نقد فهم النصّ الديني عند الهرمنيوطيقيين العرب
أطروحات طه عبد الرحمن نموذجاً

محمود كيشانه[*]

تتناول هذه المقالة الموجات التأويلية التي شاعت في البلاد العربية وتأثّرت بالحداثة الغربية في الفترة الواقعة بين النصف الأول إلى أواخر النصف الثاني من القرن العشرين. وقد تركّز نقد الباحث على المنهج التقليدي الذي أخذ به الهرمنيوطيقيون العرب في قراءة النص القرآني. اعتمد الكاتب أطروحات الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن كنموذج لهرمنيوطيقا عربية إسلامية معاصرة في مواجهة التبعيات الهرمنيوطيقية المقلّدة للغرب.

المحرر

اتجه بعض المفكّرين العرب في الفكر العربي المعاصر إلى محاولة فهم وتفسير النص الديني بالاستناد إلى المنجزات العلمية والمعرفية الحديثة، وهي المحاولة التي كانت ولا زالت محفوفة بالمخاطر، حيث استندت إلى مناهج اللسانيات والسيميائيات وعلوم عديدة كعلم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني والأنتروبولوجيا وعلم النفس التّاريخي وغيرها من المناهج والعلوم الحديثة. لكنّ إشكاليات هذا الفريق من المفكّرين العرب أنّ شغله الشاغل كان في كيفية تغيير فهم النص الديني ولو على حساب النص الديني ذاته. وقد اصطلح على تسمية هؤلاء المفكّرين بالهرمنيوطيقيين العرب، أو فلاسفة التأويل العرب، وهؤلاء حاولوا أن يستفيدوا من تطوّر العلوم الانسانية في الغرب في تفسير النص الديني وفهمه فهمًا جديدًا ومغايرًا للفهم السابق الذي تزخر بها كتب التراث الإسلامي.

لقد استخدم هؤلاء المفكّرين المناهج والعلوم الحديثة في نقد التراث الإسلامي بداعي أنّها لم

---

*ـ باحث في الفلسفة، أستاذ محاضر بجامعة القاهرة ـ فرع الخرطوم.

تعد صالحة، ومن ثم عملوا على إعادة قراءة القرآن وتفكيك نصوصه وفق ما يتماشى مع العصر، ووفق ما يقود نحو حداثة متقدّمة على ظنهم، وبناءً على ذلك أخذوا يعيدون تدوير النصوص لتماشي فهمهم، بالاستناد إلى أنّ القرآن منتج. ومن هؤلاء المفكّرين: الطيب تيزيني، نصر حامد أبو زيد، محمد أركون، وغيرهم كثيرون ممّن حاولوا تطبيق المنهجية الغربية وعلوم الغرب في تفسير النص القرآني. ومن ثم فقد استندوا إليه في تحليل الخطاب الديني وتفكيكه لتقديم معانٍ جديدة عصرية، وإبطال المفاهيم الموروثة للنص الديني، وعليه فقد استخدموا القراءات اللغوية اللسانية الحديثة، وآلات العرض، والاستقلال، والتبليغ، وما أسموه المقاصد المعنوية للخطاب. فالمنهج اللّساني والتّفكيكي والسسيولوجي كان مرتكزهم في قراءتهم الحداثية للنص.

هذا البحث سيكون منصّبًا على محاولات المفكّرين العرب في فهم النص الديني، والعلوم والمناهج التي طبقوها، والنتائج العلمية التي توصّلوا إليها بعد هذا التطبيق. وهل قدمّت هذه النتائج خدمة الدين؟ أم كانت عامل هدم له؟

بادئ ذي بدء تبدو الهرمنيوطيقا في الفكر العربي المعاصر محمّلة بأثقال شتّى: من عدم وضوح الرؤية لدى أتباعها، وفردانية التطبيق، وعدم تقبّل البيئة العربية ذاتها لمثل هذا النوع من التأويل، وهو ما أدّى إلى ما تواجهه الآن من هجوم شديد من التيارات الفكرية وخاصة التيارات التي ترى في الهرمنيوطيقا خطورة على الدين، إلا أنّ هناك محاولة فلسفية نقدية يتزعّمها المفكّر المغربي طه عبد الرحمن، وهي تلك المحاولة التي تعتمد على قدر كبير من مواجهة الحجة بالحجة، فهي محاولة لرأب صدع الهرمنيوطيقا تنبني على أبعاد فكرية وفلسفية إلى جانب أبعادها العقدية الإيمانية.

ينبغي النظر إلى المشروع الفكري لطه عبد الرحمن بعين الرضا؛ لما انطوى عليه من أفكار بنّاءة، ومن أهم هذه الأفكار تصحيح المسار الذي سارت عليه الهرمنيوطيقا ـ ولا زالت ـ في العالم العربي، وأهم هذه النقاط الجوهرية في الهرمنيوطيقا التي تحتاج إلى إعادة نظر كونها تنظر للنص القرآني كما لو كان نصًّا إنسانيًّا، فتعمل فيه ما شاءت من أدوات النقد، وهذا من الخطأ الكبير، ذلك أنّ النص القرآني له قدسيّته وقدسيّة مصدره وهو رب العالمين، فالقراءة الحداثية أو الهرمنيوطيقا "تفسيرات لآيات القرآن، تخرج عن الصفة الاعتقادية، وتتصف بضدها وهو الانتقاد، والقراءات الحداثية لا تريد أن تحصل اعتقادًا، من الآيات القرآنية، وإنّما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات[1].

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المغرب، ط المركز الثقافي العربي، الأولى، 2006م، ص 176.

تتبنّى الهرمنيوطيقا الحداثية في قراءة النص الديني نظرية موت المؤلّف، وهي تلك النظرية الأدبية ـ التي تمثّل نتاجًا من نتاجات العلوم المعرفية الحديثة ـ التي تقرأ النص الأدبي قراءة ناقدة دون النظر إلى جوّ النص المحيط به، بل دون النظر إلى حقيقة ما كان يقصده المؤلّف ذاته، بداعي أنّ هذا النص الأدبي بخروجه إلى النور بات لا يمت لصاحبه بصلة، فقد حصلت هناك قطيعة بين المؤلّف والنص ثم مات المؤلّف ليغدو النص يتيمًا، ومن ثم فهو ملك للقارئ يفسّره كيفما يشاء. ومن ثم تكثر القراءات الذاتية حول النص بعيدًا عن تلك المؤثّرات التي كانت تحيط به. بيد أنّ نظرية موت المؤلّف هذه إن كانت تصح في قراءة النصوص الأدبية ـ وإن كنّا لا نحبّذ مثل هذا الاتجاه في قراءتها ـ فإنّها أبعد ما تكون عن مجال التطبيق في مجال النصوص القرآنية، ذلك أنّ النص القرآني لا يخضع لتلك الذاتية التي يمارسها أصحاب نظرية موت المؤلّف على النصوص الأدبية، تلك الذاتية التي تفضي إلى قراءات متعدّدة متنافرة حول النص، نتيجة الذاتية والفردانية التي يتعامل بها كل حسب معارفه واتجاهاته وأيديولوجيته وتكوينه الثقافي.

