مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama Center for Research and Studies
namacenter

أوراق نماء

منهج الاجتهاد الطهائي في دراسة وتقويم الفكر الحداثي الغربي

محمد كنفودي

بسم الله الرحمن الرحيم

سلسلة المقالات التعريفية بالاجتهاد الفلسفي التأسيسي لطه عبد الرحمن

المقالة الثانية

منهج الاجتهاد الطهائي في دراسة وتقويم الفكر الحداثي الغربي

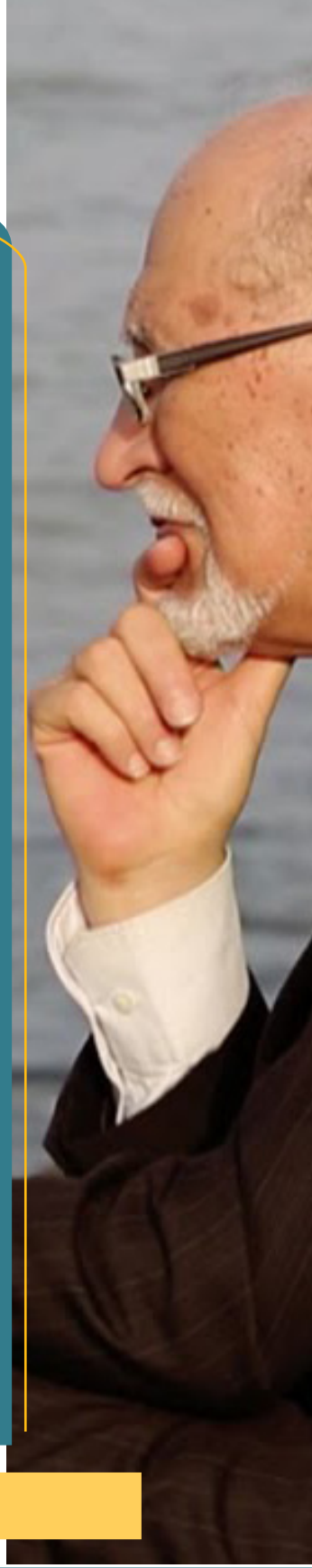
أ. محمد كنفودي

✸ تسهيم

يقول طه عبد الرحمن: " إذ ما ورد علينا من تراث غيرنا، فيتعيّن أن نخضعه لإجراءات النّقد، لا تنقيصاً منه كما قد يفهم بعضهم، بل ننتقده لامتحانه واختبار مدى مطابقته لمقتضيات واقعنا ومتطلبات وجودنا؛ فليس معنى النّقد هنا القدح والإبطال، وإنما هو وسيلة للتحقق من قيمة ما يرد علينا، حتى نكتسب الملكة على ضبط المفاهيم عن طريق ما نأخذه عن الآخرين "[1].

(١) الحوار أفقاً للفكر، ص. ١٦٦. فيكون بذلك "الاعتراض" على "المنقول" ليس من باب "اعتراض الرفض والإقصاء، وإنما اعتراض اختبار ومحو الانفصال". من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٣٦.

✸ تمهيد



استطاع "الفكر الحداثي الغربي" أن يملأ مجالات معرفية عديدة في الوطن العربي والإسلامي نقلاً، دينية كانت أو معرفية أو أدبية أو فلسفية أو تاريخية أو نفسية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو تعليمية ونحو ذلك. وقد تحقق ذلك نتيجة عدة أسباب، منها: غياب الإبداع الفائق أو المُحوج، الفراغ أو الضعف الذي وجد عند من قلده أو لقَمه دون أي اعتبار لأي أمر، فقدان الأفق أو الباعث الموضوعي على الإبداع المستقل الجذري، كل ذلك وغيره ولّد "عقدة نقص" اتجاه "الفكر الحداثي الغربي"، الذي أفضى بأهل "الولع بالتقليد" من "مقلدة المتأخرين" إلى التقيّد بحذافيره؛ فكان من أمرهم أن أقبلوا عليه إقبال المقدس له، الذي لا يرى في الإمكان الاجتهادي سواه؛ بحيث تم أخذ كل ما ظفروا به، دون سؤال ولا تفكر فيه ولا نقد له ولا اعتراض عليه ونحو ذلك من الوجوه المعتبرة في سياق التلقي والتفاعل مع "المنقول". وكان من هؤلاء زمرة من العرب والمسلمين من أهل الفكر الإسلامي المعاصر المتصل بالنظر في النص الشرعي والتراث الإسلامي، الذين سعوا إلى قراءة النص الشرعي الإسلامي وما انبثق عنه في تاريخ الفكر الإسلامي بكل ما ظفروا به في فضاء "الاجتهاد الحداثي الغربي" من مناهج ومفاهيم وآليات منقولة مجردة كانت أو محمّلة ونحو ذلك مما هو منهجي ومعرفي معاً، دون البحث في مقتضيات "سؤال المجانسة" و"الموافقة" بين مناهج النظر المنقولة وبين النصوص المقروءة، مع العلم بوجود الاختلاف بينهما الذي لا ينكر ولا يسع القارئ جهله، وبالأولى الباحث أو المجتهد[1]. وطه عبد الرحمن وجد في نفس مرحلة الافتتان والإقبال المطلق على "منقول" الفكر الحداثي الغربي"، إلا أنه لم يساير أترابه من أهل الفكر الإسلامي المعاصر

(١) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص. ٢٣.

في التقليد والاتباع، بل أوجد لاجتهاده ونظره منهجاً خاصاً مستقلاً؛ سواء في النقد والتقويم، أو في الإنشاء والتأسيس، قصد السعي نحو بناء "الإبداع المستقل"[1].

إن الناظم الكلي للنظر الطهائي في "الفكر الحداثي الغربي"، تجده يتحدد بالسعي نحو إحداث التمييز في "المنقول" بين ما هو صالح للاستلهام والأخذ باعتباره مفارقاً لخصوصية سياق الإنشاء، والمتوافق في كلياته مع الفكر الإنساني المشترك ومقروئه، وبين ما هو لصيق الصلة بسياق فضاء "الفكر الحداثي الغربي"، أو قل: التمييز بين ما هو مشترك إنساني عام، وبين ما هو خصوصية حضارية، أو إن شئت الدقة قلت: التمييز بين ما هو من "روح" الفكر والاجتهاد، أو "الحداثة الكونية"، وما هو من المحصول اللازم لـ"لواقع" و"السياق"، محايثة دون مفارقة[2]، علماً أن المهيمن على المتن الطهائي هو إبراز ما يتعلق بالفكر الحداثي الغربي السياقي، الذي يمثل خصوصية لازمة محايثة، تختلف جذرياً عن ما سواها، خصوصا ما يتعلق بالفكر الإسلامي.

