المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v7i2.293

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 4-2-2023
تاريخ القبول: 28-4-2023

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

رؤية طه عبد الرحمن للقراءات الحداثية للقرآن الكريم

قراءة نقدية للأسس المرجعية والمنهجية

د. سمير فريدي[1]
samirfaridi@ium.edu.so

ملخص:

يسعى البحث إلى إعادة النظر في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، من خلال نقد أسسها المرجعية والمنهجية، مع تقديم الأسس النظرية والمعرفية التي ينبغي أن تنطلق منها كل قراءة معاصرة للقرآن الكريم، مع مراعاة أن تكون هذه القراءة بأعيننا ووحيينا، أي أن تكون موصولة بالفكر الإسلامي لا مفصولة عنه؛ حيث إن الحداثة الغربية قامت بتنزيل آلياتها ونتائجها على النصوص الدينية المسيحية واليهودية، مما جعل هاته الصيحات تنتقل إلى المجال التداولي الإسلامي، دون النظر إلى التباينات بين المجالين، خصوصًا فيما يتعلق بالنصوص الدينية. لذا فإن هدف البحث يتمثل الكشف عن أبعاد تطبيق الآليات الحداثية على القرآن الكريم، فضلًا عن إبراز النتائج المترتبة عن ذلك التقليد، وأخيرًا بيان اجتهاد طه عبد الرحمن في هذه المسألة، عن طريق الاعتماد على المنهج التحليلي النقدي. وقد خلص إلى نتيجة مفادها أن القراءة التي أسس لها طه تتصل بالتراث التفسيري والثقافي ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي، بينما القراءات الحداثية المقلدة انفصلت عن هذه المقتضيات، واتجهت إلى النقل من واقع الحداثة الغربي الذي يختلف كليًا عن السياق الإسلامي.

الكلمات المفتاحية

القراءات الحداثية، القراءات المعاصرة، الحداثة، طه عبد الرحمن، النقد.

(1) أستاذ جامعي بالجامعة الإسلامية بمنيسوتا قسم الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية – الولايات المتحدة الأمريكية. دكتوراه في الفكر الإسلامي.

للاقتباس: فريدي، سمير، رؤية طه عبد الرحمن للقراءات الحداثية للقرآن الكريم؛ قراءة نقدية للأسس المرجعية والمنهجية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع2، 2023، 122-160.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (NC 4.0-CC BY) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية

OPEN ACCESS
Received: 2023-2-4
Accepted: 2023-4-28

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Taha Abd Arrahman's vision of the modernist readings of the Holy Qur'an
A critical reading of the reference and methodological foundations

Dr. SAMIR FARIDI[(2)]
samirfaridi@ium.edu.so

Abstract

The study aimed to review the contemporary readings of the Holy Qur'an, by criticizing their reference and methodology foundations, and to present theoretical and knowledge foundations for any contemporary reading to start, taking into consideration that this reading should remain within the Islamic thought, and not beyond that. Western modernity applied its mechanisms to the Torah and the Bible, which made them transmit to Islamic pragmatic field, without considering disparities between the two cultures, especially religious texts. The study also aimed to reveal the dimensions of the application of modernist mechanisms to the Holy Qur'an, as well as to highlight the consequences of that imitation. It finally demonstrated the opinion of Taha Abd Arrahman in this issue, by using the analytical-critical approach. The study concluded that the reading that Taha established is related to the interpretive and cultural heritage and the requirements of the Islamic pragmatic field, while the imitative modernist readings separated from these requirements and tended to imitate Western modernity, which is completely different from the Islamic context.

Keywords:

modernist readings, contemporary readings, modernity, Taha Abd Arrahman, criticism

(2) Professor at the Islamic University of Minnesota, Department of Islamic Studies in English - United States of America.

Cite this article as: FARIDI, SAMIR, Taha Abd Arrahman's vision of the modernist readings of the Holy Qur'an: A critical reading of the reference and methodological foundations, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 122-160.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

تسعى القراءات المعاصرة للقرآن الكريم إلى إعادة صياغة المفاهيم الدينية وتفسير النصوص بما يتناسب مع العصر، من خلال منحها روحا جديدة تتناسب والسياقات الإنسانية المعاصرة، لذلك تعتمد على المنهج الهرمنيوطيقي في دراسة وتحليل النصوص الدينية والمفاهيم الكبرى التي تتضمنها هذه النصوص، من قبيل مفهوم «الله» و«الدين» و«الأخلاق» و«الآخرة».. لفتح آفاق بديلة لإنتاج المعنى وإثراء الدلالة، وفهم القرآن العظيم فهما حداثيا.

من هذه المشاريع التي أعلنت إعادة قراءة القرآن المجيد في ضوء ما استجد من مناهج وآليات، نجد المحاولة الهرمنيوطيقية[3] لنصر أبو زيد[4]، والمحاولة اللغوية في ضوء اللسانيات الحديثة لمحمد شحرور[5]، ومحاولة محمد أركون[6] التي طبق فيها مناهج اللسانيات والسيميائيات ومناهج العلوم الاجتماعية، ومشروع حسن حنفي من النقل إلى العقل، وهناك مشاريع أخرى قاربت النص القرآني بمنهجٍ معرفيٍّ جدلي، كما هو الشأن بالنسبة لمحاولة أبو القاسم حاج حمد[7]، ومحاولة طه جابر

(3) Grant Robert M. A short history of interpretation of the bible. The macmillan company. New York, 1963.
Peter Szondi. Introduction to library Hermeneutics. In New Lirary, UUniversitty of Verginia, 1978.

(4) خصوصًا في الكتب الآتية:
- نصر أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيوت، ط:7، 2005.
- نصر أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- نصر أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، ط:1، 1983.
- نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط:1، 1995

(5) تطرق إليها في الكتب الآتية:
- محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، سورية –دمشق.
- محمد شحرور، الإسلام والإيمان: منظومة القيم، الأهالي للطباعة والنشر، سورية –دمشق، ط:1، 1996.

(6) يتضح ذلك بالخصوص في:
- محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق، دار الطليعة، بيروت، ط:2، 2005.
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط:1، 1999.
- محمد أركون، الفكر العربي، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط:3، 1985.

(7) تتضح ملامح ذلك في:
- أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، ط1، 1425هـ - 2004م.
- أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي ط1، 1425هـ - 2004م.
- أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، ط1، 2004م - 1425هـ

العلواني[8]، وبديع الزمان النورسي[9]، وغير ذلك من المحاولات الأخرى التي تعاملت مع القرآن الكريم من زوايا متعددة، ومن منطلقات ومجالات تداولية أخرى، نذكر على سبيل المثال لا الحصر عمل توشيهيكو إيزوتسو[10]، الذي قارب القرآن الكريم انطلاقًا من علم الدلالة (semantics)، فضلا عن محاولة موريس بوكاي التي أبرز فيها انسجام القرآن الكريم مع علوم ومستجدات العصر الحديث، لكن لم تصل إلى المستوى العملي، ولا يمكن أن ننسى في هذا المقام جهود مدرسة الرباط، خصوصًا مشروع محمد عابد الجابري ومشروع طه عبد الرحمن المناقض له.

إشكالية البحث:

إن الحداثة الغربية قامت بتنزيل هذا الاتجاه التأويلي على نصوص الكتاب المقدس، حيث أعلنت انفصالها التام عن كل التفسيرات التراثية باعتبارها تقف حاجزًا أمام إنتاج معانٍ جديدة، ومع تزايد الأبحاث الغربية في هذا الاتجاه، عمد بعض المفكرين من داخل المجال التداولي الإسلامي إلى نقل الآليات المنهجية الهرمنيوطيقية كما طبقتها الحداثة الغربية ثم قاموا بتنزيلها على نصوص القرآن العظيم، وهو ما يعتبر تطبيقًا مباشرًا للحداثة في السياق الغربي، أو بعبارة طه عبد الرحمن «تقليد

(8) يظهر ذلك في الكتب الآتية:
- طه جابر العلواني، أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير، دار السلام، القاهرة ط1 2010م - 1431هـ.
- طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، مكتبة الشروق الدولية، ط2، 1429هـ - 2008م.
- طه جابر العلواني، لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، ط 1 – القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني، دار السلام، ط1، 1431هـ - 2010م.
- طه جابر العلواني، نحو منهجية قرآنية معرفية، دار الهادي، ط1، 1425هـ - 2004م.
- طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، مكتبة الشروق، ط1، 1427هـ - 2006م.

(9) تتضح أبعاد مشروعه في الكتب الآتية:
- إشارات الإعجاز، بديع الزمان سعيد النورسي، تحقيق إحسان قاسم صالح، دار النيل، ط 3: 1434هـ-2013م.
- صيقل الإسلام أو آثار سعيد القديم، بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط 3 مصر 2002.
- المثنوي العربي النوري، بديع الزمان سعيد النورسي، تحقيق إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط 1، 1415هـ-1995م.
- المكتوبات، بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط3 مصر 2001.
- الملاحق في فقه دعوة النور، بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط 3 مصر 1999م.

(10) إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: د هلال الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط:1، 2007. عنوان الكتاب الأصلي «GOD AND MAN IN THE QUR'AN»، حيث اعتمد على علم الدلالة (semantics) وعلم اللغة الحديث.

واقع الحداثة»، ومن المعلوم أيضًا أن هذا الواقع تتداخل في تركيبه سياقات عدة، أبرزها أن الحداثة الغربية قطعت صلتها بأسباب الماضي فضلًا عن آثاره، فكان هروب أصحابها من هذا الماضي يضاهي فراراهم من الموت، نظرا لما ترسخ في أذهانهم من أشكال التخلف الذي تشهد عليه قرونهم الوسطى، وعلى الرغم من أن الواقع لا ينطبق على ذاكرة المسلمين، حيث إن حالهم في تلك القرون يشهد على تحضرهم ولو أنهم انحدروا بعدها، إلا أن ذلك لم يمنع بعض المفكرين من الحذو في تعاملهم مع القرآن الكريم حذو تعامل الغرب مع تاريخهم وتراثهم الديني، فظهرت قراءات بِدعية جديدة للقرآن الكريم قطعت صلتها بالتراث التفسيري الإسلامي تقليدا للغير لا اجتهادا من عنديتهم، ولئن تضمنت تلك القراءات عناصر من الإبداع والابتكار، إلا أنه إبداع مفصول وابتكار مزيف، لذا فإن البحث جاء ليعالج إشكالية كبرى تتمثل في نقد الأسس المرجعية والمنهجية التي انطلقت منها هذه القراءات، وإقامة الموازنة بينها من أجل الوقوف على قيمتها الإبداعية.

إن أهم شرط في الإبداع الحقيقي أن يكون موصولًا ولا ينقل من واقع الحداثة وإنما ينبثق من روحها[11]، وهذا ما يدفعنا للتساؤل عن المناهج الهرمنيوطيقية التي تبناها العقل الغربي، وكيف وظِّفت في مجالنا التداولي؟ وما هي الأسس المرجعية والمنهجية التي أسست المخيال العام لهذه المشاريع؟ وهل بإمكان هذه القراءات أن تنتج قراءة حداثية مبدعة للقرآن المجيد؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تدقيق النظر في ما يعرف بالقراءات الحداثية للقرآن الكريم، وذلك من خلال النقد الطهائي لأسسها المنهجية والمعرفية، ويبقى الهدف الأسمى من البحث طرح مجموعة من القضايا الإشكالات المعاصرة أمام الباحثين، التي تدور حول موضوع القرآن الكريم ومحاولة تجديد فهمه وفقهه، قصد الجواب عن سؤاله الأهم، وهو: هل يمكن قراءة القرآن الكريم قراءة حداثية؟

منهج البحث:

انطلاقًا من عنوان البحث يتضح أن المنهج الذي ينبغي أن يهيمن على البحث هو المنهج التحليلي والمنهج النقدي، وذلك لأن الدراسة تهتم بالنقد أساسًا للخلفيات والإيديولوجيات التي بنت عليها

(11) يميز الفيلسوف طه عبد الرحمن بين مفهومين: «روح الحداثة» و«واقع الحداثة» حيث إن الأول جملة من القيم والمبادئ من شأنها أن تبني حضارة الإنسان في مختلف الأزمنة والأمكنة، بينما الثاني فهو أن هذه القيم والمبادئ من شأنها أن تبني الحضارة في سياق زمكاني مخصوص.

