Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human and Social Sciences

مجلة دراسات وابحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية

EISSN: 2253-0363
ISSN : 1112-9751

أفق التأصيل والتجديد في المشروع الحداثي لـ طه عبد الرحمان

The Horizon of Rooting and Renewal in the Modernist Project of Taha Abdel Rahman

هناء علالي ،HANA ALLALI)
أستاذ محاضر ب، قسم الفلسفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة باجي مختار عنابة ،
الايميل المهني للباحث الأول: hana.allali@univ-annaba.dz
Philosophy department, Faculty of humanities and social science

تاريخ الاستلام: 2022-09-10 تاريخ القبول : 2022-12-13

الملخص:

يعد الفيلسـوف المغربي طه عبد الرحمان صـاحب مشـاريع فكرية متعددة ولعل أبرزها مشـروع نقد الحداثة الغربية ومحاولة إصلاحها وتخليقها، حيث عمل على نقد أسسها وإبراز تناقضاتها ومواطن تأزمها أخلاقيا ومعرفيا، ذلك سعيا منه نحو تأسيس حداثة إســلامية بديلة قائمة على مبدأ الأخلاق والدين والعودة إلى إحياء التراث وتجديده التزاما بالمنهج الأصــولي وبالاعتماد على مصــطلحات المجال التداولي الإســلامي العربي للمســاهمة في التأســيس لليقظة الدينية. مؤكدا على ضــرورة الإبداع والتجديد والتحرر الثقافي، وتحقيق الحق في الاختلاف الفكر ي والاختلاف الفلسفي العربي،

الكلمات المفتاحية: الحداثة؛ النقد؛ الأخلاق؛ الدين،

Abstract: The Moroccan philosopher Taha Abdel Rahman is the owner of multiple intellectual projects, perhaps the most prominent of which is the project of criticizing Western modernity and trying to reform and create it, where he worked to critique its foundations and highlight its contradictions and areas of moral and cognitive crisis, in an effort to establish an alternative Islamic modernity based on the principle of ethics and religion and return to the revival and renewal of heritage in commitment to the fundamentalist approach and relying on the terminology of the Arab Islamic deliberative field to contribute to the establishment of religious vigilance. Stressing the need for creativity, renewal and cultural liberation, and the realization of the right to intellectual and philosophical difference in the Arab world**.**

Keywords: Modernity; criticism; Moral; Religion

تقديم:

يبدأ طه عبد الرحمان كتاباته بالسؤال، باعتبار الفلسفة اشتهرت بالسؤال الفلسفي اليوناني والأوروبي الحديث، كذلك يعتبر الإشكال من أبرز المفاهيم الظاهرة عند "طه" لأنّه ركن أساسي في التفكير الفلسفي، فالإشكال عنده قضية جوهرية تنطلق ممآ هو جوهري في الموضوع، هدفه إحداث التقابل والإحراج، وكثيرا ما يقال أنّ حقل الفلسفة هو حقل توليد المشكلات، وباعتبار أنّ طبيعة الجواب في الفلسفة يقوم البرهان عليه بالحجاج والمحاجة فإنّ هذا يحظى بمكانة كبيرة في فلسفته. إذ يعتمد على منهجية في مشروعه الفلسفي، تعتمد أساسا على المنطق الصوري، في معالجة المواضيع، فنجده يقسم المواضيع منطقيا كما أنه يعتمد على هندسة العناوين وخلق الحدود والمفاهيم الخاصة به، ثمّ الاستدلال المنطقي لإثبات القضايا، وينطلق في هذا من أدوات فلسفية كثيرة تساعده في ذلك. فيستخدم "طه" الحجاج كآلية لإقناع المتحاور والمتلقي بطريقة عقلية، وكذلك فهو يعتمد على الحوارية التي تكمن أهميتها في أنّ الحوار يعطي حقوقاً ويُقرّ واجبات، فمن أهمية الحوار أنّه يعود بنا إلى الأصل، أي أنّ الحوار مع الآخر هو حوار مع الذات نفسها. ويكون الحجاج موفقاً بعدما يكون قد مرّ بعملية التحليل والتركيب والتمرّس في صياغة المفاهيم، فبعد عملية التحليل التي تعمل على تفكيك الكلّ إلى عناصره المكونة الواحد تلوى الآخر. يأتي التركيب الذي هو إعادة تشكيل العناصر التي تمّ تحليلها، وبالتالي فهما خطوتين ضرورتين لأنّهما أساس الشرح والتوضيح والفهم.

يعتمد "طه" كذلك في منهجيته على ضرورة نحت مصطلحات جديدة نابعة من ثقافة وأصول إسلامية عربية، وضبطها ضبطاً صارماً وإعادة النظر في كلّ المفاهيم التي نتلقاها من خارج ثقافتنا، وهو القائل: "إني أخذت على عاتقي أن أقتحم مرحلة المصطلح على المستوى الفلسفي والمنطقي وألزمت نفسي على أن أعمل بأحدث الضوابط والشروط النظرية والمنهجية في وضع المصطلح العلمي، وأن أستثمر كل إمكانات اللّغة العربية، وأن أراعي خصوصية التراث الإسلامي."[1] فأراد بذلك أن تكون له مصطلحاته الخاصة والمتقاربة مع المجال التداولي الإسلامي والموصولة به، فهو يصر على أن تكون المصطلحات ذات طابع أصولي أخلاقي، ديني، وهذا ما جعله يدخل مدخلا أخلاقياً لنقد الحداثة الغربية.

انتهج "طه عبد الرحمان" في بناء منهجه آليات جديدة في تقويم التراث وتجديده، مستنداً دائماً على نزعة أصولية، ممزوجة بالتجربة الصوفية، أراد أن يُكوِّن بها رؤية جديدة للتراث. وعلى هذا المنوال أراد تقديم مقاربة

جديدة في التراث، وتقديم منهجاً جديداً، لتجديد العمل الديني، فالتراث بالنسبة له ليس نصاً مفصولاً عن الهوية، ولا هو مجرد مدونة للتأويل والقراءة، بل هو في آن واحد مضامين وآليات، نص وممارسة، تاريخ وواقع. فيرفض "طه" اختزال التراث في مضامينه النصية، والذي هو خلفية المقاربات التجزيئية السائدة في تناول "محمد عابد الجابري"(1936_2010). ورفض تلك النظرة الحداثية للتراث إذ حاول الحداثيون نقل النّص من شروط إلهية إلى شروط إنسانية في محاولاتهم للقراءات الحداثية للقرآن الكريم، ورفع القدسية عن التراث، وقد عاب عليهم استخدامهم لمناهج غير مناهجهم، محاولين بذلك إسقاطها على التراث العربي الإسلامي.

فالفرضية التي انطقنا منها في بحثنا هذا والتي هي بالأساس فرضية استهل بها طه عبد الرحمان مشروعه الفلسفي، هو كيف يمكن فتح آفاق جديدة في قراءة التراث، قراءة تحمل على الاهتمام بكلية التراث وجميع دوائره، لا الجزء منه؟ كذلك كيف يمكن ردّ الاعتبار لجوانب من الممارسة التراثية تعرّضت للتّغيب بفاعل الزمن وذلك خدمةً للتراث. وهل يمكن التأسيس لحداثة إسلامية قائمة انطلاقا من مجالنا التداولي؟ وهذا انطلاقاً من نظرة شمولية كلية وبأدوات مأصولة لا منقولة، لكي تحرر الإنسان من سلطة النموذج، وتفتح له سبل الإبداع، ويُلّخص هذا في قوله: "القراءة التكاملية للتراث هي النظرة التي تتجه إلى البحث عن التراث من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنّه كل واحد متكامل، لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنّه وِحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره.." [2]ر افضا كل تورّط في التقويم التجزيئي للتراث والاعتماد على المفاضلة والانتقاء، ويدعو في مقابل ذلك إلى التقويم التكاملي للتراث وفصله عن كلّ الأغراض الفكرية والإيديولوجية والسياسية .

