جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية

فلسفة

فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:

رحموني فريد

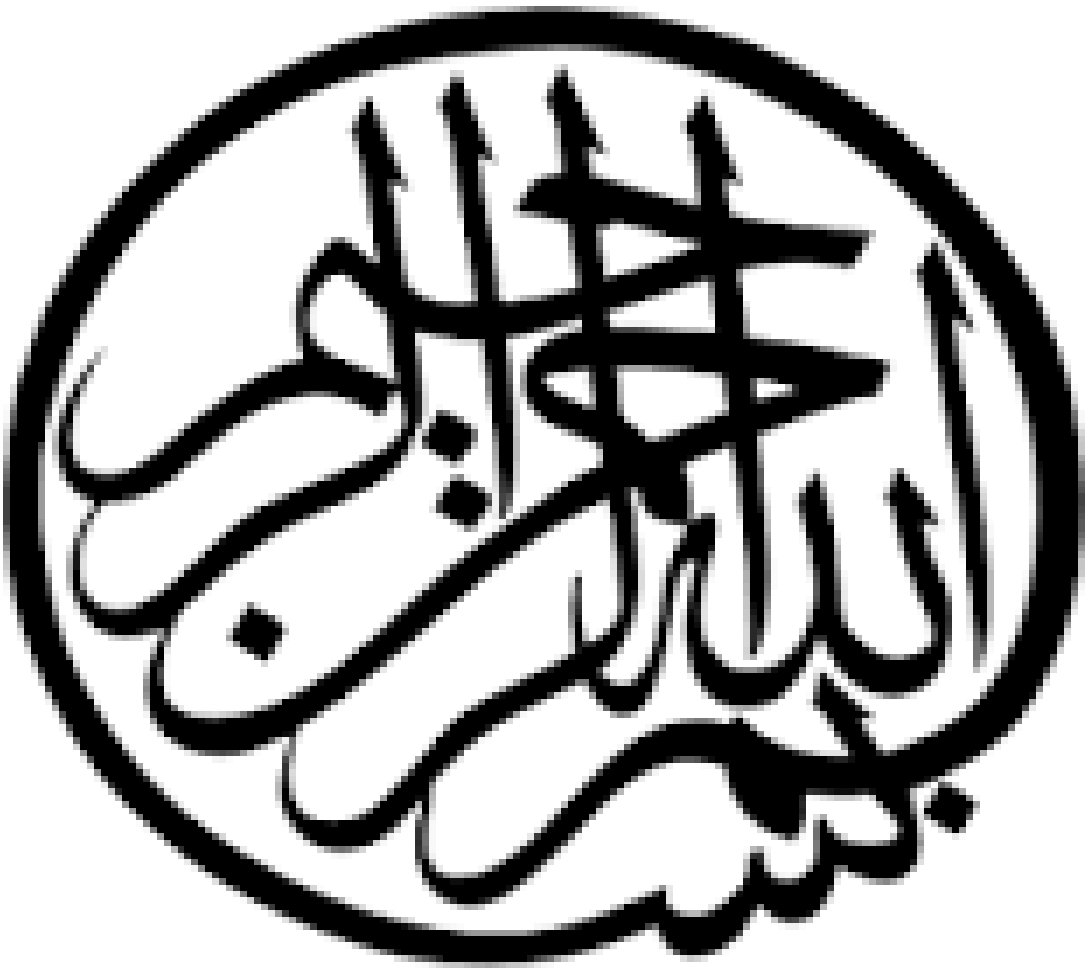
08/07/2021

إشكالية الحداثة في فلسفة طه عبد الرحمن

لجنة المناقشة:

جنان عقبة	أ.مح أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيسا
حيدوسي الوردي	أ.مح أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	مشرفا ومقررا
كشكار فتح الله	أ.مح ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	مناقشا

السنةالجامعية:2020 - 2021



إهداء

أهدي ثمرة جهدي إلى كل متطلع إلى حداثة عربية إسلامية، عاجلة أم آجلة.

كما أهدي هذا العمل إلى روح أبي الطاهرة، رحمه الله.

وإلى أمي الفاضلة، حفظها الله ورعاها.

وإلى كل أفراد العائلة صغيرهم، وكبيرهم.

وإلى أرواح النفوس الطيبة، التي غادرتنا بلا استئذان:

الأستاذ نطور موسى ، الدكتور ربوح البشير، الدكتور بلام محمد الصادق الأستاذة خليف فايزة.

رحموني فريد

شكر وتقدير

الشكر أولا وأخيرا، دائما وأبدا لله عز وجل على توفيقه لي بإتمام هذا العمل.

ثم أتقدم بجزيل الشكر إلى الدكتور حيدوسي الوردي الذي أشرف على هذا العمل موجها وناصحا، متابعا ومرافقا لي طيلة فترات الإشراف

فجزاه الله عني خير الجزاء.

كما أشكر الأستاذ بروال جمال، والدكتور صابري خميس، اللذان لم يبخلا علي بنصائحهما وتوجيهاتهما القيمة طيلة مراحل إنجاز البحث.

والشكر أيضا موصول إلى جميع أساتذة الفلسفة بجامعة محمد خيضر ببسكرة على المجهودات المبذولة من أجل الرقي بالتكوين والبحث الفلسفي.

رحموني فريد

فهرس الموضوعات

العنوان	الصفحة
صفحة الواجهة	
إهداء/ شكر وتقدير	
مقدمة	أ–د
الفصل الأول **الحداثة: مفهومها، سياقها التاريخي، ومقوماتها الفلسفية**	
مدخل	6
المبحث الأول: مفهوم الحداثة	10–7
1/ التحديد اللغوي	7
2/ التحديد الاصطلاحي	8
المبحث الثاني: السياق التاريخي للحداثة الغربية	13–11
المبحث الثالث: المقومات الفلسفية للحداثة الغربية	22–14
1/ العقلانية.	14
2/ الذاتية.	17
3/ الحرية	19
استنتاج	23
الفصل الثاني المساءلة النقدية للحداثة الغربية عند "طه عبد الرحمن"	
مدخل	25
المبحث الأول: نقائص العقلانية في الحداثة الغربية، وسبل مواجهتها	39–26
1/ العقلانية المجردة وحدودها	26
2/ سبل مواجهتها	34
المبحث الثاني: الظلم القولي في الحداثة الغربية	43–40
1/ آفة التضييق	41
2/ آفة التجميد	41
3/ آفة التنقيص	42
المبحث الثالث: التأزم المعرفي في الفكر الغربي الحديث	48–44
1/ الفصل بين العلم والأخلاق، وأزمة الصدق.	44
2/ الفصل بين العقل والغيب، وأزمة القصد.	46

المبحث الرابع: التسلط التقني في الحداثة الغربية	54-49
1/ سيادة التنبؤ.	51
2/ سيادة التحكم.	51
3/ سيادة التصرف.	52
استنتاج	55
الفصل الثالث: أسس المشروع الحداثي الإسلامي عند "طه عبد الرحمن"	
مدخل	58
المبحث الأول: الحداثة بين مشترك الروح وتداولية الواقع	66-59
1) التمييز بين "روح الحداثة" و "واقع الحداثة".	60
2) النتائج المترتبة على مبادئ روح الحداثة.	64
المبحث الثاني: شروط التطبيق الإسلامي لروح الحداثة.	70-67
1) اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة	67
2) اعتبار الحداثة تطبيقا داخليا، لا تطبيقا خارجيا.	68
3) اعتبار الحداثة تطبيقا ابداعيا، لا تطبيقا اتباعيا.	69
المبحث الثالث: تجديد قراءة التراث سبيل الى الحداثة .	75-70
1) تهافت الأنموذج التجزيئي التفاضلي في قراءة التراث	71
2) التأسيس لقراءة تكاملية للتراث	73
استنتاج	76
خاتمة	78
قائمة المصادر والمراجع	81
الملخص	

مقدمـــــة

مقدمة

يعتبر سؤال الحداثة من الأسئلة المركزية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، إذ شكل أرضا خصبة للدرس الفلسفي والتحليل، وإطارا معرفيا مركزيا للسجال والحوار، حيث أحدث قلقا معرفيا انبثقت عنه سلسلة أسئلة وجودية عن الأنا والآخر، والهوية والأصالة والمعاصرة والتقدم والتخلف، والتراث والعقل، والدين...

وإذا كانت الحداثة تحمل روحا غربية في نشأتها وتاريخها، ومبادئها، فإنه لا غرابة أن ينفذ هذا المفهوم إلى بيئات فكرية وثقافية مغايرة للبيئة الفكرية والثقافية التي تولد عنها ونشأ فيها، منها البيئة العربية الإسلامية.

ولقد تباينت المواقف والرؤى من الحداثة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، إذ ظهرت نزعة تغريبية يغلب عليها طابع الاستهلاك الآلي والتقليد النمطي للحداثة الغربية فأفضل طريق للحاق بالركب وتحقيق التقدم الحضاري حسب هذه النزعة هو انتهاج النهج الغربي، لكن في المقابل ظهرت محاولات أخرى تستهدف قراءة الخطاب الحداثي، وتحديد الموقف منه، بتجاوز التقليد والكف عن الإعجاب بالحداثة الغربية، والعمل على فهمها واستيعابها، وكشف عيوبها ونقائصها، وبيان محدودية وقصور آلياتها، وتحديد مضاعفاتها اللاأخلاقية.

وفي هذا السياق، جاء المشروع الفكري الذي قدمه المفكر المغربي "طه عبد الرحمن"*

*طه عبد الرحمن مفكر مغربي معاصر، ولد بمدينة الجديدة جنوب الرباط سنة1944 ، بها تلقى دراسته الإبتدائية، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم دراسته الجامعية العليا بجامعة السوربون بفرنسا، حيث حصل فيها على إجازة ثانية في الفلسفة، ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع" اللغة والفلسفة"، رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته" رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه" ، درس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينات، حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006. من أهم أعماله:في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، العمل الديني وتجديد العقل، تجديد المنهج في تقويم التراث، سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، حوارات من أجل المستقبل، روح الحداثة- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الحوار أفقا للفكر...وغيرها.

الذي رفع منذ البداية لواء التجديد والإبداع من منطلق الحق والمشروعية في الاختلاف الفكري والفلسفي.

لقد شن طه عبد الرحمن حربا حامية الوطيس على التقليد والمقلدين، وأكد أن متفلسفة العرب إما من من مقلدة المتأخرين، حيث عمدوا إلى العودة إلى تراث أسلافهم، وإما من مقلدة المتقدمين، حيث استعانوا بتراث غيرهم، آملين تحقيق التقدم والتحضر بنفس خطى غيرهم.

لقد عمل طه عبد الرحمن على تقويم مختلف نتاجات العقل الحداثي الغربي، ورفع معول النقد في وجه الحداثة الغربية، كاشفا عن آفاتها الأخلاقية، ومختلف الأزمات التي آلت إليها، مبينا هشاشة مرتكزاتها، وإذا كان هذا هو واقع الحداثة الغربية، فإنه كان لزاما– حسب طه عبد الرحمن– بعد تشخيص الأعطاب، الانتقال إلى تأسيس وبناء حداثة بديلة خاصة بالمجتمعات العربية الإسلامية تتجاوز آفات التطبيق الغربي للحداثة.

وفي سبيل الوقوف بشيء من العمق والاستفاضة على موضوع الحداثة في المدونة الفكرية ل" طه عبد الرحمن" فإن الإشكالية التي سنجيب عنها في هذا البحث يمكن صياغتها بالشكل التالي: **كيف شكلت القراءة النقدية للحداثة الغربية عند "طه عبد الرحمن" مرتكزا أساسيا لتأسيس حداثة بديلة خاصة بالمجال التداولي العربي الإسلامي؟.**

وللإحاطة بالإشكالية، تفرعت عنها أسئلة هي من صميم البحث: ماهي الانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن إلى الحداثة الغربية؟، وماهي الوسائل المنهجية والمعرفية التي توسل بها في هذه المساءلة النقدية؟، وماهي أسس المشروع الحداثي الإسلامي وفق منظور" طه عبد الرحمن"؟.

ومن البواعث والدوافع الأساسية التي جعلتني أسعى إلى البحث في هذا الموضوع هي: الأهمية البالغة التي يكتسيها سؤال الحداثة في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، إذ هو الشغل الشاغل والهاجس الحقيقي لها، إضافة إلى محاولة التعرف على رؤية" طه عبد الرحمن" لهذا النمط الحضاري الحديث، وموقفه منه، والتعرف على المشروع الحداثي الإسلامي البديل الذي قدمه.

كما أن هناك دافع ذاتي محض ساهم للبحث في هذا الموضوع، وهو ميولي إلى الدراسات والأبحاث في مجال الفكر العربي، حيث سبق لي وأن أنجزت مذكرة حول فكر المفكر المغربي" محمد عابد الجابري" في مرحلة الليسانس.

أما فيما يتعلق بالمنهج المتبع في معالجة هذا الموضوع، فهو المنهج التحليلي، كونه يتناسب مع طبيعة الموضوع، وهذا بعرض بعرض أفكار" طه عبد الرحمن" وتحليلها سواء ما تعلق منها بنقد الحاثة الغربية أو ماتعلق بمشروعه الحداثي، إضافة إلى ذلك استندت إلى المنهج التاريخي، حين تتبعت المسار التاريخي للحداثة الغربية.

وبناء على أن لكل بحث منهجية أو خطة يسير وفقها، فقد عمدت إلى تقسيم هذا البحث إلى: مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

مقدمة: وهي بمثابة الإطار العام الذي ترتسم فيه ملامح الموضوع، وتحديد الإشكالية المحورية التي لا يمكن فهمها إلا في سياقها الفكري والتاريخي.

