

سؤال الحداثة في فكر طه عبد الرحمن من النقد إلى الإبداع.

أ. بن سعيد محمد.
قسم العلوم الإنسانية
المركز الجامعي البيض

استهلال:

إن الاستعداد للقيام بقراءة لمشروع الإبداع الفكري للأستاذ طه عبد الرحمن¹، هي مهمة ليست باليسيرة. والحقيقة أن من لا يملك عدة لغوية ومنطقية كافية لا يستطيع التعامل مع

* The question of Modernity in TAHA ABDURRAHMAN'S thoughts: From criticism to creativity
Abstract The Preparing oneself to read the project of the intellectual creativity realized by professor TAHA ABDURRAHMAN is not an easy task .in fact, the reader who does not have rich linguistic competencies and enough philosophical background Especially in the logic notions, will be unable to deal with Taha writings. We perceive very much that dealing with his thoughts needs much patience, knowledge, and concentration. The said professor, is in fact a professor in the field of logic and the philosophy of language, and very acquainted with foreign languages, he is better known of good knowledge of the ugly reality of the Arab and Islamic nation, Throughout his project, we can deduce his ability of construction and expressing through structures with a good respect to an exact methodological chronology in his products. His issue "the question of ethics" published in 2000, followed by "the spirit of Modernity" published in 2006, are real witness for what was said. in these issues, professor Taha Abdurrahman analysed the problematic of "Modernity" from a quality approach. This, in fact reflects a distinct intellectual experiences, he approached the notion of "Modernity" differently from the way it was approached in the occidental philosophy. So, the problematic we are going to approach is: how did professor Taha Abdurrahman reformulate the foundation of the notion of modernity on the light of differentiating between its spiritual side and reality? And is there any side of authentic creativity in this reformulation or it is a simple imitation for what was brought up by his predecessors? Throughout this problematic, we are going to analyse the following three essential themes: _ No modernity with an existing imitation. _ The spirit of modernity and the principles of its application. - Modernity is a project of ethics.

¹ المفكر المغربي طه عبد الرحمن من مواليد عام 1944 بمدينة الجديدة، نشأ في بيت علم وفقه. التحق بالمدرسة العليا للأساتذة بالرباط، فحصل منها على الإجازة في الفلسفة، وانخرط في سلك التدريس دون أن يقطع الصلة بالبحث العلمي منذ عام 1970. تمكن من متابعة دراساته العليا خارج المملكة المغربية حيث انتسب إلى جامعة السوربون وقدم أطروحته لنيل شهادة الماجستير في فلسفة اللغة عنوانها: language et philosophie: essai sur les structures linguistiques de l'ontologie (اللغة والفلسفة: رسالة في البنى اللغوية لمبحث الوجود). وكان ذلك عام 1972. ومن الجامعة نفسها، تحصل على دبلوم دكتوراه دولة في الفلسفة عام 1985. في المنطق والمنهجية الأصولية برسالة عنوانها: Essai sur les logiques de raisonnements argumentatif et naturels (رسالة في منطقيات الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه). اشتغل الأستاذ طه بالتدريس - ولا يزال من الناحية الرسمية إلى غاية كتابة هذه السطور، لولا أن المرض ما يفتأ يمنعه عن ذلك أحيانا - فهو أستاذ للمنطق وفلسفة اللغة بجامعة محمد الخامس بالرباط. دافع بكل ما أوتي من جرأة على إدخال درس المنطقي واللغوي للجامعة المغربية. عمل الأستاذ طه عبد الرحمن، أستاذا زائرا في بعض الجامعات العربية، كجامعة قسنطينة بالجزائر وجامعة صفاقس بتونس، وجامعة آل البيت بعمان بالمملكة الأردنية، وصار خيرا بالأكاديمية الملكية المغربية وعضوا بالجمعية الفلسفية العربية بعمان بالأردن وممثلا لجمعية الفلسفة وتواصل الثقافات والتي تتخذ من ألمانيا مقرا لها. عين عضوا بجمعية عالمية تعنى بالحجاج ومنطقه، اسمها الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية والتي مقرها مدينة أمستردام بهولندا. ومع مطلع هذه

المتن الطهائي، ونحن ندرك جيدا أن تناول فكره يتطلب الكثير من المعرفة، والصبر والتركيز. فالرجل أستاذ للمنطق وفلسفة اللغة، وعلى معرفة دقيقة بالكثير من اللغات الأجنبية الحية (يتقن اللاتينية أيضا)، وهو يفهم جيدا الواقع العصيب الذي تمر به الأمة العربية الإسلامية... كل هذا يعني أن القول الطهائي يتمتع بلباقة لغوية ومنطقية وفكرية عالية. يرى طه عبد الرحمن، أنه صار من الواجب إعادة النظر في المفاهيم الفلسفية خاصة باعتبارها المدخل الطبيعي والرئيسي للمعرفة، وهذا تفاديا - كما يقول - لـ "قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله لحد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف"¹.

في المشروع الفكري لطله عبد الرحمن، نقف على مقدرة صاحبه على البناء والصياغة وفق تراط منهي دقيق، واتساق محكم لمختلف الإشكاليات التي كانت محور اهتمامه. إننا ندرك ذلك بكل وضوح عندما نجد ذلك التناسق المنهجي والترابط العضوي ناظما لمختلف أعماله. إن مؤلفه "سؤال الأخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة)" الصادر عام 2000، المتبوع بمؤلفه الآخر "روح الحدثة (المدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية)" الصادر عام 2006، من الشواهد الحية على ذلك. فلقد عالج الأستاذ طه عبد الرحمن في هذين العمليين إشكالية الحدثة معالجة نوعية، تعكس تجربة فكرية مميزة. حيث تعامل مع المفهوم المنقول "الحدثة" تعاملا مغايرا ومخالفا لمعناه المتداول في الفلسفة الغربية. لذلك فإن الإشكالية التي تتمحور حولها مداخلتنا هي: كيف أعاد الأستاذ طه عبد الرحمن تأسيس مفهوم الحدثة على ضوء التفريق بين "روحها" و "واقعها"؟ وهل في هذه الإعادة إبداع أصيل أم تقليد لإبداع دخيل؟

الألفية الثالثة، صار عضوا في المجلس الأعلى للدعوة الإسلامية الذي مقره طرابلس العاصمة الليبية، والاتحاد العالمي للعلماء المسلمين الذي يتواجد مقره بالمدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية. تمكن من نيل الكثير من الجوائز والتشجيعات والتكريمات داخل المغرب وخارجه، جراء ذبوع صيته من خلال مؤلفاته، فلقد حاز على جائزة المغرب في العلوم الإنسانية عن كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" الذي صدرت أول طبعة منه عام 1987. ونال التقدير نفسه عام 1995 بعد مرور سنة على صدور كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث". كما نال جائزة الدراسات الإسلامية من المنظمة الإسلامية للتربية و الثقافة والعلوم (الاسيسيكو) للعام 2000 بمناسبة صدور أولى طبعات كتابه "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية".

