تأثير آراء المدرسة الإصلاحية في التفسير في مناهج مفسري عالم الملايو
تفسير القرآن الحكيم للشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود الماليزي نموذجاً

د. إسماعيل عبد الله*

مقدمة

استهدفت الدراسات العلمّية الجادة التي تمحورت حول مناهج المفسِّرين منذ المراحل الأولى من نشأة هذا النوع من الدراسات المتصفة بالشمولية في مسحها التاريخي، بيان التأثيرات الاجتماعية والسياسية في الدراسات الدينية على وجه العموم، وفي دراسة التفسير على وجه الخصوص، وتوضيح العلاقة بين المفسِّر بوصفه عضواً في مجتمع مدني وسياسي، وبين التفسير باعتباره نتائج عقلية تاريخية خضع برنامجها التفسيري لسيادة توجهات عقيدية ومذهبية معينة، فضلاً عن التأثر بالصراعات الثقافية والطائفية التي صاحبته، ورسمُ خطٍ بيانيٍ يمثّل امتداد وانحسار التأثيرات التاريخية لبعض المناهج التفسيرية على مناهج لاحقة.

ومن هذا المنظور فإن دراسة منهج مفسِّر ما لا بدّ وأن تُسبق بدراسة الظروف السياسيّة والاجتماعية والعلمّية السائدة في عصره، ليس من باب السرد التجريديّ، بل لتوضيح العلاقة بين المفسِّر ومنهج التفسير. ولكن الملاحظ أن كثيراً من الدراسات المعاصرة التي تهدف دراسة مناهج بعض المفسرين قد فصلت نهائياً بين الظروف المصاحبة لنشأة منهج تفسيريّ وبين المنهج نفسه، فتركزت محاور دراستها على نقاط تقليديّة، ما لبثت أن أصبحت القالب المثالي الذي تجمدت فيه هذه الدراسات من قبيل: تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنَّة وأقوال الصحابة والتابعين، واستشهاد المفسِّر باللغة والشعر وأمثال العرب، وطبيعة تعامل المفسِّر مع الإسرائيليات –التي بدورها صارت معروفة محددة– .. وغيرها. وغابت تماماً ظلال التأثيرات

* رئيس قسم دراسات القرآن والسنة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. ismaila@iiu.edu.my

الاجتماعيّة والسياسيّة في عملية التفسير، وأصبح كل مفسِّر يُدرس في عزلةٍ تامة عن سابقيه ولاحقيه من المفسرين.

ومن باب تفادي الوقوع في هذا الشرك، فإن دراستنا ستُعنى ببيان الأثر المباشر وغير المباشر للظروف التي مرَّ بها مفسرو مسيرة الإصلاح في ماليزيا على تفاسيرهم، ومدى تأثرهم بالآراء الإصلاحيّة المبثوثة في تفسير المراغي الذي يعدُّ-امتداداً- لمدرسة المنار. وسواء أكان تفسير المراغي تعبيراً حقيقيّاً عن المنار، أم تأثراً محافظاً بتوجهاتها، فإن الدراسة تهدف إلى كشف حقيقة التحوّلات التي طرأت على الآراء الإصلاحيّة الناتجة عن التأثير المتبادل بين منهاج التفاسير الإصلاحية وطبيعة الظروف التي أحاطت بها من جهة، وبين هذه المناهج ومسيرة الإصلاح العامة على المستويين السياسي والعلمي من جهة أخرى، إذ من المعلوم أن الموقع الاجتماعيّ والسياسيّ لأصحاب المنهج التفسيري في مسيرة الإصلاح العامة سيحدد ما إذا كان دور منهجه فاعلاً في مسيرة الإصلاح أو منفعلاً بها، وما يترتب على ذلك من الحضور الحيويّ للمنهج في الأروقة الثقافيّة، وفي أوساط النخب المستنيرة، أو غيابه عنها.

وبناءً على ذلك فقد تم تقسيم هذه الدراسة إلى مباحث أربعة هي: مسيرة الإصلاح في عالم الملايو، وعملية الإصلاح ومناهج التفسير، وتعريف الشيخ مصطفى عبد الرحمن وكتابه "تفسير القرآن الحكيم"، وتأثير التوجهات الإصلاحيّة في منهج مصطفى عبد الرحمن محمود التفسيري.

أولاً: مسيرة الإصلاح في عالم الملايو

ترافقت مسيرة الإصلاح في ماليزيا مع نظيرتها في أندونيسيا، واشترك رجالات الإصلاح في البلدين في أنهم تشرّبوا الثقافة الدينيّة من خلال الدراسة العلميّة الممتدة لسنوات في البلاد العربية حيث تأثروا بأفكار المدرسة الإصلاحية في مصر، ومنهج التعليم في مكة المكرمة. وكان من أبرز أعلام المثقفين الدينيّين الإصلاحيين في أندونيسيا؛ طاهر جلال الدين الأزهري (1869-1956م)، والشيخ أحمد الخطيب (1860-1916م)، والشيخ محمد جميل جمبيق (1860-1947م)، والحاج عبد الكريم أمر

الله (1879–1945م)، وابنه عبد الملك أمر الله المشهور بـــ(حمكا) صاحب التفسير الشهير: تفسير الأزهر. وقد استقر بعض المصلحين الأندونيسيين في ماليزيا كالشيخ طاهر جلال الدين، تاركاً أثراً واضحاً في توجهات بعض المصلحين، كالعلامة زعبا زين العابدين أحمد (1895–1973م). وتشعبت العلاقة بين المصلحين، لتتخطى حدود أرخبيل الملايو، وتتصل بمصر والقارة الهندية، فتواصل رواد الإصلاح مع الإمام محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا والمصلح الهندي المشهور الخواجا كمال الدين.

ويصنّف رجال الإصلاح في ماليزيا إلى مجموعتين: الأولى انطلقت من المؤسسات الدينية، حيث انخرطت في العمل التنظيمي الهادف إلى إصلاح بنيّة المؤسسة الدينيّة ومناهجها، وإلى هذه المجموعة ينتمي الشيخ طاهر جلال الدين الأزهري، والسيد شيخ الهادي (1867–1934م)، والمجموعة الثانية المكوّنة أساساً من الصحفيين والأدباء، كالعلامة زعبا، الذين لم يحسبوا على هذا التيار، لانشغالهم بالأدب الملاوي من جهة، ولعدم انخراطهم في العمل التنظيميّ من جهة ثانية.[1] وتبنّى رجال الإصلاح وجهة نظر موحّدة تقريباً مفادها أن التربيّة التي يتم فيها دمج التعليم الديني مع العلوم المعاصرة هي الخطوة الأولى والأهم في طريق الإصلاح الديني.

ولعل أبرز رجال الإصلاح هو السيد شيخ أحمد بن حسن سقاف الهادي الذي تأثر إلى حد بعيد بتوجهات مدرسة الأفغاني وعبده في الإصلاح، واشترك منذ مرحلة مبكرة من حياته في الجمعيّات الثقافية؛ كنادي (الجمعية الرشيدية) التي تأسست سنة 1890م، وسافر إلى البلاد العربية، وتعرف على معالم السيّاسة والاجتماع فيها، والتقى بالشيخين محمد عبده ورشيد رضا في مصر، وكان معجباً بأفكار الشيخ عبده التجديديّة في فهم الإسلام، حيث نقل مضامين رسالة الإصلاح إلى ماليزيا وسنغافورة.[2]

ويعدّ الشيخ طاهر جلال الدين الأزهري الشخصيّة الإصلاحيّة الثانية، كما توثقت بينه وبين الشيخ الهادي عرى الصداقة وأواصر العمل المشترك في حقل

