

أصالة المشروع الحداثي لطه عبد الرحمن The authenticity of the modernist project of Taha Ab-del Rahman

د/ وسيلة أمزيان

Wassila AMEZIANE

كلية العلوم الإسلامية - جامعة بن يوسف بن خدة - الجزائر 1

مخبر بحث التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للجزائر

amezianewassila25@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/12/15 تاريخ القبول: 2024/04/16

الملخص:

ظهرت الحداثة الغربية أو الأوروبية في القرن السابع عشر ميلادي وفقا لسياقات تاريخية معروفة، ونتيجة لما يعرف بالصدمة الحضارية للمسلمين في القرن التاسع عشر ميلادي انساق كثير من مثقفي المسلمين وراء هذه الأفكار، وفي مقابل هذا ظهرت مجموعة من دعاة الحداثة العربية الإسلامية من أبرزهم طه عبد الرحمن، الذي سنعلم في هذا البحث على تقديم قراءة لأجزاء من مشروعه الحداثي متتبعين في ذلك مدى أصالة مشروعه التجديدي الإسلامي، باحثين له عن تأصيلات قرآنية لمفاهيمه الفلسفية.
الكلمات المفتاحية: طه عبد الرحمن؛ الحداثة العربية.

Abstract:

Western or European modernity appeared in the 17th century AD. According to well-known historical contexts. And following what is known as the civilizational clash of Muslims in the 19th century AD. From Many Muslim intellectuals follow these ideas. In contrast, In contrast, a group of defenders of Arab-Islamic modernity has emerged, the most eminent of which is Taha Abdel Rahman. In this research, we will present a reading of parts of his modernist project tracing there all the originality of his project of Islamic renewal Search for Quranic roots for its philosophical concepts.

Key words: Taha Abdel Rahman; Arab modernity.

المقدمة:

شهد التاريخ الأوروبي ما يسمى بعصر النهضة في القرن الخامس عشر ميلادي، حيث تمردت المجتمعات الأوروبية على الكنيسة آنذاك وأحدثت ثورة كبيرة، أفرزت في نهايتها ما يعرف اليوم بفصل الدين عن مختلف جوانب الحياة، وقد حدث ذلك نظرا لظروف وسياقات خاصة أبرزها أنّ الكنيسة كانت بمثابة تقييد صارخ لأي بحث علمي، وهذا انتهاك لاحترام حرية العقل الإنساني في التفكير والإبداع. انطلق العقل الأوروبي بعد هذه الثورة في التأسيس لفلسفات ونظريات فكرية مرجعيتها الأساسية هي الابتعاد عن الدين ونبذ كلياً، وتقديم كل ما هو مادي علماني وتبجيله.
وقد وجدت هذه الأفكار الحداثية الغربية طريقها إلى العالم الإسلامي عبر موجة الاستعمار الأوروبي، فقبلت بمواقف مختلفة حيث رفضها البعض مطلقاً من مبدأ ارتباطها بالمستعمر غير المسلم،

وتأثر بها بعض من يحسبون على طبقة المفكرين في العالم العربي حتى أنهم بحثوا لها عن أصول تاريخية عربية وإسلامية ليثبتوا لها الشرعية، لكن لم تكن الحادثة في العالم الإسلامي مجرد عملية استنساخ فاشلة للمشروع الغربي، إذ ظهر في الساحة الفكرية ثلة من المفكرين المسلمين حملوا مبدأ التجديد والإصلاح كمشروع حدائني إسلامي وعربي أصيل ومن هؤلاء طه عبد الرحمن.

وهو صاحب خطاب إصلاحي وتجديدي متميز بقوة مصطلحاته وأصالته أفكاره وإسلامية أهدافه، كما أنه صاحب مشروع فكري وفلسفي أصيل ابتغى من خلاله التأسيس لحدثة عربية أصيلة بمقومات ومرجعيات إسلامية بحتة، فركّز على المصطلحات ذات الأبعاد القرآنية والإسلامية في مؤلفاته، واهتم بالدلالات الروحية القرآنية في صياغة أفكاره.

الإشكالية:

من جملة هذه الأفكار نكتسب مشروعية طرح الإشكالية التالية: أين يتجلى البعد القرآني في المشروع الحدائني لطه عبد الرحمن؟ وكيف أسس طه عبد الرحمن مشروعاً حدائنياً عربياً وإسلامياً أصيلاً انطلاقاً من نقده للحدثة الغربية؟ عند رفضه للمفاهيم الحدائنية الغربية، ماهي البدائل الفكرية التي قدّمها طه عبد الرحمن؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

1. عرض التوجه العقدي والفكري لأحد أهم أقطاب الحادثة الإسلامية المعاصرة وهو المفكر طه عبد الرحمن.
2. بيان ضرورة تحليل الخطاب الفكري لطه عبد الرحمن كواحد من أهم الخطابات الإصلاحية المعاصرة التي تتمتع بطابع التجديد والتأكيد على المرجعية الدينية في الحادثة العربية.
3. التأكيد على ضرورة ربط الدراسات الحدائنية بالجانب العقدي وإلغاء فكرة كونها محصورة في مجال الفنون والآداب فقط.

منهج الدراسة:

ولتجسيد هذه الأهداف اعتمدنا المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك من خلال تتبع مؤلفات طه عبد الرحمن واستقراء المصطلحات ذات الدلالات القرآنية فيها، ومن ثمّ تحليل خطابه الحدائني وصولاً إلى الكشف عن الأبعاد الإسلامية والقرآنية في كتاباته.

محاور الدراسة:

اقتضت طبيعة الدراسة تقسيم البحث إلى ثلاث محاور وهي:

1. مدخل مفاهيمي.
2. الامتداد القرآني لمبادئ الفكر الحدائني عند طه عبد الرحمن.
3. البعد القرآني في فكر طه عبد الرحمن _ نماذج وشواهد.
4. الأبعاد الدينية وممارسة التشهيد في فكر طه عبد الرحمن:

المحور الأول: مدخل مفاهيمي

الحداثة العربية:

الحداثة لغة: من الفعل الثلاثي حدث بمعنى وقع، حدث الشيء يحدث حدثا وحداثة، فهو محدث وحديث وحدث الأمر أي وقع وحصل وأحدث الشيء أوجده والمحدث هو الجديد من الأشياء¹، وذهب الزبيدي إلى أن: الحداثة مصدر الفعل حدث حدثا وهي تعني نقيض القديم². وفي اللغة الفرنسية لفظة حداثة modernité مشتقة من الجذر mode وهي الصفة أو الشكل أو ما يبتدئ به الشيء³.

