الأكاديمية للدراسات
الإجتماعية والإنسانية

الحداثة وسؤال الأخلاق في المدونة الفكرية لطه عبد الرحمن

Modernity and the Question of Ethics in Taha Abdurrahmen's Thoughts

د. بن سعيد محمد
أستاذ محاضر صنف "ب" معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية، المركز الجامعي نور البشير البيّض
bensaidmed67@gmail.com

ملخص

في مؤلفه "سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة)"الصادر عام 2000، المتبوع بمؤلفه الآخر"روح الحداثة (المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية)" الصادر عام 2006، عالج الأستاذ طه عبد الرحمن إشكالية الحداثة معالجة نوعية، تعكس تجربة فكرية مميزة، حيث تعامل مع المفهوم المنقول"الحداثة"تعاملا مغايرا ومخالفا لمعناه المتداول في الفلسفة الغربية. إن الإنسان يتحقق **بالقيمة الأخلاقية** التي هي أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه إلا ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي، من هذا المنطلق يعتقد عبد الرحمن، إنه بفقدان الأخلاق يختل نظام الحياة، ولذلك فإن **النقد الأخلاقي للحداثة** يقصد **الحداثة الغربية**، لأنها أخلت بالصفات الأخلاقية التي تعطي معنى للوجود الإنساني. والأمة الاسلامية ستبلغ الحداثة الحقيقية متى كانت على درجة متصاعدة من المجاهدة والارتقاء العام في **التخلق** مع الله والذات والغير وجميع الموجودات والمخلوقات. لذلك فإن الإشكالية التي تتمحور حولها هذه الورقة هي: **ما حقيقة العلاقة بين الحداثة والأخلاق في تحليلات طه عبد الرحمن؟ وكيف أعاد تأسيس مفهوم الحداثة على ضوء التفريق بين "روحها" و "واقعها"؟. وهل في هذه الإعادة إبداع أصيل أم تقليد لإبداع دخيل؟**

الكلمات الدالة : الحداثة، الحداثة الغربية، النقد الأخلاقي، الأخلاق، روح الحداثة، الإبداع الفلسفي، العقلانية ، النهضة ، المشروع الأخلاقي، الفلسفة.

Abstract

In his issue "The Question of Ethics" , (A Contribution to the Ethical Criticism of Modernity) published in 2000 followed by another issue intitled "The Spirit of Modernity" (An Introduction to the Foundation of the Islamic Modernity) published in 2006, the professor Taha Abdurrahmen treated the problematic of modernity in a very experimental way reflecting a distinct intellectual experience. He approached the concept of modernity differently from what is dealt with in Occidental Philosophy. The human value is realized through the ethical value which is prior to the rest of values. In other words, no act is to be undertaken unless it is judged through the scale of ethical values. From this point, Taha Abdurrahmen believes that by the loss of ethics, life will witness a disequilibrium; by "The Ethical Criticism of Modernity", we refer to occidental modernity because it has violated many ethical values that qualify human existence. In this sense, the Islamic nation could reach real modernity as much as it goes straight forward to illustrate such ethical values in man's relations with God, other humans and the rest of creatures. This paper tackles the following i : What is the real relationship between modernity and ethics in professor Taha Abdurrahmen's analysis ? How did he reinitialize the concept of modernity in differenciating its spirit from its reality? Is there any authentic creativity in this reinitilization or there is a simple renovation to what has already been realized?

Keywords: *Modernity, Occidental Modernity, Ethical Criticism, Ethics, The Spirit of Modernity, Philosophical Creativity, Reason, Ration, Renaissance, Philosophy, The Project of Ethics.*

مقدمة

يرى المفكر المغربي طه عبد الرحمن(1944–الآن)، أنه صار من الواجب إعادة النظر في المفاهيم الفلسفية خاصة باعتبارها المدخل الطبيعي والرئيسي للمعرفة، وهذا تفاديا –كما يقول– لـ"قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله لحد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف"[1]. في مشروعه الفكري ، نقف على مقدرة صاحبه على البناء والصياغة وفق

ترابط منهجي دقيق، واتساق محكم لمختلف الإشكاليات التي كانت محور اهتمامه.إننا ندرك ذلك بكل وضوح عندما نجد ذلك التناسق المنهجي والترابط العضوي ناظما لمختلف أعماله. إن الإنسان يتحقق **بالقيمة الأخلاقية** التي هي أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه إلا ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي، من هذا المنطلق يعتقد طه عبد الرحمن، إنه بفقدان الأخلاق يختل نظام الحياة، ولذلك فإن **النقد الأخلاقي للحداثة** يقصد **الحداثة الغربية**، لأنها أخلت بالصفات الأخلاقية التي تعطي معنى للوجود الإنساني. وأما الحداثة الاسلامية في جوهرها **حداثة أخلاقية**، على نقيض الحداثة الغربية التي تصدر في رؤيتها عن الفصل الجلي بين العلم والأخلاق، وإبعاد اللاعقل(الغيبيات) عن العقل. ولعل ما يقوم به الحداثيون ومن يقلدهم من العرب والمسلمين من وضع لحدود فاصلة مطلقة بين الأخلاق، والدين، والسياسة، ما يؤكد على هذا التوجه الجاف، الخال من القيم الروحية، رغم أن بعض الفلاسفة الغربيين من أمثال **ديكارت**، **سبينوزا**، **وكانط** وغيرهم، شيدوا تصوراتهم ونظرياتهم الأخلاقية على **النصوص الدينية** التي توارثوها.**والأمة الاسلامية** ستبلغ الحداثة الحقيقية متى كانت على درجة متصاعدة من المجاهدة والارتقاء العام في **التخلق** مع الله والذات والغير وجميع الموجودات والمخلوقات....

• الحداثة:المفهوم والدلالة

بعيدا عن التحديدات والانزياحات المركزة التي تطال مفهوم **الحداثة**[2] – هذا المفهوم الذي لا يخلو من صعوبة في الضبط وغموض في المعنى-يظل هذا المفهوم يظل لزجا، عصيا عن التحديد، بسبب كثرة التجاذبات، فليست هناك قوانين للحداثة، وإنما توجد فقط سمات لها، بل أكثر من ذلك ليست هناك نظرية للحداثة. وهي ليست بمفهوم ثقافي واجتماعي أو تاريخي، فعن أي شيء نتحدث إذا تناولنا مفهوم الحداثة؟

نستطيع القول بكيفية فيها بعض العموم أن الحداثة هي جملة التحولات الجبارة والهائلة، بل هي تلك"الاجتياحات" التي غزت مجالات الفكر والعلم والتقنية والمعرفة في الفضاء الأوروبي بعد مرحلتي النهضة والتنوير، يقول جان بودريار: " ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا، وليست بالتمام مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي ، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية فمقابل التنوع الجغرافي و الرمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس، يشع عالميا انطلاقا من الغرب"[3].

