الدرس الأدبي مدخلا لأرخنة النص القرآني: أمين الخولي مستلهِماً ومُلهِماً

The literary lesson is an introduction to the historiography of the Qur'an text by Amin al-Khouli

لخضر سباعي*

جامعة عبد الحميد ابن باديس . مستغانم . (الجزائر)، lakhdar.sebai@univ-mosta.dz

تاريخ الاستلام: 2021/05/07 تاريخ القبول: 2021/05/28 تاريخ النشر: 2021 /06/05

ملخص: يروم هذا المقال تتبّع إرهاصات المقاربة الأدبية للنص القرآني في العصر الحديث كما نظّر لها ومارسها الشيخ أمين الخولي(1895. 1966)، داخل انشغاله العميق بأسئلة النهضة و تجديد الفكر الديني الإسلامي، ذلك الفكر الذي استحال إبداعه وحيويته في العهود المبكرة، جمودا و تكرارا في العهود المتأخرة، في سبيل هذا المرام يتم ضبط مفهوم المقاربة الأدبية و موضعتها ضمن المسار التطوريّ للفكر التفسيريّ الإسلامي، ليتمّ بعده التعريج على مرجعيّات الخولي في انتهاج هذه المقاربة، ثم المرور إلى عرض و تحليل خطّته التفسيريّة البديلة للجمود الذي آل إليه التفسير، انتهاءً إلى رصد استتباعات المقاربة الخوليّة لدى تلامذته المباشرين ، و كذا على مستوى القراءات الحداثية للنص القرآني.

كلمات مفتاحية: المقاربة الأدبية؛ النص القرآني؛ التفسير؛ أمين الخولي؛ الأرخنة.

Abstract: This article seeks to trace the early beginnings of the literary approach to the Quranic text in the modern era, as it was understood, devised and practiced by Sheikh Amin al-Khouli.Within his deep preoccupation with questions of renewal and revitalization of Islamic religious thought, this thought whose creativity and vitality were transformed in early eras, stagnant and repeated in later eras, in this article we have defined the concept of the literary approach and its position within the dynamic path of Islamic interpretive thought, then clarify references Al-Khouli in adopting this approach, then we presented and analyzed al-Khouli's plan in interpretation, then we passed to highlight the influence of Sheikh Amin al-Khouli in the modernist readings of the Quranic text.

Keywords: Quranic Text؛ Interpretation؛ Literary Approach؛ Amin Al-Khouli؛ historiography

*المؤلف المرسل

1-مقدمة:

بحكم قدسيّته، ورمزيّته المكثفة، وطبيعته الإعجازيّة، كان ويظلّ النص القرآني محلّ تفسيراتٍ ومقارباتٍ متعددة المشارب والغايات،حاولت كل منها فهم مكنوناته، واستقطار دلالاته، واستظهارها في سياق التدافع الفكري والاجتماعيّ حول الدين،بغية استلهام واستثمار قداسته في تأطير وتوجيه الأسئلة الكبرى التي تطرحها الثقافة والسيّاقات الاجتماعية والتاريخية في كل ظرف وحين،فمنذ بداياته الأولى في العهد النبوي نشأ"التفسير"تلبيةً لاستفهاماتٍ مباشرةٍ حول دلالة بعض الآيات القرآنية التي غَمُض واستشكِل مفادها على المسلمين، فلجأوا إلى النبي(ص) وإلى صحابته من أجل إزالة ذلك الغموض. على نواةِ تلك الإجابات التي كان يقدّمها النبي(ص)وصحابته تشكَّل "علم التفسير"، وبعدها انتقل من مرحلة كانت الرواية فيها هي الفيصل، إلى مراحل أخرى تنوّعت فيها المداخل واختلفت المخرجات، حتّى صار باب النص القرآني مشرَّعاً على تفاسير وأضرب عديدة من التأويل، كالتفسير العلميّ، والتفسير الكلاميّ، والتفسير الفلسفيّ، والتفسير الإشاريّ، والباطنيّ وغيره...

بحلول العصر الحديث برزت المقاربة الأدبية للنص القرآني (وهي موضوعنا في هذا المقام) محاوِلةً الاستجابة للتحدّيات المفروضة على العالم العربي الإسلامي، بتجديد الفكر الديني وآليات التعامل مع النصوص. كان رائدها في هذا المسعى حديث"التجديد على رأس كل مئة سنة"، في هذا الإطار برز أمين الخولي مستلهِماً من سبقوه، كالشيخ محمد عبده، وطه حسين، ومُلهِما من عاصروه، أو جاءوا بعده، كعائشة عبد الرحمن، وشكري عياد، ومحمد أحمد خلف الله ونصر حامد أبو زيد.

الإشكالية: ما الذي يُعنى بالدرس الأدبي للنص القرآني؟ وما هيّ جذوره قبل الشيخ أمين الخولي؟، ما هي مقومات ومؤدّيات المقاربة الخوليّة في تجديد التفسير والفكر الدينيّ؟، كيف تكون المقاربة الأدبية مدخلا لأرخنة النص القرآني؟ وما هي امتداداتها في مشاريع تجديد الفكر الديني بعد الخولي؟

يقوم هذا المقال على **فرضيتين أساسيتين**: الأولى هي أن تجديد التفسير في العصر الحديث غيرُ مقطوع الصلة بالموروث التفسيري الكلاسيكي، والثانية هيّ أن آليات قراءة النص القرآني وتفسيره تتطور تبعا للتحوّلات الاجتماعيّة والمعرفيّة الحاصلة في السيّاقات التاريخية والحضارية. يستهدف هذا البحث بالأساس بيان أهميّة المقاربة الأدبية للنص القرآني والكشف عن جذورها التراثية وامتداداتها لدى الحداثيين، ثم التعرّض لأهم الانتقادات التي توجه لهذه المقاربة. تبعاً لهذا الهدف وتلك الفرضيتين، كان ضروريّا أن يكون المنهج تحليليّا نقديّاً.

2-مفهوم الدرس الأدبي للنص القرآني: الدرس في اللغة، هو مصدر من الفعل الثلاثي درس، جاء في لسان العرب "درستُ الكتاب أدرسه أي ذلّلته بكثرة القراءة حتى خفّ حفظه عليّ...ومنه درستُ السورة أي حفظتها. في الحديث "تدارسوا القرآن، أي إقرأوه وتعهدوه لئلا تنسوه"[1]، المقابل اللاتيني

للدرس هو: leçon. في المجال التعليمي يُقصد بالدرس جزء من التعلّمات المبرمجة للمتعلمين ضمن مخططات زمنية محدّدة، أما المراد بالدرس الأدبيّ داخل هذا البحث فهو: مجموع آليّات البحث والنظر والقراءة، وكذا المفاهيم النقدية والبلاغية، واللسانية التي يتم ترحيلها من مجال الأدب والعلوم اللغوية لأجل توظيفها في التعامل مع النص القرآني، فالدرس بهذا المعنى يأخذ أيضا دلالة العبرة،والمعرفة المعيارية القابلة للترحيل من مجالها الأصلي إلى مجالات جديدة.الدرس الأدبي هنا هو مقاربة واحدة من بين عدة مقاربات ممكنة في تفسير النصوص، تَدّعي هذه المقاربة أنّها هي الأوْلى و الأجْدر بالنص باعتبار طبيعته اللغوية.حينما نتحدّث هنا عن المقاربة الأدبية للنص القرآني، فإننا نعني بها تلك الكيفية التي يُتناول بها هذا النص من جهة كونه نصّا أدبيّا تَسرِي عليه أدوات التحليل والنقد اللغوي والأدبي، وكلّ ما يتّصل بهذه الأدوات من معارف تقدّمها علوم اللغة، والتحليل النفسي والاجتماعي...مثلما تخضع لها باقي النصوص.المقاربة الأدبية بهذا المعنى هي"المدخل"الذي يُولج منه إلى عالم النص القرآني لتَدَارُسه.

لئن ارتبطت المقاربة الأدبيّة في العصر الحديث بالشيخ الخوليّ، فإنّها لم تُعدَمْ في المسار التطوريّ للفكر التفسيريّ جذورا وأصولا بيّنة، سيتمّ استجلائها، وبيان صلتها بالصورة التي أخذتها لاحقا. يقول أبو زيد "الدراسة الأدبية ليس منهجا جديدا، وليس مفروضا على النصوص الدينية من خارجها، لأن النصوص الدينية نصوص أدبية بامتياز من حيث أنها تمارس تأثيرها على المتلقي من خلال عناصر أسلوبية وبنية لغوية شعرية أو قصصيّة إلى حد كبير"[2]. ما نفترضه في بحثنا هوّ أن القراءة الأدبية للقرآن هي استجابة معرفيّة لاحتياجات العصر وتحديّاته. وبالتالي فإنّه "على الرغم من الجذور العميقة للمدخل الأدبي في التراث، وبخاصة في جهود المفسرين وعلماء نظرية الإعجاز، إلاّ أن هناك فروقا جذريّة بين نمطي القراءة في القديم والحديث، وهي فروق ناشئة من التحولات الجوهرية العميقة في المفاهيم اللغوية والبلاغية والتأويلية"[3].

3-جذور المقاربة الأدبية للنص القرآني قبل أمين الخولي: قبل أن تستوي المقاربة الأدبية نظريةً في تفسير النصّ القرآني،مُعلنٌ عنها،ومُصرحٌ بأصولها و مبادئها كما نجدها لدى الشيخ أمين الخولي،أو في تمثلاتها المختلفة لدى تلامذته المباشرين وغير المباشرين، لابدّ أن تكون قد مرّت-كأي فكرة أو منهج آخر-بمسار تطوريّ، تغذّت واغتنت منه، استلهاما واستثمارا، احتواء وحذفا. تأكيدا لهذا الفرض تذهب أغلب الدراسات الفكرية والنقدية في تعقبها لنشوئيّة هذه المقاربة إلى ربطها بالدراسات البلاغيّة التي توالدت في التراث العربي القديم تصديّا لمبحث الإعجاز القرآني وما ارتبط به من إشكاليات، كان أبرزها إشكالية المجاز. بينما تعود دراسات أخرى في التأصيل لهذه المقاربة إلى ما قبل عصر تدوين العلوم.

1.3. جذورها قبل عصر التدوين: أمثلة هذه الجذور تُستجلب من**تفاسير النبي و صحابته**: فيُذكر في هذا الباب أنه: "لمّا نزل قوله تعالى"و كلوا واشربوا حتى يتبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر"، سأل عديّ بن حاتم: أهُمَا الخيطان المعروفان؟، فقال النبيّ: بل هما سواد الليل وبياض النهار منتقِلا بالمعنى من الحقيقة إلى المجاز"[4]،كما يُذكر أن:"**عمر بن الخطاب** أوّل من اسْتنّ تفسير القرآن تفسير لغويا"[5]،والشاهد هو أنه ذات يوم قام يسأل أصحابه عن معنى قوله تعالى: "أو يأخذهم على تخوّف" [النحل:47]،فيقوم له شيخ من هذيل فيقول له: هذه لغتنا، التخوف: التنقص، فيقول له عمر :هل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ فيقول له: نعم، ويروي قول الشاعر:(تخوَّف الرَّحل منها تامكاً قَرِداً **كما تَخَوّفَ عُودَ النّبعة السّفنُ)، فيقول عمر لأصحابه: عليكم بديوانكم لا تضلّوا، قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم، ومعاني كلامكم"[6].