عمل الأستاذ طه عبد الرحمن أيضا مستشارا وعشوا في الهيئة التحكيمية للعديد من الدوريات والمجلات العربية المحلية والعالمية، كمجلة "الواضحة" التي تصدر بالمغرب، ومجلة "النبراس العربي" التي تصدر بالمملكة الأردنية ومجلة "التجديد" التي تصدر بكوالاامبور بماليزيا، ومجلة "الكلمة" التي مقر صدورها بيروت بلبنان... وعلى المستوى الجيوغرافي، تمكن الأستاذ طه عبد الرحمن من الوصول إلى قطاع عريض من جمهور القراء المهتمين بقضايا الفكر العربي والإسلامي وذلك عن طريق تداول الكثير من أفكاره عبر مواقع الكترونية كثيرة. مما حدا به إلى تأسيس موقع الكتروني رفقة بعض زملائه وطلابه اسماء "منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين" وكان ذلك عام 2000. أثرى طه عبد الرحمن المكتبة العربية بمؤلفات منها: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (1987) العمل الديني وتجديد العقل (1989)، تجديد المنهج في تقويم التراث (1994)، اللسان والميزان (1998)، فقه الفلسفة-1 (1999-1995)، سؤال الأخلاق (2000) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (2002)، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري (2005) روح الحدثة (2006) سؤال العمل (2012) روح الدين (ط2، 2012) الحوار أفقا للفكر (2013).

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

1- لا حداثة مع وجود التقليد.

ينطلق الأستاذ طه عبد الرحمن من معارضة ذلك الرأي السائد عند الكثير من المفكرين والباحثين، القائل بأن الأخذ بقيم الماضي لا يؤدي إلى أي إبداع أو تجديد، ولا يزيد إلا من تكريس التقليد وترسيخه. معتقدا أن في التراث قيم منتجة، وفي الحاضر قيم لا تنتج، ومن الحكمة والتبصر أن نسعى إلى العمل بالقيم المنتجة، وترك القيم العقيمة بغض النظر عن الأبعاد الزمنية.

يندهش الأستاذ طه عبد الرحمن كثيرا إلى تعاضم واتساع آفة "التقليد" التي هيمنت على الفكر والسلوك في المجتمع العربي والاسلامي المعاصر، وباستثناء هذا التقليد، أصيبت عقول مفكرينا بتيه فكري مافتئ يحول بيننا وبين إبداع حداثة عربية وإسلامية أصيلة. لذلك يقرر أن تكون حملته على التقليد لاهوادة فيها، سواء كان هذا التقليد سلفيا أو حداثيا. بل يعتبره أشنع عند الحدائين منه عند السلفيين. فهؤلاء الحدائين يقلدون تراث غيرهم رغم اعتقادهم أن الحدائة والتقليد ضدان لا يجتمعان.

إن الفئة المقلدة عند الأستاذ طه عبد الرحمن نوعان¹:

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

ب - مقلدة المتأخرين: هم أولئك الذين يقلدون المتأخرين من الغربيين، حيث يعتمدون إلى تبني استراتيجية مخالفة لمقلدة المتقدمين، فيعملون على إسقاط المفاهيم المنقولة على

¹ - طه عبد الرحمن: روح الحدائة (المدخل إلى تأسيس الحدائة الاسلامية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، لبنان- بيروت، ط1، 2006، ص ص 11-12.

المأصول، فيسقطون مفهوم العلمانية مثلا، على العلم بالدنيا، والحرب الدينية على الفتح، وهكذا...معتقدين أن ما تم تحقيقه من إنجازات منهجية، ومكاسب معرفية في مجالات المعرفة والعلوم، لاسيما في حقل العلوم الإنسانية، يشفع لمصادقية ومشروعية العمل بهذه الاستراتيجية، وهم بهذا السلوك الفكري والمنهجي في رد المأصول إلى المنقول، ليسوا أقل خطرا عن سابقهم من طائفة مقلدة المتقدمين، فيصرون في اتجاه يفضي بهم الى محو خصوصية المأصول، وإنكار ما فيه من جدة وأصالة، محاولين تطويعه وإرغامه على مطابقة المنقول ومماثلته، بل والدوبان فيه، يقول طه عبد الرحمن: "ظاهر أن كلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه".¹

إن التقليد إذن، يقف حاجزا، يمنع التجديد النظري والفكري في العالم العربي والاسلامي منذ زمن ابن رشد، فهذا الأخير "وضع أصول التقليد في الفلسفة، وبدا أبرز مشرع له،...أمد المحدثين بمشروعية هذا التقليد، وسهل عليهم طريق ممارسته".² والمعاصرون من المتفلسفة العرب لم يزدادوا إلا شغفا بتقليد المقلدين، واقتفاء آثار خطواتهم، فلا نجد في أفكارهم أو أقوالهم معالم إبداع أو تجديد، فهم "يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرن إذا حفر، ويفككون إذا فكك، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا منذ زمن غير بعيد توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين...كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها، وقد ينتقل الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة، من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحي من نفسه، بل مع وجود الاعتزاز بفعله، وحصول الاعتزاز بعلمه، كل ذلك بحجة أن ينهض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية أو أن ينهض بواجب الاستجابة للشمولية الفلسفية"³. لقد بدا لطله عبد الرحمن أن تقليد الفلسفة المنقولة، قد تمكن من نفوس وعقول المتفلسفة العرب المعاصرين، وبلغ مبلغا لم يعودوا قادرين معه على تصور نقيض لما يقلدون، أو ابتكار مثيل له.⁴ فلا مطمع للمتفلسفة العرب من الخروج الى التجديد، أو إلى تحصيل اليقين النافع - ومن ثم اجتثاث هذا المشهد السائد في الفكر العربي المعاصر - إلا بالوعي

¹ - طه عبد الرحمن: المصدر السابق، ص12.

² - طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2003، ص115.

³ - طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة2، كتاب المفهوم والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، لبنان- بيروت، ط3، 2008، ص12.

⁴ - يستشعر الأستاذ طه هذه العرقه أيضا عندما يجد أن المتفلسف العربي قد بقي أصما أكما، لا يسمع ما يقوله غيره ولا يستطيع التواصل معه، كما هو حال المتفلسف المغربي مثلا، فهو "لا يقع في تقليد المنقول الفلسفي فحسب، بل يقع في تقليد التقليد، ذلك أنه لا يأخذ المذاهب الفلسفية من أصولها ومصادرها الأصلية في الغرب، إنما يعول فيها تعويلا على الكتابات والفهم الفرنسية لهذه المذاهب، لا لاختيار مدروس، وإنما لاضطرار معلوم، يحكم القصور عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسية." انظر: طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، 2006، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، ص139-140.