أولا: قراءة التراث بين التأصيل والتجديد:

بعد الاعتراض على آليات ووسائل القراءة التجزيئية للتراث التي قال بها الجابري يعلن "طه" عن دعواه للقراءة التكاملية للتراث اعتمادا على آليات التداخل المعرفي، وهي التي تبرز الوحدة النسقية الداخلية للمعارف التراثية، وأمآ الآلية الثانية وهي آلية التقريب التداولي التي تكشف عن تلقي الوافد المنقول إلى السياق التراثي. فالتقريب هو وصل طرفين اثنين ببعضهما؛ أحدهما "مصدر التقريب" وهي المنقولات الأجنبية، والثاني "مقصد التقريب" وهو المجال التداولي الأصلي.[3] فأراد من خلال هذه الآليات أن يتم بها الوصل بين المنقول والمأصول، وهذا ما تهدف إليه القراءة التكاملية.

ينهل طه عبد الرحمان فكرة التداخل المعرفي، من عالم الأصول الإمام "أبو إسحاق الشاطبي" (720-790) الذي اشتغل على تأسيس علم أصول الفقه وفقاً لمبدأ التداخل المعرفي، فأراد إحداث توفيقات بين علم الأصول والمعارف المتداخلة مع معه شرط أن تكون هذه الأخيرة قد خرجت عن انتسابها إلى مجالات علمية أخرى واندمجت مع علم الأصول

اندماجاً يجعلها تخدمه وتفيده.[4] وفي هذا يروم ما ذهب إليه "الشاطبي" ويأخذ عنه في مشروعه آلية التداخل المعرفي.

أمّا فيما يخصّ التقريب، فهو كلُّ نقل تصحيحي قائم على قواعد تداولية أصلية عقائدية أو لغوية أو معرفية حصل اليقين فيها، بتوسُّل آليات صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقارب، ويتم هذا التصحيح بالتصرف في المنقول بالإضافة والحذف والتخصيص والإبدال والمقابلة حتّى يصير موافقا للمجال التداولي الذي نقل إليه.[5]

يعوّل "طه عبد الرحمان" على آليات التقريب التداولي في إعادة بناء العلوم الإسلامية من منظور الفلسفات والعلوم الإنسانية مُركزاً على المباحث المنطقية واللّسانية التي هي أساس المقاربة التأويلية. ولقد كان للفلاسفة المسلمين الفضل الكبير في تقريب الموروث اليوناني، إلى المجال التداولي الإسلامي، وذلك ما ظهر مع ابن حزم (384-456هـ) والفارابي(870-950م) في تقريب وترجمة المنطق اليوناني ومحاولة تطويعه مع البيئة الإسلامية. فـ"ابن حزم" عُرف بتمسكه بالنص ومناولته للقياس الأصولي، وبالرغم من ذلك ألّف في المنطق دفاعاً عنه وتقريباً له، ونشر تعاليمه ومنهجه، وهذا ما ظهر في كتابه:"التقريب لحد المنطق والمدخل إليه". إذ عدّ المنطق واحداً من العلوم الذي يرتبط بالفكر والبرهان، وأنّ الشرع يحثّنا على المعرفة والبرهنة على الحقائق، فاعتمد بذلك على تقريب المنطق للعامة من النّاس والمتعلّمين، وذلك عن طريق الترجمة والشّرح للمنطق اليوناني وربط المنطق بالشّرع والرد على منتقضيه.[6]

يتفق "طه عبد الرحمان" مع علماء وفلاسفة الإسلام على فكرة تفاعل العلوم مع بعضها البعض، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللّغوية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللّغوية والأصولية، فأدّى هذا التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بغيره من العلوم والأخذ بما يفيد التراث بعد التقويم والإصلاح.

تتجلى أبرز التقويمات والتقريبات الّتي قام بها "طه عبد الرحمان" من خلال نهله في قراءته الجديدة للتراث من الموروث اليوناني. فلقد تواردت على الممارسة التراثية منقولات تزامنت وتفاعلت فيما بينها، وكانت التربة الّتي نشا فيها التراث. فحاول بذلك تقريب علم المنطق بوصفه أفضل نموذج للعلوم لانفراده في النظر المجرد الذي لا يضاهيه فيها علم نظري. فيكون أحق بالتّقريب لذا وجب إخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل عباراته راسخة في الاستعمال العادي، وأدلته مستخرجة من النصوص الشرعية، ونتائجه موصولة بأسباب التطبيق النافع للغير نفعه للذات.[7]

كذلك يعمد "طه" إلى تقريب علم الأخلاق بوصفه أفضل نموذج للعلوم العملية المنقولة، لأنّه علم عملي لا يضاهيه غيره. فيكون أحق بالتقريب لذا وجب إخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل مفاهيمه موصولة بالمدلولات اللّغوية المستعملة وأحكامه مستمدة من الأحكام الأخلاقية المنصوص عليها شرعاً.[8] فكان للأخلاق والمنطق المكانة الكبيرة في قراءة التراث عنده وذلك كونهما علمان

عمليان يساهمان دائما في إعطاء الجديد. كذلك فإنّ ربط التراث بالمنطق الجديد يعني تطويره وربطه بالأخلاق وهذا يعني تهذيبه، فيصبح التراث جينها إرثا حضاريا إسلاميا متكاملا، وهذا ما يهدف إليه المنهج الجديد

1.مشروع فقه الفلسفة:

طرح "طه عبد الرحمان" في كتابه فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة-مشروعا يحتاج إلى قراءات لا تنحبس داخله بل تسبر أغواره وإعادة تشكيله واستشكاله -حسب تعبيره -معلنا عن مشروع علمي أسماه "فقه الفلسفة" أثار العديد من الرؤى. مقترحا في هذا المجال علما صريحاً يختص بالنظر في الظواهر الفلسفية. واصطلاح فقه الفلسفة جاء قياساً على مصطلح فقه اللّغة المتداول الّذي يتخذ من الفلسفة موضوعاً له[9]. وكذلك ينتهج هذا العلم منهجا يتشابه مع منهج علم أصول الفقه أو ما عرف باسم "المنهج الأصولي" الّذي يتصف بالتكامل والتداخل، ويستمد عناصره من علوم شتّى كعلم المنطق واللّسان والبلاغة وتاريخ الأفكار وعلم الأخلاق والسياسة. وتحتاج هذه العلوم إلى أن تأتلف فيما بينها ائتلافا كما ائتلفت نظائرها في علم أصول الفقه كي ينتظم لها منهج علم فقه الفلسفة.[10] مريدا بذلك تطبيق المنهج الأصولي في مشروعه ليكون شبيها بعلم أصول الفقه الّذي يشكل كلاً متكاملاً. فلقد أراد أن ينفتح على الإبداع الفلسفي العربي من هذا الباب بوصفه علماً يقتضي القيام بأقصى التّأمل وما يميزه عن علم الفلسفة كونه يقتضي الدخول في التّأمل ويوجب طلب الوصل بين القول والفعل، فيصبح فقه الفلسفة علماً ينظّر إلى الخطاب الفلسفي والسلوك الفلسفي.[11]

وتعود تسمية مشروعه فقه الفلسفة، لتشاكله في الشرف مع علم الفقه الّذي يعدّه أشرف العلوم الإسلامية، كما يشاركه في الرتبة والمنزلة لأنّه يقف على جليل المعاني والحقائق الإلهية، وتشترك الفلسفة مع الفقه في اعتمادها على طريق النظر. وعليه يكون فقه الفلسفة "أشرف العلوم قاطبة".[12] من خلالها أراد التّأسيس لفلسفة عربية تقوم أساسا على مبدأ التّأصيل والتّلاؤم مع مقتضيات المجال التّداولي الإسلامي والحفاظ على الخصوصية الحضارية الإسلامية مع الحرص على التّجديد والإبداع في الوقت ذاته.