وهذا يفسّر لنا لماذا اتّجهت الهرمنيوطيقا إلى تأويل النص الديني ـ مستخدمة السيميائيات، واللسانيات والتفكيكية فضلاً عن العديد من العلوم والمناهج المعرفية الحديثة ـ وهي دعوة وإن كان ظاهرها العمل على تجديد الفكر والإبداع، فقد فات أصحابها أنّهم بهذا يُخضعون النص الديني للأهواء والرؤى الشخصية والمذهبية؟

أليس بهذا يكون أخضع النص لفكره الخاص ورأيه القاصر؟ أليس من الممكن أن يخرج عليه آخر برأي يناقضه مستندًا إلى التأويل الباطني للنص؟ أهكذا يكون الدين كغيره من النصوص؟ أليس لهذا النص من قدسية خاصة؟ ألم يعلم أتباع فكرة القول بالهرمنيوطيقا أنّ تأويل النص الديني بهذا الشكل سينتج عنه حتمًا عدّة حقائق مطلقة ـ حسب رأي أصحابها ـ مستندة إلى النص الديني؟ وبالتالي يقع الهرمنيوطيقيون فيما حذّروا منه من شيوع التأويلات الفردانية؟ أفلا يشكّل ذلك دعوة إلى إطلاق النسبية؟ ومن ثم فمن المهم أن يفهم الجميع أنّ تأويل النص الديني له أسسه وشروطه المعتبرة، ولا يعامل كغيره من النصوص، وإلا نقع فيما وقع فيه البعض من البعد عن المضمون الحقيقي للنص، فاختلفت التفسيرات باختلاف الميول والأهواء، وضاعت قدسيّة النص الديني عندهم، ولم ينل حقه من التقدير والاحترام؛ لهذا فقد وضع العلماء جملة من الشروط العلمية في التعامل مع الآيات أبرزها:

أ ـ الحرص الكامل على مقتضيات اللغة وظهوراتها.

ب ـ مراعاة السياق الذي وردت فيه الآيات.

ج ـ العلم بأسباب نزول الآيات.

د ـ عدم الانطلاق من التخصيص إلى التعميم إلا بمقدار ما يسمح به النص الديني.

هـ ـ عدم الانتقال من المناسبة التي وردت فيها الآية إلى مناسبة أخرى يتم إقحامها على النص القرآني بعقلنا القاصر[1].

وإذا كان بعضهم يستند في فكرته عن التأويل إلى رأي ابن رشد، فإنّه قد ظلمه؛ لأنّ ابن رشد كان يريد من التأويل أن يقيم حوارًا حضاريًا بين العقل والشريعة، التنوير والدين، وهذا الحوار لا نجده عند كثير من الهرومنيوطيقيين العرب، بل ربما لا تتفق مع منهجية ابن رشد القائمة منهجيًا على ضرورة التواصل بين العقلي والمادي، والحكمة والشريعة. على الرغم من إقرار بعضهم بأنّ الإنسان بحاجة إلى الآخر ليكشف أسرار نفسه.

وإذا كنّا نؤمن بالتخصّص فإنّ مسؤولية التفسير والتأويل للنص الديني تقع على كاهل المتخصّصين ممّن قرأوا كثيراً في أبواب: الفقه والتفسير والحديث..... وغيرها من التخصّصات؛ لا لشيء إلا لأنّ هؤلاء هم الأقدر من سواهم على التعامل مع النص الديني لدرايتهم بشروط التأويل فإذا جاء رجل ـ وهو بذلك من خارج دائرة هذا التثاقف في كل هذه المجالات، فضلاً عن أنّه يجهل شروط التأويل ـ وادّعى معرفة تأويل نص ديني ما وهو جاهل بهذه الشروط تحقيقًا لمآرب فكرية أو مذهبية أو شخصية، أو بدعوى تطبيق العلوم المعرفية الحديثة، هل يتم الاعتداد بما قام به من تأويل؟ وإذا قبلنا ذلك فما المانع من أن نقبل تأويلاً آخر لشخص آخر تحقيقًا لمآرب أخرى غير التي انطلق منها الأول؟ هل يبقى من الدين بعد ذلك من شيء؟! ألم تتغيّر الحقائق المطلقة طبقًا للتفسيرات المذهبية للنص الديني؟ وماذا ترك الهرومنيوطيقيون العرب إذن لبعض التيارات الدينية المتشدّدة؟! ألم يقعوا فيما وقعت فيه من ادعاء الحقيقة المطلقة؟ ثم هناك جزئية أخرى ترتبط بالسابقة حول دعوتهم لتأويل النص الديني، وتمثّل إلى حد كبير الربط بين النسبي والمطلق، إذ كيف ترفضون المطلق الديني ثم تحاولون تأويله، إلا إذا كنتم تحاولون تأويل هذا النص بما يخدم الأغراض الأيديولوجية الخاصة، فما الفرق إذن بين تيار متشدّد ديني يربط فكره

[1]- انظر يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مصر، ط دار الثقافة العربية، 1966م، ص 6 وما بعدها.

بتأويل النص ويبحث فيه عما يؤيّده ويعضض من موقفه وبين تيار ليبرالي أو علماني يحاول تأويل النص بما يؤيّد فكره واتجاهه، فالاثنان سواء إذن في منهجية الوصول إلى ما يظن به حقيقة مطلقة؟!

الهرمنيوطيقا بين الخطط المقلّدة وتدنّي الوسيلة

يمكن القول إنّ الهرمنيوطيقا من تلك النظريات التي شغلت اهتمام الفكر الإنساني؛ حيث وجَد فيها أتباعها أنّها تقوم بدور مؤثّر في تفسير النصوص أو الخطابات أيًا كان نوعها، وقد نشأت في المجال التداولي الغربي على يد شلايرماخر وديلتاي وهايدغر، وقد كان فكرنا العربي الإسلامي منذ بواكير ظهوره يتضمّن كتابات متعدّدة الرؤى والتوجّهات التي تعكس قراءات في تأويل الخطاب القرآني، ومن ثم فقد تلقّف المفكّرون العرب هذه النظرية من أمثال محمد أركون، والطيب تيزيني، نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي وغيرهم، وعملوا على نقل المنهجية الغربية في الهرمنيوطيقا إلى البيئة الفكرية العربية ولم يكتفوا بمجرّد المناداة إلى تطبيقها، إلا أنّ هذه التوجّهات الفكرية بدأت تفرز لنا توجّهات أخرى تحاول أن تصطنع منهجًا يقوم على وضع أسس للتأويل تتعلّق بالآليات اللغوية والأدوات المعرفية، وما يتعلّق بأخلاقيات التأويل وغيرها. ومن ثم فإنّ الهرمنيوطيقا في جوهرها ـ خاصة إذا نظرنا إليها نظرة متوازنة ـ فكرة ملحّة في الفترة المعاصرة في باب تفسير أو تأويل الخطاب البشري؛ إذ من الممكن أن نجد لها صدىً طيبًا في المجالات الآتية:

فهم النصوص الدينية، وليس نقدها.

