

مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي والحق في الإبداع الفكري الإسلامي

غيضان السيد علي
باحث مصري



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

تمهيد:

يمثل الفيلسوف العربي المغربي طه عبد الرحمن – بحق – عودة إلى هؤلاء الفلاسفة الذين تركوا أبحاثهم العاجية واهتموا بالحياة الواقعية المعيشة. هو عودة لسقراط والإمام الغزالي وجون ستيوارت مل، وأمثالهم، ممن أدوا خدمات جليلة لأوطانهم من خلال فكرهم، فإذا كان سقراط قد حدد المفاهيم بدقة لينفذ شباب أثينا من خطر السوفسطائيين، وعمل الغزالي على عودة اليقين إلى نفوس الشباب وحثهم على التمسك بصحيح الدين ومكارم الأخلاق، حين استطاع أن يعالج الانحرافات التي بدأت تنتشر في عصره. وقدم جون ستيوارت مل خدمات جليلة لوطنه (انجلترا) سياسياً واقتصادياً من خلال نظرياته حول الحرية والمنفعة العامة. جاء فكر طه عبد الرحمن الذي اتسم بسمة أساسية ألا وهي الربط الوثيق بين الفلسفة والحياة، فليست الفلسفة عنده نشاطاً تجريبياً يدور في فراغ، وإنما هي فاعلة ناشطة ترمي إلى التعمق في الواقع واستكناه خباياه، واستخراج مبادئه العامة من تفصيلاته الفرعية، وتحت الإنسان على أن يتعقل واقعه وينظر إلى واقع غيره، ويعلم أن له حق الاختلاف مع غيره، كما يملك غيره هذا الحق. إنه لا يؤمن بوجود برج عاجي يطل منه الفيلسوف على العالم، إنما يعيش الحياة بكل تفاصيلها وبكل نجاحاتها وإحباطاتها.

يمكن القول إن المشروع الفلسفي للدكتور طه عبد الرحمن ينقسم، منطقيًا وليس مرحليًا، إلى عناصر ثلاثة. أولاً، التأكيد على تمايز الفكر العربي الإسلامي عن الفلسفة الغربية وفكرها الحدائي. وبذلك يصبح ممكناً أن تقوم لكل ثقافة فلسفة خاصة، وفكر حدائي خاص، مميز لها. ثانياً، إعادة الارتباط بين الأخلاق، باعتبارها عمل وليس نظر وبين الفلسفة النظرية، عموماً، ومفهوم الحدائنة خصوصاً. وبذلك يصبح الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهان لعملة واحدة. ثالثاً، تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم. وذلك باعتبار الدين الإسلامي رسالة إنسانية في المقام الأول.

ومن هنا نجد أن الدكتور طه عبد الرحمن يبحث من خلال مشروعه التجديدي والإحيائي، منطلقاً من مبدأ “المفاهيم المسؤولة” التي بحث عن ماهيتها في أعماق التراث، والدين، والسياسة، والحدائنة، وغيرها؛ ليصنع من خلالها رؤية واضحة وشاملة في معالجة واقع اجتماعي عربي إسلامي عبر عن تجلياته وآفاقه بمعاني اصطلاحية للمفاهيم التي اختارها مداخل لمضامين كتبه، أو مفاهيم عبّر عن خلالها عن خصوصيات الفكر العربي الإسلامي في معالجته لقضاياها المختلفة من وجهة نظر الفيلسوف والمفكر والسياسي، ليجعل لهذه الأمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها، وإن كان يرى أن الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلى في حقيقتين اثنتين، إحداهما الإيمان الذي يتوصل إليه بالنظر الملكوتي في الآيات. والثانية هي التخلق؛ (أي التمسك بمكارم الأخلاق) ويتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم؛ أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسساً للعمل

التعاوني، فجاءت المقاربات الفكرية والفلسفية التي تضمنتها كتب الدكتور طه عبد الرحمن معبرة عن مستويين أساسيين: مستوى التفعيل الواقعي الذي يقرب القارئ العربي من مرجعيته الأصيلة ويربطه بواقعه المعاصر، ثم مستوى الحاجة إلى الفهم السليم لمستويات الاستخدام، والتوسع، والتطبيق للمعنى الملائم والمطلوب من المفاهيم المستعملة، فكان بذلك سقراط العصر الذي لا ينساق وراء المفاهيم المشاعة دون فحص أو تمحيص، ولكنه عمل على تأصيلها والنظر في إعادة نحتها وصياغتها من جديد، حيث تتلاشى الغربية المفاهيمية في الحضارة العربية الحديثة، حيث أن يمكن لهذا الجيل من أن يتطلع إلى إعادة تكوينه الحضاري بجهاز مفاهيمي لا ينتهي به إلى أوهام السوق البيكونية.

ويمكن عرض مشروع طه عبد الرحمن التجديدي (الإحيائي- النهضوي) من خلال المحاور الآتية:

1- الدعوة إلى الإبداع والتحرر الثقافي:

يظهر حرص طه عبد الرحمن على تمييز الفلسفة وتأكيد دورها في حياتنا، ويرى أنه قد آن الأوان أن تكون لنا - نحن العرب - فلسفتنا الخاصة التي تتأى عن التقليد والتبعية للفلسفة الغربية، والتي وقعنا في أسرها عقوداً طويلة من تاريخنا الفكري قديماً وحديثاً؛ حيث إن المتصفح لتاريخنا الفكري الفلسفي يلاحظ ملاحظات ثلاث جوهرية، الأولى: خضوع المفكرين والمتفلسفين العرب للمشكلات الفلسفية الرائجة في الغرب. والثانية: تبني الفكر العربي لأطروحات المذاهب الفلسفية، فهذا مفكر ينتمي إلى الوضعية المنطقية وآخر إلى الماركسية، وثالث إلى الوجودية ورابع إلى البنيوية...إلخ، وكل هذه الأطروحات المذهبية نبنت وترعرعت في بيئات غربية قد لا تكون مجتمعاتنا في حاجة إليها، ومن ثم ينشأ الاغتراب الفكري بين المتفلسفين العرب وحاجات مجتمعاتهم الفكرية والثقافية، فيصير الحال أشبه بمريض استحضر أدوية لأمراض لا يعاني منها، ثم راح يبحث عن أعراضها الجانبية. والثالثة: وجود محاولات متعددة للإبداع الفلسفي العربي - هنا وهناك - يمكن اعتبارها بداية لتراكم فلسفي، من الممكن أن يؤدي إلى مدارس فلسفية، وليس بناءات ذاتية ليست سوى امتداد لفلسفات غربية، يغلب عليها التقليد لا الإبداع.

ومن ثم ينادي طه عبد الرحمن بالانتقال من التقليد إلى التجديد، ومن الاتباع إلى الإبداع، وينتقد بشدة آفة التقليد التي جعلتنا نحدو حدو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، حتى كأنه لا مشابهة ولا مقايسة، إطلاقاً، بين مضامين هذا المنقول وبين ما جاءت به الممارسة الإسلامية من عندها، الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهلها حتى الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان

من ممارسة حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف¹ ثم راح يدعوهم للتخلي فوراً عن التقليد وضرورة التوجه نحو الاستقلال الفكري والفلسفي، فيقول: "ولو أنهم كانوا يردون ما ينقلونه إلى ما عندهم أو على الأقل يقربون بينه وبين ما بأيديهم، لكان لهذا الفكر (العربي والإسلامي) شأن آخر وأتي بما لم يأت به الأوائل"² من إبداع حقيقي ونهضة كبرى، يقول هذا ويدعو إليه، حيث يحذوه أمل كبير في تحقيقه، وخاصة أنه يرى أن هناك يقظة فلسفية محلية (مغربية) وعربية (كافة الأقطار العربية)، وإن كان يتخذ من اليقظة الفلسفية المغربية مثلاً حياً لليقظة الفلسفية العربية، ويرى أن هذه اليقظة الفلسفية قامت على اختلاف في المنطلقات وتنوع في التوجهات وتعدد في التوسلات؛ فنجد من المغاربة من استند نظره الفلسفي إلى السياسة والأيدولوجيا، ومن تعاطي فيه للتاريخ والأدب، كما نجد منهم من تشعب بمناهج العلوم كالمنطق واللسانيات ومن توسل بفلسفة العلوم وتاريخها، وإن كانوا جميعاً، على توزع مشاربهم وتفرق مسالكهم، يرومون بمقتضى ظرفهم التاريخي الخاص، إقامة فلسفة موجهة تنهض بالواقع المتجمد لا وضع فلسفة خالصة تركز إلى التأمل المجرد³.

ومن ثم يؤكد طه عبد الرحمن على أهمية تنمية الفكر الفلسفي الإسلامي الخالص الذي ينطلق من مبادئنا الإسلامية الخالصة ويتوافق معها تمام التوافق، ويعبر عن إشكالياتنا الفكرية الحقيقية، حيث يصبح قادراً على مجابهة شبه الخصوم وبناء معرفة إسلامية صحيحة، فيرى حاجتنا الماسة إلى مثل هذا الفكر المُبدع، فيقول: "فما أحوج الانبعاث الإسلامي الجديد إلى العمل على النهوض بهذا الجانب الإنساني الذي وحده يمكّن من الرد على شبه الخصوم وبناء معرفة إسلامية صحيحة، هذا مع العلم بأن الحاجة إلى المفكر الإسلامي هي أشد اليوم مما كانت عليه من قبل، وذلك أن أصوات التجريح والتنقيص للمستوى الفكري للحركة الإسلامية تعددت وتعاضمت بما لا مزيد عليه، فتولدت ضرورة إنشاء فكر خصب يضاهي تنسيقاً وعميقاً فكريات الخصوم المنقولة والمجترة"⁴.