2. آليات التأصيل في الترجمة والإبداع:

يحاول طه عبد الرحمان جاهداً العمل على حفظ خطوات مشروعه الفلسفي من خلال تمسّكه بآلية الترجمة متسائلا عن متى نكف عن ممارسة الترجمة العمياء والبكماء التي تُشكّل سؤالاً عميقا في الفلسفة العربية وزادت من جهل الجمهور العربي. مصرحا بأنه لا سبيل إلى حياة فلسفية إلاّ بترجمة ناطقة ومبصرة ولا يمكن أن تكون الترجمة ناطقة حتى نتوسل بالبيان العربي في نقل ألفاظ الأصل وتبليغ مضامينه ولو اقتضى ذلك التصرف بحسب الحاجة في هذه الألفاظ والمضامين. لأنّ هذا التصرف يكون أولى من النّقل اللّفظي الأبكم، وبه تجد اللّغة اندفاعها التلقائي وهو سرُّ بقائها وعطائها.

ولا يمكن أن تكون الترجمة مبصرة حتى نتوسل بالمجال التداولي المعرفي في تقريب وترسيخ المفاهيم والحقائق المنقولة، ولو اقتضى الأمر إلباسها بحسب الحاجة إلى القيم والمعاني الأصلية.[13] وهذه الترجمة يطلق عليها اسم الترجمة التّأصيلية، التي يأخذ بها على خلاف الترجمة التحصيلية باعتبارها انشغال ينقل النصوص حرفياً، وكذلك الترجمة التوصيلية التي تهتم بنقل كل المضامين التي يحملها الخطاب، متمسكة بحرفية المضمون. فيرى أنّ كلاهما ترجمتين تعطلان القدرة على التفلسف.[14]

وفي مقابل هذا يأخذ بالترجمة التأصيلية التي بإمكانها أن تحقق معرفة فلسفية متأصلة كونها تجتهد في اجتناب صريح الأخطاء اللغوية والمخالفات العقدية وتتولى استيفاء المقتضيات المعرفية للمجال التداولي العربي فهي تُغيّر في المضمون واللّفظ بما يتماشى مع مقتضيات الأصول اللغوية والعقائدية والمعرفية للمجال التداولي.[15] فآلية التأصيل هي الأكثر تجذراً في فلسفته، والتأصيل هو عملية الوصل بالأصل؛ أي تحقيق الصّلة بالأصول، ويقحم "طه" مرادفاً آخر وهو مصطلح "التأثيل"، وكلمة "التأثيل" مشتقة من الفعل "أثّل" ومعناه "أصّل" كذلك هو عملية الوصل بالأثول، أي الجذور والأصول. [16] فالغرض من لفظ التأثيل على الصعيد الفلسفي هو وصل المنقول الفلسفي بالترجمة؛ أي جعله يوافق ويتلاءم مع مقتضيات المجال التداولي الإسلامي والعربي.

واعتمد "طه عبد الرحمان" في مشروعه "فقه الفلسفة" على آلية الإبداع والتجديد وذلك في محاولته لأقلمة وتجذير المفاهيم في الفلسفة العربية الحديثة، لأنّ هذه الأخيرة قد عرفت عبر مراحلها المختلفة انتقال عدد كبير من المفاهيم من الفلسفة اليونانية إلى مجالها واقتصر العرب على تقبّل هذه المصطلحات دون التمعن في المستويات التأويلية والدلالية لمضامينها.[17] فمفهوم الفلسفة مثلاً هو انتقال من الكلمة اليونانية "فيلوسوفيا" وتعني "حب الحكمة". وهكذا توارث العرب تعريف الفلسفة، وكأنّ الفلسفة في نظرهم لا موضوع لها إلاّ الحب، لذا يدعو إلى أن يكون الفيلسوف هو خالق المفاهيم ومبدعها، لأنّ الفلسفة "هي فن صناعة المفاهيم وخلقها".[18] وهذه هي انطلاقة مشروعه في محاولته لخلق فلسفة عربية حيّة يرقى بها إلى أفق الاجتهاد، ويدخل باب الإبداع الصريح. أراد أن

يفتح باب الإبداع الفلسفي، لأنّه يرى في أن التفلسف ليس استغراقاً في الفكر اليوناني بل هو إمكانات متعددة. وأنّ فقه الفلسفة مشروع يدل المتفلسف على الطريق للكشف عن الأسباب التي تنطوي وراء الأحكام والتصورات الفلسفية، حتّى تتبين كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام فيقدر بذلك على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، مُنشئاً تصورات وأحكاما تنافس المنقول وتعمل على إخراج المتفلسف عامة والمتفلسف العربي خاصة من الجمود الفلسفي إلى الاجتهاد ويكون هذا الاجتهاد إما بالمثل أو بالضد.[19] فيصبح بإمكانه إبداع المعرفة الفلسفية

والتجديد فيها، وإحياء روح الفلسفة في مجاله التّداولي، فيكون بذلك "فقه الفلسفة" يفيد في العلم بالأسباب الموصلة إلى إنتاج الفلسفة العربية الأصيلة الّتي تجتث ضماناتها وأصولها من مجالها الخاص.

ثانيا : مشروع نقد الحداثة الغربية:

1. تأزم أخلاق الحداثة:

يبين "طه عبد الرحمن" أن للحداثة الغربية وجهين " وجه عقلي" وآخر "قولي" فهي من حيث حداثة "عقل" فإنها حداثة ناقصة، ومن حيث هي حداثة "قول" فإنها حداثة ظالمة. فالعقل الحداثي ناقص لأنّه مجرد ويعتمد كما وضّحنا في نقد مسلّمة العقل على النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل وينفي كل أخلاقية للعقل، ويتحلل من كل موانع خلقية.

فيلخص صفات النقص العقلي في تطبيقه لمنهج علمي يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، والاسترقاق بدل التحرير ويطلب الفوضى بدل النظام.[20] فعقلانية الغرب عقلانية ناقصة، ضارة، مادية، يحكمها مبدأ المادة والآلة في كل شيء.

أمّا من حيث الظلم القولي فيبين "أنه لما كانت الأفعال هي بالذات الجانب السلوكي من الإنسان، كما أنّ الأقوال الجانب التطبيقي منه، تطرقت هذه الأضرار للكيان الخلقي للإنسان فكانت بمنزلة مظاهر جلية من ظلم الحضارة الحديثة للإنسان، إذ أثرت القول على الفعل بغير حق وأسندت إليه وظائفه".[21] وعليه فهي حضارة قولانية، لأنّ الملاحظ على هذه الحداثة أنها أورثت الإنسان " طوفانا من الأقوال" وهو طوفان غطت هوله وأخفت فداحته أسامي مختلفة أغلت بظاهر دلالتها شأن " انفجار المعلومات " "ثورة الاتصال" "انعتاق الكلمة"،" سلطان القلم" ، " تداول المعرفة" و " عولمة الإعلام"...

إلاّ أنّ هذا سبّب ظلما وأضرارا من وراء هذه الدلالات المتمثلة في معاني التوسيع في مجال القول مع التضييق لمجال الخلق " فلما اشتد أثر القول واتسع مجاله... اقتحم على الفعل موطنه وغصبه سلطانه، فضاقت رقعة الأخلاق ضيقا وانقبض أفقها انقباضا، كلّ ذلك بحجة أنه لا أخلاق في القول النظري، فإذن لا أخلاق في المنطق...".[22] وهو ما

نجده مع الوضعيين المناطقة الذين ألغوا كل وجود للأخلاق وعدّوها واحدة من القضايا الميتافيزيقية الخالية من المعنى غير قابلة للتحقق.