(١) نتناول هذا المفهوم الطهائي تفصيلاً في المقالة الثالثة.

(٢) المفهوم الثنائي الآتي: "المبدأ"-"الروح" و"الواقع"-السياق، من أهم المفاهيم الناظمة للمتن الطهائي، التي تجدها متعلقة في المتن الطهائي بمفهوم "الحداثة" و"الكونية" وغيرهما. علاقتهما بمفهوم "الحداثة" نؤخر الحديث عنه إلى المقالة الثالثة، أما علاقتهما بمفهوم "الكونية"، فمجمل القول فيه، إذ إن "الكونية" إذا كانت عبارة عن "وصف يتجاوز حدود ما هو خاص بالمجال التداولي أو ما هو مأصول ومعمول به في الثقافة الخاصة لأي أمة من أمم الناس"، فإن مبدأها يعبر عن "القيمة التي تسدد أمم أهل الأرض نحو الاتفاق فيما بينها"، أما واقعها فهو "الكونية التي تمثلها الأمة المهيمنة في زمن ما من الزمن الدنيوي"، كما هو حال "الواقع الكوني" الذي تمثله "الكونية الغربية الحادثة" أو "الراهنة". سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ص. ٤٠. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص. ٢٦. فـ"مبدأ الكونية" يتأسس على ناظم "الكونية المتنوعة"، القائمة على قانون "الإمكان" لتتعدد "الإجابات"، أما فرض "الجواب الواحد" باسم "الكونية"، كما هو في "واقع الكونية الغربية"، فتكون بذلك "الكونية"، عبارة عن "كونية عنيفة"، وتكون "الخصوصية" بالتبع أساس "مبدأ الكونية"، بالنظر إلى كونها تجعل "الاندماج الكوني طوعياً" لا "كرهياً"، وسلمياً لا عنف فيه. الحق الإسلامي، ص. ٢٦. ٣١. روح الحداثة، ص. ٣٦.

بناء على ما تقدم، نتوقف في هذا السياق عند بيان بعض معالم النظر الطهائي في دراسة "الفكر الحداثي الغربي"، من باب الإجمال والتمثيل، لا من باب التفصيل والاستغراق.

يلاحظ أن تعامل طه عبد الرحمن مع "الحداثة الغربية الفكرية"، إن غلب عليه "النقد" وما يقتضيه من الاستبدال والتصحيح والتمييز، وأحياناً الرفض والتقويض والهدم والتدمير ونحو ذلك لدواع عديدة، نبين بعضاً لاحقاً، إلا أن النقد الطهائي لمنقولها، بقدر كونه يتصل بـ"الواقع" لا بـ"المبدأ"، باعتبار إنزال "الواقع" و"الإمكان" الواحد، منزلة "المبدأ" أو "الواجب" قهراً أو تعبداً، من قبَل "محترفي التقليد"[1]، فإنه ليس دوماً من أجل تسويغ ناظم "التشنيع" و"الهدم" و"الرفض" و"الإقصاء" أو "القطيعة المطلقة" مع كل إنتاجات "الحداثة الغربية الفكرية" خصوصاً في بعدها المنهجي والمعرفي[2]، وإنما القصد الأول المصدّر في الاعتبار، هو أن نقد الفكر الحداثي الغربي أو الاعتراض عليه، هو "اعتراض اختبار" و"محو الانفصال"، وتبيان أنه نشأ في ضوء سياق تداولي وواقع ثقافي وتاريخي معين، فهو يعكس بالتبع خصوصية محددة وواقع متعين لازم محايث غير مفارق ولا متعدي، إذ إن "التأسيس لحداثة إسلامية مأصولة"، يقتضي النظر إلى "الحداثة" باعتبارها "إمكان" و"واقع"، وليس باعتبارها "وجود وجوبي"[3]. إن النقد الطهائي أيضا لـ"لأنموذج الحداثي" ليس من باب التنقيص، وإنما يتعلق النظر فيه بناظم امتحانه واختبار مدى مطابقته لمقتضيات واقعنا ومتطلبات وجودنا وخصوصية نظرنا ومقروئنا، ذلك أن "البناء المرصوص" يتوقف على أمر النقد؛ سواء المتصل بالأمور المنهجية أو المعرفية[4]، قصد التحرر الذي يورث الاستقلال من التقليد لوقع فكري سياقي، ولو بلغ في أعين أهل الولع

(١) روح الحداثة المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، ص. ٢٧٠.
(٢) من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٨٦.
(٣) من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٣٦.
(٤) الحوار أفقا للفكر، ص. ١٦٦. شرود ما بعد الدهرانية، ص. ٥٤٩.

بالتقليد والقدامة رتبة الأنموذج الأمثل الوجوبي، والتمهيد في المقابل لإنشاء إمكان اجتهادي آخر يراعي مبادئ التأسيس المجرد، ما دام أن مناط الأمر كله "الاجتهاد" وفضاؤه "الإمكان"، ويبقى "التأصيل" و"الاجتهاد" دوماً أولى من "التقليد" و"الاتباع" للاجتهادات الإمكانية أو السياقية[١].

في سياق تأسيس معالم منهج "النقد"، وضع طه عبد الرحمن جملة قواعد وأصول للتعامل مع "المنقول" الحداثي الغربي أساساً، نورد منها ما يلي:

القاعدة الأولى: كل مفهوم منقول إلينا معترض عليه- منتقد ابتداء، حتى يقوم الدليل على صحته، أو يثبت بالدليل عدم فساده[٢].

القاعدة الثانية: كل منقول حداثي معترض عليه ابتداءً، حتى تعاد صلته بالحقيقة الدينية الصحيحة، تنقية من شوائب التحريف الطارئة[٣].

القاعدة الثالثة: كل مفهوم مأصول مقبول، أو مسلم به حتى يثبت بالدليل فساده، أو يقوم الدليل على بطلانه.

القاعدة الرابعة: كل مفهوم موصول بالحقيقة الدينية مقبول، حتى يقوم الدليل على بطلانه[٤].

يمكن إرجاع هذه القواعد الأربع إلى قاعدتين جامعتين؛ أولهما:

(١) فقه الفلسفة، ج. ٢. القول الفلسفي، ص. ١٧. ٣٢. ٣٣. ٣٤.

