

## قراءة نقدية لبعض أسس مشروع طه عبد الرحمن النهضوي

أ/ كرومي قدور

جامعة ابن خلدون تيارت

### RESUME:

The integrated vision upon which Taha Abdul Rahman, look does not differ from the previous intellectual looks well-known in the Arab contemporary thought, a view that failed for two reasons: his view of the fractional heritage, and his view of the differential, when the preferred theology and science mysticism.

انطلق طه عبد الرحمن من الوضع الذي تعيشه المجتمعات العربية الإسلامية، من تخلف وجمود في كامل مجالات الحياة، ونظر إلى الآليات والمنهجيات المستعملة من طرف المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين في إيجاد الحلول المناسبة لهذا التخلف، فوجدها في طريقين مختلفين، طريق يسلك منهج القطيعة مع التراث، وطريق يسلك منهج الاتصال به، ومحاولة تفهمه. أما الطريق الأول، فقد رفضه تماماً؛ لأنه يسقط آليات غربية، لا علاقة لها بالتراث، أولاً، ويتبنى مضامين الحداثة الغربية كما هي، ثانياً. وأما الطريق الثاني، فقد قبله، لكن رفض الآليات المستعملة من طرف باحثيه والمفكرين في فهمه، ويقصد بذلك، بالخصوص محمد عابد الجابري؛ إذ وجد في فكر هذا الأخير ملجأ مهياً لبث مشروعه النهضوي، لكي يجعله الأرضية التي ينطلق منها،

والمورد الذي ينقد فيه أسسه، لاستبدالها بأسسه الخاصة. ولذا سألنا المطروح هو: ما هي الآليات التي اعتمد عليها طه عبد الرحمن في تأسيس مشروعه النهضوي؟ وكيف عالج نظرة محمد عابد الجابري، باعتباره النموذج الذي اختاره؟ وهل استطاع بنظرته الجديدة للتراث، إبداع آليات جديدة لفهم التراث فهما صحيحا؟ للإجابة على هذه الأسئلة، دعونا نجسد القواعد العامة التي جعلها طه عبد الرحمن كمنطلق لبث فكره النهضوي.

### القواعد العامة في مشروعه النهضوي:

أولاً، وقبل كل شيء، نورد كلاماً لطه عبد الرحمن يصرح فيه أن مشروعه اجتهادي، وليس تقليداً، وذلك في إحدى محاوراته التفريضية؛ حيث قال: "أردت في حياتي أن أجتهد ولا أقلد، ولو كان اجتهادي غير مصيب. وأريد بلا شك أن أجيب عن سؤالين يدوران في خلد كل واحد منكم، لم كتبت ما كتبت على الوجه الذي كتبت؟"iii. وهذا التصريح هو الذي جعله يتميز بآليات، سماها بالآليات المأصولة، تختلف عن ما هو معروف في الفكر العربي الإسلامي، بالآليات المنقولة. وهذه الآليات المأصولة، حصرها في قواعد عامة، اعتبرها أمهات القواعد التي نقرأ من منطلقها التراث أولاً، ونفعله على أرض الواقع ثانياً. وتمثلت هذه القواعد باختصار في أربعة<sup>iii</sup> هي:

### القاعدة الأولى:

"أنه ينبغي للقراءة أن تعنتي بآليات النص التراثي على الأقل، اعتناءها بمضامينه، وأن تتوسل بهذه الآليات في فهم هذه المضامين.."

### القاعدة الثانية:

"أنه ينبغي اعتماد المستجدات في باب المناهج، لا في طمر هذه الآليات التراثية، أو طمس معالمها، وإنما في استخراجها وتحديث إجراءاتها...".

### القاعدة الثالثة:

"أنه ينبغي إجراء النقد والتمحيص الكافيتين لكل آلية مقتبسة من تراث أجنبي قبل تنزيلها على التراث الإسلامي العربي..".

### القاعدة الرابعة:

"أنه ينبغي أن لا يتخذ تنقيح - أو تلقيح - الآليات اتجاها واحدا".

واستنادا إلى هذه القواعد، التي تصورها في ذهنه أولا، ثم طبقها في كتاباته ثانيا، وصل من خلالها إلى نظرة تكاملية للتراث، تؤسس حداثة إسلامية، متميزة عن الحداثة الغربية. وبذلك تتجاوز النظرة التجزيئية والتفاضلية التي اعتمدها محمد عابد الجابري خاصة، والمفكرين العرب الآخرين عامة. وقبل التطرق إلى هذه النظرة التكاملية، نعطي بعض الأسس التي اعتمدها محمد عابد الجابري في مشروعه النهضوي، لكي يكون القارئ على علم بها أولا، و يفهم من خلالها الانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن ضدها، ثانيا.

