

طه عبد الرحمن؛ وإمكان تقديم قراءة حدائبة للقرآن الكرم

الدكتور/ الحسن حما

@Tafsircenter

طه عبد الرحمن

وإمكان تقديم قراءة حدائبة للقرآن الكرم

د. الحسن حما

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

يُعدّ طه عبد الرحمن من الدارسين القلائل الذين قاموا بتفكيك أسس القراءات الحدائبة للقرآن عبر نقد منهجي لمنطقاتها

ونتائجها، وتأتي هذه المقالة لتستعرض التصور النقدي للحداثة عند طه عبد الرحمن، ثم تحاول الكشف عن أنموذج بديل للقراءة الحداثية من منظوره.

مقدمة:

يُشكّل القرآن الكريم القوّة المرجعية الموجهة للعلوم الإسلامية في غاياتها الفلسفية والنهائية، من أجل ترشيد حركة الإنسان في الواقع، ومنطلق ذلك؛ وحدته الموضوعية والنظام المعرفي الذي يكتنف بنيته النصيّة، وعلم الكلام أنموذج لإبراز هذه الخصوصية والتدليل عليها، وما تفتحه هذه القراءة من مداخل معرفية في دراسة وتحليل القرآن المجيد، والاستفادة من منهجه في استيعابه الفلسفي للإنسان والطبيعة والكون، وتعتبر ذلك منهجاً مؤسساً ينبغي استثماره في دراسة العلوم الإسلامية ليتمّ تجديدها بالشكل الذي تواكب به القضايا الفلسفية التي يطرحها الفكر المادي المعاصر على الإنسان؛ (الوحي والإيمان ومعيار الصدق في القضايا الدينية، ومسألة اللغة الدينية، وتعددية الأديان، الكونية والمشارك الديني والإنساني...)، وتستفيد على المستوى المنهجي من فتوحات العلوم الإنسانية ودور فلسفة التأويل المعاصرة في اكتشاف نواظم القرآن الكريم.

ولهذا فإنّ تجديد العلوم الإسلامية من منظور منهجية القرآن المعرفية ضمن وحدته البنائية والموضوعية، تقصد الأخذ بالمنهج القرآني في بناء خطابه على أصول الواقع الكوني والإنساني، من مدخل كوني فلسفي يتجاوز استلاب الإنسان،

واللاهوت الديني المسيحي، والتفكير الميتافيزيقي، والوضعية الكلاسيكية، كحلّ للإشكالات الدينية، كما تبلورت مع التفكير المسيحي [1]، والاندرج ضمن مسافات العلم الحديث وعلاقته بالمسألة الإلهية التي طرحت في الغرب بفعل انتشار حالة الإلحاد واللاأدرية، وتأثيرات الوضعية المنطقية التي لم تعط للمسألة الإلهية تأطيراً للنقاش ضمن دوائرها.

إنّ السؤال المركزي الذي يواجه القراءات الجديدة أو المعاصرة للقرآن الكريم، هو قدرتها على تقديم إجابة للإشكالات والتحديات المطروحة على الدين والتدين، أو بصيغة أكثر تحديداً: ما هو عائدها الحضاري والمعرفي على النصّ القرآني؟

ولهذا يحظى سؤال المنهج في مقاربة النصوص الدينية بأهمية كبرى، وتبرز أهميته بالخصوص في مقاربة نصوص الوحي قرآناً وسُنّة، سواء من حيث فهمها أو العلاقة بينها، أو محاولة استنتاج المضمون الدلالي لها، انطلاقاً من توظيف مناهج جديدة (اللسانيات، علم الاجتماع، تاريخ الأديان، الأنثروبولوجيا، علم النفس، والفلسفة، علم الإناسة...)، وقد عمد بعض الدارسين (محمد أركون، محمد شحرور، نصر حامد أبو زيد، محمد أبو القاسم الحاج حمد، محمد عابد الجابري، حسن حنفي...) في الفكر الإسلامي المعاصر إلى استمداد هذه المناهج، ليتمّ توظيفها في الدراسات القرآنية المعاصرة، فظهرت ما عُرف في حقل الدراسات القرآنية بـ(القراءات الحدائية للقرآن الكريم)، فكانت موضوع نقد ومساءلة من لدن عدد من الباحثين والمهتمين، واختلفت نتائج كلّ دراسة تبعاً للأسس المنطقية والمنهجية لكلّ دارس.

ويندرج هذا المقال ضمن القراءة النقدية للقراءات الحدائية للقرآن الكريم، من خلال

ما يقدمه الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إذ يعتبر (طه عبد الرحمن) واحدًا من الدارسين القلائل الذين قاموا بدراسة وفحص أسس هذه القراءات عبر نقد منهجي ومعرفي لمنطلقاتها ونتائجها، منبهاً إلى بعدها عن الإبداع الموصول والتصاقها بالإبداع الموصول، لقد حاول طه عبد الرحمن من خلال نقده المزدوج إبراز بُعد آخر للنقد؛ وهو الشيء الذي طالما لم يستطع عدد من النقاد القيام به، لكن طه في قراءته لهذه القراءات قام بنقد وتفكيك، الشيء الذي مكنه من تأسيس ما ندعوه بـ (النموذج البديل للقراءة الحدائبة للقرآن الكرم).

