

الحدثاة و الوعى العربى

بىن محمد أركون و طه عبد الرحمن

أحمد شىخ¹

اد برىاح مختار²

إن الناظر و المتأمل فى الحدثااة يحس أنها صعبة الإدراك فى جانبها النظرى، فهى فى النهااة توصلنا إلى نتائج إىجابىة مبدعة، و تجارب تأتى بثمارها فى مجال الأدب و الفن و هذا راجع إلى تطور مستوى الوعى عند المفكرىن و الفنانىن و الأدباء ، و خلق قطىعة مع الماضى من خلال جعل الذات قاءرة على الخلق و الإبداع أمام متغىرات العصر ، و التقلبات التى حدثت فى كافة المجالات الإقتصادىة و الإىتماعىة و السىاسىة ، و قابلىة للمجتمعات من أجل التغير ، و هذا ماعكس تلك الآثار على أعمال الكتاب و الفنانىن الأوروبىىن و الأمريكىىن من خلال تلك الحركات الفنىة المعروفة ب: الرمزىة و السورىالىة و الطبقىة و التصوىرىة و المستقبلىة إلى غيرها من الحركات المتعاقبة فى الزمن ، و علىه أعتبرت الحدثااة ثورة حقىقىة على كل الأعمال الأدبىة و الفنىة السابقة سواء من حىث المضمون أو الشكل ، لكن للحدثااة أصول أسباب و توجهات عالمىة ، بقول الفىلسوف الألمانى يورغن هابرماس : " أن الحدثااة لا تستطىع أن تستعىر المعابىر التى نسترشد بها من عصر لآخر، مثلاً أنها لا ترغب فى ذلك، فهى ملتزمة باستخراج معابىرىتها من ذاتها. لا يمكن للحدثااة أن تعتمد على غىر ذاتها؛ الأمر الذى ىشرح عصبىيتها عندما ىتصل الأمر بفكرتها عن ذاتها، كما ىشرح دىنامىكىة محاولاتها من أجل أن تستقر، وأن تحدد موقفها من ذاتها و من العالم " ³ ، فهذا التصور السائد فى الفكر الغربى ، أما على مستوى فكرنا العربى فنجد المفكر محمد أركون يرى أن الحدثااة لىست المعاصرة ، فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحدثااة و العصر، أناس ىنتمون عقلىا و ذهنىا لمرحلة العصور الوسطى، و قد توجد فى العصور السابقة شخصىات تمثل الحدثااة قبل أربعة آلاف سنة أو ألفى سنة أو خمسمائة سنة ... فقد نجد الحدثااة لدى أرسطو و نجدها لدى الجاحظ و التوحىدى و المعرى و مونتىنىه الفرنسى، فالحدثااة إذن غىر التحدىث ، إذ أن تأرىخ الفكر الإسلامى - فى نظره - هو تأرىخ منفتح و تطبقى فى آن معا ،فهو منفتح على كل المظاهر ، و على كل إنتاجه الذى تعدى الحدود و الحواجز التى صنعتها العقلىات المنغلقة، أما أنه منفتح فهو منفتح على العلوم الإنسانىة و الإىتماعىة و مناهجها ، كما أنه تطبقى فى نفس الحركة البحثىة ذاتها لأنه ىسعى لأجل تلبىة حاجات و تحقىق آمال الفكر الإسلامى المعاصر و سدّ نواقصه منذ أن كان هذا الفكر قد إىضر لمواجاة الحدثااة المادىة و العقلىة.

¹ طالب دكتوراه بقسم الفلسفة كلىة العلوم الإىتماعىة جامعة محمد بن أحمد وهران 2

² استاذ تعلیم عالى كلىة العلوم الإىتماعىة جامعة محمد بن أحمد وهران 2

³ .Habermas (J): "Le discours philosophique de la modernité" Ed. Gallimard, Paris 1988. p.8

