مجلة العلوم الإنسانية ـــــعدد 50 ديسمبر 2018،المجلدأ ،ص. ص 303-318 ـــــــ

تصحيح مسار القراءات الحداثيّة للنص القرآني عند طه عبد الرحمن

سليمة جلال
كلية الآداب واللغة العربية
جامعة عباس لغرور خنشلة
الجزائر

ملخص:
يسعى هذا البحث لاستعراض جهود طه عبد الرحمن في تصحيح مسار القراءات الحداثية للنص القرآني، بالوقوف على الآفات التي وقعت فيها، فحصا ونقدا، ثم تبيان شروط القراءة الحداثية المبدعة بالاستناد إلى روح الحداثة لا باستنساخ واقعها الغربيّ. فيكون بذلك قد قدم البديل الذي يحفظ للنص القرآني قداسته وخصوصيته، ويسمح في الوقت ذاته باستثمار المناهج الغربية .

الكلمات المفتاحيّة: طه عبد الرحمن- روح الحداثة - القراءات الحداثية - النص القرآني – المناهج الغربية.

Abstract:
This research seeks to review the efforts of Taha Abdul Rahman in correcting the course of the modern readings of the Qur'anic text, by standing on the pests that occurred there, examining and critique, and then showing the conditions of modernist creative reading based on the spirit of modernity rather than the reproduction of its western reality. Thus, he presented the alternative that preserves the sacred text and sanctity of the Koran, while allowing the investment of Western curricula.

key words:Taha Abdul Rahman- modernist- the Qur'anic text- Western curricula.- critique

مقدّمة:

حظي النص القرآني بقدسيّة لم تكن تسمح لمن يدرسه أن يباشر عمله إلا إذا كان على قدر كبير من العلم والمعرفة بعلوم القرآن وعلوم اللغة فضلا عن سلامة المعتقد وانعكاساته القرائية ،حتى لا يزيغ به الفهم التأويل، وذلك بوضع ضوابط وقوانين تحكم العملية التأويلية، ولكن نجد اليوم الباب مفتوحا على مصراعيه، لكل من أراد أن يمارس التأويل مستخدما المناهج الغربية،لاعتقاده أنها أحدث الوسائل لفهم النص ومقاربته، والنص القرآني بهذا لا يختلف عن غيره ، مما أدى إلى انزلاقات خطيرة في قراءته وتأويله ، الأمر الذي دفع بكثير من الباحثين الى تصحيح مسار قراءة النص القرآني .

© جامعة الإخوة منتوري قسنطينة،الجزائر2018

في هذا السياق جاءت جهود طه عبد الرحمن لتصحح مسار القراءات الحداثية للنص القرآني منطلقا من تصوره لمفهوم روح الحداثة الإسلامية،الذي يقدمه بديلا عن واقع الحداثة الغربية، بعد ان انتقدها وبيّن إخفاقها في الوصول للأهداف التي سطرتها، لأن الطريق الذي انتهجته كان خاطئا وإن تأسس على مبادئ تخالها للوهلة الأولى عاصمة من الزلل بعيدة عن كل خلل ، لكن اختبارها على أرض الواقع أثبت علاتها ، فأوجب علاجها .

إن النهج الذي سلكه طه عبد الرحمن في معالجة الإشكالات والقضايا هو طريق الإبداع لا التقليد، لذا فهو يرفض التقليد برمته، سواء كان التقليد بالرجوع إلى الماضي أم بالنظر إلى الحاضر؛ ذلك أن التقليد بلا تحصيل أسباب الإبداع لن ينفع المقلد بشيء، إذ أن مقلدي المتقدمين يتبع ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، أما مقلدة المتأخرين فيتبعون ما أبدعه الغرب دون تحصيل أسباب إبداعهم أيضا.

لذلك نجده ينفي عن نفسه أن يكون من مقلدي المتقدمين؛ لأن هذا الوصف الذي يُلحقه به بعض الباحثين، هو عند طه عبد الرحمن، من باب دأب المقلد في الدفاع عن تقليده باتهام غيره بهذه الصفة، أما هو فمبدأه الاجتهاد، الذي يحتكم فيه إلى قاعدتين: الأولى؛ **"كل أمر منقول معترض عليه، حتى يثبت بالدليل صحته."**[1] تُوجب هذه القاعدة ما أسماه بالنقد **الإثباتي**، ومقتضاه وجوب إخضاع المنقول إلى التمحيص والنقد لمعرفة مدى مناسبته لمقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي،مما يُجنب إعادة النظر فيه مرة أخرى بعد دخوله في المجال التداولي، وأيضا لتجنب الإسقاط والتقليد المباشر، وبهذا يمكن للمنقول أن يكون بمثابة المأصول في الإنتاج والعمل.

أما القاعدة الثانية فتقول:**"كل أمر مأصول مسلّم به حتى يثبت بالدليل فساده."**[2] تسمح هذه القاعدة بما أسماه طه عبد الرحمن **بالنقد الإبطالي**؛ وهذا ما يمنع من إسقاط آفة تقليد المتقدمين، لأن ما أثبت بالدليل لا يبطل إلا بدليل أقوى منه "ذلك أن تحصيل الأدلة المبطلة هو أحد الطرق الموصّلة إلى إنتاج أضداد هذه المفاهيم في مجالها التداولي الأصلي أو إعادة إنتاجها في غير هذا المجال؛ وكلا الحالتين – الإنتاج - وإعادة الإنتاج - يدل على نهوض الهمة والإبداع."[3] فالقاعدتان صمام أمان في إنتاج المعرفة التي تستجيب لخصوصية المجال التداولي للأمة ، بما يسمح لها أن تستفيد من كل وافد ، وقبل ذلك يسمح لها بتحديث كل قديم .

وقبل أن نتناول القراءات الحداثية للنص القرآني وما سقطت فيه من مزالق، يتوجب علينا أن نقف بدءا عند مفهوم الحداثة بصفته واقع غربيا، ثم روح الحداثة الإسلامية كما يريدها طه عبد الرحمن.

1 - الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن:

فرّق طه عبد الرحمن بين مفهومين أساسيين وهما: (واقع الحداثة) و(روح الحداثة)، حيث اعتبر واقع الحداثة هو تطبيق واحد من تطبيقات متعددة متاحة لتطبيق روح الحداثة؛ لأن هذه الأخيرة هي جملة المبادئ التي يتعين على الواقع الحداثي أن يحققها، حيث اختصرها في ثلاثة مبادئ أساسية وهي: مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول.[4]

وهذه المبادئ في حقيقتها هي التي تنشدها حداثة اليوم، لكنها حسب معتقده قد أخفقت مسيرتها فجاءت عكس مرادها، وانقلبت على ما كانت تصبو إليه، ذلك أنها لم تقيد هذه المبادئ بالقيم الأخلاقية، التي كان يتوجب أن تُستمد من مصادر أعلى من الواقع؛ أي الأخلاق الربانية، وهي طبعا لا توجد في صورتها الكاملة إلا في الدين الإسلامي باعتباره آخر الأديان ومكملها، وعليه، فإن العالم الحداثيّ اليوم بحاجة إلى أن يعود إلى القيم الأخلاقية الإسلامية حتى يتسنى له طريق الخروج من الضياع الذي يعصف به.

فالحداثة المادية التشيئية التي ألّهها العالم اليوم تتطلب الترشيد حتى تحقق الأهداف التي سُطرت لها، هذا الذي أراد طه عبد الرحمن تقديمه من خلال تطعيم هذه المبادئ بالقيم الأخلاقية، مستدلا بشواهد وأمثلة من الواقع المعاش، سنكتفي بالإشارة إليها.

تتميز روح الحداثة بتعدد طبقاتها؛ لأن الروح يُمكنها التّجلي في مظاهر متعددة، وهذا ما يبرر الاختلاف بين واقع الحداثة وروحها؛ لأن واقع الحداثة هو مظهر من مظاهر هذه الروح، ذلك أنه واحد

من التطبيقات الممكنة لها وليس الوحيد، لذا فالحداثة الغربية هي واقع يمثل إحدى تطبيقات روح الحداثة، وهذه الأخيرة ليست سلعة غربية الصنع، وإنما هي نتاج صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، ولا يستبعد أنها قد تحققت بوجه ما في الزمن الماضي، ولا ينفي أن تتحقق في المستقبل بشكل آخر ومغاير مما هي عليه.ومما تقدم نخلص إلى أن روح الحداثة ليست ملكية خاصة بأمة دون أخرى، وإنما هي لكل أمة متحضرة ملكت زمام الفعل العمراني المادي والفعل المعنوي الذي تحكمه القيم الأخلاقية[5].

1 -1- من واقع الحداثة إلى روح الحداثة:

حتى تتأكد النتيجة السابقة الذكر، نأتي إلى عرض مبادئ الحداثة كما تأسست في الغرب ، مع تقديم نقد طه عبد الرحمن لها، ثم الاقتراحات التي يراها مناسبة حتى تُحقق هذه المبادئ روح الحداثة الإسلامية .

