البحوث والدراسات

مُجددو التفسير وإشكالية المعاصرة

أ.د. أحميدة النيفر

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

الفهرس:

الملخص ٣

مدخل ٤

في تجاوز إعادة إنتاج أنساق التراث ٤

التراث مُجزَّأً ٥

الاستشراق المقلوب ٧

في الطبيعة القرآنية ٨

التاريخية ومسالك التجديد ١٠

معالم التجديد المعاصر ومقوماته ١٣

أطروحة إقبال في تعدد النماذج ١٦

في الحقيقة المودعة في القرآن ١٨

خاتمة ٢١

المصادر والمراجع ٢٢

الملخّص:

- تتناول هذه الدراسة إعاقة من الإعاقات الكبرى التي تحتاج إلى دراسة ضمن مشغل الدراسات الإسلامية وإعادة بنائها؛ ذلك أن جانبًا من هذه الدراسات تضع الباحثَ في علم تفسير القرآن الكريم في مواجهة تراث تفسيري مثيرٍ لجملة من التساؤلات المختلفة والمتداخلة، بعضها معرفي وبعضها منهجي وبعضها موصول بمسألة الإيمان.

- لكن السؤالَ الإشكاليَّ الذي يتميز بطرحِه المفسر الحديث مقارنةً بما كان يطرحه غيره من قبل في نفس الموضوع هو: كيف العمل في هذا الإرث الكبير الذي لم يعد يتفق مع المنظومة الفكرية والاجتماعية التي تصوغ واقعَه الذي يتحرك فيه؟

مدخل:

في مطلع كتابه "الإسلام وضرورة التحديث"، يؤكّد فضل الرحمن (١٩١٩- ١٩٨٨) أنّه تبيّن له وهو يبني دراسته عن التغيّر الاجتماعيّ وعلاقته بالنزعة العقليّة الإسلامية، أنّ الأمر موصولٌ "بأسلوب تفسير القرآن" وأنّ تعثّرات الحاضر وعدم نجاعة الأدوات الفكريّة المعتَمدة إنّما يرجع إلى "الافتقار إلى المنهج الصالح لفهم القرآن نفسه"[١].

تستدعي هذه الملاحظة المنهجية الوقوفَ عند إعاقة من الإعاقات الكبرى التي تحتاج إلى دراسة ضمن مشغل الدراسات الإسلامية وإعادة بنائها؛ ذلك أن جانبًا من هذه الدراسات تضع الباحثَ في علم تفسير القرآن الكريم في مواجهة تراث تفسيري مثيرٍ لجملة من التساؤلات المختلفة والمتداخلة، بعضها معرفي وبعضها منهجي وبعضها موصول بمسألة الإيمان.

لكن السؤالَ الإشكاليَّ الذي يتميز بطرحِه المفسر الحديث مقارنةً بما كان يطرحه غيره من قبل في نفس الموضوع هو: كيف العمل في هذا الإرث الكبير الذي لم يعد يتفق مع المنظومة الفكرية والاجتماعية التي تصوغ واقعَه الذي يتحرك فيه؟

في تجاوز إعادة إنتاج أنساق التراث:

أوّل حدّ يمكن أن نضبط به ما يميز المفسر المجدّد هو هذا الإدراك الموضوعي للفجوة الكبرى، بين ما تمّ إنجازُه من مدوّنة تفسيرية وبين القيم والمفاهيم والروابط التي أصبحت تصوغ واقعَه، وتحكم العالم من حوله، فلا يُعتَبر المفسر مجددًا ما لم ينطلق من هذه المفارقة ليؤسس لها ضمن النسق الذي يحتكم إليه باعتبار أن كلَّ عمل تفسيري لا بد أن يرتكز على نظامٍ فكري ومنظومة ثقافية.

تقتضي صفة التجديد، إذن، عندما تُسنَد إلى المفسر تبيان طبيعة تشخيصه للاختلاف بين المدونة التفسيرية الموروثة، والحاجيات الجديدة التي يطرحها الفكر والواقع. لذلك لا يُعَدّ مجدِّدًا من شخّص إشكالية المفسّر الرئيسة خارج الموروث التفسيري وخارج البناء الفكري الذي قام عليه ذلك الموروث. هذا ما يسمح لنا أن نعتبر أي ضرب من التفاسير التي تصدر اليوم تراثيًّا، إن هو لم يزد في اهتمامه عن إعادة صياغة التفاسير القديمة بلغة مستساغة أو عن

(١) ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، لندن ط ١، سنة ١٩٩٣.

الاعتناء بترجيح بعض أقوال المفسرين القدامى، في مسائل لغوية وعقدية وتشريعية، حتى وإن كان في ذلك مستفيدًا من بعض الكُشوفات العلمية أو التاريخية الجديدة.

في هذه الحالات يظلُّ المفسر مقتصرًا جوهريًّا في تفكيره وفي النسق الذي يعتمده على الجانب الموروث، فهو لن يزيد عن كونِه يتيح لتلك الأنساق الفكرية والبنى الثقافية إعادةَ إنتاج نفسها مع بعض التعديلات الشكلية التي تستعير من بعض المعارف الحديثة ما تحسّن به مظهرها. من ثَم فإن هذه الاستعارات لا تشفع للمفسّر الذي يظن أنه بصدد عمل تجديدي.

إنه يبقى مفسرًا تراثيًّا لأنه أوّلًا: لم يطرح تراثه التفسيري على محك النقد وإعادة القراءة، بناء على أن تشخيصه لطبيعة هذا العلم يظل منصبًّا على عناصر "خارجية" بالأساس.

ثانيا: يبقى هذا المفسّر تراثيًّا لأنه لم يفكر هو من خلال تراثِه، بل يكون قد مكَّن ذلك التراث من أن يتواصل عبر عملية استنساخ ثقافي تؤكد عدمَ الحاجة إلى إعادة بناء الفكر وتحيينه.

بتعبير آخرَ يمكن القول: إن المفسرَ المجددَ هو الذي يقطع إيجابيًّا مع التراث التفسيري القديم عندما يباشر فهمَ كلام الله تعالى وبناءَ فهمه ذاك على أصول محددة. ما يضبط لنا معنى القطع الإيجابي أو التجديدي هو أن يصير المفسِّرُ إلى ضرب من التفكير ليس بالتراث ومن خلاله فقط، لكنه تفكيرٌ يستوعب التراثَ التفسيري فيفهمه ليتجاوزه.

تجديد المفسِّر لا يسمح له أن يبقى مجرد أداة "يفكر" التراثُ عبرها، بل أن يقطع المفسر مع هذا المنهج ليفكر هو في التراث ومسوغات إنتاجه التاريخية والثقافية.

على هذا فإن تجديدَ المفسِّر يكون بقدر تحرُّره من المدونة التفسيرية الموروثة بعد استيعابها ونقدها؛ ناسجًا بذلك قراءةً متميزة للنصِّ تستمد تميزَها من استحضارها لقضايا العصر الفكرية والاجتماعية والأخلاقية.

التراث مُجزَّأً:

يبرز مثل هذا الجدل بين المفسر والماضي وبينه وبين الحاضر في ثنايا أكثر من تفسير جديد للقرآن الكريم، كما يظهر بدرجات متفاوتة في عدد من الدراسات القرآنية التي ظهرت خلال القرن الماضي.