(٢) هذا ينتظم فيما سماه طه عبد الرحمن بـ"النقد الإثباتي". روح الحداثة، ص. ١٣. الحوار أفقاً لفكر، ص. ١٦٦.

(٣) من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٣٥؛ بالنظر إلى أن طه عبد الرحمن يؤكد أن كثيراً مما جاء به مفكرو الحداثة الغربية، هو من أصل ديني، إلا أنهم قدموه بصورة مفصولة، عبر التوسل بآلية "التحريف" في بناء المعاني وإنشاء المفاهيم، الأمر الذي يحتاج إلى تتبع وكشف وإعادة الأمور إلى أصولها الأولى، وهذا من أهم ما اجتهد في تحقيقه طه عبد الرحمن كما نبين لاحقاً في هذه المقالة.

(٤) هذا ينتظم فيما سماه بـ"النقد الإبطالي". روح الحداثة، ص. ١٤. الحوار أفقاً للفكر، ص. ١٦٦.

أن معيار قبول ورفض محصول الاجتهاد والسياق الفكري، الدليل، صحة وفساداً. ثانيها: أن معيار التسليم والاعتراض على محصول النظر والتجربة الثقافية، الدين، وصلاً وفصلاً.

فهذه القواعد المنهجية وغيرها مما لم نذكره، هي من أهم ما يتأسس عليها النقد الطهائي لـ"لفكر الحداثي الغربي"، والمتعلقة أساساً بالتعالق المفاهيمي الآتي: "الدين"، "القيم"، "الإنسان"، "الإبداع". أما المداخل المنهجية التي يتأسس عليها النقد الطهائي، المتوسل فيه بـ"التقنية الفلسفية" المستجدة[1]، الآتي تفصيلها لاحقاً، فمحصورة في الغالب في المداخل الآتية: مدخل "النقد الإيماني-الروحي أو الفطري"، مدخل "النقد الأخلاقي"، مدخل "النقد العقلي المؤيد".

بناء على ما تقدم، كشف المتن الطهائي، أن "الأنموذج الفكري الحداثي الغربي"، تعتوره من المنظور الإسلامي جملة عيوب ونواقص ناظمة، والتي بقدر ما تعكس خصوصية "واقع التجربة" و"السياق الحداثي الغربي"؛ فهي أيضا مخالفة للمنظور الإسلامي و"روح الحداثة ومبادئها" في بعدها المجرد؛ ومن الأعطاب التي اعتورت "الأنموذج الفكري الحداثي الغربي"، التي اجتهد المتن الطهائي في سبيل كشفها ونقدها، نذكر من باب التمثيل الإجمالي لا الحصر التفصيلي ما يأتي:

1. **مسلك الفصل والانقطاع أو القطيعة مع الدين محوا له؛** بحيث إن "الحداثة الفكرية الغربية"، سعت في كثير من مقولاتها ومسائلها المنهجية والمعرفية وعبر مفكريها ومنظريها المؤسسين، إلى تكريس "إرادة الانقطاع عن الدين" في كل الشؤون العامة والخاصة، فكانت بذلك حقيقة "الحداثة الفكرية" في مختلف مراحلها، عبارة عن "تجليات إرادة الانقطاع والخروج من الدين"، باتباع مسلك "الفصل"، اختيارياً كان الخروج أو اضطرارياً، بناء على استصحابها

(1) من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٨٦.

"الحكم السلبي عن الدين في كل إنتاجاتها"، والقصد منه، "محو الدين"[1]، وقد اتخذ ذلك المسلك طرائق شتى، منها:

أ. **مسلك "التحريف"**: بحيث حُرفت المفاهيم والمعاني الدينية عن أصولها ومحدداتها الدلالية، وكذا تغيير أسمائها، أو إخفاء أصولها، أو التستر عليها، أو علمنتها، أو سلخها عن سياقها، جرياً على عادة العلماني في الاقتباس، بدءا بمفهوم "الدين" والعقل" و"العلم" وانتهاء بمفهوم "التعاقد-التواثق" و"المواطنة-المخالقة و"التقدم"، إذ إنهم يعلمنونها تغييراً مقصوداً، وذلك بنقلها من "إطارها الديني" إلى "إطار عقلاني" غير ديني، وفق مقتضى نظر "العقل المجرد"، باعتبار معياريته والحاكم على كل ما سواه، تخلصاً من "لغة الدين"؛ وعلى الرغم من "علمنة الحقائق الدينية"، أو قل، "دهرنة ما بعدية لتلك الحقائق" حسب تعبير طه عبد الرحمن، ظلت أقرب إلى "التزييف والتشويه منها إلى تعقيلها أو تعليلها"، سعياً منهم لإهمال المعاني والمفاهيم الدينية وإقصائها من التداول والسريان الاجتماعي العام نظراً وعملاً[2].

ب. **منهج "الاستبدال" و"التعويض"**: بحيث تم استبدال المفاهيم والمقولات الإنسانية بالدينية، مثل تعويض مفهوم "المواطنة" بـ"المخالقة" أو "الأخوة"، مفهوم "التضامن" بـ"الإحسان و"التراحم"، مفهوم حقوق الإنسان" بـ"حقوق الآدميين"، مفهوم "المسؤولية" بـ"الأمانة"، "التعاقد" بـ"التوثق"، "الحالة الطبيعية"

(١) من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٣٥. ٣٦. دين الحياء، ج. ٣، ص. ١٦٦. ١٦٧. المقصود بـ"الدين" في سياق الفكر الحداثي، "الدين المسيحي-النصرانية"، ورغم شدة الأحكام السلبية في الفكر الحداثي الغربي للخروج من "الدين المسيحي"، إلا أنه هذا المبتغى لم يتحقق، بل تحقق نقيضه. من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٣٦.

(٢) الحوار أفقاً للفكر، ص. ١٦٧. ثغور المرابطة، ص. ١٢٩. ١٣٠. شرود ما بعد الدهرانية، ص. ٤٢٧. سؤال الأخلاق، ص. ١٤٨. سؤال العمل، ص. ٢٤٠. من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٣٥. ٣٨. ٤٠-٤٢. مثال ذلك، ما يسمى في السياق الحداثي بـ"المسؤولية السياسية"، وهذا المفهوم ما هو إلا "علمنة" لمعنى "المسؤولية الدينية"؛ بالنظر إلى أن الأصل في وجود "المسؤولية"، "الدين" وليس "السياسة". ثغور المرابطة، ص. ١٢٩.

