دور العقل وموقعه

دراسة مقارنة في أربعة

تفاسير معاصرة

علي رضا عقيلي

إذا ما رمنا تحديد عدد من المكوّنات الأساسية التي تنتظم تفاسير القرن الرابع عشر الهجري، فيتحتّم علينا أن نبحث عنها في الموقع الركين الذي حظي به عنصرا العقل والعلم، وفي ما كان لهما من دور في حركة التفسير.

قيمة العقل وتأثيره في فهم الكلام الإلهي، وإدراك النصوص الدينية وتفسيرها، هو موضوع له خلفيّته العريقة من خلال تناوله في الأروقة العلمية وحضوره في البحوث الكلامية والفقهية، كما يشهد على ذلك تاريخ الفكر الديني، بما حفل به من نزعات تجنح صوب الإفراط تارة والتفريط أخرى، وإنْ لم نَعدم أحكاماً معتدلة على هذا الصعيد. وإنَّ الجنوح إلى العقل والاهتمام به، والاعتماد عليه، كما التزام جانب الحيطة والدقة في استعماله، كلاهما ممارستان كان لهما وما يزال، دليلهما من القرآن والروايات.

والموقف يحسمه الدارسون عمليّاً، فتارة يميل هؤلاء إلى التّمركز العقلي، و النزعة العقلانية أكثر فيقلّ جانب الاحتياط، فيُحمِّلون العقل فوق ما يطيق، وتارة ينزلقون إلى فجاج الاحتياط فتضيق عليهم جرأتهم، ويفقدون روح الإقدام كلياً، ويسقطون في هوّة التَّقليد تماماً.

على أنَّ بين الاثنين نمطاً وسطاً اختط في مساره خطَّ الاعتدال بين التعقُّل والتعبّد، وسلك سبيلاً في التدبّر والتفسير جَهِد فيه للمحافظة على حرمة الاثنين، بحيث أعطى لكلّ منهما حقه. فمن جهة، نظر هؤلاء إلى عقل الإنسان وفكره بوصفهما معيار الإنسانيَّة الرفيع؛ فالعقل هو محور التَّكليف والثواب والعقاب، ومن جهة أخرى، ذهبوا إلى أنّ الحسابات الظنية، المعادلات العقلية، عاجزة عن إدراك عمق الوحي، واستيعاب جميع أسرار نظام التشريع وحِكَمِه.

وليس بمقدور أحد أن ينكر أنَّ مفرداتٍ مثل **العقل**،

و**الفكر** و**الشُّعور**، و**النَّظر**، و**العلم**، و**التذكّر**، و**التدبّر**، و**التفقّه**، وما شابه هي من مصطلحات القرآن الأساسية، ومن المفاهيم المحورية لآيات القرآن التي استخدمت بهيئات وتراكيب مختلفة. لقد دأب القرآن عبر بياناته ومن خلال إضاءاته الخاصَّة على حثّ الناس على التعقّل والتفكير، ودفعهم إلى التدبّر دائماً، كما تومئ إلى ذلك النصوص التالية: ﴿**ويريكم آياته لعلكم تعقلون**﴾[١]، ﴿**كذلك يبيّن الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون**﴾[٢]، ﴿**انظر كيف نصرّف الآيات لعلهم يفقهون**﴾[٣] وكذلك قوله (سبحانه): ﴿**كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته**﴾[٤].

وانطلاقاً من زاوية أخرى يُلحظ أنَّ الحدَّ الفاصل بين التعقل والظن، والمساحة التي تميّز بين الإدراك والعاطفة؛ أو بحسب اللغة العلمية يُلحَظ أنَّ التمايز ما بين العلم والجهل المركب ليس واضحاً على الدوام. فما أكثر الظنون والتصورات التي ينظر إليها بوصفها معطيات عقلية، وما أكثر العواطف التي يتمّ التعامل معها بوصفها إدراكاً منطقياً. ولقد تحوّلت هذه الحالة إلى أرضية انطلقت على أساسها التحذيرات تنبِّه المفسرين، وتخوِّف المشتغلين في حقل المعرفة الدينية من تحميل آرائهم الشخصية للكتاب الإلهي واعتماد نظراتهم الخاصة بدلاً من العقل السليم، وتحذّرهم أن يُلبسوا التصوّرات والظنون دثار العلم واليقين، وأن ينزلوا بالكلام الإلهي إلى مستوى الإدراكات البشرية غير الصحيحة !.

ولا ريب في أنَّ هذه الهواجس في محلها وهي تعبّر عن قلق مشروع، فالاعتماد عليها ربَّما يؤدي إلى الانحراف العقيدي والعملي، وأحياناً إلى التحريف المعنوي لرسالة الوحي. بيد أنَّ وجود هذه المخاوف وضروب القلق لا يمكن أن يتحوّل إلى سبب للإجهاز على أصالة العقل الذي يُعَدّ بدوره قاعدة المعرفة، وأساس الإيمان، ومناط التكليف.

ما نرمي إليه عبر هذا البحث، هو أن ندرس طبيعة الموقف الذي واجه به مفسرو القرن الأخير مقولة العقل، وموقعه في تفسير القرآن، والمدى الذي بلغه على هذا الصعيد. لكن لما كانت تغطية جميع التفاسير التي ظهرت في هذا القرن عملية تقع خارج نطاق هذه الدراسة، فقد اكتفينا بإطلالة بحثية على أربعة تفاسير هي «**الميزان**» و «**المنار**» و«**الفرقان**» و«**في ظلال القرآن**»؛ حيث يعكس كلٌّ واحد منها اتجاهاً فكرياً خاصاً.

(١)

العقل في تفسير «الميزان»

لما كان الوزن العلمي الذي تحظى به شخصيَّة المفسّر، وخلفيته الفكرية عاملين يتركان تأثيراً لا يستراب به في صوغ مساره التفسيري وتحديده، فإن إيحاءات هذا المنطق تملي على مؤلف «**الميزان**» العلامة السيد **محمد حسين الطباطبائي** أن يجنح إلى ضرب من

الإفراط في استخدام العقل، وتوظيف المعطيات العقلية والفلسفية في تفسيره، بحكم ما يحظى به من معرفة فلسفية عميقة. بيد أنَّ رؤيته الواقعية حصّنته من هذا الجنوح الإفراطي وتحوّلت إلى مانع يحول دون ذلك.