---

1 Muhammad Sarim Hj. Mustajab: *Islam Dan Perkembangannya*, p. 117.

2 Tan S. H: *The Life & Times Of Sayyid Shaykh al-Hadi*, P. 4.

الإصلاح والتربية، وبالرغم من انتمائه إلى أندونيسيا إلا أنه آثر الاستقرار في ماليزيا، خاصة بعد أن أُودِع السجن من قبل السلطات الهولندية سنة 1927م[3]، وأسس مع الشيخ الهادي مجلة "الإمام"، وكان له الدور الأكبر في تأسيس مدرسة إقبال الإسلامية في سنغافورة سنة 1908م، كما التقى بالشيخ محمد عبده وغيره من دعاة الإصلاح في مصر، وكتب عن تأثير الأزهر الروحيّ والفكريّ في مسيرة الإصلاح بصراحة ووضوح في مجلة الإمام.[4]

وكان زعبا الشخصية الثالثة في دائرة الإصلاح الديني؛ إذ كان مهتماً بقضايا الإحياء الإسلامي منذ اشتغاله بالترجمة في معهد السلطان إدريس في (تانجونك ماليم ــ Tanjung Malim)، وأسس في تلك الفترة علاقات مميّزة مع السيد رشيد رضا والخواجة كمال الدين الهندي، وانصرف إلى الاهتمام بالأدب الماليزي بعد تجربته المريرة مع علماء بيراك؛ إذ وقفوا منه موقفاً صارماً، وعدّوا مقالته"رأي العلماء في قضية الأفعال والجهود الإنسانية"[5] خروجاً على عقائد أهل السنَّة والجماعة، وتبنيّاً لآراء المعتزلة التي تشكل خطراً على عقيدة المسلمين. ويبدو أن حكومة المستعمِّر البريطاني سُرَّت بهذا الموقف، خاصة وأن زعبا كان واحداً من المناهضين لسياساتها الاستعمارية، وخصماً جريئاً لقيادات الأحزاب المحلية في الوقت نفسه. وبسبب الإحباط والشعور بالعزلة، انصرف زعبا إلى الكتابة حول الأدب والقضايا الاجتماعيّة، ولا سيما فيما يتعلق بتنـــزيل القيم الأخلاقيّة للدين في المجتمع.[6]

والشخصية الرابعة في عالم الإصلاح "النظري"، خاصة فيما يتعلق بمجال إصلاح مناهج التفسير، هو الشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود (1918-1968م)، الذي تلقّى دراسة تقليديّة رصينة، وأتقن اللغة الإنجليزية، وألفّ قاموساً في ثلاث لغات: العربيّة

---

[3] Noer, Deliar. *The Modernist Muslim movement in Indonesia, 1900-1942*, Singapore: Oxford University Press, 1973. p. 33-35.

[4] المصدر السابق، ص 34.

[5] نُـــشر كتابه هذا في Jelutung Press التي يديرها الشيخ طاهر جلال الدين في ولاية بينانغ ــ Penang سنة 1934.

[6] Nawang, Adnan. *Za'ba: Patriot Dan Pendeta*, Kuala Lumpur: Berita Publishing, 1998. p. 96.

والملاوية والإنجليزيّة، واشتغل بعلم النفس من وجهة نظر إسلاميّة، وألفّ في ذلك كتابه القيّم: "علم النفس في الإسلام"، وكتب في علم الأخلاق والتاريخ، وترجم بعض الكتب العربية إلى الملاوية، وكان صاحب إنتاج علميّ مشهود.

ولفهم طبيعة الإصلاح الديني الذي قام به هؤلاء المصلحون لا بد من إلقاء نظرة عامة على نظم التعليم الدينيّة التي كانت سائدة في ذلك الوقت، والكشف عن أسباب انكفائها على الذات، وزهد طبقة المثقفين فيها في ظل تحديات المناهج الغربيّة التي أدخلها المستعمِّر في المدارس، بما تحمله هذه المناهج من بُعد عقلانيّ متطرِّف، لا يقرُ بالوحيّ مصدراً من مصادر المعرفة، ولهذه المناهج المقدرة-مع أحاديّتها القاتلة- على صياغة قيّم في الحياة تقدم بديلاً حضارياً يربط نتائج العلوم الحديثة،ويحل محل التصورات الدينيّة حول الإنسان والكون والقانون والمجتمع.

لقد خضعت ماليزيا بصورة جزئية أو كليّة للاستعمار ثلاث مرات؛ الأولى للاستعمار البرتغالي بعد سقوط مملكة مالاكا سنة 1511م، والثانية للاستعمار الهولندي منذ 1641م، والأخيرة للمستعمر البريطاني منذ 1824م إلى حين حصولها على الاستقلال سنة 1957م. وفي أثناء فترة الاحتلال البريطاني لماليزيا كان نظام التعليم فيها نظاماً دينيّاً صرفاً، وكانت المدارس التقليدية المعروفة بـــ (Pondok)[7] منتشرة في أرجاء البلاد، وتشرف عليها الزعامة الملهمة للشيخ المرشد المعروف بـــ (Kiyai) بأندونيسيا و(Tok Guru) في ماليزيا، الذي يمثل النموذج السائد، ويجسِّد المعارف الفكرية في أعلى مراقيها.[8] وأسهمت هذه المدارس في حفظ المعارف الدينية جيلاً بعد جيل، حيث حافظت على الأحكام الشرعيّة المتناقلة في مدونات الفقه الشافعي، كما غرست في المجتمع والنفوس الانتماء الراسخ للقيّم الإسلامية، أما أسلوب الدروس فقد كان يجمع بين الإيمان والالتزام الأخلاقي وتزكية النفس، إذ شكل القلعة الحصينة في وجه المخاطر الثقافيّة والهيمنة الغربيّة الاستعمارية في أرخبيل الملايا وأندونيسيا،

[7] هي مدارس أهلية تقدم تعليماً وسكناً مجانياً لطلبتها، وتغطي نفقاتها وشؤونها الإدارية من خلال التبرعات وأموال الزكاة، ومراكزها التعليمية هي المسجد المجاور لشيخ المدرسة، ومساكن الطلبة عبارة عن أكواخ خشبية بسيطة.

[8] حسن، محمد كمال. "الإسلام في عالم الملايو"، **مجلة التجديد**، ع1 (يناير 1997)، ص52.

المستمدة لبرنامجها التعليمي من مكة، والذي كان سائداً في ثمانينيّات القرن الثامن عشر، أما إطاره التعليمي العام فقد شكلته كتابات حجة الإسلام الإمام الغزالي.[9]

أما مناهج هذه المدارس فهي متشابهة تقريباً، فيتم إقرارها من قبل هيئة تدريسيِّة مؤلفة من رجال الدين التقليديّين والأساتذة ذوي الميول الدينية، وتعتمد على الحفظ أساساً في برنامجها التعليمي، واستثمار ملكة التذكر على حساب ملكة التفكير والتحليل العلميّ، كما أن نوعية المقررات الدراسية كانت ثابتة متكررة على الدوام، لا تساعد الطلاب على الإبداع والابتكار، ولم يكن ثمة برنامج يهدف إلى دمج العلوم الدينية بالكونيّة، والاستفادة بالتالي من المناهج العلميّة الحديثة لتطوير المؤسسة الدينيّة من جهة، ولمواكبة حياة الحداثة ومتطلباتها من جهة أخرى.

وكان طلبة هذه المدارس-في الغالب الأعم- من أبناء الطبقات الفقيرة، وبحكم انتماءاتهم الاجتماعية فقد استسلموا لواقع حالهم المزري بوصفه قدراً محتوماً، وسيطرت على عقول الناشئة منهم التصورات الخرافيّة والمفاهيم الدينية المغلوطة. أما المتنورون منهم فقد قوبلوا بنظرة ازدراء ممزوجة بخوف، وسرعان ما غادر هؤلاء المتنورون تلك المدارس ليلتحقوا بالمدارس الإفرنجية ويفقدوا بالتالي معرفة تراثهم من الداخل، فوقع الكثير منهم في شباك الدراسات الغربيّة حول التراث الإسلامي، خاصة أن الحكومة البريطانيّة كانت تقدم تسهيلات متنوعة لأبناء الطبقة الأرستقراطية[10]، الذين يرغبون في متابعة دراساتهم في مدارسها الخاصة، وربما متابعة دراساتهم العليا في الغرب.