أسس فكر الجابري من منظور طه عبد الرحمن:

- احتوت الكتب الثلاث الآتية: نحن والتراث، وبنية العقل العربي، حقيقة مشروعه النهضوي؛ حيث درس التراث من منطلق النقاط الآتية:
- الاتصال بالتراث، وعدم قطع الصلة به.
  - نظرتة للتراث، نظرة تجزيئية.
  - نظرتة للتراث بنظرة تفاضلية.

أمّا **النقطة الأولى**، فإنّ الجابري، لم يدرس الحالة الراهنة للمجتمع العربي الإسلامي، بمنأى عن ماضيها، وإتّما سعى من أجل تفهم تراثه، وتفعيله على أرض الواقع، ليكون كأرضية خصبة ننطلق منها للحدثاء، والنهضة<sup>iv</sup>، عكس ما اعتقده المفكرون الآخرون، كمحمد أركون، ونصر أبو زيد وعبد الله العروي، وحسن حنفي، وغيرهم كثير. ولكن ما يعاب عليه - وفق اعتقاد عبد الرحمن - أمران أساسيان هما: إسقاطه لآليات أجنبية على التراث، تتميز في أصولها ونتائجها عن بنية المجتمع العربي الإسلامي، كالبنيوية، والتفكيكية، واللسانية، وعدم فهمه التراث وفق ما هو متداول في المجتمع العربي الإسلامي<sup>v</sup>.

وأما **النقطة الثانية**، فإنّ الجابري عمد إلى تقسيم التراث إلى ثلاثة أقسام: البيان والعرفان والبرهان، وجعل كل قسم منفصل عن الآخر، باعتباره متميز في موضوعاته ومنهجه<sup>vi</sup>. وما يعاب عليه في هذه النقطة - وفق عبد الرحمن - أنّه جعل انفصالا وتشتتا بين هذه الأقسام أولاً، ونفى أي تداخل يمكن أن يكون بينها، ثانياً، مما يجعل مشروعه النهضوي ناقصاً، غير ثابت على أسس متينة توجهه<sup>vii</sup>.

وأما **النقطة الثالثة**، فإنّ الجابري، فضّل من هذه الأقسام، قسماً واحداً، وهو البرهان، واعتبره الأرضية الأساسية التي يجب أن ننطلق منها، من أجل تكوين عقل عربي جديد، يساهم في نهضة الأمة ورفعته، ويقصد في ذلك فترة ابن رشد بالذات، بالرغم، من أنّه يقرّ بمساهمات أبو حامد الغزالي في تأسيس هذا البرهان<sup>viii</sup>. وبذلك يرى طه عبد الرحمن، أنّ الجابري، قد جعل مشروعه النهضوي بعيد عن المجتمع العربي الإسلامي، الماضي والراهن، أولاً، ونفى بذلك كل ما قدمه المسلمون من إنجازات طيلة الفترة التي سبقت عصر ابن رشد، ثانياً<sup>ix</sup>.

### مقومات النظرة التكاملية عند طه عبد الرحمن:

وبعدما حلل أفكار الجابري، وبيّن النظرة الضيقة التي وقع فيها، والتي تسببت في فشل مشروعه النهضوي، يأتي لإعطاء البديل، بالنظرة التكاملية، وتقوم هذه الأخيرة، على ثلاث مقومات أساسية: **التداولية، والتداخلية، والتقريبية**.

فأما **التداولية** فإنّه اعتمد فيها على ما كان متداولاً في المجتمع العربي الإسلامي، وتفعيله وفق المتداول اليومي في حاضرنا، ولهذا يقول: "لا خروج من التقليد إلاّ بجعل المترجمات تحيا في فكر المتلقّي، ولا حياة لها إلاّ إذا تمّ وصلها بأسباب موجودة أصلاً في هذا الفكر؛ لأنّ هذا الوصل هو وحده الذي يجعلها تُنتج كما تنتج هذه الأسباب الأصلية"<sup>x</sup>. وركز في هذه التداولية على اللغة، والمنطق، والأخلاق؛ حيث اتخذ من ابن حزم الأندلسي **نموذجاً للتداولية اللغوية**<sup>xi</sup>؛ لأنّها أقرب إلى الفهم العربي الإسلامي، آنذاك، واليوم. وأخذ من ابن تيمية

نموذجاً للتداولية المنطقية<sup>xii</sup>؛ لأنه كان أقرب العلماء إلى ما هو متداول في أوساط الفقهاء والأصوليين. واتخذ من أبي حامد الغزالي نموذجاً للتداولية الأخلاقية<sup>xiii</sup>؛ لأنه أقرب إلى طبيعة البنية الاجتماعية العربية والإسلامية، آنذاك، واليوم.