والحداثة فيما يعتبر الباحث المغربي محمد سبيلا، هي:"حركة انفصال، إنها تقطع مع التراث والماضي، ولكن لا لنبذه وإنما لاحتوائه وتلوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد. ومن ثمة فهي اتصال وانفصال، استمرار وقطيعة: استمرار تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة استدماجية له. هذا الانفصال والاتصال تمارسه الحداثة حتى على نفسها، فما يسمى بعد الحداثة لا يمثل مرحلة تقع خارج الحداثة و"بعدها"،إنه أقرب ما يكون إلى مراجعة الحداثة لنفسها لنقد بعض أسسها وتلوينها، فإذا ما غلب على دينامية الحداثة منطق الفصل والقطيعة، فإن ذلك وسم المراحل الظافرة للحداثة في ذروتها لتعود إلى توسيع وتليين آليتها ابتداء من منتصف القرن العشرين"[4]. وعندما نتوجه إلى الحداثة بهذا الفهم والتأويل، نكون قد عملنا على تقليص"**التماسف**" بين مختلف المقاربات التي أنتجتها وانتهجتها مختلف الذهنيات والإيديولوجيات، والمدارس الفكرية المتعددة وهو ما يجعلنا نتفق مع الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي **ريمون أرون** عندما يقرر":أن ثمة تحديدا واحدا اليوم، هو الشائع و البديهي ، يتناول الحداثة بوصفها عملية محققة تساعد على تنظيم الإنتاج عقلانيا، وذلك في سبيل إنتاجية تبلغ حدها الأقصى"[5]. رغم هذا التصور الذي نحاول إلباسه للمفهوم، فإننا ندرك أن في تحديده لا يخلو من دلالة "اصطلاحية فلسفية"، فنحن لا نستطيع الإفلات من اعتبار الحداثة مفهوم ذو حمولة فلسفية وإيديولوجية، ترتكز على أحداث ووقائع تميزت بها حقبة تاريخية معينة، في حيز جغرافي محدد. ونتفق تمام الاتفاق مع أحد الباحثين الجزائريين، عندما يعتبر أن الحداثة في بعدها الفلسفي هي خلاصة لاستنفاذ المخيال الأسطوري والرمزية الدينية والفنية لإرساء قواعد للخطاب ومعايير تصبوا الى الابتعاد عن الذاتية لتأسيس القول من خلال آليتها التي اتبعها العقل في عملية إقصاء للخيال وللامتجانس واللامعقول، فالحداثة الفلسفية قامت على محوري انفصال. محور يربط المعرفة بالذات ومحور يربط الوجود بالسلطة ينفصل الفكر في المحور الأول عن نظام أرسطي مسيحي للمعرفة ليعود إلى معطيات طورها أفلاطون وينفصل الفكر في المحور الثاني عن الثنائيات التي تخبط فيها العقل لإقرار المتجانس وإبعاد اللامتجانس"[6].

وللحداثة أسسها وخصائصها تتمثل فيما يرى الباحث العربي محمد المحفوظ في كتابه الموسوم بـ" "الإسلام، الغرب وحوار المستقبل" في جملة التجليات التالية:

– مرحلة تبلغها المجتمعات الإنسانية من خلال عملية **التراكم التاريخي**، والخروج من دائرة الوصاية التاريخية التي فرضت على العقل الإنساني في عصور الظلام.

– **الحرية** الإنسانية وتأكيد دور الإنسان الحر في مختلف ميادين المجتمع وقضاياه انطلاقا من حقوق الإنسان وتعزيزا للقيم الديمقراطية.

– **العقلانية** حيث يتجلى العقل بسيادته وهيمنته في مختلف جوانب الوجود الاجتماعي والسياسي تجليا لمبادئ التنوير وقيمه[7].

ولاشك ان الحداثة وفق هذا التحديد، لا يتم استيرادها من الخارج بل هي حالة تنبثق من صميم المجتمع، وهذا يعني حالة

تطور وتراكم تاريخي تتم في داخل المعطيات التاريخية للحياة الاجتماعية تمهد لعملية الحداثة وحضورها، كما وأنها فيما يلاحظ محمد المحفوظ، فيها تأكيد أهمية الوعي الإنساني، وضرورة الحضور الثقافي لهذا الوعي في مختلف مجالات الحياة حضورا يؤكد تنامي العقلانية والتنوير والقدرة على امتلاك اللحظة الذاتية في الوعي الاجتماعي[8].

والواقع أن كل تعريف ممكن للحداثة، يرتكز إلى فكرتين أساسيتين هما: فكرة **الثورة ضد التقليد**، وفكرة **مركزية العقل**. وهو ما ينطلق منه طه عبد الرحمن في تحليلاته وتأويلاته لإشكالية الحداثة، لنقترب من محيط مقاربته:

• طه عبد الرحمن قارئا للحداثة

أ. الحداثة توأم الإبداع

يعرض طه عبد الرحمن تعاريف كثيرة للكتّاب حول مفهوم الحداثة، فهناك من عرفها بأنها " النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، ومن قائل أنها"ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية:السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات"،بل نجد منهم من يقصرها على صفة واحدة، فيقول إنها"قطع الصلة بالتراث"أو أنها"طلب الجديد"أو أنها"محو القدسية من العالم"أو أنها"العقلنة"أو أنها "الديموقراطية" أو أنها "حقوق الإنسان"أو "قطع الصلة بالدين"أو أنها"العلمانية،...أو أنها "مشروع غير مكتمل"[9].

لاحظ عبد الرحمن ان تعدد هذه التعريفات أوقعها في تهويل لهذا المفهوم، حتى تبدو الحداثة وكأنها"كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها، تصرف الإله القادر بحيث لا راد لقدره"[10].إن هذه التعريفات وغيرها جعلت التقليد يترسخ أكثر، بحيث دخل الفكر المقلد في فتنة مفهومية يصعب الخروج منها، إنها ذلك التيه الفكري، فالمجتمعات الأخرى تصنع المفاهيم، من قبيل الحداثة والعقلانية والعولمة وما بعد الحداثة،الخ... مفاهيم لا يقوى المتلقي العربي والمسلم على استيعابها أو مضاهاتها، لذلك يقرر طه عبد الرحمن أن" المجتمع المسلم ما لم يهتد الى إبداع مفاهيمه،أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه، فلا مطمع من أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه."[11]. فالحداثة في رأيه: إبداع ، والإبداع لا يمكن إلا أن يكون ناتجا عن الاجتهاد الذاتي، فكل مبدع حداثي، وكل مقلّد غير حداثي، حتى وإن قلّد الحداثة نفسها، لأن التقليد هو نقيض الحداثة[12]. وبكلمة جامعة ينظر إلى الحداثة على أنها "**الإبداع، الذي يعني الابتكار والاجتهاد والاختراع**"[13]. وبما أن الحداثة مفهوم ليس من إبداعنا، فينبغي أن نعيد إبداعه كما لو أنه إبداعا من عندنا، وهذا هو الإبداع المطلوب، فإن لم نكن قادرين على إبداع المفاهيم، فليجب أن نكون قادرين على إعادة إنتاجها، وتلك هي مؤشرات الأمة القادرة على النهوض والبقاء والاستمرارية الفاعلة والمؤثرة.

ب ـ لا حداثة مع وجود التقليد

ينطلق طه عبد الرحمن من معارضة ذلك الرأي السائد عند الكثير من المفكرين والباحثين، القائل بأن الأخذ بقيم الماضي لا يؤدي الى أي إبداع أو تجديد، ولا يزيد إلا من تكريس التقليد وترسيخه. معتقدا ان في التراث قيم منتجة، وفي الحاضر قيم لا تنتج، ومن الحكمة والتبصر ان نسعى الى العمل بالقيم المنتجة، وترك القيم العقيمة بغض النظر عن الأبعاد الزمنية. وهو يندهش كثيرا الى تعاظم واتساع آفة "التقليد" التي هيمنت على الفكر والسلوك في المجتمع العربي والاسلامي المعاصر، وباستشراء هذا التقليد، أصيبت عقول مفكرينا بتيه فكري مافتئ يحول بيننا وبين إبداع حداثة عربية وإسلامية أصيلة. لذلك يقرر ان تكون حملته على التقليد لا هوادة فيها، سواء كان هذا التقليد سلفيا أو حداثيا. بل يعتبره أشنع عند الحداثيين منه عند السلفيين. فهؤلاء الحداثيين يقلدون تراث غيرهم رغم اعتقادهم أن الحداثة والتقليد ضدان لا يجتمعان.