القراءات المعاصرة صرحها، وهذا لا يمنع من التوسل في بعض الأحيان –حسب الحاجة- بالمنهج التاريخي أو غيره من المناهج المعروفة في مجال البحث العلمي.

الدراسات السابقة:

من الدراسات السابقة الرصينة -التي وقفت عليها- المرتبطة بموضوع البحث نذكر على سبيل المثال مساهمة احميدة النيفر[12] التي حاول فيها الوقوف على المناهج التي استخدمها أصحاب القراءات المعاصرة، لكنها لم تركز بالأساس على نقد المحددات المنهجية والمعرفية، ومساهمة الدكتور سعيد النكر التي طرح فيها مسألة المنهج والإيديولوجيا في القراءات المعاصرة[13]، والمساهمة العميقة الدقيقة التي قام بها صاحب النظرية الائتمانية في نقده للخلفيات الفكرانية التي أطرت مسيرة ومسار القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، خصوصا في كتاب روح الحداثة.

المبحث الأول: نقد الأسس المرجعية والمنهجية للقراءات الحداثية للقرآن الكريم

سعت القراءات الحداثية إلى تجاوز القراءات التراثية للقرآن الكريم، سواء القراءات التأسيسية التي يمثلها المفسرون المتقدمون باختلاف اتجاهاتهم في التفسير (الفقهي، الكلامي، الصوفي..)، أو القراءات التجديدية التي تمثلها المدرسة السلفية الإصلاحية والمدرسة السلفية الأصولية والمدرسة الإسلامية العلمية؛ وذلك لأنها قراءات ذات صبغة اعتقادية حيث تضع للإيمان أسسه النظرية أو تُقوِّي أسبابه العملية، بينما القراءات الحداثية[14] تتسم بصبغة انتقادية لبعض الآيات القرآنية، فحداثية القراءة هي أن تكون انتقادية لا اعتقادية بالاعتماد على آلية تنسيقية وعمليات منهجية.

(12) احميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، دمشق، ط:1، 2000.

(13) يظهر عمق طرحه لهذا المسألة في مجموعة من الأعمال:

- سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، دار السلام، ط:1، 2013.
- سعيد النكر، قراءة النص القرآني النظرية والمنهج.
- سعيد النكر، نظرية النص: أو التعدد المنهجي في قراءة النص القرآني، المركز الثقافي العربي.

(14) تجدر الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن يفرِّق بين القراءة الحداثية والقراءة العصرية؛ لأن الحداثة عنده غير المعاصرة، فالحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي، ومن الأمثلة عليها قراءة محمد أركون وعبد المجيد الشرفي ويوسف صديق وطيب تزيني ونصر حامد أبو زيد، أما المعاصرة فلا يجب فيها مثل هذا الارتباط، فالقارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسبابًا تاريخية أخرى تخص مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها، ومن الأمثلة على هذه القراءة قراءة محمد شحرور في مؤلفه «الكتاب والقرآن» وقراءة عبد الكريم سروش في كتابه «القبض والبسط في الشريعة». ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص177.

المطلب الأول: منهج التأنيس ونزع القدسية

إن المنهج الأول الذي تنبني عليه القراءات الحداثية المقلدة يعتمد على التأنيس (أو الأنسنة) ويستهدف بالأساس رفع القدسية عن القرآن الكريم حيث يعتبرونها عائقًا دون فهم الآيات القرآنية، وهذا ما جعلهم يعتمدون خطة لتجاوز هذا العائق الاعتقادي تتمثل في نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري عن طريق عدة عمليات منهجية خاصة، حيث يتمثل الهدف من ورائها أن يصير القرآن الكريم نصًا لغويًا يشبه مختلف النصوص البشرية، وقد اتبعت مجموعة من العمليات لتحقيق النتائج التي رسمتها.

1- دعمليات خطة الأنسنة

إن محاولة نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري تتم عبر منهجيات علمية خاصة يمكن إجمالها فيما يلي[15]:

1-1 حذف عبارات التعظيم والتبجيل

نبه طه عبد الرحمن إلى أن القارئ الحداثي يحذف عبارات التعظيم التي يستعملها جمهور المؤمنين في تعظيمهم لكتاب الله تعالى، مثل «القرآن الكريم» أو «القرآن العزيز» أو «القرآن المبين» أو «الآية الكريمة».

1-2 مصطلحات جديدة بأخرى مقررة

قامت القراءة الحداثية باستبدال مصطلحات متداولة بمصطلحات جديدة تنقص من مكانة النص القرآني، من ذلك استبدال مصطلح «الآية» بمصطلح «العبارة» ومصطلح «القرآن الكريم» بمصطلح «المدونة الكبرى»، كما وُضِعَ مصطلح «الظاهرة القرآنية» أو «الواقعة القرآنية» مكان مصطلح «نزول القرآن»، وقام أركون بوضع مصطلح «الخطاب النبوي» مكان مصطلح «الخطاب الإلهي»، وأشار إلى ذلك بقوله: «وكنت قد بينت في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم «الخطاب النبوي» يُطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية»[16].

(15) ينظر طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص179-181.

(16) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص15.

1-3 التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي

يعمد القارئ الحداثي إلى التفريق بين «القرآن» و«المصحف» وبين «القرآن الشفوي» «والقرآن المكتوب» أو بين «الوحي في اللوح المحفوظ» و «الوحي في اللسان العربي»، أو يفرق بين «الوحي» و«التنزيل» وبين «الوحي والمصحف»، ونجد هذه التفرقة مثلا عند أركون أثناء تمييزه بين الوحي قبل «المصحف الرسمي المغلق» وبين الوحي بعد «المصحف الرسمي المغلق»[17].

1-4 المماثلة بين القرآن الكريم والنبي عيسى عليه السلام

إن القارئ الحداثي يسلم بالدعوى التشبيهية التالية: «كما أن كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم، فكذلك كلام الله تجسد في القرآن»، ومن ثم يبني عليها الحكم التالي: «لما كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية ويثبتوا له هو الآخر الطبيعة البشرية»، وقد صرح نصر أبو زيد بهذه المماثلة حيث قال: «والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة «نزول» الأول وطبيعة «ميلاد» الثاني تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلَّنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام: رسول الله وكلمته»[18]، وقد سلك أركون نفس المسلك حيث أقام مطابقة بين المكانة الإلهية للقرآن الكريم وبين المكانة النسلية لعيسى ابن مريم، حيث يرى أن الذي يقابل المسيح لدى المسلمين ليس هو النبي محمد، وإنما هو القرآن، وذلك لأن المسيح في الاعتقاد المسيحي أكثر من نبي على عكس محمد الذي هو نبي فقط، بل وبشر، فيسوع تجسدت فيه كلمة الله، أو الأب والروح والقدس، من هنا يستنتج أركون أن المسيح له طبيعة فوق بشرية، أي إلهية، تماما كالقرآن، فالله بحسب زعمه تجسد لدى المسيحيين في شخص بشري هو عيسى ابن مريم، وتجسد لدى المسلمين في نص لغوي هو القرآن[19].

(17) ينظر: نفسه، ص9.

(18) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط:4، 2003، ص204-205.

(19) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص23.

1-5 التسوية بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني في رتبة الاستشهاد

من الأمثلة التي تدل على أن القارئ الحداثي لا يجد حرجا في يسوي بين الأقوال البشرية والآيات القرآنية ما نجده عند محمد أركون حينما قرن بين آيتين من سورة الشورى بقول لـ«كلود ليفي ستروس» في تصديره للفصل المعنون بـ«المكانة المعرفية والوظيفية للوحي»، وقام بتكرير نفس الصنيع في مواطن أخرى بالجمع بين آيات من القرآن الكريم وأقوال لباحثين غير مسلمين، بل غير مؤمنين[20]، وفي ذلك إشارة إلى التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي المطلق وبين الكلام الإنساني النسبي.

2- نتائج تطبيق المنهجية التأنيسية

أفضت المنهج التأنيسي المطبق من طرف مقلدة الحداثة إلى النتائج الآتية[21]:

2-1 السياق الثقافي للنص القرآني

يؤدي تطبيق المنهجية التأنيسية إلى اعتبار القرآن الكريم مجردَ نصٍّ أُنْتِجَ وفقًا للمجال الثقافي الخاص به والذي تنتمي إليه لغته، ومن ثمَّ فإن تأويله يستدعي الرجوع لهذا المجال الثقافي الخاص، ويؤكد هذا الكلام ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد حيث قال: «إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة أُنْتِجتْ طبقًا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي»[22]، ولا شك أن هذا الطرح يُفقد للنص الديني رتبته القدسية، بحيث يُنزله من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي، وهذه العملية التي حاول أبو زيد أن يرسخها في الأذهان هي نفس العملية التي طبقها مفكرو الحداثة على نصوصهم الدينية الموروثة، مما يبرهن أن هذا الطرح مجرد تقليد للآخر وليس إبداعا ينطلق من الذات.

2-2 تقيد القرآن المجيد بسياقه الثقافي

أراد مقلدة الحداثة أن يصبح القرآن المجيد نصًا إشكاليًا ينفتح على احتمالات متعددة، وإجماليًا يقبل تأويلات غير متناهية، من غير أن يكون هناك تفاضل بين تأويل وآخر، وهو ما يجعل الانفراد

(20) ينظر: نفسه، ص11، وص145.

(21) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص180-181.

(22) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص204-205.

بمعرفة المدلول الأصلي لآية ما أمرًا غير ممكن، ومن ثم فإن الوصول إلى حقيقة النص الديني يبقى مفتوحًا أمام قراءات متعددة، وبذلك ندخل في دوامة يمكن تسميتها بفوضى التأويل، ويُصر طيب تيزيني على فتح النص القرآني على مختلف التأويلات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية.. حيث يظهر ذلك من قوله: «إن الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية...إلخ هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني وتشظيه وتوزيعه بنيويًا ووظيفيًا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إتنية متعددة. وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص معادا بناؤه وفق قراءات متعددة محتملة تعدُّد تلك الاتجاهات وحواملها المجسدة بالوضعيات المذكورة إياها»[23]، وعلى الرغم من أن القرآن الكريم هو خطاب مفتوح صالح لكل زمان ومكان باعتبار محدد خاتميته وهيمنته، إلا أن هذا الطرح يبقى مجرد حق أريد به باطل، إذ هو محاولة تنزيل آلي لمقتضيات الحداثة الغربية على القرآن الكريم كما تمت إعادة قراءة الكتاب المقدس، من دون أن يكون فيه استفادة من روح الحداثة، فلا إبداع في القراءة إن كانت بعيون الغير وبآلياتهم، حتى ولو ادعى المقلدة أن في ذلك تجديدًا لتأويل الخطاب القرآني.

2-3 الفصل بين النص القرآني ومصدره

سعى مقلدة الحداثة إلى فصل القرآن المجيد عن مصدره المتعالي وربطه كُليًا بالقارئ الإنساني، وليس في ذلك تنقيص من رتبته فحسب وإنما إخضاعه إلى مرجعية القارئ الثقافية وخلفيته المعرفية والاجتماعية، حيث انطلق هؤلاء من دعوى أن المقاصد الحقيقية المكتنزة في النص القرآني لا يمكن استكناهها في ظل غياب المتكلم المتعالي، وهو ما يستوجب ضياع المقاصد، ومن هنا فإن حصيلة فهم النص القرآني تكون من خلال عملية الاستنطاق التي يمارسها القارئ انطلاقًا من ظروفه ومتغيراته الثقافية والفكرانية، فلا يتحصل من ذلك إلا مضامين إنسانية صريحة تنفصل عن كل المتكلم المتعالي فضلا عن تغييب قدسية النص الإلهي.

2-4 النقص والزيادة في النص القرآني

جاءت القراءة المعاصرة المقلدة بافتراء صريح موجه للنص القرآني يعتبر أنه غير مكتمل، حيث تقوم هذه الدعوى على أن هناك احتمال وجود نقص فيه عن طريق حذف بعض الكلام الإلهي عند

(23) طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997، ص256-257.

