

am 12:00 2006-04-01

تذكرنا فكرة «روح الحداثة» التي يتحدث عنها طه عبدالرحمن - في كتابه الأخير «روح الحداثة: المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية» (المركز الثقافي العربي 2006) - بفكرة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس في كتابه الشهير «القول الفلسفي للحداثة»، فكلاهما يجرّد الحداثة «واقعها» وتحليلاتها التاريخية، غير ان طه عبدالرحمن يسعى أكثر من ذلك الى إيجاد تجل تاريخي خاص بالنسق الثقافي والتاريخي الإسلامي، على أساس ان كل التطبيقات الحداثيّة التي جرت حتى اليوم على الإسلام هي تطبيقات حداثيّة منقولة مقلّدة، منسوجة على منوال التاريخ والثقافة الغربيّة، أي على «واقع الحداثة» لا روحها.

وبالطبع فإن أي تطبيق للقراءة الحداثيّة يتركز على «النصوص المؤسسة»، والقرآن الكريم بوجه خاص، وانطلاقاً من ذلك فإن القراءة الحداثيّة المقلّدة للغرب هي قراءة مبدعة في كثير من الأحوال، لكن ما «أبدع» منها فإبداعه «مفصول»، أما «الإبداع الموصول» - بحسب طه عبدالرحمن - فهو «التطبيق الإسلامي» لروح الحداثة، وعلى هذا الأساس فإن مساعي القراءات المقلّدة تقوم على أصول وخطط واستراتيجيات تقود جميعها إلى مآل واحد: أنسنة النص وأرخته ورفع غيبته.

يدخل المؤلف في تفاصيل «الخطط الحداثيّة المقلّدة» الثلاث:

خطة التأنيس أو الأنسنة، التي تستهدف أساساً رفع عائق القدسية بنقل النظر الى الآيات القرآنية الكريمة من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، عبر ادوات لغوية واصطلاحية مفهومية، تعتمد حذف العبارات «التبجيلية» التقديسية (مثل: القرآن الكريم، الآية الكريمة، قال الله تعالى... الخ)، واستبدال مصطلحات جديدة ذات أبعاد مادية بما كان يتداول من مصطلحات ذات أبعاد إيمانية (مثل: «الظاهرة القرآنية» بدل «نزل القرآن»، و«المدونة القرآنية» بدل «القرآن الكريم» أو «المصحف الشريف»)، والتسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، ليؤدي ذلك كله الى التركيز على السياق الثقافي للنص

القرآني، وإشكالية فهمه وتأويله، وعدم استقلالية النص القرآني عن مصدره (محمد - صلى الله عليه وسلم - وبيئته)، وعدم اكتمال النص القرآني.

في خطة العقلنة (في القراءة الحداثية المقلدة) التي تستهدف رفع الغيبية بوصفه عائقاً أمام القراءة الحداثية التاريخية يتم نقد علوم القرآن، وإعادة تعريف النص القرآني ذاته من خلالها، والتوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان، والعلوم الاجتماعية، وخصوصاً «اللسانيات» و«السيمياءات» و«علم التاريخ» و«علم الاجتماع» و«علم النفس» و«التحليل النفسي»، ومآل ذلك كله: تغيير مفهوم «الوحي»، والتأكيد على أن «ما ثبت من الأوصاف والأحكام والحقائق بصدد «التوراة» و«الإنجيل» يثبت أيضاً بصدد القرآن، لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله»، وتقديم النص القرآني نصاً غير متماسك ولا متسق، وغلبة الاستعارة والرمزية والأسطورة ولا عقلانية الإيمان الذي يريد القرآن تقديمه.

أما خطة الأرخنة التي تستهدف إطلاقية القرآن، وتحويلها إلى نسبية ظرفية مرتبطة بمكانها وبيئتها وزمنها فهي تحاول أن تستند إلى توظيف المسائل التاريخية العامة وأسباب النزول، والتقسيمات الكلاسيكية في علوم القرآن: «المكي» و«المدني» في آيات القرآن الكريم، والتقليل من دور الآيات التي تقدم أحكاماً إلزامية، والتفريق بين القانوني والتشريعي الديني. ويستمر تعميم الأرخنة على هذا المنوال ليشمل العقائد ذاتها.

وتتوج هذه العملية الواسعة بالدعوة - عموماً - إلى «تحديث الدين»، اذ تدعو هذه القراءات إلى «ان نستخلص من النص القرآني تديناً ينسجم مع فلسفة الحداثة».

