جامعة وهران 2 محمد بن أحمد
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

إشكالية الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر

طه عبد الرحمن أنموذجا

إعداد الطالب:

ناجم مولاي

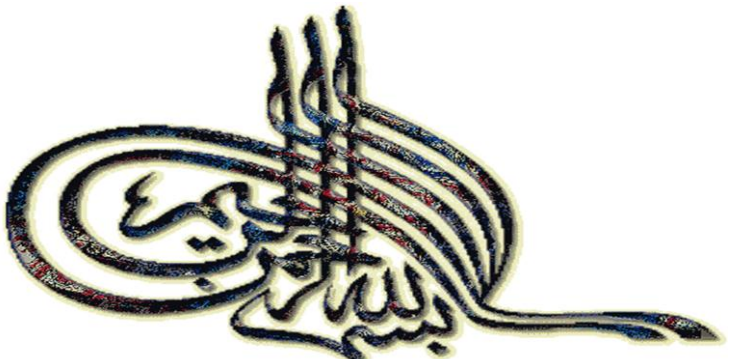
إشراف:

أ.د. عبد اللاوي محمد

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	رئيسا
أ.د عبد اللاوي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2	مشرفا ومقررا
د. بلحمام نجاة	أستاذة محاضرة "أ"	جامعة وهران 2	مناقشا
أ.د بن جدية محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مناقشا
أ.د نابي بوعلي	أستاذ التعليم العالي	جامعة معسكر	مناقشا
د. شارفي عبد القادر	أستاذة محاضرة "أ"	جامعة الشلف	مناقشا

الموسم الجامعي: 2017/2016



يقول الله عز وجل:

﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾

(الآية32: سورة البقرة)

إهـداء

إلى من علمني أبجدية الحياة...
إلى من منحني العزم على طلب العلم...
إلى روح أبي الطاهرة...وأمي يحفظها الله ويرعاها.
إلى من جعلها الله سكناً لي، وتحملت معي مشاق الحياة ...زوجتي
إلى زهور الحياة وزينتها...أبنائي
إلى إخواني وأخواتي الذين أشد بهم أزري
والله ولي التوفيق

الباحث
ناجم مولاي

شكر و تقدير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد،

فإنني أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أستاذي ومشرفي الفاضل الأستاذ الدكتور محمد عبد اللاوي-حفظه الله ورعاه- على تفضله قبول الإشراف على هذه الأطروحة، وعلى كل ما تفضل به علي من المعلومات القيمة التي كان لها الفضل في إخراج هذه الأطروحة بصورتها النهائية، كما أتقدم بالشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور بوشيبة محمد على قيامه بتسهيل أمور مناقشة الرسالة.

كما أتوجه بجزيل الشكر وخالص الامتنان إلى أعضاء لجنة المناقشة على تفضلهم قبول مناقشة هذه الأطروحة، ومثمناً لهم كل التوجيهات والمقترحات التي ستثري هذه الأطروحة، وهم: الدكتورة بلحمام نجاة، والأستاذ الدكتور بن جدية محمد، والأستاذ الدكتور نابي بوعلي، والدكتور شارفي عبد القادر.

الباحث

ناجم مولاي

فهرسة الرموز والاشارات

فهرسة الرموز والاشارات المستعملة في هذا البحث

- د ط : دون طبعة.
- د س: دون سنة أو تاريخ.
- تر: ترجمة أو تعريب.
- د ب: دون بلد.
- د ن: دون نشر.
- "...": لأسماء الاعلام، و لبعض المصطلحات الأساسية في البحث.
- (...): تاريخ الازدياد والوفاة، وعناوين الكتب.
- [...]: كلام محذوف.
- تح: تحقيق.
- تق: تقديم.
- «...»: إشارة إلى النص المنقول أو المترجم.
- تع: تعهد.
- أش: أشرف عليه حصراً.
- مج: مجلد.
- ج: جزء.
- ع: العدد.

- = : شرح مفهوم أو مصطلح في الهامش.
- *: التعريف بفيلسوف أو عالم في الهامش.

من القضايا التي لقيت اهتمام من الباحثين والمفكرين باختلاف أيديولوجياتهم وتوجهاتهم الفكرية ثنائية "الحداثة والأخلاق" باعتبارها من الإشكاليات المُؤرقة التي فرضت نفسها بحدة على النخبة في العالم العربي والإسلامي بعد الاحتكاك المُباشر بين حضارتين مختلفتين: الحضارة الإسلامية القائمة على جدلية الإنسان المسلم والنص الديني من جهة، والحضارة الغربية القائمة على حوار الإنسان والطبيعة.

فكان أول تساؤل فلسفي يواجهُنا عند تناول هذه الإشكالية هو مفهوم "الحداثة" و"الأخلاق"، وما يحملانه من مدلول، **فهل "الحداثة" و"الأخلاق" كمفهومين في الفكر العربي الإسلامي المعاصر يختزلان مصدرَهما في الكتاب والسنة؟ أم أنهُما ذلك الرصيد المعرفي والتراكم الثقافي الذي أنتجه العقل العربي، اللامنتمي أو المنتمي للفكر الإسلامي المعاصر، حتى وإن كان فلسفياً، أو تاريخياً...؟**

إن تعريف "الحداثة"، وتحديد مفهوم "الأخلاق" الذي ينبغي توظيفه في دراسة وبنية "العقل" المنتج لهذه "الحداثة" من جهة، والفلسفات بإشكالياتها، وما تعتريها من غموض من جهة أخرى، مُعادلة "متعددة المجاهيل"، تجعل من حل الثُنائية أمراً ليس بالهين، وتتطلب بذل مجهودات فكرية، من أجل تسليط الأضواء الكافية على السبيل المُؤدي للفهم العميق والموضوعي لهذه الإشكالية.

أما الرؤية الأُحادية لمكونات هذه الثنائية التي يَنظُر إليها البعض على إنها زائفة، فقد قادت لرفض "الحداثة" جملة واحدة وبلا انتقائية، والرؤية نفسها آلت بالبعض إلى فهم "الأخلاق" فهماً شخصياً – ذاتياً أم موضوعياً – وقراءته قراءة تستجيب لمتغيرات الزمان والمكان، وتحديات العصر، وما يتضمنه من مشاكل ومُعيقات.

فإن كانت "الحداثة" بمعنى التطور والرقي، فهي مطلب لكل حضارة إنسانية لِترقى بإنسانها في كل مرحلة من مراحلها التاريخية؛ لكن الواقع يَشهدُ على أننا لم نَفهم "الحداثة" كما يجب، لأننا ذهبنا في حداثتنا إلى تقليد الأمم الأخرى، كما رأى "ابن خلدون" بأن المغلوب مولع بتقليد الغالب؛ وأقصد هنا الحضارة الغربية المتطورة.

ولما كان اختيارنا لـــ "عبد الرحمن طه" كأنموذج لموضوع الدراسة، **فما هي إضافة الفيلسوف "عبد الرحمن طه" لذلك الإنتاج الفكري المتناول لعلاقة الحداثة بالإسلام؟ والمترجم لهاته العلاقة بثنائية الحداثة و الأخلاق؟**

كما أن **الدراسة في عمومها لها أهداف وأهمية**، كأي بحث علمي، يصبُو الباحث لتحقيقها، من خلال الوقوف على أهم خطوات هذه الدراسة، ومن أهم الأهداف التي يسعى البحث إلى تحقيقها نذكر ما يلي:

- الوقوف على حقيقة العلاقة بين الأخلاق والدين في الفكر الإسلامي المعاصر.
- محاولة فهم العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي المعاصر، ومعرفة مدى علاقتهما بمبادئ الأخلاق.
- التعرف على نهج "عبد الرحمن طه" في نقد الحداثة الغربية، وكيف أسس لحداثة إسلامية مبدعة مجددة وأصيلة.
- الوقوف على الانتقادات التي قدمها "عبد الرحمن طه" لأصحاب الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، ومعرفة رد هؤلاء عليه.

ومن هذا المنطلق تُحدد الدراسة عِدة **تساؤُلات منطقية:**

- ما طبيعة العلاقة بين الدين و الأخلاق في الفكر الإسلامي المعاصر؟
- ما معنى العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، وكيف نفسر علاقتهما بالأخلاق؟
- إين يكمن نهج "عبد الرحمن طه" في نقد الحداثة الغربية، وكيف ساهم في تأسيس حداثة إسلامية مستقلة عنها؟
- ما هي الانتقادات التي قدمها "عبد الرحمن طه" لمعاصريه، وما طبيعة المواقف المتخذة من مشروعه الفكري؟

إن حتمية وجود تساؤلات في البحث العلمي، تقتضي حتمية وجود إجابات أولية عنها يَصيغُها الباحث في شكل فرضيات تساعده للوصول على أساسها لنتائج تُؤكد أو تنفي صحتها في نهاية الدراسة، وقد وضعنا لبحثنا هذا والمعنون ب:" **إشكالية الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر- طه عبد الرحمن- أنموذجا**"، فرضيتان أساسيتان – بمثابة سؤالين

رئيسيين نُجيب عليهما بمنهج فلسفي يَتمثلُ في الحجاج المنطقي الذي ننطلق فيه من فرضيتين: **الفرضية الأولى**، عالمية الأخلاق الإسلامية؛ أما **الفرضية الثانية**، للأخلاق الإسلامية قيمة هامة في حياة الإنسان، ومن ثمة هل بإمكان الإنسان أن يحي حياة طيبة، من غير أن يأتمر بما أمر به الدين، سواء أكان هذا المشرع هو العقل الإنساني، أو الوحي الإلهي.

أما فيما يخص **حدود الدراسة**، ففي كل بحث علمي يُرَاع أن تكون له حدود لمجال دراسته العلمية، بدءاً بـــ: **الحُدود الموضوعية**، وهي التي حددناها سابقاً بموضوع "الحداثة" في "الفكر الإسلامي المعاصر"، فموضوع هذه الدراسة يقف على حد العلاقة بين "التحديث القيمي" وعلاقته "بالدين" عموماً، و"الإسلام" منه على وجه الخصوص؛ ويُمكن دمج هذه الدراسة ضمن مجالين أحدهما ضيق مثل: "علم الأخلاق"، "علم السياسة"، و"علم الدين"؛ أما المجال الأوسع فهو " الفلسفة"؛ أما **الحدود الزمنية**، للدراسة ارتأينا أن تكُون الدراسة مُحددة ببداية عصر "الحداثة" إلى نهاياته المعاصرة، وهذا على مُستويين من الفكر هُما الفكر الغربي المسيحي؛ والفكر العربي الإسلامي، وهذا حتى تُتاح لنا المُقارنة بين مجتمعيين أو حضارتين مُختلفتينُ أحدُهما يَدعِي التطور "بحداثة قيمه" المستغنية عن "الدين"، والثاني سائر في طريق التطور، والمُنتقد لقيمه المحددة سابقاً في أطر دينية إلهية، وهذا ما لم يجعلنا نحدد حدود مكانية معينة لدراستنا العلمية، حتى تكتسب الدراسة شمولية فلسفية، يمكن أن تقف على الأسباب الموضوعية أخلاقياً، سياسياً، اقتصادياً، اجتماعياً، وثقافياً أيضاً، وحتى لا تكون دراسة إيديولوجية تنطلق من فكر ما دون غيره، مع إمكانية الاستفادة منها في كل المجتمعات الإنسانية العالمية.

أما فيما **يخص النُوع**، فالمنطق يتطلب أن هذا الموضوع لا يمكن أن يتناول إلا عند نوع واحد هو من الكائنات الحية، ألا وهو الإنسان الذي يتعدى كمفهوم في ذاته الذكر والأنثى هذا من جهة، ويرتقي من كائن طبيعي إلى كائن اجتماعي أو أخلاقي، باتباعه للقيم التي كان مصدرها وضعي كالسياسة والمجتمع والاقتصاد؛ أو ذات مصدر إلهي "كالدين" والوحي.

وهذا ليس معناه أننا لا نستبعد حدوداً مُعينة في الدراسة، بل وجدنا ما يمكن استبعاده من الناحية الموضوعية "كالذاتية" في طرح الموضوع مثلاً، أو الوقوف على نوع، ومكان وزمن مُحدد، إيماناً بأن الدراسة لا تكُون شاملة، ولا يكُون بوسع الباحث فيها المُقارنة والاستنتاج للوصول إلى البناء الفكري المنطقي لمعالجة الموضوع من زواياه المتعددة والمختلفة؛ ومن ثمة تتأتى لنا دقة النَظر، والتأمل لِتكون في النهاية دقة المعرفة واليقين ومُقاربة الحقيقة المطلقة، و هذا ربما أهم مُبرر لهذا الاستبعاد.

لذا ستكون لهذه **الدراسة أبعاداً** نظرية وسياسية، ليست ببعيدة عن الأخلاق، وهذا كان من الأسباب التي دفعتنا إلى دراسة وفحص هذه الإشكالية، لا سيما في الشطر الأخير من الأبعاد.

وفي كل دراسة أو بحث علمي يراعى تحديد نوع المنهج أو **المناهج المعتمدة في البحث النظري**، فكلما كانت المناهج دقيقة في نتائجها كلما كانت الدراسة والنظر أدق، أو الإجابات عن التساؤلات أو تحقيق أهداف أو فروض الدراسة إن وجدت. وبصدد دراستنا لإشكالية الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر – عبد الرحمن طه أنموذجاً، ارتأينا استخدام مناهج متعددة حتى تكون وجهات النظر متعددة؛ ولتكتسب الدراسة شمولية معرفية. ومن بين هذه المناهج نذكر ما يلي:

- **المنهج الفيلولوجي:** ليتاح لنا ضبط المصطلحات والمفاهيم جنيالوجيا(العام – اللغوي – الاصطلاحي).
- **المنهج التاريخي:** لكي نتمكن من الوقوف على تطور المصطلح عبر حلقة التاريخ الزمكانية ومعرفة الثابت والمتغير من خلال استقرائنا للفكر الفلسفي سواء على مستوى الفكر الغربي أو الفكر العربي الإسلامي.
- **المنهج المقارن :** حتى نقف على أوجه الاختلاف والاتفاق، وإيضاح العلاقة بدقة في دراسة المشكلة باختلاف أوجهها الفكرية والاجتماعية؛ بل حتى السياسية من فكر لآخر ومن مجتمع لآخر.

- **المنهج الوصفي والتحليلي:** به نصف ونحلل الحالة التي كانت عليها المسألة المدروسة في زمن من الأزمان وإن اختلف المدروس ومكانه وعاداته، أو ما يصطلح عليه فلسفيا المجال التداولي.
- **المنهج الاستدلالي أو الاستنباطي:** للربط بين المقدمات والنتائج, أو بين الأشياء وأسبابها على أساس المنطق والتأمل الذهني، حيث نبدأ بالكليات لنصل إلى الجزئيات مع استخدام الحجج والبراهين والآراء المنطقية لتدليل على صحة الفرضيات أو إحداها. و إن كان النقد قوياً دحضت هذه الفرضية، واستبدلت بأخرى وإن كان الإثبات منطقياً وعقلياً قبل هذا التفسير؛ وصارت القضية الفكرية بمثابة قانون علمي يفسر المشكلة التي أمامنا أو أمام الآخرين، أو المشروع الذي هو أمامنا، أو أمام الآخرين للقيام به.

كما أن **اختيارنا للموضوع** لم يكن اعتباطياً، أو مزاجاً أو حتى بمحض الصدفة، بل هُناك العديد من المؤشرات الموضوعية، والذاتية التي تفاعلت فيما بينها، لتُوجِهنا في نهاية الأمر إلى اختيار هذا الموضوع نذكر أولاً: **أسباب موضوعية**، نوجزها في النقاط الآتية:

1- اختصاصنا في الفلسفة، الذي يأخذ على عاتقه الاهتمام بكل ما يتعلق بفكرة "الحداثة"، و "ما بعد الحداثة" وعلاقتهما "بالإسلام".

2- إن مفهوم "الحداثة" و "ما بعد الحداثة " يُشكلان أشد القضايا إلحاحاً في أدب القرن العشرين ميلادي وثقافته، ويدور حولها جدل واسع، مما يُوجب توفر دراسات عربية تُلْقِي الضُوء على هذا الموضوع، كما أن اختيارُنا لهذا الموضوع قائماً على حاجة المكتبة العربية إلى مزيد من الدراسات، التي تتناول علاقة" الحداثة "و "ما بعد الحداثة " بالإسلام وأن موضوع "الحداثة" و "ما بعد الحداثة" هو موضوع الساعة في الدوائر الثقافية الفكرية المعاصرة.

3- مُناقشة "إشكالية الحداثة بين التأصيل والتغريب"، لدى عديد من المفكرين والباحثين ولَّدَ لدينا اهتمام بمُناقشة هذه القضية مناقشة نُوصل لها من خلال التنقيب في بعض جوانب الموروث الثقافي العربي، والغربي على حد سواء.

4– التجديد في موضوع البحث هذا، بهدف تُوفيقية فلسفية، تنطلق من حقيقة مُؤداها أن التجديد سُنة من سنن الكون وشعيرة من شعائر "الدين"، كما قال الأديب السوري– "علي أحمد سعيد إسبر" المعروف بـــ "أدونيس" (1930م–). واختيارنا لهذا السبب بالذات راجع إلى أن البعض رَفَض أي تغيير، أو تطور يَتماشى مع طبيعة العصر، بحُجة أن "التحديث" يُنافي "الدين"، ويتصدى له ويُهاجمه، ويُخالف مُنطلقاته وتُوجهاته.

أما عن الأسباب الذاتية، لاختيار هذا الموضوع، نذكر ما يلي:

1– الاحساس الصادق نُحو الموضوع، والاستعداد لدراسته.

2 – فُضولنا للتعرف على إشكالية "الحداثة" و "ما بعد الحداثة"، وعلاقتها "بالإسلام".

وعن **الدراسات السابقة**، فلا شك أن القارئ لتاريخ الفكر المعاصر في العالم سواء الغربي، أو العربي يُدرك أسبقية الطرح لهذا الموضوع، والذي عَبَرتْ عنه في العقدين الأخيرين أعمال كثير من المفكرين فقدوا ثقتهم في المشروع الحضاري الإنساني للحداثة والتنوير نتيجة أن القرن العشرين الميلادي قرن مَلِيء بالحروب والكوارث البشرية، في طبعتهما الغربية، ونذكُر بَعض هاته الأعمال في **العالم الغربي** مثل:

1– " **الخطاب الفلسفي**" لـــ الفيلسوف الألماني المعاصر "يورغن هابرماس" Jürgen Habermas (1929م–)، هذا وإن كانت دراسته خَصت المُجتمع الغربي، حيثُ تُعتبر رؤية فلسفية من حيث نظرية التطور الاجتماعي، ودراسته في مجملها جاءت حوار مع فلاسفة **ما بعد الحداثة**، إذ نقد أفكار (الفيلسوف الفرنسي "فوكو ميشال" Michel Foucault (1926–1984م)– والفيلسوف الفرنسي "دريدا جاك"Jacques Derrida (1930-2004م) – والفيلسوف الألماني مارتن هايدغرMartin Heidegger (1889-1976م)– والفيلسوف الألماني "ماكس هوركهايمرMax Horkheimer (1895–1973م)– والفيلسوف الألماني "تيودور لودفيغ فيزنغروند أدورنو" Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno (1903–1969م)... وغيرهم).

2– وقد توضحت أفكار "ما بعد الحداثة" في كتاب" **الوضع ما بعد الحداثي**" للفيلسوف الفرنسي "فرانسوا ليوتار" François Léotard (1924–1998م)، الذي يُعتبر دراسة نقدية مباشرة للمشروع الفلسفي لـــ "هابرماس" الذي رد عليه في مقال سنة 1980م

بعنوان" **الحداثة مشروع لم يكتمل بعد**"، وهو سابق عن كتابه "**الخطاب الفلسفي**"، حيث حلل "هابرماس" خطاب "ما بعد الحداثة" ضد "الحداثة"، حيث يؤكد أنه طوال القرن التاسع عشر الميلادي، والقرن العشرين الميلادي، انطلقت مجموعة من الخطابات الفلسفية حاولت تقديم تصور عن "الحداثة" انطلاقاً من اتجاهات الشباب الهيجلي؛ ويؤكد "هابرماس" أن عالم الاجتماع الأمريكي "دانيال نيل" Danial Neil، هو أحد المفكرين الذين شددوا على دور الدين لإنقاذ مشروع "الحداثة"، وهذا من خلال دعوة لإحياء ديني، من شأنه أن يُمد الأفراد بدرجة مقبُولة من الوعي الجَمْعِي الحقيقي.

3– أما الفيلسوف البريطاني " تيرينتس فرانسيس إيجلتون" (1943م–) في دراسته" **أوهام ما بعد الحداثة**"، ميز بين كلمتين "ما بعد الحداثة" – Postmodernisme– تُشير إلى نوع من الثقافة المعاصرة، ولكن مصطلح "ما بعد التحديث" – Post Modernity – هو أسلوب فكري يشُك في المفاهيم التقليدية للحقيقة والفعل، والهوية، والموضوعية، وفي فكرة اتجاه العالم نحو التقدُم والتحرُر. حيث استنتج أن "ما بعد الحداثة " هو نوع من الثقافة يعكس بعض التغيرات البعيدة المدى، بأسلوب فني سطحي غير شُمولي وبلا ركيزة، فهو أسلوب لَعوب ومُشتق ومُتعدد وانتقائي يَطمِسُ الحدود التي تفصل بين الثقافة العالية والثقافة الشعبية.

لكن "تيري إيجلتون" لم يبحث الأشكال التي اتخَذتها فلسفة "ما بعد الحداثة"، بنفس الجهة التي انصب اهتمامُه على الثقافة، أو الوسط، أو حتى الأحاسيس التي ارتبطت بِبَعد الحداثة عموماً؛ لذا اهتمت ما بعد الحداثة في رأيه بتوجيه هجمات واهية إلى خُصومها – وهو مُوقف من المُحتمل أن يُرد– حيث انتقد "ما بعد الحداثة " من منظور سياسي ونظري بدلاً من أن ينتقدُه بأسلوب رد الفعل العادي السائد نحوه، هذا بالإضافة إلى أعمال غربية أخرى، مثل: ("**الفكر الأخلاقي المعاصر**" لـــ الفيلسوفة الفرنسية المعاصرة "جاكلين روس" Jacqueline Rose(1949م–)، و"**طرائق الحداثة**" لـــ الكاتب والمنظر الأدبي البريطاني "رايموند ويليامز" Raymond Williams (1921–1981م)، "**الحداثة و ما بعد الحداثة**" لـــ الباحث في الثقافة والسينما والإعلام "بيتر بروكر"Brooker Peter....).

أما فيما يخص **علاقة الحداثة بالأخلاق**، يمكن أن نُشير إلى:

4- دراسة قام بها الفيلسوف الفرنسي "ريمون بولان"Raymond Polin بعنوان "**الأخلاق والسياسة**"- Éthique et Politique- حيثُ يُعالج في مؤلفه هذا، جدل السياسة والأخلاق انطلاقاً من دراسته للفعل الإنساني الحر، في ممارسته التي تتخطى الهيجلية والماركسية، ورأى أن النظام الدولي مازال غير متوازناً، وغير مُستقر لتضارب المصالح بين الدول، و انتشار ضروب العنف و الإرهاب... وهذا ما يتضح من التدخلات العسكرية التي تُلوح بِراية أخلاقية في هدم سياسة وأنظمة الشعوب، وما الفائدة من إنقاذها أخلاقياً لإبقائها بِدُون نظام سياسي؛ وهي دراسة استبعدت الدين جُزئياً، إِنْ لَمْ نقُل كلياً كأساس، ومنطلق، وفرض في تناولها.

أما في **ديارنا العربية**، سنُشير إلى دراسة واحدة بعنوان: **(مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة)** للباحث المغربي "محمد الشيخ" وزميله "ياسر الطائي"- والتي هي عبارة عن حوارات منتقاة من الفكر الألماني- اللذان قد بينا في هذه الدراسة أن "الحداثة" و "ما بعد الحداثة"، هي نقطة الالتقاء بين التقليد الفلسفي القاري، الموصوف بالتركيبي، وبين التقليد الأنجلوسكسوني المرسوم بالتحليلي، أي انفتاح هذين التيارين على إنتاجات بعضهما البعض، وهذا ما يُحددانه بقرابة العقد ونصف العقد تقريباً.

وهما أراد أن يقفا، على فهم هذين المفهومين في دراسات حقلهما الغربي فقط، دون غاية التأصيل، بقدر ما كانت الغاية إبراز مقدرة الترجمة على تبليغ المفهوم كمصطلح يستند له الدارس العربي للفكر المعاصر، خاصة وأنه من المفاهيم الحديثة، والاطلاع على أحداث المناظرات الفكرية الدائرة حوله، الغربية عامة، والألمانية على وجه الخصوص.

هذا بالإضافة إلى أعمال عربية أخرى مثل:**(الأخلاق في الإسلام مقارنة بالديانات السماوية والأخلاقية الوضعية)** لـــ مؤلفه "يعقوبي المليجي"....

كان هذا بلغة المؤلفات، أما بلغة المذكرات، والرسائل العلمية، والأطروحات، فسنكتفي بالإشارة إلى دراستين:

- **الدارسة الأولى**، للباحث "محمود محمد عادل البطل"، تحت عنوان: حول مشكلات الحداثة في فكر "محمد عبده"، رسالة أخذت لإنجاز مقررات شهادة الكفاءة في اللغة

العربية وآدابها، بإشراف "أحمد أسير أدونيس" ، كلية التربية، الجامعة اللبنانية، عام 1978م.

أ- أما عن إشكالية الدراسة و تساؤلاتها:

تناولت الدراسة مسألة الحداثة في الفكر العربي المعاصر، أو بعبارة أخرى كيف نظر الفكر العربي المعاصر إلى علاقة الخصوصية بالعالمية، أو الأصالة بالحداثة، مع العلم أنها مُشكلة حقيقية تمسُ كل جوانب حياتنا المعاصرة، وليست العلاقة بيننا وبين أوروبا موضوع سجال أكاديمي.

قسمها الباحث إلى ثلاثة أقسام أساسية:

- القسم الأول: تناول فيه الفكر النهضوي، وكيف واجه إشكالية الحداثة؟
- أما القسم الثاني: ناقش فيه مشكلة الحداثة في الفكر اللبرالي العربي المعاصر.
- أما القسم الثالث: عالج فيه العلاقة بين الفكر العربي النهضوي والفكر العربي الليبرالي المعاصر، من خلال بعض المقاربات المنهجية و التاريخية.

أ- أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

- استنتج صاحب البحث أن عملية التحديث عند عالم الدين المصري "محمد عبده" (1849-1905م) تستلزم انقطاعاً عن الوقع العربي بوجه السياسي والاجتماعي، في سبيل إصلاح التربية؛ وإذا كان الإمام "محمد عبده" يعتقد بأن للتربية دوراً كبيراً تؤديه في أية عملية تحديثية، ففعلاً هي القاعدة التي تُثبت التغيير وتُرسي ركائزه.
- أما الخطأ المنطقي الذي وقع فيه المفكر "محمد عبده" هو متمثل في الفصل الذي أقامه بين التغيير الفكري والتربوي من جهة، والتغيير السياسي والاجتماعي من جهة ثانية؛ والعكس صحيح، فالحداثة تُعنى بالمجتمع كُله، وفي قطاعاته جميعها وأن أية عملية تحديث تحصر من ناحية دون الأخرى، تعني أن عملية التغيير هذه ليست جذرية، وأنها لا تسعى إلى ما تتبناه النظرية.
- ووضوح الخطأ يتجلى عند الإمام في أنه لم يحاول أن يتسأل عن إمكانية تحقيق إصلاحاته التي كان يحلم بها، في ظل الفساد السياسي السائد، والخطر الاستعماري الذي كان قائماً.

- وفي الأخير يؤكد صاحب الدراسة أن التاريخ أصدر حُكمه القاطع على فشل محاولة المفكر "محمد عبده" – والتي حددت مفهوم الحداثة في كونها تحرير الدين من رجال التقليد من جهة، والداعون إلى تبني الحضارة الغربية من جهة أخرى – لأن الوقائع التاريخية تُثبت أن الشعب المصري لم يستطع التحرر عملياً، إلا بعد أن تخلص من الحكم الاستبدادي، واستطاع القضاء على الوجود الاستعماري البريطاني.
- **أما الدراسة الثانية**، فهي للباحث "حسن بشاني"، بعنوان: مفهوم الحداثة في الفكر العربي المعاصر– "علي عبد الرازق"، و"مالك بن نبي" نموذجاً، تحت إشراف: "طيب تيزيني"، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق، 1989م، تناولت الدراسة مسألة التقدم والتخلف في العالم العربي، محاولة فهم وتفسير أسباب التخلف وأسباب الخروج منه، لأن مشكلات المستقبل التي تقف في مواجهة العرب تفترض استيعاباً عميقاً للأسباب الجوهرية التي أفضت بأمة كاملة لأن تعيش في القرن العشرين، والواحد والعشرين الميلادي على هامش الإبداع.

أ- اما الإشكال الرئيسي الذي تحاول الإجابة عليه الرسالة، هي إبراز مسألة رأى الباحث أنها مهمة وهي : كيف واجه الفكر العربي المشكلات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تُعاش اليوم وبعبارة أخرى: كيف نظر الفكر العربي إلى علاقة الخصوصية بالعالمية، أو الأصالة بالحداثة؟

ب- حيث وصلت الدراسة إلى جملة النتائج الآتية:

- إن حركة الإصلاح الديني كانت تعبيراً عن اكتشاف العرب لعلاقة التخلف بالركود الإقطاعي والتبعية والاستعمار، وكانت ذات سياسة هامة، فقد أدى الإصلاح الديني دوره التاريخي كتعبير إيديولوجي عن تطلع البورجوازية الناشئة إلى السيادة والمدينة والحرية والتقدم.
- إن تحقيق النهضة يكون عبر تحديث الذهنيات، بمعنى أن التقدم الحضاري يقوم على التحديث الفكري على حساب التقدم الاجتماعي، وكنتيجة تغيب الجماهير عن ساحة الفعل الاجتماعي والسياسي، والاستهانة بمشاكلها الملموسة وطاقتها وإمكانيتها السياسية.

- إن نقد مفهوم "الحداثة" وتجديد الذهنيات كطريق مسدود الأفاق يحيلنا مباشرة إلى مفهوم "الثورة الاجتماعية" بوصفها طريق التغيير الشامل، لكن "الحديث" عن "الثورة الاجتماعية" مرهون بدوره بتناول شروطها الموضوعية وعواملها الذاتية، وهذه النتيجة طرحها الباحث كآفاق لمواصلة بحثه.

أما عن **إشكالية البحث**، فقد راعينا التحديد الواضح للإشكالية، حيث تم ضبط عنوانها كالآتي: **ماهي إضافة الفيلسوف "عبد الرحمن طه" لذلك الإنتاج الفكري المتناول لعلاقة الحداثة بالإسلام، والمُترجم لها بثنائية الحداثة والأخلاق؟**

فمشكلة "الحداثة" و"العصرنة"، تعتبر من أهم المُشكلات التي واجهت المفكرين والباحثين في "الفكر الإسلامي المعاصر" في القرن العشرين الميلادي، ولازالت تُواجههم ونحن في بداية العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، فإذا علمنا جميعا أننا نحيا عصر لم يختبره آباؤنا وأجدادنا، هو عصر التقنية، وحدوث الانفجار السكاني وغيره، فإن الناس قديماً عاشوا على نمط حياة ثابتة، بينما في عصرنا هذا نجد تغييراً كبيراً في أنماط الحياة فالمشكلة التي نُجابهها في مواجهة الشروط الحياتية الجديدة هي:" **إشكالية الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر**".

وقبل كل شيء نُريد شرح ما نعنيه عندما نبحث في موضوع "**الحداثة في الفكر الإسلامي**" أو "**الحداثة وعلاقتها بالإسلام**"، فالمقصود بالبحث عن **الحداثة في الفكر الإسلامي**، هنا، لا يعني الحداثة في جانبها المادي – كالحداثة الصناعية، أو الاقتصادية، أو التكنولوجية – لأنه يُمكننا الاستفادة منها، فهي لا تتأتى بنا إلى مجابهة مشاكل مُستعصية وهذا لا يختلف حوله عاقل.

لكن ماذا نعني بالبحث في مشكلة "**الحداثة وعلاقتها بالإسلام**"؟ و ما هي المواضيع التي برزت في أيامنا هذه؟ والتي تتطلب منا تفكيراً سوياً، لنستطيع مُجابهتها بطريقة عقلية ومنطقية؟ ليس الجواب بالسهل، إن حصرنا هذه المشكلة في النظرة الحياتية التي عمت عالمنا في هذا العصر، والتي تُخفي في طياتها فلسفات لا دينية مُنكرة لله، ولكل ما أوحى به.

حيث تبرز حدة هذه المشكلة في توكل الإنسان على الله، وهو يُؤمن بهذه الفلسفات الإلحادية. – وما يعنِيه البحث هنا، عدم مُعاداة الحداثة في جانبها المادي، الذي يُساعد في التأقلم مع هذا العصر، بل في معرفة العلاقة بين الحداثة والمبادئ الأخلاقية التي هي بالأساس في جوهرها دينية أو لا دينية.

فـــ "مشكلة الحداثة والأخلاق" ليست في وجوب، أو عدم وجوب التكيف مع نمط الحياة المليئة بالاكتشافات العلمية، بل تكمن حدة المشكلة في "الإيديولوجيات الغير دينية"(Irréligieux Idéologie) التي تُصاحب الحياة المعاصرة، لذا يجب أن لا يكون هناك اتفاق حول الكثير من الآراء الرائجة في عصرنا، والتي تنادي بـــ" التحديث والعصرنة "– Modernisation - لأنها يُمكن في نهاية المطاف أن تسلبنا أعز ما لدينا من قيم روحية وأخلاقية نبعت في أصلها من وحي الله عز وجل.

وهذا ما تتفق عليه جل العقائد بما فيها المسيحية والإسلامية، فقد قال السيد المسيح في أنجيل متى، آية (مت16: 20):« ماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله، وخسر نفسه؟ أو ماذا يعطي الإنسان فداء عن نفسه»، كما أن النبي– صلى الله عليه وسلم – أخبرنا فيما رواه مالك في الموطأ، إن من مقاصد بعثته لإتمام محاسن الأخلاق فقال –عليه الصلاة والسلام –:« إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» كما جاء في المسند لأحمد.

ولإيفاء هذا الموضوع حقه ارتأينا تقسيم **خطة البحث** إلى مقدمة ومدخل مفاهيمي وأربعة فصول وخاتمة، بحيث يتفرع كل فصل إلى أكثر من مبحث:

فالمقدمة، وقد تم من خلالها تحديد أهداف الدراسة وأهميتها، وتساؤلات الدراسة أو فرضياتها، بالإضافة إلى تحديد حدود الدراسة الموضوعية والزمنية ونوعها، مع تبيان أبعاد هاته الدراسة، ومعرفة المنهجية المتبعة في إنجازها وأسباب اختيار موضوعها إضافة إلى التعرض للدراسات السابقة، وتحديد إشكالية البحث والخطة أو الهيكلة المتبعة في معالجتها.

المدخل التمهيدي، وقد كان ضبطاً للمفاهيم والمصطلحات، حيث تناولنا فيه أهم المفاهيم التي تشكل أعمدة هذا البحث موضحين اختلاف الدلالات والمعاني سواء جنيالوجياً أو كرنولوجياً عن المقصود بها عند "عبد الرحمن طه". حيث حددناها في البداية بثمانية

مفاهيم أساسية، وهي على الترتيب: **(الحداثة- الأخلاق- الدين- العقلانية – النظرية الأخلاقية الإسلامية – النمط المعرفي الحديث- التأصيل- والعولمة).**

الفصل الأول، وقد عنوناه بـــ: **جدل الاخلاق والدين في فكر طه عبد الرحمن** يعرض سؤال علاقة الاخلاق بالدين في فكر طه عبد الرحمن، تم تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين رئيسين: **المبحث الأول،** في حقيقة العلاقة بين الأخلاق والدين عند "عبد الرحمن طه"؛ **المبحث الثاني،** تناول معاطب فصل الأخلاق عن الدين، وآثارها على المجتمع الإسلامي، بدءاً بالإنسان كأصغر جزء فيه، إلى الأسرة كأول كلية للمجتمع.

الفصل الثاني، وقد اتخذنا له عنواناً كما يلي: **العقلانية ومبادئ النظرة الأخلاقية عند الفيلسوف "عبد الرحمن طه"**، متناولاً سؤالاً مفاده بحث حقيقة العلاقة بين العقل والعقلانية وعلاقتهما بالأخلاق من منظور "عبد الرحمن طه"، وما تضمنته رؤيته الفلسفية من جدة وتميز في تناول هاته القضية بدءاً بنقد مفهوم العقل الديكارتي وانعكاساته على تغييب الإبداع والتجديد الفكري والفلسفي لدينا. وتتبعاً لمخرج أزمة هذا التساؤل الفلسفي، قسمنا هذا الفصل إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول، يستعرض أنواع العقلانيات وتعدديتها في الفكر العربي الإسلامي انطلاقاً من إيضاح الفرق بين مفهوم العقل والعقلانية بين الإسلام والغرب، الأمر الذي أنتج مراتب للعقلانية في فكر "عبد الرحمن طه" من خلال الربط بين العقلاني والقيمي في رؤيته الفلسفية.

المبحث الثاني، يركز على محاولة فهم العقل العربي الإسلامي وآفاقها عند "عبد الرحمن طه"، انطلاقاً من نقده للعقلانية في الفكر العربي الإسلامي، ومقدماً نظرية تكاملية لعلاج ذلك الاختلال الموجود بين الأهداف والنتائج من جهة، وبين القراءة والتراث من جهة أخرى، ليرسُم معالم وآليات التجديد والإبداع المأمول انطلاقاً من مفهوم "العقل" ذاته و"العقلانية" ذاتها.

المبحث الثالث، يوضح منهج "عبد الرحمن طه" في نقد العقلانية، وبناء عقلانية أو معاقلة إسلامية سليمة تنقل العقل العربي من مضائق العقلانية التجريدية إلى كمالات الأخلاقية التأييدية.

المبحث الرابع: تتجلى فيه السُبل التي حددها "عبد الرحمن طه" من خلال تأسيسه النقد الأخلاقي على النقد الإيماني للمجتمع الكوني، وهذا لدفع أضرار مبادئ الفكر الغربي الأخلاقية والفكرية عن الفكر الإسلامي المعاصر، وضبط قواعد منعه من السقوط فيها.

الفصل الثالث: عنوناه بـــ: **التأثيل الإسلامي للحداثة عند طه عبدالرحمن،** يركز هذا الفصل على بيان أسباب نقد الحداثة الغربية عند "عبد الرحمن طه" لتأصيل حداثة إسلامية مبدعة ومستقلة فكرياً وفلسفياً، وتحقيقاً لهذا الغرض تم تقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث أساسية:

المبحث الأول: يكشف عن تناقضات "الحداثة الغربية" ونقد الفكر الإسلامي لمبادئها كما يبين أيضاً مدى تأثير نقد الحداثة في الفكر الغربي على نقاد الحداثة في الفكر الإسلامي.

المبحث الثاني: يعرض المرحلة الثانية من النهج النقدي "عبد الرحمن طه"، والتي يؤسس فيها مبادئ "الحداثة الاسلامية" بعدما نقد الحداثة الغربية، لينتقل بعد ذلك إلى نقد مرجعيات الحداثة الغربية وآلياتها في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر للخروج من براثن التفلسف الميت إلى ديدن التفلسف الحي المبدع والمستقل فكرياً وفلسفياً.

المبحث الثالث: يوضح مبادئ روح الحداثة للتطبيق الإسلامي عند "عبد الرحمن طه" من خلال بيان طبيعة هاته الحداثة ومنطلقات تأسيسها في مشروعه الفلسفي، مع ذكر شروط التطبيق الإسلامي لمبادئ روح الحداثة المبتغاة عند "عبد الرحمن طه"، والهادفة إلى تأسيس حداثة عربية إسلامية كغيرها من الحداثات الأخرى.

الفصل الرابع: تم ضبطه تحت العنوان الآتي: **عبد الرحمن طه ناقداً ومنقوداً،** توخياً للموضوعية في معرفة موقف "عبد الرحمن طه" من الحداثة غربية كانت أم عربية ومعرفة حقيقة المواقف المتخذة من موقفه أيضاً، ومن هذا المنطلق يتضمن هذا الفصل بدوره مباحث ثلاثة:

المبحث الأول: يتناول نقاط خلاف أو التصادم بين "عبد الرحمن طه" وأصحاب القراءات الجديدة للتراث – المقصود قراءة المفكرين العرب خصوصاً المعاصرين– من

خلال المناهج المتبعة في القراءة، ودلالة المفاهيم المجتثة في الترجمة كأصل للممارسة الفلسفية في تفكيرنا.

المبحث الثاني: يتناول نقد "عبد الرحمن طه" لبعض رواد الحداثة في الفكر العربي المعاصر مثل: المفكر الجزائري "محمد أركون"، والمفكر المغربي "محمد عابد الجابري" نقداً لقراءتهما منهجياً ومنطقياً.

المبحث الثالث: يقدم لنا تقييم نقد الحداثة في فكر "عبد الرحمن طه" من خلال الوقوف على الانتقادات المقدمة لمشروع قراءته لتراثنا الفلسفي، لنعرف بعدها آفاق مشروعه الفلسفي هل بإمكانه التحقق أم لا؟

خاتمة: تتمثل في جملة الاستنتاجات التي توصلت إليها من خلال هذا البحث المتواضع أمام حجم موضوعه الذي يحتاج إلى وقت ودراية وتراكم معرفي أكثر بقضايا الحداثة في الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي على حد سواء، خصوصاً إذا كان موضوع الدراسة هو فكر عملاق من الفلاسفة العرب المسلمين والمتصوفين "عبد الرحمن طه"، والذي لا نعد أنفسنا كباحثين قد امتلكنا العدة المنطقية واللغوية والفلسفية الكافية لتحليل أفكاره وتجاوزها تجاوزاً مطلقاً.

من خلال مقدمة هذا البحث، تتضح لنا مفاهيم متعددة، قد نكون بحاجة مُلحة لها في استيعاب استشكال هذا الموضوع، حددناها في البداية بثمانية مفاهيم أساسية، وهي على الترتيب: **(الحداثة– الأخلاق– الدين– العقلانية – النظرية الأخلاقية الإسلامية – النمط المعرفي الحديث– التأصيل– والعولمة)**، حيث سنعمل في البداية على تناول كل مفهوم وفق المنهج الفيلولوجي، فنتناول المفهوم من حيث الجانب الجينيالوجي، أي الوقوف على دلالات المفهوم على المستوى العام إن وجد، ودلالاته على المستوى اللغوي، وأخيراً دلالاته على المستوى الاصطلاحي، لننتقل بعدها لتطرُق إلى كرنولوجيا كل مفهوم، أي تناول النشأة والتطور التاريخي للمفهوم، وفق توفر المرجعية المعرفية الفلسفية والتاريخية الفكرية، المُتاحة أمام إنجاز هذا البحث.

1– التأثيل الجنيالوجي للمفاهيم والمصطلحات:

في البداية سنتطرق لضبط مفهوم الحداثة:

1–1– مفهوم الحداثة:

(في الفرنسية Moderne– وفي الإنكليزية Modern – و في اللاتينية Modernus)

أ– في المعنى العام:

« ينطبق على صفة ما، ومن المُرجح أن يكون تميز من وجهة النظر هذه بالانتماء إلى المعاصرة؛ ويمكن وصف أي وقت "بالحديثة" إذا كانت تتميز على تلك التي سبقتها»[1]، أو خفة بالانطباعات الراهنة، بلا حُكم على الماضي، وبلا تفكير فيه[2].

ب– في اللغة العربية:

تتعدد معاني لفظة الحداثة، بتعدد اشتقاقاتها اللغوية، فمثلاً قولنا:

[1] -Gérard Durozoi-André Roussel, **Dictionnaire de philosophie**. Nathan. Imprime en France par I.M.E 2003 .P.115.(الباحث).

[2] -R. Eucken**, Geistige StrÖmungen de Gegenwart**, Section D, §, 2, Appendice : «**le Moderne**». (الباحث).

– **الحديث** في اللغة، نقيض القديم، ويرادفه الجديد، ويطلق على الصفات التي تتضمن معنى المدح أو الذم؛ فالحديث الذي يتضمن معنى المدح صفة الرجل المتفتح الذهن المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، المُدرك لما يوافق روح العصر من الطُرق والآراء والمذاهب.

– و **الحديث** الذي يتضمن معنى الذم، صفة الرجل القليل الخبرة، السريع التأثر، المُقبل على الأغراض التافهة، دون الجواهر العميقة؛ والمُعرض عن القديم بمجرد قدمه لا لخُبثه وفساده.

ومعنى ذلك أن **الحديث** ليس خيراً كله، كما أن القديم ليس شراً كله، وخير وسيلة للجمع بين محاسن القديم والحديث، هو أن يتصف أصحاب الحديث بالأصالة والعراقة، والقوة، والابتكار؛ وأن يتخلى أصحاب القديم، عن كل ما لا يوافق روح العصر، من التقاليد البالية، والأساليب الجامدة[1].

ث– في اللغة الفرنسية: حداثة (Modernité)

من الحدث (Évènement)، وتعني الحضور أو الراهنية، أو الحينية، فالحداثة هي حركة الحدوث، التحديث، والعصرنة، حركة المسار الاجتماعي، حركة تباين، تعقلُن وتعلمُن؛ وهناك معاني أخرى:

1–الحداثة، هي غير مسار التصنيع، ذاك أن الحداثة في أوروبا سبقت التصنيع، وتقدمت عليه على المستوى الفكري، فيما تقدم مسار التصنيع في اليابان، ولم توجد حداثة على صعيد الاعتقادات، والعادات.

2–الحداثة، هي قطع معرفي، علمي وعلماني مع الموروث، (قطع أوروبا مع تعاليم الكنيسة) مثلاً، وانفتاحها على العلوم اليونانية والعربية، وإعلانها بلسان "ديكارت" **أنا أفكر**، تاريخ مولد الفرد الحر، في القرن السادس عشر الميلادي.

3– والحداثة، تقابلها الأصالة، وما يتصل بها من أصوليات، وحركات ارتجاعية[2].

4– و**حديث** (Moderne-Modern): **الحديث والمحدث** من الأمور والآراء، هو الحديث الطارئ منها، والذي لم يكن معروفاً ولا شائعاً، وهو يستعمل إما للمدح، فيدل على تفتح

[1]- صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب اللبناني، دط، بيروت، 1982، ص (454–455).

[2]- خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1995، ص(62–63).

الفكر واطلاعه على ما جد من المعارف، وانعتاقه من التقليد، وإما للذم، فيدُل على الطيش، والإنسان وراء كل جديد في الحاضر ومن دون تعقد في الماضي.

5- **تحديث:**(Modernisation- Modernisation): **التحديث** في الميدان التقني: هو ترك استعمال الوسائل القديمة لقصورها، وتعويضها بوسائل جديدة متقدمة، وفي الميدان الثقافي: هو ترك الأفكار القديمة لفسادها، واعتمادها المعارف الجديدة المتقدمة، وترادفها العصرنة[1].

ج- في الاصطلاح:

سنقتصر في تعريف مصطلح الحداثة على ما هو فلسفي، كونه أقرب لطبيعة الموضوع:

- الحداثة في الفلسفة:

في تاريخ الفلسفة تعني: كلمة "الحديث " نقطة البداية زمن الحداثة الغير الثابت والواضح، أي يجب أن تُعارض أي شيء عتيق، تتبع بعكس وبدقة أكبر ظهور لفكرة أخرى، مثل النهضة الفكرية التي قام بها الفيلسوف الفرنسي "ديكارت روني" Descartes René (1596–1650م)، على أفكار القديس "أوريليوس أوغسطين" Saint Augustin (354–430م)، والذي عرف عصره "**بعصر التنوير**"، وما يؤكد الحداثة وجود تردد في الجمالية نفسها، بغض النظر عن الخلافات بين القدماء والمعاصرين؛ والتردد مختلف مع الشاعر الفرنسي" بود لير شارل" Baudelaire Charles (1821–1867م)، الحديث هو الحديث، أو مع الأديب والناقد "أبو لينير غيوم" Apollinaire Guillaume (1980-1918م) أن مشروع الحداثة، يعني ما هو المطلوب في البحث والتقدم[2].

ومن خلال المفهوم اللغوي والاصلاحي للحداثة، يمكن أن نقول أن الحداثة الفلسفية حركة فكرية متعددة الأوجه(اجتماعية، وصناعية، وتقنية، وغير ذلك)، موجة ضد القديم وخير وسيلة للحداثة إذن، هي التوفيق بين محاسن القديم والجديد، أي التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، ومن اتصاف الحركة الفكرية للحداثة بالتعدد، نستنتج أن الحداثة حداثات لا حداثة واحدة، وبالرغم من تعددها، فهي لا تنفصل عن علاقة الحداثة بالزمن.

---

[1]- يعقوبي محمود، **معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**، الميزان للنشر والتوزيع, ط2، الجزائر،1998، ص33.

[2] -Gérard Durozoi-André Roussel, **Dictionnaire de philosophie**, pp, 261,262. (الباحث)

– أما **عند** "**عبد الرحمن طه**" **المقصود بالحداثة:** "**حداثة القيم**"، لا "**حداثة الزمن**" أو" **روح القيم**" لا **روح الأشياء**"، ومعنى أن الحداثة، أو روح الحداثة هي مجموعة القيم ومجموعة المبادئ التي يكون هذا الواقع تجسيداً لها، وتطبيقاً لها، بمعنى ينبغي أن نبحث عن هذه المبادئ، و هاته القيم التي يُعد الواقع تطبيقا لها، وهذا المفهوم يعتبر مفهوم مبتذلاً إذا لم ننقل المبادئ التي تعرف بها الحداثة الغربية مثل: **مبدأ الفردانية، ومبدأ الذاتية ومبدأ العقلانية**، وما إلى ذلك؛ هذه مبادئ روح الحداثة عند الغرب، إما عند العرب المسلمين فقد حدد لها "عبد الرحمن طه" مبادئ أخرى هي: **مبدأ الرشد:** لا تقبل وصاية أحد على تفكيرك، ويتفق مع تصور التداولي الإسلامي، و**مبدأ النقد** أو الاعتراض: والذي كان موجود عند المسلمين، وفي مجال التداول الإسلامي، ويعتبره حق من حقوق المُتلقي لإثبات رأيه، وبمعنى آخر القدرة على مراجعة كل شيء؛ و**مبدأ الشمول:** أي أن الحداثة من صفاتها أنها تنتشر في المجتمعات كلها، ولا يمكن حصرها في مجال محدود، وهذه المبادئ الثلاث، ينبغي أن نأخذها كمسلمات في مقابل المبادئ، أو المسلمات التي أخذها الغرب، إذا أردنا أن نكون حداثيين، وبمعنى آخر يرى صاحب كتاب (روح الحداثة)، إن الحداثة، أو روح الحداثة عملية جمالية أصلاً، يعني تُنشأ الجديد، وتولد، وتبدع، وتُخرج أموراً يندهش لها الإنسان الآخر، ويتلقاها وكأنها تأتيه بقيم جديدة [1].

1-2- مفهوم الأخلاق:

سنتناول في البدء مفهوم الاخلاق جنيالوجياً:

1-2-1- جنيالوجياً:

أ- **في اللغة العربية:** يقال: (خُلق-خُلقي- أَخلاق- غير أخلاقي أولا أخلاقي- أخلاقيات)،

- **خُلق:** (Moralité - Morality)، خُلق الإنسان، هو استعداده الراسخ لصدور الأفعال الحسنة، أو القبيحة عنه، فيكون خُلق الإنسان عظيماً وحسناً، أو وضيعاً.

- **خُلقِي:** (Congénital - Congenital)، هي الصفة التي يحملها الشخص بالولادة، ولا يكسبها بالتقدم في السن، سواء أكانت جسمية، أو ذهنية.

[1]– تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، طه عبد الرحمن، مسارات(**الحداثة، الجزء السادس**)، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/06/19.

– **أَخلاق:** (Morale - Moral)، هي جملة قواعد السلوك المقررة في المجتمع، والتي يجب على كل فرد منه أن يلتزمها.

– **وعلمُ الأَخلاق:** هو النظر في أفعال الإنسان من حيث حُسنها وقُبحها، ومن حيث وجوب فعلها أو تركها؛ والأخلاق أيضاً هي التصرفات من حيث حُسنها أو قُبحها، وعندئذ تكون الأخلاق حسنة أو سيئة[1].

– **غير أَخلاقي:** (Amóral-Amoral)، ما ليس له أي علاقة بالأخلاق، وبالتالي ما لا يَصح أن يُوصف بأنه خير أو شر، مثل القضايا العلمية في ذاتها، بقطع النظر على الغرض الذي تُستعمل فيه.

– **لا أَخلاقي:** (Immoral- Immoral)، وهو المُخالف لقواعد السلوك المُقررة في زمان ومكان معينين، أو الشخص غير المُكترث بما يَعُدُه عامة الناس خيراً أو شراً[2].

– والخُلق في اللغة أيضاً تعني: السجية، والطبع، والعادة، والمروءة، والدين[3].

ب– **في اللغة الفرنسية:**

يطلق الفرنسيون عبارة "Éthique"على الأخلاق، وهي تعني في انضباطاته الفلسفية الخاصة، أحكام التقدير عندما تنطبق على التمييز بين الخير والشر، التي تهدف وتتعلق عادة لبحث الميتافيزيقا "كانط خصوصاً[4].

ت– **أما في الاصطلاح:**

– **علم الأخلاق:** (Éthique - Ethics)، هو العلم الذي يبحث في أصول وطبيعة المبادئ الأخلاقية، وفي معايير الخير أو الشر[5].

– **وعلم الأخلاق:** (Éthique-Ethics,Moral Philosophy)، علم يبحث في الأحكام القيمة التي تنصب على الأفعال الإنسانية، من ناحية أنها خيراً أو شراً، وهو أحد العلوم المعيارية وهو ضربان:

---

[1]- محمود يعقوبي، **معجم معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**، ص 48.

[2]- المرجع نفسه، ص 49.

[3]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، ص 539.

[4] - Gérard Durozoi-André Roussel, **Dictionnaire de philosophie,** p, 1392. (الباحث)

[5]- محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**، ص 49.

"**عملي**" ويسمى "**علم السلوك**"، أو الأخلاق العملية، و" **نظري**" وهو الذي يبحث في حقيقة الخير والشر؛ والقيم الأخلاقية من حيث هي[1].

- **أَخْلاقيات:** (Ethics-Morality) أوالمناقبيات الاجتماعية، تدل عموما على الأعراف والعادات الحضورية (الحضارية المميزة لثقافة جماعة ما)، وبالمعنى الفلسفي الحقيقي تقال على التفكير المنهجي في معايير الفعل البشري الذي تعبر عن قيمة الفاعل؛ حيث تدرس الفلسفة وصف الأفعال البشرية وتعاليمها، وقائعها وقوانينها، هذا الدرس يفضي إلى علم الحق وفلسفته.

وتدل أخلاقيات، على علم العادات، وفلسفة المألوفات، علماً منهجياً، وفلسفة تساؤلية باحثة، وناقدة للأسس التي تنهض الأخلاق عليها[2].

- **أخلاقيات** (Ethice- Éthique): علم الأخلاق، موضوعه التقوُيمي القائم على التفريق بين مقولتي الخير والشر.

- **والأخلاقيات:** علم مجمل التعاليم المسلم بها في عصر ومجتمع محددين، أو هي علم عملي موضوعه سلوك الناس(Éthologie)، أي علم الطبائع البشرية "ميل جون ستيوارت" Mill John-Stuart (1806-1873م)، وهي علم موضوعه المباشر الأحكام التقويمية المطلقة على الأعمال الموسومة بأنها أعمال حسنة أو قبيحة.

- **والأخلاقيات:** (Éthographies)وصف أدآب الحياة، وأعرافها، وتقليدها[3].

وعليه فأن الأخلاق: علم موضوعها الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر[4].

ومن خلال المفهوم اللغوي والاصطلاحي للأخلاق يصبحُ المقصود بالأخلاق في مناحي هذا البحث، هي علم معياري، يهتم بالنظر إلى أفعال أو تصرفات الإنسان، من حيث الحسن والقبح، أي أنها تعني أحكام التقدير للتميز بين فعل الخير والشر، أو البحث

---

[1]- إبراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة للشؤون والمطابع الأميرية، دط القاهرة، 1983، ص 124.

[2]- خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، ص12.

[3]- المرجع نفسه، ص13.

[4]- أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج1(A-G)، تر، خليل أحمد خليل، تع وأش: أحمد عويدات ، منشورات عويدات، ط2، بيروت– باريس، 2001، ص370.

في طبيعة المبادئ أو الأحكام الأخلاقية، العقلية، أو الروحية، أي في المعايير التي تقاس بها قيمة الأفعال، أو التصرفات البشرية.

– **وعند الفيلسوف "عبد الرحمن طه" المقصود بالأخلاق:** هي صفات ضرورية جوهرية يختلُ بفُقدها ليس فقط نظام السلوك، بل الحياة؛ عكس التصور الفلسفي في بعض الفلسفات القديمة، القائلة بأن الأخلاق هي:« صفات كمالية يعني لا يضرُ فقدُها الإنسان، بل يمكن أن يستغنى عنها، أحيانا ليست ضرورية، بل هي بمنزلة ترف، يعني قد لا نَنضرُ بعدم حصوله، ولكن الواقع ليس كذلك، فلو تصورنا أن مجتمعاً ليس فيه التمسك بالأخلاق وبالقيم التي تساند هذه الأخلاق؛ فنعتبره مجتمعاً غير حي ميت؛ فلا حياة بغير أخلاق، وهذه مسلمة من المسلمات التي ينبغي مراجعتها، بالإضافة لمسلمة أخرى هي تصور الأخلاق إنها صفات محدودة، تشكل فقط جزء من السلوك الإنساني، بمعنى آخر، أن هناك أفعال أخرى لا نصِّفُها بهذا الوصف هذا – بالطبع في تصور "عبد الرحمن طه"»[1]. وهذا ما سيكون لنا فيه تحليل أعمق وأدق، في مرحلة أخرى من مراحل هذا البحث الفلسفي.

– **أما القيمة عند عبد الرحمن طه:** هي معنى خفي يجِدُه الإنسان في قلبه، ولا يُدركه بحسه، هي التي تهدي الإنسان في سلوكه، وتُرقي حياته، وبمعنى آخر، أن القيم هي معاني فطرية للإنسان وسامية، والإنسان مَفْطُور أيضاً على إرادة تطبيق هاته القيم، ويُسمي صاحب كتاب (سؤال الأخلاق) هذه الإرادة في حياة الإنسان، بإرادة "**الانتشار في الأرض**" عن طريق هذا الانتشار في الأرض، تُمْتَحنُ قدرته على العمل بهاته القيم[2].

1–3– مفهوم الدين:

(في الفرنسية Religion– وفي الإنكليزية Religion– وفي اللاتينية Religio)

1–3–1– جنيالوجيا:

---

[1]- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، طه عبد الرحمن، **مسارات(الفلسفة والأخلاق، الجزء الرابع)**، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/06/05.

[2]- محمد لفقيه، و طه عبد الرحمن– أستاذان بجامعة محمد الخامس بالرباط– وخالد حاجي– باحث بمركز دراسات الجزيرة– **ندوة بعنوان: سؤال القيم وتحديات العولمة**. نظمها المركز لأول مرة خارج الدوحة بمدينة الرباط، دون تاريخ.

أ- في اللغة العربية:

الدين في اللغة العادة، والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي، والحُكم، والطاعة والجزاء ومنه: مالك يوم الدين، وكما تدين تدان[1]، أو هو العادة مُطلقاً[2].

ب- في اللغة اللاتينية:

- الدين يعني الربط بين شيئين (كونين، الله والإنسان مثلاً)[3].

- والدين كلمة مشتقة من اللاتينية (relegere)، تعني (احترام وتكريس عبادة)، أو من الفعل (religare) بمعنى الروابط: أي الدين هو وجود الصلة التي تربط الإنسان بالله كمصدر لوجوده، كما تُترجم ذلك التقاليد المسيحية[4].

ت- في الاصطلاح:

سنشير هنا باختصار إلى علاقة مفهوم الدين بالفلسفة، وسنجد:

- في الفلسفة:

- الدين، كما عرفه الباحث "محمود يعقوبي"، بأنه:« جملة متكاملة من القواعد الإلهية، التي تَهدي الناس باتباعه، باعتباره فهم المُجتهد»[5].

1-4- مفهوم العقلانية:

للعقل مدلولات مختلفة، باختلاف مجالات التفكير، بين ما هو دلالات جنيالوجيا، أو كرنولوجيا:

1-4-1- جنيالوجيا:

أ- في اللغة الفرنسية:

---

[1]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، ص572.

[2]- خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، ص78.

[3]- المرجع نفسه، ص78.

[4] -Gérard Durozoi-André Roussel, **Dictionnaire de philosophie**,P.195.

[5]- محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**، ص56.

يُعبر الفرنسيون على مفهوم "العقلانية "بلفظة (Rationalisme)، إذ تعني أي مذهب يؤكد وجهة نظر ميتافيزيقية، وهذا معناه لا يوجد شيء من دون غاية؛ بحيث لا يوجد شيء واضح مثل القانون، ونتجت المعرفة العقلانية من مبادئ مُسبقة، إذ يُميزون بين التيار المتردد في هذه العقلانية المطلقة (أفلاطون، ديكارت)، وعقلانية (كانط) الحَرِجة لسبب بديهي هو أنها تجربة وتحديد مسبق التنظيم، والفكر العقلاني أو العقلانية قادرة على الوصول إلى الحقيقة المطلقة، بقدر القوانين المُتبعة من قبيل البحث عن الحقيقة بما في ذلك موقف "هيجل" القائل: « كل ما هو عقلاني حقيقي، وما هو حقيقي عقلاني »[1].

والعقلانية الحديثة إذ تخلت عن فكرة العقل المُطلق للحفاظ على إمكانية تحقيق حقيقة بما في ذلك المعرفة المتقدمة علمياً، ولكن هذا هو ديالكتيك (باشلار غاستون) Bachelard Gaston Louis Pierre (1884–1962م)، الذي يعكِسُ التطور التاريخي للسبب نفسه وفي مفردات اللاهوت مصطلح غالباً ما تُشير إلى الموقف الذي لا يريد أحد أن نعترف بأن العقيدة الدينية متوافقة مع مَطالب العقل، أو" النور الطبيعي"، أي عدم الثقة في أي وحي.

ب– **في اللغة العربية: يقال:** (عَقلي، تعقُل، العَقلِي، العَقلانِي، العَقَلانِية):

– **عَقلي:**(Intellectuel- Intellectual): نسبة إلى العقل، لوصف أفعاله أو نتائجها مثل: القوى و الملكات العقلية، والموجودات العقلية، ويقابله الحس[2].

– **تعقُل:**(Intellection- Intellection): والتعقل هو إدراك الشيء مُجرداً عن أعراضه ولواحقه المادية[3].

– **العَقلِي:**(Raisonnement): هو ما يُمكن عقله مباشرة، أو ما يمكن استنتاجه بالمُعاقلة أو الاستدلال العَقلِي.

– **العَقلانِي:** (Rational- Rationnel): صفة للأعداد القابلة للقسمة، وللأحكام المُطابقة لقواعد منها: المنطق، أو للطرائق الاختبارية الكفيلة بإنتاج معرفة[3].

ت– أما في الاصطلاح:

[1]- المرجع السابق، ص 108.

[2]- المرجع نفسه، ص 107.

[3]- خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، ص125.

– العَقل: (Rraison-Reason): في الأصل هو المَنعُ مما لا يَلِيقُ من الأفعال والأقوال ويقابله الحُمق، أو هو قوة في الإنسان يُقتدر بها على ربط الحدود بعضها ببعض في القضايا، والقضايا بعضها ببعض في براهين عن اكتشافه ما يوجب ذلك الربط من صحة الأقوال وسداد الأفعال؛ أو يُقتدر بها على التبرير والتعليل عن تفسير الأفعال والأقوال ويُقابله الحدس والقلب؛ كما هو قُدرة على تحصيل المعارف بعضها من بعض بقياس الغائب على الشاهد، ويُقابله النقل، ويَعتبرُه البعض جملة من المبادئ القبلية، التي لا تُكتسب من التجربة الإدراكية، والتي بدورها تتعذر هذه التجربة[1].

– والعقل أيضا علم مخصوص، ولا فرق بين علم وعقل إلا بالعموم والخصوص، وهذا ما ذكره "أبو الحسن الأشعري"(874–936م) في مقالات الإسلاميين[2].

– العقلانية: (Rationalism- Rationalisme): هي العقيدة التي تحصِرُ مرجعها في العقل العملي وحدها، وهي علمانية بمعنى انكبابها على علم العالم دون سواه؛ العقل هو الأداة الكلية عند "ديكارت"؛ وهو ملكة خاصة بالإنسان وحده[3].

– أو هي مذهب من يثق في قدرة العقل على معرفة الحقيقية، يرفض أي معرفة لا يقرها العقل، وتقابلها اللاعقلانية مثل المعارف الوجدانية والنقلية، كما تعمل على تمجيد العقل والتزام حدوده مع رفضه الانقياد للعاطفة أوالتخمين[4].

ومن خلال التعريف اللغوي والاصطلاحي للعقل، يمكن القول أن العقلانية أو العقل كمعرفة، عكس الحمق، وهي إدراك حقيقة الأشياء إدراكاً مجرداً عن أغراضه ولواحقه المادية، بالاستدلال العقلي، ويقابله الحس أو المعرفة الحسية.

– **أما المقصود "بالعقل عند "عبد الرحمن طه"**: هو« الفؤاد، أو القلب بتعبير القرءان ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[5]، فالعقل هو الفعل الإدراكي للقلب، أو هو فعل الربط بين الأشياء، إلا أن هذا الربط اختلف بين اليونان والعرب والإسلام، فاليونان كانوا

[1]- محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام** ، ص 108.

[2]- المرجع نفسه، ص125.

[3] - المرجع نفسه، ص126.

[4]- المرجع نفسه، ص 109.

[5]- **القرآن الكريم**، سورة: الحج، الآية:46.

ينظرون إلى هذا الربط أنه ربط شامل للكون، في حين أن الغرب الحداثي اليوم يعتبر العقل هو ربط بين وسائل وغايات (العقل الاداتي)، والإسلام هنا ربط بين وسيلة وقيم الإسلام، وهنا نلاحظ التصور الإسلامي موصول بالتصور الحداثي، الذي يربط الأسباب بالقيم، أي الوسائل بالقيم؛ لأن القيمة ترفعُ الوسيلة إلى المستوى فوق المادي، وهذا جوهر الفرق بين أنواع العقلانيات»[1].

1-5- مفهوم النظرية الأخلاقية الإسلامية:

- **النظرية:** في الفرنسية(Théorie) في الإنكليزية(Theory) في اللاتينية(Theoria)

1-5-1- جنيالوجيا:

أ- بوجه عام:

النظرية ما يُوضح الأشياء والظواهر توضيحاً لا يَعول على الواقع[2].

ب- في اللغة:

- نظر، في **اللغة العربية:** النظر، الناظر، والناظور من كلام أهل السواد، حافظ الزرع، والثمر، والكرم، وقال البعض ليست بعربية محضة، وجمع الناظر نُظار ونُظراء، وجمع الناظور، نواظير، والفعل النظرة والنظارة، وقد نظر ينظر و النظرة، الحفظ بالعينين[3].

- والنظر أو النظار في مصدرها **اليوناني** تدل على رؤية الشيء، وتدل حالياً على: بناء عقلي، فكري، نازع إلى الربط بين أكبر عدد من المظاهر المنظورة والقوانين الخاصة، وجمعها في منظر فكري، متناسق يحكمه مبدأ تفسيري عام للكلية المعتبرة – نظرية فلسفية، حقوقية...إلى آخره[4].

ت- في الاصطلاح:

---

[1]- تلفزيون قطر الدولي, مالك التريكي، طه عبد الرحمن، **مسارات(العقلانية الحوارية، الجزء الثالث)**، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/05/29.

[2]- إبراهيم مذكور، **المعجم فلسفي**, ص202.

[3]- ابن منظور، **لسان العرب**، ج6، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، 1119، ص(4459-4460).

[4]- خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، ص194.

– النظرية قضية تثبت بالبرهان، وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي، مؤلف من التصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ. كما تحتمل معاني أخرى مثل[1]:

– إذا أطلقت النظرية على ما يقابل الممارسة العملية في مجال الواقع، دلت على المعرفة الخالية من الفرض، المتجردة من التطبيقات العملية.

– وإذا أطلقت على ما يُقابل العمل في المجال المعياري، دلت على ما يتقومُ به معنى الحق المحض، أو الخير المثالي المتميز عن الإلزاميات التي يَعترف بها جمهور الناس.

– وإذا أطلقت على ما يُقابل المعرفة العامية، دلت على ما هو موضوع تصور منهجي منظم ومتناسق، تابع في صورته لبعض المُوَاضعات التي يجهلُها عامة الناس.

– وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة اليقينية، دلت على رأي أحد العلماء، أو الفلاسفة في بعض المسائل الخلافية، مثال "نظرية الخطأ" عند "ديكارت".

– وإذا أطلقت على ما يقابل الحقيقة العلمية الجزئية، دلت على تركيب عقلي واسع، يَهدِف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر، ويقبلُه أكثر العلماء في وقته من جهة ما هو فرضية قريبة من الحقيقة، مثال "نظرية الذرة".

– أو هي الصورة المعرفية الحاصلة في الذهن، من ربط معارف تُعد نتائج بمعارف أخرى تُعد مبادئ.

– أو هي التفسير العلمي الشامل الحاصل على سبيل الرجحان من تضافر عدة قوانين جزئية، ومن ترابطها وتكاملها، مثل نظرية النسبية ونظرية التطور، وتقابلها المعرفة الساذجة.

– أو هي جملة التصورات اللازم بعضها عن بعض في الذهن حول أمر من الأمور، دون التفات إلى ما يكون عليه هذا الأمر في الخارج، ويقابلها التطبيق.

– أوهي جملة من التخمينات التي يقدمها عالم أو فيلسوف حول أمر من الأمور ما يزال محل جدال، وتُقابلها المعرفة اليقينية[2].

---

[1]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص477، و راجع أيضا: أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج3(R-Z)، منشورات عويدات، دط، بيروت باريس، 2001، ص 1454.

[2]- محمود يعقوبي, **معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**, ص(163–164).

ومن خلال المفهوم العام واللغوي والاصطلاحي للنظرية، يمكن القول أن النظرية، ما يتم حفظه نتيجة رؤية شيء ما، لربط بين أسباب ونتائج المنظور إليه، لنتمكن في المستقبل من تقديم مبدأ تفسيري عام للشيء، الذي تم النظر أو الرؤية إليه، لربط النتائج بالمبادئ.

- و"**النظرية الأخلاقية الإسلامية**"، **في فكر "عبد الرحمن طه"**: عبارة على تصور ضد التصور التقليدي في الفلسفة، قائمة على مبدأ التعدد والاختلاف، ومن هنا قوله بالحق الإسلامي في الاختلاف الفكري؛ والحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والبُعد على الفلسفة مجرد نظر، أي معرفة لا يستوجب عمل، والعمل بين العلم والأخلاق، والدين بين العقل والغيب؛ وهذا يجعل الفلسفة ليست مُخالفة لضوابط مجالها التداولي الإسلامي، أي القواعد العامة التي تضبُط العقيدة، واللغة، والمعرفة، وعليه فالمفكر المسلم المتجمل في اعتقاد الفيلسوف "طه عبد الرحمن" بالخلق الكريم يشترط أن تكون علماً ينفَع، أي تكون معارفه من أجل العمل، وحكمه هادية إلى مكارم الأخلاق[1].

1-6- مفهوم النمط المعرفي الحديث:

ينتسب هذا المفهوم في لفظته الكاملة لـــ "عبد الرحمن طه"، ونظر لجدته نسعى هنا لضبطه، وتحديد المقصود منه عند "عبد الرحمن طه" إذ يَقصِدُ به: « حضارة اللوغوس الحديث"، ذات وجهين عقلي، وقولي، القائمان على النُقص الواجب تكميله، وذلك بالتوسل بالممارسة الأخلاقية الأصل في أعلى مراتبها»[2].

لكن الحضارة ذات الوجهين، لها عند "عبد الرحمن طه" أيضا شقين اثنين، شق المعرفة التي حَصلتها، وشق التقنية التي صَنعتها؛ ولا شك أن شق المعرفة يتقدم فيها شق التقنية، كما يتقدم وجه العقل وجه القول، حيث أصبحت المعرفة لا تُطلب إلا من جهة التقنية، وبإشراف إلا بقدر ما تفتحه لها من الأفاق، إذ يقول "عبد الرحمن طه":« نشهد اليوم ما يمكن تسميته بـــ"فتنة التقنية" على غرار" فتنة العقلانية"»[3]، ومادامت حضارة اللوغوس

---

[1]- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، طه عبد الرحمن، **مسارات(الفلسفة والأخلاق، الجزء الرابع)**، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/06/05.

[2]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدر البيضاء، المغرب، 2000، ص 91.

[3] - تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، طه عبد الرحمن، **مسارات(الفلسفة والأخلاق، الجزء الرابع)**.

الحديثة (المعرفة العقلانية الحديثة)*، ويقصد بها "عبد الرحمن طه" "الحداثة" كنمط معرفي يشمل الشقين السابقين (الشق المعرفي، والشق التقني)، واللذان شابتهُما أزمات وآفات، رأى أن نُقومهما على مُقتضى "أخلاق الدين الإسلامي"[1]، وهذا ما نأتي على توضيحه في نقطة متقدمة من هذا البحث.