وقد أسهم ذلك في خلق شرخ بين المدارس الدينية التقليدية،والمدارس الحداثية حيث امتنع عامة الماليزيين عن إرسال أبنائهم إلى المدارس الحكوميّة خشية الأنشطة التبشيرية السائدة فيها، وللحفاظ على نقاء دينهم ومعتقدهم،وبالمقابل لم يحفل أبناء الطبقة الأرستقراطية بالدروس الدينيّة الخاصة والعامة، وتبنُّوا المناهج الغربيّة بلا مبالاة واضحة، مما جعل المدرستين تسيران في خط متوازٍ بدل التقاطع بينهما لإيجاد صورة

[9] المصدر السابق، ص53.

[10] Mutalib, Hussein. *Islam & Ethnicity*, Singapore: Oxford University Press, 1990. p. 16.

متكاملة في بناء النسيج المعرفي والثقافي. لقد نجحت المدارس الحداثية في خلق جيل منقطع عن تراثه وقيّمه، ينظر إليها نظرة احترام بروتوكولية طالما هو بعيد عن ساحات التزاحم السياسي، ودرس الدين بوصفه ظاهرة، والسعي إلى تقوية المراكز الاجتماعية من قبل هذا الفريق والسعي وراء الرفاهية المادية[11]. وزاد من سوء الأوضاع وإحكام العزلة على المدارس التقليديّة أن المتخرجين من البلاد العربية والإسلامية عادوا إلى وطنهم غير مكترثين بالفجوة التي تزداد يوماً بعد يوم بين الدين والواقع، حاملين معهم هموم ومشكلات القرن الرابع الهجري.

وتولد عن حالة التدافع بين المناهج التقليديّة والمناهج الغربية تياران فكريان سيطرا على ساحة الأحداث في ماليزيا، تارة في حالة عداء سافر، وتارة أخرى في وحدة تفرضها ظروف سياسيّة معيّنة مرت بها البلاد[12]، اشتركا في وحدة المنطلق وافترقا في الهدف، مع تباين واضح في طريقة التفكير ومنهج الإصلاح. التيار الأول عرف بـــ (الجماعة القديمة ـــ Kaum Tua)، والتيار الثاني عرف بـــ (الجماعة الشابة ـــ Kaum Muda)، ومن التيار الثاني نشأت فرقة الحداثيين Modernists التي تبنت منهج المصلحين الدينيين، ونبذت منطلقاتهم الدينية لتلتحق بركب العلمانيّة الغربيّة.

ومن اللافت للنظر أن المصلحين الدينيّين في ماليزيا، الذين قوبلوا بحملة قاسية من قبل التيار التقليديّ كغيرهم من رجالات الإصلاح في العالم الإسلامي، وُصفوا من قبل كثير من الدارسين بالحداثيين Modernists، وفي هذا خلط واضح بين التيار الإصلاحيّ المنبثق من دائرة الدين الإسلامي والهادف إلى إحياء التراث وحسم إشكالية التوفيق بين الدين والعقل لصالح الدين، وتحرير المؤسسة الدينية من قبضة التقليد وإظهار الدين الإسلامي كدين مرن قادر على التكيف مع متطلبات الحياة الحديثة[13]،

---

[11] Awang Ngah, Zabida. *Za'ba: Pandangan Dan Kritik*, p. 12.

[12] اتحـــدت التيارات والأحزاب المختلفة، بل والمتعادية للوقوف في وجه الاحتلال الياباني –على وجه الخصوص– والقصير الأمد إبان الحرب العالمية الثانية، ومن قبله في وجه الاحتلال البريطاني.

[13] مـــن أجل تحقيق هذه الأهداف النبيلة عمد الإصلاحيون إلى فتح مدارس خاصة تنتهج خطاً إصلاحياً يجمع بين المعـــارف الدينـــية والعلوم المعاصرة، ومن هذه المدارس: مدرسة إقبال في سنغافورة التي تأسست عام 1907م، ومدرســـة الهـــادي في ولاية ملاكا، والمدرسة المحمدية في ولاية كلنتان التي تأسست عام 1917م، وأنشأوا =

والتيار الحداثي الذي استهدف اللحاق بالركب الغربيّ متبنياً النظم السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة الغربيّة بوصفها الطريق الصحيح إلى إخراج عالم الملايو من حالة الركود والتخلف.

وربما يرتبط منشأ هذا الخلط بين التيارين ببعض الدراسات الغربيّة حول مسيرة الإصلاح في أرخبيل الملايو وأندونيسيا بشكل عام، وفي ماليزيا بشكل خاص، إذ أن بعض الدارسين الغربيّين من أمثال جينسبرغ وروبرت Ginsburg & Roberts، وفيرجينيا ثومبسون Virginia Thompson خلطوا بين التيار الإصلاحيّ المناهض للتقليد، والتيار الحداثي الهادف إلى اللحاق بالتطور الغربيّ على كافة الأصعدة مهما كانت التضحيات.

فحسب تحليلات جينسبرغ فإن التيارين تنازعا السلطة السياسية، أحدهما يرفض كل ما هو غربي وهو تيار الجماعة القديمة Kaum Tua، والآخر يدعو لمجاراة الغرب في تطوره وهو التيار الحداثي أو الجماعة الشابة Kaum Muda،[14] وهذا خلط واضح بين التيارين الإصلاحي والحداثي الواقفانِ على مفترق الطرق في المناهج، والرؤى، والأهداف، وآليّات الإصلاح.

واستخدمت ثومبسون مصطلح "قوم مودا" للتعبير عن التيار الحداثي في مقابل التيار التقليدي المحافظ "قوم توا" مستفيدة من حالة العداء المستحكم التي شهدتها العلاقة بين تيار الإصلاحيين وتيار المحافظين لتجعل الإصلاحيين والحداثيين في صعيد واحد ضد تيار التقليد[15].

= مطابع خاصة بهم لنشر دورياتهم ومقالاتهم التربوية والتعليمية والأدبية في مجلاتهم العلمية، كمجلة الإمام التي صـــدرت بين عامي 1906-1908م وكان دورها كدور مجلة المنار في مصر، ومجلة الإخوان (Saudara) التي صدرت عام 1926م واستمرت إلى عام 1931م. وقد أسهمت تلك المدارس الإصلاحيّة ومجلاتها في بث الوعي بين الشباب الماليزيين، وقلصت من نفوذ المدارس التقليدية كذلك.

[14] Ginspurg & Roberts: *Malaya* (Seattle: University of Washington Press, 1958) p. 455-456.

[15] Thompson, Virginia, *Postmortem on Malaya* (New York: The Macmillan Company, 1943) p. 304.

ولكن لا يخفى على المعنيّين بدراسة حركة الإصلاح في أرخبيل الملايو أن التقليديين والإصلاحيين آمنوا أن الملاذ والملجأ من حالة الركود والتخلف التي تعيشها البلاد هو في العودة إلى تعاليم الإسلام الحقيقية، وإن اختلفوا في عملية التأويل ومناهج التربية والتعليم، على عكس التيار الحداثي الذي اكتسب معارفه أصلاً من الثقافة الغربيّة، ورأى الخلاص في تبني المناهج الغربيّة وإن لم يعلن حالة الحرب ضد الإسلام، بل عدَّهُ عاملاً ثقافيّاً يسهم في تحقيق نوع من الانسجام بين طبقات المجتمع، وحمل شعار الدولة القوميّة في الوقت نفسه، بل وتصدَّر بعض أعلامه قيادة التوجهات الشيوعيّة التي انتشرت في أرخبيل الملايو وأندونيسيا في مرحلة الستينات والسبعينات.