يتبين من التعاريف اللغوية السابقة أن مدار مصطلح الحداثة لغويا هو مناقضة القديم وإبداع الجديد. **الحداثة اصطلاحا:** واضح أن هذه الورقة العلمية تركز على الحداثة العربية، لكن تقتضي الضرورة البحثية العودة بالمصطلح إلى منشئه الغربي ولو بإشارة سريعة، وقد اخترنا تعريفين للحداثة عند الغربيين:

✓ شارل بودلير⁴: "الحداثة تقوم على أساس أن كل ما هو مظلم بائس منحط في النظرة السائدة التقليدية يصبح في منظور الحداثة فاتنا مثيرا وأن الحداثة في الأدب قد تحدت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أساس النظرية البودلييرية بحيث تتضمن استخدام علم جمال للقبج والبشاعة والإفلات من الواقع والوجود في حالة توتر مستمر، وتنوq الغامض في حد ذاته وتعميم التجريد في شكل التعبير وإيجاد لغة جديدة لا تعترف بالدلالات والمواصفات على أساس ما يسمّى بكيمياء اللغة"⁵، ويُعتبر بودلير أحد مؤسسي الحداثة في الغرب يؤكد في تعريفه للحداثة أنها ثورة على كلّ القيم.

✓ جون ماري دوميناك: "الحداثة تعني إتاحة التطور والتفتح لكل الإمكانيات والاحتمالات من أجل أن يتمكن الفرد من التمتع بها، إنها تعني تنمية القوى المنتجة وتنمية الوعي بالذات وفي نفس الوقت معاشة كتحرير كبير وكمحنة ومن هنا أنتجت تلك الرؤية السعيدة عن الحداثة"⁶، ومن هذا التعريف يظهر أن الحداثة شرط لوعي ذاتي في الإنسان يهدف إلى السيادة على الطبيعة والدين.

أما عن المفهوم العربي للحداثة فنرى أنه أمر مختلف فيه في الأوساط الفكرية الإسلامية، إذ أن الباحث يصنّف المشتغلين بهذا المفهوم إلى صنفين، الأول تلقى الحداثة الغربية كما هي واقتنع بمبادئها دون تمحيص، والصنف الآخر رفضها وسعى إلى تأسيس مشروع حدائي عربي إسلامي. وسنرصد بعض التعاريف العربية لهذا المصطلح على سبيل التمثيل لا الحصر:

✓ يعرفها الحدائي السوري أدونيس⁷ بأنها: "موقف معرفي أدى إلى تغيير نظام الحياة، وهذا الموقف المعرفي يقوم على أن الإنسان هو مركز العالم ومصدر القيم وعلى أن المعرفة اكتشاف للمجهول الذي لا ينتهي وعلى أن مصدر القيم ليس غيبيا وإنما هو إنساني وهذا ما يتناقض مع الموقف المعرفي الإسلامي بدون تأويل جديد أو قراءة جديدة له"⁸، وفي هذا التعريف وقفنا على مرتكزات الحداثة وهي إلغاء المصدر الغيبي نهائيا وإرساء الإنسان مكانه في دعوة صريحة لأنسنة القيم والمعارف... فالحداثة بهذا المفهوم هي تمرد على مصادر التلقي المعرفي الإسلامي، وإرساء لأدوات معرفية ومناهج جديدة تتلخص أهدافها في الانتقال من الوحي إلى الأنسنة.

طفه عبد الرحمان: مفكر مغربي ولد سنة 1944م في منطقة الجديدة بالمغرب، وتلقّى تعليمه الأول والابتدائي بمسقط رأسه لينتقل إلى مدينة الدار البيضاء ويتابع دراسته الإعدادية، ثم التحق بجامعة محمد الخامس بالرباط، لكنّه أكمل تعليمه الجامعي بفرنسا، حصل على دكتوراه السلك الثالث من جامعة

السوربون سنة 1972م ببحث في فلسفة اللغة بعنوان: رسالة في البنى اللغوية لمبحث الوجود، ثم حصل بعدها على شهادة دكتوراه دولة في الآداب والعلوم من الجامعة ذاتها سنة 1985م بأطروحة عنوانها: رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه، ليلتحق بعدها بالتعليم بجامعة الرباط من سنة 1970م إلى 2005م، كما شغل منصب أستاذ زائر ومحاضر بعدة جامعات عربية (تونس، الجزائر، الأردن، مصر....)، وشغل عدة مناصب أخرى كرئيس الجمعية الفلسفية العربية في عمان، ومدير لمجلة "الأمة الوسط" وعضو في المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية بطرابلس. كما كان له نشاط علمي كبير فقد شارك في الكثير من المؤتمرات العربية والعالمية، وله باع واسع في التأليف ومن أهم مؤلفاته:

- اللغة والفلسفة بالفرنسية 1977م.
- المنطق والنحو السوري 1983م.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987م.
- العمل الديني وتجديد العقل 1989م.
- تجديد المنهج في تقويم التراث 1994م.
- فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة - 1995م.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي 1998م.
- فقه الفلسفة - المفهوم والتأثير - 1999م.
- حوارات من أجل المستقبل 2000م.
- سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثا الغربية - 2000م.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي 2002م.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري 2005م.
- روح الحدثا - مدخل إلى تأسيس الحدثا الإسلامية - 2006م.
- الحدثا والمقاومة 2007م.
- روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية 2012م.
- سؤال العمل 2012م.
- الحوار أفقا للفكر 2013م⁹.

المحور الثاني: الامتداد القرآني لمبادئ الفكر الحدثا عند طه عبد الرحمن

الحدثا بالنسبة لطله عبد الرحمن هي ما نستنتجه من قوله: "حدث الشيء معناه صيرره حديثا أي نقله من حاله القديمة إلى حال جديدة، فيكون قول القائل: تحديث الفكر الإسلامي العربي هو الاشتغال بتجديده"¹⁰، فهو هنا يدعو إلى حدثا أساسها التجديد بإحياء المرجعية الدينية واتخاذها أساسا لدراسة التراث الإسلامي ولا حرج في دراسته وتمحيصه وحتى نقده، لكن دون تجاوزه وإحداث القطيعة معه، كما هو حال المشروع الحدثا الغربي.

وقد رفض طه عبد الرحمن أن ينساق مع تيار الحدثاين العرب الذين تلقوا المشروع الحدثا الغربي وآمنوا بمسلماته، بل وعاب عليهم تقليد المناهج الغربية والعمل على إسقاطها على التراث والقضايا الإسلامية فأكد قائلا: "وأما عن قضية الحدثا العربية فإنني أرى أنه لا وجود لحدثا عربية

فالمحدثون العرب هم أصلاً مقلدون صريحون¹¹، فمبادئ الحداثة عنده ليست مجرد تقليد للمشروع الغربي، فهو مقتنع بأن الحداثة لا تنحصر في النموذج الغربي وليست بالضرورة تطبيقاً للمناهج الغربية، فالحداثة بالنسبة له لا تكون إلا بالرجوع إلى القرآن الكريم، فيقول: "لا دخول للمسلمين إلى الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم، ذلك أن القرآن كما هو معلوم هو سر وجود هذه الأمة المسلمة وسر صنعها للتاريخ"¹²، فهو يراهن على أساس القرآن الكريم كقاعدة أساسية لأي إبداع حداثي.