بأهمية بناء مقومات وتهيئة شروط الابداع والتجديد، التي لا تكون إلا بالتحرر من قيود التقليد، والتحرر أيضا من جاذبية الحداثة الغربية. وهذا كله لا يتحقق في نظر الأستاذ طه عبد الرحمن إلا بالالتزام بمقتضيات وقواعد المجال التداولي العربي الاسلامي، ومن ثم نتمكن من: "خرق حجاب التقليد الذي ظل مستبدا بالعقل الفلسفي العرب بما ينيف عن ألف سنة، وتمكين المتفلسف العربي من القدرة على التصرف في المنقول الفلسفي على الوجه الذي يوافق مجاله العربي أو اختياره الفكري..."¹

ومفهوم "المجال التداولي" مفهوم مركزي في التأويل الطهائي، إذ أن مشروعه في الابداع الفلسفي العربي يتأسس ويقوم عليه، بحيث أن ضوابطه التي هي عبارة عن المبادئ والقواعد العامة التي تضبط الثالوث اللغة والعقيدة والمعرفة، ضوابط يسلم ويعمل بها جميع المنتسبين الى ذلك المجال². كما وأن مفهوم "التقريب التداولي" ذو مكانة محورية في تحليلاته، باعتباره يمكن من تيسير مسالك تناول الشيء، وهي آلية اعتمدها طه عبد الرحمن كمسلك منهجي وتقدي في الاشتغال بعلوم من خارج المجال التداولي الأصلي، وتقريبها الى مقاصد ومعاني مجالات التداول الأصلي، إن من جهة الاستعمال أو من جهة الاستفادة، وسنرى ذلك مع مفهومنا المحوري في هذه الورقة، مفهوم الحداثة باعتباره مفهوما وافدا من خارج مجالنا التداولي.

من الأقوال الشهيرة لطله عبد الرحمن "ألا أنه لا يكون لنا من الحداثة والمعاصرة، إلا ما لنا من القدرة على الابداع والمبادرة"³.

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

2- روح الحداثة ومبادئ تطبيقها:

لاشك أن التحديث الفكري والعملية في الواقع العربي يتأسس على تصور زمني للحداثة، أي يقوم على نقل أصم أجوف للحداثة في صورتها المألوفة والشائعة في بلاد الغرب، لاعتقاد راسخ هو أن التقدم يقتضي اللحاق بالركب الغربي. هذا الموقف الفكري هو أقصى ما استطاعه وعي مقلدة المتأخرين، ولم يتجاوزه قيد أنملة. وهو موقف شنيع في تصور طه عبد الرحمن، الذي انبرى إلى العمل على تقويضه:

1 - طه عبد الرحمن: المصدر نفسه، ص16.
2 - لمزيد من التفصيل حول هذا المفهوم، أنظر: طه عبد الرحمن في "تجديد المنهج في تقويم التراث" الباب الثالث، لاسيما الفصلين الأول والثاني منه بدءا من الصفحة 237 إلى 297. (منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، لبنان- بيروت، ط2، دت).
3 - طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص29.

يعرض طه عبد الرحمن لتعاريف كثيرة للكتاب حول مفهوم الحداثة، فهناك من عرفها بأنها " النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، ومن قائل أنها "ممارسة السيادة الثلاث عن طريق العلم والتقنية:السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات"، بل نجد منهم من يقصرها على صفة واحدة، فيقول انها "قطع الصلة بالتراث" أو أنها "طلب الجديد" أو أنها "محو القدسية من العالم" أو أنها "العقلنة" أو أنها "الديموقراطية" أو أنها "حقوق الإنسان" أو "قطع الصلة بالدين" أو أنها "العلمانية،... أو أنها "مشروع غير مكتمل"¹. لاحظ طه عبد الرحمن أن تعدد هذه التعريفات أوقعها في تهويل لهذا المفهوم، حتى تبدو الحداثة وكأنها "كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها، تصرف الإله القادر بحيث لا راد لقدره"².

إن هذه التعريفات وغيرها جعلت التقليد يترسخ أكثر، بحيث دخل الفكر المقلد في فئنة مفهومية يصعب الخروج منها، انها ذلك التيه الفكري كما ألمعنا سابقا- فالمجتمعات الأخرى تصنع المفاهيم، من قبيل الحداثة والعقلانية والعولمة وما بعد الحداثة، الخ... مفاهيم لا يقوى المتلقي العربي والمسلم على استيعابها أو مضاهاتها، لذلك يقرر طه عبد الرحمن أن "المجتمع المسلم مالم يهتد إلى إبداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه، فلا مطمع من أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه"³.

وبما الحداثة مفهوم ليس من إبداعنا، فينبغي أن نعيد إبداعه كما لو أنه إبداعا من عندنا، وهذا هو الإبداع المطلوب، فإن لم نكن قادرين على إبداع المفاهيم، فليجب أن نكون قادرين على إعادة إنتاجها، وتلك هي مؤشرات الأمة القادرة على النهوض والبقاء والاستمرارية الفاعلة والمؤثرة.

يعتقد الأستاذ طه عبد الرحمن أن هناك فرقا بين واقع الأشياء وبين روح الأشياء. والمقصود بروح الأشياء هو جملة المبادئ والقيم التي يكون ذلك الواقع تجسيدا وتطبيقا لها، فالحداثة لها واقعها ولها روحها⁴. أي أن الأمر الجدي والجوهري هو الذي يقصد البحث عن الحداثة كقيم، لا عن الحداثة كواقع. إن هذا التفريق بين واقع الحداثة وروحها هو الأرضية الصلبة التي سيشيد عليها طه عبد الرحمن تصورات وتأويلاته للحداثة، فلقد بات في خلد الرجل أن جميع الأمم الحضارية تتساوى في الانتساب الى روح الحداثة إذا ما تم الأخذ بالمبادئ والأسس التي تقوم عليها وتتقوم بها. ومن ثم فالقضية الجديرة بالبحث والمعالجة هي تلك التي تسعى الى

1 - طه عبد الرحمن:روح الحداثة،ص23.

2 - المصدر نفسه،ص24.

3 - المصدر نفسه،ص11.

4 - المصدر نفسه،ص23.

الخروج من واقع الحداثة الغربية بتطبيقاتها المعروفة والمشهودة إلى روح الحداثة بقيمها الإنسانية ذات الاحتمالات التطبيقية اللامحدودة. فما هي هذه المبادئ؟
لاشك ان الحداثة الغربية ومناصريها من المقلدة، تزعم أنها هي الحداثة الكلية الكونية، على أساس وحدة العقل والتاريخ. لا يتفق طه عبد الرحمن مع هذا الطرح ويراه مخالفا لمقتضيات الفطرة الإنسانية، التي تتأسس على القيم الدينية والأخلاقية وترتكز على الشعور الإيماني. وهذا "التشبيء" للحداثة مرده الى الخلط بين روح الحداثة وواقع الحداثة. يحدد طه عبد الرحمن روح الحداثة الاسلامية في مبادئ ثلاثة هي:

أ- مبدأ الرشد: ومضمونه اختصارا، الالتزام بقاعدة سلوكية ومعرفية، يمكن صياغتها في العبارة التالية: "لا تقبل وصاية أحد على تفكيرك". إن العمل وفق هذا المبدأ يخرج صاحبه من حالة القصور والإتباع الى حالة النضوج والرشد. وهو مبدأ ضروري وأساسي ويتفق مع التصور الاسلامي للحداثة. ومن دونه، لا يزداد التقليد إلا تعاطفا. فما نراه اليوم هو أن "مقلدة المتأخرين" لم يتمكنوا من تحقيق مبدأ الرشد، والقول بان الحداثة الاسلامية تتحقق بهم، هو قول دونه ولوح الجمل في سم الخياط. والقصور¹. كما يفهمه طه عبد الرحمن هو "اختيار التبعية للغير"، وهذه التبعية أشكال ثلاثة هي: اتباعية استنساخية وآلية²

ويبنى مبدأ الرشد على ركنين أساسيين هما: الاستقلال والإبداع. فالاستقلال هو بلوغ مستوى يمكن من الوصاية على الذات والفكر والعمل بحيث يستطيع الإنسان الراشد تحقيق ذاتيته في التأمل والنظر والتفكير والفعل، ومن ثم يكون هو منطلق الحركة. وأما الإبداع، فيعكس قدرة هذا الإنسان على السعي الى "أن يبدع أفكاره، وأقواله، وأفعاله، وكذا أن يؤسس هذه الأفكار والأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده، أو على قيم سابقة يعيد إبداعها حتى كأنها قيم غير مسبوقة"³

اجرائيا، يمكن أن تتحقق الحداثة الاسلامية وفق هذا المبدأ، على مستويات مختلفة، وذلك بمقتضى الجمع بين "التنوير الذي هو توعية تخرج المدعو(المدعو) الى العودة الى الدين الاسلامي) من الجهل السابق الى المعرفة النافعة، وبين مقتضى التحرير الذي هو تعبئة عملية

¹ - لم يعرض طه عبد الرحمن الى مبادئ الحداثة العالوفة، أي الحداثة الغربية مبادئ من قبيل (العقلانية، الذاتية، الحرية...) وذلك لاعتباره أن هذه المبادئ منتمين ومترجم عما اقترحه في مبادئه الخاصة، إذ يقول عن مبدأ العقلانية مثلا: "تندرج العقلانية ضمن مبدأ النقد باعتبارها وسيلة له، وتندرج في مبدأ الرشد باعتبارها أصلا له، وتندرج في مبدأ الشمول باعتبارها سببا فيه، لذلك جاز أن نستغني عنها كمبدأ مستقل بنفسه..."، انظر: روح الحداثة، ص 25.

² - يستلهم طه عبد الرحمن الإجابة الكانطية عن السؤال الكانطي: ما الأنوار؟ ويعددها نموذجا في اعتماد الإنسان على استخدام فكره والإشراف عليه ومسؤوليته عنه، تلك الإجابة معروفة ومشهورة في كل الكتابات التي تتناول قضايا الحداثة والحرية والعقلانية الخ، يقول كانط: "ماذا تعني الأنوار؟ انها خروج الإنسان عن حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولا عنه..."

¹⁷ - طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 25.

³ - طه عبد الرحمن: المصدر نفسه، ص 26.

تخرجه من قيود المخلوق القديمة الى أفعال الخالق الواسعة¹ (19). ومن بين هذه المستويات، نأخذ مستوى واحدا كنموذج، هو مستوى الترجمة المبدعة و"تأثيل" القول الفلسفي: لنلاحظ ابتداء، أن المتفلسف العربي يتحرك فكريا في ساحة المنقول، ولما كان المنقول وليد الترجمة بالفطرة والطبيعة، فإن الفلسفة العربية الإسلامية تكون تابعة لها. ولا فلسفة عرفناها أو نعرفها، دون الترجمة. والترجمة التي يمارسها الكثير من المثقفين، ولاسيما أولئك الذين يحسبون على الفلسفة وقضاياها، أي أولئك الذين "يكابدون" رمضاء الهم الفلسفي في هذه الأمة، هي ليست من الترجمة في شيء من منظور الأستاذ طه، إنها ترجمة بكماء وعمياء، وهذا سر انعدام الإبداع الفلسفي العربي، فالفلسفة العربية - رغم وجود الترجمة - هي أقرب إلى الموت منها إلى الحياة، لأن "حياة الفلسفة تقاس بوجدان الإبداع فيها، وموتها يقاس بفقدان هذا الإبداع منها، والفلسفة العربية لا إبداع فيها، والسبب في موتها هو الطريقة التي تمارس بها هذه الترجمة، إذ هي طريقة بكماء لا تنطق، ولا إبداع بغير نطق، وطريقة عمياء لا تبصر، ولا إبداع بغير إبصار. ويأتي بكمها من أنها تريد أن تنطق لغة أجنبية في لغة عربية، فلا هي نطقت هذه اللغة ولا تلك، ويأتي عماها من كونها تريد أن تبصر مجالا أجنبيا في مجال عربي، فلا هي أبصرت هذا المجال أو ذاك"²

لذلك، بقيت الحضارة العربية الإسلامية - ولا تزال رغم بعض الجهود المتواضعة جدا في مجال الترجمة منذ تلك لحظة ابن رشد وهو يشرح المنقول الأرسطي كما يرى طه عبد الرحمن - سجين أفكار الآخر القديم (اليونان) أو الحديث والمعاصر (الغرب الحالي). ولا تزال عاجزة عن رفع تلك الوصاية التي يمارسها عليها. والمخرج من هذا الوضع، لا يتم إلا بالعمل على تجديد ممارسة فعل الترجمة، ترجمة حدائثية مبدعة. ولقد فصل طه عبد الرحمن الحديث في الأنواع الثلاثة للترجمة التي اقترحها (التحصيلية، التوصيلية، التأصيلية). ليؤكد على أهمية النوع الثالث، على اعتبار أنها ترجمة استكشافية فيها تتجلى معالم الإبداع في المفاهيم، والابتكار في التصورات، بعيدا عن الإتياع والتقليد.

إن تفاصيل وآليات نجاعة ونفع هذه الترجمة، عرض لها الأستاذ طه عبد الرحمن في الفصل الثالث من "روح الحدائث" والذي عنوانه "الترجمة الحدائثية والاستقلال المسؤول"³ وعلى هذا الأساس، فإن الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع، والانتقال من الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع، يسمح بإبداع حدائث عربية إسلامية من الداخل، لا إنزالها من

1 - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 173.

2 - طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 95.

3 - راجع أيضا: طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة I (الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط 1، 1995. وتأمل في محاولته الترجمة لكوجيتو ديكرت في الباب الرابع بفضوله الثلاثة (بدءا من ص 409 إلى غاية ص 499).

الخارج¹ ومن دون سلوك هذا الدروب، أي من دون مراعاة مقتضيات الابداع على مستوى القول الفلسفي ومراعاة مقتضيات التراث الأصيل، فان روح الحدائفة الفلسفية تظل ميتة ولن تكون صبغتها الواقعية ثابتة².

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

يقضي هذا المبدأ عند طه عبد الرحمن أن: "الأصل في الحدائفة هو الانتقال من حال الاعتقاد الى حال الانتقاد"³. وهو يبني على ركنين أساسين هما: التعقيل والتفصيل.