ثانياً: عملية الإصلاح ومناهج التفسير

إن عملية الإصلاح الدينيّ ترتكز حول مكافحة عنصرين حاضرين في الأدبيّات الإسلامية والواقع الإسلامي.يكمن الأول في سيادة مبدأ التقليد الذي يلزم مقررات القرن الثالث الهجري بمدارسه المختلفة، والتضحية بالبحث المستقِّل المعتمد على مصادر الإسلام التراثية. والمبدأ الثاني يبرز من خلال إغلاق باب الاجتهاد بإحكام منذ قرون، وبالتالي رفض كل اجتهاد جديد،[16] ومتابعة خط التقليد الذي أوقع العالم الإسلامي في حالة من الجمود والتخلف, وقد انصبّت مقالات الإصلاحيين الماليزيين في دوريّاتهم ومجلاتهم العلميّة لبيان الحالة المأساوية التي وصل إليها المجتمع الماليزي من انشقاق وعجز وخضوع للمستعمِّر، وسعت إلى تكوين فلسفة محدّدة الأهداف وفق مناهج وآليات للنهوض بالبلاد من مأزق التخلف، واللحاق بركب الدول المتقدِّمة في المجالات الاقتصاديّة والسياسيّة، وتكوين المؤسسات الاجتماعية القادرة على حمل هذه الرسالة، والعمل على إخراجها من حيِّز التنظير والتأصيل إلى حيِّز البرامج العمليَّة. أما موضوعات الخلاف بين المحافظين والإصلاحيِّين فهي مرتبطة بالعقيدة والطقوس الدينيّة والقضايا الاجتماعية والتربوية. وكانت البوابة إلى الإصلاح في نظر "قوم مودا" فتح

[16] غولد زيهر، إجنتس. **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار، ط5، بيروت: دار اقرأ، 1992، ص 356.

باب الاجتهاد ومناهضة المذهبيَّة المغلقة، والتحرر من اتباع مذهب بعينه، وإسقاط المسائل الخلافية التي فرَّقت الناس شيعاً وأحزاباً.[17]

وقد ظهر جليّاً للإصلاحيِّين عند "قوم مودا" أن التقليد هو الآفة التي حجَّرت كثيراً من المفاهيم الإسلاميَّة، بل وأعطتها أبعاداً سلبيّة أثَّرت وبقوة في طريقة التفكير والسلوك على السواء عند جموع كثيرة من أبناء القرى والمدن. وكان من أكثرها شيوعاً البعد الجبريّ للقضاء والقدر الذي ساد أنماط التفكير الدينيّ في بداية القرن العشرين في أرخبيل الملايو وأندونيسيا، التي أعاقت العقل المسلم عن الابتكار والإبداع، ودفعته إلى التحصن السلبيّ ضد كل ما هو قادم من الخارج، خاصة إذا كان يمسّ الجوانب العقيديّة، ولو كانت تأويلات دارت حول بعض المسائل العقيديّة، أو تأويلات تناقلتها كتب التفسير أو أدبيّات الصوفية، صارت أشبه بالمسلمات.

وليس من باب الصدفة أن كل رجالات الإصلاح كتبوا حول مسألة القضاء والقدر على شكل مقالات علميّة، أو كتب مكتوبة بلغة سهلة ومبسّطة. وكان تفسير الشيخين الإمام محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا أحد المصادر المهمّة في بلورة مفهوم جديد حول تنـــزيل مفهوم القضاء والقدر، ومناهج التربية والإصلاح.

فقد اشتغل الشيخ هادي بالتفسير على الطريقة نفسها التي اشتغل بها محمد عبده، بل وجعل عناوين كتبه شبيهة بعناوين كتب عبده، كتفسير جزء عم، وتفسير سورة الفاتحة. ومعلوم أن الشيخ عبده له كتابان يحملان نفس العنوانين. أما العلامة حمكا في أندونيسيا كان رائداً في الاستفادة من تفسير المنار وتوجيهاته الإصلاحيّة في تفسيره: التفسير الأزهر، وعلى هذه الخطى سار الشيخ مصطفى محمود في

[17] حسن، محمد كمال. **"الإسلام في عالم الملايو"**، مصدر سابق، ص60.

تفسيره"تفسير القرآن الحكيم" الذي يحمل عنوان تفسير المنار نفسه، وإن كان قد اشتهر باسم تفسير المنار.

لقد كانت قضية إصلاح مناهج التربية والتعليم الشغل الشاغل للمصلّحين، ومن ضمنها إصلاح مناهج التفسير التقليدية، وقد حاول رجال الإصلاح الإبانة عن معالم المنهج الإسلاميّ الصحيح، الذي ينبغي تأسيسه على فهم شمولي، تكاملي، وموضوعي لجوهر الإسلام الواحد الجامع من جهة، ووعي راشد بالمستجِّدات والتحدِّيات والإشكالات التي تحاصر الأمة..لاعتماد مبدأ الوسطيَّة والاعتدال كقانون عام لا يقبل التفاوت، ونبذ كل مظاهر الإفراط والتفريط أو الغلو أو التقصير. ولا بد أن ُيقدم الإسلام من منظور أنه بنية واحدة ثابتة، وأنه كلٌّ مترابط الأجزاء، غير قابل للتجزئة أو الاختزال، وأنه هوية متفردة في خصائصها، يوصف بالاستمرارية والتواصل والحيوية، وأن يأخذ في الاعتبار الانفتاح على كل الموارد الثقافية العالمية، وإقصاء نظريات الصراع بين الأضداد، والإشارة إلى الإشكالات الكبرى التي تواجه النوع البشري عموماً، وبيان مجمل حكم الإسلام فيها، واستبدال أساليب الدعوة السلميَّة بمناهج القدح ".[18]

لذلك لم يصاحب حركة الإصلاح الديني في ماليزيا انشقاق في وحدة العمل السياسي، وإن حفلت المجلات بجدل وصل إلى درجة التلاسن، وإطلاق بعض الأحكام في بعض الأحيان، كما لم تنشأ تلك العلاقة البراغماتية بين المؤسسة الدينيّة التقليدِّية، وحكومة المستعمِّر ضد التوجهات الإصلاحية، بل اتخذ طرفا الإصلاح والتقليد من المستعمر وأعوانه المحليين موقفاً معارضاً مع احتفاظ كل طرف بمنهجه وأساليبه.

[18] فتاح، عرفان عبدالحميد. **"المناهج الدراسية الدينية في العالم الإسلامي: التحديات المعاصرة والتوقعات المستقبلية"**، الندوة العالمية عن مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي، التحديات والآفاق، كوالالمبور: منشورات المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، 2005، ص190-197 باختصار شديد.

ثالثاً: تعريف الشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود وكتابه "تفسير القرآن الحكيم"

أسرة الشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود من أهالي ولاية كلنتان الماليزية لكن جد الشيخ مصطفى محمود انتقل من ولاية كلنتان إلى ولاية بيراق الماليزية، حيث ولد والد الشيخ مصطفى عبد الرحمن، وتوفي والده واستقرت الأسرة في ولاية "بيراق" الماليزية، وسافر والد الشيخ مصطفى إلى الجزيرة العربية طلباً للعلم، ومكث هناك فترة درس فيها؛ اللغة العربية، والدراسات الإسلامية. ثم عاد بعدها إلى جزر الملايو وأدى دوراً ملحوظاً في نشر التعاليم الإسلامية. أما الشيخ مصطفى فهو من مواليد عام 1918م في ولاية بيراق. وبعد بلوغه سن الرشد واصل الشيخ مصطفى جهد والده في التعليم والتدريس في المدارس الإسلامية، وأسهم في إنشاء مؤسسات تربوية وإسلامية في أنحاء البلاد، وشارك في تأسيس مدارس ومعاهد علمية كما قدّم مؤلفات عدّة في التفسير والثقافة الإسلامية.