مواطن هذا الجدل تبرز بجلاءٍ في ثلاث مسائل رئيسة:

-أ- **عند بحث مسألة الغاية من علم التفسير:** في ذلك يقول محمد الفاضل ابن عاشور (ت ١٩٧٣م): إن "الحاجة إلى تفسير القرآن الكريم اليومَ ترجع إلى التداخل المكين القائم بين جانبيِ النص القرآني: الجانبِ الثقافي اللغوي المرتبط بالظرف الزمني لنزوله والوقائع التي حايثت ذلكَ النزول وبين الجانب التعبُّدي التشريعي الذي يتجاوز الزمان والمكان فيتمكن به كلُّ جيل من الوقوف على ما هو جوهري في ذات الكلام"[٢].

غاية علم التفسير إذن، حسب هذه الرؤية، هي تحقيق المرور "الاضطراري" من الجانب الأول وهو الجانب التراثي والهامّ، لكنه المؤقت إلى الجانب الثاني التربوي والمعالج للواقع وهو الجانب الأهم والأبقى.

-ب- **عند تناول المنهج الذي ينبغي اعتمادُه في التفسير الجديد** يكون السيد محمد باقر الصدر (ت ١٩٨٦م) من أهم من توقف عند هذا الجانب عند طرحه قضيةَ التفسير الموضوعي وبيان صلته الوثيقة بإشكالية المنهج في التفسير. حصيلة هذا التراث في ضوء هذه الإشكالية هي التوصل إلى كم هائل من المعارف والمدلولات القرآنية، لكن في حالة تناثر تحول دون الكشف عن أوجه الارتباط ودون التوصّل إلى التركيب العضوي لهذه المجاميع من الأفكار[٣].

ما استعملته عموم المناظرات الكلامية والفقهية في مواجهة الخصوم هو لجوؤها إلى منتقيات من الآي الحكيم، أساسها النظرة التجزيئية التي لا تحتكم إلى "نظرية قرآنية " تضبط المجال المتنافس عليه، هذا ما لا يمكن للمفسر التجديدي أن يتجاهله؛ لأن المقصود من كل كلام هو فهم معانيه دون مجرد ألفاظه أو فقراته، وأن هذا أولى وأحرى حين يتعلق الأمر بالقرآن الكريم.

-ج- **عند النظر في علاقة التفسير بالعلوم الأخرى يتبيّن أن التفسير،** ومنذ قرون، لم يبق كما أراد له البعضُ أن يكون علمًا مغلقًا لا يُعتمَد فيه إلا على العلم بالمأثور فحسب[٤]، ولا علماً منفتحًا تتكامل فيه المعارفُ المختلفة. لقد غدا مجالًا مستباحًا بصورة لافتة جعلت محمد

(٢) محمد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية /تونس ١٩٧٢ص ١٨ وما بعدها.

(٣) محمد باقر الصدر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن "ط١ دار التوجيه الإسلامي بيروت / الكويت ١٤٠٠/١٩٨٠ ص ١٢.

(٤) انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج ١٣/ ص ٢٨ وما بعدها.

عبده (تـ ١٩٠٥م) يعتبر أن القرآن لم يعد أصلًا تُحمل عليه المذاهب والآراء[٥]، إنما أصبحت هذه الأخيرة هي الأصل والقرآن هو الذي يُحمَل عليها.أضحى علم التفسير المجال الذي تحشر فيه مصطلحات المفسّر وتأويلاته وفيه تُقحَم استنباطاته الفقهية أو تأويلاته الصوفية أو تخريجاته الأصولية أو جدله الكلامي.

نتج عن هذا أن عَلِق بالتفسير من الإسرائيليات والأحاديث الموضوعة والخرافات والاستطرادات النحوية ومصطلحات البيان وتعصب الفرق وكثرة الروايات ما تغيّرت به طبيعة علم التفسير نفسه.

أدّت هذه الاعتبارات الثلاثة (الغاية والمنهج وطبيعة العلم) إلى مفارقة الحرص الشديد على المحافظة على صفاء النص القرآني، تقابله تغييرات متنوعة تتصل بالعلم الذي يشرحه، مما يكاد يُسيء إلى ذات النص المقدس.

من ثم صار على كلّ من يتصدى للتفسير من جديد أن يختار بين مسلكين: إما أن يواصل في تركيز التراث التفسيري منهجًا ومعرفة باسم الحرص على وحدة الأمة، من خلال وحدة تراثها ووحدة معارفها، في حين يكون قد قلّص بشكل جدّي من حظوظ استقلال هذا العلم وارتقائه؛ وإما أن يدرك أن الحديث عن الوحدة بهذا المنظور لن يزيد الأمةَ إلا فرقةً وتفككًا؛ لذلك فإنه مدعوّ إلى أن يعمل على إرساء المنهج التجديدي في التفسير.

الاستشراق المقلوب:

في كلتا الحالتين اعترافٌ بوجود أزمة مع الاختلاف في تشخيصها؛ شِقٌّ أوّل يعتبر أن الأزمة في السياق التاريخي الذي تعيشه والتي لا تمكّنها من الاستفادة من التراث التفسيري للقرآن الكريم، بينما يعتبر الشق الثاني أنها أزمةَ نموّ وأنها لا بد أن تُحسَم من خلال إعادة النظر في العلاقة بين المفسر وتراثه التفسيري، وبصفة أخصّ في مجالات المنهج والغاية وطبيعة العلم نفسه.

ما يؤكده تشخيصُ الشقّ الأول هو إقرار بأنّ الفهم الصحيح للنص القرآني سيظل مرتبطًا بزمن وبإطار حضاري، وأن كل خروج عنهما لا بد أن يُدان؛ لأنه يُفضي إلى إفسادِ العلاقة المُثلى بين المفسّر وبين النصِّ المقدّس.

(٥) محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام الشيخ محمد عبده، ج ١ مطبعة المنار، القاهرة ١٩٣١، ص ٤٦.

عند التأمل نجد أن هذا الفهم في جانبٍ منه ليس سوى استشراق مقلوب؛ ذلك أن عموم المستشرقين التقليديين الذين يقرّون بأهمية التراث الإسلامي والتفسيري منه بصفة خاصة يعتبرون أن ذلك الإرثَ لا يُمكن أن يُفهَم إلا ضمن السياق التاريخي الذي ولّده وشهد نموّه.

من هذه الزاوية لا يبدو أن هناك فرقًا جوهريًّا بين القراءة الاستشراقية التي لا ترى في التراث الإسلامي، وخاصةً في المجال التفسيري منه، أيّة فاعلية عندما يقع وضعه في سياق حضاريٍّ مغاير يتجاوز الظروفَ التاريخية القديمة، وبين الفهم التراثي الذي لا يتجاوز المعالجةَ القديمة؛ إذ يعتبرها هي المثلى ويعتبر أنه غير مَعْنيٍّ بما استُحدِث بعد ذلك من أوضاع، وأن ما وقع التوصّل إليه من مناهج هو انحراف لا يساعد على تفهّم سليم للتراث التفسيري وبصفة أعم الرسالة الإسلامية.

في كلا الموقفين (الاستشراقي /التراثي أو الاستشراقي المقلوب) اتفاق على ربط الصلاحية بالماضي بشكل يجعل التاريخَ الفكري والثقافي للمسلمين، غيرُ قابل للتفعيل باعتبار أنه رهينُ ظروف زمنية وحضارية لا يمكنه الانعتاق منها.

في هذه الحالة يُطرَح موضوعُ صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، على كل مفسّر يلاحقه سؤال التجديد، ومسألة القطيعة مع التراث التفسيري التي تعني القطيعةَ الإيجابية التي تعودُ إلى ذلك التراثِ عبر الثروة المعرفية الحديثة التي غيّرت النظرة إلى العالم والإنسان والذات.

بهذه المقاربة المعرفية لن تتغير النظرةُ إلى التراث فقط، بل سيتغيّر جانبٌ أساسيٌّ منه في تعامل المفسر مع النص القرآني نفسه.