ان الفئة المقلدة عند الأستاذ طه عبد الرحمن نوعان[14]:

1ـ **مقلدة المتقدمين**:هم أولئك الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين،حيث يعمدون الى إسقاط المفاهيم المحلية التي يحتويها المجال التداولي الاسلامي أو المفاهيم "المأصولة"بتعبيره، على المفاهيم الوافدة من الخارج(الغرب الحالي)،أي المفاهيم" المنقولة" كما يدعوها.وهؤلاء المقلدين لا يجدون حرجا في إسقاط مفهوم الشورى مثلا، على مفهوم الديمقراطية، أو مفهوم الأمة على الدولة،وهكذا...ان غايتهم كما يبدو هي رد المنقول الى المأصول، وهي عملية لا تعدو أن تكون إلا إيغالا في التقليد، بحيث تكون نتيجة تلك الجهود، هي سحق خصوصيات وروح المفاهيم المنقولة وإرغامها على التماثل والتماهي بالقوة مع المفاهيم المأصولة، في ذهول كبير عن المقاصد التي تحتويها هذه المفاهيم، وفي عدم من الوعي بمقتضيات المجال التداولي. ومن ثم تكون النتيجة الكبرى هي ترسيخ التقليد، والتوهم من ان ذلك هو "استراتيجية"في الإبداع والتجديد.وهذه الطائفة من المقلدة، وبالرغم من عيها بالوفاء للمحافظة على الأصول، إلا أنها تجهل – أو تتجاهل تمام التجاهل – قانون أساسي في الوجود، هو قانون الاختلاف، هو ما يترتب عليه إنكار ما في حضارات الآخرين من تجارب ونظريات وأنساق فكرية ومشاريع معرفية...، من الجدة والثراء والتنوع والأصالة والتميز...

2ـ **مقلدة المتأخرين**: هم أولئك الذين يقلدون المتأخرين من الغربيين، حيث يعمدون الى تبني استراتيجية مخالفة لمقلدة المتقدمين،فيعملون على إسقاط المفاهيم المنقولة على المأصولة، فيسقطون مفهوم العلمانية مثلا، على العلم بالدنيا، والحرب الدينية على الفتح،وهكذا...معتقدين أن ما تم تحقيقه من إنجازات منهجية، ومكاسب معرفية في مجالات المعرفة والعلوم، لاسيما في حقل العلوم الإنسانية،يشفع لمصداقية ومشروعية العمل بهذه الإستراتيجية، وهم بهذا السلوك

الفكري والمنهجي في رد المأصول الى المنقول، ليسوا أقل خطرا عن سابقيهم من طائفة مقلدة المتقدمين، فيصيرون في اتجاه يفضي بهم الى محو خصوصية المأصول، وإنكار ما فيه من جدة وأصالة، محاولين تطويعه وإرغامه على مطابقة المنقول ومماثلته، بل والذوبان فيه، يقول طه عبد الرحمن:"ظاهر أن كلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه."[15]. ان التقليد إذن، يقف حاجزا، يمنع التجديد النظري والفكري في العالم العربي والاسلامي منذ زمن ابن رشد، فهذا الأخير "وضع أصول التقليد في الفلسفة، وبدا أبرز مشرع له،... أمد المحدثين بمشروعية هذا التقليد، وسهل عليهم طريق ممارسته."[16]. والمعاصرون من المتفلسفة العرب لم يزدادوا إلا شغفا بتقليد المقلدين،واقتفاء آثار خطواتهم، فلا نجد في أفكارهم أو أقوالهم معالم إبداع أو تجديد، فهم"يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا منذ زمن غير بعيد توماويين أو وجوديين أو شخصا نيين أو ماديين جدليين ...كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها، وقد ينقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة، من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحي من نفسه، بل مع وجود الاعتزاز بفعله، وحصول الاغترار بعلمه، كل ذلك بحجة أن ينهض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية أو أن ينهض بواجب الاستجابة للشمولية الفلسفية"[17]. لقد بدا لطه عبد الرحمن أن تقليد الفلسفة المنقولة،قد تمكن من نفوس وعقول المتفلسفة العرب المعاصرين، وبلغ مبلغا لم يعودوا قادرين معه على تصور نقيض لما يقلدون، أو ابتكار مثيل له[18]. فلا مطمع للمتفلسفة العرب من الخروج الى التجديد، أو الى تحصيل اليقين النافع - ومن ثم اجتثاث هذا المشهد السائد في الفكر العربي المعاصر- إلا بالوعي بأهمية بناء مقومات وتهيئة شروط الإبداع والتجديد، التي لا تكون إلا بالتحرر من قيود التقليد ،والتحرر أيضا من جاذبية الحداثة الغربية. وهذا كله لا يتحقق في نظر الأستاذ طه عبد الرحمن إلا بالالتزام بمقتضيات وقواعد المجال التداولي العربي الاسلامي، ومن ثم نتمكن من:"خرق حجاب التقليد الذي ظل مستبدا بالعقل الفلسفي العرب بما ينيف عن ألف سنة، وتمكين المتفلسف العربي من القدرة على التصرف في المنقول الفلسفي على الوجه الذي يوافق مجاله العربي أو اختياره الفكري..."[19].

من الأقوال الشهيرة لطه عبد الرحمن "ألا أنه لا يكون لنا من الحداثة والمعاصرة، إلا ما لنا من القدرة على الإبداع والمبادرة"[20].

فكيف يتم التحرر من الحداثة المقلدة، وتحقيق الحداثة المبدعة؟أي كيف السبيل الى الخروج من ضيق حداثة الزمن الى سعة حداثة القيم؟وبعبارة أكثر اختصارا ووضوحا: كيف نكون مبدعين للحداثة، لا ناقلين لها؟

ج- روح الحداثة ومبادئ تطبيقها

يعتقد الأستاذ طه عبد الرحمن أن هناك فرقا بين واقع الأشياء وبين روح الأشياء.والمقصود بروح الأشياء هو جملة المبادئ والقيم التي يكون ذلك الواقع تجسيدا وتطبيقا لها، فالحداثة لها واقعها ولها روحها[21]. أي أن الأمر الجدي والجوهري هو الذي يقصد البحث عن الحداثة كقيم، لا عن الحداثة كواقع. ان هذا التفريق بين واقع الحداثة وروحها هو الأرضية الصلبة التي سيشيد عليها طه عبد الرحمن تصوراته وتأويلاته للحداثة، فلقد بات في خلد الرجل أن جميع الأمم الحضارية تتساوى في الانتساب الى روح الحداثة إذا ما تم الأخذ بالمبادئ والأسس التي تقوم عليها وتتقوّم بها. ومن ثم فالقضية الجديرة بالبحث والمعالجة هي تلك التي تسعى الى الخروج من واقع الحداثة الغربية بتطبيقاتها المعروفة والمشهودة الى روح الحداثة بقيمها الإنسانية ذات الاحتمالات التطبيقية اللامحدودة. فما هي هذه المبادئ؟

لاشك ان الحداثة الغربية ومناصريها من المقلدة، تزعم انها هي الحداثة الكلية الكونية،على أساس وحدة العقل والتاريخ. لا يتفق طه عبد الرحمن مع هذا الطرح ويراه مخالفا لمقتضيات الفطرة الإنسانية،التي تتأسس على القيم الدينية والأخلاقية وترتكز على الشعور الإيماني.

وهذا "التشييء" للحداثة مرده الى الخلط بين روح الحداثة وواقع الحداثة. يحدد طه عبد الرحمن روح الحداثة الاسلامية في مبادئ[22] ثلاثة هي:

أ- **مبدأ الرشد**: ومضمونه اختصارا، الالتزام بقاعدة سلوكية ومعرفية، يمكن صياغتها في العبارة التالية:"لا تقبل وصاية أحد على تفكيرك".ان العمل وفق هذا المبدأ يخرج صاحبه من حالة القصور والإتباع الى حالة النضوج والرشد. وهو مبدأ ضروري وأساسي ويتفق مع التصور الاسلامي للحداثة. ومن دونه، لا يزداد التقليد إلا تعاظما.فما نراه اليوم هو أن "مقلدة المتأخرين" لم يتمكنوا من تحقيق مبدأ الرشد، والقول بان الحداثة الاسلامية تتحقق بهم، هو قول دونه ولوج الجمل في سم الخياط. والقصور[23] كما يفهمه طه عبد الرحمن هو"اختيار التبعية للغير"، وهذه التبعية أشكال ثلاثة هي: اتباعية استنساخية وآلية[24].