وأما التداخلية، فإنه جعل الآليات الثلاث السابقة متداخلة مع بعضها البعض؛ بحيث أنّ كل واحدة تكمل الأخرى، عكس ما فعله الجابري ومن انتهج منهجه، من تجزئة للتراث، وجعلها متنافرة فيما بينها، وفي هذا يقول طه عبد الرحمن: "كما أنه لا بدع في أن تؤثر هذه العلوم بعضها في بعض، فنتنقل، على سبيل المثال، أوصاف الدليل من المنطق إلى علم الكلام، ثم منهما إلى علم الأصول، فإلى علم البلاغة، وتتلون هذه الأوصاف بلون كل علم من هذه العلوم، ثم تنتقل هذه الأوصاف بألوانها المختلفة من علم إلى آخر، كأن يُعرض الدليل في المنطق بلون علم الكلام أو علم الأصول، وقد تجتمع الألوان المختلفة للدليل في العلم الواحد، وما هذا وذاك إلا لأنّ التراث الإسلامي العربي ينزع نزعة تكاملية ظاهرة يكاد يتفرد بها عن غيره"<sup>xiv</sup>.

وأما التقريبية، فإنه حاول التقريب بين الآليات المجسدة سابقا في التداولية، وألّيتين أساسيتين هما: علم الكلام، وعلم التصوف. واعتبر هذين العلمين الأخيرين من صميم التراث أولا، ومستقلين عن العلوم التي عرفت عن اليونان، ثانيا، ويتميزان بالجدّة ثالثا. كيف ذلك؟ الحقيقة أنّ طه عبد الرحمن يجعل كل الآليات متكاملة فيما بينها، ويتكاملها تولد لنا الجدّة المطلوبة التي تتفق وطبيعة المجتمع العربي الإسلامي، وفي ذلك قال: "وقد صار من المسلّم به أنّ الجدّة المنطقية المطلوبة توجد في صلب علمين اجتهدا في الاستقلال عن هذا النمط، وهما علم الكلام

وعلم الأصول، فإنّ التسليم آت بأنّ الجدة الأخلاقية الإسلامية توجد  
مبنوثة في العلوم الثلاثة: علم الفقه، وعلم الكلام، وعلم التصوف،  
الذي اقترن اسمه بعلم الأخلاق "xv. ويستتبط من هذا القول أنّ طه عبد  
الرحمن اعتمد في تأسيس مشروعه النهضوي على علم الفقه، وعلم  
الكلام، وعلم التصوف، أمّا الأول، فباعتباره جزء من الأصول، وهذا  
الأخير جزء من علم المنطق، وليس العكس، كما قال أبو حامد الغزالي  
إنّ المنطق مدخل علم الأصول، وقد بيّن ذلك في كتابه اللسان  
والميزان "xvi. وأمّا الثاني فباعتباره العلم الذي التصق به مفهوم المناظرة،  
هذه الأخيرة التي لم يكن لها وجود، لو لم تُفعل بعلم الكلام، قائلاً عنها:  
"ترى أنّه أحق أن يدعى علم المناظرة العقدي من أن يدعى باسم  
آخر" "xvii. ولم يكتف بذلك، بل جعل علم التوحيد هو نفسه علم الكلام "  
سمّي علم الكلام بعلم التوحيد وعلم الموجود بما هو موجود على قواعد  
الإسلام "xviii. واعتبر علم الكلام أفضل منهج في تأسيس الحداثة  
الإسلامية أولاً، والتصدي للمذاهب والتيارات المضادة للإسلام ثانياً،  
وأثبت مصداقية ذلك بقوله: " إنّ المتكلمين استوعبوا استيعاباً منهجياً  
كاملاً مختلف أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية  
وأوضاع ظرفية ... انتهجوا في أبحاثهم طرقاً استدلالية تمتاز بالتجريد  
والدقة، واتبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطرافة والعمق .." "xix.  
أمّا الثالث، فهو العلم الذي توقف عنده طه عبد الرحمن كثيراً،  
بدليل أنّه أعطى له حيزاً كبيراً في مؤلفاته، وهذا ما نجده في: "سؤال  
الأخلاق"، و"روح الحداثة"، و"العمل الديني وتجديد العقل"، وصرح فيها  
أنّ الدين هو الأخلاق، وأنّ الدين لا يتم إلا بالتصوف، وفي ذلك قال:  
"أمّا أنا، فلا أرى في التدين إلا تصوّفاً؛ لأنّ التدين عندي أصلاً وأصالة