هذا ما انتهى إليه عددٌ من المهتمين بالدراسات القرآنية، بينما اقتصر موقفُ البعض الآخر عند معالجة هذه المسألة على الاعتراف بالوحدة العامة للقرآن الكريم، وأنّ جميع ما ورد فيه لابد أن يُراعَى وإن اختلفت أماكنُه وتعددت سوره وأحكامه[٦].

في الطبيعة القرآنية:

لم يمنع اعتمادُ مفسرين آخرين على الوحدة العامة الناظمة للنص القرآني عن الأخذ ببعض القرآن دون بعضه؛ للتأكيد على أن القرآنَ بما يُؤسسه من رؤية للعالم قد أتاح للمفسر المجالَ

(٦) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار القلم، القاهرة د.ت.، ص ٤٨٧.

الـذي ينسّــق بـه المنظومـة السـلوكية والاجتماعيـة، ومـا تسـتتبعه مـن طروحـاتٍ وتقنينـات خاصـة بـكل عـصر ولمواجهـة التحـولات الكـبرى[٧].

يضيـف بعـضُ المفسريـن بُعـدًا نوعيًّـا لنفـس هـذا السـياق ضمـن تشـخيصهم أزمـة التفسـير، وضمن سـعيهم للإجابـة عـن سـؤال: لمـاذا لم تتوصـل عمـومُ التفاسـير دون شرح القـرآن شرحًـا متكامـلًا ونسـقيًّا منفتحًـا عـلى الإنسـانية، يسـمح للمؤمـن بمواكبـة إيجابيـةٍ لعصره؟

في هـذا الصـدد يـرى "أبـو القاسـم حـاج حمـد" صاحـب "العالميـة الإسـلامية الثانيـة" أن فهـم القـرآن في كُلِّيَتـه أمـرٌ مرتبـط بفهـم طبيعـة القـرآن نفسـه؛ إذ إن هنـاك فرقًـا جوهريًّـا بـين مـن يـرى أنـه كتـابٌ حـاوٍ لسـور مُفصلـة تتضمـن عبـادات ومعامـلات، وبـين مـن يـرى فيـه بالأخـصِّ سـجلاًّ إلهيًّـا مفتوحًـا عـلى التجربـة الوجوديـة الكونيـة[٨].

ظاهريًّـا ليـس هنـاك تناقـضٌ بـين الرؤيتـين إلاّ إنّ الأولى مطبوعـة بطابـعٍ ثبـوتي لا يـولي كبـيرَ عنايـة لمـا يُمكـن أن يعنيـه: أن القـرآن مصـدرُ الحكمـة الشـاملة. مثـل هـذه الرؤيـة لطبيعـة القـرآن تفـرض عـلى المفسّر أن يكـون مجـددًا؛ أي أن يركِّـبَ بـين حاجيـات الأمـة المتجـددة وبـين فـهم القـرآن في كُلِّيتـه ونظريتـه المجسـدة لحقيقـة البعثـة المحمديـة في لحظـة تاريخيـة محـددة.

بهـذا يكـون المجـدد مـن المفسريـن هـو الـذي لا يقتـصر عـلى القـولِ بـأن القـرآن هـو نـصٌّ داع لعقيـدة التوحيـد ولمسـتلزماتها السـلوكية، بـل هـو أيضًـا النـصُّ الـذي يمكّـن المؤمـن في كل فـترة مـن خـلال قـراءة توحيديـة للنـصِّ أن يتدخّـل في التاريـخ ليسـاهم في اكتـمال حكمـة الإنسـان ودعـم أسـباب علمِـه وتسـديد فعلـه.

صفـة التجديـد لـدى المفسّر في كلمـة: هـي أن يعـيَ أهميـةَ الانتقـال من مسـتوى القـولِ بـأن القرآن هـو نـصٌّ مركّـز للتوحيـد إلى مسـتوى يعتمـد فيـه عـلى توحيـد النـص وانفتاحـه عـلى وعـيٍ كـوني.

هـذا المسـتوى الثـاني مـن التوحيـد يمكـن أن يتحقـق في كلِّ عـصر ومـصر؛ إذا انفتـح المؤمنـون عـلى توجهـات القـرآن في تكاملهـا بـكل اسـتعداداتهم، مـع مراعـاة طبيعـة العـصر التـي تتطلـب مـن المفسـر

(٧) انظر فضل الرحمان:

Islam: Legacy and contemparary challenge, in IslamicStudies, n°4 Vol.XIV 1980

(٨) العالميـة الإسـلامية الثانيـة، دار المسـيرة، د.ت، ص ١٦٧، وانظـر أيضًـا مصطلـح التفسـير السـهمي للقـرآن في عيـال اللـه، دار سراس، تونـس ١٩٩٨.

أن يمنهج هذا التوحيد للنص لا أن يقتصر على صياغته في نسق عيش مشترك. إنه تحوّل حاسم في طبيعة العمل التفسيري ضمن شروط لا تتحقق إلا عندما يقع التوجهُ لكشف الأزمة في أبعاد أكثر شموليةً وامتدادًا موصولًا بالمستوى الكوني.

التاريخية ومسالك التجديد:

أبرز ما يُمكن ملاحظته بخصوص الاتجاهات الحديثة في تفسير القرآن الكريم هو أنها على اختلافِ مشاربها ظلت شديدةَ التأثر بالتُّراث التفسيري ومنهجه في التعامل مع النص القرآني. لذلك وجب التأكيدُ على أن إصدارَ عمل تفسيري في العصر الحديث أو الاستفادة من بعض المعارف الجديدة، لا يعني بالضرورةِ أن التفسيرَ أو الدراسةَ القرآنية يختلفان منهجيًّا ومعرفيًّا عما وقع إنتاجُه في الماضي.

لكن ما يمكن إثباتُه في نفس الوقت وفي الوجهة العكسية أن التوجهَ التجديديَّ الذي يتبلور اليوم، ليس اختيارًا مقطوعًا عما أُنتج في العصور السابقة التي شهِدَت مساعيَ تجديديةً وبذورًا لمنهج تاريخي توحيدي، كوني في التعامل مع النص القرآني. هو توجُّه لم يتعمق ولم يتطور بشكلٍ واضحٍ، بالنظر إلى ما يتطلبه من جهودٍ معرفية ومسالك منهجيةٍ لم تكن متوفرةً في الماضي. ما يمتاز به الأمرُ اليوم هو توفر وسائط معرفية أكثر دقةً وتنوعًا مع حرص على منهجَةِ الأمور وصياغتها في أنساق بحثٍ بصورة غير معهودة في سالف العصور.

مؤدَّى هذا أن مسألةَ تجديد المعالجة التفسيرية أو تُراثِيَّتِها لا ترتبط، من جهة، بالزمن الذي يتمّ إنتاج التفسير فيه، رغم أن لكل فترة سياقَها المميّز فكريًّا ومنهجيًّا. من جهة أخرى وتواصلًا مع ما ذُكر سابقًا من أن الخط الغالب إلى اليوم ظلَّ لصالح التفسير التجزيئي والحرفي للنص القرآني، فهذا لا يعني أن التوجه التجديدي سيظل هامشيًّا كما كان الشأنُ فيما سبق عندما اقتصر الأمرُ على بعض المؤشرات المحدودة.

ما ينبغي التأكيد عليه هو أن ما يُطرَح اليوم في هذا التوجه ليس من بدع "التغريب الفكري" كما قد يظن البعض. لقد كانت لبعض القدامى من المفسرين المسلمين اختيارات في القراءة، سعوا إليها بحسب ما وسعهم أفقهم المعرفي في تلك الأزمنة، فكانوا لذلك يؤكدون على عناصر تجديدية من مثل الاهتمام بالبناء العام للنصِّ ورؤيته المميزة للعالَم، وبكيفية سرد الوقائع السالفة ومغزاها.

