الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس.

كلية العلوم الاجتماعية.

قسم الفلسفة.

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه ل.م.د في الفلسفة

تخصص: إبستيمولوجيا التنمية والعلوم الإجتماعية

سؤال الحداثة والتنمية في الفلسفة العربية المعاصرة

"طه عبد الرحمن نموذجا "

إعداد الطالبة: إشراف:

- بوشريحة فطيمة زهرة **- د. أولاجي واسيني**

أعضاء لجنة المناقشة

▪ أ.د ثابت قسول	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	رئيسا
▪ د.واسيني أولاجي	أستاذ محاضر –أ–	جامعة سيدي بلعباس	مشرفا ومقررا
▪ أ.د زواوي رايس	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	مناقشا
▪ د.عبد الرحمن قادري	أستاذ محاضر –أ–	جامعة سيدي بلعباس	مناقشا
▪ د.محمد بوزيان دليل	أستاذ محاضر –أ–	جامعة تلمسان	مناقشا
▪ أ.د بن عمر سواريت	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران –2–	مناقشا

السنة الجامعية 2020-2021

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر وتقدير

بادئ ذي بدء، يقول النبي عليه أزكى الصلاة والسلام : "من لا يشكر الناس لا يشكر الله"، لدى فمن الواجب علي أن أتوجه بالشكر إلى الأستاذ المشرف "د. **أولاجي واسيني**" لقبوله الإشراف على الأطروحة والذي لم يضيّق علي البحث.

كما أتوجه بجزيل الشكر وعظيم العرفان الخالص إلى الأستاذ "**خالد الهويدبي** "الذي سهل لي طرقي فأضاء لي درب المعرفة، وذلك بصدر رحب فقد كان لي نعم الموجه، بارك الله فيك وفي أهل فلسطين الحبيبة.

ولا يفوتني أيضا أن أتقدم بجزيل الشكر والامتنان لرئيس المشروع "**أ.د رايس زواوي**" الذي أبدى تعاونه وتفهمه الكبير مع كل طلبة المشروع، كما أمدنا بالدعم المتواصل والتحفيز المستمر، فله مني خالص الشكر والتقدير والاحترام.

كما أتوجه بالشكر والتقدير إلى أعضاء لجنة المناقشة لتقبلهم وتفضلهم لمناقشة هذا العمل.

وشكري كذلك إلى أساتذة الفلسفة بجامعة سيدي بلعباس وإلى أصدقائي وزملائي من قسم الفلسفة أخص منهم بالذكر "محمودي خليفة" الذي لم يبخل علي بالنصائح القيمة والتوجيهات السديدة . فلكم مني جميل الشكر والامتنان.

إهـــداء

أهدي ثمرة جهدي المتواضع إلى:

- ✓ "**روح أمي الطاهرة**"، رحمها الله وأسكنها فسيح جنانه.
- ✓ قنـــديل دربـــي " **أبـــي**" الـــذي كـــرس حياتـــه مـــن أجـــل نجـــاحي، أطـــال الله في عمره.
- ✓ الـــروح الـــتي تعـــانق روحـــي، "**زوجـــي**" والـــذي كـــان دائمـــا عونـــا وســـندا لـــي في عملي فلولاه لما تمكنت من إتمام البحث.
- ✓ جميـــع أفـــراد العائلـــة الكـــبيرة: الأم الـــتي لم تلـــدني، ورفيقـــة دربـــي "**أخـــتي**"، وسندي في الحياة " **أخي**".
- ✓ إلى "**خالتي**" التي غمرتني بعطفها وحنانها، شفاها الله.
- ✓ إلى أبنائي، روضة حياتي " **هاجر، جلال، هند**".
- ✓ وإلى كل من ساندني في بحثي.

مقدمة

مقدمة

لطالما دعت الضرورة الملحة للواقع العربي إلى ضرورة الإنتاج الفلسفي، وخصوصا مع ظهور ما يسمى عند الغرب بتفوق العقل الوضعي، مما أدى إلى محاولة أخذ واستلهام الفكر العربي للمعارف والمنتجات الفكرية الغربية ومحاولة إسقاطها على تراثنا الإسلامي، لكن معظم المحاولات باءت بالفشل، لأنها لم تكن إلا أفكارا متبنّاة من الفكر الأجنبي بآلياته، فلا تخدم الفكر العربي الإسلامي، ولن تستطيع انتشاله من براثين التخلف والتحجّر، خصوصا في مجالي الحداثة والتنمية، باعتبار أنّ هذين المفهومين هما الأكثر تداولا اليوم، لأنهما اقتحما العالم فجعلا منه خاضعا لمنطق التغير والسرعة.

وعلى هذا الأساس فإنّ واقعنا العربي لم يشهد التقدم والتطور الذي شهده الغرب، الأمر الذي جعل العقل العربي يعيش اغترابا وتشظّيا، لأنه أراد اللحاق بالركب الحضاري الغربي، لكنه تناسى هويته وانسلخ وتجرد من مبادئه، ذلك أنه وضع نصب عينيه المعايير المادية للتقدم والتطور، وأهمل إنسانية الإنسان، كما أنّ هذا العقل حاول فقط الاقتداء بالنموذج الغربي فأسقط على واقعه سبل ومناهج وطرائق الغرب في الوصول إلى الحداثة والتنمية، لكنه أهمل الخلفية العربية بمبادئها ومقوماتها وشروطها....

فأضحت المجتمعات العربية تعاني أزمة تنموية حداثية، وذلك جلي في حياتنا بحيث أصبحنا مستهلكين لا منتجين، مفتعلين لا فاعلين، بسبب

تغييب الوعي والانسياق وراء الأتباع، بل حتى المفكرين والفلاسفة المعاصرين لم يحملوا عناء التجديد للخروج من التشرذم والتخلف، بل كانت جُلّ خطاباتهم مستقاة من المصادر الغربية، إلا فئة قليلة حملت على عاتقها عناء البحث عن حلول نابعة من صميم المجتمع العربي، أي عن حلول تعايش همومنا ومشاكلنا، وبعيدة في الوقت ذاته عن الاستيراد والاجترار، ومن بين هذه النخبة، وقع اختيارنا على الفيلسوف طه عبد الرحمن، والذي لُقِّب بفيلسوف الإبداع أو الفيلسوف المجدد، فقد حاول إبداع فلسفة نابعة من تراثنا ومقوّماتنا وأصالتنا، وكان خطابه خطابا نقديا يعبّر عن روح العصر، انتقد فيه حال المقلّد العربي، وفي الوقت ذاته ما آل إليه الغرب جراء انسياقهم وراء الجانب المادي، وإهمالهم الجانب الروحي، فأعاد بذلك ترتيب العلاقة بينهما، فنجده يشدّد في جميع خطاباته على ضرورة التشبّث بالأخلاق، باعتبارها ضرورة ملحة في عملية التجديد، وهذا الأمر أهملته الخطابات العربية المعاصرة، لِذَا فمن الخطإ حسب طه عبد الرحمن الاعتقاد بأنّ المقوّم الأخلاقي كابح لطموح العقل الحداثي، بل إنّ التخليق يجب أن يمس جميع الجوانب (العلم، الحداثة، التنمية...)

فالحداثة والتنمية عند طه تقُومان على الفطرة الإنسانية القائمة على الدين والأخلاق، لأن الاشتغال بالعقل وحده سينتهي بنا إلى طرق مسدودة، فواجب إذن التغيير في طريقة التعامل مع النهضة العربية وفي ممارستها عن طريق الجمع على نحو خلّاق بين الأصالة والحداثة، بين قيم الماضي وحقائق الحاضر، بين المحلية والعالمية.

وجـــرّاء هـــذا الوضـــع المتـــردي للعـــالم العربـــي اليـــوم، جـــاء موضـــوعنا لتشـــريح ســـؤال الحداثـــة والتنميـــة فـــي الفلســـفة العربيـــة المعاصـــرة عنـــد طـــه عبـــد الرحمن انطلاقا من الإشكالية التالية:

كيـــف أســـس طـــه عبـــد الـــرحمن لحداثـــة بديلـــة، أصـــيلة ومبدعـــة، تتوافـــق مـــع المجـــال التـــداولي الغربـــي الإســـلامي؟ ومـــاذا ينبغـــي علينـــا أن نفعـــل للانخراط في الحداثة والتنمية بوعي وباقتدار؟

وللإجابـــة عـــن هـــذا الســـؤال الفضـــفاض علينـــا الرجـــوع إلـــى الإشـــكالات التالية:

- كيـــف نتقـــدم؟ وهـــل بإمكاننـــا أن نجمـــع بـــين أســـاليب الحضـــارة الحديثـــة وبين هويتنا العربية الإسلامية؟
- مـــاهي مضـــامين المشـــروع الحـــداثي والتنمـــوي لطـــه عبـــد الـــرحمن؟ وكيـــف استطاع التأسيس لحداثة بديلة؟
- ومـــا هـــي الآليـــات التـــي وضـــعها طـــه عبـــد الـــرحمن لتجديـــده الملامـــح الحداثية والتنموية؟

ومـــن خـــلال هـــذه الإشـــكاليات يمكـــن أن يظهـــر لنـــا أهميـــة الموضـــوع والـــذي كـــان اختيارنـــا لـــه وفـــق أســـباب موضـــوعية وأخـــرى ذاتيـــة، فأمّـــا الموضـــوعية فتمثلـــت فـــي حالـــة الركـــود التـــي تعيشـــها المجتمعـــات العربيـــة ومـــا آلـــت إليـــه مـــن جمـــود فكـــري وتراجـــع تنمـــوي، إضـــافة إلـــى اختيارنـــا لطـــه عبـــد الـــرحمن باعتبـــاره الفيلســـوف العربـــي المعاصـــر والوحيـــد – إن صـــح القـــول– الـــذي حـــاول إيجـــاد حلـــول إبداعيـــة بعيـــدا عـــن الاجتـــرار والتكـــرار، فأردنـــا معالجـــة الموضـــوع لعلّـــه يلقـــى اهتمامـــا مـــن طـــرف البـــاحثين والدارســـين للفلســـفة

العربية. وأمّا الأسباب الذاتية فكانت نتيجة ميل شخصي للبحث في مجال الحداثة وبالأخص العربية باعتبارها من المواضيع الراهنة التي تستدعي البحث والتقصي.

وانطلاقا من هذه التساؤلات، جاء بحثنا للإجابة عنها وفق الخطة التالية:

المقدمة: وقد عملنا فيها على تقديم فكرة عامة عن الموضوع ثم طرحنا إشكالية البحث، الأسباب الداعية لبحث هذا الموضوع، الدراسات السابقة للموضوع، وصعوبات البحث. ثم قسمنا الرسالة إلى ثلاثة فصول وكل فصل يبدأ بمدخل وينتهي بخاتمة.

الفصل الأول: وضعنا له عنوانا وهو تمثّلات الحداثة والتنمية بين السياقين العربي والغربي، ويمكن اعتباره تمهيدا للدخول إلى موضوع البحث، وقد قسمناه إلى ثلاث مباحث اندرجت في مجملها من العام إلى الخاص، المبحث الأول تطرقنا فيه إلى ماهية الحداثة والتنمية وركائزهما، وفيه افتتحنا النقاش بمفهوم الحداثة ومفهوم التنمية والعلاقة التي تجمع بينهما، وبعدها تحدثنا عن الخلفيات الفكرية لفلسفة الحداثة، ثم عن متطلبات النموذج التنموي. ثم تناولنا في المبحث الثاني راهن الحداثة والتنمية في المجتمع الغربي، وذلك بتسليط الضوء على موقف الذات والمجتمع في عملية التنمية، وكيف استطاع الغرب تحقيق الحداثة والتنمية، ثم ما آلت إليه هذه الحداثة من انفلات، أي نقدها. وفيما يتعلق بالمبحث الثالث فقد أردناه أن يكون خاصا من خلال محاولة الرجوع إلى سؤال التقدم ومسألة التراث في الفكر العربي المعاصر، وذلك بالوقوف على المصادر الغربية

التي ساهمت في نشأة الحداثة العربية، ثم وقفنا عند مسألة التراث وإشكالية القراءة، لنتبع ذلك بالحديث عن معيقات العقل الحداثي في الخطاب العربي المعاصر. ومن هنا يمكن النظر في هذا الفصل بوصفه فصلا تمهيديا أو مدخلا لموضوع البحث.

الفصل الثاني: والذي عنونّاه بالمشروع الحداثي والتنموي لطه عبد الرحمن، وجعلناه في ثلاث مباحث:

الأول منها تناول مرتكزات الحداثة والتنمية عند طه عبد الرحمن، فعرّفنا المصطلحين من منظور طه، وبعدها وقفنا على بعض المصطلحات التي نحتها، ثم كيف نقد الحداثة الغربية. لننتقل بعد ذلك إلى المبحث الثاني وما تحمله مبادئ الحداثة الطاهائية وشروط تطبيقها والتي تتمثل في ثلاث مبادئ، مبدأ الرشد، مبدأ النقد ومبدأ الشمول. بعدها انتقلنا إلى المبحث الثالث الذي وضحنا فيه نماذج التطبيق الإسلامي للحداثة والتنمية الطاهائية، فلقد وضع لكل مبدأ تطبيقين إسلاميين.ويحق لنا أن نعتبر هذا الفصل كأرضية فكرية للفلسفة الطاهائية.

أما **الفصل الثالث** فكان تحت عنوان: الملامح التنموية لفلسفة طه عبد الرحمن، وقد جاء على غرار سابقه للحديث عن المجال التراثي والحديث عن المجال التداولي والتداخل المعرفي، ثم كيف أقام طه نظرته التكاملية في قراءة التراث. وفي المبحث الثاني ناقشنا آليات التجديد للمفاهيم الفلسفية من خلال الوقوف على الفلسفة الحية بين الكونية والقومية، ثم تحدثنا عن الإبداع والإتباع الفلسفي عند طه عبد الرحمن، وكمثال لتجديد المفاهيم، مفهوم الفتوة كتأسيس للنموذج الفلسفي الحي. أمّا في المبحث

الثالث، فقد أردناه للحديث عن آليات التجديد للمفاهيم الفكرية، لاسيما مفهوم الحوار والاختلاف، الأخلاقية والعقلانية، ثم مفهوم الجهد.

وقد أنهينا عملنا ككل الأعمال **بخاتمة** حاولنا فيها أن نقف على أهم النتائج الجديرة بالذكر والتي استخلصناها من مجمل ما تطرقنا إليه في البحث.

و بالنسبة للدراسات السابقة فهناك العديد من الدراسات التي تطرقت لموضوع الحداثة عند طه عبد الرحمن، وتناولته من زوايا مختلفة، أمّا موضوع التنمية عند طه فلم يلق الدراسة من قِبَلِ الباحثين، وسوف نعرض بعض الدراسات السابقة التي تم الاستفادة منها مع الإشارة إلى أبرز ملامحها، وتقديم تعليقات عليها، بداية بكتاب "**الإبداع في مواجهة الأتباع**" لمؤلفه عبد المالك بومنجل (لبنان-2017)، حيث تناول الموضوع من خلال الحديث عن فلسفة الإبداع وعن الحداثة الطاهائية، وكذلك عن تجربة طه عبد الرحمن في علاج مشكلة المصطلح ثم عن العقلانية الحوارية في فكر طه عبد الرحمن، فجاء كتابه كمواجهة قوية وهادئة بين الأتباع والإبداع، فكان هذا المرجع بمثابة إسهام لتقريب مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي من مدارك أهل الاهتمام.

بالإضافة إلى كتاب عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن لمؤلفه محمد الشبة (المغرب-2016)، وهو قريب جدا من موضوعنا حيث تناول جملة من المحاور بداية بمفهوم الحوار الاختلافي، إلى إشكالية كونية الفلسفة ثم انتقل إلى أسطورة الفلسفة الخالصة كعائق أساسي أمام الإبداع الفلسفي العربي، وأمّا المحور الرابع فتطرق فيه إلى

مقاومة عوائق الإبداع الفلسفي العربي وبعدها إلى كيفية تقويم آفة التقليد في الترجمة الفلسفية المغربية الحديثة، وكل هذه المحاور تطرقنا إليها في البحث لأهميتها، كما حاولنا نحن أن نكمل الموضوع في زواياه المفقودة.

أما بالنسبة للأعمال الأكاديمية فنجد رسالة الدكتوراه في الفلسفة، للأستاذة سليمة جلال، المعنونة ب: التأويل وقراءة التراث في مشروع طه عبد الرحمن، الصادرة عن جامعة الإخوة منتوري –قسنطينة– للسنة الجامعية 2016–2017، والتي تحدثت في مجملها عن إشكالية قراءة النص التراثي من الزاوية الطاهائية.

وفي طريقنا لمعالجة إشكاليتنا، وجدنا أنفسنا أمام مناهج عديدة، لكل طابعها الخاص، وقد وقع اختيارنا على المنهج التحليلي، وهذا الاختيار ليس من باب الصدفة أو العبث أو الذاتية، بل اختيارنا كان مبنيا على أساس موضوعي، حيث كان المنهج الأمثل للوصول إلى سبيلنا، ذلك أننا سنعتمد على التحليل وتوظيفه توظيفا مرنا يسمح لنا بدراسة مختلف الأفكار التي طرحها طه عبد الرحمن، مع العمل على تشريحها، ويمكنكم التماس هذا في مختلف محطات بحثنا.

وكما أن أي بحث لا يخلو من النقصان، فقد اعترضت طريقنا العديد من المشكلات والعوائق من بينها صعوبة اللغة الطاهائية التي لها دلالات خاصة، حيث تميز بنحته لمصطلحات عربية خاصة به، كما أنه ليس من السهل إحصاء فكره واستيعاب فلسفته بسهولة فركزنا فقط على ماهو محصور في عنوان الأطروحة، أي قدمنا كبسولات معرفية مركزة لفلسفته وفكره، ثم إنّ أكبر صعوبة واجهناها في البحث هي موضوع

التنمية الذي لم يتحدث عنه طه عبد الرحمن صراحة، اللهم إلا كتابه روح الحداثة الذي نجد فيه شيئا ضئيلا عن التنمية وكذلك كتابه سؤال العمل وبالتحديد في العولمة، فبيّن رأيه في التنمية السائدة. هذا دون أن ننسى أنّ كتب طه عبد الرحمن لا تركز على المضمون فقط بل على المنطق في طرحها، وصعب جدا أن نفهم المضمون بدون عدّة وتعوّد على أسلوبه.

الفصل الأول

تمثّلات الحداثة والتنمية بين السياقين العربي والغربي

الفصل الأول: تمثّلات الحداثة والتنمية بين السياقين العربي والغربي.

تمهيد.

أولا: ماهية الحداثة والتنمية وركائزهما.

1-1 مفهوم الحداثة ومفهوم التنمية والعلاقة بينهما.

2-1 الخلفيات الفكرية لفلسفة الحداثة وأهم منظريها.

3-1 متطلبات النموذج التنموي.

ثانيا: راهن الحداثة والتنمية في المجتمع الغربي.

2-1 موقع الذات والمجتمع في عملية التنمية.

2-2 الأنموذج الغربي في تحقيق الحداثة والتنمية.

2-3 نقد الحداثة الغربية.

ثالثا: سؤال التقدم ومسألة التراث في الفكر العربي المعاصر.

3-1 المصادر الغربية للحداثة العربية.

3-2 التراث و إشكالية القراءة.

3-3 معيقات العقل الحداثي في الخطاب العربي المعاصر.

3-4 أزمة الفكر العربي في تحقيق التنمية.

خلاصة.

قال مالك بن نبي: "**الحضارة هي مجموع الشروط الأخلاقية و المادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه**".

"شروط النهضة ومشكلات الحضارة"

تمهيد:

إنّ الهدف من هذا الفصل هو أن نعرّي مفهومي الحداثة والتنمية في العالم العربي على وجه الخصوص، في محاولة منّا لإيجاد تلك الحلقة التي تربط بين هذين المفهومين الفضفاضين والمتشابكين، علما أن لكل مصطلح أُطرَه وقوالبه، فالتنمية على الرغم من حاجتها الماسّة دوما إلى الحداثة والتجديد، فهذا لا يعني أن تتبع الحداثة كمشروع وصل إليه الغرب، بل على التنمية الأصيلة أن تقف شامخة أمام تجارب التجديد والحداثة التي صُنعت بأنامل عربية، لا عن طريق الغرب، وحتى لا ننظر إلى أنفسنا نظرة دونية وإلى الغرب نظرة استعلاء علينا أن نكون حياديين بأنّ الغرب قد وصل إلى ذروة الحداثة وإلى قمة التنمية، لكن هذا لا يعني خلوها من سلبيات وعثرات قلبت الموازين فشيّأت الإنسان وجعلت منه أداة ووسيلة.

لذلك علينا أن نقف عند عثرات الغرب ونعيد النظر في أنفسنا وفي عصرنا المتقلب، الذي يشهد كل يوم بجدائد، لا بأس أن نعرف كيف وصل الغرب إلى تحقيق هذا التطور وهذه الحداثة شريطة عدم الوقوع في نفس المطبّات التي وقعوا فيها، فما هي الآليات والميكانزمات للوصول إلى التنمية الشاملة؟ وقبل ذلك، ماهي أسس التنمية ومتطلباتها؟ ثم هل الحداثة الغربية هي حداثة مثالية؟ أم أنها حداثة في حاجة إلى الإصلاح وإعادة النظر من قِبَلِنا نحن، باعتبار العقل العربي عقلا يحمل في باطنه قيما وتراثا؟ ثم ماهي العوائق التي تقف حاجزا أمام العقل العربي لبناء حداثة بديلة؟ ولماذا لم نصل بعد إلى التنمية، ألأننا لم نتطهّر بعد من مناهج الغرب ورواسبهم؟ أم لأننا لم نؤسس بنية تحتية متينة وفق أسس حداثية في شتى الجوانب؟

أولا: ماهية الحداثة والتنمية وركائزهما

لقد غدت إشكالية الحداثة ومشكلة التنمية من المشاكل التي باتت تؤرق المفكرين، باعتبار أن عصرنا يشهد تحولات متسارعة، يرجع أصلها إلى العالم الغربي الذي بات ينقل لنا تغيراته وتقلباته بما لها وما عليها.

ولكي ندرك أهمية الحداثة بين الدول، ولكي ندرك أنّ الدول العربية في حاجة إلى إصلاح نظامها الفكري والعلمي، لنطرح الأسئلة التالية في محاولة منا لتحليلها: ما هي الحداثة؟ وما هي التنمية؟ وما طبيعة العلاقة التي تجمع بينهما؟ ثم إنّ الحداثة ظهرت على يد مفكرين وفلاسفة غربيّين، ساهموا في إعلاء مبادئها وأسسها، فماهي البوادر التي أدّت إلى ظهورها؟ وهل كان تأسيسها زمنيا، أم هي تلك النقلة النوعية من مرحلة إلى أخرى من خلال ما جادت به من أفكار على نحو خلاّق؟ هذا من جانب الحداثة، أمّا لو عرّجنا إلى التنمية، فالشيء المؤكد أنها تحتاج إلى أسس بناء وإلى متطلبات لها علاقة بمبدأ التطور، إذن فما هي مستلزماتها وشروطها؟

1-1مفهوم الحداثة ومفهوم التنمية والعلاقة بينهما:

أ-مفهوم الحداثة: بادئ ذي بدء، علينا أولا أن نعرض مفهوم الحداثة ودلالتها اللغوية والاشتقاقية، خصوصا إذا كان المفهوم يحمل في ثناياه عدة معاني، ومنه نطرح السؤال: ما معنى الحداثة لغة؟

لغة: الحداثة لغة وفي معجم لسان العرب: "**من الفعل حَدَثَ، حَدَثَ الشيء، يَحْدُثُ حُدوثًا وحداثةً، وأَحْدَثَهُ هو،فهو مُحْدَثٌ وحديث، وكذلك اسْتَحْدَثَه**"[1]، بمعنى وقع الشيء أي وُجد وأصبح بعد أن لم يكن " **ونجد**

[1] إبن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت، 1995، ص131.

أيضا لفظا يمكن اشتقاقه من مصدر الفعل حَدَثَ يدل على معنى الزمان متصل بالمعنى الوجودي، ذلك أنّ حدوث الشيء يحمل بعدا زمنيا وحُدوثه يكون في آن وفي وقت معين سواء أكان متوقعا أو مفاجئا ومنه يكون منشؤه وميلاده في اللحظة التي يحدث فيها"[1]

أمّا الفعل حَدَّثَ فهو مشتق من الحديث، جمعه أحاديث، "**وقد قالوا في جمعه حِدْثان وحُدْثَان، والحديث ما يُحَدِّث به المُحَدِّث تَحْدِيثًا، يُقال: رجل حَدِثٌ وحَدُثٌ وحَدّيثٌ مُحَدِّث، بمعنى واحد: كثير الحديث**"[2]

والحديث في معنى آخر ومن الزاوية الدينية، فقد ورد في القرآن الكريم:"**فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الحَدِيثِ أَسَفًا**"[3]، والمراد بالحديث هنا هو القرآن الكريم، كما نجده يعبّر في الإسلام عمّا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم، "**وبالتالي فالحديث ما جاء عن النبي والخبر ما جاء عن النبي والخبر ما جاء عن غيره، والأثر ما روي عن الصحابة، ويجوز إطلاقه على كلام النبي**"[4]، وهنا نلاحظ كيف يعتبر الحديث مصطلحا له أهمية بالغة في الفكر الإسلامي، حيث أنشأ علماء الإسلام ما يعرف بعلم الحديث، "**فأصبح يعني العلم الذي تعرف به أقوال النبي وأفعاله وأحواله، وقيل هو علم يشمل على نقل ما أضيف إلى النبي قولا أو فعلا أو تقريرا أو صفة**"[5].

---

[1] سعيد أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط2، 1988، ص79.

[2] ابن منظور، مرجع سابق، ص798.

[3] سورة الكهف الآية 06.

[4] المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط(قاموس مطول للغة العربية)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997، ص153.

[5] المرجع نفسه، ص135.

كما ورد في المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية – مادة حَدَثَ-: "**الحِدْثَان: يقال: حِدْثَان الشباب وحِدْثَان الأمر: أوله وابتداؤه**"[1]. وقد وظف هذا المعنى بكثرة للحديث عن عمر الشباب، فيقال هذا في حداثة عمره، بمعنى في بداية شبابه، فالحداثة هي: سن الشباب.

وكذلك يدلّ الحديث على الجديد من الأشياء فنقول هذا اختراع حديث بمعنى ظهر اختراع جديد. وقد يدل أيضا الحدوث على الوقوع وخصوصا الوقوع المفاجئ، كحدوث الزلازل مثلا.

هذا وتعني الحداثة أيضا الجدة، وتعني بداية الأمر، فهي نقيض القدم، لكننا لو ندقّق في الأمر، لوجدنا أنّ الحديث لا يناقض القديم بالضرورة، لأنّ التمييز بينهما يستوجب علينا إعادة النظر من زاوية كرونولوجية (الماضي، الحاضر، المستقبل)، لكن القديم لا يدل على الماضي البعيد دائما، والحديث أيضا لا يدل على الحاضر، فالحديث قد يكون ماضيا كالفلسفة الحديثة مثلا، فهي قديمة قدم الزمان، لكن بما أفرزته هذه المرحلة من تطورات وآثار ونظريات وإبداعات...جعل منها حديثة.

وبعد هذه المعاني المتعددة لمصطلح الحداثة، نلاحظ أن المفهوم يحمل في ثناياه ثلاثة أبعاد، بعد زمني، فالحداثة نقيض القدم، الجديد، الطّرأة. وبُعد آخر خطابي، كالحديث في الفكر الإسلامي الذي يعبر عمّا أورثه النبي صلى الله عليه و سلم من أقوال وآثار، التحدّث الذي يدلّ على الكلام، التحديث الذي يحمل معنى الخطاب....

[1] شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004، مادة(ح د ث)،ص106.

وبعد وجودي كالحَدَث، الحَادِث، الحُدُوث الذي يتخبّط بين مفهومي الوجود والعدم، والذي أفرز أعمالا فلسفية حديثة ومعاصرة .

أمّا في اللغة الفرنسية فكلمة modernité فمشتقّة من mode وهي الصفة أو الشكل، أو هو ما يبتدئ به الشيء، "**فاللفظة العربية ترتبط بما له أكثر من دلالة عما يقع أنه يحدث، فالشكل ليس هو المهم، ليس هو الصورة التي تبرز، فإنّ ما يحدث يتشبّث بواقعيته وراهنيته**"[1].

كما أنه من الناحية التاريخية يعتبر مصطلح حديث(moderne) أقدم من لفظة الحداثة أي (modernité) ، وهي مقابلة لمصطلح حديث في اللغة اللاتينية (modernus) التي ظهرت في أواخر القرن الخامس عشر، أي في القرن نفسه الذي استعملت فيه كلمة "حديث" في اللغة الإنجليزية، التي اشتقت منها كلمة (modo) التي تدل على الآن أو على الزمن القريب، بمعنى أنه يطلق مصطلح حديث على كل ما هو راهن، "**وقد استعملت بهدف التمييز بين الماضي الروماني الوثني، و الحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميا، و قد ازداد استعمال لفظ حديث فيما بعد للدلالة على الانفتاح والحرية الفكرية، أو بمعنى عامي للدلالة على الخفة و التغيير لأجل التغير**"[2]

وكخلاصة لما سبق ذكره يمكن أن نقول أن مصطلح الحداثة كان يدل في بداية الأمر على صفة الحديث أو الجديد، ثم تطور هذا المفهوم

[1] مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت–لبنان، 1990، ص223.

[2] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، تر.خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت–لبنان، 2001، ص822.

ليصبح مفهوما تاريخيا يحمل في طيّاته بعدا زمنيا، وسنرى ذلك عندما نفكك المفهوم الاصطلاحي للحداثة.

اصطلاحا: إنّ مصطلح الحداثة هو مصطلح واسع يصعب الإمساك به، وذلك راجع لارتباطه بجميع المجالات والثقافات، وله تعريفات متعددة في الموسوعات الغربية فمثلا نجد (Universalis Encyclopedia)، تعرف الحداثة (Modernité) بالقول: "**ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا، وليست بالتّمام مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية، في مقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس رائع عالميا انطلاقا من الغرب**"[1].

ومعنى ذلك أن الحداثة هي تلك النقلة النوعية من مظاهر التقليد الراسبة والقيم الماضية إلى مواجهة تحديات العصر ومواكبة تطوراته، وهذا ما يعبر عنه مفهوم الحداثة في الموسوعة الكبيرة "لاروس" الذي يصفها ب: "**تعرف المودرنيزم بأنها مجموعة العقائد والميول التي لها هدف مشترك، يتمثل في تجديد الثيولوجية، والعقد الاجتماعي وسلطة الكنيسة، لجعلهم يتماشون مع ما نؤمن به أنه ضروري في حياتنا**"[2].

وهنا نجد أن هذا التعريف يركّز على الجانب التاريخي للمصطلح وما أفرزه من ثورة قامت على رفض كل ماهو قديم والتمرد على نظام الكنيسة الذي خيّم قرونا طويلة والذي أدلى بسدوله على المجتمعات الأوروبية وهنا

[1]Encyclopedia Universalis, France,2015, Modernité.

[2] La grande Encyclopédie Larousse, bibliothèque Larousse, Paris, 1975, p.806.

ظهرت الحداثة كفكر تحرّري، "**فالحداثة هي حركة تجديدية في حقول الإنتاج و الأفكار وأنماط الحياة والحكم والفن خرجت على جمود سنوات العصور الوسطى الطويلة، وعليه فهي تلحق عموما الحقبة التي تلت الخروج من العصر الوسيط، أي منذ القرن السادس عشر**"[1]، نلاحظ أن المفهوم مرتبط بالأزمنة فرض نفسه فرضا مع نهاية القرن الثامن عشر، فاهتمت الحداثة بجانب واحد وهو الإنسان وبعده العقلي باعتبار أن ما يحقق السيادة والرّيادة، الحداثة والتقدم، التحرر والتطور، هو العقل الذي هو أساس الوعي.

ولعل تعريف آلان تورين يعتبر من أكثر التعاريف دقة لموضوع الحداثة بحيث يقول: "**فالحداثة في شكلها الأكثر طموحا، هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله، وأنه من الضروري وجود توافق وثيق بين منتوجات العلم والتكنولوجيا والإدارة وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة، وأيضا إرادة التحرر من كل الإكراهات، وإذا ما تساءلنا: على أي شيء يرتكز هذا التوافق بين الثقافة العلمية والمجتمع المنظم والأفراد الأحرار؟ فسيكون الجواب: على انتصار العقل.**"[2]

كما تجدر الإشارة إلى الصلة الموجودة بين المصطلحين: الحداثة والتحديث (Modernisation) بحيث كثيرا ما يستخدم المصطلحان على أن لهما معنى واحد، في حين أنّ هناك فرقا بينهما، فالحداثة هي عبارة عن

[1] دافيد هارفي، حالة مابعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، تر.محمد شيا،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص418.

[2]Alain Tourine, Critique de la modernité, édition, Fayard, 1992,p.10.

بنيـــة فكريـــة ذات بعـــد تـــاريخي، أمّـــا التحـــديث فهـــو عبـــارة عـــن ديناميـــة أو مجموعـــة التغييـــرات المعقـــدة جـــدا والتـــي تـــؤثر علـــى جميـــع المجتمعـــات الإنسانية ويستعمل هذا المصطلح خصوصا على المجتمعات النامية.

ومـــن ثـــم يظـــل مفهـــوم الحداثـــة مفهومـــا ملتبســـا يشـــير إلـــى التطـــور التـــاريخي والتغييـــر الـــذهني، حيـــث "**إن الحداثـــة مـــن حيـــث أنهـــا مرتبطـــة بأزمـــة تاريخيـــة، وأزمـــة بنيـــة، ليســـت إلا عرضـــا لهـــا، وهـــي لا تحلـــل هـــذه الأزمـــة بـــل تعبـــر عنهـــا بطريقـــة غامضـــة بهـــروب مســـتمر إلـــى الأمـــام. فهـــي تلعـــب دور فكـــرة قويـــة ودور إيديولوجيـــة ســـائدة متســـامية بتناقضـــات التـــاريخ إلـــى مفعـــولات الحضـــارة**"[1].وكـــل ذلـــك مـــن أجـــل الحركـــة والتغييـــر، والتجديـــد للوصـــول إلـــى التقـــدم والســـمو، وربمـــا علينـــا أن نوضـــح أن الحداثـــة ليســـت بالضـــرورة نفـــي كـــل مـــا هـــو قـــديم وأصـــيل وإنمـــا هـــي محاولـــة الجمـــع بـــين القـــديم والحـــديث علـــى نحـــو خـــلاق، "**وخيـــر وســـيلة للجمـــع بـــين محاســـن القـــديم والحـــديث أن يتصـــف أصـــحاب الحـــديث بالأصـــالة، والعراقـــة، والقـــوة، والابتكـــار، وأن يتخلـــى أصـــحاب القـــديم عـــن كـــل مـــا لا يوافـــق روح العصـــر مـــن التقاليـــد الباليـــة، والأساليب الجامدة**"[2].

وكـــي لا نتيـــه بـــين مفـــاهيم الحداثـــة المختلفـــة والمتعـــددة مـــن تـــاريخ، إلـــى علـــم الاجتمـــاع، إلـــى علـــم الـــنفس، الفلســـفة والأدب، علينـــا أن نتجـــه صـــوب تخصّصـــنا ونعـــرف الحداثـــة فلســـفيا علـــى أنهـــا قبـــل كـــل شـــيء هـــي طريقـــة التفكيـــر الـــذي يســـود أزمنـــة بعينهـــا، فهـــي خاصـــية فكريـــة مؤسســـة للحداثـــة

[1] زكي نجيب محمود،عوائق تجديد الفكر العربي، الحداثة وانتقاداتها1، نقد الحداثة من منظور غربي –نصوص مختارة–، عبد السلام بنعبد العالي، تر.محمد سبيلا، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2006 ،ص ص7،8.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت–لبنان–، 1994، ص455.

نفسها ومؤسسة للتقدم والتطور. إنها ظاهرة متعددة المعالم، أبرز ما فيها الجانب العقلاني الذي يساهم في حضارة الحياة الإنسانية ورقيها. ولعله من أبرز الفلاسفة الذين ساهموا في ظهور الحداثة نجد الفيلسوف الفرنسي **ديكارت، جون جاك روسو**، الألمانيين **هيجل وكانط...**، وبهذا نرى أن الحداثة نشأت من رحم الفكر الغربي بعد ما عاناه من براثين التخلف والرجعية في مرحلة العصور الوسطى.

ب- مفهوم التنمية: إنه ومن بين المصطلحات الأكثر تداولا اليوم هو مصطلح التنمية وخصوصا في المجتمعات العربية وما تعانيه من تخلف وركود، ونظرا للأهمية البالغة لهذه الكلمة علينا الوقوف عندها وتشريحها تشريحا لغويا ثم اصطلاحيا حتى يتسنى لنا أن نغوص في الموضوع ونحن مدركين معناه.

التنمية لغة مشتقة من الفعل نَمَا- يَنْمُو- نُمُوًّا. أي زيادة. فيقال:"**نَمَا المال أي زَادَ و كَثُر**"[1]. فقد ورد في لسان العرب أن "**النمو يفيد معنى الزيادة والكثرة والارتفاع، فنَمِي: النَّمَاء معناه الزيادة، و نَمِي يَنْمِي نَمِيًّا و نَمِيًا و نَمَاء: زاد وكَثُر، وربما قالوا ينمو نموا، والنَّمَاء: الرَّيْع، و نمى الإنسان: سَمِن**"[2].

هذا ونجد أن مفهوم التنمية مفهوم شاسع يختلف من الجانب النفسي الذي يهتم بدارسة مراحل تطور النمو والسلوك، إلى الجانب الاجتماعي الذي يرى في التنمية "**البناء الاجتماعي الذي يعني التطور الطبيعي و التحول التدريجي، وعندما يستخدم مفهوم التنمية في المجال**

[1] إبراهيم العسل، التنمية في الإسلام، مفاهيم، مناهج وتطبيقات، بيروت-لبنان-،1996، ص13.

[2] سعاد نور الدين، السكان والتنمية، مقاربة سوسيو تنموية(لبنان الجنوبي نموذجا)، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 2010، ص27.

الاجتماعي فإنه يدل على الجهود التي تبذل لإحداث سلسلة من التغيرات الوظيفية والهيكلة اللازمة لنمو المجتمع"[1].

أمّا التنمية من الناحية الاقتصادية فهي عملية وحركة ديناميكية تحوّل الاقتصاد من حالة الركود والثبات إلى حالة الصيرورة والتطور وذلك بواسطة اتّباع جملة من القواعد الفعلية وتغيير البنية الاقتصادية، فالتنمية مصطلح لصيق بالاقتصاد كما أنّ الاقتصاد يركّز في أسسه على التّنمية.

فهي بوجه عام عملية تهدف إلى تطوير الحياة الإنسانية في مجتمع ما من أجل تحقيق ما يعرف بالتقدم والرقي.

كما نجد هناك فرقا بين مفهومي (développement) و(croissance) في الفرنسية، لأنّ الأول أوسع من الثاني، ف (développement) هو حالة تجعل من (croissance) أمرا ممكنا، وهذا ما يراه "**فرانسوا بيرو**"* في كتابه "اقتصاد القرن العشرين": "**إنّ الإنماء هو ملتقى تغييرات عقلية واجتماعية من حياة السكان تجعلهم يُنَمُّوا بصورة تراكمية ودائمة إنتاجهم الفعلي والشامل**"[2]

أما كلمة نمو فتستعمل على الأغلب في المجال الاقتصادي للتعبير عن التغييرات في الناتج القومي، بيد أن كلمة تنمية تعني نموا ذا حجم وسرعة ومحتوى يمس تغييرات في طبيعة الاقتصاد، وقد عرف الاقتصادي "**فلاديميراوسوف**" النمو، "**بأنه يشير إلى التغير في حجم الاقتصاد، بينما التنمية تعني التركيز ليس فقط على حجمه، بل أيضا**

[1] أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت–مكتبة لبنان–،1997، ص384

*فرانسوا بيرو(François Perroux) هو عالم اقتصاد فرنسي ولدفي 19ديسمبر1903بسان رومان وتوفي 02 جوان 1987 بسان سان دينس، من بين مؤلفاته: هذه هي الرأس مالية.

[2] سعاد نور الدين مرجع سابق، ص28.

على التغييرات في هيكله، لصالح القطاعات الأكثر تعظيما لإنتاجية العمل الاجتماعي"[1]، هذا ونجد أن التنمية مرتبطة بالدول السائرة في طريق النمو، أما النمو فهو مشروع الدول المتقدمة. ثم أن النمو يحدث غالبا بصفة متباطئة وتحول تدريجي، أمّا التنمية فهي تلك القفزة النوعية والدفعة القوية نحو التقدم والتطور، وهكذا نصل إلى أنّ مفهوم التنمية واسع فهو يتعدى الدائرة الاقتصادية إلى الدائرة الاجتماعية، "**ونخلص من ذلك إلى أن التنمية تحتاج إلى تعبئة الجهود والموارد لتحقيق طموحات المجتمع، وهي مركب تشتمل على مجموعة عمليات ومراحل تصميم و تخطيط لها**"[2].

وبناء على ما سبق نجد اختلافا بين الآراء حول مفهوم التنمية فمن جهة نجدها تعبّر عن صور التنظيم الاجتماعي فيقال مثلا التنمية من أجل الصحة العامة، وفي بعض الجهات تستخدم باعتبارها وظيفة تقوم بها الحكومة، وأحيانا أخرى يراها البعض على أنها منهج ديناميكي وعملية مستمرة هادفة لبناء مجتمع متطور.

ومجمل ما قيل يمكن أن نحصره في القول أنّ "**التنمية ما هي إلا عملية تغيير مقصودة وموجهة له مواصفات معنية بهدف إشباع حاجات الإنسان**"[3]

فهي إذن عملية لا يمكن تجاهلها بل تعتمد على توظيف جهود الكل من أجل صالح الكل وذلك عن طريق مراحل وخطوات محددة

[1] سعاد نور الدين، مرجع سابق، ص30.

[2] سميرة كامل مجمد علي، التنمية البشرية وإدارة المنظمات الغير حكومية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية–مصر–، 2006، ص14.

[3] عدلي سليمان،موجز إستراتيجيات المدخل التكاملي في تحقيق التنمية الريفية، دار المعارف الجامعية، 1981، ص310.

ومدروسة أي "**أنّ التنمية تتطلب علما وتنسيقا وإدارة تفوق ما يتطلبه مركز "كيب كنيدي" لإطلاق سفن الفضاء بمركز يوستون للفضاء بالولايات المتحدة**"[1]، ولقد ظهر هذا التعريف في فترة كنا نرى فيها الصواريخ وسفن الفضاء نظرة إعجاز وانبهار، وليس مجرد شيء عادي كما هي اليوم. فالتنمية إذن هي عملية معقدة وشاملة فهي ليست تحقيق المنتجات المادية بصورة أساسية، بقدر ما هي تحفيز وتعليم الناس كيفية تبني القيم السامية للتطور والتقدم، خصوصا أنّ هذا الإنسان له قاعدة دينية تجعله يؤمن بهذا التقدم ومن ثم محاولة ربط الإيمان بالعمل، وهنا يمكن أن نخلص إلى معادلة و هي:

الإيمان+ العمل المدروس= رخاءً اقتصاديا، رفاهً اجتماعيا ورضا نفسياً ← تحررا إنسانيا، فالتنمية إذن لا تقتصر مطلقا على النمو الاقتصادي فقط و كما هو شائع، وإنما تشتمل على تغييرات ثقافية عامة بما فيها المجالين الفكري والروحي اللذين سنركز عليهما.

ج- العلاقة بينهما:

لكن خصوصية الموضوع تفرض علينا أن نرجع إلى الصلة الموجودة بين الحداثة و التنمية، وأما عن العلاقة بينهما فهي علاقة وطيدة، فكلاهما يلتقيان في أنهما أساس بناء الحضارة، فالتنمية حصيلة الحداثة، غير أن الأولى تعكس بشكل كبير الجانب المادي، والثانية الجانب الفكري على وجه الخصوص وبالتالي "**فإن التنمية كحصيلة**

[1] محمد نبيل جامع، علم الاجتماع المعاصر ووصايا التنمية، دار الجامعة الجديدة، إسكندرية، 2009، ص575.

للحداثة أو على الأقل ملازمة لها، فهي بمثابة هدف استراتيجي للبلدان الواقعة خارج نطاق النظام الفكري والحياتي الغربي"[1] .

وقد نجد مصطلح التنمية متداولا أكثر في السوق الثقافية والسياسية والاقتصادية للدلالة على التحضر والتقدم، فهي إذن مشروع شمولي، لكنه محمّل بدلالات نهضوية ذات قيم إيجابية وهي ما يعرف بالحداثة، فالمصطلح الأول هو طموح نهضوي فاعل لتحقيق التقدم المنشود، أمّا المصطلح الثاني فهو الوعي بشروط هذه النهضة.

والعلاقة بين المصطلحين قائمة في جميع المستويات، سواء من الجانب السياسي أين تكمن صلة التنمية بالحداثة في تلك النقلة الحضارية العسيرة من الاستبداد والظلم السياسيين إلى سيادة الرأي الواحد وإقامة العدل، وذلك لن يكون إلا باتحاد العقل الواعي مع الإرادة الحرة المبنية على أطر وقوالب مدروسة فتتحقق التنمية السياسية...

وكذلك على الصعيد الاقتصادي فتتمثل العلاقة "**في القدرة على إقامة نظام اقتصادي عصري مندمج في السوق العالمية، إنتاجا واستهلاكا، وقادر على تحقيق تنمية متوازنة**"[2]، ولن يكون ذلك إلا من خلال اللحاق بركب الحداثة المؤسسة من طرف المثقفين والممارسين للفعل النهضوي. أما على المستوى الاجتماعي فإنّ طموح التنمية متوقف على قدرة الإنسان على الخلق و الإبداع اللذين يعتبران رهينا الحداثة، إذن من المؤكد أن الحداثة شرط لكل فعل تنموي فالمسألة مرتبطة بالتنظير

[1] محمد خاتمي، التراث والحداثة والتنمية، الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي، مرجع سابق، ص ص9-10.

[2] محمد سبيلا، مخاضات الحداثة-فلسفة الدين والكلام الجديد-، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان-، ط1، 2007م، ص127.

والتطبيق، ولكل شق آلياته وقيمه واستراتيجياته وحتمياته، لكن هذه العلاقة قد تجرّنا إلى طرح سؤال آخر: ماهي المسلمات التي نستمدها من الحداثة لتحقيق التنمية، وما هي متطلبات النموذج التنموي للوصول بالحداثة إلى أوجها؟

1-2الخلفيات الفكرية لفلسفة الحداثة وأهم منظّريها:

لقد رأينا سابقا ما تعنيه الحداثة من مصطلحات متداخلة و متشابكة وأدركنا أنه من الصعب والعسير تطويق مفهومها، فما كان لنا إلا أن نعرض بعض ملامحها ومعانيها في بعض المجالات، فانتهينا إلى أن الحداثة هي مجموعة من الصفات والخطوات الفعلية التي تنتقل بالمجتمع من مرحلة الركود والجمود إلى مرحلة السيادة والريادة، كما أن الحداثة أنواع: اقتصادية، اجتماعية، سياسية، وأهمها الحداثة الفكرية وهي الأكثر بطئا في سريانها ومن خلال هذا المبحث سنحاول أن نتحدث عن عوامل ظهور الفلسفة الحديثة كرونولوجيا ومن أين انفجر ينبوعها ومن ساهم في نشأتها.

فإذا تحدثنا عن الحداثة الفكرية والتي تعني "**الرؤية والمناهج والمواقف الذهنية التي تهيئ تعقلا يزداد تطبيقه مع الواقع**"[1]، فنجدها قد ظهرت بعد ظهور جملة من الإرهاصات في إطار ما يسمى بالنهضة الأوروبية أو الغربية التي تعتبر خلخلة تتفاوت قوة وعنفا في جميع مستويات الحياة والتي "**أخرجت المجتمعات من دائرة التكرار والاجترار**

[1] Mohamed Arkoun et Louis Gardet, L'islam :Hier, demain, collection deux milliards de croyants (Paris :Buchet-Chastel,1978), P.126.

والمراوحة وتفجر دينامية التحول بما يستتبع ذلك من اهتزاز في القيم والعادات والهويات، ومن تقطعات تلحق وتيرة الاتصال والاستمرار"[1].

كما أنّ هناك فرقا وفيصلا بين مرحلة العصور الوسطى و المرحلة الحديثة، ذلك أنّ الفكر الوسيط هو فكر يحمل جملة من القيم الروحية حيث أن الفكر السائد آنذاك كان الفكر اللاهوتي الكنسي، الذي كان يعتبر فكرا مقدسا، و كانت الفلسفة خادمة وطيّعة لهذا الفكر المقدس لأن معتقدات الدين كانت أكثر يقينا من أي استدلال بشري، فما على العقل الإنساني إلا أن يبرهن على هذه السلطة العليا فيعطي النتائج التي تمليها عليه الكنيسة، وحتى فلاسفة تلك الحقبة كان أغلبهم رهبانا، فطغت السلطة الدينية المتمثلة في البابا وقساوسته، وكان البابا يتدخل حتى في نشر الكتب الفلسفية والعلمية التي تدرّس في الجامعات، فكان يسمح مثلا بنشر كتاب "**أوغسطين**" و"**توما الإكويني**"، ويمنع تدريس أجزاء من "**أفلاطون**" و"**أرسطو**"، أي تلك المعارضة لعقائد الكنيسة، وبقدر ما ساهمت هذه الفترة في التمهيد لفكر جديد وراقٍ، بقدر ما احتوت جملة من الادّعاءات والأكاذيب مثل أنّ مفاتيح الجنة بيد رجال الدّين يدخلها من يشاء من الناس بإذنهم، وأنّ التقرب إلى الجنة يكون عن طريق التقرب إليهم بالمال، كما أنّ المغفرة تكون عن طريق التقرب من القساوسة بواسطة المال أيضا "صكوك الغفران"، الأمر الذي أدى إلى انتشار الرذيلة و من ثم التقرب إلى الكنيسة ومحو الذنوب بالمال. وهذا جانب يعكس براثين التخلف في تلك الفترة، "**فدعت حركة النهضة إلى التحرر من**

[1] محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص124.

سلطة الكنيسة، كما دعت أيضا إلى التحرر من سلطان الفلسفة المدرسية"[1].

وربما يجدر بنا الوقوف عند نقطة مهمّة، وهي أن فترة العصور الوسطى حسب بعض المفكرين ليست فترة الظلمات والجهل كما هو شائع بين أوساط الدّارسين لأن الأرضية التي مهدت لظهور الفكر الحديث، هي هذه المرحلة، كما نجد كثيرا من بذور الفلسفة الحديثة ترجع إلى فترة العصور الوسطى، غير أنّ أغلب اهتمام فلاسفة تلك الحقبة كان مُنصبّا على المجال الديني، وحاولوا تبرير الإيمان تبريرا عقليا، فاتخذوا من الفلسفة أداة لخدمة اللاهوت، "**ولئن كان بعض الفلاسفة قد أولوا عناية خاصة بالمسائل الطبيعية والعلمية فإنّ عددا كبير منهم عُني بالمسائل اللاهوتية واصطناع البرهان العقلي لتقريبها إلى أذهان الناس**"[2]، فكانت الفلسفة بذلك تحاول التوفيق بين العقل والنقل أي بين الفلسفة والإيمان (الأديان الثلاثة: الإسلام- المسيحية- اليهودية)، و الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى وصلت إلى أوجّها فتمخّضت عن هذه المرحلة أفكار غاية في الأهمية وفلاسفة مازالت أسماؤهم بارزة في الساحة الفلسفية أمثال: ابن سينا، الفارابي، الكندي، ابن رشد.....

هذا وقد كانت الكنيسة تميل إلى البحث في الإلهيات والروحانيات أكثر من بحثها عن الماديات، و بما أن الفلسفة كانت خادمة للدين، فقد نلاحظ هنا قصورا و إهمالا في البحث عمّا هو مادي، "**و نتج عن ذلك أن انصرف الناس عن تقصي أسرار الكون وعن الأخذ بأسباب التقدم**

[1] أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص24.

[2] كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط2، 2001، ص10.

والرّقي، واكتفوا بما حصلوا عليه من معارف ضئيلة كانوا يفسرونها على نحو ما تريده الكنيسة"[1].

و نحن نعرف أن القديس توما الإكويني (1225-1274) كان من أعظم ممثلي **الفلسفة المدرسية***، وأنه حاول التوفيق بين فلسفة أرسطو وتعاليم الدين المسيحي، أين "**باتت المسائل الفلسفية تطرح بدالة قدر الإنسان كما تتصوره المسيحية، وإنما في إطار الحقبة التي نحت فيها الأمور هذا المنحى تقع الحدود العقلية للعصر الوسيط، وهي بطبيعة الحال تشكو من شيء من الإبهام و عدم التعين**"[2]، كما شهدت الفلسفة المدرسية اتجاه آخر وهو الاتجاه الأفلاطوني حيث كان متأثرا بآراء أفلاطون.

ونستطيع أن نؤكد مع مؤرخي الفكر الفلسفي بأن النصرانية قد ساعدت في توجيه الفكر للنظر في المسائل الميتافيزقية التي ابتعد عنها اليونان باعتبار أنهم وثنيون و من بين ما جادت به قريحة النصرانية، فكرة الموجود الكامل، و فكرة العناية الإلهية، فكرة الخلاص، فكرة التفاؤل...**

وبعد أن عرضنا لمرحلة العصور الوسطى و هي المرحلة التي تفصل بين الفترة اليونانية-الرومانية و الفترة الحديثة، وما شهدته هذه المرحلة من صراع ديني و معارك فكرية، نخلص إلى أنّ هذه الحقبة

---

[1] كريم متى، مرجع سابق، ص12.

*الفلسفة المدرسية هي فلسفة يدرسها الرهبان في مدارس الكنائس أو الأديرة، وكان يهدف أولئك المدرسون إلى إلباس أهداف الكنيسة الدينية لباسا فلسفيا، ومن أكبر ممثليها أنسلم وتوما الإكويني.

[2] إميل بريهييه، تاريخ الفلسفة(العصر الوسيط والنهضة)، تر.جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر،ج3، بيروت، ط2،1988، ص08.

** فكرة الموجود الكامل: هي أن الله هو الموجود الكامل اللامتناهي، فلا يمكن تصوره غير موجود. أما العناية الإلهية: أي أن الله لديه السيطرة التامة على كل شيء. فكرة الخلاص: هي خلاص الإنسان من خطاياه أو خلاصه من سلطانها عليه.

شهدت هيمنة وعي أسطوري ثيولوجي على الوعي العقلي وفي مقابل ذلك نجد أن هذه المرحلة قد شهدت بعض الأفكار و السّمات الأساسية التي لم تمت إلى يومنا هذا المنغمر بالحداثة، و خير دليل على ذلك الحضارة العربية في بغداد أولا ثم في قرطبة لاحقا، حيث لقيت أوج ازدهارها وتألقها، غير أن الغرب لا يعترف ولا يقر بالحضارة العربية الإسلامية فنجده يصف العصر الوسيط بعصر الظلمات مقارنة بما شهده هو من تراجع "**و بما أن الغرب هو الذي يخترع المصطلحات ويقسم التاريخ إلى عدة أحقاب ويخلع عليها تسمياتها الخاصة، فإنه لم يراع هذه النقطة فالحضارة العربية- الإسلامية تمثل الخصم التاريخي وتقع في الجهة الأخرى لا في جهته هو، وبالتالي فإنه يمررها تحت ستار من الصمت أو يقلص من دورها وأهميتها بقدر المستطاع**"[1].

هذا وبعد مخاض عسير بدأت مظاهر عصر النهضة في الظهور بعد أن شهدت تقهقرا و تدهورا، فانبثقت هذه الصحوة من إيطاليا ثم تلتها بعد ذلك الدول الأوروبية الأخرى، التي ما فَتِأت أن أقامت ثورات ضد الدين المسيحي وضد سلطة الكنيسة ومواقف رجالها الذين زيفوا وحرفوا هذا الدين وفق ما يتماشى مع أهواءهم ومصالحهم، ومن بين قادة هذه الثورات نجد **مارتن لوثر*** و **جون كالفن****.

ولكن الإنسان في عصر النهضة وجد نفسه في حاجة إلى البحث عما هو مادي بعد أن غاص لقرون طويلة فيما هو روحي."**و بدأت**

[1] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2007، ص16.

* مارتن لوثر(1483-1546) راهب ألماني وقسيس وأستاذ لاهوت، ومطلق عصر الإصلاح في أوروبا بعد اعتراضه على صكوك الغفران، لأن الغفران هدية مجانية من الله.

** جون كالفن(1509-1564) مصلح ديني ولاهوتي فرنسي، مؤسس المذهب الكالفيني المنتشر في سويسرا وفرنسا.

المناهج العلمية تسود خاصة و أنها السبيل إلى التقدم المادي الذي كانت أوروبا في حاجة إليه، وتشجعهم على الاستمرار في هذا السبيل ما وجدوه بين أيديهم من اختراعات مثل البوصلة والبارود والطباعة والعدسات.. وغيرها من مظاهر التقدم العلمي التي لم تعد تستند إلى الأفكار القديمة، بل أصبحت تنهض على أسس أفكار جديدة يدعمها منهج علمي جديد"[1].

فبعد أن كان الفيلسوف يحاول التوفيق بين العقل و النقل، نجده في هذه المرحلة، مرحلة أفول الفلسفة المدرسية وبداية عصر النهضة، يقبل ازدواجية الحقيقة، "**وللحقيقة في نظره وجهان متعارضان: وجه ديني وهو من شؤون الكنيسية ومجال اختصاصها، ووجه واقعي وهو الذي يتجه إليه المنهج الجديد المسمى، بمنهج الملاحظة و التجربة"[2].**

وبطبيعة الحال، لم يحدث هذا التغيير بصفة عادية، وإنما وجهت انتقادات لاذعة من طرف الكنيسة، وعلى الأسف من ذلك لم يستطع فلاسفة وعلماء هذا العصر التحرر كلية من بعض الأفكار الأسطورية والمعتقدات الرجعية التي كانت سائدة كالخواص السحرية للأعداد، السحر، التنجيم، الخرافات....و قد تمّ التحرر كلية من هذه الاعتقادات في عصر التنوير بعد قيام حركة الإصلاح الديني البروتستانتي بزعامة مارتن لوثر، أين قامت مجموعة من المبادئ الأساسية التي على غرارها نهضت الأمة وأفاقت بعد سبات عميق وهي: فصل الفلسفة عن الدين، إحكام سيطرة

[1] أمل مبروك، مرجع سابق، ص35.

[2] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي–الفلسفة الحديثة–، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، 2015، ص30.

الإنسان على الطبيعة وإعطاء العقل الحرية التامة وتحريره من مختلف القيود.