فمع أنَّ الطباطبائي (ت:١٤٠٣ هـ) يعتقد: «**حقاً، إنه لظلم عظيم أن يفرق بين الدين الإلهي وبين الفلسفة الإلهية... فهل الأنبياء إلا رجال يهدون المجتمع البشري بإذن الله، إلى الحياة الفضلى والسعادة الحقيقية؟ وهل السعادة البشرية الحقيقية إلا أن ينال الإنسان حقائق المعارف، باستعمال ما منحه الله من جهاز معرفي إدراكي لفهمها وإدراكها؟... وهل للإنسان مناص من تحصيل هذه المعارف إلا عن طريق الاستدلال واللجوء إلى إقامة البرهان؟**

إذا كان الأمر كذلك، فكيف يسوغ للأنبياء أن يدعوا الناس إلى السمع والقبول بلا بيّنة، وأن يطلبوا منهم السير على غير طريق الاستدلال وإقامة البرهان، مع أن ذلك مخالف لجبلّتهم ومناف لما جُهّزوا به في أصل خلقتهم وبنية وجودهم!»[٥].

برغم ذلك كلّه حرص **الطباطبائي** في ممارسته التفسيرية، على أن يفصل تفسير الآيات عن المباحث الفلسفية والاصطلاحات الفنية، وفرضياته العلمية المسبقة، وسعى إلى أن لا يدمج بين الاثنين في إطار بنية واحدة، بل استخدم المعايير الضرورية في التفسير، حتَّى اذا ما أحسّ بلزوم طرح نقطة فلسفيَّة، أو اجتماعية، أو سياسية، وما إلى ذلك، تراه قد خصَّص لها فصلاً مستقلاً عن تفسير الآيات، بحيث ميّز بين البحوث التفسيرية، والبحوث الأجنبية عن التفسير، وفصل بينهما.

على أنَّ القيمة التي يؤمن بها **الطباطبائي** للعقل، لا تقوم أدلتها على قواعد فلسفية وبرهانية فحسب، بل لها جذرها في صميم المعارف القرآنية نفسها. يقول في هذا المضمار: «**وهو ذا القرآن أعدل شاهد على ذلك، فيما يدعو إليه المجتمعَ الإنسانيَّ من معارف المبدأ والمعاد، وكليات المعارف الإلهية، فهو لايقبل عنهم إلا عن دليل وحجة، ولا يذمّ إلا الجهل والتقليد**»[٦].

يكتب أيضاً في ظلال الآية: ﴿**إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم**﴾[٧] ما نصه: «**ولم يعيّن [سبحانه] في الكتاب العزيز هذا الفكر الصحيح القيّم الذي يندب اليه، إلا أنَّه أحال فيه إلى ما يعرفه النَّاس بحسب عقولهم الفطرية، وإدراكهم المركوز في نفوسهم. وإنّك لوتتبعت الكتاب الإلهي ثم تدبّرت آياته، وجدت ما لعله يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكّر، أو التذكّر أو التعقّل... ولم يأمر الله تعالى عباده في كتابه، ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به، أو بشيء مما هو من عنده، أو يسلكوا سبيلاً على العمياء، وهم لا يشعرون**»[٨].

التحرُّر العقلي والتعبد المبدئي

برغم كلِّ هذه القيمة التي يهبها **الطباطبائي** للعقل نراه لا يبتعد قطُّ عن التعبد المبدئي، والالتزام بأصول الشريعة وفروعها، ولم يَحِدْ عن ذلك أبداً بدعوى الميل العقلي، بل ما برح يؤمن بتوافق العقل السليم وانسجامه مع الشريعة. وهذا المعنى صرّح به «**الميزان**» ودلّ عليه بوضوح في قوله: «**مع أنَّ الكتاب والسنّة هما الداعيان إلى التوسع، في استعمال الطرق العقلية الصحيحة... [لكنهما] ينهيان عن اتِّباع ما يخالفهما مخالفة صريحة قطعية؛ لأنّ الكتاب والسنّة القطعية، من مصاديق ما دل صريح العقل على كونهما من الحق والصدق، ومن المحال أن يبرهن العقل ثانياً على بطلان ما برهن على حقيقته أولاً**»[٩].

تمايز منطق العقل عن منطق العاطفة

تتمثل إحدى المزالق المهمة للعقلانية بعدم تمييز حكم العقل السليم والمنطق التعقلي عن الميول النفسية والمنطق العاطفي. ومردُّ ذلك إلى أنَّ هناك نداءاً من الداخل يحثّ الإنسان على الحركة والعمل في الحالتين، فيعمد الإنسان بوحي من هذا النداء إلى الحكم على شيء بأنه حسن نافع، أو أنه قبيح وسيء. لكن الحقيقة أنَّ منبثق هذه النداءات والأحكام التي تتلوها ليس واحداً في داخل الإنسان، بل ترجع إلى أكثر من منطلق؛ إذ هي تصدر عن العقل تارة وتنبثق عنه، في حين إنها تنبثق من القلب، والهوى، والعاطفة تارةً أخرى.

يتحدث «**الميزان**» صراحة عن منطقين «**منطق التعقل ومنطق الإحساس**»، ويدعو صراحة إلى ضرورة التمييز والفصل بينهما: «**أما منطق الإحساس فهو يدعو إلى النفع الدنيوي ويحثّ اليه، فإذا قارن الفعلَ نفعٌ، وأحسّ به الإنسان، فالإحساس متوقد شديد التوقان في بعثه وتحريكه، وإذا لم يحسّ الإنسان بالنفع، فهو هامد. وأما منطق التعقل، فإنما يبعث إلى اتباع الحق، ويرى أنه أحسن ما ينتفع به الإنسان، أحسّ مع الفعل بنفع مادي أو لم يحسّ**»[١٠].

تميّز حكم العقل عن الرأي الشخصي

من المحاذير الأساسيَّة الأخرى التي تبعث على قلق الباحثين في القرآن هي خلط التفسير، بالرأي والنظر الشخصي، حتى وردت روايات عدة تحذّر من هذا الخلط، ومن ما ينتهي إليه، كما عن النبي (صلى الله عليه وآله): «**أكثر ما أخاف على أمتي من بعدي رجل يُناول القرآن يضعه على غير مواضعه**»[١١].

عندما يجري الحديث عن التفسير العقلي، أو ينظر إلى العقل بوصفه حكَماً في فهم الكلام الإلهي، فعندئذ تبرز المخاوف من أن تنجرّ هذه الظاهرة إلى قلب معنى القرآن،

وتفضي إلى أن يفسر كلّ إنسان الكلامَ الإلهي، بحسب ميزان عقله وإدراكه الخاص، بحيث يؤدي فعل قصار النظر إلى تحريف القرآن ومن ثم السقوط في هوة التفسير بالرأي المنهي عنه.