لهذا فإن ما يمكن تقريرُه أن جوانب هامة تتضافر لتؤكد أن مستوى من المقاربة التجديدية يستدعي تواصلًا مع ما كان قد بُذِر قديمًا وما أُثبتَ من إضافاتٍ لم تلقَ العنايةَ في تلك الأزمنة، وأن ما نشهده من استمرار للقراءة التراثية ضمن الإنتاج التفسيري لا ينبغي أن يُغَيّب عنا بعض ما وقع تحقيقُه من تطوّر في مجال الدراسات القرآنية، وما يعنيه هذا التطوّر من الدلالات المستقبلية المتعلقة بآفاق هذا العلم.

أوّل ما يحتاج إلى تنويه هو هذا التحوُّل الجزئي في المناخ العام الذي يُحيط بالدراسات القرآنية. لقد تراجع جوُّ الحذر والتهويل الذي كان يصلُ إلى حدِّ التكفير عندما تقعُ مباشرة المسائل القرآنية بنوعٍ من الفكر النقدي المتحرر.

في هذا المجال حريٌّ أن نذكِّر بالتبرم الشديد الذي كان يعلن عنه رجلٌ مثل جمال الدين الأفغاني (تـ ١٨٩٨)، جرّاء حالة التخشّب الفكري الطاغي في العالم العربي والإسلامي، من المهمّ أن نذكّر بما كان قد دعا إليه الأفغاني من ضرورة ترتيب الآيات حسب نزولها، وتناول الآيات ضمن مجموعة محاور يدور كلٌّ منها حول موضوع واحد.

لم يكن لمثل هذه الدعوة من صدًى في الجهود التفسيرية لعدة اعتبارات؛ من أهمها أنّ رموز المؤسسة الرسمية الدينية كانت رافضةً له. لذلك فقد اعتبر أبو الهدى الصيادي (تـ ١٣٢٨/١٩٠٩)، وهو من أشد الرموز تأثيرًا، هذا التوجه كفرًا وأن الرضا به كفرٌ هو الآخر[٩].

إذا كان هذا الأمر قد عُدَّ من سيئات الأفغاني التي حورب من أجلها، فقد أثبتت تجارب عديدة أن نزعة التكفير لا يمكن أن تصدر إلا من جهات ومؤسسات تعيش انقطاعًا مزدوجًا: انقطاعًا عن الواقع الاجتماعي والسياسي الداخلي، وآخر عن الحراك العلمي والمعرفي في العالم.

ثاني الملاحظات تتعلق بما صار متاحًا نتيجةَ تحوّل نسبيٍّ في المجال التفسيري، عبرت عنه بحوثٌ جديدةٌ درست أعمالَ مفسرين قدامى يُعتبَرون من التراثيين، فتبيَّن أنّهم قد اعتنوا في قراءتهم للقرآن بالخلفية التاريخية فيه، ففسّروه بحُدود إمكانياتهم المعرفية وبحسب ما أتاحته لهم منهجيَّتُهم وأجهزتُهم المفهومية[١٠].

(٩) محمود قاسم، جمال الدين الأفغاني، الهيأة المصرية للكتاب، القاهرة ٢٠٠٩، ص ٨٢.

(١٠) انظر على سبيل المثال، محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر. هاشم صالح، معهد الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٧ ومجلة الدراسات القرآنية المجلد ١/ العدد١ لندن سنة ١٩٩٩.

انصبت عناية هؤلاء في تفسيرهم للقرآن على أنه خطابٌ عربي؛ فبحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان والمكان، واستعملوا العمومَ والخصوصَ والمحكم والمتشابه والظاهر والباطن والناسخ والمنسوخ، وغيرها من المفاهيم الإجرائية التي كانت تدورُ في الحقل المعرفي لعلوم العربية. كانوا يُمارسون قراءةً تاريخية دون أن يسمّوها بهذا الاسم.

مثل هذا التمشي وما يقوم عليه من "جرأة " مثير للانتباه إذا قُورن بما يكتب اليوم عن ضرورة التحفُّظ والتقيد بما أرساه القدامى من تقريرات في هذا الموضوع. لا غرابة إن أعلن رجل كالأفغاني ضيقَه من هذا التراجع، فقال مقارنًا حاله بحال القاضي عياض (تـ ١١٤٩/٥٤٤): "يا سبحان الله إن القاضي عياضًا قال ما قاله على قدر ما وسعه عقلُه وتناوله فهمه وناسب زمانه، فهل لا يحقّ لغيره أن يقول ما هو أقرب للحقِّ وأوجَهُ وأصح من قول القاضي عياض أو غيره من الأئمة؟ وهل يجب الجمود عند قول أناس هم أنفسهم لم يقفوا عند حد أقوال من تقدَّمُهم" [١١].

تتصل **ثالث** الملاحظات بما يُنشَر اليوم من دراسات قرآنية نقدية من قِبَل باحثين أكاديميين أو مستشرقين غربيين يُثير الانتباه[١٢]. يبيّن هذا الإنتاج، رغم أنه لم ينته إلى إنجازِ عمل تفسيري قادر على تجاوز نوعي للتراث على الصورة الكلاسيكية، القدرةَ على طرح قضايا هامة تحفز الباحث في علم التفسير على توجيه أعماله وجهةً علمية؛ معتمدًا في ذلك على منهجيات حديثة في الدرس والنظر. هذه الدراسات التي يصرّ البعض على التشكيك في نوايا أصحابها واتهامهم لم تستنفد أغراضها العلمية التي لا خلافَ في جدواها وأهميتها.

يقول محمد أركون في مجال توضيح الثغرات الكبرى التي تحتاج إلى اهتمامِ الدارسين للعلوم القرآنية: "نحن لا نمتلك حتى الآن تاريخًا استقصائيًّا شاملًا للتفسير القرآني يتميّز بتحديد المنشأ والنسب والتفرعات التاريخية للأدبيات التفسيرية الضخمة، مع التوقف عند مرحلة البدايات. [ذلك] أن التفسيرَ الكبير للطبري لم يتعرّض حتى الآن لدراسةٍ علمية تكون في مستواه"[١٣].

تُبيّن هذه الملاحظةُ العلميةُ نقائص متعلقة بشروط ممارسة العقل الإسلامي لنفسه في الأعمال التفسيرية القديمة والحديثة. هذه الملاحظة ومثيلاتُها ترتبط بهمّ معرفي رئيسٍ، ترتكز

---

(١١) محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، مكتبة الإسكندرية، مصر ٢٠١١، ص ١١١.

(١٢) انظر مثلا ما ينشره مركز الدراسات الشرقية في "بون" بألمانيا وما شرعت في نشره مجلة الدراسات القرآنية المذكورة هامش ١٠.

(١٣) انظر محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقي، لندن ١٩٩٠ ص ٩٣.

عليه أطروحات الدراسات القرآنية الأكاديمية الحديثة وتآليفها وهي الوصول إلى أنظمة الفكر الإسلامي وتاريخها.

مع ذلك فما يزال هناك توجّسٌ كبيرٌ من القراءات التجديدية، وما تنطوي عليه من منهج تاريخيٍّ. يظهر ذلك بالخصوص في المؤسسات الجامعية الرسمية الموكول إلى عنايتها نشرُ المعارف الإسلامية وتطويرها في العالم العربي.

