مداخلات بين ظلال القرآن وتفسير الأزهر

أ. د. إبراهيم محمد زين*
د. وان صبري وان يوسف*

١. مقدمات:

ولهذه المداخلات موافقة لطيفة، أردنا بها أن نجعل القارىء مُلِمًا بطرف منها، يفيد في فهم الدوافع والإطار الذي كتبت فيه، علّها تضيء له بعض الجوانب في فهم نص المداخلات نفسه. كنت أُمَنِّي نفسي بكتابة شيء عن ظلال القرآن، ولكن كان يحبسني حابس، ويصرف همتي صارف طاريء، إلى أن دفع إلي الأخ د. وان صبري ببحث قيم كان قد كتبه عن تفسير الأزهر، وطفقت أقرأ فيه ويتراءى لي بين السطور ما كنت أود قوله عن سيد قطب؛ وقد علمت من بعض المختصين في هذا المجال[٣] أن فهم التناص العجيب بين تفسير الأزهر وظلال القرآن لم يلق حظًا من البحث والنظر.

نقول: إن كلتا التجربتين للنظر في كتاب الله تُمَثِّلان نمطاً جديداً في الكتابة، رغم أن بعض حملة علم رسول الله ﷺ، كالإمام أحمد بن حنبل، يرى أن "ثلاثة لا أصل لهن: السير، والمغازي، والتفسير"[٤]، إلا أن التفسير صار علماً عظيم الفائدة، رفدته مناهج فهم النصوص التي حررها علماء

---

* أ. د. إبراهيم محمد زين، قسم أصول الدين ومقارنة الأديان، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.
* د. وان صبري وان يوسف، قسم أصول الدين ومقارنة الأديان، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

[٣] البروفسور شمس الدين السكرتير العام لمجلس علماء إندونيسيا.

[٤] **الإتقان في علوم القرآن**، للإمام جلال الدين السيوطي، (دار الفكر)، ج ٢، ص١٧٩. وذكر أن المحققين من أصحاب أحمد قالوا: إن مراده "أن الغالب أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة". انظر **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، مقدمة التفسير (مكتبة النهضة، القاهرة:١٤٠٤هـ)، المجلد ١٣، ص ٣٤٦. ذكر ابن تيمية أن الغالب على هذه المرويات المراسيل، ولعله من المفيد أن نذكر أن مرويات الإمام أحمد بن حنبل قد جمعت في سفر احتوى على أربعة مجلدات، **مرويات الإمام أحمد بن حنبل في التفسير**، جمع حكمت بشير يس، (مكتبة المؤيد، الرياض: ١٩٩٤م).

المسلمين بنصيب وافر من الأدوات العلمية. وقد استقر عند أهل السنة والجماعة نوعٌ من التفسير صار يعرف بالتفسير المأثور، وتأصلت معالم نظرية كاملة في تفسير القرآن عندهم. إذاً لا بد من القول: إن علم التفسير له تاريخ، كان الأساس المركزي فيه هو بيان رسول الله ﷺ، ثم النصوص المأثورة عن فقهاء الصحابة، والتي اتضحت معالمها في مدرسة ابن عباس وتلاميذه بمكة المكرمة[1]. وعليه فكل من جاء من بعدهم بنى على ذلك المأثور، وحاول جاهداً أن يبثَّ رؤيته الشخصية من خلال ذلك المأثور، سواء عن طريق تنظيم المادة العلمية وفقاً لحاجة الجماعة العلمية، أو للتكوين الخاص الذي توفر للمفسر، ومن ثم عمل على عكس ذلك في نصوصه التفسيرية. ولعل تفسير الإمام الطبري يُمَثِّل تلخيصاً علمياً وافياً بحاجات الجماعة العلمية في عصره، بل إن مقدمة تفسيره[2] قد فتحت آفاقاً جديدة للعلوم المتعلقة بكتاب الله، ومن ثم أنتجت الحركة العلمية فيما بعد ما عرف باسم علوم القرآن، والذي كان فيه "البرهان في علوم القرآن" للزركشي، أو "الإتقان" للسيوطي – والذي حاول فيه الاستدراك على كتاب الزركشي – مسايرةً لنهج الطبري في التقديم لتفسير القرآن بجملة من الملحوظات التي تمهد الطريق للعمل التفسيري، لذلك فقد جعل السيوطي كتابه الإتقان مقدمةً لتفسيره[3]. ولعل الناظر في هذا التراث العلمي الفخم يستطيع أن يقول: إن كتب التفاسير ما هي إلا محاولات متعددة، قصد منها بيان الشخصية العلمية للمفسر، من خلال ما توفر لديه من مأثور في التفسير. ففي بعض الأحيان، تكون تلك الشخصية العلمية واضحة المعالم والقسمات، وفي بعضها تختفي وراء ذلك التراث المأثور، ليُعبِّر عنها ذلك التراث، ولا يكون لها فضلٌ سوى تنظيم وترتيب ذلك التراث، ليعكس الاهتمام العام للجماعة العلمية في عصر تدوين ذلك التفسير.

ولقد كان في تفسيري "الظلال" و"الأزهر" تحقيقٌ علميٌّ فريدٌ يجعلنا نقول بأنهما ينتميان إلى النوع الأول من المحاولات العلمية، التي تبدو فيها واضحة قسمات المفسر وشخصيته العلمية، وقد يرى البعض أن ظلال القرآن ليس تفسيراً بالمعنى العام[4]، ولذلك أسماه صاحبه "في ظلال القرآن"، ورغم ما في هذا النوع من الاحتجاج من المغالطة الظاهرة، فإننا نرى أنه نمط جديد من الكتابة حول القرآن الكريم، طغت فيه شخصية المؤلف، وطريقته الفريدة في ترتيب وتحقيق ما توفر لديه من مأثور في تفسير القرآن، ولنعد لتذكير القارىء بمقولة الإمام أحمد بن حنبل: "ثلاثة لا أصل لهن:

---

[1] **الإتقان في علوم القرآن**، للإمام جلال الدين السيوطي، ج ٢ ص ١٨٧-١٨٨.

[2] **جامع البيان في تفسير القرآن**، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، (دار المعرفة، بيروت: ١٩٨٢م)، ج١، ص٢-٣٦.

[3] **الإتقان**، للسيوطي، ج١، ص٥.

[4] **في ظلال القرآن**، سيد قطب، (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة: ١٩٥٣م)، ج١، ص٥-٧.

التفسير، والسير، والمغازي"، فإن كان التفسير لا أصل له يبقى إذاً القول بأن الأصل الثابت في تأصيله هو جملة المأثورات. أما كيفيات ترتيبها وتحقيقها في نسيج من الكتابة العلمية فأمر متروك إلى عُدَّة المشتغل بذلك الفن وتكوينه العلمي وقضايا عصره، وذلك لا يعني بأي حال من الأحوال نسبية النص القرآني، وإنما يركز على معنى نسبية الفهم في إطار ما توفر من مأثورات، فالنسبية تخلع على الفهم، لا على النص، ولكنها كذلك ليست نسبيةً مطلقةً تتلون بتصاوير الواقع وعدة المفسر لمواجهته، وإنما يحكمها إطار عام، وهو جملة التصورات التي جاء بها النص القرآني، وتمثل عمدة الرسالة الخاتمة على مرّ الإجيال، فإن كان ذلك كذلك، فإننا بالنظر في "في ظلال القرآن" أو "تفسير الأزهر" إنما نحاول فهم نسيج معقد من القضايا المتداخلة التي تتعلق بموقع الكاتب إزاء القرآن، أو ما أسماه سيد قطب بـ"الحياة" في ظلال القرآن، ودعا إلى ربط الحياة في ظلال القرآن بفهمه، ثم محاولة بيان الوحدة الموضوعية في السورة، من خلال بيان الترابط العضوي بين مقاطعها، ومحاولة فهم السورة كنسيج في إطار مقولة مركزية هي التوحيد، فالكيفيات التي قسم بها سيد قطب السورة إلى مقاطع، وسعيه لبيان الصلة بين تلك المقاطع، ثم تركيزه على الجو العام للسورة، ومحاولة تقديم قراءة عامة للسورة، وافتتاحه الحديث عن السورة بمقدمة يحاول فيها إدراك هذه الأبعاد الكلية، وكيف أن بيان القرآن الكريم يسعى إلى خلق مجتمع جديد وفق منهج رباني يحفظ التناسق بين الفطرة البشرية وبين نواميس الكون، كل هذه القضايا تُمَثِّل محاور مهمة في منهج سيد قطب في التفسير. ثم نروم كذلك فهم مدى تأثير مناهج النقد الأدبي في صياغة النص التفسيري[1] الذي قدَّمه كلٌّ من سيد قطب وصاحب تفسير الأزهر؛ إذ أن كليهما قد قضى نصيباً وافراً من نشاطه الفكري في محاولة التأثير على الحركة الأدبية في المحيط الذي يتحرك فيه. ثم أخيراً نريد أن نُبيِّن مدى تأثير المرحلة التي كتب فيها النص على ظلال القرآن أو تفسير الأزهر، لاسيما أن كليهما قد أنجز الجزء الأساسي من تفسيره في السجن، ورغم أن كلا النصين يمثلان تطوراً طبيعياً لأفكارهما، إلا أن البعض قد سعى جاهداً لبيان – خاصة بالنسبة لسيد قطب – أن ظلال القرآن يمثل مرحلة معاناة شخصية، واضطهاد انعكس سلباً في تقويمه للمجتمعات من حوله، ونظرته للكون والحياة[2]، ولا بد من القول كذلك بأن كلا النصين قد كُتبا لتحقيق غرض عملي، وهو إصلاح الحركة الإسلامية، فكان سيد

[1] **سيد قطب حياته وأدبه**، عبد الباقي محمد حسين، ص٢٩٧-٣٤٨.

[2] **سيد قطب من القرية إلى المشنقة**، عادل حموده، (دار قباء، القاهرة: ١٩٩٩م)، ص١٩٠-١٩١.

قطب يرى أن السبيل إلى إصلاح حركة الإخوان المسلمين هو إتباع هذا المنهج الرباني، الذي أخرج الجماعة الإسلامية الأولى على يد المصطفى ﷺ، وعليه فإن تفعيل هذا المنهج الرباني سيؤدي إلى الإصلاح المنشود[١]، وكذا الحال بالنسبة لصاحب تفسير الأزهر، فالحركة المحمدية – وهي كبرى الحركات الإسلامية في أرخبيل الملايو– كانت نصب عينه، وأراد بتفسيره أن يُبَيِّن الطريق القويم لإصلاح تلك الحركة[٢].

هذه جملة من المحاور، سنحاول من خلالها عرض تجربة كل من سيد قطب وصاحب تفسير الأزهر. ولعل أول ما يثير الانتباه هو التشابه العجيب بين صلة كل من سيد قطب وصاحب تفسير الأزهر بالحركة الإسلامية التي انتمى إليها، وعمل على محاولة إصلاحها، بتقديم مشروع إصلاحي جديد، من خلال النظر في كتاب الله عز وجل، والقيام بنوع جديد من الكتابة حول النص القرآني من الصعب وصفه بأنه تفسيرٌ بالمعنى التقليدي للمصطلح، لكنه يقع في دائرة محاولة الكشف والإظهار لمعاني القرآن الكريم، وفق سياق من الكتابة الأدبية الرفيعة، التي تحاول عكس المأثور في إطار علمي ومشروع عملي لإصلاح الحركة الإسلامية المعاصرة، لا يمتري أحد أن كلبهما لم يحاول إكمال مشروع "مدرسة المنار" في تفسير القرآن الكريم[٣]، فذلك المشروع له مفاصله وقضاياه التي يبدو واضحاً أن الحركة الإسلامية في كل من مصر وأندونسيا قد تجاوزت تلك الأجواء، وتلك القضايا، وصار همها وقاعدتها أكبر بكثير من هم وقاعدة أصحاب مدرسة المنار، ولذلك لم يقم سيد قطب وصاحب تفسير الأزهر بتكملة تفسير المنار، وإنما اختط كلاهما نمطاً جديداً من الكتابة حول القرآن، استفاد كلاهما فيها من مدرسة المنار ومحمد إقبال والمودودي[٤]. فكانت محاولة سيد قطب تسعى إلى أهمية بيان معنى الحياة في ظلال القرآن، ومحاولة صاحب تفسير الأزهر تسعى جاهدةً إلى إنزال القرآن إلى واقع الناس، ليكون حاكماً لذلك الواقع، لا أن يبالغ في تقديس القرآن إلى حد جعله بعيداً عن واقع حياة الناس. فمن مبدأ ضرورة ربط فهم القرآن بالحياة في ظلاله، ومبدأ ضرورة تنْزيل القرآن

---

[١] المرجع السابق، ص١٦٨-١٨٦.

[٢] وان صبري Wan Sabri Wan Yusof, "Hamka's TafsÊr al-Azhar: Qur'anic Exegesis as a Mirror of Social Change" (Ph.D. diss., Temple University, 1997), pp. 164, 174, 177.

[٣] **في ظلال القرآن: رؤية استشراقية**، أوليفيه كاريه، (الزهراء للأعلام العربي القاهرة: ١٩٩٣م)، ص٣٧.

[٤] أوليفيه، مرجع سابق، ص٥٦، ص٦٠، **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسات وشخصيات، سيد قطب**، د. أحمد صلاح الدين الموصللي، (دار خضر، بيروت: ١٩٩٠م)، ص٧٣.

إلى واقع الناس لفهمه وتقويم الحياة على أساسه، جاءت قراءات جديدة للقرآن الكريم، قصد منها في الأصل إعادة قراءة المأثور من التفسير في ظل واقع جديد، يرفد أدوات القراءة بمعطيات أدبية، أثرت مناهج النظر والقراءة بمفاهيم عميقة وأصيلة، أعادت الحياة مرة أخرى للتراث الثري في التفاعل مع كلام الله وقيادة الحياة البشرية، وفقاً لتلك التعاليم الإلهية الخالدة القائمة على مبدأ التوحيد.

٢. مداخلة أولية: تطور مقدمة ظلال القرآن:

لا بد من القول: إن مقدمة "في ظلال القرآن" بشكلها الحالي- في طبعة دار الشروق - هي نتاج تحول عميق في تفكير صاحب الظلال، ولا شك أن المقدمة مثلها مثل كتاب الظلال نفسه، شهدت تطويراً وإعادة صياغة، وإضافات نوعية تمثل تطور خط تفكير صاحب الظلال. لعل بدايات الخمسينيات كانت تمثل نهايات فترة منهج "التصوير الفني في القرآن"، وبدايات فترة نهج جديد، هو الجمع بين التصوير الفني والفكر الحركي التحريضي. إن الدارس لمقدمة الطبعة الأولى لكتاب الظلال حينما يقارن بينها وبين المقدمة في شكلها النهائي — طبعة الشروق — يجد ذلك الفارق الكبير بينهما من حيث المنهج، ولعله من المفيد قبل أن ندخل في تحليل مفصل للمقدمة في شكلهما النهائي أن نستعرض القضايا الأساسية التي حوتها مقدمة الطبعة الأولى[١].

يبدأ صاحب الظلال بالقول "عنوان لم أتكلفه، فهو حقيقة عشتها في الحياة"[٢]، ثم يمضي ليبين لنا أنه كان يود أن يعيش في ظلال القرآن فترة لغرض روحي عميق، يقضي به معنى الاسترواح الذي يفتح له نوافذ علوية، ويثبت قدمه في الأرض، أي أنه لا يريد الخروج عن عالم البشر إلى آفاق علوية، ولكنه يريد أن يحقق معنى وجوده بصلته بالسماء، وفي هذه الجولات الاسترواحية كانت تعن له خواطر متناثرة "خواطر في العقيدة، خواطر في النفس،

[١] لا بد من الإشادة بالأبحاث التي أنجزها د. صلاح عبد الفتاح الخالدي حول أعمال سيد قطب، ولعلّ قسمته الثنائية لمشروع سيد قطب القرآني "مكتبة القرآن الجديدة" القائمة على أساس المفتاح الجمالي والمفتاح الحركي، لهي غاية في الأهمية للدخول إلى عالم سيد قطب وفهمه فهماً سديداً. انظر: **سيد قطب الأديب الناقد والداعية المجاهد والمفكر المفسر الرائد**، لصلاح عبد الفتاح الخالدي، (دار القلم، دمشق: ٢٠٠٠م)، ص٤٢٧-٤٣٨.

[٢] **في ظلال القرآن**، ص٥.

وخواطر في الحياة، وخواطر في الناس ...كنت أكتفي بأن أعيشها ولا أسجلها، فقد كان حسبي أن أعيش هذه اللحظات في تلك الظلال"[1]. إذاً قبل تسجيل صاحب الظلال لتلك الخواطر كان يكتفي بأن يعيشها، مثله مثل أي مؤمن ذي صلة بكتاب الله، ولكن بسبب غرض عملي، وهو صدور مجلة "المسلمون"، والتي دعاه صاحبها – والذي له صلة صداقة بصاحب الظلال – أن يكتب فيها مقالاً شهرياً "قفز إلى ذهني هذا العنوان: في ظلال القرآن، وودت لو سجلت هذه الخواطر التي تتوارد علي أحيانا وأنا أحيا في ظل القرآن"[2]. إذاً كانت بداية هذا المشروع الفكري بهذه الكيفية وهذه العفوية، لكن من يدقق في حياة صاحب الظلال يصل إلى نتيجة، مفادها أن التكوين العلمي واختياراته العملية وحاجة الجماعة العلمية والحركة الإسلامية كلها قد تكاتفت لتخرج مشروع ظلال القرآن في صورته النهائية التي استقر عليها، رغم أن البداية لذلك المشروع الفكري كانت بالصورة التي وصفها بها آنفاً. بعد هذه الفقرات التي يبين لنا صاحب الظلال فيها كيفية بداية مشروعه، يقر لنا كيف تحولت تلك الرغبة إلى معالم مشروع كامل، "ثم طمحت الرغبة، وامتد الأفق إلى محاولة أخرى ... ماذا لو عشت فترات في ظل هذا القرآن كله، فسجلت كل ما يخالج نفسي، وأنا أستروح هذا الجو العلوى الطليق؟ إنه ليكون كسباً لا يعدله كسب روحي أولاً لذاتي، وربما شاركني فيه الناس، إذاً أنا جمعته لهم في كتاب"[3]، ثم بتوفيق من الله تحولت الخواطر إلى كتاب، كان حظه من القراءة والتداول ما لم يقع لكاتب آخر.

ينتقل – بعد ذلك – إلى التعريف بهذا الجهد العلمي الذي قام به، ويركز في الأذهان معنى واحداً، هو أنه بالنسبة له هذا الجهد ليس سوى خواطر سجلها وهو يحيا في ظلال القرآن، "وبعد فقد يرى فريق من قراءة هذه "الظلال" أنها لون من تفسير القرآن، وقد يرى فريق آخر أنها عرض للمبادئ العامة للإسلام كما جاء به القرآن. وقد يرى فريق ثالث أنها محاولة لشرح ذلك الدستور الإلهي في الحياة والمجتمع، وبيان الحكمة في ذلك الدستور ... أما أنا فلم أتعمد شيئا من هذا كله، وما جاوزت أن أسجل خواطري وأنا أحيا في تلك الظلال"[4]. إذاً كان

[1] **في ظلال القرآن**، ص٥.
[2] **في ظلال القرآن**، ص٥.
[3] **في ظلال القرآن**، ص٦.
[4] **في ظلال القرآن**، ص٦.

ذلك هو الأصل في المنهج الذي اختطه لنفسه في التعريف بهذا الجهد العلمي، ثم يبين لنا أنه لم يرد أن يستنفد جهده في الإغراق في أبحاث لغوية أو كلامية أو فقهية، تصير حاجباً بينه وبين القرآن، لكنه أراد أن يتفاعل مع القرآن ويحيا في ظله، لينعم بخواطر روحية واجتماعية وإنسانية تسجل بصورة مباشرة، ثم يحدثنا صاحب الظلال عن الجانب الآخر في نهجه: "كذلك حاولت أن أعبر عما خالج نفسي من إحساس بالجمال الفني العجيب في هذا الكتاب المعجز، ومن شعور بالتناسق في التعبير والتصوير"[1]. إذاً هذه الخواطر التي سجلها وهو يحيا في ظلال القرآن، كان يعي حال تسجيلها بأن النص القرآني الذي أوحى بها، فيه ذلك التناسق الفني في التعبير والتصوير الذي يفرض نفسه على القارئ بصورة تمنعه من ألا يسجل هذا الإحساس بالجمال؛ وهو يسجل خواطره عن القرآن. ثم يذهب صاحب الظلال لأكثر من ذلك حينما يعرفنا برغبة دفينة في داخله: "ولقد كانت هذه إحدى أماني منذ أن فرغت من كتاب "التصوير الفني في القرآن" قبل ثمانية أعوام ...، وكانت إحدى أماني أن يوفقني الله إلى عرض القرآن في هذا الضوء، ثم كمنت هذه الرغبة أو توارت، حتى ظهرت مرة أخرى في هذه الظلال"[2]. تلك إذاً مفاصل المنهج الذي اختطه صاحب الظلال في كتابة الشكل الأولِّي من مشروعه العلمي الرائد، ولعلّه حينما أخرج المشروع في شكله الناضج، لم ير سبباً لأن تكون مقدمة الطبعة الأولى لمشروعه هي المقدمة المناسبة التي يمكن أن تعين القارئ في فهم ذلك المشروع الفكري، ولذلك استعاض عنها بمقدمة جديدة تعبر عن المشروع في شكله النهائي. فلئن احتوت المقدمة في شكلها الأول على بيان الأسباب التي دعت لكتابة ظلال القرآن في شكلها الأول، فإن المقدمة الثانية قد فصلت كثيراً في بيان معنى الحياة في ظلال القرآن كمنهج في الفهم والتدبر، وكذلك بينت النتيجة العملية للحياة في ظلال القرآن. وإذا أردنا المقارنة بين المقدمتين، ومن ثم طبيعة الجهد العلمي في مرحلته الأولى وشكله النهائي نقول: لقد غلب على ظلال القرآن في مرحلته الأولى قاعدة التصوير الفني ونهج التعبير عن تلك الظلال وفقا لتلك القاعدة، بينما جمع صاحب الظلال بين التصوير الفني والفكر الحركي التحريضي في الشكل النهائي لمشروعه الفكري. ولعل من نافلة القول التأكيد على أن مشروع "في ظلال القرآن" في شكله النهائي قد بدت فيه

[1] **في ظلال القرآن**، ص٦.

