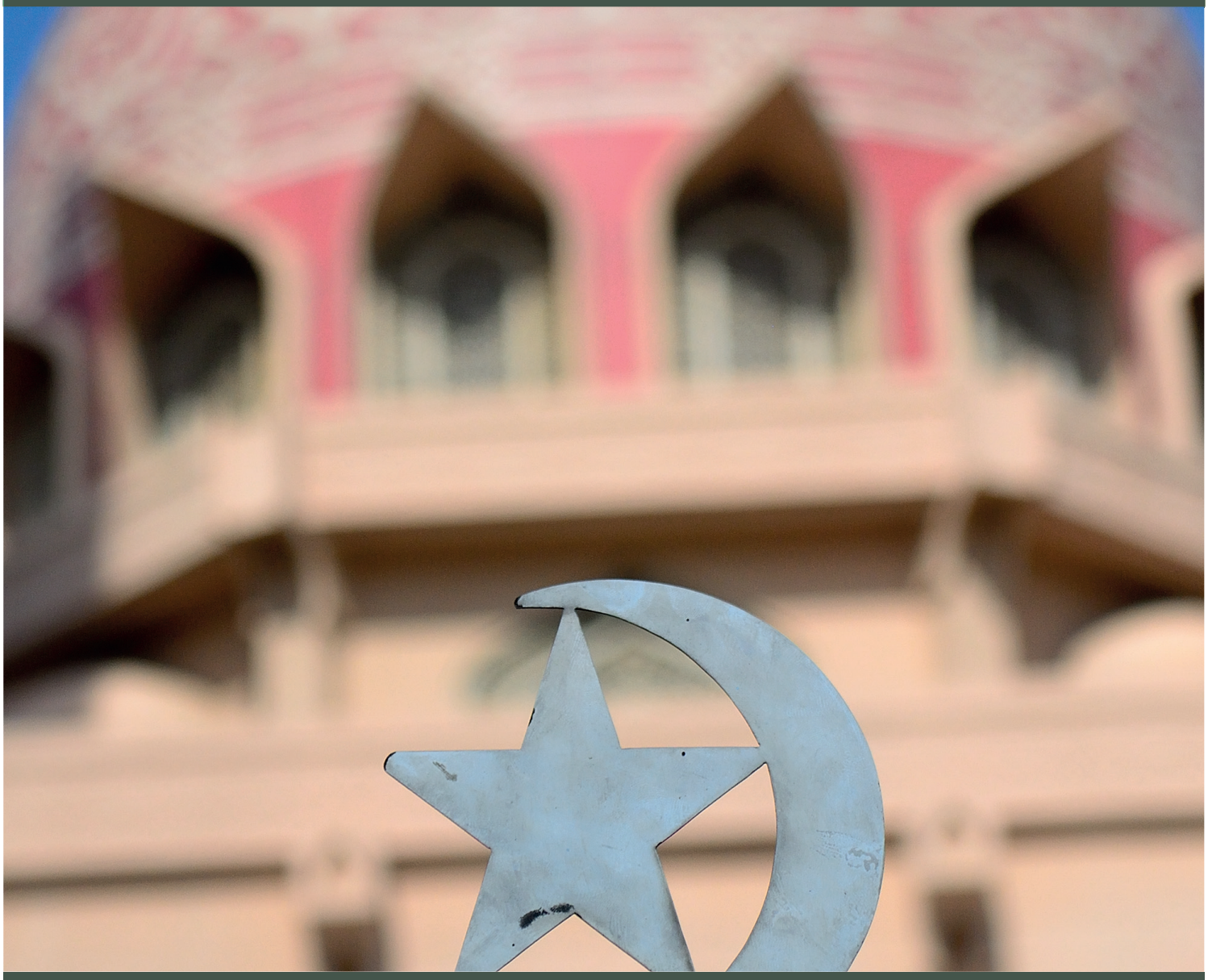
بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 06 فبراير 2016

التطبيق الإسلامي لروح الحداثة عند طه عبد الرحمن



محمد الشبة
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن شروط التطبيق الإسلامي لروح الحداثة عند طه عبد الرحمن. ويعني هذا التطبيق الانطلاق من روح الحداثة نفسها من أجل إبداع حداثة إسلامية، تكون متناسبة مع مقتضيات المجال التداولي الإسلامي اللغوية والمعرفية والعقدية. وذلك من منطلق أنّ الحداثة الغربية هي مجرد تطبيق من بين تطبيقات متعددة ممكنة لروح الحداثة. ولذلك لا ينبغي تقليدها، بل العمل على نقدها وتجاوز آفاتها ونقائصها.

وإذا كان سر الحداثة هو الإبداع، وإذا كان المتفلسفة العرب لا يبدعون بل يقلدون الحداثة الغربية، فإنّ هذا قد جعل طه يذهب إلى أنّه لا وجود لحداثة عربية، مادامت هذه الحداثة مقلدة وليست مبدعة. ومادامت الحداثة مرادفة للإبداع، ومادام واقع الحداثة العربية الإسلامية هو واقع التقليد، فإنّه يتوجب العمل على الانتقال من الحداثة المقلدة إلى الحداثة المبدعة.

ومن هنا يأتي تمييز طه بين روح الحداثة التي هي جملة من المبادئ والقيم الراشدة والمبدعة والناقدة والشاملة، وبين واقع الحداثة الذي هو عبارة عن قراءة وتطبيق لتلك الروح ومحاولة تجسيد مبادئها في واقع تاريخي ومجتمعي محدد. وهذا التمييز هو الذي يعطي الحق للمسلمين لكي يبدعوا حداثتهم الخاصة بهم، طبقًا لمقتضيات مجالها التداولي الخاص.

وإذا كانت روح الحداثة ترتكز على ثلاثة مبادئ رئيسية هي مبدأ الرشد الذي هو الخروج من حال القصور والتبعية للغير، ومبدأ النقد الذي هو ممارسة النقد على كل الأفكار وعدم التسليم بها إلا بدليل، ومبدأ الشمول الذي يعني أنّ مفعول الحداثة وآثارها لا تظل حبيسة المجال الواحد أو المجتمع المعزول، فإنّ التطبيق الإسلامي لهذه الروح الحداثية سيعني أنّ على الحداثة الإسلامية أن تكون حداثةً مبدعةً ونابعةً من مقتضيات توجد داخل المجال التداولي الإسلامي وليست مفروضةً عليه من الخارج، وهو ما من شأنه أن يخرج الحداثة الإسلامية من التقليد إلى الإبداع، ويجنبها الآفات والنقائص التي وقعت فيها الحداثة الغربية.

وإذا كان التطبيق الحداثي الغربي قد انبنى على جملة من المسلمات، فإنّه يتعين على التطبيق الحداثي الإسلامي أن يعمل على نقد تلك المسلمات وتبيان تناقضها مع روح الحداثة نفسها. وهذا النقد هو الذي سيؤدي بطه عبد الرحمن إلى وضع معالم لحداثة إسلامية تنبني على مجموعة من الأسس، من أهمها أنّها حداثة قيم وليست حداثة زمن، وبالتالي فهي لا تنفصل عن قيم الماضي والتراث، بل ترتكز على روح الدين الإسلامي. وارتكازها على هذه الروح هو الذي سيجعلها حداثة لا تفصل بين المادة والروح، ولا بين

العقل والدين، ولا بين الإنسان والغيب، كما أنّها تزاوج بين العقل والخبر، وتعتبر الفصل بين الدين والسياسة فصلاً وظيفيًا وليس بنيويًا، كما تقول بمعقولية الدين وتضمن له حرمته وقدسيته. وهي حداثة تسعى إلى تلبية المتطلبات الروحية بجانب تلبية الحاجات المادية، وتسعى إلى إسعاد الغير مثلما تساهم في إسعاد الذات.

وإذا كانت عقلانية الحداثة الغربية هي عقلانية الآلات، وهي عقلانية مجردة تستبعد الدين وتحرم نفسها من الاستفادة منه في المجال العمومي، فإنّه يتعين استبدالها بحداثة الآيات التي هي حداثة روحية تحترم الدين، وتقر بأهميته في تدبير الحياة العامة وتخليقها. ومن هنا، فالحداثة الغربية لا تقف حسب التصور الطهائي سوى على رجل واحدة، ولذلك يتعين تأسيس حداثة إسلامية بديلة تقف على رجلين اثنين. فطغيان الطابع المادي ورجحانه على الطابع الروحي، جعل الحداثة الغربية حداثة استبدادية ومتسلطة، وجعل تطبيقاتها تلحق أضرارًا بالغة بروح الإنسان وسلوكه الأخلاقي وبيئته الطبيعية.

ومن هنا، تأتي ضرورة الحداثة الإسلامية في نظر طه عبد الرحمن، لأنّ الدين الإسلامي هو خاتم الأديان السماوية، وهو الذي أتمت فيه مكارم الأخلاق، وتحدد فيه صالح الأعمال. ولذلك، لا يمكن للحداثة المأمولة إذا شاءت أن تكون أخلاقية وصالحة أن تستغني عن الإسلام، الذي سيمنحها تلك الروح التي افتقدتها في واقع المجتمعات الغربية.

يعتبر المفكر المغربي طه عبد الرحمن مفهوم الحداثة مفهومًا مرنًا، ولذلك يتعين تعريفه بالرجوع إلى سياقه التاريخي. وفي هذا السياق بالذات، تصبح الحداثة دالةً على جملة من التحولات التراكمية والداخلية التي حدثت في المجتمعات الأوروبية ابتداءً من عصر النهضة إلى الآن. وإذا كانت هذه التحولات تراكمية، فإنّها تقدمية جعلت المجتمع الأوروبي ينتقل من وضع تاريخي إلى وضع آخر مغاير له. كما أنّها تحولات داخلية قام بها الأوروبيون أنفسهم، انطلاقًا من مقتضيات تخص مجتمعهم، ولم تفرض عليهم من خارج.