وتأسيساً على هذا الموقف، يرى طه عبد الرحمن أنه لا يجب نقل واقع الحداثة الغربية، وإنما يؤكد على ضرورة إبداع حداثة عربية خالصة، كما أنه على مستوى التقدم المجتمعي يرى ضرورة سلوك طريق مختلف عن الطريق الصناعي – التقني، أو محاولة نقل التجربة الغربية بحذافيرها لتكون هي نفس تجربتنا كعرب، وإنما يؤكد دائماً على خصوصية كل حضارة، فيقول: "لست أرى رأي من يقول بأن مآل التجديد الإسلامي رهين بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية ووضع البرامج التحديثية وتجنييد الطاقات المادية؛ قد يصح

¹ طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، المغرب، 2009، ص 30

² المصدر السابق، ص 30

³ طه عبد الرحمن: اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد، مجلة أوراق فلسفية، (العدد 27) القاهرة، 2010، ص ص 179-180

⁴ طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص ص 194-195

هذا لو كان الغرض من التجديد أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع الغربي، وإن كان هذا الرأي في التجديد هو الذي تميل إليه، عن غير وعي أو عن وعي باطل، أغلب الزعامات والرئاسات الإسلامية؛ فلو أنها نظرت في الأمر لتبينت أن هذا المسلك في التحديث لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر، فضلا عن تعطيل الموروث وتجميد المقذور...ومتى صح أن سلوك نفس الطريق التحديثي الذي سلكه الغرب لا يجر علينا إلا "المراقبة" أو "التراجع"، صح معه أيضا أننا نحتاج إلى نهج سبيل في التحديث لا يدرون كيف يلحظون مسيرتنا من جهته ولا كيف يطوون علمنا من جانبه⁵. ومن هنا يقر طه عبد الرحمن خطأ من يسلك طريقة تقليد الغرب للحاق بركب الغرب المتقدم، وكأنه ينتقد صراحة تلك الدعوات التي قامت خلال القرن المنصرم في مصر على يد أحمد لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين وغيرهم ممن حذا حذوهم إلى يومنا هذا، من ضرورة السير فن نفس طريق الغربيين حتى نلحق بركب التقدم، ونبلغ ما بلغوه من رقي وحضارة، فيقول طه عبد الرحمن: "إن الغرب لن ينتظر أبداً المجتمعات الإسلامية حتى تلتحق بركبه في الإنتاجية العلمية والمسار العلماني، بل سيظل ساعياً بكل ما أوتي من عدد وعدة إلى أن يُحصّل من هذه الإنتاجية ما هو أضعاف لما تقدم، فتتزايد الشقة بينه وبين المجتمعات الإسلامية، ذلك لأن هذه المجتمعات ستفقد من الإنتاجية العلمية ما هو أضعاف لما سلف، ما دامت قد أُجبرت على سلوك طرائق تحديثية تتعارض مع توجهاتها المعنوية الأصيلة وتضر بإمكاناتها الحقيقية في العطاء والإبداع"⁶.

وهكذا يؤكد طه عبد الرحمن بأنه لا مناص للأمة العربية إذا أرادت أن تدخل سباق التقدم مع الأمم المتحضرة أن تبحث عن طرائق الإبداع الذاتي التي لن تتأتى أبداً عن طريق التقليد، وإنما بترسيخ الذات الإنسانية وتحصيل المعية الإلهية. وترسيخ الذات الإنسانية يتطلب تجديد للعقيدة وتطهير للسريرة وتقويم للسلوك، بينما تشترط تحصيل المعية الإلهية حضور مع الله في التوجهات التنموية، وإخلاص لله في الاستعدادات الحركية، وتوكل عليه في الإنجازات العملية.

إذ يعول طه عبد الرحمن قيام اليقظة الدينية المنشودة على دعامين حتى يكتمل تيقظها؛ على التجربة الإيمانية الحقة التي تقيها آفة التنازع وتؤمن لها القدرة على التكامل، والدعامة الثانية تتمثل في التعقل الخصب، والذي يقيها آفة التحجر ويؤمن لها القدرة على التجدد، فلا سبيل إلى حصول التجدد في اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسل في تأطير وتنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية، وأقدرها على مدنا بأسباب الإنتاج الفكري، وليس يخفى أن القصور في هذا الباب هو الذي جعل هذه اليقظة تنحو منحى

⁵- المصدر السابق، ص ص 195-196

⁶- المصدر السابق، ص 196

أطمعت الخصوم في التعرض لها دون أن يجدد من أصحابها من يقدر على معارضتهم بما يفهم ويلجم خصومهم، ولو أن "أهل اليقظة" حصلوا ملكة منهجية عمل التغلغل في تجربة الإيمان على فتح آفاقها، لتمكنوا من إقامة فكر إسلامي جديد يحصن هذه اليقظة، ويمنع عنها تقول القائلين وتحامل المغرضين.⁷ ومن ثم يرى طه عبد الرحمن ضرورة استحداث وإبداع فلسفة إسلامية حقيقية أصيلة توفي بحق مقتضيات التطور العلمي ومتطلبات التجدد الفكري، وتراعي ضرورة التزود بالسلح الفكري في مواجهة خصوم العقيدة الإسلامية، سواء من الداخل أو من الخارج. كما يؤكد - وهو فيلسوف الواقع - على ضرورة توفير فضاء ثقافي يمد الحركة الإسلامية بالقدرة على استئناف نشاطها كلما تعرضت أساليبها للمحاصرة، وتعرض أهلها للمضايقة.

2- ضرورة اليقظة الفكرية ودرء آفة التقليد:

يرى طه عبد الرحمن أنه لكي تتحقق اليقظة الفكرية الكاملة ويحدث التحرر الثقافي والإبداع الذاتي لأبناء الأمة العربية والإسلامية، لابد من التخلص من آفة التقليد الذي سيطرت علي فكرنا لعقود طويلة، وللتخلص من تلك الآفة رأي أنه لابد من الوقوف على أسباب تجذرها في الوجدان العربي، ومن ثم كيفية التخلص منها، فيقدم لنا خارطة طريق جديدة بالاحترام والتقدير، إن لم تكن جديدة بوضعها فوراً كمشروع عربي يهدف إلى التخلص من التبعية الفكرية والثقافية للحضارات الغربية.

فيرى أن من أسباب تقليد المنقول الفلسفي: ميل النفوس إلى الجديد ونفورها من القديم، والتنقيص من الذات والتعظيم للغير، وطلب الاستفادة وإرادة التغيير، وتسلب الثقافة الأجنبية وقمع الثقافة الوطنية. ثم يعقب بالقول: "قد تكون هذه الأسباب وغيرها من وراء ترسيخ التقليد للمنقول الفلسفي، لكنها تبقى مجرد آثار لسبب موضوعي بارز تعلقت به الفلسفة المغربية، (باعتبارها أنموذجاً للفلسفة العربية المعاصرة) تعلقاً، ألا وهو الترجمة"⁸. فالترجمة - كما جرت العادة - تقتضي القيام بملاحظة دقيقة لبناء النص الأصلي ومتابعة شديدة لمواقع الكلمات ولمواضع الجمل فيه ثم مقابلة شاملة بين هذه المواقع والمواضع، وبين ما تتضمنه اللغة المنقول إليها من ألفاظ وعبارات؛ يترتب على هذا أن المترجم - شاء أم أبى - واقع من منطلق عمله في محاكاة النص، شكلاً ومضموناً، حيث يصح القول بأن كل مترجم كائنًا من كان، مقلد ابتداءً؛ ومن بدأ من المترجمين على غير ذلك، فما ذلك إلا لأنه اجتهد اجتهاداً في الخروج من التقليد الذي وقع فيه ابتداءً، ومن ثم فسيعلم المطلع على

⁷ - العمل الديني وتجديد العقل، المركز العربي الثقافي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء المغرب، 1989، ص 10

⁸ - طه عبد الرحمن: اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد، ص 182

المنقول المترجم أيضا في فخ التقليد، فإذا لم يسلم من التقليد المطلع على الأصول فبالضرورة أن يقع فيه المطلع على المنقول.⁹

وهكذا وقع المتفلسف العربي في فخ التقليد (عن طريق الترجمة) وانساق وراءه ونقل إشكاليات الغرب، باعتبارها إشكاليات فلسفية عربية أصيلة، فلم يكن هناك بد أمام المتفلسفين العرب للإبداع، ولم يكن أمامهم سوى الانسياق – من حيث يعلمون أو لا يعلمون – إلى التمسك بطرق التفلسف الواردة في المنقولات لا يحددونها ولا يتصورون غيرها. ولذلك، يحصر طه عبد الرحمن السبب الرئيس الذي يعوق تقدم اليقظة الفلسفية المغربية (خصوصاً) والعربية (عموماً) هو الاقتران بالترجمة. ولذلك، يقرر أنه إذا كان التقليد يلزم عن الترجمة، فإن رفعه لا يكون إلا برفع الترجمة! ولكن هل يسقط طه عبد الرحمن هنا في فخ العنصرية؟ أو في الانغلاق الفكري؟ أو في التوقع حول الذات؟ مع العلم بأن كل هذه الأشياء لا تؤدي إلا إلى التخلف، بل تنبذ – في الحقيقة – أي تقدم منشود.

إذن، لا مفر من الترجمة لحدوث النهضة الفكرية لأي مجتمع كان، وهذه نتيجة يقرها طه عبد الرحمن ويؤمن بها ولذلك يقول: "فلا نتصور أنه بالإمكان الرسوخ في العلم بالمعنى الضيق ولا في المعرفة بالمعنى الواسع ولا في التعارف بالمعنى الطبيعي من غير الاندفاع في الترجمة ومواصلة الاشتغال بها، فلا يبقى إذن إلا نحفظ الترجمة ونحافظ على العمل بها، فكيف إذن نحفظها من دون أن تجلب لنا التقليد؟"¹⁰

هذا هو السؤال الجوهرى في هذه النقطة من مشروع طه عبد الرحمن النهضوي، والذي يحاول أن يقدم إجابة شافية كافية عليه من أجل بناء المشروع التجديدي للفكر العربي المستقل عن التبعية للآخر. ولذلك، يرى أنه يجب على المترجم المغربي والعربي على السواء أن يتخلى عن النمط الاتباعي في الترجمة بالألا يبنني موقفه في الترجمة على تقديس النص الأصلي، وألا يتعامل معها كنصوص الكتب السماوية، وأن ينظر المترجم العربي إلى النص الفلسفي نظريته الطبيعية، فالنص الفلسفي ليس إطلاقاً نصاً مقدساً، بل هو بالذات عبارة عن نقيض النص المقدس.¹¹ وألا نقف أمام النص المترجم موقف التلميذ من الأستاذ فكل ما يبنني على التلمذة يجعل اعتبار الغير فوق اعتبار الذات. ومن ثم يكون التقديس والتلمذة وتقديم اعتبار الغير أموراً متلازمة فيما بينها تجعل من الترجمة سبيلاً للتقليد وعدم القدرة على تجاوز الآخر أو مجاراته أو حتى التعبير عن الأنا بصورة وثيقة.

⁹- المصدر السابق، ص 183

¹⁰- المصدر السابق، ص 184

¹¹- المصدر السابق، نفس الموضوع.

