

التراث والحداثة عند طه عبد الرحمن

مقاربة في المنهج

د. ربيع الحمداني

RABII EL HAMDAOUI

أستاذ باحث في الدراسات الإسلامية جامعة السلطان مولاي سليمان

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، المملكة المغربية

elhamdaouirabii@gmail.com

تقديم:

يتجاذب الفكر الإسلامي المعاصر تياران متوازيان هما: الأصالة والمعاصرة، وهما تياران لم تخلُ منهما مجالات الفكر الإسلامي منذ القدم، فأصبح أحدهما متعصبا للقديم يرى فيه القدرة على استيعاب الجديد بكل مضامينه، والآخر رافضا له بكل أشكاله ومضامينه العاجزة حسب رأيه عن مواءمة الظروف المتجددة للحياة والفكر. وفي ظل هذا التجاذب نجد تيارا ثالثا لا يغلُق على القديم، ولا يتعصب للجديد، وإنما يقود حركة النقد الجديد بما استقاه من المناهج العلمية الحديثة، ويوائمه مع ما يراه خصباً ثري العطاء في التراث القديم، ولعل رأي هؤلاء سببه إدراكهم ما يمتاز به التراث من امكانيات التجديد التي لم تُستنفذ بعد، لأننا يمكننا بقليل من الجهد أن نجد في حراك الفكر الإسلامي القديم ما يُقرّبه، أو بمعنى آخر يصله بالحدثا الإسلامية المنشودة، وهذا يحتاج منا حقيقة الرجوع للتراث قبل أي حديث عن عجزه، لأننا مقصرون في فهمه وفي جعله منطلقا للاجتهد والتجديد، بدل الإعراض عنه فيصبح التجديد تبديدا، وبالتالي تنتثر الجهود ولا يتحقق المقصود.

تتمثل أطروحة طه عبد الرحمن في تأسيس الحدثا الإسلامية على مقاربة "روح الحدثا" بدل "واقع الحدثا"، وقد استعان الدكتور طه في بناء مشروعه الفكري على عدة مؤلفات، لكن أبرزها تأصيلا لمنظور الحدثا الإسلامية لديه ثلاث، أولها كتاب «تجديد المنهج في تقويم التراث»، الذي عقب فيه تعقيا علميا على أطروحة الجابري حول "العقل العربي"، ثم تلاه كتاب «سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثا الغربية»، ثم أتم مشروعه الفكري بكتاب «روح الحدثا: المدخل إلى تأسيس الحدثا الإسلامية».

في هذه الدراسة أسعى إلى بيان معالم الحدثا الإسلامية عند طه عبد الرحمن، والتي تتأسس لديه على ثلاثفرضات: أولها أنه لا حدثا في المجتمعات الإسلامية دون تراث إسلامي، ولا فاعلية لهذا التراث في التغيير بلا مناهج تتخذ التكامل منهجا بدل التجزيء في القراءة، وثانيها أن الحدثا أنواع كثيرة وبالتالي فالنموذج الغربي ليس هو النموذج الوحيد الواجب الاقتداء، وثالثها أنه يجب الانتقال من واقع الحدثا إلى روح الحدثا في التأسيس.

إن السؤال المحوري الذي يسعى البحث الإجابة عنه هو: كيف أسس طه عبد الرحمن لمنطق جديد في الحدثا كثيرا ما تغافل عنه الفكر الإسلامي المعاصر؟ وكيف تجاوز بهذا المنطق فكر التقليد وأحيي فكر الاجتهاد والتجديد؟ هذا ما يسعى البحث الإجابة عنه وفق المحاور الآتية:

- أولا: الحدثا والتراث الإسلامي بين مبدأ الفصل والوصل
- ثانيا: الحدثا الإسلامية ومبدأ نقد العقلانية الغربية عند طه عبد الرحمن
- ثالثا: التأسيس الأخلاقي للحدثا الإسلامية عند طه عبد الرحمن

أولاً: الحداثة والتراث الإسلامي بين مبدأ الفصل والوصل

ينطلق طه عبد الرحمن من فكرة مؤداها أنه لا حداثة إسلامية منشودة دون تراث إسلامي، ولا تحديد في التراث دون قراءة أصيلة فيه، ولذلك نحا طه عبد الرحمن في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف، فهو غير مسبوق لأنه يقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيره بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف لأنه توسل فيه بأدوات مأصولة حيث توسل غيره بأدوات مستوردة منقولة، هذا هو الهم الذي كان يؤرق طه عبد الرحمن، والذي عبر عنه صراحة فيما آلت إليه القراءات المعاصرة للتراث، وكأنه يحدث نفسه عن أي حداثة نتحدث في ظل هذه العشوائية والانتقائية في قراءة التراث الإسلامي، ولعل العبارات التي قالها في بداية مؤلفه (تحديد المنهج في تقويم التراث) خير دليل على ذلك، حيث قال "لم يكن يخطر على قلبنا من ذي قبل أن نخوض بحر التراث، طلباً لإظهار ما عظم من مزاياه ولتمحيص ما شاع من الأقوال القاذحة فيه، إيماناً منا بأن التراث كان ولم يزل روحاً لا حياة لفكر دونه، إلا أن يلقي بنفسه في أحضان تراث غيره يستلبه استلاباً، ولكم كان ذهولنا عظيماً ونحن نرى صدور الأعمال إثر الأعمال، داعية إما إلى قطع الصلة بهذا الإرث المتفرد، وإما إلى الاجتزاء بأقل بقية منه، حتى لم يعد أهون على البعض من أن يشنع بالتراث ويقدم في أهله"¹.

1. التكامل المعرفي في التراث الإسلامي

قبل البدء بالحديث عن مظاهر هذا التكامل وجب تعريف المبادئ والمسائل أولاً:

- **المسائل:** مسائل العلم "هي القضايا التي يطلب بحثها في صنف من العلوم خاصة"²، فكل علم له مسائل تبحث فيه "هي مطالبه الجزئية التي يطلب إثباتها فيه، كمسائل العبادات والمعاملات ونحوها للفقهاء، ومسائل الأمر والنهي والعام والخاص والإجماع والقياس وغيرها لأصول الفقهاء"³، لأنها تطلب فيه بالنظر والاستدلال. وعليه فالمسائل "هي التي تظهر فيها خصوصية العلم، ويتبين بها تميزه عن غيره من العلوم"⁴.
 - **المبادئ:** مبادئ العلم "هي محل بدايته، وسميت حدود موضوع العلم وأجزائه ومقدماته التي هي مادة قياساته مبادئ، لأنه عنها ومنها ينشأ ويبدو"⁵، وقرن بعض العلماء بين مبادئ العلم ومقدماته في التسمية، فقالوا "مبادئ العلوم هي المقدمات التي بها تبرهن تلك العلوم"⁶، فمقدمة العلم "هي ما يتوقف عليه الشروع في مسأله، سواء توقف نفس الشروع عليه كتصوره بوجه ما - والتصديق بفائدة ما"⁷.
- إن الأصل في العلوم إذن التداخل والتكامل، لوحدة الغاية والمصدر، وليس التنافر والتصارع والانغلاق في دوائر خاصة، لا تُطل على غيرها ولا تتواصل معها، وهذا ما يجعل مفهوم التكامل يدل "على حاجة العلوم إلى بعضها البعض في نمو العلم وتقدمه من جهة، أو في تطبيقه وتوظيف مبادئه عملياً من جهة ثانية"⁸.
- إن أبرز من أولى اهتماماً بالمدخل التجديدي في التكامل المعرفي في العلوم الإسلامية عموماً، وفي الدرس الأصولي خصوصاً، طه عبد الرحمن الذي أثبت أن حقول المعرفة التراثية متداخلة في بنائها، ظاهرة التميز والتفرد في منهجها، ويرى أن هذا التكامل والتداخل المعرفي يمكن تلمسه من جهتين هما: التراتب والتفاعل.

• أما من جهة تراتب العلوم، فرغم التباين في المعايير العملية التي حكمت بناء التصنيف العلمية في التراث الاسلامي، واختلاف الأهداف التي وجهتها، حيث ترددت بين الأهداف التقنية والأهداف التعليمية، إلا أنها "توضح كامل التوضيح النزعة التكاملية التي كانت تطبع النظرية التراثية للمعرفة، فقد كانت هذه النظرية مبنية على الاقتناع التام بتقارب العلوم وتشابهاها، وبفائدة ترتيبها حتى تبرز علاقات هذا التقارب والتشابه"⁹.

