مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ **ISSN:** 1112- 7872
E-ISSN: 2600-6162
مجلد: 19 عدد: 01 جوان 2023
العنوان: شوبنهور: فضل الرحمن الباكستاني... *ص.ص 916- 938.*

فضل الرحمن الباكستاني
من إصلاح التعليم إلى نقد التفسير

لخضر سباعي
جامعة عبد الحميد بن باديس- مستغانم
lakhdar.sebai@univ-mosta.dz

تاريخ الإرسال: 2021/01/12؛ تاريخ القبول: 2021/04/26

Fadl Al-RahmanFrom the question of reforming education to the criticism of interpretation

Lakhdar sebai

Abstract:
This article seeks to analyze Fadl Al-Rahman thesis In modernizing Islam, and clarifying the important link he emphasized in his thesis between the necessity of reforming the Islamic education system, and the necessity of reviewing The Interpretive Heritage of the Qur'an, by deconstructing his stated and implicit statements. And revive it in light of the new conditions, the justification for this link is the guiding power that the Qur'an text possesses on thought and practice within this nation. Based on this belief, Fadl Al-Rahman says that the process of reforming the educational system in form and content inevitably passes through proposing an alternative interpretive plan that is based on new knowledge and methodological principles. And meet the requirements of modern times, Provided that it is not damaged the original identity of the Qur'an text, which is characterized by a capacity to absorb absolute time.

Keywords: Fadl Al-Rahman; Religious Education; Interpretation; Modernization of Islam; QuranicText

الملخص:
يهدف هذا المقال إلى تحليل أطروحة فضل الرحمن في تحديث الإسلام، وتوضيح الصلة المهمّة التي أكّد عليها في أطروحته بين ضرورة إصلاح نظام التعليم الإسلاميّ، وضرورة مراجعة التراث

التفسيريّ للقرآن، من خلال تفكيك مقولاته المعلنة والمضمرة، وتحيينه على ضوء الوضعيات المستجدة، مسوغه في هذا الربط هوّ تلك السلطة التوجيهية التي يمارسها النص القرآني على الفكر والسلوك داخل هذه الأمة. انطلاقاً من هذا الاعتقاد رأى فضل الرحمن أن عمليّة إصلاح النظام التعليمي شكلاً ومضموناً تمرّ حتماً من خلال اقتراح خطّة تفسيرية بديلة مبنيّة على أسس معرفيّة ومنهجيّة جديدة. وتفي بمتطلبات العصر الحديث شريطة ألاّ تؤدي إلى إهدار الهويّة الأصليّة للنص القرآني الذي يتميز بخاصية استيعاب الزمن المطلق.

الكلمات المفتاحية: فضل الرحمن؛ التعليم الدينيّ؛ التفسير؛ تحديث الإسلام؛ النص القرآنيّ.

مقدمة:

أدرك أغلب من تصدّوا لإشكاليّة النهضة في الفكر العربيّ والإسلاميّ، حديثِه ومعاصرِه، أن أيّة محاولةٍ للنهوض بواقع الأمّة الإسلاميّة، واستعادة فعاليّتها الحضارية، ستكون خائبةً من دون أن تَرْفدَها فلسفةٌ متينةٌ لإصلاح الفكر والثقافة عبر بوابة التعليم والتربية، باعتبار أن العُطل عن الفعل إنّما يصيب الإنسان. ولا شيء يكْفُل إعادة تأهيل هذا الإنسان وتحفيزه على الفعل مجدّدا سوى مراجعة جذريّة لقيمٍ ومعارفٍ سائدةٍ فقدت فعاليّتها في تحقيق التفاعل والتكيّف النوعيّ، إن مثل هذه القناعة هيّ التي أطّرت مشاريع إصلاحيّة وتحديثيّة بارزة، مثل مشروع المفكر الباكستاني مالك فضل الرحمن، الذي استغرقه التفكيرُ في أحوال الأمّة الإسلامية فآل إلى الربط بين ضرورة إصلاح التربية والتعليم، وضرورة أخرى هي إصلاح العلوم الدينيّة وعلى رأسها علم التفسير.

الإشكالية: ما الذي يجعل إصلاح التفسير مدخلا ضروريّا للإصلاح التربويّ والتعليميّ الذي ينشده فضل الرحمن؟،وما هي خطته التفسيرية(التأويليّة) البديلة؟، وما مدى أهميّة أطروحته ضمن مشاريع تحديث الفكر الديني الإسلامي؟ .

فرضيات البحث:

ـ يمثِّل فضل الرحمن استئنافا للإرث الإصلاحيّ المتراكم في شبه القارة الهندية.
ـ قدّم فضل الرحمن أطروحةً متكاملة لتحديث الفكر الدينيّ.
ـ أفكار فضل الرحمن في إصلاح التعليم الديني، والعلوم الدينية لها ما يسوّغها في ظل استمرار حالة التخلّف والتراجع الحضاري للأمة الإسلاميّة، والتحدّيات الداخليّة والخارجيّة التي تواجهها.

منهجية البحث: اعتمد هذا البحث على المنهج التاريخيّ في رصد أهمّ محطّات الإصلاح الدينيّ في شبه القارة الهندية، كما اعتمد المنهج التحليليّ والتأويليّ في مقاربة أطروحة فضل الرحمن في الربط بين إصلاح التعليم الدينيّ وإصلاح التفسير والعلوم الدينية.

أهمية البحث: تكمن أهمية هذا البحث في كونه يطرح مسألة ذات حساسية وأهميّة بالغة في الزمن الراهن، ارتباطا بما تشهده المجتمعات الإسلاميّة من احتدام للنقاش حول نجاعة وفعالية السياسات التعليميّة والتربويّة والثقافيّة السائدة في هذه المجتمعات في صناعة إنسان قادر على استعادة الدور الحضاريّ للأمّة في إثبات وجودها، والتصدي للتحدّيات التي تُواجهها،كما يرتبط أيضا بالضغوط الصادرة عن الغرب لتحديث أنماط التعليم الدينيّ و مضامينه، لاسيّما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، فأطروحة فضل الرحمن تكتسي على هذا المستوى أهميّة كبرى لاحتوائها على عناصر عقلانية وواقعية، لكنها للأسف لم تثمر في موطنها، بسبب اعتراض التيار الأصولي المتشدّد في باكستان.

فضل الرحمن والإرث الإصلاحيّ في شبه القارة الهندية:

لم يكن انشغال فضل الرحمن(1988-1919) بإصلاح التربية والتعليم سوى امتدادا واستئنافا لإرثٍ إصلاحيٍ راسخٍ خلّفته طلائع من المفكرين في شبه القارة الهندية،أمثال شاه ولي الله الدهلوي،سيد أحمد خان، محمد إقبال...وغيرهم.

شاه ولي الله الدهلوي: اسمه الحقيقي (قطب الدين بن عبد الرحيم (1702- 1762) عاش في مرحلة انتقال تاريخيّ في الهند، إذ أن الإمبراطورية المغولية قد أخذت في الأفول في عصره، مع بروز دول شبه مستقلة صغيرة وطوائف هندوسيّة وسِيخيّة أخذت في تحدّي

السلطة الإسلاميّة، لقد خلّف الدهلويّ أعمالا كبيرة مكتوبة غطت مجالات مختلفة مثل: القرآن، والحديث والفقه والشريعة والاقتصاد، والمجتمع، والفلسفة والسياسة، شخّص أسباب انحطاط المجتمع الإسلامي في غياب الإيمان القوي، والفرقة بين المسلمين والتدهور والأخلاقيّ، و رأى أن الحلّ يتمثّل في التفسير العقلاني للإسلام، وحاول أن يعالج مسألة الفرقة مقترحا التوفيق بين المدارس الفقهية واللاهوتية حيث دافع عن الصوفية في الوقت نفسه، والتي التحق بها سابقا على يد والده شاه عبد الرحيم المتوفى عام 1917"(كريمو محمد، 2016: 63).