ومن ثم فلا مناص عند طه عبد الرحمن من التخلص من ذلك "النمط الاتباعي في الترجمة"، وأن يستبدل به نمطاً جديداً يسميه "النمط الإبداعي في الترجمة" أو "الترجمة الإبداعية" الذي من شأنه أن يزود المترجم بما يرفع به عن النص الفلسفي التقديس الذي لحقه، كما يزوده بما يطلب به معرفة نفسه من خلال معرفة ما عند غيره، بل بما يقلع به عن مسلك التلمذة لهذا الغير، وتوضيح ذلك أن رفع التقديس عن النص لا يكون إلا بتحصيل القدرة على الاعتراض على هذا النص، وأن طلب معرفة الذات لا يكون إلا باكتساب القدرة على معارضة الغير، وأخيراً أن الإقلاع عن مسلك التلمذة لا يكون إلا بتحصيل القدرة على عرض ما ليس عند الغير. ولن يتحقق هذا كله – فيما يرى طه عبد الرحمن – إلا بالاعتدال على التصرف في النص الأصلي بما يمكن أن يخرج من أوصافه الأصلية إلى أوصاف أخرى تمكن هذا النص من التفاعل مع محددات وموجهات المجال التداولي لهذا المتفلسف، وذلك بالتوسل بكل الآليات الخطابية الكفيلة بإنجاز هذا الإخراج بما في ذلك من الحذف والإضافة والقلب والإبدال ومن الجمع والتفريق والمماثلة والمقابلة.¹²

وهنا نجد سؤالاً ملحاً يطرح نفسه على الرؤية الطاهائية في هذه النقطة الهامة فحواه: هل يتحقق الإبداع في طور الترجمة؟ أم أنه طور يأتي بعد الترجمة؟ وهنا يجيب طه عبد الرحمن بأن الاعتقاد بأنه لا إبداع في طور الترجمة هو اعتقاد باطل، فقد لزم أن يكون الإبداع مصاحباً للترجمة، بدءاً وانتهاءً، وأن تتداخل مقتضياته مع مقتضياتها، ولا نفع في الترجمة ما لم تفتح للواقف عليها طريق تحصيل ما يحصله الواقف على الأصل. وعلى ذلك، فلا يمكن للفيلسوف الحق إلا أن يكون مترجماً مبدعاً لا مترجماً معلماً ولا مترجماً متعلماً.¹³

ومن ثم يكون المترجم مبدعاً، لأنه يكون من أهل التخصص ويصير من واجبه أن ينظر في غيره نظره فيه، بل يتساوى عنده النظر في هذا أو النظر في ذلك، فيكون النص المترجم حينئذٍ أشبه بالشروح والتفاسير والتلاخيص والجوامع التي خلفها الشارح الأعظم ابن رشد على أرسطو، ومن ثم تتحقق الحداثة الفلسفية الحية، والتي ترفض الحداثة الفلسفية الجامدة التي تنبني على الترجمة الاتباعية فتوجب الاندماج الكلي في العصر الفلسفي على مقتضى ما قرره الغير في التفلسف. أما الحداثة الحية التي ينشدها مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، فهي التي تنبني على الحداثة الفلسفية الحية التي تقوم على الترجمة الإبداعية، إذا يتعلق فيها الأمر بقدرة المترجم في الإبداع، فإن ضعفت قدرته جاء بنقل أشبه بالشرح، وإن قويت جاء بنقل أشبه بالقراءة. وهكذا تتحول الترجمة الفلسفية إلى نوع من الإبداع، فإذا كان القائم بالترجمة مبتدئاً نجحت الترجمة الإبداعية في تحريك طاقته الفلسفية، وإن كان مقتدرًا أفادت الترجمة الاتباعية في توسيع حصيلته الفلسفية. وعلى ذلك، يمكننا

¹² - المصدر السابق، ص 185

¹³ - المصدر السابق، ص 186

القول إن الترجمة عند طه عبد الرحمن قبل أن تكون كتابةً للنص، فهي قراءة له، والقراءة أصلاً تأويل، والتأويل لا يجتمع مع الأمانة متى كان مقتضاها هو تمام حفظ الشيء المؤتمن عليه، إذ هو تغير لا يقف عند استبدال لفظ مكان آخر يرادفه، وإنما يتعداه إلى إخراجة عن المعنى الذي وضع له إلى معنى يزيد أو ينقص قربه منه!

3- التأكيد على الحق الإسلامي والعربي في الاختلاف:

خلق الله سبحانه وتعالى الناس مختلفين، ومن ذلك قوله تعالى: "وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ"¹⁴. فالاختلاف عند طه عبد الرحمن سنة ربانية كونية، لا مخلص منها؛ فالناس يختلفون في ألوانهم، وأشكالهم، وقبائلهم، وميولهم وعقولهم، وفي كل شيء. والاختلاف من حق الناس جميعاً ولا يقتصر على قوم أو جماعة دون الآخرين، ويؤكد طه عبد الرحمن أن الأمة المسلمة لا تجيز لنفسها الاستبداد بالجواب عن أسئلة هذا الزمان، ولو أنها أولى بها من غيرها بحكم الخاتمية والشهادة على العالم، أو كما يقول طه: "بموجب كونها الأمة الخاتمة، تجمع بين أرسخ تأصيل للتخلق وبين أوسع اتصال للديمومة"، فلا ثغرة قدسية في تعاملها، ولا حبسة ظهورية لها في هذا الزمان فلها "اتصال الكينونة" و"اتصال الديمومة"، ومن ثم يلزم أن "الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان يضع أسساً كونية ليس كمثلهما تنوعاً ولا توسعاً"¹⁵. وعلى العكس من ذلك، استبدت "أمة الغرب" بالجواب، وقطعت الطريق على غيرها بحكم قوتها وطغيانها. وأمام هذا الواقع الظالم بات مشروعاً أن تتصدى الأمم الأخرى لهذه الكونية القاهرة، وبات لزاماً على الأمة المسلمة أن تكون في طليعة المقاومين المتصددين، إذ يقع عليها أكثر من غيرها واجب تغيير المنكرات فيه، وأشد هذه المنكرات "العنف الفكري"، وذلك بالكشف عن المفاصد الإيمانية والمفاصد الأخلاقية؛ أي النهوض بكل من "النقد الإيماني" و"النقد الأخلاقي".

ويوضح لنا طه عبد الرحمن كيفية الدفاع عن الحق الإسلامي في الاختلاف، وكيفية دفع طغيان الأمم الأخرى التي تريد سلبنا هذا الحق، وذلك بدرء تلك المفاصد الأربعة التي تحرم هذه الأمة من حقه في الاختلاف الثقافي والفكري، وهي كما يلي، الأولى "الاستتباع الثقافي" والثانية "التخريب الثقافي" والثالثة "التنميط الثقافي" والرابعة "التلبيس الأخلاقي". ويمكننا (نحن العرب والمسلمين) - كما يرى طه عبد الرحمن - أن ندفع تلك المفاصد الأربعة المذكورة سابقاً بمجموعة من القيم المقابلة اثنتان تدفعان عنا الاستتباع، وهما "التحرر

¹⁴ - سورة الروم (22)

¹⁵ - طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي، الطبعة الأولى، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، 2005

الثقافي" و"التكافؤ الثقافي"، واثنتان تدفعان عنا التخريب، وهما "التظلم الثقافي" و"الإعداد الثقافي"، واثنتان تدفعان عنا التتميط، وهما "التعارف الثقافي" و"التكامل الثقافي"، واثنتان تدفعان عنا التلبيس، وهما "تخليق الثقافة" و"تدوين الثقافة".¹⁶

ويُعول طه عبد الرحمن أيضاً على اليقظة الدينية العربية التي دخل فيها العالم الإسلامي أخيراً في مجابهة تلك المفاصد الأربع، رغم درايته الكاملة بنواحي النقص الشديدة التي تعاني منها، يقول: "أعلم أن اليقظة الدينية" التي دخل فيها العالم الإسلامي في العقدين الأخيرين، أثارَت عند الأنصار والخصوم من المواقف المتفاوتة والمتباينة ما قد لا تؤمن عواقبه إن لم يكثر به التلبيس وتقع به الفتنة. وأعلم أيضاً أن هذه اليقظة العقدية"، على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتتظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس".¹⁷

وهكذا يؤمن طه عبد الرحمن بحق الأمة الإسلامية في الإجابة على أسئلة زمانها، وأن الجواب ليس حكراً على أمة بعينها دون الأخرى، وفي ذلك استنهاض للأمة الإسلامية بأن تقدم رؤيتها الخاصة والأصيلة، وأن يكون لها القدرة على التجدد والتجديد، التجدد على مستوى الذات، والتجديد على مستوى الغير، وأن يكون لها وجودها المميز بين الأمم، إبداعاً وتفاعلاً، فلسفة وحضارة.

4- الدعوة إلى قيام نظرية أخلاقية تركز على الدين:

ويواصل طه عبد الرحمن مشروعه النهضوي بالدعوة إلى قيام نظرية أخلاقية تنطلق من الدين الإسلامي وترتكز عليه، وهو بذلك يقدم نظرية مضادة للنظرية الأخلاقية الشهيرة عند ايمانويل كانط I. Kant الفيلسوف الألماني الذي أسس الدين على الأخلاق، وعرفَّ الدين بأنه معرفة الواجبات كلها باعتبارها أوامر إلهية، فالواجبات الأخلاقية إذا تم الالتزام بها بدافع إنها صادرة عن أوامر إلهية، فإنها تصير التزاماً دينياً، ومن ثم يكون جوهر الدين هو الالتزام الأخلاقي بناء على أمر إلهي، فأسس بذلك الدين على الأخلاق وأتى لاحقاً عليها، وحينما رفض البرهنة على وجود الله عقلياً، قبلها كمسلمة أخلاقية، وميز بين الإيمان الأخلاقي الفلسفي والإيمان التاريخي الديني الموحى به، الأول مؤسس على الأخلاق، والثاني مؤسس على معرفة مفارقة، يقبل الأول

¹⁶ - المصدر السابق.

¹⁷ - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 9

ويرفض الثاني؛ لأن الأخلاق عنده أساس الدين.¹⁸ وهنا يرفض طه عبد الرحمن تلك الرؤية الكانطية التي ترى أن الدين تابع للأخلاق، وقدم – على ذلك – اعتراضين أساسيين؛ أحدهما أنه يستبدل مقولات أخلاقية علمانية مكان المقولات الأخلاقية الديانية؛ والثاني، أنه يقيس الأحكام الأخلاقية العلمانية على الأحكام الأخلاقية الديانية¹⁹، وهو أشبه بترجمة علمانية للرأي الذي يأخذ به طه عبدالرحمن.