بعد أن يأتي تفسير «**الميزان**» على هذا الصنف من الروايات المحذّرة، ينعطف إلى بيان الحقيقة التي تفيد أنّ الاحتراز عن التورّط بالتفسير بالرأي المنهيّ عنه، لايستلزم الاستغراق في النزعة الحديثية والاقتصار في التفسير على الحديث وحده، إذ يكتب: «**قوله صلى الله على وآله: (من فسّر القرآن برأيه) الرأي هو الاعتقاد عن اجتهاد، وربما أطلق على القول عن الهوى والاستحسان، وكيف كان لما ورد قوله: «برأيه» مع الإضافة إلى الضمير عُلم منه أن ليس المراد به، النهي عن الاجتهاد المطلق في تفسير القرآن، حتّى يكون بالملازمة أمراً بالاتباع والاقتصار على ما ورد من الروايات في تفسير الآيات عن النبي وأهل بيته صلى الله عليه وعليهم، على ما يراه أهل الحديث. على أنَّه ينافي الآيات الكثيرة الدالة على كون القرآن عربياً مبيناً، والآمرة بالتدبّر فيه. وكذا ينافي الروايات الكثيرة الآمرة بالرجوع إلى القرآن وعرض الأخبار عليه**»[١٢].

التوازن في توظيف العقل والحديث

يعرض «**الميزان**» إلى البحث عن إمكان بلوغ الإنسان للمعارف القرآنية، وأنَّ مفاهيم القرآن ليست مما لا يناله الفكر البشري، حيث يعقد لذلك بحثاً روائياً للتدليل على المطلوب. ففي مقابل من يحتجّ بالأحاديث الناهية عن التَّعاطي العقلي مع القرآن يحتجّ **الطباطبائي** بالأحاديث التي تدعو إلى التدبّر وتحثّ عليه، ثم يصير إلى مركّب نظري يجمع فيه بين الاثنين يشهد على التوازن في الاستفادة من العقل والحديث معاً يكتب: «**وبما مرّ من البيان يجمع بين أمثال هذه الأحاديث الدالة على إمكان نيل المعارف القرآنية منه، وعدم احتجابها من العقول، وبين ما ظاهره خلافه، كما في تفسير العياشي عن جابر، قال :قال أبوعبدالله (عليه السلام): «إن للقرآن بطناً وللبطن ظهراً، إن الآية لتنزل أوَّلها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متّصل ينصرف على وجوه...**»[١٣] **فالذي ندب إليه، تفسيره من طريقه، والذي نهى عنه، تفسيره من غير طريقه، وقد تبيّن أن المتعيّن في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه وتفسير الآية بالآية، وذلك بالتدرّب بالآثار المنقولة عن النبي وأهل بيته صلى الله عليه وعليهم، وتهيئة ذوق مكتسب منها ثم الورود**»[١٤].

العقل أداة لفهم الوحي وليس بديلاً عنه

في ظلال بحث فلسفي أثاره «**صاحب الميزان**» حول طبيعة العلاقة بين العقل والوحي، انتهى إلى طرح السؤال التالي: مادام الإنسان يحظى بالعقل، وعقله يدعوه إلى اتباع الحق

في الاعتقاد والعمل، فما حاجته حينئذ إلى بعث الأنبياء؟ أو لايستطيع العقل أن يكون بديلاً لوجود الأنبياء ومناهجهم؟

ثم يجيب بما نصُّه: «**العقل الذي يدعو إلى ذلك [إلى اتباع الإنسان للحق في الاعتقاد والعمل وسلوكه طريق الفضيلة والتقوى] هو العقل العملي الحاكم بالحسن والقبح، دون العقل النظري المدرك لحقائق الأشياء، كما مرّ بيانه سابقاً. والعقل العملي يأخذ مقدمات حكمه من الإحساسات الباطنة، والإحساسات التي هي بالفعل في الإنسان في بادي حاله هي إحساسات القوى الشهوية والغضبية، وأمَّا القوة الناطقة القدسية فهي بالقوة، وقد مرّ أنَّ هذا الإحساس الفطري يدعو إلى الاختلاف، فهذه التي بالفعل لاتدع الإنسان يخرج من القوة إلى الفعل كما هو مشهود من حال الإنسان، فكل قوم أو فرد فقد التربية الصالحة عاد عما قليل إلى التوحش والبربرية، مع وجود العقل فيهم وحكم الفطرة عليهم! فلاغناء عن تأييد إلهي بنبوة تؤيد العقل**»[١٥].

(٢)

العقل في تفسير «المنار»

بحكم موقعهما الإصلاحي في حركة الإصلاح الاجتماعي والسياسي، وبسبب مواجهتهما لثقافة الغرب أظهر مؤلفا تفسير «**المنار**» **الشيخ محمد عبده** [ت:١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م] و**السيد رشيد رضا** [١٨٦٥-١٩٣٥] ميولاً عقلانية وعلمية، ومن الطبيعي أنَّ النزعة العلمية تغلب في دراسات المصلحين السنّة، على النزعة العقلية في العادة. فمع أنَّ هؤلاء آمنوا بضرورة التعقل، وإدراك الدين على هذا الأساس، إلا أنَّ الميول السلفية من جهة واتباعهم النزعة الحديثية، ومدرسة الأشاعرة من جهة أخرى، أملت بروز انقطاعات أيضاً على خط الإيمان بضرورة العقل.

تعاضد العقل والدين

إنَّ فكر **محمد عبده** هو الذي أرسى قواعد مشروع تفسير «**المنار**»، وقد مضى **عبده** في كتاب «**رسالة التوحيد**»، يعكس أفكاره في مضمار الفكر والتنظير، كالآتي: «**جاء القرآن فانتهج بالدين منهجاً لم يقم عليه ما سبقه من الكتب المقدسة... لكن لم يطلب التسليم به لمجرد أنَّه جاء بحكايته، بل ادعى وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين، وكرّ عليها بالحجة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين بصحَّة ما ادعاه ودعا اليه...**

وتآخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس، على لسان نبي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل»[١٦].

بالرغم من أنَّ **عبده** يرى التقليد سبباً للتخلف، ورغم أنه قد حرص على الدَّعوة إلى التعقل والتفقه بوصفهما ضرورة لا مناص منها للمسلمين كافة، إلا أنَّه أشار أيضاً إلى أنَّ الناس ليسوا سواسية في العقل والفهم إزاء معرفة الله والحياة الآخرة، بل هي ثلة تلك التي تبلغ كمال العقل وترتقي إلى ذرى البصيرة[١٧].