ويحدّد طه عبد الرحمن شروطاً لقراءة النص القرآني قراءة حداثيّة مبدعة، تتلخص في أمرين:

1. ترشيد التفاعل الديني مع النص القرآني.
 2. تجديد الفعل الحداثي الذي يحصل بواسطة التفاعل الديني¹³.
- فهي قراءة تجديدية للقرآن الكريم تؤسّس لفعل حداثي جديد يرتبط بالفعل الحداثي الإسلامي الأول، وهو القراءة المحمدية أو البيان النبوي للقرآن الكريم، وتعمل هذه القراءة على الإبداع الموصول لا المفصول. وهذا النوع من القراءة يقتضي بحسب طه عبد الرحمن أسساً يستند إليها، ولذا قدّم في مشروعه الحداثي جملة من القواعد الضرورية لقراءة القرآن الكريم وهي:

خطة التأسيس المبدعة: وهي تهدف إلى تكريم الإنسان بدلاً من تغييب القدسية، وهي "عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري تكريماً للإنسان"¹⁴، بمعنى أن تكون قراءة تقرب المعاني القرآنية لذهن الإنسان، وتشرح له المقاصد القرآنية التي توضح له مدى التكريم الإلهي له، فالقرآن من كونه يصرّح بأنّه وحي نزل بلغة الإنسان العربي ووُجّه إلى الإنسان عامة يكون قد خرج عن وضعه الإلهي واتخذ وضعاً إنسانياً، فالأنسنة بالنسبة لطفه عبد الرحمن لا تهدف إلى إلغاء القدسية بل إنها تعيد مركزية الله جلّ وعلا، ولكن هذه الإعادة في الوقت ذاته تتجه إلى تكريم الإنسان¹⁵، والقصد من هذا التكريم ليس هو التقديس، وإنما هو إعادة هذا الإنسان إلى دوره الطبيعي في الكون، إذ ليس في هذه الألية ما يخلّ بالفعل الحداثي، إذ أنّ الإنسان هنا يعيد اعتباره، لكن ليس بانتزاع القدسية والسلطة من الله تعالى وإنما بإحداث توافق بين الإنسان وإلهه، فيكون في هذا التوافق الصلاح للإنسان. ومن هنا أكّد طه عبد الرحمن أنّ هذه الخطة قائمة على الإبداع الموصول بين الإنسان وخالقه، فهذه الألية من شأنها تحقيق الإبداع الموصول فهي تشتغل على بيان وجوه تكريم الإنسان في القرآن الكريم، كما تعمل خطة التأسيس المبدع على الكشف عن أسباب هذا التكريم وبيان مراتبه في الآيات القرآنية وتثبيت مبدأ الاستخلاف¹⁶.

خطة التعقيل المبدعة: وتقصد هذه الخطة توسيع العقل فهي: "عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة توسيعاً لنطاق العقل"¹⁷، وهذا التعامل بحسب طه عبد الرحمن يؤدي إلى الإبداع الموصول فهو يتولى بيان وجوه توسيع العقل في القرآن الكريم¹⁸، وهي ألية تحقّق التفاعل الديني إذ أنها تمكّن العقل من استعادة نوره.

خطة التأريخ المبدع: وتقصد ترسيخ الأخلاق وهي: "عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة ترسيخاً للأخلاق"¹⁹، وهذا الوصل بالظرف والسياق أكّد طه عبد الرحمن على أنّه لا يضعف التفاعل الديني أبداً لأنّ هذه الظروف والسياقات في نهايتها هي تجسيد للمقاصد والقيم التي تتضمنها الآيات القرآنية كلما تجددت الظروف والسياقات تجدد تحقق القيم وتجدد معه الإيمان بها²⁰.

كما أنّ هذا الوصل لا يضر بالفعل الحداثي، فهو وصل يوسّع مفهوم الحكم ليشمل ظاهر التشريع وتخليق السلوك، فيصبح للحكم وجهان: قانوني وأخلاقي ويبقى الوجه القانوني تابع للأخلاقي مع التأكيد على أنّ الأخلاق من الضرورات لا من الكمالات²¹.

ونلاحظ من هذه القواعد التي قدّمها طه عبد الرحمن أنّه انطلق من مبادئ الفكر الحدائى الغربى ومناهجه - الأنسنة، العقلنة، التاريخية - منتقدا إياها أولا لينتهى به المطاف مستنبطا منها قواعد حدائى صاغها بأسلوب إسلامى، فى شكل قراءة إسلامية جديدة للتراث الإسلامى. وهذا ما جعلنا نتساءل: كيف أراد طه عبد الرحمن إعادة قراءة التراث الإسلامى بأدوات أنتجت أصلا فى بيئة مغايرة تماما لبيئة التراث الإسلامى حتى لو قنّنها بقواعد إسلامية؟، ثمّ إنّ الباحث عن محاولة تأصيل لهذه القواعد الحدائى التى عرضها طه عبد الرحمن، سيجد نفسه فى نهاية بحثه محاولا لفهم مناهج الحدائى الغربىة، مقارنا بينها وبين ما أضافه عليها طه عبد الرحمن.

من هنا نجد أنّ طه عبد الرحمن ينطلق من مسلمتين رئيسيتين فى تأسيس الحدائى المبدعة:

أولاً: يعتبر طه عبد الرحمن أنّ المسلمين لن يلجوا إلى ما يسمى بالحدائى دون أن يجدّدوا قراءتهم للقرآن الكريم، ويرى أنّ أول من قام بهذا الفعل هو الرسول ﷺ فيما سمّاه بالقراءة النبوية للقرآن أو البيان النبوى واعتبره الفعل الحدائى الإسلامى الأول، ويحثّ طه عبد الرحمن على استئناف هذه القراءة وإعادة بعثها وبهذا يكون تجسيد الفعل الحدائى الإسلامى الثانى، وهنا أكّد على ضرورة تجديد الصلة بهذه القراءة النبوية شرط أن يكون معيار هذه القراءة هو "قدرتها على توريث الطاقة الإبداعية فى هذا العصر كما أورتها القراءة المحمدية فى عصرها"²².

ثانياً: أنّ الحدائى الغربىة لابدّ أن تتناقض وتتنافى مع الحدائى الغربىة، ذلك لأنّ هذه الأخيرة ترسي دعائمها من مبدأ ثورتها على الدين والكنيسة وتدعو الإنسان الغربى إلى تحرير عقله من كلّ مبادئ الدين، فالحدائى الغربىة مقامها على التصارع مع الدين فالإبداع فيها مفصول، والعكس من ذلك لا يكون الإبداع فى الحدائى الغربىة إلّا إذا قام على أصل التفاعل مع الدين فهو إبداع موصول²³.

