

التفسير السياسي للقرآن ودوره في معالجة القضايا المعاصرة
دراسة تطبيقية لتفسير الإمام المراغي

إعداد

ماهر بن غزالي

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

٢٠٢٤م

التفسير السياسي للقرآن ودوره في معالجة القضايا المعاصرة
دراسة تطبيقية لتفسير الإمام المراغي

إعداد

ماهر بن غزالي

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في القرآن والسنة

(قسم دراسات القرآن والسنة)

كلية عبدالحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

أغسطس ٢٠٢٤ م

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة إلى استعراض دور التفسير السياسي للقرآن الكريم في معالجة القضايا المعاصرة، وتطبيقها على تفسير المراغي، وقد تم حصر هذه القضايا في: السلطة السياسية، والتغريب، والتنمية الدفاعية الوطنية. ولتحقيق هدف الدراسة، لجأ الباحث إلى استخدام المنهج الاستقرائي؛ لأجل تتبع كل ما كُتب حول موضوع البحث، وجمع البيانات من مصادرها المختلفة، والمتعددة، بما في ذلك تفسير المراغي، ثم كتب علوم القرآن، والحديث، والتفاسير المختلفة، ثم المؤلفات المتعلقة بالسياسة، بعد ذلك تم استخدام المنهج التحليلي لمناقشة ما تم التوصل إليه من معلومات، وقد كشفت الدراسة بأن المراغي اهتم بشكل كبير بمعالجة قضية السلطة السياسية، وعلاقتها بالحالة المصرية، إلى جانب اهتمامه بقضية التغريب، مع معالجته لقضية التنمية الوطنية الدفاعية أيضاً، وقد توصلت الدراسة إلى بعض النتائج، منها: أن اهتمام المراغي بمعالجة هذه القضايا كان نتيجة طبيعية لبقاء الاحتلال الإنجليزي بمصر، بل وإدارته للكثير من شؤونها السياسية، مما دفعه إلى إبراز فكرة التفسير السياسي للقرآن، إضافة إلى اهتمام عائلته بالعلم، حتى تميّزوا بمجال القضاء، ولهذا كان لهم علاقة مباشرة مع بعض رجال السلطة المصرية، أي أن التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي لم يكن بعيداً عن الواقع المصري إطلاقاً. وقد أسهمت الدراسة في الكشف عن أن التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي لا يعني التحريف في التفسير، بل إنه يشير إلى مدى شمولية القرآن للقضايا السياسية، كما كشفت الدراسة أيضاً عن حضور المفسرين الفاعل في الواقع المصري بهدف معالجة القضايا الطارئة على المجتمع بهدي من القرآن الكريم.

ABSTRACT

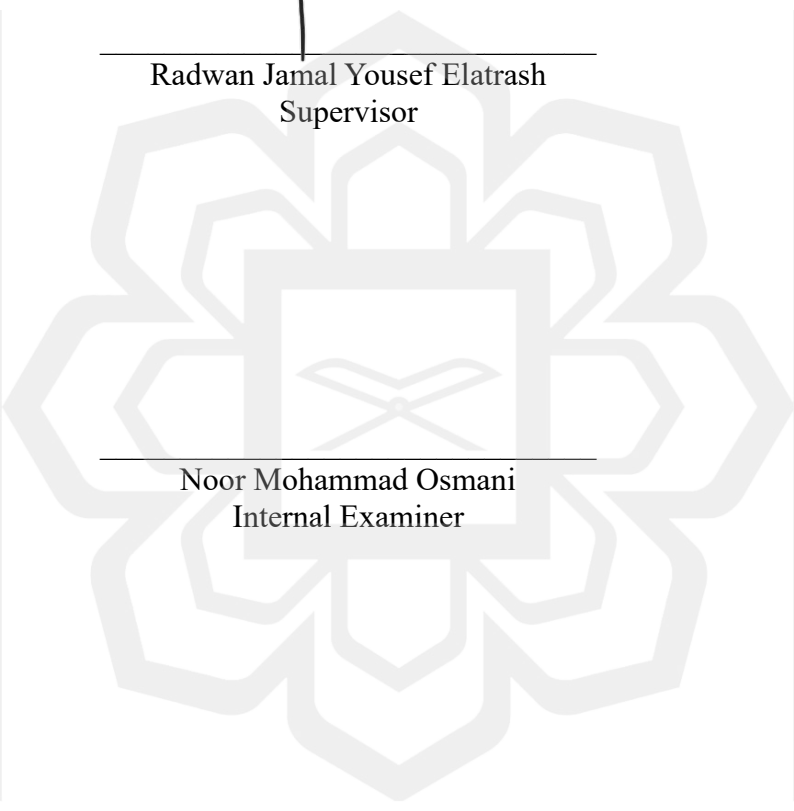
This study aims to review the role of the political interpretation of the Quran in addressing contemporary issues, focusing on Al-Maraghi's interpretation. The identified issues include political authority, Westernization, and national defense development. To achieve the study's goal, the researcher employed the inductive method, attempting to trace all that has been written on the research topic and collecting data from various sources, including Al-Maraghi's interpretation, Quranic sciences, diverse commentaries, and political literature. The analytical method was then used to discuss the gathered information. The study revealed that Al-Maraghi significantly addressed the issue of political authority and its relation to the Egyptian situation. Additionally, it highlighted his interest in the issue of Westernization, along with his treatment of the national defense development issue. The study concluded that Al-Maraghi's focus on these issues was a natural result of the continued English occupation of Egypt and its management of many of its political affairs. This led him to emphasize the concept of political interpretation of the Quran. Furthermore, the study pointed out the scholarly background of Al-Maraghi's family, particularly in the field of judiciary, establishing direct connections with Egyptian authorities. Thus, Al-Maraghi's political interpretation of the Quran was closely aligned with Egyptian reality. The study also revealed that Al-Maraghi's political interpretation does not imply distortion but rather signifies the Quran's comprehensive engagement with political issues. Additionally, it highlighted the active involvement of interpreters in addressing societal issues guided by the Quran in the Egyptian context.

APPROVAL PAGE

The thesis of Maher Bin Ghazali been approved by the following:



Radwan Jamal Yousef Elatrash
Supervisor



Noor Mohammad Osmani
Internal Examiner

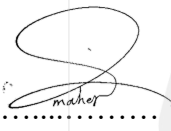
Abdoul Karim Toure
External Examiner

Chairman

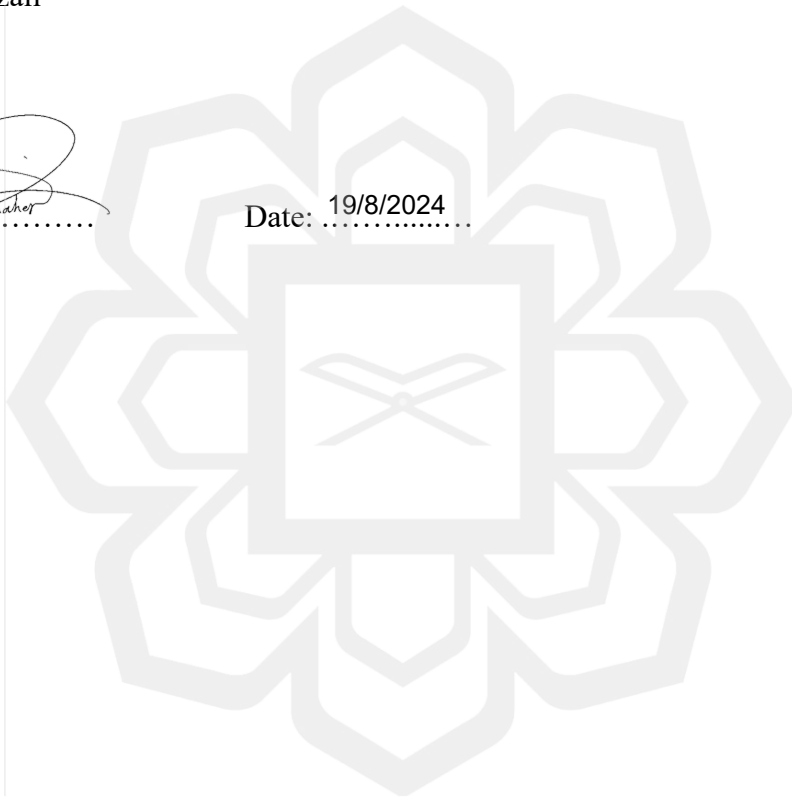
DECLARATION

I hereby declare that this thesis is the result of my own investigations, except where otherwise stated. I also declare that it has not been previously or concurrently submitted as a whole for any other degrees at IIUM or other institutions.

Maher Bin Ghazali

Signature: 

Date: 19/8/2024



الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

إقرار بحقوق الطبع وإثبات مشروعية استخدام الأبحاث غير المنشورة

حقوق الطبع ٢٠٢٤ م محفوظة ل: ماهر بن غزالي

التفسير السياسي للقرآن ودوره في معالجة القضايا المعاصرة

دراسة تطبيقية لتفسير الإمام المراغي

لا يجوز إعادة إنتاج أو استخدام هذا البحث غير المنشور في أي شكل وبأي صورة (آلية كانت أو إلكترونية أو غيرها) بما في ذلك الاستنساخ أو التسجيل، من دون إذن مكتوب من الباحث إلا في الحالات الآتية:

- ١- يمكن للآخرين اقتباس أية مادة من هذا البحث غير المنشور في كتابتهم بشرط الاعتراف بفضل صاحب النص المقتبس وتوثيق النص بصورة مناسبة.
- ٢- يكون للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ومكتبها حق الاستنساخ (بشكل الطبع أو بصورة آلية) لأغراض مؤسساتية وتعليمية، ولكن ليس لأغراض البيع العام.
- ٣- يكون لمكتبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا حق استخراج نسخ من هذا البحث غير المنشور إذا طلبتها مكتبات الجامعات ومراكز البحوث الأخرى.

أكد هذا الإقرار: ماهر بن غزالي

التاريخ: 19/8/2024

التوقيع: 

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله محمد ﷺ، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أتشرف بإهداء هذا البحث المتواضع إلى جميع الباحثين والباحثات، ثم إلى المهتمين بالدراسات القرآنية والتفسيرية عموماً، علّهم يجدون فيه المنفعة والفائدة.

كما أهدي هذا البحث إلى جميع من ساعدني على إتمامه، وإلى كل صاحب معلومة استفدت منها، ولو كانت بسيطةً، لكنني نسيت صاحبها، فأسأل الله العظيم أن يجزي الجميع عني خير الجزاء، وألا يجرمنا أجره.

الشكر والتقدير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

بعد الانتهاء من كتابة هذه الرسالة، أتوجه بالشكر الجزيل بعد شكر الله وَعَجَّلْ إلى مشرفي الأول، سعادة الأستاذ الدكتور/ **رضوان جمال يوسف الأطرش**، على ما بذله من وقتٍ وجهدٍ، ومتابعةٍ في سبيل إتمام هذه الرسالة، حتى تخرج بشكلها اللائق.

كما أتوجه أيضاً بالشكر الجزيل إلى مشرفي الثاني، سعادة الأستاذ الدكتور/ **عمار فاضل**، على موافقته وقبوله أن يكون مشرفي الثاني في هذه الرسالة.

وأيضاً أتوجه بالشكر التام، إلى القائمين على قسم دراسات القرآن والسنة بكلية عبد الحميد أبو سليمان، بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، على ما بذلوه، ويبدلونه للطلاب والباحثين في سبيل تطويرهم والرفع من مكانتهم العلمية، حتى يكونوا على قدر المسؤولية، ثم يساهموا بعد ذلك في الرفع من شأن بلادهم وأمتهم.

وأخيراً، أسأل الله العظيم، رب العرش الكريم، أن يجعل كل لحظة قضيتها في كتابة هذه الرسالة، أن تكون شاهدةً لي يوم القيامة، يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون، إلا من أتى الله بقلبٍ سليم.

فهرس محتويات البحث

ب.....	ملخص البحث
ج.....	ملخص البحث بالإنجليزية
د.....	صفحة القبول
ه.....	صفحة الإقرار
و.....	إقرار بحقوق الطبع
ز.....	الإهداء
ح.....	الشكر والتقدير
ط.....	فهرس محتويات البحث

١.....	الفصل الأول: خطة البحث وهيكله العام
١.....	المقدمة
٤.....	مشكلة البحث
٥.....	أهمية البحث
٥.....	الدراسات السابقة
١٧.....	أسئلة البحث
١٨.....	أهداف البحث
١٨.....	حدود البحث
١٨.....	منهج البحث
٢٠.....	طرق وقواعد جمع المواد العلمية وتحليلها

٢٢.....	الفصل الثاني: المقصود بالتفسير السياسي للقرآن وضوابط معرفته
٢٢.....	المبحث الأول: معنى التفسير والسياسة والمعاصرة لغةً واصطلاحاً

المطلب الأول: التفسير لغةً واصطلاحاً.....	٢٢
المطلب الثاني: السياسة لغة واصطلاحاً.....	٢٧
المطلب الثالث: المعاصرة لغة واصطلاحاً.....	٣١
المبحث الثاني: مفهوم التفسير السياسي للقرآن.....	٣٢
المطلب الأول: مفردة السياسة في القرآن.....	٣٣
المطلب الثاني: الناحية التركيبية لمصطلح التفسير السياسي للقرآن.....	٣٥
المطلب الثالث: الناحية المنهجية لمصطلح التفسير السياسي للقرآن.....	٤٠
المطلب الرابع: الفارق بين التفسير السياسي للقرآن والتفسير الاجتماعي.....	٤٨
المطلب الخامس: التعريف المختار للتفسير السياسي للقرآن.....	٤٩
المبحث الثالث: الضابط في معرفة التفسير السياسي للقرآن.....	٥١
المطلب الأول: البيئة السياسية التي اقتضت ظهور مثل هذا النوع من التفسير.....	٥٢
المطلب الثاني: الاهتمام بالجوانب السياسية في التفسير بشكل واضح.....	٥٤
خلاصة الفصل.....	٥٦
الفصل الثالث: ترجمة المراغي وبيان منهجه في التفسير.....	٥٧
المبحث الأول: التعريف بالأستاذ المراغي.....	٥٧
المطلب الأول: اسم المراغي ومولده ونشأته العلمية ومؤلفاته ووفاته.....	٥٧
المطلب الثاني: نظرة عامة حول مقدمة تفسير المراغي.....	٦٢
المبحث الثاني: منهج المراغي في التفسير.....	٦٧
المطلب الأول: التعريف بالمنهج لغة واصطلاحاً.....	٦٧
المطلب الثاني: استعراض منهج المراغي في التفسير.....	٦٨
المطلب الثالث: مطابقة ما ذكره المراغي في المقدمة مع ما جاء في تفسيره.....	٧٠
خلاصة الفصل.....	٨١

الفصل الرابع: نشأة التفسير السياسي للقرآن عند المراغي ومصادره فيه والحالة

السياسية في زمنه.....	٨٣
المبحث الأول: نشأة التفسير السياسي للقرآن عند المراغي.....	٨٣
المطلب الأول: بداية التفسير والمراحل التي مرت به.....	٨٣
المطلب الثاني: المحاولات الأولى في التفسير السياسي للقرآن.....	٨٧
المطلب الثالث: بروز فكرة التفسير السياسي للقرآن عند المراغي.....	٨٩
المبحث الثاني: مصادر التفسير السياسي للقرآن عند المراغي.....	٩٧
المطلب الأول: المدرسة الإصلاحية في التفسير.....	٩٧
المطلب الثاني: آراء وأفكار ابن خلدون السياسية والاجتماعية.....	١٠٢
المبحث الثالث: الحالة السياسية في زمن المراغي.....	١٠٧
المطلب الأول: قيام الحريين العالميتين الأولى والثانية وآثارهما السياسية.....	١٠٧
المطلب الثاني: الاحتلال الإنجليزي واضطراب الأوضاع السياسية الداخلية في مصر.....	١١٣
المطلب الثالث: ظهور الأحزاب والحركات السياسية بمصر.....	١١٨
خلاصة الفصل.....	١٢٣

الفصل الخامس: دور التفسير السياسي للقرآن عند المراغي في معالجة القضايا

المعاصرة في زمنه.....	١٢٥
المبحث الأول: دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة قضية السلطة السياسية وعلاقته بالحالة السياسية المصرية.....	١٢٥
المطلب الأول: مفهوم السلطة وارتباطه بالسياسة المصرية.....	١٢٥
المطلب الثاني: مصدرية الشريعة لدى السلطة السياسية.....	١٢٨
المطلب الثالث: شكل السلطة السياسية وعلاقته بالواقع المصري.....	١٣٦
المطلب الرابع: الشورى والمشاركة في السلطة السياسية.....	١٤٥

المبحث الثاني: دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة قضية التغريب وعلاقته	
بالحالة السياسية المصرية.....	١٥٢
المطلب الأول: بيان مفهوم التغريب وعلاقته بالسياسة المصري	١٥٢
المطلب الثاني: أسباب التغريب ودوره في السياسة المصرية	١٥٧
المطلب الثالث: خطورة التغريب وأثره على الواقع المصري	١٦١
المطلب الرابع: نماذج من الأفكار والشبهات التغريبية	١٦٥
المبحث الثالث: دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة التنمية الوطنية الدفاعية	
وعلاقتها بالحالة السياسية المصرية	١٧٣
المطلب الأول: بيان مفهوم التنمية الوطنية الدفاعية	١٧٤
المطلب الثاني: دوافع التنمية الوطنية الدفاعية وعلاقتها بالحالة المصرية	١٧٧
المطلب الثالث: موارد التنمية الوطنية الدفاعية وأثرها على الواقع المصري	١٨٢
المطلب الرابع: نماذج وأمثلة من التنمية الوطنية الدفاعية	١٨٦
خلاصة الفصل	١٨٨
خاتمة	١٩٠
النتائج	١٩٠
التوصيات	١٩٧
المصادر والمراجع	١٩٨

الفصل الأول

خطة البحث وهيكله العام

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عِوَجاً، وتبارك الذي نَزَّلَ الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً، والصلاة والسلام على من بعثه الله هادياً وبشيراً، وداعياً إليه بإذنه وسراجاً منيراً. أما بعد!

القرآن كتاب الله ﷻ الخالد، ومعجزته الأبدية، أنزله الله رحمةً وهدى ونوراً، به القواعد الكلية، والأصول الجامعة التي فيها هداية الناس جميعاً، قال تعالى مشيراً إلى هذا: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] قال المراغي في تفسير الآية: "أي إنا أنزلنا هذا الكتاب على النبي العربي، ليبين لكم بلغتكم العربية ما لم تكونوا تعلمونه من أحكام الدين وأنباء الرسل والحكمة وشؤون الاجتماع وأصول العمران وأدب السياسة، لتعقلوا معانيه وتفهموا ما ترشد إليه من مطالب الرّوح ومدارك العقل"^١.

ولأهمية هذا القرآن، بذل المفسرون جُلَّ أوقاتهم في سبيل خدمته، أداءً للأمانة، وتبليغاً للرسالة، فجاءت المكتبة القرآنية -على امتداد التاريخ الإسلامي- زاخرةً بالكثير من الأبحاث والمؤلفات التي أولت الجانب التفسيري عنايةً بالغةً، وكانت شاهدةً على تطور التفسير، ومواكبة لشؤون المجتمع وقضاياها^٢. يشير إلى هذا أمين الخولي، فيقول: "وإذا نظرنا إلى المعالم الكبرى في تدرج التفسير، وجدنا أن صلة الإسلام بالحياة، ومنزلة القرآن في ذلك من حيث هو مرجع المسلمين في شؤونهم المختلفة، قد جعلت تدرج الحياة يظهر واضحاً في حياة التفسير"^٣.

^١ أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ١، ١٣٦٥هـ/١٩٦٤م)، ج ١٢، ص ١١٢.

^٢ انظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، د. ط، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ج ١، ص ٣٢-٢٠٤.

^٣ أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، (دار المعرفة، ط ١، ١٩٦١م)، ص ٢٨٣.

وكنتيجةً طبيعيةً لتطور التفسير، ظهر مصطلح التفسير السياسي للقرآن، والذي يشير إلى قدرة المفسرين على التجديد في علم التفسير، بما يواكب روح العصر، وأحداثه المتلاحقة. وقد يكون من أوائل مَنْ أبرز هذا العنوان الشيخ أحمد الشرباصي^٤. ثم تتابع المفسرون بعد ذلك على دراسة هذا الجانب. وكان صاحب الحظ الأوفر في ذلك سيد قطب في تفسيره المسمى بظلال القرآن، ومحمد رشيد رضا في تفسير القرآن الحكيم والمشتهر بتفسير المنار، وغيرهم كثير^٥. ويمكن القول، بأن المقصود بالتفسير السياسي للقرآن محاولة فهم القرآن، وتفسيره بناءً على حاجة الواقع، وتعليل ما انتهى إليه من أحداثٍ سياسية، ثم معالجة ذلك على هدي القرآن الكريم، مع مراعاة متطلبات العصر، وأفهام الناس، وغير ذلك^٦.

ويعتبر تفسير المراغي من التفاسير المعاصرة التي حاولت تقرير المفهوم السابق، ولذلك حوى جملةً من القضايا السياسية التي كانت تشكل محور اهتمام المفسرين في تلك الفترة، والتي رجا مؤلفها معالجتها بما يتوافق مع واقع عصره، ومن أهم هذه القضايا السلطة السياسية، حيث تحدث عنها بالنظر إلى واقعه المعاصر، وليس اعتماداً على ما فسّره السابقون بناءً على أحوالهم. ولهذا نرى أنه يؤكد على أصول الحكومة، وأنها يجب أن تكون قائمةً على القرآن الكريم، ثم سنة رسول الله ﷺ، ثم إجماع أهل الحل والعقد، ثم توسّع في هذا الجانب بشكلٍ ملحوظ، فذكر أنهم الذين تثق بهم الأمة، وهم العلماء، والرؤساء، وقادات الجيوش، والعمال، ورؤساء تحرير الصحف والمجلات، والصنّاع، والزّراع، والتجار وغير ذلك، وأخيراً عرض المسائل المتنازع فيها على القواعد والأحكام العامة المعلومة في الكتاب والسنة^٧.

وتكمن أهمية تفسير المراغي باعتباره جاء في فترةٍ تعد من أهم الفترات التي مرّ بها العالم الإسلامي على الصعيد السياسي، ومصر على وجه خاص، حيث نزل إليها الاحتلال الإنجليزي

^٤ انظر: أحمد الشرباصي، قصة التفسير، (القاهرة: دار القلم، د.ط، ١٩٦٢م)، ص ١٤٤.

^٥ انظر: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص

^٦ انظر: محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، (القاهرة: دار التراث، ط ١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ٢٥٤.

^٧ انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٥، ص ٧٣.

رغبةً في استعمارها، ونتيجةً لبعض التفاهات الدولية، تمكن من إدارتها سياسياً إما بشكلٍ مباشرٍ، أو غير مباشرٍ، وكل هذه المسائل ساهمت في صياغة مفاهيم التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي، ليسجل من خلالها حضور المفسرين الفاعل في مجريات الأحداث التي تمر بها الأمة، ودورهم في معالجة قضاياها السياسية، لكن من خلال القرآن الكريم^٨.

بالإضافة إلى عاملٍ آخر أيضاً ساهم في الرفع من شأن تفسير المراغي، وهو كونه أحد أبناء المدرسة الإصلاحية في التفسير، بل ومن القلائل الذين فسّروا القرآن كاملاً من أبناء هذه المدرسة، أي أنه قام بالاستفادة من أفكار من سبقوه من أبناء هذه المدرسة، ثم أضاف لها ما يتعلق باجتهاداته وآراءه السياسية الخاصة تجاه القضايا التي يراها^٩.

لكن، ومع كل ما حواه تفسير المراغي من مباحث عديدةٍ تتعلق بالتفسير السياسي للقرآن، إلا أن كثيراً من الباحثين لم يولوا هذا الجانب اهتمامهم، ولم يعطوه حقه، ولم يكشفوا عن منهجية المراغي في التعامل مع الآيات القرآنية المتضمنة للمفاهيم والأبعاد السياسية، إضافةً إلى ما في تفسيره من الأصالة الموجودة في التفاسير القديمة، لكن مع سهولة الألفاظ، وبساطة التراكيب، نظراً لأن التفسير السياسي فيه موجةً بالدرجة الأولى لأبناء المجتمع المصري، ثم لعموم المسلمين، رغبةً منه في البيان، والتوجيه، والإصلاح، فكيف إن تم ذلك من خلال التفسير، مع ربطه بالمفردة القرآنية، لكان المعنى أكثر رسوخاً، وأشد وقعاً على الأفتدة. فهي إذاً منبثقةً من حاجة الناس إلى معالجة قضاياهم السياسية وفق المنهج القرآني الراشد، فلا يُعذر أحدٌ بعد ذلك بعدم فهم معاني القرآن بدعوى حجاب العقل والغفلة^{١٠}.

^٨ انظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ص ٧١٥-٧١٧. وانظر: محمد سهيل طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، (عمان: دار النفائس، ط ١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م)، ص ٢٢١.

^٩ بخلاف تفسير المنار، والذي ساهم في تأليفه شخصيتان، وهما: محمد عبده، ورشيد رضا، فاختلفت أساليب التفسير، ومعالجة القضايا تبعاً لاختلاف توجهات المفسر، بل إن رشيد رضا يشير إلى ذلك صراحة. انظر: فهد بن عبدالرحمن بن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ج ١، ص ٧٣-٢٠٨. وانظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، (القاهرة: دار المنار، ط ٢، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)، ج ١، ص ١٦. فتميّز تفسير المراغي في هذا الجانب، نظراً لكون مؤلفه فسر القرآن كاملاً بمفرده، ولهذا جاء واضح الفكرة، سهل العبارة، مترابط الأفكار، فلم يكن هناك أي تناقضٍ بين أقواله غالباً.

^{١٠} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ١٧.

مشكلة البحث

الناظر إلى الدراسات القرآنية -عموماً- يجد أن هناك نقصاً في الجانب الذي يعتني بالتفسير السياسي للقرآن الحكيم، رغم شمولية القرآن وحديثه عن كل أمرٍ، وقد استرعى هذا انتباه العلماء والباحثين، فأشاروا إلى ضرورة التركيز على هذا الجانب، والكتابة فيه، ومن بين هؤلاء: الدكتور فضل عباس، حيث أشار إلى أن التشريعات السياسية القرآنية، احتوت قواعد متعددة في تنظيم شؤون الحياة، وهذه القواعد وإن لقيت عنايةً من المفسرين، إلا أنها أقل من عنايتهم بالتشريعات الاجتماعية^{١١}. وأكد على هذا أيضاً حسني فذكر بأن من المسائل التي تتطلب بحثاً جامعاً، بل ودقيقاً تلك المرتبطة بالسياسة، حيث يجب البحث عن مدى علاقتها بالقرآن الكريم، وقد أنجز في هذا المجال أعمال تحت عناوين متعددة، من قبيل: القرآن والسياسة، والنظام السياسي في الإسلام، إلا أن هذه الأبحاث جميعها لا ترتبط بنظرية المعرفة التفسيرية^{١٢}.

ومع أن المراغي اهتم كثيراً بالتفسير السياسي للقرآن، لما كان يمرّ به مجتمعه من مشاكل سياسية، كما يقول ذلك الدكتور فضل عباس: "ولكنه -رحمه الله- لم ينفصل عن هموم قومه وبلده، فقد بث في تفسيره كثيراً من التحذيرات من خطر الاستعمار في المجتمع سياسياً وثقافياً واجتماعياً"^{١٣}. إلا أن الدراسات المتعلقة بالتفسير السياسي للقرآن لدى المراغي تعتبر معدومة، حيث إن الباحثين تناولوا تفسيره من جوانب مختلفة، ثم أهملوا جانباً مهماً تميّز به، وهو معاصرته فترة الاحتلال الإنجليزي لمصر، وإدارته لشؤونها السياسية بشكلٍ مباشرٍ، أو غير مباشرٍ، ما دعا المراغي إلى الحديث عن القضايا المتعلقة بهذا الجانب، ثم معالجتها في تفسيره^{١٤}. وهذا يشير إلى أهمية الكشف عن هذا الجانب المهم من تفسير المراغي، باعتباره مرآةً يمكن من خلالها وصف الحالة السياسية التي كانت تمر به مصر في ذلك الوقت، وكيفية تعامل المفسرين مع مثل هذه الوقائع والأحداث السياسية الطارئة.

^{١١} انظر: فضل حسن عباس، التفسير والمفسرون، (عمان: دار النفائس، ط ١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م)، ج ١، ص ٥٣١.

^{١٢} انظر: أبو الحسن حسني وآخرون، التفسير السياسي للقرآن، ترجمة: وائل علي، (بيروت: مكتبة مؤمن قريش، ط ١، ٢٠١٨م)، ص ٢٥.

^{١٣} عباس، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٢٤١.

^{١٤} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٢٠.

أهمية البحث

تتجلى أهمية هذا البحث في النقاط الآتية:

١. التركيز على الدراسات الموسعة حول التفسير، والتي تبرز تطوره، بل وتغطيته لجميع مشاكل المجتمع، ومن أهمها التفسير السياسي للقرآن، وبيان قيمته العلمية مقارنةً بالاتجاهات الأخرى.
٢. إثراء المكتبة القرآنية من خلال دراسة التفسير السياسي للقرآن عند المرابي، باعتباره أحد أبناء المدرسة الإصلاحية التفسيرية، ولما عاصره من أحداث سياسية لا تزال آثارها ونتائجها حاضرة حتى الآن.
٣. إظهار قدرة علم التفسير على التجديد، والتطوير، والابتكار، وكذا مواكبة المفسرين لأحداث عصرهم، فتتعدد جوانب التفسير، ثم تختلف باختلاف قدرات المفسرين العلمية، وكذا حاجة المجتمع إلى مزيدٍ من البيان والايضاح.
٤. إبراز فكرة أن تفسير القرآن لا يعني مجرد الاقتصار على بيان معنى الآية فقط، أو أنه حبيس الأدراج، والمكتبات العلمية، بل إن المفسرين اجتهدوا في مواكبة قضايا مجتمعاتهم، ومواجهة مشاكله، ثم محاولة معالجتها بنور من القرآن والوحي.

الدراسات السابقة

بعد البحث والاطلاع -على قدر الإمكان- تبين أن هناك دراساتٍ سابقةٍ تطرقت إلى مضمون هذا البحث، لكن من جوانب وزوايا مختلفة ومتعددة، ومن أهمها:

رسالة دكتوراة بعنوان: **الإصلاح السياسي عند مفسري القرآن الكريم في النصف الأول من القرن العشرين (رشيد رضا وطنطاوي جوهري نموذجاً)** للباحث حازم زكريا^{١٥}.
قام في الفصل الأول والثاني بتعريف عامٍ عن حياة رشيد رضا، وطنطاوي جوهري منذ صغرها وحتى مراحلها العلمية المتقدمة، مروراً بما قاما به من نشاطٍ اجتماعي وسياسي، أعقب ذلك

^{١٥} حازم زكريا محيي الدين، "الإصلاح السياسي عند مفسري القرآن الكريم في النصف الأول من القرن العشرين"، (بحث متطلب لنيل درجة الدكتوراة في معارف الوحي والتراث، قسم الدراسات القرآنية والحديثية، كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ٢٠٠٧م).

الكلام عن تفسيرهما المنار والجواهر مع إبراز مكانتهما العلمية، ثم تحدث الباحث بعد ذلك في الفصل الثالث عن مسألة السلطة في تفسيري المنار والجواهر، مبيناً أوجه الاختلاف والاتفاق بينهما من ناحية شرعية السلطة، والشورى، والذي يظهر أن منشأ الخلاف عائد إلى فهم قضية التمسك بدرجة الكمال فترة استضعاف المجتمعات الإسلامية، وفي الفصل الرابع حاول وصف ما جاء في تفسيري المنار والجواهر من قيمٍ سياسية، كخطاب الاستبداد وخطاب الوحدة بين المسلمين، وفي الفصل الخامس حاول استعراض مواقف رشيد رضا، وطنطاوي جوهرى أمام تحديات عصرهما كالدولة العثمانية، والاستعمار، ثم قضية فلسطين، وقد ختم الباحث الدراسة بالإشارة إلى مدى أهمية علم التفسير في عملية الإصلاح والتربية، والذي يظهر أن غالب محتوى الدراسة جاء في الاتجاه السياسي عند المفسرين، والإصلاح السياسي جزءاً منه، وتكمن العلاقة بين هذه الدراسة وبين مضمون بحثنا في معرفة أهمية التفسير، وارتباطه بقضايا الناس ومشاكلهم السياسية، ولهذا يمكن الاستفادة منها في معرفة الجوانب السياسية عند المفسرين، والتي تتعلق بالدعوة إلى الإصلاح، وسبل تحقيقها، ثم محاولة النهضة بالمجتمع بما يتوافق مع روح العصر، وبما أن الدراسة انحصرت على تفسيرين فقط، فإن الباحث لم يحتج فيها إلى الحديث عن المراغي، ولا عن تفسيره، ولا عن الدور الذي قام به في جانب التفسير السياسي للقرآن، وهذا ما يمكننا إضافته في هذه الرسالة.

وهناك كتاباً بعنوان: **تفسير المراغي دراسة منهجية** للدكتور أحمد شحروري^{١٦}. وقد اشتمل على ثمانية فصول، تحدث في الفصل الأول عن حياة الشيخ أحمد المراغي، ثم في الفصل الثاني قام باستعراض البنية العامة لتفسيره؛ من خلال الإشارة إلى ثلاث جوانب رئيسية، وهي طريقتة في التفسير، وموقفه من المفسرين، ثم أثر مدرسة المنار في تفسيره، أما في الفصل الثالث، فقد تحدث عما تضمنه تفسير المراغي من مباحث لغوية بلاغية، وذلك لما له من يدٍ طولى في هذا الجانب، باعتباره كان مدرساً في بعض المدارس والجامعات، أما في الفصل الرابع، فكان الحديث منحصراً على ما تضمنه تفسير المراغي من جوانب تتعلق بعلم القرآن، وهي التفسير بالمأثور، والأحرف المقطعة، وأسباب النزول، والمكي والمدني، ثم القراءات القرآنية، والقصص

^{١٦} أحمد داود شحروري، تفسير المراغي دراسة منهجية، (عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٢هـ/٢٠١٢م).

القرآني، ثم المبهمات، وكذلك المتشابه، ثم الاعجاز القرآني، وبعض المسائل المتفرقة، بينما في الفصل الخامس والسادس، فقد استعرض الباحث فيهما بعض الجوانب المتعلقة بالعقيدة والفقه، أما في الفصل السابع، فقد تحدث عما تضمنه التفسير من جوانب علمية واجتماعية، بينما في الفصل الثامن، فتطرق إلى موقف المراغي من الاسرائيليات، وبما أن الدراسة جاءت بشكل واضح عن تفسير المراغي، فيمكن الاستفادة منها في جوانب كثيرة، وخصوصاً في التعرف على حياة المراغي، إلا أن الباحث لم يركز فيها على الجوانب والأحداث السياسية، وما القضايا السياسية التي تعرّض لها المراغي، وهذا ما يمكن إضافته في بحثنا الحالي، من خلال التطرق إلى التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي، ودوره في معالجة القضايا المعاصرة.

بالإضافة إلى مقالة علمية بعنوان: **أثر الواقع السياسي والفكري في انحراف التفسير**

القرآني للباحث عبد الله الحديدي^{١٧}. حاول من خلالها الإشارة إلى أن هناك أسباباً تؤدي إلى الانحراف والتأويل الفاسد لمعاني القرآن الكريم، وليبيان هذا الأمر قام الباحث أولاً بتوضيح معنى الواقع والسياسة والفكر، ثم استعرض بعد ذلك جملة من الأقوال التي تشير إلى تأثر علم التفسير على امتداد التاريخ الإسلامي بعددٍ من العوامل السياسية والفكرية، ابتداءً بالفرقة والاختلاف الذي حدث بين المسلمين قديماً، وما أعقب ذلك من اختلافٍ للآراء والمفاهيم حول كثيرٍ من المعاني القرآنية، كالأقوال التي تُنسبُ إلى الشيعة، والمعتزلة، ثم ما جاء في تفسير سيّد قطب، ومحمد عبده من اجتهاداتٍ متباينةٍ، وقد ختم الباحث مقالته بالتأكيد على أن الواقع السياسي الذي يمرُّ به المفسر يلعب دوراً رئيسياً في صناعة الإطار الفكري والمعرفي لديه، وتنحصر العلاقة بين هذه الدراسة وبين مضمون بحثنا في اثبات أن البيئة السياسية تلعب دوراً هاماً في التأثير على كثيرٍ من العلماء، سلباً أم إيجاباً، ولهذا يمكن الاستفادة من هذه المقالة في معرفة أن هناك تفسيراً سياسياً للقرآن، نظراً لما يتعرض له المفسر من مشاكل سياسية، والباحث تحدث هنا عن انحراف التفسير بسبب الواقع السياسي، إلا أنه لم يطبق هذا على تفسيرٍ بعينه، فلم يُشر

^{١٧} عبد الله علي عباس الحديدي. "أثر الواقع السياسي والفكري في انحراف التفسير القرآني"، مجلة كلية العلوم الإسلامية جامعة الموصل، بغداد (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م).

إلى مفهوم التفسير السياسي للقرآن، وما أهميته وأسباب ظهوره، وهذا ما نحاول إضافته في هذه الرسالة من خلال تفسير المراغي.

ثم هناك كتاباً بعنوان: **الخطاب السياسي في القرآن** للباحث عبد الرحمن الحاج^{١٨}. تحدث في البداية عن المقصود بالخطاب السياسي في القرآن، ثم استعرض تكوين وبناء الجماعة السياسية، والذي يعتبر أصلاً من أصول الخطاب السياسي القرآني، ثم أشار إلى ارتباط هذا الأصل بمفردة القوم، والمؤمنون، والناس، ثم تحدث في القسم التالي عن النظرية السياسية القرآنية في المواجهة والتغيير، وأنها تعتمد على التوحيد السياسي، مع تفكيك المسائل الجاهلية القديمة، وبناء الدولة ذات المرجعية الشرعية الصحيحة، أما في القسم الثالث فقد تحدث فيه عن القيم السياسية، وتتمثل بتوحيد الله **وَعَلَىٰ** أولاً، ثم تأتي بعد ذلك القيم الأخرى من مساواة، وكرامة، وحرية ونحو ذلك، إضافةً إلى دور التوحيد في البنية المعرفية للخطاب السياسي في القرآن، ويظهر بأن الباحث توسع كثيراً في ربط الألفاظ ذات المدلولات السياسية بمرادفاتهما، مع محاولة تحليلها، ما أدى إلى ضياع بعض الأفكار التي أراد إيصالها للقارئ، ويمكن الاستفادة من هذه الدراسة في الجوانب التي تحدثت عن القيم السياسية والأخلاقية، وبما أن الكتاب يقوم على تحليل النص القرآني، بهدف إثبات أن الخطاب له مدلولات سياسية، فإن الباحث لم يحتج إلى تطبيق هذا الأمر على الجانب التفسيري، فلم يذكر مفهوم التفسير السياسي للقرآن، وما دور المفسرين في الإصلاح والتطوير، وهذا ما نحاول إضافته في هذه الرسالة من خلال تفسير المراغي.

ثم رسالة ماجستير بعنوان: **المناسبات بين الآيات والسور في تفسير المراغي في الجزء الثلاثين** للباحث عبد القهار^{١٩}. وقد قام في الفصل الأول بالتعريف بشخصية المراغي مذ ولادته ونشأته، إلى بلوغه درجاتٍ متقدمة في العلم، حتى قيل أن أسرته كانوا يُسَمُّونَ بأسرة القضاء لما لهم من سابق علمٍ وفضلٍ، ثم تحدث بعد ذلك عن المنهج الذي سار عليه في تفسيره، ومنها إعراضه عن المبهمات، وسهولة الألفاظ بما يقرب المعنى من أذهان العامة، وتمحيص الروايات،

^{١٨} عبد الرحمن الحاج، **الخطاب السياسي في القرآن**، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٢م).

^{١٩} عبد القهار، "المناسبات بين الآيات والسور في تفسير المراغي في الجزء الثلاثين"، (رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، كلية أصول الدين، قسم التفسير وعلوم القرآن، جامعة أم درمان الإسلامية، الخرطوم، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م).

وعدم الاعتماد على النقل دائماً، أما في الفصل الثاني فحاول الباحث التعريف بعلم المناسبات، وأنه يشير إلى العلاقة بين شيئين، مع بيان أنواعه، واهتمام المفسرين به قديماً كالمخطابي والبقاعي وغيرهم، ومن خلال الفصل الثالث قام بعمل دراسة تحليلية تطبيقية لعلم المناسبات في تفسير المراغي، وكان من جملة التوصيات التي أوصى بها محاولة الاهتمام بالتفسير التي لم تأخذ حظها من الانتشار والقبول، والعلاقة بين هذه الدراسة وبين مضمون بحثنا يكمن في شخصية المراغي، ودوره الذي قام به من خلال تفسيره، إما ببيان معاني القرآن وإبراز المناسبات بين آياته وسوره، أو بالتوجيه والإصلاح، وبما أن الدراسة ركزت على جانب علم المناسبات فقط، فإن الباحث لم يتطرق إلى الجانب السياسي في تفسير المراغي، وما دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة القضايا المعاصرة، وهذا ما نحاول إبرازه من خلال هذه الرسالة.

وهناك رسالة دكتوراة بعنوان: آراء المراغي الاعتقادية من خلال تفسيره جمعاً ودراسةً للباحث عبد الله بن عبدالعزيز السويد^{٢٠}. وقد تحدث في الباب الأول عن آراء المراغي الاعتقادية المتعلقة بباب الإيمان بالله، وتدور حول ثلاث جوانب: الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، ثم تعرّض في الباب الثاني لآراء المراغي الاعتقادية المتعلقة بأركان الإيمان، وهي: الإيمان بالملائكة، والكتب، والرسول، واليوم الآخر، والقضاء والقدر، أما في الباب الثالث، تحدث عن آراء المراغي الاعتقادية حول الصحابة، وفي مسائل الأسماء والأحكام، وتظهر العلاقة بين هذه الدراسة وبين بحثنا الحالي في الكلام عن تفسير المراغي، وعن المنهجية التي لم يلتزم بها في تفسيره، رغم أنه أشار إليها في المقدمة، ومع أن الباحث هنا تحدث عن المراغي بشكلٍ مبسطٍ، إلا أنه من الجيد أن يتم استعراض الحالة السياسية في زمن المراغي، وكيفية أخذه للعلم في صغره، ثم المدرسة التي ينتمي إليها في التفسير، لأن جميع هذه الأمور في الحقيقة، تساهم في صياغة الخطاب التفسيري لأي مفسر، بل ولها أثر كبير في اختياراته، سواءً في الاعتقاد، أو الفكر، أو السياسة، أو الفقه، أو غير ذلك، وبما أن الباحث هنا لم يهتم بمثل هذه الجوانب في دراسته، فهذا الجانب سنحاول التطرق إليه في بحثنا الحالي إن شاء الله.

^{٢٠} عبدالله بن عبدالعزيز بن عبدالله السويد، "آراء المراغي الاعتقادية من خلال تفسيره جمعاً ودراسةً"، (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة، كلية أصول الدين، قسم العقيدة، الجامعة الإسلامية، الرياض، ١٤٣٥هـ/١٤٣٦هـ).

ثم مقالة علمية بعنوان: الاستنباط القرآني في تفسير الشيخ أحمد مصطفى المراغي للباحثة أمنية محمد^{٢١}. أشارت في المبحث الأول إلى الفارق بين التدبر والتفسير، فالتدبر يهتم بالمعاني الخفية وغير الظاهرة، أما التفسير فخلافاً لذلك، ثم في المبحث الثاني قامت بالتعريف بالمراغي وتفسيره، حيث ذكرت أنه جمع فترة تحصيله العلمي بين مدرسة الأزهر التي تهتم بجانب التراث مع دار العلم، والتي كانت تركز على جانب التجديد، ما كان له أعظم الأثر على ثقافته العلمية بعد ذلك، ولهذا مما تميّز به تفسير المراغي معالجة القضايا الاجتماعية المعاصرة مع الإيجاز وعدم الإطالة، وفي المبحث الثالث حاولت الباحثة استعراض جملة من الاستنباطات التي حوّاها تفسير المراغي، منها المتعلقة بالعقيدة، والفقه، وعلم الاجتماع، واللغة، والطب، وكذلك التربية، والسياسة، ثم أشارت في ختام المقالة إلى أن غالب هذه الاستنباطات إنما كانت متأثرةً بالظروف والأحداث المواقبة لعصر المراغي، والرابط بين هذه الدراسة وبين بحثنا يدور حول الاستنباطات السياسية للمراغي، فهي محور البحث والدراسة، والباحثة هنا ركزت على الاستنباط فقط، فلم تتطرق بشكلٍ أوسع للقضايا السياسية في هذا التفسير، وأسباب ظهوره، وهذا يعني عدم ظهور هذا الجانب في هذه المقالة، وهو ما يمكننا إضافته في هذه الرسالة إن شاء الله.

وهناك مقالة علمية بعنوان: الاتجاه السياسي في تفسير المنار للباحثين عودة عبد الله، ومحمود خضر^{٢٢}. حيث تحدثا في الفصل الأول عن الفكر السياسي في تفسير المنار، وذلك من خلال التعريف بالشيخ محمد رشيد رضا، وبمن تأثر علمه وفكره، ثم بيان المنهج الذي سار عليه في تفسيره، والذي كان قائماً على الاتجاه الاجتماعي الذي يدعو إلى إصلاح المجتمع على كافة المستويات، ثم استعرض الباحثان في الفصل الثاني بعض القضايا السياسية التي اشتمل عليها تفسير المنار، وكانت محصورةً في عدة جوانب، وهي الحكم بما أنزل الله والشورى، ثم بيان موقف الإسلام من الحضارة الغربية، ومفهوم الحكومة الإسلامية، وانتهى الباحثان إلى أن الجانب السياسي في هذا التفسير، يشكل رافداً مهماً من روافد الإصلاح الاجتماعي الذي يدعو إليه

^{٢١} أمنية محمد عبد الجواد أبو يوسف. "الاستنباط القرآني في تفسير الشيخ أحمد مصطفى المراغي"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة قناة السويس، القاهرة (٢٠١٥م).

^{٢٢} عودة عبد الله، محمود خضر سلوم. "الاتجاه السياسي في تفسير المنار"، مجلة كلية اللاهوت، جامعة إسطنبول، اسطنبول (٢٠١٥م).

الشيخ، ويمكن الاستفادة من هذه المقالة في معرفة أن المفسرين كان لهم دورٌ بارزٌ ومهمٌ في إبراز الجوانب الإصلاحية التي دعا إليها القرآن إما اجتماعيةً، أو سياسيةً، وبما أن المقالة انحصرت على الاتجاه السياسي في تفسير المنار فإن الباحثين لم يتطرقوا إلى المفسرين الآخرين، كما لم يذكر مفهوم التفسير السياسي للقرآن، وما الأسباب التي أدت إلى ظهوره عند المفسرين، وهذا ما نحاول القيام بإضافته من خلال هذه الرسالة.

كما أن هناك مقالة علمية بعنوان: **الاتجاه السياسي في تفسير القرآن تعريف وتاريخ**

وتأصيل للباحث رافت محمد المصري^{٢٣}. حيث ذكر في المبحث الأول مفهوم التفسير السياسي للقرآن، وأنه يعني تناول النص القرآني بهدف تحقيق العدل في المجتمع، وضبط العلاقات الدولية ونحو ذلك، ثم أشار إلى أن هذا الاصطلاح تم توظيفه في جوانب أخرى غير صحيحة، كالاختلافات السياسية بين الأحزاب والجماعات وغيره، لكن ومع ذلك، فإن هذا لا ينفي صحته في مجال التفسير باعتباره أمراً طبيعياً نظراً لتناول القرآن للعديد من القضايا السياسية، فيأتي دور المفسرين هنا بالكشف والبيان والإيضاح لمثل هذه القضايا، بما يتناسب مع واقعهم وأحوالهم، ثم استعرض الباحث في المبحث الثاني ضرورة الملحة لإظهار هذا الاصطلاح، وأنه عائدٌ في المقام الأول إلى حاجة الناس لذلك، بناءً لما يتعرضون له من مشاكل وقضايا سياسية، وخصوصاً في بدايات القرن الماضي، والتي تعرضت فيه الأمة الإسلامية للكثير من الأزمات السياسية، ما استدعى من المفسرين وقفةً جادةً لمعالجتها، ثم ذكر الباحث في المبحث الثالث بعض المفسرين المهتمين بهذا الجانب، من أمثال رشيد رضا، وسيد قطب، وطنطاوي جوهرى، وغيرهم، فجاءت هذه الدراسة للتأكيد على أهمية أن يكون اصطلاح التفسير السياسي للقرآن كاشفاً عن مراد الله ﷻ في الآية، لا كما يتم توظيفه من بعض الأحزاب والجماعات اليوم، ثم تحدث في المبحث الرابع عن ضوابط التفسير السياسي للقرآن، وهي غالباً الضوابط العامة للمفسر، والتي تتعلق بالعلوم التي تعينه على فهم مراد الله ﷻ من الآية، ثم هناك قدرٌ زائدٌ مهم، وهو فهم الواقع حتى يكون الربط بين النص القرآني، وبين هذا الواقع بشكل سليم، وتعتبر هذه الدراسة مفيدةً للغاية،

^{٢٣} رافت محمد رائف رافت المصري. "الاتجاه السياسي في تفسير القرآن: تعريف وتأصيل وتاريخ"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي، الكويت (٢٠١٧م).

لأنها ساهمت في بناء الجوانب النظرية لبحثنا الحالي، لكن ومع أهميتها، إلا أن الباحث لم يركز على تفسيرٍ محددٍ - مع أهمية ذلك - لمعرفة كيفية تعامل المفسر مع النص القرآني بما يتناسب مع واقع عصره، وهذا ما سيتم إضافته في بحثنا الحالي لكن من خلال تفسير المراغي.

بالإضافة إلى كتاب: **التفسير السياسي للقرآن** للباحث أبو الحسن حسني وآخرون^{٢٤}.
حوى الفصل الأول على مقدمة تعريفية لمفهوم التفسير السياسي للقرآن، حيث أشار الباحث إلى أنه يعتبر اتجاهًا من اتجاهات التفسير المتعددة، مع ملاحظة أن ثمة تداخلًا بين هذا الاتجاه، وبين اتجاه التفسير الاجتماعي إذ أنهما يعالجان نفس القضايا تقريباً، ثم أشار بعد ذلك إلى وجود فرق بين التفسير السياسي وبين الفقه السياسي، فالأول يدور حول المقاصد والغايات، أما الثاني فيدور حول العلل والأحكام، وفي الفصل الثاني تحدث الباحث عن مباني هذا الاتجاه التفسيري، وأنها تتمحور حول التوحيد والمعرفة الكونية ثم الإنسانية، وهذه المحاور تعتبر الانطلاقة التي تتبلور عنها معاني السلطة، والقيادة، والحرية ونحو ذلك، أما في الفصل الثالث فقد تحدث عن المفاهيم السياسية الأساسية في القرآن، وذكر منها التوحيد، والربوبية، ثم الإنسان وطبعه الاجتماعي وغير ذلك، بعد ذلك استعرض القيم التي تنبثق عن هذه المفاهيم كالعدالة، والقسط، والحرية، ومن خلال الفصل الرابع حاول الباحث الإشارة إلى أن القرآن إنما جاء لرسم السياسات العامة فقط، دون الحاجة إلى الخوض في التفاصيل، لأن هذا غالباً ما يكون متروكاً لأهل الرأي والتجربة، أما في الفصل الخامس فتحدث فيه عن تصانيف تعاليم القرآن السياسية من الناحية النظرية، حيث جعلها مقرونةً بالعقلانية، والمعرفة، والقيم، والأخلاق، والعلاقة بين هذه الدراسة وبين مضمون بحثنا يكمن في أنهما يعتبران داخل المجال التفسيري للقرآن، ولهذا يمكن الاستفادة منها في مباحث التعريفات العامة، وكذلك بعض المباني النظرية، ومع أن الدراسة أخذت المنحى النظري التأصيلي تقريباً، إلا أن الباحثين لم يقوموا بمحاولة دراسة تطبيقية على تفسير بعينه، ولم يتطرقوا إلى كيفية الاستفادة منه في معالجة القضايا المعاصرة، وهذا ما نحاول إضافته في هذه الرسالة من خلال تفسير المراغي.

^{٢٤} أبو الحسن حسني وآخرون، **التفسير السياسي للقرآن**، ترجمة: وائل علي، (بيروت: مكتبة مؤمن قريش، ط ١، ٢٠١٨م).

وهناك رسالة دكتوراة بعنوان: اختيارات الشيخ أحمد مصطفى المراغي (ت: ١٩٥٢م) في تفسيره دراسة مقارنة في ضوء أقوال بعض المفسرون من أول سورة الفاتحة إلى الآية (٩٢) من سورة آل عمران للباحث أمين بابكر^{٢٥}. وقد قام في الفصل الأول بالتعريف بسيرة الشيخ أحمد المراغي بدءاً من عصره الذي ولد فيه مروراً بالناحية الاجتماعية والسياسية والفكرية، حيث إن هذه الفترة كانت مليئةً بالمشاكل والاضطرابات، ما نتج عنها ظهور بعض الدعوات الإصلاحية، ثم تحدث الباحث بعد ذلك عن حياة المراغي منذ طفولته، وحتى بلوغه درجاتٍ عاليةٍ من العلم والتفوق، واستعرض من خلال ذلك مكانة تفسير المراغي العلمية، وكذا المنهج الذي سار عليه، وهو التفسير بالمأثور، مع عدم اغفاله لجانب الاجتهاد والرأي أيضاً، أما في الفصل الثاني فقد حاول الباحث دراسة الآيات من أول سورة الفاتحة إلى الآية ٩٢ من سورة آل عمران وبيان أقوال المراغي فيها، ثم مقارنتها بأقوال المفسرين الآخرين كابن الجوزي وطنطاوي جوهرى والزمخشري وغيرهم، حيث ظهر أن المراغي لم يعتمد على مفسرٍ بعينه، بل إن له نظراً واجتهاداً يساعده في الترجيح بين الأقوال بناءً على ما لديه من علمٍ باللغة والشرع، وكان مما أوصى به الباحث محاولة جمع تراث المراغي، وبخاصة ما كتب حول تفسيره، حتى يسهل الرجوع إليه بعد ذلك، وعلاقة هذه الدراسة بمضمون بحثنا يكمن في تفسير المراغي، إلا أنهما يختلفان في جوانبه المتعددة، ومع هذا يمكن الاستفادة منها فيما يتعلق بالجوانب السياسية التي ذكرها الباحث، وبما أن الدراسة اقتصرت فقط على مقارنة أقوال المراغي بالمفسرين الآخرين، فهي لم تتطرق إلى جانب التفسير السياسي للقرآن لديه، ولم تهدف إلى إبراز هذا الجانب، وهذا ما نحاول القيام به في هذه الرسالة من خلال استعراض الحالة السياسية في زمن المراغي، ثم محاولة التعرف على القضايا السياسية التي ظهرت نتيجةً للحالة السابقة، وهذا ما شكّل مفهوم التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي.

^{٢٥} أمين بابكر شعيب محمد، "اختيارات الشيخ أحمد مصطفى المراغي (ت: ١٩٥٢م) في تفسيره دراسة مقارنة في ضوء أقوال بعض المفسرين من أول سورة الفاتحة إلى الآية (٩٢) من سورة آل عمران"، (دراسة تحليلية مقدمة لنيل درجة الدكتوراة في التفسير وعلوم القرآن، كلية أصول الدين، قسم التفسير وعلوم القرآن، جامعة أم درمان، الخرطوم ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م).

كما أن هناك رسالة ماجستير بعنوان: التسامح الاجتماعي في القرآن الكريم دراسة تحليلية لنماذج مختارة من تفسير المراغي للباحث محمد إيكو ستجفتو^{٢٦}. تحدث بدايةً عن مفهوم التسامح الاجتماعي، وأشار إلى أنه يعني قبول آراء الآخرين وسلوكياتهم، وإن كان هناك خلافٌ معهم في بعض الجوانب، وهو يدل على المجتمع الديمقراطي والمتسامح، ثم قام الباحث باستعراض السيرة العلمية للمفسر أحمد المراغي، بدءاً من اسمه ومولده، مروراً بمراحل دراسته، وحياته العلمية، وانتهاءً بالمنهج العام في تفسيره، ثم انطلق إلى بيان الاتجاه الاجتماعي في تفسير المراغي، وأشار إلى بعض ملامح التسامح الاجتماعي الذي أورده المراغي في تفسيره، ويظهر ذلك في الأخوة الإنسانية بين المسلم وغير المسلم، ثم مظاهر الإنسانية مع غير المسلمين، ثم الأحكام المالية بين المسلمين وغيرهم، وأخيراً التشبه بغير المسلمين، ثم ختم الباحث دراسته بتوصية الباحثين بضرورة الاهتمام بتفسير أحمد المراغي، وكذلك بالمشاكل الاجتماعية في تفسيره، نظراً للحاجة الماسة إلى ذلك، وبما أن المحور الرئيس لهذه الدراسة يدور حول الاتجاه الاجتماعي في تفسير المراغي، وهو قريبٌ نسبياً من التفسير السياسي للقرآن عند المراغي، إذاً يمكن الاستفادة منها في معرفة الحالة السياسية في الفترة التي عاشها المراغي، ثم الخروج من ذلك بخلفية مناسبة يمكن من خلالها الانطلاق إلى بيان القضايا السياسية لدى المراغي، وما مفهوم التفسير السياسي للقرآن لديه، ويمكن إضافة ذلك في هذه الرسالة إن شاء الله.

وكذلك أيضاً مقالة علمية تحمل عنوان: من خصائص النظم القرآني في تفسير المراغي (ت: ١٣٧١هـ) للباحثة لينا طهماز^{٢٧}. حيث قامت بدايةً بالتعريف بالمراغي، ثم تحدثت عن معنى الايثار، وأشارت إلى أن النظم القرآني عند المراغي يشير إلى أن معناه تقديم لفظٍ على أخرى، وقد يكون اللفظ اسماً، أو فعلاً، أو حرفاً، ثم ضربت أمثلةً على ذلك، كتقديم الحمد بدلاً عن المدح والشكر، وتقديم الضيافة على الاطعام، وكذلك إيثار صيغة فَعَّل على أفعل، أو

^{٢٦} محمد إيكو ستجفتو، "التسامح الاجتماعي في القرآن الكريم دراسة تحليلية لنماذج مختارة من تفسير المراغي"، (بحث تكميلي مقدم لنيل درجة الماجستير في معارف الوحي والتراث، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، قسم القرآن والسنة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، كوالالمبور، ٢٠٢٠م).

^{٢٧} لينا طهماز علي الدلوي. "من خصائص النظم القرآني في تفسير المراغي (ت: ١٣٧١هـ)"، مجلة الآداب، جامعة بغداد، بغداد (١٤٤٢هـ/٢٠٢٠م).

تقديم حرف الواو على أو، ثم علقّت الباحثة على بعضٍ من اختيارات المراغي، فذكرت أنه قد يكون متأثراً بالزخشي وغيره من المفسرين، وفي المبحث الثاني ذكرت الباحثة أمثلةً على الإيثار في التراكيب، وفواصل الآيات، وفواتح السور، كإيثار الجملة الإسمية على مثلها، وإيثار فاصلةٍ اسميةٍ على اسميةٍ، وافتتاح السور بحروف التهجي، وأشارت إلى أن الحكمة في ذلك بحسب المراغي يكمن في لفت انتباه السامعين إلى أهمية ما يجيء بعدها من كلام، ثم اختتمت المقالة بالحديث عن التخصيص والإيثار في علم المعاني، كالتقديم، والتأخير، وكما يبدو فإنه يمكننا الاستفادة من هذه المقالة في معرفة أن تفسير المراغي حوى كثيراً من العلوم من بيانٍ لنظم القرآن وغيره، وبما أن المقالة ركزت على موضوع نظم القرآن فقط، فهي لم تتطرق إلى الجوانب الأخرى في تفسير المراغي، كالتفسير السياسي للقرآن ومفهومه، ودوره في معالجة القضايا المعاصرة، وهذا ما نود القيام بإضافته في هذه الرسالة بعون الله.

وهناك أيضاً مقالةً علميةً بعنوان: **التفسير السياسي للقرآن الكريم رؤية عقلية نقدية**

للباحثين ذاكر اراس، والدكتور سوهيرين محمد صولحين^{٢٨}. حيث قاما بدايةً ببيان مفهوم التفسير السياسي للقرآن، وأنه يعني محاولة الكشف عما تضمنه القرآن من دلالاتٍ وقيمٍ سياسيةٍ، مع ضرورة الالتزام بقواعد التفسير المحمودة، وربما بسبب ضبابية هذا المصطلح، فقد ذكر الباحثان أن هناك غياباً تاماً لهذا الاصطلاح من جهة تعريفه، وبيان معناه، نظراً لرفض العلماء له ابتداءً، وأن ذلك عائدٌ ربما إلى تداخله مع التفسير السياسي المذموم، والذي يسعى فيه المفسر إلى تقرير آراءه الشخصية والانتصار لحزبه وجماعته، ثم استعرض الباحثان بعد ذلك أثر السياسة في العلوم الشرعية، فذكرا أن هناك علاقةً جوهريةً بينهما من خلال أن الاستقرار السياسي يساهم في انتشار العلم والمعرفة، وأن الشريعة الإسلامية تضمنت على مبادئ وأصولاً في السياسة الإسلامية فالعلاقة بينهما إذاً علاقة تكاملية، ونظراً لأهمية معرفة الظروف التي أدت إلى ظهور التفسير السياسي للقرآن، فقد تحدث الباحثان عن أنها عائدةٌ إلى كثرة المشاكل والأزمات على الصعيد السياسي التي منيت به الأمة مؤخراً، فتأثر المفسرون بمثل هذه الأحداث، ولهذا حاولوا تناول

^{٢٨} ذاكر اراس، سوهيرين محمد صولحين. "التفسير السياسي للقرآن الكريم رؤية عقلية نقدية"، مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية، Al-Jami'ah Research Centre of Sunan Kalijaga State Islamic University، جاكرتا (١٤٤٢هـ/٢٠٢٢م).

قضاياها عند تفسيرهم للقرآن الكريم، فبثوا في تفاسيرهم كثيراً من المفاهيم السياسية، كمفهوم الدولة، والحكومة الإسلامية، ثم الشورى، والعدالة ونحو ذلك، ومن هؤلاء أبو الأعلى المودودي، وسيد قطب، وغيرهم، ثم تحدث الباحثان عن ضوابط التفسير السياسي للقرآن، وأن المفسر بحاجة إلى الضوابط العامة التي ذكرها المفسرون قديماً، مع زيادة على ذلك، وهو معرفة الواقع بشكل جيد، وخطورة أن ينتقل التفسير السياسي إلى ما وقع فيه بعض المفسرين قديماً من كثرة التأويلات حتى تتناسب مع أهوائهم الشخصية، وختم الباحثان المقالة بضرورة أن يكون تركيز التفسير اليوم على معالجة القضايا السياسية التي يعيشها الناس، لأن ذلك يشير إلى حيوية هذا العلم، ومواكبة العلماء للأحداث والتطورات، وكما يظهر من عنوان المقالة، فإن مضمونها يتفق تماماً مع بحثنا الحالي، وخصوصاً فيما يتعلق بالجوانب النظرية والعلمية، إلا أنها تختلف عن بحثنا من جهة التطبيق العملي الذي يتعلق بالمرابي، وهو جانب مهم لأنه يتعلق بدراسة شخصية المفسر، ولأنه يساهم في الكشف عن كيفية معالجة المرابي للقضايا السياسية في زمنه، وهذا ما نحاول إضافته في بحثنا الحالي إن شاء الله.

ثم مقالة علمية بعنوان: **الدخيل المعاصر على التفسير القرآني وأثره، تفسير المرابي نموذجاً** للباحثين ماهر بن غزالي، والدكتور رضوان جمال الأطرش^{٢٩}. حاول الباحثان في هذه المقالة تناول مفهوم الدخيل على التفسير، والإشارة إلى أن هناك التباساً حوله، حيث يدخل بعض الباحثين أنواعاً في الدخيل، إلا أنها في الحقيقة ليست كذلك، وهذا الأمر عائد إلى غياب الضابط الذي يمكن من خلاله معرفة الأصيل في التفسير من الدخيل، ثم أشار الباحثان بعد ذلك إلى نشأة الدخيل على التفسير، وأنه عائد إلى فترة توسع العلوم الإسلامية، فدخلت أنواع كثيرة من العلوم على كتب التفسير، وكذلك بسبب الخلافات السياسية والعقدية، حيث نقل هؤلاء آرائهم، ثم انتصروا لها من خلال كتب التفسير، وهذا يعتبر مظهراً من مظاهر الانحراف، ومع وضوح هذا الأمر، وانتقاد المرابي لمظاهر الدخيل على التفسير عبر التاريخ التفسيري، إلا أنه لم يقدم تعريفاً واضحاً للدخيل، وهذا ما أوقعه في شرك التوسع، والاستطراد، فوقع في نفس

^{٢٩} ماهر بن غزالي. رضوان جمال الأطرش. "الدخيل المعاصر على التفسير القرآني وأثره تفسير المرابي نموذجاً"، مجلة الرهان، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، (٢٠٢٢م).

ما وقع فيه السابقون أيضاً، ويظهر ذلك في استعراضه لجوانب طويلة نسبياً في تفسيره، منها: اسهامه في الاستشهاد بكتب الأمم السابقة، والتوسع في بيان الأحكام الفقهية والحكمة منها، ثم استعراضه للمصطلحات العلمية، مع مناقشة القضايا السياسية والاجتماعية ونحو ذلك، ثم ذكر الباحثان بعضاً من آثار الدخيل في تفسير المراغي، وقد جاءت منحصرة في الابتعاد عن المقاصد الأساسية للتفسير، وأيضاً فتح المجال أمام الآراء المخالفة للإجماع، ثم التساهل في تأويل المصطلحات القرآنية ونحو ذلك، ثم انتهى الباحثان إلى أهمية استكمال الكتابة في هذا الجانب، لتوسع الكثير من المفسرين في مناقشة القضايا التي لا تدخل ضمن مباحث التفسير الرئيسية، ويمكن الاستفادة من هذه المقالة في بناء الاطار النظري لبحثنا الحالي، وهو معرفة أن توسع المراغي في القضايا السياسية التي ناقشها، قد يكون له سببٌ اقتضى منه ذلك، وإن سماه بعض الباحثين دخيلاً على التفسير، إلا أن الضرورة ألجأته إلى ذلك، وهذا التعليل ما نحاول إضافته في بحثنا الحالي إن شاء الله.

وبعد استعراضنا للدراسات السابقة، يمكننا القول بأن مجموع هذه الدراسات تضمنت على قسمين، الأول: تناول فيه الباحثون مضمون بحثنا بطريقة غير مباشرة، ثم الثاني: ما تطرق إليه الباحثون في جوانب معينة من مضمون بحثنا الحالي، مع ما يغلب عليها من طابع الحداثة والجدّة، ما يعني أن تفسير المراغي ما زال فيه جوانب كثيرة لم تُطرق بعد، ولم يأخذ حظه من البحث والدراسة، وخاصةً فيما يتعلق بجانب التفسير السياسي للقرآن الذي سار عليه، ما يدعونا إلى محاولة عمل دراسةٍ مستفيضةٍ حول هذا الجانب تحديداً، عسى أن تتم المساهمة ولو بشكلٍ يسير في سدّ هذا النقص، وإعطائه حقه من البحث والمعالجة.

أسئلة البحث

سوف تجيب هذه الرسالة - بإذن الله - عن الأسئلة الآتية:

١. ما المقصود بالتفسير السياسي للقرآن وما ضوابط معرفته؟
٢. ما ترجمة المراغي وما منهجه في التفسير؟
٣. كيف نشأ التفسير السياسي للقرآن عند المراغي وما مصادره فيه وما الحالة السياسية في زمنه؟

٤. ما دور التفسير السياسي للقرآن عند المراغي في معالجة القضايا المعاصرة في زمنه؟

أهداف البحث

سوف تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١. بيان المقصود بالتفسير السياسي للقرآن وضوابط معرفته.
٢. استعراض ترجمة المراغي وبيان منهجه في التفسير.
٣. الكشف عن نشأة التفسير السياسي للقرآن عند المراغي ومصادره فيه والحالة السياسية في زمنه.
٤. إبراز دور التفسير السياسي للقرآن عند المراغي في معالجة القضايا المعاصرة في زمنه.

حدود البحث

أما من الناحية العلمية التفسيرية، فتنحصر دائرة هذا البحث على تفسير أحمد المراغي؛ والذي قام بتفسير القرآن كاملاً، دفعاً للالتباس والاشتباه بينه، وبين شقيقه المفسر محمد المراغي، والذي قام بتفسير بعض السور، أو الآيات فقط.

أما من الناحية العملية التطبيقية، فنظراً لتطرق المراغي للعديد من القضايا السياسية؛ والتي كانت طارئة على زمنه، فستنحصر دائرة البحث على ثلاث قضايا رئيسة، وهي:

١. قضية السلطة السياسية وعلاقتها بالحالة السياسية المصرية.
٢. قضية التغريب وعلاقتها بالحالة السياسية المصرية.
٣. قضية التنمية الوطنية الدفاعية وعلاقتها بالحالة السياسية المصرية.

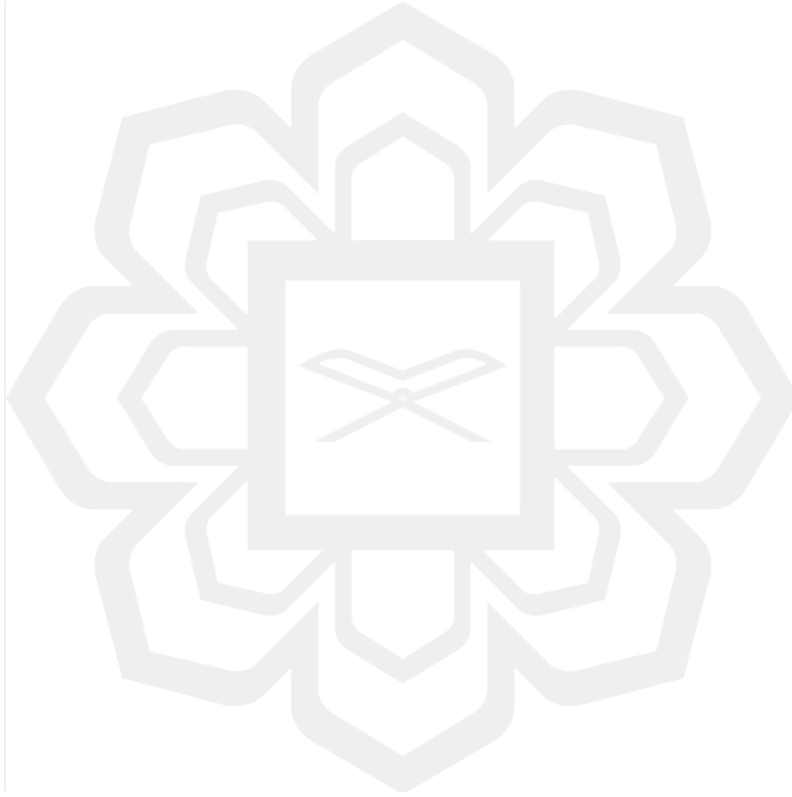
منهج البحث

ينتهج الباحث في بحثه المناهج الآتية:

١. المنهج الاستقرائي: وذلك بهدف جمع واستقراء آراء وأفكار المراغي المتعلقة بالتفسير السياسي للقرآن، ومن ثم تتبع جزئيات الموضوع وذلك من خلال الرجوع

إلى المصادر الأصلية والثانوية، مثل المجلات المحكمة، والمواقع الإلكترونية ذات الصلة بالموضوع.

٢. المنهج التحليلي: وذلك بهدف تحليل آراء وأفكار المراغي المتعلقة بالجانب السياسي في تفسيره، ثم محاولة معرفة كيفية تعامله مع هذه الآيات، وكيفية قيامه بمعالجة القضايا المعاصرة في زمنه، والتي لها علاقة بالحالة السياسية المصرية.



طرق وقواعد جمع المواد العلمية وتحليلها

الفصول	طرق تحليل المواد	طرق جمع المواد	منهج البحث	أهداف البحث	أسئلة البحث	
الفصل الثاني: المقصود بالتفسير السياسي للقرآن ومفهومه وأهميته واتجاهاته.	استقراء ما كتب حول هذا الموضوع من قبل، ومن ثم مناقشتها وتحليلها.	اعتماداً على البحث المكتبي مع الشبكة العنكبوتية	الاستقراي التحليلي.	بيان المقصود بالتفسير السياسي للقرآن وضوابط معرفته.	ما المقصود بالتفسير السياسي للقرآن وما مفهومه وأهميته واتجاهاته؟	١
الفصل الثالث: ترجمة المراعي وبيان منهجه في التفسير.	تحليل ما كتبه السابقون، ومن ثم عرض ما توصل إليه الباحث.	بحث مكتبي مع الشبكة العنكبوتية.	الاستقراي التحليلي.	استعراض ترجمة المراعي وبيان منهجه في التفسير.	ما ترجمة المراعي وما منهجه في التفسير؟	٢

٣	كيف نشأ التفسير السياسي للقرآن عند المراغي وما مصادره فيه وما الحالة السياسية في زمنه؟	الكشف عن نشأة التفسير السياسي للقرآن عند المراغي ومصادره فيه والحالة السياسية في زمنه.	الاستقراء التحليلي.	بحث مكثي مع الشبكة العنكبوتية.	استقراء ما في تفسير المراغي حول هذا الجانب، ثم مناقشتها وتحليلها وعرض نتائجها.	الفصل الرابع: نشأة التفسير السياسي للقرآن عند المراغي ومصادره فيه والحالة السياسية في زمنه.
٤	ما دور التفسير السياسي للقرآن عند المراغي في معالجة القضايا المعاصرة في زمنه؟	إبراز دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة القضايا المعاصرة في زمن المراغي.	الاستقراء التحليلي.	بحث مكثي مع الشبكة العنكبوتية.	استقراء ما في تفسير المراغي حول هذا الجانب، ثم عرضها وتحليلها ومناقشتها.	الفصل الخامس: دور التفسير السياسي للقرآن عند المراغي في معالجة القضايا المعاصرة في زمنه.

الفصل الثاني

المقصود بالتفسير السياسي للقرآن وضوابط معرفته

ظهر التفسير السياسي للقرآن في أوائل القرن العشرين، مع الحركة الإصلاحية التفسيرية، ويشير إلى اعتناء المفسرين بمعالجة القضايا السياسية انطلاقاً من القرآن، باعتباره الأصل والمرجع للأمة، ومواكبةً لأحوال المجتمع، وأفهام الناس، إلا أن هذا المصطلح يعتبر نادر الاستخدام في الدراسات القرآنية اليوم، نظراً لما قد يعتريه من الالتباس، وسوء الفهم، من أجل ذلك نحاول في هذا الفصل توضيح مفهوم التفسير السياسي للقرآن، ثم معالجة الإشكالات الطارئة عليه، مع بيان ضوابط معرفته، وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: معنى التفسير والسياسة والمعاصرة لغةً واصطلاحاً

حوى مصطلح التفسير السياسي للقرآن على مفرداتٍ يحسن الوقوف عليها قبل تركيبها، لتكون مدخلاً لتوضيح المعنى الإضافي المركب، ولهذا تضمن هذا المبحث على ثلاث مطالب، وهي:

المطلب الأول: التفسير لغةً واصطلاحاً

المطلب الثاني: السياسة لغةً واصطلاحاً

المطلب الثالث: المعاصرة لغةً واصطلاحاً

المطلب الأول: التفسير لغةً واصطلاحاً

التفسير في اللغة: أصله من مادة فسر، ويدل على بيان الشيء، وإيضاحه^١. ويقال أيضاً: فسّر الشيء يفسّره، وفسّره، أي: أبانه^٢.

^١ انظر: أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دمشق: دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ج ٤، ص ٥٠٤.

^٢ انظر: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: حسين نصار وآخرون، (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، د.ط، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، ج ١٣، ص ٣٢٣.

وفي لسان العرب الفسر: كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل^٣. واللفظ المشكل هنا: قد يكون المقصود به الآية في القرآن، ولهذا غلب على لفظة التفسير استخدامه في بيان معنى الآية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣] قال البغوي: "أي: بياناً وتفصيلاً"^٤.

وروي نحو المعنى السابق، عن جملة من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كابن عباس، والضحاك، وقتادة، ومجاهد^٥.

أما الراغب الأصفهاني، فيشير إلى أن الفسر يعني: "إظهار المعنى المعقول"^٦. وبناءً على هذا يتبين بأن المدلول اللغوي للتفسير يدور حول عدة معانٍ منها الكشف، والإبانة، والبيان، والإيضاح، والتفصيل، والإظهار، ولهذا إذا ذكرت مثل هذه الألفاظ في كتب التفسير، فإنها في الغالب تتعلق بالآية القرآنية، وذلك من جهة تعريف الناس، بأن مراد الله سبحانه من الآية كذا وكذا.