حاجة العقل للإرشاد الإلهي

يؤمن **عبده** أنَّه لا مناص للبشرية ـ بشكل عام ـ من مرشدين إلهيين هم الأنبياء والرسل، يعلّمونهم التوحيد، وما شاء لهم الله أن يعلموه من شؤون ذاته، وكمال صفاته، وما يصلح به معاشهم ومعادهم. ورسل الله في هذا هم بمنزلة العَلَم المنصوب على الطريق المسلوك يأخذون بهم نحو الصلاح والسعادة. لكن مع ذلك كلّه يشير **عبده** إلى أنَّ هذا الكلام لا يعني أنَّ العقل مرتهن للدين بالمطلق، بإهمال دوره في قضايا الدين والركون إلى التسليم المحض، وإنّما على العقل بعد التصديق برسالة النبي، أن يصدق بجميع ما جاء به، وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه، والنفوذ إلى حقيقته.

ولا يقضي عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال المؤدي إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضع واحد في آن واحد، فإنَّ ذلك مما تتنزه النبوات عن تشريع مثله، فإن جاء ما يوهم ظاهرُه ذلك، وجب على العقل أن يصرفه عن ظاهره لكونه غير مراد جزماً[١٨].

الإسلام دين العقل والبرهان

لقد اختط **محمد رشيد رضا** في المنهاج الفكري والرؤية العقلية طريق أستاذه، واقتفى أثره. فقد كتب في تفسير «**المنار**» تحت عنوان: «**بيان أنَّ الإسلام دين الفطرة السليمة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة، والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال**» ما نصه: «**قد أتى على البشر حين من الدهر لايعرفون من الدين إلا أنه تعاليم خارجة عن محيط العقل... حتى إذا بعث الله محمداً خاتم النبيين... بيّن لهم أن دين الله الإسلام هو دين الفطرة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة، والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال، وأن لاسيطرة على روح الإنسان، وعقله، وضميره لأحد من خلق الله**»[١٩].

في امتداد هذا النص ينبّه **رشيد رضا** إلى أنك حين تقرأ قاموس «**الكتاب المقدس**»، فلا تجد فيه كلمة «**العقل**»، ولا ما في معناها من أسماء هذه الغريزة البشرية التي فُضِّل

الإنسان بها على الأنواع الحية الأخرى، ولا أسماء التفكير والتدبّر والنظر في العالم التي هي أعظم وظائف العقل، ولا أنَّ الدين موجّه اليه، وقائم به وعليه. هذا ما يخرج به الإنسان من العودة إلى سائر الكتب والأديان. أما في القرآن الحكيم، فقد ذُكِر العقل باسمه وأفعاله زهاء خمسين مرة.

لا يختلف عاقلان في الأرض في أنَّ التفكر هو مبدأ ارتقاء البشر، وبقدر جودته يكون تفاضل الأُمم، ولقد كانت التقاليد الدينية حظرت حرية التفكر واستقلال العقل على البشر فيما مضى، حتى جاء الإسلام فأبطل بكتابه هذا الحظر، وأعتق الإنسانية من هذا الرقّ. وقد تعلّم هذه الحرية من المسلمين أمم الغرب، ثم نكص المسلمون عن مسار الحرية والتحرر العقلي، فحرَّموها على أنفسهم![٢٠].

بيدَ أن المحزن أن **رشيد رضا** أعقب كلامه الجميل وحديثه الأخّاذ هذا باتهامات غير صحيحة قذف بها الشيعة، فيما هي من بنات أفكاره ومن مخترعات مخيلته. ففي معرض ذمّه التقليد الأعمى، وأنَّه أساس التخلف والانحراف، ضرب مثالاً للتقليد الذي لايستند إلى منطق، فقال: «**وكان أشدّها فساداً للدين، الدعوة إلى اتباع الأئمة المعصومين، الذين لا يُسألون عن الدليل**»[٢١].

لم ينتبه **رشيد رضا** إلى أنَّ عصمة الأئمة لا تعني قبول كلامهم من غير دليل، أو أن كلام الأئمة لا دليل له، بل هي على العكس تماماً. فلا ريب أن مطالب الأئمة وبياناتهم وكلامهم وما يُدْلون به يقوم على أساس برهان قاطع، وأن العصمة تشير إلى أنه لا مجال لنفوذ الخطأ إلى ما يذكره الائمة من كلام محكم يرتكز إلى الدليل ويستند إلى الوحي، أو أنهم عاجزون عن تقديم الأدلة اللازمة.

أوَ يكون الشيعة من مروّجي التقليد الأعمى والإمام محمد الباقر (عليه السلام) خامس أئمة الشيعة من أهل البيت، يقول: «**إذا حدّثتكم بشيء فاسألوني عنه من كتاب الله**»![٢٢].

تجنّب التقليد في فهم القرآن

كتب **رشيد رضا** في ظلال الآية: ﴿**أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾[٢٣]، ما نصّه: «**حاصل معنى الآية الكريمة أنَّ تدبّر القرآن وتأمل ما يهدي إليه بأسلوبه الذي امتاز به هو طريق الهداية القويم... وفيه أن تدبر القرآن فرض على كل مكلّف لا خاص بنفر يسمون المجتهدين يشترط فيهم شروط ما أنزل الله بها من سلطان. وإنما الشرط الذي لا بد منه ولا غنى عنه، هو معرفة لغة القرآن و مفرداتها وأساليبها.**

وفيه أيضاً وجوب الاستقلال في فهم القرآن؛ لأن التدبّر لايتمّ إلا بذلك، ويلزم من ذلك

بطلان التقليد...التقليد منع من الاستدلال والاستدلال واجب، التقليد منع من تدبّر القرآن للاهتداء به وتدبّره واجب»[٢٤].

في الاتجاه نفسه لاينسى **رشيد رضا** أن ينبّه، إلى أنَّه لايقصد ببطلان التقليد أنَّ كل مسلم يمكن أن يكون **كمالك** و**الشافعي** في استنباط الأحكام الاجتهادية في أبواب الفقه كلِّها، وإنما يعني أنه يجب على كل مسلم أن يتدبّر القرآن ويهتدي به بحسب طاقته، وأنه لا يجوز لمسلم قط أن يهجره[٢٥].

ثَمّ نقطة ينبغي التذكير بها، فمع أنَّ «**المنار**» يقوم في مجموعه على أساس أفكار **محمد عبده** ورؤاه، ثم اكتسب صيغته الأخيرة من خلال قلم **رشيد رضا** وعبر تقريره واستنباطه، إلا أن هناك اختلافاً في التفكير بين الاثنين، له تأثيره في تحليل محتوى التفسير، ونسبة كل جزء الى صاحبه. يظهر هذا الاختلاف بارزاً في النزعة السلفية الإفراطية عند **رشيد رضا** كما نزعاته الحديثية، والوهابية التي تقلل من الأبعاد العقلية والبرهانية وتفضي إلى انزوائها.