ويبنى مبدأ الرشد على ركنين أساسين هما: الاستقلال والإبداع. **فالاستقلال** هو بلوغ مستوى يمكن من الوصاية على الذات والفكر والعمل بحيث يستطيع الإنسان الراشد تحقيق ذاتيته في التأمل والنظر والتفكير والفعل،ومن ثم يكون هو منطلق الحركة. **وأما الإبداع**، فيعكس قدرة هذا الإنسان على السعي الى "أن يبدع أفكاره، وأقواله، وأفعاله، وكذا أن يؤسس

هذه الأفكار والأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده، أو على قيم سابقة يعيد إبداعها حتى كأنها قيم غير مسبوقة"[25].

ب. مبدأ النقد: انه يعني اختصارا، تملك ناصية الفكر النقدي، و يمكنا التعبير عنه في صيغة قاعدة سلوكية نقدية ومعرفية، كالآتي:"لا تتلق ما يصل إليك على أنه مسلمات وحقائق ملزمة". ولقد كان القدامى من المسلمين ينعتون هذا الأسلوب في النقد بـ"الاعتراض" أي أن المتلقي يعترض على ما يعرض عليه، وما يصل إليه، حتى تقوم الأدلة والشواهد عليه والتي يأتي بها الناقل – المدعي - ويعرضها أمام نظره. ومن البين أن هذا المبدأ يقوم ويتأسس على المطالبة بالتدليل كي يتحقق التسليم به. ولذلك فهو ضروري وأساسي، لأنه يعكس مدى قدرة العقل كفاعلية متجددة على التلقي المفيد وذلك بإعمال النظر التمحيص، وإصدار الأحكام نفيا أو إثباتا.

يقتضي هذا المبدأ عند طه عبد الرحمن أن :"الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد الى حال الانتقاد"[26]. وهو ينبني على ركنين أساسين هما: التعقيل والتفصيل.

فالتعقيل أو العقلنة، هو الاستناد الى مبادئ العقلانية(التنبؤ، التجريب، الحساب، التقنين والتطبيق). أي أن الظواهر العلمية، والسلوكات البشرية، ومختلف المؤسسات الاجتماعية، ينبغي أن تكون خاضعة لهذه المبادئ، التي بفضلها "نتمكن من أن نحقق على التدريج أشكالا مختلفة من التقدم والتطور في الإحاطة بهذه الظواهر والمؤسسات والسلوكات والموروثات"[27]. **وأما التفصيل أو التفريق**، فهو تحويل العناصر المتشابهة في الشيء إلى عناصر متباينة من أجل ضبط آليات كل عنصر منها، ففي مجال الثقافة مثلا، يكون التفصيل في القيم النظرية، والقيم العلمية، والقيم الرمزية. وفي ميدان المعرفة، يظهر التفريق بين العلم والفن والسياسة والأخلاق. وفي الحقل الاجتماعي، يتجلى التفريق في تباين وظائف وأدوار الأفراد والجماعات الفاعلة..."[28].

والانتقال من التعقيل المقلد الى التعقيل المبدع،لا يكون إلا من خلال تقويض ودحض لبعض المسلمات الغربية من مثل"أن يعقِل العقل كل شيء"، فالعقل لا يمكن ان يدرك ذاته بذاته ،ويتعذر عليه إدراك الكل، لأنه جزء من كل، وعقل العقل يحتاج إلى عقل أقوى منه. وما دام العقل جزء من كل فمن غير المعقول أن يحيط الجزء بالكل. وكذلك مسلمة "أن الإنسان يسود الطبيعة" فهي باطلة من الأساس، فسيد الشيء هو مالكه والإنسان لم يخلق الطبيعة ولا هي مخلوقة بأمر – أو اقتراح أو طلب منه - بل سخرت له، يقول طه عبد الرحمن: "الطبيعة أم الإنسان وليست أَمَةً له فقد خرج من رَحِمها كما خرج من رَحِم أُمِّه التي ولدته والوالدة لا تكون أَمَةً لولِدها"(29). فالعقل في التصور الاسلامي للحداثة يواد الطبيعة ويراحمها ولا يصارعها ويغالبها، والتعقيل المبدع يتميز بأنه يكون موسعا وليس مضيقا،وكذلك متنوعا وليس أحاديا،ولذلك فان التعقيل الاسلامي هو ميثاق كوني شامل"يشمل العوالم كلها، المرئي منها وغير المرئي"[30].

يرفض طه عبد الرحمن أن يكون معيار التحديث، هو اعتماد التفصيل المطلق، كفصل السياسة عن الدين،أو فصل الحداثة عن التراث،أو فصل العقل عن الدين،الخ....ولذلك فالانتقال من التفصيل المقلد الى نظيره المبدع يقتضي الإقرار بان الحداثة قد وقعت في هذا التقطيع. فالفصل بين الحداثة والدين لا ينبغي أن يكون مطلقا، ذلك أن في الأفكار والتصورات الحداثية الكثير من المضامين والأساليب التي لا تتعارض مع الدين، فالدين لا يتعارض مع العقل، ولا يعارض نموه وتطوره. وهكذا فالوعي بالحداثة، شرط أساسي في الانتقال من التعقيل المقلد الى التعقيل المبدع، وكذلك في الانتقال من التفصيل المقلد الى التفصيل المبدع، لأن "الحداثة لا تنال إلا بالإبداع، بمعنى أنه على الحداثي(....) أن يبدع في تعقيله للأشياء وتفصيله لها"[31]. وإذا كانت الحداثة الغربية على مستوى تطبيق هذا المبدأ تتأسس على التعقيل الأداتي، وعلى التفصيل المطلق، فان التطبيق الاسلامي لروح الحداثة، يقوم على التعقيل الموسع، وعلى التفصيل الوظيفي الموجه. ولقد قدم طه عبد الرحمن نماذج حية استقاها من الواقع المعاصر،كنظام العولمة(بالنسبة للتعقيل)، ونظام الأسرة في الغرب(بالنسبة للتفصيل)، حيث انتهى الى القول بأن "التعقيل الاسلامي يدفع المضار الناتجة عن التعقيل العولمي(...) وأن التفصيل الاسلامي يدفع المضار التي تنتج عن ممارسة التفصيل داخل الأسرة الغربية"[32].

ج. مبدأ الشمول: ويعني أن من صفات الحداثة أنها تنتشر في المجتمعات كلها، وفي المجالات كلها، أي أنه لا يمكن حصر الحداثة في مجال مخصوص، لأن"الأصل في الحداثة، الإخراج من حال الخصوص الى حال الشمول"[33]. والخصوص على نوعين:

- خصوص المجال: حيث يكون وجود الأفراد في دائرة جغرافية محددة.

- خصوص المجتمع: حيث ان أولئك الأفراد يتصفون بصفات حضارية وثقافية معينة.

والشمول الحداثي لا يتحقق إلا بتجاوز الخصوصية في هذين المجالين،أي الخروج من مضايق الخصوصية الجغرافية والثقافية الحضارية الى فضاء الكونية والعالمية. ومبدأ الشمول يحتوي هو الآخر على ركنين مهمين هما: التوسع والتعميم.

فالتوسع، يعني ان أفعال الحداثة تطال كافة المجالات الحياتية،وجميع مستويات السلوك،ان الفعل الحداثي ينبغي أن ينفذ ويؤثر في ميادين العلم والدين والفكر والسياسة والأخلاق والاقتصاد،الخ...كما يوسع النقد، بحيث لا يفلت شيء من قبضة النظر العقلي.يقول طه عبد الرحمن:"...الروح النقدية التي تتمتع بها الحداثة، تجعلها لا تفرق بين مجال ومجال في واجب الاستيفاء لمقتضيات النظر العقلي"[34].