بـ"الجاهلية" ونحو ذلك، وهذا ضرب من ضروب "علمنة الأخلاق"، سعيا منهم للخروج من "الدين" ومحو آثاره من الحياة، وذلك بإخراج الأخلاق عن الدين لاستجابة لمقتضى الحداثة السياقية؛ والأصل المنشئ لذلك، استبدال إرادة الوضع الإنساني بإرادة الاختيار الإلهي[1].

ج. **مسلك "الإلغاء" و"التعطيل"**، القائم على "تشييء الآيات"، أو قل، تظهيرها؛ بحيث يتم النظر إليها باعتبارها مجرد "ظواهر منضبطة وفق قانون السببية ومنقادة للتجريب والتقدير الكمي والتنبؤ والمراقبة"، ولا تقترن بالتبع بأي "قيم متعالية"، باعتبارها "آيات" ملازمة قبل أن تكون ظواهر صارمة، وفي سبيل تكريس منحى "التشييء"، تم اتباع مهيع "الاستحداث"، القائم على الاجتهاد في سبيل اختراع قيم جديدة ترسخ أمر "الانقطاع" و"الفصل" عن "القيم المعنوية"؛ الإيمانية والأخلاقية، كـ"الموضوعية" و"الحيادية" ونحو ذلك[2].

د. **اجتراح مسلك "تجزيء الكتب المنزلة"**؛ بحيث إنهم انتقوا بعضاً من "القيم الأخلاقية" و"المعاني الإيمانية" من الدين بطريق التحريف، انتقاء استطرافياً وفق تحكّم مسْبق، مع "تأويلها على أهوائهم"، و"محقرين لمنطوقاتها الصريحة"، أو "مكتفين بمقاصدها البعيدة".

هـ. **منهج "الاختزال" و"الحصر"**، ذلك أنهم حصروا "الدين" أول الأمر في "الإيمان" المتعلق بالشأن الخاص، وحصوا بعد ذلك "الإيمان" في نطاق "الوجدان الخاص"، أو في ما هو "روحي"[3].

(١) من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٣٥. ٣٧-٤٠. الحوار أفقا للفكر، ص. ٥٩. بؤس الدهرانية، ص. ١٠٧. مسلك "العلمنة" القائم على "الاستبدال"، يرى طه عبد الرحمن أن "إيمانويل كانط"، هو الواضع له في "الفكر الغربي الدهراني"، كما نبين بعض ذلك لاحقاً؛ مفهوم "المؤاساة" تعبير الطاهر بن عاشور في: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، مصر، ط. ١، ٢٠٠٦، ص. ١٢٨-١٣٤. أما تعبير "المخالقة" أو "المؤانسة" أو "المعالمة"، فهو لطه عبد الرحمن، وقد استبدلهما بمفهوم "المواطنة". ثغور المرابطة، ص. ١٦٩، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٣٧. ٣٨. سؤال العنف، ص. ٢٠٤.

(٢) سؤال العمل، ص. ٢٤٠. ٢٤١.

(٣) بؤس الدهرانية، ص. ٢١. ٧٥. ١٤٠.

هذا وغيره أفضى إلى إطلاق جملة أحكام قيمية عن "الدين"، أو ناشئة عن سياق ديني خاص، من أهمها: وصف "الدين" بـ"الخرافة-الأسطورة" و"اللاعقلانية"، القول بـ"بطلان الأديان"، "التسوية بينهما" في الحكم والاعتبار، الاقتصار على "العقل المجرد" في التأسيس المنهجي والمعرفي، فضلاً عن "قلب" أو "تبديل القيم" وغير ذلك[١].

٢. **مسلك تفريق المجموع أو فصل المتصل**: بحيث إن "الحداثة الغربية" سعت جاهدة عبر تنظيرات أعلامها ومفكريها إلى ترسيخ ناظم "الفصل"؛ إذ إنها نشأت عن انتزاع مجالات أو قطاعات الحياة كلها من "الدين"[٢]، وقد أطلق طه عبد الرحمن على هذا المسلك أو الآلية الكلية الجامعة مفهوم "الدّنْيانية" أو"الدّنيَوية"، ويقصد بها أساساً ناظم "الفصل"، القائم على "إخراج الدين من مجالات الحياة كلها"، وقد تعددت صور "الدّنْيانية" بتعدد "الفصول"[٣]، ومنها:

أ. **صورة العَلمانية**، وهي الصورة المضادة لـ"لدّيَانية" القائمة على "الوصل"، وهذه الصورة "الدّنيانية" اختصت بفصل "السياسة" عن "الدين"، أو "الديني" عن "السياسي"، أو إخراجه منه؛ وهذا "الفصل الدنياني" فصل مشوش، بالنظر أن لـ"لدين" و"السياسة" معاني متعددة ومتباينة، وعلى الرغم من السعي نحو "إخراج السياسة" من "الدين"، إلا أن "العلمانية" وضعت "ديناً بديلاً" عن "الدين المنزل" في الأصل[٤]. وقد اعتبرها طه عبد الرحمن أنها تقع في محاذير عدة، منها: أن "أفقها ضيّق"؛ بالنظر إلى كونها تحصر الوجود الإنساني في العالم المرئي، وأن "منطقها متناقض"؛ بحيث إنها بقدر ما وعدت بالخروج من

(١) سؤال العمل، ص. ٢٤٠.
(٢) من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٣٥، ٣٦.
(٣) بؤس الدهرانية، ص. ١١. شرود ما بعد الدهرانية، ص. ١٥. الحوار أفقاً للفكر، ص. ٩٨، ٩٩.
(٤) بؤس الدهرانية، ص. ١١. روح الدين، ص. ١٧. من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٤٨، ٨٨. سؤال المنهج، ص.٢٤. ثغور المرابطة، ص. ١٢٥.

الديـن، إلا أنها وضعـت ديناً بديـلاً، يقلّـد مراسـيم الديـن ويقلـده ويقتبـس منـه بصـورة مسـتترة تحريفـاً، وإن زعمـت فـي الظاهـر قطـع الصلـة بـه، وأن "مآلها التألـه"؛ بالنظـر إلى كونها نزعـت السـيادة مـن الإلـه الخالـق، ونسـبتها إلى الإنسـان المخلـوق؛ إذ صار "المجتمـع العلمانـي" يسـتند فـي وضـع القانـون التشـريعي المنظـم للشـأن العـام إلى إرادة الإنسـان[1].