[2] **في ظلال القرآن**، ص٦-٧.

المادة الحديثية جزءاً أصيلاً من العمل التفسيري، كذا الحال بالنسبة للمادة التاريخية والسيرة النبوية على وجه الخصوص. وكذلك فقد سعى صاحب الظلال في الشكل النهائي لعمله توخى الضبط الاصطلاحي، ولا يخفى كذلك من أنه قد علت عنده النبرة التحريضية الحركية، وبدا الغرض العملي من عمله العلمي واضح المعالم[1].

٣. رؤية كلية لمقدمة ظلال القرآن:

بعد هذه المقارنات العامة بين المقدمتين لا بد من درس المقدمة في شكلها النهائي؛ لأنها تمثل المواقف الفكرية والعملية لذلك المشروع الفكري في مستواه العلمي الناضج، فنقول: لقد بين سيد قطب معالم منهجه في قراءة القرآن في مقدمة تفسير الظلال، في حين أن صاحب تفسير الأزهر جعل من مقدمة تفسيره مقدمة تقليدية، تُعْنَى ببيان قضايا علوم القرآن، إلا أن الناظر فيها كذلك يجد معالم منهج جديد في القراءة للقرآن الكريم. ولنبدأ بتحليل القضايا التي أثارها سيد قطب في مقدمة ظلال القرآن ونقول: إن اللغة التي كتب بها سيد قطب تلك المقدمة غاية في الروعة وجمال العبارة وقوة التأثير، ولا يخطئ الناظر تلك الشاعرية الدفاقة، والنفس المؤثر الذي صيغت به عبارات تلك المقدمة في نظام نثري بديع النسق، فإن جاز لنا القول فهي قصيدة نثرية رائعة المفاصل. لا شك أن مفردة "ظلال" هي واحدة من قاموس سيد قطب الشعري، كما نبه إلى ذلك عبد الباقي محمد حسين في دراسته "سيد قطب حياته وأدبه"[2]، وهي مفردة أصيلة في قاموسه الشعري، انتقلت معه لبيان معنى عميق في الفطرة الإنسانية، وهي الحياة في ظلال القرآن، وهي حياة "ترفع العمر وتباركه وتزكيه"، وهي قبل ذلك كله "نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها"[3]. إن كانت الحياة في ظلال القرآن كذلك فهي بهذا التصوير الفني الرائع الذي قصده سيد قطب، تجعل مفتاح فهم القرآن الكريم رهيناً بالحياة في ظلال القرآن، فهذه المعرفة الذوقية لا يسبر أغوارها إلا من عاش في ظلال القرآن الكريم،

[1] الخالدي مرجع سابق، ص٤٢٧-٤٧٢ حيث قام المؤلف بالتعريف بـ"ظلال القرآن" بصورة قيمة قام فيها باستقصاء تاريخ الكتاب بطبعاته المختلفة، وبيان المراحل التي مر بها، ثم تقديم نظرية لفهم ذلك الجهد العلمي. انظر: كذلك د. عماد الدين خليل، **المنظور التاريخي في فكر سيد قطب**، (دار القلم، دمشق: ١٩٩٤م)، الذي حاول استقصاء البعد التاريخي والمادة التاريخية في ظلال القرآن. ص٣١-١٠٤.

[2] عبد الباقي محمد حسين، **سيد قطب**، ص ٢٢٢. وكذا الحال في مقالاته النقدية ص٢٧٠.

[3] **في ظلال القرآن**، سيد قطب، (دار الشروق، القاهرة : ١٩٨٥م، الطبعة الحادية عشر)، المجلد الأول ص١١.

ولذلك ينتقل سيد قطب بعد الفقرة الافتتاحية المؤثرة مبيناً لنا: "لقد عشت مع الله سبحانه يتحدث إلي بهذا القرآن"، ثم تتكرر جملة "وعشت في ظلال القرآن"[١] مع أفعال مثل: أنظر، أتملى، أحس، أرى، ومن خلال هذه الأفعال يصف سيد قطب التصور القرآني للكون وللإنسان وللحياة ولتاريخ البشرية، ويقارن بينه وبين التصورات الجاهلية الأخرى. لتنتقل العبارة عنده إلى القول: "في ظلال القرآن تعلمت أنه لا مكان في هذا الوجود للمصادفة العمياء"[٢]. وبناءً على ذلك يبني لنا فهمه للقدر، والذي يترتب عليه القول في الفقرة التي تليها: "ومن ثم عشت – في ظلال القرآن – هادئ النفس"[٣]، ليرتب على ذلك القول في مسألة المنهج الإلهي: "فالمنهج الإلهي كما يبدو– في ظلال القرآن – موضوع ليعمل في كل بيئة[٤]، ثم يبين الصلة الوثيقة بين المنهج الإلهي والفطرة الإنسانية: "فأما الإسلام فيسير هيناً ليناً مع الفطرة ...، ولا يحاول إنضاجها بغير وسائل الفطرة الهادئة المتزنة، السمحة الودود ...، إنه المنهج الإلهي في الوجود كله... ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيْلاً﴾". ثم يبين سيد قطب معالم هذا المنهج بقوله: "والحق في منهج الله أصيل في بناء هذا الوجود"[٥]، ثم يبين جوانب أخرى لهذا المنهج مرتبطة بالحق كذلك: "والخير والصلاح والإحسان أصيلة كالحق"[٦]، ويختم سيد سيد قطب هذا الجزء الأول من المقدمة، والذي بدأه بالحديث عن الحياة في ظلال القرآن، وأنها نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها، ثم كيف أن الله قد كرَّم هذا الإنسان بأن تحدث إليه بهذا القرآن، فالقراءة المرجوة – في ظلال القرآن – قائمة على أساس أن تسمع الله سبحانه يتحدث إليك بالقرآن، وإلا لن تكون حياة في ظلال القرآن تذوق نعمتها التي ترفع العمر، وتباركه وتزكيه. ثم تتضح معالم هذا المنهج في تصوره للوجود والإنسان وحركته في هذا الوجود، وأن هذا الوجود أكبر بكثير من ظاهره المشهود، فهو يشمل عالم الغيب والشهود، وأنه وجود مأنوس، وأن الموت ليس نهاية للرحلة، وإنما هو مرحلة ومحطة تتلوها رحلة جديدة. وأن الحياة ليست هي هذه الحياة الدنيا، وإنما تشمل الدنيا والآخرة. وبهذا التصور للإنسان وللوجود وللحياة يرى سيد قطب أن

[١] المرجع السابق، ص١١.
[٢] المرجع السابق، ص١٢.
[٣] المرجع السابق، ص١٣.
[٤] المرجع السابق، ص١٤.
[٥] المرجع السابق، ص١٤.
[٦] المرجع السابق، ص١٤.

أساس التجمع للبشر بسبب تكريمهم لا يكون إلا على أساس آصرة العقيدة، "ولأن الإنسان بهذا القدر من الكرامة والسمو جعل الله الآصرة التي يتجمع عليها البشر هي الآصرة المستمدة من النفخة الإلهية الكريمة، جعلها آصرة العقيدة في الله"[1]. ثم ينتقل سيد قطب ليبين الرؤية القرآنية بصدد تاريخ البشرية، ثم يبين معالم ما أسماه "بالمنهج الإلهي"، ليختم هذا الجزء الأول بجملة من الأسئلة الموحية قائلاً: "أي طمأنينة ينشئها هذا التصور؟ وأي سكينة يفيضها على القلب؟ وأي ثقة في الحق والخير والصلاح؟ وأي قوة واستعلاء على الواقع الصغير يسكبها في الضمير؟!"[2]. فكأن الجزء الأول من المقدمة قد قصد منه بيان معالم التصور القرآني للوجود وللإنسان والحياة، مستمداً من تجربة إنسانية حية، كانت خلاصةً لحياة في ظلال القرآن، اتضحت فيها معالم المنهج الإلهي، لكن هذا المنهج الإلهي ليس تصوراً عقلانياً بارداً يقصد به المتعة الذهنية، بل هو داعية إلى الحركة، فهو يولِّد فكراً حركياً يربط فيه العلم بالعمل.

ولذلك جاء الجزء الثاني من المقدمة بعد عبارات "عشت – في ظلال القرآن –" بالقول: "وانتهيت من فترة الحياة – في ظلال لقرآن – إلى يقين جازم حاسم ... أنه لا صلاح لهذه الأرض، ولا راحة لهذه البشرية، ولا طمأنينة لهذا الإنسان، ولا رفعة، ولا بركة، ولا طهارة، لا تناسق مع سنن الكون وفطرة الحياة ... إلا بالرجوع إلى الله"[3]. يبدو أن الجزء الثاني من المقدمة هو نتيجة طبيعية للجزء الأول، فكأن هذه الحياة في ظلال القرآن بالمقارنات القوية التي تثيرها في الفطرة الإنسانية، تجعل تلك الفطرة الإنسانية تستجيب إلى نتيجة واحدة، مفادها الرجوع إلى منهج الله، وتحكيمه في الحياة باعتباره المخرج الوحيد من الشقوة والضلالة.

٤. البعد التصوري في مقدمة ظلال القرآن:

بعد هذه الملحوظات العامة حول مقدمة ظلال القرآن، حريٌّ بنا أن نغوص في تلافيف ذلك النص البسيط – ظاهراً – في تركيبه المعنوي، حيث إنه ينقسم إلى جزأين، أولهما مقدمة تموج بالحيوية والشاعرية. وثانيهما نتيجة عملية ومنطقية لتلك المقدمة. ولعلّ صاحب الظلال كان واعياً بالأبعاد الفنية والبلاغية، وأراد بها التأثير على القارئ وإدخاله في إطار الحياة في

[1] المرجع السابق، ص١٢.
[2] المرجع السابق، ص١٤.
[3] المرجع السابق، ص١٥.

ظلال القرآن، حيث يخاطب الإنسان فيها بكليته بإبعاده النفسية والفكرية والوجدانية والعملية في كلٍ متوازن، يعي أبعاد التناسق في نسيج الكائن الإنساني. إذاً للبناء اللغوي والفني قصدٌ خفيٌّ وظاهرٌ: خفيٌّ في مستوى الشاعرية الدفاقة التي صيغ بها النص، واختار فيها الكاتب عبارته اختياراً محكماً، بحيث لا تبدو فيه الصناعة أو التكلف، يجعلك حينما تنتهي من قراءة المقدمة تؤمن على مقولة الكاتب بأنها خواطر وانطباعات، ولا تشك في ذلك، وليس في هذا ولا ذاك مجال لخداع النفس، فهي كما قال الكاتب واصفاً إياها دون مزايدة: "هذه بعض الخواطر والانطباعات من فترة الحياة في ظلال القرآن"[1]. ولعل تفصيل هذه الخواطر والانطباعات سيكون في ثنايا التعليق على سور القرآن الكريم، حيث إن غاية ما يبلغه الإنسان أمام الظاهرة القرآنية هي هذه التأويلات التي لا تضاهي عظمة النص، وإنما تكون دائماً بمثابة الخواطر والانطباعات، فرغم شفافية النص في مقدمة الظلال وأبعاده البيانية المؤثرة، إلا أنه يبقى في خانة الخواطر والانطباعات، ليس نصاً موازياً للنص الأصلي، فالنص المطلق له قدسيته وكماله، وهذه النصوص البشرية المحدودة بفترة الحياة في ظلال القرآن لا تعدو عن كونها خواطر وانطباعات، لكنها خواطر وانطباعات بقدر عمق التجربة تبقى ماثلةً للعيان، تستفيد منها الأجيال، وربما تبني على أثرها خواطر وانطباعات من ذلك الفتح الرباني.

حتى يتنسى لنا فهم أبعاد هذه المقدمة بالكيفيات التي أرادها الكاتب، لنقم أولا بتقسيمها إلى قسمين: الأول يتعلق بالحياة في ظلال القرآن. والثاني: هو نتيجة الحياة في ظلال القرآن. أما القسم الأول فقد استهله الكاتب بجمل مترابطة ومتناسقة في بنائها، يتحرك فيها من العام إلى الخاص، الذي يثبت به معنى العام، الذي يمكن أن يتعين في صور إنسانية متكثرة، لكنها تفضي إلى نتيجة شخصية، هي أنها نعمة "ترفع العمر وتباركه وتزكيه"[2]، حيث يقول الكاتب واصفاً كل الجهد العلمي الذي سيلي هذه المقدمة: "الحياة في ظلال القرآن نعمة، نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها، نعمة ترفع العمر وتباركه وتزكيه، والحمد لله، لقد منّ عليَّ بالحياة في ظلال القرآن فترة من الزمان، ذقت فيها من نعمته ما لم أذق قط في حياتي، ذقت فيها هذه النعمة التي ترفع العمر وتباركه تزكيه"[3]. يبدو أن المسكوت عنه في هذا النص أن كتابة هذا العمل التأويلي

[1] المرجع السابق، ص١١.
[2] المرجع السابق، ص١١.
[3] المرجع السابق، ص١١.

للقرآن الكريم قد تم تحت تلك الظلال، ولعلّ الفقرات التالية لهذه الفقرة المفتاحية في هذا النص تؤكد ذلك المعنى، وكلها تبدأ بجملة "وعشت – في ظلال القرآن –"، والتي تتبعها أفعال مثل: "أنظر وأعجب وأتملي وأقيس وأسأل وأحسن"، لتختتم بفعل "أرى"، فكأنه في نظره إلى الجاهلية وإلى تصوراتها، ومقارناته بينها وبين التصور القرآني للكون وللوجود، رأى المفارقة بين تصور كامل شامل للوجود وللإنسان وبين تصور أقل ما يمكن أن يوصف به أنه مستنقع آسن. بعد هذه المفارقة البينة والفاصلة بين التصورين: أحدهما إلهي المصدر، والثاني جاهلي، يسعى الكاتب لبيان أبعاد التصور القرآني للكون، يختلف إلى نتيجة مفادها: "أي راحة، وأي سعة، وأي أنس، وأي ثقة يفيضها على القلب هذا التصور الشامل الكامل الفسيح الصحيح"، ثم يعقب ذلك تفصيل القول في التصور القرآني للإنسان: "وعشت – في ظلال القرآن –، أرى الإنسان أكرم بكثير من كل تقدير عرفته البشرية من قبل للإنسان ومن بعد ...، إنه إنسان بنفخة من روح الله"[1]، يتكرر مرة أخرى فعل "أرى"، وتكون نتيجة ذلك التصور القرآني "ولأن الإنسان بهذا القدر من الكرامة والسمو جعل الله الآصرة التي يتجمع عليها البشر هي الآصرة المستمدة من النفخة الإلهية الكريمة، جعلها آصرة العقيدة في الله "فعقيدة المؤمن هي وطنه، وهي قومه وهي أهله"[2].

بعد هذا التحديد الجلي لتصور الكون والإنسان وتبعات هذين التصورين، يأتي النظر إلى تاريخ البشرية وفق ذلك التصور القرآني، والذي يقرره الكاتب قائلاً: "المؤمن ذونسب عريق، ضارب في شعاب الزمان، إنه واحد من ذلك الموكب الكريم، الذي يقود خطاه ذلك الرهط الكريم: نوح وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام ... ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُوْنِ ...﴾"[3]، ثم يفصل أسس التدافع في تاريخ البشرية بين الرسل وأقوامهم، ليختم ذلك بنتيجة حاسمة حسب الرؤية القرآنية لتاريخ البشرية: "موقف واحد، وتجربة واحدة، وتمديد واحد، ويقين واحد، ووعد واحد

[1] المرجع السابق، ص١٢.
[2] المرجع السابق، ص١٢.
[3] المرجع السابق، ص١٢.

للموكب الكريم ...، وعاقبة واحدة ينتظرها المؤمنون في نهاية المطاف، وهم يتلقون الاضطهاد والتهديد والوعيد ..."[1].

ولعل السؤال الملح بعد هذا البيان لتصور الكون والإنسان وتاريخ البشرية، هو هل ثمة منهج يحكم نتاج هذا التفاعل بين هذه التصورات؟ هل ثمة ناظم يجمع هذه التصورات الثلاث وفق نهج سنني يوحد بينها؟ أم أن الأمر كله صدفة عمياء، وفلتة عارضة؟ ولقد فطن الكاتب إلى مشروعية هذا التساؤل، فهو بعد أن عاش في ظلال القرآن ونظر وقاس وأحس، ومن ثم رأى الكون والإنسان وتاريخه، انتقل إلى مستوى أرفع وهو: "في ظلال القرآن تعلمتُ أنه لا مكان في هذا الوجود للمصادفة العمياء، ولا للفلتة العارضة ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾"[2]، ويقود ذلك الموقف إلى تفصيل معالم ذلك المنهج، ناظراً في مسألة السببية، ومحاولاً وضعها في إطار ذلك النهج، الذي قدَّم له بتلك المقدمة التي توحي بحتمية ميكانيكية قائلاً: "والأسباب التي تعارف عليها الناس قد تتبعها آثارها، وقد لا تتبعها، والمقدمات التي يراها الناس حتمية قد تعقبها نتائجها، وقد لا تعقبها"[3]، ثم يحتج لهذا الموقف قائلاً: "ذلك أنه ليست الأسباب والمقدمات هي التي تنشيء الآثار والنتائج، وإنما هي الإرادة الطليقة التي تنشيء الآثار والنتائج كما تنشيء الأسباب والمقدمات سواء: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾"[4]. وقد يتبادر إلى الذهن: إن كان الأمر كذلك فما معنى التكليف؟ وما جدوى الفعل الإنساني؟ ويجيب الكاتب: "والمؤمن يأخذ بالأسباب؛ لأنه مأمور بالأخذ بها، والله هو الذي يقدر آثارها ونتائجها ...، والاطمئنان إلى رحمة الله وعدله، وإلى حكمته وعلمه هو وحده الملاذ الأمين والنجوة من الهواجس والوسواس: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾"[5]، إذاً تلك هي الأسس التي ينبني عليها المنهج الإلهي في الوجود، فرحمة الله وعدله وحكمته وعلمه هي الملاذ، وفي قبالتها هواجس الشيطان ووساوسه.

[1] المرجع السابق، ص١٢.
[2] المرجع السابق، ص١٢.
[3] المرجع السابق، ص١٣.
[4] المرجع السابق، ص١٣.
[5] المرجع السابق، ص١٣.