1-1-1 - مبدأ الرشد : الأصل في الحداثة الانتقال من حالة القصور إلى الرشد، فالذي لا يملك قدرة التفكير بنفسه حتما سينقاد وراء غيره، إما طواعية منه، وهذا ما أسماه طه عبد الرحمن بالتبعية الاتباعية، وإما أن يستخدم التابع نتائج تفكير غيره، وهي التبعية الاستنساخية، أما الأسوأ من ذلك جميعا، فهي التبعية الآلية التي يتماهى فيها المقلد مع غيره في مناهجه من دون أن يشعر بذلك، لذا يتوجب في تحقيق مبدأ الرشد أن يستوفي شرطي (الاستقلال) و(الإبداع)[6] ، لأن التبعية بكل أشكالها هي حالة قصور لا يمكنها أن تنتقل إلى الرشد حتى تتحرر منها، وحين ذاك يمكن العمل على طريق الإبداع.

أول ما يشترط في تطبيق الحداثة الإسلامية هي أن تتجنب الوقوع في الآفات التي وقعت فيها الحداثة الغربية حيث إنها وصلت إلى عكس ما كانت تتوقعه من نتائج، وذلك بانقلاب المقصود إلى ضده.[7] فحين أراد الإنسان الحداثي السيادة على الطبيعة ظهر من الأخطار ما لم يكن يتوقعه، وربما هذا راجع لتحول الوسائل إلى غايات. لذا يرى طه عبد الرحمن أن التطبيق السليم للحداثة هي الحداثة الداخلية التي تعمل بمقتضيات المجال التداولي، فتكون بذلك مستقلة عن غيرها لا مقلدة ولا تابعة، كما هو حال الأمة اليوم، يكون التطبيق السليم لروح الحداثة حسب مقتضى طه عبد الرحمن، بالاستقلال الفعلي عن كل وصاية للآخر؛لأن الحداثة "فعل حضاري يطلب من كل أمة أن تكون معاصرة لزمانها؛ فكل أمة استطاعت أن تقوم في تفكيرها وأفعالها بواجبات زمانها فقد حققت الحداثة"[8].

انتقد طه عبد الرحمن الحداثة الغربية في تطبيقها لمبدأ الرشد؛لأنها انطلقت من مسلمات إن صلحت أن تُقام عليها حداثتهم، فلا تصلح أن تقام عليها الحداثة الإسلامية لما يترتب عليها من آفات جسيمة، تمثّلت هذه المسلمات في انبنائها على وصايتين؛ الأولى: وصاية القوي الخارجي على الضعيف، والثانية: هي الوصاية الداخلية المتمثلة في وصاية رجال الدين والتي يجب التحرر منها[9].

لم تكن سلطة رجال الدين أوالفقهاء كسلطتهم في المجتمعات الغربية حتى تصبح زعزعة أدوارهم في المجتمعات العربية هي التي ستمنحهم الحداثة، ولا كان الدين هو سبب تخلفهم حتى يتوجب فصله عن الدولة، بل لولاه لما كان لتكون هناك حضارة عربية، بل إن الابتعاد عن الدين الصحيح هو الذي أوقع الأمة بالهاوية، فتقاسمتها الوصاية الخارجية، استدمارا وخرابا قديما، وطمسا للهوية وسلبا للقيم حديثا. ولا تزال الفوضى تسكن المجتمعات العربية في شتى مناحي الحياة، وما كانت لتظهر الوعود التي بشروا بها، إن هم أبعدوا الوصاية الداخلية (الدينية) سيتحررون خفافا نحو الحداثة، بل تفاقم الوضع سوءاً.

أما إذا أتينا إلى روح الحداثة فإن "التطبيق الإسلامي لركن الاستقلال الحداثّي يجعل منه استقلالا مسؤولا يتولى قطع فعل التحديث عن كل وصاية خارجية، لا استقلالا قاصرا يتبع خطى الآخرين"[10].

إذا تحقق ركن الاستقلال بالتحرر من كل وصاية خارجية، فإن ركن الإبداع أيضا لا يتحقق إلا بتجاوز مسلمات التطبيق الغربي لهذا الركن والمتمثلة في: أن الانفصال المطلق أساس الإبداع، وهذا الأخير يُلبي الحاجة ويشبعها، لذا فإن أصدق الإبداعات ما بلغ فيه ازدهار الذات نهايته.[11] قد تكون هذه المسلمة من أخطر مسلمات الحداثة الغربية؛ لأن دعوتها صريحة للانقطاع عن الماضي وتراثه، بحجة أن الإبداع انفصال وانقطاع، وهذا أكثر ما تشبث به بعض الحداثيّين العرب في تحليلاتهم للواقع العربي، إذ ظنوا أنه كلما ابتعدوا عن ماضيهم كلما تحسن حالهم، وأنّى لهم ذلك.

لأن"الحداثة بقدرتها على الارتقاء بالإنسان،لا بقدرتها على الانفصال؛ فقد يوجد الانفصال ولا ارتقاء معه، كما أنه يوجد الارتقاء ولا انفصال معه؛ فإذن،الطريق الإسلامي في الحداثة يلجأ إلى الانفصال حيث يجب وإلى الاتصال حيث يجب، فهي حداثة قيم لا حداثة زمن"[12]. ذلك أن ركن الإبداع في تطبيق الحداثة الإسلامية؛لا ينفصل عن التراث كليا، وإنما يقطع صلته بما هو غير نافع، ليستثمر منه النافع تجديدا وإبداعا، كما ينبغي عليه أن يقطع صلته بما يأتيه من واقع الحداثة الغربية، ويستفيد مما هو نافع فقط ، حتى يتمكن من السير في الطريق الصحيح لإسعاد الإنسان،وهذا هو مقصد روح الحداثة ؛ لأن التطبيق الحداثّي الإسلامي بفضل القيم الإسلامية يمتلك من الاستعدادات الروحية ما يمكن أن يزود به الآخرين لتحقيق حداثتهم[13]. لأن مبدأ العمل هنا لا يتحدد بتصنيف الأمور على أساس القدم والحداثة ، وإنما على أساس القيم الأخلاقية ونفعها ، وهذا هو مبدأ الإسلام .

1 – 1 – 2- مبدأ النقد:هو الانتقال من الاعتقاد إلى الانتقاد؛ أي من التسليم بكل شيء إلى نقده، وذلك عن طريق التعقيل والتفصيل؛ فالتعقيل يكون بإخضاع ظواهر العالم ومؤسساته وسلوك الأفراد إلى مبادئ العقلانية، أما التفصيل أو التفريق؛ فهو نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التغاير، وسببه هو اتساع ميادين العلم والحياة بالشكل الذي ينفصل بعضها عن بعض، فبعد أن كانت متجانسة في إطار علاقة واحدة تصبح متغايرة متكاثرة استجابة لدواعي التطور والنمو[14]. قام هذا المبدأ في الحداثة الغربية على مسلمة جوهرية تمحورت حول تقديس العقل، فهو يعقل كل شيء وينقد كل شيء وبه الإنسان يسود الطبيعة.[15]

وهذا ما يعترض عليه طه عبد الرحمن اعتراضا كليا من وجهين:**أولا؛** العقل لا يمكنه أن يعقـــل ذاته إلا بعقل أقوى منه؛ لأن الأصل في الوسيلة أن تكون أقوى من المتوسل إليه، **ثانيا**: ليس بإمكان العقـــل أن يعقل الكل؛ لأنه جزء منه ومحـــال أن يحيط الجزء بالكل .[16] وعليه فإن سيادة الإنسان على الطبيعة بقوة العقل الذي يمكنه أن يسخّر كل شيء لمصلحته، غير ممكن، والأضرار التي جلبها العقل للإنسان على كل الأصعدة لخير دليل على ذلك، فضلا عن عجزه في التحكم في المادة والطبيعة، فكلما اعتقد الإنسان أن الأمور تحت السيطرة إلا و ظهر له ما لم يكن في الحسبان . فهذه الطبيعة تعتل بين يديه، فتأتي له بالمخاطر أكثر مما ظن أنه سينتفع بها، أمراض وأسلحة دمار شامل ومشاكل خلقها العقل، فلم يعد بمقدرته إيجاد حلول لها، وليس في وسعه ذلك حتى وهو يستمر في البحث، فكلما أصلح مكانا هنا، انفجر الجرح الغائر بما هو أسوأ هناك.