ب. صـورة الدّهرانيـة، وهـي الصـورة "الدّنيانيـة" التـي اختصـت بـ"إخـراج الأخـلاق مـن الديـن"، أو "فصـل الأخـلاق عـن الديـن"، وهـذه الصـورة مـن "الفصـل الدنيانـي"، التـي تعـد أشـد الفصـول خطـراً، وسـمها المتـن الطهائـي بـ"المـروق"، الـذي يعكـس منطـق "بؤسـها"[2]، ومنشـأ هـذه الصـورة حسـب تنصيـص طـه عبـد الرحمـن، "إنكار آمرية الإلـه" نفيـاً، وإثباتها للإنسـان قصـراً، بوصفـه آمـراً وحيـداً، وهـذا "الإنـكار" هـو سـبب "المـروق"[3]. وهـذا "الفصـل" أو "المـروق" ينبنـي علـى تصـورات فاسـدة لعلاقـة الإنسـان بالإلـه، قائمـة علـى أسـاس "التشـبيه"، فضـلاً عـن أنـه يفضـي إلـى إلغـاء "الديـن"، ويسـتغنى عنـه بـ"الأخـلاق المجـردة"، الـذي يـؤول الأمـر بها إلى إلغائها، بالنظـر إلى اتصالها بـ"الغيـب"[4]، وبالنظـر إلى أن كيـان الإنسـان بحكـم خواصـه الخِلقيـة والخُلقيـة، لا يتمكـن مـن التجـرد كليـة عـن "الأخـلاق" ذات "الأصـل الديني"، عمـد "الدهرانـي" إلى وسـيلته المفضلـة، وهـي "علمنـة الأخـلاق"، "عقلنـة" أو "أرخنـة" بواسـطة "العقـل المجـرد"، بعـد أخذهـا مـن "الديـن" بـ"طريـق غيـر مباشـر"، وذلـك مـن خـلال اقتبـاس الأخـلاق مـن الديـن، مـع السـعي نحـو إخراجهـا عـن أصلهـا ووصفهـا الديني، أو التسـتر عـن أصلهـا

(١) مـن الإنسـان الأبتـر إلـى الإنسـان الكوثـر، ص. ٤٨. ٨٧. ٨٨. ثغـور المرابطـة، ص. ١١٥. يـؤس الدهرانيـة، ص. ١١. روح الديـن، ص. ١٧.

(٢) بـؤس الدهرانيـة، ص. ١٢. شـرود مـا بعـد الدهرانيـة، ص. ١٥. ٣٧. مـن الإنسـان الأبتـر إلـى الإنسـان الكوثـر، ص. ٨٨.

(٣) شرود ما بعد الدهرانية، ص. ١٦. ٣٧.

(٤) مـن الإنسـان الأبتـر إلـى الإنسـان الكوثـر، ص. ٨٨. ٨٩. مفهـوم "الآمريـة" و"الشـاهدية الإلهيـة" مـن أهـم مـا توسـل بـه طـه عبـد الرحمـن فـي سـياق نقـد الفكـر الحداثـي الغربـي، وكـذا الاجتهـاد التراثـي الفقهـي الإسـلامي، كمـا نفصـل القـول فـي ذلـك فـي لاحـق المقـالات.

ووصفها الديني، أو اللجوء إلى القياس على الأخلاق الدينية فيما يستنبط من أخلاق وضعية، أو أن "ينشئوا من عنديتهم أخلاقاً اتخذوا لها صورة الدين وسموها باسمه"[١].

ج. **صورة ما بعد الدّهرانية**[٢]، وهي الصورة "الدّنيانية" التي اختصت بـ"الخروج من الأخلاق كلية"، أو "الانفصال عن الأخلاق مطلقاً"، فهو "انفصال على انفصال"، أو "خروج على خروج". وهذا الخروج هو الذي كنى عنه المتن الطهائي بمفهوم "الشرود". ومنشأ "ما بعد الدهرانية" قائم على أساس "إنكار شاهدية الإله" نفياً، وإثباتها للإنسان حصراً، وبسببه دخل إنسان "الواقع الكوني" في "حال الشرود"[٣]، وقد اتخذ "الخروج من الأخلاق" عند مفكري الحداثة ومنظريها صورتين: الأولى: ترك اعتبار القيم الخلقية، بحجة أن توجه الحداثي لا ينسجم مع طبيعة الأخلاق الوعظية القهرية، الثانية: الأخذ بالقيم المضادة للقيم الخلقية الأصلية؛ بدعوى أن القيم الأصيلة قد أصابها البلى، فكانت بالتبع جالبة للتخلف وعائقاً للتقدم، فضلاً عن اعتماد نهج "قلب القيم"؛ قلب المعروف القيمي الأصلي المتعارف عليه إنسانياً، إلى ضده، وهو "قيم المنكر"؛ باعتباره علامة فاصلة في مسار "فكر الشرود"[٤].

د. **صورة العِلمانية**، وهي "الصورة الدّنيانية" التي اختصت بـ"فصل العلم عن الدين"، بناء على "اختزال" و"تضييق"، أو قل: "تحريف"، دلالة مفهوم "الدين" و"العلم" معا، إذ غدا "الدين" يتعلق بالدائرة الخاصة للأفراد، وضيق هذا أكثر؛ إذ تعلق بالجانب الوجداني من الدائرة الخاصة للأفراد، و"العلم" بدوره ضيق حتى

(١) سؤال الأخلاق، ص. ١٤٨. الحوار أفقاً للفكر، ص. ٦٠. بؤس الدهرانية، ص. ١١١.

(٢) عبّر بـ"ما بعد" دون "ما فوق". شرود ما بعد الدهرانية، ص. ١٥.

(٣) شرود ما بعد الدهرانية، ص. ١٦. ٢٧. ٣٨١. من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٨٩. الفيلسوف الفرنسي لوك فيري، يعتبر أن الفلسفة الغربية الحديثة، هي على مستوى التعريف، محاولة لإعادة ترجمة المفاهيم الكبرى للدين المسيحي في صورة خطاب دهري معقلن، ودليل ذلك، هو إعلان حقوق الإنسان؛ وعملية تدهير الدين أو تأنيس الإلهي، تقوم على حفظ معاني الدين الوجدانية جزئيا، وإلغاء مبانيه الشعائرية كلياً. بؤس الدهرانية، ص. ٤٧. ٤٩.

(٤) شرود ما بعد الدهرانية، ص. ١٨. ٢٠. ٢٢. ٣١٤. ٣١٥. ٣٨٦.

أصبح معناه يضادّ معنى "الدين"؛ بحيث لا علم حيث يوجد الدين، ولا دين حيث يوجد العلم[1].