يمثل الشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود -كما أشرنا سابقا-[19] واحداً من العلماء الذين أسهموا في مسيرة الإصلاح التي انطلقت في جزر الملايو، إذ بذلوا جهداً ملحوظاً في توجيه الفكر الإسلامي الحديث إلى الإصلاح والتجديد في المناهج التعليمة والفكرية. لم يكن الشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود فقط خطيباً ميدانيا في المساجد كما لم يكن مكتفياً بالتدريس في الحلقات المسجدية كوسيلة دعوية وإصلاحية، بل كان كاتباً ومؤلفاً ترك عشرات المؤلفات في؛ التفسير، والحديث، واللغة، والمعاملات، والسيرة، وعلم النفس الإسلامي، وعلم المنطق، وفي الأخلاق، والدعوة الإسلامية.

ومن بين المؤلفات التي تركها الشيخ مصطفى عبد الرحمن: "القاموس في ثلاث لغات" (Kamus Tiga Bahasa)، ومنها "دليل الشخصية" (Pedoman Budi)، ومنها "فلسفة حياة الرسول" (Falsafah Hidup Rasulullah)، ومنها "أساس المعاملات في الإسلام" (Sendi Pergaulan dalam Islam)، ومنها "دليل تاريخ محمد" (Panduan Tarikh Junjungan Muhammad)، ومنها "علم النفس في

[19] التفاصيل أوفى انظر: عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الكريم**، فرساما بيرس، 1959م.

الإسلام" (Ilmu Jiwa Dalam Islam) وغيرها من المؤلفات الكثيرة للشيخ مصطفى عبد الرحمن. وتمت طباعة كل هذه المؤلفات التي سبق الإشارة إليها. ونحن نتناول منها "تفسير القرآن الحكيم" في سبعة وعشرين جزءاً وطبع للمرة الأولى في سنة 1949م في مطبعة (Persam Press) ، أما الطبعة الخامسة فقد أصدرتها المطبعة نفسها في سنة 1959م[20]،كما طبع ونشر في منتصف القرن العشرين في ولاية بيراك، وبولو بينانج، وقدح، وانتشر في ولايتي كلنتان وترنجانو كذلك، وتفسيره مكتوب بلغة سهلة مبسطة، راعى فيه ترتيب السور وفق المصحف العثماني، مع الاهتمام بأسباب النـــزول، ووضع عناوين لموضوعات السور، وهو في هذا متأثر إلى حد بعيد بطريقة الشيخ رشيد رضا في استقصاء موضوعات السور من جهة، ووضع عناوين لبعض الموضوعات التي لها أهميتها في أبواب الاعتقاد أو السياسة أو علم الاجتماع أو مسائل التربية والتعليم. واعتمد مصادر موثوقة في التفسير؛ كتفسير الطبري، والرازي وابن كثير، والقرطبي، والآلوسي، وأبي حيان الأندلسي، والشوكاني، ومن التفاسير المعاصرة اعتمد على تفسير المنار للشيخين محمد عبده ورشيد رضا، إضافة إلى منثورات تفسيرية للشيخ عبده في كتبه الأخرى، وتفسير الشيخ طنطاوي جوهري "الجواهر في تفسير القرآن"، واعتمد كثيراً على تفسير المراغي.

وفي هذا التفسير اتبع الشيخ مصطفى منهج مدرسة الإصلاح في شرحه وتفسيره للآيات القرآنية. واعتمد في تفسيره مصادر عدة، مثل "جامع البيان في تأويل القرآن" للطبري، و"معالم التنـــزيل" للبغوي، و"تفسير القرآن العظيم" لابن كثير، و"تفسير مفاتيح الغيب" للرازي، و"مدارك التنـــزيل وحقائق التأويل" للنسفي، و"تفسير المراغي" للشيخ مصطفى المراغي، وغيرها من كتب التفسير المعروفة. ويلاحظ من تفسيره أمور منها؛ الاهتمام بدور العقل في التفسير، والاهتمام بمسائل العقيدة وقضاياها الفكرية، وإظهار تجليات التوحيد في الآيات الكونية، والابتعاد عن القصص والإسرائيليات، ومحاربة الخرافات والبدع في تفسيره، والاهتمام بتفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالعلم الحديث مثل الطب، ومعالجة القضايا الاجتماعية والاقتصادية والفقهية.

[20] التفاصيل أوفى انظر: عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الكريم**، فرساما بيرس، 1959م.

رابعاً: تأثير التوجهات الإصلاحية في منهج مصطفى محمود التفسيري

إن دراسة الجوانب الإصلاحية في العمل التفسيري، لا بد وأن تعالج من خلال تسليط الأضواء على محورين أساسيين لفهم طبيعة الوحي ووظيفته الفكرية، والاجتماعية، والسياسية. ويتمثل المحور الأول في مدى إعطاء المفسر الدور الرئيس والأكبر للقرآن بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة الحقة، ليس للمسلمين فحسب، وإنما للبشرية جمعاء؛ لأنه خطاب موجه إلى العالمين، وبالتالي استخلاص القواعد الأساسية في نظرية المعرفة من منظور قرآني، والبحث في الآليات التي وردت في القرآن الكريم للوصول إلى المعرفة. أما المحور الثاني فيتمثل في متابعة التنـــزيل الواقعي للمعارف القرآنية النظرية على المستوى الاجتماعي والسياسي[21]، ودور القرآن في بناء المؤسسة التربوية ومناهج التعليم.

هذا من جهة تقويم الجهد التفسيري الإصلاحي من حيث القيمة العلمية لهذا الجهد، ورصيده في حقل البحوث العلمية الجادة والمنهجية. أما من جهة تقويم دوره الفعلي فلا بد من متابعة الجهود العملية للمفسر في الحقل التعليمي، والتربوي، والسياسي. والآثار التي تركها في الأعمال العلمية في الأجيال الناشئة كذلك؛ إذ القيمة العلمية للبحوث مهما كانت دقيقة وعلى مستوى رفيع من التنظير والتأصيل تتضاءل إذا عاشت في عزلة تامة عن المجتمع، خصوصاً وأننا نتابع الآثار الواقعية للعمل التفسيري الإصلاحي على المجتمع، وتوجيهه وفق رؤية إسلامية شمولية. فوظيفة المفسر والقيمة الحقيقة للتفسير تبدأ من دراسة التغييرات الجذرية التي أحدثها القرآن الكريم في نفوس الصحابة وعقولهم، وطريقة توجيه سلوكهم، بمعنى متابعة عمليتي التلقي؛ أي كيفية تلقي الرسولﷺ للوحي وطرق إيصاله للصحابة، ومن ثم تجسده في ساحة الممارسة والتطبيق؛ فالتلقي معرفة نظرية توجب اليقين والاطمئنان وتحدد المبادئ النظرية العامة للمعرفة، والاستجابة انعكاس واقعي وإيجابي لهذا التلقي.

---

[21] للاستزادة في هذا الموضوع ينظر النجار، عبدالمجيد. **فقه التدين**، قطر: رئاسة المحاكم والشؤون الدينية، 1990، (كتاب الأمة؛ 1)، ص42.