فيؤكد "طه" أنّ المخرج من هذه المضرات التي سببتها هذه الحداثة من تضييق في المجال وتجميد وتنقيص من الشأن يتم بواسطة التّجربة الخلقية التي هي رتبة من رتبة التأييد. محاولا إثبات أن التجربة الخلقية المؤيدة تقوم على مبادئ تجعلها تخرج الإنسان من حضارة القول إلى حضارة الفعل. وهدفه هو تبيين أنّه لا مخرج من هذه المضار إلاّ بتجديد للإنسان يتم على مقتضى تخلّق جذري وكلّي هو أقرب إلى التّجربة الدينية العميقة من غيرها، فلا إمكان لولادة إنسان جديد على غرار الإنسان الحداثي، إلا بتحول خلقي أشبه ما يكون إلى التحوّل الخلقي الذي تباشره التجربة الدينية في مرتبة التأييد.[23]

ومرتبة التأييد تمتاز بكون المتخلّق فيها ما يزال يلتمس المعاني الروحية حتى يكون هواه على وقف مقتضياتها، ويحظى الجميع بين المنفعة في المقاصد والنجاعة في الوسائل، متحققا بأخلاق الحكمة ومكتفيا بأخلاق الموعظة على خلاف التخلّق المجرّد الذي لا يكتسب صاحبه لا منفعة ولا نجاعة، وإنّما يكون عرضة لأخلاق الجدل التي تنقلب فيها الأخلاق إلى نقائضها.[24]

بهذا يريد "طه" أن يكون الخروج من مناقضات أخلاق واقع الحداثة التي اتّسمت بالانقلاب والتحريف مؤيداً بأخلاق دينية، وهذا يرجع دائما لنزعته الأصولية الدينية، وأن يفتح الطريق لإنشاء حضارة جديدة سماها "حضارة الفعل" الذي ينهض بها التخّلق المستند إلى التجربة الدينية المؤيدة بالنية الحسنة والأثر الروحي، والإخلاص في العمل وطلب الحكمة المستمر والتخلّق بأسماء الله وصفات نبيه، والتزوّد بأسباب السعادة وتذوق الجمال فبكل هذه الصفات يراد أن تكون حضارة الفعل والعمل.

فلم يبق للأخلاق إلاّ ما ليس بذي صحة ولا ذي قوة من هذا الوجود فتغدو محمولة على أن تنكمش بغير انقطاع، فما بقي تحتها ليس قليلا في كمّه فحسب بل أضحى أيضا ضعيفا في كيفه. ولم تقتصر حضارة القول عند هذا الضرر الذي تمثّل في التضييق فلقد ظهرت معها صفة " التهويل من الفعل السياسي" مع " التنقيص من الفعل الخلقي" فقد قيل أنّ الأخلاق لا تخدم إلاّ الضّعف في النّفس، كما اعتمدت الحضارة الغربية على " القول السياسي" الذي أثمرته، حيث أصبح لا هم لها إلا ابتغاء الرئاسة، ومحبة السلطان. فيكون بذلك استبدال القول السياسي مكان الفعل الخلقي هو بمنزلة استبداله بضده.[25]

أمّا الضرر الثالث الذي أصاب حضارة القول فهي" آفة التجميد" حيث لم تقتصر على اغتصاب ما للأخلاق فقط. بل أرغمتها على الجمود في حالة واحدة وفي مجال ضيق وضعيف، ذلك أنّ الأخلاق لا تصلح لتنظيم أفعال الناس وتوجيه الصالح العام. وإنّما وظيفتها تقتصر على البعض من الأفراد حاصرة فائدتها في نطاق الصالح الخاص، وحيث أنّه لا قول أقدر ضبطا لمسالك التنظيم من " القول القانوني" و " القول الاجتماعي".[26] وإذا ما وقع الاستغناء بالقول القانوني والاجتماعي عن الفعل الأخلاقي فإنّ الأخلاق حتما ستتعرض إلى القصور والجمود، فتصير كالأفعال الميتة الجامدة ولا نستطيع الانتفاع بها حينها. وإذا ما حصل عكس المقصود من الفعل الخلقي، فان هذا النقص سيؤدي بهوانه في قلوب الناس والاستغناء عنه.

2-التأزم المعرفي:

1.2-أزمة الصدق:

يحدّد طه عبد الرحمن أصول قيام النّمط المعرفي الحديث في مطلع القرن السابع عشر على أصلين اثنين يعملان على قطع الصلة بالأخلاق والتدين هما:

المبدأ القائل بـ:" لا أخلاق في العلم " فلكلّ واحد القدرة على وضع بنيان نظريته والتّسليم بالقرارات المهنية والمعرفية دون أن يسلّم بقيم معنوية أو العمل بقواعد سلوكية. وأمّا الأصل الثاني فهو القائل أن " لا غيب في العقل" فلكل واحد أن يركب من العلاقات ما يشاء".

وعن أزمات النمط المعرفي الحديث يحددها "طه عبد الرحمن" في أزمتين اثنتين أولها: "أزمة الصدق" والتي تفرعت عن فصل العلم عن الأخلاق واتسعت بمبدآن مشهوران هما "مبدأ الموضوعية" والذي يقتضي بأن يكون النّظر العلمي مستقلا عن أثار الذات الإنسانية، ولمّا كان هذا المبدأ عسير التحقق والإثبات أسماه " بمبدأ " الموضوعية الجامدة" على عكس " الموضوعية الحركية" التي تشترك فيها قيم الذات الداخلية مع مدركات النظر الخارجية، وفي تأسيس المعرفة تأسيسا موجها ومقوما لا تأسيسا مجردا. وأما المبدأ الثاني هو " مبدأ التساهل" الذي يتضمن أنه "لا أخلاق في المنطق" فلكل امرئ أن يبني منطقه كما شاء فهو يسقط كل الاعتبارات العلمية وهو ما أسماه بمبدأ" التساهل المتسيب" تمييزا له عن " التساهل الموجه" الذي يعمل على دمج الجانب العملي مع الجانب النظري في تركيب النسق المنطقي، و النظرية العلمية. [27] وعليه فإن النّمط المعرفي الحديث باسم" النزاهة" يستعمل مصطلح "الموضوعية" وباسم "السماحة" يستعمل مصطلح "التساهل"، غير أنّ حقيقة هذه المبادئ ترسّخ آفة الانقطاع عن القيم أكثر من التّمسك والعمل بها وبالتالي كبرت الفجوة بين القول والفعل وبهذا تسلطت آفة الإخلال بشروط الصدق.

2.2 أزمة القصد:

أمّا الأزمة المعرفية الثانية فهي" أزمة القصد" وهي ناتجة عن فصل العقل عن الغيب وهذا ما ظهر مع مبدأ " السببية" الذي يقتضي بأن يكون لكل ظاهرة سبباً محدداً فلا وجود لجواز أو إمكان تدخل أي موجه آخر. ومبدأ الآلية الذي ينصّ

على أنّ أي ظاهرة تنزل منزلة الظاهر الذي ينبغي التحكّم فيه ولا تطّلع إلى ما وراءه من مبادئ ودلالات خفية فهي" آلية متسيبة" لأنّها لا تُزاوج بين الأوصاف العلنية والمقاصد الخفية، هذا التزاوج الذي يحدث مع " الآلية الموجهة" التي تجمع بين الظواهر والعلل المشاهدة والأحكام إلى الأهداف الغائية. [28] ويعني ذلك أنّ المعرفة الحديثة تكابد أزمة في الصدق وهي ناتجة عن عدم الاكتراث بالتطلّع إلى الغيب والأخذ بالغائية.