1- التصور النقدي للحدائبة عند طه عبد الرحمن:

الحدائبة لغة، مشتقة من الفعل الثلاثي (حدث)، بمعنى (وقع)، حدث الشيء ويحدث حدوثًا وحدائبة فهو محدث وحديث. وحدث الأمر، أي: وقع وحصل. وأحدث الشيء: أوجده. والمحدث هو الجديد من الأشياء [2]. ويشير لفظ الحدائبة إلى فعل الابتداء، أي: ظهور شيء مستجد وغير مألوف لم يكن للأوائل عهد به [3].

وفي الاصطلاح فتحدد مفهوم (الحدائبة) (Modernité) بشكلٍ دقيق، تعترضه صعوبات بسبب تشعب المجالات (الفكر والسياسية والاقتصاد والاجتماع والثقافة) التي يستخدم فيها هذا المصطلح، وبسبب أيضاً اختلاف المنطلقات المرجعية والمذهبية لكل باحث، والحقل المعرفي الذي ينطلق منه؛ لهذا يقول جان بودريار: «ليست الحدائبة مفهوماً سوسولوجياً أو مفهوماً سياسياً أو مفهوماً تاريخياً بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد...، ومع ذلك تظل الحدائبة موضوعاً عاماً يتضمن في دلالاته إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله،

إلى تبدل في الذهنية» [4].

يميز طه عبد الرحمن بين (روح الحادثة) و(واقع الحادثة)؛ ف(روح الحادثة): «هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أيّ زمان وأيّ مكان»؛ أما (واقع الحادثة): «فهو تحقّق هذه القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص؛ مع أن هذه التحققات تختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية» [5].

وتتأسّس رؤيته لروح الحادثة على ثلاثة مبادئ؛ «أولها: (مبدأ الرشد)، ويقضي بوجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء، ووجود الإبداع في الأقوال والأفعال. والثاني: (مبدأ النقد)، ويقضي بممارسة التعقيل في كلّ شأن من شؤون الحياة وممارسة التفضيل في كلّ أمر يحتاج إلى مزيد الضبط. والثالث: (مبدأ الشمول)، ويقضي بخصوص التوسع في كلّ المجالات وحصول التعميم على كلّ المجتمعات؛ فخصائص الروح الحداثيّة إذن هي أنها روح راشدة وناقدة وشاملة» [6]. وتترتب على هذا التعريف لروح الحادثة نتائج أساسية هي [7]:

- أنّ روح الحادثة تختلف عن واقع الحادثة.
- أنّ واقع الحادثة الغربية هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحادثة.
- أنّ روح الحادثة متأصلة إنسانياً وتاريخياً.
- أنّ الأمم الحضارية كلّها تستوي في الانتساب إلى روح الحادثة.

- أن واقع المجتمعات الإسلامية هو إلى الحادثة المقفلة أقرب منه إلى الحادثة المبدعة.

- أن الحادثة لا تُنقل من الخارج، وإنما تُبتكر من الداخل.

- أن ابتكار الحادثة الإسلامية الداخلية يستلزم إبطال المسلّمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحادثة وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح.

لقد قاد هذا النقد الفلسفي للحادثة الدكتور طه عبد الرحمن إلى التأكيد على أن الأصل في روح الحادثة التعدّد، وأنّ هذا التعدّد انعكس في المظاهر، مثلما أدّى إلى تنوع التطبيقات. كما أنّ بين هذه المستويات الثلاثة -الروح والمظاهر والتطبيقات- تفاوتات؛ إذ المظاهر غير الروح بالضرورة، والتطبيقات غير المظاهر بالقوة، فضلًا عن أن تكون هي الروح، ثم إنّ الواقع الحدائي غير الروح الحدائية وإن كان هذا الواقع ناتجًا عن تطبيقات هذه الروح، ثم إنّ واقع الحادثة واقع مخصوص بما هو تطبيق ممكن من بين تطبيقات أخرى ممكنة لروح الحادثة [8]. وغاية ذلك التأسيس لحدائفة ذات توجه معنوي، بديلة عن الحدائفة ذات التوجّه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي؛ فالحدائفة التي يقول بها طه تستند على الأخلاق الدينية التي تورث الإنسان الكمال لأنها أصل الوعي بالمستقبل [9].