المحور الثالث: البعد القرآنى فى فكر طه عبد الرحمن - نماذج وشواهد -:

وبقدّم طه عبد الرحمن إبداعا تجديديا آخر، أين تطرّق لمسألة بالغة الأهمية فى إعادة نهوض الأمة واستئناف عطائها وهى التربية، فيستخدم بداية مصطلحي الأبرّ والكوثر وكلاهما قرآنى ولهذا دلالاته الخاصة، فهذا المفكر يؤسّس لمشاريع حدائىة من منطلقات إسلامية أصيلة، وسنعمل على تلخيص مبادئ هذه النظرية فى النقاط الآتية:

✓ يتطرّق طه عبد الرحمن لفكرة التزكوية فى إطار نظرية التربية الإسلامية، فيعتبر أنّ أي نظرية ليس لها أن تدّعي المرجعية الإسلامية فى الوقت الذى تهمل فيه المفاهيم التزكوية التى يؤكد أنّ الخطاب القرآنى غنى بها. فيرى طه عبد الرحمن أنّ دور هذه النظرية الإسلامية التى قدمها هو إعادة التشكيل الكلى للإنسان مثلاً كان نموذج الصحابة الكرام مع الرسول ﷺ، فالنموذج التربوى الذى اشتغل عليه الرسول ﷺ هو: "نموذج الإنسان الكوثر أى الإنسان الذى بلغت كثرة نفعه حدّ الاتساع، فالكوثر هو كثرة خيره ومداد عطائه خلافا للإنسان الأبرّ الذى قد يحصل له التكاثر لكن لا يحصل له التكوثر"²⁴، أى أنّ طه عبد الرحمن يرغب فى إحياء النموذج التربوى الإسلامى الأول كما كان فى العهد الإسلامى الأول، وكما أمر به الله عزّ وجلّ فى القرآن الكريم وجسّد الرسول ﷺ فى حياته، والذى مبدؤه ومبلغه الصلاح والنفع وليس الاقتصاد على التكاثر والزيادة فى النسل.

وإذا ما عدنا لدلالة مفهوم التربية فى الحقل الدلالى الإسلامى فهى: "إنشاء الشيء حالا فحالا إلى حدّ التمام"²⁵، فالتربية هيا الإلمام بمختلف جوانب شخصية الإنسان الخلقية والقيمية والعقلية لتهيئته من أجل القيام بدور الاستخلاف الذى أوكله الله تعالى إليه.

أما مصطلح التزكية من الناحية اللغوية فقد عرّفه ابن منظور على أنه: "زكا الزرع زكاء أي نماء وكل شيء ينمو ويزداد فهو يزكو زكاء، ويقال أرض زكية أي طيبة"²⁶ والمجال التداولي لمصطلح التزكية أقرب ما يكون لمصطلح التربية، وهو ما يذهب إليه الغزالي، فالتزكية بالنسبة إليه هي: "أقرب الكلمات وأدلها على معنى التربية، بل تكاد التزكية والتربية تترادفان في إصلاح النفس..."²⁷، ويتضح مما سبق أنّ مصطلح التربية والتزكية يتقاطعان في مجال تداولي واحد، وهو ترشيد النفس وفق منهج إسلامي واحد وتوجيهها إلى طريق الله عزّ وجلّ مصداقا لقوله عزّ وجلّ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الشمس: 9)، وتنبين من هنا أنّ طه عبد الرحمن أصل لنظريته التزكوية في التربية من القرآن الكريم داعيا إلى العودة إلى النموذج المحمدي في التربية القائم على مبادئ القرآن الكريم.

أما مصطلح الكوثر أو الكوثرية الذي استخدمه طه عبد الرحمن في نظريته التربوية، والذي نجده في القرآن الكريم يجدر بنا أن نتتبع مدلوله في التفسير القرآنيّين عن التأصيل القرآنيّ له، إذ أنّ التأصيل القرآنيّ للآية الكريمة: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ (الكوثر: 1)، يشير إلى أنّها موجهة لشخص الرسول ﷺ، فعلى سبيل التمثيل لا الحصر يذهب الطاهر بن عاشور إلى أنّ لفظ الكوثر من الناحية اللغوية بأنها اسم للخير الكثير، وأنّ أغلب السلف أجمعوا على أنّ الكوثر هو الخير الكثير، وأريد بهذه الآية بشارة النبي ﷺ وإزالة ما عسى أن يكون في خاطره من قول من قال فيه: هو أبتّر، فقول بمعنى الأبتّر بمعنى الكوثر إبطالا لقولهم²⁸، فمدلول مصطلح الكوثر في القرآن الكريم هو الخير الكثير، والآية موجهة لشخص الرسول ﷺ وهو مغاير ومختلف للمعنى الذي استخدم به طه عبد الرحمن مصطلحي الأبتّر والكوثر، إذ لم يأخذ اللفظ على ما وُظّف له في القرآن الكريم.

ويرى طه عبد الرحمان أنّ التأسيس الفلسفي للتربية الإسلامية يتكفّل به أهل "العقل الواسع" ويقصد هنا "العقل الموصول بالشرع والمسدد بمقاصده"²⁹، وهذا تأكيد آخر منه على ضرورة الصلة بين منتجات العقل - كالتربية والفكر - وبين الأصل الإلهي لها، وأنّها لا تقوم دون هذه العلاقة، فيقول طه عبد الرحمان: "وهو عقل يسلمّ بأنّه ليس في مكنته الاستقلال بإدراك حقائق الغيب وعالم الملكوت فيستمدّ أصولها من الوحي المنزل ويلقي سمعه إلى أي القرآن"³⁰، فكأنّه هنا يضع شروطا ضرورية بالنسبة له لتأسيس فكر تربوي إسلامي، وهي ضرورة ربط العقل الإنساني بما في القرآن الكريم من حكمة، بغية تجاوز النظر المُلْكي الذي يقف بصاحبه عند حدّ الظاهرة المادية ويصل به إلى النظر الملكوتي الذي ينتقل بصاحبه إلى فهم واستيعاب مقاصد وحكم هذه الظواهر، ثمّ يؤكّد طه عبد الرحمان في النظرية التربوية الإسلامية على أصولها المعرفية وهي: "نتاج تفاعل اللغة والعقيدة في عقل العالم بكسر اللام المسلم العربي"³¹.

ويعود طه عبد الرحمان مؤكّدا على الأصل الديني الذي تعمل الحداثة الغربية على بتره من كلّ ما يتعلق بالإنسان، فيشترط في نظريته التربوية الإسلامية ما يسميه بمرحلة التقويم، ويقصد بها إعادة النظر في النظام التربوي السائد وتقويم مدى صلته بالأصل الديني "تقويما مفاده أنّ كل منقول حدائي مُعْتَرَضٌ عليه حتّى تُعاد صلته بالحقيقة الدينية"³².

وخلاصة النظرية التربوية الإسلامية التي قدمها طه عبد الرحمان هي أنّها: قائمة على جملة من المبادئ، فقد اشترط في المقوم التربوي الإسلامي أن يكون عنصرا ثابتا ومستقلا ومبدعا، فالثبات والاستقلال والإبداع هي مبادئ من شأنها أن تحقّق التفاعل مع المقومات التربوية سواء في المجتمع الإسلامي أو مع الثقافات الأخرى³³، كما اشترط في هذه النظرية أن تكون موظفة لخدمة التأصيل الإيماني للخطاب التربوي فلكي تستطيع هذه النظرية أن تعيد للأمة قدرتها على استئناف عطائها الحضاري، كان

لابدّ له الانطلاق من النظر في الخطاب التربوي السائد، تمهيدا لإعادة صياغة هذا الخطاب وفق ما تقتضيه خصوصية الدين الإسلامي، وقد لخص طه عبد الرحمان هذه الخصوصية في أمور محددة، وهي: عالمية الإسلام وخاتميته³⁴.