وبهذا يدحض طه عبد الرحمن مقولة العقل الإله، الذي بإمكانه أن يحيط بكل شيء علما وفهما ونقدا، كما أن النقد بالنسبة له ، ليس السبيل الوحيد للوصول إلى المعرفة، فهو طريق من بين الطرق؛ لأن الخبر هو أيضا طريق للمعرفة ، وهو أيقن من النقد، لذا يقترح طه عبد الرحمن ما سماه، **بالنقد المتنوع** الذي يراعي طبيعة الأشياء ومجالاتها وعلاقة هذه المجالات بعضها ببعض، فالإنسان والطبيعة والحيـــاة مجـــالات مختلفة ومتداخلـــة ، لذلك فالأدلة بشأنها"تختلف من وجوه ثلاثة: أحدها أن كل مجال منها يستقل بمنطقه النقدي متى نظر إليه في حد ذاته؛ والثاني، أن منطق كل مجال ينبغي تعديله بحسب مقتضيات تداخله مع منطق غيره من المجالات؛ والثالث أن المنطق المحصّل من مراعاة مختلف مقتضيات هذا التداخل قد يُسهم في توجيه المنطق الخاص بكل مجال، يختلف هذا التوجيه من مجال إلى آخر."[17]

وانطلاقا ممّا تم شرحه فيما يتعلق بركن التعقيل، يقدم طه عبد الرحمن البديل السليم لهذا لركن، في التعقيل الذي لا يدعي السلطة للعقل الأداتي وحده، بل يتكامل مع منظومة القيم الأخلاقية والجمالية، والذوقية، بما يبني علاقته مع الطبيعة والأشياء على الاحترام والمحبة، لا السيطرة والسيادة بلا سيادة.

نأتي الآن، إلى الركن الثاني من مبدأ النقد في الحداثة الغربية؛وهو التفصيل فالمسلمة التي قام عليها مردودة عند طه عبد الرحمن من عدة أوجه؛إن التفصيل يسعى لمحو التقديس وذلك بالفصل بين الحداثة والديـــن فصلا مطلقا والفصــتل بين الدين والعقل فصلا مطلقا.[18] وهذا غير ممكن حتى لو أرادوا لـــه ذلك.

كما أن الأسباب التي احتجوا بها غير صحيحة؛ لأن الدين لم يكن سببا في عرقلة الحداثة، بل أسهمت مبادئه فيها باعتبار أن الحداثة ليست طفرة زمنية معاصرة، بل هي امتداد للحضارة الإنسانية في ماضيها وحاضرها، فضلا عن ذلك فإن الدور الإصلاحي لرجال الدين في النهضة بالحياة لا ينكره عاقل، إضافة إلى هذا فإن من بين مؤسسي الحداثة الكبار من حملت علومهم وأفكارهم أثارا دينية ظاهرة مثل: ديكارت، نيوتن، كانط ، هيقل[19]. فالدين مكون أساسيّ من شخصية الإنسان وحياته، ومحاولة فصله وقصره على الطقوس محض مغالطة يكذبها الواقع بصفته خير شاهد، بل إن الدين الإسلامي تصدى للخرافات والأساطير وكذبها،ودعا إلى إعمال العقل والنّظر في الكون الذي سخّره الله للإنسان ليكتشف بعض حقائقه،ومعه يتبين له عظمة خالقه المستحق للتقديس دائما وأبدا، حقا وصدقا.

يؤكد طه عبد الرحمن أن الإنسان كائن متصل في الزمان والمكان، لقدرته على استحضارهما بروحه وفكره وخياله، حتى لو انقطع عنهما، بل إن وجوده لا يقتصر على الزمان والمكان الظاهر، بل يتجاوزهما إلى عوالم روحية، ووحده المقدس طريق ذلك، ولا ينعم بالحقيقة من حصرها في مادية الأشياء؛ لأنها تفقد معناها بمجرد الاستهلاك، وإنما أسرار الأشياء تعرف بآثارها لتزيد الإنسانية اتصالا بها لا انفصالا عنها، حتى لا تموت المعاني على عتبات الحداثة الغربية.

لذلك فهو يرفض الفصل؛ لأن الاتصال هو الأصل والفصل فرع، و إن دعت الضرورة للفصل، ستكون على مستوى الوظائف والمقاصد.[20] فإن كان ولابد للفصل بين الدين والحداثة والدين والعقل، فهذا لا يعدو أن يكون في إطار ما يتوجب من وظيفة كل واحد منها، بحيث تُكمّل الآخر وتوجهه، هذا هو التطبيق الإسلامي لركن التفصيل في الحداثة، لا أن يكون تفصيلا مطلقا بشكل الإقصاء مثلما تتبناه الحداثة الغربية.

<u>1 – 1 – 3 - مبدأ الشمول</u>: الأصل في الحداثة الخروج من حالة الخصوص إلى الشمول؛لأنها تتجاوز المجتمع الصغير إلى العالم الكبير، وهذا عن طريق: التوسع والعموم؛ لأنها استطاعت أن تنتشر في مناحٍ شتى من الحياة وفي مختلف مجالات الفكر والعلم والدين، وفي نطاق واسع باتساع هذا العالم، ليفتح عهدا جديد هو عهد العولمة[21].

يتحقق مبدأ الشمول عن طريق ركن التوسع القائم على مسلمة واقعية الحداثة وقوتها الشاملة التي تعتمد القوة الاقتصادية[22]،لأنها فرضت وجودها على الجميع لينخرط فيها عن طواعية أو كراهية مع ما تحمله من أضرار ومخاطر، فلا فكاكا من ذلك ولا مهربا، غير أن رؤية طه عبد الرحمن ترسم لها عالما مثاليا يمكنه أن يُقوم اعوجاج الحضارة الغربية، على اعتبار أن التعديل أهون من التأسيس، وأن الإنسان أقوى من الحداثة فيتحدى ذاته مهما بلغت هيمنتها؛ لأنه بمقدوره أن يبدع واقعا حداثيا موازيا للحداثة الغربية ومتداركا للأخطاء التي وقعت فيها.

"فكما أن الإنسان حرّك واقع الحداثة، حتى غدا مسلسلا من التطورات يتبع قوانين موضوعية تبدو مستقلة عن إرادته، فكذلك بإمكانه، بواسطة همته، أن يزحزح ولو قليلا المسلسل عن مساره ، ويدفع به في مسار يأخذ على التدريج في الانفصال عن الأول، حتى كأنه

مسلسل جديد من التطورات الحتمية."[23] مع أنه من الناحية التنظيرية هذا ممكن تطبيقه، لكن على أرض الواقع حيث تتسارع المتغيرات وتتصادم المصالح والاختيارات، تصبح هذه الرؤية حلما مثاليا لا يبشر الواقع بقرب تحقيقه، ومع ذلك لا يُستبعد أن تظهر في هذا العالم الشاسع من المؤشرات ما يعلن عن بدايات تصحيح مسار الحداثة.

كما أن هذا الأمل في الانفراج يتطلب إنسانا مميزا جدا تكون القوة الروحية عنده أقوى من القوة المادية التي طغت على مظاهر حياته، لذا يؤسس طه عبد الرحمن التطبيق الإسلامي لركن التوسع من مبدأ الشمول على حقيقة أن" جسمانية الإنسان تابعة لروحانيته ."[24] ذلك أن إشباع الحاجات المادية يكون وفقا لإشباع الحاجات الروحية، حتى تستقر نفسه ويهذب سلوكه ويستقيم حاله فلا يضطرب مقاله، ولا يغيب عنه مصير مآله، ولا يتحقق هذا إلا بإحياء منظومة القيم والأخلاق؛ لأن ماهية الإنسان عند طه عبد الرحمن ماهية أخلاقية يصبح فيها الفعل الاقتصادي ذاته فعل خلقي يرفع الإنسان متى أصلحه، ويخفضه متى أفسد.[25] فالتطبيق الإسلامي لهذا الركن ينبغي أن ينطلق من مسلمة؛ هي أن الإنسان أقوى من الحداثة، وبُعدها المادي تابع للروحي، وعليه، فهو ماهية أخلاقية بها يمكن أن تصحح مسار مادية الحداثة الغربية التي تقدس اللذة والمتعة في بعدها المادي.

إذا كان التوسع يهتم بالانتشار العمودي داخل حقائق الأشياء، فإن التعميم وهو الركن الثاني من مبدأ الشمول، ينتشر على المستوى الأفقي ليشمل المعمورة، وهذا هو طموح الحداثة الغربية التي قامت على مسلمات؛ تثبيت الفكر الفرداني، واعتبار قيم حداثته قيما كونية، والعلمانية وحدها من يمكنها أن تحفظ حرمة الأديان[26].

يستبدل طه عبد الرحمن التفكير الفردي الذي قامت عليه الحداثة الغربية بالتفكير المتعدي، فهو من وجهة نظره الأنسب لروح الحداثة لتتفادى انحرافات واقع الحداثة، الذي كرس الانكفاء على الذات والالتفات لحاجاتها فقط ، دون التفكير في الآخر كفرد يحتاج أيضا لما يحتاج إليه غيره؛ لأن مشاكل العالم باتت متشابكة، فهاهي أزمة الأمن كلما تزعزعت في ناحية داهم الخطر نواحيها المجاورة بل العالم بأسره، وعليه لابد من التعاون الفكري لتجنب ما يُحدّق بالفرد من أضرار في نهاية المطاف سيدفع ثمنها، حتى لو كان بعيدا عن بؤرة تشكلها، ولا يدا له في نشوئها.