وتأتي أكثر الفقرات طولاً لبيان معالم المنهج الإلهي، ويبدأ الكاتب مردِّداً جملته المفتاحية، ومرتِّباً عليها رؤيةً جديدةً، هي عبارة عن مقدمة ضرورية في شأن مقالة المنهج الإلهي: "ومن ثم عشت – في ظلال القرآن – هادىء النفس، مطمئن السريرة، قرير الضمير ...، عشت أرى يد الله في كل حادث في كل أمر، عشت في كنف الله في رعايته"[1]، ثم يختم كل ذلك بقوله: "عشت أستشعر إيجابية صفاته تعالى وفاعليتها... ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ﴾"[2]، ويأتي الكاتب بجملة من الآيات، تؤكد هذا المعنى بصورةٍ تُشعِر بتواتر هذا المعنى في آي القرآن، وينفي تماماً القول بأن الوجود قد تركه الخالق لقوانين صماء عمياء، بل يؤكد: "فهناك دائماً وراء السنن الإرادة المدبرة، المشيئة المطلقة"، ويحذر الكاتب من استعجال النتائج أو الافتئات على الله، ليصل إلى النتيجة التي مهد لها قائلاً: "فالمنهج الإلهي– كما يبدو في ظلال القرآن – موضوع ليعمل في كل بيئة، في كل مرحلة من مراحل النشأة الإنسانية، في كل حالة من حالات النفس البشرية الواحدة ...، وهو موضوع لهذا الإنسان الذي يعيش في هذه الأرض"[3]، ثم يفصل الكاتب القول في الكيفيات التي يعمل بها النهج الإلهي والتناسق الذي بينه وبين مقومات الفطرة الإنسانية، ثم يعقد مقارنات بين المناهج الإنسانية التي تحاول متعجلة تحقيق نتائجها في مدى جيل واحد، فيؤدي ذلك الاعتساف إلى نتائج وخيمة، لكن في المقابل المنهج الإلهي يتسم بالواقعية، والمعرفة الدقيقة بالفطرة الإنسانية ومقوماتها، والكمال المنشود لذلك الإنسان وفق خطه مرسومة، لا تتصادم مع الفطرة، ومثلها مثل الزارع البصير الذي يعلم رغم ما تواجه به زراعته من آفات وظمأ، "يعلم أنها زراعة للبقاء والنماء، وأنها ستغالب الآفات كلها على المدى الطويل، فلا يعتسف ولا يقلق، ولا يحاول إنضاجها بغير وسائل الفطرة الهادئة المتزنة السمحة الودود ...، إنه المنهج الإلهي في الوجود كله"[4]. إذاً تلك هي معالم ذلك المنهج الإلهي في الوجود كله، لا ينتظم جزء ويترك جزء آخر، وإنما يعمل بذات الكيفية، ليحقق تلك الوحدة التي تنتظم الوجود كله. ولئن كان المنهج الإلهي بهذا الشمول والسعة، فقد يتبادر إلى الذهن: أين موقع الحق والخير والصلاح والإحسان من ذلك المنهج؟ وكأن الكاتب أراد أن

[1] المرجع السابق، ص١٣.
[2] المرجع السابق، ص١٣.
[3] المرجع السابق، ص١٣.
[4] المرجع السابق، ص١٤.

يبين الترابط والتناسق الأصيل في مقالته حول المنهج الإلهي في الوجود والقيم الكلية التي يصدر عنها فقال: "والحق في منهج الله أصيل في بناء هذا الوجود، ليس فلتة عابرة، ولا مصادفة غير مقصودة، إن الله سبحانه هو الحق، ومن وجوده تعالى يستمد كل موجود وجوده: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾"[1]. رغم كثافة المعنى المراد في هذه الفقرة إلا أن الكاتب بسهولة ويسر يقرِّر جملةً من المقررات العقدية التي تنمّ عن تجربة روحية غاية في العمق ليقول: "والحق هو قوام هذا الوجود، فإذا حاد عنه فسد وهلك: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ ...، ومن ثم فلا بد للحق أن يظهر ولا بد للباطل أن يزهق ...، ومهما تكن الظواهر غير هذا فإن مصيرها إلى تكشف صريح"[2]، ثم يربط الكاتب في تفصيل رائع بين الخير والصلاح والاحسان والمنهج الإلهي، وإنها أصيلة كأصالة الحق فيه: "والخير والصلاح والإحسان أصيلة كالحق، باقية بقاءه في الأرض"[3]. طالما أن الحق والخير والإحسان والصلاح – كل هذه المعاني الكلية – مرتبطة بالمنهج الإلهي، فإنه ينشئ تلك الطمأنينة التي قررها الكاتب بحرارة في ختام هذا الجزء الأول من المقدمة قائلاً بخطابية رائعة: "أي طمأنينة ينشئها هذا التصور؟ وأي سكينة يفيضها على القلب؟ وأي ثقة في الحق والخير والصلاح؟ وأي قوة واستعلاء على الواقع الصغير يسكبها في الضمير؟!"[4]. لا شك أن خاتمة هذا الجزء من المقدمة، رغم النفس الخطابي الذي أراده الكاتب لها، إلا أنها تتسق مع نهجه في مخاطبة الكيان الإنساني بكليته، فالخطابة أرادها الكاتب للتعبير عن ذلك المعنى الذي برهن عليه بسبلٍ تفيد التواتر المعنوي، ولم يبق إلا ذلك التقرير الخطابي، ليلخِّص المعنى في جمل قصيرة موحية ومؤثرة.

إذاً، بعد الفراغ من بناء فقه التصورات القرآنية في شأن الإنسان والوجود ومعامل التدافع في تاريخ الحياة البشرية والمنهج الإلهي الذي يحكم كل تلك التصورات، لا بد من الانتقال إلى الجزء الثاني، فلا بد لفترة الحياة في ظلال القرآن من نتيجة عملية وموقف عملي إزاء الكون والحياة. ولذلك تأتي أول الجمل حاملةً هذا المعنى الواضح الحاسم: "وانتهيت من فترة الحياة –

[1] المرجع السابق، ص١٤.
[2] المرجع السابق، ص١٤.
[3] المرجع السابق، ص١٤.
[4] المرجع السابق، ص١٤.

في ظلال القرآن – إلى يقين جازم حاسم ...، إنه لا صلاح لهذه الأرض، ولا راحة لهذه البشرية، لا طمأنينة لهذا الإنسان، ولا رفعة، ولا بركة، ولا طهارة، ولا تناسق مع سنن الكون وفطرة الحياة ... إلا بالرجوع إلى الله"[1].

٥. البعد التحريضي في مقدمة ظلال القرآن:

لئن كان الجزء الأول من المقدمة هو نسق تأملي وجداني – قصد به بيان أبعاد الحياة في ظلال القرآن، والتي هي في مجملها رؤية للكون والإنسان وتاريخه، وللوجود مبدعه ومنهجه –، فإن الجزء الثاني هو نظر عملي، وبرهان قولي في أحقية المنهج الإلهي في التطبيق في حياة البشرية. وهو كذلك محاولةٌ لبيان موقع المنهج الإلهي في تاريخ البشرية، وكيف أنه قد قادها وفق نظر، لا يفصل بين القيم الإيمانية والسنن الكونية، بينما المناهج المادية التي تولت قيادة البشرية – فيما بعد – قادتها إلى الشقوة بسبب ذلك الفصل، وقد تصدى صاحب الظلال إلى نوعين من المواقف إزاء المنهج الإلهي: أحدهما وصفه بأسوء النعوت، بسبب أنه يفصل بين الإبداع الإنساني في عالم المادة وبين المنهج الإلهي. أما الموقف الثاني فأصحابه رغم أنه لا تنقصهم حسن النية، إلا أنهم يحسبون أن قوانين الطبيعة لها مجال، والقيم الإيمانية لها مجال آخر، ولا صلة بينهما. ويحاول صاحب الظلال أن يبين الصلة الوطيدة بين السنن الكونية أو القوانين الطبيعية والقيم الإيمانية، وأن التكامل بينهما هو الذي يحقق الأمن والطمأنينية والسعادة لهذه البشرية، ويكفل لها الدور المنوط بتحقيقه على هذه الأرض، وهو تحقيق معنى الخلافة الإنسانية. وطالما أن شريعة الله هي جزء من قانونه الكلي، فلا بد لها أن تحقق ذلك التناسق "بين سيرة الناس وسيرة الكون"، ثم يؤكد صاحب الظلال الترابط بين الشريعة والإيمان، وأنها لا تؤتي ثمارها المرجوة إلا في إطار المجتمع المسلم. ومن ثم يخلص صاحب الظلال لبيان مقولة مفادها: التناسق والتكامل بين سنن الله كلها، سواء أكانت القوانين الطبيعية، أو القيم الإيمانية، أو الفطرة البشرية، فكلها أطراف متعددة لسنة الله الشاملة لهذا الوجود.

بذات الكيفية التي قادته إلى اكتشاف معالم المنهج الإلهي – بعد الحياة في ظلال القرآن –، يفصل القول في كيفيات الرجوع إلى الله، مبيِّناً تهافت مقالات المخالفين لهذا الرجوع، وأولوية

[1] المرجع السابق، ص١٥.

الاحتكام إلى منهج الله، بحسبانه السبيل الوحيد لتحقيق السعادة الحقيقية للبشرية، وانتشالها من مهاوى الشقوة والضلال، رغم أن الجزء الثاني من المقدمة يغلب عليه طابع الحوار ومجادلة الخصوم الفكريين، إلا أن النفس الوجداني الشاعري لم يغب عن صياغة النص، وإنما ظل جزءاً من لحمته وسداته، ولعلّ ذلك يؤكد المعنى الذي ذهبنا إليه من قبل، وهو محاولة صاحب الظلال التأثير على الكيان الإنساني بكليته، وليس الاكتفاء بمخاطبة عقله أو وجدانه أو شعوره، وإنما بناء نسيج من القول، يجمع كل تلك الجوانب في خطابه، يوحد بينها في مقالة لها غرض عملي، هو التأثير على السامع بكيفيات تحريضية، يتغيّا فيها سبيل العمل المثمر، الذي تكتنفه النوايا الخالصة لخالق الوجود ونواميسه. ذلك الغرض من الكتابة – أحياناً – يقتضي قطعية في الأداء، ولذلك تجد صاحب الظلال يقول: "والرجوع إلى الله – كما يتجلى في ظلال القرآن – له صورة واحدة، وطريق واحد ...، واحد لا سواه ...، إنه العودة بالحياة كلها إلى منهج الله الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم"[1]، إن لم تفعل البشرية ذلك فالنتيجة الحتمية هي: "وإلا فهو الفساد في الأرض والشقاوة للناس، والارتكاس في الحمأة، والجاهلية التي تعبد الهوى من دون الله: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾"[2]. فإن كان الأمر كذلك كما وصفته الآية الكريمة، وكما أفاد التواتر المعنوي باستقصاء جمل أخرى من آي القرآن فإن النتيجة الموضوعية لذلك هي "إن الإحتكام إلى منهج الله في كتابه ليس نافلة ولا تطوعا ولا موضع اختيار، إنما هو الإيمان...أو فلا إيمان"[3]. ويقرر بعد ذلك صاحب الظلال ذلك الأمر قائلاً: "والأمر إذن جد ...، إنه أمر العقيدة من أساسها، ثم هو أمر سعادة هذه البشرية أو شقاؤها ..."[4]. ثم يستخدم صاحب الظلال مقارنة ليثبت بها حجته، مفادها أن هذه البشرية – وبصورة تلقائية – لا تحتاج إلى عناء تدبر، حينما يتعطل لديها جهاز من الأجهزة المادية، تستدعي لإصلاحه مهندس المصنع الذي صنع ذلك الجهاز، ولكنها لا تسلك هذا المسلك في شأن نفسها، ولا تطبّق هذه القاعدة على الإنسان نفسه: "فترده إلى المصنع الذي خرج منه، ولا أن تستفتي

[1] **في ظلال القرآن**، ص١٥.
[2] المرجع السابق، ص١٥.
[3] المرجع السابق، ص١٥.
[4] المرجع السابق، ص١٥.

المبدع الذي أنشأ هذا الجهاز العجيب، الجهاز الإنساني العظيم الكريم الدقيق اللطيف، الذي لا يعلم مسارب مداخله إلا الذي أبدعه وأنشأه: ﴿إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ ۞ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ﴾"[1]. كما حاول صاحب الظلال – حال إثباته – للتوافق بين الفطرة الإنسانية والمنهج الإلهي، باستخدام مثال الشجرة الباسقة التي تنمو وتتطاول ببطء، ومثل الزرعة التي تقاوم الرمال والدود والظمأ، لكن الزارع البصير لا يقلق ولا يتعسف، ذلك الحال حال المنهج الإلهي في الوجود كله، ولذلك فهو يعمل مع الفطرة الإنسانية دون تعسف واختصار للخطى، وإنما بمنهج هو في أصل بنائه متوافق مع سنن الوجود كلها، نقول: مرة أخرى يستخدم صاحب الظلال مثال المهندس والمصنع للتدليل على صحة حجته، رغم بساطة المثالين والاختلاف النوعي بينهما، إلا أن صاحب الظلال قد قصد من المثالين إثارة الحس المشترك لفهم حقيقة جوهرية، هي التكامل والتناسق بين سنن الله في الوجود.

ثم ينتقل صاحب الظلال لبيان رؤية جديدة لتاريخ البشرية – بعد حياته في ظلال القرآن – قائلاً: "ولقد كانت تنحية الإسلام عن قيادة البشرية حدثاً هائلاً في تاريخها، ونكبة قاصمة في حياتها، نكبة لم تعرف لها البشرية نظيرا في كل ما ألم بها من نكبات ..."[2]. قد يبدو لأول وهلة أن هذه الفقرة قد قصد بها المبالغة، ولكن الذي يقرأ كتاب الظلال والكتب التي كتبت من بعده، يرى أن صاحب الظلال يعني كل كلمة وردت في تلك الفقرة، وأنه في هذه الفقرة والفقرة التي تليها يلخص عصارة فهمه لتاريخ البشرية قبل وبعد نزول القرآن، وإلى أن دخل صاحب الظلال في رحلته الروحية المعرفية، وخرج منها بقناعته التي سكبها في مقدمة ظلال القرآن. فهو يبتدأ ذلك بقوله: "لقد كان الإسلام قد تسلم القيادة بعد ما فسدت الأرض، وأسنت الحياة، وتعفَّنت القيادات، وذاقت البشرية الويلات من القيادات المتعفنة و﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيدِي النَّاسِ﴾"[3]. ثم يبين معالم هذه النقلة الهائلة التي أحدثها الإسلام؛ وهو يتولى قيادة البشرية قائلاً: "تسلم الإسلام القيادة بهذا القرآن، وبالتصور الجديد الذي جاء به القرآن، وبالشريعة المستمدة من هذا التصور ...، فكان مولداً جديداً للإنسان أعظم في حقيقته من المولد الذي كانت به نشأته"[4]. ولعل مرد ذلك إلى أن القرآن قد جاء

[1] المرجع السابق، ص ١٥.
[2] المرجع السابق، ص ١٥.
[3] المرجع السابق، ص ١٥.
[4] المرجع السابق، ص ١٦.

بالرسالة الخاتمة التي شملت على جماع الإصلاح النبوي الذي قاده موكب الرسل عبر تاريخ البشرية. ثم يبدأ صاحب الظلال في تفصيل ذلك الإصلاح وتلك النقلة التي أحدثها القرآن في البشرية: "لقد أنشأ هذا القرآن للبشرية تصوراً جديداً عن الوجود والحياة والقيم والنظم، كما حقّق لها واقعاً اجتماعياً فريداً، كان يعز على خيالها مجرد تصوره، قبل أن ينشئه القرآن إنشاء...نعم!"[١]. إذاً لقد انبثق عن ذلك التصور القرآني واقعٌ اجتماعيٌّ أسهم في إنشائه القرآن حال تَنَزُّله، وعليه فإن القرآن الكريم لم يقدِّم جملةً من التصورات الاعتقادية فحسب، وإنما أنشأ على أساسها واقعاً اجتماعياً كذلك. ثم يخلع عليه صاحب الظلال جملةً من الأوصاف تبين لنا كيف أنه كان فريداً ونموذجاً يحتذى: "لقد كان هذا الواقع من النظافة والجمال والعظمة والارتفاع والبساطة واليسر والواقعية والإيجابية والتوازن والتناسق ...، بحيث لا يخطر للبشرية على بال"[٢]. قد يبدو لأول الأمر أن هذه الصفات المتراصة، والتي قد تبدو فيها سمات التناقض الظاهري فيما بينها، وأنها قصد منها مجرد التأثير على القارئ، ولكن صاحب الظلال يفصل في معاني هذه الصفات، حال حديثه عن هذه المعاني في وصف المجتمع المسلم في ظلال القرآن، عند بيانه لمعاني الآيات في مواضع مختلفة من القرآن أو في المؤلف الذي أفرده لبيان خصائص التصور الإسلامي[٣]، ويختم صاحب الظلال هذه الفقرة بقوله: "لولا أن الله أراده لها وحققه في حياتها ... في ظلال القرآن ومنهج القرآن، وشريعة القرآن"[٤]. لا شك أن هذه الثلاثية هي تلخيصٌ للمعاني التي وردت في هذه المقدمة، وهي كذلك تلخيصٌ لكل هذا الجهد العلمي الذي قام به صاحب الظلال في كتابة مؤلفه العظيم "في ظلال القرآن"، فظلال القرآن مدخلها الحياة في ظلاله التي تبارك العمر وتزكيه وترفعه، وتكون المفتاح لفهم منهج القرآن، والذي ثمرته العملية هي تطبيق شريعة القرآن، وكل ذلك هو المنهج الإلهي في الوجود.

فإن كان الأمر بهذه الخطورة والجدية، فإن الخروج عنه كارثة، يحق لنا أن نؤمن بالكيفية التي وصفها بها صاحب الظلال قائلاً: "ثم وقعت تلك النكبة القاصمة، ونُحِّيَ الإسلام عن القيادة، نُحِّيَ عنها لتتولاها الجاهلية مرة أخرى، في صورة من صورها الكثيرة، صورة التفكير

[١] المرجع السابق، ص ١٦.

[٢] المرجع السابق، ص ١٦.

[٣] سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، (الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ١٩٨٦م). سيد قطب، **مقومات النصور الاسلامي**، (دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٥م).

[٤] **في ظلال القرآن**، ص ١٦.

المادي الذي تتعاجب به البشرية اليوم، كما يتعاجب الأطفال بالثوب المبرقش واللعبة الزاهية الألوان"[1]. هذا التصور الذي يقدِّمه صاحب الظلال لتاريخ البشرية، على الرغم من الطبيعة الاختزالية والبساطة والقطعية التي تبدو فيه، إلا أنه يمثل رؤيةً منبثقةً عن ظلال القرآن، فهو لا يتحدث بلسان حاله، ولكنه يعبر عن تجربة روحية عميقة، يستطيع أن يرى الإنسان من بعدها الأشياء بهذه القطعية والبساطة، وهي – لا شك – قطعية وبساطة، لا تنم عن سذاجة في التعاطي مع ظاهرة التاريخ الإنساني، ولكنها تترجم معاني الوحي إلى موقف إنساني فريد، يعبر عنه بعد تلك التجربة الروحية العميقة. فهي ليس – بأي حال من الأحوال – تعالياً أجوف وتبسيطاً ساذج لتاريخ البشرية، وإنما هو تقويمٌ بعد معرفة روحية عميقة، وقراءة للوحي من موقع الحياة في ظلال القرآن.

رغم النفس الحاد الذي يبدو في الفقرة التي يجادل فيها صاحب الظلال أولئك الذين يريدون إقصاء المنهج الإلهي بدعوى أنه على طرف نقيض من الإبداع الإنساني، إلا أن صاحب الظلال يعي أهمية التمييز بين موقف وآخر، ولذلك يصف المجموعة الأولى بأنهم "عصابة من المضللين الخادعين، أعداء البشرية"[2]. ويصف المجموعة الثانية "وهنالك آخرون لا ينقصهم حسن النية، ولكن ينقصهم الوعي الشامل، والإدراك العميق ..."[3]. ولذلك فقد تَبَنَّى صاحب الظلال استراتيجيتين في الرد على كل مجموعة، وكذا الحال في صياغته لأي من الموقفين، ولعل ذلك يدل على قدرة فائقة في تفهم موقف الخصم، ومحاولة كشف الخلل في موقفه، وجعل الحوار معه أكثر واقعية، وجرّه إلى النظر في الأشياء بسبيل مختلف. قد يبدو – ظاهراً – أنه قد قطع الرجاء في المجموعة الأولى، ولذلك قام بتبكيتهم والتشنيع عليهم، إلا أن الناظر الدقيق في عرضه لموقفهم، يرى أنه أراد تذكيرهم بفطرتهم، وبيان خطورة موقفهم على مصير البشرية جمعاء، فقد وصفهم بأنهم "يضعون لها المنهج الإلهي في كفة، والإبداع الإنساني في عالم المادة في الكفة الأخرى، ثم يقولون لها: اختياري!!! اختاري: إما المنهج الإلهي في الحياة، والتخلي عن كل ما ابدعته يد الإنسان في عالم المادة، وإما الأخذ بثمار المعرفة الإنسانية والتخلي عن منهج الله!!!"[4]. ويعقب صاحب الظلال على ذلك بأنه خداع لئيم

[1] المرجع السابق، ص ١٦.
[2] المرجع السابق، ص ١٦.
[3] المرجع السابق، ص ١٦.
[4] المرجع السابق، ص ١٦.