بناء على مسلك "الفصل" و"إرادة الانقطاع عن الدين"، يبدي طه عبد الرحمن ملاحظتين، أولاهما: أن أهل "الحداثة الغربية"، على الرغم من الجهود التي بذلت في سياقها في سبيل فصل "الأخلاق" عن "الدين"، فقد فشلت في قطع صلة "الحداثة" بـ"الأخلاق" كلياً، بل غاية ما تحقق، هو "الفصل الجزئي" غير المكتمل. ثانيهما: إن "الفصل الجزئي" الذي تحقق على أيديهم، لم يتحقق دفعة واحدة في مرحلة واحدة، وإنما حصل ذلك تدريجياً على مراحل عدة، والعلامة الدالة على الفشل الذريع في قطع صلة "الأخلاق" بـ"الدين" كلية، على الرغم من الجهود المبذولة إلى درجة استفراغ الجهد، هو النداءات المتزايدة إلى الدعوة لـ"لتخليق" في "الفضاء الحداثي الغربي"، فضلاً عن استثمار جملة من المفكرين الحداثيين لمعان إيمانية وإلهية في بناء نظرياتهم الفلسفية؛ سواء أقروا بذلك أو لم يقروا[2].

٣. **مسلك التظهير**، من المعلوم من المتن الطهائي أن "الظاهرة" ترد في مقابل "الآية"؛ فإذا كان "عالم الظاهر"، هو "كل ما يظهر للعيان محدداً في الزمان والمكان، وحاملاً لأوصاف تقوم بينها علاقات موضوعية"، مجردة من كل

(١) بؤس الدهرانية، ص. ١١. من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٤٠-٤٢. روح الدين، ص. ٢٠٤. وقد اعتبر طه عبد الرحمن أن ابن رشد هو أول من حقق هذا الضرب من "الدنيانية العلمانية"، أو قل، "العلمانية المعرفية"، القائمة على "الفصل بين خطاب الشرع" و"خطاب الحكمة"، وهو الذي سيستفيد منه اللاتينيون فيما بعد في أوروبا. الحوار أفقاً للحوار، ص. ٧٦. كما أن إيمانويل كانط هو الفيلسوف الذي لم يزد عن أن علمن الأخلاق؛ إذ فصلها عن الدين، وأدخل عليها التعقيل، تحليلاً وتنظيراً، استجابة لمقتضى الحداثة أو التنوير. الحوار أفقا للحوار، ص. ٥٨، ٥٩. فإذا كان اسبينوزا وديكارت قد اشتركا في عملية منهجية قائمة على تعقيل الدين؛ بمعنى إلباس الدين لباس الحقيقة العقلية على مقتضى العقل المجرد، فإن كانط زاد عليهما درجة في عملية العقلنة، وهي أنه جعل الدين تابعاً للأخلاق لا العكس. الحوار أفقا للفكر، ص. ١٠٣، ١٠٤. من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٣٦-٣٨. روح الدين، ص. ١٨٤. سؤال العمل، ص. ٢٣٨، ٢٣٩.

(٢) شرود ما بعد الدهرانية، ص. ٣٧. الحوار أفقا للفكر، ص. ١٠١، ١٠٢.

دلالة معنوية دالة على الموجد الأول سبحانه، ويكون بالتبع "النظر في الأشياء بوصفها ظواهر"، هو الذي يتولاه "العقل" أو "النظر الملكي"؛ فإن النظر في المقابل في الظواهر من جهة المعنى الذي يزدوج بأوصافها الخارجية دالاً على الحكمة من وجودها، والذي يكون عبارة عن "قيم أخلاقية" و"معان روحية"، ينبغي لمن يدركها العمل بمقتضاها، أو دالة على أن لها موجداً نصبها شاهدة عليه، كان بالتبع هو النظر في "عالم الآيات"، الذي هو "عالم الملكوت"، بوصفه هو النظر في الأشياء بوصفها آيات، أن يسمى بـ"النظر الملكوتي"، والعلاقة القائمة بين النظرين من المنظور الطهائي، القائم على الوصل، هي علاقة تأسيس الثاني للأول، إلا أن النظر "الدنياني" فصل بين الأمرين في سياقه الخاص، مهملاً لـ"عالم الآيات"، ومقصراً نظره على "عالم الظواهر"، في حين النظر الائتماني جعل العلاقة بينهما علاقة اتصال، قائماً على أن اتصال الدين بالعلم، عبارة عن اتصال آيات، لا اتصال ظواهر[1]. ولما كانت "الحداثة" في واقعها الغربي تقوم على "الفصل الدنياني" في النظر والتعامل مع الأشياء والأحياء، فقد أخضعتها لمبدأ "التظهير"، القائم على أن كل ما يوجد، لا بد أن يظهر، وكل ما لا يظهر فلا وجود له، وإلا فلا أقل من أنه لا يمكن العلم بوجوده، فليس ثمة إلا الظواهر[2]. فطغى النظر المنوط حصراً بالظواهر، أفضى إلى تسلط هذا القانون على النظر العقلي تأسيساً وبناءً؛ بحيث منعه من أن يسرح ويسبح في مختلف العوالم غير الظاهرة أو غير المرئية، التي لا تدرك بالبصر، فضاق العقل بالتبع أيما تضييق، فضلاً عن أنه انفصل عن أصله، وبموجب مقتضى تجديد الإنسان الذي يرمي إليه الاجتهاد الطهائي، توجّب أن يتحرر من الضيق العقلي، ويتحقق ذلك بواسطة أخذه

(١) الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص.١٨، ١٩، ٢٢. بؤس الدهرانية، ص. ٩٥. دين الحياء، ج. ١، أصول النظر الائتماني، ص. ٣٣-٥٧.

(٢) سؤال العمل، ص. ١٠٠-١٠٢.

بمبدأ مقابل لمبدأ "التظهير"، وهو مبدأ "ازدواج قوى الإدراك" لدى الإنسان، ما دامت أنها قوتين: قوة خارجية تدرك من الأشياء ظواهرها وقوانينها، وقوة داخلية تقف على بواطن الأشياء وأسرارها، فيكون بذلك السمع سمعان، والبصر بصران والعقل عقلان، والفقه فقهان ونحو ذلك، وضرورة هذا التغيير تجد مستندها في عقل "التظهير" الذي انفصل عن أصله الذي هو "القلب"، فكان مبدأ "ازدواج الإدراك" قائماً على الوصل بـ"القلب"، ليستمد منه مقاصد ومعان ومثُل وقيم تعيد له اتساعه وتحرره من ضيقه، ولا معنى لاتصاله بـ"القلب"، إلا إذا اتصل بـ"الإيمان"؛ بحيث يتحول الإنسان معه لا محالة إلى إنسان "متكوثر"، "دفّاقا إيمانه مؤيدا عقله". بناء على هذا "الوصل"، يترتب ما يلي:

أ. إن حقيقة النظر إلى الأشياء والأحياء، يتزاوج فيه "النظر الملكي" و"النظر الملكوتي" وصلاً لا فصل فيه.