هذا وعندما ولدت النهضة في إيطاليا، فليس ذلك على سبيل الصدفة، بل لأن إيطاليا كانت محتوية للتراث اليوناني وعلى دراية شاملة به، "**لذلك فحين بُعثت الآداب القديمة من فلسفة و تاريخ و شعر و فن تمكن الإيطاليون من استيعابها وهضمها**"[1]، كما أن الأمر الذي ساعد إيطاليا على إحياء التراث القديم هو انقسامها إلى دويلات صغيرة، كانت متخاصمة فيما بينها فشجع ذلك على التنافس بينها وبذل الجهود الجبارة من أجل السمو إلى أعلى مراتب الإنسانية، فحاولت كل دويلة جلب الفلاسفة والأدباء والشعراء والعلماء الإغريق الذين لاذوا بالفرار بعد سقوط القسطنطينية فوفرت لهم الأرضية المناسبة للبحث و التنقيب، وهنا بعد أن اهتمت النهضة في إيطاليا ببعث الآداب القديمة، ما لبثت أن هيأت الفرصة ووفرت الجو لنمو قوى الأفراد العقلية والفنية.

وبالتالي نجد أن الإنسان في عصر النهضة عكف على البحث في الطبيعيات من أجل تسخيرها لصالحه، في سبيل كشف الأسرار وتسخير الأضداد و من ثم القدرة على كشف القوانين الثابتة التي تحكم العالم، ومن بين رواد هذا العصر نجد الفيلسوف الإيطالي **ميكافللي** الذي أصبح اسمه لصيقا بعصر النهضة، "حيث **شكل المنعطف الكبير للنظرية السياسية مع ميكافللي، الأساس الأول لبناء السياق الحداثوي، وبهذا المعنى،**

[1] كريم متى، مرجع سابق، ص ص 12-13.

يمكـــن أن يُعـــد ميكـــافللي الأب المؤســـس للحداثـــة السياســـية"[1]، فمـــع ميكـــافللي تـــم تجريـــد الفلســـفة مـــن كـــل تبريـــر لاهـــوتي، فأحـــدث بـــذلك قطيعـــة مـــع العصـــور الوســـطى. إضـــافة إلـــى ميكـــافللي هنـــاك العديـــد مـــن الفلاســـفة والمفكـــرين الـــذين شـــاركوا فـــي رســـم التحـــولات والانعطافـــات التـــي ســـاهمت فـــي رســـم ملامـــح الفكـــر الحـــداثوي مـــن القـــرن الخـــامس عشـــر حتـــى منتصـــف القـــرن التاســـع عشـــر، وكـــانوا مـــن بـــين المفكـــرين العظـــام فـــي تلـــك الفتـــرة، **لـــوك، بـــاركلي، هيـــوم** فـــي بريطانيا، **فولتير** و**روسو** في فرنسا.

ولا يمكـــن فصـــل الحركـــة الفكريـــة عـــن الفكـــر الأوروبـــي الحـــديث وهـــو عصـــر النهضـــة وفلســـفة القـــرن الســـابع عشـــر عـــن عصـــر التنـــوير فهـــو مـــن الناحيـــة التاريخيـــة "**يشـــير إلـــى القـــرن الثـــامن عشـــر عمومـــا، وإلـــى حقبـــة تاريخيـــة أوروبيـــة عرفـــت بصـــعود البرجوازيـــة مـــن الناحيـــة الاقتصـــادية، والنزعـــة الليبراليـــة مـــن الناحيـــة السياســـية، والنزعـــة العقليـــة النقديـــة مـــن الناحيـــة الفلســـفية، والنزعـــة الكلاســـيكية الجديـــدة مـــن الناحيـــة الفنيـــة، والنزعة التقدمية من الناحية التاريخية**"[2].

لـــذلك فـــإن عصـــر التنـــوير تكمـــن أهميتـــه فـــي التنظـــيم والتوضـــيح، حيـــث حـــاول الفلاســـفة والعلمـــاء ربـــط مختلـــف العلـــوم والمعـــارف، فأعـــاد للفلســـفة طابعهـــا الكلاســـيكي الشـــمولي، علمـــا أن ينبـــوع التنـــوير انفجـــر مـــن انكلتـــرا، حيـــث تفاعـــل معهـــا الفلاســـفة النهضـــويون أمثـــال **مونتيســـكيو، فـــولتير**... الـــذين تأثروا تأثرا بالغا بالحرية الإنجليزية.

---

[1] علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت–لبنان،ط1، 2012، ص21.

[2] الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، بيروت، ط1،2009، ص73.

وبعدما قطع الإنسان أشواطا عديدة من المعاناة الفكرية لعصر كبّلته سلطة الكنيسة إلى عصر النهضة الذي يعتبر عصر أفول الظلمات وبداية الاستنارة، ظهر ما يُعرف بعصر الأنوار الذي أشع بأشعة حاولت إزالة كتل الظلام السابقة ومحاولة إرساء وتلفيق ما جاء به النهضويون، وهنا سطعت شمس الحداثة، "**فالمفكر الحديث فردي بمعنى أنه يستطيع أن يصنع لنفسه تجاربه، ويتحقق من صحة الفروض بعينه، و يختبر منطق الحجج بتفكيره الخاص.**"[1]، فهو مفكر جريء يرفض كل حقيقة سابقة ولا يقبلها مهما بلغت من تقدير وتقديس، حتى يمرّ بها إلى محك النقد، والتحليل والتقصي.

1-3متطلبات النموذج التنموي:

إن التنمية كمصطلح ظهرت بحدة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، من خلال الثورة الصناعية التي عرفها الغرب، والتي أدت إلى زيادة ملموسة في الكثافة السكانية، التوزيع الجغرافي... الأمر الذي أوجب وضع مخطط تنموي يطور الظروف التي كانت سائدة آنذاك، أو حتى يُغيّرها، كما استعمل هذا المصطلح إيديولوجيًا للدلالة على ضرورة مواكبة التطور وكان يخص هذا المصطلح بشكل كبير دول العالم الثالث التي كانت تعاني من مخلفات استعمارية، تخلف، جهل، أمراض...، فأصبح هذا المفهوم شائعا بين أوساط المفكرين من اقتصاديين، رجال السياسة، علم الاجتماع....، ووصلوا إلى أن التنمية نوعان الأولى تمس الجانب الاقتصادي والمعنية بزيادة المال والإنتاج، والثانية تتعلق بالجانب

[1] وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر.محمد سيد أحمد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 2010، ص13.

الاجتماعي والتي تهدف إلى تحسين الحياة الاجتماعية للإنسان كالتعليم، الصحة..، لكن هذين النوعين يصعب الفصل بينهما لأنه لا وجود للأولى بدون ثانية والعكس صحيح حسب الباحثين، فأطلقوا عليهما مصطلح التنمية الشاملة، التي تهتم بزوايا اجتماعية واقتصادية وتحمل في ثناياها زوايا أخرى (السيكولوجية، السياسية، الثقافية،...) وبالتالي فإن "**الهدف الاجتماعي والاقتصادي لعملية التنمية هو خلق المجتمع العصري المتقدم، ذو الاقتصاد الديناميكي المتطور، عندها يسمح هذا الوضع للإنسان أو للمجتمع أن يكون في موقف إيجابي فاعل تجاه شروط وجوده الطبيعية والاجتماعية**"[1].

ومن بين الفلاسفة والمفكرين الذين حاولوا التعمق في مشكلات النمو الاقتصادي والاجتماعي في إطار فلسفي، نجد **ماكس فيبر*** فقد حاول فهم ديناميات التطور الحديث في أوروبا من الجانب الاقتصادي والاجتماعي، وقد رأى أن ظهور النظام الرأسمالي كنقلة تاريخية يعتبر أكبر تطور حققته السيرورة التاريخية والذي كان بفعل عوامل اقتصادية تاريخية، لذلك فإن التنمية كمفهوم مازالت حديثة النشأة.

ثم إن هذه التنمية تحتاج إلى جملة من الشروط ولعل أهم شروطها يكمن في *الوعي* الذي له علاقة بالإنسان وبما يحيط به، "**والوعي هو ملكة إنسانية تضرب بجذورها إلى العصر الذي تم فيه استخدام اللغة**

[1] سعاد نور الدين، مرجع سابق، ص204.

* ماكس فيبر(1864-1920)، عالم ألماني في مجال الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسسيي علم اجتماع الحديث، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية ومن بين أشهر مؤلفاته: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.

لأول مـــرة"[1]، ومـن الجـدير بالـذكر أننـا نقصـد علـى وجـه الخصـوص الـوعي التنمـوي الـذي يختلـف مـن شـخص لآخـر ومـن مجتمـع لآخـر، والـذي لـه علاقـة بتقـدم المجتمـع ومـن ثـم ضـرورة "**الاهتمـام بـالوعي التنمـوي لـدى الجمـاهير بجانـب تنميـة القـوى البشـرية ودورهـا فـي حاضـر المجتمـع ومسـتقبله، وذلـك بإعـدادها لمواجهـة الحيـاة فتتحـول إلـى طاقـة منتجـة مؤثرة بالفعل وليس عبثا في المجتمع"**[2].

كمـا نجـد أيضـا مـن متطلبـات النمـوذج التنمـوي الوصـول إلـى *التحـديث* ويعنـي "**مفهـوم التحـديث مجموعـة مـن السـيرورات التراكميـة التـي تـدعم فيمـا بينهـا، كمـا يعنـي تجميـع وحوصـلة المـوارد وتعبئتهـا ونمـو قـوى الإنتـاج كزيـادة إنتاجيـة العمـل**"[3]، أو هـي مواكبـة الحداثـة بشـكل فعلـي وملمـوس مـن خـلال المسـاهمة فـي التطـور الاجتمـاعي، فمـن الصـعب الوصـول إلـى التنميـة مـن غيـر الوصـول إلـى التحـديث، فالعلاقـة بينهمـا علاقة تلاحم وترابط.

ومـن بـين شـروطها كـذلك نجـد *العدالـة* فهـي دعامـة المجتمـع وهـي التـي تحـدد أولويـات التنميـة فيـه، فقبـل أن تسـاهم العدالـة فـي بنـاء التنميـة فهـي تسـاهم فـي بنـاء مجتمـع، وقـد تقودنـا العدالـة إلـى شـرط آخـر وهـو مـن أهـم شـروط التنميـة، ألا وهـو الديمقراطيـة التـي تكفـل بـدورها حقـوق الشـعب مـن خـلال الحفـاظ علـى حريـة الطبقـات الوسـطى، فـالنمو الاقتصـادي لا يمكـن أن يسـتمر ويتواصـل دون تغييـر فـي الاتجـاه نحـو الديمقراطيـة

[1] طارق السيد، علم اجتماع التنمية، مؤسسة الجامعة، الإسكندرية، 2007، ص43.

[2] طلعت مصطفى السروجي، التنمية الاجتماعية من الحداثة إلى العولمة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية،2009، ص204.

[3] هابرماس، فشل الحداثة في العالم الإسلامي، الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور غربي، مرجع سابق، ص29.

الاجتماعيــة، "**لــذلك نؤكــد أن الفهــم الســليم للقضــايا المعاصــرة المتصــلة بتطــوير المجتمعــات الإنســانية المتقدمــة منهــا والناميــة علــى الســواء يتطلــب وجــود معلومــات واقعيــة وتحلــيلات مقارنــة بــالنظم الاجتماعيــة المختلفــة ولــديناميات عمليــات التصــنيع والتطــور الــديمقراطي**"[1]، ولعــل أحــد أســباب فشــل التنميــة فــي دول العــالم الثالــث يعــود إلــى غيــاب *الديمقراطيــة*، لأن الإنســان هــو مــن يصــنعها ويســتفيد منهــا، أي هــو الفاعــل فــي هــذه العمليــة "**وهــذا مــا أكــد عليــه تقريــر التنميــة البشــرية لعــام 1994 حيــث أعلــن أنــه: لمواجهــة التحــدي المتنــامي الــذي يمثلــه الأمــن البشــري يلــزم نمــوذج جديــد للتنميــة يجعــل النــاس هــم محــور التنميــة، ويعتبــر النمــو الاقتصــادي وســيلة ولــيس غايــة ويحمــي فــرص الأجيــال المقبلــة وكــذلك الأجيــال الحاضــرة**"[2]، الأمــر الــذي يحــتم إدخــال المجتمــع ضــمن بوتقــة صــنع القــرارات أي بشــكل وبــآخر ضــرورة تطبيــق الديمقراطيــة باعتبــار الإنســان العنصــر الفعــال فــي إنشاء التنمية.

وكــذلك نجــد *البعــد القيمــي* الــذي يحتــل الصــدارة فــي عمليــة التنميــة وشــروطها لأنــه لا يمكــن تحقيــق التنميــة الحقيقيــة إلا فــي ظــل القــيم المنشــودة، لــذلك لا يمكــن المســاس بهــا مــن أجــل الوصــول إلــى التنميــة، أمــا الأوضــاع فبالإمكــان المســاس بهــا، بــل يُشــترط تغييــر الأوضــاع القديمــة والتــي لــم تعــد تواكب العصر وتطوراته.

[1] محمد محمود الجوهري، علم اجتماع التنمية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 2010، 1431هـ، ص76.

[2] إبراهيم مشوب، التخلف والتنمية، دراسات اقتصادية، دار المنهل اللبناني، مكتبة رأس النبع، ط1، 2002، ص167.

فإذا أردنا تغيير هذه الأوضاع لابد من تغيير المجتمع فنعني بالأوضاع التقدمية الأفضل من أوضاع التخلف القائمة فالواقع يؤكد أن أفكارنا هي التي تحدد خلق مستقبل فعال قبل التقنيات، أي التغيير يكون في البناء المجتمعي قبل البناء المادي "**فالتنمية بذلك ليست تحقيق المنتجات المادية بصورة أساسية أو مجرد توفير البنية الأساسية المادية من طرق وصرف صحي ووحدات صحية ومباني مدرسية، ومباني أندية شبابية...**"[1] بقدر ما تكمن في بناء الفكر البشري أولا، كما نجد أيضا أن أهم مطلب من متطلبات التنمية هي الثقافة، فالثقافة أساس بناء أي حضارة، والمقصود بها في هذا الصدد التكنولوجيا، الفلسفة، العلم، الدين، الفن،... "**كون التنمية الثقافية والتنمية الاقتصادية عمليتين متكاملتين، تتقدم التنمية الثقافية على التنمية الاقتصادية من حيث الأهمية، ونجاح كل تغيير وتحول وتنمية يكون مضمونا حين تتمتع بقاعدة فكرية وثقافية مناسبة، مثلما يؤيد دور العوامل الثقافية في التنمية في أوروبا هذا القول بشكل جيد**"[2].

إذن يبقى الوصول إلى التنمية أمرا يحتاج إلى الاستخدام المدروس والعقلاني للإمكانيات المتاحة من طاقات بشرية ومادية مع العمل دوما على تنمية هذه الطاقات بشكل مستمر لتحقيق أعلى كفاءة ممكنة "**أي**

[1] محمد نبيل جامع، مرجع سابق، ص589.

[2] فيرروز راد وأمير رضائي، تطوير الثقافة(دراسة اجتماعية في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي) مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت، ط1 ،2009، ص417.

الاهتمام بالجوانب الاجتماعية جنبا إلى جنب مع الجوانب الاقتصادية للتنمية حتى لا تصبح التنمية نموا مشوها"[1].

فالتنمية إذن بحاجة إلى وضع استراتيجيات أو خطط تساعد على رسم المعالم الكبرى والأهداف الرئيسية لمواجهة المواقف من خلال عدة أبعاد البعد الاقتصادي وقدرته على دفع عمليات التنمية، البعد الاجتماعي وقدرته على إيجاد تفاعلات إيجابية مدعمة للمسيرة التنموية، البعد السياسي وقدرته على إيجاد المناخ الملائم، ثم البعد المؤسساتي وقدرته على إيجاد مؤسسات ذات كفاءة وفاعلية.

[1] طلعت مصطفى السروجي، مرجع سابق، ص204.

ثانيا: راهن الحداثة والتنمية في المجتمع الغربي:

لقد شهد عصر النهضة بداية سؤال الحداثة فقامت تلك الثورة ضد شعبية التفكير الكنسي، ورجال الكنيسة الذين اعتبروا أنفسهم وسطاء بين الله والبشر، فخرج الإنسان من بوْتقة العقل الأداتي إلى عقل متحرر من الخرافة والخوف والقيد معلنا العلم والفلسفة أساس للحياة الإنسانية وقد كان ميلاد الحداثة في أوروبا بظهور العقلانية مع **ديكارت** في منتصف القرن السابع عشر. الذي ألغى كل سلطة عدا سلطة العقل وأحكامه من خلال منهجه الشكي، وبما أن الحداثة الغربية جعلت العقل فوق كل اعتبار فهي بذلك تقود الإنسان إلى مزيد من الحرية والرضا، فيصبح هو مركز الكون وسيّده، ومن الناحية السياسية فإن الحرية ستقود طبعا إلى الديمقراطية، ومن الناحية الاقتصادية فستؤدي إلى التقدم، من الناحية الاجتماعية إلى المساواة،.... وكل ذلك يؤدي إلى التنمية، إذن هي حداثة ركزت على استقلالية الإنسان وحريته واحتلاله مكان الصدارة في العالم، إنه عصر الأنوار...، لكن هل استطاع العقل الغربي فعلا الوصول إلى الحداثة والتنمية؟ وهل الحداثة الغربية هي حداثة مثالية بعيدة عن النقائص والعيوب؟ ألم يكن فيها انعكاس على الإنسان ذاته بعد أن جعلته في أعلى المراتب؟ ثم ماذا عن عصر ما بعد الحداثة؟ هل هو عصر أعاد للإنسان مرتبته وكرامته أم أنه استمرار نحو المجهول؟

2-1 موقع الذات والمجتمع في عملية التنمية:

إن عملية التنمية تتطلب في جوهرها تكاثف الجهود لتقسيم العمل، بمعنى حتى يكون هناك مزيد من التنمية سنواجه مزيدا من التعقيد والتخصص من خلال الأدوار الاجتماعية المتعلقة بالأفراد في شتى

مناحي الحياة، وقد وضح **هربت سبنسر أن** هذه العملية تتم من خلال حركة المجتمعات من المستوى البسيط إلى المستويات المركبة، والمجتمع البسيط يتمثل في الأسرة. أما المركبة فتتمثل في العشائر و العشائر تتطور لتصبح قبائل، والقبائل إلى دول...، وكلما تطور المستوى كلما كانت القوة أكبر، وبالتالي تتطور العملية التنموية، فمثلا نجد "**مجتمعات الاستبداد الشرطي القديمة كانت تعاني من مشكلات ضعف التكامل، لأنها كانت تضم جماعات إقليمية ومحلية عديدة، لم يكن يرتبط غالبية أفرادها بجهاز الدولة المركزي إلا بروابط ضعيفة كل الضعف كما أنهم لم يكونوا يساهمون بنصيب فعال ومباشر في خدمة الاقتصاد القومي**"[1].

فمثلا نجد الصينيين القدماء يفتخرون بأنفسهم لأنهم يرون بأن مهمتهم وشرفهم في أن يجروا عربة السلطان الإمبراطوري، فهذا الاستبداد جعل السلطة المركزية تستغل حياة الناس من خلال الظلم والجور، بدل التلاحم من أجل بناء دولة قوية ومتطورة محققة للتكامل الاجتماعي، فتتكون لدى أعضائها علاقات التعاون، ولعل أحد أسباب فشل التنمية في العالم الثالث هو غياب المشاركة الفعالة بين الأفراد وغياب الديمقراطية، لأن الإنسان هو العنصر الفعال في عملية التنمية لذلك يجب إشراكه في اتخاذ القرارات، بحيث أعلن في تقرير التنمية البشرية لعام 1994 أنه:"**لمواجهة التحدي المتنامي الذي يمثله الأمن البشري يلزم نموذج جديد للتنمية يجعل الناس محور التنمية، ويعتبر النمو الاقتصادي وسيلة وليس غاية، ويحمي فرص حياة الأجيال المقبلة وكذلك الأجيال**

[1] محمد محمود الجوهري، مرجع سابق، ص162.

الحاضـــرة"[1]. وبهـذا الشـكل قـد نصـل إلـى المجتمـع الفعـال الـذي يعـرف مـا يريـد ويسـعى إلـى تحقيقـه بفعاليـة وكفـاءة، وهـذا المجتمـع الفعـال لـه مجموعـة مـن الخصـائص التـي يتميـز بهـا مـن بينهـا القـدرة علـى تحقيـق الاكتفـاء الـذاتي، وعلـى حـل المشـاكل الداخليـة، وكـذا القـدرة علـى المحافظـة علـى العلاقـات الطيبـة مـع المجتمعـات المجـاورة، وعلـى مواجهـة التهديـدات الخارجيـة، وعلـى المجتمـع الفعـال أن يكـون واضـحا فـي القـيم والمعـايير، أي أن تكـون أفكارنـا واضـحة المعـالم لأنهـا هـي التـي تحـدد قـدرتنا علـى خلـق مسـتقبل فعـال، هـذا ويجـب أن تتحـول السـلطة المركزيـة مـن قـيم السـيطرة والـتحكم إلـى قـيم المشـاركة والاحتـرام لأن ذلـك يعـزز النمـو العقلـي والروحـي. وهنـاك خاصـية أخـرى وهـي القـدرة علـى تحقيـق القـيم المعتنقـة والأهـداف المحـددة، حيـث كلمـا اتضـحت القـيم والأهـداف، كلمـا كـان المجتمـع علـى درايـة بالوسـائل والأسـاليب المتبعـة سـواء الماديـة منهـا أو الاجتماعيـة "**حتـى نكـون المجتمـع الـذي يعـرف أهدافـه وغاياتـه ومعـاييره ووسـائل تحقيـق الغايـات معرفـة واضـحة، ويقـال عنـه أنـه لديـه إسـتراتيجية واضـحة مدروسـة، بـالتعبير العلمي يقولون أن لديه مركبا من الأهداف والوسائل**"[2].

لـذا يجـب أن تكـون هنـاك سياسـة للتنميـة الاجتماعيـة والتـي تسـتهدف اسـتقطاب أكبـر عـدد ممكـن مـن الأفـراد للإسـهام فـي التنميـة الاقتصـادية، فهنـاك صـلة وثيقـة بـين التنميـة الاقتصـادية والتنميـة الاجتماعيـة وكـان الأولـى لهـا هـدف عملـي، فهـي الهـدف الواضـح لكـل الجهـود التنمويـة أمـا الثانيـة فلهـا

[1] ابراهيم مشوب، مرجع سابق، ص167.

[2] محمد نبيل جامع، مرجع سابق، ص580.

هدف شامل كتحقيق الديمقراطية وتعزيز القدرات الفردية، توفير العدالة الاجتماعية...

وربما قد نلاحظ تجليات التنمية من جوانب متعددة منها الجانب التكنولوجي وما يفرزه من تطورات ومن سيطرة الإنسان على الطبيعة، الجانب الاقتصادي من خلال زيادة متوسط الدخل الفردي وعدالة توزيعية ثم الجانب الاجتماعي والقدرة على الوصول إلى مستوى فعال من التنظيم الاجتماعي.

وما يقال عن المجتمع نقوله عن الفرد باعتبار أن الفرد هو جزء من المجتمع، وربما يمكننا أن نحصر الفرد في جانبه النفسي، فتراجع التنمية يرجع إلى الفرد في حد ذاته وتراجع استعداداته وقابليته ووعيه، فاستعداد الفرد للتنمية يتضاءل مما يؤدي إلى ضعف البناء الأساسي فلا يستطيع الإنسان ممارسة وظيفة دفع التنمية، فقد نجد مثلا دولا عربية في الخليج تعاني ثراء فاحشا بثرواتها الطبيعية ومواردها الاقتصادية، لكنها تعاني التخلف، لماذا؟ لأنها تملك نقص الموارد البشرية، فالفرد لا يملك الاستعداد لخلق حركة دينامية فعالة، "**فأما الفشل الفردي في ارتقاء سلم التدريج الاجتماعي فيعد في المجتمع الدينامي دليلا على فشل الفرد نفسه ذلك أن التقدم يعد المعيار العام السائد للحكم على قيمة كل شخص**"[1]. ولذلك نلاحظ عند بعض المجتمعات ظواهر اجتماعية تدل على القلق، والاضطراب والتوتر وخصوصا في البلدان النامية التي يعاني أفرادها عدم الرغبة في العمل والنكسة الحقيقية لبلدان العالم الثالث هي اهتمامهم بالجانب المادي والاقتصادي وإغفالهم للفرد الذي هو جوهر

[1] محمد محمود الجوهري، مرجع سابق، ص187.

العملية التنموية لهذا نجد التنمية عبارة عن "**عمليات مخططة وموجهة تحدث تغييرا في المجتمع لتحسين ظروفه وظروف أفراده من خلال مواجهه مشكلات المجتمع وإزالة العقبات وتحقيق الاستغلال الأمثل للإمكانات والطاقات بما يحقق التقدم والنمو للمجتمع والرفاهية والسعادة للأفراد**"[1]. إذ يعتبر الفرد المتكيف مع الأوضاع السائدة في المجتمع، وباجتماع الأفراد تتشكل الأكثرية التي تجسد النشاطات في مختلف المستويات.

وكخلاصة يمكن القول أننا لا نستطيع أبدا إهمال الفرد خاصة والمجتمع عامة في عملية التنمية أو تدهورها، كما تلعب الفئة المثقفة الدور الأساسي والأهم باعتبارها المساهمة في تغيير الأفكار والقيم الثقافية من أجل التنمية في المجتمع، فالمسألة هي ما يتصل بعضوية الفرد في المجتمع، وهذه العضوية تجعل هناك تلاحم وتشابك بين أطراف المجتمع سواء عامة الناس أو السلطة الحاكمة أو الطبقة المثقفة.

2-2 الأنموذج الغربي في تحقيق الحداثة والتنمية:

لقد وصل العقل الإنساني في القرن الثامن عشر إلى أعلى المراتب بعد معارك وجهود جمّة، انتهت إلى مرحلة عرفت بالوعي الأوروبي، هذا الوعي الذي اتبع خطى مدروسة ودراسة دقيقة وهادفة بعد الحاجة الملحة التي سبقتها أزمات خطيرة عصفت بالمجتمع الأوروبي وصلت إلى حد محاربة وإعدام الفلاسفة والعلماء ناهيك عن الاستبداد والخرافة والظلم... وفي ظل هذه المرحلة المريرة دعت الضرورة إلى الانتفاضة وتقويض كل ذلك عن طريق التنوير الذي هو"**الإيمان بقوة العقل البشري على أن يغير**

[1] عصام توفيق قمر وآخرون، مدخل إلى دراسة المجتمع الغربي، دار الفكر، عمان- الأردن،ط1، 2008، ص114.

المجتمع وأن يحرر الفرد من قيود العادات والسلطات الاعتباطية. ويسند كل هذا إلى رؤية عالمية يدعمها العلم وليس الدين أو التقاليد"[1] لأنه كثيرا ما تم ارتكاب جرائم ومعارك باسم هذا الدين، وبطبيعة الحال لم يكن التحرر من كل هذا الغبن مقدما على طبق من ذهب، وإنما كان بواسطة صراعات طويلة المدى لأنه ليس من السهل القضاء على تفكير دام قرون طويلة، تفكيرا كان مكبلا كله خرافات وأساطير، تفكير هش ومتشتت، عمل على تقديس المدنس ورفع المنحط والإيمان بالمطلق الثابت الذي لا يتغير...وبعد كل هذا الصراع تمخض عن ذلك ميلاد حقبة استيقظت بعد سبات عميق على وعي لدى الناس ورغبتهم الجماعية في التغيير والتطوير. كما أن العقل الحداثي لم يَثُر ضد الدين في حد ذاته، وإنما ضد الضغوطات والاستلاب الذي مارسه رجال الدين ضد الدين نفسه، لأن العقل لا يعادي النقل بل ينيره ويؤكده، وهذا ما حمله الحداثيون على عاتقهم بحيث يعتبرون أنفسهم "**جزء من حركة عظيمة تمثل التطلعات العليا والإمكانات الرفيعة للجنس البشري، فهم مصلحون يؤمنون بأن قضيتهم يمكن خدمتها على أفضل نحو عن طريق عاطفة جديدة بالبرهان والنقد والنقاش**"[2]. إذن كان عصر التنوير بمثابة القطيعة مع عصر الظلمات، ومع التفسير الأسطوري للدين، فبفضل الجهود الغربية استطاعت أوروبا أن تحقق مبادئ سامية كالحرية، الديمقراطية، المساواة...إنها إنجازات عظيمة تركت بصمة في التاريخ العالمي.

---

[1] خديجة زنيتلي، إخفاق المشروع التنويري العربي، مرجع سابق، ص136.

[2] ليود سبنسر، أندرزيجي كرور، عصر التنوير، تر.إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص13.

وهنـاك مـا يمكـن أن يقـال فـي موضـوع التنميـة ممـا لـه علاقـة مباشـرة بالحداثـة حيـث أن التنميـة قـد أخـذت مكـان الصـدارة فـي المرحلـة الحديثـة فكـان الاهتمـام بهـا كبيـرا باعتبارهـا تـربط كليـا بهـدف الحداثـة، حيـث نجـد الـبعض ينظـر إلـى الحداثـة علـى أنهـا "**الاسـتجابة الواعيـة لمتغيـرات الحيـاة التـي تؤكـد علـى اسـتقلالية العقـل الإنسـاني اتجـاه التوجهـات الفكريـة المتجـددة، وتمكـن الإنسـان مـن تحقيـق المزيـد مـن النمـاء والتقـدم**"[1] فـالفكر الحـداثي هـو فكـر يـدعو إلـى التطـوير والتجديـد والتغييـر فـي شـتى المجـالات فهو فكر حداثي وتنموي في آن واحد.

وقـد نتسـاءل عـن مظـاهر كليهمـا(الحداثـة والتنميـة)، حيـث تتمثـل فـي التقـدم العلمـي الـذي وصـل إليـه العقـل الإنسـاني ومـا حققـه مـن تطـور ملمـوس أصـبح مـن خلالـه الإنسـان سـيد الطبيعـة فهـو المحـور الـذي تـدور حولـه الاهتمامـات، و كـذا ظهـور الدولـة الحديثـة المبنيـة علـى القـانون الـذي يقـود إلـى المسـاواة والديمقراطيـة، وكـذلك الإعـلان عـن حقـوق الإنسـان المتمثلـة فـي حريـة التعبيـر، الملكيـة الفرديـة، الـوعي...كـل هـذه التمـثلات جعلـت مـن الحداثـة والتنميـة أمـرا ممكنـا فـي المجتمعـات الغربيـة ومطمحـا للمجتمعـات العربيـة لأنـه ببسـاطة ترمـز إلـى التطـور والتقـدم وتنـاقض التخلـف والوحشـية، حتـى أن **يـورغين هابرمـاس** رؤيتـه للحداثـة كـان لهـا أثـر علـى مجـال التنميـة فهـو يـرى أن "**التحـديث يشـير إلـى مقاربـة نظريـة تعيـد صـياغة سـؤال مـاكس فيبـر عـن التـاريخ العـالمي غيـر أنهـا تجيـب بوسـائل و إمكانيـات النزعـة**

[1] ماجد الزيود، الشباب والقيم في عالم متغير، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2006، ص68.

الوظيفيـــة الاجتماعيـــة"[1]، أي أن التنميـة جـزء مـن الحداثـة، فنجـد أن هـذه الأخيـرة هـي جملـة مـن النظريـات التـي تقـود إلـى تحقيـق التنميـة، ويعنـي هابرمـاس بمفهـوم التحـديث "**جملـة مـن التطـورات الشـاملة التـي تـدعم بعضـها بعضـا إنـه يعنـي تقيـيم وتعبئـة المـوارد، تطـوير القـدرات الإنتاجيـة وإنتاجيـة العمـل، إنـه يعنـي كـذلك إقامـة سـلطات سياسـية مركزيـة وتشـكيل هويـات وطنيـة كمـا أنـه يشـير إلـى تعمـيم الحقـوق فـي المشـاركة السياسـية، فـي أشـكال الحيـاة المدنيـة والتعلـيم العـام، وهـو يشـير أخيـرا إلـى علمنـة القـيم والمعـايير**"[2]، إذن نجـد أن الحداثـة تـرتبط بالتنميـة والعلاقـة بينهمـا تلازميـة حيـث نلاحـظ أنـه عنـدما ذاع صـيت الحداثـة فـي أوروبـا، فـإن التنميـة هـي الأخـرى كانـت فـي تقـدم ملحـوظ، فالصـلة وطيـدة بينهمـا وهـو مـا يحيـل إلـى فهـم الحداثـة وفـق تصـور مـادي أي أنهـا تلـك الثـورات الفكريـة التـي تحقـق غايـات ماديـة فـي جوانـب متعـددة تمـس الإنسـان بالدرجـة الأولـى فتحقـق رفاهيته وتقدمه.

إذن قامـت معـالم الحداثـة الغربيـة وفـق مركزيـة الإنسـان التـي تتجسـد فـي الحريـة والعقلانيـة فاختلفـت رؤيـة الفلاسـفة الغـربيين للحداثـة لكـنهم يتفقـون "**علـى أنـه لاحداثـة بـلا ترشـيد بـلا تشـكل للـذات فـي العـالم، ذات تشـعر أنهـا مسـؤولة أمـام نفسـها وأمـام المجتمـع**"[3] غيـر أن الفلاسـفة اختلفـت نظـرتهم إليهـا، فمـثلا **ديكـارت** نجـده يـربط الـذات بالعقـل، والعقلانيـة بالحداثـة مـن أجـل الوصـول إلـى الـوعي الإنسـاني الـذي ينتهـي بنـا إلـى الحريـة. أمـا **كـانط** "**فـرأى**

[1] Jurgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, traduit de l'allemand-par Cristian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, (Gallimard, 1988), p.03.

[2] Ibid, p.03.

[3] الان تورين، نقد الحداثة، تر.أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة،1997، ص270.

أن كنه الأنا الحقيقي ليس في (أنا أفكر) وإنما هو (أنا أفعل) و(أنا أشرع لنفسي) وذلك بما (أنا كائن حر)"[1].

أما **نيتش** فقد أعطى للإنسان الإرادة والقوة "**لتتحد الحداثة الفلسفية بالعقلانية والذاتية، فهي تبدأ مع انبثاق الذاتية، أي مع الاعتقاد بأنه الانطلاق من الإنسان فقط و للإنسان يمكن أن يكون في العالم معنى وحقيقة**"[2] ، هذا ونجد من الفلاسفة الذين صالوا وجالوا حول موضوع الحداثة الفيلسوف الألماني **هيجل** الذي أعطاها مكانة كبيرة من فكره، والذي خلص فيه إلى أن الحرية لصيقة بالحداثة، وجعل منها مثالية وعقلية أساسها الحرية الجماعية، وهناك فلاسفة كثر لا يسعنا المجال للحديث عنهم حيث شكلوا أفكارا ونظريات غاية في الأهمية، كلها تنصّ على أن الحداثة هي وعي المرء بالظروف الراهنة وقدرته على الخلق والإبداع للخروج من الأزمة، وهذا الخروج سيؤدي به إلى العيش عيشة هنيّة مفعمة بالتطور والازدهار الذي هو بحد ذاته يعبر عن التنمية في شتى المجالات والمناحي، فالتنمية الغربية عبّرت عن الأزمة التي عاشتها أوروبا عقودا من الزمن فحاولت تشخيص عوائق التطور والتنمية، ثم معالجة إشكالاتها، وبالتالي فالحداثة الغربية هي حداثة سبقتنا نحن كعرب زمنا وعملا وتنظيرا وفكرا، وما علينا إلا فهم أسباب قوتها وأسرار نجاحها وليس بتقليدها ونسخها مثلما تطور الغرب وحققوا نجاحاتهم من خلال التقدم العلمي والمعرفي، كما أن العلم أصبح يمس مجالات جديدة وحساسة "**وأهمّها جزئيات وطبقات الفضاء، فإنها تطلع علينا كل يوم،**

[1]محمد الشيخ، الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للنشر، بيروت، ط1 ،2008، ص376.

[2]أحمد عبد الحليم عطية، نيتش وجذور مابعد الحداثة، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2010، ص200.

ومن مختلف الميادين، بما يبهر الأنفس ويستبق الخيال"[1]. هذا ونجد اهتمام علماء العصر الحديث بالتكنولوجيا والتقنية باعتبارها تجعل الطبيعة مسخرة لصالح الإنسان. إذن عصر الحداثة هو عصر التنمية والعلم والصناعة، إنها ثورة ومشروع تنموي وفق إستراتيجيات تترجم وعي الفئة المثقفة بدورها.

2-3 نقد الحداثة الغربية:

إذا كان مفهوم الحداثة يدل في الخطاب الفلسفي والاجتماعي والثقافي على منظومة متكاملة من الحقوق كالحرية، الديمقراطية، المساواة....، وما يترتب عنها من حقوق فرعية، فإن هذه المنظومة قد تشكلت عبر مخاض تاريخي دام سنوات عديدة، وذلك بكل ما مهّد لها وتولد عنها من تحولات عميقة في القيم ورؤى للإنسان والعالم، إلا أنه وبالرغم من كون أن الغايات التي بنيت عليها الحداثة هي غايات سامية، إلا أنها تعرضت إلى وابل من الانتقادات الفكرية، لعل من بينها وأهمها:

السرعة الملحوظة في خطى التنمية بشتى أبعادها، الاجتماعية، الاقتصادية والتكنولوجية، وحتى الثقافية المتمثلة في العناصر الفكرية والروحية، غير أن عملية التنمية والجهود المبذولة فيها لبلوغ الحداثة قد أحاطت بمشكلات عديدة، منها اتساع الفوارق بين المجتمعات الضعيفة والمجتمعات الحديثة وذلك من خلال ظهور الطبقة البورجوازية الغربية الحديثة في إطار ما يعرف بالنهضة الأوروبية، هذه النهضة جعلت من

[1] قسطنطين رزيق، سلبيات الحداثة وأخطاؤها، الحداثة وما بعد الحداثة، تر. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، مرجع سابق، ص40.

المجتمعات الغربية، مجتمعات متطورة صناعية، بإمكانها غزو المجتمعات الأخرى والسيطرة عليها، وهو ما يعرف بصدمة الحداثة.

إضافة إلى انتقال الحداثة من الطبيعة وما يحيط الإنسان، إلى الإنسان نفسه حيث مست جانبه البيولوجي، "**كما يستدل من اللفظ الذي أخذ يطلق على هذه المحاولات وهو (الهندسة الحياتية) أو(هندسة الحياة)**"[1]، وبطبيعة الحال، هذا التغيير للإنسان يُحدِثُ له أضرارا على مستوى جسمه، إضافة إلى مفاسدها القيمية والأخلاقية حيث نجد أن التجارب في الميدان الطبي قد تجاوزت حدودها فأصبحت تتحكم في ولادة الإنسان، موته، جهازه العصبي وشكله.

كما يمكن القول أن الحداثة قد مست بشكل مباشر البنية الأسرية للمجتمعات فعصفت بقيمها وتقاليدها."**أما تفكك بنية الأسرة، فقد جرى في امتداد تحولات اجتماعية وثقافية عميقة وعاصفة كان سبيلها نفقا أكثر مما كان طريقا سالكا أمام التقدم، المظهر المثير لهذا التفكك، هو فقدان الأسرة المتزايد لقدرتها على الاستمرار مرجعية قيمية وأخلاقية للناشئة بسبب نشوء مصادر جديدة لإنتاج القيم وتوزيعها**"[2]، فأدّت الحداثة إلى انقراض الحجر الأساس للمجتمع وهو الأسرة، فهي النواة الأولى والأساسية، غير أنه قد حلّ محلها علاقات تخرج عن نطاقها وهي العلاقات بين الجنسين المبنية على الغريزة وهذا يضرّ بالجانب الأخلاقي للمجتمع.

[1] قسطنطين رزيق، مرجع سابق، ص47.

[2] ماجد الزيود، مرجع سابق، ص70.

كما يمكن الحديث أيضا عن العولمة باعتبارها مرحلة تاريخية عبرت عن تطور العالم في مجالات متعددة: الاجتماعية، الثقافية، الاقتصادية والسياسية، ففي ظاهرها هي تؤدي إلى الترابط والتداخل بين دول العالم، لكن في باطنها ومن جانبها القيمي خصوصا، نجد لها خطورة على العالم لأنها تعصف بالقاعدة الأساسية للدول من جانبها الاجتماعي والثقافي كالهوية ومسألة القيم مثلا لأن القيم التي تؤكدها العولمة هي قيم سلبية، "**فيبدو للوهلة الوهلة الأولى أن العولمة موجهة نحو مقاصد المال والاستهلاك والبهارج المادية المحسوسة والمرئية، لكن سلاحها الحقيقي في الواقع موجه نحو (عقلية الإنسان) وقيمه وعقيدته. فهي غزو ثقافي بأكمه لأنها موجهة لفكر الإنسان بفضل حيازتها على منظومة معرفية شاملة ومنظمة، ووسائل فاعلة لنشر هذه المعرفة**"[1]، وقد نجد بعض القراءات توجه أصابع الاتهام إلى أمريكا باعتبارها تروج للعولمة من أجل نشر ثقافاتها وقيمها من جهة وسيطرتها على الدول المستضعفة من جهة أخرى.

هذا ونجد **غينون (Guénon)*** يصف الحداثة الغربية بقوله: "**يمكننا النظر إلى العالم الحديث على أنه معرفة جاهلة لكل هدف أسمى منها، محصورة كليا في مجال النسبية التي أرادت أن تكون حرة فيه، مع خطأ كل تواصل مع الحقيقة المتعالية أي المعرفة الأولى إنها عالم واهم**

[1] ماجد الزيود، مرجع سابق، ص70.

*رونيه غينون (1886-1951) وبعد إسلامه عبد الواحد يحيى، كاتب ومفكر فرنسي، ترجمت أعماله التي كتبت ونشرت إلى أكثر من عشرين لغة، كتب باللغة العربية لمجلة المعرفة.

لا يأتي من شيء، ولا يقود إلى شيء"[1]. ذلك أن المعارف الحديثة قد تعرضت إلى المنهج التفكيكي فكانت نسبية، لا تقنع الفرد وتبعث فيه دائما القلق الفكري والشك الوجودي، حيث نجد أن العقل الذي كان سلطان الحداثة لم يحترم حدوده فهو خرج عن نطاقها عندما أسقط الفرد في دوامة التمزق والعدم في مقابل الإمساك بالطبيعة وبأسرارها.

صحيح أن الحداثة قد أعطت الإنسان نصيبا كافيا من العلم والتكنولوجيا من أجل العيش بسلام، لكن تفاقم التطورات أحدث العكس تماما، لأن تطور التقنية قد جعل الطبيعة في موضع خطر محدق، على سبيل المثال أسلحة الدمار الشامل ونتائجها على الإنسان والطبيعة معا والتي جعلتهما يترقبان كبسة زر قد تؤدي بهما إلى الهلاك والدمار.

زيادة على ذلك نجد أن الحداثة قد غرست في الإنسان الشعور بالغربة، رغم الحضور، لأن الحضور كان بين أحضان التقنية أكثر من الحضور بين ذويه، فغاب التواصل الاجتماعي وسادت الفردانية، فبدا للإنسان الحداثي أنه يعيش الرفاهية والمتعة، لكنها متعة زائفة ومؤقتة، قد قضت على قيمه و في هذا السياق نجد **نيتش** يحذر من لعنة التكنولوجيا فيقول: "**احذروا من التقدم التكنولوجي الذي لا غاية له إلا ذاته...احذروا من حركته الجهنمية التي لا تتوقف عند حد، سوف يولد المستقبل في أفراد طيّعين مستعبدين كآلات...**"[2] ، وفعلا هذا ما يعيشه الإنسان الحداثي فقد أصبح آلة بعد أن كان عبدا للإله، غير أن الدين يزود الإنسان الراحة النفسية والطمأنينة القلبية، أما الآلة فتبعث في الإنسان

[1] Guenon :La crise du monde moderne ,Ed.Bouchéne, Algérie,1990,P8.

[2] قاسم شعيب، فتنة الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 2003، ص25.

القلق والانعزال، وتجعله بعيدا عن الجانب الأخلاقي، وبعيدا عن التواصل مع الجماعة، لأن الجماعة تخلق روح التضامن والتعاون، فهي شرط التنمية. إذن ما نلاحظه أنه من مبادئ وأهداف الحداثة هي الوصول إلى الحرية، لكن الحرية المطلقة قد أدت إلى العبودية، لأن الإنسان أصبح عبدا لشهواته، بعدما أنكر هويته وأهدافه.

أمّا في الجانب الاقتصادي فنجد أيضا أن الحداثة قد قضت على إنسانية الإنسان فأصبح همه الوحيد هو الاستهلاك، وهم الاقتصاد هو زيادة الإنتاج، مما أدى إلى استغلال العمال من مبدأ اللذة والمنفعة ومن ثمّة إلى اغتراب الإنسان، فحلّ محله الإنتاج والاستهلاك، فهما اللذان حددا قيمة الفرد فأصبح الحديث في المرحلة الحديثة عن الجانب المادي أكثر من الجانب الروحي، بل لقد ألغت الحداثة كل ماهو روحي، ديني، أخلاقي وقيمي، فشيّأت الإنسان وأصبحت قيمه محصورة في المنفعة وفي الغريزة، وحتى القوة بدل أن تكون وسيلة للدفاع أضحت سلاح لقهر الآخر واستغلاله، وهذه الفكرة نجد لها جذور في الفكر الهيجلي الذي اعتبر القوة عامل أساسي وجوهري لبناء أي دولة التي تؤدي حسبه إلى الحرب، والحرب تؤدي إلى السيادة والاستعلاء اللذين تصل إليهما ألمانيا (النرجسية الجرمانية).

هذا وقد ضربت الحداثة الغربية صميم الأخلاق، فجعلتها أخلاقا بذيئة لا تراعي القيم والمعايير الدينية حيث أنّ "**الاعوجاج الأخلاقي للحداثة بلغ تأثيره في النفوس حدا لا ينفع في تقويمه ما نسميه 'أخلاقيات السطح' (...)، فالحداثة لا تولّد إلا قيما ومعاني من جنس وقائعها وظواهرها، فيكون فيها من احتمال الأذى ما في هذه سواء**

بســـــواء"[1]. ذلــك أن الحداثــة بعــد بلوغهــا التطــور والتقــدم العلميــين أصــبحت تعــاني أزمــات حــادة مثــل أزمــة الحريــة، ففــي الظــاهر الإنســان الحــداثي إنســان متحــرر، تحــرر مــن قيــود الكنيســة لكنــه وقــع فــي أسْــر الآلــة والتقنيــة، وهــذه الأزمــة ولّــدت لنــا هــي الأخــرى أســرا وتكبــيلا للإنســان بواســطة التقنيــة التــي خلقت لنا انهيار الأخلاق الإنسانية.

كانــت هــذه هــي المنظومــة القيميــة التــي أفرزتهــا الحداثــة وهــي تتخــبط بــين الإيجــاب والســلب، حيــث أن أفكارهــا تفــرض نفســها قبــل أن نقفــز إليهــا. كــل هــذه العوامــل والأســباب أدت إلــى مــيلاد مــا بعــد الحداثــة، فــي حــوالي ســبعينيات القــرن التاســع عشــر، فكانــت هــذه المرحلــة كــرد فعــل عــن الحداثــة التــي لــم تســتطع أن تــوطّن لقــيم روحيــة وأخلاقيــة فــي مجتمعاتهــا، وبالتــالي كانــت مــا بعــد الحداثــة عبــارة عــن مــيلاد حقبــة جديــدة فــي تــاريخ الفلســفة الغربيــة عملــت علــى القــراءة النقديــة للحداثــة ومخاضــاتها، مــع إعطــاء أفكــار جديــدة حاولــت مــن خلالهــا التقــرب مــن الإنســان فــي حــد ذاتــه بــدل الاهتمــام بالطبيعــة، ومــن بــين فلاســفة هــذا العصــر نجــد **يــــورغين هابرمـــاس، ميشـــال فوكو، هربرت ماركيوز،...**

وتجــدر الإشــارة إلــى أنّ مصــطلح مــا بعــد الحداثــة يحمــل فــي طياتــه معنيــين لاتجــاهين مختلفــين، الاتجــاه الأول الــذي يــرى أصــحابه أن مــا بعــد الحداثــة هــي امتــداد للحداثــة نفســها، واتجــاه ثــاني يــرى أن مــا بعــد الحداثــة هــي نقلــة نوعيــة مــن مرحلــة شــهدت تراكمــات ســلبية إلــى مرحلــة أخــرى حاولــت تجــاوز ذلــك، هــذا بالنســبة للغــرب، أمــا بالنســبة إلينــا كعــرب فمازلنــا لــم نبلــغ الحداثــة الحقيقيــة، مازلنــا نصــارع مــن أجــل الوصــول إليهــا، و"**هـــذا المصـــطلح**

[1]قاسم شعيب، مرجع سابق، ص80.

يبقى من أشد المصطلحات غموضا ومراوغة، إذ كيف يمكن الحديث عن 'ما بعد الحداثة' في حين أن الحداثة لا تنفك عن الحاضر والقائم بالفعل، لكن من الممكن أن يكون المقصود من الحداثة مرحلة تاريخية مرّ بها الغرب، كما أنه من الممكن أن يكون هذا الأمر مقصودا لذاته من أجل التحريض ضد كل ماهو قائم"[1]. والاحتمال الثاني هو الأقرب إلى الواقع باعتبار أن هذه المرحلة شهدت ظهور تيارات ومناهج تعبر عن تجاوز التيارات السابقة، كظهور "المابعد بنيوية"، "ما بعد الإمبريقية"... وعلى العموم فإن ما بعد الحداثة هو مصطلح يحمل معاني واسعة تدل في عمومها على تجاوز المعقول وتبني اللامعقول، ثم ضرب الأنساق والمدارس والنظريات عرض الحائط، فاهتمت بدراسة ما كان مستورا وغير منطوق في فترة الحداثة، فما بعد الحداثة عكفت على دراسة مسائل كانت منبوذة من قبل كالجنس، الموت، الجنون...وحتى مواضيع أخرى كالموسيقى، الفن ..أي الاهتمام بالإنسان بشكل مباشر.

[1] قاسم شعيب، فتنة الحداثة، مرجع سابق، ص31.

ثالثا: سؤال التقدم ومسألة التراث في الفكر العربي المعاصر.

لا ريب أن ظهور صيت الحداثة وبخاصة في البلدان العربية، يفرض تبعات مهمة على الأوضاع في هذه البلدان، خصوصا أن المجتمعات العربية تقع في عداد المتلقين السلبيين لموجات التقدم العاتية، وسنحاول أن نعرض لبعض من المؤثرات الغربية على البلدان العربية، من خلال الحديث عن الأسس الأجنبية التي ساهمت في تحريك الحداثة العربية – إن كانت هناك أصلا حداثة عربية –، فهل استطاع العرب الانسلاخ عن جلدتهم والتمسك بالركب الحضاري الغربي؟ أم أنهم حاولوا التوفيق بين الأصالة المعاصرة؟

وما هي العوائق والصعوبات التي وقفت حاجزا أمامهم؟ وهل هي عوائق مادية أم معنوية، أم كلاهما معا؟

3-1 المصادر الغربية للحداثة العربية:

لقد ظهرت الحداثة في القرن السادس عشر، ثم اكتمل معناها ونضج في بداية القرن التاسع عشر، وتعتبر مرحلتها من أهم المراحل أهمية، فلها أثرها الجلي في تنمية العالم وتطوره، فتقدم المجتمعات مرهون بها، أي أن هناك ضرورة التلازم بين الحداثة والتقدم، لذلك كان لزاما علينا الحديث عن الحداثة الغربية وما أفرزته من تأثيرات على العالم العربي.

لقد انطلقت الحداثة الغربية وهي حاملة معها جملة من المبادئ التي تشترك كثيرا مع متطلبات التنمية – كما سبق وأن أشرنا – ومن بين هذه المبادئ جعل الفرد أساس المجتمع أو على حد تعبير الفيلسوف اليوناني **فيتاغورس**:"الإنسان مقياس كل شيء"، وهذا الإنسان من الواجب احترامه وإعطاؤه حريته وملكيته الفردية من خلال ما يعرف بالديمقراطية

هـذه الأخيـرة التـي تكفـل لـه الحريـة، العـدل، المسـاواة فـي ظـل دولـة القـانون، هـذه الأسـس التـي تغنّـت بهـا الفلسـفة الحديثـة الغربيـة سـتجعل الـدول الأوروبيـة تنبهـر أمامهـا وتحـاول تطبيـق هـذا التحـديث عليهـا، لكـن نجـد الـبعض يـرى أن العـرب لـم ينقلـوا الحداثـة الأجنبيـة بـل إنهـا "**لـم تستشـرنا، ولـم تطلـب رأينـا قبـل أن تـدهس بابنـا لأنهـا لـم تسـلك يومـا وفـق منطـق الاستشـارة والاختبـار، فهـي أشـبه بنهـر هـائج وكاسـح لا يبقـى ولا يـذر، يجـرف كـل شـيء فـي طريقـه**"[1] .وكـأن الحداثـة تسـربت إلينـا وانتشـرت عبـر التقنيـات واسـتعمالاتها، الاقتصـاد، العلاقـات...أي أنـه لا توجـد حداثـة غيـر محددة بزمن وأحداث وظروف، بل هي مكونة تأريخيا.

ونحـن نعلـم جيـدا أنـه مـن بـين الفلاسـفة الـذين أثـروا فـي الفلسـفة الغربيـة، الفيلسـوف الفرنسـي ديكـارت والـذي أكـد علـى ضـرورة العـودة إلـى الـذات العاقلـة مـن أجـل إثبـات الأشـياء الخارجيـة، أكـد علـى أن العقـل هـو أعـدل الأشـياء قسـمة بـين النـاس، مـن هـذه القاعـدة حـاول العـرب مواكبـة الحداثـة والعقلانيـة، ولـو عـدنا إلـى الـوراء لوجـدنا أن التـأثر والتـأثير بـين العـرب والغـرب قـديم، فمـثلا الفلسـفة الإسـلامية فـي العصـور الوسـطى كانـت وليـدة الفلسـفة اليونانيـة مـع بعـض الإضـافات التـي مسّـت هـذه الفلسـفة العربيـة، ثـم بعـد ذلـك أيضـا قـد أخـذ الغـرب منـا أفكـارا لا يُسـتهان بهـا عنـدما شـكلنا نموذجـا يُحتـذى بـه، لكـن مـا يعـاب علينـا أننـا قـد قبعنـا فـي أماكننـا وظـل فكرنـا متحجـرا عقـودا مـن الـزمن، حتـى جـاء عصـر الأنـوار، ونهـض الفكـر الأوروبـي، مـن خـلال تجـاوزه لعصـر الظلمـات، وتمخّـض عـن هـذه المرحلـة مـيلاد أفكـار فـي غايـة الأهميـة – سـبق وأن أشـرنا إليهـا –، مـن

[1] محمد سبيلا، مرجع سابق، ص119.

بينهـــا أنـــه حـــل محـــل الله، العقـــل، ومحـــل الكنيســـة، العلـــم، ومحـــل المثـــالي الـــواقعي، فطـــوروا أفكـــارهم وأصـــبح كتـــاب الطبيعـــة هـــو الأســـاس بـــدلا مـــن كتـــاب الله، فكـــان تطـــورهم ملموســـا، الأمـــر الـــذي جعـــل العـــرب يســـلكون طريـــق الغـــرب ويقومـــون بحملـــة منـــادين فيهـــا بالتحـــديث، حيـــث يـــرى بعـــض المـــؤرخين أن النهضـــة العربيـــة كانـــت جـــراء النتـــائج التـــي أحـــدثتها الثـــورة الفرنســـية عـــام 1789 هـــذه الثـــورة التـــي جعلـــت العـــرب يتفطنـــون إلـــى التنميـــة والتقـــدم ومواكبـــة الحداثـــة، وضـــرورة التمســـك بالنظـــام الجمهـــوري البرلمـــاني الـــديمقراطي الحـــديث، وقـــد انتشـــرت أفكـــار هـــذه الثـــورة عـــن طريـــق **نـــابوليون** علـــى مصـــر، وكـــذا عـــن طريـــق حـــدة الأفكـــار نفســـها والتـــي كانـــت تحمـــل شـــعار: حريـــة، مســـاواة، إخـــاء، وهنـــاك مؤرخـــون آخـــرون يُرجعـــون النهضـــة العربيـــة إلـــى انبهـــار العـــرب بتقـــدم الغـــرب مـــن خـــلال تطـــوير التقنيـــة والتكنولوجيـــا الحديثـــة، فنقلـــوا التكنولوجيـــا الجـــاهزة "**وهـــي تعنـــي فيمـــا تعنيـــه محـــق الاختلافـــات والتغييـــرات والتجديـــد أي تـــوفير نمـــط العـــيش بحســـب أنمـــوذج الحيـــاة الغربيـــة وإقحـــام الحضـــارات المختلفـــة فيهـــا إقحامـــا باســـم التنميـــة والتقـــدم**"[1]، فعملـــوا بـــذلك علـــى نقـــل منتجـــات التكنولوجيـــا بمنافعهـــا وأضـــرارها، أي الاعتمـــاد علـــى العلـــم لأن الإنســـان أصـــبح ســـيد الكـــون، هـــذا الإنســـان الـــذي سيصـــل إلـــى التقـــدم بفعـــل الحريـــة، ومـــن الجانـــب الاقتصـــادي بفعـــل الديمقراطيـــة. كـــل هـــذه القـــيم: مواكبـــة التكنولوجيـــا، الحريـــة، الديمقراطيـــة، العقلانيـــة... جعلـــت العـــرب يقفـــون موقـــف انبهـــار أمـــام الحداثـــة، والـــذي يقولـــون فيـــه باحتقـــار كـــل مـــاهو شـــرقي والانـــدماج

[1] آمال علاوشيش، الوعي العربي وصدمة الحداثة، سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1431هـ - 2010م، ص114.

في كل ماهو غربي، فعلى سبيل المثال نجد **طه حسين*** في كثير من المواقف يتعامل مع القرآن تعاملا غربيا، فنجده يضفي على النص القرآني الشك الديكارتي، ونجد أيضا **سلامة موسى****متأثرا كثيرا بالفلاسفة الغربيين أمثال: **ميكافيللي، جون لوك، فولتير**...حيث حاول فصل الدين عن الدولة، لأنه الدين في نظره روحي، والدولة مرتبطة بالواقع والسياسة، كما يضيف القول أن العقل العربي يحمل بذور تفكيره من الفكر اليوناني، لأن الفلسفة الإسلامية مستقاة بشكل أكبر من فلاسفة اليونان.

هذا ونجد أيضا **شبلي الشميل*** من المتأثرين بنظرية **داروين** حيث ركز على العلم واعتبر الدين زائفا، لأنه يؤدي إلى التشتت، خصوصا عند الحكام العرب، وهو يحتذي في هذه المسألة بأوروبا التي فصلت الدين عن السياسة، وفي نفس السياق نجد **فرح أنطون**** قد تأثر ب**ابن رشد** "**حيث توخى وضع أسس دولة علمانية يشترك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة إلى جانب مبدأ الحرية، ومرد ذلك إنما يعود إلى أن الدولة الحديثة في نظره لم تعد قائمة على الدين، بل على الوحدة الوطنية وتقنيات العلم الحديث**"[1]، أي أن فرح أنطون، دعا إلى ضرورة فصل العلم عن الدين وفصل الدين عن الدولة، فلكل

---

* طه حسين(1889-1973)، أديب وناقد مصري، تأثر بديكارت وابن خلدون، من مؤلفاته "الأيام".

