الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة محمد بوضياف المسيلة
قسم الفلسفة

العنوان:

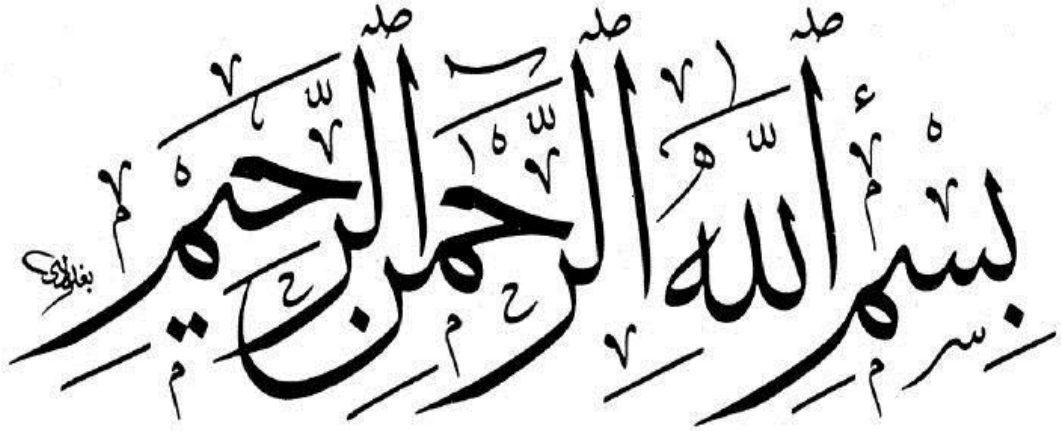
المنظومة الأخلاقية والمعرفية للحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالب:
ـ شوفي داود

إشراف الأستاذ:
ـ محمد الشريف الطاهر

الموسم الجامعي: 2016/ 2017


بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

إلى صاحبة الفضل الذي لا ينتهي والأمل الذي لا ينقضي

إلى **أمي** شمعة الضياء وخيط السعادة

إلى من ضاع عمره تعبا وكدا ، إلى من أفنى عمره

لأجل أن أتعلم إلى **أبي** أعظم الرجال

إلى **إخوتي وأخواتي** كل باسمه

إلى كل من كان سببا في نجاحي

داود

شكر وثناء

الحمد لله حمدا طيبا مباركا فيه، حمدا يليق بشانه وعظيم سلطانه

على توفيقه لي في إتمام هذا العمل المتواضع

أتوجه بالشكر الخاص وبعبارات التحية والإحترام لأستاذي القدير

"أحمد الطاهر محمد الشريف"

الذي تحمل عناء الإشراف على بحثي وأفادني بالكثير مما كنت أفتقر إليه

والذي كان لي الأخ قبل أن يكون المشرف على هذا العمل

وكلي رجاء أن تكون مذكرتي هذه مرضية إليه وإلى الأساتذة

الكرام في لجنة المناقشة لما بذلوه من جهد المتابعة والحرص على

التقويم والمعالجة

كما لا يفوتني تقديم الشكر والامتنان لقسم **الفلسفة** من **أساتذة**

و**طلبة الدفعة** بشكل خاص داعيا المولى عز وجل أن يسدد خطاهم

في درب الحياة

مـــقدمـــة

مقدمة

يعد مصطلح الحداثة من المصطلحات التي لقيت جملة من الدراسات، والتي كثر حولها الجدل والنقاش خاصة في العقود الأخيرة داخل الوسط الفلسفي، سواء بالنسبة للفكر الغربي باعتباره منبع مفهوم الحداثة أو في الوسط العربي الإسلامي، وقد شهدت فترة الحداثة حركة فكرية وعلمية شكلت قطيعة بينها وبين العصور الوسطى التي كانت تقبع تحت حكم الكنيسة.

ولعل التميز الذي اختصت به الحداثة الغربية وتوسعها يرجع إلى جملة خصائص وأسس ينظمها نسق جديد وخاص، بحيث تم استحداث أدوات جديدة في البحث والتفكير ومن أبرز تلك الوسائل هو منح الأولوية للعقل في القيادة وممارسة السيادة، والظاهر أن الحداثة الغربية تمكنت من فرض منطقها وواقعها على باقي الأوساط والمجتمعات الأخرى سياسيا اقتصاديا دينيا...الخ، وكذا في المجال الفكري الفلسفي حتى صارت نموذجا تحذو حذوه العقول الأخرى شاهدة في موقع انبهار، حتى صرنا أمام تفكير واحد وحداثة واحدة وفلسفة واحدة ونمط وضع عاليا والباقي ينظر إليه على أنه تابع له.

إن السيطرة والسيادة على العالم التي تحملها الحداثة الغربية كشعار لها خلقت إنسان مغاير إنسان استلبت قيمه الإنسانية وهويته الشخصية، وما كان ذلك إلا نتيجة لمجموعة من البنى والنظريات الفلسفية، إلا أن هذا الضغط الحداثي وانصهار كل الثقافات العالمية في بؤرة الحداثة الغربية ولد العزم للبحث في مضامين هذه الحداثة وتحديد المواقف منها، فكانت تلك المواقف مختلفة بين مؤيد وتابع لما أنتجته الحضارة الغربية وبين من يسعى إلى التجديد والتأسيس لما يعرف بحداثة عربية إسلامية تعادل أو تفوق الحداثة الغربية.

ومن بين هؤلاء المفكرين الذين دخلوا غمار هذا الطرح الأخير ألا وهو التأسيس لحداثة إسلامية نجد المفكر المغربي طه عبد الرحمن، الذي يعمل على تحقيق التجديد في التفكير وبناء إنسان وحداثة متكاملتين لغرض تحقيق يقظة دينية مبنية على سند فكري وأخلاقي محرر من هيمنة الفكر الغربي ومستقل عنه، بحيث تكون معالم الحداثة ومضامينها مستمدة من واقعنا ومن تراثنا وديننا الإسلامي الذي يستوفي شروط التجربة الإيمانية الحية، ولعل هذا ما يحتاج إلى تبصير فلسفي عقلي مؤسس على مناهج عقلية دينية تتماشى وطبيعة الإنسان الروحية والمادية، وتتعامل مع الطبيعة

وتسايرها لا أن تخضعها وتقهرها، وهذا ما يمر من خلال تشخيص الواقع الحداثي والعمل تحت قاعدة التقريب ما بين الواقع الغربي للحداثة ولتراثنا الذي يحمل في طياته الزاد الذي يمكنه أن يوفي الغرض لبناء حداثة عربية إسلامية، بالإضافة إلى استحداث قراءة جديدة للنص القرآني قراءة لا تحتمل التفكيك إنما بعث وتجديد للإيمان في النفوس دون التنكر للعلم، وعلى ما سبق نطرح الإشكالية الآتية:

إذا كانت الحداثة الغربية بمبادئها العقلانية وتطوراتها العلمية والفكرية، وما حققته من إنجازات قد خلق فجوة حضارية في شتى المجالات بينها وبين الأمم الأخرى، فهل يمكننا الحديث في خضم كل هذا عن تأسيس لحداثة عربية إسلامية بديلة قوامها الأخلاق والدين؟

وكيف السبيل إلى جعل اليقظة الإسلامية متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة؟

وتندرج تحت هذه الإشكالية أسئلة فرعية:

فيما تتمثل المرجعية الفكرية لطه عبد الرحمن؟

ما هي الأسس الفلسفية للحداثة الإسلامية؟ وما مضامينها؟.

وطبقا للإشكالية المطروحة كان المنهج المتبع في هذا العمل هو المنهج التحليلي التركيبي الذي يتناسب والإشكالية المطروحة، بحيث حاولنا تقفي المسار النقدي الذي قدمه طه للحضارة الغربية وعملنا على تجميع وتركيب مجموعة الأفكار المستخلصة من خلال القراءة لكتاباته وتحديد الأسس والمضامين الحداثية للمشروع الطاهائي.

وتبعا للمنهج المقدم استلزم ذلك منا الخطة التالية والتي قسمناها إلى ثلاثة فصول بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة، وقد استعرضنا في الفصل الأول المرجعية الفكرية التي أثرت في التكوين الفكري لدى طه عبد الرحمن، وقد تبيّن لنا ذلك من خلال خلفيتين أساسيتين الخلفية العربية الإسلامية وتمثلت في جهوده التجديدية في علم الكلام والتجربة الروحية الصوفية التي خاضها، بالإضافة إلى الخلفية الغربية متمثلة في دراساته اللسانية والمنطقية واستفادته من العلمين.

أما الفصل الثاني فقد خصصناه للحديث عن **الأسس الفلسفية** التي قامت عليها الحداثة العربية الإسلامية كما رآها طه، وقد حددنا منها ثلاث أسس تمثلت في التركيبة والمفهوم الجديد الذي قدمه طه للعقل إذ جعل منه ثلاث مراتب لا مرتبة واحدة، والأساس الثاني الذي تمثل لنا هو التجديد

في مفهوم الدين وإعادة رد الإعتبار لهذا الأخير الذي هو جزء من الحياة السياسية والاجتماعية للفرد ولا يمكن التخلي عنه والإخلال به كما فعلت الحداثة الغربية، وثالث أساس ألا وهو الإنسان باعتباره ذاتا حاملة لأعلى مراتب العقل وهو (**العقل المؤيد**) وحاملة للدين الأصح والأتم وهو (**الدين الإسلامي**)، وبذلك يقدم طه مفهوما جديدا للإنسان أطلق عليه اسم "الإنسان الكوثر".

والفصل الثالث وقد كان بعنوان مضامين الحداثة الإسلامية، وتفرعت مباحثه إلى التعريف بالحداثة البديل كما قدمها طه، ولعل الحديث عن فعل الحداثة هو حديث عن إبداع خاص وفق خصوصيات المجال التداولي الذي يتشكل من ثلاث مجالات، مجال اللغة، العقيدة والمعرفة وهي تعد ركيزة تبنى عليها مقومات الأمة العربية الإسلامية، لا يمكن الاستغناء عن حدودها الخاصة، بالإضافة إلى تطرقنا لمبادئ الحداثة البديل كما يراها طه، وهي مبدأ "**الرشد، النقد، والشمول**" وهي مبادئ تتصف بالتمييز بين روح الحداثة وواقعها، هذا الأخير (واقع الحداثة) هو ما تمثله الحضارة الغربية بمختلف مظاهرها، وكمبحث أخير في البحث خصصناه لمجموعة من الانتقادات وجهت لفكر طه عبد الرحمن ولمضامينه الفكرية، وخلصنا في خاتمة البحث لأهم النتائج التي استنبطت من كل ما سبق ذكره.

ولا يفوتنا أن نوضح مدى أهمية الموضوع المطروح باعتباره أحد المشاريع التي تعمل على النهوض بالأمة العربية الإسلامية، وذلك بتحقيق مشروع حداثي بديل عن المناهج والأساليب الغربية، وقد كان بحثنا هذا وسط مجموعة من الصعوبات بحيث أنه تنقصنا الخبرة في التعامل مع مثل هذه البحوث الأكاديمية، كما أن البحث داخل ما كتب طه عبد الرحمن يتطلب مساحة كافية من الوقت، حتى يتسنى لنا الإطلاع على كل ما أشار إليه من خلال أعماله التي تمل في طياتها مجالا رحبا ومتسعا من الأفكار والنظريات الفلسفية العربية والغربية.

وقد كان لاختيارنا هذا الموضوع مجموعة أسباب ودوافع منها ما هو ذاتي وما هو موضوعي فقد رأينا في فكر طه عبد الرحمن الباب الذي من خلاله نطلع على الفلسفة الغربية بشكل عام نظرا لثراء كتابات طه عن المنتوج الفلسفي الغربي، وطمعا في الإستفادة من تلك النظرة النقدية التي تعتبر الأساس الذي انطلق منه طه في بناء مشروعه الفلسفي الحداثي، ومن الأسباب كذلك هو معاصرة فكر المفكر وإصداراته الجديدة التي تخلق في الباحث حب الإطلاع والنقاش، فضلا عن أهمية ما يسعى له طه وما يرجوه من وراء جهوده تلك الرامية لتأسيس حداثة عربية إسلامية.

وقـد اعتمنـا في هـذه الجولـة البحثيـة علـى مجموعـة مـن المصـادر وبخاصـة **''سـؤال الأخـلاق''**، **''روح الـدين'' و ''روح الحداثـة''** كمصـادر رئيسـية بالإضـافة إلى كتـاب **''العمـل الـديني وتجديـد العقل''**، واستعنا ببعض مراجع فلاسفة غربيين لتوضيح الأفكار المطروحة في البحث وتأكيدها.

وفي الأخـير نرجـو أن نكـون قـد قـدمنا محاولـة -علـى الـرغم مـن تواضـعها- ترقـى إلى مسـتوى التطلعـات، كمـا نتمـنى أن نكـون قـد حصـلنا ولـو رؤيـة بسـيطة ومـوجزة عـن المشـروع الفكـري لـدى طـه عبـد الرحمن.

الفصل الأول :

دراســـــة في المـرجـعية الفكـــريـــة:

المباحث :

- الخلفية التراثية العرفانية
- خلفية الدراسات اللسانية والمنطقية

الفصل الأول: دراسة في المرجعية الفكرية (طه عبد الرحمن)

تمهيد:

إن الحديث عن فكر فيلسوف أو مفكر ما يتطلب منا الخوض في الخلفية التي شكلت فكره والبحث عن الأسس التي أقام عليها منهجه الفلسفي، ولا يمكننا الولوج إلى عمق إنتاجه الفكري وتحقيق فهم صحيح لعباراته إلا من خلال الدراسات المتعلقة بالبدايات الأولى لحياته الخاصة وكذا الإحاطة بالأبحاث التي نالت نصيبها من اتجاه المفكر، كما أنه لا يجب إغفال دور البيئة المحيطة بظروف نشأته، والدارس لتاريخ الشخصيات الفلسفية يسجل مدى دور البيئة في بلورة البنية والقوة المنهجية، فالظروف هي من تصنع التميز.

وطه عبد الرحمن*(**1944م**) واحد من المفكرين المعاصرين والذي هو موضوع بحثنا هذا، قد شغل الساحة الفكرية في السنوات الأخيرة وقد شكلت كتاباته واجتهاداته مجالا رحبا للبحث والنقاش، والموضوع الذي نحن بصدد معالجته يقتضي منا الخوض في التفاصيل المشكلة للرؤية الطاهائية، وهذا ما سنعمل على استجلاءه و توضيحه من خلال إبراز خلفيته الفكرية.

فما هي المرجعية التي استند لها طه عبد الرحمن في بناء فكره؟

---

* طه عبد الرحمن مفكر مغربي معاصر، ولد بمدينة الجديدة جنوب الرباط سنة 1944 ، بها تلقى دراسته الابتدائية، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم دراسته الجامعية بجامعة محمد الخامس بمدينة الرباط. حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته الجامعية العليا بجامعة السوربون بفرنسا؛ حيث حصل فيها على إجازة ثانية في الفلسفة، ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع "اللغة والفلسفة"، رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه" ، درس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينات، حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين ، ثم جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006 . أهم أعماله:

– في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987، العمل الديني وتجديد العقل 1989، تجديد المنهج في تقويم التراث 1994، فقه الفلسفة 1– الفلسفة والترجمة– 1995، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. 1998، فقه الفلسفة 2– القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل. 1999، سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. 2000، حوارات من أجل المستقبل. 2000، الحق الغربي في الاختلاف الفلسفي. 2002، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. 2006، (بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، إ. مراجي رابح، قسنطينة (جامعة منتوري)،2009/ 2010م، ص50)، بالإضافة إلى أعمال أخرى صدرت مؤخرا :"من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر 2016، دين الحياء ج1، 2، 3، 2017م.

المبحث الأول: الخلفية التراثية العرفانية

لقد اتخذ طه عبد الرحمن من علم الكلام أو ما يسمى **"بعلم المناظرة العقدي"** منهجا لتجسيد أسلوبه في الحوار والمناقشة، إضافة إلى تجربته الروحية (الصوفية) والتي كان لهما من الأثر البارز في فكره، وتعتبرا كقاعدتين إسلاميتين كانا لهما فعالية وحضورا داخل منظومته الأخلاقية والمعرفية.

أولا: تجديد الإعتبار لعلم الكلام:

كما سبقت الإشارة فقد تمثل طه في مقاربته التراثية إلى المناظرة باعتبارها منهجية تداولية والتي يعرفها بأنها **"**... هي النظر من جانبين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها، فالمناظر هو من كان **"عارضا"** أو **"معترضا"** وكان لعرضه أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في اعتقادات من يحاوره وسعيا وراء الإقناع والإقتناع ...**"**[1]، بحسب طه المناظرة إذن هي اختلاف الرؤية حول قضية واحدة قصد توضيح وجه الصواب أو الخطأ فيها، مع محاولة الإقناع بالحجة والدليل أو الإقتناع في حال ما إذا كانت حجة الخصم أقوى.

ويوضح طه في نفس الفكرة مؤكدا التزامه بهذه المبادئ **"**وقد ألزمنا أنفسنا بهذه المبادئ النظرية والعملية، فقد حملنا ذلك على أن نأخذ في بحثنا بمنهجية تعتمد أساسا مسلكا حواريا موصولا بالطريقة التي اشتهرت بها الممارسة التراثية وهي طريقة أهل المناظرة ... تنبني على قواعد أخلاقية تأخذ بمبدأ النفع المتعدي إلى الغير... **"**[2]، ويدل هذا النص على أن طه اعتمد على المنهجية الحوارية كسبيل اتبعه لدرء رؤى الخصوم وإفحام حججهم موصولا بالمناظرة، حيث تمكنه من مجابهة الآخر والتصدي له في إطار حواري حجاجي، كما أنَ هذه المنهجية تحوي في طياتها مجموعة قيم وسلوكات أخلاقية لا يقتصر نفعها على الذات فقط بل يستفيد منها المناظر الآخر، وللممارسة الحوارية أهمية وفضائل بحيث: **"**لا يمكن أن ننفصل عن الممارسة الحوارية الخاصة بتراثنا، لأن للحوار فضائل تعد اليوم عنوانا عن

---

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط2، 2000م، ص ص 46، 47.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط2، ص 20.

وعـي الأمـة وتقـدمها ... "[1]، مـن القـول السـالف يتضـح لنـا أن الإرتقـاء بالعلاقـات الطبيعيـة والمنهجيـة بـين الأمـم سـبيله الإعـلاء والتسـامي في أسـلوب الحـوار، والحكـم علـى مـدى النضـج الفكـري للمجتمـع الإسلامي العربي يقوم على طبيعة الممارسة الممنهجة في تبادل الفكر.

ويزيـد طـه عبـد الـرحمن علـى ذلـك موضـحا أهميـة الحـوار: "فـإذا أنـزل الخـلاف منزلـة الـداء الـذي يفـرق، فـإنَ الحـوار ينـزل منزلـة الـدواء الـذي يشـفي منـه"[2]، إذ أن الرابطـة الـتي تجمـع وتزيـل عـائق الإختـلاف والتضـاد هـي الحـوار والـذي يمكـن مـن تحقيـق التفـاهم، و "لقـد جـاء تنظـير الحواريـة علـى درجـة عليـا مـن التقنيـة والدقـة وبلـور آداة إجرائيـة وصـفية وتفسـيرية "مفيـدة في التصـنيف والوصـف" تمهـد الطريـق لممارسـة علميـة باللسـان العـربي في ميـدان الخطـاب الفلسـفي"[3]، مـن خـلال القـول يتضـح أن طـه يسـعى للرفـع مـن مسـتوى الخطـاب الفلسـفي داخـل اللغـة العربيـة بطريقـة تعتمـد علـى منـاهج علميـة دقيقـة، وتحقـق فعالية للخطاب.

وقـد ميـز طـه عبـد الـرحمن بـين ثـلاث مراتـب للحواريـة ويظهـر ذلـك في قولـه: "... مراتـب الحواريـة ثـلاث "**الحـوار**" و "**المحـاورة**" و "**التحـاور**"، ويخـتص كـل منهـا بمـنهج اسـتدلالي وآليـة خطابيـة وبنيـة معرفيـة ونمـاذج نظريـة وشـواهد نصـية تتفـاوت في قـدرتها علـى أداء الحواريـة وتأصـيلها..."[4]، يتضـح إذن أن هـذه المراتـب المـذكورة لا تقـع في نفـس المسـتوى مـن الخطـاب نظـرا لطبيعـة قـدرتها في الأداء والتأصـيل والكشـف عـن المـدلولات المتخفيـة في مضـامين الخطـاب، إضـافة إلى اخـتلاف مـنهج كـل منهـا عـن الآخـر، و "مرتبـة "المحـاورة" منهجهـا حجـاجي يقـوم علـى مبـدأ المنـاظرة (أي استحضـار الآخـر وإشراكه في بناء الحقيقة)"[5].

---

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 20.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] إبـراهيم مشـروح: طـه عبـد الـرحمن، قـراءة في مشـروعه الفكـري، مركـز الحضـارة لتنميـة الفكـر الإسـلامي، بـيروت، ط1، 2009م، ص 120.

[4] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 55.

[5] إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، المرجع السابق، ص ص 121، 122.

ويحصي طه عبد الرحمن عدة فضائل للحوارية نذكر منها: "أولها أن الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد اختلاف في طرق البحث... والثانية إن تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفرادا يفضي مع مرور الزمن إلى تقلص الشقة بينهم ... "[1]، يتضح من خلال هذا القول أن الاختلاف في الرأي وتعارض الآراء هو الأساس في قيام العملية الحوارية، بحيث يؤدي التواصل بالمحاورة إلى تقليص شقة الخلاف وتقريب وجهات النظر بين الأطراف المتحاورة.

هذا وإن طه يرفض ممارسة المناظرة في قسم واحد من أقسام الذات التراث فيقول: "...المناظرة الإسلامية، وان استعانت في تفصيل قواعدها ببعض مقررات الجدل اليوناني، يبقى الأصل فيها هو الجدل القرآني"[2]، ومن أمثلة ذلك العديد من الآيات القرآنية تحمل معنى الجدل والحوار. يقول تعالى: {**قال لصاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثمَ سوَاك رجلا**} (سورة الكهف، الآية، 37) وقال أيضا: {**قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إنَ الله سميع بصير**} (سورة المجادلة، الآية 01)

وهناك عديد المواضع التي تؤكد على أصل الجدل في القرآن الكريم، وهذا ما استعانت به المناظرة الإسلامية في تفصيل وتحديد القواعد الحوارية.

كما نجد "أن المناظرة لقيت إقرارا لدى مفكري الإسلام القدامى، فخطاب التهافت (الغزالي **1058–1111م**)، (وابن رشد **1126- 1198م**)، (والطوسي**1201-1274م**) وخطاب الرد (ابن تيمية، **1263- 1328م**) وخطاب النقض وخطاب التعارض في الفكر الإسلامي وجوه صريحة للإقرار بالمجادلة منهجا نظريا ناهيكم عن علم الكلام الذي قام على تواجد العقائد فأولى به أن يسمى علم المناظرة العقدي ..."[3]، ولقد مثلت كتابات هؤلاء تأكيدا على حضور المناظرة كمنهج كلامي في خطاباتهم وكتاباتهم الفلسفية، فقد اختصت المناظرة بما تحمله من معاني اهتماماتهم ووظفت

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص20.

[2] المصدر نفسه، ص 21.

[3] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، تق: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2015م، ص 197.

داخـل نسـقهم، حيـث أظهـروا قـوة الأسـلوب المنهجـي مـن خلالهـا وتحقيـق ممارسـة الضـغط علـى المعترضـين لهم.

"وليسـت المنـاظرة مجـرد خطـاب حجـاجي معـزول أو مجـرد نـوع أدبي خـاص ضـمن الثقافـة العربيـة الإسـلامية، بـل هـي سمـة مميـزة ومخترقـة لكافـة لكافـة ضـروب هـذه الثقافـة... فالعقيـدة الإسـلامية ابنـت علـى أسـس جداليـة، نـاظرت مـن خلالهـا أهـل الكتـاب مـن يهـود ونصـارى، ونـاظرت المشـركين، كمـا شـكلت دعـوة حواريـة تعاونيـة تسـتدل وتطالـب بالبينـة ..."[1]، إذن ففعـل المنـاظرة وحضـوره داخـل الخطابـات الإسـلامية القديمـة شـكل قطعـة أساسـية في أصـول اللغـة وخطابهـا وجـدالها لليهـود والنصـارى والمشـركين، كمـا أنهـا الوجـه الـذي يفضـي إلى أرضـية التعـاون وارتـداء صـفة الحجـة والإقنـاع، كمـا أنَ المنـاظرة جـاءت لـتخلَص الأفـراد والطبقـات الإجتماعيـة مـن الصـراعات والخـلاف، فـدورها لم يقتصـر خارجيـا وحـوار مـع الآخر بل حتى فيما بين أفراد المجتمع الواحد.

ويوضـح طـه موضـحا اخـتلاف منهجـه عـن مـنهج القـدامى بقولـه: "فـإذا كـان أهـل المنـاظرة قـد أخـذوا بآليـات منطقيـة ولغويـة محـددة توافـق معـارف عصـرهم في علـوم الآلـة، فإننـا أخـذنا مـن جانبنـا، بطـرق منطقيـة ولغويـة تناسـب النظريـات المنطقيـة و الحجاجيـة واللسـانية المعاصـرة ..."[2]، مـن خـلال القـول يتضـح أن الآليـات الـتي أخـذ بهـا القـدماء في بنـاء منهجيـتهم يختلـف مـع الآليـات المسـتخدمة في بنـاء المنـاظرة المعاصـرة، وهـذا راجـع للمسـتجدات الحاصـلة علـى جميـع المسـتويات وخاصـة منهـا المنطقيـة واللغوية.

كمـا يحـدد طـه عبـد الـرحمن مجموعـة شـروط يجـب اسـتفاؤها في بنـاء منهجيـة المنـاظرة وهـي: "شـرط الحداثـة والمقصـود بـه أن يسـتوفي المـنهج المسـتعمل شـرائط التقـدم الحـديث الحاصـل في مجـال المعرفـة العلميـة، لـذا ينبغـي التفريـق في عملنـا بـين منهجيتـين اثنتـين "منهجيـة تحتيـة"، وهـي منهجيـة المنـاظرة الـتي اخـتص بهـا المسـلمون ... ثم "منهجيـة فوقيـة"، وهـي المنهجيـة الـتي توسـلنا بهـا في تحقيـق هـذا النظـر

[1] عبد اللطيف عادل: بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013م، ص 132.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 21.

والتحليـل و التقـويم... "[1]، وعلـى هـذا يتبـين أن اخـتلاف العصـر والبيئـة بالضـرورة يفـرض اخـتلاف الظـروف والأسـباب الـتي تحكـم العلاقـات، ومـن ثمـة يفـرض التغيـير في المنـاهج والأسـاليب المسـتخدمة حسـب المسـتجدات، كمـا أن طـه يفـرق بـين منهجيتـين تحتيـة وأخـرى فوقيـة وهـذه الأخـيرة هـي مـنهج العمل والتقويم التي اتخذها سبيلا للتحليل وتمحيص النظر.

ويـرى طـه عبـد الـرحمن بأنـه قـد تمـت الإسـتفادة مـن علـم المنطـق في بنـاء المنـاظرة مـن خـلال أحـد ألبسـته الـثلاث* وهـو "**اللبـاس الحـواري**"، إذ تتحـدد علـى مسـتواه صـحة الإسـتدلال إذ بإمكـان تحصـيل مـدعيها مـن المتحـاورين طريقـة مشـروعة لإلـزام خصـمه وبفضـل هـذا اللبـاس توثقـت الصـلات بينـه وبـين الـدرس اللغـوي ومبحـث الخطـاب منـه علـى وجـه الخصـوص[1]، إذن فهـذا اللبـاس هـو الوجـه الـذي مـن خلالـه يمكـن تحقيـق المشـروعية في إلـزام المتحـاور للطـرف الآخـر، ويحـدد طـه شـروطا للمنـاظرة منهـا مـا هـو أخلاقي** وما هو منطقي:

علـى المتنـاظرين أن يختـار أحـدهما دور: "**العـارض**" أو "المعتقـد"... والآخـر دور "**المعتـرض**" أو: "المنتقـد" ...فيجـب أن تجمـع المتحـاورين صـلة عكسـية بالموضـوع حـتى تـتم عمليـة النقـاش والبحـث عـن الخ[2]، فالاختلاف في تبني الفكرة ضرورة منطقية لتحصيل العملية الحوارية.

1/ مـن حـق المنتقـد أم يوجـه لـدعوى المـدعي اعتراضـات ثـلاث: ... أن يعـترض علـى لفـظ الـدعوى والكشـف عـن وجـه الغرابـة فيـه والثانيـة أن يثبـت هـذه الغرابـة في حـال اعـتراض المـدعي علـى مشـروعية هـذا

---

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 24.

* ارتـدى المنطـق منـذ مطلـع القـرن "ألبسـة ثـلاث، لبـاس تـركيبي وتتحـدد علـى مسـتواه صـحة الإسـتدلال بإمكـان اشـتقاقه مـن مسـلمات مخصوصـة بطريـق قواعـد مخصوصـة، ولبـاس دلالي تتحـدد علـى مسـتواه صـحة الإسـتدلال بإمكـان صـدقه في جميـع التـأويلات... ولبـاس حواري (المصدر نفسه، ص ص 29، 30).

[1] المصدر نفسه، ص 30.

** فمـن الأخلاقيـات الـتي تنضـبط بهـا المنـاظرة، أن يكـون المتنـاظرين متقـاربين معرفـة ومكانـة وأن يمهـل المنـاظر خصـمه حـتى يسـتوفي مسألته وأن يتجنب الإساءة إلى خصمه بالقول أو الفعل ... (طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 201).

[2] المصدر نفسه، ص 202.

الإستفسار، كما يعترض على صحة نقل الدعوى إذا كان المدعي ناقلا وأن يعترض على صحة هذا المنقول.

2/ على المتناظرين أن يظهروا الصواب بأقرب الطرق[1]، إذن فالطرف الآخر يملك الحق في الإستفسار وكشف الوجه الغامض من كلام العارض، كما أنه يستطيع الإعتراض على قوله في إطار حواري منطقي بعيدا عن كل أشكال التلاعب والهروب بالأفكار.

3/ من شأن كل إخلال بالقواعد... أن يؤدي إلى الإنقطاع، وإلى منح الخصم الحق في الإمتناع عن الجواب والانسحاب من المناظرة.

4/ من الواجب أن تنتهي المناظرة إما بإلزام المنتقد أو إفحام المدعي[2].

يتضح من خلال هذا أنه يتوجب الإختصار في الأسلوب وإيضاح الفكرة بأبسط السبل، كما أن الحياد عن منطقيات وقواعد المناظرة قد يؤدي إلى إيقاف الحوار من أحد الطرفين، وعليه يستلزم التقيد بالشروط اللازمة لنجاح المناظرة، وهذا الأخير متوقف هو الآخر على النتيجة النهائية أي إقناع طرف واقتناع الطرف الآخر.

ويشير طه عبد الرحمن إلى استفادته من المنطق بقوله: **"**... نحيط القارئ علما بأن استفادتنا من المنطق مقيدة بالشرطين التاليين:

أ/ التمييز بين المنطق كأداة للوصف والمنطق كموصوف لهذه الأداة.

ب/ وضع حدود لوصف المنطق للخطاب الطبيعي**"**[3]، وعلى هذا يتضح أنه لا يجب الخلط بين دور المنطق والاستفادة منه في ضبط المفاهيم وتحليلها، وبين المنطق كمجال من مجالات الوصف التي تعمل عليها هذه الأداة، كما أنه يجب الحد من الإفراط في دخول المنطق على الخطاب الطبيعي حتى لا يستلب جوهره ويحوله إلى لغة منطقية بحتة.

---

[1] المصدر السابق، ص ص 202، 203.

[2] المصدر نفسه، ص 205.

[3] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 30.

وفي فكـرة أخـرى يوضـح طـه أهميـة الحجـاج الفلسـفي: "إن الحجـاج الفلسـفي التـداولي هـو فعاليـة اسـتدلالية خطابيـة مبناهـا علـى عـرض رأي أو الإعـتراض عليـه، ومرماهـا إقنـاع الغـير بصـواب الـرأي المعـروض أو بـبطلان الـرأي المعـترض عليـه اسـتنادا إلى البحـث عـن الحقيقـة الفلسـفية"[1] إذن فمنطـق الخطـاب يفـترض هـذه الشـروط بحسـب طـه، ومـتى تم اسـتفاؤها نصـل إلى مقصـد الحـوار الفلسـفي المبـني علـى نظـم منطقيـة وتراتيـب منهجيـة خاصـة، وفي النهايـة نصـل إلى نتيجـة مفادهـا أن "كـل خطـاب استدلالي يقوم على "**المقابلة**" و"**المفاعلة**" الموجهة يسمى مناظرة"[2].