يأتي الفصل الأول الذي كان بمثابة تحديدات مفاهيمية، حيث تم ضبط مفهوم الحداثة من الناحية اللغوية والاصطلاحية، ثم بيان سياقها التاريخي،وإبراز المقومات الفلسفية للحداثة الغربية. أما الفصل الثاني، فتم التطرق فيه إلى المساءلة النقدية للحداثة الغربية من منظور"طه عبد الرحمن"، ومن خلاله تم بيان محدودية العقلانية الغربية المجردة، والانتقال إلى العقلانية المسددة وآفاتها، وصولا إلى العقلانية المؤيدة وكمالاتها، ثم تم التدرج إلى بيان الظلم القولي في الحداثة الغربية بتقديمها للقول والنظر على الفعل والعمل، كما تم تتبع التأزم المعرفي للفكر الغربي الحديث من خلال فصله بين العلم والأخلاق من جهة، والعقل والغيب من جهة أخرى، وانتهاء بالكشف عن التسلط التقني الذي أدت إليه الحداثة الغربية.

أما في الفصل الثالث, فقد تم التطرق إلى أسس المشروع الحداثي الإسلامي عند" طه عبد الرحمن" , هذا المشروع القائم على ضرورة التمييز بين" روح الحداثة" و"واقع الحداثة"،إضافة إلى اعتبار الحداثة تطبيقا داخليا إبداعيا، لا تطبيقا خارجيا إتباعيا، وبيان ما للقراءة التجديدية للتراث من أهمية بالغة للنهوض به وحسن استثماره.

وخلص البحث في النهاية إلى خاتمة حملت أهم نتائج البحث.

لإنجاز هذا البحث استعنت ببعض المصادر التي تناولت الموضوع بصورة مباشرة أو غير مباشرة, فوظفت مؤلفات"طه عبد الرحمن" خاصة: سؤال الأخلاق، روح الحداثة تجديد المنهج في تقويم التراث...كما استعنت بمراجع كانت بمثابة دراسات حول المشروع الفكري ل"طه عبد الرحمن"، ومن أبرزها: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة لعبد السلام بوزبرة طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري لإبراهيم مشروح، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي لعبد الرزاق بلعقروز...

وككل بحث علمي،هناك صعوبات تعترض مسار الباحث، والصعوبة الأساسية في هذا البحث تتجلى في كون أن" طه عبد الرحمن" يمتلك جهازا مفاهيميا أصيلا في مجال اللغة، إذ له مفاهيم مولدة ومنحوتة نحتا في قاموسه الفلسفي لا يشاركه فيها غيره، شكل لنا ذلك صعوبات في فهمها، إذ كثيرا ما يتطلب الأمر أن نقرأ عن"طه عبد الرحمن" , قبل القراءة له مباشرة.

وقد حاولت رغم هذه الصعوبة، إنجاز هذا البحث في أحسن وجه، ولا أدعي أنني استوفيت جميع جوانبه، فهو مايزال مجالا خصبا ومفتوحا للباحثين والدارسين. والله من وراء القصد

الفصل الأول

الحداثة: مفهومها، سياقها التاريخي، ومقوماتها الفلسفية

مدخل

المبحث الأول: مفهوم الحداثة

1/ التحديد اللغوي

2/ التحديد الاصطلاحي

المبحث الثاني: السياق التاريخي للحداثة الغربية

المبحث الثالث: المقومات الفلسفية للحداثة الغربية

1/ العقلانية.

2/ الذاتية.

3/ الحرية

استنتاج

مدخل:

إذا كان مفهوم "الحداثة" قد تشكل في سياقات مرتبطة بالمجتمعات الغربية، التي حاولت الخروج من ظلامية القرون الوسطى إلى نورانية العصر الحديث، فإن هذا المفهوم قد حُمّل دلالات متعددة، وأعطي معان مختلفة باختلاف المقاربات الفلسفية والمذاهب والرؤى الفكرية، إضافة إلى هذا، فإن ظهور هذا المفهوم كان نتيجة حتمية للأوضاع التاريخية والاجتماعية والدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية التي مرت بها وعاشتها المجتمعات الغربية، فكان لهذه الأوضاع المختلفة دورا فعالا في نشأتها.

ومع ظهور الحداثة الغربية، جاءت حاملة لقيم وأفكار ومبادئ، كان يرى فيها روّداها ومنظروها أنها بمثابة أسس رئيسية لإحداث التغيير المطلوب وإقامة المجتمع الحداثي المنشود.

من خلال كل هذا نتساءل: ما مفهوم الحداثة؟، وكيف نشأت الحداثة الغربية؟، وما هي مقوماتها الفلسفية التي ارتكزت عليها في نشأتها؟.

المبحث الأول: مفهوم الحداثة

1/ التحديد اللغوي:

لو تتبعنا الدلالة المعجمية لكلمة "الحداثة" في اللغة العربية، فإننا نجد أنها مشتقة من الفعل حَدَثَ، فنقول "حدَث الشيء يحدُث حُدوثا وحداثة، وأحدثه هو، فهو مُحدث وحديث وحدث أمر، أي: وقع"[1].

كما يحمل لفظ "الحديث" معنى البداية أو الابتداء، يقال "حداثة الأمر أي ابتداؤه وإنسان حديث السن، أي أنه في أول عمره"[2].

والحديث نقيض القديم، وهو ليس خيرا كله، كما أن القديم ليس شرا كله، وخير سبيل للجمع بين محاسن الحديث والقديم، هو أن يتصف الحديث بالأصالة والعراقة، والقوة والابتكار، وأن يتخلى أصحاب القديم عن كل ما لا يساير روح العصر[3].

أما في الثقافة الإسلامية، فإن لفظ "الحديث" يأخذ معنى خاصا فمحدثات الأمور، هي كل ما ابتدعه أهل الأهواء على غير ما كان عليه السلف الصالح، أي كل ما لم يكن معروفا في كتاب ولا سنة ولا إجماع[4].

أما في اللغة الفرنسية فلفظة حداثة (modernité) مشتقة من الجذر (mode). وهي الصفة أو الشكل[5].

---

[1]– ابن منظور، لسان العرب، مج2، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1955، ص 131.

[2]– المرجع نفسه، ص 132.

[3]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص ص 454–455.

[4]– المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط (قاموس مطول للغة العربية)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ص 79.

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

وكلمة حديث (modèrne) لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية، ويأخذ معنيين: ضمني: مفاده الانفتاح والحرية الفكرية، وعامي: حب التغيير لأجل التغيير[6].

و "الحديث" يتعارض مع "الوسيط"، فالتاريخ الحديث هو تاريخ الوقائع التي تلي سقوط القسطنطينية سنة 1453م، والفلسفة الحديثة هي فلسفة القرن السادس عشر والقرون التوالي[7].

من خلال التحديد اللغوي لمصطلح الحداثة يتضح أن المفهوم يحمل معنى الحديث والجديد ضد القديم، ثم تطور معناه ليدل فيما بعد على حقبة تاريخية متميزة عما سبقها.

2/ التحديد الإصطلاحي:

شغل مفهوم الحداثة –ولا يزال– مساحات واسعة في خطابات الفكر الإنساني وأعطيت له دلالات ومعان مختلفة، إلا أن هذا المفهوم يمتاز بالزئبقية ولا ينصاع للاختزال، ويرفض كل تعيين، لأنه يشير إلى صيرورة، ويدل على تحول دائم، لذلك من الصعب تطويق معنى الحداثة، وضبط كل مكوناتها، وإنما يمكن تلمس ورصد بعض سماتها ومعالمها.

إن لفظة حداثة "modernité" لم تبرز للتداول إلا في سنة 1823م، إذ كانت تطلق ببساطة على كل ما هو حديث، وهي بذلك تتعارض مع كل ما يمتد بصلة إلى الماضي لأن الماضي تعبير عن كل ما هو قديم[8].

---

[6]– أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، تر، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 2001، ص822.

[7]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[8]– Barbier Maurice, la modernité politique, presses universitaires de France, 2000, p 01.

ويرى "جان بودريار"* (Jean Baudrillar)بأن الحداثة ليست مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا، ولا مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي[9].

ويوضح "شارل بودلير"** (Charles Baudelaire) في مقالته:"رسام الحياة الحديثة" (الصادرة عام 1863م) مفهوم الحداثة، فيقول: "إن الحداثة هي المؤقت وسريع الزوال والجائز، هي نصف الفن، بينما الأبدي والثابت هو النص الآخر"[10]. إن هذا التوصيف للحداثة مرتبط بمجال الأدب والفن، إذ يظهر أن تاريخ الحداثة كحركة جمالية، يحمل مضامين متناقضة تجمع بين الثابت والمتغير، وبين الدائم والمؤقت.

كما يمكن النظر إلى الحداثة على أنها "ظهور لملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتفتح"[11].

إذن، فالحداثة مرتبطة بمجموع التشكيلات الفكرية والسلوكية والمعرفية ودعاماتها المؤسسية التي أدت إلى ظهور المجتمع العصري.

والحداثة كونيا، هي ظهور المجتمع البورجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية[12].

---

* – فيلسوف فرنسي، وعالم اجتماع ثقافي (1929–2007)، غالبا ما تربط أعماله بفلسفة ما بعد الحداثة، وتحديدا ما بعد البنيوية.

[9] – عبد العزيز بو الشعير، أزمة الحداثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التفويض إلى البناء، مجلة إسلامية المعرفة ع76، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014، ص49.

** – شاعر وناقد فني فرنسي (1821–1876)، اشتهر بديوان "أزهار الشر".

[10] – نقلا عن: ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، تر، محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص27.

[11] – محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 123.

[12] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويمكن اعتبار الحداثة على أنها منظومة من الممارسات والأفعال والأفكار التي وظفتها المجتمعات الأوروبية لتتجاوز بها تناقضات العصور الوسطى، ومن خلالها بدأ الكيان الأروبي، يظهر مؤثرا في العالم[13]، أي أن الحداثة مرتبطة بظروف تاريخية عرفتها مجتمعات البيئة الغربية، وسمحت لها بالإنتقال من وضع إلى وضع آخر.

ويؤكد "آلان تورين" أن الحداثة ليست مجرد تغيير أو تتابع أحداث، إنها انتشار لمنتجات النشاط العقلي، العلمية، التكنولوجية، الإدارية، لتحقيق مشروع مجتمعي أساسه الحرية الفردية، إذ يقول: "فالحداثة في شكلها الأكثر طموحا، هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله، وأنه من الضروري وجود توافق بين منتوجات العلم والتكنولوجيا، والإدارة وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة، وأيضا إرادة التحرر من كل الإكراهات"[14].

ويعتبر "يورغنهابرماس" الحداثة بأنها لحظة الصيرورة التي تنتج من علاقة الحديث بالقديم، وتسعى إلى عقلنته وأنسنته، لذلك هي تبقى مشروع يحاول إنجاز ذاته بتكرار[15]، أي أن الحداثة في تحول مستمر وفي علاقة سجالية بين الحديث والقديم، وهي مشروع لم يكتمل بعد.

هكذا يتضح من كل ما سبق أن الحداثة حركة فكرية حديثة وشاملة كرؤية جديدة للعالم، جعلت من العقل السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة، وتكريس الإنسان كهدف نهائي للتحرر والتقدم في مختلف المجالات.

---

[13]– عيد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات (منظور نقدي)، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 1997، ص15.

[14] –Alaintourine, critique de la modernité, édition, Fayad, 1992, p10.

[15]– علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماسأنموذجا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص86.

المبحث الثاني: الجذور التاريخية للحداثة

إن مفهوم الحداثة سواء أكان حركة أم عملية أم ظاهرة تاريخية، ارتبط في الأصل بالمناخ الغربي، فلقد ولدت الحداثة ونمت داخل التراث الأروبي، وارتبط ظهورها بوضع تاريخي معين، يمثل الأصل الذي لا غنى عنه لأي باحث عن الرجوع إليه لتقصي سياق الحداثة[16].

بمعنى أن مفهوم الحداثة، وأصلها التاريخي، وسياقها الحضاري، وشكلها الاجتماعي والسياسي كلها تثبت بأنها مذهب غربي، ميلادا وتكوينا، خضعت لمقولتي الزمان والمكان ووقعت تحت تأثيرهما.

فالحداثة إنتاج غربي، ومن الصعب مناقشة هذا المفهوم دون الرجوع إلى التربة الغربية[17].

إذن، فالمشروع الحداثي بكل تجلياته الفكرية والسياسية والاقتصادية ... لم يأت فجأة بل هو نتاج إرث حضاري وفكري، ووضع تاريخي مرت به أوروبا عبر العصور.

لقد عرفت أروبا في القرون الوسطى سيطرة الكنيسة على جميع مناحي الحياة، فما كان من الإنسان الغربي أن ينهض من سباته العميق الذي دام قرونا ويبصر الحقيقة، ويحطم أغلال التسلط والسيطرة، ويعلن إنسانيته من خلال السعي إلى المعرفة، وبث روح الحرية في النفوس[18].

---

[16]– عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص ص33–34.

[17]– عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية، في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، (محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014، ص23.

[18]– جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصيف نصار، بين القومية والكونية مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص 94.

ولقد امتد لهيب التحرر إلى محاولة تصحيح الوضع الديني بميلاد حركة الإصلاح الديني التي كان مهدها ألمانيا، ثم ذاعت في أروبا كلها فيما بعد، وانتهت إلى الثورة على الكنيسة والقضاء على مختلف ممارساتها التسلطية[19]،بهذه الإصلاحات أصبحت العلاقة بين الإنسان والله مباشرة، دون تدخل واسطة الراهب أو القديس، وبذلك فقدت السلطة الدينية تأثيرها وهيبتها ونفوذها.