لقد تأثر الشيخ مصطفى محمود عبد الرحمن بمدرسة المنار لما أعطته من دورٍ ريادي للعقل في عملية التأويل، وكانت قضية المتشابهات في القرآن الكريم، التي ورد ذكرها في الآية السابعة من سورة آل عمران، محطة فكرية لطرح أبعاد القضية، فالتفكير وسيلة إلى المعرفة، ونجد القرآن الكريم يعتمد العقل-المعبَّر عنه في الآيات الكريمة بـــ "النظر" و"التدبر"- طريقاً إلى المعرفة، وهو بهذا الاعتماد يقطع السبيل أمام التقليد والجمود في التبعية الفكرية، الذي يقف على طرفٍ نقيضٍ من النظر والتدبر، ويجعل من الاجتهاد عملية مشروعة بل ضرورة مطلوبة؛ فتوجيهه الدائم للعقل بالنظر -بوصفه عملية إيمانية ابتداءً- تقوي ثقة المؤمن بربه وتثبت يقينه في سنن الكون وقوانينه المطردة منذ أن خُلق، يعني ذلك ضرورة البحث الدائم عن القانون المطرد الذي يحفظ المجتمع من الخلل والفساد والتحلل. وبما أن طبيعة المجتمع في حالة تجدد وتغير، فإن القانون المحدد لحركة هذا المجتمع لا بد وأن يتجدد كل مرة وفقاً لاجتهاد بشري خالص. ومسألة اعتماد العقل تبدأ مع المفسر بقضية جواز تفسير القرآن بالاعتماد على العقل، وهي بلا شك خطوة أولى في سبيل اعتماد العقل وسيلة إلى المعرفة في فهم الوحي لصياغة ثمرته الفكرية[22]، ومن هنا نجد الشيخ مصطفى يرفع من دور العقل في عملية التأويل أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: 7)، إذ يقول: "أي ولا يطلب النصيحة من تعاليم القرآن إلا العقلاء، للتخلص من شوائب الهوى والنفس. وهذه الآية تمدح الذين يتفقهون في العلم معتمدين على عقولهم وصريح فكرهم، وأيضاً تدل هذه الآية على رفعة مقام المتكلمين في علم التوحيد بالدليل العقلي حتى وصلوا إلى معرفة ذات الله، وصفاته

[22] للاســـتزادة ينظر العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص45.

وأفعاله، وتفسيرهم للقرآن بالدلائل العقلية الكاملة متفقة مع قواعد اللغة العربية".[23] وفي تفسيره لهذه الآية يكاد يتفق ما يسوقه الشيخ مصطفى من معان للعلم والعلماء والمتشابهات وقضية التأويل ... في ما أثبته المراغي في تفسيره، ومن قبلهما رشيد رضا في تفسير المنار، مما يعطي انطباعاً واضحاً عن تأثره بمدرسة المنار من خلال المراغي.[24]

ويؤكد الشيخ مصطفى محمود على دور العقل في عدة مواضع من تفسيره، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 190-191)، إذ يقول: "والآية تبين بدليل واضح أن خلق السماوات والأرض، وإبدال الليل والنهار من السنن الكونية التي تسري فيهما أكبر دليل على وحدانية الله، وكمال علمه، وعظمة سلطته".[25]

وحول إهمال دور العقل يرفض الشيخ مصطفى نظرية الإرجاء وأفاعيل المرجئة، لأنها نظرة وهمية متطرفة واتكالية إلى أبعد الحدود، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: 285)، يقول: "﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ تشير إلى الإيمان، و﴿وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ تشير إلى العمل، والجمع بين الإيمان والعمل، فصار الإنسان مؤمناً ومسلماً[26]. ويثبت ما ماثل هذا في موضع آخر،

---

[23] Mahmud, Mutafa Abdul Rahman. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim* (Penang: Persama Press, 1949). عبدالرحمن، مصطفى. تفسير القرآن الحكيم، ج3، ص 36.

[24] للاطلاع على تفاصيل تفسير الآية عند المراغي ورشيد رضا، انظر: رضا، السيد محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار**، تحقيق إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999، ج3، ص 136-13. والمراغي، أحمد مصطفى. **تفسير المراغي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، ج3، ص455-456.

[25] عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق، ج4، ص 52-53.

[26] المصدر السابق، ج3، ص 29-30.

ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 215)، قال: "أي لتتفكروا في شؤون الدنيا والآخرة، فتجتمع لكم مصالح الروح والجسد، وتكونوا أمة وسطاً، لا كمن ظن أن الآخرة لا تنال إلا بترك الدنيا، وإهمال منافعها فخسروها، وخسروا الآخرة إذ الدنيا مزرعة الآخرة، ولا كالذين انصرفوا إلى اللذات، ففسدت أخلاقهم، وأظلمت أرواحهم، وصاروا كالبهائم، وخسروا الدنيا والآخرة ... وهذه الآية وما ماثلها ترشد إلى أن الإسلام هادٍ إلى سعة دائرة الفكر واستعمال العقل في مصالح الدارين معاً، ومن ثم قال العلماء: إن الفنون والصناعات التي يحتاج إليها الناس في معايشهم من الفروض الدينية".[27]

كما يجعل الإيمان ذروة العقل بوصفه الوسيلة إليه والدال عليه، والشرك منتهى درجات الانحطاط الفكري الذي تتولد عنه الزعامات السياسية الطاغوتية المتألهة الزائفة، وذلك في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَـهاً وَاحِداً لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: 31)، فقال: "والحكمة في عدم مغفرة الشرك أن الدين إنما شرع لتزكية النفوس، وتطهير الروح، وترقية العقول، والشرك ينافي كل هذا، لأنه منتهى ما تهبط إليه العقول، ومنه تتولد سائر الرذائل التي تفسد الأفراد والجماعات، وفيه يرفعون من دونهم أو من هم مثلهم إلى مرتبة التقديس والخضوع لهم، باعتبار أن السلطة العليا بأيديهم، وأن إرضاءهم وطاعتهم هو إرضاء لله وطاعة له".[28]

---

[27] عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق،، ج2، ص 73. وهذا التفسير ترجمة حرفية لما ورد حول تفسير هذه الآية في تفسير المراغي، انظر: المراغي. **تفسير المراغي**، مصدر سابق، م1، ج2، ص310.

[28] عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق، ج5، ص 21-22. وهذا الكلام بحرفه تقريباً مسطور في تفسير المراغي، ومن قبله في تفسير رشيد رضا، انظر: تفسير المنار، ج5، ص 121-122؛ تفسير المراغي، م2، ج5، ص 232.

ولأن صفة الاجتهاد لا تتحقق إلا في من اكتملت عنده أدوات الاجتهاد، وأولها القدرة على التأويل والنظر والتدبر، فقد عد الشيخ مصطفى الدعاة أشبه بالمجتهدين، لأن وظيفتهم ضمن دائرة الدعوة لا تقل أهمية عن وظيفة المجتهد في دائرة الاجتهاد، فلا بد أن تتوافر فيهم الشروط الكافية للقيام بأعباء هذه المهمة الحضارية، وهو في ذلك تبع لآراء مدرسة المنار حول طبيعة الدعوة، ومناهج الدعوة، والشروط التي يجب توافرها في الدعاة ليتسلموا زمام هذه المهمة الدقيقة، قال في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104): "وجه الله أمره إلى عامة الأمة المسلمة على أن تختار جماعة منهم للعمل على الدعوة للخير، أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرات التي أفسدت الدين والدنيا. أما الجماعة المختارة فيجب أن تتصف بالصفات الآتية؛ معرفة القرآن الكريم، وسيرة النبيﷺ وخلفائه الراشدين، والمعرفة بأحوال المدعوين، وطبيعتهم، وأخلاقهم، ومكانتهم في المجتمع، إضافة ً إلى المعرفة بلغة المدعوين، ولذلك أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بعض أصحابه أن يتعلموا اللغة العبرانية[29] ليسهل عليهم الحوار مع اليهود، والمعرفة بالأديان الكبرى في العالم وآراء الناس عن المذاهب ليفرقوا بين الحق والباطل".[30]

كما يظهر تأثره بآراء المدرسة الإصلاحية المتمثلة في المنار في وضع برنامج شمولي حضاري لمسألة الجهاد، فإضافة إلى المعاني المتداولة في الأدبيات الإسلامية حول معنى

---

[29] الحديث الوارد في ذلك هو عن زيد بن ثابت في تعلم السريانية لمخاطبة الرسول ﷺ لليهود، والحديث الوارد هو: (أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم له كتاب يهود قال إني والله ما آمن يهود على كتاب قال فما مر بي نصف شهر حتى تعلمته له قال فلما تعلمته كان إذا كتب إلى يهود كتبت إليهم وإذا كتبوا إليه قرأت له كتابهم قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح وقد روي من غير هذا الوجه عن زيد بن ثابت رواه الأعمش عن ثابت بن عبيد الأنصاري عن زيد بن ثابت قال أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم السريانية، ينظر الترمذي، محمد بن عيسى. **جامع الترمذي**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1998، ص438، حديث رقم 2715.