مـن خـلال مـا سـبق نخلـص إلى أن المنـاظرة أخـذت الإهتمـام البـارز لـدى طـه عبـد الـرحمن في محاولتـه التجديديـة لعلـم الكـلام، ولعـل هـذا يرجـع إلى الأهميـة الـتي سـجلتها الطريقـة الحواريـة باعتمادهـا علـى مـنهج المنـاظرة منـذ العهـد القـديم في الخطابـات الغربيـة والإسـلامية علـى حـد سـواء، وقـد أولاهـا طـه عنايـة خاصـة باعتبارهـا مسـلكا مـن مسـالك التشـبث بـالقيم التراثيـة والـدفاع عنهـا، وتـبرز المنـاظرة في خطابـات طـه إذ كانـت وسـيلة لمحاججـة الخصـوم وتفنيـد دعـاويهم بطـرق منطقيـة، وهـذا مـا سيتضـح مـن خـلال التفصـيل لنقـاط هـذا البحـث، والملاحـظ كـذلك أن للمنـاظرة حضـور بـالغ الأهميـة في كتابـات الفلاسـفة والمفكـرين المحـدثين والمعاصـرين، وإن لم تحضـر (المنـاظرة) بشـكل ظـاهر فحضـورها خفـي، إذ برزت في الخطابات سمة استدلالية حوارية بغرض الإقناع وهي سمة من سمات المناظرة.

ثانيا: التجربة الصوفية:

إن محاولـة الولـوج إلى فكـر طـه بعمـق والخـوض في مضـامينه يقودنـا إلى الحـديث عـن تجربتـه الصـوفية، والنظـر في مـدى تأثيرهـا علـى نسـقه الفكـري بشـكل عـام، وكـذا الكشـف عـن أبعادهـا داخـل منظومته الأخلاقية والمعرفية، **فما الأثر الذي خلفته هذه التجربة في فكره؟**

لقـد كانـت البدايـة الأولى الـتي نشـأ فيهـا طـه عبـد الـرحمن أثـر كبـير في تجربتـه الروحيـة، وكـذا تحصـيله لشـتى العلـوم طـوال فـترات التكـوين المعـرفي، فقـد كـان والـده فقيهـا يـدرس الصـبيان ب"**المسـيد**" (الكتـاب)

[1] المصدر السابق، ص 66.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مما ورثه تكوينا تقليديا بالأساس، اطلع فيه على مدخل العلوم الشرعية إلى حين ولوجه المدرسة العصرية...

هذا ولقد شكلت التجربة الروحية التي خاضها طه عبد الرحمن تحصينا لسريرته وكينونته، فقد جعله والده يشتغل بحفظ القرآن والأحاديث النبوية والمتون العلمية، وبتدريس أصول العقيدة وأحكام الفقه.[1]

وما نلحظه من خلال هذا أن للأسرة التي نشأة فيها طه عبد الرحمن دورا بارزا في تكوينه على منهجي القرآن والسنة النبوية، وقد كان لتعاليم الدين الأثر الواضح في تشكيل وتكوين البنية العقلية الخاصة به والروح الإيمانية المتخلقة بتعاليمه (الدين).

وقد احتاج الأمر إلى انفتاح باب حياة إيمانية جديدة، تجسدت في ملازمة عارف بالله وهو الشيخ سيد حمزة صاحب الطريقة القادرية البوتشيشية بالمملكة المغربية[2]، ويؤكد طه على أن التجربة الروحية قد أمدته بالعديد من الأمور في قوله: "صحيح أن التجربة الروحية لا تمدك بخصائص موضوعية للأشياء ... كما تمدك بها ممارسة عقلك النظري قبل دخولك في هذه التجربة، ولكنها تمدك بشيء آخر لا يقل فائدة ولا تأثيرا عما يمدك به النظر، وهذا الشيء هو بالذات مجموعة من القيم والمقاصد والمعاني المستمدة من الممارسة العملية..."[3]، يتضح إذن أن ما تمنحه التجربة الإيمانية يختلف عما يمدنا به النظر العقلي، لكن أثرها يمتد صداه بما يساوي الحقائق الموضوعية، إذ تقدم مجموعة غايات روحية. ويزيد طه عن ذلك موضحا: "... ومتى تزودت بهذه القيم الروحية ... فلا بد أن يحظى عقلك من التوسع والتعمق على قدر زادك من هذه القيم"[4] فهذا تأكيد من طه لعلاقة التوسع الروحي وتعمقه بالمدركات والقدرات العقلية والذهنية، فعلى قدر اكتساب القيم الإيمانية وفهم

[1] إبراهيم مشروح. طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص27-33.

[2] المرجع نفسه، ص 33.

[3] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011م، ص 138.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مقتضياتها يتم تحقيق الغاية من العملية الروحية، وهنا نلحظ التكامل بين كل من الجانب الروحي والعقلي.

ويشير طه عبد الرحمن في حديثه عن اليقظة التي دخل فيها المسلمون وما أثارته من مواقف متباينة بقوله: "واعلم أن هذه اليقظة العقدية على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة..."[1]، فبحسب طه تحقيق يقظة كاملة لابد لها من مناهج مؤسسة على مستجدات العصر، فالصحوة الدينية وحدها غير كافية ولا تجدي نفعا من دون مناهج مكملة وخادمة لها، إذ دون هذه المناهج تبقى اليقظة مجرد نظر ولا ترتقي لمرتبة الفعل والتطبيق، كما نجد أن طه يوضح عدم تعارض التجربة الروحية مع المعرفة العقلية بقوله: "... أن أبين كيف أن التجربة الروحية، على خلاف ما انغرس في العقول منذ عهود، لا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سبب من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها"[2] إذ أن النظر يوسع من دائرة العمل ويصحح من مساره، كما أن درجات الإيمان متفاوتة فكذلك درجات العمل تتفاوت، ومنه فالإرتباط ظاهر بين جانب الإيمان وجانب العمل فالإرتقاء فالأول اتساع للثاني والعكس، وفي هذا يخالف ابن رشد(**1126-1198م**) ومن قبله ابن باجة (**1080-1138**)م حيث اعتبرا أن التجربة الصوفية لا تخدم المعرفة وذلك تقليدا لأرسطو(**384-322**)ق.م، وهذا في غاية الفساد.

ويزيد على هذا مؤكدا أن القوى الإدراكية للإنسان متصلة بعضها ببعض فليست هناك قوة روحية خالصة ولا قوة حسية أخرى عقلية خالصتين بل جميع القوى مكملة لبعضها البعض، ففي القوة الروحية أثر من العقل كما يوجد أيضا في القوة العقلية من أثر الحس[3] ، إذن فالخوض في هذه التجربة هو أمر يساهم في توسيع المدركات العقلية ويفتح آفاق الإحاطة بشتى جوانب المعرفة وفهم أبعادها، وعلى رغم الإختلاف بين المعطى الروحي(**الصوفي**) والمعطى العقلي (**النظري**) هناك علاقة تداخل لا

---

[1] طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1997م، ص9.

[2] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص137.

[3] المصدر نفسه، ص ص 138،139.

تنـافر بينهمـا. ويضـع طـه شـروطا تكامليـة وتجديديـة يجـب حضـورها لتحقيـق اليقظـة الدينيـة وهمـا شـرطين أساسـين يـدخل أحـدهما تحـت مسـمى التجربـة والآخـر تحـت مسـمى التعقـل "أمـا عـن شـروط التجربـة، فـلا سـبيل إلى حصـول التكامـل في اليقظـة الإسـلامية إلا بطريـق ينفـذ إلى أعمـاق التجربـة الإيمانيـة ويبلـغ الغايـة في التغلغـل فيهـا، حـتى إذا أدرك الـداخل فيهـا نصـيب مـن هـذا التغلغـل كـان حـاملا علـى الإتصـاف بمكـارم الأخـلاق أو قـل "التخلـق"..."[1]، يتضـح مـن خـلال هـذا أن تحصـيل التكامـل وتحقيـق اليقظـة كمـا تلفظهـا طـه لا يمكـن النفـاذ إليهـا وتحقيقهـا إلا برسـم سـبيل يمكننـا مـن الـدخول في أعمـاق الـنفس والـروح، وملئهـا بقـوة روحيـة وعميقـة وهـذه التجربـة هـي الكفيلـة بتربيـة وضـبط الـنفس علـى الإتصـاف بـالأخلاق الحسـنة، والـتي تفضـي بـدورها إلى تحقيـق الوحـدة والتفـاهم وخلـق أواسـر المحبـة، ومـن ثمـة نغـير المسار القديم الذي يشتغل بالقيل والقال على حد تعبير طه إلى استفاء ضوابط الإيمان.

"وأمـا عـن شـرط التعقـل فـلا سـبيل إلى حصـول التجـدد في اليقظـة الإسـلامية بغـير طريـق التوسـل في تـأطير وتنظـيم وتأسـيس هـذه التجربـة الإيمانيـة العميقـة بأحـدث وأقـوى المنـاهج العقليـة، وأقـدرها علـى مـدنا بأسـباب الإنتـاج الفكـري"[2]، وهـذا مـا سـبقنا بتوضـيحه مسـبقا عـن دور المنـاهج العقليـة في توسـيع المدركات الروحية، فهما وجهان مساهمان في تكوين بنيتهما.

ويصـف طـه عبـد الـرحمن في أثـر التجربـة الروحيـة داخـل منظومتـه الفكريـة: "فلقـد دخلنـا في تجربـة إيمانيـة عميقـة بـدلت أحوالنـا وأوصـافنا ووسـعت آفـاق مـداركنا ومشـاعرنا وأيقظـت فينـا أسـباب المواظبـة علـى العمـل ودواعـي الألفـة والمحبـة للخلـق، كمـا أننـا أقبلنـا علـى تحصـيل المنـاهج العلميـة في أصـولها المنطقيـة وآلياتهـا الإجرائيـة، حـتى تكونـت لنـا القـدرة علـى انتهـاج طـرق البنـاء والترتيـب تسـتوفي الشـروط النظريـة المطلوبـة، وصـار عنـدنا النهـوض بإبطـال أدلـة خصـوم العقيـدة أمـرا يسـيرا هينـا وتولـد عنـدنا نتيجـة تفاعـل جانـب التجربـة وجانـب التعقـل في ممارسـتنا الخلقيـة والعلميـة فكـر ديـني كامـل ومتجـدد ..."[3]، إن طـه يقـر بـالأثر الـذي خلفتـه فيـه التجربـة الروحيـة وعلـى فكـره عامـة، فقـد غرسـت فيـه عقليـة التنظـيم المنهجـي

[1] طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص10.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص 11.

وخلقت فيه روح البحث والتعلم، كما أفرزت هذه التجربة عنده القدرة على المحاججة وممارسة الجدل ضد الخصوم، حيث إن دمج التخلق الروحي بالتعقل الذهني النظري مكنه من تحديد نقاط الفجوة لدى خصوم العقيدة، وصار أمر الدفاع عنها سهلا يسيرا حين جمع بين العلم بالأصول العلمية والفقهية، مما أفضى به لفكر جامع وشامل.

وفي سؤال وجه له عن طبيعة الإختلاف أو التشابه بين تجربته الصوفية وتجربة الغزالي (**1058-1111**)م وضح ذلك: **"**فلا يجمعني أنا وإياه إلا الخوض في غمارها، فلم أدخل فيها فارا ولا شاكا كما دخل فيها، ذلك أن الغزالي فرَ إلى التصوف اضطرارا بينما أقبلت عليه اختيارا ...**"**[1] وفي هذا يقول الغزالي: **"**ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل... فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أحدقت بي من الجوانب ...**"**[2].

يتضح من خلال القول أن الغزالي اتجه لطريق الصوفية لتطهير نفسه وغسل روحه، فالعلوم الأخرى التي حصلها لا توصله لله بقدر ما يحققه طريق التصوف والذي يمثل طريقا إلى الله. ويؤكد الغزالي على أن الصوفية هم أصحاب الاستقامة والسداد فيقول: **"**... أني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة. وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيَروا شيئا من سيرتهم وأخلاقهم... لم يجدوا إليه سبيلا ...**"**[3]، إذن فتحصيل العلوم والإلمام بها لا يكفي وحده بل يجب التوسل بمقام الصوفية وتعبدهم، وهي نفس الفكرة نلحظها عند طه، لذا وإن اختلف طريق ودوافع الخوض في التجربة الصوفية إلا أنهما يتفقان في فكرة توافق العلوم الطبيعية والمنطقية مع العلوم الروحية والفقهية.

وفي موضع آخر يوضح طه عبد الرحمن عل علاقة تجربته الروحية بتفسح واتساع مجال القيم عنده: **"**... أدت هذه التجربة الروحية إلى رفع "القيم الأخلاقية" عندي إلى رتبة "قيم جمالية" بحيث

---

[1] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 140.

[2] أبي حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تق: عبد الرزاق قسوم، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2013م، ص ص 50،51.

[3] المرجع نفسه، ص 54.

أصبحت أحصل على مستواها من الاستمتاع ما لم أكن أحصله على مستوى القيم الأخلاقية ... بل أكثر من هذا فقد رفعت هذه التجربة إيماني من إيمان الكلفة والمشقة والثقل إلى إيمان المحبة والحلاوة والخفة..."[1] لأن طه يرى في أن الملأ الروحي الذي مارسته عليه هذه التجربة مكنه من تقوية الإيمان وتحصيل رؤية جمالية ترمي آفاقها ببعد كبير، ولعل الخفة النفسية هي أزكى ثمرة يمكن أن يحصلها المرء في تعبده الروحي لله.

من خلال كل ما تقدم نخلص إلى أن للصوفية أثر بارز في تفكير طه عبد الرحمن، فكان الإهتمام بالجانب الأخلاقي والتأسيس له هو أحد ثمار هذه التجربة الصوفية، والتي أكسبته قوة روحية وولدت لديه همة وشجاعة في الطرح كما أكده من قبل، وسيتضح أثر هذه المرحلة من تكوينه من خلال العناصر اللاحقة في البحث، هذا الجانب الأول من المرجعية التي استند لها طه، والتي تمثلت في اهتمامه بتجديد علم الكلام والارتقاء بفعل المناظرة وتحديده كمنهج اعتمده في تأسيسه الفكري، وكذا التجربة الصوفية باعتبارها دافع روحي أخذت به لتحصيل العوم الرياضية والمعارف المنطقية.

[1] طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م، ص ص 19، 20.

المبحث الثاني: الدراسات اللسانية والمنطقية

بعد الفراغ من الحديث عن المرتكز الأول لدى طه، نعرج على مرتكز ثاني لا يقل أهمية عن سابقه من حيث الأهمية في بناء فكره، ألا وهو دراساته واهتماماته المنطقية واللسانية، باعتبارهما آداة من أدوات الكشف عن المكنونات اللغوية، وهذه الأخيرة هي (اللغة) تحمل بداخلها خبايا من التراث، والسبيل إلى فهم واستخراج تلك الخبايا هو التوسل بالمقاربة المنطقية واللسانية.

فكيف حصل طه عبد الرحمن الإستفادة من هذين العملين؟

وعلى أهمية هذين العلمين يشير طه إلى ذلك: "وقد استمددنا وسائلنا المنهجية ومفاهيمنا النظرية من علمين دقيقين عرفا منذ زمن يسير "انقلابا" في أدواتهما ومبادئهما ومضمونهما"[1] إذ أن التطور الذي حققه المنهجين سواء ما تعلق بالأدوات المستعملة أو المضمون العام، كان دافعا لدى طه بالأخذ بهما ومحاولة الإستفادة منهما.

أولا: اللسانيات*:(علم اللغات Lingustics)

يقول طه: "وأول هذين العلمين اللسانيات التي شهدت منذ الستينيات تغيرا جذريا في أساليب الوصف والتحليل للظواهر اللغوية بفضل اصطناعها لأساليب صورية ورياضية"[2] يفصح طه هنا على ضرورة اعتماد اللسانيات كإحدى المقولات الغربية في عملية البحث داخل التراث العربي والإنساني على اختلاف مشاربه، وذلك بهدف تحديد الرؤى وضبط أصول المعرفة الإنسانية[3]، يتضح من خلال القول أن التحول الذي شهدته الدراسات اللسانية في طرق معالجتها للعلائق اللغوية

---

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 27.

* وهو العلم الذي يعتبر اللغة نسقا مستقلا متطورا، وهي تدرس طبيعة اللغة وأصواتها الملفوظة والمسموعة وبناءها وقواعدها. وقد كان لطه عبدالرحمن استفادة من هذا العلم في مجال تحليل اللغة، باعتبار اللغة الجانب الذي ينمي الفكر. (عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 360).

[2] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 28.

[3] خليفة بوجادي: التفكير اللغوي التداولي عند العرب، جامعة سطيف2، ص 1.

واستحداثها لمناهج صورية ورياضية، وما حققته من نتائج على مستوى الدراسات الغربية، جدير بأن يكون منهجا لائقا يؤخذ به للعمل.

وقد قسم طه اللسانيات تقسيما ثلاثيا* ويوضح موضع الإستفادة منها: "وقد كانت أكثر استفادتنا في هذا البحث من قسم التداوليات ..."[1] فاللسانيات اللغوية اتجاه لغوي ظهر وازدهر على ساحة الدرس اللساني الحديث والمعاصر يهتم بدراسة اللغة اثناء الإستعمال، ولعل هذا ما جعله أكثر دقة وضبطا حيث يدرس اللغة أثناء استعمالها في المقامات المختلفة، وبحسب أغراض المتكلمين وأحوال المخاطبين[2]، يتجلى من خلال هذا أن اللسانيات التداولية تعنى بالبحث في تعدد واستعمال اللغة، وهذا التعدد نتيجة تعدد المواقف والظروف التي يلقى فيها الخطاب، وكذا بمقاصد الملقين له وبحاجة المستمعين، فهي تدرس المجال الذي تدور فيه اللغة.

ويضبط طه عبد الرحمن مفهوما لمصطلح تداولية إذ يعرفها: "وقد وقع اختيارنا على مصطلح التداوليات مقابلا للمصطلح الغربي "براغما تيقا"** لأنه يوفي المطلوب بحقه باعتبار دلالته على معنيي "الإستعمال" والتفاعل معا، ولقي منذ ذلك الحين قبولا من لدن الدارسين الذين أخذوا يدرجونه ضمن أبحاثهم" كما يشير طه إلى استحداثه مصطلح المجال التداولي والذي يشمل مقتضيات عقدية معرفية ولغوية.[3] والمقصود بالمجال التداولي في التجربة التراثية، هو إذن محل التواصل والتفاعل بين صانعي

---

* أولا الداليات: ونقصد بها الدراسات التي تختص بوصف الدال الطبيعي في نطقه وصوره وعلاقاته وتشمل الأقسام الثلاث المشهورة "الصوتيات" و"الصرفيات" و"التركيبات". ثانيا: الدلاليات: وتختص بوصف العلاقات التي تجمع بين "الدوال الطبيعية ومدلولاتها". ثالثا: التداوليات: وتختص بوصف العلاقات بين "الدالين بها" (طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص28).

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] خديجة بوخشة، محاضرات في اللسانيات التداولية، LMD3، ص 11.

** ظهر مصطلح Pragmatique من الأصل اليوناني pragma الذي يعني العمل Action ... ابتداء من القرن السابع عشر ميلادي انتقل الإستعمال إلى الميدان العلمي فصارت pragmatique تعني كل بحث أو اكتشاف من شأنه أن يفضي إلى تطبيقات ذات ثمار عملية. (خديجة بوخشة: محاضرات في اللسانيات التداولية، ص12).

[3] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص28.

الـتراث[1]، يتضـح مـن خـلال هـذا أن عنايـة طـه عبـد الـرحمن بالتـداوليات ينـم عـن توجهـه اللغـوي والمنطقـي، حيـث عمـد إلى تقـويم الكتابـات التراثيـة، أمـا المجـال التـداولي الـذي اسـتحدثه فقـد خصـه بجوانـب مسـتمدة مـن العقيـدة باعتبارهـا أسـاس توجهـه الـديني، وجوانـب معرفيـة ولغويـة، ويؤكـد علـى أنـه يفحـص الـتراث مـن داخله دون إهمال لأي جانب قد يكون له أهمية توفي مفعولها مع معطيات الحاضر.

وقـد جعـل طـه عبـد الـرحمن للمجـال التـداولي أهميـة بالغـة إذ جعـل منـه المعيـار الـذي يسـتند إليـه في تقـويم الدراسـة التراثيـة، لمـا يتميـز بـه مـن قواعـد محـددة وشـرائط مخصوصـة وآليـات صـورية، فيقـول: "لا سـبيل إلى معرفـة الممارسـة التراثيـة بغـير الوقـوف علـى التقريـب التـداولي الـذي يتميـز عـن غـيره مـن طـرق معالجـة المنقـول باسـتنادها إلى شـرائط مخصوصـة يفضـي عـدم اسـتفاؤها إلى الإضـرار بوظـائف المجـال التـداولي، فضـلا عـن اسـتناده إلى آليـات صـورية محـددة"[2]، فالمجـال التـداولي كوحـدة متكاملـة بـين عناصـره يعمـل علـى إخضـاع المفـاهيم والدراسـات التراثيـة إلى المعـايير التداوليـة الـثلاث والـتي سـبق ذكرهـا (عقيـدة، معرفـة، لغـة)، ومـتى تحقـق التوافـق بـين هـذه المفـاهيم مـن الـتراث ومـا تحملـه مـن محـددات يـتم دمجهـا بعـد فحصـها، ومـتى حـدث تعـارض أو نقـول عـدم اسـتفاء المعرفـة التراثيـة للشـروط التداوليـة، تم اسـتبعادها وهـو نفس الأمر مع التقريب للمفاهيم الفردية، بحيث تستبعد كل ما يتعارض ومجالنا التداولي.

وفي موضـع آخـر يوضـح طـه الأهميـة الـتي تكمـن داخـل هـذه المنهجيـة اللسـانية التداوليـة، في وصـفها الـدقيق وقـدرتها علـى الـربط بـين المعـارف التراثيـة: "كمـا أردنـا ...أن تكـون هـذه المنـاهج مكملـة تناسـب في خصائصـها خصـائص الموضـوع الـذي تنصـب عليـه، فالموضـوع التراثـي... مبـني بنـاء لغويـا ومنطقيـا، ولا يمكـن وصـفه وصـفا كافيـا ولا تعليلـه تعليـلا شـافيا إلا إذا كانـت الوسـيلة الواصـفة ذات طبيعـة لغويـة منطقيـة، وهـذا بالـذات حـال الوسـيلة الـتي اتخـذناها"[3]، إذن فالتـداوليات تقـف عنـد المسـائل التراثيـة وتحللهـا بجزئياتهـا واسـتخراج مـا وراء اللغـة، فـلا يمكـن تحقيـق حكـم كلـي وعـام عـن الـتراث مـن قبـل البحـث في مضامينه بدقة، وغياب التحليل والفهم الصحيح له يؤدي إلى استبعاده واستبعاد كل ما فيه.

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج، مصدر سابق، ص 244.

[2] المصدر نفسه، ص 16.

[3] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 73.

ويؤكد طه على أثر اللغة في بناء المذهب المعرفي لدى الفيلسوف بقوله: "فقد كان تمرسنا بلغات متعددة عاملا حاسما في تبيان الآثار الواضحة التي تخلفها بنيات اللغة التي يتكلمها الفيلسوف في مذهبه الفكري والعقدي ..."[1]، من هذا يتضح أن اللغة هي وسيلة تعبر عن المذهب و الإتجاه الإيديولوجي أو العقدي للمفكر، وقد يحدث الفهم بالخطأ أثناء النقل عن هذا الفيلسوف إن لم نتمكن من الإحاطة بكل الجوانب المتعلقة بالخطاب، هذا الأخير هو جزء من البنية المركبة لفكر الفيلسوف والميزة لدى طه هو دراسته لمضامين لغات كثيرة وهذا ما سمح له بالكشف عن التأويلات التي تحملها لغة الخطاب المدروس.

ويرى طه عبد الرحمن أن المنهج التداولي مناسب للبحث في ميادين المعرفة التي تنقلها اللغة الطبيعية، على اعتبار أن منهج تحليل الخطاب هو جزء من التداوليات[2]، ووفقا لهذا "فإن مهمة اللغة ليست الإخبار فقط، فهي ليست مرصودة لوصف الأشياء، وتمثيل الواقع فحسب ولكنها تحقق أعمالا لغوية، أي أنها ذات قوة إنجازية تحدد مواقف وتعين حالات ومقصديات، مما يعني أن اللغة تتضمن بشكل داخلي مجموعة من الإجراءات الخاصة التي تسمح بإقامة تنوع كبير في العلاقات الإنسانية ..."[3].

إذن ظاهر اللغة والخطاب هو الإبلاغ وإيصال الرسالة الخطابية، إلا أن البنية الداخلية للغة تتفرغ لتحقق عدة أهداف تسمح بالتواصل والربط بين بني البشر، ولهذا التمس طه عبد الرحمن منهجية تداولية تحليلية للخطاب، فلم يكتف بالنقل وإعادة بعث للموروث الإسلامي باعتباره الإهتمام الأبرز لدى طه من أجل تحقيق النهضة بالأمة، وأخذ بتحليل مضامين الخطاب لتحقيق الإستفادة منها.

ونخلص في نهاية هذا العنصر إلى أن التداولية لدى طه عبد الرحمن تقتضي العناية باللغة الخطابية والتفصيل في مضامينها، كما أن الإستخدام الصحيح لهذه المنهجية اللسانية يتطلب تحصيل العلم بلغة الخطاب المنقول حتى تتمكن من تحقيق التقريب التداولي.

---

[1] المصدر السابق، ص ص 73، 74.

[2] المصدر نفسه، ص 77.

[3] عبد اللطيف عادل: بلاغة الإقناع في المناظرة، مرجع سابق، ص 96.

ثانيا: الدراسات المنطقية.

بعد الفراغ من الحديث عن الاهتمامات اللسانية التداولية لطه، نعرج على الدراسات المنطقية له والارتباط ظاهر بين الحدود اللسانية والمنطقية فهما إحدى حدود اللغة ومظهرين من مظاهرها، وقد كانت دراسة المنطق لطه عبد الرحمن كتجربة وسعت من آفاقه العقلية، وأيقنته أن هذا العقل عقل محدود، وكان ترويضه المنطقي سابق عن ترويضه الروحي **"**لا شك أن الإنسان الأول يتكلم "لغة الفطرة" أو "لغة الروح"، وهي اللغة التي كنت أبحث عنها ... وهكذا قمت بترويض روحي بعد الترويض المنطقي ...**"**[1]، إذ أن البحث في مضامين اللغة يقتضي التوسل بالآليات المنطقية والروحية طلبا للنهوض بمكاسب اللغة الروح كما وصفها طه عبد الرجمان.

وبعد العلم الأول الذي أخذ به طه وهو اللسانيات، يأتي المنطق ثانيا كعلم اعتمده **"**وثاني العلمين اللذين اعتمدناهما هو المنطق، فقد تدققت وسائل هذا العلم وتشعبت أبوابه وتعددت مستوياته واتسع مجاله، فاستعانت به مختلف العلوم في ضبط مناهجها وتنسيق نتائجها واستفادت منه العلوم الإنسانية على الخصوص طرقا في البحث الدقيق والوصف المحكم**"**[2] ، فالدقة التي يتميز بها المنطق في الوصف والتحديد دفعت بالمناهج العلمية للأخذ به والاستفادة من مناهجه وأساليبه، وهو ما توصل إليه طه بضرورة الأخذ بمقتضيات المنطق والتوسل بمناهجه لتحصيل الدقة في البحث.

وقد كان خروج طه عبد الرحمن لدراسة المنطق والإشتغال به بعد هزيمة العرب ضد إسرائيل سنة 1967م، وهو ما يؤكده بقوله: **"**... فقد أصابتني حقيقة هذه الهزيمة بزلزال شديد وأنا ما زلت طالبا في الجامعة ... واستولى علي أنذاك سؤال مصيري وهو: **"أي عقل هذا الذي هزمنا ونحن أمة كثيرة بعددها راسخة في تاريخها؟** ...**"**[3]، وقد قاده هذا إلى حديث عميق مع النفس لمعرفة سبب تفوقهم وخسارتنا، إذ لابد أن يكون لهذا الإنتصار سبب أهلهم لذلك فيقول: **"**... فاشتغلت

---

[1] طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 57.

[2] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 29.

[3] طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص17.

بالدراسات المنطقية بالدرجة الأولى، وكان تكويني في هذا الإطار تكوينا في المنطق الحديث..."[1]، وقد رحل طه إلى فرنسا وأخذ من علم المنطق ما يمكنه من التأسيس الممنهج والنقد المبني على قواعد من الاستدلالات المنطقية والرياضية، وهذا ما نلحظه من خلال الإطلاع على كتاباته حيث أنها مبنية بناء منطقيا يستلزم آخرها أولهما.

التحق طه عبد الرحمن أستاذا للمنطق وفلسفة اللغة بقسم الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس (الرباط المغرب) سنة 1970م[2]، وهذا ما حمله طه عاتقا على مسؤوليته في محاولة منه لتطوير المنطق وإعادة بعثه داخل الجامعة المغربية. وهذا ما يؤكده طه نفسه: "فأخذت على عاتقي تطوير وضع هذه المادة داخل الكلية، واتخذ هذا التطوير مظاهر مختلفة، منها أولا أني استبدلت بدروس المنطق القديم دروسا في المنطق الحديث ..."[3]، بحيث أن هذا المنطق الجديد يقوم على اللغة الرياضية الرمزية بدل المنطق السائد من ذي قبل وهو المنطق الصوري الذي تعود أصوله إلى أرسطو، فالملاحظ أن منطقه الذي ادعى المطلقية والكمال قد تم التطوير فيه والتغيير من لغته الأولى خصوصا في الفترة الحديثة مع "بوول (**1815–1864م**) عندما أسس جبر المنطق ... و"فريجه(**1884–1925م**) و"بيرس (**1839–1914م**) كرائد آخر للمنطق الرياضي، وصولا إلى برتراند راسل (**1872–1970م**)[4].

ويواصل طه قوله: "... ثانيا أني توليت تعريب كثير من المصطلحات ومفاهيم هذا المنطق الرياضي، سواء باقتباسها مباشرة من التراث الإسلامي العربي أم باستلهام مسالك هذا التراث في التعريب"[5] ومن أمثلة ذلك ابن حزم (**994–1064م**)، اختاره طه كنموذج وهذا لبلوغه شرائط

---

[1] المصدر السابق، ص17.

[2] عباس أرحيلة: فيلسوف في المواجهة، المركز الثقافي العربي للنشر، المغرب، ط1، 2013م، ص 25.

[3] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 57.

[4] روبير بلانشي: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ص 409.

[5] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق ص ص57، 58.

التقريب حيث يقول: "... ولم يبلغ أحد منهم مبلغ ابن حزم في القيام بشرائط التقريب الإختصاري اللغوي، لذا قررنا اختيار أمثلتنا على التصحيح اللغوي مما جاء عند هذا الأخير في كتابه الفريد: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، وما زال هذا الكتاب يفتقد من يقوم بتحليل وجوه التحويل المضمونية التي أحدثها صاحبه في المحتوى المنطقي، كما يقوم باستنباط الآليات الصورية التي استخدمها في هذا التحويل"[1]، ومنه يرى طه أن ابن حزم أبرز من وفى بشروط التقريب المنطقية بل لم يصل أحد إلى ما وصل إليه، فأخذه بمثابة النموذج والمثال الذي اتخذه للتصحيح اللغوي، كما يرى طه أن كتاب ابن حزم يفتقد للقراءة التي تخرج أهم ما يحتويه واستنباط آلياته الصورية المنطقية.

من خلال كل ما تقدم في هذا الفصل نخلص إلى أن طه عبد الرحمن ومن خلال عرضنا لمساره الفكري، قد مر بمجموعة محطات كان لها الأثر البارز في بلورة منهجه بشكل عام، ولعل جهوده المنطقية واستفادته من المنطق في تجديد علم الكلام وعلم اللسانيات الذي يهتم بدراسة اللغة وتحليل الخطاب، وكذا التجربة الروحية (الصوفية) أبرز المرجعيات التي تؤكد اتجاه وتحديد طه عبد الرحمان للوسائل التي من خلالها تتمكن الأمة العربية الإسلامية من تحقيق نهضة شاملة ومؤسسة على مرجعية تراثية، ولا يفوتنا التنويه لأهمية التجربة الصوفية في توسيع المجال العقلي والفكري لدى طه وذلك ما أكده هو نفسه، كما أنها خلقت بداخله حافزا لطلب العلم وتحصيل المعرفة، ويرجع خوضه لهذه التجربة إلى البيئة التي نشأ فيها، فقد كبر في أسرة متدينة أعطته من التكوين الديني والفقهي ما حمله على لبس ستار الإيمان.

