

النقد الأخلاقي للحدثة عند طه عبد الرحمن - تقويماً وتأسيساً -

د. علي عبد الفتاح محمد عبده*

تاريخ قبول البحث: ٢٤/١١/٢٠١٩م

تاريخ وصول البحث: ٤/٨/٢٠١٩م

ملخص

أصبح من المعلوم أن الحدثة الغربية في وجهيها العقلي والقولي، وشقيها المعرفي والتقني مليئة بالأزمات والآفات إلى الحد الذي لم يعد ينفع في تقويمه أخلاق السطح، وإنما هي بحاجة إلى أخلاق تغوص في أعماق الإنسان، وأعماق الحياة، وهذا يستتفر كل الطاقات لمعالجة هذا الخلل، لاسيما العرب والمسلمين، وقد أسهم في ذلك طه عبد الرحمن وذلك بوضع تصور للأخلاق ينطلق من التجربة الإيمانية، والإيمان بالتعقل المرتبط بالفاعلية. وفي سبيل ذلك اعتمد منهج الهدم لهذه الأخلاق الحدثية، وذلك بغرض التقويم الذي يعقبه الإبداع في تأسيس البديل، وحتى يعطي لنفسه ولغيره من العرب والمسلمين أحقية الإسهام في تقويم الحدثة الغربية، فقد عمل على تقويض العديد من المسلمات الخاطئة التي رسخت بسبب استشكال الفكر الواحد، واستشكال الأمر الواقع، كما انطلق من مسلمة الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، لينتهي في نهاية الأمر إلى مشروعية التأسيس لحدثة إسلامية، تحمل في مبادئها وأركانها الروح والقيم الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: النقد الأخلاقي، الحدثة، الإبداع، الاختلاف الفكري.

The moral criticism of modernity when Taha Abdel Rahman -evaluation and establishing-

Abstract

It became known that Western modernity in both its mental and speech aspects, And their knowledge and technical partition, Full of crises and pests, To the extent that it no longer benefits in its evaluation of the Surface ethics, Rather, it needs ethics that permeates the depths of man, And the depths of life, Taha Abdel Rahman contributed to this By developing a vision of ethics that stems from faith experience, and belief in the rationality associated with effectiveness, and to do so, the approach of demolishing the ethics of modernity was adopted, For the purpose of the assessment followed by creativity in the establishment of alternative, He has undermined many of the erroneous beliefs that have been entrenched by one thought And de facto, It also draws on the right of the Arab right to philosophical difference, And the Islamic right to intellectual difference.

المقدمة.

الحدثة التي طالما نادى بأنها الفردوس الموعود، والجنة وارفة الظلال، والتي بشرت بنفسها أنها ما جاءت إلا لرفعة الإنسان وكرامته ورفاهيته، انقلبت إلى وحش كاسر، ومفترس ضار يلتهم كل شيء؛ فمن الناحية الإنسانية تم إغفال الجانب الروحي والأخلاقي وتحول الإنسان إلى كائن أسير لشهواته، وللمادة، وخاضع لقوانينها، ولم يعد يستمد قوته

* مدرس الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

من روحه وضميره، وإنما من قدرته على التغلب على الناس بذكائه وفطنته. وحتى إذا كانت تفتخر بأنها ترسخ لمبدأ العقلانية فإنها في الحقيقة، ترسخ للعقلانية المادية، التي تعتبر الحقيقة مستمدة من العقل وحده، دون أي مؤثر فوقه، فأقلت القيم الروحية، وخفت تأثيرها من الوجود، ثم إن العقلانية إذا تجردت من الأخلاقية صار الإنسان بها في منزلة السوائم أو أقل. وحتى الجانب التقني الذي يعد من مفاخرها استفاق الناس على المآسي التقنية التي خلقت الحادثة، فقد قاومت العنف، وسعرت الحروب، وألهبت نيران المزاومة، التي لم تقف أن جزأت المجتمع الواحد إلى فئات متناهشة، وعمقت الهوة بين شمال مستقطب للثروات، وجنوب يتضور جوعاً ومسغبة^(١)، وأكثر من هذا فقد حولت الحادثة الإنسان إلى حيوان تقني. كل هذا النقد، وغيره الكثير، جعل الغرب يحاول تجاوز مرحلة الحادثة إلى مرحلة جديدة، هي مرحلة ما بعد الحادثة، والتي تتسم في أهم سماتها بـ "ضياح الثقة في مشروع الحادثة"^(٢).

وأمام هذه الأزمات على جميع الأصعدة، انبرى طه عبدالرحمن لنقد الحادثة، لمحاولة تقييمها، وبعد طول تفحص لها خرج بنتيجة فحواها أن الحادثة قد بلغ اعوجاجها الخلقي مستوى لا ينفع في تقييمه (أخلاقيات السطح)؛ ذلك أن دفع هذه الآفات المهلكة لا يكون إلا "بقيم تعلوها درجات"^(٣)، قيم تتعالى على مستوى القشور، وتغوص في أعماق الحياة، وأعماق الإنسان.

أهمية البحث.

ترجع أهمية هذا البحث إلى أسباب أهمها:

. الموضوع الذي يتناوله؛ فالحادثة كما هو معلوم قد غزت كل المجتمعات، لاسيما العربية والإسلامية منها، وقد اشتبه على كثير من الناس، وحتى الباحثين، أمر هذه الحادثة، فخدعوا بشعاراتها البراقة، ومبادئها اللامعة، فكان من الضروري بيان الوجه الآخر الذي يخفى على الناس، أو يُتعمد إخفاؤه. إن هذا البحث لم يقف عند حد الهدم فقط، وإنما تم توفير البديل، فما أيسر الهدم، ولكن ما أعز البناء.

إشكالية البحث.

يحاول هذا البحث أن يجيب عن الأسئلة الآتية:

- ما آفات الحادثة، وأزماتها الأخلاقية؟ وما صور هذه الآفات؟
- هل بالإمكان توفير بديل إسلامي لهذه الحادثة؟
- ما مشروعية توفير بديل يتجاوز أزمات الحادثة الغربية؟

أهداف البحث.

تهدف هذه الدراسة إلى بيان قدرة العقلية العربية الإسلامية، متمثلة في تراثها الحضاري والثقافي، على الإسهام في حل مشاكل إنسان القرن الحادي والعشرين، والإجابة عن أسئلة العصر الحائرة، ومد يد العون إلى الحضارة الغربية المادية لانتشالها من وهبتها، وذلك بمخاطبة الوجدان، وبعث القيم والأخلاق، وربطهما بهوية الإنسان.

الدراسات السابقة.

هناك بعض الدراسات التي تناولت المشروع الطهائي منها:

- د. إبراهيم مشروح، طه عبدالرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، بيروت، لبنان، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،

٢٠٠٩م، (ط١).

- د. عبد النبي الحري، طه عبدالرحمن، ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، بيروت، القاهرة، الدار البيضاء، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، (ط١).
 - د. يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبدالرحمن، بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م، (ط١).
 - حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبدالرحمن، بيروت، القاهرة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، (ط١).
- وهذه الدراسات إما تتناول المشروع ككل، فيكون تناولها لنقده للحدثة تناولاً جزئياً مبتثراً؛ لطبيعة الدراسة بلاشك، وإما تتناول جزئية بعيدة كل البعد عن موضوع هذا البحث الذي انطلق بداية من تحديد آفات الحدثة الغربية في جوانبها: العقلية، والقولية، والتقنية، ثم حدد الأدوات التي تسهم في تقويم هذه الآفات؛ بغية التأسيس لبديل إسلامي، ولم يقف عند مجرد الوصف المجرد، وإنما ذيله بتقويم المشروع الطهائي وبيان مواطن قوته وضعفه.

منهج الدراسة.

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج التحليلي في عرض أفكار طه عبدالرحمن المتعلقة بموضوع الدراسة.

أزمة الحدثة الأخلاقية.

ذهب طه عبدالرحمن أن الحضارة الغربية هي حضارة اللوغوس^(٤)، وهذه الحضارة لها وجهان: عقلي، وقولي، ولها شقان: معرفي، وتقني، وهذه الحضارة سواء في وجهها أو شقيها، مليئة بالأزمات والآفات، وسنحاول الوقوف على وجهها، والجانب التقني من شقيها باعتباره هو الأكثر وضوحاً وتأثيراً.

أولاً: أزمة الحدثة الغربية في جانبها العقلي.

يؤكد طه أن الحضارة الغربية في نظرتها للعقل قديماً وحديثاً بها العديد من القصور، ويضرب المثل بالتعريف الأرسطي للعقل، والتعريف الديكارتي له، فإذا كان أرسطو في تعريفه له يعتبره "جوهرًا"^(٥) نجد طه ينكر هذا التصور على اعتبار أن هذا التصور ينطوي على نزعة "تخليدية، وتشبيئية، وتجزئية"^(٦)، وهذا مناف للعقل، ثم إن أي تعريف للعقل يجب أن يخضع، من وجهة نظره، إلى ثلاثة معايير أساسية، هي "معيار الفاعلية، ومعيار التقويم، ومعيار التكامل"^(٧)، ومقتضى المعيار الأول: أن الإنسان يعبر عن ذاته بأفعال تحدد هوية سلوكه، ومقتضى المعيار الثاني: أن الإنسان دائم البحث عن الأفضل، ولا يركن إلى ما هو كائن بل يبحث عما يجب أن يكون، ومقتضى المعيار الثالث: أن الإنسان كل متكامل؛ فهو ذات واحدة تشتمل على العديد من المتناقضات، ولكنها يكمل بعضها بعضاً. وهذه المعايير الثلاثة يفتقدها التعريف الأرسطي للعقل.

ثم يتناول التعريف الديكارتي للعقل أيضاً الذي ينظر للعقلانية باعتبارها "استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولاسيما الرياضية منها"^(٨)، وهذه النظرة الديكارتيّة للعقل، في حدودها الواقعية، تشتمل على آفات عدة: "النسبية، الاسترقاقية، الفوضوية"^(٩)، ويعترض بالنسبية على ما يشاع بأن قوانين

العقل المجرد قوانين كلية وواحدة عند جميع العقلاء مستدلاً بواقع المنهج العقلي العلمي الذي يشتمل على العديد من القواعد والمسلمات المتغيرة، ويعترض بالاسترقاقية على دعوى المقاصد النافعة للمناهج العلمية، وتحقيقها لسعادة الإنسان وراحته مع أن الواقع المشاهد يبين كيف أن التقنية التي أفرزتها المناهج العلمية قد استرقت الإنسان واستعبدته، ويعترض بالفوضوية على دعوى أن المناهج العلمية تؤدي بالضرورة إلى الترتيب والنظام، مع أن المتأمل يجد أن كثيراً من هذه المناهج لا يرتبط بعضها ببعض، وإنما بعضها قاطع عن بعض، وبينها علاقات تباين وهدم. وهذه الآفات تؤكد أن العقلانية العلمية المتداولة تجلب "مقاصد ضارة، فتكون مخالفة لركن من أركان العقلانية السليمة الذي هو النفع"^(١٠)، ومرد هذا أن الحادثة الغربية في جانبها العقلي التجريدي قد نَحَتْ جانب الأخلاق والدين، وهذا من أكثر ما يميز الحادثة أنها توسلت بألية "تفريق المجموع، أو قل فصل المتصل"^(١١)، وهذه سمة عقل الحادثة الذي يتميز بفصله الأشياء بعضها عن بعض حتي يمكن اعتبار لفظ العقل مرادفاً للفظ الفصل^(١٢)، ويكون عقل الأشياء متوقف على فصلها، وعلى قدر الفصل يكون العقل. وهكذا يخرج الفكر الطهائي إلى أن العقلانية الحداثية تخل بمعايير العقلانية السليمة، أو على أقل تقدير، لا تحسن استعمالها، ويطلق على هذه العقلانية (العقلانية المجردة) والعقل المجرد هو العقل الذي "يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، وبالأولى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها"^(١٣).