يُذكر أيضا **ابن عباس** الذي كان"يَرجع في فهم معاني الألفاظ العربية التي وردت في القرآن إلى الشعر الجاهليّ، وكان غيره من الصحابة يسلُك هذا الطريق في فهم غريب القرآن ويحضّ على الرجوع إلى الشعر العربي القديم، ليُستعان به على فهم معاني الألفاظ القرآنية الغريبة"[7]. وممّا يروى عن أهمية الشعر لتفسير القرآن ما يُسند إلى أبي بكر الأنباريّ أنّه قال: "الشعر ديوان العرب، فإذا خفيّ علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا ذلك منه"[8]. لم يقف **ابن عباس** في الاستشهاد بشعراء الجاهلية، بل تعدّاهم إلى الشعراء المخضرمين الموثوق في فصاحتهم وعراقتهم. لقد خلف ابن عباس إرثا تفسيريا واسعا، تعجّ به كتب التفسير والحديث[9]، يَصلح شواهد على منحى أدبي بلاغيّ بيانيّ مبكّر في التفسير. لعلّ أهم ما يُذكر له في هذا الباب، إجاباته عن"مسائل نافع بن الأزرق"[10]حول ألفاظ قرآنيّة غَمُض فهمها، فأخذ ابن عباس يجيب سائله محتجّا بالشعر الجاهلي. بهذا الصنيع حُظيّ ابن عباس بـ"مبايعة من اللغويين المتأخرين، باعتباره"أبو الطريقة اللغوية لتفسير القرآن"[11]. استمر الاطمئنان إلى طريق الاحتجاج بالشعر على القرآن إلى أن ظهر بعض الفقهاء وأنكروها بحجة أن الشعر مذموم في القرآن والحديث، فكيف يُحتج به عليهما.قال النيسابوريّ في مقدمة تفسيره"إن فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلا للقرآن"[12]؟. يعقّب محمد رجب البيومي على هذا الاعتراض قائلا: "الرجوع في تفسير القرآن إلى لغة العرب رجوع إلى المصدر الحقيقيّ دون نزاع، ولا أدري كيف غاب ذلك عمّن خاصموا طريقة عمر من المفسّرين ورأوا أن الرجوع إلى الشعر في تفسير القرآن يجعل الشعر أصلا لكلام الله[13].

3 .2-جذورها في عصر التدوين: ضمن هذا المسعى لتأسيس جينيالوجيّ للمقاربة الأدبية يتم استحضار المتون البارزة في التراث البلاغي العربي، بالنظر إلى ما للبلاغة من صلة قوية بمسألة استكناه معاني القرآن. ولعلّ الرابط الإيبستيمولوجي القوي بين التفسير والبلاغة، هو إشكاليّة الأعجاز القرآني، لهذا يُنظر إلى دارسوا الإعجاز أنهم"فتحوا كوى مضيئة بعثت بالنور في حقل التفسير البياني اليانع،

وساعدت على ازدهاره، ومازالت دراساتهم موضع نفع دائم، ومثار نقاش مثمر ومجال تقدير كبير"[14].
فيما يلي نورد أبرز رواد البلاغة العربية المُعتَبِرين مؤسسين للتفسير البياني للقرآن الكريم:

3-2-1 أبو عبيدة معمر بن المثنى(110-209هـ) صاحب كتاب "مجاز القرآن"، لقد استهدف هذا الكتاب بيان طرق آداء المعنى في القرآن الكريم، ثم مقارنتها بما هو موجود في كلام العرب، حتى يدرك القارئ فضل نظم القرآن، وأسلوبه، واحتوائه على الأساليب البيانية[15]. جاء "مجاز "أبي عبيدة خطوة تالية لخطوة ابن عباس في التفسير الأدبي...حذا حذوها...ثم انتفع مع ذلك بما تمخّضت عنه الحركة الثقافية من بحوث علمية مثمرة، فقدم مجازه حافلا بأطايب اللغة والنحو والبلاغة واستطاع أن يتقدم خطوة تالية في التفسير البياني للقرآن"[16]. محتذيا الطريقة التي اختطّها عمر بن الخطاب وابن عباس، كان **أبو عبيدة** يشرح الآية ثم يحتجّ على ذلك بشواهد شعرية تقوم دليلا على موارد الاستعمال العربي الأصيل للألفاظ والأساليب، بما يجعل ذلك الشرح مُستساغا. لهذا يُعتبر كتابه من اللبنات الأولى التي قامت عليه اصطلاحات البلاغيين في التميز بين ضروب المجاز، فحمل"بذورا كثيرة لغراس علمي البلاغة (المعاني والبيان) وقد اتّسعت مقدمته الأولى لكثير من الأمثلة القرآنية التي تُوقف الدارس على أساليب العرب في الكلام"[17].

3-2-2 أبو زكريا الفراء(144-207هـ) صاحب "معاني القرآن"، اعتُبر امتدادا للمنحى البلاغيّ البيانيّ الذي نحاه صاحب"مجاز القرآن"، بَحثَ الفراء "في التراكيب، والإعراب، والغريب، وطرق الدلالة، ومجموع الدراسة في هذه المناحي إنما تكشف عن الأسلوب القرآني، وأوجه القراءات فيه كشفا يميط اللثام ، ويزيح النقاب عن بلاغة كتاب نزل من لدن حكيم عليم"[18]، ما تميّز به تفسير "معاني القرآن" هو طغيان الجانب النحوي، وهوّ أمر طبيعيّ بحكم أن واضعه هوّ أحد شيوخ مدرسة الكوفة النحوية. لم يقف **الفراء** عند بيان بعض الصور البيانية في القرآن، بل تعدّى ذلك إلى الكشف عن موسيقى الألفاظ في القرآن ونظْمه، وأثَر ذلك كله في نفوس العرب لأنه يثير بألفاظه ومعانيه وجدانهم ويروع نفوسهم، ويبهر أنظارهم"[19]. هذا ما جعله الفراء يتبوأ سلم البحث البلاغي في القرآن الكريم.

3-2-3أبو عثمان عمرو الجاحظ(159-255هـ) خصّص صاحب"البيان والتبيين" للنصّ القرآني كتباً هامة لكنها مفقودة،ذكرها الدارسون، مستنِدين إلى إحالات عليها وردت في كتبه المتاحة،حيث أن كتاب"نظْم القرآن"و"آي القرآن"المفقودين يمثّلان دليلا قويّا على المنحى البيانيّ للجاحظ في تفسير القرآن، والكشف عن أسراره البلاغية،يقول أحد الدارسين:"لم يترك الجاحظ كتابا مستقلّا بالتفسير، ولكنّه مع ذلك رجل التفسير البياني الأول...لأن الرجل بما ضرب من أمثلة قرآنية على ما يريد من فنون البلاغة وأساليب البيان،قد جعل القرآن-كما هو دائما- القمّة التي تتّجه إليها الأنظار السديدة عند الْتماس النمط العالي من الفن الرفيع،فأطال في الاستشهاد بفرائده، و وقف كثيرا عند آياته محلِّلا شارحا، ومهتديا إلى أسرار تفتحت مغاليقها على يده حتى اجتمع له من ذلك أصول وافية كانت أسس

البلاغة العربية الوطيدة، وعلى عمدها الراسخة نهض الفن البلاغي"[20]، ما تميّز به الجاحظ هو أنه جعل المجاز مقابلا للحقيقة،و وضع الأسس الإصطالاحية لعلم البلاغة، قيل عنه -أيضا-أنه"أسدى إلى البيان القرآن وإعجازه خاصة، وإلى البلاغة العربية عامة.اليد الطولى والنعمة الكريمة،وذلك بدراسة أسلوب القرآن تلك الدراسة المبنيّة على حسن فهم و قوة إدراك، والتي كان لها ما بعدها إذ كانت بمثابة المفتاح لكثير من الدراسات العربية في حياة البلاغة و النقد"[21].

4-2-3 عبد القاهر الجرجاني(400-471ه): إذا كان السابقون اتخذوا النقد والبلاغة سبيلين للوصول إلى مواطن الإعجاز القرآني، فإنَّ صاحب "دلائل الإعجاز "و"أسرار البلاغة" جعل: "فكرة الإعجاز نفسها المنطلق ليسهم في توضيح مفهوم البلاغة، وفي معالجة كثير من النظريات بمعدّات جديدة من الفحص الدقيق والتغلغل النافذ إلى بواطن الأمور[22]. لقد كان موقِنا بإعجاز القرآن، فانهمّ باستجلاء مواطنه، فاستبعد **أولا**: أن يكون الإعجاز في الألفاظ المفردة، لأنها كانت موجودة قبل نزول القرآن، ثم استبعد **ثانيا**: أن يكون في الفواصل، لأن الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر، واستبعد **ثالثا**: أن يكون الإعجاز في الاستعارة، لأن الاستعارة لا توجد إلاّ في آيات معدودة.لمّا امتنع الإعجاز أن يكون في المواضع الثلاث السالفة الذكر، فلم يبق إلا أن يكون في النظم و التأليف"[23]

تقوم نظرية النظْم عند عبد القاهر على فكرة السياق الذي تندرج فيه الألفاظ وفق ما يقوم في الذهن من فكر. انطلاقا من هذا التحديد "لا يُحكم على اللفظة بأي حكم قبل دخولها في"سياق"معين... وهذا السياق هو الذي يحدِث"تناسق الدلالة" ويبرُز فيه"معنى"على وجه يقتضيه العقل ويرتضيه، وربط الألفاظ في سياق يكون وليد الفكر لا محالة، والفكر لا يضع لفظة إزاء أخرى لأنّه يرى في اللفظة نفسها ميزة فارقة، وإنما يحكم بوضعها لأن لها معنى ودلالة بحسب السياق نفسه"[24]، وعليه انتفى وامتنع أن يكون الإعجاز في الألفاظ في حدّ ذاتها، بل في نظمها وبناء بعضها على بعض، وفقا لظهور المعاني ونضجها في الفكر.

بهذا التوجيه الإيبستمولوجي للبحث البلاغي العربي صار عبد القاهر الجرجاني محلّ تقدير عال من الدارسين،و كان"تأثيره في مجال التفسير البياني للقرآن من القوة والنفاذ بحيث أصبح الشغل الدائم لأكثر من تعاطوا إيضاح البيان القرآني"[25].ينوّه الطاهر بن عاشور بصنيع الجرجاني في"الدلائل"قائلا:" أتى في كتابه فعلا من بيان المعاني وضبط مراجع اختلاف طرق التعبير عنها وبيان الصورة البلاغية في إفادة المعنى بالتركيب ما قوّم به هيكل فنّ المعاني، وجعل كتابه كما أراده من اسمه"دلائل"على أوجه الإعجاز،يهتدي به الناظر،لا استقصاء لما يمكن استقصاؤه من أوجه الإعجاز بالتفصيل.فانفتح بهذا الوضع الجليل باب كان مغلقا في أوجه مُتعاطي التفسير،و هو بيان الوجه البلاغي المعجز من كل تركيب قرآني، و جعل ذلك الوجه مَلاك المعنى المستفاد من التركيب"[26]،أهميّة هذا الفتح المعرفي الذي أته الجرجاني هي ما جعلته محل احتفاء من طرف رواد تجديد الفكر الديني في العصر الحديث،عبر بوابة تجديد الدرس البلاغي،هذا الدرس الذي رسّخ مساره التطوري أهميته وخطورته في تجديد

التفسير أو حبسه. يبقى أن نشير إلى أنه إذا انحصر التمثيل على ما اعتُبر جذورا تراثية للمقاربة الأدبية للنص القرآني، في النماذج المذكورة أعلاه، فإن ذلك لا يُعتبر تجاهلا، لإسهامات أساطين البلاغة والتفسير والكلام الآخرين، كالطبري، والزمخشري، والنظّام، والباقلاني وابن قتيبة، وغيرهم في إثراء وتأثيث الدرس البياني القرآني بمفاهيم قوية ورؤى مكينة.

3 - 3 المقاربة الأدبية في العصر الحديث: يقول الطاهر بن عاشور، راسما الإطار الحضاري العام الذي انبثقت فيه لدى المدرسة الإصلاحية الحديثة، جهود تجديد الفكر الديني عموما، والتفسير خصوصا:"لمّا هبّ المجتمع الإسلامي من نومته، على فجر النهضة في أواخر القرن الماضي (التاسع عشر)، وجد الأحكام الإسلامية والحكم القرآنية محصورة وراء سور مضروب عليها، من البدع والعوائد، لا تستطيع أن تتعدّاه إلى المحيط الواسع، والحقل الخصب، إلا إذا اقتدت بنور من التفكير الدينيّ يهديها إلى طريق تخْلُص به من سور البدع المحيط بها حتى تتحرك حرة طليقة، ويرى الوجود صورتَها النقيّة مجرّدة عما كان يَرين عليها في محبسها وراء سدّ البدع و العادات"[27].