عبارة عن تخلق "xx". ومن هذا المنطلق فقد حصر مشروعه النهضوي فيه، واختزل العلوم التي عرضناها في النظرة التكاملية، في التصوف بالذات، وقد تحجج على اعتناقه التصوف بقوله: " كان إقبالي على التصوف لسببين مخالفين تماما، السبب الأول: أردت أن أفوّي صلتي بالله، حبا فيه لذاته، لا فرارا من غيره، بل كانت هذه المتعة أكبر من أن أنشغل بسواها؛ والسبب الثاني هو أن أتحمق من طبيعة المعاني التي هي فوق طور العقل الفلسفي" xxi. ونستنبط من كلامه هذا أنه اعتنق الصوفية، اختيارا، عكس ما فعله أبو حامد الغزالي عندما اقتنع بها إضرارا، بعد جولاته الطويلة بين المناهج المختلفة، كما بين ذلك في مؤلفه: المنقذ من الضلال. واقتناعه بالصوفية، لم يكن نظريا، كما فعل بعض المتفلسفة، وإنما مارسه على أرض الواقع، بدليل أنه أهدى كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" إلى شيخ الطريقة الصوفية المسماة البوتشيشية<sup>xxii</sup>، ومجده فيها، وبارك طريقته، واعتبر نفسه جزءا منها. مما يعني أنّ طه عبد الرحمن لم يقتنع بالآليات الأخرى التي جسدها إلا إذا كانت مؤدية إلى هدفها الأساسي، وغايتها القصوى، الصوفية.

### تقويض بعض أسس المشروع النهضوي الطهوي:

بعدها أخذنا الخطوط العريضة، والأسس العامة التي اعتمد عليها المشروع الطهوي، نأتي إلى تبيان ما فيه من اختلال، ونحصره في الأوجه الآتية:

**الوجه الأول:** هل الآليات التي اعتمدها طه عبد الرحمن أصيلة فعلا ؟

**الوجه الثاني:** هل حصر الأخلاق في دائرة التصوف له ما يبرره ؟  
**الوجه الثالث:** هل النظرة الطهوية للتراث كانت فعلا تكاملية ؟

## الوجه الأول:

يمكن تفحص هذا الوجه من منطلق مسائل خمسة:

### المسألة الأولى:

إنّ طه عبد الرحمن لم يخرج عن نطاق ما جاء به معاصروه من نظرات؛ حيث اعتمد على آليات منقولة لدراسة مواضيع أصيلة، وذلك عندما ركّز على علم الكلام، وعلم التصوف. والسؤال المطروح: أليست هذه العلوم من العلوم الدخيلة على التراث العربي الإسلامي؟ أليس علم الكلام من العلوم التي ظهرت في القرن الرابع الهجري ولم يكن لها مثيل في العصور السابقة لهذا القرن؟ ألم ينفذ علم التصوف إلى أوساط الفلّة من الناس إلّا في القرن الرابع الهجري؟ الحقيقة أنّ كلا من العلمين آليات منقولة من تراث آخر إلى تراثنا الإسلامي، ولا يوجد لهما أصل في القرون الثلاثة المفضلة التي مدحها الرسول ﷺ ، بقوله: (خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)xxiii

### المسألة الثانية:

إنّ علم الكلام، علم دخيل على المجتمع العربي الإسلامي، وليس أصيلا؛ لأنّ أول من خاض في هذا العلم هم المعتزلة ثم تلتهم الأشعرية ثم الماتريدية، ولم تعرف الأمة الإسلامية هذا العلم بشكل رسمي إلّا

عندما وصل المأمون الخليفة العباسي إلى الحكم، وغيّر عقيدة الخلافة الإسلامية، من عقيدة أهل السنّة والجماعة إلى عقيدة الاعتزال<sup>xxiv</sup>، وبذلك بدأت مرحلة جديدة في توجيه الدولة سياسيا واجتماعيا ودينيا وثقافيا، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل فتح المجال واسعا أمام الجهر بالمعتقدات الذخيلة، وأصبحت الفرق تُظهر ما تبطن من أفكار منافية لروح الإسلام ومضمونه، وغلب التأويل العقلي على فكر علماء الكلام ومنتحليه حتى أصبح العقل الوسيلة الوحيدة التي تُقبل بها نصوص الشرع، الكتاب والسنّة النبوية، فما كان موافقا للعقل قبلوه، وما كان مناقضا له رفضوه و أولوه وطوّعوه لكي يوافقوه، وعندما لا يستطيعون فعل ذلك يرفضون النصّ ويلغونه<sup>xxv</sup>. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنّ علم الكلام ليس هو علم العقيدة، ولا يمت له بصلة إلّا شكلا، لماذا؟ لأنّ الدّين انتهجوا أساليب علم الكلام، استعملوا فيها العقل والمنطق كآلية للرد على المخالفين ومناقشتهم، وجعلوا بذلك الأولوية للعقل ثم للشرع؛ أي أنّ الخطاب الشرعي تابع للحكم العقلي، ولهذا فهم كانوا يعتقدون ثم يبحثون عن الأدلة من النصوص التي توافقهم، وفي الحقيقة إنّ العقل تابع للشرع وما يمليه؛ لأنّ الخطاب الشرعي فيه خبر نصدقه وأمر نطبقه، ولا يحق للعقل أن يؤول أو يفوض أو يثبت أو ينفى أو يسكت إلّا بقال الله وقال رسوله ﷺ إلّا في المباحات، فيحق للعقل أن يجتهد فيها<sup>xxvi</sup>.