وإذا كان عبدالرحمن قد انتقد الادعاء بجوهرية العقل لما ينطوي على هذا الادعاء من العديد من الآفات، فلا بد من الإشارة إلى أنه قد سبق بهذا؛ فهذا ابن تيمية يقول بعد ذكر أقوال الفلاسفة في جوهرية العقل "ولا ريب أن كلامهم في إثبات ذلك وإن كان مهيباً عند من لم يمعن النظر فيه فهو عند التحقيق في غاية الفساد والتناقض والاضطراب"^(١٤)، وقد نبه السيوطي على مفاصد هذا القول واستفاض فيه^(١٥).

ثانياً: أزمة الحادثة الغربية في جانبها القولي.

إذا كانت الحضارة الغربية تعرف بأنها حضار العقل، فهي كذلك حضارة القول، وليس أدل على ذلك من تلك الشعارات التي تصف عصر الحادثة مثل: أننا في عصر ثورة المعلومات، أو عصر المعلوماتية، أو عصر الإعلام،....، وهذه الحضارة القولية التي سيطرت على تفكير الناس وتوجيههم حيثما تريد تنطوي على العديد من الآفات أهمها "آفة التضييق، وآفة التجريد، وآفة التفتيش"^(١٦)، ومقتضى آفة التضييق أنه بعد علو نبرة القول، واتساع مجاله، وهيمنته، توارت ساحة الفعل، ولما حدث ذلك ضاقت رقعة الأخلاق التي هي أثر من آثار الفعل، بحجة انتفاء الأخلاق من القول النظري، ومقتضى آفة التجريد أنه لما ضاقت ساحة الأخلاق فقد تجمدت على بعض المجالات دون بعض لاسيما بعدما زاحمها القول القانوني، والعرف الاجتماعي، "وإذا وقع الاستغناء بالقول القانوني، والقول الاجتماعي عن الفعل الخلقى فلا مناص من أن تتعرض الأخلاق للقصور والجمود"^(١٧)، ومقتضى آفة التفتيش أنه لما ضاقت ساحة الأخلاق، وضيق عليها بفعل الحادثة، فلم يبق للمجال الخلقى إلا النذر اليسير، فلم ترض الحادثة إلا بالتفتيش من قيمة هذا الجزء البسيط والتقليل من شأنه، واعتبرت الحادثة أن الأخلاق "لا تخدم إلا الضعف في النفس، والخذلان في السلوك"^(١٨).

ثالثاً: أزمة الحادثة الغربية في جانبها التقني.

لا شك أن التقنية هي وجه الحادثة البراق، ولا يختلف اثنان على استحالة الاستغناء عنها، إلا أن هذا الوجه البراق يتوارى وراءه وجه آخر أشد ظلمة، وأكثر بشاعة، مرده غياب الجانب الخُلقي؛ والسبب في ذلك أن التقنية تعتمد على التجريب،

ولما كانت الأخلاق ذات أصل ديني فهي أبعد ما تكون عن التجريب، وغياب الأخلاق أدى "بجملة الكائن إلى الإضلام والإعتماد والاعتماد، وبالمقدس الذي كان ينيه إلى الانقراض والانتحاء والاعتراب"^(١٩) كل هذا جعل الكثير من الناس يتمنى لو عادت الحياة البدائية قبل ظهور هذه الحادثة العاشمة مرة ثانية، حيث لا قتلى، ولا مشردين، ولا متضورين جوعاً بالملايين، بفعل آلات القتل البشعة التي خلفتها التقنية، فهذه التقنية جعلتنا نعيش "مجتمعاً غني مادياً، فقير روحياً"^(٢٠). ومن مظاهر وتجليات غياب الأخلاق الدينية عن الجانب التقني، والتي يسميها دعاوي (إلغاء القصدية)، دعواها بأنه لا علم إلا بالبرهنة والتجربة، وأنه لا أخلاق في العلم ولا في التقنية، ولا شيء من السلوك إلا ويدخل في حيز العلم أو في حيز التقنية، ولا فطرة إلا المعاني المؤسسة للأخلاق العلمية والعلمانية، ولا أخلاق إلا الكليات السلوكية التي يقرها العلم أو تقرها العلمانية^(٢١).

وهكذا، فقد قللت الحادثة من قيمة الأخلاق، وردتها إلى مجال الإنسانية، أو المعنويات مع أن وضعها الطبيعي أن ترد إلى مجال الدينيات، الذي هو أشمل من المجالين السابقين؛ ذلك أن الدينيات تشتمل على مجال الغيبيات، الذي يجعل الإنسان يدرك أنه سيحاسب على ما يصدر عنه من أخلاق إن لم يكن في الدنيا ففي الآخرة، ثم إن كل مفهوم ديني هو في الوقت نفسه "مفهوم إنساني ومعنوي وغيبوي"^(٢٢).

وأزمة الحادثة الغربية أنها مع إيمانها بضرورة وجود الأخلاق واستحالة التخلي عنها، لجأت للسبيل الخطأ كما يقول عبدالرحمن، فظهرت العديد من الصيغ الأخلاقية الغربية، نكرمها **الصيغة الطبيعية** التي تصورها الأنثروبولوجيون في وضعهم للدين الطبيعي، وينتقد هذه الصيغة متمثلة في (جان جاك روسو)^(٢٣)، و**الصيغة النقدية** التي أسست الأخلاق على العقل وحده، على اعتبار أن البناء الأخلاق مركز قبلياً في العقل، وينتقد هذه الصيغة متمثلة في (إيمانويل كانط)^(٢٤)، و**الصيغة الاجتماعية** التي تنسب الأخلاق للمجتمع، أو قل إن شئت للمجتمعات، وبالتالي فليس هناك أخلاق واحدة، وإنما أخلاق متعددة بناءً على تعدد المجتمعات، وينتقد هذه الصيغة متمثلة في (إميل دوركهايم)^(٢٥)، و**الصيغة الناصوتية** للأخلاق التي تتادي بتأنيس الإلهي، وتأليه الإنساني، وينتقد هذه الصيغة متمثلة في (لوك فيري)^(٢٦). وبعد انتقاده لهذه الصيغ ودحضها جميعاً^(٢٧) يرى أن السبب الحقيقي في فشل هذه النماذج الغربية في الإتيان بأنموذج أخلاقي متكامل أنها بلا استثناء تنكر جميعاً "الأمرية الإلهية"^(٢٨) وتجهل القدر الإلهي، مما جعلها تتصور تصورات فاسدة عن علاقة الإنسان بالله تعالى، تتمثل في "التصور الخارجي، والتصور التجزيئي، والتصور التجسدي، والتصور التجسدي، ويتمثل **التصور الخارجي** في نظرة الحادثة الغربية للإله باعتباره ذاتاً خارجية متسلطة قاهرة، ولما كانت الحادثة تعطي الأولوية للإنسان، وتنكر أي قوة متسلطة عليه، ولما وضعت هذا التصور للإله كان من الطبيعي ألا تقدر الله حق قدره. ويتمثل **التصور التجزيئي**، في تجزيء الصفات الإلهية، فتجد الحداثيين يأخذون بعض الصفات، وينكرون بعضها، كما يدخل في هذا التصور التجزيئي تجزيء الكتب المنزلة؛ بحيث ينتقون منها بعض القيم والأخلاق، وينكرون بعضها الآخر، لاسيما آيات الأحكام الشرعية. ويتمثل **التصور التجسدي** في نظرة الإنسان إلى نفسه باعتباره سيّداً للكون وللطبيعة، مما يجعله يشعر بالنشوة، وينتابه الغرور، بل يجعله ينازع ربه في تربيته وتديبره ليصير مشاركاً له في أخص خصوصياته. أما **التصور التجسدي** فقد أخذته الحادثة الغربية من المعتقد المسيحي في ظهور الإله في جسد المسيح، وفي هذا إحياء بالتشبه بالإله **جَلَل** ومشاركته له في الخلق على اعتبار أن هذا المعتقد يرى بأن الله قد خلق الكون، ثم ترك للإنسان حرية استئناف الخلق، وإتمام ناقصه.

نحن إذن أمام أزمت أخلاقية قاتلة في هذه الحادثة لا يصلح في علاجها أخلاق السطح، كما قال، فوجهها العقلي

"ناقص يجب تكميل نقصه، ...، ووجهها القولى ظالم يجب دفع ظلمه"^(٣٩) ومن حيث هي حضارة معرفة "حضارة متأزمة، ...، ومن حيث هي حضارة تقنية حضارة متسلطة"^(٣٠).

وهذا النقد الموجه للحدائفة بمثابة الهدم الكلى لها، وقد فعل ذلك من أجل أن يعيد بناء حدائفة أخرى على أنقاض هذه الحدائفة، وينكر على من يدعي بأن مهمته منحصرة في الهدم، مع أن عادتنا، كما يقول، "في وضع لبنات من عندنا، ولو معدودة حيثما مارسنا نقدنا ولو ممارسة عابرة"^(٣١). وحتى يعطي لنفسه ولغيره الحق في إيجاد البديل، ينطلق من عدة مسلمات، تعطيه المشروعية لإبداع البديل الذي يتجاوز به هذه الآفات المتجذرة في الحدائفة، وأهم هذه المسلمات:

- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري.
- مشروعية التأسيس لحدائفة إسلامية.

أولاً: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي.

من منطلق أن الفلسفة تدعو إلى الحوار والمناظرة وتحض عليهما، وأن الحوار كله خير؛ فهو لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف، وإدامته يفضي مع مرور الزمن إلى تضييق الهوية والشقة بين المتحاورين، ويسهم في تعميق الإدراك^(٣٢) يرى طه أن من حق العرب أن يختلفوا مع الفلسفة الغربية في صورتها اليونانية القديمة، وصورتها الحدائفة المعاصرة، ولن يتحقق إبداع فلسفي إلا بخوض هذا المعترك الذي يؤدي إلى تحرير القول الفلسفي العربي، وفتح آفاق الإبداع فيه، ولكي يحدث هذا الإبداع الفلسفي لابد أن يتجاوز القول الفلسفي العربي مفهومي صارا بمثابة المسلمتين هما: "استشكال الفكر الواحد، واستشكال الأمر الواقع"^(٣٣)؛ فقد فُرِضَت الفلسفة الغربية على المجتمعات العربية من منطلق هيمنة الأقوى، وليس أضر بالفلسفة من سيطرة نمط فكري واحد، وقد ترتب على هذه الهيمنة مع مرور الوقت واستمرار الناس لهذا الأمر وخنوعهم له أن تحول إلى أمر واقع، ولذا فإن أهم مسؤوليات الفيلسوف العربي أن يخرج من هذا الأسر معبراً عن هويته "إذ لا عطاء بغير تميز، ولا إبداع بغير خصوصية"^(٣٤)، ولذلك يضع خطة يسميها (خطة المقاومة) يعترض من خلالها على كل المفاهيم الفلسفية الغربية المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي بلا استثناء "فيقدر ما يكون مجال المقاومة أوسع، يكون تأثيره في سلطان هذا الفضاء أبلغ،، (وبصوغها على النحو التالي): لتعترض على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي حتى تثبت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي"^(٣٥).