معالم التجديد المعاصر ومقوماته:

نسارع بالتنبيه إلى أن الاتجاهات الحديثة بما تُحاول أن تؤسسه من قراءة تاريخية للأعمال التفسيرية عامة وللنص القرآني خاصة، ما تزال تُلاقي من التحفظ الشيءَ الكثير تعبيرًا عن عزيمة صلبة في نفي التغيير، مثل هذا النفي يعبّر - من جهة - عن نزعة إنسانية لها وعيٌ حادّ بضرورة إخضاع الزمن التاريخي، وذلك بتحويل حقبة من الحقب التاريخية إلى منظومة فكرية واجتماعية نموذجية، أي تحويلها إلى فترةٍ كلاسيكية.

ما تنتهي إليه هذه النزعة في خصوص موضوع التفسير هي إعطاءُ معنًى خاصٍّ لمرجعية النص؛ بحيث ينحصر فهمه حسب المعاني التي ضُبطَت زمنَ نزوله وما تلا ذلك بقرنين، وهذا يعني تقييدَ الفهم بالمستوى الذهني والمعرفي الذي كان عليه المسلمون في تلك الفترة.

مؤدّى هذا الفهم هو توسّع دلالة "القدسية" بحيث تشمل النص الأول ومختارات من الفهوم الأولى له، ثم تشمل الثقافة والمعرفة المرجعية للنصوص الثانية التي وضعت حول النص الأول. من أجل ذلك صارت هذه النزعة ساعيةً إلى إحداث اختزالات زمنية تتجاوز فيها الحقب التاريخية بما تشتمل عليه قصدَ الوصول إلى نقاوةِ الأصل وصفاء الفترة المؤسسة الأولى.

نقف في هذا المنحى المنكر للتغيير على بنية فكرية قائمة على ارتباط وثيق بين دلالة "القدسية" وبين "نقاوة الفهم الأصلي" الذي توصل إليه الأسلاف. هي بنية تنفي مكانةَ الإنسان الخاصة؛ إذ هي تهمله وتجعله مَقْصِيًّا عندما تُفقده كلَّ حسّ تاريخي بما ينزع عنه كل فاعلية في الكون.

لكن هذا التحفُّظ الذي ما يزال حاضرًا والذي لا ينبغي توقع تراجعه في المدى القريب بل المتوسط، لم يمنع من بروز معالم تجديدية هامة أرست لنفسها رغم اختلافها مقومات كبرى خمسة لتوجهها التجديدي نعرضها فيما يلي:

- النص القرآني بنية متكاملة لا يمكن تفسير جزء منه بتجاهل وحدته المضمونية المقاصدية الجامعة.

- علاقة النص بالسياق الثقافي العربي الذي تنزّل فيه عضويةٌ تُجسِّد "حوارًا" أنشأه الوحي مع الواقع والتاريخ.

- العلاقة العضوية التاريخية ليست صورية، بل تكسب النص طابعا حيًّا ومفتوحًا على مقتضيات تأويل أوسع.

- التجديد هو مواكبة الحكمة الإلهية القائمة في النص باستفادة موضوعية من الكشوف العلمية المختلفة.

- الغاية من التجديد هو الارتقاءُ بفهم النص القرآني بصورةٍ تتفق مع وحدته المضمونية وطابعه الإنساني المنفتح.

من هذه المقومات ستتشكل بصورةٍ بطيئة معالمُ أولية لنظرية تجديدية للتفسير ساهم فيها عديدون[١٤]. من هؤلاء اخترنا ثلاثةَ نماذج يجمع بينها جهدٌ تنظيري متكامل من أجل مقاربة منهجية جديدة قاعدتها: كيف يصبح التفسير تعبيرًا عن جدل الوحي مع التاريخ ؟

بتعبير آخر يكون الخيط الناظم بين "محمد إقبال" و"أبو القاسم حاج حمد" و"سيد حسين نصر" هو التقاؤهم حول سؤال إشكالي أساسي هو: هل حقيقة التفسير تنفي كلَّ صلة بين معنى النص ووعي الإنسان وثقافته، أم أنها تفترض العكس، أي مواكبة تطوّر الإنسان ونموِّ فكره وفاعلية واقعه الاجتماعي والثقافي؟

لبيان هذه الإشكالية كما تناولها هذا الثلاثي المجدد والمعاصر من دارسي القرآن الكريم، نبدأ بملاحظةٍ نستدعيها مما سجله محمد الطاهر ابن عاشور (١٨٧٩- ١٩٧٣) في مقدمة تفسيره "التحرير والتنوير" حيث يقف عند ما استقرَّ لدى المفسرين من تساؤل منهجي مرتبط بالدراسات القرآنية، أكدت عليه جهودُ الأوائل من الساعين إلى التجديد من الداخل الثقافي وهو ما سيجرأ على تطويره أعلام من الجيل المعاصر.

(١٤) من بين هؤلاء نذكر مقاربات محمد شحرور ومحمد الطالبي ومحمد حميد الله وأبو يعرب المرزوقي.

يقرّ "ابن عاشور" بوجودِ أزمة يُعاني منها التفسيرُ، تجعل أن الفهم الأمثل للنص المؤسس لحضارة المسلمين لا يمكن السعيُ إليه باعتماد المقايسة على أفهام القدامى من السلف. في ذلك يقول صاحب "التحرير والتنوير": "فجعلتُ حقًّا عليَّ أن أُبديَ في تفسير القرآن نُكَتًا لم أر من سبقني إليها وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارةً لها وآونة عليها، فإنَّ الاقتصارَ على الحديث المعادِ تعطيلٌ لفيض القرآن الذي ما له من نفاد".

بالتوجه إلى "أبي القاسم حاج حمد"[١٥] فإننا نقفُ على ذات المنطلق في تشخيص أزمة علمِ التفسير التي آلت حسب "ابن عاشور" إلى " تعطيل فيض القرآن". يقول "حاج حمد" في كتابه "العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة" محددًا الطبيعة التي يراها للقرآن بـ"أنه مصدر الحكمة الشاملة وأنَّ له قدراتٍ في عطاءات عصورية مستقبلية".

منطلق أطروحة "حاج حمد" المميزة في "العالمية الإسلامية الثانية" من مقولة أصبحت تحظى بعناية جيل معاصرٍ من المفسرين المجددين من الداخل الثقافي، وهي أن المحافظة على النصّ القرآنيّ لا تكون اتباعيةً ومباشرةً. لذلك لا معنى للتقيد حَصريًّا بما وقع إقراره في الماضي من فهم لحفظ المعاني والأحكام، بل بأن يتم إغناءُ الجماعة المؤمنة النصَّ بعُدةٍ معرفية حديثة ومنهجيّة معاصرةٍ.

هذا الفهم للمحافظة على القرآن يطرحه "حاج حمد" ضمن دائرتي الإعجاز والاستخلاف. هو من جهة الإعجاز القرآني لا يُعتبر أن أساسه بلاغيٌّ تشريعيٌّ؛ لأن الوحي يعني الحضورَ الإلهي في التاريخ البشري المعتبرَ لسيرورة ذلك التاريخ في مستواه النوعي للمتغيرات الاجتماعية والفكرية. أما المحافظة على القرآن من جهةِ الاستخلاف فهي مرتبطةٌ بمقتضيات الإرادة والوعي الإنسانيين، حين يتمثلان مسؤولية الإنسان في الدنيا.

ما يُفضي إليه هذا الطرح هو أن القرآن يصبحُ مقدَّسًا بالمعنى التأسيسي وليس بالمعنى التقليدي: هو مؤسِّسٌ أي أن يكون مركزَ نشاط فكري متجدّد. هو تعامل مع النص القرآني في بعدين من أبعاده الثابتة وغير المتناقضة: أساسه التاريخي، وأساسه الكوني. هو تعاملٌ مع القدسية حين تقدّم نفسها من جهة المعنى والمنهج إضافةً إلى جهة اللفظ والحرف.