وأما التعميم، فيشير إلى أن أفعال الحداثة تتعدى الحدود

الجغرافية والتاريخية والحضارية، فمنتجاتها وقيمها، ترتحل الى كافة المجتمعات، لتبدأ عملية محو الخصوصيات والفروق بالتدريج وهذه هي العولمة، بحيث تتغير دلالات بعض المفردات من مثل الإنسان والمكان، ويتقلص الزمن، وتتزايد وسائط الاتصال الخ...

والانتقال من التوسع المقلد الى التوسع المبدع يقتضي دحض بعض المسلمات من قبيل أن الحداثة قدر محتوم، وهو موقف استسلامي انهزامي يجب رفضه، يقول طه عبد الرحمن:"ان الحداثة كما شاء لها الغرب أن تكون، لم تفرض عليه من خارج بطبيعة الأشياء، ولا من فوق بإرادة الإله، وإنما وضع قواعد بنائها بمحض إرادته وأنشأ مؤسساتها من عنده"[35]، وكذلك مسلمة ان الحداثة تورث القوة الشاملة، فهي مردودة، لأن القوة لا ينبغي فهمها في إطارها الضيق، فالحداثة الغربية بإنجازاتها الضخمة، حققت القوة المادية ليس إلا، ولم تؤدي بهم إلا الى مزيد من الغطرسة والاستبداد والعنف، بدل العقل والحوار والديمقراطية. وبهذا تكون هذه الحداثة "قد ورثت أهل الغرب ضعفا روحيا فاحشا على قدر هذه القوة المادية الساحقة"[36].

ويغدو واضحا أن من مسلمات التوسع المبدع في التطبيق الاسلامي للحداثة هو أن الإنسان أقوى من الحداثة، وهو يملك"القدرة على أن يبدع حداثة ثانية - أي واقعا حداثيا – أفضل منها"[37]. كما أن الواقع الحداثي ينبغي أن يستوعب روح الإنسان مثلما يستوعب بدنه.وفي هذا توسع مبدع في روح الحداثة بلا أدنى شك. وأما الانتقال من التعميم المقلد الى التعميم المبدع يقتضي هو أيضا العمل على درء بعض الآفات،من مثل ان قيم الحداثة قيم كونية، ولقد فات أنصار الحداثة الغربية أن هناك فرقا بين روح الحداثة وواقعها، ولذلك كان التطبيق الغربي للحداثة"تطبيق محلي تولى أصحابه إلزام الشعوب به وفرضه على واقعها، فهو إذن عبارة عن المحلي الذي رفع الى رتبة الكوني عنوة"[38].

بناء على هذا التحليل، نخلص الى النتيجة التالية: أن روح الحداثة الاسلامية لها خصائصها: فهي روح **راشدة وناقدة وشاملة.**

ان التمييز بين روح الحداثة وواقعها،تترتب عليه نتائج منها:

- أن الحداثة ليست تطبيقا واحدا، فهي روح لا تتجلى في مظهر واحد، ولما كانت هذه الروح جملة من المبادئ وليست مبدأ واحدا، فالمبدأ كما يضيف طه عبد الرحمن"لا يستنفذه أبدا تطبيق واحد، إذ هو بمثابة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة"[39].

- عدم التناسب والتوافق بين روح الحداثة وواقعها، فواقع الحداثة الغربية ليس إلا وجها من وجوه التطبيقات الممكنة – و اللامحدودة كما عبرنا- لهذه الروح، ولما كان لكل مجتمع خصوصياته فانه يمكن القول أن لكل مجتمع حداثته الخاصة، أي أن الواقع الحداثي واقع خاص. ويلاحظ طه عبد الرحمن أن واقع هذا التعدد موجود، فالحداثة الغربية هي في حقيقة أمرها حداثات متعددة، فهناك حداثة ألمانية، وحداثة فرنسية، وثالثة انغليزية، الخ...

وهكذا فروح الحداثة ليست ملكا لمجتمع متحضر مخصوص، أو تطبيقا فريدا في عصر معين، فالجميع يتساوى في الانتساب الى روح الحداثة، ولذلك لا يستبعد - في منظور - طه عبد الرحمن أن تكون روح الحداثة قد تحققت في الماضي عند أمم غابرة.ان روح الحداثة ممكنة التطبيق في مجالات تداولية متباينة تمام التباين،وهي القاعدة التي أرسى عليها طه عبد الرحمن إيمانه بضرورة السعي في إنجاز حداثة إسلامية متميزة، مصدر أصالتها هو خصوصيات المجال التداولي الاسلامي. ان قيام حداثة إسلامية، أو بالأحرى، تحقيق تطبيق إسلامي لروح الحداثة، يقتضي تهيئة شروط موضوعية عامة منها:

- العمل على اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة،حيث كان من نتائج ذلك التطبيق المنحرف أن أدى في أحوال كثيرة الى" نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها،أو يراهنون عليها"[40].

- أن الحداثة لا تكون إلا تطبيقا محليا داخليا، وليس تطبيقا خارجيا، فلا وجود لحداثتين داخلية وخارجية، والادعاء بأن ماهو خارج الحداثية الغربية يمكن وصفه بالحداثة الخارجية لا يقوم على أي أساس، إذا ما وضعنا في اعتبارنا ان الحداثة ليست سوى تطبيق مباشر لمبادئها، فلا حداثة إلا من الداخل والقول بحداثة"برانية "إنما هو: "تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية، بل تطبيق يرفع التطبيق الغربي الى رتبة الروح، منقطعا كليا عن الروح الحقيقية للحداثة"[41].

- أن الحداثة لا تكون إلا إبداعا، إبداع فيه جلال وجمال، لأن عملية الإبداع في صميمها هي عملية جمالية، انها تعني رمز نشأة الجديد وميلاد الممتع، فالحداثة الحقة هي تلك التي يتمكن أصحابها من روح العصر، أي هي المسايرة المبدعة للعصر ولمقتضياته، ومن ثم فالحداثة واجب عيني[42].

- **طه عبد الرحمن ناقدا للحداثة الغربية (التصدي الأخلاقي للعقلانية):**

- ان واقع الحداثة الغربية ،بهذه التطبيقات، قد أدى بالإنسان الى الوقوع في آفات أخلاقية لا يمكن حصرها، وليس هناك من مخرج سوى التطبيق الاسلامي لروح الحداثة،على أساس المبادئ التي تم عرضها، وكذلك وفق ضوابط وغايات أخلاقية، ستعطيها بلا أدنى شك، الصفة العالمية، وتعيد للحداثة روحها الأصلية، ففي نظر طه عبد الرحمن،إنه بفقدان الأخلاق يختل نظام الحياة، ولذلك فان النقد الأخلاقي للحداثة يقصد الحداثة الغربية،لأنها أخلت بالصفات الأخلاقية التي تعطي معنى للوجود الإنساني. ان الإنسان يتحقق بالقيمة الأخلاقية، يقول طه عبد الرحمن :"القيمة الأخلاقية اسبق على غيرها

من القيم،بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي"[43].