طرح الدهلويّ في كتابه "الفوز الكبير في أصول التفسير" أفكار جديدة في التفسير، وعارض المذهب السائد الذي يرفض (ويحرّم أيضا) ترجمة القرآن.فبسببِ سيادة هذا المذهب صار التفسير حِكرًا على فئة خاصة من المضطلعين بالعربية وعلومها، وبقت المعاني الحقيقة للقرآن محجوبة عن الغالبية العظمى من غير الناطقين بالعربية، في مقابل هذا دعا الدهلويّ إلى التعامل المباشر مع النص، فعَمد إلى ترجمة القرآن إلى الفارسية، باعتبارها اللغة الأكثر استعمالا بين مسلمي شبه القارة الهندية، مُعتقدا أنه من شأن قراءة القرآن بهذه اللغة أن يتيح للعامّة فهم تعاليمه وشرحها دون الاضطرار إلى وسطاء بينهم وبين النص.لكن هذا لا يعني أبدا أنه كان يدعو إلى تفسير متحررٍ من أية قيود. أدرك الدهلوي أن نجاح أي مشروع فكري مرهون باللغة، وحتى يصل فكره إلى أكبر عدد من القراء، في الهند وخارجها، كتب بالعربيّة والفارسيّة. في مشروعه الإصلاحيّ تصدّى الدهلويّ للاتجاهات الخرافيّة التي انتشرت في المجتمع المسلم، وسعى لإيجاد صيغة للالتزام بما تتّفق عليه مدارس الفقه المختلفة في الإسلام، وشرح مفهوم الاجتهاد باعتباره جهدا لفهم مبادئ القانون الإلهيّ، وعلى الرغم من أنّه كان صارما. في حياته وبعد وفاتهصارت أعماله ونظرياته، لاسيما مفهومه للاجتهاد، وقواعد التفسير، على جانب كبير من التأثير على من جاء بعده من مفكرين وحركات إسلامية، اعتبروا أنفسهم ورثته الروحيين...غير أن الأفكار والخطابات تنوعت لكل مفكر وكل حركة،وهو الأمر الذي يمكننا

ملاحظته حتى اليوم بين مختلف الحركات الإسلامية، والحركات التي تعتبر أن الإسلام هو مصدر الهوية"(كريمو محمد، 2016: 36)، لقد مهّد الطريق أمام الذين أتوا بعده، مثل سيد أحمد خان، ومحمد إقبال، وأبو الأعلى المودودي، وفضل الرحمن.

سيد أحمد خان(1817- 1898)مؤسس جامعة عليكرة(سنة 1875)،وهي الجامعة التي صارت مركزا لتبلور اتجاهات الإصلاح الديني في الإسلام، فقد كان أحمد خان "أول رجل في الهند الحديثة يتحقّق من ضرورة وجود تفسير جديد للإسلام، تفسير تحرري حديث و تقدمي"(بسطامي محمد سعيد، 2012: 121)، أنجز "تفسيرا شاملا للقرآن في مجموعة كتب ألّفها لتأسيس مذهبه الإسلامي الجديد...وكتب تفسيره الكبير باللغة الأورديّة قصدا إلى التأثير الشعبي العام"(اجنتس جولدتسيهر،1955: 347)،فصار يقدّم نفسه نموذجا كاملا للنزعات العصرانية التي انشغلت بتجديد المعرفة الدينية،وقد بلغ الموقف بشأنه عند أحد الباحثين إلى اعتبار "كل الذين جاؤوا من بعده لم يضيفوا شيئا جديدا، بل كانوا يعيدون صياغة أفكاره بصورة أو أخرى"(بسطامي محمد سعيد، 2012: 121).

سارت أطروحة سيد أحمد خان في التأكيد على أن سبب التأخر لا يكمن في "الإسلام المطلق"بوصفه مجموع القيم النووية الايجابية التي تحتفي بالعقل والعلم والعمل، وإنما يكمن في"الإسلام العينيّ"بوصفه متحقِّقا في موصوفين محدَّدِين،في أزمنة وأمكنة مخصوصة،إن موضع العُطل ليس في الإسلام النووي، بل في إسلام "المتأخّرين"،تم التّأكيد في هذا المنحى على أن"تحريف الإسلام هو الذي سبّب وأنتج الأحكام المناقضة لمعانيه وحقائقه الجوهرية،مثل القول بعدم مسايرته لمقتضيات الحضارة الغربيّة. فقد وضعت قيّم نهائيّة مطلقة لأمور ليست إلا ذات دلالة نسبيّة موقوتة،و زوّدت فروض مقيدة في نشأتها بحاجة الوقت وملابساته،بحق الشرعية المطّردة التي لا تقبل تغييرا ولا تبديلا" (اجنتس جولدتسيهر،1955: 338) ،لعلّ المقصود بهذا التحريف(بمعنى الانحراف عن المسار القويم،لا بمعنى تعديل النصوص بالطرح أو الإضافة)،هو تجميد الكثير من التشريعات والرؤى التي أنتجها الأسلاف، وصبّها في قوالب ومنظومات نهائيّة

مغلقة،وإكْسابها نوعا من القداسة،في تجاهلٍ تامٍّ لطبيعتها البشريّة،وإنكارٍ لقابليتها للتجاوز والإلغاء،ومؤدَّى هذا التشخيص أن الإنسان في البلاد الإسلاميّة وقع في إغفالٍشبه كليّ للطابع التاريخي النسبويّ للمعرفة الدينيّة الأمر الذي يستدعي المسارعة إلى تصحيح الوضع. كانت حصيلة هذا الانحراف أن"تجمّدت الحياة في الإسلام،وبرزت للشاهد الغريب خرافة افتراض كمال الإسلام ربما أشبه من أن تطلب المربع من الدائرة،ولو فهمت الأمور النسبية والموقوتة في الإسلام على وجهها،أيّ على أنها موقوتة ونسبية...لَمَا وقف الإسلام حَجَرَ عثرةٍ في سبيل النظم الاجتماعية التي تتطلّبها الملابسات والاتصالات الزمنية المتغيرة،ولا في سبيل تحقيق نتائج البحث العلمي"(اجنتس جولدتسيهر،1955: 338). حاول سيد أحمد خان أن يجعل المسلمين ينفتحون على التعليم الغربي، ويؤكّد على أن أهمية العلوم والتفكير العقلاني سيكون على درجة هامة من الفائدة لجميع المسلمين، كما أنه حاول أن يوافق بينه وبين الفكر الديني الإسلامي مُدافعا عن فكرة أنه لا يوجد ما يعارض دراسة العلوم، وبالتالي لا داعيّ إلى تخويف المسلمين من تأثيرات هذه العلوم على هويتهم ودينهم.

بخصوص تفسير القرآن ذهب سيد أحمد خان إلى أن "القرآن يجب أن يتمّ تفسيره طِبقا لكل عصرٍ وظروفه، وإلى أن الحديثَ لا يمثّل أساسا قويّاً لفهم الإسلام، و أن الدين قد عانى من تغيّرات عديدة عبر الوقت، خاصة مع الإضافات واختلاط آراء الفقهاء،لذا، من الضروريّ أن يتمّ استخراج الأفكار الغريبة، و أن تُوضع في أطرها الخاصة، و رأى أحمد خان أن النظام التعليمي الجديد، والذي يقع عليه عبء تعليم الأجيال القادمة في المجتمع الإسلامي، والذي يتلقى فيه المثقفون تعليما عن الإسلام و العلوم الغربية، سيصبح الأساس التعليمي لمدرسة عليكرة، وسيكون له تأثيرات عميقة على المجتمع الإسلامي و التوجه الحداثي"(كريمو محمد، 2016: 72) .