التدوين أو عند وضع المصاحف، كما قد تكون فيه زيادة منسوبة إلى مصدر غير إلهي تخدم فئات مخصصة على حساب فئات أخرى، ويصرح طيب تيزيني بهذا الادعاء حيث يقول: «فإننا في الاختراق الحالي نواجه المسألة من حيث هي مسألة حول تمامية المتن القرآني وكما هو بيّن فإن إجماعًا على هذه التمامية يغدو، والحال كذلك، أمر خارج المصداقية التاريخية التوثيقية»[24]، ومنبع هذا الشك عند المقلدة نابع من قياسهم القرآن العظيم على نصوص الكتاب المقدس التي لحقها تغير وتحريف بحيث لم تعد تمثل النص الإلهي المنزل، وهذا القياس في غاية الفساد، بالإضافة إلى تأثرهم بنظريات المستشرقين حول توثيق القرآن الكريم، وقد فنَّد طه عبد الرحمن هذه الدعوى ائتمانيًا حيث قال: «يسعى الباحث المؤرخ -بدعوى القيام بشرط الموضوعية- إلى معاملة الشواهد والآثار على أنها وثائق، أي إفادات تنحصر قيمتها في أوصافها الثقافية، وأسبابها التاريخية. ولما كان الأصل في التعامل مع الوثيقة الشك فيها بوجه أو بآخر، حتى تثبت بالدليل صحتها، لزم أن يُفضي البناء على هذه الشكوك الأصلية إلى افتراضات وادعاءات واستنتاجات متضاربة متساقطة، لذلك لم يكن بد من أن تتعرض الوثائق الخاصة بجمعِ القرآن لابتلاءٍ شكّيٍ واسعٍ، ولئن كان هذا الابتلاء الشكي لم ينل من اتفاق الأمة على نص قرآني واحد، بحكم تولي الحقّ سبحانه وتعالى حفظ هذا النص، فإنه ورَّثها، في مسألة جمع هذا النص، من متناقض الآراء ومتباين الدعاوى ما جعل تحصيل وحد قراءتها لا ينفع في تحصيل أو في تحقيق وحدة سلطانها. أما الائتماني[25] فليس موثّقًا كالمؤرخ، بقدر ما هو واثق، فلا يتعامل مع جمع القرآن على أنه عملية توثيق شاك، وإنما على أنه عملية تحصيل ثقة لا شك معها، والثقة التي لا شك معها عبارة عن ائتمان، لذلك صحَّ أن نسمي تعامل الائتماني مع جمع القرآن باسم «التفكر» الذي يكون أساسه مبنيا على اليقين، تمييزًا له من «التفكير» الذي يكون مبنيًا أساسًا على الشك»[26]، وهنا يرى طه أن الائتماني ينظر إلى القرآن العظيم على أساس أنه تابع لميزان المواثيق لا على أساس ميزان الوثائق، وهي تلك المواثيق الثلاث التي تنبني عليها النظرية الائتمانية: ميثاق الإشهاد وميثاق الائتمان وميثاق الإنزال، وبلا شك فإن العقل المجرد الذي لا يتجاوز نطاق الحس لا يمكنه إدراكها، وإنما تدرك بطريق العقل المؤيد الذي يرتقي من البعد الملكي إلى البعد الملكوتي.

(24) طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص405.

(25) نستعمل هنا مفهوم الائتماني ضد منطق تاريخ أفكار طه عبد الرحمن؛ حيث إن النظرية الائتمانية ظهرت فيما بعد، ويأتي استعماله هنا في صدد التفريق بين المنهج التاريخي والمنهج الائتماني.

(26) طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، (1/241).

المطلب الثاني: منهج التعقيل ونزع الغيبية

إن القراءة المعاصرة المقلدة اعتمدت على منهج ثان لتحقيق أهدافها، وهو منهج التعقيل (أو العقلنة)، حيث تبين أنه يستهدف في الأصل رفع عائق آخر وهو عائق الغيبية، حيث يتمثل هذا العائق في نظرهم أن القرآن وحي ورد من عالم الغيب، ولإزالة هذا العائق فإن القارئ الحداثي المقلد يحاول أن يتعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر التي خلصت إليها المنهجيات والمقاربات والنظريات الحديثة، وهو ما دفع أركون إلى أن يقول: «لكننا نعتقد أن أي نقدٍ حَقِيقيّ للعقلِ الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآت العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثًا»[27]، ولتحقيق هذا الغرض فقد اتبعت هذه القراءة على عدة عمليات منهجية خاصة لتحقيق نتائجها، نعرضها كالآتي[28]:

1- عمليات خطة العقلنة

1-1 نقد علوم القرآن

يرى أصحاب القراءة الحداثية للآيات القرآنية أن علوم القرآن تشكل وسائط معرفية متحجرة تصرف القارئ عن الرجوع إلى القرآن الكريم رجوعا مباشرا، كما لا تخول الأخذ بالأسباب العقلية الصريحة، لهذا اندفعوا بقوة إلى نقد علوم القرآن باعتبارها علوما نقلية مبنية على التكرار والاجترار، ومن أمثال هؤلاء نصر أبو زيد الذي يقول: «إن الدراسة الأدبية –ومحورها مفهوم «النص» هي الكفيلة بتحقيق «وعي علمي» نتجاوز به موقف «التوجيه الأيديولوجي» السائد في ثقافتنا وفكرنا. والبحث عن هذا المفهوم وبلورته وصياغته لا يمكن أن يتم بمعزل من إعادة قراءة «علوم القرآن» قراءة جديدة منقبة. إن موقف الخطاب الديني المعاصر من «علوم القرآن» ومن «علوم الحديث» كذلك هو موقف الترديد والتكرار، إذ يتصور كثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي «نضجت واحترقت» حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه إلى السلف»[29].

(27) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص58.
(28) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص181-183.
(29) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص13.

1-2 التوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان

بما أن القراءة الحداثية المقلدة تنبني على الاستيراد من الآخر آليات ومناهج، فإن ذلك جعلها لم تتردد في أن تنقل مختلف مناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل ونقد التوراة والإنجيل إلى مجال الدراسات القرآنية، حيث يعتبر أصحابها أن المقتضيات الدينية للكتب المنزلة واحدة.

1-3 الاستعانة بالنظريات الفلسفية والنقدية الحديثة

استعان القارئ الحداثي بمختلف النظريات الفلسفية والنقدية المستحدثة ولم يتحرج من ذلك وغير مكترث بمآلاتها أو بتجاوز بعضها لبعض، أو بأفول بعضها، ومن هذه النظريات التي انكب عليها القارئ الحداثي مختلف اتجاهات تحليل الخطاب ومختلف الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي المتمثلة في الحفريات والتفكيكيات والبنيويات والتأويليات.

1-4 الاستعانة بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع

أخذ القارئ الحداثي المقلد بالنظريات الفلسفية والنقدية وتوسل أيضًا بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع ولم يتحرج من تنزيلها على النص القرآني كما يتم تنزيلها على مختلف النصوص البشرية، ومن هذه العلوم: اللسانيات والسيميائيات وعلم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم الإناسة وعلم النفس.

1-5 إطلاق العنان لسلطة العقل

أعطى القارئ الحداثي للعقل سلطة أقوى من سلطة النص القرآني ذاته، ذلك أن يعتقد بأنه لا توجد آية قرآنية يستعصي على العقل المحض الاجتهاد فيها، كما لا توجد حدود بينة يقف عندها، فإن كان هذا هو تعامله مع الآيات القرآنية فإنه حاله مع التفاسير المتقدمة سيكون أقل اهتمامًا في أحسن الأحوال، هذا إذا لم يُثِرْ شبهات حولها أو يدعو إلى تجاوزها بالكلية.

2- نتائج تطبيق المنهجية التعقيلية

ترتب عن توسل القارئ الحداثي المقلد بالمنهج التعقيلي عدة نتائج، يمكن إجمالها فيما يلي[30]:

(30) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص183-184.

2-1 تغيير مفهوم الوحي

إن القارئ الحداثي أراد تجاوز مفهوم «الوحي» المتداول والموروث عن التصور الديني التقليدي والسبب في ذلك أنه لم يعد بالإمكان قبوله، لهذا ينبغي استبداله بمفهوم تأويلي جديد يرتضيه العقل، حتى يمكن تجاوز ما لا يعقل من الأخبار باعتبارها أساطير غابرة، بل ينبغي صرف ما لا يعقل من العبادات باعتبارها طقوسًا جامدة، ولم يتحرج أركون في التصريح بهذا الأمر حيث قال: «نحن نهدف من خلال هذه الدراسة كلها إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه. أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه. نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسي، وموضوعية، ولكن ليس اختزاليًا»[31]، فهذا الاختزال يؤدي إلى حصر مضمون المفهوم في جوانب ضيقة.

2-2 المساواة بين القرآن والتوراة والإنجيل

يعتقد القارئ الحداثي المقلد أن الأوصاف والأحكام والحقائق المتعلقة بالتوراة والإنجيل، يمكن أيضًا أن تثبت بصدد القرآن؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، كما أن التبديل الذي لحق التوراة والإنجيل يمكن بحسب اعتقاده أن يلحق القرآن، ومن هنا لا يرى أية أفضلية للقرآن على غيره من النصوص الدينية، لهذا يرى أركون أنه يتعين استبدال مفهوم «أهل الكتاب» لأنه يخرج أهل القرآن منه، بمفهوم جديد يدخلهم فيه وهو «مجتمع الكتاب»، حتى يؤكد على تساوي الأديان الثلاثة سواء من حيث النشأة أو التأثير أو المصير، كما يرى نصر أبو زيد أن «كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة؛ لأنه، حين يفعل ذلك، يحكم على نفسه على أنه خطاب زائف»[32]، وكل هذا يؤكد على محاولة القارئ الحداثي أن يساوي بين القرآن والتوراة والإنجيل وأن ينزع منه أفضليته.

2-3 انتفاء الاتساق في النص القرآني

إن القارئَ الحداثيَّ المقلدَ جاء بدعوى أخرى لا تقل ضربًا في النص القرآني عن مثيلاتها، وهي أن ترتيب سور القرآن الكريم وآياته وموضوعاته يخلو من أي اتساق منطقي، مما يفضي إلى تناقضات في

(31) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص76-77.

(32) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط:4، 2000، ص8.

فهم مقاصده، كما تخلو من الاتساق التاريخي، مما يفضي إلى اختلالات في مسار الأحداث، ويقول طيب تيزيني في هذا الصدد: «فمما لا شكَّ فيه أنه تبرز افتراضات كثيرة من شأنها أو من شأن بعضها الإعلان عن أن غياب حجم النص الحقيقي الكامل لا بُدَّ أن يكون قد ترك آثارًا فيه من طراز تلك النتائج، التي تواجهنا الآن: غياب الاتساق التاريخي والبنيوي المنطقي في ترتيب سوره وآياته وموضوعاته»[33].

2-4 غلبة الاستعارة في النص القرآني

من النتائج المترتبة عن خطة العقلنة أن القارئ الحداثي لاحظ أن الاستعارات والمجازات تطغى في النص القرآني على الأدلة والبراهين، ومن هؤلاء محمد أركون[34] حيث استنتج أن العقل الذي ينبني عليه النص القرآني هو أقرب إلى العقل الأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي المنطقي.

2-5 تجاوز الآيات المصادمة للعقل

قرر القارئ الحداثي المقلد أن تجاوز كل ما يصادم العقل والمنطق في النص القرآني من قضايا أو أخبار؛ لأنه يمثل فقط شواهد تاريخية تدل على طور من أطوار الوعي الإنساني تم تجاوزها من قِبل العقل المعاصر، وقد صرح نصر أبو زيد بأن «السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني»[35]، فكل هذه المفردات وغيرها من المفردات التي لم يعدْ العقل الحداثي يستسيغها ينبغي وضعها في سياقها الأصلي وعدم تعدية مدلولاتها إلى أطوار أو حقب تاريخية أخرى، خصوصًا إن كانت تفوقها عقلانية (أو باصطلاح طه عبد الرحمن معقولية).

المطلب الثالث: منهج التأريخ ونزع الحكمية

توسلت القراءات الحداثية بمنهج ثالث يعرف باسم منهج التأريخ (أو الأرخنة)، ويستدف أساسًا رفع عائق الحُكمية، ويتمثل في الاعتقاد بأن القرآن الكريم جاء بأحكام ثابتة وأزلية، ولتجاوز هذا العائق قاموا بوصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، يقول نصر أبو زيد: «نكتفي هنا بالتوقف عند عدة مستويات السياق المشتركة والعامة جدًا مثل السياق الثقافي الاجتماعي والسياق الخارجي

(33) طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص253.