وإذا كان الإنسان الأوروبي هو من صنع حداثته الخاصة بشكل حر وتلقائي، فقد استنتج طه عبد الرحمن انطلاقًا من ذلك أنّ الحداثة مرادفة للإبداع ومن حق كل أمة أن تبدع حداثتها الخاصة بها طبقًا لظروفها التاريخية والمجتمعية من جهة، وبحسب مقومات مجالها التداولي اللغوية والمعرفية والعقدية من جهة أخرى. ولهذا السبب، نجد المفكر طه يعتبر أنّ «ما يميز الحداثة هو أنّها عطاء مبدع، فحيثما وجد العطاء المبدع، فثمة حداثة.»[1]

وهكذا، فالحداثة عند المفكر طه مرادفة للإبداع ومنافية للتقليد، سواء أكان تقليدًا سلفيًا أم تقليدًا حداثيًا، ذلك أنّ الحداثة والتقليد ضدان لا يجتمعان. وهذا ما جعله يرى أنّ القيم الحداثية توجد في الماضي مثلما توجد في الحاضر، وهو الأمر الذي يجعلها «حداثة قيم» وليست «حداثة زمن»، لأنّ «فعل الحداثة كفعل تاريخي لا يمكن أن نحدده في فترة معينة، بل إنّ له جذورًا في الماضي وامتدادات في المستقبل.»[2] ومن هنا، تأتي دعوة طه إلى ضرورة تجاوز واقع الحداثة الغربية، أو على الأقل تجاوز مساوئها وآفاتها، من أجل إبداع حداثة أخرى إسلامية بديلة عنها. وذلك من منطلق أنّ الحداثة إبداع، وأنّه «لا يكون لنا من الحداثة والمعاصرة إلا ما لنا من القدرة على الإبداع والمبادرة.»[3] فالحداثي الحق هو من يبدع ويبتكر قيمًا جديدةً داخل العصر الذي يعيش فيه، مما يمنح الحداثة بعدًا جماليًا يجعلها متمثلة في «أن تنشئ من عندك الجديد وتولده، وتأتي بما يندهش له غيرك أو يتلقاه لا بعقله فقط، بل أيضًا بوجدانه وهو يحمل إليه قيمةً أو قيمًا جديدةً، وهذا هو الإبداع الذي هو سر الحداثة.»[4]

وإذا كانت الحداثة ترتكز على الإبداع، فإنّ الحداثة الغربية ليست قدرًا محتومًا على جميع الأمم والشعوب، بل إنّ «لكل أمة حداثتها، ولكل زمان حداثته، ولا حد لعدد الحداثات وأنواعها.»[5] وإذا كان سر الحداثة هو الإبداع، وإذا كان المتفلسفة العرب لا يبدعون بل يقلدون الحداثة الغربية، فإنّ هذا قد جعل طه يذهب إلى أنّه لا وجود لحداثة عربية، مادامت هذه الحداثة مقلدة وليست مبدعة. فالإبداع هو شرط أساسي للحداثة، «فلا يكون الإنسان حداثيًا، حتى يكون قادرًا على الإبداع؛ وما لم يبدع، لا يستحق أن يكون حداثيًا؛

1 طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2013، ص 97

2 نفسه، ص ص 86-85

3 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011، ص 33

4 طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، ص 86

5 عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2013، ص 150

إنّي لا أنكر النقل عن الآخرين، ولكن شرط أن نحسن الإبداع في النقل؛ بمعنى آخر، ينبغي للحداثي العربي الذي يأخذ من الغرب – وأنا بدوري آخذ من الغرب- أن يبدي أثناء عملية النقل ملامح إبداع يخصه، بحيث يصير المنقول عنده غيره في أصله الغربي، فيصير لما نقله وجهان: وجه إبداع عربي ووجه إبداع غربي، وكلا الإبداعين يدخل في الحداثة، مادامت الحداثة مقتضاها الأول والأخير هو الإبداع.»[6]

ومن هنا، فإنّ واقع المجتمعات العربية حسب المنظور الطهائي هو واقع التقليد والاجترار؛ إذ يكتفي المفكرون والمتفلسفة العرب بنقل واقع الحداثة الغربية كما هو دون إبداع. ولا يمكن لهذا النقل أبدا أن يجعلنا نبلغ الحداثة التي ننشدها، بل لا بد لنا من أن نبدع حداثتنا الخاصة بنا، والمستمدة من قيم المجال التداولي الإسلامي ومقوماته. فالحداثة العربية الراهنة، حسب طه، هي حداثة مقلدة وإسقاطية تنقل ما يوجد لدى الغرب دون مراعاة للفارق التداولي الموجود بين المجالين التداوليين العربي والغربي.

ولعل هذا هو ما جعل المفكر المغربي طه عبد الرحمن يميز بين واقع الحداثة وروحها؛ فالواقع الحداثي الغربي ليس سوى إمكانية واحدة من بين إمكانيات متعددة لصنع الحداثة، وترجمة روحها على أرض الواقع. وإذا كانت الحداثة الغربية هي مجرد إمكانية من بين إمكانيات متعددة لتطبيق روح الحداثة، فإنّه يلزم علينا أن نوجه سهام النقد إلى الجوانب السلبية فيها، والعمل بالمقابل على استثمار بعض إيجابياتها واستبدالها بحداثة أخرى ذات مقومات إسلامية وعربية.

وهكذا، نجد طه يدافع عن أطروحة أساسية تتمثل في القول بإمكانية أن تكون لنا حداثة إسلامية، مثلما أنّ لغيرنا حداثة غير إسلامية. فللمسلمين الحق في إبداع حداثتهم الخاصة انطلاقًا من روح الحداثة نفسها. ولهذا السبب، فهو يسعى إلى الانطلاق من روح الحداثة من أجل نقد واقع الحداثة، وهذا الانطلاق مما هو روحي وأخلاقي هو الذي يبرر طموح الفيلسوف طه إلى تأسيس حداثة معنوية وأخلاقية، تكون بديلة عن الحداثة الغربية ذات التوجه المادي والمنفصل عن القيم الروحية والأخلاقية والدينية.

أولاً- مبادئ روح الحداثة:

إذا كان المفكر طه يميز بين الحداثة وروح الحداثة، فإنّنا نجده يرجع خصائص روح الحداثة إلى ثلاثة مبادئ رئيسية هي: مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول.

1- مبدأ الرشد:

ترتكز الحداثة على مبدأ الرشد الذي هو الخروج من حال القصور والتبعية للغير. ومن هنا يتطلب مبدأ الرشد التجرؤ على استخدام العقل بشكل حر، دون الخضوع لأيّ وصاية كيفما كانت. ولهذا، يرى طه

6 طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، ص ص 104-105

عبد الرحمن أنّ «الذين يأخذون بواقع الحداثة الغربية من أبناء الأمة لم يحققوا مبدأ الرشد على الإطلاق، لأنّهم ظلوا قاصرين ومقلدين لغيرهم؛ فإذا لا تتحقق فيهم الحداثة، بل حداثتهم مقلدة، ولا رشد مع التقليد.»[7]

وينبني مبدأ الرشد، حسب المنظور الطهائي، على أساسين اثنين هما: **الاستقلال والإبداع**. فالإنسان الراشد هو من يفكر ويشرع لنفسه في استقلال عن أيّ سلطة خارج ذاته، وهو بذلك يكون شخصًا مبدعًا ينشئ أفكاره وقيمه لوحده، دون أن يكون في ذلك مقلدًا لغيره. ولهذا، فمن خصائص الحداثة الحرية والاستقلال في التفكير، والقدرة على الإبداع الذاتي بشكل دائم ومستمر.

2- مبدأ النقد:

وترتكز الحداثة عند طه على مبدأ ثان يتمثل في مبدأ النقد، والذي بمقتضاه تصبح الحداثة مبنية على ممارسة النقد العقلي على كل الأفكار والمعتقدات والقيم، وعدم التسليم بأيّ واحدة منها دون تقديم دليل على ذلك. ولهذا ينبني مبدأ النقد على أساسين اثنين، هما: **التعقيل** [العقلنة] و**التفصيل** [التفريق][8]

فأما التعقيل، فمعناه إخضاع كل الظواهر، سواء كانت طبيعية أو إنسانية، إلى مبادئ العقلانية التي ترتكز على القياس والتجريب والتطبيق وغيرها من الإجراءات المشابهة، وذلك بغرض إخضاع تلك الظواهر والسيطرة عليها من أجل تحقيق أقصى حد ممكن من التقدم والتطور. في حين أنّ التفصيل هو تفريق يطال عناصر الشيء، بحيث ينقله من حال المشابهة والمماثلة إلى حال المباينة والمغايرة. وهكذا طال التفريق مجالات المعرفة والثقافة، فانقسمت إلى علوم ومباحث تميز كل واحد منها بموضوعاته ومناهجه الخاصة، كما طال التفريق أيضًا مجالات الاقتصاد والمجتمع، فانقسمت المهام والأدوار وتباينت داخلهما.

وقد فضل المفكر طه مبدأ النقد على مبدأ العقل، لكي يجعل للخبر النقلي مكانًا في الحداثة بجانب الدليل العقلي، فيكون الخبر أيضًا وسيلةً لممارسة النقد، مثله في ذلك مثل العقل. ولعل السبب في ذلك يعود إلى أنّ «الخبر» المنقول والمتوارث هو أحد المصادر الأساسية في الثقافة الإسلامية، إذ لا يمكن للعقل أن يبلغ كل الحقائق.

لكن يمكن للمرء أن يتساءل هنا: إذا كان طه عبد الرحمن يرى أنّ الحداثة الحقة تكمن في الإبداع والإنشاء لا في التقليد والنقل، أفليس قوله بأنّ النقد قد يحصل بالخبر النقلي هو قول بالنقل المخالف لروح الحداثة والمنافي للإبداع المميز لها، أم أنّ النقل المتعلق بالخبر المتوارث إسلاميًا هو مقبول حداثيًا، في حين أنّ نقل ما هو موجود في الحداثة الغربية غير مقبول حداثيًا، ويظل مجرد تقليد؟!

---

7 نفسه، ص 83

8 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، ط2، 2009، ص ص 26-27

3- مبدأ الشمول:

أما المبدأ الثالث من المبادئ التي ترتكز عليها الحداثة، في نظر طه، فهو مبدأ الشمول الذي يجعل الشيء يخرج من إطار ما هو خاص إلى إطار ما هو عام وشمولي. ولهذا يتحدث الفيلسوف طه عن الشمول الحداثي الذي يجعل الشيء يتجاوز مجاله الخاص أو مجتمعه الخاص.

وينبني مبدأ الشمول على أساسين اثنين، هما: **التوسع والتعميم**. فالتوسع يعني أنّ مفعول الحداثة وآثارها لا ينحصران في مجال دون آخر، بل إنّهما يطالان كل قطاعات المعرفة والحياة وحقولهما. أما التعميم فيعني أنّ مبادئ الحداثة وقيمها وأفكارها لا تظل حبيسة المجتمع أو المجتمعات التي بزغت فيها، بل ترتحل إلى باقي الشعوب والمجتمعات ويكون لها تأثير فيها، لاسيما مع تطور وسائل الاتصال وتقدم قنوات الإعلام والتواصل، مما أدى إلى بلوغ ما يسمى اليوم بعهد «العولمة».