3-3-1محمد عبده واستحياء النزعة البيانية في التفسير:

3-3-1-1 موقف محمد عبده من التفاسير السابقة: انطلق محمد عبده في تجديد الفكر الدينيّ من ضرورة استرجاع المقصد الهدائيّ للنص القرآنيّ، و إنقاذ نظريّة التفسير والدفع بها في أفق العصر، عبر الكشف عن تاريخية ومحدودية التفاسير السابقة، والحثّ على استعادة المعايشة الوجدانية للنص القرآني داخل التجربة التفسيرية، والتخلّص من الاغتراب الذي تُحْدثه في نفس المتلقّي بعض التفاسير التي تبتسر النص في معاني جافة، فتذهب به بعيدا عن مقصده الأسمى. يقول الأستاذ الإمام:"كان من سوء حظ المسلمين أنّ أكثر ما كُتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السليمة، فمنها ما يشْغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو،ونُكت المعاني ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين، وتخريجات الأصوليين،واستنباطات الفقهاء المقلدين، وتأويلات المتصوّفين، وتعصّب الفرق والمذاهب بعضها على بعض، وبعضها يُلفته عنه بكثرة الروايات، وما مُزجت به خرافات الإسرائيليات، وقد زاد الفخر الرازي صارِفاً آخر عن القرآن هو ما أوْرده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملة"[28] .لا يستثني عبده من اعتراضاته على التفاسير السائدة، حتى التفاسير ذات المنزع الفقهي،إذْ يعتبر أن"الأحكام العملية التي جرى الاصطلاح على تسميتها فقها هي أقل ما جاء في القرآن وأن فيه من التهذيب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها و رفعها من حضيض الجهالة إلى أوج المعرفة وإرشادها إلى طريقة الحياة الاجتماعية ما لا يستغني من يؤمن بالله واليوم الآخر "[29].

لم يَدعُ محمد عبده إلى تجاهل هذه المداخل مطلقا، وإنما يقول هذا ليؤكد:"أن الإكثار في مقصد خاص من هذه المقاصد يخرجُ بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي ويذهب بهم في مذاهب تُنسيهم

معناه الحقيقي. لهذا كله كان الذي نعنيه من التفسير هو ما سبق ذكره ويتبعه بلا ريب بيان وجوه البلاغة بقدر ما يحتمله المعنى وتحقيق الإعراب على الوجه الذي يليق بفصاحة القرآن وبلاغته"[30]، يحدّد صاحبا المنار مبتغى تفسيرهما في: "فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة"[31]. أمّا ما خلا هذا المقصد من مباحث أخرى، فإنه ينبغي أن تكون بمثابة الوسائل لتحقيق الغرض الأم المتمثل في الوظيفة الهدائية للنص. ينسجم هذا التنبيه الذي يقوم لأجله "التفسير الهدائي"، مع الغرض الذي يكون لأجله التفسير مطلوبا في منظور الشاطبي إذ يقول:"اعلم أن التفسير مطلوب فيما يتوقّف عليه من فهم المراد من الخطاب فإذا كان المراد معلوماً فالزيادة على ذلك تكلّف"[32].

إنشداد محمد عبده إلى"مقصد الهداية"قاده إلى موقف مثير للجدل حول القصص القرآني، وذلك حينما نفى أن يكون في النص القرآني مقرَّراً تاريخيا يتطلب الحفظ والتلقين، بما يستدعي أن يكون محل امتحان من طرف العقل البشري في الحاضر والمستقبل، مؤكِّداً على أن ما قدّمته كتب التفسير في هذا الباب يندرج في دائرة تضمين القرآن وما ليس فيه. إن القَصص القرآني في منظور محمد عبده ليس له غرض التأريخ للأمم والشعوب، وأن كل ما سِيق فيه من قصص يجب أن يُبحث فيه عن أغراض بلاغية بعيدة،كضرب الأمثال والموعظة،لا أن نلتمس فيه مطابقة منطوق الخطاب للواقع والتاريخ، هذا ما يفصح عنه بقوله:"إن القصة لم ترِد في القرآن كما وردت في التوراة التي في أيدي أهل الكتاب حكايةً تاريخيةً، وإنما جاء القرآن بموضع العبرة في خلق آدم...التاريخ غير مقصود له لأن مسائله من حيث هي تاريخ ليست من مهمّات الدين من حيث هو دين، و إنما ينظر الدين من التاريخ إلى وجه العبرة دون غيره"[33]. يقول في موضع آخر من تفسيره:"بينّا مرارا أن أحداث التاريخ وضبط وقائعه وأزمنتها وأمكنتها ليس من مقاصد القرآن، وأن ما فيه من قصص الرسل مع أقوامهم فإنّما هو بيان لسنة الله فيه وما تتضمّنه من أصول الدين والإصلاح"[34].إن هذا الموقف في وضوحه ودلالاته على أولويّة البلاغيّ والأدبي والفني في قراءة النص القرآني، سيكون محل استعادة متكرّرة من طرف تلامذة محمد عبده المباشرين وغير المباشرين. كطه حسين وأمين الخولي، ومحمد أحمد خلف الله، ونصر حامد أبو زيد.

مطلب التفسير الهدائي (نسبة إلى مقصد الهداية كفكرة مركزية مُوجِّهة عند محمد عبده) لا يتحقّق عنده إلاّ من خلال تحويل بيداغوجي استراتيجي في مقررات التعليم الديني، يتمثّل هذا التحويل في استحياء الإحساس اللغوي والذائقة الفنية الأدبية، وذلك عبر استدعاء أقدر المتون البلاغية على توطين الحسّ الأدبي لدى المتعاطين مع النص القرآني.هنا يكمن التلازم الضروري بين استرجاع مقصد الهداية في التفسير، والمنهج اللغوي الفني، أو ما نسميه المقاربة الأدبية للنص القرآني في مشروع محمد عبده. لقد تمكّن الأستاذ الإمام ببصيرته النافذة من"اختيار النصوص المتوهجة في التراث العربي،القادرة على خلق ذائقة صقيلة، قادرة على الاقتراب من القرآن الكريم بإحساسٍ لغويّ، يختلف

في طبيعته عما تسلّل للذائقة العربية،من مظاهر الصنعة اللغوية، والفذلكات اللفظية التي تقف عائقا منيعا بين الذات القارئة والنص"[35] ،فتوسّل- وهو بصدد إنجاز هذا التحويل- بالمنجز البياني البلاغي لعبد القاهر الجرجاني،"فكان أول من يدرِّس للطلاب في الأزهر علم البلاغة من كتابيه، أسرار البلاغة و دلائل الاعجاز ،معولا عليهما في تحرير الدرس البلاغي من الجمود الذي آل إليه بسبب سطوة بلاغة السكّاكي(555-626ه)وملخِصه "الخطيب القزويني(605-682)[36]،على المقرّرات التعليمية. لم يكن هدف تجديد البلاغة وتخليصها من الجمود هدفاً لذاته، وإنما كان المقصد البعيد هو تجديد التفسير. فكانت المعرفية العالية التي يحملها محمد عبده عن أفكار الجرجاني قد تجسدت في تفسير المنار.

يرى نصر حامد أبو زيد أن تفسير المنار، هو محاولة من محمد عبده لإعادة الاعتبار لمفهوم المجاز ووظيفته التأويلية داخل الدراسات القرآنية، وتخليصه من الصورة المنفّرة التي أشاعتها الرؤية السلفية، كما يمثلها ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية، هذا الأخير رمى المجاز تحت مسمّى "الطواغيت الأربع التي هدم بها أصحاب التأويل الباطل معاقل الدين، وانتهكوا بها حرمة القرآن، ومحو بها رسوم الإيمان"[37]. في ردّه على منكري المجاز يقول عبد القاهر الجرجاني:"إن التنزيل كما لم يقْلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها...كذلك لم يقضِ بتبديل عادات أهلها ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع"[38]. أي أن القرآن نزل بلغة العرب، فكان لازما أن يُحاكى طرقهم في التعبير وأداء المعنى، ولو لم يفعل ذلك لتعذر التواصل والفهم، وامتنع غرض الهداية واستحال.

تجديد التفسير عند محمد عبده يندرج ضمن مسعى أكبر، هو فتح باب الاجتهاد الذي"أحكم رتاجه في عصر الركود والانحطاط، عصر التلخيصات وشرح التلخيصات والحواشي في كل مجالات المعرفة ذلك أن العقل الإسلامي النشط الذي كان قادرا على قبول التحديات والاستجابة لها صار عقلا يعيش على مخزونه، التراث الذي أخذ يتناقص حتى اضمحل في وعي المتأخرين، وتحول إلى أقوال تتردد، وتلوكها الألسن... وما حدث في كل المجالات حدث في مجال التفسير"[39]. في هذا الظرف نهض محمد عبد لأجل إصلاح التعليم الديني وتجديد برامجه ومناهجه.

هكذا إذن لم يكن لمحمد عبده خيارا آخر لمواجهة تحديات العصر، غير البحث خارج التفكير السائد، فوجد المخرج في استدعاء العقلانية الاعتزالية والرشدية، واستثمارها في سجالاته مع خصومه، وإثبات عدم تعارض الإسلام مع العلم والعقل والمدنية. يقول عباس محمود العقاد"أكبر ما استفاده العقل السليم المستنير من فكرة الأستاذ الإمام في الإصلاح والحرية الإنسانية أنه أعاد إليه الثقة بعقيدته في هذا العصر الحديث، ورفع من طريقه إلى العمل عقبات الجمود والخرافة والتقليد؛ لأنه زوّده على قواعد دينه بفلسفة الحياة التي يقابل بها فلسفات الغرب المتسلِّطة عليه من جهة السطوة أو من جهة الإيمان بالعقائد والآراء، ولهذا كانت ردوده على فلاسفة الغرب ومفكِّريه أهمّ وأجدى على المسلم

العصري من ردود المدافعين على الإسلام من جماعات المبشّرين المحترفين، إذْ كانت شبهات المبشرين المحترفين لا تعدو أن تدور حول الشقائق اللفظية التي تمسّ الأديان الأخرى أشدّ من مساسها بالإسلام في العصر الحاضر أو العصور القديمة "[40].

2-1-3-3 مقوّمات المنهج التفسيري عند محمد عبده: يقوم منهج تفسير الأستاذ الإمام على خمسة مقومات هي: **أولا**: فهم المفردات واستعادة دلالتها في مجال تداولها التاريخي الأصلي في زمن ظهور النص، مسوِّغه في التأكيد على هذه الخطوة أن الألفاظ لا تستقر دلالتها، وإنما قد تعرف التحول من زمن إلى آخر. لهذا "يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملّة ليفرق بينها و بين ما ورد في الكتاب فكثيرا ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى"[41]،"في هذه الخطوة يبدو واضحا رفض محمد عبده لعملية "الإسقاط الدلالي"من الحاضر على الماضي، وهو إسقاط صار شائعا الآن ويتجلّى في كثير من كتب التفسير المعاصر، ولعلّ مجلاه الأوضح هو ذلك التفسير المسمى بالتفسير العلمي للقرآن الكريم"[42] .**ثانيا**: فهم الأساليب والتراكيب، وهذه ملكة لا يحصّلها إلا من يمتلك المعرفة بقواعد النحو والبلاغة، التي يطلق عليها محمد عبده علم الأساليب. **ثالثا: العلم** بأحوال البشر: يقول محمد عبده"لابدّ للناظر في هذا الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف وعزّ وذلّ وعلم وجهل وإيمان وكفر، ومن العلم بأحول العالم الكبير علويه وسفلي، ويحتاج في هذا إلى فنون كثيرة من أهمها التاريخ بأنواعه"[43]. **رابعا: العلم** بما كان عليه الناس في زمن النبوّة، وكل ما يتصل بأحوالهم وعاداتهم وكل ما كانوا عليه. **خامسا: العلم** بسيرة النبي وأصحابه و ما كانوا عليه من علم وتصرف في الشؤون، دنيويّها وأخرويّها "[44].