إنّ الحدائفة في منظور طه عبد الرحمن إمكانات متعددة، وليست -كما رسخ في الأذهان- إمكانًا واحدًا. (وليست ملكًا لأمة بعينها، غربية كانت أو شرقية، وإنما هي ملك لكلّ أمة متحضرة، أي: لكلّ أمة نهضت بالفعلين المقومين لكلّ تحضّر، وهما «الفعل العمراني» -ويقصد به الجانب المادي-، و«الفعل التاريخي» الذي هو

الجانب المعنوي منه) [10]. ويستدلّ على ذلك بالواقع الحدائيه الغربيه المتنوع وغير المتجانس؛ إذ توجد فيه حدائيات كثيرة، لا حدائيه واحده، بحسب الأقطار والمجالات والمراتب والأولويات؛ لأن «الواقع الحدائيه غير الروح الحدائيه» [11]. وحتى «الحدائيه الإسلاميه» في اصطلاحه ليست بالضرورة شكلاً واحداً كما هو حال الحدائيه الغربيه؛ ولهذا فإنّ تنظيره للحدائيه الإسلاميه، هو في حقيقه الأمر تنظير لواحد من الأشكال التي يمكن أن تتخذها «الحدائيه الإسلاميه»، مع التأكيد أنّ مقاربه طه للحدائيه هي مقاربه فلسفيه تقويميه لا تحقيقيه، شرطها الأساس الارتباط بالإبداع الموصول الذي يُميّز التطبيق الإسلاميه لروح الحدائيه، لا طريق الإبداع المفصول الذي سلكته بعض القراءات الحدائيه للآيات القرآنيه بتعبير الدكتور طه عبد الرحمن [12].

تبعاً لهذا النقد المزوج الذي أبطل به طه عبد الرحمن مسلمات التطبيق الغربيه للحدائيه، يتضح أن مقصوده بالقراءات الحدائيه للقرآن الكريم، هي القراءات التي ينسبها أصحابها إلى الحدائيه؛ رغم أنها ليست تطبيقاً مباشراً لروح الحدائيه، وإنما تقليد سابق، وهو التطبيق الغربيه المتمثل في «واقع الحدائيه» [13].

2- المداخل النقدية للقراءات الحدائيه من منظور طه عبد الرحمن:

ينطلق الدكتور طه عبد الرحمن في نقده للقراءات الحدائيه للقرآن الكريم من منطلق كونها ليست تطبيقاً مباشراً لروح الحدائيه، إنما هي تقليد سابق، هو التطبيق الغربيه المتمثل في (واقع الحدائيه)، ومسعاها قطع الصلة بينها وبين الماضي والتراث [14].

وقد عمل عددٌ من المفكرين على تقديم نماذج لهذه القراءات، وهم: (محمد أركون، عبد المجيد الشرفي، نصر حامد أبو زيد، طيب تيزني، حسن حنفي، الحسين مروة)، وأدرج طه عمل (محمد شحور) [15] ضمن القراءة المعاصرة.

واستعرض طه عبد الرحمن نقده الموجّه إلى القراءات الحدائبة عبر ما يسميه: (خطط القراءات الحدائبة المقلدة)، وأشار إلى أنّ كلّ خطة تتكون من ثلاثة عناصر يسميها (أركان الخطة)؛ أولها: الهدف النقدي، ثانيها: الآلية التنسيقية، الثالث: العمليات المنهجية.

وفيما يلي نظرة عن كلّ خطة:

(أ) **خطة الأنسنة**: اعتبر الفيلسوف طه عبد الرحمن أن (خطة الأنسنة) تسعى إلى إزالة صفة (القدسية)، بإعمال آلية نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، وحذف عبارة التعظيم عن القرآن واستبدال عبارات جديدة بأخرى مقررّة؛ مثل مصطلح (الخطاب النبوي) بدل مصطلح (الخطاب الإلهي) [16]، والتسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، والتفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي، والمماثلة بين القرآن والنبى عيسى -عليه السلام- [17]؛ بكونهما كليهما كلمة الله [18].

ويقود هذا التطبيق هذه العمليات المنهجية التأسيسية إلى جعل القرآن نصًا لغويًا مثله مثل أيّ نصّ بشري، وينتج عن هذه المماثلة اللغوية -في منظور طه- إخضاع النصّ القرآني للسياق الثقافي الذي ظهر فيه، وأشكلة النصّ القرآني وفتحه على تأويلات متعدّدة، واستقلال النصّ عن مصدره، وعدم اكتمال النصّ القرآني.

(ب) خطة التعقيل: وتقصد رفع عائق (الغيبية)؛ وآليتها التعامل مع النصّ القرآني بكلّ وسائل النظر والبحث التي توقّرها المنهجيات والنظريات الحدائية، عن طريق انتقاد علوم القرآن، وتوظيف المناهج المقرّرة في علوم الأديان والفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية (اللسانيات المعاصرة، علم الاجتماع، علم النفس، التحليل النفسي، علم الإناسة...)، واستخدام النظريات النقدية والفلسفية، وإطلاق سلطة العقدا؛ ويفضي هذا إلى المماثلة الدينية بين النصوص الدينية المختلفة، المفسرة (ب)تغيير مفهوم الوحي، وعدم أفضلية القرآن، وعدم اتساق النصّ القرآني، وغلبة الاستعارة في النصّ القرآني، وتجاوز الآيات المصادمة للعقل).

(ج) خطة التاريخ أو الأرخنة: وتقصد رفع عائق (الحُكمية)، والانتقال بالقرآن من الاعتقاد بأزليته وثابت أحكامه إلى وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، من خلال توظيف المسائل التاريخية المسلّم بها في تفسير القرآن، وتغميض مفهوم (الحُكم)، وتقليل آيات الأحكام، مع إضفاء النسبية على آيات الأحكام، وتعميم الصفة التاريخية على العقيدة، وهو ما يؤدي -حسب هذه الآليات- إلى اعتبار القرآن مثله مثل أيّ نصّ تاريخي آخر، وينتج عن هذا: إبطال المسلّمة القائلة بأنّ القرآن فيه بيان كلّ شيء؛ ويتم إنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها، وحصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصة، والدعوة إلى تحديث التدين.