وهكذا اتضحت لنا خطة الفكر الطهائي في سبيل الإبداع؛ فهو إبداع يبدأ بالنقد والهدم يليه توفير البديل، وحتى يثبت أقدام هذا البديل ويرسخ أركانه، فإنه يستحث المتفلسفة العرب ويضع العديد من القواعد ويكسر العديد من التابوهات الراسخة في نفوسهم ومنها:

- لا إبداع مع التقليد.

يحمل الفكر الطهائي حملة شديدة على التقليد أيًا كان مصدره، إسلامي^(٣٦) أو غير إسلامي، ويلوم بشدة مقلدة الفضاء الفكري الفلسفي الغربي معتبراً أن هذا التقليد هو أعظم خدمة يمكن أن يقدمها العرب لعدوهم؛ لأن هذا التقليد هو بمثابة التطبيق الفكري مع هذا العدو فهو يفكر بعقل عدوه، ويردد أفكاره مؤمناً بها غير معترض عليها، وهذا قمة

الانبطاح والانتكاسار وليس بعده شيء، فلا مفر للعرب إلا الاعتماد على أنفسهم، والنهل مما يختص به مجالهم التداولي "لكي يحيوا، لا بما يختص بعدوهم لكي يموتوا،...، فليس الفيلسوف من يفكر ليموت، وإنما من يفكر ليحيا"^(٣٧)، ولذلك نجده يطالب بتجاوز سمة السؤال الفلسفي الحديث القائم على النقد للدخول في شكل جديد يسميه (السؤال المسؤول) ومقتضاه أن الفيلسوف العربي الجديد "ليس هذا الذي يخوض في أي سؤال اتفق، ولا ذاك الذي يخوض في كل سؤال خاض فيه غيره، تقليدًا له، وإنما هو الذي لا يسأل إلا السؤال الذي يلزمه وضعه، ويلزم الجواب عنه"^(٣٨)؛ بمعنى أن يتحمل هو المسؤولية الخاصة به، ولا يكون بوقًا لغيره، فإذا حدث هذا يمكن أن يتحرر القول الفلسفي العربي، وتفتح أمامه آفاق الإبداع والتجديد.

– تقويض دعوى كونية الفلسفة.

من أشد العوائق التي تحول بين العرب وأن تكون لهم فلسفتهم الخاصة التصور الذي رسخ في الأذهان والذي يدعي أصحابه أن الفلسفة كونية، وأنها "لا يمكن أن تقوم على أساس خصوصية معينة"^(٣٩)، فصارت الفلسفة الغربية بمثابة الشكل الواحد الكوني في صورتها الكلية، بحيث أن قضاياها تشتمل على كل الجنس العاقل، وكذلك عالميتها بحيث تندرج تحت هذه الفلسفة كل الأقطار والدول، ويرد طه هذه الشبهة من وجوه أهمها^(٤٠): ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي، وارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي، والاختلاف الفكري بين الفلاسفة، والتصنيف القومي للفلسفة.

ثانياً: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري.

وهذه المسئلة مترتبة على مسئلة الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، فإذا كانت الأفكار ليست حكراً على أمة أو جماعة دون أخرى فمن حق المسلمين أن يكون لهم خصوصية الجواب عن أسئلة العصر الراهن، والإسهام في حل مشاكل المجتمعات المعاصرة، ومن حقهم الاختلاف عن الأمم السابقة في التعامل مع أسئلة الواقع المعاصر، وقد عبر الحقل التداولي الإسلامي عن هذا الاختلاف من خلال مبدئين يميزان الخصائص الاختلافية الإسلامية هما "مبدأ اختلاف الآيات،...، والثاني مبدأ اختلاف الناس"^(٤١). وهذا الاختلاف الذي يميز الجواب الإسلامي مرده إلى اهتمامه بالجانب الإيماني والجانب الأخلاقي الذين يمكن بهما تجاوز الجانب المادي التجريدي الذي تتسم به إجابات غير المسلمين على أسئلة العصر الراهنة.

ولما كان الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ليس له تواجد حقيقي بين متفلسفة العرب والمسلمين فضلاً عن غيرهم، وجدناه يولييه اهتماماً خاصاً وذلك بانخراطه كلياً في التراث الإسلامي، ويعتبر ذلك مفخرة من مفاخره، يقول: "كنت دائماً أحرص على أن أنطلق في فكري من داخل المجال التداولي الإسلامي، فأنا لا أفكر خارجه، ولا أريد أن أفكر خارجه"^(٤٢)، وليس معنى ذلك أنه ينكر الانخراط في المجال التداولي الغربي، والإفادة مما عندهم من أفكار، بالعكس هو يؤكد على ضرورة الأخذ من الغير، فالحكمة ضالة المؤمن، ولكن يشترط في الأخذ من غير المجال التداولي الإسلامي "أن يتقدمه نقد كاف يمتحن فائدة الآلية المنقولة ومناسبتها للموضوع التراثي الذي نستخدمها فيه، (ثم يقول:) كما أنه لا يعني أنني أدعو إلى الجمود على الآلية المأصولة حتى ولو ظهر بها ضعف أو خلل ولا إلى طرح كل نقد لها بحسب المقترضات المنهجية المستجدة في مجال البحث العلمي"^(٤٣)، وينكر على من يدعو باسم الحداثة إلى الابتعاد عن التراث والأخذ بالمعرفة الحديثة التي جاء بها الغرب؛ ذلك أن من يفعل ذلك كالذي يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، كيف لا وقد تخلص من تراثه،

ملقياً إياه وراء ظهره، مولياً وجهته تجاه تراث غيره، وهذا قمة الهوان، ثم إذا كان هذا المدعي ينكر على من يعتمد على تراثه فقد غاب عنه، أو غض الطرف عن الفلسفة الغربية الحديثة في أنموذج هيدغر التي "اقتفت آثار المماثلة التأويلية التي تجلت في المبادئ الآتية: مبدأ الرجوع إلى الأصول، ومبدأ التمسك بالأصالة، ومبدأ إيمائية اللغة، ومبدأ شعرية الفكر"^(٤٤)، وهذا معلوم غير منكور، فالحضارة الغربية الحديثة بلاشك تظل حاملة لسمات وآثار الحضارة اليونانية القديمة التي تشكل تراثها البعيد، والسبب الذي دفعه إلى ذلك أنه لاحظ أن الباحثين في التراث يتبعون منهجيات لا يسلم بصلاحياتها لأنها منهجيات منقولة لا موصولة، كما أنها منهجيات مدخولة لا مكمولة^(٤٥)، ولذلك تجده يعيد صياغة الأفكار كلها ليحسن التعامل مع التراث الذي يؤدي بالضرورة إلى الإبداع المنشود؛ ويضع مقومات استقلال الفلسفة الإسلامية التي تهين لها القدرة على الإبداع، وتخرج من بوتقة التقليد للغير، معتبراً أن هناك شرطين لا غنى عنهما لاستقلال الفلسفة الإسلامية هما^(٤٦): شرط المبادرة الفلسفية^(٤٧)، وشرط الخصوصية التداولية^(٤٨). وسنبين كيف طبق هذين الشرطين لتقويم أهم آفات الحادثة الغربية.

– التكوثر العقلي وتقويم أزمات العقل التجريدي.

العقل التجريدي في التصور اليوناني، كما ذكرنا، مليء بالآفات، وقد انتقل هذا التصور إلى التراث الإسلامي، فأصبحنا نسمع عبارات من مثل (هذا يصح عقلاً وشرعاً) وكأن الشرع منبت عن العقل، أو لا عقل فيه، وحدث فصال نكد بين العقل والشرع مع أن العقل في القرآن مرتبط بالفعل^(٤٩)، كما أن الله تعالى قد ربط العقل بالقلب^(٥٠)، ولما كان القلب كما هو مستقر شرعاً دائماً للقلب، ولا يثبت على حال فلا بد أن يكون العقل المرتبط به دائماً للقلب هو الآخر، ولما كان العقل دائماً للقلب فنحن، إذن، أمام تكوثر عقلي وليس عقلاً واحداً، فالعقلانية على قسمين كبيرين "العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها دون سواها"^(٥١)، وخطأ أرباب الحادثة الغربية أنهم حملوا العقلانية على الوجه الأول. ثم إن العقل لما كان مرتبطاً بالقلب الذي يتقلب بتقلب الفاعلية فيجب ألا يكون العقل ذاتاً أو جوهرًا، وإنما هو فعل إدراكي يعبر عن ثمرة من ثمرات القلب، ولما قرر أن العقل فعل إدراكي وليس جوهرًا، فلا بد بالتبعية أن يقترب بالصدق، ولما كان القصد مقترناً بالاتجاه فالعقل بالضرورة له اتجاهان "اتجاه أفقي يجعله يتعلق بظواهر الأشياء في اتصال وجودها ببعضها ببعض، واتجاه عمودي يجعله يطلب خفي دلائلها بالنسبة لوجوده"^(٥٢)، ولن يتمكن من ذلك إلا بحفظ اتجاهاته وتسديدها وهذا لن يكون إلا بممارسة العمل الديني، وفي القلب منه الأخلاق. وحتى يبين كيفية التكوثر العقلي، ينطلق منطقيًا من فعل التعقل، الذي يعد العقل شكلاً من أشكاله، ويميز بين ثلاثة أفعال من أفعال التعقل، وكل فعل منها يقابله عقلية محددة وهي:

- فعل التعقل الخاص بالاعتقاد أو التصديق، ويقابله ← العقل.
- فعل التعقل الخاص بالسلوك أو التطبيق، ويقابله ← المعاقلة.
- فعل التعقل الخاص بالتجربة أو التحقيق، ويقابله ← التعاقل.

وكما هو واضح من هذه القسمة أن القسمين الأخيرين دخلت فيهما الفاعلية، بعكس القسم الأول المجرد من الفاعلية؛ فهو منقطع عن العمل الشرعي ولا يحمل شيئاً من آثاره، فصار صاحبه "لا ينسب الأفعال إلا إلى نفسه، ولا يرى في الأشياء إلا ظواهر لا باطن دونها، ولا في الآثار إلا مظاهر لا ظاهر من فوقها"^(٥٣)، وقد بينا سلفاً آفات هذا العقل المجرد من الأخلاقية، وهذا ينقلنا للحديث عن العقليين الأخيرين اللذين يمكن بهما تجاوز آفات العقل المجرد، وهما:

أ. العقل المسدد، والمقاصد النافعة.