إننا هنا أمام "بيان تفسيري "هيرمنوطيقي مبّكر، يقوم على رؤية تأويلية للنص، تخرج به من أسر الرؤية الكلاسيكية إلى رحاب مقاربة أدبية بلاغية تنفتح على ما يستفاد من معارف"وسيلية" تقدمها علوم إنسانية واجتماعية، كعلم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها.... التي أجمل محمد عبده تسميتها تحت عنوان"العلم بأحوال البشر". أبو زيد"إن الخطوات التي يرتّبها عبده منهجا للتفسير،تربط ربطا وثيقا محكما بين مرجعيتين متجاوبتين:اللغة في السياق التاريخي لتداولها (عصر النزول)، والعلم من حيث القوانين المحركة له طبيعيا واجتماعيا في سيرورته في التاريخ، إن النص هنا في فهم محمد عبده الضمني من خلال خطوات المنهج بناء لغوي دالّ في سياق اجتماعي تاريخي غير معزول، في الوقت نفسه عن القدرة على إنتاج الدلالة خارج إطار هذا السياق، لكن الدلالة المنتَجة خارج السياق الاجتماعي التاريخي لا يجب أن تكون مفروضة إسقاطا على البناء اللغوي الدالّ للنص،أو لنقل بعبارة أخرى أقرب إلى لغة التراث،إن المفهوم،لا يجب أن يفارق المنطوق، رغم ثبات الثاني وحركية الأول"[45]. بالتالي من شأن هذا المنهج في التفسير أن يزحزح الفكر الديني عن منطق "النصية"، الذي يجمّد الدلالة غير آبه بالتغير الحاصل في الواقع.

3-4- المقاربة الأدبيّة للنصّ القرآنيّ عند طه حسين: نستحضر **طه حسين (1889 . 1973)**داخل نشوئيّة المقاربة الأدبية للنص القرآني باعتباره تلميذا مباشرا للأستاذ الإمام،و قد مرّ صاحب"في الشعر الجاهلي" بالطور الأزهري في تعليمه، وأثناءه لم يتوان في إظهار امتعاضه من الفكر السكوني المستكين للأحكام المستقرة التي تحرص على ترسيخها المؤسسة الدينية العتيقة، كما أبان عن نزوعه الشديد، وإلحاحه على مقاربة المعرفة تاريخيا، والتأكيد على تقدم العلوم و رفض تقديس القديم [46].بعد أن تلقّى المعرفة الحديثة رفض طه حسين "اختصار العلوم جميعا إلى علم الدين، الذي اعترف به اعترافا صريحا...أكّد (أيضا) أنه لا خصومة بين العلم والدين، ولا مصالحة بينهما، لا خصومة لأن لكل منهما حيّزه و ماهيته الخاصة ،فحيّز الدين هو الشعور والعاطفة، وماهيّته الثبات والاستقرار، وحيّز العلم العقل وماهيته التبدل والتطور، ولا مصالحة بينهما لأن لكل منهما مواضيعه والوسائل التي يبرهن بها على صحتها"[47].

يقدّم طه حسين نفسه مؤسِّسا لمذهب جديد في البحث، يقطع مع مذهب التسليم للتراث الذي يَدَعُ كل شيء حيث تركه القدماء، لا يناله بتغيير أو تبديل،ولا يمسّه في جملته وتفصيله إلا مسّا رفيقا،أما مذهبه هو "فيقلب العلم القديم رأسا على عقب"[48]، يصرّح بمرجعية منهجه ومقوّماته فيقول: "أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفيّ الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء....إن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرّد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوّا تاما"[49]. بصريح العبارة يدعو الباحثَ إلى التحلّ إجرائيا من كل انتماء ديني أو قومي. "نعم يجب...أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتّصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضادّ هذا الدين، يجب ألاّ نتقيّد بشيء ولا نذعن لشيء إلاّ مناهج البحث العلمي الصحيح، ذلك أنّا، إن لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما، فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف، وسنشغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين، وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا ؟"[50].

النزعة النقدية التي انتزعها طه حسين تجاه التراث يضعها أبوزيد ضمن المشروع الإحيائي الذي دشّنه في الأزمنة الحديثة أستاذه محمد عبده، لذلك لم يكن غريبا أن يبدأ طه حسين عمله "الأكاديميّ بدراسة كل من أبي العلاء المعري الشاعر الفيلسوف الضرير وابن خلدون المؤرخ ومبدع علم العمران البشري، ثم لم يكن غريبا أن يكون هو نفسه طه حسين على رأس البعثة التي كشفت عن كنوز التراث المعتزليّ التي كانت مدفونة في المكتبة المتوكلية باليمن، وأهمّها موسوعة القاضي عبد الجبّار "المغني في أبواب التوحيد والعدل"[51].

يرتبط اسم طه حسين في الفكر العربي الحديث بالضجة التي أثارها كتابه في الشعر الجاهلي، الذي ظهر 1926 وصادرته السلطات وقتئذ،هذا الكتاب . وإن كان مجاله الأصلي هو النقد الأدبي . فإنه على

المستوى المنهجي وفيما يتعلّق بتحقيق النصوص، والبحث عن ارتباطاتها بالتاريخ والثقافة، يشكّل أحد المداخل البارزة للقراءات المعاصرة في قولها بارتباط النص القرآني بالثقافة، وبارتهانه لها في انبنائه وتشكّله، واتّخاذ موضوعاته،حيث أن المقولة الشهيرة التي أطلقها طه حسين بشأن"انتحال الشعر الجاهلي"[52] من طرف المتأخرين في عهد الإسلام لاستعماله لأغراض مختلفة، تم استثمارها باتّجاه إمكان القول- بل القول فعلا- بانتحال القرآن، ومن ثمة الطعن في إعجازه ،ممّا يؤدي إلى الإقرار بقابليّة تجاوزه بلاغيا.

يقول أحد الدارسين عن كتاب طه حسين "في الشعر الجاهلي"، أنه كتاب "في منهج التأريخ للغة والأدب وطرائق نقد النصوص وتصحيح نسبتها إلى منشئيها، وقد فتح الكتاب -وهو يعالج مادّته الأدبية-بابا واسعا في النظر إلى التراث ودعا إلى مناهج جديدة لدرس هذا التراث وتقويمه، وأثار جملة من المسائل الدقيقة التي تتّصل بأنظار ومفهومات ثقافية وتاريخية وعلمية، ويجد مدوّن التاريخ العربي الحديث في الكتاب مادّة صالحة لبيان سبيل النهوض وتحرير العقل والإصلاح الثقافي بعامة"[53].

في **"في الشعر الجاهلي"** يثير طه حسين مسألة ذات حساسيّة بالغة،تتعلق بالقصص القرآني، من حيث طبيعته و وظيفته داخل الخطاب القرآني، فتبنى موقفا أثار جدلا كبيرا، نفى فيه-على خُطى محمد عبده- واقعيّة القصص القرآنيّ، وبهذا الصدد نجده يقول:"للتوراة أن تحدّثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدّثنا عنهما أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودها التاريخي فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدّثنا بهجرة إسماعيل ابن إبراهيم إلى مكة، ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة أخرى"[54]. في هذه الفقرة نقف على نزوع طه حسين نحو زحزحة التصور التقليدي عن محتوى النص القصصي القرآني، من الاعتقاد بالوجود التاريخي الموضوعي للأحداث التي يرويها القصص القرآني، إلى اعتبارها مجرد استراتجيّات خطابيّة تتعلّق بتحقيق غايات عمليّة ظرفيّة، فقصّة إبراهيم وإسماعيل كما يتمثّلها طه حسين"هي موضوعة في القرآن، أُدخلت فيه لأسباب ومصالح سياسية ودينيّة"[55].

موقف طه حسين من قصّة إبراهيم هو -في منظور أبي زيد-استئناف للوثبة التي أحدثها محمد عبده، حيث أن طه حسين حاول"أن يوظّف مفهوم محمد عبده للقصص الديني، باعتباره إياها تمثيلات وليست حقائق تاريخية في دراسته للشعر الجاهليّ، حين قال أنّ قصة هجرة إبراهيم بإسماعيل وأمّه هاجر إلى مكة ليست حقيقة تاريخية يستنبط منها وجود لغة واحدة في الجزيرة العربية منذ ذلك العهد، لكن ردّ الفعل السلفي كان عنيفا"[56]. بناءً على ما ورد كتاب"في الشعر الجاهلي"من آراء صادعة للتصور المستقر في الضمير الإسلامي عن الوحي"يُصنف طه حسين في دائرة الفكر العلماني الساعي إلى التوحيد بين النص الأدبي والقرآن، ومحو الفوارق بينهما، ويسندون له اليد الطولى في إشاعة الانحرافات الاستشراقية على أوسع نطاق[57].

4-المقاربة الأدبية للنص القرآني عند الشيخ أمين الخولي:

4-1-منطلقات تجديد التفسير عند الخولي: ينطلق أمين الخولي في الدفاع عن حقّ الجيل الجديد في كل العصور، في التواصل مباشرة مع النصّ القرآني، واجتراح تفاسير تستجيب للعصر، من التقسيم الذي ينقله عن القدماء للعلوم الإسلامية، لقد "قسموها ثلاثة أقسام: علم نضج واحترق وهو النحو والأصول. علم نضج وما احترق وهو علم الفقه والحديث. وعلم لا نضج ولا احترق، وهو علم البيان والتفسير"، يرى الخولي في هذا التصنيف اعترافا صريحا من القدماء بعدم نضج هذين العلمين، وإذنا صريحا منهم بالمحاولة المجدِّدة في حياة هاتين المادتين. تقدَّم الخولي لهذه المحاولة في مختلف مشاغله البحثية ودروسه التي قدمها في الجامعة متخذا لنفسه"أول التجديد قتل القديم فهماً"[58].

انشغاله "بقتل القديم بحثاً" قاده إلى الكشف عن آفة التلوين في التفاسير القديمة، فيوضحها بقوله: "أن الشخص الذي يفسِّر نصّاً، يلوِّن هذا النص-لاسيّما النص الأدبي-بتفسيره له وفهمه إياه، إذ أن المتفهِّم للعبارة هو الذي يحدِّد بشخصيته المستوى الفكريّ لها. وهو الذي يعيِّن الأفق العقليّ، الذي يمتّد إليه معناها ومرماها. يفعل ذلك كلّه، وفق مستواه الفكري وعلى سعة أفقه العقليّ"[59]. تسري هذه الآفة في صنوف التفسير المختلفة، التي عدّدها الخولي، بدءً بالتفسير بالرواية، الذي يظهر التلوين فيه من خلال انتقاء المفسِّر للمرويّات التي تتلاءم مع اتِّجاهه، واستبعاد ما لا يتوافق معها، يقول الخوليّ "حتى في رواج التفسير النقلي وتداوله، تكون شخصيّة المتعرِّض للتفسير هي الملوِّنة له، المروِّجة لصنف منه. أمّا حين يصير التفسير عقليّا اجتهاديّا، فإن هذا التلوين الشخصيّ يبدو أوضح و أجلى"[60] .

لا تسلم من آفة التلوين باقي التفاسير، فالتفسير النحويّ يلتمس التأييد لأصول النحو، والتفسير الكلاميّ يلتمس التأييد لأصول المذهب الكلاميّ، والتفسير الفقهيّ يلتمس التّأييد للمذهب الفقهيّ، وهكذا مع كل ألوان التفسير الأخرى كالتفسير الباطني والتفسير العلمي. يقول الخولي أن القدامى وصفوا هذه الألوان المنفرة والمستقبحة واستبعدوها"[61]، غير أنا ما يتحدّث عنه الخولي من تلوينٍ مستقبحٍ، يدفعنا لطرح التساؤل عمّا إذا كان هناك امكانية لقيام تفسير بلا لون، يتم خارج ذات وعقل المفسِّر، بما هو ذات لها ارتباطاتها الثقافية والدينية، وقناعاتها الفنية والأدبية والمذهبية، وهل يسلم التفسير الذي يقترحه الخولي من المذهبية والتلوين التي يرفضها؟؟

يحدّد الخوليّ المقصد الأساسيّ للتفسير الذي ينشده:"في الدرس الأدبيّ، و في ذلك المستوى الفنيّ، دون نظر إلى أي اعتبار دينيّ...ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب، فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحبّ من تشريع،أو اعتقاد،أو أخلاق، أو إصلاح اجتماعيّ، أو غير ذلك....و ليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد، دراسة كاملة مُفهِمة له، و هذه

الدراسة هي ما نسمّيه اليوم تفسيرا،لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن،ولا فَهْم معناه إلا بها"[62]،وبهذا يتّجه الخولي إلى المماهاة بين التفسير والدراسة الفنية الأدبية للنصوص.