وبعد أن فرغ طه عبد الرحمن من بيان أوجه اتحاد منظور [19] من أسماهم بالحدائيين، ردّ عليهم على أساس أنهم لم يمارسوا الفعل الحدائي في إبداعياته ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحدائي كما حصل

في تاريخ غيرهم مقلدين أطواره وأدواره [20]. ويظهر هذا التقليد في كون خططهم الثلاثة المذكورة مستمدة من واقع الصراع الذي خاضه، والذي أفضى إلى تقرير مبادئ ثلاثة أنزلت منزلة قوام الواقع الحدائيه الغربي:

أولها: مقتضاه أنه يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدي للوصاية الروحية للكنيسة.

والثاني: مقتضاه أنه يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة.

والثالث: مقتضاه أنه يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدي للوصاية السياسية للكنيسة.

إنّ الذي جعل طه عبد الرحمن يقرّر بأن خططهم مأخوذة من هذه المبادئ الثلاثة، راجع إلى أنّ خططهم في التأسيس متفرّعة على المبدأ الأول الذي يقضي بالاشتغال بالإنسان دون سواه، وخططهم في التعقيل متفرّعة على المبدأ الثاني الذي يقضي بالتوسل بالعقل دون سواه، وخططهم في التأريخ متفرّعة على المبدأ الثالث الذي يقضي بالتعلق بالدنيا دون سواها [21].

إنّ المنزلة المنهجية للقراءة الحدائيه كما بلورها النقد الطهائي توصل أصحابها إلى اكتساب صفات تقدر في شخوصهم النقدية، يقول في استنتاجه: «ولا يخفى على ذي بصيرة ما في هذه الإسقاطات الاندفاعية من عيوب منهجية صريحة، تُفقد التحليلات الحاصلة قيمتها كما تُفقد النتائج المتوصل إليها مصداقيتها، نذكر من هذه



العبوب المنهجية؛ أولها: فقدان القدرة على النقد، والثاني: ضعف استعمال الآليات المنقولة، والثالث: الإصرار على العمل بالآليات المتجاوزة، والرابع: تهويل النتائج المتوصل إليها، والخامس: قلب ترتيب الحقائق الخاصة بالقرآن، والسادس: تعميم الشك على كل مستويات النصّ القرآني» [22].

هكذا يختم طه عبد الرحمن نقده الموجّه إلى القراءات الحدائبة للقرآن الكرم، معتبراً عملها عملاً تقليدياً صريحاً لما أنتجه واقع الحدائبة الغربي، وهذا التقليد هو الذي يعرضها لما يسميه طه: (آفات منهجية مختلفة)؛ إذ لم تُراع المجال التداولي الفكري لإنتاج هذه الأدوات والمناهج التي يتم أعمالها في قراءة النصّ القرآني.

وإذا سلّمنا مع طه عبد الرحمن بأنّ ما قدمته القراءات الحدائبة لم يف بالغرض المنهجي والمعرفي في قراءة النصّ القرآني، ومن ثمّ افتقادها إلى الإبداع وتقديم قراءة جديدة للقرآن، مستوعبة لخصوصية القرآن ذاته، ومواكبة للتقدم النوعي في العلوم الإنسانية والاجتماعية. فما هو النموذج الذي يقدمه الدكتور طه عبد الرحمن بديلاً لهذه القراءات؛ ذلك ما سنعكف على إبرازه في المحور الثاني.

3- القراءة الحدائبة المبدعة.. نموذج بديل للقراءات الحدائبة:

يُسلّم الدكتور طه مبدئياً بضرورة تقديم قراءة جديدة للقرآن الكرم، فبهذه القراءة يتم «تدشين الفعل الحدائبي الإسلامي الثاني» [23]، ولا يقع ذلك إلا بتقديم جواب مضاد لواقع الحدائبة الغربية، ذلك الذي يسميه طه بـ«الجواب الإسلامي» [24]، وغاية هذا الجواب الذي يؤسس على قراءة جديدة للقرآن؛ الإسهام في امتلاك إصلاح الواقع الكوني، ف(الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلى في حقيقتين

اثنتين؛ إحداهما: الإيمان: الذي يتوصل إليه بالنظر الملكوتي في الآيات بوصفه مؤسساً للنظر الملكي؛ والثانية: هي التخلق: ويتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي: بالعمل التعارفي بوصفه مؤسساً للعمل التعاوني [25].