• أما من جهة تفاعل العلوم، فقد أقر علماء الاسلام "مشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات بينها، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية وهكذا، وقد ساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون بعضها لبعض، وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر، بل أدى ذلك التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم، إلى حد أن تبدو بعض الإشكالات المعرفية التي يولدها هذا العلم، كما لو كانت تنتسب إلى الإشكالات المعرفية التي تدخل في علم غيره"¹⁰.

لقد أدى الوعي بالطبيعة التراتبية والتفاعلية بين العلوم الاسلامية إلى ظهور طريقة في التعليم والتأليف تأخذ مبدأ الموسوعية، حيث كان من مبادئ التعليم أن يبتدئ المتعلم بالإطلاع على علوم عصره في مقاصدها ومناهجها وفي بعض مسائلها، من أجل استثمارها إن دعت الحاجة إلى ذلك من وجودها، وقد خلف هذا النمط من التعليم رجالا قطعوا أعمارهم في طلب التمكن من أغلب العلوم العقلية والنقلية¹¹، حتى إذا لم يتحقق في بعضهم أوصاف الإحاطة بالعلوم كلها نتيجة تميزها، فإن تحقق الاستفادة منها كانت تقتضي منهم استثمار أسلوب "(النظر الجماعي)"، أي النظر التشاركي في بناء هذه المعارف، والذي كانت تحتضنه مجالس الحوار والمناظرة، مما يعني أن المنهجية التراثية متشعبة إلى حد بعيد بآليات النظر الجماعي (...)، وإذا تقرر هذا ظهر معه أن الناظر في المعارف التراثية، يلزمه مراقبة هذا التوجه التكاملي التداخلي لهذه المعارف"¹².

لقد خلص طه عبد الرحمن في نظريته التكاملية للتراث الاسلامي إلى نتيجة مفادها، أن حصول الاجتهاد والتجديد في العلوم الاسلامية يقتضي بالضرورة مراعاة منطق التكامل لا التجزئ، وبذلك قال "إذا تقرر أن التراث قد أخذ بتراتب العلوم على درجات مختلفة، والتزم بتفاعلها على وجوه متباينة، وعمل بأساليب في التعليم والتكوين والتأليف تحمل الصفة الموسوعية، فقد ظهر أنه لا ينفع في تحقيق نصوص التراث وتقويمها إلا مراقبة هذا التوجه التكاملي التداخلي، وتحصيل تكوين شمولي ضروري لإدراك خصائص هذا التوجه، وحل أسرار التركيب المتشابه لهذه النصوص"¹³، وبالتالي فأى مشروع فكري يسعى للتغيير وحصول النهضة الفكرية، يجب عليه «الاجتهاد في جلب أسباب التكامل الذي يقى الأمة الانقسام والتشتت، وأسباب التجديد الذي يحفظها من الجمود والتوقف"¹⁴.

إن سبب تخصيص الحديث عن أوجه هذا التكامل في المنهج الأصولي هو كونه منهجا يشكل "نموذجا تأسيسيا لخطاب منهجي نقدي معرفي مهموم برؤية كلية تركيبية، تتكامل فيها جدليات منهجية ومعرفية تتشابه

فيها نظريات وأنساق، وتتعلق فيها الأجزاء والأفراد بأوصاف الأصول والكميات، وتشاكل فيها آليات استدلالية متعددة، فكان بحق نسقاً إبستمولوجياً ناظماً لبنية العلم الإسلامي¹⁵.

هذه البنية التي تشكلت في علم الأصول من علوم مختلفة، "حين مد (هذا العلم) يده إلى معارف علوم مجاورة (منها علوم اللغة)، يقتبس من معارفها قواعد يمهّد بها لبناء نسقه المعرفي، ويقيم من مجموعها أصولاً حاکمة لمختلف وجوه تدخلاته في المجال التشريعي، بدءاً من تحديد مدارك الأحكام تمهيداً لصياغة مفهوم الدليل، ومروراً بالتدقيق في قواعد الفهم وبناء قصد الإفهام، وانتهاء برسم معالم اعتبار الواقع في اجتهادي التأويل والتنزيل تحقيقاً لمقصد الامتثال، ورعياً منه لمقصد التكليف بمقتضاها"¹⁶.

وبذلك أصبح التكامل المعرفي أحد الأسس التي قامت عليها بنية منهج علم أصول الفقه، والتي تُزوّج بين الوحدة الموضوعية والاتساق الوظيفي مع العلوم المختلفة الأخرى، وهذا ما استثمره عدد من الأصوليين في محاولات التقويمية التجديدية في هذا الباب.

2. قابلية التراث الإسلامي في الإمداد والاستمداد المعرفي (علم أصول الفقه أنموذجاً)

لقد انفتح المنهج الأصولي على مختلف العلوم سواء داخل دائرة العلوم الإسلامية أو خارجها، مما انعكس على تطوره حسب المراحل الزمنية، هذه العلوم التي هي وسائل معرفية لتحقيق مقاصد وأهداف إجرائية، وهي المعبر عنها بعلوم الآلة، والتي يقول فيها طه عبد الرحمن "العلم الآلي هو عبارة عن العلم الذي لا يكون مقصوداً لذاته، أو قل ليس هو غاية في حد ذاته بحيث لا يطلب إلا من أجل غيره، وبحيث لا ينال هذا الغير إلا بواسطته (...)"، ولمفهوم الآلية معنيان اثنان أحدهما معنى أعم والآخر معنى أضيق، أما المعنى الأعم فهو أن تكون الآلية خاصية إضافية تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون منه آلة له، فإن دخول الفقه في التصوف يجعل الفقه آلة له، كما أن دخول التصوف في علم الأخلاق يجعله آلة لهذا الأخير، وهكذا تكون الآلية صفة تعرض للعلوم من جهة استخدامها في غيرها، بحيث لو صرف عنها هذا الاستخدام، صارت علوماً مقصودة لذاتها، فيكون بذلك كل علم من جهة، مقصوداً لذاته، ومن جهة أخرى آلة لغيره، وأما معنى الآلية الأخص، فهو أن تكون صفة ذاتية لبعض العلوم أي صفة تختص بها دون غيرها، بحيث لا يمكن أن يصرف عنها وصف الاستخدام لغيرها حتى لو قصدناها لذاتها، لأن غاية هذا القصد أن ننظر في هذا الاستخدام لكي نزيد في تصحيحه وضبط قوانينه، بحيث لا ينتقل هذا الوصف الآلي عنها حتى ولو لم يقع التوصل بها في تحصيل علوم أخرى"¹⁷.

إن ما وصف به طه عبد الرحمن العلوم في علاقتها بذاتها، وفي علاقتها بغيرها هو الذي يعيننا في فهم التداخل المعرفي الحاصل بين علم أصول الفقه وباقي العلوم الأخرى بنا فيها علوم اللغة، حيث يمكن أن تمثل مجموعة من العلوم وسائل آلية لتحقيق مقصد علمي معين، وإن اختلف مقصدها الخاص مع العلم الذي تصبح آلة له، انطلاقاً من تكامل العلوم بعضها مع بعض، وهذا ما نستشعره في قول الغزالي «على المتعلم أن لا يخوض في فنون العلم دفعة، بل يراعي الترتيب، فيبدأ بالأهم فالأهم، ولا يخوض في فنّ حتى يستوفي الفن الذي قبله، فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى بعض، والموفق مراعي ذلك الترتيب والتدرّج"¹⁸.

إن التداخل المعرفي في العلوم الإسلامية لا يقتصر على الانفتاح داخل التداول الإسلامي، بل العلوم الإسلامية قابلة للانفتاح على علوم خارج مجال التداول الإسلامي، إذا استشعر المجتهد وظيفتها الآلية في تحقيق مقصد معين للعلم الإسلامي المراد البحث فيه، فيصبح «التداخل المعرفي على ضربين: أحدهم داخلي يتعلق بتفاعل العلوم الإسلامية بعضها مع بعض، والثاني خارجي يتعلق بتفاعل العلوم الإسلامية مع غيرها من العلوم المنقولة»¹⁹. إن "الآليات الإنتاجية (للمعرفة في الثقافة الإسلامية) تختص بكونها تقبل أكثر من غيرها التنقل من حقل فكري إلى آخر، والتحول بين مختلف حقول المعرفة وأصناف العلوم، حتى إن الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم متباينة في مقاصدها ووسائلها، ولا يخرجها عن وصف الشمولية ما قد يلحقها من تلونات حقلية"²⁰، وهذا ما حصل بالنسبة لعلم أصول الفقه الذي انفتح على عدة علوم، سواء التي تنتمي للثقافة الإسلامية ذاتها، كما هو الحال بالنسبة لعلم الكلام واللغة والفقه، أو التي لا تنتمي لهذه الثقافة، كما هو الشأن بالنسبة لعلم المنطق، وبذلك يمكن تحديد طرق انفتاح الدرس الأصولي في نوعين هما:

أ. الانفتاح الداخلي:

لقد تحدث الأصوليون كثيرا في مؤلفاتهم عن مصادر الاستمداد في الدرس المعرفي الأصولي، والتي أجمعوها في الكلام والعربية والأحكام الشرعية، وقد ذكر سيف الدين الأمدي أهميتها في المنهج المعرفي الأصولي، بقوله "وأما ما منه استمداده فعلم الكلام والعربية والأحكام الشرعية، أما علم الكلام فلتوقف العلم بكون أدلة الأحكام مفيدة لها شرعا على معرفة الله تعالى وصفاته وصدق رسوله فيما جاء به، وغير ذلك مما لا يعرف في غير علم الكلام، وأما علم العربية فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة على معرفة موضوعاتها لغة، من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء والإشارة، والتنبيه والإيماء، وغيره مما لا يعرف في غير علم العربية، وأما الأحكام الشرعية فمن جهة أن الناظر في هذا العلم إنما ينظر في أدلة الأحكام الشرعية، فلا بد أن يكون عالما بحقائق الأحكام ليتصور القصد إلى إثباتها ونفيها، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل بضرب الأمثلة وكثرة الشواهد، ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال"²¹.