فالتعقيل أو العقلنة، هو الاستناد الى مبادئ العقلانية (التنبؤ، التجريب، الحساب، التقنين والتطبيق). أي أن الظواهر العلمية، والسلوكات البشرية، ومختلف المؤسسات الاجتماعية، ينبغي أن تكون خاضعة لهذه المبادئ، التي بفضلها "تتمكن من أن نحقق على التدرج أشكالًا مختلفة من التقدم والتطور في الاحاطة بهذه الظواهر والمؤسسات والسلوكات والموروثات"⁴. **وأما التفصيل أو التفريق**، فهو تحويل العناصر المتشابهة في الشيء إلى عناصر متباينة من أجل ضبط آليات كل عنصر منها، ففي مجال الثقافة مثلا، يكون التفصيل في القيم النظرية، والقيم العلمية، والقيم الرمزية. وفي ميدان المعرفة، يظهر التفريق بين العلم والفن والسياسة والأخلاق. وفي الحقل الاجتماعي، يتجلى التفريق في تباين وظائف وأدوار الأفراد والجماعات الفاعلة...⁵

والانتقال من التعقيل المقلد إلى التعقيل المبدع، لا يكون إلا من خلال تقويض ودحض لبعض المسلمات الغربية من مثل "أن يعقل العقل كل شيء"، فالعقل لا يمكن ان يدرك ذاته بذاته، ويتعذر عليه إدراك الكل، لأنه جزء من كل، وعقل العقل يحتاج إلى عقل أقوى منه. وما دام العقل جزء من كل فمن غير المعقول أن يحيط الجزء بالكل. وكذلك مسلمة "أن الإنسان

¹ - محمد الشيخ: جاذية الحدائفة ومقاومة التقليد، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص210.

² - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط2، 2006، ص149.

³ - طه عبد الرحمن: روح الحدائفة، مصدر سابق، ص26.

⁴ - المصدر نفسه، ص27.

⁵ - طه عبد الرحمن: روح الحدائفة، مصدر سابق، ص27-28.

يسود الطبيعة" فهي باطلة من الأساس، فسيء الشيء هو مالكه والإنسان لم يخلق الطبيعة ولا هي مخلوقة بأمر - أو اقتراح أو طلب منه - بل سخرت له، يقول طه عبد الرحمن: "الطبيعة أم الإنسان وليست أمة له فقد خرج من رجبها كما خرج من رجم أمه التي ولدته والوالدة لا تكون أمة لولدها"¹. فالعقل في التصور الاسلامي للحادثة يواد الطبيعة ويراحمها ولا يصارعها ويغالها، والتعقيل المبدع يتميز بأنه يكون موسعا وليس مضيقا، وكذلك متنوعا وليس أحاديا، ولذلك فإن التعقيل الاسلامي هو ميثاق كوني شامل "يشمل العوالم كلها، المرئي منها وغير المرئي"²

يرفض طه عبد الرحمن أن يكون معيار التحديث، هو اعتماد التفصيل المطلق، كفصل السياسة عن الدين، أو فصل الحداثة عن التراث، أو فصل العقل عن الدين، الخ... ولذلك فالانتقال من التفصيل المقلد إلى نظيره المبدع يقتضي الإقرار بان الحداثة قد وقعت في هذا التقطيع. فالفصل بين الحداثة والدين لا ينبغي ان يكون مطلقا، ذلك أن في الأفكار والتصورات الحداثية الكثير من المضامين والأساليب التي لا تتعارض مع الدين، فالدين لا يتعارض مع العقل، ولا يعارض نموه وتطوره. وهكذا فالوعي بالحداثة، شرط أساسي في الانتقال من التعقيل المقلد إلى التعقيل المبدع، وكذلك في الانتقال من التفصيل المقلد إلى التفصيل المبدع، لأن "الحداثة لا تنال إلا بالإبداع، بمعنى أنه على الحداثي (...). أن يدع في تعقيله للأشياء وتفصيله لها"³ وإذا كانت الحداثة الغربية على مستوى تطبيق هذا المبدأ تتأسس على التعقيل الأداتي، وعلى التفصيل المطلق، فإن التطبيق الاسلامي لروح الحداثة، يقوم على التعقيل الموسع، وعلى التفصيل الوظيفي الموجه. ولقد قدم طه عبد الرحمن نماذج حية استقها من الواقع المعاصر، كنظام العولمة (بالنسبة للتعقيل)، ونظام الأسرة في الغرب (بالنسبة للتفصيل)، حيث انتهى إلى القول بأن "التعقيل الاسلامي يدفع المضار الناتجة عن التعقيل العولمي (...). وأن التفصيل الاسلامي يدفع المضار التي تنبع عن ممارسة التفصيل داخل الأسرة الغربية"⁴

ج- مبدأ الشمول: ويعني أن من صفات الحداثة أنها تنتشر في المجتمعات كلها، وفي المجالات كلها، أي أنه لا يمكن حصر الحداثة في مجال مخصوص، لأن "الأصل في الحداثة، الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول"⁵ والخصوص على نوعين:
- خصوص المجال: حيث يكون وجود الأفراد في دائرة جغرافية محددة.

¹ - طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص 45.

² - المصدر نفسه، ص 46.

³ - المصدر نفسه، ص 34.

⁴ - المصدر نفسه، ص 98.

⁵ - المصدر نفسه، ص 28.

- خصوص المجتمع: حيث ان أولئك الأفراد يتصفون بصفات حضارية وثقافية معينة. والشمول الحدائي لا يتحقق إلا بتجاوز الخصوصية في هذين المجالين، أي الخروج من مضائق الخصوصية الجغرافية والثقافية الحضارية الى فضاء الكونية والعالمية. ومبدأ الشمول يحتوي هو الآخر على ركنين مهمين هما: التوسع والتعميم.

فالتوسع، يعني أن أفعال الحداثة تطل كافة المجالات الحياتية، وجميع مستويات السلوك، إن الفعل الحدائي ينبغي أن ينفذ ويؤثر في ميادين العلم والدين والفكر والسياسة والأخلاق والاقتصاد، الخ... كما يوسع النقد، بحيث لا يفلت شيء من قبضة النظر العقلي. يقول طه عبد الرحمن: "...الروح النقدية التي تتمتع بها الحداثة، تجعلها لا تفرق بين مجال ومجال في واجب الاستيفاء لمقتضيات النظر العقلي"¹

وأما التعميم، فيشير إلى ان أفعال الحداثة تتعدى الحدود الجغرافية والتاريخية والحضارية، فمنتجاتها وقيمها، ترتحل الى كافة المجتمعات، لتبدأ عملية محو الخصوصيات والفروق بالتدريج وهذه هي العولمة، بحيث تتغير دلالات بعض المفردات من مثل الإنسان والمكان، ويتقلص الزمن، وتتنزاد وسائط الاتصال الخ...