وللخروج من أزمات النمط المعرفي يقترح " طه عبد الرحمن" طريق " التنقيح و التخريج"، وذلك بتنقيح المناهج العقلية حتى تصير موافقة لمقتضيات التّسليم بالغيب "فمتى طرقت باب الغيب فاعلم أنّه ما كلّ شئ يعقل " فالعقل لا يجوز في كل شئ ،بل يقف في أشياء وينفد في أخرى وإنّ ما يغيب عن العقل أكثر ممّا يعلمه، وأنّ ما يعلمه يُطلعه على الغيب من الظواهر لا على الغيب من السرائر .[29]. ويؤكد قائلا: "إنّك متى أقبلت على العمل، فاعلم أنّه ما كل شيء يُفعل" فكما أنّ من الأشياء ما هو معقول، فمنها ما ليس بمعقول، فكذلك من الأشياء ما هو مفعول ومنها ما ليس بمفعول. ومن المعقولات ما هو غير مفعول أكثر مما هو مفعول.[30] فالإنسان كلما عرف أشياء فإنّه لا يبلغ المعرفة جميعها فيجب الجمع بين العقل والتوجهات الغيبية. وهذا ما يعرف عند الأخلاقيين المسلمين "بالعقل الكامل " الذي يكون موصولا ومقترنا بحضرة الله والنّظر في آياته الكونية.

هذا من جهة تنقيح المناهج العقلية، أمّا من جهة تخريج المناهج العلمية وتطويعها للسلوك الخلقي، فهو يتجسّد عنده في الجمع بين العلم والاعتبارات الأخلاقية، وهذا ما يعرف عند الأخلاقيين المسلمين بالعلم النافع، الذي يربط بين العلم والأخلاق. فالعلم النافع هو ما يبعث على العمل الصالح والدائم وفي ذلك يقول: "يجب أن يكون في علمك وعملك متّسع لدوام الاستزادة " فالمعرفة العملية المقبولة تكون مفتوحة الأفاق ومتسعة الرحاب فهي قابلة دوما للزيادة وقائمة على الاجتهاد مادام صاحبها متعلقا بقيم ومعاني فلا يكون في معرفته هذه إلاّ الخير لنفسه وللنّاس عامة.[31]

وفي كل هذا دوما يعتمد "طه عبد الرحمن" على التجربة الخلقية المؤيدة بالشّرع وأخلاق الإسلام النابعة من تجربته الصوفية المتعالية. ليفتح المجال لإمكان الجمع بين "العقل والغيب "وبين "العلم والأخلاق" وذلك تحقيقا لهدفين اثنين وهما " العقل الكامل " و"العلم النافع" حتّى نتمكّن من دخول التجربة الخلقية المؤيدة.

3من العقل المجرد الى العقل المؤيد

وإبرازاً لمبدأ " النقد " كواحد من المبادئ الأولية و الأساسية من مبادئ روح الحداثة التي يشترطها " طه عبد الرحمن " في ممارسته النقد على الحضارة الغربية، تفصيلا وتوجيها وتقويما، وجب الوقوف على أهم هذه المبادئ وليس يعني النقد هنا مفهوما سلبيا و هو الهدم والإطاحة وإنّما للنقد أوجه أخرى تتمثل في محاولة التحليل والمراجعة

وكشف النقائص لتسديدها و محاولة إصلاحها. فالحداثة مصطلح مرن يتقبل النقد، نقد امن أجل تعديل أخطائها وهذا ما يدفعه حينها إلى محاولة جديدة لتأسيس حداثة إسلامية مؤيدة الخطى.

سعت الحداثة إلى الوثوقية في العقل وسعت إلى "تشييئ العقل" أي أنّها ذهبت إلى جعله "جوهرا" أو ذاتا" أمّا "طه عبد الرحمن" فقد رنا بالضد من ذلك، إلى تفعيل العقل أي أنّه سعى إلى جعله " فعلا "، إذ يرى أنّه مرتبط بالأفعال والسلوكات وما كان " ذاتا" أبدا ومادام فعلا فإنّه يحسن ويقبح، يخطئ ويصيب، وقد نتج عن تشيئ الحداثة للعقل "تجميد العقل " أي جعله ثابتا في رُؤاه وأحكامه.[32]

والحال أنّ "طه" سعى ضدا على الحداثة و أهلها إلى " تصيير العقل "فالعقل الذي لا يتقلب ليس بعقل على الإطلاق، و العقل الذي يبلغ النهاية في التقلب، فذلكم هو العقل الكامل ".[33] ، إذ من المعلوم أنّ العقل يتقلب بقلب النّظر في الأشياء و أنّه على قدر تقلّبه يكون قدر توسعه، ومن المعلوم أنّه ليس كل ما يقضي به العقل يكون حقا، لأنّ العقل يرتضي اليوم مذهبا ، ثم يتراجع عنه غدا ثم يصير إلى ثالث.

ويجعل "طه عبد الرحمن" في هذا "العقل المسدد" هو العقل الذي يتوسل به المسلم الذي ينبغي ألا يكسبه إلا النظر الهادي، والعلم النافع ولا يستقيم إلا إذا تقيد على الدوام بطلب المقاصد العملية والآجلة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية.

فالعقل المجرد عقل مفصول أو مستقل عن الشّرع والخلق، بما يعني استبعاد المعاني الدينية والقيم الأخلاقية، أي استحضار الوقائع خالصة مجردة، واستبعاد المعاني و القيم... و الحال كما يرى "طه" أنّ " كل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بمعاني الأخلاقية الدينية معاني و قيما بأخرى غير دينية و غير أخلاقية ..." .[34] إذ أنّ فوق هذا العقل الحداثي يجب أن يُنصَّب عقلا أعلى منه هو "العقل المتصل أو الموصول" الذي يوكّل الأمر إلى البارئ، بحيث يرى في كل شئ عقلا يتقدم على العقل المجرد بالإيمان، ذلك هو العقل الإسلامي المسدد والمؤيد بالإرادة الإلهية.

هذا ما سعى إلى تأسيسه و تبنيه في كتابه "العمل الديني و تجديد العقل " حيث عدّد مراتب و مقامات وصيغ العقل، و لقد ميّز بين ثلاث عقول أطلق عليها "العقل المجرد" و هو العقل الغربي بالأخص الذي رأى فيه أنّه لا يتجاوز الوظائف الإدراكية الأداتية، وثانيها "العقل المسدد" ، وهو العقل الذي يرتبط جزئيا بالعقل الإسلامي، و بالضوابط الشرعية والدينية كليا، فكلما التزم بمقاصد الشّرع كان ذلك لقصد المنفعة و دفع المضرة. وينتهي "طه" إلى وضع معالم العقل الثالث وهو "العقل المؤيد" الذي يصل إلى معرفة أعيان الأشياء عن طريق التجربة الصوفية الإسلامية، وهذا ما يؤكّد على النزعة التأصيلية الصوفية التي يمتاز بها. فيرى أنّ الاستدلال العقلي والتجربة الصوفية لا يختلفان جوهريا لأنّ أعلى مراتب العقلانية تترفع إلى مرتبة التصوّف.