إن ما ذكره الأمدي يثبت توسل المنهج الأصولي بعدة علوم داخل التصور الإسلامي مستقلة بذاتها، لكنها خادمة لغيرها، وهذا ما ينبه عليه طه عبد الرحمن بقوله: "ليس يخفى أن علم الأصول الذي يعد بحق علما أنشأته الحضارة الإسلامية إنشاء، يكاد أن يكون مجرد مزيج من أبواب نظرية ومنهجية، وأخرى عملية ومضمونية مستمدة من علوم مستقلة بنفسها، فمن الأبواب النظرية والمنهجية التي تدخل فيه: باب علم المناهج (أو الميتودولوجيا) الذي ينظر في الأدلة الشرعية، تعريفًا وترتيبًا، كما يدرس قواعد الاستنباط وقوانين الأحكام، وباب الاستدلال الحجاجي، وهو يعنى بقوانين الجدل والمناظرة، وباب فقه العلم (أو الإبيستمولوجيا) الذي يبحث في فلسفة التشريع، وباب اللغويات، وهو يختص بدراسة أصناف دلالات الألفاظ، ومن الأبواب العملية والمضمونية التي

يشتمل عليها علم الأصول ما وقع اقتباسه من العلوم الإسلامية، مثل علم الحديث وعلم التفسير وعلم القراءات وعلم الكلام، فضلا عن الفقه الذي جاء علم الأصول لاستخراج مبادئه وتحديد مناهجه وترتيب قواعده"²².

لقد انفتح الدرس الأصولي على مختلف العلوم الإسلامية كلامية كانت أو لغوية أو فقهية، لكن يبقى السؤال دائما عن مدى معيارية هذا الاستمداد وفائدته المعرفية، فعند غياب المعيارية في الانفتاح على المعارف الوافدة، قد يؤدي ذلك إلى الخلل في حصول الفائدة من هذا الانفتاح، فيستلَب العلم المقصود بالدراسة من طرف هذه الآليات المعرفية الوافدة نظرا لاختلاف مقاصدها وأهدافها، ولذلك حدد طه عبد الرحمن طبيعة التداخل في التراث الإسلامي، فقال "إن التداخل في العلوم على ضربين: أحدهما ابتدائي يصير المبحث العلمي بمقتضاه قابلا للاندماج في أي علم من العلوم، فتتمحي بذلك خصوصيته العلمية، والثاني إجرائي يقبل المبحث العلمي بمقتضاه الاندماج في جملة مخصوصة من العلوم دون غيرها، وإذا نقلنا هذه التفرقة في التداخل إلى علم أصول الفقه، فإن معنى التداخل فيه يصير دائرا بين هذين الضربين"²³.

ولتمييز الانفتاح الإجرائي عن الابتدائي في علم الأصول، نجد الإمام الشاطبي يضع معيارا للتفريق بينهما وهو معيار الفائدة العلمية، وذلك بالتمييز بين المعارف الخادمة لغيرها والتي تحصل الاستفادة منها في علم أصول الفقه، والمعارف غير الخادمة التي لا فائدة ترجى منها، وبذلك يقول في القاعدة الرابعة من مقدمات كتاب الموافقات "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، ومحققا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك، فليس بأصل له"²⁴.

وبذلك يظهر أنه "لا تداخل مقبول في علم أصول الفقه إلا بين المعارف التي تكون قد خرجت عن نسبتها إلى مجالات علمية أخرى، واندجت في هذا العلم اندماجا مع ثبوت فائدتها للفقه، فتكون المعارف المتكاملة مع علم الأصول تكاملا تداخليا، هي بالذات المعارف التي تأصلت في هذا العلم، وانبت عليها الفروع الفقهية (...)"، وبذلك يكون الشاطبي قد دفع عن هذا العلم التداخل الابتدائي، وجلب له التداخل الإجرائي الذي يمكن وحده من إضفاء الوحدة والتناسق على هذا العلم"²⁵.

ب. الانفتاح الخارجي:

لقد بدأ هذا الانفتاح منذ وقت مبكر عن عصر الإمام الغزالي رائد التوسل بعلم المنطق في الأصول²⁶، بل يمكن القول إن حضور بعض المصطلحات ذات الدلالة المنطقية، كان منذ وقت مبكر على عصر الإمام الغزالي حيث انفتح الدرس الأصولي على بعض المعارف الخارجية، والذي يثبت ذلك استعمال مصطلحات غير متداولة في المدونات الأصولية من قبيل مصطلح (الحد)، فنجد مثلا الإمام الباقلاني يضع باباً سماه (القول في حد الحد)، والذي قال فيه "إن قال قائل ما الحد؟ قيل له هو القول الجامع المانع المفسر لاسم الحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه، فهذا هو الحد الفلسفي الكلمي الفقهي الذي يُضرب للفصل بين الحدود وما ليس منه"²⁷.

فاستحضار مفهوم الحد المنطقي في مؤلف التقريب والارشاد للباقلاني، وإن كان من أشد المنكرين لتعريفه عند الفلاسفة²⁸، مهد لعلماء الأصول بعده مزيدا من الانفتاح على المعارف الوافدة، وانطلاقا من ذلك نجد الإمام الجويني يتوسع أكثر ممن سبقه في الانفتاح الخارجي، فيقول "حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد ذلك الفن، وبحقيقته وفنه وحده إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد"²⁹، ويقول كذلك «الغرض من الحد الاشعار بالحقيقة التي به قيام المسؤول عن حده، وبه تميزه الذاتي عما عداه»³⁰.

فهذه كلها أدلة على انفتاح الدرس الأصولي على علم المنطق مع الإمام الجويني، ثم انتهاء بعد ذلك بالإمام الغزالي الذي وضع مقدمة منهجية تحمل الصفة المنطقية في كتاب المستصفى، جزم من خلالها أن من لم يحيط بها فلا ثقة بعلمه، فقال "وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلمه أصلا"³¹.

وإذا كان البعض رافضا لهذا الانفتاح كما هو الحال بالنسبة لابن رشد عند تلخيصه لكتاب المستصفى "الضروري في أصول الفقه"³²، حيث جرده من مقدمته خوفا ربما "من حشو المباحث الأصولية فيما بعد بقضايا المنطق، إلى درجة ذوبان المادة الأصولية، في قوالب المنطق الصوري"³³، لكن هذا الرأي مع وجاهته لم يدرك الوظيفة المنهجية لعلم المنطق بعيدا عن خلفيته المعرفية، لأنه لا الجويني ولا الغزالي، ما كانا ناقلين لهذه المعارف دون تمحيص لها بالنقد تارة والنقض أخرى، ولذلك تعتبر مقدمة الغزالي في المستصفى حسب رأيي مفتاحا لفهم الكتاب سواء في بنيته المنهجية أو في مادته المعرفية.

وهذا ما أكد عليه طه عبد الرحمن حيث قال "لقد اشتهر المستصفى للغزالي بالإضافة إلى حسن تبويبه وإحكام ترتيبه، بمقدمة جامعة في المنطق حيث تعتبر حدثا حاسما في تاريخ الممارسة التكاملية للتراث، لكن ابن رشد أبى إلا أن يحذفها كما لو كانت من جانب الغزالي زيادة في غير محلها، أو إقحاما مفسدا للبناء العلمي، غير ملتفت إلى الطريق العلمي الجديد الذي تفتحه، والذي يجعل أبعد العلوم النظرية المنقولة عن مجال التداول تندمج في أقرب العلوم النظرية الأصلية إلى هذا المجال، أليس في الإقدام على هذا الدمج بعد نظري وتبصر بمآلات العلوم النظرية وبأسباب بث الإنتاجية فيها، الواقع أن المعارف النظرية أسبق من غيرها إلى إمداد بعضها لبعض ونقل إنتاجية بعضها إلى بعض، بل وإلى فتح باب الزيادة في إنتاجية العلم الأصلي، لكونها أقدر من غيرها على تجاوز أسباب المصادمة التداولية بين العلوم"³⁴.