ومنذ عصر النهضة أصبحت الحداثة واقعا مغايرا للعصر الوسيط، وموقفا جديدا في مختلف مناحي الحياة والمجتمع[20]. وما زاد من بزوغ نور النهضة والعلم والعقل والحرية هي نشأة العلم الطبيعي انطلاقا من الثورة العلمية التي أحدثتها اكتشافات "كوبرنيك" و "كبلر" و"غاليلي"[21].

لقد أثرت هذه الإسهامات العلمية في توجيه العقل نحو أن يكون هو الفاعل الحقيقي إضافة إلى ظهور النزعة الإنسانية التي مجدت قيم الفرد وأعلت من حرية الإنسان.

كما ساهم عصر التنوير في بلورة قيم الحداثة، وخاصة الإيمان بالعقل والعلم، وقيم النقد والتقدم والحرية.

إضافة إلى كل هذا، فإن هناك من يربط جذور الحداثة وإرهاصاتها ببعض الأحداث التاريخية الكبرى، كاكتشاف العالم الجديد من طرف "كريستوف كولمبس" عام 1492م

---

[19]– جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصيف نصار، بين القومية والكونية ، ص95.

[20]– الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية –دراسة نقدية–، الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص44.

[21]– جلول مقرة، فلسفة التواصل في الفكر العربي، طه عبد الرحمن وناصيف نصار، ص 94.

وسقوط بيزنطة عام 1453م، واكتشاف الطباعة مع "غوتنبيرغ" عام 1440م، والنهضة الفنية والأدبية في إيطاليا والثورة الصناعية في إنكلترا، والثورة الفرنسية[22].

إن هذه الإسهامات وغيرها أدت إلى تبلور العقل الغربي الحداثي، خاصة مع ظهور "رينيه ديكارت" الذي أرسى البراعم الأولى للحداثة، لتواصل مسيرتها بعد ذلك مع "كانط" و "هيجل" وغيرهما.

من خلال تتبع السياق التاريخي الذي نشأت فيه الحداثة يتبين أنها حملت روحا غربية خالصة في ميلادها، ونشأتها ومسار تطورها، يقول "نصر حامد أبو زيد": "إن الحداثة (...) نتجت على صعيد المواجهة العنيفة بين المعرفة الكنسية التقليدية وثورة العقل التنويري، وقد استمرت تلك المواجهة لقرون (...) حتى أخذت أفكار الحداثة والتنوير في أخذ موضعها في بنية التفكير والحضارة الغربية"[23].

[22]– عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص ص35–36.

[23]–نصر حامد أبو زيد، أسئلة التجديد والإصلاح الديني، التنوير والتحديث، حمدي للطباعة والنشر، السليمانية، 2006 ص09.

المبحث الثالث: المقومات الفلسفية للحداثة الغربية

إذا كانت الحداثة في مدلولها السوسيو–تاريخي تمثل مرحلة فارقة في تاريخ المجتمعات الغربية خاصة، والإنسانية عامة، فإنها تشير أيضا إلى مجموع الأفكار والقيم التي استحدثت في تلك الحقبة.

إن ما أنتجه العقل الغربي الحديث من أفكار، وما قدمه من قيم على كثرتها تجتمع في ثلاث مبادئ أساسية– يكاد يجمع الحداثيون– على أنها أساس الحداثة، والمبادئ الحاكمة لتصور الإنسان الحديث، وعلاقته بالوجود، والمعرفة والقيم، فالحداثة إذن تأسست على مبادئ ومقومات أساسية، كانت هي المبدأ والغاية في آن واحد، وتتمثل في: العقلانية والذاتية والحرية.

1– **العقلانية:** لقد استحال العقل إلى مرجعية أساسية في المشروع الحداثي الغربي فأصبحت الحداثة والعقلانية صنوان لا ينفصلان، وبات البحث في الحداثة يستوجب البحث في العقلانية، كما أن البحث في العقلانية يشير مباشرة إلى الحداثة، وهكذا "ترتبط فكرة الحداثة إذن ارتباطا وثيقا بالعقلنة، التخلي عن إحداها يعني رفض الأخرى"[24].

لقد بثّ الإنسان الحديث أحكام العقل وأنشطته في مجالات الحياة المتنوعة، وجرى الارتكاز على العقل لا في المعرفة فحسب، بل في الدوائر والنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية والدينية والتكنولوجية .... وهذا هو ملمح التعقيل (l'intellectualisation) بما هو مبدأ وغاية في الآن نفسه[25].

[24]– آلان تورين، نقد الحداثة، تر، أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1997، ص30.

[25]– عبد الرزاق بلعقروز، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي: نحو حداثة إسلامية متصلة، مجلة إسلامية المعرفة، ع 76، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014، ص 14.

فبالعقل كخاصية جوهرية في الإنسان –كما قال "ديكارت"– ، وبإعلان"ليبنتز" أن "لكل شيء سبب معقول"[26] بدا، ولكأن الإنسان الحديث تملك زمام أموره، والأشياء المحيطة به فاستحال إلى ذات عاقلة في عالم معقول، وأصبح كل شيء مفحوصا ومفهوما، بل محكوما من طرف العقل، وزالت المناطق المحرمة التي سلم بها الإنسان دون بحث وتمحيص.

هكذا اهتمت الحداثة بالعقل، وعززت دوره، وأعادت الاعتبار له بعد أن كان دوره مغيبا ومهملا في العصور الوسطى.

"ها هو الإنسان الحديث ينظر، يتأمل، ينفذ، ويبسط سلطته، ويستبد ويحدد، لكونه ذاتا عاقلة"[27]، بعد أن ترك العالم عرضة للصدفة والهوى والخرافة والأسطورة، والتفسيرات الدينية كما كان الأمر في العصور الوسطى.

هكذا تحول العقل من مصدر محدود إلى نزعة فاعلة، تتجاوز القداسة وتلغي مصادرها، كما تستبعد التوجيه الديني، ونتج عن ذلك كما يقول "آلان تورين" : "إقصاء الحداثة كل نزعة غائية، فالدنيوية وزوال السحر (...) يعبران عن قطيعة ضرورية مع غائية الروح الدينية التي تنادي دائما بغاية التاريخ، وتكون تحقيقا كاملا للمشروع الإلهي (....)"[28].

ولم يتوقف دور العقل عند هذا الحد فحسب، بل أصبح له وظيفة توسيعية تتم بمقتضياته عقلنة فضاءات الحياة برمتها، ودوائر الثقافة بمحدداتها جميعا، بداية من عقلنة العلم، وعقلنة التنظيرات الاجتماعية والسياسية وعقلنة التاريخ والدين.

---

[26]– محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص13.

[27]– عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 43.

[28]– آلان تورين، نقد الحادثة، تر، عبد السلام الطويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ص 15–16.

ويمكن تحديد تجليات ومظاهر هذه العقلنة في هذه المجالات كما يلي:

1-1 **عقلنة العلم:** وذلك بإقامة قطيعة بين العلم والتصورات الميتافيزيقية، وتخليصه من هيمنة الإيديولوجيا الدينية، وإقامة معرفة عمادها العقل البرهاني، وأساسها الملاحظة والتجريب، والصياغة الرياضية[29].

1-2 **عقلنة التنظيرات الاجتماعية والسياسية:** لقد امتدت العقلنة إلى أسس التنظيم الاجتماعي والسياسي، وذلك بإزاحة الأسس الدينية التي كانت دعامة للحياة الاجتماعية والسياسية.

"ويستتبع هذا المنظور تحويل المقولات الدينية وعلمنتها، حيث يكون محدد المجتمع الأساسي هو المنفعة، والإنسان ليس سوى مواطن، والرحمة المسيحية تستحيل تضامنا (...)، ويحلّ رجال المحاكم والإداريون محل المبشرين ودعاة المجتمع الديني"[30].

أما فيما يرتبط بعقلنة التنظيمات السياسية، فتظهر من خلال إرساء دعائم القانون الوضعي، وتقويض نظرية التفويض الإلهي، والفصل بين الدين والسياسة وإحلال الديمقراطية، "وهي ديمقراطية تتوقف على نسيج من المؤسسات والقواعد والإجراءات التي يتم تركيزها بسعي من الدولة وتحت سلطتها"[31].

1-3 **عقلنة التاريخ:** لقد حل التفسير العقلي للتاريخ، محل التفسيرات الغائية للحركة التاريخية، والإرادة الإلهية خلف حركة التاريخ، ومن ثم فقد تم تجاوز الصيغة الدينية في تفسير التاريخ[32].

---

[29]- عبد السلام، بوزبرة، طه عبد الرحمن و نقد الحداثة، ص 45.

[30]- عبد الرزاق بلعقروز، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي، ص 20.

[31]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[32]- عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 46.

ولنا في التفسير الهيجلي أصدق نموذج على هذه العقلنة.

4-1 **عقلنة الدين:** إن عقلنة الدين جاءت لإعطاء معنى عقلي للنص المقدس، مختلف تماما عن المعنى التقليدي الذي فرضته الكنيسة.

هذه العقلنة تعني التدخل في جميع مستوياته بدقة لإصلاحه، والابتعاد به عن طريق التحريف والغطرسة والتسلط[33].

إن عقلنة الدين تستبعد العناصر الرمزية الغيبية التي تشكل بنى المقدس، والإحالات الأخروية التي تعد بالخلود والسعادة في عالم آخر، كما تستبعد الإيمان بالخوارق والمعجزات.

ولقد حدد "كانط" حدودا قصوى لأي اعتقاد ديني: "الحماسة والخرافة والنزعة الإشراقية، والقول بالخوارق، وهي كلها أشكال من الوهم الديني، ويقابلها العقل ضد الخرافة والنقد ضد الحماسة، والحرية ضد الاستبداد الديني"[34].

هكذا يتضح مما سبق أن العقلانية هي روح الحداثة، إذ تغلغل العقل، وبث أحكامه في كل مناحي الحياة.

2- **الذاتية:**ترتبط "الحداثة بمبدأ الذاتية، وهذا المفهوم متعدد الدلالات، فهو يشكل ما يسمى بالنزعة الإنسانية، ومن ثم فهو يعني مركزية ومرجعية الذات الإنسانية وفاعليتها، وحريتها، وشفافيتها، وعقلانيتها"[35].

---

[33]- فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص 31.

[34]- أم الزين بنشيخةالمسيكني، كانط راهنا، أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص56.

[35]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2007، ص 18.

هكذا قامت الحداثة على أساس تبجيل الذات الإنسانية وتحريرها من كل قيد، بل أصبحت هي المركز الذي تدور حوله الأشياء، حيث بعثت الذات الفردية من جديد بعد أن ظلت طوال عهود نكرة.

إن الحديث عن الذاتية يقتضي حتما الحديث عن الأنا المضاد لـ "نحن"، فالتخلص من الضمير الجمعي كان ضروريا لتحقيق الذات، ولهذا لم يعد ما يطرحه القس أو تقره الجماعة أو تفرضه التقاليد أمرا ملزما للذات الواعية[36].

لقد استعاد الفرد ثقته في فكره، وقدرة عقله، وفعالية فعله، فانبرى مطالبا بحقه ومنافحا عن ملكه، ومتحملا عبء مسؤوليته لوحده بعد أن كان الإنسان يوصف مخلوقا لله لا ميزة له عن باقي المخلوقات إلا "تبعا لدرجة مشاركته في المثل واقترابه من الحقائق المطلقة"[37].

لقد أصبحت الذات الإنسانية مركزا مرجعيا للنظر والعمل، لا آلهة ولا شرائع، لا جماعات، ولا مؤسسات دين ولا رجاله، تملي عليه ما يجب أو تحرمه مما يرغب، أو توجهه نحو ما يفكر.

أصبح تبرير وجود الذات بالتفكير لا غير، وهذا ما أسسه "ديكارت" حين قال: "أنا أفكر إذن أنا موجود" كأساس للحقيقة واليقين وكقيمة مطلقة، "فالكوجيتو هو الحقيقة الأولى وهو أساس كل الحقائق واليقينات حول الله والعالم"[38].

---

[36]– بلخير أرفيس، الحداثة وجدل الذات والهوية بين الفكر والأدب، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مج08، العدد05، المركز الجامعي تمنراست، الجزائر، 2019، ص 256.

[37]– محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 12.

[38]– محمد سبيلا، مدارات الحداثة، ص 103.

ولهذا فإن وعي الإنسان بذاته، وإدراكه نفسه أصبح المنطلق في تحديد ما يجب أن نعتبره موجودا حقا، وانطلاقا من الوعي وحده يستطيع المرء أن يقوم بمعرفة ظواهر هذا العالم.

"وإذا كان الإنسان مع "ديكارت" هو سيّد نفسه الذي يسعى إلى أن يكون «سيد الطبيعة ومالكها»، فإن الإنسان مع "كانط" هو سيّد معرفته، وسيد سلوكه (...)، و "هيجل" لا يقل عن سابقيه في المصادرة على عقلانية وحرية وإرادة الإنسان"[39].

هكذا تبنت الحداثة فكرة أن الإنسان يتصف بالتميز، والقدرة الخلاقة، والحرية اللامحدودة، والإرادة الفعالة والصارمة، وبالتلازم بين مركزية الذات ووحدة العقل أصبحت السيادة على العالم أمرا مشروعا بعد أن تمت السيادة على الذات ، ومن ثم تم هدم جميع القيود، وفك كل الأغلال، لتغوص الذات في جميع الميادين، وشتى المجالات للبحث في جميع الظواهر.

وبذلك، فإن "ثمرة انتصار الحداثة هي تحرير الروح، واستقلال الذات البشرية، وتقابل الإنسان مع نفسه كذات واعية، سيدة، مريدة وفعالة "[40].

3- **الحرية:** تعتبر الحرية مقوما أساسيا للحداثة الغربية، فلقد خاضت البيئة الأوروبية مخاضا عسيرا في سبيل تحقيق حداثتها، وأهم ما انتزعته في هذا السياق هو حريتها. ولقد ظل مفهوم الحرية يتطور ويتوسع حتى أصبحت الحرية هي المعجزة التي تشهد على الدخول في المجتمع الحداثي.