فهم الخطابات الفكرية وتفسيرها.

تأويل الخطاب الصوفي.

البلاغة العربية.

تأويل الخطابات التجديدية.

إلا أنّ إقحامها في تأويل أو تفسير النصوص المقدّسة بما هي عليه الآن لن يجدي نفعًا، بل يؤدّي إلى الكثير من الإشكاليات، خاصة إذا ظلّت الهرمنيوطيقا على النهج نفسه الذي تنهجه، وهذا ما انتهى إليه طه عبد الرحمن، الذي استخلص ثلاثة أسس تقوم عليها الهرمنيوطيقا العربية المعاصرة أو ما يطلق هو عليها القراءات الحداثية المقلّدة، وهذه الأسس هي[1]:

[1]- انظر طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 178.

الهدف النقدي.

الآلية التنسيقية.

العمليات الممنهجة.

وهذه الأسس الثلاثة هي التي ينتقد من خلالها طه عبد الرحمن الهرومنيوطيقيين العرب إذ إن هذه الأسس الثلاثة هي نفسها الأسس التي اعتمدت عليها الهرمنيوطيقا في الغرب. يقوم العمل الهرمنيوطيقي العربي التقليدي على تمهيدات منهجية قوامها حذف عبارات التعظيم الخاصة بكتاب الله تعالى كعبارات: القرآن الكريم، أو القرآن الحكيم، وقال الله تعالى، أو صدق الله العظيم، وكذلك استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقرّرة، كأن يسمّي الهرومنيوطيقيون القرآن الكريم المدوّنة الكبرى، أو الخطاب الخطاب الإلهي، أو الخطاب النبوي، ويستخدمون مصطلح العبارة مكان الآية، والظاهرة القرآنية مكان نزول القرآن[1].

ومن هذه العمليات أيضاً التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني. وهذا الأساس النقدي الذي ينبني على خطة التأنيس تجعل من القرآن نصًا لغويًا مماثلاً لأيّ نصّ بشري وهي القضية التي يترتّب عليها نتائج خطيرة برأي طه عبد الرحمن[2]، من أهم هذه النتائج أن يصبح النص القرآني مجرّد نص تم إنتاجه وفقًا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ومن ثم ينزل من رتبة التعلّق بالمطلق إلى رتبة التعلّق بالنسبي، ومن ثم يصير النصّ القرآني وقد انفتح على احتمالات متعدّدة وتأويلات لا حصر لها، ومن ثم يضيع المدلول الأصلي للآية وسط هذه الاحتمالات، ويستتبع ذلك نتيجة خطيرة جدًا قوامها استقلال النص القرآني وفصله عن مصدره المتعالي، وربطه كلّية بالقارئ الإنسان، لينتهوا إلى وصف النص القرآني بعدم الاكتمال لوجود نقص هنا أو زيادة هناك.

على سبيل المثال، نجد محمد أركون يذهب إلى أنّ «الإسلام فرض نفسه كدين مدعوماً بواسطة نجاح سياسي، إذن فهو حدث تاريخي بشكل كامل»[3]، لينطلق من هذه المقدّمة إلى تأسيس نتيجة ارتضاها، وهي أن «إدخال البعد التاريخي في التحليل سوف يضطرنا إلى التفريق بين الإسلام المثالي هذا، وبين الإسلام التاريخي»[4]. أما الآلية التنسيقية فتنبني على أساس من خطة العقلنة،

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، مكتبة مدبولي، الرابعة، ص 5. وانظر محمد أركون، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، بيروت، ط دار الطليعة للطباعة والنشر، ص 206.

[2]- انظر طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 180 وما بعدها.

[3]- د. أركون «الفكر الإسلامي قراءة علمية» ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، ط المركز الثقافي العربي، ص 115.

[4]- السابق: ص 115.

وهي الخطة التي تستهدف رفع عائق الغيبية، ويتمثّل ذلك في الاعتقاد بأنّ القرآن وحي ورد من عالم الغيب، وآلية التنسيق التي تقوم عليها خطة العقلنة لإزالة ذلك هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث، التي توفّرها المنهجيات والنظريات الحديثة، ويتم ذلك بناءً على عدّة خطوات منها: نقد علوم القرآن، إذ يعتقد الهرومنيوطيقيون العرب أنّ علوم القرآن ما هي إلا وسائط معرفية متحجّرة تصرف عن قراءة النص القرآني قراءة عقلية، ومن ثم لم يتوانوا في نقل مناهج علوم الأديان المتّبعة في نقد وتحليل التوراة، إلى مجال الدراسات القرآنية، معتبرين أنّها كتب واحدة ومقتضياتها واحدة، ولا غضاضة عندهم من التوسّل بالمناهج المقرّرة في علوم الإنسان والمجتمع، واستخدام كلّ النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة، دون النظر إلى مآلات هذه النظريات ولا إلى تجاوز بعضها لبعض، ولا أفول بعضها، كالبنيوية والتأويلية والتفكيكية وغيرها.

وعليه فقد أطلقوا سلطة العقل في قراءة النص، إذ ليس هناك آية قرآنية ممتنعة عن اجتهاد العقل، ولا يوجد حدود مرسومة لاجتهادات العقل حول النص القرآني، فما بالنا بموقفهم من التفاسير التي تدور حول الآية؟ ومن ثم ينتهي طه عبد الرحمن بناءً على ذلك إلى أنّ هناك نتائج خطيرة تترتّب على خطة العقلنة، من أهمها: تغيير مفهوم الوحي وحمله على معنى الموهبة التي يختصّ بها الإنسان، أو الوظيفة التي يقوم بها، كون مفهومه في ظنّهم مرتبطًا بالأساطير والبعد عن العقل، وأنّ ما ينسحب على الكتب الأخرى من التبديل والتحريف ينسحب على القرآن، ومن ثم ليؤسّسوا على زعمهم هذا أنّ العقل الذي ينبني عليه النص هو أقرب إلى العقل القصصي الأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي المنطقي، كل ذلك ليؤكّدوا على نتيجة ارتضوها وهي تجاوز الآيات المصادمة للعقل؛ بحجة أن ما يحويه من قضايا وأخبار إنّما هو مرحلة تاريخية من مراحل الوعي الإنساني التي تم تجاوزها[1].