## المسألة الثالثة:

إنّ علم التصوف علم دخيل كذلك؛ لأنّه لم يعرف إلاّ بعد انتشار الفساد والتترف في الخلافة العباسية، مما يعني أنّه ظهر في بداية انهيار الخلافة العباسية، وكان سبب ذلك تأثر منتحليه بالسلوكات والتصرفات التي انتهجها رواد الفلسفة الشرقية (الكونفوشسية و البوذية ) كالزرفانا واليوغا، أو ما كان يمارسه الرهبان والراهبات من طقوس دينية داخل الكنيسة، أغلبها تعتمد على التقشف والزهد في الدنيا، وهذا يعني أنّ التصوف ليس مستمدا من طبيعة الإسلام، وليس من حياة الرسول ﷺ، ولا الصحابة رضوان الله عليهم، ولا التابعين ولا تابعي التابعين، وإنّما من رجال تأثروا به وطبقوه على حياتهم فأصبح مظهرا من مظاهر المجتمع الإسلامي، وما عرف عن الرسول ﷺ وصحابته إلاّ الزهد والورع<sup>xxvii</sup> فقط، دون المغالاة في العبادة، وقصة الرجال الثلاثة الذين استصغروا واحتقروا وتقالوا ما يفعله الرسول ﷺ من قيام ونوم، صيام وإفطار، وزواج بالنساء، عاتبهم الرسول ﷺ ونهاهم عن الغلو، ووجههم إلى الوسطية والاعتدال؛ حيث قال رسول الله ﷺ: {أنتم الذين قلتُم كذا وكذا أمّا والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني}<sup>xxviii</sup>.

## المسألة الرابعة:

يسأل القارئ: إذا كان علم التصوف ليس له أصل من الكتاب والسنة، بحجة أنّ الرسول ﷺ وصحابته لم يعرفوه، فكذلك علم الفقه وأصوله لم يعرفه رسول الله ﷺ والصحابة، فلماذا جعلوه مشروعاً، والأخر غير مشروع؟ إنّ الرسول ﷺ كان يشرّع بما ينزل عليه من الوحي؛ لأنّه لا ينطق عن الهوى لقوله تعالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (5)) سورة النجم. أمّا الصحابة رضوان الله عليهم، فإنّهم كانوا يعرفون القواعد والأصول ضمناً؛ لأنّهم كانوا أقرب إلى الرسول ﷺ أولاً، واللغة العربية عندهم كسليقة، يفهمون معناها ومقصدها مباشرة ثانياً، ولم يختلط لسانهم بالأعاجم ثالثاً، وقد أنزل القرآن الكريم بلغتهم ولسانهم، فكان يخاطبهم فيفهمونه مباشرة رابعاً. هذه الأمور هي التي ساعدت الفقهاء والأصوليين على إخراجها من الضمني إلى التصريحي. لكن بعدما اختلط العرب بالأعاجم - إثر الفتوحات الإسلامية - دخل أقوام إلى الإسلام، جوارحهم إسلامية، وقلوبهم بقيت معلقة بمعتقداتهم الفاسدة، ومن بينها عقيدة التصوف والصوفية، ولا نعثر على أي إشارة تدل على أنّ التصوف له أصل في الأصول الشرعية، حتى الرسالة القشيرية التي تظهر بعض الطرق الزهدية، ظهرت في القرن الرابع الهجري أولاً، ومما يعني أنّها لم تظهر في القرون المفضلة، وثانياً، أنّ هذه الرسالة لم تتطرق إلى مصطلح التصوف. وكذلك لا نجد لها وجوداً عند عبد الله الأنصاري

الهروي في مؤلفه "منازل السائرين". وإنما المصطلح بدأ يتداول بصفة رسمية في كتب أبو حامد الغزالي، من خلال كتابه إحياء علوم الدين أولاً، وكتاب مشكاة الأنوار ثانياً، وجواهر القرآن ثالثاً. مما فتح المجال أمام تشعب الصوفية، وانتهاجها طرق مختلفة، ومتعددة في كل أرجاء المجتمع العربي الإسلامي.