وتبعث هذه الميول ولو، لاشعورياً إلى الجنوح صوب النزعة العلمية، والعقلانية التجريبية، وتدعو إلى ظهورها في مثل هذه التفاسير وتفضيلها على العقلانية الفلسفية. ثم وبسبب هذه الميول أيضاً، وما يترتب عليها تفسّر حالة عدم انسجام **رشيد رضا** مع معتقدات الشيعة، وتشدده أكثر من **محمد عبده** على هذا الصعيد[٢٦].

أكثر من ذلك يمكن القول: إن **لمحمد عبده** خصائص في هذا المجال يمكن إجمالها بمايلي:

١ ـ إيمانه بالمنظومة الاعتزالية، والشيعية في إصلاح الفكر الديني، وانحيازه للعقل خاصة في مكافحة الخرافات، ومواجهة ضروب الجمود، والظلامية الفكرية.

٢ ـ تأسيساً على ما مضى برز عنده المنحى العقلي النقدي، ولم يتأثر بالميول السلفية والوهابية.

٣ ـ على أساس المعطيين السابقين، راح **محمد عبده** يروّج لفكرة فتح باب الاجتهاد وبخاصة في المسائل الاجتماعية.

٤ ـ على صعيد مقولة الجبر والاختيار ذهب **محمد عبده** إلى مبدأ الاختيار، الذي يمكن أن يتحوّل إلى أرضية لقبول المسؤولية الاجتماعية وإيجابها ويفتح الفضاء أمام حركة الإصلاح[٢٠].

معطيات المنهاج العقلي لـ «المنار»

يمكن رصد وملاحظة معطيات المنهاج العقلاني عند **محمد عبده** في الموارد التالية:

١ ـ الميل لدراسة الجوانب العملية والتطبيقية والاحتراز عن الاستغراق في المباحث النظرية.

٢ ـ العدول عن المعنى الظاهر للآية في المواضع التي لا يتسق فيها الظاهر مع حكم العقل .

٣ ـ الحفاظ على عموم الآية وظهورها وشمولها، وذلك انطلاقاً من أنَّ تخصيص الآية أو تفسيرها بفرد، أو مورد خاص، يؤدي إلى تضييق البعد العملي، والتقليل من النتائج الأخلاقية، والمعطيات الاجتماعية للآية .

٤ ـ الابتعاد عن البحوث الأدبية المحضة، والإقلال من الاستفادة من الشعر وقواعد الصرف والنحو وعدم الإغراق في ذلك .

٥ ـ اعتماد البيان الواضح في إيصال المفاهيم التفسيرية، واجتناب التراكيب الصعبة، والإغضاء عن طرح الآراء المضطربة التي تبعث على الحيرة.

(٣)

العقل في تفسير «الفرقان»

«**الفرقان في تفسير القرآن**» من تأليف **د. محمد الصادقي**، وهو يقع في عداد تفاسير الشيعة التي نهجت أسلوباً خاصاً في التأليف والتفسير. من بين خصائصه أن المدى المفهومي للآيات يمتدّ ليشمل جميع المعاني ويستوعب كافة الاحتمالات المعقولة التي تتسق مع القواعد الأدبية وقوانين البلاغة.

يكتب مؤلف التفسير في ظلال الآية: ﴿**كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأُولي النُهى**﴾[٢٨] ما نصه: «**النهى جمع النهية، وهي العقل الناهي عن القبائح كلها... فلم يقل «أُولي العقول» حيث العقل منه مدخول لا يُنهى... وهذه الآيات إنما هي «لأُولي النهى» تلك العقول الناضجة الناتجة عن تعقلات وتنهيات عن الهوى. فالعقل ما عُبد به الرحمن واكتُسب به الجنان، فالذي في معاوية وكل طاغية هو النكراء والشيطنة، حيث يستخدمه الهوى ويربطه بنفسه فيصبح صاحبه كلّه هوىً دون أية نهى**»[٢٩].

العقل الإيماني.. العقل العلمي.. العقل الفلسفي

عندما يصل تفسير «**الفرقان**» إلى الآية الكريمة: ﴿**وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون**﴾[٣٠]، حيث تتحدث عن طبيعة تعقل الآيات الإلهية وإدراكها، وأن ذلك خاص بـ «**العالمين**»؛ يستثير البحثُ السؤالَ التالي: إذا كانت الأمثال المضروبة في القرآن، إنما تُعقل بالعلم فما هو نصيب الناس العاديين، ومن يفتقد إلى العلم والمعرفة، من هذه الأمثال؟ في الإجابة عن السؤال يعرض المؤلف إلى ثلاثة ضروب للعقل، هي :

١ـ العقل الإيماني.

٢ـ العقل العلمي .

٣ـ العقل المجرد الذي يمكن أن يُعبّر عنه العقل الفلسفي أيضاً.

يكتب على هذا الصعيد: «**فالعالِمون هناك هم المؤمنون هنا، كما الذين لا يعلمون في آيات عدة هم الذين كفروا. فالإيمان بالله يزيل الأغشية عن الأبصار والبصائر، فأصحابها يعقلون تلك الأمثال الحكيمة القرآنية. كما والعالِمون العلوم التجريبية يعقلون، فإن كانوا مؤمنين فأحرى وأكثر، وإن كانوا كافرين، فقد يهتدون بها إن أرادوا الهدى، حيث العلم بنفسه طريق الهدى إذا لم تخلطه الردى. والعقل الحر أياً كان يعقل هذه الأمثال مهما كان مجرداً عن علم الإيمان وسائر العلم. إذاً فالعقلية الإيمانية، ثم العلمية، ثم العقلية المجردة هي شركاء ثلاثة في أن تعقل هذه الأمثال دون اختصاص بعقلية الإيمان، وإلا لم تعد هذه الأمثال تنفع غير المؤمنين**»[٣١] وبالنتيجة لا تصير سبباً لهدايتهم إلى الدين.

العلاقة بين العقل والوحي

يذهب تفسير «**الفرقان**» إلى أنه لا بد للعقل من الاستعانة بالوحي، إذا أراد الحصول على المعرفة الصحيحة؛ كما أنَّ الوحي نفسه يحتاج إلى العقل، حتى يستقر في فكر الإنسان ويأخذ موقعه في روحه.