** سلامى موسى(1888-1958)، ولد في مصر، تأثر بداروين، نيتش، ماركس، مصلح من طلائع النهضة المصرية، وهو من رواد الاشتراكية المصرية، من مؤلفاته العقل الباطن.

*** شبلي الشميل(1850-1917)، مسيحي لبناني، كان أول من أدخل نظرية داروين إلى العالم العربي، من مؤلفاته شرح بخنر على مذهب داروين.

**** فرح أنطون(1874-1922)، من أعلام النهضة العربية العلمانية، تأثر بأعمال اللغوي والمؤرخ أرنست رينان وحدس فلسفة ابن رشد، من مؤلفاته فلسفة ابن رشد.

[1] أمال علاوشيش، مرجع سابق، ص121.

واحد منهما مجاله الخاص، الأول مرتبط بالطبيعة وعالم المحسوسات فهو مادي، والثاني مجاله الميتافيزيقا وعالم الماورائيات فهو معنوي.

كما نجد أيضا **أحمد لطفي السيد*** من المتأثرين **بسبسنر، مل ورينان** في مسألة التطور، حيث تبنى المفهوم الليبيرالي للحرية الأوروبية، إذ يدعو إلى الحرية المطلقة والشاملة للفرد ولفكره، فهو صاحب المقولة المعروفة: "الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية"، حيث كان ينادي بفك ارتباط مصر بدولة الخلافة، وتعميق الشعور الوطني فدعا مثلما دعا الأوروبيون إلى التمسك بالقومية وإعلاء الشعور الوطني بين أفراد شعوبها.

وفي نفس السياق عمل **حسن حنفي**** على تحقيق نفس المبادئ التي نادى بها الغرب كالعدل، المساواة، الحريةّ، "**بل الأكثر من ذلك أنه دعا إلى "تثوير التراث" أي تحويله من المستوى النظري الميتافيزيتي اللاهوتي إلى إيديولوجيا أرضية تعكس هموم الجماهير المستضعفة وتطلعاتها، وهنا يتقاطع مع طروحات حسين مروة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، وغيرها وكأنه بذلك يستعيد مقولة كارل ماركس: ليس علينا تفسير العالم إنما تغيره**"[1]

إذن ما يمكن أن نستشفه من خلال ما سبق، أن العرب قد تأثروا تأثيرا شبه كلي بالآخر حول مشروع الحداثة العربية، فقد نقلوا أفكار الغربيين وأسقطوها على مجتمعاتهم بأوضاعها وتقلباتها وإيديولوجياتها،

*أحمد لطفي السيد(1872-1963) مفكر وفيلسوف مصري، لقب بأبي الليبرالية المصرية، من مؤلفاته قصة حياتي.

**حسن حنفي(1935) هو مفكر مصري، واحد من منظمي التيار الإسلامي وتيار علم الاستعراب، له مؤلفات عديدة من بينها مقدمة في التراث و التجديد.

[1]أمال علاوشيش، مرجع سابق، ص 121.

فكان ذلك هو هاجسهم الوحيد، لكن السؤال الذي ينبغي الإجابة عنه، ماهو المنهج الذي اتبعه العرب للخروج من الأزمة؟ وهل منهجهم كان لصيقا بالإسلام والتراث أم كان عبارة عن انفصال وانقطاع؟ ثم هل أفلح العرب في ذلك أم أن مشروعهم كان مجرد وهم؟

3-2 التراث و إشكالية القراءة:

لقد سبق وأشرنا إلى أن الفكر العربي كانت إشكالياته متبلورة حول عناصر النهضة، الحداثة، التراث، فهاجس المجتمعات العربية هو مشروع الحداثة ومواكبة العصر، وهذه الرحلة المطولة لها ما لها من إيجابيات وعليها ما عليها من سلبيات. والحديث عن التراث العربي يعني الحديث عن القراءة أي قراءة التراث، ثم إنه ليس مجرد قضايا فكرية، بل هو مشروع ثقافي مؤسس، لم يتكون عبثا، بل له جذور وأسس وله معنى خاص، فهو استحضار لعناصر الوعي، لبناء رؤية عقلية تمتاز بالعمق الفلسفي و الوضوح العلمي، وبالتالي فهي ليست قراءة تراث ميت، بل هي مشروع حضاري كما قال عنه **الجابري**. غير أن مسار الفكر العربي جعل لتراثنا قراءتان: قراءة داخلية وهي قراءتنا نحن لتراثنا، وقراءة خارجية استشراقية وهي قراءة الغرب لتراثنا، فكيف كانت المفارقة؟

و أما عن القراءة الخارجية منها قراءة **أرنست رينان** و **فولتير** في القرون الوسطى، فالكنيسة في هذه المرحلة عملت على ترجمة القرآن، فأصبحوا يدرسون الفكر العربي، وينبغي أن نتفق على أن القراءة الخارجية كانت تحمل طابع التعصب، أي أن القرآن ليس سماويا، لكن نجد قراءة التراث من زاوية فولتير كان أكثر انفتاحا أي أنه حاول قراءته قراءة موضوعية باعتبار أن الغرب كان ينظر إلينا على أننا شعب منحط،

متوحش، لا نملك عناصر الوعي والنهوض بذواتنا، و أننا نتأثر باليونان والرومان والمسيحيين واليهود باعتبارهم يشكلون المَثَّل الذي يهتدى به بحيث يقول أرنست رينان:" تفوق المسلمين ليس من الداخل بل من الخارج" وبالتالي هذه النظرة الدونية للعرب شكلت لهم أول عقدة على أساس أننا متخلفين دائما والغرب هو النموذج.

كما نجد نظرة **رودنسون*** التي كانت نظرة موضوعية وشاملة و جاءت كردة فعل لقراءة ماكس فيبر، الذي لم يكن على إطلاع كاف للتراث الإسلامي، بل كان فقط يعاديه من ظاهره، حيث قال:"**إنّ الاسلام على خلاف اليهودية لا يحتوي على مجموعة شاملة من القوانين و الشرائع، كما أنه لا يشجع على التأمل والتدريب العقلي وبالتالي لا يساعد على خلق المناخ اللازم للنهضة الاقتصادية**"[1]، فجاء رودنسن ليدرس الإسلام من جميع جوانبه خصوصا النظام الاقتصادي في الإسلام، وأقر بأن الإسلام فعلا قد قال بالملكية الفردية لكن بشكل متوازن، وأن الإسلام أيضا لم يؤسس للرأسمالية السلبية.

وقد نلمس خطوة إيجابية من خلال القراءة الخارجية، وهي أنه بالرغم من إيديولوجية الغربيين من جهة، وبالرغم من الركود والانحطاط الذي عاناه العرب من جهة أخرى فهذا لم يمنع من دراسة تراثهم (الغرب للعرب)، وهذه الحركة وجهت النظر إلى الفكر العربي، وفي البداية كانوا

*مكسيم رودنسون(1915-2004) مؤرخ فرنسي وعالم اجتماع ودراسات شرقية، أظهر انضمامه للحزب الشيوعي الفرنسي عام1937، لكن سرعان ما عارض ذلك، له مؤلفات عديدة تختص بالاستشراق، من بينها الماركسية والعالم الاسلامي، الرأسمالية والاسلام..

[1] Max weber,The Protestant Ethic and The Sprit of Capitalism, Trans by Talcott Parsons, Antony Gidde, Unwin Hyman, London&Boston,1930, P.40.

يعتبرون أن إسلامنا ليس ديانة سماوية وإنما هو وضعي، لكن في القرن العشرين أصبح قراءة الفكر يمتاز بالاعتدال فكان البعض منهم ينظر إلى الإسلام على أنه مركز تطور الحضارة الإسلامية خاصة في عصوره الذهبية، لكن تجدر الإشارة إلى أن القراءة الخارجية أنكرت على العرب أن يكونوا مفكرين، فهي أنصفت الإسلام كديانة لكنها أطاحت بالفكر العربي "**فأكثرهم يعامل الفلسفة العربية، أعني القديمة، وكأنها ليست طورا من أطوار الفلسفة أو قطاعا من قطاعاتها. وهذا الاستبعاد لا ينجم عن جهل بقدر ما يصدر عن موقف إيديولوجي، أي عن منزع عرقي أو عن نزعة مركزية أوروبية**"[1]، أي أن أهمية القراءة الخارجية تكمن في أنها وجهتنا لقراءة تراثنا بالرغم من انحيازها وإيديولوجيتها، إلا أن القراءة المعتدلة منها يمكن أن تكون نبراسا هاديا لنا لأنها تمدنا بالمناهج.

وهنا ظهر حضور العرب في القراءة الداخلية كرد فعل على القراءة الخارجية، فكانت أولى النهضات الفكرية في الجزيرة العربية. بحيث تعود جذورها إلى عصر النهضة، فالقراءة الغربية هي قراءة مجتمع ناهض في أوج عطائه، والقراءة الداخلية هي قراءة مجتمع لم ينفض بعد ستائر النوم، وبالتالي تصبح هذه الأخيرة مجرد رد فعل سواء عند التيارات السلفية أو العصرانية.

إذن مشكلة التأخر تمثل القاسم المشترك لكل القراءات الداخلية، غير أنها لم تستطع أن تكون قراءة كلية خاصة تلك التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لأنها انصبت على معالجة بعض الجزئيات كالمرأة، التعليم، اللغة العربية... فهي مجرد قراءة

[1] علي حرب، الفكر والحدث(حوارات ومحاور)، دار الكنوز الأدبية، بيروت–لبنان، ط1، 1997، ص216.

إصـــلاحية حتـــى وإن اصـــطبغت بصـــبغة سياســـية، فلـــم تبلـــغ بعـــد القـــراءة الواعية لعامل التغيير الشامل.

ونجـد أيضـا مـن أوائـل المفكـرين الـذي كـان طـرحهم إصـلاحيا سـلفيا **رفاعـــة رافعـــة الطهطـــاوي**(1801-1873) الـذي دعـا إلـى إقامـة دولـة إسـلامية، ورفـض التنـوير الغربـي القـائم علـى العلـم والعقـل دون الـدين، فـلا حداثـة ولا تقـدم إذا همـش الـدين وعُـزل عـن شـؤون الحيـاة، ومـن بـين الـداعين أيضـا إلـى التمسـك بالـدين ورفـض كـل مـاهو غربـي **جمـــال الـــدين الأفغـــاني** (1838-1897) الـذي رفـض كـل تمـدن غربـي ويعتبـر أنصـاره عمـلاء، حيـث بنـى مشـروعه النهضـوي علـى أسـس إسـلامية، و نجـده فـي نفـس الوقـت يقـر بـالتخلف العربـي النـاتج عـن العقـل العربـي، ولكـن يرجـع السـبب إلـى عـدم تمسـكنا بـديننا الإسـلامي وبتعاليمـه، حيـث "**يؤكـد أن مـا وحّـد الأمـة فـي الماضـي إنمـا هـو مؤسسـة الخلافـة السياسـية وجماعـة العلمـاء المحـافظين علـى العقيـدة الصـحيحة، وهـو الواقـع الـذي راح يتغيـر مـع مـرور الـزمن إلـى أن تفككت الجماعة**"[1].

مـا يعـاب علـى القـراءة السـلفية أنهـا لـم تتجـاوز عتبـة الماضـي لمجابهـة الغـرب الزاحـف، وهـذا الحنـين كـان حنينـا سـطحيا، لأنـه يريـد الإحيـاء ولـيس القـراءة النقديـة الهادفـة للتغييـر الشـامل، فولـدت رد فعـل عنيـف مثلـه الوجـه الثـاني لهـذه القـراءة و هـو الوجـه العصـراني الـذي رفـع مفـاهيم مثـل العقلانيـة والديمقراطيـة وتحريـر المـرأة، غيـر أنهـا لـم تحقـق هـدفها لأنهـا اعتبـرت أوروبـا محـور الحضـارة وكـل شـيء لا يمكـن أن يكـون إلا أوروبيـا، ومـن بـين رواد هـذا التيـار العصـراني نجـد **طـــه حســـين**(1889-1973)

[1] أمال علاوشيش، مرجع سابق،ص124.

الـذي يـرى أن"**حاضـرنا دون حاضـرهم والحاضـر ابـن الماضـي، و إذن فـنحن مخطئـون فـي تقـويم ماضـينا وماضـيهم، فلنصـف الحسـاب مـع ماضـينا ولنسـتبدله بماضـي مـن جـنس ماضـيهم، فنعـد للمسـتقبل الـذي لا يختلـف عـن مسـتقبلهم**"[1]. فالتقـدم إلـى الأمـام مرهـون بعـدم الرجـوع إلـى الـوراء مـن خـلال الموائمـة بـين الثقافـة الإسـلامية والثقافـة الغربيـة، وقـد حمـل مشـعل التغييـر مفكـرون عـدة أمثـال **أدونـيس** الـذي يـرى مـن خـلال كتابـه الثابـت والمتحـول أن قـراءة التـراث تسـتوجب تطبيـق المـنهج التفكيكـي عليهـا مـن خـلال زلزلـة معانيـه فـي ضـوء منـاهج حديثـة، وكـذلك أحمـد أمـين الـذي وقـع فـي مشـكلة أنّ الغـرب هـم الأفضـل وأنـه لا حاجـة إلـى تقاليـدنا لأنهـا لا تخـدم واقعنـا، ومـن هـذا التيـار العصـراني ظهـرت قـراءات أخـرى، الأولـى هـي القـراءة النهضـوية التـي حاولـت أن تكشـف الغطـاء عمـا هـو سـلبي فـي العـالم الإسـلامي أمثـال **الجـابري**، و قـراءة أخـرى هـي القـراءة الجدليـة التـي أرادت أن تجمـع بـين التـراثين: تراثنـا بمعطياتـه وتدمجـه مـع الغـرب المتطـور وهـذا مـا أكـده **زكـي نجيـب محمـود**، والتـي شـكلت حلقـة بـين التـراث العربـي والعـالمي أي العـودة إلـى فكـرة أساسـية وهـي أن كـل شـيء ينبنـي مـن خـلال تراكمـات تتحـول إلـى نوعيـة جديـدة، وكـل تحـول لا يكـون مـن الصـفر فـالقراءة الجدليـة غرضـها إحـلال التـراث مكـان الصـدارة سـواء عـن طريـق القبـول أو الـرفض، "**فـإن هـذه المشـكلة مشـكلة زائفـة مصـطنعة، إذ لـيس بوسـع أحـد الانسـلاخ عـن تراثـه وماضـيه. فالإنسـان هـو محصـلة تواريخـه وأطـواره التـي**

[1]أبو يعقوب المرزوقي، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2004، ص51.

لا تنفك تحضر في كل ما يفكر فيه أو يقوله أو يفعله"[1] فالمشكلة لا تكمن في المفاضلة بين التراث والحداثة بقدر ما تكمن في كيفية التعامل مع التراث.

القراءة النهضوية بشطريها السلفية والعصرانية تلتقي عند نقطة الكشف عن الأحوال المزرية للشعوب الإسلامية ثم إعلان برنامج إصلاحي مشحون بإحياء تعاليم القرآن والسنة، مما يجعل الحكومة الإسلامية قطب انجذاب من خلال عملية مقارنة بين مجد مضى وانحلال وتخلف في الحاضر، "**وهذا ما يجعل الأمة العربية مشدودة بعنف، بل ممزقة بين ثقافتين متعارضتين: ثقافة تقليدية تتمسك بمقوماتها وبنظرتها للعالم وتزود قومها بمقومات وعناصر المقاومة، وثقافة حديثة تمارس مهمة التفكيك والتذويب والإلحاق بالثقافات الأخرى**"[2].

إذن مما سبق يمكن أن نستنتج أن التراث هو عبارة عن حلقة تاريخية وليس ماضيا فقط، لذلك يجب أن لا نقصي التراث، أمّا التاريخ فهو وعي يجب استحضاره بمعطيات جديدة.

3-3 معيقات العقل الحداثي في الخطاب العربي المعاصر:

بعد التقصي والبحث في قراءة العقل العربي للتراث يظهر جليا أن هناك علاقة بين أزمة الحداثة على جانب، ومدى أزمة هذا العقل من جانب آخر، حيث أصبح مستقرا في نظر بعض المفكرين، أن العامل الحاكم في التقدم هو القطيعة مع التراث والتحرر منه باعتباره يجرنا إلى الوراء، ولكن أليس ينبغي أيضا في مسايرتنا للغرب، أن يكون هناك تغيير

[1] علي حرب، مرجع سابق، ص ص 223-224.

[2] محمد سبيلا، مخاضات الحداثة، مرجع سابق، ص130.

جماعي؟ وليس مجرد أفكار تكبّلها قيود سياسية؟ ثم إن دعاة السلفية الذين رفضوا كل ما هو خارج عن المعطيات الدينية والعربية؟ أليس رفضنا لهذا هو رفض لمعطيات إيجابية و سلبية في نفس الوقت؟ ألم نهدم التراث بهذه الطريقة دون أن نشعر؟ عندما جعلنا منه جامدا متحجرا لا يتغير لا بتغير الزمان ولا المكان؟ إنّ التّزمّت الديني قد شكل عائقا كبيرا أمام الخطاب العربي، فكيف ذلك؟

نجد في العصور الوسطى شعارا قد ذاع صيته يقول:"اعتقد ثم تعقل" ففي تلك المرحلة كان التفكير الكنسي هو المهيمن، فقد جعلوا العقل لصيقا بالدين صحيح أن الثاني قد سبق الأول، لكن تبقى العلاقة وطيدة بينهما، وبعد ذلك استطاع الغرب أن يتحرر من هذه السلطة، فأعلى راية العقل، أما نحن فشعارنا:"اعتقد ولا تنتقد"، هذه المقولة جعلت الدين معاديا للعقل، فانتشر التعصب والتزمت، أي جعل من الدين عاملا من عوامل التخلف والتحجر لأن "**التنوير يعني في أحد معانيه، نزع القدسية عن الأشياء لكي تبدو على حقيقتها**"[1]. وهذا لا يعني أن نعادي القيم الدينية، وإنما محاولة جعلها جنبا إلى جنب مع الحداثة في محاولة التوفيق بينهما بشكل عقلاني ونقدي، يكون النقد العلمي فيها هو الحكم، ويكون أيضا من خلال إقامة علاقة مع العصر، تدفع بمشروع التنمية الشاملة في مجال العلوم "**فالدين جاء ليوقظ الإنسان من سباته وغفوته الحضارية، وينطلق به إلى القمة، إلى عالم المثل النبيلة والحياة الكريمة، هذا الدين لابد أن يكون محملا بمنهج واضح من شأنه إيصال المجتمع إلى تلك**

[1] خديجة زتيلي، مرجع سابق، ص146.

الأهداف التي تمثل نقطة النهضة في إصلاحنا"[1] كانت هذه أول عثرة وقف عندها العقل العربي، فانطلاقته كانت غير صحيحة ومساره كان مجهولا.

إضافة إلى البرمجة السلبية لأنفسنا والتي شكلت عائقا كبيرا من معيقات العقل العربي، هذه البرمجة أدت إلى الانطواء على الذات، وإلى الشعور بالنقص أي أن العقل العربي يؤمن بفكرة الدونية بحيث لديه عقدة النقص مقارنة بالآخر الذي حظي بالتقدم والتنمية، "**إن سبب قهرنا وتقهقرنا هو نظرتنا للعالم التي وقفت على تكريس النظرة السلبية والانهزامية، رغم أن الدين في أصله إصلاحي وثوري، وهي ثورة العقل ضد التقاليد والتجسيم والطغيان والمادة والمفاسد بكافة أنواعها**"[2]، إذن هناك افتقاد للنضج العقلي الكافي الذي يؤدي إلى الإيمان بالقدرة على التغيير، لأن العقل العربي هو عقل اتّكالي، يعتمد على المعطيات الجاهزة، بمعنى الإيمان بأن التغيير يكون ماديا من خلال مواكبة التكنولوجيا، بل واستيراد ما طوره الغرب من معدات وأجهزة ..، فجعلنا أنفسنا انعكاسا للآخر، أي إسقاط ذواتنا على ذاتية الآخر.

إضافة إلى ذلك هناك عائق في المنهج، فالعقل الغربي اتبع المنهج التجريبي أو ما يسمى بالوضعية المنطقية، بمعنى أن كل شيء من المفروض إخضاعه للتجربة، بما في ذلك القيم الأخلاقية، أما نقطة تخلف الإنسان العربي أنه لم يستخدم الوضعية المنطقية في استنطاق القوانين،

[1] فيصل العوامي، عن ثقافة النهضة، دراسة في قيم العقل والروح والنهضة الاجتماعية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ط1، 2001، ص11.

[2] أمال علاوشيش، مرجع سابق، ص ص 127-128.

وإنما في استنطاق القيم الروحية، أي من أجل العالم الآخر، وهذه النقطة قد أشار إليها زكي نجيب محمود باعتبارها تجرنا إلى الوراء.

هذا ونجد أنه من عيوب العقل العربي أنه لم يتعرف جيدا على التراث العربي ولم يُقم حلقة وصل بين تراكماته، لأن ما نحن فيه لم يخلق من عدم، سواء كان إيجابيا أو سلبيا، بل نفينا التاريخ والعقل، ولم نتعامل مع التراث كوعي، فالمعطيات لها مبرراتها الاجتماعية، الاقتصادية، التاريخية...، "**فإذا لم يقترن التراث بالتغيير الثقافي والنظرة المستقبلية ويحرك النفسي والتحول أصبح جثة هامدة تأكلها ديدان الفناء**"[1]. كما أن السبل و الطرق متطورة مقارنة مع الوسائل الموجودة الآن، وبالتالي فأدوات المعرفة متطورة، لأن العصرنة طرقت كل الأبواب، وهذه الفكرة نجدها تضرب بجذورها عند **حسين مروة** من خلال قراءته الجدلية للتراث، الذي يرى أنه حتى على المستوى الديني يجب التعامل مع المعطيات الراهنة أي التماشي مع التطورات الحالية، وهذا القياس على جميع المستويات (الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية...)، أي ينبغي أن تختلف المعايير بيننا وبين الغرب، فنرفع لواء الثورة (التغيير) والانطلاق للتأسيس لمرحلة أخرى، وبالتالي يصبح الحاضر همزة وصل بين ما هو تاريخي وبين المستقبل، غير أن القراءة الجدلية مع حسين مروة بقيت نظرية ولم تطبق على أرض الواقع، أي أنها لم تخرج من دائرة القولبة ولم تحمل على عاتقها تغيير الأوضاع، هذا ونجد أن البلدان العربية تفتقر في خطابها إلى الديمقراطية، فهي تتجاهل إرادة الشعوب فنجد تغييراتها سطحية ملؤها الشعارات التي لا تعبر بحق عن إرادة ورغبة جامحة،

[1] فتحي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، دار الإنماء القومي، بيروت،ط1، 1992، ص25.

شعارات لم تنزل إلى ساحة الجماهير، بل ظلت حبيسة فئة معينة وهي الفئة المثقفة، التي لم تستطع أن تقف بكل شجاعة لتعبر عن مواطن نكوص الأمة العربية وعن محاولة إقامة علاقات حوار مبنية على أفكار وفلسفات مدروسة وليست مبنية على إيديولوجيات دينية وسياسية واجتماعية...

كما أن العقل العربي معرض لمعوق ثالث أصبح في هذا الوقت ذا أهمية خاصة، مما يلاحظ أن الاهتمام بالحياة الثقافية ضئيل في الدولة العربية، لكن بما أن الإنسان هو محور الحياة، وبما أن التفكير ميزته، فإنه علينا تقويم التفكير حتى يستقيم مساره، لكن "**لو نظرنا حولنا، فماذا نجد في المجال الثقافي؟ إذا ما جمعنا الركام، وصنفنا أجزاءه، وربطنا بعضها ببعض، وحللنا العلاقة فيما بينها واستكشفنا الهدف البعيد منها، نجدها في النهاية منسقة و مصممة لغرض مسبق وليس قطعا عشوائية من الأفكار التي تنقلها الوسائل المقروءة والمسموعة والمرئية**"[1]، فهي ثقافة الآخر تريد إيهامنا بالواقعية أي أن الواقع هو الحقيقة ومن ثم التخلي عن المثل العليا التي يروم العرب الوصول إليها، وعليه نستطيع القول أن الخطر كبير إن لم نتحصّن من الداخل، وهذا لا يعني التقوقع ضد أي حداثة ومعاصرة، لذلك علينا أن لا ننزلق وراء الغير، فنقلده في كل شيء، وعلينا أيضا أن لا ننزوي على أنفسنا فنفرض الحصار علينا. "**ففي ظل هذه الظروف المحدقة والقاهرة، أصبح التمسك بالماضي وبأنماط السلوك المتلقاة من الماضي يتعرض للزعزعة والضعف مرارا وتكرارا، ذلك**

[1] سعدون حمادي، قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر-بحوث ومناقشات-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط2، 1998، ص23.

أنّ التراث أشبه بنبات يضرب بجذوره مرات عديدة في أي مكان يترك فيه لفترة قصيرة"[1]، فصحيح أن ثمة صراع قوي بين المفكرين العرب، من أجل تحقيق التنمية والوحدة القومية، لكن ذلك لن يكون إلا بتفاعل وتلاحم النخب المثقفة على وجه الخصوص، وبفعل العمل الدؤوب والهادف والمدروس الذي يسير في اتجاه التاريخ والوحدة العربية، أما الصعوبات فلا تصلح أبدا أن تكون دليلا لقبول الواقع كما هو، إنما محاولة قراءة جديدة تنظر إل الأجزاء من خلال الكل.

3-4 أزمة الفكر العربي في تحقيق التنمية:

نلاحظ أن موضوع التنمية قد أخذ مكان الصدارة في العالم، باعتبار أن التنمية هي عنوان التقدم والرقي، وهي على العموم ذلك التطور الذي يمس مختلف النواحي الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية وحتى الفكرية.

غير أننا سنضع أيدينا على موضوع الجرح أي التنمية وواقع الإنسان العربي اليوم، "**فمن مشكلة الضياع وانعدام الشخصية الثقافية القومية الذاتية إلى مشكلة الميعان والذوبان الثقافي مرورا بمشكلة فساد أساليب التربية والتعليم والتثقيف في المجتمعات العربية**"[2]، ذلك أن الإنسان الذي تثقف بعيدا عن وطنه، عن تقاليده، وعن دينه هو إنسان مغترب قوميا وحضاريا وثقافيا، قابل للذوبان بسرعة غريبة في المجتمعات الغربية، هذا وقد نلاحظ أن الاغتراب يبدأ عند الإنسان العربي منذ طفولته

[1] إدوارد شيلز، التراث، تر، محمد الجوهري وآخرون، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، 2004، ص425.

[2] يوسف مروة، أضواء على أزمة الفكر العربي المعاص-الفلسفة المدرحية-، دار أمواج،بيروت-لبنان، ط1، 2000، ص179.

والتحاقه بمقاعد الدراسة حتى وصوله إلى الجامعات والمعاهد التي لم يستطع طوال هذه المدة أن يعرف فيها وقائع وحقائق تاريخية ولا يقدر أيضا التمييز بين مقوماته وأصالته وبين ثقافته الغربية المكتسبة.

هذا وقد نجد أنه ومن سلبيات العقل العربي أنه يعاني من غياب التصميم العقلاني، فهو يعمل على استيراد أحكام مطلقة دون تمريرها على محكمة التمحيص والتحليل "**إذ ليس طبع التفكير العربي الصبر على الدراسة العلمية المباشرة الشاملة أو إتباع الأسلوب والمنهج العلمي الإحصائي في ملاحظاته وأرصاده ودراسته.**"[1]

ثم ما يشهده العقل نفسه أنه عقل اتكالي يميل إلى المعارف المستوردة والجاهزة وينفر من كل معرفة تحتاج إلى عناء فكري وجهد عقلي، إنه عقل يريد أن يؤمن لا أن يفكر، وبعد ذلك يذهب إلى تبنّي هذه الأفكار الجاهزة دون مراعاة مدى صدقها أو كذبها، مدى قبولها أو بطلانها، هل لها انعكاسات على الواقع العربي أم لا؟ وهل تعبر عن روح مجتمعه؟ إنها "**ذهنية تقليدية منغلقة مقصية لكل سؤال أو تساؤل أو تشكك أو تشكيك أو نقد**"[2]. ما يلاحظ على العرب أنهم لا يؤمنون بقيمة الفكر ودوره في تحقيق التنمية، هذه التنمية التي هي الأخرى وبدورها تحتاج إلى دراسة، إعادة ترتيب، رسم وتشكيل.... لجميع أوضاعنا وتغيير منظوماتنا الفكرية ومرجعياتنا القيمية، لضمان وضع مجتمعاتنا على المسارات الصحيحة للتنمية والحداثة الفكرية السليمة.

---

[1] يوسف مروة، مرجع سابق، ص204.

[2] مصطفى محسن، نحن والتنوير، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 2006، ص115.

وكما أشرنا سابقا فإن الغرب كان له تأثير كبير في تشكيل عقدة الدونية للإنسان العربي ذو الثقافة البسيطة حيث أن تفوق الغرب حضاريا وثقافيا أدى إلى إنفراده بالفاعلية والقدرة على صياغة التاريخ له وللآخرين، فنتج عن ذلك ترسيخ مفهوم عالمية الثقافة الغربية، الذي فرض على العرب اتباع أفكاره وإنتاجاته حيث "**لا يبقى على الشعوب الأخرى من حيث هي "قابل" أيا كان عنصرها وأيا كان تاريخها إلا أن تصبح كالجرار الفارغة يشبه بعضها بعضا، لا تملك سوى حلقوما مفتوحا وحفرة فارغة، لإيصالها بجهاز الإنتاج الفكري والاقتصادي للغرب.**"[1]

ومن بين الفوات التي ساهمت أيضا في تشكيل أزمة للإنسان العربي ومنعته بلوغ قمة التنمية، هو الصراع الحضاري بامتياز، إنه صراع هوية وتاريخ وثقافة ومجتمع، إنه بؤس الفكر الذي حاول أن يحدد مستقبل التنمية في البلاد العربية والذي لم يتوانَ لحظة عن استيراد وصفات جاهزة، من خلال الانبهار أمام التحديث والعصرنة السائدين في الغرب، دون مراعاة ما يسبب ذلك من قطيعة مع الموروث الإيديولوجي من جهة، ولا مع تبني القيم الغربية بكل سلبياتها وليس إيجابياتها، هذا وقد ظهر رد آخر، رد سلفي إن لم نقل رجعيا دعا إلى ضرورة التشبث بالماضي لإبراز الخلاف مع الآخر، لكن من دون إبداع أو بديل، بل عودة إلى الماضي مغمورة بعواطف نرجسية لا تقود إلاّ إلى الرجعية تحت شعار التمسك بموروث السلف الصالح.

[1] سلمان البدور، العالم الثالث الهوية والحضارة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2010-2011، ص14.

ربما هنا يمكن رصد مكامن الضعف في الفكر العربي من خلال هذين الاتجاهين التغريبي والماضوي، مما ولد لدينا اتجاه ثالثا، والذي أكد على ضرورة التطور العلمي والعملي، أي التطوير الذي يمس القوة المادية أي تطوير وتفعيل التنمية الصناعية والتصنيع والعلم، لأنهم وسائل علمية تساهم في تحقيق التغيير بشكل أو بآخر.

لكن لو نعود إلى الواقع لوجدنا مطبّات كثيرة تقف حاجزا أمام أنصار هذا الاتجاه، ذلك أن القوة العلمية تتطلب تكاتف جهود جميع البلدان العربية، بمعنى يجب تشكيل وحدة ثقافية عربية واضحة المعالم والأهداف وهذا يتعارض مع واقع المجتمعات العربية التي لا توفر التربة التي تتميز بميزات وخصائص تنفرد بها. بل نجد أن البلدان العربية تشهد على خلاف ذلك.. تشتت وتشظٍ، حيث أنها محملة بالحقد والكراهية فيما بينها مما يزيد من تفاقم هذه الأزمة وجعلها تبتعد عن أي مشروع تنموي.

إن التيارات الثلاثة تعتبر فاشلة، لأن الأول حاول الارتماء في أحضان الحداثة ورمي المقومات والأصالة العربية دون مراعاة خصوصية العقلية العربية، أما التيار الثاني رفض الآخر واختار التقوقع دون امتلاكه لمؤهلات أو بدائل تساعده على تحقيق التنمية.

و التيار الثالث فقد ركز على الشعارات التي تفوق قدرته على تطبيقها، وكذا جهله لمعايير تقييم الظروف، وكأن حصول الوعي عند العرب وإخفاقه كان في آن واحد."**حيث اتخذ العرب من الغرب موقفا مزدوجا يعبر عن تناقض وجداني: إعجاب وكراهية، فهو الناهض المتقدم الذي تنبغي محاكاته، والغازي المعتمد في الآن نفسه.**"[1]

[1] فتيحة بورحلة وآخرون، سؤال الحداثة والتنوير في الفكر الغربي والفكر العربي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2013، ص115.

إذن نلاحظ أن الفكر العربي يعاني خللا بنيويا واضحا حيث إما أن يقوم بدور المتفرج، أو الحالم، أو المعادي، بعيدا عن ابتكار أي حلول عملية واقعية، أو على انجاز نقد عربي صريح وجرئ بدون مداهنة ومجاملة. "**وبهذا فإن الحداثة العربية الموعودة لن تنبثق إلا عن جهد عقلاني محتمل يكسر دائرة "الاحتكاك الدولي"، وهذا ما يقلب صفحة الحداثة الإنشائية ويقع على صفة أخرى، تساوي بين الحداثة والتحرر القومي، وبين التحديث والتحرر الإنساني، وبين إصلاح الذات وجمالية المقاومة**"[1]، وربما نجد هذه الفكرة تضرب بجذورها في فكر **هابرماس** التنويري والذي يؤكد فيه بقوله: "**لا تستطيع الحداثة أن تستعير المعايير التي تسترشد بها من عصر آخر، مثلما أنها ترغب في ذلك، فهي ملزمة باستخراج معياريتها من ذاتها.**"[2] وما يمكن تأكيده هو أن الحداثة والتنمية وجهان لعملة واحدة حيث أصبحت الحداثة تأخذ دلالة التنمية في الخطاب العربي المعاصر فكلاهما يسيران نحو التقدم التطور، وكلاهما يشترط حضور الوعي الجماعي أي من صيغة المفرد إلى صيغة الجمع، هذا الوعي الذي يؤمن بالاختلاف على أساس أن التاريخ الإنساني هو محصلة لجملة أزمنة تاريخية لا متساوية ومختلفة باختلاف طبيعة السلطة السياسية، نتائج السيطرة الاستعمارية، مناهج التعليم....إلخ، وهذا ربما ما يعبر عن تأخر استيقاظ التنمية العربية، ويعبر أيضا عن نسيان أو تناسي

[1] محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، مابعد الحداثة تحديات، دفاتر فلسفة ونصوص مختارة، دار توبقال للنشر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2007، ص30.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الخطاب العربي الواقع الذي يعيش فيه بمختلف أزماته السياسية، الاجتماعية الاقتصادية والثقافية.

"**وعليه فإن ما يميز الفكر العربي يمينه ويساره ووسطه هو ذلك التوظيف الإيديولوجي في محاولة تحليله للواقع العربي، وإخضاع شعوبه، وتدجينها لتكون في كل الحالات تابعة، مسيرة باسم ما تعتبره هذه الاتجاهات سلطة النخبة**"[1] . وهنا تكمن انتكاسة العقل العربي الذي ولّد ظاهرتي الاستبداد الديني والسياسي، أي إقرار الخطاب السياسي بفشل الدولة، من جهة وتقديم الحركات الدينية لمشاريع تحاصر العقول باسم الدين من جهة أخرى.

إذن معظم النتائج كانت مخيبة للآمال، "**بل إن العمليات التحديثية لم تنتج حداثة كتلك التي ظهرت عبر تطور المجتمعات الغربية، ولكنها أنتجت نمطا خاصا من الحداثة، وهي الحداثة عند الأصيلة، أو الحداثة القشرية التي تحلق بالظهر دون الجوهر، وتبني الأطر المادية دون الأطر العقلية، وتعبر عن مجلياتها في صور استهلاكية أكثر منها صورا سلوكية**"[2]. لأن الفكر العربي المعاصر أصبح يعتمد على الغرب كمرجعية فيما يخص التنظير للتنمية، وبهذا يكون الفكر عملية ناشئة من خصوصيات ثقافية واقتصادية وسياسية وتاريخية غير أصيلة وكأن الإنسان المعاصر يحاول تأسيس فكر تنموي بناء على قطيعة بين القديم

[1] كرطالي نور الدين، أزمة التنمية وإيديولوجيا الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، مذكرة ماجستير، 2011-2012، ص ص72-73.

[2] ماجد الزيود، مرجع سابق، ص70.

الأصيل وبين الجديد المعاصر، في حين أن التنمية تقوم على الهوية والانتماء.

وبالتالي فإن تحقيق هدف الوصول إلى فكر عربي قابل للتنمية غير ممكن إلا في إطار بلورة فلسفة متكاملة للإنسان والمجتمع، غير أن هذه الفلسفة هي بدورها مشروطة بتحقيق مشروع مجتمعي وتربوي واضح المعالم والأهداف.

ومن ثم وجب أن ننمي فينا الإحساس المبكر بحقيقة تأزمنا واندحارنا، فأصبحنا مطالبين أكثر من غيرنا ببحث مقومات التنمية المحلية السليمة المرتكزة على تشريك جميع قطاعات المجتمع بأسرها حتى نتمكن من النهوض بمشروعها الثقافي المرجو، والمتمثل في زعزعة أسس المجتمع التقليدي بعيدا عن العصرنة الغير مشروعة.

خلاصة:

وأخيرا وليس آخرا يمكن أن نصل إلى أنّ كُلا من الحداثة والتنمية يعتبران من أكثر المصطلحات المتداولة اليوم في الفكر الغربي، والفكر العربي على وجه الخصوص، لما يحمله هذان المصطلحان- الحداثة والتنمية – من دلالات لها علاقة بالواقع المعاش وبأزمة الإنسان، ولما يفرزه العالم من تغيرات وجدائد جعلت العقل البشري يتخبط بين صراعات جمّة، وعلى الرغم من الجهود المبذولة من طرف المفكرين العرب من أجل بلوغ الحداثة والتنمية، فإن الأزمة لا تزال قائمة، لأنها لم تتفق على نظام موحد، مستند إلى خصوصيات المجتمع العربي ومعبّر عن حاجاته إزاء التحديات المستمرة، والمحيطة بالأمة العربية من كل اتجاه، لذا يجب أن ندرك تماما أن ثنائية الحداثة والتنمية تحتاج إلى تحليل ودراسة من زوايا مختلفة الأبعاد، ولكنها متوافقة الأهداف، فالتنمية كمشروع رهينة بمدى ضمان التمسك بالحداثة في إطار شعار المجتمع العربي بين التحرر والتقدم، بين الهوية والمعاصرة، بين الوحدة والتلاحم وحتى تكون الحداثة العربية حداثة مثالية يجب علينا أن لا نجتر الحداثة الغربية بنقائصها بل علينا أن نبدع في الحداثة من خلال الموائمة بين التنمية المادية والاقتصادية وبين الهوية العربية والدينية، وبهذا الشكل نكون حداثيين وفي نفس الوقت أصوليين فلا ننفلت عن ديننا وعاداتنا وقيمنا، وفي نفس الوقت نواكب الركب الحضاري، غير أن مبادئ الحداثة العربية قد أسالت حبر كثير من المفكرين والفلاسفة العرب وهذا ما سنراه في الفصل اللاحق من خلال الحديث عن طه عبد الرحمن كأنموذج وكيف حاول المواءمة بين الحداثة العربية والتنمية المادية والروحية انطلاقا من أسس مدروسة وقواعد ممنهجة.

الفصل الثاني

المشروع الحداثي والتنموي لطه عبد الرحمن.

الفصل الثـــــاني: المشروع الحداثي والتنموي لطه عبد الرحمن.

تمهيد.

أولا: مرتكزات الحداثة والتنمية عند طه عبد الرحمن.

1- 1 الدلالة الاصطلاحية لمفهومي الحداثة والتنمية عند طه عبد الرحمن.

1-2 تنمية المفاهيم عند طه عبد الرحمن.

1-3 نقد الحداثة الغربية من الزاوية الطاهائية.

ثانيا: مبادئ الحداثة .

2-1 مبدأ الرشد.

2-2 مبدأ النقد.

2-3 مبدأ الشمول.

ثالثا: نماذج التطبيق الإسلامي للحداثة والتنمية الطاهائية وشروط تطبيقها.

3-1 التطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد(الترجمة- القراءة الحداثية للنص القرآني).

3-2 التطبيق الإسلامي لمبدأ النقد(العولمة- الأسرة).

3-3 التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول(المواطنة- التضامن).

الخلاصة.

"هكـــذا يتحـــرك....يـــركض....يبحـــث، عـــمّ يبحـــث ذلـــك الوحيـــد المـــزوّد بمخيلـــة نشـــيطة مســـافرة أبـــدا فـــي صـــحاري البشـــر الواســـعة؟ إنـــه الإنســـان يبحث حتما عن الحداثة...".

بودلير

تمهيد:

إنّ الفكرة الأساسية التي هيمنت على الفكر العربي المعاصر وهو يتأمل الصيرورة التاريخية، هي الفكرة البسيطة عن التقدم والتنمية، التي تقول إن الحداثة الغربية تسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم، يتمثل أمامنا بوصفه مسارا يريد الوصول إلى الحداثة والتنمية، فالحداثة من ناحية هي جوهر الحياة الراهنة، والتنمية هي تجلي الحداثة نفسها على أرض الواقع، لكن فقط في العالم الطبيعي، أمّا العالم الروحي فقد تكون الحداثة نفسها هاتكة له، وذلك لما تحمله في طياتها من نقائص وسلبيات مست الجانب الروحي والقيمي للإنسان بالدرجة الأولى.

فالحداثة والتنمية الغربيتان قد شكلتا انبهارا بالنسبة للعقل العربي، حيث أن العالم الإسلامي كان مذهولا بالتقدم الذي وصل إليه الغرب والنهضة التي حققوها، فحاولوا الاحتكاك بهم والاحتذاء بمشاريعهم ومذاهبهم وسبلهم، ومن تم نسخها ومحاولة إسقاطها على العالم العربي، لكن أليس من الجدير العودة إلى المبادئ العربية وأسباب تخلف العرب وذهنيات العقل العربي؟ لماذا في كل مرة يحاول فيها العقل العربي النهوض واللحاق بركب الغرب، يجد نفسه يرجع خطوة أو خطوات إلى الوراء؟ فهل يا ترى الطريق المتبع معبد بالمعيقات والعقبات؟ أم أن العقل العربي أضل طريقه لأنه سلك طريقا آخر غير الذي يتوجب عليه التوجه إليه؟

ولا غرو أن هته الإشكاليات قد كانت محل نقاش كثير من الفلاسفة، باعتبارها تمس معاناة الإنسان المعاصر، غير أن بحثنا سيقتصر على واحد من هؤلاء الفلاسفة، والذي يعتبر قامة من القامات الراهنة وهو المفكر المغربي **طه عبد الرحمن*** الذي تحدث كثيرا عن

* طه عبد الرحمن، ولد في المغرب بمدينة الجديدة سنة 1944، في أسرة مثقفة، فقد كان أبوه فقيها يدرس الأطفال، مما جعله يدرس العلوم الشرعية، خصوصا علم أصول الفقه، درس طه عبد الرحمن في الابتدائية فالإعدادية ثم الثانوية، وبعدها

الحداثة والتنمية، فماهي مرتكزاتها ومبادئ تحقيقها؟ ثم ماهي سبل هذا التطبيق البديل الذي طرحه طه عبد الرحمن؟ وهل استطاع فعلا التحرر من التبعية الغربية لبناء حداثة وتنمية إسلامية؟

=التحق بالمدرسة العليا للأساتذة في جامعة السوربون حيث قدم رسالة لنيل شهادة الدكتوراه عام 1972، وسنة 1985 تحصل على دكتوراه ثانية تحمل عنوان مكمل للعنوان السابق حول منطقيات الاستدلال الحجاجي والطبيعي.

أما مساره فقد كان حافلا بالمناصب وذلك لعطائه ومكانته الفكرية، فقد عمل أستاذا بجامعة محمد الخامس بالرباط، درس من خلالها المنطق وفلسفة اللغة، وقد حاول إدخال المنطق في جميع التخصصات الفلسفية باعتباره حجر الأساس للتفكير السليم، ثم بعد ذلك اعتمد كخبير بأكاديمية المملكة المغربية وكنائب للجمعية الفلسفية العربية بعمان الأردن، ثم كنائب ممثل لجمعية الفلسفة وتواصل الثقافات، ثم حصل على العضوية في الهيئة الاستشارية العربية لبيت الحكمة ببغداد، وقد ألف كتبا عديدة نذكر منها "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" سنة 1987، و"تجديد المنهج في تقوم التراث" سنة1995، "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة" سنة2000....، وقد حصل على عدة جوائز منها على تقدير الإسيسكو ونال جائزة تقديرية، وهكذا انخرط في الحركة الفكرية الإسلامية العالمية حيث حصل على عضوية في المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية بطرابلس، وانتخب في مجلس أمناء الإتحاد العالي للعلماء المسلمين، فضلا عن اعتماده كمحكم ومستشار في مجلات ودوريات علمية عالمية نذكر منها مجلة الواضحة، النبراس العربي (الأردن)، التجديد (ماليزيا)، المستقبلية (لبنان)، الكلمة (لبنان). وظل فكره خصبا، فألف كتبا عديدة إلى حد الساعة، وآخر كتاب صدر له هو ثغور المرابطة سنة2018.

أولا: مرتكزات الحداثة والتنمية عند طه عبد الرحمن:

لا حاجة إلى القول أن تحقيق التنمية وبث روح الحداثة في المجتمعات سواء الغربية أم العربية، يحتاج إلى وضع خطى مدروسة واستراتيجيات دقيقة، وكذلك لا حاجة إلى القول أنّ التراث العربي الإسلامي قد ساهم في وضع خطوات من أجل اللحاق بطريقة التجديد، حيث أن كل فيلسوف أو مفكر عربي حمل بذور تجديده، إمّا من داخله أو بالتفاعل مع الثقافة الغربية، أومن كلتا الناحيتين، ونحن من خلال هذا البحث نريد أن نلقي نظرة تأملية ونقدية في مشروع طه عبد الرحمن الفكري، وكيف نظر إلى الحداثة والتنمية، وكيف أراد لهما أن تقف شامختين أمام الحداثات الكبرى في العالم، لذلك بات علينا أن نطرح التساؤلات التالية: كيف نظر طه عبد الرحمن إلى الحداثة وإلى التنمية؟ وماهي دلالتهما الطاهائية؟ ثم أين يكمن دور الوعي في الوصول إلى التنمية والحداثة؟ وهل الحداثة الغربية هي الأنموذج الغربي الذي يجب الاحتذاء به؟ أم أنها حداثة عرجاء تحتاج إلى تقييم وتقويم مع ما يتماشى ومتطلبات العالم الإسلامي العربي بتعاليمه ومبادئه، بقيمه وأخلاقه، ثم بأصالته وتراثه؟

1- 1 الدلالة الاصطلاحية لمفهومي الحداثة والتنمية عند طه عبد الرحمن:

إنّ التحولات التي مست المجتمعات الإنسانية –في شتى المجالات وخصوصا المجال الفكري– منذ عصر النهضة إلى يومنا الحاضر، هي تحولات جسدت لنا الروح الحضارية للمجتمعات من خلال الحداثة، ومن ثم التنمية، وقد اختلف المفكرون والفلاسفة في وضع تعريف جامع مانع للحداثة، وذلك راجع لاختلافها في المجتمعات العربية والغربية – كما أشرنا سابقا–، بل واختلاف مفاهيمها داخل المجتمع الواحد، فمثلا "**استند الغرب في تعريف الحداثة على فكرتين أساسيتين: فكرة الثورة ضد التقليد، وفكرة مركزية العقل**"[1].

[1]Tom Rockmure, « La Modernité et la raison, Habermas et Hegel »,Archives de philosophie,Vol.52 (1989) ,p.117.

أما التنمية فهي أشبه بعربة حصان تجرها الحداثة، بينما عند العرب وبصفة أدق عند طه عبد الرحمن،- باعتبار أن خصوصية البحث ومنهجه يفرضان علينا الرجوع إلى دلالات الحداثة والتنمية عند طه عبد الرحمن بغية الوقوف على مضمونهما الجوهري قبل الغوص في إشكاليتهما عنده-، إذ يرى أن الحداثة هي اللاتقليد للحداثة نفسها فبعد أن رآها البعض أنها "**(النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر) ومنهم من قال أنها (ممارسة السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع وعلى الذات)، وهناك من يقول أنها (قطع الصلة بالتراث) أو أنه (طلب الجديد) أو أنها (محو القداسة من العالم) أو يقول أنها (التعقيل والعقلنة) أو يقول أنها (الديمقراطية) أو أنها(قطع الصلة بالدين) أو أنها (العلمانية) أو أنها (مشروع لم يكتمل بعد)**"[1]، خلص طه عبد الرحمن إلى أن الحداثة هي "**الإبداع الذي يعني الابتكار والاجتهاد والاختراع**"[2]، فكل تقليد في نظره مضاد للحداثة، فحتى نحن مثلا كعرب، إذا ما قلدنا حداثة الغرب التي أثبت نجاحها في ميادين شتى، فإن ذلك لا يعتبر حداثة عربية، لعدم وجود الابتكار. إذن طه عبد الرحمن يرفض إسقاط الحداثة الغربية على مجتمعاتنا، بل بالنسبة إليه هي إبداع ونقلة من حداثة عملت على استثناء ورفض كل ما هو قديم، إلى حداثة مبنية على دعائم متينة، حيث يرى طه عبد الرحمن أن الحداثة ليست تصغيرا أو اختزلا في أحد عناصرها، كالقول أن الحداثة هي التغيير أو هي الحرية، أو هي المعاصرة،....بل هي اجتماع مجموعة من المبادئ وتكاملها، فهي تغيير وحرية وعقلانية....، ومن هنا فهو يراها بمثابة رهان حضاري لا يمكن تحقيقها خارج السياق العربي الإسلامي، بل هي تنبثق من عمق المجتمع.

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2006، ص23.

[2] طه عبد الرحمن، روح الحداثة وحق الإبداع، مجلة النور الجديد، عدد151، دجنبر2003، ص63.

ونظرا للاختلاف حول مفهوم الحداثة، جعل طه عبد الرحمن يقول عنها "**كأنها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها، تصرف الإله القادر بحيث لا راد لقدره**"[1].

ثم يرى طه عبد الرحمن في مفهوم الحداثة، أنها حركة دخيلة على طبيعة الإنسان، فهي ليست شيء فطري، كما أن التسليم بالحداثة يعني التسليم بالعقل الذي يعتبر من أهم مبادئها وأسسها، زيادة على ذلك فالحداثة هي ثورة ضد التقليد، وإن اجتماع هذه الخصائص حسب طه عبد الرحمن سيؤدي إلى رفض كل ما هو قديم وهذا ما يرفضه طه، لأن رفض القديم والتمسك بالعقل، قد يقود إلى رفض الأخلاق والدين، إذن هي حداثة هجينة قد تجرنا إلى طرق مسدودة وإلى حرب لا هوادة فيها.

فيمكن القول إذن أن طه عبد الرحمن قد تجاوز المفكرين الذين بحثوا في مفهوم الحداثة، من خلال اعتباره أن الحداثة كمفهوم تقتضي تجنب الغوص في بوتقة القبول أو الرفض، وأيضا المبالغة في وصفها، بل لخص ذلك في اعتبار أن الحداثة مشروطة بالإبداع الإنساني وبالمواقف الناتجة عن هذا الإبداع، مع مراعاة الجانب الأخلاقي وليس المادي فقط.

هذا فيما يخص مصطلح الحداثة أما مصطلح التنمية فلم يتحدث عنه طه عبد الرحمن صراحة إلا قليلا، ولكن وظف بعض المصطلحات التي كانت لها علاقة غير مباشرة مع التنمية كالفتوة، الاختلاف، العقل، الحوار... كلها مفاهيم تنموية لتطوير الفكر والفلسفة العربية، هذا فضلا عن الدلالة التي يتفق عليها الجميع والتي تعني التقدم والتطور، وقد يبدو مصطلحا سهلا ممتنعا، لكن الغوص فيه يجعلنا نكتشف خباياه وما يحمله هذا اللفظ من اختلافات. ذلك أن مصطلح التنمية "**نموذج أريد له أن يبلغ مرتبة العالمية**

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص24.

والكونية والكلية حتى يضمن لأصحابه حق التدخل في شؤون العالمين، وذلك مثلما كانت لفظة 'الحضارة' في يوم من الأيام مجرد ستار يختبئ وراءه الاستعمار ليبرر تدخله العسكري في فضاءات حضارة أخرى"[1]. وحتى لا نبتعد أكثر فالمثال حاضر في واقعنا، فنجد مثلا فرنسا تنتفع بالغاز الجزائري، وفي المقابل يدفع الجزائريون فواتير الغاز، وهذا كله يندرج ضمن التحالف المبرم بين العالم الغربي ونخبة من العالم الثالث من أجل الحفاظ على النموذج الغربي في التنمية **!!**

فالتنمية الحقيقية هي تلك التي تستل من البلد النامي في حد ذاته بعيدا عن نهب ثروات الدول المستضعفة، إضافة إلى أن التنمية لا يجب أن تتبعها أضرار ومخاطر تمس الكون بما فيه من جماد أو أحياء، فهي ليست استزادة فحسب، وإنما استزادة تسبب للعالم السعادة والرخاء بدل التعاسة والشقاء.

"**ولعل ما يعاب على النموذج الغربي في التنمية هو افتقاره إلى ما به يقصد في التنمية حتى تستدام النعمة وتستدفع النقمة**"[2]، لكن هذا لا ينكر أن التنمية ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها لأنها تدفع عن الإنسان الفقر والركود والتخلف، غير أنه يجب أن تكون من أجل إشباع حاجات الإنسان الطبيعية. أما إذا أصبحت هدفا في حد ذاته، فهنا سيعم الجشع والطمع ويصبح الساعي إليها يطبق قاعدة الغاية تبرر الوسيلة، وهنا قد نرجع إلى فكرة تحدث عنها طه عبد الرحمن وهي "فلسفة التغيير" و"فلسفة التعمير"، فالغرب يمشي وفق الفلسفة الأولى التي بلغ بها اليوم أعلى مراتب البذخ وأصبح يعيش حياة رغيدة، هذه الحياة التي وصلت إلى حد الترف، والتي ستنتهي إلى الأفول.

[1] خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 2005، ص179.

[2] المرجع نفسه، ص183.

أما "فلسفة التعمير" فهي التي تجعل من الإنسان خليفة في الأرض، هي فلسفة تفيض بشعور المرء بحضور ذاته وحضور متطلباته الأساسية، بحيث تجعله يعيش حياة كريمة يتذوق من خلالها كينونته، "**وبعبارة أفصح، فإن فعل التنمية بحسبانه اجتراحا لوسائل اصطناعية من أجل تلبية الحاجة الطبيعية**"[1]، والسؤال الذي يقف حاجزا أمامنا، كيف يمكن للأمة العربية المسلمة الوصول إلى التنمية دون الانفلات عن قيم ومبادئ ومقومات العرب والمسلمين؟ وهذا السؤال الأخير هو صلب الفكر الطاهائي.

يمكن أن نستنتج من خلال ما سبق ذكره أن التنمية العربية يجب أن تعمل على إبعاد مخاطر العولمة وسلبياتها أولا، ثم محاولة النهوض بالمجتمع العربي داخل إطار الأخلاق والدين، حتى تستطيع هذه التنمية أن ترتقي بالإنسان، لذلك يجب صرف النظر على أن التنمية متعلقة بتراكمات مادية فحسب، بل هي سكينة وطمأنينة وتمسك بالكينونة.

1-2 تنمية المفاهيم عند طه عبد الرحمن:

قد لا نبالغ القول إذا أكدنا أن طه عبد الرحمن قد تفرَد بمصطلحات، فعندما تُذكر نعلم مباشرة أنها تخصه، حيث يرى بعض قرائه أنه قد ساهم القاموس الطاهائي في تنمية الفكر الحداثي العربي إلى حد بعيد، ومن بين هذه المصطلحات نجد مايلي:

- **فلسفة التكوثر العقلي:** والتي هي فلسفة حاول من خلالها طه عبد الرحمن إبراز أهمية العقل ودوره في الحقل اللغوي والمنطقي خاصة*، وباقي الحقول المعرفية عامة، والولوج في

[1] خالد حاجي، مرجع سابق، ص195.

* هنا تجدر الإشارة إلى نقطة مهمة وهي أن طه عبد الرحمن قد تأثر بالتيار الصوفي ويظهر هذا جليا، من خلال كتابه "العمل الديني وتجديد العقل، الذي ربط فيه بين الاتجاه الروحي والاتجاه العقلي، وهذا ما يفسر في بعض كتاباته تفسيراته الميتافيزيقية للعقل، وقد صرح بذلك في إحدى اللقاءات قائلا:"لقد كان لكتابي العمل الديني وتجديد العقل علاقة وطيدة بالتجربة الصوفية(....)، فقصدي الأول كان هو أن بين كيف أن التجربة الروحية لا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سببا من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها"(أنظر طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت-لبنان، ط1، 2003، ص127).

هذا المعنى يحتاج إلى تمحيص أكثر كونها مصطلحات حبلى بمعاني كثيرة، ذلك أن طه عبد الرحمن اختلفت نظرته للعقل، فهو لا يعتبره ماهية الإنسان وجوهره،"**وإنما هو مجرد فاعلية وليس ذاتا قائمة بنفسها، وحد الفاعلية عنده أن تتغير على الدوام. وقد نظر في هذه الفاعلية ذاتها فألفاها فاعلية متكوثرة، فجعل هذا التكوثر خاصية مميزة للفعل العقلي الإنساني في كافة مظاهر اشتغاله**"[1]، فالمقصود بالتكوثر هو التغيير والديناميكية، والعقل يتميز بذلك حسب طه عبد الرحمن فهو يتغير وتتطور أفكاره، وتتبدل الحقائق التي تصدر عنه، وهذا ما يمكن أن تراه جليا في المرحلة المعاصرة التي شهدت تغييرا عالميا، كالفيزياء المعاصرة مثلا، والمنطق والرياضيات.... كل هذه العلوم قلبت المفاهيم والموازين رأسا على عقب. وأصبح اليوم الحديث عن المعرفة المطلقة أمرا يوتوبيا، لأن الواقع فنَد ذلك.