(34) ARKOUN Mohammed, Lectures du coran, Maisonneuve et larose, paris, 1982, p10111-.

محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ دار الطليعة، بيروت، 1998، ص283.

(35) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص212.

(سياق التخاطب) والسياق الداخلي (علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيرا سياق القراءة أو سياق التأويل)»[36]، وقد بين فيلسوف الائتمانية العمليات المنهجية لتحقيق ربط الآيات بسياقاتها وظروفها المختلفة، ومنها ما يلي[37]:

1- عمليات خطة الأرخنة

1-1 توظيف المسائل التأريخية المسلم بها في تفسير القرآن

استعان أصحاب القراءة الحداثية في خطة الأرخنة بتلك المسائل التي اشتغل بها قدماء المفسرين، كأسباب النزول والمكي والمدني والتنجيم والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، حيث وجدوا فيها ضالتهم لتحصيل المشروعية لممارسة النقد التاريخي وتقرير البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية، دون أن يقفوا عند الحدود التي وقف عندها المفسرون، بل إن أصحابَ هذه القراءة سعوا جاهدين لإبراز تناقضات مختلف التفاسير لكي يمهدوا الطريق لأنفسهم لفتح النقد التاريخي لتلك التفاسير، بل وحتى الآيات القرآنية.

1-2 تعميم الصفة التأريخية على العقيدة

يعتقد أهل القراءة الحداثية المقلدة أن التأريخية تدخل على آيات الحدود والقصاص والمعاملات فضلًا عن آيات العبادات، لاعتقادهم بأن العقائد التي جاءت بها تلك الآيات تنتمي إلى المستوى المعرفي الذي يخص العصر المعرفي التي نزلت فيه، فالقرآن -حسب زعمهم- اعتمد تصورات مرتبطة بدرجة الوعي لأولئك الذي وجه إليهم خطابه، ومن ثم فإنهم يرون أن مرتبة الوعي عند المخاطبين في تلك المرحلة أقل درجات من مرتبة الوعي النقدي، لهذا ادعوا بأن بعض التصورات التي يحملها الخطاب القرآني ذات صبغة أسطورية تراعي بنية الوعي للمخاطبين في تلك المرحلة.

1-3 تغميض مفهوم الحُكم

اعتبر أهل القراءة الحداثية المقلدة أنه لا يمكن المطابقة بين «آية الحكم» وبين «القاعدة القانونية»، ويعلل الصادق بلعيد[38] هذا الأمر بأن القاعدة القانونية عبارة عن أمر صريح يتبع سلوك

(36) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص96.

(37) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص184-186.

(38) ينظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، قراءات جديدة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، ط:2، 2000، ص50-62.

محدد في ظروف معينة تؤدي مخالفته إلى إنزال عقاب مخصوص بمخالفه، بينما يرى بأن الحكم الذي تتضمنه الآية القرآنية قد يأتي أحيانا بصيغة الأمر، أحيانا بصيغة الخبر بحيث لا يمكن معرفة مضمونه التشريعي على وجه اليقين، فضلا عن أنه يتردد بين أن يكون قرارا عاما أو يكون قرارا خاصا، أو بين أن يكون قرارا ناسخا أو قرارا منسوخا، وهذا يؤدي عند أصحاب القراءة الحداثية المقلِّدةِ إلى اختلاف شديد في القيمة التشريعية لآيات الأحكام وطبيعتها الإلزامية.

1-4 تقليل عدد آيات الأحكام

إذا كان الفقهاء قد توسعوا في عد آيات الأحكام فإن أصحاب القراءة الحداثية المقلدة اعتبروا أنها لا تمثل إلا نسبة قليلة من جملة الآيات القرآنية، فضلًا عن تأثرها بالأحوال والأوقات الخاصة التي نزلت فيها، بل إن أكثرها عندهم إما أنه نسخ أو تجاوزه التاريخ بغير رجعة، وهو ما جعل بعضهم ينادي بالاقتصار على أقل عدد ممكن من هذه الآيات قد لا يتجاوز ثمانين آية[39]، لاعتقادهم بأن التاريخ قد تجاوز هذه الآيات.

1-5 إضفاء النسبية على آيات الأحكام

يرى أهل القراءة الحداثية المقلدة أن آيات الأحكام لا تتعلق معانيها بأسبابِ نُزولها فحسبُ، بل إنها تحيل أيضًا على تاريخ تفسيراتها المتعددة، حيث إن المفسرين والفقهاء قد فهموها فهومًا اختلفت باختلاف مشاغلهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهذا ما جعل القارئ الحداثي يستنتج أن المعاني التي تحملها آيات الأحكام غير مستقرة، وبالتالي فإن صفةَ الإطلاق تنتفي عنها.

2- نتائج تطبيق المنهجية التأريخية

إن تطبيق المنهجية التأريخية على القرآن المجيد تجعله عبارة عن أي نص تاريخي آخر، ويترتب عن ذلك عدة نتائج من أهمها ما يلي[40]:

(39) ينظر: محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، 1989، ص99.
(40) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص186-188.

2-1 إبطال مسلمة "القرآن فيه بيان كل شيء"

بما أن أهل القراءة الحداثية المقلدة رأوا أن عدد آيات الأحكام ضئيل جدًا بالمقارنة مع غيرها، فإنهم اعتبروا أيضًا أن كثيرًا منها جاء خاصًّا أو مقيدًا، سواء بأشخاص أو حوادث أو ظروف محددة يلزم إسقاط العمل بها[41]، كما أن اجتهادات الفقهاء المستنبطة من النص القرآني تدل على أنه لا يتضمن تمام التشريع الإسلامي، والآية التي يستشهد بها لهذا الغرض وهي قوله جل جلاله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ﴾ المائدة:3، فلا تدل عند أهل القراءة الحداثية المقلِّدة على تمام التشريع، وإنما تدل على تمام التنزيل، ومن ثم أبطلوا مسلمة أن القرآن فيه بيان كل شيء.

2-2 إنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها

قام القارئ الحداثي المقلد بإفراغ آيات الأحكام من مدلولاتها الأصلية، وصارت عنده عبارة عن توصيات وعظية، لا قوانين تنظيمية، حيثُ يمكنه الاستعانة بها في حل مشاكله اليومية والأسرية، وأثناء قيامه ببعض المعاملات الاقتصادية[42]، من دون أن تكون فيها صيغة الإلزام.

2-3 حصر القرآن في الأخلاق الباطنية الخاصة

يعتبر أهل القراءة الحداثية المقلدة أن «الصبغة الإجمالية الكلية التي يظهر فيها النص القرآني في صوغ مبادئه ومعظم أحكامه، وكذلك نمط خطابه، جعلته يبدو بمنزلة «كتاب هداية» و«كتاب بشرى» و«كتاب رحمة» للمؤمنين، وليس من حيث هو كتاب قانوني تعليمي يحتوي على كل صغيرة وكبيرة»[43]، وحتى التوجيهات القرآنية فيعتبرونها موجَّهة بالأساس إلى ضمائر المسلمين وسرائرهم، فضلًا عن عدم تنصيص آيات الأحكام على الجزاء الأخروي، وحتى تلك التي نصت على الجواء الدنيوي مثل الحدود، فإنها فتحت باب التوبة[44]، باعتبار أنَّ التَّوبة في الأصل هي عمل أخلاقي من أعمال القلب، وليست عملًا قانونيًا من أعمال الجوارح، ومن ضيقوا واسعًا فحصروا القرآن العظيم في الأخلاق الباطنية الخاصة.

(41) ينظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص 297.
(42) ينظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، دار الجنوب، تونس، ط:3، 1998، ص14.
(43) طيب تيزيني، النص القرآني أما إشكالية البنية والقراءة، ص184.
(44) ينظر: بلعيد الصادق، القرآن والتشريع، ص301-306.

2-4 الدعوة إلى تحديث الدين

أرادت القراءة الحداثية المقلدة أن تستخلص من القرآن الكريم تدينًا ينسجم مع فلسفة الحداثة، ويتجاوز كبح حرية الأفراد وقسرية الشعائر الدينية وما تضمنه من أساطير غابر لا تطيقها عقول أهل الحداثة، بحيث يقوم هذا التدين على الإيمان الشخصي، كما أبرز أن هؤلاء جاؤوا بتصور غريب للإيمان، يختلف كليًا عن المرجعية الدينية للأديان المنزلة، فإذا كان الإيمان في هذه الأديان يورث الطمأنينة في الجوانح ويتقوى بأعمال الجوارح، فإن الإيمان في التصور الحداثي يورث التوتر في النفس، لإثارته الأسئلة، كما يضعف بالممارسة التعبدية، لهذا فتحديث الدين أصبح في نظر هؤلاء ضرورة ملحة.

المبحث الثاني: نقد وترشيد القراءات المعاصرة للقرآن المجيد

المطلب الأول: أزمة التقليد في القراءات الحداثية

نحت مناهج القراءة الحداثية لآيات القرآن الكريم منحنى التطبيق الغربي لروح الحداثة دون الالتفات إلى خصوصيات المجال التداولي الإسلامي، فإذا «صح أن الواقع الحداثي الغربي -أو قل التطبيق الغربي لروح الحداثة- يتميز بقطع الصلة بكل ماضٍ وقديم، صحَّ معه أيضًا أنه يفتح آفاقًا مستقبلية ويطرق أبوابًا جديدة لا يمكن أن يتطلع إليها من يبقى متمسكًا بما مضى وما قدُم؛ ومن هنا، يكون الواقع الحداثي ممارسة إبداعية مستمرة وشاملة ولو أنها ممارسة إبداعية تخصُّ أهل الغرب ولا تُلزم غيرهم من الأمم؛ وإذا نحن تأملنا هذه القراءات في ضوء هذه الحقيقة، تبين لنا أن أصحابها لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم مقلدين أطواره وأدواره»[45].

هكذا يتضح أن السمة المميزة لهذه القراءات ليس هي الإبداع، وإنما هي في الحقيقة التقليد، ويتمثل في كون المناهج التي توسل بها مقلدة الحداثة (أي المنهج التأنيسي والتعقلي والتأريخي) مستمدة في الأصل من واقع الصراع الذي خاضه الأنواريون مع السلطة الكنسية، وأبرزَ فيلسوف الائتمانية أن هذا الصراع قد أفضى بهم إلى تقرير ثلاثة مبادئ وهي كالآتي[46]:

(45) طه عبد الرحمن، رووح الحداثة، ص188-189.

(46) ينظر: نفسه، ص189.

المبدأ الأول: يقتضي أنه يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله.

المبدأ الثاني: يقتضي أنه يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي.

المبدأ الثالث: يقتضي أن يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة.

فكل مبدأٍ من هذه المبادئ تمَّ به إبطال وصاية معينة، فالمبدأ الأول تصدى للوصاية الروحية للكنسية، والمبدأ الثاني تصدى للوصاية الثقافية للكنيسة، والمبدأ الثالث تصدى للوصاية السياسية للكنيسة، وليس هذا فحسب بل خلص النقد الائتماني إلى أن المناهج النقدية التي توسل بها أهل القراءة الحداثية هي في الأصل مأخوذة من هذه المبادئ، فالمنهج التأنيسي متفرع على المبدأ الأول الذي يقتضي الاشتغال بالإنسان دون سواه، والمنهج التعقيلي متفرع على المبدأ الثاني الذي يقتضي التوسل بالعقل دون سواه، والمنهج التأريخي متفرع على المبدأ الثالث الذي يقتضي التعلق بالدنيا دون سواها.