وقد تزامن عصر النهضة عندنا مع ظهور ما يسمى في أوروبا آنذاك تفوق العقل الوضعي العلمي في الغرب ، حيث قام رواد هذه المرحلة في فكرنا بالتواصل مع الفكر الغربي و محاولة الأخذ من معرفته ، لكن وقع لديها خلط في الفهم و سوء تأويل و دخلت في الجدل السلبي و الطرح السطحي ، حيث بلغ بالبعض حسب أركون : " أن شرع في إدخال نظريات علمية شديدة الجدة حتى بالنسبة للغرب نفسه الذي قام بإكتشافها كنظرية داروين فيما يخص تنوع الأنواع، يمكن أن يقال نفس الشيء فيما يخص طه حسين و على عبد الرازق الذين يرهنا على سذاجتهما الفكرية عندما إعتقد بإمكانية التعرض لموضوعين مشحونين بالتصورات الأسطورية و الدينية و التقديسية في الوقت الذي كانت فيه المسلمات الوصفية و المنهج الفيلولوجي يحتقر هذه التصورات بالذات و ترميها في الدائرة المظلمة للخزعات الخيالية ¹ ، إن العقل الأرثوذكسي في تصور أركون له ميزات أهمها أنه مآكر و مخايل في عملية الجدل من حيث القبول أو الرفض للخطاب التاريخي ، و من هنا نراه يؤكد على ما يلي : " إنني ألح و ألفت الإنتباه إلى آنية ممارسة العقل في الإسلام و الصفة المؤقتة لهذه الممارسة ، أو بالأحرى التاريخية الجذرية لأنماط العقل و ممارسة في الإسلام " ² ، وعليه نجد أغلب المجهودات في عصر النهضة التي قام بها المثقفون كانت غير مثمرة و غير ناجحة لكونها إمتازت بالسطحية و عدم المنهجية و سوء الفهم في مضامينها ، بعيدة عن المنطقية و عدم مطابقتها للعلمية ، وكانت في أغلبها تبجيلية و تبشيرية ، فلم تخدم الفكر العربي الإسلامي و لم تستطع إخراجها من دائرته المغلقة .

إن تعريفات مفهوم الحادثة كثيرة و متنوعة من ناحية الكم ، فهناك من قال أنها (النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر) ومنهم من قال أنها (ممارسة السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع وعلى الذات) ، وهناك من يقول أنها (قطع الصلة بالتراث) أو أنها (طلب الجديد) أو أنها (محو القداسة من العالم) أو يقول أنها (التعقيل والعقلنة) أو يقول أنها (الديمقراطية) أو أنها (قطع الصلة بالدين) أو أنها (العلمانية) أو أنها (مشروع لم يكتمل بعد) * ³ ، ولهذا يرى المفكر المغربي طه عبد الرحمن في التعاريف المختلفة والمتعددة حول مفهوم الحادثة قد ضخمت في الحادثة حتى جعلت منها كائن عجيب وغريب يتصرف في الأشياء والأحياء كلها تصرف الإله القادر ، بحيث لا راد لقدره ⁴ ، والإضافة إلى التباين الموجود في مبادئها جعل الحادثة تقع في عدة تناقضات خلاف لما قامت عليه عند بداية ظهورها

¹ أركون محمد ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنسان القومي و مركز الثقافة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1998، ص 32.

² محمد أركون ، مصدر نفسه ، ص 91 .

³ طه عبد الرحمن ، روح الحادثة المركز الثقافي العربي المغرب الطبعة الأولى ، سنة 2006 ، ص 23 .

⁴ طه عبد الرحمن ، روح الحادثة ، مصدر سابق ، ص 24 .

يرى طه عبد الرحمن في مفهوم الحادثة الغربية أنها حادثة لا تتوافق و الطبيعة الإنسانية التي خلق الله عليها عباده و التي أساسها الإيمان الديني و الشعور الأخلاقي، فالإقتصار على الجانب العقلي دون سواء يوقعنا في مشاكل و يدفع بنا إلى طرق مغلقة ،إن إعتبار الحادثة الغربية حادثة كونية و عالمية إنطلاقاً من أن العقل إنساني و كذا تاريخه الطويل هو واحد، وهذا ما يفنده طه عبد الرحمن للخلط الحاصل بين "روح الحادثة" و"واقع الحادثة"، إذ يقول: " أن روح الحادثة هي من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره (...) لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية بوجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر، كما لا يبعد أن يبقى في مكنتها أن تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية " ¹.

و لعلّ الجديد في طرح " طه عبد الرحمن " حول مفهوم الحادثة هو تجنبه أمران إثنان نجد المفكرين العرب يقعون كلهم داخل دائرتهم ، فالأول تعامله مع هذا المفهوم خارج فكرة ثنائية الرفض والإدعان ،و الثاني الخروج من تصور وصفي بالغ المفكرين فيه و أنتجوا مؤلفات كثيرة في هذا المجال ، فطه عبد الرحمن نظر إلي مفهوم الحادثة كإبداع إنساني لا تستطيع الثقافة العربية الإسلامية أن تهرب منه ، والتعامل معه على الوجه الذي هي عليه ، بل ينظر إليها على أنه تعبير عن مواقف و حركية حضارية لا بد منها .