أما التفسير اصطلاحاً: فقد اختلف العلماء والمفسرون في وضع تعريفٍ لمعنى التفسير، ونشأ عن هذا الاختلاف ظهور أقوالٍ كثيرةٍ متعددةٍ ومتباينةٍ^٧. منها: ما جاء في تفسير ابن جزي لمعنى التفسير، حيث قال بأنه: "شرح القرآن وبيان معناه، والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو فحواه"^٨.

^٣ محمد بن مكرم ابن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ج ٥، ص ٥٥.

^٤ الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبدالله النمر وآخرون، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ج ٣، ص ٣٣٢.

^٥ انظر: عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: عمر يوسف حمزة، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط ١، ٤٣٩هـ)، ج ١٠، ص ٤٢٦-٤٢٧.

^٦ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (دمشق: دار القلم، ط ٤، ٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ص ٦٣٦.

^٧ انظر: أحمد سعد الخطيب، مفاتيح التفسير، (الرياض: دار التدمرية، ط ١، ٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ج ١، ص ٣٢٣.

^٨ محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الأندلسي الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: علي بن حمد الصالح، (الرياض: دار طيبة الخضراء، ط ١، ٤٣٩هـ/٢٠١٨م)، ج ١، ص ٧٤.

وعرفه أبو حيان بأنه: "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمت لذلك"^٩.

بينما يرى الزركشي بأن التفسير هو: "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيتها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها"^{١٠}.

ثم قال طاش كبرى زاده في كتابه عن معنى التفسير بأنه: "علم باحث عن معنى نظم القرآن بحسب الطاقة البشرية، وبحسب ما تقتضيه القواعد العربية"^{١١}.

وعرف الزرقاني التفسير فقال بأنه: "علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"^{١٢}.

وقال ابن عاشور في معنى التفسير: "اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع"^{١٣}.

مع ملاحظة أن هناك مفردات قد تقوم مقام التفسير، كقول بعضهم معنى الآية كذا وكذا، أو تعبيرها كذا وكذا، ومنه أيضاً التأويل، والتدبر، مع أن العلماء يختلفون حول هذا، فمنهم من يجعلها مرادفةً لمعنى التفسير، ومنهم من يجعلها معنى أدق^{١٤}.

^٩ محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق: ماهر حبوش، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ط ١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، ج ١، ص ٣٦.

^{١٠} بدر الدين محمد عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي وآخرون، (بيروت: دار المعرفة، ط ١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ج ٢، ص ٢٨٤.

^{١١} أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح الزيادة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ج ٢، ص ٤٨٢.

^{١٢} محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ٣، د.ت)، ج ٢، ص ٣.

^{١٣} محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط، ١٩٨٤م)، ج ١، ص ١١.

^{١٤} انظر: عبد الرحمن بن أبي بكر الخضير المصري الشافعي المعروف بالسيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، د.ط، د.ت)، ج ٤، ص ١٦٧. وانظر: الزركشي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٨٤.

وبعد استقراء ما سبق من تعريفاتٍ، يمكننا إعادة صياغة ما كتبه العلماء لمعنى التفسير بما يوافق الدراسات القرآنية اليوم، فنقول التفسير هو: الكشف، والبيان، والإيضاح عن معاني القرآن الكريم، وفق مراد الله ﷻ أولاً، ثم بحسب جهد وطاقه المفسر بعد ذلك. ويبدو من اختلاف المفسرين في تحديد معنى التفسير بأنه عائدٌ إلى عدة أمور، منها: الحركة التاريخية التي مر بها التفسير، بدءاً من زمن رسول الله ﷺ، مروراً بعصر الانفتاح العلمي، ثم انتهاءً بعصرنا الحديث، وما تخلل ذلك من ظهور مدارس تفسيرية متعددة، واختلاف الآراء، والأفكار، والمعتقدات، ما نتج عنه تباينٌ في وجهات النظر، ثم تعددٌ لطرق التعامل مع القرآن، فيرى بعضهم الإجمال في تفسيره، بينما يرى بعضهم التفصيل، حتى ظهر أثر ذلك على معنى التفسير، وكيفية بيان معنى الآية^{١٥}.

وأيضاً حاجة الأفراد والمجتمعات إلى مزيد بيانٍ وإيضاحٍ لمعاني القرآن نظراً للمستجدات التي طرأت عليهم، وخاصةً بعد القرون المفضلة، وظهور العجمة، والمذاهب الفقهية، والعقدية، ما نتج عنه تعدد الاتجاهات التفسيرية، وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية، عندما تحدث عن تفسير التابعين، فقال: "والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنة، وإن كانوا قد يتكلمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال"^{١٦}. والشاهد هنا قوله الاستنباط والاستدلال، ويدل على أن هناك حاجةً ألجأت التابعين إلى بيان معاني القرآن بمزيد من التفصيل والإيضاح، نظراً للظروف التي أحاطت بهم من بروز المذاهب والفرق في ذلك الوقت، وقد يكون هذا نواة التوسع في علم التفسير.

ومن ذلك، تأثر المفسرين ببعض العلوم التي أتقنوها، ما نتج عنه اختلاف معنى التفسير باختلاف شخصية المفسر، فإذا نظرنا إلى التفسير النبوي مثلاً، سنجد أن رسول الله ﷺ كان يفسر القرآن بشكلٍ موجزٍ، وبما يرفع الإشكال عن الصحابة ﷺ، ويوصل المعنى المراد من الآية، ويظهر ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠] حيث

^{١٥} انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٢-٤٧٦، ج ٢، ص ٤٧٤-٦٠٨. وانظر: عباس، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٠٣-٧١٥، ج ٢، ص ١١.

^{١٦} أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، (ط ٢، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م)، ص ٣٧.

قال: ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي، ثلاثاً^{١٧}. بينما إذا نظرنا إلى تعريفات المفسرين السابقين، نجد أن معنى التفسير عندهم فيه نوعٌ من التفصيل، وذلك لأنهم جعلوا التفسير مجالاً لتطبيقات العلوم التي أتقنوها، فاختلف تعريف التفسير، تبعاً لاختلاف العلوم التي أوردوها في تفاسيرهم، وهذا ما قاد بعض المفسرين إلى أن يستدركوا على بعضهم البعض، ومن ذلك قول صديق خان في تفسيره: "واعلم أنه قد أطال كثير من المفسرين كابن كثير والسيوطي وغيرهما في هذا الموضوع بذكر الأحاديث الواردة في الإسراء على اختلاف ألفاظها وما يتعلق بها من الأحكام وما قال أهل العلم فيه وما ظهر بعد المعراج من الآيات الدالة على صدقه. وليس في ذلك كثير فائدة فهي معروفة في مواضعها من كتب الحديث"^{١٨}.

وعلى أية حال، فإن التفسير النبوي، أو التفاسير الواردة عن السلف، كانت مبنيةً على الاختصار، نظراً لكون الصحابة رضي الله عنهم عرباً أقحاح، شهدوا نزول الآيات، وعرفوا سياقاتها العامة والخاصة، وأنها تفسر بعضها بعضاً، فلم يكونوا بحاجةٍ إلى إطالةٍ في بيان المعنى، وكل ما يذكرونه من شواهد في التفسير، فإن غالبها تدور حول قولٍ معين، أو ترجيح معنى على آخر^{١٩}. يشير أبو جعفر النحاس إلى مسألة اختلاف السلف في الأحرف المقطعة، فيقول: "وأبين هذه الأقوال قول مجاهد الأول: أنها فواتح للسور، وكذا قول من قال: هي تنبيه، وقول من قال: هي افتتاح كلام ولم يشرحوا ذلك بأكثر من هذا؛ لأنه ليس من مذاهب الأوائل، وإنما يأتي الكلام عنهم مجملًا"^{٢٠}. بينما اقتضى التفسير نوعاً من التفصيل والإطالة في الأزمنة المتأخرة، نظراً لكون المفسرين المعاصرين يرون بأن التفسير عملية تفاعلية بين جهتين، المفسر، والمتلقي، والذي يمثل

^{١٧} انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: دار هجر، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ج ١١، ص ٢٤٥.

^{١٨} صديق بن حسن بن علي الحسين القنوجي البخاري، فتح البيان في مقاصد القرآن، مراجعة: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، (بيروت: المكتبة العصرية، د. ط، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج ٧، ص ٣٥٣.

^{١٩} انظر: مساعد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير، تقديم: محمد بن صالح الفوزان، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط ٣، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص ٧٧. وانظر إلى نماذج من تفسير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين رضي الله عنهم. وانظر: خالد ابن عبدالعزيز الباتلي، التفسير النبوي، (الرياض: دار كنوز اشبيليا، ط ١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ج ١، ص ١٢١.

^{٢٠} أبو جعفر النحاس، معاني القرآن الكريم، تحقيق: محمد علي الصابوني، (الرياض: جامعة أم القرى، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ج ١، ص ٧٧.

دوره المجتمع هنا، فكلما واجه المجتمع مشاكل معينة، كلما زاد المفسرون في تفسير الآيات، واستعراض الشواهد التي تعين على رفع ما هم فيه من مشاكل، ويمكن مشاهدة ذلك من خلال قراءة ما كتبه في مقدمات تفاسيرهم، حيث كانوا ينتقدون الاكتفاء بمجرد النقل عن السابقين، دون أي اهتمامٍ بأحوال الناس، يشير إلى هذا رشيد رضا في مقدمة تفسيره، فيذكر بأن أكثر ما كتب في التفسير، يشغل قارئه عن المقاصد العالية، والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب، وقواعد النحو، ونكت المعاني، ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدال المتكلمين، ثم تخرجات الأصوليين، وأيضاً استنباطات الفقهاء المقلدين، وتأويلات المتصوفين^{٢١}.

والخلاصة هنا، أن مفهوم التفسير - بشكل عام - انتقل من معناه الذي تعارف عليه السلف، أو المفسرون السابقون، إلى معنى آخر أوسع وأشمل، وهذا الذي تؤكد ممارسة المفسرين المعاصرين في تفاسيرهم، حيث كانوا يتوسعون كثيراً في استعراض القضايا السياسية، أو المباحث العلمية، ولهم أسبابهم، ودوافعهم في ذلك. لكن من المهم أن تكون المحصلة النهائية لكل هذه الأمور، قصد الهداية التي نزل القرآن من أجل تحقيقها بين الناس^{٢٢}. ولهذا يرى الدكتور عدنان زرزور بأن التفسير المعاصر يجب أن يجمع بين ثلاثة أمور، وهي أولاً: ملاحظة الغرض الأساسي الذي من أجله نزل القرآن، وهو السعي إلى إنشاء أمة لها خصائصها ومميزاتها، والثاني: تسجيل المعاني التي فهمها الصحابة، وعاشوا تطبيقها العملي، والثالث: تجاوز عصر الخلافات المذهبية والفكرية، والذي جمع هذه الأمور برأيه هو تفسير الظلال^{٢٣}.

المطلب الثاني: السياسة لغة واصطلاحاً

السياسة لغةً: ذكر ابن فارس أن أصل السياسة من مادة سوس، وتعني الجبل، والخليقة، والطبع، فيقال هذا من سوس فلان، أي من طبعه، والمعنى الآخر الفساد في الشيء، ومنه قولهم ساس

^{٢١} انظر: رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ج ١، ص ٧.

^{٢٢} انظر: عباس، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٩٩.

^{٢٣} انظر: عدنان محمد زرزور، علوم القرآن، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ٤٢٥.

الطعام يساس، وأساس يسييس، إذا فسد بشيء، فيقال له سوس^{٢٤}. والسوس دودٌ يقع على الصوف وغيره، يقال له العثة^{٢٥}.

وجاء في لسان العرب سوس من الرياسة، فيقال ساسوهم سوساً، وسوسوه وأساسوه، وساس الأمر سياسةً، أي قام به، فالسياسة إذاً: القيام على الشيء بما يصلحه، وهي من فعل السائس، فيقال: يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها^{٢٦}. وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي»^{٢٧}. قال ابن حجر: "تسوسهم الأنبياء أي أنهم كانوا إذا ظهر فيهم فساد بعث الله لهم نبياً لهم يقيم أمرهم ويزيل ما غيروا من أحكام التوراة"^{٢٨}.

والناظر إلى هذه المعاني اللغوية، يجد أنها تجتمع على أمرٍ واحدٍ، وهو محاولة إحداث تغيير في الشيء، فإن كان بأسلوبٍ حسنٍ سمي إصلاحاً، وإن كان بغير ذلك سمي إفساداً، فالأول سياسةٌ عادلةٌ، والثاني سياسةٌ ظالمةٌ.

أما السياسة اصطلاحاً: فقد تعددت أقوال العلماء وآراءهم حول وضع تعريفٍ جامعٍ لمعنى السياسة، ومن ذلك:

قول ابن تيمية في معنى السياسة: "علم بما يدفع المضرة عن الدنيا ويجلب منفعتها"^{٢٩}. أما أبو حامد الغزالي، فيعرف السياسة بأنها: "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة"^{٣٠}.

^{٢٤} انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٣، ص١١٩.

^{٢٥} انظر: الزبيدي، تاج العروس، ج١٦، ص١٥٥.

^{٢٦} انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص١٠٨.

^{٢٧} محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، صحيح البخاري، (القاهرة: دار التأصيل، ط١، ٤٣٣ هـ/٢٠١٢ م)، كتاب بدء الخلق، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم ٣٤٥٣، ج٤، ص٤٤٩.

^{٢٨} أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، عناية: أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، (الرياض: دار طيبة، ط١، ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م)، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ج٨، ص٩٧.

^{٢٩} أحمد بن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، د.ط، ١٤٢٥ هـ/٢٠٠٤ م)، ج١٤، ص٤٩٣.

^{٣٠} محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، فاتحة العلوم، (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، ط١، ١٣٢٢ هـ)، ص٦.

أما السياسة عند المقرئزي، فتعني: "القانون الموضوع لرعاية الآداب، والمصالح وانتظام الأموال"^{٣١}.

ونقل ابن القيم عن أبي الوفاء الحنبلي قوله في معنى السياسة بأنها: "ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي"^{٣٢}. بينما يذهب عبد الوهاب خلاف إلى تعريف السياسة الشرعية بأنها: "علمٌ يبحث فيه عما تدير به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقيم على كل تدبيرٍ دليلٌ خاصٌ"^{٣٣}.

وفي أجد العلوم أن السياسة: "علم يعرف منه أحوال السياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها، مثل أحوال السلاطين والملوك والأمراء وأهل الاحتساب والقضاة والعلماء وزعماء الأموال ووكلاء بيت المال وما يجري مجرى هؤلاء"^{٣٤}. أما في القاموس السياسي، فإن السياسة إذا أطلقت فهي غالباً تعني فن إدارة الدولة، وتنظيم شؤونها داخلياً، وكذلك النظر في العلاقات بين الدول^{٣٥}.

والملاحظ على هذه التعريفات تداخلها فيما بينها نظراً للسياق التاريخي التي مرت به، ولهذا نجد أنها تدور بين التراث الإسلامي القديم، وبين أدبيات السياسة الحديثة، فانقل المعنى من كونه مرتبطاً بالجوانب الشرعية والفقهية التي اعتنى بها الفقهاء قديماً إلى مباحث الحكم وإدارة شؤون الناس، وهذا يعني أن مدلول السياسة يختلف بحسب الفن الذي يُنسب إليه، أو أنه يتغير

^{٣١} زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بان النجيم المصري الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، عناية: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ج ٥، ص ١١٨.

^{٣٢} محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، (الرياض: دار عالم الفوائد، ط ١، ١٤٢٨هـ)، ج ١، ص ٢٩.

^{٣٣} عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، (القاهرة: المطبعة السلفية، د. ط، ١٣٥٠هـ)، ص ٤.

^{٣٤} صديق بن حسن القنوجي، إعداد: عبد الجبار زكار، أجد العلوم، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د. ط، ١٩٧٨م)، ج ٢، ص ٣٢٩. وانظر: حاجي خليفة مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت)، ج ٢، ص ١٠١١.

^{٣٥} انظر: أحمد عطية الله، القاموس السياسي، (القاهرة: دار النهضة العربية، ط ٣، ١٩٦٨م)، ص ٦٦١.

من جيلٍ إلى آخر، وقد يختلف بحسب البيئة التي نشأ فيها. ومع ذلك، فإن جميع المعاني السابقة تلتقي في نقطةٍ جامعةٍ، وهي أن السياسة الشرعية إنما تصبّ في مصلحة السياسة بمدلولها الذي يشير إلى إدارة الدولة، لأنها جاءت مراعاةً لأحوال الناس، وإصلاح شؤونهم، سواءً أكان ذلك مرتبطاً بنظام الحكم والإدارة، أو بجانب الفقه الشرعي الذي يتدارسه أهل الفقه في مجالهم^{٣٦}.

ومن ذلك ما نقله ابن تيمية في تعليقه على قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] حيث قال في معنى الآية: "وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل: فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة"^{٣٧}. فهذا الكلام يكون ضمناً داخل مفهوم السياسة بمعناه العام، أو السياسة المتعارف عليها اليوم، والتي تذهب إلى معنى القيادة، أو الرياسة، أو الحكم، وما يتعلق بهذه الجوانب من أمور، حتى أصبحت علماً على هذه المعاني^{٣٨}.

أما مصطلح السياسة الشرعية بمعناه الخاص الذي أشار إليه الفقهاء بأنه يعني التعزير، أو التغليظ، ونحو ذلك، فيقول ابن عابدين في تعليقه على قول أحد العلماء: "وهذا تعريف للسياسة العامة الصادقة على جميع ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية، وتستعمل أخص من ذلك مما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل، كما قالوا في اللوطي والسارق والخناق: إذا تكرر منهم ذلك حل قتلهم سياسة"^{٣٩}. وفي هذا الكلام تفریق واضح بين المعنى العام والخاص لمفهوم السياسة، فهناك جانبٌ يتعلق بحكم الناس وفق مراد الله ﷻ، وهناك جانبٌ أخص منه، والذي يتعلق بالاجتهاد في المسائل التي لا دليل فيها، وهذا الجانب فقهيٌّ بحثٌ، بخلاف الأول.

^{٣٦} انظر: خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، ص ٤. وانظر: عبدالرحمن خليفة، في علم السياسة الإسلامي، (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، د. ط، ١٩٨٩م)، ص ٤٣.

^{٣٧} ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٢٤٦.

^{٣٨} انظر: خليفة، في علم السياسة الإسلامي، ص ٦٠. وانظر: خديجة النبراوي، موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي، تقديم: حسن عباس زكي، وآخرون، (القاهرة: دار السلام، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)، ج ١، ص ١٨.

^{٣٩} محمد أمين المشهور بابن عابدين، رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وغيره، (الرياض: دار عالم الكتب، د. ط، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ج ٦، ص ٢٠. وانظر: فؤاد عبد المنعم أحمد، شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام، (الرياض: دار الوطن، ط ١، ١٤١٧هـ)، ص ٥٩.

والذي يجمع بين المفهومين السابقين للسياسة هو قول النبي ﷺ: «كلكم راع ومسؤول عن رعيته: فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل في أهله راع وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية وهي مسئولة عن رعيته، والخادم في مال سيده راع وهو مسؤول عن رعيته»^{٤٠}.

مع ملاحظة أن بعض أهل الاختصاص، عندما يطلقون مصطلح السياسة المدنية، أو الوضعية، أو العلمانية، أو الظالمة، فإنهم يجعلون مقابلها مصطلح السياسة الشرعية بمفهومها العام والواسع، أما إن أطلق مصطلح السياسة الشرعية هكذا بشكل مجرد، فإن المقصود به غالباً يذهب إلى المعنى الخاص في عرف الفقهاء^{٤١}.

وبناءً عليه يمكن القول بأن المقصود بالسياسة هنا إدارة شؤون الناس بما يصلح أحوالهم، وتسيير شؤونهم الداخلية والخارجية من قبل الحكومة الإسلامية، وبما يوافق مقاصد الشرع العامة، أو الكلية.

المطلب الثالث: المعاصرة لغة واصطلاحاً

المعاصرة في اللغة: تأتي على وزن مفاعلة، وأصلها من عصر، ولها عادة معانٍ، منها: الدهر، ووقت دخول الصلاة التي قبل المغرب^{٤٢}. وجاء في بعض المعاجم المعاصرة عاصر يعاصر معاصرةً، فهو مُعاصر، وعاصرته: أي عاش معه في عصرٍ واحدٍ، بمعنى في زمنٍ واحدٍ، وشخصٌ معاصرٌ: أي يعيش في عصرنا^{٤٣}.

^{٤٠} البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوكالة، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، رقم ٢٤٢١. ج ٣، ص ٣٥٦

^{٤١} انظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، ص ٤. وانظر: محمد عمارة، الإسلام والسياسة، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص ٤٠.

^{٤٢} انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٥٧٥. وانظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٣، ص ٦٣.

^{٤٣} انظر: أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ج ٢، ص ١٥٠٧.

أما المعاصرة في الاصطلاح: أي في اصطلاح الدراسات القرآنية والتفسيرية، فالمقصود بها الزمن المعاصر، أو العصر الحديث، وهي كما يؤرخ لها الدكتور صلاح الخالدي بأنها: الفترة الزمنية التي تبدأ من نهاية القرن التاسع عشر، أو بداية القرن العشرين^{٤٤}.

ثم يشير الدكتور فضل عباس بأنه من الأهمية بمكان مراعاة اختلاف العلوم والفنون في تحديد فترة الزمن المعاصر، فمؤرخو الأدب العربي الحديث يشيرون إلى أن التاريخ المعاصر لديهم يبدأ من بداية القرن التاسع عشر، خلافاً للمهتمين بدراسة التفاسير المعاصرة، ومع ذلك فهو يتفق مع الدكتور صلاح الخالدي بأن الزمن المعاصر أو الحديث هنا، يبدأ من نهاية القرن التاسع عشر، وتحديدًا مع ظهور محمد عبده، وهي الفترة التي واكبت كثرة المشاكل السياسية في الدولة العثمانية، وبدايات تشكل الدول الوطنية الحديثة، حيث كان لهذه المرحلة التاريخية دورٌ هامٌ في تشكيل الكثير من الآراء السياسية لدى المفسرين^{٤٥}. أي أن صناعة التفكير التفسيري في هذه الفترة طرأت عليها عناصر عديدة يمكن أن يقال عنها بأنها متأثرة بأحداث الواقع، إلا أن الذي يهمنا هو أن هذا التأثير والتأثير، لم يكونا تحت ظروفٍ طبيعيةٍ أبدًا.

المبحث الثاني: مفهوم التفسير السياسي للقرآن

سيركز هذا المبحث على تحليل، ومعالجة مفهوم التفسير السياسي للقرآن، حتى يكون واضحاً قدر الإمكان، ولتحقيق ذلك يتضمن المبحث على خمس مطالب:

المطلب الأول: مفردة السياسة في القرآن وعند المفسرين

المطلب الثاني: الناحية التركيبية لمصطلح التفسير السياسي للقرآن

المطلب الثالث: الناحية المنهجية لمصطلح التفسير السياسي للقرآن

المطلب الرابع: الفارق بين التفسير السياسي للقرآن والتفسير الاجتماعي

المطلب الخامس: التعريف المختار للتفسير السياسي للقرآن

^{٤٤} انظر: صلاح عبدالفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، (دمشق: دار القلم، ط ٣، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)،

ص ٥٦١.

^{٤٥} انظر: عباس، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٥٣.

المطلب الأول: مفردة السياسة في القرآن

عند الرجوع إلى بعض المعاجم القرآنية، نلاحظ حُلُوَّ القرآن من مفردة السياسة، لكن مع وجود كلماتٍ أخرى مرادفةٍ لها كالتمكن، والملك، والحكم، ونحو ذلك^{٤٦}.

ومثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا أُذِلَّةً﴾ [النمل: ٣٤] قال الشوكاني في تفسير الآية: "وإنما يفعلون ذلك لأجل أن يتم لهم الملك وتستحكم لهم الوطأة وتقرر لهم في قلوبهم المهابة"^{٤٧}. وفي هذا الكلام دلالة على أن الملك فيه نوعٌ من أنواع السياسة الظالمة، ما لم يُضبط بضابط الشرع، ومفهوم السياسة هنا يشير إلى المعنى اللغوي، أي إدارة الناس، والتحكم بشؤونهم.

ثم في قوله تعالى أيضاً: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الحج: ٤١] قال الرازي في معنى الآية: "والمراد من هذا التمكن السلطنة ونفاذ القول على الخلق لأن المتبادر إلى الفهم من قوله (مكناهم في الأرض) ليس إلا هذا"^{٤٨}. فالتمكن هنا جاء في مقابل السلطنة، والتي غالباً ما تكون في حق ولي الأمر، فلا تمكن، ولا سلطان، إلا بإبراز شعائر الدين الظاهرة كما تقرره الآية. ويمكن القول إنه ومع غياب مصطلح السياسة في القرآن، إلا أن هذا لا يعني انتفاء المفاهيم السياسية فيه، نظراً لأن المفردات المرادفة لها تعتبر كافيةً في بيان مدلول السياسة التي جاء بها القرآن، يؤكد هذا المعنى محمد عمارة فيقول: "فالسياسة كالمملك والدولة، مصطلحات عامة في كل النظم والحضارات، لا مشاحة في وضعها ولا في استعمالها لكن المضامين في هذه المصطلحات تتمايز بتمايز النظم والحضارات"^{٤٩}.

^{٤٦} انظر: أحمد مختار عمر، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، (الرياض: مؤسسة سطور المعرفة، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ص ٤٢٦.

^{٤٧} محمد بن علي بن محمد الشوكاني الصنعاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ج ٤، ص ١٣٧.

^{٤٨} محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، (بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ج ٢٣، ص ٤٢.

^{٤٩} محمد عمارة، الإسلام والسياسة، ص ٤٠.

ومع غياب مفردة السياسة في القرآن، إلا أنها تبدو ظاهرةً في كتب التفسير منذ وقت مبكر، باعتبارها ترجمةً لما في القرآن من علومٍ ومعارف، وهذا يعني أن المفسرين أدركوا المفاهيم السياسية التي جاء بها القرآن، ولهذا حاولوا تبيانها في كتبهم، فنجد أن من أوائل من أبرز مفردة السياسة في تفسيره، هو الماتريدي، حيث قال: "فالملك يحتمل علم الحرب وسياسة القتال؛ إذ لم يكونوا يقاتلون إلا تحت أيدي الملوك"^{٥٠}. ويقصد به هنا الجانب المتعلق بوظيفة الحاكم، من حفظ أمن الرعية، وإدارة المعارك ونحو ذلك.

بينما ذكره الثعلبي بعد ذلك في تفسيره لسورة الفاتحة، فقال: "والعبادة: سياسة النفس على حمل المشاق في الطاعة، وأصلها: الخضوع والانقياد والطاعة والذلة"^{٥١}. وهو يشير هنا إلى ما تحمله السياسة من دلالاتٍ تتعلق بإصلاح النفس، وتربيتها طاعةً لله ﷻ.

أما من التفاسير المعاصرة، فنجد أن المراغي أشار إلى السياسة في تفسيره بما تحمله من مفهوم التدبير، أو الرعاية، فقال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٢] أي: "فهذا الأثر وما قبله دلائل واضحات على حسن السياسة الدينية لرسول الله ﷺ ومعرفة ما يختلج في القلوب"^{٥٢}.

كما نجد أن جذور استخدام مفردة السياسة كانت حاضرةً عند بعض الصحابة رضي الله عنهم، وهذا يعني أنهم قد سبقوا المفسرين إلى استخدام هذه المفردة، ومن ذلك ما نقله الطبري عن عمرو بن العاص قوله في حق معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه أجمعين: "إني وجدته ولي عثمان الخليفة المظلوم والطالب بدمه، الحسن السياسة، الحسن التدبير"^{٥٣}.

^{٥٠} محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الحنفي، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ج ١، ص ٢١١.

^{٥١} أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: خالد بن عون العنزي، (الرياض: دار التفسير، ط ١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، ج ٢، ص ٤٢٨.

^{٥٢} المراغي، تفسير المراغي، ج ٣، ص ٢٠٨.

^{٥٣} محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف بمصر، ط ٢، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ج ٥، ص ٦٨.

والخلاصة، أن المفسرين قديماً عندما تعرضوا لمفردة السياسة في تفاسيرهم، فهم قصدوا من ذلك أمرين وهما، الأول: إدارة شؤون الحكم والولاية، وما يتصل بها من أمورٍ تتعلق بالحاكم والمحكوم ونحو ذلك، والثاني: جانبٌ يتعلق بمحاولة الشخص إدارة نفسه، ثم تربيتها، وتهذيبها، وإصلاحها، وقد يكون هذا قريباً من التفاسير التي تهتم بضبط الأخلاق، والتصوف، والإشارة ونحو ذلك.

المطلب الثاني: الناحية التركيبية لمصطلح التفسير السياسي للقرآن

يعترض مصطلح التفسير السياسي للقرآن جملةً من التحديات، شأنه شأن أي مصطلحٍ علميٍّ حادثٍ ينقصه التأصيل والتعديد، وذلك في صحة نسبته إلى التفسير أو الدراسات القرآنية، إلا أنه يمكننا إزالة هذا الإشكال من خلال القراءة والنظر فيما كتبه السابقون، لفهم المراد من هذا المصطلح على وجه الدقة، ثم محاولة تحريره تحريراً علمياً؛ حتى لا يلتبس بمفهومٍ آخرٍ مختلفٍ عنه، أو قريبٍ منه، بغية الوصول إلى مفهوم دقيق للتفسير السياسي للقرآن، ومعرفة الضابط الذي يمكننا من خلاله تمييزه عن غيره من التفاسير الأخرى.

ومن جملة الإشكالات التي تعترض هذا المصطلح وغيره من المصطلحات الحادثة، ما ذكره الدكتور مساعد الطيار، من أنها بحاجةٍ إلى تحريرٍ وضبطٍ، لأن الناظر إليها هكذا بشكلٍ مجردٍ، يظن أنها جاءت لتقسيم التفسير، فنقول تفسيرٌ سياسي، أو تفسيرٌ اجتماعي، فصار هذا تقسيماً للتفسير في الظاهر، بينما الحقيقة أن التفسير هنا شيءٌ واحدٌ، وأيضاً قد يُظن بأن هذا الاصطلاح من باب المصدرية، فننسب التفسير إلى علم السياسة، أو علم الاجتماع، وهو في الحقيقة ليس كذلك، فليس علم الاجتماع، ولا علم السياسة من مصادر التفسير، بخلاف ما إذا قلنا التفسير النبوي، أو الأثري، فإن النسبة صحيحةٌ هنا، باعتبار أنهما من مصادر التفسير الأصيلة، ثم أشار إلى أن الصحيح في مثل هذه الاصطلاحات الإشارة إليها إما بالأسلوب، أو الاتجاه، لأنها في الأصل من عمل المفسر، وليست من التفسير^{٥٤}.

^{٥٤} انظر: مساعد بن سليمان الطيار، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، ط ٢، ٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، ج ١، ص ٢٥٣.

ومن الاعتراضات التي قد تظهر على مثل هذه الاصطلاحات أيضاً، هو هل لها تأثيرٌ حقيقي في تفسير القرآن؟ أو هل لها أثرٌ في الدراسات القرآنية اليوم؟ والمقصود بالأثر هنا هو: هل معنى النص القرآني في التفسير السياسي للقرآن يختلف عن التفسير الفقهي ونحو ذلك؟ أم أنها جاءت من باب التمييز فقط، فيتم من خلالها تمييز التفسير السياسي للقرآن، عن التفسير الفقهي، وغيرها من التفاسير الأخرى^{٥٥}.

وقد يعترض على الكلام السابق، بأن مثل هذه الاصطلاحات الحادثة يصعب ضبطها ضبطاً دقيقاً، ومثال ذلك إذا قلنا التفسير النقلي، أو التفسير بالمأثور، فيجب مراعاة بأن هناك قدراً ليس بالقليل من الاجتهاد فيه، كاجتهاد الصحابة^{٥٦}. أو التابعين^{٥٧}. فيكون تفسيرٌ عقلي، ضمن تفسيرٍ نقلي، بل حتى إذا كان تفسيراً نقلياً مجرداً، فليس كل منقولٍ محمودٍ ويُؤخذ به، بل إنه بحاجة إلى تأملٍ ونظرٍ أيضاً^{٥٨}. وقس هذا على بعض التقسيمات الأخرى التي تُداول

^{٥٥} انظر: الطيار، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، ج ١، ص ٢٥٣.

^{٥٦} انظر مثلاً إلى اجتهادات الصحابة^{رضي الله عنهم} في التفسير بالرأي، ومن ذلك اجتهاد معاذ بن جبل^{رضي الله عنه} في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] حيث قال بأن القنطار هنا يعني ألف ومائتا أوقية. انظر: عبدالرحمن بن عادل عبدالعال المشد، المفسرون من الصحابة، (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م)، ج ١، ص ١٠٢. وانظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٥، ص ٢٥٤.

^{٥٧} انظر مثلاً إلى اجتهادات التابعين^{رضي الله عنهم} في التفسير بالرأي، ومن ذلك اجتهاد مجاهد بن جبر^{رضي الله عنه} في تفسير قوله تعالى: ﴿يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا﴾ [الأعراف: ٢٧] حيث قال في معنى اللباس هنا بأن المراد به التقوى. انظر: محمد بن عبدالله بن علي الخضيري، تفسير التابعين، (الرياض: دار الوطن للنشر، ط ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج ١، ص ٩٩. مع أن المعنى المتبادر إليه كما يشير سياق الآية بأن اللباس هنا هو ما يغطي به الإنسان جسده. انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٧، ص ١٣٥.

^{٥٨} ومثاله الإسرائيلية، وما نقل عن بعض التابعين من أقوال قد تكون بحاجة إلى نظر، انظر: محمد بن محمد أبو شهبه، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، (القاهرة: مكتبة السنة، ط ٤، ١٤٠٨هـ)، ص ١٥٤. وانظر: عبدالرحمن ابن صالح بن سليمان الدهش، الأقوال الشاذة في التفسير، (بريطانيا: مجلة الحكمة، ١٣٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ص ٦٧. ويبدو بأن أهل الاختصاص عندما اخترعوا لفظي النقلي والعقلي، لم يكن مرادهم الضبط الدقيق لهذين المصطلحين، فرموا كانوا يقصدون التقريب، والتفريق فقط، لأن الذي يدقق يجد أن هناك ثمة تداخلاً بينهما، نظراً لكون الرسول^ﷺ لم يفسر القرآن كاملاً، ما اضطر الصحابة^{رضي الله عنهم} إلى أن يجتهدوا ويفسروا بعض الآيات، فصار هذا تفسيراً عقلياً بالنسبة لهم، وتفسيراً نقلياً لغيرهم، فهو تفسيرٌ عقلي ونقلي في آن واحد، وقس هذا أيضاً على اجتهاد التابعين^{رضي الله عنهم} في تفاسيرهم، ولمعالجة هذه

في الدراسات القرآنية اليوم، والقريبة من مثل هذه الاصطلاحات، كالتفسير التحليلي، والتفسير الموضوعي ونحو ذلك^{٥٩}.

وبناءً على الأساس السابق، يمكننا أن ننطلق إلى بيان أن التفسير -بشكلٍ عامٍ- يقوم على أمرين رئيسيين وهما، الأول: كشف المعنى. والثاني: أسلوب وطريقة كشف المعنى، فيصح أن يقال التفسير بالمأثور، نسبةً إلى القسم الأول، كما يصح أيضاً أن نقول التفسير السياسي، نسبةً إلى القسم الثاني.

وبالتالي، فإن هناك مساحةً واسعةً يمكن من خلالها البحث والنظر، لأن مسألة تقسيم هذه الاصطلاحات، يبدو أن الأمر فيها واسعٌ، وجميع الأقوال تحتل الصواب، ويمكن الجمع بينها، فمثلاً إذا قلنا التفسير النبوي، فهذا يمكن إرجاعه إلى المصدرية في التفسير، أو استمداد علم التفسير، بينما إذا قلنا التفسير التحليلي، أو الموضوعي، فهذا يمكن إدخالهما في الجانب الأسلوبي للتفسير، أما إذا قلنا التفسير السياسي، فهذا يمكن إرجاعه إلى المفسر ومنهجه الذي سار عليه^{٦٠}. لأنه لا يُتصور من قولنا التفسير السياسي للقرآن، أن يتبادر إلى ذهن أهل الاختصاص مصدرية السياسة في التفسير، نظراً لاستحالة ذلك، وكذلك فإن الممارسة العملية في مجال الدراسات القرآنية اليوم، تحيل الباحث مباشرةً إلى أن المقصود به هنا، هو منهج المفسر وأسلوبه، وليس سوى ذلك.

كما أنه من الجيد في هذا المقام، معرفة أن أصل نشأة الاصطلاحات الحادثة في مجال التفسير، والدراسات القرآنية اليوم، والتي تقوم على إضافة علمٍ مستقلٍ إلى التفسير، بأنه لم يكن وليد اللحظة، أو العصور المتأخرة، بل قد يكون عائداً إلى بدايات التوسع في التفسير، ونعني

الإشكالية يمكن اللجوء إلى علم الحديث باعتبار أن التفسير قديماً كان مجرد روايات يتناقلها الصحابة والتابعون رضي الله عنهم، فمثلاً الحديث المروي، والثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأخذ حكماً يختلف عن قول الصحابي واجتهاده، ورواية الصحابي إن كانت موقوفةً فهي تختلف عن كونها مرفوعة، فيختلف حكم التفسير إذن باختلاف القائل والمقول، ثم ثبوت ذلك. انظر: الطبار، فصول في أصول التفسير، ص ٣٣. وانظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٣١٢. وانظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٩٤.

^{٥٩} انظر: فضل عباس، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٨٣.

^{٦٠} انظر: الطبار، المرجع نفسه، ص ١٦.

بذلك بداية ظهور المذاهب الفقهية، والخلافات العقدية، ما أدى إلى تأثر التفسير بمثل هذه العلوم والمعارف، حيث إن العلماء الذين تكلموا في التفسير أثناء تلك الفترة، كانوا في الأصل ممن جمع بين علوم متعددة، كعلم الفقه، أو علم النحو، أو علم الكلام، فظهر أثر هذه العلوم على التفسير، من ناحية التفصيل، والاستطراد، والتطبيقات العملية لها داخل كتب التفسير. ولهذا، يمكننا رؤية أثر دخول هذه العلوم واضحة على التفسير، من خلال النظر إلى أسماء بعض المؤلفات، أو الكشف عن محتوى ومضمون بعضها، فنجد مثلاً بروز مؤلفات تحمل اسم إعراب القرآن، وتتم بالجمع بين النحو والتفسير، وأيضاً مؤلفات أخرى تحمل اسم أحكام القرآن، وتعني بالجمع بين الفقه والتفسير، والذي يميز مثل هذه العناوين هو أنها لم تقتصر على تأليف عالم واحد فقط، بل عنون بها العديد من العلماء كتبهم، ومؤلفاتهم^{٦١}. وهذا يدل دلالة واضحة على أن تأثر التفسير بعلوم أخرى مستقلة عنه لم يكن أمراً جديداً غير مألوف، بل إنه قديم قدم حركة التفسير العلمية، إلا أن الجديد هنا، هو الإشارة إلى هذا الأمر؛ باستخدام الاصطلاحات الحديثة التي ظهرت في العصور المتأخرة. حيث يذكر الدكتور الذهبي أن من أهم أسباب ظهور الاصطلاحات الحادثة التي تقوم على مزج التفسير بعلوم أخرى، أنها قد تكون عائدة إلى حاجة المجتمع إلى هذا العلم الزائد على التفسير، فعندما يرى المفسر ضعف المجتمع في النحو مثلاً، يقوم بمزج علم النحو مع التفسير، وأيضاً ظهور بعض المذاهب الفقهية والفلسفية وغيرهم قديماً، والتي حاول أصحابها الانتصار لمذهبهم من خلال تفسير القرآن، فعمدوا إلى إدخال مسائل المذهب، وعلم الكلام في كتب التفسير، فظهر حينها اصطلاح التفسير الفقهي للدلالة على هذا الاتجاه والمسلك، وغير ذلك من الأسباب الأخرى^{٦٢}.

^{٦١} انظر: أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، إعراب القرآن، تحقيق: زهير غازي زاهد، (بغداد: مطبعة العاني، د.ط، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، ج ١، ص ١١٥. وانظر: عبد المنعم بن عبد الرحيم المعروف بابن الفرس الأندلسي، أحكام القرآن، تحقيق: طه بن علي بو سريح، (الرياض: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م) ج ١، ص ٥. وانظر: أحمد بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ص ٥. وهناك مؤلفات أخرى كثيرة متعلقة بهذا الجانب يظهر عليها طابع الدمج بين التفسير وعلم آخر زائد عليه. انظر: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط ٢، ١٤٢٣هـ)، ص ٤٥-١٣١.

^{٦٢} انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٤٦. وانظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٩٧.

والمعنى، أن ظهور اصطلاح التفسير السياسي للقرآن، لا يعد أمراً مستغرباً بالنظر إلى السياق العلمي السابق، وإذا سلّمنا جدلاً بصحة هذا المصطلح فيمكن القول إن مضمون هذا التفسير، يدخل ضمن التفسير بالاجتهاد، لأن المفسر عندما يسلك هذا الاتجاه في التفسير، فهو إنما يحاول تقريب معاني القرآن لأذهان مجتمعه، وهذا يعتبر أمراً طبيعياً لمواكبة حركة التفسير قضايا الأمة دائماً، ولهذا فالمفسرين كانوا يعمدون إلى تفاسير من سبقهم، فيجردونها ويختصرونها حتى يقربوا معانيها لأهل زمانهم، لذلك يجب أن نراعي هنا مسألة اختلاف أسلوب التعبير التفسيري عبر القرون، فثمة أساليب قد تكون مناسبةً لمجتمع معينٍ دون غيره، ما يعني ضرورة أن يكون حديث المفسر بأسلوب عصره ولأبناء وقته ومجتمعه، مع الوضع في الاعتبار أن المحافظة على تراث السلف في التفسير لا يقتضي منه البتة الجمود على أقوالهم، شريطة أن يستوفي المفسر الشروط المعتمدة للقيام بهذه المهمة، مع مراعاة أحوال الناس التي قد تتطلب نوعاً من الإطالة والتفصيل، بالإضافة إلى ذلك، فإن التفسير السياسي للقرآن فيه دلالة واضحة على استمرارية خلود القرآن وإعجازه، لأنه يشير إلى أن هذا النص القرآني يستوفي حاجات العصر ومتطلباته، وأنه يعالج الإشكالات التي تطرحها الحياة اليوم^{٦٣}.

والذي نريد تقريره هنا، أن الناس بحاجة إلى التوسع في التفسير، لكن بشكلٍ منضبطٍ، وعلى قدر ما يرفع عنهم الإشكال في قضاياهم التي يواجهونها، وقد أشار إلى قريبٍ من هذا المفهوم الزرقاني، فقال: "ومعلوم أن المفسر لا يفسر لنفسه، إنما يفسر للناس، فكان من الواجب أن يساير أفكارهم، ويشرح ألفاظ القرآن في الظواهر الطبيعية والعلمية، وسنن الله الكونية، وقوانين الاجتماع والسياسة، وقواعد الاقتصاد والأخلاق، وسائر التشريعات الشخصية والمدنية والجنائية والحربية، نقول: يجب على المفسر أن يشرح ألفاظ القرآن في ذلك كله وفيما يشبهه، بالطريقة العلمية المألوفة لهم، وبالأفكار الغالبة عليهم الملائمة لأذواقهم. وإلا فما بلغ رسالته ولا أدى أمانته"^{٦٤}.

^{٦٣} انظر: عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، (الرياض: دار ابن الجوزي، د.ط، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ص ٢١٨. وانظر: محمد بنعمر، التجديد المنهجي في تفسير القرآن الكريم، (بحث مقدم في المؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية، ١٤٣٤هـ)، ص ١٨.

^{٦٤} الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٩٩.

مع أهمية ملاحظة، أن هناك فرقاً بين ظهور مصطلحٍ حادثٍ في بعض العلوم يدل على اتجاهٍ معينٍ فيه، وبين ممارسة العلماء لهذا الاتجاه ممارسةً عمليةً في كتبهم ومؤلفاتهم، وإن لم يشيروا إشارةً واضحةً إليه، فإذا نظرنا مثلاً إلى قضايا التفسير السياسي للقرآن، نجد أنه قد كتب حولها الكثيرون من قبل، إلا أنهم لم يحاولوا إبراز المصطلح الدال عليه على وجه الدقة والتحديد، وقد يكون ذلك عائداً إلى التباس المفهوم الذي يتضمنه هذا المصطلح، أو أن مضمون الكلام فيه يكفي للدلالة عليه، فليس هناك حاجةٌ لإظهار مصطلحٍ جديدٍ يدل على مباحثه وقضاياها، فيغني ما اشتهر من اصطلاح التفسير الاجتماعي عن إبراز اصطلاح التفسير السياسي، نظراً لتداخل المفاهيم والقضايا بينهما، أو أن ثمة مفاهيم قد يكون حضورها الواقعي والمشاهد، كافياً للتعبير عن حضورها الاصطلاحي.

المطلب الثالث: الناحية المنهجية لمصطلح التفسير السياسي للقرآن

من خلال استعراض المؤلفات التي كتبت في مجال التفسير والدراسات القرآنية، يظهر بأن هناك غياباً لمصطلح التفسير السياسي للقرآن، فلم يكن معروفاً ومتداولاً بشكلٍ واسعٍ من قبل، وقد يكون من أوائل من أدخله إلى علم التفسير الدكتور أحمد الشرباصي، حيث أشار إلى أن هذا النوع من التفسير قد استخدمه الخوارج الحرورية قديماً، فيكون المراد بالتفسير السياسي عنده أن يبدأ سياسيةً تدخلت في تفسير القرآن بهدف توظيفه لتحقيق مصالح خاصةٍ لجماعةٍ معينةٍ ونحو ذلك^{٦٥}. أو ما يُطلق عليه اليوم بمفهوم تسييس النص القرآني، أو توظيفه خدمةً لبعض الأفكار، أو التوجهات السياسية^{٦٦}. وحتى يؤكد على هذا المفهوم، قام واستشهد بما ذكره بعض المفسرين في الحوار الذي دار بين مصعب، وأبيه سعد بن أبي وقاص رضي الله عنهما، عندما سأله عن قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾ [الكهف: ١٠٣-١٠٤] هل نزلت في الحرورية؟ فقال له لا، بل الذي نزل فيهم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ

^{٦٥} انظر: الشرباصي، قصة التفسير، ص ١٤٤.

^{٦٦} انظر: سلطان بن عبد الرحمن العميري، التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي، (الرياض: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ص ٧٣.

يُوصَلُ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ اللَّعَنَةُ وَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ﴿٢٥﴾ [الرعد: ٢٥] فذكر أن بعض المفسرين أشاروا إلى أن المقصود بالأخسرين هنا هم الحرورية، ويقصد من هذا الكلام بأن هؤلاء المفسرين، قاموا بتوظيف هذه الآية بشكلٍ سياسي، وذلك في الخلاف الذي جرى بين علي عليه السلام والخوارج، فأرادوا أن ينتصروا لعلي من خلال التعريض بهذه الجماعة المنتسبة للإسلام، وأنهم من الناقضين للعهد، ومن المفسدين في الأرض ونحو ذلك^{٦٧}.

ويبدو أن الشرباصي حكم على ذلك التفسير، بأنه نوعٌ من التوظيف السياسي للآية، من خلال النظر إلى سياقات الأحداث في تلك الفترة، وإلا فإنه لا يُسَلَّم له بصحة استشهاده في ذلك الموضوع أن يكون صحيحاً، لأنه قد يكون مقصود أولئك المفسرين من استخدام ذلك الأسلوب في التفسير لبيان أمرين، وهما:

الأول: التفسير بالمثال^{٦٨}. ومثاله: ما جاء في تفسير ابن عطية لقوله تعالى: ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٤] حيث نقل هنا قول أبي العالية: يريد عن المماليك. ثم علق عليه

^{٦٧} ثم أخذ يستطرد في هذا الجانب، فأشار إلى أن الخوارج أيضاً لجأوا إلى هذا الأسلوب، حيث فسروا قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ [البقرة: ٢٠٤] بأنها نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام. انظر: الشرباصي، قصة التفسير، ص ١٤٤. والحديث كما نصَّ عليه البخاري فقال: عن مصعب قال: «سألت أبي عليه السلام ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ هم الحرورية؟ قال: لا، هم اليهود والنصارى، أما اليهود فكذبوا محمداً عليه السلام، وأما النصارى كفروا بالجنة، وقالوا: لا طعام فيها ولا شراب، والحرورية: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾، وكان سعد يسميهم الفاسقين». البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة الكهف، رقم ٤٧٠٩، ج ٦، ص ٢٤٤.

^{٦٨} وقد يكون المراد بالتفسير بالمثال هو: أن يذكر المفسرون أمثلة، أو بعض أجزاء من المعنى المحدد أو المطابق، ومثال ذلك ما جاء في معنى قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] حيث ذكر المفسرون أمثلةً للمراد بالصراف المستقيم، كقولهم بأنه: القرآن، أو الإسلام، أو رسول الله وصاحبه، إلى غيرها من الأقوال الأخرى، وهذه كلها أمثلة تشير إلى المعنى المحدد للصراف المستقيم، وهي الآية التي بعدها: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: ٧] انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١، ص ١٧٠-١٧٦. يعلق ابن كثير على تعدد هذه الأقوال فيقول: "وكل هذه الأقوال صحيحة، وهي متلازمة، فإن من اتبع النبي عليه السلام، واقتدى باللذين من بعده أبي بكر وعمر، فقد اتبع الحق، ومن اتبع الحق فقد اتبع الإسلام، ومن اتبع الإسلام فقد اتبع القرآن، وهو كتاب الله وحبله المتين، وصرافه المستقيم، فكلها صحيحة يصدق بعضها بعضاً، والله الحمد". انظر: إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: حكمت بن بشير بن ياسين، (الرياض: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٣١هـ)، ج ١، ص ٢١٣. وانظر: الطيار، فصول في أصول التفسير، ص ٦٠.

فقال: "وهذا حسن على جهة المثال، إذ هم الخدمة، فهم المذنبون كثيراً، والقدرة عليهم متيسرة، وإنفاذ العقوبة سهل، فلذلك مثل هذا المفسر به"^{٦٩}. والشاهد هنا قوله حسن على جهة المثال، ثم يؤكد ابن تيمية على هذا المفهوم، فيقول: إن التعريف بالمثال، قد يكون أسهل من التعريف بالحد المطلق، وقد يأتي كثيراً في هذا الباب، كقولهم هذه الآية نزلت في كذا، لاسيما إن كان المذكور شخصاً؛ كأسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم إن آية الظهر نزلت في امرأة أوس ابن الصامت، أو إن آية اللعان نزلت في عويمر العجلاني، أو هلال بن أمية رضي الله عنه^{٧٠}.

والثاني: أن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب^{٧١}. ومثال ذلك: ما ذكره الطبري في سبب نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: ٣] فقال في قوله: الأبتَر: "وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب أن يقال: إن الله تعالى ذكره أخبر أن مُبغض رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الأقلُّ الأذلُّ، المنقطع عقبه، فذلك صفة كل من أبغضه من الناس، وإن كانت الآية نزلت في شخص بعينه"^{٧٢}.

^{٦٩} عبد الحق بن عطية الأندلسي، تفسير ابن عطية المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: الرحالة الفاروق وآخرون، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ٢، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م) ج ٢، ص ٣٥٩.

^{٧٠} ثم يحكي ابن تيمية في نفس هذا السياق عن أسباب اختلاف المفسرين، فيقول: "أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه، على سبيل التمثيل وتنبيه المستمع على النوع، لا على الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه. مثل سائل أعجمي سأل عن مسمى لفظ الخبز فأري رغبياً، وقيل له: هذا؛ فالإشارة إلى نوع هذا، لا إلى هذا الرغيف وحده". انظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٤٣-٤٤.

^{٧١} والمقصود بها هي: أن الأحكام التي تضمنتها الآية لا تقتصر على السبب الخاص أو المباشر التي نزلت من أجله، وإنما تتعداه إلى أشخاص آخرين أيضاً. انظر: عبدالله بن يوسف الجديع، المقدمات الأساسية في علوم القرآن، (لندن: مركز البحوث الإسلامية، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ص ٥٠. وقد أشار إلى هذا السيوطي، فقال: "اختلف أهل الأصول: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟ والأصح عندنا الأول، وقد نزلت آيات في أسباب، واتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها، كنزول آية الظهر في سلمة بن صخر، وآية اللعان في شأن هلال بن أمية". انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج ١، ص ٨٥. ويشير إلى هذا الأسلوب المراغي في سياقه السياسي الخاص به، فيقول عند تفسيره لبعض الآيات: قال في التيسير: "ويجوز صرف الخطاب إلى المسلمين وإلى كل صنف منهم، وبيانه أن يقال: أيها السلاطين لا تخلطوا العدل بالجور، ويا أيها القضاة لا تخلطوا الحكم بالرشوة، وهكذا كل فريق. فهذه الآية وإن كانت خاصة ببني إسرائيل فهي تناول من فعل فعلهم". انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ٩٨.

^{٧٢} الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٤، ص ٧٠٠.

بل إن الشنقيطي أشار صراحةً إلى أن الآية التي استشهد بها الشرباصي تعتبر من قبيل العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، فقال: "فقد ضل سعيهم وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، وإن كانوا في ذلك أقل من الكفار المجاهرين؛ لأن العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب كما قد قدمنا إيضاحه وأدلته"^{٧٣}.

والذي نريد تقريره هنا، أن الأسلوب السابق يعتبر شائعاً ومتداولاً عند المفسرين، فليس شرطاً أن يكون استدلال الشرباصي بما ذهب إليه بعض المفسرين في الآية صحيحاً، بل إنه قد يكون نوعاً من أنواع التفسير المشتهرة قديماً.

وبالتالي، فإن طريقة توظيف مصطلح التفسير السياسي للقرآن في سياقه السابق الذي فعله الشرباصي، يعني أنه بحاجة إلى إعادة نظرٍ، لأننا أيضاً إذا اعتبرنا أن معنى التفسير الكشف، والبيان، والإيضاح عن معاني القرآن، ثم وضعنا له قيداً، وهو أن يكون موافقاً لمراد الله ﷻ، ولا يعلم مراد الله من الآية إلا هو ﷻ، ثم رسوله ﷺ، ثم الصحابة والتابعون ﷺ، وهو ما درج على تسميته بعض المعاصرين اليوم بالتفسير النقلي، ثم نضيف له قيداً آخر، وهو أن يكون التفسير بحسب الجهد والطاقة، وهو ما يسميه بعض المعاصرين اليوم أيضاً التفسير الاجتهادي^{٧٤}. فإلى أي قسمٍ ينتمي تفسير الخوارج الذين أدخله الشرباصي ضمن دائرة التفسير السياسي للقرآن! جواباً على هذا نقول، إن هذا النوع من التفسير لا يمكن إدخاله ضمن التفسير النقلي بدلالة أن ابن عباس رضي الله عنهما عندما ذهب إلى مقابلة الخوارج، قال لهم: «أتيتكم من عند أصحاب النبي ﷺ المهاجرين، والأنصار، ومن عند ابن عم النبي ﷺ، وصهره، وعليهم نزل القرآن، فهم أعلم بتأويله منكم، وليس فيكم منهم أحد»^{٧٥}. والشاهد هنا قوله: وليس فيكم منهم أحد، أي أنه ليس في هؤلاء الخوارج أحدٌ ممن يعتدُّ بقوله، حتى يقال إن قولهم في التفسير يعتبر من

^{٧٣} محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، إشراف: بكر بن عبدالله أبو زيد، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (الرياض: دار عالم الفوائد، ط ١، ١٤٢٦هـ)، ج ٤، ص ٢٤٤.

^{٧٤} انظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١١.

^{٧٥} أحمد بن شعيب النسائي، خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، تحقيق: أحمد ميرين البلوشي، (الكويت: مكتبة العلاء، ط ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، باب ذكر مناظرة عبد الله بن عباس الحوروية، واحتجاجه فيما أنكروه على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، رقم ١٩٠، ص ١٩٧. قال المحقق: إسناده حسن.

التفسير النقلي، وكذلك يسقط عنهم التفسير الاجتهادي، لعدم بلوغهم هذه المرتبة، بدلالة ما جاء في الحديث، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «يأتي في آخر الزمان قوم حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البرية، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية»^{٧٦}. قال ابن حجر في شرح هذا الحديث: "سفهاء الأحلام جمع حلم بكسر أوله، والمراد به العقل والمعنى أن عقولهم رديئة"^{٧٧}. وهذا يدل على أنهم أصحاب هوى، يحملون كلام الله ﷻ بما يناسب رغباتهم، ولهذا لم يصلوا إلى مرتبة تؤولهم إلى تفسير كلام الله ﷻ على وجهه الصحيح. يؤكد على هذا الأمر أحد الخوارج، فيقول: "إن هذه الأحاديث دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم، فإننا كنا إذا هوينا أمراً صيرناه حديثاً"^{٧٨}.

وبهذا يتبين لنا، أن الأولى عدم إطلاق التفسير السياسي للقرآن على تفسير الخوارج، نظراً للتعليل السابق الذي ذكرناه، إضافةً إلى أن هناك أيضاً ثمة أمراً آخر يدرك بالبحث والنظر، وهو أنه ليس كل ما يكتب في التفسير يعد من التفسير، بل قد يكون من الدخيل عليه^{٧٩}. وقد أشار إلى هذا ابن الصلاح، نقلاً عن الواحدي عندما تحدث عن تفسير أبي عبد الرحمن السلمى فقال: "فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر"^{٨٠}. وهذا يعني أنه يمكننا الاعتماد

^{٧٦} البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم ٣٦٠٦، ج ٤، ص ٥٢٧.

^{٧٧} ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدون بعد إقامة الحجة عليهم، رقم ٦٩٣٠، ج ١٦، ص ١٧١.

^{٧٨} أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٤٢٣/هـ ٢٠٠٢م)، ج ١، ص ٢٠٣.

^{٧٩} ويطلق عليه أحياناً بدع التفاسير، وقد يكون من أوائل من تكلم في هذا الجانب الزمخشري في تفسيره. انظر: عبدالله محمد الصديق الغماري الحسني الإدريسي، بدع التفاسير، (الرباط: دار الرشاد الحديثة، ط ٢، ١٤٠٦/هـ ١٩٨٦م)، ص ٥.

وانظر: غزالي، الأطرش، الدخيل المعاصر على التفسير القرآني وأثره: تفسير المراغي نموذجاً، ص ١٢.

^{٨٠} ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق: عبد المعطي أمين قلنجي، (بيروت: دار المعرفة، ط ١، ١٤٠٦/هـ ١٩٨٦م)، ج ٢، ص ١٩٦. وأيضاً ما نُقل عن البلقيني قوله فيمن سلك مثل هذا المسلك في تفسيره، فأفتى بأنه ملحد. انظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج ٢، ص ٧٨. وقد جمع الكرمانى في تفسيره الكثير من هذه الأقوال بهدف تحذير الناس منها كما ذكر ذلك محقق تفسيره. انظر: محمود بن حمزة الكرمانى، غرائب التفسير وعجائب التأويل، تحقيق: شمران سركال يونس العجلي، (الرياض: دار القبلة للثقافة الإسلامية، د. ط، د. ت)، ج ١، ص ٦.

على هذه العلة أيضاً، في عدم قبول إطلاق التفسير السياسي للقرآن على تفسير الخوارج، أما إن قبلناه هكذا - من باب المسامحة والتجاوز - فإن المعنى الأقرب له، يكون الاتجاه المنحرف في التفسير، أو أقوال الخوارج في التفسير ونحو ذلك، لأن كلامهم في الحقيقة لا يعدو كونه مجرد هوى، أو تأويلاتٍ، واستنباطاتٍ لا ترقى إلى درجةٍ أن يقال عنها بأنها كشفٌ، وإظهارٌ، وبيانٌ لمعنى كلام الله ﷻ البتة. وقد أشار إلى هذا المفهوم الشيخ خالد العك، فأطلق على هذا النوع من التفسير، بأنه الانحراف في التفسير السياسي للقرآن^{٨١}.

ونستنتج مما سبق، بأن هناك نوعاً من الالتباس حول مفهوم التفسير السياسي للقرآن من الناحية المنهجية، نظراً لإمكانية أن يوظف المفسر الآية في بعض خلافاته السياسية، فينتقل التفسير من إرادة بيان المعنى إلى الكشف عن غرض المفسر وهدفه، وبهذا تغلب آراءه الاجتهادية على نظرية القرآن، وفي الحقيقة فإن الذي يتتبع حركة التفسير على امتداد تاريخها الطويل يلاحظ أن هذا الأمر ليس بجديد، لأن الغالب على أهل البدع والأهواء أنهم يرجعون إلى القرآن لتقرير أصولهم، ومسلماتهم الفكرية والعقدية. ولهذا نجد أن كتب التفسير كانت مجالاً خصباً لمثل هذه الأمور، وخاصةً في الفترة التي دارت فيها النزاعات، والاختلافات السياسية بين المسلمين^{٨٢}. ومع أهمية استقراء التفسير ضمن هذا السياق، لمعرفة كيفية معالجة النص القرآني عند المفسرين، كالنظر إلى تأثير المحدثين بالسياسة^{٨٣}. أو دور الخطاب الفقهي في التحيزات السياسية^{٨٤}. إلا أن مصطلح التفسير السياسي للقرآن، وصلب موضوع هذه الرسالة لا يتجهان إلى هذا، نظراً لكونه يعدّ نوعاً من أنواع التحريف في تفسير الآية، إضافةً إلى أن الممارسة العملية لهذا المفهوم في مجال الدراسات القرآنية اليوم يشير لخلاف ذلك، لأنه يعني الكشف عن الدلالات السياسية

^{٨١} انظر: خالد عبدالرحمن العك، أصول التفسير وقواعده، (بيروت: دار النفائس، ط ٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٢٤٨.

^{٨٢} انظر: عبدالسلام بن صالح بن سليمان الجار الله، نقد الصحابة والتابعين للتفسير، (الرياض: دار التدمرية، ط ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص ١٤٤.

^{٨٣} انظر: إبراهيم بن صالح بن عبدالعزيز العجلان، المحدثون والسياسة، (الرياض: جامعة الملك سعود، د. ط، د. ت)، ص ١٠٥.

^{٨٤} انظر: أحمد مرعي المعماري، الخطاب الفقهي والتحيزات السياسية، (بيروت: مركز نخوض للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٢٠م)، ص ٢٩.

التي يقدمها القرآن الكريم، وبيان القيم السياسية فيه، مع الالتزام بقواعد التفسير المحمودة بقدر الطاقة البشرية، فهو إذن يأتي مواكباً للاصطلاحات الأخرى المعروفة والمتداولة اليوم، كاصطلاح التفسير الاجتماعي، أو السنني، أو الفقهي، أو المصلحي، وغيره^{٨٥}. أي أهمية أن ينضبط هذا المصطلح ضمن إطارٍ منهجيٍّ واضحٍ، وأن يستعمل استعمالاً سليماً كباقي هذه الاصطلاحات، بعيداً عن توظيفه في الخلافات السياسية، بدلالة أن محمد عبده مع ما يُعرف عن تفسيره بمعالجة القضايا السياسية والاجتماعية، إلا أنه قام بتأصيل هذه المسألة، فذكر في مقدمة تفسيره المنار: أن العقائد إنما تؤخذ من القرآن، لا أن يعتقد المفسر أمراً، ثم يبحث في القرآن عما يؤيده، ثم أكد على هذا مرةً أخرى، فذكر أن القرآن لا بد أن يكون أصلاً وباقي المذاهب والأفكار تابعةً له، إما أن تقومه، أو ترده، لا أن تكون الفكرة أو الرأي أصلاً، والقرآن تابعاً لهما^{٨٦}.

والمعنى هنا، أهمية ألا يؤول التفسير السياسي للقرآن، إلى أن ينفلت المفسر من أصول وقواعد التفسير، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال التزامه بالشروط المعتمدة في التفسير. كالإلمام باللغة، والحديث، والسيرة، والفقهاء، وعلوم القرآن ونحو ذلك^{٨٧}. إضافةً إلى اهتمامه بعلم أحوال البشر، وطبائع الخلق، والسنن الإلهية في الناس، ثم أطوار نشأتهم، ومنشأ الاختلاف بينهم، أو يمكن القول، بأنه شروط التفسير الاجتماعي عموماً^{٨٨}. وكذلك استقراء واقع المفسر السياسي، وذلك بهدف الوقوف على الحد الفاصل بين الحقيقة القرآنية التي دلت عليها الآية، وبين الدلالة المبتدعة التي قد تكون من قبيل اجتهاد المفسر، حيث يمكن من خلال ذلك معرفة مدى توظيفه للنص القرآني في تأييد فكرته وعقيدته، أو مناصرته ومعارضته للآخرين^{٨٩}.

^{٨٥} انظر: المصري، الاتجاه السياسي في تفسير القرآن: تعريف وتاريخ وتأصيل، ص ٢٢.

^{٨٦} انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٥٥٦.

^{٨٧} انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ١٧٤. وانظر: أحمد قشيري سهيل، المفسر، شروطه، آدابه، مصادر، (الرياض: مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص ١٠١.

^{٨٨} انظر: رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ج ١، ص ٢٣.

^{٨٩} انظر: الحديدي. "أثر الواقع السياسي والفكري في انحراف التفسير القرآني"، مجلة كلية العلوم الإسلامية، (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م). ص ١٩.

بل والأهم من ذلك كله، تحقيق ما قرره أبو طالب الطبري في قوله: "القول في أدوات المفسر: اعلم أن من شرطه صحة الاعتقاد أولاً، ولزوم سنة الدين، فإن من كان مغموصاً عليه في دينه، لا يؤتمن على الدنيا، فكيف على الدين!"^{٩٠}. أي أن سلامة الاعتقاد، أو المنطلق الذي ينطلق منه المفسر للتفسير، يعتبر حاكماً على آراءه، وتوجهاته بعد ذلك.

وخلاصة هذا الجانب، ظهر لنا أن مصطلح التفسير السياسي للقرآن ليس له استعمالاً واحداً، بل إن له استعمالاتٍ متعددة، يمكن التوصل إلى معرفتها بالنظر إلى دوافع المفسرين في التعامل مع النص القرآني، وهي تدور حول أمرين^{٩١}:

الأول: تسخيره في الصراعات السياسية، ويقوم على استنطاق النص القرآني، ثم التعبير عنه، وترجمته إلى غير مراده، وفقاً لأهواء المفسر التي تسيّره وتحركه.

الثاني: وهو الذي نريد تقريره هنا، أي بيان أن القرآن مليءٌ بالمفاهيم والقيم التي تنظم حياة الأفراد، والأسر، والمجتمعات، أو الدول، ومنها شئون الحكم والإدارة وغير ذلك، أي بمعنى شمولية القرآن لما يحقق سعادة الإنسان - فرداً ودولةً - في الدنيا والآخرة، ودور المفسر هنا يكمن في الاستنباط والدلالة، حتى يكشف للناس ما تضمنه القرآن على هذه الأمور.

مع ملاحظة أن سبب التفريق بين الشقّين التركيبي والمنهجي لمصطلح التفسير السياسي للقرآن، جاء لمحاولة معرفة مدى مناسبة هذا المصطلح للاتجاه الذي سار عليه المفسر في تفسيره، أو كيفية توظيفه له في مجال التفسير والدراسات القرآنية، فيظهر لنا بعد ذلك مدى وضوح هذا المفهوم، أو أن هناك نوعاً من الالتباس والغموض يقتضي منا الكشف والبيان.

^{٩٠} السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج ٤، ص ١٧٤. وانظر: غانم قدوري الحمد، محاضرات في علوم القرآن، (عمان: دار عمار، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ص ٢٢٢.

^{٩١} وهذا الاختلاف في الاستعمال سببه أن غالب أصحاب الخلافات العقدية والسياسية، قاموا بنقل أفكارهم ومفاهيمهم إلى كتب التفسير، حتى انتصروا لها من خلال النص القرآني، وهذا ساهم في خلق مناخٍ غير صحي، ما دفع بالعلماء أن يقوموا برد مصطلح التفسير السياسي للقرآن ابتداءً، أو أن ينظروا إليه بعين الريبة، أو الشك، نظراً لعلاقته ببعض القضايا البعيدة عن التفسير، وهي توظيف النصوص القرآنية بشكلٍ غير سليمٍ يقوم على التحريف والتزييف، مع أن المفهوم الظاهر لهذا المصطلح والمتداول اليوم - نظير المصطلحات الأخرى - يكمن في تقديمه لجملةٍ من التصورات الصحيحة حول القضايا والمفاهيم السياسية في القرآن، فهو إذن يشير إلى مدى الانسجام بين النص القرآني، وبين العقلية التفسيرية للمفسر، وبين قدرته على مواكبة الواقع المعاصر، ثم محاولته الكشف والبيان والايضاح.

المطلب الرابع: الفارق بين التفسير السياسي للقرآن والتفسير الاجتماعي

نظراً للالتباس الحاصل في مفهوم التفسير السياسي للقرآن، وكذلك التشابه بين قضاياها وبين قضايا التفسير الاجتماعي، فقد يُظن أنهما شيءٌ واحدٌ، فيتم مناقشة المباحث السياسية التي تناولها القرآن، ضمن المباحث الاجتماعية^{٩٢}. مع أن الممارسة العملية للمفسرين تشير إلى أنهم فصلوا بينهما عند التأليف والكتابة، ومن ذلك ما جاء في تفسير المراغي لقوله تعالى: ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ [النساء: ١٦٦] حيث قال: "أي فإنه أنزله بعلمه الخاص الذي لم تكن تعلمه أنت ولا قومك بتأليفه على نظم وأسلوب يعجز عنه كل بليغ وصاحب بيان، وبما فيه من العلوم الإلهية والأدبية والسياسية والاجتماعية"^{٩٣}. بل حتى إن الدكتور فضل عباس، نقل عن بعض المؤلفين إشارتهم إلى تداخل قضايا التفسير الاجتماعي بغيرها من الاتجاهات الأخرى، فقال عنه: "وهذا يدعو لعرض أهم القضايا الاجتماعية التي شغلت المفسرين في هذا العصر، ومن أهم هذه القضايا: التمدن الإسلامي، السياسة، الإصلاح الاجتماعي وهي قضايا متداخلة تلتقي في أكثر الأحيان حتى ليصعب التحديد الواضح بينها"^{٩٤}.

وبناءً على هذا التداخل بين الجانبين، يمكن القول بأن التفسير السياسي للقرآن يهتم بالجوانب المتعلقة بالأفعال السياسية الصادرة عن الفاعل السياسي - وهو الحاكم أو الجهة التي تمثله - فالعدالة مثلاً فعلٌ سياسيٌ، إذا قام بها فاعلها السياسي، أما مجال تطبيق هذه الأفعال السياسية، أو الأثر الناتج عنها، فهي البيئة الاجتماعية، باعتبارها بيئة ممارسة الأفعال السياسية للحاكم، وبهذا يلتقي التفسير السياسي للقرآن مع التفسير الاجتماعي في الجانب الذي يناقش أحوال وقضايا المجتمع^{٩٥}. لكن نظراً لتداخل القضايا والمباحث بين هذين الاتجاهين في التفسير،

^{٩٢} انظر: عمر عبدالعزيز بوريني. "الاتجاه الاجتماعي في التفسير في العصر الحديث"، مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية واللغات، (٢٠١٤م)، ص ٣٠.

^{٩٣} المراغي، تفسير المراغي، ج ٦، ص ٢٤.

^{٩٤} فضل عباس، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٩.

^{٩٥} أي أن الأفراد الذين يعيشون مجتمعين، قد تحدث بينهم مشاكل اجتماعية في الأسرة والمجتمع ونحو ذلك، وعلاج هذه المشاكل تكون في التفسير الاجتماعي، بينما سنّ القوانين التي تنظم هذا الاجتماع، وإبراز قضاياها، ومشاكلها، ومعالجتها، فهذا الذي يهتم به التفسير السياسي للقرآن، وقد يسميه البعض علم الاجتماع السياسي. انظر: محمد أحمد درنيقة، قيس قرآني على المجتمع، (بيروت: دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ص ١٤.

فإن الكثير من الدارسين لم يميزوا، ولم يفصلوا بينهما، باعتبارهما ضمن مباحث تفسيرية واحدة، وأيضاً لأن الذين ناقشوا مثل هذه القضايا كانوا غالباً في مدرسة تفسيرية واحدة، وهي المدرسة الإصلاحية الاجتماعية التي جاءت على يدي الإمامين محمد عبده، ورشيد رضا^{٩٦}. فظن الباحثون بأنه ليس هناك حاجة ماسة، وضرورة للفصل بينهما، ومن ثم إبراز مصطلحٍ قد يعني أحدهما عن الآخر^{٩٧}.

ومع ذلك، فقد يكون ليس من المطلوب -تماماً- عند مناقشة القضايا التي لها علاقة بالسياسة والمجتمع في كتب التفسير الفصل التام بينهما نظراً لتداخل العلوم والمعارف الإسلامية، لكن الهدف الأساس هنا هو، بيان أصالة النص القرآني، وحيوية الحركة التفسيرية أمام القضايا المصيرية التي تتعرض لها الأمة عبر مسيرتها الطويلة، مع إيجاد حلولٍ قرآنيةٍ مناسبةٍ لها تؤدي إلى معالجة المشكلة، والتي تقود في نهاية الأمر إلى التنمية والتطوير بعد ذلك.

المطلب الخامس: التعريف المختار للتفسير السياسي للقرآن

يمكننا القول بأن المقصود بالتفسير السياسي للقرآن هو: محاولة المفسر إبراز ما تضمنه القرآن من مباحث وقضايا سياسية، ومعالجتها اعتماداً على الاجتهاد في النص القرآني، والاجتهاد في الواقع، وقد يأخذ الاجتهاد هنا شكل الاتجاه أو اللون ونحو ذلك، فيستطرد المفسر في استعراض المفاهيم والقيم السياسية، بما يراه مناسباً للمقام الذي هو فيه، وبما يخدم ويعالج قضايا المجتمع وفق نظرية القرآن الكريم، ثم وفق شروط التفسير، وقواعده المعتمدة.

وبناءً على التعريف السابق، فإن التفسير السياسي للقرآن يهتم بجوانب سياسية كثيرة أشار إليها القرآن، ومنها: ما يتعلق بتنظيم شئون الحكم، ومرجعية التحاكم، والدستور الذي

^{٩٦} انظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ص ٧١٥.

^{٩٧} وهناك من يشير إلى أهمية إبراز مصطلحٍ آخر غير التفسير الاجتماعي، نظراً لاستيعابه للكثير من القضايا الخارجة عن مجاله، ومن هؤلاء: الدكتور محمد شريف، حيث ذكر عند مناقشته لكتاب الدكتورة عفت الشرقاوي، فقال: "ويتضح من كم الموضوعات التي عالجها الدارس تحت الاتجاه الاجتماعي والتي تبعد قليلاً أو كثيراً عن الاجتماع وتميل إلى السياسة والاقتصاد وغيرهما من شئون الحياة -ضرورة إطلاق وصف آخر على هذا الاتجاه هو ما عيناه نحن في دراستنا بالهدائية هداية الإنسان في شتى شئونه" انظر: شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، ص ١٢٩. وانظر: عفت الشرقاوي، قضايا إنسانية في أعمال المفسرين، (بيروت: دار النهضة العربية، ط ٢، ١٩٨٠م)، ص ٨٠.

يعرّف العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ويجعل هذا من صميم الإيمان بالله، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ [المائدة: ٤٨] قال الشوكاني في تفسيره لمعنى الآية: "أي: بما أنزله إليك في القرآن لاشتماله على جميع ما شرعه الله لعباده في جميع الكتب السابقة"^{٩٨}.

ومنها أيضاً ما يتعلق بالحاكم: كمسألة الشورى، وآلية اتخاذ القرارات، ثم ما يتعلق بشؤون المجتمع: كالحقوق الأساسية للأفراد، وحدود الطاعة، ومفهومها، وغير ذلك^{٩٩}.

ومنها أيضاً ما يتعلق بحال الأمة، وما تمر به من استعمارٍ واحتلالٍ، فيلجأ المفسر إلى بيان أسباب الضعف، وكيفية معالجة هذا الواقع من خلال النص القرآني، وكان بداية بروز هذا الأسلوب -غالباً- فترة الهجمات الصليبية على الأندلس، ومن ذلك ما ذكره القرطبي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] حيث قال: "والمعنى: عسى أن تكرهوا ما في الجهاد من المشقة وهو خير لكم في أنكم تغلبون وتظهرون وتغنمون وتؤجرون، ومن مات مات شهيداً، وعسى أن تحبوا الدعة وترك القتال وهو شر لكم في أنكم تغلبون وتذلون ويذهب أمركم. قلت: وهذا صحيح لا غبار عليه، كما اتفق في بلاد الأندلس، تركوا الجهاد، وجنبوا عن القتال، وأكثروا من الفرار، فاستولى العدو على البلاد، وأي بلاد؟! وأسر وقتل، وسبي واسترق، فإنا لله وإنا إليه راجعون!"^{١٠٠}.