1-7- مفهوم التأصيل:

لفظة الأصل لها معاني متعددة في اللغة والاصطلاح، باختلاف الأصول الاشتقاقية والتاريخية لما تحمله الكلمة من معنى، فأولاً:

1-7-1- جنيالوجيا:

لاحتواء تحديد مفهوم الأصل في الفلسفة، لا نقف على الدلالات جميعها، بل على ما يفيد في تحديد مَقصدُنا حيث عبارة الأصول الفلسفية، ونحن هنا نلتزم بما حدده الفيلسوف "عبد الرحمن طه" نفسه لهذا المفهوم من المعاني اللغوية، وقبل هذا نجد:

أ- في اللغة العربية:

الأصل: «ما يبتني عليه غيره، من حيث أنه يبتني عليه غيره، وإن كان بالنظر والإضافة إلى أمر آخر فرعاً؛ ألا ترى أن أدلة الفقه من حيث أنها تبتني عليها مسائل والأصل هو: «أسفل كل شيء وجمعُه أُصول، لا يُكسر على غير ذلك، وهو اليَأصُول يُقال : أصل الفقه أصولاً، ومن حيث أنها تبتني على علم التوحيد فروعا»[2]، مؤصل واستعمل النحوي العراقي "أبو الفتح عثمان بن جني" المعروف بـــ "ابن جني" (941-1002م)، الأصلية موضع التأصل فقال: الألف وإن كانت في أكثر أحوالها بدلاً أو زائدة فإنها إذا كانت بدلاً من أصل جرت في الأصلية مجراه، وهذا لم تنطق به العرب، إنما هو شيء استعملته الأوائل في بعض كلامها، وأصل الشيء، صار ذا أصل، ويُقال: استَأْصَلتُ

* المقصود بها هنا المعرفة القائمة على العقل وحده، كأساس لمعرفة الحقيقة دون سواه، (الباحث).

[1]-عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص91.

[2]- العجم رفيق، **موسوعة مصطلحات جامع العلوم**، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1997، ص124.

هذه الشجرة أي ثبتُ أصلها، واستأصل الله بني فلان، إذا لم يدع لهم أصلاً، واستأصله أي قَلَعَهُ من أصله»[1].

يترتب على هذا المعنى اللغوي لوازم مختلفة، أحدها:

– أولا: أن الأصل يفتقر إليه غيره، ولا يفتقر هو إلى غيره، أي أنه مكتف بذاته.

– والثاني:إن الأصل معروف بنفسه من غير ما حاجة إلى التوسل في معرفته بغيره، أي أنه بين بنفسه.

– والثالث: إن الأصل هو أسفل الشيء، الذي به يُستحكمُ ويُثَبت، أي أنه أساس لغيره.

ويقال:«رجل أصيل له أصل، ورأي أصيل: له أصل، ورجل أصيل ثابت الرأي وعاقل، وقد أصل أصالة، مثل ضخم ضخامة، وفلان أصيل الرأي، وقد أصل رأيه أصالة، وإنه لأصيل الرأي والعقل، ومجد أصيل أي ذو أصالة، والأصيل أي العَشِّيُ، والجمع أصل وأصلان مثل بَعير و بُعران، وآصال وأصائل، كأنه جمع أصيلة».[1] وهو نفس الشيء عندما نقول:« أثل: أثلة كل شيء :أصله، وأثل يُأثل أَثولاً وتَأَثل: تأصل، وأثل ماله:أصله، و تَأَثَل مالاً: اكتسبه واتخذه و ثمره، وكل شيء قديم مؤصل: اثيل ومؤثل ومتأثل والتأثيل: التأصيل، وتأثيل المجد بناؤه والأثال بالفتح: المجد، و به سَمى الرجل، ومجد مؤثل: قديم، ومجد اَثِيل أيضاً»[2]، وعليه :«الأصلي صفة من أصل، أما الأصيل: فهو الراسخ في أصل تُقال: الأصالة على حالة، أو مقولة عين الأصل، وتقال: الأصولية على مذهب يَدَّعَي العودة إلى الأصول»[3].

ب– في اللغة الفرنسية:

الأصل(Origine): كلمة لاتينية(Origo): تعني الأصل حيث:« يُقدِم هذا اللفظ معنيين، وهناك فائدة في عدم الخلط بينهما، حتى نتجنب المشاكل الخاطئة، أو خلط الواقع مع الحق، فهو يعني من جهة البروز الأولي لظاهرة، أو حدث ما، (وهكذا يُمكن التساؤل عن أصل

[1]- ابن منظور، **لسان العرب المحيط** ، دار لسان العرب، بيروت، دط ، ج1، 1988، ص 68.

[2] - المرجع نفسه، ص 68.

[3]- المرجع نفسه، ص 21.

العالم)، ومن جهة أخرى يعني مجموعة الشروط والظروف التي تسمح بتفسير التشكل، أو التطور التاريخي لظاهرة ما، (وهكذا نتساءل عن أصول الثورة الفرنسية)»[1].

و يطرح التساؤل الفلسفي على الميتافيزيقا عند ما يتقارب من التساؤل عن الأسباب الأولى:

إذا كان الرجل العلمي يُوجد نظريات ليفسر ظهور العالم، أو الإنسان(ويجيب على أسئلة كيف؟)، فإن الفيلسوف يستطيع أن يتساءل بـــ: لماذا؟؛ وهكذا فإن التفكير في الأبعاد الخاصة للوجود الإنساني يضيف إلى ما يمكن أن تدرسه العلوم اعتبارات حول نهاية الظواهر أو حول قيمتها: إن مثل هذا التفريق يسمح بإبقاء إلى جانب المعلومات التي تُقدمها العلوم الاجتماعية التفكير الفلسفي المحض، والذي من شأنه أن يُقدم الكثير عن الأخلاق وعن الحق[2].

فالمسيحيون الذين لهم ثقافة جد عالية، وبوصفه عالم إنجيلي وفيلسوف، فإنه ينتمي إلى مدرسة الإسكندرية التي شهدت التثاقف التدريجي للمسيحية مع العالم الثقافي الإغريقي الروماني[3]، كما نجد أن عبارة الأصل قد استعملت بمعنى آخر تضمنته كلمة(l'origéne) التي كانت تطلق على من :«جاء بعد الآباء الرسوليين للقرن الأول من المسيحية، وهو ينتمي إلى جيل من الكُتاب التي يُقدمها(l'origène) تفيد على المستوى القاعدي، ونموذج المفكرين اللاحقين في جدالاتهم الخاصة بالمسيحية[4].

يُوضح (l'origène) على الخصوص أن الإيمان بالمسيحية لا يتناقض مع النموذج الهيليني، الذي يُؤكد أن وجه الحقيقة يرجع في أصله إلى الوحي الإنجيلي، إنه يَتأصلُ ضد أصحاب المذهب الغنوصي، ويُدحض الكُتاب الوثنيين خاصة"Celes"– القرن الثاني للميلاد– فيلسوف الإلهام (الإيحاء) الأفلاطوني، الذي يرى أن المسيحية ما كانت إلا عبارة عن مجموعة من التنظيرات البذيئة، هذه المزاعم يؤكد(l'origène) أن الإيمان المسيحي

[1]- أحمد خليل خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، ص 20.

[2] - Gérard Durozoi-André Roussel, **Dictionnaire de philosophie**, p283.(الباحث).

[3] - Ibid. pp 282 ,283(الباحث).

[4] - Ibid. pp282 ,283(الباحث).

ليس مصدره السحر، ولا سرعة التصديق من طرف المسيحيين، ولكنه مع إعطائه شهادات متنوعة، فإنه مع ذلك يبقى جديراً بالثقة.

ويخلُص التعريف اللغوي مما سبق الإشارة إليه إلى أن مفهوم التأصيل، أو التأثيل الذي قد يَضُم في معناه مفهوم الأصل: إنه يعني أن الأصل: هو ما يَبرُز لأول مرة متصفاً بخاصية الاستقلال، و البداهة، و التقدم عن غيره، وبأنه مُكتفٍ بذاته، ما يُثبِت أصالة وتأصُل وأَصلِية هذا البارز من جهة، ومن جهة أخرى يعني مجموعة الشروط و الظروف السامحة بتفسير التطور التاريخي لظاهرة ما؛ وعليه ينبغي أن يكون تحديد الأصول الفلسفية العربية الإسلامية كفلسفة حقة، مستقلة ومبدعة مِثلُ ذلك.

ت- في الإصلاح:

- **الأصل في الاصطلاح الفقهي:** هو ما يقاس عليه[1]، كما يطلقه الفقهاء والأصوليين على معاني عدة: أحدهُما الدليل يُقال: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة، وثانيهما القاعدة الكلية: وهي إصلاحاً على ما يجيء قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على جزيئات موضوعها، وتسمى تلك فروعاً، واستخراجها منها تفريعاً، وثالثها الراجح: أي الأولى و الأحرى يقال الأصل الحقيقة، ورابعتها المُستَصحب، يُقال تعارض الأصل والظاهر، وخامستها مُقابل الوصف على ما يجيء في لفظ الوصف[2].

- **وعند أكثر علماء الأصول والفقه:** نجدهم يستعملون أصل القياس: الذي محلهُ الحُكم المنصُوص عليه، وهذا ما نجده في مثال تحريم بيع الأشياء بأجناسها مُتفاضلة مثل: قيس الأرز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلاً، كان الأصل هو البر عندهم، لأن الأصل ما كان حُكم الفرع مَقِيساً عليه، ومردود إليه، كما نجد شرحه في (الكشاف).

- **و عند المتكلمين:** أصل القياس هو: الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص أو إجماع، مثل قوله الرسول -عليه الصلاة والسلام- «الحِنطَةُ بالحِنطَة مثلاً بِمثل»[3]،

---

[1]- رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات جامع العلوم**، ص 124، نقلا عن: الكافي في النحو، جما ل الدين ابن عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المالكي النحوي (646 هـ)، **كشف الظنون**،1370/2.

[2]- بن علي محمد بن محمد التهاوني الحنفي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، مج1، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ، ص114، 115.

[3]- **صحيح مسلم**، مساقات، 83 [1588].

كما هو مشروح في (الكشاف) أيضاً، نستنتج من هذا الكلام هنا، وعلاقته بالمعنى الثاني في الاصطلاح الفقهي: أن النص هنا هو بمثابة القاعدة الكلية، والمتفرع عن هذه القاعدة هو الحُكم المنصُوص عليه، وإذا كان الأصل هو ما يتفرع عليه غيره، فكان النص هو الأصل، والحكم المنصوص عليه من النص هو المتفرع عنه إذن.

وعلى غرار ذكر علاقة الأصل بالفرع يتطرق البحث هنا إلى مفهوم، أو لفظة الأصول لتُقارب هذه الأخيرة في الوضع ما بين الدين والفلسفة، فيُقال أُصول الدين وقد شُرحت في (الكشاف) على أنها علم الكلام؛ والأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه، وكما قال بعض العقلاء عن الأصول: «كل ما هو معقول، و يتوصل إليه بالنظر والاستدلال، فهو من الأصول وكل ما هو مظنون أو يتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع»[1].

و بهذا يمكن القول إن الأصول في الفلسفة هي ما يُحكَم فيها العقل الذَّاتي، و يَتوصل إليها بالنظر والاستدلال، ولفظة "العقل الذاتي" جاءت هنا كدليل عن شرطية استقلال العقول، أو العقل عن غيره، مما يكسبه معنى الأصل، أو الأصالة إن صح التعبير.

- أما في الفلسفة:

الأصل في الفلسفة القديمة هو«البدء الأمثل، المثالي بدء الجوهر ولطافته. معرفة الأصل تقوم على بناء سجل فرضيات تأذن باستخلاص صحة التمثل الراهن للموضوع المتمثل»[2]، وهذا ما نجده في فلسفة أفلاطون؛ لكن مع تقدم الدراسات الفلسفية قد تغير معنى مفهوم الأصل فمع " هيغل فريدريش جورج فيلهلم " Hegel Friedrich Georg Wilhelm(1771–1831م) نزعت الفلسفة إلى الفصل الدقيق بين البدء التاريخي بوصفه عرضا محضا، وبين الأصل باعتباره: إما صدورا جوهريا, وإما جملة ظروف موضوعية دائمة تشكل مجالا تجريبيا معطى (المجتمع، اللغة، الحياة) فتجعله موضوع علم ممكن, كما هو مشروح في المعجم الفلسفي لخليل أحمد خليل.

كما أن الأصل قد يعني بدء الشيء، أي أول ظهوره ونشأته، كما في قول "ابن خلدون" (1332–1406م) في (مقدمته، ص 284):"زعم أنه الفاطمي المنتظر تلبيسا على العامة

[1]- دغيم سميح، **موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1998، ص137.

[2]- خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، ص20.

هناك بما ملأ قلوبهم من الحدثان بانتظاره هناك، وإن من ذلك المسجد، يكون أصل دعوته "وقد يطلق الأصل على أقدم صورة لشيء متبدل، فيكون مبنى وأساس لذلك الشيء، كما في قول المؤرخ الفرنسي " رينان أرنست" Renan Ernest-Joseph (1823–1890م): « يجب أن يشتمل تاريخ أصول المسيحية على تاريخ العهد المظلم الذي امتد من أوائلها إلى الوقت الذي أصبحت فيه حدثا عاما شائعا، ومعلوما لدى الجميع»[1].

و لما كان للأصل علاقة بالمبدأ الأول القديم، فنجد عند المناطقة: يُطلق على المبدأ، أو القاعدة، فإذا أطلق على المبدأ سُمي أصلاً منطقياً بخلاف الأصل الزماني والتاريخي، الذي يمكننا استنتاجه مما سبق، وإذا أطلق على القاعدة دل في المنطق على قضية كلية، من حيث اشتمالها بالقوة على جزيئات موضوعها، وتُسمى تلك الأحكام الجزئية فروعاً، هذا على أساس أن القاعدة هي الأصل واستخراجها منها – الأحكام– يُسمى تفريعاً، كما نجد شرحه في (المعجم الفلسفي)لـــ الكاتب والفيلسوف العربي "جميل صليبا" (1902–1976م) كما نجد أن الأصل في الفلسفة أصل الموجود، يعني الإمكان المتعين لوجود شيء ما والإمكان المعين، أو المحدد لجوهر الشيء، كما يُطلق أصل الأسماء (Onomastics Onomastique,) على فرع من علم المعاجم يدرس الأسماء الحقيقية، ويفرق في هـــذا المنحـــى بين درس أسماء الأشخاص (Anthroponymie)، ودرس أسماء المكان (Toponymie)[2].

ولما كان لمفهوم الأصل علاقة بالتأصيل، فقد اشتق منه مفهوم الأصالة(Athenticité-Originality) التي هي حالة من يمتنع عن التقليد الثقافي، الذي يؤدي لزوال الشخصية و إلى الاندماج في الثقافة الأجنبية[3]؛ و في علم ما بعد الطبيعة: هي المطابقة التامة بين ظاهر الوجود وحقيقته، وفي علم الأخلاق: هي الصدق والإخلاص، وفي علم التاريخ: يطلق اصطلاح نقد الأصالة على نظر المؤرخ في الوثائق والروايات، والأصالة عند الفيلسوف الالماني "هيدغر مارتن" Heidegger Martin (1889–1978م)، هي الأفكار والعواطف

[1]- صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ج1، ص97.

[2] - خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، ص21.

[3] - يعقوبي محمود، **معجم الفلسفة**، ص11.

الصادرة حقاً عن صاحبها، المُتصلة بالواقع، ومن كان على غير ذلك، فلا يُقال إنه إنسان أصيل، هذا كما شرحه "جميل صليبا" في معجمه الفلسفي، والذي نجده يذكر فيه أيضاً إنها قد تعني الجدة، أو الابتداع، وهي أن يكون الشخص له صفة الامتياز عن غيره بصفات جديدة صادرة عنه، فالأصالة في الإنسان إبداعه، وفي الرأي جودته، وفي الأسلوب ابتكاره، وفي النسب عراقته.

ومن خلال التعريف اللغوي والاصطلاحي والفلسفي، نُصيغ هذا المفهوم للتأصيل الفلسفي، الذي نراه كمطلب لتحديد مقصدنا في المرحلة المتقدمة من هذا البحث وهو: التأصيل الفلسفي، أو الأصل الفلسفي: هو ما يَتجسدُ في ما أبدع الإنسان في مجال الفلسفة والذي يَجْعَل إبداعه الفلسفي هُنا، يمتاز بصفات صادرة عنه، مثل صفة الاستقلال والبداهة والتقدم، ومن هنا يُمكننا أن نُطلق عليه إنه إبداع فلسفي أصيل، أو متأصل عند هذا دون غيره، لأنه قد يَكون مُوجوداً مُستقلاً في الوقت نفسه عن المُوجُود الأخر؛ فإذا كانت الفلسفة تمتاز بصفة الاستقلال، والبداهة، والتقدم لحقائقها من إنسان لآخر، فيُمكننا أن نقول إن لهذا تأصيل فلسفي مُبدع، وعند الآخر أيضاً تأصيلا فلسفي مبدعاً، ومتجدداً، لأن وجود فلسفته إلى جانب فلسفة الآخر، لا يستلزم التقليد، أو الاتباع بشتى أشكاله، إذن إذا كان مفهوم التأصيل مشتركاً بين كل الفلسفات، فإن طريقة تناوله مختلفة اختلاف الوقائع التي يمرُ بها الإنسان في تاريخه الحي؛ لكن نلاحظ أن بعض الفلسفات، أوالكتابات الفلسفية بالأحرى المعاصرة منها، أنها قد نفت التأصيل كشيء ثابت نظراً لتغير الزمن والواقع، فكل تاريخ إلا وله تَأَصُله الخاص، ومنه لا ينبغي للمنتوج التأصيلي أن يكتسب نوعاً من القداسة.

– والأمر في هذا المفهوم – أي الأصل– عند "عبد الرحمن طه" يتعلق بالترجمة الفلسفية: والتي يُقسمها رئيس منتدى الحكمة، إلى ثلاث مراتب: **أولاً: الترجمة التحصيلية:** أي الترجمة الحرفية، التي تَغلُب ألفاظ النص الأصلي على أمرها، **ثانياً: الترجمة التوصيلية:** أي التي تفي بغرض الأمانة المضمونة؛ ثم **ثالثاً: الترجمة التأصيلية:** أي الترجمة الإبداعية، وهي المقصودة **بالتأصيل الإسلامي**، الذي يفي بإبداع واستقلالية الفلسفة العربية الإسلامية عن المنقول؛ وهي التي تتوخى التصرف في نقل النص الأصلي بما يتلاءم مع عبقرية اللغة المنقول إليها، فتقعُ من القارئ العربي مَوقع الأصل، الذي لا يقعُ

في الإخلال بمقتضيات المجال التداولي العربي، للمجتمع العربي الإسلامي من (لغة دين معرفة...)، و هذا لا يقتصر على الترجمات الحديثة، بل يَشمُل مُعظم الترجمات القديمة[1].

1-8- مفهوم العولمة:

مصطلح من المصطلحات التي شاعت بيننا في هذه السنين الأخيرة، مثل الحداثة، وما بعد الحداثة، والاستعمار، وما بعد الاستعمار، والإمبريالية، وما بعد الإمبريالية...وغيرها

1-8-1- جنيالوجيا:

أ- **في اللغة العربية:** وهو تَعبِيرٌ جديد على لُغَتنا، فهو مُترجم قطعاً، كما سنرى والمَعروف أن (العولمة) مصدر على وزن (فوعلة)، مُشتق من كلمة (العالَم)، و كما يُقال (قولبة) اشتقاقاً من كلمة (قَالَب).

فالتعبير صحيح من الناحية اللغوية، ولكن يبقى علينا أن نَعْرِف معناه، والمقصود منه حتى يمكننا الحكم عليه؛ فالحكم على الشيء فرع من تصوره، كما قال علماء المنطق قديمًا.

والعولمة تعني في نظر البعض: إزالة الحواجز والمسافات بين الشعوب بعضها وبعض، وبين الأوطان بعضها وبعض، وبين الثقافات بعضها وبعض. وبذلك يَقتربُ الجميع من (ثقافة كونية)، و(سوق كونية)، و(أسرة كونية).

ويُعرفها بعضهم بأنها تحويل العالم إلى (قرية كونية)، ولذا نرى بعض الباحثين يَستَخْدِمُ هنا (الكُونَنة) اشتقاقاً من كلمة (الكون)، بمعنى العالم أيضاً، كما أن بعضهم استعمل كلمة (الكَوْكَبة) إشارة إلى كوكب (الأرض)، التي نعيش عليها، ولكن الكلمة التي ذاعت وانتشرت هي (العولمة).

ب- **في اللغة الفرنسية:**

يتعامل الفرنسيون مع كلمة العولمة بلفظة(Mondialisation)، التي تعني جعل الشيء على المستوى العالمي، أي نقله من المحدود المراقب، إلى اللامحدود، الذي ينأى عن كل مراقبة، والمحدود هنا، هو أساس الدولة القُومية، التي تتميز بحدود جُغرافية، وبمراقبة

[1]- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، عبد الرحمن طه، **مسارات (هوس الترجمة الإبداعية، الجزء الخامس)**، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/06/12، و أنظر أيضاً: عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**،ج1، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، بيروت، 1995.

صارمة على مستوى الجمارك: تنقل البضائع والسلع، إضافة إلى حماية ما بداخلها من أي خطر، أو تدخل خارجي، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد، أو بالسياسة، أو تتضمن معنى إلغاء حدود الدولة القومية في المجال الاقتصادي (المالي التجاري)، وترك الأمور تتحرك في هذا المجال عبر العالم، وداخل فضاء يشمل الكرة الأرضية جميعها، ومن هنا يطرح مصير الدولة القومية، الدولة الأمة في زمن تسوده العولمة بهذا المعنى[1].

ت- في اللغة الإنجليزية:

أن الكلمة الفرنسية المذكورة آنفاً، إنما هي ترجمة لكلمة (Globalization) الإنكليزية التي أول ما ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي تفيد معنى تعميم الشيء، و توسيع دائرته ليشمل الكل، بهذا المعنى يُمكن أن نَحدُس، أو على الأقل نَفْتَرِض أن الدعوة إلى العولمة بهذا المعنى، إذا صدرت من بلد، أو جماعة، فإنها تعني تعميم نمط من الأنماط، وجعله يشمُل الجميع في العالم كله، أن الأمر هنا يتعلق بالدعوة إلى توسيع النموذج الأمريكي، وفسح المجال له ليشمُل العالم كله، وبالتالي فالعولمة هي إلى جانب كُونها نظاماً اقتصادياً، هي إيديولوجية تعكس هذا النظام، وتخدمُه، وتكرسُه، وهناك من الكُتاَب من يُقرن بينها، وبين الأمركة، أي نشر وتعميم الطابع الأمريكي[2].

فمفهوم العولمة لم يعرف إطار تعريفي قار، كغيره من المفاهيم المعاصرة، من حيث كونه جديد؛ إذ نجد كل من السياسي النمساوي "هانز بيتر مارتين" Hans-Peter Martin(1957م-)، والمؤلف الألماني "هارولد شومان"Harald Schumann (1957م-)، في كتابهما (فخ العولمة) يرسِمَان له جذوراً تاريخية عميقة، تعود إلى أكثر من خمسة قرون، منذ اكتشاف أمريكا وغزوها، وكونية عصر الأنوار[3].

ث- في الاصطلاح:

[1]- محمد عابد الجابري ، **قضايا في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت،1997، ص136.

[2]- المرجع نفسه، ص137.

[3]- راجع: هانز بيتر مارتين وهارولد شومان، **فخ العولمة**، تر: عدنان عباس علي، عالم المعرفة، العدد 295، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، آب، 2003.

يعتبر مفهوم العولمة مفهوماً قلقاً، نتيجة تداخله مع مفاهيم أخرى من قبيل العالمية[1]. وهذا ما يجعل بعض الدراسات الحديثة ترْفُض مشروعية هذا المفهوم كمصطلح، لاعتباره مُجرد خرافة، ومُوضة عصر[2]. وبحسب تعبير الأكاديمي الفرنسي "ريجيس دوبري" Debray Régis (1940م-)، أننا أمام نظام لا يزال قيد التشَّكُل بأدوات ومحددات نظرية غير مَوعَى بِهَا وعياً تاماً، كما وقع بالنسبة لانتقال العالم من العصور الوسطى إلى عصر التنوير، أو من المَوجَة الفلاحية إلى المَوجَة الصناعية، أو من المَوجَة الصِّنَاعِية إلى المَوجَة المعلُوماتية، وهي **ذروة الحداثة**[3].

ولعل هذا ما جعل المفكر البريطاني "رونالد روبرتسون" Ronald Robertson، واحد من أبرز مُنظري العولمة في العالم– في تحقيبه الشهير لتاريخها، يَطْلِّقُ على المرحلة الخامسة التي تتمثل الصورة المعاصرة التي نحن بصدد عيشها مرحلة عدم اليقين[4]، التي تَحيِّلُنَا إلى الشعور بالقلق الذي يتضمنه هذا المفهوم، وهذا ما سيتضح لنا من تعاريف بعض الباحثين والأكاديميين:

– فقد عرف الاقتصادي المصري "سمير أمين"(1931م–) العولمة بكونها: «الاختراق المتبادل في الاقتصاديات الرأسمالية المتطورة بدرجة أولى، ثم تَوسِيع المبادلات بين الشمال والجنوب، على اعتبار أنه يُمثل سوقاً مهمة»[5].

– فيما يذهب الفرنسي الاشتراكي والسياسي "هوبير فيدرين" Hubert Védrine (1947م–) إلى أن العولمة: « ليست فكراً، ولكنها وقائع تقنية، فرضت نفسها على الساحة الكونية، وفي فرْضِها لنفسها أقلقت الجميع، وبخاصة الدول، ومؤسسات القطاع الخاص،

---

[1]- راجع: هيرست بول وغراهام طومبسون، **ما العولمة؟ الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم**، تر: فاتح عبد الجبار، عالم المعرفة، العدد273، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، أيلول 2001.

[2]- راجع: الخطيب حسام، **العالمية والعولمة من منظور مقارن**، عالم الفكر، المجلد 34، العدد1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، تموز– أيلول 2005.

[3]- راجع: القباج محمد مصطفى، **التربية والثقافة في زمن العولمة**، المعرفة للجميع، العدد 24، المغرب، آذار– نيسان2002.

[4]- راجع: روبرتسون رونالد، **العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية**، تر: أحمد محمود ونورا أمين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1998.

[5]- راجع: سمير أمين، **تحديات العولمة**، شؤون الأوسط، العدد 71، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت، نيسان 1998.

إنها ظاهرة لا تمس أي اقتصاد، وإنما بالحصر اقتصاد السوق، والاستهلاك، واقتصاد تحويلات العُملات، والتدبير الاستثماري»[1].

– أما الفيلسوف السوري "صادق جلال العظم" (1934م–2016م) فيُعرفها بكونها: « وصول نمط الإنتاج الرأسمالي، عند منتصف القرن تقريباً إلى نقطة الانتقال من عالمية التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج، وإعادة الإنتاج ذاتها»[2].

– بينما يرى الأكاديمي الفلسطيني "عزمي بشارة" (1956م–) أنها طغيان قوانين التبادل العالمي المفروضة من قبل المراكز الصناعية الكبرى، على قوانين وحاجات الاقتصاد المحلي[3].

– **وهذا المفهوم عند "طه عبد الرحمن" يعني:** «إرادة الإنسان، أو التجلي الحاضر، لإرادة الإنسان في الأرض، بحيث يُحيط هذا الإنسان بِجَمِيع أطراف العالم كُلِه»[4].

– بين العولمة والعالمية:

رُبَّما كان معنى (العولمة) في ظاهره يقترب من معنى (العالمية) الذي جاء به الإسلام، وأكده القرآن في سوره المكية، مثل قوله تعالى: ﴿مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[5]، ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[6]، ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ، وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾[7] ؛ ولكن هناك في الواقع فرق كبير بين مضمون

[1] -Hubert vedrine**. Mondialisation et pensée unique**. In "la méditerranée a l'heur de la mondialisation", cahiers de la fondation abderrahim bouabid .N 27. 1997.

[2]- صادق جلال العظم، **ما هي العولمة؟** الطريق، العدد الرابع، مجلة فكرية ثقافية سياسية، لبنان، تموز– آب 1997.

[3]- عزمي بشارة، **إسرائيل والعولمة**، فكر ونقد، السنة1، العدد 7، المغرب، آذار 1998.

[4]- محمد لفقيه، طه عبد الرحمن– أستاذان بجامعة محمد الخامس بالرباط– وخالد حاجي– باحث بمركز دراسات الجزيرة– ندوة بعنوان: **سؤال القيم وتحديات العولمة**، نظمها المركز لأول مرة خارج الدوحة بمدينة الرباط، دون تاريخ.

[5]- **القرآن الكريم**، سورة: الأنبياء، الآية:107.

[6]- **القرآن الكريم**، سورة: الفرقان:1.

[7]- **القرآن الكريم**، سورة: ص، الآية:87،88.

(العالمية) الذي جاء به الإسلام، ومضمون (العولمة) التي يدعو إليها اليوم الغرب عامة وأمريكا خاصة.

فالعالمية في الإسلام، تقوم على أساس تكريم بني آدم جميعا ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1]، فقد استخلفهم الله في الأرض، وسخر لهم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه وكذلك على أساس المساواة بين الناس فـــي أصل الكرامة الإنسانية، وفي أصل التكليف والمسؤولية، وأنهم جميعًا شُركاء في العُبودية لله تعالى، وفي النبوة لآدم، كما قال الرسول الكريم، أمام الجُموع الحَاشِّدة في حجة الوداع: «يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا أعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر، إلاّ بالتقوى[...]»[2]، وهو بهذا يُؤكد ما قرره القـــرآن في خِطابه للناس كُلَّ الناس:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.[3]

ولكن القرآن في هذه الآية التي تقرر المساواة العامة بين البشر، لا يُلغي خصوصيات الشعوب، فهو يعترف بأن الله تعالى جعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا، أما العولمة فالذي يظهر من دعوتها حتى اليوم، أنها فرض هيمنة سياسية، واقتصادية وثقافية، واجتماعية، من الولايات المتحدة الأمريكية على العالم، وخصوصًا عالم الشرق والعالم الثالث، وبالأخص العالم الإسلامي، فالولايات المتحدة بتفوقها العلمي والتكنولوجي، وبقدرتها العسكرية الهائلة، وبإمكاناتها الاقتصادية الجبارة، وبنظرتها الاستعلائية، ترى نفسها أنها سيدة العالم.

إنها لا تعني مُعاملة الأخ لأخيه، كما يُريد الإسلام، بل ولا معاملة الند للند، كما يريد الأحرار والشرفاء في كل العالم، بل تعني معاملة السادة للعبيد، والعمالقة للأقزام والمستكبرين للمستضعفين، والعولمة في أجلى صورها اليوم تعني تغريب العالم، أو بعبارة

---

[1]- **القرآن الكريم**، سورة: الاسراء، الآية:70.

[2]-رواه الإمام أحمد في مسنده [22391] .

[3]- **القرآن الكريم**، سورة: الحجرات، الآية: 13.

أخرى أمركة العالم؛ إنها اسم مهذب للاستعمار الجديد الذي خلع أَرْدِّيته القديمة، وترك أساليبه القديمة ليُمارس عهداً جديداً من الهيمنة تحت مظلة هذا العنوان، إنها تعني فرض الهيمنة الأمريكية على العالم، وأي دولة تتمرد، لا بد أن تُؤدب بالحصار، أو التهديد العسكري أو الضرب المباشر، كما حدث مع العراق، والسودان، وإيران، وليبيا، وكذلك تعني فرض السياسات الاقتصادية التي تريدها أمريكا، عن طريق المُنظمات العالمية التي تتحكم فيها إلى حدٍ كبير، مثل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية وغيرها.

كما تعني العولمة أيضاً، فرض ثقافتها الخاصة، التي تقوم على فلسفة المادية والنفعية، وتبرير الحرية، إلى حد الإباحية، وتستخدم أجهزة الأمم المتحدة لتمرير ذلك في المؤتمرات العالمية، وتَسُوق الشعوب إلى الموافقة على ذلك بسياط التخويف والتهديد، أو بأوراق الوُعود والإِغْرَاء، وتجلى ذلك في مؤتمر السكان الذي عُقد بالقاهرة في صيف 1994م، والذي أُريد فيه أن تُمرر وثيقة تبيح الإجهاض بإطلاق، وتجيز الأسرة الوحيدة الجنس- زواج الرجال بالرجال، والنساء بالنساء- وإطلاق العنان للأولاد في السلوك الجنسي، والاعتراف بالإنجاب خارج إطار الزواج الشرعي، إلى غير ذلك من الأمور التي تُخالف الأديان السماوية كُلها، كما تُخالف ما تعارفت عليه مُجتمعاتنا، وغَدَا جُزْءاً من كينونتها الروحية والحضارية.

ومن هنا وجدنا الأزهر الشريف في مصر، ورابطة العالم الإسلامي في مكة وجمهورية إيران الإسلامية، والجماعات الإسلامية المُختلفة، تقف جنبًا إلى جنب مع الفاتيكان ورجال الكنيسة، لمقاومة هذا التوجُه المُدمِر؛ إِذْ شعر الجميع أنهم أمام خطر يُهدد قيم الإيمان بالله تعالى ورسالاته، والأخلاق التي بعث الله بها رسُله عليهم السلام كما تجلت هذه العولمة في مؤتمر المرأة في بكين سنة 1995م ، وكان امتدادًا لمؤتمر القاهرة وتأكيدًا لمنطلقاته، وتكميلاً لتوجهاته.

و هذه قضية في غاية الأهمية، فلا بُّد من الاعتراف بالخُصُوصيَات، حتى لا يَطْغَى بعضُ الناس على بعض، ويُحاولوا مَحْو هُويتهم بغير رضاهم، بل نَجد الإسلام يَعترف باختلاف الأمم، وحق كُل أمة في البقاء، حتى في عالم الحيوان، كما جاء في حديث النبي

– صلى الله عليه وسلم– : « لولا أن الكلاب أمة من الأمم، لأمرت بقتلها»[1]، وهو يُشير إلى ما قرره القرآن، في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[2].

وإذا خلق الله أمة مثل أمة الكلاب، فلا بُد أن يَكُون ذلك لِحكمة، إذ لا يَخْلِقُ سُبحانه شيئاً إلا لِحكمة ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[3]، فلا يجوز إذن حذف هذه الأمة المخلوقة، من خارطة الوجود، فإن هذا تطاول على خلق الله تبارك وتعالى، و إذا كان هذا في شأن الأُمم الحيوانية، فما بالُك بِشأن الأُمم الإنسانية؟ إلا أن تَرْتَضِّي أُمة باختيارها الانصهار في أُمة أُخرى: في دينها، ورسالتها، ولغتها، كما فعلت مصر وبلاد شمال أفريقيا وغيرها، حين اختارت الإسلام ديناً، والعربية لُغةً، بل أَصبحت عُضواً مُهماً في جسم هذه الأمة، بل لها دُور القيادة في كثير من الأحيان؟

وعمومًا يُحاول الخبير الاقتصادي المصري "مُحسن الخُضيري"، تعريف مفهوم العولمة والوقوف على نطاق أوسع وأرحب، أي بمعنى أن العولمة تُمثل الانفتاح على العالم والتَأثِير الثقافي المُتبادل بين أقطاره المختلفة، ومن أهم مُؤشرات العولمة التي يَطرحُها "الخُضيري " نختصره كالآتي:

1–حرية حركة السلع و الخدمات، والأفكار والتبادل الفوري، دون حواجز أو حدود.

2– تحول العالم إثر التطور التقني والتيار المعلوماتي إلى قرية كونية صغيرة، بل كوخ إلكتروني.

3– ظهور نفوذ وسطوة الشركات المتعددة الجنسيات.

4– بُروز تيارات فكرية مُنادية باحترام حقوق الإنسان وأدميته، ورفع الاستعباد والجور والطغيان والتعسف، وكل أشكال الهيمنة والقهر[4].

---

[1]- رواه، البخاري ومسلم في **الصحيحان**، [3160]، [3018].

[2]- **القرآن الكريم**، سورة: الأنعام، الآية: 38.

[3]- **القرآن الكريم**، سورة: آل عمران، الآية:191.

[4]- محسن أحمد الخضيري، **العولمة، مقدمة في فكر واقتصاد وإدارة عصر اللادولة**، مجموع النيل العربية للنشر، ط1، القاهرة ،2000، ص(15–27).

كما أن العولمة مفهوم يُعبر عن حالة من تجاوز الحدود الراهنة للدول، إلى آفاق أوسع ومن جهة ثانية يرى "الخُضيري" أن للعولمة جوانبُها المُتعددة، منها الجانب السياسي والمُتجلي في انهيار الدولة القومية، وسيادة فكرة الديمقراطية، والمطالبة بحقوق الإنسان ومنها الجانب الاقتصادي، المتمثل في الأسواق الحرة والشركات متعددة الجنسيات، والمتعدية الحدود، ومنها الجانب الاجتماعي والثقافي، المتمثل في الاتجاه نحو التجانس الثقافي، وانفتاح الأنظمة الاجتماعية، وبخاصة نظام التدرج الاجتماعي، ونظام الأسرة، والجوانب التكنولوجية أو التقنية المتمثلة في التقانة، وبخاصة الصناعة الحربية والكمبيوتر، ووسائل الاتصال التي تستخدمُ تقنيات الأقمار الصناعية.

وخلاصة القول مما سبق، أي من خلال التعريف اللغوي والاصطلاحي، يمكن القول أن هناك فرق بين **العولمة والعالمية، فالعولمة** احتواء للعالم، وفعل إرادي يستهدف اختراق الآخر، و سلبه خصوصيته تحت إطار الكونية، بينما تُعد **العالمية**، تفتح على كل ما هو كوني وعالمي، في حين هناك رأي آخر يُمكن القول أن **العولمة** هي عملية اتصال بين شعوب العالم، في كل مجالات الحياة الاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، والبيئية أيضاً ومن ثمة تكون العولمة منطقياً، عبارة عن اتصال بين شعوب العالم، وليس توحداً للعالم كما يُفهم منها اليوم، ولذلك وجب مراعاة فروق بين دول العالم في هذه المجالات(لغة- دين- عادات وتقاليد- ثروات- أنظمة، إلى آخره)، وهذا يؤكد صعوبة الوصول لعالم واحد سياسياً، اجتماعياً، اقتصادياً، ثقافياً، بيئياً.

2- كرنولوجيا المفاهيم والمصطلحات:

2-1- كرنولوجيا مفهوم الحداثة:

في البداية كانت تعني تحديد الصفات الثابتة التي أصبحت تدريجيا " **الحديثة** "، ومع ذلك فإنه يمكن تحديد منشأ الحداثة في القرن السادس عشر الميلادي في أوروبا وحدها حتى لو كان التأثر لا حقاً في أجزاء أخرى من العالم، حتى الدعوة إلى أن" **التحديث اقتصادي**"؛ وأثار هذا التقارب الحديث للبروتستانتية(وميلاد الرأسمالية)، نتيجة الاكتشافات العلمية وإيديولوجية التقدم، وبلغت الحداثة ذروتها في "**عصر التنوير**"[1].

[1] - Gérard Durozoi-André Roussel, **Dictionnaire de philosophie**. p.262 (الباحث).

هذا هو المقصود بالضبط، لأن الآمال في "**عصر التنوير**" هي أبعد ما تكون عن ما أكدته الأحداث التاريخية أن "الحداثة" في أزمة، وتحرير البشرية منها يكون من خلال التعليم والديمقراطية، والتقدم الأخلاقي والإنشاء. ناهيك عن إثارة مشكلات في العالم المعاصر، مثل: اغتراب الإنسان في النزاع، والمآل، والإبادة الجماعية، وتناقضات غير قابلة للحل الاقتصادي العالمي؛ وانحرافات العقل، مثل: مدرسة "هيدغر" و"فرانكفورت" و"أرندت جوناس"، الذين استنكروا نتائج العدمية، كل هذا نتيجة للحداثة، ثم تطورت اللفظة من مفهوم "**الحداثة**" إلى مفهوم "**ما بعد الحداثة**"، وشروط "**ما بعد الحداثة**" وسيلة للتخلي عن الأوائل كخليط من المواقف لمراجعة الأساليب المعتمدة؛ أو الحاجة لفهم أسباب الفشل، والآن لحماية أنفسهم[1].

كما يتسق سلوك "مابعد الحداثة" الذي تحكمه أخلاق فريدة من نوعها، لأحد المجتمعات المعينة؛ أو كل الأعراف والمعتقدات، والممارسات المشتركة لمجموعة اجتماعية؛ على رأي أكثر أخلاقية صارمة، تفرض نفسها على وسط اجتماعي معين، والمقصود هنا كسلوك معين سلوك جيد أو سيئ؛ حيث وفقا " ليفي بريل" عالم الأخلاق أو العادات في دراسة سوسيولوجية وإيجابية لكل المبادئ الأخلاقية التي تحكم المجتمع, وينبغي أن تحل محل النظرية الأخلاقية، مع اختلاف القواعد[2].

– وانطلاقا من القرن العاشر الميلادي أصبح لفظ "حديث" مستعمل بكثرة منذ ذلك الحين في المساجلات الفلسفية أو الدينية، ويكاد يستعمل دوماً بمعنى ضمني؛ إما دلالة على انفتاح وحرية فكرية، ومعرفة أحداث الوقائع المكتشفة؛ أو أحداث الأفكار المُصاغة، وغياب الكسل والرتابة، حيث يُشير إلى الاستعمالات الرئيسية لكلمة حديث، ويفرق بالنسبة إلى الاستعمال الراهن من جهة بين حداثة صحيحة تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة والضرورية، ومن جهة ثانية حداثة سطحية، تقوم على جهل التراث؛ حب الجديد مهما يكن، الاضطراب، المطالبة و المزايدة[3].

---

[1] - Op.cit. p.262 (الباحث).

[2] - Ibid. p.262 (الباحث).

[3] – لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج2، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2، بيروت، باريس، 2001 ص 822.

– وبالمعنى التقني: الحديث يتعارض مع الوسيط (وأحيانا باتجاه عكسي، مع المعاصر): فـــ "التاريخ الحديث"، هو تاريخ الوقائع التالية لسقوط القسطنطينية، في سنة 1453م و"الفلسفة الحديثة": هي فلسفة القرن السادس عشر الميلادي والقرون التوالي حتى أيامنا مع ذلك غالباً ما يُطلق على "بيكون" و"ديكارت" إسم مؤسسي الفلسفة الحديثة[1].

2–2– كرنولوجيا مفهوم الأخلاق:

ويقصد بالأخلاق أو الأخلاقيات **في الفلسفات المعاصرة:** التصور الشخصي للحياة[2] فمثلا:

– (أخلاقيات الكاتب الفرنسي "أندريه جيد" André Gide (1869–1951م))، هي التصور المتماسك، المنتظم في نظام فلسفي معين.

– والنفساني النمساوي "فرويد سغموند" Freud Sigmund(1856-1939م): يُشير إلى أن الأخلاق ترتبط بتكون الأنا الأعلى (Le sur-moi)، وبعقدة أوديب.

– أما الفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشه" Friedrich Nietzsche (1844-1900م) يرى أن الأخلاق تعبير عن العجز البشري، في مقابل ما يحلم الإنسان بإنجازه، ويميز بين الإنسان العادي الضعيف (بأخلاقه)، والإنسان الخارق(القوي، الفائق بأفعاله).

– أما عند عالم الأخلاق الفرنسي "برغسون هنري لويس" Bergson Henri-Louis (1859–1941م)، فقد قسم الأخلاق إلى قسمين: "أخلاق مغلقة"، وهي القائمة في مجتمع معين، وفي وقت معين، والتي يُراعيها الأفراد بمقتضى طبيعة الحياة الجماعية، وهي تقابل "الأخلاق المتفتحة"(Morale Ouverte-Opened Moral).

وفي **فلسفة الرسالة الإسلامية التوحيدية:** هي التأليف بين أديان الناس كافة، وإكمال أخلاقهم الكريمة، تأسيساً لسلام عالمي شامل.

كما جرى تطبيق كلمة علم الأخلاق، على الأخلاق في كل أشكالها كعلم، كفن لتوجيه السلوك. ولعلم الأخلاق السياسية موضوعان رئيسيان: ثقافة الطبيعة العاقلة، وتهذيب

[1]– المرجع السابق، ص822.

[2]- خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، ص12.

العامة، وورد عن الفيلسوف الراحل "إميل ليتريه" الدلالة ذاتها في اسم الجمعيات الأخلاقية الانكليزية، والأمريكية.

وحاول علم الأخلاق (Éthique) تعيين لأن يكون للكلمة قديماً معنى ضيقاً كما هو عند "أرسطو طاليس" Aristote. T (384–322 ق–م) في التمييز بين الخير و الشر؛ وفي المقابل طبق عالم الرياضات الفرنسي "اندريه ماري أمبير" A.M. Ampère (1775–1836م) هذه الكلمة على الأخلاقيات الوصفية "علم الآداب"، المتعارضة مع الأخلاقيات القسرية "علم ما يجب أن يراد"، التي أطلق عليها اسم (Thélésiologie) كما أن عالم الاجتماع والنفساني الانجليزي "سبنسر هربرت" Spencer HERBERT (1820–1903م)، يتناول علم الأخلاق بوصف جزء من كل، لا يمكنه الانفصال عنه، وبوصفه دراسة المسلك الكلي، يترب على ذلك في الاستعمال العادي، أن هذه الكلمة تستعمل تارة في معنى، وتارة في آخر، وغالباً بالغموض نفسه، الذي لا يحيط بكلمة أخلاق، فيبدو أن ثمة ثلاثة مفاهيم ينبغي الفصل بينها[1]:

1– الأخلاق: أي مجمل التعاليم المُسَلم بها في عصر، وفي مجتمع محددين، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم، والحث على الاقتداء بها.

2– الأخلاق: هو العلم العملي، وموضوعه سلوك الناس، أو حتى الكائنات الحية عموماً كما يرى "سبنسر" بصدد النظر عن الأحكام التقويمية التي يطلقها الناس على هذا السلوك يقترح الفيلسوف الفرنسي "لالاند أندري" Lalande André (1867-1963م) ذو النزعة العقلانية أن يُسمِّ هذا العلم (Éthographie) أو(Éthologie).

3–الأخلاق: هو العلم الذي يتخذ موضوعاً له مباشر الأحكام التقويمية، على الأعمال الموسومة بأنها حسنة أو قبيحة، وهذا ما يَقترِح البعض أن يسمى علم الأخلاق(Éthique).

وكان الفلاسفة – النظريون– الألمان الذين اقتدوا بالفيلسوف الألماني "كانط امانوال" Kant Emmanuel (1724–1804م) يميلُون إلى الفصل بين "علم الأخلاق" و"الأخلاق"، وإلى وضع الأول فوق الثانية مثل الفيلسوف الألماني المثالي "شلينغ فريدرج

[1]- أندري لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج1، ص 371.

فيلهلم" Schelling Friedrich Wilhelm Joseph (1775–1854م)، الذي اعتبر أن الأخلاق عموما تطرح الأخلاق أمرا لا يخاطب سوى الفرد ولا يستوجب سوى الشخصية.

لكن يقترح "هيمون" أن يُقال "أخلاق" على كل عقيدة تدعي تأسيس لاهوتية مثالية واجباً، على أساس مبادئ نظرية؛ وأن يُقال "علم الأخلاق" علة كل عقيدة طبيعانية بلا مبادئ نظرية، ولا واجب صوفي؛ إن الملاحظة التي وضعها في هذا الموضوع جرت تلاوتها في جلسة الجمعية الفلسفية يوم الثامن من شهر جوان عام1905م، ولم تُصادِق الجمعية على هذا المعنى، وتبنت بالاجتماع المُقترح الوارد في النقد أعلاه، كما عُدل بِناءً على ملاحظات من "ج. لا شلييه" و "ق.إيغر"[1].

أما عند المسلمين عرف أغلبهم الأخلاق، بأنها حال للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر و روية، وعلى ذلك فَغِير الراسخ من الأحوال في النفس لا يكون خُلقاً، مِثَال ذلك: من يبذُل المال في أحوال عارضة، لا يقال عنه خُلقه السخاء، ما لم يثبُت ذلك في نفسه، والخُلق قد يكون حالاً للفرد، أو حالاً للجماعة؛ ويجمع على الأخلاق، بقول أخلاق زيد، أو عمرو، وأخلاق العرب، أو أخلاق الفرس[2].

أما علم الأخلاق عندهم، فهو علم السلوك، وهو من أقسام الحكمة العملية، ويُسمى أيضاً بتهذيب الأخلاق، والحكمة الخُلقية.

2–3– كرنولوجيا مفهوم الدين:

أ– عند الفلاسفة القدماء:

الدين يطلق على وضع إلهي، يسُوق ذوي العقول إلى الخير؛ والفرق بين الدين والمِلة و المَذهب: إن الشريعة من حيث هي مطاعة تسمى ديناً، ومن حيث إنها جامعة تسمى مِلة؛ ومن حيث أنها يُرجع إليها تسمى مَذهباً، و قيل أن الفرق بين الدين، والمِلة، والمَذهب، إن الدين منسوب إلى الله، والمِلة منسوبة إلى الرسول، والمَذهب منسوب إلى المجتهد.

و يطلق لفظ الدين على الشريعة، وهي السُنة أي ما شرعه الله لعباده من السُنن والأحكام[3].

---

[1] - المرجع السابق، مج1، ص 371.

[2] - جميل صليبا، ج1. **المعجم الفلسفي**، ص539.

[3] - المرجع نفسه، ج1، ص(572–573).

ب- وعند الفلاسفة المُحدثين:

لفظة الدين لها أربعة معاني:

1- الدين جملة من الإدراكات والاعتقادات، والأفعال الحاصلة للنفس، من جراء حُبها لله، و عبادته إياه، وطاعتها لأوامره.

2- والدين هو أيضاً: الإيمان بالقيم المطلقة، والعمل كالإيمان بالعلم، والإيمان بالتقدم؛ ففضل المُؤمن بهذه القيم، كفضل المُتعبد الذي يُحب خالقه، ويعمل بما شرعه.

3- وفي القرن الثامن عشر الميلادي، أُطلق مصطلح الدين الطبيعي(Religion naturelle) على الاعتقاد بوجود الله وخيريته، وبروحانية النفس وخلودها، وبإلزامية فعل الخير من جهة هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل، والفرق بين هذا الدين، والدين الوضعي (Religion positive) أن الأول قائم على فعل الوحي الضمير والعقل، بينما الثاني قائم على وحي إلهي يَقبلُه الإنسان من الأنبياء والرُسل.

4- وفي الأخير الدين مؤسسة اجتماعية تضم أفراد يتحلون بالصفات التالية:

- قبولهم بعض الأحكام المشتركة، وقيامهم ببعض الشعائر.
- إيمانهم بقيم مُطلقة، وحرصهم على تُوكيد هذا الإيمان وحفظه.
- اعتقادهم أن الإنسان مُتصل بنواة روحية أعلى منه، مُفارقة لهذا العالم، أو سارية فيه كثيرة أو موحدة[1].

ومن معاني الدين عند الفيلسوف "دوركايم إيميل" Durkheim Emile (1873-1937م):« أنه مؤسسة اجتماعية، قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحي، مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والأخر مادي، مؤلف من الطقوس والعادات»[2].

2-4- كرنولوجيا مفهوم العقل:

أ- عند القدماء:

[1]- المرجع السابق، ج1، ص(572-573).

[2] -Gérard Durozoi-André Roussel**, Dictionnaire de philosophie**, P. 323.

عقل (Intellectuel- Intellectual) عند الأرسطيين هو العلم بحقائق الأشياء، فإن كان مجرد استعداد لإدراك المعقولات سمي "عقلا هيولانياً"، كما هو الشأن عند الأطفال؛ وإن كان علماً بالضروريات مع الاستعداد، أو لاكتساب النظريات سُمي "عقلاً بالملكة"، وإن كان قُدرة على استنباط النظريات من الضروريات سُمي "عقلاً بالفعل"، وإن كان قُدرة على استحضارا النظريات التي سبق إدراكها سمى "عقلاً مستفاداً"، وليس هذا التقسيم سوى صدى لرأي "أرسطو" الذي ذهب إلى أن العقل الفاعل، هو الذي يجرد المعاني من المحسوسات، والعقل المنفعل، هو الذي يقبل المعاني ويتلقاها من العقل الفاعل[1].

ب- أما في "العصر الحديث" أو "عصر الأنوار":

نجد "كانط" قد قسم العقل إلى ثلاثة أقسام، منها قسمين أساسيين وقسم ثانوي، الأول يسمى:

- "بالعقل العملي": (Rison pratique): أي عندما يكون مبدأ قبلياً للسلوك ومصدر للقاعدة الأخلاقية، هو لا يكون إلا خالصاً، والثاني يُسمى:

- " بالعقل الخالص": (Raison Pure): هو عند "كانط" كل ما كان في الذهن غير مكتسب من التجربة، وبالتي هي المبادئ التي تَحصلُ بها المعرفة بصورة قبلية ويُقابله العقل التجريبي[2]، والثالث يُسميه:

- " بالعقل النظري": (Raison théorique): هو عند "كانط" العقل العارف، أي عندما يتجه نشاطه إلى تحصيل المعرفة ذاتها، فيكون إما خالصاً، وإما تابعاً للتجربة[3].

- أما قولنا "معقول": (Intelligible): هو الذي يُدْرَك بالعقل لا بالحواس كما يوجد في العقل لا في العالم الخارجي؛ وتُعرف أسبابه، ويقبَلُه العقل من حيث هو نتيجة، وعكس هذا قولنا:

- "لا معقول": (Irrationnel): وهو ما لا يقبله العقل لمخالفته مبادئه، أو هو ما لا يدركه العقل، لخروجه عن نطاقه[4].

---

[1]- محمود يعقوبي، **معجمه الفلسفي**، ص 107.

[2]- المرجع السابق، ص 108.

[3]- المرجع نفسه، ص(108- 109).

[4]- المرجع نفسه، ص 109.

ت- وفي الفلسفة المُعاصرة:

تُعد المعقولية، والعلمية التقنية (Rationalité Techno-scientifique) نموذجاً، وقيمة في كل المستويات، والمضمون نفسه تَحمِله لفظة "لوغوس"؛ حيث قَدمت الميتافيزيقا- الغيبيات- الصورة الأولى للعقل، بوصفه قوة إدراك، وربط، وخيال؛ وفي القرن السادس عشر الميلادي واجهت قوة العقل، الازدهار العلمي- التقني، فراحت تَسعى بالإحاطة به واستدماجه، كان تلاقي العقل الاستدلالي -الخطاب- والواقعة التقنية، سبباً لتجدُد العلم وتحولاً للعقل ذاته، الذي بات اختبارياً، حيث قطع العقل العلمي مع وهم المعرفة المطلقة والمصادرات الماورائية[1].

والعقلانية: (Rationalisme)، هي القول بأولية العقل، وتطلق على عدة معان:

- **الأول:** هو القول أن كل موجود له علة في وجوده، بحيث لا يحدُث في العالم شيء إلا وله مرجع.

- **الثاني:** إن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية، لا عن التجارب الحسية، لأن هذه التجارب لا تُفيد علماً كلياً.

- **الثالث:** أن وجود العقل شرط في إمكان التجربة، فلا تكون التجربة ممكنة، إلا إذا كان هناك مبادئ عقلية تنظم معطيات الحس؛ مثال ذلك: أن المُثل عند الفيلسوف اليوناني "أفلاطون" Platon (429-347 ق-م)، والمعاني النظرية عند "ديكارت"، والصور القبلية عند "كانط" متقدمة على التجربة؛ فإذا عُددت هذه المُثل، وتلك المعاني والصور، شرطاً ضرورياً، وكافياً لحصول المعرفة، كانت العقلانية مُطلقة، وإذا عَددتها شرطاً فقط، كانت العقلانية نسبية[2].

- **الرابع:** هو الإيمان بالعقل، وبقُدرته على إدراك الحقيقة، وسبب ذلك هو نظر العقلانيين أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، وهذا مضاد لمذهب "الإيمانين" (Fidéistes)، الذين يعتقدون أن العقل لا يَكشفُ عن الحقيقة، وإنما يَكشفُ عنها الوحي والإلهام.

ث- والعقلانية عند بعض علماء الدين هي:

[1]- خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، ص(125 – 126).

[2]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، ص90.

العقائد الإيمانية المطابقة لأحكام العقل، ولهذه العقلانية ثلاث أوجه:

1- القول أن العقل شرط ضروري وكافي لمعرفة الحقائق الدينية.

2- الأعراض عن جميع العقائد التي لا يُمكن إثباتها بالمبادئ العقلية.

3-الدفاع عن العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة[1].

2-5- كرنولوجيا مفهوم العولمة:

تعود بدايات استخدام مُصطلح العولمة إلى عقد السبعينيات من القرن العشرين الميلادي، عند إصدار الفيلسوف "مارشال ماكلوهان"Marshall McLuhan (1911-1980م) كتابه (حرب في القرية الكونية)، ثم تبعه كتاب "كلود بريزنسكي" مستشار الأمن القومي الأمريكي" (أمريكا والعصر الإلكتروني) (American and the electronic age)، حيث أوضح الكتابان الاتجاه الذي بدأ يفرض نفسه آنذاك على صعيد العلاقات الدولية، بالتأثير المُتبادل بين مختلف دول العالم، ومع بدايات التسعينيات، وانهيار الاتحاد السوفيتي، بدأ الحديث من جديد عن بروز نظام عالم جديد ليواكب التغيرات الجذرية في مستوى مُعدلات القوة العالمية، إلا أنه من الصعوبة بما كان حصر تعريفات العولمة وتفسيراتها، حيث إنها عملية مستمرة، تكشف كل يوم عن وجه جديد من وجوهها المُتعددة[2].

من خلال اتباع المنهج الفيلولوجي في ضبط المفاهيم والمصطلحات، من الجانبين الجنيالوجي والكرنولوجي، والوقوف على الدلالات اللغوية والاصطلاحية، يمكن أن نخلُص إلى المقصود بالحداثة، حداثة القيم، لا حداثة الزمن، أو روح القيم، لا روح الأشياء، أي مجموعة المبادئ التي يكون الواقع تجسيداً وتطبيقاً لها، وهذا مرده إلى النقد الأخلاقي والنقد الايماني الذي قام "عبد الرحمن طه" على أساسه بنقد الحداثة الغربية بمفاهيمها المتعددة مثل: "نظرية المعرفة الحديثة" التي قابلها "بالنظرية الاخلاقية الاسلامية"، ومفهوم "العولمة" التي تعتبر أخت العلمانية، نتيجة فصل الدين عن الأخلاق أو عن نفسه؛ وهذه

[1]- المرجع السابق، ص 91.

[2]- محمد عبد القادر حاتم، **العولمة ما لها وما عليها**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، القاهرة، 2005، ص15.

المفاهيم الدهرانية قائمة على فصل الدين عن السياسة، كعلمانية جزئية، أو فصل الدين عن جميع مجالات الحياة، كعلمانية شاملة، ليؤصل في النهاية عقلانية إسلامية بعيدة عن التجريد والتسديد، ومؤيدة بالوحي–أي الدين أو التجربة الإيمانية– التوحيدية، لإصلاح حال ومآل انسان هاته المعمورة، الذي أصبح مجهولاً بفردانيته، وعبثيته، وعدميته المقلدة والمُتبعة لحداثة الغرب، بعيداً عن التأصيل الإبداعي المستقل، سواء على المستوى النظري، أو المفاهيمي، أو المستوى العملي التطبيقي لها، وهذا ما سيتضح لنا في الفصل الموالي، الموسوم ب: جدل الأخلاق والدين في فكر "عبد الرحمن طه".

الفصل الأول

جدل الأخلاق والدين في فكر عبد الرحمن طه

المبحث الأول: حقيقة العلاقة بين الأخلاق والدين

المبحث الثاني: معاطب فصل الأخلاق عن الدين

لقد شكل مفهوم "الحداثة" محوراً هاماً في الخطابات "الفلسفية الحديثة"، و "ما بعد الحديثة"، الأمر الذي طُرحت معه عدة ثُنائيات تتناول هذا المفهوم نذكر منها: "الحداثة والديمقراطية"، "الحداثة والدين"، "الحداثة و الأخلاق"، "الحداثة و الإنسان"، "الحداثة والأسرة"، إلى آخره، حتى ظهر في "الفلسفة المعاصرة" ما يعرف بمفهوم "موت الإنسان" أو "نهاية الإنسان".

هذا و قد اختلف الفلاسفة والمفكرون حول الخروج من مسألة "موت الانسان" كأزمة حال ومآل، الأمر الذي جعل أغلب الفلاسفة والمفكرين والأدباء يجمعون على أن "الدين" كنزعة إيمانية هو المخرج الوحيد من أزمة "إنسان معلوم" إلى "إنسان المجهول" بناؤه، وطريقة إصلاح حاله ومآله، وليست الحداثة بمقاساتها الاقتصادية والتقنية والسياسة إلى آخره هي الحل، ويعتبر الفيلسوف "عبد الرحمن طه" واحد من هؤلاء الأدباء والفلاسفة.

1-1- حقيقة العلاقة بين الأخلاق والدين:

1-1-1- مكارم الأخلاق وصلتها بالدين:

و يعتبر" عبد الرحمن طه " من الفلاسفة الذين نظروا للصلة بين الأخلاق والدين انطلاقا من دراسة الفكر الأخلاقي عند الغرب- اليوناني، اليهودي، والمسيحي- منتقلاً بعد ذلك إلى موضوع الأخلاق في الفكر الإسلامي العربي، حيث انتقد استخدام الفكر الإسلامي لمفاهيم الأخلاق على نحو المنقول الفلسفي حذو النعل بالنعل، الأمر الذي أدى إلى الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارسة حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف[1].

وقد سلك الفيلسوف منهجاً فلسفياً ليتطرق من خلاله إلى موضوع الأخلاق والدين في الفكر البشري عموماً، والفلسفي على وجه الخصوص، ليذكرنا بفيلسوف أثيني عملاق في الفكر الإنساني هو "سقراط" Socrate(470-400 ق-م)، من خلال منهج الحوار و

[1]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدر البيضاء، المغرب، 2000، ص30.

التوليد[1]، وهذا من نلمسه من خلال محاورة النصوص بعضها بعضاً، لينتج في الأخير، ومن مبدأ الاختلاف الفلسفي نصاً خاصاً برؤيته الفلسفية لموضوع الأخلاق والدين، والتي لا تنفصل عن مجاله التداولي، وهذا ما نستشفه من اختلاف الفلاسفة حيث أنهم اتفقوا على أن الخُلق موجود في فعل من الأفعال، أو شخص من الأشخاص فإنهم لا يتفقون على تعريف يميزه عن غيره؛ فأحدهم يرى أن الخُلق واقعي موضوعي متعلق بالشخص لا المعتقد، والثاني يقرر أنه ليس للخُلق من الواقع الموضوعي بل متعلق بالذات والمعتقد، وهنا من يعتقد أن الخلق تعلقاً ظاهراً بالعوامل الثقافية والتاريخية. وهذا ما يجعل الخلق يختلف من مجتمع لآخر ولو أمعنا النظر في المواقف المُتناقضة لهؤلاء لأصبحت عند أصحابها ذاتهم لا عقلانية لأن التناقض عندهم ضد المعقول[2]، فالتناقض عند القدماء شرقيين كانوا أو يونان مع اختلاف طبقاتهم ومعتقداتهم نجد البعض منهم ربطه الخُلق بالمعرفة والفضيلة، والبعض الآخر ربط الخُلق بفكرة الواجب.

و"عبد الرحمن طه" عندما يتكلم عن صلة الأخلاق بالدين بشكل مباشر، يتناول هنا الأخلاق في "الديانة المسيحية" من وجهة فلسفية نقدية للأخلاق المسيحية القائمة على مبدأين اتصف كليهما بالخلط: فالأولى- خلطت بين المحبة الجسدية والمحبة الروحية. والثانية- خلطت بين المحبة الإنسانية والمحبة الإلهية؛ فأحدهما جعل محبة الإنسان للإله من جنس محبة الإنسان للإنسان، والآخر جعل محبة الإله للإنسان من جنس محبة الإنسان للإله.

مع العلم أن الأولى لها من الكمال ما ليس للأخرى من نقص، والراجح إن السبب المؤدي إلى الخلط في الأخلاق المسيحية الغربية – في اعتقاد "عبد الرحمن طه"- هي فكرة التجسيد التي هي ركن الأركان في العقيدة المسيحية[3].

وانطلاقاً من تناول موضوع صلة الأخلاق بالدين عند القدماء أشار "عبد الرحمن طه" إلى أن الفلاسفة الأوائل أصابوا في نسبة الأخلاق إلى مجال "الإنسانيات"، و"المعنويات"، وأخطأوا عندما قصروها على هذين المجالين فقط، ولم يتعدوا بها إلى المجال الحقيقي لها،

---

[1]- راجع: النشار مصطفى، **تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي**، ج2، دار قباء للطباعة والنشر، دط، القاهرة، 2000، ص121 وما بعد، أنظر أيضا: La Lande, **Vocabulaire Technique de la philosophie** , Presses . Universitaires de France, P305

[2]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص 16.

[3]- المصدر نفسه، ص21.

والمتمثل في مجال "الدينيات"، وهو المجال الذي يجمع إلى عنصر "الإنسانيات"، و"عنصر المعنويات"، عنصراً ثالثاً هو "الغيبيات"، وعليه بنى "عبد الرحمن طه" نقده القائم على الأخلاق الدينية في مواجهة الأخلاق العقلانية، خصوصاً لدى المفكرين الحداثيين "العرب" وسمى أخلاقهم بـــ"أخلاقيات السطح"؛ ولهذا جعل الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول[1].

«فكل مفهوم ديني هو في نفس الوقت مفهوم إنساني ومعنوي وغيبي[...] أو قل بإيجاز لا أخلاق بدون غيبيات، كما لا دين بدون غيبيات»[2]، فرأي "عبد الرحمن طه" الذي يجمع بين الأخلاق والدين كأصل من الأصول، أثبتت نسبيته من خلال عدة أوجه، سواء من ناحية تاريخية، أو نفسية، أو اجتماعية، أو منطقية، معرفية، أو أنطولوجية، حيث نجد أن الحداثة عند القدماء، أو الوسطيين ليست قائمة على الإحاطة بالأخلاق، سواء كان مصدرها الدين أو الفلسفة. فليس صحيحاً أن الحداثة بوصفها فلسفة للتقدم، لها الحق في القيام بأي شيء، حتى لو تطلب الأمر الاحاطة بالأخلاق وتجاوزها وعدم الالتفات إليها[3]؛ لأن الأخلاق إذا غابت – تلاشت إنسانية الإنسان وذهبت جمالية الروح. مع العلم أن أخطر ما يواجه الإنسان الأوروبي المعاصر هو الخواء الروحي.

فالإحاطة بالأخلاق ليس معناها عدم الاهتمام بالأخلاق كلية، خصوصاً في تبعية الأخلاق للدين، فلو دققنا النظر في الأخلاق المسيحية مع "أوريليوس أوغسطين" و"توماس الأكويني" Thomas d'Aquin (1225–1274م) كغيرهم من الفلاسفة لوجدنا أن لهم اهتمام بالأخلاق، وهذا جعل "عبد الرحمن طه" يؤكد هنا على ازدواجية الفلسفة الأخلاقية الموروثة عن اليونان في الغرب بتعاليم الدين المسيحي من خلال أصلين اثنين على الأقل هما: (الإيمان بالإله– إرادة الإله)، اللذان أنتج بموجب فضائل إلهية ثلاث معاني "الإيمان"، "الرجاء" و"المحبة"، حيث يجعل منها الأخلاقيون المسيحيون رأس الفضائل الدينية كلها، في

---

[1]- المصدر السابق، ص 25.

[2]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، منتدى المعارف، ط1، بيروت،2013، ص 100.

[3]- الميلاد زكي، **الإسلام والحداثة، من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية**، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2010، ص56.

مقابل الفضائل "العقلية" عند اليونان، المتمثلة في "العفة" "الشجاعة" "الروية" "العدل" كأسمى فضائل تتفرع عليها باقي الفضائل الطبيعية[1].

فاليونان أسسوا أخلاقاً من جنس الأسطورة اليونانية، فكيف يعقل أن يوجد مبدأ أخلاقياً دينياً في وجود آلهة ومعتقدات متعددة، حيث حدد الفيلسوف "عبد الرحمن طه" مخرجاً واحد لهذا العقلانية هو "العقلانية التوحيدية"[2]، فحاجة الفكر اليوم "للتوحيدية القيمية" أكثر من أي وقت ليعيش الإنسان وحدة الدين والحياة « تلك الوحدة التي فصمتها الرؤى الدينية المسيحية التي رسخَت في فكر الإنسان الغربي، الانفصال بين الدين الذي يشرع للآخرة، والعقل الذي يُشرع للدنيا، فأضحينا نكرر أن الديني الغيبي الماورائي شيء، والعلم والعقل شيء آخر! لكن الاعتقاد في هذه الرؤى سيتفتت[...]وسينبعث الإنسان التوحيدي لكي يملأ الأرض بالمعنى والحياة، بعد أن خربها إنسان الثقافة الغربية، وسلبها قيمتها العميقة ودلالتها القيمية التوحيدية»[3].

- **هذا من ناحية علاقة الأخلاق بالدين عند الغرب، فماذا عن علاقة الأخلاق بالدين في الإسلام إذن؟**

لقد خاض علماء الكلام منذ قرون عديدة في المشكلة الأخلاقية، المتمثلة في البحث عن صلة الأخلاق بالدين، حيث افترق علماء الكلام بصددها إلى فرق ثلاثة كبيرة، كما أشار إلى ذلك الفيلسوف "عبد الرحمن طه"، نختصرها هنا، فيما يلي:

1. **فالأشاعرة:** يقولون بأن ما أمر به الشرع فحسن، وما نهى عنه فقبيح، بمعنى أن العقل لا يدرك الحسن والقبح، إلا بعد ورود الشرع بهما.
2. **والمعتزلة:** يقولون بأن الشيء حسن، فأمر به الشرع، وقبيح، فنهى عنه، بمعنى أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، يستقل العقل بإدراكها.
3. **وهنا فرقة ثلاثة:** تقول بأن المآثورات حسنة، بأمر الشرع، وأخرى حسنة في نفسها، كما أن بعض المنهيات قبيحة بنهي الشرع، وأخرى قبيحة في نفسها[4].

---

[1]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص37.

[2]- المصدر نفسه، ص 33.

[3]- المصدر نفسه، ص25.

[4]- المصدر نفسه، ص 35.

والشكل الذي اتخذته الصلة بين الأخلاق والدين في الاسلام، هو الشكل الأول من الأشكال الثالثة، وعليه جعل "عبد الرحمن طه" هذا الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول الذي بنى عليه مُساهمته النقدية للحداثة الغربية.

وبما أن الحديث أتى في موضوع صلة الأخلاق بالدين الإسلامي عند الفرق الكلامية فالأمر لا يستبعد إذن الفرق الصوفية التي حاولت جاهدة الإجابة على السؤال الفلسفي:

- **ما مصدر الحقوق والواجبات الأخلاقية؟**

فإذا كان ما هو شائع أن التصوف ظاهرة دينية – فإن الصوفي في أي ثقافة عادة ما يؤول تجربته من منظور الدين الذي تربى عليه. ومن هذا المنطلق لا يمكن إغفال الدور الإيجابي للنظرية الصوفية في تأسيس الأخلاق، والتي أساسها أن انفصال الذوات الفردية يؤدي إلى الأنانية التي هي مصدر الصراع، والطمع، والأنانية، والعدوان(...)، وغيرها من الشرور، والرذائل الأخلاقية، وهذا ما أشار له الفيلسوف الانجليزي "هوبز توماس"Hobbes Thomas(1588–1679م) في نظريته الأخلاقية.

كما نجد نظريات فلسفية أخرى عكس النظرية الصوفية تؤكد أن الفعل الأخلاقي قد دفع إليه الإحساس بالواجب، كما أشار إليه "كانط" كمصدر وحيد للأخلاق، ومقابل هذا يقول الفيلسوف البريطاني "ولترستيس" (1886–1967م): «أعني أن المقابل الانفعالي هو: الحب، والحب بناء على هذه النظرية – الصوفية- هو الأساس الوحيد والوصية الوحيدة للأخلاق كمبدأ بطبيعة الحال»[1].

وعليه يكون مبدأ الحب عند المتصوفة هو نفسه طريق نحو اخفاء الفردية في الذات الكلية الذي هو جزء من ماهية التصوف، والموقف عريق في المعتقدات الشرقية القديمة خصوصاً في (الهندوسية، والبوذية، والمسيحية).

- **فبرغم ما قيل عن تبعية الأخلاق للدين، فالبعض رأى عكس ذلك أن للأخلاق صلة بالدين فكيف ذلك؟**

[1]– ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، تر: وتع: تق: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، دط، القاهرة، دس، ص391.

1-1-2- الأخلاق منبع الدين:

إن تبعية الدين للأخلاق هو الشكل الثاني من الأشكال الممكنة، والتي بحثها الفلاسفة حيث رأى الفيلسوف "عبد الرحمن طه" أن دعوى تبعية الدين للأخلاق تأسست في الفلسفة الحديثة، من خلال النظريات الأخلاقية التي أتى على رأسها "كانط"، على أساس القول بـــ: «مبدأ الإرادة الخيرة للإنسان»[1]. ولا تكون الإرادة خيرة، حتى تهتدي في جميع أفعالها بمقتضيات "العقل الخالص"، فالانضباط بالعقل هو الذي يجعل من الذات إرادة خيرة ابتداء لا بواسطة غيرها، وإذا كانت الإرادة الخيرة إرادة عاقلة "بعقل خالص" – فإنها لا تتعلق إلا بالأفعال التي تأتي وفق الواجب كما يمليه عليها العقل.

فبفضل "مبدأ الإرادة الخيرة" يبدو أن بناء صرح الأخلاق في غنى عن الإقامة على قاعدة" الإيمان"، أو قاعدة "إرادته المطلقة"، التي جعلها "عبد الرحمن طه" أساسا في رؤيته الفلسفية– على خلاف رؤية "كانط" الفلسفية القائلة بأن: «الأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف، وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه، ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكنه يتبعه [...] فإذن بالنسبة للأخلاق فليست تحتاج مطلقاً إلى الدين، بل تكتفي بذاتها بفضل "العقل الخالص العملي"»[2].

إلا إن "عبد الرحمن طه" رد على الحداثة الأخلاقية "لكانط" القائمة على أساس تبعية الدين للأخلاق، معتبراً ما قدمه "كانط"، ليس إلا علمنة للدين المسيحي، كون الفيلسوف "كانط" أبدل قواعد "الإيمان المسيحي" بقواعد "العقل الإنساني" ضمن نظريته الأخلاقية العلمانية؛ حيث وضع الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه، حيث يرى "عبد الرحمن طه" أن العلمانية هنا تصير عبارة عن "ديانية" خفية مثلها مثل الديانية الجلية في الأخلاق المنزلة، لا تفترق عنها إلا في كون المستحق للتعظيم فيها، صار هو الإنسان العيني، وليس الإله الغيبي[3].