ويقدم طه عبد الرحمن بديلاً عن القراءة الحدائية، ويؤسس أنموذجه من المداخل المنهجية والمعرفية التي انتقد فيها القراءات السابقة، وهي ما يسميه طه بـ«القراءة الحدائية المبدعة»، وبهذا يمكن اعتبار نقد طه نقداً تفكيكياً تركيبياً بناءً؛ إذ عمل على تفكيك أطروحة القراءة الحدائية وقدم جواباً مبدعاً؛ وترتكز القراءة البديلة التي يقدمها طه على عنصر منهجي قوامه (إعادة النظر في معاني الإبداع)؛ لأن القراءة الحدائية للآيات القرآنية تكون قراءة مبدعة حقاً، ولا إبداعاً حقيقياً ما لم يكن إبداعاً موصولاً؛ ولا وصل في الإبداع ما لم يكن آخذاً بأسباب تراثنا التفسيري والثقافي [26].

ولعلنا لا نكون مبالغين إذا صرنا إلى القول أن مشروع طه قائم على الإبداع ونقد آفة التقليد، وهي سمة مصاحبة لكتاباته، وقد حرّر - (كما هي عادته) قبل الدخول في تفاصيل أنموذجه البديل للقراءة المبدعة للقرآن - معنى للإبداع، بالشكل الذي يسهم فيه بإنتاج قراءة بديلة، ويزيل عنه الصفات التي أورتها بمقتضى القراءة المقلدة، ويكشف طه هذا حينما اعتبر أنّ الفعل الحدائي الغربي قائم على أساس الصراع مع الدين، في حين أنّ الفعل الحدائي الإسلامي لا يقوم إلا على أصل التفاعل مع الدين، فيكون الإبداع الذي يتجلى به هذا الفعل هو من جنس الإبداع الموصول [27].

بمقتضى هذا التركيب جعل الفيلسوف طه عبد الرحمن من التفاعل أو الصراع مع

المعطي الديني مدخلاً من مداخل شروط إنتاج قراءة موصولة، على عكس منطق القراءة الحدائيه القائمة على المفاصلة تطبيقاً لروح الحدائيه الغربيه، ويضع طه عبد الرحمن للقراءة المبدعه شرطين اثنين لكي تستوفي شرائط القراءة الحدائيه المبدعه، وهما:

الأول: (رعايه قوة التفاعل الديني مع النصّ القرآني).

الثاني: (إعادة إبداع الفعل الحدائيه المنقول)، وهو ما يعبر عنه بتبيئه المفاهيم والمناهج المنقوله.

أما عناصر القراءة المبدعه، فهي:

العنصر الأول: خطة التأنيس المبدعه:

وهي عند طه مضاده لخطة التأنيس المقلده، فهي لا تقصد (محو القدسيه) وإنما تقصد (تكريم الإنسان)؛ ويعرفها طه بكونها: «عبارة عن نقل الآيات القرآنيه من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، تكريماً للإنسان» [28].

فبمقتضى التأنيس المبدع وضع طه علاقة الإنسان مع أطره الدينيه في موقعها السليم نافياً عنها إضعاف التفاعل الديني، وفي نفس الوقت لا تُخلُّ بالفعل الحدائيه، كما تركز أكثر من خطة التقليد على الاشتغال بالإنسان، وهو الرهان الذي فشلت فيه الحدائيه الغربيه؛ إذ لم تستطع استيعاب الإنسان في أبعاده الماديه والروحيه معاً.

فمبدأ استخلاف الإنسان في الأرض أهله للفوز بغايه التكريم، فإذا كان التأنيس

المُقدد قد اشتغل بدفع ما يتوهم أنه يضرُّ بالأصالة الإنسانية، فإنّ التأنيس المُبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذه الأصالة؛ إذ إن تحقيق المنافع كقيلُ بدفع الأضرار والمفاسد، على هذا الأساس يكون التأنيس المبدع أكثر تغلُّلاً في الحادثة من التأنيس (المقدد) [29].

وتركيز طه على موضوع الإنسان في علاقته مع النصّ الديني يعتبر بحثاً عن إشكالات تأويل النصوص والبحث (الهرمنيوطيقي)؛ فغالباً ما يتبلور البحث في الدين من جهتين؛ من الله إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الله [30]، هذه العلاقة تقتضي من آلية البحث ومنهج قراءة النصوص التميز بالأصالة المنهجية، لكي تكون قادرةً على تجاوز إشكالية خصوصية النصّ الديني، وإمكانية دراسته بأدوات ومناهج منقولة من حقل معرفي إلى آخر، ولا يتم ذلك إلا بمنهج التكامل المعرفي المتجاوز لإشكالات التبيين المفاهيمية والمنهجية، وإعادة توظيف هذه المناهج خارج نطاق التوظيف الغربي لها، التي انتهت إلى ما يسميه أبو القاسم الحاج حمد (توهمات وضعية)، والعمل على الاشتغال ضمنها في إطار المنظور (الكوني) [31].

العنصر الثاني: خطة التعقيل المبدعة:

يعرف طه عبد الرحمن هذه الخطة بقوله: «خطة التعقيل المبدعة هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكلّ وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعاً لنطاق العقل» [32].

ويبيدي طه ثلاث ملاحظات حول خطة التعقيل المبدعة:

الأولى: اعتبر أنّ التعامل العلمي مع الآيات القرآنية لا يُضعف التفاعل الديني معها.

الثانية: هذا التعامل العلمي لا يُخلّ بالفعل الحدائي.

الثالثة: أن هذا التعامل يوصل إلى تحقيق الإبداع الموصول.