يكتب: «**فلأن في آيات الله البينات عرضاً وافياً عن الدنيا والآخرة، نبراساً للتفكر فيهما ومتراساً عن التبعثر بشأنهما، فعلى التالين للذكر الحكيم أن يتفكروا فيهما على ضوئه، فإنه مصدر التفكير ومحوره. فالتفكر في شؤون الحياتين منعزلاً عن آيات الكتاب غير ناجح كما يرام، كما أن الجمود على قراءة الكتاب دونما تفكر فيه نفسه، هو كذلك لا ينجح كما يرام. فلابد من دمج العقلية الإنسانية بعقلية الوحي، تأصيلاً للوحي، فاستئصالاً لكل انحراف عن العقليتين. وهكذا يستجيش القرآن عقل الإنسان إلى الحركة الفكرية الدائبة حول شؤون الحياتين**»[٣٢].

المفسرون الذين يعكفون على تفسير آيات الوحي وتبيينها، في نطاق التعبد، وضمن إطار الالتزام الديني، هم في قلق دائم من أن تكتنف النواقص فهم الكلام الإلهي، وهم في حذر من أن يحمّلوا القرآن فرضياتهم المسبقة ويُمْلون عليه رغباتهم وميولهم بعنوان أنها عقل. هذه النقطة هي التي أملت على تفسير «**الفرقان**» أن ينتبه اليها، ويحذّر منها، اذ نقرأ: «**ولا دور للعقل تجاه الوحي الا تلقّيه بصفاء ووفاء، صفاء في تفهمه ووفاء في تفهيمه. وأما أن يستقل أمام الوحي كأنه يشاقه أو يكون إمامه، فلا وألف كلا!**

وليس هذا تهديداً للعقل وتحديداً، أو تجميداً له عن التعقل، إنما هو بيان حدّه في جزره ومدّه... فليس من العقل معارضة العقل مع الوحي أو تفوّقه عليه، فصالح العقل هو العوان بين إفراطه في مشاقة الوحي أو تحلله منه، وبين تفريطه بحق الوحي ألا يتعقله كما يجب. فهو في إفراطه قد يضبط من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال، وفي تفريطه يتخربط في جمود وركود»(٣٣).

(٤)

العقل من منظور «في ظلال القرآن»

اذا ما تمّت المقارنة بين تفسير «**المنار**» و«**في ظلال القرآن**» من زاوية النظرة الاجتماعية والسياسية والثقافية، فلا تكاد تلمس فرقاً يذكر بين الاثنين، إنما تتمايز المحاولتان إحداهما عن الأخرى في الخطوط العقلانية، حتّى بلغ الأمر أن تحمل رؤى **سيد قطب** في أحشائها نقداً صريحاً لنمط عقلانية «**المنار**» وعقلانية **محمد عبده**.

لتحليل هذا الاختلاف بين الاثنين يمكن أن يُلحَظ أنَّ عقلانية «**المنار**» جاءت ردّاً على حالة الجمود، والتقليد الضاربة في تفاسير الجيل السابق. ولو أنَّ **سيد قطب** عاش في البرهة الاجتماعية نفسها وبادر إلى تدوين تفسيره في ذلك المقطع، لوجد نفسه مضطراً إلى إقحام العقل في التفسير وفهم القرآن تماماً كما فهمه **محمد عبده**. لكن اللحظة الزمنية التي شهدت تدوين «**في ظلال القرآن**» كانت تحمل معها قلق **قطب** وخشيته من انعكاسات عقلانية «**المنار**» وتبعاتها في جيل المثقفين العرب، هذا الجيل الذي لم يعد يكتفي، حتى بعقلانية «**المنار**» في تفسير الدين، وتوجيهه توجيهاً عقلياً، مع ما صحب ذلك من خلط بين منطقتي العقل والوهم واختراق الحدود بينهما!

على هذا الأساس انطلق مشروع «**في ظلال القرآن**» وهو يرى، أنَّ فرض قيود أكثر على موقع العقل في التفسير، هو من صميم رسالته.

نقد عقلانية محمد عبده

سلفت الإشارة إلى أنَّ **سيد قطب** تعرّض بالنقد الصريح في مواضع عدة للمنهج العقلاني الذي اعتمده **محمد عبده**، من ذلك ما كتبه: «**لا بد أن ننبّه هنا إلى منهج مدرسة الأستاذ الشيخ محمد عبده، المتأثرة بفلسفة غريبة عن الإسلام وهي فلسفة «ديكارت» مما جعلها تركّز تركيزاً شديداً على «العقل»، وتعطيه أكثر من مجاله في مسائل العقيدة. فلابد أن نضيف إلى البراهين العقلية و العلمية البراهين الفطرية البديهية كذلك في هذا الدين ومجاوبتها لكل الكينونة البشرية بما فيها العقل والذهن**»(٣٤).

لقد حمل **سيد قطب** على **محمد عبده** وأخذ عليه، عدَّه الجهاد الإسلامي جهاداً دفاعياً

وحسب، وأنَّ السلم واجب في غير هذه الحالة، وما ذهب إليه من أنَّ التعايش بسلم مع الكافرين هو القاعدة، معللاً ذلك أنه من تأثيرات التغريب .

العقل وخوارق العادة

ينطلق **سيد قطب** من قناعة مفادها أنَّ على المفسر عند مواجهة الخوارق والغيبيات والمظاهر الإعجازية، أن لايسعى إلى توجيهها على ضوء اعتبارات عقلية وعلمية، ومحاولة ردّها إلى المألوف المكشوف من السنن الكونية وحسب .

من المواضع التي يوجّه فيها **قطب** نقداً صريحاً مباشراً إلى هذه النزعة عند **محمد عبده**، تفسير سورة الفيل. وقد سعى **محمد عبده** إلى أن يوجّه ما حلّ بجيش **أبرهة** على أساس تفشي داء الجدري والحصبة بين الجند ومن ثم هلاكهم بفعل الوباء. ثم ذهب مستنداً إلى بعض الاحتمالات إلى تجويز أن يكون الطير من جنس البعوض، أو الذباب الذي يحمل الميكروبات، وجراثيم بعض الأمراض، وأن تكون الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح، فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، ومن ثم انتهى إلى أنَّ الهلاك كان بالمكروب وبما فشا في الجند من وباء الجدري والحصبة، أفضى أن يتناثر لحمهم، ويتساقط، وأن ينصرموا من شدة المرض .