هذه المرجعيات باجتماعها رسمت لدى طه منهجا ورؤية فلسفية ذات أبعاد واسعة، ولعل ذلك ما حمله هم النهوض بالأمة وإخراجها من مأزق الهيمنة الغربية، حيث حاول طه التأسيس لنهضة عربية إسلامية مستقلة عن التقليد الغربي وهيمنة مناهجه على الإنسان العربي، لذا سنحاول توضيح المشروع الطاهائي البديل عن الحداثة الغربية، من خلال محاولة الكشف عن أسسه ومضامينه الفلسفية.

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج، مصدر سابق، ص ص 331، 332..

الفصل الثاني :

الأسس الفلسفية للحداثة الإسلامية

المباحث :

- مفهوم العقل – من مضائق التجريد إلى كمالات التأييد –
- التجديد في مفهوم الدين
- الأخلاقية جوهر الهوية الإنسانية

الفصل الثاني: الأسس الفلسفية للحداثة الإسلامية

تمهيد:

لقد سبق في الفصل الأول وأن تحدثنا عن الخلفية الفلسفية التي شكلت فكر طه عبد الرحمن، والتي كان لها تأثير مباشر في رسم رؤية لديه ومن خلالها أبرز معالم مشروعه الحداثي الإسلامي، هذا الأخير والذي هو حلقة من حلقات النهضة العربية والتي شهدت العديد من المشاريع الفلسفية على اختلافها محاولة تقديم رؤى حضارية تنهض بالأمة العربية الإسلامية إلى مصاف التحضر والتقدم، ويعدّ طه بمشروعه الذي قدّمه ولا زال ينتج فيه المؤلفات أحد أبرز تلك المشاريع على الساحة العربية، وقد خلف صدى نظرا لطبيعته التي يتزاوج فيها النقد مع التأسيس.

إن بناء أمة يتطلب بناء فرد، باعتباره نواة المجتمع وصلاحه بالضرورة يفضي لصلاح مجتمع ومن ثمة تأسيس منظومة شاملة لشتى المجالات، ومن خلال هذا الفصل سنعمل على تحديد الأسس الفلسفية التي يمكن أن نؤسس عليها حداثة إسلامية عربية كما يراها طه عبد الرحمن، ومما لا شك فيه أنّ المشروع الذي يرسمه طه يختلف في مبادئه وأسسه عن خصائص وأسس الحضارة الغربية، التي في ظاهرها تسجل حركة هائلة من التقدّم والتطور على شتى المستويات العلمية والسياسية وحتى الحضارية والعمرانية ...الخ، إلاّ أن ما ينقصها هو الجانب الروحي الداخلي الذي يمكن أن يحفظ كيانها.

وهنا نحدد تساؤلنا عن طبيعة الأسس الفلسفية للحداثة الإسلامية، **فيم تتمثل هذه الأسس؟ وما هي الصيغ المفهومية التي حددها لها طه عبد الرحمن؟**

المبحث الأول: مفهوم العقل – من مضائق التجريد إلى كمالات التأييد –

إن الحديث عن مسألة التجديد في مفهوم العقل لدى طه عبد الرحمن هو حديث عن مفهوم مغاير لما عرفته التعاريف طوال التاريخ الفلسفي، وعلى اختلافه كذلك سواء ما تعلق بالفكر الغربي أو العربي، ونجد ابن منظور يعرفه بأنه "هو الذي يعقل صاحبه من التورط في المهالك... كما أنه التمييز الذي يميز الإنسان به عن سائر الحيوان"[1]، ويعرفه الجرجاني بأنه "جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف"[2]، بحيث أنه عند أغلب المفكرين يعتبر العاصم من الوقوع في الخطأ كما أنه أداة التفكير الذي به يتمكن الانسان من التمييز بين الصواب والخطأ.

وبحديثنا عن الفكر العربي فقد ظهرت عديد الدعاوي والاجتهادات التجديدية في مفهوم العقل، وهذا ما يطرحه عبد الله العروي (**1933م**) "... كيف أتخلى عنه نهائيا وأنا لا أفتأ أكتب حول ضرورة الترشيد؟ ماذا يعني الترشيد في التفكير وفي السلوك إذا غاب عن ذهننا مفهوم العقل؟"[3]. فالقيام بعملية الترشيد كما يرى العروي يستلزم حضور مفهوم عام حول العقل، إذ لا يمكن تحقيق نهضة داخل المجتمع والتحسين من سلوكات الأفراد دون حضور معنى العقل.

وفي السياق نفسه يطرح الجابري (**1936–2010م**) تساؤله حول العقل، إذ يقول "... هل هناك عقل "خاص" بالعرب دون غيرهم؟ أوليس العقل خاصية ذاتية للإنسان، أي إنسان تميّزه و"تفصله" عن الحيوان؟ وهل يتعلق الأمر، ومن جديد بذلك التمييز الذي أقامه بعض المستشرقين والمفكرين الأوربيين في أواخر القرن بين "العقلية السامية" (التجزيئية) "الغيبية" "والعقلية التركيبية" "العملية""[4]، فهذه التساؤلات وأخرى تدخل في إطار التنظير لمفهوم العقل، والجابري هنا يستفهم حول وجود عقل عربي يميزهم عن غيرهم ويبين مدى اختلاف الخلفية العربية عن غيرها من الخلفيات الغربية والخوض في الحديث عن العقلانية حصّل "... ضروب من الشبهة والإشكال، وتطرّقت إليه

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، مج1، دار صادر، بيروت، ص449.

[2] الجرجاني: معجم التعريفات، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص128.

[3] عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي للنشر، الرباط، ط3، 2001م، ص18.

[4] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، 2009م، ص 11.

صنوف من الخلل والفساد ..."[1]، فغالبية المفكرين العرب تأثروا بالعقلانية الغربية وانقادوا وراءها، حتى ساووا بين من يتعلق بالعقلانية ومن يتمسك بالدين الإسلامي[2]، فطه يوضح هنا التأثر الكبير لهؤلاء المفكرين بعقلانية الغرب، ومن ثمة أحدثوا خللا في بنية العقل العربي وتكوينه "فكان من المفروض أن يؤدي اختلاف دعاة العقلانية في اتجاهاتهم العقدية مع اتفاقهم في ممارسة الدعوة إليها على أوسع نطاق إلى أن ينتبه المفكرون أو المنظرون المسلمون والعرب إلى ضرورة تجديد النظر في مسألة العقلانية"[3]

إذن فالجهود التي سخرّها منظرّوا العقلانية من العرب والمسلمين لم تخلق لديهم اهتماما لاكتشاف مغالطاتها والتي انساق وراءها أغلبهم دون تمحيص لمضمونها، وهذا ما يعاب عليهم وعليه يتوجب البحث في نقائصها وإخلالاتها حتى نتجنب الانسياق خلفها وحتى "... نهتدي إلى طريق في "العقلانية" يكون موافقا للأخلاق الإسلامية"[4]

وقد عمل طه لتحديد وإعطاء تعريف شامل للعقل، هذا الأخير حسب طه فيه إقرار منه على أن العقل متعدد ومختلف على درجات متفاوتة فيما بينها، وهذا على عكس ما أقرّه دعاة العقلانية بأن العقل واحد لدى جميع الناس، "وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين فظنّوا أنّ العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأنّ الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره ..."[5]، فعلى ضوء القول يوضح طه بأن الإعتقاد السائد لدى المحدثين في قولهم بأن العقل واحد هو مجرّد ادعاء لا صحة فيه، ويواصل كلامه مؤكدا: "فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها من دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصّوا بها الإنسان ولا يصح أن يستدرك علينا، فيقال بأنّ العقلانية

---

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص60.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ص60.

[5] المصدر نفسه، ص14.

التي يختص بها الإنسان على نوعين "**العقلانية النظرية**" التي لا أخلاق فيها و "**العقلانية العملية**" التي تنبني على الأخلاق ..."[1]، يتضح من هذا اختلاف مميزات كل عقل فهناك عقل يشترك فيه الإنسان مع الحيوان وهو عقل خال من مضمون الأخلاق، وهو عقل لا يمكن أن ينبني عليه الوجود الإنساني، وهذا ما يستوجب وجود عقل آخر عقل يزدوج فيه النظر والتجريد بالأخلاق والعمل، وهذا ما سنعمل على تبيانه من خلال حديثنا عن درجات العقلانية ومراتبها:

أولا: العقلانية المجردة

لقد حدّد طه عبد الرحمن معاييرا* لتعريف العقل ومن خلال استفاء شروطها يمكننا ضبط مفهوم شامل للعقل، كما أنّ الإخلال بها يؤدي إلى انتفاء التعريف الجامع للمفهوم، ويتتبع طه عبد الرحمن لمسار العقلانية المجردة والتي خلقت انبهارا وسط المجتمعات في شتى بقاع العالم، نظرا لارتباط هذه العقلانية بالحداثة الغربية والثورة الصناعية الأوربية على وجه الخصوص، وقد تمّ استراد هذا المفهوم في الوسط الإسلامي من التعريف القديم للعقل والذي قدّمه أرسطو (**384-322**)ق.م، ومن تعريف آخر لصاحبه ديكارت وارتبطت بنظريته العقلية القطيعة مع العصور الوسطى إلى عصر الأنوار، وهذين التعريفين قد تطرّقا لهما طه بالنقد:

1/ التعريف الأرسطي للعقل:

يعرف أرسطو العقل بقوله: "... وهكذا فإنّ هذا الجزء من النفس الذي يسمّى عقلا (**أعني بالعقل ما به تفكر النفس وتتصور المعاني**)"[2]، هذا التعريف يوضح أنّ العقل فعل من أفعال النّفس ومن خلاله تتمكن من إدراك ما يحيط بها فهو النّافذة التي تطل منها على العالم الخارجي، وهو الجوهر الذي يميّز الإنسان عن باقي الموجودات الأخرى، ويصوغ طه عبد الرحمن مفهوما للعقل عند أرسطو

---

[1] المصدر السابق، ص14.

* وهي معيار "الفاعلية" الذي يقول بتحقق الإنسان عن طريق الأفعال ومعيار "التقويم" الذي بقضي بأن تستند هذه الأفعال إلى قيم معينة، ومعيار التكامل الذي يجعل هذه الأفعال الموجهة متظافرة فيما بينها فيما ومكملا بعضها البعض. (المصدر نفسه، ص62).

[2] أرسطو: كتاب النفس، تح: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1949م، ص108.

بحيث "أن العقل عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة"[1]، إنّ هذا التخصيص للعقل بالجوهر أو الذات يجعل منه منفصلا عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقلّ تحديدا لماهية الإنسان كالعمل والتجربة.

فلا يصح من هذا اعتبار الفارق بين الحيوان وجوهر الإنسان أن يكون عقلا فقد يتم التسليم بجواهر أخرى غيره ومن ثمة تبطل جوهرية العقل إذ "ما المانع من أن نسمّي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأخرى عقلا، فإنّها ليست تختلف عن قوّة الإدراك عند الإنسان إلاّ في الدرجة ..."[2] من سالف القول يتضح أنّ طه يقرّ بأنّ العقل بهذا المعنى لا يختلف عن القدرات الإدراكية للحيوان ومن ثمة لا فرق بينها وبين إدراك الإنسان، فهذا التعريف يخلّ بالمعايير الثلاث لتعريف العقل بحيث يجعل من العقل جوهرا وفعلا لا يختلف عن باقي الأفعال الإنسانية الأخرى، كما أنه يقسّم الإنسان إلى أقسام مستقلّة عن بعضها البعض، وكذلك هذا المفهوم لا يؤدي وظيفته من حيث معيار التقويم للسّلوك[3].

كما أنّ التسليم باعتقاد أن العقل جوهرا يجلب الضرر أكثر من النّفع فهو عقل متقلّل كما وصفه طه "... الأصل في العقل هو الكثرة، وليس الوحدة... فلأنّ هذه الكثرة تجلب للعاقل ما فيه من ظهور إنسانيته وارتقاؤها في مراتب متفاوتة حتى تشرف على أفق الكمال العقلي، إذن يتكثر من أجل جلب المنفعة لصاحبه، أمّا العقل الذي يجلب المضرّة فهو عقل متقلّل وليس أبدا عقلا متكثرا"[4]، فالتعدد في مراتب العقل هو تعدّد في سبل الارتقاء بالذات وتهذيبها، وكل مرتبة تكمّل الأخرى حتى نصل إلى أفق عقل كامل، والعقل الواحد يؤدّي نفس الظواهر السلوكية ولا يمكن تحصيل التعديل فيه، وعليه "إنّ العقل المجرد- أي العقل المجرّد من العمل الشرعي – لا يستقل بإدراك الحقائق الإيمانية،

---

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 62.

[2] المصدر نفسه، ص 14.

[3] المصدر نفسه، ص 63.

[4] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، ط1، 1998م، ص 405.

فضـلا عـن الحقـائق الغيبيـة الـتي أخـبر بهـا الـدين..."[1]، معـنى هـذا أنّ العقلانيـة المجـرّدة تخـتص بظـاهر الشيء لا بباطنه، ولا يختص بالحقائق الغيبية التي تدرك بعقل منبثق عن الدّين والإيمان.

2/ التعريف الديكارتي للعقل:

لقـد ارتبطـت العقلانيـة الغربيـة بصـفة عامـة في الفـترة الحديثـة بالفرنسـي رينيـه ديكـارت (**1556-1650م**) صـاحب المـنهج الرياضـي، الـذي حـاول فيـه أن يقـي العقـل مـن الوقـوع في الخطـأ، فيعـرّف العقـل بقولـه: "إنّ الصـواب أعـدل أشـياء الكـون توزّعـاً (بـين النـاس)"[2]، فالصّـفة المقصـودة هنـا هـي العقـل بحيـث يشـترك فيـه جميـع النـاس علـى اخـتلافهم، فقـد لا يكـون العـدل في أشـياء أخـرى عـدا العقـل ويواصـل تفسـيره لمعـنى العقـل "... إذ بخصـوص العقـل أو الصـواب لاسـيما وهـو الشـيء الـذي يجعـل منّـا بشـرا، ويميّزنـا عـن الحيوانـات، فـإنّي أحبّـذ الإعتقـاد بأنّـه تـام في كـلّ منّـا ..."[3]، فمـن خـلال هـذا التعريـف نجـد أنّـه ضـمن سـياق التعريـف الأرسـطي، إذ يجعـل ديكـارت هـو الآخـر مـن العقـل علامـة فارقـة بـين الإنسـان والحيـوان، كمـا نجـده يحصـر الوجـود الإنسـاني وتصـنيفه ضـمن دائـرة البشـر فقـط بهـذا العقـل، فهـذا التعريـف الـديكارتي "... الـذي يقـرّر أنّ العقلانيـة قائمـة في معـنى "اسـتخدام المـنهج العقلـي علـى الوجـه الـذي يتحـدّد بـه في سـياق ممارسـة العلـوم الحديثـة لاسـيما الرياضـية منهـا"[4]، فإمكانيـة معرفـة الحقيقـة بواسـطة العقـل دون مسـاعد آخـر كمـا يـرى ديكـارت تؤكـد علـى قـدرات الإنسـان اللاّمحـدودة، فالعقـل بهـذا المعـنى يـرفض مـن حيـث طبيعتـه الاعـتراف بسـلطة أخـرى غـير سـلطته وهـو يوجـب أن يكـون هـو صـاحب الحكم الأعلى[5].

وهـذا هـو وجـه الانبهـار بسـلطة العقـل في الحكـم علـى أفعـال الإنسـان والـتحكم فيهـا، فـلا يوجـد مرجـع آخـر يسـتند إليـه في معرفـة الحقيقـة، وقـد تحلّـل العقـل مـن كـل الجوانـب الأخلاقيـة لصـالح العلـم

---

[1] طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، تق: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2016م، ص ص26، 27.

[2] رينيه ديكارت: حديث الطريقة، تر: عمر الشارني، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2008م، ص 41.

[3] المرجع نفسه، ص 44.

[4] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 64.

[5] بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، مرجع سابق، ص58.

ومقتضى هذ التحيّز "أنّ كل ما كان ممكنا وجب صنعه ممّا يؤدي إلى التحلّل من كل الموانع الأخلاقية المؤدية إلى الحكام"[1]، فالعقل يتجرّد من أي مانع يقف في وجه حريته فقدسية العقل فوق كل اعتراض وبهذا يكون "العقل المجرد عبارة عن الفعل الذي يطلّع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقدا في صدق هذا الفعل ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين"[2]، إذ أنّ التصور واضح فيه، لأنه يدرس الشيء من زاوية واحدة ولا يمكنه الإطلاع على دراسة الظاهرة من خارجها وداخلها، فالمفهوم أو نقول التعريف الديكارتي بخروجه عن مقاصد النّفع وعن النّجوع في الوسائل قد أخلّ بمعايير تعريف العقل فهو يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل ويطلب الاسترقاق بدل التحذير ويطلب الفوضى بدل النّظام، وبهذا تجلب العقلانية العلمية المتداولة مقاصد ضارّة فتكون مخالفة لركن من أركان العقلانية السليمة الذي هو النّفع[3].

ونظرا لقصور العقلانية الغربية تجدر بنا الإشارة إلى أن العقلانية الإسلامية الإيمانية تقتضي اختيار القيمة التي يحصل اليقين في نفعها واختيار الوسيلة التي يحصل اليقين في نجاعتها، والوحي الذي نزل هو الذي يمد الإنسان بهذا اليقين[4]، "ولما ثبت أنّ العقلانية الغربية بشقيها "**الأرسطي**" و"**الديكارتي**" إمّا أنّها تخل بالمعايير الثلاثة للعقلانية السليمة، وإمّا أنّها تسيء استعمالها، جاز لنا أن نعدّها مرتبة دنيا في العقلانية نسمّيها "مرتبة التجريد"، فالعقل المجرد هو بالذات العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها وبالأولى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها ..."[5]، فالمفهومين المقدّمين لكل من أرسطو وديكارت شكّلا بنية العقلانية التجريدية الغربية، وعلى الرّغم من انتشار هذا المعنى المجرد على أوسع نطاق حتى داخل الفكر الإسلامي العربي، تبقى من الضرورة أن

---

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 66.

[2] طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 17.

[3] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 66.

[4] بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، مرجع سابق، ص 60.

[5] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 68.

ننظـر في عقـل أكمـل وأنجـع في تحصـيل المقاصـد والوسـائل، وأن نضـع ضـوابط تعـدّل مـن مطلقيـة التجريـد العقلي، وهذا ما سنعمل على توضيحه بالتطرق للمرتبة الثانية من مراتب العقل.

ثانيا: العقلانية المسدّدة

بعـد توضـيح أولى مراتـب العقلانيـة كمـا يراهـا طـه عبـد الـرحمن وتبيـان الخلـل فيهـا وعـدم إيفائهـا لمعـايير تعريـف العقـل، نتـدرج للكشـف عـن المرتبـة الثانيـة قصـد التوسـيع مـن مفهـوم العقـل وتحصـينه مـن الآفـات الـتي دخلـت علـى مرتبـة التجريـد هـذا الأخـير الـذي اكتفـى بجانـب خـال مـن تحصـيل المقاصـد النّاجعة.

والعقـل المسـدّد كمـا يعرّفـه طـه عبـد الـرحمن "... عبـارة عـن الفعـل الـذي يبتغـي بـه صـاحبه جلـب منفعـة أو دفـع مضـرّة متوسـلا في ذلـك بإقامـة الأعمـال الـتي فرضـها الشـرع"[1]، مـن خـلال هـذا التعريـف نلحـظ بـأنّ هـذا العقـل هـو الـذي يتوسـل بـه الفـرد مـن أجـل جلـب الفائـدة والمصـلحة وفـق مـا يقـرّره الشـرع، يقـول تعـالى: **{ومـا آتـاكم الرّسـول فخـذوه ومـا نهـاكم عنـه فـانتهوا واتقـوا الله إنّ الله شـديد العقـاب}** (سـورة الحشـر، الآيـة 07) ويقـول أيضـا: **{لا تحسـبوه شـرّا لكـم بـل هـو خيـر لكـم}** (سـورة النّـور، الآيـة 11)، فمـا يقدّمـه الشـرع للإنسـان هـو دائمـا في خدمـة الفـرد ووفقـا لمصـالحه الخاصـة والعامّـة، لـذا وجـب عليـه الطّاعـة والإلتـزام بمـا أمـر بـه الشـرع المتمثـل في القـرآن والسـنّة النبويـة الشـريفة، والعقـل مطالـب بالأخـذ بها لتحقيق السداد في العمل.

ويوضـح طـه عبـد الـرحمن تخصـيص هـذا العقـل بالتسـديد "... ارتأينـا أن نخـصّ هـذا العقـل الـذي يسـدّده العمـل ويحـدّد لباسـه باسـم "العقـل المسـدّد" ونحـن ماضـون بـإذن الله إلى وصـفه والنظـر في مـدى وحـدود إمكاناتـه في تكميـل الحـال العقلـي للإنسـان"[2]، فهـذا الصّـنف الثـاني مـن مراتـب العقـل هـو مكمّـل لسـابقه إذ يتوسّـل بالعمـل الشـرعي لأجـل تحقيـق النّفـع وفـق المقاصـد الشـرعية، و "معلـوم أيضـا أنّ مقاصد الدين هي أنفع المقاصد وأيقنها ..."[3].

---

[1] طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 58.

[2] المصدر نفسه، ص 53.

[3] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 70.

وقـد أحصـى علمـاء الأصـول مـن هـذه المقاصـد ثلاثـة علـى غـرار الشـاطبي إذ يقـول: "... تكـاليف الشـريعة ترجـع إلى حفـظ مقاصـدها في الخلـق، وهـذه المقاصـد لا تعـدو ثلاثـة أقسـام: أحـدها أن تكـون ضـرورية والثـاني أن تكـون حاجيـة والثالـث أن تكـون تحسـينية"[1]، إذن الغايـة مـن هـذه المقاصـد هـو تلبيـة الحاجـات الـتي تحصّـل الراحـة والطمأنينـة للعبـد بغيـة خدمـة مصـالحه الدينيـة والدنيويـة، فالضـرورية هـي لازمـة الحضـور وبانتفائهـا لا يمكـن للإنسـان أن يـؤدي عملـه وطاعتـه ولا تسـتمرّ حياتـه دونهـا، والحاجيـة فمعناهـا الحاجـة إليهـا لرفـع المشـقة ودفـع الحـرج، والتحسـينية معناهـا الأخـذ بمـا يليـق مـن محاسـن العـادات وتجنب الأحوال المدنسات[2].

إذن ففعـل العقـل المسـدّد يشـترط أن يتصـف بثلاثـة أوصـاف وهـي الموافقـة للشـرع واجـتلاب المصـلحة ثمّ الـدّخول في الإشـتغال، فأمّـا مـن حيـث موافقـة الشـرع "... فبفضـل العمـل تأخـذ آفـاق العقـل المجـرّد في الإنفتـاح والتوسّـع والتعمـق، فتتراجـع حـدوده إلى هـذه الآفـاق المسـتجدّة البعيـدة، كأنّمـا يقـع بالعمـل "تلقـيح" أو "إخصـاب" العمليـات العقليـة فتتولـد منهـا قـوّة جديـدة تتعـدّى بهـا محـلّ حـدودها السـابقة ..."[3]، وعليـه يتضـح أنّ المـدركات العقليـة للإنسـان لا يحركهـا سـوى العمـل الـذي يخرجهـا مـن مغـالق التجريـد ليخلـق فيهـا روحـا تولـد منهـا قـدرات أخـرى وتخـرج العمليـات المجـردة مـن مضـائقها إلى اتسـاع واكتشـاف حـدود أكـبر مـن سـابقتها، كمـا أنّ "... العمـل الـذي يخـالف الشـرع قصـدا أو الـذي لا يبـالي صـاحبه، سـواء أخـالف الشـرع أم لم يخالفـه لا يمكـن أن يقـع بـه التسـديد، وأن يصـح أن يقـع بـه التوجيـه..."[4]، ومنـه يتضـح أنـه لا سـداد في عمـل لم يكـن مبـني علـى حـدود شـرعية ولا نفـع فيـه مـا لم يكن القصد من وراءه موافقة ما أمر به الشرع.

وأمّـا مـن حيـث اجـتلاب المنفعـة فهنـاك فـارق بـين منفعـة ناتجـة عـن عمـل شـرعي وأخـرى عكـس ذلـك، فـالغير مبنيـة علـى الشـرع تقـع في الـنقص ولـو بـذل المـرء الجهـد لـدفع ذلـك واتخـذ مـن المثـل غـير

[1] الشاطبي: الموافقات، تق: عبد الله أبو زيد، مج 2، دار ابن عفان للنشر، السعودية، ط1، 1997م، ص 17.

[2] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009م، ص ص542، 543.

[3] طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 53.

[4] المصدر نفسه، ص 58.

الشرعية ما اتخذ[1]، أمّا من حيث الدخول في الإشتغال فالعمل الشرعي هو الأكثر استفاء وقدرة على تقديم الأفضل للجميع وهذا ما يؤكدّه طه: "... إذ لا شيء أقدر من هذا الإشتغال على الخروج عن الخيالات الباطلة والتجريدات العاطلة، وعلى الأخذ بأسباب التغيير الفعلي للسلوك، لأنّ العبرة عند العامل بالشرع ليست بالأفكار المجردة بقدر ما هي بالثمار العملية التي تلازم هذه الأفكار ..."[2]، إذن فالفارق الذي حمله التسديد عن التجريد هو العمل بمقتضى الشرع، وآخذا بأسباب توصله لذلك ودرء الجمود عن الأفكار المجردة، وعلى رغم هذا إلى أن العقل المسدد قد تدخل عليه الآفة من بابين إذ "... إنّ العقل المسدد لا تظهر آفاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الفقهية والممارسة السلفية منها"[3] وهاتين الآفتين هما:

1/ **آفة التظاهر**: للمقاصد عديد الأحوال والألوان يحدّد منها طه ثلاث لتوضيح الآفة وهي "مقصد التقرب إلى الله و"مقصد التقرّب إلى النّاس" و"مقصد التوجه إلى النّفس"[4] فهذه المقاصد الثلاث تخرج العمل عن إخلاصه للشارع إلى طريق يخدم التباهي بالأعمال، فالتظاهر هو "...عبارة عن وصف يقوم به المتخلق عندما يقع التفاوت بين ظاهر الفعل عنده وبين حقيقة القصد منه"[5]، وهذا ما يتمظهر في ثلاث أنواع قد تكون من باب التكلف ويخرج الأفعال من قصد التقرّب لله قصد التقرّب للناس، وقد يكون من باب "التزّلف" بحيث يشرك الناس بقصد التقرب بها، وقد يكون من باب "التصرف" الذي هو أن يأتي أفعاله مع إشراك النفس بالله في التقرب بها.

2/ **آفة التقليد**: وهو عبارة عن الوصف الذي يقوم به كل متقرب بالطاعات أو بكل قرباني يقع منه العمل بقول الغير على سبيل الاتفاق أو على سبيل العادة أو إلى سند نظري، وبهذا فكلا الآفتين

---

[1] المصدر السابق، ص ص 59، 61.

[2] المصدر نفسه، ص 62.

[3] المصدر نفسه، ص 67.

[4] المصدر نفسه، ص 79.

[5] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 71.

توصـلان إلى التسـاهل في الأعمـال ومـتى وقـع المتقـرب في هـذا التسـاهل في أداء الفـرائض، نـزل إلى رتبـة يحرم فيها من التوفيق الإلهي الذي تختص به درجة القربان.[1]

مـن هـذا يتضـح أن العقـل المسـدد يعلـو درجـة علـى العقـل المجـرد، وبعـد تبيـان وجـه الإخـتلاف والفرق بين العقل التجريدي والمسدد نعرج على تحديد المرتبة الثالثة من مراتب العقل كما حدّدها طه.

ثالثا: العقلانية المؤيدة

بعـد الفـراغ مـن ضـبط محـدّدات العقـل المسـدّد والـذي يقـوم علـى العمـل الشـرعي، إلاّ أنّـه يبـق قاصـرا علـى الكمـال فالاقتصـار علـى مـا أمـر بـه الشـرع يبقـي مجـالا لـدخول الآفـة عليـه، ولهـذا يجـب أن نصـل إلى عقـل كامـل عقـل أعلـى مرتبـة هـو "العقـل المؤيـد" ويعـرف طـه بأنّـه **"**... عبـارة عـن الفعـل الـذي يطلـب بـه صـاحبه معرفـة أعيـان الأشـياء بطريـق النّـزول في مراتـب الإشـتغال الشـرعي مؤديـا النّوافـل زيـادة علـى إقامـة الفـرائض علـى الوجـه الأكمـل**"**[2]، إذن فالعقـل المؤيـد يعمـل علـى الإشـتغال بـالفرائض وتأديتهـا علـى أكمـل وجـه، كمـا أنّ صـاحبه لا يكتفـي بـذلك بـل يباشـر تحصـيل العمـل بالنوافـل قصـد الخـوض في درجـات الإشـتغال الشـرعي، وهنـا يظهـر العمـل الصـوفي في أسمـى مراتبـه ويتحقـق فعلـه داخـل تفاصـيل هـذا الاجتهاد بغية تطهير العقل من الآفة ومن ثمة تطهير الروح والقلب.

فـلا سـبيل للمتخلـق في تحصـيل اليقـين إلاّ بالقيـام بعمـل يفـوق النصـيب الـذي أتـى بـه لتحصـيل القـدرة علـى إدراك المقاصـد النّافعـة، ولا يـتم ذلـك إلاّ بشـروط حيـث يسـتقيم الجمـع بـين المقـال والسـلوك وكـذا الجمـع بـين معرفـة الموضـوع الـذي ينظـر فيـه ومعرفـة الله، ويكـون كـذلك في تخلّقـه متسـع ومجـال للاسـتزادة دون الوقـوع في الضـرر، وإذا اسـتوفى المتخلـق هـذه الشـروط يصـل إلى مرتبـة العقـل المؤيـد والـذي هـو **"**... العقـل الـذي اهتـدى إلى تحصـيل الوسـائل النّاجعـة فضـلا عـن تحصـيل المقاصـد النّافعـة**"**[3]، ومـن خـلال مـا تقـدّم يظهـر أن العقـل المؤيّـد يعلـو مرتبـة عـن العقـل المسـدد، وهـذا لـيس مـن بـاب التخيـير فقـط

[1] المصدر السابق، ص 83-89.

[2] المصدر نفسه، ص 121.

[3] المصدر نفسه، ص ص 72، 73.

بـل مـن بـاب اخـتلاف شـروط كـل منهمـا، فالعقـل المؤيّـد يقـوم بتحصـيل المقاصـد النّافعـة وبزيـادة يحقـق الوسائل الناجعة، وما نؤكد عليه أن العقل المؤيد هو عقل متكامل من جميع الجوانب.

فالعقلانيـة المؤيـدة تسـلّم بوصـل العقـل بالفعـل، وعـدم انفصـال المعرفـة بـالله عـن العلـم بالأشـياء كمـا يـؤمن بعـدم انفكـاك الزيـادة في المعرفـة بزيـادة الفائـدة، فهـي المرتبـة الأسمـى مـن العقـل بحيـث تمكـن صـاحبها مـن تلقـي الخطـاب القـرآني بمعانيـه الروحيـة[1]، ومنـه فتحقيـق التقـرب إلى طريـق الله لا يـتم دون تحقيـق التغيـير في البنيـة العقليـة، فكمـا أنّ القـرب مـن الله درجـات متفاوتـة فأسـباب ذلـك متفاوتـة هـي الأخـرى، يقـول الله تعـالى: {**إنّمـا يخشـى الله مـن عبـاده العلمـاء إنّ الله عزيـز غفـور**} (سـورة فـاطر، الآيـة 28)، فعلـى قـدر العلـم تحصـل الخشـية من الله، وعلـى قـدر تطبيـق مـا حصـل منـه ترفـع الـدرجات ويـزداد العبـد قيمـة عنـد ربّـه، وهـذا لا يكـون إلاّ لأصـحاب العقـول العارفـة لحـدود الله والمؤيـدة منـه سـبحانه، وهـي العقـول الـتي تبحـث في بـاطن الأمـور لا في ظاهرهـا وتحصـن الفعـل مـن الحيـاد عـن غايتـه وهـي مرضـاة الخـالق، يقـول رسـول الله صـلّ الله عليـه وسـلم: {**إنّ الله قـال مـن عـاد لـي وليـا فقـد آذنتـه بـالحرب ومـا تقـرب إلـي عبـدي بشـيء أحـبّ إلـي ممـا افترضـته عليـه ومـا يـزال عبـدي يتقـرّب إلـيّ بالنوافـل حتـى أحبّـه فـإذا أحببتـه كنـت سـمعه الـذي يسـمع بـه وبصـره الـذي يبصـر بـه ويـده التـي يـبطش بهـا ورجلـه التـي يمشـي بهـا وإن سـألني لأعطينّـه ولـئن اسـتعاذني لأعيذنـه ومـا تـرددت عـن شـيء أنـا فاعلـه تـرددي عـن نفـس المـؤمن يكـره المـوت وأنـا أكـره مسـاءته**}[2]، فهـذا دليـل آخـر علـى الترغيـب في القيـام بالنوافـل تطوعـا لأجـل نيـل الرضـى مـن الله، وهـو تأكيـد علـى عظـم العقـل المؤيـد الـذي يتوسل به صاحبه والقيام بالنوافل لتحقيق القرب من الله.