خبيث؛ وهو يرى أن المنهج الإلهي هو المنشئ للإبداع الإنساني، وهو الذي يوجِّهه الوجهة الصحيحة، والتي بمقتضاها ينهض الإنسان بمقام الخلافة في الأرض، الذي منحه الله إياه، وجعله قادراً عليه بما وهبه من الطاقات، وبتسخير قوانين الكون له، ليكون ذلك الإبداع الإنساني عبادةً لله وشكراً على نعمه، وعليه يبين هذا المعنى صاحب الظلال قائلاً بعبارة رشيقة ودقيقة في أدائها: "ونسق بين تكوينه وتكوين هذا الكون، ليملك الحياة والعمل والإبداع ...، على أن يكون الإبداع نفسه عبادةً لله، ووسيلةً من وسائل شكره على آلائه العظام، والتقيد بشرطه في عقد الخلافة، وهو أن يعمل ويتحرك في نطاق ما يرضي الله"[1]. ذلك إذاً هو موقع الإبداع الإنساني في المنهج الإلهي، فالمنهج الإلهي ليس خصيماً للإبداع الإنساني، لكنه يضع ذلك الإبداع وفق نظام دقيق يحدد للإنسان معنى وجوده، ومن باب أولى معنى الإبداع الإنساني في إطار ذلك المعنى العام من وجوده. وعليه تتضح أسباب تلك الحدة التي واجه بها صاحب الظلال أصحاب هذه الدعوة الذين جردوا المنهج الإلهي من أخص خصائصه، وهو التوجيه للفعل الإنساني، ومن ثم الإبداع الإنساني، والذي هو ثمرة ذلك الفعل، فحينما يكون الخيار بين المنهج الإلهي والإبداع الإنساني يكون الغرض من المفاضلة إسقاط المنهج الإلهي، بحسانه مكبِّلاً للإبداع الإنساني، وعائقاً له، فكأن المنهج الإلهي يمنع الإنسان من تحقيق ذاته، وإبراز امكاناته البشرية إلى حيز التحقق، وعليه – بزعمهم – إن أراد أن يكون لا بد له من الخروج عن طوع المنهج الإلهي الذي يعوق أمر تحقيق كينونته ومكانه في الوجود، ولذلك وصفهم صاحب الظلال – بعد أن بين موقع المنهج الإلهي من الإبداع الإنساني – بأنهم "سيئو النية، شريرون، يطاردون البشرية المتعبة الحائرة كلما تعبت من التية والحيرة والضلال، وهمت أن تسمع لصوت الحادي الناصح، وأن تؤوب من المتاهة المهلكة وإن تطمئن إلى كنف الله ..."[2]. مرة أخرى تعلو نبرة الخطابة بصورة مؤثرة، وكأن الخصم قد تحول إلى شيطان أخرس، لكنه بذات الكيفية جزء من البشرية الحائرة، يحتاج إلى برد الهداية بسبيل الفطرة والروية والسياسة الحازمة.

ثم ينتقل صاحب الظلال إلى أولئك الذين وصفهم بأنهم لا ينقصهم حسن النية، ولكنهم بحاجة إلى إدراك عميق ووعي شامل بالصلة بين القيم الإيمانية والقوانين الطبيعية، فهؤلاء أسارى لوهم بالغ المكنة في الأنفس بسبب ما صار واقعاً مشاهداً، وهو أن السيطرة على قوانين

[1] المرجع السابق، ص ١٦.
[2] المرجع السابق، ص ١٦.

الطبيعة وفهمها لا صلة له بالقيم الإيمانية، فهم "يحسبون أن القوانين الطبيعة تسير في طريقها غير متأثرة بالقيم الإيمانية، وتعطي نتائجها، سواء آمن الناس أم كفروا، اتبعوا منهج الله أم خالفوا عنه، حكموا بشريعة الله أم بأهواء الناس"[1]. يرى صاحب الظلال أن هذا وهم؛ وهو فصل بين نوعين من السنة الإلهية، تقتضي الفطرة والروية عدم الفصل بينهما، فالقيم الإيمانية أو القوانين الطبيعية كلتاهما من السنن الإلهية، وبالتالي فإن نتائجهما متداخلة ومترابطة، بل إنه لا يجوز في حس المؤمن وفي تصوره الفصل بينهما، ويعلق صاحب الظلال على ذلك قائلاً: "وهذا هو التصور الصحيح الذي ينشئه القرآن في النفس حين تعيش في ظلال القرآن"[2]. ويأتي صاحب الظلال بجملة من آي القرآن تعضد هذا المعنى، وكلها تتكاتف فيما يشبه التواتر المعنوي باستحالة الفصل بين القيم الإيمانية والقوانين الطبيعية. ويحدد صاحب الظلال معنى السنن الإلهية وكيفية ترابطها، وكيف أن القيم الإيمانية والقوانين الطبيعية هي أجزاء من كل موحد لها، هو سنن الله في الوجود "إن الإيمان بالله، وعبادته على استقامة، وإقرار شريعته في الأرض ...، كلها إنفاذ لسنن الله، وهي سنن ذات فعالية إيجابية، نابعة من ذات المنهج الذي تنبثق منه سائر السنن الكونية التي نرى آثارها الواقعية بالحس والاختيار"[3]. إذاً هذه القيم الإيمانية وطرائق إنفاذها في حياة الناس الواقعية تعطي ثماراً إيجابية محسوسة، والنكوص عنها يفضي إلى عواقب وخيمة.

ولعلّ صاحب الظلال قد راعه قصر النظر الذي يرى أن إتباع القوانين الطبيعية وحدها يؤدي إلى النجاح في السيطرة عليها، وإلى نتائج وثمار ظاهرة للعيان، دون أن يكون للقيم الإيمانية وجود أو إسهام في ذلك النجاح المادي، لكن صاحب الظلال نبَّهنا إلى أن عواقب ذلك الافتراق بين القيم الإيمانية والقوانين الطبيعية لا تظهر نتائجه في أول الطريق، لكنها – حتماً – ستعود بالوبال والخسران في آخره، هذا ما حدث للمجتمع الإسلامي نفسه حين بدأ خط هبوطه من نقطة افتراق القيم الإيمانية والقوانين الطبيعية، ووصل ذلك المجتمع إلى الحضيض حينما أهمل كلتيهما. والحال كذلك بالنسبة للحضارة المادية المعاصرة، فقد مثلها صاحب الظلال بأنها "تقف كالطائر الذي يرف بجناح واحد جُبَار، بينما جناحه الآخر مهيض، فيرتقي

[1] المرجع السابق، ص ١٦.
[2] المرجع السابق، ص ١٧.
[3] المرجع السابق، ص ١٧.

في الإبداع المادي بقدر ما يرتكس في المعنى الإنساني"[1]. يبدو جلياً أن صاحب الظلال يفرق بين الإبداع الإنساني والإبداع المادي، فالإبداع الإنساني يحقق للإنسان معنى إنسانيته، بينما الإبداع المادي ليس كذلك، لذلك نجده يعترف لهذه الحضارة المادية بأنها قد ارتقت بالإبداع المادي، لكنها في ذات الوقت قد حطت من معنى الإنسانية في هذا الكائن، جلبت إليه القلق والحيرة والأمراض النفسية والعصبية، وعليه فإن المخرج من كل ذلك هو الرجوع إلى منهج الله الذي يربط بين القيم الإيمانية والقوانين الطبيعية في نسق سنني فريد. يرى صاحب الظلال "أن شريعة الله للناس هي طرف من قانونه الكلي في الكون، فإنفاذ هذه الشريعة لا بد أن يكون له أثر إيجابي في التنسيق بين سيرة الناس وسيرة الكون"[2]. ثم يفصّل لنا القول بأن الشريعة هي ثمرة الإيمان، والذي هو أصلها الكبير، ولذلك هي موضوعة لتنفذ في مجتمع مسلم، وهي تسهم في بناء ذلك المجتمع، ولا شك أنها متكاملة مع التصور الإسلامي للكون وللإنسان، وبناءً على ذلك يقرر صاحب الظلال مقولته المحورية في هذا الصدد: "وهكذا يبدو التكامل والتناسق بين سنن الله كلها، سواء ما نسميه القوانين الطبيعية وما نسميه القيم الإيمانية ...، فكلها أطراف من سنة الله الشاملة لهذا الوجود"[3]. إذاً فذلك الفصل الذي وقع في روع أولئك يخل بالتصور الإسلامي الذي تبدو سمة التكامل والشمول جوهرية في بنائه.

ثم ينتقل صاحب الظلال إلى الجانب العملي التحريضي في مقالته بعد ذلك التحليل الدقيق للصلة بين الإبداع الإنساني والمنهج الإلهي وبين السنن الطبيعية والقيم الإيمانية، وكيف أنها كلها في نهاية المطاف أطراف من سنة الله الشاملة للوجود كله. ويركز صاحب الظلال في خاتمة مقالته على الإنسان، ويصفه بأنه قوة من قوى هذا الوجود، وعليه يكون عمله وإرادته وجميع أوجه نشاطه "قوى ذات آثار إيجابية في هذا الوجود، وهي مرتبطة بسنة الله الشاملة للوجود"[4]. ولذلك فإنها تعمل في تناسق، وتعطي ثمارها المرجوة متى تكاملت وتضافرت، ويكون حصادها الشقوة متى افترقت وتصادمت، ويشير إلى هذا المعنى صاحب الظلال لينفذ إلى مقالته التحريضية العملية: "ولا يدع إلى الإخلال بهذا التناسق ولا يحل بين الناس وسنة الله

[1] المرجع السابق، ص ١٧.
[2] المرجع السابق، ص ١٧.
[3] المرجع السابق، ص ١٧.
[4] المرجع السابق، ص ١٨.

الجارية، إلا عدو للبشرية يطاردها دون الهدى، وينبغي لها أن تطارده، وتقصيه من طريقها إلى ربها الكريم"[1]. تلك إذاً خلاصة الحياة في ظلال القرآن، وهي – لا شك – خلاصة ما انتهى إليه صاحب الظلال بفطرته وفكره وسياسته بعد الخروج من تجربته الروحية العميقة في ظلال القرآن.

٦. منهج ظلال القرآن في التفسير:

آن لنا أن نقول بعد هذا التحليل المفصل لمقدمة ظلال القرآن، والذي آثرنا فيه أن يرتفع صوت صاحب الظلال، دون أن نسعى بالتقول عليه أو توجيه كلامه إلى مرام تأويلية لم يقصدها: إن صاحب الظلال قد سلك طريقاً جديداً في التعريف بعمله، فالمنهج الإلهي – كما بيَّنه وفهمه – للفطرة البشرية وللقوانين الطبيعية والقيم الإيمانية وصلتها ببعضها البعض كلها تدل على مواقف علمية وعملية جديدة، لكنها لم تخرج من إطار ذلك المأثور التفسيري، فهي إعادة ترتيب لذلك المأثور وفق حاجات جديدة وقيم وأطروحات لم تشهدها أنساق الكتابة حول القرآن الكريم من قبل، وقد استدعى ذلك أدوات للنظر جديدة يمكن من خلالها إعادة بناء المأثور التفسيري وفق نسق جديد من الكتابة حول القرآن، لكن ذلك النسق الجديد يعيد التعبير عن القيم الجوهرية للنص المتعلقة بالتوحيد والعبادة والحاكمية والجاهلية والمجتمع المسلم والتاريخ الإنساني والمنهج الرباني.

إن الآيات التي اختارها صاحب الظلال لبيان القضايا المحورية في القرآن من خلال مقدمة الظلال، تحتاج منا إلى وقفة تأمل، حتى نستطيع أن نعي أبعاد تلك المرحلة التي عاشها صاحب الظلال. والذي يبدو واضحاً في تلك المقدمة، أن كل سور القرآن بموضوعاتها المختلفة وطرق تناولها لتلك الموضوعات كانت حاضرة في ذهن صاحب الظلال، إلا أنه اختار طريقاً بعينه لبيان القضايا الجوهرية التي جاء القرآن لتركيزها في نفس الجماعة الإسلامية الأولى، وليظهرها في طريقة تنظيمه لها وبيان موقعها في الوجود. إذاً دراسة تلك الآيات وطريقة صاحب الظلال في الاستشهاد بها لهي مفتاح لفهم أبعاد مرحلة الظلال والكيفيات التي جعلته يختار مواقف بعينها، ويتوسع بشكل ملحوظ في بيان قضايا محددة، ويسهب أحياناً في الإشارة إليها،

[1] المرجع السابق، ص ١٨.

والتركيز عليها، وجعلها محط اهتمامه، دون غيرها من المسائل الأخرى التي يمر عليها مروراً سريعاً وعابراً، أو يتخذها مقدمات لبيان قضاياه الأساسية.

ولقد جاءت مقدمات السور لبيان ذات الغرض الذي كتبت من أجله مقدمة الظلال، وقد تراوحت تلك المقدمات بين الإسهاب المفصل الذي قصد منه وضع إطار عام تفهم من خلاله المعاني التي جاءت السورة لبيانها – حسب فهم صاحب الظلال –، وبين الاقتضاب والتلخيص الذي يسعى لاقتناص الحكمة العامة وراء تلك السورة. ولعلّ هذا الاختلاف في التقديم للسور له دلالته وقيمته العلمية في بيان مقاصد صاحب الظلال في إنشائه لهذا النسق التفسيري الجديد للنص القرآني، ولعلّ الدراسة المفصلة لتلك المقدمات تُعين كثيراً على فهم كيفيات كتابة الظلال وكيفية قراءة هذا الإيجاز العلمي الفريد. ولا يمتري أحد أن تلك المقدمات التي كتبها صاحب الظلال في محاولة لتلخيص عصارة فهمه للسورة ككائن حي، أتيحت له الفرصة في التعرف إليه من خلال الحياة في ظلال القرآن، نقول: إن تلك المقدمات تمثل مفتاحاً مهماً لفهم الموقف العقدي لصاحب الظلال، والغرض الذي يتغيّاه من كتابة الظلال. وليس من قبيل الصدفة أن يسعى صاحب الظلال في التعريف بالسور — قبل الشروع في بيان معانيها — عن طريق بيان الوقت الذي نزلت فيه السورة، وصلة ذلك بتطور وترقي الجماعة المسلمة الأولى، فزمان نزول السورة يحدد معالم ذلك المنهج الرباني في الأخذ بيد تلك الجماعة، والانتقال بمجتمعها من مرحلة إلى أخرى في مواجهة عقبات واقعية لبيان معالم الطريق لأي جماعة أخرى تريد السير بسيرة تلك الجماعة الأولى.

فلئن كان للسورة شخصية وصفها صاحب الظلال في مقدمة سورة البقرة قائلاً: "ومن ثم يلحظ من يعيش في ظلال القرآن أن لكل سورة شخصية مميزة"[1]، فإن تلك الشخصية التي للسورة تحتاج إلى نهج معين في التعامل معها والتعرف عليها. وهذا ينقلنا للحديث عن الوحدة العضوية للسورة، فعلى الرغم من تعدد موضوعات السورة، إلا أن ذلك التعدد يحكمه نسيج عضوي، يجعل من تلك السورة وحدة متكاملة، وهذه الوحدة العضوية للسورة لا يقتنص معالمها إلا من دخل إليها من باب الحياة في ظلال القرآن، ويصف صاحب الظلال شخصية السورة بأنها "شخصية لها روح يعيش معها القلب، كما لو كان يعيش مع روح حي مميز

[1] المرجع السابق، ص ٢٧.

الملاح والسمات والأنفاس!"[1]. ثم يفصل ذلك قائلاً: "ولها موضوع رئيس، أو عدة موضوعات رئيسية مشدودة إلى محور خاص"[2]. إذاً تعدد الموضوعات في السورة لا يسلبها وحدتها العضوية، بل إن الوحدة العضوية هي التي تجعل لتلك الموضوعات المتعددة معنى وفق محور خاص بها. ويبين صاحب الظلال مقالته في شأن الوحدة العضوية التي للسورة قائلاً في شأن السورة: "ولها جو خاص، يظلل موضوعاتها كلها، ويجعل سياقها يتناول هذه الموضوعات من جوانب معينة، تحقق التناسق بينها وفق هذا الجو. ولها إيقاع موسيقي خاص، إذا تغير في ثنايا السياق فإنما يتغير لمناسبة موضوعية خاصة ...، وهذا طابع عام في سور القرآن جميعاً، ولا يشذ عن هذه القاعدة طوال السور كهذه السورة"[3]. لعلّ هذا الموقف الذي اتخذه صاحب الظلال في التعبير عن الوحدة والتناسق في إطار السورة الواحدة، وأنها تمثِّل كياناً حياً يجب أن ينظر إليه ككل، يحمل خطاباً له معنى متكامل في إطار ذلك الكيان، والذي ينتظم في إطار السياق العام للنص القرآني، فهذا التناسق الفني والمعنوي للسورة، يقتضي نهجاً معيناً في التعامل معه، حتى يُفتح للقارئ خبايا النص ومعانيه البعيدة، ومَن ذهل عن ذلك المقصد لن يتأتى له إلا فهم تجزيئي، لا ينفذ من وراء الرسوم الظاهرة والسطحية. أما الفهم العميق فهو بحاجة إلى تلك الشفافية، والتي هي ثمرة الحياة في ظلال القرآن. ويتكرر هذا المعنى في شأن شخصية السورة في مواضع مختلفة من ظلال القرآن، وفي كل مرة يتبين لنا المعنى المراد من النظر إلى السورة بهذه الكيفية، فهذا ليس وصفاً أدبياً خطابياً، ولكن وراءه معنى وموقف منهجي إزاء فهم النص القرآني، فيقول صاحب الظلال في مقدمة سورة النساء: "ألا أن لكل سورة من سور القرآن شخصيتها الخاصة، وملامحها المميزة، ومحورها الذي تشد إليه موضوعاتها جميعا ... كالكائن الحي المميز السمات والملامح، وهو - مع هذا - واحد من جنسه على العموم"[4]. ثم يستطرد صاحب الظلال في تفصيل موقفه من ذلك الكائن الحي المتمثل في كيان السورة: "ونحن نرى في هذه السورة – ونكاد نحس – أنها كائن حي، يستهدف غرضاً معيناً، ويجهد له ويتوخى تحقيقه بشتى الوسائل ... والفقرات والآيات والكلمات في السورة، هي الوسائل التي تبلغ بها

[1] المرجع السابق، ص ٢٧-٢٨.
[2] المرجع السابق، ص ٢٨.
[3] المرجع السابق، ص ٢٨.
[4] المرجع السابق، ص ٥٥٥.

ما تريد، ومن ثم نستشعر تجاهها – كما نستشعر تجاه كل سورة من سور هذا القرآن – إحساس التعاطف والتجاوب مع الكائن الحي"[1]، ليرتب على ذلك في بيان وجهة سورة النساء قائلاً: "إن السورة تعمل بجد وجهد في محو ملامح المجتمع الجاهلي – الذي منه التقطت المجموعة المسلمة – ونبذ رواسبه، في تكييف ملامح المجتمع المسلم، وتطهيره من رواسبه الجاهلية فيه، وجلاء شخصيته الخاصة"[2]. إذاً تلك هي الكيفية التي يتم بها فهم السورة وسبر أغوار المعاني التي تحتها، فالسورة كائن حي، لا يحق لنا أن نشرحه ونفككه إلى أجزاء متناثرة إذا أردنا فهم الرسالة التي يحملها ذلك الكائن، وإنما حري بنا أن نسعى لاكتشاف تلك الشخصية الخاصة بالسورة، والتي تدلنا بالطبع على وجهة تلك السورة والأهداف التي تتقصدها، فإن مجرد تفكيك بناء السورة إلى أجزاء متفرقة بحسب الموضوعات التي وردت فيها لا يقودنا في نهاية المطاف لفهم الرسالة التي تحملها تلك السورة، وبالتالي لن نستطيع أن نعي الدرس المرجو من تلك الأحكام، أو النماذج البشرية التي تعرضت لها السورة. إذاً اقتناص شخصية السورة من وراء الموضوعات المتعددة التي تعالجها، هو أمر ضروري في منهج ظلال القرآن، فالفهم السديد رهينٌ بذلك الموقف الذي ينظر إلى السورة ككائن حي له سماته وقسماته المميزة، وله هدف ووجهة يتقصدها، وبهذا الموقف المنهجي نستطيع أن نفهم المرامي الحقيقية للسورة، ونستطيع – كذلك – فهم الكيفيات التي يعمل بها المنهج الرباني.

وطالما أننا مخاطبون بهذا القرآن، مثلما خوطبت به الجماعة الإسلامية الأولى، وأن هذا القرآن يقود الفطرة الإنسانية بذات الكيفية التي قاد بها تلك الجماعة الأولى، إذن هذا القرآن ليس مجرد تراتيل تعبدية، ولكنه منهج للحياة. هذا الموقف في النظر إلى القرآن جعل صاحب الظلال يرى "أن القرآن حقيقة ذات كينونة مستمرة كهذا الكون ذاته، الكون كتاب الله المنظور، والقرآن كتاب الله المقروء، وكلاهما شهادة ودليل على صاحبه المبدع، كما أن كليهما كائن ليعمل"[3]. بهذه الكيفية ينظر صاحب الظلال للقرآن ولصلته بالكون، فكلاهما – النظام الكوني والنظام الذي ينشئه النص القرآن – في وحدة وانسجام لوحدة مصدرهما، وكلاهما وُجِدَ ليعمل. تلك هي المواقف الكلية لصاحب الظلال، والذي كثيراً ما يُذَكِّرنا بأن

[1] المرجع السابق، ص ٥٥٥.
[2] المرجع السابق، ص ٥٥٥.
[3] المرجع السابق، ص ٢٤٩.