هذا ولقد وضع طه عبد الرحمن للتكوثر العقلي ثلاث صفات جوهرية:

– **فاعلية التكوثر:** "**وتفيد هذه الصفة أن مقتضى الفعل أن يفعل، غير أن فعل العقل ليس له فاعلية كسائر الفاعليات بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى(....) أن تبقى على هذه الزيادة مابقي العاقل**"[2]، فالعقل ميزة تجعله يتميز عن باقي الأشياء، وفاعليته أيضا تتميز عن باقي الفاعليات.

– قصدية التكوثر: حيث يرى طه عبد الرحمن أن التكوثر فعل قصدي يتسم بالقوة والحركة والاتساع، كما أن "**الفاعلية القصدية تُوجه، ولا يكون هذا التوجه 'ذاتا'، بل علاقة إما أن تدعو إلى مقابلها مثلا فتكون علاقة تزاوج 'يثمر ماليس في الزوجين في حال انفراد'، أو**

[1]إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أحلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، العدد12، بيروت، ط1، 2009، ص74.

[2]طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص21.

إلى مُقابلها ضدا فتكون علاقة تناظر، يثمر ما ليس في المتناظرين على حال انفراد"[1]، إذن نجد أن أي فعل يصدره العقل يكون بواسطة القصدية وهذه الفكرة تضرب بجذورها في الفلسفة الظواهرية.

– منفعية التكوثر: يبين طه عبد الرحمن أنه مادام التكوثر العقلي يتميز بالقصدية فإن ذلك سيقود إلى النفع حتما، وبالتالي فإن الملكة العقلية في هذه الحالة سينتج عنها أفكار تكون نافعة للبشرية جمعاء.

وبهذا نجد أن التكوثر العقلي تكون له فاعلية متبوعة بقصدية حتى يصل إلى النفعية. هذا ويرى عبد الرحمن أن العقلانية نوعان، عقلانية ضيقة وهي التي أنشأت لنا الفلسفة التقليدية والثانية واسعة والتي بإمكانها أن تنشئ لنا فلسفة أخرى أكثر نضجا وإثراءا، لذلك نجده يدعونا في فكرة التكوثر العقلي إلى النوع الثاني من العقلانية (المتسعة)، لأنها تقتضي الدراسات المتعددة والواسعة، التي تقود إلى الإبداع الفلسفي، وهنا تكمن أزمة الفكر العربي، **"وبهذا ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسف عامة، والمتفلسف العربي خاصة، من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي إلى الاجتهاد في وضع ما يقابله إنْ مثلا أو ضدا"**[2].

إذن نجد أن التكوثر العقلي هو بمثابة دعوى صريحة إلى العقل الإنساني، لتبين له قدرته على الإبداع الفكري والفلسفي من خلال العمل بالعقلانية المتسعة التي تؤمن هي الأخرى بتعددية الحقيقة الفلسفية.

وإضافة إلى التكوثر العقلي نجد مصطلحا آخرا خاصا بفلسفة طه عبد الرحمن، وهو:

[1] إبراهيم مشروح، مرجع سابق، ص75.

[2] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة1–الفلسفة والترجمة–، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص24.

– **الحوار:** حيث ركز في مشروعه الفلسفي على ثلاث محاور كبرى وهي العقلانية – كما أشرنا– باعتبار العقل ملكة أساسية للإنسان فلابد من استغلاله أحسن استغلال فيما هو عملي، ثم دعا إلى الحوارية من خلال مؤلفات عديدة من بينها 'الحوار أفقا للفكر' أو "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، فحاول أن يبين ضرورة المناظرة والحوار أو كما يسميه هو 'الجدل المحمود"، المبني على القيم الإنسانية السامية والذي نستطيع من خلاله الانفتاح على الرأي الآخر، وبطبيعة الحال كل من التكوثر العقلي والحوار، يعتبران سبيلين لتنمية الفكر والارتقاء به، ثم أن تنمية الفكر سيقود حتما إلى التنمية المادية، أما المحور الثالث فهو مرتبط بالأخلاقية والذي هو مناط المشروع الفكري الطاهائي، الذي بين فيه أن الإنسان كائن أخلاقي، فبالأخلاق ينتقل الإنسان من الحظيرة الحيوانية إلى الحظيرة الإنسانية.

كل هذه المحاور الثلاثة الكبرى، ستعمل على إنشاء فلسفة عربية متميزة تختلف عن باقي الفلسفات بخصائصها ومبادئها وقوانينها، وكلها أيضا تندرج تحت مشروعية الاختلاف، ذلك أن الحق في الاختلاف أو سؤال المشروعية يعتبر من المسمَيات الخاصة بفلسفة طه عبد الرحمن، وهو ما عبر عنه من خلال كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"، وكتابه الآخر المعنون بـ "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري"، ودعواه في ذلك هو ممارسة الفيلسوف لحق اختلافه الفكري وإطلاق العنان لعقله، حتى ينشئ فكرا يخدم الإسلام والمسلمين وليس فكرا مستوردا بمحاسنه ومساوئه، وهنا نحن نتحدث عن فكر تنموي بالتأكيد. ثم إن نظرية الحوار والاختلاف، موجودة في أول كتاب الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، حيث نجد طه عبد الرحمن يقول:"**إننا لا ندخل في الحوار، إلا ونحن مختلفان، بل إننا لا نتحاور إلا ونحن ضدان، لأن الضدين هما المختلفان المتقابلان، والحوار لا يكون إلا بين مختلفين متقابلين، أحدهما يطلق عليه اسم "المدَعي"، وهو الذي يقول برأي مخصوص ويعتقده، والثاني يطلق عليه اسم "المعترض" وهو الذي لا يقول بهذا الرأي ولا يعتقده**"[1]،

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية)، مرجع سابق، ص161.

وعندما تحدث طه عبد الرحمن عن الحوار، فهو لا يقصد به في هذا المقام الكلام والدردشة، وإنما المقصود منه تلك التأملات الهادفة القائمة على الاجتهاد والتجديد. ولهذا نجد أن الحوار له أهمية كبيرة في الفكر الطاهائي باعتباره ذلك الجسر الذي يجمع بين العقل النافع وبين روح الجماعة الصالحة، حيث لا يكون إلا بين العقول المختلفة مما يؤدي إلى توسيعها وتعميقها.

وبما أن طه عبد الرحمن قد تميَز بنحت مصطلحات عربية خاصة به، فإننا سنجد أنفسنا حتما أمام مصطلح آخر وهو مهم جدا لأنه بنى كل فلسفته عليه وهو:

– **تأثيل المفاهيم:** الذي خصص له كتاب معنون ب"القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل"، فقه الفلسفة: الجزء الثاني، ومصطلح التأثيل لغويا هو التأصيل إذ يقال: أثَّل ثروته أي كثرها ونماها، إذن هي الإكثار والتنمية، لكن كمصطلح طاهائي يختلف، فهو يقصد به تحرير الفعل الفلسفي العربي الذي عانى من التقليد والتبعية بحيث غاب عنه إنتاج المفاهيم وأصبح يترجم فقط ما جاد به الغرب علينا، وهو لا يقصد بذلك تجاوز التقليد الغربي في القول بل القول والفعل معا، لذا فمن الخطأ، "**نقل المصطلح من ثقافة أجنبية إلى الثقافة العربية من دون أية مراعاة لخصائصه التي اكتسبها من البنية الثقافية الأصلية التي نشأ وتشكل فيها، ودون مراعاة أيضا لخصائص الثقافة التي يصار إلى استخدامه فيها**"[1].

ثم إن طه عبد الرحمن يؤكد أن الفيلسوف الذي لا يؤثَّل مفاهيمه، سيقع في التقليد والاجترار لا محالة، فهي مفاهيم مُجْتثَّة غير ثابتة، وعلى الخلاف من ذلك، فإن الغرب حسب طه قد عملوا على ترسيخ وتأثيل فلسفتهم فاعتمدوا على المجالات التداولية المختلفة والخاصة بهم، فمثلا نجد ديكارت يستعمل مصطلحات تأثيلية كالحدس، الوضوح، الحقيقة، ففي ظاهرها ومجمعها واضحة يتفق عليها الجميع، لكن كلغة ديكارتية لها دلالات خاصة

[1] عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم، الرباط، ط1، 2010، ص131.

بفلسفته وفكره، هذا وقد تأثر طه عبد الرحمن بخصوص تأثيل المفاهيم وتأصيلها بفلاسفة أربعة وهم: أفلاطون، ديكارت، هيدغر ودولوز، باعتبارهم فلاسفة مارسوا التأصيل في مشاريعهم الفلسفية فحاولوا إصلاح المفاهيم واستثمارها في فلسفتهم وخطاباتهم، وبهذا حسب طه عبد الرحمن يتمكن القارئ "**بصورة تلقائية من إنتاج خطاب فكري متميز ومستقل**"[1]، ولو نتأمل في التأثيل الطاهائي سنجده مقترنا إلى حد بعيد بالاختلاف الذي أكد عليه، ذلك أن تأثيل المصطلح يوجب وجود تباين واختلاف بين المفاهيم، فكل حسب مجاله التداولي ومصنعه المفاهيمي.

كان هذا باختصار شديد مفهوم التأثيل عند طه عبد الرحمن، غير أننا قد نجد أنفسنا أمام مصطلح آخر وهو لا يقل أهمية عن باقي المفاهيم كما أن له صلة وثيقة بمفهوم التأثيل،

ألا وهو الترجمة حيث يرى طه عبد الرحمن أن المترجم يجب أن يكون له هدف واضح ومدروس من خلال ترجمته لأي نص، وأن لا يكون ذلك عبثا، "**فأما الهدف المخصوص الذي يجدر بالمترجم أن يتوخاه من ترجمته، فينبغي أن يضاهي الهدف الذي يتوخاه المؤلف من تأليفه ويناظره**"[2]، فيصل إلى التأثير الذي وصل إليه المؤلف، كما يجب على المترجم أن يتحرر من قيود النص وإيديولوجياته.

فمن بين المسائل التي ركز عليها طه عبد الرحمن مسألة اللغة لأنه وكما يقال إنها حصون المعاني، أي أن اللغة هي الوعاء الذي يحفظ الفكر، فمن الواجب يجب تقويمها وتعديلها "**لذلك كانت المسألة اللغوية منطلق تفكيره ومبتدأ مشروعه، وقد عبر في كتاباته**

[1] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج2، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، بيروت–الدار البيضاء، ط1، 1999،ص429.

[2] طه عبد الرحمن، روح الحداثة ، مصدر سابق، ص161.

الأولى عن هذه الدعوى بقوله: إن رسالة المفكر العربي يجب أن تكون رسالة لغوية في منطلقها"[1]، وللترجمة صلة وثيقة باللغة، حيث قد يجد الفيلسوف نفسه مضطرا إلى ترجمة النصوص الأجنبية، ففي هذه الحالة يجب تجاوز الترجمة الحرفية إلى ترجمة سماها هو بالتأصيلية لأنه "**لا خروج من التقليد إلا بجعل المترجمات تحيا في ذكر الملتقى، ولا حياة لها إلا إذا تم وصلها بأسباب موجودة أصلا في هذا الفكر(...) والترجمة التأصيلية التي أقول بها ليست إلا وصل المترجمات بهذه الأسباب الأصلية**"[2]، وقد وضع لذلك مجموعة من الآليات، التي تساعد الفيلسوف على إنشاء مفاهيم تختص به، وفي مسألة الترجمة نجد طه عبد الرحمن يوجه نقدا لاذعا إلى ابن رشد باعتباره ناقلا للتراث اليوناني، متأثرا بفلسفة أرسطو، فاكتفى بشروحات لفلسفته من غير إبداع، بحيث يقول: "**إن ابن رشد لم يبدع في الفلسفة عن طريق الفقه ولا أبدع في الفقه عن طريق الفلسفة**"[3].

وقد انطلق طه عبد الرحمن من السؤال التالي: "كيف يمكن التوصل إلى الإبداع الفلسفي في ظل تبعية الفلسفة العربية للترجمة؟"، حيث وضع طه عبد الرحمن أسس وركائز مدروسة وممنهجة أطلق عليها ما يعرف "بفقه الفلسفة" إذ يقول: "**وليس من سبيل إلى ذلك إلا بإنشاء علم يختص بالنظر في الفلسفة كما ينظر الصانع في الآلة، وهو ما أسميناه بفقه الفلسفة**"[4]، حيث أن هذا العلم يعمل إلى إمدادنا بآليات التفلسف وبتقنيات الإبداع، ولقد أضفى على هذا العلم منهج يتصف بصفتي "التداخل" و"التكامل" بمعنى اشتراك أدوات عديدة في هذا العلم، كالمنطق، البلاغة....إضافة إلى اشتراكها بعلوم أخرى كالتاريخ، السياسة، علم الاجتماع....هذا وقد جعل طه عبد الرحمن "فقه الفلسفة" مرتبطا ارتباطا وثيقا

[1] إبراهيم مشروح، مرجع سابق، ص12.

[2] المرجع نفسه، ص18.

[3] طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003، ص110.

[4] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة1- الفلسفة والترجمة-، مصدر سابق، ص53.

بالترجمة، ذلك أن بداية الفلسفة الإسلامية كانت عن طريق حركة الترجمة، وهنا يجب إعادة النظر "**من حيث أن هذه العلاقة تتجه اتجاهين متعاكسين، إذ في المجال العربي، تكون الترجمة أصلا والفلسفة فرعا مبنيا على هذا الأصل**"[1]. لذلك يجب علينا أولا مراجعة العلاقة بين الفلسفة والترجمة، ذلك أن الفلسفة تتصف بخصائص ذكرها طه عبد الرحمن في "فقه الفلسفة" وهي:

– الشمولية: حيث أن المفردات الفلسفية هي مفردات شمولية لها معاني عامة بين الناس.

– المعنوية: "**أي أن الألفاظ، أو بلغة الفارابي 'حروف' الفلسفة إنما هي مجردة وعامة إلى حد أنها تستقر بذاتها كمفاهيم متنوعة في قوالبها اللفظية وبناها التركيبية**"[2]، أي تميز الفلسفة بخصوصية مفرداتها ولغتها.

– العقلانية: فالفلسفة تتميز بالتفكير العقلي الخالص فهي تجعل المنهج العقلاني أساسا لها.

– التبعية في المصدر: وهي نقل المصادر الغربية وترجمتها إلى العربية لأن الحقيقة الفلسفية تتميز بالشمولية، المعنوية والعقلانية فلا مانع من نقلها وترجمتها.

غير أن طه عبد الرحمن اعترض على مبدأ الشمولية والتي أسماها بالشمولية العالمية، حيث أنه حسب فقيه الترجمة أن المعاني الفلسفية لا تتوافق ولا تتطابق، ذلك أن العقول تختلف فلا نستطيع أن نوفق بين الفلسفة والترجمة، كما اعترض أيضا على الشمولية الجامعة حيث الحقائق الفلسفية تتمايز بتمايز الألسن "**فلا اللسانان: المنقول والناقل، يشتركان في جميع الخصائص ولا هما يشتركان في خصائص تعم جميع الألسن**"، هذا ونجده يعترض على النوع الثالث من أنواع الشمولية وهي الشمولية العامة ومفادها أن

[1] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة1– الفلسفة والترجمة–، مصدر سابق، ص22.

[2] إبراهيم مشروح، مرجع سابق، ص186.

المفهوم الفلسفي لا ينطبق مع جميع الأفراد، وجاء كبديل لهذه الأنواع من الشمولية، أخرى جديدة تعرف بالشمولية النموذجية التي أقر فيها بالاختلاف بين اللغات، ولذلك يجب الأخذ بعين الاعتبار الحقائق النسبية، وبالتالي العمل على مبدأ نسبية اللغة وانفتاحها.

ثم ينتقد طه عبد الرحمن التبعية الفلسفية باعتبار أن العرب قد أسسوا لفلسفتهم انطلاقا من حركة الترجمة، وهكذا خلص إلى أن "**كل فكر وراءه الترجمة لا يمكن إلا أن يكون تابعا لها بوجه من الوجوه، إما صورة أو مضمونا أو مقصدا، أو بعضا أو كلا**"[1]، لهذا بات من الضروري نقد التبعية حتى لا تتضرر الفلسفة العربية، وطه عبد الرحمن لا ينتقد الترجمة في حد ذاتها، وإنما ينتقد الأفكار الراسخة في عملية الترجمة، كالاعتقاد أن الفلسفة اليونانية فلسفة مطلقة لا تحمل الشك أو الانتقاد، أو كالاعتقاد أيضا أن الفلسفة ليست إبداعا وإنما هي انتقال عبر الأجيال المتوارثة.

إذن كخلاصة لما سبق ذكره، إن طه عبد الرحمن كان همه هو إبداع المصطلحات، وأراد بناء منهج خاص وصارم في دراسته للمصطلحات، بحيث أراد لها أن تنشأ من رحم التراث، وليس من خارجه، وحاول مهاجمة كل مصطلح غير أصيل، ونحن في ذكرنا لمفاهيم طه اقتصرنا على التكوثر العقلي الذي هو التغيَر والديناميكية في الفعل العقلي، ثم الحوار والاختلاف الذين هما أساس الإبداع، ثم التأثيل أو التأصيل، ثم الترجمة، وهذا على سبيل الذكر لا الحصر، لأن المفاهيم الطاهئية بحر لا يسعنا المجال لذكرها كلها فحاولنا فقط الاقتصار على المفاهيم التنموية والفكرية، والتي لها صلة مباشرة بالموضوع، إضافة إلى أن هناك مفاهيم أخرى سنخصص لها أوراقها وذلك لوزنها الثقيل في الموضوع كالفتوة، الجهد، الائتمانية،....إلخ.

[1] إبراهيم مشروح، مرجع سابق، ص209.

1-3 نقد الحداثة الغربية من الزاوية الطاهائية:

لقد لاحظنا أنفا كيف أن المشروع الفكري لطه عبد الرحمن أراد أن يجدد المصطلحات مع ما يهدف إليه هذا المشروع من توليد بعيدا عن كل تقليد، والآن سنأتي إلى أهم الأفكار والتي لها صلة بالموضوع (الحداثة)، حيث أن طه عبد الرحمن لم ينظر إلى الحداثة الغربية بأعين عربية، أذهلها وأبهرها ما وصل إليه الآخر، فحجب ذلك عنه العيوب والانزلاقات، بل كانت نظرته موضوعية حيث يرى أن الحداثة صنعت بأنامل إنسان، ومادام الأمر كذلك فبالإمكان تعديلها وتقويمها، إن دعت الحاجة إلى ذلك، من خلال الابتكار وإعمال النظر جيدا بعيدا عن التتبع، وبعيدا عن العقلانية المتمردة، "**ولقد أحسن نيتش أن إطلاق العنان للعقلانية المجردة سيقود حتما إلى الهمجية والتوحش ونتائج لن تحمد عقباها**"[1]. وهذا ما أشرنا إليه في الفصل الأول.

كما أن المشروع الطاهائي قد بني على ركيزتين أساسيتين، أولهما هو ضرورة تخليص القول الفلسفي من التقليد من خلال التحرر من التبعية للوصول إلى الإبداع الفلسفي المنوط بتحقيق فلسفة عربية خالصة.

وثانيا محاولته من خلال مشروعه الفكري التأسيس لحداثة عربية إسلامية، بناء على النقد الأخلاقي لما يعرف بالحداثة الغربية التي ضربت منظومة القيم عرض الحائط، هذا ما جعل طه عبد الرحمن يركز على النقد الأخلاقي لما يعرف بالحداثة الغربية حيث نجدها في كل قسم من أقسام الفلسفة، وهذا واضح وجلي في كتابه "روح الحداثة" الذي ركز فيه على الأخلاق، باعتبارها تمثل الإنسان، وكيف أن هذه الأخلاق تُستقى من الدين، فبها تُرفع الأمم وبغيابها تنحط، لأنه مهما بلغ الإنسان أعلى المراتب وهو بعيد عنها، فإن ذلك لن يعد إلا تقدما ماديا، وهو ما يحصل لدى الغرب تمسكوا ب"المادة" وأهملوا "القيم"، في حين أن التقدم الروحي هو الذي يحقق للإنسان السعادة والراحة النفسية، لذلك فإن طه نجده يعرف الإنسان

[1] خالد حاجي، مرجع سابق، ص162.

على أنه كائن أخلاقي أكثر من أنه كائن عاقل "**فإذا كان العقل الحداثي الطامع في ترسيخ الذات الإنسانية يبدع الآلة ليجيب عن السؤال الذي مفاده: كيف نغير العالم؟ فإن العقل الناظر العابد يبدع الآلة بغرض الجواب عن السؤال الذي مفاده: كيف نعمر الأرض؟ وشتان بين هذا الفعل الفلسفي وذاك!**"[1]، فالسؤال الأول غرضه التغيير لأن الإجابة عنه تُفضي إلى قوانين علمية قد تتغير بتغير الزمان وتطور الوسيلة والتقنية، فهو سؤال، أما السؤال الثاني فهو يقود إلى التعمير أكثر منه إلى التغيير، أي التعمير الذي يقود بدوره إلى الاستقرار والسكينة، فالإنسان لا يستطيع بلوغ كل ما يحمله الكون من أسرار وأضداد وقوانين، فما عليه إلا أن يعيش راضيا مكتفيا بما يحقق مطالبه ورغباته وسعادته، وكأن طه عبد الرحمن يدعو إلى الزهد في الحياة، وعندئذ سيجد العقل نفسه مكتفيا بمطالبه الأساسية، راضيا بعيشته، سعيدا بقناعته.

أما الغرب الراكض وراء فلسفة التغيير، فقد وصل به الأمر إلى حد الطمع والجشع، فأراد بلوغ أعلى مراتب السيادة، لكنه وصل إلى أعمق نقطة من نقاط الاغتراب والكآبة، فأصبح الإنسان الغربي يعيش متلهفا إلى اكتساب كل المطامع، إلى أن ضاعت منه متعة اللحظة الآنية، وأصبح أسير اكتشافات تراكمية، قلبت الموازين رأسا على عقب، فبدلا أن ترقى بالإنسان جعلته يتخبط في مشكلات إيتيقية كبيرة، كالبيوإثيقا مثلا. إذن انتقد طه عبد الرحمن التقدم الغربي لأنه كان على حساب منظومة القيم، ثم نجده ينتقد أيضا المعنوية الفلسفية حيث ساد الاعتقاد طويلا بين الفلاسفة والمفكرين أن المعاني ثابتة لا تتغير، فحتى لو تغير اللفظ فإن المعنى يبقى راسخ، غير أن طه عبد الرحمن يرى أن المعنوية الفلسفية الحقيقية هي المعنوية القصدية "**لهذا يقوم وشائج بين المعنى والسياق والمعنى والفهم،**

[1] خالد حاجي، مرجع سابق، ص171.

وبالتالي بين المعنى والمقام بما يفيد أن معنى الملفوظ لا ينفك عن القصدية"[1]، لذا يتضح لنا أن طه عبد الرحمن قد أقام صلة وطيدة بين المعنى والقصدية.

ثم نجده أيضا ينتقد العقلانية الفلسفية، حيث رسخت فكرة شائعة عند الغرب وهي وجود ثنائية متلازمة بين الفلسفة والعقل، على أساس أنه لا وجود للفلسفة في غياب العقل، وهذا ما يعرف عنده بالعقلانية الصنيعة، فجاء ببديل لها وهي العقلانية الاتساعية، والتي تبطل كل دعوى تسلم "**بفكرة هايدغر القائلة بأن الفلسفة ليست إلا شكلا خاصا بالعقل اليوناني قديما وتكاد تكون خاصته بالعقل الجرماني حديثا**"[2]، ولقد اعترض طه عبد الرحمن على ذلك لأن العقل ليس ملكا لليونان والجرمان فقط بل هناك ما يعرف بـ "كونية العقل الإنساني"، كما يحاول أيضا أن لا يجعل من العقل الأساس وينفي الإمكانيات الأخرى للتفكير، وإنما قد جعل من "**العقلانية واللاعقلانية إن هما إلا طرفان متقابلان لسلم واحد**"[3]

فنجده يقرب للعقلانية ويحذر منها في نفس الوقت، محاولا في ذلك تصحيح هذا المفهوم وتقويمه قائلا في ذلك:" **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**"[4] ، حيث يرى أن هذه العقلانية المجردة تجلب الضرر لا المنفعة فهي تتميز بصفات ثلاث، النسبية، الاسترقاقية والفوضوية، أما عن النسبية فمفادها أن الحقائق العقلية ليست مطلقة كما يرى في ذلك الفلاسفة العقلانيون، بل هي نسبية وقد تتغير في أي لحظة، فظهور حقيقة علمية جديدة قد يمحو

---

[1] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص165.

[2] المصدر نفسه، ص192.

[3] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، ط2، 2000، ص ص161–162.

[4] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت، ط3، 2006، ص66.

الحقائق السابقة وهنا قد يحضرنا مثال الرياضيات المعاصرة التي ألغت النسق الإقليدي وبينت محدوديته، ثم الاسترقاقية والتي يعني بها طه أنه بعدما ظن العديد من العلماء والفلاسفة أن العقل يقود إلى السيادة والريادة، فإن إطلاق كل العنان له قد يقود بنا إلى العكس فيصبح الإنسان أسير اكتشافاته واختراعاته التي قد تنقلب عليه، فمثلا اليوم أسلحة الدمار الشامل تعتبر خطرا يهدد الإنسان في أي لحظة، إنه العقل المدمر الذي انقلب على الإنسان.

كما تحدث طه عبد الرحمن عن الفوضوية، والتي عبر فيها عن وجود زخم معرفي خلق لنا فوضى عقلانية أي ظهور أنساق ونظريات ومدارس ونزعات كثيرة وغير متناسقة، لا تعبر عن التكامل والتلاحم، بل خلقت لنا فوضى معرفية، لذلك جاء طه عبد الرحمن بعقلانية أخرى بديلة تجعل القيم الأخلاقية ركيزة لها، وعقلانية غير مجردة تعتمد على العمل فأطلق عليهما اسم العقلانية المؤيدة والعقلانية المسددة، الأولى تعتمد على النفع في المقاصد، والنجوع في الوسائل، أما الثانية فتقتصر على النفع في المقاصد والتي تقوم على شرطين هما الثبات والشمولية حيث يعي الإنسان من خلالها مقاصد الشريعة من ناحية ثباتها ونفعيتها، أما العقلانية المؤيدة فهي تأتي بعد المسددة فهي مرتبطة باليقين في الوسائل بعد أن يكون الإنسان قد أدرك مقاصد الشريعة. وبناء على هذا فإن طه عبد الرحمن قد انتقد صراحة العقلانية الغربية الحديثة، ولكن ليس بطريقة واقعية بل كانت أقرب إلى عالم العرفان والتصوف، من الواقع بتقلباته وهمومه.

ومنه فإن طه عبد الرحمن يؤكد أن الحضارة المبنية على العقل وحده هي حضارة ناقصة لأنها تمسكت فقط بهذا العقل ولم تعط الاعتبار لا للأخلاق ولا للدين فجعلت صوب عينيها التغيير فقط بعيدا عن التأمل والنقد والتمحيص، فاحتجبت عنها الحقيقة، حقيقة آفات العقل وما قد يفرزه من مفاسد تضرب بالإنسان في بنيته التحتية (الأخلاقية والدينية)، لذلك

حمل طه عبد الرحمن على عاتقه مسؤولية تغيير هذه العقلانية المجردة، وجعل العقلانية ترتكز على ثلاثة عوامل:

العامل الأول وهو عامل الفاعلية أي أن الفعل العقلي تتعدد كيفياته ووسائله، كما تتقلب ظروفه الزمكانية، وتختلف وتتفاوت مقاصده، فمعيار الفاعلية هو معيار يعكس فيه الفعل، العقل الإنساني، ثم العامل الثاني وهو عامل التقويم، وهو عامل يهتم بما يجب أن يكون وذلك ارتكازا على قيم معنية، أما العامل الثالث فهو معيار التكامل، الذي يعني به تكامل الجوانب المختلفة للإنسان، فهو جسم+ روح، فكل سلوك يأتيه الإنسان ماهو إلا تكامل بين أطراف متعددة وليس العقل فقط هو ميزة الإنسان بل تشترك فيه خصائص أخرى كالأخلاق مثلا. إذن اجتماع الفاعلية، التقويم والتكامل، يشكل العقلانية الطاهائية، واجتماع هذه المعايير الثلاث سيؤدي طبعا إلى النفع.

لقد قسم طه عبد الرحمن حضارة العقل إلى أربعة أقسام: الحضارة المجردة، العملية، المسددة ثم المؤيدة، فقسم بذلك حضارة اللوغوس إلى حضارة عقل وهو ما تحدثنا عنه، وحضارة قول، حضارة معرفة، ثم حضارة تقنية، وكل هذه الحضارات لها صلة مباشرة للحداثة الغربية ونقدها عنده، ثم عمل لكل حضارة ما يناسبها من الرد من النقد الإسلامي.

وبعد عرضنا لحضارة العقل، لا بأس أن نتعرف على الثانية وهي حضارة القول، حيث نجد في التعريف اليوناني للإنسان على أنه حيوان ناطق، وهذا لأهمية اللفظ والكلمة في المجال المعرفي الغربي، لكن أليس للقول سلبيات وآفات؟ حسب طه عبد الرحمن، فإن القول يضرب الفعل ويسبب له ثلاث آفات:

– آفة التضييق: وهي اتساع رقعة القول في المعرفة مما أدى إلى تضييق مساحة الأخلاق أي طغيان العقل والفعل على المجال الأخلاقي،"**وإذا انحسرت الأخلاق على البرهان المنطقي والسلطان العلمي معا، وهما على ما هما عليه من احتواء لأطراف العقل ولجوانب الحياة من الوجود الإنساني، فلم يبق للأخلاق إلا ما ليس بذي صحة ولا ذي قوة من هذا**

الوجود"[1]، إذن طغيان القول أدى إلى تهميش الأخلاق، ونرى من خلال خوضنا في فلسفة طه عبد الرحمن أنه يرجع كل فكرة في فلسفته إلى الجانب الأخلاقي.

– آفة التجميد: ثم يهاجم طه عبد الرحمن حضارة القول على أنها جمدت الأخلاق ومنعتها من سيرورتها، ومن أن تكون أخلاق تختص بالجماعة ككل، بل وضعتها في حيز وجعلتها تختص بالأفراد، لا بالأمم والمجتمعات.

– آفة التنقيص: حيث يرى طه عبد الرحمن أن موجات الأقوال العاتية قد جرفت في طريقها الأفعال "**كما أدى هذا الفيض اللفظي في الأقوال إلى الاعتقاد بأن القول السياسي هو أحق بتذكية الشعور ونفخ الروح في الإرادة، ومعلوم أنه ليس في الأقوال قول يعارض الفعل الخلقي معارضة القول السياسي له ولا أضرّ به منه**"[2]، ذلك أن القول السياسي همّش القول الأخلاقي وحطّ من قيمته، ونحن نعلم أن للسياسة خباياها التي تجعل من الغاية تبرر الوسيلة المتبعة.

إذن حسب طه عبد الرحمن فإن حضارة القول قد أهتكت الأخلاق فضيّقتها، وجمّدتها وأنقصت من قيمتها. لذلك نجد طه عبد الرحمن يدعو إلى تجديد العقل الإنساني الذي سنراه في حداثته البديلة، بعد أن نقد طه عبد الرحمن حضارة العقل وحضارة المعرفة، باعتبار أن الأولى حضارة ناقصة والثانية حضارة ظالمة، نأتي الآن إلى الحضارة الثالثة وهي: حضارة المعرفة حيث هاجم طه المعرفة الحديثة لأنها أولا فصلت العلم أن الأخلاق، فلا مكان للقيم في الساحة العلمية، وثانيا فصلت الغيبيات عن العلم، أي رفض المجال الميتافيزيقي وإبعاده عن المعرفة والعلم.

وفصل العلم عن الأخلاق كان قائما على مبدأين، مبدأ الموضوعية أي فصل الذات عن الموضوع المدروس الذي أطلق عليه طه عبد الرحمن اسم "مبدأ الموضوعية الجامدة"،

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص78.

[2] المصدر نفسه، ص79.

ومبدأ التساهل الذي سماه طه عبد الرحمن "مبدأ التساهل المسيب" وهو المبدأ المبني على المنطق والرفض للأخلاق، "**تمييزا له عن مبدأ ثان يأخذ بتساهل** "**غير مسيب**" **أو قل** "**موجَّه**"**(بفتح الجيم)، إذ يقصد إلى أن يشرك الجانب العلمي مع الجانب النظري في تركيب النسق المنطقي أو النظرية العلمية**"[1]، وكأن العلم قد احتل الصدارة عن طريق التمويه بمبدأين ظاهرهما يوحي بالرفعة والصرامة، كالموضوعية والتساهل، لكن باطنها يؤدي إلى هدم الأخلاق.

ثم من بين النتائج التي أفرزتها المعرفة الرافضة للأخلاق ومبدأ التساهل المسيب على وجه الخصوص، فهي أزمة القصد القائم بدوره على مبدأين، مبدأ السببية الذي هو أساس العلم، فحسب العلماء والفلاسفة المحدثين فإن كل ظاهرة إلا ولها سبب في وقوعها، أو لكل علة معلول، فالعلم لا يعترف أبدا بالماورائيات مما أدى إلى تسمية طه عبد الرحمن لهذا المبدأ بـ "مبدأ السببية الجامدة"، والمبدأ الثاني هو مبدأ الآلية المعروف الذي رفضه أيضا وسماه بمبدأ "الآلية المسببة" ورفضهما تماما باعتبارهما لا يقران بالإرادة والقدرة الإلهية، وإنما يؤمنان بالمعرفة المبنية على مبدأي السببية والآلية، وخلاصة هذا الفصل أن المعرفة الحديثة هي معرفة عمياء حجبت عن أنظارها الأخلاق والقدرة الإلهية.

وبعد عرضنا للحضارات الثلاث التي انتقدها طه عبد الرحمن: حضارة عقل، قول ومعرفة نأتي الآن إلى الحضارة الرابعة التي لها صلة بسابقاتها وهي حضارة التقنية، ومنطقيا إذا انتقد طه المعرفة فسيفعل ذلك أيضا مع التقنية، التي تُبنى طبعا على التجريب، وكذلك على الترويض، فأما الأول "التجريب" فهو عملي والثاني "الترويض" نظري، حيث ترى هذه الحضارة أن تطبيق العقلانية يكون من خلال التمكن في التقنية، لكن هذا التمكن لم يمس الطبيعة فحسب، بل انتقل إلى الإنسان وبالتالي المساس بقيمه ودينه....، وطه عبد الرحمن

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص93.

يرفض ذلك باعتبار أن الإنسان لا يمكن تشييئه أو تجزئته وإنما هو كلٌّ متكامل لا يمكن بتره.

وخلاصة القول:"**إن الاعوجاج الأخلاقي للحداثة بلغ تأثيره حدا لا ينفع في تقويمه ما نسميه "أخلاقيات السطح" (...) فلا بد إذن من طلب أخلاقيات تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة وتغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان**"[1]، ودليل ذلك، أن الحداثة الغربية قد حملت في جذورها بذور فنائها بظهور تيارات جديدة نادت بتجاوزها والمناداة بـ "ما بعد الحداثة"، لذلك حذّر طه عبد الرحمن من اتباع حداثة الغرب لأنها آيلة للزوال حيث أدت إلى استلاب الإنسان بواسطة التقنية وإلى فساد الأخلاق، فكيف لنا أن نتمسك بحداثة معوجة؟

إذن نجد أن طه عبد الرحمن قد شنّ حربا ضد العقل الحداثي الغربي باعتباره انتهك حرمة الدين وقداسته ومس بالمنظومة القيمية والأخلاقية، بحيث يقول:"**الأمة أحوج إلى البدء بتجديد الإنسان منها في تشييد العمران**"[2]، إنها الحداثة الغربية التي دعت إلى العلم والمادة وإلى العلمانية وأبعدت القيم باعتبارها تشكل حاجزا أمام التطور التكنولوجي والتقنية فهي حداثة غير مكتملة لا يحق لنا اتباعها..

[1] طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص26.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال العمل (بحث عن الأول العملية في الفكر والعلم)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط1، 2012، ص83.

ثانيا: مبادئ الحداثة الطاهائية وشروط تطبيقها:

إن المجهود الفكري المتميز الذي بذله طه عبد الرحمن في إعادة صياغته لمبادئ الحداثة العربية، قد يجعل القارئ يلتفت للتجديد المطبوع على فلسفته، ويفتح في نفس الوقت أفقا أمام المثقف العربي عموما، حيث نجده يسعى بجدارة في هذا السياق إلى إبراز آليات وأسس جديدة لقراءة التراث من خلال تجديد المنهج التراثي، هذا الأخير الذي يحتل مركز الصدارة ضمن مشروع الطاهائي فحظي هذا المجال بموقع متميز في اجتهاداته حيث سماه "**بالمجال التداولي الإسلامي العربي العام**"[1]، هذا المجال الذي حاول من خلاله التصدي للاعتقاد السائد عن كونية الفلسفة وشموليتها، فما كان له إلا أن يعترض علميا ويتساءل فلسفيا حتى ينفض الغبار عن هذه الفكرة، فجاء بنظرية المجال التداولي التي فقد من خلالها ومن خلال علمه الجديد المسمى بـ "فقه الفلسفة"، فكرة كونية الفلسفة بحيث يرى "**أن الفروق التاريخية والاجتماعية بين الأمم في العالم أبلغ من الفروق التاريخية والاجتماعية بين أفراد الأمة الواحدة فإذن لابد أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه التاريخي والاجتماعي**"[2]، كما أكد أن كل فلسفة مثلما ترتبط بالإطار التاريخي والاجتماعي، فإنها أيضا على صلة وثيقة بالإطار اللغوي "**فاللغة هي المحل الذي يتشكل فيه القول الفلسفي، ولا تشكل لهذا القول بغير تأثر بمحله اللغوي**"[3].

غير أن ما يهمنا في هذا السياق، هو كيف جعل طه عبد الرحمن من المجال التداولي مجالا خصبا ومفتوحا للتجديد والإبداع، وكيف ربط فيه بين الإبداع الفكري والإبداع اللغوي، ثم كيف استطاع تجاوز الأتباع الذين ظن الفلاسفة العرب من خلالهم بأن حركة

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص243.

[2] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء– المغرب، ط2، 2008، ص53.

[3] المصدر نفسه، ص53.

الترجمة هي السبيل الوحيد للوصول إلى الفلسفة مما جعل طه عبد الرحمن يحمل على عاتقه تحرير القول الفلسفي من التبعية، فما على المترجم إلا أن يختار أحد النوعين:"**الترجمة الحرفية القاصدة للأمانة، والترجمة الحرة القاصدة للإبانة**"[1]. فقد سبقت الإشارة أن طه عبد الرحمن قد عكف على تجديد الشق اللغوي باعتباره الأرضية التي ينبني عليها التغيير والتجديد، فعمل على تأثيل المصطلح الفلسفي بالتأهيل، لأن المترجمين العرب كما يرى طه عبد الرحمن "**قد حال دون سلوكهم سبيل التفلسف ما اعتقدوه في الفلسفة من الإطلاق والصحة، وما هولوه من أقوال الفلاسفة وأحكامهم ومصطلحاتهم، وما توهّموه من تجريدية المعنى الفلسفي، حتى كأن اللفظ مجرد ناقل له ليس له فعل فيما يُشحن به من دلالات**"[2]، مما جعل من المفهوم منقولا لا يحمل في طياته أيّ خصوصية عربية، لذلك عزم على نقل الفلسفة من رتبة الإشغال بها إلى رتبة الاصطناع لها.

ثم نجده من تأثيله للمصطلحات وتأصيلها قد عكف إلى الحديث عن روح الحداثة باعتبار هذه الأخيرة تحمل دلالة لغوية كبيرة في الفكر البشري تقود إلى مسألة الحداثة التي خاض فيها الفلاسفة العرب قبل طه عبد الرحمن، وكلٌّ أدلى بدلوه في هذا السياق، غير أن طه عبد الرحمن، نظرته إلى روح الحداثة اختلفت حتى عن نظرة الغرب لها، حيث تمعن في الغرب، فرأى أنه من الأسس التي ساهمت في ترسيخ الحداثة الغربية هو رفع الوصاية عن الكنيسة وإعلان مبدأ الرشد، ثم بعد ذلك رفض الأفكار المستوردة والمقلدة من غير نظر وانتقاد، فانتهى إلى أن أي حداثة تقتضي مبدأين، مبدأ الرشد القائم على نبذ الوصاية ومبدأ النقد القائم على نبذ التقليد، غير أن هذين المبدأين يقتضيان التعميم على العالم كله فأضاف لهما مبدأ ثالث وهو مبدأ الشمول، ثم خلص إلى أن هذه المبادئ الثلاث صحيحة، والإشكالية تكمن في كيفية تطبيقها وجراء ذلك ميز بين مبادئ الحداثة وتطبيق المبادئ، أي

[1] طه عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص300.

[2] عبد المالك بومنجل، الابداع في مواجهة الاتباع-قراءات في فكر طه عبد الرحمن- المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت، ط1، 2017، ص101.

بين روح الحداثة وواقعها. وحتى نغوص أكثر عند روح الحداثة سنقف عند كل مبدأ وما يحويه من شروط وأسس بدءا ب:

2-1 مبدأ الرشد:

لقد كان الرشد هو ذلك المخلص الذي استطاع بواسطته الغرب التملص من سلطة الكنيسة وتأثيرها على الفيلسوف الغربي وعلى فكره وقراءاته، أي يقتضي هذا المبدأ "**أن الأصل من الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد**"[1]، وكأنه هنا قد أصبح مبدأ الرشد بمثابة تلك النزعة التحررية التي يراد من خلالها القضاء على كل سلطة فكرية مستمدة من الأطوار القديمة للحياة الفكرية، "**ففي الواقع نجد أن هذه التقاليد الخاصة بالنزعة قد تشكلت وخرجت إلى الوجود من منطلق العداء للتقاليد الأساسية، وقد بدا أن الصراع بينهما في القرن الحالي – أي القرن العشرين- سيصل إلى ذروته بانتصار التراث التحرري، إلا أن هذا الصراع لم ينته بعد**"[2]، إذن نجد طه عبد الرحمن يعتبر ***الاستقلال*** ذلك الشرط الأساسي للحداثة المبدعة، لذلك نجده يطلق على التقليد عبارة "الإبداع المقلد" وعلى الإبداع "الإبداع المبدع"، وهذا راجع لتأثيل المفاهيم الذي تحدثنا عنه سابقا، "**فما كان لطه عبد الرحمن أن يوفَّق في نحت مفاهيم قوية لولا اعتماده على أسلوب "التأثيل" فمن مزايا المفاهيم المؤثلة عند هذا المفكر أنها ترسم معالم فلسفة عربية إسلامية جديدة تُنزل السؤال حول كيفية الالتحاق بالغرب منزلة أدنى، وترفع السؤال حول كيفية المساهمة في إخراج الحضارة الإنسانية من مآزق الحداثة إلى مرتبة أعلى**"[3]. وبذلك سنتفق على أن القصور هو التبعية للآخر، أما الرشد فهو الخروج من التبعية والقصور، وبالتالي الفلاسفة العرب الذين يستلهمون أفكارهم ومبادئهم من الغرب، لم يبلغوا بعد مرحلة الرشد بل لازالوا قابعين في التقليد، وهنا، قد نعود إلى الوراء من خلال السؤال الكانطي:"**ما الأنوار؟ إنها**

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص25.
[2] إدوارد شيلز، مرجع سابق، ص ص421،422.
[3] خالد حاجي، مرجع سابق، ص171.

خروج الإنسان من حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولا عنه، وأنا أعني بالقصور عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين. كما أقول بأن الإنسان ذاته هو المسؤول عن ذلك القصور، لأن السبب فيه لا يعود إلى عيب في الفهم وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ المواقف الشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين"[1].

ومن هنا يتبين لنا أن مبدأ الرشد قائم على ركيزيتين أساسيتين، أولهما: ***الاستقلال*** وهو الذي يستطيع فيه الإنسان التحرر من كل الرواسب أو السلطات التي تقف أمام فكره، "**فالإنسان الراشد منطلق الحركة قوي الذات**"[2]، أما الركيزة الثانية فتتمثل في ***الإبداع*** حيث يعتبر الإنسان الراشد ذلك الكائن القادر الذي يعمل على ابتكار قيم وأفكار جديدة لم يسبق لها الظهور، لأنه يمتلك طاقات كامنة لا يقدر على تفجيرها إلا الراشد. ولو نجمع بين هذين الركيزتين سنستنتج أن مبدأ الرشد هو مبدأ يقوم على الاستقلال المبدع، غير أن الواقع العربي يبين تأثر العرب بالغرب بل حتى أننا ننسخ تفكيرهم ظنًا منّا أننا قد وصلنا إلى مرحلة الاستقلال من خلال التفكير على النحو الذي يفكر به الآخر، وبالتالي الوصول إلى الحداثة التي وصل إليها الآخر، لكن طه عبد الرحمن يسمي هذا الاستقلال بالمقلّد، لأنه لم يستطع أن يبتعد عن دائرة التقليد "**إذ هذا الغير، في أنظارنا يكفينا مشقة التفكير، فضلا على أنه يمدنا بأفكار لا نقدر نحن على بلوغها، والحق أن هذه الحال شر وصاية فكرية يمكن أن يقع تحتها الإنسان.**"[3]، لذلك يؤكد طه عبد الرحمن بضرورة الخروج من دائرة الاستقلال المقلد، التي خبأ وراءها الغرب كمائن فكرية خطيرة تقود بالدرجة الأولى إلى التبعية للغرب وهذا مناف تماما لروح الحداثة، وهناك أيضا التبعية الداخلية المتمثلة في

[1] إيمانويل كانط، ماهو عصر الأنوار، في كتاب الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، تر. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، افريقيا الشرق، المغرب،2001،ص287.
[2] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص26.
[3] المصدر نفسه، ص36.

وصاية رجال الدين، التي هي وصاية مسيَّرة لأغراض سياسية، فهي في حد ذاتها لا تتمتع بالاستقلال.

وبالتالي، يجدر بنا تحقيق الاستقلال المبدع من خلال تقويض كل ما جاء به المستعمر الغربي وإسقاطه، أي التحرر الكامل المطلق من التبعية الغربية وبقاياها عن طريق الغوص مباشرة في روح الحداثة، وهذا لا يمنع من التعثر في البداية، لكن بعد ذلك سيكون الوقوف سليما وصحيحا. إذن الاستقلال عن الآخر وعن تبعيتنا له سيقودنا إلى الإبداع، وهنا يمكن أن نجعل الحداثة الجوّانية التي تتمتع بالإبداع، أحد أركان روح الحداثة.

هذا ويثير طه عبد الرحمن نقطة أخرى في غاية الحساسية والدقة، وهي كيفية الانتقال من الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع، أي التطبع الذي غلب على المفكر العربي وهو الإبداع المقلد، ظنا منه أنه قد وصل إلى القدرة على الإبداع لكن الحقيقة تعارض ذلك، لأن التقليد أصبح يحاكي جميع أفكاره، سواء كان التقليد للفكر القديم، أو حتى الحديث، لأن كليهما يعتبر إبداعا منقولا أو مقلدا، وبلوغ روح الحداثة لن يصل إليها المقلد، بل من حمل على عاتقه مسؤولية التأصيل لأفكاره والإبداع في كل الحالات والأحوال، لذلك عمد طه عبد الرحمن في هذا السياق على تصحيح مسلمات ثلاث أقامها الغرب لبلوغ الحداثة:

"أ-أن أبدع الإبداعات ما كان انفصالا مطلقا.

ب-أن الإبداع يخترع الحاجة كما أنه يشبعها.

ج-أن أصدق الإبداعات ما بلغ فيه ازدهار الذات نهايته."[1]

لقد فند طه عبد الرحمن المسلمة الأولى لأن الإنسان لا يستطيع الانفصال كلية عن المعارف والمكتسبات السابقة، بل يستحيل عليه مسح كل ما هو مخزن في ذهنه، وهنا نجده يوجه الحديث خاصة إلى أنصار التيار العصراني الذين أكدوا على أن قراءة التراث لا تتم إلا من خلال وضع قطعية مع الموروثات السابقة ومع السلف، فهي فكرة يوتوبية حسب عبد

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص39.

الرحمن، لأننا لو نبحث في دقيق أفكارهم لوجدناها مرتبطة بما سبق من معارف، سواء قديمة أو حديثة، والحل عند هذا الفيلسوف المبدع، هو "**بمدى انقطاعه (الطريق الإسلامي) عن كل سابق استنفذ مكامن الإبداع فيه، فكم من القيم الإنسانية السابقة هي قيم خالدة لا يبليها المستقبل الأجل، فضلا عن أن يبليها الحاضر العاجل، والانفصال عنها قد يهوي بالإنسان إلى الدرك الأسفل ويقطعه من كمال الحداثة**"[1]، وهنا نجد طه عبد الرحمن يؤكد على الحداثة من جانبها القيمي وليس النفسي.

وأما المسلمة الثانية للإبداع والتي ألغاها طه عبد الرحمن، بخصوص أن الإبداع يخترع الحاجة كما قد يشيعها، فهي باطلة، لأن الإبداع أصبح يمس الجانب المادي أكثر من الجانب المعنوي، حيث أصبحت الحداثة والتنمية وجهان لعملة واحدة، فأصبح الإنسان يعمل على تحقيق أكبر قدر ممكن من الإبداع والرخاء الاقتصادي مثلا، وهذا كله ليس من أجل الحاجة بقدر ما هو من أجل الترف، وهذا ما يتعارض مع الجانب الأخلاقي للإنسان، لأن ما نحتاجه في وقتنا الحالي هو بلوغ الإبداع الذي يمس الجانب الفكري، المعنوي وحتى الروحي، بعدما أصبح التشيئ يمس جميع الأشياء وحتى الإنسان في حد ذاته، حتى أننا نجد ديننا ينهانا عن المغالاة، لذلك "**فلا تحتاج هذه الحداثة إلى شيء احتياجها إلى ملء الفراغ الروحي فيها الذي يعبر عنه تارة بـ "فقد المعنى" وتارة ب"فقد المرجعية" وتارة بـ "فقد المقصدية" وتارة "بفقد التوجه"** "[2].

هذا وقد أبطل طه عبد الرحمن المسلمة الثالثة، ومفادها أن "أصدق الإبداعات ما بلغ فيه ازدهار الذات نهايته"، لأن هذه المسلمة قد تقود إلى التفكير في أن الإبداع منحصر في تحقيق الرغبات الذاتية وإشباع الحاجات الشخصية والفردية، وهذا تعبير عن الأنانية، وعن انكفاء الذات بذاتها مما يؤثر سلبا على الفرد والجماعة، لأن الإبداع يجب أن يراعي المطلب

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص39.
[2] المصدر نفسه، ص40.

الأخلاقي بالدرجة الأولى، كما يشترط أن يحفظ الالتزام المترتب على الوجود مع الجماعة، وهنا تتحقق المروءة ويتحقق الإبداع الذي يمس الجماعة بدل أن يمس الفرد لوحده، إذن يعتبر الإبداع شرط أساسي لقيام أي حداثة، والحداثة تنبثق من الداخل لا الخارج فتكون حداثة داخلية مبدعة نابعة من صميم المجتمع العربي، ومن مبادئه وقيمه.

ما نستخلصه مما سبق أن الحداثة الطاهائية قد استمدت مبادئها وركائزها من التراث لا خارجه، فهي إذن حداثة داخلية، كما أنها قد استقلت عن الرواسب الغربية فأصبحت مبدعة، حيث حاول محاكاة التراث من خلال جزئه النافع وكذلك تجاوز جزءه الفاسد.

2-2 مبدأ النقد:

يعتبر مبدأ النقد الثاني من مبادئ الحداثة الطاهائية، وهو مبدأ لا يقل أهمية عن سابقه، "**ومقتضى هذا المبدأ هو أصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء من غير وجود دليل عليه، ومقابله هو الانتقاد، فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به**"[1]، لأن النقد يتجسد من خلال قدرة العقل على التمحيص والحكم سواء بالقبول أو النفي مع تقديم الدليل على أحد الحكمين، ويقوم مبدأ النقد هو الآخر على ركيزتين أساسيتين وهما:

التعقيل: ومعناه "**إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية، إذ بفضل هذه المبادئ نتمكن من أن نحقق على التدريج أشكالا مختلفة من التقدم والتطور في الإحاطة بهذه الظواهر والمؤسسات والسلوكات والموروثات**"[2]، وقد انتشرت العقلانية الحديثة في الجانب العلمي التطبيقي.

ولا ننكر القول أن المسلمين قد عكفوا على ممارسة التعقيل، من خلال نقدهم للتراث ولمختلف المعارف، لكن فكرة النقد لم تكن فكرة أصيلة لدى العرب، وإنما هي فكرة مقلدة من

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص26.
[2] المصدر نفسه، ص27.

المشروع الحداثي الغربي، فكان نقدا من غير تمحيص وتدقيق في أسسه ومبادئه وقواعده، بل نقدا منقولا، بالرغم من اختلاف الثقافتين، حيث نجد أن الغرب قد أسسوا عقلانيتهم انطلاقا من ثلاث مسلمات: "ا- **العقل يعقل كل شيء.**

ب- أن الإنسان يسود الطبيعة.

ج- أن كل شيء يقبل النقد."[1]

فعمل طه عبد الرحمن على توضيح كل مسلمة ونقدها وبيان كيف أنها تختلف في الثقافة العربية، فمثلا نجد المسلَّمة الأولى "العقل يعقل كل شيء" هي مسلَّمة راسخة في الفكر الحداثي الغربي، وهي مسلمة تتميز بالدغمائية، ومن الممكن تجاوزها من منطق أن العقل لا يعقل كل شيء وبوجه الخصوص ليس بإمكانه أن يعقل ذاته، لأن القاعدة تقول هنا أن الوسيلة يجب أن تكون أقوى من المتوسل إليه، أي أننا سنحتاج إلى عقل أقوى حتى يفعل ذاته، وهذا غير ممكن وإضافة إلى ذلك لا يستطيع العقل إدراك جميع الأشياء، فالعقل جزء من العالم وما فيه، وبالتالي منطقيا ليس بإمكان الجزء إدراك الكل، ففي كثير من الأحيان يجد العقل نفسه قاصرا أمام بعض الظواهر والحالات، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن العقل الحداثي الغربي قد كان عقلا ذاتيا، همُّه هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الثراء المادي، فأين محل العقل القيمي من ذلك؟

لذلك يرى طه عبد الرحمن أن العقل الإسلامي هو عقل قيمي قبل كل شيء، لأنه عقل وجداني يعمل على تحقيق السعادة الإنسانية والقيم التي تصعد بالإنسان نحو الأعلى، فالتعقيل المنشود لدى طه عبد الرحمن "**هو ذلك الذي يطلب المعارف ويصنع الآلات على مقتضى القيم والإشارات المتغلغلة في الوجدان الإنساني.**"[2]

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص43.
[2] المصدر نفسه، ص44

وأما عن المسلَّمة الثانية "إن الإنسان يسود الطبيعة" التي هي مسلمة فاسدة وباطلة من وجهة نظر طه عبد الرحمن لأن السيادة تستوجب ملك الشيء، لكن الإنسان لا يملك الطبيعة، بل يسعى إلى العيش في وفاق معها، حتى لا تتمرد الطبيعة عليه، وهذا لا يعني تقديس الإنسان للطبيعة لأن القداسة لمن خلق الإنسان والطبيعة، وإنما كشف أسرار الطبيعة وتسخير أضدادها وبهذا تكون طيّعة له.

وأما مسلَّمة التعقيل الثالثة "كل شيء يقبل النقد"، فهي الأخرى رفضها طه عبد الرحمن، حيث تقوم على شرطيين، أولهما أن النقد هو السبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة، والحقيقة أن المعرفة لها طرق عديدة تقود إليها كالخبر مثلا، وأما الشرط الثاني فهو أن كل الأشياء ظواهر، أي أنها كلها قابلة للنقد، في حين أن هناك بعض الظواهر التي لا تقبل النقد كالجانب القيمي مثلا، فمثلا فكرة وجود الله لا تقبل النقد، أو التشكيك وإنما يجب العمل وفقها.

وطه عبد الرحمن لم يكتف فقط ببعض هذه المسلمات السابقة بل عمل على إعطاء البديل من خلال ما يسميه "النقد المتنوع" أي "**النقد لا يستقيم على أصوله، ولا يوصل إلى المعرفة إلا إذا كان المراد منه الحصول على الأدلة المثبتة أو المبطلة، والحال أن الأدلة ليست نوعا واحدا، وإنما أنواعا مختلفة، فما يكون دليلا قاطعا في مجال قد لا يكون كذلك في مجال آخر، بل قد لا يكون دليلا أصلا**"[1]، فهناك ثالوث يتمثل في الإنسان، الطبيعة، الحياة، ولكل طرف خصوصية ومجال معين ينتقد فيه، فالنقد ليس واحد بل متنوع ومتعدد.

وأما الركن الثاني فيتمثل في ***التفصيل*** أو ***التفريق*** والمقصود به "**نقل الشيء من صفة التغاير، بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة.**"[2] فهنا نقصد بالتفصيل ذاك التفريق الذي مسّ مجالات متعددة في مرحلة الحداثة، كالعلمانية مثلا: التي

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص46.
[2] عبد المالك بومنجل، الإبداع في مواجهة الإتباع، مرجع سابق، ص58.

هي فصل الدين عن الدولة، أو كالتفصيل الذي طرأ على مجالات المعرفة فجعلنا نميز بين الأخلاق، العلم، القانون...، أو مثلا التفصيل في المجتمع، الذي جعل لكل فاعل في المجتمع دوره ومهامه....

هذا ونجد أن طه عبد الرحمن، قد أكد على ضرورة الانتقال من التفصيل المقلد، أي ذلك التفصيل الذي أخذ به الغرب الحداثي، واتبعهم فيه المسلمون العرب، ففصلوا جميع المجالات والثقافات، وكأنهم نظروا إلى التفصيل كأساس وقوام للحداثة، ففصلوا فصلا مطلقا بين الحداثة والدين لأن هنا نجد خلطا بين الدين والكنيسة، حيث أن فلاسفة العصر الحديث لم يرفضوا الدين المسيحي وإنما رفضوا رجال الكنيسة الذين كبّلوا العقل، والدليل على ذلك هو رجال الدين الذين أسسوا الحداثة واعترفوا بها.

إضافة إلى ذلك فصل العقل عن الدين الذي لم يقر به طه عبد الرحمن، فالتفصيل المقلد يرى في الدين أنه تجاوز للمعقول أو هو نوع من أنواع الميتافيزيقا، في حين أننا لو نعود إلى المنطق سنجد أن اللامعقول يكون من خلال إجماع النقيضين، وهذا لا ينطبق على ثنائية العقل والدين، وإن ما يجمع هذين الأمرين هو الروح، التي تستطيع أن تدرك مالا يستطيع العقل إدراكه، وكذلك هناك مسلمة أخرى "التفصيل يقترن بمحور القدسية"، وهو ما رفضه طه عبد الرحمن، لأن القداسة تعبر عن وجود ما هو عظيم "**فهي جملة من الظواهر، التي ترتقي إلى رتبة الآيات، فتحمل معاني دقيقة تدل على أن لها خالقا يتقدس عن مماثلتها**"[1].