---

[39]- محمد سبيلا، مدارات الحداثة ص 103-104.

[40]- علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص214.

"تعد الحرية أساس الذات، ودعامة العقل لتحقيق وجود الإنسان، وإثبات ذاته، فلا فكر دون عقل، ولا فكر دون حرية، ولهذا فمدار الأمور كلها قائم على مبدأ الحرية"[41].

ولقد سعى رواد الحداثة وفلاسفتها إلى تحقيق مبدأ الحرية، بداية بـ "ديكارت" الذي ربط جوهر الفكر بالإرادة، وجعل من كل كائن مريدا، ليجعل بعد ذلك "كانط" من الإنسان كائنا حرّا بامتياز، وجعل من الحرية مقدرة الإنسان على التشريع لنفسه بعقله، وذلك من دون سند خارجي[42].

لقد تعلق الإنسان الحديث بالحرية، فعدّها أسمى قيمة، ومنتهى تطلعاته، فسعى بجرأته إلى إعمال عقله، وتجاوز قصوره، وهدم كل ما من شأنه أن يقف عقبة أمام إنفاذ إرادته، أَوَ لم تكن الأنوار دعوة لاستخدام الفكر في جرأة وحرية؟، يقول "كانط" : "كن جريئا في استعمال عقلك أنت!"[43].

وهكذا لم يعد مفهوم الحرية مفهوما نظريا بل أصبح ذا بعد تطبيقي عملي، وأصبح الوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر المجرد، وأنزلت الحرية من برج الاستعلاء الميتافيزيقي، لترتبط بالواقع والممارسة، وتصبح لصيقة بالمؤسسات والتنظيمات الاجتماعية "وهكذا تتألف حضارة الحرية من ثقافة الحرية، ومن مؤسسات الحرية، وتتطور على الدوام من جيل إلى جيل"[44].

---

[41]– بلخير أرفيس، الحداثة وجدل الذات والهوية بين الفكر والأدب، ص 257.

[42]– محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص26.

[43]– إيمانويل كانط، ثلاث نصوص، تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير، تر، محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2005، ص85.

[44]– ناصيف نصار، باب الحرية، إنبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003 ص81.

ولعل أبرز مظهر تجلت فيه الحرية في العصر الحديث هو العمل السياسي من خلال دمقرطة الحياة السياسية، "إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية والسياسية الحداثية المؤطرة لهذا العمل"[45].

إذن فالديمقراطية كنظام سياسي مرتبط بالحرية، من خلال السعي إلى تحقيق الحريات السياسية، من خلال مبادئ: التداول على السلطة، التعددية الحزبية، حرية الرأي، والمعتقد احترام حقوق الإنسان ...

ولم يتوقف أساس الحرية عند حدود التأثير في المشهد السياسي، بل امتد إلى المشهد الاقتصادي عبر الليبيرالية كمذهب، والذي نجد فيه تجذر مفهوم الحرية، "ويكفي أن الليبيرالية اشتقت من كلمة حرية liberté، فالليبيرالية تولي الحرية المرتبة الرئيسية الرائدة في اهتمامها كونها مبدأ وقاعدة تمكن الأفراد من تحقيق كمالهم وذاتيتهم، وبلوغ سعادتهم الفردية والجماعية"[46].

هكذا تجلت الحرية بأوسع معانيها في الاقتصاد الرأسمالي من خلال الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، وعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وفتح المجال للمنافسة الحرة، كما تفسح الرأسمالية المجال لكل فرد بكل حرية في استغلال ملكيته، وتنمية ثروته، فتصبح السوق، وحركات الأثمان كآلية تنسيق في الاقتصاد، ذات أداء تلقائي، والرأسمالي يتخذ القرارات المتعلقة بما ينتجه، والكمية التي ينتجها، وبعدد العمال اللازم استخدامهم[47].

بعد تحليلنا للمقومات الفلسفية التي تقوم عليها الحداثة الغربية تبين أنه أصبح كل من العقل والذات والحرية أضلاع مثلث التحديث، والرحى التي تدور حولها جميع مناحي الحياة.

---

[45]– كمال عبد اللطيف، الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية، سؤال المرجعية وأسئلة المجال، مجلة فكر ونقد، ع48 الرباط، المغرب، أفريل 2002، ص10.

[46]– عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص54.

[47]– محمد حامد دويدار، مجدي محمود شهاب، الاقتصاد السياسي، الدار الجامعية، بيروت، لبنان، 1999، ص 184.

لقد سعى الفكر الحداثي الغربي إلى "إيجاد حياة عاقلة تنتفي فيها صفوف الاعتباط والعبث والفوضى التي سادت العهد القديم، والتوق إلى حياة حرة، تسمح للذات العاقلة بأن تكون حرة في علمها وعملها (...)، والسعي إلى حياة متفردة تقتدر فيها الذات على قول ما لم تجرأ على قوله طوال أزمنة قديمة"[48].

وهكذا عكست هذه المقومات ملامح واقع المشروع الحداثي الغربي، فكانت الحداثة الغربية حداثة حرية حملت لواء الحرية والاختيار، عبر تحطيم وتدمير القديم، كما أعلت من شأن الفرد، فهي إذن حداثة الفردنة، وبضربها قدسية الدين عبر الثورة على الكنيسة، وفصله عن الدولة فتلك حداثة الدنيوة، "وبتوجيه الفكر نحو الطبيعة واستخدام العقل العلمي الأداتي(...)، والفعالية الاقتصادية والعلمية، فهو عنوان لحداثة العقلنة"[49].

[48]– عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص56.

[49]– جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصيف نصار، ص98.

استنتاج:

يمكن تحديد النتائج التي وصلنا إليها من خلال ما قمنا بعرضه في الفصل الأول كالآتي:

- المفهوم اللغوي لمصطلح الحداثة تحدد استعماله للدلالة على صفة الحديث والجديد عكس القديم.
- تعدد الرؤى واختلافها حول مفهوم الحداثة من الناحية الاصطلاحية، إلا أن النظر إلى المفهوم من الناحية السوسيو-تاريخية يحمل بعدا زمانيا، يكشف عن حقبة عاشتها المجتمعات الغربية، محددة في العصر الحديث.
- تتبع الجذور التاريخية للحداثة، يكشف أنها مشروع غربي في موطنه ونشأته، إذ ارتبط ظهورها بوضع تاريخي خاص عرفته البيئة الغربية، بداية بتراكمات العصور الوسطى، وسعيا إلى تجاوزها في عصر النهضة والأنوار، وصولا إلى العصر الحديث.
- الحداثة كخطاب فلسفي تأسس على مقومات أساسية هي: العقلانية والذاتية والحرية.

الفصل الثاني: المساءلة النقدية للحداثة الغربية عند "طه عبد الرحمن"

مدخل

المبحث الأول: نقائص العقلانية في الحداثة الغربية، وسبل مواجهتها

1/ العقلانية المجردة وحدودها

2/ سبل مواجهتها

أ- العقلانية المسددة، والمقاصد النافعة

ب- العقلانية المؤيدة، والوسائل الناجعة

المبحث الثاني: الظلم القولي في الحداثة الغربية

1/ آفة التضييق.

2/ آفة التجميد.

3/ آفة التنقيص.

المبحث الثالث: التأزم المعرفي في الفكر الغربي الحديث

1/ الفصل بين العلم والأخلاق، وأزمة الصدق.

2/ الفصل بين العقل والغيب، وأزمة القصد.

المبحث الرابع: التسلط التقني في الحداثة الغربية

1/ سيادة التنبؤ.

2/ سيادة التحكم.

3/ سيادة التصرف.

استنتاج

مدخل:

إذا كان المشروع الحداثي الغربي، لا يشكل طفرة في وجوده وتكوّنه باعتبار أن الحداثة الغربية ارتبطت بسياق تاريخي معين، ومناخ اجتماعي محدد، عرفته المجتمعات الغربية، إذن فهي تحمل الخصوصية الغربية.

وإذا كانت الحداثة كمشروع غربي الموطن والنشأة، فإنها اتخذت فيما بعد طابع العالمية في الأبعاد والامتداد، إذ أصبحت تكتسح كل ما في طريقها، بالنظر إلى ما تمارسه من إغواء وإغراء بفضل مبادئها التنويرية ومنتجاتها العلمية والتكنولوجية، جعلت المغلوب مولعا باتباع الغالب مخترقة بذلك الفضاء الوطني والقومي.

إن المجتمعات العربية الإسلامية لم تكن بمنأى عن هذه التأثيرات التي أحدثتها الحداثة الغربية، خاصة وأنها كانت تئن تحت وطأة التخلف والانحطاط، وتسعى إلى اللحاق بركب التقدم والتحضر.

انطلاقا من هذا الوضع، تباينت المواقف والقراءات والمقاربات التي قدمها المفكرون العرب للحداثة الغربية، بين من يرى بأنه لا سبيل للخروج من أزمة التأخير الحضاري إلا بانتهاج نهج الغرب المتحضر والأخذ بمنجزات حداثته، وبين من يرى بأن سبيل التقدم والتطور لا يكون بالتقليد والاتباع، إنما بالتجديد والإبداع.

ومن أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين كانت لهم إسهامات متميزة في هذا المجال هو المفكر المغربي "طه عبد الرحمن".

انطلاقا من كل هذا، نتساءل: ما هي الانتقادات التي وجهها "طه عبد الرحمن" للحداثة الغربية؟

وماهي الأدوات والوسائل المنهجية والمعرفية التي توسّل بها في ذلك؟

المبحث الأول: نقائص العقلانية في الحداثة الغربية، وسبل مواجهتها

1) العقلانية المجردة وحدودها:

كان منطلق "طه عبد الرحمن" في نقده للحداثة الغربية من أول مظهرها وهو كونها "حضارة عقل"، فهي الصفة الأبرز لها[50].

هذه الصفة، كما يقول "طه عبد الرحمن" هي "الوجه الذي شغل الناس عموما والمتفلسفين، والحداثيين خصوصا (...) إلى حد الافتتان به، هو كونها "حضارة عقل" وتجلى هذا الافتتان في رفع "الخاصة العقلية" (...) إلى أعلى مرتبة من مراتب الإدراك الإنساني"[51].

لم يقتصر التأثر بالعقلانية الغربية على أهلها فحسب، بل امتد الاشتغال والافتتان بها إلى المفكرين والمنظرين من المسلمين والعرب.

"إن كل من تولى النظر في وسائل النهوض بواقع العالم الإسلامي والعربي لم يتردد في أن يجعل العقلانية على رأس هذه الوسائل، مشيدا بفضائل وفوائد المناهج العقلية في تحصيل المطلوب من التقدم والتحضر"[52].

إلا أن "طه عبد الرحمن" يرى أن الحضارة الغربية من حيث كونها حضارة عقل هي حضارة ناقصة، وكان من المفروض على المفكرين والمنظرين المسلمين والعرب أن

---

[50]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقاومة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2011، ص48.

[51]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط5، 2013، ص59.

[52]– المصدر نفسه، ص60.

يجددواالنظر في مسألة العقلانية "حتى يتبين لهم مدى وحدود وفائها بالأهداف الإصلاحية والتغييرية التي علقت عليها واستعملت لأجلها"[53].

في هذا السياق عمل "طه عبد الرحمن" على نقد مفهوم العقل نقدا جذريا منهجيا تأصيليا قصد تجديده، فاتخذ العقل معه مفهوما مغايرا للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية الحديثة المتأثرة بدورها بنظرية العقل اليوناني[54].

لقد أكد "طه عبد الرحمن" أن الحضارة المبنية على العقل فقط، هي حضارة ناقصة لأنها تمسكت فقط بهذا العقل، ولم تعط الاعتبار لا للأخلاق ولا للدين، فاحتجبت عنها الحقيقة، حقيقة آفات العقل، وما قد يفرزه من مفاسد تضر بالإنسان في بنيته التحتية (الأخلاقية والدينية)، لذلك حمل على عاتقه مسؤولية تغيير هذه العقلانية المجردة[55].

لقد حدد "طه عبد الرحمن" ثلاثة معايير أساسية يجب أن يستوفيها كل تعريف للعقلانية، وهي معيار الفاعلية، معيار التقويم، ومعيار التكامل.

أما معيار الفاعلية، فمفاده أن "الإنسان يحقق ذاته بواسطة أفعال"[56].

وأما معيار التقويم، فمعناه أن "الإنسان لا يركن إلى ما هو كائن، بل يسعى دوما إلى أن يكون موجها بقيم معينة، تملي عليه ما يجب أن يكون"[57].

---

[53]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، ص60.

[54]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص25.

[55]– فطيمة زهرة بوشريحة، نقد الحضارة الغربية بين إدغارموران وطه عبد الرحمن، مجلة آفاق فكرية، ع1، مخبر دراسات الفكر الإسلامي في الجزائر، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، جوان 2020، ص62.

[56]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 61.

[57]– المصدر نفسه، ص 62.

وأما معيار التكامل، فمؤداه أن "الإنسان عبارة عن ذات واحدة، تجتمع فيها مظاهر القوة مع الضعف، وصفات العرفان مع صفات الوجدان، ومستويات النظر مع مستويات العمل، وقيم الجسم مع قيم الروح"[58].

وفي معرض برهنته على ما أطلق عليه النقص العقلي للحداثة الغربية يطبق "طه عبد الرحمن" هذه المعايير على تعريفين للعقلانية، كان لهما بالغ الأثر في تشكيل العقلانية الغربية، وعلى الخطاب العربي الإسلامي قديما وحديثا، وهما: التعريف الأرسطي، والتعريف الديكارتي للعقل.