ثالثا: في التأصيل للحداثة الإسلامية:

1. **مفهوم روح الحداثة:**

لاحظ "طه عبد الرحمان" أنّ الغالب على تحديد مفهوم" الحداثة" التباين وهو أولا: تباين في "التحقيب" لها، فمنهم من قال أنّها حين من الدّهر أتى على النّاس منذ عهد التنوير ولا زال يفعل، ومنهم من قال أنّ لا حداثة إلاّ بعد الثورة الصناعة، وثانيا: تباين في "توسيمها" ما بين أنها عهد استناد الإنسان على الطبيعة وجعلها له ذلولة، وبين قائل أنها عهد محو صفة القداسة" عن العالم بتعقليه تعقيلا لا يترك حظا للأسطورة والسحر؛ أي إلى عالم تسود فيه المعرفة والتنبؤ و سيادة الديمقراطية والحرية.[35] إلاّ أنّ المشترك بين هذه التعاريف على تباينها إجماعها على "التهويل" في شأن هذا الشيء العجب الذي يسمونه الحداثة وهذا الضرب من التعديل، ما هو إلا نزاع من " التوثين""والتصنيف" أو " التقنيم" وكأن الحداثة "كائنا تاريخيا عجيبا" يتصرف في باقي الكائنات بضرب من القدرة الخارقة وبمضمون من النظر غريب.[36]

على هذا الأساس فإن هذه التوسيعات للحداثة قد أدت إلى تشييئها بحيث صيرتها وكأنّها شيء ولقد طرح " طه" عدة تساؤلات للخروج من هذا التشييء للحداثة، مؤكّدا أنّه لا سبيل إلى تحقيق ذلك إلا بإحداث تدقيقات وتحقيقات، فلا ننسى أنّه يعتمد منهجيا على ضرورة النحت والتدقيق في المصطلحات وفي هذا يبين الفرق بين " تطبيقات الحداثة" أو " واقع الحداثة" و "روح الحداثة" أو "كنه الحداثة". ألا إنّ الحداثة روح وهي روح إبداع، ألا إنّ لهذه الروح تطبيقات كثيرة ومتعددة بتعدد المجالات المختلفة لا تطبيق واحد.[37] وما الحداثة الغربية، الذي يجعلها البعض النموذج المحتذى ما هي إلاّ إحدى تطبيقات روح الحداثة، لا روح الحداثة ذاتها.

فالحداثة الغربية هي واقع لا روح؛ أي أنها حداثة تهتم بالواقع والظاهرة؛ أي ما هي إلّا تطبيقات محلية. فالحداثة الأمريكية مثلا حداثة بلا عمق تاريخي وحداثة من غير نظام قديم أو مبادئ، أي أنّها حداثة من غير هوية لغوية. وثقافة متجانسة ومن غير فرض قيود، وفي ظل غياب حركة مطالب اجتماعية.[38]

و يبرز " طه عبد الرحمن" موقفه من الذين أخلطوا بين روح الحداثة و واقعها في عملية تطبيقها، فيؤكد على أن روح الحداثة هي قيم كونية، لكن واقع الحداثة هو تطبيق محلي وليس كونياً؛ أي أنّ هناك ضربين من الكونية، كونية سياقية مبنية على أن الشيء وإن هو أبدع في مكان ما فإنّه قد يعاد إبداعه في مجتمع أخر، مثال ذلك (حقوق الإنسان) وكونيه غير سياقية، معناها أنّ الشيء إذا أُبدع في مجتمع فإنّه لا يبدع في مجتمع آخر، بل يؤخذ على أصله.[39] وهذا ما جعله يبحث عن وجه مخالف للحداثة، على ما عرف به في الحضارة الغربية فاستخدم "مبدأ النقد" و عده واحداً من مبادئ روح الحداثة الذي يسمح للإنسان بالانتقال من الاعتقادات السابقة إلى الانتقادات المبنية على الأدلة و تعميل العقل و القيم كذلك .

فيرى أن ثمّة تعريفا طرأ على وجه الحداثة الغربية إذ أضمرت هذه الحداثة عدّة مسلمّات خفية وباطلة على حساب سمات الحداثة الأساسية، التي أدّت إلى قلب مقصود الحداثة إلى ضدّه، هذه الحداثة التي صارت تفرض الوصاية على غيرها وقطعت كل صلة بتراثها وماضيها.[40]

كما أنّه يُنظر إلى هذه الحداثة على أنّها ادّعت الانسلال عن الدّين وتوسّلت بالكثير من المفاهيم الدنيوية بحيث صارت أخلاق الحداثة الدنيوية أخلاقاً دينية خفية لا جلية، بما دلّ على استحالة الفصل المطلق بينهما، هذا إضافة على اليقين المتناهي في قدرات الإنسان صانع الحداثة-وأنّه أقوى من صنيعته. فحاولت بذلك إذلال الطبيعة لسيطرة الإنسان وكذلك الانفصال عن الحيّز الجغرافي والفيزيائي معا.[41]

يرفض "طه عبد الرحمن " تلك الحداثة الغربية المرتابة في داخلها وخارجها وفي سماتها وفتراتها، كما أنّه أحدث تمايزاً بين روح الحداثة التي عدّها الجانب العميق والمتعالي، أي المفاهيمي، ولكنّ هذا لا يعني أنّه ينتقد الحداثة الغربية كونه مفكراً أصولياً بل لأن له آراؤه في الحداثة كمفهوم عالمي شامل، فهو من جهته يرفض كل حداثة عربية أو إسلامية قائمة على مسلّمات غربية أو منسوخة أو مقلدة. مصرحا بأنّ الحداثة هي ألا تقلد الحداثة"، ولقد عرّفها في محاضرته "روح الحداثة والإبداع " بقوله "وقد كرّرت في كتبي القول بأن الحداثة ليست هي تقليد الغير في قوله، وفعله، وإنّما الإتيان بما يضاهي ما عند الغير، إنتاجاً وإبداعاً وأظنُ أنّي ما سعيت في كتبي المختلفة إلى أن أكون حداثيا، إلاّ بهذا المعنى ..."[42] فالحداثة هي التجديد لا التقليد، فأن يكون المرء حداثيا معناه أنّه ليس مقلّدا للحداثي، فكلّ مبدع حداثي وكلّ مقلد غير حداثي. فهي إبداع وإنتاج.

فالحداثة ما كانت نقلا وإنّما إبداعا، فما يدّعيه المثقف العربي من انخراط في الحداثة إن هو إلا أية في التقليد والقدامة.[43] بهذا عمد إلى تحليل وبيان مكونات وحدود مفهوم الحداثة عامة، وعمد إلى النّقد الحداثي للحضارة الغربية خاصة، ونقد النسيخ منها التّي يدّعيها العرب وما هي إلّا نماذج من الحداثة الغربية؛ أي هي محاكاة لها وهذه هي فحوى مشاريع المفكر المجدد.

فكلمة الإبداع تشمل كل مشروعه، ولبلوغ هذا عمل على كسر المسلمات التي كانت بمثابة الركائز أو المبادئ التي آمنت الحداثة الغربية بها فعمد على نقد فكرة أن الحداثة غربية، وهو القائل بأن لكل أمّة حداثتها الخاصة، وأنّه يمكن التعّرف على حداثات أخرى غير تلك المتعارف عليها. وردّاً على أولئك الذين يعتبرون الحداثة، قدراً محتوماً يجب الرضاء به، يردّ عليهم بفكرة "الإمكان"، وبواسطة الإبداع يفتح باب الممكن، ولعلّنا نجد جذور هذه الفكرة عند فيلسوف الأنوار، "إيمانويل كانط" عندما طرح سؤالا ما الأنوار؟ مجيبا على أنه " خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر عند الإنسان خارج قيادة الآخرين، والإنسان مسؤول عن قصوره لأنّ العلة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنّما في انعدام القدرة، على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته دون قيادة الآخرين، لتكن تلك الشجاعة هي استخدام فكرك بنفسك، ذلك هو شعار عصر التنوير."[44]