على المستوى المنهجي يعتبر أبو زيد الشيخ أمين الخولي الامتداد المعرفي التركيبي لكل من محمد عبده وطه حسين، وأن هذا المنهج صدر "استجابة للتحدي الخارجي المتمثل في الوجود الأوروبي . ماديا وعقليا في قلب العالم العربي والإسلامي...وكذا التحدي الداخلي المتمثل في نمو التيار السلفي الذي بلغ أوجه منذ إنشاء جماعة الإخوان المسلمين، والّذي كان استطاع قبل ذلك كبح جماح مدرسة التأويل على مذهب الخلف في معركتي الإسلام وأصول الحكم، و في الشعر الجاهلي"[63]

لم يتوان أمين الخولي في الدعوة إلى تسوية النص القرآني بسائر النصوص الأدبي الأخرى، فهو يقول: "العربي القح...يقرأ هذا الكتاب الجليل ويدرُسه درساً أدبيّاً كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة،تلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كالقرآن هي ما يجب أن يقوم بها الدارسون أولا وفاءً بحقّ هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتداء به، أو الانتفاع بما حوى وشمل، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أوّلا،و لو لم تنْطوِ صدورهم على عقيدة ما فيه،أو انطوت على نقيض ما يردّد المسلمون الذين يعدّونه كتابهم المقدس،فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء أَنَظَر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا"[64]، يَطلب الخولي من دارس القرآن تجاوز عائق القداسة،والتعامل مع هذا النصّ بوصفه معطىً لغويّاً وفنيّاً، المنهج عند الخولي ينطلق من مفهوم محدّد للقرآن بوصفه أثر العربية الفنّي الخالد الأقدس، هوّ كذلك للعربيّ، مسلما كان أم مسيحيا أم يهوديا أم ملحدا،ليس المقصود بالعروبة عند الخولي عروبة العرق والجنس والعصب والدمّ، بل العروبة هي عروبة اللسان والثقافة والعقل"[65].

منسجما مع روح المرحلة فيما يتعلق بالدرس التفسيري للقرآن، كان الخوليّ حريصاً على الإحالة إلى الشيخ محمد عبده في الكثير من نصوصه،مستثمرا الكثير من شذراته التجديدية المتعلقة بتفسير القرآن، لاسيما تلك المتعلقة بالقصص القرآني، فغاية التفسير. الذي اعتبره محمد عبده فرض كفاية. هي كما يبيّنها أمين الخولي: "ذهاب المفسِّر إلى فهم مراد القائل من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل، والهداية المودعة في الكلام، ليتحقق فيه معنى قوله (هدى ورحمة)،ونحوهما من الأوصاف، فالمقصد الحقيقي وراء تلك الشروط والفنون، وهوّ الاهتداء بالقرآن"[66]، لا يختلف الخولي مع **محمد عبده** في كون الاهتداء بالقرآن هو مقصد جليل للتفسير،لكنه لا يعتبره المقصد الوحيد، بل يرى أن مقصد الاهتداء يسبقه مقصد"أبعد تتشعّب عنه الأغراض المختلفة و تقوم عليه المقاصد المتعدِّدة، و لابدّ من الوفاء به قبل تحقيق أي مقصد آخر...وذلك المقصد...هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر و أثرها الأدبي الأعظم"[67].

يقترح الخولي في رحاب نزعته الأدبية خطةً جديدة للتفسير، تتبنّى خيار "الموضوعاتية"، أيّ بأن "يفسّر القرآن موضوعاً، موضوعاً، وأن تُجمع الآيات الخاصة بالموضوع الواحد، جمعا إحصائيا مستقصيًا ويعرف ترتيبها الزمني، ومناسباتها وملابساتها الحافة بها، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسَّر وتُفهَم، فيكون ذلك التفسير أَهْدى للمعنى، وأوثق في تحديده"[68]، بهذا يدعو إلى العُدول عن التفسير السائد الذي يحتكم للترتيب الذي تَرِدُ به الآيات والسوّر في المصحف.

2-4 قواعد المنهج عند الخولي:

بعد أن يقرّر أمين الخولي قاعدتين أساسيتين: الأولى: هي أن التفسير الأدبي للقرآن، هي أول ما يجب أن يقوم به كل من له صلة بالعربية، عربيا كان أو غير عربي. والثانية: هي أن التفسير الأجدى للنص القرآني هو ذلك الذي يتم حسب الموضوعات، لا حسب ترتيب السور والآيات في المصحف. **يذهب إلى بَسْط** خطة تفسيريّة "مُثلى" بديلة عن التفاسير السائدة، ترجع نواة هذه الخطة إلى الدروس التي كان يقدِّمها الخولي لطلبته في جامعة فؤاد الأول، ضمن مادة الأدب المصري، وتقوم هذه الخطّة على محورين أساسيين: الأول هو "دراسة ما حول القرآن"، والثاني "دراسة في القرآن".[69]

المحور الأول: دراسة ما حول القرآن، يوجِز الخولي دراسة القرآن في هذا المحور الأول في أنها ترجع في جملتها "إمّا إلى تحقيق النص، وضبطه، وبيان تاريخ حياته، وإمّا إلى التعريف بالبيئة التي ظهر فيها وعنها تحدّثَ، وبين مغانيها ومعانيها تقلَّبَ"[70]. فهوّ يفرّع هذه الدراسة إلى نوعين: الأولى يسمّيها **دراسة خاصّة** قريبة من القرآن، والثانية **دراسة عامّة** بعيدة عن القرآن.

الدراسة الخاصّة: هي التي تُعنى بـ "سيرة" النص القرآني، منذ بداية نزوله إلى لحظة تدوينه في المصحف، وكلّ ما يتعلق بهذا المسار من علوم ومعارف تم تدوينها لا حقاً (منذ حوالي القرن السادس الهجري) تحت مسمّى "علوم القرآن"، يؤكد الخولي على لزوم إطِّلاع المفسِّر على هذا النوع من المعارف لأنها تُضيئ السيّاقات الزمنيّة والمكانيّة والوقائع التي تشكّلت فيها وتفاعلت معها آيات القرآن، مثلما تدّل على ذلك علوم مثل، أسباب النزول، المكيّ والمدنيّ، الناسخ والمنسوخ، وما أُنزِل على ألسنة الناس وغيرها. لقد كان لهذه المعارف حضوراً حاسما لا تُخْطِئه عينٌ في أغلب كتب التفسير، كانت حاضرة بوصفها أدوات للتفسير ومُرجِّحات لتوجيه الدلالة و تعضيدها، فالسيوطيّ صاحب أبرز المؤلفات في علوم القرآن، قال أن كتابه المشهور"الإتقان في علوم القرآن" كتَبهُ ليكون بمثابة المقدّمة لتفسيرٍ أطلقَ عليه "مجمع البحرين، ومطلع البدرين، الجامع لتحرير الرواية، وتقرير الدراية، ومن الله استمد التوفيق والهداية". لا يكتفي الخولي بالتدليل على أهمية المعرفة بـ"سيرة النص"، بحضور متعلَّقاتِ هذه المادّة في كتب التفسير الكلاسيكية، بل يتعدّى ذلك إلى التنويه باهتمام الدراسات الإستشراقيّة الحديثة بهذا المطلب. فيذكُر بهذا الصدد مؤلَّف"تاريخ القرآن" للمستشرق الألماني تيودور نولدكه(1836 - 1930) **Nöldeke Theodor**، الذي يُعزى إليه الأثر الكبير في إشاعة نزعة أرخنة النص

القرآني بين الدارسين في الشرق والغرب. لم يُخفِ أمين الخولي انشداده إلى تلك الأبحاث الاستشراقية، وقال"إنْ لم تخلُ من الاتّهام فإنها لن تخلو من روح النقد والتمحيص، التي لابدّ منها في تناول هذه الأبحاث"[71]. يتّضح ممّا سبق أن الخولي يشترط على من ينتدب نفسه لمهمة التفسير الأدبي أن يكون ملمّا بجميع الملابسات التي من شأنها أن تُضيئ عوالم النص، وترشده إلى فهم صحيح.

الدراسة العامّة: تُعنى هذه الدراسة بالبيئة الثقافية والاجتماعية والفيزيائية التي نزل فيها و تفاعل معها القرآن، يفصّل الخولي عناصر هذه البيئة، و يشمِل تحتها كل ما يتّصل بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن وعاش، و فيها جُمع و فيها كُتب، و فيها قُرئ وحُفظ وخاطب أهلها أوّل من خاطب...و يضيف إلى هذه العناصر المِزاج العربي والذوق العربي، وكذا ما تتشكّل منه الجغرافيا التي نزل فيها القرآن... كما يضيف...جميع ما يتّصل بالبيئة المعنوية...من ماضي سحيق، وتاريخ معروف، ونظام أسرة، أو قبيلة، أو حكومة في أيّ درجة كانت...أو عقيدة بأي لون تلوّنت، وفنون مهما تنوّع...وأعمال مهما تختلف وتتشعّب[72] .إن الأمر يتعلّق هنا بجملة ما يلتئمه الواقع الذي ظهر وتحرك فيه النص القرآني، من معطيات ثقافية، ودينية، ولغويّة، واجتماعيّة، واقتصادية، وسياسية، وفيزيائية، وجغرافية. في هذا الموضع من خطّته يرفض أمين الخولي أن تُستكثر هذه المتطلبات المنهجية والمعرفية في سبيل الدراسة الأدبية لنص في حجم ومستوى القرآن الكريم، بل أنّه يرى أن الدراسات القرآنية تعرف تأخراً وتقصيراً في الوفاء بمقتضيات هذا المنهج الأدبي، إذا ما قورنت بدراسات الكتب السماوية الأخرى. هنا نلمس لدى أمين الخولي دعوة للتأسي بالنزعة النقدية التاريخية والفيلولوجية التي انتهجها الغربيّون في دراسة النصوص الدينية.

بهذا التفصيل لما يراه معارف وسيليّة ضرورية للدرس الأدبي للقرآن، يُفصح أمين الخولي عن عقيدة منهجية راسخة لديه، مفادها أن الأفكار والنصوص والمعارف مهما بدت متعاليةً عن الواقع فإنها لا تخلو ولا تسلم من إشعاعاته. لا يخفى أن هذه العقيدة المنهجيّة هي جوهر النزعة الفلسفيّة والعلمية الوضعيّة في مختلف تجليّاتها الحديثة والمعاصرة.

المحور الثاني: (دراسة ما في القرآن)، تُعنى هذه الدراسة بالنص في بنيته اللغوية، كمفردات وكتراكيب. يَفصل الخولي في هذا المحور بين مرحلتين: الأولى تُعنى بالألفاظ، والثانية تُعنى بالتراكيب.

مرحلة النظر في المفردات: يتمّ فيها تتبّع تدرّج دلالة الألفاظ، و مسار تطوّرها الدلاليّ في علاقته بالجوانب النفسية والاجتماعية والثقافية والحضارية،الدينية والسياسية، وكذا عمليّات التواصل والتداخل والتفاعل اللغوي الذي حصل العرب والأمم الأخرى، يؤكّد الخولي في هذا الموضع أن للألفاظ سيرة و مسار ينبغي أن يبحث فيه "المتأدِّب" حتّى لا يقع في سوء الفهم، وفي ذات الوقت يعبّر عن عُسر هذه المهمة بالنظر إلى النقص والعوز الذي يُحصِيه في هذا المستوى داخل المعاجم العربية الكبرى، هوّ يقول أن" معاجمنا لا تُسعف على شيء من تحقيق هذا الأصل الثابت في تدرج الألفاظ"[73]، طموح الخولي هو تجاوز هذا العوز المعجمي،العائدة أسبابه إلى غياب الروح العلمية، وغلبة النزعة القوميّة

والدينية، المتمثلة أساسا في اندفاع واضعو المعاجم إلى إثبات الأصل العربي لألفاظ، ولو "بالتكلف في الاشتقاق والربط". إنّه يطمحُ إلى الاستعاضة عن هذا الخصاص بدراسات معجمية اشتقاقية(إيتمولوجية)يؤطِّرها حسٌّ علميٌّ منفتح على مُنجزِ الدراسات الحديثة المتعلقة بأنساب اللغات والصلة بينها.