وبتحقق هذه الملاحظات يقرّر طه أن التعقيل في هذه الخطة يكون أكثر تغلّغًا في الحداثة منه في خطة التعقيل المقلّدة؛ إذ مقتضى التعقيل المبدع تقوية (مبدأ التدبر) الذي دعت إليه الآيات القرآنية، وبهذا تتم قراءة النصّ قراءة تفاعلية جدلية تجمع بين الروح والمادة، ف«يكون أفق الإدراك الحسي موصولًا بأفق الإدراك العقلي، وأفق الإدراك العقلي موصولًا بأفق الإدراك الروحي» [33].

وبهذا يبطل طه دعوى (المماثلة الدينية) التي دعت إليها خطة التعقيل المقلّدة، ومدخله في ذلك إعمال منهج «التصديق والهيمنة»؛ على اعتبار أن النصّ التوحيدي يرتقي على العقل المادي، بينما العقل الوثني في النصوص الوثنية تنحط عن العقل المادي، واعتبار النصوص الدينية المنزلة تجليًا لوعي واحد، فكلّ تجلٍّ يُصدّق التجلي الذي سبقه ويهيمن عليه، وبهذا وجب أن يكون النصّ القرآني مهيمًا عليها جميعًا [34]، بمقتضى منطوق القرآن: {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ} [المائدة: 50].

وبالرغم من أنّ طه عبد الرحمن لم يقدم تفصيلًا معرفيًا لكيفية اشتغاله المنهجي في فهم واستيعاب النصوص الدينية السابقة عليه، غير أنّ الإشارة التي قدمها هنا توحى

إلى أن المبدع طه على وعي تامّ بمنهج القرآن في تعامله مع الموروث الديني السابق عليه، بمقتضى الحفظ الإلهي للكتاب المجيد، الذي حفظ معه الله الإرث الديني للديانات السماوية السابقة، من خلال منهجه المبني على وحدته البنائية التي تستوعب الإنسان والكون والطبيعة. وما كان له أن يتم ذلك دون «أخذ القرآن بقوة في وحدته البنائية العضوية وكنيته، فلا يتم تحليل النصّ عضوياً ومجزئاً، وإنما يقرأ من خلال الكلّ القرآني» [35].

العنصر الثالث: خطة التأريخ المبدع:

وهي عنده «عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، ترسيخاً للأخلاق» [36]؛ ومهمتها عند طه عبد الرحمن حُسن الوصل بين الظرف والسياق من دون إضعاف للتفاعل الديني، عن طريق فهم مقصود إيراد الظروف الخاصة والسياقات الخاصة في الآيات القرآنية، وربطه بالقيم التي تحملها هذه الآيات؛ ومقصود طه من ذلك مراعاة السياقات الخاصة والعامة عند دراسة المفاهيم القرآنية، فلا بد من مراعاة معنيين: (الأول: هو المعنى المعجمي أو الأساس أو المفهوم الضمني للكلمة، والذي تحتفظ به في كيانها أين أخذت، وفي أيّ سياق وُضعت. وأما المعنى الثاني: فهو المعنى العلائقي أو السياقي للكلمة (relational meaning)، وذلك عندما توضع الكلمة ضمن نظام خاص، وتأخذ مكانها فيه مع كلمات أخرى، فتشحن بكثير من العناصر الدلالية الجديدة التي تنشأ من هذه الحالة الخاصة، حتى إنّ السياق الجديد ليعدل أحياناً بشكلٍ تامّ المعنى الأساس للكلمة، ونشهد ولادة كلمة جديدة) [37].

وهذا المنهج تنبه له علماء الإسلام مبكرًا؛ فقد كانت نظرية النظم من التنظيرات المبكرة للنظر الكلي إلى القرآن، بالتركيز على الأنساق والروابط بين أجزاء النصّ وتراكيبه، ومن هؤلاء الأعلام الجرجاني (ت: 471هـ) عرّف بهذه النظرية عند قوله: «ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب بعض» [38].

وقد أشار الإمام الشاطبي -رحمه الله- إلى ضرورة اعتبار الجزئي والكلي في النظر للسورة القرآنية، فيرى أنّ النظر في السورة له اعتباران؛ الأول: من جهة تعدد قضاياها، والاعتبار الثاني: من جهة النظم، فلا بد من النظر في أول الكلام وآخره بحسب الاعتبار، فاعتبار جهة النظم لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميع السورة بالنظر؛ يقول -رحمه الله-: «فلا محيص للمتفهم عن ردّ آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزاءها؛ فلا يتوصل به إلى مراده. ولا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام» [39].

والملاحظة الثانية التي يضعها طه لخطة التأريخ المبدع؛ أن هذا الوصل لا يُضِرّ بالفعل الحدائي، ويوصل إلى تحقيق الإبداع الموصول.