---

[1]– راجع: كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر، وتق، وتع: عبد الغفار مكاوي، ومر، وتر: منشورات الجمل، ط1، كولينا، ألمانيا، 2002 .

[2]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص37.

[3]- المصدر السابق، ص 40.

فمن منطلق النظرية الأخلاقية عند "كانط" المبنية على أساسين هما: "**طريقة المبادلة**"، **وطريقة** "**المقايسة**". نجد أنه في الأولى يأخذ المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية ويبدلها بمقولات أخلاقية غير معهودة، باستخدام نظري في الأخلاق، وعلى سبيل المثال أشار "عبد الرحمن طه" إلى أن "كانط" في "**طريقة المبادلة**" أخذ مفهوم "العقل" بدل مفهوم "الإيمان"، ومفهوم" الإرادة الإنسانية" بدل مفهوم "الإرادة الإلهية"؛ كما نجد "كانط" أيضا في "**طريق المقايسة**" قد وضع أحكاماً أخلاقية على مثال الأحكام الأخلاقية التي تأخذ بها الأخلاق الدينية، ومعنى هذا إذا كانت هناك أخلاق من تقرير الدين المنزل، فكذلك ينبغي أن تكون هناك أخلاق من تقرير العقل المجرد، وكما أن الإله في الأولى هو الذي يشرع القوانين فإن عقل الإنسان في الثانية هو الذي يتولى تشريعها، وكما أن الأفعال تكون خلقية بموجب طاعة الأمر الإلهي، فكذلك الأفعال في الثانية خلقية بموجب عملها بالأمر الإنساني[1].

إن "كانط" قد أسس الأخلاق على ميتافيزيقا عقلية إنسانية، بدلاً من ميتافيزيقا روحانية إلهية، جاعلاً من المحاججة مكوناً رئيسياً للخطاب، حيث يصبح الحجاج قوة أساسية للإقناع والإثبات، وهذه ميزة خطابات الحداثة الهادفة، إلى ادعاء صلاحية الخطابات المتداولة، وإقناع المشاركين في النقاش بقبول هده الصلاحية، كما فعل "كانط" في عصره، إن هذه الوضعية يدعوها الفيلسوف الألماني المعاصر "هابرماس يورغن" Jürgen Habermas (1929م–) "بالعقلانية التواصلية" التي يتبلور الحجاج من خلالها بوصفه عملية من حيث هو تدبير وإنتاج[2].

- **ومن العقلانيات المتبلورة عن هذا التنوع الحجاجي من اعتبرت أن الأخلاق مستقلة تماماً عن الدين، عكس الشكل الثاني القائل: بأن الأخلاق منبع الدين؟ إذن فيما تتمثل المنطلقات الفلسفية لهذا الرأي يا تُرى؟**

1–1–3– أوجه استقلال الأخلاق عن الدين:

[1]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2]– مانويل ماريا كاريلو، **خطابات الحداثة**، تر: إدريس كيثر، عز الدين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة، ط1، فاس، 2001، ص6 (من المقدمة).

لقد حدد "عبد الرحمن طه" هذا الشكل الثالث للعلاقة بين الأخلاق والدين من خلال مبدأ أو منطلق فلسفي وحيد، مقتضاه "لا وجوب من الوجود" الذي اشتهرت به الفلسفة الأخلاقية للفيلسوف الألماني "كانط" وسيواصل الطريق الذي رسمه الفيلسوف الإنجليزي" دفيد هيوم" Hume David (1711–1776م)، قرر "هيوم" عدم تأسيس الأخلاق على أصول خبرية أو أصول غير أخلاقية[1]، وبالتالي يعتبر أول من دعى إلى استقلال الأخلاق عن الدين، وعليه سيعتبر "هيوم" الدين مسألة إنسانية، وهذا ما اعترض عليه "عبد الرحمن طه" معتبراً الدين مؤسسة نظرية، تحدد العلاقات بين هاته الموجودات جلباً للمنفعة، ودفعا للمضرة، والأقوال الوجودية التي تجلب النفع، وتدفع الضرر، لا تكون إلا أقوالا أخلاقية، فليزم أن يكون الدين أخلاقياً بقدر ما هو إخباري[2].

نستنتج إن "هيوم" لم يخرُج عن منحى العلمانية الذي رسمه له الفيلسوف الفرنسي "ديكارت روني"، والفيلسوف الألماني "كانط" ليتماشى مع توجهه الحسي التجريبي جاعلاً الحكم الديني في الأخبار عن المغيبات، والحكم الطبيعي محصوراً في الإخبار عن المشاهدات والمحسوسات، و يرى "هيوم" أن هذا الحكم الأخير يمكن أن نستنتجه منه قولاً أخلاقيا على غرار الحكم الأخلاقي الديني، الذي لا يصلح لأن تؤسس عليه الأحكام الأخلاقية فأصل الأخلاق حسب "هيوم" يبقى في نطاق الوجدان أو الإنسان على حد تعبيره" الحس الأخلاقي المشترك بين الناس"، وهذا التشبه للإله بالإنسان كان محل انتقاد موجه من "عبد الرحمن طه" لـــ"هيوم" المعتبر أن الأحكام المتعلقة بوجود الإله وصفاته هي قضايا خبرية أو وجودية لذا لا يصح أن نستنتج منها قضايا وجوبية، وهذا ما اعتبره "عبد الرحمن طه" أمراً مستحيلاً أن نفصل بين الخبر والقيمة فلولا الخبر ما كانت قيمة خلقية[3].

وعليه فالخبر الإلهي هو المصدر الحقيقي للعلم بالقيمة الخلقية، كما إن الفعل الإلهي هو السبب الحقيقي للشعور بها في" الوجدان"، وهذا ما قصده "عبد الرحمن طه" في إستحالة أمر الفصل بين الخبر والقيمة في المجال الديني.

1–2– معاطب فصل الأخلاق عن الدين:

[1] - عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص42.

[2] – المصدر نفسه، ص44.

[3] – المصدر نفسه، ص(39–50).

1-2-1- خصوصيات الإنسان الحديث بين درجتي العقل و الأخلاق:

إن الحداثة الفلسفية هي رؤية للإنسان، وقيمة الحداثة تكمن في تكوين الإنسان بالقدرة التي يبدعها فيها الحداثة ويمارسها، على اعتبار أنه ليس هناك حداثة بدون "**إنسان حديث**" وليس هناك معاصرة بدون "**إنسان معاصر**"، فالبعض يقطع على أن "**العقل الغربي**" جاء بأفضل رؤية عن الإنسان هذا من جهة، وفي المقابل نجد من يقطع أن "**الإسلام**" هو الذي جاء بأفضل رؤية عن الإنسان، تتكامل فيها وتتوازن الأبعاد المختلفة الروحية والعقلية والمادية، الأبعاد التي تُمكن الإنسان عمارة الدين والدنيا، ومن القيام بواجباته على المستويات كافة وفي كل العصور والأزمنة[1]، عكس الفكر الأوروبي الحديث.

والدليل على أن "الإسلام" كرسالة، قام بالتأكيد على بعض المقومات الأساسية في بناء الإنسان نوجزها هنا كما يلي:

1. الإسلام شرع للعلم، والمعرفة قبل أي شيء آخر.
2. المكانة الخاصة التي أعطاها الإسلام للعقل وهو يمثل جوهر الإنسان، وأول خلق الله وأزكى خلقه.
3. لا توجد ديانة أو عقيدة، أو فلسفة قديمة أو حديثة أو معاصر أعطت العلم من المكانة والشرف والتعظيم كما أعطاها الإسلام.
4. قدم القرآن كشفاً عظيماً للفكر البشري، حيث تحدث عن وجود السنن والقوانيين التاريخية والاجتماعية، التي تحكم حركة التاريخ، وسير المجتمعات في حركتها وسكونها، في تقدمها وتراجعها، وما من تطور وتقدم إجتماعي ومدني إلا يجري وفق هذه السنن وعلى أساسها، وبشكل لا يمكن إهمالها، أو الخروج عليها تحت أي ظرف من الظروف، وفي أي عصر من العصور.
5. عَرض القرءان الكريم أحد أهم العقبات التي واجهت حركات الأنبياء والرسل في جماعاتهم، وهي عقبة تقليد الآباء، واتباعهم بدون تعقل، وهذا كله دعوة لتحرير العقل، وتنوير الفكر، في أي زمان ومكان.

[1] – الميلاد زكي، **الإسلام والحداثة، من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية**، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2010، ص72.

6. يبعث الإسلام في داخل الإنسان المسلم وبصورة دائمة دوافع وحوافز نحو التطور المستدام، الذي لا يتوقف عند حد معين.
7. النصوص الدينية التي جاءت حول تأكيد المعرفة بالزمان، وهي تأكيد واضح على أن يكون الإنسان المسلم حاضراً وفاعلاً في عصره وزمانه، ومتمثلاً شروط المعاصرة ومقتضياتها[1].

وتماشياً مع الدليل المنتقد للفكر الغربي الحديث، الذي أقام حداثة الإنسان على العقل لوحده، منتجاً حداثات إنسانية، بتكاملات منفصلة، منها ما هو روحي، أو عقلي، أو مادي وغير ذلك، ما جعل الإنسانية تعيش في صراع واضطراب، نتيجة لعدم التوازن المتكامل في بناء هذا الإنسان الحديث المتمركز من زواية واحدة فقط، ينتقد الفيلسوف " عبد الرحمن طه" حداثة هذا الإنسان القائمة على العقل وحده فقط، دون أدنى اهتمام بالخُلق، وهذا يتضح في قوله: «ما أشد غفلة الإنسان الحديث، حتى كأنه على ظاهر تقدمه العلمي، والتقني الهائل إنسان جهول! ألا ترى كيف أنه يقدم قليل النفع على كثيره، وإن لم يُقدم صريح الضرر على صحيح النفع، كما يفعل الجهلة من الخَلق؟ وهل في الضرر أسوأ من أن يدعو إلى حقوق، وحظوظ تخرجه من رتبة الإنسانية، وتنزله إلى درك البهيمية، محتجاً في ذلك بأنه يتبع طريق العقلانية الواضح، الذي هو وحده عنوان الإنسانية؟ لكن لو كان ما يدعيه هذا الإنسان صحيحاً، ألم يكن يريد أن يزداد به استقامة، فإذا هو يزداد اعوجاجاً؟ بلى»[2].

فالمتتبع لتاريخ الفكر الإنساني يدرك صحة هذا القول الفلسفي، فلو تأملنا إلى ما أنتجه الفكر الفلسفي على أساس العقل، نجده أدى إلى التعدد المتنافر، والمتصادم والمتصارع أيضا فالواقع أن هناك "عقلانيات إنسانية"، وليس "عقلانية إنسانية شاملة" فنجد(العقلانية الإنسانية المثالية، والعقلانية الإنسانية المادية، والعقلانية الروحية وغير ذلك)، والإنسان الحديث لم تزده "العقلانية" إلا ألماً وضيقاً، فلم تحل أزماته قبل أو بعد الحرب العالمية الأولى، أو قبل أو بعد الحرب العالمية الثانية؛ وأكثر من ذلك أن "إنسان ما بعد الحداثة" سيجد نفسه أمام "اللاعقل"، أو "اللاعقلانيات" إن صحت العبارة.

---

[1]– المرجع السابق، ص (73–83).

[2]– عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص 13.

ومنه تتأكد عدم جدوى منطقية الإصلاح العقلي في تغير واقعنا، ومآلنا الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بل والثقافي أيضاً، ما لم يكن هنا "إصلاح أخلاقي" يكمل "الإصلاح العقلي" في كل المجالات الإنسانية، بمختلف أنواعها للنهوض والرقي بالأمم، الشيء الذي جعل "عبد الرحمن طه" يحكم على الإنسان العربي اليوم، بأن العقل أكسبه منطق الجهل[1].

ومما أضافه "عبد الرحمن طه" لتأكيد حجته المنطقية، والتي على منوالها يمكن إصلاح الحال والمآل بالنسبة لهذا الإنسان الحديث، ما اصطلح عليه اسم "الأخلاقية" وليست "العقلانية"؛ "فالأخلاقية" هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي؛ بل أنه جعل من" **شروط الحداثة الإنسانية**" "العقلانية المسددة بالأخلاق"، لا "العقلانية المجردة" مميزاً بين "العقلانية المجردة من الأخلاق" وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، و"العقلانية المسددة بالأخلاق" وهى التي يختص بها من دون سواه، وخطأ "المُحدَثين" في نظر "طه عبد الرحمن" أنهم حملوا "العقلانية" على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان، والصواب أن "الأخلاقية" هي ما به يكون إنساناً، وليست "العقلانية"[2].

وحسب رأي "عبد الرحمن طه" أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين[3]؛ كما أن الأخلاق أيضاً ليست كمالات بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها، وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها، بدليل أن الإنسان لو أتى ضدها – أي ساءت أخلاقه– لعُد لا في الأنام، وإنما في الأنعام، لقوله تعالى:﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[4].

والفكرة نفسها عبر عنها المفكر الجزائري– رحمه الله– "مالك بن نبي"(1905–1973م)، حينما سعى إلى حل المشكلات الحضارية في الأمة الإسلامية، والأمة الجزائرية على وجه الخصوص، محدداً هذه المشكلات في عناصر ثلاثة (مشكلة الإنسان، مشكلة

---

[1]– المصدر السابق، ص 13.

[2]– المصدر نفسه، ص(13–14).

[3]– المصدر نفسه، ص52 وما بعدها.

[4]– **القرآن الكريم**، سورة الفرقان، الآية44.

الوقت، مشكلة التراب)، والأهم في هذه العناصر الثلاثة هو الإنسان، فحين تكلم "مالك بن نبي" عن المشكلة الحضارية في المجتمع الجزائري، لخصها في فقدان الرجال، لذا رأى أنه يجب أن نصنع رجالاً يمشون في التاريخ مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى[1].

حيث يُعتبر المفكر "مالك بن نبي" إلى جانب "عبد الرحمن طه" الدين أو الفكرة الدينية أمر أساسياً في بناء الإنسان- كون الدين منبع الأخلاق، وليس العقل- والفكرة الدينية، متمثلة في الأخلاقية، هي التي تنظم غرائز الإنسان تنظيماً عضوياً في علاقتها الوظيفية ببناء حضارة من الحضارات، وهو عكس العقلانية المادية للفيلسوف والسياسي والاقتصادي الألماني "ماركس كارل" Marx Karl(1818-1883م)، ومدرسته التي فسرت في القرن التاسع عشر ميلادي الحضارة، أو الواقعة الاجتماعية تفسيرياً مادياً، لكنها لم تفسر ما يحدث من تفكك في العلاقات الاجتماعية وتلاشي للحضارات، رغم عدم فقدانها وسائل الإنتاج والحاجات الضرورية مثل الحضارة الرومانية[2].

فكل مظهر من مظاهر الحضارة يعود إلى الروابط الدينية الأولى، التي بعثت الحضارة وهذه حقيقة كل عصر و كل حضارة، فالإنسان والدين والحضارة عبارة عن تفاعلية ثلاثية ضرورية لبناء مجتمع، أو أمة ما، بناءً متماسكاً ميزته الاستقلال والانفتاح في العقل والأخلاق والدين.

فإذا كانت الحداثة قد جعلت من "الإنسان" مركز الاهتمام الأول في الكون، وجعلت من "العقل" مصدراً لكل حقيقة وكل يقين، وما يريد هذا الإنسان هو الصواب و الصلاح، وما لا يريده، يسلبه وينفيه وينكره ولا يعترف به، ورفضت الاعتراف بأي حقيقة من خارج وعي الإنسان – فإنها وضعته في مكانة فوق مكانته، فإن "إنسان ما بعد الحداثة" ضد "النزعة الإنسانية"، ففكر" ما بعد الحداثة" جاء ليعبر عن فشل هذا التصور الذي وضعته "الحداثة

[1]– مالك بن نبي، **شروط النهضة**، تر: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دط، دمشق سوريا، 1986، ص 52 وما بعدها.

[2]– المرجع نفسه، ص63.

"عن الإنسان، وبدقة يمكن القول أنه يعبر عن فشل مشروع الحداثة الغربي، في جانبه الإنساني (الفلسفي، الأخلاقي، النفسي والاجتماعي)[1].

ومن هذا نكتشف إن فقدان "الحداثة" و "ما بعد الحداثة" لمعرفة الإنسان، معرفة تتكامل وتتفاعل فيها جميع جوانبه الفلسفية، والأخلاقية، والنفسية، والاجتماعية، والروحية مرده قد يكون التأسيس النظري للعقل القائم على إيديولوجية معينة دون غيرها. ما يجعلنا نرى الإنسان في الفكر المعاصر يتحول من مُشيد للحضارات، ومبدع للثقافات إلى مجرد نسخة جديدة عن "سيزيف"*، تعبر عنها فلسفة موت الإنسان في الخطاب المعاصر[2].

وعليه ندرك إن تصور الحداثة للإنسان، لم يكن إلا تصوراً زائفاً في اعتقاد القائلين بموت الإنسان، وأكذوبة لم يعرفها تاريخ الفلسفة من قبل، لدرجة سمى البعض "إنسان الحداثة" بـــ: "إنسان الفلسفة"، الذي هو على وشك الانقراض في تصور "إنسان ما بعد الحداثة"، خصوصاً التيار المتطرف، والقائل بموت الإنسان، فهو لا يعترف بمعايير، أو بقيم إنسانية، أو أخلاق موضوعية، أو غايات يطمح إليها الإنسان[3].

- **إذا كان هذا الحديث عن رؤية الإنسان بين الحداثة، وما بعد الحداثة، فماذا عن رؤية المجتمع إذن؟**

1-2-2- المجتمع الإسلامي من الانسلاب المادي إلى الانسلاب الروحي:

أن أغلب الباحثين يُركزون على **نقد الإسلام للحداثة**، وليس على **التقارب، أو التباعد الموجود بينهما**، وهذا رغم **تعدد أوجه الحداثة** الذي يعد مصدراً لتعدد خطاباتها،

---

[1]- سالم القمودي، **الإسلام كمجاوز للحداثة وما بعد الحداثة**، مؤسسة الانتشار العربي، ط 1، بيروت، 2008، ص(140،141).

*__سيزيف__: أسطورة إغريقية تؤكد صورة إنسان كان أحد أكثر الشخصيات مكراً، حيث استطاع أن يخدع إله الموت ثاناتوس مما أغضب كبير الآلهة زيوس، فعاقبه بأن يحمل صخرة من أسفل الجبل إلى أعلاه، فإذا وصل القمة تدحرجت إلى الوادي، فيعود إلى رفعها إلى القمة، ويظل هكذا حتى الأبد، فأصبح رمز العذاب الأبدي.

[2]- راجع: عبد الرزاق الداوي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، دط، بيروت، 1995.

[3]- سالم القمودي، **الإسلام كمجاوز للحداثة وما بعد الحداثة**، ص 142.

المستفزة والمتصادمة مع "الإسلام"، من خلال" نقد التراث"، و" نقد الهوية"، و تغريباً للثقافة، وتبعية لنموج المجتمع الأوروبي، هذا ما جعل البعض يعتبر "الحداثة" وجه جديداً من أوجه الحرب ضد "الإسلام"، كون الطريقة المقدمة بها الحداثة للمجتمع الإسلامي مماثلة لما قدمت بها في الغرب، دون مراعاة خصوصيات فارقة ثقافياً وتاريخياً ودينياً، الأمر الذي أصاب "الحداثة" بالغربة في المجتمعات العربية الإسلامية[1].

ومن هذا التأسيس النقدي المنطلق من الربط بين "الحداثة والإسلام" كما فعل "عبد الرحمن طه"، نجد من يحاول الفصل بين "الحداثة والإسلام"، ونخص بالذكر الباحث التونسي "عبد المجيد الشرفي" الذي ربط مفهوم "الحداثة" بالمجتمع الأوروبي، كونه الأكثر تقدماً في المجال التكنولوجي، والسياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، وفصل بين مفهوم "الحداثة" والمجتمع الإسلامي؛ مؤكداً أن الحداثة لم تقتحم الفكر، والمجتمع الإسلامي ومؤسساته بفضل تطور ذاتي مُماثل للتطور الذي حصل في الغرب، وإنما تعرفوا عليها في شكل صدمة بدايتها بغزو" بونابرت نابليون" Napoléon Bonaparte (1769–1821م)، ونهايتها بالحملات الاستعمارية المحتلة للبلاد العربية[2].

وما يثبت بصفة أكثر اختلاف الحداثة والتحديث، في مجتمع الغرب عن مجتمع الشرق هو ما طرحه الفيلسوف الألماني" فيبر ماكس" Weber Max (1864–1920م)، في سؤاله القاتل: لما تقدم الغرب على باقي المجتمعات في الربع الأول من القرن العشرين الميلادي؟ أما المسلمون فقد طرحوا هذا السؤال مُتأخرين من قَبيل أسئلة المفكر اللبناني "أرسلان شكيب"(1869–1946م)، والمفكر الاسلامي الهندي "الندوي أبي الحسن" (1913–1999م) حول أسباب تقدم الغرب وتخلف المسلمين، وجواب " فيبر ماكس" نفسه عندما يطرح السؤال الكبير أيضاً: ما هي أسباب وكيفيات ظهور الحداثة في الغرب، وإخفاقها في فضاءات ثقافية وحضارية أخرى كالشرق الأقصى، والعالم الإسلامي؟ فجواب "فيبر ماكس" أن الحدث الفريد حصل في الغرب دون غيره، لأنه هو الفضاء الثقافي،

[1]– الميلاد زكي، **الإسلام والحداثة، من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية**، ص56.

[2]– الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، دط، تونس، 1991، ص30.

والاجتماعي الوحيد الذي تبلورت فيه عملية العقلنة، والتي هي بالنسبة لـــ "فيبر ماكس" جوهر عملية التحديث، مميزاً بين ثلاث مستويات للعقلنة:

1- العقلنة التقنية والاقتصادية.

2- العقلنة الإدارية والسياسية.

3- العقلنة الثقافية والفكرية[1].

وهذه المستويات عند ربط العلاقة بينها وبين المجتمع الإسلامي، يمكن القول إن هنا تقليد وحداثة، وليس حداثة وتحديث، كون معرفة الحداثة في المجتمع الإسلامي، والفكر الإسلامي وليدة التقليد، وليست رؤية عميقة للتراث، أو الواقع الاجتماعي التاريخي والسياسي والاقتصادي والثقافي.

وعليه فإن بعض المثقفين في الأوساط العربية يَحكمُون على حداثة المجتمع العربي الإسلامي المقلدة بأنها "حداثة معطوبة"، من خلال وصفها بأنها تفتقد الشمولية في الرؤية فيما هي تفتقد الوعي النقدي للدفاع عن تصورها للثقافة والحياة والموت، كأنما الزمن يتقدم لكي يتراجع الاختيار، فحريات العالم الحديث في أوروبا وخارجها تتسع، فيما حريات المجتمع العربي الإسلامي تشيخ[2].

فإذا كان تقليد الحداثة الغربية ذات المنطلقات المادية منهجاً وتنظيراً، فالعقلانية العربية بهذا الشكل تسقط فيما سقطت فيه نظيرتها الغربية، باعتبار العقلانية الغربية حصرت استخدام العقل في مجالات المادة فقط، وانتقلت به إلى الإنسان مثل (مجال: التقنية، الاقتصاد الإدارة، السياسة، الثقافة والفكر).

ونتيجة لهذا الأمر **سُلب الإنسان العربي حقه في الاختلاف**، خصوصاً "الحق الروحي" وبعدما انسلب منه حقه المادي، يستغرب "عبد الرحمن طه" الوضعية التي آلت إليها الأمة والمجتمع الإسلامي اليوم، رغم الخصوصيات التي يتميز بها الدين الحنيف عن باقي الديانات السماوية الأخرى، ورغم الجفاء الروحي الذي يعاني منه الفرد المسلم اليوم، نتيجة لعدم تحمل مسؤولية الانتماء لهذا الدين، فصارت الأمة عاجزة مسلوبة قوتين أساسيتين،

---

[1]- محمد سبيلا، **دفاعا عن الحداثة**، (حوارات) منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، دط ،الدر البيضاء، 2003،ص 51 وما بعدها.

[2]- محمد بنيس، **الحداثة المعطوبة**، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، 2004، ص(42،43).

أحدهما: نهب الخيرات المادية، والأخرى محو قيمها الروحية، فنُشر الفساد بين أبنائها حتى وصلوا إلى حرمان هذه الأمة من حقها في أن تختص بأصول اعتقادية من لدن أولئك الذين نصبوا أنفسهم أوصياء على الحقوق والحريات في العالم[1].

والمعاني الظاهرة في هذا القول الفلسفي تُجسد مظاهر الحداثة التي يشهد المجتمع العربي اليوم في ظل متغيرات العولمة والنظام العالمي الجديد، وما تفرضه هذه الآليات من قيم حداثية في مجال التعليم، والتربية، والسوق، أنتج "إنسان" أصطلح عليه البعض "التقنقراطي" الذي هو عماد منظومة الحداثة، بغض النظر عن المجتمع الذي ينتمي إليه، فالتقنقراطي ليس له ولاء ثابت، فهو لا يجد غضاضة أن يتحول حيثما تكون مصلحته، ليس له ولاء لحزب، أو منظومة فكرية، أو حتى لوطنه، وطبيعة التقنقراطي لا تختلف في الدول الغربية المتقدمة، ولا حتى في الدول الثالثية، فالأول هو النموذج، وغالباً ما يكون تقنقراطيو العالم الثالث قد سلكوا نفس السبل، وترددوا على نفس المدارس العليا، ويرتبطون أحيانا بعلاقات دائمة في إطار قدماء مدرسة ما، أو جامعة ما[2]. وبالتالي نتبين هنا ضرورة إعادة توجيه قيم هاته الأمة الإسلامية حتى نغير من واقعها المعيش، سواء ما هو كائن، أو ما ينبغي أن يكون في مجال (العمل، الأخلاق، اللباس).[3]

وبما أن الإسلام يؤطر روحياً قسم كبير من البشرية، ويحمل رسالة حضارية للإنسانية عامة، والغرب الأوروبي نفسه يُنصف الإسلام في تكون الإنسان التقنقراطي – فلابد أن الحل لا يكون إلا في إقامة الحوار والتفاهم بين الثقافتين، بدءاً بالتخلص من المواقف الرسوبية للأحكام السلبية الجاهزة في تراث الثقافتين[4]، كما تصور الباحث المغربي "محمد سبيلا" (1942م–)، فحين "طه عبد الرحمن" رأى أن حال المسلمين إلى الوهم أقرب منه إلى الحقيقة ولو أنها مسؤولة على هذا الزمان و مؤتمنة عليه بموجب نسبتها إلى الدين الخاتم، فإنها عاجزة عن أداء هذه المسؤولية وحمل هذه الأمانة، ومازالت

---

[1]– طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 16، وما بعدها.

[2]– حسن أوريد، **مرآة الغرب المنكسرة**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط2، الرباط، المغرب، 2009، ص(137،139).

[3]– أنظر: مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ص (73–137).

[4]– محمد سبيلا، **زمن العولمة فيما وراء الوهم**، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 109.

تتعرض لسلب مادي وروحي، ولا يمكن الخروج من هذه الأزمة إلا من زاويتين هامتين، أحدهما (الحق في الاختلاف الفلسفي)[1]، والثانية (الحق في الاختلاف الفكري)[2]، اللذان بنى عليهما اختلاف روح المجتمع العربي الإسلامي عن باقي المجتمعات الإنسانية.

وعليه يخطئ من يعتقد بحصر الهوية البشرية في" العقل" المؤدية إلى الانسلاب الروحي والمادي، حيث ربط **الفكر الغربي** –مما سبقت الإشارة إليه– لفظ "**الإنسانية**" بامتلاك الإنسان **للقوة العقلية،** وإنما **الأصوب** في اعتقاد "طه عبد الرحمن" هو **القوة الخلقية** التي تتضمن اقراراً بالحق المادي والروحي في الاختلاف الفكري والفلسفي الاسلامي.

1-2-3- الفصل بين الأسرة الحداثية والأخلاق:

لم يتوقف التعقيل بالنسبة للحداثة الغربية عند عالم الأشياء بل أنتقل إلى عالم الذوات الإنسانية إذ« لم تتوقف سقطات الحداثة الغربية عند حدود التعقيل الضيق لعالم الأشياء، والعلاقات التي تحكم الظواهر، بل امتدت إلى تعقيل علم الأحياء "الإنسان"، والعلاقات التي تربط الأفراد داخل المجتمع الأصغر، وهو الأسرة»[3]. فنظام الأسرة في الحداثة الغربية كشف عن آفات أخلاقية، حيث انفصلت الأسرة في الغرب عن القيم التقليدية، هذا في إطار القطيعة التي قامت عليها الحداثة الغربية، على اعتبار أن الدين هو مرجع هذه التقاليد.

وحقيقة القطيعة هنا، هي قطع الصلة بين الأسرة الحداثية و الأخلاق التي كانت تزود بها الأفراد في أطوار سابقة، على اعتبار أن مرجع هذه الأخلاق التقليدية هو الدين، حيث عمد "الأنواريون" إلى تحرير الأخلاق من سلطة المعتقدات الدينية، حتى لا تقوم على الخوف من عذاب جهنم، ولا على الطمع في نعيم الجنة؛ فضلاً على تحريرها من رجال الكنيسة[4].

---

[1]- راجع: طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

[2]- أنظر: طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص 16، وما بعدها.

[3]- بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، جداول للنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 2011، ص188.

[4]- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المعرب، 2009، ص 100وما بعدها.

ويمكن أن نلخص مبادئ فصل الأخلاق عن الدين في الأسرة الحداثية الغربية من خلال ما كتبه "عبد الرحمن طه" في الشكل التالي:

1- مبدأ التوجيه إلى الإنسان=> مبدأ الإنسانية
2- مبدأ التوجه إلى العقل => مبدأ العقلانية => (الأخلاق اللادينية)
3- مبدأ التوجه إلى الدنيا=> مبدأ الدنيوية

الشكل(01): مبادئ فصل الأخلاق عن الدين في الأسرة الحداثية الغربية[1].

إن هذه المبادئ المؤسسة للفصل بين الأسرة الحداثية والأخلاق الدينية، أنتجت أخلاقاً لا دينية، يمكن تلخيصها من خلال ما أشار إليه "طه عبد الرحمن" في مؤلفه "روح الحداثة" في الشكل التالي:

1-مبدأ التوجيه إلى الإنسان => أخلاق المروءة المشخصة (فردية الأخلاق)
2-مبدأ التوصل بالعقل => أخلاق الإلزام (عقلنة الأخلاق)
3-مبدأ التعلق بالدنيا => أخلاق السعادة الدنيوية (منفعة أخلاقية)

الشكل (02): نتائج مبادئ فصل الأخلاق عن الدين في الأسرة الحداثية الغربية[2].

ومن هذا المنطلق ينكشف للعقل التصادم المتواجد بين قيم الأسرة الحداثية و مابعد الحداثية، غربية كانت، أو عربية في إطار مشروع العولمة كمشروع عالمي لم يكتمل بعد، لكن أقل ما يقال عن قيم الأسرة الحداثية، أنها إيجابية مقابل كونها مجسدة للنزعة الإنسانية في أبعد حدودها الممكنة، بينما قيم الأسرة المابعد حداثية، رسمت صورة إنسان عبثي يمتزج بناؤه بلا عقلانية، تنعدم من خلالها المعرفة الحقة بالإنسان كذات عاقلة، وفاعلة.

[1]- المصدر السابق، ص (101-102) (لمزيداً من التفصيل).
[2]- المصدر نفسه، ص (103-109) (لمزيداً من التفصيل).

فإذا كانت العولمة تهدف إلى عقلنة العالم من ضمن مجال واحد من العلاقات الأخلاقية فما موقف الدين الإسلامي كتعقيل روحي، مقابل هذا التعقيل المادي المضيق لما أنتجه من تغيرات سوسيوثقافية، وتكنوقراطية على الصعيد الاجتماعي في شتى تمظهراته؟

إن خلفية الرؤية الفكرية عن الإنسان والأسرة، وعلاقتها بدرء الآفات الخلقية للعولمة عند "طه عبد الرحمن" تكشف عن مخرج لأزمة الإنسان المعاصر– أو ما يصطلح عليه في الفكر الفلسفي المعاصر "موت الإنسان"– متمثلاً في الإسلام كدين له نزعة إنسانية، متضمنة لمبادئ روحية ذات فلسفة عملية تتجاوز نظرية المبادئ المادية المضيقة للتصور الإنساني، وفق خلقنة إسلامية أصيلة، من خلال جملة من المبادئ، يمكن أن يطرحها الفيلسوف "طه عبد الرحمن" في نظريته التأسيسية للحداثة الإسلامية، والتي يشير إليها البحث باختصار، في الشكل التالي:

1- مبدأ ابتغاء الفضل => (إقران جميع الأفعال في جميع المجالات بالاعتبار الأخلاقي، أي مقاصد أخلاقية ذات منفعة عامة).

2- مبدأ الاعتبار => (يربط الفعل بحكمته النهائية، فإذا وفق عمل به والعكس صحيح).

3-مبدأ التعارف => (إخراج "النظرية التواصلية" في الفكر الغربي من طابع "الحوارية" إلى نظرية تواصلية في الفكر الإسلامي طابعها "التعارفي" مصداقا لقوله تعالى:﴿ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴾[1].

شكل(03): المبادئ الإسلامية لمخرج أزمة الإنسان المعاصر، في ظل تحدي الحداثة، وما بعد الحداثة– العولمة–[2].

- **هذا الحديث كان من منطلق العموم عن أزمة الإنسان المعاصر ودور الإسلام فماذا عن الفرد، ودور الأسرة، والمجتمع في عصر الحداثة، وما بعد الحداثة؟**

[1]- **القرآن الكريم**: سورة: البقرة، الآية: 263.

[2]- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص(90-97).

1-2-4- الأسرة ما بعد الحداثة وانقلاب القيم:

تعتبر أسرة ما بعد الحداثة، من جنس أسرة الحداثة، باعتبارها امتداداً لها، وندا لها في الوقت نفسه، ويتجلى هذا بوضوح من خلال نظرية الدور أو الفعل الاجتماعي، حيث انتقلت مركزية الدور في الأسرة المابعد حداثية من الرجل-كصانع للحداثة- في طابع مستبد، إلى زيادة التمركز حول المرأة، ولإيقاظ نيران الصراع مع الرجل[1].

فالمرأة في الغرب، حصلت على كثير من الحريات، في مجالات عدة بعد صدور كتاب "الجنس الثاني"-le Deuxième Sexe- لـــ"سيمون دي بوفوار"[2]، وهذا جاء نتيجة للتفصيل المطلق للعلاقة بين أفراد الأسرة، كأصغر وحدة اجتماعية، لذا لم يكن باستطاعة الأسرة أن تحفظ نفسها من الآفات الأخلاقية، ولا من غيرها من التفككات في العلاقات الاجتماعية في المجتمع الأوربي عموماً، والعربي على وجه الخصوص، فبالإضافة إلى الفردية والعقلنة والمنفعة الأخلاقية، التي مست الحياة العربية في أوجهها المختلفة، نذكر أن الأسرة لم تسلم من إخطبوط العولمة، ولا من شذوذه القيمي، من خلال تغير ما هو ثابت، لأهم عنصر في المعادلة الحضارية متمثلاً في الإنسان خصوصاً المرأة المسلمة، التي شوهت العولمة صورتها، من خلال أخطر آلياتها، وهي الصورة الإعلامية، هادفة إلى التحكم في عقلها بإنشاء مؤسسات صهيونية في الدول العربية باسم حقوق المرأة، المساواة بين الرجل والمرأة العنف ضد المرأة، وهذه المؤسسات هي التي تنخر المجتمع المسلم لتدمير مبادئه وأخلاقياته و تحويل المرأة من مربية أجيال إلى مستهلكة لماكياجهم وماركاتهم، وللأسف لم يسلم الرجل أيضاً من سقوط تفكيره في شعارات حقوق الإنسان والديمقراطية المُضللة، و المُدمرة لعقول الشباب وأخلاقهم، ضمن هابرماسية العولمة الغربية، وهذا بحجة تحرير الرجل والمرأة من ظلم الإسلام، والخروج به إلى عدل النظام العالمي الجديد الذي ترسم معالمه العقول الصهيونية بأسطورة وحيها المزيف.

---

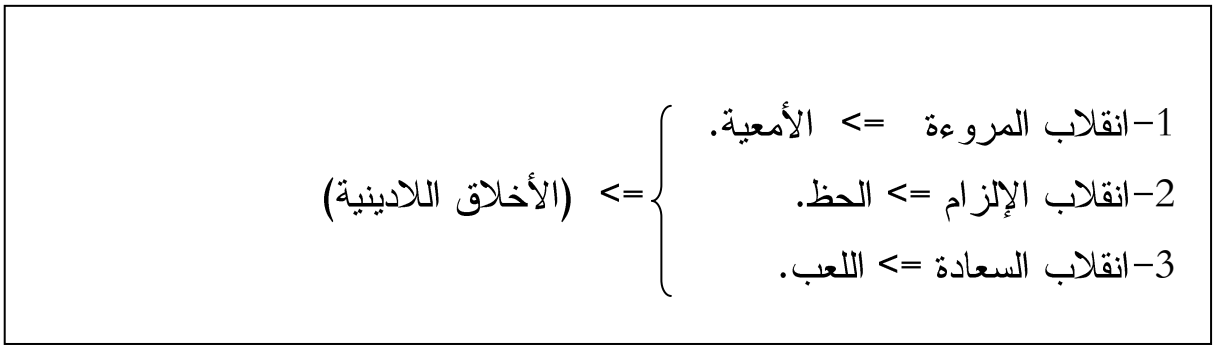
[1]- أميمة أبو بكر و شرين شكري، **المرأة والجندر**، دار الفكر دمشق، سوريا، ط2، 2002، ص115.

[2]-يمنى طريف الخولي، **النسوية وفلسفة العلم**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، دط، القاهرة، 2014، ص 65.

والسبب الذي جعل بعض المجتمعات تعيش جملة من الانتفاضات والتظاهرات، متمثلاً في بعض جوانبه لا محال في فصل الأخلاق عن الدين والتعلق بالدنيا، فصارت الحضارة كأنها جسد بلا روح.

فالإسلام دون غيره من الديانات، وبخصوصيته العالمية، قد كفل حقوق المرأة والرجل قبل قرون من الزمن، وفي وقت كانت فيه أوروبا غارقة في ظلمات الأسطورة والخرافة من جهة، والكنيسة من جهة أخرى[1].

فالحضارة الغربية بَنت أسرتها الحديثة، على جملة مبادئ شكلت في عصر "ما بعد الحداثة" أسرة عن نقيض تلك المبادئ والقيم، مما يجعل الدين الإسلامي يختص بمبادئ متضمنة في الإسلام من خلال نزعة دينية إنسانية، تشكل مخرجاً لأزمة الإنسانية العالمية وهذا ما أشار له فعلا الفيلسوف "طه عبد الرحمن" في نظريته حول تأسيس حداثة إسلامية مستقلة، ومنفصلة عن نظيرتها الغربية في الوقت نفسه، يتلخص مضمونها في الشكل التالي:



الشكل(04): الأسرة ما بعد الحداثية وانقلاب القيم[2].

2-2-5- الانسان بين أفضلية التوحيد الإسلامي والانسانية المفرطة في إنسانيته:

إن علاقة الإنسان بالقيم الأخلاقية، في الفلسفة الإنسانية المفرطة في إنسانيتها، بخاصة اليونانية منها، غالت في تمجيد الدوافع الطبيعية في الإنسان، وراهنت في تمثله على اللذة

[1]- بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة الغربية**، ص (193- 198).

[2]- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص(110-138)(لمزيدا من التفصيل).

والمنفعة، والسعادة الحسية، لتأتي المسيحية في ما بعد، وتجعل من أولوياتها الكبرى مواجهة هذا الاختزال الفلسفي على الإنسان هي اللذية، والإيروسية، والرغائبية، وبدلاً من تحقيق التوازن في الإنسان بين الجزء الرباني، والجزء المادي، غالت من جديد في البعد الروحي، بأن استحال الإنسان معها إلى كلية روحية، لا تبصر في جسديته إلا الخطيئة والإثم، والهوى فضلاً عن ثقافة البوذية بملمحها الجوهري، وهو النزوع الواضح نحو النفي، وإلغاء الرغبة الإنسانية بقلع رغبات النفي؛ وتجاوز المطالب الجسدية[1]، «ووحدها إنسانية التوحيد الأصلية التي تحترم الإنسان بصفته إنساناً مخلوقاً من دون تأليه أو تحقير، وهي الوحيدة التي تحدد قيمة الإنسان بمناقبه، وتبدأ تقويمها له من نقطة إيجابية لتسليمها باستواء الفطرة التي فطر الله كل البشر عليها، لإعدادهم للقيام بمهمتهم النبيلة، وهي الوحيدة التي تحدد فضائل، ومثاليات الحياة الإنسانية، بمحتوى مماثل للحياة الفطرية، وليس بالتنكر لها، مما يجعل انسانيتها غير زاهدة في الحياة، وأخلاقية في آن واحد»[2].

فبإرجاع القيم الأخلاقية إلى الأصل الديني التوحيدي، يمكن استعادة القيمة الخلقية الحقيقية للفعل الإنساني، من هنا تتجلى إنسانية الإنسان كمتعبد لخالقه، و مدرك لمعنى الحياة والموت في وجوديته في هذا العالم.

مما سبق يمكن القول أن ما يعيشه إنسان العصر، و مجتمعه العالمي من مأساة راجع إلى بعده عن "القيم الدينية"– الروحية– وتعلقه "بالقيم العقلية"–المادية– باختلاف نزعتها التي بُنيت عليها جُل مجالات المجتمع، من سياسية، واقتصاد، وعلوم، وأن سعى "عبد الرحمن طه" إلى تأسيس فلسفة أخلاقية تقوم على الوحي الإلهي ودعا إلى تخليق الحياة، لأن الإنسان عنده ليس الحيوان العاقل، بل هو الحيوان الأخلاقي، أي أن البعد الأخلاقي هو المؤسس لجوهر الإنسان وليس البعد العقلي، من خلال نظريته التأصيلية حول الحداثة بحيث يجعل الإنسان مرتبطا بالقيم الروحية الغير منفصلة عن الدين، عكس تعقيل الغرب

[1]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص(94–95).

[2]- المرجع نفسه، ص95.

المُضيق والمِلّيء بالآفات الأخلاقية، مع إثبات "عبد الرحمن طه" الأحقية للإسلام في درء هذه الآفات دون غيره.

كما أن النهضة الحقيقة للمجتمع والإنسانية، لا يمكن تصورها إلا في ظل مبادئ التشريع الإسلامي، وعليه يمكن القول أن الإسلام كفلسفة تربوية عملية، أكثر منها نظرية عالجت في عصور سابقة، وقد تعالج اليوم، ما يعانيه "إنسان الحداثة"، و"ما بعد الحداثة" في زمن أخلاقي إسلامي أختص بعلاج باقي الأزمنة الدينية السابقة له.

لكن التساؤل يبقى قائم في ظل تحدي العولمة، ذات المظهر الاقتصادي، متمثلاً في النظام العالمي الجديد، الهادف إلى القضاء على الدولة والحكومة والدين على وجه العموم والهوية بكل ما تحمل الكلمة من معنى بوجه أخص.

– فهل يستطيع الإنسان العربي المسلم أن يتخلص من قابلية التبعية لهذا النظام الدولي الجارف؟ و إلى أي مدى يمكن أن يمارس حقه في الاستقلال عنه والاختلاف معه؟

الفصل الثاني

العقلانية ومبادئ النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن

المبحث الأول: أنواع العقلانية وتعدديتها

المبحث الثاني: محاولة فهم العقل العربي الاسلامي وآفاقها

المبحث الثالث: العقلانية من النقد إلى البناء التأسيسي

المبحث الرابع: سبل درء الآفات الأخلاقية للفكر الغربي

يعتبر "عبدالرحمن طه" أن تقويم العقل والعقلانية أساس الإبداع والتجديد الفكري الفلسفي، بل أن التحرر من دائرة التقليد والإتباع هو تقويم مفهوم العقل ذاته والعقلانية ذاتها كما تصورها المخيال الفلسفي العربي والإسلامي قديماً وحديثاً. إذ أن فهم العقل وفق الفكر اليوناني إنما يخلف آثاراً سلبية على الفكر الفلسفي العربي والإسلامي الذي لا يكون إلا مُتبعاً حذو النعل للنعل لأقوال الآخر؛ والحال أن العقل عند المسلمين يختلف أيما اختلاف عنه عند الآخر– اليوناني أو الأوروبي– إما على مستوى النظر، أو على مستوى العمل. ومن المؤكد أن للفظ العقل معان متعددة باختلاف الفكر الفلسفي وتنوعه، كما أن مفهوم العقل يتحدد في سياق الممارسة الفلسفية الإسلامية كونه يطلق على معان متعددة تجمع بين المعنى المعرفي والمعنى الأخلاقي، مؤطرين وفق مقاصد الوحي الإسلامي وليس جوهراً مفارقاً كما اعتبره اليونان على وجه مخصوص.

2-1- أنواع العقلانية وتعدديتها:

لقد قام "عبد الرحمن طه" في أول الأمر بإيضاح الفرق بين مفهوم العقل عند اليونان والغرب كذات أو جوهر، مُبيناً أحقية اختلاف مفهوم العقل في الفكر العربي والإسلامي كفعل مثل باقي الأفعال له قصوده، حيث قال: «إن العقل ليس كما شاع وذاع تحت تأثير المنقول الفلسفي، ذاتاً مدركة مركوزة في داخل الإنسان، وإنما فعلاً إدراكياً داخلياً يصدر عن قلب أفعال الإدراك الخارجية عن حواسه، ولما كان العقل فعلاً إدراكياً، فقد اقترن بالضرورة بالقصد، و لا قصد بغير اتجاه[...] إما اتجاه أفقي يجعله يتعلق بظواهر الأشياء في اتصال وجودها بعضه ببعض، أو اتجاه عمودي يجعله يطلب خفي دلالاتها بالنسبة لوجوده»[1].

ونقد العقل – بالقول أنه جوهر– عند "عبد الرحمن طه" راجع إلى تأثره بقول الأوائل من المسلمين بأنه جوهر لطيف هو معنى فاسد من وجهين:

[1]- عبد الرحمن طه، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، بيروت، 2014، ص (13–14).

أ- **أحدهما:** أن الجواهر متماثلة، فلا يصح أن يُوجب بعضها ما لا يُوجب سائرها. ولو أوجب سائرها ما يُوجب بعضها لا يستغني العاقل بوجود نفسه عن وجود عقله.

ب- **ثانيهما:** أن الجوهر يحتاج قيامه بذاته، فلو كان العقل جوهراً لجاز أن يكون عقلاً بغير عاقل، كما جاز أن يكون جسماً بغير عقل، فامتنع بهذين الأمرين أن يكون العقل جوهراً»[1]. هكذا يكون مقصود "عبد الرحمن طه" قريب من مقصود من سبقه في ذلك من المسلمين في تبنيه التصور الفعالي للعقل والتوجيه القيمي له، لإقرار الحقائق المتوالية:

1- **التوجيه الروحي للفاعلية العقلية،** أو قوة تأثير العمل في النظر، وأن فعل التجربة الروحية أشد تأثيراً من التجربة الحسية.

2- **الصلة التكاملية بين الملكات الإنسانية،** وإنهاء التعارض بينها، فليس هناك حسية خالصة، ولا قوة عقلية خالصة، ولا قوة روحية خالصة، فالاتصال موجود بين مختلف القوى الإدراكية، وعليه تكون التجربة الروحية مكملة للنظر العقلي، لا منقطعة عنه ولا بالأولى مُفسدة له، كما زعم بعضهم عن باطل[2]، وهذا ما يؤكده القول بأن «المعرفة الإسلامية بهذا المنطق يتكامل فيها الحس والعقل والوحي من أجل إنجاز وحدة الحقيقة»[3].

ولقد كان لتأثير مفهوم العقل والعقلانية عند اليونان على الفكر العربي والاسلامي تأثيراً واضحاً لا سيما من خلال صياغة مفهوم الإنسان على وجه مخصوص، حيث نجد أن المتفلسفة العرب قد ورثوا التصور الأرسطي في تحديد ماهية الانسان بالنطقية والعقلية، بدلاً من الأخلاقية وهو الأمر الذي أدى بدوره إلى الاعتقاد في وجود عقلانية واحدة لا ثانية لها «وليس الأمر كذلك إن العقلانية على قسمين كبيرين: فهناك العقلانية المجردة من الأخلاق وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمية، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية وهي التي يختص بها من دون سواه»[4]، إن العقل في حقيقة الأمر فعل من الأفعال أو السلوكات «فالبصر ليس جوهراً مستقلاً بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل لذات حقيقية[...]»[5] وهكذا فالذي يسمع يعقل ما يسمع، والذي يبصر يعقل ما يبصر إلى

---

[1]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص(152-153).

[2]- طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2011، ص139.

[3]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص155.

[4]- طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص14.

[5]- طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص18.

آخره، هذا فضلاً عن أن العقل هو «إدراك القلب للعلاقة بين معلومين[...] وهذا معناه أن العقل هو فعل قلبي صريح ومن ثمة فهو فعل خُلقي بالأساس، يرتقي بإنسانية الانسان إلى مراق نبيلة من التخلق»[1]، إذ العقل عند "طه عبد الرحمن" «هو فعل من الأفعال الإنسانية والخلقية، فالعقل متحول ومتقلب ومتكوثر في حقيقته المعرفية والوجودية، وهو الأمر الذي يجري على معيار التكامل والتقويم»[2].

ومن خلال ما سبق يتضح لنا الاختلاف الفلسفي بَين "عبد الرحمن طه" و فلاسفة اليونان ونظرائهم من فلاسفة الإسلام في تحديد معنى العقل، حيث نجد مفهوم العقل عند الإغريق بأنه جوهر قائم بذاته، لكن العقل لدى النظار من الفقهاء والأصوليين والمتكلمة، هو فعل من أفعال الإنسان، كالسمع والبصر، وبالتالي كان القلب هو أرفع منزلة لربطه ما بين العلم والعمل، أو ما بين "النظر المُلكي" (الظواهر والأحداث)، و"النظر المَلَكُوتي"(الآيات)[3] مع العلم أن من المغالطات الرائجة اليوم هو مقابلة العقل بالنقل(الشرع)، والحال أن الشرعي يُقابله البدعي، والعقل يقابله عند "ابن تيمية" الهوى والجنون[4].

فاختصاص "عبد الرحمن طه" في المنطق جعله يَكشفُ حدود العقل، فإذا كانت العقلانية واحدة ثابتة لا تتغير في اعتقاد فلاسفة الغرب– فإن "طه عبد الرحمن" يؤمن بأن العقلانية متعددة أي أنها عقلانيات عديدة، حيث ميز في كتابه (أصول الحوار وتجديد علم الكلام) بين نوعين من العقلانيات: الأولى: **العقلانية البرهانية:** التي تحكُم الممارسة العلمية الثانية: **العقلانية الحجاجية:** التي تحكُم علاقات التعامل اليومي، وتشمل الفكر الفلسفي، ثم ميز في كتابه (العمل الديني وتجديد العقل) بين ثلاث عقلانيات:

أ– **العقلانية المجردة.**

ب– **العقلانية المسددة.**

ت– **العقلانية المؤيدة.**

---

[1]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص(152–154).

[2]- المصدر نفسه، ص(57– 59).

[3]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان،2012، ص79.

[4]- المرجع نفسه، ص80.

2-1-1- مراتب العقلانية واهدافها:

تقوم العقلانية عند "عبد الرحمن طه" على تراتبية ثلاثية تختلف باختلاف أهدافها نوضحها من خلال ما يلي:

- **أولاً: مراتب العقلانية:**

في كتابه (اللسان والميزان) قد بلغ "عبد الرحمن طه" بتعدد العقلانيات مداه الأقصى وهو أن العقلانيات أكثر من أن تُحصى، وقد وضع لإفادة هذا المعنى مصطلح جديد هو "**التكوثر العقلي**"[1]، الذي عبرت عنه مراتب العقلانية:

أ- مراتب العقلانية والفلسفة:

هنا يربط لنا "عبد الرحمن طه" الحديث عن جدلية العلاقة بين تعدد العقلانية والقول الفلسفي، ليخلص إلى:

- **أولاً: الفرق بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية:**

تمكن "عبد الرحمن طه" من التفريق بين "الفلسفة الطبيعية"، و"الفلسفة الصناعية" من وجوب ثقافة واحدة، فكما كانت "الفلسفة الطبيعية" تتسم بسمتين هما: جواز التداول، ووجوب التوازن، اللتان تدفعان هذا الصنف من الفلسفة إلى التقيد بأحكام أو أفكار أو مقررات المجال التداولي، فإن "الفلسفة الصناعية" المنقولة لا تراعي ولا تتقيد على الإطلاق بتلك الحقائق والأصول هذا من جهة التداول؛ وأما من جهة التوازن فمقتضاه أن وظيفة "الفلسفة الطبيعية" العبارية والاشارية، إنما يتجهان فيها إلى التساند في وظائفهما، والتكامل فيما بينها "التداخل المتصل" [=]، وهذا على عكس "الفلسفة الصناعية" التي تتجه إلى التعاند في وظائفهما والتدافع فيما بينهما "التداخل المنفصل" [==].

---

[1]-تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، عبد الرحمن طه، **مسارات(حدود العقل في العصر الحديث)**، ج2.

[=] **التدخل المتصل:** مقتضاه أن تكون عبارة المؤلف التي يتمم بها عبار المنقول الفلسفي سبيلاً إلى ربط هذه العبارة المنقولة بمجال التداول الإسلامي العربي، بحيث تباشر عبارة المؤلف تغييرها بالقدر الذي يجعلها تبدو وكأنها عبارة صادرة من هذا المجال وليست واردة عليه. أنظر: عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**،ج1، ص(98- 99).

[==] **التداخل المنفصل:** مقتضاه أن تكون عبارة المؤلف التي يواصل بها المنقول الفلسفي طريقاً إلى فصل هذه العبارة الأخيرة عن مجال التداول الإسلامي العربي، بحيث يصوغ المؤلف عبارته على الوجه الذي يجعلها تبدو وكأنها بنت المجال التداولي للعبارة المنقولة. أنظر: عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**،ج1، ص 99.

و"عبد الرحمن طه" يقف موقف الناقد من الفلسفة العربية في علاقتها بالفلسفة اليونانية وينعتها بالتقليد لأسباب انعدام الإبداع الفلسفي العربي، فإن اعتبار شرط التمييز بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية ومقتضى التداول والتوازن، إنما يؤدي إلى الاختلاف في تصريف المقولات وإنشاء الأفكار وتقرير الأحكام؛ بل قد يظهر في هذه الأمة آفات الجمود والنسخ والارتداد، وبيان ذلك أن تأثير الفلسفة الصناعية اليونانية في الفلسفة الطبيعية العربية لا يتحقق إلا بالانقطاع عن التاريخ الثقافي وأسباب النهوض العربي، بيد أن تأثير الفلسفة العربية في الفلسفة الصناعية اليونانية، إنما يعمل على إخراج الفلسفة عن دائرة اليونان ووصلها بدوائر الأقوام الآخرين، حتى يحق أن تدعي الشمولية لنفسها إذ الشمولية ماهي إلا اشتراك «الأمم على اختلافها»[1]، وهذا وقع مع فلاسفة الإسلام في أول الأمر. وفي اعتقاد "طه عبد الرحمن" إن سبب « تعثر الفلسفة العربية مرده إلى بناء الجمل العربية على غرار الجمل اليونانية، من دون مراعاة قواعد المجال التداولي اللغوي والمعرفي والعقدي»[2].

- ثانياً: تعدد مراتب العقلانية وتفاضلها:

ما إجراء القسمة بين "العقل المجرد" و"العقل المسدد"، و"العقل المؤيد"، سوى أمارة على ترسيخ مبدأ تفاضل الفاعليات العقلية، والمُتخلق بأخلاق الدين حسب "عبد الرحمن طه" وحده «من يحصل رتبة "العقلانية المسددة"، ثم كيف أنه يرتقى منها إلى رتبة "العقلانية المؤيدة" متى أتقى الآفات الأخلاقية التي قد تدخل على عمله، وكيف أن واجبه هو أن يعمل جاهداً من أجل الارتقاء إلى هذا الرتبة الثالثة التي تجعل له عقلاً كاملاً، يدرك ما لا يدركه غيره ويصيب حيث لا يصيب»[3]. وهنا نكتشف عند "عبد الرحمن طه" مبدأ تفاضل الفاعليات العقلية، لقرب أو بعد كل عقل منها عن أخلاق الدين، وإن عدم الصواب وارد في حق عدم المتخلقين بأخلاقه، فإذا ما حصلوا فائدة عقل ما- فأن تخلقهم بغير الدين يمنعهم من تحصيل فائدة العقل الآخر، ويبقى المتخلق بأخلاق الدين وحده من يحصل على فائدة العقول جميعاً لبعده على فصل الأخلاق عن الدين.

---

[1]- عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، ص108.

[2]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص164.

[3]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص76.

والأمر يشكل في فكر "عبد الرحمن طه" تراتبية منطقها «معلوم أنه غلب على تعريف الفلسفة كونها "معرفة عقلية مجردة"، غير أن "العقلانية المجردة" ليست إلا مرتبة دنيا من مراتب العقلانية؛ فهناك أيضاً "العقلانية المسددة" التي تنزل رتبة أعلى ومن فوقها "العقلانية المؤيدة"، وكلتاهما تندرج فيما يعرف بـــ"العقلانية العملية"؛ فإذا كان لا يقين في نفع المقاصد بالنسبة "للعقل المسدد"؛ وهناك يقين في نفع المقاصد، وأيضاً في نجوع الوسائل بالنسبة "للعقل المؤيد"، وهذا يعني أن العقل الأعلى يستوعب كل الإمكانات العقلية للعقل الأدنى- استشكالات واستدلالات- ويزيد عليها من الإمكانات ما ليس في طاقته وما يدفع آفاته؛ "فالعقل المسدد" يحتوي العقل المجرد، صارفاً مفاسده؛ و"العقل المؤيد" يحتوي "العقل المسدد" مُجتنباً عوائقه»[1].

وعليه يرى "عبدالرحمن طه" أنه لو تأملنا النص القرآن الكريم، فإن العقل يُفهم على أنه فعل من الأفعال يعني مثل: السمع، والذوق و البصر، والشم، يعني هو فعل إدراكي من الأفعال التي يقوم بها الإنسان في حياته إذن فالعقل فعل من أفعال القلب أو الفعل الذي يختص به القلب[2]، وهو بهذا يفهم على أنه شيء آخر عند اليونانيين كون العقل عندهم جوهر مفارق موجود في الكون كله بحيث ينتظم من خلاله العالم بأكمله.

ومن هنا نتساءل عن العلاقة الموجودة بين العقل والتعدد، من خلال معرفة معنى القلب الذي هو قوة ذات إدراكية لا تبقى على حال واحدة، فالعقل الذي هو فعل خاص بالقلب أنه سيكون مُتقلباً تقلب القلب بمعنى أن العقول سيكون فيها تكاثر وفيها تقلبات، إذن الاختلاف بين القلب والعقل والروح هو اختلاف في الدرجة وليس اختلاف في الطبيعة. كما يدعو "عبد الرحمن طه" إلى ما اصطلح عليه "**العقلانية الحية**" تلك التي تشارك الغير في الحقوق والواجبات عن طريق التعارف والتعاون، يقول "عبد الرحمن طه": «وإذا كان تصرف الإنسان مع أبناء أمته عموماً يستدعي أخلاقاً معينة -أي عملاً تعارفياً مخصوصاً- فإن تصرفه مع غيرهم من الأمم الأخرى يتطلب منه أخلاقاً تعلوه رقة، وتنوعاً»[3].

---

[1]- عبد الرحمن طه، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ص 13.

[2]- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، عبد الرحمن طه، **مسارات(حدود العقل في العصر الحديث)، ج2**.

[3]- عبد الرحمن طه، **الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري**، ص21.

أن "العقلانية المُسددة" وإن تمكنت من تجاوز "العقلانية المُجردة" المستقلة عن العمل الشرعي والممارسة الفقهية، فإنها تحتاج هي أيضاً إلى الزيادات. كما يرى "طه عبد الرحمن" في الاشتغال بالله وهو الأمر الذي لا يقطف ثمرته إلا "العقل المؤيد" الذي يجمع بين المقال والسلوك[1]، وبين معرفة الموضوع الذي ينظر فيه ومعرفة الله[2]، ذلك "العقل المؤيد" الذي يحصل الوسائل الناجعة مع المقاصد النافعة ناهيك بأن هذا العقل يرتكز على الفعل المُتخلق الدائم مدى عمره في هذه الحياة الدنيوية، لأن المُتخلق يعلم أن الله يراه رؤية لا تنقطع[3].

- **ثالثاً: الفلسفة التداولية والعقلانية:**

لقد ربط "عبد الرحمن طه" بين العقل والمجال التداولي اللغوي والمعرفي والعقدي ليؤسس لفقه الاختلاف الفكري والاسلامي بغرض صنع فلسفة حية، أساسها عقلانية حية تفاعلية مبدعة ومنتجة لا مقلدة ولا متبعة، وقد أصبح «من المؤكد أن الفلسفة التداولية تقارب العقل من حيث هو فعل من الأفعال الإنسانية اللغوية والاخلاقية والعلمية والعملية[...]، ومعنى هذا أن العقل يتسع ويتجدد متى كانت تقلباته مختلفة الألوان والأشكال[...] وأن العقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب هو العقل الحي الكامل[4]».

من هنا تكلم "طه عبد الرحمن" عن العقلانية الإسلامية المضيقة، والعقلانية الإسلامية الموسعة، وعن "العقلانية الموسعة" يقول: «أن النظرية التجزيئية عند "ابن رشد"(1126-1198م) قد أسهمت بقوة في تراجع الفكر الفلسفي العربي، بل الأدهى من ذلك، تمكنت الرشدية من ترسيخ دعائم التقليد، وجاذبية الإتباع بدلاً من الأخذ بأسباب الابداع والتجديد حتى صار المُتفلسفة اليوم يتوسلُون بمشروعية تقليد الغير. من ثمة كانت عقلانية فيلسوف قرطبة عقلانية مُضيقة، بالمقارنة مع عقلانية "الغزالي أبو حامد"(1059-1111م)

---

[1]- عبد الرحمن طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص (84-87).

[2]- المصدر نفسه، ص 89.

[3]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** ، ص 72-73.

[4]- عبد الرحمن طه، **أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 21.

الموسعة وعقلانية "ابن خلدون"(1332–1406م) المَبنية على الفكر الطبيعي، "ابن تيمية تقي الدين ابن أحمد"(1263–1328م) العملية»[1].

والعقل في الاسلام احتل مكانة هامة جعل منها "عبد الرحمن طه" حد بؤس لمن جاوزها عن عمد وإصرار «لأن العقل الذي لا يرى حيث العقل في دين هذه الأمة وحيث الهوى في دين غيرها فهو كَلاَ عقل»[2]. بمعنى أن يوافق فعل الإنسان مقتضى الدين الخاتم وإما إذا أتى شخص فعله مُتحدياً عن عمد وإصرار تدين هذه الأمة – الإسلامية – فقد جاوز حد بؤس فكره إلى حد سلب عقله.

ولربط حقيقة القول والعقلانية الموسعة صاغ "عبد الرحمن طه" القاعدة–الأخلاقية– الضابطة لفعل العبور من الحقيقة الوصفية إلى الحقيقة الحكمية في صورة مبدأ–أخلاقي– هو: لا تقبل القول حتى تظفر بحكمته فتزداد به عقلاً. إن الإمساك بحكمة القول فضلاً عن حقيقة الوصفية يمكن من توسيع العقل ومن تجاوز حدود "العقلانية المُجردة" و"العقلانية المُضيقة"، أي التحرر من أسر الانضباط بمراسيم الاحتجاج المجرد والاحتجاج الموجه إلى استشراف آفاق "عقلانية موسعة" تتسع لتصبح عقلانية معللة، ولتصبح أيضا عقلانية منهضة للعمل[3].

إن هذه "العقلانية المعللة" "عقلانية موسعة" لأنها تجمع بين طرق تعليلية مختلفة، ولأنها تتسع من جهة لاعتبار الأسباب من جهة أولى، ولاعتبار الغايات من جهة ثانية، ولاعتبار استناد التعليل بالأسباب إلى التعليل بالغايات من جهة ثالثة. يقول "عبد الرحمن طه": «ولما كان كل وصف من الأوصاف يخرُج عن استقلاله الذي كان عليه في الحجة المجردة ليصير مقترناً بمقصد من المقاصد، فإن العقل المدرك له يصير آخذاً بثلاثة طرق تعليلية بعد أن كان جامداً على واحدة منها، وهي:

أ– طرق التعليل الوصفي الذي يربط الأسباب بالمسببات، أو قل "السببية".

ب– طريق التعليل الحكمي الذي يربط الظواهر بمقاصدها، أو قل "الغائية".

---

[1]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص 37.

[2]- عبد الرحمن طه، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ص 141.

[3]-حمو النقاري، **منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، دار الامان، بيروت،2010، ص83.

ت- الربط بين التعليلين الذي يجعل التعليل الحكمي "النظر الملكُوتي" علة التعليل السببي "النظر المُلكي"[1].

أما عن تعلق "العقلانية الموسعة" بالإنهاض إلى العمل، يرى "عبد الرحمن طه" لما كانت الحكمةُ قيمَةٌ، وكانت القيمة هي أصل كل أمر يستحق أن ننتهض للعمل وفقه فالحكمة في الحجة الحية إذن تجلب العمل كما كان الحكم في الحجة المجردة يجلب النظر. وكما إن الانتهاض للدخول في العمل يفيد في أمرين من جهة، ويستدعي الاقتداء من جهة أخرى، فإن من يدخل في العمل فقد زاد في عقله من جهتين:

- من جهة تصحيح ما سبق أن علم به، أي ترسيخ المعلومات وتثبيتها.
- جهة علم تحصيل، علم مالم يسبق أن علم به، أي العلم بالمجهولات[2].

- رابعاً: ربط العقل بالحداثة وما بعد الحداثة:

هنا نكتشف تصنيف آخر بعد التصنيف الأول للعقل عند "عبد الرحمن طه" المتمثل في: "العقل المجرد"، "والعقل المسدد"، "والعقل المؤيد"، أما التصنيف الثاني يتمثل في تصنيف العقل إلى ثلاثة أقسام أيضاً: عقل ما قبل الحداثة، وعقل الحداثة، وعقل ما بعد الحداثة حيث نجد:

1- **عقل ما قبل الحداثة:** فعقل ما قبل الحداثة اختص بكونه يصل الأشياء بعضها ببعض طالباً تركيبها في مزيج شامل، أو تأليفها في وحدة كاملة[3].

2- **أما عقل الحداثة:** اختص بكونه يفصل الأشياء بعضها عن بعض، طالباً تحليل الكل إلى أجزائه، أو رد المجموع إلى عناصره، حتى أنه يمكن اعتبار لفظ "العقل" بالنسبة لهذه الحقبة التالية، مرادفاً للفظ الفصل؛ إذ تعقل الأشياء فيها بطريق فصل بعضها عن بعض، بل على قدر فصلها، يكون عقلها، كأن القانون الي يحكم الإدراك في الحداثة هو نقد الاشياء، لا عقد القلب عليها.

---

[1]- عبد الرحمن طه، **روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2012.ص269.

[2]- حمو النقاري، **منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، ص(85-86).

[3]- عبد الرحمن طه، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ص 27.

3- **عقل ما بعد الحداثة:** فقد اختص بكونه يبلغ بهذا الفصل بين الأشياء منتهاه واقعاً في تفتيتها البعيد، كأن القانون الذي يحكم الإدراك فيما بعد الحداثة، هو نقض الأشياء لا عقد القلب عليها ولا نقدها[1].

وعن المنهج العقلاني والحداثة يرى "عاطف العراقي" في مؤلفه" النزعة العقلية عند "ابن رشد"، أن منهج "ابن رشد" هو الروح التي تبدد الظلام وتجلب النور، فـــأوروبا « تقدمت لأنها أخذت بفكر "ابن رشد" صاحب الطريق المفتوح، في حين تأخر العرب فكرياً لأنهم أخذوا بآراء "الغزالي" اللاعقلانية»[2]، حيث يكره "عبد الرحمن طه" "التقليد" و"ابن رشد" عنده أكبر مقلد وهكذا كان هذا الفيلسوف في رأيه أكبر مشرع للتقليد في الفلسفة، وأنه أمد المُحدثين بهذه المشروعية، فإذاً لا عجب أن يتهافتوا على الفكر الغربي الحديث ينقلِون ويجترون- كما تهافت هو على "أرسطو" يشرح ويفسر- معتقدين أنهم دخلوا عصر الحداثة من بابه الواسع وهم لم يفعلوا إلا أنهم ازدادوا بُعداً عنها، فهل يعقل أن تُنال الحداثة من غير توفر القدرة على إبداع مؤصل؟[3]، بلى لأنها تصل المترجمات بما عند المتلقي من أسباب التواصل ما تستطيع أن تحيا بها هاته الترجمات في القلوب، والعقول فتثمر في عملية الإبداع فكراً مستقلاً ومتميزاً بأصوله عن المنقول، كما يرى "عبد الرحمن طه" أن "ابن رشد" بعيداً عن مجاله التداولي قريب من العقل الغربي[4]. وهذه دعوى لإعادة النظر في مفهوم العقل، والعمل على مقتضاه لإبداع فلسفة كونية من منطلق عقلانية موسعة لا مضيقة، وتفكير فلسفي مبدع ومتجدد لا مقلد ومتبع للآخر.

وانتقادات "عبد الرحمن طه" للمفكرين الحداثيين العقلانيين والمُقلدين بسبب أنهم غارقون في التقليد لدرجة أصبحوا يقرؤُون دينهم وواقعهم بمفاهيم وبعقل غيرهم، فالمسلمون المحدثون خصوصاً لو تأملوا واقعهم بعقلهم الخاص وفي حدود مجالهم التداولي اللغوي والمعرفي والعقائدي لأبدعوا فلسفتهم، لكن « المفكرين الحداثيين تشبعت عقولهم أيما تشبُع بأساطير اليونان إلى درجة أنهم لم يعودوا يرون في تعدد الآلهة ما ينافي العقل، بل، على العكس، قد يرون فيه عقلانية أعلى من عقلانية التوحيد، بحجة أن مبدأ التعدد

---

[1]- المصدر نفسه، ص (27- 28).

[2]- عباس أرحيلة، **فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، ص139.

[3]- عبد الرحمن طه، **حوارات من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2011، ص (114- 115).

[4]- عباس أرحيلة، **فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، ص143.

مطلب ديمقراطي، بينما مبدأ التوحيد مَجلَب للعنف، وليس هذا موضع الرد عليهم؛ لذلك، يتعين أن نميز معقول الأديان من لا معقولها على مقتضاها العقلي الخاص، لا على المقتضى العقلي لهذا الفكر الوضعي»[1].

إن نقد " عبد الرحمن طه " للمثقف المقلد «هو أنه يترك الموسع من الأمور، ويأخذ بالمتضيق منها، فقد اتبع غيره في الانغلاق في "العقلانية المجردة الضيقة"، التي تقطع صلتها بالعمل الديني، في حين كانت بين يديه عقلانية أخرى تتسع لهذه "العقلانية المجردة" وتزيد عليها، إذ هي قادرة على تخليقها وتوجيهها، عقلانية أصولها في الدين وفروعها في الدُنيا؛ وبهذا يكون المقلد قد كسر عقله، ومكسور العقل إنسان يائس»[2].

وهذا معناه أن المقلد اتبع غيره في الانحصار في الحياة المادية الضيقة، التي تقطع صلتها بالتجربة الروحية، بينما كانت بين يديه حياة أخرى تتسع لهذه الحياة المادية، وتزيد عليها، وبهذا يكون هذا المقلد قد بتر روحه، ومبتور الروح إنسان أشد بؤساً من كل أحد. وعليه فإن المقلد ينهض إلى إقناع الآخرين بخصوصية الدين، وتأكيده على المواطنة التي لا تدين إلا بدين العلمانية، فإذا أطمأن إلى تسليميهم بهذه الخصوصية خطا بهم خطوة أخرى فدعاهم إلى الاعتبار بانفتاح الحداثة على كل الممكنات، وأحد هذه الممكنات هو إنكار الألوهية، وعندها لا يبقى من تدينهم شيء، وهو مأموله الأخير، والذي لو تحقق لتعبدت المخلوقات بعضها لبعض، كما يتعبد هو لمن يقلدهم بدل أن يتعبدوا لخالقهم[3].

وقد رد الفيلسوف "عبد الرحمن طه" في كتاب (بؤس الدهرانية) على دعوى مفكري الحداثة التي تندرج في فصل الأخلاق عن الدين بتوصيفها بأنها:

1- دعوى انحصار الأخلاق في التعامل بين الأفراد≠ التعامل مع سائر المخلوقات.

2- دعوى الفرق بين الديني والروحي≠ الدين والروحيات متلازمين تلازماً تفاعليا.

3- دعوى دهرية الروحيات≠ روحيات التسيُد وروحيات التزكية وهذه أصولها الدين.

وهذا معناه إن المثقفين قد قلدوا الحداثيين في هذا تقليد عبودية ورثهم بؤس فكر، ومن هذا المنطلق سقط المقلدُون في توحيد العلمانية التي هي انفصال لا اتصال، وأختها العولمة

---

[1]- عبد الرحمن طه، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ص 142.

[2]- المصدر السابق، ص(143_144).

[3]- المصدر نفسه، ص 146.

التي هي اتصال لا توحيد. مُعتقدين في الحداثة أيضا انها توحد لا تفرق، ناسين أن منطق عملها يُخالف روح الحداثة لديهم، «وحتى لو فرضنا أن الحداثة شأنها أن توحد بين مختلف الأمم، فإن المنطق يوجب، قبل حصوله هذا التوحد الذي تحدده مقتضيات ثقافتها؛ لكن من يصرُ على التقليد لا يعرف مثل هذا المنطق، وحتى إذا عرفه كم يتعثر فيه! وحتى إذا لم يتعثر فيه، فإنه لا يطيق العمل به، أليس يُعكر عليه صفو التقليد ويحرمه لذاته!»[1].