بعد تحقيق هذا المطلب المعرفي المتمثل في تملّك "سيرة وحياة الألفاظ"، تكون الطريق مفتوحة إلى خطوة أخرى، هي تتبّع الاستعمال القرآني لهذه الألفاظ، وتبيُّن المعاني التي تأخذها في كل موضع، مراعيّاً في ذلك السياقات اللغوية والزمنيّة التي يرد فيها اللفظ، حتى لا يقع الدارِسُ في "تجميد" دلالة اللفظ الواحد داخل نصّ تعدّدت مناسبات وسياقات ورُودِه الداخليّة والخارجية، كما جاء منجمّا على امتداد ثلاثة وعشرين عاما ونيّف. إننا هنا أمام دعوة ملحّة مشروعة لإنجاز معجم لمفردات القرآن، يستجيب لمقتضيات الدرس المنهجيّ، العلميّ والأدبيّ الحديث، وبدون تحقيق هذا المطلب، لا يكون تجديد التفسير ممكنا، ويستمرّ "الاستناد إلى معاجم لم يتوان الخولي في اعتبارها ناقصة وبدائيّة[74].

مرحلة النظر في التراكيب: فيها تتمّ دراسة الأساليب القرآنية على ضوء علوم اللغة المختلفة، من نحوٍ وبلاغة وصرف وغيرها، لكن وفق رؤية تخرج عن رؤية التفاسير القديمة، بحيث لا يصير التفسير تلوينا، كأن يكون انتصارا لاتجاه نحويّ أو بلاغيّ و انتقاصا من نظائره، النظرة البلاغية التي تؤطر هذه الخطوة هي"النظرة الأدبية الفنية التي تتمثّل في الجمال القوليّ في الأسلوب القرآنيّ، وتستبين معارف هذا الجمال، وتستجليّ قسماته، في ذوق بارع...وكذا معرفة فنون القول القرآني وموضوعاته فنّا فنّاً، موضوعاً موضوعاً، معرفة تبيّن خصائص القرآن في كل فنّ منها و مزاياه التي تجلو جماله"[75]. ينوّه الخولي إلى أن هذا المطلب الفنيّ في التفسير يحتاج في إنجازه إلى معارف من علوم أخرى، كعلم النفس وعلم الاجتماع.

فبالنسبة لضرورة المعرفة بعلم النفس، فيربطها الخولي بالصلة بين البلاغة وعلم النفس، وما تطلّبه مبحث الإعجاز القرآني من إحاطةٍ بـ"أسرار حركات النفس البشرية، في الميادين التي تناولتها دعوة القرآن الدينية، و جدله الاعتقادي، ورياضته للوجدانات والقلوب، واستلالِه لقديم ما اطمأنّت إليه، و توارثته الأسلاف والأجيال...وكل ما استخدمه القرآن من حقائق نفسية، في هذه المطالب الوجدانية والمرامي القلبية"[76]. يشرح التفسير النفسيّ للقرآن بقوله أنّه يتعلق" بتبين جوّه النفسي، بما حوله، من ملابسات، وأسباب نزول، ووقائع وأحوال للناس، والبيئة، دون أن نعدو ذلك، إلى شيئ من فهم نفسي، لمصدر النص، الذي نسمّيه في غير القرآن المؤلفُ أو المتفننُ"[77]. ضرورة المعرفة بالنفس هي المآل المنطقي لاعتبار القرآن نصا فنياً جمالياً، وأن "الفنون على اختلاف -ومن بينها الأدب-إلا ترجمة لما تجده في النفس"[78]. أمّا بالنسبة لعلم الاجتماع، فإن الخولي يذكّر بما ورد في البيان التفسيريّ الذي قدّمه الشيخ محمد عبده، من ضرورة معرفة المفسّر لأحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ومناشئ

اختلاف أحوالهم من قوة وضعف وعزّ وذلّ وعلم وجهل وإيمان وكفر، وجماع هذه المعارف صار اليوم محل تخصيص علمي، كعلم الاجتماع وعلم التاريخ. لا اختلاف في ضرورتها كأدوات في التحليل والنقد الأدبي للنصوص.

بهذا الإحالة إلى تفسير المنار يفصح الخولي عن استلهامه للاتّجاه الأدبي في التفسير كما سبق عرضه عند الشيخ محمد عبده، بل أن خطة الخولي لا تكاد تخرج عن أن تكون تفصيلا للمنهج الذي أعلن عنه محمد عبده، ويمكن القول أنّ منهجهما صدر عن نفس الرؤية ونفس الإيبستيمي، الذي ينبني على الانطلاق من الطبيعة اللغوية للنص القرآني، وتفسيره بمقتضى فكرة "السياق" الداخلي والخارجي، وهوّ نفس الإيبستيمي الذي سيستمرّ مع محمد أحمد خلف الله وشكري عياد وعائشة عبد الرحمن، ونصر حامد أبو زيد.

إذا كان محمد عبده صاغ نظريته في التفسير من داخل الثقافة الدينية الأزهرية، بعد محاورتها نقديّاً وعرضها على اتجاهات أكثر عقلانية في الفكر الإسلامي، كالمعتزلة وابن رشد، فإن الشيخ الخولي زاد عن الثقافة الدينية، تخصّصه في البلاغة والأدب، وتدريسهما في الجامعات والمعاهد المصرية، يَنْضافُ إلى إطّلاعه على مناهج النقد اللاهوتي في الغرب، بمناسبة إقامته في إيطاليا وألمانيا على التوالي في الفترة الممتدة من(1923-1927)،أثناء تعهُدِه بإمامة السفارة المصرية في البلدين، يقول عن رحلته إلى أوروبا: "حين رحلت إلى أوروبا و استقرّ بي المقام أوّل ما استقرّ في روما...فقصدتُ إلى دراسة الخطط والأساليب التي تُتّبعُ في الدراسة اللاهوتية"[79]، أمّا المرجعية الغربية أكثر حضورا في النزعة التجديديّة للخولي، فهي نظرية التطور الداروينية،التي استلهما بوضوح في كتابه" تاريخ الملل النحل" الذي سعى فيه إلى دراسة تاريخ الأديان في ضوء تطور حركة التاريخ، والمجتمع، والبيئة المحيطة، و بيان أثر ذلك على فهم الدين ومدى تطوّر رؤية الفهم البشري له عبر حركة الزمن، والمجتمع، وتطوّر البيئة، وإبراز أهمية أثر التاريخ والزمن على حركة الدين، موضّحا أن الدراسات التاريخية لا تتعارض مع الدين وأن"القول بهذا الارتباط أوضحُ من أن يُختلف عليه، ولكنّي أعرف أن أناسا قد يعترضون على ذلك في دروس الأديان بخاصة، إذْ يتبادر إلى أذهانهم أن ذلك التفاعل، والتأثير المتبادل لا يتّفق مع سماويّة الدين المُوحى به، و لكنّهم في ذلك واهمون "[80]. وذهب إلى القول:"أن ناموس التدرج والترقي في الكائنات جميعا، المادي منها والمعنويّ على السواء، مهمّ لدراسة التاريخ، فدارس التاريخ يطبّق هذا الناموس على جميع صور الحياة الإنسانية، ومظاهرها، وأعمال الأفراد، وأعمال الأمم جميعا، حتى الأمور الاعتقاديّة يطرد جريانها على هذا النظام، ولا محلَّ لإنكار أن مظاهر الحياة الإنسانية المختلفة تخضعُ لهذا الناموس التدريجي دائما، فتبدأ من أصل بسيط ساذج، ويتدرج وينافس في سبيل الظفر بالحياة، فيبقى منها الصالح لها، ويستبعد غير الصالح، ثم يرتقي هذا الصالح، و يكتمل شيئا فشيئا حتى يعود مركّب، ثم معقّد بعدما كان بسيطا ساذجاً يسير الشأن"[81].

5-المقاربة الأدبية للنص القرآني بعد الخولي:

5-1-الدراسة الأدبية للقصص القرآني عند خلف الله:

العلاقة بين خلف الله**(1916-1991)** وأمين الخولي، تتجاوز علاقة الإشراف الجامعيّ بين الأستاذ والطالب، بما فيها من توجيه وصرامة وإلزام، إلى التشارك والتضامن الفكري إزاء هموم قومية واجتماعية، تتعلّق بالنهضة وتجديد الفكر بشكل عامّ، والفكر الديني بشكل خاصّ، نظرا لدوره الحاسم إمّا في تكريس الطاعة والتكرار، وإمّا في الدفع بالإنسان إلى الابداع وممارسة الحرية. فهذه الهموم هي التي ضبطت اختيارات الطالب في البحث العلمي، فقد اختار **خلف الله** في أطروحته للدكتوراه، موضوع "الفن القصصيّ في القرآن الكريم" تحت إشراف أمين الخولي، فجاء مُنجزُ الطالب استلهاماً لهواجسِ المشرف في تجديد المعرفة بالدين، وتخليصه من الفهوم التقليدية المعطّلة للنهوض.

اختار خلف الله أن يمتحن المقاربة الأدبية في النص القصصي القرآني، كما وظّفها في أبحاث ودراسات أخرى،ففي كتابه"مفاهيم قرآنية"يعلن الخلفية الفكرية التي ينطلق منها بوصفه باحثا في تخصص "الدراسات القرآنية"، وهوّ التخصّص الذي كان يتلقاه عن الشيخ الخولي بالشكل الذي يستجيبُ لمقتضيات الدرس النقدي الأدبيّ وبما يليق بكلية الآداب،كان خلف الله يتلقّى توجيهات أستاذه باهتمام، وممّا نقله عنه بهذا الصدد،قوله:"لقد درس الفقهاء القرآن، ودرس اللغويون القرآن، ودرس البلاغيّون القرآن، ودرس الفلاسفة وعلماء الكلام القرآن، ولكنّ الأدباء لم يقوموا بعدُ بهذه الدراسة، على الرغم من أن القرآن الكريم معجزة أدبية في المقام الأول، وكان يقول إن الأستاذ محمد عبده قد وضع حجر الأساس لهذه الدراسة عندما ذهب إلى أن القرآن الكريم يجب أن يُفهم على الأساس الذي كانت تفهمه عليه العرب وقت نزوله،من حيث فهم الألفاظ اللغوية، والعبارات الأدبية"[82]. يمثّل هذا القول إيعازا مباشرا من الخولي لتلامذته للانخراط في تجربة القراءة الأدبية.

يتحدث خلف الله عن الأسباب التي دفعته إلى تبنّي المقاربة الأدبية، فيربطها بذلك الاستهواء الذي عمل على إذاعته في نفسه درس أستاذه الخولي عن المنهج الأدبي في فهم القرآن وتفسيره، ويقول أن تلك اللفتات استقرت في نفسه استقرارا وجعلته يتخيّل أنه يستطيع تمثّل هذا المنهج والسير عليه في تفسير كتاب الله[83]، كما يذكر من الأسباب أيضا،ذلك التوظيف الغرضيّ الإيديولوجيّ لآيات القرآن في السجال السياسيّ والصراع الاجتماعيّ. يقول أنّ هدف هؤلاء في ما يفعلون ليس هو ممارسة الحياة على أساس من القرآن، بقدر ما كان التماس السند فيما يرغبون فيه من عمل، من القرآن الكريم، ظنّا منهم أن هذا الصنيع يُكْسب عملهم القوة التي ينفذ بها إلى قلوب الناس"[84]، و في هذه المسألة لا يخرج عن ما فتئ ينبّه إليه صاحب المنار، والشيخ الخولي، من ضرورة الالتزام بالمقصد الجوهريّ للنصّ، وعدم تجاوزه إلى ما يقوم في نفوس وأذهان الناس من خيالات وأوهام وأحلام، يسقطونها على النص القرآني، مبتغى خلف الله هو الزج بالمنهج الأدبيّ إلى ساحة التداول الفكري والمعرفي بغرض فضح عمليات

التزييف التي تمارسها الكثير من التفاسير على مقاصد النص، حينما تجرّه إلى ميدان الأهواء والرغبات والتجاذبات الإيديولوجية جرّا.