وعموما فإن الحداثة الإسلامية في مبدئها النقدي مبنية على ركن التفصيل المبدع، الذي تجاوز المسلمات الغربية، وتصل الأصول، أما الفصل فيكون وظيفيا فهو تفصيل وظيفي موجه، كما تقوم أيضا (الحداثة الإسلامية) على التعقيل الموسع.

[1]طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص52.

2-3 مبدأ الشمول:

ويقصد بهذا المبدأ "**تجاوز حالة الخصوصية الجغرافية "خصوصية المجال" والخصوصية الثقافية "خصوصية المجتمع"، نحو حالة من الشمول الحداثي الذي ينبني على أساس التوسع عندما تمتد الحداثة إلى مجالات الحياة كلها في الفكر والدين والأخلاق والعلم والقانون والسياسة...**"[1]، أي أن الحداثة لا تتقيد لا بإطار مكاني ولا ثقافي بل تعمم على مستوى العالم كله فهي ليست أسيرة الإطار الذي ولدت فيه، وإنما هي شمول وانتشار لجميع معارفها وعلومها، وهذا ما يمكن التماسه في الحداثة الغربية التي انتشرت انتشارا واسعا بمفهومها ومبادئها، غير أن الحداثة العربية كانت سطحية لأنها اهتمت بالجانب التقني والعلمي وحاولت بلوغه أكثر من الجانب الفكري والأخلاقي، وربما كان ذلك من منظور أن "**حداثة الآلات أسرع تمثلا من حداثة الأفكار**"[2]، وبذلك أصبح الإنسان العربي مروّجا للمنتجات الغربية لا صانعا لها. أي أننا لم نستطع الخروج من دائرة القصور والتبعية الغربية، لذلك نجد أن طه عبد الرحمن وفي حديثه عن الحداثة عمل على وضع تصور يساعد في بلوغ الحداثة الصحيحة، وكأن قصورا تدريجيا انطلق فيه من المجال الأخلاقي وضرورة تحديثه، ثم تأتي الأفكار في المرتبة الثانية، ثم تحديث المؤسسات، وأخيرا تحديث الآلات، وعندما يتبع المفكر العربي هذه السلسلة ويحترم تدرجاتها، فإنه يستطيع بلوغ التوسع المبدع، لأن حالنا اليوم لا يعكس إلا التوسع المقلد، الذي يعبر عن استنساخنا للحداثة الغربية، أو قل استهلاكنا لها! والواقع يثبت ويؤكد ذلك، فكل مستهلكاتنا وسلوكاتنا نابعة من صميم الحداثة الغربية وعلى إثر ذلك، دعا طه عبد الرحمن إلى ضرورة الخروج من بوتقة التوسع المقلد، وذلك من خلال تجاوز المسامات الغربية في هذا الإطار وهي:

[1] قاسم شعيب، فتنة الحداثة، مرجع سابق، ص46.
[2] المرجع نفسه، ص58.

– **"الحداثة واقع حتمي"**: إن هذه المسلَّمة يلغيها أستاذ المنطق طه عبد الرحمن، باعتبارها تحيل المثقف العربي إلى الاستسلام لواقع الحداثة الغربية والانصياع لانفلاته الأخلاقي، لذلك دعا طه إلى ضرورة بلوغ روح الحداثة، وتحيل هذه المسلمة الإنسان إلى أن الحداثة قدر محتوم يجب الخضوع إليه فلا سبيل إلى ردها أو تقويمها، كما أنها كضرورة الأوتار لعضلات الجسم، لذلك يجب الانصياع لها، وهذا يعبّر عن الانهزام والاستسلام، في حين أن الإنسان بعقله له أن يختار أحد الممكنات، لأنه هو من أنشأها، فله أن يقلبها ويعدلها، كما له أن يرفضها ويقوّضها، لأن الإنسان أقوى من الحداثة ومن واقعها.

– المسلمة الثانية وهي أن **"الحداثة تورث القوة الشاملة"**، أي أن الحداثة تنقل الإنسان من الركود إلى التطور الشامل، لكن الواقع يفند ذلك، فالحداثة بقدر ما حققت تقدما في المجال المادي والتقني، بقدر ما ساهمت في تهديم وتشتيت الجانب الروحي والأخلاقي، فألغت إنسانية الإنسان واعتبرته مادة لا روحا، هذا دون أن ننسى أنها أهملت الجانب الديني، ولهذا كان طه عبد الرحمن يحاول إرساء معالم التطبيق الإسلامي للحداثة العربية من خلال إعادة الاعتبار لروحانية الإنسان قبل جسمانيته حتى يقوّم سلوكه وتهذب علاقاته مع الناس، فما فائدة التطور العلمي إن لم يكن هناك رقي نفسي كالأخوة، التسامح، العدل، المساواة،... إذن نجد أن روح الحداثة قائم على إبداع قيم جديدة ترتقي بالإنسان.

وأما مسلَّمة التوسع الثالثة التي رفضها طه عبد الرحمن وهي **"ماهية الحداثة ماهية اقتصادية"**، والتي تؤكد أن الجانب الاقتصادي يمثل واقعا مستقلا عن بقية الجوانب الأخرى، حيث أن هذا الجانب مهم في الحياة الإنسانية باعتباره يقود إلى التنمية ويعبر عن التقدم، وهو غاية كل مجتمع أراد أن يركب قاطرة الحداثة، فهو يمثل السلطة العليا التي يجب التركيز عليها، لكن نعلم جيدا أن الفيلسوف طه يعطي بالغ الأهمية للجانب الروحي، فمؤكد أنه لا يلغي السلطة الاقتصادية لأنها ضرورة لا يختلف حولها اثنان ولكنه لا يجعلها في

مقدمة مشروعه الحداثي، خصوصا أننا ذكرنا كيف أنه أعطى بالغ الأهمية لروح الحداثة بدل واقعها.

إذن سلطة الدين والأخلاق والقيم جعلت في مقدمة كل فكرة طاهائية، من جهة أخرى إن الترف المادي والاقتصادي سيجعل الإنسان يعيش الجشع والطمع وبالتالي طغيان مبدأ اللذة عنده في الجانب الأخلاقي، وهذا مناف لقواعد الأنسنة الطاهائية، وبهذا جعل طه عبد الرحمن من العامل الاقتصادي عنصرا فعالا من خلال إخضاعه للرقابة الأخلاقية، وبهذا يصبح الاقتصاد في حد ذاته فعل خلقي يرفع الإنسان.

إذن ما نستشفه أن التوسع الذي جعله طه عبد الرحمن ركنا من أركان مبدأ الشمول يجب أن يكون توسعا مبدعا من جهة، وداخليا من جهة أخرى أي ينبغي أن يكون نابعا من صميم المجتمع العربي بقيمه وعاداته وتقاليده، ويتأسس من خلال ثلاث مسلمات "**أولاها أن الإنسان أقوى من الحداثة، مما يجعل الإنسان قادرا على أن يؤثر في الحداثة، نشأة وتقويما وتطويرا، والحقيقة الثانية أن جسمانية الإنسان تابعة لروحانيته، مما يجعل المسؤولية عن تقلبات المادة راجعة إلى روحه، والحقيقة الثالثة أن ماهية الإنسان ماهية خلقية**"[1]، إذن التوسع الذي يقصده طه عبد الرحمن هو توسع روحي أكثر منه توسعا ماديا.

وأما عن الركن الثاني من أركان مبدأ الشمول، فهو: *التعميم*، وقد نجد الحداثة الغربية ترتكز على التعميم البشري، أي انتشار وامتداد الحداثة إلى الجنس البشري، غير أن طه قوَّم هذا المفهوم وطوَّره من التعميم البشري إلى مبدأ التعميم الوجودي والذي يضم فيه كل الكائنات من غير استثناء من خلال مبدأ التراحم بحيث يقول:"**التراحم هو التضامن وقد يشمل الكائنات كلها الناطقة منها وغير الناطقة**"[2]. فهو يؤكد على التعميم من خلال مبدأين، أولهما ***التضامن*** الذي هو ركيزة بناء المجتمع، بما فيه من كائنات حية، مع إبعاد

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة،مصدر سابق، ص61.
[2] طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص237.

النزعة العنصرية، التي هي مظهر من مظاهر اللاأخلاقية، والتي تقودنا إلى ثلاث مستويات سلبية، تتعارض مع الحداثة، ألا وهي الانفصال عن التراث، لأن الغرب فرض قطيعة بين الحداثة وبين الماضي بقيمة وسلوكاته ومبادئه... فدنّس المقدس، وألغى المطلق وبالتالي أصبح الإنسان أسير الشك اللامتناهي، ثم مبدأ التضامن الغربي أحدث قطيعة أيضا بين الإنسان والطبيعة، وأفسد الانسجام بينهما فولّد حب السيطرة وإخضاع الطبيعة لصالح الإنسان من خلال محاولة تذليلها بالقوانين وإفسادها بالصناعات، مما أدى إلى العبث بقدسيتها، حتى صار لا يأمن على نفسه منها، ثم إن المستوى الثالث متمثل في الانفصال عن الحيز، حيث أن الحداثة الغربية أتاحت للإنسان تجاوز الحدود الزمكانية، فأصبح يتجسس على المجتمعات الأخرى من خلال وسائل اتصال حديثة أباحت له العبث بخصوصية الآخر.

هذه المستويات الثلاث عبثت بالعوامل التراثية والطبيعية والجغرافية، مما أدى إلى ضرورة رسم طه عبد الرحمن لمعالم جديدة في التطبيق الإسلامي، تقر بضرورة التراحم ضمن مبدأ ***التعميم الوجودي***، فالإنسان عليه أن يتحلى بالرحمة لأنها من صفات خالقه وتجعله متعاطفا مع غيره فهي قيمة نبيلة من القيم الإنسانية، لقوله صلى الله عليه وسلم:"**مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى**"[1]، ولا يقصد طه عبد الرحمن في هذا المقام الإنسان وحده، بل يقصد الأحياء ككل وحتى الجماد وهذا حفظا لقيم الوجود حتى يكون بهذا الشكل خليفة الله في الأرض من خلال الإقتداء بالله عز وجل.

وبالتالي فإن التطبيق الغربي للحداثة كان متمسكا بالجانب المادي ومهملا للجانب الأخلاقي ومنه دعا عبد الرحمن في مبادئ التطبيق الإسلامي للحداثة بضرورة التمسك بالشق الروحي من خلال الجمع بين التراث الإسلامي الأصيل، والمكاسب الإنسانية الحديثة،

[1] رواه مسلم.

لذلك نجده يضع أسسا يطلق عليها مصطلح روح الحداثة، عوض مبادئ الحداثة، وكأنه حول الحداثة من مفهوم عقلي إلى مفهوم مقدس، وحتى نستطيع الوصول إلى روح الحداثة في المجتمع الإسلامي، علينا بداية أن لا نقع في نفس الأخطاء التي وقع فيها الغرب، فهو "**لا يرى المشكلة في المضامين المغشوشة لقيم الحداثة الغربية، بل يراها فقط في "آفات التطبيق" وفي "انقلاب الوسائل إلى غايات" ليكون ظهور الأمراض غير المسبوقة والتلوث البيئي والانفجار السكاني وأسلحة الدمار الشامل مجرد نتائج غير مقصودة للحداثة**"[1].

وبعد تحليلنا للمبادئ الثلاث يمكن أن نستنتج أن قراءة طه كانت قراءة توفيقية لأنه حاول الجمع بين القراءة السلفية والحداثوية، من خلال التسليم بالمبادئ الغربية والإقرار بشموليتها، ومن جهة أخرى عمل على نقد كل من الحداثيين باعتبارهم انفلتوا عن الحيز الديني وأعرضوا عنه من خلال تمسكهم بالمنتوج الغربي وانبهارهم به، ومن جهة أخرى نقد التقليديين باعتبارهم لم يخرجوا من بوثقة التقليد والاجترار، فلم يستطيعوا التحرر.

وعل هذا الأساس يرى طه عبد الرحمن بضرورة خلق حداثة إسلامية رشيدة قادرة على تفادي أخطاء الحداثة الغربية مع ضرورة الإصرار على أن كل تقدم مادي يجب أن يسبقه تقدم روحي، وذلك من خلال تأكيده على أن علاقة الإنسان مع التراث هي علاقة وجدانية، وأن الحداثة الإسلامية تقوم على استقلالية الشخصية الإسلامية بحداثتها الداخلية، "**والتخلص من التبعية والإمعية والوصاية التي تمارسها الحداثة الغربية على العقل المسلم**"[2]، فهو يصر على حداثة إسلامية نابعة من الذات وقائمة على مقومات روحية وأخلاقية، لكن ما يعاب عليه أنه كان مثاليا، أكثر منه واقعيا فقد ركز على المجال التداولي

[1] قاسم شعيب، فتنة الحداثة، مرجع سابق، ص50.

[2] إدريس الكنبوي، روح الحداثة وحق الإبداع، موقع نوافذ:
http://islamtoday.net/nawafeth/mobile/zview-99-7182.htm.

وعلى التراث والروح والأخلاق، مبتعدا في ذلك عن الواقع السياسي للتراث والسياق المرجعي.....، فاهتم بالشكل وأهمل المضمون.

وكخاتمة لهذا المبحث – روح الحداثة الطاهائية– يمكن القول أن طه عبد الرحمن قد تميز بنحته لمصطلحات عربية خاصة به، هذه المصطلحات التي تنضوي كتأصيل لفكره وليس نقلا له، ومن بين ما جادت به قريحة طه عبد الرحمن من أفكار هو وضع مبادئ جديدة لضمان حداثة صحيحة نابعة من روح الحداثة وليس من واقعها، حيث نجده يفرق بين هذين المفهومين الأخيرين، فما واقع الحداثة الحالة إلا جزء بسيط من روح الحداثة، فقام بوضع ثلاثة مبادئ أساسية لروح الحداثة وهي مبدأ الرشد، مبدأ النقد ومبدأ الشمول، ولكل مبدأ مقتضيات وأركان، فأركان مبدأ الرشد هما الاستقلال والإبداع، ومبدأ النقد يتأسس على التعقيل والتفضيل، ثم مبدأ الشمول الذي يرتكز على التوسع والتعميم، ثم يجمع كل ذلك في التعريف التالي: إن خصائص الروح الحداثية أنها روح راشدة وناقدة وشاملة، ويترتب على مبادئ روح الحداثة نتائج منها:

- تعدد تطبيقات روح الحداثة: أي أنها تقبل تجليات متعددة ومجالها ليس واحدا.
- التفاوت بين روح الحداثة وواقعها: أي أن روح الحداثة يختلف عن واقعها بل إن هذا الأخير مجرد تطبيق من تطبيقات عديدة.
- خصوصية واقع الحداثة العربية: أي تختلف الحداثة من مجتمع لآخر ولكل حداثة خصوصية تعود إلى المبادئ الخاصة بالمجتمع نفسه.
- أصالة روح الحداثة: أي أن الحداثة هي نسيج مجتمعات إنسانية مختلفة غربية كانت أو غير ذلك.
- استواء الانتساب إلى روح الحداثة: أي أن الحداثة لا تختص بمجتمع ما، بل هي تعبر عن المجتمع الذي بلغ التحضر.

هذا وقد وضع طه عبد الرحمن تصور ثالث للحداثة وهو تصور التطبيق الإسلامي لروح الحداثة، وذلك بإضافة لكل ركن من أركان مبادئ الحداثة الثلاث شروط خاصة للتطبيق الإسلامي.

فأضاف لمبدأ الرشد الذي يترتب من الإبداع والاستقلال شرطان وهما أن يكون الإبداع أيضا مبدعا، لا إبداعا مقلدا، وأن يكون الاستقلال هو الآخر مبدعا لا مقلدا، ونفس الشرط جعله لمبدأ النقد، ومبدأ الشمول أي أن يكون كل من التعقيل والتوسع والتعميم مبدعين لا مقلدين.

أي أن طه عبد الرحمن أراد بنا الانتقال من حداثة الزمن إلى حداثة القيم.

ثالثا: نماذج التطبيق الإسلامي للحداثة والتنمية الطاهائية:

إن المشروع الحداثي عند طه عبد الرحمن يعبّر عن أزمة حاصلة للعقل العربي الذي يشهد التخلف والتراجع بالرغم من تقدم الدول الغربية التي لا تملك موارد طبيعية وثروات مادية بقدر ما تملكه بلداننا العربية، ثم في حديثنا عن التنمية والحداثة، نجد أن هناك إغفال للجانب الروحي والأخلاقي للإنسان، مما جعل الحداثة ناقصة، لأنها حاولت الارتقاء بالعقل الإنساني إلى أعلى المراتب لكنها خربت إنسانيته وقيمه، فأصبح هذا الإنسان تائها في دوامة الاستهلاك لا الإبداع، أي أنه أصبح يصارع المادة فقط، وتفكيره آليا يحاول من خلاله تحقيق أكبر قدر ممكن من الإنتاج، ويعتبر طه عبد الرحمن من الفلاسفة والمفكرين اللذين تشهد لهم الفلسفة العربية المعاصرة، حيث خاض هذا المفكر غمار البحث والاستكشاف من أجل الخروج بالعقل العربي من متاهات الحداثة للحاق بالتنمية، وأي تنمية؟ ليس المادية والاقتصادية فقط أي مثلما نحا الغرب إلى ذلك، بل قبل ذلك حاول تصميم معرفة عميقة للبنية التحتية للمجتمع العربي الذي نأخذ بعين الاعتبار فيه عمق الإسلام في عقيدته وإيمانه الكبير به، والذي لا يمكن بأي حال من الأحوال التخلي عنه، فانفتح هذا المفكر على الحداثة من خلال إيجابياتها، وفي نفس الوقت درؤه لسلبياتها وكيفية تجاوزها، فهيأ لنا أسلحة فكرية أقوى من أسلحة الحداثة ذاتها، وأخرجنا من دائرة العبودية والتبعية للغرب، فجعل التنمية الإسلامية استثمارا لنا، ومن تعاليمها قيما نقتدي بها، والسؤال المطروح في هذا الصدد، هل من الممكن فعلا وضع خطة تخص التنمية العربية ومستقاة من الحداثة الغربية؟ وما هي الحدود التي تدور فيها تلك الخطة وتغطيتها دون الإخلال بمبدأ الهوية؟ ثم هل يمكن وضع على أساس الغرب تنبؤات وخطط تحدد مسار التنمية العربية في المستقبل؟ هذا ويقال أيضا أن الحداثة العربية تعاني العقم، لكن ما الشيء الذي جعلها عقيمة؟ هل هو عدم انفتاحها على الآخر؟ أم أنها لم تفرض نفسها عليه؟ وما هو العلاج لبناء حداثة خصبة وفتية تقذف لنا بجدائد؟

3-1 التطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد(الترجمة-القراءة الحداثية للنص القرآني):

لقد سبق وأن أشرنا أن طه عبد الرحمن قد حمل على عاتقه مسؤولية إعادة بناء الحداثة، وفق ما تقتضيه روح الحداثة العربية، وقد أشرنا كذلك أن طه عبد الرحمن قد وضع مبادئ الحداثة المتمثلة في مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول، هذه المبادئ الثلاث جعل لكل واحدة منها نموذجين للتطبيق محاولا في ذلك تجاوز أخطاء التطبيق عند الغرب، وهو يرى أن مشكلة الحداثة كلها تكمن بالدرجة الأولى في آفاق التطبيق، لذلك يدعو في الحداثة العربية إلى التطبيق الإبداعي وليس التطبيق الاتباعي للغرب، وسنفصل في ذلك، بداية بمبدأ الرشد الذي هو في الأصل نابع من **الاستقلالية** وحرية الاختيار أو هو انتقال من الاستقلال المبدع، وقد اختار لمبدأ الرشد في كتابه روح الحداثة، نموذجين للتطبيق الإسلامي، والنموذج الأول هو:

- **الترجمة:** والتي يقصد بها الترجمة المبدعة القائمة على التأثيل وبعيدة عن التقليد، وقبل ذلك لا بأس أن نعرض أشكال الترجمة عند طه عبد الرحمن:

يؤكد طه عبد الرحمن أن السبب الرئيسي الذي قاد الأمة إلى التقليد والتبعية والاستنساخ هو الترجمة الاتباعية، التي عكفت على نسخ المنقول الفلسفي الغربي، واستدل على ذلك بابن رشد الذي يعتبر كبير المقلدين، فكان فقط ناقلا وشارحا لفلسفة أرسطو، وقد تحدثنا عن ذلك أنفا، حيث أن العصر الذهبي للمسلمين لم يكن في حقيقة الأمر إلا عصرا قد تأثر بالأمم والحضارات، فاتخذ حركة الترجمة أساسا له، من خلال ترجمة ونقل التراث اليوناني، فأصبح الفكر العربي أسير أفكار غيره، وهذا ما دفع بطه عبد الرحمن إلى التفكير للخروج بالمجتمعات العربية من الإتباع بداية بضرورة إعادة ممارسة الترجمة على نحو جديد وخلّاق، ومن خلال ذلك قسم طه عبد الرحمن الترجمة إلى ثلاث مراتب تختلف مضمونا وترتيبا:

أ- الترجمة التحصيلية: وهي التي تعمل عل نقل النصوص الفلسفية نقلا حرفيا ونقل معنى، حيث يقول "**فالمترجم التحصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فرق بينه وبين المتعلم، إلا أنّ هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين الملتقي منه**"[1]، فهي ترجمة تقوم على التحصيل والتوصيل، أي استنساخ للفظ والمعنى بغية تقديمه للمتلقي بدون إخلال بالكلمة أو الحروف التركيبية، وهو يرفض هذا النوع من الترجمة لأنه استنساخ للفظ والمعنى، فتجعل الفكر مرهقا، والفهم مستعصيا، حيث يقول ابن تيمية: "**هي إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان وكثرة الهذيان**"[2].

ب- الترجمة التوصيلية: وهي ترجمة على عكس الأولى التي لا تهتم بالدال وتهتم بالمدلول، أي أنها تحمل على عاتقها الجانب المعرفي وليس اللفظي "**فالمترجم التوصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل، لا فارق بينه وبين الراوي، إلا أن هذا ينقل ما علم به بقصد أخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه**"[3]، وضرب لنا مثالا عن ابن رشد وشروحه لفلسفة أرسطو التي كانت شروحا متمسكة بالمعنى أكثر من اللفظ، غير أننا نجد طه عبد الرحمن ينتقد ابن رشد أشد انتقاد لأنه عمل على سلخ الأفكار الغربية وإسقاطها على المجتمعات العربية أي أنه لم يخرج من دائرة التقليد والتبعية حتى أنه وقع في أخطاء كثيرة في منطلقاته الفلسفية، حيث نجده يقول عن ابن رشد:" **لقد كان بحق فيلسوفا عربيا بلسان غربي، لا فيلسوفا غربيا بعقل عربي، لذلك يكون قد أمات الفلسفة بالنسبة إلينا، وأحياها بالنسبة لغيرنا**"[4].

[1] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1-، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص305.
[2] المصدر نفسه، ص328.
[3] نفسه، ص336.
[4] نفسه، ص362.

المترجم التأصيلي يحمل على عاتقه همّ الفلسفة وليس همّ الدال والمدلول، أي أنه يُعنى بالاستشكال والاستدلال عن طريق انتقاء المعنى الأساسي من النص الأصلي ثم دمجه مع المعنى الفلسفي المأخوذ من المجال التداولي، وبهذا الشكل سيصل المترجم إلى مرحلة الإبداع المنشود أو من مرحلة الاشتغال بالفلسفة إلى مرحلة الاصطناع لها.

كانت هذه مراتب الترجمات عند طه عبد الرحمن، من التقليد وصولا إلى الترجمة التأصيلية القائمة على الإبداع والتي تأخذ بعين الاعتبار المجال التداولي العربي، وكيفية تجاوز الأتباع وأسبابه في الفلسفة العربية، "**فهي ترجمة تتصرف في العبارة الفلسفية المنقولة، سواء من حيث اللفظ أو المعنى، وذلك من أجل جعل المتلقي العربي يطور قدراته في التفلسف، وينمي مواهبه العقلية والتفكيرية التي بدونها لا يمكن إنشاء فلسفة عربية حية ومبدعة**"[1]،

ونفس هذا التقسيم الذي وضعه طه عبد الرحمن لأقسام الترجمة نجده في كتابه "فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة" حيث وضع من خلاله ثلاث أصناف للترجمة: الترجمة التعلّمية والتي يقصد بها التحصيلية، والترجمة التعليمية أي التوصيلية، ثم الترجمة الإبداعية وهي التأصيلية حيث أن الأولى تعيق الفهم ولا تقود إلى المعنى الصحيح كما أنها تبتعد عن المجال التداولي الخاص، أما الثانية فهي "**بمحاكاتها لمضمونه الفلسفي ونقلها له نقلا حرفيا فإنها تقع في آفة التهويل المعرفي الذي يضع حواجز أمام الملتقى العربي من أجل التفلسف والإبداع الفلسفي**"[2]، وكبديل للنقل الحرفي أو للمبالغة المعرفية اختار طه عبد الرحمن الترجمة الإبداعية التي تركز على نقل ما يناسب المجال التداولي وإعطائه صبغة خاصة، وهنا يظهر التميز في الفلسفة حيث نراعي مثلا في الترجمة العربية التداولية الإسلامية والقيم الروحية والمقومات اللغوية، وهي ما يسميها طه عبد الرحمن "بالأسباب

[1] محمد الشبة، عوالق الإبداع الفلسفي العربي-حسب طه عبد الرحمن-، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 1437ه-2016م، ص111.

[2] المرجع نفسه، ص112.

التداولية"، وبالتالي إعطاء المتلقي القدرة على التفلسف، وهذا ما يؤكده الدكتور عبد الرحمن في قوله: "**أن تقريب العلوم المنقولة إلى مجال التداول الإسلامي العربي يوجب تخريجها على مقتضيات أصوله الثلاثة: اللغة والعقيدة والمعرفة، فتأخذ بالاختصار في العبارة مكان التحويل، بتشغيل المعتقد بدل تعطيله، وبتهوين الفكرة بدل تهويلها**"[1].

وبعد أن عرض طه عبد الرحمن أنواع الترجمة وجعل الترجمة التأصيلية أساس بناء مبدأ الرشد ينتقل إلى شروط ومستلزمات بلوغ الترجمة التأصيلية والاشتغال بها، حيث يؤكد بضرورة تجاوز التقديس للنص الأصلي مثلما وقع في ذلك الفلاسفة المسلمون وترجمتهم للنصوص اليونانية، كما يجب الاشتغال بتعديل تراكيب الجمل و الألفاظ إن اقتضت الحاجة إلى ذلك أي التخلي عن الحرفية المضمونية، إضافة إلى ذلك، يجب التخلي أيضا عن الحرفية الاستعمالية، أي أن المترجم يضطر أحيانا إلى استعمال جملة من المقومات اللغوية كالقلب أو الجمع، أو المماثلة أو الحذف..، حتى تكون ترجمته إبداعية حيث يتمكن من إحياء التراث العربي من جهة، والابتعاد عن الاجترار الفكري من جهة أخرى، فتتشكل بذلك حداثة فلسفية حية، أما الترجمات الأولى فلا تنتج لنا سوى حداثة فلسفية جامدة فيصبح أسير الكونية الفلسفية المنغلقة، أما الترجمة الإبداعية فتمكنه من الوصول إلى الكونية الفلسفية المنفتحة حيث جعلت من الحرية أساسا لها فتعطي للمترجم حرية تكوين شكله الخاص في التفلسف، بعيدا عن الاستلاب والاجترار.

ثم بعد أن عرض لنا طه عبد الرحمن أشكال الترجمات وأنجعها، انتقل إلى النموذج الثاني من نماذج التطبيق الإسلامي، وهو:

* ***القراءة الحديثة للنص القرآني:*** والتي تقتضي هي الأخرى عامل الإبداع كأساس لها، وحاول أيضا أن يوضح مكامن الخلل في القراءات الحداثية للقرآن الكريم، حيث حاول

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص ص422،423.

الكثيرون فصل القراءة الحداثية عن القراءة التراثية، وأنصار هذا الطرح تجسدوا على شاكلتين:

– الشاكلة الأولى هي القراءة القديمة مثل قراءة الفقهاء أو المتكلمين أو علماء الكلام، والقراءة الحديثة التي قام بها المفكرون المعاصرون، كأصحاب التيار السلفي.

– أما الشاكلة الثانية من القراءات الحداثية فهي تفسير القرآن الكريم بعيدا عن الروح الإيمانية، وإنما هي قراءة أقرب إلى التقليد منها إلى الإبداع، أي قراءة مصطبغة بالفكر الغربي، أو كما يسميها طه عبد الرحمن "القراءات البدعية الانتقادية"، التي أخذت النقد أساسا لها، تحت مبرر الأنسنة والعقلنة والأرخنة، كقراءة محمد أركون، الذي أراد من خلال كتاباته تحديث النص القرآني وفق مبدأ النقد، لذلك حمل طه عبد الرحمن على عاتقه تقويض هذه القراءات وكما اعتدنا في فكره إعطاء البديل لها.

وأما عن خطة الأنسنة التي اتبعتها القراءة الحداثية فهي خطة تحول الآية القرآنية من صورتها الإلهية إلى الصورة الإنسانية، بمعنى أنها تصبح غير مقدسة ويقول محمد أركون في السياق: "**لقد اقترحت مصطلح الأنسنة لكي أدعو بإلحاح التي ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة والفكر الإسلامي عامة**"[1]. وكأن محمد أركون يدعو في قراءته للنص القرآني إلى العلمانية.

أما بالنسبة لخطة العقلنة، فهي تتعامل مع الآيات القرآنية بالمناهج الحداثية، كالمنهج التفكيكي أو الظواهري، أو الأركيولوجي، أي إنزال النص القرآني إلى مستوى النصوص الأخرى والتعامل معه كمعرفة مادية، وإضافة إلى ذلك ضرورة إتباعه واقترانه بالموضوعية التي تعتبر جوهر المعرفة، وهذا كله كما يقول حامد أبو زيد من أجل "**عدم التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة، لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى سياق**

[1]محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر، هاشم صالح، دار السياقي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص84.

دغمائي مغلق"[1]. حيث أن التعامل مع النصوص القرآنية كنصوص مقدسة سيحولها إلى أفكار غيبية، وتفاديا لذلك يجب تدخل العقل في عملية القراءة العقلية حتى لا نبقى نتحدث في الأمور الميتافيزيقية وحتى نُنزل النص القرآني إلى مستوى القراءة العقلية والإنسانية.

ثم تأتي الخطة الثالثة وهي خطة الأرخنة، والتي تروم إلى تفسير النص القرآني في إطاره الزماني والمكاني أي "**يجب أن تكون المقاربة عصرية التقنيات، والاهتمامات والأسئلة العصرية، التي نلقيها على أنفسنا، أي ليس التاريخ سرد حوادث، أو نسخ ما روي، وما قيل إنما هو نقد للتراث الديني والتاريخي بمعطياته ومادته.**"[2] أي أن هذه الخطة حاولت إنزال القرآن الكريم إلى السيرورة التاريخية والاجتماعية، من خلال البحث في الآيات القرآنية عن سبب نزولها، وعن أحداثها وظروفها...

كانت هذه الخطط الثلاث في القراءة الحداثية والتي تأسست على النقد، من أجل تحقيق الإبداع المنشود، غير أن طه عبد الرحمن لم يقف عند هذه الخطط بل أراد تقويمها بما يتناسب مع الحداثة الطاهائية القائمة على الإبداع لا الإتباع، لأن الخطط السابقة الذكر هي خطط انتهجها فلاسفة عصر الأنوار عندما ثاروا ضد النظام الكنسي حيث ألغوا فكرة التقديس، وأعلوا من شأن العقل إضافة إلى إقحام التاريخ في دراسة المسائل الكونية، فعمل على نسج القراءة الحداثية المبدعة للنص القرآني متخذة البناء بدل النقد أساسا لها، وقد أنتج لنا هو الآخر ثلاث خطط للقراءة المبدعة، والمتمثلة فيما يلي:

– خطة التأنيس المبدعة: وهي لا تغني إلغاء القدسية للنص التراثي مثلما رأت في ذلك خطة الأنسنة المقلدة، بل إن "**خطة التأنيس المبدعة هي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري تكريما للإنسان**"[3]، فإذا كان الإنسان خليفة الله في

[1] نصر حامد أبوزيد، الخطاب الدين المعاصر وآلياته، ومنطلقاته الفكرية (الإسلام والسياسة)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1995، ص70.

[2] محمد طالبي، الحركات الإسلامية أداة رعب في يد السياسيين، حوار الخبر الأسبوعي، عدد99، من24-30جانفي2001، الجزائر، ص12.

[3] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص197.

الأرض، فهو بذلك سيتشرف بقراءة النص القرآني قراءة حداثية وإيجابية في الوقت ذاته من خلال محاولة استخراج مضامينه لا محاولة تغيير لغته، لأن لغة القرآن هي أسمى لغة على وجه الكون، حيث يقول سبحانه وتعالى: "**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا، فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.**"[1]

–خطة التعقيل المبدعة: حيث أن خطة العقلنة في القراءة المقلدة تقود إلى رفع الأمور الغيبية، وإعطاء العقل كل المشروعية في قراءة النص القرآني، أما خطة التعقيل المبدعة فهي "**عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها بالمنهجيات والنظريات الحديثة توسيعا لنطاق العقل**"[2]، أي أنها قراءة تحيل إلى توسيع العقل وتوسيع الرؤية الموضوعية، لأن في الأخير العقل لا يتعارض مع النقل، فالحكمة توافق الشريعة، بل إن الله تعالى في كثير من الآيات يخاطب أصحاب الألباب والعقول.

ج– خطة التاريخ المبدعة: وهي خطة سامية وضعها طه عبد الرحمن، فحاول من خلالها إرساء معالم الأخلاق حيث يقول: "**إن خطة التاريخ المبدع هي عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها، وسياقاتها المختلفة ترسيخا للأخلاق**"[3]. وترسيخ الأخلاق هو أساس الدعوة المحمدية، فتعمل هذه الخطة على جلب كل ما هو خلقي، لأن النص القرآني صالح في كل زمان وفي كل مكان.

إذن، نستنتج مما سبق أن طه عبد الرحمن جعل مبدأ الرشد أحد أهم مبادئ الحداثة وشرط لقيامها، وكتطبيق لها وضع لنا نموذجين، أولهما الترجمة باعتبارها تمثل اللبنة الأولى، لبناء حداثة مبدعة، ثم النموذج الثاني وهو شكل القراءة الحداثية للنص القرآني أي أنه حتى نبلغ الحداثة علينا إتباع الترجمة التأصيلية التي تحيلنا إلى أفكار إبداعية، ثم إلى

[1] سورة البقرة، الأية 23.
[2] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص199.
[3] المصدر نفسه، ص202.

إعادة تفسير القرآن على نحو خلاق، وبهذا سننتقل إلى مبدأ النقد بنموذجين من نماذج التطبيق الإسلامي:

3-2 التطبيق الإسلامي لمبدأ النقد(العولمة- الأسرة):

أولا، إن مبدأ النقد كما رأينا، هو الداعي إلى الانتقال من الاعتقاد إلى الانتقاد، والمبني على ركيزتين: العقلنة أو التعقيل، والتفصيل ولقد وضع طه عبد الرحمن في هذا السياق نموذجين لتطبيق روح الحداثة وهما نظام **العولمة*** ونظام الأسرة.

أ- العولمة: إن العولمة هي مشروع غربي بامتياز، قد مس مجالات عديدة وحساسة في آن واحد، بداية بالمجال الاقتصادي، ثم ذاع صيته وانتشر في المجال السياسي، الفكري الاجتماعي، التربوي....، غير أن العولمة، قد طرحت جدلا بين موقفين، الموقف الأول الذي يرى بضرورتها وأهميتها باعتبارها تعبر عن العصرنة، والتنمية والتطور، والموقف الثاني الذي نظر إليها نظرة عميقة ونقدية، على أساس أنها تعصف بالمجتمعات من خلال ما تفرزه من أخطار ودمار، وخير مثال على ذلك الثورة التكنولوجية التي قلبت الموازين فأصبحت تفتك بالقيم وتعصف بالمبادئ، وأما عن المفكر المغربي عبد الرحمن فقد أدلى بدلوه في هذا المجال وعبر عنها بقوله:"**العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، وسيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال**"[1]، أي نجد طه عبد الرحمن يعبر عن العولمة على أنها السيطرة التي تطال ثلاث مجالات، المجال الاقتصادي وعلاقته بالتنمية: أي أن الإنسان المعاصر أصبح إنسانا ماديا علاقته بالآخر علاقة نفعية غايتها تحقيق أكبر قدر ممكن من الثروات، والدليل على ذلك

*العولمة: بالفرنسية Mondialisation وبالإنجليزيةGlobalisation وتسمى أيضا الشوملة أوالدوللة أوالعالمية، وهي إستراتيجية تنموية جديدة وجهاز قيادي جماعي للعالم، من طرف مصالح اقتصادية قوية عابرة للأمم وفوق الدول، لهذا توصف لعولمة بأنها إيديولوجية الألفية الجديدة، وعلى الرغم من جدته ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية.

[1]طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص78.

قيام النظام الرأسمالي وانتشاره حتى أصبح نظاما عالميا، إذن هذه السيطرة العالمية يتولد عنها جملة من المفاسد الأخلاقية إذ يقول:"**فأخلاق من وقعوا في تقديس الاقتصاد بما يشبه تقديس العطاء الإلهي الذي لا ينقطع، وما الفتنة الاقتصادية التي ابتلي بها الجميع، إلا ناطقة بهذا التأليه للاقتصاد.**"[1] أي أن العولمة أدت إلى القضاء على إنسانية الإنسان قطعت المادة عن الروح. هذا ونجده يرى في العولمة أنها تجعل من التقنية مسيطرة على العلم، وفعلا هذا ما نعيشه في واقعنا، حيث بعدما كانت التقنية فرع من فروع العلم وجزء منه، أصبحت اليوم التقنية هي تلك الوسيلة المهيمنة على العلم وفروعه حتى أصبحت تشكل خطرا محتدما على الإنسان وعلى الطبيعة، لأن جشع الإنسان لم يتوقف، بل أصبح هناك تزايد وتسارع في الاكتشافات والاختراعات التي مست حتى العلوم الدقيقة كالميكروفيزياء، وهذا كله ينعكس كما ذكرنا على الجانب الإيتيقي، لأن الإنسان قدس المادة، وأهمل القيم والأخلاق، فنسي أنه يعرف بخاصية الأخلاق أكثر منه بخاصية المادة.

هذا وذكر أيضا طه عبد الرحمن مجالا آخر مسته العولمة وتركت فيه أثرا، وهو سيطرة الشبكة في حقل الاتصال: ويعني من خلالها، الانترنيت وكيف أنها جعلت من العالم قرية صغيرة حيث أصبح الإنسان من مكانه، يستطيع الإطلاع على الكون برمته وبالسرعة الفائقة، وهنا أيضا يدرج طه عبد الرحمن الأخلاق ضمن هذا السياق وكيف أهدرتها المعلوماتية، فيقول في هذا السياق:"**فأخلاقهم أخلاق الواقعين في تقديس المعلومات بما يشبه تقديس الكلام الإلهي، وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين أظهرنا إلا دليل على هذا التأليه للاتصال**"[2]، إذن العولمة سيطرت على الإنسان من جانبه الاقتصادي، التقني والمعلوماتي، والحل في ذلك هو الرجوع والعودة إلى الدين الإسلامي الذي أعلى فوق كل شيء الأخلاق لدرء المفاسد وجلب المنافع من خلال تحويل العولمة من مفهوم مادي يمس

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص80.
[2] المصدر نفسه، ص82.

الجوانب الحياتية للإنسان إلى مفهوم معنوي يرفع من القيم الأخلاقية للفرد، فيجعله بحق خليفة الله في الأرض، أي بواسطة الدين الإسلامي ترتقي العولمة إلى التعقيل الروحي الموسع بدل التعقيل المادي الضيق، وذلك عبر إتباع جملة من المبادئ نذكر منها:

– مبدأ ابتغاء الفضل: وهو مبدأ يقر بالتنمية المقترنة بالجانب الروحي أي أن التقدم الاقتصادي لن يكون إلا من خلال اتصاله بالأخلاق، وهذا ما حثنا عليه الشارع الحكيم في قوله:" **فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ وَاذْكُرُوا اللهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**"[1]، ومن هذه الآية نستشف أكبر قدر ممكن من الغايات المادية، "**وظاهر أن في هذا منكرا كبيرا، إذ يكون فيه من الإهدار لكرامة الإنسان، وقيمه الروحية، ما لا يقل عن ما كان يلاقيه قديما في قانون سوق النخاسة، فيا ترى هل يكون اقتصاد السوق نخاسة جديدة؟**"[2]، وكأن طه عبد الرحمن أراد من فعل التنمية في حد ذاته عبادة روحانية يرتقي بها الإنسان.

– مبدأ الاعتبار: ومفاد هذا المبدأ أن العلم يكون نافعا متى ما كان مرتبطا بالمبدأ الأخلاقي، وعلى العكس من ذلك يكون ضارا كلما ابتعد عن القيم الروحية والأخلاقية، هذا ونجد أن التعقيل المضيّق الذي أستند عليه الغرب والقائم على المادة لا الروح يحقق منافع عاجلة وآنية أي منافع قصيرة المدى، أما التعقيل الموسع المفروض علينا إتباعه فهو يحقق منافع عاجلة لكنها دائمة وفي هذا السياق يقول عبد الرحمن:" **لا نندفع في تطبيقات العلوم إلا بالقدر الذي يعود بالنفع على الناس، على خلاف ما نراه في حاضر الإجراءات التقنية حتى أضحى راسخا في العقول أن الخير كله في العلم والتقنية**"[3].

---

[1] سورة الجمعة، الآية 10.

[2] طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2005، ص200.

[3] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص94.

– مبدأ التعارف: إن التعارف يقتضي وجود أطراف أو أشخاص، غير أن الحداثة الغربية اشتغلت بمبدأ التعارف القائم على وسائل الاتصال والإعلام أي من أجل غاية نقل المعلومات، أما التطبيق الإسلامي يقتضي إقحام الأخلاق في مبدأ التعارف، كالقول الحسن والكلمة الطيبة.

إذن نستنتج مما سبق أن العولمة يجب تعقيلها تعقيلا موسعا حتى تندرج ضمن التطبيق الإسلامي لمبادئ الحداثة، وذلك عن طريق جعلها مقترنة بالمجال الأخلاقي، وبالتالي الارتكاز على عولمة أخلاقية تحقق درءا للمفاسد وترجعنا إلى الطريق الصواب بعيدا عن الانحراف والانزلاق الذي خلّفه النظام المادي والتقني، وعندما نقول الأخلاق فإننا نقصد بلسان طه عبد الرحمن الأخلاق الإسلامية.

ب– *الأسرة:* تعتبر الأسرة بمثابة اللبنة والركيزة الأساسية لبناء المجتمع، فإذا صلحت صلح المجتمع، وإذا فسدت فسد كذلك، ومن هذا المنطلق نستدل بأن انفلاش الأسرة الغربية قد أدى إلى فساد المجتمع وانهيار قيمه، لأن الأسرة الغربية قد عمدت على استبعاد وتهميش الدين والتقاليد عنها تحت عنوان التحرر، وهذا من خلال ما دعت إليه حسب طه عبد الرحمن:

- جعل الزواج مدنيا لا كنسيا.
- إباحة الطلاق من منطلق الحرية الشخصية.
- إباحة الحب الإنساني بين الزوجين بعيد عن تلك العلاقة التي يجمعها الحب الإلهي.

وبالتالي أصبحت الأسرة الغربية من أسرة تحملها صلة المودة والرحمة إلى مؤسسة مدنية مبنية على جملة القوانين الوضعية، وهذا كله لأن الإنسان الغربي انطلق من مبادئ ثلاث:

أولها، مبدأ الأنسنة الداعي إلى أن الإنسان هو أساس بناء القوانين والمبادئ والمصالح أي هو القوة الكبرى التي لا يمكن توجيهها، ولا إدارة شؤونها، وكأن الإنسانية هي

انفصال عن الألوهية بحيث يقول طه عبد الرحمن:" **وبهذا فإن الأخلاق التي يورثها العمل بمبدأ التوجه إلى الإنسان تنقل الإنسان الحداثي من مقام الفردية المجردة إلى مقام المروءة المشخصة**"[1].

وإضافة إلى مبدأ الأنسنة، هناك مبدأ آخر ساهم في تراجع المنظومة القيمة للأسرة الغربية وهو مبدأ العقلنة، حيث أصبح الإنسان الغربي لا يعترف إلا بالمعقول ولا مكان للمجال الميتافيزيقي أو الروحي أو الديني أو القيمي في فكره.

كانت هذه عناصر الأسرة الحداثية الغربية والمبادئ التي تقوم عليها، والتي تمخض عنها جملة من الآفاق الأسرية، فولدت لنا ما يسميها طه عبد الرحمن "بالأسرة المابعد حداثية" التي ما هي إلا امتداد للأولى، غير أن هذه الأخيرة ركزت على "المرأة"، فظهر النقد النسوي كخطاب منظم في الستينيات، والذي أكد على بلوغ المرأة ووعيها بحقوقها، كالحرية والمساواة، وضرورة مشاركتها في جميع المجالات كالمجال السياسي، ثم دعت المرأة إلى ضرورة استقلالها عن الرجل باعتبار أن الزواج ما هو إلا استعباد للمرأة وكبح لحريتها، وبالفعل كان للمرأة ذلك، فحصلت على حقوق لم تكن تحلم بها، كالإجهاض، الحب الغير المشروع أو خارج الزواج، المشاركة في الأمور السياسية....

وإضافة إلى كل هذه الحياة الأخلاقية التي شرعتها المرأة لنفسها، ظهرت مفاسد أخرى مست أفراد الأسرة، سماها طه عبد الرحمن الإمعية أي "**فقدان الخصوصية الأخلاقية بين أفراد الأسرة، بعدما كانت هذه الخصوصية محفوظة في الأسرة الحداثية والتي اصطلح عليها باسم "المروءة""**[2]، وقد تجسدت "الإمعية" في نقاط كثيرة، نذكر منها ذوبان سلطة الأب، فأصبحت الأم هي المسيطرة، إضافة إلى تقريرها الإنجاب أو عدمه دون تدخل الأب،

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص104.
[2] المصدر نفسه، ص114.

وكذلك انمحاء صورة الأب القدوة وتحويل تلك الصورة إلى الأطباء النفسانيين أو المرشدين...

إذن إهدار القيم أدى إلى غياب السعادة داخل الأسرة المابعد حداثية التي انفلتت عنها أسمى معاني الأمومة "**ولعل استغلال المرأة والزج بها في الوضع السياسي والاجتماعي، واستثمارها من خلال ذلك كورقة ضغط على المجتمعات والحكومات واستغلال المؤتمرات الدولية التي تعقد بشأن المرأة....، وتدعو إلى الإفراط في حرية المرأة دون حدود أو قيود، هو خير دليل على الاستغلال السيئ لمثل هذه الدعوات في المجتمعات**"[1]، ولهذا يدعو طه عبد الرحمن المرأة إلى العودة للدين الإسلامي الذي كفل لها جميع حقوقها وساوى بينها وبين الرجل لقوله صلى الله عليه وسلم:"**إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ**"[2]، هذا وجعل الإسلام العلاقة الزوجية مبنية على التعاون والتكامل، فالأسرة هي الخلية الأساسية في تكوين المجتمع، فصلاح هذا الأخير من صلاح الأسرة فهي التي تقوم بفعل التربية والتنشئة الاجتماعية لأفرادها.

3-3 التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول(المواطنة- التضامن):

وبعد ذلك، أعطى طه عبد الرحمن أيضا نموذجين للمبدأ الثالث من مبادئ الحداثة الطاهائية، وهو مبدأ الشمول فقرر أن تكون المواطنة والتضامن كدعامتين لبناء مبدأ الشمول.

أ- **المواطنة:** وأما عن المواطنة فدعا من خلالها إلى ضرورة بلوغ الحداثة من خلال انتشارها في مجالات متعددة، فهي لا تطال المجتمع المعزول، لذلك نجد أن طه كما سبق وأشرنا قد أقام مبدأ الرشد على مبدأ التوسع المعنوي على خلاف الغرب الذين تشبثوا بالتوسع المادي، والمقصود بالمواطنة تلك "**البيئة الروحية التي تتجه إليها عواطف الإنسان**

[1] سالم القمودي، حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري، مؤسسة الإستشار العربي، بيروت-لبنان،2006، ص199.
[2] رواه الترميذي.

القومية، ويتميز الوطن عن الأمة والدولة بعامل وجداني خاص، وهو الارتباط بالأرض وتقديسها لاشتمالها على قبور الأجداد"[1]، إذن نجد أن المواطنة تحمل في ذاتها بعدا روحيا وجدانيا، وطه عبد الرحمن قد أضفى الصبغة الروحية في أجزاء فلسفته، غير أن المواطنة بالمفهوم الغربي تأخذ بعين الاعتبار الجانب المادي وتلغي الجانب الروحي والأخلاقي وهو ما يعرف اليوم بالعلمانية، وهناك مفكرون آخرون جمعوا بينهما، أي لا مانع من ازدواجية المواطنة بالأخلاق، وفي هذا السياق رفض طه عبد الرحمن المواطنة العلمانية والمواطنة الثانية التي أطلق عليها اسم الجماعانية، حيث أن الأولى تؤدي إلى الانقسام والانفصال والثانية إلى التقوقع والانغلاق، فانتهى إلى أن المواطنة المثالية هي المقترنة بالمؤاخاة أي الانتقال من "**رتبة المواجدة في الوطن الواحد إلى رتبة المشاركة في الصلة الواحدة، أو في الاصطلاح رتبة المؤاخاة**"[2]، أي أن طه عبد الرحمن قد حول المواطنة إلى المفهوم الأخلاقي والروحي الذي يعبر عن طبيعة الإنسان القائمة على الإخاء والمودة.

هذا ويرى أن **مبدأ الشمول** القائم على التوسع المعنوي، يتأسس على مبدأين، أولهما مبدأ الإخلاص الذي يعتبر مبدأ أخلاقيا، قائما على العدل، وبعيد كل البعد عن الظلم للآخر، غير أن الإخلاص للآخر يقتضي أولا الإخلاص لله عز وجل ولصفاته وأوامره، وبهذا يصبح مبدأ للإنسان يرتقي به إلى المحبة الإلهية، وبهذا الشكل يتحقق عدل الإنسان لأنه يمتلك صفات طبية قد أوصى بها الله سبحانه وتعالى.

وأما عن المبدأ الثاني فيتمثل في الأمة وانفتاح المواطنة، أي أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش منعزلا عن الجماعة، بل يعيش في كنفها، وتربطه روابط معنوية وعاطفية مع الغير، وهذا الاجتماع في ظل العلاقات الحميمية يعرف بالأمة، حيث أن ما يجمع هذه الأمة ليس عدد الأفراد بقدر الفكرة التي تضم أناسها، فتوطد العلاقة بينهم حيث أن "**كلمة "أمة"**

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1979، ص58.
[2] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص213.

و"الأم" تشيران باشتقاقهما من نفس المصدر إلا أن الأمة امتداد للأسرة بل هي الرابطة الأخوية، فالأمة تجربة رحمانية بمعنى أنها امتداد لحياة الرحم"[1]، هذا ويرى عبد الرحمن أن تشكل الأمة واجتماع أفرادها هو بغية تحقيق أغراض روحية وأخلاقية لأنها مبنية على المؤاخاة، فتصل إلى الانفتاح المقترن بالوعي بحيث يقول طه عبد الرحمن:"**إن الأمة تشكل الفضاء الذي تُثمر فيه القيم السلوكية قيما جمالية، تثمر بدورها قيما معرفية**"[2]، إذن تتولد عن الأمة إفرازات روحية تمكنه من تحدي صعاب الحياة ومشقاتها، بأهوالها ومخاطرها، وسلبياتها وتحدياتها، حيث أن الأمة المتخلقة التي تتسلح بالإخلاص والمؤاخاة، ستحمل على عاتقها حفظ المنفعة الدينية والمصلحة الأخروية، وقد أطلق عليها طه عبد الرحمن مصطلح "الأمة المؤمنة المجاهدة"، التي تعمل فقط على إرساء معالم الدين الإسلامي كالحق، العدل، المساواة..، وعلى محو ومحاربة أعداء هذا الدين، لقوله تعالى:"**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ...**"[3]، إذن نجد أن ركن التوسع المعنوي المندرج ضمن مبدأ الشمول، قائم على المواطنة المبنية على مبدأي الإخلاص والأمة.

ب- التضامن: نأتي الآن إلى الركن الثاني وهو التعميم الوجودي الذي أقامه طه عبد الرحمن على التضامن كنموذج من نماذج التطبيق الإسلامي ويقر فيه بضرورة تلاحم وتراحم جميع الكائنات لأن الوجود الحي لا يقتصر على الإنسان وحده، بل يشمل الأحياء من إنسان وحيوان ونبات الذي يجب أن يتشكل في صورة التضامن بين أفرادها، على خلاف التعميم البشري الذي صنعه التطبيق الغربي، والمحدد في اجتماع وتضامن صنف النوع الواحد وهم

[1] زكي الأرسوزي، الأمة العربية-ماهيتها، رسالتها، مشاكلها-، دار اليقضة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق،1958، ص07.

[2] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص228.

[3] سورة آل عمران، الآية 110.

بنو البشر، لكن طه عبد الرحمن لم يفصل بين الكائنات الحية، وهو يرى أن العلاقة قائمة على التراحم والتضامن، وقائمة على مبدأين:

أولهما، مبدأ التعميم البشري بمقتضى التضامن، باعتبار أن الإنسان هو خليفة الله في الأرض وبالتالي فهو الذي يعبر عن ماهية الوجود، إذن يجب أن يشمله التضامن وحده، وهذه الأنانية والعنصرية نشأت منها سلبيات مست الجانب الأخلاقي من خلال إلحاق الضرر بثلاث مستويات، أولها الانفصال عن التراث حيث أن التضامن كتطبيق غربي قد عصف بالمنظومة القيمية والدينية للإنسان، بل وقد دنس المقدس وضرب التراث عرض الحائط، التراث بما يحمله من قيم معنوية، على أساس أن كل شيء قابل للنقد وإعادة التغيير عنده "**فأصبح حاله حال المتزلزل الذي لا يثبت على شيء**"[1].

ثانيا: الانفصال عن الطبيعة: إنّ مبدأ التضامن قد اخترق حدود الطبيعة، فبدل أن يعمل على اكتشاف القوانين التي تجعل الطبيعة مسخرة لصالحه، عمد على وضع تقنيات حديثة ومتطورة تهدد الكون بما فيه الإنسان، فأصبح رهينا لها لا يعلم ما قد تقذفه من أهوال وأخطار.

ثالثا: الانفصال عن الحيز: أي أن تطور الوسائل وأجهزة الاتصال أدى إلى تمرد الآخر وانفلاته عن حدود حيزه الجغرافي، فدفعه ذلك إلى التدخل في خصوصية الغير "**فغدا حاله حال المتشرد الذي لا يقيم بأي شيء**"[2]، كانت هذه السلبيات التي أدت إلى انفصال الإنسان عن التراث وعن الطبيعة وعن الحيز، مخاطر هددت المنظومة القيمية للمجتمع الغربي، فكرد على هذا التطبيق، جاء التطبيق العربي الإسلامي الذي أراد ترسيخ ما أتلفه الغرب من خلال مبدأ التعميم الوجودي بمقتض التراحم، والتراحم من الرحمة لقوله تعالى:"**ثُمَّ كَانَ مِنَ الذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالمَرْحَمَةِ*أُولَئِكَ أَصْحَابُ المَيْمَنَةِ**"[3]، فالمولى

[1]طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص237.
[2] المصدر نفسه، ص240.
[3]سورة البلد، الآيتان 17-18.

عز وجل يرى في أهل الخير أولئك المؤمنين، الصابرين والرحمين بغيرهم، بل حتى إن الله عز وجل جعل من صفاته الرحمن الرحيم، وذلك لأهميتها، ولنا في قصص السلف آيات وعبر حول مسألة الرحمة كالرجل الذي سقى كلبا، فأدخله الله الجنة، والمرأة التي سجنت قطة فدخلت النار مثلما رُوي عن السلف.

إذن نجد أن الرحمة تزيد من أواصر الحب والمودة والإيثار، وأنها لا تقتصر على الإنسان فقط، بل على جميع الأحياء كالحيوان وحتى النبات.

وعليه، فإننا نجد أن الغرب قد تمسك بالجانب المادي وأهمل الجانب الأخلاقي، فأدى ذلك إلى هتك القيم والأخلاق، أما التطبيق العربي الإسلامي فقد أعاد الاعتبار للجانب الروحي للحداثة، من خلال الجمع على نحو خلاق بين التراث، الإسلام، الأصالة، بين المعاصرة، الحداثة والإبداع.

خلاصة:

وفي الأخير، فإن طه عبد الرحمن قد جعل الحداثة قائمة على ثلاث مبادئ، وكل مبدأ قائم بدوره على ركنين، فمبدأ الرشد أساسه الاستقلال والإبداع، أما النقد فقائم على التعقيل والتفصيل، ثم مبدأ التعميم فأساسه التوسع والتعميم، وانطلاقا من هذا تكون روح الحداثة "**روح راشدة وناقدة وشاملة**"[1]، فهي إذن حسب أركان الحداثة "**روح مستقلة ومبدعة وعاقلة وفاصلة، وواسعة وعامة**"[2]، ثم بعد ذلك عمل على وضع جملة من الشروط اللازمة لتطبيق روح الحداثة ضمن الإطار الإسلامي، فقسمها إلى شروط عامة وأخرى خاصة، أما العامة فهي متمثلة في ضرورة تجاوز السلبيات التي وقع فيها الغرب، مثلا تقديمهم للجانب المادي وما أفرزه من أخطار أصبحت تهدد الإنسانية جمعاء، كأسلحة الدمار الشامل مثلا، إضافة إلى ضرورة تمخض الحداثة العربية من رحم المجال التداولي الإسلامي، ثم هناك شرط آخر أكد عليه طه عبد الرحمن وهو شرط الإبداع، لأن الحداثة والتقليد ضدان لا يجتمعان، حيث يرى أنه "**لا حداثة إلا بصدورها من الداخل، لا بورودها من الخارج، ولا حداثة إلا مع وجود الإبداع، لا مع وجود الإتباع، فلا تكون الحداثة إلا ممارسة داخلية مبدعة**"[3]، وهذا دفعه أيضا إلى الحديث عن الشروط الخاصة المتعلقة بالمبادئ الثلاث:

مبدأ الرشد الذي أعطى من خلاله أفضل نموذجين يجري عليهما هذا التطبيق، وهما الترجمة الحداثية والقراءة الحداثية للقرآن، مبدأ النقد من خلال نموذجين العولمة ونظام الأسرة الغربية، وأخيرا مبدأ التعميم من خلال المواطنة والتضامن كنموذجين أيضا.