جاءت العلمانية في ادعائها لاحترام الأديان بالتسوية بينها جميعا، وهذا غير صحيح كحقيقة بالنسبة للمسلمين؛ لأن الدين عند الله الإسلام ومن يبتغي غيره فلن يقبل منه، فكما لا يصح التسوية بين الفلسفات والفكرانيات(الاديولوجيات)، لا يصح كذلك التسوية بين الأديان، لما بينها من فروق تدعو لتفضيل بعضها على بعض، كما تفضل الفلسفات والفكرنيات بعضها على بعض، لذا يدعو طه عبد الرحمن لعرض الأديان على المحك لتمييز صحيحها من باطلها ونافعها من ضارها، مثلما تعرض السياسات للنقد والتعقيل ليعرف صوابها من خطئها[27].

ولو أن دعاة العلمانية أنصفوا الأديان وأنزلوها منازلها، لرفعوا عنهم نضال الإقصاء المتعمد عند بعضهم، والناتج عن الجهل عند آخرين؛ لأنهم لا يعون حقيقة التسوية بين الأديان ودوافعها، وعليه، فطه عبد الرحمن مُوقن أن عقلانية الآلات غير عقلانية الآيات؛ أي أن المنطق العقلاني الذي يطبق الآلة منطق جامد مقلوب، فهو غير مناسب لفهم الدين ومعالجة قضاياه؛ لأن عقلانية الدين مراتب متعددة ومتفاوتة، ذلك أن " التطبيق الإسلامي يستفيد من الإمكانات العقلية التي يولد التفكير المتعدي، من أجل إنشاء عقلانية موسعة بديلة لعقلانيات الآلات"[28].

إن تعميم القيم الحداثية لجعلها كونية تتناسب مع كل المجتمعات، ستحرم القيم الكونية حقيقة الظهور؛ لأن الكونية لا يصنعها مجتمع بعينه، ذلك أن القيم نسب مختلفة ومتفاوتة بين المجتمعات،لأجل ذلك يُفرق التطبيق الإسلامي لركن التعميم بين نوعين من الكونية: كونية سياقية تقضي بإعادة تشكيل إبداع الأشياء في المجتمعات التي انتقلت إليها بشكل قد يصبح أفضل مما كانت في أصله، وكونية غير سياقية، إطلاقية تريد للأشياء أن تبقى جامدة على ما هي عليه، لذا "فإن الكونية السياقية للقيم تختص بكونها تجمع بين صفتين أساسيتين: إحداهما أنها لا تقطع القيم عن أسبابها في مجالها التداولي الأصلي؛

والثانية أنها تفتح الطريق لكل ثقافة في أن تنقل إلى الثقافات الأخرى قيما من إبداعها، تاركة لها حق إعادة إبداعها و تلوينها بلون مجالاتها التداولية الخاصة"[29].

مما تم عرضه حول تصور طه عبد الرحمن للحداثة الإسلامية، وغايته من ذلك تصحيح مسار الحداثة الغربية لما نتج عنها من أضرار حادت بها عن مقصودها وانقلبت إلى أضداد أهدافها، فقد وجد في قيم ومبادئ الإسلام ما يجعلها المسؤولة في إغاثة العالم، وتقويم مسار الحداثة لحاجتها إلى القيم الأخلاقية التي لم تكتمل إلاّ في الدين الإسلامي، وقد حان زمنه ليتولى أهله إصلاح ما أفسدته الحداثة الغربية؛ لأن الحداثة في حقيقتها، حقيقة إسلامية[30].

لقد اختصر طه عبد الرحمن مبادئ الحداثة في ثلاثة مبادئ أساسية تتضمن بقية المبادئ، وهي(النقد والشمول والرشد)، ثم اهتم بتقديم أمثلة من واقع الحداثة الغربية يثبت بها انحرافها عن أهدافها ليعرض البديل من روح الحداثة الإسلامية، فكان أن كشف واقع العولمة والأسرة الغربية كمثالين.[31] أخفقت فيهما الحداثة الغربية في تحقيق مبدأ النقد الذي قامت عليه، وهذا الإخفاق هو المؤشر لضرورة العودة إلى تصويبه، ولا يتحقق ذلك إلا بقيم ومبادئ الحداثة الإسلامية، والتي أيضا وجد فيها المفهوم الأنسب لحق المواطنة والتضامن وهو المؤاخاة والتعارف.[32] فبيّن قصور الحداثة الغربية فيما يتعلق بمبدأ الشمول؛ لأنه انبنى على التعميم البشري وليس الوجودي كما هو في الحداثة الإسلامية، حيث إن التضامن يرتقي إلى رتبة التراحم القائم على التواصل بين كل مخلوقات هذا العالم الأحياء منها والجماد.

واختار الاستدلال بواقع الترجمة والقراءة الحداثية للقرآن الكريم، فيما تعلق بمبدأ الرشد، وهي أمثلة تتعلق بالواقع العربي الإسلامي وتطبيقه للحداثة الغربية لهذين المثالين، ليبيّن حالة التقليد المقيت التي أضرت بهما، حيث أنه لإثبات أن الحداثة الحقيقة ليست حداثة تقليد أصم، وإنما هي الحداثة التي تعمل بمقتضيات المجال التداولي، لذا رأى في الحداثة الغربية تطبيقا من تطبيقات روح الحداثة، لا تلزم به الشعوب إلزاما، وإنما تستفيد منه وتعدل نموذجه بما يصحح أخطاءه ويصوب عثراته، والنموذج الإسلامي عنده، هو الذي استوفى الشروط الديناميكية، التي تؤسس حقيقة الإنسانية على الاعتبار الأخلاقي لا المادي، والتحرر من التقليد للإبداع.

2 - النص القرآني بين واقع الحداثة و روح الحداثة:

إذا كان إقبال الرعيل الأول على النص القرآني تقديسا وتحفظا في التأويل ، فلا يكون إلا بشروط كما استوجبوا فيها الإحاطة بعلوم كثيرة والتخلق بالأخلاق العالية لمن يقبل على تفسيـــر كتاب الله ، ومع ذلك، ما كان كل هذا الاحتيـــــاط ليمنع من ظهور تأويلات شـــــاذة ومحرفة لآيات القرآن. فكيف الحال اليوم وقد أصبح النص القرآني مفتوحا أمام جمع غفير من الباحثين طلبة وأساتذة، متخصصين وغير متخصصين؟ لا ليكملوا طريقـــا شقه الأوائل أو يضيـــفوا عليه، وإن كانوا لا يستغنون عن نتاجه من كتب التفاسير ومعاني القرآن وبلاغته وإعجازه،غير أن هذه الاستعانة تأتي فقط في إطار الاستدلال على ما يرغبون في الوصول إليه من تطبيقـــاتهم لمناهج غربية مستـــــوردة، قالـــوا عنها بعد خيبة التجربة الأدبية، إنها قد خلقت أزمة على مستوى النص الأدبي و نقده، فكيف بها وهي تسحب على النص القرآني وهو كلام الله المقـــدس؟

لقد نتج عن هذه القراءات تجاوزات كثيـــــرة في حق النص القـــــرآني، غير أنها لا تأبه بذلك؛ لأنها ترى فيما تفعله عين الصواب الذي يراد من النص القرآني أن يستجيب للحداثة مثله مثل أية ظاهرة، وهذا ما دفع طه عبد الرحمن لتصحيح مسار هذه القراءات بعد أن بيّن حجم الانحراف فيها وفي مقاصدها؛ لأنها قراءات تسعى لتطبق واقع الحداثة الغربية وليس روح الحداثة الإسلامية، كما سبق شرحه.

لذلك نجده يؤكد أن القراءات الحداثية ما هي في حقيقتها سوى تقليد لواقع الحداثة الغربية؛ لأنها تأثرت بذات المؤثرات والأسباب التي أفرزت الحداثة الغربية، وهو الصراع الذي

خاضه الأنواريون ضد رجال الكنيسة، فكانت نتيجته مبادئ الحداثة الثلاث: **أولها**: إبعاد وصاية الكنيسة، والاشتغال بالإنسان وترك الإله، و**ثانيها**: التصدي لثقافة الكنيسة، باستخدام العقل وإقصاء الوحي، و**ثالثها**؛ التخلي عن سياسة الكنيسة، والعمل للدنيا وترك الآخرة[33]، فانجر عن تقليد هذه المبادئ وتطبيقها على قراءة النص القرآني عند الحداثيين العرب خطط ثلاث؛ **خطة التأنيس** التي تقضي بالاشتغال بالإنسان دون سواه، **وخطة التعقيل** المؤسسة على تشغيل العقل دون سواه، و **خطة التأريخ** التي تدعو للتعلق بالدنيا دون سواها.

تسعى القراءات الحداثية إلى إحداث القطيعة مع القراءات التراثية، سواء التأسيسية منها والمتمثلة في التفاسير على اختلاف اتجاهاتها، والقراءات التجديدية وهي التي تولاها المتأخرون من علماء المسلمين، واتفقت قراءة المتقدمين والمتأخرين على أنها قراءات اعتقاديه غايتها تثبيت الإيمان وتقوية أسباب العمل به، أما القراءات الحداثية فإن غايتها الانتقاد[34]. فرّق طه عبد الرحمن بين القراءة المعاصرة والقراءة الحداثية؛ لأن القراءة المعاصرة هي قراءة تستجيب إلى مستجدات الحياة وتغيراتها بينما الثانية أخذت منحى مغاير لكل ما سبقتها من قراءات سنأتي على توضيحها.