استنادًا إلى هذا التحليل الطهائي يتبين أن أهل القراءة الحداثية تهافتوا بشكلٍ عجيبٍ على المناهج والآليات والنظريات الغربية، من أجل إسقاطها بشكل حرفي على الآيات القرآنية، متَّبعين في ذلك خطى علماء الغرب في قراءتهم للتوراة والإنجيل، ومما يدل على هذه المسألة قول صالح هاشم في مقدمته للترجمة التي وضعها لكتاب أركون «قضايا في نقد العقل الديني»: «إن ما يفعله أركون بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوربا ومفكروها بالنسبة للمسيحية»[47]، بل إن النتائج التي توصل إليها هؤلاء هي عينها النتائج التي خلص إليها المقلدة، وهذا ما يوضح أن شعارات التجديد والإبداع التي يرفعونها في كل مناسبة وفي غير مناسبة، هي في الحقيقة مجرد شعارات زائفة تحمل في طياتها التقليد الحرفي للحداثة الغربية، من دون أن يكون هناك أدنى مراعاة لخصوصيات المجال التداولي الإسلامي، وقد حذر طه عبد الرحمن من الوقوع في الخلط المنهجي بقوله: «يجب التنبيه إلى مفاهيم «الدين» و«الله» و«الوحي» و«الآخرة» تختلف في سياق التفاعل الديني الإسلامي عنها في سياق الفعل الحداثي الغربي؛ فأهل القراءة غفلوا عن هذا الاختلاف الذي لا يقف عند حد التصور العقلي لهذه المفاهيم، بل يتعداه إلى الممارسة التاريخية لها؛ واستعملوها على الوجوه التي وردت بها في السياق الحداثي الغربي، فجاء نقدهم لها في غير محله أو غير ذي موضوع، مفوّتين بذلك على أنفسهم فرصة الإسهام في إعادة النظر فيما تقرر في هذا السياق الحداثي بصددها، تقويما لمسار الفعل الحداثي

(47) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص15.

الغربي وتقريبا له من سياق التفاعل الديني الإسلامي»[48]، وهو ما يسمح لنا بالقول إن هذه القراءات الحداثية المقلدة مجرد إسقاطات اندفاعية وليست اجتهادات إبداعية.

المطلب الثاني: العيوب المنهجية والتنزيلية للقراءات الحداثية المقلدة

1- العيوب المنهجية للقراءات الحداثية المقلدة

من العيوب المنهجية التي تضمنها القراءات الحداثية المقلدة للآيات القرآنية ما يأتي[49]:

1-1 الحرص على العمل بالآليات المتجاوَزَة

بعد أن تبنى أهل القراءة الحداثية المناهج الغربية صاروا ينعتون مخالفيهم بـ«التراثية» و«السلفية» و«الجمود» و«التقليد»، وبعد أن ظهرت الحاجة إلى تجاوز هذه المناهج المنقولة عن الغرب في البيئة الأم ذاتها، أصرَّ المقلدة على العمل بتلك الآليات المتجاوَزة، ولم يقوموا بمراجعة طريقتهم الإسقاطية أو يشككون في فوائد تلك الآليات، دون أن يلتفتوا إلى تأريخيتها أو تجاوز الزمن لها، وبالتالي فإنه ينطبق عليهم تلك النعوت والتهم التي كانوا يرمون بها مخالفيهم.

1-2 ضعف استعمال الآليات المنقولة

إن القارئ الحداثي المقلد يتَّسم استعماله للآليات المنقولة بالضعف من عدة وجوه:

-عدم إحاطتهم بالأسباب النظرية والقرارات المنهجية التي انبنت عليها تلك الآليات.

-عدم تمكنهم من ناصية استعمالها.

- نقلهم لنظريات أو منهجيات لم تكتمل صبغتها العلمية في الأصل، هي أقرب إلى الموجات الفكرية الزائلة منه إلى المنجزات العلمية الراسخة.

وقد جعلهم هذا النقص في التكوين يلجؤون إلى التشغيب ببعض المفاهيم قصد إخفائه، مثل مفهوم «الانغلاق (أو الإغلاق)» أو مفهوم «التلفظ» (أي فعل القول) أو مفهوم «النصية» أو مفهوم «التناص».. إلى غير ذلك من المفاهيم التي استعملوها لتغطية النقص الحاصل في استعمال الآليات المنقولة.

(48) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص196، إحالة رقم (41).

(49) ينظر: نفسه، ص190-191.

1-3 فقدان القدرة على النقد

إن إسقاط أية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية تقوم في التحقق من وجود مناسبة بين الوسيلة والموضوع، وشرط المناسبة أن تحافظ الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها، وأن يحافظ الموضوع على خصوصيته بعد إنزالها عليه، لكن اتضح أن أهل القراءة الحداثية اتجهوا إلى ممارسة الإسقاط مباشرة على مجالهم التداولي، وهذا ما جعلَ طه عبد الرحمن يقرُّ بأنهم يفتقدون القدرة على نقد تلك الوسائل المنقولة من جهة تحصيلها للمناسبة، مع العلم أن ممارسة هذا النقد هو شرطٌ مهمٌ في تحققهم بالحداثة، لكن الافتقار إلى النقد جعلهم يضيعون إجرائية الأداة المنقولة فضلًا عن تشويه خصوصية المجال التداولي الذي قاموا بتنزيلها عليه.

2- العيوب التنزيلية للقراءات الحداثية المقلدة

بما أن أهل القراءة الحداثية المقلدة قاموا بإسقاط الآليات المنقولة على مجالهم التداولي الخاص دون نقدٍ أو تمحيصٍ، فإن ذلك أدى إلى بزوغ مجموعة من العيوب التنزيلية يمكن تلخيصها فيما يلي[50]:

2-1 تعميم الشك على كل مستويات النص القرآني

إن أهل القراءة الحداثية سعوَا جاهدين إلى تنزيل آلية الشك على نص لم توضع له في الأصل، وعلى الرغم من عجزهم على تقويمها في سياقاها الجديد، إلا أنهم قاموا بتنزيلها زاعمين أن الشكَّ يكشفُ خبايا النص القرآني وخفايا آياته، وقد أفضى بهم الحال إلى اعتبار الشك بمثابة قانون شامل أرادوا من خلال تقرير الارتياب في أصل النص القرآني وقدسيته وتماميته وصلاحيته، كما أبرز صاحب النظرية الائتمانية أن المقلدة حين نقلوا آلية التشكيك على علاتها، أفضى بهم الأمر إلى اضطراب في التحليل والتباس في النتائج والأحكام، حيث أوضح أنهم لو تغلغلوا في تأمل هذه الآلية واستقلوا بنظرهم فيها لتبينوا أنها على خلاف ما يزعم الآخر الذي قلدوه؛ إذ لا توصّل إلى الحقيقة في كل شيء، حيث إن فائدتها تقتصر على مجال محدد، وهو بالتحديد مجال الظواهر، وبما أن الآيات القرآنية لا تندرج في هذا المجال، وإنما تنتمي إلى مجال مغاير له، وهو مجال القيم، فإنه لا يمكن الوصول إلى حقيقتها إلا بسلوك يُضادّ طريق الشك، وهذا الطريق هو طريق الإيمان، فكلما زادَ الإيمان بالقيمة، زادَ انكشافها للمؤمن بها، وكلما نقص إيمانه بها، نَقُصَ انكشافها، حتى يضمحل عند تمام الارتياب فيها،

(50) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص191-192.

ومنه يتبين أن طريق الشك لم يوضع في الأصل لتحليل النص القرآني؛ لأنه ينبني في الأصل على طريق يخالفه تماما وهو طريق الإيمان.

2-2 قلب ترتيب الحقائق الخاص بالقرآن

بما أن أهل القراءة الحداثية المقلدة قاموا بإسقاط الأدوات المنقولة على موضوعات غير الموضوعات التي وضعت لها في الأصل، فقد أدَّى ذلك إعادة ترتيب أوصافها وأحكامها ترتيبًا يخالف ما أقرَّه التداول الإسلامي، فأنزلوا الأدنى منزلة الأعلى والأعلى منزلة الأدنى، وأخروا ما ينبغي تقديمه وقدموا ما ينبغي تأخيره، كما جعلوا ما هو أصلي فرعيًا وما هو فرعي أصليًا، بل إن قلب الحقائق زاد على هذا الحد حيث التمسوا ما أدرجه قدماء المفسرين ضمن الآراء الشاذة فصيروا منه حقائق جوهرية وبنوا عليه أحكاما زاوجت بين الفساد في الاستنتاج والإغراب في المضمون.

2-3 تهويل النتائج المتوصّل إليها

- إن عجزَ القارئ الحداثي عن نقد الآليات المنقولة، فضلًا عن عجزه عن ابتكار آليات ت ضاهيها، أفضى إلى تضخيم فوائدها التحليلية والنقدية، ويظهر ذلك بزعمهم أن الاستنتاجات التي توصلوا إليها بلغت الغاية القصوى في تحديث قراءة النص القرآني، لكن التتبع الطهائي جعلها لا تكاد تتعدى ثلاث حالات: إما أنها ترديد لنتائج علماء الغرب، وإما أنها ترديدٌ لنتائج علماء المسلمين، وإما أنها بضاعة مزجاة لا ترقى إلى استنتاجات هؤلاء ولا استنتاجات أولئك، أضفْ إلى ذلكَ ما اتَّسمت به أفكارُهم من غرابةٍ وعباراتهم من ركاكة.

المطلب الثالث: الترشيد الديني والتجديد الحداثي في قراءة النص القرآني

إذا كان طه عبد الرحمن قام بنقد القراءات الحداثية المقلدة التي وقعت في أخطاء منهجية وتنزيلية عديدة، فإنه بالمقابل يرى أنه لا دخول للمسلمين إلى عالم الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم؛ ذلك أن القرآن العظيم هو الذي يصنع للأمة تاريخها ومجدها، لهذا فهو يدعو إلى تدشين الفعل الحداثي الإسلامي الثاني وتجديد الصلة بينه وبين الفعل الحداثي الإسلامي الأول الذي ابتدأ مع البيان النبوي (أو القراءة النبوية بتعبير طه)، كما يشترط لهذه القراءة الثانية أن تكون قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر كما أورثتها القراءة المحمدية في عصرها، فالحداثة على مقتضاها

الإسلامي تضاد الحداثة على مقتضاها الغربي، ذلك أن الحداثة الغربية قامت على أصل التصارع مع الدين، بينما الحداثة الإسلامية لا تقوم إلا على أصل التفاعل مع الدين، سواء في الطور النبوي الأول أو في الطور الإبداعي الثاني، وهكذا يتضح أن الإبداع في الحداثة الغربية من جنس الإبداع المفصول، بينما الإبداع في الحداثة الإسلامية من جنس الإبداع الموصول، وهو ما يَبْرُزُ عِظم شناعة خطأ أهل القراءة الحداثية المقلدة عندما ظَنَّوا أن الفعلَ الحداثي لا يتحقق إلا بقطع الصلة بالدين، فكيف يمكن أن يستعيد العقل المسلم ملكته الإبداعية للنظر في النص القرآني؟ وما الشروط الائتمانية والمحددات الإيمانية التي تحقق التفاعل الإبداعي مع القرآن الكريم بموجب الحداثة الإسلامية؟

يرى طه عبد الرحمن أن القراءة الحداثية المبدعة بحق لا يمكن أن تتحقق حتى تستوفي شرطين اثنين:

«أحدهما، «رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني»، أو، بعبارة أدق، «ترشيد التفاعل الديني». والآخر، «إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول» أو قل «تجديد الفعل الحداثي»»[51].

لكن كيف يمكن ترشيد التفاعل الديني وتجديد الفعل الحداثي؟

قد لا يكون السؤال غريبًا بقدر ما أن جواب الفيلسوف طه عبد الرحمن يظهر غريبًا لفئتين عظيمتين من المقلدين على الرغم من كونهما على طرفي نقيض: «فئة التراثَويين» و«فئة الحداثويين»؛ وذلك لأن ترشيد التفاعل الديني في القراءة يحصل عنده بواسطة الفعل الحداثي نفسه، عن طريق التوسل بالمناهج الانتقادية، وتجديد الفعل الحداثي يحصل بواسطة التفاعل الديني نفسه، فإذا كان الهدف في القراءات الحداثية المقلدة يتخذ صبغة سلبية (أو هدمية) باعتباره عائقًا ينبغي رفعه، فإنَّ تجديد الفعل الحداثي في المنظور الطهائي يحصل باستبدال هدف ذي صبغة إيجابية (أو بنائية) مكان الهدف السلبي، أي إحلال هدف يجلب قيمة معينة مكان الهدف الذي يدفع عائقًا معينًا، وتتجلى أهمية هذا الاستبدال في المنظور الائتماني في كون جلب القيمة أخص من دفع العائق، فيكون مبدأ البناء في القراءة المبدعة مقدم على مبدأِ الهدمِ في القراءة المقلدة[52].