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص29.
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] نفسه، ص35.

الفصل الثالث

الملامح التنموية لفلسفة طه عبد الرحمن.

الفصل الثالث: الملامح التنموية لفلسفة طه عبد الرحمن.

تمهيد.

أولا: آليات تجديد المنهج التراثي "نحو وضع أسس جديدة".

1-1 المجال التداولي.

1-2 التقريب التداولي والتداخل المعرفي.

1-3 النظرة التكاملية في قراءة التراث.

ثانيا: آليات التجديد للمفاهيم الفلسفية.

2-1 الفلسفة الخالصة والفلسفة الحية بين الكونية والقومية.

2-2 الإبداع والإتباع الفلسفي.

2-3 مفهوم الفتوة تأسيس النموذج الفلسفي الحي.

ثالثا: آليات التجديد للمفاهيم الفكرية.

3-1 الحوار والاختلاف.

3-2 الأخلاقية والعقلانية.

3-3 الجهد.

خلاصة.

"إنَّ ما يميِّز الحداثة هو أنها عطاء مبدع، فحيثما وجد العطاء فثمة حداثة"[1]

[1] طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2013، ص97.

تمهيد:

إنّ واقع المجتمعات العربية الإسلامية، كما نظر إليه المفكرون العرب وعلى رأسهم طه عبد الرحمن، من خلال مشروعه الفكري، يبين أن العقل العربي لا يزال يعاني التخلف والتبعية للغرب بحجة بعض المفكرين أن الحداثة صنع غربي لذلك يجب علينا محاكاتها، لكن ما معنى الحداثة إن كانت كلها تقليدا للآخر؟ وما معنى الحداثة إن لم تكن تعبر عن الإبداع؟ أين موقعنا من الفلسفة حاليا؟ اللهم إلا التقليد والاجترار للغرب؟ كانت هذه أسئلة طه عبد الرحمن، التي لم يتوارى عن إيجاد أجوبة وحلول لها، بدءا بتجديد المنهج التراثي فأرسى قواعد جديدة تساهم في قراءة التراث قراءة صحيحة وبنّاءة نابعة من صميم المجال التداولي العربي الإسلامي، ثم عمل على تجديد المفاهيم الفلسفية، فقام بنحت مصطلحات وأفكار تختص بالبيئة العربية وتعبر عن حاجتها، كما عمل أيضا على وضع آليات التجديد للمفاهيم الفكرية، والتي سنتطرق في كل منها إلى ثلاث نماذج على سبيل الذكر لا الحصر.

وكل هذه المفاهيم والأفكار الطاهائية ساهمت في بلورة فلسفة متأصلة، تعبر عن تأزم القيم الأخلاقية في المجتمع الغربي وكيفية النهوض بالعقل العربي الذي نبتغيه ونطمح إليه.

أولا: آليات تجديد المنهج التراثي "نحو وضع أسس جديدة":

إنَّ القارئ والمتفحص لفلسفة طه عبد الرحمن سيدرك للوهلة الأولى أن هناك مفاهيم أساسية ترتبط بالفكر الطاهائي كالتراث، العقل، الإبداع،... وكذا المجال التداولي، حيث نجد أن هذا المفهوم الأخير هو من أقرب المفاهيم في الحقل الفلسفي والمنهج التراثي، ويقصد بالمجال التداولي الإسلامي العربي أن الفيلسوف يتأثر بالمجال التداولي حتى يتسنى له التواصل مع الآخر من خلال الإطار الديني واللغوي والمعرفي، وبالتالي رفض الفكرة الشائعة القائلة بـ **"كونية الفلسفة"**، إذ تعتبر مسلَّمة فاسدة من المنظور الطاهائي تتطلب إعادة النظر عن طريق الاشتغال بالتقريب التداولي والتداخل المعرفي الذي يروم إلى رفض النقل المقلد وتقويم ذلك لتحقيق التجديد والإبداع في الفكر الإسلامي العربي.

1-1 المجال التداولي:

لقد رأينا من خلال الفصل السابق كيف أن طه عبد الرحمن قد دعا في العديد من كتاباته إلى ضرورة التجديد، غير أن التجديد الذي ألحّ عليه يجب أن ينحصر ضمن بوتقة القيم الأخلاقية الخاصة بالمجتمع العربي الحامل لمبادئ إسلامية، وهنا فإن المجدد سيحمل على عاتقه مسؤولية إخراج العقل العربي من سباته دون الانفلات عن دائرة القيم والأخلاق والدين، هذا ورحب طه عبد الرحمن بفكرة التعددية الفكرية والتي عبر عنها بالتعددية المحمودة أي تلك التي لا تبعد الفكر العربي المسلم عن نطاقه، والمقيدة بشروط أخلاقية سامية، غير أن ذلك لن يكون في رأيه إلا من خلال الوقوف عند نقطتين أساسيتين، أولاهما: ضرورة ربط اللغة بالوجود، وبمعنى أدق ضرورة إنشاء فلسفة عربية تداولية* ، وهذا ما عبَّر

*التداولية تندرج ضمن اللسانيات وهي "نسق معرفي استدلالي عام يعالج الملفوظات ضمن سياقاتها التلفظية، والخطابات ضمن أحوالها التخاطبية، فهي تدرس اللغة بوصفها علما تخاطبيا تواصليا يعني بالأبعاد الخطابية الاستعمالية للغة". أنظر فليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر، صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1،2007، ص17. فالتداولية إذن لاتهتم بدراسة اللغة في حد ذاتها ولكن كيفية استعمالها وتفكيك معانيها باعتبارها خطاب موجه غرضه التواصل مع الآخر.

عنه في كتابه فقه الفلسفة، وكتابه اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ويقصد طه عبد الرحمن بالتداولية أو المجال التداولي ذلك المظهر من مظاهر التواصل والتفاعل بين أفراد الأمة الواحدة، ويختص بالعقل التراثي أي التواصل بين صانعي التراث، وقد عبر عنه في كتابه سؤال العمل بقوله:"**فالمجال التداولي يشمل اللغة المستعملة والثوابت العقدية وجانب من الممارسة المعرفية بحيث يكون العمل الذي تختص به هذه العناصر حاصلا بالتراكم متغلغلا في تاريخ المجتمع وعلى هذا فالمجال التداولي أخص من المجال الثقافي**"[1] ، فطه عبد الرحمن نجده يربط المجال التداولي بالغة والدين والمعرفة، وبذلك يجب أن نتفلسف في نطاق هذه المقومات الثلاث:

أ- اللغة: لاشك أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالمجال التداولي حيث تعتبر وسيلة للتبليغ والتواصل مع الغير، بل وحتى التأثير عليه، لكن ذلك لن يكون إلا عندما نجعل من اللغة مفهومة لدى الآخر ومتداولة لديه حتى يتم إفادته وإقناعه لقول طه عبد الرحمن: "**مبدأ تداول اللغة أو قل مبدأ ممارسة اللغة على مقتضى النفع المزدوج، ولا ممارسة للغة على هذا المقتضى إلا متى استند المتكلم في إفادة المخاطب إلى الأساليب المقررة والمعارف المشتركة**"[2]، هذا ونجد طه عبد الرحمن يجعل اللغة العربية في أعلى مراتب اللغة باعتبارها لغة القرآن على خلاف اللغات الأخرى التي هي لغات طبيعية، وبالتالي نخلص إلى أن اللغة أساس المجال التداولي واللغة العربية ركيزة المجال التداولي العربي الإسلامي.

ب- العقيدة: إضافة إلى اللغة هناك عامل آخر من عوامل التواصل وتفعيل التراث ألا وهو العقيدة الدينية، ويقصد بذلك ممارسة العقيدة ممارسة توافق القول مع الفعل، وهذه العقيدة لها مجموعة من القواعد والشروط وهي:

[1] طه عبد الرحمن، سؤال العمل : بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص39.
[2] طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص63.

"**1-التسليم بأفضلية الشريعة الإسلامية.**

2-التسليم باختصاص هذه الشريعة بتمام التوحيد.

3-التسليم بإطلاقية الإرادة الإلهية في الخلق."[1]

فالفيلسوف العربي يجعل العقيدة الإسلامية أساس فكره فهي الحقيقة المطلقة الثابتة والأزلية التي لا تبلى، ذلك أن الدين لا يختص بمكان أو زمان محددين، وإنما هو صالح لكل عصر، ولكل مكان.

ج- المعرفة: يرى طه عبد الرحمن أن اجتماع اللغة والعقيدة لا يكفيان لتفعيل التراث وإنما نحتاج في ذلك إلى المعرفة التي تكون الغاية من ورائها تحصيل العلم أي المعرفة الهادفة والتي تستقطب الجماعة، غير أن المعرفة هي الأخرى قائمة على ثلاث قواعد:

"**1- التسليم بأفضلية المعرفة الإسلامية.**

2- التسليم باستناد العقل النظري إلى العقل العلمي.

3- استناد العقل الوضعي إلى العقل الشرعي"[2]

أي أنّ المعرفة تكون مقترنة أشد الاقتران بالعقيدة الإسلامية هذا من جهة، من جهة أخرى العقل النظري يلجأ دائما إلى العقل العملي أي عقل الإنسان بحاجة إلى العودة للممارسة الإسلامية، لأن العقل قاصر عن إدراك جميع الحقائق وتفسيرها.

هذه الأصول الثلاثة تندرج ضمنها ثلاثة أصول أخرى، ولكل أصل ثلاثة معايير أو قواعد تتمثل في:

[1] طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص63.
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

-قواعد الأصل اللغوي:

*قاعدة الإعجاز: تبين هذه القاعدة أهمية اللغة العربية وأفضليتها باعتبارها لغة القرآن التي لا تطالها أي لغة بحيث يقول طه عبد الرحمن:"**إن اللسان العربي استعمل في القرآن الكريم بوجود من التأليف وطرق في الخطاب ويعجز الناطقون عن الإتيان بمثلها عجزا دائما.**"[1]

*قاعدة الإنجاز: لقد كان العرب يعرفون بفصاحة لسانهم فجاء القرآن الكريم موائما لهذه اللغة حتى يبلغ مقاصده وذلك لقوله:"**لا ننشئ من الكلام إلا ما كان موافقا لأساليب العرب في التعبير، وجاريا على عاداتهم في التبليغ.**"[2]

*قاعدة الإيجاز: ويقصد بها أنه يجب الاختصار في الخطاب على أن يبلغ هذا الأخير مقاصده، "**لتسلك مسلك الاختصار في العبارة من مقصدك مؤديا هذه المقاصد على الوجه الذي يسهل به وصلها بالمعارف المشتركة.**"[3]

- قواعد الأصل العقائدي:

*قاعدة الاختيار: إن العقيدة الصحيحة من منظور طه عبد الرحمن هي العقيدة الإسلامية، وعدا ذلك لا يمكن الوثوق فيه أو العمل به، لأن العقيدة الإسلامية وحدها تراعي في أصولها مطابقة القول للفعل.

*قاعدة الائتمار: تدعو هذه القاعدة إلى ضرورة تقديس الله الواحد الأحد واتّباع تعاليمه عن طريق الرسالة المحمدية، وفي هذا يقول:"**إنّ الألوهية معنى تذكيري غيبي يصدق في حق**

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص255.
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] نفسه، الصفحة نفسها.

أكبر كائن تعالى من أن ينازعه أحد في استحقاق أعلى المقامات واستحقاق أكمل الكمالات وفي الاستواء على العرش"[1].

*قاعدة الاعتبار: تبين هذه القاعدة قدرة الله سبحانه وتعالى في تسيير شؤون الكون وتسيير العباد، وأن الأحكام الإلهية هي من صنع الله فعلينا اتّباعها والإذعان لها من دون اعتراض.

- قواعد الأصل المعرفي:

*قاعدة الاتساع: إن العقيدة الإسلامية تدعو إلى إعمال العقل والنظر والتدبر في شؤون الخلق والخالق، لأن الدين الإسلامي ليس قولا فقط، بل هو قول مقترن بالفعل، وعلينا أن ننفع أنفسنا وغيرنا بطلب العلم.

*قاعدة الانتفاع: هي دعوى صريحة إلى التمسك بالعقل النظري والعقل العملي لقوله: "**لتكن في توسلك بالعقل النظري، طالبا للعلم بالأسباب الظاهرة للكون منتفعا بتسديد العقل العملي.**"[2]

*قاعدة الإتباع: يؤكد طه عبد الرحمن في هذه القاعدة على أنّ العقل الوضعي يجب أن يكون مقيدا بالعقل الشرعي، أي ضرورة اتصال العقل بالشرع، حتى لا يحيد عن الصواب، فكل معرفة منافية لقواعد الشرع هي معرفة فاسدة لا فائدة منها.

كانت هذه جملة القواعد الخاصة باللغة المنتهجة، والثوابت العقدية والممارسة المعرفية التي أرساها طه عبد الرحمن، ولم يكتف بذلك، بل جعل كذلك مجموعة من القواعد والمعايير الخاصة بالمجال التداولي نفسه، فذكرها في نقاط ثلاث:

[1] طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب،ط2،2012، ص54.
[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص252.

– قاعدة التسليم: "ومقتضاه أن التسليم بالحقيقة التداولية التي يراد اتخاذها قاعدة أصلية ينبغي أن يكون أقوى من التسليم بغيرها من حقائق القسم التداولي الذي تنتسب إليه."[1]

أي أنّ استنباط الحقائق التداولية الصحيحة يكون بالاستئناس والرجوع إلى القاعدة الأصلية.

– **قاعدة التمييز:** وتفيد هذه القاعدة أن الاختلاف وارد ومسموح في المجال التداولي نفسه، فصحيح أن المجال التداولي متعدد ومختلف، فمثلا نجد تمايزا واضحا بين المجال التداولي الإسلامي وغيره من المجالات التداولية، وقد نجد تباينا بين الآراء داخل المجال نفسه، فهذا لا يفسد للود قضية، لكن يشترط في ذلك الانطلاق من الأصول الإسلامية وقواعد الشريعة.

– **قاعدة التفضيل:** لقد جعل طه عبد الرحمن معيار التفضيل التداولي كمحفز يدفع التراثية الإسلامية أفضل من الممارسات الأخرى وأنجعها، لأن التراث الإسلامي يرتكز على عقيدة صحيحة ومتينة الأسس، فقواعدها لا تحتمل الشك أو الارتياب وقد أكد ذلك في قوله:"**ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب، تفضيلا من الله.**"[2]

إذن فاجتماع العقيدة الصحيحة، مع اللسان البليغ، والعقل السليم سيقود إلى ضرورة تفضيل المجال التداولي الإسلامي، وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد برر مشروعية بناءه للتداولية العربية وفرض ذلك في الساحة الفكرية العربية، حتى إن كبار المفكرين بكفاءته وجدارته، فنجد مثلا علي حرب يعجب به فيقول:"**طه عبد الرحمن في كتابه 'تجديد المنهج في تقويم التراث' نجده يتبنى من جهة أولى إستراتيجية سلفية لغة وعقيدة ومعرفة، وهو يمتلك من جهة ثانية معرفة مدهشة بالتراث العلمي والفكري، العربي والإسلامي، سواء**

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص251.
[2] المصدر نفسه، ص252.

لجهة المضامين المعرفية، أو لجهة آليات الإنتاج المعرفي، ولا أبالغ إذا قلت أن كتابه هذا يشكل ترسانة معرفية في حقله وبابه."[1]، وهذا الاعتراف بفكر طه عبد الرحمن إنما يبين قوة الابتكار وزخم الفكر وغنى النص لديه.

وأمّا النقطة الثانية بعد حديثه عن ربط اللغة بالوجود، ذهب إلى الحديث عن العدة المنهجية الأصولية والمقصود بذلك ضرورة التكامل المعرفي وشمولية، لأن المنهجية الأصولية تحمل بين أضلعها علوما عديدة فهي تحمل شكلا موسوعيا.

وأمّا عن النقطة الأولى والتي هي ضرورة ربط اللغة بالوجود فستحيلنا إلى المنعطف اللغوي المنطقي، فما هو المنعطف اللغوي؟ لقد ظهر المصطلح في القرن العشرين من خلال انتقال الغرب من التفكير المعبر عنه بواسطة اللغة ذاتها، وبالتالي تبيان أهميتها في حل المسائل الفكرية والفلسفية. أمّا المنعطف اللغوي عند طه عبد الرحمن معناه أنّ "**جانب اللغة يكمن في الإمكانات التي تحملها اللغة في صوغ العبارة الفلسفية وتبليغها بما يسمح بتوصيل الشحنة الدلالية الفلسفية المبثوثة في سياق تداولي أصيل.**"[2] مع ضرورة الاشتغال بالمنطق في أي بحث فلسفي، هذا وقد اعتبر طه عبد الرحمن اللغة الفلسفية فرع من شجرة اللغة الطبيعية، وكيف أن اللغة ركيزة الفكر والتفلسف ليس لأهمية اللغة في حد ذاتها بقدر أهميتها في كيفية تجاوز الفكر العربي التقليدي، الذي جعل من اللغة وسيلة للترجمة لا للإبداع، وفي ذلك مثال عن التراث اليوناني الفلسفي ونظرة العرب إليه، حيث اكتفى المفكر العربي بترجمة المصطلحات اليونانية بعيدا عن التفلسف، ودون مراعاة لخصوصية اللغتين أو للمجال التداولي المعبر عن ثقافة المجتمع العربي، "**إنّ الاستسلام لهذا المنحنى قد عود المترجم العربي الكسل ونزع من قلبه شغور الانتماء والخصوصية حتى تراه أكثر من إدخال "لا" على الأسماء والمصادر فإذا هو "اللامكان" و "اللازمان"،**

[1] علي جرب، الفكر والحدث- حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت-لبنان، ط1،1997، ص236.
[2] طه عبد الرحمن، الأصول اللغوية للفلسفة، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، العدد01،1976، 1977، ص16.

و'اللامعقول' و'اللامبالاة'، و'اللامركزية'، و'اللاجدوى' و'اللادعوة' و'اللارجوع' و'اللاتسامح'، و'اللاتزامن' و'اللاتجانس' و'اللاتفاهم' و'اللامتناهي' وما إلى ذلك..."[1]، وإذا كانت الفلسفة الإسلامية قد كان من عوامل ظهورها حركة الترجمة، فكانت أساسا لها، قد بات لزاما علينا أن نوضح العلاقة بين الفلسفة والترجمة وكيف وقع العرب في الترجمة الاتباعية العقيمة التي استبدلها عبد الرحمن بالترجمة الإبداعية في مشروعه **'فقه الفلسفة'**.

ولذلك نجد طه عبد الرحمن يدعو صراحة إلى ضرورة إنشاء فلسفة عربية تداولية إسلامية، أي إلى فلسفة نراعي فيها الصلة بين اللغة والوجود في الخطاب الفلسفي العربي، حيث نجده يقول في هذا السياق:"**يجب علينا، أن نتقبل وجود تعارض في الخطاب والوجود، فلنعتبر أنّ ما هو لغوي إنما هو كل شيء ينقل الواقع نقلا مفهوميا، ولنعتبر أنّ كل ما هو وجودي هو بخلاف ذلك كل مضمون منبثق عن كل جهة زمانية ومكانية.**"[2]، إذن نجد أن فعالية المنعطف اللغوي الطاهائي تتجلى في كونها جعلت من اللغة ذلك الوعاء الثقافي الذي يشكل لنا المجال التداولي.

وفي حديث طه عبد الرحمن عن لغة الضاد وأهميتها بالوجود والمنطق، عكف على تأليف كتابه **'في أصول الحوار وتجديد علم الكلام'**، والذي حاول من خلاله معالجة هموم ومشاكل العقل العربي بتلك النظرة الفلسفية الثاقبة، وبعقل متكوثر ومدرك وملمّ بالمناهج، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أراد أن يبين دور علم الكلام وإبراز مكانته في الفلسفة العربية، حيث أن علم الكلام هو حد ذاته دفاع عن العقيدة الدينية بالأدلة العقلية، وقد "**يلمس القارئ أن البحث عن أصول الحوار قصد تجديد علم الكلام يحفر في جانب مغمور من تراثنا**

[1] عبد المالك بومنجل، الإبداع في مواجهة الإتباع-قراءات في فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع بيروت-لبنان، ط1، 2017، ص106.

[2] TAHA Abd el Rahmane ,langage et philosophie, fédala, Mohamedia,1979.

العربي الإسلامي ألا وهو علم المناظرة ومالها من مساهمة كبيرة في الفكر الإسلامي."[1] وقد نلاحظ إغفال المناظرة، وهذا راجع إلى الهوة الموجودة بين الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام

الأمر الذي جعل الفلسفة العربية تعيش اغترابا فكريا، ويرى طه أن "**تعامل الفيلسوف مع البرهان متوقف على نجاحه لا على محاولة استخدامه وسيلة لإثبات قضاياه، لأن هذه المحاولة مآلها الفشل، مادام ليس في وسع الفلسفة إلا أن تكون خطابا طبيعيا، وإنما نجاح هذا التعامل قائم على الكشف عن تداوليات البرهان بتوظيف أقصى لآليات استدلالية غير صورية.**"[2]، ثم تأتي بعد ذلك مرتبة المحاورة التي هي وسيلة للتبليغ والخطاب وإيصال الأفكار من خلال علاقة تفاعلية بين أطراف عدة.

وبالتالي نجد أن فيلسوف المنطق قد أكد على أن تقويم التراث يستوجب منهجا صارما تكون اللغة أساسا له، علم الكلام فرعا من فروعه، مع الاعتماد على تلك النظرة الشمولية لقراءة هذا التراث والقول الفلسفي بحيث يصبح الخطاب العربي خطابا ينطلق من هوية تاريخية ومبادئ أخرى سبق أن أشرنا إليها كاللغة مثلا، بحيث يقول: "**فحقيقة التحرير للقول الفلسفي هو أن تستبدل مكان قيد هو عبارة عن تسجيل لمنقول فلسفي لا يورثك الاستقلال برأيك، أي تخرج من تقييد هو إتباع وتقليد إلى تقييد هو اجتهاد وتجديد، أو قول، على أبين وجه، هو أن نترك كتابة هي عين الرق إلى كتابة هي عين الحرية.**"[3] ولذلك فإن إصرار طه عبد الرحمن على تحرير القول الفلسفي وتجديده كانت من أهم النقاط التي ركز عليها ذلك أن لكل مجتمع لغة يختص بها وهي لغته المتداولة، ومنه فلكل مجتمع أيضا فلسفته الخاصة وقوله الفلسفي الذي يميزه، ونحن كأمة عربية ما يميزنا هو اللسان العربي التداولي وبعيدا عن المناهج الغربية المتداولة.

[1] ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن- قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص123.
[2] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص47.
[3] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي-كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،1999، ص17.

ثم إن القول الفلسفي، له زمانيته، حيث أن هناك علاقة تلازمية بين اللغة والفكر، فلا ينقطع أحدهما عن الآخر، ولقد دلل فقيه الفلسفة زمانية القول الفلسفي حيث قال: "**لا خروج للمتفلسف العربي من التقليد إلا بأن يأتي من قوله الفلسفي بهذه الأزمان الثلاثة، لا أي زمان كيفما اتفق، وإنما أزمانه التي هو ابنها، فيحمل مفهومه أثرا من ماضيه ويعمل تعريفه عينا من حاضره، ويحمله دليله أفقا من مستقبله.**"[1]

إذن ما نستشفه من خلال فقه الفلسفة لطه عبد الرحمن هو محاولته النهوض بالفكر العربي وإطلاق العنان لهذا الفكر المؤثل في مفاهيمه، للوصول إلى الاختلاف الفلسفي المشروع والهادف إلى توسيع العقل الإنساني بعدما كان مضيقا.

وبالتالي فإن عصارة المشروع الطاهائي تبنى على الإبداع والتجديد وفي "**وضعه لمشروع فلسفة إسلامية انطلاقا من ثوابتها ومنهجيتها فلسفة تستقبل برؤيتها وبمجالها التداولي، وتضاهي في بنائها المعرفي والمنهجي الفلسفة الغربية الحديثة، فلكل فلسفة قوميتها وسياقها التاريخي اللغوي والفكري.**"[2] ، وعلى هذا الأساس فإن طه عبد الرحمن قد أرسى دعائم اللبنات الأساسية لمشروعه التداولي العربي الإسلامي والمتميز عن المجالات التداولية الغربية. "**وظل همه المنهجي الأول في مشروعه تحصيل الأسباب التي جعلت المتقدمين والمتأخرين يبدعون، وظلت غايته من حربه على التقليد أن يخرج المثقف العربي من اغترابه واستلابه ويجعله معتزا بالمجال التداولي الإسلامي مستلهما حداثته من القيم الإسلامية ومن ثم يستطيع هذا المثقف العربي أن يضع الفكر الغربي في حجمه الطبيعي ويتفاعل معه في ضوء منهجه**"[3]، ولذلك اعتبرت دعوة طه عبد الرحمن إلى

[1] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي-كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص16.
[2] ابراهيم مشروح، مرجع سابق، ص211.
[3] عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط1، 2003، ص42.

مراجعة فعل التفلسف انقلابا فلسفيا على الفلسفات الغربية السابقة التي أدرجت ضمن فلسفتنا العربية.

1-2 التقريب التداولي والتداخل المعرفي:

إن التقريب التداولي هو عملية تندرج هي الأخرى ضمن الحقل التراثي، وتتداخل مع المجال التداولي ويقصد بها تلك العملية التصحيحية المراد من ورائها بلوغ اليقين في القواعد التداولية السابقة الذكر، ويكون ذلك عن طريق الاستئناس بقواعد صورية ولمس من جميع جوانب المجال التداولي سواء الجانب اللغوي أو العقائدي أو المعرفي، وقد عّرفه طه عبد الرحمن في كتابه سؤال المنهج قائلا:"**التقريب هو أن المنقول لا يمكن أن يؤتي ثماره لا استشكالا ولا استدلالا حتى يتم وصله بالمقتضيات التداولية للتراث عقيدة ولغة ومعرفة، ولا وصل له بهذه المقتضيات حتى يخرج عن أوصافه المخالفة، ويدخل في أوصاف موافقة**"[1]، وفي حديثه عن هذه الآليات وضع طه عبد الرحمن جملة من الصور الأساسية التي تندرج ضمنها الآليات المستعملة في التراث، نذكر منها:

1- آلية الإضافة: وتقتضي هذه الآلية الرجوع إلى المجال التداولي الأصلي لتكميل التراث الناقص، وتمس هذه الآلية خصوصا الجانبين العقائدي والمعرفي.

2- آلية الحذف: وتقوم هذه الآلية على دحض وحذف النصوص التي تتعارض مع المجال التداولي الأصلي، ونخص بالذكر هنا المجال العقائدي أي رفض الأفكار التي لا توافق الشريعة.

3- آلية الإبدال: ومفاد هذه الآلية أنه بالإمكان أو بالموجب تغيير الحقائق المنقولة والمعارضة للمجال التداولي بعناصر أخرى تناسب المجال التداولي، وفي هذا السياق

[1] طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق،ص67.

نستخدم الأمثلة المستقاة من الفقه، علم الكلام، علم الأصول بدل الأمثلة المتعلقة بالتراث اليوناني.

4- آلية القلب: أي يمكن قلب أو تقديم وتأخير عناصر المنقول بما يناسب الإطار اللغوي والمعرفي للمجال التداولي الأصلي.

5- آلية التفريق: وتوجب هذه الآلية التفريق بين مفهومين متصلين إن كان أحدهما موافقا للمجال التداولي والآخر معارضا له، حفاظا على المأصول.

6- آلية المقابلة: "وتوجب هذه الآلية أن يؤتي من المعاني والألفاظ بما يقابل المنقول"[1]

كانت هذه جملة الآليات المنطقية التي وضعها طه عبد الرحمن لتصحيح المنقول الفلسفي وإخضاعه للمجال التداولي، وذلك إما بالإضافة أو الحذف أو الإبدال أو القلب أو التفريق أو المقابلة. هذا وقد وضع طه عبد الرحمن ثلاث أركان لتصحيح المنقول وإخضاعه للمجال التداولي، وهي ركن الاشتغال العقدي، ركن الاختصار اللغوي وركن التهوين المعرفي والتي سنوضحها فيما يلي:

أ- ركن الاشتغال العقدي: ويقصد بهذا الركن أن المنقول يجب أن يوافق بالتقريب العقيدة ولا يعارضها في أحكامها لقول طه عبد الرحمن في تعريفه لهذا الركن:"**هو مبدأ تقريب المنقول إلى العقيدة المأصولة، ويتم هذا التقريب سواء بتجريد المنقول على المعاني والأحكام العقيدية التي تخالف المقتضيات العقيدية للمأصول، وبتأسيس المنقول على المعاني والأحكام العقدية للمأصول.**"[2]

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص290.
[2] طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص ص67،68.

ب- ركز الاختصار اللغوي: وهذا الركن هو الآخر يقتضي تقريب المنقول للمأصول اللغوي، أو هو "**مبدأ تقريب المنقول من اللغة المأصولة، ويحصل هذا التقريب باتباع عادات العرب في التعبير عند تبليغ المنقول ولا يخفى أنه من أخص هذه العادات الإيجاز**"[1]

ج- ركن التهوين المعرفي: حيث أراد طه عبد الرحمن من خلال هذا الركن أن يؤكد بضرورة تقريب المنقول من المعرفة المأصولة أي المعرفة التي لها صلة وثيقة بالمعرفة الإسلامية وذلك في قوله: "**هو مبدأ تقريب المنقول من المعرفة المأصولة، ويتم هذا التقريب سواء بمراجعة المضامين المعرفية للمنقول وفق المقتضيات المعرفية للمأصول أو بالتمهيد لها بمضامين غيرها تقيم الصلة بينها وبين المقتضيات المأصولة.**"[2]

ومن خلال ما سبق ذكره نستنتج أن طه عبد الرحمن قد وضح كيف أن تقويم التراث يحتاج إلى الرجوع للمجال التداولي القائم على اللغة والعقيدة والمعرفة، ثم إن هذا التراث ينبني على جملة من الآليات والأركان على المناهج غير المنقولة وإنما المأصولة، والتي تدعو إلى استقلالية هذا التراث وتكامليته من خلال التقريب التداولي والتداخل المعرفي.

وأما عن التداخل المعرفي عند طه عبد الرحمن فقد عرفه بالقول:"**ومقتضاه أن المعارف التراثية تشترك اشتراكا في وسائل إنشاء مضامينها لا يمكن أن تصح إلا بإقامتها على النتائج التي تتوصل إليها بصدد وسائل هذه المعارف التبليغية والعملية.**"[3]، ويقصد طه عبد الرحمن من خلال تعريفه أن التراث الإسلامي العربي عبارة عن وحدة متكاملة لا يمكن تجزيئها، كما أن المعارف التراثية من فقه وتفسير وحديث... هي علوم مأصولة تتداخل مع المعارف المنقولة كالمنطق، الرياضيات، الطب....، هذا ويوضح أن العلاقات بين العلوم المأصولة والعلوم المنقولة تختلف، فقد تتخذ طابعا عكسيا، فإذا دخل علم مأصول

[1] طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص68.
[2] المصدر نفسه، ص69.
[3] طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص30.

مع علم مأصول آخر فسيولد لنا علما مأصولا، أما إذا دخل العلم المأصول على العلم المنقول فسيولد علما منقولا، لأن الثاني سيؤثر في الأول، والعكس صحيح، فإذا دخل العلم المنقول في العلم المأصول فإن ذلك سيورث علما مأصولا حيث أن الأول سيتأثر بالثاني ويذوب فيه.

هذا وقد بين طه عبد الرحمن أن التداخل المعرفي قائم على ركيزتين أساسيتين وهما التراتب و التفاعل: وبالنسبة للتراتب، فنجد علماء الإسلام قد تولوا مهمة ترتيب العلوم، فذكر في ذلك على سبيل الذكر لا الحصر:

"- **تصانيف الفارابي في إحصاء العلوم.**

- **إخوان الصفا في الرسائل.**

- **تصنيف ابن سينا في العلوم العقلية.**"[1]

أما بالنسبة لتفاعل العلوم، فيقتضي وجود تلك العلاقة التلاحمية بين العلوم، "**فقد أقر علماء الإسلام بمشروعية تفاعل العلوم بعضها لبعض وتشابك العلاقات بينها، وساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون بعضها ببعض وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر، بل أدى ذلك التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم.**"[2]

أي أن تفاعل العلوم أدى إلى تكاملها وتوجيه كل علم للآخر، هذا وقد وضع فيلسوف المنطق ثلاث أركان للتداخل المعرفي، وهي:

أ- ركن التداخل الداخلي: فقد بين طه عبد الرحمن في هذا الركن أن العلوم الإسلامية المأصولة تتداخل فيما بينها، وتشكل معرفة منسجمة متداخلة تفيد العلوم العملية الأخرى،

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص29.
[2] المصدر نفسه، ص90.

وكمثال على ذلك وضح طه عبد الرحمن تداخل العلمين النظريين المأصولين كعلم الأخلاق وعلم الأصول، وما ترتب عن تداخلهما لعلم آخر يعرف بعلم المقاصد، "**فعلم أصول الفقه هو العلم الذي أنتجته الحضارة الإسلامية ومن ثم فمن الواجب التسليم بالقاعدة المنهجية القائلة بوجوب تقويم علم أصول الفقه وفق تداخله مع أقرب العلوم إلى المجال التداولي الإسلامي العربي**"[1]، ويقصد طه عبد الرحمن بعلم المقاصد، مقاصد الشريعة عند الشاطبي والذي كان يسعى إلى "**إعادة صياغة أصولها بصورة تجعل منها علما برهانيا.**"[2]، فبين من خلاله أن علم المقاصد له علاقة بالمصلحة، والمصلحة والصلاح وجهان لعملة واحدة حتى إن طه عبد الرحمن أكد أن علم المقاصد هو نفسه علم الصلاح، لأن الصلاح عبارة عن قيمة خلقية تحوي باقي القيم الأخرى "**وبهذا الاستدلال ينتهي طه إلى تقرير دعوى مفادها أن علم المقاصد هو علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني.**"[3]، وبهذا نخلص إلى أن أصول الشاطبي التي أسست لنا ما يعرف بعلم المقاصد كانت خير دليل على ممارسة التداخل المعرفي.

ب- ركن التداخل الخارجي القريب: ومفاد هذا الركن أن التداخل المعرفي قد يكون بين العلم المأصول الداخلي والعلم المنقول الخارجي، وقدم مثالا على ذلك: وهو الفلسفة اليونانية كمعرفة منقولة، وكيف أنها تداخلت مع علم الكلام كعلم مأصول، وقد عرف طه عبد الرحمن هذا الركن بقوله: "**مقتضاه أن العلوم المنقولة تدخل في العلوم المأصولة، طالبا للتأسيس ونقصد بالدخول الطالب للتأسيس أن العلم المنقول يصير بفضل هذا الدخول قائما.**"[4]،

[1] نورة بوحناش، مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006-2007، ص54.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1986، ص553.

[3] أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن-دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017، ص82.

[4] طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص66.

لكن هذا التداخل الخارجي القريب يستدعي منا أن نضبط شكل التداخل بحيث يكون مطابقا للمجال التداولي الإسلامي العربي.

ج- ركن التداخل الخارجي البعيد: وهو على العكس من الركن السابق، حيث يستدعي هذا الركن دخول العلم المأصول في العلم المنقول، وفي هذا السياق يعطينا طه عبد الرحمن مثالا على ذلك وهو دخول علم الكلام في الإلهيات، حيث أن علم الكلام هو الدفاع عن العقيدة الدينية، وهذه الأخيرة تصنف في مصاف الإلهيات، إذن الأول يخدم الثاني ويعتبر ابن رشد من ممثلي هذا النوع من التداخل الخارجي البعيد.

وبالتالي يمكن أن نصل من خلال هذا العنصر إلى أن المجال التداولي العربي الإسلامي تتداخل معه عمليات أخرى كالتقريب التداولي والتداخل المعرفي، وكل هذه الآليات إنما تساهم في نهاية المطاف في إرساء قواعد المجال التراثي وجعله أصيلا ومبدعا في الوقت نفسه.

1-3 النظرة التكاملية في قراءة التراث:

لقد تحدث طه عبد الرحمن عن مفهوم النظرة التكاملية في كتابه **'تجديد المنهج في تقويم التراث'**، فهذا المفهوم يندرج ضمن الحقل التراثي الإسلامي، ويقصد به تلك النظرة الثاقبة لآليات التراث ومحتوياته "**من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنه كلٌّ متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره**"[1]، فالقراءة التكاملية هي تلك العلاقة بين مختلف المعارف التراثية ومجالاتها مثل اللغة، القرآن، علم الكلام،.. وحتى بين العلوم حتى لا تكون هناك علاقة تناقض بين التراث والحداثة.

[1] طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص ص29،30.

إنّ التراث حسب طه عبد الرحمن أداة لتحرير الإنسان وبذلك يجب تجاوز التبعية الغربية التي وقع فيها المفكرون العرب أمثال: الجابري، عبد الله العروي ومحمد أركون،... وعلى العقل العربي أن يكون متأهّبا بوعيه لمواجهة الأزمات والبحث عن حلول لها وهذه الحلول لن توجد في تراث غير تراثنا، وبتلك النظرة الشمولية التكاملية، أي أن التراث عبارة عن وحدة متكاملة لا يمكن تجزيئها أو تفريق مكوناتها، هذا ويرى طه أن التراث القائم على ركيزتين، أول ركيزة هي الجانب المنطقي وثاني ركيزة هي الجانب التاريخي. حيث يعتبر المنطق أقرب إلى التراث من التاريخ لأن القراءة المنطقية والسبل المنهجية ستمكننا من قراءة التراث قراءة تكاملية تتوافق مع المجال التداولي، وفي هذا السياق نجد طه عبد الرحمن ينتقد الجابري باعتباره من أكثر المفكرين العرب الذين عوّلوا على قراءة التراث وفهمه، ومن ناحية أخرى لأنه عمل على نقل المفاهيم الغربية وإسقاطها على التراث العربي تحت مبرر التحرر من سلطة التراث، غير أن ذلك قد أوقعه أسير السلطة الغربية من خلال إعارة اللفظ، المناهج، المراجع... فأصبح العقل العربي تابعا للآخر وغير قادر على تحقيق استقلاله التاريخي، وبدل من أن ينهض بالتراث من خلال الإبداع أصبح يجتر ما أنتجه الأتباع.

هذا ولقد اعتمد الجابري على عدة مناهج كالمنهج البنيوي لتحليل المركب إلى البسيط وإبراز العلاقة بين الجزئيات المتواجدة في هذه البنية، وهو يرفض أن البنيوية هي مجرد أداة للبحث، بل هي بالنسبة إليه منهج نعتمد عليه في اكتشاف الحقائق، كما اعتبر الجابري التراث عبارة عن بنيات، والبنيات تستدعي القراءة الجدلية، فهو إذن لم يتوقف عند البنيوية، بل أدرج أيضا الجدلية في دراسة التراث.

ثم بعد تأكيده على المنهج البنيوي نجده يركز على منهجين آخرين وهما المنهج التاريخي أو التحليل التاريخي بمعنى ربط صاحب النص ببنيته وربط الدراسة البنيوية بمجالها التاريخي، وهذا لفهم تاريخية الفكر المدروس، وأما المنهج الثالث فهو المنهج

الإيديولوجي المعني بالمفهوم الإيديولوجي أي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية التي أداها المفكر، أي لماذا أثيرت القضية؟ أو ما هي الخلفيات داخل هذا الحقل المعرفي، فحسب الجابري القراءة الإيديولوجية تساعد على كشف اللامقروء وإيديولوجية الحاضر ليست هي إيديولوجية الماضي، فبإمكان الأمة أن تأخذ ما يفيدها، لكن الاستفادة الحقيقية عند الجابري هي أن تأخذ من الماضي ما هو إيجابي.

إذن نجد أن الجابري قد ركز على احترام اللفظ، ثم تأتي المرحلة التاريخية ثم المرحلة الإيديولوجية، وكل حقيقة متطورة في تاريخيتها، وكل حقيقة ترجع إلى تاريخيتها من خلال حركتها التاريخية **(المنهج الماركسي الجدلي)**، بحيث يقول الجابري:"**إن تغيير بنية العقل وتأسيس أخرى لا يتم إلا بالممارسة، ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لا شعورية.**"[1]

وقد نجد أن معظم هذه النقاط العريضة التي تحدث عنها الجابري في مشروعه حول قراءة التراث، قد انتقدها طه عبد الرحمن، لأنه أقحم المجال السياسي وأدرجه في دراسة التراث، كما "**كانت غايته النقدية تستهدف في نفس الوقت مجاوزة التراث وتحقيق الحداثة بالتماس شروط مدّ الحاضر في التراث الماضي، هذه الشروط التي ليست في حقيقة الأمر سوى نتائج الحداثة الغربية، وبهذا قام الجابري بعكس ما انتقد به غيره من سهولة (الهروب إلى الأمام) إذ وقع في (الهروب إلى الوراء).**"[2]، أي أنه أعطى الأولوية لتراث الغرب أكثر من تراثنا.

[1] محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي :بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1،1986، ص585.
[2] إبراهيم مشروح-طه عبد الرحمن- قراءة في مشروعه الفكري-، مرجع سابق، ص156.

كما انتقد طه عبد الرحمن، الجابري في منهج التاريخي لأن هذا الأخير اعتقد في ذلك وحدة التاريخ في حين أن الموقف التاريخي ما هو إلا لحظة تاريخية لشعوب أخرى، أي أن الجابري يقر بكونية التراث، في حين أن طه عبد الرحمن يقر خلاف ذلك بقوميتها وخصوصيتها، أي لا يمكن الاعتماد على العقل الكوني واستيراد مفاهيم أوروبية من الفلسفة المعاصرة.

إن طه عبد الرحمن يقصد عموما أن الجابري قد ادعى أن مشروعه تكاملي في حين أن قراءته للتراث كانت تجزيئية، لما قسم العقل إلى ثلاث مراتب: العقل البرهاني، العقل البياني والعقل العرفاني، وجعله وحدات مستقلة، وهنا تكمن القراءة التجزيئية، في حين أن طه عبد الرحمن أراد أن يقول أن القراءة التكاملية لا تنفصل عن المجال التداولي (العقيدة، اللغة، المعرفة) أي أن المثقف العربي عليه أن يقرأ التراث وينتقده بما يلائم الشريعة الإسلامية وبعيدا عن المناهج المنقولة (التفكيكية، الماركسية، البنيوية...) وإنما يكون اتصالا بالآليات*

المنتجة (علم أصول الفقه الذي يجمع بين العقل والنقل)، "**فأمام الانقلاب والتقلب والتشتت والانعكاس والتمويه وذيوع باطل بدون رادع، جاءت الأسباب المباشرة في تقديم نظرية جديدة في تكامل التراث في ضوء القواعد المنهجية المستمدة من طبيعة ذلك التراث: أي من مجاله التداولي –عقيدة وفكرا ولغة– ومن الآليات المنهجية التي أنتجته.**"[1]

وطه عبد الرحمن ينتقد التراث من منطلقين: منطلق إيديولوجي ومنطلق تجزيئي، لكنه في نفس الوقت نجده يقسم هو الآخر العقل إلى ثلاث مراتب: العقل المجرد، العقل المسدد والعقل المؤيد، والاختلاف بين مراقب التقسيم بين الجابري وطه متضاد، فالجابري جعل

*الآلية عند طه عبد الرحمن بمعنى استبعاد المعارف المنقولة في قراءة التراث لأنه يوقعنا في النظرة التجزيئية، وهي نوعان آليات عقلانية وأخرى إيديولوجية، ولذلك فإن مقاربة التراث تشترط الآليات المنتجة والأصلية المتولدة من المضامين التراثية.

[1] عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة –قراءة فكر طه عبد الرحمن-، مرجع سابق، ص94.

العقل البرهاني في أعلى المراتب (العقل المجرد بالمفهوم الطاهائي)، في حين أن طه عبد الرحمن جعل العقل المؤيد في أعلى المراتب (العقل العرفاني بلغة الجابري)، لكن أليس طه عبد الرحمن هو الآخر قد وقع في القراءة التجزيئية من خلال تقسيمه للعقل؟!

إن الجابري في قراءته للتراث نجده يقع في نوع من التناقض أيضا، حيث دعا إلى اتباع النظرة الشمولية لكنه وقع في النظرة التجزيئية حيث قسم التراث إلى أجزاء مختلفة، لذلك انتقده طه عبد الرحمن قائلا: "**إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية، والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات.**"[1]، فطه يؤكد وجود تناقض بين النظري والتطبيقي في فكر الجابري، ثم إن الجابري حسب طه قد وقع في المنقول بدل المأصول، أي أنه دعا في منهجه إلى القطيعة وهذه الأخيرة تستدعي منا الانفصال عن الآليات الأصلية ومن تم اللجوء إلى الآليات الاستهلاكية، وينعته في ذلك بقوله:"**لقد اقتبس الجابري وسائل فوقية متعددة، من مجالات ثقافية غربية مختلفة، فقه العلم التكويني (بياجيه) وفقه العلم العقلاني (لالاند- باشلار)، والبنيوية وفلسفة التاريخ الهيجلية والماركسية.**"[2]

فالجابري حسب طه قد تجاوز اللبنات الأساسية لبناء التراث العربي لأنه تخطى القيم الأخلاقية والروحية عندما جعل العقل العرفاني في أسفل المراتب، حيث يقول طه عبد الرحمن:"**المعيار الذي استبعد فيه الجابري العرفان واستضعف فيه البيان، واستبقى به البرهان الخالص هو في نهاية المطاف مبدأ العلمانية.**"[3]، أي أن الجابري عندما وضع العقل البرهاني في أعلى المراتب فهو بذلك يبعد الدين وبالتالي الوقوع بين أحضان العلمانية

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص29.
[2] المصدر نفسه، ص34.
[3] نفسه، ص37.

المسيّسة والانقطاع عن التراث الإسلامي، لذلك نجد طه عبد الرحمن ينتقد الجابري وغيره من المفكرين الذين جزّءوا التراث ونزعوا عنه قدسيته الدينية، فحمل على مسؤوليته إعطاء البديل من خلال التواصل مع التراث تواصلا مأصولا لا منقولا، ومن خلال الاهتمام بالعقل وإعطائه أهمية قصوى (العقل المؤيد)، وقد هاجم جميع الفلاسفة الذين اتبعوا العقل الأرسطي، بما فيهم ابن رشد، فابتكر العقل المؤيد (العقل الصوفي)، الذي اعتبره في أعلى مراتب العقلانية.

وعلى ذكر ابن رشد فقد وضعه الجابري في برج عالٍ، فهو يرى أننا لا نستطيع الوصول إلى النهضة إلا من خلال فلسفة ابن رشد، أما طه فيرى أن ابن رشد قد تفلسف باللغة العربية لغة ولسانا ولكنه تفلسف باللغة العربية واللغة اليونانية عقلا، وبالتالي فقد خرج الجابري حسب طه عن مجاله التداولي.

وانطلاقا من الفجوات التي تركها الجابري، نرى أن طه عبد الرحمن لم يدرس التراث انطلاقا من خلفيات إيديولوجية أو تحت هيمنة الهاجس السياسي، بل إن قراءته للتراث كانت موضوعية "**ذلك أنه لم يطلب من الحداثة إلا أدواتها أي وسائلها الناجعة، ولم يكتف بذلك بل طلب مواءمة هذه الوسائل لخدمة إشكاليتنا**"[1]، وذلك عن طريق القراءة الإبداعية للتراث.

وبعدما هيمنت النظرة التجزيئية للتراث من قبل المفكرين العرب، عوّل طه عبد الرحمن على مقاربة جديدة تعتمد على النظرة التكاملية للتراث من خلال صياغته لمقدمتين بنى من خلالهما نظرته التكاملية:

1- نقل الآليات الإنتاجية: أي أن هذه الآليات الإنتاجية والفكرية تسير وتستمر من زمن إلى آخر ومن معرفة إلى أخرى حيث يقول: "**الآليات الإنتاجية تختص بكونها تقبل أكثر من**

[1] ابراهيم مشروح، مرجع سابق، ص160.

غيرها التنقل من حقل فكري إلى آخر والتجول بين مختلف الحقول المعرفية وأصناف العلوم حتى إن الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم متباينة في مقاصدها ووسائلها ولا يخرجها عن وصف الشمولية ما قد يلحقها من تكوينات عقلية"[1].

2- مقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية: أي أنّ التراث قد ارتوى بمختلف الآليات الإنتاجية سواء التي أنتجها العرب أو الغرب، وبالتالي وجود علاقة تلازمية بين الآليات والمضمون في قراءة التراث، ولعل أكبر دليل على ضرورة إتباع الحقيقة التكاملية هو الحوار الحاصل بين مختلف المعارف.

وفي الأخير لا يسعنا سوى القول أن طه عبد الرحمن قد نظر إلى التراث بالنظرة الشمولية والكلية من خلال ميزات ثلاث وهي **الخدمة** التي تستوجب منا التمسك والنهوض بالآليات الأصلية للتراث، ثم **العمل** الذي يقتضي منا تطبيق المعرفة، ثم **المنهجية** التي تكون باتفاق وإجماع المفكرين ومن خلال الدراسة الجادة والمأصولة بعيدا عن الاتباع والتقليد.

ثم إن النظرة التكاملية للتراث عند طه عبد الرحمن قد تشكلت انطلاقا من التداخل المعرفي الحاصل بين المعارف وفي إطار المجال التداولي العربي الإسلامي.

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص82.

ثانيا: آليات التجديد للمفاهيم الفلسفية:

إن الفلسفة العربية من منظور طه عبد الرحمن هي فلسفة يجب أن تقوم على الدين الإسلامي وعلى مبادئ العروبة، إذ لا أساس لفلسفة عربية خارج المجال التداولي العربي الإسلامي، وبالتالي يشترط فيها أن تتميز بالقومية والخصوصية، وهذه الميزة الأخيرة تفرض علينا أن نكون مبدعين لا مقلدين، لأن التقليد يقود إلى التبعية للغير، وإلى استلال أفكارهم، لذلك لربما نجد أن هاجس طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري يتمثل في الإبداع الأصيل، لفلسفة عربية حية، ولعل ذلك لن يتأسس إلا من خلال إنتاج مفاهيم فلسفية حية هي الأخرى، ومن بين هذه المفاهيم سنتحدث عن مفهوم الفتوة عند طه عبد الرحمن، كنموذج تأثيلي فلسفي حي، لانتشال الفكر العربي من الضياع والتيه، والتمكن من التوطين لقيم تنويرية في مجتمعاتنا العربية.

2-1 الفلسفة الخالصة والفلسفة الحية بين الكونية والقومية:

تعتبر إشكالية الفلسفة بين القومية والكونية من بين الإشكالات التي خاض فيها طه عبد الرحمن ويقصد بالكونية لغة الكلية، أما كمفهوم فلسفي فهو يتخذ معنى العالمية أي أن الإشكالات الفلسفية ليست قومية أو محلية بل هي تمس الشعوب العالمية، ومن هذا المنطلق ساد الاعتقاد قديما وحديثا أن الفلسفة يغلب عليها الطابع الكوني وأن قضاياها كلية، في حين نجد طه عبد الرحمن يفنّد ذلك ويؤكد بقومية الفلسفة وخصوصيتها، وحججه في ذلك أن المنتوج الفلسفي له صلة بالأحداث التاريخية والأطر الاجتماعية التي نشأ فيها لذلك يجب أن تكون الفلسفة العربية وليدة ظروفها وخصائصها العربية الإسلامية، نفس الشيء ينطبق على باقي الفلسفات.

هذا ويدعم طه رأيه باعتبار أن اللغة مرتبطة بالفكر الفلسفي ارتباطا وثيقا، خصوصا لغة الضاد التي تتميز بالقواعد البلاغية الخاصة بها، والتي تجعلها متميزة مقارنة بباقي اللغات، لذلك فإن الفلسفة العربية يجب أن تولد من رحم الفكر واللغة العربيين، ويجب أيضا أن تتميز هذه الفلسفة بتميز اللغة العربية، وهنا يجب أن نعود إلى المجال التداولي العربي الإسلامي الذي تحدثنا عنه سابقا، وفي هذا السياق يقول طه عبد الرحمن:"**وحتى لو قدرنا أن الفيلسوف يحصل في ذهنه معاني كونية، فلا يمكن أن تكون كونيتها كونية مجردة، نظرا لأن استحضار هذه المعاني في ذهنه لا يتحقق إلا بواسطة اللسان الخاص الذي استبطن بنياته وقواعده، والراجح أن هذه البنيات والقواعد الخاصة المضمرة في نفسه تقف حائلا بينه وبين الكونية المجردة**"[1]، هذا من ناحية اللغة، وهناك أيضا سبب آخر يجعل طه عبد الرحمن يرفض فكرة كونية الفلسفة من باب وجود تمايز واختلاف بين أفكار ومناهج ونظريات الفلاسفة، "**وإذا تقرر ذلك بالنسبة للفرد الواحد داخل الأمة الواحدة، فيلزم أن ينطبق بالأولى على الأمة الواحدة في مقارنتها بباقي الأمم فتكون لها فلسفتها الخاصة بها، والمميزة لها عن باقي أمم وشعوب العالم.**"[2]، حتى إن طه عبد الرحمن يرفض فكرة تصنيف الفلسفات، كالقول بالفلسفة اليونانية، أو الفرنسية أو الألمانية....، لأن في رأيه كل تفلسف حول قضية ما، هو تفلسف عالمي أي أن القضايا التي أثيرت في الفلسفة، قد تناولتها جميع الأمم، فجميع الفلاسفة نجدهم يخوضون في مواضيع كالمعرفة، الموت، الحرية...، أي أن المواضيع والقضايا هي نفسها، غير أن طريقة تناولها والأفكار المترتبة عنها مختلفة باختلاف العقول الإنسانية مما يجعل لها خصوصية معينة.

[1] طه عبد الرحمن، سؤال العمل –بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم-، المركز الثقافي العربي، -بيروت- الدار البيضاء، ط1، ص44.

[2] محمد الشبة، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،2006، ص49.

هذا ونجد طه عبد الرحمن في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي يميز بين نوعين من كونية الفلسفة، حيث تحدث عن "**الكونية الكيانية أو الكلية للفلسفة**" وانتقدها من منطلق أن العقول البشرية تختلف في تفكيرها، ووظائفها وفي طريقة تفعيلها، والدليل على ذلك تباين الأفكار واختلافها وتعدد الفلسفات وتمايزها.

وحتى إن وجدت فلسفات متشابهة، فهذا لا يعني تطابق كل الأفكار الفلسفية واشتراك مضامينها حيث أن "**هذا الاشتراك في الفلسفة لا يلزم عنه بالضرورة وجود جملة من الصفات الفكرية المحددة التي تشترك فيها كل الفلسفات على نحو واحد**"[1]، حيث أننا قد نصادف بعض الأفكار المشتركة في بعض الفلسفات لكن هذا لا يعني تطابقها في كل الأنساق الفكرية.

هذا ويستدل طه عبد الرحمن على موقفه القائل بتقويض فكرة كونية الفلسفة بالفلسفة اليونانية التي نجدها على صلة وثيقة بالتاريخ اليوناني وبثقافة شعبية (الأساطير، الحضارات...)، وهذا يدل على أن لكل فلسفة خصوصياتها وظروفها التي أدت إلى ميلادها مما يجعلها قومية لا كونية.

ولعل فكرة كونية الفلسفة اليونانية قد تمخضت من خلال امتزاج هذه الفلسفة بالعلم، لكن العلم بنتائجه الدقيقة يتميز بالشمولية والكونية والدقة غير أن الفلسفة تحمل في طياتها آراء متباينة، لذلك من الخطأ الجمع بين الفلسفة والعلم، فلكل مجال خصوصياته. كما نجد هناك سببا آخر جعلنا نقع في فكرة كونية الفلسفة "**وهو يعود إلى البناء النظري للفلسفة، الذي هو بناء عقلي استدلالي وبرهاني، ولهذا فقد عمم المتفلسفة العرب كونية العلوم البرهانية على أنواع الخطاب الفلسفي جميعها، فاعتبروا أن الفلسفة ذات طابع كوني**

[1] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص56.

عام"[1]. كما أن انبهار المفكرين العرب بالفلسفة اليونانية باعتبارها الفلسفة الأولى التي ذاع صيتها والتي كانت حبلى بفلاسفة عظماء، حجب عنهم ذلك العوامل الموضوعية المساهمة في نشأة الفلسفة اليونانية، بل وقد اكتفوا بإتباع مناهجهم وأفكارهم ونظرياتهم ومدارسهم... وأدى ذلك إلى الظن بالشمولية وبالتالي إلى التقليد، وهذا ما رفضه طه عبد الرحمن، لأن الفلسفة تتميز بالقومية ولهته الأخيرة مبادئها وشروطها، ولعل أهم شرط فيها هو تجاوز التقليد والإتباع، الذي لا يقود لشيء سوى التبعية والتقوقع، لذلك يجب كما أشرنا سابقا من المساهمة في إنشاء فلسفة تتميز بالجدة والتي نسجت خيوطها ضمن المجال التداولي العربي الإسلامي، من أجل السير وفق مبادئنا وإيجاد حلول لمشاكلنا من صلب مجتمعاتنا.

كما يرى طه عبد الرحمن أن العرب قد أخفقوا حتى في التقليد، والعلة في ذلك:"**أنهم يقعون في تشويه ما ينقلون عن هؤلاء المفكرين، ذلك لأنهم يقطعون المنقول عن سياقاته الأصلية، ويقومون بتنزيلها عن سياقات أخرى يصل اختلافها عن الأولى إلى حد التعارض معها**"[2]، فقد وقع العرب أيضا في تأويل النصوص الغربية تأويلا غير المعنى الأصلي، وبالتالي تشويه المعنى ونقله، بل وقد وصل الأمر ببعض المفكرين العرب إلى إلزام القارئ بالرجوع إلى منتوجاتهم الفكرية باعتبارها تفتح آفاقا أمامهم، لقوله:"**إنهم يشددون على قراءهم في التمسك بمنقولهم، بحجة أنه لا دخول إلى عالم الحداثة إلا من بابه، مولدين في نفوسهم جملة من عقد نفسية تبقى عقولهم عيالا على أفكار غيرهم إلى الأبد، عقد تبقيهم عبيدا يستمرئون عبوديتهم**"[3]. هذا ونجد أيضا طه يعترض على فكرة عالمية الفلسفة، من خلال الفكرة السائدة والتي روج لها الغرب كثيرا وهي اعتبار الفلسفة ذات أصول غربية محضة أو كما يسميها الكاتب إبراهيم زكرياء "المركزية الغربية"، ولا ننسى في ذلك

[1] محمد الشبة، مرجع سابق، ص53.
[2] طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص184.
[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الألمان الذين طغت عليهم عقدة النرجسية الفكرية، فقد جعلوا عقولهم أرقى العقول، وأفكارهم تتميز بالمثالية، ويحضرني في ذلك الفيلسوف الألماني هيجل، الذي مجد الألمان وشيّدهم في بروج عالية.