فإذا كانت "اللاعقلانية" هي مُخالفة "العقل المجرد أو المضيق"، فأن للروحيات الائتمانية عقلانية تستوعب "العقلانية المجردة" مع صرف آفاتها، و آفتُها الكبرى هي انفصالها عن عقل الوحي، فلا تأخذ مقاصد ولا وسائل، في حين أن عقلانية هذه الروحيات هي التزود من عقل الوحي بالمقاصد، حتى يحصل اليقين في نفعها؛ وأيضاً بالوسائل حتى يحصل اليقين في نجوعها، وعليه فالروحيات الائتمانية لا عقلانية بالمعنى المضيق، لكنها عقلانية بالمعنى الموسع، أو قل عقل الروحيات الائتمانية أعقل من عقل المعارف الدهرية[2]، كون الدهري سيتهم الروحية الائتمانية بالجمود على الطقوس، وطقوس الروحية عند الدهري تتمثل في الطُرُقية [=].

والعقل العربي الإسلامي في تقليده لعقل الحداثة، وامتثال روحيات التسيد فيه أدى إلى انقلاب العقل، أو انتكاسته، لأن لكل حداثة روح تُغيير واقعها، في حين قد يكون عقل حداثة لا يمتدُ بصلة لواقعه، كما لا يستطيع تغييره، وذاك شأن عقل المثقف المقلد، لأن « روحيات التسيد التي يُقلد فيها المثقف غيره من مفكري الحداثة لن تورثه إلا عقلاً مقلوباً، أو منكوساً، أو هما معاً، والعقل الذي يكون بهذا الوصف عقل ميؤوس منه، فلا هو يقدر على أن يدفع آفات المجتمع، لا الكبرى ولا الصغرى، ولا أن يقي أبناء هذا المجتمع من عثرات التاريخ، لا قريبة ولا بعيدة؛ فمن انقلب، أو انتكس عقلُه، لا يمكن أن يُرجى خيره، بل ينبغي أن يُتقى شره»[3].

---

[1]- عبد الرحمن طه، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ص 153.

[2]- المصدر السابق، ص (163–164).

= **الطرقية:** الطرقي عرفاً من أسلم وجهه لشيخ مبتدع و اتخذه رباً يستمد منه الرزق و الشفاء والنصر على الأعداء، و هداية القلوب، و تفريج الكروب، و يعوذ به فيما يحاذره، و يلوذ به فيما يؤمله، و اتخذه بذلك إلهاً ثم هو مطيع له فيما أمر، و منتهٍ عما عنه زجر.

[3]- عبد الرحمن طه، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ص 181.

[2]- المصدر نفسه، ص183.

و"عبد الرحمن طه" أنتقد مفكري الحداثة، لأنهم بنوا تصوراتهم على فصل الأخلاق عن الدين، سواء تعلق الأمر بالعلمانية في شكليها الجزئي والشمولي، أو العولمة في شكلها العلماني، لأن المثقف العربي المُسلم قد ظلم الأخلاق والدين معاً، بتقليده لأخلاق دهرية أنزلوها رتبة الدين لدوافع مخصوصة «لا تفي مُطلقاً بالغرض الروحي الذي يُميز الأخلاق المُتصلة بالدين، كما تتجلى في الأخلاق الائتمانية»[1].

لكن ظلم المقلدين من مثقفينا للدين والأخلاق أعظم من ظلم الذين يقلدونهم لأسباب عدة:

- **أحدها:** أنهم يقلدونهم ويتبعونهم فيما لا ينبغي تقليدهم واتباعهم، لأن في مجالات تراثهم غَنَاءً عن هذا الرأي الذي يقلدون ويتبعون فيه غيرهم.
- **ثانيها:** أنهم يقعون في تشويه ما ينقلون عن هؤلاء المفكرين، ذلك لأنهم يقطعون المنقول عن سياقاته الأصلية، ويقومون بتنزيلها على سياقاته الأصلية الأخرى، يصل اختلافها عن الأخرى إلى حد التعارض معها.
- **ثالثها:** أنهم يتعثرون في استيعاب مضامين ما يقلدون، فضلاً عن آلياتها التي هم أعجز عن الارتياض عليها كما يرتاض عليها أصحابها، بل قد يحصل أن يحملوا هذه المضامين على محامل وتأويلات هي نقيض دلالاتها في أصولها.
- **رابعها:** أنهم يُغالون في تصديق ما يقلدون إلى غاية أن يضفوا عليه صفة الإعجاز والتقديس، فيطلقون أحكاماً كانت مقيدة في أصلها، أو يضعونها في موضع غير موضعها، أو في رتبة غير رتبتها.
- **خامسها:** أنهم يشددون على قرائهم في التمسك بمنقولهم، بحجة أنه لا دخول إلى عالم الحداثة إلا من بابه، مؤكدين في نفوسهم جملة من عقد نفسية تبقي عقولهم عيالاً على أفكار غيرهم إلى الأبد، عقد تبقيهم عبيداً يستمرئون عبوديتهم[2].

- **خامساً: الحضارة الإسلامية والعقلانية الحوارية:**

إن "عبد الرحمن طه" يُعلق أهمية كبيرة بالغة على الحوار، ويذهب إلى حد تنزيله منزلة الحقيقة، فقد توصل إلى قناعة هامة، هي أن الحضارة الإسلامية قد ابتدعت عن

---

[2]- المصدر السابق، ص(183– 184).

طريق المُناظرة عقلانية خاصة بها، يُسميها "العقلانية الحوارية" و «أهمية الحوار الآلية تكمن في أنه يُعطي حقوقاً ويوجِبُ واجبات، أما الأهمية الداخلية فهو أن الحوار يعود بك إلى الأصل، أي أن حواري مع الآخرين هو حوار لمعرفة الذات»[1]. والمغزى من هذا الكلام هو أن نفرق بين الحوار ككلام يعني إرسال الكلام أيضاً، وبين المُناظرة، لأن المُناظرة كانت لها قواعد تضبطُها ضبطاً كاملاً ولها أخلاقيات، ومن يخرج عن هذه الأخلاقيات وهذه الضوابط، يصبح كلامه غير مسموع، بمعنى غير مقبول، لأن المُناظرة كانت عبارة عن طريقة ليست فقط لتصحيح المعرفة، بل لتحصيلها.

وعليه لا نُخلط بين المُناظرة والجدل، فالجدل وجد بغاية الانتصار والغلبة، بينما المُناظرة هي أصلاً البحث المشترك طلباً للصواب وسواءً أظهر الصواب على هذا الجانب أم على ذاك فينبغي قبوله[2].

كما يرى "عبد الرحمن طه" أن العقلانية الحوارية "المناظرة" هي من فضائل التراث الإسلامي، الذي كان مُنفتحاً يأخذ من الآخرين، وهذه العقلانية نجدُها عند كبار الفلاسفة أمثال الفيلسوف الألماني "هابرماس يورغن" الذي يؤكد على الحاجة في عصرنا اليوم إلى عقلانية حوارية، يعني كل كتابة يسميها تواصلية، مع انتقاده للعقلانية الآداتية التي تهيمن على عملية التفكير.

وعليه «إن "العقلانية الآداتية" التي ينتقدها "هابرماس" تستعمر عالم الحياة الرحب، وفي مقابلها يُنافح عن "العقلانية التواصلية" التي لا تهدف إلى الربح والكفاءة والفاعلية، وإنما إلى تحقيق التفاهم في العالم المعاش، وتحدد وظيفة أخرى للعقل لا يتم اختزالها في الوظيفة المعرفية، وإنما يحل محلها تنسيق في الفاعلية التواصلية لطبقتين: القول، والعمل»[3].

كما نلمس انتقاداً مُشابهاً "عبد الرحمن طه" قدمهُ للمتفلسفة المعاصرين أساسه رفع دعوى التواصلية، ولكن غايته أخلقة التواصلية بما يجعلها مبدعة، لا عقلنتها بما يجعلها مؤدلجة بين أهداف المذاهب والتيارات الفلسفية المُختلفة باختلاف انساقها المعرفية

---

[1]- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، عبد الرحمن طه، **مسارات(حدود العقل في العصر الحديث)**، ج2.

[2]- المرجع السابق.

[3]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص 26.

وتطوراتها التاريخية يقول "عبد الرحمن طه" في هذا الشأن: «أما متفلسفة هذا العصر من المسلمين فلم يتكلفوا حتى عناء التوفيق بين الفلسفة الغربية و الإسلام، بل أخذوا يتلقفون قضاياها تلقفاً أشبه باللقم منه بالتلقي، ويقلدون مفكريها التقليد الأعمى، لا يُبالون إن جاءهم هذا التقليد بما يزيدهم عجزاً عن التفلسف، ظانين أنهم يحسنون بأنفسهم صُنعاً، فهؤلاء أبعد ما يكون من المتقدمين عن الفلسفة الإسلامية، فلاهم قادرون على التصرف فيما يتلقفون، ولا بالأحرى هم يطيقون أن يتصورا خلاف ما يقلدون»[1].

- سادساً: العقلانية التراثية وشرط تداخل العلوم:

يتكلم "عبد الرحمن طه" عن صنف آخر من العقلانية تحت دعوى تكاملية المعرفة، أو تداخل العلوم التي ضمنها نظريته التكاملية للتراث، والتي تتحدد بالنظر في المناهج والعمل بها؛ فيصبح وصفها بأنها "عقلانية مناهج"[2]. فإن "ابن رشد" قد تزعم مخالفته لمقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي على عدة أصعدة[3]، و على العكس يرى "عبد الرحمن طه" إن الأصل في التداخل المعرفي هو بلوغ النهاية في خدمة المجال التداولي[4]. من هنا كان "ابن رشد" من أشد المناوئين لأهل التداخل بين العلوم وتكاملها، بل إن الرجل لا يرى في الشريعة والحكمة إلا وجه الانفصال، أكثر من وجه الاتصال، فكان الأولى أن يُسموا كتابه المعلوم على النحو التالي (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الانفصال)[5].

ومنه نعلم أن "**العقلانية التراثية**" قد انقسمت في الفكر العربي الاسلامي إلى عقلانيتين: "**عقلانية تكاملية**" في نظرتها للتراث العربي الاسلامي، يمثلها "عبد الرحمن طه"، و"**عقلانية تجزيئية**" للتراث العربي الاسلامي، يمثلها "الجابري محمد عابد" متمثلة في العقلانية الرشدية التي كان أثرها في الفكر العربي المعاصر نتيجة تأثير الترجمة الرشدية، وشروحاتها للفكر الأرسطي، المليئة بالتناقض الجامع بين ما هو مقبول وما هو مردود في الوقت نفسه، وهذا ما عبر عنه "عبد الرحمن" طه" قائلاً : «أما "ابن رشد" فيرجع نظره إلى

---

[1]- عبد الرحمن طه، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ص 20.

[2]- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب،1993،ص87.

[3]- بن عدي يوسف، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص52.

[4]- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص92.

[5]-يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص(52- 53).

أن الموافقة بين القول الفلسفي والقول الطبيعي مقبولة في اليونانية، ومردودة في العربية، فيكون "ابن رشد" جامعاً بين القول بالتداخل في اليونانية، والقول بالتجزئة في العربية»[1]. وهذ ما أوقع الفكر العربي الاسلامي الحديث والمعاصر في عدم الاتساق التداولي الناتج عن رغبة الشارح في تفكيك التراث إلى أجزاء متباينة ومتباعدة، في الوقت الذي ينبغي أن يُقارب التراث بنظرة تكاملية وشمولية[2].

وإلى جانب الصنفين الأولين "**للعقلانية التراثية**" أضاف "عبد الرحمن طه " صنف ثالث أسماه "**بالعقلانية الكلامية**"، حيث يرى في "**العقلانية التراثية**" بأن« القيم الأخلاقية والدينية، هي في صميم تكوين النظر العقلي، الذي لا سبيل إلى إنكاره»[3]؛ ولأن المناظرة الكلامية في الفكر الإسلامي العربي من أكثر الأشكال تعبيراً عن النموذج القصدي و التبليغي وإشراك الغير في الحقيقة والصواب، فإن هذه الممارسة الكلامية التناظرية لا تستوي إلا بعد تحقق شرط التفاعل بين الذات والغير، عن طريق الاستدلال الحجاجي، إذ بذلك يحصل ما سماه "عبد الرحمن طه" "العقلانية الكلامية المعاقلة".

إن "**العقلانية الكلامية**" قائمة على الرد على دعوى أو مبدا الإحلال بالإنسانية الذي دعت إليه "**العقلانية الدهرية**".

أو **العقلانية الدهرانية** كصنف رابع أضافه "عبد الرحمن طه" نتيجة نقده لبؤس الفكر الغربي، حيث أن الدهرانيين لا يقصدون، في بعض الأحيان "بالعقلانية" سوى إحلال الإنسان محل الإله، وإسناد كمالات الجلال والجمال إليه، ظانين أنهم يسترجعُون صفات بشرية ألقى بها الإنسان خارجه، مُتصوراً كمال وجوده في عالم أفضل[4]، مع العلم أن "**العقلانية الدهرية**" دعت إلى تخلق الإنسان بأخلاق الإرادة الانسانية، التي أنزلت الإنسان مرتبة ناسوتية ثانية عكس الناسوتية الأولى.

إن "عبد الرحمن طه" من خلال "**العقلانية الكلامية**" المنافح عن الدين والإنسان يرى: «أن الناسوتية الثانية تذهب أبعد مما ذهبت إليه الناسوتية الأولى في إقامة الإنسان مقام

---

[1]- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص(82–99).

[2]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص53.

[3]- عبد الرحمن طه، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص153.

[4]- عبد الرحمن طه، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ص 62.

الإله، بل جعلته يزدوج به، فقد وضع "فيري لوك" مصطلحاً مركباً، وهو "**الإنسان الإله**"، ليدل به على الآمر الآدمي، ويستبدله مكان الآمر الإلهي، جاعلاً منه شاهداً على التَخَلُق الدهري الذي يحققه البشر»[1]، وهذا معناه أن الناسوتية الثانية أي "ناسوتية الانسان الإله"، تصبح ناسوتية بدون إله، كما عبر عنه "فيري" في حقيقة المسيح –عليه السلام– أنه إله تجسد في الإنسان مضحياً من أجله، ليفتديه ويمحو عنه خطاياه، أو كون الإنسان خُلق على صورة الإله[2].

– سابعاً: العقلانية و خصوصية الاختلاف:

إن أصلية الاختلاف في كل كلام مبنية على مقدمتين أولاهما: أن الأصل في الكلام هو الحوار، وثانيتهما: أن الأصل في الحوار هو الاختلاف لا الخلاف، وعليه كان الخلاف علاقة تواصلية وحوارية وتنازعية، نظرية يغلب حصولها بين الجهلاء والمقلدين والمتحكمين ومن هنا كان ذمه والنهي عنه، وكان الاختلاف علاقة تواصلية وحوارية وتنازعية نظرية يغلب حصولها بين العقلاء والمجتهدين والحكماء، ومن هنا كان حمده والحث عليه، إذ أن "عبد الرحمن طه" لا يَعُدُ الاختلاف فقط طبيعة جوهرية لكل كلام، ومن ثمة للإنسان – إذ لا إنسان من دون كلام– وإنما يعده أمراً محموداً ومطلوباً أيضاً، ومن ثمة يُعلي من شأن العقل والتدليل، والاجتهاد في كل كلام، وعند كل إنسان[3].

وإلى جانب العقل كأداة المعرفة، وضدها الحس، بالإضافة إلى التدليل، والاجتهاد، كطرق لتحصيل للمعرفة، نجد خبر النقل، وشهادة العدل، وشعور القلب، يرى صاحب كتاب (روح الدين) "عبد الرحمن طه" إلى جانب "حجة العقل"، وضدها "الحس" اللذين تقرر في الممارسة العلمية كطريقين لتحصيل المعرفة، نجد أدلة ثلاثة أخرى لا يقل الاعتماد عليها في اكتساب المعلومات عن اعتماد الدليلين السابقين، بل قد يزيد عليه، ولو أن هذه الأدلة الأخيرة لم تحظ بالبحث المنطقي والدرس المعرفي اللذين حظى بهما الدليلان الآخران، أحدهما: **خبر النقل**، وهو الخبر الذي ينقله الفرد الواحد أو الجماعة الواحدة، عن أصل معين قد يكون إلهاً أو نبياً، أو إنساناً عادياً، وثانيهما: **شهادة العدل**، وهي الإخبار عن

---

[1]- المصدر نفسه، ص66.

[2]- المصدر السابق، ص 67.

[3]- حمو النقاري، **منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، ص(42–43).

الشيء مع ادعاء العلم به والصدق في قوله، وثالثهما: **شعور القلب**، وهو أحوال المعرفة التي يجدها الإنسان في باطنه ولئن كان صاحب هذا الشعور لا يستطيع نقلها إلى غيره على الوجه الذي خبرها في نفسه فلا يمكن أن تنفي بالقطع إنه له إدراكاً ما بمضامينها ومراتبها، وأن حديثه عنها حديث صادق ولو أنكرناه. والملاحظ أن اختلاف الأدلة يوجبه اختلاف المسائل التي يستدل عليها نوعاً ورتبةً، فما يُستدل عليه بدليل بعينه، قد لا يصح أن يُستدل عليه بغيره، بحيث يجوز أن يحتاج الاستدلال على الوجود الإلهي إلى دليل أعلى رتبة من حجة العقل، التي جمد عليها "اللاأدري"، وقد يكون هو شعور القلب أو الخبر المتواتر[1].

ومن خصوصية الاختلاف عن الآخر عند "عبد الرحمن طه"، "**العقلانية المؤيدة**" والوسائل الناجعة، وهذه الأخيرة من نتائجها الجمع بين معرفة الموضوعات و معرفة الله.

إن جعل "النظر الايماني" أساساً "للنظر العلمي"، والاستزادة الدائمة في التخلق والاجتهاد المستمرة تكون بالتعلق بالقيم المؤدية إلى الرسوخ في العلم وفى معرفة الله، حيث لا سبيل للمتخلق لتحصيل الوسائل الناجعة وتحصيل اليقين فيها، إلا الإتيان بنصيب من العمل يفوق النصيب الذي أتي به لتحصيل القدرة على إدراك المقاصد النافعة، ولا يفوقه إلا إذا استوفى شروط ثلاث:

– أن يستقيم له الجمع بين المقال والسلوك(عدم انفكاك القول عن الفعل).

– أن يتم له الجمع بين معرفة الموضوع الذي ينظر فيه ومعرفة الله(عدم انفكاك المعرفة بالله على العلم بالأشياء).

– أن يكون في تخلقه متسع للاستزادة الدائمة من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضرر (عدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة)[2]. وإذا استوفى المتخلق هذه الشروط صارت أفعاله وسائل موصولة إلى المقاصد النافعة، أو قل صارت وسائل ناجعة.

كما بين "عبد الرحمن طه" أيضاً خصوصية أخرى، هي "**الحوارية الاختلافية**" بين المنطق الحجاجي الغربي المعاصر والمنطق الحجاجي الإسلامي العربي القديم، ولقد تم تناول الحوار الاختلافي في المنطق الحجاجي الغربي المعاصر ضمن درس ظاهرة

[1]- عبد الرحمن طه، **روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، ص(60-61).

[2]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص(72–73).

التوجه إلى الغير بالقول، الذي يُسميها بعضهم اصطلاحاً (La stratégie discursive)[1]، والمقام القولي، إذن مقامان: "مقام توصيلي"، و"مقام تواصلي"، والمُعتبر منها في مقاربة الحوار الاختلافي هو المقام التواصلي[2].

أن الحرية الفكرية بمظهريها، مظهر الحق في الإبداع، ومظهر الحق في الانتماء ليست حرية مُرسلة لا انضباط فيها، وإنما هي حرية مضبوطة بجملة من المعايير، بمراعاتها تكون حرية مشروعة ومعقولة ومقبولة، كما أن هذه الحرية من جهة تفعيلها وممارستها تشمل المجالات كلها علمية كانت أم عملية[3]؛ وباستشكال الصلة بين النظر والحرية في الفكر الحجاجي الغربي المعاصر، تقررت حقائق ثلاثة:

- لكل الحق في أن يدعي ما يرى، وعليه واجب التدليل على ما ادعى.
- لكل الحق في الانتماء إلى جماعة فكرية ما، وعليه واجب بناء انتمائه على قرار يتخذه لا إكراه فيه ولا خنوع ولا خضوع.
- لكل الحق في الإعراض عن الانتماء إلى جماعة فكرية ما، وعليه واجب بناء امتناعه عن الانتماء على الاعتراض، أو المعارضة[4].

فالتحرر الفكري إذن فعل تتكامل فيه حقوق بواجبات تكاملاً يَنضبطُ بجملة من المعايير نسبية، وخاصة «[...] إن التحرر الفكري [...] وسيلة من وسائل تدبير "الحوار الاختلافي" الذي تقتضيه "المغايرة" الحاصلة قطعاً، وضرورة بحصول "الغير" و"الأغيار"، مع "الذات" و"الأنا"، إذ لا وجود إنساني إلا "بالغيرية"؛ كما إن النظر في التحرر الفكري" لا يمكن استفاؤه إلا بالنظر في "الحوار الاختلافي"»[5].

فخصوصية الاختلاف عند "عبد الرحمن طه" منبعها أخلاقيات الحوار والحجاج فالطرح المنطقي الحجاجي والمناظراتي لمسألة الاختلاف يؤول إذن إلى الجواب عن كيف

---

[1]- L'argumentation: colloque de cerisy, du 22 au 29 aout. Au centre; **culturel international de Cerisy –la salle ; textes éd, par Alain Lempereur n, philosophie, et langage liège** : Mardaga, 1991

[2]- حمو النقاري، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت،2014، ص21.

[3]- المرجع نفسه، ص 17.

[4]- المرجع السابق، ص19.

[5]- المرجع نفسه، ص 20.

يكون الضبط الأخلاقي، من جهة العلم، ومن جهة العمل، لتدبير الاختلاف في أفق التعاون لرفعه وللانتهاء إلى التوافق حول الصادق والصائب.

أما نظر "عبد الرحمن طه" في مسألة الاختلاف وفي ضوابط تدبير الاختلاف، كان نظراً آيلاً هو أيضاً إلى الجواب عن كيف يكون الضبط الأخلاقي لتدبير الاختلاف، ولكن من منظور إسلامي عربي خاص، أي انطلاقاً من تبعيته النسبية الأصلية، ولقد كان منطلق هذا النظر الذي أختص به تجاوز مفهوم "التعاون" إلى مفهوم أعلى منه هو مفهوم "التعارف" تجاوزاً أدى إلى التنبيه إلى إمكانات جديدة لتخليق تدبير الحوار.

- **ثانياً: أهداف الحديث عن مراتب العقلانية:**

إن حديث "عبد الرحمن طه" عن مراتب العقلانية موجه نحو التهوين من شأن "**العقلانية المجردة**"، باعتبارها "عقلانية ضيقة"، ونحو الإعلاء من شأن "**العقلانية المُسددة**" و"**العقلانية المُؤيدة**" باعتبارهما وجهتين لعقلانية أعلى هي "**العقلانية الموسعة**"، يقول "عبد الرحمن طه" في كتابه (سؤال العمل) عن "**العقل الموسع**": «واضح أن "العقل الموسع" يشمل ما أسميناه من قبل "**العقل المسدد**" و"**العقل المؤيد**"، [...][1]، فلنوضح كيف أن هذا "**العقل الموسع**" الذي ينبني عليه النص الديني المنزل لا يتعارض مع الإيمان« "**فالعقل الموسع**" تزدوج فيه قوى الإدراك، بحيث تكون كل واحدة من هذه القوى الإدراكية عبارة عن قوتين اثنتين: **احدهما:** قوة خارجية: – أو حسية– لا تدرك من الأشياء إلا ظواهرها وقوانينها، وهذه القوة هي التي نطلق عليها اسم "**العقل المجرد**"، إذ لا يشترط فيها الدخول في العمل الديني؛ **ثانيهما:** قوة داخلية – أو معنوية– تقف على بواطن هذه الأشياء، وأسرارها، ويشترط فيها التحقق بالعمل الديني بحيث لا يحصلها إلا ذو "**العقل المسدد**"، أو ذو "**العقل المؤيد**"»[2].

ولما كان العقل هو فعل الربط بين الأشياء، إلا إن هذا الربط اختلف بين اليونان والغرب اليوم، والإسلام:

---

[1]- عبد الرحمن طه، **سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2012، ص106.

[2]- المصدر نفسه، ص 107.

أ- **العقل عند اليونان:** اليونان كانوا ينظرون إلى هذا الربط على أنه ربط شامل للكون بحيث أن العقل هو ما يُشكل نظام الكون، (هذه الرابطة تشمل الكون كله).

ب- **في حين العقل عند الغرب الحداثي:** هو ربط، ولكن ربط بين وسائل وغايات، لم يعد الربط بين الأشياء كلها، فالربط هو أن تجعل لكل غاية الوسيلة المناسبة لها، فهو ربط إجرائي، ويسمُونه "**بالعقل الاداتي**"، وفكرة "**العقلانية الآداتية**" قائمة على هذا المبدأ.

ت- **في حين العقلانية في الإسلام:** هي ربط أيضاً، موصول بالتصور الحداثي في مسألة الربط، إلا أن "عبد الرحمن طه" يرى أنه ربط بين وسيلة ولكن ليست مع الغاية، بل ربط بين وسيلة وقيمة، فالربط العقلي في الإسلام، هو ربط الأسباب بالقيم، أو ربط الوسائل بالقيم[1].

وأهمية هذا الربط في الإسلام، هو أن القيمة ترفع الوسيلة إلى مستوى فوق المادي ينهي تلك الوسيلة ولو كانت مادية فهي تحقق دائماً معنى مثالياً، إذن الفرق واضح بين التصور الحداثي الغربي الذي ينتهي بتوسيل كل الغايات، وبين التصور الإسلامي الذي في الحقيقة يؤدي إلى تقويم كل الوسائل بعملية عكسية.

وهناك فرق أساسي بين "**العقلانية الحداثية**" (الآداتية) و"**العقلانية الإيمانية**" – تتحدد عند "طه عبد الرحمن"- بكون "العقلانية الحداثية" هي دائماً تقول لا يقين في أن الوسيلة التي سأختارها وسيلة ناجعة، ولا أن الغاية التي أختارها ستكون نافعة، حيث رفض اليقين أصبح مبدأ من مبادئ "العقلانية الحداثية"، في حين تتصف "**العقلانية الإيمانية**" **بأنها** تقتضي اختيار القيمة التي تُحصل اليقين في نفعها، واختيار الوسيلة التي تُحصل اليقين في نجاعتها[2]. وإن الإنسان لا يمكن أن يصل إلى القيم الأصلية بمحض الاستنباط من تلقاء نفسه، كما أن الوحي نزل ليمُدَ الإنسان بهذا اليقين، وهو الذي يُحدد المقاصد التي نفعها يقيني، أو القيم التي نفعها يقيني، ويُحدد له الوسائل التي نجاعتها يقينية جداً.

وهذا الاختلاف بين "**العقلانية الايمانية**" و"**العقلانية الآداتية أو الحداثية**" أشار إليه "عبد الرحمن طه" في رأيه أن اليقينية المستمدة **في** "**العقلانية الإيمانية**" هي يقينية مستمدة

---

[1]- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، عبد الرحمن طه، **مسارات(حدود العقل في العصر الحديث)**، ج2.

[2]- المرجع نفسه.

من النص الديني، وهي التي تُوفر للإنسان هذا اليقين، ولا سبيل إلى الوصول إلى هذا اليقين إلا بطريق هذا النص، لذا:« تبقى لنا فرصة أننا نُفرع على هذه القيم قيماً أخرى، ونفرع على هذه الوسائل، وسائل أخرى، وسينقل إليها بالضرورة اليقين الأصلي لأمهات القيم، وينتقل إليها يقيناً نجاعة الوسائل أمهات الوسائل الموجودة في النصوص»[1].

2-1-2- الربط بين العقلاني و القيمي:

لقد انطلق "عبد الرحمن طه" في رؤيته الحداثية، من الربط بين الوسيلة والقيمة، حيث حدد أنواعاً من العقلانيات" أشار لها البحث آنفاً مثل:(**العقلانية البرهانية- العقلانية المجردة- العقلانية الآداتية، العقلانية الحجاجية- العقلانية الإيمانية**)، وعمل على ربطها بالقيم الخلقية لتحصيل نجاعة الوسائل، ونفع المقاصد:

أ-العقلانية المجردة:

«عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد لايقين في نفعها بوسائل لا يقين في نجوعها»[2]. فهي عقلانية ضارة في المقاصد، وقاصرة في الوسائل، لأنها لا تمُت بالصلة للقيم اليقينية المنبثقة عن "**العقلانية الإيمانية**.

ب- العقلانية المسددة:

«عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد نافعة بوسائل لا يقين في نجوعها»[3] فهي عقلانية لا ضرر في مقاصدها، ولا نجوع في وسائلها، أي عقلانية نافعة في مقصدها، وقاصرة في وسائلها.

ت- العقلانية المؤيدة:

«عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في مطلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة، ولا يتمُ هذا الجمع بين نفع المقاصد، في ثباتها وشموليتها، وبين نجوع الوسائل، في تغيرها وخصوصيتها، إلا بدوام الاشتغال بالله، والتغلغل فيه»[4]، فهي عقلانية تجمع

---

[1]- المرجع السابق.

[2]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق**، ص75 .

[3]- المصدر نفسه، ص 75 .

[4]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص76، راجع أيضاً: طه عبد الرحمن **العمل الديني وتجديد العقل**، الباب الثالث، ص (121- 209).

لصاحبها بين نفع المقاصد ونجاعة الوسائل. وخلاصة القول عن هذه العقول الثلاثة إنها مُتراتبة تراتب فضل وقدر يجمع بين العقلاني والقيمي:

1- أدناها "**العقل المجرد**": الذي ينظر في الظواهر الخارجية، متوسطاً بوسائط مادية، ومُقصياً المعاني الروحية.

2- وسطها "**العقل المسدد**": الذي يتوجه إلى طلب المقاصد الحق، التي أهدى إليها الدين، الجالبة للنفع، والدافعة للضرر، تَوجُهاً سالكاً لطرق قد تكون غير موصلة، وغير مُفضية إلى تحقيق هذه المقاصد.

3- وأعلاها "**العقل المؤيد**": الذي يتوجه إلى طلب المقاصد الدينية باعتبارها الأنفع والأيقن توجهاً سالكاً لطرق نافذة ومؤدية إلى تحقيق هذه المقاصد.

ولما كان العاقل يطلب اليقين في المقاصد وفي الوسائل تعين عليه طلب تجاوز "**العقلانية المجردة**"، والخروج منها لن يتسنى له إلا عن طريق التوسل بالقيم العملية، والتخلق بأخلاق الدين، أي العمل الذي يكون مستمداً من شرع هذا الدين، أي الموافقة لشرع هذا الدين الذي يجنبه مساوئ التوجيه، بالإضافة إلى اجتلاب المنفعة الذي ينبني على القيم المعنوية ويتطلب بُعد النظر ونزاهة النفس والاشتغال الذي يفيد في تجسيد العمل وفي رفع قيمة العلم المقترن به وفي توسيع المدارك وفي تصحيح السلوك أصلا مقصدا ووسيلة[1]، وهذا الخروج سيكون خروج إلى "**العقلانية المسددة**"، بأنها عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد نافعة- أي مقاصد الدين التي هي أنفع المقاصد وأيقنها، معرفة- قد تفتقر إلى تحصيل الوسائل الناجعة لتحقيق هذه المقاصد، التي تم الاهتداء إلى معرفتها.

ولما كان العاقل لا يطلب اليقين في المقاصد فقط، ولكن يطلب أيضاً تحصيل الوسائل الناجعة للإيصال إلى تحقيق هذه المقاصد تعين عليه طلب تجاوز "**العقلانية المسددة**" والخروج منها لن يتسنى إلا بالاجتهاد في تتميم معرفته بالمقاصد الدينية بامتلاكه لأنجع الوسائل المُحققة لهذه المقاصد، ولن يكون هذا التتميم إلا بالارتقاء إلى رتبة عُليا من العقلانية هي رتبة "**العقلانية المؤيدة**".

[1]- عبد الرحمن طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص67.

وقد وضح "عبد الرحمن طه" «كيف أن المتخلق بأخلاق الدين وحده هو الذي يحصل رتبة "**العقلانية المسددة**"، ثم كيف أنه يرتقي منها إلى رتبة "**العقلانية المؤيدة**،" متى اتقى الآفات التي قد تدخل على عمله، وكيف أن واجبه هو أن يعمل جاهداً من أجل الارتقاء إلى هذه الرتبة الثالثة، التي تجعل له عقلاً كاملاً، يدرك ما لا يدركه غيره ويصيب حيث لا يصيب»[1].

وهذا يعني أن العقل الانساني لن يكتمل إلا بمبادئ النظرية الاخلاقية الإسلامية كونها مصدر ارتقاء للعقل البشري من رتبته الأدنى، المجردة إلى مراتبه العليا، بَدْءاً برتبة التسديد وصولاً إلى مرتبة التأييد، المُؤدية إلى درجة الاكتمال في إدراك الحقيقة.

ومما سبق رأى بعض الباحثين أن "الحقيقة العربية" = لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال "**العقلانية الأخلاقية**"، من هؤلاء الباحث "علي حسين الجابري"* القائل بأن: « الحقيقة العربية لا يمكن أن تحقق إلا في ظل التحرر العقلاني المرتبط بالأخلاق والقيم، وفقاً لجدلية المادة والروح وعلاقة الأرض بالسماء[...]»[2]. من هذا الكلام يرى "الجابري" بأنه لا توجد مشكلة في حياة الإنسان المعاصرة أعقد من اشكالية الحرية والعدالة، التي تُحقق كرامة الإنسان، ويؤكد أن كرامته لا تتحقق إلا بالتحرر من التشيؤ، وامتلاك الحرية والإرادة، وتجنب قمع الإنسان، وتسخيره ضمن ثقافة العبودية.

2-2- محاولة فهم العقل العربي الإسلامي وآفاقها:

تقوم محاولة "طه عبد الرحمن "في فهم العقل العربي الإسلامي من خلال:

2-2-1- النظرة التكاملية في التراث العربي الإسلامي:

= **الحقيقة العربية:** يقصد بها "علي حسين الجابري" حقيقة النواة الاجتماعية أي الفرد، متسائلاً عن سبب تحرك هاته النواة، أهي الدوافع الخلقية المعرفية أم الروادع التربوية؟ أو في أي جهة يبدو الواجب هل في الفطرة الذاتية للإنسان أم في الالتزام بعقيدة ما...؟

* **علي حسين الجابري:** من مواليد 1942 العراق ميسان. الاختصاص العام: الفلسفة الاسلامية، الاختصاص الدقيق: فلسفة الحضارة والفكر العربي المعاصر. ماجستير فلسفة اسلامية 1947 – دكتوراه فلسفة الحضارة 1990 جامعة بغداد – كلية الآداب. استاذ في التعليم الجامعي منذ 1975 درَس في الجامعات العراقية والعربية. اشرف على اكثر من ثلاثين رسالة ماجستير ودكتوراه. شارك في اكثر من 50 ندوة ومؤتمر عراقي وعربي وعالمي. له اكثر من 50 مؤلف مطبوع. له اكثر من مائة وتسعون بحثاً منشوراً في المجلات العراقية والعربية. حصل على جائزة الابداع في الفلسفة من وزارة الثقافة في العراق عام 2010 على كتاب: (محنة الانسان بين العلم والفلسفة والدين).

[1]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص76.

[2]- رواء محمود حسين، **إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، دراسة وصفية**، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق سوريا، 2010، ص 116.

تتأسس منهجية الفيلسوف "طه عبد الرحمن" في محاولة فهم العقل العربي على منحيين هُما: المنحى التقويمي والمنحى التأسيسي، إذ من غير المعقول السعي في تهديم الآراء والأفكار- بالمعنى الفلسفي الأصيل- من دون طرح رؤية بديلة عما تم استئصاله وتقويمه، لذا شرع "عبد الرحمن طه" في بناء النظرية التكاملية للعلوم التراثية الأصلية، وفق منطق الفلسفة التداولية أو المنهج التداولي الإسلامي وقواعده، وعليه فالنظرة التكاملية-المنهجية التداولية- قائمة على ثلاثة محددات أولية:

لعل من أوليات منهجية التأسيس لدى الفيلسوف "عبد الرحمن طه" هو بيان مقومات أو مشروع الإبداع البديل، فالمجال التداولي يعتمدُ على:

1- **المحدد اللغوي:** باعتباره الوسيلة للتخاطب، والتبليغ عن المقاصد والأغراض بهدف تحقيق الإفادة والإقناع[1].

2- **المحدد العقدي:** فهو المحرك الأساسي للأمة التي لها حق الاختصاص بالخاتمية بناء على أن المسلم يؤسس نظره المُلكي على نظره الملكوتي وبفضل هذا التأسيس يجد الصلاح في الحال فيحيا حياة لا ضنك فيها كما يرجو الفلاح في المآل فيسعد سعادة لا شقاء فيها[2].

3- **المحدد المعرفي:** إن ما يتناقله المتخاطبون وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم هو «جملة مضامين دلالية وطرق استدلالية، تتوسع بها المدارك العقلية في أنفسهم، كما تنفتح بها آفاق العالم من حولهم، فلا تواصل ولا تفاعل في التراث إلا بالمعرفة المتوسلة باللغة والمبنية على العقيدة»[3].

وقد حذر "عبد الرحمن طه" من الخروج عن هذه المبادئ الأساسية للمجال التداولي الإسلامي العربي، ولعل هذا ما يؤدي إلى مُغالطات شنيعة، بل أكثر من ذلك قد يُسهم في ترسيخ موانع النهوض الفلسفي العربي، وبهذا الاعتبار كان فلاسفة الإسلام قد وقعوا في تلفيق مسألة الجمع بين الشريعة والحكمة، إذ عمل هؤلاء على الجمع بين نقيضين كلاهما جلي وحقيقي، أو محاولة حفظ الفلسفة على مقتضاها اليوناني مجتمعاً إلى إدماج عناصر

---

[1]- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص245.

[2]- عبد الرحمن طه، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص19.

[3]- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص246.

منها في الشريعة الاسلامية، هو أيضاً جمع بين نقيضين أحدهما جلي والآخر خفي، إذ تصير المعاني والأحكام الشرعية التي يكون ظاهرها مُخالفاً للمقتضى اليوناني مُجرد مَجَازَات، أو مِثَالات ينبغي صرفُها إلى معان غير المعاني الموضوعة إزاء ألفاظها[1]، وحفظ الفلسفة مُجتمعة إلى تأويل الشريعة على هذا المقتضى، إذ هو الجمع بين نقيضين أحدهما حقيقي والآخر مجازي ويترتب عن هذا عملية التوفيق بين الشريعة والفلسفة. فقد تم عن طريق حفظ المُقتضى اليوناني للفلسفة مع تغيير المقتضى الاسلامي للشريعة بواسطة الإدماج أو التأويل[2].

كما أن عملية التأنيس للنظرية التكاملية في فكر "عبد الرحمن طه"، تظهر بقوة في إبطال دعوى تصادم القيم وتعدديتها، والقول بتعددية "القيم المتصادفة" المشدودة إلى وصل العقل بمبدأ الايمان، ووصل السياسية بمبدأ الخير، ووصل الثقافة بالفطرة، حيث يقول في كتابه (تعددية القيم؟ ما مداها وما حدودها؟):« إن التعددية المطلوبة التي أسميناها "القيم المتصادفة" هي التعددية التي لا تسيب عقلي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل العقل بمبدأ الإيمان، فلاعقل بغير عنان؛ وأيضاً هي لا تسلط للسياسي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل السياسية بمبدأ الخير، فلا سياسية بغير زمام؛ وأخيراً هي التي لا تطرف ثقافي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل الثقافة بالفطرة، فلا ثقافة بغير لجام»[3].

ونتيجة حاجة الفكر العربي إلى روح العقل –أي روح التنوير– التي تجلت في فلسفة الغرب عموماً، والفلسفة الرشدية على وجه الخصوص، بات الوعي العربي الإسلامي مُسلماً بما يتطلبُه العقل العربي كضرورة للتحرر من قيود الماضي، والاستفادة من معطيات الحاضر، لمواكبة صيرورة المُستقبل وتطلعاته، فكان الانتاج الفكري العربي الاسلامي ضخماً ضخامة مشاريعه التي انتهت دون أن تُؤتي أُكلها في تغيير واقعها، حيث «تقدم أعلام الفكر في الوطن العربي بعشرات المشاريع للخروج من التخلف، وولوج عالم الحداثة، وتغنوا بالعقلانيات، وسعوا إلى فهم طبيعة العقل العربي، وتحديد مكوناته بوضعها

[1]- عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، ج1، ص(214– 215).

[2]- المصدر السابق، ص215.

[3]- عبد الرحمن طه، **تعددية القيم، ما مداها؟ وما حدودها؟** المطبعة والوراقة الوطنية، ط1، مراكش، المغرب، 2001. ص51.

تحت المجهر فاختلفت العقلانيات بعد استعمال المجهر، وتبحرت أحلام المشاريع في هرطقات حملتها رياح الحداثة بأسماء من دون مسميات»[1].

2-2-2- نقد طريقة نقل الفلسفة إلى البيئة الإسلامية:

لقد عرف الفكر الغربي الحديث والمعاصر سيادة "**العقلانية الآداتية**" أو "**التقنية**" التي تتطلع إلى فرض سلطان السطو، وسلطان البأس، وسلطان اليقين، هذه السيادات التي أسهمت في ترسيخ مبادئ أضحت المُوجه الحقيقي للفكر الغربي الحديث يمكن اختصارها في قولة الانفصال عن الأخلاقية الدينية، أو القول بأنه لا أخلاق في العلم، والذي نتجت عنه "أزمة الصدق"، وبهذا أغفلت العقلانية دونها باب تحصيل المعاني الاشتغالية التي لها من القوة ما تستطيع أن تُضاهي به قوة التمكنات المادية التي انفتحت لها. بل أن العلم الحديث قد اقتنع اقتناعاً باطلاً بأن المبدأ أو الاتصال الثاني هو لا غيب في العقل، وهو الذي سيسفر عن "أزمة القصد" القائم على تصورين هما: السببية والآلية[2].

ومن هذا المنطلق نقد "عبد الرحمن طه" طريقة نقل الفلسفة إلى البيئة الإسلامية، حيث أن تصور المعرفة على صيغة واحدة، إنما مرده إلى المنقول اليوناني الذي رسخ هذه المبادئ والمُقدمات في جوف الفكر الاسلامي العربي عامة، والفكر الفلسفي على وجه الخصوص[3] رغم أن الأصول الفلسفية ينبغي أن تكون أصول تتميز بالاستقلال و البداهة والتقدم، بمعنى أصول تختلف عن الأصول الفلسفية للمنقول، وبهذا الاعتبار، فإن قناعة المترجم بوجود الاختلاف في الأصول الفلسفية بين ثقافة وأخرى، تدفعه إلى العمل «جاهداً على حفظ جوانب الاختلاف، وجوانب الاستغناء فيها فلا يطمسُها ولا يُحرفها، ولا يُوجهها بما يرفع عنها هذه الجوانب التي تصون استقلالها الأصلي»[4].

---

[1]- عباس أرحيلة، **فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2015، ص(15- 16).

[2]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن**، ص106.

[3]-طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**، ص223.

[4]- المصدر نفسه، ص67.

ولقد حدد "عبد الرحمن طه" شروطاً للترجمة المبدعة مفادها خروج الفكر العربي الاسلامي من العقلانية المقلدة إلى العقلانية المبدعة، أي من طريقة النقل المقلدة إلى طريقة النقل المبدعة؛ وبالتالي يترتب على المترجم وظيفيتين أساسيتين وهما: حفظ الاختلاف في الأصول الفلسفية الحاصلة بين الثقافات: الثقافة الناقلة، والثقافة المنقولة، والوظيفة الثانية: التي ينبغي فيها للمترجم أن يحفظ جوانب الاتفاق، وجوانب الافتقار إليها، وبالتالي تصبح تبعية الفلسفية والترجمة تبعية اتصالية[1].

2-3- العقلانية من النقد إلى البناء التأسيسي:

إن "طه عبد الرحمن" في مقصده لنقد العقلانية هو التأسيس لعقلانية مغايرة، أي محاولة تطوير مفهوم آخر للعقل والعقلانية، يختلف عن المُحددات اليونانية قديماً، وتجلياتها في الثقافة الغربية حديثاً، وأيضاً المناحي التي تأثرت بفكرة جوهرانية العقل في المعرفة الفلسفية الإسلامية. أن الدلالة الجديدة للعقل والعقلانية تتمثل في الدلالة الأخلاقية والتصور الفعالي لهما، بحيث يصبح العقل فعلاً من الأفعال ووصف من الأوصاف على مقتضى التصور الإسلامي، وليس علة مقتضى التصور اليوناني[2].

وعليه فإن التأسيس لعقل نقدي مُبدع، لا يمكن أن يتم إلا بواسطة أصلين يخالفان في مقتضياتهما مقتضيات العقل التدليلي النقدي، وهذا الأصلان هما: الأصل النقدي المقصدي للعقل، والأصل العملي للعقل النقدي[3].

وتطبيق هذان المقصدان في نقل الفلسفة إلى البيئة العربية الإسلامية يعني خروج من دائرة العقل التجريدي الضيق – أي "**العقلانية المجردة**"- إلى دائرة العقل الموسع- أي **العقلانية البرهانية**- يميز صاحبها بين اليقين الطبيعي واليقين الصناعي، عكس "العقلانية المجردة" التي يدعي صاحبها أن الفلسفة خطاب برهاني بامتياز، والحقيقة أنه لا يميز بين اليقين الطبيعي واليقين الصناعي لأن «البرهانية الفلسفية التي تعملُ بمقتضى المنطق الصناعي تبدُو برهانية مضيقة، إذ تقوم على مبدأ استقلال الصورة عن المضمون، ومبدأ تقديم اعتبار الصورة على المضمون، وكلا المبدأين مُنافٍ لمقتضى الخطاب

[1]- بن عدي يوسف، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن**، ص 159.

[2]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص(151-152).

[3]- عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**،ج1، ص(185- 186).

الطبيعي[...]»[1]. ومن ثمة فلا يصلح للأدلة الفلسفية إلا ببرهانية موسعة، تخرج «عن الصور الاستدلالية المصنعة، وتتوسل بالصور الاستدلالية الطبيعية المفتوحة على المضامين فتحاً»[2].

إن "**العقلانية الفلسفية**" عند "طه عبد الرحمن" "**عقلانية إتساعية**" بموجب تأسيسها على أصلين هما: الأصل المقصدي، والأصل العملي، من هنا تخرج هذه العقلانية عن مزالق "**العقلانية المجردة**" الضيقة إلى "**عقلانية برهانية**" موسعة[3]، «فعلى هذا، لا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال، أو سلوكاً من السلوكيات التي يَطلِعُ بها الإنسان على الأشياء في نفسه وأُفُقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة إلى المُبصرات، فالبصر ليس جوهراً مستقلاً بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي القلب، فالعقل للقلب كالبصر للعين»[4] وكانت هذه النقطة بداية التفريق "بين العقل والعقلانية في الفكر اليوناني والغربي والفكر العربي الاسلامي.

فتحرير الفكر العربي الإسلامي من التبعية لعقلانية الغير، وتجديد إنتاجه الفكري لترسيخ عقلانية كونية لها الحق في الاختلاف، قائم على مبادئ حفظ الاختلاف الفكري(مبدأ التسامح، مبدأ الاعتراف، مبدأ التصويب)[5].

و"عبد الرحمن طه" عندما يرفع دعوى الأخذ بالتصور الفعالي القلبي، وينبذ الأخذ بالتصور الجوهراني للممارسة العقلية، الذي هو سائد في الانتاجات الفكرية المهيمنة على الواقع العربي الراهن، وهي ليست واعية بحدود هذه "**العقلانية المجردة**" والمنفصلة عن التوجيه القيمي، هذا ما دفع إلى التصدي إلى هذا النموذج العقلاني لأن « العلاقة بمسألة العقل والعقلانية مازالت علاقة مضطربة في الفكر العربي، والوعي لها مازال وعياً لا تاريخياً حتى الآن»[6].

---

[1]- المصدر نفسه، ص197.

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المصدر السابق، ص158.

[4]- عبد الرحمن طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص 18.

[5]- عبد الرحمن طه، **الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري**، ص156.

[6]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص152.

ومن مظاهر نقد العقل في الفكر العربي الاسلامي أيضاً:

2-3-1- انعكاس "العقلانية المجردة" على الفكر الإسلامي المعاصر:

يرى "عبد الرحمن طه" أن منطق الفكر الاسلامي منطق عملي وليس منطق نظري مثل ما تجري العادة عليه في العقل الغربي المُجرد القائم على منطق القول لا منطق الفعل، وأن حضارته حضارة قولانية، كما أن « وصل المعرفة بالحياة في إطار صيرورة غائية هو مسلك إتقان المنطق العملي، وأمام هذا، فإن ما لا يتوافر في الفكر الإسلامي المعاصر ليس "العقل المجرد"، أو منطق الفكرة، إنما منطق العمل، فهو، أي الفكر الإسلامي، لا يفكر ليعمل؛ بل ليقول قولاً مُجرداً، بمعنى أنه حالم، ينقصه المنطق العملي[...]»[1]، ولأن:

- الحقيقة النظرية: تطابق الفكر مع ذاته، أو تطابق الحقيقة تطابقاً مُجرداً.

- والحقيقة الفعلية: تطابق الفكر مع الواقع، والأقوى أي أن الحقيقة إن لم تفعل فلا وجود لها[2].

إن إيقاع الانفصال بين الحقيقة النظرية والحقيقة الفعلية، هو الذي يؤدي إلى تجفيف منابع الإرادة، ولا يفتحُ للعقل الآفاق الإدراكية الجديدة، ولن يحصل هذا التوافق إلا بتزويد النظر، أو التجريد بأوصاف الكمال والتكميل، التي تجد من مرتكزها في «إقدار المتقرب(صاحب النظر المجرد) «على الفعل، وإقامة نظره المجرد على العمل المشخص فبفضل العمل تأخذ آفاق العقل المجرد بالانفتاح والتوسع والتعمق، فتتراجع حدوده إلى هذه الآفاق المستجدة البعيدة، كأنما يقع بالعمل تلقيح أو إخصاب للعمليات العقلية، فتتوالد منها قوة جديدة تتعدى بها محل حدودها السابقة، أو قل، بإيجاز، إنه يفتح للعقل المجرد بواسطة العمل مالا يفتح له بدونه»[3].

ولا أدل على ذلك من انقسام الخطاب العربي المعاصر في تعامله مع **مسألة تحدي العقل والعقلانية** إلى فرق متباينة، تتشارك هواجس التحضر والإصلاح والتحديث، وقد حصرت العديد من الدراسات هذه الفرق في تعاطيها مسألة العقل إلى فرق ثلاث:

---

[1]- المرجع السابق، ص56.

[2]- المرجع نفسه، ص56.

[3]- عبد الرحمن طه، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص 53.

- **الفرقة الأولى: هدفها الرفض النكوصي للعقل:** يتصدرها الاتجاه السلفي، يستهجن العقل من باب احتسابه جوهراً لحضارة مادية هي الحضارة الغربية، كما يعتبر العقل بدعة مدسوسة لأداء وظيفة إزاحة المقدس، وتهميش الروحي، وتنمية نظام قيم مادي غرائزي عارٍ من كل وازع أخلاقي.
- **أما الفرقة الثانية: ميزتها الانغماس الشامل في نظام العقل:** يتقاسمها كل من الاتجاه الليبرالي والإتجاه الماركسي، وهم على اختلاف أجيالهم وحقول اشتغالهم ينشطهم رابط مشترك هو الوعي بكونية الحضارة المعاصرة، وكونية العقل الذي هو جوهرها، وأساس حركة التقدم التي طبعتها، وقد ذهبوا جميعاً إلى أن الفكر العربي والمجتمع العربي يحتاجان إلى جراحة حقيقية لزرع قيم العقل والعقلانية لتنمية روح التاريخ والتطور التاريخي فيهما، وإخراجهما من الفوات والتقليد.
- **وتقوم الفرقة الثالثة تمتاز بالتحليل النقدي للعقل:** على فضح العقلانية المركزية الغربية باعتبارها غلافاً للقمع الإيديولوجي والاستغلال والتهميش العاديين، والتسلط السياسي للدولة الليبرالية على الحرية، والبرمجة الآلية لإنسانية الإنسان، والقولبة الاجتماعية للممارسة الحياتية، إنها نص يُدافع على الاختلاف ضد المطلقية، أو الشمولية والكلية التي يُمثلها العقل في تجلياته الفكرية، والمادية، والاجتماعية، والسياسية والاقتصادية[1].

ورغم التقسيم الذي تميز به الفكر العربي المعاصر بتعاطيه مع العقل باعتباره أداة ووظيفة، ومرجعاً، فإن ثمة بعض الاتجاهات الأخرى التي تتبنى تقسيماً مُغايراً يكتفي برصد اتجاهين رئيسيين هُما: "**العقل التراثي**" و"**العقل الوضعي**"، والملمح الجوهري المراهن عليه من أجل مجاوزة هذين الاتجاهين هو: "**العقل التكاملي**"، المبني على النظرية التكاملية للتراث عند "عبد الرحمن طه"، والتي حدد هدفه منها قائلاً: « فمهمتنا في حقيقة الأمر تقديم نموذج لعقل تكاملي مغاير في بعض أسسه كثيراً من تفاصيله للنموذجين السائدين في عالمنا اليوم "**العقل الوضعي**" و"**العقل التراثي**، لذلك فإن جُهدنا لا يتوقف على تحديد الأسس الكلية والثوابت المبدئية للعقل البديل الذي يتكامل فيه فقه الهداية والتنزيل، وفهم الطبيعة والتاريخ، بل يتضمن أيضاً عملية تفكيك وتركيب لثوابت العقلين السائدين

[1]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص158.

والمهيمنين»[1]، وعليه إن قلق مسألة العقل في الخطاب العربي الاسلامي لم تُحسم بشكل واضح ودقيق لا في منشئها التاريخي الذي أفرز ظواهر التوفيق والتقريب، ولا في عودتها المكرورة التي أفرزت ظواهر الرفض النكوصي والتبني الترحيبي، وهذه أعراض مرضية في مشكلة العقل في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، وهذا ما أنتبه له "عبد الرحمن طه" الذي شخص هذه الأعراض من خلال تطبيق نقده على نموذج في الخطاب العربي الإسلامي هو "محمد أركون" – من خلال مشروعه الفكري- كونه مُتوسلاً بالفهوم التقليدية للعقل، والمصادمة لمقتضيات المجال التداولي، الذي يتحدد فيه العقل بدلالة أخرى، ووظيفة أوسع.

2-3-2- نقد المضايق التجريدية للعقل:

إن المعنى الذي يتبناه "عبد الرحمن طه" في العقل يرفض الدلالة الجوهرانية المأخوذة من التراث اليوناني، ومن رؤية أخرى، فإن هذا الفهم القلبي للعقلانية هو الأداة التي توسل بها في نقده مفهوم العقلانية عند "محمد أركون" و"محمد عابد الجابري" اللذين برأيه تبنيا المفهوم الجوهراني وما تشعب عنه من دلالات وأفكار، لكن اعتراضه على التحديد الماهوي للعقل راجع لانغراس هذا التحديد في التربة التجزيئية والتشييئية: « تشييئية لأنها تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات مثل: "التحيز" "التشخص" و"الاستقلال" و" التحدد بالهوية" و"اكتساب الصفات والأفعال"[...]وتجزيئية لأنها تقسم تجربة العاقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباينة، وذلك أن تخصص العقل بصفة "الذات" يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى لا تقل تحديداً لماهية الإنسان "كالعمل" و"التجربة" مثلاً، إن لم تكن أقوى تحديداً لهذه الماهية، فلو جاز التسليم ب"جوهرية العقل" فلأنه يَجُوز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة الأولى»[2].

وقد أشار "عبد الرحمن طه" لآثار العقلانية المجردة على الفكر العربي الإسلامي، حيث قام بفحص الآليات الاستهلاكية، أو الآليات المنقولة عن مناهج الفكر الفلسفي، والعلمي الحديث والمعاصر من قبل الباحث "محمد عابد الجابري"، وذلك بغية فحص مدى سلامتها الإجرائية والنظرية والعلمية؛ فمن الأمور المغلوطة التي وقع فيها "محمد عابد

[1]- المرجع نفسه، ص152.

[2]- المرجع السابق، ص151.

الجابري" الإقرار بالتجزئة المعرفية للتراث الذي أوقعه في اشكالات منهجية يصعب حلها، فإذا سلمنا بصحة استعمال "الجابري" لمصطلح "المعقول العقلي" الذي هو عكس "المعقول الديني"– فإن هذا التسليم يترتب عليه أن هذا المفهوم يحتمل معانٍ ثلاث تختلف باختلاف مراتب العقل، فكان العقل عنده عقولاً ثلاثة: عقل حصيف أساسه البرهان، وعقل ضعيف أصله البيان، وعقل سخيف سببه العرفان[1].

كما نقف على نقد "طه عبد الرحمن" لمبادئ "**العقلانية المجردة**" في عقلنا العربي اليوم من خلال كون «الفكر العربي الحديث يُبادر في تكريس مبادئ "**العقلانية المجردة**" التي من أوصافها فصل العلم عن العوالم المعنوية والروحية (الإيمانية)، دعوته إلى تشييء العقل بالشخص، والاستقلال وغيرهما. كل ذلك أدى إلى انسداد هذا العقل، وإن تَوَهم أنه يُجاري الابداع الأصيل في انسانتيه وأخلاقيته. والأدهى أن يقلد أهلُ التقليد من العرب اليوم هذا الفكر باعتبار ذلك تنويراً أو تقدماً، أو مَدَنية، أو ما شابه ذلك من الأوصاف والمُسميات»[2].

كما أن "**العقلانية المجردة**" لم ترق إلى مستوى "**العقلانية المؤيدة**" التي تنظر في دلالة الداخل على الخارج، وتقتدي بسلك القدوة والتحقق بالصدق، إضافة إلى التكامل بين حاجيات الجسم ومتطلبات الروح، وهذه الأمور لم تأخذ بها "**العقلانية المجردة**"، يقول "عبد الرحمن طه": « أننا لم نقم في هذا بتقليد غيرنا، كما هم يفعلون، وبه ينصحون، وإنما صادفنا حداثته بموجب شعورنا بحاجة المُسلم المعاصر إلى فكر ديني متميز يناسب عصره، فنكون قد أتينا بحداثة من إبداعنا، لا من إبداع من هو أجنبي عنا، تاريخياً، وتداولاً»[3]، وهنا يرسم طريق الابداع انطلاقاً من تجاوز الفكر العربي المسلم "**للعقل المجرد**"، أي "العقل العقلي"؛ والأخذ "بالعقل الديني"، أي "**العقل المؤيد**"، لإبداع حداثتنا الفلسفية من واقعنا بأبعاده التداولية، من عقيدة، ولغة، ومعرفة.

فمسعى "عبد الرحمن طه" من الأخذ "بالعقلانية المؤيدة" مفاده توجيه ضربة قوية للفكر "العقلاني المجرد" من خلال "المعنوية القصدية"، لأنه « ما فَتِئ يُخلط بين الوجه القيمي

---

[1]- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص(45–46).

[2]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن**، ص108.

[3]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص225.

التوسلي التوسطي، الذي تجلى في غياب حقيقة فكرية راسخة اليوم، في العلوم الفلسفية واللغوية والمنطقية، وهي أن المتكلم لا يُمكن فصله عن كلامه، والمتفلسف لا يمكن فصله عن فلسفته»[1]، وهذا معناه أن "**العقلانية المجردة**" قد تضمنت تناقضاً واضحاً، حيث اعتبرت أن العقل ضد التجربة، وأن التجربة منافية للعقل، فإن العقل في معناه الحقيقي وفي أصوله اللغوية والمعرفية هو من حنكته التجارب، وبهذا الاعتبار فالعاقل في السياق الاسلامي العربي هو الذي أستطاع أن يجمع بين العلم والعمل[2].

لكن واقع العقل في الفكر العربي الاسلامي اليوم يثبت عكس ذلك، لفصل النظر عن العمل، خصوصاً العمل القائم على التجربة الدينية، وعليه يمكن أن نتساءل من خلال هذا النقد الفلسفي للعقل والعقلانية عن ما هي أفضل العقلانيات في الفكر العربي الاسلامي؟

2-3-3- العقلانية الغزالية:

بعد الدراسة والتمحيص لما خلف الأوائل والمتأخرين في الفكر العربي والاسلامي، وبعد استنفاذ النقد الفلسفي لمناهج وتراث المتقدمين والمحدثين في علاقتها بالمجال التداولي العربي والإسلامي تبين "عبد الرحمن طه" أن « عقلانية "الغزالي" من أفضل العقلانيات وأوسعها وأقواها على الاستدلال والتدليل، وأوثقها ارتباطاً بقواعد المجال التداولي الإسلامي العربي»[3]. وهنا قد نتساءل عن العلاقة بين "عبد الرحمن طه" و "أبي حامد الغزالي"، حيث يقول "عبد الرحمن طه" عن جوهر هاته العلاقة:«[...]الحقيقة أن جوانب من فكري صادفت جوانب من فكره[...] ولا شيء أكثر من المُصادفة فعلى سبيل المثال، اشتغلت بالمنطق وأحببته كما اشتغل به وأحبه[...] واشتغلت بعلم الأصول كما اشتغل به ولو أني لم أؤلف فيه كما ألف لكنني اختلف معه في موقفه من علاقة علم الأصول بالمنطق، فهو يجعل المنطق جزءاً منه باعتبار، في حين أجعله أنا جزءاً من المنطق باعتبار آخر. واشتغلتُ بالفلسفة كما اشتغل بها ووجدت فيها آثار النسبية الثقافية كما وجدها فيها[...] وخضت التجربة الصوفية على مقتضى أهل السنة كما خاضها، وتبين لي من سموها ما تبين له[...]»[4].

---

[1]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن**، ص(156-157).

[2]- عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**،ج1، ص 174.

[3]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن**، ص33.

[4]- عبد الرحمن طه، **حوارات من أجل المستقبل**، ص(130-131)

2-4- سبل درء الآفات الأخلاقية للفكر الغربي:

لدفع شبه تلك المبادئ لا بد من الإقرار بفعالية مبدأ الحياء وأصالته الأخلاقية والروحية، فهو المبدأ الذي يدفع عن الأمة المؤمنة الحيية كافة الآفات، والمُعضلات الخلقية التي لها آثاراً وخيمة على الفكر والواقع والإنسان على وجه الإجمال، نحو الارتباط بأسباب "**العقل الملكوتي**" المُفعم بالعطاء والاعتبار، فلما اتجه الانسان الغربي الحديث إلى التوسل بالإنسان والانفصال عن الدين، والتوسل "**بالعقل المُلكي**" المحدود بحدود اشتغاله بالظواهر والقوانين، فإن الآفات الاجتماعية والخُلقية- عامة تفاقمت تراكماتها من خلال هذه الانفصالات المستمرة، أو اللاءات لا أخلاق في العلم، لا أخلاق في العقل، لا دين في السياسة- تحتاج إلى عملية وصل ما فُصل، وربط ما قُطع، فالأسرة الغربية الحديثة تأسست على بنيات الأشياء وماهيتها في حين التفصيل الموجه يقتضي أن تتأسس على وظائفها وماهيتها عملاً بالمبدأ الإسلامي "الأصل في الأشياء هو الاتصال، ولا يصار إلى انفصالها إلا بدليل"، لكن عملاً بمبدأ التفصيل المطلق صارت الأسرة المابعد حداثية تتطلع إلى السعادة عن طريق اللعب![1]، مما يستوجب نقد تفصيلي موجه للقواعد التي تأسست عليها هاته الأسرة بغية منع المجتمع الإسلامي وفكره من السقوط في آفاتها الخلقية.

2-4-1- قواعد منع الفكر الاسلامي المعاصر من السقوط في الآفات الخلقية والفكرية:

لقد أسس "عبدالرحمن طه" من خلال مراجعته للفكر الغربي الأوروبي جملة من القواعد لمنع الفكر العربي الإسلامي من السقوط في الآفات الخلقية والفكرية التي سقط فيها العقل الغربي، وقبل تقديم هاته القواعد اقترح مراجعة علاقة الأخلاق بالعقل، لأنها الموصلة إلى ما يعيشُه العقل العربي الإسلامي اليوم.

أن جدلية الأخلاق والعقل تتطلب أن العقل ينضبط بالأخلاق أولاً باعتبارها قيماً، في حين قد تنضبط الأخلاق بالعقل باعتباره آلة، لذا «أن علاقة الأخلاق بالعقل ليست علاقة التابع بالمتبوع، ذلك أن انضباط العقل بالأخلاق مقدم على انضباط الأخلاق بالعقل، فقد تنضبط الاخلاق بالعقل باعتباره آلة، أو وسيلة مجردة[...] بينما العقل ينضبطُ بالأخلاق باعتبارها قيماً، أو مقاصد عُليا تُوجه عمله الآلي نحو الأفضل مُضيفةً عليه الصبغة

[1]- عبد الرحمن طه، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص(114-130).

الانسانية؛ والعبرة في التصرفات والمعاملات تكون بهذه القيم المُوجهة، وليست بتلك الاجراءات المُنظمة، ولذلك كان وجود الاخلاق بغير "أجرأة " خير من وجود "أجرأة" بلا أخلاق»[1].

كما أكد "عبد الرحمن طه" أن طلب حداثة الفكر العربي الاسلامي وفق انضباط الأخلاق بالعقل يكون مآله التقليد والتبعية لا الإبداع كونه مرتبط برتبة التجريد، والحال أن الحداثة تقتضي انضباط العقل بالأخلاق لتحقيق الابداع المستقل المرتبط برتبة التأييد، ولقد أبطل دعوى تقليد بعض مُثقفينا لمفكري الحداثة الغربية الذي كثرت به البلوى، كتقليد مُمَاثلة، أو تقليد تشبُه، «فلا يبقى إلا أنه تقليد تعبُد لا كُرهاً، وإنما طَوعاً[...] ومن ثم إن إسلام العقل إلى الآخر، أشد تغلغلاً في العبودية الطوعية، من اسلام الجسم إليه فمن سعى بيده في استعباد جسمه، يبقى حراً عقله؛ أما من سعى بيده في استعباد عقله فهيهات أن يبقى حراً جسمه! لقد ضل هؤلاء المقلدة طريقهم من البدء، إذ سلكوا في طلبهم لحداثة الفكر، طريق التقليد العبودي، والحال أن الحداثة، متى كانت، بحسب قولهم أنواراً تُحيي العقول، فإنها على خلاف فعلهم، لا توجد إلا بوجود الإبداع المستقل ووجود الاستقلال المبدع»[2]، وعليه سارع "عبد الرحمن طه" في سياق عملية تقويمية، وتدليلية كبيرة في وضع قواعد تمنع فكرنا الاسلامي المعاصر من السقوط في الآفات الخلقية والفكرية، مثل: التجميد والتضييق والتنقيص ومن أهم هاته القواعد نذكر:

- **قاعدة النظم التعرفية:** متى طرقت باب الغيب فاعلم أنه ما كل شيء يُعقل.
- وأما **قاعدة النظم الخلقية:** فهي التوجيهية التي سترشد الفكر الاسلامي العربي نحو العطاء الدائم والأخذ النافع، ومن المؤكد أيضاً أن من موانع درء آفات الضيق والتجميد والتنقيص في الفكر العربي الحديث، هو إنشاء مركزية في الفكر الاخلاقي الاسلامي ولعل من المبادئ التي تدفع عن فكرنا آفة التضييق، ما يلي:

أ- **مبدأ الإيجاب:** ليس الخلق في مرتبة التخلق المؤيد فعلاً تَرَفيا يستوي عند المتخلق أن يأخذ به، أو لا يأخذ به، ولا هو فعل تكميلي يجوز التزين به أو لا يجوز، ولا

[1]- عبد الرحمن طه، **بؤس الدهرانية، النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين**، ص 110.

[2]- المصدر السابق، ص 135.

هو فعل حاجي توجد التوسعة بوجدانه، والمشقة بفقدانه، بل هو فعل يوجب إيجاب الفعل القانوني.

ب- أما **مبدأ التكثير:** ليس الخلق في مرتبة التخلق المؤيد صورة واحدة لا تتعدد كما هو فعل تدخله الكثرة من كل جانب، فيضر أفعالاً عدة.

ت- وأما **مبدأ الترتيب:** ليس الخلق في رتبة التخلق المؤيدة درجة واحدة، لا تفاوت فيها، وثابتة لا كمال لها، وإنما هو فعل يتطرق إليه التدرج والتكميل.

ث- **مبدأ الاتساع:** ليس الخلق في مرتبة التأييد موقوفاً على فعل أو أفعال بعينها، بل هو محيط بكل الأفعال، كما أن مناهضة آفة التجميد تقتضي لدى الفيلسوف "عبد الرحمن طه" ترسيخ مبادئ الاشتغال المباشر، ومبدأ التخلق بالصفات الحسنى[1].

ج- **مبدأ الاقتداء الحي:** بالموازاة مع آفة التنقيص التي تقتضي كذلك النظرة الإنسانية من حيث إن الإنسان ما خُلق إلا للتخلق، والشعور بالسعادة.

ح- ثم **مبدأ الذوق الجمالي:** الذي تجلى في تأمل الإنسان الجماليات في نفسه، وفي الأفاق من حوله[2].

خ- **مبادئ الفعل التخلقي الاسلامي نحو التأسيس الايماني:**

يسعى الفيلسوف "عبد الرحمن طه" سعياً جاداً وقوياً إلى بناء **نظرية أخلاقية اسلامية معاصرة** يُضاهي بها الغرب الحديث سواء من حيث منطلقها، أو من حيث مقاصدها وفوائدها، ولعل من اللطائف الجليلة في هذه النظرية، هو "**العمل التعارفي**" الذي يكون بين الحضارات، بل إن ممارسة المسلم الكونية تختلف اختلافاً شديداً عن ممارسة غيره، وذلك لأنه يعمل على تقوية تجربته الإيمانية والروحانية حتى تنهض إلى الفعل الخلقي، كما لو أن أمراً يخُصه، في حين أن الغير -الغربي- يُمارس الكونية من منطلق أنها نهاية العلم واكتماله وإطلاقيته، إضافة إلى أنها لم تأته إلا دفعة واحدة، والحال أن الفكر الكوني هو فكر متدرج في مبتدئه، وإن كل الحضارات والأمم أسهمت في بنائه كُلاً أو جُزءاً، قليلاً أو

[1]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص(81-82)

[2]- المصدر السابق، ص(85-86).

كثيراً[1]. والمدلول نفسه، لا يختلف عما عرضه "زكي الميلاد" في أطروحته عن تعارف الحضارات[2].

2-4-2- فائدة النقد الأخلاقي للحداثة الغربية:

يبتدئ "طه عبد الرحمن" نقده للحداثة الغربية بأول مظهر من مظاهرها:

1- **النقص العقلي:** كونها حضارة عقل، وكون المُتفلسفة الحداثيين يرفعون العقلانية إلى أعلى مرتبة من مراتب الإدراك الإنساني[3]. ويقيم "عبد الرحمن طه" دعوى مفادها أن الحضارة الحديثة من حيث كونها حضارة عقل، هي حضارة ناقصة لأنها مبنية على غياب التخلق الديني بوجه عام، والحجة التي يقدمها لبيان هذا النقص العقلي، هو عدم استيفاء العقلانية في مفاهيم الفكر الغربي لثلاث معايير[4]، خصوصا عند "أرسطو" و"ديكارت" بسبب غياب ثلاثة معايير:

- **أولاً: معيار الفاعلية:** الذي يقول بتحقق إنسانية الانسان عن طريق الفعل.

- **ثانياً: معيار التقويم:** ومعناه أن الإنسان مشغولٌ دائماً بوضع قيم على أفعاله، لأنه دوماً باحثاً عن الكمال.

- **ثالثاً: معيار التكامل:** أي أن الإنسان كل متكامل لا يقبل التجزيء، أو الانفصال بين أفعاله، فهو ذات واحدة يجتمع فيها النظر مع العمل وصفات العرفان مع صفات الوجدان.

2- **الظلم القولي:** هذا المظهر يتعلق بالقول، أو الخطاب كظاهرة إنسانية، ولقد ربط "عبد الرحمن طه" بين القول والفعل في مشروعه الفلسفي، فالقول في الحضارة اليونانية أهم من الفعل، لأنه أدل على العقل، والاعتبار ليس نفسه عند المسلمين، فالفعل أهم عندهم

---

[1]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن**، ص(110-111).

[2]- الميلاد زكي، **تعارف الحضارات**، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 2006.

[3]- عبد الرحمن طه، روح الحداثة ، **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص77. أنظر أيضاً: عبد الرزاق بلعقروز، **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، ص48.

[4]- عبد الرزاق بلعقروز، **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، ص49.

من القول، فالبناء النظري لحضارة القول قائم على تصور أنه لا أخلاق في القول النظري فكان بهذا «ظلم الحضارة الحديثة للإنسان، لأنها آثرت الفعل بغير حق وأسندت إليه وظائف»[1].

3- **التأزم المعرفي:** و هو النقد الثالث الذي وجهه "عبد الرحمن طه" للحداثة الرقمية بعد نقده «المظهر العقلي الذي بدى أنه ناقص يجب تكميل نقصه، والمظهر القولي الذي وصفه بأنه ظالم، لكونه يُغلب سلطان القول على الفعل، أو الكلام النظري على الممارسة الفعلية»[2]، حيث تتجلى أزمة المعرفة -أو النمط المعرفي- في الحداثة الغربية في مُكابدتها لأزمتين هامتين هما: أزمة الصدق، وأزمة القصد، الأولى تتمثل في فصل الأخلاق عن العلم، والحل إدخال الأخلاق في العلم، والثانية فصل الغيب عن العقل[3]، والحل إدخال الوحي الإلهي ضمن مصادر المعرفة.