والانتقال من التوسع المقلد إلى التوسع المبدع يقتضي دحض بعض المسلمات من قبيل أن الحداثة قدر محتوم، وهو موقف استسلامي انهزامي يجب رفضه، يقول طه عبد الرحمن: "إن الحداثة كما شاء لها الغرب أن تكون، لم تفرض عليه من خارج بطبيعة الأشياء، ولا من فوق بإرادة الإله، وإنما وضع قواعد بنائها بمحض إرادته وأنشأ مؤسساتها من عنده"²، وكذلك مسلمة أن الحداثة تورث القوة الشاملة، فهي مردودة، لأن القوة لا ينبغي فهمها في إطارها الضيق، فالحداثة الغربية بإنجازاتها الضخمة، حققت القوة المادية ليس إلا، ولم تؤدي بهم إلا الى مزيد من الغطرسة والاستبداد والعنف، بدل العقل والحوار والديمقراطية. وبهذا تكون هذه الحداثة "قد ورثت أهل الغرب ضعفا روحيا فاحشا على قدر هذه القوة المادية الساحقة"³.

ويغدو واضحا أن من مسلمات التوسع المبدع في التطبيق الاسلامي للحداثة هو أن الإنسان أقوى من الحداثة، وهو يملك "القدرة على أن يبدع حداثة ثانية - أي واقعا حدائيا - أفضل

¹ - المصدر نفسه، ص 29.

² - المصدر نفسه، ص 56.

³ - المصدر نفسه، ص 57.

منها"¹. كما أن الواقع الحدائي ينبغي أن يستوعب روح الإنسان مثلما يستوعب بدنه. وفي هذا توسع مبدع في روح الحداثة بلا أدنى شك. وأما الانتقال من التعميم المقلد الى التعميم المبدع يقتضي هو أيضا العمل على درء بعض الآفات، من مثل ان قيم الحداثة قيم كونية، ولقد فات أنصار الحداثة الغربية أن هناك فرقا بين روح الحداثة وواقعها، ولذلك كان التطبيق الغربي للحداثة "تطبيق محلي تولى أصحابه إلزام الشعوب به وفرضه على واقعها، فهو اذن عبارة عن المحلي الذي رفع الى رتبة الكوني عنوة"².

وإجمالا، فان من مسلمات التعميم المبدع هو التأكيد على أن الحداثة ليست كونية بقدر ما هي حداثة مبدعة، فالإنسان المسلم يتوسل بعقلانية الآيات وليس بعقلانية الآلات، ولذلك فان التطبيق الحدائي الاسلامي يصير "تعميما وجوديا يشمل الكائنات كلها"³. بخصوص ركن التوسع، درس طه عبد الرحمن مفهوم المواطنة في التطبيق الحدائي الغربي الذي يركز على النظرتين الليبرالية والجماعية، ليجد أنه ضيق وقاصر، فالتصور الليبرالي يوقع المواطنة في انفصال مثلث: انفصال عن الذات وانفصال عن الواقع وانفصال عن الآخر، ويؤدي التصور الجماعاني يوقعها في انغلاق مثلث: انغلاق في الجماعة، وانغلاق في الخصوصية، وانغلاق في العادات، ولذلك فالمواطنة الحققة والصالحة "لا تكون إلا مواطنة متصلة ومفتوحة، أي عبارة عن مؤاخاة"⁴. فالمواطنة ليست تعبيراً عن حقوق وواجبات، وقوانين وحرريات الخ.... كما هو الحال في التصور الغربي، انها أيضا قيم خلقية عالية وإرادة روحية، من خلالها تتجلى الطبيعة البشرية الحققة. وفيما يتعلق بركن التعميم، يلاحظ طه عبد الرحمن أن التطبيق الغربي لروح الحداثة يقوم على مبدأ التعميم البشري الذي لا يخرج عن دائرة الآدميين و فقط، والتضامن تكون دائرته محصورة في العلاقات بين أفراد النوع الإنساني، في مقابل التصور الحدائي الاسلامي الذي يجعل مبدأ التعميم الوجودي يطال كل الكائنات، بحيث تكون العلاقات تتأسس على مبدأ التراحم، يقول طه عبد الرحمن: "التراحم هو التضامن وقد شمل الكائنات كلها الناطقة منها وغير الناطقة"⁵. فرغم أن التطبيقين الغربي والاسلامي على مستوى هذا

1 - المصدر نفسه، ص 56.

2 - المصدر نفسه، ص 65.

3 - المصدر نفسه، ص 67.

4 - المصدر نفسه، ص 234.

5 - المصدر نفسه، ص 237.

الركن، يتعاملان بإطلاق كوني، بمعنى أن كل منهما يتعامل مع العالم بكليته، إلا أنهما لا يتفقان على مدى هذا الإطلاق، فإذا كان هذا الإطلاق في التطبيق الحدائي الغربي " يتعلق بكل الأشخاص والمجتمعات والأمم، فإن التطبيق الحدائي الاسلامي، يرتقي بهذا الإطلاق درجة، فيجعله متعلقا، لا بالبشر وحدهم، وإنما بكل الموجودات التي يضمها العالم، عاقلة كانت أو غير عاقلة"¹

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

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

- أن الحداثة ليست تطبيقا واحدا، فهي روح لا تتجلى في مظهر واحد، ولما كانت هذه الروح جملة من المبادئ وليست مبدأ واحدا، فالمبدأ كما يضيف طه عبد الرحمن "لا يستنفذ أبدا تطبيق واحد، إذ هو بمثابة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة".²

- عدم التناسب والتوافق بين روح الحداثة وواقعها، فواقع الحداثة الغربية ليس إلا وجهها من وجوه التطبيقات الممكنة - واللامحدودة كما عبرنا - لهذه الروح، ولما كان لكل مجتمع خصوصياته فإنه يمكن القول أن لكل مجتمع حدائته الخاصة، أي أن الواقع الحدائي واقع خاص. ويلاحظ طه عبد الرحمن أن واقع هذا التعدد موجود، فالحداثة الغربية هي في حقيقة أمرها حدائت متعددة، فهناك حداثة ألمانية، وحداثة فرنسية، وثالثة انجليزية، الخ...

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

¹ - المصدر نفسه، ص 275.

² - المصدر نفسه، ص 30.

- العمل على اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة، حيث كان من نتائج ذلك التطبيق المنحرف أن أدى في أحوال كثيرة إلى " نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها، أو يراهنون عليها".¹

- أن الحداثة لا تكون إلا تطبيقا محليا داخليا، وليس تطبيقا خارجيا، فلا وجود لحداثتين داخلية وخارجية، والادعاء بأن ماهو خارج الحداثة الغربية يمكن وصفه بالحداثة الخارجية لا يقوم على أي أساس، إذا ما وضعنا في اعتبارنا ان الحداثة ليست سوى تطبيق مباشر لمبادئها، فلا حداثة إلا من الداخل والقول بحداثة "برانية" إنما هو: "تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية، بل تطبيق يرفع التطبيق الغربي الى رتبة الروح، منقطعاً كلياً عن الروح الحقيقية للحداثة"².