فالتنوير عند "كانط" هو حالة الخروج عن القصور عن طريق التشجُّع والمساءلة وجعل كل فرد مسؤول عن التنوير بلغ درجة من الرشد، ومصطلح الرشد هنا نجده واحدا من مبادئ روح الحداثة التي يؤمن بها "طه عبد الرحمن " وجعله خطوة أساسية بجانب "مبدأ النقد" ومبدأ الشمول" لتأسيس حداثة إسلامية، فـ"مبدأ الرشد" يتميز بالاستقلالية التي تمكّن من إطلاق الطاقات نحو الإبداع، وهذا الإبداع يشترط فيه أن يكون موصولا بالماضي وبهذا يستطيع الفرد الخروج من حالة القصور إلى حالة الإبداع. فروح الحداثة روح ناقدة، راشدة، شاملة، وذلك بتطبيق هذه المبادئ التي يعتبرها إرث عالمي تمتلكه كل أمّة متحضرة، هذه المبادئ تكتسب نزعة أصولية أخلاقية تعدّ الركيزة الأساسية في مشروعه، والتي تردّ دائماً إلى النزعة الأصولية التي يستند إليها طه تلك الأصولية التي ترجع دائما إلى المقاربة بالتراث واللّغة والعقيدة.

2. الحق العربي في الاختلاف الفكري والفلسفي:

لقد استطاع الإنسان الكوني. في طوره الأوروبي أن يخضع الشعوب العالمية والمسلمة لسياسات تربوية وتعليمية تعزز استبطانه، وسلطانه، وذلك بحجة نزعته العرقية. والتمركز حول الذات وإلغاء الآخر فهذه هي الصفات التي تقف سببًا وراء الحضارة الغربية. فلقد نظر الغرب على أن الآخر نمط دوني منمط ووضيع لا معنى لحياته. وأعلن ولادة التاريخ الإنساني الجديد الذي هو الإنسان الغربي. وقد نالت هذه المركزية الغربية من القيم الأخلاقية والإنسانية التي تحملها ثقافات هذه الشعوب "حتّى كادت أن تجعل هذه الثقافات تنزوي وترضى بوضع لا يتعدى وضع «الطقوس الشكلية» أو « التقاليد الشعبية» التي تثير فضول السائح، وتستحق رفوف المتاحف.."[45] تم كل هذا بواسطة السياسة التعليمية والثقافية وكذلك الاستعمارية فأفقدت هذه الظواهر الشعوب ثقافتها، وروح إبداعها، وأرغمتها على أن تكون صورًا شبيهة بهذه الثقافات الغربية التي أعلنت نفسها على أنّها مصدر التقدم والتحضّر. إذ سعى "الإنسان الكوني"، لا سيما في طوره الأمريكي، بكل قوته إلى فرض رؤيته الخاصة ومعاييره الثقافية على باقي الأمم، معممًا عليه نمطه الخاص في التفكير والسلوك، في مقابل الاجتثات لمظاهر التنوع والغنى في ثقافته، وخاصة منظومة القيم الاجتماعية والأخلاقية.[46]وأرجعتها بالآثار المتحفية التي تثير أنظار السواح.

انطلاقا من هذا يدعو "طه عبد الرحمان" إلى ضرورة التحلّي بروح الإبداع وهذا ما جسده في «مبدأ الرشد» والإبداع، وذلك عن طريق إعطاء الحق للأمة العربية والمسلمة حقها في الاختلاف الفكري ومن ثم الاختلاف الفلسفي، وأنّ العقل الإسلامي عقل مبدع وأن الدّين حثّ على الإبداع والإنتاج.

وإذا كان النظام الغربي يجعل الإنسان مركزًا للعالم، فإنّ النظرة القرآنية له تجعله في موضع وسط فهو يعلم أشياء ويجهل أخرى، وعليه وجب التفتّح على الثقافات الأخرى والسعي وراء المعرفة، والعمل على التعامل مع الآخر، لأنها من سنن سير الحياة. والحداثة في الحقيقة لا تكون متعارضة مع هذا، فالإسلام لا يلغي مشكلة الاختلاف بل جعل في ذلك رحمة للعالمين. كان هذا من ناحية الفرد، بحيث لا يمكن أن يكون تمركز الفرد الغربي لفكر متسلط إلى درجة اليقين، فكلّ إنسان له ملكة العقل يمكن أن يبدع ما يضاهي به الفرد الغربي.

أمّا من ناحية التسلط الفلسفي فيرى "طه عبد الرحمان" أنّه يجب أن نكفّ عن التقليد الأعمى للفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية وآن الأوّان أن نضع فلسفة إسلامية تضاهي الفلسفة الغربية، فلسفة ذات تصورات ومفاهيم ومصطلحات نابعة من المجال التداولي الإسلامي، وبالتالي

خلق فضاء نتفلسف فيه بتوجيه من رؤيتنا الخاصة، من هويتنا الخاصة من حقائقنا وأوضاعنا ومشاغلنا، وهذا يجعلنا لا نخضع لمشيئة غيرنا ولا نتشكل كما يراد بنا.[47] فهو بهذا أراد أن يطبق روح الإبداع من خلال فتح الباب أمام المتفلسف العربي ليستقل تفكره وفلسفته، بما يوافق مجاله الإسلامي.

وأما فيما يتعلق بالتسلط الفكري، فطه عبد الرحمان يقرُّ بأنّ الأمة العربية والإسلامية لها حقها في اختيار فكرها، والإجابة عن مشكلات العصر، بمنظورها الخاص. فيُقّر بأن لكلّ زمان أسئلته التي تخصّه. وعلى كلّ أمّة الجواب عن هذه لأسئلة حتى ترتقي بالجواب إلى رتبة الاستقلال فيه، ويقترح "طه" حقيقتين إثنتين يمكناننا من الوصول إلى روح الجواب الإسلامي هما "الإيمان"، ويُتوصل إليه بالنظر في مختلف الآيات، أي بالنظر الملكوتي الذي ينفذ إلى عمق الآيات. والحقيقة الثانية هي "التخلق" ويُتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسسا للعمل التعاوني، وهو يحمل جوهر التواصل مع كلّ البشر وتقُّبل الاختلاف عنهم.[48]

وعن طريق هاتين الحقيقتين (الإيمان، التخلق) فإنّه باستطاعة الأمة الإسلامية أن تجيب عن أسئلة زمانها، من دون طلب العون. فهذه الاستطاعة تبرز روحًا خاصة تميز الجواب الإسلامي وتؤمّن للأمّة المسلمة حقّها في الاختلاف الفكري عن الأمم الأخرى. ويطالب "طه عبد الرحمان" بأكثر من الحق الفكري إذ يطالب بالتكافؤ الثقافي ووجوب المعاملة بالكفء، وهذه "الكفاءة الثقافية" لا بد وألا يشترط فيها حصول " الكفاءة الاقتصادية" فقد يكون الشعب الواحد كفئًا ثقافيا من غير أن يكون كفئًا اقتصاديا.[1]

وعلى هذا الأساس تستطيع الأمّة العربية أن تضاهي. الأمّة الغربية بثقافتها ويجب ألا نسلّم بنموذج معين لثقافة كونية، ما دام الإبداع والرشد مبدءًا للجميع الحقُّ في الأخذ به، للوصول إلى روح الحداثة، التي طالما افتقدتها الحداثة الغربية.