محمد إقبال(1873- 1938)**:** ساهم محمد إقبال في تقديم آراء وتصوّرات وازنةٍ لإصلاح البرامج التعليميّة في الهند وأفغانستان، تمّ نشرها في كتاب عنوانه"فلسفة إقبال التعليمية"،دُعيَّ إلى مدارس الهند

سنة 1928 فألقى محاضرات هناك، و بدأ محاضراته الست التي أكملها من بعد في أله آباد و عليكرة، والتي جمعت فسميت" إصلاح الأفكار الدينية في الإسلام"، وهي أعظم ما كتب إقبال في الفلسفة"(عبد الوهاب عزام، 1954: 33)، وهو الكتاب الذي ترجم إلى العربية تحت عنوان، تجديد الفكر الديني في الإسلام، يقول في تصديره لهذا الكتاب أنه حاول"بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدا، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة،واللحظة الراهنة(الزمن الذي كتب فيه الكتاب) مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا"(محمد إقبال،2000: 4) ، وهيّ اللحظة التي لاتزال ممتدةً في القرن الواحد والعشرين،أين تزداد الأوضاع مجتمعاتنا الإسلامية سوءا، مما يجعل الحاجة إلى إصلاح تعليمي وديني ناجع، أكثر إلحاحا من ذي قبل.

في استقرائه لتاريخ الفكر عند المسلمين بحثا عن أسباب الجمود ومقاومة التغيير، أدرك إقبال أنّ "السبب يكمن في المبالغة المفرطة في الاتجاهين الآتيين: أولا مبالغة الأئمة في رفضهم لعقلانية المعتزلة، و توجههم نحو التصوف والزهد الذي تأثر بطابع نظري غير إسلامي، يُفهم من تحليل إقبال أن هذا النوع من التصوّف هو المسؤول بشكل كبير عن الجمود، ذلك أنّه عارض منح العقل أي سلطة... ثانيا: يرى إقبال أن مبالغة الصوفيين في التأكيد على الفرق بين الظاهر والباطن خلق نوعا من الإهمال لكل شأن يتّصل بالمظهر وليس بالحقيقة الجوانيّة مباشرة"هذا المزاج العقلي الذي يميل إلى الانصراف تجاه عوالم أخرى، برز في عصور التصوف الأخيرة وحجب أنظار الناس عن كون الإسلام دستورا اجتماعيا"(سميرة الخوالدة، 2016: 206).

وجه الضرورة بين إصلاح التعليم وإصلاح التفسير عند فضل الرحمن:

ارتبط حضور فضل الرحمن الباكستانيّ(1919-1988) في الفكر الإسلاميّ المعاصر، بكتابه المعنون بـ "الإسلام وضرورة التحديث،

نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافيّة"Islam And Modernity، Transformation Of An Intellectual Tradition، الصادر سنة 1978، الذي صُمّم في الأصل كجزءٍمن مشروعٍ بحثيّ جماعيّ تحت عنوان"الإسلام والتغيير الاجتماعيّ"،أشرفت عليه جامعة شيكاغو الأمريكية، وموّلته "مؤسسة فورد للتربية الإسلامية"(فضل الرحمن، 1993: 9). في هذا الكتاب وفي مختلف دراساته وأبحاثه انشغل فضل الرحمن بنقد ومراجعة التراث الديني الإسلامي مُستلهِما الأدوات المنهجية الغربية. صارت أعماله محل تنويه من طرف الجامعات الغربية إلى درجة أنها أدرجتها ضمن مقرراتها الدراسية.

يحتل مفهوم التربية الإسلامية حجر الزاوية في مشروع فضل الرحمن الفكري. فهو يقع في صلب المشروع البحثيّ الذي باشره في الجامعة الأمريكية رفقة مجموعة من الباحثين، متصدِيّاً لإشكاليةٍ رئيسية هي: أسباب تعطّل المشروع الحضاري الإسلاميّ، وآليات إعادة بعثه،الأمر الذي قاده إلى العودة إلى التفسير باعتباره الميدان الأساسيّ لتشكّل و تبلوُر التصوّرات الناظِمة للفعلِ والنظام التربويّ في الإسلام، في الماضي، كما في الحاضر والمستقبل، فمفهوم التربية الإسلامية عند فضل الرحمن لا يعني الوسائل والأدوات المادية أو شبه الماديّة التي تستخدم في التعليم كالكتب التي تدرس أو بُنى التربية الخارجية، بل هي ما يسميه النزعة العقلية الإسلامية، التي تجد معيارها في نمو تفكير إسلامي أصيل، مجدد وكفء، هوّ الذي يتعيّن أن يوفّر لنا المعيار الحقيقيّ الذي نحكم على أساسه بمدى نجاح أو إخفاق نظام تربويّ إسلاميّ معين.

الأمر يتعلق هنا بمسلّمة أساسيّة لدى فضل الرحمن هي أن المرور إلى نزعة عقلانية إسلامية لا يتمّ إلا عبر مراجعة وتصحيح وتعديل آليّات التعامل مع النص القرآنيّ.مسوّغ هذه المسلمة يجده فضل الرحمن في الخصوصيّة التي يتمتّع بها هذا النصّ في كونه خاتم الرسالات،وفي الوظائف الوجوديّة والاجتماعيّة المختلفة التي مارسها على المؤمنين به ،"لقد كان للقرآن، ومنذ نزوله،تطبيق عمليّ وسياسيّ؛ ولم يكن مجرد نص عبادة، أو نص تقوى فردية"(فضل الرحمن، 1993: 9)،لهذا كان من الطبيعي أن يكون هذا النص و السنة النبوية المتشكِّلة

حوله، الوِجهةَ الوحيدة للإجابة عن مختلف الأسئلة التي تطرح على الفقهاء وأهل التشريع،وفي هذا السياق تشكّل علم التفسير، كما تشكّلت علوم دينيةٍ أخرى، سيعمل فضل الرحمن على تشخيص مكامن انحرافها عمّا هو مَنوط بها.

فضل الرحمن ناقدا للتعليم الديني الوسيطيّ:

يستأنف فضل الرحمن الإرث الإصلاحيّ المتراكم في شبه القارة الهندية، والعالم الإسلاميّ، متيقّنا أنه لا سبيل إلى الإصلاح إلا عبر مراجعة الأنظمة التعليمية والتربويّة والثقافية، وتحيين المعرفة بالدّين، وإعادة بناء العلوم الإسلامية من جديد، فهو الآخر يدعو إلى العودة إلى الإسلام الحقيقيّ، وتصحيح التشوهات التاريخية التي طَالتْه، وفتح المجال أمام العلوم الغربية الحديثة والاستفادة من منتجاتها العلمية والعقلانيّة، ويربط بين إصلاح التعليم وإصلاح الدين، بالنظر إلى الدور الكبير الذي تلعبه المنظومات الدينية في توجيه وتأطير التفكير عند الإنسان منذ نشأته الأولى، لقد تبيّن له أن تحقيق هذا الهدف المنشود لا يتمّ إلا من خلال التوجه مباشرة إلى مكمن الخلل، المتمثِّل في الفكر الدينيّ التقليديّ الذي رسّخته التجارب التاريخيّة للمسلمين في العصر الوسيط، كمنظومة تعليمية نهائية غير قابلة للمراجعة، وبفعل التقادم التاريخي أصبحت تلك المعارف الدينيّة المبثوثة في النظام التعليمي الوسيطيّ، تُماثِل النص القرآنيَّ في قداسته أو تكاد.