وهذا العقل هو الذي دخل صاحبه في العمل الشرعي، الذي يكون بمثابة القيم والضوابط التي تحد من نسبية وفوضوية العقل المجرد من العمل الشرعي، وهذه المرتبة التي نزل فيها العقل يسميها مرتبة التسديد؛ فالعمل المسدد هو "العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة"^(٥٤)، أو هو "الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"^(٥٥)، وهذا التعريف يبين أن الفعل المعتبر في العقل المسدد يشترط أن يتصف بموافقة الشرع، واجتلاب المنفعة، والدخول في الاشتغال^(٥٦)، إلا أن هذا العقل معرض لدخول الآفات فيه؛ ذلك أن الشخص قد يدرك المقاصد النافعة المتوخاة من العمل الشرعي إلا أنه قد لا يدرك الوسائل الناجعة، فتزل به قدمه، وأهم الآفات التي تدخل على هذا العقل^(٥٧): **النظائر**^(٥٨)، و**التقليد**^(٥٩). العقل المسدد إذن أعلى درجة من العقل المجرد، إلا أنه دخلت عليه بعض الآفات والشوائب لا يكاد يتخلص منها حتى لو اجتهد في ظاهره بما يتوافق مع ظاهر الشرع إلا أنه لا يتمكن من التخلص منها في باطنه.

ب. العقل المؤيد، والوسائل الناجعة.

ويتفق هذا العقل مع العقل المسدد في الدخول في الاشتغال بالعمل الشرعي، إلا أن صاحبه قد تغلغل في العمل الشرعي حتى تلبس به باطنه، فضلاً عن ظاهره، فيصل إلى درجة الإحسان التي يتوافق فيها الظاهر مع الباطن، فهو منشغل بالطاعات مستغرق في المجاهدات، وقد أكسبه ذلك التوفيق في الوصول إلى الوسائل الناجعة التي بلاشك ستبلغه المقاصد النافعة، ولذلك يعرف هذا العقل بقوله: "الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤدياً النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"^(٦٠)، وهذه هي درجة التعاقل التي لا يطلب المتعاقل فيها "الصدق المنطقي، كما هو الشأن في مستوى العقل، ولا الصواب الاجتماعي كما في مستوى المعاقلة، وإنما يطلب الحقيقة من حيث هي معنى يحصل بالتجربة الفعلية"^(٦١)، وهذا العقل أعلى درجة من درجات العقول المتكوثرة، فقد اهتدى إلى الوسائل الناجعة بالإضافة إلى المقاصد النافعة، وهذا لا يحدث إلا باستيفاء شروطاً ثلاثة هي: "عدم انفكك القول عن الفعل، وعدم انفكك المعرفة بالله عن العلم بالأشياء، وعدم انفكك الزيادة في المعرفة عن الفائدة"^(٦٢).

وليس معنى هذه القسمة أن طه ينكر أي فضل للعقل المجرد، أو يدعو إلى طرحه والتكبر له، فهو يؤكد في أكثر من موضع أنه لا يمكن طرح العقل المجرد، وتركه بالكلية، بل إن الذي يُقلب في حال المسلمين يجد أن العقل المجرد لم يكن مقدوحاً فيه ولا محترزاً منه "إلا أن يُظهر المتوسل به مخالفة مقتضيات الشرع"^(٦٣)، والممارسة الإسلامية تأخذ بحقيقة التكامل الخلقى، والخُلقي للإنسان فلا يمكن القول بالتجزئة والفصل إلى أجزاء وأبعاض متنافرة، فضلاً عن أن أفعال التعقل الثلاثة التي يعد العقل وجهها من وجوهها ترتبط فيما بينها بعلاقات أهمها^(٦٤): علاقة الاستعراق الأقوى^(٦٥)، علاقة التفاضل^(٦٦)، علاقة التكامل^(٦٧)، علاقة التجريد^(٦٨).

والظاهر من هذه القسمة العقلية أن كمالات العقل المؤيد تظهر أكمل ما تظهر في الممارسة الصوفية، ويكون الصوفي في اتخاذه التجربة الروحية قد سلك أكمل طريق للتعقل، بل إنه يؤكد أن كتاباته كلها يريد من خلالها إثبات أن التجربة الروحية، على خلاف ما انغرس في العقول، "لا تتعارض أبداً مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سبباً من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها"^(٦٩)، ويدرك تمامًا شطحات العديد من الصوفية التي تطعن فيهم، ويرد على هذه الاتهامات بقوله: "وحسبك من بطلان هذه الاتهامات أنها تتبني على افتراض يقوض أركان الدين، وهو أن العمل الشرعي

لا يورث التسديد^(٧٠).

وبعد فلاشك أن فكرة عبدالرحمن عن اقتران العقل بالفعل، فكرة جيدة تستحق الإشادة، وإن كان سبق بها، كما وضعنا، ولكن جعل التصوف قمة العقلانية المؤيدة، ويكون الصوفي هو المحاط بعناية الله وحفظه، المأمون من الذلل والخلل، دعوى تحتاج إلى إعادة النظر؛ ذلك أن التصوف، كما هو معروف، ليس على مستوى واحد من الروحانية، فما المقصود بالتصوف، هل هو الزهد الذي كان عليه الرعيل الأول؟ أم تلك الفرق الصوفية المنتشرة بعدد أنفاس الخلائق؟! وبينها من الاختلافات حد التناقض، ودخلها من الانحرافات والشطحات ما هو معلوم غير منكور، ثم إن رده على هذه الشطحات والانحرافات بما يفهم منه نفيها أو عدم الاعتراف بها، شيء يدعو للعجب، وكذلك ربطه بين أركان الدين والتصوف، كما هو واضح من النص المقتبس السابق، رد غير موفق؛ فكأن الدين هو التصوف!! ثم إن كثيراً من الصوفية قد انتقدوا هذا الشكل من الانحراف في الحقل الصوفي، فأى تصوف، وأي صوفية نقصد، الناقد أم المنقود؟ فضلاً عن ذلك فإن التصوف يبدأ بالمجاهدة لينتهي بالفناء في المحبوب، والانخلاع من الجسد للتخليق بالروح في تجربة الفناء الصوفية، فهل مع هذا الفناء يبقى العقل، الذي هو، كما يقول، "الفعل الذي يطلع به الإنسان على وجه خاص من وجوه الموجودات"^(٧١) فمع الفناء لن يكون هناك اطلاع على وجوه الموجودات بأي وجه من الوجوه، ناهيك عن كون بعض التصوف، يبدأ بمقدمات أو منطلقات منتهياً في النهاية إلى عكسها، فهو يبدأ صحواً لينتهي فناءً، ويبدأ عملاً لينتهي لا عمل، وأخطر ما في هذا الموضوع أن كثيراً من الصوفية قد انزلوا عن قضايا مجتمعهم، ومشاكل عصرهم، الذي طالما دعا طه إلى الانخراط والإسهام في الإجابة عنها، وفعلهم الانعزالي هذا يعبر عن "توع من الهروب من المسؤولية التاريخية الموكولة إلى الإنسان"^(٧٢)، أضف إلى ما سبق أن الغزالي الذي طالما قارن نفسه به في الدخول إلى التجربة الروحية، "مع فرط نكائه، وتألهه، ومعرفته بالكلام، والفلسفة، وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف ينتهي،... إلى الوقف والحيرة، ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث وصنف إجماع العوام عن علم الكلام"^(٧٣)، ومات وهو يشتغل في صحيح البخاري^(٧٤).

– الأخلاق الموصولة وتقويم مسلمة الأخلاق المقطوعة.

كما قلنا بأن الحدائثة الغربية هي حدائثة الفصل، والقطع وقد مارست هذا الفصل على الأخلاق، ونظرت إليها باعتبار صفات محدودة لا تشكل إلا جزءاً من السلوك الإنساني، بحيث تكون هناك أفعال توصف بالأخلاقية، وأخرى لا توصف بهذا الوصف، وينكر طه هذه المسلمة، ويرى بأن الأخلاق تدخل في كل شيء حتى في الفعل النظري؛ لأن الإنسان في أفعاله النظرية يغلب جانب المصلحة، وبهذا يدخل فيها الجانب الخلقى، ولما كان الأمر كذلك فإنه يؤكد أن الأخلاق تدخل في تحديد ماهية الإنسان، ومن ثم يكون الحد الفاصل بين الإنسان والبهيمة ليس كما رسخ في الأدهان، قوة العقل، وإنما قوة الخلق، "قلا إنسان بغير خلق"^(٧٥)، ويدخل في نقاش طويل مع الفلاسفة لإثبات دخول الأخلاق في كل شيء، ويفند آراءهم في دعوى الفصل بين العقل والخلق، وينقدها ويهدمها كلها^(٧٦)، ويتناول إشكال فصل الأخلاق عن الدين الذي يميز الحدائثة الغربية، وينتقد كانط، وهيوم لإثبات أن الأخلاق لا يمكن أن تتفصل عن الدين^(٧٧)، كما ينكر على كثير من المسلمين الذين نظروا للأخلاق باعتبارها في رتبة المصالح الكمالية، معتمدين على حديث (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)^(٧٨) معتقدين أن الأصل في الدين حفظ الشعائر الظاهرة، والأصل في الأخلاق حفظ الأفعال الكمالية، في حين إن المنطق السليم في فهم حقيقة الدين يؤكد أن الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية، فما ينبغي لدين، ناهيك بالإسلام، أن ينزل إلى الناس مقدماً الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية! وهل في المصالح ما يختص بكيفيات هذا

الارتقاء غير الأخلاق!"^(٧٩). وهكذا ينتهي إلى أن الأخلاق ليست كمالات بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية في تركها وإنما هي مرتبطة بالهوية؛ فإذا فقدت الأخلاق فقدت الهوية.

وإذا كانت الحداثة الغربية تفصل الدين عن الأخلاق لإنكارها الأمرية الإلهية، لعدم تقديرها الله حق قدره، فيضع هو البديل الإسلامي الذي يربط بين الدين والأخلاق واضعاً في اعتباره الأمرية الإلهية، مطلقاً على هذا البديل (النموذج الائتماني) وحدد لهذا النموذج مبادئ عدة يقوم على أساسها وصل الأخلاق بالدين هي:

أ. مبدأ الشاهدية، ومقتضاه "أن الشاهدية الإلهية أصل التخلق"^(٨٠) فالله شاهد على أعمال عبده مطلع على خبايا نفسه، يراقبه في سره وعلنه، ولا يخفى عليه ظاهره ومكنونه، وإذا أدرك العبد هذه الشاهدية وآمن بها، فإنه لا محالة سيراعي الله في قوله وفعله، فلا يصدر عنه إلا خير، ولا يرى الناس منه إلا كل جميل، فيؤمنون بوائقه، وينعمون بخُلقه.