وعلى الرغم من تمييز طه عبد الرحمن بين ثلاثة مبادئ ترتكز عليها روح الحداثة، هي مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول، وبالرغم من حديثه عن ستة أركان ترتكز عليها هذه المبادئ، بحيث ينبني كل مبدأ على ركنين اثنين كما بينا ذلك أعلاه، فإنّ هذا التمييز يظل إجرائيًا فقط، ولا ينفي أبدًا التداخل والتكامل الحاصلين سواء بين المبادئ الثلاثة المؤسسة لروح الحداثة، أو بين الأركان الستة التي تنبني عليها تلك المبادئ، وهي الاستقلال والإبداع اللذان يتأسس عليهما مبدأ الرشد، والتعقيل والتفصيل اللذان يتأسس عليهما مبدأ النقد، والتوسع والتعميم اللذان يتأسس عليهما مبدأ الشمول.

وانطلاقًا من المبادئ الثلاثة، تكون روح الحداثة «روح راشدة وناقدة وشاملة»[9]، وانطلاقًا من الأركان التي تنبني عليها تلك المبادئ تكون روح الحداثة «روح مستقلة ومبدعة وعاقلة وفاصلة وواسعة وعامة.»[10]

وبعد أن جعل المفكر طه روح الحداثة ترتكز على مبادئ الرشد والنقد والشمول، انتهى إلى تقرير خمس نتائج رئيسية؛ أولها أنّ روح الحداثة تقبل تجليات وتطبيقات متعددة، مما يعني فسح المجال أمام المسلمين، وأمام غيرهم، لكي يبدعوا لأنفسهم واقعهم الحداثي انطلاقًا من روح الحداثة، والذي يكون مختلفًا عن الواقع الحداثي الغربي، وإن كان لا يعدم أن يكون متشابهًا معه في بعض الأوجه أو الجوانب. ومن هنا فروح الحداثة هي روح مبدعة تحثنا على إبداع حداثتنا الخاصة، المنسجمة مع مقومات مجالنا التداولي الخاص، لأنّ «الحداثة معناها، أولاً، «الإحداث»، والإحداث، لغة، هو أن تفعل شيئاً، ومعناها، ثانياً، «الاستحداث»، والاستحداث، لغة، هو أن تطلب الحديث من نفسك؛ فكل من يدّعي الحداثة، وليس في فكره جديد يأتي به من عنده، ولا في سلوكه فعل على وفق هذا الجديد الخاص به، فليس هو صاحب حداثة، بل هو

9 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 29

10 نفسه، هامش 17، ص 29

على الحقيقة صاحب تقليد؛ فحقيقة الحداثة إذن هي الإحداث المستحدث، أي الفعل المبدع. فالحداثة الفلسفية هي السلوك الفلسفي الذي يوصل صاحبه إلى الفعل الفلسفي المبدع.»[11]

والنتيجة الثانية هي الإقرار بوجود فرق بين روح الحداثة وواقعها، وهو ما يعني أنّ واقع الحداثة الغربية ليس هو روحها، بل إنّه مجرد تطبيق من بين تطبيقات متعددة ممكنة لها. ويمكن، من هذا المنطلق، أن تتفاوت الشعوب والأمم في تطبيقها لروح الحداثة، وأن يكون بإمكان كل أمة أن تبدع لنفسها حداثتها الخاصة بها. وهذا يعني أنّ القوة الإبداعية الحداثية ستختلف وتتفاوت، من حيث القوة والضعف، بحسب ما يستطيع أن يقوم به ويبتكره أهل كل مجال تداولي على حدة.

وبطبيعة الحال، سيترتب على كل هذا نتيجة ثالثة؛ تتمثل في القول بأنّ التطبيق الغربي لروح الحداثة هو مجرد حالة خاصة لها سماتها ومواصفاتها التي لا يمكن أن نجدها بالضرورة في أي تطبيق آخر لروح الحداثة، يمكن أن يحصل في سياق تداولي ومجتمعي مغاير. ومما يعزز هذا الموقف أنّ واقع الحداثة الغربية نفسه، اختلف داخل الأقطار الأوروبية نفسها؛ إذ نجد على سبيل المثال اختلافات حاصلة، سواء على مستوى المبادئ الفكرية أو الممارسة السياسية والمجتمعية، بين الحداثة الفرنسية والحداثة الألمانية والحداثة الإنجليزية، أو غيرها من الحداثات المنتمية إلى السياق التداولي الغربي.

وإذا كانت الحداثة الغربية هي مجرد تطبيق معين وخاص لروح الحداثة، فإنّ النتيجة الرابعة التي توصل إليها الفيلسوف طه هي أنّ الغرب لم يصنع روح الحداثة برمتها، وإنّما صنع فقط واقعًا حداثيًا بمواصفات محددة. وينتج عن هذا، أنّ روح الحداثة هي من صنع مجتمعات إنسانية مختلفة؛ إذ عرفت مبادئ روح الحداثة أشكالاً ودرجات من التطبيق في مجتمعات سابقة، كما أنّها ستعرف تطبيقًا لها في مجتمعات لاحقة، سواء كانت مجتمعات غربية أو غير غربية.

ومن هنا ننتهي إلى النتيجة الخامسة والأخيرة، وهي القول بأنّ المجتمعات الإنسانية جميعها تتساوى في الانتساب إلى روح الحداثة. فهذه الأخيرة ليست حكرًا على مجتمع دون آخر، بل إنّ كل أمة بلغت درجة معينة من التحضر ستجسد في واقعها الثقافي والاجتماعي، بنسب متفاوتة، مبادئ روح الحداثة وقيمها.

ويرى طه أنّه ليس بالضرورة أنّ المجتمعات الأوروبية الحالية، هي أكثر قربًا من روح الحداثة مقارنة مع المجتمعات السابقة أو تلك التي ستأتي لاحقًا، لأنّ تجليات هذه الروح وتطبيقاتها الواقعية لا تشمل فقط الجانب المادي والتقني، بل تشمل أيضًا الجانب المعنوي والأخلاقي والروحي. ولهذا السبب، قد نجد قيمًا روحيةً حداثيةً تجسدت في ماضي بعض المجتمعات البشرية، ولا وجود لها اليوم في واقع المجتمعات المسماة غربية. «وليس هذا فقط، بل قد تعد الحداثة (الغربية) في جانب منها انتكاسًا أو تقهقرًا بالنسبة إلى

11 طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، أبريل 2000، ص 43

التراث الإنساني، فضلاً عن التراث العربي، بحيث لا تحتاج إلى التقويم في شيء قدر احتياجها إليه في هذا الجانب»[12] القيمي والأخلاقي.

ثانيًا- ضرورة الحداثة الإسلامية:

لقد عمل طه عبد الرحمن في كتاب «سؤال الأخلاق» على نقد واقع الحداثة الغربية، وتبيان ثغراتها ومنزلقاتها ونتائجها السلبية الناجمة أساسًا عن ابتعادها عن الدين والأخلاق. لكنّه لم يكتف بمستوى النقد المصوب للتطبيق الغربي لروح الحداثة، بل سيعمل في كتاب «روح الحداثة» على الانطلاق من هذه الروح الحداثية نفسها من أجل التأسيس للحداثة البديل، وهي الحداثة الإسلامية ذات التوجه الأخلاقي.

وتأتي ضرورة الحديث عن حداثة إسلامية، في نظر طه، من أنّ الصلاح والمنافع التي قد يأتي بها الإسلام للحداثة، لا يمكن أن تأتيها من أي مذاهب فكرية أخرى، لأنّ الدين الإسلامي هو خاتم الأديان السماوية، وهو الذي أتمت فيه مكارم الأخلاق، وتحدد فيه صالح الأعمال. ولذلك، لا يمكن للحداثة المأمولة إذا شاءت أن تكون أخلاقية وصالحة أن تستغني عن الإسلام، الذي سيمنحها تلك الروح التي افتقدتها في واقع المجتمعات الغربية.

وهكذا يبدو أنّ الحداثة الغربية لا تقف، حسب التصور الطهائي، سوى على رجل واحدة، وقد آن الأوان لجعلها تقف على رجلين اثنين. فطغيان الطابع المادي ورجحانه على الطابع الروحي، جعل الحداثة الغربية حداثة استبدادية ومتسلطة، وجعل تطبيقاتها تلحق أضرارًا بالغة بروح الإنسان وسلوكه الأخلاقي وبيئته الطبيعية.

وإذا كان المفكر طه عبد الرحمن قد ميز بين واقع الحداثة وروحها، فإنّه قد نظر إلى واقع الحداثة الغربية بوصفه تطبيقًا معينًا لروح الحداثة من بين تطبيقات أخرى ممكنة لها. ولهذا، يمكن للمسلمين أن يبدعوا حداثتهم الإسلامية الخاصة بهم، والمتناسبة مع مجالهم التداولي، انطلاقًا من مبادئ روح الحداثة التي هي الرشد والنقد والشمول. فالحداثة بهذا المعنى، تتميز بطابعها النسبي والمتعدد، إذ يمكن لكل أمة أن تبدع حداثتها الخاصة بها. كما أنّ الحداثة الغربية ليست قدرًا مكتوبًا، بل يمكن تقويمها ونقدها وتجاوزها إلى حداثة أخرى أفضل منها.

ومن هنا، «ينجلي أنّ طه عبد الرحمن أجرى على مفهوم «الحداثة» آليات نظر ثلاث: «التنسيب» وهو المتجلي في قوله: إنّه يمكن أن تكون لكل أمة الحداثة التي تنسب إليها نسبة، و»التعديد»؛ إذ يمكن أن ندخل «التعدد» إلى قلب سيرورة الحداثة بحيث نصير أمام «حداثات» لا حداثة واحدة... و»التمكين»؛ إذ

12 طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2009، ص 76

تصير الحداثة أمرًا «ممكنًا» لا «قدرًا منزلاً»... كما أنّه عد روح الحداثة الإبداع، فكما أنّ الإبداع يفتح باب الممكن، ويكون متعددًا، ويكون نسبيًا، فكذلك هي الحداثة.»[13]

وإذا كان طه عبد الرحمن يدعو إلى تأسيس حداثة إسلامية، فإنّه مع ذلك يرى أنّ هذه الحداثة الإسلامية ليست على نمط واحد، وإنّما يمكن أن تتخذ أشكالاً وأنماطًا متعددةً. فالمهم في نظره هو أن يتم تأسيس هذه الحداثة على ركائز وأصول إسلامية، وأن يتم استنباتها داخل المجال التداولي الإسلامي، دون أن يمنع هذا من أن تبرز عدة تصورات واجتهادات من شأنها أن تبدع في إنشاء مراق مختلفة من الحداثة، في إطار الممارسة الإسلامية الخاصة.