4- **التسلط التقني:** والمتمثل في الانتقال من سيادة الإله على الكون، إلى سيادة الإنسان على الكون، وهذا «يوضح مدى دخول حياة الكائن الإنساني والطبيعي في هذا النسق المغلق الذي لا يعرف القيم والشعور والإحساس الإنساني، فالكل يُفسر بطرائق التجربة، والفرضية، والقياس العلمي رأى أن هناك حتمية تفسيرية تنتظم وتتحكم في حركية الوجود»[4]، وهنا نجد النقد الأخلاقي لـــ"عبد الرحمن طه" الذي يقدم بدائل لتيه الحداثة المجردة، لينقلها من النقص إلى الكمال، ويزود سطوتها وبأسها وبطشها بنظرية التعبد[5] حيث بنى نقده لـــ "**العقلانية المجردة**" من خلال نقده لحضارة القول: "النمط المعرفي الحديث- للنظام العالمي- التقني للعالم".

«ويُستفاد من هذا النقد الأخلاقي للفكر الغربي في دعاويه الكونية، والأحادية والاكتمالية[...] ضرورة كضرورة مسؤولية المُسلم عن الزمن الأخلاقي للعولمة، وإن كان لم يشارك في صناعة زمنها التاريخي»[6]، ففي اعتقاد الفيلسوف "عبد الرحمن طه" أن

---

[1]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص15.

[2]- عبد الرزاق بلعقروز، **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، ص57.

[3]- المصدر الأسبق، ص(92-94).

[4]- عبد الرزاق بلعقروز، **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن**، ص67.

[5]- ابراهيم مشروح، **مظاهر الجرأة في السؤال الأخلاقي**، أعمال المنتدى الفكري السادس، في أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن، ص26.

[6]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص111.

أزمات العولمة جاءت في الزمن الأخلاقي الإسلامي، ولا مجال لحلها دون العودة للزمن الأخلاقي الإسلامي، فلا الزمن الأخلاقي اليهودي ولا الزمن الأخلاقي المسيحي يمكنه ذلك وإن كان قد ساهم في خلق أزماتها.

2-4-3- تأسيس النقد الأخلاقي على النقد الايماني للمجتمع الكوني:

لقد قام النقد الفلسفي للحضارة الغربية عند "عبد الرحمن طه" على نوعين من النقد: أولهما: "**النقد الأخلاقي**"، وثانيهما: "**النقد الايماني**"، لتأسيس لنظرية أخلاقية إسلامية، فلا قيام لمجتمع بغير قيام لأخلاق «أي أن "**النقد الايماني**" يتحدد في فكرة مفادها أن كل إنسان «إما أن يجلبُ له منفعة فيكون خيراً، أو يجلبُ له مضرة فيكون شراً»[1]، وبهذا الاعتبار فإن القيم الأخلاقية هي قيم ضرورة لا كمالات، كما يعتقد أهل اليونان، وبعض الفئة المقلدة من المتقدمين والمتأخرين، لذا فلا «قيام لمجتمع بغير أخلاق»[2]، واللازم من هذا أن المجتمع الكوني يحتاج، أوقل ما أحوجه إلى "**العمل التعارفي**" من غيره حتى يُحصل من القيم الأخلاقية ما يُوحده ويجمعُه على المشترك الإنساني[3].

كما يعتبر "طه عبد الرحمن" "**النقد الايماني**" هو المدخل الرئيسي لتقويم الواقع الكوني وفضح سلبياته ونقائصه الهائلة والمتراكمة، فخطيئة المجتمع الكوني في حق الأخلاق لا تغتفر، لأن الواقع الكوني يُخطئ في تقريره "**للعمل التعارفي**"، حيث إنه يحسب أن حاجة الأمم من الأخلاق واحدة، حتى كأنها أمة واحدة، وأيضاً أنه يُخطئ في تقريره للأخلاق لأنه ينزل القيم الخلقية رتبة دُنيا من سلم القيم[4]، وعليه يتعين على "**النقد الأخلاقي**" أن ينبه على أن الواقع الكوني يتبع مسالك لا تمكن من إتمام التواصل أو التفاعل بين الأشخاص والأمم مع العلم أنه لا ارتقاء بالإنسان بغير زيادة في القيم الخلقية، ولا زيادة في هذه القيم بغير

---

[1]- عبد الرحمن طه، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص37.

[2]- عبد الرحمن طه، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** ، ص40-41.

[3]- بن عدي يوسف، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن** ، ص111.

[4]- عبد الرحمن طه، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص41.

"العمل التعارفي"، إذ حقيقة التعارف هو التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر. ومن أنواع هذا النقد أيضاً:

أ- النقد الأخلاقي للعولمة وتأسيس مبادئ الفكر الأخلاقي الإسلامي المعاصر:

إن فكر العولمة يُخطئ الطريق والمسلك في تبنيه "مبدأ التعقيل الأدنى"، وتكريس آفات خُلقية على عدة أصعدة: الاجتماعية، والسياسية، والعلمية، والتقنية[1]، حيث يرى الباحث "يوسف عدي" أن السيطرة الاقتصادية في مجال التنمية تفضي إلى الإخلال "بمبدأ التزكية"، الذي مقتضاه هو الجمع بين تنمية الموارد وتنمية الأخلاق، والسيطرة التقنية في العلم تؤدي إلى الإخلال "بمبدأ العمل"، والذي مقتضاه هو الجمع بين الحكم ومقتضى الحكمة، في الوقت الذي تتطلع فيه الثورة المعلوماتية الاتصالية إلى الإخلال "بمبدأ التواصل"، الذي مفادُه الجمع بين مقتضى المعلومات ومقتضى تجاور بالذوات[2].

ب- سبل الخروج من المأزق الأخلاقي للفكر الغربي:

إن الحل الناجع للفكر العربي الإسلامي المعاصر من المأزق الذي يعيشه في رأي "عبد الرحمن طه"، يتمثل في البدء بضرورة تخليه عن التصور الغربي الحديث فيما يتعلق "بمبدأ التفصيل المطلق"، وسلوك طريق "مبدأ التفصيل الموجه" الذي ترفعه "الحداثة الإسلامية"، كما إن من مظاهر الإخلال في الفكر الكوني أو العولمة أيضاً اعتبار أن القيم التي تروج لها العولمة هي أفضل القيم وأرفعها، وهذا يُجافي حق الأمم الأخرى في بناء قيمها وأفكارها على طريقها الخاص الذي يسمى "بالإنكارية"، هذه الأخيرة ترتكز على ركن: ديني، وركن سياسي، وركن عسكري[3].

كما يرى "عبد الرحمن طه" ضرورة تجنب قيم العولمة المدمرة للآخر، فالفكر الوحدوي للغرب قد رسخ حقوق الإنسان والمواطنة على قيم تدمير الآخر، فنشر ثقافة الإرهاب والموت وترسيخ القوة والرهبة فجميعها آفات أخلاقية تتجاوز المعاني الأخلاقية والمعنوية التي تقوم أساساً على "مبدأ التفصيل الموجه"، و"مبدأ التوسيع المعنوي"، و"مبدأ التراحم" الذي يؤيد أفضل الأفعال وأجلها ازدواج الشعور بالذات والشعور بالغير والتعلق

---

[1]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص(111- 112).

[2]- المرجع السابق، ص112.

[3]- المرجع نفسه، ص114.

بالقدوة والاتصاف بصفات الله الحسنى؛ "فالنظرية الأخلاقية الإسمية" عند "عبد الرحمن طه" تُؤسس لمسار "الحداثة الإسلامية" على "مبدأ القدوة"، "مبدأ التعلق"، و"مبدأ الاتصاف"[1].

ت- **آليات التجديد و الإبداع:**

إن الطريق الذي حدده "عبد الرحمن طه" للتجديد في الثقافة العربية الإسلامية هو "**الاجتهاد الحي**"، الذي هو الاقتداء بالمعاني الروحية والأخلاقية في النظر في المعقولات والعلوم، فكل ذلك من شأنه أن يحقق لنا:

- **أولاً:** "**التعقيل المبدع**" لا المقلد، و"**التفصيل المبدع**" لا المقلد، يقول "عبد الرحمن طه" لقارئه قائلاً: «فإذا كان "**العقل المجرد**" يقصد معرفة الصفات، و"العقل المسدد" معرفة الأفعال، فإن "**العقل المؤيد**" يقصد معرفة الذوات، ولا سبيل إلى معرفة الذات بطريق النظر لأنه يوصل إلى الصفات، ولا بطرق العمل لأنه يوصل إلى الأفعال وإنما بلوغ ذلك يتم بطريق يجمع بين النظر والعمل والتجربة التي هي غير الملامسة، أي بطريق النظر العملي الحي وهو الملابسة»[2]، إذ بذلك تحقق الأمة المسلمة في ثقافتها العربية الإسلامية الاقتداء بالمعاني الروحية والأخلاقية في النظر في المعقولات والعلوم، كونها تجمع بين النظر والعمل والتجربة، فهي تحقق بذلك أيضاً المجاهدة والارتقاء الكلي في التخلق مع الخالق سبحانه والذات والآخر وسائر الكائنات والموجودات أليست هذه قمة الحداثة، فهي أيقن وأعقل وأكمل[3]!
- **ثانياً:** لقد أعتبر "عبد الرحمن طه" أن "**مبادئ روح الحداثة الاسلامية**" تتأسس على "**مبدأ الرشد**"- "**مبدأ النقد**"- "**مبدأ الشمول**"، وهي المبادئ التي أسهمت في تمييز الاسهام الخُلقي المغربي عن غيره من الأعمال الخلقية والروحية الاسلامية والعربية[4].

من هذه المنطلقات نستنتج أن الفكر الإسلامي ذو البحث العقلاني الحر في التراث الفلسفي، يتميز عموماً برفض التقليد والتبعية كشرط للتحديث، وهذا ما أكده الباحث "رواء محمود حسين" ، من خلال كلام للمفكر "عرفان عبد الحميد فتاح" الذي يُشير إلى أن الاتجاه

---

[1]- المرجع نفسه، ص(115- 116).

[2]- عبد الرحمن طه، **العمل الديني في تجديد العقل**، ص 129.

[3]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن** ، ص137.

[4]- المرجع نفسه، ص137.

الحديث في إحياء التراث الفلسفي، والذي لابد أن يقوم على رفض التبعية للغير، لعدة أسباب منها:

أ- تحويل الفكر الذاتي إلى وعاء يستقبل كل الأنماط الفكرية، والاجتهادات المتباينة والمتضادة، بما يجعل الفكر صورة مشوهة عن الآخر، وهو ما يُحيله إلى التبعية واللامسوؤلية بما يفقدُ هذا الفكر القدرة الذاتية على الإبداع الفكري والتجديد.

ب- رفض الفكر الإسلامي للتبعية والتقليد، بما يُسقط دعاوى المستشرقين من أن القرآن الكريم عائق أمام البحث العقلاني الحر، والنهوض الفكري الموضوعي وحرية الفكر[1].

ت-الإبداع الفلسفي العربي لا يتحقق في ظل "**العقلانية المجردة**"، يقول "عبد الرحمن طه": «لا حياة للفلسفة العربية ما لم نزاوج فيها بين الخصوصية والإشارية والعمومية العبارية، ونجعل كل واحد منهما خادمة للأخرى لأنهما لا تتعارضان بينهما كما تتعارض "القومية" و"الكونية" وتتعارض "الهوية" و"الغيرية" إذ التعارض لا يكون إلا بين شيئين من نفس الوجه، في حين إن الخصوصية إشارية والعمومية عبارية، بحيث قد يكون الشيء الواحد عبارياً من وجه وإشارياً من وجهة»[2]. وهذا لا يتم في مشروع "عبد الرحمن طه" إلا بتقويم "العقلانية المجردة" ومنطلقاتها المُوروثة عن المنقول الإغريقي.

يترتب عن هذا أن كل المبادئ الصحيحة للفكر الأخلاقي الاسلامي المعاصر هي تحقيق التزكية والعمل والتواصل إذ بها يمكن للمرء المسلم أن يتجنب الآفات الخلقية التي وسمت الفكر العولمي الكوني الحديث، بعبارة أدق نقول إن تخطي هذه المعضلات الناتجة عن كونية الفكر العولمي الحديث لتحقيق الإبداع المُستقل، يتمثل في طلب مبادئ أخلاقية إسلامية بالأساس مثل:

1- **مبدأ الفضل:** الذي هو المزاوجة بين تزكية الحال وتزكية المال التي من فوائدها ومقاصدها الارتقاء بالإنسان وإيجاد بيئة عالمية سليمة، وبهذا تصبح القيمة الخلقية في جوف التنمية الاقتصادية والتنموية.

---

[1]-رواء محمود حسين، **إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، دراسة وصفية**، ص134.

[2]- طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص107.

2- **أما مبدأ الاعتبار:** هو النظر في المآل وهو فكر مقاصدي بامتياز، فالمسلم لا يهرول وراء الربح والمنفعة المادية المحضة، بقدر ما يُقلب نظره في جلب الفوائد والمنافع العامة المشروعة.

3- كما من شأن **مبدأ التعارف:** هو الإقرار بأن لا تعارف بغير معروف، ثم لا تعارف بغير اعتراف، إذ يقصد "عبد الرحمن طه" أن العلاقة التي سوف تقوم بين المُلقي والمُتلقي علاقة أخلاقية صريحة، وحينئذ ينفتح لهما طريق المعاملة بالحسنى، وتنشأ بينهما روابط الاحترام والانفتاح والتسامح والتعاون و التقارب والتواد[1].

لا ريب أن من الحقائق التي ينطلق منها الفكر العالمي، هو أنه فكر أحادي ينشر ثقافة واحدة، ويسعى إلى تصريف معلومة واحدة، أو يرنو إلى تكريس قيم واحدة، والأصل هو الاختلاف في المفاهيم والأحكام والقيم، ومن البين أن الاختلاف ما بين الإعلان العالمي لحقوق الانسان، وبين الاعلان الاسلامي لحقوق الانسان يعبر عن تلك الاختلافات في الأحكام والقيم، فالمعرفة في الإعلان العالمي ترتبط بـــ"التجريد المُلكي" في حين أن المعرفة في الاعلان الإسلامي تطمح إلى التعلق بـــ"التسديد الملكُوتي"، كما أن مفهوم التسامح عند "عبد الرحمن طه" يُفضي إلى نوع من التساهل والتغاضي، وغالباً ما يتسامح الضعيف، لأن لا حول له ولا قوة أمام جبروت القوي وهيمنته واستبداده، لذا يقول:« فإذا كان مبدأ التسامح يورث الوقاحة للجانب المتسامح، فإن مبدأ الاعتراف يورثها للجانب المعترف به، ووقاحة المعترف به، أسوأ من وقاحة المتسامح الذي يتوقح، وله فضل التساهل مع غيره، بينما المعترف به يتوقح وليس له الفضل، أما مبدأ التصويب فيجمع بين شبه المبدأين السابقين»[2].

من المعلوم أن هذه المبادئ بالإضافة إلى الأسس أو القواعد اللغوية والعقدية والمعرفية، التي هي المُحدد الرئيس للمجال التداولي الإسلامي العربي، وأكثر من هذا فإنها قواعد تقويم الاختلال في تقريب المنقول اليوناني إلى الثقافة العربية الإسلامية[3]؛ بهذا الاعتبار كان المجال التداولي الإسلامي مُتميزاً عن المجال التخاطبي، تلك المبادئ تكتمل

---

[1]- عبد الرحمن طه، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص(95- 96).

[2]- عبد الرحمن طه، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص150.

[3]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص64.

شرائطها على الوجوه التالية: الجمع بين الشمول والدوام، يقول "عبد الرحمن طه" «إن المجال التداولي ينبني على مبادئ ثلاثة تميزه عن غيره من المجالات الإجرائية: أولها: "مبدأ التطبيق"، الذي يفصله عن المجال الثقافي الاجتماعي– ثانيها: "مبدأ الجمع بين التحقيق والتقويم" الذي يفصله عن المجال الفكراني، – ثالثها: "مبدأ الجمع بين الشمول والدوام" الذي يفصله عن المجال التخاطبي»[1]، كل هاته المبادئ الأخلاقية من شأنها أن تجنب آفات خلقية هائلة تنعكس بالسلب على الفكر والواقع العربي والإسلامي خصوصاً والواقع والفكر الكوني على وجه العموم، بحيث نجد من ذلك: "آفة التضييق"، و"آفة التجميد"، "وآفة التنقيص"، تلك الآفات التي لم تأخذ بدعوى تعدي الحدود، أي أن القيم الأخلاقية والسلوكية تكون في حيز التقنية وفي دائرة العلم[2].

من هذا المنطلق قدم "عبد الرحمن طه" نقده الأخلاقي لحضارة اللوغوس والحضارة الغربية، إذ من البين أن حضارة اللوغوس في وجهه اليوناني القديم ووجهه الغربي الحديث لم تكرس إلا عمليات الانفصال عن الدين وعن الأخلاق، أو الخيال والأساطير، مما أنعكس على تصورهما للإنسان وتحديد خصائصه ورسومه، بالقول إن الأنسان حيوان عاقل والحقيقة في نظره إن الأخلاق هي ما يتحدد به الإنسان[3].

وعليه لو ربطنا النظرية الأخلاقية الإسلامية عند "عبد الرحمن طه" بالعقلانية، لوجدنا أن العقلانية المُعتبرة إذن، هي العقلانية التي يزدوج فيها التحقق النظري مع التحقق العملي، مع العلم أنه لم يوظف "الأخلاق و "القيم" و" المعاني" معايير للتفصيل في مفهوم العقلانية، وإنما وظفها أيضاً في تجديد مفهوم الإنسان وتعريفه، فما يتميز به الإنسان عن البهيمية إذاً أخلاقيته، «وهذه الأخلاقية هي ما به يكون الانسان إنساناً، بل هذه الأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الانسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي»[4]، أي أن تكون على الأقل "عقلانية مُسددة" تتوجه إلى جلب النفع ودفع الضرر وتقصُدهما، فالإنسان حيوان مُتخلق في كل أفعاله النظرية والعملية.

---

[1]- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص248.

[2]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص (78–79).

[3]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن** ، ص107.

[4]- حمو النقاري، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، ص 102.

من جميع ما تقدم نخلص إلى أن من آفات الفكر العلمي الغربي هو خروجه عن مقاصد العقل الأخلاقي وقواعده، فكان ذلك إعلاناً بوقوع أزمة في القصد وأزمة في الصدق، من حيث أنهما يؤديان حتماً إلى تكريس تصورات من قبيل لا أخلاق في العلم ولا غيب في العقل؛ الأمر الذي أنعكس أثره على العقل ذاته، إذ أضحى هذا الأخير في دائرة "التضييق" و"التجميد" و"التنقيص".

ومما سبق نستنتج أن تقويم "العقل" و"العقلانية" عند "عبد الرحمن طه" يعتمد أساساً على الإبداع والتجديد الفكري الفلسفي، بل أن التحرر من دائرة التقليد والإتباع أساسه تقويم مفهوم "العقلِ ذاتِه و"العقلانية" ذاتِها، كما تصورها المخيال الفلسفي العربي والإسلامي قديماً وحديثاً، ومن أهم النتائج التي يمكن استخلاصها مما تقدم الحديث عنه، ما يلي:

- إن العقل والعقلانية في مفهومهما بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي مُتعددان، فالعقل عند اليونان والغرب كذات وجوهر، وعند المسلمين كفعل مثل باقي الأفعال له قصوده ورغم هذا كان لمفهوم العقل في الفكر اليوناني والغربي آثاراً واضحة في الفكر العربي والاسلامي الحديث والمعاصر.
- إيمان "عبد الرحمن طه" بأن "العقلانية" مُتعددة عكس اعتقاد فلاسفة الغرب الذين يرون أن "العقلانية" واحدة ثابتة لا تتغير، كما أنه حدد تعدد "العقلانية" من خلال ربط العلاقة بين:
- **أولاً: العقل وعلم الكلام:** ليميز بين ثلاثة أنواع من العقلانية هي: **العقلانية المجردة- العقلانية المسددة- العقلانية المؤيدة،** وقد حدد لها مراتب حسب أهدافها وعلاقتها بالمجال التداولي.
- **ثانياً: العقل والحداثة:** ليميز بين ثلاث أنواع من العقلانية هي: **عقل ما قبل الحداثة- عقل الحداثة- عقل ما بعد الحداثة.**
- **ثالثاً: العقل والحضارة:** المقصود هنا الحضارة الإسلامية، ليثبت أن الحضارة الإسلامية عن طريق "المناظرة" لها عقلانية خاصة يُسميها "**العقلانية الحوارية**" المُتجاوزة

"**للعقلانية والآداتية**" والقريبة من "**العقلانية التواصلية**"، والتي تحاول **أخلقتها بما يجعلها مُبدعة لا عقلنتها بما يجعلُها مؤدلجة.**

- **العقل والتراث:** ميز بين أربعة أنواع من "العقلانية"، هي: "**العقلانية التكاملية**" و"**العقلانية التجزيئية**"، و"**العقلانية الكلامية**"، و"**العقلانية الدهرية**" ليؤسس في نهاية المطاف لعقلانية خاصة، وفق الحق الاسلامي والعربي في الاختلاف الفكري والفلسفي كعقلانية كونية، تتجاوز "**العقلانية الآداتية**" أسماها بـــ"**العقلانية الإيمانية**" **أو** "**العقلانية الأخلاقية**".

- **رابعاً: الربط العقلاني والقيمي:** المغزى من علاقات الربط هاته، لن يتحقق في تصور "عبد الرحمن طه" إلا في ضوء النظرية الأخلاقية الإسلامية، التي تُصحح وفق مبادئها الأخلاقية أخطاء العقل الكوني الحديث والمعاصر نظرياً وعملياً، انطلاقاً من تجديد تحديد مفهوم الإنسان ذاته، إلى توجيه فكره وواقعه، لتحقيق وجوده الإنساني وغايته حالاً ومآلاً

- فهل ستسمح حركة التاريخ والمجتمع بتحقق رؤيته "عبد الرحمن طه"؟ أم أن اختلاف الاحداث الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية لكل مجتمع ستحول دون ذلك؟

الفصل الثالث

التأثيل الإسلامي للحداثة عند طه عبد الرحمن

المبحث الأول: نقد الحداثة الغربية

المبحث الثاني: نقد الحداثة في الخطاب العربي الإسلامي

المبحث الثالث: مبادئ روح الحداثة للتطبيق الإسلامي

عندما فتح المسلمون الأوائل العالم أصلوا جميع ما أخذوه عن الآخرين تأصيلاً إسلامياً، ولكن بعد أن احتل الأوربيون بلاد المسلمين أخذوا هذه العلوم واستفادوا منها وأبعدوها عن المنهج الإسلامي وبنُوها على الإلحاد والفصل عن الدين " العلمانية" وأضافوا إليها وطورها، بينما توقف المسلمون في مجال البحث والتطور العلمي و تحولت لغتهم من لغة العلم إلى لغة الأدب، حيث أستطاع المسلمون على الرغم من تأثير الأفكار الأجنبية التي تسللت إلى مجتمعهم تكوين مناخ فكري في فهم الفكر الإسلامي، ومن هنا يتعين البحث عن الجوانب الأصلية والمُبدعة في هذا الفكر أيضاً، وهذا ما نوافق فيه "عبد الرحمن طه" الذي أكد من خلال التناقضات التي ظهرت في العالم العربي والغربي ضمن فلسفات الحداثة المعاصرة، بأنه يُمكننا الدعوة إلى "أسلمة الحداثة"، وتأصيلها في مختلف مجالاتها السياسية، والاجتماعية، والثقافية والاقتصادية، على هُدى من المبادئ العامة للإسلام والمقاصد الكُلية لشرع الله القويم.

إن الخلفية المنهجية والنظرية التي تحكم تفكير "عبد الرحمن طه" هي المزاوجة بين النظر النقدي التقويمي، وفعل التأسيس والبناء، حيث نجده يقوم بعملية التقويم من أجل الهدم ثم التأسيس والبناء كما هو حال أهل الحداثة وما بعدها[1].

3-1- نقد الحداثة الغربية:

ينطلق "عبد الرحمن طه" في مشروعه الفلسفي مُنطَلق المُثقف المسؤول، مُعبراً عن ذلك بقوله: «فلم أجد بُداً من أن أجعل همي هُموماً شتى؛ **أحدها:** أن أجتهد في أن يستعيد خطاب الأمة قوتين عقليتين أساسيتين فقدهما منذ أمد بعيد، وهما: "القوة المفهومية"، التي تجعله يستقل بمعانيه وتصوراته، و"القوة الاستدلالية"، التي تجعله يستقل بأدلته ونصوصه و**الهم الثاني:** أن أدُل الأمة على حقيقة الإبداع، وأكشف لها عن أسبابه وآلياته، موضحاً لها كيف يمكنها أن تأخذ من "عقل الآخر" مع الحفاظ على مقومات فطرتها، **والهم الثالث:** أن

[1]- انظر: يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، (الفصل الأول – الفصل الثاني – الفصل الثالث).

آتي بنموذج هذا الإبداع، يُصدق ما أدعو إليه، ويتمثل هذا النموذج في "فلسفة اسلامية" تجعل الأصل في تجديد الأمة هو تجديد الإنسان الذي هو تجديد الروح[...]»[1].

إن أول ما فعله "عبد الرحمن طه" في مشروع التأصيل لحداثة إسلامية هو النقد الأخلاقي لمبادئ الحداثة الغربية من خلال كتابه (سؤال الأخلاق مساهمة في النقد للحداثة الغربية).

فإذا كانت الأخلاق هي أساس التجديد الديني والفكري، فإنها أيضاً أساس الإبداع فيه ولا إبداع فيه إلا بـــ "العقل المؤيَّد، وهذا ما أكده في مؤلفه (العمل الديني وتجديد العقل). "فالحداثة الإسلامية" إذن حداثة أخلاقية، أو نقول "حداثة مؤيَّدة" باعتبارها تُشيد على أسوار التجربة الروحية من قيم ومبادئ وعبادة ترسخ قيم "النظر الملكوتي" في الجماعة والأمة والمجتمع الإنساني عامة، وهذا مُخالف لواقع "الحداثة الغربية" التي تؤسس رؤيتها على فصل العلم عن الأخلاق، وإبعاد الغيب عن العقل حتى كاد أهل الحداثة ودُعاتها من العرب والمسلمين يقعُون في الفصل المطلق بين السياسة والدين، وبين القانون الأخلاقي والأديان السماوية.

3-1-1- **مبادئ الواقع الحداثي الغربي:** إن مراجعة "عبد الرحمن طه" لمبادئ الحداثة الغربية يمكن أن نوجزها في ثلاثة مبادئ أساسية هي: الإنسانية، والعقلانية والدنيوية:

- **فالإنسانية:** توجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله. وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الروحية للكنيسة.
- **والعقلانية:** يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي. وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة.
- **والدنيوية:** يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة. وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصايا السياسية للكنيسة.

[1]- منظمة التجديد الطلابي، **دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، ابداع فكري أصيل في تأسيس لنموذج معرفي بديل**، أعمال المنتدى الفكري السادس جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، 15-17 جمادي الثانية 1433هـــ/ 7-9 ماي 2012، ط1، 2013.

إن القراءة التراثية في الفكر العربي الإسلامي لم تخرج في قراءتها للتراث عن هذه المبادئ الضابطة للواقع الغربي، بحيث تهافت الحداثيون العرب على كل ما أنتجه العمل بالمبادئ الانوارية في المجتمع الغربي من معارف، وعلوم، ومناهج، وآليات ونظريات، عملوا على إسقاطها على الآيات القرآنية خصوصاً، والتراث على وجه العموم، مُكررين في الغالب إنتاج نفس النتائج التي توصل إليها عُلماء الغرب بصدد التوراة والاناجيل[1]، والدليل على ذلك ما قام به المفكر الجزائري "محمد أركون" في قراءته للتراث الإسلامي، و معالجته لعدة قضايا في نقد العقل الديني.

3-1-2- تناقضات الحداثة الغربية ونقد الفكر الإسلامي:

لقد حملت الحداثة في منظورها الغربي عديد التناقضات، والتي حاول الباحث الغربي الكشف عنها إلى جانب الباحث العربي، حيث اتفق الناقدين للحداثة الغربية على أنها تُعبر «عن الفوضى الحضارية و الفكرية التي عمت الحياة، والتي جاءت بها الحرب العالمية الأولى»[2]. حيث تجرع الإنسان الغربي، كما الإنسان العربي المُسلم نتاجها المادي والمعنوي، ولقد أشار إلى هذا الباحث العربي نفسه، حيث نجد "طيب تيزيني"*(1934م-) يقدم نقده للحداثة استناداً إلى المادية الجدلية، فالحداثة الغربية عنده قد نشأت وتطورت في شرط تاريخي تمثل بتصادم التفاوت الطبقي والتهميش السياسي والسوسيوثقافي، وتحولت إلى أداة قامعة ألحقت الغربيين بدوائر سلبية مثل: اللاعقلانية، واللاتقدم، والتشاؤم التاريخي، واللاعلم[3]، هذا بعدما كانت تدعي تطوير حياة الإنسان بحل جميع أزماته السياسية، والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية وغيرها.

أما النقد الذي وجهه الباحث المغربي "محمد سبيلا" للحداثة الغربية، فيتمثل في أنها ليست فاعلاً كونياً يعي ذاته وأفعاله، فالفواعل القوية للحداثة هي: التقنية، رأس المال والسوق، والعقل والرغبة، لكن هناك أيضا "فواعل كيانات" وهي إمكانيات بشرية كالنخبِ المختلفة، البيروقراطِية، المهندسين، العساكِر، الساسةِ، رجال القانون والقضاء، العلماء

* مفكر سوري، وقومي ماركسي.

[1]- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص 189.

[2]- مالكوم برادبري، **الحداثة**، تر: مؤيد فوزي حسين مركز الإنماء الحضاري، دط، حلب، 1995، ص27.

[3]- رواء محمود حسين، **إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية العاصرة**، دار الزمان للنشر و التوزيع، ط1، دمشق، سوريا، 2010، ص 32.

والفلاسفة، أو كيانات مؤسسية الدولة، كالمؤسسة السياسية، العسكرية، العلمية، الاقتصادية، التقنية. لذلك يستنتج "محمد سبيلا" أن الحداثة ليست فِعلاً بلا فاعل، بل إن هناك تبادل أدوار بين الفعل والفاعل والمفعول في إنتاج الحداثة[1]. ومنه فالحداثة تحوي بين طياتها تناقضات علمية وثقافية و سياسية واقتصادية وفكرية جعلتها تحمل في أذهان البعض نهايتها وخروجها من دائرة العقل إلى دائرة اللاعقل لعدم توحد مغزى مجالاتها المختلفة.

وقد أوجز الباحث "محمد سبيلا" نقداً آخر للحداثة الغربية، من خلال أربعة محاور:

- **الأول:** يخص الأصول والديناميكيات، والانتشار الكوني للرأسمالية الصناعية الغربية.
- **الثاني:** يتعلق بالتفسيرات المتعلقة بالماضي.
- الثالث: نقد الاستخدام الحالي للماضي، هو استخدام يرتبط بالمعاني والصيغ المتطبقة في مجتمعات اليوم.
- الرابع: نقد النسق الذي يتم تطويره، وتطبيق الاستراتيجيات المتعلقة بالبيئة ومصادر المؤسسات والسوسيوثقافية، هذا بالإضافة إلى أن الحداثة عبارة عن أنساق تنتج قيماً وهوة معقدة[2].

3-1-3- تقييم نقد الحداثة في الفكر الغربي:

نحاول تقسيم النقد المُوجه إلى الحداثة الغربية إلى نوعين أساسين هما:

1- **نقد تدميري للحداثة:** بخاصة لدى مؤسس فلسفة القوة الفيلسوف الألماني "نيتشه فريدريك" Friedrich Nietzsche (1848-1900م) والمناحي المُتشعبة عن مفاهيمه مثل: الفوكوية والدريدية والدولوزية، ينضاف إليهم المُقلدة من متفلسفة العرب المعاصرين مثل: المفكر اللبناني "علي حرب"*(1939م-)، والمفكر السوري "مطاع صفدي" (1929-2016م).

فنقد الحداثة الغربية عند "نيتشه" ينقلنا إلى جهة المواجهة لِتمظهرات الحداثة والقيم المستنبطة خلفها، والتي نلخصها في الآتي:

---

* كاتب ومفكر وناقد علماني.

[1]- رواء محمود حسين، **إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية العاصرة** ، ص 32.

[2]- المرجع نفسه، ص32.

- **مبدأ العقلانية:** ما أنجزه "نيتشه" هو تدمير أنماط العقلانية، بالكشف عن تاريخ العقل ونسبيته وطغيانه وتضمين المعتقدات الدينية داخله، وإعادة التراتب الحقيقي من منظوره؛ أي كون العقل أداة من أدوات الجسد والغريزة.
- **مبدأ الحرية:** يرى "نتشه" أنه ليست حرية الحداثيين سوى شكل من أشكال العبودية المندسة في الثقافة الحديثة، إذ الحرية في جوهرها حرية مشاعر الإنسان النبيل القوي الحيوي، وليس الإنسان الحديث الحائر والواهن والارتكاسي الديمقراطي المسامح العادل.
- **مبدأ التقدم:** ليس التقدم الذي تتزكى به الحداثة الغربية عند "نيتشه" سوى هيمنة للتصورات الدينية المليئة بالغايات والكليات، فالثقافة الغربية دخلت إلى ثقافة الانحطاط منذ أن اتخذت من العقلانية نسقاً فكرياً ومن المسيحية نظاماً اجتماعياً وبهذا يعتقد "نتشه" أن الزمان ليس زماناً تقدمياً، بل ضلالاً و تأويلاً عدمياً وسلبياً وما التقدم سوى نظرة هَوتْ بالإنسان في مكان سحيق، ولا مخرج له منها سوى بإعادة بناء منظومة القوى الفاعلة، كما تُستعاد الصلة المُمزقة بين الإرادة والزمان[1].

أما عن هدف "نيتشه" الأساسي من كل ذلك، هو التحديث وقلب القيم، وإعادة تشكيل المفاهيم وتأسيس أفكار جديدة في موقف الإنسان من نفسه ومن العالم، لأن ثقافة الحداثة عنده تمثل هالة انحطاط مما يتطلب ثورة أستطيقية[2]، فقد نظر إلى "الحداثة" بوصفها انهياراً مما دفعه إلى محاولة الخروج منها- أي "أزمة الحداثة"- من خلال نقد القيم العليا في الحضارة مما يُسبب تلاشي "مفهوم الحقيقة"، وبالتالي لم يتبق من العالم سوى "إرادة القوة المحضة"، بهذه الطريقة أسس "نيتشه" ميلاد "ما بعد الحداثة"[3].

2- نقد ترشيدي: وذلك ما قام به "هابرماس" الذي نقد الحداثة لا لهدمها ولكن لينقذها من الدمار، وبالتالي فهو يقف أمام ما بعد الحداثيين كمدافع عن الحداثة، وذلك يظهر في مقولته الشهيرة "الحداثة مشروعاً لم يكتمل بعد"، ومدرسة فرانكفورت عامة[4]، وهذا النقد

---

[1]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2013، ص 25.

[2]- رواء محمود محسن، **إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية العاصرة**، ص 332.

[3]- المرجع نفسه، ص 341.

[4]- المرجع نفسه، ص (23-24).

الأخير حاول التخفيف من حدة النقد الموجه للحداثة الغربية، بتصحيح رُؤاها المُعقلنة للظواهر الإنسانية والطبيعية.

وعن علاقة النقد التدميري بالنقد الترشيدي نجد إن رؤية "نيتشه" الحداثية قد واجهت نقداً فلسفياً يتجلى من خلال منهجية أحد أصحاب النقد الثاني وهو الفيلسوف "هابرماس" في تأسيسه لحداثة تستند إلى العقلانية الكانطية، كما نجد النقد نفسه وجه للفيلسوف الفرنسي "فوكو ميشال" Foucault Michel (1926–1984م) بوصفه نيتشوياً جديداً. لأن "نيتشه" يحتج على العقل بالاستناد إلى تجارب "الكشف الذاتي" من خلال طرح ذاتي غير متمركز ومتحرر من النشاط الغائي، ومن كل الضرورات النفعية والأخلاقية، فهذا ما يفتح المجال للهروب من "الحداثة"[1].

3–1–4– تأثير نقد الحداثة في الفكر الغربي على نقاد الحداثة في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر:

يقول "عباس ارحيلة" متحدثاً عن خصوصية الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر «نحن اليوم نتلاشى في كونية الغرب الحديث، ونمشي مع المتعولمين والكونين بدون كيان[...] ومما لا شك فيه أن واقع الفلسفة في الوطن العربي هو واقع مترد لا يقل سوءاً عن تردي الوضع السياسي لهذا الوطن، ذلك أنه واقع في تقليد بالغ، وتبعية عمياء»[2]. فمظاهر ثقافتنا العربية الإسلامية سلوكاً وفكراً ولساناً تعكس اليوم مدى تقليدنا للحضارة الغربية بعيداً عن المرجعية العقدية والمعرفية واللغوية لمجتمعنا.

كما أن النقد الذي مارسه الفكر الغربي على المشروع الثقافي الغربي، كان له تأثير واضح على المناحي الفكرية للكثير من نُقاد الحداثة في الخطاب العربي والإسلامي، مثل تأثير "هابرماس، ومدرسة فرانكفورت" بعامة في المفكر و عالم الاجتماع المصري "عبد الوهاب المسيري"(1938–2008م) في نقده للفلسفة الوضعية، وتأثير "نيتشه" و"فوكو" و"هيدغر" في "محمد أركون"، و"علي حرب"، و"مطاع صفدي"، و"محمد عابد الجابري" فضلاً على قيام مراكز ومؤسسات بحثية تترجم المعرفة الغربية إلى دوائرنا الثقافية

[1]-Jürgen Hubermas, **Dose Europe Need .a constitution. Deutschland**, No 6 Germany, December/January.2001, pp. 62-65.

[2]- عباس أرحيلة، **فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2013، ص(12–14).

وبتصرفها مسلكاً آمناً لاجتراح أساليب فكرية مختلفة ومضامين معرفية موصوفة بالعلمية والجدة والمقدرة الشخصية الفائقة مثل: مؤسسة التحديث الغربي، مركز الإنماء القومي مجلة الفكر العربي المعاصر[1].

3-1-5- مبادئ الحداثة الغربية وتأصيلها الإسلامي:

لقد حدد "عبد الرحمن طه" المبادئ أو المسلمات التي أنبنى عليها تطبيق "روح الحداثة" في المجتمع الغربي، مُحدداً هذه الروح في مبادئ ثلاث يقول بها الحداثيون:

1- **مبدأ الرشد:** الأصل في الحداثة الإنتقال من حال القصور إلى حال الرشد. أي لا تقبل وصاية أحد على تفكيرك، حيث يرى "عبد الرحمن طه" هذا المبدأ أساسي لتأسيس "حداثة إسلامية" مُبدعة، فهو يتفق مع التصور التداولي الإسلامي إلا أنه ينبغي التحقق من "مبدأ الرشد" بالخروج من حالة القصور إلى حالة الرشد، فالقصور هو التبعية للآخرين أي تكون "الحداثة" هنا مقلدة.

2- **مبدأ النقد:** الأصل في الحداثة الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، هو المبدأ الثاني الذي رآه "عبد الرحمن طه" أساساً أيضاً للحداثة والمقصود به عنده القدرة على مراجعة كل شيء، أي الاعتراض الشامل واللامحدود على: الذات، والأشياء، والوجود، وهو مبدأ موجود ضمن التصور التداولي الإسلامي.

3-**مبدأ الشمول:** الأصل في الحداثة الخروج من حال الخصوص إلى حال الشمول. يعني به "عبد الرحمن طه" أن الحداثة من صفاتها أنها تنتشر في المجتمعات كلها، وفي المجالات كلها، وهو يرى أن المسلمات التي بني عليها هذه المبادئ وإن تعارضت مع المسلمات التي بنى عليها الغرب المبادئ نفسها، فهذا لن يمنعنا من أن نكون حداثيين بموجب التزامنا "بروح الحداثة" المحددة في المبادئ والقيم المتداولة في واقعنا، وليس في واقع الحداثة الغربية كما هو عند المقلدة[2].

إن معرفة الواقع أساساً لقيام أي فلسفة، لأن صناعة الفلسفة في علاقتها بالخصوصية والكونية لا يمكن أن تَكُون خارج إطار الصلة بالواقع نفسه، فالفلسفة التي لا تَمُت بصلة لواقعها لا يمكن أن تُكونِ حداثة مُبدعة بل مُقلدة.

---

[1]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص27.

[2]- عبد الرحمن طه، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص (25- 29).

وفي حديثه عن "الحداثة المقلدة" يرى "عبد الرحمن" أنها أخذت بتقليد الواقع الغربي فلو أخذت بالروح لأدركت التعدد الموجود في "الحداثة الغربية" نفسها، مما يعني لديه أن "الحداثة الألمانية" غير "الحداثة الإنجليزية" فكرياً، ويعني أن "الحداثة الفلسفية الفرنسية" تختلف تماماً عن "الحداثة الفلسفية الأنجلوسكسونية" فكرياً، وسياسياً، وصناعياً، أي أن الحداثة حداثات.

وهذا معناه أن الحداثة قد انبنت على مفهوم "ضيق للعقل" خصوصاً مع "العقلانية الآداتية" في عصر العولمة، التي أصبح العقل وفقها عقل حساب لا عقل خطاب، الشيء الذي عبر عنه "عبد الرحمن طه" بقوله:« لما انبنت الحداثة على مفهوم ضيق للعقل لغلبة الصبغة الآداتية عليه، زاد هذا الضيق مع العولمة درجة حتى أصبح العقل مُختزلاً في الخاصية الحسابية[...] وقد أدى هذا التحريف لحقيقة العقل، إلى تجريده من الخاصية الإنسانية وتحويل العلاقات بين المواطنين إلى علاقات تجارية وتحويل مؤسساتهم العامة إلى أسواق مُحتملة»[1].

فإذا لم تخرج ثنائية "الحداثة والعقل" عن دائرة النقد عند "عبد الرحمن طه" فإن ثنائية "الإنسان والعقل" لا تقل مرتبة عن ذلك أيضاً، لأن المنهج العقلي العلمي يؤدي إلى استرقاق الإنسان، كما يقود إلى الفوضوية، ولتجاوز أزمة العقلانية يقترح أن نمُدَ العقلانية بقيمة العمل ليتم إخصابها، و إمداد العقل ببعد جديد لا يقل عقلانية عن التجريد[2].

وبالإضافة إلى الثنائيتين السالفتين، تتوسع دائرة النقد عند "عبد الرحمن طه" لتشمل ثنائية "الأخلاق والعقل" كون "العقلانية الدينية" لا ترفض الدين في عملية التحديث، وعليه «أن الأخلاق الدينية لا ترفض العقلانية[...] رفضاً مطلقاً أو كلياً[...] كذلك تجنب "عبد الرحمن طه" نقد الجانب الإبستمولوجي والمعرفي والمنطقي،وركز فقط على الجانب الأخلاقي، ومن ثمة فنقده ليس رفضاً، بقدر ما هو ترشيد، أو إكمال النقص الذي تعاني منه هذه العقلانية»[3].

---

[1]- المصدر السابق، ص232.

[2]-طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص (44 –45).

[3]- عبد الرزاق بلعقروز، **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، ص 71.

وهذا يجعلنا ندرج نقده للحداثة ضمن أصحاب الموقف "الترشيدي الأخلاقي" كونه يقف في وجه ما بعد الحداثيين مدافعاً على الحداثة، بعتبارها مشروع غير مكتمل[1]. لكن معالجته لهاته المسألة لم تشمل النقد العلمي أو المنطقي بل قامت على النقد الأخلاقي فقط، وفي مقابل هذا قُدم لـــ"عبد الرحمن طه" نقداً تمثل «في محاولة التحرر من مفردات الخطاب العلماني الغربي أبدل مكانها مصطلحات يغلُب عليها الجانب الأخلاقي والصوفي على وجه الخصوص، مثل المكانات والتمكُنات»[2].

إن قراءة "عبد الرحمن طه" لظاهرة الحداثة والتفريق بين روحها و تمظهراتها في التاريخ راجع إلى تأثره بموقف "هابرماس" القائم على التفريق بين منجزات الحداثة وبين جوهرها[3]، حيث يتصور مفهوم "الحداثة الغربية" على أنها حداثة خارجة عن مقتضيات الفطرة الإنسانية التي تتبني على الشعور الايماني والديني والأخلاقي، إذ إن الاكتفاء بالنظر العقلاني المجرد وحده يوقعنا في سلبيات وآفاق مسدودة[4]، فلما كانت الحداثة الغربية تزعم أنها حداثة كونية وكليانية بمقتضى وحدة العقل الإنساني والتاريخ، فإن الأمر عنده لا يَكْمُن إلا في خلطها بين "روح الحداثة"* و"واقع الحداثة"**.

«"فروح الحداثة"، ليست كما غلب على الأذهان هي من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنهُ أنشأها من عدم، وإنما هي من روح صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره[...]»[5]. "فروح الحداثة" من جهت مبادئها تمثل مشتركاً كونياً إنسانياً، لكنه ليس كذلك في ربط العلاقة بينه وبين واقع الحداثة لاختلافات مجالات التداول الواقعي من مجتمع إنساني إلى مجتمع آخر.

---

[1]-طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص 23.

[2]- عبد الرزاق بلعقروز، **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، ص 71.

[3]- المرجع نفسه، ص 92.

[4]-يوسف عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن** ، ص 125.

* **روح الحداثة:** هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان، راجع: عبد الرحمن طه، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، هامش 1، ص 175.

** **واقع الحداثة:** فهو تحقيق هذه القيم والمبادئ في ومان مخصوص ومكان مخصوص بالطبع هذه التحققات سوف تختلف باختلاف الظروف الزمانية والمكانية، ومعلوم أن أشهر تحقق لروح الحداثة تمثل في الواقع الحداثي الغربي، راجع: عبد الرحمن طه، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، هامش 1، ص175.

[5]-طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص(30-31).

وبناء على ما سبق فإن "واقع الحداثة" لا يعدو أن يكون «تطبيقاً واحد من الإمكانيات التطبيقية المتعددة و المختلفة، التي يحملها روحها كما حددتها المبادئ الثلاث السالفة الذكر بل لا نعدو الصواب إن قلنا بأن هذا التطبيق للحداثة الخاص هو نفسه اتخذ في المجتمعات الغربية أشكالاً مُختلفة، حتى كاد يكون لكل مجتمع منها حداثته الخاصة به»[1]. مما يعني أن الحداثة حداثات في الواقع الغربي ذاته محلياً أو إقليمياً.

3-2- نقد الحداثة في الخطاب العربي الإسلامي:

من بين السمات التي ميزت الفكر الإسلامي المعاصر في قراءاته الحداثة ومبادئها المنظور التمجيدي، فتلك القراءات الحدية الاختزالية التي شغلها الاطراد والتمجيد أو الرفض والتدمير تُغلب لغة الدعوة والمنافحة على حساب لغة التحليل والمعرفة وهيمنة مثل هاته المنظورات على فضاءاتنا المعرفية نتيجتها تبعية الفكر الإسلامي لغيره بسبب عدم القدرة على إبداع مفاهيمه المخصُوصة وتقويم همته للتصرف فيما يَرِّد عليه من مفاهيم حذفاً وإضافة وقلباً وتخصصاً[2]. لِتمكن من تأسيس خطاباً عربياً إسلامياً أصيلاً.

ومن هذا المنطلق تصير "الحداثة" بالنسبة لنا محنة روحية، وليست وكالة ثقافية، ولأن المثقف المسلم قد فضل أن يظل موظفاً لدى أنموذج ثقافي لم يُسائله بشكل جذري من خارج برنامجه الخاص، فإنه لم يشرع بعد في اختراع استشكال للحداثة نابع من الوضعية التأويلية التي تحكم ثقافته المأزومة الفاقدة لنظام الخطاب الذي تأسست عليه، كما لم تفلح بعد في بناء احداثية جديدة للتفكير تكون بديلة عنه[3].

3-2-1- الخطاب الإسلامي المعاصر والحداثة الغربية:

إن ما عاشته القرية الكونية بعد الحرب العالمية الأولى من دمار معنوي ومادي جعل الفكر الغربي – كما الفكر العربي سواء- في الحقبة الحديثة أو المعاصرة يُعيد النظر في مآلات الإنسان الكوني خصوصاً الفكر الإسلامي المعاصر المتجاوز في أبعاده الإنسانية مألات الفكر الغربي المعاصر، لأن «أزمة الحداثة الغربية، والمألات المسدودة التي أوصلت الإنسانية لها قد ألزمت "الخطاب العربي الإسلامي المعاصر" إلقاء السمع لهذه

[1]- المصدر السابق، ص30.

[2]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص 28.

[3]- المرجع نفسه، ص33.

الأزمة والتفكير في الارتقاء إلى مستوى الحدث الحضاري من أجل فهم هذا المشكلة بعمق أي فهم "الحداثة الغربية" بعمق، والكشف عن الفقر المعنوي والأخلاقي الذي يُنجز أساساتها الإبستمولوجية وتداولاتها القيمية والإسهام من الوجهة التأسيسية في إعادة ترتيب سلم القيم الضائعة، وبلورة نموذج إدراكي جديد للعالم»[1]، حيث حاول الباحث الجزائري "عبد الرزاق بلعقروز" أن يُبين في مؤلفه (أزمة الحداثة و رهانات الخطاب الإسلامي) حدود النظريات التواصلية التي تراهن عليها المناحي الفلسفية الغربية المعاصرة، والتي يتبعُونها في الفكر العربي المعاصر، وبيان الحاجة إلى فاعلية الأخذ بالرؤية التعارفية التي ترتكز على مفاهيم التكريم الإنساني ووحدة الإنسانية والاختلاف التكاملي، وهذا ما عبر عنه "زكي الميلاد"*(1965م–) بمشروعه "تعارف الحضارات"، لأن التعارف أشد ملاءمة لطبيعة المجتمع الإنساني، وارتقاء التعارف بين طبقاته شعوباً وقبائل وأمماً[2]،.

أ– الحداثة السياسية العربية ومأزقها:

– أولاً: الحداثة السياسية العربية

يرى "برهان غليون"**(1945م–) أن المسلمين تحولوا بسبب النظم السلطانية القهرية التي هي مبنية على القهر حقيقة و إلغاء التفكير النقدي، وإلغاء الفردية، إلى إمعات، يعني حولوا مجتمعات كاملة إلى إمعات، ونحن نشاهد هذا يومياً أمام أعيننا اليوم كيف تُحَول النظم الراهنة الناس إلى إمعات، عندما مُنع الناس من الكتابة، من التعبير عن الرأي، من المشاركة في وسائل الإعلام، عندما فُرض عليهم الصمت المطلق إذا كانوا مُخالفين، إلا إذا كانوا يريدون التصفيق للحكام، وللحزب الحاكم إلى آخره، عندما تم إلغاء حتى منتديات صغيرة يُجتمع فيها عشرات، وأحياناً أقل من المثقفين في منزل و في صالون، أو منزل خاص من أجل تبادل الرأي حول ما يجري في البلاد، عندما مُنع كل هذا، تَحَول الناس لإمعات طُلب منهم ألا يفكروا، فليس عليكم أن يفكروا، فهناك زعيم مُلهم[3].

---

[1] - المرجع السابق، ص(15–16).

*باحث سعودي متخصص في الدراسات الإسلامية ورئيس تحرير مجلة الكلمة.

[2] -زكي الميلاد، **تعارف الحضارات**، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 2006، ص73.

**استاذ أستاذ علم الاجتماع السياسي في جامعة السوربون ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في الجامعة نفسها.

[3] تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، برهان غليون، **مسارات(العرب والحداثة الغربية)**، ج3، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/01/09.

بمعنى أن المسؤول هو الذي يتولى التفكير ويتولى القيادة والعمل مكان الشعوب، لذا النُظم السلطانية القهرية خلقت شعوباً ومجتمعات عاطلة فكرياً، ولأنها عاطلة فكرياً عاطلة سياسياً، ستكون عاطلة أيضاً عن العمل، والدليل إننا أكثر الشعوب بطالة، لأننا قتلنا شعور كل فرد بذاته كفرد فاعل مسؤول حر قادر مشارك «فجوهر التحدي التاريخي الذي تواجهه المجتمعات وخاصة العربية، هو استيعاب التقدم التكنولوجي والعلمي والأخلاقي الذي نشأ مع الحداثة»[1]، فجوهر التحدي التاريخي الذي تواجهه المجتمعات العربية كجزء منها هو استيعاب التقدم التكنولوجي والعلمي والأخلاقي الذي نشأ مع الحداثة، واستبطان الحداثة هو الذي يجعلنا نكون داخل العصر وليس خارج العصر وليس على هامش العصر، وإذا بقينا على هامش العصر، فلأننا لم نستوعب المكتسبات العلمية والثقافية والأخلاقية والسياسية التي أتى بها العصر[2].

إن ما أستنتجه المفكر "برهان غليون" من دراسة ما حصل في المجتمعات العربية منذ القرن التاسع عشر ميلادي حتى اليوم، هو أننا لم نفهم من "الحداثة" إلا الطابع الاداتي. لذا شعوبنا تعيش حداثة سياسية منحطة ورثة، فهي نقل لشروط حياة جديدة، لكن دون محركها الروحي الداخلي الرئيسي، وهي تخلُق قيماً مضادة للقيم الحديثة، ومثال ذلك: أن الاقتصاد المعاصر يقوم على التعاقد والقانون، وعندنا يقوم على علاقات القُربى، فهي ويُستعمل للسيطرة على الشعب بدل أن يكون أداة في تحريره، ونقول "حداثة مضادة" قائمة على تكريس مبدأ القوة، يعني مبدأ "الإنسان ذئب لأخيه الإنسان"، وإن هذه القاعدة عند "بُرهان غليون" لا تنطبق إلا على المجتمع العربي، والفرد العربي، وحتى على العلاقات بين الدول أيضاً[3].

- **ثانياً: مأزق الحداثة العربية:**

إن الدراسات النقدية "للحداثة العربية" في المجتمعات الإسلامية لم تتوحد في نتيجة أحكامها، كون خطاباتها لا تمُت بالصلة لواقع هاته المجتمعات لا عقائدياً، ولا معرفياً،

[1] - المرجع السابق.

[2] - المرجع نفسه.

[3] - المرجع نفسه.

ولذلك وصفها البعض أنها "حداثة انفصام"، في حين نعتها آخرون بأنها "حداثة اغتراب" وقال عنها آخر أنها "حداثة صفوة"، وسنوضح هذه الأنواع فيما يأتي:

- **الحداثة العربية بوصفها حداثة انفصام:**

كون الحداثة العربية في التعامل مع التراث، قائمة على الصراع القائم بين التيار السلفي والتيار الراغب في التغيير، ومن ثمة فهي مُتمثلة في مدرسة أو مذهب ما، وليست تُعبر عن حركة تاريخية شاملة للواقع وسياقاته التاريخية، وإذا كانت الحداثتان العربية في الماضي والغربية في الحاضر تُعبران عن واقع اجتماعي مُعين؛ وتتفاعلان مع طبيعة السياقات التاريخية الخاصة، فإن الحداثة العربية المُعاصرة تُعاني من "أزمة انفصام" حقيقي، ذلك أن الحداثيين العرب تعاملوا مع المنجزات الحداثية الغربية بوصفها لبنة مستقلة عن سياقاتها التاريخية والاجتماعية ومفصولة عن المنظومات المعرفية، ولذلك فإن تأثر الحداثيين العرب سيقود حتماً إلى فهم شكلي لا يعي من "الحداثة" إلا جوانبها السطحية، أما البنية العميقة فلقد كانت غائبة أو مُغيبة[1].

- **الحداثة العربية بوصفها حداثة اغتراب:**

إذا كانت "الحداثة العربية المعاصرة" فَهِمتْ حداثة الآخر فهماً سطحياً وشكلياً، فإنها في الوقت نفسه مُغتربة عن الواقع الاجتماعي العربي ومُتعالية عليه، فلقد قدم الحداثيون العرب نصوصاً تعكس واقعاً مُختلفاً ومُتغايراً، وهذا نكتشفه من "أدونيس"* (1930م–) إن:« الغرب يقيم في عمق أعماقنا، فجميع ما نتداوله اليوم فكرياً وحياتياً، يجيئنا من هذا الغرب[...] وكما أننا نعيش بوسائل ابتكرها الغرب، فإننا نفكر بلغة الغرب، نظريات ومفهومات ومناهج تفكير ومذاهب أدبية ابتكرها هي أيضاً مثل: الرأسمالية، الاشتراكية، الديمقراطية، الليبرالية، الحرية، الماركسية، الشيوعية، القومية[...]»[2].

وهذا معناه أن "الحداثة العربية" لا تعاني انفصام عن الواقع فحسب، بل أيضاً تعاني انفصام عن الثقافة العربية، «هكذا كلنا، نبدو وكأننا نفكر ونكتب توهماً، لذا لا نقدر أن نبني

---

[1]- كريم الوائلي، **تناقضات الحداثة العربية**، عن الموقع: http://aslimnet.free.fr/div/hadatha.htm، بتاريخ: 2016/7/28، بتوقيت: 19:09.

* شاعر سوري اسمه "علي أحمد سعيد إسبر" معروف باسمه المُستعار أدونيس.

[2]- أدونيس، **الثابت والمتحول بحث في الاتباع والابداع عند العرب، صدمة الحداثة**، ج3، دار العودة، ط1، بيروت، لبنان،1978، ص258.

شيئاً، ولن نقدر أن نغير شيئاً، كأننا نعيش بعقل الآخر وأدواته وتذوقه داخل قفص أسمه الذات»[1]. ولذا فالحداثة السائدة في "الفكر العربي المعاصر" تمثل تهجيناً في واقع مُغترب كونها "حداثة مهربة" «لأننا عندما نتكلم عنها، إنما نتكلم عن الآخر، مُتوهمين أن الآخر هو الذات»[2]؛ وعليه "فالحداثة العربية" تعيش موقف السلف للماضي، أما العصرنة المتمثلة في التمرد على الماضي كلياً، وتقمص الآخر دون بديل ينبع من مجالنا التداولي الخاص وعليه يمكن أن نقول أن هناك تبعية إبداعية في "الحداثة العربية المعاصرة" تتزامن مع التبعية التي تعيشها الأمة سياسياً واقتصادياً وثقافياً.

- الحداثة العربية بوصفها حداثة صفوة:

إن "الحداثة العربية المعاصرة" في غموضها هي "حداثة نخبة" من المثقفين، تُدعى بالمفهوم الغربي "الأنتلنجنسيا"، تحاور وتناقش أفكارها خارج واقعها المعاش، وهذه الصفوة عبر عنها "محمد عابد الجابري" قائلاً: «أن هذه الصفوة فئة قليلة جداً، وغير مؤثرة التأثير الكافي في واقعنا الثقافي، إن الكِتَاب الذي يصدرُ بيننا ويؤلفه واحد منا نتداوله فيما بيننا نحن فقط، ولا يوزع منه إلا حوالي ستة آلاف نسخة فقط في شعب يزيد على مائة وخمسون مليوناً»[3].

ب- تأصيل الحداثة العربية في التراث العربي:

يحدد المفكر "جابر عصفور"*(1944م-) معياراً، أو قانوناً يحكم العلاقة بين "الحداثة" و"التحديث"، وهذا يعني إن "الحداثة" قرينة "التحديث" ويتحدد "التحديث" بتغير أدوات الإنتاج المادية في المجتمع والتغيرات الإبداعية في المعرفة والفنون في الآن نفسه. وهذا مُتجسد في "الحداثة الغربية" ولا يمكن تطبيقه وتعميمه على الوطن العربي، لأن المجتمع العربي يتفاعل بطريقة استهلاكية مع بعض مظاهر "التحديث"، وعليه يكون الإبداع المعرفي والفني متوافقاً مع الطبيعة الاستهلاكية، رغم اختلافه عما يحدث في الغرب؛ كما أن "التحديث" في الغرب له دلالة إنتاجية داخلية وعميقة، في حين نجد أن له في الوطن العربي له دلالة

---

[1]- أدونيس، **النص القرآني وآفاق الكتابة**، دار الآداب ،ط1، بيروت، لبنان، 1993، ص 108.

[2]- المرجع نفسه، ص 110.

[3]-كريم الوائلي، **تناقضات الحداثة العربية**، عن الموقع: http://aslimnet.free.fr/div/hadatha.htm.

* مفكر وكاتب مصري ورئيس المجلس القومي للترجمة.

استهلاكية خارجية وسطحية، وعليه يرى الباحث "كريم عبيد هليل الوائلي"* بأن ما نعيشه اليوم يُمثل ارهاصات الحداثة، وإن "الحداثة العربية" لم تأت بعد؟ [1].

ت- مشاريع حداثوية في الفكر الإسلامي المعاصر:

يؤكد الباحث المغربي "محمد سبيلا" على موقف الإسلام الإيجابي من "الحداثة"، إذ يقول:« أن الإسلام كبنية عقدية وفكرية واجتماعية وتاريخية لا يَتعارض مع "الحداثة" لكونه دعوة إلى التطور والتقدم، وفهم العالم، واعتباره بمثابة اختبار، كما أن [...] القرآن والسنة النبوية مليئة بالجانب الايجابي للمعرفة، فالإسلام لا يتعارض مع الحداثة، بل هو قادر على أن يتكسح "الحداثة" ويستوعبها شريطة أن تتحرر النحب الفكرية والتقليدية من العوائق المعرفية والرؤى المكبلة من القدرة على التأويلات الإيجابية والانسانية»[2]. واستيعاب الإسلام للحداثة راجع لقدرة النص الشرعي على تحمل العديد من التأويلات الإيجابية والإنسانية التي تجعل الدين لا يتعارض مع الحداثة، شرط أن تتحرر قراءة النُخب الفكرية للنصوص الدينية من الرؤى الإيديولوجية المعيقة للفكر والابداع، وبهذا تتقارب الديانات والحداثات في الإقرار بالاختلاف الفكري والديني في تكوين حداثة ما.

أما الباحث المصري "نصر حامد أبو زيد"**(1943-2010م) يرى أن مشروع "التحديث" يتم بتأسيس العقل وإعادة تأويل النصوص وفهمها بإحلال المفاهيم التقديمية والحداثوية محل المفاهيم التاريخية والاجتماعية التقليدية في الوقت الذي يبقى فيه مضمون النص ثابتاً، لأن سلطة العقل «هي الوسيلة الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص، ولأنها سلطة اجتماعية وتاريخية، فإنها ضد الأحكام النهائية والقطيعة اليقينية والحاسمة»[3]. ولعل أحدى وسائل ذلك كما يرى "نصر حامد أبو زيد" هي إعادة ربط الدراسات على محور واحد، هو محور النص، سواء أكان هذا النص هو القرآن، أم الحديث، وبالتالي تحويله إلى موضوع للدراسة اللغوية، «فإذا كانت الحضارة تتركز حول

* باحث جامعي وناقد وكاتب عراقي.

[1]- كريم الوائلي، **تناقضات الحداثة العربية**، عن الموقع: http://aslimnet.free.fr/div/hadatha.htm.

[2]-رواء محمود حسين، **إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية العاصرة**، ص 130.

** باحث أكاديمي متخصص في الدراسات الإسلامية، وفقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية.

[3]-نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، ط2، مصر، 1994، ص 131.

"نص" بعينه، يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن التأويل وهو الوجه الآخر للنص يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في انتاج المعرفة»[1].

فالحضارة المصرية القديمة مثلاً هي حضارة "ما بعد الموت"، وأن الحضارة اليونانية حضارة "العقل"، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة "نص"، وقد يكون هذا التأويل في التعامل مع النص مباشر، أو غير مباشر، سواء في العلوم الدينية، أو العلوم الأخرى لأن تفسيراته وتأويلاته قد تتعدد بتعدد العلوم، أو الآفاق المعرفية لتخصص المؤولين لهذه النصوص.

كما يُركز هذا التأويل الذي يُعد جزءاً من المشروع الحداثوي عند "نصر حامد أبو زيد"، أو القراءة الجديدة للتراث، على ثلاثة مبادئ:

- أولاً: "العقل"، باعتباره نقيضاً للجهل وتابعاته خصوصاَ "العصبية".
- ثانياً: "الحرية"، لأنها نقيض العبودية، ولأن الإنسان الحر هو الإنسان العاقل.
- ثالثاً: "العدالة"، كمبدإ كلي للوجود الإنساني، وهي تستوعب المقاصد الكلية الخمسة التي أستنبطها علماء أصول الفقه المتمثلة في الحفاظ على النفس، والعقل، والدين والعرض، والمال[2]، وهي كفيلة برفع الاختلاف بين حداثتنا وحداثة الآخرين.

ويمكن أن نفهم نظرية المشروع الحداثوي عند "نصر حامد أبو زيد" من خلال تحديده لمفهوم "التجديد"، إذ يقول: «التجديد ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر في ذاته، في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها، ويتجاوب معها بوسائله الخاصة، ما ليس تجديداً في مجال الفكر، فهو ترديد وتكرار لما سبق قوله[...] وبما أن قانون الحياة الطبيعية والاجتماعية هو التغيير في كل شيء، سواء كان ذلك التغير مُدركاً وملحُوظاً، أم لم يكن فإن قانون الفكر هو "التجديد"، ذلك هو قانونه، من حيث هو فكرفي ذاته»[3].

أما المشروع الحداثوي عند "عبد الرحمن طه"، فيستند إلى مرتكزات عدة منها: "الحوار"، "الحداثة الفلسفية"، "الممارسة الفلسفية".

- **أولاً:** "الحوار"، ويذكر أن للحوار ثلاثة فوائد:

---

[1]-نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، مصر، 1990، ص 11.

[2]-نصر حامد أبو زيد، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء المغرب، 2008، ص (203–207).

[3]- المرجع نفسه، ص232.

أ- تعدد طرق الوصول إلى الحقيقة، لأنها مُتجددة، وبالتالي فطريق الوصول إليها تتسم بالتعدد، وهو ما يفترض الحوار بين الباحثين عن الحقيقة.

ب- يعالج الحوار المشكلات الناجمة عن الخلاف، ويؤدي إلى تقليل مساحته، لأنه يفترض الحجة والدليل، وينتهي الحوار تدريجياً إلى الاحتجاج بالدليل القوي.

ت- يعمل الحوار على توسيع المدارك العقلية لأنه عملية تعين على النظر إلى الحقيقة في جوانبها المُتعددة، وتعددية الرؤية تفترض التوسيع والعمق، فآلية الحوار والمناظرة أو ما يسميه "عبد الرحمن طه" "بالعقلانية الحوارية" من أكبر عطاءات التراث الإسلامي العربي[1].

- **ثانياً:** "الحداثة الفلسفية"، ولما يتحدث "عبد الرحمن طه" عن "الحداثة الفلسفية" من خلال وضع مدخل لها، يتمثل في نقده إشكالية الترجمة، رافضاً "الحداثة الفلسفية الجامدة" وهي على حد وصفه تفرض الاندماج الكُلي في العصر الفلسفي على مقتضى ما قرره الغير في التفلسف. ويكون هذا الضرب من "الحداثة" إلى الوهم والأسطورة أقرب منه إلى الواقع والحقيقة؛ ونظراً لاستناده إلى إرادة بناء المستقبل بالانسلاخ الكُلي عن تراث الذات الفلسفي علماً بأن الغير الذي تنقل عنه حداثته الفلسفية لم ينسلخ عن تراثه، بحيث يصح القول بأنه لا حداثة مع الجمود على المنقول، "فالترجمة الاتباعية" تطلب الدخول في التفلسف على مُقتضى الغير، و"الترجمة الإبداعية" تطلب تحصيل القدرة على التفلسف على مُقتضى الذات؛ وكلاهما قد يتوسل في تحقيق مطلبه بالطريق الحرفي تارة، وبالطريق الحُر تارة أخرى[2].

- **ثالثاً:** "الممارسة الفلسفية"، ويرتبط مشروع "الحداثة" عند "طه عبد الرحمن" "بالممارسة الفلسفية"، لأن حقيقة "الحداثة" هي التي بحسب" الأحداث المستحدث"، أي "الفعل المبدع"، "فالحداثة الفلسفية" هي السلوك الفلسفي الذي يوصل صاحبه إلى الفعل المبدع[3] وهذا "الإحداث" و"الفعل المبدع" يشترط رفض التقليد، و"الإبداع الفلسفي" نظرية وممارسة

---

[1]- عبد الرحمن طه، **الحوار أفقاً للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2013، ص 35.

[2]- عبد الرحمن طه، **اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفات التقليد**، عن الموقع :

http://falsafamagharibya.blogspot.com/2009/12/blog-post_1791.html ، بتاريخ:2016/7/29، بتوقيت(21:17).

[3]-طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2011 ص45.

كما يُشير في هذا الصدد إلى المُهمة التي أخذها على عاتقه وهي إنتاج المصطلح الفلسفي والمنطقي من خلال تطبيق المعايير التالية:

1- تطبيق أحدث الضوابط والشروط المنهجية والنظرية لإنتاج المصطلح.

2- الإفادة من إمكانات اللغة العربية التعبيرية والتواصلية في الإنتاج المذكور.

3- مراعاة توجهات التراث الإسلامي العملية، التي تؤكد خصوصياته المعينة[1].

3-2-2- الحداثة العربية بين التقليد والإبداع:

بناء على "النظرية التداولية" عند "عبد الرحمن طه" نجده يفرق حداثتين اثنتين:

- **أولاً: الحداثة المقلدة،** «وهي الحداثة التي يتلقاها المُتلقي، ولما يقُم بواجب النظر في مظاهرها، حتى يقف على تفاصيل ظروفها وكيفياتها وآثارها»[2].

وقد قدم "عبد الرحمن" انتقادات لأنصار "الحداثة المقلدة" تتمثل في:

1- أبطل "المماثلة الدينية"، التي أقامتها "خطة التعقيل المقلد" بين النص القرآني وبين النصوص الدينية الأخرى. رغم أفضلية التوجه العقلي للقرآن على التوجه العقلي لنصوص الديانات الأخرى، واضح من خلال مخالفته للعقل نحو الاشتغال بالسحر والأسطورة، وبناء على هذا فلا نظير للنص القرآني في حداثته الدينية.

2- لقد أنتبه بعض الحداثيين المقلدين إلى أهمية الأخلاق في القرآن الكريم، لكنهم حصروها في نطاق قيم غير ملزمة للإنسان، فضلاً على أنهم فصلوها عن القواعد القانونية.

3- أبطل "المماثلة التاريخية"، التي أقامتها "خطة التأريخ المقلدة" بين النص القرآني وبين النصوص التاريخية الأخرى، ذلك أن لهذا النص وضعاً تاريخياً لا يُضاهيه غيره، حتى أن النص الديني الخاتم يمتد زمنه إلى ما بعد نزوله، و إن كل زمن يليه يكون زمنه، فالنص الخاتم نص راهني و راهنيته دائمة، فلا نظير للنص القرآني في حداثته التاريخية. وبهذا تتهافت المماثلات الثلاثة التي تقيمها "القراءة الحداثية المقلدة" بين النص القرآني والنصوص الأخرى، فامتياز القرآن بمضمونه العقدي

[1]- رواء محمود حسين، **إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية العاصرة**، ص 131.

[2]- عبد الرحمن طه، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص267.

يدحض "المماثلة اللغوية"، وامتيازه بتوجهه العقلي يدحض "المماثلة الدينية"، وامتيازه بوضعه التاريخي يدحض "المماثلة التاريخية"[1].

- **ثانياً: الحداثة المبدعة،** « وهي الحداثة التي يدقق المتلقي النظر في مظاهرها، وقفاً على أسبابها الموضوعية، مُعيداً إنتاج هذه الأسباب في مجاله التداولي بما يُغني هذا المجال التداولي، ومنزلاً لها منزلة الأسباب المأصولة»[2]. كما احتج "عبد الرحمن طه" بأنه لا فرق بين "الحداثي" و "المابعد حداثي"، مؤكداً أن "المابعد حداثة" لا تعدو كونها طوراً من أطوار الحداثة نفسها، وهو يساند العديد من الفلاسفة والمفكرين في هذا الموقف، ويأتي في مقدمة هؤلاء المفكرين الفيلسوف الألماني "هابرماس"[3].

أ- الحداثة بين التقليد والإبداع:

إن للحداثة علاقة وثيقة بالتراث، ورغم أن البعض اعتبر التراث مصدراً للرجعية والتخلف، فإن "عبد الرحمن طه" «يُعارض الرأي السائد بأن الأخذ بالتراث لا ينتج عنه إلا التقليد والعجز عن التجديد، ورغم أنه يرى أن العمل بقيم الماضي المنتجة أولى من العمل بقيم الحاضر التي لا تنتج، فإنه يحمل على التقليد أياً كان مأتاه سواء كان سلفياً، أم حداثياً»[4]، شم أنه يرى أن عيب التقليد ليس حكراً على السلفيين، بل أنه أشنع لدى الحداثيين، فإذا كان السلفيون يُقلدون المتقدمين وتراث قومهم، فإن هؤلاء الحداثيون يقلدون المتأخرين و تراث غيرهم، رغم اعتقادهم بأن الحداثة والتقليد ضدان لا يجتمعان؛ إلا إن تصور هؤلاء يرى أن التقدم العربي يقتضي اللحاق بالركب الغربي، فكانت "الحداثة" عندهم مجرد نقل لصورها الشائعة في الغرب.

وعلى هذا فإن شرط التحرر من هذه "الحداثة المقلدة" وتحقيق" الحداثة المبدعة"، هو الخروج من "ضيق حداثة الزمن" إلى "سعة حداثة القيم"، أي الخروج من "واقع الحداثة" في تطبيقاتها الغربية المشهودة، إلى "روح الحداثة" في قيمها الإنسانية ذات الاحتمالات التطبيقية اللامحدودة. لأنه «لا يكون لنا من الحداثة، إلا مالنا من القدرة على الإبداع»[5].

---

[1]- المصدر السابق، ص(201- 206).

[2]-المصدر نفسه، ص267، راجع أيضاً: ص 271، هامش 2.

[3] - أنظر: المصدر نفسه، ص (115-116). (هذا الرأي بداية الفصل).

[4]- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، طه عبد الرحمن، **مسارات(الحداثة)**، ج6، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/06/19.

[5]- المرجع نفسه.

وذلك تأكيداً لتساوي جميع الأمم الحضارية في الانتساب إلى "روح الحداثة"، متى أخذت بمبادئها الثلاثة: "مبدأ الرشد"، "مبدأ النقد"، "مبدأ الشمول".