يتّفق فضل الرحمن مع الكثير من سابقيه أنّ هناك انحرافات خطيرة حدثت على مستوى التفكير الديني عند مراحل تاريخية معينة، تركّز فيها هدف العلماء على توحيد وتنميط المعرفة الدينية لتكون الإطارَ الذي يضمن الوحدة السياسيّة للمجتمع، حتىّ، ولو كانت تلك المعارف تؤدي بمرور الوقت إلى نتائج سلبية، كأن تكون كبْحاً لحرية النقاش والحوار. انطلاقا من هنا يرى فضل الرحمن أن "الحاجة إلى تثقيف الفكر بالإسلام، تثقيفا تاريخيّا صحيحا، هي الأمنية الأولى، والشرط المسبق لأي عمليّة ناجحةٍ لإعادة صياغة الإسلام و تجديده"(فضل الرحمن، 2017: 383)، يمضي فضل الرحمن في تحليل طبيعة واستراتيجية التعليم الديني الوسيطيّ، ويرى أنه لم يكن يهدف سوى إلى تحصين المجتمع دينيّا وسياسيا ضد أي اختراق مفترض، فبقدر ما

يكون هذا الهدف مشروعا، فإنه يمكن أن ينقلب إلى عامل هدمٍ داخلي ذاتيٍّ، من جهة تكريسه للجمود والانغلاق والاجترار، والتضييق على التفكير المخالف، وهوّ ما حدث فعليّا في تاريخ الإسلام، وشكّل مفارقة صارخة داخل مجتمعاتٍ تدين بدينٍ يحثّ على الاجتهاد، ويؤكد صلاحيته لكل زمان ومكان، لا بالمعنى الذي تبنّاه الاتجاهات السلفية، بل بالمعنى الذي يجعل النص القرآني قادرا على التكيّف واستيعاب الواقع المتحوّل داخل مبادئه العامّة وكليّاته المعروفة عند العلماء بالمقاصد الكبرى للشريعة. لم يكن هدف مؤسسة التعليم الديني التقليدي كما يرصد فضل الرحمن "خلق أنظمة من التعليم متجدِّدة، وإنما كان مجرد إعطاء منظومة من الأفكار الجاهزة، لهذا لم تكن هذه المدارس مهتمَّةً بترسيخ روح البحث والفكر المستقل؛ بل على العكس من ذلك، فقد كان اهتمامها منصبّاً على التدقيق في أبعاد تلك الروح ومراقبتها، وقد نجحت في ذلك بعد أن بذلت كل المستطاع لأنه، بخلاف ذلك، ستختفي علة وجودها"(فضل الرحمن، 2017: 383).

قاد النظام التعليمي الوسيطيّ مُسْنداً بمقولاتٍ لاهوتيةٍ متعاليةٍ عن النقد إلى ترسيخ مفاضلةٍ غير مشروعةٍ، ولا مبررةٍ بين المعرفة الدينية، والمعرفة غير الدينية، يقول فضل الرحمن"إن المساحة الضيقة نسبيّاً التي أُعطيت للنزعة العقلية في التعليم، وهذا التعليم المتشدِّد في المدارس... أساسا هما المسؤولان عن الجمود الفكريّ المتتالي في الإسلام، وما يُؤسف له على نحو خاص، موقف العلماء من العلوم الوضعية(العلمانية=العلوم اللادينيّةsecular sciences في مقابل العلوم الدينية التي تَجد مرجعيّتَها مباشرةً أو بتوسط في المصدر الإلهي"(فضل الرحمن، 2017: 46).يلاحظ فضل الرحمن "أن موقف الإسلام من المعرفة كان خلال القرون الأخيرة من العصور الوسيطيّة، من السلبيّة بحيث إذا ما قورن بما جاء في القرآن حول الموضوع نفسه، ستسفر المقارنة عن صدمة فعلية. فتبعا لهذا الموقف، تصبح المعرفة الرفيعة والإيمان متنافرين مع بعضهما البعض، ولا يزدهر أحدهما إلا على حساب الآخر"(فضل الرحمن، 1993: 198).لقد كان من شأن هذه المفاضلة، والنِديّة بين الديني واللادينيّ من المعارف أن تحوّلت إلى عائقٍ فعليٍ أمام كلّ تفكيرٍ علميٍّ

وعقلاني، كانت ـ وما تزال الأمة الإسلاميةـ في حاجة ملحّة إلى توطينه في المجتمع والثقافة، وقبل ذلك في الأنظمة والسياسات التعليمية.

يرى فضل الرحمن أن الحذر من "روح البحث والفكر المستقلّ" والنزعة العقلانية، مازال مستمرا في المؤسسات التعليميّة الحديثة في زمنه، الأمر الذي يستدعي الإصرار على توطين هذه الروح في الدراسات التي تُعنى بتاريخ الإسلام، بدل من محاصرتها والتضييق عليها، في هذا الوضع تبقى الدراسة التاريخية الحقيقية للإسلام غائبة، ومع غيابها يستمر التخلف، ويبقى الإسلام مُبتسَرا ضمن مقولاتٍ ونظرياتٍ لاهوتيةٍ عاجزة عن التحكّم في الواقع إيجابيّاً وإثبات الحضور في التاريخ بمنجزاتٍ تضاهي المُنجز الحضاريّ الغربيّ. في هذا المقام يشير فضل الرحمن إلى سطوة الرؤية الاستشراقية على بعض الدراسات الشرقية عن الإسلام، ويدعو إلى التعامل مع الاستشراق تعاملا نقديّا، فلا يرفضه كليّا، كما لا يستسلم كليّا لمقولاته، يقول أنّ المستشرقين يتعاملون مع الإسلام كجسدٍ ميّتٍ يتطلب التحليل، يتبعهم بعض الباحثين فيتناسَوْن كونهم مسلمين، فيستمرّ الموضوع في أبحاثهم "جسدا ميتا"، بينما المطلوب هو إدراك الحيوية الكامنة في الإسلام، وخصائصه القوية البارزة في الحثّ على العمل وإعمال العقل والارتقاء بالروح. إزاء هذا الوضع يدعو إلى إعادة تأهيل الدراسات الإسلامية في الجامعات الحديثة، وفتحها على المنجزات المنهجية الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، والعمل بجديّة من أجل سدّ العجز القائم على مستوى تأطير مثل هذه الدراسات المعوّل عليها في إنجاز قراءات تاريخية لتراث الإسلام، لفرز ما هو ثابت يقتضي المحافظة عليه، وما هو تاريخيّ نسبيّ، فقد فعاليته، فيجب العُدول عنه إلى ما هوّ أفضل منه وأكثر كفاءة في الاستجابة لاحتياجات المرحلة الراهنة.

ضمن هذا المسعى الذي ينشده فضل الرحمن تأسّس في باكستان معهد البحوث الإسلامية بهدف إعادة تفسير الإسلام، وإعداد باحثين مبدعين يأخذون على عاتقهم استنباط القيم والتوجيهات الكافية لاستعادة الدور الحيوي للإسلام في صناعة التقدم والارتقاء بالإنسان. على منوال