(١٥) محمد أبو القاسم حاج حمد (١٩٤١- ٢٠٠٤) مفكر وباحث وسياسي من السودان، صدرت له العالمية الإسلامية الثانية - منهجية القرآن المعرفية – الحاكمية - القرآن والمتغيرات الاجتماعية - تشريعات العائلة في الإسلام - جذور المأزق الأصولي - حرية الإنسان في الإسلام. عمل مستشارًا علميًّا لـ"المعهد العالمي للفكر الإسلامي" في واشنطن. أسّس عام ١٩٨٢ "مركز الإنماء الثقافي" في أبو ظبي، أسّس في قبرص "دار الدينونة" لإعداد موسوعة القرآن المنهجية والمعرفية.

تستتبع هذا التصوُّرَ جملةٌ من الاعتبارات نُوجزها في النقطة الإشكالية وما تستلزمه من منهج وخصائص.

-*- الإشكالية التي ينبغي أن يشتغل عليها المفسر المجدد وفق رؤية "حاج حمد" في الدراسات القرآنية تُلخَّص في أنها ليست إعراضًا عن المتعالي في التاريخ، بل هي في جدل الوحي مع التاريخ أو كيف يكون التفسيرُ معاناةً للحكمَةِ الإلهية بمشاغل الواقع الفكري والحضاري. لذلك ينتهي هذا الطرحُ إلى نتيجتين أساسيتين:

- "لا حاجة إلى تفسير للقرآن الكريم ما دامت غايتُه الكبرى إحيائيةً ينحسر فيها البعدُ العالمي للرسالة الإسلامية في بعدٍ تاريخيٍّ منجَز خاصٍّ ومِلِّيّ.

- لا يمكن الاقتصارُ في فهم النصِّ القرآني على المستوى الذهني والمعرفي الذي كان عليه المسلمون زمنَ نزولِه، بل لا بد من تناسبٍ بين هذا الفهم مع ما تحققه أطرافُ الإنسانية في مسيرتها نحو الحق. بذلك تُصبح عالمية الإسلام الانطلاقَ من الخصوصيات التاريخية للمساهمة في مصير إنسانيٍّ مشترك.

أطروحة إقبال في تعدد النماذج:

يمكن بناءً على هذا صياغةُ إشكالية التجديد في التفسير على الشكل التالي: لا تناقضَ بين القولِ بأن دلالات النص القرآني لا تنحصر في زمان أو مكان، وبين اعتبار أن النصَّ وثيق الارتباط بالقرن السابع في الجزيرة العربية. بذلك لا يعود النموذج التطبيقي الأول قيدًا يحول دون إبداع نماذج أخرى، بل يضحى فاتحةً لتطبيقات تحقِّقُ علاقةً بين الواقع والمعنى؛ بحيث تثبت مدى إمكان تطوّر هذا الأخير لاستيعاب أكثر من واقع.

إنه القول بأهمية الواقع التاريخي وضرورة تجاوزه في آنٍ، وهو استعادةُ المنهج التجديدي لأطروحة محمد إقبال[١٦] الخاصة بختم النبوة وبالوعي النبوي.

(١٦) محمد إقبال (١٨٧٦- ١٩٣٨) ولد بمدينة سيالكوت في البنجاب (الباكستان) وبها تعلّم اللغة والدين. التحق سنة ١٨٩٥ بكليّة لاهور حيث تحصّل على إجازة في الفلسفة ثم ماجستير في الفلسفة الإسلاميّة. درس في إنجلترا القانون ونال الدكتوراه في الفلسفة من ألمانيا عن موضوع: ازدهار علم ما وراء الطبيعة في فارس. عند عودته إلى الهند سنة ١٩٠٨ عمل أستاذًا للفلسفة واللغة الإنجليزيّة في الكليّة الشرقيّة بلاهور، ثمّ اشتغل بالمحاماة، كما انتخب في بعض الهيئات السياسيّة. من أشهر مؤلفاته: "تجديد الفكر الديني في الإسلام" وله دواوين شعرية منها أسرار الذات، رسالة الشرق، ضرب الكليم.

خصوصية هذه الأطروحة في أن النصَّ القرآني لا يضحى معها وثيقة تاريخية فاقدة للمعنى والاتجاه، بقدر ما يكون إعلانًا عما تتضمنه من حراكٍ نوعيٍّ للتاريخ، والذي جسدته نبوءةُ محمد عليه السلام فيما تعنيه من نهايةِ عصر و بداية آخر: أي استمرارًا للعالم القديم باعتبار مصدرِ الرسالة وبداية لعالم حديثٍ، الذي ولد معه العقل الإنسانيّ الاستدلالي، وظهرت فيه ملَكة النقدُ والتمحيص.

لتعميق دلالة التجديد فيما يستدعيه ختمُ النبوة يطرح "محمد إقبال" قضيةَ "الوعي النبوي" المباين للـ"وعي الصوفي" باعتبار أن هذا الأخير في صيغته السلبية وعيٌ مفارق ولا تاريخي، بينما الأول وعيٌ مركّب من المبادئ التي تنهض عليها الحياةُ الاجتماعية للبشر جميعًا، مُنزّلةً على حالات واقعيّة موصولة بالعادات المميزة للأمة التي يعيش النبيُّ بين ظهرانيها.

في هذا الطرح يتواصل التركيزُ على رؤية جديدة للحقيقة المودعة في النص القرآني، إنها الحقيقة المكنونة في القرآن الكريم التي تتكشف جوانبها ودلالاتها مع العصور وفقًا لارتفاع السقف المعرفي للأمم وامتدادها الثقافي.

على ذلك يكون النصُّ ثابتًا وأفهام الناس هي التي تتغير، ويكون النص متبوعًا ولكن فهمه تابع للوعي الجمعي. إنه تطوير للمقولة الإصلاحية الشهيرة التي تقدّر أن "القرآن كتاب هداية" بما يقتضي مغادرةً للموقع الإطلاقي في فهم النصِّ، وذلك عن طريق اعتبار الواقع بمشاغله ومعارفه مسلكًا ضروريًّا لإدراك الحقيقة القرآنية.

من جهة أخرى يكون القرآن دليلًا مرشدًا مصاحبًا للعقل في نشاطه المستمر؛ لحلّ مشاكل ذلك الواقع الذي يجده إلى جانبه كلّما استهداه في إنجاز تلك المهمّة.

ما قام به "محمد إقبال" هو تأصيلٌ لهذا الطرح؛ حيث رأى في الشريعة التي أوحيت إلى الرسول تركيبًا من مبادئ عامة شاملة مصحوبًا بتنظيمٍ لأمة معيّنَة تُتَّخذ منها نواة، ونموذجًا لبناء شريعة عالمية.

إضافةُ صاحب "تجديد الفكر الديني " متمثلة في أن في الشريعة المنزَّلة بُعدين متفاعلين: البعد العالمي الإنساني، والبعد الخصوصي التاريخي. ملاحظة هذين البعدين اللذين يجعلان الأحكام الشرعية قائمةً على امتزاج بين خصوصية ظروف الأمة التي نزلت فيها واتساع لِما تحتاجه الإنسانيّة في حياتها الاجتماعية، هذه الملاحظة ليست إلا ترسيخًا للقطع مع الفهم الوحيد للنصِّ وتسويغًا لاعتماد مجالات معرفية أوسع عند التفسير.