يمكن القول إذًا أن منهج علم أصول الفقه منهج أصيل في ذاته منفتح على غيره، مستمد من مصدرية الوحي وهو الأصل الثابت فيه، منفتح على العلوم الأخرى في الفكر الاسلامي والإنساني العالمي، وهذا ما يجب استحضاره في أي دعوى لتجديده، فكل الآليات المعرفية الخادمة لهذا العلم سواء كانت داخل مجال التداول الاسلامي أو خارجه، يمكن الاستفادة منها إذا ثبتت فائدتها في خدمة منهج الدرس الأصولي، فتصبح معارف وسائل لا معارف غايات.

ثانيا: الحداثة الإسلامية ومبدأ نقد العقلانية الغربية عند طه عبد الرحمن

بعدما بسط طه عبد الرحمن نقده للقراءات التجزيئية للتراث الإسلامي في كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث)، حيث اتخذ مدخل التكامل المعرفي أساسا منهجيا في القراءة، خلص لفكرة مؤداها أنه لا حداثة في المجتمعات الإسلامية بدون تراث، ثم إن التراث بريء من أي محاولة لاثامه بمصدر عجزنا عن ركب الحضارة والتقدم، لأن الخلل فينا نحن لأننا عجزنا عن فهم التراث بتبنيها لمناهج مستوردة غريبة لا تتناسب وطبيعة العلوم الإسلامية، كل هذا اتخذ طه عبد الرحمن سبيلا في التأسيس للحداثة الإسلامية بمرجعية أصيلة غير منقولة، وهو المدخل الذي بنى عليه الخطوة الموالية في التأسيس للحداثة بنقد العقلانية الغربية، وهو ما سأحدث عنه الآن.

1. العقلانية المجردة وأزمة الحداثة في الفكر الغربي

العقلانية أهم المقومات التي بُنيت عليها الحداثة الغربية حتى أضحت لصيقة بها، لكنها أنواع كما يقول طه عبد الرحمن، ومن لم يدرك ذلك سيعتقد المثال الغربي لها هو النموذج الوحيد فيها، ولذلك يقول "وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثنائية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره، وليس الأمر كذلك إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان"³⁵.

نظرا لما للعقل من أهمية فقد تكلم فيه العلماء باختلاف مشاربهم، فعن العقل تكلم الفقهاء والأصوليون من حيث هو مناط التكليف، فلم يُعْنو بالبحث في حقيقته في ذاته ومعرفة ماهيته كما فعل الفلاسفة، وإنما بحثوا في وظيفته وابتعدوا عما لا طائل تحته، كالبحث في العقل عرضا أو جوهرًا، والجدل في علاقته بالنفس والروح، لقد صرح الجويني بصعوبة تعريف العقل، ولذلك انصب اهتمامه على البحث في وظيفته، ودُكِّرنا في معرض كلامه أن أبرز من أولى اهتمامه بحقيقة العقل الحارث المحاسبي³⁶، كما اعتبر الغزالي البحث عن تعريف منضبط للعقل غير ممكن، حيث قال "إذا قيل ما حد العقل فلا تطمع في أن تحده بحد واحد، فإنه هوس"³⁷.

وإذا كان موقف علماء المسلمين في تعريف العقل مختلف عن غيرهم، إلا أنهم لم يهملوه بل عرفوه بوظيفته، مهتمين بدوره في فهم الحجج وإدراك المعاني وتفسير الظواهر والاستدلال على القضايا، فالبحث إذن في ماهية العقل وكنهه «بحث ليس وراءه طائل، ولم تثمر فيه المباحث من ذ الفلسفة اليونانية إلى اليوم ما يعود بفائدة على واقع المعرفة الإنسانية، واستشعاره ذا السبب هو الذي حول البحث في العقل من مجال الوجود إلى مجال المعرفة"³⁸ في التصور الإسلامي، عكس التصور اليوناني القديم مع أرسطو وسليله في العصر الحديث ديكرت، الذي رأى أن العقل بإمكانه معرفة الحقيقة دون مساعدة خارجية، بل وقصر الفكر الغربي هذه المعرفة على الجوانب المادية، مع استبعاد كل ما هو أخلاقي روحي لأنها حسب زعمهم تبعد ميدان الفكر العلمي عن الموضوعية، يقول طه عبد الرحمن "أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تُعدّ عندها بمنزلة عوائق، أو عقبات تثبّط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته وفائدته، والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله

هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معانٍ وقيماً أخرى، غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها"³⁹.

وبهذا فإن المنهج العقلي والعلمي الذي ارتكزت عليه الحداثة العقلية، لا يستند إلى مفاهيم إنسانية أخلاقية تحترم كرامة الإنسان وتُصنّف قيمة، وفي هذا رأى عبد الوهاب المسيري أن المفهوم العلمي والتكنولوجي للتقدم، الذي تتبناه الحداثة الغربية إنما هو مفهوم مادي محض للتقدم، يطغى على أي جانب من الجوانب الإنسانية للتقدم، ولا يعترف بها إلا كجوانب ثانوية أو كجوانب ذاتية تخص الأفراد كلاً على حدة، أو كلاً على هواء ومعاييره الذاتية الخاصة به وحده دون غيره⁴⁰.

فالعقل المجرد إذن الذي كان يُؤمل منه تحقيق التقدم والتنوير المطلوب، صار عقلاً محتلاً بشهوة المصلحة والاستحواذ، فكانت نتائجه كارثية على الإنسان خصوصاً حين جعل العقل الوسيلة الأشد فظاعة لاستلاب الإنسان، يقول طه عبد الرحمن في ذلك "فالعقل المجرد هو بالذات العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، وبالأولى من اليقين في تجويع الوسائل التي اتخذها، ولا نستغرب إذ ذاك لأن ينقلب بالضرر على الإنسان، إن قليلاً أو كثيراً"⁴¹.

وتبعاً لعدم وفاء العقلانية المجردة بتحقيق النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل، يرى طه عبد الرحمن "أن هذا لن يتحقق إلا في ظل العقلانية الإسلامية الإيمانية، فالتصور الإسلامي له ربط إجرائي من نوع آخر مختلف تماماً، حيث إنه يربط بين الوسيلة والقيمة، فيربط الأسباب بالقيم، لأنه في هذا التصور سترفع القيمة الوسيلة إلى مستوى فوق المادي، حتى لو كانت الوسيلة مادية، فهي تُحقق دائماً معنى مثالياً، فالعقلانية الإسلامية الإيمانية تقتضي اختيار القيمة التي يحصل اليقين في نفعها، واختيار الوسيلة التي يحصل اليقين في نجاعتها، والوحي هو الذي يمد الإنسان بهذا اليقين"⁴².

ولذلك يقترح طه عبد الرحمن نسقاً عقلياً أوسع لتجاوز النسق الحداثي الضيق، ومرتبته أعلى من العقلانية المجردة اصطلاحاً على تسميتها: العقلانية المسددة، والتي يقول فيها "ولما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلائي أفضل وأعقل، ارتأينا أن نخص هذا العقل الذي يُسدّده العمل ويجدد لباسه باسم العقل المسدّد، ونحن ماضون بإذن الله إلى وصفه والنظر في مدى وحدود إمكاناته في تكميل الحال العقلي للإنسان"⁴³، وفي مزيد تعريف العقل المسدّد يقول "إن العقل المسدّد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، مُتوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"⁴⁴، وبذلك حدد طه عبد الرحمن ثلاثة شروط أساسية يجب توافرها في العقل المسدّد حتى يكون محل اعتبار، وهي: موافقة الشرع، واجتلاب المنفعة، والدخول في الاشتغال.

لكن على الرغم من علو منزلة العقل المسدّد إلا أن هناك مرتبة أعلى وأفضل يورثها العمل الشرعي، وهو الذي اصطلاحاً عليه طه عبد الرحمن العقل المؤيّد، وهو «العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلاً على تحصيل المقاصد النافعة"⁴⁵، فهو المرتبة الأسمى من العقلانية التي تمكن صاحبها من تلقى الخطاب القرآني بمعانيه

الروحية، وليس برسومه اللفظية، وكأن المتقرب في ترقيه إلى مرتبة العقل المؤيد غايته تدارك الآفات الخلقية والعلمية التي ورثها كل من العقلانيتين المجردة والمسددة، وبهذا فالعقل المؤيد لا يقوم على مجرد اعتقاد اعتيادي باطني وتصديق وجداني وإقرار لفظي، وإنما هو بالأساس اعتقاد حيّ يقيني يُصدّقه العمل وقول يُحقّقه الفعل⁴⁶.