إذ يعرّف "أرسطو" العقل بقوله: "قوة إلهية، أو أكثر ما فينا ألوهية له المحل الأول بين قوانا يتعقل الأمور الجميلة الإلهية، وتعقله هو السعادة القصوى"[59].

ويعرفه أيضا بقوله: "قوة النفس التي منها يحصل الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية بالفطرة والطبع، أو تحصل له المعرفة الأولى بالمقدمات التي هي مبادئ العلوم الضرورية"[60].

ويفهم من المقدمات الكلية الصادقة مبادئ العقل الفطرية كمبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع... لأنها تنظم أفعال العقل، وتنظم الانسجام المنطقي للمعرفة.

ويتبين من التعاريف السابقة أن "أرسطو" يجعل من العقل جوهرا ثابتا أو ذاتا قائمة فهو "عبارة عن جوهر قائم بالإنسان، يفارق به الحيوان، ويستعد به لقبول المعرفة"[61].

---

[58]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق،ص 62.

[59]– يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1964، ص01.

[60]– عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، مصر، ط5، 1984، ص80.

[61]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص62.

ويؤكد "طه عبد الرحمن" أننا لو عرضنا هذا التعريف على المعايير السابقة لتبين أنه لا يفي بمقتضيات معيار الفاعلية، ولا بمقتضى معيار التكامل.

إن هذا التعريف يجعل من العقل جوهرا، قائما بذاته، واعتمادا على معيار الفاعلية فإن الصواب هو أن "العقل فعل من الأفعال، وسلوك من السلوكات"[62].

إذن فالعقل فعل من الأفعال التي يقوم بها الإنسان، ولا فرق بينه وبين باقي السلوكات.

يقول "طه عبد الرحمن: "إن العقل يدخل في باقي الأفعال الإنسانية، فمثلا المبصر يبصر، وهو يعقل في بصره، والسامع يسمع، وهو يعقل في سمعه، والعامل يعمل، وهو يعقل في عمله"[63].

وما دام العقل فعل من الأفعال، فإن القلب هو الذي يختص بالفعل العقلي، فكما أن للسمع أداته الحاملة وهي الأذن، وللبصر أداته الحاملة وهي العين، فإن للعقل أداته الحاملة وهي القلب[64].

وهذا ما يظهر في قوله عز وجل: "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور"[65].

وما دام العقل فعل من أفعال القلب، والقلب دائم التحول والتقلب، فمن شأن المحمول أن يتبع العامل في تقلبه وتحوله، وهذا التقلب والتغير سماه "طه عبد الرحمن بـ "التكوثر"، إذ يقول: "التكوثر فعل عقلي، فلا "يتكوثر" إلا العقل، والمقصود بذلك أن لاعقل لا يقيم على

---

[62]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص63.

[63]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[64]– عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص98.

[65]– سورة الحج، الآية 46.

حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع"[66]، ويضيف قائلا: "لأن الأصل في العقل هو الكثرة وليس الوحدة كما يعتقد عامتهم وخاصتهم، فالتكوثر بجلب للعقل ما فيه ظهور إنسانيته وارتقاؤها في مراتب متفاوتة، حتى تشرف على أفق الكمال العقلي"[67].

واستنادا إلى معيار التكامل، فإن القول بجوهرية العقل على الطريقة اليونانية يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعاقل تشارك في ماهية الإنسان كالعمل والتجربة، مما يقتضي منطقيا جواز التسليم بجوهرية العمل، وجوهرية التجربة، وهذا يؤدي إلى القول بتعددية الذوات والوقوع في نزعة تجزيئية تقسم الوحدة التكاملية للإنسان إلى أقسام متباينة لا رباط بينها[68].

هكذا يتضح أن المفهوم الأرسطي للعقل لا يتوافق مع معياري الفاعلية والتكامل كمعيارين محددين للعقلانية.

أما التعريف الديكارتي يقرر أن العقلانية قائمة في معنى "استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولا سيما الرياضية منها"[69].

إلا أن المتمعن –حسب طه عبد الرحمن– في مقاصد هذا المنهج العقلي العلمي يتبين أنها تتصف بثلاث صفات هي: النسبية، والاسترقاقية والفوضوية إذ يقول: "النظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث (...) يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل ويطلب الاسترقاق بدل التحرير، ويطلب الفوضى بدل النظام"[70].

---

[66]– طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998 ص21.

[67]– المصدر نفسه، ص405.

[68]– الربيع لصقع، سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمن، "من نقد القول بالعقل الجوهراني إلى تأسيس القول بالتكوثر العقلاني"، مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية، ع11، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2016، ص114.

[69]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص64.

[70]– المصدر نفسه، ص66.

وتتجلى النسبية في واقع البحث في العلوم، حيث تتعدد وتتباين الحقائق فيها. وخير مثال على ذلك اشتمال المنطق على أصناف متكاثرة من القواعد والمسلمات، والأنساق والنظريات والاختلاف القائم بين الرياضيات الكلاسيكية والرياضيات المعاصرة، ونظرية المكان المطلق ونظرية النسبية في العلوم الفيزيائية، "فإن ذلك كاف للتشكيك في إمكان وجود خطاب علمي بالمعنى الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة يشترك فيها الناس جميعا، وأقصى ما نحصل عليه (...) إنما هو خطابات تقريبية (....)"[71].

وتظهر الاسترقاقية في كون أن الإنسان بعد ما اعتقد تحقيق السيادة والريادة وتسخير الكون في خدمته بواسطة العقل والعلم، وجد نفسه أسير اكتشافاته واختراعاته التي انقلبت عليه فالتقنيات أنشأت" كونا تقنيا؛ يحتوي الإنسان احتواء، ويستحوذ على إرادته (...)، بعد أن كان الإنسان يمني نفسه أيما تمن بأن يسخر هذا الكون تسخيرا أو قل بإيجاز كونا يسترقه استرقاقا"[72].

هكذا أصبحت الآلة تستبيح كل شيء في الإنسان، وتتحلل من كل الموانع الأخلاقية "وذلك لانقلاب العلاقة بين التقنية والإنسان لأن البحث العلمي يتناول الإنسان كموضوع"[73].

كما يؤدي المنهج الديكارتي إلى الفوضوية، وعدم بلوغ مقصد تنظيم العلم وتكامل نظرياته "فإن النظريات العلمية كما يكشف عنها هذا التاريخ ليس بعضها واصلا لبعض وإنما على الحقيقة بعضها قاطع عن بعض، بحيث تقوم بينها علاقات تباين وتعاند، لا علاقات تكامل وتساند"[74].

---

[71]– طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997 ص44.

[72]– المصدر نفسه، ص45.

[73]– Karl Jaspers, introduction à la philosophie, traduit de l'allemand par JeaneHersch, librairie plon, Paris, p54.

[74]–طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص ص 45-46.

إذا كانت مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث ضارة وغير نافعة، فإن الأمر يتعدى ذلك إلى عدم نجوع وسائله، إذ تتصف بـ: تكلف الموضوعية والجمود على الظاهر، واتخاذ الوسائط.

أما فيما يتعلق بتكلف الموضوعية، فإن الممارسة العقلانية العلمية تعتمد على الملاحظة المباشرة والتجربة الحسية بحجة التزام الموضوعية، وتستبعد كل المعاني الدينية والقيم الأخلاقية باعتبارها عوائق توقعنا في الذاتية "والصواب أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معاني وقيم أخرى غير دينية وغير أخلاقية"[75].

رغم أن الوسيلة "تقتضي الجمع بين طلب المعرفة العلمية، وبين التزام المعاني والقيم الروحية والأخلاقية[76].

كما أن المنهج العقلي العلمي تظهر محدوديته، في جعله لموضوعاته مجرد ظواهر قابلة للتحليل والتجريب، أي الاقتصار على ظواهر الأشياء دون حقائقها الباطنة، رغم أن الأمر "يستلزم الجمع بين ظواهر الأشياء وبواطنها"[77].

[75]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص67.

[76]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[77]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أما فيما يتعلق باتخاذ الوسائط، فإن المنهج العقلي العلمي ما دام "لا ينفك عن التوسل بالوسائط المادية في كل شيء، فقد امتنع عليه إدراك ما لا يتأتى بطريق هذه الوسائط كالمعاني الروحية"[78].

على هذا الأساس، يطلق "طه عبد الرحمن" على العقلانية الغربية في شقيها "الأرسطي والديكارتي" تسمية العقلانية المجردة، وهي "مرتبة دنيا في العقلانية"[79]، وهي "العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، وبالأولى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها، ولا نستغرب إذ ذاك أن ينقلب بالضرر على الإنسان"[80].

إن أهم ما يميز العقلانية المجردة فصلها النظر عن العمل، والعقل عن القيم الأخلاقية والدينية، وقيامها على مبدأ التفريغ "يقضي مبدأ التفريغ بفصل قوى الإدراك لدى الإنسان عن مصدرها الأصلي الذي هو الروح أو القلب باعتباره محلا للروح"[81].

من هذا المنطلق، يكتسي تجديد العقلانية مشروعيته، فكيف السبيل إلى تجاوز هذا العقل المعرض للضرر في المقاصد، والقصور في الوسائل؟

---

[78]–طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص68.

[79]– المصدر نفسه، الصحفة نفسها.

[80]– المصدر نفسه، الصحفة نفسها.

[81]– طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط2، 2016، ص48.

2/ سبل مواجهتها:

أ/ العقلانية المسددة، والمقاصد النافعة:

يذهب "طه عبد الرحمن" إلى التأكيد على أن السبيل لتجاوز حدود ونقائص العقل المجرد هو السعي إلى إكمال أو تكميل هذا العقل، بالارتقاء إلى مرتبة أعلى من العقلانية، أسماها العقلانية المسددة.

إن العقل المسدد قائم على الربط بين العقل والعمل الشرعي. يقول "طه عبد الرحمن": "إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"[82].

ويتبين من خلال هذا التعريف أن العقلانية المسددة هي تلك العقلانية الموصولة بالقيم الأخلاقية المستمدة من العمل الشرعي، أي ربط العقل بالعمل وفق ضوابط الشرع.

وهنا تظهر فلسفة "طه عبد الرحمن" جلية في قولها "بوجوب تقدير اعتبار العمل"[83] لأنه "بفضل العمل تأخذ آفاق العقل المجرد في الانفتاح والتوسع والعمق (...)، كما أنه يقع بالعمل "تلقيح" أو "إخصاب" العمليات العقلية"[84].

ويؤكد "طه عبد الرحمن" بأنه مادام قد تقرر بأن العمل هو سبيل تجاوز نقائص وحدود العمل المجرد، فالعمل هو المسدد له، فإن أنفع الأعمال التي تحقق هذه الغاية هي العمل

---

[82]– طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص58.

[83]– عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2017، ص 21.

[84]– طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص53.

الشرعي، إذ يقول: "وعلى هذا، فالعمل الشرعي هو أنفع الأعمال في جلاء الحدود وأنجع الوسائل في رفع القيود"[85].

تتصف العقلانية المسددة بالعمل تحقيقا للمقاصد النافعة، فمن المحال استقلال العقل عن مقاصد الشرع الدنيوية والآخروية، حيث يقول الشاطبي: "العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي، فالابتداع مضاد لهذا الأصل، لأنه ليس له مستند شرعي بالفرض فلا يبقى ما ادعوه من العقل"[86].

أي أن الوحي الإلهي نزل أصلا لكي يمد المؤمن بهذا اليقين المفقود عند غيره، فهو الذي يحدد له المقاصد والقيم التي يكون نفعها يقينا ويسعى جاهدا إلى تحقيقها.

هكذا يتبين أن العمل المسدد هو العقل المجرد، وقد دخله العمل الشرعي لأنه كان تاركا لأمر الله ونهيه، وأورده ينابيع الشرع، ولما دخله العمل، خرج من أوصاف التجريد النظري، ولبس أوصاف التسديد العملي.

إن العقل المسدد، وإن كان يعلو العقل المجرد قيمة وشرفا، إلا أنه يكون عرضة لآفات مختلفة: آفات خلقية أدت إليها الممارسة الفقهية، وآفات علمية أدت إليها الممارسة السلفية للعمل الشرعي الإسلامي.

ويحدد "طه عبد الرحمن" ثلاثة شروط أساسية للعقل المسدد، إذ يقول: "حاصل الكلام في العقل المسدد أنه يقوم على أركان ثلاثة أساسية: ركن الموافقة للشرع (...) وركن اجتلاب المنفعة (...)، وركن الاشتغال الذي يفيد في تجسيد العمل[87].

---

[85]–طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص53.

[86]– الشاطبي، الاعتصام، مج1، المكتبة التجارية الكبرى،القاهرة، د ط، د س، ص59.

[87]– طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص67.

إذا كان العقل المسدد قد حصل النفع في المقاصد بدخوله في الشرع فمقاصد الدين هي أنفع المقاصد وأيقنها إلا أنه فاته تحقيق شرط النجوع في الوسائل، إذ يقول "طه عبد الرحمن": "العقلانية المسددة، وهي التي يكون صاحبها قد حصل اليقين في نفع القيم، ولكنه لم يحصل اليقين في نجاعة الوسائل"[88].

بالتالييمكن رد الآفات التي يقع فيها العقل المسدد إلى فئتين أساسيتين هما: فئة التظاهر وفئة التقليد.

أما فئة التظاهر فتحصل عندما يقع التفاوت بين ظاهر الفعل والقصد منه ومن أنواعه: "التكلف" الذي يحدث بإخراج الأفعال الظاهرة عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التقرب بها إلى الناس، وهناك "التزلف" وهو القيام بالأفعال مع إشراك الناس بالله في قصد التقرب بها، أما "التصرف" هو الاعتداد بالفعل إلى حد العجب والغرور[89].