لكن هنا سيصيرُ الهدف الذي يطلب اعتقاديًا وليس انتقاديًا كما تجلى في الفعل الحداثي عند المقلدة، وهذا يتفتح أمامنا إشكالًا آخر وهو أنه غلب على الفكر الحداثي إقامة التضاد بين الانتقاد والاعتقاد، فكيف يمكن دفع هذا الاشكال ائتمانيًا؟

(51) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص195.

(52) ينظر: نفسه.

إن القوةَ النقديةَ التي تتسم بها الفلسفة الائتمانية استطاعت أن تبطل الكثير من المسلمات الحداثية، ومن أبرزها المقابلة بين الانتقاد والاعتقاد، حيث اعترضت عليها من الوجوه الآتية:

«أولها، أن التضاد الذي يقيمه بعضهم بين «الانتقاد» و«الاعتقاد»، حتى اختزلَ الحداثة في القوة النقدية واختزل الدين في القوة العقدية، باطل؛ وبيان بطلانه أنه لا بُدَّ للمنتقد، أيا كان، أن يعتقد شيئًا يتأسس عليه اعتقاده، ابتداء من انتقاده نفسه؛ وهذا الاعتقاد وإن لم يكن اعتقادًا دينيًا، فإنه يظل من جنسه، حيث إنه هو الآخر لا يستند إلى دليل نقدي، وإلا دار الأمر وتسلسل.

والثاني، أن الخاصية الانتقادية المطلوبة في الفعل الحداثي ينبغي أن توجد أساسًا في المناهج والآليات التي أخذت بها القراءة المبدعة التي تقترحها المقاربة الائتمانية[53]، أما نقدية الهدف، فهي تابع لنقدية هذه الآلية.

والثالث، أننا نجد من الاعتقادات الدينية ما يَحثُّ على ممارسة النقد، بل يوجب وجود هذه الممارسة، حتى إن تاركها يتعرض للعقاب ومانعها ينال عقابا أشد؛ وقد لا تكتفي هذه الاعتقادات بإيجاب الممارسة النقدية، بل أيضًا تُرشد إلى الطريق الذي ينبغي من جهته الدخول فيها، حتى لا تؤول إلى مجرد القدح والإنكار ونسبة المخالفين إلى الباطل»[54].

بعد أن تبين كيف يتم ترشيد التفاعل الديني مع النص القرآني، فإنه يتعين الوقوف على المناهج التي يتوسل بها العقل الائتماني، مع إبراز عملية الاستبدال التي يتم فيها إحلال الهدف الذي يجلب قيمة معينة مكان الهدف الذي يدفع عائقًا معينًا، أي الانتقال من هدمية القراءة الحداثية المقلدة إلى بنائية القراءة الحداثية المبدعة.

المبحث الثالث: تصور طه عبد الرحمن لمناهج القراءة الحداثية للقرآن الكريم

المطلب الأول: منهج التأنيس المبدع وتكريم الإنسان

إذا كان منهج التأنيس عند العقل الحداثي يقصد رفع القدسية، فإن هذا المنهج عند العقل الائتماني يقصد تكريم الإنسان؛ لأن التكريم يقتضي إلغاء كل تقديس في غير محله، بدءًا من تقديس

(53) سيفصَّل فيها في المبحث القادم.

(54) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص196 بتصرف.

الفرد أو تقديس الذات، ومنهج التأنيس المبدع حسب فيلسوف الائتمانية هو «عبار عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، تكريمًا للإنسان»[55].

أبدى صاحب النظرية الائتمانية مجموعة من الملاحظات حول هذا الحد نجملها فيما يلي[56]:

1- آلية النقل ليست إضعافا للتفاعل الديني

بما أن القرآن المجيد وحي نزل بلغة العرب على مقتضى أساليبها في التخاطب، وموجه إلى الإنسان عامة، فقد استمد طه عبد الرحمن من ذلك أن الوحي قد اتخذ في شكل تبليغه وتحققه اللساني وضعًا إنسانيًا، وخرج عن وضعه الإلهي الذي لا تُكيّفه ولا تحدُّه لغة.

2- آلية النقل ليست إخلالا بالفعل الحداثي

بيَّن طه عبد الرحمن أن إعادة الاعتبار للإنسان لا تكون بانتزاع نفسه من سلطة الإله كما هو الشأن بالنسبة لخطة التأنيس عند المقلدة، وإنما بموافقة إرادة الإله، حيثُ أشارَ إلى أنَّ الاعتبار الذي يكون موافقًا للإرادة الإلهية خير من الاعتبار الذي يكون مخالفا لها، فالإله هو الذي يضمن استمراره واستكماله، ولا ضمان فوق ضمانه، بل إنه الإله أراد أن يكون الإنسان خليفة له في تدبير شؤون العالم، وليس الاكتفاء بتدبير شؤونه الخاصة، معلوم أن الذي يكون خليفة للإله الحق يفوز بغاية التكريم.

ويظهر أن منهج التأنيس المبدع يعيد وصل الإنسان بخالقه، وصلًا يعلي مكانته ويحقق كرامته، وهو ما لا يتحقق في منهج التأنيس المقلد الذي يفصل الإنسان عن خالقه، حتى ولو أنزل هذا الإنسان نفسه منزلة الألوهية، فهذه المنزلة تستحيل في حق الإنسان.

3- آلية النقل تحقق الإبداع الموصول

إذا كان منهج التأنيس المقلد يسعى إلى رفع القدسية عن النص القرآني، الذي تبين أنه لا يحقق إلا إبداعًا مفصولًا، فإن منهج التأنيس الإبداعي يشتغل ببيان وجوه تكريم الإنسان في هذا النص، بل إنَّ تكريمَ الإنسان يعد من الأصول القيمية للنص القرآني، وهكذا يتبين أن آلية النقل تحقق الإبداع الموصول.

(55) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص197.

(56) ينظر: نفسه، ص197-198.

وبناء على هذه الملاحظات توصل فيلسوف الائتماني أن الانشغال بالإنسان في منهج التأنيس المبدع أكثر منه في منهج التأنيس المقلد، ذلك أن «التأنيس المقلد يتولى دفع ما يُتوهم أنه يضر بالأصالة الإنسانية -أي القدسية- في حين أن التأنيس المبدع يتولى جلب ما ينفع هذه الأصالة؛ ومتى تحقق جلب هذه الأصالة، اندفع بالضرورة ما يضرُّها من القداسة الزائدة...وعلى هذا، يكون التأنيس المبدع أكثر تغلغلًا في الحداثة من التأنيس المقلد بموجب المبدأ الحداثي الأول الذي يقرر العناية بالإنسان.

وهكذا تتولى العمليات المنهجية في التأنيس المبدع الكشف عن مظاهر هذا التكريم وأسبابه ومواضعه ومراتبه في الآيات القرآنية، مستخرجة منها مختلف الأدلة التي تثبت «مبدأ الاستخلاف» الذي جاءت به هذه الآيات؛ ويتجلى هذا الإثبات في توضيح كيف أن الاستخلاف علاقة تمثيل يكون فيها الطرف الممثِّل أدنى من الطرف الممثَّل بما لا يتناهى من الدرجات؛ وكيف أنه يحقق للإنسان بذلك أسمى مراتب التكريم؛ إذ ليس بعدها إلا مرتبة الألوهية؛ وإذ ذاك، تكون عبارات التعظيم التي يستعملها الإنسان في حقِّ هذه الآيات وفي حق مُنزلها، جلَّ وعلَا، دليل على الوعي بهذا التكريم»[57].

وهكذا تبطل المماثلة التي أقامها أهل القراءة الحداثية المقلدة بين النص القرآني ومختلف النصوص البشرية، من خلال محاولتهم صرف قدسيته، فالقرآنُ المجيدُ ليس أشكالًا تعبيرية فحسب، وإنما مضامين عقدية يتعين طلبها وفهمها، لاختصاصها بإحداث تثوير عقدي لا يمكن أن يبلغه أي كلام آخر ما ارتقى في مراتب الكمال، وما ذلك إلا لأن القرآن العظيم يرفع مفهوم «التوحيد» إلى أعلى درجات التجريد اعتبارًا لوصف «التعالي المطلق» الذي يقوم بالذات الإلهية[58].

ويتضح مما سبق أن العقل الائتماني أبدع منهجا تأنيسيًا يضاد المنهج التأنيسي عند المقلدة، حيث لا يعمد إلى رفع القدسية، وإنما يقصدُ تكريم الإنسان، وبدهي أن التكريم الإلهي للإنسان تضمنه آيات عديدة، وهو ما يسمح لنا بالقول إن التأنيس المبدع أكثر تغلغلًا في الحداثة من التأنيس المقلد بموجب المقتضيات الحداثية التي تدعو إلى العناية بالإنسان، ولا أدلَّ على ذلك من أن الائتماني يستعمل عبارات التعظيم والتقديس دلالة على الوعي بهذا التكريم الإلهي.

(57) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص198.

(58) ينظر: نفسه، ص199.

المطلب الثاني: منهج التعقيل وتوسيع العقل

إذا كان منهج التعقيل عند المقلدة يسعى إلى محور الغيبية، فإن التعقيل المبدع عند العقل الائتماني يسعى إلى توسيع العقل، حيث يرى طه عبد الرحمن أن توسيع العقل يتضمن إلغاء كل غيبية في غير موضعها، بدءًا من الغيبية التي يضيفها بعضهم على المعرفة بظواهر معينة من ظواهر العالم الخارجي، وقد حدَّد منهج التعقيل بكونه «عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعًا لنطاق العقل»[59].

وكما أنه أبدى مجموعة من الملاحظات حول منهج التأنيس الإبداعي، فإنه أبدى أيضا مجموعة من الملاحظات حول منهج التعقيل الموسع، نعرض مقتضياتها على الشكل الآتي[60]:

1- التعامل العلمي مع القرآن العظيم لا يُضعف التفاعل الديني معه

يسعى منهج التعقيل حسب فيلسوفنا الائتماني إلى تجاوز الإسقاط الذي تبناه أهل القراءة الحداثية المقلدة أثناء استعانتهم بالمنهجيات والنظريات العلمية الحديثة؛ إذ في هذه الحال يمكن الظفر فيها بأسباب منهجية مختلفة يمكن بواسطتها استكشاف بعض المعالم المميزة للعقل الذي يختص به القول القرآني، وهو بالذات عقل القيم والآيات، وليس عقل النِّسب والآيات.

2- التعامل العلمي مع القرآن المجيد لا يخل بالفعل الحداثي

إذا كان منهج التعقيل المقلد يسعى إلى انتزاع العقل من عالم الغيب، فإن منهج التعقيل الإبداعي يقصد توسيع آفاقه بما يجعله قادرًا على إدراك أسرار التوجهات القيمية للإنسان، بالإضافة إلى الأسباب الموضوعية للوقائع، لهذا فالعقل الموسع كما حدَّده طه يسهم في الارتقاء بالفعل الحداثي نفسه، عن طريق إخراجه من الطور المادي المحض إلى طور يزدوج فيه ما هو مادي بما هو معنوي، متجاوزا بذلك الأخطاء السابقة التي وقع فيها.

3- التعامل العلمي مع القرآن الكريم يحقق الإبداع الموصول

قصد منهج التعقيل عند المقلدة إلى رفع الغيبية عن النص القرآني ولم يحصل في نهاية الأمر إلا

(59) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص199.
(60) ينظر: نفسه، ص200-201.

إبداعًا مفصولًا، إلا أن منهج التعقيل الموسع مكَّن من بيان وجوه توسيع العقل في النص القرآني، فهذا التوسيع شرطٌ في إدراك القيم التي ينبني عليها الوجود الإنساني، فيكون بذلك التعامل العلمي مع القرآن الكريم يحقق الإبداع الموصول لا الإبداع المفصول.

وقد أفضت هذه الملاحظات بصاحب النظرية الائتمانية لاستنتاج في غاية الأهمية، وهو أن الانشغال بالعقل في منهج التعقيل المبدع أكثر منه في التعقيل المقلد؛ والسبب في ذلك أن «التعقيل المقلد يشتغل بدفع ما يُتوهم أنه يضر بالفكر العقلاني -أي الغيبية- في حين أن التعقيل المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا الفكر؛ ومتى تحقَّق جلب الفكر العقلاني، اندفع بالضرورة ما يضره من الغيبية الغالية؛ ومثل هذه الغيبية المندفعة نجدها في اعتقاد بعضهم أن كل أحداث المستقبل غيب لا يمكن أن يحيط ببعضه الإنسان، مع أن الإله علمه ما لم يكن يتصور أن يعلَمَه وما زال يعلمه ما ليس في حسبانه»[61].