أما آلية العمليات الممنهجة فتنبني على أساس من خطة التأريخ أو الأرخنة، وهي الخطة التي تستهدف إزالة الاعتقاد بأنّ القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية، وذلك من خلال وصل الآيات بظروف بيئاتها وزمانها وبسياقاتها المختلفة ويتمّ ذلك من خلال الخطوات الآتية: توظيف المسائل التاريخية المسلّم بها في تفسير القرآن، كمسألة أسباب النزول والمحكم والمتشابه والمكيّ والمدني لتقرير البنية التاريخية الجدلية للقرآن، وتحصيل مشروعيّة زائفة لممارسة النقد التاريخي لهذه الآيات، من تلك الخطوات تغميض مفهوم الحكم، فإنّ الحكم الذي تتضمّنه الآية تارةً يأتي بصيغة الماضي

[1]- انظر طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 181: 184.

وأخرى بالخبر، تارةً تتضمّن قرارًا عامًا وتارةً قرارًا خاصًا، أو ناسخًا أو منسوخًا، وهذا يؤدّي في نظرهم إلى اختلاف في القيمة التشريعية لآيات الأحكام وفي صفتها الإلزامية.

ومن ثم دعوا إلى الاقتصار على أقلّ عددٍ ممكنٍ من هذه الآيات التي لا تتعدّى الثمانين آية، أما بقيّة الآيات فإنّ المستقبل يتجاوزها حسبَ ظنّهم، وهذا يعني إضفاء صفة النسبية على الأحكام القرآنية، وتعميم الصفة التاريخية على العقيدة. وينظر عبد الرحمن إلى أنّ هذه العمليات التاريخية الممنهجة تؤدّي إلى جعل القرآن نصًّا تاريخيًا مثل أي نصّ تاريخي، وهو ما يترتّب عليه نتائج منها: إبطال المسلّمة القائلة بأنّ في القرآن بيان كل شيء، إنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها، وحصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصة، والدعوة إلى تحديث الدين تحديثاً يفرّغه من مضمونه، ويجعل لكل مسلم فهمه الخاص للدين الذي يجعله يؤدّي تدينًا معينًا يراه هو وفق وجهة نظره الخاصة[1].

الإسلام عند هؤلاء ليس إلا مجموعة أساطير مخلوطة من أساطير الشعوب القديمة البابلية، والسومرية، والآشورية، والفرعونية[2]، وما هو عندهم إلا امتداد للأساطير والوثنيات السابقة كعبادة الإله بعل إله القمر...[3].

ولا غرابة بناءً على هذا النهج الخاطئ إذا نظروا إلى الإسلام على أنّه شعائر وطقوس من الجاهلية وأديان الشرق الأوسط القديم مثل الحج، والاعتقاد بالجن، وتقديس الحجر الأسود، والختان وعذاب القبر وبعض التصوّرات الأسطورية الأخرى، مدّعين أنّه استخدمها لإعادة توظيف نتف متبعثّرة من خطاب اجتماعي قديم، بغية بناء قصر إيديولوجي جديد[4]. فالخطاب العلماني الهرمنيوطيقي يقرّر بناءً على ذلك أنّ الإسلام لم يكن أحسن حظاً من سابقه[5]، ومن ثم يذهب محمد أركون قائلاً: «بالرغم من ادعاء الإسلاميين والمراقبين الذين ينسخون خطاباتهم دون أن يفكّكوا بناءها لا يفلت من قواعد التحليل التاريخي والسوسيولوجي، والأنتربولوجي والفلسفي بكلّ تأكيد»[6].

---

[1]- انظر طه عبد الرحمن، السابق، ص 186: 188.

[2]- انظر تركي علي الربيعو في كتابه «الإسلام وملحمة الخلق الأسطورة» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، وانظر: رشيد الخيون «جدل التنزيل» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 74، 75.

[3]- انظر: سيد القمني «رب الزمان»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 168.

[4]- انظر أركون «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» ص 108 وأركون «نافذة على الإسلام»، ترجمة صياح الجهيم، بيروت، دار عطية للنشر، ط الأولى، 1996م، ص 114 وانظر له أيضاً «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 231 وانظر: طيب تيزيني «النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة»، دار الينابيع، دمشق، ص 113، وانظر: عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 26.

[5]- انظر: محمد شحرور «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي» الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص 348.

[6]- أركون «نافذة على الإسلام» ص 171.

فالإسلام كظاهرة دينية في نظر أركون لا يختلف عن بقية الأديان وهو ما يتعارض مع الموقف الإيماني العقائدي الموروث[1]، ويعني أنّ الإسلام كبقيّة الأديان في الخضوع للتاريخية بعكس ما يُنظِّر الفكر الدوغمائي الإيماني[2]، الأمر الذي سيخضعه لمناهج التحليل التاريخي التي خضعت لها المسيحية...[3]، وسيصبح الإسلام بفعل تيار العولمة الذي لا يقاوم وبفعل الحداثة المكتسحة «شيئاً بالياً لا معنى له» وسوف يتبخّر ويذهب مع الريح[4]، الإسلام التاريخي للذكرى والدراسة فقط كما حصل للمسيحية[5]، ولكن يبقى منه أنّه تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها[6]، لأنّه ظاهرة تاريخية طرأت على المجتمعات البشرية، وهو مثل الظاهرة الاقتصادية، أو الظاهرة السياسية، أو كغيره من الظواهر الاجتماعية لا يجب أن ننظر إليه على أنّه ظاهرة فريدة من الأديان[7]. كما ينبغي أن نعلم -بنظر أركون- أنّ الإسلام كأيّ عقيدة دينية أو غير دينية ما هو إلا نتاج القوى المحسوسة التي تشكّله عقائدياً وأيديولوجياً[8]. «إنّه نتاج الممارسة التاريخية للبشر، وبالتالي فهو يتطوّر ويتغير، ويخضع للتاريخية مثله مثل أيّ شيء على وجه الأرض، إنّه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوّع... كما أنّه ناتج عن فعل الشروط التاريخية شديدة التعقيد عبر الزمان والمكان»[9].

وعلى ذلك فمن الخطأ بناءً على هذا الطرح الغريب النظر إلى الإسلام على أنّه حقائق مطلقة، ومن الخطأ أن ننتزعه من مشروطيّته التاريخية[10]؛ لأنّ الإسلام رسالة موجّهة إلى أناس بأعيانهم في القرن السابع الميلادي، ولذلك نجد فيها ظواهر تتناسب مع ثقافة ذلك العصر كالجنة وإبليس والشياطين والملائكة والطوفان وعمر نوح وغير ذلك، وهي اليوم بعيدة عن التصوّرات الحديثة، وليست لها الدلالات ذاتها التي كانت موجودةً في ذلك العصر[11].

---

[1]- انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الديني» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 326.