وحينما يتحدث الفيلسوف طه عن إمكانية إبداع أشكال متعددة من الحداثة الإسلامية، فإنّه يريد أولاً أن يبين أنّ التصور الذي يقدمه لمفهوم الحداثة الإسلامية هو مجرد اجتهاد شخصي قابل للتعديل والتطوير، كما يسعى من ناحية ثانية إلى أن يبين «كيف أنّ منافع الحداثة لا تتحقق في المجال التداولي الإسلامي فحسب، بل إنّها تتعدى ذلك إلى أن تنزل فيه رتبًا أرقى من الرتب التي كانت لها في المجال التداولي الغربي، هذا الارتقاء الذي يقيها ما تعرضت له من عثرات في هذا المجال الأخير؛ أو، بإيجاز، إنّ مرادنا هو بيان كيف أنّ الفعل الحداثي يجد رقيه في الممارسة الإسلامية بما لا يجده في ممارسة غيرها.»[14]

ثالثاً- الأخلاق منطلقًا لنقد الحداثة الغربية:

عمل طه عبد الرحمن في كتاب «سؤال الأخلاق» على توجيه نقد أخلاقي لواقع الحداثة الغربية، وذلك بالوقوف عند الآفات الأخلاقية التي طرأت على هذا الواقع الحداثي الغربي.

وهكذا، فقد ذكر طه أنّه استقى من «تجربته الروحية» الخاصة، وهي تجربة حية كابدها بشكل شخصي وواقعي، جملة من الأصول الأخلاقية التي ارتكز عليها من أجل تصحيح مسار الحداثة الغربية. وتتمحور تلك الأصول في القول بضرورة الأخلاق في الحياة الإنسانية؛ إذ يعتبر السلوك الأخلاقي سلوكًا جوهريًا في العلاقات الاجتماعية والإنسانية، فبدون الأخلاق يختل نظام الحياة البشرية ككل أو يفقد معناه الحقيقي. ولهذا، فحينما يفقد المرء الصفات الأخلاقية فهو يفقد معها إنسانيته، إذ تعتبر الأخلاق جوهر الإنسان وليست مجرد صفة عرضية فيه.

ويترتب على ذلك، أنّ ماهية الإنسان هي ماهية أخلاقية وليست عقلية؛ أي أنّ الإنسان كائن أخلاقي قبل أن يكون كائنًا عاقلاً، فقد يكون كائن ما عاقلاً ومع ذلك ليس إنسانًا إذا كان فاقدًا للأخلاق. ولهذا السبب

13 محمد الشيخ، المغاربة والحداثة: قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 34، مارس 2007، ص ص 135-134

14 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 18

جعل الفيلسوف طه «الحيوان يشارك الإنسان في العقل، وأنّ الاختلاف في بعض أشكال العقل بين الإنسان والحيوان ليس اختلافًا في النوع، وإنّما اختلافًا في الدرجة.»[15]

وإذا كانت ماهية الأخلاق هي ماهية الإنسان، وهي أسمى ما يوجد عنده، فإنّها تشكل قيمة سامية يتعين الارتكاز عليها من أجل تقويم كل الأنشطة والممارسات الإنسانية. وهذا ما يبرر ضرورة تقويم الأقوال والأفعال الصادرة عن الحداثة الغربية تقويمًا أخلاقيًا، من أجل الوقوف على اعوجاجها الروحي والأخلاقي، وتجاوزها نحو حداثة روحية وأخلاقية.

ومن هنا، اعتبر طه أنّ للأخلاق قوتها وصلابتها التي تجعلها قادرة على مقاومة الحدث الواقعي، والعمل على زحزحته والتغلب عليه. ولهذا السبب، فالحداثة الغربية هي مجرد تطبيق لروح الحداثة، أو هي مجرد واقع قائم وناتج عن اجتهادات بشرية، ومرتبط بظروف تاريخية محددة، وهو الأمر الذي يحتم ضرورة ممارسة النقد عليها انطلاقًا من روح الحداثة نفسها، والتي لا يمكن حسب المنظور الطهائي إلا أن تكون روحًا أخلاقيةً، هي بمثابة طاقة لا يمكن أن تستنفذ أو تختزل في أحداث ووقائع تاريخية بعينها.

وإذا كان طه عبد الرحمن يصوب نقده للواقع الحداثي الغربي انطلاقًا من أسس أخلاقية، فإنّه يربط هذه الأسس بالدين، إذ لا يمكن في نظره فصل الأخلاق عن الدين؛ فالحديث عن الأخلاق خارج إطار الدين، أو بمعزل عن الوحي المنزل، يعتبر في نظره حديثًا متهافتًا ومتناقضًا ولا معنى له. ومن هنا، فالنقد الطهائي للحداثة الغربية هو نقد ديني وأخلاقي، إنّه نقد يمتح من ينابيع التجربة الروحية الدينية. وقد تعلم طه من هذه التجربة الروحية أنّه لا يمكن للإنسان أن يتجرد عن التدين مهما حاول ذلك، فهو بطبيعته كائن ميتافيزيقي يميل إلى تقديس خالق أعلى وأقوى منه، يستمد منه العون والسداد والرغبة في الخلود. ولهذا السبب، فإذا لم يعبد الإنسان الإله الواحد الصمد، فإنّه سيعبد آلهة من نوع آخر قد تكون من صنع فكر الإنسان وهواه نفسه. وهذا ما يستوجب ضرورة استحضار الأخلاقية الدينية الإسلامية، المستمدة من الوحي الديني في طزاجته الأولى، من أجل تصحيح مسار العقل الحداثي الغربي، لأنّ انفصال هذا العقل المجرد والأداتي عن الدين والأخلاق الدينية جعله ينتهي إلى نتائج كارثية، ألحقت أضرارًا بالغة بالإنسان والمجتمع والطبيعة.

ويذهب طه إلى أنّ الحداثة الغربية لم تستطع أن تقطع صلتها بالدين قطعًا تامًا؛ فقد حاول الإصلاح البروتستانتي الانفصال عن الكنيسة الكاثوليكية، لكنّه لم ينفصل عن الدين المسيحي بل قدم قراءة جديدة له. إضافة إلى أنّ انفصال فلاسفة الحداثة عن الدين المسيحي، لم يمنع بعضهم من الدعوة إلى دين جديد، سماه جان جاك روسو بالدين المدني، وسماه أوغست كونت بالدين الوضعي، ثم إنّ دعوة بعض الفلاسفة إلى الانفصال النهائي عن الإيمان الديني، لم يمنع من حضور القيم الأخلاقية الدينية عند الكثير منهم. فضلاً عن أنّ هناك مظاهر للعودة إلى الدين في الفكر الغربي؛ منها الدعوة إلى التخليق، وحضور معان دينية وإيمانية في العديد من النظريات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، وتوفيق بعضهم بين العلمانية والدين المسيحي عن

15 نفسه، ص ص 15-16

طريق الزعم بأنّ هذا الدين يدعو إلى الفصل بين الدنيا والدين. هذا بالإضافة إلى ظهور ما أصبح يعرف بالأخلاقيات التطبيقية المرتبطة بمختلف المجالات والقطاعات، كالعلم والإعلام والطب والبيئة وغير ذلك، وهو مؤشر على نوع من الرجوع إلى الدين.

وإذا كان من جملة الصفات الأساسية التي تميز الحداثة الغربية هي صفتا «العقلانية» و»العلمانية»، فإنّ طه عبد الرحمن يعتبر ما يميز عقلانية الحداثة الغربية تلك هي أنّها عقلانية مجردة، تعتقد بالعقل وحده وبقدرته على نقد كل القضايا والظواهر ودراستها، وبالتالي فهي عقلانية تقصي الوحي الإلهي مصدرًا من مصادر الحقيقة. أما في ما يخص مبدأ العلمانية، فيرى طه «أنّ التسمية الصحيحة لهذا المبدأ ليست العلمانية (بكسر العين) ولا العلمانية (بفتح العين)، وإنّما هي مبدأ «الدنيوية»، أو إن شئت قلت مبدأ «الدنيانية»، إذ يقضي بالتعلق بالدنيا والاهتمام بها وحدها دون الاهتمام بالآخرة.»[16]

وسبب اختيار طه عبد الرحمن لمفهوم «الدنيانية» هو أنّه مفهوم يشير فعلاً إلى معنى الفصل بين الدنيا والآخرة، بين السياسة والدين، وهو المعنى المقصود في الحداثة الغربية. أما مفهوما العلمانية (بكسر العين) والعلمانية (بفتح العين) فلا يشيران إلى ذلك المعنى، بل يشير أولهما في اللغة العربية إلى ارتكاز الحداثة على العلم، بينما يشتق الثاني من العلم (بفتح العين) الذي يعني العالم الحامل لمدلول «العلامة» الدالة على الخالق.

وهكذا، فسبب انتقاد طه لعقلانية الحداثة الغربية هو أنّها عقلانية مجردة تعتقد بالعقل سلطانًا وحده للحكم على الأشياء، وبالتالي فهي تقصي الوحي الإلهي الذي يعتبر في المجال التداولي الإسلامي سلطانًا أساسيًا للحكم، ومصدرًا مهمًا من مصادر الحقيقة. أمّا سبب انتقاده لمبدأ العلمانية، فيعود إلى اهتمام أصحابه بالدنيا وإقصائهم للآخرة، وهو ما يتعارض مع العقيدة الدينية الإسلامية التي تدعو إلى الاهتمام بهما معًا، بحيث يكون الاهتمام بإحداهما وسيلة للاهتمام بالأخرى. «فالحداثة الإسلامية هي مشروع أخلاقي يتطلع إليه المسلم بتحصيله الجمع بين العلم والأخلاق، والجمع أيضًا بين الغيب والعقل، وما بين الجانب المادي والجانب الروحي.»[17]

ويبرر طه دعوته إلى حداثة أخلاقية إسلامية، بالانطلاق من القول بأنّ الحداثة الغربية نفسها هي حداثات متعددة وليست حداثة واحدة؛ فقد وجدت الحداثة الغربية تطبيقات كثيرة لها اختلفت بحسب الخصوصيات التي تميز كل دولة أوروبية على حدة، بحيث أمكن الحديث عن «حداثة فرنسية» و»حداثة ألمانية» و»حداثة إنجليزية»، وغير ذلك. كما أمكن الحديث عن أنواع كثيرة من الحداثة بحسب اختلاف المجالات؛ بحيث يمكن الحديث عن حداثة سياسية وحداثة اقتصادية وحداثة علمية وحداثة فلسفية وحداثة

16 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص 98

17 يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2012، ص: 135

أدبية، وغيرها. وإذا كان الأمر كذلك، وجب علينا حسب طه عبد الرحمن التأسيس لحداثة إسلامية تأسيسًا يرتكز على أصول أخلاقية مستمدة من الدين الإسلامي. فالحق في تأسيس مثل هذه الحداثة الإسلامية هو حق مشروع منطقيًا وتاريخيًا، ولا يمكن أن يحرم منه الفيلسوف المسلم أو تمارس عليه أيّ وصاية لمنعه من خوض مغامرة التأسيس لإنجاز مثل هذا المبتغى.