### المسألة الخامسة:

هل الرسول ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم كانوا من المتكلمة والصوفية؟ الجواب بالنفي؛ لأنه كما قلنا سابقاً، هذه العلوم دخيلة ومنقولة من تراث أجنبي إلى بيئة عربية إسلامية، تنكرها تماماً، والعرب في العصر الجاهلي، لم يكونوا يعرفون مثل هذه الطرق الكلامية والصوفية. وهل كان أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة: مالك بن أنس، وأبو حنيفة، والشافعي، وأحمد بن حنبل، من المتكلمة أو من الصوفية؟ الجواب بالنفي؛ لأنهم اعتقدوا بنفس الاعتقاد الذي اعتقده الرسول ﷺ والصحابة، والتابعون، ولم يخوضوا في مسائل الاعتقاد بعقولهم، وإنما سلّموا بها تسليماً، بدليل القول المشهور المتداول من طرف مالك ضد ذلك الرجل، الذي سأله عن الآية: ( الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (5)) سورة طه كيف استوى؟. فخاطبه: "الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة" xxix. وأصبحت هذه القاعدة عامة في إثبات صفات الله، عكس ما ذهب إليه

طه عبد الرحمن، عندما جعل علم الكلام الآلية التي نتعرف من خلالها على الإلهيات، فهل نستطيع التعرف على ذات الله وصفاته من منطلق علم الكلام؟ الحقيقة: لا؛ لأن ذلك سيؤدي بنا إلى الانحراف عن حقيقة الله وصفاته، وبيعدنا عن الله وحكمته. ولهذا الخوض في ذات الله وصفاته من الغيبيات التي لا يمكن أن نخوض فيها إلا بسند شرعي، فما أثبتته الله لذاته من صفات أثبتناه، وما أثبتته الرسول ﷺ له أثبتناه، وما نفاه الله عن نفسه، ونفاه رسوله عنه نفينا، وما سكتا عنه سكتنا عنه، ولا نتكلم فيه. وقال عبد ابن باديس في ذلك: "عقيدة الإثبات والتنزيه: تُثبت له تعالى ما أثبتته لنفسه على لسان رسوله من ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، وننتهي عند ذلك ولا نزيد عليه، وننزّهه في ذلك عن مماثلةٍ أو مشابهةٍ شيءٍ من مخلوقاته، وتُثبت الاستواء والنزول ونحوهما، ونؤمن بحقيقتهما على ما يليق به تعالى بلا كيفٍ، وبأنّ ظاهرها المتعارف في حقنا غير مرادٍ"xxx ويقول البشير الإبراهيمي عن علم الكلام: "أمّا المذاهب الكلامية فلم يكن أثرها بالقليل في تفرُّق المسلمين وتمزُّق شملهم، ولكن لما كان موضوعها البحث في وجود الله وإثبات الصفات، وما يجب له من كمالٍ وما يستحيل عليه من نقصٍ - كلُّ ذلك من طريق العقل - كانت دائرتها محدودةً، وكان التعمُّق فيها من شأن الخواصّ، وقعد بالعامّة عن الدخول في معتركها إحساسها بالتقصير في أدواته من جدلٍ وعقلياتٍ يُحتاج إليها في مقامات المناظرة والحجاج"xxxi. والدين اكتمل بوفاة الرسول ﷺ لقوله تعالى: ( الْيَوْمَ

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا  
(الآية:3 سورة المائدة. وقوله **ع**: { لقد تركتكم على المحجة البيضاء  
ليها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك} xxxii فكيف جعل طه عبد  
الرحمن منهج المتكلمة، ومنهج الصوفية، من الآليات المفضلة؛ بحجة  
أنها متداولة، وهي بعيدة كل البعد عن الأصل وهو الكتاب والسنة؟

## الوجه الثاني:

ويمكن تفحص هذا الوجه من منطلق مسألتين هما:

## المسألة الأولى:

هل السلوك العملي الذي يجب أن يمارسه الإنسان المسلم يتفق  
والسلوك العملي الذي مارسه الرسول **ع** والصحابة والتابعين وتابعي  
التابعين أم يتفق والسلوك العملي الذي فرضه أبو حامد الغزالي، ومن  
اتبعه من الصوفية؟ والجواب: إنه منهج الرسول **ع** العملي، باعتباره  
الأسوة الحسنة التي يجب أن يقتدي بها كل من أراد مرضاة الله لقوله  
تعالى: ( لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ  
وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (21)) سورة الأحزاب. وقول الله تعالى عن  
رسوله: (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ (4)) سورة القلم. ويقول الرسول **ع**  
{: إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ} xxxiii ونجد هذا الكلام ، يتداوله طه  
عبد الرحمن في بعض كتبه، لكن بفهم يتميز عن الفهم الذي فهمه علماء