يعقّب **سيّد قطب** على هذه المحاولة عند **محمد عبده**، بقوله: «**نحن لا نرى، أنَّ هذه الصورة التي افترضها الأستاذ الإمام ـ صورة الجدري، أو الحصبة من طين ملّوث بالجراثيم، أو أن الحجارة ذاتها كانت تخرق الرؤوس والأجسام وتنفذ منها وتمزّق الأجساد فتدعها كفتات ورق الشجر الجاف ـ أدلّ على قدرة الله ولا أولى بتفسير الحادث، فهذه كتلك في نظرنا من حيث إمكان الوقوع، ومن حيث الدلالة على قدرة الله وتدبيره، ويستوي عندنا أن تكون السنة المألوفة للناس المعهودة المكشوفة لعلمهم، هي التي جرت فأهلكت قوماً أراد الله إهلاكهم، أو أن تكون سنّة الله قد جرت بغير المألوف للبشر فحققت قدره ذاك . إن سنّة الله ليست فقط هي ما عهده البشر وما عرفوه، وما يعرف البشر من سنّة الله إلا طرفاً يسيراً... ومن ثم، فنحن لا نقف أمام الخارقة مترددين، ولا مؤوّلين لها ـ متى صحت الرواية ـ أو كان في النصوص وفي ملابسات الحادث ما يوحي بأنها جرت خارقة**»[٣٥].

على أن من الطَّريف أن نلحظ أن **سيد قطب** منتبه بنفسه إلى طبيعة العوامل التي أملت إلى بروز المنهج العقلي في مدرسة **محمد عبده**، حيث أعاد ذلك إلى عدد من الأبعاد الأساسية التي دفعت **محمد عبده** صوب الاتجاه العقلي، أشار اليها كما يلي:

١ ـ ذيوع النزعة الخرافية التي كانت تهيمن على العقلية العامة إزاء الخوارق، والإحساس بضرورة مناهضتها.

٢ ـ نفوذ سيل الأساطير والإسرائيليات التي حُشيت بها كتب التفسير والرواية في تناول الخوارق والغيبيات .

٣ ـ الجنوح إلى روح النزعة العلمية التي كانت سائدة في ذلك العصر والاستجابة لضغطها.

كانت هذه هي العوامل التي أشاعت في تفسير «**محمد عبده**» الميل إلى جعل مألوف السنن الكونية هو القاعدة الكلية، كما ذهب إلى ذلك **سيد قطب**، الذي رأى أنَّ هذا المنهج نفسه زحف إلى تلميذي **عبده**: **محمد رشيد رضا وعبدالقادر المغربي**، وأدَّى إلى أن يتحرك التفسير في هذه المدرسة برغبة واضحة في ردّ الكثير من الخوارق إلى مألوف سنّة الله دون الخارق منها، وإلى تأويل بعضها، بحيث يلائم ما يسمّونه «المعقول»! و إلى الحذر والاحتراس الشديد في تقبّل الغيبيات[٣٦].

العقل متلق وليس حاكماً على الدين

عرض **سيد قطب** لوظيفة العقل بإزاء الوحي في مواضع عدة من تفسيره، وتحدّث بالتفصيل عن دوره في الإيمان وكيفية التعاطي معه والاستفادة منه. والنتيجة التي تُفضي اليها مُحصلة هذه الرؤى، أنه مع ما يحظى به العقل عنده من قبول ومنزلة كريمة، فإن عليه عندما يكون أمام الوحي أن يتلقى عن الرسالة، ويجلس كالتلميذ، فيتعلم ويتأمل حتى يدرك الوحي ويفهمه، لا أن يأخذ موقع الأستاذ ويصدر أحكامه على الوحي من منصة الأستاذية.

يكتب: «**إن دور هذا العقل أن يتلقى عن الرسالة...! إن هذه الرسالة تخاطب العقل، بمعنى أنها توقظه وتوجّهه وتقيم له منهج النظر الصحيح، لا بمعنى أنه هو الذي يحكم بصحتها أو بطلانها وبقبولها أو رفضها. ومتى ثبت النص كان هو الحكم، وكان على العقل البشري أن يقبله ويطيعه وينفّذه، سواء كان مدلوله مألوفاً له أو غريباً عليه**»[٣٧].

ويشير «**في ظلال القرآن**» ـ بصراحة ـ إلى أن المدلول الواقعي الصحيح للنص لا يقبل البطلان، أو الرفض بحكم من العقل، فهذا النص من عند الله، والعقل ليس إلهاً يحكم بالصحة أو البطلان، وبالقبول أو الرفض لماجاء من عند الله. عند هذه النقطة نشأت ضروب من الإفراط والتفريط، ووقع خلط كثير، سواء ممن يريد تأليه العقل البشري، أو ممن يريد إلغاءه، وما يعتقدْ **قطب** أنَّ الطريق الوسط الذي بيّنه هو الصحيح بين حدّي الإفراط والتفريط[٣٨].

ويرفض «**صاحب الظلال**» إقحام الفرضيات العقلية المسبقة، وتحميلها على التفسير القرآني: «**والمنهج الصحيح في التلقي عن الله، هو ألا يواجه العقل مقررات الدين الصحيحة بمقررات له سابقة عليها، كوّنها لنفسه من مقولاته «المنطقية»! أو من ملاحظاته المحدودة، أو من تجاربه الناقصة، إنما المنهج الصحيح أن يتلقى النصوص الصحيحة ويكوّن منها**

مقرراته هو! فهي أصحّ من مقرراته الذاتية ومنهجها أقوم من منهجه الذاتي، من ثم لا يحاكم العقل مقررات الدين إلى أية مقررات أخرى من صنعه الخاص!»[٣٠].

قيمة العقل وموقعه الأساس

مع ذلك كله لم يكن **سيد قطب** ممن يفرّ من العقل، أو يناهضه وينصب له العداء، بل كان أشد ما يؤلمه ويقضّ عليه مضجعه هي النزعات المتطرفة التي تغالي في العقل، وتعلي موقعه. مع هذا لم يخفِ قلقه من نزعات مناهضة العقل، وهو يعلن: «**وليس في شيء من هذا الذي نقرره انتقاص من قيمة العقل، ودوره في الحياة البشرية، فإنّ المدى أمامه واسع في تطبيق النصوص على الحالات المتجددة، بعد أن ينضبط هو بمنهج النظر وموازينه المستقاة من دين الله وتعليمه الصحيح**«[٤٠].

ميزان تدخّل العقل في فهم القرآن

عندما يبلغ «**في ظلال القرآن**» إلى قوله (سبحانه): ﴿**إنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً**﴾[٤١]، يثير عدداً من الأسئلة التي تحوم حول محتوى الآية، مثل: أين يقف ذلك الحرس؟ ومن هو؟ وكيف يرجم الشياطين بالشهب؟ ليجيب على ذلك بالقول: فهذا كله مما لم يقل لنا عنه القرآن ولا الأثر شيئاً، وليس لنا مصدر سواهما نستقي منه عن هذا الغيب شيئاً، ولو علم الله أن في تفصيله خيراً لنا لفعل؛ وإذ لم يفعل فمحاولتنا نحن في هذا الاتجاه عبث، لا يضيف إلى حياتنا ولا إلى معرفتنا المثمرة شيئاً.