وما ينبغي القيام به، حسب المنظور الطهائي، هو إعادة تأسيس الحداثة الغربية على الإيمان الديني الإسلامي، وذلك من أجل منحها المشروعية المتوافقة مع مقتضيات مجالنا التداولي الإسلامي. ولن يكون ذلك ممكنًا إلا إذا استوفت تلك القيم شرطي الإبداع والتأنيس؛ إذ يعني الأول الإنشاء والابتكار وعدم التقليد، بينما يعني الثاني «اعتبار الإنسان ذاتًا قادرة على أن تأخذ الأمور بزمامها وتحدد مصيرها، ولها حقوق وعليها واجبات.»[18] فالمشترك بين المسلمين والغربيين هو الإبداع والتأنيس، ولذلك علينا أن نبدع باعتبارنا مسلمين في إعادة تأسيس المبادئ والأفكار التأنيسية تأسيسًا إيمانيًا، «ذلك أنّه يحق لنا، نحن المسلمين، بل يجب علينا أن نؤسس إيمانيًا المكتسبات المنقولة التي لم يؤسسها غيرنا على الإيمان، مادامت لا تخالف هذا الإيمان.»[19]

ومن هنا، ينسجم دفاع الفيلسوف طه عن الرغبة في تأسيس الحداثة الإيمانية الإسلامية، تمامًا مع دعوته إلى «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» و«الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري»، وهما كما يعلم القارئ عنوانا كتابين ألفهما طه بعد كتابه «سؤال الأخلاق». وكل هذا يعطينا فكرة عن الطموح العارم للرجل من أجل استنهاض همم العرب والمسلمين للعمل على إثبات الذات وإعادة الاعتبار لها، عن طريق التخلص من الاجترار والتكرار والتبعية للفكر الفلسفي الغربي، والعمل على تأسيس فكر فلسفي إسلامي وعربي حي ومتميز، يكون بإمكانه أن يستجيب لمقومات الحقل التداولي الإسلامي اللغوية والمعرفية والعقدية، ويحاور الآخر انطلاقًا منها.

رابعًا- شروط إبداع الحداثة الإسلامية

إذا كان طه عبد الرحمن قد بين أنّ للمسلمين، كما لباقي الشعوب والأمم، الحق في إبداع حداثتهم الخاصة انطلاقًا من روح الحداثة، فإنّنا نجده يسعى إلى توضيح الكيفيات التي يمكن أن تطبق من خلالها روح الحداثة في المجتمع الإسلامي.

وقبل تقديمه لنماذج من هذا التطبيق الحداثي الإسلامي، تحدث الأستاذ طه عن جملة من الشروط اللازمة من أجل أي تطبيق إسلامي لروح الحداثة، وهو يقسمها إلى شروط عامة وأخرى خاصة.

18 طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، ص 106

19 نفسه، ص 107

فأمّا الشروط العامة، فأولاها أن يعمل التطبيق الإسلامي لروح الحداثة على تفادي الآفات التي وقع فيها تطبيقها الغربي، والتي تتمثل في تجاوز هذا التطبيق الأخير للغايات التي راهن عليها أصحابه، ووقوعه في نتائج سلبية مناقضة لها. ويقدم طه مجموعة من الأمثلة على ذلك؛ منها انقلاب الطبيعة على الإنسان بحيث أصبحت تشكل خطرًا عليه بعدما كان يهدف إلى السيطرة عليها، ويتجلى ذلك في التلوث والأمراض وأسلحة الدمار وما إلى ذلك، ومنها أيضًا عدم قدرة الحداثة الغربية على التحكم في النظام الاقتصادي العالمي الذي أنتجته، ومنها أيضًا عودة الثقافة التقليدية إلى الواجهة بعدما كانت الحداثة الغربية تسعى إلى إقبارها والقضاء عليها. ومن هنا، «فما أريد في الأصل أن يكون سيادة صار عبودية، وما أريد أن يكون استقلالاً غدا تبعية، وما أريد أن يكون شأنًا خاصًا، أضحى شأنًا عامًا.»[20]، وثاني الشروط العامة هو أنّ على التطبيق الإسلامي أن يكون تطبيقًا من الداخل؛ أي أن يكون قادرًا على إبداع حداثة داخلية تستجيب للمقتضيات الخاصة بالمجال التداولي الإسلامي. ومن هنا، فإبداع الحداثة الإسلامية لا يكون إلا انطلاقًا من روح الحداثة التي تتأسس على مبادئ الرشد والنقد والشمول، وليس انطلاقًا من تقليد الحداثة الغربية التي هي مجرد تطبيق، من بين تطبيقات أخرى ممكنة، لروح الحداثة.

أما الشرط الثالث، من الشروط العامة للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، فيتمثل في شرط الإبداع؛ لأنّه لا معنى للحديث عن الحداثة مع وجود التقليد، بل يتعين على المسلمين أن يبدعوا حداثتهم الخاصة التي تتناسب مع مقومات مجالهم التداولي. ولهذا، يرى طه أن «لا حداثة إلا بصدورها من الداخل، لا بورودها من الخارج، ولا حداثة إلا مع وجود الإبداع، لا مع وجود الاتباع؛ فلا تكون الحداثة إلا ممارسة داخلية مبدعة.»[21]

وإذا كان واقع الحداثة الإسلامية لا يعدو أن يكون مجرد تقليد للحداثة الغربية، فإنّه يتعين حسب طه عبد الرحمن البحث عن وسائل وكيفيات من أجل نقل المجتمع المسلم من الحداثة المقلدة إلى الحداثة المبدعة. ولن يتم ذلك، إلا بتجاوز المسلمات التي انبنى عليها التطبيق الغربي لروح الحداثة، والتي تسببت تطبيقاتها في نتائج كارثية ومدمرة للطبيعة وللإنسان، وتعويضها بمسلمات تنسجم مع طبيعة المجال التداولي الإسلامي.

وهذا ينقلنا إلى الحديث عن الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لمبادئ روح الحداثة. وهي شروط تتعلق بالمبادئ الثلاثة لهذه الروح، وهي مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول.

1- شروط التطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد:

إذا كان هدف الحداثة الإسلامية هو الانتقال من الحداثة المقلدة إلى الحداثة المبدعة، وإذا كان مبدأ الرشد، بوصفه أحد مبادئ روح الحداثة، يتكون من ركنين هما الاستقلال والإبداع، فإنّ طه عبد الرحمن

20 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 33

21 نفسه، ص 35

سيسعى إلى تبيان كيف يمكن الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع، وكيف يمكن الانتقال من الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع.

فأما الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع، فيتطلب التخلص من الوصاية الفكرية للغرب وللحداثة الغربية، وذلك بالعمل على نقد المسلمات التي انبنى عليها التطبيق الغربي لركن الاستقلال وهي «وصاية الأقوى الخارجي عناية بالأضعف»، و»الوصاية الداخلية هي وصاية رجال الدين»، و»الحداثة هي الاستقلال عن الوصاية الداخلية».

وهكذا بين طه عبد الرحمن كيف أنّ هذه المسلمات تتناقض مع روح الحداثة، لأنّ الأولى منها تقول بوصاية الأقوى على الأضعف، وهو ما يتعارض مع روح الحداثة القائمة على مبدأ الرشد والخروج من كل وصاية، أما المسلمة الثانية فهي باطلة بالنظر إلى تاريخ الشعوب الإسلامية التي لم يمارس فيها الفقهاء أي وصاية أو احتكار للسلطة السياسية، كما حدث في أوروبا القرون الوسطى، في حين تظل المسلمة الثالثة باطلة هي الأخرى بما أنّه لا وجود لوصاية دينية في المجتمع المسلم يتوجب التخلص منها.

ويعتبر طه أنّ الوصاية الحقيقية التي يجب الانعتاق من قيودها هي وصاية الغرب المستعمر، ولذلك «فإنّ الحداثة التي يورثها التطبيق الإسلامي لركن الاستقلال من أركان روح الحداثة حداثة داخلية مبدعة؛ فالوصاية القائمة في المجتمع المسلم والتي ينبغي التخلص منها ليست وصاية الفقهاء، وإنّما هي وصاية قوى الاستعمار والهيمنة الأجنبية.»[22] وهذا ما يمكنه أن يجعل الاستقلال الحداثي استقلالاً مسؤولاً ومتخلصًا من كل وصاية، وليس استقلالاً قاصرًا خاضعًا للوصاية الخارجية.

وفي ما يخص الانتقال من الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع، فإنّه يتطلب هو الآخر نقدًا وتجاوزًا لثلاث مسلمات انبنى عليها التطبيق الغربي لركن الإبداع الحداثي، وهي مسلمة «أنّ أبدع الإبداعات ما كان انفصالاً مطلقًا»، ومسلمة «أنّ الإبداع يخترع الحاجة كما أنّه يشبعها»، ومسلمة «أنّ أصدق الإبداعات ما بلغ فيه ازدهار الذات نهايته».

ولتجاوز هذه المسلمات، يتعين على التطبيق الإسلامي في الإبداع الحداثي أن لا ينفصل تمامًا عن قيم الماضي والتراث، لأنّ في هذا الماضي قيمًا حداثية حقيقية لا يؤدي القطع معها إلا إلى جلب الضرر إلى الإنسانية. ومن هنا تمييز طه عبد الرحمن بين «حداثة القيم» و»حداثة الزمن»؛ وسعيه إلى جعل الحداثة الإسلامية حداثة تتشبث بالقيم الفاضلة والجميلة حيثما وجدت، سواء في الماضي أو في الحاضر، وليست حداثة زمن تأخذ بكل جديد حتى ولو كان مضرًا ومتنافيًا مع القيم الأخلاقية السامية.

22 نفسه، ص 38

كما يتعين على الإبداع الحداثي الإسلامي أن يكون إبداعًا في المعنويات والروحيات بقدر أكبر مما هو إبداع في الماديات والشهويات، لأنّ الحداثة الغربية بالغت في الاستهلاك القائم على الربح المادي، والمسبب لأضرار على مستوى الأذواق الروحية والقيم الأخلاقية. ومن هنا يمكن للحداثة الإسلامية أن تبدع في المجال الروحي وتسد ذلك الفراغ الذي تشكو منه الحداثة العالمية القائمة اليوم.

ويتعين على الحداثة الإسلامية، أيضًا، أن تواجه التوجه الفرداني والأناني المميز للحداثة الغربية، والذي يكون هدفه هو تلبية رغبات الذات دون الاكتراث للآخر، وذلك بتقييد طموحات الذات ورغباتها بجملة من القيم والقواعد الروحية والخلقية الراسخة لدى الجماعة المسلمة، والتي تجعل مصلحة الآخر في مقام مماثل لمصلحة الذات.