ب. مبدأ الآياتية، ومقتضاه "أن اتصال الدين بالعالم عبارة عن اتصال آيات، لا اتصال ظواهر"^(٨١) ومن المعلوم أن العالم مجموعة من الآيات التكوينية، والدين مجموعة من الآيات التكليفية، وعلاقة الإنسان بهما علاقة متصلة، فهو يتصل بالعالم باعتبار الخلق، ويتصل بالدين باعتبار الخلق، هذه النظرة الإسلامية لعلاقة الإنسان بالعالم والدين، ولكن نظرة النموذج الحداثي للإنسان فهي باعتباره ظاهرة مادية، منفصلة عن العالم والدين، بل يصبغ على الإنسان صفات الإله في تربيته وألوهيته، ويصبغ على الإله صفة الإنسان في ناسوتيته، وقد بينا ذلك في أزمنة الحداثة، فيبقى النموذج الائتماني هو الأسلم لأنه سيربط الإنسان بخالقه؛ لأن العالم والدين دليل على الخالق، والإنسان مرتبط بهما بنوع ارتباط، فيكون حريصاً على الآيات التكوينية فلا يتعرض لها بمكروه، وحريصاً على الآيات التكليفية مؤدياً لها خير أداء، وبالتالي تسعد بأخلاقه، ليس فقط الأناسي، بل الحيوانات والجمادات.

ج. مبدأ الإيداعية، ومقتضاه "الأشياء ودائع عند الإنسان"^(٨٢) وهو مستخلف فيها، فإذا آمن بذلك تنتفي الصفة التسيدية والامتلاكية تلك الصفة التي تجعل الإنسان لا يراعي لأحد حقاً، على اعتبار أنه مالك الأشياء، ولكن إذا وضع في اعتباره أن الأشياء ودائع عنده، وهو مستخلف فيها، فلا شك أنه سيحسن استغلالها ولا يمنعها أحداً من الخلق.

د. مبدأ الفطرية، بعكس النموذج الحداثي الذي يبني على التصور التجسدي للعلاقة بين الإنسان وخالقه، فإن مقتضى هذا المبدأ "أن الأخلاق مأخوذة من الفطرة"^(٨٣)، ولما كانت الفطرة هي الصورة النقية في الإنسان قبل أن تدخل عليها عوامل الانتكاس، فالأخلاق تمثل هذا الجزء النقي لارتكازها فيه.

هـ. مبدأ الجمعية، ومقتضى هذا المبدأ أن الدين بجمعيته أخلاق.

وبهذا النموذج يتحدث عن (حضارة الفعل) لتقويم آفة حضارة القول، وهي تقوم على ثلاثة مبادئ أساسية^(٨٤):

مبدأ الاشتغال المباشر، ومبدأ التخلق بالصفات الحسنى، ومبدأ الاقتداء الحي.

ثالثاً: مشروعية التأسيس لحداثة إسلامية.

إن أزمنة الحداثة على جميع الأصعدة، وفي القلب منها جوانبها الأخلاقية، دفعت العديد من الباحثين إلى البحث عن حداثة أخرى يكون للمسلمين باع في تأسيسها، إن لم يكن لهم حداثة الخاصة التي تعبر عن هويتهم، وتقوم على مبادئ دينهم الحنيف، ليسهموا في معالجة آفات الحداثة الغربية، وهذا لن يكون إلا بتشكيل "حداثة أصلية وشاملة"^(٨٥)، ولا مشاحة في المصطلح^(٨٦)؛ لأن العبرة ليست في اللفظ، وإنما في المضمون، وليس معنى أن تكون لنا حداثتنا الخاصة أن

هذا يعد نوعاً من الانزواء، أو كمن يحارب بأسلحة غيره^(٨٧)، فهذه مغالطة لأن المسلمين "يملكون أسلحة فكرية أقوى من أسلحة الفكر الحدائثي"^(٨٨). وقد اعترف العديد من المفكرين الغربيين أن المسلمين لديهم المؤهلات والإمكانات التي تمكنهم من دخول هذا المضمار^(٨٩)، وقد أيقن عبدالرحمن بهذه الحقيقة، فنادى بتأسيس حدائثة إسلامية، منطلقاً من مسلمة أن الحدائثة على الرغم مما يتلبس بها من آفات إلا أن بها العديد من المنافع والخيرات التي تصلح للبشرية، ومن منطلق أن الدين الإسلامي قد جاء بأسباب الصلاح للإنسان في دينه ودينياه، فلا بد أن يكون لهذا الجزء الصالح نواة في الدين الإسلامي الحنيف، ومشكلة الحدائثة أنها حدائثة مادية، فلا بد من إبداع البديل، وذلك بالخروج من "ضيق حدائثة الزمان إلى سعة حدائثة القيم"^(٩٠).

ويقطع بعدم وجود حدائثة عربية تماماً، وإنما كل هؤلاء الذين يطلقون على أنفسهم لقب حدائثيين هم في حقيقة الأمر مقلدون للحدائثة الغربية، ولذلك ستجدهم لا يثبتون على حال واحدة، فهم مع التفكيكية تفكيكيين، ومع البنوية بنويين، ولم يدرك هؤلاء أنه لا حدائثة مع التقليد، فالحدائثة هي الإبداع، أو هو شرط جوهري لها، ولما كنا، نحن المسلمين، لنا تراث حضاري وثقافي لا يمكن إنكاره فلا بد أن يكون إبداعنا يضرب بجذوره في هذا التراث، بالإضافة لآخر ما وصل إليه الغرب ثقافياً وفكرياً، ولذلك عندما سئل عن كيفية التعامل مع الحدائثة الغربية في ثقافتنا العامة كانت إجابته تتمحور حول ضرورة الانطلاق مما نستطيع أن نشترك به مع أهلها، ويتمثل هذا المشترك في "إمكانية الإبداع، وطلب التأنيس"^(٩١). وإذا كانت الحدائثة في طلب التأنيس ترفع من قيمة الإنسان وتميزه عن غيره بالعقل، فإنه يرى ضرورة اقتران التأنيس بالأخلاق.

وينطلق عبدالرحمن في تأسيسه للحدائثة الإسلامية من التفريق بين واقع الحدائثة، وروحها؛ فواقع الحدائثة هو واحد من التطبيقات الغربية لروح الحدائثة، أو هو تجلي من تجليات روحها؛ ذلك "أنه ينزل منها منزلة المثال من ممثوله،... فيلزم أن يكون الواقع غير الروح الحدائثية"^(٩٢)، ولما كان واقع الحدائثة تجلي من تجليات روحها فسيختلف، بلاشك، باختلاف المجتمعات، بعكس روح الحدائثة الذي يعد واحداً غير متجزئ، كلا غير متفروق، فروح الحدائثة من صنع "المجتمع الإنساني في مختلف أطواره؛ إذ إن أسبابها تمتد بعيداً في التاريخ الإنساني الطويل"^(٩٣)، فهي ليست ملكاً لأمة دون أمة، ولا لمجتمع دون آخر، وإنما هي ملك للجميع، ولما كان الإسلام قد أرسل للناس كافة، ومهيماً على الرسل والكتب السابقة فإن هذه الروح تتفق معه. روح الحدائثة إذن هي مجموعة القيم والمبادئ التي يكون الواقع تجسيداً وتطبيقاً لها، وقد ينتاب هذا التطبيق بعض الآفات والسلبيات، وقد يخلو منها، وقد تتفاوت نسبة السلبيات في هذا التطبيق عن ذاك. ولكي يكون التطبيق الإسلامي لروح الحدائثة خالياً من آفاتها فإنه يضع ثلاثة شروط ضرورية تتمثل في الآتي^(٩٤): أولاً: لا بد من اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحدائثة. ثانياً: لا بد من اعتبار الحدائثة تطبيقاً داخلياً، لا تطبيقاً خارجياً. ثالثاً: لا بد من اعتبار الحدائثة تطبيقاً إبداعياً، لا تطبيقاً اتباعياً.

مبادئ روح الحدائثة عند طه عبدالرحمن.

يضع طه عبدالرحمن ثلاثة مبادئ أساسية لروح الحدائثة:

المبدأ الأول: مبدأ الرشد.

ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحدائثة هي انتقال الإنسان من حال القصور إلى حال الرشد، ونصه "لا تقبل وصاية أحد على تفكيرك"^(٩٥)، وحتى يتحقق هذا المبدأ فإنه يستند على ركنين أساسيين هما: الركن الأول: **الاستقلال**، وذلك بأن يتحرر المسلمون من سطوة غيرهم، ولا يسمحوا لهم بالوصاية على تفكيرهم، وحتى يحدث هذا التحرر،

والخروج من تلك الوصاية، لينتقلوا إلى الاستقلال المبدع، يدعو إلى التحرر من العديد من المسلمات الخاطئة، كان لها أكبر الأثر في انقيادهم لوصاية الغير، ومن هذه المسلمات: أن وصاية الأقوى الخارجي عناية بالأضعف. وأن الوصاية الداخلية هي وصاية رجال الدين. وأن الحداثة هي الاستقلال عن الوصاية الداخلية. وحتى يحدث الاستقلال لابد من التحرر من أغلال هذه الشبهات. والركن الثاني: **الإبداع**، فالإنسان الراشد إذا تحرر من وصاية الغير، فسيتيح له ذلك الإبداع في الأقوال والأفعال.

المبدأ الثاني: مبدأ النقد.

ومقتضاه أن الأصل في الحداثة أنها لا تقبل الاعتقاد الذي يسلم بالشيء دون دليل، وإنما تقوم على الانتقاد، وهذا المبدأ هو الآخر يستند إلى ركنين أساسيين هما: **الركن الأول: التعقيل**، وهو إخضاع كل شيء لمبادئ العقلانية، وحتى يحدث الانتقال من التعقيل المقلد إلى التعقيل المبدع عمل على تفويض مسلمات التعقيل الغربية، وأهمها: أن العقل يعقل كل شيء. وأن الإنسان يسود الطبيعة. وأن كل شيء يقبل النقد، **الركن الثاني: التفصيل**، أو **التفريق**، ومقتضاه نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التباين؛ فالحداثة تعتمد مبدأ الفصل، وليس التجميع، ومن صور هذا التفريق، كما ذكرنا، التفريق بين الحداثة والعقل، والتفريق بين الحداثة والدين،....، وينفي كل هذه الصور.

المبدأ الثالث: مبدأ الشمول.

ومقتضاه أن من أهم صفات الحداثة أنها تنتشر في المجتمعات، والمجالات كلها، فليس هناك مجتمع أو مجال إلا غزته الحداثة واقتحمت عليه خدره، وهذا المبدأ هو الآخر يستند على ركنين أساسيين هما: **الركن الأول: التوسع**، فمن المعلوم أن الحداثة قد توسعت بشدة في عالمنا الإسلامي في مجال الآلات والتقنيات أكثر من توسعها في مجال الأفكار والأخلاق، وهذا قلب اللهم، فالمسار الصحيح هو "الابتداء بتحديث الأخلاق، يليه تحديث الأفكار، ثم تحديث المؤسسات، فتحديث الآلات"^(٩٦)، ونحن نخالفه في هذا التقسيم، فالأصل الذي يجب البداية به الأفكار، متبوعاً بالأخلاق، ولذلك نجد أن الله تعالى يقدم العلم على العمل في كتابه^(٩٧)، فدون العلم قد ينحرف الخلق وهو يظن أنه يحسن صنفاً. **الركن الثاني: التعميم**، فالحداثة بما تحملها من معان براقية، مثل الدعوة للحرية، وإطلاق العنان للفكر غزت كل المجتمعات تقريباً عدم مراعاة الفروق التاريخية والثقافية بين مجتمع النشأة ومجتمع الاستقبال؛ فالحداثة في نشأتها قامت على أنقاض الفكر الكنسي، فانطبعت في الأذهان أنها تتاهض الدين، وإذا كنا نلتمس العذر لغير المسلمين في اعتقاد ذلك، فإن الدين الإسلامي، على العكس من ذلك، يدعو إلى قيم الحداثة النبيلة، وبناء عليه فإن المسلمين أحق من غيرهم في تعميم حداثتهم الإسلامية.