ب. إن طريق العلم ليست واحدة، وإنما متعددة، بتعدد المواضيع، أو بتوالي الأطوار، أو بتغير السياق التاريخي.

ج. إن النظر الحداثي المبتغى على وجهه المعتبر، يوجب إنشاء رؤية علمية كونية جديدة تقدم إلى الإنسانية، تتأسس عليها مقاربات علمية غير مسبوقة، وتطبيقات عملية غير منظورة، قائمة على ناظم "الوصل" بين "العقل" بـ"القلب"، و"العلم" بـ"الإيمان"، وظواهر الأشياء" بـ"بواطنها"، ليقي العالم ما يفضي إليه ناظم "الفصل" في الواقع الحداثي الغربي؛ إذ بـ"الوصل" يرتقي بالإنسان في مدارج الكمال، سموّاً في الأخلاق وشمولاً في الرؤى؛ فيكون بالتبع "الإنسان مثور"، كما هو "متكوثر"[1].

٤. **مسلك التفريغ**، من المعلوم أن "عقل الحداثة" وضع "مبدأ التفريغ" لضبط عملية "الإدراك"، وهو من المنظور

(١) الحوار أفقاً للفكر، ص. ٥٤- ٥٨. ٦٠-٦٦.

الطهائي لا تقل وظيفته في "الفصل" عن "العَلمانية"؛ بحيث إنه يقتضي "فصل قوى الإدراك لدى الإنسان عن مصدرها الأصلي"، الذي هو "الروح" أو "القلب"، باعتباره "محلاً للروح"، بناء على أن كل أنواع الإدراكات لدى الإنسان أفعال من أفعال "القلب"؛ لذا، لا بد من وضع مبدأ جديد يعارضه، وهو "مبدأ الربط"، ومقتضاه: أن كل فعل إدراكي من أفعال الإنسان موصول بـ"القلب"، أيا كان هذا الفعل، وبالتبع، لا بد أن تعاد تحديد "ماهية الإنسان"، ارتباطاً بـ"العمل" وفق قاعدة "إحياء القلب-إحياء الروح"، باعتبارها "سر الإنسان المودع فيه"، الذي يعتبر "الأصل الذي تشعبت منه كل القدرات والملكات التي يتميز بها"، فهي وإن كنا لا نعلم حقيقتها في ذاتها، فإننا نعلم وجودها بآثارها كما يؤكد طه عبد الرحمن. ومقتضى بناء "الإنسان الجديد"، يتحدد وفق صفتين أساسيتين، وهما: "التكوثر" و"التثوير"، وتحقيقهما يستلزم "إحياء القلب" أو "الروح"؛ لأنها ملاك كيان الإنسان بكليته، ولما كانت "الروح" كما يؤكد المتن الطهائي" أمراً خفياً لا يدرك إلا من خلال آثاره"، لزم أن يتوسل في إحيائها بإحياء أدل الآثار عليها، وهما "فعلين شاملين/قوتين/ملكتين"؛ "العقل" و"الإرادة"[1].

٥. **مسلك نزع القداسة**، من باب تبيان خصوصية سياق "الفكر الحداثي الغربي"، الذي تحدد نظره لجملة من المواضيع وفق "أنموذج" خاص، هو "الأنموذج الدهراني"، خصوصاً ما تعلق بموضوع "الإله" و"الإنسان" و"القيم" و"الدين" و"العلم" و"العقل" و"الدنيا" و"السياسة" ونحوها، أفضى إلى هذا المسلك القائم على "نزع القداسة" عن ما هو "مقدس"، ونسبتها إلى ما هو غير مقدس، و"القداسة" مفهوم دال من المنظور الطهائي على "معنى الطهارة المطلقة"، التي يمتنع أن يلحقها سوء، فهي بالتبع صفة

(١) من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص. ٤٨. ٥٢. ٥٣.

روحية سَنِية يختص بها الأمر الغيبي"، ويعد نزع "القداسة" عن "المقدس-الدين"، ونسبتها إلى "غير المقدس-العقل"، "عملا تغييبياً صريحاً"، المعبر عنه طهائياً بـ"السّطْرنة"، حيث تم "رفع ما هو غير مقدس إلى رتبة ليست من جنس الرتب التي يمكن أن يرتقي إليها، إذ تم إخراجه من سلم النقص المحتمل الذي هو قانونه، إلى سلم الكمال المطلق" الذي هو فوق طوره[1]. وإنزال "العقل" منزلة "الوحي"، بل رتبة أعلى منه، أو قل، "تقديسه"، باتخاذه معياراً أعلى يحتكم إليه للبت و"الفصل في كل شيء"، له بالغ الأثر على تضييق الإنسان في وجوده؛ إذ الأصل في الوجود الإنساني أن يحافظ على تعديته، بل إن "التغييب" يلازمه "التزييف" ولا ينفك عنه، الذي يصل درجة "التحريج"، وهي "درجة لا ضيق فوقها"[2].

٦. **مسلك العقلانية المجردة**، بعد قيام "سلطة العقل المقدس" على ناظم "الفصل المطلق" والقطيعة مع "الدين" تدريجياً عبر مراحل؛ بحيث صار في الحداثة كما ينص طه عبد الرحمن مفهوم "العقل-الانعقال" مرادفاً لمفهوم "الفصل-الانفصال"، بناء على دعاوى وتبريرات محايثة، أو قل، سياقية[3]، غدا "العقل المجرد-المفصول" قائماً بذاته ومكتفياً بذاته وحاكماً على مطلق ما سواه، كما غدت "الفلسفة" بدورها "معرفة عقلية مجردة"، بناء على "المنقول اليوناني" الراسخ والمسلم به في تاريخ الفكر الإنساني في تحديد ماهية "العقل"[4]. إلا أن "العقلانية المجردة" أو قل، "المفصولة"، التي نشأت في فضاء "الفلسفة الدهرانية"، ضيقت النظر العقلي أيما تضييق، الأمر الذي جعل الاجتهادي الطهائي ينتقد مختلف مسالك نظر "العقل المجرد"، متبعاً سريانه، ومبيناً عيوبه وأعطابه في إنتاجات "العقل الحداثي

(١) روح الدين، ص. ١٩٤، ١٩٥، ٢٢٥.
(٢) الحوار أفقاً للفكر، ص. ٩٨، ٩٩. سؤال العمل، ص. ١٢٥، ١٢٦. روح الدين، ص. ٢٢٦، ٢٢٧.
(٣) الحوار أفقاً للفكر، ص. ١٠١، ١٠٢. بؤس الدهرانية، ص. ٢٨، ٢٩.
(٤) الحوار أفقاً للفكر، ص. ٩٧، ٩٨.