أمّا كتابه"الفن القصصي في القرآن الكريم" فهو يمثّل فصلا جديدا من المعارك الأدبية المتكررة، التي عرفها الفكر العربي الحديث، بين التيار العقلانيّ التجديديّ الملتفِّ حول فكر الإمام محمد عبده، والتيار الديني التقليديّ المستمسِك بالتفاسير الكلاسيكية، فبعد الصراع الذي خاضه محمد عبده مع التيار المحافظ داخل مؤسسة الأزهر، حول تجديد البرامج التعليمية، والمعركة الأدبية الناجمة عن الأفكار التي بثّها طه حسين في كتابه"في الشعر الجاهلي". والزحزحة التي أحدثها علي عبد الرازق في التصور التقليدي عن "الخلافة" في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، جاء خلف الله ليستأنف الجدل حول مسألة القصص القرآني، وما إذا كان لهذا القصص مضمونا واقعيا تاريخيا، أم أنه لا يخرج عن وظائف بلاغيّة مثل تلك التي أشار إليها محمد عبده في تفسير المنار، وطه حسين في الشعر الجاهلي؟.

الفكرة الأساسيّة الناظمة لأطروحة خلف الله، التي تم التحفظ عليها من بعض أعضاء لجنة المناقشة، هي استبعاد الوظيفة التأريخية عن القصص القرآني، وتأكيد الأولوية للفني والبلاغي في دراستها، يقول بهذا الصدد: "إن الصنيع البلاغي للقرآن يقوم على تخليص العناصر القصصيّة من أحداث وأشخاص وأخبار من معانيها التاريخية...القرآن الكريم لا يَطلب منّا الإيمان برأي معيّنٍ في هذه المسائل التاريخية، ومن هنا يصبح من حقنا أو من حقّ القرآن علينا أن نفسح المجال أمام العقل البشريّ ليبحث ويدقق وليس عليه من بأس في أن ينتهي من هذه البحوث إلى ما يُخالف هذه المسائل، ولن تكون مخالفة لما أراد الله أو لما قصد إليه القرآن لأن الله لم يُرد تعليمنا التاريخ ولأن القصص القرآني لم يقصد إلا الموعظة والعبرة وما شابههما من مقاصد و أغراض"[85].

بالإضافة إلى استناده على من سبقوه إلى الرأي نفسه في هذه المسألة، يلتمسُ خلف الله لمذهبه سندا في التراث التفسيري، وهو بصدد تفسير قوله تعالى"إن هذا لهو القصص الحق"[آل عمران:62]، هذه الآية التي رُفع منطوقها ضد منكري المضمون التاريخي للقصص القرآني. بخصوص المقصود من "الحق" في الآية، أهوّ مطابقة القصة للواقع والتاريخ، أم شيء آخر؟ يقول خلف الله "نستطيع أن نفسِّر المسألة من وجهة نظر أخرى هيّ التالية: يذهب بعض المفسرين إلى التفرقة بين الحكاية أي بين جسم القصة أو هيكلِها، وبين ما فيها من توجيهات دينيةٍ أو اجتماعيةٍ، ويذهب هؤلاء إلى بأن الجسم والهيكل غير مقصود، وإن المقصود من عملية القصّ القرآنية ليس إلاّ هذه التوجيهات، ليس إلا ما في القصة من المعاني الدينية والخلقية والقيم الاجتماعية والنفسية"[86]. يستحضر خلف الله في مقام التدليل على هذا التفسير رأي القاضي عبد الجبار،القائل أن:"الحق" يجوز لا باعتباره وصفا لجسم القصة و هيكل الحكاية أو ما فيها من عناصر تاريخية، وإنّما باعتباره وصفا لما فيها من انفعالات عاطفية تدفع إلى الإيمان بما هو الحق من مسائل الدين ولذا نراه يعلق على الآية الكريمة بقوله "لأن ما ينذر و يخوف يوصف بذلك"[87]، بمعنى أن المقصود بوصف "الحق" ليس منطوق القصة وأحداثها،

وإنّما أغراضها البلاغية التي هي المقصد الأسمى،الذي يمكن أن يكون موعظة،أو تنبيه،أو تحذير أو ما شابه هذه الأغراض، تبعاً لهذا التفسير فإن"القصة التي تبعث الخوف وتدفع إلى ترك الباطل تُوصف بأنها حق... لا من حيث وقوعها أو عدم الوقوع وإنما من حيث بعثها للخوف واستثارتها له، لأن ما يُنذر و يُخوِّف يُوصف بذلك"[88].ما يُستشفّ من أطروحة خلف الله في القصص القرآني أن الرجّل لم يَقمْ سِوى بتطبيق منهج أستاذه الخولي، وتعضيد موقفه بآراء مشابهة وردت في تفسير المنار.

2-5-المقاربة الأدبية و أرخنة النص عند نصر حامد أبو زيد:

النص القرآني في منظور نصر حامد أبو زيد لا يختلف عن سائر النصوص اللسانية الأخرى، نُسِج من لغة مخصوصة لها حمولاتها الثقافية، وارتباطاتها الواقعيّة والاجتماعية. انطلاقا من هذا التصوّر نجده في مختلف دراساته وأبحاثه يؤكّد على المصدرية الواقعية والثقافية للنص القرآني،دونما شعور بالتناقض مع ما يقتضيه الإيمان من تسليم بصدور الوحي عن الله جل وعلا، بناء على هذه الرؤية التي ساهمت في تشكّلها لدى صاحب "مفهوم النص" مرجعياتٌ تراثية(الاعتزال، الرشدية، التصوف، التراث البلاغي العربي)، ومرجعياتٌ حداثية (الهيرمنوطيقا الغربية، و نظريات النقد الأدبي، من ماركسيّة، وأسلوبية، ونظرية التلقي، والنقد الثقافي، واللسانيات، والسيميولوجيا، وغيرها)، يدعو أبو زيد إلى اجتراح نظرية جديدة لقراءة النص القرآني، تنفتح على السقف المعرفيّ المُتاح لمسلمي العصر الراهن وتستجيب لاحتياجاتهم المستجدة.

على الصعيد المنهجي يرى أبو زيد أن الهيرمنوطيقا الجدلية عند غادامير تصلح لاتخاذها مُنطلَقاً للنظر في"علاقة المفسِّر بالنصّ لا في النصوص الأدبية فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره و حتى الآن، لِنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كلّ عصرٍ-من خلال ظروفه-للنص القرآني، ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدّد التفسيرات في النص الديني على موقف المفسر من واقعه المعاصر أيا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك"[89].

القراءة الجديدة التي ينظّر لها نصر هي امتداد للاتجاه الأدبي الذي سلكه الخولي، يقول أبو زيد "ليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصاً إلا استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمرّ دون أن تتحقق ، إنها دعوة الشيخ أمين الخولي"[90]، حجر الزواية في المشروع التأويليّ الذي يقترحه نصر حامد هو مفهوم النص، حيث أن الخروج من أسْر التفاسير التراثية لا يُمكن أن يَحدث ما لم يَتمّ تقويض تصوّرها غير العلمي، بل الإيديولوجي للنصّ، إنّه التصوّر الذي"صاغته اتجاهات الفكر الرجعيّ في تيّار الثقافة العربية الإسلاميّة، وهوّ تصور أقل ما يُقال عنه الآن، أنه تصوّر يعزل "النصّ" عن سيّاق ظروفه الموضوعيّة التاريخية، بحيث يَتباعد به عن طبيعته الأصليّة بوصفه "نصا" لغويّا، ويحوّله إلى شيء له قداسته بوصفه شيئا...لقد كان هذا التحويل لطبيعة النص، ومن ثم لوظيفته، محصِّلة

لمجمل اتجاهات الثقافة المسيطرة"[91] ، لهذا دعا إلى الكفّ عن هذه الرؤية التي تفصِل النص عن الثقافة والواقع الذيْن تشكّل فيهما، واكتشاف البعد الثقافي والواقعي الذي أقصتْه التفاسير القديمة، بالرغم من أنّ علماء القرآن أقرّوه تحت عناوين مختلفة ،مثل أسباب النزول، والمكيّ والمدنيّ، والناسخ والمنسوخ، و غيرها.

المدخل الكفيل باكتشاف واستعادة الطبيعة الحقيقية للنص القرآني في مشروع أبي زيد"هو مدخل الواقع والثقافة، الواقع هو الذي ينتظم حركة المخاطَبين بالنص و ينتظم المستقبل الأول للنص و هو الرسول،والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء في دراسة علاقة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الإمبريقية"[92]،إنّ التأكيد على ضرورة منهج التحليل اللغوي هو تحصيل حاصل باعتبار أن الوحي نزل بلغة البشر، وبالتّالي يكون المنهج من نفس طبيعة المادة المدروسة، في هذا الصدد يقول إن"تطبيق منهج تحليل النصوص اللغويّة الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص منهجا لا يتلاءم مع طبيعتها،إن المنهج هنا نابع من طبيعة المادة ومتلائم مع الموضوع"[93].

نجاعة المنهج الأدبي الذي يعوّل عليه أبو زيد، في أصوله التراثية وبتواصله مع التطوّر المذهل في مناهج القراءة والتحليل، تكْمن من جهة أولى في حماية النص الديني من التوظيفات الإيديولوجية، سياسيّة كانت أو اقتصاديّة، علمية كانت أو فلسفيّة، ومن جهة ثانية تكمن في تمكين الباحث من التمييز بين المستويات السياقية الثلاث التي تتفاعل في إنتاج المعنى والدلالة،ففي السياق التاريخي يتم تحديد المعنى التاريخي الناتج عن تلك القراءة السياقية، وفي سياق القارئ أو الباحث المعاصر يتم تحديد المعنى المعاصر، الذي هوّ ناتج تفاعل المعنى التاريخي مع سياق القراءة في بعدها الراهن، وهذا يحيل إلى المستوى الثالث، وهوّ مستوى المغزى الناتج عن تفاعل السياقين السابقين،والذي يتحتّم أن ينبثق عنهما من خلال وعي الباحث النقدي بموقفه وإدراكه النقدي لتحيّزاته المسبقة، وهوّ الوعي الذي يعصمه من تركها تعمل وتمارس تأثيرها خلف ظهره[94]. في الإطار ذاته يؤكّد استعصاء النص القرآني على الاستنفاذ مهما تراكمت القراءات والتفسيرات والتأويلات، فـ"القول بأن النص قابل للقراءة على الدوام، وقابل من ثمّ للشرح والتأويل، يتضمّن فكرة مفادها أن البنية الداخلية للنص القرآني تتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى، تنفي إمكانية الإدعاء في أية لحظة تاريخية بأن هذا النص قد استنفذ محتواه، أو تمت الإحاطة به معرفيا"[95]

يرى أبو زيد أن المعركة الفكرية التي انخرطت فيها أطروحته هي امتداد للمعركة التي احتدمت أيام طه حسين، إنما هي تجسيد لصراع بين موقفين من النص و بين تصوريّن له أو طريقتين في التعامل معه، أي بين قراءتين: قراءة طبقا لآليات العقل الغيبيّ الغارق في الخرافة والأسطورة،وهي قراءة القدماء والإسلاميين المعاصرين، وقراءة طبقا لآليات العقل التاريخي الإنساني وهي قراءة المحدثين من علمانيين وتنويريين، وأبو زيد يتبنّى الخيار الثاني،إنه يقرأ . والأحرى القول أنه يحاول أن يقرأ النص قراءة ناسوتية لا قراءة لاهوتية أسطورية، ولهذا فهو يسعى جهده إلى تقويض مفهوم النص كوحي مفارق

موجود على نحو أزليّ خطي في اللوح المحفوظ،أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع و يشكِّل وثْباً عليه وتجاوزا لقوانينه[96].تقويض هذا المفهوم ينتهي بأبي زيد إلى بناء مفهوم آخر قوامه"أن القرآن نص لغويّ ومنتج ثقافيّ انطلق من حدود مفاهيم الواقع،و هو مرتبط أوثق الارتباط باللغة التي صِيغ بها وبالنظام الثقافيّ الذي تشكّل به وأسهم في تشكيله"[97]، ومنه يتبيّن أن المقاربة الأدبية التي يُنافح عنها أبو زيد والحداثيين من أمثال محمد أركون صارت مدخلا إبيستيولوجيا لأرخنة النص القرآني.