والمعنى هنا، أن التفسير السياسي للقرآن يهدف إلى أن يكون النص القرآني هو المنطلق والمرجع في معالجة المشكلات التي تطرحها السياسة بجميع أبعادها، وهذا يساهم في إعطاء هذا النص حضوراً قوياً، وتفاعلاً مستمراً مع المستجدات الطارئة على الأمة، إضافةً إلى أنها تعطي المفسر مساحةً لإعمال العقل، وسعة النظر، والتدبر عند معالجة الأحداث والقضايا.

والخلاصة، أن المعنى الصحيح لمفهوم التفسير السياسي للقرآن ما كان بقصد الكشف عما في القرآن من مفاهيم ودلالاتٍ وسياسيةٍ، تناسب واقع حياة المفسر، وتعالج قضايا مجتمعه،

^{٩٨} الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، ج ٢، ص ٤٨.

^{٩٩} انظر: المصري، الاتجاه السياسي في تفسير القرآن: تعريف وتأريخ وتأصيل، ص ١٥-١٦.

^{١٠٠} محمد بن أحمد بن أبو بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ج ٣، ص ٤١٧.

نظراً لأن حركة التفسير العلمية، لا تنفصل عن واقع الحياة السياسية، بل تعتبر استجابةً طبيعيةً لها، فيبرز دور المفسر الذي لا يكتفي بمجرد بيان الآية فقط، بل يحمل همماً ورؤيةً سياسيةً أيضاً، ويسعى من خلالها إلى التوفيق بين التفسير والسياسة، ثم الربط بين نص القرآن، وواقع المسلمين، فهو يشترك مع الرجل السياسي في مهمة الإرشاد والتوجيه، والتعاون على أداء الأعمال التي لا بد من إتمامها لكفالة قيام المجتمع بدوره الحضاري، إلا أن وظيفة المفسر قد تكون أعمق وأدق لحاجته إلى مراعاة القواعد التفسيرية أثناء بيانه لمعنى آيات القرآن، ثم ترجمتها وتقريبها إلى المجتمع بما يتواءم مع ما يفرضه واقع الحال مراعيًا في ذلك تباين أفراد الناس علمياً واجتماعياً ونحو ذلك.

المبحث الثالث: الضابط في معرفة التفسير السياسي للقرآن

يحاول هذا المبحث الكشف عن بعض الضوابط التي يمكن من خلالها الحكم على أي نوع من التفسير، بأنه من التفاسير السياسية، أو ذو اتجاهٍ سياسيٍّ، ويتم ذلك من خلال أمرين ظاهرين في كتب التفسير، وبيانهما في المطالب التالية: ^{١١}

المطلب الأول: البيئة السياسية التي اقتضت ظهور مثل هذا النوع من التفسير
المطلب الثاني: الاهتمام بالجوانب السياسية في التفسير بشكلٍ واضح

^{١١} الناظر لما تضمنته الدراسات القرآنية اليوم، مثل كتاب انظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج ١، ص ٢٢. وانظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٤٠. وانظر: عباس، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٩٩. يجد بأن أهل الاختصاص يطلقون على نوع معين من التفسير، بأنه تفسير اجتماعي، أو تفسير سياسي، باعتبار أن هذا وصفاً كلياً لمضمون التفسير، لا بتحقيق ما فيه على وجه الدقة والتحديد، وهذا يعني انعدام وجود ضابطٍ دقيقٍ يساهم في ضبط مثل هذه الاصطلاحات، لذلك فإنه من المناسب إيجاد بعض الضوابط التي يمكن من خلالها التعرف على التفسير السياسي للقرآن، حتى يمكن بذلك تمييزه عن غيره من التفاسير الأخرى، مع أهمية ملاحظة أننا عندما نطلق هذا الاصطلاح، فإننا لا نقصد هنا الإطار الحدي لهذا المفهوم، بحيث لا يمكنه التداخل مع مباحث أخرى، ولو بشكلٍ يسيرٍ، لأن هذا مما لا يمكن الفصل فيه بدقةً غالباً، فقد تتداخل بعض القضايا المتعلقة بالتفسير السياسي للقرآن مع غيرها، باعتبار أن موردها واحدٌ، وهو القرآن، فالعبرة هنا في حال أطلقت مثل هذه الاصطلاحات، محاولة تمييز تفسيرٍ عن غيره من التفاسير الأخرى في المباحث والقضايا، وليس الفصل التام بينها.

المطلب الأول: البيئة السياسية التي اقتضت ظهور مثل هذا النوع من التفسير
وأصل البيئة في اللغة عائدٌ إلى المصدر بؤاً، ولها عدة معاني منها النزول والإقامة، فيقال: بؤاً فلانٌ منزلاً، وأيضاً الحالة، فيقال بات فلان بيئته سوء^{١٠٢}.

وبناءً على المعنيين السابقين، ظهر اصطلاح البيئة الطبيعية، والبيئة الاجتماعية، والبيئة السياسية، وغيرها^{١٠٣}. للدلالة على الحالة التي يمر بها الإنسان نتيجةً للمكان الذي هو فيه، ومقدار تفاعله معها سلباً أو إيجاباً.

وبهذا يظهر لنا بأن المقصود بالبيئة السياسية هنا، هي الظروف، والأحداث السياسية المحيطة بالمفسر، والتي ساهمت غالباً في صناعة وتشكيل آرائه واختياراته التفسيرية^{١٠٤}. فيأخذ التفسير حينها طابع البيئة التي نشأ فيها.

ويظهر أثر البيئة على التفسير في تلك الفترة المصاحبة لزمان الصحابة رضي الله عنهم حيث كانت واضحة الأسلوب، سهلة العبارة، تعتمد على مجرد الروايات مع قليلٍ من الاجتهاد والرأي^{١٠٥}. بينما لما توسع الإسلام شرقاً وغرباً في زمن التابعين، ظهرت هناك بواكير مدارس التفسير الأولية المنسوبة إلى الصحابة عبد الله بن عباس، وعبدالله بن مسعود، وأبي بن كعب رضي الله عنهم أجمعين، وتباين كل مدرسة تفسيرية عن غيرها في تناول المفردة القرآنية تبعاً لاختلاف البيئة التي اقتضت من المفسر التعامل مع الآية بهذا الشكل أو الأسلوب، فتميّزت بعض المدارس التفسيرية بالاجتهاد والرأي، بينما تميزت الأخرى بكثرة النقل، والورع في التفسير، وغير ذلك^{١٠٦}.

بل إن ابن تيمية جعل معرفة البيئة التي خرج منها التفسير سبباً للحكم على التفسير بقربه وبعده من الحق والصواب، حيث قال عن المدرسة التفسيرية بمكة: "وأما التفسير فإن أعلم الناس به أهل مكة، لأنهم أصحاب ابن عباس، كمجاهد، وعطاء بن أبي رباح، وعكرمة مولى

^{١٠٢} ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ٣١٢.

^{١٠٣} انظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، إشراف: شعبان عبد العاطي عطية وآخرون، (القاهرة: دار الشروق الدولية، ط ٤، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ص ٧٥.

^{١٠٤} انظر: السيد الجميلي، الإسلام والبيئة، (القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص ١٤.

^{١٠٥} انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٤٠-١٤٦.

^{١٠٦} انظر: الخضير، تفسير التابعين، ج ١، ص ٥٤٨-٦٠٠.

ابن عباس وغيرهم^{١٠٧}. وهذا يعني ضرورة معرفة البيئة التي أفرزت تفسيراً بعينه حتى يمكن من خلالها الحكم على التفسير بأنه أثري، أو اجتهادي، أو اجتماعي، أو سياسي، ونحو ذلك. ولهذا، إذا نظرنا إلى البيئة السياسية فترة ضعف الدول الإسلامية وتفككها، أو عند تعدد الحكام فيها ونحو ذلك، نجد بأن غالب المفسرين تأثروا بهذه البيئة، وظهر أثر ذلك على تفاسيرهم من خلال التعليق على مجريات الأحداث التي عاصروها، وإعمال النص القرآني فيها، ومثال ذلك ما ذكره ابن العربي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٤١] حيث قال: "ولقد نزل بنا العدو قصمه الله سنة سبع وعشرين وخمسائة، فجاس ديارنا، وأسر جيرتنا، وتوسط بلادنا في عدد هال الناس عدده، وكان كثيراً، وإن لم يبلغ ما حدوده"^{١٠٨}. ثم وصف المخرج من هذه المشكلة فقال: "فقلت للوالي والمولى عليه: هذا عدو الله، وقد حصل في الشرك والشبكة، فلتكن عندكم بركة، ولتظهر منكم إلى نصره دين الله المتعينة عليكم حركة"^{١٠٩}.

ويبدو على التفسير السياسي للقرآن السابق، علاقته بشكل واضح بالبيئة السياسية التي ظهر فيها، حيث إن المفسرين السابقين، كانوا يحاولون تصوير واقعهم، والقضايا السياسية التي كانت تمر بها مجتمعاتهم عبر ربطها بالنص القرآني، ما يعني أن هذا الأسلوب التفسيري، لم يكن حادثاً على التفاسير المعاصرة أبداً، بل متماشياً مع الحركة التاريخية لعلم التفسير، يؤكد على هذه المسألة الدكتور مساعد مسلم، فيقول: "والنظرة إلى النصوص تتغير بتغير الظروف والأزمان لخلق ظواهر اجتماعية وفكرية تملئ على قارئ النصوص نوعاً من الفهم يختلف عن لم تحيطه تلك الظروف"^{١١٠}.

^{١٠٧} ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٦١.

^{١٠٨} محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي، وإسماعيل محمد الشندي، (القاهرة: دار الحديث، د.ط، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ج ٢، ص ٥٦٠.

^{١٠٩} المرجع نفسه، ج ٢، ص ٥٦٠.

^{١١٠} مساعد مسلم عبد الله آل جعفر، أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ص ٦٧.

وخلاصة الأمر، أن البيئة السياسية هي التي ساهمت في إنتاج التفسير السياسي للقرآن مستمداً مبادئه من النص القرآني، ومراعياً في ذلك أيضاً واقع المجتمع وقضاياه، فيظهر من خلاله تفاعل المفسر مع أحداث عصره، وأثر ذلك على المفردة القرآنية، فالتفسير السياسي للقرآن إذن، له بيئته الخصبة التي ينطلق منها، حتى يمكن التمييز بينه، وبين التفاسير الأخرى.

المطلب الثاني: الاهتمام بالجوانب السياسية في التفسير بشكل واضح

عندما ظهر التوسع في كتب التفسير عن طريق إدخال علومٍ أخرى إليها، ظهر هناك نوعٌ من اهتمام المفسرين بجوانب هذه العلوم، فنجد أن التفاسير الفقهية تهتم بمسائل الفقه والمذهب، والتفاسير العقدية تهتم بمسائل تقرير العقيدة ومناقشة الخصوم، أما التفاسير النحوية فتركز على جانب الأعراب واللغة^{١١١}. وهذا يدل على أن لكل تفسيرٍ جوانبه الخاصة به التي يسعى المفسر إلى استعراضها أمام الناس، فيعرف التفسير من خلال مسائله وقضاياه المطروحة فيه.

ومن هذا المنطلق، إذا نظرنا إلى بعض التفاسير المعاصرة نجد بأن من أهم أسباب بروز الجوانب السياسية فيها هو وجود البيئة السياسية التي غلب عليها طابع الهجوم الغربي على الأمة الإسلامية في عقيدتها، وأرضها، وقيمها، تبع ذلك الاستعمار المباشر للكثير من الدول الإسلامية، ما نتج عنه تفكك هذه الدول، فأخذ المفسرون على عاتقهم الاهتمام بهذه القضايا بشكلٍ أكبر عبر تفاسيرهم، فتناولوا مسائلها، وأظهروا للناس جوانب الخلل الذي هم فيه، مع كيفية معالجتها وفق المنهج القرآني الأصيل، حتى يكونوا على بينةٍ وهدى من أمرهم^{١١٢}. ومن ذلك ما جاء في تفسير رشيد رضا لقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] حيث قال: "وقام طلاب إصلاح الحكومة في الدولتين العثمانية والإيرانية من المتفرنجين يطلبون تقليد الإفرنج في إصلاح قوانين حكومتيهما لأنهم جاهلون بما في القرآن الحكيم من أصول حكومة الشورى وتفويضها إلى أولي الأمر الذين تثق بهم الأمة وتعول على رأيهم"^{١١٣}. وهذا يعني أن طبيعة المرحلة التي مرّ بها المفسر في هذا العصر

^{١١١} انظر: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج ٢، ص ٧٥.

^{١١٢} انظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج ٢، ص ٧١٦-٧١٧.

^{١١٣} رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ج ٥، ص ١٩٤.

المتأخر، هي التي دفعته إلى إبراز القضايا السياسية التي يتعرض لها المجتمع، ثم محاولة معالجتها من خلال القرآن. لأنه من غير المعقول أن تتعرض الأمة في فترة من فتراتنا إلى هجمة استعمارية مثلاً، ثم نجد أن المفسر - والحالة هذه - ينشغل عنها ببيان معاني المفردات القرآنية، التي كشف عنها المفسرون السابقون، مع أن بين يديه القرآن الذي كان يتنزل على رسول الله ﷺ يعالج قضايا واقعه، ويبين أحكام ذلك الزمان^{١١٤}.

فالقرآن الكريم إذن، ليس مجرد كتاب يحتاج إلى كشف المعنى فقط، بل أيضاً بحاجة إلى كشف القضايا والمفاهيم السياسية التي فيه، للاستفادة منها في معالجة قضايا الواقع السياسية والاجتماعية ونحو ذلك.

والذي نريد تقريره هنا، أن المفسر بحاجة إلى ألا يجعل شغله الشاغل هو كشف المعنى دون كشف واقع مجتمعه، ومعرفة أحواله، ومشاكله التي يمر بها، فكلما كان المجتمع بحاجة إلى بيان في مسألة ما، كلما كان المفسر بحاجة إلى زيادة تفصيل وبيان وتوضيح، يؤكد ذلك الدكتور صلاح الخالدي، فيقول: "لا بد للدارس أن يتعرف على العصر الذي عاش فيه المفسر، وأن يقف على مختلف مظاهر الحياة فيه: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية، لأن المفسر الذي يعيش عصره، يفسر القرآن لأهداف خاصة، لها صلة بقضايا ومشكلات عصره، ويركز على مسائل تهم أمته في عصره"^{١١٥}.

وهنا، تظهر القيمة العلمية للتفسير السياسي للقرآن، لأن المفسر يسعى فيه إلى التركيز على معالجة الواقع السياسي الذي يعيشه المجتمع، دون إغفال للمعاني التفسيرية، أو الجوانب الأخرى عموماً، أي أنه استكمالاً لجهود المفسرين السابقين ضمن حركة التفسير العلمية.

^{١١٤} والقضايا هنا كثيرة، منها قضية حادثة الإفك، وقضية الثلاثة الذين خلفوا، حيث يغلب على هاتين القضيتين الجوانب الاجتماعية والسياسية، انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، (القاهرة: دار الشروق، ط ٣٢، ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣ م)، ج ٣، ص ١٧٢٢. ج ٤، ص ٢٤٩٤.

^{١١٥} الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ١٣٨.

خلاصة الفصل

تحدثنا في هذا الفصل عن مفهوم التفسير، والسياسة، والمعاصرة، ثم أشرنا وبشكل موجزٍ إلى تطور مفهوم التفسير، وأنه انتقل من الاهتمام ببيان النص القرآني، إلى التوسع في النقاشات العلمية، حتى أضحت كتب التفسير مجالاً خصباً لاستعراض أنواع العلوم والفنون.

عقب ذلك، استعرضنا بعض النصوص القرآنية، وما تحمله من مفاهيم سياسية، وذكرنا أن القرآن يتضمن على جوانب سياسية عديدة، وإن لم يرد فيه لفظ السياسة صراحةً، ومما يؤكد ذلك أن المفسرين قديماً عندما ترجموا مفهوم السياسة في القرآن أشاروا إلى أنه يحتمل معنى الملك أو الحكم أو الإدارة ونحو ذلك، أو أنه يحتمل معنى آخر أيضاً، وهو سياسة النفس وتربيتها.

ثم حاولنا بعد ذلك معالجة مصطلح التفسير السياسي للقرآن من الناحيتين التركيبية والمنهجية، فأما من الناحية التركيبية، فأشرنا إلى أنه يعد حادثاً ولهذا يصعب ضبطه ضبطاً دقيقاً إلا أن أصل نشأته كان في الفترة التي توسع فيها المفسرون في كتب التفسير، فاستعرضوا بعض القضايا التي لا علاقة لها بالتفسير، فظهرت كتب تحمل مثلاً عنوان أحكام القرآن، وتجمع بين الفقه والتفسير، ونحو ذلك. أما من الناحية المنهجية، فقد ذكرنا بأن هذا المصطلح قريبٌ من المصطلحات الأخرى المتداولة في الدراسات القرآنية اليوم، وهي التفسير الاجتماعي، أو التفسير اللغوي، أو التفسير الفقهي، وغير ذلك، والتي تدل على شمولية القرآن، وأنه يتضمن على ما فيه صلاح الناس في الدنيا والآخرة، لهذا لا يصح أن يتم توظيفه في سياقٍ آخر يشير إلى تحريف النص القرآني اعتماداً على تأويلات بعض الأحزاب أو الجماعات.

ثم توصلنا في الأخير، إلى بيان بعض الضوابط التي يمكن من خلالها معرفة التفسير السياسي للقرآن، ويظهر ذلك في البيئة السياسية التي يغلب فيها المشاكل والقضايا السياسية، وكذلك تركيز المفسرين على هذا النوع من القضايا بهدف معالجتها وكشفها للناس.

الفصل الثالث

ترجمة المراغي وبيان منهجه في التفسير

يعتبر تفسير المراغي من التفاسير المهمة ضمن دائرة المدرسة الإصلاحية التفسيرية، وخصوصاً أنه من القلائل الذين فسروا القرآن كاملاً من أبناء هذه المدرسة، مع اهتمامه بالقضايا السياسية في التفسير، لذلك نحاول في هذا الفصل التعرف على المراغي، ثم منهجه في التفسير، حتى يمكننا بعد ذلك معرفة كيف نشأت فكرة التفسير السياسي للقرآن لديه، وبيان ذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: التعريف بالمراغي

سيركز هذا المبحث على التعريف بالمراغي، ثم بالمنهج الذي سار عليه في تفسيره، ويكون ذلك من خلال المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: اسم المراغي ومولده ونشأته العلمية ومؤلفاته ووفاته

المطلب الثاني: نظرة عامة حول مقدمة تفسير المراغي

المطلب الأول: اسم المراغي ومولده ونشأته العلمية ومؤلفاته ووفاته

أولاً: الاسم والنشأة والتكوين العلمي

هو الأستاذ اللغوي والنحوي المقرئ والمفسر، أحمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم، القاضي المراغي الحنفي، ولد سنة ١٣٠٠هـ/١٨٨٣م، حمل لقب القاضي نظراً لاشتهار عائلته في مجال القضاء، أما المراغي فنسبته إلى مكان مولده مراغة، وهي بلدة بصعيد مصر، والحنفي فهو مذهبه الفقهي الذي اشتهر عنه^١.

^١ انظر: أحمد بن مصطفى المراغي، تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ١، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م)، ص ٢١٩. وانظر: وليد بن أحمد الحسين الزيري وآخرون، الموسوعة

أما نشأته، فقد نشأ المراغي في أسرة عريقةٍ اشتهر عنها العلم والفضل، فأخوه الأكبر محمد كان شيخاً للأزهر لمرتين، وأخوه عبد الله كان مديراً لإدارة المساجد بوزارة الأوقاف، وله عدة مؤلفات في الأصول وغيرها، أما أخوه أبو المصطفى، فقد كان مديراً للمكتبة الأزهرية، أما عبدالعزيز فكان ممن ابتعث إلى خارج البلاد، ثم عاد وأصبح إماماً للملك فاروق بالقصر الملكي، وهذا التاريخ العلمي الحافل لهذه الأسرة يظهر لنا مدى ارتباطهم بالعلم، حتى اشتهر عن أبنائها بأهم: الشيوخ المراغيون.. الإخوة الخمسة^٢.

وفي الحقيقة فإن نبوغ عائلة المراغي، وتعدد المجالات العلمية التي تفتن فيها أبناء هذه العائلة ليس بمستغربٍ عليهم، لأن أبوهم كان موضع احترام أهل قريته، بل ومرجعهم في المسائل الدينية التي تعترضهم في ذلك الوقت^٣. لهذا كان لنشأته بين إخوةٍ لهم باعٌ في العلم أثرٌ إيجابي على بنائه العلمي، فيحكي عن نفسه بأن رحلته العلمية ابتدأت في كُتّاب القرية، حيث حفظ فيها القرآن مع التجويد، ثم انتقل إلى الأزهر سنة ١٣١٤ هـ لمواصلة تعليمه هناك -وعمره حينها كان ١٤ عاماً فقط- فحفظ الكثير من المتون العلمية، ثم تلقى العلم على أيدي جلة من العلماء المعروفين في ذلك الوقت، من أمثال: محمد عبده، ومحمد المطيعي، ثم أحمد الرفاعي، وجماعة غيرهم^٤. وعندما شارف على الانتهاء من دراسته بالأزهر، انتقل إلى كلية دار العلوم، وتخرج منها سنة ١٣٢٦ هـ، فعين مدرساً بالمدارس الأميرية، ثم ناظراً لمدرسة المعلمين بالفيوم، ثم انتدب إلى السودان كأستاذٍ للشريعة، ثم عاد إلى مصر، وعين أستاذاً لمادة اللغة العربية، والشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم، مع تدريس مادة علوم البلاغة بالأزهر الشريف^٥.

المبسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة، (لندن: مجلة الحكمة، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ج ١، ص ٤٠٨. وانظر: عباس، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٢٤١.

^٢ انظر: محمد عبدالمعتمد خفاجي، الأزهر في ألف عام، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط ٣، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م)، ج ٣، ص ١٢٦. وانظر: عباس، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٢٩. وانظر: <https://ibn-mahmoud.blogspot.com/2018/03/blog-post.html>

^٣ انظر: عبدالجواد سليمان. "الشيخ محمد مصطفى المراغي"، مجلة الرسالة، (١٩٥٠م)، ص ٧٦٥.

^٤ انظر: المراغي، تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، ص ٢١٩.

^٥ انظر: المرجع نفسه.

ومع أن المراغي ترجم لنفسه في كتابه تاريخ علوم البلاغة، إلا أنه لم يصرح عن سبب انتقاله من الأزهر إلى كلية دار العلوم، خاصة وأنه كما ذكر كان في مراحل دراسته النهائية، وربما ذلك عائداً إلى أنه لم يود الاقتصار على المواد الدينية فقط، بل أراد اكتساب بعض المعارف العلمية الأخرى أيضاً، ويمكن معرفة ذلك بالنظر إلى تفسيره، فقد ذكر فيه عدة جوانب علمية، ومن ذلك ما جاء في تفسيره لبعض الآيات: "فقد أثبت الطب الحديث دخول النسم (النسم لغة: كل ما فيه روح) الحية (الميكروبات) في الأجسام، وعرفت الطرق والمداخل الخفية لدخولها بما استحدثت من المناظير (الميكروسكوبات) التي تكبر الصغير حتى يرى أكبر من حقيقته بألوف الأضعاف"^٦. وهذا يدل على أثر هذه العلوم التي تعلمها خارج الأزهر، سواءً كانت مما اكتسبها من كلية دار العلوم، أو من مكانٍ آخر.

ومن الجدير بالانتباه هنا، أنه عند البحث عن تفسير المراغي نجد أن هناك مفسراً آخر يطلق عليه أيضاً المراغي، وهو الإمام الأكبر للأزهر محمد مصطفى المراغي الذي لم يفسر القرآن كاملاً^٧. بخلاف أخيه أحمد مصطفى المراغي -الذي نحن بصدد دراسة تفسيره- والذي فسر القرآن كاملاً، فبسبب اقتصار بعض المؤلفين على ذكر لقبهما فقط، فقد يحدث هناك التباس، لأن الذي يظهر أن هذا اللقب لم يصبح علماً على أحدهما، فقد يطلق المراغي ويراد به الأول، وقد يطلق ويراد به الآخر أيضاً^٨.

ويمكن معرفة ذلك، والفصل بينهما من خلال النظر إلى سياق الكلام، فمثلاً يتحدث عبد المنعم النمر عن ترجمة القرآن، فيقول: ونحن العرب لا نحس الحاجة إلى الترجمة، كما يحسها غير العرب.. لذلك تأخرنا كثيراً في النظر إلى الترجمة، حتى أثارها الإمام الشيخ المراغي، ودعا

^٦ المراغي، تفسير المراغي، ج٨، ص٢٨.

^٧ انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٢، ص٥٩١.

^٨ ونظراً للالتباس الحاصل حول المراغي، نجد بأن أحد الباحثين قام بذكر اسم مصطفى المراغي، ثم أشار إلى تاريخ وفاة محمد المراغي، بينما عند الحديث أخذ ينقل نقولاتٍ مختلفةٍ ومتعددةٍ من تفسير أحمد المراغي، ثم يستدرك عليه في الجوانب العقديّة المتعلقة بالتفسير، من تأويل للصفات وغيره، فحصل هناك خلطٌ بين هذه الأسماء الثلاثة، ظناً منه بأنها عائدةٌ إلى شخصيةٍ واحدةٍ، بينما هي في الحقيقة شخصياتٌ متعددةٌ ومختلفةٌ، لكنها لعائلةٍ مراغيةٍ واحدةٍ. انظر: محمد بن عبدالرحمن المغراوي، المفسرون بين التأويل والاثبات في آيات الصفات، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ج٣، ص١٣٤٩.

إلى ضرورتها، فثار عليه كثيرٌ من العلماء والمفكرين^٩. ويقصد بالمرآغي هنا محمد المرآغي شيخ الأزهر، لأنه هو من بحث مسألة ترجمة القرآن، ودليل ذلك ما قاله الزرقاني: "ثم انبرى حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المرآغي شيخ الجامع الأزهر للقول بجواز ترجمة القرآن وكتب في ذلك رسالة عظيمة الشأن وأيده آخرون"^{١٠}. بينما جاء ذكر اسم المرآغي ويقصد به أحمد المرآغي وذلك في قول عبد القادر ملا حويش: "هذا والعجب كل العجب من أن سماحة الأستاذ المرآغي بمصر العظيمة اعتبر هذا المسخ عند تفسير الآية ٦٥ من سورة البقرة معنوياً"^{١١}. ويمكن تحديد شخصية المرآغي هنا بالرجوع لتفسير أحمد المرآغي للآية المقصودة^{١٢}. وكذلك البحث في سيرة محمد المرآغي، ومعرفة أنه لم يفسر القرآن كاملاً، فلم يتطرق إلى الآية السابقة^{١٣}. كما يمكن التفرقة بين الشخصيتين من خلال ما فعله الدكتور فضل عباس، حيث أشار إلى المرآغي الأكبر قاصداً به محمد المرآغي، أما أحمد المرآغي فيشير إليه بالمرآغي الأصغر^{١٤}.

ثانياً: المؤلفات والنتائج العلمي

أما من ناحية التأليف والنتائج العلمي، فقد ساهم المرآغي كغيره من العلماء والمفسرين، في إثراء المكتبة العلمية بالعديد من المؤلفات والكتب، فإليه ينسب تفسير المرآغي الذي جاء كاملاً في ثلاثين مجلداً، وله أيضاً مؤلفاتٌ أخرى متعددة ومتنوعةٌ جاءت في شتى المجالات، منها ما يتعلق بعلم اللغة العربية باعتباره متخصصاً فيها، ككتاب علوم البلاغة، وكتاب هداية الطالب، وكتاب تهذيب التوضيح، وأيضاً كتاب تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، وكتاب الموجز في الأدب

^٩ انظر: عبد المنعم النمر، علم التفسير كيف نشأ وتطور حتى انتهى إلى عصرنا الحاضر، (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ط ١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص ١٦٢.

^{١٠} الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ١، ص ٣٨.

^{١١} عبد القادر بن ملا حويش، بيان المعاني، (دمشق: مطبعة الترقى، ط ١، ١٣٨٢هـ/١٩٦٥م)، ج ٥، ص ٥٠. وانظر: الطيار، فصول في أصول التفسير، ص ٢٠.

^{١٢} انظر: المرآغي، تفسير المرآغي، ج ١، ص ١٣٣.

^{١٣} انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٥٩١.

^{١٤} انظر: فضل عباس، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٦٧٣.

العربي^{١٥}. وهناك مؤلفاتٌ أخرى تتعلق بجوانب شتى من العلوم الدينية، مثل: كتاب الديانة والأخلاق، وكتاب الوجيز في أصول الفقه، ورسالة في مصطلح الحديث، ورسالة في الحسبة في الإسلام، ورسالة في زوجات النبي ﷺ وغيرها من المؤلفات الأخرى^{١٦}.

وبناءً على ما استعرضناه من مؤلفات المراغي، يمكننا التنويه هنا إلى مدى تحوطه في تفسير القرآن الكريم، ولا أدل على ذلك من أنه أخذ حظاً وافراً من علوم اللغة العربية، وجمع إليها أيضاً جوانب شتى من العلوم والفنون، وهذا يدل على أنه حاول التزام الشروط التي ذكرها العلماء في شخصية المفسر. ومنها اكتساب اللغة العربية، حتى يكون بيانه للقرآن على وجهه الصحيح قدر الإمكان^{١٧}.

ولا يفوتنا في هذا السياق، الإشارة إلى أن المراغي مع ما يمتلكه من اطلاعٍ واسعٍ على مؤلفات السابقين - كما يظهر لنا من تأليفه المختلفة والمتعددة - إلا أنه عندما ذكر استفادته من كتب هؤلاء، ذكر منهم شيخ الإسلام ابن تيمية، وكتابه: أعلام الموقعين^{١٨}. مع أن المعروف بأن هناك كتاباً قريباً من هذا العنوان إلا أنه منسوبٌ إلى تلميذ ابن تيمية، وهو ابن القيم الجوزية، فهل هذا كتاب آخر غير الذي وقع عليه يد المراغي، أم أن هذا سهوٌ منه، ولم ينتبه له من قام بنشر تفسير المراغي، ولو من باب التعليق والإفادة، يتحدث محقق كتاب أعلام الموقعين، محمد أجمل الإصلاحي عن نسبة هذا الكتاب إلى ابن القيم، فيقول: "كتابنا هذا من أشهر مؤلفات ابن القيم، ولم نر من دفع نسبته إليه أو شكك فيها. وكيف يتطرق إليها الريب، وهي محفوفة بأدلة قاطعات وشواهد مؤكدة من داخل الكتاب وخارجه جميعاً"^{١٩}.

^{١٥} انظر: المراغي، تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، ص ٢٢٠. وانظر: محمد رمضان يوسف، معجم المؤلفين المعاصرين، (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ج ١، ص ٩٤.

^{١٦} انظر: المرجع نفسه، وانظر: الزبيري وآخرون، الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة، ج ١، ص ٤٢٢.

^{١٧} انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ١٧٤. وانظر: سهيل، المفسر، شروطه، آدابه، مصادره، ص ١٠١.

^{١٨} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ٢١.

^{١٩} محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، تخريج: عمر بن سعدي، إشراف: بكر بن عبدالله أبو زيد، (بيروت: دار ابن حزم، ط ٢، ١٤٤٠/٢٠١٩م)، ج ١، ص ٧.

ثالثاً: وفاة المراغي

أما وفاة المراغي، فقد انتقل إلى جوار ربه بعد وفاة أخيه عبد العزيز بفترة بسيطة، وذلك عام ١٣٧١هـ/١٩٥٢م بعد حياة حافلة قضاها في نشر العلم والمعرفة، فرحمه الله، وأجزل له الأجر والعطاء والمثوبة^{٢٠}.

المطلب الثاني: نظرة عامة حول مقدمة تفسير المراغي

الناظر في تفسير المراغي، يجد أنه استهلّه بمقدمتين، مقدمة قصيرة تطرّق فيها إلى سبب تأليفه لهذا التفسير، ثم مقدمة عامة ضمّنها عدداً من المباحث المتعلقة بعلم القرآن، أتبعها بعد ذلك ببيان منهجه الخاص في التفسير.

أما في المقدمة القصيرة، فقد لخص فيها المراغي سبب إقدامه على تفسير القرآن الكريم فذكر بأنه رأى ميل الناس إلى التزود من العلوم والمعارف الدينية، وخاصة ما كان مرتبطاً بالقرآن والحديث النبوي، ولهذا كان كثيراً ما يسأل الناس عن أفضل تفسير، من حيث سهولة العبارة، وكثرة الفوائد، إلا أنه كان يقف متردداً قبل الإجابة على هذا السؤال، نظراً لما تضمنته كتب التفاسير السابقة، على العديد من الاستطرادات، والأحاديث، والقصص الضعيفة، فرأى مدى حاجة الناس إلى تفسير يشاكل حاجتهم، لكن بأسلوب العصر، فقرر أن يكتب تفسيره معتمداً على السهولة واليسر، وتحقيق المسائل العلمية، فيكون النص القرآني معه اثباتاً يؤيده البرهان العلمي، مع استعراض أقوال أهل الفنون في تخصصاتهم المتعددة والمختلفة، ثم محاولته الاستغناء عما أدخله السابقون في تفاسيرهم من روايات، وأخبار ضعيفة^{٢١}. فجاء تفسيره هذا في ثلاثين جزءاً، واستغرق في تأليفه نحواً من سبع سنين تقريباً^{٢٢}.

^{٢٠} انظر: خفاجي، الأزهر في ألف عام، ج ٣، ص ١٢٧. وانظر: الزبيري وآخرون، الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة، ج ١، ص ٤٢٢. وانظر: شحوروي، تفسير المراغي دراسة منهجية، ص ١٦. وانظر: الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ١، ص ٢١١.

^{٢١} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ٣.

^{٢٢} انظر: الرومي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٠٩.

ومن اللافت للانتباه في المقدمة السابقة، ما ذكره المراغي من أن الناس كانوا يرجعون إليه لسؤاله عما يتعلق بالتفسير، وتردده في الإجابة عليهم، وهذا إن دلّ، فإنما يدل على اشتهاره بين أبناء مجتمعه بأنه أهلٌ للإجابة عليهم في مثل هذه المسألة، وأيضاً يظهر من خلال تبريره الذي ذكره مدى إمامه بما تضمنته كتب التفسير من مباحث وقضايا، وهذا الجانب تحديداً لا يتأتى إلا مع طول الدربة والممارسة، وكثرة البحث والاطلاع، ما يشير إلى أن المراغي وإن اشتهر بتأليفه في مجال اللغة، إلا أنه مفسرٌ له استقلاليتته الفكرية أيضاً، فلا يكفي بمجرد قراءة كتب التفسير، ونقل ما فيها فقط، بل إنه يمتلك معرفةً تامةً بمناهج المفسرين وأساليبهم، ولديه القدرة على التمييز بين صحيح الأقوال وسقيمها، ثم اختيار أصح المعاني منها.

وبشيءٍ من الاختصار، تحدث المراغي في المقدمة الثانية، عن عناية المسلمين بتفسير القرآن الكريم، فأشار إلى أن ذلك عائدٌ في المقام الأول إلى ما تضمنه القرآن من أحكام الحلال والحرام، وكذلك الأخلاق والآداب، بالإضافة إلى كونه وسيلةً من وسائل الإصلاح الاجتماعي، فهو إذن بحاجةٍ إلى تفسيرٍ، وشرحٍ، وبيانٍ للكثير من المسائل والمعاني، وهذا ما كان عليه دأب رسول الله ﷺ، حيث كان يفسر للصحابة ﷺ حتى لا يبق في أنفسهم شيءٌ أُستغلق عليهم إلا وقد فهموه حق الفهم، وبشكله الصحيح أيضاً^{٢٣}.

ثم أكمل المراغي بعد ذلك مقدمته القصيرة باستعراض طبقات المفسرين، فقام بتقسيم هذا الجانب تقسيماً علمياً، بدءاً:

من زمن الصحابة ﷺ، والذي كان يغلب على التفسير في هذه الفترة، الاعتماد على الرواية، ومن اشتهر منهم الخلفاء الأربعة، ثم عبد الله بن مسعود، وابن عباس، وأبي بن كعب، وغيرهم كثير ﷺ أجمعين، ومن سعة اطلاع المراغي على هذا الجانب، أو على مدارس التفسير، ومناهج المفسرين عموماً، نرى إيراده لأصح الأسانيد التفسيرية روايةً عن ابن عباس ﷺ، فذكر أن من أصح الطرق روايةً عنه، ما جاء من طريق علي بن أبي طلحة، وعلى هذا الإسناد اعتمد البخاري في صحيحه^{٢٤}.

^{٢٣} انظر: المراغي، تفسير المراغي ج ١، ص ٥.

^{٢٤} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٦.

ثم تطرّق المراغي إلى شكل التفسير في زمن التابعين رضي الله عنهم أجمعين، فذكر في هذه المرحلة، بروز المدارس التفسيرية بشكلٍ عامٍ، ومن أهمها المدارس الثلاثة، وهي مدرسة ابن عباس، ومدرسة ابن مسعود، ومدرسة زيد بن أسلم بالمدينة، ومن اشتهر من أبناء هذه المدارس: مجاهد، وسعيد ابن جبير، وعكرمة، ثم النخعي، والشعبي، وعلقمة بن قيس، وكذلك مالك بن أنس، والحسن البصري، وأبو العالية، وغيرهم كثير رضي الله عنهم أجمعين^{٢٥}.

ولم ينس المراغي في السياق السابق أيضاً، الإشارة إلى الشكل التفسيري في زمن أتباع التابعين رضي الله عنهم، وهم الذين جمعوا بين روايات الصحابة، ثم بين ما جاء عن التابعين رضي الله عنهم أجمعين، وقد برز من المفسرين في هذه المرحلة، سفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح، وإسحاق بن راهويه، وشعبة بن الحجاج، وغيرهم كثير رضي الله عنهم أجمعين^{٢٦}.

ثم بشيءٍ من التبسيط، تحدث المراغي عن التفسير في طبقة ابن جرير الطبري، والذي يعتبر أشهرهم على الإطلاق، مع المفسرين الآخرين من أمثال ابن ماجه، ثم ابن أبي حاتم الرازي، وابن مردويه، وغيرهم كثير رضي الله عنهم أجمعين^{٢٧}.

وقد استمر المراغي على هذا المنوال، حتى وصل إلى الطبقة التي تم فيها حذف أسانيد التفسير، فصارت باباً يلج منه أهل البدع، فكل من له رأيٌ نسبه إلى من هو أعلى منه مقاماً، حتى يكون مقبولاً عند الآخرين، مع عدم الاهتمام كثيراً بما جاء عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم في هذا الجانب، ومن أبرز من اشتهر في هذه الفترة، أبو بكر النقاش، ثم النحاس، ثم مكّي بن أبي طالب، وغيرهم^{٢٨}.

ثم ختم المراغي حديثه عن هذه الحركة العلمية للتفسير، بالحديث عن الشكل التفسيري زمن انتشار العلوم وتوسع الفنون، وأسماها بعصر المعرفة الإسلامية، فذكر أن التوسع في المسائل التفسيرية في هذه المرحلة، عائدٌ غالباً إلى أمرين رئيسيين، وهما: التواصل الحضاري الذي حدث بين المسلمين، وبين غيرهم من أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى، كالحضارة الفارسية، ثم

^{٢٥} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ٨.

^{٢٦} انظر: المرجع نفسه.

^{٢٧} انظر: المرجع نفسه.

^{٢٨} انظر: المرجع نفسه.

اليونانية وغير ذلك، وأيضاً بسبب ما تضمنه القرآن الكريم على شتى المعارف والعلوم، وهذا ما دفع ببعض المفسرين إلى اعمال العقل لاستخراج ما في القرآن من أحكام وآداب وعلوم ومسائل أخرى كثيرة، حيث ظهر أثر ذلك على التفسير، من خلال تعدد اتجاهاته ومضامينه، فأصبحنا نرى التفسير الذي يهتم بإعراب القرآن، ثم اتجاه القصص والأخبار وغير ذلك، وممن اشتهر في هذه الفترة الزمخشري، وغيره من المفسرين الآخرين^{٢٩}.

ولم يغفل المراغي في المقدمة السابقة، أن يتحدث عن تعدد أقوال العلماء حول مسألة الالتزام بالرسم العثماني، فأشار إلى ما ذهب إليه الإمام أحمد من حرمة مخالفة الرسم العثماني، في مقابل ما ذهب إليه ابن خلدون، والباقلاني من جواز ذلك، ثم رجح الرأي الثالث، وهو ضرورة كتابة المصحف بما اشتهر عند الناس، لكن مع أهمية المحافظة على الرسم العثماني أيضاً، باعتباره من التراث الإسلامي الخالد^{٣٠}.

ثم ختم المراغي تلك المقدمة، بالإشارة إلى أن تأليفه في التفسير إنما كان نتاج سنواتٍ طويلةٍ من تدريس اللغة العربية، شارفت نصف قرنٍ من الزمان^{٣١}. وهذا الكلام فيه تعبيرٌ عن أن هذا التفسير يعتبر تاج المؤلفات المراغية، نظراً لبلوغه قمة النضج العلمي والفكري، كما هي عادة أهل العلم في أواخر سني حياتهم.

ومن الملاحظ على المراغي في الجانب السابق، اعتماده على المصادر المشهورة في مجال التفسير اليوم، كاعتماده على كتاب البرهان للزركشي، وعلى كتاب الاتقان للسيوطي، وهذا يدل على مدى المامه الواسع بالمصادر والمراجع الرئيسية لهذا العلم^{٣٢}.

ومع ذلك، فإن المراغي قد يشير إلى استفادته من تلك المصادر، وقد لا يشير أيضاً، بل إن طبقات المفسرين التي أوردتها في المقدمة السابقة، وكأنها مستلثة تماماً من كتاب الاتقان للسيوطي، إلا أنه لم يُحل عليها^{٣٣}. وهذه من المؤاخذات التي أوردتها الدكتور الرومي وغيره على

^{٢٩} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ١٠.

^{٣٠} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ١٣.

^{٣١} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ١٥.

^{٣٢} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٩-١٤.

^{٣٣} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٥. وانظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ٢٠٤.

المراغي في تفسيره، وهي أنه يقوم بالاستفادة من مؤلفات غيره - وخصوصاً استفادته من تفسير المنار - أو أنه يختصر ما جاء في تفاسيرهم دون الإشارة إلى ذلك^{٣٤}. وهذا الكلام يعدّ صحيحاً نسبياً، إلا أنه ليس على إطلاقه، لأن المراغي حتى وإن استفاد من تفسير المنار، إلا أن تفسيره جاء في ثلاثين جزءاً، بينما تفسير المنار فقد جاء إلى سورة يوسف فقط، وهذا يعني أنه ما زال هناك جزء كبير من تفسير المراغي اعتمد فيه على اجتهاده، وممارسته الشخصية.

أما بخصوص الاختصار، فلا مشاحة في ذلك، نظراً لأن تلخيص كتب التفسير يعتبر منهجاً من مناهج استفادة المفسرين ممن سبقوهم من المفسرين الآخرين، إلا أنهم يختصرونها لما يرونه من أخطاء منهجية في تفسير من سبقوهم، فيقومون باختصارها، وحذف ما تضمنته من إشكالات، يشير إلى هذا ابن تيمية فيقول: وتفسير البغوي أصله مختصرٌ من تفسير الثعلبي، إلا أنه صان تفسيره عن الأحاديث الموضوعية، والآراء المبتدعة^{٣٥}.

وقد يُعْتَدَر للمراغي في عدم إشارته إلى المواطن التي اختصرها، ونسبتها إلى أصلها في كتب التفسير، هو أنه اكتفى بمجرد استعراض المصادر التي اعتمد عليها في تفسيره، فرأى بأنه ليس هناك حاجة ماسةً إلى تكرارها مرةً أخرى أثناء الشرح والبيان، والمصادر التي قام بتحديدتها نحو ثلاثين كتاباً بين تفسيرٍ، وحديثٍ، ولغةٍ، وتاريخٍ، ونحو ذلك^{٣٦}.

وعلى أية حال، وبعد استعراضنا للمقدمة السابقة، يظهر لنا مدى سعة اطلاع المراغي على مؤلفات التفسير بشكلٍ عام، لما يبدو لنا من إمامه الكبير بحركة التفسير العلمية، بدءاً من زمن رسول الله ﷺ، ثم زمن الصحابة والتابعين وأتباع التابعين رضي الله عنهم أجمعين، وأيضاً اطلاعه المباشر على بعض العلوم المتعلقة بتفسير القرآن، وخصوصاً علوم القرآن، وبعض مباحثها المهمة، كعلم رسم المصحف، فخرجت هذه المقدمة القصيرة، وكأنها مؤلفٌ بسيطٌ في علوم القرآن، أو أصول التفسير، نظراً لما تضمنته من معلوماتٍ مختصرةٍ ومركزة.

^{٣٤} انظر: الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ١، ص ٢١١. وانظر: شحروي، تفسير المراغي دراسة منهجية، ص ٥٩.

^{٣٥} انظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٧٦.

^{٣٦} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ٢٠.

المبحث الثاني: منهج المراغي في التفسير

سيركز هذا المبحث على استعراض منهج المراغي في تفسيره، ويكون ذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: التعريف بالمنهج لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: استعراض منهج المراغي في التفسير

المطلب الثالث: مطابقة ما ذكره المراغي في المقدمة مع ما جاء في تفسيره

المطلب الأول: التعريف بالمنهج لغة واصطلاحاً

المنهج في اللغة أصله من نَحَج، والنهج هو الشيء البين الواضح، ونَحَج الطريق أي سلكه، وسبيلٌ منهج كنهج، والمنهاج الطريق الواضح^{٣٧}.

أما في اصطلاح الدراسات القرآنية: فمنهج المفسر، أو مناهج المفسرين هي: طرائقهم التي سلكوها في تفسيرهم للقرآن، فنجد أن بعضهم يغلب عليه الطريق النقلية، والبعض الآخر يعتمد على الطريق الاجتهادي، وبعضهم يأخذ طريق بيان الأحكام الفقهية، وآخرون يعتمدون على اللغة، والنحو، وبعضهم طريق البلاغة ونحو ذلك^{٣٨}.

والمعنى: أن مناهج المفسرين تختلف تبعاً لأهدافهم، وغاياتهم من تفسير القرآن الكريم، إلا أنها في العموم لا تخرج عن جانبين، التفسير بالنقل، أو التفسير بالعقل.

كما يمكن معرفة مناهج المفسرين من خلال النظر إلى مقدمات تفاسيرهم، لأن السمة البارزة على المفسرين، أنهم يذكرون منهجهم فيها بكل وضوح، وهناك طريقة أخرى أيضاً لمعرفة هذه المناهج - إن لم يشر إليها صاحبها في مقدمة تفسيره - وهي من خلال الاستقراء الكامل لما كتب في التفسير، أما الاستقراء الجزئي، فإنه - غالباً - لا يعطي انطباعاتاً كاملاً لمنهج المفسر، بل يقدم صورةً عامةً عن منهجه فقط^{٣٩}.

^{٣٧} انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٣٨٣. وانظر: الزبيد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٦، ص ٢٥١.

^{٣٨} انظر: الخطيب، مفاتيح التفسير، ج ٢، ص ٨٧٤.

^{٣٩} انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ٨٧٦.

مع ملاحظة أن هناك بعض المصطلحات تأتي قريباً من معنى المنهج، وهي: الأسلوب، أو الاتجاه، أو المسلك، أو اللون، أو المنحى وغير ذلك، ولها دورٌ في رسم الطريقة التي يتعامل بها المفسر مع النص القرآني، إلا أن الذي يبدو بأن هناك نوعاً من الالتباس في كيفية التعامل معها، فبعض الدارسين يجعلها مختلفةً عن بعضٍ، وبعضهم يجعلها بمعنى واحد^{٤٠}. والذي يظهر لنا، بأن بينها تلازماً وتجاوزاً، والتفريق بينها يكون من قبل الباحث نفسه.

المطلب الثاني: استعراض منهج المراغي في التفسير

إذا أردنا الوقوف على المنهج الذي سار عليه المراغي في تفسيره، فسنجد أنه قام بالتصريح به بشكلٍ واضحٍ في مقدمة تفسيره، حيث ترجم لمنهجه بقوله: نهجنا الذي سلكناه في التفسير، أي أن الذي يعيننا من منهج المراغي ما صرح به تصريحاً واضحاً في مقدمة تفسيره، بأن يقول مثلاً منهجي، وطريقتي، وغير ذلك من المصطلحات الأخرى المقاربة لهذا المعنى، أما إن لم يصرح بمنهجه وطريقته، فلن ندخله في هذا الجانب، لأن الأولى بمعرفة منهج المفسر، ما ذكره بنفسه بشكلٍ صريحٍ، أما إن لم يصرح بهذا الأمر، فإن المسألة تكون مجالاً للاجتهاد والنظر.

وبناءً على ذلك، فإن منهج المراغي يقوم على النقاط الآتية:

الأول: ذكر الآيات التي لها غرضٌ واحدٌ في صدر البحث^{٤١}. أي أنه سيقوم بجمع الآيات التي تحمل فكرةً واحدةً في مقطعٍ واحدٍ، وهذا يعتبر مناسباً نوعاً ما، لمعرفة المعنى من جهة السياق ونحو ذلك.

الثاني: ثم شرح المفردات اللغوية، خاصةً ما كان فيها خفاءً من جهة المعنى^{٤٢}.

الثالث: بعد ذلك، يقوم المراغي ببيان المعنى الإجمالي من الآيات^{٤٣}.

^{٤٠} انظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج ١، ص ٢٢.

^{٤١} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ١٥.

^{٤٢} انظر: المرجع نفسه.

^{٤٣} انظر: المرجع نفسه.

الرابع: ثم يحاول المراغي الاعتماد على ما صحح من روايات في أسباب النزول، وهي التي تأتي غالباً في التفسير بالمأثور^{٤٤}. والتي إما أن تكون في كتب الحديث، أو كتب التفسير التي تعتمد على النقل، كتفسير الطبري وابن كثير، وغيرهما.

الخامس: عدم الالتفات إلى مصطلحات العلوم الأخرى^{٤٥}. وربما يقصد المراغي هنا، المصطلحات الخارجة عن حد التفسير، أو التي لا علاقة لها بعلم التفسير عموماً، وهي التي قام المفسرون السابقون بإدخالها في كتبهم، سواء ما كان منها متعلقاً بعلم النحو، أو اللغة، أو الفقه أو غير ذلك^{٤٦}. ثم يعلل المراغي سبب اختياره لهذا المنهج، فيذكر بأن هذا الأمر كان سبباً في أن تتحول كتب التفسير إلى طلسمات وألغاز يصعب على الناس فهمها، فصارت حائلاً بينهم وبين فهمهم لكتاب الله ﷻ^{٤٧}.

السادس: اختيار الأسلوب التفسيري المناسب، ولأهمية هذه المسألة في تبسيط فهم القرآن، يرى المراغي وجوب هذا الأمر، فيقول: "وجب على الباحثين في هذا العصر مجاراة أهله في كل ما تقدم، فكان لزاماً علينا أن نتلمس لوناً من التفسير لكتاب الله بأسلوب عصرنا موافقاً لأمزجة أهله"^{٤٨}. ولهذا اعتمد في هذا المنهج على أهل الاختصاصات الأخرى، كل في مجاله، وذلك لسؤالهم والاستفسار منهم، فيكون النص القرآني مؤيداً بالحقيقة العلمية الثابتة^{٤٩}.

السابع: الاعتماد على أسلوب العصر في تبسيط المعنى، أي ليس هناك حاجة إلى الاستطرادات، والدخول في نقاشات جانبية لا فائدة منها في التفسير، وكذلك محاولة الاستفادة من كتب المفسرين السابقين على اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم، ثم اختيار الأقوال المناسبة منها، ونقلها إلى الناس بأسلوب العصر والحاضر^{٥٠}.

^{٤٤} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ١٥.

^{٤٥} انظر: المرجع نفسه.

^{٤٦} انظر: غزالي، الأطرش، الدخيل المعاصر على التفسير القرآني وأثره: تفسير المراغي نموذجاً، ص ١٢.

^{٤٧} انظر: المراغي، المرجع نفسه.

^{٤٨} المرجع نفسه.

^{٤٩} انظر: المرجع نفسه.

^{٥٠} انظر: المرجع نفسه.

الثامن: ثم تمحيص الروايات التفسيرية، وعدم نقل أي منها فيما يخالف الدين والعلم، وقد أشار المراغي ضمناً إلى أن المقصود بالروايات هنا هي الإسرائيلية^{٥١}. بدلالة ذكره لبعض روايتها المشهورين، من أمثال: عبد الله بن سلام، ثم كعب الأحبار، ووهب بن منبه رضي الله عنه أجمعين، وهم ممن يعرفون بمسلمة أهل الكتاب، ثم علل سبب اختياره لهذا المنهج، بأنه أدعى إلى جذب عقول الناس وأفهامهم، لابتعاده عن قبول الروايات التي تخالف الدين والعقل، ونحو ذلك^{٥٢}.

التاسع: التزم المراغي بكتابة تفسيره بما يتوافق مع أجزاء القرآن الثلاثين، ثم علل سبب ذلك حتى يسهل على الناس حمله معهم أينما ذهبوا، وارتحلوا في القطارات وغير ذلك^{٥٣}. هذه هي النقاط التي سيسير عليها المراغي في جميع تفسيره، ولهذا قد يكون من الجيد هنا محاولة التتبع والنظر إلى مضمون تفسير المراغي، لمعرفة هل التزم بهذه النقاط المنهجية أم لا، والفائدة من ذلك استكشاف الجوانب الأخرى التي لم يوردها في مقدمته، فلربما تكون مساحةً يمكن الاستفادة منها في البحث والدراسة والنظر.

المطلب الثالث: مطابقة ما ذكره المراغي في المقدمة مع ما جاء في تفسيره

مع أن المراغي ذكر في مقدمة تفسيره المنهج الذي سيسير عليه، إلا أن الكثير من المفسرين قد يستغرقون في تفاسيرهم سنواتٍ عديدةٍ، ما يكون له أعظم الأثر في عدم التزامهم بمنهجهم بشكلٍ كاملٍ، ولهذا عند مطابقة ما ذكره المراغي في مقدمة تفسيره وبين ما سار عليه بعد ذلك، سنجد الأمور الآتية:

أن المراغي بدايةً يذكر الآيات المرتبطة بغرضٍ واحدٍ، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيَّهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِي

^{٥١} والمقصود بالإسرائيليات هي: كل ما روي عن بني إسرائيل من كتبهم، أو عن طريق علمائهم. انظر: نخبة من الباحثين، مراجعات في الإسرائيلية، (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، ط ١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، ص ٢٢. وانظر: مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار. "تفسير القرآن بالإسرائيليات نظرة تفويجية"، مجلة معهد الإمام الشاطبي (١٤٣٣هـ)، ص ١٦.

^{٥٢} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ١٨.

^{٥٣} انظر: المرجع نفسه.

مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥١﴾ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴿٥٢﴾ [البقرة: ١٤٢-١٤٣] ذكر المراغي شرح المفردات المتعلقة بغريب القرآن، فذكر هنا أن المراد بالسفاهة والسفه، هو اضطراب في الرأي، والفكر، والأخلاق، ومع ذلك فهو لا يلتزم دائماً بهذه المنهجية، فقد يترك أحياناً بيان معاني المفردات، ويدخل مباشرة في المعنى الجملي للآيات^{٥٤}. وربما ذلك عائداً إلى بساطة المعنى ووضوحها للناس، وقد يستشهد أحياناً ببعض الآيات الشعرية لزيادة بيان معنى الآية، وربما يضمن هذا الجانب بعض الأحاديث النبوية، فيكون هذا من التفسير بالمأثور، وإن لم يشير إلى ذلك إشارة واضحة^{٥٥}. ثم يذكر بعدها معنى الآيات بشكل أدق، ويترجمها تحت عنوان: الإيضاح، ثم يختم هذا الجانب بقوله: والخلاصة أو خلاصة المعنى، أو وقصارى ذلك، وغيرهم^{٥٦}.

وحتى يكون المعنى متصلاً، ومفهوماً بين مقاطع السورة، فإن المراغي يعتمد أحياناً إلى بيان المناسبات بين السورة وبين التي قبلها، فمثلاً ذكر وجه اتصال سورة آل عمران بسورة البقرة بأن كلاهما بدأ بذكر الكتاب، ثم حال الناس في الاهتداء، فذكر بأن سورة البقرة فيها تذكير بخلق آدم عليه السلام، وسورة آل عمران فيها تذكير بخلق عيسى عليه السلام^{٥٧}. وغالباً ما يذكر المراغي في نهاية السورة خلاصة ما تضمنته من مسائل شرعية مهمة، فمثلاً ذكر بأن سورة البقرة تتضمن التوحيد، وعدم اتخاذ الشركاء مع الله سبحانه وتعالى^{٥٨}.

^{٥٤} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٢، ص ٣٠٣، ج ١، ص ٣٨-٤٠-٤٢-٤٤-٤٥-٤٧-٥١.

^{٥٥} ومثال ذلك: استعراض المراغي لمسألة استقبال الكعبة أول ابتداء الأمر بذلك، وهذا الكلام - وإن لم يشير إليه المراغي - فإن أصله في صحيح البخاري، من حديث البراء: «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أول ما قدم المدينة نزل على أجداده، أو قال: أخواله من الأنصار، وأنه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهراً، أو سبعة عشر شهراً وكان يعجبه أن تكون قبلته قبل البيت، وأنه صلى أول صلاة صلاها صلاة العصر وصلى معه قوم فخرج رجل ممن صلى معه فمر على أهل مسجد وهم راكعون فقال: أشهد بالله، لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مكة، فداروا كما هم قبل البيت، وكانت اليهود قد أعجبهم إذ كان يصلي قبل بيت المقدس وأهل الكتاب، فلما ولى وجهه قبل البيت أنكروا ذلك» انظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الصلاة من الإيمان، رقم ٤٠، ج ١، ص ٢١٦. انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ٤.

^{٥٦} انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ٧.

^{٥٧} انظر: المرجع نفسه، ج ٣، ص ٨٦، ج ٤، ص ١٧٣، ج ٤، ص ٤١، ج ٧، ص ٦٩.

^{٥٨} انظر: المرجع نفسه، ج ٣، ص ٨٥، ج ٤، ص ١٧٣، ج ٨، ص ٩٤، ج ١٠، ص ٤٦.

مع ملاحظة، أن المراغي أحياناً يترجم لبعض الآيات عنواناً خاصاً بها، كقوله: "مزايًا تعدد الزوجات عند الحاجة إليه"^{٥٩}. ثم يدوّن تاريخ فراغه من كتابة الأجزاء التفسيرية، فمثلاً عندما انتهى من تفسير الجزء الثالث قال: "وكان الفراغ من مسودة هذا الجزء بحلول من أرباض القاهرة في رجب المعظم من سنة إحدى وستين وثلاثمائة هجرية"^{٦٠}. ومثل هذه الأمور لم يشر إليها المراغي في مقدمة تفسيره.

أما فيما يتعلق بما ذكره المراغي من اعتماده على التفسير بالمأثور في أسباب النزول، فنجد أنه ينقل من ابن جرير، حيث قال في سبب نزول إحدى الآيات: "روى ابن جرير أن سبب نزول الآية أن أبا بكر حلف ألا ينفق على مسطح بعد أن خاض في قصة الإفك بافتراءه على عائشة، وقد كان من ذوي قرابته، وفيه نزل: ﴿وَلَا يَأْتَلُ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةَ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى﴾ الآية"^{٦١}. وغيرها من الآيات الأخرى، مع إشارته إلى ضعف بعض أسباب النزول في بعض الأحيان^{٦٢}.

وأيضاً ينقل المراغي عن صحيح البخاري في أسباب النزول، حيث قال في سبب نزول سورة النساء: "روى البخاري عن عائشة أنها قالت: «ما نزلت سورة النساء إلا وأنا عند رسول الله ﷺ» وقد بنى النبي بعائشة في المدينة في شوال من السنة الأولى من الهجرة"^{٦٣}. وغير ذلك من الآيات الأخرى^{٦٤}.

^{٥٩} المراغي، تفسير المراغي، ج ٤، ص ١٨١.

^{٦٠} المرجع نفسه، ج ٣، ص ٢١٠. مع ملاحظة أن المراغي ذكر فراغه من كتابة هذا التفسير في عام ٣٦١هـ، والصحيح هو ١٣٦١هـ.

^{٦١} انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٦١. وانظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١٧، ص ٢٢٣. وانظر: البخاري، صحيح البخاري، باب غزوة العشيرة أو العسيرة، باب حديث الإفك والأفك، رقم ٤١٢٨، ج ٥، ص ٢٩٨.

^{٦٢} انظر: المرجع نفسه، ج ٣، ص ١٦. ج ٣، ص ٣٩. ج ٣، ص ٥٣.

^{٦٣} انظر: المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٧٣. وانظر: المرجع نفسه، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، رقم ٤٩٨٠، ج ٦، ص ٥٣٨. مع أهمية ملاحظة أن هناك اختلافاً كبيراً في مسألة متى بنى رسول الله ﷺ على أم المؤمنين عائشة. انظر:

سليمان الندوي، سيرة السيدة عائشة أم المؤمنين، (دمشق: دار القلم، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص ٤٨.

^{٦٤} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٠. ج ٢٧، ص ١٦.

ويظهر أن المراغي يكتفي بنقل سبب النزول فقط، دون أن يعلّق عليه غالباً، ومع أنه اشترط في منهجيته صحة سبب النزول، إلا أن هناك بعضاً من أسباب النزول ربما تكون بحاجة إلى مراجعة، ومثال ذلك حديثه عن سبب نزول قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات:٦] وأنها نزلت في الوليد بن عقبة، أي أنه المراد بالفاسق، وغير ذلك كثير^{٦٥}.

وقد ذكر المراغي أيضاً أن من منهجه الإعراض عن مصطلحات العلوم الأخرى، لعدم علاقتها بالتفسير، لكن وعند الوقوف على بعض الآيات، نجد أن هناك مصطلحات بعيدة كل البعد عن مجال التفسير، ومثال ذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء:٣٠] فقال متحدثاً عن الشمس: "وفي أثناء سيرها السريع انفصلت منها أرضنا والأرضون الأخرى وهي السيارات من خط الاستواء الشمسي، فتباعدت عنها، وما زالت أرضنا دائرة حول نفسها وحول الشمس على نظام خاص بحكم الجاذبية"^{٦٦}. فما معنى خط الاستواء هنا؟ وما هي الجاذبية؟ وهل لهما علاقة بالتفسير، أو بالدراسات القرآنية في ذلك الوقت.

وهناك مصطلحات أخرى ذكرها المراغي أيضاً، تعتبر خارجة عن مجال التفسير، كقوله مثلاً: الديدان الشريطية، ثم الشعرة الحلزونية، وكذلك الطبقة الصوانية، وقس هذا على باقي المصطلحات الأخرى التي من هذا القبيل^{٦٧}.

وفي الحقيقة، فإن مثل المصطلحات السابقة تشير إلى أن تفسير المراغي تضمن تفسيراً سياسياً واجتماعياً وعلمياً، أي أن فيه قضايا متعددة ومختلفة، إلا أن المقصد هنا ليس استقصاء

^{٦٥} انظر: شحوروي، تفسير المراغي دراسة منهجية، ص ١٢٨. وانظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٢٦، ص ١٢٧. يعلق محقق تفسير ابن كثير على مجموع الروايات التي نزلت في هذه الحادثة، فيقول: "وقد ذهب إلى ذلك كثير من المفسرين، وهذا القول فيه نظر؛ فإن الروايات التي ساقته القصة معلولة، وأحسنها وهي رواية أحمد عن الحارث بن ضرار الخزاعي، وفي إسناده مجهول، وقد أنكر القاضي أبو بكر بن العربي في كتابه "العواصم من القواصم" (ص ١٠٢) هذه القصة". انظر: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج ٧، ص ٣٧٢.

^{٦٦} المراغي، المرجع نفسه، ج ١٧، ص ٢٤.

^{٦٧} انظر: المرجع نفسه، ج ٦، ص ٤٨. ج ٢٤، ص ١١٠.

مثل هذه الجوانب، بل الإشارة إلى أن المراغي وإن صرّح في مقدمة تفسيره بأنه لن يذكر أمثال هذه المصطلحات، إلا أنه يذكرها حقيقةً، وقد يكون ذلك من باب ضرب الأمثلة، حتى يقرب معاني القرآن لأبناء عصره، كما ذكر ذلك سابقاً في منهجيته في التفسير^{٦٨}. أو أنه ينحو في تفسيره المنحى العلمي، أو ما يعرف اليوم بالتفسير العلمي^{٦٩}. ولهذا فهو بحاجة إلى استعراض مثل المصطلحات السابقة.

أما بالنسبة إلى منهجه في تفسير القرآن بأسلوب العصر، فإن هذا في الحقيقة يظهر على غالب تفسيره، وخصوصاً في المسائل التي يعالج بها قضايا مجتمعه، حيث يسعى إلى الربط بين الآيات، وبين أسلوبه البسيط المناسب لعامة المجتمع، مع اعتماده أحياناً على عدة أدوات تفسيرية، كتزليل الآيات على واقع المجتمع المصري، ومحاولة أخذ العبرة من الأحداث الجارية في تلك الفترة، ومن ذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۗ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] حيث قال: "ومن هذا تعلم أن ما جرت به العادة من قراءة القرآن والأذكار وإهداء ثوابها إلى الأموات واستئجار القراء وحبس الأوقاف على ذلك- بدعة غير مشروعة، وكذا إسقاط الصلاة، إذ لو كان لذلك أصل في الدين لما جهله السلف، ولو علموه لما أهملوا العمل به"^{٧٠}.

ويظهر هذا الجانب مرة أخرى، وبشكل جلي في المقاربات التي يقوم بها المراغي ليوصل المفهوم العام من الآية، ومثال ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] حيث قال: "فطلب إبراهيم رؤية كيفية إحياء الموتى طلباً للطمأنينة فيما تنزع إليه نفسه من معرفة خفايا أسرار الربوبية، لا طلب للطمأنينة بالبعث إذ قد عرفه بالوحي والدليل. وإنا الآن لا نؤمن بأمور كثيرة إيماناً يقينياً ولا نعرف كيفيتها، ونود لو نعرفها، فهذا

^{٦٨} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ١٥.

^{٦٩} والمقصود بالتفسير العلمي هو: أن يلجأ المفسر إلى استخدام العلم التجريبي لزيادة إيضاح معاني القرآن الكريم، ومن ثم توسيع دلالاتها. انظر: عادل بن علي الشدي، التفسير العلمي التجريبي للقرآن الكريم، (الرياض: مدار الوطن للنشر، ط ١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ص ١٥.

^{٧٠} المراغي، المرجع نفسه، ج ٨، ص ٩٣.

الأثير (التلغراف اللاسلكي) ينقل أخبار العالم في لحظة، ولا نعرف كيفية ذلك^{٧١}. فهو بهذه الطريقة يحاكي أسلوب عصره، ويبسط المعنى للناس كما هو ظاهر لنا.

ومع أهمية ما يقوم به المراغي من تبسيط المعنى القرآني، ودور ذلك في تقريب التفسير إلى أذهان الناس، أو إلى أبناء المجتمع المصري في تلك الفترة على وجه التحديد، خاصة وأنهم هم الذين كانوا يسألونه عن أفضل تفسيرٍ يمكن الاعتماد عليه في فهم آيات القرآن^{٧٢}. إلا أن الملاحظ على المراغي - في هذا السياق - ربما لشدة رغبته في تبسيط معنى الآية أنه قد يخرج عن النسق الإسلامي المتعارف عليه غالباً في التفسير إلى جوانب غير مألوفة نسبياً، ويظهر ذلك في تشبيهه لحال بعض الصحابة رضي الله عنهم الذين كانوا يسألون مسلمة أهل الكتاب حول بعض الأمور، حيث يقول عنهم: "وما كان مثلهم ومثل العرب الذين استوضحوهم بعض ما استعصى عليهم فهمه، إلا مثل السائح الأوربي إذا جاء إلى سفح الأهرام بمصر، وسأل العرب الضارين خيامهم حولها. لم بنيت الأهرام؟ ومن بناها؟ ومتى بنيت؟ وكيف بنيت؟ فيجيبونه إجابات بعيدة عن الحقيقة ومجانفة وجه الصواب"^{٧٣}. وقد يكون هذا التشبيه مناسباً نسبياً لأبناء المجتمع المصري في زمن المراغي، إلا أن عليه نوعاً من التحفظ والملاحظة، صيانةً لمقام الصحابة رضي الله عنهم، سواء كانوا من مسلمة أهل الكتاب، أو من غيرهم.

ثم في سياقٍ آخر، نرى بأن المراغي التزم بما ذكره في مقدمته، من أنه سيسير في تفسيره إلى ما اطمأنت إليه نفسه من تفسير أعلام المفسرين السابقين على اختلاف مناهجهم وطرقهم، أو أنه سيرجع إلى أهل الاختصاص كل في مجاله، ولهذا نجد أنه حشد في تفسيره أقوال العديد من المفسرين والعلماء، وباختلاف اتجاهاتهم وتوجهاتهم، فأحياناً ينقل عن الطبري، ويعتمد على ترجيحاته التي قررها^{٧٤}. ثم ينقل عن ابن كثير في المسائل التي تتعلق بالروايات التفسيرية، ومثال

^{٧١} المراغي، تفسير المراغي، ج ٣، ص ٢٧.

^{٧٢} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٤.

^{٧٣} المرجع نفسه، ج ١، ص ١٩.

^{٧٤} ومثال ذلك ترجيحه لقول الطبري في مسألة الإسراء والمعراج، حيث قال: "قال أبو جعفر الطبري: الصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال: إن الله أسرى بعبده محمد صلى الله عليه وسلم من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى كما أخبر الله عباده، وكما

ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] حيث ذكر تواتر الأحاديث التي تشير إلى رؤية الله ﷻ كروية القمر ليلة البدر، ثم نقل قول ابن كثير: "وهذا بحمد الله مجمع عليه من الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة، كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام وهداة الأنام"^{٧٥}.
ويظهر هنا، مدى استيعاب المراغي للعلوم بكافة مجالاتها وعلمائها، ولهذا قام بتوظيف قول ابن كثير في الفن الذي يتقنه، وهو علم الحديث، ثم ينقل عن الزمخشري فيشير إليه، ويقول وفي الكشف، أو صاحب الكشف، كما جاء في قوله: "قال صاحب الكشف: أتى وجاء يستعملان بمعنى فعل قال تعالى: إنه كان وعده مأثياً"^{٧٦}. ثم أيضاً ينقل عن الراغب الأصفهاني، فيقول قال الراغب^{٧٧}. وينقل أقوال محمد عبده، فيشير إليه بالأستاذ، أو الإمام^{٧٨}. وغير هؤلاء كثير، وإن لم يشر إليهم صراحة^{٧٩}.

والمعنى، أن المراغي ينقل عن كل مفسر في مجاله الذي اشتهر به، فينقل عن الطبري، وابن كثير في التفسير بالمأثور، ثم عن الراغب الأصفهاني في غريب القرآن، والمفردات، ثم ينقل عن الزمخشري في الجوانب البلاغية، أما باقي المفسرين الآخرين، ففي التفسير بالرأي عموماً، مع اعتماده على بعض أقوال الصحابة ﷺ، كابن عباس، وأيضاً ينقل عن أئمة التابعين، كمجاهد، وقتادة، وغيرهم ﷺ أجمعين^{٨٠}.
أما بخصوص ما ذكره المراغي من تمحيصه للمرويات التفسيرية، فيظهر من كلامه أنه يقصد بهذه الروايات جانبين:

تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ أن الله حملة على البراق حتى أتاه به وصلى هناك بمن صلى من الأنبياء والرسل فأراه ما أراه من الآيات، ولا معنى لقول من قال أسرى بروحه دون جسده" انظر: المرجع نفسه، ج ١٥، ص ٧. ج ١٧، ص ٣٥.

^{٧٥} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٢٩، ص ١٥٢. ج ٢، ص ٢٠٨. ج ٧، ص ٤١. ج ٧، ص ٤٦. ج ٧، ص ١١٠.

^{٧٦} انظر: المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٥٩. ج ١٨، ص ٢٤. ج ٢٩، ص ٨٠. ج ٣، ص ١٦٦. ج ٦، ص ٥٤.

^{٧٧} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٣١. ج ١، ص ٨٩. ج ٤، ص ١٨٥.

^{٧٨} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٨٠. ج ١، ص ٩٤. ج ١، ص ١٣٩.

^{٧٩} انظر: شحوروي، تفسير المراغي دراسة منهجية، ص ٤٩.

^{٨٠} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٧. ج ٤، ص ١٤٦. ج ٢، ص ١٣٧.

الأول: ما يتعلق بالروايات الإسرائيلية، فنجد أن المراغي يأخذ موقفاً معارضاً لها غالباً، حيث يقوم بالتشنيع على المهتمين بها، والناقلين لمثل هذه الروايات، وعلى رواتها تحديداً، فمثلاً يقول عن هؤلاء الرواة: "وعلى الجملة فبطلا الإسرائيليات وينبوع الخرافات في تحديد عمر الدنيا: هما كعب الأبحار ووهب بن منبّه، وقد جعلاه ستة آلاف وهو في التوراة سبعة آلاف غشاً للمسلمين"^{٨١}. فيظهر لنا من كلامه هنا، موقفه الشديد من الإسرائيليات، ثم مدى تنفيره وامتعاظه منها، حتى أنه جزم بأن كلا الشخصيتين السابقتين ممن قد غشّ المسلمين بمثل هذه الروايات، ويؤكد على موقفه مرةً أخرى، فيقوم برفض الرواية الإسرائيلية إذا كانت مخالفةً للشريعة الإسلامية، كرفضه لرواية تتضمن وصفاً لثعبان نبي الله موسى ﷺ^{٨٢}. بينما نجد أنه يقبلها إذا كانت موافقةً للشريعة الإسلامية، ويظهر ذلك عند استشهاده بقول كعب الأبحار في معنى الأرض المباركة، وأن المراد بها الشام^{٨٣}.

الثاني: الروايات التي تأتي في سياق مخالفة النقل للعقل، فيقوم المراغي هنا بتأويل بعض هذه النصوص لتتوافق مع العقل، وقد يكون ذلك عائداً إلى كونه أحد أبناء المدرسة الإصلاحية التفسيرية، والتي ترى بأن التأويل أمرٌ مهمٌ حتى يتناسب النص القرآني مع أفهام الناس^{٨٤}. ولهذا نرى بأن المراغي يرفض بعض الأحاديث، حتى التي تكون واردةً في الصحيحين لمخالفتها العقل، ومثال ذلك ما جاء في نقله رد الجصاص لحديث سحر النبي ﷺ، مع أن هذا الحديث مذكورٌ عند البخاري، ومسلم^{٨٥}. ولم يعلق على هذا النقل بشيء، وقد يكون ذلك من قبيل القبول

^{٨١} المراغي، تفسير المراغي، ج ٩، ص ١٣٢.

^{٨٢} انظر: المرجع نفسه، ج ٩، ص ٢٤.

^{٨٣} انظر: المرجع نفسه، ج ٩، ص ٤٨. ج ١٦، ص ١٠٥.

^{٨٤} انظر: الرومي، منهج المدرسة العقلية في التفسير، ج ١، ص ٢١٣. وانظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج ٢، ص ٧١٨.

^{٨٥} والحديث ما روته أم المؤمنين عائشة ؓ قالت: «سحر رسول الله ﷺ حتى إنه ليخيل إليه أنه يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم وهو عندي دعا الله ودعاه ثم قال: "أشعرت يا عائشة أن الله قد أفتاني فيما استفتيته فيه؟" قلت: وما ذاك يا رسول الله؟ قال: "جاءني رجلان فجلس أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي، ثم قال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ قال: مطبوب، قال: ومن طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم اليهودي من بني زريق، قال: فيماذا؟ قال: في مشط

والموافقة^{٨٦}. بينما نجد بأن المراغي في سياقٍ آخر، قد يستشهد ببعض الأحاديث الضعيفة التي حكم عليها بعض أهل الاختصاص بالضعف، كاستشهاده بحديث: "من لم تنه صلته عن الفحشاء والمنكر لم يزد من الله إلا بُعداً"^{٨٧}. قال الألباني عن هذا الحديث بأنه: ضعيف^{٨٨}. وهذا يؤكد لنا ما ذكرناه سابقاً، من أن المقصود بتمحيص الروايات التفسيرية عند المراغي، هي تركيزه غالباً على الاسرائيليات، أو الأحاديث المخالفة للعقل فقط.