- أن الحداثة لا تكون إلا إبداعاً، إبداع فيه جلال وجمال، لأن عملية الإبداع في صميمها هي عملية جمالية، إنها تعني رمز نشأة الجديد وميلاد الممتع، فالحداثة الحقّة هي تلك التي يتمكن أصحابها من روح العصر، أي هي المسالمة المبدعة للعصر ولمقتضياته، ومن ثم فالحداثة واجب عيني.³

3- الحداثة مشروع أخلاقي :

إن واقع الحداثة الغربية، بهذه التطبيقات، قد أدى بالإنسان الى الوقوع في آفات أخلاقية لا يمكن حصرها، وليس هناك من مخرج سوى التطبيق الاسلامي لروح الحداثة، على أساس المبادئ التي تم عرضها، وكذلك وفق ضوابط وغايات أخلاقية، ستعطيها بلا أدنى شك، الصفة العالمية، وتعيد للحداثة روحها الأصلية، ففي نظر طه عبد الرحمن، أنه بفقدان الأخلاق يختل نظام الحياة، ولذلك فإن النقد الأخلاقي للحداثة يقصد الحداثة الغربية، لأنها أخلت بالصفات الأخلاقية التي تعطي معنى للوجود الإنساني. ان الإنسان يتحقق بالقيمة الأخلاقية، يقول طه عبد الرحمن: "القيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي"⁴

والأفعال التي يأتيها الإنسان كلها ذات دلالة وقصد، منها ما قد يحط منه، ومنها ما يرفعه ويزيده سموا وتطلعا الى كمال أحسن. ان للأفعال اذن لباسا قيميا إذا تجردت منه تصير أفعالا

1 - المصدر نفسه، ص32.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

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

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

آلية. إن الأفعال التي يظن انها فاقدة لأساسها القيمي هي أفعال عقلية لكنها: "لا تمثل إلا الجانب الآلي من القوة العقلية التي يتمتع بها الإنسان، وعلى الرغم مما حققته تاليتها في صورة أجهزة عالية الدقة من تقدم مادي، فإنها تبقى الجزء الأخس من العقل، بل تبقى الجزء الأسهل ضبطا وامتلاكاً، مقارنة بأفعاله التواقفة الى الكمال"¹. ولذلك يعيب الأستاذ طه عبد الرحمن على دعاة الإصلاح المسلمين انسياقهم وراء ذلك الوهم، حيث اعتقدوا أن قوة وعزة الأمة في التشييد والبناء والإكثار مما هو مادي، بيد ان الأمة كما يقول: "أحوج الى البدء بتجديد الإنسان منها في تشييد العمران"²

يبدو واضحاً، أن الحداثة الاسلامية في الخطاب الفكري لطه عبد الرحمن، هي في جوهرها حداثة أخلاقية، على تقيض الحداثة الغربية التي تصدر في رؤيتها عن الفصل الجلي بين العلم والأخلاق، وإبعاد اللعقل (الغيبات) عن العقل. ولعل ما يقوم به الحداثيون ومن يقلدهم من العرب والمسلمين من وضع لحدود فاصلة مطلقة بين الأخلاق، والدين، والسياسة، ما يؤكد على هذا التوجه الجاف، الخال من القيم الروحية، رغم أن بعض الفلاسفة الغربيين من أمثال ديكارت، اسبينوزا، وكانط وغيرهم، شيدوا تصوراتهم ونظرياتهم الأخلاقية على النصوص الدينية التي توارثوها. أن الحداثة التي لا أخلاق فيها تكون ضيقة ورؤيتها قاصرة، ولا تستطيع أن تزودنا بأسباب العقل الكامل"³. وهذا التحديد للعقل يجعلنا نعود الى الفهم الخاص للعقل ولحدوده عند طه عبد الرحمن، وهي مسألة على غاية كبرى من الأهمية، ذلك أن العقل الكامل - هاهنا - ليس هو ذلك العقل الذي يخضع الدين والاخلاق لسلطته كما هو الحال عند كانط، بل الأمر عند طه عبد الرحمن على نحو مخالف تماماً، أي أن العقل الكامل هو الذي يكون مؤيدا بسلطة الدين، يقول طه عبد الرحمن: "إذا كان العقل المجرد يقصد معرفة الصفات، والعقل المسدد معرفة الأفعال، فان العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات، ولا سبيل الى معرفة الذات بطريق النظر لانه لا يوصل إلا الى الصفات، ولا بطريق العمل لأنه لا يوصل الى الأفعال، وإنما بلوغ ذلك يتم بطريق يجمع بين النظر والعمل والتجربة"⁴. فالعقل المؤيد هو العقل الذي يستطيع تحصيل اليقين في نفع مقاصده، بوسائل ناجعة"⁵.

ولتحقيق هذا التكافؤ والتكامل بين النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل، وجب الجمع بين القول والفعل، والربط بين المعرفة العلمية والمعرفة الغيبية، وسلامة الزيادة في العمل، ودوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه. يقول طه عبد الرحمن: "ينبغي التسليم بوجود عقل أكثر توسعا

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

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

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

4 - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2000، ص129.

5 - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، ص110.

من العقل المجرد، وميزة هذا العقل الموسع ذي الأصل الديني انه يجمع بين الحقائق الوجودية التي يتوصل إليها العقل المجرد وحقائق إيمانية يضيق عنها هذا العقل، وهي التي ينبغي ان تتأسس عليها حقائقه، حتى تكنسب معناها ويستوي مبناها"⁽⁵¹⁾. ولذلك فإن الأمة الاسلامية ستبلغ الحدائة الحقيقية متى كانت على درجة متصاعدة من المجاهدة والارتقاء العام في التخلق مع الله والذات والغير وجميع الموجودات والمخلوقات.

إن العقلانية المجردة لا ترقى الى مستوى العقلانية المؤيدة حيث يسود التكامل بين مقتضيات الجسم، ومتطلبات الروح. ولعل هذه الخاصية التكاملية هي جوهر التجربة الصوفية الذوقية، حيث يكون الجمع بين التخلق والتفقه، بين المجاهدة والجهاد. وهكذا فالحدائة التي تركز على العقلانية المؤيدة، هي الحدائة التي تبنى على القيم والمبادئ والعبادة، ولذلك لا يرى طه عبد الرحمن تعارضا بين التعقل الخصب وبين التجربة الحية، بل ان هذه الأخيرة تكون سببا من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها¹. وعلى هذا الاعتبار فإن مبادئ روح الحدائة (النقد والرشد والشمول) لا تتعارض مع الخصائص العمل الأخلاقي الصوفي، إذا علمنا ان مصدر العلم في التصور التداولي الاسلامي، ليس هو العقل البشري. إن العلم في تصور طه عبد الرحمن "لا تصنعه عقول البشر من غير تسديد الوحي، وان العقل فيه لا ينفع إلا من حيث ارتكازه على الاشتغال الشرعي"².