ب- أزمة الهوية وعلة الحداثة:

يرى الكاتب الفلسطيني "عزمي بشارة"*(1956م-) أن ما يحاول الغرب أن يزرعه في بلادنا وكأنه الديمقراطية هي تنوع هويات بدل تنوع أحزاب، وأن التعددية هي التعددية الطائفية وهي عكس ذلك تماماً، لأنه ليس بالإمكان دون هوية قومية جامعة أن تعمل تعددية ثقافية داخلية أو تعددية حزبية داخلية، في حين الشرط هو وجود هذا الانسجام لتشكيل بلد لتشكيل دولة، لكن بمنظور التطبيق الغربي للديمقراطية يكون من الصعب بالإمكان أن تفرز تعددية مصالح، تعددية أفكار، تعددية برامج، وحدة سياسية أو اجتماعية دون أن يسقط البلد في حرب أهلية، أو ينشق أو ينفصل كما يحصل في بلداننا الآن[1].

3-3-مبادئ التطبيق الإسلامي لروح الحداثة:

لم يأخذ "عبد الرحمن طه" بالمبادئ المشهورة في أوساط الدارسين لظاهرة الحداثة مثل: مبدأ العقلانية- مبدأ الذاتية- مبدأ الفردانية- مبدأ الإنسانية- مبدأ الحرية- مبدأ العلمانية وعيرها، بل حدد خصائص لهذه الروح تقوم في مبادئ ثلاثة أساسية رجعنا لها هنا بغاية التفصيل والتعمق، وهي:

1- **مبدأ الرشد:** مقتضى هذا المبدأ أن الأصل في "الحداثة" الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد، والقصور عند "عبد الرحمن طه"، هو اختيار التبعية للغير سواء أكانت تبعية إتباعية، أو تبعية إستنساخية، أو تبعية آلية[2]، حيث يبني "مبدأ الرشد" على ركنين رئيسين:

- **أولهما: الاستقلال،** يستغني الإنسان الراشد عن كل وصاية فيما يحق له أن يفكر ويصرف كل سلطة تقف دون ما يريد أن ينظر فيه، فالإنسان الراشد منطلق الحركة وقوي الذات.

---

* كاتب روائي ومفكر ومدير عام للمركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات.

[1]- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، عزمي بشارة، **مسارات (مأزق النهضة وعلة الحداثة)**، ج2، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2005/10/03.

[2]- عبد الرحمن طه، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص 25.

- **ثانيهما: الإبداع**، يسعى الإنسان الراشد إلى أن يُبدع أفكاره وأقواله وأفعاله، وكذا أن يؤسس هذه الأفكار والأقوال والأفعال على قيم جديدة يُبدعها من عنده، أو على قيم سابقة يُعيد ابداعها، حتى كأنها قيم غير مسبوقة؛ فالإنسان الراشد لا يَنِي يبدع حياته[1].

2- **مبدأ النقد:** مقتضى هذا المبدأ، هو أن الأصل في "الحداثة" هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، والمراد بالاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه، ومقابله هو "الانتقاد"، فيكون حده المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به[2]، و يقوم "مبدأ النقد" أيضاً على ركنين أساسين:

- **أولهما: التعقيل أو العقلنة**، المراد "بالتعقيل" هو إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع، وسلوكيات الإنسان، وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية، وبلغ هذا "التعقيل الحداثي" ذروته فيما أصبح يعرف باسم "العلم" أو "التقنية".
- **ثانيها: التفصيل أو التفريق**، المراد "بالتفصيل" هنا نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التغاير، بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة، ذلك من أجل ضبط آليات كل عنصر منها، وتميزت "الحداثة" بهذا "التفصيل" أو "التفريق" في مختلف المؤسسات وأشكال الحياة الفردية، كالتفصيل في ميدان المعرفة بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون. ويمكن أن ندخل فصولاً أخرى إلى جانب هذه الفصول مثل الفصل الذي تأسس عليه "مبدأ العلمانية"، كالفصل بين الدين والدولة، وبين الدين والأخلاق، وبين الدين والعقل، وبين الأخلاق والسياسة[3].

3- **مبدأ الشمول:** مقتضى هذا المبدأ الأخير، هو أن الأصل في "الحداثة" الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول، و"الشمول الحداثي" عبارة عن تجاوز الخصوصية المجالية أو المجتمعية[4]، كما أن هذا المبدأ هو الآخر مبني على ركنين أثنين:

---

[1]- المصدر السابق، ص 26.

[2]- المصدر نفسه، ص 26.

[3]- المصدر نفسه، ص (27-28).

[4]- المصدر نفسه، ص 28.

أ- **التوسع:** لا تنحصر أفعال "الحداثة" في مجال أو مجالات بعينها، بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك، فتؤثر في مجالات الفكر والعلم والدين والأخلاق، كما تؤثر في مجالات القانون والسياسة والاقتصاد.

ب- التعميم: لا تبقى "الحداثة" حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه، بل إن منتجاتها التي تكون عالية التقنية، وقيمها التي تدعو إلى تحرير الإنسان ترتحل إلى ما سواه من المجتمعات أياً كانت الفروق، ثم تأخذ في محو هذه الفروق، بل ارتحال هذه البضائع والأفكار يتزايد بشدة وسرعة بتزايد أشكال التقدم التقني في وسائط النقل الاتصال، حتى أصبح الارتحال يعم كوكبنا من أقصاه إلى أقصاه، فاتحاً بذلك عهداً جديداً في "الحداثة" هو عهد "العولمة"[1].

3-3-1- طبيعة الحداثة الإسلامية ومنطلقات تأسيسها:

يوجز "عبد الرحمن طه" من خلال نقده لمفاهيم الحداثة المُختلفة المعاني في مستويات تحديدها، تعريفاً متميز الدلالة لمعنى "الحداثة" فلسفياً:

أ- تعريف الحداثة الإسلامية:

تُعارض فكرة" الحداثة" أو "روح الحداثة" "الأخلاق" و"القيم الدينية"، فرضية باطلة ولا أساس لها من الصحة، "فالحداثة الإسلامية" هي مشروع أخلاقي يتطلع إليه المُسلم بتحصيله الجمع بين العلم والأخلاق، والجمع أيضاً بين الغيب والعقل وما بين الجانب المادي والجانب الروح، فهي "حداثة" «تزودنا بأسباب العقل الكامل الموصلة إلى الجمع بين العقل والغيب»[2]. وهذا لن يكون دون "التجربة الخلقية المؤيدة" التي تفتح لنا باب تحصيل هذا الجمع.

لكن وواقع الحداثة العربية الإسلامية اليوم في رؤية "عبد الرحمن طه" لا يعدو كونه « عبارة عن نقل للحداثة الموجودة في واقع الحداثة الغربية، وهذا النقل ليس فيه ابتكار ولا جمال؛ ولا نكون مُبدعين للحداثة بواسطة التفريق بين واقع الأشياء وروحها»[3]. أن البحث عن "الحداثة المبدعة" لا يكون بحثاً عن "الحداثة كواقع"، بل أن نبحث عن "الحداثة كقيم"

---

[1]- عبد الرحمن طه، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص (28-29).

[2]-طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص (98-99).

[3]- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، طه عبد الرحمن، **مسارات(الحداثة)**.

أو مبادئ يُعد الواقع تحقيقاً لها، في حين "الحداثة كواقع" لا يمكن نُكرانه، لكن تقليده أمرٌ لن يُدخلُنا إلى "الحداثة".

لذا نجد أن "عبد الرحمن طه" في تأصيله "للحداثة الغربية" لم ينقل المبادئ والقيم التي عُرفت بها مثل: مبدأ العقلانية- مبدأ الفردانية- مبدأ الذاتية – مبدأ العلمانية، لأن مفهوم "الحداثة" مفهوم مُبتذل، وليصبح مفهوماً غنياً وجب عدم نقله بالمبادئ المعروف بها في حضارة ما كالحضارة الغربية؛ فهذه المبادئ بمثابة مُسلمات إنبنى عليها "تطبيق روح الحداثة في الغرب"[1].

إن "عبد الرحمن طه" إضافة إلى ما حدده من "مبادئ للحداثة الإسلامية"، يتعمق أكثر من ذلك، ليُحدد مدخلين أساسين " لتطبيق روح الحداثة الإسلامية":

- **أولهما: الترجمة المبدعة (الترجمة التأصيلية)**، على الترجمة أن تسلك طريقاً آخر للوصول إلى هذا التحديث، وهو ما أسماه ب"الطريق الاستكشافي" الذي من شأنه أن يُرشد المتلقي المسلم ذا اللسان العربي إلى سبيل توصيله إلى إبداع نظائر للنص الأصلي، ومن ثم يفتح باب تحديث الفكر الإسلامي العربي من الداخل، ويقضي هذا الطريق الجديد بأن يضع المترجم للأصل الواحد ترجمات ثلاث تختلف فيها درجة التصرف، مُتحملاً مسؤولية الاستقلال عنه؛ وهي على الترتيب:

1- الترجمة المنطقية ← وتبرز بناه العقلية.

2- الترجمة الدلالية← وتبرز بناه المعنوية.

3- الترجمة التركيبية ← وتبرز بناه النحوية[2]، فلا تحديث للفكر الإسلامي بعيداً عن "الترجمة الاستكشافية".

- **ثانيهما: القراءة الحداثية للقرآن**، هذه القراءة لا تتوفر في الفكر العربي الإسلامي المعاصر على الإبداع، بل هي نقل لخطط القراءة التي استخدمها الحداثيون الغربيون لقراءة التوراة والإنجيل مُلخصة فيما يلي:

---

[1]- المرجع السابق.

[2] -طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص 173.

- **خطة الأنسنة:** المراد بها هنا نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، والغاية محو القدسية عن النص القرآني.
- **خطة العقلنة:** وهذه الخطة، تعني استخدام جميع أدوت النظر، والنظريات الموجودة في المجال العلمي لتطبيقها على النص القرآني، والغرض منها استخدام هذه الوسائل العقلية لصرف أي أثر للغيب، فالغاية صرف الغيبية عن النصوص القرآنية، في حين ينبغي أن يكون المُسلم مُتوسلاً "بعقلانية الآيات" لا "عقلانية الآلات"، ثم أن "الحداثة" ليست كونية بقدر ما هي "حداثة مبدعة"، حيث تصير تعميماً وجودياً[1].
- **خطة الأر خنة:** وهي وصل هذه النصوص بسياقها التاريخي وبظروفها، والغاية من ذلك هو صرف الأحكام، وباصطلاح "عبد الرحمن طه" صرف الحكمية يعني صلاحية الأحكام لزمن آخر غير الزمن الذي وردت فيه هذه النصوص القرآنية والهدف من هذه المناهج الثلاثة هو الفصل أو الانقطاع عن الدين[2]. و"الحداثي المقلد" عنا إنما يفعل بتراثه الديني ما فعله الآخر رغم اختلاف علاقتنا الدينية عن الآخر.

إن "القراءة الإبداعية للقرآن الكريم" ومنطلقاتها ترنو إلى الحفاظ على مقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي، "فالإبداع الموصول" يعتبر أن الأصل في الممارسة الإسلامية هو التفاعل مع الدين، واعتباره المحرك الأساسي لكل فعل أو قول، لكل نظر أو عمل[3]. وهو أصل مُغاير لمقتضى الفعل الحداثي الذي أدى به طريق "الإبداع المفصول" إلى "الإبداع" و"التجديد" و"التغيير" حينما كان السباق رهيناً بالتصادم مع مؤسسة الكنيسة التي كانت تُناهض العلم والتقدم والتنوير.

إن منطلقات "القراءة الحداثية المبدعة" لدى "طه عبد الرحمن": تتجلى في شرطين اثنين: «أحدهما رعاية قوة التفاعل مع النص القرآني، أو بعبارة أخرى أدق ترشيد التفاعل الديني، والآخر إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول، أو قل تجديد الفعل الحداثي»[4]. كما أن الانتقال من "التفصيل المقلد" إلى "التفصيل المُبدع"، إنما يستلزم الإقرار بأن "الحداثة" قد

---

[1]- المصدر السابق، ص 67.

[2]- تلفزيون قطر الدولي مالك التريكي، طه عبد الرحمن ، **مسارات (هوس الترجمة الإبداعية)**، ج5، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/06/12م.

[3]- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص 194.

[4]- المصدر نفسه، ص(194-195).

وقعت في الفصل بين "الحداثة" و"الدين" باعتباره فصلاً مُطلقاً، والحال أن "فكر الحداثة" فيه من الأساليب الدينية ومضامينها ما لا يُعد ولا يُحصى، ومن ثمة فلا تعارض بين "الدين والعقل" وتطوره ونموه[1].

يتولد من هذا أن الإقلاع عن آفة التقليد والتبعية التي سقطت فيها "القراءات الحداثية للقرآن الكريم"، إنما يتطلب إنشاء مفاهيم جديدة وابتكار مضامين أصلية، بحيث تُراعي المجال التداولي والخصوصية الإسلامية[2]. فإذا كانت "الحداثة الغربية" و"الحداثة المقلدة" تسعى إلى رفع "القدسية" باستبدالها "بالنزعة الإنسانية"، أو "تكريم الإنسان" برفع الاجتهادات التي لم تعُد صالحة للإنسان، فإن "عبد الرحمن طه" يرى "القراءة الحداثية المبدعة" ينبغي أن تقوم على استبدال أو تغيير المقاصد أو الغايات التي وظفتها "الحداثة الغربية" لرفع "القدسية"، وأن نضع مكانها مقاصد أخرى تعُمها وتحفظُها. وكمثال نوجز لتبيين ما سبق في الجدول الآتي المقارنة التالية:

حداثة غربية:	**حداثة اسلامية:**
نزع القدسية	تكريم الإنسان
نزع الغيبية	توسيع العقل
نزع الحكمية	ترسيخ الأخلاق
القراءة الحداثية للنص الديني عند الغرب	القراءة الحداثية للنص الديني عند المسلمين

الشكل رقم05: الفروق الجوهرية للمقاربة بين "الحداثة الغربية" و"الحداثة الإسلامية"

ومن هذا المنطلق يمكن أن نقبل "مبدأ العقل" أو العقلانية" كمبدأ للحداثة التي لا تنتهي بنا إلى إنكار القيم، كما هو واضح في الجدول أعلاه، حيث ربط "عبد الرحمن طه" الحداثة بآليات إجرائية بقيم مخصوصة ومعينة لقراءة النص، توضح لنا «كيف أن هذه القراءات الحداثية إنما هي تفسيرات مقلدة اقتبست كل مكونات خُططها من الواقع الحداثي الغربي

[1]- المصدر السابق، ص 57.

[2]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص (132-133).

في صراعه مع الدين، هذا الصراع الذي آل إلى ترك العمل بقيم "الألوهية" و "الوَحْيانية" و "الأخروية"، والأخذ بقيم "الإنسانية" و"العقلانية" و"الدنيوية" بدلها واحدة بواحدة»[1].

ب-منطلقات تأسيس روح الحداثة الإسلامية:

يقوم تأسيس "الحداثة الإسلامية" في مشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي على كتابين بارزين هما كتاب (سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية)، وكتاب (روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) ففي:

1- **كتاب "سؤال الأخلاق"**: يهتم بنقد الحداثة الغربية، على الخصوص ممارستها العقلية والمعرفية، فسعى إلى الكشف عن الآفات الأخلاقية.

2-**وكتاب "روح الحداثة"**: مدار المؤلف فيه إثبات الدعوى التالية وهي: كما أن هناك "حداثة غير إسلامية"، فكذلك ينبغي أن تكون هناك "حداثة إسلامية".

ومن خلال الكتابين تتبين الأسس النظرية "لروح الحداثة"، والتي لخصها "عبد الرحمن طه" في ثلاثة مبادئ أشار لها البحث آنفاً، وهي: "مبدأ الرشد"، "مبدأ النقد"، "مبدأ الشمول" حيث رأى أن "الحداثة" مشروع غير مكتمل، وهو نفسه موقف الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" من "الحداثة"[2].

كما يتجه تفكير "طه عبد الرحمن" «في نقده للأسس ومنطلقات الفكر الغربي الحديث وتجلياته المعرفية والنظرية والسياسية والأخلاقية، من خلال "النقد الأخلاقي"، أو "النقد الايماني" الذي يرسم "مبادئ النظرية الأخلاقية الإسلامية المعاصرة"[...] ومن هنا لو تأمل المُتأمل موضوعات الرجل لأدرك أنها تؤسس لحداثة ذات توجه معنوي، بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي»[3].

إن تأسيس "الحداثة الإسلامية" ليس له علاقة فقط بالأخلاق، بل له علاقة أيضاً بالعلم في نظر "طه عبد الرحمن" فهو يؤسس للحداثة علمياً على ما يلي:

1-"**النظر الملكُوتي**": الذي يربط القيم بمجالها الأصلي، أي الآيات، ليؤسس العقل على الإيمان[4].(القائم على الآيات والعلل الحكمية، بدلاً من التقوقع في مربع "النظر

---

[1]- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص 205.

[2]- المصدر نفسه، ص 23.

[3]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص 101.

[4]- عبد الرحمن طه، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص (48-49).

المُلكي" الواقف عند حدود الظواهر)، كما يُؤسس هذا النظر "السياسية" على "الخير" و"الثقافة" على "الفطرة"[1]. بخلاف القيم الغربية الحديثة التي تنظر إلى العقل على أساس المصلحة والسلطة، وتنظر إلى الثقافة على أساس الصراع والصدام بين القيم والمبادئ، والمعلوم أن انتقاد التعددية القيمية على شكل النزاع والصراع لا يلغي مبدأ الحق في التعدد القيمي[2].

كما أن من منطلقات "تأسيس الحداثة الاسلامية" في مشروع "طه عبد الرحمن" أيضاً:

2-**النظر الاعتباري:** وهو عبارة عن جملة من المعاني والقيم التي يستنبطها الإنسان مما يشهده من أفعال ويتلقاه من أقوال[3]. كما يعتبر من أسمى النظرات وأشرفها، والأخذ به ليس بالضرورة أن يكون في شكل استدلالات برهانية أو بناءات علمية، وإنما يؤخذ في صورة أخبار وصورة قصص، والمتسبب في تجاوز الآفات الأخلاقية والفكرية هو القيام "بالعمل التعارفي" و"الجهاد الأخلاقي" و"الجهد الارتقائي الكلي" وبهذا كانت "أخلاق شق الصدر" أخلاق تطهير وأخلاق تأهيل وأخلاق تجديد[4].

إن تحول مسار الإنسان الديني يُساير تحول وانقلاب في القبلة، وهو مؤشر كبير على تكامل أخلاق إشارة مع أخلاق انفتاحية مع أخلاق اجتماعية، لتستوي "الحداثة الإسلامية" في وجهها الأخلاقي ما بين "أخلاق الروح" و"أخلاق الجوارح" و"أخلاق القلب" و"أخلاق الظاهر". يقول "عبد الرحمن طه": «في حادثة تحويل القبلة، أنها تمد الإنسان بأخلاق تجعله يتوسل بالعبارة المحسوسة للانتقال إلى الإشارة المعقولة، كما تجعله يطلب الانفتاح والتعرف على الأشياء والأحياء من حوله، ويندفع في الحياة الاجتماعية مُتقلباً مع أطوارها المختلفة؛ أي أنها تمد الإنسان بأخلاق تخرجه إلى العالم»[5].

إن هذا "التجديد الأخلاقي الإسلامي الأصيل" يفتح أمام الإنسان المُسلم آفاقاً جديدة من التفاعل مع الذات، و التفاعل مع العالم الخارجي، بمهمة أخلاقية عالية تتطلع إلى التخلق

---

[1]- المصدر السابق، ص (49-50).

[2]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص 120.

[3]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص157.

[4]- المصدر نفسه، ص (162-163).

[5]- المصدر نفسه، ص(166-167).

فالإنسان ما خلق إلا ليتخلق[1]. فإن تصريف هذه "القيم" و"المبادئ الأخلاقية الإسلامية" أو بالأحرى "بناء الحداثة الإسلامية" يستلزم:

- إعادة بناء القيم السائدة وتصحيحها وتقويم اعوجاجها، وذلك ببيان فساد دعوى الانفصال، وبيان بطلان دعوى التعارض بين الغيب والعقل عن طريق إبراز قيمة الجهد الإنساني للمسلم الذي يندفع نحو بلوغ الغاية، بمعنى إخراج الشيء من دائرة العبث إلى دائرة المعنى[2].
- وإزالة العائق الذي يجعل الإنسان يقوم بجهد لتجاوزه والتخلص منه، ثم تكبُد المشقة للتغلب على الموانع والعوائق، أي لاقتحام العقبة. وقد ميز "عبد الرحمن طه" بين نوعين من الجهد:

1- **الجهد الارتقائي الجزئي:** هو الجهد المبذول في العمل بالقيم في بعض الأفعال، فيتكون من تحقيق القيمة واستحضار النية واقتحام العقبة وتقبل الكلفة[3]. فهو يرتكز على القوة الروحية والإيمانية المنشودة.

2- **الجهد الارتقائي الكلي:** وهو الجهد المبذول في العمل بكل الأفعال، ويقوم على أفعال قيمة بغية تحقيق قيم الدين الخاتم وابتغاء التقرب إلى الله وعمل الصالحات وحمل الأمانة[4]. يتسم هذا النوع من الجهد بسمات "الإيمان الملكوتي" المفضي إلى أشرف اعتقاد وأيقن اعتقاد وأعمل اعتقاد[5]. فهذه "التجربة الإيمانية" للمسلم "كإنسان ملكوتي" تزوده بالقوة الأنطولوجية أو الكيانية التي تجعل كينونة المؤمن كينونة مُتصلة[6]. وهو عكس "الإنسان الملكي" الذي يملك كينونة مُنفصلة انفصالاً كلياً.

و"الحداثة الإسلامية" من خلال ما سبق تسعى إلى التأصيل لمعايير "الفعل الخلقي" الرفيع من خلال: معيار العدل- معيار المساواة- ومعيار الإحسان[7].

---

[1]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص 122.

[2]- عبد الرحمن طه، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص (223-224).

[3]- المصدر نفسه، ص (231-234).

[4]- المصدر نفسه، ص (236-237).

[5]- المصدر نفسه، ص (236-239).

[6]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص 123.

[7]- عبد الرحمن طه ، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص (254- 256).

3-3-2- أهم شروط التطبيق الإسلامي لمبادئ روح الحداثة:

في البداية قدم "عبد الرحمن طه" ثلاث شروط عامة "للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة"، ينبغي أخذها بعين الاعتبار:

1- لا بد من اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة.

2- لابد من اعتبار الحداثة تطبيقاً داخلياً.

3- لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقاً ابداعيا لا تطبيقاً اتباعياً. فلا تكون الحداثة إلا ممارسة داخلية مبدعة[1].

ثم ينطلق "عبد الرحمن طه" من السؤال كيف؟ ليبين كيفية الانتقال من "الحداثة المقلدة" إلى "الحداثة المبدعة"، التي تختلف في تطبيقاتها عن "الروح الغربية"، حيث بين "التطبيق الإسلامي لهذه الروح" منطلقاً من رأيه في مشروعية "التطبيق الإسلامي للحداثة" بأنه «بناء على ما تقدم يتضح أن للمجتمع المسلم بموجب ضرورة اندماجه في الفضاء المفهومي العالمي، تطبيقه الخاص لروح الحداثة، إذ يسعى إلى أن يرتقي بالفعل الحداثي بما لا يرتقي به التطبيق الحداثي الغربي؛ كما يتضح أن "الواقع المابعد حداثي"، بموجب تحدده "بالواقع الحداثي" ليس "تطبيق لروح" تالية "لروح الحداثة"، وإنما هو تطبيق "لروح الحداثة ذاتها"»[2].

وعليه فمشروعية "التطبيق الاسلامي لروح الحداثة" تكون أكبر باعتبار اضطلاعه بمهمة الارتقاء "بالفعل الحداثي" بما لا يرقى به هذا التطبيق الغربي، وما يُبين أحقية كلام "عبد الرحمن طه" ما قدمه من **نماذج لمبادئ التطبيق الإسلامي لروح الحداثة:**

- **أولاً: التطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد:** مثال: "الترجمة- القراءة الحداثية للقرآن"، حيث قام بمراجعة العديد من التصورات الترجمية العربية السائدة تحت عنوان "الترجمة الحداثية والاستقلال المسؤول"، ولعل من شرائط تحصل "الاستقلال المسؤول في الترجمة" هو الوعي التام بمقتضى "الفعل الترجمة" وأدواره ومناحيه التي تلتزم بقواعد اللغة والمعرفة والعقيدة، أو من قبيل أن الترجمة لا تستنفد الأصل ولا تُكافئه[3].

---

[1]- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص (34-35).

[2]- المصدر نفسه، ص 275.

[3]- المصدر نفسه، ص 151.

من ثمة يكون من مقاصد المترجم تجديد الهوية على منوال الأصول التراثية الإسلامية الأصلية وليس على دروب الغير و تقلباته وتحولاته الحاصلة، إذ بذلك «تتولد من النظر إلى الذات بعين الذات، والنظر إلى الغير بعين الذات أيضاً»[1]. وهذا فضلاً عن أن الترجمات تختلف باختلاف فئات المُتلقين.

كل هذا من شأنه أن يدفع الممارسة الفكرية الاسلامية العربية المعاصرة إلى الإقلاع عن "ظلمانية التقليد" إلى ترسيخ "حقانية الابداع ومشروعية الاستقلال المسؤول"، فشرط المترجم حتى يحقق الاستقلال «ينبغي أن يعمل على تحقيق هذا التحرر للعقل، وليس يتأتى له ذلك إلا إذا أثبت هو نفسه قبل غيره أنه قادر على أن يتحرر من وصايا النص الأصلي التي يُفترض أنه يقع تحتها، وعلامة تحرره هي أن يأتي بترجمته لا على مُقتضى استنساخ الأصل بواسطة لغته، كما جرت العادة، وإنما على مقتضى ما نسميه "باستكشاف الأصل" أي أن تكون ترجمته استكشافية»[2].

كما «ينبغي للمترجم أن يقصد التأثير بوجه ما في المتلقي الناطق بلسانه، والمشارك به في مجاله»[3]، ويُستفاد من هذا أن "الترجمة الحداثية" هي التي تبدع في مفاهيمها وتبتكر في تصوراتها في منأى عن التقليد والتبعية، وهذا لا يتحقق إلا إذا تم الانفلات كلياً من آفة "الاستقلال المقلد"، هذه الآفة التي ترسخت في نفوس العرب المسلمين قديمهم – "فئة المقلدة المتقدمين"– وحديثهم –"فئة المقلدة المتأخرين"– متى «لا يرون في تقليدهم المحدثين تقليداً، بل يرون على العكس من ذلك تجديداً يفتح لهم باب الدخول في الحداثة[...]كل ذلك يدُل على فهم سقيم لماهية "روح الحداثة" على انتشار هذا الفهم بين أظهُرهم، فهذه الروح لا يملِكها حقاً إلا من وطن في نفسه على أن يُبدع في كل شيء»[4].

فأمام "الاستقلال المقلد" لا بد من تفعيل "الاستقلال المبدع"، بحيث تصير "روح الحداثة" على مقتضى ما قررته الذات من التفلسف، وعن طريق مُقتضيات تراثها الأصل حتى تكون صفتها الواقعية ثابتة، ويكون "الإبداع" جلياً، بل قد تتبلور "حداثة فلسفية" حية.

---

[1]- المصدر السابق، ص 157.

[2]- المصدر نفسه، ص 161.

[3]- المصدر نفسه، ص 161.

[4]- المصدر نفسه، ص (38–39).

- **ثانياً: التطبيق الإسلامي لمبدأ النقد:** مثال: "نظام العولمة والتعقيل الموسع- نظام الأسرة الغربية والتفصيل الموجه"، والواضح أن الانتقال من "التعقيل المقلد" إلى "التعقيل المبدع" يشترط فيه شرط الوعي «بأن الحداثة لا تنال إلا بطريق الإبداع، بمعنى أنه على الحداثي [...]أن يبدع في تعقيله للأشياء، وتفصيله لها»[1]. وذلك بالخروج من ظلمانية تقليدية نحو مزيد من "الجهد الارتقائي الكلي" المتصل بعالم "الحداثة المؤيدة المبدعة"، فأهل التقليد «لم يكلفوا أنفسهم عناء تبرير تقليدهم وبيان مشروعيته، ولا بالأولى اجتهدوا في تمحيص آليات النقد التي اقتبسوها»[2].

لقد سعت القراءات الحداثية للنص القرآني مع المفكر "محمد أركون" والباحث التونسي "عبد المجيد الشرفي" وعالم الأنثروبولوجيا التونسي "يوسف الصديق" (1943م-) و"نصر حامد أبو زيد" وغيرهم، إلى تفعيل العمليات المنهجية والوسائل المعرفية الحديثة عن طريق الخطط التالية: "خطة التأنيس"، و"خطة التعقيل" أو العقلنة، و"خطة التأريخ" أو الأرخنة[3].

حيث قدم "عبد الرحمن طه" انتقادات لهاته القراءات الحداثية للقرآن، نُلخصها في النقاط التالية:

1-إن محاولة قراءة القرآن "قراءة حداثية" إنما تتجاهل "النظر الاعتباري" الذي ينظر في العلل الحكمية، أو قل يجعل "النظر المُلكي" مؤسس على "النظر الملكوتي".

2-كما تتغافل عن الاختلاف الجوهري بين القرآن الكريم وما بين التوراة والانجيل اللذين أصابهما التحريف[4].

كل هذا من شأنه أن يؤدي بهؤلاء المثقفين المعاصرين إلى تقليد الغرب في أحواله ومناهجه ومقولاته، يقول "عبد الرحمن طه": «إذا نحن تأملنا هذه القراءات في ضوء هذه الحقيقة تبين لنا أن أصحابها لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في ابداعيته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم

---

[1]- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص34.

[2]- المصدر نفسه، ص 42.

[3]- المصدر نفسه، ص (179-185).

[4]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص (129- 130).

مقلدين أطواره وأدواره[...]»[1]، فكان تقليدهم سبباً في ترك الاشتغال بالله، والانكباب على مفهوم الإنسان، وترك التعلق بالوحي والآخرة، والاندفاع بقوة وحماس نحو التوسل بالعقل والعقلنة[2].

وبالتالي كانت "القراءات الحداثية للقرآن الكريم" تتسم بخصائص وسمات أهمها:

1- فقدان القدرة على النقد.

2- ضُعف استعمال الآليات المنقولة.

3- الإصرار على العمل بالآليات المتجاوزة.

4- تهويل النتائج المتوصل لها.

5- قلب ترتيب الحقائق الخاصة بالقرآن.

6- تعميم الشك على مستويات النص القرآني[3].

لذا فنقد "عبد الرحمن طه" للخطط الثلاثة في "الفعل الحداثي الإسلامي" يتمثل فيما يلي:

1- **الخطة الأولى:** "التأنيس المبدع"، يكون أكثر تغلغلاً في الحداثة من "التأنيس المقلد" بموجب المبدأ الحداثي الذي يقرر "العناية بالإنسان"، ليكشف عن مظاهر التكريم الإنساني الذي يُثبت "مبدأ الاستخلاف"؛ وينتج عن ذلك إبطال "المماثلة اللغوية" التي أقامتها خطة "التأنيس المقلد" بين النص القرآني والنصوص البشرية.

2- **الخطة الثانية:** هي خطة "التعقيل المبدعة"، التي لا تقصد محو الغيبية كخطة "التعقيل المقلد"، و تعمل على توسيع العقل والتفاعل مع الآيات و بالأحرى تأسيس "النظر المُلكي" على "النظر المَلكُوتي".

وبالتالي العقل هنا لا يكون "عقل الآلات" وإنما "عقل الآيات"، ولا "عقل النسب" وإنما "عقل القيم". وعليه يكون "التعقيل المبدع" أكثر تغلغلاً في "الحداثة" من "التعقيل المقلد" بموجب المبدأ الحداثي الثاني الذي يقرر "العناية بالعقل"، بحيث يكون أفق الادراك الحسي موصولاً بأفق الإدراك العقلي؛ وأفق الإدراك العقل موصولاً بأفق

---

[1]- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص (188- 189).

[2]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص130.

[3]- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص (190- 192).

الإدراك الروحي، ومن هنا تبطل "المماثلة الدينية" التي أقامتها خطة "التعقيل المقلد" بين النص القرآني والنصوص الدينية الأخرى.

وكمثال على تجسيد شروط التطبيق الإسلامي "لمبدأ النقد"، الخاص "بالتعقيل الموسع"، نورد أحد شروط "التعقيل المبدع" عند "عبد الرحمن طه" الذي مفاده لا يمكن العقل– كما يزعم أهل الحداثة العربية– أن يدرك ذاته بذاته، وأنه لا يعقل الكل لأنه جزء من الكل، والجزء لا يحيط بالكل، كما أن "العقل الجمادى" أو "العقل الاداتي" لا يدخل في صراع سيادة مع الطبيعة وموجوداتها، وذلك لأن حقيقة العقل في تصور "الحداثة الإسلامية" "عقل قيمي" لا يصارع الطبيعة ولا يتسلط عليها، وإنما يخاطبها، بل يوادها ويراحمها حتى تبوح له بأخبارها وأسرارها[1]. فضلا عن ذلك أن "التعقيل المبدع" يكون مُوسعاً لا مُضيقاً، متنوعاً لا أحادياً[2].

3- **أما الخطة الثالثة:** فهي خطة "التأريخ المبدع"، الذي يُكرس الأخلاق والقيم ولا يقصد محو "الحُكْمية" كخطة "التأريخ المقلدة"، وبالتالي تصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة ترسيخاً للأخلاق؛ وهذا الوصل لا يُضعف التفاعل الديني ولا يَضر بالفعل الحداثي؛ بل يُوصل إلى "الإبداع الموصول"، وعليه يكون "التأريخ المبدع" أكثر تغلغلاً في الحداثة من "التأريخ المقلد"، بموجب المبدأ الحداثي الثالث الذي يقرر "العناية بالسلوك الدنيوي"، ومن هنا تَبطُل "المماثلة التاريخية" التي أقامتها خطة "التأريخ المقلد" بين النص القرآني والنصوص التأريخية الأخرى[3].

– **ثالثاً: التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول:** مثال: "حق المواطنة والتوسع المعنوي– واجب التضامن والتعميم الوجودي"، ولمزيد من التوضيح "مبدأ الشمول" هو كذلك من "مبادئ روح الحداثة الإسلامية" يرى أن الأصل في "الحداثة" الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول، فهو يحتوي على ركنين مهمين وهما: "التعميم"، أي أن الحداثة لا تبقى حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه، و"التوسيع"، أي لا تنحصر أفعال الحداثة في مجال أو مجالات بعينها؛ بل إنها تنفد في مجالات الحياة ومستويات السلوك[4].

---

[1]- المصدر السابق، ص (43–45)

[2]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، ص 131.

[3]- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة الإسلامية، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص (179– 204).

[4]- المصدر نفسه، (28–29).

ومن هنا سارع "عبد الرحمن طه" إلى تفعيل هذا المبدأ في إسهاماته الإبداعية الفكرية، حتى يتسنى لنا الانتقال من "التوسيع المُقلد" إلى "التوسيع المُبدع"، ومن "التعميم المُقلد" إلى "التعميم المُبدع".

أ- **مسلمات التوسيع المبدع: هو** «إن الإنسان أقوى من الحداثة[...] بل له القدرة على أن يبدع حداثته ثانية- أي واقعاً حداثياً ثانياً- أفضل منها»[1]، كما يتأسس الطريق الإسلامي في التوسع الحداثي على حقيقة هي جسمانية الإنسان تابعة لروحانيته، فإن الحقيقة توجب على الواقع الحداثي أن يستوعب روح الإنسان، كما يستوعب جسمه فينهض بحاجات روحه، كما ينهض بحاجات جسمه[2].

كما أن "التطبيق الإسلامي" لركن "التوسيع" هو الآخر "حداثة داخلية مبدعة"، ذلك أن "التوسيع الإسلامي" ينبني على حقائق ثلاث:

1- أولاها: أن الإنسان أقوى من الحداثة.

2- ثانيها: جسمانية الإنسان تابعة لروحانيته.

3- ثالثها: ماهية الإنسان ماهية خلقية "الكمال، المستقبل"، مما يظهر أن الركنين اللذان ينبني عليهما مفهوم التقدم وهما:(الاستكمال والاستقبال) ليس من تصور الاقتصاديين ولا من وضعهم، وانما هما في الأصل معنيان مأخوذان من أخلاق الدين، ولا يمكن أن يتم توظيفهما في المجال الاقتصادي، بغير بقاء هذا التوظيف مستنداً إلى أصلهما الديني وإلا ترتبت عليه نتائج تضُر بالمسار الحداثي[3].

ب-ما عن **مسلمات التعميم المبدع:** هو« أن المجتمع العالمي لا ينفع معه إلا التفكير المُتعدي، حتى يستحق أن يكون تطبيقاً سليماً لروح الحداثة، لا يقع فيما وقع فيه تطبيقها الأول»[4]. وبهذا يكون قد وضح "عبد الرحمن طه" كيف ننتقل من "التعميم المقلد" إلى "التعميم المبدع" الذي هو الركن الثاني من "مبدأ الشمول".

---

[1]- المصدر السابق، ص 56.

[2]- المصدر نفسه، ص 58.

[3]- المصدر نفسه، ص (60-61).

[4]- المصدر نفسه، ص 63.

نستنتج مما سبق أن "عبد الرحمن طه" قد نقد المبادئ التي أنبنى عليها تطبيق "روح الحداثة" في المجتمع الغربي، مُبيناً التناقضات التي حملها "روح الحداثة" و"واقع الحداثة" الغربية، بدءاً بالنقد الذي وجه لها داخلياً، أي في الفكر الغربي، وخارجياً أي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر؛ لكنه كشف أيضاً عن مدى تأثير نقد الحداثة في الفكر الغربي على نُقاد الحداثة في الحداثة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مما دفعه إلى البحث عن طريق لأسلمة الحداثة الغربية بتأصيل مبادئها، ليصل بنا إلى مرحلة البناء انطلاقاً من مرحلة الإدراك أو الفهم ومروراً بمرحلة النقد، أو الهدم.

وعليه فإن الحداثة لا تكون إلا بطريق الإبداع –"الحدث، الاستحداث"– فالحداثة لا تكون مع وجود التقليد، وبهذا سارع "عبد الرحمن طه" إلى بيان "مبادئ روح الحداثة" التي تتأسس على "مبدأ الرشد" بركنيه "الاستقلال والإبداع"؛ ويقضي بوجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء، ووجود الإبداع في الأقوال والأفعال. و"مبدأ النقد"، بركنيه "التعقيل والتفصيل"؛ ويقضي إلى ممارسة "التعقيل" في كل شأن من شؤون الحياة؛ وممارسة "التفصيل" في كل أمر يحتاج إلى مزيد من الضبط. و"مبدأ الشمول"، بركنيه "التوسيع والتعميم"؛ ويقضي بحصول "التوسع" في كل المجالات؛ وحصول "التعميم" على كل المجتمعات، فخصائص الروح الحداثية تتمثل في أنها روح "راشدة"، و"ناقدة"، و"شاملة" في "تطبيقاتها الإسلامية"، لا في تقليدها "لتطبيقاتها الغربية".

تلكم هي "مبادئ روح الحداثة الإسلامية" التي تخرج العرب والمسلمين اليوم من "ظلمانية التقليد" إلى "حقانية الإبداع"، ومن "روح الحداثة" إلى "الحداثة الإسلامية"، ومن "الفلسفة المجردة من العمل" إلى" الفلسفة المسددة بالأخلاق"، ومن "مراتب العقلانية" إلى "سمو العقلانية الإسلامية" نتيجة الوصل بين "مبادئ التراث" و"مبادئ الحداثة".

ونتيجة "النقد الأخلاقي" و"النقد الايماني" لمبادئ الحداثة في تطبيقاتها الغربية الخروج بالحداثة إلى تطبيقاتها الإسلامية المحققة "لمبدأ الاستقلال"، ومن النتائج المترتبة على "مبادئ روح الحداثة" في "تطبيقاتها الإسلامية":

- تعدد تطبيقات روح الحداثة.
- التفاوت بين "واقع الحداثة" وروحها.
- خصوصية "واقع الحداثة الغربية".

- أصالة "روح الحداثة".
- الاستواء في الانتساب إلى "روح الحداثة".

ومن هذه المنطلقات يكون "عبد الرحمن طه" قد أجاب على السؤال الأساسي: ما هي كيفيات تطبيق "روح الحداثة" في المجتمع المسلم، وكيف تختلف عن وجوه تطبيق المجتمع الغربي لها؟

الفصل الرابع

الفيلسوف عبد الرحمن طه ناقداً ومنقوداً

المبحث الأول: تصادم عبد الرحمن طه مع أصحاب القراءات الجديدة للتراث

المبحث الثاني: نقد عبد الرحمن طه لبعض رواد الحداثة في الفكر العربي الاسلامي المعاصر

المبحث الثالث: تقييم نقد الحداثة في فكر عبد الرحمن طه

حين أتخذ متفلسفة العرب من الرشدية قبلتهم ووجدوا في عقلانيتها ضالتهم من أجل مشروع إحياء "الفلسفة العربية الإسلامية"، تنكر "عبد الرحمن طه" للرشدية ورفض أن يكون رشدياً، وكان تنكره هذا من جملة الأسباب التي جعلت أغلب الرشديين من المتفلسفة العرب المسلمين ينتقدون مواقفه من الفلسفة والفلاسفة بغض النظر عن جهوده، واعتبروا حملته على الفلسفة العربية والفلاسفة العرب المسلمين شبيهة بحملة الإمام أبي "حامد الغزالي" التي عبر عنها في مؤلفه (تهافت الفلاسفة)، وعلى الفلسفة الغربية شبيهة بحملة الإمام "جمال الدين الأفغاني" في مؤلفه (الرد على الدهريين)، لكن تقصي الحقيقة في طرح المواقف الفلسفية، يقتضي منا معرفة حقيقة موقف "عبد الرحمن طه" من الفلسفة والفلاسفة العرب والمسلمين من جهة أولى؛ وموقفه من الفلسفة الغربية من جهة ثانية، وموقف هؤلاء الفلاسفة منه من جهة ثالثة؛ لإيضاح هذا التصادم بينه وبينهم.

4-1- تصادم عبد الرحمن طه مع أصحاب القراءة الجديدة للتراث:

وضع "عبد الرحمن طه" نظرية جديدة في تقويم التراث في مطلع الستينيات من القرن العشرين الميلادي، حيث ظهرت مشاريع قراءات تراثية جديدة اختلفت مرجعيات اصحابها ورهاناتهم التحديثية، لكنهم جميعاً يدعون إعادة قراءة التراث العربي في ضوء ما جد من مناهج ونظريات « فازدادت الأزمة استفحالاً، وأزداد الوجدان العربي قلقاً وتفككاً، والوجود الحضاري تأزماً، ونسجت غالبية المفكرين على منوال الغربيين، فاستفحلت التبعية، وأصبح الاستسلام لها قدراً مقدوراً، عجزوا عن تمثل الأدوات الإجرائية والمنهجيات العلمية التي وضعها الغرب الذي يقلدونه، فراحوا يستنسخون المناهج ويسقطونها على التراث الإسلامي، كما فعلوا – مثلاً- في قراءاتهم الحديثة للنص القرآني»[1].

من هنا كانت نقطة الصدام بين "عبد الرحمن طه" ومعاصريه، هذا الصدام كان في البدء منهجياً لينتقل فيما بعد الى مضمون هاته القراءات الحديثة وانعكاسها على الخطاب العربي الإسلامي "منهجياً ومعرفياً وعقائدياً"، وهذا ما سيعمل البحث على تبيانه.

[1]- عباس أرحيلة، **فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، ص (91-92).

4-1-1- مواجهة القُرّاء المعاصرين للتراث الإسلامي:

يقول "عبد الرحمن طه" عن موضوع مشروعه ومعارضته لمعاصريه، بأنه لم يُقابل الهدم بالهدم، بل صار إلى مقابلة الهدم بالبناء، وهذا يتمثل في «إنشاء نظرية مستقلة في تقويم التراث، حرصنا فيها أشد الحرص على أن تستوفي مسائلها مقتضيات المنهجية التي يزعم أصحاب هذه الدعوة القيام بها»[1]. ولما كانت المشاريع السابقة في تقويم التراث قد وقعت في "النظرة التجزيئية التفاضلية"، فإن مشروعه الفلسفي قام على نظرية "تكاملية للتراث الاسلامي العربي"، وكان هذا جانب من جوانب الخلاف بينه وبين المفكر المغربي "محمد عابد الجابري"-رحمه الله-.

فعلى المستوى المنهجي قد جعل "عبد الرحمن طه" "التداولية" أو "دعوى التداول الأصلي" الدعامة الأساسية التي تستند إليها نظريته في تكامل التراث؛ بوصفها أداة من أدوات تقويم التراث؛ ومضمونها «لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية؛ ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة، ومنضبطة بقواعد محددة؛ يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة»[2]. وهي تستند إلى ثلاثة أركان:

- وجوه تميز المجال التداولي عن غيره من المجالات التفاضلية.
- أصناف القواعد التي ينضبط بها هذا المجال في الممارسة التراثية.
- أنواع الآفات المترتبة عن الإخلال بقواعد هذا المجال.

لقد أتت "التداولية" في زمن بات فيه اندفاع الكثير من الدارسين العرب إلى حسبان أن "الفلسفة العربية الإسلامية" فيها من المعاني والأفكار ما نضاهي به فلسفات الغرب والواقع أن هذه "الفلسفة الإسلامية" فيها من المعاني والأفكار ما لا تخرج في رأي "عبد الرحمن طه" عن ضروب ثلاثة: **إما النسخ**، ومؤدَّاه ليست "الفلسفة الإسلامية" إلا نقلاً منتحلاً للفلسفة اليونانية يحفظ منها اللفظ والمعنى معاً، **وإما المسخ**، ويعني ليست "الفلسفة الإسلامية" إلا مُلماً بالفلسفة اليونانية يبدل اللفظ دون أن يبدل المعنى، و**إما السلخ**، ليست

---

[1]- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص12.

[2]- المصدر نفسه، ص243.

"الفلسفة الإسلامية" إلا نقلاً مُغيِراً على الفلسفة اليونانية، يبدل اللفظ كما يبدل فروع المعنى لا أصوله[1].

بل أكثر من ذلك فقد سقطت "الفلسفة الإسلامية" في مطبات التلفيق والانتقائية، حينما سعت نحو عملية الجمع بينها وبين الشريعة، إذ جاء «حفظ الفلسفة على مُقتضاها اليوناني مُجتمعاً إلى حفظ الشريعة على مُقتضاها الاسلامي، هو كالجمع بين نقيضين كلاهما جلي وحقيقي»[2]. ما أدى بهم- أي فلاسفة الإسلام- إلى الوقوع في فسادين كبيرين هما: فساد تداولي، وفساد منطقي[3]. فتكوَّن صنم فكري لديهم، فلا إبداع إلا "بالانقطاع عن المنقول الفلسفي"، أي لا «إبداع في "الفلسفة الإسلامية العربية" ما لم تأت بفلسفة تختلف في إشكالاتها وأدلتها عن المنقول اليوناني»[4].

وكان المتفلسف العربي يرى أيضاً في "الانقطاع عن المأصول الديني" السبيل إلى تحقيق التجديد وتحصيل الابداع، وهو تصور موروث من المنقول اليوناني الذي ناضل في سبيل الانقطاع عن الأسطورة والمعتقدات الخرافية نحو ميلاد "العقل" و"الفلسفة"؛ اللذان سيعملان على تقديم تفسير علمي وطبيعي لنشأة العالم وتكوينه، وبالتالي يرى "عبد الرحمن طه" أنه لا إبداع «فلسفي في الفكر الاسلامي العربي ما لم يستوف قطع الصلة بالاعتقادات الدينية»[5].

ولقد قدم "طه عبد الرحمن" مُبررات لاعتراضاته على أصحاب مشروع "القراءة التجزيئية للتراث"، تتمثل في الآتي:

- عدم القدرة على البرهنة في تحصيل الدُّربة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة فضلاً عن غياب الإحاطة التامة والكافية بتقنياتها وإجراءاتها.

- غياب التمهيد لإنزال هذه "الآليات العقلانية" على التراث بنقد كافٍ وشامل لهذه الآليات قصد تبيين كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الاستنتاجية.

---

[1]- عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة،ج1، الفلسفة والترجمة**، ص 50.

[2]- المصدر نفسه، ص214.

[3]- يوسف بن عدي، **مشروع الابداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**، ص143.

[4]- طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة،ج1، الفلسفة والترجمة**، ص 49.

[5]- المصدر نفسه، ص 50.

–عدم إخضاع "العقلانية المعاصرة" للنقد من حيث كونها اختياراً منهجياً مخصوصاً مع العلم أن النسق التداولي لهذه "العقلانية" أصبح يعرف المراجعة والتقويم والنقد، فمن باب أولى من أراد استيرادها إلى نسق تداولي آخر.

– استناد "القراءات المعاصرة" إلى مبدأ "التسيس" واختزال التراث فيما يحمله في سياقه الاجتماعي والتدافعي من دلالات الصراع من أجل ممارسة السلطة، وتوجيهه بهموم نضالية صرفة (التحرر، التقدم، التوحد، التطور).

– إغفال "القراءات المعاصرة" فكرة إن التراث هو أقرب إلى "التأنيس" منه إلى "التسيس"، أي أن التراث يولي الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يُولِّدُها عند القارئ، أكثر من الجوانب التسيسية والمادية، وهي معانٍ تمتد آفاقها إلى الإنسان حيثما كان[1].

إن المداخل المنهجية "للقراءة التكاملية" عند "عبد الرحمن طه" تنطلق من نقده " لمحمد عابد الجابري"، حيث أعتبر نموذج هذا الأخير في تقويم التراث يقع في تعارضين أثنين:

– **أحدهما:** التعارض بين القول بالنظرة الشمولية، والعمل بالنظرة التجزيئية.

– **وثانيهما:** التعارض بين الدعوة إلى النظرة في الآليات، وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات[2]. فهو يعلم أن "الجابري" يدخل في تحقيق مشروعه التراثي وهو حامل لاقتناعين منهجيين يمكن أن نصوغهما في صورة المبدأين التاليين: الأول، لا تقويم صحيح بغير النظرة الشمولية، والثاني، لا تقويم أصيل بغير النظر في الآليات.

وعبر هذا النقد يؤسس "عبد الرحمن طه" منهجاً "للقراءة التكاملية" للتراث القائمة على آليات التداخل المعرفي في التراث وآليات التقريب التداولي، وهذا لا يتحقق إلا بأمرين حسبه: **أولهما** ذو طبيعة آلية منهجية، **وثانيهما** ذو طبيعة تطبيقية.

---

[1]- الحسن حما، **القراءة التكاملية للتراث عند طه عبد الرحمن**، في مطبوعات أعمال المنتدى الفكري السادس في أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن، حول: **دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، ابداع فكري أصيل في تأسيس لنموذج معرفي بديل**، بتاريخ: 7–9 ماي 2012، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس ط1، المغرب، 2013، ص183.

[2]- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص29.

أما من حيث المنهج والآلة فقد أشار إلى أن التراث الإسلامي لم ينكشف بعد من جهة أدواته وآلياته التي أنتجت مضامينه، حيث أن السائد في القراءة المنشغلة بالتراث، هو الانشغال بالمضمون لا بالآلة، الأمر الذي أسقطها في مأزق "النظرة التجزيئية"، لأنها لم تتناول التراث إلا من محتواه وغفلت عن آلياته، يقول في ذلك:« إن الآليات المنتجة للنص التراثي، مازالت غير مدروسة ولا معروفة، إذ ظلت إلى وقتنا هذا خارجة عن مجال اهتمام وانشغال الباحثين في التراث، فانتفى بذلك حصول القدرة لهم على التوسل بها»[1]، وما يوضح ذلك ما أورده الفيلسوف "عبد الرحمن طه" فيما يتعلق بالنقاط التالية:

1-التداخل المعرفي في التراث:

فقد قسم "عبد الرحمن طه" التداخل المعرفي بين العلوم إلى نوعين من التداخل: **تداخل داخلي** يحصل بين العلوم التراثية الأصلية بعضها مع بعض، و **تداخل خارجي** يحصل بين هذه العلوم المنقولة، وإذا كان الأمر كذلك، فإن أنسب العلوم الأربعة لبيان التداخل المعرفي هما، من جهة **علم الأصول**، باعتباره نسيجاً متكاملاً من المعارف الإسلامية المتنوعة، ومن جهة ثانية، **الفلسفة الإلهية**، باعتبارها علماً منقولاً، اندمجت فيه بنيات معرفية تراثية أصلية[2].

2-اعتراضات طه عبد الرحمن على محمد عابد الجابري:

في البداية يمكن أن نقسم اعتراضات "طه عبد الرحمن" على نموذج "الجابري" في قراءة التراث العربي الإسلامي إلى قسمين:

- أولاً: الاعتراض على النظرة الشمولية للتراث

يتأسس هذا الاعتراض على اكتشاف "عبد الرحمن طه" مضمون "النظرة الشمولية" عند "الجابري" من حيث القول "بالنظرة التكاملية" أو "التداخلية" بين المعارف الاسلامية وسلوك التجزيء عند التطبيق مُفاضلة وتقسيماً إلى ثلاث دوائر سماها بالأنظمة المعرفية "البرهان"، "البيان" و"العرفان". بالرغم من اقرار "الجابري" بالموسوعية وصفاً لازماً للثقافة الاسلامية، إلا أنه عمد إلى تجزيء هذه الثقافة إلى أنظمة متباينة في خلفياتها التصورية وفي آلياتها ومرتكزاتها الإجرائية لا ربط بينها إلا المصارعة أو المصالحة.

---

[1]- المصدر السابق، ص76.

[2]- المصدر نفسه، **الصفحة نفسها**.

لقد أثبت "عبد الرحمن طه" أن مستويات التداخل بين هذه الأنظمة مثل التداخل بين "البيان" و"البرهان". "فالبيان" ليس خاصاً بالدلالة على البينة اللفظية وحسب كما ذهب إلى ذلك "الجابري"، ولكنه دال على البيئة المنطقية بقدر ما هو دال على بنيته اللفظية؛ أي دال على "البرهان" بقدر ما هو دال على اللسان[1]. كما يذهب "عبد الرحمن طه" إلى أبعد من ذلك فلا يسوي "البيان" "بالبرهان"، بل يجعله درجة فوقه، إذ "البيان" بنظره أخص و"البرهان" أعم؛ فكل "بيان" "برهان"، وليس كل "برهان" "بيان"[2].

- **ثانياً: الاعتراض على التقسيم الثلاثي للتراث:**

يعتبر "عبد الرحمن طه" التقسيم الثلاثي للتراث من طرف "الجابري" إلى: "البرهان" "البيان"، "العرفان"؛ تقسيماً فاسداً لازدواج معاييره وقلة تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية، أو ما يسميه "عبد الرحمن طه" بـــ "الإنشائية" وهي اكتساب المفهوم المقتبس إجرائية معينة وإنتاجية مخصوصة بفضل ما يُنشئه له مُقتبسه من معايير وأوصاف محدودة تكون كافية وضرورية للاشتغال به في الوصف أو التحليل أو التفسير. لذا اقتراح تقسيماً بديلاً بناء على اعتماد معيار واحد كالتقسيم بحسب المضمون: "العقل، والعلم، والمعرفة" أو التقسيم بحسب الصيغة اللفظية: "البرهان، والحجاج، والتحاج[3].

3-أما التقريب التداولي فيما بين العلوم والمعرفة التراثية:

يعتبر الاعتماد على آليات التقريب التداولي بين المنقولات الأجنبية والمجال التداولي الأصلي عند "عبد الرحمن طه" منطلقاً من دعوى التداول الأصلي، والتي مضمونها «لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال متميز عن غيره من المجالات، بأوصاف خاصة منضبطة بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة. وهو بهذا يؤكد أن "القراءة التفاضلية" و"التجزيئية" للتراث لم تراعي الخصوصية للمجال التداولي الإسلامي[4]. كما أن التقريب عند "عبد الرحمن طه" هو أيضاً تقريبان اثنان:

---

[1]- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً**، المركز الثقافي العربي،ط1،الدار البيضاء، المغرب،2013، **ص** (160-166).

[2]- المرجع نفسه، ص162.

[3]- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً**، ص 155.

[4]- الحسن حما، **القراءة التكاملية للتراث عند طه عبد الرحمن**، في مطبوعات أعمال المنتدى الفكري السادس في أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن، ص184.

1- **أحدهما:** نظري، يتعلق بتصحيح العلوم النظرية المنقولة وتكييفها بحسب محددات المجال التداولي.

2- **وثانيهما:** عملي، يتعلق بتنقيح العلوم العملية المنقولة وتوجيهها بمقتضى موجهات هذا المجال[1]. وهذه هي الأسس التي يضعها "عبد الرحمن طه" في قوله **بالتداخل والتقريب** ينبغي فهمها في إطار رده على "محمد عابد الجابري"، يقول في هذا الشأن: «وإذا كان الأمر كذلك، فإن أنسب العلوم الأربعة للتقريب التداولي هما: من جهة **علم المنطق** بوصفه أبعد العلوم النظرية في التجريد، ومن جهة ثانية **علم الأخلاق** بوصفه أبعد العلوم العملية في التسديد»[2].

ومن نقاط خلاف "عبد الرحمن طه" مع معاصريه في قراءة التراث أيضاً، نوجز باختصار ما يلي:

أ- **الخلاف في المنهجية والتراث:**

إن المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" يقترح القطيعة الإبستمولوجية لفهم التراث والتعامل معه على أساس مبدأ التجزيء الذي انتقده "عبد الرحمن طه" في التعامل مع المعرفة الاسلامية كما جسدها "الجابري"، ودعوى "عبد الرحمن طه" القائمة على "النظرية التكاملية" مفادها أن فهم المعرفة الاسلامية لا يتم إلا بتركيب علومها فيما بينها تركيباً متكاملاً، ولا يتم هذا إلا من خلال نموذج نظري متكامل هو النظرية التكاملية والنظرية الاصطلاحية القائمة على التكامل والتداول المُتجاوز لنظرية التجزيء والتجريد. وهذا المنهج سماه طه بـــ"فقه تأثيل المفاهيم". كما أن "الجابري" يعتبر العقل العربي عقلانياً من خلال التنصيف الثلاثي : البيان، العرفان، البرهان[3].

ويعتبر هذا التنصيف الثلاثي الذي أقامه "الجابري" على العلوم والمعارف التي شيدها العقل العربي الاسلامي تصنيفاً جديداً مُتجاوزاً التصنيف الثنائي القديم للعلوم الاسلامية إلى علوم عقلية ونقلية، أو فلسفية ودينية، رافضاً التصنيفات الحديثة المُسقَطة على الفكر العربي الإسلامي من دون مُراعاة لخصوصية من نحو مادية و مثالية، أو قديم وحديث، أو ثابت.

---

[1]- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص76.

[2]- المصدرنفسه، ص76.

[3]- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً**، ص(10-12).

كما لاحظ "عبد الرحمن طه" منهجياً أيضاً أن الآفة الخطابية التي وقع فيها المُقلدة من المُتفلسفة العرب أنهم فصلوا بين الفلسفة والمنطق نتيجة تصور خاطئ للمنطق، وكأن الفلسفة تصح بغير منطق يضبطُها وبغير منهج يوجهها في الاستشكالات والاستدلالات. وكان هذا الفصل أيضاً – في رأيه قائم– بسبب قلة زاد المفكرين العرب من المنطق وقصور نظرهم «على المضامين الفكرية لمفاهيم "الحداثة" وأحكامها، دون الأصول المنطقية التي انبنت عليها، ولا الوسائل المنهجية التي استعملت في تبليغها، فينقلون هذه المفاهيم والأحكام تقليداً لغيرهم»[1]، وهذا معناه أن "المنطق"، كأداة منهجية، يُعتبر مدخلاً من المداخل الضرورية لفهم علوم ومعارف العقل العربي الإسلامي.

كما أتضح "لعبد الرحمن طه" أن جُل الدراسات المعاصرة للتراث ذات قصور في التحقق بمعاني التراث، أو قصور في معرفة أسرار المناهج التي سلطوها عليه، لأن أصحاب هاته الدراسات التراثية الحديثة يعتبرون برأيه من دعاة الانقطاع عن التراث؛ فقد لجأ إلى تمحيص ما أدعوا استعماله من الوسائل المنهجية فما وجد في أكثرها ما تُناسب مقتضياته مقتضيات الممارسة التراثية، وإذا بها تفضي إلى الحكم بالانقطاع عن التراث إن كلاً أو جزءاً![2].

واتضح له ايضاً أن النظر في مقاصد المنهج العقلي الحديث – ذو الأصل الديكارتي– الذي سارت عليه جُل الدراسات المعاصرة، قد تطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل في الخطاب التراثي، وتطلب الاسترقاق بدل التحرير، وتطلب الفوضى بدل النظام[3].

أما المنهج المقترح من طرف "عبدالرحمن طه" في بحث التراث فينطلق من الكشف عن آلياته العميقة، وهو عمل يدخل في باب فقه العلم أو الابستمولوجيا والتأسيس المنهجي فاكتشافه مثلاً « لنجاعة الخطاب التداولي في دراسة النص التراث، بلاغياً وأصولياً، تأتي من تعمقه في بنية النص التراثي، والذي أظهر ارتباط إشكالاته بالخطاب. كما تأتي من خلال خبرة دقيقة ومعرفة شاملة لمناهج القدماء، ومن خلال تكوين كاف في مناهج

---

[1]- عبد الرحمن طه ، **حوارات من أجل المستقبل**، ص 41.

[2]- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص (9– 10).

[3]- عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد للحداثة الغربية**، ص66.

المحدثين في التداوليات والمنطقيات بشكل تداخلي مثمر»[1]. وهذا ما يبين وقوف "عبد الرحمن طه" على مظاهر النقص في المعرفة، والخلل في المنهج في الدراسات المعاصرة حول التراث.

هذا ومن سبل النهوض بالممارسة التراثية في فكر "عبد الرحمن طه" "المنهج التقويمي" المرتكز على مبادئ نظرية وعملية معلومة: **أما المبادئ النظرية**، فتتجلى في مجملها في التخلص من الأحكام المُسبقة والمُسيسة، وتحصيل المعرفة بعلوم الأوائل ومُنجزات المُتأخرين من المعاصرين، **أما المبادئ العملية**، فهي ضرورية للتخلي عن آفة تقرير الانفصال بين القول والعمل، أو بالأحرى بين الجانب النظري والجانب العملي، وهو بهذا قريب من منهج المناظرة الإسلامية عند العرب والمسلمين، التي لم تكن إلا وسيلة من وسائل تنمية المعارف الصحيحة وممارسة المُعاقلة السلمية، مما يعني قدرة "العقلانية الكلامية الحوارية" على بيان القيم العملية والسلوكية بين المتناظرين[2].

وبناء على ما سبق نرى أن منهجية في قراءة التراث "عبد الرحمن طه" تستند إلى "الفلسفة التداولية" باعتبارها المنهج المناسب لتحليل وتقويم التراث الإسلامي العربي بجميع قطاعاته البلاغية والنحوية والكلامية والصوفية والفلسفية والأدبية وغيرها، التي تنظر في الآليات أكثر مما تنظر في المضامين[3].

ومن هذا المنطلق إن نقاد التراث العربي الإسلامي غلب عليهم التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم؛ فقلدوها وما ملكوا ناصية تقنياتها ولا تفننوا في استعمالها[4]، وهذا سبب انقطاعهم عن التراث حيث ذهبوا في قراءته كل مذهب، ووضعوا له مشاريع جديدة لقراءته؟ فوجد "عبد الرحمن طه" أنهم « قطعوا أوصاله، خطأوا أصحابه اجتزأوه، اقترضوا من غيرهم طرائقهم المُستعملة في النقد، كما ظلت كتاباتهم دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله»[5].

---

[1]- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً**، ص129.

[2]- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن** ، ص38.

[3]- المرجع نفسه، ص(38،40).

[4]- عباس أرحيلة، **فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، ص46.

[5]- المرجع نفسه، ص46.

ب- **الخلاف حول المفاهيم:**

إن أكثر الباحثين العرب يَغلِبُ عليهم في وضع مصطلحاتهم العلمية، من اللغات الأجنبية عبر عمليات نقل حرفي لمصطلحات أجنبية، ومن دون وعي بأصول بعضها وبلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء درجة أصبحت محلها ألفاظهم أشكالاً منقطعة الصلة بدلالاتها اللغوية وفاقدة لأسباب الإنتاج والتغيير في الفكر العلمي[1]. ومن هنا تصادمت أفكار "عبد الرحمن طه" مع المفاهيم التي أشاعها دُعاة الحداثة على امتداد الوطن العربي؛ ووقع في خلاف عميق مع أسماء كثيرة بسبب بعث المفاهيم، وعلى رأس هاته المفاهيم نذكر منها مفهوم "الحداثة" ومفهوم "العقلانية":

- **أولاً: الخلاف حول مفهوم الحداثة**

ذكر "عبد الرحمن طه" أن هذا المفهوم تطور في الأقطار الأوروبية، وكان مرادفاً لمفهوم التنوير، وعرف طريقه إلى الجمود حين نقل إلى المجال التداولي العربي؟!إذ ظل الحداثيون من مثقفي العرب «لا ينفكون يرددون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي[...] لتسلميهم بمبدإٍ منقولٍ هو الآخر، وهو "مبدأ التاريخ الإنساني الكلي"[2]، فقد انخدعوا "بالحداثة" وجعلوها سبب الارتقاء بالإنسانية و«توهموا أنها واقع لا يزول، وحتمية لا تحول، و أنها نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص فيها»[3]، رغم اختلاف مبادئ "الحداثة" وخصائصها إسلامياً عن مبادئ "الحداثة" وخصائصها عند الآخر. وقد ذكر "عبد الرحمن طه" هاته المبادئ والخصائص في مؤلفين الأول: (روح الحداثة، مدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية)، والثاني: (الحداثة والمقاومة)[4]. حيث ربط بين هذه المبادئ ودور القيم الإسلامية في درء آفات "الحداثة الغربية".

---

[1]- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً**، ص146.

[2]- عبد الرحمن طه، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص75،

[3]- عبد الرحمن طه، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية**، ص 15.

[4]- عبد الرحمن طه، **الحداثة والمقاومة**، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط1، بيروت لبنان، 2007، (الفصل الرابع)، ص(26-34).

- **ثانياً: الخلاف حول مفهوم القطيعة الإبستمولوجية**

إن مفهوم القطيعة الإبستمولوجية في تصور "محمد عابد الجابري" جعله يُتهم في عدة نقاشات "بالشوفينية" والتعصب للمغرب، أثناء حديثه عن فلسفة "ابن رشد" العقلاني وفلسفة "ابن سينا" الغنوصي، والقطع بينهما كان من زاوية ابستمولوجية محضة. حيث أرتبط المفهوم أيضاً بتجديد "العقل العربي" وإعادة بنائه، لكن قبل ذلك لا بد من إحداث قطيعة ابستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط و امتدادها في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وعند وقوفنا عند اجرائية مفهوم "القطيعة"، "فالجابري" لا يستعملها في الإطار الجغرافي حتى يُتهم بالتعصب، ولكن للتمييز بين المكونات البنيوية للعقل العربي بين بنية عقل عصر الانحطاط وبنية عقل العصر الحديث، وربما يُتهم هنا بالتطرف الإبستمولوجي الذي كان من مزالق الدراسة المقارنة بين الفكر الفلسفي في المغرب ونظيره في المشرق[1].

كما يتناول مشروع "محمد عابد الجابري" نقد "العقل" وسؤال النهضة كموضوع « كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مائة سنة، فنقد "العقل" جزء أساسي من كل مشروع للنهضة [...] وهل يمكن بناء نهضة لعقل غير ناهض، عقل لم يقُم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه؟»[2]. ومرجعية "الجابري" في اعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي هو الفيلسوف "كانط" والفيلسوف "غاستون باشلار"، فالأول من خلال كتابه (نقد العقل الخالص)، والثاني من خلال كتابه (تكوين العقل العملي) المصطلح على تسميته بـــ"الابستمولوجيا"[3].

إن هدف "الجابري" كان واضحاً، فهو لا يُمارس النقد من أجل «النقد بل من أجل التحرر مما هو ميت، أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، وتعيد فينا زرعها»[4]، وعلى هذا الأساس أخذ المشروع مساراً مُتميزاً مُعتمداً النقد الإبستمولوجي. وفي هذا يقول "الجابري": «حصرنا محاولتنا هذه

---

[1]- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً**، ص30.

[2]- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت لبنان،2009، ص5 (المقدمة).

[3]-محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً**، ص 7.

[4]- المرجع نفسه، ص(7-8) من المقدمة.

في المجال الإبستمولوجي وحده، فقلنا أن ما نريد فحصه وتحليله هو الفكر العربي بوصفه أداة الإنتاج النظري، وليس بوصفه الانتاج نفسه»[1].

وقد غلب على مرجعية "الجابري" الغربية طغيان المرجعية الأرسطية، ودليل هذا في فكر "الجابري"، أنه كان متحيزاً "للبرهان" بمفهومه اليوناني ضد نقده "للبيان" و"العرفان". لكن القارئ المُتأني للقسم الثالث من كتاب (بنية العقل العربي)، المعنون "بالبرهان"، يجد ذلك واضحاً جلياً[2]، فقد تحول "الجابري" من ناقد إبستمولوجي إلى كاتب تقرير اختزل الدرس اللغوي في تحليل وجداني ساذج! وإلا كيف يعقل أن يحتج "الجابري" على خلو قاموس "لسان العرب" من الأشياء الطبيعة والصناعية، والمصطلحات وأسماء الأدوات وغيرها، وهو قاموس لغوي خاص مُتجاهلاً قواميس اصطلاحية، مثل (مفاتيح العلوم) "للخوارزمي"، وكتاب(التعريفات) للشريف الجرجاني، وكتاب (كشاف اصطلاحات الفنون) للتهانوي، ومعجم (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية) لابن البيطار، و(الجامع للعجب العجاب)، للأنطاكي، و(الكتاب الكبير للموسيقى) للفارابي؟![3].

وعليه فإن "عبد الرحمن طه" أعترض على "الجابري" حينما لم يقم بتمحيص إجرائية بعض المفاهيم التي أشتغل بها في مشروعه النقدي مثل "العقلانية"، فاستنكاف "الجابري" عن النظر في الآليات جعله يلقى اعتراض "عبد الرحمن طه" على المفاهيم المنقولة التي استثمرتها "الجابري" في بحثه مثل: "القطيعة، النظام المعرفي، البنية، اللامعقول والاكسيومية وغيرها؛ وقد انعكس مفعول هاته المفاهيم سلبياً بما لا يوافق بنية التراث في كليتها.

فهذه المفاهيم والآليات حسب "عبد الرحمن طه" وضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث وعلى مقتضى شروط مُخالفة لشروطه، فيكون إنزالها على التراث من غير ممارسة النقد عليها سبباً في التصرف فيه بغير أحكامه اللازمة له[4].

---

[1]- المرجع السابق، ص 14.

[2]- المرجع نفسه، ص28، الهامش (*).

[3]- المرجع نفسه، ص34.

[4]- المرجع نفسه، ص148.

- **ثالثاً: الخلاف حول مفهوم العقل و العقلانية**

يعتقد "عبد الرحمن طه" أن "أركون" يتبنى المفهوم السكوني للعقل والممارسة العقلانية، المفهوم الذي يجمد العقل ضمن نموذج وإطار مرجعي متأثراً بدوره بنظرية "العقل" عند اليونان باعتباره جوهراً قائماً بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد بواسطته لتلقي المعرفة[1]؛ وقد اعترض "عبد الرحمن طه" عن هذا المفهوم عند "أركون" قائلاً: «كان من الأجدى والأقوى[...]الاستناد إلى التصور الوظيفي والتحولي الذي يقضي بأن تكون "العقلانية" فاعلية إدراكية لا جوهراً ثابتاً، وأن الفاعليات الإدراكية بدورها تختلف باختلاف الزمان والمكان والمعايير والمقاصد التي تواجهها، وما المفهوم الغربي للعقل وما إنتاجاته سوى تجلٍ من تجليات "العقلانية" الوظيفية والتحولية»[2].

كما يعترض "عبد الرحمن طه" على "أركون" في ما ذهب إليه من أن الحدود والمسافات بين العقلانية واللاعقلانية كبيرة جداً. فالعكس هو الصحيح في نظر "عبد الرحمن طه". حيث أن تلك الحدود والمسافات قد زالت تماما في ضوء تراجع العقلانية كما صاغتها ثقافة القرن التاسع عشر الميلادي، وظهور لا عقلانية في مجالات التصوف والأسطورة والتفكيرات اللاعلمية[3].

وما يمكن الإشارة إليه أيضاً، هو اختلاف "عبد الرحمن طه" عن غيره في مسألة العقل في الفكر الإسلامي العربي، من حيث اعتبار "العقل" على خلاف ما جرى به الاعتقاد، ليس ذاتاً قائمة في الإنسان، وإنما هو فعل من الأفعال يصدر عن الإنسان، كما يصدر عنه السمع والبصر والكلام[4]. وبهذا لا يكون للعقل معنى واحد بل معانٍ متعددة، كما أن هناك حدود لدعوى شرعانية "العقل الإسلامي"، وإن المباحث الفكرية حول "العقل" في الخطاب العربي المعاصر تشترك في رفع دعاوٍ تميزت بالقول بوجود عقل خاص بالتراث العربي والإسلامي، ووقوف هذا "العقل" الخاص حائلاً دون قيام التراث بأسباب العلم والتقدم، ما دفع "عبد الرحمن طه" إلى القول بضرورة تجاوز هذا "العقل"، والأخذ بغيره[5].

---

[1]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص172.

[2]- المرجع نفسه، ص172.

[3]- المرجع السابق، ص177.

[4]- طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص64.

[5]- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 145.

إن وضع حدود لشرعانية العقل الإسلامي والقول بعقلانية خاصة بالتراث، ترتب عنه تصورين أساسين هما:

- أولاً: أصحاب تصور العقلانية الخاصة بالتراث يصفون "العقل" العربي بالصورة البيانية، و"الجابري" على رأس هؤلاء.
- ثانياً: أصحاب تصور شرعانية العقل الإسلامي يصفون "العقل" بالصورة الشرعانية و"أركون" على رأس هؤلاء.