ومع شدة أسلوب المراغي على الروايات الإسرائيلية، إلا أن الملاحظ عليه أنه يستشهد أيضاً بعددٍ من كتب وأسفار الأمم السابقة، كاستشهاده بما جاء في سفر الاشتراع حيث يقول: "وفي سفر تثنية الاشتراع: أن موسى لما أكمل كتابة هذه التوراة أمر اللاويين حاملي تابوت عهد الرب قائلاً: خذوا كتاب التوراة هذا وضعوه بجانب تابوت عهد الرب إلهكم ليكون شاهداً

ومشاطة، وجف طلعة ذكر، قال: فأين هو؟ قال في بئر ذي أروان"، قال: فذهب النبي ﷺ في أناس من أصحابه إلى البئر، فنظر إليها وعليها نخل، ثم رجع إلى عائشة، فقال: "والله، لكان ماءها نقاعة الحناء، ولكان نخلها رءوس الشياطين!"، قلت: يا رسول الله، فأخرجته، قال: "لا، أما أنا فقد عفاني الله وشفاني، وخشيت أن أثور على الناس منه شراً"، وأمر بما فدفنت». انظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب السحر، رقم ٥٧٦٦، ج ٧، ص ٣٩٧. مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، عناية: محمد زهير بن ناصر الناصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ط ١، ٤٣٣هـ/٢٠١٣م)، كتاب السلام، باب السحر، رقم ٢١٨٩، ج ٧، ص ١٤.

^{٨٦} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٩، ص ٢٧

^{٨٧} المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٢.

^{٨٨} انظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، (الرياض: دار المعارف، ط ١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج ١، ص ٥٤. والحديث أخرجه عبد الرزاق بإسناده عن معمر، عن سمع الحسن يحدث عن النبي ﷺ، وهو بهذا حديث مرسل، وفيه جهالة من روى عن الحسن، وهو بلفظين: بعداً ومقتاً. انظر: عبد الرزاق ابن همام الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ج ٣، ص ٨. وقد نقل ابن كثير تعدد الروايات في هذه المسألة، ثم عقب عليها بقوله: "والأصح في هذا كله الموقوفات عن ابن مسعود وابن عباس والحسن وقتادة والأعمش وغيرهم والله أعلم. انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٦، ص ٦٤. وقد نقد متن الحديث ابن تيمية لمخالفته ظاهر الآية؛ فقال: هذا الحديث ليس بثابت عن النبي ﷺ، لكن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما ذكر الله في كتابه، وبكل حال فالصلاة لا تزيد صاحبها بعداً، بل الذي يصلي خير من الذي لا يصلي، وأقرب إلى الله منه، وإن كان فاسقاً. انظر: ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٢، ص ٥. وانظر: علي بن أحمد بن محمد الواحدي، التفسير البسيط، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بن محمد الحصين، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د. ط، ١٤٣٠هـ)، ج ١٧، ص ٥٣٢.

عليكم^{٨٩}. وكذلك ينقل عن سفر الخروج، وسفر التكوين، وعن بعض الأناجيل أيضاً، كإنجيل يوحنا^{٩٠}.

إلا أن الأمانة العلمية تحتم علينا القول بأن المراغي، وإن تساهل في النقل عن أمثال هذه الكتب، إلا أنها لا تتعلق بالعقيدة، ولا تخالف العقل والشريعة الإسلامية، فهي في الغالب من قبيل الاستئناس بالقصص، أو بالحوادث التاريخية، وقد ذكر ضابطه في هذه المسألة، فقال: إذا جاء في كتب بني إسرائيل المعروفة عند النصارى بالعهد العتيق، أو كتب التاريخ القديمة ما يخالف القرآن في باب القصص، فالأولى رده لأن التاريخ قبل الإسلام كان حالك الظلمة، فلا يوثق برواية، كما أن الكتب الدينية ليس لها أسانيد متواترة، فلا ثقة بما جاء في قصص العهدين العتيق والجديد مما يسمى بمجموعه الكتاب المقدس^{٩١}.

وبعد كل هذا التطبيق العملي لما أورده المراغي في مقدمة تفسيره، يمكن أن نتوصل إلى النقاط التالية:

الأول: أن المراغي لم يلتزم بشكلٍ دقيقٍ بكل ما ذكره في مقدمته، من منهجيةٍ محددةٍ سيسير عليها بعد ذلك، حيث أضاف إليها جوانب أخرى، كإضافته للجوانب المتعلقة بعلوم القرآن من المناسبات بين السور، وأسمائها، وفضائلها، ومع أن هذه الجوانب لها تأثير مباشر في بيان معنى الآية، وعلاقة مهمة بالتفسير، إلا أن المراغي لم يشر إليها في مقدمته.

الثاني: قام المراغي بإيراد مصطلحات العلوم الأخرى، حيث ظهر لنا بأن هناك العديد من المصطلحات البعيدة عن مجال التفسير، أما في الإسرائيليات، فإنه يعتمد منها على ما وافق الشريعة الإسلامية، وما خالفها فإنه يردّها غالباً، مع نقله من كتب الأمم السابقة.

الثالث: أما بخصوص عدم التزام المراغي بالصحيح من أسباب النزول، فينقل عن غيره من المفسرين الأحاديث الصحيحة، وغير الصحيحة، فقد يُقبل منه هذا نظراً لما له من درية في علم مصطلح الحديث، فقد يكون تساهله في نقل الحديث الضعيف، عائداً إلى ما ذكره ابن كثير، حيث قال: "ويجوز رواية ما عدا الموضوع في باب الترغيب والترهيب والقصص والمواعظ

^{٨٩} المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ١٠٠، ج ١، ص ١١١، ج ٦، ص ٩٠.

^{٩٠} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ١١١، ج ٦، ص ٩٠، ج ٦، ص ١٣.

^{٩١} انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢١٥.

ونحو ذلك إلا في صفات الله تعالى. وفي باب الحلال والحرام. قال: وممن يرخص في رواية الضعيف فيما ذكرناه ابن مهدي وأحمد بن حنبل^{٩٢}. وأيضاً ما نقل عن الإمام أحمد بن حنبل، قوله: "إذا روينا عن رسول الله ﷺ في الحلال والحرام والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد، وإذا روينا عن النبي ﷺ في فضائل الأعمال وما لا يضع حكماً ولا يرفعه تساهلنا في الأسانيد"^{٩٣}. أي المعنى، أن المراغي قد يكون له منهجٌ خاصٌ في التعامل مع الروايات الحديثية، فقد يتساهل في نقل الحديث الضعيف كغيره من العلماء والمفسرين الآخرين؛ إن لم يكن له علاقة مباشرةً بجوانب العقيدة والأحكام ونحو ذلك.

الرابع: ثمة أمرٌ جديرٌ بالملاحظة، ومن الأهمية بمكان أيضاً، وهو أن المراغي اكتفى في تسمية تفسيره باسم: تفسير المراغي، هكذا فقط، وهذا الاصطلاح المركب والبسيط، كان شائعاً ومُتداولاً في بدايات حركة التفسير العلمية. حيث كانت هناك بعض الإشارات إلى تفسير عطية العوفي، وتفسير السدي، وتفسير مجاهد، وأيضاً تفسير الصنعاني، وغيرهم ﷺ أجمعين^{٩٤}. وهذا الاصطلاح الذي يدلّ على هذا النوع من التفسير، والذي يكتفي فيه المفسر ببيان معنى الآية، من جهتي النقل والاجتهاد فقط - أي بالأسانيد - يعتبر صحيحاً لاكتفاء المفسر بهذين النوعين فقط في كتابه، أو مؤلفه، حتى وإن توسّع قليلاً، فإنه لن يخرج عن دائرة المباحث التي لها علاقة مباشرةً ببيان معنى الآية بياناً مباشراً، كمباحث علوم القرآن التي تدور حول أسباب النزول، ثم فضائل السورة، والآية، ونحو ذلك، فهي داخلةٌ ضمناً في المفهوم السابق.

بينما لما توسّع المفسرون في التفسير، وظهرت على إثر ذلك العناوين الموسوعية كجامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري، والجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمنه من السنة وآي

^{٩٢} إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، اختصار علوم الحديث، (الرياض: الميمان للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٤هـ)، ص ١٨٨.

^{٩٣} أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، كتاب الكفاية في علم الرواية، (إسطنبول: دائرة المعارف العثمانية، د. ط، ١٣٥٧هـ)، ص ١٣٤.

^{٩٤} انظر: الطيار، أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن الكريم، ص ٣٣. وانظر: الجديع، المقدمات الأساسية في علوم القرآن، ص ٣٢٠.

الفرقان للقرطبي، وغير ذلك، فإن هذا يعتبر صحيحاً ومناسباً، لمناسبة العنوان لمضمون التفسير، أي أنه لما توسّع المفسرون في تفسير الآية، توسعت عناوين تفاسيرهم لتناسب مع المضمون. والمعنى الذي نريد الإشارة إليه، أن تفسير المراغي بهذا الاصطلاح المركب البسيط، قد يكون مناسباً لتفاسير السابقين، نظراً لما حوته مؤلفاتهم من جوانب بسيطة، أي أنه لا يتناسب مع ما تضمنه تفسيره من مباحث وقضايا تعتبر مختلفة ومتعددة نوعاً ما، حيث تطرق إلى جملة من القضايا السياسية، والاجتماعية، والعلمية، مع ما يتخللها من سردٍ للحضارة الغربية، وبعض المصطلحات العلمية الأخرى ونحو ذلك.

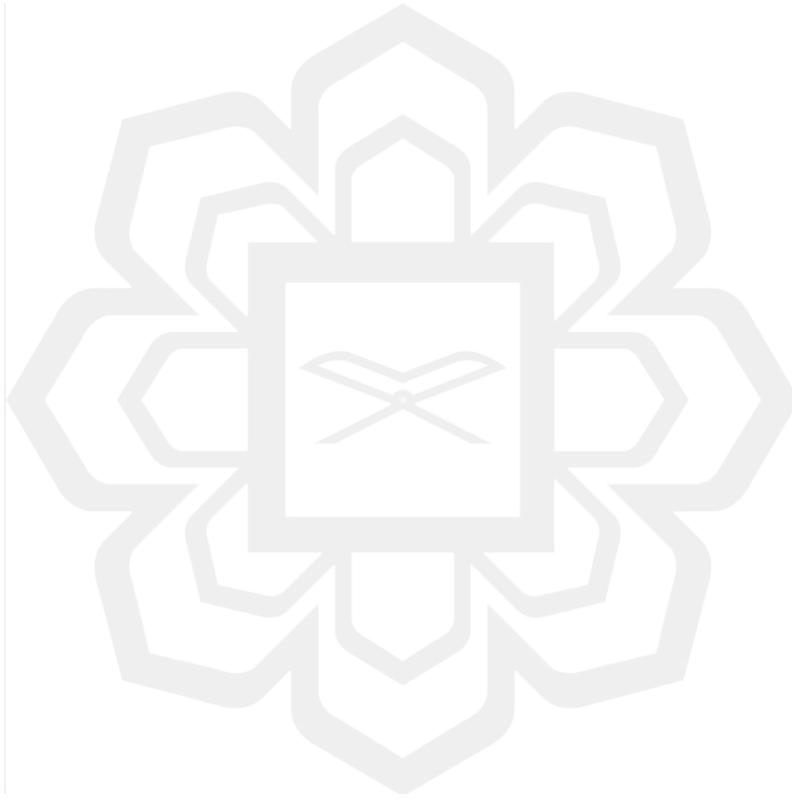
والفائدة هنا، أن الباحث يمكنه التعرف على مضمون أي تفسيرٍ من خلال النظر إلى عنوانه أولاً باعتبار أن العنوان كاشفٌ عن المحتوى، وأيضاً كي لا يكون هناك إهدارٌ لأي جانبٍ من جوانب التفسير الذي لم يضمّنه المفسر في عنوان تفسيره، أو في مقدمة التفسير، وقد تكون هذه الجوانب مهمةً للبحث والدراسة والنظر.

خلاصة الفصل

تحدثنا في هذا الفصل عن سيرة، وحياة المراغي -رحمه الله- بدءاً من اسمه، ونشأته، ثم مروراً بتكوينه العلمي، وانتهاءً بتاريخ وفاته، وذكرنا أنه نشأ في بيئةٍ علميةٍ متميزةٍ، حتى انفردت عائلته دون باقي العوائل بمهنة القضاء، ما ظهر أثر ذلك على المراغي من ناحية تميّزه العلمي، وتأليفه للعديد من المؤلفات والكتب في شتى العلوم والفنون كعلم اللغة، والبلاغة، ثم مصطلح الحديث، والتفسير، ونحو ذلك.

عقب ذلك، أفردنا مدخلاً بسيطاً حول مقدمة المراغي في التفسير، وذكرنا أنه قام بتقسيم هذه المقدمة إلى قسمين: المقدمة التي تطرّق فيها إلى سبب تأليفه كتاباً في التفسير، مع ما ضمّنه هذا الجانب من مباحث أخرى تتعلق ببعض القضايا والمسائل المتعلقة بعلوم القرآن، كعلم رسم المصحف، ونحو ذلك. ثم المقدمة التي أورد فيها منهجه الذي سيسير عليه في التفسير بعد ذلك حيث قام بحصره في عددٍ من النقاط المهمة، ومع أن المراغي كفانا مؤونة البحث في تفسيره للتعرف على منهجه التفسيري، إلا أننا ذكرنا بأنه قد يكون من الجيد محاولة مطابقة ما ذكره المراغي في هذه المقدمة، مع ما ضمّنه في تفسيره بعد ذلك، للتعرف على ما إذا التزم بهذا

المنهج أم لا، ثم خالصنا -وبعد المطابقة- إلى أن المراغي لم يلتزم بمنهجه التفسيري بشكلٍ تامٍ ودقيق، بل إنه قام بإدخال بعض المصطلحات العلمية، وأيضاً جوانب أخرى لا علاقة لها بعلم التفسير، ومع ذلك يمكننا أن نعذره في هذا المقام، نظراً لأنه قام بذلك بهدف تبسيط معاني الآيات القرآنية لأبناء مجتمعه المصري، باعتبار أنهم هم المستهدفون الأول من هذا التفسير، فخرج تفسيره بهذا الشكل المتضمن على بساطة المعنى، وسهولة التركيب.



الفصل الرابع

نشأة التفسير السياسي للقرآن عند المراغي ومصادره فيه والحالة السياسية في

زمنه

تمهيد

يعتبر تفسير المراغي من النماذج التي اهتمت بالقضايا السياسية في التفسير، حتى برزت لديه فكرة التفسير السياسي للقرآن، وقد اعتمد في ذلك على مصادر متعددة، كأصحاب المدرسة الإصلاحية التفسيرية، وابن خلدون، فاستفاد منهم في صياغة أفكاره السياسية، لذلك نحاول في هذا الفصل التعرف على التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي، ومصادر التفسير السياسي لديه، والحالة السياسية في زمنه، وبيان ذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: نشأة التفسير السياسي للقرآن عند المراغي

سيركز هذا المبحث على بيان نشأة التفسير السياسي للقرآن عند المراغي، ولتحقيق ذلك فإننا بحاجة إلى استعراض المطالب التالية:

المطلب الأول: بداية التفسير والمراحل التي مرت به

المطلب الثاني: المحاولات الأولى في التفسير السياسي للقرآن

المطلب الثالث: بروز فكرة التفسير السياسي للقرآن عند المراغي

المطلب الأول: بداية التفسير والمراحل التي مرت به

مرّ تفسير القرآن بمراحل متعددة، منذ زمن رسول الله ﷺ وحتى وقتنا المعاصر، لكن يمكننا القول وبشكلٍ إجماليٍّ ومختصرٍ، بأن التفسير يتمحور حول أربع مراحلٍ علميةٍ رئيسية¹. وهي:

¹ مع ملاحظة أن هذه المراحل هي مراحل علمية، أي أنها ليست بالاعتبار الزمني، فلا يلزم أن تنتهي مرحلة حتى تبدأ الأخرى، بل هي إشارة إلى أن هذه المرحلة تميزت عن سابقتها بأمرٍ جوهريٍّ يتعلق بالصناعة التفسيرية، ولهذا قد يختلف

مرحلة التأسيس

وهذه المرحلة مرتبطة ارتباطاً مباشراً بزمن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين ﷺ أجمعين، فبعد أن تنزل الآيات على رسول الله ﷺ كان يبين للصحابة ﷺ ما يحتاجون إلى فهمه منها، ثم كانوا يرجعون إليه فيما يُشكل عليهم، وبهذا أخذوا القرآن وتفسيره عن رسول الله ﷺ مباشرة، فاشتهر منهم في التفسير، الخلفاء الراشدون، ثم ابن مسعود، وابن عباس، وأبي بن كعب، وأبو موسى الأشعري، وزيد بن ثابت، وعبدالله بن الزبير، أما من التابعين فقد برز منهم تلاميذ ابن عباس، كمجاهد، وعطاء، وعكرمة، بالإضافة إلى تلاميذ أبي بن كعب بالمدينة، وكذلك تلاميذ ابن مسعود بالعراق، ومما يميز هذه المرحلة؛ الضبط المنهجي للتفسير، حيث كان الصحابة ﷺ يعتمدون على ما رُوي عن رسول الله ﷺ أولاً، فإن لم يجدوا شيئاً اجتهدوا برأيهم لما كان عندهم من اللغة، ومعرفة بأسباب النزول، والسياق، وكذلك التابعون ﷺ حيث كان مرجعهم الأول في التفسير أقوال رسول الله ﷺ الذي تلقوه عن صحابته الكرام ﷺ، ثم اجتهدهم في بعض المسائل نظراً لما استجد من أحوال، مع ملاحظة أنهم كانوا يتناقلون الروايات مسندةً، واستشهاد بعض التابعين بالروايات الإسرائيلية في تفاسيرهم^٢.

وبهذا، ظهر لنا بروز اتجاهين في التفسير، وهما الاتجاه النقلي، والذي كان يعتمد على مرويات رسول الله ﷺ، ثم الاتجاه العقلي، والذي كان يجتهد فيه الصحابة والتابعون ﷺ، وهذا الاتجاه كان يتوسع شيئاً فشيئاً نظراً لتغير الأحوال في ذلك الزمان، من انتشار العجمة، وإسلام كثيرٍ من الناس بعد الفتوحات الإسلامية، وغير ذلك^٣.

أهل الاختصاص في مثل هذا التقسيم، حيث قسمه الدكتور الخالدي لأربع مراحل، بينما قسمه الدكتور الرومي إلى ست مراحل. انظر: الخالدي، تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، ص ٣٦-٣٩. وانظر: الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ١، ص ١٨-٢٩.

^٢ انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ٢٠٤-٢١٤. وانظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٤٥-

١٣٠. وانظر: الخالدي، المرجع نفسه، ص ٣٦-٣٩.

^٣ انظر: الذهبي، المرجع نفسه، ج ١، ص ١٠٠.

مرحلة التأصيل

وهذه المرحلة تبدأ في زمن ابن جرير الطبري، حيث انفصل التفسير عن الحديث، وصار علماً مستقلاً له مؤلفاته الخاصة به، وممن اشتهر بالتفسير في هذه الفترة، ابن ماجة، وابن أبي حاتم، وغيرهم، إلا أن الطبري انفرد عنهم بتفسيره الموسوعي الذي اعتمد فيه على الجمع، حيث جمع بين التفسير النقلى الذي كان عند الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، ثم استفاد من التفسير اللغوي الذي كان عند بعض أتباع التابعين، كأبي عبيد، والفراء، والأخفش، ثم أدخل في تفسيره اجتهاداته الشخصية، من الترجيح بين الأقوال، وتوجيه القراءات، والشواهد الشعرية، وغير ذلك، فظهر تفسير كامل للقرآن آية آية، وله عنوان مستقل، وليس كما كان في السابق حيث كانت الروايات التفسيرية ضمن كتب الحديث، أو أنها كتب تفسيرية خاصة بالتابعين وغيرهم^٤.

مرحلة التنويع

توسع التفسير في هذه المرحلة إلى حد كبير، حتى صار المفسرون يوردون الكثير من المسائل التي برعوا فيها، ويجعلونها ضمن كتب التفسير، فانتقل التفسير نقلاً نوعياً من العلم القائم على بيان معنى الآية، الذي يعتمد فيه المفسر بشكل مباشر على المأثور والرأي، إلى بروز اتجاهات تفسيرية مختلفة ومتعددة، يشخص السيوطي هذه المرحلة بشكل دقيق، فيقول: ثم صنّف بعد ذلك قوم برعوا في شتى العلوم، فكان كل منهم يقتصر في تفسيره على الفن الذي يغلب عليه، فالنحوي يهتم بالإعراب، والإخباري يهتم بالقصص والإخبار، سواء كانت صحيحة أو باطلة، والفقيه يسرد مسائل الفقه، بينما صاحب العلوم العقلية، فيملاً تفسيره بكلام الحكماء أو الفلاسفة^٥. وكنيجة طبيعية لكثرة المعلومات الواردة في كتب التفسير في هذه المرحلة، فيصح أن يقال عنها بأنها مجرد مرحلة شحن معلومات إسلامية لعقل المسلم، أو تثقيف إسلامي دون أي اهتمام بواقع الناس وأحوالهم، مع أن التفسير في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن غرضه بيان معنى الآية فقط،

^٤ انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٤٢. وانظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ٢١٢.

وانظر: الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ٣٩.

^٥ انظر: السيوطي، المرجع نفسه، ج ٤، ص ٢١٢. وانظر: الخالدي، المرجع نفسه، ص ٤١.

بل كان هدفه في المقام الأول، بناء الشخصية الإسلامية، وبهذا المعنى نقل مفسرو هذه المرحلة التفسير من إرادة هداية الناس، إلى مدرسة التفقه في العلوم والفنون^٦.

وسواءً اتفقنا أو اختلفنا مع الوصف السابق، إلا أنه من المهم هنا ملاحظة أن التفسير في زمن رسول الله ﷺ كان على هيئة رواياتٍ حديثيةٍ، أو دروسٍ علميةٍ يحضرها الصحابة رضي الله عنهم، وكان رسول الله ﷺ يفسر لهم القرآن ابتداءً، أو أنه يفسر لهم بناءً على سؤالهم، أو لرفع الإشكال عنهم، ثم يتم نقل هذه الروايات إلى غيرهم، حتى تم جمعها في مصنفاتٍ خاصةٍ، بينما التفاسير التي نقدها السيوطي، وأهل الاختصاص -قياساً على تفاسير السلف- هي في الأصل مصنفات قصد مؤلفوها التصنيف ابتداءً، والفرق هنا هو أن أقوال رسول الله ﷺ في الجانب الأول كانت لعامة الناس، بناءً على أنه يتعامل مع كافة أفراد المجتمع -ولم يكن قصده الأول التصنيف- بل كشف المعنى، بينما التفاسير المنقودة، كانت بقصد التصنيف أصلاً، أي أن المفسر قام بتأليف تفسيره؛ حتى يناقش جانباً علمياً يهتم به بعض أفراد المجتمع، وهنا فرقٌ كبيرٌ بين الجانبين، فلا يصح قياس الثاني على الأول، باعتبار هذا الأمر.

وعلى أية حال، يمكن القول إن التفسير في هذه المرحلة كان يقوم على كشف معنى الآية من خلال العلوم النظرية التي برع فيها المفسرون، فكل مفسرٍ يرى بأن طريقته تعدّ الأنسب في التعامل مع النص القرآني، فغلب على هذا الأسلوب الثقافة التي يمتلكها المفسر ما أدى إلى إغفال جانبٍ مهمٍ يتعلق بالتفسير، وهو حاجات الناس الهدائية من القرآن.

مرحلة التجديد

وقد بدأت هذه المرحلة مع بدايات القرن العشرين، على يد جمال الدين الأفغاني، وتلاميذه من بعده من أمثال محمد عبده، ورشيد رضا وغيرهم، ومما يميّز مفسري هذه الفترة هو أنهم لم يتوسعوا كثيراً في الجوانب التي توسع فيها السابقون، بل اهتموا بالواقع الذي يعيشه الناس، ثم انطلقوا

^٦ انظر: زرزور، علوم القرآن، ص ٤٢١. وانظر: محمد دراجي. "تجديد مناهج التفسير ضرورة ملحة"، مجلة كلية أصول الدين الصراط، (٢٠٠١م)، ص ٩.

من القرآن لإصلاح هذا الواقع، ومن ثم معالجة أحوال المجتمع^٧. حتى غلب على تفسير المنار اصطلاح التفسير الاجتماعي، والمهتمين بهذا الجانب اسم المفسرون الاجتماعيون^٨. ومن خلال هذه الإشارة السريعة للمراحل العلمية التي مر بها التفسير، يظهر لنا مدى علاقة القرآن بالحياة العامة في كل عصرٍ، ففي المرحلة الأولى اقتصر التفسير على النقل، لمناسبة هذا الأسلوب لأحوال الناس في تلك الفترة، ثم أخذ هذا الأمر يتوسع شيئاً فشيئاً، حتى صار لكتب التفسير اتجاهات خاصة تعرف بها، وآخرها ما عرف بالتفسير الاجتماعي لتفسير المنار، والذي يتميز بمعالجة أحوال الناس ومشاكلهم العامة.

لكن قد يقول قائل نحن الآن في أي مرحلة؟ هل ما زلنا في مرحلة التجديد في التفسير؟ الذي يبدو، بأنه يصح إطلاق اصطلاح التجديد في التفسير على أي مرحلة نقلت التفسير إلى مرحلة متقدمة، كما حدث ذلك مع الطبري، وكذلك مع المفسرين الآخرين الذين أدخلوا الاتجاهات التفسيرية في تفاسيرهم، حتى صار للتفسير مكتبة علمية زاخرة بشتى الاتجاهات، أما اليوم، فربما يصح أن يقال: إننا في مرحلة التحرير والضبط، نظراً لتقدم العلوم والتقنية، حيث صار من الممكن الاستفادة منهما في مراجعة المخطوطات العلمية، ومراجعة المعلومات التفسيرية بين فينةٍ وأخرى، لتحرير وضبط ما كتبه السابقون، ولا إشكالية أبداً في تداخل هذه المراحل، لأن المسألة اجتهادية بحثة يقدرها الباحثون وأهل الاختصاص.

المطلب الثاني: المحاولات الأولى في التفسير السياسي للقرآن

مع أن المفسرين استخدموا في تفاسيرهم مفردة السياسة منذ وقت مبكرٍ إلا أن التفسير السياسي للقرآن بمعالمه الواضحة لم يكن ظاهراً في تفاسيرهم، بل إنه لم يكن يشكل أسلوباً واتجاهاً يسرون عليه، وهذا ما دعا الدكتور عبدالرحمن الحاج إلى القول، بأن النقاش حول مدى تضمن القرآن للأحكام السياسية في العصر المتأخر، قد بدأ في العقد الثاني من القرن العشرين، وذلك في ظل تداعي الخلافة العثمانية، ما كان له أثرٌ على التفسير والمفسرين بعد ذلك، والتي واكبت تلك

^٧ انظر: الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ٤٥. وانظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٤٩٥.

^٨ انظر: علي ضيغم طاهر. "التفسير الاجتماعي وأثره في تطبيق مفاهيم القرآن"، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية، (٢٠١٩م)، ص ٢٠.

الفترة تحديداً، فبرز تيارٌ علميٌّ يقوم ببحث هذه المسائل، ومحاولة ربطها بالقرآن، وكان من أوائل من تطرق إلى هذا الجانب محمد رشيد رضا في تفسيره المنار، ثم تبعه غيره من المؤلفين^٩. ويمكن القول أيضاً، أن الانطلاقة الأولى للتفسير السياسي للقرآن ظهرت بشكلٍ جليٍّ عند جمال الدين الأفغاني، فهو الأساس الذي وضع لبنة الإصلاح لمن جاء بعده من المفسرين والإصلاحيين، والتي كان يريد من خلالها العودة إلى الأصول الإسلامية لمعالجة القضايا السياسية والاجتماعية الطارئة على البلاد الإسلامية، وتعتبر كرد فعلٍ طبيعيٍّ للسيطرة الغربية على العالم الإسلامي، حيث ذكر الدكتور فهد الرومي بأنه كان يتناول تفسير الآية بما يساهم في تحقيق أهدافه ورؤاه السياسية، فإذا تعرض لآية قرآنيةٍ استشهد بها لتقوية رأيه وموقفه، كما تنسب له الدعوة إلى الوحدة الإسلامية، وأيضاً أهمية إقامة جامعة إسلاميةٍ تنضوي تحتها جميع دول العالم الإسلامي^{١٠}. وكان ينشر غالب مقالاته وآرائه في مجلة العروة الوثقى، ولهذا يرى الدكتور محمد شريف بأن هذه المقالات تعد أول محاولةٍ حديثةٍ يستشهد فيها المفسر بنصٍ قرآنيٍّ لتأييد فكرته وآرائه السياسية^{١١}.

ثم تتابع التأليف في هذا الجانب، حيث يمكن رؤية هذا الأمر واضحاً في عدة تفاسير، كتفسير أحمد المراغي، وسيد قطب، وأبو الأعلى المودودي، ورشيد رضا، وغيرهم^{١٢}. ما شكّل حالةً أشبه ما تكون بالحركة السياسية العلمية، ومجال تطبيقاتها داخل كتب التفسير. وفي الحقيقة يمكننا إرجاع أسباب ظهور التفسير السياسي للقرآن بمعاله البارزة في هذه الفترة إلى سببين رئيسيين، هما:

الأول: حالة الضعف التي مرت بها الأمة الإسلامية في الزمن المتأخر، والذي لم يكن مقتصرًا على الجانب السياسي فقط، بل شمل الجوانب الاقتصادية والعلمية، وغير ذلك أيضاً،

^٩ انظر: عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن السلطة والجماعة ومنظومة القيم، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٢م)، ص ٢٩.

^{١٠} انظر: الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ١، ص ٨٦-٩١.

^{١١} انظر: شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، ص ٣٤٣.

^{١٢} انظر: المصري، الاتجاه السياسي في تفسير القرآن: تأريخ وتعريف وتأصيل، ص ٣١. وانظر: اراس، التفسير السياسي للقرآن رؤية عقلية نقدية، ص ١٢.

وهو ناتجٌ عن ضعف الدولة العثمانية، باعتبارها الدولة الجامعة للكثير من الدول الإسلامية في ذلك الوقت^{١٣}.

الثاني: التخلف الحضاري للمسلمين أمام تقدم الحضارة الغربية والذي كان من نتائجه المتوقعة، غزو الدول الأوروبية للدول الإسلامية -مثل مصر- ووقوع الكثير منها تحت الاستعمار الأجنبي الذي أخذ في تغيير العقائد والأفكار ومناهج التعليم وغير ذلك، مع انبهار بعض أبناء المسلمين بهذه الحضارة الجديدة^{١٤}.

والمعنى، أن الظروف السياسية في ذلك الوقت دفعت إلى إنماء فكرة التفسير السياسي للقرآن لدى المفسرين، حيث دفعتهم إلى المشاركة في محاولة عملية إصلاح شاملة، يقودها أهل الاختصاص، كلٌ فيه مجاله، ورفع حالة الوعي للأمة أمام التحديات التي يواجهونها، يشير إلى ذلك الدكتور محمد شريف، فيقول: "إن حركة التفسير الحديثة لعبت دوراً هاماً في تقويم الوعي السياسي من وجهة النظر الإسلامية، وفي استلهاام النص المقدس ما يبعث في الناس حمية الكفاح من أجل الحق والعدل"^{١٥}.

من هنا، يظهر لنا بأن التفسير السياسي للقرآن في محاولاته الأولية يعتبر امتداداً طبيعياً لمن سبقوه من المفسرين، نظراً لأن السابقين كانوا يهتمون بمناقشة القضايا العلمية في تفاسيرهم، إلا أن المفسرين المعاصرين تميّزوا عنهم بالتركيز على الحالة السياسية التي مرّت بها الأمة، حيث أدركوا تمام الإدراك مدى حاجة المسلمين للاستهداء بنور القرآن وتوجيهاته في الشؤون السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتربوية وغير ذلك، ولهذا انبروا لتغيير الأوضاع وإصلاحها، ومحاولة الأخذ بيد المجتمع من أجل الخروج من دائرة الانهزامية والتخلف التي يعاني منها الناس.

المطلب الثالث: بروز فكرة التفسير السياسي للقرآن عند المراغي

المتأمل في تفسير المراغي، يرى بأن المدخل الذي اعتمد عليه أولاً في بناء فكرة التفسير السياسي للقرآن، كان في عدم التزامه بما أورده في مقدمة تفسيره من عدم الخروج عن سياق التفسير، إلى

^{١٣} انظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج ١، ص ٧١٦.

^{١٤} انظر: المرجع نفسه.

^{١٥} شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، ص ٣٤٤.

الاستطراد في مسائل أخرى، وقد يكون ذلك عائداً إلى أن من منهجه العام، مخاطبة الناس بلغة العصر والواقع، فكان يرى بأنه من الواجب عليه؛ التماس لونٍ من التفسير يكون متوافقاً مع أمزجة الناس، لأن أساس التخاطب أن لكل مقامٍ مقالاً، وأن الناس يخاطبون على قدر عقولهم، وعلى قدر فهمهم^{١٦}. ولهذا نرى أنه أشار مرةً، إلى أن مثل هذه الاستطرادات تكون مما أُلجأت إليه الحاجة والضرورة^{١٧}.

وبناءً على هذا الأساس - الحاجة، ومراعاة أفهام الناس - برزت فكرة التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي، فرى بأنه استخدم بعض المفردات التي تشير إلى مفهوم السياسة، أو التي لها علاقةٌ ببعض الجوانب السياسية، كقوله مثلاً: سنن الاجتماع، أو نواميس العمران، أو نظام العالم، ونحو ذلك^{١٨}.

بل إن المراغي لم يقتصر على ذلك فقط، حيث قام باستعراض الكثير من أسماء الدول العربية والأجنبية، وفي سياقاتٍ مختلفةٍ ومتعددةٍ، فمثلاً أشار إلى أمريكا وأوروبا؛ في سياق تحذيره من الحضارة الغربية التي فتن بها الكثير من الناس في زمنه، وبيان ما تحمله هذه الدول في باطنها من التفكك الاجتماعي والأخلاقي، حيث قال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩] بأن الكثير من الجماعات في أوروبا وأمريكا سعت في إبطال المسكرات، وحمل الدول على تشديد العقوبة على بائعي الخمر^{١٩}.

ومن المسائل التي فرضت نفسها على المراغي، واقع مجتمعه السياسي في مصر، فنجد أنه مثلاً قام بالإشارة إلى بعض الأحزاب والحركات الإسلامية في زمنه، فذكر بأن المسلمين في الصدر الأول، كانوا يتعاونون على البر والتقوى، دون الحاجة إلى ارتباط بعهدٍ أو ميثاق، كما

^{١٦} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ١٦.

^{١٧} انظر: المرجع نفسه، ج ٤، ص ٥٠.

^{١٨} انظر: المرجع نفسه، ج ٥، ص ١٠٢. ج ٣، ص ٤.

^{١٩} انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٤٤.

تفعله بعض الجماعات في زمنه، لأن عهد الله يُغني عن غيره، لكن لما نكث الناس ذلك، صاروا بحاجةٍ إلى تأليف المسلمين بمثل تلك الارتباطات والمعاهدات^{٢٠}.

ومع الاطلاع المباشر للمراغي على الحياة السياسية المصرية، إلا أن هذا لا يعني غيابه عن المشهد الاجتماعي، حيث يمكننا أن نرى في بعض عباراته مدى متابعته الدقيقة للكثير من أحوال المجتمع المصري، ويظهر ذلك في قوله: وقد شاع حديثاً في مصر ما هو أفتك من الخمر، وهو نوعٌ من السموم يتم استعماله بالحقن تحت الجلد، أو الشم بالأنف كالمورفين، أو الكوكايين، أو الهرويين، ونحو ذلك^{٢١}. فكيف يمكن للمراغي وصف هذا الأمر، دون اطلاعه على أحوال المجتمع المصري، ومتابعته للقضايا التي كانوا يمرون بها! وهذا يشير إلى أنه يعتبر بحقٍ معبراً عن واقعه السياسي والاجتماعي.

والمعنى الذي نريد تقريره هنا أولاً، أن فكرة التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي برزت بسبب القضايا السياسية التي كان الناس يعاصرونها فترة حياته، فحاول المراغي معالجتها انطلاقاً من النص القرآني، وبطريقةٍ معينةٍ يفهمها الناس، ويدركون المفاهيم السياسية في الآيات القرآنية. لكن وبعدما قام المراغي بترسيخ فكرة التفسير السياسي للقرآن، يظهر لنا بأن هذا قد يتعارض مع ما قرره في مقدمة تفسيره، من انتقادٍ لاستطرادات المفسرين السابقين، حيث ذكر بأن هذا يعتبر حائلاً بين الناس، وبين قراءتهم لكتب التفسير، وأن الاكثار من الجوانب التي لا طائل منها في التفسير، يدخل النقص على الغرض الأصلي منه، وهو فهم القرآن من حيث هو دين، وهداية للناس في دنياهم وآخرتهم^{٢٢}. وهذا القول، يُسلّم به إن وقع من مفسرٍ واحدٍ أو

^{٢٠} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج٦، ص٤٦. وهو هنا ربما يشير إلى جماعة الإخوان المسلمين باعتبار أنهم يأخذون البيعة من الأفراد عند انضمامهم إلى الجماعة. انظر: جمعية الإخوان المسلمين بمصر، قانون النظام الأساسي لهيئة الإخوان المسلمين العامة، (القاهرة: دار الأنصار، د.ط، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م)، ص١٢. ويلاحظ على المراغي، اكتفاءه فقط بعرض المسألة دون إبداء أي موافقة أو معارضة.

^{٢١} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج٢، ص١٤٤.

^{٢٢} انظر: المرجع نفسه، ج١، ص١٢-١٦.

اثنين، أما وإن تكرر من عددٍ من المفسرين^{٢٣}. فإن الأمر يبدو وكأن هناك منهجٌ خاصٌ سلكه المراغي لبيان قضايا التفسير السياسي للقرآن، فإما أنه خالف ما ذكره صراحةً في مقدمة تفسيره، فتكون فكرة التفسير السياسي للقرآن من قبيل الدخيل على التفسير، أو أنه يرى بأن هذا الأمر داخلٌ ضمناً في التفسير، لكن بمفهومه المعاصر، وقد أشار إلى قريبٍ من هذا المفهوم الزرقاني، حين قسّم التفسير إلى قسمين، فقال عن القسم الثاني بأنه: يجاوز الحدود التي تعارف عليها السابقون، فيجعل هدفه الأعلى تجلية هدايات القرآن، وتعاليمه، وحكمة الله فيما شرع للناس، على وجهٍ يجذب الأرواح، ويفتح القلوب، ويدفع النفوس إلى الاهتداء بالقرآن، ثم ختم هذا بقوله: وهذا هو الخلق باسم التفسير^{٢٤}. وإذا سلّمنا جدلاً بصحة وسلامة هذا المفهوم، فإن المراغي إذن، لا يرى بأن مثل هذه الاستطرادات تعدّ خارجةً عن مفهوم التفسير، أي أنه لا

^{٢٣} انظر مثلاً إلى انتقاد صاحب المنار لاستطرادات السابقين، ثم هو يسير على ما ساروا عليه من استطرادات أيضاً، حيث يقول: "وأستحسن للقارئ أن يقرأ الفصول الاستطردادية الطويلة وحدها في غير الوقت الذي يقرأ فيه التفسير، لتدبر القرآن والاهتداء به في نفسه". رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ج ١، ص ١٦. فهل يصح أن يقال إنه وقع في نفس ما وقعوا فيه؟ أم أن له منهج خاص في هذا الأمر، بحيث يرى أن استطراداته في التفسير لا تعتبر خارجةً عن مفهوم التفسير بشكله المعاصر، باعتبار أنها تقود إلى الهداية القرآنية، لأنها تعالج واقع الناس والمجتمع، بخلاف استطرادات السابقين التي كانت أغلبها تقوم على الجانب النظري والعلمي البحت، والذي هو في الغالب يرتبط بأهل الاختصاص كمناقشة العقائد، والتطبيقات النحوية، وبيان الأحكام الفقهية وغير ذلك.

^{٢٤} انظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٦. وانظر: رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ج ١، ص ٢٤-٢٥. ويبدو أن ممن يؤيد الفكرة السابقة أيضاً الدكتور فهد الرومي، ويظهر ذلك في قوله: "حين نزل القرآن الكريم أصلح كثيراً من البدع والمنكرات التي تحدث في مجتمع الجاهلية وخصها بالذكر فحرم وأد البنات والربا وشرب الخمر وعبادة الأوثان وما زال القرآن يقوّم الأخلاق حتى النداء من وراء الحجرات. فما بال أقوام منا يهملون جانب الإصلاح الاجتماعي في تفسير القرآن الكريم ويظنونهم -مخطئين- خروجاً بالتفسير عن حده" انظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرآن الرابع عشر، ج ٣، ص ١١٦٨. وأيضاً الدكتور عدنان زرزور، فبعد أن استعرض التفاسير التي قامت على الاستطرداد، قال: "ومن ظن أن هذا هو تعريف التفسير، أو أن تقديم ذلك الدليل الثقافي يجب أن يكون مهمة جميع المفسرين في جميع العصور، فليعد على معلوماته بالمراجعة والتحليل". انظر: زرزور، علوم القرآن، ص ٤٢٥. ويفهم من كلام هؤلاء بأن التفسير هو: ما قاد إلى تحقيق الهداية القرآنية، أي معالجة واقع الناس، سواء التزم فيه بطريقة السلف أم لا، وإن تضمن على بعض الاستطرادات، مع ملاحظة أن فكرة انتقال التفسير المعاصر، من معالجة المعنى إلى معالجة الواقع ليست فكرة جديدة، بل تحدث عنها بعض السابقين، وإن اختلفت عباراتهم في ذلك. انظر: شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، ص ١٩٩. وانظر: زرزور، المرجع نفسه، ص ٤٢٦.

يصح القول عن التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي بأنه شبيهة باستطراد المفسرين السابقين في تفاسيرهم لأن هؤلاء لم يقصدوا من استطاداتهم معالجة واقع الناس، إنما هي في الأصل كانت مبنية على فنون أتقنوها، وبرعوا فيها، فحاولوا أن يجعلوا من كتب التفسير مجالاً لتطبيقاتها، بينما المراغي جعل من استطاده في التفسير، أداة من أدوات معالجة الواقع السياسي المصري، حيث لا يكتمل بيان المعنى القرآني، وتفعيله في واقع الناس، إلا من خلال ذلك^{٢٥}.

والمفهوم السابق إن صح، فإن فيه نوعاً من القبول والوجاهة، نظراً لمناسبته لفترة حياة المراغي، ولهذا نرى بأن الرأي التفسيري السابق، لم ينفرد به المراغي وحده، بل إن الدكتور علي الصلابي أيضاً يرى مثل هذا القول، حيث أشار إلى أهمية تفعيل القرآن في واقع الحياة السياسية، أي من خلال معالجة المفسرين للقضايا السياسية، ثم علل سبب اختياره لهذا الرأي، بأن غياب الدور القرآني عن واقع الحياة السياسية، ثم عدم تفعيله بشكل صحيح، مع حصره على بعض الشعائر التعبدية، ومجرد القراءة فقط، كان سبباً من أسباب سقوط الدولة العثمانية^{٢٦}.

من هذه النقطة تحديداً انطلق المراغي إلى بيان ما تضمنه القرآن من مباحث سياسية، فكان يشير إلى دور القرآن في معالجة القضايا المعاصرة، فقال: "ولما كان القرآن كتاباً سماوياً تنزل على قلب أكمل الأنبياء، مشتملاً على معارف عالية ومطالب سامية، يجد المنقب عنها من الهيبة والجلال ما يكاد يحول بينه وبين الوصول إليها سهل سبحانه الأمر علينا، فلم يطلب

^{٢٥} انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٤٦. وانظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ٢١٢. مع أن أبو حيان علل سبب استطاد بعض المفسرين سابقاً بأنه عائد إلى فساد اللسان، وكثرت العجم، فاحتاج المتأخرون إلى إظهار ما انطوى عليه القرآن من غرائب التركيب، وإبراز النكت البيانية، حتى يدرك ذلك من لم يكن في طبعه. انظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج ١، ص ٣٥. فإذا كانت هذه بعض الأسباب التي ألزمت المفسرين بالاستطراد في التفسير زمن أبي حيان، فإن التفسير السياسي للقرآن عند المراغي يعد من باب أولى، لأن مؤداه تحقيق الهداية القرآنية من خلال معالجة واقع الناس نظراً لحاجتهم إلى ذلك.

^{٢٦} انظر: علي محمد محمد الصلابي، الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص ٥٠٥.

منا إلا الفهم والتدبر في كلامه، لأنه نزله نورا وهدى للناس^{٢٧}. أي أن دور المفسرين هنا يقوم على محاولة البحث في القرآن لمعالجة واقعهم بناءً على ما تضمنه من هداية ربانية^{٢٨}.

وبهذا يمكن القول، أن التفسير لا يعتبر مطلوباً في ذاته، أو أنه الغاية المأمولة، بل إنه يعدّ وسيلةً لتحقيق ما وراء المعاني من تطبيقاتٍ عملية، أي أنه لا يمكن تفعيل دور القرآن في واقع الناس إلا بمثل التفسير السياسي للقرآن في زمن المراغي والذي ينتقل فيه المفسر من الجانب النظري؛ إلى التطبيق العملي المرتبط بحياة الناس، ومعالجة قضاياهم. وهذا الأمر يتشارك فيه المراغي مع الكثير من أصحاب المدرسة الإصلاحية التفسيرية، وقد أشار إلى قريبٍ من هذا المفهوم محمد عبده، فقال في مقدمة تفسيره المنار عن التفسير الذي يريده: "فهم الكتاب من حيث هو دين، وهداية من الله للعالمين، جامعة بين بيان ما يصلح به أمر الناس في هذه الحياة الدنيا، وما يكونون به سعداء في الآخرة"^{٢٩}.

ثم يتحدث الدكتور محمد شريف عن الأمر السابق بشكلٍ أوضح، فيشير إلى أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين الحديث عن المباحث والقضايا السياسية، وبين معالجة قضايا الناس، لأن الذين اهتموا بهذا الجانب من المفسرين نظروا إلى الواقع السياسي الذي كانت تعيشه الأمة في زمانهم، ثم ما تعرض له من مشاكل مختلفة ومتعددة، فحاولوا معالجة هذا الواقع بما يناسبه من آيات القرآن، ولهذا نجد أنهم تحدثوا عن عدة قضايا سياسية، منها مواجهة الاستعمار، وأيضاً التفكك الداخلي الذي كان يعانيه المسلمون في ذلك الوقت، وقد أخذ هذا الاهتمام في البروز

^{٢٧} المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ١٠.

^{٢٨} والمقصود بالهداية القرآنية هنا: أي أن يكون للتفسير دورٌ في معالجة قضايا الناس، من خلال الكشف عن الإرشادات والتوجيهات التي تضمنتها الآيات التي تحمل مفاهيماً سياسية، فهذه الطريقة تتحقق الهداية، لأن الناس شهود عيان على ذلك. انظر: مجموعة من الباحثين، الهدايات القرآنية، (الرياض: كرسي الملك عبدالله بن عبدالعزيز للقرآن الكريم، د. ط، د. ت)، ص ٤٤. وقد ذكر الشيخ محمد الصادق عرجون بأن من أصول الهداية القرآنية: سياسة الخلق، وتدبير شؤون حياتهم، مع نهج قائم على العدل، والرحمة، حتى يعيش الناس إخوةً متحابين ينعمون بالأمن والسلام. انظر: محمد الصادق إبراهيم عرجون، القرآن العظيم هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين، (دمشق: دار القلم، ط ٢، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م)، ص ٣١.

^{٢٩} رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم، ج ١، ص ١٨.

بشكل واضح على يدي أصحاب المدرسة الإصلاحية في التفسير، وهم جمال الدين الأفغاني، وبعض طلابه، من أمثال محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وأحمد المراغي وغيرهم^{٣٠}.

والذي نريد تقريره هنا، أن فكرة التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي تتجاوز مسألة فهم النص الحرفي لمعاني القرآن، إلى محاولة الفهم الكلي لمضمون الآية، ويكون ذلك من خلال بيان المفاهيم والقضايا السياسية، والاستطراد في ذلك بما تقتضيه الحاجة، لأن هذه المعالجة هي التي تقوم بتفعيل دور القرآن في حياة الناس.

والأمر السابق، يستحيل الوصول إليه بالاكتماء بالأدوات التفسيرية التقليدية من جهة الاهتمام باللغة والقراءات ونحوها، لأن طبيعة العمل التفسيري هنا تختلف عن الشكل التقليدي للتفسير في زمن رسول الله ﷺ، أو السلف عموماً، حيث كان التفسير في زمانهم يقوم على فهم المعنى اللغوي للآية، بينما في الوقت المعاصر، فإن المفسر بحاجة إلى فهم واقعه جيداً حتى يعالج قضاياها. ولهذا يصح أن يقال أيضاً بأن التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي، يقوم على فكرة الانتقال من الاجتهاد في النص، إلى الاجتهاد في الواقع، نظراً لما يراه من واقع مجتمعه السياسي في مصر، وما كان الناس يعانونه من جزاء المشاكل والاضطرابات السياسية. وهناك أمرٌ آخر جديرٌ بالملاحظة والنظر، وهو أن تسجيل المراغي لحضوره من خلال التفسير السياسي للقرآن، يجب أن نفرق فيه بين حالتين:

الأولى: أن يكون التفسير السياسي للقرآن أمراً جانبياً للمفسر، بحيث إنه في الأصل كان يهتم بمعالجة قضايا سياسية تتعلق بأبناء مجتمعه، فالسياسة لديه قضية أصلية، وقد يكون له بعض النظريات المعينة حول بعض القضايا، فيلجأ إلى القرآن لتأصيلها، ومن المعلوم بأن هذه الطريقة تعتربها ما تعتربها من الملاحظات والاشكالات المنهجية، ولهذا يشير ابن تيمية إلى خطأ هذه الطريقة صراحةً، فيقول: "قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها"^{٣١}. فإذا كان هذا في باب اعتقاد المعاني، فإن اعتقاد الأفكار، أو التصورات الخاطئة التي لم تدلّ عليها

^{٣٠} انظر: شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، ص ٣٤٣.

^{٣١} ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٨١.

الآية من باب أولى، وربما هذا ما أشار إليه الدكتور الرومي، عندما تحدث عن جمال الدين الأفغاني، فذكر بأنه يقوم بتأويل بعض النصوص لتتوافق مع أفكاره السياسية^{٣٢}.

الثانية: أن يكون تفسير القرآن القضية الأساسية للمفسر، ثم يعالج القضايا السياسية تبعاً للتفسير، وهذا هو عين الصواب، والطريقة التي تكون غالباً بعيدة عن التحيزات والتأويلات الفكرية للمفسر، وهذا يشابه ما فعله المراغي في تفسيره، حيث ذكر الدكتور فضل عباس مدى اهتمامه بالقضايا السياسية في تفسيره، فقال: "ولم يعرف عن الشيخ انخراط في عمل سياسي أو تنظيمي، ولكنه -رحمه الله- لم ينفصل عن هموم قومه وبلده، فقد بث في تفسيره كثيراً من التحذيرات من خطر الاستعمار في المجتمع سياسياً وثقافياً واجتماعياً"^{٣٣}. فمع أنه لم ينتم إلى أي اتجاه سياسي معين، مع إمكانية ذلك في فترة حياته، نظراً لانتشار العديد من الأحزاب أو الجماعات السياسية والفكرية ونحو ذلك، إلا أن تركيزه فقط كان على معالجة القضايا السياسية تبعاً للتفسير، وهذا الأصح.

والذي نريد التأكيد عليه هنا، بأن المراغي لم يقصد تأليف كتابٍ خاصٍ يناقش القضايا السياسية، أو يهتم بأنظمة الحكم ونحو ذلك، كما كان يفعله بعض فلاسفة السياسة الإسلامية، أو بعض المهتمين بالشؤون السياسية، وفقهاء الحكم الإسلامي، ولهذا لم يأت التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي بشكلٍ منهجيٍّ؛ من حيث ترتيب المباحث، أو الآراء، بل إنه عالج القضايا السياسية في تفسيره بناءً على الأحوال، أو الظروف الواقعية التي يراها، وعلى قدر الحاجة التي يستفيد منها المجتمع المصري^{٣٤}.

مع ملاحظة، بأننا عندما نشير إلى فكرة التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي، فإننا هنا لا نعني بالضرورة اقتصره على هذا الجانب فقط، أو أن جميع جوانب تفسيره سار فيه على هذا المنوال، لأنه قد تتكافأ، أو تتساوى اهتماماته التفسيرية مع قضايا تفسيره السياسي للقرآن، كما أن هذه الطريقة فيها نوعٌ من الاختزال، ما يعني إهدار الجوانب الأخرى؛ التي أضافها إلى

^{٣٢} انظر: الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ١، ص ٨٦-٩١.

^{٣٣} عباس، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٢٤١.

^{٣٤} ويمكن تتبع ذلك، واستقراء ما كتبه أهل الاختصاص في هذا الجانب. انظر: عباس، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٢٤٣. وانظر: الرومي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٠٨.

تفسيره، حيث حوى تفسيره على العديد من المصطلحات، والمفاهيم العلمية، ثم الاستطرادات الاجتماعية، بالإضافة إلى علوم القرآن، والمباحث اللغوية، والتي يمكن الاهتمام بها، والاستفادة منها في مسائل أخرى، بحيث تكون مجالاً للبحث والنظر.

المبحث الثاني: مصادر التفسير السياسي للقرآن عند المراغي

تمهيد

سيركز هذا المبحث على بيان المصادر التي اعتمد عليها المراغي في التفسير السياسي للقرآن، ويتم ذلك من خلال مطلبين:

المطلب الأول: المدرسة الإصلاحية في التفسير

المطلب الثاني: آراء وأفكار ابن خلدون السياسية والاجتماعية

المطلب الأول: المدرسة الإصلاحية في التفسير

يعود الفضل في وضع لبنة أفكار هذه المدرسة إلى جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، أما روادها من المفسرين، فمنهم محمد رشيد رضا، وشيخ الأزهر محمد المراغي، وعبدالقادر المغربي، ثم محمد شلتوت، وأحمد المراغي، وغيرهم^{٣٥}.

وقد نشأت هذه المدرسة بمصر إبان ما كانت تعانيه الأمة الإسلامية من تمزقٍ وتخلفٍ علمي وسياسي واجتماعي وحضاري، تبع ذلك وقوع الكثير من البلدان الإسلامية تحت سلطة الاستعمار الأجنبي، عندها حاول أصحاب هذه المدرسة -ومن حذا حذوهم- مواجهة هذا الواقع المتأزم، ثم محاولة الرجوع بالأمة إلى سابق عهدها ومجدها، ولن يتم ذلك إلا من خلال النظر في القرآن الكريم، والانطلاق منه لمعالجة واقع الناس وأحوالهم^{٣٦}.

وتُعرف هذه المدرسة بعدة أسماء، منها ما أطلقه عليها الدكتور الذهبي باللون الأدبي والاجتماعي، بينما يسميها الدكتور فضل عباس بالمدرسة العقلية الاجتماعية، ثم نجد الدكتور

^{٣٥} انظر: الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ١، ص ٧١. وانظر: عباس، التفسير والمفسرون، ج ٢،

ص ١١. وانظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٥٤٨-٥٥١

^{٣٦} انظر: الرومي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٧. وانظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج ٢، ص ٧١٥.

الرومي يطلق عليها المدرسة العقلية الحديثة، لكنه يشير إليها في موضع آخر بأنها المدرسة العقلية الاجتماعية الحديثة^{٣٧}.

ومع تعدد هذه المسميات، إلا أنه يمكننا الجمع بينها فنقول، هي المدرسة العقلية مرجعاً، والاجتماعية مناقشةً واستعراضاً للقضايا، والإصلاحية هدفاً وغايةً، والمعنى هنا أن جميع هذه المسميات إنما هي لمسمى واحد، وإن اختلفت التعبيرات حول ذلك^{٣٨}.

أما بخصوص اشتهار المدرسة الإصلاحية بمصر تحديداً، فقد يكون ذلك عائداً إلى عدة أمورٍ، منها: أنها كانت مرشحةً لأن تتبوأ مكان الدولة العثمانية في قيادة العالم الإسلامي، ولهذا عكف بعض المفسرين على محاولة إصلاحها، ومعالجة قضاياها السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال البحث والنظر في القرآن الكريم، وأيضاً انتقال جمال الدين الأفغاني إلى مصر، والذي يعتبر على قمة هرم هذه المدرسة، بل ومؤسسها الأول أيضاً^{٣٩}.

ولذلك يصح أن يقال هنا، بأن ما تميزت به هذه المدرسة من أفكار وأساليب تفسيرية جديدة، إنما هي في الحقيقة منبثقة عما كان يواجهه أصحابها من تحديات أمام الواقع السياسي بمصر، ما انعكس بعد ذلك -إيجاباً أو سلباً- على أفكارهم أو آرائهم التفسيرية، وهذا ما دفع ببعض أهل الاختصاص من أمثال الدكتور الرومي، إلى القول بأن هذه المدرسة اشتهرت بالعديد من الأصول العلمية، حيث إن السمة الفكرية البارزة على غالب مفسريها يدور حول تحكيم العقل في النص القرآني، أو المبالغة في توظيفه، ما نتج عنه نفورهم من الإسرائليات عموماً، ثم

^{٣٧} انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٥٤٧. وانظر: عباس، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ١١. وانظر:

الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ١، ص ٧٠.

^{٣٨} وقد تم اختيار مسمى المدرسة الإصلاحية هنا لمناسبتها فكرة الرسالة بشكل عام، وأيضاً حتى لا يتوهم القارئ علاقة هذا العنوان بالمدرسة العقلية المعاصرة التي يطلقها بعضهم، ويعنون به التيار العلماني في التفسير والذي يقوده شحورر وأبو زيد وغيرهم، فتمه فرقت بين المدرسة العقلية الاجتماعية الحديثة، وبين المدرسة العقلية المعاصرة، وإن كانوا يشتركون في بعض المسائل، كالمبالغة في الاعتماد على العقل وغيره. انظر: أحمد محمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، (دمشق: مركز الناقد الثقفي، ط ١، ٢٠٠٨)، ص ٣٩. وانظر: محمود بن علي بن أحمد البغدادي، موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير، (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، ط ١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، ج ١، ص ٢٧.

^{٣٩} انظر: بوريني، الاتجاه الاجتماعي في التفسير في العصر الحديث، ص ١٤.

تضعيفهم لبعض الأحاديث الصحيحة، مع ذمهم للتقليد والتحذير منه، وكذلك معالجة القضايا السياسية والاجتماعية، والتأثر بالحضارة الغربية^{٤٠}.

وفي الحقيقة، فإن مدرسة تفسيرية اشتهرت بمثل الأصول السابقة، كان لا بد أن تترك أثراً علمياً بارزاً على غيرها من الاتجاهات التفسيرية الأخرى، وهذا ما أكده الدكتور فضل عباس، حيث ذكر بأن المدرسة الإصلاحية تعتبر: "النواة لجميع الاتجاهات التي اتسعت دائرتها فيما بعد، وأهمها الاتجاه البياني والفقهية والعلمي والعقدي والسياسي والاجتماعي"^{٤١}.

ومع أن مفسري هذه المدرسة، كانت لهم العديد من الجهود التفسيرية، إلا أن الأثر العلمي الحقيقي الذي تأثر به المراغي كان على يدي محمد عبده، ورشيد رضا، حيث استفاد منهما في صياغة أفكاره التفسيرية، ولهذا يمكن القول بأن من أهم أسباب سلوك المراغي للمنحى السياسي في تفسيره، بأنه ابن المدرسة الإصلاحية في التفسير، كما أنه يعتبر من تلاميذ محمد عبده، ومحمد رشيد رضا^{٤٢}.

وتكمن أهمية معرفة المدرسة التفسيرية التي ينتمي إليها المراغي في معرفة المنطلقات والضوابط التي سار عليها في تفسيره، فإنه في الغالب لن يخرج عن أصول مدرسته، ولهذا نجد بأن أهل الاختصاص عندما استدرکوا على المراغي في تفسيره، فإن جوانب هذا الاستدراك عين جوانب استدراكهم على مؤسسي المدرسة الإصلاحية، وذلك من جهة تقديم العقل على النقل، ثم رد بعض المنقول عن السلف، ونحو ذلك^{٤٣}.

ويمكن أن نتعرف على مدى استفادة المراغي من المدرسة الإصلاحية عن طريق ما كتبه في مقدمة تفسيره، فبعدما استعرض المراجع التي عاد إليها أثناء التفسير قال: "تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا وهو تفسير مقتبس من دروس الأستاذ الإمام محمد عبده، وقد كان له

^{٤٠} انظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج ٢، ص ٧١٧. وانظر: عبدالمجيد عبدالسلام المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، (عمان: منشورات مكتبة النهضة الإسلامية، ط ٣، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ١٠١.

^{٤١} عباس، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٥٣.

^{٤٢} انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦.

^{٤٣} انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٦٣.

فضل كبير فيما اقتبسناه أثناء تفسير الأجزاء التي فسرنا^{٤٤}. وهذا ما دعا الدكتور فضل عباس إلى القول بأن الأجزاء الأولى من تفسير المراغي منقولة كثيراً من تفسير المنار، وقد يكون ذلك نصاً، أو بعدم الإشارة، ومعالجة ما تضمنه هذا النقل من إشكالات^{٤٥}.

ومن مظاهر هذه الاستفادة، تكافؤ الاهتمامات التفسيرية لدى المراغي مع مفسري المنار، وذلك من جهة استعراض القضايا العلمية، والسياسية، والاجتماعية^{٤٦}. ويظهر ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ [الحج: ٥٢] حيث ذكر بأن القساوسة جيوش فكرية تغزو العالم الإسلامي، وأن أهل أوروبا يرسلونهم لفتح المدارس في بلاد الشرق بهدف تغيير أفكار المسلمين وعقائدهم، فيقولون لهم بأن دينهم مليء بالخرافات، وأنه يتعارض مع العلم، حتى صدق بعض الغوغاء هذه الأباطيل، لكن تصدى لهم محمد عبده، وألف كتابه الإسلام والنصرانية، ودفع كثيراً من مطاعن أولئك المبشرين^{٤٧}.

ومع ذلك، فإن الاستفادة المراغي من المدرسة الإصلاحية أو تفسير المنار تحديداً لا يلزم منه أن يقوم بنقل أقوالهم نصاً هكذا لأن تفسير المنار لا يتضمن إلا على اثني عشر جزءاً فقط، بينما تفسير المراغي جاء في ثلاثين جزءاً^{٤٨}. ومثال ذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [الحديد: ١٦] فقال في معنى الآية: أن المؤمنين قد أصابهم الوهن، ولم يمض على الإسلام أكثر من ثلاث عشرة سنة كما قال ابن عباس، فما بالهم اليوم، وقد مضى عليهم أكثر من ثلاثة عشر قرناً، فتعبير الآية عن حالهم اليوم من باب أولى، لأن الوهن الآن أضعاف مضاعفة عما كان في تلك الحقبة، ومن ثم أفرط الفرنجية في إذلالهم واستعبادهم، وصاروا غرباء في ديارهم^{٤٩}. فهذه الآية التي تعرض فيها المراغي

^{٤٤} المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ٢١.

^{٤٥} انظر: عباس، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٢٦٢.

^{٤٦} ومن أمثلة اعتماده على أقوال محمد عبده في التفسير العلمي، ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿تَرْمِيهِمْ بِجِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ﴾ [الفيل: ٤] وأن المراد بالطير نوع من أنواع البعوض الذي يحمل الأمراض والأوبئة الفتاكة. انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ٣٠، ص ٢٤٣-٢٤٤.

^{٤٧} انظر: المرجع نفسه، ج ١٧، ص ١٢٩.

^{٤٨} انظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج ٢، ص ٧٩٩.

^{٤٩} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ٢٧، ص ١٧٣.

للفرنجة، لم يتحدث عنها أصحاب تفسير المنار كما هو ظاهر، ومع ذلك فإنه وضعها في سياق ظروفه السياسية، فأشار إلى أثر الحضارة الغربية على واقع المسلمين في زمنه، وإن كانت الآية لا تحمل المفهوم الذي يريد الحديث عنه.

ومن شدة تعلق المراغي بمفسي المنار، وأثرهم الفكري على تفسيره، نلاحظ أنه عندما يقوم بالنقل عن محمد عبده، فيطلق عليه تارة بالإمام، أو الأستاذ، بل وأحياناً ينقل عنه نقولاتٍ طويلة، ومثال ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [البقرة: ٣٤] حيث ذكر هنا بأن السجود يأتي بمعنى الخضوع، ثم قال: قال الأستاذ الإمام محمد عبده: فإذا جرينا على هذا التفسير، فليس ببعيد أن تكون في الآية إشارة إلى أن الله لما خلق الأرض، ودبرها بما شاء من القوى الروحانية التي بما قوامها، ثم جعل كل صنفٍ من هذه القوى مخصوصاً بنوع من المخلوقات لا يتعداه، خلق الإنسان وأعطاه قوةً يتصرف بها في جميع القوى ويسخرها في عمارة الأرض^{٥٠}. ومثل هذه النقولات في الغالب بسبب تأثر المراغي بالأصول الفكرية لمدرسة المنار، حيث يقوم مفسرو هذه المدرسة بالمبالغة في تأويل بعض النصوص القرآنية لتناسب مع العقل والمنطق، أو مراعاةً لأفهام الناس^{٥١}.

والمعنى الذي نريد تقريره، أن المراد بالاستفادة هنا هي الاستفادة الفكرية وأيضاً العلمية، بحيث يلتقي المراغي مع رواد المدرسة الإصلاحية التفسيرية في الأصول العلمية التي ينطلقون منها، ثم الرؤى التي تقوم على كيفية معالجة القضايا السياسية، باعتبارهم أبناء بيئة واحدة. وهذا يشير إلى أن المراغي وإن كان ينقل عن هؤلاء، إلا أن له شخصيته العلمية المستقلة، لأنه يعالج القضايا السياسية اعتماداً على النص القرآني والعقل، ثم بالنظر إلى واقعه السياسي الذي يتعامل معه، وقد يختلف العقل من مفسرٍ لآخر، وكذلك يختلف الواقع من فترةٍ لآخرى.

وقد يقول قائل هنا: هل هناك فائدة حقيقية في دراسة تفسيرٍ معينٍ يقع ضمن مدرسةٍ

تفسيريةٍ واحدة؟ كتفسير المنار، وتفسير المراغي مثلاً!

^{٥٠} المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ٨٣.

^{٥١} انظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج ٢، ص ٧١٧.

جواباً على هذا نقول: إن المفسرين قديماً كانوا ينظرون إلى التفسير باعتباره يقوم على بيان معنى الآية فقط، بينما المفسرين المعاصرين اليوم، فينظرون إلى التفسير باعتباره يعالج قضايا أخرى أيضاً، ومنها القضايا السياسية التي لها ارتباطٌ بواقع بلاد المسلمين، ولهذا تختلف الصناعة التفسيرية عند أي مفسرٍ؛ عن غيره من المفسرين الآخرين، وذلك اعتماداً على ما يمتلكه المفسر من رصيدٍ معرفيٍّ حول القضية التي يريد معالجتها، ثم من جهة الفترة الزمنية، ثم الحالة السياسية، وكذلك المجتمع الذي يتعامل معه، والمعنى أن المفسرين وإن كانوا أبناء مدرسةٍ تفسيريةٍ واحدةٍ، إلا أنهم يختلفون في معالجة القضايا من ناحية النظر، والفهم، ثم الاستدلال، وهذا يمكن معرفته بالتبوع والنظر، والموازنة بين أقوالهم.

المطلب الثاني: آراء وأفكار ابن خلدون السياسية والاجتماعية

يعتبر ابن خلدون واضع علم الاجتماع أو العمران، والذي يُعنى بدراسة العلاقات الإنسانية، أو الظواهر الاجتماعية، ومن أهمها: اهتمامه بالنظم السياسية، وشؤون الحكم، ثم تحديد صلاحيات السلطات، وغيرها^{٥٢}.

وبناءً على هذا الأساس، انطلق من خلال كتابه المقدمة إلى التعرف على العوامل التي تحكم سير الأمم، أو الحضارات، وتكشف عن السنن المؤثرة في تقلب المجتمعات، وذلك بهدف الاستفادة منها، وعدم تكرار أخطائها مرةً أخرى، وقد أشار إلى ذلك في مقدمته، فقال: "وكأن هذا علم مستقلٌ بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدةً بعد أخرى"^{٥٣}.

وبما أن التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي يدور حول واقعه وزمنه، فقد استفاد من ابن خلدون في مسألة تفسير أحداث هذا الواقع الذي يراه، ومن ذلك أنه ذكر في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] بأن الله لا يغير ما بقوم

^{٥٢} انظر: علي عبدالواحد وافي، عبقریات ابن خلدون، (الرياض: عكاظ للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ص ٢٠٤-٢٥١.

^{٥٣} عبدالرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مراجعة: سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ج ١، ص ٤٩.

من نعمة وعافية، حتى يغيروا ما بأنفسهم من ظلمهم لبعضهم بعضاً، وارتكابهم للشرور والموبقات التي تقوّض نظام المجتمع^{٥٤}.

ثم استشهد على تفسيره السابق بعدة أقوال، منها: ما جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ قال في بعض الروايات: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه يوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب»^{٥٥}.

وأيضاً بما جاء في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: ٢٥] ثم أشار إلى أن ابن خلدون عقد في كتابه باباً أطلق عليه: فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران، فضرب فيه أمثلة بما حدث في كثير من الأمم قبل الإسلام وبعده، ثم بيّن بأن الظلم قد ثلّ عروشها، وأذلّ أهلها، ثم ربط بين الأحداث التاريخية الماضية التي تحدث عنها ابن خلدون، وبين واقعه السياسي الذي يراه، فقال: وفي حال الأمم الإسلامية اليوم، وقد اجتثت من أطرافها، بل وتحكم فيها أهل الغرب، ثم أذلّوها بعد أن استعمروها، عبرة لمن تدبر، أو ألقى السمع، وهو شهيد^{٥٦}.

والمراغي في السياق السابق، قد استفاد من ابن خلدون في تعليل حركة التاريخ، والتي قادت إلى تبدل أحوال الأمم والمجتمعات في زمنه، وأن ذلك عائدٌ إلى الظلم المتفشّي بين الناس، أو بين الحاكم ورعيته، ولهذا ذكر في موضع آخر بأن الظلم يعد مانعاً من موانع الإمامة الصالحة، بل إنه طريقٌ لفساد العمران، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] بأن الإمامة والنبوة لا ينالها من دنس نفسه، ودساها بالظلم، وقبيح الخلال، وإنما ينالها من شرفت خلاله، وكملت أخلاقه، لأن أهم أعمال الإمام رفع الظلم والفساد حتى ينتظم العمران، وتسود السكينة بين الناس^{٥٧}.

^{٥٤} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١٣، ص ٧٨.

^{٥٥} أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ط ١، ٢٠٠٩م)، أول كتاب الملاحم، باب في الأمر والنهي، رقم ٤٣٣٨، ج ٦، ص ٣٩٣. قال المحقق: إسناده صحيح.

^{٥٦} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ١٣، ص ٧٨. وانظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٣٥٦.

^{٥٧} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٠٩.

وهذا الأسلوب التعليقي الذي تميّز به ابن خلدون لحوادث التاريخ قد أفاد المراغي من جهة قدرته على استخلاص العبر والسنن الحاكمة للأفراد والمجتمعات الإنسانية، خلافاً لمن أتوا قبل ابن خلدون، حيث كانوا يقتصرون على وصف الأحداث التاريخية بشكلٍ مجردٍ فقط^{٥٨}.

ويمكن رصد استفادة المراغي من ابن خلدون مرةً أخرى، لكن ليس في سياق النقل النصي عنه فقط، بل إنها تتعدى ذلك لتشمل مساحة الأفكار المتعلقة بنظرية الحضارة وال عمران، فاستفادته من ابن خلدون إذن قائمة في الأساس على التأثير الفكري، حيث نرى ذلك واضحاً حين تحدث في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٩] فذكر بأن إبراهيم عليه السلام ختم دعواته بالثناء على ربه، فوصفه بأنه العزيز الذي لا يرد له أمر، والحكيم الذي لا معقب لحكمه، فمن الهين عليه أن يجيبه إلى ما طلب، مما هو متنافرٌ مع طباع العرب، لأنهم بعيدون عن ورود أماكن العلم، وفيهم خشونة الطباع، وغلظ في الأكباد، وليس عندهم استعدادٌ لحضارة ولا لمدينة، وقد أجاب الله دعاءه، فكوّن من هؤلاء أمة تعتبر خير الأمم، بل وفيها من الرجال من حفظ لهم التاريخ صادق بلائهم، ثم عظيم سياستهم للشعوب، والتي انضوت تحت لوائهم بما لم تجارهم فيه أرقى الأمم مدينةً في عصرنا الحاضر^{٥٩}.

ويظهر على تفسير المراغي السابق، اقتباسه لفكرة ابن خلدون في وصفه لطباع العرب، أو أهل البادية منهم تحديداً، حيث وصفهم بطبع الغلظة، والخشونة، ونكد العيش، والتوحش، بخلاف أهل الحضارة الذين يغلب عليهم طبع البناء وال عمران^{٦٠}. إلى أن جاء الإسلام فهذب هذه الطباع، وجعلهم ساسةً يسوسون الدول والممالك الكثيرة بأنظمةٍ تضاهي آخر ما توصلت إليه الحضارة الغربية المعاصرة، أي أنه في هذا السياق أيضاً يتفق مع ابن خلدون في أن العمران لا يقوم إلا على أسس ومقاصد معينة أهمها قاعدة الإيمان، حيث يقول ابن خلدون: "إن الملك لا يتم عزّه إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه ولا قوام للشريعة إلا بالملك

^{٥٨} انظر: عبدالحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،

ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ص ٦٠-١١٨.

^{٥٩} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١، ص ٢٠٩.

^{٦٠} انظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٦١-١٨٧.

ولا عز للملك إلا بالرجال ولا قوام للرجال إلا بالمال ولا سبيل للمال إلا بالعمارة ولا سبيل
للعمارة إلا بالعدل والعدل الميزان المنصوب بين الخليفة^{٦١}.

وتكمن أهمية استفادة المراغي من الفكر السياسي والاجتماعي لابن خلدون ليس في
الجانب التحليلي الذي انتهجه في مقدمته، بل أيضاً لكونه مارس السياسة بشكل مباشر، سواءً
في المغرب أو ببلاد الأندلس، فهو شاهد عيان، ويحكي تجاربه الشخصية، وما مرّ به من أحوال
عن طريق التجربة، أو الملاحظة المباشرة، أي أن السياسة لديه علمٌ تجريبي، وقبل هذا وذاك، ثمة
تشابهٌ بين الفترة الزمنية التي عاشها ابن خلدون، وما كان فيها من تفككٍ للعالم الإسلامي إلى
دويلاتٍ طائفية بعد سقوط دولة الموحدين، ثم حصار المسلمين في غرناطة، مع فتور العلوم
الشرعية والنقلية، وضعفٍ في الاجتهاد والتجديد، حيث كان التركيز منصباً على التقليد فقط،
وقس هذا أيضاً على العلوم العقلية التي لم تكن بأفضل حالٍ من غيرها^{٦٢}. يشير إلى هذا ابن
خلدون، فيخبرنا: بأنه في آخر المائة الثامنة، انقلبت فيه أحوال المغرب وتبدّلت، واعتاض البربر
على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب، بما كسروهم وغلّبهم وانتزعوا
منهم عامّة الأوطان، وشاركوهم فيما بقي من البلدان^{٦٣}. وكل هذه الأمور مجتمعة شبيهة بالفترة
التي عاصرها المراغي في زمنه حيث كان التخلف بادياً على جميع الأصعدة السياسية والاجتماعية
وغيرها، أي أن سيادة الفوضى في كلا المرحلتين الخلدونية ثم المراغية، وتحديدًا على صعيدها
السياسي، تعتبر دافعاً لاستفادة المراغي من نظريات ابن خلدون السياسية، وذلك بهدف تحليل
الواقع الذي يراه لكن بالأدوات الخلدونية، ثم محاولة التوصل إلى طرق لمعالجته.

وأحد هذه الأدوات الخلدونية - إن صح التعبير - هو محاولة أخذ العبرة من أحداث
التاريخ، وفي الحقيقة فإن المراغي يبذل جهده لاستخلاص هذا الأمر، ويظهر ذلك في أكثر من

^{٦١} ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٥١.

^{٦٢} انظر: عبدالحليم عويس. "ابن خلدون وتطور الفكر الإسلامي علاقته بالتراث والمجتمع، وأثره في الفكر الإسلامي"،
مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، (٢٠٠٧م)، ص ٣. وانظر: عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، ص ٤٣ -
٥٠. وانظر: حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخاً، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ص ٢٠ -

٥٩.

^{٦٣} انظر: ابن خلدون، المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٢.

موضع، ومثال ذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِدُنُوهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ [الأنعام: ٦] حيث قال هنا: انظر إلى ما فعلته الحرب العظمى الثانية في نفوس الشعوب في الشرق والغرب، فقد نشأ بعدها جيل أقل بطراً وانغماساً في الشهوة والترف، وما ينشأ عنهما من الفسق والفجور من سابقه، وكذلك في حسن معاملة الناس بعضهم لبعض، وحفظ الحقوق والمساواة فيها، ولا يعلم إلا الله ما ستنتهي إليه هذه الحرب الدائرة رحاها الآن، ولا ما ستتمخض عنه من الحوادث الجسام في مستقبل الأمم والشعوب، ولا ما سيكون لها من التأثير على النظم الاجتماعية، والاقتصادية، أو الصلات والروابط بين بعض الأمم، وبعض^{٦٤}.