وأطلق على هذه العملية مسمى النقد الإيماني للخطاب السائد، وينطلق هنا من مبدأ أنّ الخطاب التربوي خضع سابقا للنقد من أجل إحداث القطيعة مع الدين، فيعتبر أنّه من الضروري اللجوء إلى النقد المقابل لأجل إعادة صلته بالدين. ثمّ يؤكّد على أنّ مقصده من النقد الإيماني هو إعادة الصلة بالدين لأجل تجديد الفاعلية الدينية وليس أبدا التعرض للعقائد أو نقدها...³⁵.

كما اشترط في هذه النظرية التربوية أن تجدد في المتعلّم المسلم الإنسان بكيّفته، وذلك بأنّ تجدد الإنسان في المتعلّم المسلم بما يعيد له التأييد الإلهي المفقود، ثمّ يصف هذا الإنسان المؤيّد بأنّه إنسان كوثر لا إنسان أبتّر، فهذا الإنسان الكوثر بحسبه يجعل للإيمان دورا جوهريا، فيتحول هذا الإيمان إلى طاقة فعّالة تتدفق في كل قوى الإنسان³⁶. وقد لا يسع المجال للإطناب فيما قدمه طه عبد الرحمان في مقام أسس نظرية تربوية قائمة على مرجعية وركائز إسلامية خالصة، لكننا نؤكّد على أنّه عمل على التجديد بإحياء المفاهيم الإسلامية ورفض ما هو حدائي غربي مقطوع الصلة بالدين الإسلامي.

اشتغل طه عبد الرحمن مرة أخرى على المصطلحات ذات الامتداد القرآني، فنجد استعمل مصطلح "الانتمانية" كمعارض لمصطلح العلمانية الذي تسوّق له الحداثة الغربية، وقد تمّ له هذا من خلال تحليله ونقده للكثير من القضايا الفكرية كعلمنة الأخلاق في الغرب، فحاول إرساء إطار واضح يفصل فيه بين عالم التعبد وعالم التدبير أو بعبارة أدق بين العلمانية والدين، إذ يتخذ بينهما طريقا يجمعهما معا تحت أصل واحد وهو الأمانة، فيجد الباحث في الخطاب الفكري الحدائي لطله عبد الرحمن أنّه استخدم هذا المصطلح -الانتمانية- في أكثر من مؤلف وركز عليه كثيرا فكتب: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، وكتب: النقد الانتماني لفصل الأخلاق عن الدين، كما ألف أيضا: سؤال العنف بين الانتمانية والحوارية، وكتب: من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتماني، فهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على سعة اهتمامه بهذا المصطلح وسنحاول فيما يلي توجيه البحث إلى أهم ما تطرق إليه فيما يتعلق بهذا المصطلح:

✓ تطرق طه عبد الرحمن في إطار فلسفته الانتمانية إلى مسألة الصلة بين التعبد والتدبير أو العلاقة بين الدين والسياسة وأكد أنّه قدم في هذا "مقاربة روحية أو مقاربة ذكرية غير نسيانية أو عمودية غير أفقية"³⁷.

هكذا انتقد طه عبد الرحمن الفكر الغربي القائم على حصر الوجود الإنساني في عالم واحد، وأرسي دعائم المسلمة الإسلامية القائلة بوجود عالمين؛ مرئي وغيبّي، تعرّض لقدرة الإنسان على استغلال الجانب الروحي فيه للتعرف على كمالات العالم الغيبي.

وهنا نلاحظ مرة أخرى أنّ طه عبد الرحمن ينطلق في مشروعه الحدائي من نقد الحداثة الغربية، فكأنّه يؤسس لثنائيات متقابلة فالانتمانية في مقابل العلمانية، فبعد أن أسس لمراجعات عميقة وشاملة في الحداثة الغربية خلّص لوجود مقولات فلسفية غربية هامة من الديانة المسيحية "مما يجعل سمة الحداثة الغربية نقل المعاني الدينية إلى المعاني الإنسانية"³⁸، فبعد هذا النقد للعلمانية يُنتج طه عبد الرحمن مصطلح الانتمانية، فالنقد الانتمانية عنده هو مصطلح يقابل الدهرانية والعلمانية في الفكر الغربي والتي تقوم أساسا على فصل الأخلاق عن الدين، والدينية والعلمانية التي تقوم على فصل الدين عن الدنيا، فمرة

أخرى نجد مصطلحا جديدا في الفكر الطاهوي ليس وليد البيئة الإسلامية إنما هو نتائج مقارنات مع الفكر الحدائي الغربي.

عمل طه عبد الرحمان على تأسيس رؤية أخلاقية تجديدية، يجعل فيها الأخلاق جوهرًا للدين الإسلامي، ولو أننا لابد من أن نؤكد على أنه يصرّ على ضرورة جعل الأخلاق مصدرا للتشريع الإسلامي "ظنا منه أن ذلك يجعلنا نتواجه مع الآخر أو أنه نظر إلى الأخلاق على أنها حلقة الوصل التي تربطنا بالآخر، وذلك لأنه رأى أن الآخر قد يقبل القيم الأخلاقية ولا يقبل القيم الدينية"³⁹.

كما يؤسس طه عبد الرحمان لمفهوم الإنسان بنظرة تجديدية فيعرفه بالأخلاقية لكي يحتفظ له بمرتبة الإنسانية، فيعتبر أن "الأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمية... فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عليه كلّ صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي"⁴⁰، ثم ينتقل إلى التأسيس لنظريته الأخلاقية الإسلامية انطلاقا من نقد فكرة الأخلاقية الغربية المقطوعة الصلة بالدين، فيؤكد في هذه النظرية على ضرورة الاتفاق بين العقل والشرع، فيكون هذا الاتفاق ميثاقا وعهدا بين المشرّع الإلهي والمتلقي الإنساني، كما يقرّر أن الله عزّ وجلّ يستحيل أن ينقض العهد في حين يمكن للإنسان فعل ذلك⁴¹، ويحثّ طه عبد الرحمان على ضرورة تدبر الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ (الأعراف:172).

وانطلاقا من هذا الميثاق يستخلص طه عبد الرحمان صفات الأخلاق في رؤيته التجديدية وهي:

- ✓ أنها أخلاق مؤسسة -بفتح السين- من طرف المشرّع الإلهي، ذلك لأنها لو كانت من طرف لما كانت مؤسسة لأنّ هذا العقل مفتقر لمؤهلات هذا التأسيس، ومن هنا أكد على أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على ميثاق بين البشر وحدهم بل لابد له من الثبات الدائم، وهو ما يميّز الميثاق الأخلاقي الصادر عن الله عزّ وجلّ وهو ما يفتقر إليه عقل الإنسان⁴².
- ✓ أنها أخلاقية متعددة إلى العالم كلّ، فهي ترمي إلى صلاح البشرية كلّها، وأنها أخلاق شاملة لكل أفعال الإنسان⁴³.