طريقته في الظلال تملي عليه مواقف منهجية لا يتعداها، فيقول على سبيل المثال في شأن صاحب القرية التي مر بها، وهي خاوية على عروشها، الذي ورد في سورة البقرة: "من هو – الذي مر على قرية –؟ ما هذه القرية التي مر بها وهي خاوية على عروشها؟ إن القرآن لم يفصح عنهما شيئاً، ولو شاء الله لأفصح، لو كانت حكمة النص لا تتحقق إلا بهذا الإفصاح ما أهمله في القرآن. فلنقف نحن – على طريقتنا في هذه الظلال – عند تلك الظلال"[1]. هذه الطريقة في الاحتجاج يكررها صاحب الظلال في مواضع مختلفة، ليؤكد على معنى أن لديه منهجاً يصدر عنه، وإذا ما تجمَّعت تلك المواضع جميعها تتضح معالم ذلك المنهج، والذي هو في مجمله تفصيل لتلك المواقف والقضايا التي صدر بها مقدمة الظلال.

فهذا النمط الجديد من الكتابة حول النص القرآني، والذي يجعل عُدَّة المبيّن للقرآن، بالإضافة إلى الشروط التي تُتوخى في المفسر، أن يعيش في ظلال القرآن، وذلك العيش في ظلال القرآن مفتاح منهجي بالغ الأهمية، هو الذي يجعل من السورة كائناً حياً، تتضح قسماته ومعالمه ووجهته، هو الذي يجعل من القرآن كتاب الله المقروء في قبالة كتابه المنظور، وكلاهما يعمل في واقع الناس وحياتهم، ولا يمكن بأي حال من الأحوال النظر للقرآن بحسبانه تراتيل تعبدية لا صلة لها بحياة الناس وواقعهم. ولعلّ الحياة في ظلال القرآن قد زكّت في روح صاحب الظلال شخصية المفكر العقدي الذي يرتبط عنده العلم بالعمل، ولا بد عنده من غاية للحياة في ظلال القرآن، وهذه الغاية العملية هي تطبيق التصورات التي جاء بها القرآن في حياة البشرية، وذلك التطبيق يجب أن يتمثل منهج القرآن في إخراج الجماعة الإسلامية الأولى، ومعالم ذلك المنهج الرباني بيَّنها صاحب الظلال من خلال مرحلة الحياة في ظلال القرآن والانتقال الحركي في فهم الكيفيات التي تكونت بها الجماعة الأولى، وانتقلت من مرحلة الجاهلية إلى مراقي الإسلام. لا بد لنا كذلك أن نؤكد أن روح الناقد الأدبي وروح المفكر العقدي قد تكاملتا في صياغة نص الظلال، فالمفكر العقدي لم يُسْقِط من حِسبانه عُدَّةَ الناقد الأدبي الذي استطاع أن يُكَوِّن نظريةً جديدةً في شأن التصوير الفني للقرآن، فكتابا "التصوير الفني في القرآن" و"مشاهد القيامة" قد أتحفا حواشي الظلال ومتنه، فكثيراً ما يشير إليهما، ويستعيد حجة كان قد أودعها فيهما لبيان معنى أراده مرة أخرى من خلال ظلال القرآن. رغم الفارق النوعي بين ظلال القرآن وكتابي

[1] **في ظلال القرآن**، ج١، ص٢٧٩.

"التصوير الفني" و"مشاهد القيامة"، إلا أن طريقة التفاعل مع النص القرآني وسبر أغواره الجمالية والفنية ظلت هي هي، و لم يغير صاحب الظلال من موقفه، لكن الذي أضيف إليهما الكيفيات الجديدة التي اتخذها صاحب الظلال في كونه مفكراً عقدياً، يربط بين الفهم والحياة في ظلال القرآن.

إن القول بأن السورة كائن حي، واعتماد مقالة: "إن القرآن هو كتاب الله المقروء، والكون هو كتابه المنظور، وأن كليهما وجد لكي يعمل"، هذان القولان لهما رصيد في نظريات فهم النصوص المعاصرة، لكن صاحب الظلال قد بيَّن الكيفيات التي تجعل من هاتين المقالتين جزءاً أصيلاً من مناهج فهم النصوص في التراث الإسلامي. ولعلّ القول بأن السورة كائن حي، ومن ثم لا بد من اتخاذ آليات بعينها في فهمها، وربط ذلك الفهم بوجهة السورة في بناء المجتمع الإسلامي الأول، ذلك بالطبع لا يتأتى إلا بالحياة في ظلال القرآن، والتي بسبب ارتباطها بقناعة أن القرآن هو كتاب الله المقروء، والكون هو كتاب الله المنظور، وأن كليهما لا يتبدل في منهجه، ووجد ليعمل وفقاً للمنهج الرباني في الوجود. وعليه يبدو الارتباط بين المقالة الأولى المتعلقة بأن السورة كائن حي له شخصيته وقسماته ووجهته، ومن ثم القرآن بكليته هو أيضا كائن حي، له ما أثبتناه للسورة، بحسبانها جزءاً أصيلاً في بنائه، وبين المقالة الثانية المتعلقة بوصف القرآن بأنه كتاب الله المقروء، كما وأن الكون كتابه المنظور، وأن كليهما يعمل وفقا للمنهج الرباني في الوجود. فبينما تحتاج المقالة الأولى إلى سبيل الحياة في ظلال القرآن لإدراك ذلك البعد الحيوي في السورة، ومن ثم في القرآن ككل، تحتاج المقالة الثانية لذات الموقف المنهجي لدرك أبعاد الكيفيات التي عمل بها القرآن على إخراج الجماعة المسلمة الأولى حال انتشالها من مهاوى الجاهلية، وتدرج بها في مراقي التوحيد.

لئن أسهمت مقدمة تفسير الطبري في إنشاء علوم القرآن الذي اتضحت معالمه في مقدمة السيوطي لتفسيره، فإن مقدمة ظلال القرآن ومقدمات السور التي كتبها – ونخص بالذكر مقدمتي سورة الأنفال[1] والتوبة[2] –، قد وجهت علوم القرآن إلى وجهة جديدة، وفتحت الباب أمام معارف عملية وعلمية جديدة للعلوم القرآنية، لكنها – كما أسلفت – تقع في دائرة إعادة

[1] المرجع السابق، ج ٣، ص ١٤٢٩-١٤٦٦.
[2] المرجع السابق، ج ٣، ص ١٥٦٤-١٥٨٣.

تنظيم المأثور، ليفي بالحاجيات العلمية والعملية للمسلمين، وأحسب أن السبب في الإقبال على درس وقراءة ظلال القرآن بصورة لم تقع لأي كتاب آخر في المكتبة الإسلامية المعاصرة، إنما هو هذه الخاصية العملية والعلمية التي بيَّن معالمها صاحب الظلال في مقدمته. لعلّه من النادر في تاريخنا الفكري المعاصر أن يكتب لمؤلف ذلك القبول الذي لقيه صاحب الظلال، رغم جدته في التناول وجرأته النيرة في بيان مواقفه وآرائه.

٧. تركيب المداخلات:

إن محاور المقارنة العامة بين ظلال القرآن وتفسير الأزهر، تمتد إلى قضايا متشعبة، من الصعب الإمساك بكل خيوطها، لكن هذه الدراسة تتغيا محاولة فهم الكيفيات التي جعلت بعض المفكرين المسلمين الانتقال من الكتابة الأدبية العامة إلى تفسير القرآن الكريم، ومن ثم فهم مواجهتهم لتيار الحداثة في مستوى الرؤية الكونية للإله والإنسان والوجود. لا شك أن فهم كيفيات الانتقال تضيئ بصورة عرضية قضايا أخرى – غاية في الأهمية –، لكنها لا تقع في مجال الأطروحة الأساسية لهذا البحث، وطالما أن التعرض لها يفيد – بسبيل ما – لبيان مفاصل الأطروحة الأساسية، فيكون طريق تناولها لخدمة ذلك الغرض الأساسي، وعليه يكفي من خلال عرضها النظر إليها على سبيل الإجمال والإشارة التي قد تُعين باحثين آخرين لإكمال هذا النظر والوصول به إلى نتائجه الطبيعة.

إذاً لا بد من بيان تلك القضايا والتفاصيل الخاصة للمحاور التي تقع في إطار الأطروحة الأساسية من المقارنة، وتلك التي تعين على فهم مفاصل مهمة في تلك المحاور، لكنها في ذات الوقت تقود إلى قضايا تخرج الموضوع عن غرضه الأساسي، وعليه نقول: إن النظر إلى المحطات الأساسية في حياة كل منهما، والتي أسهمت في الانتقال من مرحلة الكتابة الأدبية الإبداعية إلى الكتابة الحركية التحريضية، يُعين كثيراً على بيان الأطروحة الأساسية لهذا البحث، ونرى أهمية النظر إلى نوع التعليم والتدريب العلمي والعملي الذي وقع لكل منهما، وذلك في إطار النظر في تحديات الحداثة، ومن ثم النظر في طبيعة المرحلة الأدبية الإبداعية، وأخيراً فحص طبيعة علاقة كل منهما بالحركة الإسلامية في بلده، من هذه التفاصيل المحيطة بحياة كل منهما ننتقل إلى مستوى في التحليل، يعالج المغزى الفكري والتبعات الثقافية والمنهجية للعمل التفسيري

لكليهما، ومن ثم النظر في الهدف من كتابة النص التفسيري عند كل منهما، بالتركيز على النظر في مقدمة العمل التفسيري لكليهما، ثم النظر في أثر المناهج الأدبية على النص التفسيري لكل منهما، بسبيل فهم آليات تركيب العمل التفسيري، وإعادة صياغة المأثور وفقاً للحاجات العلمية والعملية للحركة الإسلامية، وأخيراً التركيز على منهج كتابة النص التفسيري من خلال النظر في مصادر كل منهما، وطريقة أي منهما في إعادة تركيب تلك المصادر وفق رؤية علمية خاصة، تبين لنا تفاصيل كيفيات الانتقال من الكتابة الأدبية الإبداعية إلى الكتابة الإسلامية المرتبطة بتفسير القرآن الكريم، أي كيفيات الانتقال من المرحلة الأدبية الإبداعية إلى المرحلة الحركية التحريضية والتي تمثل لب هذه الأطروحة.

٨. مداخلة مزدوجة: مقدمة تفسير الأزهر:

لعل الكتابة عن الحاج عبد الملك كريم أمر الله (حمكا)K تحتاج إلى تقديم يفيد في معنى هذه المداخلات التي قصد منها التعريف بظاهرة جديدة في الفكر الإسلامي المعاصر، وهي انتقال كتاب النقد الأدبي – الذي تولى ترويجه انتشار الصحافة كوسيلة للتثقيف وتوجيه الرأي العام – إلى الكتابة الإسلامية الحركية، واتخاذ القرآن الكريم مدخلاً لذلك. لا شك أن هذه الظاهرة تحتاج منا للنظر والتدبر في تفاصيلها، حتى يتسنى لنا فهم ظاهرة الحركة الإسلامية كواحدة من سبل التعبير عن الإسلام. هذا النوع من الكُتاب يتجاوز الأطر التقليدية في تعريف العلماء، لكن ثمرة نشاطهم العلمي في المجال الإسلامي تقع في دائرة الاجتهاد العلمي الملتزم بقواعد العمل العلمي الإسلامي الرصين.

نقول: إن مما يثير الانتباه، ذلك التشابه العجيب بين المراحل العلمية لكل من سيد قطب وحمكا، فالانتقال من الكتابة الأدبية وتوجيه الرأي العام من خلال الأعمال الفنّية إلى الكتابة الإسلامية الملتزمة، واتخاذ القرآن الكريم والكتابة حوله كقاعدة لذلك التأثير الحركي التحريضي، يُمَثِّل قاسماً مشتركاً بينهما.

فإن كان ذلك كذلك، فهل يُمَثِّل هذا التشابه محوراً لدراسة دور المثقف المسلم المتزم في كل من العالم العربي الإسلامي وأرخبيل الملايو، حيث إن مفاصل التفاعل بين المثقف المسلم الملتزم والسلطة السياسية، قد خلقت توترين في داخل مجتمعات العالم العربي الإسلامي وأرخبيل الملايو، اتسم فيه النموذج الأول بالعنف المنظم والمتبادل من قبل الحركة الإسلامية والدولة،

والذي انتهى بإعدام سيد قطب، ومن ثم إعطاء وثيقة عمله الفكري الإسلامي زخماً وحضوراً بعيد التأثير في تلك المجتمعات ومجتمعات العالم الإسلامي بأسره، ولقد كانت وثيقة جهده الفكري هي في المقام الأول عمله التفسيري الذي أنجزه في السجن قبل إعدامه. أما النموذج الثاني فقد تولت فيه الحركة الإسلامية في أرخبيل الملايو – ربما بسبب طبيعة تركيبة تلك المجتمعات – سياسة المهادنة والقبول المتبادل بين السلطة السياسية والحركة الإسلامية، وبخروج حمكا من السجن، بعد أن أنجز عمله التفسيري، وانتهى الأمر إلى ترويج ذلك العمل العلمي الذي احتوت مفاصله جذوراً لذلك التصالح العملي بين المثقف والسلطة السياسية، وهنا تكمن المفارقة بين ذلك التوتر وذلك التوتر المبدئي بين المثقف المسلم والسلطة السياسية في إطار دولة ما بعد الاستعمار الذي أحدثه تفسير في ظلال القرآن، ربما كان في هذه المقارنة كثير من الاختزال، لكن الإشارات العامة قد تفيد كثيراً في فهم ظاهرة الحركة الإسلامية المعاصرة.

ربما يعتقد البعض أن ظاهرة الانتقال التي هي لب هذه الأطروحة، قد وجدت في حياة سيد قطب دون حمكا، تعبيراً أكثر حدة وقطعية، ومن ثم يمكن القول: إنه قد وقع لسيد قطب وعيٌ حادٌّ بها خلال انتقاله من محاولة فهم مهمة الشاعر في الحياة إلى البحث عن معنى الحياة، ولا شك أن الأسئلة الوجودية التي صاحبت التطور الفكري لسيد قطب هي البحث عن مهمة في الحياة، ولما كان الشعر والأدب – على وجه العموم – هو الذي سيطر على كيانه آنئذ، طفق يبحث عن مهمة في الحياة لذلك الشاعر في داخله، ولعل تلك الأسئلة الوجودية ظلت باقيةً في ضميره، ولم يكن يقنع بتلك الإجابات المرحلية التي عنّت له، وربما بسبب النضج العاطفي والتوفيق الإلهي أعيد طرح تلك الأسئلة الوجودية في إطار أكثر جدية للبحث عن معنى الحياة في إطار فقه التصورات الوجودية حول الألوهية والإنسان والكون والحياة.

وعليه فإنه من هذا المنطلق العام نقول: إن محاولة إحداث مقارنة بين سيد قطب وحمكا من خلال النظر في تفسيري الظلال والأزهر، يقتضي ذلك التعريف بالحياة الفكرية الثُّرَّة التي كابدها كل منهما، وليس يعني ذلك الوقوع تحت تأثير القول بأن تفسيريهما انعكاسٌ لتلك الحياة، وإنما محاولة إضاءة بعض الجوانب التي يمكن أن تعين على فهم ذلك الجهد التفسيري، فتفسير القرآن الكريم إنما هو نشاط علمي، يجمع بين الوعي الفردي في التفاعل مع كلام الله عز وجل وحاجات الجماعة البشرية التي ينتمي إليها ذلك الفرد، في إطار إعادة ترتيب المأثور من المادة العلمية، وفقاً لحاجات تلك الجماعة البشرية، فهذا الاختيار المنهجي في فهم ظاهرة

تفسير القرآن الكريم هو كذلك جزء أساسي من أطروحة هذا البحث.

لا بد من القول بأن كلاً من سيد قطب وحمكا كان أمر الكتابة وتسجيل خواطرهما عن الحياة والأشياء والأحداث من حولهما هماً يومياً، ولذلك ما من أحد يريد أن يؤرخ لهما بصورة علمية إلا ويجد مادة علمية ثرة، يستطيع من خلالها أن ينسج سرداً علمياً، يعكس صورة هي أقرب لحقيقة الحياة العلمية التي عاشها كل من سيد قطب وحمكا. فحينما تصير الكتابة هماً يومياً للإجابة عن جملة من الأسئلة المحورية في حياة كل منهما، وعن التفاعل الخلاق بينهما وبين الأشياء والأحياء من حولهما، تتضح المعالم الفكرية لشخصيتهما بصورة لا مرية فيها، وحينما تكون المعالم الرئيسة لحياة كل منهما تدور بين النشاط الأدبي والعمل الإسلامي الفكري التحريضي الذي يتخذ القرآن محوراً له، تكون المقارنة بينهما مفيدةً في فهم تعدد وجوه الاستجابة لتحديات الحداثة الغربية في كل من مصر، والتي تمثل قلب العالم العربي الإسلامي وإندونسيا التي هي أقصى نقاط امتداد الإسلام جغرافياً في الانفتاح على حضارات الشرق واستيعابها مع مواجهة تحديات الحداثة الغربية. فإن كانت اليهودية والمسيحية ماثلتين للعيان في مصر، فإن البوذية والهندوسية والسيخية وفلسفات الشرق ماثلة للعيان في إندونسيا. وعلى الرغم من ذلك التنوع فإن القواسم المشتركة في التجربة الفكرية لكل من سيد قطب وحمكا تدعو للتأمل والفهم، وربما أفضى ذلك لفهم تعقيدات تشكِّل الإسلام المعاصر وتجارب مواجهته لتحديات الحداثة الغربية، وتفاعله مع محيطه الثقافي والجغرافي. ولعل اختيار اسم الأزهر لتفسير حمكا – والذي هو اسم المسجد الذي ألقي فيه حمكا دروسًا في التفسير في مدينة جاكرتا – لهو دليل على ذلك الأثر والوحدة الفكرية في العالم الإسلامي. وإن بناء مسجد يحمل اسم الأزهر في جاكرتا لهو دليل على رمزية الأزهر وحضورها في تلك الثقافة، ولعله لم يكن من قبيل الصدفة المحضة أن يختار حمكا ذلك المسجد لإلقاء تلك الدروس التي كوَّنت فيما بعد المادة العلمية لتفسير الأزهر. وهذه المؤثرات العامة في مجملها تمثل إطارًا لهذه المداخلات بين تفسيري الأزهر وظلال القرآن.

إن الناظر في مقدمة تفسير الأزهر يرى – لأول وهلة – أنها مقدمة تقليدية، تُعْنَى بالتعريف بالعمل التفسيري عن طريق معالجة قضايا علوم القرآن التقليدية، فتجده يتحدث عن معنى القرآن وتعريفه، ثم ينتقل بالحديث عن إعجاز القرآن والوجه البلاغي في إعجاز القرآن، ثم يسهب في بيانه، ومن ثم ينتقل بالحديث عن القصص القرآني ويبين الوجه الإعجازي فيه، ثم

يذكر النبواءات التي تحققت، مثل ما جاء في سورة الروم، وأمر انتصار الروم على الفرس في بضع سنين، وتحقق تلك النبوءة، ويرد حمكا ذلك إلى باب الإعجاز، وأن القرآن يحتوي على علم بالغيب الذي لا يطلع عليه البشر[1]. لكن حمكا كذلك يركِّز على وجه رابع لإعجاز القرآن الكريم، وهو الإعجاز العلمي، مثل ما جاء في قصة الخلق في القرآن الكريم، ويذكر طرفاً من قصة مستر براون، ذلك القبطان النصراني الذي كان يبحر بين الهند وإنجلترا، بعد أن قرأ القرآن مترجماً، وشدَّه كثيراً ذلك الوصف الدقيق للظواهر الكونية المتعلقة بالبحر، وحينما سأل عن صلة النبي محمد ﷺ بالبحر، وهل كان بحاراً؟ أفضى به ذلك إلى الدخول في الإسلام؛ إذ أنه لا يُقبَل أن تَرِدَ هذه الأوصاف الدقيقة لتلك الظواهر الكونية من إنسان لم يخبر البحر، تلك الخبرة التي انعكست في الأوصاف القرآنية[2] في صدد الحديث عن إعجاز القرآن الكريم، ولعل هذا الجزء يخرج المقدمة عن كونها مقدمة تقليدية إلى كونها تَرُدُّ على تحديات الحداثة الغربية التي تجعل من الدين عقيدة دوغمائية لا صلة لها بالعلم.

ثم ينتقل حمكا لبيان العدة اللازمة للمفسر والكيفية التي بها يمكن أن يفسر القرآن، وأهمية معرفة علم الرواية والدراية، وعلى الرغم من أن هذه العلوم بالغة الأهمية، وبسبيلها يقبل التفسير أو يرفض، إلا أنها ليست كافية لكتابة تفسير معاصر يعكس هموم المسلمين ومشكلاتهم، ففي إندونسيا – على سبيل المثال – قضايا العادات المخالفة للإسلام واحدة: من هموم المجتمع المسلم الإندونسي، ومسألة الإسلام والسياسة، والإسلام والمجتمع، والعدل والديمقراطية، والعلاقة بغير المسلمين داخل المجتمع المدني. كل هذه القضايا تمثل هموم المسلم المعاصر في إندونسيا، التي يريد أن يجد لها إجابات كافية من خلال بيان القرآن الكريم[3]، ولذلك فقد رأى حمكا في سورة الممتحنة – على سبيل المثال – جواباً في تنظيم العلاقة مع غير المسلمين، وعكس ذلك من خلال نقاشه مع صديقه الكاثوليكي في مسائل الحوار الديني، وكذلك علاقته مع الهولنديين على وجه العموم. وكل هذه القضايا دعت إلى القول بأهمية جعل القرآن ذا معنى في حياة الناس بجعله الهادي لهم في حياتهم اليومية.