وكما يرفض تبعية الدين للأخلاق كما تبنت عند كانط، يرفض أيضاً استقلال الأخلاق عن الدين كما ظهر عند الفيلسوفين الإنجليزيين ديفيد هيوم D. Hume وجورج إدموند مور G.E.Moore، حيث يرى أصحاب هذا الرأي وخاصة هيوم أن الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية، كما يُخرج هيوم أيضاً الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية؛ وذلك لأنه يحصر الحكم الديني في الإخبار عن المغيبيات كما يكون الحكم الطبيعي محصوراً في الإخبار عن المشاهدات والمُحسَّات؛ ولما كان الشيء غير الخلقى غير الشيء الخيري، فإذن لا يمكن أن يكون الحكم الديني حكماً أخلاقياً مثله في ذلك مثل الحكم الطبيعي، لذلك صار لا يصح أن نستنتج منه قولاً أخلاقياً، فينفي هيوم بذلك أية علاقة تربط الدين بالأخلاق، كما يرفض أيضاً قيام الدين على العقل.²⁰ ومن ثم يورد طه عبد الرحمن اعتراضين أساسيين على الرأي، أيضاً؛ أحدهما، أنه يعامل الشريعة الدينية معاملة النظرية العلمية، في حين أنه ينبغي أن تعامل بوصفها مؤسسة، لا نظرية، وكل مؤسسة تنطوي على أحكام وجوب بقدر ما تنطوي على أحكام وجود. والثاني، أنه يستبعد تأثير الدين في الأخلاق، في حين بأن الوعي بأن للقيمة الأخلاقية مصدراً خاصاً في ذات الإنسان، إنما يرجع إلى تصريح النص الديني بذلك كما أن الخبر في الدين لا يمكن أن يكون خبراً صرفاً، بل إنه لا ينفك عن واحدة أو أكثر من القيم الأخلاقية.²¹

ومن ثم يخلص طه عبد الرحمن إلى ضرورة وجود أخلاق ترتكز على الدين، بل تصير هي والدين شيئاً واحداً؛ فالدين – عند المسلمين – لا ينحصر في شعائر ظاهرة لا معاني خفية تحتها، بل إنه لا فائدة من وراء الإتيان بالشعيرة من دون تحصيل السلوك وفق المعنى المخفي الذي يكمن فيها؛ كما أن الأخلاق – عند

¹⁸ - I. Kant: Religion within Boundary of pure reason, Translated by, J.w. semple, university of Toronto Library, 1995.p.203

¹⁹ - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 56

²⁰ - Hume (D), A treatise of human nature, edited by I.A. Salby – bigge, 3 VOLS, M.A, Oxford Clarendon press, 1960, book 111, of morals vol 1, section 1.p.469-470

²¹ - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص ص 56-57

المسلمين – لا تنحصر في أفعال ضرورية تختل حياة الإنسان بفقدائها، ولا هي تنحصر في أفعال معدودة لا توسع معها، بل هي أفعال لا نهاية لها، وفيها يُدرك اللامتناهي قبل أن يُدرك في سواها.²²

وهكذا ينتقد طه عبد الرحمن تلك المذاهب الغربية التي تجعل الدين لاحقاً للأخلاق أو مستقلاً عنها، ويدعو إلى تأسيس الأخلاق على الدين وليس العكس، بل وجعلها هي والدين شيئاً واحداً، ويتضح هذا من وضع الحديث الشريف: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" في صدر كتابه سؤال الأخلاق.

كما ينتقد طه عبد الرحمن الفكر الإسلامي القديم على أساس هامشية مفهوم الأخلاق فيه، "فإذا كان المتكلمون والفلاسفة قد تذبذبوا بين القول بتبعية الدين للأخلاق، فإننا لا نقرهم على هذا التذبذب، بل على العكس من ذلك، نلومهم عليه، لأنه دليل ضعف وتقليد لا دليل قوة وتجديد، إذا وقعوا فيه بسبب انسياقهم إلى التفكير في هذه العلاقة على مقتضى المنقول اليوناني؛ وإذا كان الفقهاء والأصوليون قد أخذوا بمبدأ تبعية الأخلاق للدين بموجب تسليمهم بأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان في مجموعها، فإن كنا نقرهم على هذا الأخذ، فإننا نلومهم على كونهم جعلوا رتبة الأخلاق لا تتعدى رتبة المصالح الكمالية، حاملين عبارة "مكارم الأخلاق" – التي ورد بها الحديث الشريف المعلوم: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق – على معنى "مكامل الأخلاق"؛ أي تكميلات للأخلاق، ويرى أنهم لو اتبعوا المنطق السليم في فهم حقيقة الدين، لتبينوا أن الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها؛ فما ينبغي لدين إلهي، ناهيك بالإسلام، أن ينزل إلى الناس، مقدما الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية! وهل في المصالح ما يختص بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق! ثم هل في شؤون الإنسان ما هو أدل على إنسانيته من شأنه الخلق! والصواب أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين يغير أخلاق ولا أخلاق يغير دين.

والجدير بالذكر أن مثل هذه الأخلاق التي تؤسس على الدين هي التي يمكن وسمها بـ"الأخلاق العالمية"، والتي ميزها طه عبد الرحمن عن "الأخلاق الكلية"، حيث إن الأخيرة (الأخلاق الكلية) تتصف بصفات ثلاث ألا وهي: أخلاق نظرية في طبيعتها، إذ يتم استنباطها بالنظر العقلي المجرد ومن مبادئ مسلم بها، وثانياً، أنها أخلاق أحادية في مصدرها، يستقل بها فيلسوف، حيث إنه لا يتقيد في وضعها بحصول الاتفاق عليها مع غيره، وثالثاً، أنها أخلاق علمانية في توجهها إذ أنها لا تركز على الدين ولا تؤخذ منه أخذاً مباشراً أو ظاهراً. في حين أن "الأخلاق العالمية" التي ينشدها المجتمع الدولي ويعقد لها العديد من المؤتمرات الدولية ليواجه بها أزمات عدة يتعرض لها المجتمع الدولي الراهن، ومنها: أزمة اقتصادية متمثلة في الفقر والمجاعة والبطالة والاستغلال

²² - المصدر السابق، ص 57

والفروق الفاحشة بين الفقراء والأغنياء والديون الهائلة للدول الفقيرة، وأزمة بيئية متمثلة في انخراط الأنظمة البيئية بسبب الاستنزاف الجنوني للموارد الطبيعية للحياة، وأزمة سياسية متمثلة في تزايد النزاعات العقدية بين أهل الإيمان من مختلف الأديان واشتداد التوترات والاستقطابات بين المتدينين والعلمانيين، فضلاً عن الصراعات العنيفة على النفوذ، وأزمة اجتماعية متمثلة في الاستخفاف بالعدالة وانتشار الفوضى وانهيار الأسرة وتهميش المرأة.²³ ولذلك يرى طه عبد الرحمن أن مثل تلك الأخلاق العالمية، والتي يمكن أن يستعان بها لحل تلك المشكلات العالمية – سألقة الذكر – لا بد لها أن تتصف بصفات غير صفات "الأخلاق الكلية"، بل تتصف بأضدادها؛ فهي (الأخلاق العالمية): أولاً، أخلاق ذات طبيعة عملية؛ إذ تُستقرأ من التجربة الأخلاقية الحية للإنسان، وثانياً، أخلاق ذات مصادر متعددة، حيث تشترك أطراف كثيرة في تحديد قواعدها وأحكامها، وثالثاً: أخلاق ذات توجه ديني، إذ أنها تستقي قيمها ومبادئها من الأديان المختلفة²⁴. وما يهمنا هنا هو قول طه عبد الرحمن أنها "أخلاق ذات توجه ديني"؛ أي أنها تركز على الدين وتنطلق منه، بل وتكون هي والدين شيء واحد، حيث إنها تأتي متممة لمكارم الأخلاق، وتدعو إلى: عامل الناس بما يحب أن يعاملوك به، لا تقتل، لا تسرق، لا تكذب، لا تزن... الخ. وهنا يؤكد طه عبد الرحمن على أنه لا أخلاق بلا دين ولا دين بلا أخلاق.

5- نقد الحداثة والعقلانية الغربية:

يبدأ طه عبد الرحمن نقده للحداثة الغربية بنقد كل من "الحداثيين" و"التراثيين" من أبناء الأمة العربية والإسلامية على السواء، حيث يسعى لتبصير الحداثيين بما هم فيه من تقليد مُطبق لفتح فضاء الإبداع، وذلك عن طريق التفريق بين ما يصفه بـ"روح الحداثة التي ينبغي حفظها" و"واقع الحداثة الذي يمكن تركه إلى واقع غيره لا يقل حداثة". كما يعمل أيضاً على أن يُخرج "التراثيين" بدورهم مما هم فيه من تقليد مُعيق لفتح فضاء الاجتهاد لهم، وذلك عن طريق تطبيق روح الحداثة على مقتضى التداول الإسلامي، ويرى أحد الباحثين في هذا الشق الثاني رد صارم على من يتهمون طه عبد الرحمن بالأصولية الفلسفية التي وجهها أحد الباحثين له.²⁵

ثم يبين طه عبد الرحمن أهمية أن تكون هناك حداثة إسلامية؛ فكما أن هناك حداثة غير إسلامية فينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية، فلا يعقل أن يتقرر في الأذهان أن الحداثة تأتي بالمنافع والخيرات في الأعيان. ثم لا

²³ - طه عبد الرحمن، الأخلاق العالمية: مداها وحدودها، مجلة الأزهر، عدد رمضان، الجزء 9، السنة 86، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ص 1899

²⁴ - المصدر السابق، ص 1897. يقول طه عبد الرحمن عن تاريخ فكرة "الأخلاق العالمية" لنن تأخر وضع مصطلح "الأخلاق العالمية" إلى سنة 1990، فقد ظهرت بوادر التفكير في "أخلاق تجمع أمم العالم" في المؤتمر العالمي الأول للأديان في شيكاغو عام 1893، والذي عرف فيما بعد باسم "برلمان أديان العالم"، ولكن لم يتم عقد المؤتمر الثاني إلا بعد مرور مائة عام بنفس المدينة التي عقد فيها المؤتمر الأول وكان هذا عام 1993، ولكنه لم تمض 6 سنوات حتى انعقد المؤتمر الثالث بمدينة "كاب تاون" بجنوب أفريقيا عام 1999، ثم انعقد مؤتمره الرابع بمدينة برشلونة عام 2004، ثم المؤتمر الخامس بمدينة "ملبورن" باستراليا عام 2009. (المصدر السابق ص 1897 بتصرف).

²⁵ - منتصر حمادة: قراءة في كتاب "روح الحداثة" للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، عن موقع islamonline.net/studies/2195

يكون هذا الجزء النافع منها متضمناً في الحقيقة الإسلامية؛ خاصة أن الزمن الإسلامي يبقى بمنزلة الزمن الأخلاقي الذي يتحقق فيه ظاهر الحادثة، والذي يتم ما نقص في سابق الأزمان من المكارم. فالدين جاء لخير الأمم لا لحرمانها من الخيرات والمنافع، فكل دين منزل جاء ليمد الإنسان بأسباب الصلاح في دنياه، فضلاً عن أسباب الفلاح في أخراه، ثم يخلص طه عبد الرحمن إلى ضرورة دخول الحادثة الصالحة في الممارسة الإسلامية.