ينتقد طه عبدالرحمن هذه القراءات المقلدة بأنها غير مبدعة في حقيقتها، فهي مستمدة من «واقع الصراع الذي خاضه «الأنواريون» في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي» وهي مركزة الإنسان مكان الإله، والعقلانية، والدنيوية، وهذه العملية الإسقاطية للقراءات الحداثية على القرآن لا تتحقق من دون إيجاد مناسبة بين الوسيلة وموضوعها، ولا مناسبة، كما ان كثيراً من المنهجيات والنظريات التي نقلها هؤلاء لم يتمكنوا عموماً منها، ولا بأصولها الفلسفية والنظرية، إضافة إلى ذلك فإن الآليات والأدوات التي اعتمدت تجاوزها البحث العلمي، ووقعت في فخ التاريخانية ذاته!

هذا التقليد «الصريح» لما أنتجه واقع الحداثة الغربية كما يراه بالمؤلف، يدفعه إلى البحث عن «قراءة حديثة مبدعة»، انطلاقاً من فكرته عن «روح الحداثة» التي توظف ضمن قناعة بأنه «بموجب الحقيقة التاريخية الأولى ان الفعل الحدائي الإسلامي لا يقوم إلا على اصل التفاعل مع الدين» أي ما يسميه «الإبداع الموصول» أي الذي يصل مع الدين ولا يقطع معه، وتأسيساً على ذلك فإن شرط الإبداع في «القراءة الحداثية الموصولة» للقرآن تتوضع في ترشيد التفاعل الديني، وتجديد الفعل الحدائي لا نقله.

اما خطط هذه القراءة الثلاثية فهي تبدو نوعاً من المواجهة الأيديولوجية لخطط «القراءات الحداثية المقطوعة» الثلاثية أيضاً، أكثر منها تأسيساً معرفياً للقراءة القرآنية، فالخطة تشمل ما سماه «التأسيس المبدع» الذي يعيد «مركزة الإله» في المشهد الكوني القرآني ولكنه يتقدم باتجاه «تكريم الإنسان» كما لو أن غاية القرآن هي الإنسان! وهذه الخطة (المواجهة) تحافظ على مكسبين الأول: لا تضعف التفاعل الديني، والثاني أنها لا تحدث «أي إخلال بالفعل الحدائي»! وتؤدي غايتها في «تحقيق الإبداع الموصول»، العنصر الثاني في الخطة «التعقيل المبدع». والتعقيل المبدع هذا ليس إلا توسع العقل عبر استثمار كل الوسائل والمنهجيات الحديثة، وبه يتحقق - بحسب فيلسوفنا - أن لا يكون التعامل العلمي مع القرآن الكريم مؤدياً إلى ضعف التفاعل الديني معه.

العنصر الثالث في خطته فهو «التأريخ المبدع»، فهو بدل محو الإطلاقية يستند إلى السياقات التاريخية باعتبارها دلالة زائدة على النص ومفيدة في ترسيخ قيمه، وذلك استناداً إلى مبدأي «التدبر» و «الاعتبار» القرآنيين، وبذلك فإن التاريخية لن تضر بالفعل الحدائي بقدر ما ستكون مفيدة له، وهي «أكثر تغلغلاً في الحداثة» القراءات المقلدة.

وبهذه العناصر الثلاث «تتقوض» القراءة الحداثية المقلدة.

«لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بمحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم» كما يقول المؤلف، هذا صحيح الى حد كبير، ولكن ما قدمه في خطته «للقراءة المبدعة» - فضلاً عن انه مسكون في مواجهة أيديولوجية مع الآخر - يعتمد على بلاغة لفظة «الإبداع» كما لو أن سحر اللفظ يفني بالعرض، ويفتقر إلى جانب عملي على الأقل في موازاة ما شرحه من آليات وأدوات ووسائل للقراءات الحداثية المقلدة.

ثم إن ما يشرحه عبدالرحمن حول ما سماه «القراءات الحدائية المقلدة» مفهوم واضح، لكنه عندما يستند إلى مفهوم الحدائية ذاته فإنه يقوم بالنقل والتقليد، ومبرراته في مطلع الكتاب لا تقنع، إذ يبقى المصطلح مأخوذاً من مجال تداولي أفرزه «واقع الحدائية» الغربي (على حد اصطلاحه)، ولا ينفك عنه، ألن يكون أكثر اتساقاً مع نفسه لو أنه لجأ مثلاً إلى مفهوم «روح الحضارة الإسلامية» الذي سكه محمد الفاضل بن عاشور بدلاً عن «روح الحدائية»؟