والمراغي لا يريد هنا مجرد استعراض أحداث الحربين العالميتين؛ اللتين وقعتا في زمنه، لأن هذا ليس فيه كبير فائدة تقريباً باعتبار أن المجتمع المصري يشاركه هذه الأحداث والوقائع، رأي العين والمشاهدة، إنما القصد هنا محاولة أخذ الاعتبار من الآية بشكل واضح، مع محاولته ربطها بواقعه السياسي، ولهذا استخدم لفظ انظر، للدلالة على أهمية النظر، وإعمال العقل، لنيل الفائدة، وللوصول إلى لحظة الاعتبار المرجوة.

وعلى أية حال، فإن تأثر المراغي، واستفادته من ابن خلدون، أمرٌ ظاهرٌ لا شك فيه، خاصةً وأنه أورد هذا نصاً في مقدمة تفسيره^{٦٥}. لكن المقصود هنا، استعراض جانب استفادته من ابن خلدون في مسألة التفسير السياسي للقرآن، ويظهر ذلك في حديثه عن حضارة الدول، وأسباب انهيارها، وأنها عائدة في المقام الأول إلى فشو الظلم فيها، وسوء الأخلاق، والمراد من ذلك كله، محاولة الاعتبار والاتعاظ مما حدث لهؤلاء^{٦٦}.

^{٦٤} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٧، ص ٧٧.

^{٦٥} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٢١.

^{٦٦} وفي الحقيقة، فإن توظيف المراغي للأداة الخلدونية في سياق التفسير السياسي للقرآن، والتي تقوم على فكرة أخذ العبرة من أحداث التاريخ، وما جرى للدول السابقة، أكثر من أن تُذكر، ومثالاً آخر يدل على ذلك، قوله: والتاريخ يشهد بأن الملوك والأحبار هم الذين جعلوا الدين المسيحي مذاهب ينقض بعضها بعضاً، ثم جعلوا أهله شيعاً؛ يفتك بعضهم ببعض، فأريوس وأتباعه الذين دعوا إلى التوحيد بعد فشو الشرك، قد حكم عليهم المجمع الذي ألفه الملك قسطنطين سنة ٣٢٥م بالإلحاد، وإحراق كتبهم، ثم تحريم اقتنائها، ولما انتشرت تعاليمه فيما بعد، قام تيودوسيوس الثاني بإصدار حكمه عليهم بالإبادة بقانون روماني صدر سنة ٦٢٨م، وبقيت مذاهب التثليث تتطاحن فيما بينها، ثم يغالب بعضها بعضاً. والعبرة

المبحث الثالث: الحالة السياسية في زمن المراغي

بما أن العصر الذي عاش فيه المراغي تميّز بمشاكل سياسية كثيرة، سواءً على المستوى العالمي أو المحلي، فإن هذا يستدعي منا استعراض هذه الجوانب، حتى تكون الحالة السياسية لهذه الفترة واضحةً وتامةً، وأهم أحداث هذه الفترة تظهر في المطالب التالية:

المطلب الأول: قيام الحربين العالميتين الأولى والثانية وآثارهما السياسية

المطلب الثاني: الاحتلال الإنجليزي واضطراب الأوضاع السياسية الداخلية في مصر

المطلب الثالث: ظهور الأحزاب والحركات السياسية في مصر

المطلب الأول: قيام الحربين العالميتين الأولى والثانية وآثارهما السياسية

عاش المراغي في فترةٍ سياسيةٍ يصح أن يقال عنها، بأنها تعتبر من أوجّ الفترات السياسية المعاصرة التي مرت على تاريخ المسلمين من جهة كثرة المشاكل وتعددتها، إلا أن أهمها على الإطلاق هو وقوع الحربين العالميتين الأولى عام ١٩١٤م، ثم الثانية عام ١٩٤٥م، وما نتج عنهما من كوارث مدمرة، شملت الكثير من البلاد العربية والإسلامية وغيرها^{٦٧}.

ويمكن رصد جملةٍ من الأسباب غير المباشرة التي مهّدت لقيام الحرب العالمية الأولى، ويظهر ذلك في توتر العلاقات بين الدول الأوروبية في بدايات القرن العشرين، ما أدى إلى خلق تنافسٍ شديدٍ بينهم للاستحواذ على أكبر قدرٍ ممكن من ممتلكات الدول الأخرى، مع نمو النزعة القومية بينهم، حتى طفت على السطح مشاكل وقضايا سياسية كثيرة، منها: أزمة ضم البوسنة إلى الإمبراطورية النمساوية، ثم مسألة الحرب البلقانية، وتوتر العلاقات بين ألمانيا وفرنسا وغيرها

من هذه القصص هو أن نبتعد عن الخلاف في الدين، والتفرق فيه إلى شيع ومذاهب، كما فعل من قبلنا، ولكن وأسفاً، وقعنا فيما وقع فيه هؤلاء، وتفرقنا طرائق قديماً، وأصابنا من الخذلان والذل بسبب هذا التفرق، ما لا نزال نئن منه، ونرجو من الله أن يشملنا بصفوه ورحمته، وأن يمدنا بروحٍ من عنده، فيسعى أهل الإيمان الصادق في نبذ الاختلاف والشقاق، والعودة إلى الوحدة والاتفاق، حتى يعود المسلمون إلى سيرتهم الأولى في عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين من بعده، ثم من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٣، ص ١١٦.

^{٦٧} انظر: عبدالفتاح حسن أبو عليّة، إسماعيل أحمد ياغي، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، (الرياض: دار المريخ، ط ٣، ١٤١٣هـ/١٩٩٣)، ص ٣٧١-٣٧٨. وانظر: عمر عبدالعزيز عمر، محمد علي القوزي، دراسات في تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، (بيروت: دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٩٩م)، ص ٢٥١-٣٨٩.

من الدول الأوروبية، مع اضطراب الأوضاع في مناطق كبيرة من قارتي آسيا وأفريقيا، إضافةً إلى التنافس الاقتصادي بين الدول السابقة للسيطرة على أسواق السلع الاستهلاكية بهدف تصريف بضائعهم الصناعية، وكل هذه الأسباب وغيرها كانت تشير إلى أن هناك حرباً كبيرةً تبدو ملامحها في الأفق، حتى تفرض الدول القوية رغبتها على الدول الضعيفة، وهذا ما دفع بالعديد من تلك الدول الدخول في سباقٍ للتسلّح، ما أدى في نهاية المطاف، إلى وقوع الحرب العالمية الأولى، والتي دامت أكثر من أربع سنوات، تحوّلت خلالها من حربٍ أوروبيةٍ مقتصرّةٍ على بعض الدول، إلى حربٍ عالميةٍ كبرى، وحدثت تغييراتٍ كبيرةً على الصعيد السياسي العالمي والإسلامي على وجه التحديد^{٦٨}.

أما بخصوص الدولة العثمانية التي كانت تمثّل الأمة الإسلامية والعربية في تلك المرحلة، فإن وضعها لم يكن بأحسنٍ حالٍ من غيرها، حيث كانت تعاني من المشاكل، والاضطرابات السياسية على المستوى الداخلي، ثم الخارجي، وهذه الفترة تحديداً كانت في زمن السلطان عبدالحميد الثاني، حيث حدثت في فترة حكمه ثورة تركيا الفتاة عام ١٩٠٨م، وثورة إيران، ثم الاعتداءات الغربية على طرابلس عام ١٩١١م، تبعها حرب البلقان ضد تركيا عام ١٩١٢م، التي خسرت على إثرها كثيراً من أملاكها الأوروبية، وقد صاحب كل هذه الحملات، إرادة تقسيم الدولة العثمانية مراراً وتكراراً، ومحاولة اقتسام الدول التابعة لها، فكانت تهدف روسيا إلى تقسيم تركيا من خلال الاستحواذ على مناطقها في آسيا، وسيبيريا، ثم تنفرد فرنسا بسوريا، ثم بفلسطين، وأن تأخذ إنجلترا مصر، مع الخليج العربي، والكويت، ثم أن تستولي إيطاليا على طرابلس، وهذه العوامل وغيرها كلها ساهمت في إضعاف الدولة العثمانية، ما كان له أثرٌ بعد ذلك على السياسة في البلاد الإسلامية والعربية الأخرى^{٦٩}.

^{٦٨} انظر: عمر، القوزي، دراسات في تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، ص ٢٥١-٢٥٧. وانظر: عبدالعزيز سليمان نوار، محمود محمد جمال الدين، التاريخ الأوربي الحديث، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ص ٤٣٣-٤٤٥. وانظر: أبو عليّة، ياغي، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، ص ٣٧٣-٣٩٧.

^{٦٩} انظر: لوثرود ستودارد الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، تعليق: شكيب أرسلان، (بيروت: دار الفكر، ط ٣، ١٣٩١هـ/١٩٧١م)، ج ١، ص ٣١٠. ج ٣، ص ٣١٧. ج ٤، ص ١١٤. انظر: أنور الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ٢، ١٩٨٣م)، ص ٢١٨.

وكنتيجةً طبيعيةً لهذا التفكك السياسي، فقد تبنت الدولة العثمانية موقف الحياد من الحرب العالمية ابتداءً، إلا أنها ونظراً لتطور الأوضاع العالمية، ثم خوفها من الوقوع فريسةً لتفاهات الدول المتصارعة، قامت بالمشاركة في هذه الحرب؛ بوقوفها مع الدولة الألمانية ضد تيار الحلفاء، والذي كان يشكله كلٌّ من إنجلترا، وفرنسا، وروسيا^{٧٠}. مع أن كثيراً من وجهاء البلاد الإسلامية كانوا يرون بأن هذه المشاركة تحمل نوعاً من المجازفة، لعدم استكمال المسلمين للقوة المطلوبة للخوض في مثل هذه الحرب الكبيرة، إضافة إلى أن كثيراً من البلاد الإسلامية كانت أصلاً تعاني من مشاكل وقلق سياسي، فكان من الأولى عدم الدخول في الحرب^{٧١}.

وفي الحقيقة، فإن تلك الآراء لها ما يبررها من الواقع السياسي، وخاصةً ما كانت تمر به الأمة العربية في علاقتها مع الدولة العثمانية، حيث كانت العلاقة مضطربةً، ويشوبها نوعٌ من الخيفة والتوجس، نظراً لأن الدولة العثمانية كانت أداةً طيعةً بيد الدولة الألمانية، تحركها كيفما تشاء، بالإضافة إلى أنها في أواخر عهدها كانت تحت إدارة بعض الجمعيات السرية، مثل تركيا الفتاة، وحزب الاتحاد والترقي وغيرهم، فكان هناك نوعٌ من الظلم، والاضطهاد تجاه المسلمين من غير العرقية التركية، أو العرب منهم تحديداً، حتى إن بعض وجهاء المسلمين كانوا يعتقدون بأن هذه الأحزاب السرية، أو بعض قادتها يرجعون إلى أصولٍ يهوديةٍ، أي إنهم غير مسلمين^{٧٢}. ونتيجةً للتقارب الذي حدث بين الدولة العثمانية، والألمانية، لم يغب عن خلد سياسة الدول الأوروبية المتصارعة البلاد المطلة عليهم من الجهة المقابلة في القارة الأفريقية، لهذا لما أطلت بوادر الحرب العالمية الأولى قام مناديب الدولة الفرنسية بزيارة بعض الدول الإسلامية طلباً منهم الدعم والمساندة، أو الوقوف على الحياد على الأقل، مقابل مساومتهم على الاستقلال، فتعطي فرنسا لمستعمراتها الإسلامية الحكم الذاتي، بينما تعطي بريطانيا لمصر استقلالها التام أيضاً، مع مساعدتهم على إنشاء الدولة العربية الكبرى، لكن لما انتهت هذه الحرب، وظهر كذب الدول

^{٧٠} انظر: شكيب أرسلان، تاريخ الدولة العثمانية، تحقيق: حسن السماحي سويدان، (دمشق: دار ابن كثير، ط ١، ٤٣٢ هـ/٢٠١١ م)، ص ٤٠٣-٤١٤.

^{٧١} انظر: لوثرورب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ١، ص ٣١٦.

^{٧٢} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٣١٧. وانظر: أرسلان، المرجع نفسه، ص ٤٠٧. وانظر: محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، (دار الفرقان، د. ط، د. ت)، ص ٢١٣.

الأوروبية على الدول الإسلامية، نهضت بعض هذه الدول، مثل مصر والجزائر لمقاومتهم، وطلب التحرر والاستقلال منهم^{٧٣}.

وكان من النتائج المؤثرة لهذه الحرب، حدوث مؤتمر فرساي، والذي كشف فيه ساسة الغرب المنتصرين في الحرب، عن أطماعهم تجاه الدول الشرقية، حيث قاموا مع بعضهم باقتسام دويلات الدولة العثمانية بناءً على معاهدات سرية وقعت بينهم أثناء الحرب العالمية، والتي كانت أساساً للصلح الذي وقع في هذا المؤتمر، فأعلنت بريطانيا بأن مصر أصبحت تابعة لها، مع أنهم أعلنوا في السابق، بأن الحرب التي وقعت، كانت من أجل إنشاء نظامٍ عالميٍّ جديدٍ مبنيٍّ على التمسك بالأخلاق والقيم، وحسن الإدارة والمعاهدات، وإعطاء كل دولةٍ حقها في تقرير المصير والاختيار^{٧٤}. إلا أنهم خانوا هذه المعاهدات، وكذبوا على جميع الدول الإسلامية، فلم يكن هذا إلا وسيلةً من وسائل تحييدها عن الدخول في هذه الحرب بشكلٍ مباشرٍ^{٧٥}. كما أعلنت بعض الدول الأوروبية الأخرى استيلاءها على أجزاء كبيرةً من البلاد الإسلامية التي تطل على شرق البحر المتوسط، كتونس، وليبيا، والجزائر، وغيرها^{٧٦}. والتي كانت إلى عهدٍ قريبٍ من نهاية الحرب جزءاً لا يتجزأ من الدولة العثمانية، إلا أن الحملات الاستعمارية المتكررة استطاعت أن تضرب

^{٧٣} انظر: لوثرروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ٢، ص ٣٣٦.

^{٧٤} يصور المراغي حال هذه المؤتمرات على ضوء التفسير السياسي للقرآن، فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢] بأن أعظم الدول مدنية في العصر الحاضر، تقوم بنقض معاهداتها متى وجدت الفرصة سانحةً لذلك، ولا سيما عهدها مع الدول الضعيفة، وقد تتخذها مخادعةً للأقوياء، حتى قال الرئيس الألماني: هذه المعاهدات ما هي إلا قصاصات ورق، بل إن بسمارك أكبر ساسة هذه الدولة قال صراحةً: هذه المعاهدات تعتبر حجة للقوي على الضعيف، وإن أبرع الساسة في تأويلها هم رجال الدولة الإنكليزية. انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١٠، ص ٤٣.

^{٧٥} انظر: لوثرروب الأمريكي، المرجع نفسه، ج ١، ص ٣١٨.

^{٧٦} يصف المراغي على ضوء التفسير السياسي للقرآن، واقع استعمار بعض الدول العربية، فيقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلَةً حَلِيبَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ [الأعراف: ٣١] بأن هناك حقول للمرجان في البحر الأبيض المتوسط، مقابل دولتي تونس، والجزائر، متى ما تم ينعها حصدها الدولة الفرنسية، وباعتها للمسلمين، وهم لا يعلمون شيئاً من أمرها، وكأنهم لم يقرؤوا القرآن، وكأنهم يقولون: ربنا لا نريد أن نستخرج هذه الثروات، بل نشترها من هؤلاء المستخرجين، وكأنهم ليسوا مخاطبين بالاستخراج، وقد بلغ ما استخرج من المرجان سنة ١٨٨٦م ٧٧٨ ألف كيلو جرام، وكان ثمنه خمسة ملايين، وسبعمئة وخمسون ألف فرنك تقريباً. انظر، المراغي، المرجع نفسه، ج ١٤، ص ٦١.

هذه الوحدة تحت دعاوى القومية، والعصبية الجنسية، فظهرت مشاريع التقسيم التي تعرّض لها العالم الإسلامي عام ١٩٢١م^{٧٧}.

وللأسباب السابقة وغيرها، قام عبد الحميد الثاني ومن معه من المصلحين بالدعوة إلى تبني فكرة الجامعة الإسلامية، والتي تدعو إلى توحيد المسلمين في جبهة إسلامية واحدة بهدف مواجهة المد الاستعماري الغربي^{٧٨}. فواجهت الدول الأوروبية هذه الفكرة بالإعلاء من شأن الجنسية والوطنية، ومن ثم إذكاء العداء بين العناصر المتآلفة تحت لواء الدولة العثمانية من عرب، وأكراد، وأرمن، وشركس وغيرهم، فظهرت حركة تركيا الفتاة، وأيضاً الجامعة التركية، تبعها الدعوة إلى الجامعة الطورانية^{٧٩}. والتي كانت تقوم على مبدأ إحياء المجد التركي والتعصّب له، واستعراض ما خلّده العثمانيون قديماً من فتوح عظيمة في الشرق والغرب، ومحاولة تتركب العناصر المتعددة والمنضوية تحت الدولة العثمانية، وهذا ما أدى إلى ظهور عصبية أخرى مقابلة لها، خاصة في الدول العربية^{٨٠}. بل واستخدموا في سبيل ذلك كل وسيلة ممكنة، بما في ذلك إسقاط الدولة العثمانية نفسها في الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨م، ثم إسقاط الخلافة بعد ذلك بعقد اتفاق سري مع مصطفى كمال عام ١٩٢٤م، فكانت هذه الدعوات أداة لتفتيت الوحدة الإسلامية التي كانت بين الدول العربية وتركيا، فإذا تمزق المسلمون لم يمكن تحقيق اجتماعهم على أي اتحاد كان، لا في وحدات عربية ولا إسلامية^{٨١}.

وبما أن الحرب العالمية الأولى أفرزت مشاكل سياسية أخرى ناجمة عن ظهور أنظمة لم تكن مناسبة للمزاج الأوروبي في ذلك الوقت، حيث ظهرت الشيوعية في روسيا كنتيجة طبيعية

^{٧٧} انظر: أنور الجندي، الثقافة العربية، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٨٢م)، ص ٣٣٦. وانظر: لوثرروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ١، ص ٣٢٩.

^{٧٨} انظر: الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، ص ١٦١.

^{٧٩} والمقصود بالطورانية هي: تلك الشعوب التي تحمل الجنس الطوراني، وهم الترك العثمانيون في الأناضول، والتركمان في إيران، وآسيا الوسطى، وكذلك التتر في جنوب روسيا، ومن جهة القوقاز، وجميعهم غالباً يتشابهون في اللغة، والخلق، والطباع، والسجايا، والظاهر أنهم من عرقية تجمعهم رابطة الدم، انظر: المرجع نفسه، ص ٢٠٤-٢١٥-٢١٩. وانظر: لوثرروب الأمريكي، المرجع نفسه، ج ٤، ص ١٠٩.

^{٨٠} انظر: المرجع نفسه، ص ٢١١. وانظر: المرجع نفسه، ج ٤، ص ٧٧-٨٠-٨١.

^{٨١} انظر: المرجع نفسه، ص ١٦٢-١٦٥-١٦٩-١٧٣.

لحالة البؤس التي كان يعاني منها المجتمع بسبب كثرة الحروب والنزاعات، في مقابل ذلك برزت الفاشية في إيطاليا لشعور ساستها بخيبة أمل كبيرة، وذلك نظراً لعدم استحواذهم إلا على القليل من المكاسب بعد انتصارهم في الحرب العالمية الأولى، والذي زاد المشهد السياسي تعقيداً ظهور النازية في ألمانيا، حيث أحسن الألمان بالسخط بعد أن تم تقييدهم ببعض المعاهدات والاتفاقات الدولية التي ساهمت في كبح جماحهم عن التوسع، حتى تمكن الحزب النازي بقيادة زعيمهم هتلر من الاستيلاء على السلطة، فحدث هناك نوعٌ من اختلال موازين القوى، لصالح قوى أخرى غير مرغوبة أوروبياً، فكان من الطبيعي جداً - والحالة هذه - استمرار الصراع بين الدول الأوروبية على مناطق النفوذ التي لم يتم الاتفاق على تقسيمها بشكلٍ جيد، بالإضافة إلى أن هناك الكثير من هذه المناطق في الأصل كانت تغلي غضباً وحنقاً نظراً لما أفرزه مؤتمر فرساي من اتفاقاتٍ لم يتم فيها استشارة ذوي الشأن منهم، ثم لهذه الأسباب وغيرها، انتقل هذا الصراع الأوروبي إلى مرحلة متقدمة، أدى في النهاية إلى قيام الحرب العالمية الثانية حتى انتهت في بعض مراحلها إلى إنهاء استعمار الدول بالشكل المباشر المتعارف عليه، ثم الانتقال إلى مرحلة السيطرة والتحكم بالنفوذ السياسي والاقتصادي ونحو ذلك^{٨٢}.

والحاصل، أن الحربين العالميتين الأولى والثانية كانتا مجرد بوابةٍ للدول الأوروبية ينطلقون من خلالها إلى استعمار البلاد الإسلامية، ثم نهب ثرواتها، بدءاً من العراق وسوريا ولبنان، مروراً بمصر، وانتهاءً بليبيا وتونس وغيرهم، وهذا كله في الحقيقة كان نتيجةً طبيعيةً لأسباب كثيرة، إلا أن أهمها على الإطلاق كثرة صراعات الدولة العثمانية إما على الساحة الدولية أو الداخلية، ما ظهر أثر ذلك على الدول الإسلامية التابعة لها، باعتبارها الدولة الأم والجامعة لهم، مع ما تميّزت به تلك الفترة بالتخلف العام، وعلى جميع الأصعدة السياسية، والاجتماعية، وأيضاً الاقتصادية، وكذلك الثقافية وغير ذلك.

^{٨٢} انظر: أبو علي، ياغي، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، ص ٣٩٣-٤١٢.

المطلب الثاني: الاحتلال الإنجليزي واضطراب الأوضاع السياسية الداخلية في مصر

تميزت السياسة المصرية بالحكم الملكي، فكانت سلطته تدين بالولاء للدولة العثمانية في أغلب مراحل تاريخها المعاصر، بدايةً من انفصالها عن الدولة المملوكية، ثم مروراً بالحملة الفرنسية على مصر، وقدم محمد علي باشا كحاكمٍ عليها، ثم استمرارية السلطة السياسية في أبناءه من بعده، إلى أن جاء ابنه الخديوي إسماعيل عام ١٨٦٣م، والذي قام بتغيير نظام الوراثة، وجعلها في يد أبناءه، وقد اتسمت فترة حكمه بتغلغل النفوذ الأجنبي بمصر، حيث كان لفرنسا وبريطانيا اليد الطولى على الكثير من الشؤون السياسية، والاقتصادية المصرية، ويتجلى ذلك بتدخل فرنسا في قرارات شركة قناة السويس بما يحقق لها فوائد سياسية، وكان من نتائج فساد هذه المرحلة ارتفاع الدين العام لمصر، وتعدد أوجه الضرائب، وغير ذلك^{٨٣}.

وقبل ولادة المراغي بسنوات، تولى الخديوي محمد توفيق السلطة بمصر عام ١٨٧٩م، وهي أسيرةٌ للكثير من المشاكل السياسية والاقتصادية، حيث ورث عن سبوقه عبء وجود مصالح سياسية، وشركات تجارية، ورعايا أجنبية بمصر، وتحديداً بريطانيا وفرنسا، ونتيجة لذلك كانت هاتان الدولتان تسعيان وبكل وسيلةٍ ممكنةٍ إلى حماية مصالحهم هناك، بينما كانت الدولة العثمانية مهتمةً بمصر باعتبارها جزءاً لا يتجزأ منها تحقيقاً لمبدأ الجامعة الإسلامية التي نادى بها السلطان عبدالحميد، وكذلك لجدارتها في استنهاض الدول الإسلامية الأخرى، ولهذا قام بإصدار بعض القرارات التي تمكنه من إدارة شؤون مصر، فكان الخديوي في بعض المرات يقوم بالذهاب إلى إسطنبول، ليتناقش معه عن أوضاع مصر، وهذه التدخلات الكثيرة أثرت بالطبع على جبهة مصر الداخلية، حيث إن غالب من يتسلم زمام السلطة فيها، سيكون متردداً بين هذه القوى الثلاث المتضاربة المصالح^{٨٤}.

^{٨٣} انظر: محمد سهيل طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، (بيروت: دار النفائس، ط١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م)، ص١٠٧-٢٠٦.

^{٨٤} انظر: عمر عبدالعزيز عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، د.ط، ١٩٩٣م)، ص٣٧٣-٣٩٥. وانظر: طقوش، المرجع نفسه، ص١٩٣-٢٣٦-٢٤٠. وانظر: الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، ص١٦١.

ومن نتائج الترابط الوثيق بين الدولة العثمانية وبين مصر، أن الذي يجري في تركيا من اضطراباتٍ سياسية، كان يؤثر عليها بشكلٍ مباشرٍ، ومن ذلك أنه لما ظهرت حركة تركيا الفتاة في تركيا عام ١٩٠٨م، انعكس ذلك على وضع مصر الداخلي، فتعالت الأصوات فيها مطالبةً بأن يكون هناك مجالس تحاكي المجالس السياسية بتركيا، كالمجالس النيابية وغير ذلك^{٨٥}.

ونتيجةً لكثرة التدخلات السياسية بمصر، مع تردي أوضاعها الداخلية، وخصوصاً ما يتعلق بالعنصر العربي في الوظائف العسكرية والإدارية، نشبت الثورة العرابية عام ١٨٨٢م، والتي كانت تهدف إلى طرد الأجانب، وأن مصر يجب أن تكون مقتصرةً على أبناءها المصريين فقط، فاضطربت لذلك السلطة السياسية برئاسة رئيس الوزراء مصطفى رياض، والذي كانت سهام النقد تتجه نحوه نظراً لما كان يتعرض له الناس من ظلمٍ كبيرٍ بسبب حكّام الولايات الذين كانوا تحت إدارته، ثم خضوعه للغرب أيضاً، وقد لاقت هذه الثورة قبولاً كبيراً من أبناء المجتمع المصري على اختلاف طبقاتهم، حتى إنها أزعجت الكثير من القادة الأوروبيين، وعلى رأسهم الحكومة البريطانية التي كانت ترى في مصر امتداداً لنفوذها السياسي، وبسبب ما خلفته هذه الثورة من اضطراباتٍ في السلطة السياسية المصرية المنسجمة مع الحكومة البريطانية، نزل الجيش البريطاني إلى مصر، وأخذ يواجه هذه الثورة بكل ما أوتي من قوة، وحتى لا يقع في دائرة مخالفة التفاهات الدولية مع الدولة العثمانية وغيرها، كان يتحجج بأن هذا الاحتلال ابن وقته فقط، إلا أنه في الحقيقة كان يسعى إلى تجذير وجوده في مصر من خلال إدارة غالب مؤسسات الدولة السياسية، لكن يتم ذلك تحت غطاء الحكومة المصرية^{٨٦}.

ثم لما نشبت الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤م، وعلى إثر هزيمة الدولة العثمانية فيها، وظهور بوادر الاضطرابات، توفرت الدوافع السياسية لبريطانيا لاحتلال مصر احتلالاً مباشراً، وذلك بهدف إنهاء السيادة التركية عليها، وقطع صلة الوصل بين الدولتين، فهاج الناس بسبب ذلك، فقامت بريطانيا بإعلان الأحكام العرفية على مصر، فانتقلت بذلك السلطة السياسية

^{٨٥} انظر: لوثروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ٤، ص ٩٧.

^{٨٦} انظر: أنور الجندي، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، (القاهرة: دار الاعتصام، ط ١، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ص ١٧١. وانظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٤٢٤. وانظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٢٣-٢٤٠.

من يدي الخديوي ظاهرياً - كما كان في السابق - إلى يدي الموفد البريطاني حقيقةً، وهو كرومر، ويعتبر الحاكم الفعلي لمصر بين عامي ١٨٨٤م - ١٩٠٧م، إلى أن آلت الأمور في نهاية الأمر، ونتيجةً للتفاهات الدولية بعد مؤتمر فرساي عام ١٩١٩م، إلى الاعتراف الدولي بأحقية بريطانيا في استيلائها على مصر، وحمايتها من مطامع الدول الأخرى^{٨٧}.

وكرد فعلٍ طبيعيٍّ على التغلغل الأجنبي في مصر بشكله المباشر، كثرت الثورات الوطنية التي كانت تحدث بين فينةٍ وأخرى مطالبةً باستقلالها عن هذا الاحتلال، أما أهمهما فهي ثورة ١٩١٩م، والتي كان محركها الأول الأحداث السياسية على الساحة الدولية، فبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، قام السلطان فؤاد حاكم مصر بعقد اجتماعٍ بالمندوب البريطاني لإبداء رغبته في استقلال مصر، وأن تكون ملكيةً دستورية لها مجلسٌ وطنيٌّ، وقد تم تشكيل وفد مصري لمناقشة هذه المسألة، إلا أن رفض بريطانيا لهذه الفكرة، واعتقالها لقائد هذه المجموعة سعد زغلول وغيره ساهم بشكل كبيرٍ في اندلاع شرارة الثورة بدءاً من طلاب المدارس والجامعات، حتى شارك فيها غالب طبقات المجتمع المصري، وأمام عجز بريطانيا عن معالجة هذا الواقع بشكلٍ سياسيٍ يرضي كلا الطرفين، قامت بارتكاب العديد من الأعمال المخالفة، مثل حرق القرى، ثم إقامة المحاكم العسكرية لقمع المتظاهرين وغيرهم، مع غياب تامٍ للسلطة السياسية بمصر في مثل هذه المواقف، إلا أنها كانت تتدخل أحياناً لمعاونة الاحتلال، وذلك من خلال استخدام أسلوب القمع تنفيذاً لأوامر السلطات العليا البريطانية، وأيضاً حظر جميع أنواع الاجتماعات السياسية، وإيقاف نشر الصحف، والمجلات وغيرها^{٨٨}.

وقد يكون من الجيد هنا، ملاحظة أن هذا الاحتلال الإنجليزي لمصر بما حمله معه من مشاكل ومفاهيم سياسية وغيرها، قد عاصر المراغي أكثر فتراته حتى عام ١٩٥٢م، أي أنه رأى وقائع هذه الأحداث السياسية رأي العين والمشاهدة، ومع ما اشتهرت به هذه الفترة من كثرة للاضطرابات والمشاكل، وعدم استقرار وضع مصر على وجه العموم، يتجلى ذلك في أن المراغي واكب في فترة حياته أكثر من أربعين وزارةً حكوميةً، حتى إن بعضاً من هذه الوزارات، لم تدم

^{٨٧} انظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٤٢٤. وانظر: الجندي، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، ص ١٧١.

^{٨٨} انظر: عمر، المرجع نفسه، ص ٤٢٤. وانظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٩٣-٣٠٦.

أكثر من عشرين يوماً^{٨٩}. إلا أن مجموع هذه المشاكل في الحقيقة تعتبر تركبةً ورثتها السياسة المصرية في زمن المراغي عن سابقها، فهي إذن سلسلة متصلة من المشاكل والأحداث السياسية المتعاقبة، فكان من المنطقي جداً أن يحاول المراغي الاستفادة من سبقه من المفسرين وغيرهم، في معالجة مثل هذه القضايا والأحداث الطارئة عليه^{٩٠}.

كما أنه من المهم هنا التنبيه إلى أن الاحتلال الإنجليزي لمصر، ونظراً لطول بقاءه فيها، فإنه كان يسعى وبكل وسيلة ممكنة إلى تجذير وجوده في السياسة المصرية، مع منظومته الفكرية وبما تحمله من أفكار سياسية غريبة عن المجتمع المصري، باعتباره لاعباً رئيسياً في السلطة السياسية المصرية، بل في إدارة الشؤون التعليمية والاقتصادية للبلاد أيضاً، وكان يهدف من وراء ذلك إلى إطالة أمد الاحتلال، حتى إنه في بعض الأحيان كان يدير الخديوي شخصياً، إلا أنه لجأ إلى طرق أخرى أيضاً كالتهريب، وبت الأفكار التي تساهم في زيادة التبعية له. ومن ذلك أن احتلاله لمصر، إنما كان من أجل أهلها، ونقلهم من التخلف، إلى عالم الحضارة والمدنية^{٩١}. وربما الذي قاده إلى هذه الطريقة، ما ذكره لوثرروب الأمريكي، من أن الحرب العالمية ساهمت في ضعف الاستعمار على دول الشرق، ما دفعه إلى إرخاء قبضته على مصر، ومن ثم اللجوء إلى أدوات أخرى للهيمنة^{٩٢}.

فعلى الصعيد السياسي المباشر، كان الاحتلال الإنجليزي يستخدم أسلوباً خداعاً مع الشعب المصري، حيث كان يناديهم إلى عدم الانشغال بالسياسة التي لا يفهمونها، ثم دعوتهم

^{٨٩} انظر: محمود شاکر، التاريخ الإسلامي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص ٣٤-٨٥.
^{٩٠} يشير المراغي في هذا السياق إلى واقع الاحتلال الأجنبي المتعاقبة على مصر، بدءاً من العصر القديم، وحتى فترة حياته، فيقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأُورِثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ [الأنفال: ٧٢] بأنه قد تغلب على مصر الآشوريون، ثم البابليون، ثم الحبش، ثم الفرس، ثم اليونان، ثم الرومان، ثم العرب، ثم بعد ذلك الطولونيون، ثم الإخشيديون، ثم الفاطميون، ثم المماليك، ثم الترك، ثم الفرنسيون، ثم الإنكليز، ثم يصف حالهم مع الاحتلال الأخير، فيقول: «وها نحن نجاهدهم لنحظى بخروجهم من ديارنا، ونتمكن من استقلال بلادنا. انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٢٥، ص ١٢٨.

^{٩١} انظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٤٤٠. وانظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٣٢-

٢٣٦.

^{٩٢} انظر: لوثرروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ٤، ص ٣٧.

إلى الاهتمام بأمور الحياة والمعاش التي يجيدونها جيداً، وهي مهنة الزراعة والري تحديداً^{٩٣}. ومع طهرانية مثل هذه الدعاوى - في الظاهر - إلا أن هذا الاحتلال كان يريد تغييب وعي المجتمع المصري عن السياسة، لأن صناعة هذا الوعي سيؤدي في نهاية الأمر إلى نبذ احتلالهم.

ويمكننا هنا، رؤية مظهرٍ آخر من مظاهر تحكم الاحتلال الإنجليزي بالسياسة المصرية، وذلك من خلال فرضهم الضرائب على الطبقات الاقتصادية المصرية، وإغائها عن بعضهم، إلا أن المقصد الأساس من ذلك كله، هو استفادة الحكومة البريطانية، أو الاحتلال الإنجليزي على وجه الخصوص، ومن ذلك أنهم قاموا بإلغاء الضرائب عن طبقة الفلاحين المصريين، رغبةً منهم في انتعاش هذه الطبقة تحديداً، والذي سيؤدي إلى زيادة دخل الحكومة المصرية، ثم يذهب ريع هذه الأموال في نهاية الأمر إلى الاحتلال الإنجليزي، وفي الحقيقة فإن مثل هذه الألاعيب كانت تنطلي على بعض المصريين من ذوي الطبقة البسيطة، بل وتساهم في تعزيز موقف هذا الاحتلال أمام الشعب المصري الذي كان يحاول طرده بأي وسيلةٍ ممكنة^{٩٤}.

والمعنى هنا، أن التعامل مع الاحتلال الإنجليزي المتجذر في السياسة المصرية إما بشكلٍ مباشرٍ في بعض الحالات، ثم الغير مباشرٍ في حالاتٍ كثيرةٍ، بحاجةٍ إلى فقهٍ للواقع، ووعيٍ سياسيٍ كبير، مع استخدام الأساليب المناسبة لواقع السياسة المصرية.

كما أن الذي نريد تقريره هنا، أن المشاكل السياسية في زمن المراغي لم تكن على وتيرةٍ واحدةٍ، بل كانت بين شدٍ وجذبٍ، ومدٍ وجزرٍ، بناءً على الأحداث السياسية الدولية، ثم تغيّر الأوضاع الداخلية المصرية، وكثرة المتحكمين فيها، فكان من الطبيعي جداً أن تضطرب السياسة المصرية، وأن تتفاعل مع هؤلاء سلباً أو إيجاباً، إلا أن العنصر الرئيسي والفاعل في غالب مراحل هذه الفترة، هو وجود الاحتلال الإنجليزي، والذي كان يحرك السياسة المصرية بما يخدم مصالحه، وقد يقوم بتغيير طريقته في بعض الأحيان، حتى لا يفقد القدرة على التحكم والسيطرة.

^{٩٣} انظر: لوثرروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ٤، ص ٩٨-١٠٠.

^{٩٤} انظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٤١٤.

المطلب الثالث: ظهور الأحزاب والحركات السياسية بمصر

هناك أمرٌ آخر ساهم في تشكيل الحالة السياسية المصرية، فمع ما كانت تُعرف به من حكمٍ ملكيٍّ، إلا أن الحركة الثورية التي قادها العرابي، ثم حدوث بعض التغيّرات الاجتماعية في المجتمع المصري، ساهم بشكلٍ فعالٍ في ظهور العديد من الأحزاب، سواءً الإسلامية، أو الوطنية، أو العلمانية، وهذا الأمر خلق نوعاً من تعدد الاتجاهات داخل المجتمع، ما أدى إلى محاولة إيجاد دستورٍ شبيهٍ بما لدى الغرب، وإنشاء برلمانات ومجالس نيابيةٍ منتخبةٍ تحاكي آخر ما توصلت له الحضارة الغربية من تقدمٍ في المجال السياسي، وكما يبدو فإن هذه المجالس تعتبر مُتنقّساً طبيعياً لهذه الأحزاب، أو للأفكار السياسية بوجهٍ عامٍ، سواءً ما كان منها متوافقاً مع الاتجاه الإسلامي، أو مختلفاً عنه^{٩٥}.

ويمكننا هنا رصد عددٍ من الأحزاب السياسية المصرية، والتي لعبت دوراً لا بأس به في صناعة الحالة السياسية في مصر، إلا أن أهمها على الإطلاق هما:

حزب الأمة، وقد كانت نواته قائمةً على طبقة ملاك الأراضي، ثم بعض المثقفين من أبنائهم المتعلمين، ومن أهدافهم السياسية التي يسعون إلى تحقيقها، المطالبة بالدستور، والتحرر من القوى المتصارعة في الساحة المصرية، مع الاعتدال، والأخذ بأسباب الترتي والتحضر لإخراج الأمة المصرية مما تعانيه من تأخرٍ وتخلفٍ، ونظراً لتلاقي أهداف هذا الحزب مع أفكار الشيخ محمد عبده، فقد أطلق كرومر على رجاله بأنهم من أتباع الشيخ، وحتى يكون لهم صوتٌ مسموعٌ بين أبناء المجتمع المصري، قاموا بإنشاء جريدةٍ رسميةٍ ناطقةٍ باسمهم تدعى جريدة السياسة^{٩٦}. ويعتبر هذا الحزب من أقوى الأحزاب السياسية المصرية، ولهذا يرى أنور الجندي بأنه بعد عام ١٩١٩م كان المصريون يعيشون على أفكاره وتوجهاته، بل إن الفترة التي تبدأ من عام ١٩٠٥م، وحتى العام ١٩٢٠م تعدّ من أفضل فترات اليقظة التي مرّ بها المجتمع المصري في ذلك الوقت، وهي الفترة التي تم فيها إنشاء هذا الحزب غالباً^{٩٧}.

^{٩٥} انظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٤٢٢-٤٣٦. وانظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٦٨.

^{٩٦} انظر: المرجع نفسه، ص ٤٤٤-٤٤٦. وانظر: المرجع نفسه، ص ٢٦٨.

^{٩٧} انظر: الجندي، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، ص ٢٠٣.

كما أن هناك حزباً آخر لعب دوراً هاماً في السياسة المصرية، وهو الحزب الوطني ذو الشعبية الكبيرة، وقد أراد مؤسسوه عند بداية تأسيسه بأن يكون على غرار الأحزاب السياسية الأوروبية، ولهذا كان من جملة أهدافهم الاستقلال التام عن الاحتلال الإنجليزي، مع المشاركة السياسية في الحكم، وأن تكون هناك حكومةً دستوريةً كما في البلاد الأوروبية، ثم أحقية التعليم لجميع أفراد وطبقات المجتمع المصري، بعد أن حصره الاحتلال على أبناء الطبقات المرموقة ومن يتعاون معه فقط، وكذلك الاهتمام بكل ما من شأنه رفعُ للوضع السياسي المصري، من احترام للاتفاقات الدولية، إلى التركيز على الصناعات والتنمية الاقتصادية وغير ذلك^{٩٨}. أي أن هذا الحزب كان وطنياً، لكن قدوته الأولى هو الحضارة والثقافة الغربية.

ومع أن الحزب الوطني يتفق كثيراً مع حزب الأمة في الأهداف والغايات، إلا أن هناك اختلافاً بينهما، من جهة كيفية التعامل مع الاحتلال الإنجليزي، حيث يرى الأول أهمية الوضوح والقطيعة التامة مع هذا الاحتلال بهدف تهميشه، وتحجيم دوره في السياسة المصرية، بينما يرى الثاني بأن هذا الاحتلال أمرٌ واقعٌ، إذن لا بد من التعامل معه، بهدف الاستفادة منه في صالح المجتمع المصري^{٩٩}. ولهذا كان هناك من يحاول الاستفادة من التناقضات السياسية بين اللاعبين المؤثرين في الساحة المصرية، كالدولة العثمانية، والاحتلال الإنجليزي، ثم النفوذ الفرنسي، لكن بما يخدم القضية الوطنية، ومن هؤلاء مصطفى كامل، فمع أن فكره كان مزيجاً من المفاهيم الأوروبية، ثم الدينية، والوطنية، إلا أنه حاول الاستفادة من الدولة العثمانية في تحجيم النفوذ الغربي داخل المؤسسة السياسية المصرية^{١٠٠}.

وفي الحقيقة، فإن الأفكار السياسية لحزب الأمة تتناسب مع أفكار محمد عبده نسبياً، وذلك من جهة التعامل مع الاحتلال الإنجليزي، حيث يرى بأن الأولى النظر إليه باعتباره واقعاً

^{٩٨} انظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٤٥٥-٤٦٩. وانظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٧٢.

^{٩٩} انظر: المرجع نفسه، ص ٤٥١.

^{١٠٠} انظر: المرجع نفسه، ص ٤٢٩.

ملموساً لا مفرّ منه في السياسة المصرية، أي أنه من الجيّد عدم القطيعة التامة معه، بل محاولة التقليل من أضراره على المجتمع المصري من خلال التواصل، أو الحوار المباشر معه^{١٠١}.

بينما في المقابل، يرى الدكتور الرومي بأن محمد عبده هو من صاغ برنامج الحزب الوطني، والذي يشير إلى أنه حزبٌ سياسيٌّ وليس دينيٌّ، ولهذا فإنه يجمع بين جناباته من مختلفي العقائد، والطوائف، سواءً كانوا مسلمين أو غيرهم^{١٠٢}.

لكن وبطبيعة الحال، لم تسلم الأحزاب السابقة من تدخل أيادي المؤثرين في الوضع السياسي المصري، فقد كان الخديوي يتدخل أحياناً في هذا الجانب من خلال إنشائه لأحزاب سياسية تؤكد على موقفه السياسي، ثم لمواجهة الأحزاب الأخرى المناوئة له، كمساهمته في إنشاء حزب الإصلاح، وما تميّز به من رجعيةٍ وتعصّب، في مقابل ما تميّزت به الأحزاب الأخرى من قدرةٍ على الانفتاح، والملائمة مع متطلبات العصر، ثم التفاعل مع الواقع، وكانت بريطانيا أيضاً باعتبارها المؤثر الحقيقي في السياسة المصرية، تقوم بإلغاء بعض المجالس النيابية؛ التي تمثل هذه الأحزاب، أو تسعى إلى تعطيلها حتى لا تتعارض مع مشاريعها السياسية^{١٠٣}.

وهناك أحزاب سياسية أخرى، لكنها لم تؤثر تأثيراً بارزاً على المشهد السياسي المصري، لأن عماد قوامها كان مجرد الاهتمام ببناء علاقةٍ سياسيةٍ إما مع الخديوي أو الاحتلال الإنجليزي، فلم تركز على القضايا الأساسية للمجتمع المصري، كإصلاح السياسي، أو التنمية الاقتصادية، أو النهضة الاجتماعية، ولهذا لم يكن لها صدى حقيقي بين طبقات المجتمع، ومن هذه الأحزاب: الحزب الوطني الحر، وحزب المصريين المستقلين، وحزب مصر الفتاة، وغيرهم^{١٠٤}.

ومع تعدد هذه الأحزاب، واختلاف توجّهاها السياسية، إلا أنه من المهم جداً في هذا السياق، معرفة بأن هناك مؤثرين آخرين في السياسة المصرية، إلا أنهم لم يمارسوا السياسة بشكلها المعتاد، أو كما هو متعارف عليه عند غالب الشعب المصري، أي من خلال الحركات والأحزاب السياسية، أو عبر الانتخاب والبرلمان ونحو ذلك، ومع ذلك كان لهم أتباعٌ من جُلّ طبقات

^{١٠١} انظر: الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ١، ص ١٥٢.

^{١٠٢} انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ١٤٩.

^{١٠٣} انظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٤٧٠-٤٧٢.

^{١٠٤} انظر: المرجع نفسه، ص ٤٧٢-٤٨١.

المجتمع المصري، يأخذون بآرائهم في السياسة وغيرها على محمل الجد، نظراً لما يملكونه من تأثير واسع وكبير، والمقصود بهؤلاء هم مشايخ الصوفية، ثم أصحاب الطرق، والذين كانوا يتمتعون ببعض العلاقات الجيدة مع أصحاب السياسة، حتى صار لهم نفوذ كبير على أمثال هؤلاء، باعتبار أنهم رجال دين، بل ولهم أيضاً تواصل كبير مع الوزراء، ورجال الدولة المصرية، بل وحتى من أفراد الأسرة الخديوية نفسها، فيذكر بأن أحمد فؤاد كان من أحد أعضاء الطريقة البكتاشية الصوفية، وداعماً كبيراً لهم، واستمر هذا الحال إلى عصر الملك فاروق، والذي التزم بدعم هذه الطريقة؛ حتى صار لها أنصار كثير في المجتمع المصري، وهذا الأمر لم يقتصر على طريقة صوفية واحدة، بل إن لكل طريقة بعض الداعمين والمؤثرين أيضاً^{١٠٥}.

ومع كل هذا التواصل بين مشايخ الصوفية وبين أصحاب السلطة في السياسة المصرية، إلا أن الغالب عليه أنه لم يكن مبنياً على أساس شرعي سليم، أي أن مشاركة هؤلاء في صناعة الواقع المصري كان بشكلٍ سلبي^{١٠٦}. لهذا يصور أنور الجندي خطورة الفكر الصوفي على الوضع السياسي المصري، فيذكر بأن التصوف غلب على الكثير من العلماء، والقضاة، والأئمة الذين كان لهم اتصالٌ برجال السلطة المصرية، إلا أنهم بدل أن يقوموا بحمل هموم المجتمع إلى مجالس الحكم، انشغلوا بتقديم المبررات الشرعية للتخلف السياسي، ثم الاجتماعي الذي كان يعاني منه

^{١٠٥} انظر: زكي سليمان بيومي، الصوفية ولعبة السياسة في مصر الحديثة والمعاصرة، تقديم: مناع القطان، (القاهرة: دار العلم والإيمان، د.ط، ٢٠٠٩م)، ص ٢٩. انظر: عمار علي حسن، الصوفية والسياسة في مصر، (القاهرة: مركز الخروسة، ط ١، ١٩٩٧)، ص ٣٤-٣٧.

^{١٠٦} ولهذا، نرى أن المراغي قام بحشد الكثير من الآيات في بيان خطر الاتجاه الصوفي، وقد يكون ذلك عائد إلى ما يقدمه هذا الفكر من طرح إسلامي خداع، يعارض الطرح الإصلاحي الذي يتبناه المراغي، ومن معه من أبناء المدرسة الإصلاحية، والذي يقوم على تجديد الإسلام وتحذيره من الداخل بشكلٍ عصري بما يوافق العقل والمنطق، لهذا ظهر في معالجتهم لبعض المسائل محاولة التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية، حتى لا يقع المجتمع المسلم بين طرفي نقبض، إسلامي ضعيف متخلف، وحضارة غربية قوية، ومن أمثلة ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ﴾ [البقرة: ١٦٩] حيث ذكر بأن الذين يتكون الأسباب الطبيعية التي اقتضت سنة الله بربط المسببات بها اعتماداً منهم على الموتى، أو على بعض الأحياء، ظناً منهم أن هؤلاء نصيباً من السلطة الغيبية، أو التصرف في الأكوان، بدون اتخاذ الأسباب، قد ضلوا ضلالاً بعيداً، واتبعوا أمر الشيطان، ومثلهم من اتخذ رأي الرؤساء حججاً في الدين من غير أن يكون بياناً، أو تبليغاً لما جاء عن الله، فهؤلاء قد أعرضوا عن سنن الله، وأهملوا نعمة العقل، واتخذوا من دون الله الأنداد^{١٠٦}. انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٢، ص ٤٤.

المجتمع المصري، وأنه إنما كان من باب القضاء والقدر، في نفس الوقت الذي كانت تتقدم فيه الحضارة الغربية في جميع مجالاتها الحياتية المدنية والعسكرية^{١٠٧}.

إلا أن المعضلة الأكبر هنا، لا تختزل في مجرد صناعة التخلف فقط على أيدي هؤلاء، أو من خلال توجيه الأقوال الشرعية، وتأويلها تأويلاً باطلاً، بل إنها تجاوزت أبعد من ذلك من خلال مشاركتهم المباشرة في السياسة المصرية لكن بشكلٍ سلبي، يظهر ذلك في أن أحد مشايخ الصوفية، عندما وقعت أحداث الثورة عام ١٩١٩م والتي كانت تنادي بطرد الاحتلال الإنجليزي من مصر، قام هذا الشيخ بجمع بعض توقيعات العامة ليطالب ببقاء هذا الاحتلال^{١٠٨}. وهذا السبب وغيره ربما دفع رشيد رضا إلى القول صراحةً؛ بأن المتصوفة بينهم بعض المنافقين الذين يتخذهم الأجانب جواسيس أو دعاةً للاستعمار، وذلك من خلال تقديمهم الحيل الشرعية التي تقوم على شبهة الرضا بالقضاء والقدر، أي الرضا بهذا الواقع المتأزم للمجتمع المصري، وأنه إنما جاء بإرادة الله، وليس هناك سببٍ بشريٍّ في سوء الأوضاع المصرية، أي عدم الحاجة إلى محاولة الإصلاح، وصناعة التغيير، ولهذا هم في الحقيقة من أكبر مصائب الإسلام في تلك المستعمرات الفرنسية والإفريقية، وليس هم سوى العطايا من حكومات تلك الدول^{١٠٩}.

وعلى أية حال، فإن السياسة المصرية كانت تعاني من اضطرابات كثيرة، نظراً لكثرة المؤثرين على سياستها الداخلية، إلا أن ظهور الأحزاب السياسية المصرية يعتبر أمراً جيداً نسبياً، باعتبار أنه يقوم على جمع شرائح متعددة ومختلفة من أبناء وطبقات المجتمع المصري، في محاولة للمشاركة في صنع السياسة المصرية، ومن ثم الخروج مما هم فيه من واقعٍ متأزم. لهذا برز في بعض الأحزاب السياسية المصرية طبقة كبار الفلاحين، ثم أصحاب الأراضي، بينما برز في الأحزاب الأخرى المفكرين، وكتاب الصحف، وأصحاب الجامعات وغيرهم، بل إن بعضهم كان له تأثيرٌ وفاعليةٌ في أكثر من جهةٍ علمية، كما هو الحال بالطبع مع بعض المنتسبين للمدرسة الإصلاحية التفسيرية، وغيرهم من الأدباء والمثقفين^{١١٠}.

^{١٠٧} انظر: الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، ص ٥١.

^{١٠٨} انظر: بيومي، الصوفية ولعبة السياسة في مصر الحديثة والمعاصرة، ص ٣٠.

^{١٠٩} انظر: رشيد رضا، تفسير المنار، ج ١٠، ص ٤٤٦.

^{١١٠} انظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٤٤٤-٤٨١.

وجميع الأسباب السابقة وغيرها، ألفت بظلالها على الخطاب التفسيري لدى المراغي، فساهمت في بث مفاهيم التفسير السياسي للقرآن، وهو يعتبر ردة فعل طبيعية لكثرة المشاكل السياسية التي كان يراها، وأيضاً طريقةً من طرق مواكبة الأحداث كما هي عادة المفسرين قديماً وحديثاً عبر مسيرة التفسير الطويلة.

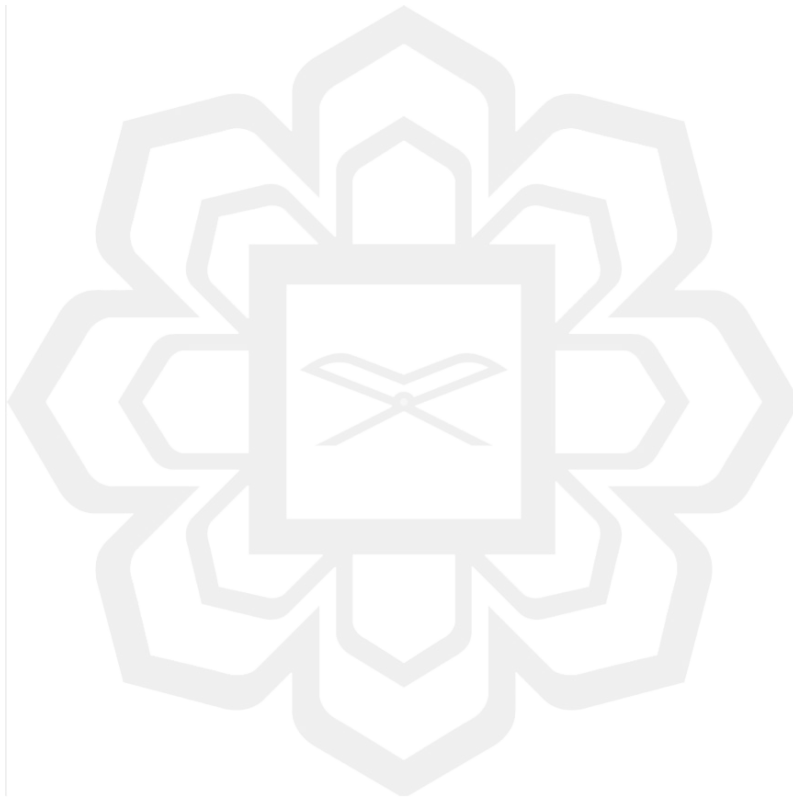
خلاصة الفصل

تحدثنا في هذا الفصل عن نشأة التفسير، والمراحل التي مرَّ بها، بدءاً من زمن رسول الله ﷺ، حتى الزمن المعاصر، وكنتيجةً طبيعيةً لتطور التفسير، برز التفسير السياسي للقرآن في مراحل الأولى على يد عددٍ من المفسرين، من أمثال رشيد رضا وغيرهم، والتي أثرت بشكلٍ مباشرٍ في بروز فكرة التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي، وكان منطلقه الأول في ذلك عدم التزامه بما أورده في مقدمة تفسيره من أنه لن يخرج عن التفسير، إلى الاستطراد في جوانب أخرى، حيث ظهر في تفسيره بعض أسماء الدول الغربية والعربية، ثم استعراضه لبعض القضايا السياسية الطارئة على الواقع المصري.

عقب ذلك، استعرضنا مصادر التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي، وذكرنا أنه كان يعتمد على مصدرين، هما: المدرسة الإصلاحية في التفسير، والتي كان مؤسسها: جمال الدين الأفغاني، ومن معه من الإصلاحيين من أمثال محمد عبده، ورشيد رضا، وغيرهم، والمراغي في هذا السياق متأثرٌ فكرياً بهؤلاء، فينقل عنهم نقولاتٍ كثيرة، ثم ذكرنا المصدر الثاني، وهو: آراء وأفكار ابن خلدون السياسية والاجتماعية، وتأثر المراغي في هذا الجانب غالباً يقوم على محاولة استخلاص العبر والفوائد من الأحداث والوقائع التاريخية القديمة والمعاصرة في محاولة منه لعدم تكرار هذه الأخطاء مرةً أخرى.

ثم انتهينا إلى بيان الحالة السياسية التي مرَّ بها المراغي، والتي كانت تشكّل هرم الدوافع الرئيسية لصياغة التفسير السياسي للقرآن، ويظهر ذلك في وقوع حربين عالميتين أدتا إلى استعمار الكثير من البلاد الإسلامية، ومصر تحديداً، ونتيجةً لذلك اضطربت الأوضاع السياسية الداخلية لمصر؛ بسبب الاحتلال الطارئ لها، ولمعالجة ذلك ظهرت العديد من الأحزاب السياسية التي

حاولت المشاركة في صناعة السياسة المصرية، إلا أنها تعرّضت للتلاعب، ثم للتدخلات السياسية سواءً من قبل الخديوي، أو من الاستعمار، بغرض التحكم بها، أو تطويعها لتوجهاتهم السياسية.



الفصل الخامس

دور التفسير السياسي للقرآن عند المراغي في معالجة القضايا المعاصرة في زمنه

تمهيد

يعتبر عصر المراغي من العصور المهمة التي مرّ بها التفسير، فمنذ أن فقد العالم الإسلامي وجوده كقوة فاعلة على المشهد السياسي، نتج عن ذلك استعمار الكثير من البلاد الإسلامية، ومصر تحديداً، ونتيجة لذلك برز لدى المراغي التفسير السياسي للقرآن بهدف معالجة القضايا السياسية الطارئة على مصر تلك الفترة، وبناءً عليه، نحاول في هذا الفصل استعراض دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة قضية السلطة السياسية، ثم دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة قضية التغريب، ودور التفسير السياسي للقرآن في معالجة قضية التنمية الوطنية الدفاعية.

المبحث الأول: دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة قضية السلطة السياسية وعلاقته بالحالة السياسية المصرية

بما أن السلطة السياسية تعتبر قضيةً رئيسيةً لمحاولة إصلاح أي أمة، والخروج بها من الواقع المتأزم، فقد حاول المراغي الحديث عن هذا الجانب كثيراً، وبيان ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم السلطة وارتباطه بالسياسة المصرية

المطلب الثاني: مصدرية الشريعة لدى السلطة السياسية

المطلب الثالث: شكل السلطة السياسية وعلاقته بالواقع المصري

المطلب الرابع: الشورى والمشاركة في السلطة السياسية

المطلب الأول: مفهوم السلطة وارتباطه بالسياسة المصرية

السلطة في اللغة تعني: السلاطة أي القهر، والتسليط: التغليب والقدرة، فيقال: سلّطه الله عليه، أي جعل له عليه قوةً، وقهراً^١. ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ﴾ [المطففين: ٣٣]

^١ انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ٣٢٠. وانظر: ابن فارس، تاج العروس، ج ١٩، ص ٣٧٧.

قال المراغي في بيان معنى الآية: "أي إن الله لم يرسل الكفار رقباء على المؤمنين، ولم يؤتّم سلطة محاسبتهم على أفعالهم"^٢. أي: لم يؤتّم قدرةً على محاسبة المؤمنين.

أما المقصود بالسلطة السياسية هنا: فهم الذين بيدهم مقاليد الأمور بالدولة، بحيث يتم الاعتراف بهم كجهة ذات سيادة، لها القدرة على فض المنازعات، وإنزال العقوبات، وتقدير الأحكام، أو إدارة البلاد بشكلٍ عام، ونحو ذلك^٣.

وهناك مفرداتٌ كثيرة أوردتها المراغي في تفسيره تأتي مقابل مفردة السلطة، أو أنها تعتبر من لوازمها، ومثال ذلك:

الملك، حيث جاء في تفسير المراغي، قوله: "إن من شأن الأمم الاختلاف في اختيار الملك، ومن ثم لجأ الملأ من بني إسرائيل إلى نبيهم ليختار لهم ملكاً، وقد جاء الإسلام وجعل المرجح اختيار أرباب المكانة في الأمة، وهم أهل الحل والعقد، وعون الحاكم وقوته، لاحترام الأمة لهم وثقتها بهم"^٤.

ثم السلطان، ويظهر ذلك في قول المراغي: "فما مثل الأنبياء إلا مثل الأمراء الأمناء الصادقين يرسلهم السلطان على التعاقب للقيام بشئون ولاية من ولاياته، وإصلاح أحوال أهلها، وعمل القوانين النافعة لحكمها، فقد يغير التالي بعض قوانين السابق بحسب ما يرى من تبدل طباع أهلها وعاداتهم من شراسة إلى لين، ومن جهل إلى علم، ومن بدواة إلى مدنية وحضارة، وما المقصد من كل هذا إلا عمرانها وبذل الوسع في سعادة أهلها"^٥.

وكذلك الخلافة، حيث ذكر المراغي في تفسيره قوله: "وقد أصيبت به الأمة الإسلامية في القرن الأول الذي كان أهله خير القرون بعده، إذ قصّروا في درء الفتنة الأولى فعاقبهم الله عقاباً شديداً على ذلك، ثم تسلسل العقاب في كل جيل وقع فيه ذلك، ثم امتزجت الفتن

^٢ المراغي، تفسير المراغي، ج ٣٠، ص ٨٥.

^٣ انظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ط، د.ت)، ج ٣، ص ٢١٥.

^٤ المراغي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٢٦.

^٥ المرجع نفسه، ج ٣، ص ٢٠٠.

المذهبية بالفتن السياسية على الملك والسلطان حتى دالت الخلافة التي تنافسوا فيها وتقاتلوا لأجلها"^٦. وغيرها من المفردات الأخرى^٧.

ومع أن مثل المفردات السابقة كانت معروفة عند المهتمين بشؤون السياسة الإسلامية قديماً، كابن خلدون وغيره^٨. إلا أن المراغي لجأ أيضاً إلى استخدام بعض المفردات التي يمكن اعتبارها تحمل نوعاً من المعاصرة والبساطة في إشارته إلى السلطة السياسية، وهي مفردة الحكومة، حيث جاء في تفسيره بعد استعراضه لأحداث غزوة أحد، وما جرى فيها من أمور، قوله: "وقد صار النبي ﷺ داعية للدين، ورئيساً لحكومة المدينة، وقائداً لجيشها"^٩.

وهذا يعني أن تعبيرات العلماء والمفسرين في هذا الجانب، قد تختلف تبعاً لاختلاف بيئاتهم، ولما يملكون به من ظروفٍ سياسيةٍ، فلما كانت السلطة قديماً تأخذ شكل الخلافة؛ رأينا تداولاً واسعاً لهذه المفردة في كتبهم ومؤلفاتهم، لكن لما تغير الحال، ثم أخذت السلطة شكلها الحديث والمعاصر، استخدم العلماء مفرداتٍ أخرى تلتقي مع مفهوم الخلافة في بعض الجوانب، وتختلف عنها في جوانب أخرى أيضاً. ولهذا يرى الدكتور عبد العزيز الخياط بأن الإمامة تأتي في مقابل السلطة التي تتولى سياسة الناس، سواءً في أمور دينهم، أو آخرتهم، بل تعتبر من النظريات السياسية المهمة التي قررها الإسلام، كما أنها من المسائل العقدية التي لا ينبغي التساهل فيها^{١٠}. ثم استشهد على ذلك بما جاء في الحديث، من أن رسول الله ﷺ قال: «ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»^{١١}.

^٦ المراغي، تفسير المراغي، ج ٩، ص ١٩٠.

^٧ انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٥٣. ونحن هنا لسنا في صدد تتبع مثل هذه المفردات تبعاً تاماً، واستقراءها استقراء كاملاً، بل الإشارة إلى بعضها فقط، حتى نبنى تصوراً عاماً حول مفردة السلطة السياسية، وكيفية استخدام المراغي لمثل هذا المفهوم بناءً على واقعه.

^٨ انظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٦. ج ١، ص ١٩٠.

^٩ المراغي، المرجع نفسه، ج ٤، ص ٥٠.

^{١٠} انظر: عبدالعزيز عزت الخياط، النظام السياسي في الإسلام، (القاهرة: دار السلام، ط ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص ٣٩.

^{١١} مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، رقم ١٨٥١، ج ٦، ص ٢٢.

أما بالنظر إلى المفردات الشائعة في السياسة المصرية، فهناك مفردة تعتبر الأشهر على الإطلاق، وهي مفردة الخديوي، وهي كلمة فارسيّة تعني الملك والوزير، وقد صارت لقباً على بعض حكام مصر، وأول من اشتهر به إسماعيل باشا، ثم أطلق بعد ذلك على أفراد من سلالة محمد علي باشا^{١٢}.

وقد كان أول خديوي يعاصره المراغي هو الخديوي محمد توفيق، حيث تولى الحكم في عام ١٨٧٩م، وتعتبر هذه الفترة من أصعب الفترات التي مرّت على السياسة المصرية، لمعاناة الكثير من المصريين من وطأة الفساد، والضرائب عليهم، وأيضاً لكثرة التدخلات الأجنبية بمصر، والتي كانت سبباً رئيسياً في سوء أوضاعها على جميع المستويات والأصعدة^{١٣}. وعلى أية حال، يمكن القول بأن السلطة بناءً على الحالة المصرية تعني الخديوي، والاحتلال الإنجليزي، ثم باقي الوزراء وقادات الجيش وغيرهم، إلا أن هؤلاء ومع ما يملكونه من مناصب سياسية، فإنهم في نهاية الأمر يدورون حول فلك العنصرين السابقين، وهما الخديوي، ثم الاحتلال الإنجليزي باعتبارهما المؤثرين الرئيسيين في السياسة المصرية.

المطلب الثاني: مصدرية الشريعة لدى السلطة السياسية

تعتبر الشريعة الإسلامية الأساس الذي تعتمد عليه أي سلطة سياسية إسلامية في استمداد أحكامها وتشريعاتها، ولأهمية هذا الأمر، فقد أصّل المراغي لهذه المسألة كثيراً، حيث قام بتقرير أصول الحكومة الإسلامية صاحبة السلطة، والسيادة في المجتمع، فذكر في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] بأن من الأصول الأساسية لأي سلطة إسلامية اعتمادها على القرآن الكريم، ثم العمل بما جاء في سنة رسول الله ﷺ، ثم الأخذ بإجماع أولي الأمر، والمراد بهم أهل الحل والعقد، وأخيراً القياس والنظر^{١٤}.

^{١٢} انظر: عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج ١، ص ٦٢٢. وانظر: ف. عبدالرحيم، معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها، (دمشق: دار القلم، ط ١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ص ٩٩.

^{١٣} انظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢١٧.

^{١٤} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٥، ص ٧٣.

ثم انطلق المراغي بعد التأسيس السابق، إلى استعراض بعض فوائد مصدرية الشريعة في السلطة السياسية، فقال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿سَأْرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٥] بأن الطبري ذكر في معنى الآية، بأنها تحمل تهديداً ووعيداً لمن خالف وعصا^{١٥}. ثم أشار إلى أهمية الالتزام بالشريعة عموماً، وذلك نظراً لما تضمنته من جوانب إصلاحية يمكن الاستفادة منها في تكوين الأمة تكويناً جديداً، وما يترتب على ذلك من فوائد كالأستقرار سياسي، وأيضاً التجديد الاجتماعي، وغير ذلك^{١٦}.

وفي طريقه للتأكيد على أهمية مصدرية الشريعة في السلطة السياسية، نرى تحذير المراغي من خطورة غياب الدين عن الواقع السياسي، فيقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُنْتُوا كَمَا كُتِبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [المجادلة: ٥] بأن الذين يختارون لأنفسهم حدوداً غير ما حدّه الله ﷻ ورسوله ﷺ لهم، ثم يضعون بعض الشرائع التي لم يشرّعها الله لهم، فهؤلاء سيلحقهم الخزي في الدنيا، كما لحق من قبلهم من كفّار الأمم الماضية، وفي هذا بشارّة للمؤمنين بنصرهم على عدوهم، كما أن فيه وعيداً عظيماً للملوك، وأمراء السوء، الذين يضعون قوانين وشرائع وضعيّة، غير ما شرّعها الله ﷻ، وألزموا رعاياهم العمل بها^{١٧}.

وبشيءٍ من التبسيط، يعلّل المراغي على ضوء التفسير السياسي للقرآن، بأن من نتائج غياب الدين عن السلطة السياسية، الوقوع في التبعية السياسية للغرب، وانعدام الرؤية الواضحة في السياسة، فذكر بأن المسلمين لما تركوا هدي الله ﷻ في شؤون الحكم، بل وفي حياتهم العامة، سلبهم الله ﷻ ما أعطاهم من العلم والحكمة، فعلى الصعيد السياسي قاموا باتباع أهل الكتاب شبراً بشبر، أما على الصعيد الاجتماعي، فوقع المجتمع في تقليد آبائهم وأجدادهم، وطلب النفع والضر من الدجالين والكذابين، وكل ذلك أدى في نهاية الأمر، إلى محاولة تقليد الإفرنج في شرّ ما وصلوا إليه^{١٨}.

^{١٥} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٩، ص ٦٢.

^{١٦} انظر: المرجع نفسه.

^{١٧} انظر: المرجع نفسه، ج ٢٨، ص ٩.

^{١٨} انظر: المرجع نفسه، ج ٩، ص ١٣.

وفي الحقيقة، فإن التفسير السياسي للقرآن الذي أشار إليه المراغي سابقاً، فيه نوعٌ من القبول والوجاهة، لأنه ومع قدم مسألة مصدرية الشريعة في السلطة السياسية، ثم اختلاف تعبير العلماء في تناولها، وكثرة تداولها عند دهاقنة السياسة الإسلامية، من أمثال: الجويني، والذي كان يشير إلى أن: "المقصد الدين ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرعية"^{١٩}.

وابن خلدون، والذي كان يقول: "إن الملك لا يتم عزّه إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه"^{٢٠}.

ويؤيد الماوردي المقولة السابقة، فيقول أيضاً: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"^{٢١}.

إلا أن المراغي لم يهتم كثيراً باقتباس أقوال هؤلاء، ثم نقلها، وإعادة تدويرها مرةً أخرى، هكذا بعيداً عن واقعه السياسي، لأن الذي كان يُشغل باله هو هذا الواقع المتأزم للسياسة المصرية حيث كانت تعيش مصر مذ الاحتلال الإنجليزي غير المباشر لها حالةً من عدم الاستقرار وكثرة الاضطرابات السياسية. فبعد أن استقر الاحتلال بمصر، أخذ على عاتقه توطيد نفوذه، حتى وصل إلى درجة بأن يكون له موظفون في غالب الدوائر السياسية، بل بلغ من قوة سيطرته، أن الموفد البريطاني لمصر كان يناقش الخديوي عباس حلمي في بعض القرارات الوزارية، ثم يخبره بأنها بحاجة إلى عرضها على الحكومة البريطانية، وأخذ الموافقة منها أولاً، حتى وصل به الحال؛ إلى أن قام ذات مرةً بتهديد الخديوي بخلعه من الحكم، إذا تصرف بمفرده، ودون مشاورة مسبقه منه، باعتباره ممثل الحكومة البريطانية^{٢٢}.

^{١٩} عبد الملك بن عبد الله بن يوسف النيسابوري إمام الحرمين الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبدالعظيم محمود الديب، (الرياض: دار المنهاج، ط ٣، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ص ١٣١.

^{٢٠} ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٥١.

^{٢١} علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، (الكويت: دار ابن قتيبة، ط ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص ٣.

^{٢٢} انظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٥٢.

وبما أن المراغي ابن واقعه، فلهذا لا يمكن النظر إلى كلامه مجرداً عن سياقه السياسي، أو على أساس أهمية مصدرية الشريعة من الجهة الشرعية فقط باعتباره وسيلة لإقامة الدين، وهو ما كان يقرّه فلاسفة السياسة الإسلامية قديماً من أمثال الجويني وابن خلدون والماوردي وغيرهم، بل يمكن أن يكون ذلك عائداً أيضاً إلى عاملٍ آخر؛ يتعلق بظهور بوادر التغريب السياسي على بعض التوجّهات السياسية للدولة المصرية، نظراً للواقع المتأزم الذي كان يمرّ به، كنتيجة طبيعية للاحتلال الإنجليزي، وتحكمه في غالب مفاصل الدولة، فمع أن المجتمع كان محافظاً وإسلامياً، إلا أن هناك نظرية علمانية تجاه بعض المستويات، وشؤون المجتمع والدولة^{٢٣}.

ومن ذلك أنه لما اندلعت نير الثورات الشعبية بمصر، قام الاحتلال الإنجليزي بمحاولة صياغة دستورٍ يهدف إلى المحافظة على استقرار مصر الداخلي نظراً لما يحققه لها ذلك من حفظٍ لمكتسباتها السياسية، فتأثرت الحكومة المصرية، وأيضاً معها بعض الأحزاب السياسية بمثل هذه التوجّهات الغربية، وقد يكون ذلك رغبةً منهم في معالجة الأوضاع الراهنة بأي طريقةٍ ممكنة، إلا أن هذه التوجّهات في مجملها منها ما كان متوافقاً مع الشريعة الإسلامية، ومنها ما كان غير متوافق مع الشريعة، كالقوانين الوضعية الصريحة، ونحو ذلك، ومع ذلك فقد قوبلت في غالبها بالرفض من دعاة الإصلاح، وربما دفعهم هذا إلى محاولة معالجتها، أو تطويرها على أقل تقدير، لكن بما قد لا يتعارض مع البيئة المصرية، والثقافة الإسلامية السائدة^{٢٤}.

يؤكد على ذلك أنور الجندي، فيذكر بأن الحملات الاستعمارية على البلاد الإسلامية في تلك الفترة، كانت تهدف إلى تحقيق هدفين رئيسيين، وهما: إلغاء مصدرية الشريعة في السلطة السياسية، والسيطرة على التعليم^{٢٥}.

^{٢٣} انظر: أحمد محمد جاد عبدالرازق، فلسفة المشروع الحضاري، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ج ١، ص ١٥٤.

^{٢٤} انظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٩٥-٣١٠. وانظر: ناصر الأنصاري، الجمل في تاريخ مصر، (القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص ٢٤١. انظر: الجندي، البقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، ص ١٧٤.

^{٢٥} انظر: أنور الجندي، معلمة الإسلام، (القاهرة: دار الصحو، د. ط، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ج ٢، ص ٩١.

ومن جملة تلك التوجّهات ما قام به بعض الوزراء أو المسؤولين، من العدول عن تطبيق الشريعة الإسلامية في المحاكم المختلطة، نظراً لتوافد الكثير من الأجانب على مصر، ثم الاكتفاء بترجمة القانون الفرنسي بدلاً من ذلك، حتى أصدر بعضهم بأن هذا القانون يتناسب مع مذهب الإمام مالك، وأبي حنيفة، وهذا الأمر لم تعهده مصر في تلك المرحلة، وقد كان بدايات ذلك في عهد الخديوي توفيق عام ١٨٨٣م، الذي قام باستبدال الشريعة الإسلامية بالقوانين الوضعية، مثل القانون المدني، ثم القانون التجاري، والقانون البحري وغير ذلك، حتى أخذت هذه المسألة تتوسع شيئاً فشيئاً في عهد الحكام المصريين من بعده^{٢٦}.

بل إن الدكتور الرومي ذكر بأن هناك من الأحزاب السياسية المصرية المشاركة في صناعة السياسة كان من بنودها التي تقوم عليها، هو أنها حزبٌ سياسيٌّ لا دينيٌّ، فجمعت بين جنباتها مختلف العقائد، والتوجّهات، والأفكار، سواءً الإسلامية أو غيرها^{٢٧}.
أي أن ظهور الدساتير العلمانية الغربية في السياسة المصرية كان مرافقاً تماماً للاحتلال الإنجليزي لمصر عام ١٨٨٢م، إلى أن تم وضع دستور عام ١٩٢٢م، يشير إلى أن الأمة المصرية تعتبر مصدراً للسلطات، وبسبب بعض الاضطرابات السياسية الداخلية تم تعطيل العمل به في عام ١٩٢٨م^{٢٨}.

وتحت ضغط هذا الواقع المتأزم، نرى أن المراغي قام بمعالجة هذه المسألة أولاً من خلال الاهتمام بمقام القرآن الكريم، حيث قام بالإشارة إلى أهمية القرآن، وأنه يعتبر المرجعية الأولى في الدين، ولهذا كان من الواجب المحافظة عليه من أي تحريفٍ أو زيفٍ يظالهُ، وقد اعتمد في بناء التفسير السياسي للقرآن هنا؛ على الاستفادة من وقائع الأحداث التاريخية، مع تصحيح مفهوم التعامل مع القرآن أولاً من خلال معرفة كيفية تعامل الصحابة والسلف رضي الله عنهم معه، ثم توظيف ما وقعت فيه بعض الطوائف من أخطاء في التعامل مع القرآن، في سبيل التأكيد على ما لديه من فكرةٍ سياسيةٍ، حتى يكون ذلك ادعى للقبول لدى أبناء المجتمع المصري، باعتبار أن هذا التفسير

^{٢٦} انظر: أنور الجندي، عقبات في طريق النهضة، (القاهرة: دار الاعتصام، د.ط، د.ت)، ص ٤١-٢٥٣.