الغرض نفسه جرت محاولات عديدة لإصلاح النظام التعليمي في الأزهر، أبرزها تلك التي تزعّمها الشيخ محمد عبده، لكنّها واجهت اعتراضا شديدا من المحافظين في زمنه. يعترف فضل الرحمن بعُسر مهمة الإصلاح، و يدعو إلى عدم الاستعجال في انتظار النتائج، في ظل وجود عقبتين بارزتين هما: النزعة الإسلامية المحافظة، التي لا تزال ترفض الحداثة جملة وتفصيلا،والنزعة العلمانية المحضة والنزعة المادية؛ التي ترفض وتتجاهل أي حديث عن الغايات الروحية، في مقابل هذا يدعو فضل الرحمن إلى تبنّي إيجابيات النزعة الوضعية مع عدم تجاهل الأبعاد الروحية الجوهرية في الإسلام. يقول بهذا الصدد "إن العلاج الحقيقيّ الوحيد لهذا الوضع يكمن في عمليّة إصلاحٍ أساسيٍّ لنظام التعليم الحديث، وفي إشاعة القيم الإسلامية الأصليّة في المدارس والجامعات، إضافة إلى موضوعات أخرى، وبهذه الطريقة فحسب يمكن أن يندمج، على نحو ذي معنى، التعليم الدنيوي الحديث في الثقافة الإسلامية الشاملة، ويبدع. بخلاف ذلك سيبقى أشبه بجزء من مادة غريبة، يُلصق بطريقةٍ اعتباطيةٍ، بجسمٍ عضويٍّ حيٍّ"(فضل الرحمن، 2017: 385). إن هذا الحلّ الذي يقترحه يطرح مشكلة أخرى، تتعلّق بتعيين وتحديد القيم التي يمكن ترحيلها من التراث إلى الراهن، لاسيّما وأن العلوم الدينية الكلاسيكية لا تزال تُقرأ وتُتلى، فتُخاطب وجدان المسلم المعاصر تماما وكأنه يعيش في زمن الصراعات المذهبية والسياسية التاريخية، وكأن الظروف والسياقات الاجتماعية التي أنتجت الفقه والتفسير، و طَبعتْهما بعناصرها والكثير من تفاصيلها و حيثياتها، لم تتغير، يتحدث فضل الرحمن عن تاريخيّة علم الكلام فيقول أن"الصياغة التقليديّة للإسلام في إطار علم الكلام ليست مقبولة بمجملها بالنسبة إلى العقل الحديث و ليس لها دلالة تماما في مناخ الوضع الراهن. والحقيقة هي أن علم الكلام هذا قد ظهر في ظروف خاصة تماما، وتطوّر استجابةً لمسائل أخلاقية ودينية ملموسة ومحددة، ومن ثم فهو يحمل آثار التاريخ"(فضل الرحمن، 2017: 385)، ومع عصر التدوين الذي تم تدشينه بإشراف سياسي رسمي،تمّت فيه عملية انتقاء وترسيم المعارف الدينية، استطاع العقل اللاهوتي أن يفرض "بالقوة: عقلا

متماثلا (يفكر بآلية المماثلة)، ويحقق نوعا من التماسك داخل الجماعة الإسلامية، التي نظرت إلى هذا الأمر على أنه إنجاز مذهل. إن الدعامة الأساسية لهذا النظام المتماسك كله كان فقها إسلاميا Islamic law يستند إلى لاهوت عقائدي [=علم الكلام] قطعي ...نجح هذا النظام في أن يؤسّس نمطا جديدا من التشدد وصل إلى درجة كبيرة من الضبط والتقيد في الإسلام أكثر بكثير ممّا كان في النزعة العقلية المشبعة بالعناصر الهيلينية"(فضل الرحمن، 2017: 47). لقد لعب الغزاليّ دورا حاسما في ترسيخ هذه الفلسفة التعليمية المُديرة ظهرها للعلم والعقل، من خلال أدواره المتعددة في تأطير المدارس النظامية، وفي الهجوم على الفلسفة وتشويه سمعتها في الأوساط الخاصة والعامة.

يُستفاد ممّا سبق أن إصلاح التعليم في منظور فضل الرحمن لا يتمّ إلاّ عبر إعادة بناء علم الكلام وباقي العلوم الدينية المرتبطة به صراحة أو ضمنيا، وتحيين معارفها ومقولاتها بالشكل الذي يجعلها تستجيب للوضع الراهن ومتطلبات إنسانِه.هذا المطلب لا يتحقق إلا عندما يفتح تاريخ الإسلام برمته على ورشات بحث علمي متحرّر من الإكراهات المنهجية والإيديولوجية للاهوت العصور الوسطى، الذي يستمر ضاغطا ومقاوِما كل إرادة في هذا الاتجاه. في هذا المطلب نجد فضل الرحمن ينسجم مع ما دعا إليه أركون لتحرير العقل الإسلامي من السياجات الدوغمائية، كما ينسجم أيضا من حيث الهدف مع ما دعا إليه حسن حنفي في التراث والتجديد، حينما أنجز مجموعة من التحويلات (من...إلى)، مثل"من العقيدة إلى الثورة"، و"من النص إلى الواقع"، و"من الفناء إلى البقاء"، وكلها كانت تستهدف إعادة تأهيل العلوم الدينية لأداء وظيفتها في مرافقة الراهن، بدل تجميد عناصر الحركة فيه.

التفسير الكلاسيكي: سيادة المقاربة الذرية، وغياب التاريخية:

في إطار اشتغاله على مراجعة الإرث التفسيري الوسيطيّ يقف فضل الرحمن على سيادة المقاربة الذرية في أغلب مدونات التفسير،وتتمثّل هذه المقاربة كما يشرحها في تفسير الكثير من النصوص القرآنية مفصولة عن سياقها داخل النص الكلي، أو عن سياقها التاريخي

المتمثّل في الظرف التاريخيّ العامّ الذي نزل فيه الوحي، أو في بعض المناسبات التاريخية الخاصة التي تنقلها كتب علوم القرآن تحت مسمى أسباب النزول،يقول فضل الرحمن"لقد كان ثمة إخفاق عام في فهم وحدة القرآن، تضافر مع إلحاحٍ عمليٍّ على التركيز على ألفاظ شتّى الآيات وقد أُخذت معزولة عن بعضها البعض، وكان من نتيجة هذه المقاربة الذريّة، أن الشرائع غالبا ما كانت تستنبط من نصوص آيات لم تكن في حد ذاتها آيات تشريعية"(فضل الرحمن، 1993: 11)، الصورة الأبرز لتطبيقات هذه التجزيئية يجدها فضل الرحمن في الكلام الأشعري، الذي هيمن على العصر الوسيط بعد تبنّيه مذهبا رسميا. ضمن سياقات تاريخية وسياسية تصدى هذا المذهب العقدي لكل محاولات قراءة القرآن باعتباره وحدة، لا مجموعة أجزاء، وكانت هذه المحاولات تأتي في الغالب من الفلاسفة والمتصوفة، يقول فضل الرحمن أن السلفيّة الإسلاميّة(الأشاعرة) تمكّنت"من سحق التفكير الميتافيزيقيّ الفلسفيّ بسبب وزنها الكبير، ولاحقا التجأت الفلسفة إلى، وتطورت في البيئة الثقافية الروحية الشيعية، أو تحولت إلى نزعة عقلية صوفية"(فضل الرحمن، 1993: 11)، ليصبح الفلاسفة والصوفية طرفا واحدا ضد المذهب الأشعري الذي صار رسميا.

محاولات تأسيس قراءة "وحدوية" للقرآن من طرف الفلاسفة والمتصوفة لم تكن لترضي فضل الرحمن، لأن"هذه الوحدة إنما فرضت على القرآن (وعلى الإسلام عموما) من خارجه بدلا من أن تترتّب على دراسة القرآن نفسه، حيث أن بعض الأنظمة والتوجهات الفكريّة أُستعيرت من المصادر الخارجية...ثم وُفِّق بينها وبين البيئة العقلية الإسلامية بشكل ما، ثم جرى التعبير عنها ـ في أغلب الأحيان ـ انطلاقا من مصطلحات إسلامية، بيد أن هذا التغليف الرقيق ما كان بوسعه أن يخفي، في الحقيقة، واقع أن الهيكل الأساسي للأفكار، لم يكن مستخلصا من داخل القرآن نفسه"(فضل الرحمن، 1993: 12)، إن هذا الطابع المصطنع هو الذي وجد نموذجه في فلسفة ابن سينا و تصوّف ابن عربي هو الذي أعطى للسلفية الإسلاميّة،أو ما يسمّيه فضل الرحمن بـ"اللاهوت الأشعري"، المسوِّغ القويّ للهجوم على

الفلسفة ومحاصرتها اجتماعيّا وثقافيا، ثم سحقها، لكن هذا الانتصار الذي حقّقه اللاهوت الأشعريّ،لم يكن في منظور فضل الرحمن دليلا على كفاءة عقلانية وعلمية، أو شرعيّة حقيقية، بل هو انتصار إيديولوجيّ أكثر منه شيء آخر. أهم نقد يُوجّه للأشاعرة هو انطواء موقفهم السلبيّ تجاه مسألة الحرية الإنسانية على تلكؤ واضح، فهوّ (المذهب الأشعري) إنْ أقرّ اكتسابَ الإنسان للقدرة داخل ما يُسمّى عندهم ب"نظرية الكسب"، فإنه يظلّ أقرب لنظرية الجبر، بالإضافة إلى موقفه السلبيّ من غائيّة الشريعة، أي نفيهم لوجود غايات محددة ومسطرة مسبقا ابتغت الشريعة تحقيقها، وهوّ ما يراه فضل الرحمن منافيّا للقرآن نفسه الذي يقر وجود هذه الغايات والأهداف الكبرى التي سطّرها الشارع.