وأما فئة التقليد وهو أن يأتي المتخلق بالعمل استنادا إلى قول الغير، من دون تحصيل دليل عملي يثبت فائدة هذا القول، وله ضروب شتى كالتقليد الاتفاقي، التقليد النظري، التقليد العادي[90*].

---

[88]– طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 48.

[89]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص71.

[90]– المصدر نفسه، ص ص 71 –72.

[*]–التقليد الاتفاقي: هو أن يعمل بقول الغير من غير تحصيل دليل نظري يثبت صحة هذا القول.

التقليد النظري: هو أن يعمل بقول الغير مع تحصيل دليل نظري لا عملي يصحح هذا القول.

التقليد العادي: هو أن يعمل بقول الغير مع حصر الدلالة العملية لهذا القول في الحركات الظاهرة (أنظر، طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص72).

ب/ العقلانية المؤيدة والوسائل الناجعة:

إذا كان العقل المسدد قد حصّل المقاصد النافعة، دون الوسائل الناجعة مما جعله يكون عرضة لآفات مختلفة، فإن تدارك هذه الآفات، والارتقاء بالعقل إلى درجة أعلى وأسمى وأكمل، يستلزم مرتبة أخرى، هي ما أسماه "طه عبد الرحمن" بـ: العقلانية المؤيدة.

إن العقل المؤيد هو "العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة"[91]، إذن هكذا يعمل العقل المؤيد على إكمال نقائص العقل المجرد وآفات العقل المسدد للوصول بالعقل إلى كماله.

إن العقلانية المؤيدة هي "خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة، ولا يتم الجمع بين نفع المقاصد في ثباتها وشموليتها، وبين نجوع الوسائل وخصوصيتها إلا بدوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه"[92]، وبالتالي فإن الارتقاء إلى مرتبة التأييد في العقل يتطلب التغلغل والاستغراق في العمل الديني.

كما يحدد "طه عبد الرحمن" ثلاثة شروط أساسية، متى توافرت في أفعال المتخلق صارت وسائل ناجعة، فوق ذلك العمل الذي حصل به المقاصد النافعة، وهي: عدم انفكاك القول عن الفعل، وعدم انفكاك المعرفة بالله عن العلم بالأشياء، وعدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة[93].

---

[91]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص71.

[92]– المصدر نفسه، ص ص 75–76.

[93]– محمد بن سعيد، الحداثة وسؤال الأخلاق في المدونة الفكرية لطه عبد الرحمن، مجلة الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ع15، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، جانفي 2016، ص45.

هكذا يأخذ العقل المؤيد بأخلاق تراعي الجمع بين المقاصد والوسائل تقوم على: الاشتغال بالله، والتعامل في الله، حيث أن "الاشتغال بالله، مقتضاه أن المتخلق يدرك أنه مخلوق للاشتغال بالله، وأن الاشتغال بغيره، ينبغي أن يذكره بالله دائما وأبدا"[94].

كما تقوم على "التعامل في الله: مقتضاه أن المتخلق يأتي بأعمال لصالحه يبنيها اعتقاداته، مقرا لغيره في ذات الوقت بحق الإتيان بمثل هذه الأعمال الصالحة ويحق توجيهها بما عنده في اعتقادات، كما يرتب المتخلق هذه الأعمال جميعها بحسب ما يقتضيه الصالح العام على أساس أن يطلب هذا الصالح المشترك يفضي إلى مزيد من الاشتغال بالله"[95].

إن ما يزيد من تأييد العقل هو الاشتغال بالله وفي الله، بالزيادات في الأعمال بأداء النوافل، وإقامة الفرائض، والتخلق بآثارها الروحية التي تجعل صاحبها يرتقي إلى مزيد من الكمال، فلا يتوانى عن الاستمرار في العمل التعبدي التوحيدي ليتمكن من تحصيل التجربة الحية بمعانيها الروحية.

ويؤكد "طه عبد الرحمن" على أن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته إلا في الممارسة الصوفية، إذ أن الصوفي تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع فتجعله يعني بتزكية أعماله وبتربية أفعاله، لتجلب أعماله محبة الله ليتحول الإنسان من كائن حي عامل – كما هو الحال في العقلانية المسددة– إلى كائن حي عابد– كما هو الحال في العقلانية المؤيدة – إذ يقول: "ومتى سلمنا أن الصوفي في نشدان الكمال والتكامل في السلوك (...) أدركنا أن يجعل الصوفي من التجربة الحية ركن الأركان التي يتحقق، ويتقوم بها السلوك عنده"[96].

---

[94]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص74.

[95]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[96]– طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 147.

إن بلوغ مرتبة العقلانية المؤيدة تجعل صاحبها يدرك أن الحق يخاطبه في كل شيء باستمرار، وأن نص هذا الخطاب، إن حفظ على شكل رسوم في المصحف المطهر، إلا أن معانيه تتجاوزها لأنها مودعة في نفس المتخلق وفي العالم من حوله، وتجعله يعلم أن الله يراه رؤية لا تنقطع[97].

مما سبق كله نصله إلى أن العقلانية قسمين كبيرين: عقلانية مجردة من الأخلاقية وعقلانية مسددة بالأخلاقية، وبين هذه وتلك، هناك مراتب متفاضلة للعقل، أدناها العقل المجرد الذي يفتقد إلى المقاصد النافعة، ولا يحصل الوسائل النافعة، ثم يأتي العقل المسدد بالعمل، والذي حصل المقاصد النافعة دون الوسائل الناجعة، لنصل إلى العقل الكامل، العقل المؤيد، الذي يجمع بين نفع المقاصد ونجاعة الوسائل.

[97]– كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص 141.

المبحث الثاني: آفة الظلم القولي في الحداثة الغربية

يطلق على الحضارة الغربية الحديثة اسم "حضارة اللوغوس"، ومعلوم أن من بين معاني "اللوغوس"[*]: "العقل" و "القول"، ومن ثم فالحضارة الغربية الحديثة ذات وجهين: "حضارة عقل" و "حضارة قول"[98].

ولقد –تطرقنا فيما سبق– إلى الوجه العقلي للحداثة الغربية، أما من حيث أنها "حضارة قول" فلأنها كانت الغلبة فيها لجانب القول والنظر على جانب الفعل والعمل، ويظهر ذلك في أن "الفلسفة الغربية قد غلب عليها الاشتغال بالطرق الاستدلالية على حساب الطرق العملية الاستفعالية، فخرج بها ذلك إلى التجريد الذي يفصل النظر عن العمل"[99].

إن الإعلاء من شأن القول على حساب الفعل أدى إلى "طوفان الأقوال" الذي عُبّر عنه بدلالات مختلفة تغطي هوله وتخفي فداحته من نحو "انفجار المعلومات" و "ثورة الاتصالات" و "انعتاق الكلمة" و "سيادة القلم" و "سلطان العقل" و "تداول المعرفة" و "عولمة المعرفة"[100].

لقد أدى هذا الأمر إلى وضع مأزوم في مجال القيم[101]،إذ يقول "طه عبد الرحمن": "كان لابد أن يفضي طوفان الأقوال الجارف إلى آفات تضر بالأفعال ضررا كبيرا (...)

---

[*]– لقد اعتبر مفهوم "النطق" مرادفا لمفهوم "العقل"، ذلك أن العرب لما باشروا ترجمة الفلسفة اليونانية، وجدوا بين أيديهم لفظا يونانيا يجمع بين مدلولين يفرق بينهما التداول العربي، وهذا اللفظ هو "اللوغوس"، إذ يدل على معنى "العقل" ومعنى "القول" في آن واحد.

[98]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص59.

[99]– عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، قراءات في فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص48.

[100]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص77.

[101]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص53.

تطرقت هذه الأضرار إلى الكيان الخلقي للإنسان، فكانت بمنزلة مظاهر جلية من ظلم الحضارة الحديثة للإنسان"[102].

يؤكد "طه عبد الرحمن" أن "حضارة القول" قد أدت إلى ثلاثة آفات أو مضار أصابت الإنسان في كيانه الخلقي: "مضرة التضييق التي جعلت الفعل الخلقي فعلا محمودا ومضرة التجميد التي جعلته فعلا مقطوعا، ومضرة التنقيص التي جعلت فعله منبوذا"[103].

إذن يتضح أن تغليب القول والنظر على الفعل والعمل، أنتج "حضارة القول" التي تظهر مضارها وآفاتها في ثلاثة آفات أساسية، وهي كالآتي:

1) **آفة التضييق:** أي تضييق رقعة الأخلاق في مجالات ليس تحتها عمل، كادعاء أنه "لا أخلاق في القول النظري"، ومن ثم "لا أخلاق في المنطق" و "لا أخلاق في المعرفة"، لأنها تعتمد على طرائق التفكير المجردة، ولا علاقة لها ببنية الأفعال المجسدة[104]. هكذا تنكمش الأخلاق ويقع تهميشها. و"هو الأمر الذي سيجذر مسلمة عمل بها العقل الحديث، حيث لا أخلاق في العلم"[105].
2) **آفة التجميد:** لقد تم عزل الأخلاق عن المجالات العامة التي تنظم الاجتماع البشري وجعلها جامدة على حال واحدة "إذ أن كل ما تصلح له هو مراقبة بعض الأفعال حال انفراد الناس بعضهم عن بعض"[106]، وهذا ما يؤدي إلى حصر الأخلاقية في المجال الشخصي، واستبدالها بالقول القانوني والقول الاجتماعي لتنظيم أفعال الجماعة، "وإذا وقع الاستغناء بالقول القانوني والقول الاجتماعي عن الفعل الخلقي، فلا مناص من

---

[102]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص78.

[103]– المصدر نفسه، ص79.

[104]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص 53.

[105]– نورة بوحناش، الأخلاق والحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص73.

[106]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص78.

أن تتعرض الأخلاق للقصور والجماد، فتصير بين أظهرنا أشبه بالأفعال الميتة (...)"[107].

3) **آفة التنقيص:** مفادها أن حضارة اليوم سعت إلى التنقيص من قيمة وشأن وفائدة الفعل الخلقي[108]، باعتبار أن "الأخلاق لا تخدم إلا الضعف في النفس والخذلان في السلوك، بينما كان غرضها هو أساسا أن تخدم القوة في الروح والإقدام على العمل"[109]، وما زاد من إنقاص قيمة الفعل الخلقي أكثر هو أن هذا الطوفان القولي لم يكتف بنبذ الأخلاق، وإنما استبدلها بضدها وهو القول السياسي و "معلوم أنه ليس في الأقوال قول يعارض الفعل الخلقي معارضة القول السياسي له ولا أضر به منه"[110] لأن "القول السياسي الذي أثمرته حضارة القول لا هم له إلا ابتغاء الرئاسة ومحبة السلطان"[111].

هكذا يتضح أن الطوفان القولي والفيض اللفظي الهائل الذي أنتجته الحضارة الغربية الحديثة، قد أدى إلى آفات أخلاقية، وأضر بالكيان الخلقي للإنسان.

يؤكد "طه عبد الرحمن" أنه لا سبيل للخروج من هذه المضار الثلاثة التي جلبتها حضارة القول إلا بالعودة إلى تجديد للإنسان يتم على مقتضى تخلق جذري وكلي تباشره التجربة الدينية في مرحلة التأييد، إذ يقول: "إن في شأن التخلق المؤيد أن يخرج الإنسان من حضارة القول إلى حضارة الفعل"[112].

---

[107]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 79.

[108]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص54.

[109]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص79.

[110]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[111]– المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

[112]– المصدر نفسه، ص80.

أي أن جوهر الإنسان وحقيقته كامنة في "الأخلاقية" التي يجب أن تتجلى في كل فعل من أفعاله، وفي كل معرفة من معارفه، وكلما ابتعد عنها أو ضيق مجالها أو أنقص من شأنها، أدى ذلك إلى آفات ومضار كثيرة،ومن ثم يصبح من الضروري على الإنسان أن يسعى باستمرار وعلى الدوام إلى استحضار هذه الخاصية، والتمسك بها، لأنها تعبر عن جوهره، وماهيته.

المبحث الثالث: التأزم المعرفي في الفكر الغربي الحديث

يتابع المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" نقده لمظاهر الحداثة الغربية لينتقل إلى البناء المعرفي الحديث، ويؤكد بأن الحضارة الحديثة من هي حضارة معرفة فهي متأزمة[113].

فما حقيقة هذا التأزم المعرفي؟ وما أسبابه؟ وكيف يمكن تجاوزه؟

لقد قام البناء المعرفي الحديث منذ نشأته في مطلع القرن السابع عشر على أساسين هما: لا أخلاق في العلم، ولا غيب في العقل[114]، أي أن هناك فصل بين العلم والأخلاق من جهة وفصل بين العقل والغيب من جهة ثانية. فهذان المبدآن هما "الموجه الحقيقي للنظر الفكري الغربي الحديث"[115].

1/ الفصل بين العلم والأخلاق، وأزمة الصدق

لقد ارتكز العلم الحديث على استبعاد أي مقولة تتجاوز الإطار المعرفي للعلم كالأخلاقيات والقيم المعنوية، ولقد تفرع على هذا الأساس مبدآن هما:

أ/ **مبدأ الموضوعية:** "وهو يقتضي بأن يكون النظر العلمي مستقلا كل الاستقلال عن آثار الذات الإنسانية"[116]، أي استبعاد الذات الإنسانية وقيمتها الداخلية وانتهاج الملاحظة والتجربة الحسية في دراسة الوقائع.

---

[113]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 91.

[114]– المصدر نفسه، ص92.

[115]– يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص106.

[116]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ص 92، 93.