والأفعال التي يأتيها الإنسان كلها ذات دلالة وقصد، منها ما قد يحط منه، ومنها ما يرفعه ويزيده سموا وتطلعا الى كمال أحسن.إن للأفعال إذن لباسا قيميا إذا تجردت منه تصير أفعالا آلية. ان الأفعال التي يظن انها فاقدة لأساسها القيمي هي أفعال عقلية لكنها:"لا تمثل إلا الجانب الآلي من القوة العقلية التي يتمتع بها الإنسان، وعلى الرغم مما حققته تاليتها في صورة أجهزة عالية الدقة من تقدم مادي، فإنها تبقى الجزء الأخس من العقل، بل تبقى الجزء الأسهل ضبطا وامتلاكا،مقارنة بأفعاله التواقة إلى الكمال[44]. ولذلك يعيب الأستاذ طه عبد الرحمن على دعاة الإصلاح المسلمين انسياقهم وراء ذلك الوهم، حيث اعتقدوا ان قوة وعزة الأمة في التشييد والبناء والإكثار مما هو مادي، بيد ان الأمة كما يقول :"أحوج الى البدء بتجديد الإنسان منها في تشييد العمران"[45].

يبدو واضحا،أن الحداثة الاسلامية في الخطاب الفكري لطه عبد الرحمن، هي في جوهرها حداثة أخلاقية، على نقيض الحداثة الغربية التي تصدر في رؤيتها عن الفصل الجلي بين العلم والأخلاق، وإبعاد اللاعقل(الغيبيات) عن العقل. ولعل ما يقوم به الحداثيون ومن يقلدهم من العرب والمسلمين من وضع لحدود فاصلة مطلقة بين الأخلاق، والدين، والسياسة، ما يؤكد على هذا التوجه الجاف، الخال من القيم الروحية، رغم أن بعض الفلاسفة الغربيين من أمثال ديكارت، اسبينوزا، وكانط وغيرهم، شيدوا تصوراتهم ونظرياتهم الأخلاقية على النصوص الدينية التي توارثوها. ان الحداثة التي لا أخلاق فيها تكون ضيقة ورؤيتها قاصرة، ولا تستطيع أن"تزودنا بأسباب العقل الكامل"[46].

ينعت طه عبد الرحمن الحضارة الغربية المعاصرة المتكئة على التحديد اليوناني الأصلي لمفهوم العقل(أي اللوغوس)، بـ"حضارة العقل" و"حضارة القول" على اعتبار أن من دلالات اللوغوس، أنه يفيد معنى "القول"، حتى ان الافتتان والتمجيد للخاصية العقلية، جعل أهل تلك الحضارة يتوهمون أن فهمهم للحضارة وفهمهم للعقلانية متطابقان.

يهدم طه عبد الرحمن هذا الفهم ويراه ناقصا وظالما حين عرضه أمام مقتضيات الأخلاق الاسلامية، بحيث:"تكون الحضارة الحديثة من حيث هي حضارة عقل حضارة ناقصة، وتكون من حيث هي حضارة قول حضارة ظالمة"[47]، ذلك أن العقلانية عنده تتوافق تمتم التوافق مع الأخلاق الاسلامية، فكيف يقارب ذلك؟. إن المفكرين والمتفلسفة من العرب والمسلمين لم يتفقوا على معنى للعقلانية يكون مصدره مجالهم التداولي، رغم أن عدم اختلافهم في الدعوة الى ممارستها، ولكن بسبب أنهم لم ينتبهوا الى:"ضرورة تجديد النظر في مسألة العقلانية، وذلك بأن يتعاطوا لتمحيص مبادئها ومناهجها وقيمها، حتى يتبيّن لهم مدى وحدود وفائها بالأهداف الإصلاحية والتغييرية التي عُلقت عليها واستُعملت لأجلها"[48]. ينتدب طه عبد الرحمن نفسه لهذه المهمة النقدية العسيرة ويرى نفسه مسؤولا على المساهمة في النقد المطلوب للعقلانية الذي سببته تلك الغفلة، وتصحيح مساره الذي ينبغي أن يستمر فيه.

لا يمكن تحديد تعريف للعقلانية من دون تحديد معايير بها تضبط، وهذه المعايير ثلاثة يوجزها طه عبد الرحمن قائلا:" "معيار الفاعلية" الذي يقول بتحقق الإنسان عن طريق الأفعال، و"معيار التقويم" الذي يقضي بأن تستند هذه الأفعال الى قيم معينة، و"معيار التكامل" الذي يجعل هذه الأفعال الموجّهة متضافرة فيما بينها ومكملا بعضها لبعض"[49]. وهذه المعايير لا نجد لها ذلك الحضور عند التحليل النقدي والتمحيص لذينك التعريفين الغربيين الشائعين، اليوناني الأرسطي، والديكارتي المحدث، الحاضران في الخطاب الفلسفي والفكري العربي والاسلامي قديما وحديثا، فالتعريف الأرسطي القائل بأن العقل هو" جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة" يجعل تصوره للعقلانية :"يخل بمعيار الفاعلية ومعيار التكامل الضروريين في تعريفه لها مع إساءة استعمال معيار التقويم"[50]. وأما التصور الديكارتي للعقلانية القائم في حمله على معنى "استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولاسيما الرياضية منها"، فهو تصور ينبغي أن ينطلق، ابتداءً، من تشريح العبارة "المنهج العقلي العلمي" لمعرفة مدى استجابتها لشروط المعايير السالفة الذكر. يقول طه عبد الرحمن:"وإذا تبيّن ان معيار التقويم يتعلق بالمقاصد، وان معيار الفاعلية يتعلق بالوسائل، وأن معيار التكامل يتعلق بالنفع في المقاصد والنجوع في الوسائل، حُق لنا أن نتساءل هل يستجيب المنهج العقلي دو الأصل الديكارتي لشرط **النفع في المقاصد**، ولشرط **النجوع في الوسائل**؟"[51].

يركز طه عبد الرحمن كثير على ما يمكن تسميته بـ"**المقاصدية**" في تحليلاته على هذا المستوى، فلقد بيّن في مؤلفه "العمل الديني وتجديد العقل" على أن العقلانية المجردة – كما أشرنا إلى ذلك آنفا- تتصف بصفات ثلاث هي **النسبية والاسترقاقية والفوضوية**، وهو ما يشكل ما أسماه بـ"**الحدود الواقعية**" لتلك العقلانية[52]، بحيث أن هذه العقلانية تجلب الضرر، ومن ثم تكون غير محققة لنفع المقاصد، يقول طه عبد الرحمن:"يتضح لنا من النظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث، أن هذا المنهج قد يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، ويطلب الاسترقاق بدل التحرير، ويطلب الفوضى بدل النظام"[53]. كما أنها تجلب عدم النجوع في الوسائل وذلك لأن تفحص تلك الوسائل يفضي بنا فيما يقول طه عبد الرحمن إلى:"أن هذه الوسائل قاصرة غير ناجعة، وذلك بسبب تكلفها للموضوعية، ووقوفها عند الظواهر المقيدة بالزمان والمكان، وأخذها بالوسائط المادية"[54].

لما كان النقص والقصور ظاهرين، وجب الارتقاء إلى عقل

أسمى، لا يقصي المجرّد ولكنه ينشد "العمل"، عقل يتوسل بالقيم الأخلاقية، بحيث تكون فيه المقاصد نافعة والوسائل ناجعة.وبالرجوع الى التقسيم الثلاثي الذي حدده طه عبد الرحمن للعقل ،يكون من البديهي استنتاج أن هذا العقل أو هذه العقلانية المنشودة ستكون محققة على مستويي التسديد أو التأييد، فكيف يبرهن على ذلك؟.