[30] عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق، ج4، ص10. وهذه الشروط ترجمة حرفية لما أثبته الشيخ المراغي في تفسيره لهذه الآية، انظر، المراغي، **تفسير المراغي**، مصدر سابق، م2، ج4، ص 18-19.

الجهاد واشتقاقاته، فإن المدرسة ركزت بصورة عميقة حول معاني التدافع الحضاري، وأدرجت الجهاد في السنن الكونية العالمية التي وضعها الخالق لحفظ مسار البشرية من الانحراف المطبق والشامل، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ * وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ (آل عمران: 142–143)، قال: "وكانت هذه الآيات من أوضح آيات الله نحو أمة الإسلام كافة، وأعلنت لهم: هل حسبتم أو ظننتم أنكم ستدخلون جنة النعيم قبل بذل الجهد والصبر؟ ومعنى الجهاد هو: احتمال المشقة ومكافحة الشدائد، ويشمل معناه الحرب للدفاع عن الدين وإعلاء كلمته؛ بجهاد النفس، ومنعها من تتبع الشهوات الشريرة، الجهاد بالمال؛ أي دفع الأموال من أجل الأعمال الخيرة للناس ولإعلاء شأن الدين... في نصرة الحق ومدافعة الباطل والظلم".[31]

والقرآن الكريم، بعد أن نصب العقل آلة يحتج بها من آلات المعرفة، حض على العلم وطلبه واكتسابه، ووضع الأسس المنهجية في سبيل تحقيق ذلك، وجملة هذه الأسس تفضي إلى المعرفة التي تجمع بين النقل والعقل لتوفق بين الأصالة والمعاصرة في يومنا هذا بدلاً من المناهج العلمية الحديثة المؤسسة على جملة آليات لا تعتمد الوحي مصدراً من مصادر المعرفة. وفي هذا الحقل من حقول المعرفة نجد الشيخ مصطفى محمود متأثراً بأحد رجال المدرسة الإصلاحية في مصر وهو العلامة طنطاوي جوهري، فيقتبس منه ويتأثر بطريقته في عرض المسائل العلمية دون الدخول في التفصيلات والجزئيات، ويتابع الشيخ المراغي كذلك في الاستدلال بالعلم الحديث ونتائج المكتشفات العلمية الحديثة على عظمة القرآن وإعجازه العلمي.[32]

---

[31] عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق، ج4، ص 28–29. ولمعرفة مدى تأثر الشيخ مصطفى بتفسير المراغي وتبنيه لكثير من آرائه، يُنظر تفسير هذه الآيات في **تفسير المراغي**، م2، ج4، ص 71–73. "بتصرف قليل".

[32] انظر على سبيل المثال: عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق، ج5، ص 25، وج2، ص 19–20؛ وانظر ما يشابهه في المراغي، **تفسير المراغي**، مصدر سابق، م2، ج5، ص 67.

كما أن إدراك وظيفة القرآن الكريم في تأسيس الرؤية الكلية حول الكون والإنسان ووظيفته في المجتمع وصياغة القانون يوجب اعتماد السنَّة النبوية مصدراً ثانياً من مصادر التشريع، وإدراك دوره الحضاري في تأسيس مجتمع مدني يسوده القانون، فالسنَّة تشكل البوابة التي من خلالها يمكن متابعة سير التحولات الهائلة التي أحدثها القرآن في البنى الاجتماعية والسياسية في شبه الجزيرة العربية، ومن ثَمَّ التحولات السياسية الحاسمة التي أحدثها في الساحة العالمية، وقد اهتم الشيخ مصطفى بالجانب الاجتماعي من السنّة النبوية في تفسير بعض الآيات الكريمة للرد على كثير من الأباطيل والخزعبلات التي انتشرت في المجتمع تحت ستار ديني مزيف لخدمة بعض الأطراف بعينها على حساب ارتداد جماعي للعوام عن الفهم الصحيح لوظيفة الدين.[33]

وأما عن التأثيرات الفعلية لآراء المدرسة الإصلاحية ومناهج مفسريها في ساحة الفكر والتربية فإن أول نقطة تلفت نظر الباحثين هو أن أولئك المصلحين لم يتركوا وراءهم أتباعاً وتلاميذ يحملون أفكارهم، بمعنى أن جهودهم الإصلاحية لم تتحول إلى تيار قوي قابل للاستمرار والبقاء، بل إن بعضهم كالعلامة زعبا توفي وليس له أتباع مطلقاً. وهذا لا يشكل مطعناً منهجياً في طريقتهم الإصلاحية، إذ بدأوا بداية صحيحة من خلال إنشاء المدارس التي تجمع بين العلوم الدينية والكونية، وأسسوا الصحف والدوريات العلمية التي نشروا من خلالها آراءهم الإصلاحية، ولاقت حينها صدى واسعاً وإقبالاً جيداً، وأنشأوا مطابع خاصة بهم لنشر كتبهم ودورياتهم، وانخرطوا في سلك التدريس والتربية، إضافة إلى أعمالهم النقدية والفكرية، وتعرضوا للملاحقة والتضييق من قبل بعض الجهات الحكومية وغيرها بسبب آرائهم العقدية والسياسية والتربوية، خاصة وأن بعضهم عمل محاضراً في الجامعات الماليزية، ولم تكن طبيعة الوظيفة الحكومية تسمح بحرية التعبير عن الآراء السياسية التي تتصادم مع سياساتها، أو

[33] انظر على سبيل المثال: عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق، ج2، ص 45.

تخلق نوعاً من عدم الانسجام في الأوساط الطلابية على وجه الخصوص، ولكن ذلك لم يشكل عائقاً أمامهم لمتابعة خط الإصلاح، والقيام بواجب التوعية الجماهيرية.[34]

إلا أن انتشار المدارس الحديثة في أرجاء البلاد، وإيفاد الحكومة للبعثات الطلابية دون تفريق بين أصحاب الميول الدينية وغيرهم -أسهم إلى حد بعيد- في كسر حاجز الخوف من الاندفاع في عالم جديد بأطر معرفية التي ربما لم تتوضح أبعادها لكثيرين من الإسلاميين، بل مرت فترة كانت أشبه بالغيبوبة؛ حيث اختلطت الأوراق السياسية والتعليمية والتربوية، وانتهى الأمر إلى عزلة من نوع جديد للمدارس الدينية، ليس بسبب الخوف من عمليات التبشير هذه المرة، بل تحولت المعركة إلى معركة الحفاظ على الهوية الدينية مصحوبة بإدراك عميق لدور المدارس الدينية في توحيد الملايو، وجهودهم في وجه التحديات المختلفة في الداخل والخارج، وأقبلت طوائف من أبناء الطبقات الأرستقراطية على تعليم أبنائها وتربيتهم من خلال الدروس الدينية الخاصة، محافظة في الوقت نفسه على إرسالهم إلى أفضل المدارس ذات الطابع الغربي، فانقلبت الموازين رأساً على عقب، وصارت مدارس الأمس التي كان يُنظر إليها على أنها مصدر من مصادر الجمود والتخلف مدارس تحفظ الهوية، وتخلق نوعاً من الثقة والطمأنينة في مجتمع يسير بخطوات متسارعة -وأحياناً جنونية- نحو الآخر بحيث تضيع معها مستويات حفظ التوازن بين تطور جارف على المستويات؛ الاقتصادية، والتنكولوجية، وبين التهيئة الاجتماعية، لتقبل مثل هذه الخطوات الخلاقة، وضياع تلك المستويات

[34] تعرض العلامة زعبا لملاحقات من قبل موظفي الإدارة البريطانية، وهددوه شفاهاً بأن مقالاته تسمم عقول القراء الملايويين، وسيكون لها تأثير سلبي على مستقبله المهني، ثم أرسلوا له فيما بعد سنة 1921م خطاباً رسمياً يأمره بالتوقف نهائياً عن كتاباته النقدية، ومنع من الترقية في وظيفته لأكثر من خمس سنوات، وقُطع عنه رابته الشهري مراراً، ونعت من قبل المؤسسة الدينية في ولاية بيراك بالكافر، فانصرف عن كتاباته السياسية، وانصب اهتمامه على اللغة والأدب الملايوي حتى عده المفسر الشهر عبد الملك أمر الله (حمكا) بمثابة الجسر بين الأدب الملايوي القديم والحديث. انظر:

Haj Abdul Karim Amrulah (HAMKA), *Pengaruh Islam Dalam Sastera Melayu*, Islam Dan Kybudayaan Melayu, Kuala Lumpur, Kementerian Belia Dan Sukan, 1977, p. 178.