وفي ضوء ذلك، يرى العلماء أنه ليس هناك مسائل أخلاقية ذات شأن في العلم، لأن العلم موضوعي يدرس وقائع، ويحقق الإجماع، في حين أن القيم الأخلاقية ذاتية، تنتج آراء مختلفة[117].

ب/ مبدأ التساهل: "ينص هذا المبدأ على أنه لا أخلاق في المنطق"[118]، كما أن هذا المبدأ يسقط إسقاطا كليا الاعتبارات العملية، معتمدا الجانب النظري في تركيب وبناء النظرية العلمية*.

ومن نتائج مبدأي "الموضوعية" و "التساهل" الفصل التام بين العلم والقيم الأخلاقية من جهة، والفصل بين القول النظري والعمل التطبيقي من جهة أخرى، مما أدى إلى الوقوع في أزمة الصدق، إذ يقول "طه عبد الرحمن": "ولما كان هذا الانفصال أثرا من آثار "مبدأ الموضوعية الجامدة"،** "ومبدأ التساهل المسيب"*** دخلت على المعرفة الحديثة (...) آفة الإخلال بشرط الصدق، علما بأن الصدق هو مواطأة القول للفعل[119].

---

[117]– ديفيد ب. رزنيك، أخلاقيات العلم، تر، عبد النور عبد المنعم، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 2005، ص15.

[118]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص93.

* أصبح النسق المنطقي للنظرية العلمية يبني دون الاعتماد على الواقع التجريبي، وهذا ما بينته :يمنى طريف الخولي" في "مؤلفها" فلسفة العلم في القرن العشرين"، إذ تؤكد أن العلم قبل "بوبر" كان يعتمد على الاستقراء التجريبي لبناء النظريات العلمية، ولكن العلم بعد "بوبر" أصبح يعتمد على الفرضيات المسبقة على التجربة في تركيب وإنشاء النظريات العلمية (للاستزادة، أنظر، يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط2، 2012، ص 227 ومابعدها).

** يطلق "طه عبد الرحمن" مبدأ "الموضوعية الجامدة" على المبدأ الذي يفصل بين الواقعة الخارجية والذات الإنسانية وقيمها الداخلية، ويقابلها بمبدأ "الموضوعية غير الجامدة أو الحركة" التي تجمع بين قيم الذات الداخلية ومدركات النظر الخارجية.

*** كما يطلق مبدأ "التساهل المسيب" على المبدأ الذي يفصل بين المنطق والأخلاق، وبين الجانب النظري والواقع العملي التطبيقي في العلم، ويقابله بمبدأ "التساهل غير المسبب أو الموجّه" الذي يجمع بينهما (أنظر، طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص93).

[119]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص94.

2) الفصل بين العقل والغيب، وأزمة القصد:

لقد قام العلم الحديث على مبدأ وضع عالم الغيب في خانة الأساطير (الميثولوجيا) وما على الإنسان إلا أن يوجه تفكيره واهتمامه إلى عالم الدنيا، ويترك كل مجهول لا وجود له في واقعه[120].

إن هذا الفصل بين العقل والغيب، ناتج عن مبدأين أساسيين هما:

أ) **مبدأ السببية:** مفاده أن لكل ظاهرة سبب يفسر حدوثها، "ولما كان القول بالسببية يلزم منه أن "الجواز" لا محل له في الممارسة العقلية المشترطة في العلوم آثرنا أن نسمي هذا المبدأ بـ "مبدأ السببية الجامدة"[121]، لأن السببية قائمة على الضرورة بين الظواهر، مستبعدة مبدأ الجواز والإمكان، رغم أنه عقلا يمكن أن يكون للظاهرة سبب لم نلاحظه، كما أن الإرادة الإلهية تستطيع أن تجعل لها أسبابا أخرى.

وهنا يمكن استحضار موقف "أبو حامد الغزالي" من السببية، إذ يقول: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة مسببا، وما يعتقد مسببا ليس ضروريا، بل كل اثنين ليس هذا ذلك، ولا ذلك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر"[122].

ب)**مبدأ الآلية:** "ينص هذا المبدأ الثاني على أن كل ظاهرة لا تحددها إلا أوصاف وخواص خارجية يمكن أن نراقبها ونضبطها ونتصرف فيها بطرق مقررة"[123].

---

[120]– محمد سالم النعيمي، القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة ط1، 2016، ص257.

[121]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص94.

[122]– أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، مطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1962، ص195.

[123]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص94.

أي الاقتصار على الوصف الخارجي للظاهرة، واستبعاد الأسباب الباطنية، ولهذا جاز أن نسميه "مبدأ الآلية المسيبة"[124].

إن استبعاد الأسباب الممكنة بإنكار فكرة الجواز والإمكان من جهة، واستبعاد الأسباب الباطنية المستترة يجعلنا لا ندرك المقصد والغاية الحقيقية للظاهرة وهذا ما يجعلنا نكابد أزمة قصد[125].

انطلاقا مما سبق، كيف السبيل إلى تحصيل نظام معرفي غير منقطع عن المعاني الخلقية، ولا منفصل عن الحقائق الغيبية؟

يؤكد "طه عبد الرحمن" أن تجاوز أزمة الصدق يكون بالوصل بين العلم والأخلاق، كما أن تجاوز أزمة القصد يكون بالوصل بين العقل والغيب[126].

إن الوصل بين العلم والأخلاق هو "بالذات مقتضى مبدأ "العلم النافع" عند الأخلاقيين المسلمين، فالعلم النافع ما كان باعثا على العمل، ولا عمل صالح بغير علم نافع"[127].

وأما الوصل بين العقل والغيب فهو "مقتضى" العقل الكامل "عند الأخلاقيين المسلمين فالعقل الكامل هو ما كان مفضيا إلى القرب من حضرة الله، ولا قرب واصل بغير عقل كامل"[128].

إذن يتحقق "العلم النافع" بربط صلة وثيقة بين العلم والأخلاق، ومن ثم إدراك نتائج علمية نافعة، ويتحقق "العقل الكامل" بالجمع بين العقل والغيب للوصول إلى مناهج عقلية

---

[124]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص94.

[125]– المصدر نفسه، ص95.

[126]– المصدر نفسه، ص 96.

[127]– المصدر نفسه، ص97.

[128]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ناجعة، لأن العقل الذي يقف عند حدود عالم المحسوسات هو عقل ناقص، ولأن "المعرفة تكامل بين عالم الغيب وعالم الشهادة"[129].

هكذا يتبين أن العلم بحاجة إلى إطار أخلاقي وعقائدي لتتحقق الاستفادة من منجزاته دون أن تنقلب نجاحاته إلى أسلحة خطرة ضدنا[130].

[129]– سلطان بلغيث، المعرفة بين انقسام الرؤى الغربية، وتكامل الرؤية الإسلامية، مجلة العلوم الإنسانية، ع.22، جامعة محمد خيضر بسكرة، جوان 2011، ص33.

[130]– إلياس بلكا، الغيب والعقل، دراسة في حدود المعرفة البشرية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2008، ص132.

المبحث الرابع: التسلط التقني في الحداثة الغربية

يستأنف "طه عبد الرحمن" نقده لمظاهر الحداثة الغربية، وبيان آفاتها منتقلا إلى التقنية* التي تعد مظهرا تطبيقيا للعلم، مؤكدا أن الحضارة الغربية "تكون من حيث هي حضارة تقنية حضارة متسلطة"[131].

لقد استعان الإنسان الغربي الحديث بالعلم والتقنية للسيطرة والسيادة على الكون "وظلت الحداثة زمنا طويلا جدا لا تعترف إلا بفاعلية العقلانية الأداتية، بالسيطرة على العالم، وهي سيطرة مكن منها العلم والتقنية"[132].

إن التطورات العلمية الحديثة، وانفصال هذه التطورات عن القيم الأخلاقية جعلت التقنية تأخذ بزمام العلم، فبعد أن كانت وسيلة في يد العلم، صار العلم وسيلة في يدها[133] أي صار العلم وسيلة، وأصبحت التقنية هي الغاية في حد ذاتها، ما زاد من إمكان السيطرة على الطبيعة، والأخطر على الإنسان ذاته.

لقد أصبح التطبيق التقني يتحكم في النظر العلمي، حيث يوجهه بما يخدم التقنية لا ما يخدم أهداف الإنسان، لأن التقنية أداة قوية للتسلط على الأجساد والعقول[134].

---

* التقنية صفة للعمل الذي تطبق فيه بعض الطرق لبلوغ نتائج معينة، فهي مرادفة للعملي في حين العملي صفة للبحث النظري المجرد (أنظر، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص ص 329-330)

[131]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص91.

[132]– آلان تورين، نقد الحداثة، تر، صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص09.

[133]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص68.

[134] – Serge latouche, l'occidentalisation du monde, essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, édition la découverte, Paris, 2005, p41.

"وما دامت هناك علاقة مباشرة بين التطور التقني والإنسان باعتباره مستخدما لها، يؤثر ويتأثر بها"[135]، فقد أدى المنعطف التقني إلى تبديل المعايير والقيم الإنسانية، وانقلبت التقنية من أداة تحرير إلى أداة هيمنة على الوجود الإنساني[136].

هكذا أصبحت التقنية بمثابة الإله الذي يهدي الناس إلى أنوارها مبعدا إياهم عن الحرية، جاعلا من "العقل الأداتي" مهيمنا أساسيا على حياة الإنسان، التي ابتعدت عن كل ما هو قيمي معنوي، وتمسكت بكل ما هو وضعي مادي، جاعلة الفرد يئن تحت وطأة القهر والسيطرة والتسلط التقني.

ويرجع المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" أصول هذا النظام العلمي والتقني الحديث إلى كل من "فرانسيس بيكون"، "ديكارت"، "نيوتن" ليوسع الأنواريونوالموسوعيون، ومن بعدهم الوضعيونوالعلمويون أحكامه ومبادءه، التي يمكن ردّها في الأساس إلى مبدأين هما: التجريب والترويض[137].

هكذا أصبحت المعرفة العلمية كمعرفة إجرائية قائمة على التجريب كطريقة عملية والترويض كعملية نظرية.

إن هذين المبدأين أثمرا أنساقا من القوانين والحقائق، وحصّل بهما الإنسان نوعين متكاملين من القدرات: الإمكانات، والتمكنات، فـ "الإمكان هو "الأفق المعرفي غير المسبوق الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينشأ عنه من جديد الفوائد في مجال التدليل والتنظير"[138].

---

[135]– داود شوفي، موقف طه عبد الرحمن من كرامة الجنين في عصر التقنية، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، مج10، ع2، جامعة وهران2، 2021، ص37.

[136]– هدى بن إبراهيم، التقنية العولمية من منظور ابستمولوجيا التعقيد عند إدغار موران، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج6، ع2، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة 2، ديسمبر 2020، ص 236.

[137]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص64.

[138]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص115.

أما التمكن فهو "الباب العملي غير المعهود الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينتج عنه من جديد الآثار في مجال التطبيق والتغيير"[139].

وبفض هذين النوعين من القدرات، يتحقق للإنسان مبدأ السيادة على الكون، والسيطرة عليه، فالسيادة هي "أن يتولى الإنسان آفاق الإمكان التي تنفتح في النظر، وأيضا أبعاد التمكن التي تبرز في العمل، وليست لهذه السيادة غاية تقف عندها ولا نهاية لا تجد لها ازديادا بعدها لأن تمام السيادة الذي تطلبه عقلانية النظام العلمي – التقني الحديث هو بالذات أن يجعل الإنسان الكل ممكنا ويتمكن من ناصية الكل"[140].

إن عقلانية النظام العلمي – التقني في سعيها لبلوغ كمال السيادة قطعت الصلة بالأخلاق واعتمدت على معيار التجريب والترويض، اللذين ترتب عنهما داخل الحضارة الغربية ثلاث سيادات، وهي:

1) **سيادة التنبؤ:** "أي السيادة على آفاق الإمكان النظري وأبعاد التمكن العلمي"[141] ويسميها "طه عبد الرحمن" عقلانية النظم، أي القدرة على ترتيب آفاق الجانب المعرفي، إضافة إلى ترتيب الجانب العلمي المترتب عن الجانب الأول، مما يولد "السطوة"[142].
2) **سيادة التحكم:** أي "ترتيب الإمكانيات النظرية إلى درجة جعلها تشكل نسقا متكاملا بالإضافة إلى تنسيق التمكنات العملية ومحاولة تطبيقها، أي أن تصبح في حيز

---

[139]–طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق ص115.

[140]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[141]– المصدر نفسه، ص 116.

[142]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الممارسة"[143]، وهذا ما يسمى بعقلانية التنظيم، التي يتولد عنها ما يسمى بـ "البأس"[144].

3) **سيادة التصرف:** أي "تصحيح الإمكانات الخاصة بالجانب المعرفي بما يجعلها مندمجة بعضها في بعض، وأن تكون التمكنات الخاصة بالجانب العملي موجهة بما يحفظ توازنها وهذا ما يسمى بعقلانية الانتظام[145]، أي إحكام التصرف في جانب الفكر إلى جانب الجانب العلمي العملي، وهذا ما يولد ما يسمى بـ "البطش"[146].

لقد وقف "طه عبد الرحمن" موقفا نقديا من هذه السيادات التي ولدها النظام العلمي والتقني الغربي، وأكد أنها منفصلة عن الأخلاق الدينية لكن السؤال المطروح هو: كيف ساهمت هذه السيادات الثلاثة في قطع الصلة بالأخلاق؟

إن سيادة التنبؤ قطعت الصلة بالأخلاق بإلغاء القصدية من خلال مسلمتين هما: "لا علم إلا بالبرهنة والتجربة" و "لا أخلاق في العلم ولا في التقنية"[147]. هكذا يتضح أن العلم الحديث يستند إلى الاستدلال الاستنباطي والاستدلال التجريبي ويستبعد كلية الاستدلال الديني، ساعيا إلى تحقيق المنافع الدنيوية فحسب بعيدا عن القيم الأخلاقية.