من هنا أبرز طه أن التعقيل المبدع أكثر تغلغلًا من التعقيل المقلد، بموجب المبدأ الحداثي الذي يقر العناية بالعقل، «وهكذا، تتولى العمليات المنهجية في التعقيل المبدع تعقُّب مظاهر توسيع العقل في الآيات القرآنية ومواطنه وأقداره، مستخرجة منها مختلف الأدلة التي تثبت «مبدأ التدبر» الذي دعت إليه هذه الآيات؛ ويتمثل هذا الإثبات في بيانِ كيفَ أنَّ العقل القرآني يصِل الظواهر بالقيم ويصل الأحداث بالعبر، وأيضًا كيف أنه يرتبط بالقلب ارتباطًا خاصًا، وأخيرًا كيف أن القلب في القرآن ليس، كما ساد الاعتقاد بذلك، ملكة جزئية تنحصر أفعالها في العواطف والمشاعر، وإنما ملكة جامعة هي مصدر كل الإدراكات الإنسانية في تداخلها وتكاملها، عقلية كانت أو حسية أو روحية، بحيث يكون أفقُ الإدراكِ الحسيِّ موصولًا بأفق الإدراك العقلي وأفق الإدراك العقلي موصولا بأفق الإدراك الروحي»[62].

هكذا أبطَلَ طه المماثلة الدينية التي أقامها منهج التعقيل المقلد بين النص القرآني والنصوص الدينية الأخرى، ويظهر بطلانها من وجهين اثنين[63]:

الوجه الأول: يكشف عن أنَّ العقلَ الذي يتضمنه النص التوحيدي يرتقي درجات تختلف باختلاف الأديان المنزلة على النص الوثني الذي ينحط عن العقل المادي درجات تختلف باختلاف الأديان غير

(61) نفسه، ص201.

(62) نفسه.

(63) ينظر نفسه، ص201-202.

المنزلة، ويلزم من هذا أن العبادات والشعائر الدينية المتضمنة في النَّصِّ التوحيديِّ تشير إلى وسيلة لممارسة عقل أعلى، بينما في النص الوثني تشير إلى وسيلة لممارسة عقل أدنى.

الوجه الثاني: إذا تَمَّ التسليم بأن النصوص الدينية المنزلة عبارة عن تجليات لوحيٍّ واحد، كل تجلٍّ يصدّق التجلي الذي سبقه ويهيمن عليه، فإنَّه يلزم من ذلك أن يكون القرآن الكريم مهيمنًا على جميع الكتب السابقة، فيفضلها عقلًا، ولا أدل على ذلك من عناية القرآن الكريم بالعقل بلغت مراتب عليا فاق بها غيره من النصوص المنزلة، حيث نبذ كل ما يخالف العقل كالخوض في الأساطير والاشتغال بالسحر، كما نص على توجيهه إلى سداده، كأن يرتقي بالعبادة إلى رتبة الإحسان، أو يقتنص المعاني والقيم من العلامات الكونية.

يتضح مما سبق أن طه أبدع منهجًا تعقيليًا موسعًا يضاد المنهج التعقلي عند المقلدة، حيث لا يعمد إلى رفع الغيبية وإنما يقصد توسيع العقل، فهذا العقل يربط بين مختلف الإدراكات الإنسانية في تداخلها وتكاملها، عقلية كانت أو حسية أو روحية، وهو ما يبرز أن القرآن المجيد لا نظير له في حداثته الدينية، وقد عرف هذا العقل الأعلى المستوعب للعقول التي تأتي تحته في المنزلة بالعقل المؤيد في فلسفة طه.

المطلب الثالث: منهج التأريخ وترسيخ الأخلاق

إذا كان منهج التأريخ عند أهل القراءة الحداثية المقلدة يسعى إلى نزع الحكمية عن النص القرآني، فإن منهج التأريخ المبدع في الفلسفة الائتمانية يقصد ترسيخ الأخلاق، فترسيخ الأخلاق يتضمن بالضرورة إلغاء كل حكمية في غير موضعها، بدءا من الحكمية الجامدة التي تضر ببعض القيم الإنسانية الأساسية، وقد عرفه طه عبد الرحمن بكونه «عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، ترسيخًا للأخلاق»[64]. وقد أبدى مجموعة من الملاحظات حول هذا التعريف، يمكن إبراز مقتضياتها على الشكل الآتي[65]:

1- وصل الآيات القرآنية بالسياق والظرف لا يضعف التفاعل الديني

تعتبر السياقات والظروف الخاصة التي وردت فيها الآيات القرآنية بمثابة التحقق الأول والأمثل للمقاصد أو القيم التي تحملها هذه الآيات، ومن هذا استنتج فيلسوف الائتمانية أنه كلما تجددت

(64) نفسه، ص202.

(65) ينظر: نفسه، ص202-203.

الظروف والسياقات، يمكن أن يتجدد تحقق هذه القيم ويتجدد الإيمان بها، ومن ثم تكون الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأطوار والأحول.

2- وصل الآيات القرآنية بالسياق والظرف لا يضر بالفعل الحداثي

إذا كان التاريخ يستعيد اعتباره بإزالة الحكمية كما هو الشأن في منهج التأريخ المقلد، فإن منهج التأريخ المبدع يرتقي بمفهوم الحكم، حيث لمْ يعدْ مضمون الآية ينحصر فيما تأتي به من ظاهر التشريع، وإنما يتسع لما يرمي إليه هذا التشريع من تخليق للسلوك، بحيث يصير لآية الحكم وجهان: وجه قانوني ووجه أخلاقي، وبما أن الأخلاق في الفلسفة الائتمانية ضرورات يضر تركها ويأثم تاركها وتختل الحياة بفقدها، فإن الوجه القانوني تابع للوجه الأخلاقي، وبذلك تُقدَّر الأحكام بقدر الأخلاق التي تورثها.

3- وصل الآيات القرآنية بالسياق والظرف يوصل إلى الإبداع الموصول

ترتب عن رفع الحكمية من الآيات القرآنية في منهج التأريخ المقلد حصول إبداع مفصول، لهذا فالتأريخ المبدع ينشغل أساسا ببيان وجوه ترسيخ الأخلاق في هذه الآيات، باعتباره الغاية الأولى من البعثة المحمدية، وهو ما يجعل وصل الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها يوصل إلى تحقيق الإبداع الموصول.

ويتحصل من ذلك أن الانشغال السلوك في الحياة في منهج التأريخ المبدع أكثر منه في منهج التأريخ المقلد، «ذلك أن التأريخ المقلد يشتغل بدفع ما يُتوهم أنه يضر بالسلوك –أي الحكمية- في حين أن التأريخ المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا السلوك؛ ومتى تحقق جلب هذا السلوك الخلقي، اندفع بالضرورة ما يضره من الحكمية الجامدة»[66].

بناء على هذا، يكون التأريخ المبدع أكثر تغلغلا في الحداثة من التأريخ المقلد بموجب المبدأ الحداثي الذي يقرر العناية بالسلوك الدنيوي، وهكذا فإن منهج التأريخ المبدع يتولى الكشف عن أشكال التخليق ومواضعه ونماذجه ودرجاته في الآيات القرآنية، مستخرجا منها مختلف الأدلة التي تثبت «مبدأ الاعتبار» الذي حثت عليه هذه الآيات، وقد بين طه عبد الرحمن أن هذا الإثبات في أن الأحداث التاريخية التي تذكرها الآيات ليست مجرد وقائع منضبطة بأسباب موضوعية، وإنما وقائع

(66) نفسه، ص203-204.

موجهة لتحقيق مقاصد وقيم مخصوصة، بحيث تنزل هذه الوقائع منزلة علامات كونية، تشكل عبرا تجعل العامل بها يغير نمط سلوكه ومجرى حياته[67].

أبطَلَ طه المماثلة التاريخية التي أقامها منهج التأريخ المقلد بين النص القرآني وبين النصوص التاريخية، فالنص القرآني هو النص الديني الخاتم الذي لا يضاهيه أي نص آخر، حيث يمتد زمنه إلى ما بعد نزوله، وبذلك يتعين أن لا نبحث في القرآن الكريم عن علامات الماضي حتى نتوقف على صلاحيتها، وإنما نبحث فيه عن علامات الحاضر، حتى نستمد منها معالم الاهتداء، وعندها نتجاوز التاريخية إلى الماضوية لصنع تاريخية مستقبلية، ومما يدل على راهنية النص الخاتم أنه اختص بقيم أخلاقية عليا، ومعلوم أن القيم لا ينال منها الزمن كما ينال من الوقائع، بل من القيم ما تنال من الزمن ولا ينال منها، لأن إرادة تطبيق هذه القيم تكون هي السبب في صنع التاريخ والحضارة، وهذا ما يبرز أن النص القرآني لا نظير له في حداثته التاريخية[68].

يتضح مما تقدم أن طه أبدع منهجًا تأريخيًا يُضاد المنهج التأريخي عند المقلدة، حيثُ لا يعمد إلى رفع الحكمية وإنما يقصد ترسيخ الأخلاق، عن طريق وصل الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها المختلف، الأمر الذي يترتب عنه تخليق السلوك الإنساني وترسيخ القيم التي تحملها هذه الآيات، إذ الأحداث التي أشار إليه النص القرآني ليس مجرد وقائع منضبطة بأسباب موضوعية، وإنما وقائع موجَّهة لتحقيق قيم مخصوصة، بحيثُ إنَّ القيم لا تتقادم ولا ينال منها الزمن، بل منها ما ينال من الزمن، وهو ما يبين انفرادَ النصِّ القرآني بحداثته التاريخية من خلال محدد الختم.

النتائج

يمكن أخيرًا أن نجمل أهم خلاصات واستنتاجات البحث، ويمكن عرضها على الشكل الآتي:

-حاولت القراءاتُ الحداثية المقلدة إزالةَ عائقِ القدسية وعائق الغيبية وعائق الحكمية عن النص القرآني، عن طريق التوسل بما أنتجه واقع الحداثة في المجتمع الغربي من آليات ومناهج ونظريات، حيثُ ساهم هذا الواقعُ أثناء صراعه مع الدين إلى استبدال «الألوهية» بـ«الإنسانية» و«الوحيانية» بـ«العقلانية» و«الأخروية» بـ«الدنيوية».

-تعرَّضت القراءات الحداثية لعدة آفات منهجية وتنزيلية بسبب التقليد الآلي للغير، حيث قاموا بتطبيق منهجيات ونظريات على القرآن المجيد لم تطبق عليه من قبل، بل لم توضع في الأصل لتحليل

(67) ينظر: نفسه ص204.

(68) ينظر: نفسه.

النص القرآني الذي ينتمي إلى مجال القيم، وإنما وضعت لتحليل مجال واحد بعينه، هو مجال الظواهر.

-بما أن القراءات الحداثية المقلدة تعدّ إسقاطًا آليا لواقع الحداثة الغربي، فإنه لا يمكن اعتبارها إبداعًا، ذلك أنه لا إبداع مع الإسقاط، فضلًا عن أن التَّمسك بالتقليد أرجع هذه القراءة إلى مرحلة ما قبل الحداثة، وهي بالذات مرحلة الوصاية التي انتفضت الحداثة عليها فأعلنت صراعها مع الدين، وهذا يبين أن أهل القراءة الحداثية المقلدة اختاروا وضع أنفسهم تحت وصاية صناع الحداثة الغربية، وهو الأمر الذي يجعل قراءاتهم تندرج ضمن قراءات القاصرين وليس في قراءات الراشدين، ومعلوم أن قراءات القاصرين لا إبداع فيها.

-يحتاج الإبداعُ الموصولُ إلى الأخذ بأسباب تراثنا التفسيري والثقافي، وتتمثل شروطه في شرطين أساسيين: أحدهما، ترشيد التفاعل الديني مع النص القرآني بواسطة الفعل الحداثي، والآخر تجديد الفعل الحداثي بواسطة التفاعل الديني.