ثم ينعطف **سيد قطب** بعد ذلك ويقول: «**إن الطريق الأمثل في فهم القرآن وتفسيره، وفي التصور الإسلامي وتكوينه، أن ينفض الإنسان من ذهنه كل تصور سابق، وأن يواجه القرآن بغير مقررات تصورية أو عقلية أو شعورية سابقة... وإن هنالك مجالاً للعقل البشري معيناً في ارتياد آفاق المجهول، والإسلام يدفعه إلى هذا دفعاً. ولكن وراء هذا المجال المعيّن ما لا قدرة لهذا العقل على ارتياده؛ لأنه لا حاجة به إلى ارتياده. وما لا حاجة له به في خلافة الأرض فلا مجال له إليه، ولا حكمة في إعانته عليه. فأما الذين اهتدوا بهدى الله، فقد وقفوا في هذه الأمور عند القدر الذي كشفه الله لهم في كتبه وعلى لسان رسله... وشغلوا طاقاتهم العقلية في الكشف والعلم المهيأ للعقل في حدود هذه الأرض وما حولها... واستغلوا ما علموه في العمل والانتاج وعمران هذه الارض والقيام بالخلافة فيها. وأما الذين لم يهتدوا بهدى الله فانقسموا فرقتين كبيرتين، فرقة ظلّت تجاهد بعقولها المحدودة لإدراك غير المحدود من ذاته تعالى، والمعرفة الحقيقية المغيّبة عن غير طريق الكتب المنزلة، وكان منهم فلاسفة**»[٤٢].

يتضح مما تقدم عن **سيد قطب** ومجموع آرائه، أن هناك ضرباً من التوازن في نظرته

إلى العقل، بالرغم من أن هذا التوازن لا يتسم بالدقة وهو ليس مطلقاً بين الطرفين، بل فيه جنوح إلى السلفية أكثر. فمن أصول المنظومة السلفية تقديم الشرع على العقل، واجتناب التأويلات الكلامية ويعد هذان الأصلان من العناصر الأساسية في التكوين الفكري والعملي لهذا الاتجاه.

وهذه المبادئ والأصول نفسها تلاحظ في فكر **سيد قطب** أيضاً.

الهوامش

(١) البقرة:٧٣.

(٢) البقرة:٢١٩.

(٣) الأنعام:٦٥.

(٤) ص:٢٩.

(٥) الطباطبائي، محمد حسين، **علي والفلسفة الإلهية**، ص ١٢,١١ .

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢ .

(٧) الإسراء:٩.

(٨) الطباطبائي، محمدحسين، **الميزان في تفسير القرآن**، طهران، دار الكتب الإسلامية، ج٥، ص ٢٥٤ .

(٩) المصدر نفسه، ج٥، ص ٢٥٨ .

(١٠) المصدر نفسه، ج٤، ص ١١٢ .

(١١) المصدر نفسه، ج٣، ص ٧٥ .

(١٢) المصدر نفسه، ج٣، ص ٧٦ .

(١٣) أنظر محمد بن مسعود [المعروف بالعياشي] ، **تفسير العياشي**، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ج١، ص١١.

(١٤) المصدر نفسه، ج٣، ص ٨٧ .

(١٥) المصدر نفسه، ج٢، ص ١٤٨ .

(١٦) عنايت، حميد، **جولة في الفكر السياسي العربي** (بالفارسية)، طهران، منشورات أمير كبير، ص ١٣١؛ وأنظر: الأعمال الكاملة للامام الشيخ محمد عبده، تحقيق د.محمد عمارة، دار الشروق (القاهرة-بيروت)، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣، ج٣،ص ٣٧٤-٣٧٥ (كتاب رسالة التوحيد).

(١٧) عبده ،محمد، **رسالة التوحيد**، ٩٠-٩٣ ؛الآثار الكاملة، ج٣، ص ٤٥٧ .

(١٨) المصدر نفسه، ج٣، ص ٤٢٨, ٤٣٨-٤٣٩ (كتاب رسالة التوحيد).

(١٩) رشيد رضا، محمد، **تفسير المنار**، بيروت، دار المعرفة، ج١١، ص ٢٤٤ .

(٢٠) المصدر نفسه، ج١١، ص ٢٤٦ فمابعد.

(٢١) المصدر نفسه، ج١١، ص ٢٥٣ .

(٢٢) الطباطبائي، الميزان، ج٣، ص ٨٧ .

(٢٣) النساء: ٨٢.

(٢٤) رشيد رضا، تفسير المنار، ج٥، ص ٢٩٥-٢٩٦ .

(٢٥) المصدر نفسه، ج٥، ص ٢٩٧ .

(٢٦) انظر: خرمشاهي، بهاءالدين، **التفسير والتفاسير الجديدة** (بالفارسية)،طهران، منشورات مؤسسة كيهان،ص ٢٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٨ .

(٢٨) طه: ٥٤.

(٢٩) الصادقي، محمد، **الفرقان في تفسير القرآن**، جزء (١٦-١٧)، ص ١٢٤ والجدير بالذكر أن الرقم المزدوج بين القوسين يشير إلى اجزاء القرآن وليس إلى أرقام مجلدات الكتاب، وهو مثبت على الغلاف الخارجي.

(٣٠) العنكبويت: ٤٣.

(٣١) المصدر نفسه، جزء (٢٠-٢١)،ص ٦٧ .

(٣٣) المصدر نفسه، جزء٢، ص ٣٠٩ .

(٣٣) المصدر نفسه، جزء٧، ص ٣٩ .

(٣٤) قطب ،سيد، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت، ج٣، ص ١٥٨٨ .

(٣٥) المصدر نفسه، ج٦، ص ٣٩٧٦ .

(٣٦) المصدر نفسه، ج٦، ص ٣٩٧٨ .

(٣٧) المصدر نفسه، ج٢، ص ٨٠٦ .

(٣٨) المصدر نفسه، ج٢، ص ٨٠٧ .

(٣٩) المصدر نفسه، ج٢، ص ٨٠٧ .

(٤٠) المصدر نفسه، ج٢، ص ٨٠٨ .

(٤١) الجن: ٩.

(٤٢) قطب سيد (م.س)، ج ٦،ص ٣٧٣٠.