ثم يطرح طه عبد الرحمن رؤيته للحادثة الإسلامية التي تقوم على التفريق بين روح الحادثة وواقع الحادثة، فيقول: "ما نشاهده في واقعنا هو نقل للحادثة الموجودة في واقع الحادثة الغربية، هذا النقل ليس فيه ابتكار ولا تجديد، فكيف إذن يمكننا أن نتصرف مع هذا الواقع، كيف نصبح لا ناقلين للحادثة، بل مبدعين لها؟ في نظري يجب التفريق بين واقع الأشياء وبين روح الأشياء... ما معنى الروح؟ هي مجموعة القيم ومجموعة المبادئ التي يكون هذا الواقع تجسيدا لها وتطبيقاً لها؛ بمعنى أنه ينبغي أن نبحث عن الحادثة كقيم لا عن الحادثة كواقع، هذا الواقع موجود لا ننكره ونتصل به ونقله وننقل عنه وما إلى ذلك ولكن ليس هذا الواقع هو الذي سيدخلنا إلى الحادثة؛ فإذا لا بد أن نبحث عن هذه المبادئ وهذه القيم التي يعد الواقع تحقيقاً لها.²⁶

وتحدد روح الحادثة عند طه عبد الرحمن بثلاثة مبادئ عامة هي:

1- مبدأ الرشد: الذي يتكون من الاستقلال والإبداع.

2- مبدأ النقد: الذي يتكون من التعقيل والتفضيل.

3- مبدأ الشمول: الذي يتكون من التوسع والتعميم.

ولا شك بأن المطلع على كتاب "روح الحادثة"، سيجد أن طه عبد الرحمن لم يذكر المبادئ التي اشتهر تداولها في أوساط الدارسين لظاهرة الحادثة، مثل مبدأ العقلانية ومبدأ الذاتية ومبدأ الفردانية ومبدأ الإنسانية ومبدأ الحرية ومبدأ العلمانية وغيرها، حيث يعد طه عبد الرحمن بعض هذه المبادئ التي ارتضاها وبعضها يدخل ضمن ما نسميه مسلمات التطبيق الحدائي الغربي. وأحد هذه المبادئ المبتدلة يطبق مبدأ العقلانية الذي غلب على الدارسين من العرب والمسلمين أن يجعلوه المبدأ الأساسي المحدد لحقيقة الحادثة مقلدين في ذلك أساتذتهم من نقاد الغرب، والواقع أن العقلانية في الفكر الطاهاني تندرج ضمن الأصول الثلاثة التي أخذ بها المؤلف في تحديد روح الحادثة، حيث تندرج في مبدأ النقد باعتبارها وسيلة له، وتندرج في مبدأ الرشد باعتبارها أصلاً له، وتندرج في مبدأ الشمول باعتبارها سبباً فيه. مما يخول له الاستغناء عنها كمبدأ مستقل

²⁶- (حوار قناة الجزيرة، الجزء السادس)

بنفسه، إذ تنزل رتبة غير رتبته، فهي أعم، وهذه المبادئ أخص، والذين جعلوا العقلانية واحداً من مبادئ الحداثة، إنما وقعوا - كما يرى طه عبد الرحمن - في تضيق مدلولها، حتى حصروها في النظر الآلي أو الآداتي وحده، مع التذكير بأن العقلانية لم تختص بها الحداثة الغربية كما يُزعم، ولا لها شكل واحد ولا لها مرتبة واحدة، بل إنها ظلت كل لحظة حضارية تحقق بها الإنسان على مدى تاريخه الطويل، وبالنسبة لتخصيص الحداثة بها فهو خطأ ناتج عن التقديس الذي أحاطه بها بعضهم.²⁷

ومن ثم يرى طه عبد الرحمن أن ابتكار الحداثة الإسلامية الداخلية، يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح، ومنها:

- إبطال مسلمات الاستقلال الغربي؛ فوصاية الأقوى ليست عناية بالأضعف، والوصاية في الداخل قد لا تكون وصاية رجال الدين.

- إبطال مسلمات الإبداع الغربي؛ فالإبداع لا يقتضي الانقطاع المطلق؛ لأن الحداثة الحقة هي حادثة قيم لا حادثة زمن.

- إبطال مسلمات التعقيل الغربي؛ لأن العقل لا يعقل كل شيء.

- إبطال مسلمات التفصيل الغربي؛ لأنه لا إطلاق في الفصل بين الحداثة والدين، ولا إطلاق في الفصل بين العقل والدين ولا محو للقدسية من أفق الإنسان.

- إبطال مسلمات التوسع الغربي؛ فالتطبيق الغربي لروح الحداثة ليس واقعاً حتمياً؛ لأن الإنسان أقوى من هذا التطبيق.

- وأخيراً، إبطال مسلمات التعميم الغربي؛ فروح الحداثة لا توجب التفكير الفردي، والحداثة العلمانية لا تحفظ حرمة الأديان، وليست كونية قيم الحداثة الغربية كونية إطلاقية، وإنما كونية سياقية.²⁸

وعلى ذلك يمكننا القول مع طه عبد الرحمن إن روح الحداثة تختلف عن واقع الحداثة، وأن واقع الحداثة الغربية هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة، وإن روح الحداثة متأصلة تاريخياً وإنسانياً، وأن الأمم

²⁷- منتصر حمادة: قراءة في كتاب "روح الحداثة" للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن.

²⁸- المرجع السابق.

الحضارية كلها تستوي في الانتساب إلى روح الحداثة، وأن واقع المجتمعات الإسلامية هو أقرب إلى الحداثة المقفلة منه إلى الحداثة المبدعة، وأن الحداثة لا تنتقل من الخارج، وإنما تبتكر من الداخل.

وتأكيداً لهذا التعدد في فهم الحداثة، ينقد الدكتور طه الحضارة الغربية الحديثة، ويسميتها حضارة القول على أساس لا أخلاقيتها، وعلى الجملة، فإن ما أنتجته حضارة القول هو مضار ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقى: مضرة "التضييق" التي جعلت الفعل الخلقى فعلاً "محدوداً" ومضرة "التجميد" التي جعلته فعلاً "مقطوعاً" ومضرة "التنقيص" التي جعلته فعلاً "منبوذاً"؛ وعلى هذا، يكون "الحد" و"القطع" و"النبت" هو نصيب الفعل الخلقى من حضارة القول، وفي هذا منتهى ظلم الإنسان متى عرفنا أن الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق؛ لذا يتعين العمل على دفع هذا الظلم عن الإنسان حتى تعود إليه هويته.²⁹

وبعد أن ينقد طه عبد الرحمن التطبيق الغربي لروح الحداثة، يؤكد على أن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة لا يكتفي بأن يكون واحداً من تطبيقاتها الممكنة، بل أيضاً يهدف إلى الارتقاء بالفعل الحدائى كما أن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة اشتغال لا يقل مشروعية عن الاشتغال بالتطبيق الغربي لهذه الروح.

6- تحديد المصطلحات ونحت مفاهيم أصيلة نابعة من الثقافة العربية:

حرص المجددون والمبدعون على طوال تاريخنا الفكري على ضرورة تحديد المصطلحات والمفاهيم التي يلجأون إليها في بناء نسقهم الفلسفي، وكان من هؤلاء طه عبد الرحمن، وهو في ذلك يتابع سيرة السلف ونهج المجيدين من الخلف، فهذا هو ابن حزم الظاهري (ت456هـ)، على سبيل المثال، يقدم لكتابه "الإحكام في أصول الأحكام" بمبحث عن الألفاظ الدائرة بين أهل النظر تناول فيه ما يزيد على ثمانين مصطلحاً أصولياً... إلخ، وهذا أيضاً أبو الوليد الباجي (ت474هـ)، فقد حدد في مقدمة كتابه "المنهاج في ترتيب الحجاج" مدلولات سبعة وثمانين مصطلحاً من الألفاظ الدائرة بين المتناظرين، وفي الفلسفة الحديثة اعتنى المجتهدون بالمفاهيم والمصطلحات إلى درجة أصبحت فيها تلك المفاهيم تقترن بأسماء واضعها، فيقال "الكوجيتو" الديكارتي و"مونادولوجيا" ليبنتس، و"ديمومة" برجسون... واعتنى أيضاً المجددون في الفكر العربي المعاصر بضرورة تحديد المفاهيم والمصطلحات، بل إنهم- شأن طه عبد الرحمن- عملوا على نحت مصطلحات جديدة تفي بأغراضهم الفلسفية الإبداعية، وتكون نابعة من الثقافة العربية، فقدم عبد الرحمن بدوي "الزمان

²⁹- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ص ص 79-80

الوجودي"، وزكي نجيب محمود "الجبر الذاتي" بينما قدم عثمان أمين "الجوانية" وتوفيق الطويل "المثالية المعدلة" وغيرها من مصطلحات ومفاهيم أثرت الفكر العربي الفلسفي المعاصر.