خاتمة:

وختاما فإن المقاربة التي قدمها طه عبد الرحمان في مشروعه الفلسفي ذات وجهين الأول بمنظور معالج والثاني بمنظور مخلّق لأخطائها باعتباره صاحب نزعة أصولية، ومستندا على آليات من داخل التراث الإسلامي ومفاهيم متداولة في مجاله، وفي محاولة منه لتأسيس مشروع فقه الفلسفة الذي أراد من خلاله فتح المجال لتكوين فلسفة عربية حرة، ذات مفاهيم متأصلة ومنهج جديد يتواءم مع المجال التداولي الإسلامي. كانت هي نقطة انطلاقه في نقد الحداثة الغربية ونقد مفهومها مبادئها ومسلّماتها وواقعها.

ولقد تجاوز "طه عبد الرحمان" مجال النّقد إلى مجال البناء وتمثل ذلك فيما أبدعه من كيفيات مواءمة لمبادئ الحداثة من مبدأ "النقد، الرشد والشمول" وذلك باعتماده على نقد الحداثة والعقل المجرد والتفصيل فيهما وفي نقد العولمة والأسرة الغربية بتطبيق مبدأ النّقد، أماّ مبدأ الرشد فلقد لمسناه في المحاولات التصحيحية التي قدّمها كبدائل وراء كل نقد منهجي، وكان ذلك بتوسله على خاصيتين من خصائص مبدأ الرشد وهما الإبداع والاستقلال للخروج من الطوعية الفكرية الغربية، والتطلّع إلى إبداع عربي فكري أصيل. وأما مبدأ الشمول فأراد من خلاله تصحيح الظلم

والتسلّط الذي تعاني منه المواطنة وذلك بالتوسل بأخلاق الإسلام الداعية إلى التوسّع الأممي والشمول العالمي.

وبهذا يكون طه عبد الرحمان قد ركز على نقد الجانب الأخلاقي للحداثة الغربية، ووراء كلّ نقد موجّه يقدم توجيها مخلّقا، وذلك في محاولة لتأسيس حداثة إسلامية متخلّقة قائمة على أخلاق عالمية رفيعة.

غير أنّ ما يهدف إليه لم يرق أصحاب المشاريع النقدية إذ رأو في استناده فكرة المجال التداولي الإسلامي ما هو إلا إحساس عنصري مادام يتشبّث بالدّين الإسلامي والعقلانية، فهو بذلك يفتح باباً للتميز العنصري، فتصبح بذلك هوّةٌ بين الأنا والنّحن. كذلك فإنّ دعوى "طه عبد الرحمان" بأنه لا طريق للتّجديد إلاّ عبر الرقابة المفتعلة لقواعد وأصول المجال التّداولي الإسلامي مرفوضة لأنّ التقريب التّداولي يسع إلى تقديم ممالك محروصة بالمجال التّداولي ومقموعة بقواعده، فهو بذلك يخلط بين وفاء الأمة لدينها و بين الخصائص القومية هذا من جهة، و من جهة أخرى فإنّ هناك تناقضاً فيما يدعو إليه طه عبد الرحمان وذلك من خلال تمسكه بفكرة المجال التّداولي ودعوته للحوار مع الآخر مادام اختراق قواعد المجال يعد خرماً لأصوله.

ويمكن تلخيص مشروع طه عبد الرحمان فيما يلي:

-ضرورة اليقظة الفكرية ودرء آفة التقليد.

-التأسيس لحداثة تقوم على الأخلاق والدين.

-الدعوة إلى الابداع والتحرر في مقابل التمسك بالموروث العربي الإسلامي.

-التأكيد على الحق العربي في الاختلاف الفكري والفلسفي مع القول بتعدد الحداثات.

قائمة المصادر المراجع:

1طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط 2002،1
2. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ،ط2، 1993.
.3طه عبد الرحمان ، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط2003، 1424، 1
4طه عبد الرحمان سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الاخلاقي للحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.

5 طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة: القول الفلسفي، ج2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 1999،
،
6.طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1 2006،

8-.طه عبد الرحمان، نظام العالم العلمي-التقني بين الممكن العقلي والواجب الخلقي، ضمن دورية المعرفة والتكنولوجيا، أكاديمية المملكة المغربية، الدار البيضاء، المغرب، من 10-12مايو، 1993.

المراجع:
1.جيل دولوز، فيليكس غتاري، ماهي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1997، ص5 .
2.عمر كوش، أقلمة المفاهيم:تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت لبنان، ط1، 2000
3.محمد الشيخ، جاذبية المقاومة والتقليد، مطارحات في الفكر المغربي المعاصر، دار الهادي، بيروت لبنان، ط1، .2005.
4. محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، منشورات الزمان، الدار البيضاء، 2004

التهميش:.

[1])- طه عبد الرحمان ،حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي،بيروت،لبنان،ط2003،1424،1،ص55.

[2])- المصدر نفسه ص16.

[3])- المصدر نفسه ،ص 16.

[4])- المصدر نفسه، ص 90.

[5])- المصدر نفسه، ص 93.

[6])- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ، **تجديد** المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ،ط2، 1993ص 94.

[7])- المصدر نفسه، ص 293.

[8])- المصدر نفسه ص 294.

[9])- عمر كوش،أقلمة المفاهيم:تحولات المفهوم في ارتحاله،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، بيروت لبنان، ط1، 2000،ص 150.

[10])- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة:الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 1995، ص 14.

[11])- المرجع السابق،ص 151.

[12])- طه عبد الرحمان،فقه الفلسفة:الفلسفة والترجمة،مصدر سبق ذكره، ص15.

[13])- طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سبق ذكره،ص92.

[14])- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة:الفلسفة والترجمة، مصدر سبق ذكره، ص331.

[15])- المصدرنفسه، ص 335.

[16])- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة:القول الفلسفي، ج2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت 1999، ص129 .

[17])- المصدر نفسه، ص137.

[18])- جيل دولوز،فيليكس غتاري، ماهي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1997، ص5 .

[19])- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة:الفلسفة والترجمة، مصدر سبق ذكره، ص25.

[20])- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ، مساهمة في النقد الاخلاقي للحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2000. ص66.

[21])- المصدر نفسه، ص77.

[22])- المصدر نفسه ص 79.

[23])- المصدر نفسه، ص 81.

[24])- محمد الشيخ مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، ص 116.

[25])- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ، ص 78.

[26])- المصدر نفسه، ص 79.

[27])- المصدر انفسه، ص 93.

[28])- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، مصدر سبق ذكره، ص 94

[29])- طه عبد الرحمان، نظام العالم العلمي-التقني بين الممكن العقلي والواجب الخلقي، ضمن دورية المعرفة والتكنولوجيا، أكاديمية المملكة المغربية، الدار البيضاء، المغرب، من 10-12مايو، 1993.

[30])- المصدر نفسه، ص 126.

[31])- المصدر نفسه ، ص129.

[32])-محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مرجع سبق ذكره، ص 217.

[33])-طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص 5.

[34])-المصدر نفسه، ص 67.

[35])- محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، منشورات الزمان، الدار البيضاء، 2004 ص 156.

[36])- طه عبد الرحمان، روح الحداثة:المدخل لتأسيس حداثة إسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت،ط2006،1،ص 24.

[37])- المصدر نفسه، ص 24.

[38])- محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 216.

[39])- المرجع نفسه، ص 216.

[40])-محمد الشيخ، جاذبية المقاومة والتقليد، مطارحات في الفكر المغربي المعاصر، دار الهادي، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص213.

[41])- المرجع نفسه، ص 216.

[42])- طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سبق ذكره، ص 44.

[43])- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة: القول الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص 12.

[44])- ايمانويل كانط، ماهو عصر التنوير؟ ترجمة يوسف الصديق، مجلة الكرمل، العدد1984،12، ص65.

[45]) طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط1 ،2002 ، ص 133.

[46]) المصدر نفسه، ص84

47) المصدر نفسه، ص90

48) المصدر نفسه، ص 24 .