فطه يرى في الأخلاق أنها ضرورة ملحة في عملية التجديد، و الممارسة الفكرية ، و هذا الأمر الذي أهمله الطرح الإسلامي الحديث و إنساق للتركيز على الجانب المادي فقط مهتماً بالجوانب الإيديولوجية و الإقتصادية ، و من هنا قام طه عبد الرحمن بنقد لأسس الحادثة الغربية على جميع مستوياته و إعطاء بديل تمثل في الحادثة الإسلامية .

يتبنى محمد أركون في طرح وجهة نظرمناهج جديد يريد من خلاله تأسيس دراسات إسلامية حديثة ، يصبو من خلالها إلى الإرتقاء عن الدراسات الكلاسيكية السابقة مثل الدراسات الإستشراقية للإسلام و المجتمع الإسلامي يسعى أركون من خلال منهجه تأسيس دراسات إسلامية جديدة تتجاوز القراءات الإستشراقية للإسلام و هذا ما يسميه أركون " الوصفية الخارجية " ، فهو يسعى للاستفادة من كل المعارف الاجتماعية في دراسته للنصوص الإسلامية، ومحاولة فهم خصوصية الحالة الإسلامية .

يرى محمد أركون أن الدراسات الإستشراقية لم تكن بناءة في دراستها و عملياتها الإستقصائية و لم تستطع الكشف عن الإشكالات الحقيقية و أسباب الضعف والتسلط السائدة في المجتمعات الإسلامية ، و هذا راجع للتصور الإستشراقي المتعالي و نظرتة القاصرة للمجتمعات الإسلامية، وعليه يعطي لنا أركون منهجه البديل الذي سماه " الاسلاميات التطبيقية " أو " الاسلامولوجيا " و هذا إقتباساً لما يطلق

¹ طه عبد الرحمن ، روح الحادثة ، مصدر نفسه ، ص31.

عليه في العلوم الاجتماعية بـ " الأنثروبولوجيا التطبيقية " ، فيقول عنه صاحبه : " فهذا العلم الذي دشنته، قبل بضع سنوات، يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الحالية"¹

و يضيف على هذا صاحب الترجمة هاشم صالح بأن " أركون يقصد بالإسلاميات التطبيقية تلك المنهجية الجديدة التي اخترعها هو شخصياً لكي يتجاوز منهجية الإسلاميات الكلاسيكية الخاصة بالمستشرقين بعد أن يأخذ كل ما هو مفيد منها "² ، إن أركون يفند الطرح القائل أن المجتمعات الإسلامية كانت مجبرة على إتباع الحداثة الغربية و تقليدها تقليداً تاماً في كل خطواتها التاريخية في مراحل تطورها كحجة لمجارات تقدمها ، ففي رأي أركون للحدث التطور التاريخي بهذه الطريقة " نحن نستخدم يقول أركون مصطلح التفاوت التاريخي لتفسير سبب رزوخ المعرفة التقليدية في مجتمعاتها و سبب إنتشار المعرفة الحديثة و تغلغلها عميقاً في المجتمعات الأوروبية، و كل قول بضرورة إعادة إنتاج التجربة داخل المجتمعات العربية إنما يكرس قراءة أيديولوجية لمفهوم التطور التاريخي و هذا ما يسقط فيه عدد كبير من المثقفين العرب لأنهم غير قادرين على فهم و بصورة فورية و إستيعاب خصوصية التفسير السوسيولوجي و الأنثروبولوجي لواقع المجتمعات البشرية عندما تقارن بين نفورها التاريخي المتفاوت "³ ، إن منهج الذي يتبعه محمد أركون هو منهج يعتمد قراءة النصوص وتحليلها و تدقيقها من خلال تطبيق منهج الفيلولوجيا و معالجة الظواهر الإسلامية بعيداً عن التقديس و التبجيل ، و نقادي التصور الكمالي للتراث ، وانه يمكن استعادة هذا التراث، وتوظيفه كاملاً في بناء الحياة الواقعية الجديدة ، فأركون يعارض التصورات اللاتاريخية ، و في نفس الوقت يسعى إلى الإنفتاح على منتجات الحداثة الغربية من دراسات حديثة في العلوم الإنسانية، والاجتماعية والتي قامت على مسح و تعويض التصورات اللاهوتية و الخرافية. و هنا نصل إلى طبيعة الحداثة التي يريدنا أركون أن نتبعها فالتحديث عنده غير الحداثة فيراه أركون جانباً تقنياً يتعلق باستخدام التقنيات الحديثة بالمعنى الزمني وادخالها الى الساحة العربية والإسلامية.