^{٢٧} انظر: الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، ج ١، ص ١٥٠.

^{٢٨} انظر: عبدالرازق، فلسفة المشروع الحضاري، ج ١، ص ٢٢٠. وانظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٣٠٧-٣٣٨.

موجهة لهم بالدرجة الأولى، أي أن التعامل مع القرآن وكأنه الموجه للسلطة السياسية، أو الموجه للحياة العامة، سيؤدي في نهاية الأمر إلى نفس النتيجة التي توصل لها الصحابة رضي الله عنهم وهو السيادة في الدين والدنيا. ولهذا ذكر المراغي بأن السلف رضي الله عنهم، أخذوا القرآن للعمل به، لا للتبرك به ومحاوله التغمي بقراءته في المحافل أو الاجتماعات، فسادوا به الأمم التي كانت لها القوة الحربية، والصناعية، والمالية في تلك الفترة، وقد سعدوا في دنياهم كما سيسعدون في آخرتهم أيضاً، لكن خلف من بعدهم أقواماً أعرضوا عن القرآن، بترك هدايته، فشقوا في دنياهم، وفي آخرتهم^{٢٩}.

وربما بنى المراغي فكرته السابقة، أي تصحيح التعامل مع القرآن، ليس لمجرد كونه كتاباً سماوياً، بل ثمة افتراضات أخرى تتعلق بواقعه السياسي، حيث كانت هناك بعض الطوائف تقوم بمحاولة استنطاق النص القرآني، والتعبير عنه، ثم ترجمته إلى غير مراده، وذلك بهدف تقديم بعض المبررات الشرعية للسلطة، أو صناعة التخلف داخل المجتمع المصري حتى يتوافق مع أهواء الاحتلال الإنجليزي^{٣٠}. وهو تفسير القرآن تحت ضوء الهزيمة النفسية فيتحول التفسير وقتها من محاولة الكشف عن المعنى القرآني، إلى تقرير أفكار المفسر، واتجاهاته التي يؤمن بها، وهذا يخالف تماماً فكرة التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي الذي يقوم على أساس أن القرآن كتابٌ هداية يرشد الناس إلى سعادتهم في الدنيا، ثم الآخرة، أي أن العبث به، ثم محاوله تأويله تأويلاً سياسياً فاسداً، لن يحقق المراد الحقيقي منه، وهو معالجة السياسة المصرية، وقد أشار إلى هذا المفهوم، فقال في معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ [البقرة: ٢١٣] بأن طلب الحق قد يشوبه شيء من الرغبة في الرياسة، لكن هذه الجناية جناها الرؤساء على أنفسهم، وعلى الناس بسبب بغيتهم، فبغى العلماء في التأويل، وما همهم في ذلك إلا مطامعهم سواءً هدمت أحكام الله أم لا، حتى وقع الخلاف باسم الدين، وكم من حروب قامت بين المسلمين، وما كان دعواهم في كل ما حدث إلا حفظ الدين^{٣١}.

^{٢٩} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٩، ص ٦٢.

^{٣٠} انظر: الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، ص ٥١. وانظر: طارق عبدالسلام لعجال. أحمد زكي إبراهيم. "التصوف بين التوظيف السياسي والثابت التاريخي"، مجلة التمدين، (٢٠١٢م)، ص ١٧٩.

وانظر: المعماري، الخطاب الفقهي والتحديات السياسية، ص ١٩٦.

^{٣١} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٢٥.

وبسبب تلك الأفكار الدخيلة على السياسة الإسلامية، نرى بأن المراغي بعد أن قام بترسيخ أهمية مصدرية الشريعة لدى السلطة السياسية، من خلال تصحيح مفهوم التعامل مع القرآن، توجه بعد ذلك إلى حشد الكثير من الآيات التي تشير إلى أن مصدرية الشريعة لا يعني حُلُو السياسة من الاجتهاد البتة^{٣٢}. وذلك لكونه عاملاً مهماً يساعد على صياغة المفاهيم السياسية، كما يمكنه أيضاً من معالجة قضايا المجتمع، وتنظيم شؤونه^{٣٣}. يقرّر هذا الأمر الدكتور فتحي الدريني، فيذكر بأن الاجتهاد أصبح من المتعين على العقل الإنساني، وذلك بعد انقطاع الوحي، واختتام الرسالات، فيمكن بذلك النهوض بمهمة التشريع الإسلامي، بما أوتي الإنسان من ملكاتٍ، أو مواهب^{٣٤}. ولهذا يقول الغزالي: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع"^{٣٥}.

والمعنى، أن هناك مساحةً واسعةً يتيح لنا العقل والاجتهاد الانطلاق منهما لصياغة بعض المفاهيم السياسية، بدلاً من عسف النصوص القرآنية، ثم تأويلها تأويلاً سياسياً فاسداً لا يمكن قبولها بحال، ولهذا يؤكد المراغي مراراً على أن السياسة، وإن كانت عائدةً إلى تحقيق مراد الشرع، إلا أن فيها أيضاً مجالاً للاجتهاد والنظر، ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا﴾ [هود: ١١٢] حيث ذكر بأن الواجب الالتزام بكتاب الله ﷻ وما فسرت به سنة رسوله ﷺ من العبادات العملية، دون تأويلٍ لهما عن ظاهرهما، أما الاختلاف

^{٣٢} والمراد به هنا: إعمال العقل في النص القرآني، والأخذ بأحوال الواقع لفهمه، واستخراج الأحكام الشرعية منه، فمن خلال فهم العلاقة بين النص القرآني الثابت، والواقع المتغير، يتمكن المفسر من أداء دوره تجاه القضايا التي يتعامل معها انظر: عبدالرزاق، فلسفة المشروع الحضاري، ج ١، ص ٣٢٨. ولهذا لا يمكن النظر إلى مسألة الاجتهاد في سياق التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي بأنه أمر هامشي، بل إنه أمر هامٌّ لأنه يقوم على تفعيل العقل لإصلاح الواقع المتأزم المصري، أي أن تعطيل الاجتهاد، يعني تعطيل العقل بالتبع، فلا يمكن بعد ذلك القيام بأي دور إصلاحي كنتيجة حتمية لغياب الاجتهاد، وعدم فتح بابه.

^{٣٣} انظر: محمد عمر شابرا، الحضارة الإسلامية أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح، ترجمة: محمد زهير السمهوري، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ص ١٧٤.

^{٣٤} انظر: فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ٢، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، ص ٢٤-٢٨.

^{٣٥} انظر: محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ج ١، ص ٣٣.

فيما عدا ذلك من أمور السياسة، والمعاش، من زراعاتٍ، وتجاراتٍ ونحوها، فإن هذا أمرٌ طبيعي يفرضه الواقع الإنساني، فلولاها لما تقدمت الحياة، بل هل يمكن لعقل الإنسان أن يستمر على حالٍ واحدة دائماً^{٣٦}. ثم يعقب على هذا بالاستشهاد بما جاء عن النبي ﷺ، في قوله لمعاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن، فقال له: «بم تقضي؟ فقال بكتاب الله. قال فإن لم تجد؟ قال فبسنة رسوله. قال فإن لم تجد؟ قال أجتهد رأبي - فأقره على ذلك»^{٣٧}.

وفي الحقيقة، فإن الرأي الذي ذهب إليه المراغي لا يعتبر بدعاً من القول، بل إنه يشير إلى مدى اطلاعه المباشر على السياسة المصرية، كما أنه يسير جنباً إلى جنبٍ مع ما ذهب إليه محمد عبده وغيره، من أن إغلاق باب الاجتهاد في السياسة يخالف الواقع المصري، لأنه سيؤدي حتماً إلى صيرورة الأخذ بالأفكار الغربية السياسية، أو تأويلها تأويلاً خالصاً بما يخدم الاحتلال الانجليزي، كما حدث ذلك مع أحمد خان بالهند^{٣٨}. أو كما قام به نصارى العرب من استغلالٍ للفساد الذي ظهر في أواخر عهد الدولة العثمانية لمحاولة صناعة فكر جديدٍ يقوم على العلمانية الغربية، والتي تقوم على مبدأ فصل الدين عن الدولة، باعتبار أن هذا هو الحل الأمثل للمشاكل التي كان يعاني منها المسلمون تلك الفترة^{٣٩}. ولهذا يشير عبد الوهاب خلاف إلى أهمية الاجتهاد في الواقع السياسي، بدلالة أن أخذ المسلمين من الغربيين في هذا المجال، إنما كان ناشئاً عن قصورهم في الاجتهاد لا عن قصورٍ في الإسلام نفسه، ولا يمكن معالجة ذلك إلا عن طريق فتح باب الاجتهاد، ثم إعمال العقل في السياسة، مع محاولة استنباط الأحكام بما يلبي مصالح الناس واحتياجاتهم، لكن بما لا يتعارض مع أصول الدين أيضاً^{٤٠}.

^{٣٦} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١٢، ص ٩٢.

^{٣٧} انظر: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم ٣٥٩٢، ج ٥، ص ٤٤٤. قال المحقق: إسناده ضعيف.

^{٣٨} انظر: خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، ص ٤٤. وانظر: عبدالرزاق، فلسفة المشروع الحضاري، ج ١، ص ٣٢٦-٣٨٤.

^{٣٩} انظر: حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ٤٧.

^{٤٠} انظر: خلاف، المرجع نفسه، ص ٢٤. وانظر: عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ص ٣٥٣.

وعلى أية حال، يمكن القول بأن المراغي يرى أن الدولة ذات المرجعية الصحيحة يجب أن تكون الشريعة الإسلامية مصدر سلطتها السياسية، وما ينبثق عنها من أنظمة وقوانين، فإنها يجب أن تكون تابعة لما أَرَادَهُ اللهُ ﷻ، سواءً كانت منقولةً لنا صراحةً من القرآن والسنة، أو ما يمكن استنباطه منهما بطريق العقل والاجتهاد، حتى تتلاءم مع جميع الظروف والأحوال، أو بما أجمع عليه أهل الحل والعقد، فمصدرية الشريعة إذن، يقتضي تطبيقها عقيدةً، ونظاماً، ودولةً، وتشريعاً، بل وعلى جميع شؤون الحياة^{٤١}.

وخلاصة الرأي، إن المراغي عبر تأكيداً على مصدرية الشريعة في السلطة السياسية، فإنه في الحقيقة يمارس دوراً سياسياً يهدف من خلاله إلى ضبط السياسة المصرية، ثم كبح جماح التدخل الأجنبي فيها، إلا أن هذا الدور لم يكن قائماً على الشكل المتعارف عليه كالدخول في البرلمان، أو المشاركة في الانتخابات، بل إنه يقوم على الملائمة بين النص القرآني، وبين ظروف المجتمع، وذلك من خلال التفسير السياسي للقرآن، لهذا فإن طبيعة العمل التفسيري هنا يقتضي منه عدم التركيز على مجرد بيان المعنى القرآني فقط، بل يأخذ المفسر دور الموجه والمرشد السياسي أيضاً، حتى يتمكن من الاستطراد، والتفصيل، والبيان بشكل أكبر.

المطلب الثالث: شكل السلطة السياسية وعلاقته بالواقع المصري

تمهيد

بعد أن قرّر المراغي مصدرية الشريعة في السلطة السياسية، فإنه من الطبيعي أن يقوم ببيان شكل السلطة التي ستسعى إلى إقامة الشرع، وتطبق أحكام الإسلام. ومع أن مثل هذه المسائل كانت متداولةً كثيراً في نقاشات العلماء السابقين، وإشارتهم إلى أن الشريعة بمصدريتها الرئيسيين القرآن والسنة؛ سكتنا عن تقرير نظام الحكم وأشكاله، إلا أنهما ركزتا فقط على مآلات الحكم، أو مبادئ السلطة السياسية، وأنها يجب أن تؤدي في نهاية المطاف إلى تحقيق الأمن، والمساواة، والعدل بين أفراد المجتمع عموماً ونحو ذلك^{٤٢}.

^{٤١} انظر: الخياط، النظام السياسي في الإسلام، ص ٧٢.

^{٤٢} انظر: محمد الصادق عفيفي، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، (القاهرة: دار الاعتصام، ط ١، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص ١٦٦.

ولأهمية هذه المسألة، فإنها نالت حيزاً لا بأس به من دائرة اهتمامات التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي، وخاصةً لعلاقتها المباشرة بالحالة المصرية، وما كانت تمرّ به من إشكالاتٍ سياسيةٍ كثيرةٍ، وبسبب ذلك نرى أن المراغي قام بحشد الكثير من الآيات لبيان هذا الأمر، ومن ذلك ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] حيث ذكر في معنى الآية هنا، بأن المقصود بأصحاب السلطة هم: أولوا الأمر، وأولوا الأمر كما يرى المراغي هم: الأمراء، والحكام، والعلماء، وكذلك رؤساء الجند، ثم سائر الرؤساء، والزعماء، وهم - بشكلٍ عامٍ - الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات، والمصالح العامة التي يحتاجون إليها^{٤٣}.

ولم يكتفِ المراغي بما سبق وأن قرّره لمفهوم أولي الأمر، بل أضاف لها جماعاتٍ أخرى أيضاً، فذكر - في سياقٍ آخر - بأن أولي الأمر، هم: أهل الحل والعقد، ومن هؤلاء: التجار، وكذلك الصناع، والزراع، ثم رؤساء العمال، ثم مديرو الجرائد والصحف، وأيضاً رؤساء تحريرها، ثم الأحزاب والجماعات^{٤٤}.

ثم يقرّر المراغي بأنه لا بد أن تكون هناك جماعةٌ أخرى يقومون بعرض المسائل المتنازع فيها على كتاب الله ﷻ، وسنة رسوله ﷺ، ممن يتم اختيارهم من قبل أولي الأمر، ثم من الواجب على الحكام الحكم بما يقرّونه هؤلاء، وذلك في المسائل البعيدة عن العبادات، أو أمور العقائد المتعلقة بحق الله ﷻ، فإن هذا مما لا رأي فيه ولا نقاش، وبذلك فإن السلطة لدى المراغي يجب أن تكون مؤلفة من فريقين، هما الأول: الجماعة المبيّنة للأحكام، وهم الذين يُطلق عليهم مسمى الهيئة التشريعية، أما الثاني: فهم جماعة الحاكمين، أو المنفذين، وهم ما يسمون في الأيام المتأخرة بالهيئة التنفيذية^{٤٥}.

ثم ينتهي المراغي إلى أن هؤلاء؛ إذا اتفقوا على أمرٍ؛ وجب أن يُطاعوا فيه، شريطة أن يكونوا من أهل الأمانة، والثقة، ولهذا عليهم ألا يخالفوا أمر الله ﷻ، ولا سنة رسوله ﷺ، التي

^{٤٣} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٥، ص ٧٣.

^{٤٤} انظر: المرجع نفسه.

^{٤٥} انظر: المرجع نفسه.

عرفت بالتواتر^{٤٦}. وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر، واتفاقهم عليه، مع ضرورة أن تكون اجتهاداتهم بعيدة كل البعد عن الإكراه من أي أحدٍ، حتى تكون ملزمةً، فإن سارت جميع هذه الأمور بهذا الشكل الطبيعي، فإن طاعة المجتمع للحكومة واجبة، لأنها تعتبر حكومةً إسلاميةً ذات سلطةٍ لم تخرج عن شرع الله وقانونه^{٤٧}.

وبهذا يتبين لنا، بأن الشكل المتوقع للسلطة السياسية، والتي أراد المراغي تصويرها، هي السلطة الدستورية التي تمثلها المجالس النيابية، والبرلمانية في زمنه، وتنقسم إلى قسمين:
الأول: السلطة التشريعية: ولأنها تتعلق بالتشريع واستنباط الأحكام الشرعية، فإن من الطبيعي أن يكون أعضائها من العلماء ورجال الفتيا، لأن عملهم يدور حول فهم النص، وبيان الحكم منه، والاجتهاد واستنباط الحكم مما لا نص فيه، مع سنّ القوانين ونحو ذلك^{٤٨}.

^{٤٦} والمقصود بالسنة المتواترة هنا: ما رواه عددٌ كثيرٌ في كل طبقةٍ من طبقات السند، بحيث يستحيل عادةً اتفاقهم على اختلاق ذلك الحديث، وأيضاً يكون مستند انتهائهم إلى الحديث هو السماع، أو المشاهدة، أو غيرها من الحواس الخمس، بخلاف حديث الآحاد التي تكون غير متواترة. انظر: محمد أبو الليث الخيزر آبادي، معجم مصطلحات الحديث وعلومه وأشهر المصنفين فيه، (عمان: دار النفائس، ط ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م)، ص ١٥-١٣٠. وانظر: عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، علوم الحديث لابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، (دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٢٦٧. والمراغي عندما يقرّر هنا مسألة التواتر، فإما أن يكون منطلقه في ذلك تأثره بالمدرسة الإصلاحية التفسيرية الذين يبالغون في مسألة التعامل مع الروايات الحديثية، وخصوصاً ما تعارض مع العقل منها، ولهذا يقومون أحياناً بمحاولة تأويلها كي تتوافق مع العقل والمنطق. انظر: الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، ج ٢، ص ٧٢٨. وهذا يقتضي أنه في المقابل يتخذ موقفاً أمام حديث الآحاد، وقد ذكر ذلك صراحةً، فقال: "ولا شك أن هذا الحديث من أخبار الآحاد التي تصادم أسس الدين الصحيحة من أن الأنبياء يجب ألا يكون فيهم من الأمراض ما ينفر الناس منهم، لأن وظيفتهم تبليغ ما أرسلوا به". انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٢٣، ص ١٢٥. أو أنه قصد مسألة التواتر من الناحية السياسية تحديداً، حيث ذكر بعض الباحثين في المجال الدستوري، أن حديث الآحاد وإن كان صحيحاً حسب شروط أهل الحديث، إلا أنه لا يصح الاعتماد عليه في الميدان الدستوري، وخاصةً إذا جاء بأحكام لم ينص عليها القرآن. انظر: منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، (عمان: دار النفائس، ط ٤، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، ص ٥٤. وأصل المسألة عائداً إلى إشكالية التعامل مع الأحاديث المتواترة والآحاد. انظر: عبد الكريم بن عبدالله بن عبد الرحمن الخضير، الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به، (الرياض: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٥هـ)، ص ٣٠.

^{٤٧} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ٥، ص ٧٢-٧٣.

^{٤٨} انظر: خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الحكومة الإسلامية، ص ٤٢. انظر: الخياط، النظام السياسي في الإسلام، ص ٢٣٣-٢٣٦.

الثاني: السلطة التنفيذية: وهم هنا قادات الجيش، والوزراء، والصنّاع، والزراع، ثم رؤساء العمال، وسائر المعيّنين في الحكومة من ذوي النفوذ والسلطة على غيرهم^{٤٩}.

وإذا سلّمنا جدلاً بأن هذا هو عين ما يريده المراغي من تعبيره السابق، فإنه من الواضح إذن؛ أنه يرى بأن الغاية الأساسية من السلطة السياسية إقامة الدين، ثم الالتزام بأحكامه، سواء ما كان متعلقاً بأمر الدين كالعقيدة، أو سائر العبادات عموماً، أو تلك الأحكام المتعلقة بحياة الناس، ومعاملاتهم^{٥٠}. أي أن السلطة السياسية يجب أن تكون منسجمة مع روح الإسلام، ومبادئه السياسية التي تدعو إلى قيم العدل، والمساواة، ونحو ذلك.

ومع ذلك، فإن التفسير السياسي للقرآن الذي قرّره المراغي سابقاً، قد يثير فينا دافع البحث والتفتيش لمعرفة مدى التصاقه بواقع صدوره، وتبعده عنه، وقربه منه، فبعد أن كان شكل السلطة السياسية المتمثل بمفهوم أولي الأمر عند المفسرين قديماً منحصراً في الغالب على الأمراء والعلماء، أو أصحاب محمد ﷺ فقط كما قرّر ذلك الطبري وغيره^{٥١}. إلا أن توسّع المراغي في فتح دائرة هذا الأمر، قد يكون بحاجة إلى متابعة ونظر، لما يترتب عليه من متطلبات شرعية أخرى تتعلق بالسمع والطاعة ونحو ذلك.

لكن يمكن إزالة هذا الإشكال بالنظر إلى واقع المراغي السياسي، وخصوصاً أن التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي، يخرج من رحم هذا الواقع، وينطلق منه للتعبير عن النص القرآني، وتوسيع دلالاته ومفاهيمه. وإذا تأكد هذا الأمر، فإن هناك طبقات اجتماعية كانت مؤثرة ومشاركة في صناعة السياسة المصرية، ومن هؤلاء طبقة كبار الفلاحين، وأصحاب الأراضي، ثم رؤساء الأحزاب السياسية من المفكرين وغيرهم، وبطبيعة الحال فقد كان لهم بعض الصحف أو المجلات التي تتحدث بلسان حالهم، وبما يرونه من أهداف، ورؤى سياسية، وهناك أيضاً قادات الجيش في مصر، حيث لم يكن دورهم مقتصرًا على مقاومة الاحتلال الإنجليزي فقط، بل كانت

^{٤٩} انظر: خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الحكومة الإسلامية، ص ٥٠.

^{٥٠} انظر: عمر شريف، نظم الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، (القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية، د.ط، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ص ٣١.

^{٥١} انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٧ ص ١٧٦-١٨٤. وانظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ١٥٠.

لهم مشاركاتٌ سياسيةٌ كثيرةٌ أيضاً، حتى إن بعضهم ساهم في بدء الحركة الثورية، وصناعة التغيير السياسي، ومن هؤلاء أحمد عرابي، والذي كان يعارض وجود العنصر الأجنبي في الجيش، والقوى المصرية الفاعلة^{٥٢}.

والمعنى هنا، أن المراغي في صياغته للتفسير السياسي للقرآن سابقاً، والذي وصف فيه شكل السلطة السياسية، يبدو عليه اطلاع على أدق تفاصيل الحياة السياسية بمصر، أي أنه متابعٌ جيدٌ للأحداث، ولهذا فإن التوسع الذي قرره كان بناءً على ما تقتضيه مصلحة البلاد في المشاركة بصنع القرار، وتعدد شؤون الحياة فيها، ومع ذلك فإن هذا لا يقتضي أن المراغي خرج بهذا التفسير إلى دائرة الانحراف أو التأويل السياسي الفاسد. بل إنه جاء متواكباً مع بعض آراء المفسرين الآخرين، من أمثال: محمد عبده، ثم رشيد رضا، ومحمد شلتوت، وغيرهم^{٥٣}. أي أن القول التفسيري الذي ذهب إليه لا يعدّ مجهول الفكرة والنسب، بل إن هناك من المفسرين من كانوا يرون التوسع في هذا الجانب تحقيقاً لمصالح الناس.

وينبغي ألا ننسى هنا، إشارة المراغي بأن شكل السلطة السياسية يجب أن ينتهي إلى الفصل بين السلطات، والذي تقوم فكرته في الأساس على إسناد خصائص السيادة إلى أفراد، أو هيئاتٍ تستقل بأعمالها عن بعضها البعض، ولكن مع ما يظهر على هذه الفكرة من حداثة المفاهيم السياسية نسبياً، إلا أن التمييز بين السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية يعتبر مألوفاً في التراث السياسي الإسلامي، حيث تم تداول هذه المسألة قديماً تحت باب عقد الإمامة^{٥٤}. ولهذا يذكر الدكتور محمد الرئيس بأن الشروط التي وضعها الفقهاء في هذا الباب، فإنهم كانوا يقصدون بها الحاكم، أو الهيئة التنفيذية، بينما الشروط التي وضعها الأصوليون فكانوا يقصدون بها الهيئة التشريعية المناط بها استنباط الأحكام الشرعية، فكانوا يخصّونها بالحاجة إلى مزيد علم، وفقه، واجتهادٍ، نظراً لأن طبيعة عملهم، وأيضاً تعاملهم مع النصوص الشرعية بهدف استنباط

^{٥٢} انظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٤٤٤-٤٨١. وانظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٢١.

^{٥٣} انظر: أحمد شلبي، السياسة في الفكر الإسلامي، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ٥، ١٩٨٣م)، ص ٦٦. وانظر: عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، ص ٣١٨.

^{٥٤} انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٤.

الأحكام الشرعية يقتضي منهم ذلك، أي أنه لا يشترط بالضرورة أن يكون للهيئة الأولى نفس ما للهيئة الثانية من خصائص ومميزات^{٥٥}.

وفائدة التمييز بين السلطات السابقة، يكمن في عدم استثثار أي جهة سياسيةٍ بجميع أعمال الدولة، فينشأ عن هذا نوعٌ من الخلل، والتقصير، وأيضاً مراعاةً لأحوال الزمن المعاصر، من ظهور الاختصاصات العلمية، وتعدد الفنون، فتنشغل كل جهةٍ بما تتقنه من أمور سياسية، وكذلك حمايةً للمجتمعات من طغيان أي جهةٍ سياسيةٍ عليهم، أو استبدادهم عليها^{٥٦}.

وهذا الأمر في الحقيقة، يشي لنا بأن المراغي يرى أن العمل المؤسسي أفضل من العمل الفردي الذي يتم الاعتماد فيه على شخص الخديوي، ثم قراراته الفردية، لأن العمل بمثل هذا الشكل من السلطة السياسية يخلق نوعاً من الترهّل السياسي، بل ويؤدي إلى صيرورة الاستبداد، والظلم، والفساد. وهذا الذي تحقّق، حيث ظل الفساد ملازماً لبعض أبناء الخديوي في فترةٍ من الفترات السياسية، فانتشرت الضرائب، والاعتماد على القروض الأجنبية، ونحو ذلك^{٥٧}.

ومع أن المراغي قام بتقرير مبدأ السمع والطاعة لأهل الحل والعقد، إلا أنه لا يرى أي بأسٍ في انتقادهم أيضاً، ولهذا توجه بعد ذلك إلى حشد العديد من الآيات بهدف لوم الفاسدين منهم، لأن فسادهم هذا يساهم في خلق أرضيةٍ صلبةٍ لاستقرار الاحتلال واطمئنانه، يشير إلى هذا المراغي، فيقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة: ١٠١] بأنه ما من قطرٍ إسلاميٍّ في زمنه، إلا وقد مُني أهله بأعوانٍ يزعمون أنهم يخدمون أمتهم، وبلادهم، لكن يتم ذلك عن طريق استمالتهم للغاصب، أو استرضائه، ولهذا فإن منهم من كان يقوم على خدمة المستعمرين خدمةً خفيةً لا تشعر بها الأمة، لأنهم تمرسوا على النفاق، وأشد المنافقين مروداً على النفاق، وتعوّداً على الكذب، والخداع، هم أعوان الملوك المستبدين،

^{٥٥} انظر: محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، (القاهرة: دار التراث، ط ٧، د.ت)، ص ٢٢٥.

^{٥٦} انظر: إسماعيل البدوي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم السياسية المعاصرة، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص ٢٩١.

^{٥٧} انظر: عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، ص ٤٤٢. وانظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٣١٦. وانظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٠٤.

الذين يلبسون الباطل لباس الحق والصدق، بل ويروجونه في أعين أبناء المجتمع والجماهير، خدمةً لأولئك الملوك الفاسدين^{٥٨}.

والنقد الذي قام به المراغي لأهل الحل والعقد منبثٌ في الأصل من الفساد الذي كان يمارسه بعضهم، ولهذا فهو ليس من المسلّمات دائماً، لأن الأمانة العلمية تُلزمنا القول هنا، بأن هناك جزءاً ليس بالبسيط من دائرة اهتمامات المراغي السياسية تميّزت بنوعٍ من الغموض، وعدم الوضوح، يتجسّد ذلك في أن المراغي لم يعلن بشكلٍ صريحٍ عن بعض أفكاره السياسية المناهضة للاحتلال الإنجليزي، مع أن نزولهم لمصر كان مبكراً قبيل ولادته بسنة تقريباً أي عام ١٨٨٢م، ثم أصبح احتلالهم أمراً واقعاً، وبشكلٍ رسميٍّ عام ١٩١٤م، أي أن المراغي يرى هذا الأمر عياناً، بل ويشاهد ما تعلّق بهذا الاحتلال من تحكّمٍ في أكثر الشؤون الداخلية السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتعليمية لمصر، وفي الحقيقة فإن فعله هذا يعطينا مساحةً واسعةً للبحث والتقصّي ومحاولة استنطاق العقل لمعرفة سبب ذلك، وهل لهذا الطرح الهادئ علاقةً بالأحداث السياسية في زمنه أم لا؟! فإما أن يكون هذا الأسلوب مركزاً في طبعه وسجيته، أو أن هناك عوامل أثرت على التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي ليخرج بهذا الشكل؟ وهل هناك انحرافٌ منهجيٌّ فيه، يستدعي متّ الوقوف للتقويم والمواجهة!

وبما أن المراغي ابن واقعه السياسي، ومعبرٌ عن واقع عصره، فيمكن إذن تعليل الموقف الذي لجأ إليه بأن له أسبابه الخاصة، نظراً لظروف وطبيعة المرحلة، ولهذا فإن السمة البارزة على تفسيره السياسي للقرآن، هو عدم الميل إلى السلوك التصادمي مع الدولة المصرية، ففي الغالب يكتفي بالتعريض والتلميح -وعلى درجةٍ من التفاوت- أي أن الممارسة السياسية الظاهرة التي تتعارض مع الحكومة المصرية، أو أهداف الانجليز، لا تعتبر خياراً مفضلاً بالنسبة للمراغي، نظراً لأن مصر محتلةٌ تماماً منهم، فكانت لهم سلطةٌ عليا على الكثير من الوزارات، فلو أنه تعرض

^{٥٨} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١١، ص ١٣. وهناك أيضاً آياتٍ أخرى يتضح منها لوم المراغي كثيراً على فساد بعض طبقات أهل الحل والعقد، ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠] حيث ذكر هنا بأن الحكام المرتشون الظلمة، الذين يجمعون أموالهم بالسحت، يصابون بالفقر والعدم، وإن لم يصبهم الفقر، فإنه قد يصاب أولادهم، فيصبحوا بحالٍ يرثى لها، ويصيروا أحاديث الخاصة والعامّة. انظر: المرجع نفسه، ج ٢٥، ص ٤٧.

للقضايا السياسية بشكلٍ مباشرٍ، لربما تم التنكيل به، كما حدث ذلك مع بعض الأحزاب السياسية، حيث أوعز ممثل الحكومة الانجليزية غورست إلى الخديوي عباس حلمي بضرورة كبت الحريات العامة، ثم التنكيل ببعض رجال الحزب الوطني، وذلك طمعاً في تهدئة الأوضاع الداخلية السياسية بمصر^{٥٩}.

بالإضافة إلى أن الاحتلال الإنجليزي عام ١٩١١م، كان يسعى إلى السيطرة على كل الوسائل الإعلامية، فكانت هناك رقابةٌ شديدةٌ على الجرائد، والمجلات المنتشرة بين الناس، خوفاً من المقالات التي تنادي بالثورة عليهم، ولهذا تم إلغاء إصدار الكثير من الصحف الوطنية التي تدعو إلى استقلال مصر، ومقاومة الانجليز^{٦٠}.

والمعنى هنا، أنه من باب فقه الواقع، ثم الواقعية في الطرح، استطاع المراغي المشاركة في الشؤون السياسية المصرية، وبت آراءه السياسية فيها بكل سهولةٍ ويسرٍ، لكن عن طريق التفسير السياسي للقرآن، وبأسلوب التلميح تحديداً، مما لم يكن متيسراً له عبر الكلمة المجردة الصريحة، أي أنه جعل حديثه عن القضايا السياسية في ثنايا حديثه عن القرآن وتفسير آياته. وربما استفاد في هذه الطريقة من محمد عبده، حيث يذكر أنور الجندي بأنه كان يقوم بمسايسة الانجليز في العلن، ثم يلجأ إلى الرواق العباسي في أحد المساجد، ويقوم بمعالجة القضايا السياسية من خلال تفسير القرآن الكريم، فلا يتعرض للسياسة العامة بشكلٍ ظاهر، ولا للسياسة الإنجليزية أيضاً، إنما يجعلها في سياق تفسير القرآن، فكان يناقش الشبهات والأفكار التي تثار في تلك المرحلة، ويعلن رأيه فيها، ما لا يمكنه قولها هكذا بشكلٍ مجرد^{٦١}.

وهذا الرأي الذي ذهبنا إليه، لا يعني اعتسافنا لقول المراغي، وأن نُلزمه ما لا يلزم، أو أن نحمل تفسيره ما لا يحتمل من المفاهيم، لأن المساحة التي ننطلق منها تعتبر واسعة الدلالة، وبالتالي، فإن مجال النظر فيها واسع، خاصةً إذا عرفنا بأن القول الذي ذهبنا إليه له من الشواهد ما يؤكد، ليس من خلال النظر للواقع السياسي الذي كان يعاصره المراغي فحسب، بل بالنظر إلى ما يقابل تفسيره من آياتٍ أخرى قام هو بتفسيرها، ومن ذلك أنه قال في تفسير قوله تعالى:

^{٥٩} انظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٧٦.

^{٦٠} انظر: لوثرروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ٤، ص ٩٨-١٠٠.

^{٦١} انظر: الجندي، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، ص ٢٠٣.

﴿وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾ [النساء: ٨٥] بأن الحاكم العادل لا تنفع الشفاعة عنده، بينما الحاكم الظالم فتروج عنده الشفاعات، لأنه يجابي أعوانه المقربين منه ليكونوا شركاء له في استبداده، وذلك ليثبتوا على خدمته وإخلاصهم له، والحكومات التي تروج فيها الشفاعات وتعتمد عليها الرعية في كل شيء، تضيع فيها الحقوق، ويحل فيها الظلم، ثم يسري فيها الفساد، ويختل نظام الأعمال^{٦٢}. بينما عندما يكون حديثه في سياق لا يحتمل أي مشكلة، نجده يذكر رأيه صراحةً، فمثلاً يقول: "ولما اعتلى عرش مصر محمد علي رأس الأسرة المالكة في مصر في أوائل القرن الثامن عشر، وساس البلاد بحكمته، وسعى جهد طاقته في تنظيم مرافقها من زراعة وصناعة ومعارف وعلوم، تكاثر النسل وما زال يزيد، ونهج أبناؤه وحفدته نهجه حتى بلغ عدده في عصرنا الحاضر نحو عشرين مليوناً"^{٦٣}. ومع ذلك، فإن هذه المسألة ليست بالجديدة أي لم ينفرد بها المراغي وحده عن المفسرين الآخرين، حيث ذكر الدكتور عبد العزيز الضامر، بأن مجاهد فسّر قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يِنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] بقوله: "لا أجعل إماماً ظالماً يقتدى به"^{٦٤}. ويعني بذلك الحجاج الثقفي، لأنه قد شارك في الثورة عليه بعد ذلك^{٦٥}. وعلى أية حال، يمكن القول، إن المراغي عالج شكل السلطة السياسية باختيار الصورة المثلى لها، والتي تتناسب مع المجتمع المصري، وتعدد طبقاته السياسية المؤثرة، إذن، وبهذا التصور العقلي، اجتمع في السلطة السياسية التي يراها المراغي عدة أمور هي: العقل الفردي، ثم الجمعي، ثم الإرشاد النبوي، ثم تحقيق الغاية الإلهية، من إقامة الدين، وتحقيق العدل، ونحو ذلك.

^{٦٢} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٥، ص ١١٠.

^{٦٣} المرجع نفسه، ج ٢٩، ص ٨٤.

^{٦٤} الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢، ص ٥١٣.

^{٦٥} انظر: عبدالعزيز بن عبدالرحمن الضامر، تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين، (أبو ظبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط ١، ١٤٢٨ هـ/٢٠٠٧ م)، ص ٧٢-٧٣. وانظر: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبدالله بن عبدالحسن التركي، (القاهرة: دار هجر، ط ١، ١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م)، ج ١٢، ص ٤٦٣. ومع ذلك، فلا يُسلّم على الإطلاق بمثل هذا الكلام، لأنه من الجهة المنهجية التفسيرية، يعتبر داخلياً تحت قاعدة: العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، أو التفسير بالمثل، وكتب التفسير تتضمن مثل هذه القصص وغيرها.

المطلب الرابع: الشورى والمشاركة في السلطة السياسية

الشورى في اللغة: من المشاورة والتناصح، وطلب الرأي بقصد التوصل للأصلح والأصوب^{٦٦}. والمقصود بها هنا: استطلاع رأي الشعب، أو من ينوب عنه في الأمور والقضايا العامة المتعلقة به، ويلزم من هذا الكلام، هو استحقاق الأمة في اختيار من تراه مناسباً لحكمها، وأخذ رأيها في جميع الأمور الهامة، والاحتفاظ بحقها في النقد، والمراقبة، والتقويم، ونحو ذلك^{٦٧}. ولأهمية الشورى، كان العرب في الجاهلية يتصفون بالنزعة الشورية في حياتهم، ولا أدلّ على ذلك من إقامتهم لدار الندوة، والتي جعلوها مقراً لتبادل الآراء، واستجلاء وجهات النظر، وإبداء المشورة، وعدم الاستبداد بالرأي^{٦٨}.

ومع أن الشورى لها علاقة مباشرة بالسياسة، باعتبارها نوعاً من أنواع المشاركة فيها، إلا أن المراغي يرى بأنها لا تقتصر على هذا الجانب فقط، بل إنها تشمل جوانب أخرى أيضاً، لكنه في هذا السياق لا يكتفي بمجرد بيان المعنى القرآني فقط، أو إعادة صياغة ما كتبه المفسرون السابقون، بل إنه يقدم للتفسير بمقدمات عقلية تعطيها نوعاً من القبول والاستجابة، فيقول في بيان قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: ٢٣٣] بأن الوالدين الذين لديهم رغبة في تربية الابن تربيةً قويمَةً عليهم أن يفطماه قبل الحولين الكاملين، أو بعدهما، إذا اتفقا على ذلك بعد التشاور بينهما^{٦٩}.

ثم ينطلق المراغي من هذا التأسيس الاجتماعي، إلى بيان الفكرة السياسية، فيشير إلى إرشاد القرآن لاستعمال المشورة في أدنى الأعمال، وهي التربية، فكيف بأجلّ الأعمال، وأخطرها أي الحكم والسياسة^{٧٠}.

^{٦٦} انظر: مجموعة من اللجان العلمية، معجم مصطلحات العلوم الشرعية، (الرياض: مدينة الملك عبدالعزيز للعلوم والتقنية، ط ٢، ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م)، ج ٢، ص ٩٧٨.

^{٦٧} انظر: عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، د. ط، د.ت)، ص ١٥.

^{٦٨} انظر: عفيفي، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، ص ٧٣.

^{٦٩} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٢، ص ١٨٨.

^{٧٠} انظر: المرجع نفسه.

ثم يحاول المراغي بعد ذلك استجواب العقل لدفعه نحو التفكير والإقرار بأهمية الشورى، فيقول: فهل بعد هذا التوجيه القرآني من شكٍ في أن الملوك والأمراء بحاجةٍ إلى الشورى في تربية الأمم، وتديير شئونها، وأحوالها! ^{٧١}.

والمعنى هنا، أن المراغي ينطلق من الأسرة الصغيرة لمحاولة تقرير مسائل أكبر منها تتعلق بأهمية الشورى، وخطورة الاستبداد ونحو ذلك، فتنشأ أجيالاً كاملةً على مثل هذا الخطاب المتزن الذي يقوم على حرية الرأي، ومقت التسلط والاستبداد بالسلطة.

والمراغي في هذا السياق، لا يكتفي بتوظيف الأسرة والعقل في خدمة التفسير السياسي للقرآن، ولبيان أهمية الشورى، بل إنه أيضاً يقوم بتوظيف ما جاء في السنة النبوية، فيسعى إلى انتزاع الشواهد السياسية منها انتزاعاً، فيشير إلى جوانب أخرى مارس فيها رسول الله ﷺ الشورى ولا سيما في الحروب ونحوها، فذكر بأن من أول ما تشاور فيه الصحابة ﷺ بعد وفاة رسول الله ﷺ كان في مسألة الخلافة، لأن النبي ﷺ لم ينص عليها لأحدٍ من أصحابه ﷺ أجمعين، حتى انتهى أمرهم إلى تولية أبي بكر ﷺ، ثم تشاوروا بعد ذلك في قتال من ارتدوا عن الإسلام بعد وفاة رسول الله ﷺ، ثم شاور عمر ﷺ الهرمزان حين وفد عليه مسلماً ^{٧٢}.

ونظراً لأهمية الشورى، وتعدد أوجه استخدامها عبر العصور، يذهب المراغي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] إلى القول أن رسول الله ﷺ لم يضع للشورى قواعد محددة، لأنها تختلف باختلاف أحوال الأمة سياسياً واجتماعياً، وبحسب الزمان والمكان، فلو وضع لها قواعد، لاتخذها المسلمون ديناً، ولحاولوا العمل بها؛ في كل زمانٍ ومكانٍ، ثم ذكر مآلات عدم الالتزام بالشورى، وتطبيع هذا الأمر في الأذهان، وكأنه أمرٌ طبيعي، فأشار إلى أن الدول من بعد عهد الخلفاء الراشدين -الذين التزموا بالهدي النبوي في الشورى- لم يلتزموا بسنة رسول الله ﷺ في الشورى، وخصوصاً في الدولة العباسية، حتى تحكّم بها الأعاجم، وسرى ذلك على جميع ملوك المسلمين ^{٧٣}.

^{٧١} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٢، ص ١٨٨.

^{٧٢} انظر: المرجع نفسه، ج ٢٥، ص ٥٢.

^{٧٣} انظر: المرجع نفسه، ج ٤، ص ١١٣.

والمعالجة النظرية والعقلية لمفهوم الشورى، والتي تم صياغتها سابقاً، كانت من أجل أن يصل المراغي إلى تصحيح مغالطة فكرية سائدة؛ تم تطبيعها في أذهان الناس عبر القرون، وهي ظنهم أن السلطة في الإسلام استبدادية أي أنها الأصل، وأن الشورى اختيارية، يأخذون بما متى ما أرادوا، ثم يتركونها متى ما أرادوا^{٧٤}.

ولهذا، عالج المراغي المغالطة السابقة من خلال بيان أهمية الشورى، وأن لها فوائد كثيرة، منها: أنها تبين مقادير العقول والأفهام، وكذلك مقدار الإخلاص والولاء للمصالح العامة، بعيداً عن تحصيل المنافع الشخصية، كما أن فيها اجتماعاً للقلوب والأفئدة بهدف إنجاح العمل الواحد، مما يعين على حصول المطلوب^{٧٥}.

ثم ينتهي المراغي - في معالجة المسألة السابقة - إلى الاستشهاد بما جاء في بعض الأثر، وهو قولهم: «ما تشاور قوم إلا هودوا لأرشد أمرهم»^{٧٦}.

ومع تعدد مجالات الشورى، إلا أن المراغي يقرر بأنها يجب أن تكون بعيدة عن الجوانب المتعلقة بأصل الدين والعبادات، فقال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤] أن مسائل الدين كالعبادات والتحريم والتحليل لا يؤخذ فيها إلا بقول النبي المعصوم ﷺ، لا بقول إمام مجتهد، ولا فقيه قدير، وإلا لكان ذلك إشراكاً بالله، أما المسائل الدنيوية كالقضاء والسياسة فقد فوض الله أمرها إلى أولي الحل والعقد، وهم رجال الشورى، فما أمروا به؛ وجب على حكام المسلمين أن ينفذوه، ويعملوا به، وعلى الرعية أن يقبلوه^{٧٧}.

ومن جودة الصناعة التفسيرية في سياق التفسير السياسي للقرآن، أن المراغي هنا ينتقل بالتفسير من التأسيس النظري، إلى البناء على الواقع السياسي، يتجسد ذلك في توظيفه أحداث السيرة النبوية لبيان واقعه المعاصر، وللتأكيد على فكرته السياسية، فيقول في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا

^{٧٤} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٤، ص ١١٤.

^{٧٥} انظر: المرجع نفسه.

^{٧٦} عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العباسي الكوفي، المصنف لابن أبي شيبة، تحقيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشري، تقديم: ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشري، (الرياض: دار كنوز إشبيلية، ط ١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، كتاب الأدب، باب في المشورة من أمر بها، رقم ٢٧٩٥٩، ج ١٤، ص ٤٠٨.

^{٧٧} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ٣، ص ١٧٦.

عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴿﴾ [آل عمران: ١٥٩] بأن التردد بعد الشورى، وخصوصاً إذا كان الرجل من ذوي المناصب، كرئيس الحكومة مثلاً يعدّ أمراً خطيراً، مستدلاً في ذلك بحادثتين:

الأولى: أن رسول الله ﷺ لم يصنع إلى مشورة من رجع عن رأيه الأول في الخروج إلى أحد حين لبس لامته وخرج، لأن هذا التردد ربما يضر بباقي الجيش^{٧٨}.

والثاني: قام بتقوية رأيه السابق بما يراه المعاصرون في زمنه من أحداثٍ سياسية، فذكر بأن أهل السياسة في البلاد الغربية يسيرون على هذه القاعدة - أي عدم التراجع بعد إمضاء الرأي - ويجعلونها دستوراً لأعمالهم، حتى قال أحد ساستهم من الإنجليز: بأن السياسة متى قررت شيئاً، وشرعت فيه، وجب إمضاؤه، وامتنع نقضه، أو الرجوع عنه، وإن كان خطأ^{٧٩}.

والمعنى الذي نريد تقريره، أن المراغي أراد من بناء السياق التفسيري السابق، أي نقل التفسير بالمأثور من أحاديث وغيرها، ثم توظيف الجوانب الاجتماعية في الشورى، مع استخدام العقل، والاعتماد على الأحداث التاريخية، وإضافة القضايا والوقائع السياسية الحاضرة التي يراها الناس بأعينهم، كل ذلك من أجل الوصول إلى فكرة مفادها، بأن: التفسير السياسي للقرآن لا يتأتى إلا من خلال البناء على جميع المراحل التفسيرية السابقة، من أجل تكوين رؤية تفسيرية واضحة ومتكاملة، حتى يتم من خلالها معالجة القضايا والأحداث السياسية.

وبما أن المراغي استدل سابقاً بأقوال بعض الساسة الإنجليز في تأكيد فكرته السياسية، إلا أن هذا لا يعني موافقته لهم في جميع أفكارهم، فهو يرى أفضلية النظام الإسلامي في الشورى على استنساخ الفكرة الغربية بشكل كامل، والتي تقوم على مبدأ مشاركة الشعب في السياسة بشكل مباشر، حيث ذكر في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] بأنه لا ينبغي للعامة إشاعة أخبار الحرب، ولا الخوض في السياسة العامة للدولة، لأن ذلك مضرة لها، ومفسدة لشؤونها، ولعلاقتها مع غيرها من الأمم، ولو أن المذيعين لمثل هذه الأخبار، قاموا بتفويض الكلام في الأمور العامة إلى الإمام، والقائد العام في الحرب، أو إلى أولي الأمر من أهل

^{٧٨} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٤، ص ١١٥.

^{٧٩} انظر: المرجع نفسه.

الحل والعقد، أو لرجال الشورى، لوجدوا علم ذلك، لأن كل هذه المسائل يدرسها مجلس الوزراء بالاصطلاح المعاصر، ثم يستنبطون منها ما يكون فيه مصلحةً للدولة^{٨٠}.

ثم يشير المراغي مرةً أخرى - في سياقٍ آخر - إلى هذا المجلس بقوله: ولأمرٍ ما، أصبحت الحكومات في العصر الحاضر لا تبت في الأمور الهامة، إلا إذا تم عرضها على مجالس الشورى، وهي: البرلمان، ومجلس الشيوخ، والنواب^{٨١}.

وهذا المجلس الذي وصفه المراغي بأنه مجلس الشورى، لم يكن أمراً مستغرباً غير مألوفٍ في الواقع المصري، بل إنه كان موجوداً في عددٍ من الوزارات، فبسبب التواصل الحضاري الذي حصل بين الشرق والغرب، ثم محاولة مصر الخروج من أزمتها السياسية، كانت هناك أصواتٌ تنادي بأهمية الاستفادة مما لدى الحضارة الغربية، ومنها أساليب الحكم المتقدمة، ولهذا ظهر في زمن الخديوي إسماعيل نظام دستوري؛ كان على أحدث المبادئ العصرية في ذلك الوقت، لكن تم إلغائه بسبب الاحتلال الإنجليزي، حتى ظهر مرةً أخرى عام ١٩٢٣م، أما من ناحية البرلمان، فقد كان هناك برلمانٌ مكوّن من مجلسين أحدهما للشيوخ، والآخر للنواب، ويتكون مجلس الشيوخ من أعضاء معينين ومنتخبين، ويقوم الملك باختيار رئيسه من بين الأعضاء، أما مجلس النواب فقد بلغ أعضائه في فترةٍ من الفترات مائة وخمسون نائباً^{٨٢}.

ومع أن المراغي أسهب في الحديث عن الشورى، إلا أن الملاحظ أنه لم يتعرض إطلاقاً للجانب المتعلق بالحاكم، وكيفية اختياره، وقد يكون ذلك له ما يبرره من الواقع السياسي لمصر في تلك المرحلة، والتي كانت معروفةً بالحكم الملكي^{٨٣}. ولهذا نراه ذكر في تفسيره لبعض الآيات، بأن الأمم إذا ارتقت في علومها ومعارفها وحضارتها فإنها تختار ملوكها من سلاسل الملوك والأمراء، ثم تحافظ على قوانين الوراثة، ولم يشذ عن هذا، إلا أصحاب الحكومات الجمهورية؛ التي تختار رئيسها عن طريق الانتخاب^{٨٤}. وهذا القول التفسيري كما يبدو فيه حضوراً لبعض أفكار ابن

^{٨٠} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٥، ص ١٠٥.

^{٨١} انظر: المرجع نفسه، ج ٢٥، ص ٣٥.

^{٨٢} انظر: الأنصاري، المجلد في تاريخ مصر، ص ٢٥٤.

^{٨٣} انظر: المرجع نفسه، ص ٢٤٨. وانظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٨٦.

^{٨٤} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٢٧.

خلدون - وإن لم يشر إليه المراغي صراحةً - والذي يرى بأن ثمة علاقةً بين الملك والعصبيّة، وبين إقامة الدول، أو أن الحاكم يكون من طبقةٍ معيّنة، وهذا يتناسب مع الطبيعة العربية التي لا يمكن إدارتها إلا بالعصبيّة، أو التغلب^{٨٥}.

لكن، لا يمكن استبعاد جانبٍ آخر في كلام المراغي السابق، وهو طابع الحياد المطلق تجاه بعض الأمور السياسيّة، بحيث يكتفي بال تفسير، وعدم إبداء رأيه الشخصي، وهذا لم يقتصر على الجانب السابق فقط، بل إنه يظهر مرّةً أخرى عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٢٩] فذكر بأن الهدهد هنا، ألقى بالكتاب إلى الملكة، فجمعت أشرف قومها ومستشاريها، ثم طلبت منهم إبداء رأيهم في الأمر الذي نزل بها، وهذا هو دأب الدول الديمقراطيّة^{٨٦}. والشاهد هنا قوله الديمقراطيّة، والتي تعني: بأن يحكم الشعب نفسه، أو أن الإرادة الشعبيّة تعتبر أصل السلطة والسيادة، وبما أن الشعب الذي يحكم، فمن الطبيعي أن تكون حرياته مكفولة، باعتبار أنه صاحب القرار والاختيار، فيختار ما يراه صالحاً لنفسه، أما السلطة الحاكمة فتكون خاضعةً لرقابة الرأي العام^{٨٧}.

والواضح من الكلام السابق، أن المشاركات السياسيّة في صورتها الديمقراطيّة تتفق مع الشورى في عددٍ من الأمور، منها: إمكانيّة مشاركة الناس في اختيار من يروونه مناسباً لإدارة شؤونهم، ورفض جميع أشكال الحكم المطلق والاستبدادي، وتقديم الحريات العامّة ضمن إطاره الإسلامي، بينما في الديمقراطيّة فالحكم بما يقرره الناس، بينما يختلفون من ناحية أن الشورى مستمدةٌ من عند الله ﷻ، بينما الديمقراطيّة مستمدةٌ من عند الناس وأفكارهم، والشورى تكون في الجوانب الحياتيّة للشعب، وليس في سيادته الممثّلة بالإسلام، بينما الديمقراطيّة فإن السيادة بيد الشعب، فيتناقش أفرادهم ويقررون ما يروونه مناسباً لهم دون ضوابط دينية، أو أمور ثابتة^{٨٨}.

ومع مركزيّة تلك المسألة في السياسة المصريّة، إلا أننا هنا لسنا بصدد الموازنة بين الشورى بشكلها الإسلامي، وبين الديمقراطيّة بشكلها الغربي، وبما تحمله معها من عقائد كونها

^{٨٥} انظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٧٤-٢٤٥.

^{٨٦} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١٩، ص ١٣٥.

^{٨٧} انظر: خياط، النظام السياسي في الإسلام، ص ٩٤.

^{٨٨} انظر: المرجع نفسه، ص ٩٥.

نشأت في بيئةٍ غربيةٍ بحتةٍ، إنما لثبت مدى الحلول المنطقية التي يقدمها المراغي في ضوء التفسير السياسي للقرآن، مع موافقتها لأحداث عصره، وعدم مخالفتها السياسة الإسلامية.

لكن تشابه الشورى بالديموقراطية في بعض الجوانب، ثم حياد المراغي تجاهها، يستحثّ

فيينا دافع البحث والتفكير لمعرفة سبب إيراد المراغي لهذه المفردة يتيمةً، ومرةً واحدة فقط!

وبما أن المراغي ابن واقعه، ويحكي أحواله السياسية، فيمكن فهم عدم توظيفه لبعض

المصطلحات الغربية كان بهدف عدم إضفاءه المشروعية على تلك النصوص الخارجة عن النسق

الإسلامي، أو لتلك المفاهيم والأفكار السياسية المستوردة من الحضارة الغربية، نظراً لأن الأجواء

السياسية في تلك الفترة كانت تعجّ بمثل هذه الأمور، من الدعوة إلى التغريب ونحو ذلك، إضافةً

إلى أن ذلك عائدٌ أيضاً إلى أن بريق الاسم لا يكفي لسلامة وصحة المسمى، لكن المراغي ربما

يتفق معها من ناحية المضمون، وهو الاستفادة مما توصل له الغرب في هذا الجانب؛ لصياغة

مبادئ سياسية إسلاميةٍ راشدةٍ، أي عدم ردها بالكلية، لأن الديمقراطية وإن تشكلت لدى

الحضارة الغربية، وبحسب مرجعياتهم، إلا أنه يمكن تشكيلها بحسب المرجعية الإسلامية، وبما

يتناسب مع واقع المجتمع المصري، فهي حل مناسب أمام ثقافة الملكية التي كانت معروفةً بمصر،

وكذلك بما تحمله من مفاهيم المحاسبة والمسائلة، ونحو ذلك.

وإذا سلّمنا جدلاً بأن هذا عين ما يريده المراغي، فإنه يدل على ما يتمتع به من مرونةٍ

فكريةٍ، لأنه كما يبدو ينطلق إلى تحقيق المقاصد الشرعية في السياسة والحكم، طالما أن في ذلك

تحقيق لمبادئ العدالة، وعدم الظلم، وهذا المقصد في الغالب يتفق مع أصول المدرسة الإصلاحية

التفسيرية، والتي كانت تقوم على فتح باب الاجتهاد والتجديد، رغبةً منها في الخروج من الأزمة

الحضارية التي كانت تعاني منها مصر، لكن مع محاولة التمسك بمنهجية الإسلام التي تقوم على

المرونة، وتحقيق مصالح الناس^{٨٩}.

يشير إلى المفهوم السابق ما جاء في المنار، وهو قول أحدهم: إننا في أشد الحاجة إلى

الصناعات الإفرنجية، وما تتوقف عليه من العلوم والفنون العملية، والاعتبار بتأريخهم وحضارتهم،

^{٨٩} انظر: شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، ص ١٤٧. وانظر: خالد محمد صافي. أئمن طلال

يوسف. "إشكالية العلاقة بين الشورى والديموقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلة الأقصى، (٢٠٠٩م)، ص ٧.

وأطوار حكوماتهم وجماعاتهم، لكن يجب ألا يقوم باقتباس ذلك أي أحدٍ، بل جماعات يجمعون بين فهم هذه العلوم، وبين حفظ مقوماتنا وشخصياتنا^{٩٠}.

وخلاصة الأمر، يرى المراغي بأن الشورى واجبة في الإسلام، ليس في المجال السياسي فحسب، بل كمنهج حياة أيضاً، لكن كيف يتم ذلك؟ لم تحدد الشريعة طريقة معينة له، نظراً لكونها من الأمور المتغيرة، ولهذا لم يهتم المراغي كثيراً بجانب آليات الحكم، فيمكن حتى الاستفادة مما توصلت له الحضارة الغربية من تقدم لخدمة السياسة الإسلامية، أو بمعنى أشمل، تمكين شرع الله في الأرض، والمحافظة على المكتسبات الاجتماعية، من إقامة العدل، ونحو ذلك.

المبحث الثاني: دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة قضية التغريب وعلاقته بالحالة السياسية المصرية

بما أن عصر المراغي تميّز بالاحتلال المباشر، وغير المباشر المعتمد على التغريب، وبث الشبهات، فسيتم التركيز في هذا المبحث على بيان هذا الجانب، وذلك من خلال المطالب التالية:

- المطلب الأول: بيان مفهوم التغريب وعلاقته بالسياسة المصرية
- المطلب الثاني: أسباب التغريب ودوره في السياسة المصرية
- المطلب الثالث: خطورة التغريب وأثره على الواقع المصري
- المطلب الرابع: نماذج من الأفكار والشبهات التغريبية

المطلب الأول: بيان مفهوم التغريب وعلاقته بالسياسة المصري

التغريب في اللغة أصله من مفردة غرّب^{٩١}. نسبة إلى الغرب، ولهذا فهو يذهب إلى معنى النزعة الغربية، أو التأثير بالغرب، أو الاتجاه الغربي، ويعتبر من المصطلحات المعاصرة.

^{٩٠} انظر: رشيد رضا. "افتتاحية مجلة المنار"، مجلة المنار، (١٩١٣م)، ص ١٠.

^{٩١} انظر: عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج ٢، ١٦٠٢.

والمقصود به هنا: حمل المسلمين على التحرك ضمن إطارٍ فكريٍّ معينٍ رسمه المستعمر، والذي يتضمن على التجرد، والشك، وإثارة الفتن والشبهات حول الإسلام عموماً، وبما يساهم في سيادة الحضارة الغربية وثقافتها داخل المجتمعات المسلمة^{٩٢}.

ومع أن المراغي لم يقدم تعريفاً واضحاً لمفهوم التغريب، إلا أنه يمكن معرفة ذلك من خلال تتبع السياق السياسي للأحداث التي كانت تجري في تلك الفترة، وتحديدًا مع بدايات التواصل الحضاري الذي حدث بين دول الشرق والغرب. وقد كان بداية ذلك عندما قام محمد علي حاكم مصر بإرسال بعض البعثات العلمية إلى دول أوروبا، بهدف نقل ما لديها من علومٍ ومعارف، ومحاولة الاستفادة مما توصلوا إليه من عمرانٍ وتطورٍ^{٩٣}. وكان من ضمن هذه البعثات العلمية عبد العزيز المراغي شقيق المراغي^{٩٤}.

إلى أن تطوّر الأمر بعد ذلك، فظهرت ثلاث طبقاتٍ مختلفةٍ أمام التواصل الحضاري الذي وقع بين الشرق والغرب، والذي شكّل نواةً للتغريب داخل المجتمع المصري. يتحدث هنا لوثرروب الأمريكي، فيذكر أن الفاعلين في السياسة المصرية كانوا ينقسمون في الغالب، إلى ثلاث طبقاتٍ أمام تعاملهم مع الحضارة الغربية، وهم:

الأول: تيارٌ إسلاميٌّ تقليديٌّ يتزعمه قادة الطرق الدينية من أمثال السنوسي وغيره، وكان جلّ اهتمامهم منصباً على الدين، والانقطاع للعبادة، أي دون التفاتٍ لشؤون الدنيا، وما وصل إليه العالم من تقدمٍ وتحضّرٍ، مع مشاركتهم السياسية في بعض الأحيان^{٩٥}.

والثاني: تيارٌ إسلاميٌّ آخر أكثر تحضراً من الأول، والذي يتزعمه قادة العمل الإسلامي من أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وغيرهم، حيث كانوا يرون بأن الحل الأمثل للانعقاد من التخلف السياسي الذي تمر به مصر؛ يكون ببناء جسورٍ للتواصل الحضاري بين دول الشرق والغرب، ومحاولة استخلاص العبر من تجاربهم، ومن ذلك الأخذ بوسائل العلم

^{٩٢} انظر: أنور الجندي، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، (دمشق: المكتب الإسلامي، د.ط، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ص ١٣.

^{٩٣} انظر: حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ١٥. وانظر: عبدالرزاق، فلسفة المشروع الحضاري، ص ٧٢-٩٤.

^{٩٤} انظر: خفاجي، الأزهر في ألف عام، ج ٣، ص ١٢٥.

^{٩٥} انظر: لوثرروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ١، ص ٢٩٤.

والمعرفة، دون الجوانب الأخرى، ولهذا أرادوا التواصل معها، ثم الاستفادة من تطورها، وعلومها، لكن بما لا يخالف مبادئ الإسلام^{٩٦}.

والثالث: تيارٌ يرى بأن الأخذ عن الحضارة الغربية إنما يكون أخذاً شاملاً، ولا يكتفى فيه على وسائل العلم والمعرفة فقط، بل يجب أن يشمل جميع مناهج الحياة، لأن هذا يعتبر الحل الأمثل أمام ما تعانيه مصر من رجعيةٍ وتخلف^{٩٧}.

والكلام السابق، ينسجم تماماً مع ما ذهب إليه طه حسين، والذي قام بمحاولة وصف الواقع المصري، ومدى بروز مظاهر التغريب عليه، والمنتشرة في تلك الفترة، فقال: "حياتنا المادية أوربية خالصة في الطبقات الراقية. وهي في الطبقات الأخرى تختلف قريباً وبعداً من الحياة الأوربية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات وحظوظهم من القدرة وسعة ذات اليد. ومعنى هذا أن المثل الأعلى للمصري في حياته المادية إنما هو المثل الأعلى للأوربي في حياته المادية"^{٩٨}.

إذن، ثمة علاقةٌ بين التغريب، وبين الحضارة الغربية، باعتبار أن التغريب، أو وسمٍ أحدٍ به، لن يكون إلا بسبب اتصاله بالحضارة الغربية، ومن ثم تأثره بها، إلا أن مقدار هذا التأثير هو الذي يمكننا الاحتكام إليه للحكم على أي فردٍ بأنه متأثرٌ بالحضارة الغربية، أو أنه من الدعاة إلى التغريب. وعدم التفرقة بين هذين الجانبين غالباً أدى إلى وسمٍ بعض دعاة المدرسة التفسيرية الإصلاحية بأنهم من الدعاة إلى الحضارة الغربية، ويقصد به التغريب، حتى جاء هذا القول على سبيل النقد والذم^{٩٩}.

إلا أن المراغي، وفي سياق ضبطه لمفهوم التغريب، نرى بأنه يقوم بالتفريق بين التغريب كسلوكٍ ممارسٍ، وبين التأثير بالحضارة الغربية باعتبارها مرجعيةً علميةً تقدم الفائدة والمعرفة، لهذا فهو يختلف نسبياً مع ما ذهب إليه الدكتور حسين من أن رفاة الطهطاوي يعتبر من أوائل من يمثل التيار التغريبي بمصر، لأنه أول من قام بجلب الحضارة الغربية إليها، فيحسب له إذن تأثير الآخريين من بعده من أمثال: جمال الدين الأفغاني، ثم محمد عبده، ثم باقي المتأثرين بالمدرسة

^{٩٦} انظر: لوثرروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ١، ص ٢٩٤.

^{٩٧} انظر: المرجع نفسه.

^{٩٨} طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، (القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ١٩٣٧م)، ص ٣١.

^{٩٩} انظر: عباس، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٢٥. وانظر: المحتسب، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، ص ١٠٩.

الإصلاحية التفسيرية، وغيرهم^{١٠٠}. فيذهب المراغي إلى أن هذا يعتبر نوعاً من أنواع الاستفادة من المشتركات الإنسانية بين الحضارات، والتي تساهم في التطور والرقى الإنساني، لأن التغريب لديه يدور حول الذين يريدون الأخذ عن الحضارة الغربية أخذاً تاماً، دون مراعاة لأية فوارق ثقافية، أو اجتماعية، ونحو ذلك^{١٠١}.

ولهذا نرى أن المراغي ينتقد المتأثرين بالغرب، حيث يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ ۗ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۗ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩] بأن كثيراً ممن تعلموا التعاليم الغربية، ثم رأوا زخرف المدينة الأوربية، حتى غرهم بمرجها وزينتها، فاحتقروا هداية الدين الروحية، وأوامره ونواهيها، وسائر تعاليمه، لأنهم رأوا أنفسهم بعيدون عن الفنون، والصناعات الغربية، وزخرف الحياة الذي وصل إليه هؤلاء الغريبيون، وهم عبيد لشهواتهم، فحدثتهم أنفسهم بأن يتهجوا نهجهم، وأن يسيروا على طريقتهم، لعلهم يصلون إلى بعض ما وصل إليه الغريبيون من تطورٍ وتقديم^{١٠٢}.

بل إن المراغي يذهب إلى أبعد من ذلك، فينتقد الحضارة الغربية عموماً، لما أفرزته من حروبٍ عالمية، فيقول تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [المائدة: ٦٤] بأن الله ﷻ ألقى العداوة بين اليهود والنصارى، وشاهد ذلك بأن الحرب على أشدها في روسيا وألمانيا، لكنها أقل في إنجلترا وفرنسا، وأن اليهود مع أن لهم نفوذاً في السياسة، إلا أنهم مبغوضون من النصارى، حتى قامت ألمانيا باستتصال شأفتهم، كما أن هناك أيضاً عداوة بين النصارى وبين بعضهم البعض، وأن الحرب القائمة الآن أكبر دليل على ذلك^{١٠٣}.

^{١٠٠} انظر: حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ١٨-٥٣.

^{١٠١} مع ملاحظة أن المراغي عندما يذكر الحضارة الغربية في تفسيره، فرما يقصد بها الناحية النظرية والفكرية لهذه الحضارة، بينما عندما يتحدث عن آثارها في الواقع المصري، فيذكرها بمفردات مرادفة لها، مثل: الغرب، أو أوروبا، أو البلاد الغربية، أو الافرنج، أو المدينة، أو البلاد ذات الحضارة، أو الأجانب، أو الأوروبيون. انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٩، ص ٢٣. ج ١٨، ص ٤١. ج ٤، ص ٤٥-١٦٦. ج ٧، ص ١٠٥. ج ٢٢، ص ٥٢. ج ٣، ص ٥٨. ج ٥، ص ٣٧.

^{١٠٢} انظر: المرجع نفسه، ج ٩، ص ٦٦.

^{١٠٣} انظر: المرجع نفسه، ج ٦، ص ١٥٤.

بينما نراه في سياقٍ آخر يثني على الدول الغربية، فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤] بأن الأمم العريقة في المدنية والحضارة، تقوم بإحصاء دقيقٍ لعدد المرضى والمصابين والأموات، وتضع نسباً حسابيةً تعرف بها متوسط آجال الناس، حتى يتم بعد ذلك تحسين أسباب المعيشة لديهم، ثم الوقاية من الأمراض قبل وقوعها، أو معالجتها بعد حدوثها^{١٠٤}.

فإذا كان مفهوم التغريب لدى المراغي نفس معنى التأثير بالحضارة الغربية، فكيف ينتقد التغريب، أو المتأثرين بالحضارة الغربية من أمثال جمال الدين الأفغاني، وهو أحد أبناء مدرسته الإصلاحية التفسيرية، بل ومن المستفيدين من فكره، وتوجّهه! والمعنى، أن التغريب عند المراغي يعني: تقليد الحضارة والثقافة الغربية لمجرد التقليد فقط - نتيجةً للانحزام النفسي - ما يؤدي إلى صيرورة الانسلاخ من الصبغة الإسلامية، ثم الوقوع في الأخذ عن الحضارة الغربية أخذاً تاماً، بخلاف الاستفادة من الحضارة الغربية، باعتبارها من المشتركات الإنسانية التي لا مفرّ منها أبداً. يشير إلى هذا لوثرروب الأمريكي، فيذكر بأن الدول الشرقية، وإن تأثرت بالحضارة الغربية، إلا أن مصلحيهم كانوا يأخذون من الغرب ما يعينهم على إصلاح مجتمعاتهم فيهدّبونه، أي أن هذا التأثير لم يكن تأثيراً مذموماً، إنما هو تأثير المستفيد بالمشتركات الإنسانية فقط^{١٠٥}.

والمعنى هنا، أن ثمة فرقاً كبيراً بين التأثير بالحضارة الغربية، وبين التغريب، فالأول منطلقه، الاستفادة من تقدم الدول الغربية لإفادة المجتمع المصري، والخروج به من أزماته السياسية، بينما الثاني فدافعه توظيف الأفكار السياسية الغربية لاستعمار مصر، وإطالة أمد احتلالها على الأقل. بدلالة أن هذه الحجة - أي الحضارة - لا لباس مفهومها، هي التي استعانت بها الحكومة الانجليزية في تلك الفترة لتبرير قيامها باحتلال مصر، مع عدة دوافع أخرى أيضاً، كرجبتها في مكافحة الفوضى التي كان يثيرها بعض المناهضين للاحتلال، وحماية الأقليات الغربية المتواجدة بمصر، ثم مساعدة الخديوي في تثبيت دعائم حكمه، وغير ذلك^{١٠٦}.

^{١٠٤} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٨، ص ١٤٤.

^{١٠٥} انظر: لوثرروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ٤، ص ٢٠٢، ج ٣، ص ٣٤٣.

^{١٠٦} انظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٣٦.

وفي الحقيقة، فإن هذا الاعتدال في التصور لدى المراغي، يدفعنا إلى القول وباطمئنان، أن التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي؛ بعيداً إلى حدٍ كبيرٍ عن أن يشوبه أي نوعٍ من أنواع التحيزات السياسية، مع انتشار هذا الأسلوب طوال مسيرة الحركة العلمية للتفسير، وكذا انتشار المفاهيم والأفكار السياسية فترة حياة المراغي، ثم تعدد الأحزاب والغايات والاتجاهات، ما ساهم في خروج آرائه السياسية بهذا الشكل المتوازن في الطرح والمناقشة.

المطلب الثاني: أسباب التغريب ودوره في السياسة المصرية

بسبب التواصل الحضاري الذي وقع بين دول الشرق والغرب، بدأ التغريب بيسط نفوذه داخل المجتمع المصري بدايةً من الناحية العلمية، حتى توسع شيئاً فشيئاً؛ ليشمل الجوانب السياسية والاجتماعية. ينقل لنا الطهطاوي -وهو أحد رواد الابتعاث إلى فرنسا- مظهراً من مظاهر النهضة الأوروبية في ذلك الوقت، وما توصلت له من تقدمٍ واسع، فيشير إلى أن معالم الحرية في فرنسا كانت مأخوذةً في الأصل من السياسة الوضعية البشرية، ولهذا رأى هناك مشاركة الرجال للنساء في الوظائف السياسية، وهذا ربما الذي قاده إلى محاولة وضع مدونةٍ شاملةٍ تتحدث عن حقوق الحاكم والمحكوم، وفتح باب الاجتهاد في هذه المسألة، ونحو ذلك^{١٠٧}.

ومع أن بروز ظاهرة الأحزاب السياسية بمصر يعدّ أمراً إيجابياً بعض الشيء، نظراً لقدرة الكثير من أبناء المجتمع المصري على المشاركة في صنع القرار السياسي، ومن ثم الإدلاء بأصواتهم من خلال هذه الأحزاب، إلا أنه قد صاحبها أيضاً نوعٌ من أنواع التبعية للغرب، ومن ذلك ما ذكره أنور الجندي بأن أتباع حزب الأمة كانوا رجال الاحتلال الإنجليزي في مصر، لأنهم كانوا يدعون إلى الاعتدال معه، ثم بيان محاسنه، وأنه جاء لنشر التحضر بين أبناء المجتمع المصري، فليس هناك حاجة للثورة عليه، كما فعل عرابي باشا وغيره، مع أهمية الأخذ عن الحضارة الغربية أخذاً كاملاً، ولهذا كان كرومر يدعو صراحةً إلى الاقتداء بهم، لكونهم من التيار المعتدلين، أو الوطنيين، وتتمثل أفكارهم السياسية في الدعوة إلى نشر الديمقراطية الغربية في مصر، ثم ترسيخ مفهوم الحرية الليبرالية، مع ضرورة الاقتداء بالنظريات السياسية الغربية التي كانت منتشرة في

^{١٠٧} انظر: حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ٢٤-٢٨. وانظر: عمر تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٧١.

أوروبا آنذاك، والنابعة أساساً من الثقافتين الفرنسية والإنجليزية^{١٠٨}. وهذه الدعوة منبئة في الأصل من فكر، وفكرة كرومر، وتدور حول رؤيته لاحتلال مصر، وكيفية السيطرة عليها، وتقوم على قاعدتين رئيسيتين، وهما:

الأولى: محاربة فكرة الوحدة الإسلامية التي حمل لواءها جمال الدين الأفغاني، مع ترسيخ فكرة التعصب للوطن^{١٠٩}. يصور المراغي هذه الفكرة التغريبية ضمن سياق التفسير السياسي للقرآن، فيذكر في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] بأهمية التمسك بكتاب الله ﷺ وعهده الذي عهد به إلى الناس، وفيه أمرهم بالألفة والاجتماع على طاعته، وطاعة رسوله ﷺ، ثم يقدم بين يدي هذه الآية بمقدماتٍ منطقيةٍ؛ تعطى طابع القبول لدى الناس، فيضرب مثلاً على أهمية الاجتماع، وكأنه حبلٌ متينٌ يأخذ به الواحد ليأمن به من السقوط في الهاوية، وكأن الآخذين به قومٌ على مرتفعٍ من الأرض، يخشى عليهم السقوط منه، فيأخذون بحبلٍ موثقٍ يجمعون به قوتهم، فينجون به من السقوط^{١١٠}.

^{١٠٨} والذي تقوم فكرته على الاعتماد على العقل المجرد كموجهٍ سياسيٍ، بعيداً عن سلطة النص الديني، والذي كان يتحكم في بيان هذه النصوص رجال الكنيسة، إلا أنهم ساهموا في تحريفه، وتأويله بعيداً عن مراده الحقيقي، وبما يحقق مصالحهم الشخصية، ويحافظ على مكاسبهم السياسية بالاتفاق مع رجال السياسة، ولما شعر الفرد الأوروبي بنوعٍ من التحرر الفكري بعيداً عن سلطة هؤلاء، أدى ذلك إلى ظهور بعض الثورات التي تنادي بمناهضة الأنظمة الملكية والاستبدادية، ثم تبلور ذلك في قيام بعض الفلاسفة الغربيين بإعلان رفضهم للظلم الواقع على الشعب، وانتهاك حقه باسم الدين، أو التفويض الإلهي، ثم توج هذا الأمر سياسياً الدعوة إلى إنشاء حكوماتٍ دستوريةٍ تكفل للإنسان حريته، ما أدى في نهاية الأمر إلى قيام الثورة الفرنسية على أساس حقوق الإنسان، والإخاء، والمساواة، فظهرت جملةً من الأفكار السياسية تنادي بضرورة تقييد عمل الحكومة حتى لا تتصرف في أمور البلاد كيفما تشاء، مع أهمية أن يكون هناك فصلٌ بين السلطات التي تتكون منها هذه الحكومات، وهي السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية. انظر: جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة: عبدالعزيز لبيب، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١١م)، ص٧٨. وانظر: زينب عصمت راشد، تاريخ أوروبا الحديث، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ص١٨. وانظر: عصام الدين، آفاق الحضارة الإسلامية والأوروبية، ج١، ص٤٤٧. وانظر: نوار، التاريخ الأوروبي الحديث، ص٢٨٠.

^{١٠٩} انظر: الجندي، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، ص١٢١-١٧٤. وانظر: حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص٧٥.

^{١١٠} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج٤، ص١٧.

وحتى يتمكن المراغي من تأكيد المفهوم المنطقي السابق، نراه استشهد في نفس السياق بما جاء في الحديث، بأن الاجتماع لا يكون على شيء غير متقررٍ شرعاً، فقال: «القرآن حبل الله المتين، لا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد، من قال به صدق، ومن عمل به رشد، ومن اعتصم به هدى إلى صراط مستقيم»^{١١١}.

ثم يفسر المراغي الآية السابقة أيضاً بما يناسبها من القرآن، فقال: وجاء في معنى الآية قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣] فذكر بأن حبل الله هو صراطه المستقيم، وأن أنواع التفرق هي السبل التي نهي الله عنها، ومن السبل المفرقة في الدين إحداث الشيع والمذاهب، ومنها العصبية الجنسية كما حدث بين الأوس والخزرج، ثم استشهد هنا بما جاء عن بعض الصحابة رضي الله عنهم فقال: روى أبو داود عن مطعم بن جبير، قال: «ليس منا من دعا إلى عصبية»^{١١٢}.