العقيدة والفقہ عبر العصور، ما دام انتهج في ذلك سبيل الغزالي، وبارك منهج المتصوفة. ونجد كلاما جميلا عن الصوفية عند ابن خلدون، عندما قال: " و سلف المتصوفة من أهل الرسالة أعلام الملة، لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، ولا هذا النوع من الإدراك، إنما كان همهم الإتياع والاقتداء ما استطاعوا" xxxiv ؛ أي أنّ المتصوفة الذين ينتمون إلى المجتمع الإسلامي لم يكن أسلافهم من الصحابة و التابعين وتابعي التابعين، ينتهجون هذا النهج، وإنما كانوا يفتقدون بسنة رسول الله ﷺ ، قولاً وفعلاً و تقريراً، و كانت تعرض عليهم مثل هذه الأمور، لكنهم يستغفرون الله ويتعوذون بالله من الشيطان الرجيم، ويعرفون أنها من الأوهام و الخيالات، ويقول البشير الإبراهيمي في ذلك: " فالتصوّف شيءٌ غامضٌ يُسعى إليه بوسائلٍ غامضةٍ، ويسهل على كلّ واحدٍ ادّعاؤه والتلبّس به، فإن خاف مدّعيه الفضيحة لم يُعَدِّم سلاحاً من الجَمَجَمَة والرّمز وتسمية الأشياء بغير أسمائها" xxxv ويقول عن الطريقة الصوفية: "الخلاف بيننا وبينهم في طُرُقهم وزواياهم، وما يرتكبونه باسمها من المنكرات التي فرّقت كلمة المسلمين، وجعلت الدين الواحد أدياناً، فقلنا لهم ولا نزال نقول: « لا طريقيّة في الإسلام»، وأقمنا على ذلك الأدلّة من الدين وتاريخه الأوّل والعقل ومقتضياته" xxxvi.

## المسألة الثانية:

إن طه عبد الرحمن في كتابه "سؤال الأخلاق، يتخذ من الرسول **ع** النموذج الأخلاقي المثالي الذي جسّد الميثاق الذي كان بين الله سبحانه وتعالى والبشرية؛ حيث قال في ذلك: " وقد حدث هذا التعهد الملزم في يوم كسائر الأيام، لأنه لم يكن من أيامنا في هذا العالم، يوم لم نعد نذكره بأنفسنا ولكن تُذكرنا به الرسالات، ألا وهو يوم أن خاطب الإله بني آدم كافة وهو في عالم الغيب قائلاً: {ألسن بريكم؟}، فأجابوه أجمعين شاهدين على أنفسهم: {بلى} ذلك هو الميثاق الذي أخذه الشارع الأسمى من العقلاء وعقولهم xxxvii. هذا الميثاق الذي ستره الله عن الإنسان ليختبره، ذكرهم إياه في شخص الأنبياء والرسول، في كل عصر من العصور، وجعله كنهاية في شخص الرسول **ع** بدليل حادثة شق الصدر التي حدثت للرسول **ع** مرتين، ليجعله القدوة والنموذج الموصل إلى الجنة، لقوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسُنْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (172) أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (173)) سورة الأعراف وقال الرسول **ع**: {إن الله أخذ الميثاق من ظهر آدم عليه السلام بنعمان -يعني: عرفة- فأخرج من صلبه كل نرية ذراها، فنثرها بين يديه، ثم كلمهم قبلاً، قال: ألسن بريكم؟ قالوا: بلى شهدنا إلى قوله: المبطلون}. xxxviii. فكيف يتناقض طه عبد الرحمن مع المنطلق الذي

شيده في سؤال الأخلاق مع ما كتبه وبرره في كتابه تجديد التراث؛ حيث جعل طريقة الغزالي والصوفية مثالا يقتدى به ، ونسي أو تناسى أنّ الرسول ﷺ هو القدوة، فكل ما فعله وقاله وقرره، يُتبع ، وكل ما سنّه الصحابة المهتدين من بعده يقتدى به، لقوله ﷺ : { أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، وإن تأمر عليكم عبد؛ فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة }xxxix.

### الوجه الثالث:

ويمكن تفحص ذلك من منطلق مسائل ثلاثة هي:

### المسألة الأولى:

النظرة التجزيئية المنافية للنظرة التكاملية؛ حيث نرى أنّ طه عبد الرحمن شأنه شأن المفكرين المعاصرين الذين خاضوا في التراث، جزء التراث؛ إذ نجد أنّ المفكرين، كالجابري، وعبد الله العروي، ومحمد أركون، وغيرهم طبقوا آليات دخيلة، ومنقولة لدراسة التراث، وهذا هو كذلك ما فعله طه عبد الرحمن؛ لأنه اعتمد على آليات دخيلة ومنقولة إلى التراث، وجعلها الآليات التي تمثل الأرضية التي ينطلق منها المشروع الطهوي، فجعل علم الكلام مكملا للإلهيات، والأخلاق مكملة للتصوف، ولكن في الحقيقة إنّ ذلك يتنافى مع الأصل؛ لأنّ الكلام

يتنافى مع التوحيد، الدّي هو مدار الدين الإسلامي كلّه، من توحيد الربوبية، والألوهية، والأسماء والصفات، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ نهضة الأمة وتطورها لم يكن ليتحقق لو لم ينطلق من الفترة المباركة وهي فترة الرسول والصحابة، والتابعين وتابعي التابعين. بدليل أنّهم عندما خالفوها، بدأ الانحطاط والتخلف.