ومجمل القول في هذا الميثاق الأخلاقي هو: "أنه يورث الإنسان أخلاقا مؤسسة -بفتح السين- ومتعدية وشاملة ممّا يجعلها أنسب أخلاق للعالم، وبيان ذلك أنّها بفضل أساسها الإلهي تجلب الثقة في هذا العالم، وبفضل تعدّيها من بعض أفراده للباقي فإنّها تسوّي بين حقوقهم وواجباتهم وبفضل شمولها لجميع الأفعال فإنّها تحفظهم من ظلمهم لأنفسهم أو ظلم بعضهم لبعض وبهذا تكون أخلاقا كونية"⁴⁴، وهكذا يكون طه عبد الرحمان قد أسس لنظرية أخلاقية إسلامية متكاملة بيّن فيها جيّدا قصور النظريات الأخلاقية المؤسسة على قاعدة بشرية محظ، وشرح فيها كيف أنّ الطرف الإلهي هو الفيصل في الأخلاق وأنّ من دونه تكون هذه الأخلاق مفتقرة للعديد من الأدوار المهمة.

المحور الرابع: مبادئ التفاعل الديني وممارسة التشهيد في فكر طه عبد الرحمن

تجدر بنا الإشارة أولا إلى أنّ عبد المجيد النجار كان سباقا إلى فكرة التشهيد أو الشهود الحضاري الذي كتب عوامل الشهود الحضاري، ومشاريع الإشهاد الحضاري وغيرها من المؤلفات التي خلص فيها عبد المجيد النجار بعد تأمل عميق في حال الأمة الإسلامية إلى ضرورة استنهاض قوى الدفع الحضاري فيها، بغية إرجاعها إلى زمن شهودها الحضاري.

انتقل طه عبد الرحمن إلى مسألة العمل الديني وممارسة التشهيد وقد خصّ بهذا مؤلفاً عنوانه "روح الدين من ضقة العلمانية إلى سعة الإنتمانية" واستخدم فيه مفهوم التشهيد بعدة صيغ منها: الشاهدية، الشهود، الإشهاد...، وقدم في هذا جملة من المبادئ التي تمكّن الفاعل الديني من هذه الممارسة، وكلّها مبادئ ذات أبعاد دينية ومرجعية قرآنية، وصل الفكر الطاهوي في نهايتها إلى صياغة نظرية التواصل الشاهدي، وقد بنى طه عبد الرحمن هذه النظرية على مجموعة من الآيات القرآنية من بينها قوله عزّ وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: 172)، فالإشهاد على النفس في الآية الكريمة عند محمد الطاهر بن عاشور يطلق على ما يساوي الإقرار أو الحمل عليه، وهو هنا الحمل على الإقرار واستعير لحالة مغيبة تتضمن هذا الإقرار يعلمها الله لاستقرار معنى هذا الاعتراف في فطرتهم. والضمير في أشهدهم عائد على الذرية باعتبار معناه لأنه اسم يدل على الجمع⁴⁵. وفيما يلي شرحها:

1- مبدأ الفطرة والقدرة على التشهيد: ويقضي هذا المبدأ "بأنّ قدرة الإنسان على التشهيد تأتي من كونه خلق أول ما خلق على هيئة تحفظ سابق صلاته بعالم الغيب"⁴⁶، وهذه هي الفطرة بالنسبة له، فكأنها بمثابة ذاكرة سابقة يولد الإنسان مزوداً بها، أو بتعبيره الدقيق هي الذاكرة الغيبية ويعتبرها قوة روحية في الإنسان تكشف له حقائق غيبية، فيسعى ليتبيّن حضورها في عالم الشهادة، ويرى طه عبد الرحمن أنّ معاني الدين ماهي إلّا حقائق روحية تحفظها هذه الذاكرة الأصيلة. لذا فإنّ الدين ليس بالأمر الطارئ إنّما هو أمر يلزمه ولا يستطيع تصور ذاته من غير دين، وهكذا يقرّر طه عبد الرحمن أنّ "التدين سلوك فطري غير كسبي وأنّ التشهيد فاعلية تذكيرية غير تخيلية"⁴⁷، وهذه الحقائق الروحية التي تحملها فطرة الإنسان حددها في ثلاثة أمور وهي: الشهادة بالألوهية، والشهادة بالوحدانية، والعهد بالتعبد للإله الواحد⁴⁸. فالفطرة التي جُبل البشر عليها هي التي تقودهم بديها إلى سبيل الله عزّ وجل، ومن غير الممكن تحقّق إشهاد حضاري دون هذه الفطرة التي تقود الإنسان إلى خالقه.

2- مبدأ التفاضل وكمال التشهيد: ويتلخص جوهر هذا المبدأ في "أنّ كمال التشهيد لا يحصل إلّا بأفضل دين في زمانه، يدعو إلى عقيدته بوصفها أفضل العقائد تحقّقاً بمعاني التشهد، ويحضّ على علمه بوصفه أفضل الأعمال تحقّقاً بقيم التعبد"⁴⁹، فيرى طه عبد الرحمن أنّ المتدينين متساوون في واجب المعاملة ولهم حرية المعتقد مادام هذا المعتقد لا يضرّ الغير، وأكّد أنّ الألوهية هي من المعاني الفطرية التي تحفظها ذاكرة الإنسان، وهذا ما يؤهل الفاعل الديني لشهود (لفظة شهود يقصد بها: تحصيل الإنسان لليقين الوجداني بالشيء حتّى كأنّه يراه بعينه)⁵⁰ تجليات الأفضلية الغيبية، وهذه الأفضلية في الدين هي في حقيقتها نابعة من أكملية الخالق عزّ وجلّ، ومن هنا يقرّر طه عبد الرحمن أنّ لا دين أقرب للفطرة البشرية من دين الإسلام، ورفض مبدأ تكافؤ الأديان التي يدعو لها رواد الفكر المادي العلماني والذين يقرّرون "أنّ الأديان إنّما هي أنساق أخلاق تقليدية وطقوس غيبية تتكافأ أو تتعادل فيما بينها"⁵¹، كما أكّد أنّ الأفضلية الدينية نوعان: الأفضلية الموضوعية والأفضلية الذاتية، لكنّ هذا التفاضل بين الأديان لا ينبغي أن يؤثّر على التعامل بين الفاعلين الدينيين⁵².

3- مبدأ التكامل وشمول التشهيد: وخالصة هذا المبدأ "أنّ شمول التشهيد لا يتحقّق إلّا إذا ظهر اتساق الدين"⁵³، والقصد من هذا الاتساق في نظر طه عبد الرحمن هو توثيق الصلة بين العالم المرئي والعالم الغيبي بغية إدراك الإنسان لجوهر وجوده ومن ثمّ سعيه في مراتب الكمال بحثاً عن سعادة روحه. ومبدأ

التكامل أيضا يورث شمول التشهيد بفضل معنى الوجدانية الراسخ في الفطرة البشرية، ولهذا الشهود مرتبتان:

- الفاعل الديني لا يشهد شمول الوحدة الدينية قبل أن يشهد الوجدانية متجلية في الأقوال التشريعية.
- الفاعل الديني لا يشهد وجدانية الله في الأحكام حتى يشهد تذكره لشهادته بوجدانية الله في عالم الغيب⁵⁴، وبعد أن أقر استناد التكامل الديني إلى معنى الوجدانية انتقل إلى طبيعة التكامل الديني: واستهله بالتفريق بين الاتساق والاتساع في إطار التكامل الديني فالأول يقصد به ترابط الأحكام الدينية والثاني يوضح تعلق الأحكام الدينية بجميع أفعال الإنسان وواقعه⁵⁵، وعرض أنواعا للحكم الديني وهي: الحكم التوجيهي، الحكم القصدي، الحكم الأخلاقي، الحكم الخاتمي وإذ لا يسع المجال للتفصيل فيها سنوجه القارئ إلى ذلك⁵⁶، فالفاعل الديني في الفكر الطاهوي أكثر شمولية من الفاعل السياسي لأنه يتكامل فيه العالم المرئي والغيبى لذا يدعو دائما إلى استحضار الغيب في العمل و الحرص على العمل بالتشريعات الدينية.