عندما يكون العمل هو المقياس الأساسي في كل تقييم معرفي أو سلوكي، تكون العقلانية غير مجردة، أي عملية، ولذلك لا يتردد طه عبد الرحمن في التنويه بهذين النوعين من العقلانية العملية: العقلانية المسددة والعقلانية المؤيدة، فالأولى تكون فيها المقاصد نافعة، بحيث يكون معيار التقويم مستوفيا لشرطين هما:الثبات والشمول، دون أن يعني ذلك أن الوسائل تكون ناجعة، على أساس أن معيار الفاعلية المتصف بصفتي التغير والخصوص قد لا يحصّله المتخلق، بينما يتحقق في الثانية النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل معا:

- في العقلانية المسدّدة، يسعى الإنسان المتخلق إلى إدراك مقاصد الشريعة بحكم ثباتها ونفعها(وهي المقاصد التي حددها الإمام الشاطبي في مؤلفيه "الموافقات " و"الاعتصام" والتي أخذ بها جمهور علماء الأصول، وهي:المقاصد الضرورية والمقاصد الحاجية و المقاصد التحسينية). فهذا النزول إلى مرتبة أعلى من مرتبة التجريد، ما كان ليتم لولا هذا العقل الذي يسّر له سبل الاهتداء إلى هذه المقاصد، ومن ثم يكون معيار التقويم قد تحقق، لكن معيار الفاعلية قد لا يتحقق بسبب آفتي"التظاهر" و"التقليد"، فوقوع المتخلق في الآفة الأولى يجعله ينزلق إلى الانصراف عن التقرب إلى الله، ويتجه في التقرب إلى البشر، فيطفو على ظاهر أفعاله "التكلف"و"التزلف"و"التصرف"، وهي وسائل تفتقد إلى اليقين في نجوعها، وأما في الآفة الثانية، فيقع في أقسام ثلاثة من التقليد:الاتفاقي والنظري والعادي[55]، وهي أيضا وسائل لا يقين في نجوعها.

- وأما في العقلانية المؤيدة، فالمتخلق يحصل اليقين في الوسائل، وذلك بفضل العمل المضاف الذي حصلّه فوق ذاك العمل الذي حصّل به اليقين في المقاصد، وما كان ليبلغ ذلك المستوى من التحصيل، لولا استيفاء جملة من الشروط،حددها طه عبد الرحمن في ثلاثة، حيث يقول:"إذا استوفى المتخلق هذه الشروط الثلاثة: "عدم انفكاك القول عن الفعل"، "عدم انفكاك المعرفة بالله عن العلم بالأشياء"، و" عدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة"، صارت أفعاله في تغيرها وخصوصيتها وسائل موصلة توصيلا حقيقيا إلى المقاصد النافعة، أو قل صارت وسائل ناجعة"[56].

إن القول بأن الحداثة روحها أخلاقي عند طه عبد الرحمن، يعني ان الصوفي عندما يعظم الشرع فانه في حقيقة الأمر يسعى أيضا الى تعظيم المعارف النقلية والذوقية، تحقيقا للمقصد الأسنى وهو معرفة الله، ولذلك يصر طه عبد الرحمن على المرافعة من أن الإصلاح الروحي والأخلاقي القائم عل نبذ العنف أو التغيير الثوري يترجم الاتصاف بأوصاف العقلانية المؤيدة.ومن ثم تكون الحداثة المؤيدة أكمل وأيقن، وتبعث في الأمة روح التجديد.

الخاتمة

إذا كان يصعب الإحاطة بالجوانب التفصيلية الدقيقة لمشروع طه عبد الرحمن الذي يحتاج إلى دراسة طويلة مستفيضة فإن الأمر الأكثر صعوبة هو محاولة تقيميه، خاصة وأن صاحبه مازال يواصل العطاء، مما يعنى أن هذا المشروع يمكن الإضافة إليه، كما أنه يقبل التعديل أو التغيير. وقد يبدو ان نظريته قد تحتوي على بعض اليوتوبيا أو المثالية ، إذ أنه يحيل في الغالب إلى مشروع أكثر مما يشير إلى واقع بعينه، وإن كان هذا البعد اليوتوبى لم يحصر المشروع في دائرة المستحيل أو عدم قابليته للتحقيق.

لاشك أننا أمام صاحب دعوة صريحة الى نقد العقلانية الحداثية الغربية، طلبا لإنقاذ الإنسانية من مفاسد الحضارة الغربية. لقد أراد طه عبد الرحمن رسم "معالم فلسفة عربية إسلامية جديدة تنزل السؤال حول كيفية الالتحاق بالغرب منزلة أدنى،وترفع السؤال حول كيفية المساهمة في إخراج الحضارة الإنسانية من مآزق الحداثة مرتبة أعلى"[57].

نعود الى موضوعة روح الحداثة، لنعيد التأكيد على أنها في جوهرها مقولة غربية ،أي أنها مفهوم منقول، فالتمييز بين الحداثة وروحها هي فكرة تنسب الى الفيلسوف المعاصر صاحب الفكرة الشهيرة"الحداثة مشروع غير مكتمل" الألماني **يورغن هابرماس**(1929-الآن) والذي لايزال بدوره يواصل العطاء المعرفي،حيث تفرد بفكرة قيم الحداثة والتحديث في كتابه"القول الفلسفي للحداثة"(ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية،دمشق،1995)،فلقد بدا لهابرماس أن تراث وقيم فلسفة الأنوار، يتعرض لمساءلات ومراجعات تفكيكية وبنيوية أركيولوجية ذات صبغة تدميرية، من قبل فوكو دولوز، وبلا نشو وغيرهم.... ومع ذلك فإن إعادة إنتاجها في الوسط التداولي العربي الاسلامي وفق الإخراج الطهائي لها،ينم عن قدرة على التعامل الواعي مع الوافد من المفاهيم.

وأخيرا نقول مع الباحث المغربي خالد حاجي:"مشروع طه عبد الرحمن النقدي، وإن بلغ درجة عالية من البيان والتماسك، يظل في اعتقادنا بحاجة الى شرح وتقديم، فطه عبد الرحمن إذ يدعو الى نقد العقلانية، قد يصنف عند دعاة العقلانية في قائمة اللاعقلانيين، وأما حين يساهم في نقد الحداثة، داعيا بذلك الى وضع إشكاليات النهوض العربي والاسلامي في إطارها الإنساني الأوسع، قد يجرد الفكر الاسلامي والعربي القائمين على ثنائية"الأنا والآخر" من أسباب الفعالية السياسية المباشرة،مما قد يجعل مشروعه محط انتقادات سطحية،الهدف منها – في أحيان- كثيرة هو تزهيد القراء فيه"[58]. وأراني متفقا تمام

الاتفاق مع أحد الباحثين الجزائريين عندما يقول:"طه عبد الرحمن كمفكر متأصل في هويته الإسلامية وخصوصيته المغاربية، من حقه أن ينظر لما يراه. لكن ليس بالضرورة أن نقع في دائرة رفض الأشكال التعبيرية التي لا تتماشى ورؤية الفيلسوف،فنحن ندين في تكويننا الفلسفي لكل أنواع التعبير الفلسفي،كما نعترف بفضل جميع أنواع الترجمة في تلقي القول الفلسفي سواء كان ثقيلا آو خفيفا.لكن أن نجعل كل شيء مؤصلا ومؤثلا بالدمغة الإسلامية يجعل مشروعه يفقد الراهنية وحتى عقوله الثلاثة لا يمكن أن تجد لنفسها مقاما، كما أن توغله في التصوف وعالم العرفان يجعله بعيدا عن هموم عصره"[59].

الهوامش

1- عبد الرحمن طه :سؤال الأخلاق(مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء – بيروت،2006، ط3، ص30.

2- كلمة "حداثة" مشتقة من الأصل اللاتيني نفسه لكلمة حديث Modernus، استخدمت لأول مرة خلال ق05 م، مشتقة من الظرف الحالي modo الذي يعني: "مؤخرا"، أو "قريب العهد"، وهي ذاتها مشتقة من Modus التي تعني: قياس، واستخدم لفظ Modernus حينها لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحيا، عن الماضي الروماني الوثني"، انظر: "عمر بوجليدة، الفلسفة خطابا للحداثة فوكو وهابرماس: تفجير صنم كانط، مجلة كتابات معاصرة، العدد67،شباط -بيروت لبنان، 2008، ص 11.انظر كذلك الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، دار الفارابي، بيروت، 2012، ط1، ص78.