مناقشته وتقويم آرائه.

هذا المشروع الحداثوي الإسلامي هو قمة وزيدة، أو قل ثمرة مشروعه الفكري الذي استقرغ فيه طاقته، وهو متأثر بوضوح بجارودي، الذي يؤكد على أننا حتى نستطيع بناء حداثة إسلامية لابد من الخروج من مأزقين "محاكاة الغرب،...، ومأزق محاكاة الماضي"^(٩٨)، فهما أكبر عائقين للتفكير، وتحرير القدرة على الإبداع. وهو يحسب له حقيقة؛ فقد استطاع أن يحول دعوات المفكرين على اختلاف توجهاتهم الفكرية والفكرانية إلى ضرورة وجود حداثة عربية أو إسلامية، تتنافس الحداثة الغربية، أما أن نظل تحت تأثير حداثة غربية عنا، منبئة عن ثوابتنا وثقافتنا فهو مما يفاقم الشعور بالخواء والهامشية أكثر مما يعمق الشعور بالمشاركة الإيجابية والفاعلية"^(٩٩). أقول لقد استطاع طه أن يحول

هذا الشعور بالحاجة إلى حادثة موصولة بالمجال التداولي الخاص، من التنظير إلى الواقع، أو من الحلم إلى الحقيقة، وهذا ما يجب أن نقدره عليه حق قدره، ولكن يبقى هذا المشروع في حاجة إلى مزيد تقويم؛ لأنه يحتوي، من وجهة نظر البحث، على بعض الهنات:

– أن عبدالرحمن قد استعمل اللغة المنطقية البرهانية الدلالية في شكلها العويص، فظلت حداثته حبيسة الدرس الفلسفي، ولم يستطع أن ينتقل بها إلى الخطاب الواقعي الاجتماعي حتى تكون في متناول العامة، ومعلوم أن الحادثة، مشروع متغلغل في كل مناحي الحياة؛ فهي تدخل في حياة الخاصة، والعامة شئنا أم أبينا، وبقاء المشروع على هذا النحو التجريدي يجعل الكثير من الناس تنفر منه، والإنسان عدو ما يجهل، ولعل السبب الرئيس في صعوبة لغته أنها "موصولة بتصورات محددة للتاريخ والإنسان، تصورات لا يمكن استيعاب شحنتها الدلالية المرتبطة بأفق معين في الفكر وفي الحياة إلا ضمن إطار الفكر السابق على انطلاق مشروع الحادثة والتحديث" (١٠٠).

– التفريق بين واقع الحادثة وروحها، واعتبار روح الحادثة يسري في كل الأمم والأعراق والأديان، أمر يحتاج إلى إعادة نظر؛ لأنه بذلك يغفل بعض الحقب التاريخية، بل والأماكن الجغرافية في الحقب الواحدة تقتفر إلى مثل هذه المبادئ الثلاثة التي ارتضاها، والتي تتناسب، إلى حد كبير، مع أتباع الديانات السماوية، ثم هي ليست على درجة واحدة من التناسب، ولكنها تتنافى مع اتباع الديانات الوضعية، فهل تنفق هذه المبادئ مع المجوسية، أو عبدة الكواكب، والحيوانات!، أو...، وهل يمكن أن نعثر عندهم على مبدأ الرشد، أو النقد، أو الشمول، بالشكل الذي تصوره الدكتور طه، ولعل السبب في تقريره بشمولية هذه المبادئ أنه ينطلق من إيمانه بأن دعوة الأنبياء قد وصلت كل الأمم (١٠١)، ولكن واقع إيمان البشر برسالات الأنبياء تؤكد على خلاف ذلك، فالذي يؤمن برسالات الأنبياء والمصلحين هم القلة القليلة، ولكن الأكثرية الكاثرة هي التي تعاند دعوى الأنبياء وتكذبهم (١٠٢)، ولا تخضع للناموس، ولا للعقل، وشتان بين البلاغ والإيمان.

– في تناول عبدالرحمن لمبادئ وأركان حداثته ينطلق من تقويض بديل غربي موجود فعلياً، ليؤسس على أنقاضه البديل الإسلامي، وهذا الخيار بشكل من الأشكال خضوع للطرح الأول المنقوض؛ لأنه ينطلق من خلال هذا الطرح، بمعنى أنه يسلك السبيل نفسه، ولم يسلك سبيلاً مستقلاً للإبداع، وأكثر من هذا يصل إلى النتيجة نفسها ولكن بالشكل المقلوب، أو بالشكل الإسلامي. ولو أنه انطلق من البداية من النص الإسلامي، بعيداً عن المنطلقات الغربية، وهو بلاشك قادر على ذلك، لكان هذا هو أبداع الإبداع، لاسيما وأن المجال التداولي الإسلامي فيه ما يكفي وزيادة، ولكن هذا السبيل الذي سلكه إبداع منقوص لاعتماده في منطلقاته على الغير.

– السبب الذي من أجله دعا عبدالرحمن إلى التفريق بين روح الحادثة وواقعها، هو دفع شبهة كونية الحادثة الغربية، وإثبات كونية الحادثة الإسلامية على اعتبار أن الحادثة الإسلامية حادثة آيات، بينما الحادثة الغربية حادثة آلات، مع أن المشكلة الحقيقية في الحادثة الغربية ليس في واقعها، وإنما في "المضامين الفاسدة" (١٠٣)، فمبادئ الحادثة الغربية كالعقلانية، والحرية، والذاتية،...، لو نُظر إليها من منطلق إسلامي سنجد أن الإسلام يحض عليها، ولكن مضامينها تخالف مبادئ الإسلام، أضف إلى ذلك أنه يتحدث عن حادثة عامة تعميمًا وجوديًا يشمل الكائنات

كلها،... لا تعميماً بشرياً ينحصر في دائرة الإنسان^(١٠٤)، وهذا يتنافى مع العنوان الرئيس للحادثة المبدعة التي يتحدث عنها (الحادثة الإسلامية) والعنوان بهذا الشكل يجعلها تنحصر في دين واحد دون باقي الأديان، بل وتزيد الهوة والشقة ومساحة الاختلاف بين المسلمين وغيرهم، في وقت لم يعد هذا مناسباً، لذلك كان الأجدر بهذا المشروع أن يتجاوز دائرة الدين الواحد، ليستند إلى "المشترك الإنسي"، أكثر من استناده على المنطلق العقدي بمفرده، وهو منطلق، وإن رسخ اعتقاد المسلم فيه، فقد لا يُسَلَّم له به غيره^(١٠٥).

– وبالرغم من مأخذنا على سلبيات هذا المشروع، وهي لا تقارن بما فيه من إيجابيات، فإننا ندعو لمناقشته مناقشة علمية بعيداً عن التعصب الأيديولوجي^(١٠٦)، لبيان أوجه التميز أو القصور فيه للبناء على ذلك فيما بعد، ولا يجب النظر لأصحاب الأيديولوجية الإسلامية باعتبارهم فاقدوا الأهلية والقدرة على التفكير والإبداع، ويحكم على الأفراد، وليس الأفكار، فهذا قمة العنت، فإذا كان الغرب يفكر فمن حق المسلمين أن يفكروا، وإذا كان الغرب يبدع فمن حق المسلمين أن يبدعوا، أليسوا ذوي عقول وأفهام؟!، وبالتالي فعندما نجد من يعقب على مشروع طه الحداثوي بالقول "هل المطلوب أن يتخلى الغرب عن زمام قيادة الحداثة ويسلمها لنا لكي تدخل زاوية صوفية من زوايانا حتى نرضى عنها؟! أم لا بد من أن نقدم الدليل على أن حداثتنا البديلة القائمة على العقل المسدد أو المؤيد، الذي لم نحققه كأفراد، وليس كجماعات هي الأولى لنا وللنوع؟!"^(١٠٧). نقول ليس المطلوب أن يتخلى الغرب عن زمام قيادة الحداثة، فالرجل لم يقل ذلك، وإنما نادى بحداثة تنتقل من التقليد إلى الإبداع، من وجهة نظره، وهي وجهة تُحترم، ولا يجب المصادرة على فكره، ثم إذا كنا لم نحقق العقل المسدد أو المؤيد كأفراد، فهذا ليس ذنب الفيلسوف، ولا ذنب طه، هو فقط يضع القواعد والضوابط، وإلا فالنفض على القرآن والسنة لأن أغلبنا كأفراد لم نحقق تعاليمهما، بل وكل أتباع الديانات السابقة، على مر التاريخ. نقول ذلك، مع يقيننا بأن هذا المشروع يحتاج إلى مزيد تنقيح وتقييم، وإذا كانت الحداثة كما يقول هابرماس مشروع لم يكتمل بعد، فإن الحداثة الإسلامية التي وضع أسسها عبدالرحمن مشروع، من وجهة نظر البحث، لم يكتمل بعد.

وأخيراً، وبعد استعراضنا للمشروع الطهائي في النقد الأخلاقي للحداثة، يتضح لنا أننا أمام قامة فكرية فلسفية تأخذنا بصرامتها المنطقية، الحد الذي لا تستطيع أن تفهم فكرته إلا بتناولها من بدايتها إلى نهايتها؛ فهي كالعقد المنظم الذي إذا انفرطت منه حبة ينفرط العقد كاملاً، وتدهشك بنسقتها الجمالي والبياني فالرجل يمسك بتلابيب البيان، وناصية اللغة السحرية مما يجعلك تقف حائراً أمام هذه الطاقة الإبداعية الخلاقة، ويستخدم كل هذا النسق المحكم من أجل تحقيق غاية منهجية تحكم كل أعماله، وهي اقتران الهدم بالإبداع، فهو يهدم من أجل أن يبني أفكاره على أساس متين، وليس على شفا جرف هار، حتى يضمن لبنانيته البقاء، وفي سبيل إنجاز هذه المنهجية مشحون بعدة كافية من التراث العربي الإسلامي، فضلاً عن أحدث ما وصلت إليه النظريات الغربية المعاصرة، وقد هيئت له هذه الذخيرة القدرة على مقارعة أقوى النظريات الغربية رسوخاً، ودخل في نقاش مع أربابها، بشكل لافت للنظر، جعلت الكل يعترف له بالفضل والسبق، حتى أكثر الناس عداءً لمشروعه الفكري؛ فهذا علي حرب الذي اتهم مشروعه بأنه يهدف إلى هدم الفلسفة، وتقويض بنيانها إلا أنه لم ينس فضله، يقول: "أعترف بأنني أفيد من عمل عبدالرحمن فوائد كثيرة، أفيد من مخزونه المعرفي، وعلمه الواسع، من مفرداته الجديدة، وتعريفاته الدقيقة، من تمييزاته المهمة، وقواعده الإجرائية،...، ولا أخفي إعجابي بالقدرة الفائقة التي يمتلكها على ترتيب الكلام، فخطابه يؤلف عمارة معرفية هي غاية في التناسق والنظام"^(١٠٨)، نحن إذن أمام خطاب فلسفي فريد، وطاقة إبداعية قل نظيرها في الشكل والمضمون.