فوصول العقل العربي الإسلامي يقول أركون " إلى العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلي و دائم و ناجح إلا بتفكيك مفهوم السياج المغلق (الدوغمائية) و مفهوم الأرثوذكسية الماضي بتراته هو بالذات، و ما دام (المؤمن) سجين نظام الإيمان أو الإيمان الأرثوذكسي هذا وما دام سجين المقولات الهوية القروسطية، ما دام غير قادر على فتح ثغرة أو عبوة على الخارج، أي على العقلانية العلمية و

¹ محمد أركون ، الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء ، الطبعة الثانية ، سنة 1996 ص، 35،36 .

² المصدر نفسه، ص 197 .

³ محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف تفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1988، ص: 309

الفكر التاريخي فسوف يبقى يراوح في مكانه ونراوح نحن معه أيضا في مكانها، أي تقدمه هو تقدمنا وتأخره تأخرنا " ¹ ، و يزيد في هذا فيقول : " أحب أن أميز بين نوعين من الحادثة : الحادثة المادية والحادثة العقلية أو الفكرية ، فالحادثة المادية متوافرة في مجتمعات إسلامية متعددة خصوصا الغنية منها ، و لكن الحادثة العقلية هي التي تنقصنا بشكل موجه " ² ، و يضيف كذلك " أن أول شيء ينبغي أن نقوم به هو التمييز بين الحادثة المادية و الحادثة العقلية ، أقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر ، و تحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى أو فهم الوجود أو رؤية العالم " ³ .

لا يبتعد طه عبد الرحمن عن هذا الطرح كثيرا و يعيب على جل المفكرين العرب تقليدهم الغريب دون إبداع و لا نقد وكأن الحادثة التي جاء بها الفلاسفة الغربيون شيء مقدس ، وهذا يخالف المبادئ التي قامت عليها الحادثة من حيث " مبدأ النقد " وهو خروج الإنسان من القصور إلى الرشد ، لكن رغم أن هذه النخب تنظر إلى الحادثة من باب التقليد ، إلا أن تقليدها متنوع ، ويمكن أن نحدده حسب " طه عبد الرحمن " في نوعين ، نوع الأول مقلدة المتقدمين ⁴ وهم النخبة التي تقوم بتقليد المتقدمين من المسلمين أي الذين إعتدوا على تراث السلف ، فهم يقومون بإسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة ، كإسقاط مفهوم " الشورى " على مفهوم " الديمقراطية " أو مفهوم " الأمة " على مفهوم " الدولة " والهدف من هذا هو خلق منهج عملي توجيهي ، لكن النتيجة قد تكون سلبية على حد تعبير " طه عبد الرحمن " لأن رد المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم المأصولة ، قد يؤدي إلى القضاء على خصوصية المفاهيم المنقولة ، ونوع الثاني مقلدة المتأخرين ⁵ وهم النخبة الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين ، إذ أنهم إنقطعوا عن التراث ليتواصلوا مع معارف الحادثة الغربية حيث يقومون بإسقاط المفاهيم الغربية على المفاهيم الإسلامية ، كإسقاط مفهوم " العلمانية " على مفهوم " العلم بالدنيا " ، ومفهوم " الحرب الدينية " على مفهوم " الفتح " ، والغرض منه الوصول إلى خطاب ذا صبغة إستدلالية ، والنتيجة كذلك تكون سلبية إذ أنها تقضي تدريجيا على المفاهيم المأصولة .

وعليه فكل النوعين من التقليد سواء تقليد المتقدمين أو تقليد المتأخرين يكونان دون إبداع ، فالنوع الأول يتبعون ما أبدعه السلف دون معرفة الأسباب ، والنوع الثاني يتبعون ما أبدعه الغرب دون معرفة كذلك أسباب إبداعهم ، فالوصول إلى الإبداع وتحقيق التجديد في مفاهيم القيم والمنهاج الفكرية و التأسيس للأخلاق ، و خلق قاعدة مفاهيمية متينة لا يتم إلا من خلال التحرر من إشكالية التقليد وهذا

¹ محمد أركون : الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق ، ص 09.

² محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف تفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق ، ص 289 .

³ محمد أركون ، العقل الإستطلاعي المنبثق و أنواع الحداثات في السياقات الغربية الإسلامية ، العالم العربي في البحث العلمي ،

العدد 10 و 11 ، سنة 1999 ، باريس ، ص 100 .

⁴ طه عبد الرحمن - روح الحادثة - المصدر السابق - ص 11 .

⁵ طه عبد الرحمن - روح الحادثة - المصدر السابق - ص 12 .

ماكرسته سياسة العولمة من فرض لنمطها الثقافي و الفكري و فرضه على الآخر ، و عملية الخروج من التبعية لا تكون إلا بأمرين و هما "التحرر الثقافي" و"التكافؤ الثقافي" ¹ ، و الحماية "التخريب الثقافي" لا يكون إلا من خلال "الإعداد الثقافي" ² ، و حتى يكتمل هذا و نستطيع نقادي ما يحاول الغرب القيام به من تنميط لثقافتنا و هويتنا يجب تحقيق أمران هما "التعارف الثقافي" و"التكامل الثقافي" ³ ، و هنا فقط نستطيع صنع إبداع فكري و ثقافي اساسه الآيات و الرؤية الإلاهية للكون و نخرج من النظرة الضيقة و المغلقة التي حشرتنا فيها الحداثة الغربية التي تدعي الكونية و هي نظرة نسبية ضيقة .

أما عن كيفية تطبيق الحداثة فأركون يعارض الطرح القائل بتطبيق الحداثة العلمية، الوضعية القائمة في العالم الغربي داخل المجتمعات الإسلامية، و بهذا الرفض يلتقي مع المفكر طه عبد الرحمن ، فهو يرى أن هناك تفاوت تاريخي بين العالمي أن الغربي و الإسلامي ، و هذا التفاوت نجده في جميع المجالات و بمستويات متباعدة جدا كالمجال الإقتصادي و الثقافي و العلمي و الإيديولوجي غير أنه يرفض الطرح القائل بالإلزامية التقليد و النسخ للتجربة الغربية حرفيا .

أما تطبيقات الحداثة في فكر " طه عبد الرحمن " فهي تختلف عنها في تصور أركون إذ أن طه يؤسس إلى رؤية مغايرة تمام و تنطلق من تصور مبني في الأساس على التركيز في اللبس الذي وقع فيه الفكر الغربي من حيث الخلط بين بين واقع الحداثة وروح الحداثة ، فيقول أنه يتعين أن نبدأ بالتخلص من هذا التشبيء الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم " الحداثة " ، والسبيل إلى ذلك هو أن نفرق في الحداثة بين جانبين إثنين هما: "روح الحداثة" و "واقع الحداثة" ⁴ ، فروح الحداثة ليست كما يظن الكثير أنها من صنع المجتمع الغربي ، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف مراحلها ، وأسباب هذه الروح تمتد في عمق التاريخ الإنساني ، كما أن مبادئ هذه الروح قد تتحقق في مجتمعات ماضية بوجوه تختلف عن وجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر ، بالإضافة إلى تحققها بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية ⁵.

ويؤكد " طه عبد الرحمان " أن الحداثة لا تكون إلا عن طريق الإبداع و لا يمكنها أن تكون مع التقليد ، فقام بتأسيس مبادئ نابعة من عمق المجتمع الإسلامي و ثقافته فحددها في ثلاثة مبادئ أساسية ، كان أولها مبدأ النقد هو المبدأ الذي يجعل الإنسان أن ينطلق من المعرفة الخالية من الأدلة إلى المعرفة المبني على الأدلة فيقول " طه عبد الرحمن " : (ومقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الإنتقاد والمراد " بالإعتقاد " هنا هو التسليم بالشيء من

¹ طه عبد الرحمن ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2005، ص 90.

² المصدر نفسه، ص 91-90.

³ المصدر نفسه، ص 93-94.

⁴ المصدر نفسه، ص 24 .

⁵ المصدر نفسه ، ص 30 .