2- 1 - استراتيجيات القراءات الحداثية:

كما سبق ذكره اتبعت القراءات الحداثية ثلاثة خطط في تعاملها مع النص القرآني؛ وهي : خطة التأنيس والتعقيل والتأريخ، ولكل خطه هدفها وآليتها التنسيقية وإجراءاتها المنهجية ، سنعرضها تباعا مبيّنين خطورتها في قراءة النص القرآني وتأويله.

2 - 1 - 1 – خطـــة التأنيـــس: تهدف خطة التأنيس إلى التسوية بين كلام الله وكلام خَلْقه من البشر، والغاية من ذلك رفع التقديس عن النص القرآني ليتساوى مع غيره من النصوص، ويتجلى ذلك في مظاهر رصدها طه عبد الرحمن مستدلا عليها من الكتابات الحداثية.[35] أولى هذه المظاهر؛ حذف عبارات التعظيم كصفات الكريم والحكيم والمبين التي يوصف بها القرآن الكريم، بل إن محمد أركون لا يرغب في استعمال أي وصف أو لفظ يميز النبي صلي الله عليه وسلم عن باقي الخلق، مع أن الخلائق تضاف لهم صفات التبجيل والاحترام حسب مناصبهم ومكانتهم الاجتماعية، إلا أن محمدا النبي صلى الله عليه وسلم لم يحظ بهذا القدر في كتاباته.[36] مع أن النص القرآني صريح في الأمر بالصلاة عليه- صل الله عليه وسلم- في قـــوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَـــلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُـــوا تَسْلِيمًا﴾ (سورة الأحزاب الآية 56).

فضلا عن استبدال مصطلحات تساوي النص القرآني بغيره كوصفه بالخطاب والظاهرة والواقعة.[37] والتسوية في الاستشهاد بين كلام الله وكلام البشر وكأنه مرتبة واحدة.[38] إضافة إلى التفريق بين مستويات الخطاب الإلهي كالتفريق بين التنزيل والوحي، والمماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام كما فعل نصر حامد أبو زيد حين قارن بينهما ظنا منه أن "كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين: تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح عليه السلام ،وتجسد في الإسلام نصا لغويا في لغة بشرية هي اللغة العربية وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشري أو **تأنسن** الإلهي،واللغة العربية في الوحي الإسلامي تمثل الوسيط الذي تحقق فيه وبه التحول، ويتمثل اللحم والدم - مريم - الوسيط الذي تحقق فيه وبه في المسيحية "[39].

ليخلص من مقارنته بين نزول القرآن وميلاد المسيح عليه السلام، إلى أنهما بنية واحدة داخل البناء العقائدي الإسلامي، ولهذا يستغرب من الفكر الديني إذا يتهم المسيحية في جمعها بين الإلهي والبشري في شخص سيدنا عيسى عليه السلام، و الفكرة ذاتها - حسب ظنه- موجودة في النص القرآني؛ أي الفكرة المزدوجة التي تجمع بين الإلهي والبشري، وأرجع سبب ذلك إلى إهدار الحقائق التاريخية والموضوعية الملابسة للظاهرة والتمسك بأصلها الميتافيزيقي وكتفسير وحيد يحدد طبيعتها، ومن ثم فهي تعكس موقفا إيديولوجيا في واقع تاريخي محدد يسعى إلى نفي الإنسان وتغريبه عن واقع ليس لأجل الإلهي المطلق وإنما لحساب الطبقة التي تضع نفسها محله.

نتج عن هذا التوجه في إزاحة القداسة عن القرآن الكريم أن أصبح ينظر إليه كأي نص لغوي بشري، وبهذا يصبح النص القرآني مجرد نص تم إنتاجه في السياق الثقافي للغة التي نزل بها، وحينها

يتوجب مراعاة هذا السياق لفهمه ،فينزل من رتبة المطلق إلى النسبي، ومنه يصبح النص القرآني نصا إجماليا وإشكاليا مفتوحا على شتى التأويلات من دون أي ضابط ، وبهذا يفصل فهم النص القرآني عن مصدره الإلهي ، ليرتبط كلية بالقارئ الإنساني فيمارس علية مرجعيته الثقافية والاجتماعية[40].

وهذا ما يؤكده قول نصر حامد أبو زيد: "ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أن في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة ."[41] وهذا ما سعى إلى تجسيده محمد أركون في قراءته لسورة الفاتحة وسورة الكهف، بمناهج غربية حديثة كاللسانيات والسيميائية، جعلته يستخدم مصطلحاتها التقنية، كقول المنطوقة أو العبارة اللغوية بدل الآية القرآنية، والمدونة النصية بدل القرآن، وأرجع مترجم الكتاب سبب ذلك لرغبة أركون في تحييد الشحنات اللاهوتية العظمى التي تحيط بالقرآن منذ قرون مانعة من رؤيته نصا لغويا مؤلفا من كلمات وتركيبات لغوية وبلاغية؛ لأنها اختفت بسبب الهيبة العظيمة التي تحيط به.[42]

ويعتقد محمد أركون أن القرآن الكريم مثله مثل التوراة والإنجيل، كلها نصوص ينبغي أن تُقرأ من خلال روح البحث والتساؤل، لذا فهو يدعو لإخضاع "القرآن لمحك النقد التاريخي، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه."[43] لأنه يأمل من وراء هذا أن يجدد الفكر الديني بشكل عام، ولا ندري ما العلاقة بين تجديد الفكري الديني ونزع القداسة عن القرآن الكريم التي جعلها الله فيه، فهل نزع القداسة هو التجديد أم أن القداسة تحجب عنه التجديد؟

وفي كلتا الحالتين، هذا مجانبة للصواب عقلا وشرعا بلغة الفقهاء، فما كان التجديد مرتبطا بانتهاك قدسيّة النص القرآني، وما الحجب بالتي ستنكشف في حالة الإقبال على النص القرآني بغير هاته القداسة؛ لأنه وكما سبق أن أشرنا في شروط المفسر فضلا عن إحاطته بشتى العلوم والمعارف، فلا بد على المقبل لفهم كتاب الله أن يصدّق قوله فعله، حتى يكون له نصيب من نور الإيمان الذي يقذفه الله في قلبه فيفتح له باب الفهم عن مراد الله من كلامه .

لكن يبدو أن القداسة للعقل عند مفكري الحداثة ، لا للنص الإلهي(القرآني الكريم)، مع أن كليهما فضل من الله على عباده ليُستعان بالعقل على فهم القرآن، ويُستضاء بأنوار القرآن الكريم، لتتجلى فهما أعمقا من تفرد العقل لوحده بفعل ذلك، فحين يُقبل الحداثي على النص القرآني بمبدأ الانتقاد لا الاعتقاد، فأي شيء سيجنيه وهذا هو سبيله ؟ وقد خصّ الله حكمته بمشيئته ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ (سورة البقرة الآية 269).

وعليه، أنّى لهم أن يصلوا إلى جديد نافع حقا وصدقا؛ لأن كل الذي وقفوا عنده كما هو الشأن عند أركون، حين تناول في مقاربته اللسانية لسورة الفاتحة والكهف، أن قيد المعاني بالتحليل اللغوي البسيط، وقد سبقه الأوائل إليه بالوجه الأفضل، ولم تتضمن مقاربته أي نتائج تذكر في هذا الشأن، غير ما هو معلوم عن السورتين، سوى محاولة التأكيد أن المناهج الغربية خيار مناسب لفهم النص القرآني برفع القداسة عنه.

إضافة إلى ما سبق فقد أثير الشك حول اكتمال النص القرآني على الوجه الذي ينفي التحقق التام من أنه لم تكن هناك زيادة أو نقصان أثناء التدوين، على اعتبار ما فعله عثمان رضي الله عنه حين أقر تداول المصحف الذي أمر بجمعه ونسخه دون غيره من النسخ الأخرى التي أحرقت، وهنا يرى محمد أركون أن هذا الحدث قد ضيع فرصة الوصول إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية، وبهذا تم استغلال قراءة القرآن لصالح اعتبارات إيديولوجية لتحقيق أغراض أولائك الذين نصبوا أنفسهم أوصياء أو وكلاء على النص القرآني،

وقد خصّص طيب التيزني فصلا كاملا من كتابه (النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة)، يتقصى فيه البحث في قضية التشكيك في المتن القرآني[44].

ولو صح ما ذهبوا إليه، فهل كان هناك مانع أن يُعاد تدوين النسخ المحروقة لو ثبتت مخالفتها المصحف العثماني؟ فما هذا الأمر بالذي يسمح به كبار الصحابة رضوان الله عليهم، لو وجدوا أن هناك أدنى تحريف في كتاب الله الذي قال عنه جلّ وعزّ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(سورة الحجر الآية 9).