الخاتمة.

- نخرج مما سبق بالنتائج الآتية:
- أزمت الحدائثة الغربية في جانبها الأخلاقي من سوء والتردي إلى الحد الذي يستهض متفلسفة العرب والمسلمين الإسهام في حل أزمتها، شأنهم شأن غيرهم من العرقيات والأديان الأخرى، خدمة للبشرية، وإسهاماً في البناء الحضاري العالمي، وبيان روح الإسلام العظيم.
 - فرضت الحدائثة الغربية نفسها على المجتمعات الإسلامية بفعل مسلمات خاطئة، ناتجة عن استشكال الفكر الواحد، واستشكال الأمر الواقع، ولن يستطيع الفيلسوف العربي والمسلم الإبداع إلا بالتخلص من هذه المسلمات، وبأتي على رأسها عدم قدرة العقلية غير الغربية على الإبداع مما جعل العرب حبيسي خندق التقليد.
 - الإيمان بأن الأخلاق المستقاه من الدين، إذا تغلغت في حياة الناس، وتلبسوا بها قلباً وقالباً، كفيلاً بحل مشاكل الإنسان المعاصر، الذي قدم المادة على الروح، وعالم الشهادة على عالم الغيب، واللا دينية على الدين.

التوصيات.

- تجربة طه عبدالرحمن القائمة على التقويم والتأسيس من أجل الإبداع تجربة تستحق الدراسة، وما زالت أفكار الرجل حقلاً خصباً، ومعيناً لم ينضب، أدعو الباحثين لمزيد عناية بها، لبيان ما فيها من ثراء فلسفي، ينفي عدم قدرة العقلية العربية والإسلامية على الإبداع والتفلسف.

الهوامش.

- (١) روجيه غارودي، الإسلام والحدائثة، ترجمة: كشاط، مجلة المنبر، هيئة علماء السودان، العدد ٧، ديسمبر، ٢٠٠٨م، ص ٢٢٢.
- (٢) الطيب تيزيني، ما بعد الحدائثة كنقد للحدائثة، ضمن ما بعد الحدائثة، تحديدات، إعداد وترجمة: محمد سبيلا، وعبدالسلام ابن عبد العالي، الدار البيضاء، المغرب، دار توبقال للنشر، ٢٠٠٧، (ط١)، ص ٧٤.
- (٣) طه عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩، (ط٤)، ص ٢٦.
- (٤) اللوغس هو الكلمة الإلهية، وقد اختلفت معانيه، وأول من قال به هرقلطس، وعرفه بأنه القانون الكلي، ثم تطور المصطلح ليأخذ صبغة دينية فيما بعد، ولم يعد له مكان عند الفلاسفة المحدثين اللهم إلا على سبيل التعبير الديني عن بعض الاتجاهات. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤، (ط١)، ص ٣٧١، ٣٧٢.
- (٥) أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: الأب جورج شحاتة فنواطي، مصر، مطبعة الحلبي وشركاه، ١٩٤٩، (ط١)، ص ١١٢. وابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق: الفردل. عبري، مراجعة: محسن مهدي، تصدير: إبراهيم مذكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص ١٢٣.
- (٦) ينظر: طه عبدالرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، (ط١)، ص ٥٩-٦٢. والعمل الديني، وتجديد العقل، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩، (ط٤)، ص، وسؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم: د. رضوان مرحوم، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٥، (ط١)، ص ١٥٥، وهذه النزعة التخليدية مقتضاها أن

الفلاسفة لما تكلموا عن العقل المفارق فقد تصوروه "مدرجاً لنظام الأشياء الموجودة وترتيبها" ابن رشد، **تهافت التهافت**، تقديم وضبط وتعليق: د. محمد العربي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣، (ط١)، ص ١٩٤، وما بعدها، بتصريف بسيط، فهو الذي يقوم بترتيب الموجودات وتنظيمها مما يشي بخلوده، وقد قرر التوحيدي هذا بوضوح عندما قال: "والعقل الهولاني لا يفنى في هذا الجسم الجزئي" أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق وشرح: حسن السندي، الكويت، والقاهرة، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢، (ط٢)، ص ٣٥٣، وأما **النزعة التثبيئية** فمردها أن القول بجوهرية العقل تسقط عليه أوصاف الذوات، مثل التحيز، والتشخيص، والاستقلال،، وأما **النزعة التجزيئية** فمردها أن القول بذلك يفهم منه تقسيم الكل الإنساني إلى أجزاء متبعضة ومتباينة، ولو كان هذا صحيحاً لوجب أن يكون القلب جوهرًا، والحواس جواهر منفصلة، بل وأوصاف الإنسان كالعقل، والتجربة، والتفكير،، تصير هي الأخرى جواهر مستقلة.

(٧) عبدالرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص ٦١، ٦٢.

(٨) المصدر السابق، ص ٦٤، وينظر تفاصيل أكثر عن نظرة ديكرت للعقل في: حميدة هرياجي، إشراف: عمار طالبي، **مفهوم العقل في فلسفة ديكرت وتطبيقاته**، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، ٢٠٠٣، ص ٣٧، وما بعدها.

(٩) ينظر: عبدالرحمن، **العقل الديني، وتجديد العقل**، ص ٤٦.٤٤، **وسؤال الأخلاق**، ص ٦٥، ٦٦.

(١٠) عبدالرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص ٦٦.

(١١) طه عبدالرحمن، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤، (ط١)، ص ١١، ٢٨.

(١٢) عبدالرحمن، **بؤس الدهرانية**، ص ٢٨.

(١٣) عبدالرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص ٦٨.

(١٤) ابن تيمية، **بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية**، تحقيق: موسى الدويش، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، (ط٣)، ص ١٩٢، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق: عبدالقادر الأرنؤوط، دمشق، مكتبة دار البيان، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ١٠١، **ومنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، (ط١)، ج ٥، ص ٤٤٨، وما بعدها.

(١٥) جلال الدين السيوطي، **جهد القريحة في تجريد النصيحة**، مع كتاب: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، وسعاد علي عبدالرازق، مجمع البحوث الإسلامية، ج ٢، ص ٤٩، وما بعدها.

(١٦) ينظر: عبدالرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص ٧٨، ٧٩.

(١٧) المصدر السابق، ص ٧٩.

(١٨) المصدر السابق، ص ٧٩.

(١٩) محمد الشيخ، **نقد الحداثة في فكر هايدغر**، بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨، (ط١)، ص ٦١٢.

(٢٠) آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧، ص ٢٠١، بتصريف بسيط.

(٢١) عبدالرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص ١١٩. ١٢٣.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٢٥.

(٢٣) وضع روسو ضوابط الأخلاق، والتي آل على نفسه أن يلتزم بها حتى يحقق الغاية من إيجادها على الأرض قائلا: "لن أستتبط تلك الضوابط من فلسفة متعالية، بل سأكتشفها في سر قلبي كما كتبتها الطبيعة بحروف راسخة، أستشير قلبي في كل نازلة

- فما استشعرته خيراً فهو خير، وما بدا لي شراً فهو شر". جان جاك روسو، دين الفطرة، أو عقيدة القس من جبل السافو، ترجمة: عبدالله العروي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، (ط١)، ص٦٨.
- (٢٤) ينطلق كانط من كون الأخلاق مؤسسة على مفهوم الإنسان بما هو كائن حر، محكوم بالعقل، ملزم بقوانينه، وبالتالي فإن الأخلاق "لا تحتاج أبداً فيما يتعلق بذاتها، (سواء موضوعياً، فيما يخص الإرادة، أو ذاتياً فيما يخص الاستطاعة) إلى الدين، بل بفضل العقل المحض العملي هي مكتفية بذاتها" إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، بيروت، لبنان، جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٢، (ط١)، ص٤٥.
- (٢٥) نقل دوركهايم أفكار كانط العقلية إلى الطابع العملي، في الجانب التربوي، ودعا إلى إنشاء "أخلاق وتربية زمنية ترتبط بالعناصر الأساسية لنظام المجتمع الحالي برباط وثيق يؤثر لا محالة في مادة الأخلاق نفسها" إميل دوركايم، التربية الأخلاقية، ترجمة: السيد محمد بدوي، مراجعة: علي عبدالواحد وافي، تقديم: محمد الجوهري، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ٢٠١٥، ص١٣، بتصرف بسيط.
- (٢٦) ينظر: لوك فيري، الإنسان المؤله، أو معنى الحياة، ترجمة: محمد هشام، المغرب، بيروت، لبنان، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢، وقد تحدث فيري في الفصل الأول عن أنسنة الإلهي، وفي الفصل الثاني عن تأليه الإنساني.
- (٢٧) عبدالرحمن، بؤس الدهرانية، ص٣٦، وما بعدها.
- (٢٨) وضع عبدالرحمن ثلاث مسلمات نقدية لفصل الدين عن الأخلاق في الحدائثة الغربية هي: مسلمة التبديل الديني، ومقتضاها أن أي دين مرسل يتخذ صورتين: الصورة الفطرية، والصورة الوقتية التي يتبدل فيها الدين بتبدل الرسول المرسل ﷺ، ومسلمة التخلق المزودج، ومقتضاها أن الصورة الفطرية للدين تعبر عن أخلاق الباطن، وتكون الأخلاق فيها منطلقة من الداخل للخارج، والصورة الوقتية تعبر عن أخلاق الظاهر، وتكون الأخلاق فيها منطلقة من الخارج للداخل، ومسلمة الأمرية الإلهية، ومقتضاها أن ما أمر الله به من الأعمال والأقوال بر وعدل سواء أعقل المؤمن علها أم لم يعقل. بؤس الدهرانية، ص٣٢، ٣٣.
- (٢٩) عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، ص٩١، ٥٩، ٦٠.
- (٣٠) المصدر السابق، ص٩١.
- (٣١) طه عبدالرحمن، روح الحدائثة (المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية)، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩، (ط٢)، ص١٥.
- (٣٢) طه عبدالرحمن، فضائل الحوار والمناظرة في أصول الحوار، وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠، (ط٢)، ص٢٠، ٢١.
- (٣٣) طه عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩، (ط٢)، ص١٦، ٢٠.
- (٣٤) المصدر السابق، ص١٧.
- (٣٥) عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص٧١.
- (٣٦) يحمل حملة شعواء على ابن رشد الذي يعتبره مقلداً لأرسطو، قائلا: "شهد المتقدمون والمتأخرون بأن ابن رشد مقلد لأرسطو، بل ليس في فلاسفة الإسلام من هو أشد منه تقليداً لفلاسفة اليونان" طه عبدالرحمن، حوارات من أجل المستقبل، بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١، (ط١)، ص١٢٥، وينظر في تفاصيل ذلك: طه عبدالرحمن، اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، (ط١)، ص٣١٧، وما بعدها، حيث يعقد مقارنة بين ابن رشد، والغزالي، وابن خلدون، عن تكوثر الحقيقة العقلية، ويرى أن أقلهم شأنًا ابن رشد، يليه الغزالي، وعلى قمة الإبداع يتربع ابن خلدون. وينظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي،

٢٠٠٧، (٣)، ص ١٢٥، وما بعدها، وعبدالنبي الحري، طه عبدالرحمن، ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، بيروت، القاهرة، الدار البيضاء، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤، (ط١). وهو بذلك يتفق مع قول ابن تيمية عنه "هو من أتبع الناس لمقالات المشائين: أرسطو وأتباعه، ومن أكثر الناس عناية بها، وموافقة لها". درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ/١٩٩١م، (٢)، ج ٦، ص ٢١٠.