"ومـتى ازدوج عقـل المـتعلم واتسـع، مسـتعيدا صـلته بالقلـب وانفتحـت دائـرة إدراكاتـه، وسـرح في فضـاء أوسـع ممـا عهـده، وهـو علـى حـال الضـيق، أخـذ المـتعلم ينظـر إلى الظـواهر في نفسـه وفي الأفـق مـن حولـه علـى أنّهـا آيـات مـن ورائهـا معـان سـامية وآفـاق ملكوتيـة لا قبـل للعقـل المضـيق بهـا"[3]، ومنـه يتضـح

---

[1] بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، مرجع سابق، ص68.

[2] صحيح البخاري: حديث قدسي، رقم 6502.

[3] طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 55.

أنّ العقل ينال الشرف بقدر اتساع تأمله في ذاته وفيما حوله وبالتالي تتسع المدركات ويخرج من مضائق التجريد إلى رحاب التأييد، فضلا عن عظيم النفع الذي يحصّله، كما أنّ القلب يتعالى عن كل دنيء "... أي يترك القلب لأوصاف مذمومة واتخاذ أوصاف محمودة، وفي أمر هذا التخلق ما يعلو بالعمل الشرعي درجات على مرتبة الإحساس..."[1]، فالقلب يترفع عن دنس الأفعال الغير مرغوب فيها، ويستدرج في سلّم التخلّق والذي يفوق مراتب دنيا من مراتب الحس.

والوصول إلى إدراك الذات لا يتم إلاّ بالمزج بين النظر والسّلوك والعمل الحي وهو الملابسة على اختلاف درجاتها و "... موضوع العقل المؤيد هو أغنى وأشرف مواضيع المعرفة الممكنة الثلاث والتي هي الصفات والأفعال والذوات ... فإنّ العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات"[2]، بهذا التغلغل الذي يحققه العمل الحي يصل العقل المؤيد إلى إدراك جوهر الذات، ويعمل على تطهيرها من رذائل الأعمال، كما أنّ نيل رتبة الإخلاص في العمل لا يكون إلاّ بالتخلص من آفات ثلاثة وهي طلب الانتفاع بالعمل والرغبة في تعظيمه، والميل إلى إسناد العمل إلى الذات[3].

كما يوضح طه عبد الرحمن أنّ "... العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية"[4]، وبهذا تتجلى النزعة الصوفية لدى طه عبد الرحمن، إذ يؤكد على وفاء التجربة الصوفية للعقل المؤيد بالأخلاق والدّين، وبهذا فالصوفية تفي وتحصّل الأوصاف التامة للعقل، وبالتالي تحرّره من أوصاف التجريد، "وبفضل العبدية يتحرّر من رق الأوصاف ومن رق الأفعال"[5] كما أنّ "... الصوفي تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع فتجعله يعنى بتزكية أعماله، حتى تصير موافقة لمعارفه، ثم يعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله

---

[1] طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 124.

[2] المصدر نفسه، ص 129.

[3] المصدر نفسه، ص 138.

[4] المصدر نفسه، ص 146.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وتجلب له أعماله محبته الخاصة"[1] ومنه فلا أقدر من الروح التي يحملها الإنسان الصوفي على الأخذ بالعقل المؤيّد، إذ يحصّل لصاحبه النفع في المقاصد والنجاعة في الوسائل، كما أنّه يأخذ بمزايا العقل المسدد في اجتلاب المنفعة وموافقة الشرع والدخول في الإشتغال.

من خلال ما سبق نخلص إلى أنّ العقل مراتب لا مرتبة واحدة، فهناك العقل المجرد والمسدد والمؤيد، حيث أن العقل المجرد ليس جوهرا في الإنسان بل هو فعل من الأفعال، أمّا العقل المسدد فهو الذي يحمل لصاحبه النفع وموافقة الشرع، والعقل المؤيد وهو العقل الكامل المحصن من عند الله وهو القادر على قراءة الوحي في أتم معانيه.

[1] المصدر السابق، ص 155.

المبحث الثاني: التجديد في مفهوم الدّين

قـد أنهينـا الحـديث عـن المفهـوم الـذي صـاغه طـه عبـد الـرحمن للعقـل وقـد تم تحديـد في مراتـب ثـلاث، ونـأتي الآن في إطـار تحديـدنا للأسـس الفلسـفية للحداثـة كمـا يراهـا طـه إلى الـدين كأسـاس ومعلـم مـن معالمهـا (**الحداثـة**)، والـدّين علـى اخـتلاف المفـاهيم والتعـاريف الـتي قـدّمت لـه علـى مـرّ العصـور، وعلـى اخـتلاف الأمكنـة يعـدّ أحـد الأسـس الرئيسـة في قيـام حضـارة أي مجتمـع مـن المجتمعـات، وقـد عمـل طـه عبـد الـرحمن علـى إعـادة الإعتبـار لهـذا الجانـب الـديني الـذي يضـمحل شـيئا فشـيئا خصوصـا في ضـلّ التطـور الحاصـل في العـالم وطغيـان جانـب المـادة علـى جانـب الـرّوح، وقـد تم التعـرض ولـه والفصـل بينـه وبـين عديـد مجـالات الحيـاة، ففيمـا تتمثـل هـذه الانفصـالات؟ وكيـف يمكـن إعـادة إحيـاء معالمـه الروحيـة في ظـل المعطيات الراهنة المتضاربة؟

روى أبـو داود عـن أبي هريـرة رضـي الله عنـه قـال: قـال رسـول الله صـلّ الله عليـه وسـلم: **{إنّ الله يبعـث لهـذه الأمّـة علـى رأس كـل مائـة عـام مـن يجـدّد لهـا دينهـا}**[1] إنّ هـذا الحـديث يؤكـد علـى ضـرورة التجديـد في الـدّين، لا يقصـد بالتجديـد هنـا الاسـتبدال إنّمـا التـذكير وإعـادة بعـث تعاليمـه في نفـوس الخلـق، ومـا أحوجنـا لهـذا في عصـرنا وقـد كانـت جهـود طـه عبـد الـرحمن حـول مسـألة الـدّين تتعلـق في أساسـها بإثبـات حقيقـة الـدّين الإسـلامي في التشـريع لكـل مجـالات الحيـاة، منتقـدا بـذلك مـا أحدثـه الغـرب مـن تحريفـات فيـه ومـا أقـاموه مـن فصـل بـين الـدّين وشـتى القطاعـات واعتبـاره عائقـا في وجـه الحضـارة والتقدّم.

والملاحـظ حـول هـذه الحركـة التجديديـة الـتي حصـلت في حضـارة الغـرب في الفـترات الحديثـة وخاصـة في فـترة القـرن التاسـع عشـر، إذ أنـه نشـأت في أواخـر هـذا القـرن حركـة لتجديـد الـدين وتطـويره ليكـون ملائمـا لمتغـيرات العصـر ومتطلبـات الحيـاة المتجـددة والمتغـيرة، ونجـد مـن بينهـا شـقي النّصـرانية الكاثوليكيـة*

---

[1] سنن أبي داود: كتاب الملاحم، رقم 4291.

* تـدعى أنهـا أم الكنـائس و معلمـتهن، يـزعم أن مؤسسـها بطـرس الرسـول، و تتمثـل في عـدة كنـائس تتبـع كنيسـة رومـا وتعـترف بسـيادة بابـا رومـا عليهـا، وسميـت بالكنيسـة الغربيـة أو اللاتينيـة لامتـداد نفوذهـا إلى الغـرب اللاتيـني خاصـة (مـانع بـن حمـاد الجهـني: الموسـوعة الميسـرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مج2، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط4، الرياض، 1420هـ، ص 600).

والبروتستانتية*، وهو نفس الأمر شهدته اليهودية باتجاهات مماثلة في الفكر والمبادئ والأهداف، وفي العالم الإسلامي مما أدّى إلى الصراع بين الإسلام والغرب إلى ظهور نزاعات متشابهة لتلك التي ظهرت في الغرب[1]، وهذا تأكيد على أنّ الحركة الدينية تنشط على أبعد المستويات نظرا لأهمية هذا الجانب الروحي، والأصل هو أنّ الدين ثابت لا متغير، لكن هناك من عمل على تغييره وتحريف مضمونه بحجة مسايرة الواقع.

لقد عرف الدين في معناه اللغوي حسب موسوعة لالاند الفلسفية كما يلي: تبدو كلمة RELIGIO بنحو عام أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب للضمير بواجب ما اتجاه الآلهة، فلم يكن للقدماء سوى كلمة RELIGIONS أي ديانات[2]، بالإضافة إلى تعريف جميل صليبا إذ يعرفه أنه هو العادة والحال والسيرة والطاعة والجزاء، واعتبر عادة لأن الناس غالبا لا يعيشون بدون دين سواء كان وضعيا أو سماويا، فالدين عادة إنسانية[3].

ومن الفلاسفة الذين قدّموا مفهوما للدين نجد الغزالي والذي يقول في تعريفه للدّين: "... إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلاّ على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلاّ على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلاّ على الإسلام وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلّ الله عليه وسلم حيث قال: **"ما من مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجسّانه"** فتحرّك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية..."[4].

من خلال هذا التعريف المقدّم يتبيّن لنا أنّ الدين مرتبط بالفطرة التي يولد عليها الإنسان، ويعرّف طه عبد الرحمن الفطرة بأنّها "عبارة عن الهيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان

---

* فرقة احتجت على الكنيسة الغربية باسم الانجيل و العقل و يعترضون على كل أمر يخالف الكتاب و خلاص أنفسهم وتسمى بالانجيلية إذ يتبعون الإنجيل دون سواه ويعتقدون أن لكل قادر الحق في فهمه فالكل متساوون ومسؤولون أمامه، من أبرز مؤسسيها مارتن لوثر (المرجع السابق،.ص615).

[1] بسطامي محمد سعيد: مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط3، 2015م، ص 6.

[2] أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تع: خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 2001م، ص 1204.

[3] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني للنشر، بيروت، 1982م، ص 572.

[4] أبي حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تق: عبد الرزاق قسوم، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2013م، ص 21.

والـتي توصـله إلى معرفـة عبوديتـه للخـالق"[1]، وعليـه فالإنسـان مخلـوق مـن أصـل أخلاقـي ديـني سـليم، إذ الأصل فيه هو الخير وما يغيّره هو النشأة التي ترعاه من والدين وأجداد.

كمـا يوضـح طـه عبـد الـرحمن أن الـدين مصـدر للأخـلاق الحسـنة، فهـو منبـع لهـا ولا يمكنـه إلاّ أن ينـتج أخلاقـا جيّـدة خادمـة للفـرد والمجتمـع "... الـدّين لا يمكـن أن يكـون إلاّ مصـدر الأخـلاق الحسـنة ... حـتى بـين أولئـك الـذين يحشـرون أنفسـهم ضـمن العلمـانيين الـذين يخاصـمون الحقيقـة الدينيـة"[2]، كمـا يوضـح بـأنّ "... الأخـلاق والـدّين قـد شـهدا أطـوارا معينـة ومـرّا بـأطوار محـدّدة..."[3]، وهـذا مـا شـهدته الحداثة الغربية من انفصال بين الدين والمجالات الأخرى.

"وهكـذا فصـلت الحداثـة العلـم عـن الـدّين وفصـلت عنـه الفـن والقـانون كمـا فصـلت السياسـة والأخـلاق وقـد نسـمي عملهـا في انتـزاع قطاعـات الحيـاة مـن الـدّين باسـم هـو الدّنيانيـة* ..."[4]، وهـذا الفصـل الـذي أقامتـه الـدّول العلمانيـة مـع الـدّين سـنحاول توضـيح بعضـها وإبـراز إخلالاتهـا داخـل المنظومـة الحداثية الغربية.

أولا: الفصل بين الأخلاق والدّين

في سـياق النّقـد الـذي وجهـه طـه للحداثـة الغربيـة، نقـف عنـد أبـرز محطاتهـا والـتي شـكلّت النقطـة الأبـرز في الإنتقـال مـن الحكـم الكنسـي إبّـان العصـور الوسـطى وقيـادة رجـال الـدّين، إلى عقلانيـة العصـور الحديثة ومبدأ تحكيم وتقديس العقل والذي أنتج عدّة تحولات لعلّ أبرزها فصل الأخلاق عن الدين.

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 100.

[2] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص30.

[3] المصدر نفسه، ص 31.

* يوضـح طـه أن هـذا المصـطلح لمـا يحـاكي مصـطلحا أجنبيـا، فقـد يكـون قريبـا مـن معـنى مصـطلح secularisation الانجليـزي، في معـنى صـرف الـدين عـن تنظـيم مجـالات الحيـاة. (طـه عبـد الـرحمن: بـؤس الدهرانيـة، الشـبكة العربيـة للأبحـاث والنشـر، بـيروت، ط1، 2014م، ص 11).

[4] المصدر نفسه، ص 11.

وقد انتقلت مرجعية الحكم من رجال الدّين إلى رجال العلم والفلسفة والكتاب المقدّس أصبح محوريا لفكر الحداثة والعقل أصبح هو الأجدر والأقدر على تنظيم الحياة وتطويع الطبيعة[1]، وهذا ما يؤكّده طه "... بحيث أضحى كل ميدان منفصلا عن الدّين أو إن شئت قلت "منعقلا عن الدين" مادام "الإنفصال" و"الإنعقال" صار مع الحداثة مفهومين مترادفين بموجب ترادف "العقل" و"الفصل" فيها..."[2]، وعلى هذا يتبين أنّ الإنفصالات التي حدثت مردّها إلى النظريات الفلسفية، ومبدأ "الإرادة الحرّة" الذي نادى به "كانط" واحد من الدعاوي التي شكّلت تراجعا لسلطة الدّين لحساب الأخلاق الذاتية و "... مبدأ استقلال الإرادة إذن هو أن نختار دائما بحيث تكون مسلمات اختيارنا متضمنة في الوقت نفسه كقوانين كلية في فعل الإرادة نفسه ..."[3].

إنّ كانط هنا ينسب القدرة في اتخاذ قرار القيام بالفعل إلى مصدر داخلي ذاتي متمثل في الإرادة، بحيث أنّ هذه الأخيرة تشكل لنفسها قانونا يكفل لها الحرّية في إصدار الحكم وتقرير الفعل، كما نجد أنّ كانط يقر بتشريع العقل لكل مبدأ ويظهر ذلك في قوله: "...ولأن العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبلية فإنّ العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تماما..."[4]، وهذا ما يوضحه طه "ولا تكون الإرادة خيّرة حتى تهتدي في جميع أفعالها بمقتضيات العقل الخالص وحده ..."[5]، ومنه يتبيّن لنا أنّ الإرادة تنبثق أفعالها من العقل الذي يوجه طريقها ويضبط سلوكها، وهنا يظهر أنّ كانط يجعل من الأفعال الإنسانية الأخلاقية تنبثق عن مصدر خاص ذاتي ينبع من سلطة الضمير الأخلاقي. وعليه تكون الإرادة الخيّرة التي تقوم بالواجب دون انتظار غاية من وراء هذا الفعل، أي القيام بالواجب من أجل الواجب.

---

[1] قاسم شعيب: فتنة الحداثة ـ صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب ـ، المركز الثقافي العربي للنشر، المغرب، 2013م، ص 11.

[2] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 28.

[3] إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، ص 91.

[4] إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي للنشر، بيروت، ص 54.

[5] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 37.

وهنا يصل طه عبد الرحمن إلى نتيجة هي أنّه "... بفضل مبدأ الإرادة الخيّرة يبدو أنّ بناء صرح الأخلاق في غنى عن الإقامة على قاعدة الإيمان بالله أو قاعدة إرادته المطلقة ...فإذن بالنسبة للأخلاق فليست تحتاج مطلقا إلى دين بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي"[1]، ومنه فقد أقام كانط هذا المبدأ والذي ينقص من قدسية الفعل الأخلاقي نظرا لمصدر صدوره، فهو نسبي ومختلف باختلاف الذات والإرادة الصادر عنها، فهل من الممكن التأسيس لصرح الأخلاق على قاعدة الإرادة الحرّة؟

وفي نفس السياق يقودنا الحديث عن الأخلاق والدين إلى فكرة أخرى يؤسس لها "دافيد هيوم" (**1711–1776م**) والمتمثلة في "استقلال الأخلاق عن الدّين ...التي عرفت تحت عنوان أشبه بشعار مذهبي وهو: "لا وجوب من الوجود" ويقال أن هيوم ربما لم يأت بأكثر من هذه الفكرة تأثيرا[2]، وهيوم ينتقد أي دليل لوجود الله ويشكك في صلاحيته ممّا يدل على أنّه يرفض الدّين أيّا كان نوعه لأنّه يرفض الفرضية التي يقوم عليها أي دين[3]، من خلال هذا يتضح أنّ رفض هيوم لوجود إله يعني بالضرورة رفضه لأي تشريع أخلاقي ديني، إذ أنه يؤمن بالتجربة فقط وكل مالا يمكن إخضاعه للتجربة لا يمكننا الحديث عن مصداقيته والخضوع له.

إنّ هذا النّوع من الأخلاق يصفها طه عبد الرحمن بأنّها "**أخلاقية بلا ألوهية**" وهي شكل من أشكال "الدّهرانية" أي فصل الأخلاق عن الدّين، ويعرّف دوركايم (**1858–1917م**) "الأخلاق الدّهرية" بأنّها " التربية التي تأبى أن تقتبس المبادئ التي تنبني عليها الأديان المنزّلة، فلا تعتمد إلاّ على الأفكار والمشاعر والممارسات التي تتبّع العقل وحده ..."[4]، إنّ هذا النّوع من الأخلاق يقضي على احتمال أن يكون الدّين مشرّعا للأخلاق فاتحا المجال أمام سلطة العقل باعتبارها السّلطة الوحيدة القادرة على إصدار الخير وبث الأخلاق بما يخدم المجتمع، والمصطلح الثاني الذي يطلقه طه عبد الرحمن

---

[1] المصدر السابق، ص 38.

[2] المصدر نفسه، ص 40.

[3] محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001م، ص 21.

[4] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 43.

على انفصال الأخلاق هو "**ما بعد الدهرانية**" والذي يعني الخروج من الأخلاق في حدّ ذاتها أو بالكلية[1]، وهنا يتبين ويظهر التأثير الواضح لهذه المقولات على الفكر الغربي عامة والذي أدى إلى الإنفصال عن الدين في شتى مجالات الحياة، فقد كان للخطابات الفلسفية الأثر الواضح في دعوى الفصل بين الدّين والأخلاق والتنقيص من قدسية الدّين في مصداقية تشريعه.

ثانيا: الفصل بين الدّين والسياسة

بعد الفراغ من الحديث عن الفصل العلماني الذي أقامته الحداثة الغربية بين الدّين والأخلاق، نعرّج على فصل آخر لا يقلّ خطورة عن سابق ألا وهو فصل الدّين عن السياسة، فهذه الأخيرة تشكل حضورا ملازما للحياة الإجتماعية والمدنية بين الأفراد، وهي التي تعمل على تنظيم العلاقات داخل الدّولة، فهل من الممكن أن تؤسس قوانين للدولة بعيدا عن التشريع الدّيني؟

والحديث عن السياسة يقودنا إلى تحديد مفهوم" **الفلسفة السياسية**" إذ هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يعنى بدراسة كيفية تحقيق أكبر قدر من العدالة والحكمة في المجتمعات السياسية... وهي تبحث أساسا فيما ينبغي أن تكون عليه علاقة الحاكم وبين رعاياه أو نقول هي التي تبحث عن كيفية إخضاع القوة للعقل والحكمة في هذه المجتمعات[2]، ومن هذا يتضح أنّ الفلسفة السياسية هي التي تعمل على دراسة بنى العلاقات بين السّلطة والأفراد وتقدّم النّقد والتقييم لما هو موجود سعيا لبلوغ ما يجب أن يصل إليه الحكم داخل الدّولة.

والمتتبع للتاريخ السياسي يلحظ أنّ المرجعية الدّينية كانت حاضرة في الحكم والتشريع، وبخاصة في فترة امتداد الحكم الإسلامي إلى أقصى مناطق المعمورة وتحقق ذلك بفضل دستور ديني إلهي وعمل رجال على تجسيده والعمل به، إلاّ أنّ الحضارة الغربية شهدت تحولات بارزة في هذا المجال حيث عملت على تسييس الدّين وتحريفه خدمة لأغراض معينة، ومحاولة منهم لإهانة الدّين، وقد اتخذ هذا عند طه عبد الرحمن موضع اهتمامه ونقده "لأنّ الدّين والسياسة ليسا ميدانين مختلفين من ميادين

[1] طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية، مصدر سابق، ص 16.

[2] مصطفى النشار: تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1999م، ص ص19، 20.

الحيـاة الإنسـانية، وإنّمـا همـا منهجـان متنـاظران في تـدبير مختلـف هـذه الميـادين علـى مقتضـى ارتبـاط الإنسـان بعـالمين اثنـين مرئـي وآخـر غـير مرئـي"[1]، ومنـه يتضـح بحسـب طـه عبـد الـرحمن أنّـه لا يمكننـا فصـل الـدّين عـن المجـال السياسـي نظـرا لتـداخلهما في شـؤون الحيـاة، فـإذا كانـت السياسـة هـي الوجـه الظـاهر الـذي يفصـل في الأحكـام المدنيـة للأفـراد فالـدّين هـو الوجـه الثـاني والـذي يمثـل طريـق اتصـال الإنسـان بالعـالم الغيـبي أو اللّامرئـي علـى حـدّ تعبـيره، إذ أنّ الوجـود الإنسـاني يتعـدّى العـالم الظـاهر والإنسـان هـو القـادر علـى ممارسـة الأمـرين معـا السياسـة والـدّين، وهـذا مـا أخلّـت بـه الحداثـة حيـث إنّهـا ضـيقت مـن وجـوده "... ولمـا كانـت نظريتنـا تنبـني أساسـا علـى تصـور موسّـع للوجـود الإنسـاني لـزم أن ينطلـق تقويمنـا للعلمانيـة مـن هـذا التصـور نفسـه، فيتعـين أن ننظـر أيـن العلمانيـة مـن هـذا التوسـيع"[2]، إنّ هـذا التوجـه العلمـاني يقضـي علـى حريـة الأفـراد في اختيـار أفعـالهم ومـن ثمـة خلقـت تبريـرا لفصـل السياسـة عـن الـدّين وهـذا هـو أكبر أشكال العلمانية خطورة.

"وممّـا لا شـك فيـه أنّ الـدّين يلعـب دورا جوهريـا في حيـاة الإنسـان والمجتمـع إذا يسـاعد علـى دعـم أسـس التكامـل والاسـتقرار الإجتمـاعي وتحقيـق الرّفاهيـة وتـدعيم عوامـل الأمـن والأمـان"[3]، فالـدّور الـذي يقدّمـه الـدّين واضـح في توطيـد العلاقـات وضـبطها ولا ينكـر ذلـك إلاّ مكـابر فهـو عامـل ضـروري بالقيـام المجتمعـات، هـذا وقـد أسـس العلمـانيون لهـذا الفصـل بقلـبهم لمفـاهيم اسـتقوها مـن الـدّين ككمـال لفـظ "الجلالـة" إلى اسـتعمال لفـظ "**السّـيادة**" وجعلـوا طلبهـا علامـة علـى تحمّـل الإنسـان أمـر تـدبير شـؤونه بنفسـه، مـع إيهامـه بأنّـه قـادر علـى بسـط سـلطانه علـى العـالم المرئـي بسـط الإلـه لسـلطانه علـى العـالم الغيـبي[4]، وهنـا نسـتدل بقولـه تعـالى: {**يظنّـون بـالله غيـر الحـق ظـنّ الجاهليـة يقولـون هـل لنـا مـن الأمـر مـن شـيء قـل إنّ الأمـر كلّـه لله**} (سـورة آل عمـران، الآيـة 154) والآيـة توضـح مصـداقية الـدّين في الـرّأي وأفضـلية الحكـم، ولعـلّ الأمـر الآخـر الـذي تسـلطت بـه دعـوى العلمـانيين متعلّـق بـدور الفاعـل

[1] طه عبد الرحمن: روح الدين، مصدر سابق، ص 182.

[2] المصدر نفسه، 182.

[3] المصدر نفسه، ص 25.

[4] المصدر نفسه، ص 94.

السياسي والذي يتملّكه حب التسيّد والتسلّط على الآخرين وهذا ما يتضح من خلال قول طه: "... ولما كانت هذه النسبة ذات طبيعة نفسية صريحة لزم أن يكون الأصل في التسيّد نزعة ملازمة للنّفس البشرية نسمّيها "غريزة التسيّد" أو "شهوة التسيّد"..." فباعث الفاعل الدّيني هو التعبّد وباعث الفاعل السياسي هو التسيّد[1]، من خلال القول يتضح الفرق بين العامل بدين الله والذي يعمل على الإعلاء من شأن الدّين وأحقية الحكم به، وبين العامل بالقانون السياسي الوضعي بحيث يخلق الفوضى واللاّعدل زيادة على إنكار الحكم الدّيني.

يرى دعاة العلمانية بضرورة التدخل في الحياة الخاصة للمواطنين إذ رأى العلمانيون أنّ التفريق بين دائرة الدّين ودائرة السياسة لا يرتبط بأسباب تاريخية ترجع إلى الصّراع المعلوم بين الكنيسة والدّولة فقط، بل إنّه يرتبط بأسباب منهجية بحيث يتعذّر اجتماعها في شيء واحد، فالسياسة تختص بتدبير الشأن العام أمّا الدّين فهو التعبد لله وخرجوا بقاعدة مفادها أنّ لا تدبير في السياسة ولا تعبّد في السياسة[2]، هذا ولقد انتشر في الحقبة الحديثة التقديس السياسي على حساب التقديس الدّيني، وعرفت أفولا للدّين في بلدان الغرب وهذا ما عملت عليه الدّول العلمانية بحثّها على التسريع من وتيرة هذا الأفول واعتناق قيم الحرّية والمساواة، ومحاربة المؤسسات والمعتقدات، وقد عمد العديد من المفكرين ورواد الفكر على "... تقوية الضمير الأخلاقي لدى المواطنين وملأ الفراغ الاعتقادي الذي يعانون منه فكان سبيلهم في ذلك أن ينقلوا إلى العمل السياسي بعض مقوّمات القدّاسة التي يختص بها العمل الدّيني..."[3]، إذ يجعلون من الجانب السياسي بمثابة تشريع مقدّس لا يمكن الحياد عنه أو مناقشته.

وبهذا قد فتحوا مجالا لما أطلقوا عليه باسم "**الأديان السياسية**" وهنا نجد فكرة "**الدّين المدني**" وهو تقديس لكيان الدّولة باعتباره ممثلا لإرادة الشعب، ويعدّ "جون جاك روسو" (**1712-1778**)هو أوّل من نظر له، و "هذا الدّين الجديد يتضمن أربع معتقدات هي الإيمان بوجود الله، الإيمان بالمعاد والجزاء على الخير والشر و"اتقاء التعصّب الدّيني"[4]"، وعليه فقد شكلّت النظريات

---

[1] محمد عبد الفتاح المهدي: سيكولوجية الدين والتدين، البيطاش نستر للنشر، الإسكندرية، ط1، 2002م، ص 7.

[2] طه عبد الرحمن: روح الدين، مصدر سابق، ص 214.

[3] المصدر نفسه، ص 227.

[4] المصدر نفسه، ص 228.

الفلسفية الرّكيزة التي استند إليها الفصل العلماني للدّين، وفي هذا يوضح "روسو" بقوله "والواجب أن تكون عقائد الدّين المدني بسيطة وقليلة العدد ... فأمّا عن وجود ألوهة (divintè) قديرة وعاقلة ... وعن وجود حياة في الآخرة، وعن سعادة الأبرار وعقاب الأشرار، وعن قداسة العقد الإجتماعي والقوانين فقل، تلك هي العقائد الموجبة، وأمّا العقائد السّالبة فإنّي أقيّدها بواحدة فقط وهي اللاّتسامح وهذه العقيدة تتدرج داخل الشعائر الدّينية التي كنّا قد استبعدناها"[1]، فهذا القول تأكيد من روسو على نبذه للحكم الدّيني وتحكيم العقيدة المدنية على حساب الأول (**الدّين**)، إذ يجعل من هذا الأخيرة والعقيدة الدينية ككل جانبا سلبيا، وما يشرّعه القانون المدني هو الجانب الإيجابي.

وأمّا الدّين السياسي قوامه هو الآخر اعتناق المعتقدات والتي تحدّد المصير الإنساني في الدّنيا كما يحدّده الدّين، ثم تتولى الفروع السياسية التواطؤ ضد هذا المعتقد الدّيني ودمجه في إطار تقديس القانون السياسي[2]، فهذين المظهرين "**الدّين المدني**" و "**الدّين السياسي**" يمثلاّن أبرز تعدّي للجانب السياسي على الدّين الإلهي، وهنا تبرز تجليات العلمانية في التضييق الذي مورس ولا زال يمارس على الإنسان من طرف الحداثة الغربية.

ثالثا: الرؤية الائتمانية والخروج من الضيق العلماني

لقد شاع لدى الغرب دعاوي كثيرة والتي تحمل في طيّاتها فصلا عن الدّين وتشويه مفاهيمه والفصلين اللّذان تحدّثنا عنهما يشكلاّن مثالين من عديد الأمثلة الممكنة وليس بمقدورنا التفصيل فيها هنا، وقد وجه طه عبد الرحمن مجموعة اعتراضات عليها محاولا الخروج بمفهوم جامع بمعنى الديّن يقيه من الآفات الغربية.

"والصّواب أنّ الدّين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين، ولا يمكن أن نتبيّن هذه الحقيقة إلاّ إذا تخلصنا من اعتقادات شائعة عن الدّين والأخلاق..."[3]، وعليه يتبيّن أنّ طه يقرّ بالوصل بين الأخلاق والدّين فلا يمكن الحديث عن جانب دون آخر فهما يفترقان

---

[1] جان جاك روسو: في العقد الإجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر: عبد العزيز يسب، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2001م، ص 250.

[2] طه عبد الرحمن: روح الدين، مصدر سابق، ص 232.

[3] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 52.

ببعضهما البعض، كما نجد أن طه عبد الرحمن يرجع الفصل بين الدّين والأخلاق إلى التصور الفاسد حول علاقة الله بالإنسان باعتبار أنّ الدّين من وحي إلهي لكنّ الصحيح في العلاقة هو الاختيار يقول "... أنّ الأصل في صلة الإله بالإنسان أنّه خيّره، إن شاء ائتمر بأمره وانتهى بنهيه، وإن شاء ائتمر بأمره ولم ينته بنهيه ..."[1] فلا توجد صفة الإلزام والقهر حتى تطبق تعاليم الدّين وإلا خرجنا عن مفهوم الفعل الخلقي إلى الإلزام الخلقي.

وعلى هذا طرح طه عبد الرحمن مخرجا من مضائق العلمانية، ويوضح أنّه يتوجب الدّخول في مسعى الدّعوى الائتمانية وتحقيق التوسيع الإنساني "... بالعكوف على العمل التزكوي، حتى يتسّع نطاق الوجود الإنساني علما بأنّ الإنسان بين خيارين تعبّدين، إمّا يتعبد لله فيتسع وجوده، وإمّا يتعبد لغيره فيضيق وجوده ..."[2] يتبيّن من خلال القول أنّ الرؤية التي يطرحها طه عبد الرحمن تتمثل في الإقبال من طرف الإنسان بروحه وبسلوكاته على العمل التزكوي والذي هو العمل بمقتضى الشرع، ممّا يوسّع في وجوده وهنا تتبين أنّ العلاقة عكسية بين التعبّد للحق والتعبّد للخلق، وتتمثل الدّعوى الائتمانية في "... تمتع الإنسان بحرّية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يرجع العمل التعبّدي والعمل التدبيري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي"[3]، فالعلم الموصل لفهم الوجود بأبعاده هو العلم بحقائق الغيب والإيمان بها عن طريق تصديق الوحي الدّيني، وهو ما يمنح الإنسان القدرة على اختيار الطريق الذي يريد اتباعه، فلا توجد هناك قوة تسلّط على وجوده مثلما هو حال "العلماني" الذي يضيق وجوده الإنساني نظرا للانفصال عن حقائق الدّين والغيب.