يرى فضل الرحمن أن الفعل التفسيريّ والتشريعي عرف في بداياته نجاحا جزئيا بفضل انفتاحه على الواقع،حينما كان يستقي المواد الأولى لتشريعاته من الأعراف والتي كانت سائدة في الديار التي تمّ فتحها، ليقوم بتهذيبها وتعديلها على ضوء تعاليم القرآن، ثم دمجها أخيرا ضمن تلك التعاليم،لم تستمر هذه الواقعية في التشريع طويلا، بل سرعان ما تحول عمل المفسرين في وقت لاحق إلى ممارسة نظرية،تؤطرها آلية القياس، أو ما يسميه فضل الرحمن"المحاججة عن طريق المماثلة"(فضل الرحمن، 1993: 11). عند هذه النقطة نلمس ـ أيضا ـ تناغما كبيرا بين فضل الرحمن وكثير من المفكرين العرب المعاصرين، كالجابري وعبد الجواد ياسين ونصر حامد أبو زيد، وعبد المجيد الشرفي، ومحمد أركون، الذين أرجعوا تعطّل العقل العربيّ عن الإبداع إلى تفشي الآلية القياسية في إنتاج المعرفة. ينتهي فضل الرحمن إلى أن جنوح التفسير إلى القياس كان حائلا دون الفهم الشمولي الوحدوي (الكليّاني) للنص القرآني، وتكريس المقاربة الذرية التي تتعامل مع الآيات في وضع منعزل عن النص الكلي،فتقع في استنباط أحكام تشريعية من آيات لم يكن غرضها التشريع(فضل الرحمن، 1993: 11). إزاء هذه الوضعية رأى فضل الرحمن ضرورة بلورة منهج تأويلي كفؤ ينهض لفهم رسالة القرآن فهما يمكّن

أولئك المؤمنين به،والذين يريدون العيش على هديه... من أن يفعلوا ذلك بشكل متماسك وذي دلالة"(فضل الرحمن، 1993: 13).

القراءة التزامنية التاريخية كبديل عن القراءة الذرية:

في مقابل المنهج الذريّ التجزيئيّ الذي كرّسته التفاسير الكلاسيكية، يقترح فضل الرحمن خطّة بديلة تستعيض عن التوجيه اللغوي للأحكام الشرعية، بتبنّي القراءة التزامنية التاريخية،مفاصل هذه الخطة التأويلية يعرضها في قوله:"في عملية تكوين أية منظومة أصيلة قابلة للحياة، للشرائع والمؤسسات الإسلامية ، ينبغي أن يكون ثمّة حركة في اتّجاهين: الاتّجاه الأول يتحرّك من معالجة القرآن للقضايا الملموسة ـ مع أخذ الشروط الضروريّة والاجتماعية المرتبطة بالزمن المعنيّ في الاعتبار ـ للوصول إلى المبادئ العامة التي تصل إليها التعاليم كلّها، والاتجاه الثاني ينطلق من هذا المستوى العامّ في حركة رجوع للوصول إلى تشريع خاص، يأخذ في اعتباره الشروط الضرورية والمرتبطة بالواقع الحاصل حاليّا"(فضل الرحمن، 1993: 37).

الحركة الأولى(من الراهن إلى التاريخ):تبتغي هذه الحركة التموْضع إجرائيّاً في اللحظة التاريخية لنزول القرآن،في سبيل هذا التموضع يؤكد فضل الرحمن العلاقة التفاعليّة بين الوحي والواقع التاريخيّ والاجتماعيّ الذي نزل فيه، فيقول أنّ "القرآن هو الردّ الإلهيّ، الذي جاء عن طريق عقل النبي، على الوضع الاجتماعي الذي كانت تعرفه الجزيرة العربية أيام النبي"(فضل الرحمن، 1993: 14)،ففي القرآن المكيّ تنعكس بجلاء المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والدينية التي واجهت النبيّ،بدءا بعبادة الأوثان،واستغلال الفقراء، والتفاوت الاجتماعي الاقتصادي،وفساد التجارة، والمسؤوليّة العامة تجاه المجتمع،هذه المشكلات في ترابطها هي التي استدعت حسب فضل الرحمن فكرة الإله الواحد الذي يُدين كافة الناس بالمسؤولية أمامه، وعلى ضوء هذه المحوريّة التي تتّخذها فكرة الإله الواحد، يفهم فضل الرحمن استئثار الحقل السياسي بالوظائف الجوهرية للدين واستيعابه للأدوار التربوية والاجتماعية التي جاء الوحي لأدائها،بنفس التفاعل استمرت العلاقة بين القرآن المدني، وأسئلة المرحلة الجديدة، أين

طفت على سطح الاهتمام المسائل الجدليّة بين المسلمين من جهة، والمسيحيين واليهود من جهة أخرى.

يفصّل فضل الرحمن في خطته فيحدّد داخل الحركة الأولى، خطوتان:

ـ الخطوة الأولى: تقوم على"ضرورة فهم المرء لمحمول أو معنى قول معين، عبر دراسة وضعيته التاريخية أو المعضلة التي جاء ليشكل ردا عليها"(فضل الرحمن، 1993: 15)، أيّربط النصوص بالمشكلات والمناسبات التي استدعت نزولها. لا يتم هذا الربط إلا عبر دراسة وافية لمجتمع الجزيرة العربية عشيّة نزول القرآن،تشمل هذه الدراسة الجانب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي،والعلاقات بين ذلك المجتمع والمجتمعات المجاورة.

ـ الخطوة الثانية: تستهدف تنميط الحلول التي أوجدها الوحي لمشكلات ومسائل مخصوصة،وجعلها مبادئ كلية داخل المشروع الكلي للقرآن، الذي يرسم موقفا محددا من الحياة، ونظرة ملموسة إلى العالم، وهوّ ينادي بأن تعاليمه لا تحمل أي تناقض داخلي فيما بينها، بل هيّ متماسكة ككل(فضل الرحمن، 1993: 15)، بواسطة هذه الخطوة يتم استخلاص الكليات العامة للوحي القرآني التي من شأنها أن تصير مبادئ معيارية لقياس صحة الفهم والتأويل. يثير فضل الرحمن بشأن هذه الخطوة أسئلة تتعلق بطبيعة الفهم المحصّل عبر استعادة السياق التاريخي لنزول القرآن وتفاعله مع الوضعيات الاجتماعية المختلفة، والدور الذي يمكن أن يلعبه الموروث التفسيريّ في تحصيل هذا الفهم،فيؤكّد أن ما تركه مسلمو الأجيال الأولى، إلى جانب علوم اللغة والنحو والأسلوب يمكن أن يشكّل وسائط مفيدة في هذا الباب، فإذا كان فضل الرحمن يؤكّد ندرة الدراسات التي تعاملت مع القرآن كوحدة في ذاتها فهو لا ينكر"أنّ معظم مفسري القرآن كانوا منتبِهين إلى أهميّة تلك المحتويات الظرفية(على ضوء ما يعرف بأسباب النزول أو مناسباته)، سواء بالنظر إلى دلالتها التاريخية،أو بسبب كونها تساعد على فهم بعض التعاليم، فإنهم أبدا لم يدركوا أهميتها الكلية... بل إنهم بدلا من هذا، تحدثوا عن المبدأ القائل بأنه "على الرغم من أن توصية ما قد تكون نزلت انطلاقا من وضعية معينة، فإنها مع ذلك تعتبر شاملة في تطبيقها العام "(فضل الرحمن، 1993: 30)،وهو يشير هنا

إلى المبدأ الأصوليّ المرسّخ في التفسير"العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، بناءً على هذا يدعو إلى اختبار هذا الموروث التفسيري على ضوء ما يكتسب من دراسة القرآن نفسه.