ومن بين اعتراضات طه أيضا على فكرة الكونية العالمية للفلسفة هي أن العالم جلّه يسير وفق خطى وضعها اليهود لخدمة مصالحهم من جهة، ولتدمير العرب من جهة أخرى، فنجد أن الأفكار الفلسفية لها خلفيات أخرى تتمثل في السيطرة والهيمنة الفكرية التي تقود إلى التهويد.

ومن أجل ذلك، يجب الخروج من بوتقة التقليد التي لها عواقب وخيمة إلى التفكير الحر والقومي الخاص، والذي يسميه طه عبد الرحمن "القومية الحية"، هذا المفهوم الذي يتميز بالحركة والديناميكية بدل الجمود والسكون، غير أن هذه الفلسفة العربية القومية الحية لها ثلاث ميزات وهي:

أ- **القيام:** والمقصود بذلك أن الفكر العربي يجب أن يغلب عليه طابع الحركة والاجتهاد وذلك من خلال جلب المنافع للأمة، ودرء المفاسد عنها.

ب- **القِوام:**(بكسر القاف): إن هذا المصطلح هو مفهوم يرتبط بالجانب الروحي والقيمي للإنسان، أي الفلسفة القومية يجب أن تسعى إلى تحقيق مجموعة من القيم المعنوية.

ج- **القَومة:**(بفتح القاف): إذا كان مفهوم الثورة هو مصطلح يغلب على الفكر الغربي (الثورة الثقافية، العلمية، الصناعية)، فإن المصطلح الغالب في فكر طه عبد الرحمن والذي وظفه كخاصية لبناء فلسفة قومية هو مصطلح القومية، لأنه يرى أن الثورة هي مصطلح تغلب فيه المادة على الروح، بيد أن القومة هي مصطلح يجمع فيه بين ما هو مادي وما هو روحي.

كانت هذه الخصائص الثلاث التي تطبع على الثقافة القومية اليقظة والتي نولي فيها أهمية قصوى للجانب الروحي وفي نفس الوقت تكون نابعة من صميم المجال التداولي العربي.

كما وضع أيضا طه عبد الرحمن ثلاث خطط لإنتاج فلسفة قومية متحررة وهي:

- **خطة المقاومة:** وهي خطة أراد من خلالها طه عبد الرحمن، إخضاع جميع الأفكار المستوردة من الغرب إلى النقد والتمحيص، والاعتراض عليها في حال عدم اتفاقها مع المجال التداولي العربي، بحيث يقول:"**لتعترض على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتى تثبت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي**"[1]، وبالتالي فإن خطة المقاومة تحث المفكر العربي على مقاومة الأفكار الغربية من خلال نقدها ودراستها دراسة جادة شاملة، فهي خطة إذن نراعي فيها ثلاثة مبادئ، المبدأ القيمي والأخلاق الإسلامية (المجال التداولي العربي) والمبدأ الموسع (شمول الخطة على جميع الأفكار) والمبدأ العقلي (النقد والتمحيص).

- **خطة التقويم:** نحن نعلم أن التقويم يفيد إصلاح الاعوجاج وخطة التقويم عند طه عبد الرحمن "**تعمل على أن تتمتع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركية داخل مجالك التداولي عن طريق وصلها بقيمة العملية**"[2]، أي أن هذه الخطة تعمل على تقويم المفاهيم الفلسفية بما يتناسب مع المجال التداولي العربي، ومن هذا المنطلق فإن الفيلسوف العربي عليه أن يجرد المفاهيم الغربية من مرجعيتها الأصلية، وفي نفس الوقت يضفي عليها الصبغة العربية التي تناسب القيم الإسلامية، وبهذا الشكل نجد تقويما للمفاهيم الفلسفية، هذا التقويم الذي ينقل المفهوم من الجمود والسكون إلى الحركة والدينامكية، وفي هذا السياق قدم

[1] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص71.
[2] المصدر نفسه، ص74.

لنا طه عبد الرحمن مثالا عن مفهوم "الحداثة"، الذي هو في الأصل له جذور غربية، لكن علينا تقويم هذا المفهوم بما يناسب المجال التداولي العربي الإسلامي، حتى لا تكون الحداثة آفة تعصف بقيم المجتمع الغربي وبمبادئه.

ج- خطة الإقامة: وأما عن هذه الخطة، فيدعو فيها طه عبد الرحمن إلى ضرورة إبداع مفاهيم جديدة، أي أننا لا نكتفي فقط بتقويم المفاهيم الغربية وتعديلها بحسب ما يلائم المجال التداولي الغربي، بل علينا أيضا أن نؤصل لمفاهيم تتميز كل التمايز عن المجال التداولي الغربي، وهنا علينا العودة إلى المجال الطبيعي الذي يعتبر قاعدة لتأسيس نظريات ومفاهيم تتميز بالجدة وبالتالي المساهمة في نحت أفكار غير مسبوقة، وبهذا نجد طه عبد الرحمن يضع ثلاثة شروط تمكن الفيلسوف العربي من تحقيق استقلاله الفكري:"**أولها هو الانطلاق من الحقائق المأصولة المأخوذة من المجال التداولي الخاص، وثانيها هو الاقتدار على إدخال تحويلات على المنقول بما يوفي بمقتضيات هذا المجال، وثالثها هو اقتناص الحقائق غير المسبوقة التي هي ثمرة التفاعل بين المأصول والمنقول**"[1]، فطه عبد الرحمن يعطي أهمية قصوى للمصطلح وإلى ضرورة تأصيله وإبداعه إبداعا عربيا يمكننا من مواجهة موجة التهويد التي أصبحت تطغى على العالم والتي هي دخيلة وتحمل بين جنباتها نيات مبيتة، غير أن نحت المفاهيم بأنامل عربية نابعة من صميم المجال التداولي العربي سيمكننا من إنشاء فلسفات خاصة بنا، نستطيع بها معايشة قضايانا ومشاكلنا، ولو أننا نعود ونبحث عن الأسباب التي أدت إلى ركود الفلسفة العربية لوجدنا السبب الرئيسي في ذلك هو تبعيتنا للغرب وانبهارنا أمام أفكارهم، وبالتالي بدل استشكال القضايا التي تؤرقنا والبحث عن حلول لها نجد أنفسنا نبحث في قضايا الآخر الذي تختلف عقيدته عن عقيدتنا وقيمه عن قيمنا، ومبادئه عن مبادئنا، وطه عبد الرحمن في كتابه سؤال العمل نجده يتحدث متحسرا عن حال

[1] طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص ص50،51.

الفلاسفة العرب فيقول:"**ألم يئن للذين أحبوا الفلسفة بقلوب غير قلوبهم أن يتبينوا أن حبهم لها إن لم يصب عقولهم بالسقم، أصابها بالعقم، فمتى إذن نفكر بالقلوب التي لنا وليست لغيرنا حتى نرى العقول التي فينا تبدع من أجلنا ومن أجل الناس جميعا فلسفة سليمة لا سقم في أساسها ومنتجة لا عقم في أفقها**"[1].

إذن نستنتج أن طه عبد الرحمن قد ألح على أن الفلسفة بمجملها هي قومية ولا أساس لكونيتها وعالميتها، وبما أن الفلسفة عموما تتميز بالقومية، علينا أن نعمل على إبداع فلسفة أصلية حتى لا نقع في فخ التبعية والتقليد، فتكون بذلك أفكارنا عربية حية تطبع عليها القيم الإسلامية.

2-2 الإبداع والاتباع الفلسفي:

إننا لا نبالغ القول إذا قلنا أن طه عبد الرحمن من أكبر المفكرين العرب المعاصرين الذين حاربوا التقليد والتبعية ومن أكبر المفكرين أيضا الذين دعوا إلى التجديد، حيث عبر عن ذلك في جميع كتبه ولقاءاته وحواراته ومن عباراته المشهورة:"**إن القول الفلسفي ليس خبرا يحفظ ويتواتر كما هو شأن القول المنزل من السماء**"[2]، لذلك نجده يرد معيقات وأعطاب التقدم الفكري العربي إلى آفة التقليد حيث نجد افتتان العرب القدماء بالفلسفة اليونانية، وانبهار العرب الحداثي بالفكر الغربي، إلى درجة التبعية العمياء على اعتقادهم أن فلسفة الغرب مثالية لا تشوبها شائبة ولا يطالها نقصان، فوقعوا بذلك في دائرة الاجترار التي لا تلاءم مبادئ وقيم المجتمع العربي، بل زادت الركود ركودا والجمود جمودا، وبذلك نجد دعوة طه عبد الرحمن بشدة إلى التجديد المبني على النقد والتمحيص والاجتهاد، ونجده يقول في هذا السياق:"**كل تأصيل هو اجتهاد، والمجتهد كما تعلمون، قد يصيب ويخطئ، فليس**

[1] طه عبد الرحمن،سؤال العمل، مصدر سابق، ص54.
[2] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة2 :القول الفلسفي، مصدر سابق، ص34.

كل تأصيل صحيحا ولا كل تأصيل فاسدا، بيد أن هناك حقيقة دامغة ظل الكثيرون سبيلها أو موّهوا فيها، وهي أن التأصيل على خطئه أفضل من التقليد على صوابه، لأن فضله عليه هو فضل الاجتهاد على التقليد، فالمؤهل أصاب أو أخطأ، مجتهد، فيكون مشكورا، بل مأجورا، أما المقلد، فلا اجتهاد معه"[1]، إذ نلاحظ أن طه عبد الرحمن يجزم بأن الفكر والاجتهاد وجهان لعملة واحدة إذا أردنا الوصول إلى الإبداع، ولا يمكن الوصول إلى الفلسفة إلا من خلال الاجتهاد والتأصيل، وهنا يكمن عجز العقل العربي الذي قدم للعقل الغربي مفاتيح التفكير وسلطة إنتاج الحقيقة، ولا يبقى للعرب إلا النقل والأخذ الجاهز سواء للفكر أو للمصطلح، بالرغم من أن قاموسنا العربي يشهد ثراء لغويا، لا نحتاج فيه إلى استيراد مفاهيم ومصطلحات جاهزة، وفي هذا الصدد نجد طه عبد الرحمن يركز على المصطلح، لأنه السبيل المهم للوصول إلى الإبداع، وهذا ما نلمسه في فكر طه عبد الرحمن حيث عمل على صناعة وتأصيل المصطلح بعيدا كل البعد عن الوصاية الغربية، "**وأما الامتياز فإنه بارز لا غبار عليه، يكفي أن تتابع لترى، وأن تقارن لتتأكد، أن طه عبد الرحمن لا يجعل من بحوثه معرضا لأفكار غيره، وحاوية لفلسفات سواه، وعبارة لنقل المستورد من شمال البحر إلى جنوبه، أو من غرب المحيط إلى شرقه**"[2]، وبطبيعة الحال، فإن القادر على إنشاء الفكر، سيقدر أيضا على نحت المصطلح، من باب إبداع فلسفة داخل المجال التداولي الإسلامي (الفكر–اللغة–الدين)، وبالفعل هذا ما عكف عليه طه عبد الرحمن، حيث نجد أن فلسفته قد تبرأت من كل المصطلحات الدخيلة، وقد أنتجت مصطلحات أخرى يمكن القول عنها أنها مصطلحات طاهائية خالصة لأنها من إبداعه، ولعل المصطلحات كثيرة لا يسعنا المجال لذكرها كلها، لكن نذكر منها قلة قليلة على سبيل الذكر فقط، مثلا نجد مصطلح الدهرانية الذي ألف من خلاله "**بؤس الدهرانية**" ويقصد بها فصل الأخلاق عن الدين، كذلك

[1] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة2 :القول الفلسفي، مصدر سابق، ص34.
[2] عبد المالك بومنجل، الإبداع في مواجهة الإتباع-قراءات في فكر طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص136.

نجد مراتب العقلانية عنده، مثل العقلانية المجردة، المسددة والمؤيدة، وكل هذه المصطلحات هي من نحت الفكر الطاهائي، وقد ذكرنا هذه المراتب في فصول سابقة، أيضا نجد حديثه عن المجال التداولي في الحقل التراثي، كذلك مصطلح التكوثر الذي يريد من خلاله القول بأن المعرفة تتكاثر كما أن العقل يتكاثر أيضا والمصطلحات كثيرة في فكره، إلى درجة أن كل كتاب من كتبه نجد فيه مصطلحات تتسم بالجدة والأصالة، وتجعل القارئ لفلسفته يميز بينه وبين باقي الفلسفات العربية.

كما لم يكتف طه عبد الرحمن بتوليد المصطلح فحسب، بل ذهب به الإبداع إلى تزويق هذا المصطلح وأضفى عليه التناغم والتناسق، فنجد اللفظ الواحد يشتق منه ألفاظا متعددة، ولكل منها معنى خاص، مثل: القيام، القوام، القومة، التي اعتبرها طه عبد الرحمن ميزات الفلسفة العربية القومية الحية، ومثل: المقاومة، التقويم، الإقامة التي هي خطط لإنتاج فلسفة قومية متحررة، هذا المثال يبين كيف أن طه قد تصرف في المصطلح تصرف الملك على عرشه، لم يأبه لما أنتجه السابقون ولم يخضع لأي سلطة فكرية، بل تولى بنفسه صنع الفكر من خلال صنع المصطلح، هذا علاوة على التفنن في إنتاج المصطلح بطريقة الموازنات الصوتية.

إذن نصل إلى أن إنتاج المصطلح يتطلب منا إنتاج الفكر، وإنتاج الفكر مرهون بممارسة الإبداع المبني على استقلالية التساؤل من جهة، وعلى حرية التفكير من جهة أخرى، بعيدا عن التبعية، "**فلا تقدم إلا بإبداع ولا إبداع إلا باستقلال، ولا استقلال إلا بتأصيل، ولا تأصيل إلا حيث يكون الفكر منبثقا من الذات الفردية والقومية استشكالا واستدلالا، ومفهمة واصطلاحا**"[1]، وهذا ما يمكن أن نسميه بتنمية الفكر وتجويده.

[1] عبد المالك بومنجل، مرجع سابق، ص157.

هذا وقد نعود إلى فكرة سابقة أقر بها طه عبد الرحمن ودافع عنها وهي قومية الفلسفة، ودحض القول بفكرة كونية الفلسفة، لأن الإقرار بهذه الأخيرة معناه الإذعان للتقليد والعجز، ومن أدلته في ذلك أن الإقرار بكونية الفلسفة هو إقرار بوحدانية الفكر، وهذا مناقض ومناف للفلسفة، فالأفكار متعددة والرؤى متباينة، والمدارس مختلفة، والدليل على ذلك تعدد الأنساق الفلسفية.

وللإبداع شروطه، ومن بينها القدرة على الاعتراض، بحيث يقول طه عبد الرحمن "**تشترط في الإبداع – في أي مجال من المجالات كان– مواجهة مانع من الموانع التي تعوق عن التقدم فيه، وعلى قدر المانع تكون قيمة هذه المواجهة**"[1]، ومن بين هذه الموانع نجده يتحدث عن الأساطير وكيف أنها تعرقل الفكر الإنساني فتجعله أسير أفكار لا أساس لها من الصحة، فتبعده عن الحقيقة وتزيغه عن الصواب، وهناك العديد من الأساطير التي اعتقد بها الغرب، واتبعناهم في ذلك من باب التقديس، وعلى وجه التحديد التقديس لأسطورتين، الأولى وهي أسطورة اللفظ أي أن اللسان العربي لم يستطع التحرر من اللغة الغربية، فأوقعنا ذلك في دائرة التغريب، والثانية وهي أسطورة المضمون، أي انسلاخ الفكر العربي بدل أن يسير نحو الإبداع، أصبح ناقلا فقط للمنقول الفلسفي ومترجما له، "**والأصل في القول الفلسفي النقلي الاختلاف عن القول الفلسفي الأصلي، ولا يصار إلى الاتفاق إلا بدليل**"[2]، لذلك يعتبر طه عبد الرحمن الخطاب الفلسفي خطابا موجها للمتلقي، فلذلك يشترط أن يكون الخطاب موازيا للمجال التداولي، فلا جدوى للقول الفلسفي إن كان خارجا عن ذلك لأنه سيوقعنا في بوتقة التقديس التي لا طائل منها، وهذا ما يعيشه المفكر الغربي، تقديسه لأفكار وفلاسفة، اعتقدوا معتقدات خاطئة، كالفلسفة اليونانية مثلا التي جعلت الفلاسفة في درجة الأنبياء والقديسين... وما كان علينا إلا أن نحذو حذوهم ونتبع سبيلهم، لقول طه عبد

[1] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص116.
[2] المصدر نفسه، ص120.

الرحمن مخاطبا الفلاسفة العرب المعاصرين: "**ألا ترى كيف أنهم يحبون الانتساب إليهم والتشبه بهم ويسعدون متى حظوا برضاهم، وكيف أنهم يتقبلون أقوالهم يتقلبون مع آرائهم ويندمجون في مذاهبهم كما لو كانت من بنات مجالهم ثم كيف أنهم يستعظمون التعرض لآرائهم يستصعبون درك منزلتهم، محتجين على تعبدهم لهم بكونهم ليسوا في الوضع الذي يؤهلهم لنقدهم أو اللحاق بهم كما لو أن الحكمة موقوفة على رجال مخصوصين !**"[1]، إن هذا التقديس حسب طه عبد الرحمن هو الذي حال دون حصول الإبداع العربي.

ثم ما نلاحظه في فكر طه عبد الرحمن، هو أنه يرجع عطب الإبداع العربي، بصورة أخص إلى اللسان العربي أو بمعنى أدق إلى الترجمة، فهو يجزم أن اللغة والإبداع وجهان لعملة واحدة، وأن أزمة التقليد التي تطال العقل العربي، إنما يعود سببها إلى الترجمة الاتباعية القائمة على التقديس والتلبيس، فالتقديس يتطلب الإذعان والطاعة في حين أن الفلسفة قائمة عل التساؤل والاعتراض، لأن هذين الأخيرين هما اللذان يقوداننا إلى الاستقلال ومن ثمة إلى الإبداع، ولربّما هذا ما دفع طه عبد الرحمن إلى كتابة مؤلفه "**الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**"، فالفلسفة في نظره ليست حكرا على طائفة أو فئة معينة، فالتفلسف حق جميع العقول، والاختلاف كذلك حق المفكرين، لأن في ذلك إقرار بالحرية الفكرية التي لا طالما نادى بها الفلاسفة الغربيون. ومن منطلق حرية التفكير، حمل طه عبد الرحمن على عاتقه مسؤولية إبداع فكر أصيل له خصوصيته ومطابق للمجال التداولي، بدءا بإزالة العوائق التي تحول دون حصول التفلسف، وأول عائق هو عائق التقديس الذي تحدثنا عنه، ويمكن إزالته من خلال التأمل الفلسفي الموضوعي، بل وإخضاع الفلسفة في حد ذاتها إلى التأمل الصرف وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن "**فقه الفلسفة**" الذي يعرفه بالقول:"**العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف**"[2]، فالفلسفة

[1] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص122.
[2] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة –الفلسفة والترجمة-، مصدر سابق، ص26.

يجب أن تكون في موضوعا للدراسة العلمية، أي أن طه عبد الرحمن أزال تلك النظرة الدغمائية التي تقر بقدسية الفلسفة وجردها من لباسها الأسطوري، لتصبح الفلسفة فتية لمن يريد أن يجني قطوفها، فتكون بذلك فلسفة عربية إسلامية، أخلاقية، عملية، لها خصوصياتها ولعل أبرز هذه الخصائص هي أن تكون الفلسفة عربية إسلامية وقوامها الحق في الاختلاف أي التسليم بمبدأ القومية الداعي إلى الحرية الفكرية ورفض فكرة كونية الفلسفة، فالفلسفة تتميز بالاختلاف والتباين في الآراء، كما أن لكل مجتمع فلسفته الخاصة سواء من الناحية اللغوية أو الثقافية أو الدينية.

لذلك فإن الفلسفة العربية يجب أن تتحلى بالقيم الإسلامية وبالعقيدة من جهة، كما يجب أن تكون على صلة بالعلم وهذا ما أشار إليه طه عبد الرحمن في كتابه "**العمل الديني وتجديد العقل**" والذي حاول من خلاله تأسيس فلسفة إسلامية تنهض بالمجتمع العربي فلا تكون مجرد حبر على ورق بل فكر وعمل محفوفان بمبادئ إسلامية مستقاة من القرآن الكريم والسنة النبوية فتكون الفلسفة بذلك لصيقة بالجانب الروحي وبذلك يدرك الإنسان السعادة والخير والجمال...."**ويجد الصلاح في الحال، فيحيا حياة لا ضنك فيها، كما يرجو الفلاح في المآل، فيسعد سعادة لا شقاء معها**"[1]، وهذا يكون بحسب طه عبد الرحمن من خلال العمل التعارفي المبني على الأخلاق والإيمان.

وإضافة إلى محاولة طه عبد الرحمن إنشاء فلسفة تمتاز بالعروبة والإسلام، حاول أيضا تأسيس فلسفة عقلانية حوارية، عقلانية لأن الفكر يتطلب تدخل سلطان العقل ويكون "**الشيء العقلاني هو ما جرى فيه استعمال الأدلة وكان ثمرة هذا الاستعمال**"[2]، إضافة إلى ذلك فهو لا ينظر إلى العقل على أنه جوهر قائم بذاته كما شاع الاعتقاد في الفلسفات السابقة، وإنما هو "**فعل معلول لذات حقيقة هي ميزة الإنسان في الممارسة الفكرية**

[1] طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص19.
[2] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-الفلسفة والترجمة-، مصدر سابق، ص176.

الإسلامية العربية، ألا وهي "القلب""[1]، إذن فالعقل على صلة دائمة بالقلب، كما أن العقل حسب طه عبد الرحمن لا يتصف بالثبات، وإنما قد يعرف حالات متضاربة، حسب الحالات التي يمر بها، ولعل ذلك يرجع إلى صلته الوثيقة بالقلب الذي يعرف هو الآخر تذبذبا، ولربما هذا ما دفع بطه عبد الرحمن إلى جعل العقل المجرد في أدنى المراتب باعتباره محدود، وعلينا بذلك الرجوع إلى مصدر آخر أكثر يقينا وهو المصدر الإلهي، أي أن العقل يجب أن يكون على علاقة مع الدين، حتى لا يزيغ أو يحيد عن الصواب واستبدل العقل المجرد، بعقول أخرى، كالعقل المسدد والعقل المؤيد والعقل المتكوثر...

وأما عن الفلسفة الحوارية فهي فلسفة إضافة إلى أنها عقلانية إسلامية يجب أن تكون أيضا حوارية، والمقصود بذلك "**أن يقوم اللسان العربي على قانون عام هو أن صيغة الكلام التي تتميز بها اللغة العربية هي صيغة الخطاب**"[2]، ولعل خير مثال على ذلك هو علم الكلام القائم على الحوار والمناظرة، وهو ما أشار إليه طه عبد الرحمن في كتابيه **'الحق العربي في الاختلاف الفلسفي'** و**'اللسان والميزان'** حيث قرر طه عبد الرحمن على وجوب اتخاذ الخطاب كركيزة لكل تعامل، لأن الخطاب يقود بالضرورة إلى قصدين، إما قصد الإدعاء أو قصد الاعتراض، حيث أن القصد الأول يقتضي إقامة الدليل والبرهان على القول، والقصد الثاني يقتضي إقامة الدليل بطلب من المخاطب. وهذا الحوار سيستدعي منا جملة من المبادئ باعتباره قائم على طرفين أو أكثر ومن بين هذه المبادئ نجد الأدب، التعاون، التواجه والتصديق، وهذا المبدأ الأخير من أهمهم حيث يقول طه عبد الرحمن:"**إذ معاناتها للتخاطب كانت أصدق حالا وأفسح مجالا، وبالتالي لابد أن يكون نظر أهلها في**

[1] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص ص17،18.
[2] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة- القول الفلسفي2-، مصدر سابق، ص23.

التخاطب أصح حكما وأبلغ أثرا، ألا ترى أنهم تركوا فينا الاصطلاح المتميز: آداب المخاطبة !"[1].

كما أن الحوار الفلسفي يشترط قبول الاختلاف، والاختلاف لا يفسد للود قضية، بل على العكس من ذلك فإنه يؤدي إلى الإبداع وإلى تبادل الأفكار بدل الجمود والركود، فهناك فرق بين الاختلاف والخلاف، فالأول يعبر عن الرحمة والوفاق والثاني عن الظلم والنزاع.

ثم بعد ذلك يذهب طه عبد الرحمن إلى الحديث عن فلسفة أخرى تتميز بالأخلاقية والعملية، وكلتا الصدفتين نجد لهما جذور في العقيدة الإسلامية، حيث أن الدين الإسلامي قائم على الأخلاق بل حتى إن الإنسانية في حد ذاتها قائمة هي الأخرى على الأخلاق الفاضلة لأن العقلانية وحدها قد تقود إلى ما لا يحمد عقباه وهذا ما تشهده الحداثة الغربية التي آمنت بالعقل فقط فأدى ذلك إلى تمرده وإلى تشييء الإنسان بالرغم من تطور العلم والتقنية، لكن أثر ذلك على الجانب القيمي والروحي للإنسان، وبالتالي انقلبت المنفعة إلى مضرة "**فهناك العقلانية المجردة من 'الأخلاقية'، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها دون سواه**"[2]، إذن ينتهي طه عبد الرحمن إلى أن العقلانية التي لا تصاحبها الأخلاق هي عقلانية يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، فحتى البهائم تستخدم العقل للوصول إلى منافعها وسد مآربها، أما العقلانية المتبوعة بالأخلاق فهي صفة الإنسان وحده.

وإضافة إلى الأخلاقية نجد طه عبد الرحمن يضفي صفة أخرى عليها وهي العملية، علما أن العمل مصاحب للأخلاق، حيث يجب أن "**تجعل من المعاني الفلسفية، لا أفكارا مجردة، وإنما أفعالا مشخصة، وتجعل من المتفلسف، لا واضعا للأقوال، وإنما مصدقا لها**

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص253.
[2] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص14.

بالأعمال (...) وشتان بين الفلسفتين، فإحداهما، بوقفها النظر على العمل، قد تصير إلى إيقاف النظر متى ارتفع مقتضى العمل به، والثانية بوقفها العمل على النظر، قد تصير إلى إيقاف العمل متى ارتفع مقتضى النظر فيه"[1]، إذن يجب أن لا نقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه الغرب حيث ارتكز على العقلانية المجردة القائمة على حضارتين، حضارة عقل وحضارة قول، وإنما علينا أن نتبع العقلانية المسددة والتي تكون مؤيدة بالأخلاق وبالعمل، فالفكرة التي لا يتبعها عمل هي فكرة غير نافعة وبهذا الشكل يمكن الخروج من التبعية إلى الإبداع عن طريق فلسفة أخلاقية عملية.

حيث أن الغاية أو مشروع طه عبد الرحمن هي إنتاج فلسفة عربية حية من خلال مراعاة جانبين: الجانب الإشاري والجانب العباري، أما الأول فالمقصود به الجانب المجازي المضمر أو اللامنطوق والذي يكونه الخيال، أما الجانب التالي فيمثل الدلالة الحقيقية للكلام ويتزعمه العقل، وبالتالي فالكلام بواسطة العبارة هو كلام عقلي، كوني وعام، وأما الكلام بواسطة الإشارة فهو أكثر اتصالا بالمجال التداولي، واللغة الفلسفية يجب أن تجمع بين الإشارة والعبارة ولعل عقم الفلسفة عند طه عبد الرحمن نابع من أزمة المفهوم، أي الاهتمام بالجانب الاصطلاحي وترجمة المفاهيم ترجمة عبارية، بينما يؤكد طه عبد الرحمن على الجانب التأثيلي والإشاري أي ترجمة المصطلح بما يناسب المجال العربي أو إن صح القول إنتاجه وبهذا الشكل نعيد إحياء الفلسفة عن طريق صناعتها صناعة عربية مبدعة متجاوزا في ذلك التبعية الغربية.

وبالإضافة إلى دعوته لإنشاء مفاهيم حية، نجده يدعو أيضا إلى إبداع تعريف فلسفي حي مرتبط هو الآخر بالمجال التداولي، ويرى أن التعريف الفلسفي أيضا شقين، شق عباري، وشق إشاري، وأن عطب الفلسفة العربية هو اهتمامها بالتعريف العباري وإهمالها

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق،مصدر سابق، ص ص،259-260.

للإشاري، في حين أن إبداع فلسفة عربية حية يشترط مراعاة الجانب التمثيلي أو الإشاري في التعريف بل "**إن الفيلسوف قد يستغني عن ممارسة التقرير (التعريفي)، ولكنه لا يستغني أبدا عن ممارسة التمثيل، بحيث إذا وجد من المتفلسفة من يدعو إلى عكس هذا أو يفعله، فلا يكون إلا سالكا مسلكا يميت التفلسف في النفوس ولا يحييه أبدا**"[1]، وهنا يكمن الفرق بين الفلسفة الخالصة التي تعتمد على العقل أو العبارة والفلسفة الحية التي تجمع بين العقل والخيال أو بين الإشارة والعبارة.

هذا ويضيف طه عبد الرحمن إلى أن الأدلة التي يسند إليها أنصار الفلسفة الخالصة من العرب، هي أدلة عقيمة، لأنها تفتقر إلى الخيال والاستنتاج، علما أن الخيال يستند إلى الأمثلة، والتشبيه والاستعارة.... وكل هته الصور يوظفها الفيلسوف الغربي كدليل لإثبات صحة أفكارهم، ثم يضيفون الدليل العقلي.

إذن فإن المشتغلين بالفلسفة الخالصة قد أعاقوا الإبداع، والضرورة ملحة إلى صناعة فلسفة عربية حية، تخرجنا من التيه الفكري.

إذن نجد أن مشروع طه عبد الرحمن الأساسي هو إنتاج فلسفة عربية حية مبنية على الإبداع لا على الإتباع، فلسفة ترفض التقديس وتؤيد الاعتراض والنقد والتحليل، كما أنها فلسفة تؤمن بفكرة القومية لأنها تعبر عن حرية الفكر وارتباطه بمجاله التداولي، أما الإقرار بكونية الفلسفة فهو إقرار بعدم القدرة على التفلسف خارج الفلسفة المنقولة، وبالتالي استحالة الإبداع الفلسفي، لذلك حمل طه عبد الرحمن على عاتقه مسؤولية إبداع علم جديد يعرف بـ**'فقه الفلسفة'**، هذا العلم الذي نظّر لفلسفة عربية إسلامية ذات مبادئ عقلانية حوارية، أخلاقية عملية، فلسفة ذات خصوصية حيث أنها تستطيع التملص من الفكر الأسطوري ومن العوائق الداخلية (النفسية والعقلية) التي هي أخطر من العوائق الخارجية (المادية

[1] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص98.

والاجتماعية)، فلسفة عربية تؤمن بالاختلاف الفكري الذي هو حق طبيعي لكن تتدرج ضمن السياق اللغوي والمعرفي والعقائدي أي ترتبط بالمجال التداولي العربي الإسلامي.

ثم إن الاختلاف الفكري يستدعي إقامة الحوار، والحوار بدوره يستدعي منا شروط أخلاقية حتى لا يتحول الاختلاف إلى خلاف، وبهذا الشكل يمكن أن نصل إلى فلسفة ذات خصوصية وبصمة عربية، لأن الحداثة حسب طه هي استقلال وإبداع والتنمية هي أخلاق وعمل.

2-3 مفهوم الفتوة تأسيس النموذج الفلسفي الحي:

لقد وضع طه عبد الرحمن النموذج الكامل لتأسيس الوعي العربي الفلسفي وهي من أهم أفكاره، وهنا وللحديث عن فكرة النموذج وجب علينا تشريح مفهوم الفتوة عنده لأنه مطابق لنموذج العقل المؤيد الذي طرح نظريته في كتبه.

ومصطلح الفتوة هو مصطلح قديم ترجع جذوره إلى العصر الجاهلي وكان العرب في الجاهلية قديما يطلقون هذا المصطلح على الفتى الذي يتحلى بجملة من الأخلاق الفاضلة، كالشجاعة مثلا وحتى بعض الأخلاق الدنيئة مثل اللهو، المجون... لكن في الإسلام جعل هذا المصطلح للدلالة فقط على الأخلاق السامية، أي الأخلاق الدينية، غير أنه في العصور الأخيرة شهد هذا المصطلح انحرافا أخلاقيا حيث أصبح الفتى هو من يتحلى بسلوكات دنيئة كالسكر، العربدة، والغناء... أما الفتوة كمصطلح صوفي فهي تعني المروءة وصفاء النفس وطهارتها حتى أن بعض المتصوفة يروا أن الفتوة الكاملة لن تتحقق إلا للرسول عليه الصلاة والسلام لأنه وحده المطهر طهارة كاملة.

إذن ما نلاحظه هو ارتباط مصطلح الفتوة بالأخلاق ارتباطا وثيقا، ويعتبر طه عبد الرحمن من المفكرين المعاصرين السباقين إلى تناول موضوع الفتوة لكن تناوله للمفهوم كان فلسفيا، فكيف ذلك؟

إن طه عبد الرحمن اختلف عن سابقيه من الفلاسفة في تمييز الإنسان بالعقل وحده، أي أن جوهر الإنسان وما يميزه عن باقي الكائنات الأخرى هو العقل، فهذا التعريف في نظره ناقص، لأن الحيوان نجده يفكر في كيفية الحصول على فريسته أو في كيفية حماية نفسه وأبناءه، أو الحصول على مأوى.... والتفكير يكون بواسطة العقل، وبالطبع هو لا يساوي بين العقلانية عند الإنسان والعقل عند الحيوان، لأن الأول عقله موسع يسعى من خلاله بلوغ جميع الحقائق، أما الثاني فمحدود يسعى من خلاله إلى تحقيق حاجاته، لهذا يرى طه عبد الرحمن أن الإنسان أو الكائن البشري هو كائن عاقل يختص بثلاث ميزات جوهرية تجعله يتميز بها عن سائر الكائنات وهي المروءة، الرجولية، الإنسانية، وهذه الميزات أو المحددات الثلاث ذكرها في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والتي يراها مكملة الإنسان على الرجولية، أي لا رجولية بلا مروءة، وأما الرجولية فهي أيضا من شيم الأخلاق وهي تحمل في طياتها صفات عديدة تعبر عن الجانب القيمي والتي الأخرى صفات تعبر عن الإنسانية، والإنسانية هي حصول الإنسان عل القوة البشرية، وتعتبر المروءة أكمل وأشمل من الرجولية والرجولية أكمل وأشمل من الإنسانية، وأخيرا تأتي الفتوة في أعلى السلم الخلقي ولعل وضع طه عبد الرحمن الفتوة في أعلى المراتب كان لأسباب منطقية حصرها في ثلاث نقاط:

– تميز الفتى عن الإنسان بكمال التدين: ذلك أن صفة الإنسانية لا تشترط من الإنسان أن يكون متدينا أو مرتبطا بعقيدة ما، على خلاف الفتى الذي يجعل التدين طريقا له في جميع شؤون حياته والأخلاق نبراسا يسير وفقه، أي لا فتوة بلا دين.

– تميز الفتى عن الرجل في كمال القوة: والمقصود بذلك أن القوة شرط أساسي للفتى، فهي صفة جوهرية فيه بينما عند الرجل هي عرضية، كما أنها صفة مطلقة عند الفتى، بينما نسبية ومحدودة عند الرجل، وخير دليل على ذلك الفتى إبراهيم عليه السلام، الذي بادر بفضل القوة إلى تحطيم التماثيل، ثم بفضل القوة أيضا إلى مواجهة قومه ومحاججتهم، أي أنه جمع بين القوة الجسمية والقوة العقلية.

– تميز الفتى عن المرء في كمال العمل: أي أن الفتى عمله غير محدود ويكون ضمن دائرة الأخلاق، كما أنه يمتاز بالإيثار، أما المرء فعمله يكون لأجل قضاء شؤونه وتدبيرها، ثم إن العمل لدى الفتى تكون الغاية من وراءه تحقيق منافع للناس لذلك يسعى إلى تحقيق العمل الكامل، والفرق هنا ليس فرق تباين واختلاف، بل هي درجات وطبقات تعلو بعضها بعضا في سلم القيم الإنسانية، ولربما قد لا نخطئ القول إذا قلنا أن طه عبد الرحمن قد تناول الفتوة بمفهومها الصوفي الذي يراد من خلاله بناء إنسانية الإنسان من خلال الأخلاق الفاضلة التي تغنى بها سيد الخلق محمد عليه الصلاة والسلام، والتي كانت أخلاقا كلها مروءة رجولية وإنسانية، وقد بين لنا الإسلام كيف أن التنمية يجب أن تبنى على مبادئ وأسس قوية مثل الفتوة، حيث قال صلى الله عليه وسلم مخاطبا عليا رضي الله عنه:"**يَا عَلِيُّ إِنَّ لِفِتْيَانِ أُمَّتِي عَشْرُ عَلَامَاتٍ، فَقَالَ: أَوَلِأُمَّتِكَ فِتْيَانٌ؟، قَالَ: نَعَمْ، وَأَيُّ فُتُوَّةٍ أَوْلَى مِنْ فُتُوَّةِ أُمَّتِي؟ قَالَ: السَّائِلُ، وَبَذْلُ النَّائِلِ، وَإِكْثَارُ الصَّنَائِعِ، وَرَأْسُهُنَّ الحَيَاءُ**"[1]، ولعل طه عبد الرحمن قد سلك نهج الإسلام في فهمه للفتوة، بل وربط أيضا مفهوم الفتوة بالفلسفة، حيث تحدث عن ذلك في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، فبين شروط الاختلاف، وفرق بين الفلسفة الغربية وحقنا في الرد عليها، وكذلك حقنا في التفلسف المبدع. ولقد أشرنا سابقا كيف أن طه عبد الرحمن، قد وضع خطة لذلك من خلال ثلاث مفاهيم: القيام والقوام

[1] المبارك الموصلي، آداب الملوك، ج2، دار الكتب العلمية، ص13.

والقومة، والتي تقابلها ثلاث مفاهيم أيضا وهي المقاومة، التقويم والإقامة، وهذه الأخيرة (الإقامة) يدعو بموجبها "**إلى عدم الاكتفاء بنقد المفاهيم الفلسفية الغربية والاستفادة مما هو نافع منها لنا، بل علينا السعي إلى ابتكار مفاهيم ونظريات نؤنث بها فضاءنا الفلسفي العربي، وتكون مختلفة تماما عما هو موجود في الفضاء الفلسفي الغربي**"[1]. ونستنتج من ذلك، أن مفهوم الفتوة عند طه عبد الرحمن هو مثال تطبيقي على المفهوم النظري الثالث الذي هو الإقامة، وهنا نلمس الطرح المنطقي له، حيث عند الإطلاع على كتاب الحق العربي في الاختلاف الفلسفي سنكتشف كيف أنه بنى الفصل الثالث والرابع على خطة المقاومة، والفصل الخامس على خطة التقويم، والفصل السادس على خطة الإقامة، وكأن كتابه عبارة عن سجادة محكمة الصنع.

نستنتج إذن أن طه عبد الرحمن حوّل الفتوة من مفهوم في الثقافة العربية إلى مفهوم فلسفي متأصل أي أراد ترقية المعاني العادية التي نستعملها بشكل عفوي ويومي إلى رتبة المفاهيم الفلسفية واستخدمها لتكون معاني يستدل بها وعليها فلسفيا، ومفهوم الفتوة واحد من المفاهيم الطبيعية التي حولها إلى مفهوم فلسفي فبين عمقها وأصلها وروحها أيضا حيث يقول:"**لنجتهد في أن ترتقي بالمعاني الطبيعية التي تدور في مجالك التداولي إلى رتبة المفاهيم الصناعية، وذلك بالاستدلال عليها وبها**"[2]، وذلك من خلال خطة الإقامة التي تعمل على إنتاج مفاهيم داخل المجال التداولي الإسلامي أي الإقرار بالقومية الحية، ومن ذلك تمخض مفهوم الفتوة المنتفضة الذي نشأ من رحم خطة الإقامة.

بل حتى أنه جعلها نموذجا لتحرير الأقصى فأطلق عليها اسم الفتوة المنتفضة، وبيّن أن المجتمعات العربية قد انقسمت إلى ثلاث فئات:

[1] محمد الشبة، عوائق الإبداع الفلسفي، مرجع سابق، ص62.
[2] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص77.

– الفئة الأولى التي كانت تميل إلى الرأي التوفيقي أي ضرورة التطبيع مع اليهود، وهنا مع العلم أن السلام يكون إذ أخذ كل من الطرفين حقوقه، وهذا لن يكون إلا على حساب الشعب الفلسطيني، لذلك أطلق طه عبد الرحمن على هذه الفئة مصطلح ذوي الإنسانية المجردة، يقول في هذا السياق:"**إن اليهودي لا فتوة له في هذا الزمان الأخلاقي الإسلامي إطلاقا، هذا إن لم يخرج عن شرط الإنسانية ذاته، على دونية الأخلاقية، لما يأتيه من أفعال لا يأتيها إلا من انحط إلى رتبة الحيوانية بين تدنيس المقدس أو سلب الأراضي أو قتل الأطفال**"[1].

– الفئة الثانية وهي التي تمسكت بالرجولة، فقاطعت الصهاينة لكن أقرت بوجودهم الواقعي، فكانت هذه الفئة على حق عندما قاطعت العدو، وعلى باطل عندما سلمت بوجودهم، فأسماهم بذوي الرجولة المسددة جزئيا.

– وأما الفئة الثالثة فهي الفئة التي أقر بها طه عبد الرحمن ورأى أنهم يتصفون بالفتوة الجامعة، لأنهم جمعوا بين الدين والقوة وكمال العمل، أي هي الفئة التي قررت الانتفاضة لتحرير الأقصى من خلال الجهاد الذي هو سلوك ديني يتميز به من تمتع بالقوة وكمال العمل فهم يدركون تماما، الغاية من وراء نضالهم وسيستمرون فيه، حيث أن لديهم من ثبات العقيدة وقوتها ما يحول بين تغيير منهجهم والزيغ عن سبيلهم. وفي هذا السياق نعود إلى الكتاب الجديد الذي أصدره طه عبد الرحمن ثغور المرابطة والذي دعا من خلاله إلى ضرورة أن نرابط في ثغر التطبيع المدمر لليهود استرجاعا لإرادتنا وإنقاذا لتوجهنا، وأيضا ضرورة المرابطة في ثغر التقتيل، الذي اتخذ صورة غير مسبوقة، والذي لزم عنه فتح عالم ما بعد الأمانة، وأيضا مرابطة في ثغر تسيّد بعض الحكام حيث انقلبت المقاصد إلى نقائض وبدل

[1] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص178.

أن يصلح أصبح يفسد، ومن ثم انقلاب الوسائل إلى أضداد، وبالتالي أصبحت الأمة الواحدة أمتان لا تلتقيان، وهنا يجب أن نرابط في ثغر هذا التسيد المفرط.

قد رأينا كيف أن طه عبد الرحمن قد جعل الفتوة في أعلى سلم القيم الأخلاقية قبل المروءة والرجولة والإنسانية، وذلك لأن الفتوة تمتاز بكمال التدين، القوة والعمل، وبذلك فإن النخبة من العرب التي قررت الانتفاضة ضد الصهاينة لبلوغ الحرية هي الفئة التي يطلق عليها أهل الانتفاضة، فأخلاقهم أخلاق مؤيدة وهويتهم هوية راسخة "**فلا أزكى ولا أرسخ ولا أوسع من الهوية التي تكون من صنع الفتوة**"[1]

وننتهي في الأخير إلى أن أصحاب الإنسانية المجردة هم الذين اتخذوا التطبيع سبيلا لهم، وأصحاب الرجولة المسددة الجزئية هم الذين قرروا المقاطعة، بينما أصحاب المروءة المسددة كليا هم الذين اتفقوا على الرفض، أما أصحاب الفتوة المؤيدة فقد رفعوا شعار الانتفاضة وعملوا به، ولكل فئة من هته الفئات هويتهم الخاصة، فالطائفة الأولى مثلا هويتهم في أسفل المراتب، والطائفة الثانية هويتهم بقيت على ماهي عليه، في حين أن الطائفة الثالثة قد ارتفعت بهويتها درجة، وأما الرابعة فقد ارتقت بها إلى الأعلى وبالتالي قد عملت على صنع هوية عربية متميزة، وفي نفس الوقت تكون قد أسست النموذج الفلسفي الحي.

[1] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص189.

ثالثا: آليات التجديد للمفاهيم الفكرية:

إن المشروع الفكري لطه عبد الرحمن هو مشروع يتصف بالعقلانية من جهة والحوار من جهة أخرى وكل ذلك طبعا ضمن الإطار الإسلامي العربي، ذلك أن العقل لا يعارض النقل بل يؤيده ويوافقه وكذلك الحوار رفيق العقلانية الإسلامية وقرينها، والدليل على ذلك الآيات القرآنية التي تزخر بالحوار كطريق لتقديم الحجة، غير أن الحوار سيوقعنا لا محالة في الاختلاف، هذا الأخير الذي يبقى محمودا وضروريا ما لم يتحول إلى خلاف، وحتى لا نقع في ذلك، وضع طه عبد الرحمن جملة من المبادئ الأخلاقية التي يجب اتباعها أو ما يعرف بأخلاقيات الحوار، ثم وصل هذه الأخلاق بالعقل، حيث أن العقلانية منصهرة في الأخلاقية، من خلال إتباع العقل المؤيد، هذا العقل الذي يقتضي منا بذل الجهد الاكتمالي، الذي يعتبر أسمى الجهود وأقواها، كل هته المفاهيم الفكرية: الحوار، الاختلاف، العقلانية، الأخلاقية، هي مفاهيم فكرية أعطاها طه عبد الرحمن صبغة إبداعية وبصمة طاهائية خاصة على النحو التالي:

3-1 الحوار والاختلاف:

إن مسألة الحوار والاختلاف من المسائل المهمة جدا في فلسفة طه عبد الرحمن لأنها كانت بداية مشروعه، وقد عبر عن ذلك في كتابه **'الحق العربي في الاختلاف الفلسفي'** الذي هو عصب مهم في فلسفته وفكره، باعتبار أن هذا الحق سيخوّل لكل مفكر عربي، إقامة حوار فلسفي مع أي مفكر عربي كان أو غربي، وبالطبع سينجم عن هذا الحوار اختلاف لأن السبل التي توصل للحقيقة متعددة، "**وحيثما وجد التعدد في الطرق، فثمة حاجة إلى قيام حوار بين المتوسلين بها**"[1]، ويعرف طه عبد الرحمن الحوار على أنه

[1] طه عبد الرحمن،حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، أفريل،2000، ص04.

"**الخطاب الذي يدور بين الناس وهم وجها لوجه متسائلين فيما بينهم ومتبادلين فيما بينهم الأقوال والاعترافات والأسئلة والأجوبة**"[1]. ولقد جعل طه عبد الرحمن شرطين للحوار:

أ- شروط النص الاستدلالي:

1- النصية: وهي أن النص يتكون من مجموعة من الجمل السليمة تربطها علاقات "**وتربط هذه العلاقات بين جملتين 'الربط المثنوي' أو بين أكثر من جملتين 'الربط الجمعي' كما قد تربط الجمل فيما بينها ربطا مباشرا 'الربط القريب' أو ربطا تتوسط علاقات أخرى تصل بين جمل أخرى 'الربط البعيد'**"[2].

2- الاقترانية: وهو النص الذي ترتبط فيه جميع عناصره.

3- الاستدلالية: وهي النص الذي تقترن عناصره بعلاقات استدلالية أي هو نص يعتمد على الربط بين الصور المنطقية للجمل.

ب- شروط التداول اللغوي:

1- النطقية: أي يشترط في المحاور أن يتكلم بلسان طبيعي معين وأن تكون لغته مضبوطة وسليمة.

2- الاجتماعية: وهي أن المحاور يطلع الآخر على ما يعرفه فتتبادل الآراء، من غير الوقوع في الخلاف، "**فالحوارية تقوم إذن على مبدأ التعاون مع الغير في طلب الحقائق والحلول وفي تحصيل المعارف واتخاذ القرارات وفي التوجه بها إلى العمل**"[3]

3- الإقناعية: يجب إقناع الطرف الآخر بالحجة والدليل وليس بالإكراه.

---

[1] طه عبد الرحمن،سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للإبداع، بيروت-لبنان، ط1، 2017، ص170.
[2] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص35.
[3] المصدر نفسه، ص37.

4- الإعتقادية: فكل محاور يعتقد القضايا الضرورية المسلّم بها ويعتقد في نفس الوقت النقد الموجه للآخر.

هذا ولقد وضع طه عبد الرحمن مجموعة من الأخلاقيات التي يجب أن يتصف بها الحوار، ذلك أن الحوار الحضاري مقترن بالأخلاق العالمية، ولقد حددها طه عبد الرحمن في أربع معايير: أولها معيار الوعي الذي يقتضي ربط العمل الديني بالسلوك الخلقي، فكلما ارتفع الإنسان بعمله الديني، ارتفعت أخلاقه وسلوكه، وأما المعيار الثاني فيقول بضرورة الأخذ بالتوجيهات الأخلاقية الضرورية، وأما الثالث هو التوسع الأخلاقي أي أن الأخلاق تشمل كل المعاملات الإنسانية، ثم المعيار الرابع المتمثل في التفاضل الأخلاقي، فالأخلاق تتفاوت من شخص لآخر ويبقى الرسول عليه الصلاة والسلام هو الإنسان النموذج بأخلاقه.

هذا ويبين طه عبد الرحمن أنّ الحوار له فوائده حيث أنه يذكر أصحابه بالأخطاء والزّلات التي وقعوا فيها، ثم إنه يكشف عن الثغرات، هذا فضلا عن أنه يقلل الخلاف الناجم بين العقول، بل إن تجنب الحوار مع الآخر يؤدي إلى الانغلاق والقضاء على روح الجماعة، حتى أن الأمم العربية في حاجة إلى "**هاتين الروحين المتكاملتين: 'الروح العقلانية النافعة' و'الروح الجماعية الصالحة' اللتين تورثهما الممارسة الحوارية الحاصلة على شرائطها المعلومة**"[1]، غير أن الحوار قد يكون نافعا وقد يكون عكس ذلك، وهذا ما جعل طه عبد الرحمن يضع جملة من الشروط لجعل الحوار إيجابيا، قد ركز على الحوار الاختلافي لما ينجرّ عن ذلك من تلازم قوي بين الحوار والاختلاف فكلما كان حوار كان هناك تعدد في الأشخاص وكان هناك اختلاف في الأفكار والأصل في الكلام هو الحوار، كما أن الأصل في الحوار الاختلاف، إذن ضرورة وجود الجماعة لإقامة الحوار الذي يقود إلى الاختلاف الذي يجمع بين **'المنازعة'** و**'الجماعة'**، وهو ما يسميه طه عبد الرحمن

[1] طه عبد الرحمن،حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، أفريل، 2000، ص07.

بالحوار الاختلافي النقدي، وهو أنواع من أهمها نجد المناظرة، التي تقتضي إقامة الحجة والدليل لكل طرف للدفاع عن قضيته وإقناع الطرف الآخر بها، غير أن الحوار الاختلافي قد يكون حسب طه عبد الرحمن على ثلاث شاكلات، فإما يؤدي إلى الاختلاف النقدي والعنف، أي إلى المنازعة القائمة على القمع، وهذا الأسلوب ليس بالطريق الصحيح لفك النزاع لأنه لا يقوم على الحجة وإنما على القوة، والعنف هنا نوعين عنف مادي الذي يكون بالضرب والقمع...وعنف معنوي الذي يكون بالسب والشتم... وكلا السلوكين سيؤديان إلى الفرقة والانشقاق.

أما الشاكلة الثانية فهي المرتكزة على الاختلاف النقدي والخلاف، والأول يبنى فيه على القليل، وأما الثاني "**فهو الذي يتم فيه الاستناد إلى التقليد أو التشهي، أي أن الرأي يبنى فيه على أدلة مستمدة إما من الغير، وهذا هو التقليد أو قائم على مجرد الرغبة المفتقدة إلى الأدلة العقلية، وهذا هو التشهي**"[1]، وفي كلتا الحالتين (التقليد أو التشهي) لا إبداع ولا اجتهاد، لأننا انتقلنا من المنازعة القائمة على الاختلاف إلى المنازعة الخلافية التي تفسد الأمة وتضر بها.

وأما الشاكلة الثالثة، فهي مبنية على الاختلاف النقدي والفرقة، ويقصد بهذه الأخيرة الانشقاق الحاصل بين الجماعات، والمبني على التزمت في الرأي وعدم تقبل الرأي الآخر، وهذا يعارض الاختلاف النقدي الذي يروم إلى بلوغ الحقيقة.

إذن نستنتج أن كلاّ من العنف، الخلاف، الفرقة هي سبل غير مشروعة لأنها تؤدي إلى النزاع، الصراع وعدم المساواة، لذلك يجب الرجوع إلى المنازعة المبنية على الحوار والاختلاف الذين يضمنان الوصول إلى الحقيقة عن طريق الحوار المسؤول. لذلك نجد طه عبد الرحمن يضع جملة من الضوابط التي تمنع من الوقوع في السلبيات الثلاث: العنف،

[1] محمد الشبة، مرجع سابق، ص39.

الخلاف، الفرقة، وتضمن اتباع الحوار الاختلافي النقدي المحمود، ولعل هذه الضوابط تكمن في:

أ- ضوابط تمنع من الوقوع في العنف: لقد جعل طه عبد الرحمن ثلاث ضوابط تمنع من الوقوع في العنف، أولها هي **'ضابط حرية الرأي وحرية النقد'** أي يجب إعطاء الحرية الكاملة للمحاور في إعطاءه الأدلة سواء بالإثبات أو بالنفي، ونفس الشيء بالنسبة للطرف المقابل، وبالتالي فإن الحرية المخولة للطرفين تبعد عنهما العنف بشكليه، ويكون الحوار الاختلافي المبني على الرأي حوارا مفيدا للجماعة، وأما الضابط الثاني الذي يمنع الوقوع في العنف فهو **'ضابط الحقائق المشتركة'** ومفاده أن كل طرف من المتحاورين لديه معارفه الخاصة وأدلته التي يواجه بها الآخر غير أن هذه المعارف هي معارف مشتركة، فقط تختلف في طريقة قراءتها، وكيفية تأويلها، وهنا يظهر الاختلاف بين الأطراف، لذلك يجب ترك باب الاختلاف مفتوحا ومتاحا بين الأفراد، فهو حق مشروع على حد تعبير طه عبد الرحمن.

وأما الضابط الثالث فسماه صاحبه ب**'ضابط قواعد الاستدلال'**، والذي يعني به الاستدلال هو طريق يسلكه كل متحاور وتبقى المسألة في قوة القواعد الاستدلالية وتوظيفها توظيفا صحيحا، حتى يمكّن ذلك من الالتقاء مع الطرف الآخر، وبالتالي التقليل من شدة وحدّة الحوار، والوصول إلى اتفاق ووفاق.

ب- ضوابط تمنع من الوقوع في الخلاف: إن الخلاف كما ذكرنا قبل قليل، هو خلاف يقوم على التقليد أو التشهي اللذين يحطمان المجتمع، لذلك يجب استبدال الخلاف بالاختلاف القائم على الحجة والدليل وعلى الاجتهاد، ويكون ذلك بإتباع جملة من الضوابط، وهي: **'ضابط واجب الإثبات'** أي ضرورة تقديم أدلة عقلية خالصة أي نابعة من ذات المتحاور وليست منقولة من الآخر، والضابط الثاني هو **'ضابط الإثبات الأنسب'** أي تقديم أدلة صادرة

من المحاور نفسها ومناسبة للمجال المتحاور فيه، بينما الضابط الثالث فهو **'ضابط الاعتراض الأنسب'** أي أن المحاور يقدم اعتراضاته وانتقاداته بشرط أن تكون مناسبة وفي المجال نفسه.

ج- الضوابط التي تمنع من الوقوع في الفرقة، قلنا سلفا أن الفرقة بضم الفاء هي حدوث شقاق بين الأفراد بسبب عدم المساواة وأنه يجب استبدال الفرقة بالاختلاف المتأسس على الحرية، وذلك يكون من خلال ثلاثة ضوابط أخرى هي: أولا **'ضابط إحكام العبارة'** أي ضرورة ضبط المصطلح في التعبير حتى لا نقع في اللبس والشبهات التي تؤدي إلى النزاع، وثانيا **'ضابط استقامة السلوك'** والحديث عن الاستقامة يقودنا إلى الحديث عن الأخلاق، أي أن الحوار هو الآخر له أخلاقياته ومبادئه التي يجب الالتزام بها كالاستماع للغير، تقبل الرأي الآخر، عدم الاستهزاء....، وهذا كله حتى لا نقع في النزاع بين المتحاورين. وأما الضابط الأخير **'ضابط قبول الصواب'**، فهو يعني أنه على المتجاور تقبل الرأي الآخر بصدر رحب وأن نبتعد كل البعد عن الدوغمائية والتعصب في الرأي.

ويمكننا أن نجمع ما قلناه في قول طه عبد الرحمن:"**إن الاختلاف في الرأي لا يسوى بالعنف، وإنما يسوى بالحوار، ولا هو أيضا يؤول إلى الخلاف، وإنما يؤول إلى الوفاق، ولا هو أخيرا يتسبب في الفرقة، وإنما يتسبب في الألفة**"[1]، وننتهي في ذلك إلى أن النتائج التي يصل إليها المتحاورين هي نتائج نسبية قابلة للمراجعة والتعديل، لأنها قائمة على مقدمات تم التسليم بها مسبقا، هذه المقدمات التي ننتهي فيها إلى نتائج نقول عنها أنها تقريبية، والأهم في ذلك كله أن يكون الحوار الاختلافي بعيدا عن الرأي المتحجر وعن العنف والصراع.

[1] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص46.

وبناء على ما سبق، فإن طه عبد الرحمن يرى أن الاختلاف هو ميزة الحوار وخاصيته كما أنه مشروع لكل الأمم، ودافع قوي للإبداع، لأنه يقوم على استشكال القضايا والاستدلال عليها.

حتى أن الفلسفة في بداية ظهورها اعتمدت على المحاورة، والحوار لا يكون داخل أمة واحدة فحسب بل يتعدى ذلك بين الأمم والشعوب، ثم إن طه عبد الرحمن يميز بين نوعين من الاختلاف، اختلاف داخلي وهو الاختلاف الناجم عن الحوار، ولكن يكون بين أفراد المجتمع الواحد أو داخل تراث فلسفي معين. حيث أنه اختلاف يقوم على الاشتراك الفلسفي، واختلاف خارجي وهو الذي يتشكل من خلال حوار بين مجتمعين أو تراثين متمايزين ومختلفين، ويقوم هذا الاختلاف على التوحيد الفلسفي، وهذا التمايز يثبت وجود الاختلاف سواء بين الأمم أو حتى بين أفراد الأمة الواحدة، فهو إذن حق مشروع، حتى أن "**الاختلاف الفلسفي يكون بين الأقوام المختلفة أشد منه بين الأفراد المختلفين داخل القوم الواحد، فيكون أدعى إلى التفلسف، إذ على قدر الاختلاف، تكون الممارسة الفلسفية**"[1]، هذا وجعل طه عبد الرحمن السؤال أساس كل فلسفة، غير أن السؤال الفلسفي حسبه هو ثلاث أنواع:

- السؤال الفاحص وهو السؤال الذي يقودنا إلى الدهشة والحيرة الفلسفية.
- السؤال الناقد وهو السؤال الذي يقودنا إلى الدهشة، النقد والمراجعة.
- السؤال المسؤول وهو سؤال "**يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضعه**"[2]. وهذا النوع الثالث من السؤال هو ما تحتاجه الفلسفة العربية فهي في أمس الحاجة إلى هذا الأخير باعتباره لا يكتفي بالتقليد أو النقد وإنما يعمل على مساءلة الوسيلة والغاية وبالتالي حضور المسؤولية، فتساؤل الإنسان يعبّر عن حضوره الفكري،

[1] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص ص46،47.
[2] المصدر نفسه، ص14.