ويجب أن ينظر المتعبّد الائتماني إلى عبادته باعتبارها "أمانة استودعها الله عزّ وجل عنده، ويرى نفسه لا مدبرا مستقلا بإرادته، وإنّما مؤتمنا عليها راعيا لها ..."، ومنه فالعبادة التي يقوم بها العبد هي بمثابة مسؤولية حفظ الذات بفضلها، وتحقيق صلاحها وصلاح العام من النّاس "ومتى استطاع أن يقوم بهذا الحق على الوجه الذي ينبغي، تيقن أنّ التحقق بالعمل المؤسّسي لا يمكن أن

---

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 72.

[2] طه عبد الرحمن: روح الدين، مصدر سابق، ص 448.

[3] المصدر نفسه، ص 449.

يكـون إلاّ تحققـا نسـبيا ..."[1]، وفي هـذا نسـتدل بقولـه تعـالى: {**إنّـا عرضـنا الأمانـة علـى السّـموات والأرض والجبـال فـأبين أن يحملنهـا وأشـفقن منهـا وحملهـا الإنسـان إنّـه كـان ظلومـا جهـولا**}. (سـورة الأحزاب، الآية72).

إذن فاستشـعار هـذه الأمانـة الملقـاة علـى عاتقـه (**الإنسـان**) وأنّـه محاسـب وكلـف بأدائهـا مـن طـرف خالقـه بواسـطة الـوحي الـدّيني هـو الـذي يكفـل تحقيـق الصـلاح للجميـع، ومـن خـلال هـذا يظهـر أنّ القانون المؤسساتي أو السياسي ما هو إلاّ جزء من القانون الإلهي.

ومـن التعـاريف المقدّمـة حـول الـدّين والـتي تؤكـد علـى تـوفر الاختيـار في الـدّين، تعريـف "ابـن مسـكويه" إذ يقـول بـأنّ: "الـدّين هـو وضـع إلاهـي يسـوق النّـاس باختيـارهم إلى السّـعادة القصـوى..."[2]، مـن هـذا يتبـين أنّ الله سـبحانه قـد كفـل التعبّـد للإنسـان وائتمنـه عليـه دون أن يسـلبه حقـه في الاختيـار للطريـق الـذي يحقـق لـه سـعادته، وعليـه يتبـين أنّ "مبـدأ الاختيـار الائتمـاني يفضـل مبـدأ الوضـع العلماني"[3].

إنّ مـا يصـبوا إليـه طـه عبـد الـرحمن مـن خـلال الـدّعوة الائتمانيـة والـتي هـي "...عبـارة عـن اتصـال روحـي ينبـني فيـه التخلـق الخـارجي علـى التخلـق الـداخلي، جـاعلا ظـاهر الصـلة بالإنسـان يـزدوج ببـاطن الصـلة بـالله..."[4]، هـو توسـيع الوجـود الإنسـاني ورفعـه مـن مضـائق العلمانيـة، إذ يـربط وجـوده الأرضـي بموجـه في السّـماء، كمـا يؤكـد علـى أنّ طبيعـة العلاقـة بـين الإنسـان وربّـه علاقـة تعبّديـة اختياريـة أساسـها الـدّين الـذي يضـبط هـذه العلاقـة كدسـتور إلهـي متعـال عـن القـانون الوضـعي، فالـدّين مـن منظـور طـه عبـد الـرحمن هـو مفهـوم شـامل لكـل أبعـاد الإنسـان الروحيـة والسـلوكية، ومـتى تمسّـك بهـذا الـدّين تحقـق لـه صـلاح الحـال وفـلاح المـآل، ومـتى حصّـل التعبّـد بالعمـل التزكـوي اكتسـب رؤيـة شـاملة عـن الوجـود، وبهـذا تبطـل دعـوى العلمـانيين بفصـلهم للـدين عـن مجـالات الحيـاة المختلفـة إذ لا يمكـن أن تـنجح السياسـة بعيـدا عـن الدّين ولا تنتج قيم أخلاقية دونه كذلك.

---

[1] المصدر السابق، ص 487.

[2] ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية للنشر، بيروت، ط1، 1985م، ص 118.

[3] طه عبد الرحمن: روح الدين، مصدر سابق، ص 458.

[4] المصدر نفسه، ص 476.

المبحث الثالث: الأخلاقية جوهر الهوية الإنسانية

في ظل الحديث عن الأسس الفلسفية للحداثة الإسلامية كما يراها طه عبد الرحمن، يمكننا القول في أنّ الإنسان هو أبرز أسسها بحيث عمل طه على بلورة مفهوم جديد له يختلف في محدّداته عن التعاريف السابقة له، ولعلّ معظم المفاهيم التي تتفق أغلب التعاريف عليها هو أنّ الإنسان كائن عاقل أو ناطق، **فما هي معالم الهوية الإنسانية كما حدّدها طه عبد الرحمن؟**

على رغم ما أحدثته الحضارة الغربية من تغيرات في شتى مجالات الحياة، وما أخذه شكل الإنسان الحديث والمعاصر هو ثمرة لتلك التغيرات، إذ صار الإنسان عبدا لآلته التي اخترعها وضحية ما أنتجه عقله، وقد شكّلت مخلفات الحداثة العديد من التساؤلات والإستشكالات المطروحة ولعلّ أبرزها إشكال الهوية الإنسانية، وقد حاز هذا الإشكال اهتمام مفكري النّهضة والإصلاح في المجتمعات العربية أمثال الأفغاني (**1838-1897م**) ومحمد عبده (**1849-1905م**) وحسن حنفي(**1935م**)، ودراسات إعادة بناء العقيدة الإسلامية على منهج السلف ومراعاة حاجيات العصر مع التيّار الإسلامي المعاصر.[1]

ونجد أنّ مفهوم الإنسان حاضر في تاريخ الفلسفة الأولى إذ يعرّفه أرسطو "أنّه حيوان مدني بطبعه فمن يستطيع أن يعيش خارج المدينة أو الدّولة ليس إنسانا بل بهيمة أو إلاها، إذ لم يفتقر لشيء من الأشياء التي يفتقر إليها الإنسان ..."[2]، من خلال هذا التعريف يتضح أنّ الفرد يخضع لمعايير مشتركة وقواعد للعيش لا يستطيع الخروج عنها، والعيش خارج إطارها يخرجه هو الآخر من دائرة الإنسانية نظرا لغياب ما هو متعارف عليه من أن الإنسان ملازم لأخيه الإنسان، تجمعهم نفس الظروف للحياة.

وفي الفترة الحديثة نجد أنّ ديكارت قد شكل منعرجا حاسما، جعل فيه الإنسان المركز الذي تدور حوله الأشياء والحقيقة التي لم تعد مفارقة له بل أصبحت كامنة فيه. ومآل فلسفة ديكارت هو

---

[1] شاكير أحمد السحمودي: مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط1، 2010م، ص 12

[2] نقلا عن: ماجد فخري: أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص 128.

السيطرة على الطبيعة من طرف الإنسان وما نتج عنه في النّهاية إنسانا ماديا علمانيا وتم إقصاء للدّين واستبعاد لكل ما هو روحاني[1]، إذن فما أنتجه الفكر الدّيكارتي والحداثة عامة هو تغيير جذري لطبيعة مفهوم الإنسان بحيث أبعدته عن الطبيعة السابقة، والتي تتعلّق بالتعبّد والإيمان الروحاني إبّان فترة العصر الوسيط تحت حكم الكنيسة والدّين، إلى مفهوم مادي قوامه الإنتاج والسيطرة والتسلّط، وهذا ما أطلق عليه المفكر السوداني "أبو القاسم حاج حمد" (**1942-2004م**) مفهوم الإستلاب **"**... أنها قد استلبت الإنسان واختصرت مقومات وعيه ووجوده ...والعقليات الإحيائية التي استلبت قيمة الإنسان وحيويته باسم الدّين**"**[2]، يتضح أن الحداثة بمختلف اتجاهاتها الوضعية واللاهوتية والمادية قد استلبت الإنسان بصفة خاصة وأخذته بمنحى يصرفه عن فهم وجوده واكتشاف حقيقته الكاملة.

إن إشكالية الصحوة تقتضي إعادة النظر في مفهوم الذات ومقوماتها، كما تقتضي إصلاح ما فسد وإكمال ما نقص منها، فلا سبيل إلى نهضة عربية إسلامية قبل بناء إنسان يجمع بين الروحي والمادي في آن واحد، وفي هذا يقول طه عبد الرحمن: **"**لا ينفع في بلوغ غرضنا هذا إلا الدخول في تجربة حية تنال كلية الإنسان ... ولا تجربة بهذا الوصف الشمولي ممكنة، ما لم تتعلق بذات الإنسان نفسها وليس بفعل من أفعاله أو وصف من أوصافه فحسب**"**[3]، ومن فلا مناص للثورة داخل المجتمع والتغيير فيه للأحسن دون إعادة بناء الذات بشكل كلي، حيث إن الإصلاح الجزئي لها لا يحقق نتيجة عبلى عكس الإصلاح الكلي، وفي هذا نجد طه عبد الرحمن يطرح تساؤلا حول معلم تحديد الهوية الإنسانية بقوله **"أيهما أخص بالإنسان العقلانية أو الأخلاقية؟"** فالإنسان الحديث على رغم تقدمه فهو إنسان جهول حيث إنّه يقدّم صريح الضرر على صحيح النّفع وهل في الضرر أسوأ من أن يدعو إلى حقوق تخرجه من رتبة الإنسانية وتنزل به إلى درجة البهيمية[4]، فالعقل الذي كان معيارا لتعريف الإنسان ومعيارا للتقويم، أثبت الواقع سلبياته على عديد المستويات، ولعل هذا ما دفه بطه عبد الرحمن

---

[1] قاسم شعيب: فتنة الحداثة، مرجع سابق، ص ص 12، 14.

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقي للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1979م، ص 43.

[3] نقلا عن: شاكير أحمد السّحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 206.

[4] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص13.

إلى القـول بـأنّ العقـل المجـرد فعـل يشـترك فيـه معـه غـير الإنسـان: "... بـل مـا المـانع مـن أن نسـمي القـوة الإدراكيـة الخاصـة بالبهـائم هـي الأخـرى عقـلا..."[1]، ففعـل التعقـل هـو فعـل مثـل بـاقي الأفعـال الأخـرى فـالعين تبصـر واليـد تلمـس، فـلا خـلاف بـين فعـل وآخـر "... وإذا بطـل أن تكـون العقلانيـة هـي الحـج الفاصـل بـين الإنسـانية والبهيميـة وجـب أن يوجـد هـذا الحـد الفاصـل في شـيء لا ينقلـب بالضـرر علـى الإنسـان مـن حيـث أراد الصـلاح في الحـال والفـلاح في المـآل... وهـو الـذي نسـميه باسـم "الأخلاقيـة" فالأخلاقيـة هـي الـتي تجعـل أفـق الإنسـان مسـتقلا عـن أفـق البهيميـة"[2]، وعلـى هـذا يتحـدد الفـارق بـين الإنسـان كمجموعـة مـن الأفعـال الظـاهرة والحيـوان الـذي يماثلـه فيهـا هـو الأخـلاق باعتبارهـا الجانـب الـداخلي للإنسـان فهـي السـلوك الـذي تنبثـق منـه جميـع السـلوكات الأخـرى، ومـن ثمـة يحـدث الفـرق، فصدور الأفعال عند الحيوان غريزي أمّا صدورها عند الإنسان فهو إرادي أخلاقي.

وقـد حـدّد سـقراط تسـامي الإنسـان علـى بـاقي المخلوقـات الاخـرى وهـذا بحسـب التـأويلات الأفلاطونيـة لـه "إنّ الإنسـان في الواقـع هـو أكمـل المخلوقـات ذلـك لأنـه يمتلـك القـدرة علـى الكـلام والنطـق وأن باسـتطاعته بمـا أنّـه أسمـى المخلوقـات كسـب العلـم والمعرفـة" والأخـلاق بالنسـبة لسـقراط هـي علـم الإنسـان الفـرد المتصـل مـن خـلال علاقاتـه بـالمجتمع[3]، فهـذا تأكيـد علـى ضـرورة تحديـد الفـارق بـين جـنس مـن غـير الإنسـان، فالمعرفـة والأخـلاق بالنسـبة لسـقراط محـددين مـن محـدّدات الهويـة الإنسـانية، كمـا يـرى طـه عبـد الـرحمن أن تجـدّد النظريـة التربويـة الإسـلامية في الإنسـان بكليتـه عامـة باعتبـاره "متـدينا بـدين خـاص ...إنسـانا يحمـل رسـالة وجوديـة لا يحملهـا غـيره وهـي رسـالة اسـتكمال الإنسـان لإنسـانيته ..." فالإنسـان المسـلم يحمـل مسـؤولية تبليـغ رسـالة أخلاقيـة للإنسـانية جمعـاء باعتبـار الـدّين الـذي يحملـه هـو دين عالمي دين رحمة[4]، يقول تعالى: {**وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين**} سورة الأنبياء، الآية 107).

---

[1] المصدر السابق، ص14.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] نقلا عن: أنجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة، تر: منير سغبيني، دار الجبل للنشر، بيروت، 1986م، ص ص 18، 20.

[4] طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 42.

ويؤكد طه على أن "... الإنسان المعاصر إنسان بلا فطرة، ومن كان بلا "فطرة الدين" كان "بلا" قلب حي"، ومن كان بلا قلب حي كان معدودا في الأموات..."[1]، يحيلنا طه هنا إلى جانب رئيسي في وجود الإنسان ألا وهو الفطرة، هذه الأخيرة هي شيء يولد مع الإنسان وهي ملازمة له، والإنسان المسلم "... لا بدّ أن تحتفظ فطرته التي هي بمثابة ذاكرته الغيبية بجملة من المعاني والقيم القدسية التي أنست بها روحه في عالم الغيب"[2] إذن فالفطرة تحفظ الإنسان من الانسياق وراء ظلمات النفس التي تدخلها من عالم الحس.

ونجد "مالك بن نبي" (**1905–1973م**)هنا يشير إلى العلاقة بين الله والإنسان بقوله "... فالعلاقة الروحية بين الله والإنسان هي التي تلد العلاقة الإجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان ..."[3]، إذ أنّ الإتصال الروحي للإنسان مع ربّه هو الذي يسمح له بخلق الرابطة الإجتماعية وخلق أواسر المحبّة بين الإنسان وأخيه، وانطلاقا من أنّ العلاقة بين الله والإنسان إن كانت تنبئ عن تعارض الماهية، إلاّ أنّها بسبب ذلك تقتضي تحقيق الانسجام بين إرادة الإنسان وشرع الله[4] فالغاية التي خلق لها الإنسان هي العمل بما أمر به الشرع.

ويوضح طه بأنّ الإنسان يحدد وجوده بعمله ولا شيء غير فيقول: "... فيكون الإنسان بعمله آية دالة على الخالق، لذا فإنّ العمل المختار الذي يجعل من صاحبه دليلا على الخالق لابد أن يرجع غيره من الأعمال..."[5]، إذ أن ما يقدّمه الفرد هو ما يحدد وجوده ويحدد ماهيته، فالهوية الإنسانية تستوجب العمل حتى تعلن عن وجودها. كما أنّ الدّين الإسلامي هو الذي يوضح هذه العلاقة بين الإنسام وخالقه فهو "في جوهره دعوة إلى المعرفة والعدالة وكل القيم الإنسانية الرفيعة... فهو لا يهتم فحسب بحاجات الإنسان المادية، بل إنّه فوق ذلك يعطي للجوانب الروحية والمعنوية

---

[1] طه عبد الرحمن: دين الحياء، ج1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017م، ص 14.

[2] المصدر نفسه، ص 39.

[3] مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، تر: عب الصبور شاهين، دار الفكر للنشر، دمشق، ص 52.

[4] شاكير أحمد السحمودي: مناهج الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 13.

[5] طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر سابق، ص 17.

أهميتهـا الـتي تسـتحقها، إنـه يعـرف أن هـذا الإنسـان كـائن مركـب يحتـاج إلى إشـباع كـل حاجاتـه الماديـة والروحيـة..."[1]، فهـذا الـدّين لم يغفـل جانـب علـى حسـاب جانـب آخـر والطبيعـة الإنسـانية لا يمكنهـا أن تسـتقيم دون المـزج بـين الجـانبين المـادة والـروح، نظـرا لطبيعـة خلـق الإنسـان، ومـن ثمـة اقتضـت الحكمـة الإلهية أن أعطته كل ما يحتاجه.

و"... حقيقـة الإنسـان هـي أنّـه كـائن حـي ذو طبيعـة متعديـة، لا قاصـرة، إذ يحيـا حيـاة موسـعة أشـبه بحيـاتين متلازمتـين أو قـل –متـزاوجتين– منهـا بحيـاة واحـدة إحـداهما عبـارة عـن عـالم مـن المرئيـات ينوجـد فيـه ببدنـه وروحـه، والأخـرى عبـارة عـن عـالم مـن المغيبـات يتواجـد فيـه بروحـه..."[2]، ومـن هنـا ينتقـد طـه عبـد الـرحمن قـول الحـداثيين الغـرب بوجـود الإنسـان في عـالم واحـد فقـط عـالم مـادي، فهـم ينكـرون وجـوده في عـالم ثـاني غـير هـذا العـالم المرئـي، فـالوجود الإنسـان إذن وجـود موسّـع غـير مضـيّق، كمـا أنّ الإنسـان يتمتـع بمجموعـة خـواص تحـدّد غايـة وجـوده "إنّ الإنسـان موجـود لـه إدراك ووعـي ذاتي وحريـة وغايـة وقـوة وإدراك واختيـار..."[3]، فهـو يملـك مجموعـة امتيـازات بوجـوده في هـذه الحيـاة إذ لـه معرفـة ومـدرك لمقصـد وجـوده، كمـا أنّـه هـو مـن يحـدّد ماهيتـه باختيـاره الـذاتي، "وهكـذا الإنسـان يتلقـى الوجـود "بـالولادة" ويتلقـى الماهيـة "بالاختيـار"[4]"، وكمـا يقـول هايـدجر (**1889-1976م**) "الإنسـان "وجـود" يخلـق ماهيتـه بنفسـه، والماهيـة تتحقـق فيمـا يسـمى "الوضـع الإنسـاني"[5]"، إذن فالإنسـان يخـرج لهـذه الحيـاة وهـذا الوجـود عـن طريـق عمليـة بيولوجيـة ومـن ثمـة فهـو حـرّ في تكـوين وتحديـد أوصـاف ماهيتـه في إطار الوضعية الإجتماعية والإنسانية.

لكـنّ هـذا الاختيـار في تحديـد الماهيـة عليـه أن يكـون مسـددا ومؤيـدا حـتى يـتمكن الإنسـان المسـلم مـن أن يسـلك طريـق القبلـة حسـب طـه، ومـتى فقـد هـذا الطريـق فإنّـه يـدخل في دائـرة تيـه وضـياع "...وقـد

---

[1] قاسم شعيب: فتنة الحداثة، مرجع سابق، ص 9.

[2] طه عبد الرحمن: روح الدين، مصدر سابق، ص 41.

[3] علي شريعتي: الحر إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح، تر: هاشم محسن الأمين، دار الأمير للثقافة والعلوم، الراق، ط2، 2006م، ص 44.

[4] المرجع نفسه، ص 32.

[5] نقلا عن: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ثبت أنّه قد فقد هطا الطريق الذي هو عنوان التأييد الإلهي، فلا بد أن يكون نظام كيانه بأسره قد اختل، وأن تكون آليات تدبيره لنفسه قد تعطلت..."[1]، ففقدان الإنسان للتأييد يجعل من مصيره على حد تعبير طه "... كان الإنسان الفاقد لطريق القبلة بمثابة "الإنسان التائه"... أي تحديد كلية الإنسان الكامن في المسلم"[2] إذ يتوجب تصحيح المسار حتى يتمكن من الخروج من هذه الحلقة المفرغة.

ومنه يتبين أن القول باختيار الإنسان لماهيته ورسمها في هذا الوجود لا يتسنى له الحصول (الإنسان) على شكل ذاته التي يريدها إلاّ إذا حصل له التأييد الإلهي، ويطلق عليه طه عبد الرحمن "**أنه إنسان كوثر**" لا إنسان أبتر والمقصود بالإنسان الأبتر هو الإنسان الذي لا يستثمر من قواه ولا يحقق من إمكاناته إلاّ قدرا ضئيلا..."[3]، فطه يشير لنا هنا بأن الإنسان الأبتر قاصر على الظفر بكل ما أتيح له من إمكانات وعوامل تساعده على فرض وتحقيق وجوده، لأنه حاد عن طريق القبلة وتخلى عن عامل التأييد الرّباني على عكس "...الإنسان الكوثر، فهو بخلاف الإنسان الأبتر لا يكتفي بأن يستثمر كل قواه وملكاته بل أيضا يذهب بهذا الاستثمار للوى والتحقيق للإمكانات... وينهض بوظائف عملية متعددة، كل ذلك يورثه القدرة على أن يحقق التكامل لذاته"[4]، فالفارق بين الصنفين واضح فعلى ذكرنا لقصور "الإنسان الأبتر" يتضح أنّ "الإنسان الكوثر" يحقق ذاته ويثبت وجودها لقيامه بأعمال كثيرة مدعومة بعامل التأييد فيصل لكمال الذات.

ويحدد طه عبد الرحمن مسلمتين للنظرية الأخلاقية الإسلامية:

1/ **مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان**: والتي تنص على أنّه "**لا إنسان بغير أخلاق**"، ويترتب عليها عدّة حقائق فطبيعة الإنسان وأساس الهوية لديه هو طبيعة أخلاقية، كما أنّ هذه الهوية ليست

---

[1] طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 44.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ص 45.

رتبـة واحـدة إنّنـا رتـب متعـددة وهـي متغـيرة لا ثابتـة[1]، فمـن خـلال هـذا يترتـب علـى هـذه القاعـدة الأولى أنـه لا يمكننـا تصـور إنسـان خـال مـن الفعـل الخلقـي وخـال مـن الـروح الخلقيـة، فكليـة الإنسـان بمـا هـو ظـاهر وبـاطن فيـه كليـة أخلاقيـة، والحقيقـة يوضـحها طـه كـذلك أنّهـا نسـبية واخـتلاف الهويـة الإنسـانية، إذ تكـون على شكل درجات والإرتقاء من درجة لأخرى لا يكون إلا بالعمل والتزكية الروحية.

2/ **مسـلمة الصـفة الدينيـة للأخـلاق**: والـتي تـنص علـى أنـه **"لا أخـلاق بغيـر ديـن"** وقـد سـبق التفصـيل فيهـا في المبحـث السـابق، ويترتـب علـى هـذين المسـلمتين **"**أنـه لا إنسـان بغـير ديـن ممـا يجـوز أن يعـرف الإنسـان بأنـه الكـائن الحـي المتـدين**"** فالهويـة الإنسـانية تكـون في حقيقتهـا هويـة دينيـة**"**[2]، وعلـى هـذا يحيلنـا طـه عبـد الـرحمن إلى أن الهويـة الإنسـانية تتحـدد بشـيئين أو نقـول بأساسـين وهمـا الأخـلاق والـدين، فـلا يتسـنى بنـاء الـذات مـن دونهمـا، فهمـا خاصـيتين إنسـانيتين ومـن واجبـه العمـل بهمـا يقـول الله تعـالى: **{وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون}** (سورة الذاريات، الآية 56.)

كمـا يـرى طـه أن إحيـاء هويـة الإنسـان المسـلم وتجديـدها **"**... لا يمكـن أن يـتم إلاّ عـن طريـق إحيـاء القلـب، أي إحيـاء الـروح الـتي هـي السـر المـودع فيـه..**"**[3]، فهنـاك علاقـة تـلازم بـين القلـب والـروح وصـلاح القلـب هـو صـلاح لسـائر الجسـد والـروح هـي أبـرز تلـك الأجـزاء، وهـذا قـول الرسـول صـل الله عليـه وسـلم: **{...ألا وإنّ فـي الجسـد مضـغة إذا صـلحت صـلح الجسـد كلّـه ألا وهـي القلـب}**[4]، وعليـه يقتضـي هـذا التأسـيس كمـا يـراه طـه في الإنسـان أن يكـون منبعـه الأفعـال والأخـلاق وأي أخـلاق؟ إنّها أخلاق الدّين الإسلامي، والتي تمكنه من توسيع عقله ومدركاته.

ويوضـح طـه بـأنّ **"**الحيـاة الخلقيـة للإنسـان ليسـت لحظـات منفصـلة فيمـا بينهـا، تحكـم كـل لحظـة منهـا أوامـر أو زواجـر معينـة، وإنّمـا هـي وحـدة مـن الأفعـال الـتي تشـكل تاريخـا خاصـا بصـاحبها...**"**[5]،

---

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 148.

[2] المصدر نفسه، ص 149.

[3] طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 51.

[4] صحيح البخاري: كتاب الإيمان، رقم 52، ص 29.

[5] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، المصدر نفسه، ص 157.

فشخصية الإنسان واحدة مؤسسة على قاعدة الاخلاق والإيمان محصنة بالتأييد ومتى تحقق الإنسان "بهذا الوصف لا محالة أنّه أصبح إنسانا جديدا دفاقا إيمانه، مؤيدا عقله، وهذا بعينه هو الإنسان الكوثر، الذي تريده النّظرية التربوية الإسلامية أن تكونه في المتعلم ..."[1]، فالإنسان الذي تبتغيه النظرية الإسلامية هو إنسان يتمتع بتكامل في وظائفه الروحية والسلوكية، إنسان يخدم نفسه وأمته وحداثته.

من خلال ما سبق نصل إلى مجموعة نتائج تشكلت لنا بعد التفصيل في المفاهيم الثلاث "**العقل**" "**الدّين**" و"**الإنسان**"، بحيث أنّ هذه الأخيرة تمثل الأسس الفلسفية التي من خلالها تتحدّد الحداثة الإسلامية العربية، فالعقل الذي تحدّث عنه طه عبد الرحمن مقسّم إلى ثلاث مراتب "عقل مجرد، مسددّ، ومؤيد"، وهي تختلف بحسب اختلاف درجات عمل صاحبها، فالعقل المجرد هو خاصية لا يمكنها أن تميز الإنسان عن غيره وعليه فالمسلم من واجبه تحصيل النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل، وبذلك يصل إلى مرتبة العقل المؤيد والذي هو العقل الذي تبتغيه النظرية التربوية الإسلامية.

والأساس الثاني للحداثة هو "**الدّين**" باعتباره رابطة أساسية تشكل حياة الفرد والمجتمع، سواء في علاقة الفرد بخالقه أو في علاقة الأفراد داخل المجتمع، وعليه فالإنفصالات التي أحدثتها الحداثة الغربية عن الدّين قد أخلّت بالمنظومة الإجتماعية والسياسة والأخلاقية للإنسان، ومن ثمة يتوجب أن يكون الدّين هو المشرّع الأول والمصدر لكل ما يخص حياة الإنسان المسلم.

وثالث أساس كما حدّدناه في بحثنا هذا هو "**الإنسان**" باعتباره الذات الحاملة للأساسين الأولين "العقل والدّين" والإنسان بالمفهوم الذي قدّمه طه عبد الرحمن، هو إنسان كوثر يقوم على أساس الأخلاق كمحدّد أساسي في هويته ويلتزم بأحكام الشرع والدّين، كما أنّ الإنسان الذي يجب أن تقوم عليه حداثتنا يختلف عن مفهوم الإنسان الغربي الذي هو في أساسه إنسان مادي خال من القيم الاخلاقية والروحية إنسان بلا فطرة كما وصفه طه عبد الرحمن، وهذه الذات المسلمة هي التي تتصل بخالقها وتعمل على تطبيق ما يأمر به الشرع "الدّين" وبذلك يقي نفسه من الآفات التي استلبت الإنسان الغربي بكليته.

---

[1] طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 56.

الفصل الثالث :

مضامين الحداثة الإسلامية

المباحث :

- مفهوم الحداثة البديل
- مشروعية الإبداع وخصوصية المجال التداولي
- مبادئ الحداثة الإسلامية
- طه عبد الرحمن بين الإبداع والاتباع

الفصل الثالث: مضامين الحداثة الإسلامية

تمهيد:

في ظل حديثنا عن المشروع الحداثي البديل والذي يؤسس له طه عبد الرحمن، وقد يبق أن بيّنا أسسه الفلسفية في الفصل السابق، من خلال إعادة بناء مجموعة مفاهيم أساسية يرى فيها طه ركائز تمكن من تحقيق حضارة وحداثة مخالفة للقيم والمبادئ الغربية، بحيث يتم بناء حداثة إسلامية على نظام أخلاقي ومصدر ديني إلهي.

ونحن الآن بصدد الخوض في مضامين هذه الحداثة كما حددها طه عبد الرحمن، وهنا نشير إلى الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية "العقلانية والحرية، والذاتية " وهي مفاهيم تكرّس للمركزية الغربية، وما يسعى له طه هو تحقيق التميز والإختلاف والخروج من قوقعة التمركز والتبعية للغرب، هذه التبعية هي أزمة الأمة الإسلامية اليوم، فمن الواجب إعادة بعث لشعلة النّهضة بإحداث مجموعة مقاربات تخدم واقعنا، من خلال الاستعانة بمناهج متجددة مواكبة لعصرنا، وبذلك يمكننا صناعة مفاهيمنا وفق خصوصياتنا التداولية، إن الرؤية الطاهائية الحداثية تتجلى في مجموعة من المضامين ومبادئ:

فما هو المفهوم الذي قدّمه طه عبد الرحمن للحداثة الإسلامية البديل؟

وما هي مضامينها ومبادئها؟ وفيما تتجلى تطبيقاتها؟

المبحث الأول: مفهوم الحداثة البديل

لإبـراز المشـروع الفلسـفي الحـداثي الطاهـائي والمتمثـل في التأسـيس لمنظومـة حداثيـة عربيـة إسـلامية، تجـدر بنـا الإشـارة التطـرق إلى التعريـف بهـذه الحداثـة الـتي يعتبرهـا طـه بـديلا عـن الحداثـة الغربيـة، ومـا يسـعى لـه طـه هـو حداثـة تختلـف في أسسـها ومضـامينها عـن غيرهـا، كمـا أن المفهـوم الـذي نقصـده هنـا هـو لـيس بـالمعنى الحـرفي المضـبوط إنمـا هـو تحديـد علـى سـبيل الاجتهـاد، نبـيّن فيـه مـا تحملـه هـذه الحداثـة، فما مفهوم الحداثة البديل؟

فالحداثـة كانـت ولا تـزال في جوهرهـا ومضـمونها ثـورة علـى القـديم وكـذا علـى مـا هـو حاضـر بغيـة إقامـة جديـد وتحـديث، ولعـلّ ميـزة الحداثـة بـالمفهوم المعاصـر في أنهـا تمـس كـل المجـالات، إذ نجـدها في شـتى الميـادين "الأدب الفلسـفة والعلـم ومنـاهج التربيـة وعلـم الاجتمـاع ...الخ "[1]، ولعـل هـذا الاتسـاع الـذي شـهده المفهـوم تبعتـه تغـيرات كثـيرة في محتـوى ومضـمون التطبيـق الحـداثي، ولا شـك في أن الخصوصـيات الثقافيـة علـى اختلافهـا تفـرض علـى الأمـة الإسـلامية تحديـد حداثـة خاصـة بهـا تختلـف في مضـامينها عـن الحداثـة الغربيـة، و "كمـا أن هنـاك حداثـة غـير إسـلامية، فكـذلك ينبغـي أن تكـون هنـاك حداثـة إسـلامية"[2]، إذ أن الارتبـاط الـذي تم التعـارف عليـه هـو انفـراد الغـرب بمفهـوم الحداثـة والتحـديث، ويـرى طـه ضـرورة التأكيـد علـى تأسـيس وقيـام حداثـة إسـلامية مغـايرة وتسـتمد خصوصـيتها مـن ثقافتنـا العربيـة الإسلامية.

والحداثـة الـتي أسـس لهـا "ديكـارت" تجعـل مـن الإنسـان نقطـة انطـلاق مـن أجـل الوصـول إلى العـالم، مسـتخدما في ذلـك الكوجيتـو، الـذي هـو صـيغة يسـتخدمها للإشـارة إلى مبـدأ الانطـلاق مـن بـذور الحقيقـة الـتي وضـعها الله فينـا دون أن تولـد منـا[3]، فمـا أسـس لـه ديكـارت يقـر بمركزيـة الإنسـان، ويجعـل منـه محورا في العملية المعرفية والوجودية كما أنه يسعى لتحقيق السيطرة على الكون.

---

[1] سعيد عبيد: الحداثة كما يراها طه عبد الرحمن، مجلة أفكار، 2016م، ص 48.

[2] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 17.

[3] قاسم شعيب: فتنة الحداثة، مرجع سابق، ص 12.