وهكذا فصاحب العقل المتصل اتصالا تاما ومثاليا بالعمل الشرعي من جهتيه: جهة المقاصد وجهة الوسائل " تكون أعمال جوارحه مطابقة لأعمال قلبه، بل قد تغلب أعمال قلبه على أعمال جوارحه، فيكثر من الصالحات ويستغرق في المجاهدات.... يحصل له اليقين في نجوع الأعمال التي يتوسل بها لا في تحقيق هذه المقاصد، لأن هذه المقاصد والأعمال هي عين المقاصد والأعمال التي تقرررت في الشرع"³. إن الإنسان بتوفيقه في سلوك هذا النهج سيصير: " يرى نسبة الأفعال الى الأمر الأعلى قبل أن يرى نسبتها الى نفسه، وإلا لم ير نسبتها الى الأمر الأعلى وحده، كما انه يشهد الخالق في خلقه قبل ان يشهد المخلوق في نفسه، وإلا لم يشهد إلا الخالق وحده، بحيث يكون طريقه في الاستدلال هو الاستدلال بالمؤثر على الآثار وبالظاهر على المظاهر"⁴.

إن القول بأن الحدائة روحها أخلاقي عند طه عبد الرحمن، يعني أن الصوفي عندما يعظم الشرع فانه في حقيقة الأمر يسعى أيضا الى تعظيم المعارف النقلية والذوقية، تحقيقا للمقصد

1 - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 11.

2 - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 149.

3 - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر سابق، ص 94.

4 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الأسنى وهو معرفة الله، ولذلك يصير طه عبد الرحمن على المرافعة من أن الإصلاح الروحي والأخلاقي القائم على نبت العنف أو التغيير الثوري يترجم الاتصاف بأوصاف العقلانية المؤيدة، ومن ثم تكون الحدأة المؤيدة أكمل وأيقن، وتبعث في الأمة روح التجديد.

4- وقفة ختامية:

كان هذا عرضا سريعا لنظرية الحدأة عند طه عبد الرحمن بالتقدير الذي سمحت به حدود هذه الورقة. وإذا كان يصعب الاحاطة بالجوانب التفصيلية الدقيقة لهذا المشروع الذي يحتاج إلى دراسة طويلة مستفيضة فإن الأمر الأكثر صعوبة هو محاولة تقييمه، خاصة وأن صاحبه مازال يواصل العطاء، مما يعني أن هذا المشروع يمكن الإضافة إليه، كما أنه يقبل التعديل أو التغيير. وقد يبدو ان نظريته قد تحتوي على بعض البيوتوبيا أو المثالية، إذ أنه يحيل في الغالب إلى مشروع أكثر مما يشير إلى واقع بعينه، وإن كان هذا البعد البيوتوبى لم يحصر المشروع في دائرة المستحيل أو عدم قابليته للتحقيق.

لا شك أننا أمام صاحب دعوة صريحة الى نقد العقلانية الحدائية الغربية، طلبا لإنقاذ الإنسانية من مفاسد الحضارة الغربية. لقد أراد طه عبد الرحمن رسم "معالم فلسفة عربية إسلامية جديدة تنزل السؤال حول كيفية الالتحاق بالغرب منزلة أدنى، وترفع السؤال حول كيفية المساهمة في إخراج الحضارة الإنسانية من مأزق الحدأة مرتبة أعلى"¹(56).

ولقد لاقى صاحب مشروع الابداع الفلسفي وصاحب "التقريب التداولي" بعضا من العناء، فوصف جهده الفكري بأوصاف مختلفة، فنعت مثلا، بالصوت النشاز أو المفكر المتفنيخ الخ...وهي أحكام جزافية تصدر عن خلفيات ومنطلقات إيديولوجية واختيارات نظرية ومنهجية. وحتى ان كان هذا الاختلاف الإيديولوجي والنظري والمنهجي مألوفًا ومقبولًا في مجال العلم والمعرفة، لكن القدح والأوصاف المعيبة لا تعكس سوى قصور في الطرح وعجز عن المواجهة. كما أن سوء فهم تصوراته في كثير القضايا الفلسفية والترجمية، لم يخلق إلا مزيدا من الفشل في اللقاء بينه وبين معارضيه².

نعود إلى موضوعه روح الحدأة، لنعيد التأكيد على أنها في جوهرها مقولة غربية، أي أنها مفهوم منقول، فالتمييز بين الحدأة وروحها هي فكرة تنسب الى الفيلسوف المعاصر صاحب الفكرة الشهيرة "الحدأة مشروع غير مكتمل" الألماني يورغن هابرماس (1929-الآن) والذي لا يزال

¹ - خالد حاجي: من مضائق الحدأة الى فضاء الابداع الاسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2005، ص 175.
² - في مقالة في مجلة "كتابات معاصرة"، العدد 77، 2010. يعرض صاحبها سامي ادهم رأيه في نقد حدأة طه عبد الرحمن، برؤية طغيان للايديولوجي على حساب المعرفي الصرف. وفي الجريدة البحرينية "الوقت" العدد 116، جوان 2006. يصف صاحب المقال إدريس هاني ان المشروع الفكري لطة عبد الرحمن بأنه متدهور دون قدرة على المواجهة، الخ.....

بدوره يواصل العطاء المعرفي، حيث تفرد بفكرة قيم الحداثة والتحديث في كتابه "القول الفلسفي للحداثة" (ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995)، فلقد بدا لها برماس أن قيم وتراث فلسفة الأنوار أنه يتعرض لمساءلات ومراجعات تفكيكية وبنوية اركيولوجية ذات صبغة تدميرية، من قبل فوكو و دولوز، وبلا نشو وغيرهم.... ومع ذلك فإن إعادة إنتاجها في الوسط التداولي العربي الاسلامي وفق الإخراج الطهائي لها، ينم عن قدرة على التعامل الواعي مع الوافد من المفاهيم.

كما أن التقسيم والتشقيق الكثيف وهو أسلوب يعتمد طه عبد الرحمن، رغم أنه يعكس تلك القدرة المنطقية واللغوية والمعرفية التي يتمتع بها صاحبها، حيث أنه يمكن وصفه بأنه رسام حدود في جغرافيا الفكر الفلسفي العربي المعاصر، إلا أن تقسيم المقسم وتجزئ المجزأ قد يجعل عملية متابعة تحليلاته بدقة، مهمة على غاية من الصعوبة.

وأخيرا نقول مع الباحث المغربي خالد حاجي: "مشروع طه عبد الرحمن النقدي، وإن بلغ درجة عالية من البيان والتماسك، يظل في اعتقادنا بحاجة الى شرح وتقديم، فطه عبد الرحمن إذ يدعو إلى نقد العقلانية، قد يصنف عند دعاء العقلانية في قائمة اللاعقلانيين، وأما حين يساهم في نقد الحداثة، داعيا بذلك إلى وضع إشكاليات النهوض العربي والاسلامي في إطارها الإنساني الأوسع، قد يجرّد الفكر الاسلامي والعربي القائمين على ثنائية "الأنا والآخر" من أسباب الفعالية السياسية المباشرة، مما قد يجعل مشروعه محط انتقادات سطحية، الهدف منها - في أحيان - كثيرة هو تزهيد القراء فيه"¹.

¹ - خالد حاجي: من مضائق الحداثة الى فضاء الابداع الاسلامي والعربي، مصدر سابق، ص 154-155.