وبصفة عامة، يمكن القول بأنّ الحداثة الإسلامية هي حداثة داخلية مبدعة؛ بحيث يأخذ الإبداع فيها مقومات المجال التداولي الإسلامي بعين الاعتبار، فيكون إبداعًا مستقلاً عن أيّ وصاية مفروضة من الخارج. كما يتخذ هذا الإبداع مسافة نقدية سواء من ماضي التراث الإسلامي أو من حاضر الحداثة الغربية؛ إذ يستفيد من أحسن وأجمل ما يوجد في الماضي أو الحاضر. وهذا ما يجعل الحداثة الإسلامية حداثة قيم وليست حداثة زمن، كما أنّ «التطبيق الإسلامي لركن الإبداع الحداثي يجعل منه إبداعًا موصولاً يقبل على القيم الصالحة أنّى وجدت، لا إبداعًا مفصولاً يدبر عنها متى وجدت في الماضي.»[23] وفضلاً عن هذا، فإنّ تزود الحداثة الإسلامية بالقيم الروحية والمعنوية من شأنه أن يدرأ عن الحداثة الغربية الآفات المترتبة على طغيان الجانب المادي والاستهلاكي فيها.

2- شروط التطبيق الإسلامي لمبدأ النقد:

إذا كان مبدأ النقد، باعتباره أحد مبادئ روح الحداثة، يتكون من ركنين هما التعقيل والتفصيل، فإنّ طه عبد الرحمن سيسعى إلى تبيان كيف يمكن الانتقال من التعقيل المقلد إلى التعقيل المبدع، وكيف يمكن الانتقال من التفصيل المقلد إلى التفصيل المبدع.

فأما الانتقال من التعقيل المقلد إلى التعقيل المبدع، فيتطلب نقدًا وتجاوزًا للمسلمات التي انبنى عليها التطبيق الغربي لركن التعقيل الحداثي، والذي ترتبت عليه جملة من الأضرار والنتائج السلبية التي يتعين تجاوزها بواسطة التعقيل المبدع المستمد من المجال التداولي الإسلامي. وتتمثل هذه المسلمات في ثلاث رئيسية هي مسلمة «أنّ العقل يعقل كل شيء»، ومسلمة «أنّ الإنسان يسود الطبيعة»، ومسلمة «أنّ كل شيء يقبل النقد».

23 نفسه، ص 42

وهكذا، بين طه عبد الرحمن أنّ التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يقتضي الإقرار، خلافًا للتطبيق الغربي لها، أنّ العقل لا يمكنه من جهة أن يعقل نفسه لأنّه يحتاج في ذلك إلى عقل أقوى منه، كما لا يمكنه من جهة أخرى أن يعقل كل شيء لأنّ هذا الكل أوسع منه نطاقًا. ومن هنا، فالعقل الأداتي المسيطر في الحداثة الغربية، والذي يسميه طه بالعقل الجمادي، هو عقل ضيق يستهدف فقط الصنع الآلي والربح المادي، وغالبًا ما يسبب أضرارًا بالغة بالإنسانية على المستوى الروحي والأخلاقي. ولهذا، لزم تقويمه بعقل آخر هو العقل القيمي الذي بمكنته أن يقوم اعوجاجه، ويجعل منجزات العقل الأداتي في خدمة القيم الروحية والأخلاقية. وإذا كان العقل الجمادي/الأداتي لا يستطيع تعقل عالم الوجدان، فإنّ هذا لا يعني حسب المنظور الطهائي أنّه عالم خلو من أيّ عقلانية ممكنة، بل إنّ «عالم الوجدان، على خلاف ما يظن، لا يقل عقلانيةً عن عالم المعرفة وعالم القيم، وإن كانت عقلانيته من جنس ألطف وأدق.»[24] ولذلك، يجب أن يكون التعقيل المنصب على الآلات والماديات في خدمة الروحانيات والوجدانيات.

ومثلما دحض الفيلسوف طه مسلمة التعقيل الأولى، القائلة بأنّ العقل يعقل كل شيء، نجده يعمل على دحض مسلمة التعقيل الثانية، القائلة بأنّ الإنسان يسود الطبيعة. وهكذا، فإنّ التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يقتضي أن لا يكون الإنسان مالكًا ومتسلطًا على الطبيعة، ولا أن يبرم معها تعاقدًا ما، بل أن يكون رحيمًا بها لكي يتمكن من معرفة أسرارها دون أن يلحق بها الضرر، وأن لا يقدسها بل يقدس خالقها.

أما في ما يخص مسلمة التعقيل الثالثة، القائلة بأنّ كل شيء يقبل النقد، فإنّنا نجد طه يبين أيضًا فسادها وبطلانها. وذلك بإبطال افتراضين تتأسس عليهما هذه المسلمة؛ أولهما هو «أنّ النقد هو الطريق الوحيد الذي يوصل إلى الحق في كل شيء»، وثانيهما هو المتمثل في القول «إنّ كل الأشياء ظواهر». ففي ما يخص الافتراض الأول، ذهب طه عبد الرحمن إلى أنّ النقد ليس هو المصدر الوحيد للحقيقة بل هناك «الخبر» أيضًا، بحيث تكون المعرفة الآتية عن طريق الخبر أصدق وأيقن أحيانًا من المعرفة الناتجة عن النقد. أما في ما يخص الافتراض الثاني، فاعتبر طه أنّ القيم الروحية والمثل الأخلاقية ليست بظواهر مادية، ولذلك لا يصلح معها النقد والتشكيك بل العمل بها للوقوف على حقيقتها وفائدتها العملية.

وانطلاقًا من كل هذا، يخلص طه عبد الرحمن إلى القول بأنّ التطبيق الإسلامي لركن التعقيل الحداثي ينبني على «النقد المتنوع»؛ إذ أنّ لكل مجال من المجالات المعرفية والحياتية أدواته الخاصة في الإثبات والإبطال. ولذلك، يتعين خلق حوار بين الأشكال المختلفة للنقد السائدة في كل مجال على حدة. كما لا ينحصر هذا التعقيل الحداثي الإسلامي في مستوى العقل الأداتي، بل يتجاوزه إلى عقل أوسع هو العقل القيمي الذي من شأنه أن يؤدي إلى تخليق الصنع الأداتي والابتكار التقني، وجعلهما في خدمة القيم الروحية السامية. ومن هنا، فإنّ «التطبيق الإسلامي لركن التعقيل الحداثي يجعل منه تعقيلاً موسعًا، لا تعقيلاً مضيقًا منحصرًا في الخاصية الأداتية كما هو شأن التطبيق الغربي لهذا الركن.»[25]

24 نفسه، ص 44

25 نفسه، ص 47

ونأتي الآن إلى ركن التفصيل، الذي هو الركن الثاني من مبدأ النقد المميز لروح الحداثة، لنبين كيف يتم الانتقال من التفصيل المقلد إلى التفصيل المبدع. وهنا نجد طه عبد الرحمن يشير إلى مسلمات ثلاث انبنى عليها التطبيق الغربي لركن التفصيل، وأدت إلى مجموعة من الآفات التي يتعين تجاوزها. وهذه المسلمات هي: مسلمة «أنّ الفصل بين الحداثة والدين فصل مطلق»، ومسلمة «أنّ الفصل بين العقل والدين فصل مطلق»، ومسلمة «أنّ التفصيل يقترن بمحو القدسية». فكيف سيبطل الفيلسوف طه هذه المسلمات الثلاث؟

في ما يخص المسلمة الأولى التي تفصل بشكل مطلق بين الحداثة والدين، بيّن طه بطلانها انطلاقًا من أربعة أوجه؛ أولها خلطها بين الكنيسة والدين، لأنّه لا يمكن اختزال الدين المسيحي في مؤسسة الإيكليروس الكنسية المتسيسة، مما يعني أنّ الحداثة لم تفصل مع الدين من حيث هو دين بل مع ممارسة سياسية بعينها للدين. وثانيها أنّ الحداثة لم تظهر دفعة واحدة في أوروبا العصر الحديث، بل ظهرت بشكل تدريجي قبل ذلك في العديد من الحضارات والثقافات القديمة، من بينها الثقافات اليونانية واليهودية والإسلامية. وحيث أنّ الدين كان جزءًا من المكونات الثقافية لهذه الشعوب، فإنّه ولا شك كان له حضور وتغلغل في القيم والمبادئ الحداثية التي سادت في تلك الثقافات. أما ثالثها، فيتمثل في أنّ الخطاب الحداثي نفسه قد اعتمد على بعض المفاهيم المستمدة من الدين، كمفاهيم الحياة والكمال والأخوة والزمان. في حين يتمثل الوجه الثالث في أنّ بعض رجال الدين أنفسهم كانوا من مؤسسي الحداثة الأوروبية، كالبروتستانتيين مثلاً. هذا فضلاً على وجود آثار دينية عند فلاسفة كبار من مؤسسي الحداثة، أمثال ديكارت ونيوتن وكانط وهيجل.

وانطلاقًا من كل هذا، انتهى طه عبد الرحمن إلى التأكيد على أنّ الفصل بين الدين والسياسة هو فصل وظيفي وليس بنيويًا، وهو ما يعني أنّهما قد يجتمعان في سياقات معينة يثبت فيها فائدة تفاعلهما وتداخلها. وهذا ما يستدعي توسيع مفهوم السياسة عند المسلمين، لكي تصبح سياسة مبنية على قوانين من اختيار المسلمين وليس من وضعهم كما هو الشأن عند الغربيين، لأنّ الاختيار قد يقع أحيانًا على أحكام من وضع الخالق وليس دائمًا من وضع المسلمين. ويظهر هذا «أنّ المرجع في تقويم الفعل السياسي يصير هو عينه في تقويم الفعل الشرعي، إذ يكون هو مبدأ اختيار القوانين والأحكام، لا مبدأ وضعها؛ وعندئذ، يمكن للفعل السياسي أن يصاحب الفعل الديني، بحيث يصبح الأصل فيهما الاجتماع، ولا يصار إلى الفصل بينهما إلا بدليل.»[26]

أما مسلمة ركن التفصيل الثانية، والتي ترى أنّ «الفصل بين العقل والدين فصل مطلق»، فإنّها تعتبر الدين شيئًا لامعقولاً لأنّه من الأمور الغيبية والأسطورية. وهذا ما يرفضه الفيلسوف طه من منطلق أنّ الأمور الغيبية الدينية هي معقولة بالنسبة إلى عقل أعلى من العقل البشري، بحيث لا يمكن لهذا الأخير تعقلها بحكم محدوديته ونسبيته.