ونظـرا لمـا ألحقتـه الحداثـة بالإنسـان في جميـع أنحـاء العـالم وخاصـة في النصـف الأول مـن القـرن العشـرين وقيـام الحـربين العـالميتين، تم الكشـف عـن الأبعـاد السـلبية لحداثـة وحضـارة الغـرب ممـا يتطلـب "... أهميـة اسـتعادة الإسـلام في قيمـه ومبادئـه وتشـريعاته، لـيس علـى مسـتوى العـالم الإسـلامي فحسـب، وإنمـا أيضـا علـى مسـتوى العـالم كلّـه"[1]، وهـذا مـا اسـتند لـه طـه عبـد الـرحمن إذ عمـل علـى إقامـة حداثـة تسـتمد شـرعيتها ومضـامينها مـن هـذا الـدّين الإسـلامي، كمـا يسـعى إلى وضـع مـا أمكـن مـن وسـائل فكريـة لتطبيقه.

وقـد "عـرّف بعضـهم ... الحداثـة بصـفات طبعـت بقـوة عطـاء هـذه الحقبـة، مـع اخـتلافهم في التعبـير عـن هـذه الصـفات وعـن أسـبابها ونتائجهـا، فمـن قائـل أن الحداثـة هـي "النهـوض بأسـباب العقـل والتقـدم والتحـرر" ومـن قائـل أنهـا "ممارسـة السـيادات الـثلاث عـن طريـق العلـم والتقنيـة، السـيادة علـى الطبيعـة والسـيادة علـى المجتمـع والسـيادة علـى الـذات"[2]، وعلـى هـذا يحيلنـا طـه عبـد الـرحمن في أن الحداثـة اتخـذت العـدين مـن الأشـكال والـرؤى، وقـد تباينـت الأطـراف بتبـاين التعـارف فهنـاك مـن يـرى في أن الأخـذ بمـا يمليـه التفكـير العقلـي السـبب الأول والأسـاس في تحقيـق الحريـة والانفتـاح نحـو أفـق متسـع وحيـاة الرفاهيـة، في حـين هنـاك أطـراف تجعـل مـن الحداثـة تظهـر في سـيطرتها علـى الإنسـان بشـكل خـاص وعلـى الطبيعـة بشـكل عـام، وهـي غايـة الحضـارة الغربيـة، ويواصـل طـه قولـه: "... بـل نجـد مـن يقصـرها علـى صـفة واحـدة فيقـول بأنهـا "قطـع الصـلة بـالتراث" أو "إنهـا طلـب التجديـد"... أو قطـع الصـلة بالـدين أو إنهـا العلمانيـة...، بالإضـافة إلى سـبب العقـل والسـيادة نجـد أن هنـاك مـن يـرى في الأخـذ بـالتراث وقطـع الصـلة بالـدين والانفتـاح نحـو العلمانيـة أسـبابا أخـرى تمكننـا مـن ركـب الحداثـة والحضـارة، وقـد رأى طـه في الحداثة الغربية أنه "لا عجب أن يقال كذلك "أنها مشروع غير مكتمل""[3].

ومـا يرمـي لـه طـه عبـد الـرحمن هـو التأكيـد علـى ان عملـه لم يقتصـر علـى جانـب النقـد دون البنـاء والتأسـيس فيقـول: "ولـو أن هـؤلاء الـذين حصـروا نقـدنا في جانـب الهـدم تـأملوا هـذه الأصـول لأدركـوا أنهـا

---

[1] المرجع السابق، ص 12.

[2] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 23.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تؤسس لحداثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي الذي يعرفها المجتمع الغربي، فالرأي الذي نرتضيه هو أن الحداثة عبارة عن إمكانات متعددة وليست كما رسخ في الأذهان إمكانا واحدا"[1]، وعلى هذا يتبين لنا أن ما تصبوا إليه الحداثة التي يؤسس لها طه عبد الرحمن هو بناء وإصلاح الجانب الروحي الداخلي، وذلك صرفا للتوجه المادي الغربي السائد والذي حصر الوجود الإنساني في مظاهره وضيقه في جانب مادي بحت، وهو وجه النقد الذي أقامه طه ووجهه للحداثة الغربية كما أشار له في بداية القول وأضاف بأنه لم يقتصر على جاني الهدم والتنقيص من قيمة الحداثة الغربية، بقدر ما كانت انطلاقته في التنظير لحداثة خاصة تجتنب ما وقعت فيه الأخرى.

ويقدّم طه مفهوما للحداثة بقوله: "إن الحداثة عبارة عن نهوض الأمة كائنة ما كانت بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها وتتحمل مسؤولية المضي به إلى غايته في تكميل الإنسانية"[2]، من خلال هذا التعريف يظهر أن الحداثة التي تصنع تاريخ الأمة وتعيد للإنسان كرامته وتحقق له التطور والتقدم في حاضرها، هي الحداثة التي تجعل من ضمان كفالة مشاغل الإنسان والإنسانية عامة، وتعمل على الوصول به إلى أعلى المراتب بما يتناسب مع المكانة التي منحه الله سبحانه إياه منذ وجوده، يقول الله تعالى: **{ولقد كرّمنا بني آدام وحملناهم في البرّ والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلا}** (سورة الإسراء، الآية 70).

و "واضح أن المراد الأول من النظرية التربوية الإسلامية هو أن تعيد للأمة قدرتها على استئناف عطائها الحضاري لكي تلحق بالأمم المتقدمة"[3]، وعلى هذا يبين لنا طه عبد الرحمن أن الحداثة الإسلامية تسعى إلى تأسيس قاعدة تربوية تمدّ أبناء الأمة العربية الإسلامية بأسباب الاندفاع ومقومات الارتقاء والتقدم، ومن ثمة تحقيق قفزة هائلة من خلالها يمكننا اللّحاق بالركب الحضاري العالمي، هذا الأخير الذي خلق بيننا وبين الدّول المتفوقة فجوة حضارية لم تسعنا مناهجنا الحالية

[1] المصدر السابق، ص 16.

[2] طه عبد الرحمن: الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 20.

[3] طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 34.

بتقليصها، ويواصل طه قوله: "ولما كان الخطاب التربوي هو الحجر الأساس في صياغة هذه النظرية، فقد وجب البدء بإعادة النظر في الخطاب التربوي السائد "إن مفاهيم متداولة" أو "أحكام متواترة" تمهيدا لإنشاء خطاب جديد يوفي بمقتضيات هذه النظرية التربوية الإسلامية"[1]، وعلى يلح طه عبد الرحمن على ضرورة إعادة صياغة المفاهيم المتعامل بها والمتداولة داخل المنظومة التربوية والبحث عن مفاهيم أخرى جديدة، وكذا بسط النظر وإعادة القراءة لما هو متعارف عليه ومعمول به من أحكام منقولة جيلا عن جيل، والغرض من كل هذا هو تحديث المناهج التربوية الإسلامية واستبدالها بمناهج تتمشى والمعطيات الراهنة، وغير بعيدة عن خصوصيات الثقافة الإسلامية.

ويؤكد طه على أن تكون "...هذه الحداثة حداثة صاعدة من القاعدة التي تمثلها الشعوب وليست نازلة من القمة التي تمثلها الأنظمة، فلا أحد ينكر أن هناك تفاوتا صريحا في مصالح القمة الحاكمة ومصالح القاعدة الشعبية في عموم الدّول الإسلامية"[2]، فالعبارة السابقة تدعو لضرورة المشاركة الشعبية واستشارة أفراد المجتمع في اتخاذ القرارات وصناعة هذه الحداثة، ومن ثمة خلق الفعالية وإضفاء المشروعية الشعبية ومنح الحق للأفراد في بناء المنظومة على تداخل ميادينها السياسية والثقافية والاقتصادية... الخ، وما يوضحه طه كذلك هو أن هناك فرق بين الحداثة التي تؤسسها الشعوب والحداثة التي تؤسسها الأنظمة الحاكمة، لأنّ الإختلاف في الأهداف يظهر جليا فما يطمح له المسؤول يختلف عن طموح الإنسان العادي، لذلك اشترط طه قيامها من القاعدة الشعبية.

أمّا الشرط الثاني الذي قدّمه طه فهو **"شرط الاستئناف"** بحيث ينبغي أن تكون الحداثة الإسلامية، لا حداثة ابتداء قاطعة صلتها بتاريخ الأمة كما تريدها أنظمة الحكم بتقليدها لحداثة الآخرين وإنما حداثة استئناف[3]، فصناعة مستقبل يجب أن يشترك فيه "الماضي والحاضر"، إذ يتوجب صناعة مقاربة مع تراثنا لبناء واقعنا وذلك بتحصيل الإستفادة من مضامينه، وبذلك نكون قد أسسنا

---

[1] المصدر السابق، ص 34.

[2] طه عبد الرحمن: الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 35.

[3] المصدر نفسه، ص 36.

لحداثة موصولة لا حداثة مقطوعة من تراثها وماضيها مقلّدو لغيرها، فلا "حياة للفلسفة العربية ما لم تجتمع في أقوالها أبعاد الزمان العربي كلّها، ماضيه وحاضره ومستقبله"[1].

كما يركز طه على عامل يراه الأبرز في قيام الحداثة الإسلامية والذي هو "الدين" إذ يجب أن تتوسل بعالميته وخاتميته في بناء صرحها الكامل والشامل، فهو دين للناس كافة ويحمل دستورا إن طبّق فسيحقق الانتظام في الحياة، ويرفع من مكانة الأمة الإسلامية بين الدول العالمية وبخاصة أعداء هذا الدّين، ومن المؤكد أنه كلّما ابتعدت الأمة عن دينها ضاقت عليها السبل وضاقت عليها الحياة، بالإضافة إلى عامل الدّين يضيف طه عبد الرحمن مبدأين يتوجب الأخذ بهما، "مبدأي التعقل والتخلق":

أ/ مبدأ التعقل: و"هو التحفظ في اصطناع كل تقنية ممكنة والتصون من الإكثار من هذه الوسائل دفعا لسوء العواقب"[2]، إذ يجب التريث في صناعة وإنجاز التقنيات والأدوات المتعلقة بعالم الآلة، دفعا للضرر الذي تلحقه بالفرد والمجتمع، إذا أنها لو تترك هكذا بلا قيد وضبط فستسيطر على الإنسان المادية وتجعله يأخذ منحى الإنسان الغربي، إذ أن "كل تقدم مادي يتطلب تقدما روحيا يفوقه قوة أو على الأقل يساويه حتى يحصل الانتفاع به مما يترتب عليه أن كل تنمية اقتصادية ينبغي أن تصاحبها تزكية للنفس على قدرها"[3]، من خلال هذا يتبين مدى أهمية التنمية الروحية حتى لا تطغى المادية والتحجر في نفس الإنسان، وهذا هو مغزى الحداثة الإسلامية.

ب/ مبدأ التخلق: وهو "عبارة عن الإشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل ضد مبدأ السيادة، ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها..."[4]، وبهذا تكون الأخلاق هي رفيق الحكمة والعقل، ومتى صاحب الخلق عمل الإنسان حصل له التأييد في عمله واكسبه توازنا وقدرة في تأسيسه وبنائه.

---

[1] طه عبدالرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 208.

[2] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 132.

[3] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 233.

[4] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 113.

ومـن هنـا يمكننـا القـول بـأن الحداثـة كمـا يعرفهـا طـه، هـي حداثـة ذات أبعـاد ومفـاهيم مترابطـة ترتكـز في عمومهـا علـى الجانـب الـديني والأخلاقـي، كمـا أن المفهـوم الـذي قدّمـه طـه عبـد الـرحمن يقضـي بـأن تبـني الأمـة حـداثتها بنفسـها ومـن تراثهـا وتاريخهـا لأجـل مسـتقبلها، فـلا يمكـن لـتراث وتـاريخ الآخـرين أن يشـكل لنـا حضـارتنا وحـداثتنا، ومـا تجـدر بنـا الإشـارة إليـه هنـا هـو ضـرورة بنـاء القاعـدة والأرضـية الي مـن خلالهـا نضـمن نجـاح مشـروعنا، وإلا إذا كانـت القاعـدة هشـة فحينئـذ سنسـتنزف طاقتنـا دون أن نحصـل شـيئا، ومـن خـلال مـا سـيأتي سـنعمل علـى إيضـاح جانـب الإبـداع والخصوصـية التداوليـة ودورهمـا في استكمال المضامين الداخلية للحداثة العربية الإسلامية.

المبحث الثاني: مشروعية الإبداع وخصوصية المجال التداولي

إن الحديث عن حداثة إسلامية مستقلة هو بالضرورة حديث عن إبداع وإنتاج خاص، وهذا الإبداع لا يجب أن يكون مستقلا ومنفكا عن القيم والخصوصيات الثقافية والاجتماعية لهذه الأمة، كما يجب أن يتماشى فعل التحديث وفق ما اصطلح عليه طه عبد الرحمن "المجال التداولي".

فما مفهوم الإبداع بالمعنى الحداثي الإسلامي؟ وما هي مقتضيات المجال التداولي؟

أولا: مشروعية الإبداع

"يفيد لفظ الإبداع**"** لغة معنى **"**إخراج الشيء إلى تحيّز الوجود**"** أي **"**إحداث الشيء**"** بمعنى الإسهام في صنع الشيء واستحداث حضوره في العالم.

"ويفيد اصطلاحا معاني تختلف باختلاف المجال الثقافي الذي يتعلق به، فيعني أولا في علم الكلام "إحداث الشيء على غير مثال سابق" مقابل "الاحتذاء" فيكون مرادف لمفهوم "الابتكار"، ويعني "إحداث الشيء من لا شيء" في مقابل الاقتباس، فيكون مرادف لمفهوم "الإختراع" ويعني "إحداث عمل فني" في مقابل الانتحال "فيكون مرادفا لمفهوم الإنشاء"**"**[1].

من خلال هذا التعريف يتضح أن لمصطلح الإبداع الكثير من المعاني، والتي تتعدد وتختلف باختلاف المجال الثقافي الذي يدور فيه فعل الإبداع، وما تفرزه معاني الابتكار، الإختراع والإنشاء لا يمكن أن نضعها في مستوى واحد بل هي مختلفة في مدلولاتها.

وتجدر أهمية الحديث عن فكرة "**الإبداع**" وبخاصة في وقتنا الراهن، نظرا للانسياق والإتباع الذي تشهده الأمة في شتى مجالاتها، والأدهى من ذلك هو أن المثقفين والمفكرين العرب كذلك مقلّدون، وهذا ما يؤكده طه عبد الرحمن بقوله: **"**المتفلسف العربي "مثقف" مقلد لا جديد عنده، ومتعلم تابع لا متبوع، حيث إنه يقلد غيره فيما أخذ به أو تركه من دون أن يسأل نفسه، لا عن مقتضيات أخذه بما أخذ به هذا الغير، ولا عن مقتضيات تركه لما ترك**"**[2]، من خلال ما سبق يبين لنا

---

[1] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص ص 113، 114.

[2] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 35.

طه عبد الرحمن أن المثقف العربي يأخذ من غيره ويتبعه في ما يمليه عليه دون تمحيص ولا انتقاء فضرورة خلق الجديد يجب أن تمس المتفلسف والمفكر قبل أن تمس الشخص العامي لأنه (المتفلسف) أولى بالإصلاح.

وقد عمل طه على وضع أسس لفلسفة عربية إسلامية تخرج المثقف من سباته، وهو ما يؤكده بقوله: "يبدو لي أني وضعت بين يدي الباحث المسلم والمفكر العربي فلسفة بمضامين أخرى، وينفتح على آفاق جديدة ويترك تقليد الآخرين..."[1]، فقد اجتهد طه على إظهار معالم الاستقلالية وبناء أسس التفلسف الخاصة، والتي تخدم واقعنا وتعنى بحل مشاكلنا، فلسفة تخرج المثقف العربي من تقليد الغرب وعليه "... يجب أن نسعى إلى إقامة فضاء فلسفي عربي يتضمن من المفاهيم والمسائل مالا نجد له بالضرورة مثيلا في الفضاء الفلسفي المزعوم..."[2]، وهنا تظهر الدعوة الصريحة لطه لتأسيس فضاء فلسفي ومجال خاص بنا، يمكننا من التفلسف على مقتضى خصوصيتنا الثقافية ونعمل على معالجة مشاكلنا.

"ويأتي على رأس العناصر التي تشكل لب الحداثة، فعل "الإبداع"... فلا يتصف بالحداثة إلا من أبدع... ويكون وصفه بها على قدر إبداعه"[3]، فلا يمكننا الدخول في مضمار الحداثة دون خوض غمار فعل الإبداع والإنتاج، إذ أن الإبداع على قدر اتساعه وتأصله فينا يسمح بالتأسيس لحداثة إسلامية، وعلى قدر الإبداع يحصل التحديث ومتى غاب الفعل المبدع غاب معه فعل التحديث، كما أن "... تحصيل القدرة على الإبداع والاستقلال يوجب تحصيل فرع علمي جديد، يمكن أن نطلق عليه اسم "علم القول الفلسفي" أي العلم الذي يتخذ ظواهر القول الفلسفي موضوعا له"[4]، من هذا يتبين لنا أن الإبداع كفعل يتطلب ويستلزم تأسيس علم خاص، سماه طه عبد الرحمن **"بعلم القول الفلسفي"** وهذا الأخير يأخذ من ظواهر وقضايا القول الفلسفي موضوعاته ولا يخرج عن إطارها،

---

[1] طه عبد الرحمن: في ضيافة برنامج "طه عبد الرحمن الفيلسوف المجدد، تق: رضوان مرحوم، مجلة أفكار، المغرب 2016م، ص 27.

[2] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 77.

[3] طه عبد الرحمن: الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 14.

[4] طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 73.

ويزيـد علـى ذلـك طـه موضـحا ضـرورة "تحصـيل "علـم الفلسـفة"، وموضـوع هـذا العلـم هـو الظـواهر الفلسـفية أقـوالا وأفعـالا، ومنهجـه هـو التعامـل الموضـوعي مـع هـذه الأقـوال والأفعـال علـى طريقـة تعامـل العلـوم الأخـرى مـع موضـوعاتها"،[1] فعلـم الفلسـفة يوجـب فهـم المواضـيع الفلسـفية أولا ومـن ثمـة تحديـد المنـاهج المناسـبة للاسـتفادة منهـا، بحيـث تكـون طريقـة تعاملنـا مـع مواضـيع الفلسـفة تماثـل طريقـة تعامـل باقي العلوم الأخرى مع مواضيعها.

وفي هـذا نبـين الإعـتراض الـذي قدّمـه طـه عبـد الـرحمن علـى القـول بكونيـة الفلسـفة، إذ "أنّ تـاريخ الفلسـفة انبـنى علـى القـول بكونيـة الفلسـفة، واتخـذ هـذا القـول صـورتين اثنتـين إحـداهما "الصـورة الإغريقيـة" الـتي تـدّعي بـأن الفلسـفة كليـة، أي تنطبـق علـى جميـع الأفـراد والثانيـة "الصـورة الأوربيـة" الـتي تـدعي بـأن الفلسـفة عالميـة، أي أنهـا تنطبـق علـى جميـع الأقطـار"[2]، والقـول بهـذا يعـني أن ننفـي جميـع خصوصـياتنا الثقافيـة، ومـا تحملـه مـن أفكـار فلسـفية، وننقـاد وراء هـؤلاء المـدّعين بنسـب الفلسـفة لهـم وجعلها واحدة، والحقيقة أن لكل قوم فلسفتهم ويحق لهم الإبداع على مقتضى خصوصياتهم.

كمـا نـوّه طـه في موضـع آخـر بضـرورة مواجهـة الآخـر وتحقيـق المشـروعية الإبداعيـة، إذ "تشـترط في الإيـداع في أي مجـال مـن المجـالات كـان، مواجهـة مـانع مـن الموانـع الـتي تعـوق علـى التقـدم فيـه، وعلـى قـدر المـانع تكـون قيمـة هـذه المواجهـة"[3]، وعلـى هـذا يظهـر أن الإبـداع يحضـر حيثمـا وجـد حـاجز أو عـائق مـا، وتحصـيل القـدرة علـى تجـاوز العـائق يؤكـد علـى حضـور الإبـداع وتعظـم أهميتـه في تجـاوزه، كمـا أن "... الأصـل في فقـه "منهجيـة الإبـداع" المحـرّرة لفكرنـا هـو تحصـيل القـدرة علـى الإحاطـة بمقتضـيات أنـواع ثلاثـة مـن المنهجيـات "المنهجيـة التكامليـة" المميـزة للـتراث الإسـلامي، و"المنهجيـة التداوليـة" المسـتخدمة في الصـنعة الفلسـفية، و"المنهجيـة الحجاجيـة""[4]، إذن فمـا يشـترط في فعـل الإبـداع دائمـا هـو العمـل وفـق منـاهج ثـلاث لا يجـب الخـروج عليهـا، المنهجيـة التكامليـة للـتراث بحيـث تـتم دراسـة الـتراث كوحـدة لا

[1] المصدر السابق، ص 76.

[2] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 79.

[3] المصدر نفسه، ص 116.

[4] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 16.

تنفصل عن بعضها البعض، أي لا يجب أن تغفل إحدى أجزائه، والمنهجية التداولية بحيث تعالج القضايا المتعلقة بأسسنا اللغوية والعقدية والمعرفية وسنأتي لتوضيح هذا لاحقا، والمنهجية الحجاجية والتي هي أساس يسمح باكتشاف الآخر والتواصل معه ومن ثمة تبادل المعارف وتحصيل الانتفاع من علمه.

ويعدّ طه عبد الرحمن بأن الإختلاف ضرورة بحيث أن فعل التفلسف أظهر في الإختلاف منه في الإجماع، ومن هذا يحيلنا طه على أن ممارسة الفلسفة في ظل الإختلاف يؤتي ثماره، إذ يستفيد الفيلسوف المبدع من تعارض رأيه مع الآخر، ويرى طه أن المفكر العربي يحمل "... أحد وجوه المسؤولية التي يتحملها الفيلسوف العربي هو أن يشتغل بنقد الأمر الواقع الذي أخذ يفرض نفسه على قومه..."[1]، فالمثقف والمتفلسف العربي مصالب بالثورة على واقعه ونقده وعدم الرضى بما هو سائد، لأنه "لا نهوض بغير إرادة ولا تغيير بغير قوة"[2]، وعلى هذا يمكن تحقيق نهضة وصحوة تمكننا من بناء حداثتنا، ونتمكن من تغيير واقعنا بشتى الأساليب الحضارية والفكرية بعيدا عن السلوكات الطائشة، والتي لا تمت بصلة إلى تعاليم ديننا وأخلاقنا.

ثانيا: خصوصية المجال التداولي

لقد استحدث طه عبد الرحمن مفهوم المجال التداولي، وجعل منه أحد العناصر الأساسية في مشروعه الحداثي، فقد عمل على وضع قواعده عبر الاستقراء العام والناظم لأشتات قواعد الممارسة الإسلامية العربية[3].

ولقد سبقت الإشارة إلى مفهوم المجال التداولي في الفصل الأول، فهو السبيل الوحيد لتقويم الممارسة التراثية وتحقيق الإستفادة من التراث عن طريق التقريب التداولي، وهذا ما يوضحه بقوله: "... استحدثنا مفهوم "المجال التداولي" بوصفه آداة من أدوات تقويم التراث"[4]، فما يرجى من هذا

---

[1] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 17.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] محمد همام: مفهوم المجال التداولي في المشروع العلمي لطه عبد الرحمن، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ص 17.

[4] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 243.

المجـال المسـتحدث هـو ممارسـة التقـويم للـتراث وفحـص مضـامينه، والـتراث هـو "مجموعـة عطـاءات الآبـاء والأجـداد علـى المسـتوى الروحـي والمـادي عـبر تفـاعلهم مـع الـدين، وضـمن خضـوعهم لقيـود الزمـان والمكـان اللـذين تم الإنجـاز فيهمـا"[1]، ومنـه فـالتراث هـو مـا نقلـه الأولـون مـن أجـداد وآبـاء في شـتى المجـالات المعنويـة والماديـة في إطارهـا الـديني، وداخـل إطـار زمكـاني معـين، ومـن ثمـة "فالمقصـود ب"مجـال التـداول" في التجربـة التراثيـة هـو إذن محـل التواصـل والتفاعـل بـين صـانعي الـتراث"[2]، وعلـى هـذا يتبـين أن المجـال التـداولي يعمـل علـى الـربط بـين الفـاعلين في صـناعة الـتراث، ومـن ثمـة يمكننـا مـن تحقيـق التقريـب مـع معطيـات الحاضـر بغـرض الإسـتفادة مـن ماضـي الـتراث، وينحصـر مفهـوم التـداول مـن الفعـل تـداول الـذي يعـني النقـل والـدوران، ممـا يـدل علـى التواصـل والحـرك بـين الفـاعلين، فهـو يعمـل علـى الجمـع بـين التواصـل والتفاعـل، كمـا أن "... أحـد مقتضـيات مجـال التـداول الإسـلامي هـو أن القـول فيـه لا ينفـك عـن الفعـل حـتى إن الفعـل يصـير ميزانـا يـوزن بـه القـول صـدقا ونوعـا..."[3]، ومنـه يظهـر بـأن الغايـة الـتي يحققهـا المجـال التداولي هو الربط بين مقام القول والفعل دون فصل بينهما، ومن ثمة العمل على تجسيد تلك الأقوال.

أمّـا مفهـوم "**المجـال**" فهـو "...عبـارة عـن مبـادئ أصـلية وفرعيـة تصـاحب وجـود القـوم وسـلوكهم ...فلكـل قـوم مجـالهم التـداولي كمـا أن لكـل كـلام مقامـه الظـرفي ...فـلا مقـام بغـير مجـال"[4]، فطـه هنـا يبـين لنـا مـدى تمـايز كـل قـوم أو كـل مجتمـع بمجموعـة خصـائص عـن غـيره مـن المجتمعـات، هـذه الخصـائص تتناسـب مـع مجـالهم ومقـامهم الخـاص، وعلـى هـذا يتضـح المفهـوم العـام للمجـال التـداولي إذ هـو "... جملـة مـن المبـادئ اللغويـة والعقديـة والمعرفيـة الـتي يتبعهـا كافـة أفـراد الامـة سـواء أوعـوا بـذلك أم لم يعـوا، مسـتثمرين لهـا في إنشـاء أقـوالهم وإتيـان أفعـالهم ان ابتـداء أو بواسـطة"[5]، مـن خـلال هـذا التعريـف يتبـين أن المجـال التـداولي يـرتبط باللغـة كفعـل يميـز القـوم عـن غـيرهم، وبالعقيـدة كملّـة ودين متبـع، وبالمعرفـة

[1] عبد الكريم بكار: من أجل انطلاقة حضارية شاملة، دار القلم، دمشق، ط4، 2011م، ص 30.

[2] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 244.

[3] طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 74.

[4] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 198.

[5] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 2 ، مصدر سابق، ص 98.

التي يحصّلها القوم، ومن خلال هذه المبادئ الثلاث تتحدد الأسس المشكلة لكل مجتمع وهي الإطار الذي يمارس فيه المجال التداولي نشاطه.

1/ عناصر المجال التداولي:

أ/ **الأسباب اللغوية:** "لا يخفى على أحد أن اللغة أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب والتأثير فيه بحسب هذه المقاصد، وبقدر ما تكون هذه الأسباب مألوفة للمخاطب وموصولة بزاده من الممارسة اللغوية، فهما وعملا يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد"[1]، وعليه فاللغة هي محدد ومقصد الفرد في التعبير عن مكنوناته للآخر، وعلى قدر ما تتصل هذه اللغة بأرضية يشترك فيها معه يكون هناك تأثير واتصال أعمق، فقد جاء إنتاج "أرسطو" بألفاظ معتادة عند أهل لسانه وفي زمن آخر أصبحت غير مألوفة فانغلق عباراته على الفهم، مما جعل الغزالي يسعى إلى إيضاح قوانينه باستعمال الأمثلة المتداولة بين النظار من أهل زمانه[2].

ب/ **الأسباب العقدية:** لا تقل أهمية عن الأسباب اللغوية، فلولا الصيغة العقدية الدينية لهذه الأسس لما تمتعت هذه الممارسة بما نعلمه عنها من السعة والثراء، ولما حملتنا على أن نلتمس فيها اليوم ما ينهض همنا لاستئناف سابق عطائها[3]، فقد زودت هذه الأسباب العقدية الممارسة التراثية بثراء وسعة كبيرتين، كما أنها تساهم في تفاعل الإنسان مع عقيدته وتحويلها إلى واقع، وكذلك توسع مدارك الإنسان وتجعله منفتحا بأفق شامل على هذا الكون.

ج/ **الأسباب المعرفية:** فما يتناقله المتخاطبون هو جملة المضامين الدلالية والطرق الاستدلالية، والتي بفضلها تتوسع المدارك العقلية في أنفسهم كما تنفتح آفاق العالم من حولهم، فلا تواصل ولا تفاعل في التراث إلا بالمعرفة المتوسلة باللغة والمبنية على العقيدة[4]، إذن فالأسباب المعرفية التي تحقق وتحصل الترابط بين الأراد وتضمن تفاعلهم، تتوسل بالأسباب اللغوية والعقدية لتحقيق الإحاطة بالمضامين

---

[1] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 245.

[2] محمد همام: المجال التداولي، مرجع سابق، ص 3.

[3] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص245.

[4] المصدر نفسه، ص 246.

التراثيـة وتفعيلهـا، ومـن ثمـة يتبـين لنـا أن الأسـباب الـثلاث لا تنفصـل عـن بعضـهما الـبعض ولا يمكـن استمرار مبدأ أو سبب منها دون حاجته للسببين الآخرين.

ولا يتم إدراج هذه العناصر الثلاث دون توفر خاصيتي "الإستعمال" و"الاستكمال":

أ/ **الإســتعمال**: "فكـل قسـم مـن هـذه الأقسـام لا تتحقـق وظيفتـه التداوليـة إلا حـين يقـع اسـتعماله، والاسـتعمال بغـير النقلـة الموجبـة للتواصـل يغـير الحركـة الموجبـة للتفاعـل"[1]، فوظـائف العناصـر الثلاثـة "المعرفـة العقيدة واللغة" بحاجة لتطبيق وممارسة وإذا لم يحصل ذلك فلا حاجة لنا بها ما لم ترتق إلى درجة الفعل.

ب/ الاســتكمال: "أن هـذه العناصـر متكاملـة فيمـا بينهـا، ولا يمكـن تجزئتهـا وإلا أصـيب عملهـا بالخلـل"، إذ لا يمكـن بـتر عنصـر مـن العناصـر الـثلاث "فاللغـة مـا لم تبلـغ معرفـة نافعـة مسـتندة إلى عقيـدة راسـخة، فـلا كمـال فيهـا، والعقيـدة مـا لم تقـوم حقـائق مسـتمدة مـن معرفـة نافعـة تتوسـل بلغـة مبينـة فـلا كمـال فيهـا هـي الأخـرى، والمعرفـة مـا لم تحقـق قيمـة مسـتمدة مـن عقيـدة راسـخة تتوسـل بلغـة مبينـة فـلا كمـال فيهـا كـذلك"[2]، إذن يتجلـى هنـا أن مفعـول العناصـر كمـا سـبق وذكرنـا يقتضـي اجتماعهـا جميعـا، ومـن ثمـة يمكـن الحـديث عـم مـال تـداولي متكامـل العناصـر، فـلا تعمـل لغـة دون عقيـدة ولا معرفـة دون عقيدة ولغة والعكس.

"لا بـد لكـل فلسـفة مـتى أرادت أن تفيـد المتلقـي وتـؤثر فيـه، أن تنـزل قاعـدة أو قـل "أرضـية" تداوليـة عنـده، وبـدون هـذه الأرضـية التداوليـة لا مطمـع في الإفـادة ولا بـالأولى في التـأثير"[3]، وعلـى هـذا فطـه يؤكـد بـأنّ الفلسـفة العربيـة الإسـلامية مـتى أرادت أن تحقـق مفعولهـا يجـب أن ترتكـز علـى قاعـدة تداوليـة متكاملـة ومتداخلـة العناصـر، حـتى يتسـنى لهـا تحقيـق التـأثير والنجاعـة، وبهـذا يمكـن أن نميـز مـا يصـبو إليـه طـه ومـا يركـز عليـه هـو ضـرورة تحصـيل "الإبـداع"، فـلا حداثـة دون إبـداع ولا اسـتقلالية دون تحقيـق المشـروعية مـن خـلال إثبـات مـدى قـدرة الأمـة علـى التغلغـل في مجـالات المعرفـة المتعـددة، ومـن ثمـة اسـتنطاقها والعمـل علـى تحقيـق الخصوصـية التداوليـة، ولابـد مـن التشـبث بقيمنـا ولغتنـا وعقيـدتنا، فلـو تم الإخـلال بهـذه الأسـس التداوليـة الـثلاث وتم التنكـر لهـا، يمكـن القـول أننـا نمشـي في طريـق التنـاقض إذ لا يمكننا الدعوة إلى الإبداع والتجديد ونحن منسلخون عن أصلنا ودِيننا.