الذي خلق نوعاً من العزلة النفسية أدت إلى استعصام ثقافي بالدين وفق طريقة قد تبدو مختلفة إلى حد ما عن طريقة الإصلاحيين ومناهجهم التربوية.

إضافة إلى هذا، فإن الحكومة أدرجت كثيراً من المواد الدينية الإسلامية في المناهج الدراسية في كل المدارس الحكومية، بصورة أدت إلى عدم إغلاق ملف الدمج بين العلوم الدينية والكونية إغلاقاً محكماً، الأمر الذي خلق نوعاً من الرضا عند بعض الشرائح الاجتماعية، وبقيت شرائح أخرى تنظر إلى هذا النوع من الدمج نظرة عدم ارتياح لأنها في نظرهم غير كافية لتكامل المنهج التربوي الإسلامي، وغطت هذا النقص إما عن طريق المعاهد الدينية المنتشرة في طول البلاد وعرضها، أو عن طريق المدارس التقليدية القديمة، أو عن طريق الدروس الخصوصية لأصحاب الدخل الاقتصادي المريح.

وفي هذه المعمعة ضاعت جهود الإصلاحيين أدراج الرياح! وتعرضوا لنوع جديد من التهميش، وفي بعض الحالات صارت كتبهم تدرس دراسة تاريخية وكأنها تعود إلى ماضٍ سحيق، وفي هذا عبر أحد الباحثين المعاصرين عن حالة التهميش هذه بقوله: "وكان أنصار هذه الحركة -أي الحركة الإصلاحية- قد أصدروا عدة كتب بينوا فيها مناهجهم الإسلامية في العقيدة والفقه، كما أنهم أنشأوا فصولاً دراسية دينية في عدة أماكن تربى فيها طلابها على تلك المناهج. وعلى كل حال فإن هذه الحركة لم تلق تأييداً كبيراً من المسلمين الماليزيين".[35]

وفي هذه المعمعة كذلك تضاءل الاهتمام بالأعمال التفسيرية، ومن بينها تفسير الشيخ مصطفى محمود، لأنه ومنذ البداية لم يُنشر بقوة ربما لأن المؤلف رحمه الله لم يكمل تفسير القرآن، ولأن طلبة العلوم الشرعية يؤثرون -عادة- العودة إلى التفاسير المكتوبة باللغة العربية، كتفسير ابن كثير والجلالين وغيرهما من التفاسير المعتمدة، كما أن الشيخ كتب تفسيره وطبع حينها بالأحرف العربية أو ما يعرف بالأحرف الجاوية،

[35] كـــيا، عـــبدالوهاب بن الحاج. **مسلمو ماليزيا بين الماضي والحاضر**، طرابلس [ليبيا] منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1993، ص175.

والماليزيون اليوم قليل منهم من يحسن العودة إلى الأحرف الجاوية وقراءة كتاب علمي في التفسير بصبر وأناة؛ لأن الأحرف المستخدمة في طباعة الكتب والجرائد والمجلات هي الأحرف اللاتينية.

الخاتمة:

من القضايا التي تحتاج إلى متابعة لجهود هذا البحث عدة قضايا نطرحها وفق الآتي:

قراءة أثر رشيد رضا ومنهج الإصلاح في عيون العالم الإسلامي (علماء ماليزيا نموذجاً) وتتناول دوره في نشر الوعي في العالم الإسلامي. أما جهود الإصلاح عند علماء الملايو ودورهم في الحفاظ على الهوية المكمل لدور المدارس الدينية في الحفاظ على الذاكرة لاستمرار الثقافة الإسلامية عند شعوب الملايو فهي تحتاج إلى نظر، وذلك بجانب مساهمتها في الحفاظ على المعارف الدينية جيلاً بعد جيل يقاوم على غرس القيم الإسلامية في المجتمع والنفوس والانتماء لها في البعد التربوي الذي يجمع بين المحافظة على الأحكام الشرعية المتناقلة في مدونات الفقه الشافعي والالتزام الأخلاقي وتزكية النفوس والذي كان يشكل ضمانة في الحفاظ على الهوية في وجه المخاطر الثقافية والهيمنة الغربية الاجتماعية .

ومن القضايا التي تحتاج إلى قراءة ودراسة، التدريس بالتلقين ودوره في الحفاظ على الذاكرة التاريخية كأسلوب في تحصين الأجيال أمام الغزو الثقافي بغض النظر عن كونه بوعي أم بغير وعي. وطبيعة هذا الدور والقدرة على توظيفه في تربية الأجيال خاصة في طور النمو، إلى حين قدرة المجتمع على استنهاض تفاصيل هذه الذاكرة في الحياة الاجتماعية، وخلق القدرة على استخدام آليات وأدوات الابتكار في معالجة القضايا الاجتماعية من منظور إسلامي .

ومن القضايا التي تبرز الاهتمام بموضوع البحث، السعي إلى استخدام المناهج العلمية الحديثة لتطوير المؤسسة الدينية من حيث أسلوب التفكير ونمطه الذي يجمع بين

استحضار الذات والهوية وتوظيف أدوات وآليات الآخر المنهجية في استنهاض الذات وليس في رؤية الآخر بحيث نستطيع أن نرى ذواتنا من منظور داخلي وليس أن نرى ذواتنا بعدسات الآخر. ومن هذا المنطلق تأتي ضرورة تعميق هذه الدراسة في طبيعة الدراسات الغربية التي خلطت بين المدارس الإصلاحية والمدارس الحديثة في طبيعة المنهج والرؤية وأسلوب التعايش لكل من المدرستين المذكورتين آنفاً، كنموذج للدراسة والقراءة في الجانب التطبيقي، واللتان تتمايزان بين سعي المدرسة الحديثة إلى العيش في ظلال الحياة الغربية ونمطها وتوظيف مكتسباتها دون الذوبان فيها من جهة. والمدارس التقليدية والمدارس الإصلاحية في أسلوب التعامل مع التراث بين حالة التمنع والتحصين من الذوبان بقدر ما يستخدم التراث إلى استنهاضه واستحضاره أمام الآخر في الوسط الاجتماعي من خلال الشهود الحضاري والحضور السياسي والاجتماعي الإسلامي. ومن هنا تأتي ضرورة قراءة الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية في التحديات أمام حركة الإصلاح الديني من الخارج من جهة وتحديات إصلاح بنية الفكر والمنهج وإعادة قراءة التراث بين قداسته في شكله ومضمونه من الداخل، والقدرة على توظيفه أمام ضرورات التجديد للاستجابة لمتطلبات الواقع وتحياته.

كما تبرز من هذه الدراسة التي اعتمدت أسلوب الشيخ مصطفى عبد الرحمن في الإصلاح من خلال تفسيره؛ قراءة منتجاته الفكرية، وموروثاته الإصلاحية مسترشدة بالظروف السياسية، والثقافية والاجتماعية، دون إغفال نشأته البيئية التي تربى فيها وأثرها عليه.