(٣٧) عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٦٦، بتصرف.

(٣٨) المصدر السابق، ص ١٦.

(٣٩) طه عبدالرحمن، الحوار أفقاً للفكر، بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣، (ط١)، ص ١١٦.

(٤٠) عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٥٣. ٥٦.

(٤١) طه عبدالرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥، (ط١)، ص ١٨.

(٤٢) عبدالرحمن، الحوار أفقاً للفكر، ص ٦٢.

(٤٣) عبدالرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص ٢٣.

(٤٤) طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة ج ٢، القول الفلسفي، المفهوم والتأثيل، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، المركز الثقافي العربي، لبنان، ٢٠٠٥، (ط٢)، ص ٢٩٣. ٢٩١، ويوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبدالرحمن، بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢، (ط١)، ص ٨٣.

(٤٥) المصدر السابق، ص ٧٣، ويقصد بذلك أنها يعترتها فساد منطقي؛ ذلك أنها تعتمد على النص المكتوب، وبالرغم من ذلك فإن الناقل أخل بالشروط اللغوية والمنطقية للنص المكتوب، وتعامل معه كما لو كان موضوعاً مادياً وخارجياً مثله مثل الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، كما أنها أغفلت تشعب الفكر الإسلامي بجميع أدوات الاستدلال المنطقي وأساليب المناظرة.

(٤٦) ينظر: عبدالرحمن، سؤال العمل، ص ٥٠. ٥٤.

(٤٧) ومقتضاه أن الفيلسوف المسلم متى صان صلته بالمجال التداولي الخاص به، وتزود من القيم العقدية واللغوية والمعرفية التي يتضمنها هذا المجال، ومتى استند إلى الحقائق الفلسفية المأصولة، تخلص من الشعور بالقصور والتبعية للآخرين، وإذا أضاف إلى ذلك تزوده بالقضايا الفلسفية المنقولة، مع قدرته على نقدها وتقويمها، فإنه يكون قد تملك ناصية الإبداع.

(٤٨) ومقتضاه أنه حال انخراطه في مجاله التداولي الإسلامي لا بد أن يضع في اعتباره أن هذا المجال التداولي يتميز بعدة خصوصيات أهمها: خصوصية الحقيقة العقدية، وخصوصية الحقيقة الخبرية، وخصوصية الحقيقة العملية، وخصوصية الحقيقة اللغوية.

(٤٩) ينظر على سبيل المثال: المائدة: ٥٨، الأنفال: ٢٢، يونس: ١٠٠، الرعد: ٤، النحل: ٦٧، الحج: ٤٦، الحجرات: ٤.

(٥٠) ينظر على سبيل المثال: الحج: ٤٦، الأعراف: ١٧٩، محمد: ٢٤.

(٥١) عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، ص ١٤.

(٥٢) عبدالرحمن، يؤس الدهرانية، ص ١٤.

(٥٣) عبدالرحمن، سؤال العمل، ص ٩٣.

(٥٤) عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٧١.

(٥٥) عبدالرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص ٥٨.

(٥٦) المصدر السابق، ص ٦١.

- (٥٧) عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٧١، والعمل الديني وتجديد العقل، ص ٨٧.٧٩.
- (٥٨) فيقع المتخلق في التفاوت بين ظاهر الفعل عنده وحقيقة القصد منه، فيسقط في التكلف الذي يخرج العمل عن روحه، أو التزلف الذي يقصد به المتخلق التقرب إلى الناس دون قصد التقرب إلى رب الناس، أو التصرف الذي يقصد به المتخلق نسبة فعل التخلق إلى نفسه.
- (٥٩) فيقوم المتخلق بالعمل الشرعي بتقليد غيره دون تحصيل دليل عملي يثبت فائدة فعل التخلق، فيقف في العادة عند حركات الفعل الظاهرة، ولا يستطيع أن يغوص في بواطنه؛ فالمتخلق هنا ينشغل بالظواهر دون البواطن، مما يجعله منشغلاً بالآلية
- (٦٠) عبدالرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص ١٢١.
- (٦١) عبدالرحمن، سؤال المنهج، ص ١٦٣.
- (٦٢) عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٧٣.
- (٦٣) عبدالرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص ٥٢.
- (٦٤) عبدالرحمن، سؤال المنهج، ص ١٦٥.
- (٦٥) فكل تعاقل هو معاقلة كما أن المعاقلة هي عقل من غير عكس.
- (٦٦) فالتعاقل أفضل من المعاقلة، وهما أفضل من العقل.
- (٦٧) الأفعال العقلية الثلاثة وإن تفاوتت في الدرجة فإنها تشكل جوانب متكاملة من التعقل الإنساني.
- (٦٨) لما كان التعاقل هو الجامع لأوصاف التعقل فإن المعاقلة تعد تجريباً لبعض أوصافه، كما أن العقل يعد تجريباً للمعاقلة، فيكون العقل بمثابة تجريد التجريد.
- (٦٩) عبدالرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص ١٣٧.
- (٧٠) عبدالرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص ١٥٢.
- (٧١) عبدالرحمن، سؤال المنهج، ص ١٥٥.
- (٧٢) كمال عبداللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣، (ط١)، ص ١٤٧.
- (٧٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج ٤، ص ٧٢.
- (٧٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ١٦٢.
- (٧٥) عبدالرحمن، سؤال المنهج، ص ٧٢.
- (٧٦) يستند الفلاسفة في فصل العقل عن الخلق إلى: جوهرية العقل وفعلية الخلق، والفصل بين العقل النظري والعقل العملي، وتميز الإنسان عن الحيوان بالعقل. (ينظر: عبدالرحمن، سؤال العمل، ص ٧٨. ٨٥).
- (٧٧) المصدر السابق، ص ٣١، وما بعدها.
- (٧٨) رواه مالك في الموطأ بلاغاً عن النبي ﷺ وقال ابن عبدالبر: هو متصل من وجوه صحاح عن أبي هريرة وغيره. (العجلوني دمشقي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق: عبدالحميد هندواي، المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، (ط١)، ج ١، ص ٢٤٠.
- (٧٩) عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٥١.
- (٨٠) عبدالرحمن، يؤس الدهرانية، ص ٩٢.
- (٨١) المصدر السابق، ص ٩٥.
- (٨٢) المصدر السابق، ص ٩٨.

- (٨٣) المصدر السابق، ص ١٠٠.
- (٨٤) عبدالرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٨٥.
- (٨٥) غارودي، الإسلام والحداثة، ص ٢٢٧.
- (٨٦) ينظر: عبدالوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، تحرير: سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور: عبدالوهاب المسيري، دمشق، بيروت، دار الفكر، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣، (ط٤)، ص ٢١٩، وما بعدها، حيث وضع تصور لهذه الحداثة يراعي تعاليم الدين الإسلامي.
- (٨٧) عبدالمجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٩١، (ط٢)، ص ١١.
- (٨٨) قاسم شعيب، فنتة الحداثة. صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣، (ط١)، ص ٢٨.
- (٨٩) من هؤلاء (راينهارد شولسته) في مقاله: هل توجد حداثة إسلامية، ترجمة: محمد أحمد الزغبى، مجلة دراسات عربية، بيروت، السنة ٣٥، العدد ٣، ٤، يناير، فبراير، ١٩٩٩م، نقلا عن: زكي الميلاد، الإسلام والحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، بيروت، لبنان، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠، (ط١)، ص ٩٦.
- (٩٠) عبدالرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص ٨١.
- (٩١) المصدر السابق، ص ١٠٦.
- (٩٢) عبدالرحمن، روح الحداثة، ص ٣٠.
- (٩٣) المصدر السابق، ص ٣١.
- (٩٤) ينظر: عبدالرحمن، روح الحداثة، ص ٣٢. ٣٥.
- (٩٥) عبدالرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص ٨٣.
- (٩٦) عبدالرحمن، روح الحداثة، ص ٥٥.
- (٩٧) محمد: ١٩.
- (٩٨) غارودي، الإسلام والحداثة، ص ٢٢٧، ٢٢٨.
- (٩٩) برهان غليون، اغتيال العقل، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦، (ط٤)، ص ٢٦٧، بتصرف بسيط.
- (١٠٠) كمال عبداللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ص ١٤٠.
- (١٠١) فاطر: ٢٤.
- (١٠٢) من الآيات التي دلت على أن القلة فقط من يتبعون أنبيائهم، سبأ: ١٣، ص: ٢٤، البقرة: ٢٤٣، الأنعام: ١١٦، الأعراف: ١٨٧، هود: ١٧، يوسف: ٢١، ٣٨، ٤٠، ٦٨، ١٠٣، الرعد: ١، النحل: ٣٨، الإسراء: ٨٩، الفرقان: ٥٠، الروم: ٦، ٣٠، الصافات: ٧١.
- (١٠٣) شعيب، فنتة الحداثة، ص ٥٠.
- (١٠٤) عبدالرحمن، روح الحداثة، ص ٦٧.
- (١٠٥) إبراهيم مشروح، طه عبدالرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، بيروت، لبنان، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩، (ط١)، ص ٢٤٧.
- (١٠٦) هناك بعض الباحثين الذين حملوا على الرجل من منطلق أيديولوجي منهم (إدريس هاني) في بحثه تدين الحداثة أم تخليق الحداثة، النزعات السلفية المقنعة في الفكر العربي المعاصر، ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى

بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، رهانات الدين والحدائفة، صفحات: ١٦، ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٢٨. مركز دراسات فلسفة الدين، السنة: ١٤، العدد: ٤١، ٤٢، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، وينظر: علي حرب حيث يقول عن مشروع عبدالرحمن: "نحن هنا إزاء محاولات تصطدم بما يعيقها عن التحقق، والعائق، ولا أقول الآفة، هو تحويل الأنطولوجيا إلى أنثروبولوجيا، وتوظيف الفلسفة للتمترس وراء الذات أو لحراسة الهوية" علي حرب، **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، (ط١)، ص ١٥٥، ويقول: "عبدالرحمن عاد بنا إلى الوراء، ... باستخدام الآلة المنطقية القديمة، والدوران في الفلك المغلق للهوية الثقافية" **الماهية والعلاقة**، ص ١٥٦.

(١٠٧) إدريس هاني، **تدوين الحدائفة**، ص ٢٢.

(١٠٨) علي حرب، **الماهية والعلاقة**، ص ١٦٣.