3- إشكاليات الفكر المعاصر، ترجمة د. محمد سبيلا ، سلسلة ضفاف، العدد 15، ص189.

4- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1،ص5.

5- "تحولات و انقلاب الحداثة" ، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي،دفاتر فلسفية ، دار يوش شيغان ودار توبقال للنشر، 1996 ، ص19.

6- عمارة ناصر،اللغة و التأويل،الدار العربية للعلوم ،دار الفارابي ، منشورات الاختلاف، 2007، ط1، ص53.

7- محمد المحفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص33.

8- محمد المحفوظ، المرجع نفسه، ص 36.

9- عبد الرحمن طه: روح الحداثة (المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية)،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-المغرب،لبنان- بيروت،ط1، ص23.

10- المصدر نفسه، ص24.

11- المصدر نفسه، ص11.

12- عبد الرحمن طه: فقه الفلسفة2،كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،1999، ط1، ص 12.

13- عبد الرحمن طه: (روح الحداثة وحق الإبداع)، مجلة النور الجديد، عدد 151، دجنبر 2003، ص 63.

14- عبد الرحمن طه: روح الحداثة ص -11 12.

15- طه عبد الرحمن: المصدر السابق، ص12.

16- طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003، ط1، ص115.

17- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة2، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-المغرب،لبنان- بيروت، 2008، ط3، ص12.

18- يستشعر الأستاذ طه هذه الحرقة أيضا عندما يجد أن المتفلسف العربي قد يبقى أصما أبكما ،لا يسمع ما يقوله غيره ولا يستطيع التواصل معه،كما هو حال المتفلسف المغربي مثلا، فهو"لا يقع في تقليد المنقول الفلسفي فحسب، بل يقع في تقليد التقليد، ذلك أنه لا يأخذ المذاهب الفلسفية من أصولها ومصادرها الأصلية في الغرب، إنما يعول فيها تعويلا على الكتابات والفهوم الفرنسية لهذه المذاهب،لا لاختيار مدروس، وإنما لاضطرار معلوم، بحكم القصور عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسية.)"انظر: طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء /بيروت،2006، ط2، ص139-140.

19- طه عبد الرحمن: المصدر نفسه،ص16.

20- عبد الرحمن طه : حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص29.

21- المصدر نفسه،ص23.

22- لم يعرض طه عبد الرحمن الى مبادئ الحداثة المألوفة،أي الحداثة الغربية مبادئ من قبيل (العقلانية، الذاتية، الحرية،...) وذلك لاعتباره أن هذه المبادئ متضمن ومتفرع عما اقترحه في مبادئه الخاصة،إذ يقول عن مبدأ العقلانية مثلا: "تندرج العقلانية ضمن مبدأ النقد باعتبارها وسيلة له، وتندرج في مبدأ الرشد باعتبارها أصلا له، وتندرج في مبدأ الشمول باعتبارها سببا فيه، لذلك جاز أن نستغني عنها كمبدأ مستقل بنفسه..."، انظر: روح الحداثة، ص 25.

23- يستلهم طه عبد الرحمن الإجابة الكانطية عن السؤال الكانطي: ما الأنوار؟ ويعدها نموذجا في اعتماد الإنسان على استخدام فكره والإشراف عليه ومسؤوليته عنه،تلك الإجابة معروفة ومشهورة في كل الكتابات التي تتناول قضايا الحداثة والحرية والعقلانية الخ، يقول كانط:"ماذا تعني الأنوار؟انها خروج الإنسان عن حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولا عنه..."

24- عبد الرحمن طه: روح الحداثة،مصدر سابق، ص25.

25- عبد الرحمن طه : المصدر نفسه، ص26.

26- عبد الرحمن طه: روح الحداثة، مصدر سابق، ص26.

27- المصدر نفسه، ص27.

28- المصدر نفسه، ص27-28.

29- المصدر نفسه،، ص45.

30- المصدر نفسه، ص46.

31- المصدر نفسه، ص34.

32- المصدر نفسه، ص98.

33- المصدر نفسه، ص28.

34- المصدر نفسه، ص29.

35- المصدر نفسه، ص56.

36- المصدر نفسه، ص57.

37- المصدر نفسه، ص56.

38- المصدر نفسه، ص 65.

39- المصدر نفسه، ص30.

40- المصدر نفسه، ص32.

41- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

42- طه عبد الرحمن لبرنامج تلفزيوني يدعى"مسارات" لقناة الجزيرة الفضائية القطرية،تم بثه في جوان 2006.

43- عبد الرحمن طه :روح الحداثة،مصدر سابق،ص15.

44- عبد الرحمن طه: سؤال العمل(بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم)، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء- بيروت، 2012، ط1، ص83.

45- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

46- عبد الرحمن طه: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص99.

47- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص ص59-60.

48- المصدر نفسه، ص60.

49- المصدر نفسه، ص62.

50- المصدر نفسه، ص64.

51- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

52- انظر طه عبد الرحمن:العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء - بيروت، 2000، ط3، من ص43 إلى ص46.

53- سؤال الأخلاق، ص66.

54- المصدر نفسه، ص68.

55- لمزيد من التحديدات والتعريفات لتلك المصطلحات (التكلف، التزلف، التصرف، التقليد الاتفاقي، النظري، والعادي...) راجع الصفحتين:71-72 من نفس المصدر(أي سؤال الأخلاق).

56- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص73.

57- حاجي خالد: من مضايق الحداثة الى فضاء الإبداع الاسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء - بيروت ، 2005، ط1، ص 175.

58- حاجي خالد: مرجع سابق، ص 154-155.

59- عبد القادر بوعرفة في حوار فلسفي أجراه معه نور الدين علوش للجريدة الالكترونية:الحوار المتمدن،العدد3785 بتاريخ 2012/07/11،الموقع الالكتروني:http:/www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=315301.

الإحالات

* مصادر

- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق(مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، 2006، ط3.

- طه عبد الرحمن: روح الحداثة (المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية)،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-المغرب، لبنان- بيروت، 2006، ط1.

- طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003، ط1.

- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة2، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، لبنان- بيروت،2008، ط3.

- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء /بيروت، ط2، 2006.

- طه عبد الرحمن لبرنامج تلفزيوني يدعى"مسارات" لقناة الجزيرة الفضائية القطرية، تم بثه في جوان 2006.

- طه عبد الرحمن: سؤال العمل(بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم)، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء- بيروت، 2012، ط1.

- طه عبد الرحمن:العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء - بيروت،2000، ط3.

- طه عبد الرحمن لبرنامج تلفزيوني يدعى"مسارات" لقناة الجزيرة الفضائية القطرية، تم بثه في جوان 2006.

- عبد الرحمن طه: (روح الحداثة وحق الإبداع)، مجلة النور الجديد، عدد 151، دجنبر 2003.

* - مراجع

- عمر بوجليدة، الفلسفة خطابا للحداثة فوكو وهابرماس: تفجير صنم كانط، مجلة كتابات معاصرة، العدد67،شباط -بيروت لبنان، 2008.

- الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت، 2012.

- إشكاليات الفكر المعاصر، ترجمة د. محمد سبيلا ، سلسلة ضفاف، العدد 15.

- محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي: الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1.

- "تحولات و انقلاب الحداثة"،إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دفاتر فلسفية ، دار يوش شيغان ودار توبقال للنشر، 1996.

- عمارة ناصر، اللغة و التأويل، الدار العربية للعلوم ،دار الفارابي ، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ط1.

- محمد المحفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.

- حاجي خالد: من مضايق الحداثة الى فضاء الإبداع الاسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء - بيروت، 2005، ط1.

- عبد القادر بوعرفة في حوار فلسفي أجراه معه نور الدين علوش للجريدة الالكترونية:الحوار المتمدن، العدد3785 بتاريخ 2012/07/11،الموقع الالكتروني:http:/www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=315301.