ومن ثم كانت قضية كيفية توجيه العمل التفسيري واحدةً من القضايا المهمة لدى حمكا؛ إذ أنه لا بد – بالنسبة له – من أن تكون هناك وجهة محددة للمفسر، ولعمله التفسيري، وهذه

[1] Hamka, *TafsÊr al-Azhar*, Singapore: Pustaka Nasional, 1993, vol.1, p. 17.

[2] المرجع السابق، ص ١٨.

[3] المرجع السابق، ص ٣٩-٣٨.

الوجهة يجب أن تكون لها غاية واضحة، وقد رأى أن التفسير الجاد هو ذلك التفسير الذي يسعى إلى توطين القرآن في حياة الناس[1]. وعليه فإن العمل التفسيري الجاد يجب أن يكون له – ثَمَّةَ – غرضٌ واضحٌ، من ورائه يوجِّه ذلك العمل إلى تلك الوجهة. أما تلك التفاسير التي أريد بها اجترار النكت البلاغية وإبراز مهارة المفسر في معرفته بالكتب، فهذه التفاسير لا طائلة من ورائها، ولا تدعو إلى التفكير الجاد لحل مشكلات الأمة. ولذلك فثمة ارتباط واضح بين شخصية المفسر وتفسيره، فمن كان جاهداً لفهم هموم الأمة، وساعياً لحلها، فإن ذلك ينعكس إيجاباً على تفسيره، ومن لم يكن كذلك فلا يتوقع من تفسيره أن يخدم تلك الغايات السامية.

وقد رجع حمكا في تفسيره إلى مصادر تفسيرية كثيرة ذكرها في مقدمته[2]، مثل تفسير الطبري، والرازي، والقرطبي، والكشاف، والخازن، والفتوحات الإلهية، والجواهر، والنسفي، والمنار، وفي ظلال القرآن، وتفسير الفرقان (وهو تفسير كتب في إندونسيا، بالإضافة إلى كتاب القرآن ومفسريه من إصدار وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية). كل هذه المصادر وغيرها قد استفاد منها حمكا، وقد قام كذلك بتصنيفها على أساس فائدتها في علمي الرواية والدراية، وصلتها كذلك بمشكلات المجتمع المسلم المعاصر على وجه الإجمال، والمجتمع الإندونسي على وجه الخصوص، فهو قد رأى في تفسيري "المنار" و"في ظلال القرآن" نموذجاً يحتذى في شأن جعل القرآن هادياً في فهم وتسديد التغيرات الإجتماعية والسياسية في حياة المسلمين[3]. ورغم أنه قد جعل من تفسير في ظلال القرآن نموذجاً يحتذى، وذكر أن سيد قطب صحافي قدير، قد نجح في جعل القرآن هادياً وموجهاً لحياة المسلمين، وهو قد بلغ بذلك الغاية في شأن فن الدراية وفهم حياة المسلم المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية، وقد انفعل به حمكا، وتأثر بطريقته، إلا أنه قد انتقد سيد قطب لتقصيره في مجال الرواية مقارنة بالتفاسير الأخرى، حسب زعم حمكا في هذا الصدد[4]. رأى حمكا في تفسير "الظلال" امتداداً لمدرسة المنار، وجعل كليهما في دائرة واحدة؛ وإن كان يرى أن ما قام به سيد قطب هو مواجهة مشكلات المسلم المعاصر في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وتوسعه في مجال فن الدراية على حساب فن الرواية. وإن كنا

[1] المرجع السابق، ص ٤٠-٤١.
[2] المرجع السابق، ص ٤٠-٤١، ٧٠٠-٦٩٩.
[3] المرجع السابق، ص ٤١.
[4] المرجع السابق، ص ٤١.

نختلف مع حمكا فيما ذهب إليه، إلا أن الصلة واضحة بين تفسير المنار وتفسير الظلال، ذلك لأن سيد قطب كان كثيراً ما يشير إلى ذلك التفسير، لكن على سبيل النقد والتشديد، ولعل البعد الغائب في تفسير المنار مقارنةً بتفسير الأزهر والظلال، هو أن كلا التفسيرين "الأزهر" و"الظلال" قد قصد بهما تسديد مسار الحركة الإسلامية، سواء أكانت حركة الإخوان المسلمين في مصر، أو الحركة المحمدية في إندونسيا، وأن هموم ومقاصد تفسير المنار لم تكن هي ذات هموم ومقاصد تفسير الأزهر والظلال، وربما قصد حمكا بما ذهب إليه التنبيهَ على نوع جديد من التفسير للقرآن الكريم، اختطته مدرسة المنار بسبيل التأكيد على أهمية ربط التفسير بالواقع المعاصر، وليس اجترار القضايا التاريخية أو اللغوية التي تمثل بعداً يعكس عدم الاهتمام بقضايا العصر، وجعل التفسير مناسبة لاستعراض المعارف التاريخية واللغوية.

رغم أن حمكا قد حدد المجموعة التي يتوجه إليها بالخطاب في تفسيره، وهي "المبلغون" من أعضاء الحركة المحمدية أو الدعاة[1]، حيث إنه أراد بتفسيره توفير مادة علمية، تعينهم في تبليغ الإسلام ونشره والدفاع عنه في مواجهة خصومه. إذاً كان الغرض من الخطاب التفسيري هو التحريض على الحركة بالقرآن في تسديد الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي في إندونسيا وفقاً لتعاليم القرآن الخالدة. ولذلك بيّن حمكا أنه لا يكتب للعلماء، فتفسيره ليس الغرض منه إثبات طول باعه في المعارف العلمية، واقتناص الشوارد، والتنبيه على النكت البلاغية، وإنما هو لجعل القرآن هادياً لأعضاء الحركة الإسلامية من "المبلغين" في خوضهم لغمار الدعوة إلى الله، ومجالدتهم الخصوم الحجة بالحجة، ولكن تفسيره كذلك رغم أنه توجه به في المقام الأول "للمبلغين"، ثم لعامة المسلمين لتبصيرهم بأمور دينهم، وبيان مقال القرآن في مستجدات حياتهم اليومية، إلا أن العلماء سيجدون فيه كذلك ضالتهم، والتي هي من نوع آخر وهو منهجية تفعيل القرآن في الحياة اليومية.

لئن بدأ مشروع "في ظلال القرآن" في الخمسينيات في صورة مقال في مجلة "المسلمون"، فإن مشروع "تفسير الأزهر" كان عبارةً عن باب صغير في صحيفة "قما إسلام" صوت الإسلام، وقد حرص حمكا، حينما بدأ في المشروع في تفسير القرآن، على إكماله، وقد شجعه ناتسر أول رئيس وزراء لإندونسيا، والذي كان من جماعة الإصلاح[2]. فقد كتب ناتسر لحمكا مشجعاً إياه في الاستمرار في إكمال هذا المشروع الرائد، وحذره من الانزلاق في مهاوي

[1] المرجع السابق، ص ٤١- ٤٢.
[2] المرجع السابق، ص ٤٨.

السياسة، لكن حمكا حينما بدأ كتابة تفسيره في صحيفة "قما إسلام" في عام ١٩٦٢م، كما يذكر في تقديمه للتفسير لم يستمر بسبب اعتقاله في ١ يناير ١٩٦٤م، وبدا لأول وهلة أن مخاوف ناتسر كانت حقيقية، وأن السياسة ستجهض هذا المشروع في بداياته، ولكن حمكا مثله مثل سيد قطب قد ضاعف جهده، وعكف على إنجاز هذا العمل التفسيري؛ وهو قيد الاعتقال، ففي الفترة بين ١٩٦٤م إلى ١٩٦٦م، والتي قضى فيها جزءاً بالمستشفى أثناء الاعتقال، وحينما أطلق سراحه فرضت عليه إقامة جبرية لمدة شهرين، وفي هذا الفترة، كما يذكر حمكا أنه لم يكن يتوقع إنجاز عمله التفسيري، ولكنه مثله مثل سيد قطب، قد أكمل العمل التفسيري؛ وهو رهين الاعتقال، وعلق على ذلك بقوله: ﴿وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، ثم نوَّه بشكر الله عز وجل على نعمة إكمال ذلك العمل[١]. وقد ذكر حمكا في مقدمة تفسيره كذلك أن بعض المفسرين لم يستطيعوا إكمال تفسيرهم- لعلّ ما حدث لتفسير المنار كان حاضراً في ذهنه -، ولذلك السبب أراد حمكا أن يبدأ من تفسير سورة المؤمنون إلى أن أكمل الجزء الثلاثين من القرآن. وبالطبع لم يكن في ذهنه أنه أراد إكمال تفسير المنار، إنما أراد قضاء حاجة في نفسه، في وقت كانت المصائب تتخطف الناس، ويُحكَم على دعاة الإسلام بالموت، وبعد أن فرغ من الجزء الثلاثين، بدأ بأول المصحف، وتابع تفسيره إلى سورة المؤمنون[٢]. وقد كان حمكا أكثر حرصاً من سيد قطب على تدوين تاريخ فراغه من أي جزء من القرآن، فهو يكتب تاريخ بدايته للعمل التفسيري وتاريخ إنجازه له، فما من جزء من أجزاء القرآن إلا وتجد التاريخ الفعلي لبداية كتابته وتاريخ الفراغ منه، ولم يكن مثل سيد قطب مراجعاً لما يكتب، حيث إنه كتب تفسيره مرة واحدة، فحظ تفسير الأزهر من المراجعة وإعادة الكتابة لم يكن مثل حظ تفسير الظلال الذي لم يكتب لسيد قطب في مراجعته الأخيرة أن يكمل كل التفسير، فبقي ظلال القرآن في الطبعة النهائية يشتمل على الأجزاء التي قام سيد قطب بمراجعتها حتى الجزء الثالث عشر، بينما ترك الباقي من التفسير على حاله الأول[٣].

وقد يجد الباحث عناءاً إن لم يكن مدركاً لما حدث للتفسير لفهم أسباب هذه المراجعة، ولكن الحال مع حمكا تختلف تماماً؛ إذ أنه أراد أن يشرك القارئ في معرفة التاريخ الدقيق للتفسير الذي كتبه. ويبدو أن هاجس الموت كان يؤرق حمكا، وكان يحسب أنه لن يستطيع

[١] المرجع السابق ، ص ٥٠-٥٨.

[2] Hamka, "Mensyukuri Tafsir al-Azhar", *Panji Masyarakat*, no 317, p. 43.

[٣] الخالدي، سيد قطب الأديب الناقد، ص ٤٤٣.

أن يكمل تفسيره، لكنه عاش أكثر من عقدين من الزمان بعد إكمال تفسيره، ورآه في طبعته الأخيرة التي لم يغير فيها شيئاً.

لا شك أن ما فعله سيد قطب بتفسيره حال مراجعته له، يحتاج منا إلى وقفة، فهو لسبب ما استبدل المقدمة الأولى لتفسير الظلال بمقدمة جديدة، و لم يرد أن يبين لنا لماذا أقدم على ذلك الفعل، ولكن الناظر في المقدمة يرى أنها أكثر ملائمة لنص الظلال بعد المراجعة. وقد يقال: إنه بعد أن مكث سنوات عشر في السجن، وأفرج عنه لفترة وجيزة قبل إعدامه، كان يحس بدنو أجله، ولذلك لم يكن المقام مقام بيان للأسباب التي دعته لأن يحدث ذلك التغيير في تفسيره، ولعل ما حدث في مصر كان كافياً لبيان ذلك التغيير الذي انعكس على تفسير ظلال القرآن، ربما كان الاستقرار النسبي بعد الإفراج عن حمكا هو الذي جعله يُبقي تفسيره على ما هو عليه، وربما استفاد من تجربة سيد قطب في أن أرخ بصورة دقيقة لما كتب في تفسيره لنفسه ولتفاعله مع كتاب الله.

إن تفضيل حمكا لتفسيري المنار والظلال على غيرهما من التفاسير، وتأكيده على ميزة هذين التفسيرين، من أنهما قد جمعا بين فنّيِ الرواية والدراية، بالإضافة إلى إدخالهما للقرآن في إطار الحياة المعاصرة، يدل على المعالم المنهجية التي اختطها لنفسه، ويدل كذلك – من ناحية شخصية – على المخاوف التي كانت تعتريه، من أن لا يكمل تفسيره قبل موته، فلئن عجلت المنية مدرسة المنار وسيد قطب – بدرجة من الدرجات – عن عدم إكمال تفسيرهما، فإن العناية الإلهية – التي كثيراً ما يحمد حمكا لها فضلها – قد أمهلته ليكمل عمله التفسيري، وكأنه يرى أنه قد أنجز ما أراد بالكيفية التي أراد بها إنجاز تفسيره، وأنه امتداد طبيعي لتفسيري المنار والظلال؛ وإن كانت له ميزة عليهما، هو أنه قد أكمل عمله في شكله النهائي متبعا خطى من سبقه في ذلك الفضل، وزاد عليهم بمنة الله وفضله عليه في أن يرى عمله التفسيري في صيغته النهائية. فكأن التفسير الذي تمثلت فيه ملامح مدرسة المنار ومنهجية سيد قطب، قد أنجز على الوجه المطلوب في تفسير الأزهر. لا بد من التأكيد على أن حمكا لم يقل ذلك صراحة، ولكن الناظر في مقدمة تفسيره يجد من القرائن في ثنايا تحليله لمصادره ما يفيد بأن التفسير الذي جمع بين فنّيِ الدراية والرواية، وأكّد على ضرورة تفعيل القرآن في حياة الناس ومعالجة مشكلات العصر والرد على تحديات الحداثة من خلال بيان القرآن، هو ما قامت به مدرسة المنار وما سعى سيد قطب بإنجازه، وهو أخيراً ما قام به حمكا نفسه.

لا شك أن حمكا قد كتب تفسيره باللغة الملايوية، وعليه فإن خطابه التفسيري ليس متوجها في المقام الأول إلى قراء العربية، ولكنه كذلك مثله مثل المودودي – من قبل– لم يكن ليسقط أولئك من حسابه، حيث إنه من الممكن ترجمة ذلك العمل التفسيري إلى العربية وغيرها من اللغات، كما حدث لتفسير "تفهيم القرآن" للمودودي، ومثلما حدث لتفسير "في ظلال القرآن" حيث إنه قد ترجم إلى الملايوية كذلك. ويبقى السؤال المهم، وهو: طالما أن طبيعة العمل التفسيري هي محاولة إعادة ترتيب المأثور في إطار احتياجات الجماعة المتوجه إليها بالخطاب، فإن أهم مفاصل ذلك العمل هو معالجة مشكلات من يتوجه إليهم بالخطاب، وطالما أن هذه المشكلات تجمعها قواسم مشتركة مهمة، فتبدو الصلة بين هذه التفاسير في سياق أنها استجابات تُمَثِّل تواصلاً خلاَّقاً، جعل حمكا يعتقد بأنه قد أكمل ذلك المشروع التفسيري على أحسن وجه، صحيح أنه لا غنى للقارئ الحصيف عنما وصل إليه حمكا، ولكن لفهم تفسيره لا بد له من الدخول إلى ذلك العالم من مقدماته الطبيعية، وهي تفسير المنار وتفسير في ظلال القرآن.

إن محاولة تقسيم السورة إلى موضوعات، ومن ثم بيان العلاقات مع السور الأخرى التي تناولت نفس الموضوع، لهي ذات الطريقة التي اتبعها سيد قطب في تفسيره، وقد اتبع حمكا ذات النهج، ورأى فيه السبيل لجعل القرآن معيناً على التفكير المنظم، وهو بالطبع يدخل في دائرة محاولة فهم الوحدة العضوية في الخطاب القرآني. ولعل في ذلك إجابة على سؤال حمكا المحوري، وهو:كيف يمكن أن يُفسَّر القرآن؟ فبالإضافة إلى العدة التقليدية التي يجب أن يحصّلها المفسر، رأى حمكا ضرورة الانتباه إلى هذه القضايا، والتي بلغت عند سيد قطب منهجية، غاية في الاتساق والوعي بكيفيات الاستفادة من مناهج النقد الأدبي، وتطويعها لترفد مجال تفسير القرآن بآليات تكون من ضمن ما يعرف بعدة المفسر المعاصر. أخيراً لا بد من القول بأن اللغة التي كتب بها حمكا تفسيره، هي من سبيل ما يمكن أن يفهمه عامة المتعلمين، ولكنها في ذلك الوقت في غاية من الجمال ورشاقة، العبارة التي لا تتأتي إلا لكاتب خبر دروب الفصاحة في تلك اللغة، وهو مثله مثل سيد قطب أراد أن يكتب لعموم القراء بسبيل يطوع فيه الفصاحة وجمال اللغة لخدمة غرض عملي تحريضي.

إن دراسة تفسير الأزهر، ومقارنته بظلال القرآن – بقطع النظر عن شخصية كل من سيد قطب وحمكا – إنما هي دراسة تعنى بفهم مواقف تفسيرية إزاء نص بالغ الخطورة في حياة كل

منهما، وهي لا شك دراسة تفيد في فهم التيارات المعاصرة في النظر إلى كتاب الله عز وجل، لكن ذلك النظر هو جزء من ظاهرة عميقة فيها تعبير عن كيفيات ترتيب المأثور العلمي في النظر إلى كتاب الله وفقاً لحاجات الجماعة المسلمة، كما يعبر عنها علماؤها. ولما كان لحياة كل من سيد قطب وحمكا مفاصل مهمة تعبر عن اتجاهات الوعي الإنساني في التعبير عن معنى التدين الفردي والجماعي، اقتضى ذلك بيان تلك المفاصل لفهم اتجاهات ذلك الوعي الإنساني.

٩. مراحل التعليم:

لقد ولد حمكا في أسرة دين وعلم في مدينة مننكباو، مَهْدِ حركة الإصلاح الإسلامي في إندونسيا عام ١٩٠٨م[1]، أي أنه أصغر من سيد قطب، وحينما وجهت أسرة كل منهما بين اختيار التعليم المدني أو الديني التقليدي اختارت أسرة سيد قطب الجمع بينهما بسبب النبوغ المبكر لسيد قطب، ولا بد من التنوية إلى أن أسرة حمكا كانت راعيةً لشؤون التعليم الديني، بل إن والد حمكا حال مولده توخَّى في ميلاد حمكا مجيء عالم يثبت الميراث العلمي لهذه الأسرة التي اشتهرت بقيادتها العلمية لأجيال عديدة، فرغم أن والد حمكا قد كان له أكثر من أربعين ابناً وبنتاً، إلا أنه قد قيل: إنه ذكر – حال ميلاد حمكا – أن هذا الطفل سيمكث عشرة سنين في مكة لتعلم العربية والإسلام، وكان ذلك تقليداً في الأسرة[2]. لقد التحق حمكا منذ صغره بالمدرسة الدينية بالقرية، لكنه لم يكن مثل أقرانه بتلك المدرسة، الذين أورثتهم المفارقة بين المدرسة الدينية التقليدية والمدرسة المدينة التي يتعلم فيها أبناء الجالية الهولندية الحاكمة وطبقة الموظفين من السكان المحليين الشعور بالضآءلة وقلة الحيلة، لكنه – كذلك – كان يرى إمكانية الجمع بين فضائل النظامين وفق اختيار واع. لقد حفظ سيد قطب القرآن الكريم في وقت قياسي – أثناء دراسته بالتعليم المدني –، وفاق بذلك أقرانه الذين التحقوا بالكتاب، وفي المقابل فقد تفتحت شهية حمكا على قراءة الأدب المترجم في وقت مبكر من حياته، وأبدى نهماً وقدرة فائقة على استيعاب الرواية الغربية، ونبغ في فن العروض والبلاغة بصورة مثيرة للاهتمام، وهو في سنّ الطلب الأول من حياته العلمية.

[1] Wan Sabri Wan Yusof, "Hamka's TafsÊr al-Azhar:Qur'anic Exegesis as Mirror of Social Change", Unpublished Ph.D. Thesis, Temple University, 1997, pp. 138. see also Fadzilah Din, The Contribution of Tafsir al-Manar and Tafsir al-Azhar Towards Understanding of the Concept of Ta'ah and its Observance; A Theological Inquiry, Unpublished Ph.D Thesis, University of Edinburgh, 2001. p.30.

[2] Wan Sabri Wan Yusof, "Hamka's TafsÊr al-Azhar", pp. 138.

فلعلّ هذا الكلف بالجمع بين حسنات التعليم التقليدي والتعليم الحديث سمة بارزة في حياة كل من سيد قطب وحمكا. وانتهى الأمر بسيد قطب – بعد تحصيله – لأن يكون ناقداً أدبياً مميزاً خبرته أروقة الصحافة الأدبية والنقد الاجتماعي والسياسي، وأسهم في تأسيس عدة صحف، وكذا الحال بالنسبة لحمكا فقد أسهم هو كذلك بتأسيس عدة صحف، وبلغت على يده المقالة الصحفية مثله مثل سيد قطب شأواً عظيماً.