ومن ثم يطرح الدكتور طه عبد الرحمن مشكلة المصطلحات في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، ويرى أنها مشكلة ملحة ومهمة في الآن نفسه لليقظة الفكرية المنشودة. فيقول: "إننا جرينا على عادتنا في استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية، حيث يستخدم غيرنا مفاهيم تحدد الحد المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، حتى كأنه لا مشابهة ولا مقايسة، إطلاقاً، الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله إلى حد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف".³⁰

ولذلك، فلما كانت الفلسفة – عنده – لغة مفاهيم ومصطلحات، وليست فقط مجرد معجم من الألفاظ كانت عناية طه عبد الرحمن القصوى بالمفاهيم والمصطلحات صناعة وتصنيعاً، واستعمالاً وتوظيفاً، بناءً على معايير محددة وأخرى غير محددة، وهذه العناية بالمصطلح هي التي جعلت مشروع طه يتميز بمجمعاته الاصطلاحية التي تتركب من مصطلحين مفردين فأكثر، وتربط كل مجموعة منه علاقات دلالية ومنطقية، وصياغات صوتية وصرفية، حيث تكون نسفاً هندسياً وموسيقياً متسقاً في البناء المفهومي لمشروعه.³¹

وينتقد طه عبد الرحمن عملية استنساخ الأنموذج الاصطلاحية اليونانية عند نقل المعاني، من دون التمييز بين ما هو لغوي يخص اللسان اليوناني، وما هو اصطلاحية يخص المعرفة الفلسفية، مع تقييدها وتصحيحها على مقتضى التعبير العربي، بل حكّموا اليونانية في العربية فوقعوا في مقابلات قلقة يغلب عليها ترجيح اعتبارات اللسان اليوناني، وتنزيل جهازه الصرفي والنحوي على أصناف من الألفاظ والعبارات العربية، مما يلحظ بشكل كبير عند المناطقة العرب، مع العلم بأنه لا شيء أخص باللسان من قواعد الصرف والنحو التي توضع له. فكيف ينقلون هذه القواعد في صيغتها اليونانية إلى اللسان العربي مع تفاوت صارخ في الأبنية والتراكيب بين اليونانية والعربية. الأمر الذي أدى إلى وجود ثغرات اصطلاحية في النص العربي، فلسفياً كان أم منطقياً، حولته إلى نص مضاد لمقومات الأمة ومفرداتها التداولية ما سعى طه إلى تجاوزه، لما يورثه هذا التحيز المصطلحي من العجز الفلسفي والحصر اللغوي والبلاغي، وذلك لغياب القدرة التداولية عند المتفلسف

³⁰ - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 30

³¹ - محمد همام: تحيز المفاهيم والمصطلحات: من أجل بديل اجتهادي تطبيقي جديد (طه عبد الرحمن نموذجاً) ص 2. على الموقع: <http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articlespdf/5697?>

وانظر أيضاً: محمد المصطفى عزام: الإبداع الاصطلاحية عند الدكتور طه عبد الرحمن، جريدة الإشارة، العدد الرابع ذو الحجة 1420هـ/مارس، 2000، ص 7

على استشكال المصطلح في صيغته اليونانية، وكيف أن يتفلسف ويستشكل، وهو لا يتصور ذلك خارج ما رسمه اليونان، وقد أضر هذا التصور، فيما يرى طه، بقدرة اللغة العربية على صناعة المفاهيم واستثمارها، مما عطل القوة التي تتحرك بها ألفاظ وتتولد بواسطتها تراكيب وفي النهاية تجميد آليات اشتغالها في إنتاج الفكر³². ومن ثم رأى طه ضرورة وضع المفهوم والمصطلح، حيث يستقيم على أصول النظرية التداولية، هذه النظرية التي تجعل دلالة اللفظ متعدد بتعدد الاستعمالات، وموجهة بأهداف التأثير والتغيير، عبر مظهر الامتداد الدلالي والامتداد التداولي.³³

لذلك يصبح ضرورياً الاعتماد على مصطلحات نابغة من ثقافتنا وإنشاء ما يلزم من مصطلحات، وهو الهدف الذي كرس له كتابه "فقه الفلسفة"، حيث ناقش في الجزء الأول من هذا الكتاب إشكالية المفهوم الفلسفي. فالمفاهيم عند طه عبد الرحمن هي المدخل للمعرفة، وهي أيضاً المدخل إلى ضبط السلوك المعرفي للإنسان، إذن، فنحن نحتاج حقا إلى إعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها، لأننا نستخدمها بوجودها الأصلية في حين أن واقعنا لا يطابق هذه الوجوه، فلذلك ينبغي إعادة النظر. ولذلك رسخ طه عبد الرحمن مشروعه العلمي أنموذجاً في نحت مصطلحات ومفاهيم فلسفية جديدة وفق مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، وهو ما يسمح بالانخراط في الكتابات الفلسفية الحية التي تكون مفاهيمها مبنوثة في قلب المتلقي العربي لا في قلب سواه، ولا اعوجاج فيها ولا تحيز، وتكون أصولها مركوزة في التاريخ العربي لا في تاريخ غيره. وتطبيقا لذلك، يقوم الدكتور طه بنحت المصطلحات باعتبار ذلك أمراً ضرورياً لتحقيق مشروعه. ولذلك، فنحن نحتاج إلى أن نتعامل مع المفاهيم المخترعة التي شاع تداولها عند الأمم الأخرى، وأن نخرجها على قواعد مجالها التداولي. فعلى سبيل المثال يطرح مصطلحات "العقل المجرد" و"العقل المسدد" و"العقل المؤيد" للتعبير عن ثلاث درجات أساسية للعقلانية.

ومن ثم يمكننا القول إن تأثيل المفاهيم وصياغة المصطلحات في مشروع طه عبد الرحمن، ليس عمليات نظرية مجردة، أو تقنية وحسب، بل تجسد موقفاً وجودياً وحالة تعبد قصوى، مما يعكس حالة توتر روحية وتدفق إيماني يشعان من مفاهيم طه ومصطلحاته بأبعادها الفلسفية واللغوية والاجتماعية، بما يعبر عن الارتقاء في مراتب الأحوال المتنوعة والمذاقات الوجدانية التي تتوالد في ذهن الفيلسوف والأخلاقي، في تداخل مثمر بين عتاد علمي صارم ومتعدد الحقول، وبين فلسفة أخلاقية متأصلة بما يفجر طاقات العربية وإمكاناتها، لتلبي بوظيفة النهضة ومهمة الإبداع والاجتهاد. ويعمل هذا المشروع في الوقت ذاته على إكمال التنظير في الفكر

³² - محمد همام: تحيز المفاهيم والمصطلحات: من أجل بديل اجتهادي تطبيقي جديد (طه عبد الرحمن نموذجا) ص 2

³³ - طه عبد الرحمن: في فقه المصطلح الفلسفي، مجلة المناظرة، السنة الرابعة، العدد السادس، رجب 1414 هـ/ 1993 م، ص ص 76-77

الإسلامي المعاصر، والذي يعاني من نقص التنظير الأصيل الذي ينعكس من المجتمع ذاته وليس تنظيراً على الطريقة الغربية.

7- فلسفته في العقل والاعتراف بمحدوديته:

يرفض طه عبد الرحمن القول بمطلقية العقل، وهو في ذلك ينقد نظريات تراثية عديدة، جعلت من العقل حاكماً على كل شيء، فقد وصلت هذه الرتبة التي احتلها العقل في النظريات العقلانية التراثية فيما يقول أحد الباحثين³⁴، إلى درجة لافتة من الاستقلال الحدي في بعض تأويلاتها، إلى المدى الذي أكد القدرة الذاتية المطلقة للإنسان من حيث هو إنسان، والإبداع الذاتي الخالص للعقل من حيث هو أداة مكتفية بنفسها معرفياً، يهتدي بها الإنسان على الحقائق اهتداء الساري في الظلمة بالنور الذي يشعه من داخله. ويعني ذلك أن العقل أداة معرفية تتولد ذاتياً، وأنه ليس في حاجة إلى توجيه أو إرشاد من خارجه؛ فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضى طبعه الذي فطر عليه، بعيداً عن أية وصاية من الخارج، أو أي عون يزوده به "النقل". والدلالة الرمزية التي انطوى عليها حضور أمثال "حي بن يقظان" في فلسفة ابن سينا وابن طفيل هي التجسيد الإبداعي للاستقلال الذاتي للعقل واكتفائه بنفسه معرفياً، بواسطة التمثيل الكنائي الذي يستبدل التلميح بالتصريح. والمغزى المقصود من التلميح في هذه الدلالة الرمزية هو أن الإنسان يستطيع بهدى من نور عقله وحده، ودون وساطة من الخارج، أن يصل إلى إدراك المطلقات، أو يفعل الخير لذاته وبذاته ويجتنب الشر، بل ويعتبر بعض المحدثين أن مثل هذا الفهم لقدرة العقل المطلقة هي الأساس النظري لأي فهم تنويري.

وبذلك يعتمد مفهوم العقلانية عند الدكتور طه، أولاً على رفض اعتبار العقل شيئاً مستقلاً، باعتبار ذلك مفهوماً تجزيئياً للإنسان؛ أي أنه يعترض على مقولة أن العقل "جوهر" أي ذات قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستعد بها لقبول المعرفة، كما يسود الاعتقاد بذلك في الثقافة الغربية متأثراً بنظرية الفكر اليوناني في "العقل"، ومعلوم أن الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه النظرية، وأخرجت بعض شعب المعرفة الإسلامية على مقتضاها³⁵. فالعقل إذن، عند طه عبد الرحمن هو فاعلية للإنسان ككل وليس كياناً مستقلاً فاعلاً. ثم يعتمد ثانياً على الربط بين الفاعلية النظرية المجردة (العقل النظري) وبين الشعور الذاتي الداخلي (القلب)، تطبيقاً لعدم الفصل التام بين الذات والموضوع. وثالثاً، على تقسيم الفاعلية العقلية إلى ثلاثة مستويات أساسية،

³⁴- جابر عصفور: أنوار العقل، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، القاهرة، 1996، ص ص 9-10

³⁵- لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى: غيضان السيد علي: الفلسفة الطبيعية والإلهية- النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، دار التنوير، بيروت، 2009

هي التجريد، والعمل، واليقين الصوفي، ويقابلها ثلاثة مفاهيم للعقل "العقل المجرد"، "العقل المسدد"، "العقل المؤيد".

وفي هذا الإطار، يعارض الدكتور طه النزعة التجزيئية للعقل، بالمفهوم الغربي، فعلى هذا، لا يعدو العقل أن يكون فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكيات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي آفته، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلا بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي "القلب"؛ فالعقل للقلب كالبصر للعين. ومن ثم يقرر خطأ القائلين بتشيء العقل واستقلاله، لأنهم بذلك يتجاهلون حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله.³⁶

إذن، يتفق طه عبد الرحمن مع الفيلسوف الألماني كانط في القول بأنه لا يمكن إخضاع الوجود بأكمله لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقيله³⁷. ويرتكز الدكتور طه في ذلك على أن المنطق الرياضي (نظرية جودل المشهورة) يثبت وجود حدود للعقل في "قدرة الأنساق في السيطرة على الواقع"، ولذلك، إذا صح أن الصياغة الصورية للنظريات (أو الصورنة) هي بالذات إضفاء الصيغة العقلانية عليها أو "عقلنتها"، صح معه أيضا أن حدود هذه الصياغة هي حدود العقلنة ذاتها، بمعنى أنه لا يمكن إخضاع الواقع لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقيله. ولما كان العقل المجرد هو عين هذا التعقيل، تبين بما لا يدع مجالاً للشك قصوره عن درك حقائق علمية ثابتة.