2 - 1 - 2 - خطـــة التعقيـــل: غاية العقلنة رفع الغيبية، للتّعامل مع النص القرآني بكل وسائل النظر التي تتيحها المنهاجيات الحديثة، وذلك عن طريق نقد علوم القرآن باعتبارها وسائط معرفية جامدة تحاصره، مما دعا إلى الأخذ بالمناهج المقررة في علوم الأديان وكذلك مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية واللغوية من لسانيات وسيميائيات والتحليل النفسي وغيرها، إضافة إلى النظريـــات النقدية والفلســـفية كاتجـــاهات تحليل الخطاب والحفريات والتفكيكيات.[45] فكل هذا ما هو إلا بسط لسلطان العقل على ما لم ينتجه، ويتجاوز حدود معرفته وفهمه ، ممّا نتج عن خطة التعقيل التي ساوت بين النص القرآني وغيره من النصوص الدينية الوثنية؛ تغيير مفهوم الوحي.

نجد هذه المحاولة عند محمد أركون في قوله: "ما كان قد قُبل وعُلم وفُسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يُدرس أو يُقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع."[46] فحسب ظنه إن غاية هذه الشعوب هو السعي لتحقيق حلم الاصطفاء عند كل أمة (المسيحية واليهودية والإسلامية).

وهذا ما قاده إلى اعتبار الوحي مجرد موهبة يتمتع بها نبيّ، أو إنسان عبقري، أو هو وظيفة يختص به إنسان، فيضيق مضمونه في الجانب الأخلاقي، وعليه، فلن تصبح للقرآن أية أفضلية مثله مثل التوراة والإنجيل، وما يقال عنهما ينسحب على القرآن الكريم.[47]

لأجل ذلك دعا محمد أركون إلى التخلي عن لفظة أهل الكتاب واستبدالها بمجتمع الكتاب،[48] غايته من ذلك"الخروج من أسر السياج الدوغمائي المغلق وذلك عن طريق إجراء زحزحات منهجية وابستيمولوجية على الفكر الديني التوحيدي أو داخله"[49] حتى ينزع القداسة عن الإسلام ويساويه ببقية الأديان.

أدى النظر العقلي إلى النص القرآني إضافة إلى ما سبق، إلى اعتبار عدم اتساق بنيته لخلوه من الترتيب المنطقي الذي أدى إلى التناقض في فهم المقاصد، وأدى خلو الاتساق التاريخي إلى اختلالات في مساق الأحداث، كما فُهم غلبة الاستعارة في النص القرآنـــي على الأدلـــة والبراهين إلى اعتبـــار النص القرآني أقـــرب إلى العقـــل القصصي والأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي، هذا ما دعا إلى تجاوز الآيات التي ينظر إليها أنها تصادم العقل باعتبـــارها شواهد تاريخية لمراحل محددة، ولا يستوجب الاعتبـــار بها في مـــراحل أخـــرى.[50]

2- 1 - 3 – خطـــة التأريـــخ:

وتسمى أيضا الأرخنة غايتها رفع الحُكمية من النص القرآني بربط أحكامه الثابتة بظروف بيئتها وزمانها، وقد تحقق هذا في آليات حددها طه عبد الرحمن في: استغلال أهل القراءة الحداثية لبعض المسائل المرتبطة بالوقائع التاريخية كأسباب نزول بعض الآيات والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، لإثبات البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية، ومنها تعدى الأمر إلى زعزعة يقين الحكم الشرعي بتردده بين العام والخاص أو الناسخ أو المنسوخ، و هذا طلبا لإلغاء الصفة الإلزامية للأحكام، ومنه يأتي السعي إلى تقليص عدد آيات الأحكام؛ لأنها قد تجاوزها الزمن، إضافة إلى ذلك عملوا على إضفاء النسبية على آيات الأحكام على اعتبار اختلاف الفقهاء والمفسرين في فهمها، والأسوأ من كل ما سبق هي محاولة تعميم التاريخية على العقيدة باعتبار أن القرآن الكريم جاء بتصور يتناسب مع مرتبة الوعي للذين عاصروه[51].

هذا ما نادى به نصر حامد أبو زيد في أغلب كتبه نذكر منها قوله: "إن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور المعرفة في كل عصر، ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت شأن غيرها من النصوص جدلية المعـــرفي والإيديولوجي في صياغة عقائدها، المعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب، بينما يحيل الإيديولوجي - نظام النص- إلى وعي مغاير."[52] ويؤكد على لغوية النص القرآني بالشكل الذي يتساوى فيه مع أي نص لغوي آخر، "ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة للبنية الثقافية التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يعني إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي."[53] وعليه "فالنص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دينوية، اجتماعية، ثقافية لغوية في المحل الأول"[54].

كما يؤكد محمد أركون على أن التاريخية هي المنهج الوحيد للفهم الصحيح لكل الظواهر والأشياء؛ "إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ ظهور الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخـــرى لتفسير أي نـــوع من أنواع ما ندعوه بالوحـــي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخيـــة انبثاقه، وتطـــوره أو نموه عبر التاريـــخ ثم المتغيـــرات التي تطـــرأ عليه تحت ضغط التاريخ"[55].

نتج عن محاولة تأريخ النص القرآني إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن الكريم فيه بيان لكل شيء وذلك بربط أغلب آياته بأحوال وظروف قد ولت بحيث تسقط الأحكام معها، وما اختلاف الفقهاء واجتهاداتهم إلا دليل آخر حسبوا من خلاله، بأن النص القرآني لا يتضمن تمام التشريع، ومنه، فإن الأحكام عندهم بمثابة التوجيهات كونها توصيات وعظية لا قوانين تنظيمية، والقرآن بالنسبة لهم جاء لتهذيب الأخلاقيات.[56]

وهذا ما يثبته قول نصر حامد أبو زيد: "الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة، ويجب أن تُقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها، وتتحدد دلالتها من ثم من واقع ما أضافته - بالحذف - و- الزيادة - إلى الواقع الاجتماعي الذي توجهت إليه بحركتها الدلالية الأولى ."[57] بل تعتبر قراءة التشريعات بعيدا عن سياقها الاجتماعي والتاريخي اجتهادا يمثل ضربا من التأويل المزاجي النفعي.

لتخلص القراءات الحداثية إلى ضرورة تحديـــث الدين، بحيث "ينسجم مع فلسفة الحداثة؛ ولا ينسجم معها تَديُن لا تكون فيه قسرية ظاهرة تحد من حرية الأفراد، ولا شعائرية طاغية تضيق على سلوكاتهم، ولا أسطورية غابرة لا تطيقها عقولهم، والتدين الذي يكون بهذا الوصف ينبغي أن يقوم على الإيمان الشخصي، وأن يختار فيه المؤمن نمط تعبده في دائرته الخاصة"[58]، بل اعتبروا الإيمان مصدر صراع وتوتر لإثارة الأسئلة، ويَضْعف بالتعبد.

3 - نقد طه عبد الرحمن للقراءات الحداثية:

قدم طه عبد الرحمن جملة من الملاحظات التي تبين مواضع الخلل في القراءات الحداثية للنص القرآني نذكرها موجزة .

عجز الحداثيون عن نقد الآليات المستوردة والنظر فيها إن كانت تناسب الموضوع المعالج أم لا،حيث عملوا بالإسقاط المباشر دون أن يراعوا إجرائية الأداة المنقولة وخصوصية التطبيق،وهذا دليل ضعفهم في الإحاطة بالآليات ومفاهيمها على وجهها الصحيـــح، فما كانوا ليستوعبوا أنها مجرد إجراءات نقدية لنظريات قابلة للتغيير والتقلب،ولم تكتسب صفة العلميـــة، بل فيها ما تجـــاوزه الزمن،غير أنهم لم يأبهوا بمراجعة أعمالهم لتقويمها، وفوق هذا اعتبروا هذه الآليات فتحا عظيما أثمر نتائجا جديدة؛ وما هي في حقيقتـــها حسب طه ســـوى استنتاجات؛ إما أنها مكـــرورة عن أوائل المسلمين، وإما أنها ممّا سبقهم إليها الغرب[59].

هذا من جهة تكوينهم أما من جهة عبثهم في تعاملهم مع النص القرآني فتمثل في قلب حقائقه، بتقديم ما ينبغي تأخيره، والأخذ بالفرع دون الأصل والالتفات إلى الشاذ من التفاسير دون غيره والتعلق بأخطائهم، حيث "زعم المؤوّلة الجدد أنهم يعيدون قراءة الفكر الباطيني القديم بنظريات تأويلية حديثة؛ لأنه يتمتع باستمرارية توجب على الباحثين إحياءه وإحياء الفكر الذي لم ينتصف."[60] لأنهم تحرروا من كل الضوابط التي كانت تشترط فيمن يُقبل على تفسير وفهم النص القرآني.