---

[1] المصدر السابق، ص 248.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 126.

المبحث الثالث: مبادئ الحداثة الإسلامية

إن التفصيل في المشروع الحداثي لطه عبد الرحمن، يأخذ بنا إلى ضرورة التفصيل في إحدى أهم نقاطه ألا وهي مبادئ الحداثة من منظوره الخاص، وهي تمثل نقاط الإبداع والتجديد في مشروعه ومن ثمة تميزنا عن حداثة الغرب، ونتساءل هنا: فيما تتمثل هذه المبادئ؟ وما هي تطبيقاتها؟

والمعلوم كما سبقت الإشارة إليه أن مفهوم الحداثة اتخذ عديد الأشكال والتي زيّفت من حقيقتها، وعليه "يتعين أن نبدأ بالتخلص من هذا الشيء الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم الحداثة، والسبيل إلى ذلك هو أن نفرق بين جانبين هما: روح الحداثة وواقع الحداثة"[1]، فواقع الحداثة يختلف عن روحها، والحضارة الغربية تمثل واقعها بنزعتها المادية، وما يجب أن تصل إليه الحداثة الإسلامية هو روحها، بحيث أن "التفريق بين "**روح الحداثة**" وبين "**الحداثة الغربية**" بوصفها أحد تجلياتها الواقعية أو التاريخية أو الخلقية يمكننا من رفع اللبس الذي يكتنف مفهوم الحداثة..."[2]، إذن فالسبيل الذي يمكننا من فك الأغلال عن مفهوم الحداثة هو التمييز بأن لها مجموعة تطبيقات، وهذه الأخيرة تختلف حسب البيئة الحداثية وباعتبار اختلاف ما نصبوا إليه بحسب طه عبد الرحمن يجب أن تختلف حداثتنا في مضمونها وفي تطبيقها، "فيلزم أن لروح الحداثة إمكانات متعددة ليس الواقع الغربي إلا واحدا منها ..."[3].

ومما سبق يظهر بأن لروح الحداثة العديد من التطبيقات الممكنة تختلف باختلاف الزمان والمكان "... فهذه الروح ... عبارة عن جملة المبادئ، ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبدا تطبيق واحد، إذ هو بمنزلة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة"،[4] كما يحيلنا طه عبد الرحمن إلى التفاوت بين واقع الحداثة وروحها، وعليه يجب أن نؤسس لحداثة تهتم بواقعنا وداخلنا المعاش إذ أنه لا بدّ من اعتبار الحداثة تطبيقا داخليا، فالاهتمام بقضايا بعيدة عن المجال التداولي ومشاكلنا الخاصة لا فائدة منه

---

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 240.

[2] طه عبد الرحمن: الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 22.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 30.

وليس هو الهدف، كما لا يجب أن ننتظر من غيرنا أن يقدّم لنا حلولا لمشاكلنا، و"لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقا إبداعيا لا تطبيقا اتباعيا"[1].

ومبادئ الحداثة ثلاثة وهي "**مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول**"، وسنأتي الآن على شرحها والتفصيل فيها:

أولا: مبدأ النقد

"مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو الإنتقال من حال الإعتقاد إلى حال الانتقاد والمقصود ب"الاعتقاد" هو أن يسلم المرء بالشيء من غير أن يحصل أي دليل عقلي عليه ولا أن يجتهد في طلب الدليل"[2]، من خلال مضمون القول يتبين أن النقد هو سمة الحداثي بحيث يسعى دوما لتبرير الحقائق وتبيانها بحجج عقلية، وعليه يتوجب الخروج من دائرة الانقياد والتسليم بحقائق ملقاة إلينا هكذا فقط، فذلك هو عين الاتباع الأعمى، ويؤكد على ذلك طه بقوله: "إن الفلسفة هي ممارسة النقد' فإنها لا تؤمن في عواقبها متى تركت فرطا من غير ضابط يضبطها أو نهاية تنتهي إليها..."[3]، ويقوم مبدأ النقد على ركنين:

أولهما "**التعقيل (أو العقلنة)**، والمراد بالتعقيل هو إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية.

والثاني "**التفصيل أو التفريق**"، والمراد به هو نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التمايز بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة[4]. ومنه فهذا المبدأ (النقد) يعمل على إشراك العقل في تحليل الظواهر وإدراكها، كما يحاول أن يخلق التمييز بين مختلف أشكاله، وكما نجد أن طه عبد الرحمن قد أعطى مثالين أو نقول نموذجين لتطبيق هذا المبدأ:

---

[1] المصدر السابق، ص 34.

[2] طه عبد الرحمن: الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 24.

[3] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة ، ج1، مصدر سابق، ص 179.

[4] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص ص 26، 27.

1/ نظام العولمة والتعقيل الموسع

"ويقـوم النقـد التعقيلـي الموسـع في بيـان كيـف أن نظـام العولمـة هـو وريـث التطبيـق الغـربي لـروح الحداثـة في امتـداد العـالم بأسـره، أخـل بمبـادئ أخلاقيـة أساسـية واقعـا في آفـاق عمليـة وتعامليـة شـنيعة"، وبالتـالي فالعولمـة هـي ثمـرة مـن ثمـرات الحضـارة الغربيـة والـتي دخلـت عليهـا مجموعـة مـن الآفـات أخلـت بمنظومتها.

ويعـرف طـه العولمـة بأنهـا "هـي تعقيـل العـالم بمـا يجعلـه يتحـول إلى مجـال واحـد مـن العلاقـات بـين المجتمعـات والأفـراد عـن طريـق تحقيـق سـيطرات ثـلاث "سـيطرة الاقتصـاد في حقـل التنميـة و"سـيطرة التقنيـة في حقـل العلـم" و"سـيطرة الشـبكة في حقـل الاتصـال"[1]، فمضـمون تعريـف العولمـة هـو سـيادة الوحـدة الاقتصـادية الثقافيـة والعلميـة...الخ ممـا يفضـي إلى علاقـة واحـدة تحكـم العـالم وبالتـالي تحقـق العولمـة السـيطرة على العالم.

ومـن هنـا تخـلّ العولمـة الاقتصـادية "بمبـدأ التزكيـة"، و "مقتضـى التزكيـة أنهـا تشـترط في المنفعـة أن يصـلح بهـا حـال الإنسـان سـواء أكانـت ماديـة أم معنويـة"[2]، كمـا تـورث سـيطرة "التقنيـة" علـى مبـدأ "العمـل" وسـيطرة "الشـبكة" في مجـال التواصـل يخـل "بمبـدأ التواصـل"، ومـن هـذا يتبـين أن العولمـة تخلـق إخـلالات ثـلاث ب"التزكيـة، والعمـل والتواصـل" فتحصـر الإنسـان في جانـب مـادي فقـط وإلغـاء الجانـب الروحي فيه، كما لا تسمح له بتواصل سليم مع الآخرين.

وهنـا يطـرح طـه عبـد الـرحمن تسـاؤله كيـف يمكـن الخـروج مـن هـذه الأزمـة الأخلاقيـة المثلثـة؟، ويـرى في أن "... الـدين الـذي يقـدر علـى قهـر العولمـة وعلـى ضـبط مسـلكها التعقيلـي إنمـا هـو ديـن الإسـلام..."[3]، ذلـك لأنـه أكمـل الـديانات وأصـحها وهـو الـدّين الخـاتم، ويحمـل مجموعـة مبـادئ تسـمح بالخروج من آفات العولمة:

---

[1] المصدر السابق، ص 78.

[2] المصدر نفسه، ص 80.

[3] المصدر نفسه، ص 88.

أ/ مبـدأ ابتغـاء الفضـل بشـقيه تكامـل مقومـات التنميـة والإتصـال بـالأفق يجعـل القـيم الأخلاقيـة والروحيـة في صلب عملية التنمية الاقتصادية وهذا المبدأ يدرء آفة "السيطرة الاقتصادية"

ب/ مبدأ الاعتبار ويعمل على مواجهة ودرء آفة سيطرة التقنية على مبدأ العمل.

ج/ مبدأ التعارف ويدرأ آفة سيطرة الشبكة في مجال التواصل.[1]

2/ نظام الأسرة الغربية والتفصيل الموجه

ونبـين مفهـوم الأسـرة باعتبارهـا "...هـي المحـل الـذي يتعلـق فيهـا الإنسـان بغـيره تعلـق نسـب ويتخلـق فيهـا بحسـب هـذا التعلـق"[2] فالأسـرة بهـذا المفهـوم هـي النـواة الـتي يتشـكل فيهـا الفـرد ويؤسـس منظومته الأخلاقية، ومن ثمة تتشكل لديه رابطة أسرية متصلة.

أ/ الأسرة الحداثية وانفصالها عن الأخلاق:

إن أهـم مـا تعرضـت لـه الأسـرة في مرحلـة الحداثـة هـو الانسـلاخ عـن القـيم نتيجـة تـأثير المقـولات الفلسـفية وانفصـال الكنيسـة عـن عمليـة الحكـم والترشـيد، إذ كـان الـدين هـو مرجعهـا في الحكـم، وبالتـالي حدثت قطيعة القيم الأسرة التقليدية واكتسبت قيم جديدة حدّدها طه عبد الرحمان في أقسام ثلاث:

- اعتبار الزواج عقدا مدنيا وكان منقبل بإذن الكنيسة فقط.
- إباحة الطلاق بعد ما حرمته الكنيسة .
- جعل علاقة الحب أساسا قائما بذاته، ومن قبل كانت تتأسس على علاقة روحية "حب الإله"[3].

وهـذه المـواطن الـثلاث تمثـل انفصـالا عـن أخـلاق الـدّين وتكـرس لمبـادئ الحداثـة الغربيـة (الحريـة...)، كمـا أنهـا تجعـل مـن رابطـة الأسـرة رابطـة هشـة، وهـي تـدخل ضـمن توجهـات الحداثـة نحـو "الإنسـان" وتوسـلها بالعقـل وتعلقـا بالـدنيا، ومنـه يتبـين مـزاعم الحداثـة الغربيـة بقـدرة الإنسـان علـى إدارة

---

[1] المصدر السابق، ص ص 97، 98.

[2] المصدر نفسه، ص 99.

[3] المصدر نفسه، ص 102.

شـونه بنفسـه وتحديـد مصـيره، دون انتظـار سـلطة أخـرى توجهـه أو التوسـل بالـدين والـوحي في قيـادة ذواتنا، وكذا تكريس التعلق بالدنيا وجعلها مستقر الإنسان بعيدا عن التفكير في شيء اسمه "الآخرة".

ب/ الأسرة ما بعد حداثية وانقلاب قيم الحداثة:

لا شـك في أن الحـديث عـن الأسـرة مـا بعـد حداثيـة هـو حـديث عـم مركزيـات جديـدة، ليسـت بعيـدة عـن الأسـرة الحداثيـة، وعـل أبـرز مـا تجـب الإشـارة إليـه هـو "المـرأة" فقـد بـرزت العديـد مـن الخطابـات الفلسـفية تـرى "في الـزواج اسـتلابا للمـرأة في الأسـرة بنيـة يسـترق فيهـا الرجـل المـرأة"[1] ، "ومـن ثمـة فكـل امـرأة يعولهـا زوجهـا، حـتى ولـو كانـت رعايتـه لهـا جيـدة قـد باعـت في الواقـع حريتهـا بـثمن بخـس عنـدما اسـتبدلت بهـا الطعـام والمـأوى"[2]، وهـذا مـا أفضـى إلى أن تتطـور الأسـرة وتنفصـل عـن أخـلاق الـدين و"انقلبـت علـى هـذه القـيم وأخـذت بأضـدادها ألا وهـي الأسـرة مـا بعـد الحداثيـة وباصـطلاحنا "المـا بعـد حداثة"" ومن نتائج هذا الانقلاب في القيم:

ـ إلغاء سلطة الأب فلم يبق هو رب الأسرة.

ـ إنهاء تحكم الأب في النسل.

ـ إنهـاء الصـفة النموذجيـة لـلأب والتفريـق بـين الأب والابـن، وبهـذا تكـون الأسـرة مـا بعـد حداثيـة قـد اسـتلبت قـيم السـعادة الـذي يميـز الأسـرة الحداثيـة بقـيم اللعـب في أدواره الـثلاث قبـل أثنـاء وبعـد الـولادة[3]، إذ أن "الحركـة النسـوية دعـت إلى رفـض سـيطرة الأب داخـل الأسـرة علـى الزوجـة أو الأبنـاء واعتـبر ذلـك مـن الأبويـة وفي هـذا الإطـار رحبـت بالأسـرة المـدارة مـن قبـل الأم وحـدها واعتـبرت (تأنيـث الأسـرة) أمـرا إيجابيـا في صـالح المـرأة"[4]، ومـن هـذا يتضـح الانقـلاب الـذي أحدثتـه هـذه النظريـة وغيرهـا في قلـب لمبـادئ الأسرة، إذ عملت على قلب الأدوار وتغيير في المفاهيم بدعوى التحرر والاستقلالية.

---

[1] المصدر السابق، ص 111.

[2] مثنى أمين الكردستاني: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، تق: محمد عمارة، دار القلم، الكويت، ط1، 2004م، ص 89.

[3] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص ص 116، 117.

[4] مثنى أمين الكردستاني: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، مرجع سابق، ص 191.

ومـن خـلال هـذا فـلا تصـحيح للأسـرة بغـير عـودة الـروح إليهـا والـتي لا تنفخهـا إلى قـيم "التعـالي، الفطـرة والخلـود"، ولا يمكـن للأسـرة الحداثيـة أن تحفـظ نفسـها إلا إذا تخلـت عـن التفصـيل المطلـق وسـلكت التفصـيل الموجـه الـذي تأخـذ بـه الحداثـة الإسـلامية[1]، فـالتطبيق الإسـلامي هـو القـادر علـى حفـظ واجبـات الأفـراد داخـل الأسـرة ويجعـل منهـا مكـان للسـكينة والراحـة يقـول الله تعـالى: {**ومـن آياتـه أن خلـق لكـم مـن أنفسـكم أزواجـا لتسـكنوا إليهـا وجعـل بيـنكم مـودة ورحمـة إن فـي ذلـك لآيـات لقـوم يتفكـرون**} (سورة الروم، الآية 21).

ثانيا: مبدأ الرشد

مقتضـى هـذا المبـدأ في الحداثـة هـو الإنتقـال مـن حـال القصـور إلى حـال الرشـد، والمـراد بالقصـور هنـا هـو التبعيـة الفكريـة والسـلوكية... فيكـون المـراد بالرشـد هـو تحصـيل الإسـتقلال والإبـداع في التفكـير والسـلوك"، مـن هـذا يتبـين أن هـذا المبـدأ يعمـل علـى تحريـر الفـرد العـربي المسـلم مـن تقليـده لغـيره، كمـا يمكنه من تحصيل سلوكاته وأفكاره الخاصة دون انتظار أن تأتيه من غيره، ويقوم على ركنين وهما:

أولهما **الإستقلال** وهو الحرية في الإبداع والتحرر من تبعية الآخر.

والثاني **الإبداع** وهو تأسيس قيم جديدة خاصة بعيدا عن التقليد[2].

ويـرى طـه عبـد الـرحمن أن تطبيـق هـذا المبـدأ يتحـدد في مسـتويين همـا "**ممارسـة الترجمـة**" و"**قـراءة القرآن قراءة متجددة**".

1/ الترجمة الحداثية وتحقيق الإستقلال:

فـأول مـا يجـب علـى الفـرد المسـلم في ممارسـة الترجمـة أنـه عنـد نقلـه للـنص يسـتقل منـه ويتحـرر مـن وصـايته في وضـعه مـن جديـد، وقـد شـهدت الترجمـة العربيـة نهضـة فكريـة خـلال مطلـع القـرن 19م، ونسميه بالتجربة الثانية على اعتبار التجربة الأولى كانت في العصر العباسي.

---

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 139.

[2] المصدر نفسه، ص 26.

وقد قامت هذه النهضة في بناء طريقها على مبادئ نقد مسلمات الترجمة العربية والتمييز في أن الترجمة والعصر العباسي فعل اختياري، بينما التجربة الثانية فعل اضطراري صدر عن غريزة الدفاع عن النفس وحماية حدودها، هذا ولقد قدم طه عبد الرحمن نقدا لمفهومي "**التحديث** و **الترجمة**" وأكد على أنه **"**لا ينبغي أن نسلّم بأنه لا يصح إنجاز ترجمة أي نص كائنا ما كان دون أن يضع له هدف مخصوص**"**[1].

2/ إبداع قراءة النص القرآني:

لقد ظهرت مجموعة قراءات حداثية جديدة تدعي تفسير القرآن أو القراءات التراثية وهي على نوعين، قراءات تأسيسية والتي قام بها المتقدّمون، وقراءات تجديدية والتي قام بها المتأخرون، وهي قراءات ذات صبغة اعتقادية صريحة[2]، من خلال هذا يوضح طه عبد الرحمن أن هذه القراءات لا تسعى لتحصيل فهم جديد أو نقول اكتشاف خبايا الآيات والكشف عنها، إنما تسعى لممارسة النقد على الآيات.

أ/ القراءات الحداثية المقلدة:

تقرر منها الوجه الذي تحقق به قراءة القرآن حداثيتها هو أن تكون قراءة انتقادية لا اعتقادية كقراءة (محمد أركون (**1928–2010**)، ونصر حامد أبو زيد (**1943–2010**)، وطيب تيزيني ...الخ)، وقد قامت قراءاتهم هذه على مجموعة خطط هي:

.**1/ خطة التأنيس**: وتتمثل في حذف عبارات التعظيم واستبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررة، وكذا التسوية في رتبة الإستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، بالإضافة إلى المماثلة بين القرآن الكريم والنبي عيسى عليه السلام، وبهذا يتبين أن هذه القراءة تنزل من قدسية القرآن الكريم وتتعامل مع آياته بنوع من الاستصغار[3]، وهذا ما يتضح من خلال قول أركون: **"**وكنت قد بينت في عدد من

---

[1] المصدر السابق، ص 148-161.

[2] المصدر نفسه، ص 176.

[3] المصدر نفسه، ص ص 178، 179.

الدراسات السابقة أن مفهوم "الخطاب البنيوي" يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية"[1]، فالتصريح ظاهر من كلام أركون بالنظر إلى القرآن كغيره من الكتب الأخرى، دون تخصيه بصفة القدسية والتعظيم.

2/ خطة التعقيل: ويستهدف رفع عائق الغيبية ويتمثل هذا العائق في الإعتقاد بأن القرآن وحي من عالم الغيب، ويتم التعامل معه بمنهجية خاصة بحيث يتم نقد علوم القرآن واعتبارها وسائط معرفية متحجرة تصرفنا عن الرجوع إلى النص القرآني ذاته، كما يتم التوسل بمناهج مقررة في علوم (الأديان، الإنسان، المجتمع)، بحيث يساوي بين دراسات مقتضيات البحث في القرآن وفي باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكذا استخدام النظريات الفلسفية المستحدثة وإطلاق سلطة العقل في تفسير آيات القرآن، ويترتب عليها:

تغيير مفهوم الوحي، يقول أركون: "نحن نهدف... إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه"[2]، فيصرفه إلى ما يعقل والعكس، كما تؤدي إلى عدم أفضلية القرآن على الكتب السماوية الأخرى، فكما حصل التبديل فيها يمكن أن يحدث في القرآن، وبالتالي يؤدي ذلك إلى عدم اتساق النص القرآني وغلبة الاستعارة فيه ويتم تجاوز الآيات المصادمة للعقل[3]، وهذا ما يتبين من خلال قول حامد أبو زيد: "كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف"[4]، فنظرة أبو زيد تبدو أنها لا تقيم أي فرق بين القرآن وخطاب آخر، وهذا ما يبين التجاوز الصريح له في دراسة القرآن.

3/ خطة التأريخ: وتستهدف أساسا رفع عائق الحكمية، ويتمثل هذا العائق في الإعتقاد بأن القرآن جاء بأحكام ثابتة أزلية، وتعتمد على مجموعة آليات منها:

---

[1] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م، ص 5.

[2] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص76.

[3] المصدر نفسه، ص 181-184.

[4] نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995م، ص 8.

ـ توظيف المسائل التأريخية المسلم بها في القرآن، بالإضافة إلى تقليل عدد آيات الأحكام وإضفاء النسبية عليها مع تعميم الصفة التاريخية على العقيدة، مما يفضي في النهاية لجعل القرآن عبارة عن نص تاريخي مثله مثل أي نص تاريخي آخر.

من خلال هذه القراءات يظهر أنها تبين لنا أن أصحابها لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته ولا انطلقوا فيه من خصوصيته تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم مقلّدين أطواره وأدواره... وقد أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاث: الإشتغال بالإنسان وترك الإشتغال بالله، التوسل بالعقل بدل التوسل بالوحي، التعلق بالدنيا وترك العلق بالآخرة.

وإذا تقرر أنه لا حداثة إلا بالتحرر من الوصاية والخروج إلى فضاء الإبداع، فإن السؤال الحاسم الذي يتعين الإجابة عنه الآن هو: كيف نحقق الإبداع في قراءة الآيات القرآنية؟

ب/ القراءة الحداثية المبدعة:

"... هي أنه لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم، ذلك أن القرآن كما هو معلوم، هو سر وجود الأمة المسلمة وسر صنعها للتاريخ ابتداء من البيان النبوي"، هذه القراءة النبوية مثلت الوجود الحداثي الأول ولاستئناف هذا الوجود يجب تحصيل قراءة ثانية "قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر كما أورثتها القراءة المحمدية في عصرها"[1]، إذن فطه عبد الرحمن يرى أنه يتوجب علينا استحداث قراءة جديدة للقرآن من أجل إعادة بعث معالمه في وجودنا الذي حاد عن جادته، بسبب غياب البعد الروحي فيه.

وبعد الحقيقة الأولى التي ذكرنا، يرى طه عبد الرحمن في أن الحقيقة الثانية هي مواجهة الواقع الحداثي الغربي للكنيسة إذ "يتبين أن الفعل الحداثي الغربي قام على أصل التصارع مع الدين"، ولهذا يضع شرطين لتحقيق قراءة إبداعية "أحدهما، "رعاية التفاعل الديني مع النص القرآني" ... والآخر "إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول" أو قل "تجديد الفعل الحداثي""[2]، وهذا يكون بواسطة حفظ الآليات التنسيقية للفعل الحداثي واستبدال الأهداف السلبية بالإيجابية، وذلك بمجموعة خطط:

---

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 185- 194.

[2] المصدر نفسه، ص 195-198.

1/ خطـة التـأنيس المبدعـة: لا تقصـد "محـو القدسـية" وإنمـا "تكـريم الإنسـان"، وهـي عبـارة عـن نقـل الآيـات القرآنيـة مـن وضـعها الإلاهـي إلى وضـعها البشـري تكريمـا للإنسـان، ومنـه فهـذه الخطـة تسـعى إلى تقريـب الخطـاب الـديني مـن الإنسـان دون المسـاس بقدسـيته، وإنمـا لغـرض تحقيـق الكرامـة الإنسـانية، وهـي تحقـق الإبـداع الموصـول، وعلـى هـذا يكـون التـأنيس المبـدع اكثـر تغلغـلا في الحداثـة مـن التـأنيس المقلـد، وهـي خطة تعمل على تثبيت مبدأ الاستحلاف في الأرض.

2/ خطـة التعقيـل المبدعـة: وتقصـد "توسـيع العقـل"، وهـي عبـارة عـن التعامـل مـع الآيـات القرآنيـة بكـل وسـائل النظـر والبحـث الـتي توفرهـا المنهجيـات والنظريـات الحديثـة، توسـيعا لنطـاق العقـل، وتوصـلنا هـذه الخطـة إلى ترشـيد التفاعـل الـديني مـن خـلال استكشـاف المعـالم المميـزة للعقـل القـرآني، وتحقـق الإرتقـاء في إدراك الوقـائع إلى إدراك رتبـة القـيم، وهـي تعمـل علـى إثبـات "مبـدأ التـدبر"، وعلـى هـذا يكـون "التعقيـل المبدع" أكثر تغلغلا في الحداثة من التعقيل[1].

3/خطـة التـأريخ المبدعـة: وتقصـد ترسـيخ الأخـلاق وهـي عبـارة عـن وصـل الآيـات القرآنيـة بظـروف بيئتهـا وزمنهـا وسـياقاتها المختلفـة ترسـيخا للأخـلاق، وبهـذا تعمـل علـى تجديـد القـيم القرآنيـة بتجـدد الظـروف والسـياقات كمـا تعمـل علـى إثبـات "مبـدأ الإعتبـار"، وعلـى هـذا يكـون التـأريخ المبـدع أكثـر تغلغلا في الحداثة من التأريخ المقلد[2].

مـن خـلال هـذا يتبـين أن القـراءات الحداثيـة المقلـدة للقـرآن تـؤدي إلى إضـعاف وانقـاص مـن قـدر الآيـات وتغييرهـا، في حـين أن القـراءات المبدعـة للقـرآن وهـي مبتغـى الحداثـة الإسـلامية، تعمـل علـى ترشـيد التفاعل الديني وتجديد الفعل الحداثي وتقوية قدسية القرآن وحفظ مضامينه.

ثالثا: مبدأ الشمول

"مقتضـى هـذا المبـدأ هـو أن الأصـل في الحداثـة الإخـراج مـن حـال الخصـوص إلى حـال الشـمول... فالشـمول الحـداثي عبـارة عـن تجـاوز لهـذه الخصوصـية بنوعيهـا، أي "خصوصـية المجـال" و"خصوصية المجتمع" وينبني على ركنين:

---

[1] المصدر السابق، ص 198-201.

[2] المصدر نفسه، ص 202-204.

الأول هـو "**التوسـع**" "لا تنحصـر أفعـال الحداثـة في مجـال أو مجـالات بعينهـا، بـل إنهـا تنفـذ في كـل مجـالات الحياة ومستويات السلوك.

والثـاني هـو "**التعمـيم**" "لا تبقـى الحداثـة حبيسـة المجتمـع الـذي نشـأت فيـه، بـل إن منتجاتهـا الـتي تكـون عالية التقنية وقيمها التي تدعو بقوة إلى تحرير الإنسان ترتحل إلى ما سواه من المجتمعات"[1].

وقد حدد طه عبد الرحمن نموذجين لتطبيق هذا المبدأ:

1/ حق المواطنة والتوسع المعنوي:

"... يـنهض بشـروط "المـواطن الصـالحة" بمـا لا يـنهض بهـا التوسـع المـادي الـذي تقـوم عليـه المواطنـة في الفكـر السياسـي المعاصـر..." ويظهـر أن "... المؤاخـاة إنمـا هـي المواطنـة وقـد تأسسـت علـى القيم الأخلاقية التي تنزل أعلى الرتب"[2]

والمواطنـة كمفهـوم اقـترن بالفصـل بـين دائـرتين مـن دوائـر الحيـاة وهمـا: "الـدائرة العامـة" و"الـدائرة الخاصـة"، فالـدائرة العامـة تـدخل فيهـا كـل القـوانين والمؤسسـات الـتي تسـير علاقـات الأفـراد، أمـا الـدائرة الخاصـة هـي كـل مـا اختـص بـه الأفـراد مـن حريـات وحقـوق المواطنـة، تتحـدد في سـياق نظريـة مخصوصـة في العدل قائمة على هذا الفعل الحداثي بين الدائرتين.

أ/ المواطنة والأخلاق: يميز طه عبد الرحمن بين موقفين:

أحـدهما موقـف "**الليبيـراليين**" والـذي يقضـي بـالتفريق بـين المواطنـة والأخـلاق، وخـير ممثـل لهـذا الموقـف هـو "جـون رولـز" (**1921-2002**) ويـرى هـؤلاء المواطنـة جملـة مـن الحقـوق الفرديـة تحـدّدها نظريـة العـدل تم وضـعها خـارج نطـاق الأخـلاق، وهنـا يكـون التوسـع الحـداثي الليبـيرالي للمواطنـة توسـعا ماديا، إذ يرى في الحقوق عبارة عن مصالح.

والموقـف الثـاني وهـو موقـف "**الجمعـانيين**" والـذي يتصـل بـالجمع بـين المواطنـة وأخـلاق الجماعـة، ويمثلـه مجموعـة فلاسـفة أمـريكيين "ميكائيـل صـاندل" و "شـالرز تـايلور" وآخـرون، ويـرون في أن المواطنـة لا

---

[1] المصدر السابق، ص ص 28، 29.

[2] المصدر نفسه، ص 213.

توجد إلا مقترنة بموقع من المواقع داخل المجتمع، فكل مواطن يرتبط بتاريخ وتراث مخصوصين، يشترك فيها مع أفراد جماعته، وهذا التصور كذلك تصور مادي فالمواطنة يجب أن تكون للإنسانية جمعاء لا لفئة فقط.

وبالتالي يجب أن تحقق النظرية الإسلامية في تطبيقها لمبدأ الشمول الحداثي لتحقيق مواطنة صالحة، تقوم على عناصر:

ب/ **التوسيع المعنوي والمؤاخاة:** وهو توسع روحي قبل أن يكون توسعا ماديا، فهي مواطنة متصلة لا منفصلة وتتخلق بأخلاق الإحسان، "فالمؤاخي متصل في مشاركته ومتصل في علاقته بالآخرين ومتصل في تخلقه"[1].

ج/ **الأمة وانفتاح المواطنة:** فبهذا تتمكن الأمة من التحقق بالماهية الأخلاقية وتتزود بالقدرة على إبداع القيم، إذ أن الأخلاق فيها ترتقي من رتبة الأوامر والنواهي التي تقهر بالإرادة إلى رتبة المعاني الجمالية التي تملأ الوجدان، فالأمة تورث مواطنة منفتحة لا منغلقة كما هي المواطنة التي تورثها الجماعة، والمواطنة المنفتحة هي ارتقاء بالمواطنة إلى مرتبة المؤاخاة، "فالمؤاخي أدرك من غيره بالحقيقة روحانية وبآثارها في توفير الطمأنينة للنفوس وسد فراغات القلوب"[2]، وعلى هذا فهو يعمل على إخراج الإنسان من المضائق التي أدخلته فيها النظريات المادية المعاصرة متوسلا في ذلك بالأخلاق.

2/ واجب التضامن والتعميم الوجودي:

إن التطبيق الإسلامي لهذا الركن يرتقي بالتضامن من رتبة "التساند بين أفراد المجتمع" إلى رتبة "التواصل بين مخلوقات هذا العالم"، و"التضامن هو ثمرة التعلق بالأشكال الحسية والمادية للتعامل بين الآدميين في الواقع الحداثي أكثر مما هو التعلق بأشكاله المعنوية والأخلاقية"، فواقع الحداثة الغربية يأخذ بالأشياء ويحولها من صفات ذات معاني روحية إلى صفات مادية تزيف من حقيقة الأشياء الأولى.

---

[1] المصدر السابق، ص ص 216، 217.

[2] المصدر نفسه، ص 231.

أ/ مبدأ التعميم البشري لمقتضى التضامن

يبين طه عبد الرحمن أن موانع ارتقاء فعل التضامن إلى مرتبة "التراحم" انبثق من مشاريع غربية حالت وراء ذلك وهذه المشاريع هي:

1/ **مشروع الإنفصال عن التراث**: والمراد به إلغاء حرمة التراث سواء كان تراثا دينيا أو سياسيا أو اجتماعيا، والغرض من وراء هذا هو تحرير إرادة الإنسان الحديث حتى يشرّع لنفسه بنفسه.

2/ **مشروع الإنفصال عن الطبيعة**: المراد منه إلغاء حرمة الطبيعة، متمثلا في أشكال السيادة على الكون ونزع قداسة العالم والاصطناع الكلي للطبيعة، والغرض من هذا هو تحرير قدرة الإنسان الحديث على الإنتاج حتى يلبي كل ما يحتاج.[1]

3/ **مشروع الإنفصال عن الحيز**: المراد به إلغاء حرمة الحيّز الجغرافي الذي تشكله حدود الأوطان، والحيّز الفزيائي الذي تشكله الأجساد، والغرض من هذا هو تحرير قدرة الإنسان الحديث على الحركة، حتى يسير حيثما يريد[2].

إذن فهذه المشاريع الثلاث قد أدّت بالإنسان إلى طريق الضياع والبعد عن الجانب القيمي والأخلاقي، وألبسته رداء المادة والضياع الوجودي وأخلت بتوازنه في الحياة.