[2]- انظر: أركون «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر» ص 169 – دار الساقي لندن ط 1/ 1997 وانظر: إلياس قويسم «إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً» بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية – جامعة الزيتونة – تونس 1420 هـ 1999 – 2000 م/ ص 201.

[3]- انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الديني» ص 194.

[4]- انظر: السابق ص 60.

[5]- انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الديني» ص 60 وص 328، 318.

[6]- انظر: نصر حامد ابو زيد «الخطاب والتأويل»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 227.

[7]- انظر: أركون «مجلة رسالة الجهاد» عدد 40، ص 59، 60 نقلاً عن عبد الرازق هوماس «القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير» رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا –جامعة محمد الخامس– كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1408 هـ 1987 – 1988 شعبة الدراسات الإسلامية.

[8]- انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الديني» ص 175 وانظر: أبو زيد «مفهوم النص دراسة في علوم القرآن»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 16.

[9]- أركون «قضايا في نقد العقل الديني» ص 174.

[10]- انظر: أركون «نافذة على الإسلام» ص 170.

[11]- انظر: عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» ص 45.

نقد الهرمنيوطيقا العربية المقلِّدة

ينطلق طه عبد الرحمن في نقده للهرومنيوطيقيين العرب من فكرة رئيسة مؤدّاها: أنّه إذا كان الواقع الحداثي ممارسة إبداعية مستمرة وشاملة، فإنّها ممارسة تخصّ أهل الغرب، ولا تلزم غيرهم باتباعها، في حين أنّ الهرمنيوطيقا العربية إذا تأمّلنا في قراءتها للنص الديني تبيّن بوضوح أنّهم لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، بقدر ما أعادوا الفعل الحداثي كما حدث في تاريخ غيرهم، مقلّدين أطواره وأدواره. وقد أثبت طه عبد الرحمن أنّ الخطط الثلاث التي اعتمد عليها الهرومنيوطيقيون العرب مستنسخة من خطط الهرمنيوطيقا الغربية بكل حذافيرها، فخطة التأنيس مأخوذة من المبدأ الغربي القائم على الاشتغال بالإنسان فقط، وخطّتهم في التعقيل تنبني على المبدأ الغربي القائم على التوسّل بالعقل، وخطّتهم في التأريخ تنبني على المبدأ الغربي القائم على التعلّق بالدنيا. ما يعني أنّهم إلى التقليد الغربي أقرب منهم إلى الإبداع، فضلاً عن أنّ تطبيق الهرمنيوطيقا وإقحامها في واقع مغاير للظروف التي نشأت فيها يعدّ خطأً منهجيًا لا غفران له. فضلاً عن أنّ تكرارهم للنتائج نفسها التي توصّل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والإنجيل أمر لا ينسحب على القرآن، حيث إن التدخّل البشري واضح جدًا فيهما، بخلاف القرآن الذي عجزت العقول عن إثبات أي تدخّل بشري فيه؛ تأكيدًا على كونه إلهي المصدر.

وقد عوّل كثيراً على الأخطاء المنهجية التي وقعت فيها الهرمنيوطيقا العربية، ومن أهم هذه الأخطاء[1]: ما يذهب إليه طه عبد الرحمن من أنّ إسقاط أيّة وسيلة على أيّ موضوع يحتاج إلى مشروعية، ومشروعيته في وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع، في حين يفقد الهرمنيوطيقيون العرب القدرة على نقد وسائلهم المنقولة، من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، وكان الأجدر بهم أن يعوا ذلك حتى يحفظوا إجرائية الأداة المنقولة، وخصوصية المحل المنزلة عليه. ومنها أنّ كثيراً من النظريات والمنهجيات التي نقلوها لم يتمكّنوا من القبض على ناصية استعمالها ولم يحيطوا بالأسباب النظرية والأسس المنهجية التي انبنت عليها، كالتناص، والخطابية، وتعدّد الأصوات وغيرها، فضلاً عن أنّهم نقلوها مع أنّ كثيراً منها لم تكتمل صبغتها العلمية بعد إذ ما زالت تتحسّس طريقها وتمتحن فائدتها، إذ ليست من باب المنجزات العلمية الراسخة حتى يتم الاستناد الكلّي إليها. فلقد أصرّوا على العمل بهذه الآليات، وراحوا يسقطون على النص القرآني كل ما ظفروا به منها في إنتاج الآخر الغربي، وعملوا على تهويل وتفخيم النتائج المتوصّل إليها، وقلب ترتيب

[1]- انظر طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 190: 193.

الحقائق الخاصة بالقرآن، فجعلوا الأصل فرعًا والفرع أصلاً، وقدّموا ما يجب التأخير، وأخّروا ما يجب التقديم، وأنزلوا الأعلى منزلة الأدنى والعكس، واستندوا إلى الآراء الشاذة والشبهات الزائفة، فجعلوها حقائق جوهرية وبنوا عليها أحكامهم الخاصة، فعملوا بذلك على تعميم الشك في كل مستويات النص القرآني. وهذا كلّه يقودنا إلى أنّ الفعل الحداثي العربي في قراءة النص القرآني كان إلى التقليد والمحاكاة والتبعية للفكر الغربي أقرب منه إلى أي شيء آخر، فآلية الإسقاط التي اتبعوها لا تقود ولو بعد مئات السنين إلى إبداع، فالإبداع الحقيقي لا يحوي إسقاطًا ما ولا إقحام منهجيات مرتبطة بوقائع زمنية ومكانية معينة على بيئات وأزمان أخرى لتأكيد منحى أيديولوجي محدّد، وإنّما الإبداع يعني في التحليل الأخير الابتكار المبني على أسس منهجية ترتبط بإشكاليات المكان والزمان وتعالج إشكاليات أفرزها الواقع، لا الإشكاليات التي أفرزها الواقع المغاير.

نحو هرمنيوطيقا معدّلة:

وإذا كان أمر الهرمنيوطيقا العربية على نحو ما يذكر طه عبد الرحمن من التقليد والاتباع، فهل من وسيلة لقراءة حداثية مبدعة، في قراءة النص القرآني تحترم المقدّس ولا ترفض قيم الحداثة؟ وإذا كنّا بصدد هرمنيوطيقا معدّلة تحاول أن تتجاوز الإشكاليات والعوائق التي أفرزتها الهرمنيوطيقا في ثوبها الغربي والعربي معاً فعليها أولاً أن تحترم القدسية المحاط بها النص الديني.

رأى عبد الرحمن أن المسلمين لن يدخلوا الحداثة دون قراءة مبدعة وجديدة للقرآن الكريم، ومن ثم كانت القراءة المبدعة للنصّ القرآني عنده أو ما يمكن أن نسمّيها الهرمنيوطيقا المعدّلة، لا بد أن تنبني على حقيقتين جوهريتين:

الأولى: أنّ دخول المسلمين عصر الحداثة لن يكون دون قراءة جديدة للقرآن، تجدّد الصلة بالقراءة النبوية، شريطة أن تكون قراءة قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر، كما أورثتها القراءة المحمدية في عصرها.