-تزاوج القراءة الحداثية المبدعة للقرآن العظيم بين التفاعل الديني الراشد والفعل الإبداعي الجديد، أما مناهجها المبدعة فتختلف عن مناهج القراءة الحداثية المقلدة، حيث يقصد منهج التأنيس تكريم الإنسان بدل نزع القدسية، عن طريق رفع الكرامة الإنسانية إلى رتبة التمثيل الإلهي، تحققًا بمبدأ الاستخلاف، ويقصد منهج التعقيل توسيع العقل بدل رفع الغيبية، عن طريق رفع إدراك الوقائع إلى رتبة إدراك القيم، تحققًا بمبدأ التدبر، ويقصد منهج التأريخ ترسيخ الأخلاق بدل إسقاط الحكمية، عن طريق رفع مفهوم الحكم إلى رتبة الخلق، تحققًا مبدأ الاعتبار، وبذلك تسقط كل المماثلات التي أقامتها القراءات الحداثية المقلدة، ويتضح أن القرآن العظيم لا نظير في حداثته اللغوية وحداثته الدينية وحداثته التاريخية.

-تمتاز القراءة الحداثية المبدعة للقرآن الكريم التي أسسها طه عن القراءة الحداثية المقلدة المنقولة، فالأولى عبارة عن إبداع موصول بالتراث التفسيري والثقافي ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي، بينما القراءة الثانية عبارة عن إبداع مفصول، حيث إنها عبارة عن نقل من واقع الحداثة الغربي الذي يختلف كليًا عن السياق الإسلامي، ويتجلى خللها في تلك الإسقاطات التي مارستها على النص القرآني، متبعةً حذوَ أهلِ الحداثة في تنزيل تلك الآليات المنهجية على نصوص التوراة والإنجيل، دون مراعاة خصوصيات النص القرآني الخاتم، وهو ما يجعل هذا الإبداع الموصول في حقيقة أمره عبارة عن تقليد مفصول.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر والمراجع العربية:

- أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2000.

- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4، 2003.

- أبو زيد، نصر، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيوت، ط7، 2005.

- أبو زيد، نصر، النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995

- أبو زيد، نصر، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، ط1، 1983.

- أبو زيد، نصر، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

- أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط:1، 1999.

- أركون، محمد، الفكر العربي، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط:3، 1985.

- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، 2001.

- أركون، محمد، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.

- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ دار الطليعة، بيروت، 1998.

- النورسي، بديع الزمان سعيد، إشارات الإعجاز، تحقيق إحسان قاسم صالح، دار النيل، ط3، 1434هـ - 2013م.

- إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: د هلال الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط:1، 2007.

- بلعيد، الصادق، القرآن والتشريع، قراءات جديدة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، ط:2، 2000.

- تيزيني، طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997.

حاج، حمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي ط1، 1425هـ - 2004م.

- حاج، حمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، ط1، 2004م - 1425هـ.

- حاج، حمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، ط1، 1425هـ- 2004م.

- شحرور، محمد، الإسلام والإيمان: منظومة القيم، الأهالي للطباعة والنشر، سورية –دمشق، ط:1، 1996.

- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، سورية –دمشق.

- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، دار الجنوب، تونس، ط:3، 1998.

- طه، عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين بين الائتمانية والعَلمانية-1 المفاهيم الائتمانية، دار الأمان الرباط، ط1، 2021.

- طه، عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م.

- العشماوي، محمد سعيد، معالم الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، 1989.

- العلواني، طه جابر، أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010م - 1431هـ.

- العلواني، طه جابر، الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، مكتبة الشروق الدولية، ط2، 1429هـ - 2008م.

- العلواني، طه جابر، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، مكتبة الشروق، ط1، 1427هـ-2006م.

العلواني، طه جابر، لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، ط 1 – القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.

- العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، دار السلام، ط1، 1431هـ - 2010م.

- العلواني، طه جابر، نحو منهجية قرآنية معرفية، دار الهادي، ط1، 1425هـ - 2004م.

- النكر، سعيد، سؤال المعاصرة والشرعية ي قراءة النص القرآني، دار السلام، ط1، 2013.

- النكر، سعيد، نظرية النص: أو التعدد المنهجي في قراءة النص القرآني، المركز الثقافي العربي.

- النورسي، بديع الزمان سعيد، المثنوي العربي النوري، تحقيق إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط1، 1415هـ - 1995م.

- النورسي، بديع الزمان سعيد، المكتوبات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط3، مصر 2001.

- النورسي، بديع الزمان سعيد، الملاحق في فقه دعوة النور، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط3 مصر1999م.

- النورسي، بديع الزمان سعيد، صيقل الإسلام أو آثار سعيد القديم، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط3، مصر، 2002.

- النيفر، احميده، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000م.

Arabic References:

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, Al-naṣṣ wa-al-sulṭah wa-al-ḥaqīqah, irādat al-Maʿrifah wa-irādat al-haymanah, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, Bayrūt, St 4, 2000.

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, Mafhūm Al-naṣṣ dirāsah fī ʿulūm al-Qur'ān, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 1990.

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, Naqd al-khiṭāb al-dīnī, Maktabat Madbūlī, Al-Qāhirah, St4, 2003.

- Abū Zayd, Naṣr, Ishkālīyat al-qirā'ah wa-ālīyāt al-ta'wīl, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, Buyūt, St7, 2005.

- Abū Zayd, Naṣr, Falsafat al-ta'wīl: dirāsah fī Ta'wīl Al-Qur'ān ʿinda Muḥyī al-Dīn ibn ʿArabī, Dār al-Tanwīr, St1, 1983.

- Abū Zayd, Naṣr, Mafhūm al-naṣṣ, dirāsah fī ʿulūm al-Qur'ān, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 1990.

- Arkūn, Muḥammad, Al-Fikr al-uṣūlī wa-istiḥālat al-ta'ṣīl: Naḥwa Tārīkh ākhir lil-Fikr al-Islāmī, tr: Hāshim Ṣāliḥ, Dār Al-Sāqī, St1, 1999.

- Arkūn, Muḥammad, Al-Fikr al-ʿArabī, Manshūrāt ʿUwaydāt, Bārīs, St3, 1985.

- Arkūn, Muḥammad, Al-Qur'ān min al-tafsīr al-mawrūth ilá taḥlīl al-khiṭāb al-dīnī, Dār al-Ṭalīʿah, Bayrūt, 2001.

- Arkūn, Muḥammad, al-Qur'ān min al-tafsīr al-mawrūth ilá taḥlīl al-khiṭāb al-dīnī, tr: Hāshim Ṣāliḥ, Dār al-Ṭalīʿah, Bayrūt, St, 2005.

- Arkūn, Muḥammad, Qaḍāyā fī Naqd al-ʿaql al-dīnī, Kayfa nafhamu al-Islām al-yawm? Dār al-Ṭalīʿah, Bayrūt, 1998.

- Al-Nūrsī, Badīʿ al-Zamān Saʿīd, Ishārāt al-iʿjāz, Ed: Iḥsān Qāsim Ṣāliḥ, Dār al-Nīl, ṭ3, 1434h2013-m.

- iyzwtsw, twshyhykw, Allāh wa-al-insān fī al-Qur'ān: ʿilm Dalālat al-ru'yah al-Qur'ānīyah lil-ʿālam, tarjamat wa-taqdīm : D Hilāl al-jihād, al-Munaẓẓamah al-ʿArabīyah lil-Tarjamah, Ṭ : 1, 2007.

- Balʿīd, al-Ṣādiq, Al-Qur'ān wa-al-tashrīʿ, qirā'āt jadīdah fī āyāt al-aḥkām, Markaz al-Nashr al-Jāmiʿī, Tūnis, St2, 2000.

- Tīzīnī, Ṭayyib, Al-naṣṣ al-Qur'ānī amāma Ishkālīyat al-binyah wa-al-qirā'ah, Dār Al-Yanābīʿ, Dimashq, 1997.

- Ḥājj, Ḥamad Abū al-Qāsim, Abstmwlwjyā al-Maʿrifah al-kawnīyah Islāmīyah al-Maʿrifah wa-al-manhaj, Dār al-Hādī, St, 14252004-.

- Ḥājj, Ḥamad Abū al-Qāsim, Al-azmah al-fikrīyah wa-al-ḥaḍārīyah fī al-wāqiʿ al-ʿArabī al-rāhin, Dār al-Hādī, St1, 20041425-.

- Ḥājj, Ḥamad Abū al-Qāsim, Jadalīyat al-ghayb wa-al-insān wa-al-ṭabīʿah al-ʿĀlamīyah al-Islāmīyah al-thāniyah, Dār al-Hādī, St1, 14252004-.

- Shaḥrūr, Muḥammad, Al-Islām wa-al-Īmān: manẓūmat al-Qayyim, al-Ahālī lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, Dimashq, St1, 1996.

- Shaḥrūr, Muḥammad, Al-Kitāb wa-al-Qur'ān: qirā'ah muʿāṣirah, al-Ahālī lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, Dimashq.

- Al-Sharafī, ʿAbd al-Majīd, Al-Islām wa-al-ḥadāthah, Dār al-Janūb, Tūnis, St3, 1998.

- Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān, Al-mafāhīm al-akhlāqīyah bayna bayna al-i'timānīyah wālʿalmānyh 1-al-mafāhīm al-i'timānīyah, Dār al-Amān al-Rabāṭ, St1, 2021.

- Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān, Rūḥ al-ḥadāthah, al-Madkhal ilá ta'sīs al-ḥadāthah al-Islāmīyah, al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, St1, 2006.

- Al-ʿAshmāwī, Muḥammad Saʿīd, Maʿālim al-Islām, Sīnā lil-Nashr, al-Qāhirah, 1989.

- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Afa-lā yatadabbarūna al-Qur'ān: Maʿālim manhajīyah fī al-tadabbur wa-al-tadbīr, Dār al-Salām, al-Qāhirah, St1, 20101431-.

- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Al-jamʿ bayna alqrā'tyn qirā'ah al-waḥy wa-qirā'ah al-kawn, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, St2, 14292008-.

- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Al-Waḥdah al-binā'īyah lil-Qur'ān al-Majīd, Maktabat al-Shurūq, St1, 14272006-.

- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Lisān al-Qur'ān wa-mustaqbal al-ummah al-Quṭb, ST1 — al-Qāhirah: Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 2006.

- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Maʿālim fī al-manhaj al-Qur'ānī, Dār al-Salām, St1, 14312010-.

- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Naḥwa manhajīyah Qur'ānīyah maʿrifīyah, Dār al-Hādī, St1, 14252004-.

- Alnkr, Saʿīd, su'āl al-muʿāṣirah wa-al-sharʿīyah Y qirā'ah al-naṣṣ al-Qur'ānī, Dār al-Salām, St1, 2013.

- Alnkr, Saʿīd, Naẓarīyat al-naṣṣ: aw al-taʿaddud al-manhajī fī qirā'ah al-naṣṣ al-Qur'ānī, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

- Al-Nūrsī, Badīʿ al-Zamān Saʿīd, Al-Mathnawī al-ʿArabī al-Nūrī, Ed: Iḥsān Qāsim al-Ṣāliḥī, Sharikat Sūzlar, St1, 14151995-.

- Al-Nūrsī, Badīʿ al-Zamān Saʿīd, Almktwbāt, tr: Iḥsān Qāsim al-Ṣāliḥī, al-Nāshir Shari-

kat Sūzlar, St3, Miṣr, 2001.

- Al-Nūrsī, Badīʿ al-Zamān Saʿīd, Al-malāḥiq fī fiqh Daʿwat al-Nūr, tarjamat Iḥsān Qāsim al-Ṣāliḥī, Sharikat Sūzlar, St3, Miṣr, 1999.

- Al-Nūrsī, Badīʿ al-Zamān Saʿīd, ṣyql al-Islām aw Āthār Saʿīd al-qadīm, tr: Iḥsān Qāsim al-Ṣāliḥī, al-Nāshir Sharikat Sūzlar, St3, Miṣr, 2002.

- Al-Nayfar, Iḥmīdah, Al-insān wa-al-Qur'ān wjhan li-wajh (al-tafāsīr al-Qur'ānīyah al-muʿāṣirah) qirā'ah fī al-manhaj, Dār al-Fikr, Dimashq, St1, 2000.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- ARKOUN Mohammed, Lectures du coran, Maisonneuve et larose, paris, 1982.
- Grant Robert M. A short history of interpretation of the bible. The macmillan company. New York, 1963.
- Peter Szondi. Introduction to library Hermeneutics. In New Lirary, UUniversitty of Verginia, 1978.