والطريق لمعالجة مشكلة حدود العقل المجرد هو عملية إكمال لهذا العقل، والتطلع إلى بلوغ الكمال الإنساني، ويكون السير إلى هذا الكمال بتزكية الصفات المعنوية، وتكون هذه التزكية باتباع أحكام شرع الله المطهرة والمقربة. وهذا يتم من خلال الربط بين النظر المجرد وبين العمل، والعمل على مقتضى الشرع الإلهي، وهذا السبيل هو بالذات الدخول في عملية "إكمال" أو "تكميل" للعقل المجرد،... من خلال إقدار المتقرب على الفعل وإقامة نظره المجرد على العمل المشخص... ولا عمل أقرب إلى أن يسانده العقل والنقل من العمل على مقتضى الشرع الإلهي الأسمى. وعلى هذا، فالعمل الشرعي هو أنفع الأعمال في جلاء الحدود وأنجع الوسائل في رفع القيود.³⁸

³⁶- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 18

³⁷- المصدر السابق، ص 43

³⁸- المصدر السابق، ص 53

ويصبح العقل المكمل بواسطة العمل هو "العقل المسدد"، ولما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلاني أفضل وأعقل، ارتأينا أن نخص هذا العقل الذي يسدده العمل ويجدد لباسه باسم "العقل المسدد". وهذا العقل المسدد، من خلال الإخلاص في العمل والمداومة عليه، يصل إلى مرحلة "العقل المؤيد"، كما يلي، ولما كان العقل المسدد، بفضل تنزيله على التجربة الحية وتأييده بأوصافها، يترك وصفه العقلاني الأصلي، ليتخذ وصفا عقلانيا جديدا أعقل منه وأكمل وأفضل، اخترنا أن نطلق على هذا العقل الجديد الذي يؤيده العمل القائم على التجربة اسم "العقل المؤيد".³⁹

والعقل المؤيد يعتمد على التوسل بالتجربة الروحية الحية، والتي اشتهرت باسم التصوف، ويعمل هذا العقل المؤيد على تدارك الآفات الخلقية والعلمية التي تقع فيها الممارسة المسددة، لأنه ينبنى على طرائق تحقيقية وتوجهات كمالية. وبذلك يختص العقل المجرد بوصف الأشياء، والعقل المسدد بأفعال الأشياء، والعقل المؤيد بهويتها الباطنية: إذا كان العقل المجرد يطلب أن يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة أو بالاصطلاح "رسومها"، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من الأشياء أفعالها الخارجية أو "أعمالها"، فإن العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب، بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأعمال، الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو "ذواتها"، والمراد بـ "الذات"، ما به يكون الشيء هو هو، أو قل "هويته".⁴⁰

وهكذا يرى طه عبد الرحمن أن أعلى درجات العقلانية، العقل المؤيد، وتظهر في التصوف؛ فمتى نال المتقرب درجة العبدية، حصل له التأييد. وليس أدل على هذا التأييد من كون الامتتان الرباني يخرج من وصف الافتقار إلى وصف الغنى، ومن وصف الاضطرار إلى وصف الاقتدار؛ والغنى صفة الخالق، والاقتدار صفة الفاعل، وما زال الحق يغطي العبد بالأوصاف الخالقية والأوصاف الفاعلية ما بقي هو على حال الافتقار والاضطرار، حتى يصير بين يديه متملكا بخالقيته ومتصرفا بفاعليته... إن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية.

وتأسيسا على مذهب الأخلاقي، ينفذ الدكتور طه الحداثة الغربية وعقلانيتها العلمية – التقنية مطالباً بظهور مبدأ أخلاقي جديد يستبدل مفهوم السيادة على الطبيعة بمفهوم "المسودية لسيد الكون".

³⁹- المصدر السابق، ص 116

⁴⁰- المصدر السابق ص 121

وخلاصة القول في هذا المقام، أن المراتب الثلاث لعقلانية النظام العلمي – التقني، وهي النظم والتنظيم والانتظام، تدعو إلى مبادئ سلوكية تضر بالأخلاق الدينية ضرراً يتزايد بحسب مراتب هذه العقلانية، فمرتبة النظم تستبعد هذه الأخلاق، ومرتبة التنظيم تستحوذ عليها، ومرتبة الانتظام تصطنع بديلاً لها.

بيد أن الإضرار بالأخلاق الدينية – إن إقصاءً أو استيلاءً أو استبدالاً – ما لبث أن انعكست آثاره السلبية على النظام العلمي – التقني للعالم، ذلك أن هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق، ألا وهو تحصيل كمال السیادات الثلاث: التنبؤ والتحكم والتصرف! بل إنه صار لا يقدر على أن يمنع نفسه من الانجرار التدريجي إلى مسار تحفه الأخطار والأهوال من كل جانب، الأمر الذي دعا بعض الفلاسفة الأخلاقيين إلى التفكير في وسائل تصحيح هذا المسار الذي يفضي بالإنسانية إلى المفاصد، بل يلقي بها إلى المهالك، إن عاجلاً أو آجلاً، وكان ثمرة هذا التفكير ظهور بعض النظريات الأخلاقية الجديدة.⁴¹

والحل يكمن – كما سبق أن أوضحنا – في إنشاء نظرية أخلاقية تركز على الدين. وهكذا، يتضح أن الأخلاقيات التي تستحق أن تناظر النظام العلمي – التقني وتقدر على أن تمحو الآثار السيئة لتحولات هذا النظام المتوالية والمتسارعة، ليست هي النظريات التي تعتمد التعقل والتكر، مثل نظرية المسؤولية ونظرية التواصل ونظرية الضعف – لخروجها جميعاً عن شرط التناسب – وإنما هي نظرية تستبدل مكان صفة التعقل مبدأ "التخلق" الجالب للحكمة المؤيدة، وتستبدل مكان صفة التكر مبدأ "التعرف" الجالب للبصيرة المسددة، وبما أن الحكمة المؤيدة لا تحصل إلا بترك العمل بمبدأ السيادة على الكون وبالإقرار بهذه السيادة لسيد الكون الحق، وأن البصيرة المسددة لا تنال إلا بالخروج عن الشعور بحال السيادة والدخول في الشعور بحال المسودية لسيد الكون أو قل حال العبودية له، فقد جاز تسمية هذه النظرية المبنية على التخلق المفضي إلى الحكمة المؤيدة وعلى التعرف المؤدي إلى البصيرة المسددة باسم "نظرية التعبد"؛ فالتعبد إذن عبارة عن الجمع بين التخلق الحكيم والتعرف البصير.⁴²

تأسيساً على هذا الموقف الفلسفي، يرى طه عبد الرحمن، كما أوضحنا أعلاه، أنه لا يجب نقل واقع الحداثة الغربية، وإنما إبداع حداثة عربية، كما أنه على مستوى التقدم المجتمعي، فيرى ضرورة سلوك طريق مختلف عن الطريق الصناعي – التقني، فيقول: "لست أرى رأي من يقول بأن مآل التجديد الإسلامي رهين بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية ووضع البرامج التحديثية وتجنييد الطاقات المادية؛ قد يصح هذا لو كان الغرض من التجديد أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع الغربي، وإن كان هذا الرأي في التجديد هو

⁴¹ - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 123

⁴² - المصدر السابق، ص ص 133-134

الذي تميل إليه، عن غير وعي أو عن وعي باطل، أغلب الزعامات والرئاسات الإسلامية؛ فلو أنها نظرت في الأمر لتبينت أن هذا المسلك في التحديث لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر، فضلاً عن تعطيل الموروث وتجميد المقذور، وذلك لأسباب ثلاثة نوجزها كالتالي: أولاً: إن تصور مقتضيات التحديث على النمط الغربي وإنزال هذا التصور على واقعنا الإسلامي من شأنهما أن يحصر المجتمع المسلم داخل الأفق العلمي الذي ترسمه له نماذجه الغربية. ثانياً: إن مسالك الغرب بنيت على أسس عقديّة وقواعد مذهبية تعارض الحقيقة الشرعية الإسلامية. ثالثاً: أن الغرب لن ينتظر أبداً المجتمعات الإسلامية، حتى تلحق بركبه.... بل سيظل ساعياً بكل ما أوتي من قوة إلى تزايد الشقة بينه وبين المجتمعات الإسلامية. ومتى صح أن سلوك نفس الطريق التحديثي الذي سلكه الغرب لا يجر علينا إلا "المراقبة" أو "التراجع"، صح معه أيضاً أننا نحتاج إلى نهج سبيل في التحديث لا يدرون كيف يلحظون مسيرتنا من جهته ولا كيف يطوون علمنا من جانبه".⁴³

8- مشروع طه عبد الرحمن النهضوي في الميزان:

من خلال هذه الرؤية العابرة لمشروع طه عبد الرحمن النهضوي، يتضح ذلك الدور العملي الذي يرمي إلى تحقيقه؛ فالفلسفة لديه مرتبطة في الصميم بالواقع وبحركة التاريخ وبالتراث والحضارة، يرفع شعاراً نظرياً وعملياً في الآن ذاته فحواه: أنه علينا قبل أن نتفلسف أن ندرك واقعنا وأن نعرف ماهية أزمانه الحقيقية، وما هي حقيقة الأبعاد الوضعية التاريخية والحضارية التي نحن فيها، وبدون هذه المعرفة وذلك الإدراك تبقى عملية التفلسف مفتقرة إلى الإبداع.

ويبقى مشروعه الفلسفي يحمل الهاجس الإصلاحية والهم النهضوي، ويبدو ذلك من تلك الإشكاليات والقضايا التي طرقتها، وما زال يطرقها، محاولاً الإجابة عنها من خلال رؤيته الخاصة، إنها تلك الإشكاليات نفسها التي خاض فيها الفكر الفلسفي العربي بعد نهضته النسبية؛ أسئلة الحداثة، وإعادة قراءة التراث وتجديد النظر في الفكر الديني، وإشكالية القيم ومعضلة السياسة، وسؤال العقل الذي يمثل أهم الأسئلة لديه، والذي جاءت إجابته عليه مغايرة تماماً لتلك الإجابات التي سادت الفكر العربي المعاصر شرقاً وغرباً.

ولذلك تميز مشروعه الفلسفي بسمات إبداعية أصيلة ميزته عن أصحاب المشاريع الفلسفية النهضوية في العالم العربي المعاصر، تمثلت في:

⁴³- المصدر السابق، ص ص 195-196

1- تجرأ طه عبد الرحمن على الفلسفة فحطها من عليائها، وألزمها بفقده تفقه به، فأخذت الفلسفة في مشروعه حجمها الطبيعي، فلم تعد أشرف المعارف وأوسعها مبطلاً بذلك دعوى كونية الفلسفة (أي صلاحيتها لعامة البشر)، وعالميتها (أي صلاحيتها لكل أقطار الأرض)، وأثبت صبغتها القومية؛ أي أن لها سياقها التاريخي والاجتماعي واللغوي والأدبي، ولا يمكن تصورهما في غياب كل هذه السياقات مطلقاً. ولذلك، أصبحت الفلسفة عنده هي فن السؤال، والهدف هو البحث عن الحقيقة وعدم الركون إلى أجوبة جاهزة، ولذلك رأى أن تاريخ الفلسفة كله يمكن اختصاره في السؤال، الفلسفة القديمة سيطر عليها السؤال السقراطي الذي كان عبارة عن "فحص"؛ بمعنى أن السائل يطرح على محاوره أسئلة تؤول في الغالب إلى إبطال دعواه، بينما سيطر على الفلسفة الحديثة سؤال "النقد" بمعنى ألا أقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة على أنه كذلك. والفرق بين "الفحص" و"النقد" أن الأول يوجب الدخول في الحوار ويقصد إفحام المحاور. أما الثاني فيوجب التفكير في المعرفة ويهدف إلى الوقوف على حدود العقل.