إجمالا يمكن القول أنّ الحركة الأولى (بخطوتيها) في خطة التفسير التي يقترحها فضل الرحمن تستهدف استعادة مختلف السياقات الواقعية التي لابست نزول الوحي أوّلا، ثم صيّاغة المبادئ والقيم والغايات البعيدة المدى التي تشكل روح الرسالة القرآنية، إن هذه الكليات هي ما يعبّر عنه الأصوليون بالمقاصد الشرعية.

الحركة الثانية(من التاريخ إلى الراهن):تبتغي هذه الحركة استعادة المبادئ المستخلصة من الحركة الأولى و تفعيلها في فهم النص و تنزيله من جديد، لكن هذه المرة على الوضعيات الراهنة، فهي"تنطلق من النظرة العامة وصولا إلى النظرة الخاصة التي يتعيّن الآن صياغتها و إنجازها"(فضل الرحمن، 1993: 17)، بمعنى أن وظيفة النص القرآني في التأطير الوجودي والاجتماعي للإنسان لا يمكن أن تستمّر إلاّ بفضل هذه الحركة التي تحوّل الوقائع المستجدة والراهنة إلى مناسبات وأسباب فهم وتأويل جديد للنص،تُضاهي الدور الإيبستيميّ الذي أدّته أسباب النزول في تفسير النص وفهم دوره التاريخي على ضوء ما تمّ في الحركة السابقة.

إنجاز هذه الحركة يتطلّب مثلما تطلبت الحركة الأولى جهدا بحثيّا شاملا، يتّجه هذه المرة إلى الراهن، من أجل دراسته بدقّة،وتحليل العناصر التي يتكون منها،مثلما يتطلب تحديد سلم الأولويات، بالشكل الذي يقود إلى توطيد الكليات القرآنية في الحاضر،كما يؤكّد فضل الرحمن أن إنجاز هذه الخطّة التفسيريّة يتطلب تكاتف ثلاثة تخصصات علمية، هي علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأخلاق،حيث أسند المهمة الأولى المتمثلة في الإحاطة بالسياقات التاريخية لنزول الوحي، للمؤرّخين،بينما أسند لعلماء الاجتماع مهمة الإحاطة بالوضعيات الراهنة، وتحليل عناصرها، فيما أسند لعلماء الأخلاق مهمة التوجيه الفعال والهندسة الأخلاقيّة(فضل الرحمن، 1993: 17).

مبدأ القابلية للتطبيق كمعيار هيرمنوطيقيّ عند فضل الرحمن:

يُثير فضل الرحمن بشأن العلاقة بين الحركة الثانية و الحركة الأولي في خطته التفسيرية، إشكالية هيرمنوطيقية جدلية، تتعلّق بما إذا كانت الحاكميّة المطلقة تعود للفهم المحصّل من الحركة الأولى، أم أن ذلك الفهم قابل للمراجعة والتصحيح تحت ضغط ضرورات الراهن وخصوصياته، حلّ هذه الإشكالية يجده فضل الرحمن أوليّا في معيار القابلية للتطبيق،حيث يرى أن تعذّر تطبيق التفسير المحصّل عن الحركة الأولى لا يخرج عن أن يكون عائدا إلى أحد الإخفاقين: الأول هو الإخفاق في فهم القرآن، والثاني هو الإخفاق في فهم الوضعية الراهنة فهما صحيحا. يضعنا فضل الرحمن هنا أمام قاعدة مفادها أنّ "ما كان يمكن تحقيقه أو تحقق فعلا في متن الماضي والتاريخ، لا يمكن أن ألاّ يتحقق في الإطار الراهن تحت ذريعة خصوصيات الوضع الراهن"(فضل الرحمن، 1993: 17)، يُفهم من هذا أنه إذا كان الفهم المحصّل من الحركة الأولى يمتلك قابلية التطبيق في الوضع الراهن،فإن الحركة الثانية تستبقيه وتثبته،أما إذا تعذر تطبيقه، فإنه من الضروري أن تصير الحركة الثانية إلى تصحيحه.فالحركة الثانية سوف تشتغل، في الوقت نفسه، كمصحح للنتائج التي ستسفر عنها الحركة الأولى، دون أن يكون دور التصحيح الذي يُصار إليه حرّا بإطلاق، وإنما يجب أن يلتزم بالمبادئ والقيم العامة المتحدّرة من الماضي،أمّا إذا تعذّر تحقيق التوافق بين الوضع الراهن و المبادئ العامة فلا مناصّ من تغيير الوضع الراهن وتطويعه لصالح تلك المبادئ، في الحالتين معا يكون التصرّف مرتهِنا حسب فضل الرحمن لجهاد عقلي وأخلاقي(فضل الرحمن، 1993: 17)، يفترض حضورهما لدى المُضطلع بمهمّة التفسير، سواء بتنزيل النصوص على الوقائع أو تنزيل الوقائع في النصوص.

يُستشف من موقف فضل الرحمن إزاء هذه الإشكالية هو إدراكه لطابعها المُحرِج،لأنها الأمر يتعلّق في الحركتين معا بجهد بشريٍّ يتميز بالنسبية والتاريخية، وحتى عندما يعلِّق فضل الرحمن تجاوزَ هذه الإشكالية على توفّر "جهاد عقلي وأخلاقي" فإنه يعيدها إلى مربّعها الأول، على اعتبار أن ما يسمّيه"الجهاد العقلي"، الذي ليس إلاّ ما نعرفه باسم الاجتهاد الذي يعرفه بأنه" الجهد المبذول من أجل فهم

معنى نص منزل، أو سابقة تاريخية، تبعا لقاعدة معينة، و تبديل تلك القاعدة ،عبر توسيعها أو تضييقها، أو تغييرها بشكل يمكن به إخضاع وضعية جديدة معينة، للوصول إلى حل جديد لها"(فضل الرحمن، 1993: 18)، يُستفاد من هذا التعريف أنه يربط النسبي بنسبي، أي الاجتهاد بما هو فعالية بشرية حينما ينطلق من التقاليد لا بوصفها حقائق نهائية، بل باعتبارها قواعد مرنة قابلة للتوسيع والتضييق حسب مقتضيات الراهن، وفي النهاية ينتصر نسبي الراهن على نسبيُ التاريخ.