تقتضي هذه المقاربة من بين ما تقتضيه مراجعة مفاهيمية واسعة للغة القرآنية، وخاصة ما تعلق منها بمفهومي "الاقتداء" و"التأسّي". هو تفريق حيويٌّ لأنه يلحظ دلالةَ الوعي النبوي الاجتماعية والتاريخية؛ بحيث يكون الاقتداء مرتبطًا بالهدى ودروبه، وما تقتضيه من اتباع وفق ما ورد في القرآن الكريم: {أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ}[١٧]. بينما يقتضي التأسّي تمثلًا للوعي النبوي "الروحي ــ الوضعي"، بما يجسده من علاقةٍ جدليةٍ بين الواقع والمعنى. هذا التمثل للأسوة النبوية يمكّن الإنسان من فعالية تستحضر قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾[١٨]، بما يقتضيه من وعي بواقعه عبر إدراك نموذجية المتأسي به، مع استحضار لدلالة الفوارق وطبيعة المراحل وسياقاتها فيما عدا الثوابت.

في الحقيقة المودعة في القرآن:

مؤدى هذه الأطروحة أن طبيعة القرآن الكريم ترفضُ الحَجْر على دلالات النص بالفهم الواحد، دون أن يعني ذلك أن يكون النص الإلهي مُشْرِّعًا لكل وارد، بل إنه فقط يُفسح المجال للتعددية التفسيرية العلمية المنضبطة بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة وفق منظورِ "حاج حمد".

في مستوى أول، يقتضي هذا الطرح صياغة وعيٍ مركّب بين مشيئة إلهية في خلقها وقدرتها وبين حيوية الفعل الإنساني، ضمن إطار كوني ممهَّد يستصحب المعارفَ الحديثة التي لا تلغي صلاحيةَ القرآن للتطبيق اليوم، بل توصل إلى مفهوم أدق لديمومة القرآن وعدم خضوعه لأي زمان محدد[١٩].

في مستوى ثانٍ، تتحدد رؤية مغايرة لعلاقة الخصوصية بالعالمية؛ إذ تؤسس لواقع محلي وعالمي جديد لم يبق ممكنًا معه إلغاءُ الآخر المختلف، أو الزعم بأنه لا بد له للاغتناء بالرسالة الإسلامية من أن يتخلى عن كل خصوصياته الثقافية والفكرية.

---

(١٧) سورة الأنعام /٩٠.

(١٨) سورة الأحزاب /٢١.

(١٩) يقدّم حاج حمد أكثر من مثال تطبيقي لهذا الجدل المعبّر عن حاجيات الأمة المتجددة المستنير بفهم القرآن في كليته ونظريته المجسدة لحقيقة الرسالة المحمدية في لحظةٍ تاريخية محددة المصاغ، في منهج تجديدي معاصر. أبرز هذه التطبيقات تتعلق بقراءته لسورة العلق، وهي التي دشّنت آياتها الأولى الوحي المحمدي، بينما تتعلق القراءة الثانية بمسألة ختم النبوءة والفرق بين الحاكمية في دورة بني إسرائيل وذات الحاكمية في مرحلة النبوة الخاتمة.

وهـي في المسـتوى الثالـث الخـاص بالمفـسر المجـدد للقـرآن الكريـم؛ حيـث تتطلـب نوعًـا مغايـرًا مـن العلاقـة بالنـص، بمـا يسـتلزم توسـيعَ الدائـرة المرجعيـة التـي ينبغـي أن يعتمدهـا المفـسّرُ في فهـمٍ للنـصِّ، يكـون فيـه قاطعًـا مـع الرؤيـة المثاليـة التـي تتصـوّر الحقيقـةَ خـارج حركيـة التاريـخ والعالَـم.

جـماع هـذه المسـتويات التـي قعّـد لهـا كلٌّ مـن "محمـد إقبـال" و"حـاج حمـد" يمكـن إيجـازُه في: كيـف يكـون التفسـير معانـاةً للحكمـة الإلهيـة بمشـاغل الواقـع؟

مـع مقاربـة "سـيد حسـين نـصر"[٢٠] يتواصـل التركيـزُ عـلى ضرورة مراجعـة قضيـة الحقيقـة المودعـة في النـص القـرآني، بالنظـر إلى مسـألة تعـدُّد الرسـالات الدينيـة. في ذلـك يقـول النمـوذج الثالـث مـن الباحثـين في تجديـد التفسـير إن: "القـرآن عنـد المسـلمين ليـس مجـرد كتـاب لديـن كتـابي بتعبـير علـم تاريـخ الأديـان المقـارن، بـل هـو "كلام اللـه" بمـا تحملـه هـذه العبـارة مـن تبعـات عقائديـة وطقسـية...".

انطلاقًـا مـن هـذا التدقيـق يُمكـن القـول: إننـا أمـام تشـخيص مميـز لأزمـة علـمِ التفسـير، كـما سـيعالجها "حسـين نـصر" في أعمالـه وفي نشـاطه البحثـي.

---

(٢٠) وُلِـدَ "حسـين نـصر" بطهـران سـنة ١٩٣٣ في وسـط علمـي، ودينـي وثقـافي متميـز، بنسـب شريـف، أبـوه طبيـب وكذلـك جـده، يسـبق اسـمه بكلمـة «سـيّد» للتبجيـل. تعلـم في المرحلـة الابتدائيـة بإيـران ثـم في الولايـات المتحـدة، تحصـل عـلى إجـازة في الفيزيـاء مـن الجامعـة التكنولوجيـة ماساتشوسـتس إم آي تي، والماجيسـتير في الجيولوجيـا والجغرافيـا الفيزيائيـة مـن جامعـة هارفـرد سـنة ١٩٥٨، وتحصـل عـلى الدكتـوراة في الفلسـفة وتاريـخ العلـوم مـن نفـس الجامعـة. بقـي مشـدودًا إلى الحكمـة الإلهيـة والإسـلامية، درّس بعـد عودتـه إلى إيـران تاريـخَ العلـوم والفلسـفة الغربيـة بكليـة الآداب في جامعـة طهـران، مـع اهتـمام خـاص بالفلسـفة الإسـلامية والعرفـان ودراسـة في إحـدى المـدارس التقليديـة عـلى علـماء مشـهورين محمـد كاظـم العصـار والمـلا هـادي سـبزواري درس العرفـان النظـري مـع الفقـه والعلـوم الشرعيـة، تتلمـذ عـلى محمـد حسـين الطباطبـائي الحكمـة المتعاليـة والفلسـفة بمعيـة داريـوش شـايغان، وتابـع نقـاش الطباطبـائي وهـنري كوربـان. شـغل مناصـب عـدّة: رئاسـته لمجلـس إدارة مؤسسـة العمـران الإقليمـي (تضـم إيـران وتركيـا والباكسـتان)، كان عضـوًا في أكاديميـة العلـوم الإيرانيـة، وعضـو المجلـس الوطنـي للتعليـم العـالي في إيـران، وأسـتاذًا زائـرًا في الجامعـات الغربيـة: هارفـارد وبرنسـتون وغيرهـا. لـه أكـثر مـن ٢٥ كتابًـا و٥٠٠ مقالـة باللغـات الفارسـية والإنجليزيـة والعربيـة والفرنسـية، وقـد ترجمـت مؤلفاتـه إلى العديـد مـن اللغـات، الإسـلام في العـالم المعـاصر- الإسـلام ومحنـة الإنسـان المعـاصر - الفـنّ الإسـلامي والروحانيـة - مقـالات صوفيـة – صـدر الديـن الشـيرازي والحكمـة المتعاليـة - الإنسـان والطبيعـة - الفكـر العقـلاني الإسـلامي في بـلاد فـارس - حديقـة الحقيقـة: التصـوف ومنهاجـه - الصوفيـة: بـين الأمـس واليـوم (لـه مترجـم إلى العربيـة: ثلاثـة حكـماء مسـلمين (ابـن سـينا - السـهروردي- ابـن عـربي)، ١٩٧١م - الإسـلام أهدافـه وحقائقـه، ١٩٧٤م - دراسـات إسـلامية، ١٩٧٥م - الصوفيـة بـين الأمـس واليـوم، ١٩٧٥م - مقدمـةٌ إلى العقائـد الكونيـة الإسـلامية، ١٩٨٩م - دليـل الشـباب المسـلم في العـالم الحديـث، ٢٠٠٤م. سـافر كثـيرًا: مـصر، لبنـان، الجزائـر، حيـث لقـي الشـيخ أحمـد العـلاوي.