وحضوره يعّبر عن مسؤوليته، فنلاحظ إذن أن طه عبد الرحمن قد أكد على ضرورة الاختلاف الفلسفي بين العقول العربية حتى تجمع الأفكار وتتكامل فيما بينها انطلاقا من السؤال المسؤول.

ولقد وضع طه عبد الرحمن مجموعة من الأصول للحوار الفلسفي، أولها أن الحوار متعدد وليس منفرد أي أن الحوار يقتضي على الأقل وجود شخصين وبالتالي يقتضي التنوع الإنساني، كما يعتبر أساس لبناء العلاقات بين الأفراد، ثانيا نجد أن الحوار قائم على الاختلاف لا الوفاق حيث يقول الله عز وجل في كتابه الكريم:" **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**"[1]، أي أن الاختلاف هو فطرة جبل عليها الإنسان، ومادام الكلام يقتضي الحوار، فإن الحوار يقتضي الاختلاف.

إذن نستنتج أن طه عبد الرحمن قد أعطى أهمية بالغة للحوار فهو الذي يولد الحقيقة، حتى أن الحضارة الإسلامية قد تولدت من خلال المناظرة العقلانية التي أسماها بالعقلانية الحوارية.

3-2 الأخلاقية والعقلانية:

بعد عرضنا للحوار والاختلاف كمفهومين فكريين يساهمان في توليد المعرفة، نأتي إلى مفهومين آخرين لهما وزن في الفلسفة عموما وفلسفة طه عبد الرحمن خصوصا، ويتمثلان في الأخلاقية والعقلانية، واللذين لهما صلة بالحوار والاختلاف "**إذ لا عقل – بالمفهوم الإسلامي للعقل– إلا وهو متصل بالخلق ومتصف به، ولا خلق إلا والحوار منهج له وشرط، ولا حوار إلا بعقل حاكم وخلق ضابط، ومن هنا أمكن الجمع بين ثلاثتها في هذا العنوان: الحوار خلقا للفكر**"[2]، ذلك أن الأخلاقية قد طرحها طه عبد الرحمن في مسألة

[1] سورة هود، الأية 118-119.
[2] عبد المالك بومنجل، الإبداع في مواجهة الإتباع، مرجع سابق، ص160.

الحداثة فأرادها أن تكون حداثة أخلاقية بعيدة عن الحداثة الأوربية التي شيدها الغرب، والتي ظهرت نتائجها السلبية في القرن العشرين، لذلك نجد أن طه عبد الرحمن قد تجاوز الفلاسفة اليونانيين الذين اعتمدوا على أسئلة توليدية مثل سقراط الذي كان يروم إلى فحص الأفكار التي تجول في ذهن المحاور ومن ثمة تقويمها، وتجاوز أيضا السؤال الناقد الذي ظهر في الفلسفة الحديثة، وخير مروج له إيمانويل كانط الذي انتقد العقل نفسه وبيّن حدوده في إنتاج المعرفة، وجاء طه عبد الرحمن 'بالسؤال المسؤول' الذي بيّن فيه مسؤولية الفكر في طرحه الأسئلة، باعتبار أن السؤال أداة لتحصيل الأفكار داخل الخطاب الفلسفي، بل إن الفلسفة في حد ذاتها هي تفكير مبني على التساؤل، لذلك وجب إعطاء السؤال دلالة أخلاقية حتى يكون التفلسف في إطار أخلاقي، وأنه علينا أولا نقد الحداثة الغربية من الجانب الأخلاقي وإظهار فجواتها حتى لا نقع فيها، أو حسب طه عبد علينا إنتاج حداثة خارجة عن الحداثة الغربية أي حداثة مسؤولة، لكن للأسف واقعنا العربي يخالف ذلك حيث "**أن نهمنا المادي لا يزال متواصلا ويشتد يوما بعد يوم وبحدة أكبر وانشطارنا الوجودي والازدواجية التي عشناها ولازلنا نحياها تحتل مساحات أكبر في وجداننا وأساليب تربيتنا وكأننا فقدنا بذلك حتى الرغبة في التفكير حتى لا نقول التغيير**"[1]، لذلك دقّ طه عبد الرحمن ناقوس الخطر ورأى بضرورة إحياء الأخلاق التي هي معاني روحية، وهذا يجعلنا نرتبط بالمجال الديني لأنهما شيء واحد "**فلا دين بغير أخلاق لا أخلاق بغير دين**"[2]. في حين نجد أن الغرب قد تبنوا **الدهرانية** * ونادوا بضرورة فصل الأخلاق عن الدين كنوع من أنواع الحرية، وكأن الإنسان مخلوق بغير إله لا يهلكه إلا الدهر، "**ويذهب طه عبد الرحمن إلى أن الفصل الدهراني لـ**

[1] عبد المعفي سويد، هياكل التنوير والحداثة المبتورة في الوطن العربي،مؤسسة الانتشار العالمي، القاهرة،ط1،2006، ص111.

[2] عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة في فلسفة طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت-لبنان، ط1، 2017

*الدهرانية: هي مرادفة للدنيانية والتي تعني فصل الأخلاق عن الدين، وقد كتب عنها طه عبد الرحمن في كتابه "بؤس الدهرانية" و"شرود ما بعد الدهرانية" من خلال نقده لهذا التيار نقدا لاذعا لما في ذلك انحراف عن التيار الإسلامي.

لـ'الأخلاق' عن 'الدين' ينزع عنها لباسها الروحي ويكسوها بلباس زمني"[1]، وبالتالي هذه النظرة الدونية للدين تجعل الإنسان سيد نفسه، وكأنه خلق ذاته بعيدا عن القدرة الإلهية، ونحن نعلم جيدا أن طه عبد الرحمن في مشروعه لم يكتف بالنقد فقط، بل دائما حاول إعطاء السبل والبدائل، فبدل التيار الدهراني الداعي إلى فصل الأخلاق عن الدين وقرر باستحالة الفصل بينها، أعطى طه نموذجا آخر سماه **'الائتمانية'*** من خلال خمسة مبادئ أخلاقية وهي:

أ- مبدأ الشاهدية: وهو المبدأ الذي يحول التخلف من مشقة إلى متعة من خلال اعتبار القيم الأخلاقية قيما جمالية.

ب- مبدأ الآياتية: "والذي يخرج "الدين" و"العلم" من ضيق "الظواهر" وانفصالها إلى سعة "الآيات" واتصالها"[2].

ج- مبدأ الإبداعية: وهو المبدأ الذي يعطي للأشياء حقوقها ويتدفق بها بدلا من التسلط عليها.

د- مبدأ الفطرية: وهو مبدأ يقر بضرورة التمسك بالتخلق الروحي عوضا عن التخلف النفسي.

هـ- مبدأ الجمعية: حيث يفيد هذا المبدأ أن الدين كله أخلاق والإنسان يجب أن تكون صفاته كله أخلاقية، فلا تخص بعض أفعاله وصفاته فقط، وبهذا الشكل يصبح الإنسان متصفا بأخلاق في كليته، ظاهرا وباطنا، سرا وعلنا.

---

[1] طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص ص12،13.

* الإئتمانية: هي بمثابة النقد الذي وجهه طه عبد الرحمن للدهرانية وللحداثة الغربية حيث تعتمد هذه الفلسفة على العقل المؤيد وعلى النصوص الإسلامية، وبهذا الشكل يصبح الإنسان حاملا للأمانة التي كلفه الله بها، وقد تحدث عنها في كتابه "روح الدين"، و "بؤس الدهرانية".

[2] طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص95.

هذا ونجد أن طه عبد الرحمن لم يكتف في المجال الأخلاقي بالوعظ والخطاب فقط وإنما أراد للأخلاق المنشودة أن تكون عملية أيضا حتى تصلح شأن العباد وتحقق سعادتهم، وكيف أن الإنسان كائن أخلاقي بالدرجة الأولى قبل يكون عقلاني، "**حيث أن ضرورة الخُلُق للإنسان كضرورة خَلْقِه، فلا إنسانية بغير أخلاقية**"[1]، وقد فضل تعريف الإنسان بالأخلاق على العقل ، لأنه رأى كيف أن الغرب باعتمادهم على مبدأ العقلانية وغلوهم فيه، قد أدى ذلك إلى تغريب الإنسان وإلى عولمة شهدت مخاطر لا حدود لها، لذلك يجب أن تكون العقلانية مقترنة دائما بالأخلاقية حتى تكون إنسانية، أما إذا تجردت عنها فهي عقلانية بهيمية على حد تعبير طه عبد الرحمن، وقد أطلق على ذلك اسم العقلانية المسددة بالأخلاق، والعقلانية المجردة منها، فالأولى تكون عملية نافعة متبعة في ذلك الوسائل الناجعة، وعندما نقول الوسائل الناجعة فنحن نقصد بذلك الدين بضوابطه، وأخلاقه وهنا يكمن الإبداع عنده.

إذن عني طه عبد الرحمن بالعقل المجرد الذي يحمل خصائص والذي يجب أن نقف عنده.

إن الباحث المتفحص والمتأمل لفلسفة طه عبد الرحمن يلاحظ أنه قد عمل على توليد مفاهيم طاهائية تختص به، وهذه المفاهيم تمخضت من خلال بحوثه وتفكيره المكثف، فكانت سهلة التشكيل والتصنيع، متناسقة ومتكاملة من غير تكلف أو تلفيق.

وفي كتابه العمل الديني وتجديد العقل الصادر عام 1998 والذي يحمل فكرا عميقا وصعبا في آن واحد، نلمس فيه اجتهادا فكريا، ومن بين ما نجده ضمن ثنايا هذا الكتاب هي فكرته الأصيلة والجديدة في نفس الوقت، حول العقل والعقلانية، حيث أن نظرته إليهما اختلفت فهو لا يرى مثلما يرى الفلاسفة السابقون أن العقل هو جوهر الإنسان وماهيته، بل

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص ص54،55.

يراه فاعلية تتغير، فمثلا النسق الأكسيومي في الرياضيات نجده قد ألغى اليقين الرياضي، حيث أصبح الصدق الرياضي مرتبط بالنسق المتبع، فمتى كانت النتائج موافقة للمقدمات المنطلق منها، كان هناك يقين رياضي.

ثم إن طه عبد الرحمن نجده يقسم العقل إلى ثلاث مراتب، هذا العقل الذي كان أساس الحداثة سواء عند الغرب أو العرب، فاعتبروه القاعدة التي تبنى فوقها جميع المعارف، لذلك وقف عنده طه عبد الرحمن، بغية تحليل وتأمل مبادئه ومناهجه وقيمه، فوصل إلى هناك ما يعرف بالعقل المجرد، وهو "**عقل يختص بالنظر والتمييز والتحليل والاستنتاج متجردا من كل نزعة أخلاقية أو عملية، فهو عقل شبيه بالغريزة البهيمية، مجرد من الإنسانية لتجرده من الأخلاقية**"[1]، فهو عقل يغفل المقاصد المرجوة والوسائل المتبعة، فهو أدنى العقول مرتبة، أي أنها عقلانية لا تصل إلى المقاصد الكلية التي تنتهي بمنافع للبشرية متوسلة في ذلك وسائل مشروعة وناجعة، بل هي عقلانية فاسدة وهي التي وقع فيها الفكر العربي والإسلامي، لذلك دعا طه عبد الرحمن بضرورة الخروج من مأزق العقل المجرد إلى عقل أرقى منه وهو العقل المسدد حيث اعتبره الوجه البديل لتجاوز العقلانية الأولى، باعتباره عقلا تسدده وتقومه الأخلاق وتوجهه المقاصد، بحيث يصفه بالقول:"**إنه العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة**"[2]، وحديث طه عبد الرحمن عن المقاصد النافعة هو حديث عن الأخلاق، أي يجب أن يكون قول الإنسان وفكره وعمله مقترنا بالمقاصد التي وضعها الشارع الحكيم والتي تتميز بالثبات والشمولية في جلب المنافع ودرء المفاسد، وكأن طه عبد الرحمن في استبدال العقل المجرد بالعقل المسدد، يدعو بصراحة إلى بناء حداثة بديلة، أساسها

[1] طه عبد الرحمن، السان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 1998، ص21.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1،2012، ص71.

وقوامها الأخلاق وليس العقل، فأخرج بذلك الفلسفة مما هو مجرد، إلى ما هو عملي ونفعي في الآن نفسه.

ولم يكتف طه عبد الرحمن عند حدود العقل المسدد لأنه عقل لم يبلغ درجة الكمال فهو مجرد دخول العقل في الاشتغال الشرعي وليس النزول بمراتبه، فوصف لنا عقلا آخر وهو العقل المؤيد الذي يجمع بين المعرفة النافعة والوسيلة الناجعة أو "**هو العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة**"[1]، فالفرق بين العقل الثاني والثالث هو أن العقل المسدد عقل يجمع بين الاعتقاد الوجداني والإقرار اللفظي، أما العقل المؤيد فهو اعتقاد حي يتميز بالصيرورة فلا ينقطع ولا يزل، وإنما هو يلاصق دوما وأبدا العمل، بحيث يقول طه عبد الرحمن في هذا السياق: "**فكل العلوم نقلية كانت أم عقلية يجب أن تكون خادمة للحقيقة الغيبية، وكل مشتغل بهذا العلم أو ذاك لا بد أن يصل إلى إدراك جانب منها، وأن يستزيد التقرب إليها، وإلا كان علمه غير خادم للمقصود الشرعي منه، وكان لا يستحق أن يوصف بوصف العلم النافع**"[2]، وما يميز العقل المؤيد أنه عقل يسعى إلى تأدية النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل، فهو عقل يتدارك الآفات الخلقية والعملية التي تقع في الممارسة للعقل.

ثم إن هذا العقل الأخير ينبني على طرائق تحقيقية وتوجيهات كمالية فاتخذ من التجربة الصوفية في التاريخ الإسلامي طريقا من أجل تبني هذه الممارسات التحقيقية والكمالية، حيث يرى أن العقل المؤيد تطهر كمالاته في الممارسة الصوفية الداعية إلى الظفر بالمحبة الإلهية، لأن الصوفي يسعى إلى بلوغ الحرية الحقيقية من خلال اختيار العبودية لله بأزكى الوسائل، والتحرر من قيود المادة وبراثين المصلحة، بحيث يؤكد ذلك بقوله "**إن المتقرب لا يتحقق بالعبدية إلا إذا تحرر من رق الحرية الكونية، وأن لا سبيل له**

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص73.
[2] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط2، 1997، ص149.

للتحرر من هذا الرق الكوني إلا إذا تحقق بالافتقار والإصرار، وإن الافتقار جامع لمنن الخالقية الإلهية خلق ورزقا..."[1]، إذن العقل المؤيد هو عقل جعل كل أقواله وأفعاله وأعماله تجليا لعبادة الله ويتميز هذا العقل بالاستمرارية فهو ليس مرهونا بمرحلة زمنية معينة، كما أنه تحويلي أي يحمل على عاتقه تغيير الأوضاع السابقة والفاسدة، كما أنه تكاملي ونموذجي فهو يسعى إلى تحقيق غاياته في كل مناحي الحياة والوجود.

إذن ننتهي إلى أن العقل المؤيد هو عقل سماه طه عبد الرحمن بالمقرب يسعى إلى تحقيق المقاصد النافعة بالوسائل الناجعة، أما المسدد فأطلق عليه مصطلح القرباني الذي يتقرب بالعمل فاعتمد على المعرفة النافعة لكن تنقصه الوسائل الناجعة، أما العقل المجرد فسماه بالمقارب فهو عقل محدود ومقيد لأنه لم يبلغ المقاصد النافعة ولا الوسائل الناجحة.

وجعل العقل الأول أفضل العقول وأعلاه منزلة لأنه "**عقل نتوسل به في إدراك الذوات والأعيان باسم الملابسة**"[2]، ويقصد بالملابسة تلك المعرفة الحية المتدفقة من الأعماق وهي بدورها تحمل جملة من الخصائص، من بينها أنها ملابسة مزاولة، أي أن ما يميز العقل المؤيد هو مزاولته للفرائض المقترنة بالنوافل، وهذا ما يميزه عن العقل المسدد، مما يؤدي إلى وجود صلة وطيدة بين الله والعبد، فينعكس ذلك على الصعيد الوجداني، "**ويجد للمؤيد بهذه المخالطة 'الأنس' و'السكينة'، وأما الأنس فيمده بقوت تتغذى به روحه، ويجد للعمل بسبب حلاوة تستحثه على مزيد من التقرب، وأما السكينة فتمكنه من آداب التعامل مع النفس فيراجعها، ومع الغير فيسالمه، ومع المشروع فيرتاح لخدمته**"[3]، وهنا نجد المخالطة تعبر بشكل كبير عن الانتفاع الداخلي لأنها تؤدي إلى السكينة، ثم إنها ممارسة مباطنة، فالعقل المؤيد بمحبته وبنوافله وبوجدانه سيصل إلى المباطنة ومعناها القدرة والقوة على

[1] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص144.
[2] المصدر نفسه، ص122.
[3] نفسه، ص126.

الاستمرار لأن العقل المؤيد بعدما وصل إليه سيكتسب قدرا كبيرا من الطمأنينة والمحبة بسبب التعلق.

إذن العقل المجرد هو أرقى العقول وأشرفها مكانة، لأنه عقل مزج بين الأفعال والأقوال والأعمال عن طريق ما سماه طه عبد الرحمن بالنظر العملي الحي أو الملابسة.

إذن نستنتج في الأخير أن الحداثة الغربية هي حداثة جوفاء، لأنها تمسكت بالعقل وأهملت الأخلاق، "**ألم تكن النهضة الغربية قفزة انتحارية من 'الدين' إلى 'العلم'؟ ألم تكن الحداثة الغربية تعبيرا عن تأليه الذات الإنسانية تنطعا وتطلعا إلى خلق عالم اصطناعي بديل عن العالم المعطي؟ أليست ما بعد الحداثة انتكاس هذه الذات ونكوصها إلى الوراء نحو العدمية؟ ألسنا بطلبنا النهضة إنما نطلب الاندراج في تاريخ الغرب؟**"[1]، غير أن طه عبد الرحمن مثلما رأينا تحدث عن إطلاق العنان للعقل وفك قيوده مثلما تحدث عن ذلك الفلاسفة، لكن تحرير طوق العقل الذي تحدث عنه ليس من المنظور الغربي الداعي إلى تعطيل دوره، وإنما هو اشتغال بالعقل الذي يكون مقترنا إلى حد بعيد بالمعية الإلهية وداعيا إلى التحلي بمبدأ التخلق، حتى أنه جعل من الحداثة والأخلاق وجهان لعملة واحدة، وكأننا نجد أنفسنا أمام ثالوث أنشأه طه عبد الرحمن وجعل على كل رأس له جوهرا لا يمكن الاستغناء عنه، هذا الثالوث المتمثل في العقل الذي يلجأ إلى العبادة من أجل تحصيل المعية الإلهية، وهذه الأخيرة التي تقود بدورها إلى الأخلاق، والأخلاق مقترنة بالعقل تقود إلى الحداثة.

لقد جعل طه عبد الرحمن كل عنصر مقترن أشد الاقتران بما سبقه فلا حداثة بدون أخلاق، ولا أخلاق بدون الرجوع إلى قيمنا وتعاليمنا الدينية، ثم لن يكون ذلك إلا من خلال

[1] خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب،ط1،2005، ص154.

إعمال النظر بالعبادة، وبعد ذلك يأتي إعمال العقل لأنه لا مجال للحديث عن التطور والتنمية بإخفاء سؤال الأخلاق، فهو شرط من شروط ترسيخ الذات الإنسانية.

3-3 الجهد:

لقد لا حظنا في العنصر السابق كيف أن طه عبد الرحمن جعل الأخلاق أساس بناء الحداثة الحقّة، وكيف أن العقل المؤيد هو قوامها، والآن سنرى مفهوم آخر من المفاهيم الفكرية التي أسسها طه عبد الرحمن ضمن مشروعه الفكري وهو مفهوم الجهد، الذي له علاقة هو الآخر بالأخلاق التي وضعها ضمن قالب ديني عملي لا تخرج عنه ولا تنفلت عنه، الأمر الذي يتطلب بذل جهد فعال من أجل الوصول إلى الغاية المنشودة وهي تبني الأخلاق النافعة والعمل بها، وقد ربط طه عبد الرحمن هذا الجهد بتفعيل الإيمان هذا الأخير الذي لا طالما مسته بعض الشوائب فأضرت به، ودخلت عليه آفات حصرها طه عبد الرحمن في ثلاث:

أولها آفة التجريد بمعنى يصبح الإيمان حبيس النفس الإنسانية ولا يتجلى في الأفعال والسلوكات أي هو مجرد شعور لا ممارسة، وثانيا آفة الانحطاط، وهي "**أن الإيمان الذهني لا يأمن أن ينزل من رتبة ويؤخذ فيه بأسباب النظر الملكي وحده**"[1]، وأما ثالثا فهي آفة الإهمال، أي إهمال الأفعال والقيم التي ينص عليها الدين الإسلامي.

كل هذه الآفات تجعل الإيمان مرتبط بالوجود الذهني فقط، لذلك حرص الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن على ضرورة تفعيل الإيمان، فوضع لذلك مجموعة من المعايير نذكرها فيما يلي:

أ- **معيار الخاصية الفعلية:** والذي يقتضي ضرورة إنزال الفعل منزلة الأصل.

[1] طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص217.

ب- معيار الخاصية القصدية: والذي يقتضي ضرورة إنزال القصد منزلة الفعل.

ج- معيار الخاصية العمومية: والذي يقتضي ضرورة جعل الفعل أعم بحيث تندرج ضمنه الأفعال الأخرى.

ويظهر فعل الجهد مستوفيا هذه المعايير، باعتباره من أعم الأفعال وأقصدها، وكل الأفعال تعبر عن الجهد، هذا الجهد الذي يستدعي منا طاقة للوصول إلى هدف معين، "**فنقول إن بلوغ الغاية ما كان ليتطلب بذل طاقة مخصوصة لولا وجود عائق في طريق الوصول إليها يستوجب هذا البذل الذي يشعر معه الباذل بمشقة معنية**"[1]، غير أن الجهد الذي تحدث عنه طه عبد الرحمن ينقسم إلى مراتب مختلفة نذكرها فيما يلي:

أ- الجهد الاعتيادي: إن هذا الجهد يستدعي أربعة شروط لا يمكن بأي حال من الأحوال إقصاء شرط منها، ولعل هذه الشروط تكمن أولا في بلوغ الغاية، حيث أن بذل أي مجهود يكون من أجل الوصول إلى هدف معين، ولعل بلوغ الغاية، عادة ما يكون من أجل إشباع حاجات الإنسان الغريزية والعنصرية. كما أن الجهد الاعتيادي يشترط تحصيل القصد وهو ذلك الشعور الذي يكتنف الإنسان من أجل فعل شيء ما، فيكون الفعل قصديا وواعيا، يتميز بالإرادة الحرة، وقادر على التمييز بين أغراض الفعل.

هذا ونجد أنه من شروط الجهد الاعتيادي أن يتميز بإزالة العائق، أي مقاومة الحواجز التي تقف أمام الإنسان سواء كانت مادية أو معنوية، ولن يكون ذلك إلا بتكبد المشقة أي تحمل عناء إزالة العائق، وبناءا على ذلك نستنتج أن الجهد الاعتيادي هو جهد نفسي طبيعي لأنه يصبو إلى تحقيق الغرائز، وهو جهد يشترك فيه الإنسان مع الحيوان، وبالتالي لا يرتقي إلى مستوى تفعيل الإيمان، هذا ما جعل طه عبد الرحمن يصنف الجهد

[1] طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص222.

الاعتيادي في أدنى المراتب، "**لذا يجوز أن نعتبر هذا الضرب من الجهد بمثابة حالة دنيا لا توجد إلا متى أخذ الإنسان ينحط عن رتبته إلى رتبة الحيوان**"[1]. كما وضع طه عبد الرحمن جهدا آخرا يعلو الجهد الأول ويفوقه مرتبة وهو الجهد الارتقائي، حيث أن الأول يتطلب قوة جسمية ونفسية لتحقيق أغراض معنية، أما الثاني فيتطلب قوة روحية، تلك القوة والطاقة التي تحركها الروح، فظاهرها جهود جسمية، لكن باطنها طاقة روحية، وهذا الجهد نجده مغلفا بغلاف قيمي الذي سماه طه عبد الرحمن **'بمبدأ القيمية'** الذي ينص على أن القيم تستسقى من الدين، وهي تحتاج إلى عمل وتطبيق، كما أن الإسلام يعبر عن الروح المطلق، لأنه منزه ولم يمسسه تحريف أو تشويه.

إذن هذا النوع من الجهد، قادر على تفعيل الإيمان لأنه جمع بين العمل والدين، وقد قسم في ذلك طه عبد الرحمن الجهد الارتقائي إل قسمين: الجهد الارتقائي الجزئي القائم على أربعة أركان وهي:

أ- تحقيق القيمة: أي أن الجهد الارتقائي يركز على قيمة الفعل قبل التركيز على غاية أو وسيلة لبلوغه، وهذا الشكل يوصل الفعل إلى مرتبة الإبداع، لأن الاجتهاد قرين الإبداع.

ب- استحضار البنية: ربما يمكن في هذا السياق ربط النية بالقصد، فالنية هي المفهوم القيمي لمبدأ القصدية، والتي بواسطتها يمكن التمييز بين الفعل والعمل، كما أنها توجه الفعل فإذا كانت النية حسنة غالبا ما يكون العمل خيرا والعكس صحيح، والنية محلها القلب، على خلاف القصد، كما أنها قريبة من القصد، وهنا نستنتج أن الجهد الاعتيادي يعتمد على القصد أما الجهد الارتقائي فيعتمد على النية التي ترتبط بالمجال الروحي للإنسان.

[1] طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص227.

ج- اقتحام العقبة: أي أن الجهد الارتقائي يسعى إلى تحمل السوء من أجل الوصول إلى المنفعة، بل إلى اقتحامه والدخول فيه بقوة فيتحول بذلك العائق إلى عمل نافع.

د- تقبل الكلفة: ولعل تقبل العقبة وبذل الجهد من أجل الظفر بمنافعها يتطلب منا تقبل الكلفة، "**والكلفة هي العمل الشاق الذي يقبل الإنسان أن يتحمله بمحض إرادته، فهي تقترن أساسا بالشعور بالمسؤولية وإرادة حمل الأمانة، إذ يكون الإنسان مختارا بين أن يقوم بها، ويكون قيامه بها عنوان سلوكه لطريق الخير**"[1]، من أجل بلوغ الهدف المنشود، وبذلك فالجهد الارتقائي يحول المشقة من منزلة الكبد إلى منزلة الكلفة ويرفع الفعل من مستوى التحمل إلى مستوى التقبل.

أما القسم الثاني من الجهد الارتقائي، فهو الجهد الارتقائي الكلي، الذي سعى هو الآخر إلى تحقيق جملة من القيم لكنها كلية ومطلقة ومن بينها:

أ- إقامة الدين القيم: أي أن الجهد الارتقائي الكلي يهدف إلى تطبيق تعاليم الدين الحنيف وإرساء قيمه على أرض الواقع، باعتباره الدين المثالي.

ب- ابتغاء التقرب إلى الله: حيث أن الجهد الحقيقي هو ذلك الذي تكون فيه النية من أجل التقرب إلى الله ونيل مرضاته، وتعتبر هذه النية من أفضل النيات.

ج- عمل الصالحات: من أفضل الجهود المبذولة هي تلك التي تكون من أجل تحقيق العمل الصالح.

د- حمل الأمانة: من أحسن الكلف التي ينبغي تحملها هي حمل الأمانة التي استودعنا الله إياها.

[1] طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص234.

كل هذه الأركان تجعل الجهد مبذولا في سبيل الوصول إلى الإيمان الحي الذي يعتبر أشرف اعتقاد وقد وصلنا كيف أن الجهد الاعتيادي والارتقائي يساهمان في تفعيل الإيمان في حياة المسلم والمؤمن، وكيف تكون خصوصية الإيمان الإسلامية فاعلة بحق في الوجود الإنساني الحقيقي.

لقد بين طه عبد الرحمن مثلما رأينا كيف أن الجهد الاعتيادي هو جهد أي شخص يمكن أن يقوم به ويطلبه مؤمن أو كافر، من أجل مثلا تحصيل قوت يومه... وهو عام في البشرية، من خلال أركان أربعة وهي بلوغ الغاية، تحصيل القصد، إزالة العائق وتحمل المشقة، غير أن طه بين أنها ليست مطلب المسلم الحقيقي لأنها غير ملائمة لتفعيل الإيمان، لذلك أعطى طه عبد الرحمن بديلا لهذا الجهد وهو ما يعرف بالجهد الارتقائي.

نعيد ونقول إن المعرفة العقلية هي التي تفرض بذل الجهد الاعتيادي، في حين أن الإيمان الحي الملكوتي هو الذي يفرض بذل الجهد الارتقائي، وهذا الإيمان الحي هو أشرف اعتقاد يمكن أن يصل إليه الإنسان، غير أن هذا الإنسان يعيش في عالم مادي فذاته مرتبطة بالوجود الحسي، وكينونته منغلقة في هذا العالم المادي، وقد عبر عنه طه عبد الرحمن بالإنسان الملكي، وهناك أيضا بحسبه الإنسان الملكوتي وهو ذلك الذي "**له كينونة متصلة، بحيث يصح من منظوره، الكلام عنه، لا على مقتضى قوانين هذا العالم فحسب، بل أيضا على مقتضى قوانين معينة، فبالإمكان أن يوجد هناك بصفات ظاهرة أخرى**"[1]، والمسلم يجب أن يتحلى بالجهد الارتقائي وأن يكون إنسانا ملكوتيا، حيث يرتقي من العالم المحسوس الذي يعيشه الإنسان الملكي والذي هو عالم المشقات والعقبات إلى عوالم أخرى خير من هذا العالم وهي عوالم القيم والنيات، فهناك أشياء وجودية وروحية تترتب على تفعيل الإيمان في مرحلة الجهد الارتقائي وهي اتصال الكينونة، وهو نوعان، اتصال جزئي واتصال

[1] طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص244.

كلي، ففي الاتصال الجزئي يتواجد الإنسان ببعض العوالم مع وجوده في العالم المادي، وفي الكلي يتواجد المؤمن في كل العوالم، أي أن المؤمن يعرف أنه عاش قبل أن يولد في عالم الغيب، وحمل الأمانة يوم أشهده الله على حمل الأمانة، ويعيش أيضا في عالم الغيب المستقبل مثل البرزخ والجنة والوعد بالجزاء على أعماله الصالحة فيما بعد، ولو كان يعيش بجسده المادي في الواقع المكاني الحالي.

إذن ننتهي إلى أن تفعيل الإيمان الملكوتي يتطلب بذل الجهد الارتقائي القائم على مبدأ القيمة المأخوذ من الدين الإسلامي، والآن سنرى كيف نوصل الأخلاق عند المسلم أي كيف يكون المسلم مؤمنا بحق إيمانا وخلقا أيضا، غير أن هذا التخلق، هو الآخر تعترضه جملة من الآفات، كآفة الجمود بحيث لا تسعى الأمة إلى الارتقاء في تخلقها بل تبقى على حال واحدة إضافة إلى ذلك آفة الانفصال، أي أن الجمود يؤدي إلى الانفصال عن القيم العملية، وآفة الانحطاط بحيث يتحول التخلق إلى عادة سلوكية فيصبح عمل تعاوني بدل من التخلق التعارفي. وحتى نتجاوز هذه الآفات علينا بذل الجهد القادر على تفعيل الإيمان وتأصيل الأخلاق علما أن الفعل الثاني أخف من الأول فالجهد المبذول في تفعيل الإيمان أعم من الجهد المبذول في تأصيل التخلق، وبالتالي علينا بذل مجهود أكبر أطلق عليه طه عبد الرحمن اسم **'الجهد الاكتمالي'** الذي يتطلب بذل أكبر وأقصى طاقة والذي يقوم على جملة من المعايير وهي:

أ- معيار المساواة: هي أن نساوي في فعل المقاومة بين الذات والغير، مثلما نحتاج إلى المقاومة المواجهة العدو، نحتاج أيضا إلى مقاومة ذواتنا إن كانت تحتاج إلى تقويم.

ب-معيار العدل: أي ينبغي على المقاومة أن تكون نزيهة ومنصفة، بحيث لا نقاوم من أجل استرجاع الحق وظلم الآخر، لذلك يجب أن نعدل في مقاومتنا فننصف جميع الأطراف.

ج- معيار الإحسان: وهي المقاومة التي نراعي فيها المصلحة الجماعية على المصلحة الفردية وبذلك نصل إلى أن الأمة المقاومة هي التي تبذل الجهد الاكتمالي فهي تجاهد نفسها أولا، حتى أن مصطلح الجهد تحول إلى مصطلح الجهاد، لأنها تعمل على "**خدمة الإنسان وتحقيق خلق الإنسانية في تعامل الأشخاص والأمم بعضهم ببعض**"[1]، فهي أمة تملك نية النهوض بالإنسانية والعمل على تحقيقها في نفس الوقت، وأمة تؤثر غيرها على نفسها.

غير أن هذا الجهاد يحمل في طياته ثلاث مبادئ، أولها مبدأ القدسية وهي أن الجهاد الذي يروم إلى تأصيل التخلق يجب أن يحمل طابعا قدسيا فلا يخرج عن الإطار الديني والأوامر الإلهية، فيتحول الجهد من خلال هذا المبدأ من تعامل دنيوي إلى تعامل ديني، ومنطلقا من أفعال غايتها طلب المحبة، تحصيل الأخلاق، التمسك بالحرية، والتحلي بالصبر هذه الأركان الأربعة للجهاد، تقود إلى الجهاد الخاص والذي أركانه أربعة هي الأخرى وهي:

- محبة الجهاد: فمن أحب الجهاد قد أحب الله بالضرورة والعكس صحيح.
- الجهاد للجهاد: أي أن الغاية من الجهاد تكون في سبيل الله وهنا يظهر الإخلاص.
- الجهاد في الجهاد: أي يجب التمسك بالجهاد من أجل بلوغ الحرية ومن أجل أن تكون العبودية لله وحده.
- الصبر على الجهاد: يكون الجهاد من أجل رفع البلاد، ويتطلب ذلك صبرا.

وهذه الأركان الأربعة التي يتصف بها الجهاد الخاص إنما ترفع الجهاد من مستوى الجهد الإحساني إلى مستوى أعلى وهو الجهد الإحساني الأعلى القائم على التعامل الديني الخاص، والقائم على تأصيل التخلق.

[1] طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص256.

هذا ويرى طه عبد الرحمن أن الجهد الاكتمالي مثل الجهد الارتقائي فكما أثمر تفعيل الإيمان من خلال الجهد الارتقائي (اتصال كينونة الذات)، أثمر تأصيل الأخلاق من خلال الجهد الاكتمالي (اتصال ديمومة الذات)، وأيضا هناك اتصال ديمومة عام واتصال ديمومة خاص، الأول تابع لتأصيل التخلق العام والثاني تابع لتأصيل التخلق الخاص.

خلاصة

وعليه نصل إلى أنّ طه عبد الرحمن أراد من خلال مشروعه الفكري التأسيس النظري لليقظة الدينية، وذلك من خلال تفعيل القيم الإسلامية في مجال التراث، فعمل على تجديد المنهج التراثي، من خلال النظرة التكاملية في قراءة التراث، هذا وقد عمل أيضا على تجديده للمفاهيم الفلسفية، مؤكدا على ضرورة إنشاء فلسفة مأصولة لا منقولة من خلال جعل الإبداع مطية له، ومن بين المفاهيم التي نحتها طه عبد الرحمن مفهوم الفتوة الذي يعبر عن النموذج الفلسفي الحي، وكيف أن الفلسفة تتميز بالقومية لا الكونية والدليل في ذلك المجال التداولي العربي والإسلامي وخصوصيته.

هذا وقد حاول الفيلسوف الداعي إلى الإبداع تجديده أيضا للمفاهيم الفكرية، فركز في مشروعه على الحوار والاختلاف باعتبارهما مفهومين ضروريين لبناء التفلسف الصحيح، ثم تحدث عن الأخلاقية والعقلانية كمفهومين أساسيين لبناء حداثة مبدعة، وهذه المفاهيم هي على سبيل الذكر لا الحصر، ثم وقع اختيارنا على مفهوم تحدث عنه طه عبد الرحمن وهو من المفاهيم المهمة والأساسية، لكن للأسف لم يلق دراسة واهتماما من قِبَلِ الباحثين والدارسين، وهو مفهوم الجهد عنده وكيف أن هذا الأخير يساهم في بناء الإنسان الملكوتي وتأصيل الأخلاق عنده.

الخاتمة

الخاتمة

وفي الأخير نصل إلى خلاصة مفادها أنّ الفكر العربي لم يساهم بشكل فعلي في توسيع الفكر الفلسفي، وإنما اكتفى بشكل كبير في تبني المذاهب الغربية والترويج لها، عدا بعض المفكرين الذين يعدون على الأصابع والذين حاولوا إعادة إنتاج الفلسفة العربية من خلال تلك الفاعلية الفكرية التي لا تخلو من الابتكار والتجديد، ومن بينهم طه عبد الرحمن الذي دعا إلى ضرورة تأسيس الحداثة الإسلامية بحيث تكون شاملة وهادفة ونافعة للناس من الجانب المادي التنموي ومن الجانب المعنوي الروحي بالأخص أي "**حداثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي**"[1]، وبهذا الشكل يسعى الفيلسوف إلى إنشاء حداثة تتجاوز الحداثة الغربية من جهة، أي التحرر من التبعية الغربية، ومن جهة أخرى ربط الحداثة بالمبادئ الإسلامية، "**إذ ليس هناك ما يحول دون الجمع بين الأمرين: بين الأصالة والحداثة، بين قيم الماضي وحقائق الحاضر، بين المحلية والعالمية، بين المورث الثقافي الأصيل وبين التكنولوجيات الحديثة**"[2].

لقد رفض طه عبد الرحمن رفضا مطلقا تطبيق الحداثة العلمية القائمة عند الغرب داخل المجتمع الإسلامي لأن هناك تفاوتا بين تاريخي الغرب والعرب، فعمل على فك الارتباط بين الفلسفة ومفهوم الحداثة وبين الفكر العربي كذلك، ليؤكد أن لكل ثقافة وحضارة فلسفتها وحداثتها الخاصة، ذلك أن حداثتنا الإسلامية العربية مبنية على أسس أخلاقية، لذلك جعل الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهين لعملة واحدة، معارضا بذلك الفكر الغربي الحديث الذي يستبعد الأخلاق في شقها العملي، فنجد من بين أقواله: "**الأخلاقية لا العقلانية، هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة**"، ومن خلال ذلك

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص16.
[2] عبد القادر فضيل، المدرسة في الجزائر-حقائق وإشكالات-، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009، ص411.

سعى لتجديد الفكر الديني الإسلامي لمواجهة التحديات الفكرية التي تطرحها الحضارة الحديثة، ووضع نظرية أخلاقية إسلامية تتصدى للتحديات اللاأخلاقية، بعدما فشلت نظريات أخلاقية غير إسلامية أو غير دينية.

ولعل من بين المسائل التي تطرقنا إليها هي مسألة اللغة، حيث جمع بين التحليل المنطقي والاشتقاق اللغوي مع الارتكاز على مفاهيم من التراث الإسلامي، بل وقد أبدع في بعض المصطلحات التي تعبر عن أصالة فكره، لذلك طالب بإعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها والاعتماد على مصطلحات وليدة من ثقافتنا وإبداع المصطلحات والمفاهيم اللازمة لعملية التجديد، ثم نجده يرفض اعتبار العقل كيانا مستقلا لأنه هو فاعلية الإنسان، وشد على أهمية وضرورة الربط بين الفاعلية النظرية المجردة (العقل) وبين الشعور الذاتي الداخلي (الإحساس أو القلب) والعمل (التطبيق).

وبما أن طه عبد الرحمن كان رافضا في كل فلسفته للتقليد فقد هاجم في ذلك جميع أتباع الفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية المعاصرة من خلال إتباعهم للعقل المجرد البعيد عن الشريعة، وقد وفق إلى حد بعيد في حديثه عن التراث، الحداثة، العقل... حيث استطاع أن يؤسس لمفاهيم إبداعية وأن يجمع بين المنطق، وأراد أن يصل إلى الإبداع، النقد، الشمول ليرتقي بالعالم الإسلامي وحسب طه عبد الرحمن لا يمكن أن يصل إلى ذلك إلا بالعقل المؤيد بعيدا عن آفات العقل المسدد أو المجرد.

كما أن طه عبد الرحمن قد أراد البديل للعلمانية بالائتمانية وذلك كحل لسؤال النهضة (روح الدين)، أما الحداثة فقد أكد على روحها بينما شكلها فكان من صنع الفلسفة الغربية، أي أراد أن يلج إلى روح الدين وروح الحداثة في آن واحد ليصل إلى فلسفة جديدة ائتمانية، أي إعادة جميع الأفكار إلى أصلها الديني.

وبذلك فإن أهم ما يميز فكر طه عبد الرحمن أنه دعوة للإبداع والابتكار الذاتي بكل شجاعة وجسارة فكرية، وهو تجاوز الفكر العلماني الوافد الذي غزا الفكر العربي الإسلامي وغيب إبداعاته ووضعه في شكل فكري مخيف، وبطبيعة الحال هذا الغزو لن يتوقف عند عتبة الفكر النظري، بل إنه دخل بيوتنا ومدارسنا ومعاهدنا وجامعاتنا ومجتمعاتنا ومن هنا تبدأ الإمبريالية الاستعمارية الفكرية والانقياد التام لهذا الوافد الذي ينطلق من تغييب كل المقدسات وفي أولها المقدسات العقائدية، وفي خضم هذا الصراع الفكري، يأتي طه عبد الرحمن بفكر يمتد بجذوره إلى الدين ويوظف العقل بطريقة إنسانية لا مادية ويستنهض الهمم العربية الإسلامية ليقول لهم، أن الفلسفة – وهي أم العلوم – ليست حكرا على اليونان أو الغرب وإنما هي إنتاج العقل الإنساني الذي وهبه الله لنا وبه يمكننا أن ننتج مناهجَ ونسلس مرتكزاتها الحجاجية بطريقة منطقية لا تنكر الدين ولا تنكر جوانب منه مثل التصوف على أنه مجرد تغييب للعقل البشري بل هو موسوما بالمعرفة والحكمة والمنطق والاجتهاد والحجاج وتواصل مع كل فكر لم يناقض مقدساتنا ووافق مقاييسنا، ولم يته طه عبد الرحمن خلف التدين الأجوف الذي يقوم بمجرد العبادات الشعائرية وإنما أشار في إحدى ردوده التي سمعتها بأن التدين يجب أن يكون نظرا وعملا وأن الدين له روح وروحه هي جوهره.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**
- **الحديث النبوي الشريف.**

أولا: المصادر

أ- باللغة العربية:

1. طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2005.

2. طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط2، 2008.

3. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2013.

4. طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط2،1997 .

5. طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط1،1998 .

6. طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية -النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.

7. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1994.

8. طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، دار الهدى للطبع والنشر، المغرب، ط1، 2005.

9. طه عبد الرحمان، روح الحداثة– المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية–، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 2006.

10. طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط2، 2012.

11. طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية–، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط 3، 2006.

12. طه عبد الرحمن، سؤال العمل، –بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم–، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت، ط1، 2012.

13. عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للإبداع، بيروت–لبنان، ط1، 2017.

14. طه عبد الرحمن، سؤال المنهج –في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد–، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت–الدار البيضاء، ط1، 2015.

15. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط2، 1997.

16. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة1– الفلسفة والترجمة–، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، ط1، 1995.

17. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة2 –القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل–، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، ط1، 1999.

18. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، ط2، 2000.

ب–باللغة الأجنبية:

1–Taha Abd El Rahmane, Langue et Philosophie, fédala, Mohamadia, 1979.

ثانيا: المراجع

أ–باللغة العربية:

1. إبراهيم العسل، التنمية في الإسلام، –مفاهيم ومناهج وتطبيقات–، بيروت–لبنان–، 1996.
2. إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، –قراءة في مشروعه الفكري–، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، العدد 12، بيروت، ط1، 2009.
3. إبراهيم مشوب، التخلف والتنمية، –دراسات اقتصادية–، دار المنهل اللبناني، مكتبة رأس النبع، ط1، 2002.
4. أبو يعقوب المرزوقي، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2004.
5. أحمد عبد الحليم عطية، نيتش وجذور مابعد الحداثة، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2010.

6. أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، – دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية–، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017.
7. الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، بيروت، ط1،2009.
8. المبارك الموصلي، آداب الملوك، ج2، دار الكتب العلمية.
9. آمال علاوشيش، الوعي العربي وصدمة الحداثة، –سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي–، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1431هـ– 2010م.
10. أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.
11. خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 2005.
12. زكي الأرسوزي، الأمة العربية–ماهيتها، رسالتها، مشاكلها–، دار اليقضة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق،1958.
13. سالم القمودي، حركة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري، مؤسسة الإستشار العربي، بيروت–لبنان،2006.
14. سعاد نور الدين،السكان والتنمية، مقاربة سوسيو تنموية(لبنان الجنوبي نموذجا)، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط1، 2010.

15. سعدون حمادي، قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر-بحوث ومناقشات-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط2، 1998.

16. سلمان البدور، العالم الثالث الهوية والحضارة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2010-2011.

17. سميرة كامل مجمد علي، التنمية البشرية وإدارة المنظمات الغير حكومية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية-مصر-،2006.

18. طارق السيد، علم اجتماع التنمية، مؤسسة الجامعة، الإسكندرية، 2007.

19. طلعت مصطفى السروجي، التنمية الاجتماعية من الحداثة إلى العولمة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2009.

20. عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، -قراءة في فكر طه عبد الرحمن-، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط1، 2003.

21. عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة في فلسفة طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت-لبنان، ط1، 2017.

22. عبد القادر فضيل، المدرسة في الجزائر، -حقائق وإشكالات-، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009.

23. عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم، الرباط، ط1، 2010.

24. عبد المالك بومنجل، الإبداع في مواجهة الإتباع، -قراءات في فكر طه عبد الرحمن- المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017.

25. عبد المعطي سويد، هياكل التنوير والحداثة المبتورة في الوطن العربي، مؤسسة الانتشار العالمي، القاهرة، ط1، 2006.
26. عدلي سليمان، موجز إستراتيجيات المدخل التكاملي في تحقيق التنمية الريفية، دار المعارف الجامعية، 1981.
27. عصام توفيق قمر وآخرون، مدخل إلى دراسة المجتمع الغربي، دار الفكر، عمان- الأردن، ط1، 2008.
28. علي حرب، الفكر والحدث(حوارات ومحاور)، دار الكنوز الأدبية، بيروت-لبنان، ط1، 1997.
29. فتحي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، دار الإنماء القومي، بيروت،ط1، 1992.
30. فتيحة بورحلة وآخرون، سؤال الحداثة والتنوير في الفكر الغربي والفكر العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
31. فيروز راد وأمير رضائي، تطوير الثقافة، (دراسة اجتماعية في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت، ط1،2009.
32. فيصل العوامي، عن ثقافة النهضة، دراسة في قيم العقل والروح والنهضة الاجتماعية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ط1، 2001.
33. قاسم شعيب، فتنة الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2013.
34. كريم متى، الفلسفة الحديثة -عرض نقدي-، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط2، 2001.

35. ماجد الزيود، الشباب والقيم في عالم متغير، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2006.
36. محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر، هاشم صالح، دار السياقي، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
37. محمد الشبة، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2006.
38. محمد الشيخ، الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2008.
39. محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة وانتقاداتها1، نقذ الحداثة من منظور غربي، -نصوص مختارة-، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2006.
40. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، مابعد الحداثة تحديات، دفاتر فلسفية ونصوص مختارة، دار توبقال للنشر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2007.
41. محمد سبيلا، مخاضات الحداثة، -فلسفة الدين و الكلام الجديد-، دار الهادي للطباعة و النشر، بيروت-لبنان- ط1، 2007م.
42. محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.
43. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 1986.

44. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، –الفلسفة الحديثة–، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2015.
45. محمد محمود الجوهري، علم اجتماع التنمية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان–الأردن، ط1، 2010 –1431هـ.
46. محمد نبيل جامع، علم الاجتماع المعاصر ووصايا التنمية، دار الجامعة الجديدة، إسكندرية، 2009.
47. مصطفى محسن، نحن والتنوير، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت–لبنان، ط1، 2006.
48. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة ومابعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت–لبنان، 1990.
49. نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني المعاصر وآلياته ومنطلقاته الفكرية (الإسلام والسياسة)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1995.
50. هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2007.
51. يوسف مروة، أضواء على أزمة الفكر العربي المعاصر –الفلسفة المدرجية–، دار أمواج، بيروت–لبنان، ط1، 2000.

ب– باللغة الأجنبية

1. Alain tourine, Critique de la modernité, édition, Fayard, 1992.
2. Guenon, la crise du monde moderne, Ed.Bouchéne, Algérie, 1990.

3. Jurgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, traduit de l'allemand-par Cristian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, (Gallimard, 1988)
4. Max weber, The Protestant Ethic and The Sprit of Capitalism, Trans by Talcott Parsons, Antony Gidde, Unwin Hyman, London&Boston,1930
5. Mohamed Arkoun et Louis Gardet, L'islam :Hier, demain, collection deux milliards de croyants (Paris :Buchet-Chastel,1978),
6. Tom Rockmure, « La Modernité et la raison, Habermas et Hegel »,Archives de philosophie,Vol.52 (1989).

ثالثا: المذكرات والرسائل الجامعية

1. كرطالي نور الدين، أزمة التنمية وإيديولوجيا الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، مذكرة ماجستير، 2011-2012.
2. نورة بوحناش، مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2006-2007.

رابعا: الكتب المترجمة

1. إدوارد شيلز، التراث، تر. محمد الجوهري وآخرون، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، 2004.
2. آلان تورين، نقد الحداثة، تر.أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة،1997.
3. إميل بريهييه، تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)، تر.جورج طرابيشي، ج3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2،1988.

4. إيمانويل كانط، ماهو عصر الأنوار؟، في كتاب الفلسفة الحديثة، نصوص مختارة، تر. محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، إفريقيا الشرق، المغرب،2001.

5. دافيدهارفي، حالة مابعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، تر.محمد شيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.

6. ليود سبنسر، أندرزيجي كرور، عصر التنوير، تر.إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

7. محمد خاتمي، الحداثة وانتقاداتها، -نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي-، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط1، 2006.

8. وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر.محمد سيد أحمد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، 2010.

خامسا: الموسوعات والمعاجم

أ- باللغة بالعربية:

1. ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1995.

2. أحمد زكي بدوي، معجم المصطلحات العلوم الإجتماعية، بيروت- مكتبة لبنان-، 1997.

3. المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط (قاموس مطول للغة العربية)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997.
4. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، تر.خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت–لبنان، 2001.
5. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، بيروت–لبنان–، 1994.
6. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1979.
7. سعيد أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر، دمشق–سوريا، ط2، 1988.
8. شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004، مادة(ح د ث).

ب– باللغة بالأجنبية:

1- Encyclopedia Universalis, France, 2015, MODERNITE.
2- La grande Encyclopédie Larousse, bibliothèque Larousse, Paris, 1975.

ساسا: المجلات

1. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، أفريل، 2000.
2. طه عبد الرحمن، روح الحداثة وحق الإبداع، مجلة النور الجديد، عدد151، دجنبر، 2003.
3. محمد طالبي، الحركات الإسلامية أداة رعب في يد السياسيين، حوار الخبر الأسبوعي، عدد99، من24–30جانفي2001، الجزائر.

سابعا: المواقع الالكترونية

1. إدريس الكنبوي، روح الحداثة وحق الإبداع، موقع نوافذ:

http://islamtoday.net/nawafeth/mobile/zview-99-7182.htm.

الفهرس

الفهرس

كلمة شكر وتقدير

إهداء

مقدمة..... أ

الفصل الأول: تمثّلات الحداثة والتنمية بين السياقين العربي والغربي

تمهيد..... 3

أولا: ماهية الحداثة والتنمية وركائزهما..... 4

1-1 مفهوم الحداثة ومفهوم التنمية والعلاقة بينهما..... 4

1-2 الخلفيات الفكرية لفلسفة الحداثة وأهم منظريها..... 16

1-3 متطلبات النموذج التنموي..... 24

ثانيا: راهن الحداثة والتنمية في المجتمع الغربي..... 30

2-1 موقع الذات والمجتمع في عملية التنمية..... 30

2-2 الأنموذج الغربي في تحقيق الحداثة والتنمية..... 34

2-3 نقد الحداثة الغربية..... 39

ثالثا: سؤال التقدم ومسألة التراث في الفكر العربي المعاصر..... 46

3-1 المصادر الغربية للحداثة العربية..... 46

3-2 التراث وإشكالية القراءة..... 51

3-3 معيقات العقل الحداثي في الخطاب العربي المعاصر..... 56

3-4 أزمة الفكر العربي في تحقيق التنمية..... 61

خلاصة..... 68

الفصل الثـــــاني: المشروع الحداثي والتنموي لطه عبد الرحمن

تمهيد..... 72

أولا: مرتكزات الحداثة والتنمية عند طه عبد الرحمن..... 74

1-1الدلالة الاصطلاحية لمفهومي الحداثة والتنمية عند طه عبد الرحمن.. 74
2-1 تنمية المفاهيم عند طه عبد الرحمن..... 78
3-1 نقد الحداثة الغربية من الزاوية الطاهائية..... 87
ثانيا: مبادئ الحداثة الطاهائية وشروط تطبيقها..... 95
2-1 مبدأ الرشد..... 97
2-2 مبدأ النقد..... 102
2-3 مبدأ الشمول..... 105
ثالثا: نماذج التطبيق الإسلامي للحداثة والتنمية الطاهائية وشروط تطبيقها..... 112
3-1 التطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد (الترجمة-القراءة الحداثية للنص القرآني)..... 113
3-2 التطبيق الإسلامي لمبدأ النقد(العولمة-الأسرة)..... 120
3-3 التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول(المواطنة-التضامن)..... 125
خلاصة..... 130

الفصل الثالث: الملامح التنموية لفلسفة طه عبد الرحمن

تمهيد..... 134
أولا: آليات تجديد المنهج التراثي "نحو وضع أسس جديدة"..... 135
1-1 المجال التداولي..... 135
1-2 التقريب التداولي والتداخل المعرفي..... 145
1-3 النظرة التكاملية في قراءة التراث..... 150
ثانيا: آليات التجديد للمفاهيم الفلسفية..... 157
2-1 الفلسفة الخالصة والفلسفة الحية بين الكونية والقومية..... 157
2-2 الإبداع والإتباع الفلسفي..... 164
2-3 مفهوم الفتوة تأسيس النموذج الفلسفي الحي..... 174
ثالثا: آليات التجديد للمفاهيم الفكرية..... 180
3-1 الحوار والاختلاف..... 180

3-2 الأخلاقية والعقلانية..... 187
3-3 الجهد..... 195
خلاصة..... 203
الخاتمة..... 205
قائمة المصادر والمراجع..... 209
الفهرس..... 222

ملخص:

إن المشروع الحداثي لطه عبد الرحمن يعبر عن نظرة فاحصة للتأزم الحاصل في المجتمعات العربية، وما تعانيه من تخلف وركود في جميع مناحي الحياة، فطرح بعمق الأزمة الحضارية وهموم الذات العربية، ثم مشاكل المشاريع التنموية وفشلها الذي يرجع بالدرجة الأولى إلى السعي وراء المعايير المادية للتطور وإغفال الإنسان الذي هو عجلة هذا النمو ومحركه، وعلى هذا الأساس تبنى طه عبد الرحمن خطته القائمة على الإبداع من أجل تخطي هذه الأزمة، وكيف أن العقل العربي يجب أن يكون فاعلا ومنتجا ضمن الإطار العربي الإسلامي القائم بدوره على الأخلاق والدين، أي ضمن المجال التداولي العربي الإسلامي، رافضا بأي شكل من الأشكال استيراد حلول غربية لأنها منافية لمبادئنا وقيمنا وتعاليمنا.

الكلمات المفتاحية: الحداثة- التنمية- التراث- التغيير- الإبداع- الأخلاق- العقلانية.

Abstract:

A.TAHA's modernism projects express a deep view on the existed crisis crisis of the arabic societies, and all the underdevelopment and stagnation in all spheres of life. So that, he exposed in depth this civilizational crisis and the Arabic ego concerns, in addition to the development projects and their problems and failure, and this is due to the obsessive seeking of material standards for development and ignoring the human being who is the growth wheel.

Accordingly, A.TAHA adopted his creativity-based plane to overcome this crisis and how the Arabic mind should be active and productive within the Arabo-Islamic framework, which in turn based on morality and religion. That is, through the Arabo-Islamic trading fields, refusing any sort of importing western solutions and remedies, being contrary to our principles, values and tuitions.

Key words: Modernity- development- heritage- change- creativity- moral conduct- rationalization.

Résumé :

L'instigateur de projet de modernité qui est A.TAHA qui fait figure d'exception et en même temps exprime une vue approfondie concernant les crises dans les sociétés arabes telle que sous développement, stagnation et immobilité dans tous les secteurs vitaux de la vie, en premier lieu, il a soigneusement abordé la crise de civilisation ainsi que le mal être arabe puis les problèmes engendrés débouchant sur les projets développementaux et leurs échecs qui a pour origine le recours aux critères couvrant le développement tout en piétinant, ainsi, sur cette base que le plan salvateur de A.TAHA a été élaboré indiquant que la créativité est le seul moyen de franchir cette crise.

-M.A.TAHA a fait révéler que l'esprit arabe doit avoir la manière d'agir, et doit être efficace et productif dans le cadre arabo-islamique qui est en tour basé sur la religion et la morale, c'est-à-dire dans un cadre consensuel arabo-islamique tout en déclarant un refus arbitraire d'importer un plan salvateur occidental qui contredit amplement nos principes, nos valeur et nos repères de savoir.

Mots clés: Modernité- Développement- Héritage- Changement- Créativité- Morale- Rationalisation