ب/ ركن التعميم ومبدأ التراحم

وينبني على مبدأ عام هو "الأصل أنّ الموجودات على اختلافها يرحم بعضها بعضا تخلقا باسم الرحمن من أسمائه تعالى"[3]، وهذا المبدأ يتضمن ثلاثة أركان أساسية "اسم الرحمن والرحمة والتخلق"، فالرحمة صفة إلهية، وهي تدل على سعة عطاء الله لعباده يقول تعالى: {**ورحمتي وسعت كلّ شيء**} (سورة الأعراف، الآية 156) ويقول أيضا: {**فقل ربّكم ذو رحمة واسعة**} (سورة الأنعام، الآية 147)، وهنا نجد طه يقول: "تستحضر في نفسك على الدّوام أنّ علاقة الرحمان بك

---

[1] المصدر السابق، ص ص 237، 238.

[2] المصدر نفسه، ص 239.

[3] المصدر نفسه، ص 244.

علاقة قرب لا يعرف كيفها، ولكن يعرف يقينا وجودها"[1]، من خلال هذا يتضح أن علاقة الإنسان بربه علاقة قرب لا علاقة بعد، وهي علاقة غير معلومة التفاصيل والأوصاف، ولكنها معلومة يقينا ومصدق بها فهي إحساس روحي داخلي ينتاب المرء حين تظهر عليه آثار عبادته، ومتى استشعر الإنسان هذه العلاقة حصلت له الخشية والخوف من الله.

والرحمة علاقة "منعكسة" تتعلق بالإنسان في علاقته بنفسه والتي هي أولى بالرحمة، و"متعدية" إذ من واجب الإنسان أن يرحم غيره بما أمكنه، يقول رسول الله صلّ الله عليه وسلم **{مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى}**[2]، بالإضافة إلى أن الرحمة "مرتبة" أي أن لها أولويات بحيث من واجب الإنسان أن تكون رحمته على ذوي القربى أولا.

ويؤكد طه عبد الرحمن على ضرورة الرحمة بين بني الإنسان بقوله: "لترحم الآخرين رحمتك لنفسك، حفظا لقيمة الإنسان" و" لترحم غير الإنسان رحمتك للإنسان، حفظا لقيمة الوجود"[3]، فالرحمة من خلال القولين يظهر أنها تكون بين الإنسان وأخيه الإنسان صونا وحفاظا على الكرامة التي منحه الله إيّاها، وكذلك تتعدى النطاق الإنسان حفظا لغاية الوجود فالمخلوقات الأخرى كالحيوان مثلا من واجب الإنسان الإشفاق عليه، فوجوده مكفول من الله سبحانه ومن الأخلاق حفظ ذلك الوجود.

من خلال عرضنا لمبادئ الحداثة الإسلامية ونماذج تطبيقاتها كما حددها طه عبد الرحمن، يتبين لنا أن التطبيق الإسلامي لها يختلف عن واقع التطبيق الغربي، إذ أن هذا الأخير قد أخذ بها من جانب مادي بحت وصرف عنها القيم والمعاني الروحية، وحاد بها عن الجانب الأخلاقي، في حين أن التطبيق الإسلامي لهذه المبادئ يفضي إلى تأسيس حداثي أخلاقي روحاني، يقدّم المصلحة العامة على الخاصة، كما أن انبثاقها عن الدّين الإسلامي يحقق لها صرامة وحجة في التنظير وفعالية في التطبيق.

---

[1] المصدر السابق، ص 247.

[2] رواه البخاري: رقم الحديث 2586.

[3] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 249- 253.

المبحث الرابع: طه عبد الرحمن بين الإبداع والاتباع

لعل المشروع الحداثي الذي أسس له طه عبد الرحمن هو واحد من المشاريع النهضوية العربية التي تركت صدى لدى المفكرين والفلاسفة العرب، من خلال مناقشة حيثياته وتفاصيله الدقيقة بغية الحكم عليه والنظر في مدى فاعلية هذا الفكر التحديثي، خاصة في ظل التخلف الذي تعيشه الأمة الإسلامية العربية على كافة المستويات ثقافيا، سياسيا، اقتصاديا...الخ، وهذا وإن الأزمة والإشكالية التي تطرح اليوم على المستوى الفكري والفلسفي متعلقة أساسا بمواجهة الثقافة العربية للتحديات الحداثية الغربية، من خلال العمل على تأسيس بنى متجددة تسمح بتحقيق قفزة في مجال الفكر والثقافة ومن ثمة تعميم هذه القفزة على باقي المجالات الأخرى.

وهنا نجد "علي حرب" يطرح تساؤله مستفسرا عن طبيعة هذه المشاريع الحداثية، "والسؤال الذي يملي نفسه وسط الضجيج المتصاعد والسجال الصاخب ما بين المواقف المتباينة والاستراتيجيات المتصارعة هو هل ما يحتاج إليه العرب الآن هو الإصلاح أم أن الأمر قد فات أوانه؟ فما نخشاه هو أن تكون قضايا الإصلاح قد استهلكت من شدة الإفراط في تكرارها، فهذا الشعار طرح منذ عقود لكي يجري انتهاكه أو خسارته أو تدميره على يد دعاته"[1]، فمن خلال قول علي حرب يتضح جليا استفهامه المطروح هو في مدى حاجة العرب كأمة مسلمة تواجه تحديات ومخاطر الغزو الثقافي والفكري الغربي، والملاحظ هو أن دعاوي التحديث تكاثرت وتراكمت حتى وصلت إلى حد التكرار، فلم يعد هناك جديد مخالف لما سبقه من مشاريع ودعاوي نهضوية حداثية، وما قدّمه طه عبد الرحمن هو واحد من تلك الشعارات السالفة الذكر، فما يسعى له طه هو أمر مشروع ومطلوب إلا أن ما تحتاجه الأمة اليوم لا ينبغي أن يبق سجين العبارات واستنزاف للطاقات الفكرية الهائلة، وبعد ذلك نطوي عليها السجل دون تحقيق فائدة منها.

وهنا نجد "**فتحي المسكيني**" يشير إلى حال العرب وردة فعلهم وموقفهم من الحداثة الغربية بقوله: "إن العرب المعاصرين قد ظلوا مدهوشين من واقعة الحداثة قرنا كاملا،... إنهم لم ينظروا إلى الحداثة بوصفها بدعة بالمعنى الكلامي، بل قد طفقوا ينحتون دلالة طريفة للبدعة هي ليست شيئا آخر

[1] علي حرب: أزمة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 14.

سوى ما صرنا نشير إليه بمصطلح الإبداع، لقد مرّ العرب في دهشتهم من واقعة الحداثة من البدعة إلى الإبداع..."[1]، من مغزى القول يتبين أن المفكرين والفلاسفة العرب على حد وصف المسكيني لهم أنهم حيارى مدهوشين من الحركة الحداثية الغربية، حتى أخذوا ينحتون مفاهيم الإبداع، وهذا ما نلحظه عند طه عبد الرحمن حين يؤسس فلسفته ومشروعه على فكرة "**فعل الإبداع**".

وهكذا نجد أنفسنا عربا وبشرا في وضعية وجودية مأزومة لم يعد يجد في معالجتها رفع الشعارات القديمة أو الحديثة التي أظهرت فشلها أو استنفذت نفسها سواء تعلق الأمر بالإسلام والعروبة أو بالماركسية والاشتراكية أو بالحداثة والعقلانية أو الإصلاح والتنمية، مما يعني أن كل ما يماثل معايير الحداثة والعقلانية والتحرر والتقدم استنفذ نفسه وبات يعطي مردوده العكسي[2]، وبهذا تفقد الأمة كيانها ووجودها وتجد أن تلك الهتافات القديمة أو الحديثة التي ينادي بها أصحابها قد اصطدمت بواقع يصدها عن مزاعمها وعن نداءاتها، ومن ثمة تبق النظم والمناهج التي سعت وقامت لأجل صدها والخروج عنها -الدعاوي الحداثية- هي المسيطرة على مسار الأمة وعلى تاريخها، وتتحكم في كل ما هو موروث وكل ما هو مستحدث، وبذلك تثبت أو نقول أثبتت هذه المشاريع فشلها.

كما أن الإنفصال بين الفكر الواقع، والنظرية والتطبيق هو عامل فكري لفشل المشاريع الثقافية عموما[3]، وعليه يتبين أن آليات الإنتاج والتنظير كمصدر لفعل الحداثة هي الأخرى بحاجة إلى مجموعة آليات تطبيقية حتى يكون هناك توازن بين القول والفعل، فإن غاب الجانب الثاني يصبح المحتوى الأول (النظري) عديم الفائدة.

يرى علي حرب أنه ينبغي أن نتحرر من سلطان الفلاسفة وألا نكون عبيدا للنصوص، وألا نمارس النقد المزدوج لكل من "التراث والغرب"، فهذا الأخير (الغرب) أصبح يمارس النقد على ذاته على نحو ما يفعل "فوكو ودولوز ودريدا" بعد "**نيتشه**"، ويذهب إلى أن الغرب هم من أرادوا منا أن نفكر داخل الإطار الضيق حينما أطلقوا بعض الأسماء التي يستعملها أصحاب المشاريع الثقافية في

---

[1] فتحي المسكيني: الهوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص58.

[2] علي حرب: أزمة الحداثة الفائقة، المرجع السابق، ص 16.

[3] شاكير أحمد السحمودي: مناهج الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 186.

العالم العربي الإسلامين كخطاب "الفكر العربي أو الإسلامي"، أو "فلسفة عربية إسلامية"[1]، إذن من خلال النقد الذي يوجهه حرب في مغزى هذا القول نجد أن هناك إشارة تضم دعوة طه عبد الرحمن لتأسيس فلسفة عربية إسلامية منفكة عن الغرب، وهذا ما يرى فيه علي حرب أسلوبا طبقه الغرب نفسه علينا، بحيث أنه فرض على مفكرينا ومثقفينا الخوض في مسائل نرى فيها أنها تسعى لتحقيق ركب حضاري خاص، لكنها في واقع الأمر تعبر عن مدى تأخرنا وعن مدى صعوبة تحقيق ذواتنا وسط هذه المستجدات الفكرية والعلمية التي يفرضها الغرب نفسه.

ويواصل حرب جملة انتقاداته حيث يقول: "أحاول تفسير سقوطنا في امتحانات العلوم والمعارف الحديثة... فأجده وخاصة لدى المفسرين الجدد ولصوص المعرفة الذين يدعون أن كتبنا التراثية تنطوي على العلم بكل شيء لكي يسطو بلا خجل على النظريات والمعارف المنتجة في الغرب وينسبوها إلى القرآن والإسلام"[2]، هنا تتضح تلك الإشارة من حرب إلى أصحاب المشاريع التراثية التي تدعو إلى ضرورة التمسك به وبما يحتويه من مجموعة المعارف، ومن بينهم طه عبد الرحمن الذي يرى في أنه لا يمكننا تحقيق حداثة دون الرجوع إلى تراثنا وتحقيق مقاربة معه وتوظيف معارفه وعلومه، فعلي حرب يرى في هذا أنه سطو وتعدي على معارف أنتجها الغرب نفسه ويقوم هؤلاء المفكرين بنسبتها إلى الإسلام وإلى القرآن.

وفي فكرة أخرى يحيلنا المسيكني إلى الشعارات التي تنادي بما يسمى "آداب المناظرة" إذ يرى فيها دعوة تعبر عن مدى الدهشة -التي سبقنا بالإشارة لها- من الآخر، وهي تقنية لا تمكننا من محاورة الآخر بل بتقديم النصح والإرشاد له فقط، فيقول: "إن "آداب المناظرة" ليست دعوة خطابية لا نطالب بها إلا الآخرين. فنحن نجد مثلا أن عديد المؤلفين العرب المعاصرين لا يحيلون إلا على مصادر تقبع خارج الحقل التداولي الذي يكتبون فيه... وإذا تواضعوا فهم يحيلون على أنفسهم إن أسلوبهم "البطولي" في الكتابة لا يسمح لهم بمناقشة الآخرين بل فقط بتعليمهم أو وعظهم. ومن

[1] المرجع السابق، ص ص 194، 195.

[2] علي حرب: أزمة الحداثة الفائقة، مرجع سابق، ص 19.

المؤسف أن هذا الصنيع غير البناء لا نعثر عليه اليوم لدى أصحاب الدهشة اللاهوتية مثل طه عبد الرحمن"[1]

وفي فكرة أخرى نرى يؤكد علي حرب على أن الغرب لا يمثل مركز الخطر علينا، و "إننا نجد المؤسسين والدعاة وأصحاب المشاريع عرافين وسحرة، أو أنبياء وكهنة أو منظرين وفلاسفة، ينطقون على لسانه من حيث يشاء أو لا يشاء... إننا نحتاج في الوقت نفسه إلى أن نتشبه به ونتعلم منه، بحيث نغير جلدنا تماما كما يغير الثعبان جلده"[2]، فالغرب يؤسس وينتج ومفكرونا يقولون على لسانه أشياء لم يقلها هو عن نفسه، ومن ثمة يدعو حرب إلى التمسك بالغرب والتشبه به حتى نتمكن من تغيير الرداء الذي على ظهورنا، فهو الذي يسير في طريق الحضارة والتقدم لا نحن.

كما يرى حرب بأن "مشكلة الغرب هي مشكلة إثبات وجود في حين أن مشكلة طه عبد الرحمن هي مشكلة قومية أو دينية: كيف يمكن لأمة العرب والمسلمين ممارسة الإبداع في مجال التفلسف"[3]، وبهذا يكشف لنا علي حرب على أن طبيعة المشكلة بين الغرب وطه مختلفة تماما، فالأول (الغرب) يعمل على إثبات وتحقيق وجوده، في حين أن الثاني (طه عبد الرحمن) والعرب بصفة عامة مشكلتنا أننا نعمل على كيفية ممارسة فعل الإبداع، وهي مشكلة مستهلكة ومتجاوزة مسبقا لدى الغرب.

وفي جملة الانتقادات التي يوجهها حرب للفكر الطاهائي يقول: "من هنا فإن آفاق التفلسف لا تنفتح بالتعامل مع الفلسفة بعقلية الفقه ولا بمنطق العقيدة والهوية، بل تتجاوز الثنائيات المزيفة والأوهام الخادعة المتصلة بمهنة الفلسفة ومهمة أهلها، وذلك من خلال عمل نقدي ينصب على هتك بداهات الفكر الخاوية أو تفكيك أبنيته المعيقة أو كسر قوالبه الجامدة"[4]، فحرب هنا يحيلنا إلى فكرة أخرى يرى فيها أن طه عبد الرحمن يخوض الفلسفة يعين الفقيه لا بعين المفكر، وبذلك لا تنفتح له

[1] فتحي المسكيني: الهوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، مرجع سابق، ص60.

[2] شاكير أحمد السحمودي: مناهج الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 196.

[3] علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998م، ص 159.

[4] المرجع نفسه، ص 160.

رحـاب التعامـل معهـا بنظـرة منطقيـة وعقليـة، ومـن ثمـة تبـق تلـك الثنائيـات والخرافـات عالقـة بفعـل التفلسـف، ف"... عبـد الـرحمن يمـارس الفلسـفة بعـين الاعتبـار، وفي الفقـه الأولى هـو الأمـر والخـبر لا الفهم والنظر"[1].

"غـير أن طـه عبـد الـرحمن لجـأ إلى نـوع مـن الالتفـاف علـى الإنجـاز الحفـري التفكيكـي، مـدعيا أن مهمـة نقـد الممارسـة الفلسـفية فكـرا ومسـلكا، وهـي مهمـة بـدأت علـى الأقـل مـع نيتشـه هـي المهمـة الـتي يضـطلع بهـا فقيـه الفلسـفة وتميـزه عـن غـيره، وهـذه آليـة يسـتخدمها عـادة العقـل الأصـولي السـلفي الـذي عـادة مـا ينسـب مـا عنـد الغـير إلى الـذات..."[2]، فبهـذا يوجـه حـرب خطابـا قاسـيا علـى النظـرة النقديـة الـتي يمارسـها طـه عبـد الـرحمن علـى الغـرب، ويـرى في أنهـا ادعـاء يسـلكه بحيـث يعتـبره مسـار وآليـة بـدأها نيتشـه الـذي قـدم نقـدا لتـاريخ الفلسـفة ومسـاره، ومـا راح إليـه طـه هـو عـادة يلجـأ لهـا العقـل السـلفي حـين يسـترق ما للغير وينسبه لنفسه.

ويحيلنـا علـي حـرب إلى فكـرة جوهريـة هـي فكـرة "الإبـداع" بقولـه: "...نعـم هـو أراد الإبـداع لكنـه لم يقـدر عليـه..."[3]، وبهـذا يـرى حـرب بـأن طـه عبـد الـرحمن لم يـتمكن مـن تحقيـق فعـل الإبـداع الـذي طالمـا سـعى إليـه وعمـل علـى تحصـيله، ومـن ثمـة فـالتميز والاخـتلاف الـذي تحـدث عنـه طـه يبـق هدف مرجو لكنه لم يستكمل بعد.

خلاصـة القـول أن: مـا نحتـاج إليـه، عربـا وبشـرا، هـو أن نصـنع صـورة جديـدة لأنفسـنا، بـأن نفكـر بطريقـة مختلفـة وأن نعمـل بخلقيـة مغـايرة وان نتمـرس بعقـل جديـد مـن مفرداتـه: التعـدد والتنـوع، التواصـل والتبـادل، التركيـب والتجـاوز، الخلـق والتحـول، سياسـة الاعـتراف المتبـادل، الهويـات الهجينـة والمهام المتعددة، الفضاء المفتوح والوحدات المركبة، الاستراتيجيات المتحركة والقوة الهادئة[4].

---

[1] المرجع السابق ص 162.

[2] المرجع نفسه، ص 161.

[3] المرجع نفسه، ص 163.

[4] علي حرب: أزمة الحداثة الفائقة، مرجع سابق، ص 76.

بهـذا فـإن مـا قدمـه طـه عبـد الـرحمن كبـديل إسـلامي عـربي حـداثي، يبـق محـل جـدل ونقـاش ومجموعـة مـن الآراء والانتقـادات مـن بينهـا مـا قـدمناه كنمـوذج وهـو علـي حـرب، ومـا هـذه الجملـة مـن الآراء والانتقـادات إلا نظـرا لاتسـاع تفاصـيل هـذا المشـروع وصـداه الفكـري علـى المسـتوى العـربي الإسـلامي عامـة، ومـا ننـوه لـه هـو أن هـذا النقـد البسـيط الـذي قـدم لطـه عبـد الرحمـان يبـق مجـرد اشـارة منـا لا توفي بضخامة وتفاصيل المشروع الطاهائي.

وعلـى هـذا ومـن كـل مـا تقـدم عرضـه فيهـذا الفصـل نصـل إلى اسـتخلاص مجموعـة مـن النتـائج، وتـبرز لنـا في أن المفهـوم الـذي قدمـه طـه عبـد الـرحمن للحداثـة البديلـة —الحداثـة العربيـة الإسـلامية– هـو مفهـوم يختلـف في شـكله ومضـمونه علـى مـا هـو متـداول في الاوسـاط الغربيـة وحـتى العربيـة السـابقة لمفهـوم الحداثـة، علـى اعتبـار أن مـا تقـوم عليـه الحداثـة العربيـة الإسـلامية يختلـف عـن غيرهـا مـن الحـداثات، كمـا أن فعل الحداثة بالنسبة لطه عبد الرحمن هو فعل إبداع للخصوصيات الحضارية النظرية منها والتطبيقية.

ومـا يؤكـد عليـه طـه عبـد الـرحمن هـو ضـرورة تمييـز مجالنـا التـداولي العـربي الإسـلامي عـن المجـالات التداوليـة الأخـرى، بحيـث أن كـل مـن اللغـة والمعرفـة والعقيـدة هـي أشـكال أساسـية ورئيسـية ومحـدد مـن محـددات اخـتلاف هـذه الحداثـة (**الحداثـة البـديل**) عـن الحداثـة الغربيـة، فحـين يـتم التمسـك بهـذه المقومـات الـثلاث تـتمكن الأمـة العربيـة الإسـلامية مـن تحقيـق القفـزة الحضـارية، بالإضـافة إلى مـا يحويـه المجـال التـداولي مـن أهميـة في بنـاء الحداثـة، يحـدد طـه عبـد الـرحمن ثـلاث مبـادئ للحداثـة الإسـلامية وهـي "مبـدأ النقـد، الرشـد، والشـمول" وعـن طريـق تبيـان تطبيقاتهـا يـتم التمييـز بـين روح الحداثـة وواقعهـا، هـذا الأخير الذي يمثله الواقع الحضاري المادي الغربي.

وفي ختـام الفصـل التمسـنا مجموعـة مـن الانتقـادات الـتي وجهـت لفكـر ومشـروع طـه عبـد الـرحمن بشـكل عـام، مـن خـلال مـا كتبـه علـي حـرب عـن الحداثـة وفشـل المشـاريع الحداثيـة الـتي مـا فتئـت تهـدر الوقـت والجهـد في التنظـير لمـا يعـرف بالحداثـة والحضـارة والتقـدم، ثم تشـهد ضـياع كـل تلـك الجهـود بـلا جدوى.

خـــاتمـــة

خاتمة

من كل ما تقدم في هذا البحث، والذي حاولنا فيه تقديم نظرة وإحاطة شاملة بالمشروع الحداثي الذي أسس له طه عبد الرحمن، مركزين في الوقت ذاته على تبيان تداخل المنظومتين المعرفية والأخلاقية، وقد سبقنا بعرض خلاصة في نهاية كل فصل، وهنا سنحاول إبراز أهم النتائج المتصل إليها من خلال هذا العمل.

وبعد تعرضنا لمرجعية الفكرية لطه عبد الرحمن، نسجل بأن تكوينه المعرفي ساهمت فيه خلفيتين عربية وغربية ولعلّ النشأة الأسرية التي تربى فيها دفعت به لتحصيل الزاد الإيماني والروحي، وقد ظهر أثر ذلك في نزعته الصوفية التي خاضها، كما كانت دراسته للتراث عاملا مهما للتمسك بالأصالة والسعي لتأسيس التجديد من باطن المخزون التراثي، كما لا يفوتنا أن نؤكد على دور التكوين المنطقي واللساني الغربي في بلورة منهجه بشكل عام، وما يلاحظ بعد قراءتنا لكتابات طه عبد الرحمن هو حضور الجانب المنهجي والتسلسل المنطقي فيها.

ولعل تظافر هذه المرجعيات والخلفيات مكنّ طه عبد الرحمن من العمل والاشتغال حول مشروع الحداثة، أو نقول حول بناء حداثة عربية إسلامية وبلورة أسسها ومضامينها، وما نوضحه هنا هو قدرته على التفكيك والتحليل والنقد وإعادة البناء للمفاهيم التي كانت سائدة من قبل، ومحاولة تخصيص الحداثة البديلة ببناء جديد ونحت مخالف فقد بيّنا كيف أن طه أعاد وضع مفهوم للعقل وجعل منه مراتب لا مرتبة واحدة، وحداثتنا تختص بأرقاها درجة وهي العقلانية المؤيدة من الله، كما أعاد تقويما وتوسيعا لمفهوم الدّين وعمل على إخراجه من التضييق العلماني الدنياني الغربي، إلى التوسيع الائتماني الإسلامي، بحيث أكد على أن الدّين هو المشرع لشتى مجالات الحياة والرابط بينها بالإضافة إلى بناء تركيبة جديدة للذات الإنسانية قوامها الأخلاق، بدل العقل الذي كان جوهرا في تعريف الإنسان ومن ثمة تتميز الذات العربية الإسلامية عن الذات الغربية المنفصلة عن القيم والأخلاق.

وأبرز نتائج هذا البحث هو المفهوم الذي قدّمه طه للحداثة البديلة، من خلال بناءها وفق الأسس التي سبقنا بذكرها "**العقل**" "**الدين**" و"**الإنسان**"، بحيث خرج بمضمون عام لها مؤكدا على ضرورة الإبداع والتجديد في بناء مفاهيمنا وفلسفتنا، وكل هذا يجب أن يتماشى وفق خصوصياتنا التداولية المتمثلة في جوانب ثلاث وهي: "**العقيدة**" "**المعرفة**" و"**اللغة**"، فهذه الثلاثية مترابطة لا تصح إحداها دون الأخرى، كما أنه لا يمكننا الحديث عن بناء حداثة رافضين خصوصية من هذه الخصوصيات.

وصولا إلى مبادئ ثلاث حددها طه عبد الرحمن متمثلة في مبدأ "**الرشد**" ومبدأ "**النقد**" ومبدأ "**الشمول**" وهي مبادئ تميز روح الحداثة الإسلامية عن واقعها الغربي، من خلال توضيحه لذلك بنماذج تطبيقية ميّز فيها بين التطبيق الغربي، والتطبيق الإسلامي الحداثي لها، ومن ثمة تكون الحداثة العربية الإسلامية إمكانا من أحد الإمكانات الممكنة، فلا توجد حداثة خاصة بالغرب فقط فهي ليست حكرا عليه (الغرب)، ومن ثمة نصل إلى نتيجة مفادها أن الحداثة الإسلامية تختلف من حيث مبادئها وتطبيقاتها، كما أنها تمثل روح الحداثة لا واقعها.

وبهذا يكون طه عبد الرحمن بمشروعه قد وضح وجهة نظر وفكر يسعى لتحقيق نهضة عربية إسلامية شاملة قوامها الدين والأخلاق وتكون محفوظة من الآفات الغربية، وبهذا يؤكد طه على أنه لم يقتصر على جانب الهدم والنقد فقط كما وجه له، وإنما هو مشروع حي تجديدي متغلغل في واقعنا الحضاري، وما ننوه له أن ما أسس له طه تأسيس لا يسلم من النقد وما تحتاجه مثل هذه المشاريع الحداثية هو النقد بمعناه الإيجابي، وما نراه في الانتقادات التي يوجهها أغلب المفكرين في ميدان الفلسفة هي انتقادات تصدق عليها أحيانا مقولة النقد من أجل النقد، وهذا ما لا يخدم الأمة، بل يثبطها وينشر حقيقة لا تعبر على ما تصبوا إليه وهو أننا ننادي بمشروعية الإختلاف ونحمل شعارات وخطابات تقريب الفجوة بيننا وبين الآخر، ونناقض أنفسنا في عدم تقبل اختلاف فكر أمتنا الواحدة.

أ

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم: رواية ورش عن نافع.

السنة النبوية الشريفة

أ/ قائمة المصادر

1. طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م.

2. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1997م.

3. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت، ط1، 1998م.

4. طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، المؤسسة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م.

5. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط2.

6. طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011.

7. طه عبد الرحمن: دين الحياء، ج1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017.

8. طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، تق: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2015م.

9. طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط2، 2000م.

11. طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، تق: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2016م.

ب/ قائمة المراجع

1. إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009م.

2. ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية للنشر، بيروت، ط1، 1985م.

3. أبي حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تق: عبد الرزاق قسوم، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2013م.

4. أرسطو: كتاب النفس، تح: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1949م.

5. أنجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة، تر: منير سغبيني، دار الجبل للنشر، بيروت، 1986م.

6. إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2.

7. إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي للنشر، بيروت.

8. بسطامي محمد سعيد: مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط3، 2015م.

9. جان جاك روسو: في العقد الإجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر: عبد العزيز يسب، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2001م.

10. روبير بلانشي: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

11. رينيه ديكارت: حديث الطريقة، تر: عمر الشارني، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2008م.

12. الشاطبي: الموافقات، تق: عبد الله أبو زيد، مج 2، دار ابن عفان للنشر، السعودية، ط1، 1997م.

13. شاكير أحمد السحمودي: مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط1، 2010م.

14. عباس أرحيلة: فيلسوف في المواجهة، المركز الثقافي العربي للنشر، المغرب، ط1، 2013م.

15. عبد الكريم بكار: من أجل انطلاقة حضارية شاملة، دار القلم، دمشق، ط4، 2011م.

16. عبد اللطيف عادل: بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013م.

17. عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي للنشر، الرباط، ط3، 2001م.

18. علي حرب: أزمة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2005.

19. علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998م.

20. علي شريعتي: الحر إنسان بين خيار الفاجعة والفلاح، تر: هاشم محسن الأمين، دار الأمير للثقافة والعلوم، العراق، ط2، 2006م.

21. فتحي المسكيني: الهوية والزمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001.

22. قاسم شعيب: فتنة الحداثة ــ صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب ــ، المركز الثقافي العربي للنشر، المغرب، 2013م.

23. ماجد فخري: أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

24. مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، تر: عب الصبور شاهين، دار الفكر للنشر، دمشق.

25. مثنى أمين الكردستاني: حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر، تق: محمد عمارة، دار القلم، الكويت، ط1، 2004م.

26. محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقي للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1979م.

27. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م.

28. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009م.

29. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، 2009م.

30. محمد عبد الفتاح المهدي: سيكولوجية الدين والتدين، البيطاش نستر للنشر، الإسكندرية، ط1، 2002م.

31. محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001م.

32. محمد همام: مفهوم المجال التداولي في المشروع العلمي لطه عبد الرحمن، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

33. مصطفى النشار: تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1999م.

34. نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995م.

ج/ المعاجم والموسوعات:

1. ابن منظور: لسان العرب، مج1، دار صادر، بيروت.

2. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تع: خليل أحمد خليل، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 2001م.

3. الجرجاني: معجم التعريفات، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة.

4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي: ج1، دار الكتاب اللبناني للنشر، بيروت، 1982م.

5. مانع بن حماد الجهني: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مج2، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط4، الرياض، 1420هـ.

د/ المذكرات:

1. بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، مذكرة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة، إ. مراجي رابح، قسنطينة (جامعة منتوري)، 2009/ 2010م.

هـ/ المجلات والجرائد:

1. سعيد عبيد: الحداثة كما يراها طه عبد الرحمن، مجلة أفكار، 2016م.

2. طه عبد الرحمن: في ضيافة برنامج طه عبد الرحمن الفيلسوف المجدد، تق: رضوان مرحوم، مجلة أفكار، المغرب، 2016م.

3. و/ المقالات:

1. خديجة بوخشة: محاضرات في اللسانيات التداولية، LMD3 .

2. خليفة بوجادي: التفكير اللغوي التداولي عند العرب، جامعة سطيف2.

المحتويات

فهرس الموضوعات الصفحة

شكر وتقدير

الإهداء

مقدمة

الفصل الأول: دراسة في المرجعية الفكرية.....8

تمهيد.....9

المبحث الأول: الخلفية التراثية العرفانية.....10

أولا: تجديد الاعتبار لعلم الكلام.....10

ثانيا: التجربة الصوفية.....16

المبحث الثاني: الدراسات اللسانية المنطقية.....22

أولا: اللسانيات.....22

ثانيا: الدراسات المنطقية.....26

الفصل الثاني: الأسس الفلسفية للحداثة الإسلامية.....29

تمهيد.....30

المبحث الأول: مفهوم العقل –من مضائق التجريد إلى كمالات التأييد–.....31

أولا: العقلانية المجردة.....33

ثانيا: العقلانية المسددة.....37

ثالثا: العقلانية المؤيدة.....40

المبحث الثاني: التجديد في مفهوم الدين.....44

أولا: الفصل بين الأخلاق والدين.....46

ثانيا: الفصل بين الدين والسياسة.....49

ثالثا: الرؤية الائتمانية والخروج من الضيق العلماني.....52

المبحث الثالث: الأخلاقية جوهر الهوية الإنسانية.....55

1/ مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان.....60

2/ مسلمة الصفة الدينية للإنسان.....61

الفصل الثالث: مضامين الحداثة الإسلامية.....63

تمهيد.....64

المبحث الأول: مفهوم الحداثة البديل.....65

المبحث الثاني: الإبداع وخصوصية المجال التداولي.....71

أولا: مشروعية الإبداع.....71

ثانيا: خصوصية المجال التداولي.....74

1/ عناصر المجال التداولي:.....75

المبحث الثالث: مبادئ الحداثة الإسلامية وتطبيقاتها.....78

أولا: مبدأ النقد.....79

1/ نظام العولمة والتعقيل الموسع.....80

2/ نظام الأسرة الغربية والتفصيل الموجه.....81

أ/ الأسرة الحداثية وانفصالها عن الأخلاق:.....81

ب/ الأسرة ما بعد حداثية وانقلاب قيم الحداثة.....82

ثانيا: مبدأ الرشد.....82

1/ الترجمة الحداثية وتحقيق الإستقلال.....83

2/ إبداع قراءة النص القرآني.....84

أ/ القراءات الحداثية المقلدة.....84

ب/ القراءة الحداثية المبدعة:.....86

ثالثا: مبدأ الشمول.....87

1/ حق المواطنة والتوسع المعنوي:.....88

2/ واجب التضامن والتعميم الوجودي:.....89

أ/ مبدأ التعميم البشري لمقتضى التضامن.....90

ب/ ركن التعميم ومبدأ التراحم.....90

المبحث الرابع: طه عبد الرحمن بين الإبداع والاتباع.....92

خاتمة

قائمة المصادر والمراجع.....102

فهرس الموضوعات.....107