6-الخاتمة: من خلال تتبّعنا لنشوئيّة المقاربة الأدبية للنص القرآنيّ، يتبيّن لنا أن هذه المقاربة تمتلك المشروعية الإيبستيمية من جهة أن النص القرآن المعجز، جاء بلغة العرب، وأن كلّ محاولة للإقتراب منه، يجب تكون مسلحة بقواعد العربية و بلاغتها، أمّا بالنسبة للمُخرجات التي آلت إليها تطبيقات هذه المقاربة لدى طه حسين، ومحمد أحمد خلف الله، و أبي زيد، فإنه يُمكن القول أن هؤلاء لم يخرجوا عن"البيان التفسيري"الذي أعلنه محمد عبده والشيخ الخولي،فالفرق يَكمن فقط في درجة الإفصاح، التي ترتهنُ دوما للسياقات الاجتماعية، والتحوّلات الحاصلة في السقف المعرفيّ، أي أنّ ما قالهُ نصر حامد أبو زيد و كثير ممن انتهجوا هذه المقاربة، لا يختلف عمّا وَردَ عن الخولي إلاّ في درجة الإفصاح والتفصيل. أمّا المعارضات التي تُواجهُ بها هذه المقاربة من طرف خصومها فيُمكن قراءتها داخل سُنّة الاختلاف التي كرّسها مسار الفكر التفسيريّ الإسلاميّ، فالاختلاف في الرؤية أمر طبيعيّ، أمّا ما هوّ منبوذ ومرفوض فهو احتكار الحقيقة، والتعصب، واستسهال الطعن في النوايا.

الإحالات والهوامش:

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ج6، دار صادر، بيروت، د ط، ص 79.

[2]- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2010، ص 234.

[3]- عمر حسن القيام، أدبية التفسير القرآني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، و-م-أ، ط1، 2011، ص 17.

[4]- محمد رجب البيومي، خطوات التفسير البياني، مجمع البحوث الإسلامية الأزهر، القاهرة، ديسمبر 1971، ص 12.

[5]- المرجع نفسه، ص 14.

[6]- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، مكتبة وهبة القاهرة، د ت، ص57.

[7]- المرجع نفسه، ص 56.

[8]- المرجع نفسه، ص57.

[9]- ينسب إلى ابن عباس تفسيرا طبع تحت عنوان" تنوير المقباس من تفسير ابن عباس"جاء مشوبا بعمليات وضع وانتحال كثيرة حسب بعض الدارسين.

[10]- انظر هذه المسائل (التي بلغ عددها مئة وتسعون مسألة) في: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص 257 ـ 281.

[11]- اجنتس جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، تع: علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، القاهرة، ط1، 1944، ص69.

[12]- التفسير والمفسرون، ج1، مرجع سابق، ص58.

[13]- محمد رجب البيومي، خطوات التفسير البياني، ص 15.

[14]- المرجع نفسه، ص 147.

[15]- حنفي محمد شرف، إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، 1970، ص 18.

[16]- خطوات التفسير البياني، مرجع سبق ذكره، ص ص 62، 63.

[17]- المرجع نفسه، ص 47.

[18]- حنفي محمد شرف، إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، ص 19.

[19]- المرجع نفسه، ص 21.

[20]- خطوات التفسير البياني، ص 64.

[21]- إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، ص 27.

[22]- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، ط4، 1983، ص 419.

[23]- المرجع نفسه، ص 420.

[24]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[25]- خطوات التفسير البياني، ص 227.

[26]- الطاهر بن عاشور، التفسير ورجاله، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، القاهرة، 1970، ص ص 49، 50.

[27]- المرجع نفسه، ص 150.

[28]- محمد عبده، تفسير المنار، ج 1، دار المنار، القاهرة، ط2، 1947، ص 7.

[29]- محمد عبده، مشكلات القرآن وتفسير سورة الفاتحة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1969، ص 12، ص 13.

[30]- المرجع نفسه، ص 12.

[31]- المرجع نفسه، ص 10.

[32]- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، منشورات محمد علي بيضون، الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004، ص 32.

[33]- محمد عبده، تفسير المنار، ج1، مصدر سبق ذكره، ص 279.

[34]- محمد عبده، تفسير المنار، ج12، مطبعة المنار، القاهرة، ط2، 1367 هـ، ص 101.

[35]- عمر حسن القيام، أدبية التفسير القرآني، مرجع سبق ذكره، ص 18.

[36]- من النصائح كانت توجه للطلاب ـ و هي التي وقفت حائلا دون التجديد ـ يذكر نصر حامد أبو زيد " إذا أردت علم التفسير فعليك بابن كثير في النقل، و ابن عطية في الرأي، و إن أردت النحو فعليك بشرح ابن عقيل وإذا أردت البلاغة فعليك بالخطيب القزويني ، و إن أردت علم الفقه فهذا يتوقف على المذهب تتبعه ، و احذر من علم المنطق و علم الكلام و الفلسفة، فإنها أضاليل لا ينجو من ضررها إلى الفحول من العلماء المتمكنين من عقائد أهل السنة و الجماعة" : أنظر: نصر حامد أبو زيد، القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديما و حديثا، مجلة الكرمل، العدد 50، ص 140.

[37]- ابن القيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح: علي بن محمد، دار العاصمة، الرياض، د ت، ص 632.

[38]- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1 ،1995، ص 193.

[39]- نصر حامد أبو زيد، القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديما وحديثا، مجلة الكرمل، العدد 50، ص 140.

[40]- عباس محمود العقاد، محمد عبده عبقري الإصلاح والتعليم، مؤسسة هنداوي، ص 167.

[41]- محمد عبده، مشكلات القرآن وتفسير سورة الفاتحة، مرجع سبق ذكره، ص 15.

[42]- نصر حامد أبو زيد، القراءة الأدبية للقرآن، مرجع سبق ذكره، ص 142.

[43]- محمد عبده، مشكلات القرآن وتفسير سورة الفاتحة، مرجع سبق ذكره، ص 17.

[44]- المرجع نفسه، ص 18.

[45]- نصر حامد أبو زيد، القراءة الأدبية للقرآن، ص 142.

[46]- فيصل دراج، طه حسين وتحديث الفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011، ص 12.

[47]- المرجع نفسه، ص 11.

[48]- طه حسين، في الشعر الجاهلي، تق: عبد المنعم تليمة، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص 66.

[49]- المرجع نفسه، ص 74.

[50]- المرجع نفسه، ص 75.

[51] - نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2010، ص155.

[52]- جاء في هذا الكتاب أن "الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، و إنما هي منتحلة مختلفة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين و أهوائهم، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين و ميولهم و أهوائهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين... إن ما نطالعه على أنه شعر أمريء القيس أو طرفة بن العبد أو عمرو بن كلثوم أو عنترة ليس من هؤلاء في شيء،و إنما هو انتحال الرواة أو اختلاق الأعراب أو صنع النحاة أو اختراع المتكلمين والمحدثين والمفسرين "أنظر: طه حسين ، في الشعر الجاهلي ،دار رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة،ط1، 2007،ص،17، 18.

[53]- عبد المنعم تليمة، تقديمه لكتاب: طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص16.

[54]- طه حسين، في الشعر الجاهلي، مرجع سابق، ص89.

[55]- نور الدين أمالي بن محمد دأود، في محب الحداثة: دراسة لأوجه التشابه بين اليهودية الإصلاحية بألمانيا، والاتجاه التغريبي في مصر، مجلة التجديد، المجلد 13، العدد 26، ص 25

[56]- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1995، ص10.

[57]- الحسن بوتبيا، القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 2010، ص 115.

[58]- أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة، ط1، 1961، ص 302.

[59]- المصدر نفسه، ص 297.

[60]- المصدر نفسه، ص 297.

[61]- المصدر نفسه، ص 298.

[62]- المصدر نفسه، ص 304.

[63]- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، مرجع سبق ذكره، ص179.

[64]- أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، مصدر سبق ذكره، ص ص 303، 304.

[65]- التجديد والتحريم والتأويل، مرجع سبق ذكره، ص178.

[66]- أمين الخولي، تقديمه لكتاب: محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1972، ص: د.

[67]- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، مصدر سبق ذكره، ص 303.

[68]- المصدر نفسه، ص 306.

[69]- المصدر السابق، ص 307.

[70]- المصدر نفسه، ص 312.

[71]- المصدر نفسه أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، مصدر سبق ذكره، ص 309.

[72]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[73]- المصدر نفسه، ص 313.

[74]- المصدر نفسه، ص 314.

[75]- المصدر نفسه، ص ص 314، 315.

[76]- المصدر نفسه، ص 315.

[77]- المصدر نفسه، ص 333.

[78]- مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة، ط1، 1961، ص 315.

[79]-كامل سعفان، أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1982، ص 62.

[80]- أمين الخولي، تاريخ الملل والنحل، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2005، ص 12.

[81]- المصدر نفسه، ص 13.

[82]- محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 79، جويلية 1984، ص 7، ص 8.

[83]- محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ط1، 1951/1950، دون مكان، ص3.

[84]- محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، ص 9.

[85]- محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ط1، 1951/1950، دون مكان، ص285.

[86]- المرجع نفسه، ص" ل"

[87]- المرجع نفسه، ص290.

[88]- المرجع نفسه، ص" ك"

[89]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط7، 2005، ص 49.

[90]- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، مؤسسة مؤمنون بلا حدود(الرباط)، ط1، 2014، ص 19.

[91]- المرجع نفسه، ص12.

[92]- المرجع نفسه، ص 24.

[93]- المرجع نفسه، ص 27.

[94]- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 263.

[95]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[96]- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص 205.

[97]- المرجع نفسه، ص 206.

المصادر والمراجع

1- ابن القيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح: علي بن محمد، دار العاصمة، الرياض، د ت.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج6، دار صادر، بيروت، د ط.

3- اجنتس جولد تسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، تع: علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، القاهرة، ط1، 1944.

4- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت، ط4، 1983.

5- أمين الخولي، تاريخ الملل والنحل، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 2005.

6- أمين الخولي، تقديمه لكتاب: محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1972.

7- أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة، ط1، 1961.

8- الحسن بوتبيا، القراءة الأدبية للقرآن في ضوء المنهج التاريخي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 2010.

9- حنفي محمد شرف، إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، 1970.

10- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، منشورات محمد علي بيضون، الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004.

11- الطاهر بن عاشور، التفسير ورجاله، مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، القاهرة، 1970.

12- طه حسين، في الشعر الجاهلي، تق: عبد المنعم تليمة، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.

13- عباس محمود العقاد، محمد عبده عبقري الإصلاح والتعليم، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012.

14- عبد المنعم تليمة، تقديمه لكتاب: طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.

15- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط4، 2005.

16- عمر حسن القيام، أدبية التفسير القرآني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، و-م-أ، ط1، 2011.

17- فيصل دراج، طه حسين وتحديث الفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011.

18- كامل سعفان، أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1982.

19- محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ط1، 1951/1950، دون مكان.

20- محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 79، جويلية 1984.

21- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، مكتبة وهبة القاهرة، د ت.
22- محمد رجب البيومي، خطوات التفسير البياني، مجمع البحوث الإسلامية الأزهر، القاهرة، ديسمبر 1971.
23- محمد عبده، تفسير المنار، ج12، مطبعة المنار، القاهرة، ط2، 1367 هـ.
24- محمد عبده، تفسير المنار، ج 1، دار المنار، القاهرة، ط2، 1947.
25- محمد عبده، مشكلات القرآن وتفسير سورة الفاتحة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1969.
26- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط7، 2005.
27- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، مؤسسة مؤمنون بلا حدود(الرباط)، ط1، 2014.
28- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2010.
29- نصر حامد أبو زيد، القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديما وحديثا، مجلة الكرمل، فلسطين، 1997، العدد 50. [ص133-ص155].
30- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1995.
31- نور الدين أمالي بن محمد دأود، في محب الحداثة: دراسة لأوجه التشابه بين اليهودية الإصلاحية بألمانيا، والاتجاه التغريبي في مصر، مجلة التجديد /ماليزيا، 2009، المجلد 13، العدد 26. [ص12-ص51].