مرجع الإشكالية السالفة في الفكر الهرمنوطيقيّ المعاصر هو ذلك التجاذب الذي يحيل إليه فضل الرحمن، بين المدرسة الموضوعية التي يمثلها"**إ.بيتي**"، والمدرسة الظاهراتية التي يمثّلها"**هانز جورج غادمير**"،حيث أن **إ.بيتي** يرى أن عملية فهم النصوص هي بمثابة العملية المقلوبة التي فيها يتراجع المؤول إلى الخلف لاسترجاع المعنى التاريخي، ومعايشته من جديد في عقل الذات الفاهمة، و هو بهذا يؤكّد أن دراسة تكون الأفكار في عقل المؤوّل، أمر هامّ و ضروريّ من أجل فهمها، هذا ما دعا إليه فضل الرحمن في الحركة الأولى من خطته التفسيرية المقترحة،لكنّه أكّد بخلاف"**إ.بيتي**" أن المعيار العقلي وحده لا يمكن التعويل عليه في اكتشاف المعاني العامة للنص، بل يجب دوما مقاربة المعنى من جهة الوضعية التاريخية الموضوعية ، فالقرآن انطلاقا من المعنى المطلق لنمطيته بالنسبة إلى المسلمين هو "الجواب الذي أنزله الله، عن طريق عقل محمد، على وضعية تاريخية معينة"(فضل الرحمن، 1993: 19)، يلاحظ هنا أن فضل الرحمن يؤكّد على دور الوساطة النبويّة، وكذا الوضعيّات الاجتماعية،في تشكّل النص، و هو ما ترفضه القراءة اللاهوتية.

أما المدرسة الظاهراتية فتعترض على النزعة الموضوعية التي اتسم بها "**إ.بيتي**"، حيث يرى غادامير أن الأفكار لا يجب أن ينظر إليها بوصفها مجرد أحداث عقلية؛ و ذلك لأنها حين تحدث في العقل؛ فإن المنوي منها أو معناها يرتبط بما هو خارج العقل، الأمر الذي يعني أن كل تجربة للفهم تفترض وجود أحكام مسبقة حول الموضوع،وبالتالي

لا قيمة لأيّة محاولة فهم، ما لم تجد متكأها في الأحكام المسبقة التي يصفها غادامير بالتاريخ الفعلي، وهوّ ما يعترض عليه فضل الرحمن إذ يقول "هذه النظرية تقف في تعارض كلي مع ما جئت به في معرض حديثي عن تأويل القرآن، إذ لو كانت أطروحات غادامير صحيحة، فإن الحركة المزدوجة التي تحدثت عنها لا يصبح لها أي معنى على الإطلاق"(فضل الرحمن، 1993: 20)، عندئذ رأى فضل الرحمن أن الأحكام المسبقة أو ما يصفه غادمير بـ "التاريخ الفعليّ" لا يمكن التعويل عليه، لأن البشرية كثير ما تعرف تقاليدها تغييرات جذرية، الأمر الذي يعني حسب فضل الرحمن أن الوعي الذاتي للفرد لا يحدث أو ينتج داخل إطار الحلقات المغلقة للحياة التاريخية و هو ما انتهت إليه نظرية غادمير، فالمعقول قوله إزاء هذه الإشكالية هو "أن كل أجوبة واعيّة على الماضي تتضمّن حركتين يتعيّن تميُّزهما، أولاهما تقوم على التيقّن من الماضي(و هو ما لا يسمح به غادمير)، وهوّ أمر ممكن من الناحية المبدئيّة شرط أن تتوافر البداهة المطلوبة، والثانية تكون هي الجواب نفسه، وهوّ ما يترتّب عليه بالضرورة وجود قيم معينة، ويتحدّد عن طريق الوضعيّة الراهنة التي يكون التاريخ الفعلي جزءا منها، ولكن يأتي جهدي الواعي و نشاط وعيي الذاتي كذلك ليشكل جزءا أساسيا منها"(فضل الرحمن، 1993: 21)، و هكذا يتضح أن فضل الرحمن يعارض ما ذهب إلي غادامير في القول باستحالة الفصل بين اللحظتين أو الحركتين. إننا هنا إزاء تأويلية متمايزة عن هيرمنوطيقاغادمير، تأويليّة تقر بإمكانية مساءلة التقاليد، من دون أن ترهنها في أفق الأحكام المسبقة،فهيّ تختلف عن هيرمنوطيقا غادمير كونها تتيح إمكانية تأكيد التقاليد بشكل واع، كما تتيح إمكانيّة تغييرها بشكل واع أيضا، وهنا محل الكفاءة التأويلية للمنهج الذي يقترحه فضل الرحمن لتفسير القرآن.

خاتمة:

نخلص في خاتمة هذا البحث إلى أن فضل الرحمن يمثّل في دائرة الفكر الإسلامي المعاصر أحد القامات الإصلاحية الجادّة، التي انهمّت بتقديم حلول عمليّة للأمة الإسلامية، أدرك مُوقنا أن في الإسلام وفي

القرآن تحديدا قيّماً جوهرية ثابتة لا تتعارض مع العلم الوضعي والعقل، بل تحث عليهما وتدعو إلى ترسيخيهما، لهذا لم يجد حرجا في الدعوة إلى الإفادة من مكتسبات الحداثة الغربية، لكنه ـ للأسف الشديد ـ بسبب العقلانية والجرأة التي اتّسم بها في أطروحته عن تحديث الإسلام وإصلاح البرامج والسيّاسات التعليميّة في بلاده، واجه التعصّب والتطرّف الدينيّ الذي أجّجه في وجهه أبو الأعلى المودودي، فانتهى إلى ثورة عارمة ضد مقترحاته الإصلاحية التي قدّمها لرئيس وزراء بلاده آنذاك،فقدّم استقالته من منصبه الحكومي، ليهاجر بعدها مُكرها، تاركا بلاده ومحيطها الحضاري الإسلامي، في مواجهة التطرف، لِتثبت التطورات اللاحقة في المنطقة (بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر)،صدق نبوءاته وتحذيراته من الأصوليّة التي استطاعت أن تبسط نفوذها على أفغانستان، وتجلب للمنطقة الوبال بعد توفيرها لمسوّغات مباشرة للاحتلال الأمريكي، لهذا كلّه نؤكّد أن أفكار فضل الرحمن لا تزال تحتفظ براهنيّتها وصالحيتها لأزمة الانسان المسلم، ليس في موطنه باكستان فقط، بل في جميع البلدان الإسلامية التي تطرح فيها أسئلة الإصلاح بحدّة، دون أن تعثُر على مقاربات بالجرأة والوضوح والعقلانية التي توفّرت عند فضل الرحمن، كما توفّرت عند جيل الإصلاحيين الأوائل في العالم العربي، كمحمد عبده، الذي اضطّر للصمت هو الآخر بعد أن اعترض رفاقه المتشددين في الأزهر على دعوته لإصلاح التعليم الديني فيه.

المراجع والمصادر:

ـ اجنتسجولدتسيهر(1955)، **مذاهب التفسير الإسلامي**، تر: عبد الحليم النجار، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية.

ـ بسطامي محمد سعيد(2012)، **مفهوم تجديد الدين**، ط2، جدة، مركز التأصيل للدراسات والبحوث.

ـ سميرة الخوالدة (2016)، محمد إقبال والقلق الصوفي، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا (وما)، العدد84،[ص193- ص222].

- عبد الوهاب عزام(1954)، **محمد إقبال (سيرته وفلسفته وشعره)**، باكستان، مطبوعات باكستان.

- فضل الرحمن(1993)، **الإسلام وضرورة التحديث**، تر: إبراهيم العريس، لندن، دار الساقي.

- فضل الرحمن(2017)، **الإسلام**،تر: حسّون السراي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- فؤاد جابر الزرفي(2014)، هرمنيوطيقا القرآن عند فضل الرحمن، مجلة **"قضايا إسلامية معاصرة"**، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد58/57، [ص124- ص135].

- كريمو محمد(2016)، الإصلاح الإسلامي في الهند، تر: محمد العربي، وهند مسعد، بيروت، جداول للنشر والترجمة والتوزيع.

- محمد إقبال(2000)، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، تر: عباس محمود العقاد، القاهرة، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع.

للإحالة على هذا المقال:

لخضر سباعي، (2023)، « فضل الله الباكستاني من إصلاح التعليم إلى نقد التفسير». **المواقف**، المجلد: 19، العدد: 01، جوان 2023، ص. ص 916- 938.