26 نفسه، ص 51

ومن هنا، فالتطبيق الإسلامي للتفصيل الحداثي سيرتكز على القول بمعقولية الدين، باعتباره «أحوالاً عقديةً وأحكامًا شرعيةً»، وليس كما هو متصور في الحداثة الغربية مجرد «جملة من العقائد والطقوس الإيمانية اللامعقولة». وإذا كان الجزء الأكبر من الأحكام الشرعية الدينية معقولاً، حتى بالنسبة إلى العقل الأداتي الغربي نفسه، فإنّه يتعين تطبيقها في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها. وهذا يعني الوصل بين الدين وبين مجالات الحياة المختلفة، وليس الفصل بينهما. وإذا ظهر أنّ هناك جانبًا من الأحكام الدينية غير معقول، «فإما أنّه يتوجب الاجتهاد في تعقيله بحسب الظروف المستجدة، وإما أنّه يتوجب أن نعيد بناء العقلانية بما يجعلها تستوعب مثل هذه الأحكام.»[27]

وإذا كانت مسلمة التفصيل الحداثي الثالثة تمحو القدسية وتعتبرها ضربًا من السحر، فإنّ طه يرفض هذا ويعتبر «أنّ القدسية صفة تعظيم تنسب إلى كل شيء يتعالى على العالم ويتنزه عن مشابهته، في حين أنّ السحر صفة تعظيم تنسب لما يحل في العالم، بل يتداخل معه، حتى كأنّه جزء منه كما في الطقوس البدائية.»[28] وإذا كان تطور العلم والتقنية قد أدى إلى إزالة غشاء السحر عن الكثير من الظواهر الطبيعية، فإنّه لا يمكنه أن يزيل القدسية عما يتعالى عن عالم الظاهر ويتجاوزه، ذلك أنّ «ذهاب السحر عن العالم لا يعني أبدًا أنّ أسباب القدسية تختفي منه؛ ذلك أنّ العالم ليس مجرد جملة من الظواهر تحتاج إلى رفع الطلاسم عنها باكتشاف قوانينها، وإنّما هو جملة من الظواهر التي ترتقي إلى رتبة الآيات، فتحمل معاني دقيقة تدل على أنّ لها خالقًا يتقدس عن مماثلتها.»[29]

وانطلاقًا من هنا، فإنّ التفصيل الحداثي الإسلامي سيعتبر الإنسان كائنًا متصلاً، ليس بالعالم الظاهر فقط بل بالعالم الباطن أيضًا. والمقدس هو من يسمح له بالارتحال نحو عوالم توجد خلف الزمان والمكان. وهناك فرق بين سحرية العالم التي تزول بمجرد اكتشافه علميًا، وبين أثرية أو سرية هذا العالم التي تبقى حتى مع ظهور هذا الاكتشاف. وتعني هذه الأثرية أنّ أشياء العالم الظاهر هي آيات تدل على ما وراءها من عوالم الخلد والألوهية.

وإذا كان التطبيق الإسلامي لركن التفصيل الحداثي يجعل الإنسان كائنًا متصلاً بعالم الغيب والقدسية، فإنّ التطبيق الغربي لركن التفصيل الحداثي أنتج إنسانًا منفصلاً أصبح يحس بفقدان الثقة بنفسه، وبفقدان المعنى في هذا العالم، كما أصبح يخاف من الموت مادام مقطوعًا عن العوالم القدسية والأسرار الخفية الكامنة وراءه.

ويلخص طه عبد الرحمن التطبيق الإسلامي لركن التفصيل الحداثي قائلاً بأنّ «الحداثة التي يورثها التطبيق الإسلامي لركن التفصيل هي أيضًا حداثة داخلية مبدعة؛ فالفصول التي يتوصل إليها ليست فصولاً

27 نفسه، ص 52
28 نفسه، ص 52
29 نفسه، ص 52

في البنيات والماهيات تقطع المفصولات بعضها عن بعض قطعًا مطلقًا، وإنّما هي فصول في الوظائف والمقاصد قد تجمع المفصولات بعضها إلى بعض في سياقات معينة، نظرًا إلى أنّ الانفصال هنا فرع، في حين أنّ الاتصال أصل؛ لهذا، فإنّ دائرة الدين لا تكون منحصرة في اللامعقول، بل إنّها تتسع لمعقولات ومدركات كثيرة، حتى إنّها تضم عناصر تؤسس لفكر عقلاني جديد يسد ثغرات عقلانية الحداثة الغربية؛ كما أنّ العلاقة بالعالم لا تكون قائمة في إزالة طلاسمه لتسخيره، وإنّما في كشف أسراره لتعميره؛ ولا في قطع صلتهم الوجودية بظواهره، وإنّما، على العكس من ذلك، في حفظ أسباب هذا الاتصال الوجودي بها، ذلك لأنّ هذه الظواهر هي وحدها الطريق إلى بواطن العالم وآياته؛ فبقدر ما يحصلون من قوانين الظواهر الجلية على مقتضى حسن التواصل معها، يستمدون من إشاراتها ودلالاتها المعنوية؛ وحفظ هذا التواصل الوجودي هو الذي يحضر المعنى في العالم ويكسب الثقة بمآله ويهون الموت في أحضانه.»[30]

3- شروط التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول

إذا كان مبدأ الشمول، بوصفه أحد المبادئ الثلاثة لروح الحداثة بجانب مبدأي الرشد والنقد، يتكون من ركنين هما التوسع والتعميم، فإنّنا نجد طه يرى أنّ التطبيق الإسلامي لهذا المبدأ من شأنه أن يجعلنا ننتقل من التوسع المقلد إلى التوسع المبدع، وننتقل من التعميم المقلد إلى التعميم المبدع.

وفي هذا السياق، يرى الفيلسوف طه أنّ التطبيق الإسلامي المقلد لركن التوسع الحداثي نجمت عنه آثار وخيمة على واقع المجتمعات العربية والإسلامية. ولذلك، يتعين القضاء على تلك الآثار السلبية بإنجاز تطبيق إسلامي آخر مبدع لركن التوسع، يكون مبدعًا وذا آثار إيجابية ومفيدة. وإذا كانت الحداثة قد طالت جميع المجالات في المجتمعات الإسلامية، فإنّها لم تتغلغل فيها جميعًا بنفس القدر والدرجة. وهكذا، فحداثة الآلات كانت أكثر توسعًا في هذه المجتمعات من حداثة الأفكار، كما أنّ الآثار السلبية للحداثة الغربية قد تجسدت في المجال الأخلاقي أكثر منها في المجالين السياسي والقانوني. وهذا يعني أنّ المسار الحداثي في المجتمعات الإسلامية لم يتم بالطريقة السليمة، ولم يتم بكيفية تدرجية وصحيحة، لأنّ «المسار الحداثي الصحيح هو الابتداء بتحديث الأخلاق، يليه تحديث الأفكار، ثم تحديث المؤسسات، فتحديث الآلات!

فبدون مجاهدة للنفس، لا حرية للتفكير؛ وبدون هذه الحرية، لا روح علمية؛ وبدون هذه الروح، لا قدرة على الإدارة ولا على الاختراع.»[31]

وللخروج من التوسع المقلد، يتعين تجاوز المسلمات التي استند إليها التطبيق الحداثي الغربي لركن التوسع. وتتمثل هذه المسلمات في القول بأنّ «الحداثة واقع حتمي»، وأنّ «الحداثة تورث القوة الشاملة»، وأنّ «ماهية الحداثة ماهية اقتصادية».

30 نفسه، ص ص 53-54

31 نفسه، ص 55

وقد سعى طه عبد الرحمن إلى إبطال تلك المسلمات الثلاث، فبين أنّ واقع الحداثة الغربية ليس أمرًا محتومًا لا يمكن تفاديه، بل يمكن إصلاحه وتقويمه من أجل إنتاج واقع حداثي أفضل منه. وهكذا، «فإنّ الواقع الحداثي ليس، على خلاف الاعتقاد السائد، حقيقة ضرورية لا حيلة معها، وإنّما هو ظاهرة تاريخية عارضة كغيرها من الظواهر التاريخية التي تولد وتفنى، في حين أنّ همة الإنسان حقيقة باقية بقاء وجوده في هذا العالم.»[32] ولهذا، فإنّ التطبيق الإسلامي لركن التوسع الحداثي يرتكز على القول بأنّ الإنسان أقوى من الحداثة، وأنّ بمكنته مقاومتها واستبدالها بحداثة أخرى أحسن منها.

كما بين المفكر طه أيضًا أنّ الحداثة الغربية لا تورث القوة الشاملة؛ لأنّها لم تورث أهلها سوى القوة المادية والتكنولوجية التي نجم عنها العنف والاستبداد والأنانية، كما أصبح أهلها يعانون فراغًا روحيًا وتخلفًا معنويًا تمثل في مظاهر شتى؛ كالعودة إلى الدين، أو العودة إلى اللامعقول، أو العودة إلى المقدس، أو العودة إلى الروحانية. ومن هنا، وجب على التطبيق الإسلامي لركن التوسع الحداثي أن يتأسس على حقيقة أساسية، تتمثل في القول بأنّ جسمانية الإنسان تابعة لروحانيته، وهو الأمر الذي يقتضي من التوسع الحداثي أن يشمل المادة والروح معًا، بل أن يجعل من متطلبات الروح محركًا لتوفير الحاجات المادية، وأن يتم بناء حداثة روحية موازية لإنتاج حداثة مادية.

كما بين طه أنّ ماهية الحداثة لا ينبغي أن تكون ماهية اقتصادية، بل ينبغي أن تكون ماهية أخلاقية، لأنّ جعل الاستهلاك المادي هو الغاية يؤدي إلى إلحاق أضرار بالغة بالقيم الروحية والمعنوية. ذلك «أنّ اشتداد الاستهلاك لدى الفرد يصيبه بالنزعة اللذية، بحيث يأخذ في وزن الأفعال والأشياء في مختلف المجالات بمقدار اللذة التي تجلبها له؛ ومن يستحوذ عليه سلطان اللذة، تذهب عنه الموانع النفسية والخلقية التي تحول دون إتيانه ببعض الأفعال القبيحة أو المحظورة، لاسيما في مجال المتعة الجنسية، فيأتي بها آمنًا مطمئن الضمير، فضلاً عن أنّه أصبح ينظر إلى كل أنماط الحياة على أنّها مشروعة مادام أصحابها يجدون فيها لذتهم؛ ولا خلاف أنّ في هذا بلوغ النهاية في إهدار روح الحداثة.»[33] وإذا كان طه يؤسس التوسع الحداثي تأسيسًا روحيًا وأخلاقيًا، فإنّه «يجعل منه توسعًا معنويًا يرتقي بالإنسان إلى رتبة الإحسان، لا توسعًا ماديًا ينحط به إلى رتبة الحيوان شأن التطبيق الغربي لهذا الركن.»[34]

أما بخصوص ركن التعميم، وهو الركن الثاني من المبدأ الثالث من مبادئ روح الحداثة وهو مبدأ الشمول، فإنّ التطبيق الإسلامي له يقتضي حسب طه الانتقال من التعميم المقلد إلى التعميم المبدع. ويتطلب هذا الانتقال من التقليد إلى الإبداع، إبطال ثلاث مسلمات انبنى عليها التطبيق الغربي لركن التعميم الحداثي؛ وهي مسلمة أنّ «الحداثة تثبت الفكر الفرداني»، ومسلمة أنّ «العلمانية تحفظ لجميع الأديان حرمتها»، ومسلمة أنّ «قيم الحداثة قيم كونية».