ولذلك أسس طه عبد الرحمن لمرحلة جديدة من السؤال الفلسفي، وهو ما يسميه بـ"السؤال المسؤول"؛ أي السؤال الذي يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه، وبيان ذلك أن الفيلسوف لا يسأل، لأنه يملك زمام السؤال ويلقي بزمام المسؤولية على غيره، ولكن لأنه مسئول عن كل أفعاله بما فيها سؤاله، فكل فيلسوف يسأل لأنه يسأل ووجود سؤاله من وجود مسئوليته. ولذلك استنبط طه عبد الرحمن أن الأصل في الفلسفة ليس السؤالية وإنما المسؤولية، وهو ما نلمحه عملياً في سؤال الأخلاق، وسؤال الحداثة... وغيرها، ولكنه يؤكد أن سؤال الفيلسوف ليس هو أي سؤال كان، وإنما هو السؤال الذي يلزمه وضعه ويلزمه الجواب عليه.

2- تميزت فلسفته بالدعوة إلى الإبداع والتحرر والاستقلال الفلسفي، ولكنها دعوة خالفت مثيلاتها في المشرق والمغرب العربي - وما أكثرها -، فجاء نقده للكثير من المتفلسفة العرب المعاصرين الذين اندفعوا في تقليد فلاسفة الغرب، واقتفوا آثارهم، وتعلقوا بأسباب لا تمت بصلة إلى وجودهم، فافتقدوا حاسة النقد، وتقلبوا في أطوار حياتهم من النقيض إلى النقيض. ولذلك جاء مشروعه الفلسفي ليؤكد على أن المفكر العربي المسلم لا بد أن يعرف أولاً من هو؟ وأن تأتي فلسفته كأجوبة لما يستشكله هو، باعتباره مفكراً حراً له مقوماته من واقعه وكيونته وتراثه وهويته. فيبدع ما يضاهاه ما لدى غيره من أفكار ونظريات.

3- من أهم مميزات مشروعه الفلسفي، أنه أراد أن يثبت وجود فلسفة إسلامية عربية في معترك العصر الحديث، فلسفة تتحقق بها الكينونة الإسلامية، ويتحرر بها الإنسان من أوهام الحداثة والعولمة، حارب بشدة آفة التقليد والتبعية للفكر الغربي، مؤكداً على أننا لا بد أن نكون أحراراً في تفلسفنا، فرفض بشدة مقولة "الأمر الواقع"، ورأى أنها تخل بشرف التفلسف وتفضي إلى موت الفلسفة المحتوم، ودعا إلى استبدالها بمقولة "الواقع

يتغير". كما رفض كونية الفلسفة وعالميتها، ورفض سيطرة "الفكر الواحد"؛ أي الفكر الغربي المبني على غطرسة القوة السياسية والاقتصادية، ورفض كل ما يخالف حقنا في الاختلاف الفكري والفلسفي، فكان إيمانه الراسخ بحق كل قوم في الاختلاف الفلسفي جعله يؤمن بحاجة الأقسام جميعاً إلى دخولها في علاقات حوارية بعضها مع بعض؛ لأن الاختلاف يوجب الحوار، والحوار إنما هو تواصل السؤال.

4- نجا طه عبد الرحمن – في موقفه من الترجمة عامة – من السقوط بين مطرقة التقليد وسندان الانغلاق الفكري والتفوق حول الذات، فجاء أنموذجه النظري والتطبيقي للاشتغال الترجمي، حيث جعل الترجمة مراتب ثلاث: تحصيلية، تتمسك بحرفية اللفظ وغايتها التعلم من النص الأصلي والتلمذة على صاحبه، تورث الخطأ في المعنى والتركيب. وتوصيلية، تتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ، وغايتها ممارسة التعليم، وتوقع صاحبها في تهويل بعض المضامين، بما يشعر المتلقي بالعجز إزاءها، فلا يعترض عليها، بل يضع ما يضاهاها؛ وتأصيلية، تتصرف في المضمون كما تتصرف في اللفظ، وغايتها رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي ثم تقدره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزوده بأسباب الاستقلال في فكره.

5- نجح طه عبد الرحمن من خلال مشروعه الفلسفي – إلى حد كبير – في رفع القلق عن المصطلح اختراعاً واستثماراً، وساعد في إبداع معانٍ فلسفية جديدة، وزاد في تطوير معانٍ أخرى توسيعاً وتعميقاً. حتى يمكننا القول بأنه استطاع أن يصحح مسار المصطلح العربي، وجدد مداره، ليس في الممارسات الفلسفية فحسب، ولكن في مجالات الإبداع العربي ككل، موصولة بمقتضيات التداول الأصلي. وقد كان اعتماده كثيراً على الآليات اللغوية والبلاغية الأصيلة، وما تتيحه الإمكانيات اللسانية العربية أو بما تسمح به مقتضيات التقريب الاصطلاحي أيضاً، ويبقى تنزيل المدلول الاصطلاحي على الملول اللغوي الأصلي هو حجر الزاوية في نظرية طه الاصطلاحية؛ ذلك أن القيمة الدلالية التي يكتسبها أي مصطلح تتداخل في تشكيلها القيمة الدلالية للوحدة المعجمية، كما تتوجه بأصل الوضع اللغوي معجمياً وعرفياً واصطلاحياً، فلا بد للمصطلح الفلسفي أن يحمل خصوصية قومية محلية لا عالمية، ومن هنا يأتي تميزه وثره الاصطلاحي.

ومن ثم، فقد علمت مؤلفاته الكثير من الباحثين والمهتمين بالشأن الفلسفي المعاصر كيفية تصنيع المفاهيم ووضع المصطلحات، كما عملت على تحررهم من قيود غيرهم، ومن فهم غيرهم لمصطلحات الفلسفة الغربية، كما كشفت لهم عن كيفية التعامل مع أفكار غيرهم. ومن ثم، جاءت مصطلحاته الإبداعية التي نحتها موافقة لمبادئ ثلاثة التزم بها في صناعة المصطلح ألا وهي، أولاً: التأثيل ويعني أن يأتي مدلول اللفظ متأثراً بمدلوله اللغوي، وهذا المدلول في آخر المطاف يبلوره رصيد الأمة التاريخي، فالمفاهيم ليست جامدة، وإنما تتوسع

دلالاتها مع التجربة التاريخية للأمم؛ فالتأثيل هو وصل المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وضع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي. وثانياً: التمثيل، والفيلسوف، وهو يقدم تعريفاته وشروحاته يتوسل بأمثلة، وهذه الأمثلة مأخوذة من واقع الفيلسوف المتداولة في محيطه، حتى إنه تقرر الأخذ في الممارسة الفلسفية بنوع من التعريفات أطلق عليه اسم "التعريف بالمثال". ثالثاً: التخيل، وهو جملة الأساليب البلاغية من استعارة ومجاز التي يوظفها الفيلسوف، وهذه الأساليب تكون موعلة في الخصوصية الأدبية واللغوية للسان ما.

6- ومن أكثر الأمور تمييزاً لمشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، أنه يصنف فلسفته ضمن الأبحاث الحداثية، ويرى أن الفيلسوف الحق هو من يطلب روح الحداثة لا مظهرها، ولا روح للحداثة عنده خارج الإسلام، ولا تفلسف بغير إيمان. في حين ترفض باقي تيارات الفكر الديني في الساحة الثقافية الحداثة شكلاً وموضوعاً، جملة وتفصيلاً. والجدير بالذكر أنه يرى أن روح الحداثة تختلف عن واقع الحداثة، وأن واقع الحداثة الغربية هو واحد فقط من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة، وأن روح الحداثة متأصلة إنسانياً وتاريخياً، وأن الأمم كلها تستوي في الانتساب لروح الحداثة، وأن واقع المجتمعات الإسلامية هو أقرب إلى الحداثة المقلدة منه إلى الحداثة المبدعة، ثم يقرر في النهاية أن الحداثة لا تنقل من الخارج وإنما تبتكر من الداخل.

7- ومن أهم الأفكار التي تميز فكر طه عبد الرحمن أن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل، حيث يكون العقل تابعاً للأخلاق. وتصبح الأخلاق صفات ضرورية يختل بفقدانها نظام الحياة لدى الإنسان، وليست هي مجرد صفات عرضية أو كمالية لا يقدح تركها إلا في مروءته، وأن الأخلاق مستمدة من الدين حتى إنه يحكم بالتناقض على قول القائل: الأخلاق علمانية، وأن الإنسان بموجب أخلاقيته لا يستطيع أن يتجرد كلياً من حال التدين، ولو سعى إلى ذلك ما سعي. وأن الهمة الأخلاقية للإنسان أقوى من الواقع.

8- إن مشروع طه عبد الرحمن يهدف في النهاية لبناء فكر إسلامي متين وقادر على التصدي للتحديات الفكرية التي يواجهها، وطه عبد الرحمن يقدم للفكر الإسلامي السلاح الفكري من أجل الخروج من نفق التبعية والتقليد بوجهه الأصولي والحداثي، فكان أن اجتهد في أن تجتمع له الدعامتان: التجريبية والفكرية، في اشتغاله يصف بنيات العمل الديني الإسلامي متتبعاً آثار هذه البنيات في الممارسة العقلية بمستوياتها الثلاثة: مستوى التجريد الذي تختص به الممارسة العلمية والممارسة النظرية الإسلامية، ومستوى التسديد الذي تندرج تحته الممارسة الفقهية والممارسة السلفية، ومستوى التأييد الذي تختص به الممارسة الصوفية، ومبيناً تفاوت هذه المستويات العقلانية وتكميل بعضها للبعض بالتغلب على حدوده أو بالتخلص من آفاته.

وبذلك، يضع طه عبد الرحمن أصول فلسفة علمية إسلامية تفتح باب تجديد الفكر الديني وإحياء إنتاجيته. وتزود اليقظة الإسلامية الجديدة بأسباب التكامل والتجدد التي تدعمها وتحصنها، ليبقى السؤال الأساسي في فلسفته: "كيف نجعل اليقظة متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة أو قل كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة؟"



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com