2. النموذج المادي للحدث الغريب وفصل العلم عن الأخلاق

إن الانتكاسة التي عرفتها المعرفة التي أنتجها عقل الحدث الغريب على مستوى الارتقاء بإنسانية الإنسان، راجعة إلى كون هذا الفكر انبني على مبدأين جعلوا هذه المعرفة تنحصر تطلعاتها في أفق المادة، وتقتصر عن إدراك الأشياء في كليتها، وهذان المبدآن هما:

الأول: فصل العقل عن الغيب، فكل ما لا تفيد التجربة الحسية ولا تقديرات العقل المجرد في الإحاطة به أو بوصفه، ينبغي إبعاده من مجال العلم وإدراجه في دائرة الأسطورة أو اللاعقل الذي يخص حياة الفرد الشخصية.

الثاني: فصل العلم عن الأخلاق، فلا مجال في العلم للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم معنوية مخصوصة، أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة، على اعتبار أن العلم ينبغي أن يخضع لمبدأ الموضوعية فقط، الذي يستبعد أي تدخل للقيم الخلقية والروحية في مسار العلم⁴⁷.

لقد أدى الأخذ بهذين المبدأين في الممارسة العلمية في نظر طه عبد الرحمن إلى إنتاج معرفة ذات طابع أداتي آلي "تنزل كل شيء منزلة الظاهر الذي ينبغي التحكم فيه، ولا تتطلع إلى ما وراءه من الدلالات الخفية، ولا إلى ما بطن من الأسباب الممتنعة عن المراقبة الآلية"⁴⁸، ولا يخفى أن المعرفة الأداة لا يمكن أن تشكل الحدث الحقيقية التي يتطلع الإنسان إليها، لأنها معرفة قاصرة لا تُبصر إلا الجانب المحسوس فيه، ناسية أو متناسية جانبه الروحي والأخلاقي، ولا شك أن الحضارة التي تنبني على مثل هذا التصور الناقص لا يمكن أن تتجه بالإنسانية إلا إلى دمارها ونقص إنسانيتها، ولذلك نجد بعض علماء الحضارة الغربية يدقون ناقوس الخطر، منبهين الإنسانية وقادة العالم إلى أن الاستمرار في هذا التوجه من الحدث سيفضي لا محالة إلى الكارثة، التي لن تعود على الإنسانية إلا بالمساوئ بدل جلب المصالح⁴⁹، يقول ألبرت أشفيتسر "الخاصية المروعة في حضارتنا (أي الحضارة الغربية) هي أن تقدمها المادي أكبر بكثير من تقدمها الروحي (...)"، إن الحضارة التي لا تنمو فيها إلا النواحي المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافئ في ميدان الروح، هي أشبه ما يكون بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي ستقضي عليها"⁵⁰.

فالنظام العلمي والتقني للحدث الغريب في سعيه على السيادة بعيدا عن الأخلاق، يكون قد كشف عن سلبياته بعد أن كان أنصاره يعتقدون أن التقدم العلمي والتقني قادر أن يرفع عن الإنسان أسباب الشقاء، وأن يمدّه بأسباب السعادة، فإذا به يُلقى بالإنسان في دوامة من الشك والقلق على مصيره، لما ورثه من آفات لا حصر لها "وَبَرِكَ هذه العقلانية المتعمد لجانب الاشتغال من الأخلاق الدينية، تكون قد تركت المصدر الأساسي الذي ظل يمد أطواره الثقافية والحضارية بمعاني الحياة، ومعايير السلوك وقيم العمل، فأغلقت دونها باب تحصيل المعاني

الاشتغالية التي لها من القوة ما تستطيع أن تضاهي به قوة التمكّنات المادية التي انفتحت لها، فتحفظ هذه التمكّنات من أسباب الضرر التي قد تتطرق إليها"⁵¹.

لقد سد الإسلام هوة الثغرة في التجربة التاريخية بين العلم والأخلاق بإحداث توازن بين عُنصرَي الروح والمادة، وأخلاقية الحياة والعلوم، فالإسلام لا يفرّق بين العقيدة والعلم والتقنية، بل على العكس يوحد بينها في بنية واحدة متماسكة، لأن "كل تقدم مادي يتطلب تقدّمًا روحياً يفوقه أو على الأقل يساويه حتى يحصل الانتفاع به"⁵²، ومن هنا يرى طه عبد الرحمن أن الحداثة الغربية بنظامها العلمي والتقني لا يمكن درء آفاتهما إلا بالعودة إلى الإسلام، أي تخليق النظام العلمي والتقني وفق المبادئ الأخلاقية التي جاء بها.

ولا يتحقق ذلك إلا وفق مبدئين أساسيين هما التعقّل والتخلّق، أما التعقّل فإنه يُعدّ من أهم الفضائل التي تُميّز الإنسان عن غيره من المخلوقات الأخرى، يقضي بتحصيل المعرفة المفيدة التي تُجنّب الإنسان ما تُحشّ عواقبه من الأفعال، يقول طه عبد الرحمن "التعقّل هو التحفظ من اصطناع تقنية ممكنة، والتصوّن من الإكثار من هذه الوسائل دفعًا لسوء العواقب"⁵³، وأما التخلّق فهو جوهر الإنسان وماهيته، فالإنسان المتخلّق هو الذي يجعل القيم الأخلاقية والروحية في صلب أفعاله، بحيث لا تكون هذه الأفعال نافعة ومشروعة إلا إذا سعت إلى تحقيق هذا المقصد الخُلقي الروحي، فالتخلّق إذن «عبارة عن الاشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة، ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها"⁵⁴.

إنه لا سبيل إلى تحصيل هذين المبدئين عند طه عبد الرحمن إلا طريق التغيير من الداخل بواسطة تجربة عملية، ولا تجربة في نظره أقدر على النفوذ إلى باطن الإنسان من التجربة الخلقية الدينية، إذ «تجعلنا نتهدي إلى مناهج عقلية تستمد كمالها من نور الفطرة الإنسانية، كما نتهدي إلى نتائج علمية تستمد هي الأخرى نفعها من هذه الفطرة المكرّمة"⁵⁵، والنتيجة أن الحداثة بهذا المعنى ستوطد صلة الإنسان عموماً، والعالم أو المفكر خصوصاً بالفطرة، على أساس أن هذه الفطرة هي معين القيم الروحية والخلقية التي جاء الوحي الإلهي على وفقها تأييداً للإنسان، وإعانة له على النهوض بمسؤولية الأمانة التي تحملها في الميثاق الغيبي الأول، وبالتالي سيستعيد الإنسان في عصر الحداثة الغربية نوره الأصلي، فيصبح مبصراً لما غاب عنه قبل هذه التجربة الدينية"⁵⁶.

وبناء على هذا فالنظرية الأخلاقية الإسلامية تسعى إلى إضفاء طابع ديني على العلوم بتناول غاياتها في المقام الأول، والأهداف التي يجب أن تُناط بالبحث العلمي ثانياً، وهذا من شأنه أن يسخر هذه العلوم لازدهار الإنسان وصيانة الخلق، لا تدميره وتغييره.

ثالثاً: التأسيس الأخلاقي للحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن

بعدما بسط طه عبد الرحمن نقده للحداثة الغربية في كتابه سؤال الأخلاق باعتبارها حادثة وافدة جرفت كثيراً من العقول، بما نُسج حولها من أوهام، ها هو ييسط في كتابه (روح الحداثة) رؤية حداثيّة جديدة بعيدة عن تقليد حداثة الآخرين، لافتقارها إلى الأساس الأخلاقي، فهو بذلك يدعو إلى إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة بديلة، وذلك بالاجتهاد في وضع لبناتها وإقامة بعض قواعدها.

لما كانت الأخلاق في نظر طه عبد الرحمن عبارة عن صفات ضرورية يختل بفقدانها نظام الحياة، فإن النقد الأخلاقي يتوجه إلى الحداثة الغربية لكونها أخلت بهذه الصفات الضرورية التي تُعطي للإنسان معنى وجوده وتحقق إنسانيته، "فالقيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداءً تحت التقويم الأخلاقي"⁵⁷.

هكذا تتبدى لنا مشروعية النقد الأخلاقي للحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن، فلننظر في كيفية بناء دعوى تأسيس الحداثة الإسلامية على هذا النقد الأخلاقي.