الثانية: أنّ واقع الحداثة الغربية ما قام إلا ضد تسلّط الكنيسة التي مارست قيودًا على الثقافة والفكر والسياسة والدين، وقد ترتّب على ذلك صراعات وحروب جمّة بين الغرب والشرق، ومن ثم جاء الفعل الحداثي الغربي لتحرير الإنسان الغربي، وتحرير عقله من تلك السلطة الروحية المستبدة، "وهكذا يترتّب على هاتين الحقيقتين برأي عبد الرحمن نتيجة أساسية، وهي أنّ مقتضى الحداثة الإسلامية يضاد مقتضى الحداثة الغربية، وتوضيح ذلك أنّه بموجب الحقيقة التاريخية

الثانية يتبيّن أنّ الفعل الحداثي الغربي قام على أصل التصارع مع الدين، ما يجعل الإبداع الذي تجلّى به هذا الفعل هو من جنس الإبداع الموصول، في حين يتبيّن بموجب الحقيقة التاريخية الأولى أنّ الفعل الحداثي الإسلامي لا يقوم إلا على أصل التواصل مع الدين، سواء في طوره النبوي الأوّل أو في طوره الإبداعي الثاني، بحيث يكون الإبداع الذي يتجلّى به هذا الفعل من جنس الإبداع الموصول، وإذا ثبت هذا الأمر ظهرت شناعة الخطأ الذي ارتكبه أهل القراءة المقلّدة، لمّا ظنّوا أنّهم يحقّقون الفعل الحداثي المطلوب بالحد من هذا التفاعل الديني، والسير به إلى نهايته، تقليدًا لواقع الفعل الحداثي الغربي الذي قضى بقطع الصلة بالدين"[1].

غير أنّ القراءة الحداثية للنص القرآني لا بد لها -حسب عبد الرحمن- من توافر شرطين حتى تستوفي إبداعها المنشود، هما: رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني، أي ترشيد التفاعل الديني، وإعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول أي تجديد الفعل الحداثي، وقد ساق طه عبد الرحمن هذين الشرطين في نظري من باب النقد الموجّه لطائفتين كبيرتين داخل البيئة الفكرية العربية، وهما: طائفة أهل التراث، وطائفة الحداثة، حيث يظهر من اتجاهه في القراءة الحداثية المبدعة أن ينقد إفراط هذه وتفريط تلك، حتى أنّه وصف كلاً منهما بالتقليد، ولكنّه تقليد مضاد لتقليد الآخر، فكلّ منهما نظر لشق دون الآخر، فالتراثيون اهتموا بالقراءة التقليدية للسابقين دون النظر لما ينطوي على الحداثة من روح مبدعة يمكن أن تصنع الكثير ممّا يخدم الدين، والحداثيون سعوا إلى قراءة تقليدية للفكر الغربي أيضًا دون النظر إلى مضمون الدين كدين له دور في دفع الأمة الإسلامية إلى التقدّم.

فتجديد الفعل الحداثي عند طه عبد الرحمن إنّما يحصل بأن يكون هدف الهرمنيوطيقا هدفًا إيجابيًا بنائيًا، وليس الهدف الهدمي السلبي الانتقادي الذي قامت عليه الهرمنيوطيقا التقليدية، بمعنى إحلال هدف يجلب قيمة معينة مكان الهدف الذي يدفع عائقًا معينًا، وتكمن أهمية هذا الإحلال عنده في كون جلب القيمة أخص من دفع العائق، ومن ثم فإنّ مبدأ البناء في القراءة المبدعة أو في الهرمنيوطيقا المعدّلة مقدّم على مبدأ الهدم، بخلاف القراءة المقلّدة.

وقد أقام طه عبد الرحمن موقفه من الهرمنيوطيقا المعدّلة بناءً على ثلاث خطط رئيسة تقوم على أنقاض الخطط الثلاثة التي قامت عليها الهرمنيوطيقا التقليدية، وتتلافى تلك الأخطاء التي وقعت فيها والتي جعلت من النص القرآني نصًا بشريًا تجوز فيه كل عوامل النقد، وهي تلك الخطط التي تعمل في التحليل الأخير على الترشيد الديني والتجديد الحداثي، فضلاً عن كونها تمثّل الإبداع

[1]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 194.

الموصول الذي يزاوج في براعة بين ترشيد الفعل الديني وتجديد الفعل الحداثي، هذه الخطط الثلاث هي: خطة التأنيس المبدعة، وخطة التعقيل المبدع، وخطة التأريخ المبدع.

فخطة التأنيس المبدع ـ كمكون رئيس للهرمنيوطيقا المعدلة ـ عنده ليست كخطة التأنيس في الهرمنيوطيقا التقليدية تقوم على احترام قدسية النص القرآني وليس محوها، كما تقوم على تكريم الإنسان، فتكريم الإنسان عنده يتضمن إلغاء كل تقديس في غير موضعه، فهى خطة تعمل على نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري؛ تكريمًا للإنسان، وهذا النقل الذي ارتآه طه عبد الرحمن يتوافق من وجهة نظره مع الديني والحداثي، فليس في آلية النقل هذه أيّ إضعاف للتفاعل الديني، ذلك أنّ الوحي اتّخذ في شكل تبليغه وتحقّقه اللساني وضعًا إنسانيًا، الذي لا تكيّفه ولا تحدّه لغة، كما أنّه ليس في هذه النقل أيّ أخلال بالفعل الحداثي.

فأراد طه عبد الرحمن من خلال خطة التأنيس أن يستعيد الإنسان اعتباره، ليس بانتزاع نفسه من سلطة الإله، ولكن بموافقته ووفق إرادته على عكس ما أرادت له الهرمنيوطيقا المقلّدة، فموافقة إرادة الله تعالى هي الضامن لاستمرار اعتبارية الإنسان المستردّة واستكمالها، ومن ثم جعله الله خليفة في تدبير شؤون هذا العالم وهذا غاية التكريم، ومن ثم نفهم أنّ خطة التأنيس عند طه عبد الرحمن تعمل على إعادة وصل الإنسان بخالقه وصلاً يحقّق له مبدأ التكريم، وليست خطة تعمل على إنزال الإنسان رتبة الألوهية.