ثم عرض غاية التكامل الديني وأجملها في أربعة مطالب وهي:

- **مطلب المعنى:** ويرى فيه طه عبد الرحمن أن الإنسان يواجه جملة من الاستشكالات والقضايا، يلج على طلب أجوبة لها حتى يتحصل على معنى وجوده، وتبقى هذه الأسئلة الوجودية هي شغله الشاغل وهمه كلما ازداد علما⁵⁷.
 - **مطلب السعادة:** يعتبر طه عبد الرحمن أن أقصى أهداف الإنسان في الحياة هو السعادة ومفهومها يتقلب بين الاستهلاك في الملذات الحسية -العالم المرئي-، والاستغراق في المعاني الروحية -العالم الغيبى-⁵⁸.
 - **مطلب الكمال:** والكمال عند طه عبد الرحمن نوعان؛ الإتقان والإحسان ويتعلق بعالمين: المرئي والغيبى⁵⁹.
 - **مطلب الخلود:** وللخلود عند طه عبد الرحمن معنيان: أولها هو الحياة التي لا بداية لها ولا نهاية، وثانيها هو الحياة التي لها بداية وليست لها نهاية، ويرى أن الإنسان يسعى لخلود روحه لذا تجده منكبا على الأعمال التي يخلد بها روحه في عالم الشهادة⁶⁰.
- وانطلق طه عبد الرحمان في فلسفته الانتمائية من مظاهر فصل الدين عن الدنيا في الفكر الغربي، أو كما يسميه هو "آلية فصل المتصل"⁶¹، بمعنى فصل قضايا الإنسان عن الدين، واعتبر أن أشد هذه المظاهر المفصلة هو الأخلاق فهذا الفصل له تداعيات خطيرة مثل روحانيات بلا إيمان - روحانيات بلا دين- أخلاقية بلا ألوهية⁶².
- وأكد طه عبد الرحمن أن الفلسفة الانتمائية عنده تقوم على العقل المؤيد، ويحدد لهذه الفلسفة جملة من المبادئ هي:

- 1- **مبدأ الشهادة:** والذي يتلخص "في تقرير أن الشهادة بمختلف معانيها تجعل الإنسان يستعيد فطرته محصلا حقيقة هويته ومعنى وجوده"⁶³، وهذا التحصيل لفطرته لا يكون إلا بشهادة الإنسان في العالمين الغيبى والمرئي شهادة تؤدي به إلى الإقرار بوجدانية خالقه تعالى، ويقابل هذا المبدأ في الفلسفة غير الانتمائية مبدأ الهوية المجرد وخلاصته: "أن الشيء هو متى شهد عليه غيره"⁶⁴، وهذه شهادة متعددة.
- 2- **مبدأ الأمانة:** يجعل "الإنسان يتجرد من روح التملك متحملا كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله"⁶⁵، وهذه المسؤوليات في الفلسفة الانتمائية هي أمانات لدى الإنسان، ويقابل هذا المبدأ في الفلسفة

غير الائتمانية مبدأ عدم التناقض المجرد لكنّ مبدأ الأمانة يضيف بعض التقييد على هذا التجريد "إذ يقضي بأنّ الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً"⁶⁶.

3- مبدأ التزكية: يقرّر طه عبد الرحمن في هذا المبدأ أنّ "الإنسان يجاهد نفسه للتحقّق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة"⁶⁷، وهذه التزكية من شأنها الوقوف في وجه التحديات وأزمات القيم الإنسانية المعاصرة، فالتزكية في الفكر الطاهوي تتلخص في استرجاع النفس وعيها الروحي، وذلك من خلال التوحيد الذي يحرر الإنسان من جميع العوائق والقيود، كما أنّ لها ميزة الارتباط بالمستقبل البعيد، فهي تتولى: "تفجير الممكنات الأخلاقية والمكونات الروحية لدى الأفراد والجماعات"⁶⁸، فقد جعل طه عبد الرحمن واجب التقدم المعنوي أولى من واجب التقدم المادي في العالم الائتماني.

الخاتمة: نصل في نهاية هذه الورقة البحثية إلى جملة من النتائج، وهي:

- ضرورة الفصل بين مفهوم الحداثة الغربية والحداثة الإسلامية الأصلية لأنّ مبادئ كلّ منهما تتناقض مع مبادئ الأخرى، وأهدافهما أيضاً تسيران في اتجاهين متعاكسين.
- يستنتج الباحث في مؤلفات طه عبد الرحمن أنّه مفكّر اشتغل بعمق على مستوى المصطلحات ودلالاتها.
- يهتم هذا الفكر بالمصطلحات ذات الدلالات القرآنية مثل: الكوثر، الأبر، التزكية، الائتمان، النقد الإيماني... وهذا ما يجعلنا نصنّف توجهه الفكر مع تيّار المجددين والإصلاحيين.
- يؤسس طه عبد الرحمن نظريته التربوية على جملة من المبادئ الإسلامية التي يستخرجها من القرآن الكريم ليصل في خاتمة هذه النظرية إلى النتيجة الأخذ بيد الإنسان الأبر وهو المسلم عديم الفاعلية إلى إنسان كوثر وهو المسلم الفاعل الذي يحقق مبدأ الاستخلاف والتعمير بالمفهوم الإسلامي الصحيح.
- ويركّز أيضاً في هذه النظرية التربوية على فكرة التزكية معتبراً إياها الفيصل في ما سماه بالكوثر العقلي.
- ويتعرض أيضاً لفكرة الائتمان كقاعدة أساسية لنقد مبدأ فضل الدين عن الدين في عدة مجالات، فيتطرق للائتمان الروحي، والائتمان الفقهي، والائتمان الأخلاقي....
- كما يؤسس طه عبد الرحمن لنظرية أخلاقية جوهرها الدين الإسلامي، يقدمها كسبيل للتجاوز مع الآخر، إيماناً منه بأنّ الأخلاق رابط إنساني مشترك.
- وفي إطار رفضه الانسياق وراء تيار الحداثة الغربية نجده يؤسس لحداثة إسلامية ذات مرجعية دينية إسلامية يستمدّ مبادئها من القرآن الكريم، ويجسّد فاعليتها من السيرة النبوية.
- المصطلحات التي يستخدمها طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي الحداثي مصطلحات خاصة به، وإن كانت قرآنية إلاّ أنّه يستخدمها بمفاهيمه الخاصة وقراءاته الخاصة لها بعيداً عن مفاهيمها التي جاءت في التفسير القرآنية.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