1. مبادئ روح الحداثة في التصور الإسلامي

ينطلق طه عبد الرحمن في مشروعه لبناء الحداثة الإسلامية من فكرة مؤداها التفريق بين (روح الحداثة) التي ينبغي في نظره حفظها، و(واقع الحداثة) الذي ينبغي مغادرته نتيجة ما أصاب روح الحداثة من أعطاب عند تنزيلها في التطبيق الغربي، حيث آل هذا التطبيق إلى مآلات جحدت بمكتسبات الحداثة كما نظر لها الفكر الغربي. وقد استقى طه عبد الرحمن هذا التمييز من التعريفات المختلفة المتعددة للحداثة في الفكر الغربي، وهي تعريفات أدخلت الفكر المقلد في متاهة لا خروج منها، ولا قدرة له على استيعابها إلا بهذا التمييز بين روح الحداثة وواقع الحداثة، وفي ذلك يقول "كذلك يتعين أن نبدأ بالتخلص من هذا التشيء الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم الحداثة، والسبيل إلى ذلك هو أن نفرق في الحداثة بين جانبين هما: روح الحداثة وواقع الحداثة"⁵⁸، فروح الحداثة هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان، لأن "هذه الروح عبارة عن جملة من المبادئ، ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبداً تطبيق واحد، إذ هو بمنزلة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة"⁵⁹، أما واقع الحداثة فهو تحقق هذه القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص، وبالتالي فالنموذج الغربي ليس سوى وجه من وجوه التطبيقات الممكنة لروح الحداثة، من بين تطبيقات ممكنة أخرى، ما تزال غير مُنزلة على الواقع، وبهذا فإن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة كما عبر عنه طه عبد الرحمن يكشف عن تطبيق يسمو بروح الحداثة بما لا يسمو به النموذج الغربي لها⁶⁰. وبناء على هذا فإن طه عبد الرحمن يؤكد أن روح الحداثة التي يفترض أن واقع الحداثة يُطبّقها أو يُحقّقها، تقوم على ثلاثة مبادئ أساسية هي:

أ. **مبدأ النقد:** وهو فاعلية العقل على النظر والتمحيص والحكم، سواء بالإثبات والقبول أو النفي والدحض، مع تقديم شرط الدليل على قبول الأمر أو رفضه، "ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، والمراد بالاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه، ومقابله هو الانتقاد، فيكون حدّه هو المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به"⁶¹، والنقد هنا ليس غاية في ذاته، وإنما هو تجربة حية تؤهل صاحبها لممارسة المعرفة المستقلة عن كل المسلمات التي لا تخضع لمنهج النقد.

ب. **مبدأ الرشد:** ويقصد به الخروج من حال القصور بالتبعية للآخرين إلى حال النضج، وبذلك فالمقلدون للغرب لم يُحقّقوا مبدأ الرشد لأنهم ظلوا تابعين مُقلّدين لغيرهم، فلم تتحقّق فيهم الحداثة الحقّة، كونهم مستغرقين في الاتباع ويعوزهم الابداع، فمبدأ الرشد كركن أساسي في التطبيق الإسلامي للحداثة كما يرى طه عبد الرحمن، لن يقوم إلا إذا استند بدوره إلى مبدأ الاستقلال، فيتحقق الإبداع الموصول بما تقرر نفعه، لا الإبداع المفصول، مقطوع الصلة بالماض⁶²، يقول طه عبد الرحمن "لا شيء يجب على المسلم أن يمارس فيه استقلاله على أبلغ وجه مثلما يجب عليه في مجالات اتصاله بعطاءات الآخرين الذين سبقوه إلى الحداثة، وذلك لكي يتمكن من حفظ خصوصيته"⁶³.

ت. **مبدأ الشمول:** وهو مبدأ تتأسس عليه كذلك روح الحداثة، لكن إذا كان التطبيق الغربي لها يقوم على استغراق جميع الأفراد استغراقاً شمولياً يستوجب تجاوز الخصوصية، وبذلك اتخذت نموذجين لها هما:

التوسع المادي، أي اعتبار القيم المادية والمصالح الدنيوية والمنافع العاجلة قبل غيرها، و **التعميم البشري،** أي امتداد آثار الحداثة إلى الجنس البشري وحده، فإن طه عبد الرحمن اتخذ مجالا مغايراً لمبدأ الشمول أرقى وأوفى من غيره، إذ أكد أن آلية التطبيق الإسلامي له يتخذ نموذجين مغايرين عن التطبيق الغربي وهما:

التوسع المعنوي، أي اعتبار القيم الروحية والمصالح الدنيوية والمنافع الآجلة قبل غيرها، و **التعميم الوجودي،** أي امتداد آثار الحداثة إلى كل الموجودات في هذا العالم لا الجنس البشري فقط، وفي ذلك يقول "ينبغي لمجالات التطبيق الإسلامي المعتبرة أن يبلغ فيها تغلغل التوسع المعنوي والتعميم الوجودي أعلى درجة"⁶⁴.

ما يمكن أن نخلص إليه إذن، هو "أن التطبيق الغربي لمبادئ الحداثة قد أفضى بالإنسان إلى آفات أخلاقية لا عدد ولا حصر لها، ومن هنا كانت الدعوة إلى ضرورة الاشتغال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، الذي لا يقل مشروعية عن الاشتغال بالتطبيق الغربي لهذه الروح وفق المبادئ نفسها التي أسست عليها الحداثة الغربية، لكن وفق ضوابط وغايات أخلاقية أعطت للحداثة الإسلامية بُعداً عالمياً صحّح من خلاله واقع الحداثة الحالي، وأعاد للحداثة روحها الأصلية، وهذا بالربط بين الموروث الثقافي الإسلامي القويم والكسب الإنساني الحديث"⁶⁵.

2. روح الحداثة في ضوء النظرية الأخلاقية الإسلامية

لقد أصبح الإنسان في واقع الحداثة الغربية اليوم في أزمة أخلاقية حقيقة لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشرية، فالحضارة التي أنشأها انقلبت عليه بالشقاء بدل السعادة، وبالانحدار الأخلاقي بدل السمو الروحي، وبالقلق النفسي بدل الاطمئنان القلبي... إلخ، وانطلاقاً من هذا الواقع الحضاري الكوني الحديث، تراءى للفيلسوف طه عبد الرحمن أنه لا مخرج للإنسانية إلا وضع نظام أخلاقي عالمي جديد، وهذا في نظره يُجتم علينا نحن المسلمون أن نجتهد في انشاء نظرية أخلاقية مستمدة من تعاليم ديننا الحنيف، نجتهد في تعريف غيرنا بما حوته من أخلاق وقيم كونية، لأن الإنسان المنتظر لا يحتاج إلى شيء أشد من احتياجه إلى هذه النظرية الأخلاقية الإسلامية.

ولعل المتتبع لمشروع طه عبد الرحمن يجد حضور معالم النظرية الأخلاقية الإسلامية في جلّ كتبه إن لم نقل كلّها، فهو في كتابه (سؤال الأخلاق) يذكرّ بذلك، ويقول "ليس يخفى أننا كنا نسعى منذ صدور كتابنا (العمل الديني وتحديد العقل) إلى الإسهام في تجديد الفكر الديني الإسلامي، بما يؤهله لمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخّص عنها، بل كنا نسعى على وجه الخصوص إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم هذا الفكر، نظرية تُفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تُفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية"⁶⁶، وكذلك في كتابه (الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري) حيث قال: "ينبغي وضع الجواب الإسلامي في سياق الغرض الذي توخينا تحقيقه في جملة من كتبنا من ضمنها هذا الكتاب"⁶⁷، وهو الإسهام في إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة، وذلك بالاجتهاد في وضع بعض لبناتها وإقامة بعض قواعدها"⁶⁸. فكيف نظر طه عبد الرحمن لروح الحداثة في ضوء النظرية الأخلاقية الإسلامية؟

تمتلك النظرية الأخلاقية الإسلامية من وجهة نظر طه عبد الرحمن مشروعية تجعلها أقدر من غيرها على التصدي للآفات التي تسببت بها الحداثة بالنموذج الغربي، ومرد ذلك توفر شروط أساسية فيها تميزها عن النظريات الأخلاقية الأخرى، وهي:

- أنها مستمدة من خارج نظام الحداثة الغربي.
- أن مصدرها أقوى من مصدر هذا النظام.
- أنها أخلاق كونية لا محلية⁶⁹.