وبناءً على هذه الملاحظات يقرّر الدكتور طه عبد الرحمن أنّ «الانشغال بالسلوك في الحياة في خطة التأريخ المبدعة أكثر منه في خطة التأريخ المقلّدة»؛ ووفق هذا المنظور يقرّر -طه- أن التأريخ المبدع أكثر تغلّعًا في الحادثة من التأريخ المقلّد،

فيبطل المماثلة التاريخية بين النصوص التاريخية، فللنصّ الخاتم عنده وضع خاصّ بحيث يمتد زمانه إلى ما بعد زمن نزوله، حتى إنّ كلّ زمن يليه يكون زمنه، ومنها راهنية النصّ القرآني، ومن ثمّ يؤكّد طه في آخر مرافعته مع القراءات الحدائيه أنه «لا نظير للنصّ القرآني في حدائته التاريخية» [40].

عمل طه عبد الرحمن على تقديم نقد في الأسس المنهجية والمعرفية للقراءة الحدائيه للوحي، عبر استدعاء أدواتها المنهجية في تحليل وقراءة النصّ القرآني، وقد كشف من خلال نقده ما تتسم به القراءة الحدائيه من تهافت مصطلحي وافد على المجال التداولي الإسلامي، الأمر الذي حملة على وصفها جواباً منقولاً غير موصول.

ومن خلال نقده يمكن الخلوص إلى ثلاث خلاصات تتعلق بإشكالية تقديم قراءة جديدة للقرآن الكريم، وهي على النحو الآتي:

الخلاصة الأولى: أنّ موضوع القراءة الجديدة للقرآن يعتبر بحثاً عن إشكالات تأويل النصوص والبحث (الهرمنيوطيقي)، فغالباً ما يتبلور (البحث في الدين من جهتين؛ من الله إلى الإنسان ومن الإنسان إلى الله) [41]، هذه العلاقة تقتضي من آلية البحث ومنهج قراءة النصوص التميز بالأصالة المنهجية، فنتجاوز إشكالية خصوصية النصّ الديني، وإمكانية دراسته بأدوات ومناهج منقولة من حقل معرفي إلى آخر؛ ولا يتم ذلك إلا بمنهج التكامل المعرفي المتجاوز لإشكالات التبيئة المفاهيمية والمنهجية، وإعادة توظيف هذه المناهج خارج نطاق التوظيف الغربي لها، التي انتهت إلى ما يسميه أبو القاسم الحاج حمد (توهّمات وضعية)، والعمل

على الاشتغال ضمنها في إطار المنظور (الكوني) [42].

الخلاصة الثانية: بما أنّ الواقع المعاصر يستوجب على الباحث العلمي -لا سيما في العلوم الشرعية- أن يتعامل بشكلٍ أو بآخر مع النصّ الديني كمحطة علمية يفرضها الاختصاص الدقيق، فلم تعد دراسة تفسير النصوص الدينية الإسلامية وغيرها مجرد اختصاص ضيق يسلكه الدارسون للدين فقط ومن خلال تخصصات أدقّ، إنما فرضت المعرفة الحديثة فضاءً مفتوحاً بين جميع أشكال المعرفة والدين.

الخلاصة الثالثة: إذا كان استعادة النقاش حول ضرورة تقديم قراءة جديدة للنصّ القرآني، فإن ذلك ينبغي أن يكون مدخلاً لاستعادة الفعل الحضاري أو ما يسميه طه عبد الرحمن (الجواب الإسلامي)، أي أننا بحاجة إلى قراءة جديدة للقرآن تكون منطلقاً لتقديم جواب للحدائث الإسلامية، تسهم في تجاوز التأخر التاريخي للأمة، وتكون بديلاً إنسانياً لفشل الحضارة المعاصرة عن تقديم جواب لإشكالية الإنسان.

[1] فصل المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد -رحمه الله- في الإشكالات التي أفرزها التفكير اللاهوتي ومناهج المعرفة الوضعية في الغرب كحلّ لإشكالياتها مع اللاهوت المسيحي والتفكير الميتافيزيقي. يراجع: (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية)، حاج حمد محمد أبو القاسم، (ص29)، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، 1425هـ / 2004م.

[2] (لسان العرب)، ابن منظور، مادة (حدث).

[3] (موقف طه عبد الرحمن من الحدائث)، بوزيرة عبد السلام، (ص3)، رسالة ماجستير في الفلسفة، كلية العلوم

الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري -قسنطينة- الجزائر، 2009-2010م.

[4] (اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحادثة)، محمد برادة، (ص12)، مجلة فصول، عدد: 4، الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة، مصر، 1984م.

[5] (روح الحادثة المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية)، طه عبد الرحمن، (ص175)، الطبعة الأولى. المركز الثقافي العربي، -الدار البيضاء- المغرب، 2006م.

[6] (روح الحادثة المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية)، مرجع سابق، طه عبد الرحمن، (ص29).

[7] (روح الحادثة المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية)، مرجع سابق، وما بعدها، طه عبد الرحمن، (ص24).

[8] (نقد الحادثة الغربية بين عبد الوهاب المسيري وطه عبد الرحمن: مقارنة أولية) سلمان بونعمان، كتاب دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، (ص42)، ط1، مطبعة النجاح الجديد، الدار البيضاء - المغرب، 1434هـ/2013م.

[9] (روح الحادثة المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية)، طه عبد الرحمن، (ص60)، مرجع سابق.

[10] المرجع السابق، (ص31).