وهذا هو الأساس في تحقيق الإبداع الموصول الذي أراده عبد الرحمن وعمل على إحيائه. فالخطة لا تنبني على رفع القدسية عن النص القرآني، كما أرادت الهرمنيوطيقا المقلّدة، وإنّما تنبني على تكريم الإنسان، ومن هنا يتأكّد لنا "أنّ الانشغال بالإنسان في خطة التأنيس المبدعة أكثر منه في خطة التأنيث المقلّدة، إذ إنّ التأنيس المقلّد يتولىّ دفع ما يتوهّم أنّه يضرّ بالأصالة الإنسانية، أي القدسية، في حين أنّ التأنيس المبدع يتولىّ جلب ما ينفع هذه الأصالة، ومتى تحقق جلب هذه الأصالة اندفع بالضرورة ما يضرّها من القداسة الزائدة، ومثل هذه القداسة المندفعة نجدها في تعظيم بعضهم لاجتهادات ومقالات قدماء العلماء، والمفسّرين بما يضاهي تعظيمهم لكتاب الله وكتاب رسوله، فلا يقبلون الاعتراض عليه ولا بالأحرى يتصوّرون وجود الخطأ فيه"[1] بما يعني أنّ طه عبد الرحمن أراد تأنيسًا مبدعًا يكون أكثر تواصلا مع الحداثة من التأنيس المقلّد، وذلك كلّه بموجب المبدأ الحداثي الذي يقوم على العناية بالإنسان، وتتولىّ إذن العمليات المنهجية في

[1]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 198.

التأنيس المبدع عملية الكشف عن مظاهر تكريم الإنسان في الآيات القرآنية التي أوصلته إلى مرتبة الاستخلاف التي ليس بعدها إلا مرتبة الألوهية كدليل لا يقبل الشك على هذا التكريم الإلهي[1].

وهذا ما قاد طه عبد الرحمن إلى إبطال المماثلة اللغوية التي اعتمدها التأنيس المقلّد بين النص القرآني والنص البشري، إذ ليست الآيات القرآنية مجرّد أشكال تعبيرية عنده، وإنّما هي مضامين تبليغية يتصدّرها المضمون العقدي في كل آية، ومن ثم لزم أن لا يكون المعيار المعوّل عليه في تحديد مدى مماثلة النص القرآني أو مباينته لغويًا لغيره من النصوص هو هذه الأشكال التعبيرية ولا حتى تلك المضامين العادية، وإنّما مضامينها العقدية الجديدة التي تحدث ولا زالت تثويرًا عقديًا جوهريًا لا يمكن أن يحدثه أيّ نص آخر؛ لينتهي طه عبد الرحمن إلى أنّه لا نظير للنص القرآني في حداثته اللغوية[2].

أما الخطة الثانية التي تنبني عليها الهرمنيوطيقا المعدّلة عن طه عبد الرحمن فهي خطة التعقيل المبدعة ـ وهي على خلاف كليّ مع خطة التعقيل في الهرمنيوطيقا التقليدية ـ وهي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفّرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعًا لنطاق العقل، وتقود هذه الخطة إلى ثلاث نتائج جوهرية عنده: أوّلها أنّ التعامل العلمي مع الآيات لا يضعف التفاعل الديني معها، استنادًا إلى أن الآيات القرآنية تحوي أسبابًا منهجية مختلفة نستطيع من خلالها استكشاف بعض المعالم المميّزة للعقل الذي يختصّ به القول القرآني، والعقل المقصود هنا عنده ليس عقل آلات، وإنّما عقل آيات، كما أنّه ليس عقل النسب، وإنّما عقل القيم. وثانيها أنّ هذا التعامل العلمي لا يخل بالفعل الحداثي؛ لأنّه معني بتوسيع آفاقه بحيث يجعله على مقدرة من إدراك أسرار التوجّهات القيمية للإنسان، فضلاً عن الأسباب الموضوعيه للوقائع، وبذلك يسهم في الارتقاء بالعقل الحداثي حيث يخرجه من طور المادة الخالصة إلى طور يتزاوج فيه المادي بالمعنوي في بوتقة واحدة. وثالثهما أنّ هذا التعامل العلمي يؤدّي إلى تحقيق الإبداع الموصول، لأنّه لا يقصد رفع الغيبية عن النص القرآني، وإنّما يقصد إلى بيان وجوه توسيع العقل فيه، ولا شك أنّ سعة العقل شرط في إدراك القيم التي ينبني عليها الوجود الإنساني، خاصة أنّ النص القرآني نصًا يدعو للقيم ويحثّ عليها، ومن ثم يتبيّن بوضوح "أنّ الانشغال بالعقل في خطة التعقيل المبدعة أكثر منه في خطة التعقيل المقلّدة، ذلك أنّ التعقيل المقلّد يشتغل بدفع ما يتوهّم أنّه يضر بالفكر العقلاني، أي الغيبية، في حين أنّ التعقيل المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا

[1]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 198.

[2]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 199.

الفكر، ومتى تحقّق جلب الفعل العقلاني اندفع بالضرورة ما يضرّه من الغيبية الغالية، ومثل هذه الغيبية المندفعة، نجدها في اعتقاد بعضهم أن كل أحداث المستقبل غيب لا يمكن أن يحي ببعضه الإنسان، مع أنّ الإله علّمه ما لم يكن يتصوّر أن يعلمه وما زال يعلّمه ما ليس في حسبانه"[1] ما يعني أنّ طه عبد الرحمن أراد تعقيلاً مبدعًا، ليس كذلك التعقيل الذي انبنت عليه الهرمنيوطيقا المقلّدة، بموجب المبدأ الحداثي الثاني الذي يؤكّد على العناية بالعقل، ومن ثم تتولّى العمليات المنهجية في التعقيل المبدع تعقّب مظاهر توسيع العقل في الآيات القرآنية ومواطنه وأقداره فتستخرج منها مختلف الأدلة التي تثبت مبدأ التدبّر، للتأكيد على أنّ العقل القرآني يصل الظواهر بالقيم، ويصل الأحداث بالعبر على حد تعبير طه عبد الرحمن، وللتأكيد على أنّ القلب في القرآن ـ خلافًا لما فهمه البعض ـ ملكة جامعة تصدر عنها الإدراكات الإنسانية عقلية كانت أو حسية أو روحية، بحيث يكون أفق الإدراك الحسّي موصولاً بـأفق الإدراك العقلي، والأخير موصولاً بأسس الإدراك الروحي.

وهذا ما انطلق منه طه عبد الرحمن لإبطال المماثلة الدينية التي أفرزتها خطة التعقيل المقلّد بين النص القرآني والنصوص الأخرى؛ مستندًا في ذلك إلى الفرق بين العقل الديني والعقل الوثني، فالأول يعلو عن العقل المادي، في حين ينحط الثاني في براثنه، وهذا هو ما يؤدّي إلى اختلاف النظرة إلى القصص والعبادات في النص التوحيدي الديني، ومستندًا كذلك إلى أنّ النص القرآني يعلو على غيره من النصوص الدينية ويهيمن عليها بدليل كم الآيات التي تنكر الشعوذة والأسطورة، وكم الآيات التي تدعو إلى العقل السديد الذي يجعله يرتقي بالعبادة إلى رتبة الإحسان، أو يقتنص المعاني من العلامات الكونية، وبناءً عليه فلا نظير للنص القرآني في حداثته الدينية عند طه عبد الرحمن.