لذا انتقد "عبد الرحمن طه" "أركون" في القول بشرعانية "العقل الإسلامي"، حيث يرى إن قول "أركون" بالصفة "الشرعانية للعقل الإسلامي" راجع إلى تأثره بالإنتاجية المنهجية التي بلغتها العلوم الإنسانية المعاصرة في الغرب مثل "التحليل اللغوي، والمنهجية النشؤية الجينيالوجية، والملاحقة الاركيولوجية لأصول الأشياء، والتحليل النفسي للمعرفة، والتفكيك...على اختلاف فروعها، وتعدد مجالاتها هذا التأثر أخرج خُلاصات معرفية تميز مشروع "أركون" كله، نذكرها فيما يأتي:

- تمييز "أركون" بين مكونات النظر الإسلامي ومكونات النظر الحديث.
- مقابلة "أركون" بين خصائص الخطاب القرآني، وبين معايير "العقلانية"، مع الاحتكام في تقويميه هذه الصفات القرآنية إلى "العقلانية" دون الاحتكام إلى القرآن نفسه.
- اعتبار "أركون" مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين مجرد حركات تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السلطة من جهة و تساهم في التنكر لمقتضيات التاريخ من جهة أخرى، سواء ما تعلق منه بتعاقب الأحداث، أو ما ارتبط بتجدد أحوال الإنسان.
- إنكار "محمد أركون" ما قام به الفكر الإسلامي من توجيه ديني لتصوراته وأنساقه النظرية[1].

فمنهج "أركون" في قراءته للتراث الإسلامي يقوم على الدمج بين المعرفة والسلطة باعتبارهما وحدتي تحليل ونقد تاريخي للإنتاجية المعرفية التراثية الإسلامية. و"العقلانية" في المنظور التداخلي جملة من المناهج التي تتسم بالفعل والمفاعلة في تحصيل المعرفة من هنا لم تعد شرعانية "العقل الإسلامي" التي أدعاها "أركون" معوقاً معرفياً، بقدر ما تعبر

[1]- المصدر السباق، ص149.

عن سلوكه لمنهج "تلفيقي" لا "تحقيقي"، وغير علمي، إضافة إلى كونه ألغى الشرعانية الاسلامية ليسقط في شرعانية أخرى[1].

وعليه ليس صحيحاً فصل (الجابري ، وكذلك أركون) بين ما هو عقلي وما هو ديني ذلك أن كثيراً مما يعتبر مكوناً ذاتياً للنظر العقلي، يتبين – بعد إمعان النظر فيه– أنه مستمد من معان دينية صريحة.

4-2- نقد عبد الرحمن طه لبعض رواد الحداثة في الفكر العربي الاسلامي المعاصر:

لقد قام المشروع الفلسفي "لعبد الرحمن طه" على دراسة مشاريع فلسفية سبقته إلى تناول مسألة الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر مشروعان من أبرز المشاريع الفلسفية في علاقتهما بالتراث والحداثة: الأول يمثله "محمد أركون"، والثاني يمثله "محمد عابد الجابري"؛ إما منتقداً أو مكملاً لما هو ناقصاً فيها وسنتناول ما تعلق منها بالنقد في ما سيأتي.

4-2- 1- نقد الحداثة في فكر "محمد أركون":

لقد انتقد "عبد الرحمن طه" الحداثة في فكر "محمد أركون" على عدة مستويات نذكر منها:

- **أولاً: الحداثة والإسلام**

لقد تزايد حضور خطاب الحداثة في العقدين الأخرين من القرن العشرين الميلادي في الممارسة الفلسفية العربية الأمر الذي فسره البعض بالانشغال بالخطاب الغربي رغم ما أصاب الحداثة في المجال العربي من توترات جعلتها تتناقض والعقلانية التي هي من أهم خصائص الحداثة، خصوصاً في تعامل المثقف العربي المسلم المنفعل بمرجعيته الغربية في تفاعله مع نصوصه المقدسة، "فمحمد أركون" مثلاً «لا تقتصر مقاربة على التبشير بالحداثة، والمنافحة عن مقوماتها، وإنما تستشعر من تفكراته كما لو أننا أمام عقل غربي أنواري يروم في جدالاته مع الإسلام، إنجاز ما فعله فلاسفة أوروبا مع المسيحية، في القرن السادي عشر الميلادي»[2].

---

[1]- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً**، ص165.

[2]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص30.

لكن "عبد الرحمن طه" يعتقد خطأ المماثلة بين "الحداثة" و"الإسلام" عند "محمد أركون" بتطبيق المنظور الغربي في قراءته للحداثة التي يُقيمها على نوعين من الحداثة: الأولى كلاسيكية، و الثانية معاصرة؛ والمنظور نفسه لا يصح بالنسبة لقراءة الإسلام. فإذا كان « من أهم النتائج الضروري الوصول إليها إن "الحداثة الكلاسيكية" كانت حداثة في زمنها وهي الآن نوعاً من التراث والتقليد، وشكل من أشكال المعارف المكرورة، ولا يجوز لأي عاقل القول أن "الحداثة الكلاسيكية" تمثل الآن حداثة»[1]. فإن هذه الدعوة بضرورة العودة إلى منابع "الحداثة الكلاسيكية" من أجل الاقتداء بها غير ممكنة – في حق الإسلام– بل مستحيلة، «فنحن لا نستطيع أن نصنع التاريخ بتقليد خطى الآخرين في سائر الدروب التي طرقوها، بل بأن نفتح دروباً جديدة، ولا يمكن أن يتحقق ذلك، إلا بأفكار أصلية تستجيب لسائر المشكلات على الصعيد الأخلاقي، أو على صعيد الأفكار الفاعلة، لتجابه مشكلات التطور في مجتمع يريد بناء نفسه»[2].

– ثانياً: نقد منهج "أركون" التحليلي والنقدي

يرى "عبد الرحمن طه" أن موقف "أركون" من التراث الإسلامي غير مستند إلى البعد المنهجي الذي تكون في إطاره العلم الإسلامي، مع كونه يستند إلى رؤية متحيزة تنطلق من رؤية معرفية تبيح لنفسها أوصاف العلمية وتحرمها على غيرها، "فأركون" كأنه يدعو إلى الاستفادة من كل العلوم الإنسانية وعلى اختلاف مناهجها في فهمها التراثية المعرفية الإسلامية، كذا دعوته إلى تقديس النموذج الغربي.

لكن "عبد الرحمن طه" يدعو إلى عدم المبالغة في الانبهار بالعقل الغربي، بمناهجه ومذاهبه ونظرياته النقدية. «لكن التحديث والاستعارة من الغير باعتبارهما ضرورة حضارية وحلاً، شيء مفروضاً بتحول التحديث إلى حداثة مستنسخة تستعير النموذج الغربي و تقلد فكره الجاهز[...] سيما أن "الحداثة الغربية" ذاتها تُراجع نفسها، وتقف على مواطن الخلل، وعلى الأماكن الفارغة من أجل مَلئِها، وتدارك النقص والأخطاء التي أوصلت العقل الغربي إلى الحائط المسدود»[3].حيث تتماشى هذه الرؤية وما رآه "عبد

---

[1]- المرجع السابق، ص30.

[2]- مالك بن نبي، **مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي**، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، اش وتق: عمر مسقاوي، سلسلة مشكلات الحضارة، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت، لبنان، 1988، ص162.

[3]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص164.

الرحمن طه" أيضاً حاول التفرقة بين ضرورة الاستفادة من منتجات المعرفة الغربية وعدم الاستغراق الكلي فيها من مسلك يحدد فيه آليات التعامل مع المنقول من الفكر الغربي.

من أجل ذلك حدد "عبد الرحمن طه" شروط لا بد أن يستوفيها خطاب الاستفادة من العلوم الغربية المعاصرة هي:

1- أن يُعَيِّنَ المُستفيد طريقاً لتركيب هذه العلوم فيما بينها تركيباً متكاملاً.

2- أن يبني نظرية للاستفادة من هذه العلوم.

3- أن يحدد نموذجاً يحقق قضايا هذه النظرية[1].

إن "أركون" في رأي "عبد الرحمن طه" لم يستوف هاته الشروط بدليل قصور تصوره لمفهوم "العلم" عند الفقهاء فـــ « لن تكون أحكامه إلا دعاوى مبينة على مذهب توفيقي لا مسلك تحقيقي، بينما تصور الفقهاء للعلم ليس هذا التصور التلفيقي، وإنما يتصل بالمعنى الثاني الذي ذكرناه، وهو المنهج لتحصيل المعرفة، فالعلم عندهم هو الإحاطة بمسائل الشرع وقواعد استنباط فروعه من أصوله، وهذا مطلب معقول وقابل للتحقيق»[2].

وهكذا يظهر لنا أن خطاب "أركون" مما سبق يفتقر إلى الدلالة المنهجية للعلم لاقتصاره على الدلالة التراكمية، أو جملة العلوم المكتسبة، فضلاً عن عدم تأصيله للمفاهيم والمناهج والاكتفاء بترجمتها إلى العربية اكتفاء بالبنية الصوتية فقط[3].

و باستناد تحليلية "أركون" إلى شرعانية خارجة عن مجال التداول الإسلامي، يعني أن قراءة التراث المعرفي الإسلامي لم تخرج عن إطار ما هو إيديولوجي متحيز ببعدها عن الوصف العملي ويلزم وصف الشرعانية، ولذا يرى أنه من المهم «أن نحدد العقبات الإيديولوجية التي تؤخر من دراسته أو تطمس أهميته بالنسبة للاستعادة النقدية الحديثة لتاريخ الأديان والفلسفة والثقافات»[4].

وعليه انتقد "عبد الرحمن طه" "أركون" مبيناً أن المنهج الذي يدعي العمل به هو منهج تلفيقي لا تحقيقي، فترتب عن ذلك سقوط "أركون" في الشرعانية أو الفكرانية، بدليل قوله عنه–أي أركون–: «لما كان يعترض على الشرعانية الإسلامية، فقد سقط إمكان نسبته

---

[1]- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 150.

[2]- المصدر نفسه، ص 150.

[3]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**،ص166.

[4]- محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترو تع: هشام صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، دط، الجزائر، دس، ص 39.

إليها، فلا يبقى إلا أن نقول بدعوى استمداده من "شرعانية أخرى"، فما أجراه إذن من حكم على "العقل الإسلامي"، أولى أن يجرى على ادعائه، وما تهافتت دعوى مثل تهافتها بقلب دليلها عليها»[1].

وما يدل أكثر على شرعانية "أركون" اعتماده مسلك التعددية المنهجية، المختلفة بتقنياتها ورؤاها للعالم اختلافاً بنيوياً أصولياً أدى إلى الخلط في الخطاب الناقد للفكر العربي الاسلامي، "فأركون" « عندما جمع بين فلسفتي "فوكو" و "هابرماس"، وهو ما أوقعه في الخلط، ومن ثم إحداث كثير من الثغرات والفراغات في خطابه الناقد للعقل الإسلامي[...]»[2]، وهذا الانتقاد نفسه وجهه "عبد الرحمن طه" إلى نماذج أخرى "كالجابري" مثلاً.

ورد "عبد الرحمن طه" من الوجهة المنهجية على دعوى "الجابري" أن العقل العربي "بياني" لا "برهاني"، وكذلك على "أركون" إن العقل العربي "شرعاني" لا "علمي"، وأثبت أن "البرهان" ممتنع على كل نظر يُصاغ بواسطة اللسان الطبيعي. فلما أخرج "الجابري" دعواه على مقتضى "الخطاب الطبيعي" لم يَعُد خطاباً برهانياً وكذلك أحكامه وافتراضاته؛ بل يثبت في حقه "البيان"، ولما كان يَعتبر "البيان" عائقاً معرفياً؛ كان ذلك أحق أن يُجرى على دعواه لما لم تعد برهانية. فهي إذن ليست بدعوى يقينية ولا بعلمية، بل هي دعوى تعوق العلم[3].

4-2-2- نقد الحداثة عند "محمد عابد الجابري":

- أولاً: طريق تأسيس الحداثة الاسلامية عند "محمد عابد الجابري"

ينطلق "الجابري" في تأسيسه للحداثة العربية من مبدأ أساسي هو "العقلانية الرشدية" كمدخل لقراءة التراث العربي الإسلامي بجميع أنوع أشكاله: الديني، والفلسفي، والعلمي، لتتجلى لنا حلول أزماتنا الثقافية والحضارية بعيداً على جميع أنواع التطرف، حيث « يؤكد الباحث التونسي "فريد العليبي" الذي يتفق مع "الجابري" في كون "ابن رشد" مفتاحاً لمقاومة التعصب الديني والأصولية، لكنه يختلف معه في أن هذه المقاومة يجب أن تنحصر في توظيف الرشدية، بل أن تشمل الجوانب النيرة الثاوية في الموروث العربي مشرقاً و مغرباً

[1]- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 151.

[2]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، ص**171.

[3]- عبد الرحمن طه، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 149.

وما أنجزته الفلسفة والعلوم على صعيد كوني»[1]، وهذا ما يفسر أن "الحداثة" عند "الجابري" لا تكون خارج الروح الرشدية باعتبارها ترتيب العلاقة بين الدين والمجتمع المعاصر فالإصلاح الديني الرشدي يسعى في مضمونه لنكون بعيدين عن التطرف الديني في جميع أوساطنا الثقافية ومؤسساتنا التعليمية، وبهذا المعنى تصبح الرشدية عند المفكر "الجابري" مفتاحاً لكل مشاكلنا المعاصرة.

- ثانياً: نقد نموذج "الجابري" في القراءة التقويمية للتراث العربي الإسلامي

سقط "الجابري" في قراءة "ابن رشد" للتراث العربي الإسلامي ضحية لتقليده، لدرجة تبعه حذو النعل بالنعل في سبيل الدفاع عن الفلسفة، من خلال إعادة فتح باب الاجتهاد في الفقه، وتبيئة الفلسفة من جديد ضمن علوم المسلمين، و الاستغراب يزيد عندما نعرف موقف "الجابري" من الأشاعرة، واتهامهم مذهبهم بالرجعية والماضوية، و بمناقضة منطق الشرع من جهة، ومنطق العلم من جهة أخرى، بدون نقد أو مُساءلة، بحيث لا يرى "الجابري" غير الروح الرشدية سبيلاً إلى كشف تهافتها المتعارض مع منطق التقدم و"الحداثة"، بل مع ما يقرُه النص الديني من أحكام وتصورات وعقائد أيضاً إذا أردنا أن يكون تفكيرنا فلسفياً. والحكم نفسه ينطبق على تأويلات المتكلمين التي لم تتقيد بأقاويل العلم الأرسطي ومنطقه، فلا يتردد "الجابري" في وصفها بأنها اتخذت شكلاً و ثوقياً دوغمائياً منغلقاً[2].

كما يقول الباحث "عبد النبي الحري" أن "الجابري"« قد وظف الفلسفة توظيفاً سياسياً وبمعنى أدق وظف الفلسفة الرشدية توظيفاً إيديولوجياً، لفرض ترتيب معين للعلاقة بين الديني و الاجتماعي يتلاءم مع اختياراته الفكرية والسياسية التي يصفها بـــ "الحداثية" و "التقدمية"»[3]، كما ينوه "الجابري" "بابن رشد" القاضي العادل الذي كان رجل أخلاق الملتزم بأدبيات الحوار، الذي لا يتردد في مساندة "الغزالي" إذا كان الحق بجانبه، وعلى النقيض من هذه الصورة المثالية التي يرسمها "الجابري" "لابن رشد"، يعتقد "عبد الرحمن طه" أن أهل الجدل والمناظرة قد أصلوا آداباً راسخة في الحوار وفي احترام المحاور وتقديره.

---

[1]- عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2014، ص31.

[2]- المرجع نفسه، ص (52-53).

[3] - المرجع نفسه، ص57.

لكن "ابن رشد" نجده في أحيان عديدة يخرج عن هذه القواعد والآداب «فقد استعمل في حق الفلاسفة والمتكلمين ألفاظاً غير مسنونة ولا مقبولة وأوصافاً لا تليق بمقام هؤلاء ولا بأولى بمقامه وهو فقيه المسلمين، وقاضيهم، مثل "الحماقة"، "الجهالة"، و"الشرارة" و "الهذيان"، و"الردة" و"السفسطة" و"والخراقة" و "الركاكة" و"التمويه"[...] والبدعة والكفر»[1]، حيث ميَّز "عبد الرحمن طه" في هذا التشنيع بين ثلاث مراتب أساسية:

أعلاها "**التشنيع المركب**"، يستحق هذ الوصف عند "ابن رشد" من عارض الاشتغال بالفلسفة وحمل على أهلها بالاستناد إلى أصول العقيدة، وصرح للجمهور بوجوه معارضتها الفكرية، كما صرح بأدلة حملته العقدية على الفلاسفة فيكون "الغزالي" عنده هو الأجدر بهذا التشنيع، وفي المرتبة الوسطى يأتي "**التشنيع العقدي**"، ويستحق هذا الوصف عند "ابن رشد" كل من خاض في قضايا العقيدة خوضاً متعمقاً، ونقل هذا الخوض إلى الجمهور فأساء إلى معتقداتهم وفرق بين طوائفهم، وليس أولى به عند "ابن رشد" من المتكلمين لا سيما "الأشاعرة" منهم، وفي المرتبة الأدنى يأتي "**التشنيع الفكري**" يستحق هذا الوصف عند "ابن رشد" كل من خرج عن أصول الفلسفة في صورتها الأرسطية مثل: الأفلاطونية والأفلوطينية أو بأصول كلامية، سنية أو غير سنية، وقد كان "ابن سينا" (980–1037م) كما هو معلوم، هو موضوع هذا التشنيع بالخصوص [2]. لكن إعجاب "الجابري" الكبير "بابن رشد"، قد حجب عنه النظر إلى ما يمكن أن تَحمِلُه اجتهادات المشائين السابقين عليه وخصوصاً "الفارابي" (874 – 950م) و"ابن سينا"، من امكانيات للتخلص من قبضة الأرسطية[3].

كما أن أقوى عبارات المدح والتمجيد والثناء تغيب معها الروح التحليلية النقدية المطلوبة في كل قراءة فلسفية، والدليل ما قاله "الجابري" في أول دراسة له في الجانب السياسي في فلسفة "ابن رشد": «يمكن اعتبار كتاب "ابن رشد" الذي لخص فيه جمهورية "أفلاطون" بعنوان "جوامع سياسة أفلاطون" أحسن كتاب في السياسة في الإسلام، فهو أعمق من الكتب الأخرى المؤلفة في الموضوع، وأكثر منها التصاقاً بالواقع العربي الإسلامي

[1]- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص197.

[2]- المصدر نفسه، ص 197.

[3]- عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، ص(75–76).

باستثناء مقدمة "ابن خلدون" التي تتجاوز السياسية إلى العمران البشري جملة»[1]، وما يميز خطاب "ابن رشد" في هذا الكتاب عن الخطاب في الإسلام هو أنه خطاب يعتمد "البرهان".

لكن "عبد الرحمن طه" يعتبر تقديم "الجابري" "لابن رشد" نزعة إيديولوجية، وهذا ما عبر عنه بقوله: « لقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف، فهو غير مسبوق، لأننا نقول بالنظرة التكاملية، حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية، لأننا توسلنا فيه بأدوات مأصولة، حيث توسل غيرنا بأدوات منقولة»[2]. فقد خالف "عبد الرحمن طه" المتداول في أعمال تقويم التراث، وسار في منحى متفرد في توسيع مناهج النظر واستثمار مسالك العمل، كما لا حظ أيضاً «أن جُل الذين اشتغلوا بالتراث عرباً أو عجماً، تميزوا بميزتين اثنتين **الأولى**، قلة اطلاعهم على المعارف التراثية، **والثانية**، ضُعف استئناسهم بمقاصد نصوصه، مُستدلاً على ذلك بقلق عباراتهم ونُقص عملهم، إذ كيف يمكن في نظره، لمن لا يُجيد لغة التراث، ولا يعمل بآدابه وقيمه، ادعاء القدرة على تقويمه»[3].

ويتساءل "عبد الرحمن طه" لماذا؟ إذ يُجيب:« لقد اتبع هؤلاء النقاد مناهج، ووظفوا مفاهيم جُلها منقولة من ثقافة مخالفة لجنس الثقافة التي ينتمي إليها التراث، هذه الطرائق والأساليب المستمدة من ثقافة الغرب، يسميها بـــ: "الآليات الاستهلاكية" أو "الآليات الفرعية" أو "الآليات الفوقية"، وهي تنقسم إلى قسمين: آليات عقلانية مجردة، وآليات فكرانية (أيديولوجية) مسيسة»[4].

كما بين "عبد الرحمن طه" حدود استعمال هذه الآليات العقلانية في تقويم التراث مُنتهياً إلى أن هذه نتيجة مفادها أن تسليط آليات "العقلانية المجردة" على التراث الإسلامي المبني أساساً بآليات "العقلانية العملية"، كان لا بُد أن يفضي إلى قطع الصلات بين أقسام هذا التراث، وذلك بانتفاء بعضها، وإسقاط بعضها الآخر[5]، «كما أن تسليط الآليات الفكرانية

---

[1]- محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت لبنان، 2000، ص 135.

[2]-طه عبد الرحمن، تجديد **المنهج في تقويم التراث**، ص12 .

[3]- عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، ص 110.

[4]-المرجع نفسه، ص (110-111).

[5]-طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص26.

التسييسية على التراث الآخذ بأسباب التأنيس، كان لا بُد أن يؤدي إلى تفريق نصوصه بعضها عن بعضا وتفضيل بعضها على بعض»[1].

أما فيما يخص القراءة التقويمية للتراث الإسلامي نجد أن "عبد الرحمن طه" قد انتقد نموذج" الجابري" معتبراً أياه في تقويم التراث يقع في تعارضين أثنين: **أحدهما**، التعارض بين دعوى القول "بالنظرة الشمولية" والعمل "بالنظرة التجزيئية"، **والثاني**، التعارض بين دعوى النظر في الآليات، و بين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات. من هنا يصوغ "الجابري" في تحقيق مشروعه التراثي منهجين: لا تقويم صحيح بغير "النظرة الشمولية"، ولا تقويم أصيل بغير النظر في الآليات[2].

حيث تتجلى "النظرة التجزيئية" عند "الجابري" للتراث في تقسيمه للتراث إلى ثلاثة أقسام: عرفانية، بيانية، وبرهانية، **فالبرهانية**، تمثل قمة المعرفة "العقلانية" في الثقافة العربية الإسلامية، و في المرتبة الثانية المعرفة **البيانية**، بينما المعرفة **العرفانية** تكون هي الأخيرة[3].

كما يتجلى أيضاً «إن "الجابري" لم يباشر بنفسه، استخراج الآليات المنهجية للفكر العربي، وإنما تولى تقويم ما جاء من تحليل وتنظير بصدد هاته الآليات في نصوص القدامى، مثل: الإمام "الشافعي"(767–820م) بالنسبة للآليات الفقهية والأصولية، و"الشريف الجرجاني"(1340–1413م) و "السكاكي" (1160–1229م) بالنسبة للآليات البلاغية و"خليل الفراهيدي" (718–789م) بالنسبة للآليات الشعرية، و"القشيري" بالنسبة للآليات العرفانية»[4]. وبذلك أصبح اشتغاله مضمونياً محضاً؛ لأن بحثه في مضامين خطاب القدامى، لا يعني بحثه في آليات إنتاج هذا الخطاب.

هذا و يرى "عبد الرحمن طه" أن "الجابري" قد اقتبس وسائل متعددة فوقية من مجالات ثقافية غربية مختلفة، "فقه العلم التكويني" عن "بياجه"، و"فقه العلم العقلاني" عن كل من "لالاند" و"باشلار"، و"البنيوية" و"فلسفة التاريخ الهيجلية" و"الماركسية"؛ ومن الممكن رد

---

[1]- المصدر السابق، ص27.

[2]- المصدر نفسه، ص(29– 30).

[3]- عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، ص112.

[4]-طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** ، ص33.

هذه الوسائل إلى صنفين أساسين: وسائل عقلانية، ووسائل فكرانية[1]، وهنا يضيف "عبد الرحمن طه" أن "الجابري" لم يُحط بالآليات الاستهلاكية التي وظفها في قراءة التراث، إذ لم يُبْدِ أي نقداً لها، ولم يحاول فهم شروط إنتاجها وولادتها أيضاً، فوقع في خطأ تناقض القصد والفعل، كما لاحظ على آليات مشروع "الجابري" أنها لا تُشكل نسقاً مُتكاملاً، حيث تَخيرها من مجالات مُختلفة متنافرة دون أن يذكر المعايير التي بمقتضاها وقع اختياره على كل واحدة منها[2].

ومما سبق نجد أن نقد "عبد الرحمن طه" "للجابري" يندرج في سياق نقده للفلسفة المشائية، إذ اعتبر اعتناق العربي لهذا الفكر المشائي لم يستوفِ الشروط اللغوية والمنطقية التي ينبغي توفرها في كل منقول عن الغير، وقد تجلى الإخلال بالشرط اللغوي في مجيء تعبير فلاسفة الإسلام مُخالفاً للمقتضيات التداولية للبيان العربي، مما قطعهم عن التواصل مع جمهور الناطقين باللغة العربية، كما أن "الجابري" أبرز رموز هذه الفلسفة في الفضاء العربي[3]. وهذا ما أو ضحه "عبد الرحمن طه" أيضاً في مؤلفه (مسائل اللغة، حوار حول اللغة والمنطق)[4].

كما كان طبيعياً أن يتعرض "عبد الرحمن طه" بالنقد على "محمد أركون" خاصة في خوضه مع "الجابري" فيما يتعلق بالإشكال المنطقي عند الحديث عن "العقلانية الاسلامية" "فعقلانية المناظرة" وهي منهج علم الكلام والأصول، عدها "الجابري" منهجية ناقصة في عقلانيتها، بحكم بيانيتها، ويجب تجاوزها، أما "أركون" فاعتبرها على النقيض من ذلك مغالية في عقلانيتها، أي عقلانية برهانية أرسطية يجب نبذها، كما أنهما خاضا في الإشكال اللغوي لما أدعى "أركون" أنه أستثمر في مشروعه اللسانيات الحديثة في التنظير "للمنهجية الإسلامية"، و"الجابري" عمم نتائج اللغويات العربية على مجموع الإنتاج الإسلامي باستثناء الفكر الفلسفي الرشدي[5].

---

[1]- المصدر السابق، ص34.

[2]- عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، ص 113.

[3]- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً**، ص(132–133).

[4] - Abderrahmane Taha, **LANGUAGE MATTERS, A Dialogue on Language et Logic**, TABAH ESSAY, SERIES, NO, I ,2010. (الباحث)

[5]- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً**، ص133.

وعليه أكد "عبد الرحمن طه" في أكثر من مكان قلة زاد المفكرين العرب من المنطق هذا ما جعلهم – بنظره– يوهمون القارئ بأن التأليف الفلسفي لا يختلف عن الأنشاء الأدبي، أو التحرير الإعلامي، وهذا ما سبب أذىً كبيراً للقدرة الاجتهادية عند الإنسان العربي، لأن "العقل" الذي لا يجهد نفسه لا يمكن أن يجتهد في شيء، وهذا ما جعل جل الدراسات العربية ودراسة "الجابري" أبرزها تعطي الأولوية للفعل التاريخي في الظاهرة المدروسة على حساب الفعل المنطقي أو اللغوي[1].

لقد أشتغل "الجابري" – بنظر– "عبد الرحمن طه" بأسباب الرؤية التجزيئية وبمنهج الاجتزاء بالمضامين التراثية، كما يتجلى ذلك في توسله "بآليات عقلانية تجريدية" و"بآليات فكرانية تسييسية" أضرت "بمبدأ التداخل" الذي يقوم عليه التراث الإسلامي معرفةً وسلوكاً فهذه الآليات التجزيئية تقوم على مبادئ ثلاثة:

1–الموضوعية للفصل بين "الأخلاق" والواقع.

2–"العلمانية" للفصل بين الروح والعلم.

3–"مبدأ النظر المتوحد"، أو ما يسميه "عبد الرحمن طه" "النظرانية" للفصل بين "الحوار" و"الصواب"، من غير إخضاعها للنقد والاختيار، وهذا ما أسقط "الجابري" في ما اسماه "عبد الرحمن طه" "بالنزعة التجزيئية"، وهي «تقسيم المضامين التراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، وتفضيل بعضها، فيكون من هذه القطاعات ما يُعد بحسب هذه النزعة مقبولاً يستحق الدراسة، بحجة أنه حي يحتمل أن نربط أسباب الحياة فيه بالحاضر، وأن نتوجه بها إلى المستقبل، ومنها ما يُعد على العكس من ذلك، مردوداً لا يستحق الدرس بالحجة أنه ميت ينبغي قطع صلاته بالحاضر، حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية»[2].

فإذا كان "عبد الرحمن طه" ينزل "الأخلاق" الرتبة العليا من رتب "العقلانية"، فإن "الجابري" ينزلها باعتبارها عرفاناً، أدنى المراتب[3]، ويعتبرها لا معقولاً، فهي عبارة عن خليط من الهرمسية والسحر والاشراق، وهذا ما أخرج "الجابري" عن مطلبه الأصلي من

---

[1]- المرجع السابق، ص136.

[2]-طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص24.

[3]- طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص201.

اتخاذ رؤية موسوعية أو تكاملية أو شمولية، إلا أن "الجابري" باستهلاكه لآليات عقلانية تتصف بالتجريد، وآليات فكرانية تتصف بالتسيس أدى به، بنظر "عبد الرحمن طه" إلى القدح في العاملين بهاته المبادئ الأصلية للتراث، و التي تقوم عليها المعرفة الإسلامية من خلال "مبدأ التداخل" بكل مستوياته وأنواعه، سواء كان جمعاً بين القيمة الخلقية والواقع، أو جمعاً بين القيمة الروحية والعلم، أو جمعاً بين القيمة الحوارية والصواب[1]، حيث أستخلص "الجابري" من خلال نقده للتراث الإسلامي النتائج التالية:

1- اعتبار التعامل مع النص في الممارسة المعرفية الاسلامية عائقاً معرفياً لتقدم العلم وسبباً في انحباس الفكر العربي في تأملات لفظية ضارة به، وصارفة عن النظر في الظواهر الخارجية.

2-أن أدلة الفكر العربي لا ترقى إلى مستوى البراهين الكفيلة وحدها بإفادة اليقين وتحصيل العلم، إذ أساليب الاستدلال العربية ذات طبيعة تشبيهية وقياسية محدودة[2].

4-3- تقييم نقد الحداثة في فكر عبد الرحمن طه:

في البداية لا نكاد نحدد وجه واحد للانتقادات المقدمة لنقد الحداثة عند "عبد الرحمن طه"، كون الانتقادات المقدمة لمشروعه الفلسفي شملت أوجه عدة نلخصها في ستة عناصره هي:

أ- مرجعية فكرة الحداثة.

ب- مواقف من الأشخاص.

ت- المنهجية المتبعة في تقويم التراث.

ث- الأحكام.

ج- قراءة التراث العربي الإسلامي.

ح- علاقة الفلسفة بالكونية والخصوصية.

خ- علاقة الترجمة بالحداثة.

---

[1]- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص35.

[2]- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً**، ص(144-145).

4-3-1- الانتقادات المُقدمة لمشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي:

يرى الباحث المغربي "عبد النبي الحري" بأنه لا نكاد نجد جديد عند "عبد الرحمن طه" في قراءته لتراثنا الفلسفي سوى أنه أستبدل التسمِيات مع المحافظة على نفس المُسميات وهي: العقل المجرد(=البرهان)، والعقل المسدد(=البيان)، والعقل المؤيد(=العرفان)، كما عمل من خلال "نظرية التكامل المعرفي" - القائمة على فكرة "التداخل المعرفي" - على إسقاط ادعاء "الجابري" ببرهانية المشروع الأصولي الصوفي "للشاطبي"، من خلال بيان أثر "علم الأخلاق" على "نظرية المقاصد" عند "الشاطبي"، كما يتعدى السعي هنا إلى تقويض برهانية "ابن رشد" نفسه من خلال مقاربته "للتداخل المعرفي" الخارجي من خلال بيان أثر "علم الكلام" في فلسفة أبي الوليد[1]. وإذا كان هذا المدخل هو الذي بنى عليه -عبد الرحمن طه- أفكاره في نقد الحداثة، فإنه قد تسبب في تقديم جملة من الانتقادات مست مشروعه الفلسفي في جوانب عدة، نشير إليها كما يلي:

أ- انتقادات على مرجعية فكرة الحداثة:

إن مرجعية مقولة "الحداثة" عند "عبد الرحمن طه" قد استثمرها« من الفيلسوف الألماني "**يورغن هابرماس**"، لكنه أعاد إبداعها حسب منظوريته، عندما أراد أن يجد لها تجلياً من داخل المجال التداولي العربي الإسلامي»[2]، وعليه فإن مقولة "عبد الرحمن طه" عن "الحداثة" إنها مشروع ناجز غير مكتمل، هي مقولة منقولة، وليست مقولة مأصولة فالفيلسوف الألماني "هابرماس" هو من ميز بين فكرة "الحداثة" وروحها في كتابه (القول الفلسفي للحداثة)، « وقصد بها إنقاذ تراث الأنوار وقيم التنوير الفلسفي من المُساءلات التدميرية بخاصة لدى "فوكو"، و"جيل دلوز"، و"جورج باطاي"، و"موريس بلانشو" وغيرهم"، وأدخل "هابرماس" قسمة ثنائية بين "الحداثة" أفرزت عقلاً همه النجاعة والفعالية»[3].

---

[1]- عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، ص (118- 119).

[2]- عبد الرزاق بلعقروز، **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، ص99.

[3]- المرجع نفسه، ص100.

ب- انتقادات على مواقفه من الأشخاص:

كما يَنْعِتُ الباحث المغربي "**يوسف بن عدي**" موقف "عبد الرحمن طه" من "ابن رشد" بالإيديولوجي، لأنه لم يقف عند حد أن "ابن رشد" كتب لغيرنا بلغتنا، «بل أنه سيخلع عباءة الباحث، والناقد المنطقي، واللساني، وسيغادر أرض الحوار الفلسفي العقلاني، من أجل الوقوف على أرضية ايديولوجية واضحة، تُقيم قريباً من "أبي حامد الغزالي"، وتنهلُ من مَعين انتقادات "تقي الدين ابن تيمية" "لابن رشد"، دون أن تصرح بذلك، مع فارق كبير وهو: أن "ابن تيمية" خلُص من نقده "لابن رشد" إلى أنه أقرب فلاسفة الإسلام إلى الإسلام بينما أعتبره "طه عبد الرحمن" أبعدهم عن الإسلام!»[1].

ت- انتقادات على المنهجية المتبعة في تقويم التراث:

1- انتقاد "عبد الرزاق بلعقروز":

يرى الباحث الجزائري "عبد الرزاق بلعقروز" أن "عبد الرحمن طه" «لا يعطي قيمة كبيرة "للحس التاريخي"، أو الأثر الزمني في تكوين الأفكار والمفاهيم، ففي الوقت الذي يُقحم فيه "الحس التاريخي" في قراءاته ونقده للتراث المعرفي الغربي، ويكشف لنا عن نسبيته ومحدوديته، نجده يستبعد هذه الآلية تماماً في تقويمه للتراث المعرفي الإسلامي ويضفي عليه أشكالاً من المعصومية مغلفة بصرامة منطقية وإحكام صوري»[2].

كما يؤكد صاحب كتاب(المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي) أن هناك ثغرة في منهجية "عبد الرحمن طه" على مستوى الكتابة بصفة عامة في مؤلفاته، فهو يقوم بتقسيم المقسم وتجزئة المجزأ، حتى أن القارئ لنصوصه يتعذر عليه المتابعة الدقيقة لتحليلاته، هذا فضلاً على المرجعية الصوفية المستنبطة في مقارباته التي يريد أن يُخرجها لنا مخرجاً جديداً غير عابئ بتاريخيتها ولا بإهمالها للسنن الاجتماعية الكونية، التي تتكامل فيما بينها مشكلة "المنهج المتكامل" في فعل البناء والتعمير. فاختزال بناء الإنسان في البعد الروحي "نظرة تجزيئية" أثبت لنا التاريخ كيف تحولت اتجاهاتها إلى

[1]- عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، ص 167.

[2]- عبد الرزاق بلعقروز، **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، ص 101.

كيانات معرفية وثقافية متنافرة، في حين أن ميزة البناء الحضاري تكمن في التركيبة التكاملية أو البنائية المتوازنة[1].

2- انتقاد "ابراهيم مشروح":

كما نلمس نقداً آخر "لعبد الرحمن طه" من أحد معاصريه، الباحث "ابراهيم مشروح"* الذي يعتبر تداولية "عبد الرحمن طه" المجاوزة لمشروع "الجابري"، ومنه "أبن رشد" ليست « سوى مقصلة تقمع كل انفتاح معرفي رشدي على الإنتاج الفكري الإنساني»[2]؛ هذا ويضيف الباحث "ابراهيم مشروح" إن الثمرة التي تنافح عن مشروعية "حداثة إسلامية" ما تزال مُحتاجة إلى إنضاج أكبر، بحيث ينبغي أن تستند إلى "المشترك الإنسي" أكثر من استنادها على المنطلق العقدي بمفرده وهو منطلق وإن رسخ اعتقاد المسلم به فقد لا يُسلِّم له به غيره[3]. هذا بالإضافة إلى إن فكر "عبد الرحمن طه" رغم مسعاه الفكري الإيجابي يبقى في نظر "ابراهيم مشروح" «فكراً جدلي مُناظر مُنشَدّ إلى أصول ثابتة تجعله فكراً مجتهداً يجيب عن أسئلة زمانه في نطاق ومنطق مرجعيته الإسلامية، وهو لا يخفي هذه المسلمات التي لم تُرْضِ، في كثير من الأحيان المثقفين والمفكرين من أهل النظر الفلسفي العربيّ؛ وهذا يدل على أن الفكر العربي المعاصر ما يزال يشهد مخاضاً عسيراً، وحده المستقبل كفيل بإبراز منعطافاته المحمودة أو منقلباته المذمومة»[4]. كما ذكر "ابراهيم مشروح" نقاط تأييد لمشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي، سيأتي البحث على ذكرها لا حقاً.

ث- انتقادات على مستوى الأحكام:

1- انتقاد "عبد النبي الحري":

يرى الباحث المغربي "عبد النبي الحري" أن حكم "عبد الرحمن طه" على "ابن رشد" «لا يختلف في نظرته "للفلسفة الإسلامية" عن عدد من المستشرقين الذين يعتقدون أنها لم تضف جديداً على ما قاله فلاسفة الإغريق، بل أنه يلتقي مع خصمه اللدود "محمد عابد

---

[1]- المرجع السابق، ص (100-101).

*أستاذ المنطق والفلسفة بجامعة مراكش بكلية الآداب.

[2]- عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**،_ص 122.

[3]- ابراهيم مشروح، **طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2009، ص247.

[4]- المرجع نفسه، ص(247- 248).

الجابري" الذي يعتقد أن المحتوى المعرفي "للفلسفة الإسلامية" هو مجرد اجترار وتكرار لِمَا جاء به حكماء اليونان»[1]. "فعبد الرحمن طه" يبرر نظرته هاته بقوله: «أن "ابن رشد" لم يكتب لنا، بل كتب لغيرنا بلغتنا، فكما بدأت الفلسفة غريبة في الشرق الإسلامي، أعادها "ابن رشد" أكثر غُربة في العالم الإسلامي!»[2].

كما يُعاتب "عبد النبي الحري" "عبد الرحمن طه" على إصداره حكماً مُطلقاً في حق كل من سبقه من العرب والمسلمين، متمثلاً في نزع فضيلة التفلسف عنهم ونعتهم بالمقلدة سواء كانوا قدماء أم محدثين، لأنهم – في نظره– مجرد مُقلدين للفلاسفة اليونانيين القدامى أو الفلاسفة الأوربيين المحدثين، وهنا يتساءل صاحب الكتاب أيضاً عن مكانة الفيلسوف "عبد الرحمن طه" نفسه من بين هؤلاء المفكرين العرب الذين نعتهم بالمقلدة؟ هل ينطبق عليه ما ينطبق عليهم من تبعية فلسفية لـــ "الآخر الأجنبي" أم يعتبر نفسه الوحيد الذي نجا من آفة التقليد المزمنة في فكرنا الفلسفي[3]. هذا في ظل الحكم القائل أن المشروع الفكري لـــ"عبد الرحمن طه" ليس في حقيقة الأمر إلا مشروع "محمد عابد الجابري" مقلوباً، فما يقوم المفكر "محمد عابد الجابري" بالإعلاء من شأنه، يقوم "عبد الرحمن طه" بالحط من قيمته والعكس بالعكس[4].

هكذا قدم المفكر "محمد عابد الجابري" "الرشدية" في مشروعه الفكري كمخرج من التقليد ومفتاحاً للتحرر والتجديد، في الحين نفسه قدم "عبد الرحمن طه" تركيباً بين الغزالية و الخلدونية من شأنه إنقاذ الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة من التقليد الفلسفي، وتحقيق الإبداع الفلسفي القائم على التكامل بين البرهان والعرفان، أو بين النظر والتطبيق.

ج– انتقادات على مستوى قراءة "عبد الرحمن طه" للتراث العربي الإسلامي:

1–عبد النبي الحري:

يضيف الباحث المغربي "عبد النبي الحري " انتقاد على مستوى قراءة "عبد الرحمن طه" للتراث العربي الإسلامي، مفاده أن قراءة "طه عبد الرحمن" لهذا التراث سقطت في الفكرانية –الإيديولوجية– كونه «يُفاضل بين مفكري الإسلام، فينزل "ابن رشد" المرتبة

[1]- عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، ص 137.

[2]- المرجع نفسه، ص 140.

[3]- المرجع نفسه، ص(185– 186).

[4]- المرجع نفسه، ص178.

الأدنى، ويُبوئ "ابن خلدون" المرتبة الأعلى، بينما يضع "الغزالي" في المنزلة بين المنزلتين، وما ذلك إلا لتشبت هذا الأخير مثل "ابن رشد" بالمنطق الأرسطي، وبهذا يقع في القراءة الفكرانية – أي: الإيديولوجية- التي عاب على "الجابري" اتباعها»[1].

2- ناصيف نصار:

رغم المسلك الذي سلكه "عبد الرحمن طه"، فإنه لم يسلم من الانتقاد أيضاً، حيث سجل المفكر "ناصيف نصار"* (1940م-) على "عبد الرحمن طه"« أنه يُوجه نقداً لاذعاً "لابن رشد" من موقع قريبٍ جداً من "أبي حامد الغزالي"، وهو بذلك يُلمح إلى اقتراف صاحب دعوى "القراءة التكاملية" للتراث "لآفة القراءة التفاضلية" من خلال مفاضلة بين الرشدية والغزالية والانحياز إلى جانب الثانية في مواجهة الأولى واختيار الخلدونية من أجل تجاوزهم معاً»[2]، بالإضافة أيضاً إلى الوقوع في "آفة التجزيئية" ممثلة في أن "عبد الرحمن طه" في قراءته للتراث اللغوي المنطقي الإسلامي وقف عند تجزئة التراث إلى ثلاثة نماذج وهي: **نموذج تكوثر القول الفلسفي** عند "ابن رشد"، **وتكوثر المضمون** عند "أبي حامد الغزالي"، **وتكوثر المنهج العلمي** عند "ابن خلدون".

وفي تحليل "عبد الرحمن طه" لهذه النماذج لجأ إلى آليتين اثنتين طالما آخذ غيره من المنشغلين بالتراث العربي الإسلامي على اللجوء إليهما، وهما آلية المفاضلة من جهة، والاستفادة من الآليات المنقولة من الثقافة الغربية من جهة أخرى[3].

ح- انتقادات على علاقة الفلسفة بالخصوصية والكونية:

1-انتقاد "يوسف بن عدي":

أما من حيث علاقة الفلسفة بالخصوصية والكونية التي تناولها "عبد الرحمن"، يرى الباحث المغربي "يوسف عدي" أنه لم يقدم حلاً لهاته المشكلة المعرفية، بل أبدل الصراع القومي محل الصراع الإيديولوجي للفلسفة- بل تصبح أقرب إلى الذاتية من الإيديولوجية-

---

[1]- المرجع السابق، ص175.

* فيلسوف ومفكر لبناني.

[1]- عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، ص171.

[3]- المرجع نفسه، ص 172.

حيث يعتقد الباحث "يوسف عدي" إن مهمة الفلسفة أجل وأرفع من هذا الصراع كطريق يسعى إلى معرفة اليقين أو الحقيقة الشاملة[1].

2- انتقاد "ناصيف نصار":

في نفس النقطة السابقة، يُضيف المفكر "ناصيف نصار" منتقداً "عبد الرحمن طه" قائلاً: «لا يمكن الحديث عن الخصوصية إلا في إطار الكونية، كما لا يتصور وجود الكونية إلا في إطار تعددية الخصوصيات، وبالتالي فلا يمكن التفلسف في المجال التداولي العربي، كما في غيره من المجالات التداولية إلا على أساس جدلية الكونية والخصوصية [...] وحينما يرفض "طه عبد الرحمن" هذه الجدلية بحجة الدفاع على أصالة المجال التداولي العربي فإنه يحكم على هذا المجال بالانعزال والتخلف»[2]. فإذا كان "ناصيف نصار" قد جعل الفلسفة الاسلامية في استقلالها منفتحة على الآخر، فإن العكس نجده بالنسبة لـــ"عبد الرحمن طه" الذي اعتبر الانغلاق على الذات أساس هذا الاستقلال.

هذا ويضيف الباحث الجزائري "جلول مقورة" في دراسته التي تناولت قضية فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، عند كلٍ من: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية، رأي آخر يصب في الموقف من الكونية والخصوصية، حيث رأى «أن فلسفة التواصل عندهما كانت ضمنيّاً ولم تكن تصريحاً، فقد بدأت عند طه عبد الرحمن قومية وانتهت كونيّة، فيما بدأت كونيّة عند ناصيف نصّار وانتهت قومية، وهي تعكس جدليّة القومي والكوني داخل المجال الفلسفي التداولي العربي»[3].

خ- انتقادات على علاقة الترجمة بالحداثة:

1- انتقاد "محمد سبيلا":

إذا أتفق الدارسون لنصوص "عبد الرحمن طه" على تسمية الانغلاقية في محراب التراث بشكل جعله ينتقل من نقده إلى تبجيله، فقد ذهب الباحث المغربي "محمد سبيلا" إلى «أن قراءة التراث من خلال ابستمولوجيا ذاتية مستقاة من التراث نفسه ربما كانت أقل من

---

[1]- المرجع السابق، ص176.

[2]- المرجع نفسه، ص176.

[3]- جلول مقورة، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية**، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (116)، ط1، بيروت، لبنان، 2015، ص 255، أنظر أيضاً: (الفصل الربع)، ص (207وما بعدها).

قراءة، إنها إطراء وتمجيد وامتداح لهذا التراث من خلال صورته عن نفسه، قد يسقط في نوع من النرجسية المعرفية التي تخدم وتدعم الوعي الذاتي المتطابق مع نفسه»[1]. وهذا الكلام مفاده دعوى إلى انفتاح القراءة التراثية على مناهج الآخر بأشكالها المتعددة، فربما تكشف ما هو غير مكشوف للقارئ بآليات منهجية تتصف بـــ "الانغلاقية".

كما يعتبر الباحث "محمد سبيلا" أن "عبد الرحمن طه" خلط بين مفاهيم الترجمة والتعريب «فـــ "الترجمة العلمية"، من حيث دقتها وأمانتها هي أقرب ما تكون إلى الصنف الأول أي "الترجمة التحصيلية"، أما النوع الأخير فهو تحرر كامل من النص وإبداع خارجه، إنه ليس "ترجمة علمية" أمينة يتولى فيها المترجمون، بأمانة ودقة نقل النصوص الفلسفية العربية إلى لغة الضاد، حتى تتوفر المكتبة العربية أولاً والثقافة العربية ثانياً، على النصوص الفلسفية الأساسية في الفكر العالمي، إذ بدون هذه الخطوة الأولى لا قيام لإبداع فلسفي عربي، ولا حتى لمجرد "فلسفة عربية"»[2].

فأصبحت صيغة "الكوجيتو" صيغة المخاطب بعدما كانت صيغة المتكلم، فصارت أقرب إلى المثل السائر منها إلى المقولة الفلسفية وللعلم لم ينف "عبد الرحمن طه" الاعتماد على "الترجمة التحصيلية" و"التوصيلية"، لأنهما تُقدمان نفعاً للمتلقي، فالأولى تمكنه من معرفة الطرق التعبيرية والأساليب اللغوية التي أنبنى عليها النص، والثانية تكشف له مضامين هذا النص؛ لكن لا يجب التوقف عند هذه الترجمات والاقتصار على ما تقدمه لأن ذلك يورث التقليد. لذا لا بد من الانتقال إلى "الترجمة التأصيلية" حتى يتمكن المتلقي من استيعاب المنقول وفهم مضامين المضامين التي توافق عاداته اللغوية والمعرفية، وهذا ما يسمح ببروز الخصوصية الثقافية للمُتلقي في النص الفلسفي المنقول[3].

---

[1]- فؤاد بوعلي، **سؤال الترجمة عند طه عبد الرحمن محاولة في التوصيف**، في مطبوعات أعمال المنتدى الفكري السادس في أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن، حول: **دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، ابداع فكري أصيل في تأسيس لنموذج معرفي بديل**، بتاريخ: 7– 9 ماي 2012، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس ط1، المغرب، 2013، ص146.

[2]- المرجع نفسه، المقال نفسه، ص147.

3 -Abderrahmane Taha**, langage et philosophie :Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie** ;publications de la faculté des letters et des sciences humaines ,Rabat, impremerie de Fedela, 1979.P 59. (الباحث) .

2- انتقاد "علي حرب":

رفض المفكر "علي حرب" التأويل الطاهوي التداولي "للكوجيطو" الديكارتي القائم على إعادة تصحيحه، ليتطابق مع الكليات التداولية للمجال التداولي العربي الإسلامي، حيث أن الغاية عند "ديكارت" **معرفية**، بينما الأمر عند "عبد الرحمن طه" **وجودي**، فصيغة "هذا الأخير "أنظر تجد" تتضمن إقراراً بأن الإنسان كائن مخلوق أوجده غيره، مما جعل المفكر "علي حرب" يحكم على هاته القراءة بأنها "قراءة دينية" محضة، الفرق بينها وبين صيغة "ديكارت"، أن «الصيغة الديكارتية تصدر عن كائن يضع وجوده عبر مماثلة لفكره، وهنا يكمن مصدر الجدة والأصالة لدى "ديكارت"، أما ترجمة "طه عبد الرحمن" فإنها تستعيد العلاقة القديمة بين الفكر والوجود، فلا هي تصف ممارسة فكرية جديدة ولاهي تفتح علاقة مغايرة مع الوجود، ولهذا فهي تخلو من الجدة، ولا أثر فيها للاستنباط لا من جهة الحدس ولا من جهة الاستدلال»[1].

3- انتقاد "فؤاد بوعلي":

لقد قدم "فؤاد بوعلي"* نقده "عبد الرحمن طه" على الحكم المطلق الذي أطلقه على الإنتاج الفلسفي العربي قديماً وحديثاً، والذي مفاده «أن القراءات الحداثية للنص الطاهوي تنطلق ليس من تفكيك للخطاب، بل من ابجديات النقد التي قدمها للتفلسف العربي القائم على التقليد، وليس الإبداع سواء في انبثاقه أو في لحظة الاستئناف الحديثة»[2]. فهو يعتبر هذا النقد نوعاً ما متطرفاً بدليل أصالة الفكري الفلسفي عند بعض الفلاسفة المُنتسبين إلى الإسلام جغرافياً أو عقدياً.

---

[1]- علي حرب، **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص(152-153).

* عالم لسانيات مغربي، رئيس الجمعية الدولية للمترجمين اللغويين العرب "واتا".

[2]- فؤاد بوعلي، **سؤال الترجمة عند طه عبد الرحمن محاولة في التوصيف**، في مطبوعات أعمال المنتدى الفكري السادس في أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن، ص147.

4-3-2- ثانياً: مشروع عبد الرحمن طه بين الاستحالة والإمكان:

إن قراءة بعض الكتابات المتراصفة حول مشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي جعلتنا نتبين موقفان واضحان وبارزان، موقف يرى استحالة تطبيق هذا المشروع الفلسفي، أما الموقف الثاني يقول عكس الأول بإمكان تحقيقه؛ والغاية من هذا التصنيف تسهيل تقييم هذا المشروع من ناحيتين: الأولى علمية، والثانية ومنهجية.

أ - تأملات في استحالة تطبيق مشروع "عبد الرحمن طه":

لقد مثلت هذا الرأي في الفكر الإسلامي المعاصر عدة قراءات لمشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي، مثل قراءة كُلاً من:(علي حرب- محمد سبيلا- فتحي المسكيني- عبد الرزاق بلعقروز- عبد الجبار الرفاعي- هاني إدريس- عبد الله العروي):

1- انتقاد "علي حرب":

يقرر "علي حرب"* أن امتلاك العدة المنطقية لا يكفي لممارسة العمل الفلسفي، لأن شرط الدخول إلى حقل الفلسفة هو امتلاك المرء القدرة على التحرر من أي رأي، أو قناعة، أو معتقد. وبين أن خطأ "عبد الرحمن طه" يكمن في مسألة "الترجمة التأصيلية" الخاصة بترجمته "الكوجيتو" الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود"، " Je pense donc je suis" بالصيغة "أنظر تجد" التي تجري في اعتقاده مجرى المواعظ والحكم والأمثال السائرة. واصفاً أيها بالهزال والخلو من الجدة، وأنها تستبعد الفكر بعد أن تستبعد الضمير وتحول الكوجيطو من قول غني ومركب، يفتح الحداثة الفلسفية، إلى مجرد موعظة حسنة بل إلى مجرد أمر يحتاج إلى التنفيذ لا إلى التفكير[1].

2-انتقاد "محمد سبيلا":

يعترض الباحث "محمد سبيلا"**(1942 م-) «على المقاربة الطهائية في شقها البديل للشق التجزيئي، والمنزع الإيديولوجي المُسيس، فهي دعوة إلى إقامة ابستمولوجيا ذاتية مُستقاة من التراث ذاته، وكأن الطريق الأمثل إلى فهم التراث هي المرآة الداخلية للتراث

* كاتب، مفكر، ناقد وفيلسوف لبناني.

[1]- علي حرب، علي حرب، **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، ص (147- 159).

** كاتب وفيلسوف مغربي.

ذاته[...]»[1]، هذا ما كان سبباً في إثارة جملة من التساؤلات عن مدى علمية دعوة قراءة وتقويم التراث انطلاقاً من مرآته الخاصة عند "عبد الرحمن طه".

3- انتقاد "فتحي المسكيني":

ينطلق الباحث التونسي "فتحي المسكيني"*(1961م-) في مؤلفه (الهوية والزمن، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن) من نقد "العقل الهَوَوِي" بالانتقال من السجال الانثروبولوجي والثقافي حول الهوية إلى الاستشكال الفلسفي الصناعي لمسألة الهوية، وذلك دون تأسيس لمعنى الهوية على نموذج "الذاتية" الحديثة"، كونه انطلق من سؤال: كيف نطرح سؤال، من نحن؟ بوصفه سؤالاً فلسفياً صارماً، هذا ما جعله يحمل المثقف- الذي هو نحن- مسؤولية اتجاه ثقافته اللاهوتية في موقف من "الحداثة"، حيث يقول:« على المثقف الذي هو نحن أن نحترس احتراساً شديداً من عودة المكبوت اللاهوتي للثقافة العربية الاسلامية، فإن عديد المثقفين رغم قوة إرادة المعرفة التي تحركهم (مثل طه عبد الرحمن)، ما يزالون يستمدون خطط إشكاليتهم من الطمع في بناء علم كلام معاصر»[2]. وذلك يعني أن "عبد الرحمن طه" يؤسسون لمسألة "الحداثة" من موقف يتأسس على تصور ماضوي يقع خارج الإمكان التاريخي والزمني للأمة حالياً.

وفيما يتعلق "بترجمة الكوجيتو"، فقد رأى -"المسكيني" - أن ذلك يُحَول-"عبد الرحمن طه"- إلى فيلسوف المِلّة، فسرعان ما يفقد الكوجيتو الديكارتي أحد مكاسب "الحداثة" بوصفه حدثاً فلسفياً ومدنياً جذرياً في ترجمته للغة البراديغم التداولي للمِلّة، كما يشير إلى إن عبارة "أنظر تجد" عبارة خطابية قد عثر عليها -عبد الرحمن طه- في صيغة أولية في كتاب (أسرار البلاغة) "للجرجاني"[3].

ومن جهة أخرى يعتبر "فتحي المسكيني" أن موقف العرب المعاصرين من "الحداثة" يمكن تقسيمه إلى نمطين من "الدهشة"، «أحدهما، "لاهوتي"، وهو لايزال مسيطراً ليس فقط

---

[1]- عبد الرزاق بلعقروز، **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن**، ص106، نقلاً عن محمد سبيلاً، **متى يعود زمن الإبداع الفلسفي**، مدارات فلسفية، العدد1، 1998.ص184.

* فيلسوف، شاعر ومترجم تونسي.

[2]- فتحي مسكيني، فتحي مسكيني، **الهوية والزمن، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2001، **ص**64.

[3]- المرجع نفسه، ص (64-67).

على عُلماء المِلّة، بل على شطر غير يسير من مثقفيها أيضاً، وما كُتب "عبد الرحمن طه" إلا عارضاً خطيراً على ذلك؟ أما النمط الثاني فهو "استطيقي" يقوم على احتفاء فني وأخلاقي بالحداثة، بوصفها ضرباً من التقدم الروحي الذي يجدر بنا أن نبشر به، وهو ديدان غالبية أدباء التحديث من مدرسة المهجر إلى مثقفي الجامعات منذ الثمانينات»[1]. بمعنى إن موقف "عبد الرحمن طه" لا يخرج عن موقف "جمال الدين الأفغاني" في مؤلف (الرد على الدهريين) كعلامة حادة على "دهشة لاهوتية" من "الحداثة" تنظر بوصفها لا تعدو أن تكون دهرية جديدة.

كما يرى الباحث "فتحي المسكيني" أن "الدهشة" المأمولة "دهشة فلسفية" أصلية بوصفها تجعل من "الدهشة التقنية"- المنتجة لمعنى كلي لشروط إنسانية الإنسان[2]- مدخلاً "للدهشة الفلسفية". وبهذا المعنى لا يمكن أن نعُد مشروع "عبد الرحمن طه" مشروعاً فلسفياً يتقدم بنا إلى الأمام بقدر ما هو تنظير إيديولوجي يعود بنا إلى الوراء، وما يُفرز هذا الاعتبار هو احتكام الظاهر في مؤلفات "عبد الرحمن طه" إلى العناصر التداولية خاصة العقدية في تعامله مع نتاج "الحداثة الغربية".

4-انتقاد عبد الرزاق بلعقروز:

إن الباحث الجزائري "عبد الرزاق بلعقروز" ينطلق في نقده لمشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي من عبارة "تأصيل المفاهيم" ملاحظاً بأنها لا تُعبر عن حقيقة هذا المشروع. لأن صاحبه في اشتغاله على المفاهيم العامة يرى أننا إما أن ننشئ مفاهيمنا ابتداءً، وإما أن نعيد إبداع المفاهيم المنقولة حتى تبدو وكأنها من ابداعنا ابتداءً، وهذا ما طبقه "عبد الرحمن طه" في تخريجه لواقع الحداثة الغربي، وكانت الثمرة إدخال ثنائية جديدة إلى فضاء الاشتغال الفلسفي العربي هي: ثنائية الحداثة باعتبارها واقعاً غربياً متحققاً؛ و"روح الحداثة" باعتبارها المبادئ الأساسية الموصوفة بالكونية "مبدأ الرشد- مبدأ النقد- مبدأ الشمول" لا تأصيل المفاهيم بخاصة أن "عبد الرحمن طه" قد هجر مفردة التأصيل بصورة نهائية، واستبدلها بمفردة التأثيل[3].

---

[1]- المرجع السابق، ص (21-22).

[2]- المرجع نفسه، ص22.

[3]- عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص 208.

أما المقاربة الطهائية بخصوص ما تعلق منها بجدلية الكونية والقومية في الفلسفة وبرغم الإقرار الفلسفي بتراجع مقولة الكونية الفلسفية في الخطاب الفلسفي المعاصر، يقول "عبد الرزاق بلعقروز": « أن ذلك ليس حجة كافية لتحويل التفكير ضده إلى مناظرة كلامية، فهشاشة أطروحة الكونية اليوم ليس مناسبة لبناء علم الكلام المعاصر، بل لخوض تأصيل فلسفي عالمي بالعربية من أجل كونية جديدة[...]»[1]. وهذا يعني أكثر من دلالة، أقلها لا يمكن أن تكون كونية الفلسفة أحد موضوعات علم الكلام المعاصر، لأنها بالمعنى الذي يُقدمها به "عبدالرحمن طه" قد تحمل – في رأي الباحث "عبد الرزاق بلعقروز"– معنى الانغلاقية الفكرية المتعصبة لكل معاني الذاتية اللغوية والعقدية والمعرفية.

وفيما يخص الدفاع الكلامي عن انعدام أطروحة الكونية الفلسفية عند "عبد الرحمن طه" الذي يعتقد "عبد الرزاق بلعقروز" موقفه لئن كان ينطوي على اجتهاد منهجي وإرادة تأصيل عالية، فهو لا يؤدي في سره الرومنسي إلا إلى هيئة "المسلم الأخير" الذي قرر تغيير قبلة العالم بموته الخاص، باعتبار أعماله قائمة على ربط الفلسفة بفضاء اللاهوت الإسلامي الذي يصُب في أسقاط الفلسفة في بديل مُغاير لَمَا أراد إنقاذها من التهويد الخفي للعقل المعاصر[2].

كما يمكن إيجاز انتقادات أخرى قدمها الباحث "بلعقروز عبد الرزاق" لـــ "عبد الرحمن طه" فيما يلي:

- في البداية يرى أن مشروع "عبد الرحمن طه" يعبر عن "الحداثة الرقائقية"، حيث بدا له أنه وقع فيما عمل على هدمه، وفيما ظل يُحاربه، لأن "الحداثة" ليست مسلكاً معنوياً أخلاقياً فحسب، وإنما هي مركب من مبدأ أخلاقي وذوق جمالي، ومنطق عملي وصناعة، هذا المركب يتحرك بمنهج تكاملي ومتوازن، ولأنه لدينا نماذج من تاريخنا الإسلامي ركنت إلى التربية الأخلاقية منفصلة عن دوائر الحياة الأخرى، فاستحالت إلى كيانات معرفية متنافرة تأبى الاندماج، وبعضها انتهى إلى التأويل الخُرافي لبعض مشكلات الحياة الإنسانية[3].

---

[1]- عبد الرزاق بلعقروز، **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، ص (107–108)، نقلاً عن: فتحي المسكيني، **الفيلسوف و الامبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، ص168.

[2]- المرجع والصفحة نفسها، نقلاً عن المرجع والصفحة نفسها أيضاً.

[3] عبد الرزاق بلعقروز، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، ص210 .

- أن التاريخ يبدأ ويتحرك بالإنسان المتكامل، الذي يطابق دائماً بين جهده ومثله الأعلى وحاجاته الأساسية حتى يحقق وظيفة التمثيل والشهادة، لكن العكس وقع مع "عبد الرحمن طه" في اعتقاد عبد الرزاق بلعقروز" الذي رآه يجعل الحداثة مسلك معنوياً اخلاقياً فقط بجعله الإيمان إيماناً جذبياً من دون إشعاع، وعليه فإن رسالة الإنسان التاريخية تنتهي على الأرض، إذ يُصبح عاجزاً عن دفع الحضارة وتحريكها، ويصبح إيمانه شبيه بإيمان رهبان، يَقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلون عن واجباتهم ومسؤوليتهم[1].

5- انتقاد "عبد الجبار الرفاعي":

يرى المفكر "عبد الجبار الرفاعي"* أن بعض الباحثين في دافعهم عن الحداثة راحوا ينفونها من حيث لا يدرون ذلك، باستخدام مصطلحاتها واستعارة مقولاتها بغاية اتهامها والتشهير بها ، ويعتبر "عبد الرحمن طه" واحد من هؤلاء الذين شبههم بمن « يستأنِفُون موقف "الغزالي" الذي راح ينفي الفلسفة بمنطق الفلاسفة، فوقع فيما هرب منه، من دون أن يدرك هؤلاء أنهم يجترحون المستحيل في مسعاهم للهروب من العصر واستدراك ما يتعذر استدراكه وإحياء ما لا يمكن إحياؤه»[2].

6- انتقاد "هاني ادريس":

لقد اختار المفكر المغربي "هاني إدريس"(1967م-) عنوان مؤلفه "أخلاقنا" ليؤكد أن مسيرة التنسيق الضروري لمنظومة القيم الإسلامية مازالت تتطلع إلى مزيداً من الإنجاز وأنها مجموعة مشاريع همُها أن تؤسس للأنا ما ينهض به فكراً وفلسفةً، فلا شك من أن المقصود بالكلام "عبد الرحمن طه"[3]. الذي يرى "هاني إدريس" بأن نقده الأخلاقي للحداثة الغربية كان هدفه منطقياً، لكن الوسائل التي أنتهجها في الوصول إلى ذلك لم تكن عقلانية

---

[1] - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

* مفكر ديني عراقي، وأستاذ الفلسفة الإسلامية.

[2] - عبد الرزاق بلعقروز، **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن**، ص (109)، نقلاً عن: الجبار الرفاعي، مخاضات الحداثة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2007، ص05.

[3] - إدريس هاني، **أخلاقنا، في الحاجة إلى أخلاق بديلة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، ط1، بيروت، لبنان،2009، ص(11،12).

حيث يقول إن «النقد الطهائي للحداثة ليس حداثياً خالصاً، لأن غاياته ليست تجاوزية، بل هي ظلامية مقنعة بإجرائية منطقية بالغة الشقاوة والتعقيد»[1].

7- انتقاد "عبد الله العروي":

لقد تحامل المفكر "عبد الله العروي"* (1933م-)، في كتابه (مفهوم العقل) على المنطق وأهله، والمقصود بتلك الحملة وبتلك التلميحات والإشارات هو "عبد الرحمن طه" وهو ممن يعُدهم "العروي" من أهل التقريرية والماضوية، وأصحاب البداهة الجاهزة التي انتهت وأصحاب منطق المناظرة أي ممن يشكلون عهد المناظرات اللفظية، ومما لا شك فيه أن صاحب "أعلم أن..."هو "طه عبد الرحمن" لا غيره! عند المفكر "عبد الله العروي"[2].

كما نجد المفكر "عبد الله العروي" يتبرأ من الفلسفة ومن علم الكلام ومن التاريخ الاخباري، بل نجده يدعو إلى الاستغناء عن الفلسفة، "فالعروي" لا يؤمن بالتحليل الفلسفي الذي يقوم على التحليل و البرهان؛ كما يرى "العروي" أنه لا إمكان لوجود فيلسوف بيننا رغم أنه ارتبط لقب الفيلسوف بـــ"طه عبد الرحمن" دون سواه، منذ عقدين من الزمن، ويأت الباحثون في السنوات الأخيرة على تلقيبه "بالفيلسوف الكبير في المشرق والمغرب" على السواء، حيث قال في كتابه(تاريخ الفلسفة أم تاريخ العلم): «هذا غير ممكن بسبب المكان والزمان، والسبب هو تعارض الفلسفة بشيء يسمى التاريخ»[3]. وهذا ما يُعطي مبرراً لما سماه "العروي" "بالتاريخانية".

---

[1]- ابراهيم أبو شوار، **الفيلسوف طه عبد الرحمن ناقداً و منقوداً**، في مطبوعات أعمال المنتدى الفكري السادس في أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن، ص 237، نقلاً عن: **حوار حول موضوع الإسلام والحداثة**، مجلة منتدى الحوار، العدد: 8، سنة أولى، أبريل – ماي2004، 30/11، ص(191- 206).

* مؤرخ مفكر، كاتب وروائي مغربي.

[2]- عبد الله العروي، **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات**، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2001، ص(9-10).

[3]- عباس أرحيلة، **فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، ص125.

ب- تأملات في إمكانات تحقيق مشروع "عبد الرحمن طه":

لقد مثلت هذا الرأي في الفكر الإسلامي المعاصر عدة قراءات لمشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي، مثل قراءة كُلاً من:(علي سامي النشار- محمد الشيخ- خالد حاجي- عباس أرحيلة- محمد همام- محمد وقيدي- محمد الشبة- ابراهيم مشروح):

1- شهادة "علي سامي النشار":

تعتبر شهادة "علي سامي النشار"* - رحمه الله – كلمة متواضعة في حق "عبد الرحمن طه"، وبمثابة رؤية استشرافية لتأثير -عبد الرحمن طه- المتوقع في الفلسفة العربية الاسلامية، حيث قال عنه لطلابه « في الوطن العربي يوجد فيلسوف واحد يا أبنائي، إنه الشاب العالم "طه عبد الرحمن"، هذا في وقت تبينت فيه الخطوط الكبرى للآفاق الفلسفية للرجل »[1]. خصوصاً من خلال مساهمته في الندوة الدولية حول "ابن رشد" الصادرة في كتاب عن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس بالرباط في سنة 1978م، بمقال بعنوان: **لغة ابن رشد من خلال عرض لنظريات المقولات**، والتي لم يكن متحمساً للمشاركة فيها لولا إلحاح الأستاذ "علي أومليل" عليه، وكانت تلك المشاركة منعطفاً حاسماً، بالفعل وسبباً، في زعزعة ما استقر في أذهان الناس حول "ابن رشد.

2- شهادة "محمد الشيخ":

يقول "محمد الشيخ"** إن "عبد الرحمن طه" «تقدم في شأن فلسفته التداولية تقدماً عظيماً، وبلغ بها مرتبة من التنسيق والتنظيم، بحيث صارت هي في ساحتنا الثقافية المعاصرة شأناً لا غنى عنه»[2]، لأنه: جدد صلة الآلة المنطقية بالفلسفة، ولأنه استطاع أن يبسط نظرية تكاملية في قراءة التراث، كما سعى إلى تأصيل رؤية أخلاقية من منطلق القيم الإسلامية[3].

---

* ملقب برئيس الأشاعرة في العصر الحديث، وصاحب المذهب السني والصوفي من مصر.

** باحث في فلسفة الدين والفلسفة السياسية والفلسفة الحديثة بجامعة الحسن الثاني بمدينة الدار البيضاء بالمملكة المغربية.

[1]- ابراهيم أبو شوار، **الفيلسوف طه عبد الرحمن ناقداً و منقوداً، في مطبوعات أعمال المنتدى الفكري السادس في أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن**، ص219.

[2]- عباس أرحيلة، **فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، ص3، نقلاً عن: الشيخ محمد، **مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر**، منشورات النجاح الجديدة ، منشورات شرفات، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص(12-13).

[3]- المرجع نفسه، (36-37).

بحيث أنه انتقد "أخلاق الحداثة الغربية" بواسطة "الأخلاق الإسلامية"، التي تقوم على صلاح الحياة الإنسانية في الحال والمآل، ويمكن القول إن مشروعه أساسه الأخلاق، وهو أساس يفتقده الغرب في اندفاعاته نحو مظاهر "الحداثة" بدون ضوابط أخلاقية، وتفتقده الفلسفات الغربية الحديثة بتصوراتها لعقلانية غير مشروطة، وتفتقده الدول التي تتحدث عن تخليق السياسية والحياة العامة، بعد أن افتقدت تخلقها لحياتها الخاصة، وتخلقت بتخليق غيرها؛ فأصبحت مُضغة مُخلقة وغير مُخلقة!. وكأن "عبد الرحمن طه" أراد بالتمام والكمال إحياء ما أقبره "نيتشه"، أي إدارة الفكر البشري برمته على الخلق، وبالجملة اتفق الرجلان على إدارة الفكر البشري على القيم، لكن ما رام "نيتشه" محاربته هو ما تشبت به الفيلسوف "عبد الرحمن طه"[1].

3- موقف خالد حاجي:

ينطلق الباحث "خالد حاجي"* في تحديد موقفه من مشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي تدريجياً من حُكمين سابقين، **الأول أصدره على العقل الغربي**، مفاده: أن الفكر الغربي يشتغل بمقضي "مبدأ الثالث المرفوع"، ليُغيب كل إمكانية أخرى عدا إمكانية إصلاح "العقل" بالعقل، وإصلاح النسق بالنسق الأكبر منه حجماً وكماً، وفي هذا نوع من التمادي في التيه يحجب عين الإنسانية ومواجهة سؤال الأخلاق الذي يذكرها بمسؤوليتها في هذا الكون[2]. **والثاني وجهه إلى العقل العربي**، مفاده: أن العقل العربي ما يزال مُريداً يَسلِك طريق الغرب، مُتشوفاً إلى بلوغ كرامات النهضة، وكلما ظن أن وقت النهضة أطل وقع في حفرة فتعمقت المسافة بينه وبين غاياته[3].

ليبين لنا في النهاية موقفه من مشروع "عبد الرحمن طه" خصوصاً ما تعلق منه بعبارة "أنظر تجد"؛ فهو يعتبره مشروعاً يُراهن على "العقلانية المؤيدة" لإخراج الإنسانية من الورطة التي أوقعتها فيها "العقلانية المجردة" و"العقلانية المسددة". مقترحاً نسقاً عقلانياً

---

[1]- المرجع السابق، ص37.

* كاتب وباحث المغربي، ورئيس منتدى بروكسل للحكمة والسلم العالمي، ونائب رئيس مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، وعضو منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين.

[2]- خالد حاجي، **من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الاسلامي و العربي**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 157.

[3]- المرجع نفسه، ص 153.

أوسع لتجاوز النسق العقلاني الضيق للانعتاق من مضائق الخطاب الفلسفي الذي يُؤطر المعرفة في الحضارة المُعَولمة[1].