لئن كانت مراحل تعليم سيد قطب منتظمة بعض الشيء مقارنةً بحمكا، إلا أن كليهما كان يسعى لتحصيل أكبر قدر من المعرفة التي تُبلِّغه مقام الريادة في مجاله. لقد بدت القرية عند سيد قطب بمدرستها الحديثة كعالم يستحق التعرف عليه، ويشبع رغبات ذلك الطفل المتفتح الذهن للتعرف على العالم من حوله، وهي كذلك محطة لا بد منها للدخول في عالم أرحب وأوسع هو مجال تلقي العلم في القاهرة، وكانت المدرسة الثانوية، ومن ثم كلية دار العلوم، محطات مهمة، جمع فيها بين حسنات التعليم التقليدي، وما استجد من معارف عصرية. ولقد خطى سيد قطب تلك المحطات دون عناء يذكر، بل كان يجد توافقاً بين طموحه العلمي وما توفره تلك المؤسسات، وربما كان لموقف الأسرة المشجع دوراً في تخطِّيه تلك المراحل وبث الدافعية فيه، ليكون ممن يسهم في حركة الفكر والتعليم من حوله، فلذلك لم يتمرد سيد قطب على تلك المؤسسات، بل كان وفياً لها، وانخرط في سلك التعليم لإصلاحه والعمل على تطويره من الداخل ودفعه للإمام[1]. لم يكن الحال كذلك بالنسبة لحمكا، حيث لم تسع مدرسة القرية الدينية طموحه وتطلعه للمعرفة، وكان متمرداً عليها حتى نعت بوصف "الولد المشوشر"، وكان أمل والده أن يتعلم ابنه علوم النحو والصرف والفقه والحديث، لكن ابنه آثر علم العروض وقرض الشعر وقراءة الآداب الأجنبية المترجمة إلى اللغة الإندونيسية[2].

رغم أن حمكا قد أهدى تفسيره لروح والده، إلا أن علاقته بوالده مثلت مَفْصلاً مهماً في حياته والتطورات التي طرأت عليها، نقول: بسبب تركيبة أُسر العلماء في إندونسيا، والتي جاءت نتاجاً للعادات المحلية التي تشجع العلماء على الزواج بأربع نساء، وتطلقّ الأولى حينما تصل سن اليأس، ويتزوج العالم منهم عددا من النساء، حتى يكتب لنسله الرواج. وقد أدى ذلك لأن يكون عدد النساء اللاتي تزوج بهن والده ثمانياً، وقد كانت والدتُه الثانيةَ في الترتيب،

[1] الخالدي، **سيد قطب الأديب الناقد**، ص ٦٥ إلى ص ٩٠.

[2] Wan Sabri Wan Yusof, "Hamka's TafsÊr al-Azhar", pp. 140

وعليه لم يكن في حظها البقاء في عصمته، ورغم أن والده وأسرة والده قد أسهموا بنصيب وافر في تربيته والتوفر على رعايته، إلا أنه قد رأى في نظام "العادات" مخالفة واضحة للمقصد من الأسرة في الإسلام، وقد كانت أولى محاضراته العامة والتي اشتهر بها وسط الحركة المحمدية، هي في نقد نظام العادات في مسألة الزواج، وكذلك الميراث الذي لا يراعى في تقسيمه الكيفية التي جاء بها الإسلام، وإنما تُعْطَى المرأة أكثر من نصيبها[1]. ولقد كان في نقده لنظام "العادات" أثر واضح لتجربته ومعاناته الشخصية من ذلك النظام، خاصة في مسألة الزواج والطلاق. ورغم المحبة والتقدير المتبادل بينه وبين والده، إلا أنه أراد أن يسلك طريقاً غير الذي أراده له والده في المجال العلمي، وأراد كذلك أن يسلك سبيلا في الحياة الأسرية مخالفاً لنهج والده، فقد تزوج من امرأة واحدة، وبقي وفياً لها خلال أربعين سنة من الزواج وبعد موتها كذلك. وفي مرحلة مبكرة من حياته حينما وجد والده أن ابنه يعكف على قراءة الكتب المترجمة وكتب الأدب، وأن ما جمعه من كتب في هذين المجالين يفوق أضعاف ما جمعه من كتب في مجال الفقه وبقية العلوم الإسلامية، لم يقم والده بزجره، بل غض الطرف عن ذلك، لكن والده كذلك ظل يبكِّت حمكا، ويذكِّره بأنه إن أراد أن يكون عالماً فلا بد له من الرحلة في طلب العلم إلى مكة، حتى يعرف العربية كما ينطق بها أهلها، وكان والده مثله مثل كثير من العلماء في إندونيسيا، يرى أنه لا يحق للشخص أن يدعي العلم الشرعي ما لم يحصِّل العربية وعلومها في واحد من مراكز التعليم في بلاد العرب. وذلك ما حدا بحمكا الذهاب إلى مكة لطلب العلم.

لقد اشترك الكثيرون فى تعليم حمكا، وقد تنوعت مصادره، لكنه لم يتلق تعليماً نظامياً، ولم يكن جزءاً من مؤسسات التعليم في إندونسيا، ولم يقع له مثلما وقع لسيد قطب في صلته بمؤسسات التعليم في مصر؛ إذ أن الأخير كان جزءاً من مؤسسات التعليم، وعمل على تطورها من الداخل. ولقد كانت الحركة المحمدية بمؤسساتها التعليمية الإسلامية المتعددة هي المحضن الذي تلقى فيه حمكا معارفه الإسلامية، وكانت لتجاربه المتعددة في الكتابة الصحفية والتأليف ورحلاته المتنوعة داخل إندونسيا وخارجها مصدراً ثراً في تثقيفه، وتوسيع مداركه، ومثله مثل سيد قطب؛ فإن المعارك الفكرية التي خاضها في الصحف والمجلات قد جعلته ينفتح على القراءة المتنوعة والمساهمة في تشكيل الوعي العام.

[1] المرجع السابق، ص ١٤٨.

لا شك أن ثمة نقاطَ تشابه واختلاف بين مراحل حمكا التعليمية وسيد قطب، لكن الثابت أن كليهما لم يكن يُعدّ نفسه ليكون عالماً في العلوم الشرعية بالمعنى التقليدي للمصطلح، بل إن النُّزوع المبكر للأدب والشعر كان قاسماً مشتركاً بينهما، فكلاهما قد وجد ضالته في الكتابة الأدبية، ومن ثم طريقه إلى القراء منذ وقت مبكر في حياتهما. و لم تكن تلك الكتابة الأدبية – في مجملها – خروجاً على الانساق الإسلامية في التعبير، بل إن كليهما كان صوتاً يعبر عن المعاني الإسلامية في مؤلفاته، ولعل الدراسة المستقصية لأدب كل من سيد قطب وحمكا تبدي تمثل هذه القيم في مواجهة تيار الحداثة المتمرد على القيم الإسلامية في كل من مصر وإندونسيا.

١٠. الانتقال من النقد الأدبي إلى العمل الحركي التحريضي:

يسعنا القول بأنه على الرغم من اختلاف مراحل التنشأة والتعليم لكل من سيد قطب وحمكا، إلا أنهما قد اختطا طريقاً مماثلاً للتعبير عن معنى وجودهما في الحياة، ولعل ذلك الطريق كان واحداً من الخيارات المتاحة بسبب شيوع الصحافة وتمكن الروح الأدبية وسط السواد الأعظم من المثقفين والمتعلمين، فكانت واحدة من أميز قنوات التأثير عليهم هي فن الرواية الذي بدأ يشق طريقه في كل من مصر وإندونسيا. وكان للمقالة الصحفية الناقدة دور مهم في توجيه الرأي العام. ويبدو أن الكتابة الصحفية وغيرها كانت هماً يومياً لكل منهما، فهذا الكم الهائل من المؤلفات والمقالات التي خلّفها كل منهما يدل على موقع الكتابة والتأليف في حياتهما. ومن ثم فإن تولي أمر القيام بتفسير القرآن وإيقاظ الهمة على إنجازه لم يكن أمراً غريباً على شخص كانت الكتابة بالنسبة له جزءاً أصيلاً من نشاطه اليومي، بل إن جزءاً ليس باليسير من تلك الكتابة كان محاولات لفهم النصوص ونقدها وتقويمها، والجزء الآخر كان كتابة إنشائية تدور حول الإبداع الفني. نقول: رغم ما يبدو من مسحة انتقائية في هذه المقارنة بين سيد قطب وحمكا، إلا أن الناظر بتمعنٍ في مجمل ما كتبه كل منهما، وما كتب حولهما في شأن التكوين العلمي لهما، والعوامل التي أثرت فيهما، يسعه أن يستخلص من كل ذلك أن الطريقة التي اختار بها أيٌّ منهما الكتابة الأدبية للتعبير عن نفسه واتخاذها دوراً له في الحياة، ترفدنا بمادة علمية قيِّمة عن الكيفيات التي اختار بها المثقفون ورواد الحركة الإسلامية في كل من مصر وإندونسيا للتعبير عن أنفسهم واتخاذ موقف لهم. لا يمتري أحد أنه لا حاجة لنا إلى

الدخول في تفاصيل النشاط الأدبي لكل من سيد قطب وحمكا؛ لأن ذلك يخرج بنا عن الغرض من هذا البحث، لكن ذلك النشاط الأدبي قد قاد إلى مرحلة أخرى من نشاط فكري هو تفسير القرآن الكريم، فبقدر إضاءة ذلك النشاط الأدبي لقضية أو موقف أو توجه في المرحلة الثانية بقدر ما كان ذا صلة وفائدة لأطروحة هذا البحث الأساسية، والذي يسترعي الانتباه في المرحلة الأولى من حياة سيد قطب، هو ذلك التبرم والضيق الذي أبداه من موقف أعلام الأدب والفن في زمانه من كتابه التصوير الفني في القرآن، والذي هو أول عمل علمي متكامل قام به، حيث إنه، وعلى مدى عقدين من الزمان، عمل على رصد الحركة الأدبية بمصر وغيرها، والكتابة بصورة يومية في توجيه تلك الحركة الأدبية، ولكن حينما جاء دوره لينظر فيما يكتب من قبل رواد الحركة الأدبية في مصر، حتى يجد له مكاناً في التقويم والتسديد من قبل تلك الحركة، لم يجد سوى التجاهل المتعمد. رغم أن كتابه التصوير الفني في القرآن قد وجد حظه من السعة والانتشار وسط القراء، إلا أن ما كُتب عنه لم يزد عن وصفٍ عابرٍ من بعض أولئك الرواد. لقد حزّ ذلك التجاهل في نفس سيد قطب، ليس بسبب عدم التقدير الذي كان يتوقعه من أولئك الرواد، خاصة وأن الكتاب يستحق كل التقدير، ولكن بسبب طغيان سمة الجحود على أولئك الرواد إزاء ما قام به من نشاط علمي رائد. ولعل ذلك قد جعله يُعيد النظر فيمن يتوجه إليهم بالخطاب في المرحلة الثانية من حياته العلمية، والتي انْصَبَّتْ على بيان القرآن الكريم تفصيلاً وشرحاً وربطاً للقرآن بالحياة والغاية من ورائها. لئن كان في كتابه التصوير الفني في القرآن قد أوجد نمطاً جديداً للإعجاز البلاغي، وقام بتطبيق ذلك بصورة جزئية على مشاهد القيامة في القرآن في كتابه الثاني، فإنه حين ما أراد كتابة في ظلال القرآن كانت قاعدة التصوير الفني هي الأساس، لكن الذين توجه إليهم بالخطاب ليسوا أولئك الذين قابلوا جهده العلمي بالتجاهل المتعمد والجحود المقيت. ربما لم يكن ذلك هو السبب الوحيد في التحول الذي حدث في حياة سيد قطب، وخاصة أن الذين ترجموا له نظروا في الظروف السياسية والدولية التي دعته ليلتزم نهج الإخوان المسلمين بعد عودته من أمريكا، لكن من أراد تتبع التطور العلمي لسيد قطب من خلال نصوصه، يجد أن لتلك الحادثة موضعاً مركزياً، خاصة وأن مجرد التحول من جعل قاعدة التصوير الفني في القرآن وتطبيقها على مشاهد القيامة في القرآن، إلى محاولة الحياة في ظلال القرآن وفهمه وربط كل ذلك بمحاولة فهم معنى الوجود الإنساني إزاء خالق

هذا الكون الذي هو مسرح لوجوده، ومن ثم التركيز على خصائص التصور الإسلامي ومقوماته والكيفيات التي أخرج بها القرآن الجماعة الإسلامية الأولى، وبين بها التصورات الاعتقادية الأساسية، نقول: إن ذلك التحول كانت له مسوغاته العملية الخارجية، لكن المسوغات الداخلية لذلك التحول هو اكتشاف سيد قطب للأنانية المستحكمة لمجموعة الرواد في الحركة الأدبية، ومن ثم فإن خطاباً رفيع المقام – من ناحية أنطولوجية – يسع أولئك الذين خاطب فيهم القرآن، ليس فقط حسهم الأدبي، ولكن كل كيانهم الإنساني، فكان الخطاب الموجه إليهم ليس بغرض المتعة الأدبية، ولكن بغرض التحريض على الحركة وتغيير الواقع من حولهم. وعليه فإن العكوف على قاعدة التصوير الفني في القرآن هو خطاب متوجه به إلى أولئك الرواد في المقام الأول، لكن جوهر الخطاب القرآني لم ينحصر فيهم، وإنما هم أقل الفئات نفعاً منه حسب المنطق القرآني نفسه. فلعلّ الدخول إلى القرآن الكريم من باب قاعدة التصوير الفني وتقويم تلك المرحلة عملياً وعلمياً جعل سيد قطب يعي أن المنطق القرآني وراء تلك القاعدة، وأن السعة التي في القرآن بسبب ربطها بين العلم والعمل نقول: هذه الإرادة التحريضة الحركية قيمة أنطولوجية، لا يمكن بأي حال من الأحوال الذهول عنها، وهي التي ستجعل أولئك الرواد في الحركة الأدبية على هامش هذا التوجه الجديد بقاعدة التصوير في القرآن إلى مآلاتها الحقيقية، وهي ضرورة الحياة في ظلال القرآن، حتى يتسنى لنا فهمه.

يبدو أن حمكا كان متمرداً على نمط التعليم الذي سعت حركة الإصلاحيين في إندونسيا القيام به، ولعلّ عدم حرصه على تحصيل العلوم التقليدية، وشغفه بقراءة الآداب العالمية المترجمة، وعنايته بدراسة العروض والشعر في مرحلة مبكرة من عمره، دلائل واضحة على عدم رضى تلقائي بما آلت إليه حركة الإصلاحيين من عدم القدرة على توفير جوّ علمي متكامل. رغم أن حمكا كان جزءاً من الحركة المحمدية، وأنه لم يخرج منها طوعاً طوال حياته، وإنما أخرج من أحد فروعها مرة بمدينة ميدان بسبب علاقته مع الاحتلال الياباني لإندونسيا إبان الحرب العالمية الثانية، لكن سوى ذلك الحدث – الذي لم يلق حظاً من الدراسة والفهم – فقد استمرت صلته بالحركة المحمدية حتى آخر حياته[1]. والناظر بإمعان في أيام نشأته الأولى يجد – بصورة جلية – أن الحاجة كانت ملحة لإحداث تغيير في نمط التعليم الذي كان سائداً في إندونسيا،

[1] المرجع السابق ص. ١٤٩– ١٥٠. Fadzilah Din, "The Contribution" p. 41 see also

فكلاهما التعليم المدني والديني التقليدي لم يكتب لهما القبول لدى من كان في همة حمكا من أقرانه، حتى أن الرحلة في طلب تعلم العربية في مكة قد فقدت البريق الذي كان يحفها بسبب الأوضاع التاريخية لإندونسيا إبان فترة الاستعمار الهولندي.

هذا التكوين الفكري والعلمي الذي وقع لحمكا أسهمت فيه مراكز مختلفة، لكن كان للحركة المحمدية النصيب الأوفر، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، حيث إن القصور الذاتي في مناهج التعليم في الحركة قد دفع بحمكا لاستكمال البحث عن بدائل أخرى، خاصة وأن حمكا كان جزءاً من مجموعة آلت على نفسها مواجهة تحديات الحداثة، ومن ثم العمل على تثقيف نفسها، والنظر في أدبيات الخصوم الفكريين من موقع المواجهة. إن طبيعة العمل الصحفي الفكري اقتضت ذلك الفعل الفكري المعقد الذي ينطوي على العمل على مواجهة الآخر بإنجاز أعمال فكرية موازية تضع في الحسبان القضايا والأسئلة التي يثيرها الآخر، لكنها في ذات الوقت لا تركن لتلك القضايا وحدها، وإنما تجعلها جزءاً من مادة لحوار أكثر عمقاً من كونها أسئلة من الخارج تحتاج إلى مواجهة وحسم فكري موضعي، وإنما تتخذها مناسبة إلى استئناف اجتهاد جديد يرتفع إلى مستوى تحديات العصر.

عشية استقلال إندونسيا، وقف حمكا على مفترق طرق متعددة، وكان السؤال الذي أقضَّ مضجعه هو: ما الدور الذي يمكن أن يؤديه؟ لقد أُنجز الاستقلال وخرج المستعمر، لكن بقي الكثير الذي يمكن أن يُنجَز على أصعدة متعددة، فالعمل الصحفي الفكري الجاد الذي قام به قد كشف عن آفاق لمحاور متعددة للإسهام الفكري، لكنه مثل سيد قطب قد أدرك بفطرته الثاقبة، أنه طالما أن جملة الردود الفكرية التي تولى أمرها في مواجهة مشكلات الحداثة في إطار الدولة القطرية قائمةٌ في الأصل على فهم لموجهات القرآن الكريم، فلا شك أن التوفر على تفسيره وبيانه سيكون العمدة في توفير إطار جامع لمواجهة مشكلات الحداثة في إطار الدولة القطرية. لا شك أن المدخل الأولى للقرآن عندهما جميعاً كان من قبيل التذوق والانفعال بالشحنة اللغوية الآسرة للنص، لكن ذلك الكلف بالإعجاز اللغوي والموقف الجمالي البياني إزاء القرآن الكريم لم يقف عند ذلك الحد، وإنما تجاوزه للمقصد الأسنى الذي أُنزل الكتاب من أجله، وهو أن يكون هادياً للبشر ية في مسعاها لتحقيق كمالاتها، وإنجاز الغرض الذي لأجله خُلق الإنسان، وأُنزل إلى هذه الأرض. إن هذا الوعي بهذا البعد في بيان القرآن الكريم يُعدُّ قاسماً

مشتركاً بين سيد قطب وحمكا، فكلاهما بحكم تكوينهما الأدبي الرفيع وقدرتهما الفائقة على التذوق الجمالي كان المناط بهما الوقوف عند ذلك الجانب وإيلائه أكثر مما يستحق، ومن ثم الذهول عن الغرض العملي وراء ذلك المنطق القرآني الجمالي، لكن الإنجاز العلمي الذي وقع من كليهما كان غير ذلك تماماً، بل أن الوعي بذلك البعد المهم صار هو عمدة عملهما في الطور النهائي. ولا بد من الإشارة إلى أن الآليات التي جعلت كل من سيد قطب وحمكا الانتباه إلى البعد الحركي التحريضي في القرآن الكريم كانت جد متشابه إلى حد بعيد.

لقد ابتلي حمكا باتهام جائر، مفاده أن قصصه التي كتبها إنما هي ترجمات من أعمال مصطفى لطفي المنفلوطي، وعلى وجه التحديد رائعته ليلى والمجنون إنما نقلت عن واحدة من مؤلفات المنفلوطي. لقد كان السبب وراء هذا الاتهام هو مواجهة حمكا للشيوعين حال مجيئهم إلى السلطة بزعامة سوكارنو، فما كان منهم إلا أن تولوا أمر الحط من قدر حمكا، والترويج لفرية أنه منقوص في أمانته العلمية، ولا يستحق الإعجاب والتقدير الذي ناله من قبل الحركة الأدبية[1]. رغم أن الذين تولوا كبر هذا الاتهام هم خصومه السياسيون في داخل الحركة الأدبية بأندونسيا، إلا أن ذلك الأمر قد جعله يُعيد النظر في المُضي في هذا الاتجاه الأدبي، فهذا التطفيف من قبل خصومه رسَّخ في ذهنه ضرورة القيام بدور آخر، والتوجه بخطابه إلى أُناس يقدرون قيمة العمل الفكري الإبداعي، ويأخذونه مأخذ الجد، ولا يخلدون إلى نزواتهم الشخصية، ويسعون بكل طاقتهم إلى تجريح خصومهم بباطل من القول. لعلّ التجاهل الذي تبرم منه سيد قطب حال نشره لكتابه "التصوير الفني في القرآن"، والذي لقي قبولاً واسعاً من قبل القراء، وتجاهلاً مقصوداً من قبل النقاد من أقرانه أو رواد الحركة الأدبية في مصر، يشبه إلى حد كبير في أثره النفسي السيء تلك الفرية التي ووجه بها حمكا، نقول: رغم الفارق الكبير بين الفعلين، لكن يبدو أنهما أحدثا أثراً بالغ العمق في كل من حمكا وسيد قطب، وذلك لا يعني – بأي حال من الأحوال – تجاهل جملة العوامل الأخرى التي أسهمت في هذا الانتقال من المرحلة الأدبية إلى المرحلة الحركية التحريضية عند كل منهما. ولعلّه بات واضحاً لكل منهما أن السعي لفهم مهمة الشاعر أو الأديب في الحياة هو جزء من كل، يقع في دائرة أوسع هي مهمة الإنسان في الحياة، فالدور الذي كان يبحث عنه حمكا عشية استقلال إندونسيا ليس هو

[1] Wan Sabri Wan Yusof, "Hamka's TafsÊr al-Azhar", pp. 161.