32 نفسه، 56

33 نفسه، ص 59

34 نفسه، ص 61

وإذا كانت المسلمة الأولى ترى أنّ الحداثة الغربية ترتكز على القول بالفردانية، وبأنّ الفرد حر في تقرير مصيره وصنع سعادته الخاصة، فإنّ طه يرى أنّ هذه الفردانية لا تتوافق بالضرورة مع روح الحداثة، بل هي مجرد إفراز من إفرازات الحداثة الغربية. ومن هنا، فإذا كانت روح الحداثة تدعو إلى صيانة حقوق الإنسان وضمان كرامته، فإنّها تفعل ذلك في إطار علاقته بالمجتمع والآخرين. ولهذا، فالنزعة الفردانية المبنية على الأنانية والمصلحة الخاصة لا تنسجم مع روح الحداثة الداعية إلى احترام حقوق الغير، والتعاون معه لبناء ما من شأنه أن يخدم الصالح العام.

وهذا ما يجعل التطبيق الإسلامي لركن التعميم الحداثي ينادي بمجتمع عالمي جديد، يتجاوز التفكير القاصر الذي يمثله الكوجيتو الديكارتي، والذي ظل سجين الذات وحدها، ويتأسس على التفكير المتعدي الذي يتجاوز إطار الذات وينفتح على الغير. ويتطلب هذا التفكير المتعدي «المعية الفكرية»، انطلاقًا من فكرة المشاكل المشتركة والحاجة إلى التواصل بين الجماعات البشرية، من أجل مواجهة التحديات والصعوبات المطروحة على الجميع، والناتجة أساسًا عن هيمنة التطبيق الغربي للحداثة، وما أفرزه من سلبيات وأضرار عديدة على الطبيعة والإنسان معًا.

أما في ما يخص المسلمة الثانية، التي انبنى عليها التطبيق الغربي لركن التعميم الحداثي، والقائلة بأنّ العلمانية تحفظ لجميع الأديان حرمتها، وأنّها تتيح لكل فرد حرية اختيار دينه، فإنّها جعلت الحداثويين يقعون في خطأ القول بتساوي الأديان، إذ أنّهم لم يعملوا النقد على الأديان المختلفة، السماوية والوضعية، لكي يميزوا صحيحها من باطلها، ويتمكنوا من الاستفادة من صحيحها في تدبير الشؤون الدنيوية العامة. لكن مثل هذا النقد لم يحدث، مما أدى إلى الوقوع في عدة آفات نتجت عن الفصل بين الدين والدنيا، واعتبار المعتقد الديني من قبيل اللامعقول الذي لا قيمة له في إدارة المجتمع وتدبير الشؤون السياسية.

ومن هنا، فالقول الحداثوي بالتساوي بين الأديان، لم يكن هدفه هو حفظ حرمة الأديان ورعايتها، بقدر ما كان الهدف منه هو إقصاؤها واحتقارها وإبعادها عن المجال العمومي. وهذا ما جعل طه عبد الرحمن يتبين أنّ عقلانية الحداثة الغربية هي عقلانية الآلات، وهي عقلانية تستبعد الدين وتحرم نفسها من الاستفادة منه في المجال العمومي. ولذلك، يتعين استبدالها بحداثة الآيات التي هي حداثة تحترم الدين، وتقر بأهميته في تدبير مختلف المجالات والقطاعات الحياتية وتخليقها وترشيدها. وقد رأى طه أنّ «عقلانية الآيات ليست رتبة واحدة كعقلانية الآلات، وإنّما مراتب متعددة؛ فقد يكون الفعل عقليًا في رتبة، ولا يكون كذلك في الرتبة التي تعلوها؛ وأعقل الأفعال ما نزل الرتبة العليا؛ كل ذلك من شأنه أن يجعل صاحب عقلانية الآيات ينفتح على آفاق في العقلانية لا ينفتح عليها صاحب عقلانية الآلات، آفاق تجعله أرحب صدرًا وأوسع عقلاً، بل تجعل إمكانات الحوار لديه تتسع بما لا تتسع به عند الآخر، فضلاً عن أنّها تستوعب عقلانية الآلات، مقومة لاعوجاجاتها ومسددة لها نحو مزيد من الكمال؛ وهكذا، فإنّ التطبيق الحداثي الإسلامي يستفيد من الإمكانات

العقلية التي يولدها التفكير المتعدي من أجل إنشاء عقلانية موسعة بديلة لعقلانية الآلات، عقلانية يشارك فيها من يدركون الآيات، فضلاً عن إدراكهم للآلات؛ وشتان بين عقل يرى في الآلة ذاتها آية وعقل لا يرى فيها إلا آلة.»[35]

وإذا كانت مسلمة التعميم الحداثي الثالثة ترى أنّ قيم الحداثة قيم كونية، فإنّ طه يرى أنّ هناك فرقًا بين كونية القيم المميزة لروح الحداثة، وبين طبيعة التطبيق الذي تعرضت له في واقع الحداثة الغربية. فهذا التطبيق الأخير يتميز بطابعه القومي والمحلي، وهو يمثل واقعًا حداثيًا نجمت عنه الكثير من الأضرار ووقع في العديد من الآفات، والتي يتوجب نقدها وتجاوزها من أجل إنشاء واقع حداثي آخر بديل عنه.

وانطلاقًا من هنا، فقد ميز الفيلسوف طه بين «كونية سياقية» و«كونية غير سياقية». فإذا كانت الكونية السياقية تسمح بإعادة إبداع القيم بحسب كل أمة أو مجتمع على حدة، فإنّ الكونية غير السياقية هي كونية إطلاقية لا تسمح بمثل هذا الإبداع، بل تبقي على القيم الحداثية كما أنتجت في مجالها التداولي الأصلي. وهكذا، فإنّ التطبيق المستند إلى روح الحداثة يقتضي القول بكونية سياقية، تراعي خصوصية المجالات التداولية التي تطبق فيها القيم الحداثية؛ بحيث أنّها تأخذ بعين الاعتبار الشروط التي أنتجت في إطارها القيم في المجال التداولي الأصلي من جهة، كما أنّها تسمح بإعادة إنتاجها وإبداعها في مجالات تداولية مغايرة.

وعلى العموم، فإنّ التطبيق الإسلامي لركن التعميم الحداثي من شأنه أن يبدع حداثة إسلامية، تمكن من تحقيق ثلاثة انتقالات أساسية: «أولها الانتقال من التفكير الذاتي إلى التفكير المتعدي؛ ومقتضاه أنّ الذي يفكر، لا يفكر لذاته، وإنّما يفكر مع غيره؛ والثاني، الانتقال من عقلانية الآلات إلى عقلانية الآيات؛ ومقتضاها أنّ الذي يعقل لا يعقل الآلة وحدها، وإنّما يعقل أيضًا مقصدها؛ والثالث، الانتقال من الكونية الإطلاقية إلى الكونية السياقية؛ ومقتضاها أنّ القيم لا تفارق السياق، سواء السياق الذي أبدعت فيه أو السياق الذي أعيد إبداعها فيه.»[36] ومن هنا، فإنّ ارتكاز التطبيق الإسلامي على عقلانية الآيات، يجعل التعميم الحداثي تعميمًا شموليًا يشمل الوجود كله، ولا ينحصر في دائرة ضيقة بعينها، كما هو الشأن بالنسبة إلى التطبيق الغربي الذي يرتكز على عقلانية الآلات.

وقد بين طه عبد الرحمن من خلال تمييزه بين الحداثة وروح الحداثة، أنّ لكل مجتمع الحق في إبداع حداثته الخاصة به، إذ أنّ الحداثة إبداع داخلي وليست مستوردة بشكل جاهز من الخارج. ومن هنا، فليست الحداثة الغربية سوى تطبيق معين من بين عدة تطبيقات ممكنة لروح الحداثة، وهو الأمر الذي يتطلب منا، بوصفنا مسلمين، أن نبدع حداثة إسلامية تتناسب مع مقتضيات مجالنا التداولي الإسلامي، اللغوية والمعرفية والعقدية، وذلك عن طريق إبطال مسلمات التطبيق الغربي لروح الحداثة، واستبدالها بمسلمات أخرى مستمدة من روح الدين الإسلامي.

35 نفسه، ص ص 64-65

36 نفسه، ص 67

وهكذا، فإنّ إبداع الحداثة الإسلامية لا يكون إلا عن طريق الخروج عن وصاية المستعمر الأجنبي، والعمل على إبداع حداثة داخلية تلتصق بالقيم الإسلامية، وتسعى إلى تلبية المتطلبات الروحية بجانب تلبية الحاجات المادية، وهي حاجات تساهم في إسعاد الغير مثلما تساهم في إسعاد الذات.

ومن جهة أخرى، فإنّ الحداثة الإسلامية لا ترى أنّ العقل البشري قادر على تعقيل كل شيء، بل هناك أشياء تتجاوز نطاق حدوده، وعليه أن يسلم بها عن طريق الوحي أو الخبر الديني المتوارث. فضلاً عن أنّ علاقة العقل بالطبيعة ليست علاقة سيادة وعبودية، بل علاقة وئام ورحمة. ثم إنّه لا مجال للفصل المطلق بين العقل والدين، لأنّ لهذا الأخير معقوليته الخاصة به، وهي معقولية لا تفصل الإنسان عن العوالم الغيبية، ولا تنزع القدسية عن الذات الإلهية، كذات تتجاوز نطاق أشياء العالم الظاهر.

ومن هنا، يتأسس التطبيق الإسلامي لروح الحداثة على تجاوز واقع الحداثة الغربية، باعتباره واقعًا غير حتمي بل يمكن تجاوزه، كما يتأسس هذا التطبيق الإسلامي على القول بأنّ الإنسان كائن أخلاقي، وهو ما يلزم معه السعي إلى تحقيق تقدم حداثي روحي وأخلاقي، موازٍ للتقدم المادي والاقتصادي. ومراعاة تحقيق مثل هذا التقدم الروحي، هو الذي يجعل روح الحداثة تحترم الأديان وتحفظ لها حرمتها، وتقر بدورها في تخليق الحياة العامة وتحقيق التنمية الشاملة.

مسرد المراجع والهوامش

- طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2013.
- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.
- عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2013.
- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، ط2، 2009.
- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2009، ص 76
- محمد الشيخ، المغاربة والحداثة: قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية، سلسلة المعرفة للجميع، العدد 34، مارس 2007.
- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2012.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016