في حين أنّ الخطة الثالثة خطة التأريخ المبدع لا تقصد إلى محو الحكمية بضم الحاء، وإنّما تقصد ترسيخ الأخلاق، فهي عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمانها وسياقاتها المختلفة؛ ترسيخًا للأخلاق. وتقود هذه الخطة إلى ثلاث مسلمات: أوّلها أنّ هذا الوصل لا يضعف التفاعل الديني في شيء، ذلك أنّ رب الآيات بالسياقات والظروف أوثق السبل للتحقّق من المقاصد والقيم التي تحويها، وينتج عن هذه أنّه كلّما تجدّدت الظروف والسياقات أمكن أن يتجدّد تحقّق هذه القيم، ويتجدّد الإيمان بها، فتكون الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار. وثانيها أنّ هذا الوصل لا يضرّ بالفعل الحداثي؛ حيث يرى إنّ التاريخ يستعيد اعتباره بالارتقاء بمفهوم الحكم لا بمحو الحكمية كما أرادت الهرمنيوطيقا التقليدية، إذ لم يعد مضمون

[1]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 201.

آية الحكم منحصرًا فيما تأتي به من مظاهر التشريع، وإنّما يتّسع لما يأتي به هذا التشريع من تخليق للسلوك، وبهذا يكون لآية الحكم وجهان: أخلاقي وقانوني، مع تبعية الثاني للأول، وبهذا تقدّر الأحكام بقدر الأخلاق التي تورثها. وثالثها أنّ هذا الوصل يحقّق الإبداع الموصول، ذلك أنّه ينشغل في الأساس ببيان وجوه ترسيخ الأخلاق في هذه الآيات، إذ إن ترسيخ الأخلاق هي الغاية الأولى من البعثة المحمديّة، ومن ثم "يكون الانشغال بالسلوك في الحياة في خطة التأريخ المبدعة أكثر منه في خطة التأريخ المقلّدة، ذلك أنّ التاريخ المقلّد يشتغل بدفع ما يتوهّم أنّه يضرّ بالسلوك، أي الحكمية، في حين أنّ التأريخ المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا السلوك، ومتى تحقّق جلب هذا السلوك الخلقي اندفع بالضرورة ما يضرّه من الحكمية الجامدة، ومثل هذه الحكمية المندفعة نجدها في تعلّق بعضهم بأحكام الرق، وأحكام التعامل مع المشركين"[1] ما يعني أنّ طه عبد الرحمن أراد تأريخًا مبدعًا، يكون أكثر تغلغلاً في الحداثة من التأريخ المقلّد، بناءً على المبدأ الحداثي الثالث الذي يقرّر العناية بالسلوك الدنيوي، ومن ثم تتولّى العمليات المنهجية في خطة التأريخ المبدع عند طه عبد الرحمن الكشف عن أشكال التخليق ومواضعه ونماذجه ودرجاته في الآيات القرآنية، بحيث يستخرج منها مختلف الأدلة التي تثبت مبدأ الاعتبار، الذي حضّت عليه الآيات، فالأحداث التاريخية المتضمّنة في الآيات تعدّ وقائع موجّهة لتحقيق مقاصد وقيم مخصوصة، بحيث تنزله منزلة علامات كونية، كما أنّ القيم المرتّبة بهذه العلامات تمثّل عبرًا للإنسان يؤدّي العمل بها إلى تغيير نمط سلوكه، ومجرى حياته.

وهذا ما انطلق منه لإبطال المماثلة التاريخية التي أقامتها خطة التأريخ المقلّدة، بين النص القرآني وغيره من النصوص، مستندًا في ذلك إلى أنّه النص الإلهي الخاتم الذي اكتسب وضعًا تاريخيًا لا يضاهيه فيه نص آخر، حيث يمتدّ زمانه إلى ما بعد نزوله، ومن ثم فإنّه طه عبد الرحمن يدعو إلى ضرورة البحث في الآيات القرآنية عن علامات الحاضر وليس الماضي؛ حتى نستمد منها معالم الاهتداء في الحياة الآتية، بحيث نكون صانعين لتاريخية مستقبلية، فلا بد للنص الخاتم أن يكون نصًا راهنيًا، وأن تكون راهنيّته راهنية دائمة، علاوة على أنّ القرآن اختص بقيم أخلاقية وروحية عليا، والقيم القرآنية لا ينال منها مع توالي الأزمان، حيث إنّ التعلّق بها هو الذي يكسب الأحداث الوجهة التي اتخذتها، ومن ثم فإنه لا نظير للنص القرآني في حداثته التاريخية عنده.

---

[1]- طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 203.

المصادر والمراجع:

1. إلياس قويسم «**إشكالية قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً**» بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في الحضارة الإسلامية ـ جامعة الزيتونة ـ تونس 1420هـ 1999 ـ 2000م.
2. تركي علي الربيعو في كتابه «**الإسلام وملحمة الخلق الأسطورة**» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
3. رشيد الخيون «**جدل التنزيل**» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
4. سيد القمني «**رب الزمان**»، المركز الثقافي العربي، بيروت.
5. - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المغرب، ط المركز الثقافي العربي، الأولى، 2006.
6. طيب تيزيني «**النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**»، دار الينابيع، دمشق.
7. عبد الرازق هوماس «**القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير**» رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا ـ جامعة محمد الخامس ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية 1408هـ 1987 ـ 1988 شعبة الدراسات الإسلامية.
8. عبد المجيد الشرفي «**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
9. محمد أركون «**أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**»، دار الساقي لندن ط 1/ 1997.
10. محمد أركون، «**تاريخية الفكر العربي الإسلامي**» المركز الثقافي العربي، بيروت.
11. محمد أركون «**الفكر الإسلامي قراءة علمية**» ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، ط المركز الثقافي العربي.
12. محمد أركون، القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، بيروت، ط دار الطليعة للطباعة والنشر.
13. محمد أركون «**قضايا في نقد العقل الديني**» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
14. محمد أركون، «**نافذة على الإسلام**»، ترجمة صياح الجهيم، بيروت، دار عطية للنشر، ط الأولى، 1996م.
15. محمد شحرور «**نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**» الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
16. نصر حامد ابو زيد «**الخطاب والتأويل**»، المركز الثقافي العربي، بيروت.
17. نصر حامد أبو زيد «**مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**»، المركز الثقافي العربي، بيروت.
18. - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، مكتبة مدبولي، الرابعة.
19. - يحيى هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مصر، ط دار الثقافة العربية، 1966م.