ثم قام المراغي بنقل التفسير السابق من سياقه المتعارف عليه وهو تفسير القرآن بالقرآن، ثم تفسير القرآن بالسنة، إلى سياق التفسير السياسي للقرآن، والذي يتم فيه توسيع دلالات الآيات والمعاني، بما يتناسب مع الواقع أيضاً، فذكر بأن العصبية الجنسية سارت عليه أهل أوروبا في العصر الحديث، حتى سرى ذلك إلى بعض البلاد الإسلامية، فحاول أهلها أن يجعلوا في المسلمين جنسياتٍ وطنية، فدعا الترك إلى العصبية التركية، ثم المصريون إلى الجنسية المصرية، ثم العراقيون إلى الجنسية العراقية، ظناً منهم أن ذلك مما ينهض بالوطن^{١١٣}.

والثانية: أنه ليس بالإمكان تحقيق النقطة الأولى إلا بعد القضاء على الفكرة الإسلامية التي تؤصل للسياسة الإسلامية، ولفاهيمها وأفكارها في السياسة، بل وفي المجتمع، وقد استطاع أصحاب تيار حزب الأمة من توسيع دائرة التغريب عبر الأفكار السابقة، وبالتالي توسيع نفوذ الاحتلال الإنجليزي في المجتمع المصري، وقد ظل نفوذهم متسيّداً المشهد السياسي المصري؛ منذ

^{١١١} محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، الجامع الكبير سنن الترمذي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، جمال عبداللطيف، (دمشق: دار الرسالة العالمية، ط ١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، باب ما جاء في فضل القرآن، رقم ٣١٣٠، ج ٥، ص ١٧١. قال المحقق عن إسناده بأنه ضعيف.

^{١١٢} أبو داود، سنن أبي داود، باب في العصبية، رقم ٥١٢١، ج ٧، ص ٤٤١. قال المحقق: إسناده ضعيف.

^{١١٣} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٤، ص ١٧.

ثورة عام ١٩١٩م، وحتى نهاية الحكم الملكي بمصر^{١١٤}. وربما هذا ما كان يعنيه المراغي عندما قال في قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٦] بأنه: "لو وجدت في الأرض حكومة إسلامية تقيم القرآن وتحوط الدين وأهله بما أوجبه من إعداد العدة للحرب لاتخذها أهل المدنية قدوة لهم وإماما في أعمالهم"^{١١٥}.

ونتيجة لذلك، بدت آثار التغريب واضحة على الواقع المصري، وهذا ما دفع لوثروب الأمريكي إلى القول بأنها كانت ظاهرة على الطبقتين العليا والوسطى، وهما الطبقتان اللتان كانتا في الغالب على اتصال مباشر بالاحتلال الإنجليزي كعائلة الخديوي، أو من المشاركين في صناعة السياسة المصرية كرجال الأحزاب، والجماعات السياسية ونحو ذلك^{١١٦}. بل حتى إن لوثروب -مع ما يوسم به من عدل وإنصاف- إلا أنه ربما وقع أيضاً تحت ضغط الأفكار التغريبية. ولهذا نرى بأنه يشير إلى التفرقة بين الاستعمار قبل عام ١٩٠٠م وبعده، فيرى بأن الاستعمار قبل التاريخ السابق، كان ضرورة ملحة، نظراً لجهل الكثير من الدول الشرقية، وتحلفها عن ركب الحضارة والمدنية، فكانوا بحاجة إلى قوة دافعة تدفعهم نحو التقدم، لكن بعدما ذهب أبناء الدول الإسلامية إلى الدول الأوروبية، وأخذوا عنها العلوم والفنون، فإن طرد المستعمر يعتبر أمراً طبيعياً، لقدرة أهل البلاد على إدارة شؤونهم بعد عودة هؤلاء، إذن ثمة فرق بين الاستعمارين^{١١٧}. وهذا القول لا يُسلم به أبداً، لأن الاستعمار لا يمكن التقديم له بمبررات شرعية، أو منطقية، فهو استعمار وإن سمي بخلاف ذلك، سواءً جاء بالقوة، أو بشكلٍ آخر على هيئة المدنية والتمدن. وبناءً على هذا، يمكن القول بأن السبب الأول لظهور التغريب في الواقع المصري عائد إلى الاتصال المباشر مع الحضارة الغربية، ما خلق نوعاً من الانبهار بها، مع عدم وجود ضوابط تضبط هذا التواصل حتى يكون في إطاره الإسلامي الصحيح.

^{١١٤} انظر: الجندي، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، ص ١١٩-١٧٤. وانظر: الجندي، عقبات في طريق النهضة، ص ٥٥.

^{١١٥} المراغي، تفسير المراغي، ج ٥، ص ٩٣.

^{١١٦} انظر: لوثروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ٤، ص ١-٤.

^{١١٧} انظر: المرجع نفسه، ج ٤، ص ١١، ج ٢، ص ٣٠٩. يصفه شكيب أرسلان بالعلامة، والبلغ، ويقول عن كتابه هذا: بأنه أفضل المؤلفات، حيث توخى العدل في الحكم، مع الاعتدال في الوصف. انظر: المرجع نفسه، ج ١، ص ٨.

المطلب الثالث: خطورة التغريب وأثره على الواقع المصري

عاش المراغي فترة الاحتلال الإنجليزي لمصر كاملاً، منذ ولادته عام ١٨٨٣م، حتى وفاته عام ١٩٥٢م، وقد مرّ هذا الاحتلال بعدة تقلباتٍ سياسيةٍ، بناءً على الوضع الداخلي المصري، من قيام بعض الثورات السياسية عليه طلباً لمغادرته أرض مصر، كما وقع ذلك مع الثورة العربية، أو ظهور الأفكار التي كانت تنادي بطرده مباشرةً ما دفعه إلى استخدام طرقٍ ثانويةٍ تساهم في التأثير على الواقع المصري، ومن ثم إحكام السيطرة عليه مرة أخرى^{١١٨}.

والواضح من الكلام السابق، أن الاحتلال الإنجليزي لمصر، لم يكن على وتيرةٍ واحدةٍ. ولهذا يرى أنور الجندي أن الاستعمار الذي مرّ على الأمة الإسلامية بشكلٍ عامٍ له عدة مراحل، لكن أهمها المرحلة التي تتميز بالاحتواء الداخلي، ثم محاولة صناعة قابلية الاستعمار في المجتمعات الإسلامية، ويصح أن تسمى هذه المرحلة بأنها مرحلة التغريب، وتعتبر بوابةً لاستكمال الاحتلال المباشر الذي بدأه الانجليز، وتهدف إلى إعادة صياغة المجتمع المصري بشكلٍ كاملٍ، وصهره في بوتقة الاستعمار، بما يحمله من مفاهيم دخيلةٍ على ثقافة الناس، ومن ثم تغيير المفاهيم والقيم الإسلامية، وإثارة الشبهات في مجالات العقيدة، والسياسة، والتاريخ، والاجتماع وغير ذلك، ثم إحلال فكرٍ آخر بديلٍ عن الأفكار الإسلامية، ومؤدى ذلك كله هو خلق نفوذٍ أجنبي داخل مصر؛ لكن من أبناء المجتمع المصري نفسه، أي ناطقٍ باسم الانجليز، وبأفكارهم، للحيلولة دون وصول الإسلام إلى سدة الحكم، وأنظمة السياسة، وغير ذلك^{١١٩}.

أي أن الاحتلال الإنجليزي لمصر انتقل من شكله الواضح والمباشر الذي يرفضه المجتمع المصري، إلى شكله الناعم، أي التغريب، والخطورة في هذا الأمر، أنه يقوم في هذه المرحلة بتطوير الأفكار والعقائد والثقافات، ويضعها في قالبٍ فكريٍّ قد ينطلي على الكثير من الناس، وذلك بدعوى التحضر، والتمدين، دون التركيز على المواجهات المباشرة معهم، نظراً لما تقتضيه طبيعة المرحلة.

^{١١٨} انظر: الجندي، عقبات في طريق النهضة، ص ٩٢.

^{١١٩} انظر: أنور الجندي، القرن الخامس عشر الهجري، (القاهرة: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت)، ص ٣٠-٩١-٢٠٤.

وانظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٨٠.

بل إن لوثروب الأمريكي، يذهب إلى أبعد من ذلك، فيشير إلى مدى خطورة التغريب، وذلك في سيطرته على الحالة السياسية المصرية، فيذكر بأنه سيطر سيطرةً شبه تامة على الشرق، حتى أصبحت تظهر وتنتشر آثاره في الكثير من البلاد الإسلامية فأصبح تغرب الكثير من أبناء المسلمين؛ سمة بارزة على التقلب الإسلامي، وسرى ذلك على الشعوب الآسيوية والأفريقية غير العربية أيضاً^{١٢٠}.

وبسبب هذا التغريب، وتدفق الأفكار الغربية على الشرق عموماً بشتى وسائله وأساليبه الحياتية والمعيشية، يصف لوثروب الأمريكي الأفكار والعادات والتقاليد الشرقية التي عرفت بها أهل تلك المناطق، بأنها انتسخت انتساختاً شبه تام^{١٢١}. ومع ما يحمله هذا الوصف من مبالغة، إلا أن المراغي أيضاً يذهب إلى نحو هذا المعنى، حيث أشار إلى ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤] فذكر أن هذه الآية تهدم صروح الأمانى التي يأوي إليها الكسالى، وأصحاب الجهالة من المسلمين، الذين يظنون أن الله يجابي من يسمي نفسه مسلماً، ويفضله على اليهودي والنصراني لأجل هذا اللقب، فالذين يفخرون بالانتساب إليه لكنهم نبذوه وراء ظهورهم، وجرّموا الاهتداء بهديه، هم في ضلالٍ مبين^{١٢٢}.

وفي الحقيقة، فإن الرأي التفسيري السابق فيه نوعٌ من القبول والوجاهة، لأنه كما يبدو يتفق تماماً مع قول كرومر الذي قصد هؤلاء التغريبيين أيضاً، فقال متحدثاً عنهم، وعن صفاتهم بما يراه من أثرهم على الواقع المصري: بأنهم مسلمون لكن ليست فيهم خواصٌ إسلامية، ثم هم أوروبيون لكن ليست فيهم خواصٌ أوروبية^{١٢٣}. والمعنى الذي يريد كرومر تقريره هنا، هو غياب الهوية الدينية، والصبغة الإسلامية عن هؤلاء، حتى فقدوا الصلة الروحية بوطنهم الأم، كما أنهم لم يستطيعوا في نفس الوقت الانتماء إلى البلد الذي هم فيه، فيبقى صاحب الفكرة التغريبية في حيرة هكذا بلا انتماء، فلا هم مصريون، ولا هم غربيون أيضاً.

^{١٢٠} انظر: لوثروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ٤، ص ١-٤.

^{١٢١} انظر: المرجع نفسه، ج ٤، ص ٢.

^{١٢٢} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٥، ص ١٦٦.

^{١٢٣} انظر: لوثروب الأمريكي، المرجع نفسه، ج ٤، ص ٦.

أما على صعيد السلوك الفردي والاجتماعي، فإن المراغي أشار إلى خطورة التغريب في سياق التفسير السياسي للقرآن، فلم يكتف بمجرد بيان معنى الآية، أو نقل ما تعارف عليه المفسرون السابقون، وإعادة صياغته مرةً أخرى، بل إنه حاول الذهاب إلى أبعد من ذلك، حيث قام بالاستفادة من القصص القرآنية، وانتزاع الشواهد السياسية منها انتزاعاً بهدف التأكيد على فكرته السياسية، ويتمثل ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ ۗ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [يوسف: ٣٣] حيث أشار هنا إلى مدى انتشار الفساد الأخلاقي في المجتمع المصري، فذكر بأنه قد بلغ الغاية، إلى حدٍ وصل إلى اختلاط الرجال بالنساء في المراقص والملاهي، والاشتراك سويًا في شرب الخمر، ولعب القمار، ثم سباحة النساء والرجال في الحمامات والمساح المشتركة^{١٢٤}. بل ذكر إن مجموع قيمة ما يُباع من الخمر في مصر في تلك الفترة، تجاوز مجموع ما يتم بيعه في فرنسا^{١٢٥}.

ثم انتقل المراغي إلى جانبٍ تغريبيٍّ آخر، للدلالة على أن التغريب لم تنحصر خطورته على دائرة الأفكار السياسية، أو على طبقة السياسيين فقط، بل انتقل إلى أبناء المجتمع المصري أيضاً، فيقول في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٢١] بأن دعوة الله ﷻ توصل إلى الجنة، بينما دعوة الكافرين تؤدي بالناس إلى النار^{١٢٦}.

ومن جودة الصناعة التفسيرية هنا - في سياق التفسير السياسي للقرآن - أن المراغي انطلق من البيان النظري البسيط، وهو أن دعوة الله ﷻ موصلةٌ للجنة، إلى ربط هذا المفهوم بالواقع السياسي الذي يراه الناس من بروز مظاهر التغريب في المجتمع، وذلك بهدف تقرير هذا الأمر، ثم التحذير منه، حيث يقول: انظر إلى ما فتن به كثيرٌ من الشباب المصريين من التزوج بالإفرنجيات، تاركين بنات وطنهم من المسلمات، فأفسدن عليهم دينهم، ووطنيتهم، ثم فقدوا الغيرة والنخوة، حتى سرت هذه العدوى إلى المسلمات المتعلمات الغنيات، فتزوجن بمن أحبين من الفرنجة، بلا خشيةٍ من دين، ولا خوفٍ من حكومة^{١٢٧}.

^{١٢٤} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ١٢، ص ١٠٩.

^{١٢٥} انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٤١.

^{١٢٦} انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٥٤.

^{١٢٧} انظر: المرجع نفسه.

وفي الحقيقة، فإن التفسير السياسي للقرآن الذي قرّره المراغي، له من الشواهد السياسية ما يؤيده. فمع أن هذا التعرّب يعارض الطبيعة الإسلامية لمصر، إلا أن هذه الصورة اهتزت بعد دخول الاحتلال الإنجليزي عام ١٨٨٢م، ثم ظهور الأفكار التغريبية عموماً، وهي ثمرة من ثمار الفساد السياسي الذي ساهم فيه الخديوي إسماعيل وغيره؛ من خلال فتحهم لأبواب مصر أمام الكثير من الشركات الغربية للاستثمار والتجارة، وكذلك أمام الوافدين الغربيين للعمل والاستقرار بها، حتى وصلوا إلى درجة أن تكون لهم محاكم خاصة بهم، مع قدرتهم على امتلاك العقار ونحو ذلك^{١٢٨}. يشير إلى هذا محمد عبده، فيقول: "إن إسماعيل أفسد الإدارة وأفسد الأخلاق فلما وجدنا ريح الحرية وأردنا أن نهض بالإصلاح كان فساد الأخلاق هو الذي عاقنا لإفساد الإدارة"^{١٢٩}. أي أن هذا التوسع في إدخال الأجانب لمصر يقتضي منه بالتبع التساهل في الأخذ من أفكارهم، وآرائهم، وسلوكياتهم أيضاً.

وتظهر خطورة التغريب فيما ذكره الدكتور حسين، حيث يرى بأن من أهداف الأفكار التغريبية محاولة صناعة جيلٍ من أبناء المسلمين يقوم بحراسة مصالح الغربيين في مصر، فينشأ جيلٌ من المصريين لا يحملون إلا أفكاراً تقرّبهم من الإنجليز في طرائق تفكيرهم وسلوكهم، ولهذا أنشأ كرومر كلية فيكتوريا لتدريس أبناء الحكام والوزراء^{١٣٠}. أي أن خطورة التغريب داخل مصر يكمن حول مساهمته في إطالة أمد الاحتلال، مع أنه وإن طال، إلا أنه سينزل مع زوال أسبابه، وهنا يأتي دور التغريب في تطبيع الواقع في المجتمع المصري، حيث يتم تأصيله فكرياً، فلا يقاومه، ويرضى بالأمر الواقع، وبما يحمله من ضعف وتخلف، ولهذا كان من نتائجه الحيلولة بين المسلمين وبين أي نهضة يسعون إلى تحقيقها حتى ينتهي بهم الأمر مرةً أخرى إلى الأخذ عن الثقافة الغربية الخالصة تماماً، وهذا ما يريده الاحتلال الإنجليزي^{١٣١}.

^{١٢٨} انظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٣٣٥-٣٣٧. وانظر: الجندي، اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار، ص ١٩٣. وانظر: عبدالرزاق، فلسفة المشروع الحضاري، ج ١، ص ٢٢٠.
^{١٢٩} الجندي، عقبات في طريق النهضة، ص ٤٠.
^{١٣٠} انظر: حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ٤٥.
^{١٣١} انظر: الجندي، القرن الخامس عشر الهجري، ١٢٥. وانظر: الجندي، شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، ص ١٦.

وعلى أية حال، يمكن القول إن الفترة السياسية التي عاصرها المراغي، تميزت بجانبين من الاحتلال، الاحتلال المباشر، فكان يلجأ فيه دعاة الإصلاح إلى المواجهة المباشرة معه، كما حدث ذلك مع العراقي وغيره من دعاة الثورات، بينما لما كان الاحتلال يسلك مسلك التغريب، أو الاستعمار الفكري، عمد المراغي إلى مواجهته من خلال التفسير، والبيان، ويتمثل ذلك في اهتمامه بقضية التغريب، والتطرق إلى بعض جوانبه، وأثره على المجتمع المصري.

المطلب الرابع: نماذج من الأفكار والشبهات التغريبية

نظراً لسيطرة الاحتلال الإنجليزي على العديد من الوزارات المصرية فترة زمن المراغي، بدءاً من الوزارات السياسية، مروراً بالإعلام، وانتهاءً بالتعليم، فقد سعى من خلالها إلى إشاعة الكثير من الشبه والأفكار التغريبية التي تساهم في إطالة أمد احتلاله، وبقائه في مصر سياسياً، أما إن لم يتم له ذلك، فمن الناحية الفكرية عن طريق احتلال العقل المصري، ثم تغريبه، حتى انتشر التغريب في جميع مناحي الحياة المصرية، بدايةً من السلوك الفردي، وكذلك العادات الاجتماعية، ثم الفنون والآداب، وقد استعان في ذلك بالبرامج الدراسية، وبالصحافة والمؤتمرات التي كان يتم فيها بناء التعاون بين بعض المستشرقين وبين بعض الشخصيات الإسلامية، بهدف توجيه الفكر الإسلامي بما يخدم مصالح الاحتلال^{١٢٢}.

من أجل ذلك، كان من أولى أولويات المراغي لمواجهة التغريب، النظر إلى هذه المنظومة الفكرية التي أحدثها الاحتلال الإنجليزي، وما أنتجه من أفكارٍ وشبهات بهدف مناقشتها، ثم معالجتها ورفضها، لأن هذا مما يساهم في الخروج من دائرة التبعية للغرب عموماً، ولسياسته في مصر على وجه الخصوص.

ويمكن حصر أهم الشبهات التغريبية التي أوردها المراغي في سياق التفسير السياسي للقرآن، وذلك في النقاط التالية:

^{١٢٢} انظر: عبدالرزاق، فلسفة المشروع الحضاري، ص ١٧. وانظر: أنو الجندي، الإسلام وحركة التاريخ، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط ١، ١٩٨٠م)، ص ٤١٠. وانظر: حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ١٠٤.

الشبهة الأولى: شبهة أن الاحتلال الإنجليزي لمصر، إنما جاء بهدف تقديم التمدين، والتحضر لأهلها^{١٣٣}. وهذه أهم شبهة كان يقوم بها الاحتلال، باعتبار أن التحضر هو مفتاح التغرب، والتغريب بعد ذلك، والمعنى، أن الفرد المسلم لن يرق في معارج الحضارة، إلا بعد أن يأخذ عن الحضارة الغربية كل ما تقدمه له من أفكار، ومفاهيم سياسية، بل ونمط للحياة. ولاشتهار الشبهة التغريبية السابقة، فقد تناقل المهتمون بالسياسة المصرية تلك الفترة، بأن هناك اعتقاداً سائداً في أوروبا أن الحضارة كانت مقتصرةً عليهم فقط دون غيرهم من الدول، أي أنهم المثل الأعلى في التقدم والرقى، في مقابل المجتمعات المتخلفة الأخرى^{١٣٤}. ولازم هذا الاعتقاد أنهم ملزمون بتقديم هذه الحضارة إلى مختلف الشعوب، ما كان مؤداه استعمار الكثير من البلاد الإسلامية بدعوى محاولة تحضريهم، ثم الرقي بهم في سلم الحضارة الغربية الموهومة. وبسبب ذلك، نرى حضوراً مكثفاً لمصطلح الحضارة في سياق التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي، وذلك عائداً إلى ما يحمله هذا المفهوم من معاني براقية، تم توظيفه في تجذير بعض مفاهيم التغريب، ولكونه يتضمن على قيم التحضر، والرقى بالحياة الإنسانية في شتى المجالات، العلمية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية، فيسهل خداع كثير من أبناء المجتمع المصري بسبب ذلك، فكان من الأولى -والحالة هذه- استخدام هذا المصطلح عند تناول القضايا السياسية بهدف بيان خطورته، مع الاستغناء عن المفردات الأخرى التي تحمل طابع الوضوح كالاختلال، والاستعمار، نظراً لعدم التباس مفهومها على الناس، ولأن المجتمع المصري شاهد عيان على سلبياتهما في واقعه السياسي الداخلي الذي كان يراه نتيجة للاحتلال.

وقد ناقش المراغي الشبهة التغريبية السابقة في سياق التفسير السياسي للقرآن، وبالنظر إلى ما أحدثته من مغالطة فكرية جسيمة، بهدف تصحيح الأساس الفكري الذي يستند عليه الاحتلال الإنجليزي، وهو محاولتهم تصدير حضارتهم على أنها قائمة على الرقي والعلم والتطور، حتى لا ينخدع الكثير من الناس بسبب ذلك.

^{١٣٣} انظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٣٦.

^{١٣٤} انظر: محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة: عمر فروخ، (بيروت: دار العلم للملايين، د. ط، ١٩٨٧م)، ص ٥٢. وانظر: الجندي، الصحوة الإسلامية، ص ٣٧٧.

ولهذا نرى من المراغي حشداً كثيراً للآيات بهدف فضح الحضارة الغربية، وبيان عوارها، ويظهر ذلك في إشارته إلى أن هذه الحضارة تعتبر مزيجاً من العقائد، والأفكار الباطلة، فقال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧] بأن المسيحيين في عصره كانوا ينقسمون إلى ثلاث فرق: الكاثوليكية، والأرثوذكس، والبروتستانت، وأن المذهب الأخير صار هو السائد في أعظم الأمم مدنيةً وتحضراً، كالولايات المتحدة، وإنجلترا، وألمانيا، ومع ذلك فإن المصلحين لديهم لم يتمكنوا من أن يرجعوا بالمسيحية إلى التوحيد الصحيح الذي هو دين المسيح، ودين سائر الأنبياء^{١٣٥}.

أي أن هذه الحضارة وإن كانت تحمل في سجلها العديد من الإنجازات العلمية، إلا أنها انحرفت عن مسارها الإنساني، إلى المسار الغريزي، والذي يقوم على آفة حب السيطرة والتملك، بخلاف الحضارة الإسلامية التي تقوم على أساس العدل والرحمة، والتعامل مع الآخرين من خلال بناء جسور التواصل، واحترام الآراء.

وبما أن الفكرة التغريبية تقوم أساساً على احتلال العقل، وتغريب المفاهيم، فقد عالج المراغي الشبهة السابقة بفكرة إصلاحية تعارضها وترفضها، فذكر قول أحد الفلاسفة الفرنسيين وهو غوستاف لوبون للتأكيد على صحة الإسلام، ومبادئه الأساسية، فقال: "ما عرف التاريخ فاتحاً أعدل ولا أرحم من العرب، وما يتجنى به أعداء الإسلام من دعواهم أن الإسلام قام بالسيف، فقول يكذبه التاريخ ولا يؤيده من ينظر إلى الأمور بعين الإنصاف ويدع الهوى وراءه ظهرياً"^{١٣٦}.

وفي طريقه لتقويم الشبهة التغريبية السابقة، نرى بأن المراغي ينطلق إلى مساحةٍ أرحب وأوسع، حيث لم يركز على الجدل الفكري مع التغريبيين، بل قام بالانطلاق إلى الأساس الفكري الذي اتكأوا عليه، وهي الحضارة الغربية، فأشار إلى أنها غير صالحة لقيادة البشرية، لأنها مبنية في الأصل على أساسٍ دينيٍ خاطئ، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ٣١] بأن الاعتقاد بأن لا حياة بعد الموت، جعل هم الكافرين محصوراً في الاستمتاع

^{١٣٥} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٦، ص ٨٢.

^{١٣٦} المرجع نفسه، ج ٢، ص ٩٤.

بملاذات الدنيا وشهواتها، فيكيّدون لبعضهم بعضاً، وشاهدنا في ذلك أن أهل الحضارة والعلوم والفلسفة هم الذين يقوضون صروح المدنية بمدافعهم ودباباتهم وطياراتهم، وبكل ما أوتوا من فن واختراع، ويهلكون الحرث والنسل، ويخربون المدن والصناعات بمنتهى القسوة والشدة، ويهلكون ملايين الأنفس ما بين قتيل وجريح^{١٣٧}.

ومع ما تتميّز به بعض الآراء السياسية في سياقها التفسيري من غياب المنهجية العلمية ثم التحيز السياسي، نظراً لرغبة المفسر في الانتصار لحزبه أو جماعته، إلا أن المراغي لا يرى هذا، فمع شدة أثر الحضارة الغربية على السياسة المصرية من احتلالٍ انجليزي، ونشرٍ للأفكار التغريبية، إلا أن المراغي يشير أيضاً إلى ما تميزت به من تقدم صناعي في تلك الفترة، فيذكر في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأُبْرِيءُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩] بأن من المخترعات التي توصل لها الغرب: الكهرباء، والتليفون، والراديو، فمثلاً الذي يتكلم في أوروبا، يسمعه الطرف الآخر في مصر، فاستعان العلماء بهذا التقدم، وسخروه لأغراضهم^{١٣٨}.

إلا أن الإشكالية التي سيُصار إليها غالباً، أن المجتمع المصري سيقع بين طرفي نقيض، طرفٌ يقوم على التأثير بالحضارة الغربية، وطرفٌ واقع تحت براثن التغريب، وهذا ما دفع المراغي إلى محاولة - بقدر الإمكان - الاستفادة من الحضارة الغربية، واستخلاص أفضل ما توصلت له من تطورٍ وتقدم، لكن بما لا يتعارض مع مبادئ الإسلام الفكرية والسياسية.

والمعنى الذي نريد تقريره هنا، أن المراغي حاول تجسير الهوة بين الإسلام، وبين بعض مفاهيم الحضارة الغربية، فبدل أن يختار المجتمع المصري العلمانية الغربية التي كان ينادي بها الكماليون، أو بعض نصارى العرب، والذين حاولوا استنساخ تجربة الحضارة الغربية كاملاً^{١٣٩}. قام بتوظيف الحضارة الغربية في الرفع من شأن مصر من الجهة العلمية، ورفض مفاهيم التغريب التي تؤدي إلى ضياع الهوية، والثقافة الإسلامية. ومما يؤكد على سلامة هذا المسلك أن لوثروب الأمريكي أشار إلى أن نفوذ التغريب بدأ يتضاءل في البلاد الشرقية، ثم أرجع ذلك إلى عدة أسباب، ومنها قيام يقظة إسلامية لا تحصر الإسلام في الطرق الصوفية، أو الأذكار فقط، بل

^{١٣٧} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٧، ص ١٠٥.

^{١٣٨} انظر: المرجع نفسه، ج ٣، ص ١٥٨.

^{١٣٩} انظر: الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، ص ٣٠٨.

بمحاولة إيجاد نهضة حضارية تعالج واقع المسلمين على هدي القرآن، ثم بالأساليب العصرية المستحدثة في ذلك الوقت^{١٤٠}.

والذي نرتضيه هنا، أن المراغي أراد الإشارة إلى أن هناك فرقاً بين التغريب الذي كانت تقوم به بعض الأحزاب السياسية في مصر، والتي كانت تدعو إلى الاستفادة تماماً من الحضارة الغربية، ونسخ التجربة الغربية داخل المجتمع المصري حتى يكون شبيهاً بالمجتمع الغربي تماماً، فثمة فرقٌ بين هذا، وبين التجديد الذي بوابته توظيف المشتركات الإنسانية بين الحضارات لخدمة المجتمع المصري، ومن قادة النوع الثاني جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، فهم وإن وقعوا في بعض الأخطاء اجتهداً منهم، إلا أن هذا لا ينفي عنهم أنهم كانوا يسعون إلى تحقيق المصلحة المصرية أولاً، بخلاف التيار التغريبي الذي يرى مصلحة الغرب ابتداءً، ثم تأتي المصلحة المصرية بالتبع، فثمة فرقٌ بين الاتجاهين، سواءً من ناحية المنطلقات، أو الأهداف وغير ذلك.

والخلاصة، إن المراغي في مناقشته لشبهات التغريب قام بمعالجتها من الأساس، وهي المغالطات الفكرية التي تقوم عليها، مع تأكيده على دور المفسرين في معالجة قضايا الأمة بما يتناسب مع أحوالها السياسية، ولهذا لم يرفع سقف الخطاب السياسي عالياً، فلم يطالب بطرد الاحتلال الإنجليزي، إنما تعامل مع الواقع، بواقعية في الطرح، فعندما ارتفع صوت التغريب، رفع المراغي لواء معالجته من زاوية فكرية متزنة، دون الإخلال بدلالات التفسير السياسي للقرآن.

الشبهة الثانية: أهمية الربا في تحقيق التنمية الاقتصادية. وقد أشار إلى ذلك المراغي، فذكر بأن هناك من أبناء المسلمين ممن ذهبوا إلى بلاد الغرب، ثم تأثروا بالمدينة والحضارة هناك، فزعموا بأن تحريم الربا يعتبر عقبةً أمام مجارة الحضارة في مجال بناء الثروة التي هي موطن القوة في العصر الحديث، وحجتهم في ذلك بأن المسلمين لم يبتلوا بالفقر، وذهب أموالهم إلى الأجانب إلا بسبب تحريمهم للربا، ومراد ذلك كله هو أن الدين قد وقف عقبةً أمام التنمية الاقتصادية والاجتماعية في مصر، وفي غيرها من الدول^{١٤١}.

^{١٤٠} انظر: لوثرروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ٤، ص ٣٣.

^{١٤١} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٣، ص ٥٦.

ومع أن المراغي لم يهتم كثيراً بالتصريح بأسماء أولئك الذين ذهبوا إلى الغرب، ثم تأثروا بحضارتها - كعاداته - إلا أن أنور الجندي قام باستعراض بعض أسماء هؤلاء، وهم من أمثال: طه حسين، وسلامة موسى، ولويس عوض، وزكي نجيب محمود، وسعد زغلول، وغيرهم^{١٤٢}. وسواءً قصدهم المراغي تحديداً، أم قصد غيرهم، إلا أنه هنا كما يبدو لم يتقصد استهداف أصحاب الأفكار التغريبية، بقدر استهدافه للفكرة التغريبية نفسها، باعتبارها التي تبقى وتدور بين أذهان المجتمع المصري. يذهب إلى هذا المفهوم الدكتور فضل عباس فيقول بأن: "هذه الشبهات وغيرها في الواقع ليست جديدة وإنما هي مما أثاره أعداء الإسلام قديماً، فما كان من المحدثين، إلا أن رددوا تلك الشبهات بأسلوب عصري جديد"^{١٤٣}.

وفي الحقيقة، فإن الشبهة التغريبية التي أوردها المراغي يبدو واضحاً عليها مدى استدعاء الواقع السياسي عند صياغتها، فثمة ظروفاً سياسية أدت إلى تشكيلها بهذا الشكل. ومن ذلك ما ذكره أنور الجندي بأن الاستعمار عندما احتلّ البلاد الإسلامية، ونظراً لمشاريعه المتعددة فيها، كان يقوم بفتح البنوك الربوية في سبيل الاستحواذ على اقتصادات تلك الدول، ثم إقراض الناس بالربا الفاحش للسيطرة عليهم أيضاً^{١٤٤}.

ولهذا، فإن بداية الاحتلال المباشر لاقتصاد مصر عائدٌ إلى زمن حكم الخديوي إسماعيل الذي عُرف بفساده على مختلف الأصعدة، حيث أخذ الكثيرون ممن وفدوا إلى مصر في استثمار أموالهم فيها، استناداً إلى قانون الامتيازات الأجنبية، والتي كانت تقوم على اعفائهم من دفع الضرائب، فجاء الأجانب برؤوس أموالهم للتجارة، ثم إنشاء المتاجر، والبنوك الربوية، والشركات ونحو ذلك، حتى انتهى الأمر بالخديوي في نهاية الأمر، إلى الاستدانة بالقروض الربوية من تلك البنوك، فلما تعددت الأزمات الاقتصادية؛ أعلنت الحكومة المصرية إفلاسها عام ١٨٧٦م، فوقعت ضحيةً للتدخل الأجنبي السياسي والاقتصادي معاً^{١٤٥}.

^{١٤٢} انظر: الجندي، الصحوة الإسلامية، ص ٣٦٧. وانظر: الجندي، القرن الخامس عشر الهجري، ص ٩٢.

^{١٤٣} عباس، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٥٠٧.

^{١٤٤} انظر: الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، ج ٤، ص ٣٩٥.

^{١٤٥} انظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٣٣٧.

أي أن الاحتلال الإنجليزي الطارئ على مصر لم يأت هكذا على هيئة احتلالٍ سياسيٍ فقط، بل إنه جاء أيضاً على هيئة فتحٍ اقتصاديٍّ؛ من خلال تقديمه لبعض القروض الشخصية الربوية، والقروض الاستثمارية والتجارية، وهذا ما أدى إلى تأثر بعض أبناء المسلمين بمثل هذه الطرق الاحتيالية، نظراً لما يرون ما لهذا الاحتلال من أوجهٍ إيجابيةٍ على المدى القريب، بينما في الحقيقة والواقع، لا تعدو كونها مجرد إنشاء سوقٍ استهلاكيةٍ في مصر، حتى يتم استيراد البضائع القادمة من البلاد الغربية، ثم السيطرة على البلاد من جوانبٍ مختلفةٍ ومتعددة^{١٤٦}.

ولهذا نبّه المراغي من خطورة الإسراف، ليس بالنظر إليه من ناحيته الشرعية فحسب، أو للخطأ الفردي الذي فيه، بل لأنه يتضمن على بُعدٍ سياسيٍ أيضاً، ومن ثم يؤدي إلى صيرورة ذهاب الأموال إلى اقتصادات الدول الغربية التي بدورها تستعين بها على احتلال بلاد المسلمين، يشير المراغي إلى هذه المسألة، فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١] بأن ضرر الإسراف أعظم على الأمم من ضرره الذي يقع على الأفراد، ولا سيما في بعض البلاد التي تأتي إليها التجارة من البلاد الأجنبية، حيث تذهب الثروة إلى غير أهلها، وربما ذهبت إلى من يستعين بها على استدلالهم، والعدوان عليهم^{١٤٧}.

ولمناقشة الشبهة التغريبية السابقة، نرى بأن المراغي قام باستثمارها في سياق التفسير السياسي للقرآن، حيث قام بحشد عددٍ من الدلائل لبيان عوارها ورفضها، ومن ذلك:

أنه قدم بين يدي مناقشته للمسألة بمقدماتٍ عقليةٍ تعطيها طابع القبول، فهو يعلّل وقوع هذه الأمور بما يوافق العقل والمنطق، باعتبار أن الذين يناقشهم في الأصل مؤمنون إيماناً تاماً بالحضارة الغربية عن طريق القياس العقلي، ومقارنتها بالواقع المتخلف للدول الإسلامية، أو لأن هذا الأسلوب كان يتماشى مع الواقع المصري، حيث إن جميع أبناء المجتمع شهوؤاً على آثار الربا وخطورته على المستوى الفردي والاجتماعي، إذن لا يمكن معالجة الوضع والحالة هذه، إلا بالعقل والمنطق، وهذا التمييز في الطرح، مما قد يساهم في معالجة المسألة من جذورها. حيث قال المراغي: وهذه حجة أوهى من بيت العنكبوت، لأن المسلمين في هذا العصر لا يحكمون

^{١٤٦} انظر: لوثروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ٤، ص ٢٠٣.

^{١٤٧} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٨، ص ١٣٥.

الدين في شيءٍ من أعمالهم، ومكاسبهم، فلو أنهم حكموه حقاً لما استعانوا بالربا، ثم لما جعلوا أموالهم غنائم لغيرهم، فإن كانوا تركوا الربا لأجل الدين، فهل هم تركوا الصناعة والتجارة لأجل الدين أيضاً؟^{١٤٨}.

ثم يقرر المراغي أهمية العودة إلى الأصول الإسلامية لمواجهة الأفكار التغريبية، باعتبارها قاعدةً من قواعد التحصين الشرعي، مع رفض الجانب الفكري السلبي القائم على الاعتقادات الخاطئة. فقال: وفي الحق إن المسلمين نبذوا الدين وراءهم ظهرياً، فلم يبق منه إلا تقاليد وعادات ورثوها عن آبائهم وأجدادهم، أي أن الدين لم يكن يوماً عائقاً عن الرقي، فالأمة الإسلامية ما ارتفعت إلا بالدين، وما سقطت إلا بتركه، فلو اتبعت حكوماتنا، ثم أفرادنا أوامر الدين، وتركوا التعامل بالربا لما ضاعت ثرواتنا، ولا ذهب ملكنا، وكان الدين وحده هو العاصم لنا^{١٤٩}.

ويظهر من الجانب السابق، بأن المراغي يتفق مع العديد من المفكرين المسلمين في أن عوامل الانحطاط والتخلف الذي مُنيت به الأمة، لم يكن سببه التمسك بالدين الإسلامي، بل نتيجةً لتنجية الدين جانباً، والاكتفاء بمجرد أداء الظاهر من العبادات فقط^{١٥٠}.

ولم يكتفِ المراغي بالأسلوب السابق في معالجة الشبه التغريبية، بل إنه أيضاً قام بانتزاع الشواهد التاريخية انتزاعاً للتأكيد على سلامة فكرته. فقال: فالربا مسألة اجتماعية كبيرة، ولهذا اتفق في حكمها أهل الأديان الثلاثة، وهم: اليهودية، والنصرانية، والإسلام، لكنهم اختلفوا في طريقة التعامل معه، فاليهود كانوا يرابون غيرهم، والنصارى كان يرابي بعضهم بعضاً، ثم يرابون سائر الناس أيضاً، بينما حفظ المسلمون أنفسهم من هذه الرذيلة مدةً طويلةً لكنهم قاموا بتقليد غيرهم فيها، والسر في هذا عائدٌ إلى أنهم قلّدوا حكاهم في هذا الأمر، بل كثيراً ما ألزم الحكام الرعية بالتعامل بالربا أداءً للضرائب التي يفرضونها عليهم^{١٥١}.

ولرفض الشبهة التغريبية السابقة، قام المراغي أيضاً بالإشارة إلى ما يراه المجتمع المصري بأم عينيه من ملاحظات واقعية متكررة، فذكر هنا دور الربا في حدوث التفكك الاجتماعي في

^{١٤٨} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٣، ص ٥٦.

^{١٤٩} انظر: المرجع نفسه.

^{١٥٠} انظر: عبدالرزاق، فلسفة المشروع الحضاري، ص ٢٩١. وانظر: الجندي، شبهات التغريب، ص ١٣٦.

^{١٥١} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ٣، ص ٥٦.

المجتمع، فقال: ومنذ أن فشا الربا في البلاد المصرية، ضعفت فيها عاطفة التعاون والتراحم بين الناس، وأصبح المرء لا يثق بأقرب الناس إليه، ولا يقرضه إلا بمستند، أو شهود، بعد أن كان المقرض يستوثق من المقرض، ولو كان أجنبياً عنه^{١٥٢}.

والمعنى هنا، أن الشبهة التغريبية التي جاءت بتقرير أهمية الربا، لم يكن هدفها إلا خدمة الاحتلال الإنجليزي لمصر، وذلك من خلال إزالة الحواجز الاقتصادية التي تمنعه من سرقة مواردها أو العوائق التي تهدد مصالحه الاقتصادية، ثم إيجاد طبقة من السياسيين المنتفعين الذين يهدفون إلى حماية مصالحه عبر تشويه القوانين الاقتصادية في البلاد الإسلامية، حتى يكون ذلك ذريعة لاستيراد الأنظمة والقوانين الغربية التي تقوم على قواعد ربوية بحتة.

وفي الحقيقة، فإن استطراد المراغي في مواجهة هذه الأفكار التغريبية يعتبر مفيداً من جهة صياغة مفهوم سياسي آخر مقاوم للمفهوم الذي كان يريد الاحتلال الإنجليزي تحذيره في نفوس المجتمع المصري، ولهذا واجه هذه الأفكار بسلاح الفكر الإسلامي المعاصر، فأخذ يقارع الفكر بالفكر والحجة بالحجة، ثم حاول معالجة هذا الأمر ضمن سياق التفسير السياسي للقرآن تأكيداً لحضور المفسرين في مجالات متعددة، وعدم اكتفائهم ببيان النص القرآني فقط.

المبحث الثالث: دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة التنمية الوطنية الدفاعية وعلاقتها بالحالة السياسية المصرية

بما أن المراغي عاصر الحربين العالميتين الأولى والثانية، وظهور أثرهما على واقع حياة مصر السياسي والاجتماعي، أدى هذا إلى محاولته معالجة هذا الجانب، لكن في سياق التفسير السياسي للقرآن، وبيان ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: بيان مفهوم التنمية الوطنية الدفاعية

المطلب الثاني: دوافع التنمية الوطنية الدفاعية وعلاقتها بالحالة المصرية

المطلب الثالث: موارد التنمية الوطنية الدفاعية وأثرها على الواقع المصري

المطلب الرابع: نماذج وأمثلة من التنمية الوطنية الدفاعية

^{١٥٢} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٣، ص ٥٨.

المطلب الأول: بيان مفهوم التنمية الوطنية الدفاعية

عاصر المراغي قيام حربين عالميتين كبيرتين، نتج عنهما احتلال مصر، إما بشكل مباشر، أو غير مباشر، وبما أنه اتجه في تفسيره إلى التفسير السياسي للقرآن، فإن هذا أثر بالطبع على خطابه التفسيري، من جهة البيان والتفصيل والإيضاح، وأيضاً من ناحية استعمال المفردات وتوظيفها.

ومع أن المراغي، لم يهتم كثيراً ببيان التعريفات الخارجة عن حد التفسير، ولهذا لم يذكر هنا مفهوم التنمية الوطنية الدفاعية، إلا أنه يمكننا تتبع آثار ذلك في آراءه وأقواله السياسية التي أعقبت تفسيره للكثير من الآيات، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾ [البقرة: ٢١٩] حيث ذكر في تفسير الآية، ما يقابلها من الآيات الأخرى، أي تفسير القرآن بالقرآن، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وحتى يوسع دلالات الآية، قال بعدها: وقد أطلق القرآن العفو والزيادة هنا، كي يقدره كل قوم بناءً على عصرهم وأحوالهم^{١٥٣}.

ثم انطلق المراغي بعد ذلك، إلى تفسير الآية السابقة بما جاء في السنة النبوية، فاستشهد بما جاء في عددٍ من الأحاديث، منها ما جاء عند البخاري بسنده إلى أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى، وابدأ بمن تعول»^{١٥٤}.

والتأسيس النظري السابق، كله كان من أجل أن يستنبط المراغي فكرته السياسية التي تؤيدها الشواهد الواقعية، والمبنية على العقل والمنطق، ولهذا عقب على ذلك بقوله: فالأمة التي يكون عدد أفرادها مليون نسمة إذا بذلوا في مصالحها العامة كترية النشء، وإعداد القوة الحربية، ونحو ذلك مما يرقى شئونها، تكون أعز وأقوى من أمة عددها مائة مليون لكنهم لا يبذلون شيئاً من فضل أموالهم في مثل ذلك، وبهذا تكون الأمة ناجحة في الحياة، لأنها لا تنهض إلا بالتعاون، ومساعدة الغني للفقير، وإعانة القوي للضعيف، حتى تكون لها السيادة^{١٥٥}.

والواضح من الكلام السابق، أن المراغي أراد الإشارة -نوعاً ما- إلى مدى العلاقة بين

^{١٥٣} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٢، ص ١٤٥.

^{١٥٤} البخاري، صحيح البخاري، وجوب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، رقم ١٤٣٦، ج ٢، ص ٣٢٠.

^{١٥٥} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٤٦.

الإنفاق المالي، والتربية، ثم إعداد القوة، باعتبار أن هذه الجوانب الثلاث تتكامل فيما بينها، ثم تساهم في التنمية الوطنية الدفاعية، ما يكون مؤداه تحجيم دور الاحتلال الإنجليزي لمصر. والمراغي عندما يقرّر تلك المسألة -أي التنمية الدفاعية- فإنه لا ينظر إليها من الجانب النظري فقط، أو مجرد نقل ما كتبه فلاسفة السياسة الإسلامية في وظيفة الحاكم والسلطان، وما له، وما عليه، من إعداد العدة، والقوة ونحو ذلك^{١٥٦}. إنما كان منطلقه في الأصل، النظرة الكلية لهذه القضية، بحيث أنه إذا فقدت التنمية في مجالات الحياة سواءً السياسية أو غيرها، فإن مؤدى ذلك ذهاب الدين بالكليّة، إما نتيجةً للاحتلال، أو بغيره. ولهذا قرّر -نقلًا عن العلماء- بأن هذا النوع من التنمية يعدّ من فروض الكفايات، أي أنه نوعٌ من أنواع العبادة، فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [البقرة: ٢١٩-٢٢٠] أن الفنون والصناعات التي يحتاج إليها الناس في معاشهم من الفروض الدينية، إذا أهملت الأمة شيئاً منها ولم يقيم من أفرادها من يكفيهم ذلك، كانت عاصيةً لأمر ربها، وعلى هذا سارت الأمة الإسلامية في القرون الأولى، فكانت إذا احتاجت إلى شيءٍ مما يستدعيه التوسّع في العمران عدّت القيام بذلك من فرائض الدين^{١٥٧}.

ثم يستطرد المراغي، ويشير إلى خطورة التخلف في جانب التنمية وإعداد العدة، فيذكر بأن هناك أقواماً غلوا في الدين، حتى أهملوا مصالح الدنيا زعمًا منهم أن ذلك من الزهد المطلوب، أو التوكل المحبوب، وكان نتيجة ذلك أن أهملت الشريعة، ولم توجد أمة إسلامية تقيمها، ولم يعد من المسلمين من يصلح لحكم الناس في هذه العصور التي اتسعت فيها مصالح الحكومات^{١٥٨}. بل إن المراغي يذهب إلى أبعد من ذلك، فلا يرى مجرد الاكتفاء بالإنفاق، والتربية في التنمية الدفاعية، حيث يذهب إلى حد المبالغة في ذلك، فيرى أهمية تكافؤ القوى عند الدفاع عن الوطن، وأيضاً المعاملة بالمثل، فيقول: فمن يقاتل بالقذائف النارية، أو بالمدافع، أو بالغازات السامة، فإنه يقاتل بمثلها، حتى يمتنع الطرف المقابل عن الظلم، والعدوان، والاضطهاد، ويتحقق

^{١٥٦} انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٥٩. وانظر: الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٣٤٠.

^{١٥٧} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٢، ص ١٤٧.

^{١٥٨} انظر: المرجع نفسه.

الأمان والاطمئنان بين الناس^{١٥٩}. وربما كان هذا الاختيار مُنبئاً في الأصل لما رآه من آثار سلبية تتعلق باستعجال الدولة العثمانية في دخول الحرب العالمية الأولى، مع أن رأي بعض الوجهاء في تلك الفترة كان يشير إلى عدم الدخول، وأن المشاركة في هذه الحرب تتضمن نوعاً من المجازفة نظراً لعدم استكمال المسلمين القوة المطلوبة منهم للخوض في مثل هذه الحرب الكبيرة^{١٦٠}.

ثم ينطلق المراغي لتقرير فكرة التنمية الوطنية، من خلال الإشارة إلى أهمية تحسين جودة حياة المجتمع المصري، ولا يتم ذلك إلا من خلال بناء الإنسان أولاً، فبناء الفرد، ثم بناء الأسرة، ثم بناء المجتمع الذي يمتلك القدرة على انتخاب فردٍ صالحٍ يقوده نحو الأفضل، يعدّ أولويةً كبرى في سياق تكوين آليات مراقبة السلطات، ثم الانطلاق إلى مدى أرحب يتعلق بالتنمية السياسية، ما يكون مؤداه التقليل من آثار النفوذ الأجنبي بمصر^{١٦١}. لكن مع أهمية عدم إغفال القيام على الزراعة، وبناء المستشفيات، والمصانع، والآلات الحربية، ونحو ذلك، فجعل المراغي هذه الأمور من تعزيز الدفاع عن البلاد، وحماية مقدرات الوطن^{١٦٢}. يشير المراغي إلى جانبٍ من هذا الكلام فيقول: "وقد جرت سنة الله بأن بقاء الأمة عزيزة مرهوبة الجانب ذات سطوة وبأس، إنما يكون بمحافظه السواد الأعظم فيها على الأخلاق الفاضلة والدأب على العمل الذي به تستحق العز والشرف. بعد هذا لا عجب فيما ترى من حلول الكرب والبلاء بالمسلمين الذين فتنوا في دينهم وديناهم وهم غافلون لا هون، لا يعتبرون ولا يذكرون"^{١٦٣}.

والمعنى الذي نريد تقريره هنا، أن التنمية الوطنية الدفاعية كما يراها المراغي، لا تقتصر على مجرد الإعداد الحربي فقط، بل ثمة بُعدٌ تنمويٌّ يقوم على مبدأ التكامل والتكافل مع الجوانب الأخرى، إما من جهة المال، وإنفاقه على المصالح المتعينة، أو من خلال تربية النشء، والتعليم، أو من خلال الاهتمام بالزراعة وغير ذلك، ومؤدى هذا كله تحجيم النفوذ الأجنبي؛ الذي كان

^{١٥٩} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٢، ص ٩٣.

^{١٦٠} انظر: لوثرروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ١، ص ٣١٦.

^{١٦١} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ٨، ص ٢١١. وانظر: شابرا، الحضارة الإسلامية، ص ٢١٣.

^{١٦٢} انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٤٦. ج ٤، ص ٧٠. ج ٨، ص ١٠٣. ج ٥، ص ١٨٥. وانظر: عبدالرزاق، فلسفة

المشروع الحضاري، ١٣٤-١٣٦.

^{١٦٣} المراغي، المرجع نفسه، ج ١، ص ١٥٢.

يتوسع شيئاً فشيئاً، والانطلاق بعد ذلك إلى محاولة التنمية السياسية عموماً. وهذا الأمر ليس بالجديد، حيث أشار الدكتور الدريني إلى أن التكافل والتكامل بين الجهات السياسية في الأصل مستنبط من الوثيقة التي أسسها رسول الله ﷺ وهو بالمدينة^{١٦٤}. وإذا سلمنا جدلاً بصحة هذا الاستنباط، فإن الرأي الذي ذهب إليه المراغي في مسألة التنمية الوطنية الدفاعية، يصح القول بأنه ليس من بُنَيَات أفكاره، فقد يكون متأثراً بمحمد عبده في هذا الجانب، والذي كان يميل إلى التربية والتعليم كأسلوبٍ أساسيٍّ لمقاومة النفوذ الأجنبي، بينما كان يرى جمال الدين الأفغاني أن الثورات على الحكام، والمواجهة المباشرة معهم تعتبر حلاً جذرياً لإنهاء تواجدهم على أرض مصر^{١٦٥}. فجاء المراغي بعد ذلك، بمحاولة تأليف هذه الآراء التفسيرية، ثم توظيفها في سياق يخدم بعضها بعضاً، بحيث يكون التعليم والصناعة والزراعة وغيرهم، مساهمين في التنمية الوطنية الدفاعية، وغير بعيدة عنه.

والخلاصة، يمكن القول بأن المقصود بالتنمية الوطنية الدفاعية هنا، هو محاولة استنهاض جميع المؤسسات والوزارات العاملة بمصر، لتؤدي دورها، ثم تكامل، وتتكافل مع بعضها البعض، حتى يكون مؤدى ذلك كله، إيجاد عاملٍ إحيائي يساهم في مقاومة النفوذ الأجنبي بمصر، وألا يكون ذلك مقتصرًا على الجانب العسكري، أو الثوري فقط.

المطلب الثاني: دوافع التنمية الوطنية الدفاعية وعلاقتها بالحالة المصرية

من أهم أسباب اهتمام المراغي بالتنمية الوطنية الدفاعية هو حالة التخلف العام الذي لازم بلاد المسلمين في تلك الفترة، وهذا أثر بطبيعة الحال على الوضع المصري باعتباره جزءاً لا يتجزأ من العالم الإسلامي، ونظراً لأن هذه الفترة تميّزت بحربين عالميتين الأولى والثانية، والتي خلفت مآسي وكوارث إنسانية لا نظير لها، كل هذا كان دافعاً للمراغي لاستعراض هذه المشاكل للدفع بالتنمية نحو الأمام، هرباً من الوقوع ضحيةً لمثل هذه الحروب دون استعدادٍ جيد لها.

^{١٦٤} انظر: الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص ٩٢.

^{١٦٥} انظر: الجندي، العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، ج ٤، ص ٤٧٤.

ومع ذلك، فإن الحديث عن أهمية الاستعداد، وأخذ العدة للدفاع عن الوطن، لم تتبلور فكرته عند المراغي وحده، ولم تكن من بُنَيَات أفكاره، بل إنها كانت شائعةً مع بدايات التواصل الحضاري الذي وقع بين دول الشرق والغرب، حيث نرى محاولة السلطان العثماني سليم الثالث إنشاء بعض المدارس للتدريبات الحربية، واستعان في سبيل تحقيق ذلك ببعض الدول الأوروبية، فاستقدم مهندسين من السويد، وفرنسا، وبريطانيا، أما في الجانب المصري فيظهر لنا محمد علي حاكم مصر، ومحاولته الاستفادة من الدول الغربية في تطوير الجيش المصري، ولهذا قام بإرسال بعض البعثات والوفود العلمية إلى تلك الدول^{١٦٦}.

والمعنى، أن الدافع الأول للتنمية الدفاعية بمصر، هي تلك الحروب التي وقعت في تلك الفترة، والتي ظهر أثرها على الواقع المصري، من احتلالٍ أجنبي، ثم عدم استقرارٍ سياسي، وهذا ما دفع المراغي للانطلاق من النص القرآني للتعبير عن واقع هذه الحروب، حيث يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥] بأن التفسير المأثور الوارد في الآية، أي أن المراد بالعذاب من فوق هو: الرجم من السماء، أو الطوفان، بينما المقصود بالعذاب من تحت فهو: الخسف، والزلازل المعهودة^{١٦٧}.

إلا أن المراغي، وحتى يتناسب التفسير السابق مع السياق السياسي الذي كان يعيشه، نرى بأنه قام بترجيح قول ابن عباس رضي الله عنه، في أن المراد بمن فوقكم، أي: من أمرائكم، ومن تحت أرجلكم: عبيدكم وسفلكم، ثم يؤكد بأن هذا الترجيح إنما جاء بناءً على أن الآية أبهمت معنى العذاب لأجل الشمول، ما يدل على أن حدوث هذا الأمر، ووقوعه -أي العذاب- قد يكون في القريب، أو المستقبل^{١٦٨}. وهذا الاختيار التفسيري فيه نوعٌ من القبول والوجاهة، باعتبار أن ابن عباس رضي الله عنه ممن يُرجع إليهم في علم التفسير عموماً، بالإضافة إلى أن هذا الاختيار مناسب للشكل التفسيري الذي يريد المراغي كشفه بعد ذلك.

^{١٦٦} انظر: حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ١٥.

^{١٦٧} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٧، ص ١٥٣.

^{١٦٨} انظر: المرجع نفسه.

وبناءً على التأسيس السابق، انطلق المراغي وعلى ضوء التفسير السياسي للقرآن، في تأكيد مفهوم الآية: ﴿عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥] بأن معنى العذاب من الأعلى قد ظهر تفسيره بأجلى برهانٍ في هذه الحروب التي وقعت في عصره، والتي لم يسبق لها نظيرٌ، حيث أرسل الله ﷻ فيها على الأمم المتحاربة عذاباً من فوقها، فأهلكك الحرث والنسل^{١٦٩}.

وفي سبيل الكشف عن آثار هذه الحروب، نرى أن المراغي لم يكتف بما تم بيانه سابقاً، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، لكن بما يتناسب مع واقعه، حيث قام بصياغة التفسير السياسي للقرآن بشكلٍ خارجٍ عن النمط التفسيري التقليدي المؤلف، وذلك بالاستفادة مما توصلت إليه الحضارة الغربية من صناعاتٍ متقدمةٍ لكن في محاولة نقدها لأنها قامت بتوظيف هذا التقدم في صناعة الحروب والقتل، فذكر بأن العذاب من الأعلى الذي أشارت إليه الآية السابقة، يظهر فيما تقذفه الطائرات، وقاذفات القنابل التي تحمل آلافاً من المواد المتفجرة من حديدٍ، ومعادن مهلكةٍ، ومواد محرقةٍ، فصارت تمشي آلاف الأميال، بل ومن أماكن بعيدةٍ، لتصل إلى أهدافها المقصودة، فتخرب المدن والقرى، وتجعل عاليها سافلها بما تصبّه على ساكنيها؛ من حممٍ متقدمةٍ، أو نيرانٍ مشتعلةٍ، حتى ليراها الناظر، وكأنها بركانٌ تائرٌ يريد ابتلاع من حوله، ويلتهم جميع ما فوق سطح الأرض، ومن ذلك أيضاً مقذوفات المدافع بعيدة المدى، والتي تطلق قناطرٍ من أفواهاها، ثم ترسله مع مواد قاتلةٍ، مما لم يعرف الناس لها نظيراً من قبل^{١٧٠}.

ثم ينتهي المراغي إلى أن المراد بالعذاب من تحتها، قد ظهر في مشاركة السفن الغواصة في البحار، ثم في الحروب الدائرة بين دول أوروبا، وأن العذاب يظهر بما ترسله هذه السفن من قناطرٍ مقنطرةٍ من مختلف المعادن، وما تتحيتها من فرصٍ لمقابلة سفن العدو، فتصبّه عليها صباً، وتهلك به مختلف السفن، حتى لا تقوى على النجاة منها مهما عظم حجمها، بل ودقّ صنعها، فتهوي في قاع البحار إذا قدر لها أن تصاب به، فكم من سفينةٍ غرقت، وكم من روحٍ زهقت به، وأصبحت طعاماً للسماك، وحيوانات البحر الأخرى^{١٧١}.

^{١٦٩} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٧، ص ١٥٤.

^{١٧٠} انظر: المرجع نفسه.

^{١٧١} انظر: المرجع نفسه.

والمراغي في هذا الموقف، لا يكتفي بمجرد صياغة المعنى مرةً أخرى، ثم الانطلاق من تلك الأحداث السياسية الكبيرة للكشف عن مفاهيم القرآن السياسية، وبما يتناسب مع تفسيره السياسي للقرآن الذي يريد تقريره، بل إنه يقوّيه بالاعتماد على ما جاء في عددٍ من الأحاديث، كنقله لما جاء في البخاري، وهو ما رواه جابر رضي الله عنه، حيث قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعام: ٦٥] قال رسول الله ﷺ: «أعوذ بوجهك». قال: ﴿أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ قال: «أعوذ بوجهك». ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا وَيُدِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾ قال رسول الله ﷺ: «هذا أهون أو هذا أيسر»^{١٧٢}. إلا أن أبرزها هنا، استشهاده بما جاء في سنن الترمذي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، عن النبي ﷺ «في هذه الآية: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ فقال النبي ﷺ أما إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد»^{١٧٣}. أي أن مثل هذه الأحداث المتعلقة بالفتن والحروب لم تقع بعد، إنما هي من الأمور المستقبلية^{١٧٤}. وذلك في سبيل تأكيده لما رواه سابقاً، عن ابن عباس رضي الله عنه، من أن هذه الأحداث السياسية لم تقع من قبل، بل إنها من الأحداث الكائنة في المستقبل، والتي قد يكون المراغي وغيره من المعاصرين لها، والشاهدين على أحداثها.

ومع ما يظهر على التفسير السياسي للقرآن السابق، عدم اهتمام المراغي بسرد أحداث الحربين العالميتين الأولى والثانية؛ بشكلٍ دقيقٍ ومفصلٍ، وقد يكون ذلك عائداً إلى أن المجتمع المصري شهود عيانٍ على أحداث هذه الحرب، ولهذا لم يلتفت لها كثيراً، إلا أن التفاتته الكبرى هنا، والتي تعدّ مظهراً من مظاهر جودة الصناعة التفسيرية لديه، هو في توظيفه للأداة الخلدونية التي تقوم على محاولة الاعتبار من هذه الحرب، أو من حركة التاريخ عموماً، حتى يتم من خلالها معالجة السياسة المصرية، ودفعها نحو التنمية الوطنية، كي لا تقع في نفس الأخطاء التي وقعت

^{١٧٢} البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، رقم ٤٦٠٧، ج ٦، ص ١٢٨.

^{١٧٣} الترمذي، الجامع الكبير سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، رقم ٣٣٢٠، ج ٥، ص ٣٠٥. قال المحقق: إسناده ضعيف لضعف أبي بكر بن أبي مريم، ولانقطاعه.

^{١٧٤} انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، عناية: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: المكتبة السلفية، ط ١، ١٣٨٠هـ)، كتاب التفسير، باب ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ الآية، رقم ج ٨، ص ٢٩٢.

فيها الدول، والأمم الأخرى، ولهذا نشاهد في سياقاتٍ مختلفةٍ كثيرةٍ ومتكررة، حضوراً شبه تامٍ لأفكار وآراء ابن خلدون السياسية والاجتماعية، ومن ذلك أهمية الابتعاد عن الظلم، وأنه سببٌ لهلاك المجتمعات والأمم. يشير إلى هذا المراغي صراحةً، فيقول: "ومن المعلوم أن الظلم لا تدوم له سلطة، ولا تثبت له دولة، بل تكون دولته سريعة الزوال، قريبة الانحلال"^{١٧٥}. ومع أن هذا الأمر مما يُعرف بالبداهة والفترة السويّة إلا أن هذه الآراء - في الجملة - لا تخرج عن دائرة أفكار ابن خلدون التي أوردها في مقدمته. وهي أن الظلم مؤذنٌ بخراب العمران، بل وله دورٌ كبيرٌ في إفساد الجنس البشري، وغير ذلك^{١٧٦}.

وكل التفصيل السابق، حتى يفعل المراغي الدور الإحيائي في السياسة المصرية، والمتعلق بضرورة التنمية في سبيل الدفاع عن الوطن، ولا يتم ذلك إلا من خلال استنهاض الجميع، ثم تكامل الكثير من الجوانب، ولهذا علّل المراغي سبب هزيمة المسلمين، في العصور المتأخرة، فقال: وما غلب المسلمون في العصور الأخيرة، وذهب أكثر ملكهم، إلا لأنهم تركوا الاهتداء بما جاء في دينهم، ثم انشغلوا عن الاستعداد المادي والحربي الذي طلبه الله منهم في قوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]^{١٧٧}.

ثم ينطلق المراغي في معالجة الجانب السابق، من خلال تأسيس العقيدة الصحيحة في النفوس، وبيان أن التخلف له دورٌ مهمٌ في تعطيل التنمية الوطنية، ولهذا يقول: بأن الناس تنازلوا عن الاهتمام بالإعداد، إلى الاتكال على خوارق العادات، وقراءة الأحاديث والدعوات فقط، وهذا ما لم يشرعه الله ﷻ، ولم يعمل به رسوله ﷺ^{١٧٨}. ثم بشيءٍ من التبسيط، يشير إلى أن الاعتقاد الصحيح أيضاً لا يكفي للانتصار في المعارك، بدلالة أن الافرنج لما عملوا بالأسباب الدنيوية، مع غفلة المسلمين عن ذلك، واستعدوا للحرب، ثم اتبعوا سنن الله في العمران، رجحت كفتهم، وانتصروا في هذه الحروب الأخيرة^{١٧٩}.

^{١٧٥} المراغي، تفسير المراغي، ج ٤، ص ٨١.

^{١٧٦} انظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٣٥٦.

^{١٧٧} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ٩، ص ٢٠٨.

^{١٧٨} انظر: المرجع نفسه.

^{١٧٩} انظر: المرجع نفسه.

والمعنى الذي يريد المراغي تقريره هنا، أن العقيدة الصحيحة لا تعتبر أمراً هامشياً مقابل أصول المعاش، والتدبير السياسي، لأن الإسلام جعلها ركناً أصيلاً في التشريع، بحيث لا يمكن فصل الثابت العقدي عن المتحرك السياسي، ضماناً لسلامة النشاط المجتمعي بعد ذلك^{١٨٠}.
وخلاصة هذا الجانب، أن زمن المراغي كان مليئاً بالمشاكل السياسية، منها قيام حربين عالميتين كبيرتين، كانتا سبباً مهماً في بلورة فكرة التنمية الوطنية الدفاعية لدى المراغي، باعتبارها صمام أمان أمام التدخلات الخارجية الناتجة عن مثل هذه الحروب.

المطلب الثالث: موارد التنمية الوطنية الدفاعية وأثرها على الواقع المصري

ينطلق المراغي لمعالجة قضية التنمية الوطنية الدفاعية من خلال النظر إلى سياقها السياسي العام، وما أحدثته آلة الاحتلال الإنجليزي من آثارٍ سلبيةٍ في المجتمع المصري، حيث كان من سياسات مندوب هذا الاحتلال، محاولة التحكم بالحياة المصرية بهدف إبقاء المصريين في حالةٍ من القصور والعجز، مما يؤدي إلى اعتمادهم على الانجليز للقيام بالشؤون والوظائف المهمة^{١٨١}.
ولهذا يرى المراغي، أهمية الإنفاق والتبرع بالمال؛ باعتباره مورداً من موارد التنمية، والتي تؤدي في نهاية المطاف إلى تحجيم دور الاحتلال الأجنبي، لكن ليس في سبيل الدفاع عن الوطن فقط، بل أيضاً من أجل تحسين ورفع جودة حياة المجتمع المصري، وقد أشار إلى ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠] فقال: وفي هذا عبرة، لأولئك الباخلين بمالهم على المصالح العامة التي فيها خيرٌ للأمة، وفيه سعادتها وعزها، لأن المال هو قطب الرحى، وعليه تدور مصالح الأمم في هذا العصر الذي هو عصر المال، ومن ثم تدهورت الأمم الإسلامية، وصارت في أخريات الأمم مدنيةً ورقياً وحضارةً، وفشا الجهل بين أفرادها، ثم أصبحت في فقرٍ مدقعٍ، مع أنه كان بالإمكان انتشارها مما هي عليه ببذل شيءٍ من المال الذي يعود عليها بالخير العميم، والفضل الكبير^{١٨٢}.

^{١٨٠} انظر: الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص ٦٨.

^{١٨١} انظر: عمر، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٤١٥.

^{١٨٢} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٣، ص ٤٤.

والواضح من السياق السابق، حضوراً مكثفاً لأهمية أخذ العبرة من تلك المسألة وغيرها، وهي في الغالب تذهب إلى اعتماد المراغي على مصدر مهم كابن خلدون في التفسير السياسي للقرآن، مع ما يحمله -أي ابن خلدون- من خلفية عميقة تستمد فكرتها من مقاصد القرآن، والواقع الذي كان يعيشه، والذي يشابه إلى حد كبير مع واقع المراغي، وهذا يحيلنا إلى مسألة مهمة، وهو أن المراغي يرى بأن معالجة مثل هذه المسائل لا تتم بالجهد البدني فقط، أو بالعمل الإداري ونحو ذلك، بل إن هناك حاجة ماسة إلى تفعيل باقي العوامل الإحيائية الأخرى، وهي الاجتهاد الناتج عن إعمال العقل والتأمل؛ للوصول إلى معالجة للمشاكل الطارئة.

ولهذا، نرى أن المراغي يذهب إلى مجاوزة مسألة أخذ العبرة من الآيات في سبيل التنمية الوطنية، إلى تقرير المسكين عن الإنفاق على المصالح العامة، حتى وصل به الحال، إلى القول بأن هؤلاء لا يستحقون أن ينسبوا إلى الإسلام، ولا أن يكونوا من المسلمين^{١٨٣}. ومع أن إنفاق المال على المصالح العامة مما تُعرف أهميته بالبداهة، والفطرة السوية، إلا أن المراغي يشير إلى أن هناك رافداً أهم وأعظم منه، وهو الجانب التعليمي والتربوي، باعتبارها صماماً الأمان لمواجهة أي خطر استعماري، ولهذا كان غالباً ما يربط بين المشكلات الاجتماعية وانتشار الآفات والأخطار في المجتمع، وبين دور المؤسسات السياسية في معالجتها، من جهة كونها وظيفة الحاكم الأولى، وأن دوره يكمن في ترسيخ الدين، ومنظومة القيم والأخلاق، حيث يقول: ولو أنا دققنا النظر وتأملنا، لعلمنا أن مثل هذا -أي ترك العقوبة عند ارتكاب الجرائم- إن ساغ في التشريع، فلن يكون إلا في الأمم الراقية التي قطعت شوطاً كبيراً في الحضارة، وكان لأفرادها حظٌ كبيرٌ من الأخلاق الحسنة، ولا يصلح أن يكون تشريعاً عاماً، فالفقاص بالعدل والمساواة، هو الذي يربى الأمم والشعوب، وإن تركه يساهم في إغراء الأثقياء، بل ويجرئهم على القتل، وسفك الدماء^{١٨٤}.

وفي الحقيقة، فإن الانطلاق من التربية والتعليم لاستصلاح الوضع المصري، ثم تحجيم الدور الأجنبي؛ أمرٌ ينحاز إليه المراغي بشكلٍ شبه كلي، باعتبار أن المكاسب السياسية في هذا

^{١٨٣} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٣، ص ١٠.

^{١٨٤} انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦١.

الجانب تكون بعيدة المدى، لأنها لا تقوم على المواجهة المباشرة، كما حدث مع العرابي، وقيامه بالثورة لإصلاح السياسة المصرية، ولهذا نجد أن المراغي يكرر مراراً أهمية اهتمام الفرد بنفسه، وضرورة إصلاح التعليم، فيقول: "فخير وسيلة لإصلاح الأمم تربية الأحداث والناطقة تربية دينية بإقناعهم بمنافع الفضائل كالصدق والأمانة والعدل، وإقناعهم بمضار الرذائل، لأن الوازع النفسي أقوى من الوازع الخارجي"^{١٨٥}.

ومما يؤكد على أن فكرة التربية والتعليم لدى المراغي منبته في الأصل؛ من سياق المدافعة السياسية بينه، وبين الاحتلال الإنجليزي، هو أن الكثير من المفكرين الغربيين، والمهتمين بشؤون الشرق، كانوا يخشون من إصلاح المناهج التعليمية في مصر، وذلك نظراً لأن غالب من وقفوا أمام المستعمر كانوا من طبقة المتعلمين والمثقفين^{١٨٦}. ولهذا نرى أن المراغي لا يريد تعليماً تقليدياً هكذا، فلا يستهويه التعليم الذي يرسم ملامحه الاحتلال، بل يريد تعليماً يرتقي بالمجتمع المصري. وقد أشار إلى ذلك، فذكر بأن من أعظم الأسباب التي أدت إلى ضعف المسلمين عموماً، حتى تمكن أعداؤهم من سلب ملكهم، وصددهم عن دينهم، ناتج عن بخل أغنيائهم، فلو وجهوا همهم لإنشاء المدارس، والمصانع لتعليم النشء العلوم الدينية، والدينيوية أيضاً، من فنون الحرب، وكذلك صنع الأسلحة، لأمكنهم أن يخرجوا رجالاً يحفظون الدين والملك، ثم يعيدون إليها مجدها الأول الذي زال^{١٨٧}.

بل إنه لتأكيد الفكرة السابقة، ذهب إلى انتقاد كل مظاهر التخلف والفساد الأخلاقي في المجتمع، من انتشار الخمر، والتعامل بالربا، ثم ظهور بواذر الإسراف، والتبذير، والاختلاط، ولعب الميسر^{١٨٨}. نظراً لأن هذه المظاهر، تعتبر سبباً من أسباب وجود الاحتلال، وأن انقضاء أجله إنما يتم بزوال الأسباب التي أدت إلى ظهوره، حيث إن التنمية الوطنية في وضعها الطبيعي، لا تقوم إلا على مجتمع صالح، وقوي، ومتماسك من الداخل، فإذا ضعف هذا الجانب، ظهر أثر ذلك على المؤسسة السياسية من استبداد وظلم وغير ذلك.

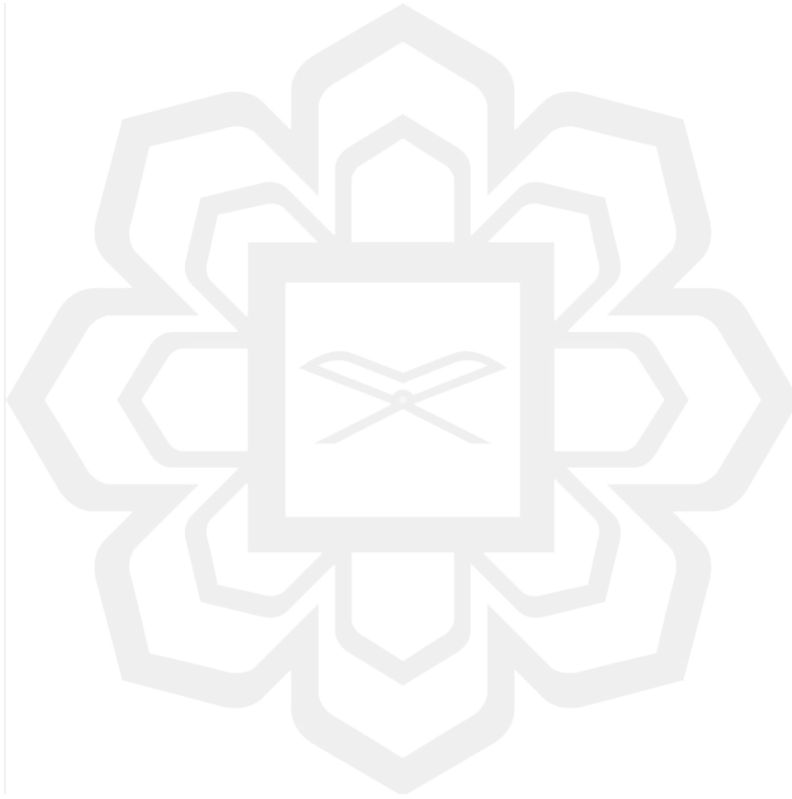
^{١٨٥} المراغي، تفسير المراغي، ج ٨، ص ٢١١.

^{١٨٦} انظر: لوثرروب الأمريكي، حاضر العالم الإسلامي، ج ٤، ص ٢٣٦.

^{١٨٧} انظر: المراغي، المرجع نفسه، ج ١٠، ص ١١٢.

^{١٨٨} انظر: المرجع نفسه، ج ١٢، ص ١٠٩.

والمعنى، أن المراغي يرى بأن التنمية الوطنية الدفاعية التي تهدف إلى مقاومة الاحتلال الإنجليزي، لا يمكن لها أن تتم بمجرد الثورة المسلحة كما حدث مع ثورة العراقي، بل لا يمكن لها أن تتحقق، قبل أن يكون هناك تكاملٌ بين الكثير من الجهات، ولهذا يجب أن يسبق مواجهة هذا الاحتلال، بناء الذاتية المصرية أولاً، يعقبه حضورٌ تنمويٌّ في جميع الجوانب، وخصوصاً في جانبي التربية والتعليم، باعتبارهما مساهمان رئيسيان في بناء الأفكار، وصناعة التغيير.



المطلب الرابع: نماذج وأمثلة من التنمية الوطنية الدفاعية

كان من جملة أهداف الاحتلال الإنجليزي لمصر، إيجاد حكومة ضعيفة تابعة له، ولهذا فإن من الطبيعي جداً عدم قبوله بأي قوة وطنية تناهضه، سواء كانت ثورية أو حزبية أو غيرها، ولا أدل على ذلك، من أنه قاوم الثورة التي قام بها العراقي، ثم قام أيضاً بالتنكيل بالكثير من رجالات الأحزاب الوطنية الذين كانوا يرون التغيير لا يتم إلا بالطرق السلمية، أي من خلال الانتخاب، والتصويت^{١٨٩}. وهذا ربما دفع المراغي إلى محاولة توظيف أي وسيلة ممكنة في سبيل استنهاض الحكومة المصرية للقيام بدورها في بناء القوة التي تناهض الاحتلال، ومن أمثلة ذلك:

المثال الأول: حاول المراغي الاستفادة من آخر ما توصلت له الحضارة الغربية في سبيل التأكيد على أهمية الدفاع عن الوطن، حيث جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ٧١] فذكر من جملة معرفة الوسائل التي يمكن من خلالها مقاومة العدو، معرفة أرضه، وأسلحته، وكيفية استعماله لها، والتعرف على الهندسة، والكيمياء، ثم جزر الأتقال، ومن ذلك أيضاً معرفة كيفية استخدام الطائرات، والقنابل، والدبابات، والبوارج المدرعة، والمدافع المضادة للطائرات^{١٩٠}.