وهذا ما دعاهم للتشكيك في كل مستوياته لعجزهم في التحكم في الآليات المستوردة واعتقادهم بصلاحيتها على عِلّاتها ومحدودية مجال استخدامها وهو مجال الظاهر، "أما الآيات القرآنية التي هي ليست من هذا المجال وإنما من مجال القيم، فلا ينفع في الوصول إلى الحقيقة بشأنها إلا سلوك طريق يضاد طريق الشك؛ وغني عن البيان أنه هو طريق الإيمان واليقين."[61]

ذلك أن الوحي الإلهي نزل " لكي يمد المؤمن بهذا اليقين المفقود عند غيره؛ فهو الذي يحدد له المقاصد والقيم التي يكون نفعها يقينيا، ويحدد له الوسائل والأسباب التي تكون نجاعتها يقينية؛ أي أن اليقينية التي تنبني عليها العقلانية الإيمانية مصدرها النصوص الدينية المؤسِّسة."[62] وليست الفلسفات والنظريات الغربية.

4 - شروط القراءة الحداثية عند طه عبد الرحمن:

اشترط طه عبد الرحمن في القراءة الحداثية والإبداعية شرطين أساسيين هما: ترشيد التفاعل الديني، وتجديد الفعل الحداثيّ في علاقة تبادلية بينهما[63]؛ أي أن ترشيد الفعل الديني يتم عن طريق تجديد الفعل الحداثيّ الذي يستخدم الآلية التنسيقية في فعل القراءة، وتجديد الفعل الحداثيّ يحتاج إلى الترشيد الديني، وذلك باستبدال ما كان هدفا سلبيا في القراءة الحداثية وهو هدم العوائق التي اعترضت طريقها، بالهدف الإيجابي المتمثل في البحث عن القيمة؛ لأن مبدأ البناء في القـــراءة المبـــدعة عند طه عبد الرحمن مقدم على مبدأ الهـــدم. من هذا المنطلق عمل على تصحيح مسار خطط القراءات الحداثية التي سبق الوقوف عندها، مثلما فعل مع الحداثة، بحيث يضفي عليها الإبداع الموصول بشروطه المناسبة.

وهذا ما ستقدمه من خلال عرض البديل عن خطط الحداثيين السابقة الذكر بشكلها الإبداعي من منظوره الخاص.

4 - 1-التأنيس المبدع: وهو في جوهره عكس ما أراده الحداثيون، فبدل السعي إلى جعل النص القرآني كأي نص لغوي بشري حتى يتسنى العمل عليه بأي منهج كان، فإن التأنيس المبدع يُبقي قداسة النص القرآني على ما هي عليه، ويرفع الإنسان إلى التكريم الرباني بنقل الآيات من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، بما أنها نزلت بلسان عربي مبين فقد خرجت من وضعها الإلهي الذي لا تكيفه أو تحده اللغة. وهكذا، فالتأنيس المبدع يعيد وصل الإنسان بخالقة وصلا يرفع مكانته وكرامته؛ لأن الاشتغال على النص هنا، هو اشتغال في البحث عن وجوه تكريم الإنسان وهذا أصل من أصول القيمية في النص .[64]

وبهذا لا تكون هناك حاجة للبحث عن سبل دفع القداسة بالطريقة التي انتهجها التأنيس الحداثي؛ لأن إعلاء قيمة الإنسان تزداد بموافقة إرادة الله والنظر في آياته بما يجلب له النفع. فالتأنيس المقلد عند طه عبد الرحمن يتولى دفع ما يتوهم أنه ضرر بالأصالة الإنسانية، أما التأنيس المبدع فيتولى جلب هذه الأصالة؛ لأنها مبدأ أصيل في الحداثة، فهو يرد الاعتبار للإنسان من خلال تتبع مواضع تكريم الإنسان وأسبابها، بدءا من استخلافه في هذه الأرض، وهل بعد هذا التكريم تكريما؟

ومما تقدم، يبطل محاولة المماثلة بين النص القرآني وغيره من النصوص بقصد صرف القدسية عنه، ولا ضرر في التأويلات المختلفة وحتى المتضاربة فيما تعلق بمضامين آياته شريطة أن ينظر إليها دائما على أنها تحمل مضامين عقدية بالدرجة الأولى حتى لو شابهت الأشكال التعبيرية البشرية، وهذا هو المقصود منها تجديد المضامين العقدية وليس الوقوف على الصياغة الشكلية وحسب[65].

4 - 2 - التعقيل المبدع:

و"التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهاجيات والنظريات الحديثة، توسيعا لنطاق العقل"[66]، فتوسيع نطاق العقل لا يعني الوقف ضد كل ما هو غيبي مثلما هو

التعقيل الحداثي، وإنما تجاوز الغيبية التي ما أنزل الله بها من سلطان كادعاء البعض معرفة ظواهر العالم الخارجي، وبهذا لن يضعف تفاعل الدين في التعامل مع الآيات القرآنية، بما أنه لا يوجد إسقاط مباشر لآليات التعقيل، بل إنه التوسيع لآفاق العقل بما يجعله قادرا على إدراك أسرار التوجهات القيمية للإنسان،فضلا عن الأسباب الموضوعية للوقائـــع.

ومنه فالتعقيل المبـــدع يسهم في إخـــراج العقل من ماديته ليوصله بالمعنوي والروحاني، فيرى ما قد حجب عنه؛ لأن "المحدّد الأساسي للإنسان ليس العقل المجرد، و إنما الأخلاق، فهي التي تميزه عن الحيوان الذي لا أخلاق له لعدم قدرته على إدراك القيم؛ فهوية الإنسان هي أصلا هوية أخلاقية ."[67] فحيثما ارتبط الإنسان بالأشياء، أنزل عليها قيما من عنده، إن تحسينا أو تقبيحا، غير أنه ليس بإمكانه أن يستمد القيم من الأشياء، وإنما من الفطرة التي خلقه الله عليها ليؤكد طه عبد الرحمن أن أصل ولوج الإنسان لهذا العالم هو أصل ديني، غير أن الحداثيـتن يصبغـــون هذه القيم و المعاني بصبغـــــة علمانية محاولين تعقيلها وإفراغ قيـــم أخـــرى عليها[68].

تتولى المنهجيات العقلية في التعقيل المبدع إثبات مبدأ التدبّر القائم على أن العقل في القرآن الكريم يصل الظواهر بالقيم و يصل الأحداث بالعبر، كما أنه يربطه بالقلب ارتباطا، وهذا خلاف الاعتقاد السائد، بأنه "ملكة جزئية تنحصر أفعالها في العواطف والمشاعر، وإنما ملكة جامحة هي مصدر كل الإدراكات الإنسانية في تداخلها و تكاملها، عقلية كانت أو حسية أو روحية، بحيث يكون أفق الإدراك الحسي موصولا بأفق الإدراك العقلي وأفق الإدراك العقلي موصولا بأفـــق الإدراك الروحي."[69] لأن الفصل بين القـــلب والعقـل هو الذي أدى إلى تشييئه، ولو رُدّ إلى أصله وهو كونه فعل من أفعال القلب لما حدث ذلك.

والمقصود بتشييء العقل؛ هو اعتباره شيء مخصوص يقوم مقام ذات مستقلة محلها إما القلب أو الدماغ، وهذا ما لا يعضده لا نص قرآني، و لا حديث شريف، بل يثبت عكسه تماما؛ لأن العقل ظهر بمشتقات الفعل ولم يظهر في النص إلا بما يُعد مرادفا مثل (أولي النهى) (أولي الألباب)، و كثيرا ما يقترن ذكر العقل بالقلب في القرآن الكريم مثل قوله تعالى:﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (سورة الحج الآية 46). فالعـقـــل هنا فعـــل يختص به القـــلب كما تختّـــص العيـــن بالرؤية أو الأذن بالسمع؛ لأن العقل ليس فاعلية محدود أثرها بما هو عقلي محض، بل فاعلية متعددة تصاحب كل الفاعليات الإدراكيـــــة، ذهنية كانت أو حسية، كما أنه درجات متعددة بأشكـــال مختلفة[70].

وعقل ما قبل الحداثة اختص بوصل الأشياء ببعضها ببعض، فعلى قدر وصلها يكون عقلها، وكان القانون الذي حكم قبل الحداثة من معتقد طه عبد الرحمن هو عقد القلب على الأشياء لا نقدها،وعلامة ذلك ما يتناسب من معنى لغوي للفعل (عقل)،وهو الربط لتنقلب الحال مع الحداثة إلى الفصل حتى ترادف العقل بالفصل، وأصبح على قدر فصلها يكون عقلها، وكأن قانون الإدراك مع الحداثة هو نقد الأشياء، أما عقل ما بعد الحداثة فقد بلغ الفصل منتهاه لدرجة نقض الأشياء، فلا عقد القلب عليها، ولا نقدها[71].

وممّا تقدم، فإن التوجه العقلي للقرآن هو إنكاره لكل ما يخالف العقل كالاشتغال بالسحر وعلم الغيب والاعتقاد بكل أنواع الخرافات، والأهم من ذلك أنه النص الذي يُلح على استعمال العقل والأخذ بأسبابه، ويدعو إلى التأمل في آيات الله للاعتبار منها، ولا يكون هذا إلا بالعقل الذي عرف موقعه من هذا العالم، لا بقدرة منه خاصة، بل بما أودعه الله فيه من قدرات وإن بدت أنها غير محدودة، فإنها لا تستغني عن التوجيه الإلهي؛ لأن الله هو أعلم بما خلق.