- 1- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2013م.
- 2- طه عبد الرحمن، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.
- 3- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.
- 4- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية - النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014م.
- 5- طه عبد الرحمن، روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2012م.
- 6- طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، 2016م.
- 7- علي محمد عليان عبد الرزاق الخطيب، الأخلاق في فلسفة طه عبد الرحمن، مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، 2018م، العدد 17.
- 8- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ، ج1.
- 9- مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي - الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ط، 1990م، د.أ.
- 10- الندوة العالمية للشباب الإسلامي بإشراف مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط4، 1420هـ، ج2.
- 11- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي - دراسة عقديّة، إشراف: ناصر عبد الكريم العقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1414هـ، ج1.
- 12- طيب تيزيني، الإطار النظري من ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، ط1، 2000م.
- 13- http://www.habous.gov.ma/2014_07_21.html.
- 14- ابن منظور جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ط، 1955م، ج2.
- 15- محمد الغزالي، نظرية التربية الإسلامية للفرد والمجتمع، بحث مقدم في ندوة خبراء أسس التربية الإسلامية، مركز البحوث النفسية والتربوية جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 11_16 جمادى الثاني 1400هـ.
- 16- أبو القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1412هـ.
- 17- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984م، ج31.
- 18- طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ج2.

الهوامش:

- ¹ - ابن منظور جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير - محمد أحمد حسب الله - هاشم محمد الشاذلي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ط، 1955م، ج2، ص131.
- ² - محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ، ج1، ص611.
- ³ - مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي - الحادثة وما بعد الحادثة - مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ط، 1990م، دأ، ص223.
- ⁴ - شارل بودليير: 1821م-1867م أديب فرنسي وأحد مؤسسي الحادثة في العالم الغربي، نادى بالفوضى الفكرية والأخلاقية... كتب ديوان شعر تحت عنوان "أزهار الشر" وترجمه إلى العربية إبراهيم ناجي (الندوة العالمية للشباب الإسلامي بإشراف مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط4، 1420هـ، ج2، ص867).
- ⁵ - محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحادثة في العالم العربي - دراسة عقديّة، إشراف: ناصر عبد الكريم العقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1414هـ، ج1، ص131.
- ⁶ - طيب تيزيني، الإطار النظري من ندوة الحادثة وما بعد الحادثة، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، ط1، 2000م، ص35.
- ⁷ - أدونيس: علي أحمد سعيد، يُعدّ المروج الأول للحادثة في البلاد العربية، دعا صراحة للتخلي عن الوحي والمصادر الإسلامية في رسالته في الدكتوراه (الندوة العالمية للشباب الإسلامي، بإشراف: مانع بن حماد الجهني، المصدر السابق، ج2، ص868).
- ⁸ - محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، المرجع السابق، ص140-141.
- ⁹ - http://www.habous.gov.ma/2014_07_21.html.
- ¹⁰ - طه عبد الرحمن، روح الحادثة - المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م، ص154.
- ¹¹ - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، دأ، ص133.
- ¹² - طه عبد الرحمن، روح الحادثة، ص193.
- ¹³ - المصدر نفسه، ص195.
- ¹⁴ - المصدر نفسه، ص197.
- ¹⁵ - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- ¹⁶ - المصدر نفسه، ص198.
- ¹⁷ - المصدر نفسه، ص199.
- ¹⁸ - للتفصيل يُنظر: المصدر نفسه، ص200-201.
- ¹⁹ - المصدر نفسه، ص202.
- ²⁰ - المصدر نفسه، ص203.
- ²¹ - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- ²² - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- ²³ - المصدر نفسه، ص193-194.
- ²⁴ - المصدر نفسه، ص15.
- ²⁵ - أبو القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1412هـ، ص190.
- ²⁶ - ابن منظور، المصدر السابق، ج3، ص358.

- ²⁷ - محمد الغزالي، نظرية التربية الإسلامية للفرد والمجتمع، بحث مقدم في ندوة خبراء أسس التربية الإسلامية، مركز البحوث النفسية والتربوية جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 11-16 جمادى الثاني 1400 هـ، ص4.
- ²⁸ - للتفصيل ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984م، ج31، ص 573-574.
- ²⁹ - طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2016م، د.أ، ص 13.
- ³⁰ - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- ³¹ - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- ³² - المصدر ذاته، ص14.
- ³³ - يُنظر: المصدر نفسه، ص 29-32.
- ³⁴ - يُنظر: المصدر نفسه، ص33.
- ³⁵ - المصدر نفسه، ص34.
- ³⁶ - المصدر نفسه، ص 42-43.
- ³⁷ - طه عبد الرحمن، روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012م، ص17.
- ³⁸ - طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الإنتماري إلى الفقه الإنتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ج2، ص53.
- ³⁹ - علي محمد عليان عبد الرزاق الخطيب، الأخلاق في فلسفة طه عبد الرحمن، مجلة فلسفة، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، بغداد، العدد 17، 2018م، ص75.
- ⁴⁰ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م، د.أ، ص14.
- ⁴¹ - يُنظر: المصدر نفسه، ص 156-157.
- ⁴² - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية-، ص158.
- ⁴³ - المصدر نفسه، ص159.
- ⁴⁴ - المصدر نفسه، ص160.
- ⁴⁵ - محمد الطاهر بن عاشور، المصدر السابق، ج10، ص166.
- ⁴⁶ - المصدر نفسه، ص51.
- ⁴⁷ - المصدر نفسه، ص52.
- ⁴⁸ - للتفصيل يُنظر: المصدر نفسه، ص53-57.
- ⁴⁹ - المصدر نفسه، ص62.
- ⁵⁰ - المصدر نفسه، ص64.
- ⁵¹ - المصدر نفسه، ص64.
- ⁵² - للتفصيل يُنظر: المصدر نفسه، ص67-70.
- ⁵³ - المصدر نفسه، ص 70.
- ⁵⁴ - للتفصيل ينظر: المصدر نفسه، ص 70-71.
- ⁵⁵ - للتفصيل ينظر: المصدر نفسه، ص71-80.
- ⁵⁶ - المصدر نفسه، ص 81-84.
- ⁵⁷ - المصدر نفسه، ص85.
- ⁵⁸ - المصدر نفسه، ص 85-86.
- ⁵⁹ - المصدر نفسه، ص86-87.

-
- ⁶⁰ - المصدر نفسه، ص 86-87.
- ⁶¹ - طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية - النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، د.أ، ص 11.
- ⁶² - المصدر نفسه، ص 12.
- ⁶³ - المصدر نفسه، ص 14.
- ⁶⁴ - المصدر نفسه، ص 15.
- ⁶⁵ - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- ⁶⁶ - المصدر نفسه، ص 16.
- ⁶⁷ - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- ⁶⁸ - المصدر نفسه، ص 16-17.