كما يُعد الباحث "خالد حاجي" من المثقفين الذين استحسنوا ترجمة "عبد الرحمن طه" " للكوجيتو"، ويعدها مكسباً عربياً جديداً، ويرى أن عبارة "أنظر، تجد" لا تدفع ثقل الترجمة السابقة "أنا أفكر، إذن أنا موجود" فحسب؛ بل تستشرف حلولاً لمشاكل المجتمعات الحديثة خارج إطار "العقلانية" التي أنتجت هذه المشاكل، وعبارة "أنظر، تجد" تدعو هذا الإنسان إلى فتح باب التأمل في التاريخ الذي صار عدماً بمقتضى الفكر القائم على "الكوجيتو" أو على "أنا أفكر إذن فأنا موجود"، الذي هو في حقيقة الأمر يفيد "أنا معدوم حتى أفكر"[2].

4- رؤية "عباس أرحيلة":

يذهب الباحث المغربي "عباس أرحيلة"(1949م-)، أن الذي يرى ظاهر مشروع "طه عبد الرحمن" الفلسفي، يبدو أنه منصرفاً إلى تحديد الآليات اللغوية والمنطقية، وبناء المصطلحات وتحديدها، وتوليد الأفكار من أجل بلورة نظرية جديدة، غير أن المتمعن في باطن هذا المشروع يجد فيه أيضاً، إدانة للوضعية الفكرية في العالم الاسلامي والعربي بوقوعه فيما سماه "الآفات التداولية"، ودفاعاً عن الجانب الروحي في الإسلام، بالجمع بين القيمة الروحية والعلم، والقيمة الخلقية والواقع[3].

كما يرى "أرحيلة" أن أخطر ما في هذه المشاريع الفكرية العربية هو فصلها بين المعرفة والسلوك، فأصحاب هاته المشاريع هم أصحاب علم منفك عن العمل، قطعوا الصلة بالشرع بالسلوك بالعمل. بينما تقويم التراث يقوم على قطبين: العلم والعمل لكن هذا الأمر غاب عن أصحاب هاته المشاريع[4].

---

[1]- المرجع السابق، ص157.

[2]- المرجع نفسه، ص158.

[3]- عباس أرحيلة، **فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، ص(99-100).(بتصرف).

[4]- المرجع نفسه، ص98.

5- شهادة "محمد همام":

يرى الأستاذ "محمد همام"* أن المشروع الفكري لـــ "عبد الرحمن طه" يقوم على تأسيس المعرفة على "الأخلاق"، بل اعتبار "العقل" فعلاً من أفعال "الاخلاق". و كان لزاماً أن يعترض من الوجهة التداخلية على قراءة "الجابري" للتراث الاخلاقي الاسلامي، حيث يكون تقسيم "الجابري" للأنظمة المعرفية، وفصل بعضها عن بعض غير ذي جدوى، ويخل بالحقيقة التداولية والتداخلية للمعرفة الاسلامية، التي تجمع بين جانب المعرفة وجانب السلوك[1].

6- موقف محمد وقيدي:

ينطلق المفكر "محمد وقيدي"** في اهتمامه بالفكر العربي المعاصر من سؤال رئيسي – يواجه في نظره كل من أراد التفكير في وضع الفلسفة ضمن الانتاج في العالم العربي– السؤال هو: هل هناك فلسفة عربية معاصرة؟

وهنا يتفق "محمد وقيدي" في إجابته مع "عبد الرحمن طه" في حديثه عن الترجمة بالمعنيين اللذين حددهما، فيرى أن "الترجمة الإتباعية" هي صيغة العائق، وأن "الترجمة الابداعية" هي صيغة الحل الذي يتجاوز ذلك العائق[2]، وهي نفس الصعوبة التي واجهت المتفلسف العربي المعاصر، إذن أن التقليد الذي يقع فيه المتفلسفون مقترناً دوماً بالترجمة.

كما يرى الباحث "وقيدي" أن "الترجمة الاتباعية" التي يدعوها "عبد الرحمن طه" في الوقت الحاضر، لا تختلف عن تلك التي قام المسلمون القدامى بها، فإن نقل الفكر الفلسفي إلى اللغة العربية يواجه اختلاف هذه اللغة من حيث التركيب عن اللغات الأوروبية، وهذا ما يقود المتفلسفين العرب– في الوقت الراهن– إلى تكرار الخطأ نفسه الذي قام به أسلافهم عندما كانوا بصدد نقل الفكر الفلسفي اليوناني إلى اللغة العربية. والسبيل لتجاوز عائق الإبداع الفلسفي الناتج عن هذا الترجمة، هي "الترجمة التأصيلية" التي تتجاوز ""الترجمة التحصيلية"، ولا تقف عند حدود "الترجمة الحرفية" للنصوص، ولا تتقيد الترجمة بمقتضيات

---

* باحث وأديب مغربي.

[1]- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن**، البحث اللغوي نموذجاً، ص (167– 170).

** كاتب وأستاذ فلسفة متخصص في فلسفة العلوم بجامعة محمد الخامس بالمغرب.

[2]- محمد وقيدي، **مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر**، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، ع4، مج 30، 1 أبريل– يونيو 2002، ص126.

النص، بل إلى مقتضيات المجال التداولي للمترجم بالتوسل بالآليات الخطابية الكفيلة بإنجاز هذا الإخراج[1].

إن المتأمل في مؤلفات "عبد الرحمن طه" يُدرك مسعاه في تحرير الممارسة الفلسفية العربية من هاجس التقليد، ولكي تصل إلى مثل هذا التحرر لابد أن نخطو بجد في سبيل إنشاء فلسفة خاصة بنا تحوز على قدر من الخصوصية العربية، لتختلف – أي تستقل – بذلك وتتميز عن الفلسفات الأخرى، خاصة الفلسفة الغربية التي تدعي بأنها فلسفة خاصة وشمولية.

لكن "محمد وقيدي" يعتقد رأي آخر مفاده إن الاستقلال لا يعني الانطواء على الذات والانقطاع على الغير والاكتفاء بالنفس، بل يعني الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية وهو موقف "ناصيف نصار" نفسه في تحديده لمعنى الاستقلال الفلسفي؛ الذي معناه أن فعل التفلسف يغيب عن المفكر العربي المعاصر الذي اتسم موقفه بالتبعية المذهبية لأحد المذاهب التي عرفها تاريخ الفلسفة، وإن ذلك الفعل – أي الاستقلال– يحضر إذ اتسم موقف المفكر بالحرية إزاء تلك المذاهب، وبالموقف النقدي بتحمل المسؤولية الفكرية[2].

7– شهادة الباحث "محمد الشبة":

يرى المغربي "محمد الشبة"* أن المشروع الفكري لـــ "عبد الرحمن طه" «لقد تميز باختراعه لعلم سماه ب "فقه الفلسفة"، وهو علم أراده أن يهتم بدراسة الفلسفة دراسة علمية وذلك من أجل الكشف عن خصائصها والقوانين المتحكمة فيها»[3]، حيث يعتبر "عبد الرحمن طه" الفلسفة ظاهرة مثلها مثل باقي الظواهر يجب أن نضع لها علماً يدرسها أيضاً، مثلما هو الحال بالنسبة للظواهر الانسانية التي وضعت لها علوم تهتم بدراستها وفقاً لمناهج محددة إذا أردنا أن نقوم بصناعتها فكرياً وفلسفياً. و إذا كان فقيه الفلسفة سيضطلع « بمهمة الكشف عن الأسباب التي تقف وراء إنتاج التصورات والأحكام الفلسفية المنقولة وتؤثر فيها، فإنه بإمكانه أن يستثمر ما يقابلها في المجال التداولي العربي من أجل إنتاج فلسفة

---

[1]- المرجع السابق، ص127.

[2]- المرجع نفسه، ص(120-121).

* متخصص في الدراسات الإسلامية وأحد المؤسسين والمشرفين على منتدى "حجاج الثقافي"، والكاتب العام لمركز الأبحاث والدراسات في ديداكتيك الفلسفة – (ما ديف).

[3]- محمد الشبة، **عوائق الابداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن**، منشورات ضفاف، ط1، بيروت لبنان، 2016، ص 13.

عربية حية أصلية»[1]، فبذلك يرسم "طه عبد الرحمن" الطريق إلى: تأسيس فلسفة مستقلة مبدعة ومجددة، والتنظير لحداثة أخلاقية تتأسس على سؤال مسؤول وأخلاقي.

8-إبراهيم مشروح:

يرى الباحث المغربي "ابراهيم مشروح" أن قيمة المشروع الفكري لـــ "عبد الرحمن طه" تتجلى في كونه قد راهن على الخروج من التقليد وطلب التجديد المفضي إلى الانتماء الواعي إلى الحاضر، مع استشراف مستقبلي لهذا الفكر. فقد كان أول سؤال واجهه "عبد الرحمن طه" هو سؤال حقيقة ومنهج التراث كسؤال مستقبل، والذي اتخذ الفلاسفة والمفكرين العرب المسلمين منه موقفاً مفاده الارتماء في أحضان الحاضر ممثلين لدعوة مفادها الانقطاع عن الماضي ورفض الانتماء بأي شكل للتراث؛ مُقلدين لحظة "الحداثة" التي لم يكن لهم فيها أي حضور. في حين نجد أن "عبد الرحمن طه" اعتبر تجديد المنهج في تقويم التراث سيعمل بلا ريب على تجديد صلتنا بالتراث الذي لا يمكن أن ننسلخ عنه لاستئناف إمكانات بناء فكرنا من جديد وما يتفاعل ومجالنا التداولي[2]. حتى لا نكون مجرد منفعلين بل فاعلين في الحضور الحداثي.

إن ارتباط المشروع الفكري لـــ"عبد الرحمن طه" بسؤال المشروعية المقترن بالحق في الاختلاف الفكري والفلسفي، سيجعله يحتل يتميّزُ عن غيره من المشاريع الأخرى في الفكر العربي والإسلامي، والدليل قد تجسد في البديل الذي قدمه للفكر الإسلامي من أجل تجاوز أعطاب ونكسات الحداثة الغربية، والمتمثل في دعوى "تأسيس الحداثة الإسلامية"[3].

هذا المشروع سيتجاوز موقف الدهشة لكونه يستند إلى الحوار القائم على الاختلافين الفلسفي والفكري مع الآخر، وهذا معناه أنا الآخر سيكون حاضراً من خلال هذا المشروع في فكرنا بما يتأقلم ومجالنا التداولي وحرياتنا الاعتقادية ومدلولاتنا اللغوية والمعرفية ومتحرراً من كل أشكال السلطة. ولهذا يحق للمفكر الإسلامي أن يتقدم بالبديل الحداثي الذي يطلب فيه أكمل وأشمل تطبيق ممكن "لروح الحداثة" طالما أنه يصدر عن دين هو خاتم الأديان وأشملها، وهذا لا يمكن أن يتنكر له أي فِكر أو مُفكر.

---

[1]- المرجع السابق، ص15.

[2]- ابراهيم مشروح، **طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري**، ص(244-245)

[3]- المرجع نفسه، ص247.

وخلاصة القول مما سبق أن "عبد الرحمن طه" أستطاع أن يحطم صنم الرشدية في الفكر الإسلامي العربي المعاصر، وإبطال ادعاءات المستشرقين حولها، مُبيناً آفاتها الفكرية والمنهجية عند مُقلدة الفلاسفة العرب والمسلمين، سواء عند القدامى أو عند المحدثين، كما أن هذا كان سبباً في مواجهة معاصريه في قراءة التراث الإسلامي، بتقويم مناهجهم في قراءة هذا التراث، والتي وقعت في النظرة التجزيئية التفاضلية عكس نظريته التكاملية والتداخلية في المعرفة الإسلامية، بالإضافة إلى أنه بين سبب سقطة "الفلسفة الإسلامية" في مطبات التلفيق والانتقائية، حينما سعت إلى الجمع بين "الفلسفة اليونانية" والشريعة الإسلامية، مما أوقع المقلدة في فسادين: أحدهما تداولي، والآخر منطقي، والذي ربطه "عبد الرحمن طه" بمسألة الترجمة وعلاقتها بالفلسفة عندنا.

هذا دون أن ننسى أن وجه الخلاف بينه وبين دعاة "الحداثة" من معاصريه هو التعاطي مع المفاهيم الفلسفية برتبة النقل الحرفي المنقطع الصلة بدلالاتهم اللغوية والفاقد لأسباب التغيير مثل: مفهوم "الحداثة"، ومفهوم "القطيعة الإبستمولوجية"، ومفهوم "العقل" و"العقلانية".

أما على مستوى قراءته الفلسفية لتراثنا العربي الإسلامي، فنجد من النقاد من قال عنها أنها قسمت المقسم وجزأت المُجزأ لدرجة يتعذر على القارئ المتابعة الدقيقة لتحليلاته فضلاً عن المرجعية الصوفية في مقارباته والتي أوقعته في اعتقاد البعض في إهمال السُنن الاجتماعية الكونية ومساهمتها في فعل البناء والتعمير إلى جانب دور البعد الروحي في هذا البناء أيضاً. كما أثبت النقاد نتيجة أخرى تضاف إلى سابقاتها عل مستوى الأحكام التي حملها مشروعه الفكري، والمتمثلة في إصداره حكماً مطلقاً في حق كل من سبقه من العرب والمسلمين متمثلاً في نزع فضيلة التفلسف عنهم ونعتهم بالمقلدة سواء كانوا من قدماء أو محدثين.

كما أن النقد الفلسفي لعلاقة الفلسفة بالخصوصية والكونية في مشروعه أوضح أنه لم يُقدم حلاً لهاته المشكلة المعرفية، بل أبدل الصراع القومي محل الصراع الإيديولوجي للفلسفة، مع العلم أن مهمة الفلسفة أجل وأرفع من هذا الصراع كطريق يسعى إلى معرفة اليقين أو الحقيقة الشاملة.

أما الدراسة النقدية لترجمة الكوجيتو الديكارتي عنده، أوضحت اختلافاً واضحاً بينه وبين كوجيتو "ديكارت"، فإذا كان الأول – أي كوجيتو "ديكارت"– ذو غاية "معرفية"، فإن الثاني–أي كوجيتو "عبد الرحمن طه"– غايته "وجودية"؛ كما بينت أن ترجمة هذا الأخير لكوجيتو "ديكارت" بعبارة "أنظر، تجد" لا تفتح علاقة مغايرة مع الوجود، لذا فهي تخلو من الجدة ولا أثر فيها للاستنباط ولا الاستدلال.

كل هذا الانتقادات الفلسفية وغيرها للمشروع الفكري لـــ "عبد الرحمن طه"، جعلت ناقديه ينقسمون بين من قال باستحالة تحقيق مشروعه الفلسفي أمثال: "على حرب" "ناصيف نصار"، "يوسف عدي"، "محمد سبيلا"، "فتحي المسكيني"، عبد الجبار الرفاعي "هاني إدريس"، و"عبد الله العروي". ومن قال بإمكانات تحقيق مشروعه الفلسفي، وبالتالي تأسيس "فلسفة عربية إسلامية" مبدعة ومستقلة وأصيلة، وتأسيس "حداثة إسلامية" بناء على الفَرْقَان التداولي والتاريخي أمثال: "علي سامي النشار"، "محمد الشيخ"، "خالد حاجي" "عباس ارحيلة"، "محمد همام"، "محمد وقيدي"، "محمد الشبة"، "إبراهيم مشروح"...وغيرهم من أعجبوا بمشروعه.

لكن تبقى كل تلك الانتقادات والتقييمات نسبية في جوهرها والتاريخ وحده هو الكفيل بالكشف عن مدى مصداقيتها، ويكفي أصحابها فخراً أنهم كانوا قُراء للمشروع الطاهوي في زمن تعتبر فيه القراءة لأي مشروع جزءاً من إثرائه.

إذا كان البحث في مقدمته انطلق من الإشكال الفلسفي المتضمن الصياغة الآتية: ما طبيعة المعالم التي رسمها الفكر العربي المعاصر لعلاقة الحداثة بالإسلام، وما هي إضافة الفيلسوف "عبد الرحمن طه" لذلك الإنتاج الفكري المتناول لهاته العلاقة، والمُترجم لها بثنائية الحداثة و الأخلاق؟ فإن معالجة هذا الاستشكال الفلسفي تم من خلال الإجابة على تساؤلات فرعية انبثقت على السؤال الرئيسي، منطلقها الأساسي كان البحث في جدلية علاقة الأخلاق بالدين والعقل، الأمر الذي دفعنا إلى ربط العلاقة بين الحداثة والمنظومة القيمية عند الغرب ومقارباتها في طروحات الفكر العربي المعاصر سواء المؤسس على الدين كمقوم اجتماعي أم لا؛ هذا ما دفع إلى تباين طروحات المشاريع الحداثوية في الفكر العربي المعاصر بين معتبراً موقفها قد تشكل في وعاء التاريخ، فحين آخر اعتبرها مبثوثة الصلة بالجذور، حيث أنتج هذا الاختلاف والتابين الفكري والفلسفي تعدد علاقات الحداثة عندنا بالنص أم بالنخبة، بالسلطة أم بالمجتمع.

ومن أهم النتائج التي توصلت لها هاته الدراسة بالنسبة إلى تمفصلات التساؤلات السابقة ما يلي:

أولاً، لا يمكن إنكار عالمية الأخلاق الإسلامية قُرآنياً؛ لكن هل سعت الأمة العربية الإسلامية فعلاً إلى تحقيق هذا التجلي الإلهي في النصوص المقدسة أم لا؟ بل كيف نفسر ما تعيشه هذ المجتمعات من أوضاع سياسية وثقافية واقتصادية وغيرها؟ **ثانياً، هل للأخلاق الإسلامية قيمة هامة في حياة الإنسان، ومن ثمة هل بإمكان الإنسان أن يحيا حياة طيبة، من غير أن يأتمر بما أمر به الدين، سواء أكان هذا المشرع هو العقل الإنساني، أو الوحي الإلهي؟** فالأخلاق الإسلامية هي أيضاً لها أهمية في بناء الإنسان إلى جانب الأديان السماوية الأخرى لا سيما في النصوص الغير مشتبهة، والتي بدونها وبدون العقل لا يمكن أن يحيا الإنسان العالمي حياة طيبة، أي لا بد من تكامل الأمر ديني و الأمر العقلي في بناء هاته الحياة.

لقد انعكست آثار الحداثة على الإنسان و المجتمع في وقتنا المعاصر، سواء عند الغرب أو عندنا كمجتمع مسلم، وهذا لبُعد المجتمعين على سلم القيم الدينية الروحية نتيجة تعلقه بالقيم العقلية التي أورثت المجتمعين تصادماً وصراعاً دائماً بين القيم في شتى

المجالات ثقافة، أو سياسية، أو اقتصاد...، الأمر الذي تولاه "عبد الرحمن طه" بدعوة إلى تخليق العقل الغربي المضيق من خلال نظرية تأصيل الحداثة المؤدية إلى تعقيل موسع حيث جعل الدين موجهاً للقيم الغير منفصلة عنه بالأساس، مع منح الإسلام الأحقية في درء الآفات الأخلاقية في المجتمع الغربي كونه الزمن الأخلاقي الذي أتت فيه "العولمة" و"العلمانية" و"الحداثة" و "ما بعد الحداثة" دون غيره من "الزمن الأخلاقي اليهودي"، أو "الزمن الأخلاقي المسيحي".

ومما سبق يمكن القول إن ما يعيشه إنسان العصر و مجتمعه العالمي راجع إلى بعده عن "القيم الدينية"– الروحية– وتعلقه "بالقيم العقلية"–المادية– باختلاف نزعتها، التي بُنيت عليها جُل مجالات المجتمع من سياسية واقتصاد و علوم وغيرها. حيث سعى "عبد الرحمن طه" إلى تخليق العقل الغربي، من خلال نظريته التأصيلية حول "الحداثة" بحيث يجعله مرتبطاً بالقيم الروحية الغير منفصلة عن الدين، الموجه لها، عكس تعقيل الغرب المُضيق والمليء بالآفات الأخلاقية مع إثبات الأحقية للإسلام في درء هذه الآفات دون غيره.

وعليه يصير المقصود "بالحداثة" عند الفيلسوف "عبد الرحمن طه" "حداثة القيم" لا "حداثة الزمن"، أو "روح القيم"، لا "روح الأشياء"، وهذا مرده إلى "النقد الأخلاقي" و"النقد الإيماني" الذي قام على أساسه بنقد الحداثة الغربية بمفاهيمها الدهرانية المتعددة والقائمة على فصل الدين عن السياسية كعلمانية جزئية، أو فصل الدين عن جميع مجالات الحياة كعلمانية شاملة؛ وليؤسس مقابل هاته العقلانية المجردة والمسددة الضيقة عقلانية إسلامية موسعة، تعتبر نتاج التجربة الروحية أو التوحيدية، والتي يعتبرها المخرج الوحيد لإصلاح حال ومآل إنسان هاته المعمورة.

لكن الأمر قد يكون مبالغ فيه، إذا علمنا أن للإنسان أبعاداً أخرى قد لا تملك التجربة الدينية لوحدها حلها، فوجود الإنسان له بعد نفسي وبعد طبيعي وبعد اجتماعي وبعد اقتصادي...، ولا يمكن للحاجة الروحية أن تحل محل الحاجة المادية، وإن كان جواب "عبد الرحمن طه" أن مخرج سؤال النهضة بالنسبة للمجتمع العالمي يكون في تصوره إلا في التشريع الإسلامي.

وعن هذا الجواب يمكن القول قد يُعتبر تصور "عبد الرحمن طه" صحيح من وجهة نظر واحدة، لأن سؤال النهضة لا يشمل الجانب الروحي فحسب، فهناك نهضة روحية وأخرى فكرية، ونهضة صناعية...، و"الإنسان الحداثي الكامل" لا يمكن تصوره خارج تفاعلية هاته الجوانب كلها؛ كما أننا قد نجد ما يكمل الإنسان روحياً أيضاً في النصوص الصريحة لا المُشتبهة في "الزمن الأخلاقي اليهودي" و"الزمن الأخلاقي المسيحي" لإنسان "الزمن الأخلاقي الإسلامي"، فكما أننا بحاجة للتكامل معرفي نكون أيضاً بحاجة للتكامل الروحي، ولا أدل على ذلك من تداخل وتشابه الأخلاق الكونفوشوسية والأخلاق الكانطية وأخلاق الإسلام.

ومما سبق نستنتج أيضاً أن تقويم "العقل" و"العقلانية" عند "عبد الرحمن طه" يعتبر أساس الإبداع والتجديد الفكري الفلسفي، فقد بدأ "بتقويم مفهوم "العقل" و"العقلانية" في الفكر الغربي والفكر الإسلامي على حد سواء، حيث أخرج "العقل" من دائرة الذات كجوهر إلى دائرة الفعل مثل باقي الأفعال، هذا وأن صدق في وصف العقلانية الغربية بالتعدد رغم اعتقاد أهلها الذين يرون أنها واحدة ثابتة، فحين لم نلمس في قراءتنا المبتدئة لأهم ما أنتج في مشروعه الفكري إشارة واضحة إلى أن العقلانية هي أيضاً واحدة في الفكر الإسلامي رغم قوله عنها عقلانية خاصة، وإن كان ذلك صحيح، فما الذي يفسر تعدد المذاهب الكلامية في الإسلام، والمدارس الدينية والفقهية و التفسيرية وغيرها.

وهل إقرار "عبد الرحمن طه" بثالوث العقل هو إعلان صريح بأن "العقلانية" هي أيضاً متعددة في الفكر الإسلامي؟ أم هي قلب لتراتُبية سبقه إليها زميله "محمد عابد الجابري"؟ إن "عبد الرحمن طه" في رؤيته الحضارية ربط بين العقل والقول، فاتهم الحضارة الغربية بالقول، فحين نسب العمل لحضارة الإسلام، لكن لو تأملنا واقع الحضارة الغربية لاعترفنا لهاته الأخيرة بالعمل في جانبنها المادي دون الجانب الروحي، ولنا أن نستفيد في بناء نهضتنا الروحية، أو الفكرية لما سبقنا فيه الآخر.

فرغم قولنا أيضاً بالحق الإسلامي والعربي في الاختلاف الفكري والفلسفي، إلا أننا لا نرى عيباً في تقليد الغرب في جانب الحياة المادية، لاسيما في بناء حداثتنا العمرانية أو حداثتنا الصناعية أو حداثتنا العسكرية وغيرها، هذا وإن كان "عبد الرحمن طه"

ابستمولوجياً بتصحيحيه لأخطاء العقل الكوني الحديث والمعاصر في بعض جوانبه نظرياً وعملياً انطلاقاً من تجديده للمفاهيم الشائعة التي تحيق بوجود الإنسان وغاياته حالاً ومآلاً.

لكن حركة التاريخ والمجتمع المحلي والإقليمي في عصرنا اليوم ونحن بصدد إنجاز هذا البحث تبين أنه لا يمكن استشراف حضارتنا العربية الإسلامية من جانبها الروحي فقط؟ بل لا بد أن يَتْبَعَ هذا الاستشراف لرؤية أخرى لاختلاف التطورات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لكل مجتمع ضمن هذا العالم الإسلامي، والمقصود عندنا هنا هو دعوى لتكامل النظرية الحضارية في العالم الإسلامي باختلاف مجتمعاته لتكون نظريتنا في نهاية المطاف كليانية لتصحيح مسار حضارتنا التي لا تزال تقبعُ في زيل تراتُبية العالم في شتى المجالات.

ألا يدل حالنا هذا، على أسوأ حالة ممن عنده عقل، لكنه في الحقيقة لا يملك عقل لانفصال الروح فيه عن الواقع، وإذا قلنا سابقاً: «أعرف واقعك تصنع فلسفتك»، فنحن نعتبر فقه الواقع هو من يصنع المفهوم عبر حركة المجتمع والتاريخ فيه، وأن "عبد الرحمن طه" يعتبر فيلسوف بلغة كل من "جيل دلوز" و "فليكس غتاري" وغيرهم، بتعريفهم أن الفلسفة تعني إبداع المفاهيم.

لكن في اعتقادنا كباحثين إن الفكرة التي قد تصير مفهوماً، أو مصطلحاً قد تلد من رحم المجتمع الذي يعتبر أصلها الأول في الوجود، وهنا نتسأل عن حجم الترسانة المفاهيم التي أبدعها الفيلسوف "عبد الرحمن طه" وعلاقتها بالمجتمع العربي الإسلامي؟ وهل هذا يعني أنها قد تغير من مساره، كما فعلت مفاهيم كل من "كارل ماركس" و "باكونين" وغيرهم في مجتمعاتهم، أم أن الأمر سيبقى حبيس لغة مجتمع ما دون غيره!؟

والمعنى هناك يعود على الفيلسوف "عبد الرحمن طه" ذاته عندما اعتبر حداثتنا قائمة على انفصال الروح عن الواقع؟ أو الفكر عن الواقع؟ المتسبب في غياب فلسفة عربية إسلامية عندنا في اعتقاده طبعاً، لكن هل ما أبدعه هذا الأخير مؤخراً هو عودة لسد فراغ في مشروعه الفكري إذن، تحديداً المؤلفان اللذان تم نشرهما هذا العام (2016م) عن دار نشر المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الأول بعنوان (من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر)، ومؤلفه الثاني بعنوان(دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الائتماني) والمتكون من

ثلاثة أجزاء: الأول بعنوان(أصول النظر الائتماني)، والثاني: بعنوان (التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام و الاتصال) – وهذا الكتاب في اعتقادي يخفي أيضاً مرجعية فكرية جزائرية، سابقة لطرح هذا الموضوع صاحبها زعيم النظرية القيمية في الإعلام "عبد الرحمن عزي" (1954م–) ، أما الجزء الثالث: بعنوان (روح الحجاب).

كما أن ربط "عبد الرحمن طه" "الحداثة" بالإبداع، راجع لإيمانه بأن "الحداثة" لا يملكها إلا من وطن في نفسه أن يبدع في كل شيء؛ بمعنى أنه على الحداثي أن يبدع في تعقيله للأشياء وتفصيله لها، فالواقع الحداثي يجب وفق هذا أن يستوعب روح الإنسان، كما يستوعب جسمه، فينهض بحاجات روحه كما ينهض بحاجة جسمه؛ أليس هذا دعوة إلى أن يكمل تأسيس "حداثة إسلامية" عند "عبد الرحمن طه" "حداثة غير إسلامية" في بعض جوانبها؟ وهل العكس صحيح ما دامت "الحداثة" لا تكون إلا عن طريق "الإبداع"؟

– وعليه يبقى التساؤل عن "تطبيق مبادئ روح الحداثة الإسلامية" مُتعدد المجاهيل في راهينيته على الواقع العربي، خصوصاً في غياب أمة يُعتبر الفيلسوف "عبد الرحمن طه" المنظر الروحي لها؟ حتى الأمة المغربية ذاتها؟! و إلى متى يظل تأثير المفكر الجزائري المتخصص في دراسة مشكلات الحضارة في الفكر الإسلامي الحديث "مالك بن نبي" (1905–1973م)– رحم الله– خفياً في مشروع "طه عبد الرحمن" الحضاري؟! فهل السبب يبدو سياسياً؟ أم أنه راجع لدعوة أخرى لم يصرح بها هذا الفيلسوف لحاجة في نفسه يعقوب يريد قضاؤها؟

- **أولاً: المصادر:**

- **القرءان الكريم**، برواية حفص عن عامر.
- **الأحاديث النبوية**، صحيح البخاري و مسلم، ومسند الإمام أحمد.

أ- باللغة العربية:

1- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب،1993.
2- ـــــــــــــ، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة**،ج1، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1995.
3- ـــــــــــــ، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 1997.
4- ـــــــــــــ، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدر البيضاء، المغرب، 2000.
5- ـــــــــــــ، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2000.
6- ـــــــــــــ، **تعددية القيم، ما مداها؟ وما حدودها؟** المطبعة والوراقة الوطنية، ط1، مراكش، المغرب، 2001.
7- ـــــــــــــ، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2005.
8- ـــــــــــــ، **فقه الفلسفة، ج2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب 2005.
9- ـــــــــــــ، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006.
10- ـــــــــــــ، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب،2006.

11- ـــــــــــــــ، **الحداثة والمقاومة**، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط1، بيروت لبنان، 2007.

12- ـــــــــــــــ، **حوارات من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2011.

13- ـــــــــــــــ، **روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2012.

14- ـــــــــــــــ، **سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، 2012.

15- ـــــــــــــــ، **الحوار أفقاً للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2013.

16- ـــــــــــــــ، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، الشبكة العربية للأبحاث، ط1، بيروت، لبنان، 2014.

ب- باللغة الفرنسية:

17- Abderrahmane Taha**, langage et philosophie: Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie** ; publications de la faculté des letters et des sciences humaines, Rabat, impremerie de Fedela, 1979.

18- Abderrahmane Taha, **LANGUAGE MATTERS A Dialogue on Language et Logic**, TABAH ESSAY, SERIES, NO, I ,2010**.**

ج- حصص تلفزيونية:

1- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، عبد الرحمن طه، **مسارات(حدود العقل في العصر الحديث)**، ج2، قناة الجزيرة الفضائية، 2006/05/22.

2- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، عبد الرحمن طه، **مسارات(العقلانية الحوارية)** ج3، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/05/29.

3- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، عبد الرحمن طه، **مسارات(الفلسفة والأخلاق)**، ج4، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/06/05.

4- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، عبد الرحمن طه، **مسارات(هوس الترجمة الإبداعية)**، ج5، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/06/12.

5- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، طه عبد الرحمن، **مسارات(الحداثة)**، ج6، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/06/19.

- **ثانياً: المراجع**

أ- باللغة العربية:

1- ابراهيم مشروح، **طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2009.

2- إدريس هاني، **أخلاقنا، في الحاجة إلى فلسفة أخلاق بديلة**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، ط1، بيروت، لبنان، 2009.

3- أدونيس، **الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والابداع عند العرب**، ج3، **صدمة الحداثة**، دار العودة، ط1، بيروت، لبنان، 1978.

4- ـــــــــ، **النص القرآني وآفاق الكتابة**، دار الآداب، ط1، بيروت، لبنان، 1993.

5- أرحيلة عباس، **فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2013.

6- أميمة أبو بكر و شرين شكري، **المرأة والجندر**، دار الفكر دمشق، سوريا، ط2، 2002.

7- بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، جداول للنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 2011.

8- جلول مقورة، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية**، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (116)، ط1، بيروت، لبنان، 2015.

9- حسن أوريد، **مرآة الغرب المنكسرة**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط2، الرباط، المغرب، 2009.

10- حمو النقاري، **منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، دار الامان، بيروت،2010،

11- ـــــــــــ، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت،2014.

12- خالد حاجي، **من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الاسلامي و العربي**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

13- رواء محمود حسين، **إشكالية الحداثة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، دراسة وصفية**، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق سوريا، 2010.

14- روبرتسون رونالد، **العولمة، النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية**، تر: أحمد محمود ونورا أمين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1998.

15- سالم القمودي، **الإسلام كمجاوز للحداثة وما بعد الحداثة**، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2008.

16- الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، دط، تونس، 1991.

17- عبد الرزاق الداوي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، دط، بيروت، 1995.

18- عبد الرزاق بلعقروز، **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، منشورات المخبر(4) قضايا الفكر الإسلامي (4)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة- الجزائر،2011.

19- ـــــــــــــــ، **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، منتدى المعارف، ط1، بيروت، 2013.

20- عبد الله العروي، **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات**، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2001.

21- عبد النبي الحري، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2014.

22- علي حرب، **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1998.

23- فتحي مسكيني، **الهوية والزمن، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2001.

24- كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر، وتق، وتع: عبد الغفار مكاوي، ومر، وتر: منشورات الجمل، ط1، كولينا، ألمانيا، 2002.

25- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، تر: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دط، دمشق سوريا، 1986.

26- ـــــــــــ، **مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي**، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، اش وتق: عمر مسقاوي، سلسلة مشكلات الحضارة، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت، لبنان، 1988.

27- مالكوم برادبري، **الحداثة**، تر: مؤيد فوزي حسين، مركز الإنماء الحضاري، دط، حلب، 1995.

28- مانويل ماريا كاريلو، **خطابات الحداثة**، تر: إدريس كيثر، عز الدين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة، ط1، فاس، 2001.

29- محسن أحمد الخضيري، **العولمة، مقدمة في فكر واقتصاد وإدارة عصر اللادولة**، مجموع النيل العربية للنشر، ط 1، القاهرة، 2000.

30- محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، تر، وتع: هشام صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، دط، الجزائر، دس.

31- محمد الشبة، **عوائق الابداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن**، منشورات ضفاف، ط1، بيروت لبنان، 2016.

32- محمد بنيس، **الحداثة المعطوبة**، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2004.

33- محمد سبيلا، **دفاعا عن الحداثة**، (حوارات) منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، دط ،الدر البيضاء، المغرب، 2003.

34- ـــــــــــــ، **زمن العولمة فيما وراء الوهم**، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006.

35- محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت،1997.

36- ـــــــــــــــــــ، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت لبنان، 2000.

37- ـــــــــــــــــــ، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت لبنان،2009.

38- محمد عبد القادر حاتم، **العولمة ما لها وما عليها**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، القاهرة، 2005.

39- محمد همام، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً**، المركز الثقافي العربي،ط1، الدار البيضاء، المغرب،2013.

40- الميلاد زكي، **تعارف الحضارات**، دار الفكر، ط1، دمشق، سوريا، 2006.

41- ـــــــــــــ، **الإسلام والحداثة، من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2010**

42- النشار مصطفى، **تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي**، ج2، دار قباء للطباعة والنشر، دط، القاهرة، 2000.

43- نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، مصر، 1990.

44- ـــــــــــــــــــ، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، ط2، مصر، 1994.

45- ـــــــــــــــــــ، **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء المغرب، 2008.

46- هانز بيتر مارتين وهارولد شومان، **فخ العولمة**، تر: عدنان عباس علي، عالم المعرفة، العدد 295، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، آب، 2003.

47- هيرست بول وغراهام طومبسون، **ما العولمة؟ الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم**، تر: فاتح عبد الجبار، عالم المعرفة، العدد273، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أيلول 2001.

48- ولترسيس، **التصوف والفلسفة**، تر: وتع: تق: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، دط، القاهرة، دس.

49- يمنى طريف الخولي، يمنى طريف الخولي، **النسوية وفلسفة العلم**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، دط، القاهرة، 2014.

50- يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه د. عبد الرحمن**، الشبكة العربية للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 2012.

- **باللغة الفرنسية:**

49- Hubert vedrine**, Geistige StrÖmungen de Gegenwart**, Section D, §, 2, Appendice : «**le Moderne**».

50- L'argumentation: colloque de cerisy, du 22 au 29 aout. Au centre; **culturel international de Cerisy –la salle ; textes éd, par Alain Lempereur n, philosophie, et langage liège** : Mardaga, 1991.

51- R. Eucken**, Geistige StrÖmungen de Gegenwart**, Section D, §, 2, Appendice : «**le Moderne**».

- **باللغة الإنجليزية:**

52- Jürgen Hubermas, **Dose Europe Need .a constitution. Deutschland**, No 6 Germany, December/January.2001.

- **ثالثاً: معاجم و قواميس:**

أ- باللغة العربية:

1- إبراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة للشؤون والمطابع الأميرية، دط القاهرة، 1983.

2- خليل أحمد خليل، **معجم المصطلحات الفلسفية**، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1995.

3- صليبا جميل، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب اللبناني، دط، بيروت، 1982.
4- بن علي محمد بن محمد التهاوني الحنفي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، مج1، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
5- ابن منظور، **لسان العرب**، مج6، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1119.
6- ابن منظور، **لسان العرب المحيط**، ج1، دار لسان العرب، بيروت، دط، 1988.
7- يعقوبي محمود، **معجم الفلسفة**، الميزان للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر،1998.

ب- باللغة الفرنسية:

8- Gérard Durozoi-André Roussel, **Dictionnaire de philosophie**. Nathan. Imprime en France par I.M.E 2003
9- La Lande, **Vocabulaire Technique de la philosophie**, Presses. Universitaires de France.

- رابعاً: موسوعات

1- دغيم سميح، **موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1998.
2- العجم رفيق، **موسوعة مصطلحات جامع العلوم**، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، 1997.
3- لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج1(A-G)، تر، خليل أحمد خليل، تع وأش: أحمد عويدات، منشورات عويدات، ط2، بيروت- باريس، 2001.
4- لالاند أندري، لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج2(H-Q)، تر، خليل أحمد خليل، تع وأش: أحمد عويدات، منشورات عويدات، ط2، بيروت- باريس، 2001.
5- لالاند أندري، **موسوعة لالاند الفلسفية**، مج3(R-Z)، تر، خليل أحمد خليل، تع وأش: أحمد عويدات، منشورات عويدات، ط2، بيروت- باريس، 2001.

- **خامساً: دوريات:**

1- الخطيب حسام، **العالمية والعولمة من منظور مقارن**، عالم الفكر، مج 34، ع1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، تموز- أيلول 2005.

2- سمير أمين، **تحديات العولمة**، شؤون الأوسط، ع71، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت، نيسان 1998.

3- صادق جلال العظم، **ما هي العولمة؟** الطريق، ع 4، مجلة فكرية ثقافية سياسية، لبنان، تموز- آب 1997.

4- عزمي بشارة، **إسرائيل والعولمة**، فكر ونقد، السنة1، ع 7، المغرب، آذار 1998.

5- القباج محمد مصطفى، **التربية والثقافة في زمن العولمة**، المعرفة للجميع، ع 24، المغرب، آذار- نيسان2002.

6- محمد وقيدي، **مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر**، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، ع4، مج 30، 1 أبريل- يونيو 2002.

- **سادساً: الندوات والمنتديات الفكرية:**

1- محمد لفقيه، و عبد الرحمن طه- أستاذان بجامعة محمد الخامس بالرباط- وخالد حاجي- باحث بمركز دراسات الجزيرة- ندوة بعنوان: **سؤال القيم وتحديات العولمة**، نظمها المركز لأول مرة خارج الدوحة بمدينة الرباط، دون تاريخ.

2- منظمة التجديد الطلابي، **دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، ابداع فكري أصيل في تأسيس لنموذج معرفي بديل**، أعمال المنتدى الفكري السادس جامعة سيدي محمد بن عبد الله ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، 15-17 جمادي الثانية 1433هـ/ 7-9 ماي 2012، ط1، 2013.

- **سابعاً: الحصص التلفزيونية:**

1- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، برهان غليون، **مسارات(العرب والحداثة الغربية)**، ج3، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2006/01/09.

2- تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، عزمي بشارة، **مسارات(مأزق النهضة وعلة الحداثة)**،ج2، قناة الجزيرة الفضائية، قطر، 2005/10/03.

- **ثامناً: روابط إلكترونية:**

1- كريم الوائلي، **تناقضات الحداثة العربية**، عن الموقع :
http://aslimnet.free.fr/div/hadatha.htm ، بتاريخ: 2016/7/28، بتوقيت: (19:09).

2- عبد الرحمن طه، **اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفات التقليد**، عن الموقع :
http://falsafamagharibya.blogspot.com/2009/12/blog-post_1791.html ، بتاريخ:2016/7/29، بتوقيت(21:17).

ملاحق

الملاحق

1- قائمة الاشكال:

رقم الشكل:	عنوان الشكل:	الصفحة:
01	**مبادئ فصل الأخلاق عن الدين في الأسرة الحداثية الغربية**	55
02	**نتائج مبادئ فصل الأخلاق عن الدين في الأسرة الحداثية الغربية**	55
03	**المبادئ الروحية-الصوفية- لمخرج أزمة الإنسان المعاصر في ظل تحدي الحداثة وما بعد الحداثة -العولمة**	56
04	**الأسرة الحداثية مابعد الحداثية وانقلاب القيم**	58
05	**الفروق الجوهرية للمقاربة بين الحداثة الغربية والحداثة الاسلامية**	132

2- كشف نهج السير:

رقم الملحق:	عنوان الملحق و مضمونه:	المصدر:
01	**- السيرة الذاتية للفيلسوف "عبدالرحمن طه":**	**1-** تلفزيون قطر الدولي، مالك التريكي، طه عبد الرحمن، **مسارات ،(تصور جديد للفلسفة)**،ج1، قناة الجزيرة الفضائية، قطر ، 2006/05/15م. **2-** حمو النقاري، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعما طه عبد الرحمن** ،الشبكة العربية
	1- طه عبد الرحمن من الخيال الشاعر إلى العقل المتفلسف: لقد كان ابن الفقيه السي حميدة المولود سنة 1944م بمدينة الجديدة المغربية في أول حياته متعاطياً للشعر وممارساً له إلى غاية بلوغه سن	

	أثنان وعشرون سنة، وكتب في ذلك قصائد لم نعثر له على واحدة منها لحد الآن، وتوقف عنه لعدة أسباب نذكر أهمها هزيمة 1967م بالإضافة إلى النقد الإيجابي لهاته القصائد. بعد هزيمة 1967م غضب على الشعر معتبراً أنه لهى نسفه بالشعر وترك ما ينبغي أن يكون فيه وما ينبغي أن يخدم به وطنه أو أمته وهو العقل، وبناء العقل للمعرفة هذا أولاً، أما السبب الثاني في اعتزاله نظم الشعر هو تخصصه في المنطقيات والعقليات الذي بين له حدود هذه المنطقيات، وأن هذا العقل الذي هزم المسلمين عقل محدود، وأن الأمة الإسلامية مؤهلة لعقل أوسع من هذا العقل الذي هزمنا ولكنها –أي القصائد– لم تقم بتلك المسؤولية. كل هذا جعله يطلب طريق آخر غير الشعر وتبين ما وراء حدود المنطق، فكان "عبد الرحمن طه" على يقين أن لغة هذا المستوى لا يمكن أن تكون لغة العبارة، لأن لغة العبارة هي لغة العقل المحدود الذي ظهرت له حدود وقيود ، فلا بد أن تكون لغة إشارة، وإشارة أصلية ومجاز بليغ حتى يمكن أن ننفذ إلى ما وراء حدود العقل، وكان السبب الذي عاد به للشعر غير الشعر الأول. فأكسبته تجربة المنطق الشعور بالذات ، والشعور بالقومي بالآخر القومي يعني الشعور	للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2014. 3- عباس أرحيلة، **فيلسوف في المواجهة**، قراءة لفي فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، بيروت، 2013.

بالانتماء إلى الأمة، فإن التجربة الروحية الشعرية الأصلية للإنسان نقلته من الشعور بالذات إلى الشعور بالآخر الكوني بالانتماء إلى الوجود، فرفعت هذه التجربة القيم الأخلاقية إلى قيم جمالية كبيرة بعد أن كان مقيدة بالعقل المحدود. فانتقل بهذا من إيمان الكلفة والمشقة والثقل إلى إيمان التشريف لا إيمان التكليف، حيث أصبح يرى أن الأشياء جميعها تحمل دلالة إيمانية.

كما عرف "عبد الرحمن طه" بانه ينتمي إلى الزاوية البودشيشية، فغضب من موقفه السلفيون إذ كانوا يرفضون التصوف ويشتمون أهله على المنابر واستغرب بعضهم كيف يجتمع المنطق والتصوف في عقل واحد، وكأن الجمع بينهما لا يقبله العقل.

2- سمات ومجال وأهداف المشروع الفلسفي لـــ "عبد الرحمن طه":

2-1- من أهم السمات الفكرية لمشروعه الفلسفي، نذكر ما يلي:

- الإعراض عن التقليد والاتباع والاجتهاد في بلوغ الإبداع والحرص على اجتناب الآفات الفكرية المتفشية عربياً وخاصة آفة الخلط بين السياسة والفلسفة، والفصل بين الفلسفة والمنطق.

	- موقفه الداحض للرشدية، التي فرضت فعل التفلسف على الخاصة، وكادت تجعله حراماً على العامة، لكن مشروعه يدور على غرض إقدار الإنسان العادي في البلاد العربية على التفلسف. - أقام مشروعه على دفع آفة التعريف، وآفة التهويد، وآفة الغريب، ورأى في ذلك جملة الأساطير التي أحاطت بتاريخ الفلسفة على امتداده. - تميز الفيلسوف "عبد الرحمن طه" في تجربته الفلسفية عن تلك الانساق الفكرية الغربية التي تقرر عند متفلسفة العرب في العصر الحديث ضرورة التمثل بها، وحين سعوا إلى تمثلها فقدوا استقلالهم الفكري، ووضع "عبد الرحمن طه" فقهاً للفلسفة أنقذها من تلك الانساق ووجد أنساق في روح حداثة الإسلام، كما رسم لها طريقاً في النظر حين أخضع قوانينها الذاتية للنظرة العلمية. - لم يكتف بجعل الفلسفة موضوعاً للدرس الفلسفي، بل رفع عنها ميزة الشرف التي ظلت تدعيها على المعارف كلها، كما نزع عنها الوصف بأوسع معرفة. - كانت الفلسفة رأساً في سلم المعرفة فجعلها ذنباً، أو لا تزيد عن أن تكون	

	دائرة من دوائر المعرفة المتعددة، فبعدما كانت تحيط بما سواها، وتتمدد لتشمل الطبيعيات والرياضيات والمنطقيات، والأخلاقيات والسياسيات، أصبح كل شيء يحيط بها. - أبطل دعوى كونية الفلسفة في القديم (أي صلاحيتها العامة للبشر) وعالميتها وأثبت صبغتها القومية، أي أن لها سياقها التاريخي الاجتماعي الأدبي. - ربط الإيمان بالتفلسف، وأن كثيراً من المتفلسفة اعتقدوا أن الفلسفة لا إيمان بها وأن الإيمان لا فلسفة فيه، فجعلوا الإيمان العظيم يخاصم الفلسفة، و تواهموا أنه لا يستحق اسم فيلسوف من انسلخ عن ايمانه! فقال لهم الفيلسوف "عبد الرحمن طه":« أما علمتم أن الإيمان العظيم يورث التفلسف العظيم، وأن التفلسف العظيم يثبت الإيمان العظيم؟ أيخفى عليكم أن الإنسان بإيمانه فيلسوف من غير أن يتفلسف، فماذا لو تفلسف؟...وهل في صنوف الإيمان أعظم بأعظم خالق خلقها وخلق الإيمان؟!» **2-2- وعن مجال مشروع الفيلسوف "عبد الرحمن طه، وأهدافه يمكن القول:** يدخل طموح الفيلسوف "عبد الرحمن طه" في	

	مجال تجديد الفكر الإسلامي العربي، في باب "الجهاد المفهومي في ساحة الفكر الفلسفي المعاصر" حيث يقول عن مساره في نص جامع:« فكرنا طويلاً كيف نسهم من جانبانا في دفع التحديات المفهومية التي تواجه أمتنا المسلمة، لكي تجد طريقها إلى فكر مستقل ومبدع [...] وأفضى بنا هذا التفكير إلى أن نجهز أنفسنا لجهاد مفهومي في ساحة الفكر الفلسفي، ولكا حصلنا بمعونة الله العدة المطلوبة، انتهضنا إلى أداء هذا الواجب الفكري، وأمل يحدونا في أن نوفق في تخليص المثقف المسلم من الحرج الذي يجده في الإتيان بالجديد بعد أن فقد الثقة في قدرته وأصابه ما يشبه "الخوف من الإبداع" عسى أن نبعث همته إلى صنع المفاهيم كما يصنعها غيره، فيقابل المفهوم بالمفهوم، والتعريف بالتعريف، والتدليل بالتدليل، بل في نهاية المطاف يقابل التنظير بالتنظير ولم لا؟ وبذلك يشقُ طريقه حراً طليقاً في فضاء الفكر الواسع، فيكون ذلك إيذاناً بولادة أمة جديدة». – جاء ابن الفقيه السي حميد طه ذو الأصول الرودانية خريج جامعة السوربون المتعدد اللغات ليقدم أول شهادة إثبات لوجود "فلسفة إسلامية"	

	عربية" في معترك العصر الحديث، فلسفة تتحقق بها الكينونة الإسلامية، ويتحرر بها الإنسان من أو هام الحداثة والعولمة. - برز ذلك المشروع بفضل قمة معرفية، وفيلسوف مجدد أعاد العزة الفكرية لبني يعرب، وعلم متفلسفة العصر ممن ينتمون إلى أهل الإسلام كيف إلى أهل الإسلام كيف يكون التفاعل مع الذات ومع الآخر. - أتى مشروع "عبد الرحمن طه" برؤية مغايرة في المنطلقات والتصورات والمفاهيم والمصطلحات، وقدم النموذج الذي تتحقق به مضاهاة ما لدى الأخرين من أفكار وتصورات وستظل أعماله من الأسس التي تعين على التجديد وتحارب التبعية والتقليد. - جعل الإسلام روح كل فلسفة كل فلسفة وحداثة، وحديثه عن درء آفات العولمة قال: «إنه لا عاصم اليوم من الطوفان العولمة إلا سفينة الوحي الإلهي» وأكد إن الإسلام هو الدين القادر على فهم العولمة وضبطها عقلياً، ودرء الآفات الخلقية المتعلقة بها. - حربه على مقلدة الفكر الغربي وإصراره	

	على التمييز والدفاع عن حق الاختلاف الفلسفي واعتباره حقاً طبيعياً، عكس ما يقال إن الفلسفة معرفة كونية، وقال: «لا عطاء بغير تميز ولا إبداع بغير خصوصية». - سخر من العقلانية الغربية لأنها عقلانية نبذت الدين والأخلاق من منظوماتها الفكرية ووصم الحضارة التي انبنت عليها تلك العقلانية بالنقص والظلم والتأزم والتسلط. - طلب - ومن **المحاور التي قام عليها مشروعه الفلسفي:** أ- وضع رؤية جديدة لحقيقة الإسلام، رؤية تعيد للإسلام "الكونية" الحقيقة التي تسعى افتقدتها الإنسانية باسم العولمة والحداثة والعقلانية المزعومة!! ومن أجل هاته الرؤية سعى إلى تجديد الفكر الإسلامي، واستعادت الهوية الإسلامية في عالميتها الإيمانية والأخلاقية، ودورها في تشكيل الوجدان البشري في معترك العصر الحديث. ب- وضع رؤية فلسفية بديلة للحداثة الغربية، أقامها على نقد مقولات الفكر الغربي الحديث، وعلى إعادة النظر فيها بوضع ما يضاهي استشكالاً واستدلالاً على	

	المستويات الفكرية والمنهجية والتطبيقية، وجعلها رؤية نابعة من حقيقة الحداثة التي رسم معالمها الإسلام، باعتباره الحقيقة المنقذة للتردي البشري. ت- **الكشف عن حقيقة الفلسفة:** وما تم نسجه حولها من ادعاءات وافتراءات وأوهام، جعلت بها حضور في جميع حقول المعرفة، وبهذه الغاية وضع لهذه الفلسفة فقهاً أرجعها به إلى حجمها الطبيعي، وتكشفت به خطورتها باعتبارها أكبر بوابة ترسبت منها أنماط من التفكير شوهت مسار الإنسان في العصور الحديثة، وسعت بكل وسائلها إلى إبعاد الإنسان عن منهج الله وكانت مرتعاً لأوهام المقلدة من متفلسفة العرب قديماً وحديثاً. ث- **إنشاء نظرية جديدة لتقويم التراث:** نظرة تكاملية يتم بمقتضاها تقديم منهج جديد في تقويم التراث، منهج ينبثق من المجال التداولي الإسلامي عقيدة وفكراً ولغةً، ومن خلال نظريته هذه وضع حداً لدعاوي أصحاب "القراءات الجديدة" للتراث الإسلامي العربي في ضوء المناهج الغربية الحديثة. - ومن **اهداف مشروعه الفلسفي:** أ- ذهب منذ مطالع السبعينات من القرن العشرين ميلادي كما قال ابتداء طريق في	

	الكتابة الفلسفية يخرج عن الطريق الذي يتبعه فيها الكُتاب العرب المعاصرون إحياء لتقليد علمي عربي أصيل، وهو العماية بـــ "علوم الالة" أو علوم الأوائل في مقابل "علوم المقاصد" أو "علوم الغايات". ب- الإسلام في ترسيخ الروح المنهجية في العقل العربي عن طريق العناية "بعلوم الآلة". ت- الإسهام في تأسيس كتابة فلسفية عربية حديثة تقوم على المنطق باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي يطلبها. ث- ترسيخ قدم التفلسف الصحيح بين المسلمين والعرب في العصر الحديث، وإخراج الكتابة الفلسفية من تاريخيتها. ج- تجيد المعرفة بالأليات المنطقية الصحيحة في جميع الحقول المعرفية، حتى لا ترسل الأحكام على عواهنها، وحتى لا يتطرق القلق إلى مفاهيمنا، ولا الفساد إلى استنتاجاتنا. د- الاقتدار على فهم التراث الفلسفي، والدخول إلى معارف مختلفة. هـــ- طلبه الاستقلال عن المناهج السائدة والإتيان بما يضاهيها من حيث الفعالية والإجرائية واصطناع ما يقابلها. - **مميزات موقفه الفلسفي:**	

	- نزع الهالة عن الفلسفة ووضعها على مشرحة الفقه الفلسفي. - وميه لمتفلسفة العرب بالعجز عن التفلسف ووضعه لأصول رؤية فلسفية على مقتضى ما تدعو حاجة الذات الإسلامية إليه، فمتفلسفة العرب عاجزون عن التحرر من المناهج الغربية، وعن القدرة عن الإتيان بما يقابلها، ومن هنا تراه ينزع هذه القدرة عن متفلسفة العرب قديمهم وحديثهم، وصمهم بالتبعية لغيرهم والكشف غن فشلهم في التفلسف على مقتضى تراثهم وهويتهم وواقعهم. وهو بهذا يهدم كثيراً من المشاريع و المناهج والأسماء والصروح الوهمية. - هدمه لمنهج الترجمة وإنشاء فلسفة إسلامية، باعتبار منهج الترجمة السبب الأول في موت الفلسفة عندنا، إما بحرفية اللفظ أو حرفية المضمون، ومشروعه يدعونا أن نتصرف في المضمون، كما نتصرف في اللفظ، وهو ما اسماه بالترجمة التأصيلية، والتي يراها وسيلة للخروج من التقليد الفلسفي. - إنشاء فلسفة إسلامية تقوم التخلق لا على التعقل، كما ساد بذلك الاعتقاد لا تفلسف بلا تخلق، وما يميز الكائن البشري عند	

	"عبد الرحمن طه" هو المقوم الأخلاقي، وما الأخلاق إلا بالدين. - عمل على توطيد الصحوة الإسلامية، وعمل على تحصينها من اشكال التحامل والإقصاء والنسف واقام اليقظة الإسلامية عن طريق التجربة الحية والتعقل الخصب، وظل يدعو في مشروعه إلى معرفة تصل العقل بالغيب وتصل العم بالعمل، ومن هنا ربط الإيمان بالتفلسف والعكس صحيح، كما ربط الفلسفة بالسلوك ار ربط القول بالفعل. - تميز عن غيره كونه هيأ عتاده العلمي بمقتضيات الفلسفة، فثقف ميادين الفلسفة الغربية، واكتسب معرفة قوية بمناهج البحث ولم ينبهر بها. - تمرد على الثقافة الغربية وواجهها بالحوار وبالتقويم. - جاء مشروعه ثورة على الفلسفة العالمية المفروضة، وتنسفيهاً لما تدعيه من عالمية حين تريد أن تهيمن بمنظورها الفلسفي الواحد، وما عالمية الفلسفة إلا الفلسفة القومية المبنية على اليهودية المُسيسة. - سعيه إلى استرداد الحق في الاختلاف. - الأدهى في نظر "عبد الرحمن طه" أن	

	المتفلسفة العرب لم ينتبهوا لوجود جراثيم التهويد في الفلسفة الحديثة، فهم يتفلسفون بما يخدم عدوهم وأبحاثهم تدور في الوقت الراهن على إشكالات تللك الفلسفة المتهودة الحديثة. - كما جاء مشروعه إدانة لوقوع أهل الاسلام في براثن الحضارة الغربية الحديثة، ومناهضة لما يمارسه الفكر الغربي على متفلسفة العرب من إذلال وتوجيه، ودعوة لهم أن ينهضوا بحقهم في الاختلاف. فالأمة تتعرض منذ القرن العشرين ميلادي لتحديات تستهدف وجودها وعقيدتها وقيمها. - واجه دعاة الانقطاع عن التراث وقابل الهدم بالبناء وظل أعماله دعوة إلى تصحيح الرؤية الإسلامية، ولعل أهم ما أثار "عبد الرحمن طه" في مشروعه هو طغيان التقليد في حركة الحياة في عالم الإسلام وما لامسه من تأثيرات الفكر الفلسفي العربي في مسار الفكر الإسلامي العربي المعاصر، حيث أنصرف في مشروعه الفلسفي إلى إنشاء أصول الابداع الفلسفي في عالم المعرفة الإسلامية. **3- المسار الفكري لـــ عبد الرحمن طه:**	

	3-1- مرجعية عبد الرحمن طه الفكرية: - اقر أعجابه بالتجربة المنطقية الروحية لـــ "لودفيغ فنغشتاين" الفيلسوف النمساوي الشهير والمؤسس لمدرسة منطقية في جامعة كمبردج في بريطانيا. **3-2- مهام علمية وفكرية وفلسفية:** - ممثل الجمعية العالمية لدراسات الحجاجية. - اشتغل بمعاينة انعدام الإبداع الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، وبين كيف يكون المتفلسف العربي مبدعاً. - يعتبر خريج جامعة السوربون. **3-2-تتويجات:** - فائز مرتين بجائزة المغرب الكبرى في العلوم الإنسانية.	

فهارس

فهرس الآيات القرآنية

الرقم:	الآية:	رقمها:	السورة:	الصفحة:
01	﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾	46	الحج	10
02	﴿مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾	107	الأنبياء	24
03	﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾	01	الفرقان	24
04	﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ، وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ ﴾	87،88	ص	24
05	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾	70	الإسراء	25
06	:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا	13	الحجرات	25

	إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾			
07	﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾	38	الأنعام	27
08	﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾	191	آل عمران	27
09	:﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾	44	الفرقان	49
10	:﴿ قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴾	263	البقرة	56

فهرس الأحاديث

الرقم:	الحديث:	الراوي:	المصدر:	الصفحة:
01	«إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»	الإمام احمد عن أبي هريرة عن الرسول- صلي الله عليه وسلم-	مسند الأمام أحمد بن حنبل [8729]	س
02	«الحِنطَةُ بالحِنطَة مثلاً بِمثل»	ابي هريرة عن الرسول - صلي الله عليه وسلم-	صحيح مسلم، مساقات،83 [1588]	17
03	« يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى[...]»	عَنْ أَبِي نَضْرَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ خُطْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ - صلي الله عليه وسلم-	مسند الإمام أحمد بن حنبل [22391]	25
04	« لولا أن الكلاب أمة من الأمم، لأمرت بقتلها»	عَلِيٌّ بْنُ شَيْبَةَ، قَالَ عن هَوْذَةُ بْنُ خَلِيفَةَ، عَنْ عَوْفٍ، عَنْ الْحَسَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغَفَّلِ، عن الرسول- صلي الله عليه وسلم-	صحيح البخاري، [3160] صحيح مسلم، [3018]	26

فهرس الأعلام

– أ–

- ابرهيم مشروح
- ص:190،188،183،171.
- إدريس هاني
- ص:190،181،177.
- أدورنو تيودور لودفيغ فيزنغروند
- ص: ح.
- أدونيس
- ص:ح،ذ،120.
- أرسطو طاليس
- ص:98،31.
- أركون محمد
- ص: ض،156،138،113،110،92، 166،160،159،158،157.
- أفلاطون
- ص: 35،9.
- الاكويني توماس
- ص: 40.
- أمين سمير
- ص: 23.
- الانطاكي
- ص:155.
- أوريليوس أوغسطين
- ص: 3،40.
- أو لينير غيوم
- ص:3.
- إيغر .ف
- ص:32.

– ب–

- باشلار غاستون
- ص:154،9،165.
- برغسون هنري
- ص: 30.
- برهان غليون
- ص: 119،118.
- بريل ليفي
- ص:29.
- بشارة عزمي
- ص: 24،127.
- بودلير شارل
- ص:3.
- بولان ريمون
- ص:د.
- بونابرت نابليون
- ص:51.
- بياجه
- ص: 165.
- بن البيطار

- ص:155.
- بيكون
- ص: 30.

- ت-

- التهانوي
- ص: 155.
- ابن تيمية
- ص:67،170.

- ج-

- جابر عصفور
- ص: 121.
- الجابري محمد عابد
- ص:ض،
15،92،113،121،147،148
161،0،154،155،157،158
1،162،163،164،165،166
18،67،168،169،171،172
6.
- الجرجاني الشريف
- ص: 155،165،178.
- جلال العظم صادق
- ص:24.
- جلول مقورة
- ص: 174.
- جمال الدين الأفغاني
- ص: 144،179.
- جميل صليبا
- ص:19.
- ابن جني
- ص:14.
- جورج باطاي
- ص: 169.
- جوناس أرندت
- ص:29
- جيد أندريه
- ص:30.

- ح-

- أبو حامد الغزالي
- ص:
67،69،94،144،162،163،
170،173،181.
- الحري عبد النبي
- ص:162،169،171،172.
- أبو الحسن الأشعري
- ص:10.
- حسن بشاني
- ص:ر.

- خ-

- خالد حاجي

- ص: 183،184،185،190.
- الخضيري محسن
- ص:27.
- ابن خلدون
- ص: أ،18،67،164،173.
- خليل الفراهيدي
- ص: 165.
- الخوارزمي
- ص: 155.

– د–

- دريدا جاك
- ص: ح.
- دلوز جيل
- ص:169.
- دوبري ريجس
- ص:23.
- دوركايم إميل
- ص:33.
- ديكارت رونيه
- ص:
2،3،9،10،12،30،35،45،9
8،176،190.
-

– ر–

- ابن رشد
- ص:
1،67،69،70،75،154،161
62،163،164،169،170،17
1،172،173،183.
- روس جاكلين
- ص: خ.
- رونالد روبرتسون
- ص:23.
- رينان أرنست
- ص:19.

– س–

- سقراط
- ص: 38.
- السكاكي
- ص:165.
- سيمون دي بوفوار
- ص: 57.
- ابن سينا
- ص: 154،163.
- سبنسر هربرت
- ص: 31.

– ش–

- الشاطبي
- ص: 169.
- الشافعي

- ص:165.
- شكيب أرسلان
- ص:51.
- شلييه ج.لا
- ص:32.
- شومان هارولد
- ص:22.
- شيلنغ فريدرج فيلهلم
- ص:31،32.

- ص-

- الصديق يوسف
- ص:138.
- صولص
- ص:16.

- ط-

- الطائي ياسر
- ص:د.
- الطيب تيزيني
- ص:110.

- ع-

- عادل البطل محمود محمد
- ص: د.
- عاطف العراقي
- ص:69.
- عباس أرحيلة
- ص:190،185،183،113.
- عبد الجبار الرفاعي
- ص:190،181،177.
- عبد الرحمن طه
- ص:ب،ت،ش،ص،ض، 7،10،13،14،20،24،36،37 ، 38،39،40،41،42،43،45،4 6،47،48،49،51،52،53،55 ، 56،58،5960،61،62،63،6 4،65،66،67،69،70،71،72 ، 73،74،7576،77،78،79،8 0،81،82،83،84،85،86،87 ،88، 89،91،92،93،94،95،96،9 7،98،99،100،101،102،1 03،104،105،106،108،10 9،114،115،116،123،124 125،126،127،129،130،1 31،132،133،134،135،13 6،138،141،142،143،144 145،146،147،148،149،1 50،151،152،153،155،15 6،157،158،159،160،162

،
164،165،166،167،168،1
69،170،
171،172،173،174،
175،176،177،178،179،1
80،181،182،183،184،18
5،186،187،188،189،190
- عبد الرزاق بلعقروز
- ص:
118،170،177،179،180،1
81.
- علي عبد الرازق
- ص:ر.
- عبد المجيد الشرفي
- ص:51،138.
- عبد الوهاب المسيري
- ص: 113.
- عرفان عبد الحميد فتاح
- ص: 102.
- العروي عبد الله
- ص: 177،182،190.
- علي حسين الجابري
- ص: 84.
- علي أومليل
- ص:183.
- علي حرب
- ص:
111،113،176،177،190.

– ف–

- فتحي المسكيني
- ص:177،178،179،190.
- فرانسيس تيرا نتيس إيجلتون
- ص:خ.
- فرويد سغموند
- ص: 30.
- فؤاد بوعلي
- ص: 176.
- فوكو ميشال
- ص:ح،113،161،169.
- فيبر ماكس
- ص: 51.
- فيري لوك
- ص:76،77.

– ق–

- القشيري
- ص: 165.

– ك–

- كانط ايمانوال
- ص:
9،31،34،43،44،45،154.

- كريم عبيد هليل الوائلي
- ص: 122.
- كلود بريز نسكي
- ص:36.

– ل–

- لالاند أندري
- ص: 31،165.
- ليتريه إيميل
- ص:31.
- ليوتار فرانسوا
- ص:ح.

– م–

- مارتين هانز بيتر
- ص:22.
- مارشال ماكلوهان
- ص: 36.
- ماركس كارل
- ص: 49.
- ماري أمبيير أندريه
- ص:31.
- مالك ابن أنس
- ص:س.
- مالك بن نبي
- ص: ر،49.
- محمد الشبة
- ص:190،187،183.
- محمد الشيخ
- ص: د،190،183.
- محمد سبيلا
- ص: 53،110،111،122،174،17 5،177،190.
- محمد عبده
- ص:د،ذ.
- محمد همام
- ص:190،186،183.
- محمد وقيدي
- ص: 190،187،186،183.
- محمود حسين
- ص: 102.
- مطاع صفدي
- ص:113،111.
- المليجي يعقوب
- ص: د.
- موريس بلانشو
- ص: 169.
- ميل جون ستيوارت
- ص: 6.
- الميلاد زكي
- ص:118،97.

– ن–

- النشار سامي علي
- ص:183،190.
- ناصيف نصار
- ص: 174،187،190.
- أبو نصر الفارابي
- ص:155،163.
- أبو نصر حامد أبو زيد
- ص: 122،123.
- نيتشه فريدريك
- ص:30،111،112،113،184
- نيل دانيال
- ص:خ.

– هـ–

- هابرماس يورغن
- ص:
ح،
44،74،112،113،116،161
،169.
- هوبز توماس
- ص: 42.
- هوبير فيدرين
- ص: 23.
- هوركهايمر ماكس
- ص: ح.
- هيدغر مارتن
- ص: ح،19،29،113.
- هيغل فريدريش جورج فيلهلم
- ص: 18.
- هيدغر مارتن
- ص:19,29,113
- هيغل فريدريش جورج فيلهلم
- ص:18
- هيمون
- ص:32.
- هيوم دفيد
- ص:45.

– و–

- ولتر سيس
- ص: 42.
- ويليامز رايموند
- ص:خ.

– ي–

- يعقوبي محمود
- ص: 8.
- يوسف بن عدي
- ص:170،173،174،190.

فهرسة الموضوعات

فهرس الموضوعات

إهداء.....I
شكر.....II
فهرس الرموز والإشارات المستعملة في البحث.....III
مقدمة.....أ

مدخل مفاهيمي للدراسة

تمهيد.....01
المبحث الأول: التأثيل الجنيالوجي للمفاهيم والمصطلحات.....01
المطلب الأول: مفهوم الحداثة 01
المطلب الثاني: مفهوم الأخلاق.....04
المطلب الثالث: مفهوم الدين.....08
المطلب الرابع: مفهوم العقلانية.....08
المطلب الخامس: مفهوم النظرية الأخلاقية الإسلامية.....11
المطلب السادس: مفهوم النمط المعرفي الحديث.....13
المطلب السابع: مفهوم التأصيل.....14
المطلب الثامن: مفهوم العولمة.....21
المبحث الثاني: كرنولوجيا المفاهيم والمصطلحات.....28
المطلب الأول: مفهوم الحداثة.....28
المطلب الثاني: مفهوم الأخلاق.....30
المطلب الثالث: مفهوم الدين.....32
المطلب الرابع: مفهوم العقل.....32
المطلب الخامس: مفهوم العولمة.....36
خلاصة..... 36

الفصل الأول: جدل الأخلاق والدين في فكر عبد الرحمن طه

تمهيد.....38
المبحث الأول: حقيقة العلاقة بين الأخلاق والدين.....38
المطلب الأول: مكارم الأخلاق وصلتها بالدين.....38
المطلب الثاني: الأخلاق منبع الدين.....43
المطلب الثالث: أوجه استقلال الأخلاق عن الدين.....45
المبحث الثاني: معاطب فصل الأخلاق عن الدين.....46
المطلب الأول: خصوصيات الإنسان الحديث بين درجتي العقل و الأخلاق.....46
المطلب الثاني: المجتمع الإسلامي من الانسلاب المادي إلى الانسلاب الروحي.....51
المطلب الثالث: الفصل بين الأسرة الحداثية والأخلاق.....54
المطلب الرابع: الأسرة المابعد حداثية وانقلاب القيم.....57
المطلب الخامس: الإنسان بين أفضلية التوحيد الإسلامي والإنسانية المفرطة في إنسانيته.....58
خلاصة.....59

الفصل الثاني: العقلانية ومبادئ النظرية الأخلاقية عبد الرحمن طه

تمهيد.....61
المبحث الأول: أنواع العقلانية وتعدديتها.....61
المطلب الأول: مراتب العقلانية وأهدافها.....64
المطلب الثاني: الربط بين العقلاني و القيمي.....82
المبحث الثاني: محاولة فهم العقل العربي الاسلامي وآفاقها.....84
المطلب الاول: النظرة التكاملية في التراث العربي الاسلامي.....84
المطلب الثاني: نقد طريقة نقل الفلسفة إلى البيئة الاسلامية.....87
المبحث الثالث: العقلانية من النقد إلى البناء التأسيسي.....88
المطلب الأول: انعكاس العقلانية المجردة على الفكر الإسلامي المعاصر.....89
المطلب الثاني: نقد المضايق التجريدية للعقل.....92
المطلب الثالث: العقلانية الغزالية.....94
المبحث الرابع: سبل درء الآفات الأخلاقية للفكر الغربي.....94
المطلب الأول: قواعد منع الفكر الاسلامي المعاصر من السقوط في الآفات الخلقية والفكرية.....95
المطلب الثاني: فائدة النقد الأخلاقي للحداثة الغربية.....98
المطلب الثالث : تأسيس النقد الأخلاقي على النقد الإيماني للمجتمع الكوني.....100
خلاصة.....106

الفصل الثالث: التأثيل الإسلامي للحداثة عند عبد الرحمن طه

تمهيد.....108
المبحث الأول: نقد الحداثة الغربية.....108
المطلب الأول: مبادئ الواقع الحداثي الغربي.....109
المطلب الثاني: تناقضات الحداثة الغربية ونقد الفكر الإسلامي.....110
المطلب الثالث: نقد تقييم الحداثة في الفكر الغربي.....111
المطلب الرابع: تأثير نقد الحداثة في الفكر الغربي على نقاد الحداثة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.....113
المطلب الخامس: مبادئ الحداثة الغربية وتأصيلها الإسلامي.....114
المبحث الثاني: نقد الحداثة في الخطاب العربي الإسلامي.....117
المطلب الأول: الخطاب الإسلامي المعاصر والحداثة الغربية.....117
المطلب الثاني: الحداثة العربية بين التقليد والإبداع.....125
المبحث الثالث: مبادئ التطبيق الإسلامي لروح الحداثة.....127
المطلب الأول: طبيعة الحداثة، ومنطلقات تأسيسها.....129
المطلب الثاني: أهم شروط التطبيق الإسلامي لمبادئ روح الحداثة...136
خلاصة.....142

الفصل الرابع: عبد الرحمن طه ناقداً و منقوداً

تمهيد.....144
المبحث الأول: تصادم "عبد الرحمن طه" مع أصحاب القراءات الجديدة للتراث.....144
المطلب الأول: مواجهة القُرّاء المعاصرين للتراث الإسلامي.....145
أ- الخلاف في المنهجية والتراث.....150
ب- الخلاف حول المفاهيم.....153
المبحث الثاني: نقد عبد الرحمن طه لبعض رواد الحداثة في الفكر العربي الاسلامي المعاصر.....158
المطلب الأول: نقد الحداثة في فكر محمد أركون.....158
المطلب الثاني: نقد الحداثة عند فكر محمد عابد الجابري.....161
المبحث الثالث: تقييم نقد الحداثة في فكر عبد الرحمن طه.....168
المطلب الأول: الانتقادات المُقدمة لمشروع عبد الرحمن طه الفلسفي....169
المطلب الثاني: مشروع طه عبد الرحمن بين الاستحالة والإمكان.....177
خلاصة.....189
خاتمة.....191
قائمة المصادر والمراجع.....ط

ملاحق.....ت ت

فهارس.....ذذ