4- 3 - التأريخ المبدع:

إذا كانت غاية التأريخ الحداثيّ من الأرخنة، هو إلغاء إلزامية الأحكام الشرعية، فإن الغاية من التأريخ المبدع عند طه عبد الرحمن هو ترسيخ الأخلاق بواسطة وصل الآيات

القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة[72]، من أجل التحقق الأمثل للمقاصد والقيم التي تحملها الآيات؛ لأن النماذج الأولى هي التي تخبر عن فاعلية الأحكام وما تضمنتها من قيم، كما أنها تكشف عن أثرها وأهميتها في بناء المجتمعات والحضارات.

وبذلك يتضح أن مضمون الآية لا ينحصر في استنباط الأحكام فقط، وإنما الهدف منه ترشيد السلوك، ومنه عدّ طه عبد الرحمن أن آية الحكم لها وجهان: "وجه قانوني و وجه أخلاقي، مع تقرير تبعية الوجه القانوني للوجه الأخلاقي؛ وعندئذ، تقدر الأحكام بقدر الأخلاق التي تورثها، مع التأكيد على أن الأخلاق في الإسلام ليست - كما رسخ في الأذهان- كما لايضر تركها و لا يأثم تاركها، و إنما ضرورات ينحط الإنسان بتركها وتختل الحياة بفقدها"[73].

لذا فإن الاختلاف بين التأريخ الحداثي المقلد والمبدع ظاهر بين، فلئن سعى الحداثيون مع الأول لمحاولة ربط الأحكام بظروفها الزمانية لأجل إثبات عدم الزاميتها، فإن التأريخ المبدع عند طه عبد الرحمن يؤكد هذا الربط لأجل الاعتبار منه واستخلاص القيم المتضمنة فيه، وعليه، فإن النص القرآني لا يمكن مماثلته بأي نص آخر. لأنه ليس نصا تاريخيـــا، بل إنّـــه النـــص الخاتم للديانات السماوية ليســـتمر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فهو نص تتجدد معانيه لارتباط مضامينها بقيم إيمانية وأخلاقية خالدة لا يُبليها عامل الزمن، لبناء واقع حداثي جديد، لا يتخوف من أحكام القرآن.

خاتمة:

ما قدّمه طه عبد الرحمن بخصوص قراءة النص القرآني، كان أولا نقدا للقراءات الحداثية، وقوفا على ماسماه خطط (التأنيس – التعقيل – التأريخ)، فاثبت انحرافها عن المسار الحقيقي للقراءة الحداثية لأنها عملت بواقع الحداثة، من خلال تطبيقها للمناهج الغربية الحديثة متجاوزة قدسية النص القرآني وخصوصيته.

ليطرح بعد ذلك البديل عن هذه الخطط في (التأنيس المبدع – التعقيل المبدع – التأريخ المبدع) استند فيها على ما قدمه من تصوره لروح الحداثة ، التي يمثل واقع الحداثة الغربية تطبيقا من تطبيقاتها قد يناسب الغرب لكنه لا يتناسب مع مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي ، لذا اعتبر ما طرحه في روح الحداثة هو تصحيحا لمسار واقع الحداثة لأن هذا الواقع أخفق للوصول إلى أهدافه من حيث ظن أنه سيصل .

لذا وجب على كل باحث مقبل على مقاربة النص القرآني بالمناهج النقدية الحديثة أن يطلع على ما أثبته طه عبد الرحمن بخصوص قراءة النص القرآني بالمناهج الغربية المتاحة، حتى لا يقع فيما وقعت فيه القراءات الحداثية، من تجاوزها قدسيـــة النص القـــــــرآني والتعامل معه كأي نص بشـــــري .

الهوامش :

(1)- طه عبد الرحمن : روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، المغرب – لبنان ، ط 1 ، 2006 ، ص 3 .

(2)- المرجع نفسه ، ص 13 .

(3)- المرجع نفسه ، ص 14.

(4)-المرجع نفسه ، ص 24 .

(5)-المرجع نفسه ، ص 30 -31 .

(6)-المرجع نفسه ، ص 26 .

(7)-المرجع نفسه ، ص 32 .

(8)-طه عبد الرحمن : الحوار أفقا للفكر ، الشبكة العربية للأبحاث ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 2 ، 2014، ص 146 .

(9)-طه عبد الرحمن: المرجع السابق ، ص 36 .

(10)-المرجع نفسه ، ص 38 .

(11)-المرجع نفسه ، ص 39 .
(12)-المرجع نفسه ،ص 40 .
(13)-المرجع نفسه ، ص 41 -40 .
(14)-المرجع نفسه ، ص 26 – 27 .
(15)-المرجع نفسه ، ص 43 .
(16)-المرجع نفسه ، ص 43 .
(17)-المرجع نفسه ، ص46 .
(18)-المرجع نفسه ، ص 48 .
(19)- المرجع نفسه ، ص 51 .
(20)-المرجع نفسه ، ص 53 .
(21)-المرجع نفسه ، 28 – 29 .
(22)- المرجع نفسه ، ص 55
(23)-المرجع نفسه ، ص 56 -57 .
(24)-المرجع نفسه ، ص 58 .
(25)-المرجع نفسه ، ص 59 .
(26)-المرجع نفسه ، ص 62 .
(27)-المرجع نفسه ، ص 64 .
(28)-المرجع نفسه ،ص 65 .
(29)-المرجع نفسه ، ص 66 .
(30)-المرجع نفسه ، ص 88 .
(31)-ينظر: المرجع نفسه ،ص 73 -129 .
(32)-ينظر : المرجع نفسه ، ص 209 -255 .
(33)-المرجع نفسه ، ص 189 .
(34)-المرجع نفسه ، ص 176 .
(35)- المرجع نفسه، ص178 _ 179 .
(36)-ينظر : محمد أركون : من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ، تر : صالح هاشم ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط2 ، 2005، الكتاب بأسره لم تذكر فيه الصلاة على النبيّ عليه الصلاة والسلام .
(37)-ينظر : المرجع نفسه ، ص 5 و77 .
(38)-المرجع نفسه ، ص 11 .
(39)-ينظر: نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني، سينا للنشر ، مصر، ط 2 ، 1994 ، ص 205 .
(40)-طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، ص 180 _181 .
(41)-نصر حامد أبو زيد المرجع السابق ، ص 206 .
(42)-محمد أركون : القرآن ؛ من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص 119.
محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، تر: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي – بيروت ،
(43)-المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء ، ط2 ، 1996، ص 56 .
(44)-طيب تيزيني : النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ، دار الينابيع ، دمشق ، دط ، 1997، ص 385 وما بعدها .
(45)-طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع السابق ، ص 181 _182 .
(46)-محمد أركون : من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، مرجع سابق، ص 21 .
(47)-المرجع نفسه ، ص 183 .
(48)-المرجع نفسه ، ص 23 .

(49)-المرجع نفسه ، ص 80 .
(50)-طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 184 .
(51)-المرجع نفسه ، ص 185 -186 .
(52)-نصر حامد أبو زيد : النص – السلطة – الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط2 ، 2015 ، ص 134-135 .
(53)-المرجع نفسه ، ص 92 .
(54)-المرجع نفسه ، ص 97 .
(55)-محمد أركون ، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، مرجع سابق ، ص 48 .
(56)-ينظر : طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 186-187 .
(57)-نصر حامد أبو زيد : المرجع السابق ، ص 136 .
(58)-طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 188 .
(59)-ينظر : المرجع نفسه ، ص 190 _191 .
(60)-عبد الرحمن بودرع : معيار البيان في تصحيح التأويل بالقران ، التأويل سؤال المرجعية و مقتضيات السياق ، أعمال الندوة العلمية الدولية ، يونيو ، مطبعة المعارف الجديدة ، ط1 ، 2014 ، ص 274 .
(61)-طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 192 .
(62)-طه عبد الرحمن : الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص 44 .
(63)-المرجع السابق ، ص 195 .
(64)-المرجع نفسه ،ص 198 .
(65)-ينظر : المرجع نفسه ، ص 199 .
(66)-المرجع نفسه ، ص 199 .
(67)-طه عبد الرحمن : الحوار أفقا للفكر ، مرجع سابق ، ص 106 .
(68)-المرجع نفسه ، ص 108 .
(69)- طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 201 .
(70)-طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ،المركز الثقافي العربي – المغرب ، بيروت _ لبنان ط 5 ، 2013، ص 152 -153 .
(71)-طه عبد الرحمن :بؤس الدّهرانيّة – النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، الدار البيضاء ، القاهرة ، الرياض ، ط 1 ، 2014 ، ص 27 – 28 .
(72)-طه عبد الرحمن : روح الحداثة، مرجع سابق ، ص 202 .
(73)-المرجع نفسه ، ص 202 .