غير وجود دليل عليه ومقابله هو " الإنتقاد " فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به)¹ ، ويرى " طه عبد الرحمان " أن هذا المبدأ يقوم على ركنين أساسيين هما : التعقيل أو العقلنة و التفصيل أو التفريق ، و حسب " طه عبد الرحمان " إن التطبيق الغربي لمبدأ النقد الحداثي يقوم على التعقيل الآداتي الضيق وعلى التفصيل الجوهرى البنيوي المطلق ، أما التطبيق الإسلامى لمبدأ النقد الحداثي فيقوم على التعقيل الموسع وعلى التفصيل الوظيفي أي التفصيل الموجه ، أما المبدأ الثانى هو مبدأ الرشد الذى يتفق مع التصور التداولي الإسلامى و الرشد هو الإنتقال من حالة القصور إلى حالة البلوغ ، أما القصور فهو الإنطباع للآخرين فى كل شيء، و أما الأشخاص الخاضعين لتأثير الحداثة الغربية فلم تتحقق لديهم مبدأ الرشد، و بالتالى لم تتحقق فيهم الحداثة الحقة، كونهم غارقين فى التقليد والتبعية وينقصهم الإبداع، ولعل الجواب الذى قدمه " كانط " فى سؤاله ما الأنوار؟ يعتبر النموذج الذى من خلاله يبصر المرء ضرورة إستخدام فكره دون إشراف الغير عليه، مع تحمل كامل مسؤولية الفعل ، ويحتوي مبدأ الرشد على ركنين أساسيين هما : الإستقلال والإبداع ، فالإستقلال هو التحرر من كل وصاية ، حتى يستطيع الإنسان تحقيق ذاتيته فى التأمل والتفكير ، أما الإبداع فهو أن (يسعى الإنسان الراشد إلى أن يبدع أفكاره و أقواله و أفعاله وكذا أن يؤسس هذه الأفكار و الأقوال و الأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد إبداعها ، حتى كأنها قيم غير مسبقة)² ، وقد نجد أن لركن الإستقلال معاني كثيرة أهمها المعنى السياسى والذى يرى فيه " طه عبد الرحمن " عندما يندفع المسلم إلى معرفة سبل رفع مظاهر المحاصرة المضروبة على دعوة الدعوة إلى الإسلام هي فى الحقيقة محاصرات ثلاثة : محاصرة خارجية أي حصار غير الداعية للداعية ، ومحاصرة داخلية أي حصار الداعية للداعية ، ومحاصرة ذاتية أي حصار الداعية لنفسه ، فوجب عليه أن يطلب بأقصى السبل الكفيلة لدفع هذه المحاصرات المختلفة)³ أما المبدأ الثالث الشمول هو أساسى يقوم عليه التطبيق الغربى لروح الحداثة، ومعناه الإنتقال من حال الخصوص إلى حال العموم، أو من مجال الجزئية إلى مجال الكلية فالحداثة الغربية من حيث إتسامها بالشمول تستوجب تجاوز الخصوصية ، و مبدأ الشمول فى التطبيق الحداثى الغربى يقوم على مبدئين هما: التوسع المادى و التعميم البشرى ، فالتوسع المادى معناه إعتبار الأمور و الوسائل المادية قبل كل شيء ، والتعميم البشرى أي إمتداد آثار الحداثة إلى الجنس البشرى لوحده ، غير أن " طه عبد الرحمان " يرى أن هناك مبادئ أفضل لمبدأ الشمول أرقى ، إذ أكد على أن آلية التطبيق الإسلامى لمبدأ الشمول المفروض أن تقوم على ما يلي التوسع المعنوي والتعميم الوجودي .

¹ المصدر نفسه ، ص 26 .

² المصدر نفسه ، ص 26 .

³ المصدر نفسه، ص 180 .

و هنا يصل " طه عبد الرحمن " إلى أن الأخلاق أساس التجديد الديني و الممارسة الفكرية ، وهذا عكس ما يقوم به المفكرون العرب و الذين إبتعدوا (عن الجانب الروحي من الممارسة الإسلامية وإنساق إلى إيلاء كل عنايته للجانب المادي من هذه الممارسة ، مثل الجانب السياسي والجانب الإقتصادي)¹ ، فالحدثاة إذن لا تكون إلا عن طريق الإبداع .

1 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الإخلاقي للحدثاة الغربية) ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة 1 ، سنة 2000 ، ص 191 .