الغربي"، فضلاً عن الاجتهاد في سبيل إنشاء "نظرية التعدد العقلي"، معدداً مراتبه ونسبَه، ابتداء بـ"العقل المجرد" مروراً بـ"العقل المسدد" وصولاً لـ"لعقل المؤيد"، موسعاً بذلك "العقل" و"العقلانية" أيما توسيع، بل أسس ما سمّاه بـ"التكوثر العقلي"، أو "تكوثر الحقيقة العقلية"، فاتحاً بذاك منافذ "إمكان الاجتهاد العقلي" واسعة، ومجففاً في المقابل مسلك "الوجوب العقلي".

هذه المسالك وغيرها كثير مما لم يذكر، أدت بالاجتهاد الطهائي إلى تقرير أمور عدة على مستوى النظر المنهجي التأسيسي، نورد منها إجمالاً ما يلي:

أ. رفض مسلك "التحديث الغربي" فكرياً كان أو غيره.

ب. التمييز في تحقيق دلالة" الحداثة" بين "الروح" أو"المبدأ و"الواقع" أو "السياق"[1].

ج. التمييز في "الحداثة" بدعوى الكونية بين "مبدأ الكونية المجردة" و"واقع الكونية السياقية"[2].

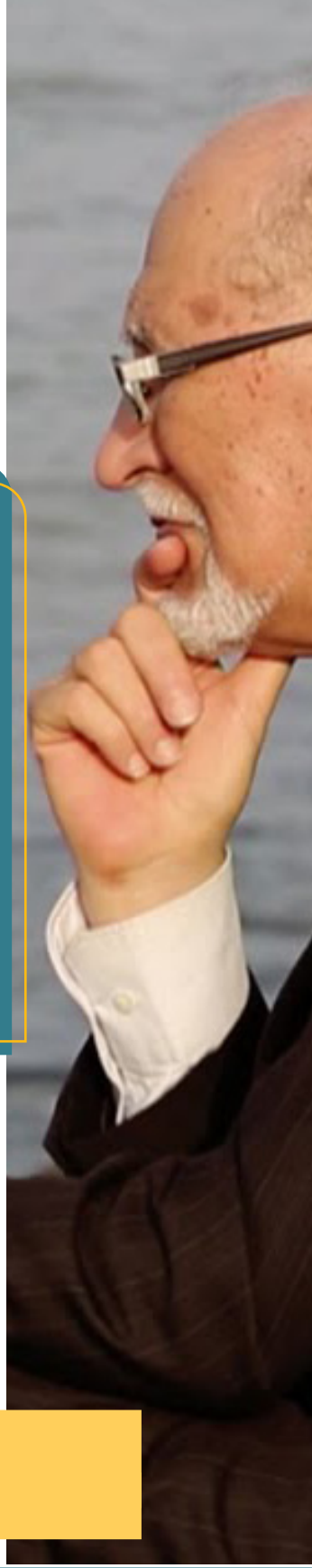
د. الاجتهاد وفق المجال التداولي العربي الإسلامي لإنشاء "أنموذج إسلامي للحداثة"، خصوصاً تأسيس فلسفة إسلامية حداثية[3].

يتحدد منظور طه عبد الرحمن لمفهوم "الحداثة" أكثر في المقالة الثالثة، باعتبار أن المشتغلين بموضوع "التحديث" فكراً وممارسة، تجدهم في الغالب فريقين: فريق يجتهد وفق مسلك أن تحقيق "الحداثة" يتحقق بشرط تقليد "أنموذج الحداثة الغربية" بحذافيرها قرباً أو بعداً، وهو الفريق المهيمن

(١) روح الحداثة، ص. ٣٦٧.
(٢) الحق الإسلامي، ص. ٢٦.
(٣) نبيّن الأمر أكثر في مقالة لاحقة متعلقة بمقاصد الاجتهاد الطهائي.

والذائع الصيت في الوطن العربي والإسلامي[1]. وفريق آخر يعمل على أن "الحداثة" لا تتحقق نظراً وعملاً إلا وفق اجتراح مسالك "الإبداع" أو "إعادة إبداع الإبداع"، الذي يراعي الخصوصية بمختلف متعلقاتها، وإلا كانت اتباعاً لا اجتهاد فيه، سوى تسويغ الاتباع وتبرير التقليد، وهذا له أيضا أهل تنظير، منهم طه عبد الرحمن، بمنهج نظره الخاص، استناداً إلى المرجعية الإسلامية المؤسسة[2].

وعليه؛ يكون مصفى القول، أن مبتغى النظر الطهائي النقدي للفكر الحداثي الغربي من خلال أعلامه ونظرياته وأفكاره، هو بيان صلته المباشرة بسياق الوضع والإنشاء، بالنظر إلى خواصه، التي اقتضت بروز أعلام وتشييد نظريات وأفكار. وارتكز النقد الطهائي أساساً على كشف معالم "الفصل الدنياني"، دهرانياً كان أو ما بعده؛ سواء في علاقته بـ"الدين" أو بـ"الأخلاق"، فضلاً عن بيان قصور "العقل المجرد-المفصول" الذي أحله الفكر "الدهراني" محل المعيار الأعلى؛ لذلك، فمن غير المعتبر في النظر أن يسلك "محترفو التقليد"، تقليد الفكر الحداثي الغربي في علاقته بـ"الدين" و"الأخلاق" وتقديس "العقل" ونحوه، أو أن يكون مدخلهم إلى "الحداثة"، هو نفسه مدخلنا إلى "الحداثة".



(١) الأمر الذي جعل طه عبد الرحمن ينص على أنه "لا وجود لحداثة عربية"، لعلة "التقليد الصريح". الحوار أفقاً للفكر، ص. ١٠٤.
(٢) كما نبين ذلك في المقالة الثالثة.