[11] (روح الحادثة المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية)، طه عبد الرحمن، (ص30)، مرجع سابق.

[12] نفسه، (ص205).

[13] نفسه، (ص175).

[14] (روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، طه عبد الرحمن، (ص175)، مرجع سابق.

[15] قدم محمد شحور قراءته المعاصرة للقرآن الكريم في كتابه الموسوم بـ(الكتاب والقرآن قراءة معاصرة)، وشكل الكتاب مثار نقاش وجدل بين الباحثين والدارسين. رغم هذا فالكتاب يعدُّ محاولة جادة في طريق البحث عن طريقة معاصرة في فهم التنزيل الحكيم، أراد من خلاله صاحبه حلَّ مشكلة الجمود التي سيطرت على الفكر الإسلامي لعدة قرون، مستندًا بكون معنى النصِّ متغيرًا حسب الأحوال النفسية للمتلقي والمتغيرات الثقافية والاجتماعية والظروف البيئية. وترتكز القراءة المعاصرة من منظور شحور على اعتماد المنهج اللغوي في تحديد معاني الألفاظ، والقول بعدم وجود الترادف في اللغة مستندًا على نظرية أبي علي الفارسي، والمتمثلة في منهج الإمامين: ابن جني، وعبد القاهر الجرجاني، مستندًا إلى الشعر الجاهلي.

[16] استشهد الدكتور طه على ذلك بنصِّ لمحمد أركون في كتابه: (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، راجع (ص206). ومما جاء فيه: «وكنت قد بينت في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم (الخطاب النبوي) يُطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية».

[17] يستدلّ طه على فكرة المماثلة بين الأديان بنصِّ لنصر حامد أبو زيد من أجل إثبات دعواه يقول فيه: «والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح، من حيث طبيعة (نزول) الأول وطبيعة (ميلاد) الثاني، تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدينية لكلّ منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكلّ منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى -عليه السلام- (رسول الله وكلمته)» انظر: (نقد الخطاب الديني)، نصر حامد أبو زيد، (ص204، 205).

[18] روح الحداثة، (انظر: 178، 179).



[19] أزمة الإبداع الموصول عند طه عبد الرحمن؛ القراءة الحدائبة للنصّ القرآني نموذجًا، مجلة الكلمة، عدد: 51، (ص104)، 2006م.

[20] (روح الحدائبة)، مرجع سابق، (ص189).

[21] (روح الحدائبة)، طه عبد الرحمن، (ص189)، مرجع سابق.

[22] (روح الحدائبة)، طه عبد الرحمن، انظر الصفحات الآتية: 190، 191، 192، مرجع سابق.

[23] (روح الحدائبة)، طه عبد الرحمن، (ص193)، مرجع سابق.

[24] (الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري)، طه عبد الرحمن، (ص17) وما بعدها، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب. 2005م.

[25] (الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري) طه عبد الرحمن، (ص24)، مرجع سابق.

[26] (روح الحدائبة)، طه عبد الرحمن، (ص205).

[27] (روح الحدائبة)، طه عبد الرحمن، (ص194).

[28] (روح الحدائبة)، مرجع سابق، (ص197).

[29] (طه عبد الرحمن ونقد الحداثة)، بوزبرة عبد السلام، (ص219)، الطبعة الأولى، جداول بيروت - لبنان، كانون الثاني/يناير 2011م.

[30] (قراءة بشرية للدين)، محمد مجتهد الشيبستري، (ص11)، تعريب أحمد القبانجي، ط 1، دار الانتشار العربي، بيروت - لبنان، 2009م.

[31] انظر: (العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، محمد أبو القاسم الحاج حمد، (ص80)، مرجع سابق.

[32] (روح الحداثة)، مرجع سابق، (ص199).

[33] (روح الحداثة)، مرجع سابق، (ص201).

[34] (روح الحداثة)، مراجع سابق، (ص202).

[35] انظر: (العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، محمد أبو القاسم حاج حمد، (ص81)، المجلد الأول، مرجع سابق.

[36] (روح الحداثة)، طه عبد الرحمن، (ص202)، مرجع سابق.

[37] Toshihko, Izutsu. God and Man in the Koran Ibid. p:19-21. نقلًا عن (المفاهيم والمصطلحات القرآنية: مقاربة منهجية)، حلي عبد الرحمن، (ص72، 73)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد: 35، شتاء 1425هـ/2004م.

[38] (دلائل الإعجاز)، الجرجاني، عبد القاهر، المقدمة، (ص4)، ت: محمود محمد شاكر، ط. الخامسة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 2004م.

[39] (المواقفات في أصول الفقه)، أبو إسحاق الشاطبي، جزء 4، (ص266)، ط1، ت: أبو عبادة مشهور بن حسن آل سلمان، دار بن عفان، المملكة العربية السعودية، 1997م/1417هـ.

[40] (روح الحدائبة)، مرجع سابق، (ص204).

[41] (قراءة بشرية للدين)، محمد مجتهد الشبستري، (ص11)، ط1، تعريب: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت - لبنان، 2009م.

[42] انظر (العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، محمد أبو القاسم الحاج حمد، (ص80)، مرجع سابق.