ثم أخذ يقوي رأيه التفسيري بما جاء في سيرة رسول الله ﷺ، لكنه يحاول صياغتها بما يتناسب مع الواقع المعاصر الذي يعرفه المجتمع المصري، فذكر بأن رسول الله ﷺ والصحابة رضوا كانت لهم بعض العيون والجواسيس الذين يأتونهم بأخبار العدو، ثم استشهد أيضاً بما جاء في الحديث من قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «لا يغني حذر من قدر»^{١٩١}. ثم قام بتبسيط فكرة الجاسوسية، فقال بأن الجواسيس في زمن رسول الله ﷺ هم كمثل المخابرات، أو قلم المخابرات في زمانه^{١٩٢}.

^{١٨٩} انظر: طقوش، تاريخ مصر الحديث والمعاصر، ص ٢٢١.

^{١٩٠} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٥، ص ٨٧.

^{١٩١} محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: الفريق العلمي لمكتب خدمة السنة، بإشراف أشرف بن محمد نجيب المصري، (دمشق: دار المنهاج القويم للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م)، كتاب الدعاء والتسبيح والتكبير والتهليل والذكر، رقم ١٨٣٠، ج ٣، ص ١٣.

^{١٩٢} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٥، ص ٨٧.

وهذا يشير إما إلى اطلاع المراغي المباشر، واللصيق لواقع السياسة المصرية، بل وعلى آخر ما توصلت له الحضارة الغربية من تقدمٍ وتطورٍ في ذلك الجانب، أو أنه استفاد من دراسته بدار العلوم، ثم تضلعه للعديد من العلوم والمعارف، وهذا ما أمده بحصيلة علمية جيدة؛ حاول من خلالها توظيف هذه المصطلحات في التفسير السياسي للقرآن، وتبسيط المفاهيم حتى يدركها عموم أبناء المجتمع المصري، باعتبار أن هذا التفسير موجهٌ لهم في الدرجة الأولى.

المثال الثاني: يذهب المراغي مرةً أخرى إلى أهمية تكافؤ القوى عند الدفاع عن الوطن، ويظهر هذا المبدأ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنَدَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] حيث قال: فالدين يحظر علينا أن ننفر إلى الحرب، والدفاع عن الأوطان، ونحن عزّل، أو حاملو سلاحٍ دون سلاح العدو، اتكالا على الله، واعتماداً على أن النصر بيده ﷻ، بل إنه يأمرنا بإعداد العدة، ثم الاتكال بعد ذلك، فمن قصر في اتخاذ الأسباب اعتماداً على الله فهو جاهلٌ بالله، كما أن من التجأ إلى ما ليس بسببٍ كإنسانٍ مكرم، أو ملكٍ مقرب، أو ما دون ذلك، كصنم، أو تمثال، فهو مشرك بالله^{١٩٣}.

ونلاحظ من السياق السابق، رغبة المراغي في معالجة التنمية الوطنية الدفاعية لكن من بوابة تصحيح المنظومة الفكرية أولاً، واستصلاح العقيدة قبل ذلك، باعتبار أن مثل تلك المفاهيم والخرافات التي كانت منتشرة في المجتمع المصري مما تساهم في تغييب عقله، وهذا يؤدي في نهاية المطاف إلى عدم اهتمامه بالنقطة التي قررها المراغي، وهي أن يكون الدفاع عن الوطن؛ بنفس أسلحة العدو، اعتماداً منه على أسبابٍ موهومة.

وبنظرة واقعية، يخاطب المراغي المجتمع المصري أن أخذ العدة للدفاع عن الوطن لا يعدّ من نافلة القول، بل إنه من العوامل الإحيائية لأي أمة، كما أنه من الجوانب المشتركة بين الأمم، حتى إن الدول الكبيرة في عصره كانت تبذل أقصى ما تملك من اتخاذٍ للعدة والعتاد، في البر والبحر، وتنظيم الجيوش، لتكون القوى متوازنةً بينها، ولا تطمع الدول القوية في الضعيفة^{١٩٤}.

^{١٩٣} انظر: المرجع نفسه، ج ٢، ص ٣٩.

^{١٩٤} انظر: المراغي، تفسير المراغي، ج ٥، ص ١٠٨.

وفائدة التنمية الدفاعية كما يراها المراغي تكمن في عدم الوقوع في نفس الأخطاء التي وقعت فيه الدول الأخرى، ولهذا قرّر بأن سبب انهزام المسلمين في العصر المتأخر عائدٌ إلى كونهم تركوا أخذ الأهبة، وإعداد العدة، في مقابل قيام أعدائهم بكل ما تستدعيه الحروب الحاضرة، فأنشئوا البوارج، والمدافع، ثم الدبابات، والغواصات، والطائرات، إلى غير ذلك من الآلات التي تساعد على التدمير في البر والبحر والجو^{١٩٥}.

وفي الحقيقة، فإن تكرار المراغي للجوانب السابقة في سياق التفسير السياسي للقرآن، وانتقاله من سردٍ إلى سردٍ آخر، ومن علمٍ إلى علمٍ آخر، يدل دلالةً واضحةً على مدى دقته في الاطلاع على أحواله عصره، وواقع مجتمعه السياسي، مع قدرته على الرصد والوصف. وصياغته لآرائه صياغةً تتفق مع المفكرين السياسيين المسلمين قديماً، من أمثال الماوردي وغيره، والذي ذكر بأن الإمامة إنما وضعت لحراسة الدين، وسياسة الدنيا به^{١٩٦}.

كما أن استخدام المراغي لبعض المفردات والمصطلحات المعاصرة المتعلقة بأهمية الدفاع عن الوطن، مثل قلم المخابرات، أو الدبابات، أو الغواصات، بل وآخر ما توصلت له الحضارة الغربية في هذا السياق بشكلٍ عامٍ. يشير أيضاً إلى مدى قدرته على استنباط الأحكام السلطانية المتعلقة بدور الحاكم في باب الجهاد، والدفاع عن الوطن ونحو ذلك^{١٩٧} وصياغتها صياغةً عصريّةً تناسب أحوال المجتمع المصري، وهذا يعتبر من أصول منهجه التفسيري، الذي يقوم على مخاطبة الناس بأسلوب العصر، وعلى قدر عقولهم، بما يساعدهم على الفهم، واستخلاص الفائدة.

خلاصة الفصل

تحدثنا في هذا الفصل عن دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة قضية السلطة السياسية، وعلاقتها بالحالة المصرية، وذكرنا مفهوم السلطة السياسية، وأنها تعني أصحاب السلطة والسيادة في البلاد، ثم أشرنا إلى مصدرية الشريعة الإسلامية في السلطة السياسية، وأنها أمرٌ ثابتٌ لا مفرّ منه، لكن هذا لا يعني غياب الاجتهاد في السياسة الإسلامية، ولهذا نرى أن المراغي قام بتوسيع

^{١٩٥} انظر: المرجع نفسه.

^{١٩٦} انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٢٢.

^{١٩٧} انظر: المرجع نفسه، ص ٨٦.

دائرة ولاية الأمر، كي يتناسب هذا مع الواقع المصري، حيث أدخل فيهم عدداً كبيراً من قادات الجيش، ومحربي الصحف وغيرهم، أما بخصوص المشاركة السياسية، فإن المراغي يراها أمراً واجباً، لكنه تماشى مع الوضع المصري، ولهذا لم يتقيد بطريقة محددة في الشورى، إلا أنه كان يميل إلى التأكيد على الحالة المصرية أي العمل الدستوري، والبرلماني.

ثم تحدثنا أيضاً عن دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة قضية التغريب، وعلاقته بالحالة السياسية المصرية، وذكرنا أن التغريب يعني الدفع بالمسلمين نحو اتجاهٍ فكريٍّ معينٍ يساهم في تثبيت الاحتلال في المجتمع المسلم بخلاف التأثير بالحضارة الغربية، والذي يقوم على الاستفادة مما توصل له الغرب فقط، وهذا ما حدث بالفعل في المجتمع المصري، حيث كانت هناك مجموعة من أبناء المصريين يساهمون في نشر الشبهات والأفكار التي تساهم في بقاء الاحتلال الإنجليزي، ومن أهم هذه الشبهات هي أن الاحتلال الإنجليزي إنما جاء لنشر الحضارة في مصر، ولهذا فإن الأخذ عنهم يجب أن يشمل المجال الاقتصادي أيضاً، ومنه التعامل بالربا.

ثم تطرقنا أيضاً إلى دور التفسير السياسي للقرآن في معالجة التنمية الوطنية الدفاعية، وأن هذا يعدّ أمراً هاماً نظراً لأن البيئة السياسية المصرية كانت تعجّ بالكثير من المشاكل والحروب ولهذا اهتمّ المراغي بهذا الجانب كثيراً، فكان يرى أن التنمية الدفاعية تقوم على التكامل والتكافل بين جميع المؤسسات، والوزارات، مع ضرورة الرفع بجودة الحياة للمجتمع المصري، من الاهتمام بالتعليم، والانفاق وغير ذلك، أي أن التنمية الدفاعية لا تقوم على مجرد الاستعداد الحربي فقط.

خاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، فبعد استقراءٍ كاملٍ لتفسير المراغي، ومن ثم الانتهاء من كتابة هذه الرسالة، توصل الباحث إلى النتائج والتوصيات التالية:

النتائج

بعد أن تحققت أهداف البحث ومقاصده بحمد الله ومِنَّه ورعايته، توصل البحث إلى عدد من النتائج، وكان من بينها:

١. المقصود بالتفسير السياسي للقرآن محاولة المفسر إبراز ما تضمنه القرآن من مباحث وقضايا سياسية، ومعالجتها اعتماداً على الاجتهاد في النص القرآني، والاجتهاد في الواقع، لأن المفسر معني بالاستفادة من القرآن في حل المشكلات المعاصرة، وذلك بهدف الانسجام بين النص القرآني وواقع المجتمع السياسي، باعتبار أن هذا القرآن صالحٌ لقيادة المجتمع، ومعالجة قضاياها، وأن التفسير يعتبر المرآة التي يمكن من خلالها وصف الحالة الحقيقية التي تمر بها الأمة الإسلامية في أي وقتٍ.
٢. يعتبر التفسير السياسي للقرآن أمراً طبيعياً نظراً لتطور الحركة العلمية التفسيرية، بدءاً من مراحلها الأولى في زمن رسول الله ﷺ، والصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين، والذي كان يدور التفسير حينها على بيان معنى الآية بياناً مباشراً، إما بالنقل المجرد، أو الاجتهاد، لكن لما توسع المفسرون بعد ذلك في استعراض قضاياهم داخل كتب التفسير، ظهرت هناك نواة التفسير السياسي للقرآن كاستجابةٍ طبيعيةٍ لتطور هذه الحركة التفسيرية من جهةٍ، وأيضاً لما تضمنه القرآن من جوانب سياسيةٍ مهمةٍ.
٣. مع تأخر ظهور مصطلح التفسير السياسي للقرآن، إلا أن هذا لا يستلزم منه غياب المفاهيم السياسية القرآنية، أو أن المفسرين لم يهتموا بالقضايا السياسية التي أشار إليها القرآن، لأن الغالب على العلوم الإسلامية أنها كانت تُمارَسُ بشكلٍ تطبيقيٍّ، ثم تظهر بعد ذلك الاصطلاحات التي تدلّ عليها، والضابطة لها.

٤. من أوائل من أبرز اصطلاح التفسير السياسي للقرآن هو الشيخ أحمد الشرباصي، حيث أشار إلى أن هذا النوع من التفسير تم توظيفه من الخوارج، وبعض الجماعات، أو بعض المفسرين في الخلافات السياسية التي وقعت قديماً بين الخوارج، وبين علي رضي الله عنه، لكن ومع ذلك، فإن استدلاله بهذا المفهوم في هذا السياق قد يكون فيه نظر، فلا يسلم به على الاطلاق، لأن المفسرين قديماً لهم أسلوب خاص في التعامل مع بعض النصوص القرآنية.

٥. لا يستلزم من التفسير السياسي للقرآن الانحراف التفسيري دائماً، لأن هذا جانب آخر يتعلق بمسألة توظيف النصوص القرآنية في الانتصار لبعض الأفكار والأحزاب السياسية، وهذا مجال فكري آخر، بخلاف التفسير السياسي للقرآن الذي نقصده في هذا البحث، والذي يأتي منسجماً مع باقي الاتجاهات التفسيرية الأخرى، وهي الاهتمام بالقضايا القرآنية، ومحاولة إبرازها للإشارة إلى مدى شمولية القرآن من جهة، ومدى قدرة المفسرين على مواكبة عصرهم وقضايا مجتمعهم من جهة أخرى.

٦. مع أن المختصين بمجال الدراسات القرآنية لم يضعوا قاعدة معينة يمكن من خلالها الحكم على تفسير معين بأنه من نوع كذا وكذا، إلا أن التفسير السياسي للقرآن يمكن معرفته من خلال النظر إلى البيئة التي أفرزته، حيث إنها في الغالب تظهر في زمن المشاكل السياسية، فيلجأ المفسرون إلى إبراز التفسير السياسي للقرآن لمعالجة مثل هذه القضايا، وقد تختلف نسبة الاهتمام بقضية ما تبعاً لنظر المفسر واجتهاده، والحاجة إلى إبراز القضية من عدمها.

٧. يعتبر أحمد المراغي من المفسرين المعاصرين، وقد تميّزت عائلته بالاهتمام بالعلم، حتى تميّزوا بمجال القضاء، ولاشتهارهم بهذا المجال، فقد كان لبعض إخوانه تواصل مباشرٌ برجال السلطة، ثم العمل في قصور بعض كبار السياسيين المصريين، أي أن التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي لم يكن بعيداً عن الحالة السياسية المصرية، بل إن له اطلاعاً قريباً على السياسة المصرية، نظراً لقرب عائلته من هؤلاء.

٨. إذا أطلق اسم المراغي في مجال التفسير والدراسات القرآنية، فإما أن يكون المراد به أحمد المراغي الذي فسّر القرآن كاملاً، وإما يراد به أخوه الأكبر شيخ الأزهر محمد

المراغي، والذي لم يفسر القرآن كاملاً، ونظراً لعدم انفراد أحدهما بهذا الاسم، فلم يصبح علماً على أحدهما، فقد يقع هناك خطأ في عدم التفريق بين هذين المفسرين، مع أنهما من أبناء عائلةٍ مراغيةٍ واحدةٍ.

٩. مع أن المراغي ذكر منهجه التفسيري في مقدمة تفسيره، إلا أنه لم يلتزم بما قرره في هذا المنهج بشكلٍ كاملٍ، حيث حوى تفسيره على الكثير من المصطلحات العلمية، والقضايا الاجتماعية والسياسية، ومع أن هذه الاستطرادات قد استنكرها المراغي على غيره، بل وأشار إلى أنه لن يقع في مثل ما وقعوا فيه، إلا أنه وقع في نفس ما وقعوا فيه، وذلك عائداً في المقام الأول إلى حاجته استعراض القضايا السياسية نظراً لحاجة المجتمع المصري إلى ذلك.

١٠. ظهرت بوادر المحاولات الأولى في التفسير السياسي للقرآن على يد أصحاب المدرسة الإصلاحية التفسيرية، وتحديدًا جمال الدين الأفغاني، والذي اهتم بمعالجة القضايا السياسية في زمنه، نظراً للأحداث الطارئة التي كانت تتعرض لها الأمة الإسلامية في ذلك الوقت، ما شكّل الانطلاقة الأولى لما بعده من المفسرين، سواءً في مناقشة القضايا السياسية، أو غيرها من القضايا الأخرى.

١١. برزت فكرة التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي في عدم التزامه بما قرره في مقدمة تفسيره؛ من أنه لن يخرج عن التفسير إلى جوانب أخرى، ثم في إيراده للكثير من أسماء الدول، مثل أمريكا، وفرنسا، وألمانيا، وغير ذلك، وأيضاً استطراده في معالجة بعض القضايا السياسية الطارئة على الواقع المصري، حيث كان يرى أن مثل هذه المعالجة هي التي تساهم في هداية الناس وإرشادهم، أي تفعيل دور القرآن في الواقع.

١٢. اعتمد المراغي في التفسير السياسي للقرآن على مصدرين، هما المدرسة الإصلاحية التفسيرية بقيادة جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وغيرهما، ثم على آراء وأفكار ابن خلدون السياسية والاجتماعية، وهذا يشير لنا إلى أنه اعتمد على مصدرٍ يقوم على الأصالة الإسلامية من خلال أخذ العبرة من الأحداث، ثم مصدرٍ آخر يقوم على فتح باب الاجتهاد والعقل للتعامل مع الواقع السياسي بواقعيةٍ أكبر.

١٣. غالب استفادة المراغي من المدرسة الإصلاحية التفسيرية، وابن خلدون، إنما يدور حول الاستفادة الفكرية، بحيث لا يستلزم أن يقوم بالنقل عنهما نصاً هكذا، إنما تأثيره بهما تأثيرٌ فكريٌّ بحثٌ، لهذا نرى هناك حضوراً شبه تامٍ لأفكار ابن خلدون في مسألة تعليل كيفية انهيار الحضارات والأمم، وأن ذلك عائدٌ في المقام الأول إلى الظلم، وانتشار الفساد ونحو ذلك.

١٤. تميّزت الحالة السياسية في زمن المراغي بالكثير من المشاكل السياسية، سواءً على المستوى الدولي، أو الداخلي، بدءاً من ضعف الدولة العثمانية، ثم مروراً بالحربين العالميتين الأولى والثانية، وانتهاءً بظهور آثار هذه الحروب على الواقع المصري، من اضطرابٍ سياسيٍ داخلي، وعدم استقرارٍ على جميع الأصعدة، حيث عاصر المراغي الكثير من الوزارات، حتى إن بعضها لم يمكن إلا بضع أيام فقط، وهذا يشير إلى مدى الفوضى السياسية المصرية في تلك الفترة.

١٥. مما يميّز السياسة المصرية في زمن المراغي، أنها امتدادٌ لأخطاء السياسيين المصريين السابقين، حيث تميّزت تلك العهود بالكثير من الفساد السياسي، والتدخل الأجنبي في الواقع المصري، بدايةً من الدولة العثمانية، ثم مروراً بفرنسا، وانتهاءً بالحكومة الإنجليزية، وهذا ما أثر بشكلٍ سلبي على الواقع المصري، نظراً لوجود أطرافٍ مختلفة، ومتعددة التوجهات والاتجاهات تلعب في هذه الساحة.

١٦. من أهم الدوافع التي أدت إلى ظهور التفسير السياسي للقرآن لدى المراغي، وجود الاحتلال الإنجليزي لأرض مصر، والذي كان يقوم بإدارة شؤونها السياسية، إما بصفته محتلاً لها احتلالاً مباشراً، أو بصفته الحكومية، أي أنه أصبح جزءاً لا يتجزأ من الحكومة المصرية، وهذا ما أدى إلى تأزم وضع مصر الداخلي بشكلٍ أكبر.

١٧. نظراً لطول أمد الاحتلال الإنجليزي بمصر، فإنه كان يتعامل مع السياسة المصرية، أو مع الواقع المصري بناءً على الأحداث الدولية، والسياسة الداخلية، فأحياناً يلجأ إلى إدارة السياسة المصرية بشكلٍ مباشرٍ، فيتدخل في شؤونها السياسية كما حدث ذلك مع حادثة الثورة العراقية، وأحياناً يلجأ إلى السيطرة على السياسة

المصرية بشكلٍ غير مباشرٍ، فيقوم في هذه الحالة بـث الأفكار والشبهات التغريبية، والتي تساهم في تجذير وجوده وطول أمد احتلاله.

١٨. مع ما تميّزت به مصر في زمن المراغي من حكمٍ ملكيٍّ، إلا أنه كان هناك مشاركات سياسية من قبل بعض الجماعات والأحزاب السياسية، أي أن هذا الحكم الملكي لم يكن خالصاً أو بشكلٍ مطلق، فكانت الأحزاب السياسية تحاول أن تؤدي دورها ولو بشكلٍ بسيطٍ، وهذا ما أدى في نهاية المطاف إلى بعض التجاذبات السياسية، وتعدد القوى الداخلية بين أطراف كثيرة ومتعددة.

١٩. نالت قضية السلطة السياسية حيزاً كبيراً من دائرة اهتمامات المراغي، حيث قام بالنظر إليها بناءً على الواقع السياسي المصري، من وجود الاحتلال الإنجليزي ونحو ذلك، ولهذا لم يهتم كثيراً بنقل أقوال فلاسفة السياسة الإسلامية نظراً لبعدهم عن هذا الواقع، بل قام بالانطلاق من النص القرآني، ومن ثم توسيع دلالاته السياسية لمعالجة الواقع المصري المتأزم.

٢٠. يرى المراغي بأن الشريعة الإسلامية مصدرٌ رئيسيٌّ في السلطة السياسية، ومع أن هذه المسألة تُعرف بالبداهة، والفترة السويّة، إلا أن تكرار المراغي لها، وعلى ضوء التفسير السياسي للقرآن، يُنظر إليها في سياق حاجة السياسة المصرية لتأكيد هذا الجانب، وخصوصاً مع وجود الاحتلال الإنجليزي، وتحكمه في الكثير من شؤونها السيادية، ما أثار على مسألة تحكيم الشريعة، فظهرت بعض المفاهيم التغريبية، والأفكار العلمانية التي تنادي بأهمية الأخذ عن الحضارة الغربية أخذاً كاملاً.

٢١. قام المراغي بتوسيع دائرة السلطة السياسية المصرية، ولهذا كان يذهب إلى أن المقصود بولاية الأمر الكثير من الجهات، والأفراد، حيث شمل ذلك قادات الجيش، والتجار، ورؤساء الصحف، وطبقة الزراع، والعمال، وغيرهم، وهذا عائدٌ في المقام الأول إلى حاجة المجتمع المصري إلى المشاركة في صناعة القرار السياسي، وأيضاً هذه الفكرة منبثّة في الأصل من فكرة البرلمانات ومجلس الوزراء الذي كان معروفاً في تلك الفترة.

٢٢. نظراً لمشاركة الاحتلال الإنجليزي الحكومة المصرية في إدارة شؤون البلاد من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية والعلمية ونحو ذلك، فإن هذا دفع المراغي إلى عدم التصريح ببعض الآراء والأفكار السياسية، حتى لا تتعارض مع أهداف الاحتلال، فكان يتطرق إلى القضايا السياسية من خلال تفسير القرآن الكريم حتى لا يقع في طائلة العقوبات التي كانت تقره الحكومة المصرية.

٢٣. يرى المراغي بأن الشورى واجبة في الإسلام، ليس في الشؤون السياسية فحسب، إنما في المسائل الأخرى أيضاً، ومع ذلك، فإنه يذهب إلى عدم حصر الشورى على شكلٍ محددٍ، بل إن ذلك عائدٌ في المقام الأول إلى ما تقتضيه المصلحة العامة لأي بلدٍ، وبما يحافظ على مقاصد الشريعة، والمكتسبات الاجتماعية من حفظ الأمن، وإقامة العدل، وعدم الانقياد للحضارة الغربية بشكلٍ كاملٍ.

٢٤. نظراً لطول أمد الاحتلال الإنجليزي بمصر، فإنه كان يسعى جاهداً إلى تغريب العقل المصري، والمقصود به حمل أبناء المجتمع المصري على أفكارٍ معينةٍ يصنعها الاحتلال، ومؤدى هذه الأفكار في الغالب صيرورة الشك في المفاهيم، أو الأفكار الإسلامية، حتى يتم الأخذ عن الثقافة الغربية، أو الأفكار الغربية أخذاً تاماً، وهذا الذي دفع المراغي إلى الاهتمام بقضية التغريب، ومحاولته معالجتها على ضوء التفسير السياسي للقرآن، بما يتناسب مع الواقع المصري.

٢٥. يذهب المراغي غالباً إلى التفريق بين مسألة التأثير بالحضارة الغربية، ومحاولة الاستفادة منها في تطوير البلاد الإسلامية، وبين مسألة التغريب، الناتج عن الانهزامية الفكرية، فالنوع الأول هدفه تقريب العلوم الغربية إلى المجتمع المصري، بينما النوع الثاني فهدفه الرئيس تقريب المجتمع المصري من الثقافة الغربية، ما يؤدي إلى صيرورة الأخذ عنها أخذاً تاماً، دون مراعاة لأي فوارق دينية، أو ثقافية، أو اجتماعية.

٢٦. من أهم أسباب تغريب المجتمع المصري التواصل الحضاري الذي حدث بين مصر، وبين بعض الدول الغربية، بهدف نقل ما لديها من علومٍ ومعارف، إلا أن غياب ضوابط لهذا التواصل، وأيضاً ضعف البنية الفكرية للمجتمع المصري نتيجة التخلف

العام في تلك الفترة، ساهم في تأثر الكثير من أبنائها بالأفكار التغريبية، ومما ساعد على ذلك ظهور الأحزاب السياسية التي كانت تحاول الاستفادة من الثقافة الغربية في تطوير السياسة المصرية.

٢٧. سجّل المراغي وعلى ضوء التفسير السياسي للقرآن بعضاً من مخاطر التغريب على المستوى السياسي والاجتماعي المصري، ومن ذلك بروز ظاهرة الزواج من أبناء، وبنات الدول الغربية، وهذا الأمر كما يراه المراغي يساهم في التأثير على اللحمة الوطنية الداخلية، وما يترتب على ذلك أيضاً من مشاكل دينية ونحو ذلك، بالإضافة إلى انتشار الخمر، والاختلاط بين النساء والرجال إلى حدٍ مبالغٍ فيه.

٢٨. من الشبهات التغريبية التي كان يلقيها الاحتلال الإنجليزي على المجتمع المصري أنه جاء إلى بلادهم ليس بهدف احتلالهم، إنما بهدف تمدينهم، وتقديم الحضارة لهم، ولهذا اهتم المراغي كثيراً بمعالجة هذه الشبهة من خلال تصحيح المنظومة الفكرية للمجتمع المصري، والتطرق إلى مفهوم الحضارة الغربية، وأن هؤلاء الذين يدعون الحضارة ظهر في زمانهم الكثير من المشاكل السياسية، والحروب الدولية ونحو ذلك.

٢٩. نظراً لكثرة الحروب الدولية التي حدثت في زمن المراغي، نرى بأنه اهتم كثيراً بقضية التنمية الوطنية الدفاعية، إلا أن هذا لا يعني الاقتصار على الإعداد الدفاعي فقط، بل إن المراغي كان يرى أهمية التكامل، ثم التكافل بين المؤسسات والوزارات، مع ضرورة الرفع بجودة الحياة المصرية، لأن هذا مما يعزز وبشكلٍ كبيرٍ البنية الاجتماعية الداخلية، ويساهم أيضاً في تحجيم أثر الاحتلال الإنجليزي للمجتمع المصري.

٣٠. من أهم موارد التنمية الوطنية الدفاعية التكامل والتكافل بين جميع مؤسسات المجتمع المصري، ومن ذلك التربية والتعليم، حيث ركّز المراغي على ضرورة بناء الفرد أولاً باعتباره مشاركاً في صناعة السياسة المصرية مستقبلاً، ولهذا فإن المراغي لا يرى ذلك التعليم التقليدي الذي يقتصر على مجرد الحفظ فقط، بل إنه كان يرى أهمية تطوير هذا الجانب حتى يكون متواكباً مع القدرة على الصناعة والتجارة ونحو ذلك.

٣١. في طريق المراغي للتأكيد على أهمية التنمية الوطنية الدفاعية، قام باستعراض الكثير من المصطلحات المتعلقة بالحروب الدائرة في تلك الفترة، فذكر مصطلح الدبابات، والمدرعات، والغوصات، والطائرات الحربية، وقاذفات القنابل، وقلم الاستخبارات ونحو ذلك، وهذا يعني أن المراغي ينظر إلى واقعه السياسي بعين المعاصرة والتجديد، ولهذا أورد مثل هذه المصطلحات من باب تقريب القضايا السياسية لأبناء مجتمعه المصري، باعتبار أنهم المخاطبون في المقام الأول بالتفسير السياسي للقرآن.

التوصيات

يرى الباحث بأن هناك بعض التوصيات الجيدة، والتي يمكن الاستفادة منها لمواصلة الكتابة في تفسير المراغي، ومنها:

١. أوصي الأكاديميين بمزيد من الاهتمام بتفسير المراغي، ومحاولة الكتابة فيما تضمنه تفسيره من قضايا أخرى كثيرة، ومتعددة، كالتفسير العلمي، والتفسير الاجتماعي، والتفسير الفقهي، ونحو ذلك.
٢. بما أن تفسير المراغي من التفاسير المعاصرة التي تقع ضمن نطاق المدرسة الإصلاحية التفسيرية، فإنني أوصي الباحثين من أصحاب الدراسات العليا في مرحلتَي الماجستير والدكتوراة بمحاولة عمل دراسة مقارنة بينه وبين بعض التفاسير المعاصرة الأخرى، لكن من خارج دائرة المدرسة الإصلاحية، لمعرفة مدى أثر هذه المدرسة على المراغي وعلى غيره من المفسرين، وليكن مثلاً تفسير القاسمي.
٣. بما أن اختصاص المراغي الأول كان في اللغة العربية، فإنني أوصي الباحثين بعمل دراسة لمعرفة مدى أثر اللغة العربية على تفسير القرآن الكريم، من جهة سهولة التركيب، وبساطة المعنى، وهي مما تميّز بها المراغي في تفسيره.
٤. أوصي الهيئات أو المؤسسات التربوية أن تدرج ما تضمنه تفسير المراغي من قضايا سياسية، وتربوية، واجتماعية، واقتصادية في مناهجها التعليمية، للتعرف على كيفية تعامل المراغي مع واقع عصره، وأنه تميّز بالعقلانية في الخطاب والطرح.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

إبراهيم، محمد يسري. (١٤٣٢هـ/٢٠١١م). المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية. (د.ط.). القاهرة: دار اليسر.

الإبراهيم، موسى إبراهيم. (١٤١٦هـ/١٩٩٦م). بحوث منهجية في علوم القرآن. (ط٢). الرياض: دار عمار.

ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد العبسي الكوفي. (١٤٣٦هـ/٢٠١٥م). المصنف لابن أبي شيبة. (ط١). سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري. (تحقيق). ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري. (تقديم). الرياض: دار كنوز إشبيليا.

ابن الأثير الجزري، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد. (١٣٨٣هـ/١٩٦٣م). النهاية في غريب الحديث والأثر. (د.ط.). طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي. (تحقيق). القاهرة: المكتبة الإسلامية.

ابن الصلاح. (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه. (ط١). عبد المعطي أمين قلججي. (تحقيق). بيروت: دار المعرفة.

ابن العربي، محمد بن عبدالله. (١٤٣٢هـ/٢٠١١م). أحكام القرآن. (د.ط.). محمد إبراهيم الحفناوي، وإسماعيل محمد الشنديدي. (تحقيق). القاهرة: دار الحديث.

ابن الفرس، عبد المنعم بن عبدالرحيم الأندلسي. (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م). أحكام القرآن. (ط١). طه بن علي بو سريح. (تحقيق). الرياض: دار ابن حزم.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية. (١٤٢٨هـ). الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. (ط١). نايف بن أحمد الحمد. (تحقيق). الرياض: دار عالم الفوائد.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب. (١٤٢٣هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين. (ط١). أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. (تحقيق). الرياض: دار ابن الجوزي.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م). مقدمة في أصول التفسير. (ط٢). عدنان زرزور. (تحقيق).

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام. (١٤٤٠هـ/٢٠١٩م). جامع المسائل. (ط٢). الرياض: دار عطاءات العلم.

ابن تيمية، أحمد. (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م). مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. (د.ط). عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه. (جمع). الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

ابن جزي، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الأندلسي الغرناطي. (١٤٣٩هـ/٢٠١٨م). التسهيل لعلوم التنزيل. (ط١). علي بن حمد الصالحي. (تحقيق). الرياض: دار طيبة الخضراء.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، (١٣٨٠هـ). فتح الباري بشرح صحيح البخاري. (ط١). محمد فؤاد عبد الباقي. (عناية). القاهرة: المكتبة السلفية.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م). لسان الميزان. (ط١). عبد الفتاح أبو غدة. (تحقيق). بيروت: دار البشائر الإسلامية.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م). فتح الباري بشرح صحيح البخاري. (ط١). أبو قتيبة نظر محمد الفارياي. (عناية). الرياض: دار طيبة.

ابن حنبل، أحمد. (١٤١٩هـ/١٩٩٩م). مسند الإمام أحمد بن حنبل. (ط١). شعيب الأرنؤوط وآخرون. (تحقيق). بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن عابدين، محمد أمين. (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م). رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. (د.ط). عادل أحمد عبد الموجود وغيره. (تحقيق). الرياض: دار عالم الكتب.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (١٩٨٤م). تفسير التحرير والتنوير. (د.ط). تونس: الدار التونسية للنشر.

ابن عطية، عبد الحق الأندلسي. (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م). تفسير ابن عطية المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. (ط٢). الرحالة الفاروق وآخرون. (تحقيق). الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م). معجم مقاييس اللغة. (د.ط). عبد السلام محمد هارون. (تحقيق). دمشق: دار الفكر.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي. (١٤١٨هـ/١٩٩٨م). البداية والنهاية. (ط١). عبدالله بن عبدالمحسن التركي. (تحقيق). القاهرة: دار هجر.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي. (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م). تفسير القرآن العظيم. (ط٢). سامي بن محمد السلامة. (تحقيق). الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.

ابن كثير، إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي. (١٤٣٤هـ). اختصار علوم الحديث. (ط١). ماهر ياسين الفحل. (تحقيق). الرياض: الميمان للنشر والتوزيع.

ابن كثير، إسماعيل. (١٤٣١هـ). تفسير القرآن العظيم. (ط١). حكمت بن بشير بن ياسين.
(تحقيق). الرياض: دار ابن الجوزي.

ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري. (د.ت). لسان العرب. (د.ط). بيروت: دار
صادر.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري الحنفي. (١٤١٨هـ/١٩٩٧م). البحر الرائق
شرح كنز الدقائق. (ط١). زكريا عميرات. (عناية). بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو الليث الخير آبادي، محمد. (١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م). معجم مصطلحات الحديث وعلومه
وأشهر المصنفين فيه. (ط١). عمان: دار النفائس.

أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي.
(١٤٣٦هـ/٢٠١٥م). البحر المحيط. (ط١). ماهر حبوش. (تحقيق). دمشق: دار
الرسالة العالمية.

أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني. (٢٠٠٩م). سنن أبي داود. (ط١).
شعيب الأرناؤوط، وآخرون. (تحقيق). دمشق: دار الرسالة العالمية.

أبو زهرة، محمد. (د.ت). تاريخ المذاهب الإسلامية. (د.ط). القاهرة: دار الفكر العربي.

أبو زهرة، محمد. (د.ت). تنظيم الإسلام للمجتمع. (د.ط). القاهرة: دار الفكر العربي.

أبو شعبة، محمد بن محمد. (١٤٠٨هـ). الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير.
(ط٤). القاهرة: مكتبة السنة.

أبو علي، عبدالفتاح حسن. ياغي، إسماعيل أحمد. (١٤١٣هـ/١٩٩٣). تاريخ أوروبا الحديث
والمعاصر. (ط٣). الرياض: دار المريخ.

أحمد، فؤاد عبد المنعم. (١٤١٧هـ). شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام. (ط١). الرياض: دار الوطن.

آدمس، تشارلز. (د.ت). الإسلام والتجديد في مصر. (د.ط). مصطفى عبدالرازق. (تقديم). عباس محمود. (نقل). القاهرة: دائرة المعارف الإسلامية.

أرسلان، شكيب. (١٤٣٢هـ/٢٠١١م). تاريخ الدولة العثمانية. (ط١). حسن السماحي سويدان. (تحقيق). دمشق: دار ابن كثير.

أرقه دان، صلاح الدين. (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م). التخلف السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر. (ط١). بيروت: دار النفائس.

الاستانبولي، محمود مهدي. (د.ت). ابن تيمية بطل الإصلاح الديني. (د.ط). القاهرة: دار الحياة.

أسد، محمد. (١٩٧٨م). منهج الإسلام في الحكم. (ط٥). منصور محمد ماضي. (ترجمة). بيروت: دار العلم للملايين.

أسد، محمد. (١٩٨٧م). الإسلام على مفترق الطرق. (د.ط). عمر فروخ. (ترجمة). بيروت: دار العلم للملايين.

الأصفهاني، الراغب. (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م). مفردات ألفاظ القرآن. (ط٤). صفوان عدنان داوودي. (تحقيق). دمشق: دار القلم.

آل جعفر، مساعد مسلم عبد الله. (١٤٠٥هـ/١٩٨٤م). أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي. (ط١). بيروت: مؤسسة الرسالة.

آل عبدالكريم. أحمد بن عبدالله بن محمد. (١٤٣٢ هـ). البدع العملية المتعلقة بالقرآن الكريم. (ط١). الرياض: مكتبة دار المنهاج.

الألباني، محمد ناصر الدين. (١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م). سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة. (ط١). الرياض: دار المعارف.

الألوسي، محمود بن عبدالله البغدادي. (١٤٣١ هـ/٢٠١٠ م). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. (ط١). ماهر حبوش، وفارس عادل شيت. (تحقيق). بيروت: مؤسسة الرسالة.

أمامة، عدنان محمد. (١٤٢٢ هـ/٢٠٠١ م). التجديد في الفكر الإسلامي. (د.ط). الرياض: دار ابن الجوزي.

الأمريكي، لوثرروب ستودارد. (١٣٩١ هـ/١٩٧١ م). حاضر العالم الإسلامي. (ط٣). شكيب أرسلان. (تعليق). بيروت: دار الفكر.

الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل. (١٤٠٥ هـ/١٠٩٨٥ م). إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد. (ط١). صلاح الدين مقبول أحمد. (اهتمام). الكويت: الدار السلفية.

أمين، أحمد. (د.ت). قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية. (د.ط). القاهرة: دار الشروق.

الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل. (د.ت). الشورى وأثرها في الديمقراطية. (د.ط). بيروت: منشورات المكتبة العصرية.

الأنصاري، ناصر. (١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م). المجلد في تاريخ مصر. (ط٢). القاهرة: دار الشروق.

الباتلي، خالد بن عبدالعزيز. (١٤٣٢هـ/٢٠١١م). التفسير النبوي. (ط١). الرياض: دار كنوز اشبيليا.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي. (١٤٣٣هـ/٢٠١٢م). صحيح البخاري. (ط١). القاهرة: دار التأصيل.

بدر، أحمد عبدالفتاح. (د.ت). مفهوم الشورى في أعمال المفسرين. (د.ط). مصطفى الشكعة. (تقديم).

البدوي، إسماعيل. (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم السياسية المعاصرة. (ط١). القاهرة: دار الفكر العربي.

البشري، طارق. (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م). الحركة السياسية في مصر. (ط٢). القاهرة: دار الشروق.

البعدي، محمود بن علي بن أحمد. (١٤٣٦هـ/٢٠١٥م). موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير. (ط١). الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية.

البعدي، الحسين بن مسعود. (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م). تفسير البغوي معالم التنزيل. (ط٢). محمد عبدالله النمر وآخرون. (تحقيق). الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.

البعدي، محمد. (د.ت). الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. (ط٤). القاهرة: مكتبة وهبة.

البياتي، منير حميد. (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م). النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية. (ط٤). عمان: دار النفائس.

البيهقي، أحمد بن الحسين. (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م). الجامع لشعب الإيمان. (ط١). عبدالعلي
عبدالحميد حامد. (تحقيق). الرياض: مكتبة الرشد.

بيومي، زكي سليمان. (٢٠٠٩م). الصوفية ولعبة السياسة في مصر الحديثة والمعاصرة.
(د.ط). مناع القطان. (تقديم). القاهرة: دار العلم والإيمان.

البيومي، محمد رجب. (١٤١٥هـ/١٩٩٥م). النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين.
(ط١). دمشق: دار القلم.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة. (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م). الجامع الكبير سنن الترمذي،
(ط١). شعيب الأرنؤوط، وجمال عبداللطيف. (تحقيق) دمشق: دار الرسالة العالمية.

التونسي، خير الدين. (٢٠١٢م). أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. (د.ط). محمد
الحداد. (تقديم). القاهرة: دار الكتاب المصري.

الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. (١٤٣٦هـ/٢٠١٥م). الكشف والبيان عن تفسير القرآن.
(ط١). خالد بن عون العنزي. (تحقيق). الرياض: دار التفسير.

الجار الله، عبدالسلام بن صالح بن سليمان. (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م). نقد الصحابة والتابعين
للتفسير. (ط١). الرياض: دار التدمرية.

الجديع، عبدالله بن يوسف. (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م). المقدمات الأساسية في علوم القرآن.
(ط١). لندن: مركز البحوث الإسلامية.

الخصاص، أحمد بن علي الرازي. (١٤١٢هـ/١٩٩٢م). أحكام القرآن. (د.ط). محمد
الصادق قمحاوي. (تحقيق). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

جمعية الإخوان المسلمين بمصر. (١٣٦٤هـ/١٩٤٥م). قانون النظام الأساسي لهيئة الإخوان المسلمين العامة. (د.ط.). القاهرة: دار الأنصار.

الجميل، السيد. (١٤١٧هـ/١٩٩٧م). الإسلام والبيئة. (ط١). القاهرة: مركز الكتاب للنشر.

الجندي، أنور. (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م). اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار. (ط١). القاهرة: دار الاعتصام.

الجندي، أنور. (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م). شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي. (د.ط.). دمشق: المكتب الإسلامي.

الجندي، أنور. (١٤١١هـ/١٩٩١م). معلمة الإسلام. (د.ط.). القاهرة: دار الصحوة.

الجندي، أنور. (١٩٨٠م). الإسلام وحركة التاريخ. (ط١). القاهرة: دار الكتاب المصري.

الجندي، أنور. (١٩٨٢م). التربية وبناء الأجيال في ضوء الإسلام. (د.ط.). بيروت: دار الكتاب اللبناني.

الجندي، أنور. (١٩٨٢م). الثقافة العربية. (ط١). بيروت: دار الكتاب اللبناني.

الجندي، أنور. (١٩٨٣م). العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي. (ط٢). بيروت: دار الكتاب اللبناني.

الجندي، أنور. (د.ت.). الصحوة الإسلامية. (د.ط.). القاهرة: دار الاعتصام.

الجندي، أنور. (د.ت.). القرن الخامس عشر الهجري. (د.ط.). القاهرة: المكتبة العصرية.

الجندي، أنور. (د.ت). المد الإسلامي في مطلع القرن الخامس عشر. (د.ط). القاهرة: دار
الاعتصام.

الجندي، أنور. (د.ت). تاريخ الإسلام في مواجهة التحديات. (د.ط). القاهرة: مكتبة التراث
الإسلامي.

الجندي، أنور. (د.ت). تاريخ الصحافة الإسلامية. (د.ط). القاهرة: دار الأنصار.

الجندي، أنور. (د.ت). تصحيح المفاهيم في ضوء القرآن والسنة النبوية. (د.ط). القاهرة:
دار الاعتصام.

الجندي، أنور. (د.ت). عقبات في طريق النهضة. (د.ط). القاهرة: دار الاعتصام.

الجندي، أنور. (د.ت). معالم التاريخ الإسلامي المعاصر. (د.ط). القاهرة: دار الإصلاح.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف النيسابوري إمام الحرمين. (١٤٣٢هـ/٢٠١١م).
الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم. (ط٣). عبدالعظيم محمود الديب، (تحقيق).
الرياض: دار المنهاج.

الحاج، عبد الرحمن. (٢٠١٢م). الخطاب السياسي في القرآن السلطة والجماعة ومنظومة
القيم. (ط١). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. (د.ت). كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون.
(د.ط). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله. (١٤٣٩هـ/٢٠١٨م). المستدرک علی الصحیحین.
(ط١). الفريق العلمي لمكتب خدمة السنة. (تحقيق). أشرف بن محمد نجيب المصري.
(إشراف). دمشق: دار المنهاج القويم للنشر والتوزيع.

حامد، رؤوف عباس. (١٩٩٩م). مصر للمصريين أزمة مصر الاجتماعية والسياسية. (ط١). القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.

حسن، عمار علي. (١٩٩٧م). الصوفية والسياسة في مصر. (ط١). القاهرة: مركز المحروسة.

حسني، أبو الحسن. (٢٠١٨م). التفسير السياسي للقرآن. (ط١). وائل علي. (ترجمة). بيروت: مكتبة مؤمن قريش.

حسين، طه. (١٩٣٧م). مستقبل الثقافة في مصر. (ط٢). القاهرة: دار المعارف.

حسين، محمد محمد. (د.ت). الإسلام والحضارة الغربية. (د.ط). دار الفرقان.

الحصري، ساطع. (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م). دراسات في مقدمة ابن خلدون. (ط٣). القاهرة: مكتبة الخانجي.

الحمد، غانم قدوري. (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م). محاضرات في علوم القرآن. (ط١). عمان: دار عمار.

حوراني، اليرت. (د.ت). الفكر العربي في عصر النهضة. (د.ط). كريم عزقول. (ترجمة). بيروت: دار النهار للنشر والتوزيع.

حوى، سعيد. (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). الأساس في التفسير. ط١. القاهرة: دار السلام.

الخالدي، صلاح عبدالفتاح. (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م). تعريف الدارسين بمناهج المفسرين. (ط٣). دمشق: دار القلم.

خان، صديق بن حسن القنوجي. (١٩٧٨م). أبجد العلوم. (د.ط). عبدالجبار زكار. (إعداد). دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

خان، صديق بن حسن بن علي الحسين القنوجي البخاري. (١٤١٢هـ/١٩٩٢م). فتح البيان في مقاصد القرآن. (د.ط). عبد الله بن إبراهيم الأنصاري. (مراجعة). بيروت: المكتبة العصرية.

الخرجي، عبود أحمد. (د.ت). تنوير الأذهان بمواضيع القرآن. (د.ط). بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.

الخطري، أنور قاسم. (١٤٣٦هـ). السياسة الشرعية في أزمنة الوهن والاستضعاف. (ط٢). الرياض: دار الوعي للنشر والتوزيع.

الخطير، عبدالكريم بن عبدالله بن عبدالرحمن. (١٤٢٥هـ). الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به. (ط١). الرياض: دار المنهاج للنشر والتوزيع.

الخطيري، محمد بن عبدالله بن علي. (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م). تفسير التابعين. (ط١). الرياض: دار الوطن للنشر.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي. (١٣٥٧هـ). كتاب الكفاية في علم الرواية. (د.ط). إسطنبول: دائرة المعارف العثمانية.

الخطيب، أحمد سعد. (١٤٣١هـ/٢٠١٠م). مفاتيح التفسير. (ط١). الرياض: دار التدمرية.

خفاجي، محمد عبدالمنعم. (١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م). الأزهر في ألف عام. (ط٣). القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

خلاف، عبد الوهاب. (١٣٥٠هـ). السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية. (د.ط). القاهرة: المطبعة السلفية.

خليفة، عبدالرحمن. (١٩٨٩م). في علم السياسة الإسلامي. (د.ط.). القاهرة: دار المعرفة الجامعية.

الخولي، أمين. (١٩٦١م). مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب. (ط١). القاهرة: دار المعرفة.

الخياط، عبدالعزيز عزت. (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م). النظام السياسي في الإسلام. (ط١). القاهرة: دار السلام.

الدريني، فتحي. (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م). خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. (ط٢). بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون.

الدهش، عبدالرحمن بن صالح بن سليمان. (١٣٢٥هـ/٢٠٠٤م). الأقوال الشاذة في التفسير. (د.ط.). بريطانيا: مجلة الحكمة.

ديورانت، ول وايريل. (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م). قصة الحضارة. (د.ط.). محيي الدين صابر. (تقديم). زكي نجيب محمود. (ترجمة). بيروت: دار الجبل.

الذهبي، محمد حسين. (١٤٣١هـ/٢٠١٠م). التفسير والمفسرون. (د.ط.). الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم. (١٤٣٩هـ). تفسير القرآن العظيم. (ط١). عمر يوسف حمزة. (تحقيق). الرياض: دار ابن الجوزي.

الرازي، محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري. (١٤٠١هـ/١٩٨١م). تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب. (ط١). بيروت: دار الفكر.

- راشد، زينب عصمت. (د.ت). تاريخ أوروبا الحديث. (د.ط). القاهرة: دار الفكر العربي.
- الرافعي بك، عبدالرحمن. (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م). في أعقاب الثورة المصرية. (ط١). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- الرافعي بك، عبدالرحمن. (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م). عصر إسماعيل. (ط١). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- الرافعي، عبدالرحمن. (١٤٠٤هـ/١٩٨٣م). الثورة العربية والاحتلال الإنجليزي. (ط٤). القاهرة: دار المعارف.
- الراوي، فؤاد محسن. (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م). الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي. (ط١). عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع.
- رشيد رضا، محمد. (١٣٦٦هـ/١٩٤٧م). تفسير القرآن الحكيم. (ط٢). القاهرة: دار المنار.
- رضا، محمد رشيد. (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م). تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده. (ط٢). القاهرة: دار الفضيلة.
- روسو، جان جاك. (٢٠١١م). في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي. (ط١). عبدالعزيز لبيب. (ترجمة). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان. (١٤١٨هـ/١٩٩٧م). اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر. (ط٣). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الرومي، فهد بن عبدالرحمن بن سليمان. (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م). منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير. (ط٢). بيروت: مؤسسة الرسالة.

الريس، محمد ضياء الدين. (د.ت). النظريات السياسية الإسلامية. (ط٧). القاهرة: دار التراث.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م). تاج العروس من جواهر القاموس. (د.ط). حسين نصار وآخرون. (تحقيق). الكويت: مطبعة حكومة الكويت.

الزبيدي، وليد بن أحمد الحسين. (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة. (ط١). لندن: مجلة الحكمة.

زرزور، عدنان محمد. (١٤٠١هـ/١٩٨١م). علوم القرآن. (ط١). بيروت: المكتب الإسلامي.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. (د.ت). مناهل العرفان في علوم القرآن. (ط٣). القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

الزركشي، بدر الدين محمد عبد الله. (١٤١٠هـ/١٩٩٠م). البرهان في علوم القرآن. (ط١). يوسف عبد الرحمن المرعشلي وآخرون. (تحقيق). بيروت: دار المعرفة.

الزركلي، خير الدين. (٢٠٠٢م). الأعلام. (ط١٥). بيروت: دار العلم للملايين.

زقزوق، محمود حمدي. (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). الموسوعة الإسلامية العامة. (د.ط). القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

الزيلعي، عبدالله بن يوسف بن محمد. (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري. (ط١). عبدالله السعد. (تحقيق). الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

سراج الدين، عبدالله. (١٤١١هـ/١٩٩١م). هدي القرآن الكريم إلى معرفة العوالم والتفكير في الأكوان. (ط١). دمشق: مكتبة دار الفلاح.

سعيد، بسطامي محمد. (١٤٣٦هـ/٢٠١٥م). مفهوم تجديد الدين. (ط٣). الرياض: مركز التأصيل للدراسات والبحوث.

سليمان، حسن حسن. (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ). الشباب المسلم والحضارة الغربية. (د.ط). بيروت: دار ومكتبة الهلال.

سهيل، أحمد قشيري. (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م). المفسر شروطه آدابه مصادره. (ط١). الرياض: مكتبة الرشد.

سيد قطب، (١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م). في ظلال القرآن، (ط٣٢). القاهرة: دار الشروق.

السيوطي، جلال الدين. (١٤٤٣هـ/٢٠٢١م). الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. (ط١). عبدالحكيم الأنيس. (عناية). أبو ظبي: دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر الخضيرى المصرى الشافعى. (د.ت). الإلتقان في علوم القرآن. (د.ط). محمد أبو الفضل إبراهيم. (تحقيق). الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

شابرا، محمد عمر. (١٤٣٣هـ/٢٠١٢م). الحضارة الإسلامية أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح. (ط١). محمد زهير السمهورى. (ترجمة). واشنطن: المعهد العالمى للفكر الإسلامى.

شاتييه، ا. ل. (١٣٨٧هـ). الغارة على العالم الإسلامي. (ط٢). مساعد اليافي، محب الدين الخطيب. (ترجمة). الرياض: منشورات العصر الحديث.

شاكرا، محمود. (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). التاريخ الإسلامي. (ط٢). بيروت: المكتب الإسلامي.

الشايح، محمد بن عبدالرحمن. (١٤٣٣هـ/٢٠١٢م). معجم مصطلحات علوم القرآن. (ط١). الرياض: دار التدمرية.

شحروري، أحمد داود. (١٤٣٢هـ/٢٠١٢م). تفسير المراغي دراسة منهجية. (ط١). عمان: دار المأمون للنشر والتوزيع.

الشدي، عادل بن علي. (١٤٣١هـ/٢٠١٠م). التفسير العلمي التجريبي للقرآن الكريم. (ط١). الرياض: مدار الوطن للنشر.

الشرباصي، أحمد. (١٩٦٢م). قصة التفسير. (د.ط.). القاهرة: دار القلم.

شريف، عمر. (١٤١١هـ/١٩٩١م). نظم الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية. (د.ط.). القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية.

شريف، محمد إبراهيم. (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م). اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر. (ط١). القاهرة: دار التراث.

الشريف، محمد موسى. (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م). مجموع فتاوى القرآن الكريم، (ط١). الرياض: دار الأندلس الخضراء.

الشكعة، مصطفى. (١٤١٣هـ/١٩٩٢م). الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته. (ط٣). القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

شلي، أحمد. (١٩٨٣م). **السياسة في الفكر الإسلامي**. (ط٥). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني. (١٤٢٦هـ). **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**. (ط١). بكر بن عبدالله أبو زيد. (إشراف). الرياض: دار عالم الفوائد.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني. (١٤٤١هـ/٢٠١٩م). **العذب النмир من مجال الشنقيطي في التفسير**. (ط٥). خالد بن عثمان السبت. (تحقيق). الرياض: دار عطاءات العلم.

الشهرزوري، عثمان بن عبدالرحمن. (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). **علوم الحديث لابن الصلاح**. (د.ط.). نور الدين عتر. (تحقيق). دمشق: دار الفكر.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الصنعاني. (١٤٣١هـ/٢٠١٠م). **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**. (د.ط.). الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

الصلابي، علي محمد محمد. (١٤٢١هـ/٢٠٠١م). **الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط**. (ط١). القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية.

الضامر، عبدالعزيز بن عبدالرحمن. (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م). **تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين**. (ط١). (أبو ظبي: المجلس الوطني للإعلام).

طاش كبرى زادة، أحمد بن مصطفى. (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). **مفتاح السعادة ومصباح الزيادة**. (ط١). بيروت: دار الكتب العلمية.

الطاهري، محمد طيب. (١٤٢١هـ/٢٠٠٠م). نيل السائرين في طبقات المفسرين. (ط٣).
إسلام أباد: مكتبة اليمان.

الطبري، محمد بن جرير. (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م). تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك. (ط٢).
محمد أبو الفضل إبراهيم. (تحقيق). القاهرة: دار المعارف بمصر.

الطبري، محمد بن جرير، (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (ط١).
عبد الله بن عبد المحسن التركي. (تحقيق). القاهرة: دار هجر.

طقوش، محمد سهيل. (١٤٣٩هـ/٢٠١٨م). تاريخ مصر الحديث والمعاصر. (ط١). بيروت:
دار النفائس.

الطيّار، مساعد بن سليمان بن ناصر. (١٤٢٣هـ). أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن
الكرّيم. (ط٢). الرياض: دار ابن الجوزي.

الطيّار، مساعد بن سليمان. (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م). فصول في أصول التفسير. (ط٣). محمد
بن صالح الفوزان. (تقديم). الرياض: دار ابن الجوزي.

الطيّار، مساعد بن سليمان. (١٤٣٦هـ/٢٠١٥م). مقالات في علوم القرآن وأصول
التفسير. (ط٢). الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية.

عارف، نصر محمد. (د.ت) نظريات التنمية السياسية المعاصرة. (د.ط). واشنطن: المعهد
العالمي للفكر الإسلامي.

عاصي، حسين. (١٤١١هـ/١٩٩١م). ابن خلدون مؤرخا. (ط١). بيروت: دار الكتب
العلمية.

عباس، فضل حسن. (١٤٣٧هـ/٢٠١٦م). التفسير والمفسرون. (ط١). عمان: دار
النفائس.

عبدالرحيم، إبراهيم. (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م). السياسة الشرعية مفهوما مصادرها مجالاتها.
(ط١). القاهرة: دار النصر للتوزيع والنشر.

عبدالرحيم، ف. (١٤٣٢هـ/٢٠١١م). معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها.
(ط١). دمشق: دار القلم.

عبدالرزاق، أحمد محمد جاد. (١٤١٦هـ/١٩٩٥م). فلسفة المشروع الحضاري. (ط١).
واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عبدالقادر، سالمة محمود محمد. (٢٠١٠م). منهجية ابن خلدون في تدوين السيرة النبوية
وتفسيرها. (ط١). بيروت: دار الكتب العلمية.

العبيدي، خالد فائق. (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م). القرآن منهل العلوم. (ط١). بيروت: دار
الكتب العلمية.

العجلان، إبراهيم بن صالح بن عبدالعزيز العجلان. (د.ت) المحدثون والسياسة. (د.ط).
الرياض: جامعة الملك سعود.

العجلان، فهد بن صالح بن عبدالعزيز. (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م). الانتخابات وأحكامها في الفقه
الإسلامي. (ط١). الرياض: دار كنوز إشبيليا.

العجلان، فهد بن صالح. (١٤٤٠هـ/٢٠١٨م). كتاب معركة النص. (ط١). الرياض: دار
رسالة البيان.

العجلان، فهد بن صالح. (د.ت). الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة رضي الله عنهم. (ط ٢). المركز العربي للدراسات الإنسانية.

العجلان، فهد بن صالح. الشثري، مشاري بن سعد. (١٤٣٧ هـ). سؤالات تحكيم الشريعة. (ط ١). الرياض: مجلة البيان.

عدلان، عطية. (١٤٣٢ هـ/٢٠١١ م). النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام. (ط ١). القاهرة: دار الكتب المصرية.

عرجون، محمد الصادق إبراهيم. (١٤١٠ هـ/١٩٨٩ م). القرآن العظيم هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين. (ط ٢). دمشق: دار القلم.

عصر، صبحي عبدالرؤوف. (د.ت). المعجم الموضوعي لآيات القرآن الكريم. (د.ط). القاهرة: دار الفضيلة.

الطار، داود. (١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م). موجز علوم القرآن. (ط ٣). بيروت: مؤسسة الأعلى للمطبوعات.

عطوة، عبدالعال أحمد. (١٤١٤ هـ/١٩٩٣ م). المدخل إلى السياسة الشرعية. (د.ط). الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

عطية الله، أحمد. (١٩٦٨ م). القاموس السياسي. (ط ٣). القاهرة: دار النهضة العربية.

عفيفي، محمد الصادق. (١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م). المجتمع الإسلامي وأصول الحكم. (ط ١). القاهرة: دار الاعتصام.

العك، خالد عبدالرحمن. (١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م). أصول التفسير وقواعده. (ط ٢). بيروت: دار النفائس.

علي، عصام الدين محمد. (د.ت). آفاق الحضارة الإسلامية والأوروبية. (د.ط). القاهرة: منشأة معارف.

عمارة، محمد. (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م). الإصلاح الديني في القرن العشرين الإمام المراغي نموذجاً. (د.ط). القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

عمارة، محمد. (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م). الإسلام والسياسة. (ط١). القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

عمر، أحمد مختار. (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م). المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته. ط١. الرياض: مؤسسة سطور المعرفة.

عمر، أحمد مختار. (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م). معجم اللغة العربية المعاصرة. (ط١). القاهرة: دار عالم الكتب.

عمر، عبدالعزيز عمر. (١٩٩٣م). تاريخ مصر الحديث والمعاصر. (د.ط). القاهرة: دار المعرفة الجامعية.

عمر، عبدالعزيز عمر. القوزي، محمد علي. (١٩٩٩م). دراسات في تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر. (ط١). بيروت: دار النهضة العربية.

العميري، سلطان بن عبد الرحمن. (١٤٣١هـ/٢٠١٠م). التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي. (ط١). الرياض: مركز التأصيل للدراسات والبحوث.

عواجي، غالب بن علي. (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م). المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها. (ط١). الرياض: المكتبة العصرية الذهبية.

عويس، عبدالحليم. (١٤١٦هـ/١٩٩٦م). التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون. (ط ١).
الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

عويس، عبدالحليم. (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م). موسوعة مصطلحات الحضارة الإسلامية
مصطلحات علوم القرآن. (ط ١). القاهرة: دار الوفاء.

الغامدي، أحمد بن سعد حمدان. (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م). تجديد الفقه السياسي في المجتمع
الإسلامي. (ط ٢). الرياض: دار ابن رجب.

الغزالي الطوسي، محمد بن محمد بن محمد. (١٤١٧هـ/١٩٩٧م). المستصفي من علم
الأصول. (ط ١). محمد سليمان الأشقر. (تحقيق). بيروت: مؤسسة الرسالة.

الغزالي، محمد بن محمد بن محمد الطوسي. (١٣٢٢هـ). فاتحة العلوم. (ط ١). القاهرة: المطبعة
الحسينية المصرية.

غليون، برهان. العوا، محمد سليم. (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م). النظام السياسي في الإسلام.
(ط ١). بيروت: دار الفكر المعاصر.

الغماري، عبدالله محمد الصديق الحسني الإدريسي. (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). بدع التفاسير.
(ط ٢). الرباط: دار الرشاد الحديثة.

الفاسي، محمد عبدالحكي الكتاني الإدريسي الحسني. (د.ت). نظام الحكومة النبوية. (ط ٢).
عبدالله الخالدي. (تحقيق). بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.

الفاضل، أحمد محمد. (٢٠٠٨م). الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن. (ط ١). دمشق:
مركز الناقد الثقافي.

القرشي، باقر شريف. (١٤٠٨هـ/١٩٨٧م). النظام السياسي في الإسلام. (ط٤). دمشق: دار التعارف.

القرضاوي، يوسف. (١٤١٧هـ/١٩٩٦م). الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. (ط٢). الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبو بكر. (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م). الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، (ط١). عبدالله بن عبدالمحسن التركي. (تحقيق). بيروت: مؤسسة الرسالة.

القوزي، محمد علي. (١٩٩٩م). دراسات في تاريخ العرب المعاصر. (ط١). بيروت: دار النهضة العربية.

الكبيسي، أحمد عبيد. (١٤٣٨هـ/٢٠١٧م). موسوعة الكلمة وأخواتها في القرآن الكريم. ط١. بيروت: دار المعرفة.

الكبيسي، خليل. (١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م). علم التفسير أصوله وقواعده. (ط١). أبو ظبي: مكتبة الصحابة.

كحالة، عمر رضا. (د.ت). معجم المؤلفين. (د.ط). دمشق: مؤسسة الرسالة.

الكرماني، محمود بن حمزة. (د.ت). غرائب التفسير وعجائب التأويل. (د.ط). شمران سركال يونس العجلي. (تحقيق). الرياض: دار القبله للثقافة الإسلامية.

الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني. (١٤١٩هـ/١٩٩٨م). الكليات. (ط٢). بيروت: دار الرسالة ناشرون.

الكوراني، أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن محمد الشافعي ثم الحنفي. (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م).
الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري. (ط١). أحمد عزو عناية. (تحقيق).
بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الكيالي، عبدالوهاب. (د.ت). موسوعة السياسة. (د.ط). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات
والنشر.

الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الحنفي. (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م). تفسير القرآن
العظيم المسمى تأويلات أهل السنة. (ط١). فاطمة يوسف الخيمي. (تحقيق).
بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون.

الماوردي، علي بن محمد بن حبيب. (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م). الأحكام السلطانية والولايات
الدينية. (ط١). أحمد مبارك البغدادي. (تحقيق). الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة.

الماوردي، علي بن محمد بن حبيب. (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م). أدب الدين والدنيا. (ط١).
بيروت: دار المنهاج.

مجمع اللغة العربية. (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م). المعجم الوسيط. ط٤. شعبان عبد العاطي عطية
وآخرون. (إشراف). القاهرة: دار الشروق الدولية.

مجموعة من الباحثين. (د.ت). الهدايا القرآنية. (د.ط). الرياض: كرسي الملك عبدالله بن
عبدالعزیز للقرآن الكريم.

مجموعة من اللجان العلمية. (١٤٣٩هـ/٢٠١٧م). معجم مصطلحات العلوم الشرعية.
(ط٢). الرياض: مدينة الملك عبدالعزيز للعلوم والتقنية.

المحتسب، عبدالمجيد عبدالسلام. (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م). اتجاهات التفسير في العصر الراهن. ط٣. عمان: منشورات مكتبة النهضة الإسلامية.

المراغي، أحمد بن مصطفى. (١٣٦٩هـ/١٩٥٠م). تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، (ط١). القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

المراغي، أحمد مصطفى المراغي. (١٣٦٥هـ/١٩٦٤م). تفسير المراغي. (ط١). القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

المزيني، خالد بن سليمان. (١٤٢٧هـ). المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة. ط١. الرياض: دار ابن الجوزي.

مسلم، ابن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. (١٤٣٣هـ/٢٠١٣م). صحيح مسلم. (ط١). محمد زهير بن ناصر الناصر. (عناية). بيروت: دار طوق النجاة.

المشدد، عبدالرحمن بن عادل عبدالعال. (١٤٣٧هـ/٢٠١٦م). المفسرون من الصحابة. (ط١). الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية.

المصري، جميل عبدالله محمد. (د.ت). حاضر العالم الإسلامي وقضايا المعاصرة. (د.ط). الرياض: الجامعة الإسلامية.

المطرفي، ياسر بن ماطر. (٢٠١٦م). العقائدية وتفسير النص القرآني. (ط١). بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

المعماري، أحمد مرعي. (٢٠٢٠م). الخطاب الفقهي والتحديات السياسية. (ط١). بيروت: مركز نهوض للدراسات والنشر.

المغراوي، محمد بن عبدالرحمن. (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م). المفسرون بين التأويل والاثبات في آيات الصفات. (ط١). بيروت: مؤسسة الرسالة.

ملا حويش، عبد القادر. (١٣٨٢هـ/١٩٦٥م). بيان المعاني. (ط١). دمشق: مطبعة الترقى.

المناعي، عبدالرؤوف. (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م). الجواهر المضية في بيان الآداب السلطانية. (د.ط). عبدالله بن إبراهيم بن عبدالله الناصر. (تحقيق). الرياض: النشر العلمي.

منو، عبدالله جاك. (د.ت). خروج الفرنسيين من مصر. (د.ط). القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي.

مهنا، محمد نصر. (١٩٩٩م). في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة. (د.ط). القاهرة: المكتب الجامعي الحديث.

المؤذن، عبدالله بن عبدالله بن سلامة الأذكوي الشافعي. (١٤٢١هـ/٢٠٠١م). موسوعة الأسماء والأعلام المبهممة في القرآن الكريم. (د.ط). مروان العطية. (تحقيق). الرياض: مكتبة العبيكان.

النبراوي، خديجة. (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م). موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي. (ط١). حسن عباس زكي وآخرون. (تقديم). القاهرة: دار السلام.

النجار، عبدالمجيد. (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م). خلافة الإنسان بين الوحي والعقل. (ط٣). واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

النحاس، أبو جعفر. (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م). معاني القرآن الكريم. (ط١). محمد علي الصابوني. (تحقيق). الرياض: جامعة أم القرى.

النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل. (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م). إعراب القرآن. (د.ط). زهير غازي زاهد. (تحقيق). بغداد: مطبعة العاني.

نخبة من الباحثين، (١٤٣٦هـ/٢٠١٥م). مراجعات في الإسرائيليات. (ط١). الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية.

الندوي، علي الحسن. (١٣٨٨هـ/١٩٦٨م). الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية. (ط٢). بيروت: دار الندوة للتوزيع.

النسائي، أحمد بن شعيب. (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م). خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. (ط١). أحمد ميرين البلوشي. (تحقيق). الكويت: مكتبة العلاء.

النمر، عبد المنعم. (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). علم التفسير كيف نشأ وتطور حتى انتهى إلى عصرنا الحاضر. (ط١). القاهرة: دار الكتب الإسلامية.

نوار، عبدالعزيز سليمان، ومحمود محمد جمال الدين. (١٤١٩هـ/١٩٩٩م). التاريخ الأوروبي الحديث. (د.ط). القاهرة: دار الفكر العربي.

ه.ج. ويلز، (د.ت). موجز تاريخ العالم. (د.ط). عبدالعزيز توفيق جاويد. (ترجمة). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

المهروي، أبو عبيد أحمد بن محمد صاحب الأزهرى. (١٤١٩هـ/١٩٩٩م). الغربيين في القرآن والحديث. (ط١). أحمد فريد المزيدي. (تحقيق). الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.

هيشور، محمد. (١٤١٧هـ/١٩٩٦م). سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها. (ط١). القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وافي، علي عبدالواحد. (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م). عبقریات ابن خلدون. (ط٢). الرياض: شركة عكاظ.

وهبان، أحمد. (٢٠٠١م). الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي. (د.ط.). القاهرة: دار الجامعة الجديدة للنشر.

يحيى، جلال. (د.ت.). التاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر. (د.ط.). القاهرة: المكتب الجامعي الحديث.

يحيى، جلال. نعيم، خالد. (١٩٨٨م). مصر الحديثة. (د.ط.). القاهرة: المكتب الجامعي الحديث.

يعقوب، طاهر محمود محمد. (١٤٢٥هـ). أسباب الخطأ في التفسير. (ط١). الرياض: دار ابن الجوزي.

يوسف، محمد رمضان. (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م). معجم المؤلفين المعاصرين، (د.ط.). الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد.

الرسائل العلمية

حريري، محمد زكريا. (١٤٣٥هـ-١٤٣٦هـ/٢٠١٤م-٢٠١٥م). البيئة وأثرها على المفسرين دراسة تطبيقية على الإمام السدي. رسالة دكتوراة، كلية أصول الدين، جامعة أم درمان، الخرطوم.

عبد القهار، (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م). المناسبات بين الآيات والسور في تفسير المراغي في الجزء الثلاثين. رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، جامعة أم درمان الإسلامية، الخرطوم.

محمد، أمين بابكر شعيب. (١٤٣٩هـ/٢٠١٨م). اختيارات الشيخ أحمد مصطفى المراغي (ت: ١٩٥٢م) في تفسيره دراسة مقارنة في ضوء أقوال بعض المفسرون من أول سورة الفاتحة إلى الآية (٩٢) من سورة آل عمران. رسالة دكتوراة، كلية أصول الدين، جامعة أم درمان، الخرطوم.

محيي الدين، حازم زكريا. (٢٠٠٧م). الإصلاح السياسي عند مفسري القرآن الكريم في النصف الأول من القرن العشرين. رسالة دكتوراة، كلية عبدالحמיד أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور.

نور الفريدة، (١٤٣١هـ/٢٠١١م). الإسراء والمعراج في القرآن دراسة مقارنة بين تفسير المراغي وحمكا. بحث جامعي للحصول على الشهادة الجامعية في التفسير والحديث، كلية أصول الدين، جامعة سونن أمبيل الإسلامية الحكومية، جاكرتا.

المقالات العلمية

ابن غزالي، ماهر. الأطرش، رضوان جمال. (٢٠٢٢م). الدخيل المعاصر على التفسير القرآني وأثره: تفسير المراغي نموذجا. مجلة البرهان لدراسات القرآن والسنة، العدد (٣٦)، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، كوالالمبور.

أبو شريفة، مسعود جار الله. بادي، جمال أحمد بشير. خالد، نشوان عبده. (٢٠٢٣م). تطور القضايا الصوفية عبر القرون. مجلة الدراسات الإسلامية المعاصرة، العدد (٠٤)، مركز الحكمة للأبحاث والنشر، كوالالمبور.

أبو يوسف، أمنية محمد عبد الجواد. (٢٠١٥م). الاستنباط القرآني في تفسير الشيخ أحمد مصطفى المراغي. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد (١٥)، جامعة قناة السويس، القاهرة.

اراس، ذاكر. محمد صولحين، سوهيرين. (٢٠٢٢م). التفسير السياسي للقرآن رؤية عقلية نقدية. مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية، العدد (٦٠)، جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية، جاكرتا.

إسماعيل، محمد عروبي. محمد، نزيرة. (٢٠٢٣م). حمكا وتوظيف دروس السيرة النبوية وعبرها لمنهج الاجتماعي: دراسة تحليلية في تفسير الأزهر. مجلة الدراسات الإسلامية، العدد (١٦)، مركز تطوير البحوث بكلية جامعة سيلانجور الإسلامية العالمية، كوالالمبور.

الأطرش، رضوان جمال. (٢٠١١م). القيم السياسية في الخطاب القرآني قيمة الشورى نموذجاً. مجلة الإسلام في آسيا، العدد (٠١)، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، كوالالمبور.

بنعمر، محمد. (١٤٣٤هـ). التجديد المنهجي في تفسير القرآن الكريم. المؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية، الرياض.

بني كنانة، مجتبي بن محمود بن عقلة. (د.ت). مسالك تفسير القرآن الكريم عند المعاصرين. مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، المجلد ٨، العدد (٣٦)، الإسكندرية.

بوريني، عمر عبدالعزيز. (٢٠١٤م). الاتجاه الاجتماعي في التفسير في العصر الحديث. مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية واللغات، العدد (٤٩).

بوزازي، خليفة. (٢٠١٦م). الشورى والديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر. مجلة المعيار، العدد (١٦)، جامعة الجزائر، الجزائر.

الحديدي، عبد الله علي عباس. (١٤٣٣هـ-٢٠١٢م). أثر الواقع السياسي والفكري في انحراف التفسير القرآني. مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد (١٢)، جامعة الموصل، بغداد.

دراجي، محمد. (٢٠٠١م). تجديد مناهج التفسير ضرورة ملحة. مجلة كلية أصول الدين الصراط، العدد (٤).

الدلوي، لينا طهماز علي. (١٤٤٢هـ/٢٠٢٠م). من خصائص النظم القرآني في تفسير المراغي (ت: ١٣٧١هـ). مجلة الآداب، العدد (١٣٤)، جامعة بغداد، بغداد.

رضا، محمد رشيد. (١٩١٣م). افتتاحية مجلة المنار، مجلة المنار، العدد (١٧).

سالم، أحمد علي. (د.ت). الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا. مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٢٥).

سليمان، عبد الجواد. (د.ت). الشيخ محمد مصطفى المراغي، مجلة الرسالة، العدد (٨٨٨)، القاهرة.

الشرع، رحيم خلف كاظم. (١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م). الديمقراطية التوفيقية لدى أبرز مفكري سوريا ولبنان أواخر العهد العثماني. مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد (٧٣)، جامعة الإمام جعفر الصادق، بغداد.

صافي، خالد محمد. يوسف، أيمن طلال. (٢٠٠٩م). إشكالية العلاقة بين الشورى والديموقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر. مجلة جامعة الأقصى، المجلد ١٣، العدد (٠١)، جامعة الأقصى، القدس.

طاهر، علي ضيغم طاهر. (٢٠١٩م). التفسير الاجتماعي وأثره في تطبيق مفاهيم القرآن في الواقع المعاصر. مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية، المجلد ٤٤، العدد (٤)، جامعة البصرة، بغداد.

الطيبار، مساعد بن سليمان بن ناصر. (١٤٣٣هـ). تفسير القرآن بالإسرائيليات نظرة تقويمية. مجلة معهد الإمام الشاطبي، العدد (١٤)، الرياض.

عبدالله، عودة. سلوم، محمود خضر. (٢٠١٥م). الاتجاه السياسي في تفسير المنار. مجلة كلية اللاهوت، جامعة إسطنبول، إسطنبول.

عويس، عبدالحليم. (٢٠٠٧م). ابن خلدون وتطور الفكر الإسلامي علاقته بالتراث والمجتمع، وأثره في الفكر الإسلامي. مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد (٥٠).

قيطون، عبدالرحمن. (٢٠٢٢م). فلسفة الحضارة عند ول ديورانت. مجلة الحوار الثقافي، المجلد ١١، العدد (٠٢)، معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر.

لعجال، طارق عبدالسلام. إبراهيم، أحمد زكي. (٢٠١٢م). التصوف بين التوظيف السياسي والثابت التاريخي. مجلة التمدين، العدد (٧)، جامعة مالايا، كوالالمبور.

المصري، رأفت محمد رائف رأفت. (٢٠١٧م). الاتجاه السياسي في تفسير القرآن: تعريف وتاريخ وتأصيل. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (١٠٩)، جامعة الكويت، الكويت.

المواقع العنكبوتية

<https://ibn-mahmoud.blogspot.com/2018/03/blog-post.html>