ولا يمكن أن تتوفر هذه الشروط مجتمعة حسب طه عبد الرحمن إلا بالرجوع لسلطة الدين، لأنه الأقدر على فرز هذا النظام بهذا الشكل، ولذلك يقول: "لا يكفي في تقويمها إلا القدر الأعلى من الأخلاق، ولا كون ذلك إلا باللجوء إلى دين واحد مأخوذ من كليته، والدين الذي يقدر على قهر العولمة، أو قل الحداثة على ضبط مسلكها التعقلي، إنما هو دين الإسلام"⁷⁰، ويرجع هذا الفضل للدين الإسلامي في التقويم الأخلاق لاعتبارين هما:

أولاً. أنه دين خاتم للرسالات السماوية كلها : ويقتضي هذا أنه جمع ما كان في سالف الأديان والشرائع السماوية من حقائق الإيمان، بل وزاد عليها حقائق ليست فيها، وبالتالي فالدين الإسلامي جاء ب تقرير أصل الاستمرارية والتواصل في رسالات السماء، وفي الاستيعاب التقويمي والتصحيحي النهائي الذي قامت به رسالة الختم، فتصبح "القوة الإيمانية للدين الإسلامي أوسع مدى من القوة الإيمانية لغيره من الأديان"⁷¹، كما يقتضي هذا أن تكون أخلاق الإسلام مكملّة ومتّمّة لأخلاق سابق الأديان السماوية، إذ أتى بأخلاق تضيف قيما سلوكية لم تعرفها الأمم السابقة، بل جعل هذه الأخلاق مراتب ومقامات عليا، وبذلك تكون "القوة الأخلاقية للدين الإسلامي أعلى رتبة من القوة الأخلاقية لغيره من الأديان"⁷².

ثانياً. أن الزمن الأخلاقي خاص بهذا الدين : أي أن الزمن الذي تتقلب فيه الحضارة الإنسانية اليوم هو الزمن الأخلاقي الإسلامي، لأن لكل دين سماوي طورا زمنيا، يبتدئ بظهوره وينتهي لحظة نسخه بشريعة أخرى، فيكون

هذا الطور عبارة عن زمنه الأخلاقي الذي يكون أهله مسؤولون عن إصلاح ما اعوج فيه من أخلاق، "وإذا كان الأمر كذلك، جاز أن نرتب أطوار هذا التاريخ بحسب هذه الشرائع، فننزلها منزلة أزمنة أخلاقية تختلف باختلاف الشرائع، فيكون الزمن الأخلاقي هو الطور الذي يبتدئ عند ظهور الدين وينتهي عند ظهور دين غيره متى وُجد، فمثلا الزمن الأخلاقي المسيحي يبتدئ بانتهاء الزمن الأخلاقي اليهودي، وينتهي بابتداء الزمن الأخلاقي الإسلامي"⁷³، فالإسلام بوصفه خاتم الرسالات السماوية يكون هذا الزمن زمنه الأخلاقي، ولذلك وصفه طه عبد الرحمن بالزمن الأخلاقي الإسلامي، الذي يصبح فيه المسلمون "مطالبون بقومة روحية وأخلاقية تنهض بتخليق هذه الحادثة في مختلف مظاهرها وتجلياتها، وتقويم أخطائها وإصلاح أعطبها، وهذه القومة الروحية والأخلاقية يوجبها على المسلمين مقتضى التكليف الإلهي، لأن هذا الزمن هو زمن أخلاق الإسلام، وبما أن الحادثة الغربية تقع في الزمن الأخلاقي الإسلامي فهي في نظره - حقيقة إسلامية -، لا بمعنى أنها من إنتاج المسلمين، بل بمعنى أن مسؤولية النهوض بتقويم اعوجاجها الأخلاقي ودفع آفات المصرة، تقع بالأولى على عاتق المسلمين"⁷⁴.

وبذلك يصبح "كل مسلم معاصر مسؤول عن العولمة ولو لم يكن صانعها التاريخي، لأن الزمن الأخلاقي زمنه هو دون سواه، لأنه زمن القيم التي تحددت تجددتها الآخر مع دينه، وتفرغ ذمته من هذه المسؤولية يوجب عليه أن يبادر إلى تعقب مظاهر العولمة - أو الحادثة - وتفحص إمكانات التخلق التي تحملها، فإن كانت هذه الإمكانات تزيد في التخلق، أخذ بها وحث عليها، وإن كانت تنقص من هذا التخلق، استنهض همته في دفعها والتحذير منها وتغييرها، وإن كانت لا تزيد في التخلق ولا تنقص منه، حُيّر فيها، إن شاء أخذ بها وإن شاء دفعها"⁷⁵.

إن الإسلام إذن بموجب خاتمه رسالته وكمال أخلاقه قد حصل تراكما قيميا أخلاقيا لم يحصله غيره، وهذا يجعل النظرية الأخلاقية الإسلامية نظرية متكاملة ومؤهلة للنهوض بالهموم الأخلاقية لإنسان الحضارة المعاصرة، وبهذا المسلك التخليقي نستطيع تصحيح مسار التغير الحضاري "ابتداء بتحديث الأخلاق، يليه تحديث الأفكار، ثم تحديث المؤسسات، فتحديث الآلات"⁷⁶، لأن ما نراه اليوم في مجتمعنا الإسلامي ليس إلا استنساخا لواقع الحادثة الغربية المادية، بينما ينبغي في نظر طه عبد الرحمن أن يكون تغييرا "يؤسس لحادثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحادثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي"⁷⁷.

خاتمة:

بناء على ما تم عرضه وتحليله في هذا البحث من نظرية قائمة الذات عند طه عبد الرحمن في تأسيس الحادثة الإسلامية، يمكننا القول إجمالا إن فكر الرجل يشكل مشروعا حضاريا حيا بالعطاء، لما تضمنه من جدّة في الطرح، وإبداع في المفاهيم والمناهج، ولذلك ظلت آراؤه تجد صداً واسعاً في فضاء الفكر الإسلامي المعاصر على امتداد السنين الأخيرة، وما زاد فكره تجدراً ورسوخاً راهنيته لكل ما يعاينه الفكر الإنساني المعاصر من أزمت.

لقد خطّ طه عبد الرحمن لنفسه مساراً متفرداً حاول من خلاله الخروج من الجمود والتقليد بطلب الاجتهاد والتجديد، المفضي إلى الانتماء الواعي للحاضر مع استشراف أفق مستقبلي لهذا الفكر، لا يتنكر لأصوله ولا يجتث ذاته من جذوره، وبذلك جابه هذا المفكر كل دعوات التقليد التي ترمي في أحضان الحاضر وتنقطع أو تنخلع عن الماضي، لأنه تقليد يستمد حداثة لم يكن لنا أي حضور فيها، وبالتالي فهي غير مُعبّرة عن واقعنا بل هي مُعبّرة فقط عن واقع غيرنا.

لقد توصلت في هذا العمل إلى مجموعة من النتائج بناء على الفرضيات التي صُغتها في المقدمة، والتي تشكل محاور هذا البحث، وهي كالآتي:

❖ **أولاً:** إن الحداثة الإسلامية حسب طه عبد الرحمن تنطلق من النظرة التكاملية مع التراث الإسلامي، يتم من خلالها تقديم منهج جديد في قراءته وتقويمه، فتنتفي كل دعوات التعارض بين الماضي والحاضر، المنقول والمعقول... إلخ، وهي دعوات لا تعبر عن واقعنا بل عن واقع غيرنا.

❖ **ثانياً:** إن الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن تنطلق من بيان واقع الحداثة الغربية، بإظهار آفاتها ومفاسدها، حتى تنتفي كل الأوهام التي نُسجت حولها، وبالتالي تخلص العقل الإنساني عموماً والإسلامي خصوصاً من التبعية لها، فيكون ذلك دعوة للتجديد وهروباً من الجمود والتقليد.

❖ **ثالثاً:** إن الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن تركز على تأصيل رؤية أخلاقية عالمية معاصرة، لأن الإنسانية في عصرها الحديث أغرقتها المظاهر المادية وأصبحت تعوزها الضوابط الأخلاقية، وبذلك تمثل الرؤية الإسلامية حسب طه عبد الرحمن حلاً لكثيراً من العقبات، عن طريق وصل الأخلاق بالدين بدل منطق الفصل بينهما.

الهوامش:

- ¹ طه عبد الرحمن "تجديد المنهج في تقويم التراث" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، (د ن)، ص9.
- ² الأمدي، سيف الدين "المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين"، تحقيق: حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1413هـ/1993م، ص94.
- ³ الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله "البحر المحيط في أصول الفقه" تحقيق: محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1421هـ/2000م، ج1، ص23-24.
- ⁴ الشتوي، محمد بن علي الجبلاي "علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام"، مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1431هـ/2010م، ص169.
- ⁵ الزركشي "البحر المحيط في أصول الفقه"، ج1، ص23.
- ⁶ الأمدي "المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين"، ص94.
- ⁷ الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول "دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون"، تحقيق: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م، ج3، ص217.