– بالطبع – دور الأديب أو الناقد الاجتماعي، وإنما هو دور المفكر الحركي الذي يستمد شرعية دوره من الغرض الأساسي من خلق الإنسان وأمره الشرعي والتكويني لأن يكون خليفة في الأرض، ومقتضى هذه الخلافة هو فهم الهدي والسير بسيرته في الأرض وبيانه للناس.

لقد كانت المرحلة الأدبية بالنسبة لكل منهما مرحلة إعداد وفهم لوظيفة الإنسان في الحياة، فالعمل الإبداعي الملتزم الذي أنجزه كل منهما دفع بهما إلى المآلات الطبيعية، خاصة وإنهما قد أوتيا قدرةً طبيعيةً وإعداداً مبكراً في الانتباه إلى أن مهمة الأديب أو الشاعر في الحياة، إنما هي فرع من كل: هو القيام بوظيفة الخلافة في الأرض، وبالتالي الانتقال من مجرد رؤية الجمال في الأشياء والإحياء إلى فهم المغزي من وراء هذه القيم الجمالية وما تشير إليه. ولا بد من القول: إن آليات هذا الانتقال من المرحلة الأدبية إلى المرحلة الحركية التحريضية عند كل من سيد قطب وحمكا قد اكتنفها خصوصيات التجربة الشخصية لكل منهما، إلا أن القاسم المشترك بينهما هو أن كليهما كانت المرحلة الأدبية عنده مقدمة لازمة وطبيعية لالتزامه الحركي، ولم يكن الانتقال تحولاً جوهرياً في طبيعة الدور الفكري، وإنما كان الانتقال امتداداً طبيعياً استكمل فيه كل منهما دوره، حيث إن الإنتاج العلمي لكل منهما يبدأ بأعمال أدبية في شكل مقالات أدبية أو قصص أو دواوين شعرية، يلي تلك المرحلة مرحلة وسيطة، فيها كتابات إسلامية عامة، وفيها ردود ومحاولات لفهم مشكلات الحداثة في إطار الدولة القطرية، ثم أخيراً مرحلة كتابة العمل التفسيري.

ربما كان القول بأن كلا من سيد قطب وحمكا يمثلان نمطاً في مواجهة الحداثة في مستوى فكري عميق، ويعكسان التعقيدات الإجتماعية والفكرية في كل من إندونسيا ومصر، دعوى عريضة تحتاج منّا إلى تدقيق في الآليات الفكرية التي اتخذها كل منهما في مواجهة تحديات الحداثة في بلده. لكن الناظر في الكيفية التي كتب بها كل منهما عمله الفكري الأساسي المتمثل في التفسير يرى إلى حدٍّ كبير أن كليهما قد أعاد تركيب أطروحاته الأساسية من خلال النظر في القرآن الكريم، وذلك يعني أن جملة القضايا التي كانت تمثل الهمّ الشاغل لكليهما فرضت عليهما العمل على إيجاد حلول لها من خلال النظر في كتاب الله. ومن ثم يمكننا القول بأن جهديهما ينصبَّان في محاولة إيجاد يقين يحسم ذلك التردد والقلق والحيرة التي تعتري المبدع الأديب أو الشاعر، فتلك الذات المبدعة – بحال من الأحوال – وجدت في النظر إلى كتاب الله

محطات من اليقين الذي كانت تصبو إليه، خاصة وأن كليهما كان لديه الحد الأدنى من الالتزام الفكري الإسلامي في مراحل حياته الأولى. وعليه فإن في النظر إلى العمل التفسيري الذي أُنجز بغرض تتويج رحلتهما الفكرية والروحية إطاراً جامعاً يعكس التطور الروحي والعقلي، ومن ثم وفّر لنا مادة علمية ثرة في النظر إلى كيفيات الانتقال من المرحلة الأدبية إلى المرحلة التحريضية الحركية. ولعلّ في كل ذلك إضاءة مباشرة إلى مداخل فهم التعقيدات الاجتماعية والفكرية في بلديهما في إطار مواجهة تحديات الحداثة من خلال النسق السياسي للدولة القطرية.

سيبقى القولُ: "إن ما ذهبنا إليه هو دعوى عريضة" أمراً ليس باليسير، لكن لا بد من توجيه النظر إلى أن أفضل سبل دراسة فهم آليات مواجهة الحداثة من منطلق إسلامي هو النظر في تفسيري كل منهما، ولعلّ الأسباب التي يمكن أن تذكر في هذا الصدد عديدة، لكن أكثرها أهمية هو أن كليهما قد خبر الحداثة في الطريقة التي أعد بها، وكلاهما قد أُتيحت له الفرصة للتعرف على الغرب والنظر عن قرب إلى التجربة الأمريكية والتوفر على نقدها من الداخل من جهة، ومن منطلقات إسلامية من جهة أخرى، ومن ثم فإن العمل التفسيري الذي أنجزه كل منهما كان واحداً من همومه هو بيان اجتهاد علمي معاصر لمواجهة مشكلات العصر التي تجلت في تحديات الحداثة، وبذات الكيفية تقديم بديل إسلامي متماسك يمثل جملة المواقف العملية والعلمية التي اتخذها كلٌّ منهما في مسيرة الحراك الفكري والسياسي في كل من إندونسيا ومصر. ليس الغرض من بحثنا هذا هو تقويم تلك الردود التي وردت في ثنايا العمل التفسيري لكل من سيد قطب وحمكا، وإنما الغرض هو الإشارة فقط إلى أهمية دراسة تيار مواجهة الحداثة من خلال العمل التفسيري لكل منهما، بسبب أن كليهما قد واجه الحداثة من خلال إطار فكري وعملي واضح المعالم، ولا يعني هذا الموقف الذي نتخذه القول بأن كليهما قد رد الحداثة جملةً وتفصيلاً، وانكفأ على نفسه، وإنما الراجح من خلال موقفهما هو تلك الحيوية التي تمثلت في فهم وخبرة عملية بمآلآت الموقف الأنطولوجي الحداثي، ومن ثم توفير بديل عملي، له منطلقاته الفكرية، ورؤيته الكونية، ورصيده من الخبرة العملية في معايشة ومواجهة الحداثة. لئن نبه سيد قطب – بصورة مباشرة – في مقدمة تفسير الظلال إلى المواجهة الفكرية مع منطلقات الحداثة، فإن حمكا قد ترك الأمر إلى تفسيره لبعض الآيات، واستخلاص مواقف عملية وعلمية تتضح فيها معالم نقد جذري لمنطلقات الحداثة، واقتراح بديل علمي وعملي إسلامي[1].

[1] المرجع السابق، ص١٦٤، ١٧٧، ١٧٨.

لعلّ المغزي من هذه المداخلات هو محاولة فهم تنوع الردود الإسلامية لتحدِّي الحداثة في إطار كلي هو تفسير القرآن الكريم. فما كان من أمر سيد قطب وتفسيره والتعقيدات الثقافية والسياسية التي اكتنفت كتابة عمله التفسيري، وما كان كذلك من أمر حمكا والتعقيدات الثقافية والسياسية التي صاحبت كتابته لتفسير الأزهر، كل ذلك يوفِّر لنا مادة علمية جدَّ مفيدة لفهم تشكلات الإسلام في العالم المعاصر. لقد اختار سيد قطب أن يعيد كتابة مقدمة عمله التفسيري بحيث أنها تعكس التطورات المنهجية لبيان معنى الحياة في ظلال القرآن وكيف أن الحياة في ظلال القرآن تمثل مفتاحاً أساسياً لفهمه وكيف أن فهمه على سبيل الحياة في ظلاله يرتّب نتيجة عملية وهي تطبيقه في واقع البشرية، ومن ثم فإن الفهم والتطبيق بمثابة المقدمة والنتيجة، حيث إن المدخل الحقيقي للفهم هو الحياة في ظلاله، وأن هذه الحياة ستتبع العمل الحركي للنهوض بتطبيقه في واقع عملي يشمل الحياة كل الحياة البشرية من حوله، فهذا الكمون والتأمل في الحياة في ظلال القرآن ليس انعزالاً وهجراً لواقع الحياة، إنما يقتضي محاولات لفهم الكيفيات التي أخرج بها القرآن الكريم الجماعة الإسلامية الأولى وفق مراحل شعورية وعملية معقدة، ثم إعادة إنتاج كل ذلك في الواقع العملي المعاصر، ليس على سبيل الإسقاط، ولكن على سبيل الفهم والتأويل، وهذا الفهم والتأويل لا يعني بأي حال من الأحوال الاستماع لصوت آخر غير صوت الوحي نفسه، فالوحي في شقه المطلق المتمثل في القرآن الكريم وشقه التاريخي المتمثل في التجربة النبوية في تطبيق القرآن الكريم، هو الحادي لركب إعادة إنتاج المجتمع المسلم وفق مقتضيات الواقع المعاصر الذي يجب أن يطوع ليصير أكثر حساسية لسماع صوت الوحي. ربما يحسب البعض أن القول بأن فهم القرآن يستدعي الحياة في ظلاله، وأن الحياة في ظلاله تدعو إلى نتيجة عملية واحدة هي تطبيقه في حياة الناس. إن هذا القول من ناحية منهجية تكتنفه مغالطة بينة المفاصل، وهي أن الحياة في ظلال القرآن هو عمل على تطبيقه لا ينفصل فيه الفهم عن التطبيق، فكيف يؤدي ذلك إلى نتيجة عملية؟ لكن الناظر في معنى الحياة في ظلال القرآن كما فصّله سيد قطب في المقدمة يرى أنه لا يقصد الفصل بين الفهم والحياة، وإنما الفهم الحقيقي هو في تطبيق القرآن، أو الدخول إلى القرآن بنية العمل، فتورث تلك النية فهماً يقود إلى عمل مسدد وفهم رشيد. فهذا الفهم الذي يقع للمفسر إن لم يكن في إطار حركي، هو ليس الفهم المطلوب من وراء بيان القرآن الكريم،

فبيان القرآن الكريم رغم إعجازه وجماله أنه يتغيا عرضاً حركياً وعملياً، فربما موقع المفسر كرائد للفعل الحركي يقتضي حياةً في ظلال القرآن، وفهماً له يفضي إلى موقف حركي جماعي، لكن ذلك الموقف الحركي الجماعي لا بد وأن يستلهمه المفسر في إقباله على فهم بيان القرآن، فكأن المفسر الحركي يتحرك بين محيطه الشخصي في الحياة في ظلال القرآن، مع وعيه التام بأن ذلك المحيط الشخصي هو جزء من كل حركي، ثم تكون النتيجة العملية هي ناتج لفهم نظري عملي مزدوج على المستوى الشخصي، ثم نظر لتسديد المحيط الحركي قوامه التحريض والعمل. بهذه الكيفية يبدو لنا أن المغالطة الظاهرة في كلام سيد قطب إنما هي بسبب هذا الترابط اللصيق في خطاب منهج فهم القرآن والحياة في ظلاله، ثم النتيجة العملية لتلك الحياة، فهذا الترابط اللصيق بين العلم والعمل في المستوى الشخصي والحركي يحتاج منّا إلى تدبر، حتى نعي مالآت فهم معنى الحياة في ظلال القرآن كمنهج لفهمه في إطار صلة المفسر العملية بالحركة الإسلامية في زمانه.

إذا أمعنا النظر في النشاط العلمي الذي خلّفه كل من سيد قطب وحمكا نجد أن كليهما قد انتقل من مرحلة النشاط الأدبي الجمهوري إلى العمل الحركي التحريضي، لكن المرحلة الثانية لم تحدث انقطاعاً في النشاط العلمي لكليهما، ولعلّ القول بأن المرحلة الثانية مرحلة التزام حركي، بينما المرحلة الأولى تعبر عن قلق وحيرة وبحث عن دور في الحياة قد لا يكون معبّراً عن حقيقة الارتباط بين المرحلتين، كما أثبتنا في تحليلنا السابق لطبيعة النشاط العلمي لكليهما. لا شك أن المرحلة الأولى لم تخلُ من التزام وفهم لدور المثقف المسلم في الحياة. وربما كانت طبيعة الحياة الفكرية في حقبتي الثلاثينات والأربعينات وظهور الصحافة الأدبية كوسيلة للتأثير على الرأي العام هي التي جعلت كليهما يتجه تلك الوجهة في مرحلة حياته الأولى، والناظر في أول محاضرة[1] قدمها سيد قطب؛ وهو في السنة النهائية بدار العلوم، عن مهمة الشاعر في الحياة، ومن بعد أخرجها في شكل كتاب، يدرك مدى الاستمرارية في مشروعه الفكري، فالشاعر الذي كان يُعنَى به سيد قطب، له هدف، ولحياته معنى، ثم كان الانتقال من بعد ذلك للحديث عن مهمة الإنسان في الحياة في المرحلة الثانية من حياته الفكرية، فلعلّ البحث عن مهمة الإنسان في الحياة هو بحث في أصله عن المعنى الأنطولوجي للحياة، وبسبيل مقارب لذلك نجد أن حمكا قد كان سؤاله عن دوره

[1] الخالدي، **سيد قطب الأديب الناقد**، ص ٨٢.

في الحياة عشية الاستقلال[1] سؤالاً ملحاً كمن في داخله قبل استقلال إندونسيا، وألح في الظهور بعد ذلك معلناً عن البحث في المعنى الإنطولوجي لحياة الإنسان.

١١. خلاصات:

لئن كان القصد من مقالة الإمام أحمد بن حنبل في شأن التفسير، هو بيان منْزلة هذا العلم من علم الحديث، فإن من تصدوا للتدوين في علم التفسير، تفاوت علمهم في كيفيات الاستفادة من بيان رسول الله ﷺ في مواجهة تحديات عصورهم. ولقد عملت هذه المداخلات على الإشارة إلى "علم اجتماع التفسير"، الذي يكون عمدة القول فيه فهم العلاقة بين الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي أسهمت في إنتاج العمل التفسيري، بسبيل النظر في الصلة المتبادلة بين العمل التفسيري وتلك الظروف. فالتدقيق الذي وقع من جهة بيان المحطات الرئيسة في حياة كل من سيد قطب وحمكا كان الغرض منه محاولة فهم كيفيات الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية في حياة كل منهما، ولما كان ذلك الانتقال يقتضي فهم تلك الظروف، فإن هذا البحث لم يقف عند حدود العمل التفسيري لكل منهما، وإنما حاول التقعيد لما يمكن أن يوصف بعلم اجتماع التفسير. ولقد مثل كل من سيد قطب وحمكا دور المثقف العضوي في عملهما التفسيري، وطالما أن التفسير ليس مثله مثل الفقه أو أصول الفقه أو أصول الدين، فإن درساً تفسيرياً في ظلال القرآن والأزهر قد بين لنا ظاهرة جديدة، وهي ثنائية الناقد الأدبي والمفكر الحركي، بدلاً عن ثنائية الفقيه والمتكلم، وأتاح لنا فهم الدور الجديد للمثقف العضوى المسلم وتقاطعه مع دور العالم التقليدي.

بعد هذه الخلاصة العامة لا بد من الإشارة إلى أن كلا الباحثَيْن قد تأثرا في سني الطلب، إما بتفسير ظلال القرآن، أو بتفسير الأزهر، ولذلك فإن صدى ذلك التأثر الباكر قد انعكس إيجاباً في بناء نص هذه المداخلات، فكأن هذه المداخلات هي إعادة كتابة تأثير تفسيري "في ظلال القرآن" و"الأزهر" على تشكيل المخيال الديني والفكري للأجيال اللاحقة، وبالتالي فهي مداخلة على مداخلة: كان الأساس الأول فيها التفاعل مع العمل التفسيري، ثم الوعي بذلك التفاعل حال رؤيته في سياق فكري أوسع. ويبدو أن الإشارة الأخيرة تثير في الذهن سؤالاً عملياً: ما الذي تُتيحه هذه المداخلات بين سيد قطب وحمكا من إمكانات فهم العمل

[1] Wan Sabri Wan Yusof, "Hamka's TafsÊr al-Azhar", pp 164.

التفسيري في مواجهة قيم الحداثة؟ نقول: إن صح التحليل الذي قمنا به، فإن فهم ردود كل من سيد قطب وحمكا على قيم الحداثة من خلال عملهما التفسيري يوفر لنا مادة علمية ثرة في فهم تشكلات الإسلام المعاصر في كل من إندونسيا ومصر، ومن ثم فهم العوامل التي تؤدي إلى قبول تفسير بعينه، وبيان أن تفسير القرآن هو تفاعل بين الحركة العلمية وتوقعات الحركة الإسلامية في كل من مصر وإندونسيا، ولا شك أنها في حالة كل من سيد قطب وحمكا تتيح لنا فهم كيفيات إعادة تنظيم المأثور من التفسير وفق إطار جديد من الكتابة حول القرآن الكريم.

فلئن كانت المقولة الأساس في هذا البحث هو أن منهج تفسير القرآن كان قائماً على إعادة تنظيم المأثور وفق حاجات الجماعة العلمية، إلا أن النظر في العمل التفسيري لدى كل من سيد قطب وحمكا قد فتح آفاقاً جديدةً حول اكتشاف قواعد جديدة للفهم والتعبير عن إعجاز القرآن، فقد أسهم سيد قطب في بيان كيفيات الانطلاق من قاعدة التصوير الفني في القرآن إلى الحياة في ظلال القرآن كمنهج للفهم، وإيجاد أجوبة لمستجدات الحياة ومواجهة القيم المناهضة للإسلام، بإعادة فهم القيم الإسلامية في مواجهة تحديات الحداثة، وقد استوعب حمكا هذه المحاور، وعبّر عنها بصيغ من البيان، يُعرّف بخصوصيات أرخبيل الملايو في هذا الصدد.

أخيراً نقول: إن مقدمة "في ظلال القرآن" في شكلها الأخير تُعدُّ فتحاً جديداً في الكتابة في علوم القرآن، ولعلّ هضمها وتمثلها في الفكر الإسلامي سيكون فاتحةً لإنشاء علوم جديدة، تُوَسِّع مداركنا في التعامل مع كتاب الله عز وجل.

المصادر والمراجع

١. **الإتقان في علوم القرآن**، للإمام جلال الدين السيوطي، دار الفكر.

٢. **الإمام أحمد بن حنبل في التفسير**، جمع حكمت بشير يس، مكتبة المؤيد، الرياض : ١٩٩٤م.

٣. **جامع البيان في تفسير آي القرآن**، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار المعرفة، بيروت: ١٩٨٢م.

٤. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، سيد قطب، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ١٩٨٦م.

٥. **سيد قطب: الأديب الناقد والداعية المجاهد والمفكر المفسر الرائد**، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم، دمشق: ٢٠٠٠م.

٦. **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسات وشخصيات، سيد قطب**، د. أحمد صلاح الدين الموصللي، دار خضر، بيروت: ١٩٩٠م.

٧. **في ظلال القرآن**، سيد قطب، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة: ١٩٥٣م.

٨. **في ظلال القرآن: رؤية استشراقية**، أوليفييه كاريه، الزهراء للأعلام العربي القاهرة: ١٩٩٣ م.

٩. **مقدمة التفسير** في مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة، القاهرة: ١٤٠٤هـ، المجلد ١٣.

١٠. **مقومات النصور الاسلامى**، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٥م.

١١. **المنظور التاريخي في فكر سيد قطب**، د.عماد الدين خليل، دار القلم، دمشق: ١٩٩٤م.

12. Hamka, *TafsÊr al-Azhar*, Singapore: Pustaka Nasional, 1993.
13. Wan Sabri Wan Yusof, "Hamka's TafsÊr al-Azhar Qur'anic Exegesis as Mirror of Social Change", Unpublished Ph.D. Thesis, Temple University, 1997.
14. Fadzilah Din, "The Contribution of Tafsir al-Manar and Tafsir al-Azhar Towards Understanding of the Concept of Ta'ah and its Observance; A Theological Inquiry", Unpublished Ph.D Thesis, University of Edinburgh, 2001.
15. Hamka, "Mensyukuri Tafsir al-Azhar", *Panji Masyarakat*, no 317, p.43.