السؤال المهم في هذا التشخيص هو: هل غاية مفسّر القرآن الكريم اليومَ هي الحفاظ على التراث التفسيري الضامن لـ"وحدة الأمة" المتحققة، من خلال قدسية مرجعيتها، أم أنّ المقصود هو فهم النص المقدّس فهمًا حيًّا يستوعب التراثَ التفسيري ويتجاوزه مستفيدًا من مجالات المعرفة الإنسانية المختلفة، على معنى أن تلك القدسية تستلزم الإقرارَ بتعذّر التوصُّل إلى فهمٍ نهائيٍّ لنصِّ الوحي؟

من خلال هذا السؤال نُدرك البعدَ المنهجي لقراءة النص القرآني، وإدراك طبيعته كما يطرحها "حسين نصر" في تقعيده للعلاقة بالآخر المختلف، أو ما يُسميه بمقولة: الوحدة المتعالية للأديان.

يقر "حسين نصر" بتعدُّدية دينية بالمعنى الميتافيزيقي، أي أن هناك مبدأً إلهيًا واحدًا يتجلى بمظاهر متنوعة، في لغات متعددة وفي أشكال كثيرة. بذلك تكونُ الحقيقة الإلهية المطلقة هي القاسمَ المشترك بينها جميعًا، وتكون أشبهَ بجبل، ويكون أتباع الأديان والمذاهب المختلفة كمتسلِّقي الجبل الذين طالما مكثُوا على سطح الأرض كانوا متباعدين عن بعضهم، لكنهم إذا قصدوا صعودَ الجبل والوصول إلى القمة، وتحركوا باتجاه الجبل، فلا مراء في أنّهم كلّما ارتفعوا عن سطح الأرض أكثر واقتربوا إلى القمة، كلما تقلصت المسافات الفاصلة بينهم؛ وإذا ما وصلوا إلى القمة، سيجدون أنفسهم بجوار بعضهم.

بتعبير آخرَ، تعتبر "الوحدة المتعالية للأديان" أنّ الأديان تقترب من بعضها في الله، وتتباعد عن بعضها فيما دونه، بما يُعطي لكل دين شرعيةَ وجود مستمدة من الوحدة الأصلية الجامعة.

من هذا المنطق المتعالي يُصبح أيُّ عمل تفسيري منطلقًا من رؤية كونية للعالم والوجود، تتبين منها غايةُ الوجود كله وغاية الوجود الإنساني، لكنها في ذات الوقت تُجيب عن سؤالٍ مركزي تجاهل النمط المعرفي الحديث الإجابة عنه، وهو "ماذا يعني القرآن للمسلمين؟" هذا الاهتمام بحضور القداسة عند المؤمن وسبل تجلياتها يتجاوز المقارنات المورفولوجية بين دين وآخر والبحث عن تطابقات بين الأديان بما يطمس خصوصية كل دين، وقد يتعسَّف عليه خاصة عندما تُؤدي إلى استنتاجات مفادها أن القرآنَ له جذور توراتية مثلًا أو يونانية، دون البحث عن الحضور المقدس للكتاب في الدين الإسلامي وعند المؤمنين به.

خاتمة:

ما اعتنت به النماذجُ المجددة الثلاثة السابقة ليست سوى مقارباتٍ تمهيدية لمشروع تجديدي معاصر في التعامل مع القرآن الكريم، قوامه أنَّ العلاقة بين المشيئة الإلهية والفعل الإنساني ليست علاقةً صراعية، بل هي علاقة وحدة ناشئة عن وعي الإنسان بأن حريته مَوْضِعية ضمن حركةِ الكون وظواهره.

بهذه القراءة الجدلية يضحى القرآن وحيًا كاملًا يستجيب لمرحلة الأمين ويستمرُّ باتجاه المستقبل عبر مختلف العصور. بهذا يُقَدَّرُ معنى الحفظ الوارد في قوله تعالى: {وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [يوسف: ١٢] بكونه قرآنًا مجيدًا أي لا يبلى مع متغيرات الزمان والمكان، و"قرآنًا كريمًا أي المتجدد العطاء، و"كتابًا مكنونًا" أي قابلًا لأن يُكتشف من جديد.

هو مشروع جريءٌ يهدف إلى تشكيلِ وعيِ المسلم بالتعدُّد في الكون والطبيعة والمجتمع؛ من خلال قراءة للنص القرآني في وحدته، وفي استجابته للظرفية والاستمرارية.

أهم ما في هذه القراءة هي سعيها المنهجي في أن ترى في القرآن أكثرَ من نصٍّ داعٍ إلى عقيدة التوحيد، وإلى مستلزماتها السلوكية. إنّها تتابع فيه، بالخصوص، تلك الدينامية التي تمكّن المؤمن في كل فترة، من خلال قراءة توحيدية للنص، أن يتجاوز بوعيٍ مواقعَ التعطّل في بنيته الثقافية وأن يتدخّل في التاريخ ليساهم في اكتمال حكمة الإنسان ودعم أسباب علمه وتسديد فعله.

في كلمة، يقدم هذا المشروع قراءةً جديدة لقدسية النص القرآني، هي قدسية متأتية من مصدره ومن إغنائه التجربةَ الإنسانيةَ والثقافية للمسلمين ماضيًا، هذا من جهة. لكنها قدسية تعني بالخصوص قدرةَ الأمّة، في تطوّرها، أن تُبدِع نصَّها المؤسس حاضرًا ومستقبلًا جديدين؛ بما يحفظ له راهِنِيَّتَهُ وبما يحقق مساهمته في مسيرة الإنسان الكونية.

المصادر والمراجع:

- ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج ١٣.
- فضل الرحمن، "الإسلام وضرورة التحديث"، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، لندن ط ١، سنة ١٩٩٣.
- العالمية الإسلامية الثانية، دار المسيرة، د.ت.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر. هاشم صالح، معهد الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٧ ومجلة الدراسات القرآنية المجلد ١/ العدد١ لندن سنة ١٩٩٩.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقي، لندن ١٩٩٠.
- محمد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية /تونس ١٩٧٢م.
- محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، مكتبة الإسكندرية، مصر ٢٠١١.
- محمد باقر الصدر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن "ط١ دار التوجيه الإسلامي بيروت / الكويت ١٤٠٠/١٩٨٠.
- محمد رشيد رضا، تاريخ الإمام الشيخ محمد عبده، ج ١ مطبعة المنار، القاهرة ١٩٣١.
- محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، دار القلم، القاهرة د.ت.
- محمود قاسم، جمال الدين الأفغاني، الهيأة المصرية للكتاب، القاهرة ٢٠٠٩.
- Islam: Legacy and contemparary challenge, in IslamicStudies, n°4 Vol.XIV 1980.

مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