- ⁸ العياشي إدراوي "تكامل المعارف ودوره في فهم الدين"، دورية نماء، العدد 1، ملف العدد: "علوم الوحي والعلوم الإنسانية قراءة في الاتصال والعلاقة"، السنة الأولى، خريف عام 2016م، ص 211.
- ⁹ طه عبد الرحمن "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص 89-90.
- ¹⁰ طه عبد الرحمن "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص 90.
- ¹¹ وقد مثل طه عبد الرحمن لذلك بأعلام فلاسفة الإسلام "ويأتي في مقدمتهم الكندي الذي يعد من أوائل المؤلفين الموسوعيين، والذي خلف إنتاجاً اشتمل على المنطق والحساب والطب والهندسة والنجوم والموسيقى والجغرافيا والجدل وعلم النفس والسياسة والأخلاق وغيرها، وكذلك الفارابي وابن سينا اللذان تناولتا كتاباتهما جملة العلوم العقلية المنقولة، فضلاً عن المعارف اللغوية مثل النحو والشعر والمباحث العقدية مثل علم الكلام والتصوف، وابن رشد الذي رسخت قدمه في العلوم الثلاثة: الفلسفة والطب والفقه، على تباعدهما الظاهر، ومنهم أيضاً علماء الإسلام من أمثال الغزالي والرازي اللذين استخدمتا جل معارف عصرهما للكشف عن أسرار العقيدة الإسلامية، وابن خلدون الذي دلت مقدمته على تمكن كامل من ناصية العلوم وتاريخها في زمانه، والسيوطي الذي آلت إليه علوم عصره جميعها، فألف في مختلف مناحيها بقدرة أهل الاختصاص". ينظر: طه عبد الرحمن "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص 91.
- ¹² أحمد مونة "مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية"، المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت، ط 1، 2017م، ص 74.
- ¹³ طه عبد الرحمن "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص 92.
- ¹⁴ طه عبد الرحمن "العمل الديني وتجديد العقل"، المثلث الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 1997م، ص 9.
- ¹⁵ عزيز البطيوي "بنية الأصول والنسق الإستيمولوجي مسالك فلسفة التكامل بين علم الأصول والعمران والسير"، دورية نماء، العدد 2، ملف العدد: "علوم الوحي وفلسفة العلم والعلاقة وحدود التفعيل"، السنة الأولى، شتاء عام 2017م، ص 177.
- ¹⁶ الوافي حميد «علم الأصول ومبدأ الافتراض من العلوم المجاورة: تحليل وتعليل»، العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 13-14 ربيع الثاني، الموافق 30-31 مارس 2010م أكادير، سلسلة ندوات علمية (3)، ط 1، 2011م، ص 252.
- ¹⁷ طه عبد الرحمن "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص 84.
- ¹⁸ الغزالي «ميزان العمل»، ص 348-349.
- ¹⁹ طه عبد الرحمن "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص 92.
- ²⁰ نفسه، ص 82.
- ²¹ الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق: سعيدي الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1404هـ، ج 1، ص 24.
- ²² طه عبد الرحمن "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص 93.
- ²³ نفسه، ص 94.
- ²⁴ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي "الموافقات في أصول الشريعة"، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة 1، 1417هـ/ 1997م، ج 1، ص 37.
- ²⁵ طه عبد الرحمن "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص 95.
- ²⁶ يتحدث علي سامي النشار على أن الغزالي هو مازج العلوم الإسلامية بما فيها علم أصول الفقه بالمنطق الأرسطي، وهذا صحيح من ناحية الدمج واستعماله آلية، لكن هذا لا ينكر وجود بوادر قبله لاستعمال مصطلحات ذات دلالة منطقية مما يثبت هذا الانفتاح وإن كان بشيء من التردد والاحتياط. ينظر: النشار، علي سامي "مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي" دار النهضة العربية للطباعة والنشر، طبعة 1404هـ/ 1984م، ص 199.
- ²⁷ الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب القاضي "التقريب والإرشاد الصغير"، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زيند مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1418هـ/ 1998م، ج 1، ص 199.

- ²⁸ يعرف الفلاسفة الحد بأنه القول الدال على ماهية الشيء. ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي "معيان العلم في فن المنطق"، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، (د ط)، 1961م، ص267.
- ²⁹ الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف "البرهان في أصول الفقه"، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، طبعة الوفاء - المنصورة - مصر، الطبعة 1، 1418هـ، ج1، ص77.
- ³⁰ نفسه، ج1، ص99-100.
- ³¹ الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الطوسي "المستصفى من علم الأصول"، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ/1997م، ص10.
- ³² هو كتاب الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد المتوفى سنة 595هـ، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.
- ³³ الأنصاري، فريد «المصطلح الأصولي عند الشاطبي» المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1424هـ/2004م ص137.
- ³⁴ طه عبد الرحمن "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص127-128.
- ³⁵ طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص14.
- ³⁶ ينظر: الجويني "البرهان في أصول الفقه"، ج1، ص95.
- ³⁷ الغزالي "المستصفى"، ص20.
- ³⁸ النجار عبد المجيد "خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية 5، ط2، 1413هـ/1993م، ص72.
- ³⁹ طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق"، ص67.
- ⁴⁰ نظر: عبد الوهاب المسيري "دراسات معرفية في الحدائث الغربية"، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006م، ص37-38.
- ⁴¹ طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق"، ص68.
- ⁴² بوزرة عبد السلام "طه عبد الرحمن ونقد الحدائث"، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011م، ص104.
- ⁴³ طه عبد الرحمن "العمل الديني وتحديد العقل"، ص53.
- ⁴⁴ نفسه، ص58.
- ⁴⁵ طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق"، ص83.
- ⁴⁶ بوزرة عبد السلام "طه عبد الرحمن ونقد الحدائث"، ص116-118.
- ⁴⁷ طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق"، ص92.
- ⁴⁸ نفسه، ص94.
- ⁴⁹ ينظر: مصطفى أمجدوف "الأخلاقية أفقا للتغيير نحو بناء إنسانية جديدة بحث في فلسفة طه عبد الرحمن"، عقول الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1439هـ/2018م، ص119-120.
- ⁵⁰ ألبرت أشفيتسر "فلسفة الحضارة"، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مراجعة: زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة، ط1، 1963م، ص107.
- ⁵¹ طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق"، ص120.
- ⁵² طه عبد الرحمن "روح الحدائث المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006م، ص233.
- ⁵³ طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق"، ص132.
- ⁵⁴ نفسه، ص113.
- ⁵⁵ نفسه، ص98-99.
- ⁵⁶ ينظر: مصطفى أمجدوف "الأخلاقية أفقا للتغيير"، ص119.
- ⁵⁷ طه عبد الرحمن "روح الحدائث"، ص15.
- ⁵⁸ نفسه، ص24.
- ⁵⁹ نفسه، ص30.

-
- ⁶⁰ ينظر: إبراهيم مشروح "طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري"، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009م، ص230.
- ⁶¹ طه عبد الرحمن "روح الحداثة"، ص26.
- ⁶² ينظر: بوزيرة عبد السلام "طه عبد الرحمن ونقد الحداثة"، 198-199.
- ⁶³ طه عبد الرحمن "روح الحداثة"، ص144.
- ⁶⁴ نفسه، ص210.
- ⁶⁵ بوزيرة عبد السلام "طه عبد الرحمن ونقد الحداثة"، ص245.
- ⁶⁶ طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق"، ص171.
- ⁶⁷ من بين كتبه الأخرى في ذلك نجد: العمل الديني وتحديد العقل، تحديد المنهج في تقويم التراث، سؤال الأخلاق، بؤس الدهرانية، روح الدين... إلخ.
- ⁶⁸ طه عبد الرحمن "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م، ص291-292.
- ⁶⁹ طه عبد الرحمن "روح الحداثة"، ص86.
- ⁷⁰ نفسه، ص87.
- ⁷¹ طه عبد الرحمن "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري"، ص25.
- ⁷² نفسه، ص25.
- ⁷³ طه عبد الرحمن "روح الحداثة"، ص87.
- ⁷⁴ مصطفى أمقدوف "الأخلاقية أفقا للتغيير"، ص168.
- ⁷⁵ طه عبد الرحمن "روح الحداثة"، ص89.
- ⁷⁶ نفسه، ص55.
- ⁷⁷ نفسه، ص16.