### المسألة الثانية:

النظرة التفاضلية المنافية للنظرة التكاملية؛ لأنّ طه عبد الرحمن وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه الجابري، عندما فضّل الصوفية عن باقي الآليات الأخرى، واعتبرها المنهج الوحيد الذي يشعره بالسعادة والاطمئنان، بل جعلها - كما قلنا أعلاه - الضابط الأمثل للتدين.

### المسألة الثالثة:

النظرة التناقضية المنافية للنظرة التكاملية؛ حيث أنّ حصر الأخلاق في التصوف يتناقض ومنهج الدين الإسلامي الحق الذي يُسلم بالرياضة الروحية للنفس، والابتعاد عن الشهوات، لكنه يضبط ذلك بشروط يستقيها من الكتاب والسنة، وأولها العلم بكيفيتها، ثم العمل على ممارستها، دون إفراط ولا تفريط؛ أي دون الوقوع فيما يخالف منهج رسول الله ﷺ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ التصوف الذي تبناه يتناقض مع المنطق الذي انتحله طيلة دراساته الطويلة حول المنطق؛ لأنّ إتباع شيخ الطريقة

والتوسل إليه، وجعل البركة فيه، مما يخالف المنطق الذي درسه، إن لم نقل ينافي العقل و الشرع قبلهما.

## الهوامش:

- i - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ص 29.
- ii - إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2009م، ص 07.
- iii - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، 2011، ص 20، 21.
- iv - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط6، الدار البيضاء المغرب، 1993، ص 14-21.
- v - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 31-32.
- vi - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيت النهضة، بيروت ، أغسطس 2009م، ص 13-15، ص 251-259، ص 395-413 .
- vii - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 33-39.
- viii - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص477-484.
- ix - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 54-55.
- x - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 113.
- xi - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 329-338.
- xii - نفس المصدر، ص 314-328.
- xiii - نفس المصدر، ص 339-349.
- xiv - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998، ص 131.

- xv - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ص 386.
- xvi - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 101-130.
- xvii - طه عبد الرحمن، أصول الحوار، وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء المغرب، 2000، ص 70.
- xviii - نفس المصدر، ص 71.
- xix - نفس المصدر، ص 72.
- xx - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 157.
- xxi - نفس المصدر، ص 140.
- xxii - إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، ص 33 (الهامش).
- xxiii - رواه البخاري في صحيحه في كتاب فضائل الصحابة، ورواه مسلم في صحيحه في باب فضل الصحابة.
- xxiv - ينظر: جمال الدين الدمشقي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، ط1، مؤسسة الرسالة، سوريا، 1399هـ-1979م، ص 63-67.
- xxv - ينظر: ابن القيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتزلة، اختصار محمد بن الموصلي، الجزء الأول، ص 20-28.
- xxvi - لأن الأصل في الأشياء الإباحة إلا ما كان مقيدا بدليل من القرآن والسنة.
- xxvii - الزهد هو القيام بالواجبات والمندوبات، والانتهاه عن المحرمات والمكروهات، وعدم القيام بالمباحات، أما الورع فهو القيام بالواجبات والمندوبات والابتعاد عن المحرمات والمكروهات، والتمتع بالمباحات.
- xxviii - الحديث: رواه أنس بن مالك وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح.
- xxix - ينظر: الحلية لأبي نعيم، الجزء السادس، ص 325، التمهيد لابن عبد البر، الجزء السابع، ص151، وقال الحافظ ابن حجر في الفتح إسناده جيد، وصححه الذهبي في العلو ص 103.
- xxx - عبد الحميد ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص 71.

- xxxix - آثار إبراهيمي، المجلد 1، ص 166.
- xxxix - رواه أحمد في مسنده عن أبي الدرداء رضي الله عنه (4/126).
- xxxix - حديث مروى عن أبي هريرة رضي الله عنه، وتم إخراجها في الموطأ لمالك برواية يحيى بن يحيى (2633)، وأخرجه لبن سعد في الطبقات (1/193)، صححه الألباني في السلسلة الصحيحة.
- xxxix - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 474-475.
- xxxv - آثار إبراهيمي، المجلد 1، ص 166.
- xxxvi - نفس المرجع، ص 303.
- xxxvii - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاء الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء المغرب، ص 158.
- xxxviii - رواه الإمام أحمد في مسنده عن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما).
- xxxix - رواه أبو داود والترمذي، عن أبي نجیح العرياض بن سارية رضي الله عنه، وهو حديث حسن صحيح.