إن اعتماد العلم الحديث على المناهج العقلية من جهة، والمناهج التجريبية من جهة أخرى، والإعلاء من شانها، والاعتقاد الجازم بأهميتها، وضرورتها في تقدم وتطور العلم أدى إلى استبعاد كل ما لا يمت بصلة بهذه المجالات خاصة ما تعلق بالقيم الأخلاقية والدينية.

---

[143]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص116.

[144]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[145]– المصدر نفسه، ص117.

[146]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[147]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص ص69-70.

أما فيما يرتبط بسيادة التحكم، فإنها أيضا قامت باستبعاد الأخلاق وغصب وظيفتها[148]، "وذلك باستبدال قيم الصلاح الأخلاقية الروحية بمقاييس عقلية نفسية وحسية في التقويم"[149].

كما أدت إلى الاستيلاء على مجال الأخلاق، أو ما يسميه "طه عبد الرحمن" بـ "تعدي الحدود"، "حيث قامت بتجزئة الإنسان واختزاله إلى مجرد شيء خارجي، حيث تطبق على سلوكاتهالمناهج الرياضية والصورية، بوصفه ظاهرة جامدة تقبل التكميم، التعميم والتجريب"[150].

أما فيما يتعلق بسيادة التصرف، فإن تأثيرها السلبي على حياة الإنسان أشد خطورة، إذ بموجبها، تم "اصطناع أخلاق علمانية براغماتية تخدم العلم ولا تخدم بالضرورة الإنسان، أو بما معناه أنها تسعى إلى تبرير أفعال هذا النظام التقني"[151]، أي أنها تهدف إلى إلغاء الفطرة الإنسانية واستلاد أخلاق علمية علمانية.

هكذا يتضح أن هذه المراتب الثلاثة لعقلانية النظام العلمي التقني تدعو إلى مبادئ سلوكية مضرة بالأخلاق الدينية، ضررا يتزايد بحسب مراتب هذه العقلانية، "فمرتبة النظم تستبعد هذه الأخلاق ومرتبة التنظيم تستحوذ عليها، ومرتبة الانتظام تصطنع بديلا لها"[152].

---

[148]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي،ص72.

[149]– رقية بلعيدي، النقدي الائتماني للخطاب الدهراني، طه عبد الرحمن "أنموذجا"، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه (LMD) في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر باتنة1، السنة الجامعية: 2019، 2020، ص137.

[150]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[151]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص 70.

[152]– طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص123.

إن انحراف التقنية العلمية عن هدفها المنشود وهو تحقيق تقدم وتطور وسعادة الإنسان كان سببه الجوهري هو التخلي عن المنظور الأخلاقي، والاكتفاء بالنظري وتحويله مباشرة إلى العملي والنفعي دون المرور إلى قرار القيم الأخلاقية[153].

إن "التاريخ لا ينكر أن البشرية قد تجرعت شرورا جراء الاستعمال السيء للتقنية"[154] ما زاد من تأثيراتها السلبية عدم استنادها إلى ضوابط أخلاقية، وفي هذا الصدد يقول المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" "الإضرار بالأخلاق الدينية- إن إقصاء أو استيلاء أو استبدالا- ما لبث أن انعكست آثاره السلبية على النظام العلمي – التقني للعالم، ذلك أن هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق، ألا وهو تحصيل كمال السيادات الثلاث: التنبؤ والتحكم والتصرف"[155].

هكذا يصبح من الضروري أن يرتبط النظام العلمي- التقني ارتباطا وثيقا بقواعد أخلاقية تخرجه من طلب السيادة على الكون إلى الإقرار بسيد الكون وإلى العمل بأحكامه[156].

---

[153]- سفيان بقاش، مشكلة التقنية وضرورة إصلاح الإرادة العلمية والاجتماعية عند براتراندراسل، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، مج21، ع01، جامعة باتنة01، 2020، ص286.

[154]-سفيان بقاش، مشكلة التقنية وضرورة إصلاح الإرادة العلمية والاجتماعية عند براتراندراسل، ص 287.

[155]- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص123.

[156]- المصدر نفسه، ص 134.

استنتاج:

انطلاقا مما تم التطرق إليه في الفصل الثاني، تم التوصل إلى مجموعة من النتائج يمكن إيجازها فيما يلي:

- لقد تبنى "طه عبد الرحمن" موقفا نقديا من الحداثة الغربية.
- استند "طه عبد الرحمن" إلى الأخلاق الدينية كأداة لنقد الحداثة الغربية.
- قد أضرت الحداثة الغربية بالكيان الخلقي للإنسان، ويتجلى هذا الضرر في آفات أفرزها التطبيق الغربي للحداثة.
- ميز "طه عبد الرحمن" بين عدة مراتب للعقلانية، وصنفها من الأدنى إلى الأعلى: العقلانية المجردة، العقلانية المسددة، العقلانية المؤيدة.
- العقلانية التي تميزت بها الحداثة الغربية هي العقلانية المجردة التي هي أدنى مرتبة وقد أفرزت: النسبية، الاسترقاقية، الفوضوية.

ولذلك اتصفت الحداثة الغربية بالنقص العقلي لأنها قزمت العمل في شكله الأخلاقي.

- كما امتازت الحداثة الغربية بالظلم القولي، لأنها غلبت وأعلت من قيمة وشأن القول والنظر على الفعل والعمل، مما أنتج آفات: التضييق، التجميد، والتنقيص.

- وتتصف الحداثة الغربية بالتأزم المعرفي لأنها فصلت بين العلم والأخلاق، كما أقامت قطيعة بين العقل والغيب، مما أفرز أزمتي: الصدق والقصد.

- وأخيرا، تتميز الحداثة الغربية بالتسلط التقني، إذ ولدت التقنية جملة من السيادات: سيادة التنبؤ، سيادة التحكم، وسيادة التصرف وهي سيادات تعكس مظاهر التسلط فيها، إذ تحولت التقنية من أداة تحرير إلى أداة هيمنة وسيطرة على الإنسان.

سعى "طه عبد الرحمن" إلى تقويم آفات الحداثة الغربية بالاستناد إلى قيم الأخلاق الدينية باعتبار أن هوية الإنسان تتحدد في المقام الأول بالأخلاقية.

الفصل الثالث: أسس المشروع الحداثي الإسلامي عند "طه عبد الرحمن"

مدخل

المبحث الأول: الحداثة بين مشترك الروح وتداولية الواقع

1) التمييز بين "روح الحداثة" و "واقع الحداثة".
2) النتائج المترتبة على مبادئ روح الحداثة.

المبحث الثاني: شروط التطبيق الإسلامي لروح الحداثة.

1) اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة.
2) اعتبار الحادثة تطبيقا داخليا، لا تطبيقا خارجيا.
3) اعتبار الحداثة تطبيقا ابداعيا، لا تطبيقا اتباعيا.

المبحث الثالث: تجديد قراءة التراث السبيلا الى الحداثة .

1) تهافت الأنموذج التجزيئي التفاضلي في قراءة التراث
2) التأسيس لقراءة تكاملية للتراث

استنتاج

مدخل:

بعد أن استكمل "طه عبد الرحمن" بيان حقيقة الحداثة الغربية، من خلال ذلك النقد الأخلاقي الذي وجهه لها، ومن ثم كشفه عن مختلف الآفات والمآزق الأخلاقية التي وقعت فيها الحداثة الغربية، خاصة فيما يتعلق بالنقص العقلي، والظلم القولي، والتأزم المعرفي والتسلط التقني، ومن ثم لا تغدو الحداثة الغربية النموذج المثالي الذي يجب أن تحتذي به باقي المجتمعات.

من هذا المنطلق، لم يتوقف "طه عبد الرحمن" عند مجرد النقد والتقويم للحداثة الغربية بل كان طموحه أكبر من ذلك حيث اتجه إلى تأسيس مشروع بديل، تأسيس حداثة إسلامية أخلاقية مبدعة تتجاوز آفات التطبيق الغربي للحداثة.

إن دعوة "طه عبد الرحمن" إلى تأسيس حداثة خاصة بالمجال التداولي العربي الإسلامي، كان من منطلق الحق في الاختلاف، والحق في الإبداع ، ونبذ الاتباع والتقليد.

فما هي أسس المشروع الحداثي الإسلامي عند "طه عبد الرحمن"؟ وكيف السبيل إلى تأسيس حداثة خاصة بالمجال التداولي العربي الإسلامي؟

المبحث الأول: الحداثة بين مشترك الروح وتداولية الواقع:

يؤكد "طه عبد الرحمن" على الخلط الدلالي، واختلاف وتباين التعاريف التي وضعت للحداثة، سواء عند الفلاسفة والمفكرين العرب أو الغرب، فهناك من عرّفها بأنها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، وهناك من اعتبرها ممارسة السيادات الثلاث: السيادة على الطبيعة، السيادة على المجتمع، والسيادة على الذات، وهناك من اعتبر الحداثة قطع الصلة بالتراث، أو إنها طلب الجديد، أو محو القدسية عن العالم، أو إنها العقلنة، وهناك من حدد مفهومها في قطع الصلة بالدين[157].

هكذا نلاحظ عدم وجود اتفاق حول ماهية الحداثة، وتعدد التعاريف حولها، وعدم القبض على مفهوم واحد لها، وصراع التأويلات حول قيمتها.

انطلاقا من هذا، يرى "طه عبد الرحمن" أن "هذه التعاريف تقع في تهويل هذا المفهوم، حتى تبدوا الحداثة وكأنها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرف الإله، بحيث لا رادّ لقدره"[158]، أي أصبح ينظر إلى الحداثة على أنها واقع لا يزول، وحتمية لا تحول، نافعة لا يلحقها ضرر، وكاملة لا يشوبها نقص.

لقد نتج عن هذا التصور للحداثة "تصور غير حداثي، لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي، إلى رتبة شيء وهمي مقدس"[159].

---

[157]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص91.

[158]– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص24.

[159]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أي أن هذه التصورات أدخلت "التشييء" على مفهوم الحداثة، واعتبرت أي نقد لها عودا إلى القرون الوسطى[160].

لقد أصبح من الضروري التخلص من هذا "التشيء" لمفهوم الحداثة، والسبيل إلى ذلك هو أن نفرق في الحداثة بين جانبين إثنين هما: روح الحداثة، وواقع الحداثة"[161].

1) التمييز بين روح الحداثة وواقع الحداثة*:

يرى "طه عبد الرحمن" أن "الخصائص التي تميز روح الحداثة يجدر طلبها في جملة المبادئ التي يفترض أن الواقع الحداثي يحققها أو قل يطبقها، ويبدو أن خصائص هذه الروح تقوم على ثلاثة مبادئ أساسية هي: مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول"[162]، هذه المبادئ تدل على روح مجردة كونية تقع في أفق كل تطبيق ممكن يعمل على تحقيق هذه المبادئ[163].

إن روح الحداثة هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان، فهي مشترك إنساني كوني.

---

[160]– منير شفيق، الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص15.

[161]– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص24.

* إن قراءة "طه عبد الرحمن" لظاهرة الحداثة، والتفريق بين روحها وواقعها (تمظهراتها في التاريخ) تتقاطع بشكل كبير مع نظرية "هابرماس" في دعوته إلى التمييز بين منجزات الحداثة وجوهرها، (أنظر، عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص92).

[162]– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص24.

[163]– إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009، ص234.

أما واقع الحداثة فهو تحقق هذه القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص، وبالتالي فإن هذه التحققات سوف تختلف باختلاف الظروف الزمكانية[164].

إذن، فتمييز "طه عبد الرحمن" بين "روح الحداثة" و "واقع الحداثة" قائم على أن روح الحداثة هي جملة من المبادئ والقيم الراشدة والناقدة والشاملة، أما واقع الحداثة فهو عبارة عن قراءة وتطبيق لتلك الروح، ومحاولة تجسيد مبادئها في واقع تاريخي ومجتمعي معين[165].

إذا كانت روح الحداثة تتكون من ثلاثة مبادئ أساسية هي: مبدأ الرشد ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول، فما المقصود بها؟

أولا: مبدأ الرشد: "مقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد"[166].

والمراد بالقصور هنا –كما جاء في جواب "كانط" عن السؤال (ماهي الأنوار؟)– هو "عدم قدرة المرء على استخدام فكره في الأمور. دون إشراف الغير عليه، مع وقوع مسؤولية هذا القصور عليه هو، لا على هذا الغير"[167].

إن القصور هو اختيار التبعية للغير، أما الرشد فهو الخروج من حالة التبعية والانقياد إلى حالة استخدام الفكر بكل حرية وجرأة، فلا يجعل الغير ينكر مكانة، حيث كان يجب أن يفكر هو بنفسه، ولا ينقل تفكير غيره أو سلوكه، وينزلهما بصورتهما الأصلية على واقعة ونسيان وراءهما بصورة كلية.

---

[164]– عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمان ونقد الحداثة، ص171.

[165]– محمد الشبه، التطبيق الإسلامي لروح الحداثة عند طه عبد الرحمن، مؤسسة مؤمنون بلا حدود الرباط، المغرب، 2016، ص02.

[166]– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص25.

[167]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويقوم مبدأ الرشد على ركنين أساسيين هما: الاستقلال، والإبداع.

أ- **الاستقلال:** "يستغني الإنسان الراشد عن كل وصاية فيما يحق له أن يفكر ويصرف كل سلطة تقف دون ما يريد أن ينظر فيه، فالإنسان الراشد منطلق الحركة وقوي الذات"[168].

ب- **الإبداع:** إن الإنسان الراشد مبدع لأفكاره وأقواله وأفعاله، إذ يؤسسها على قيم جديدة يبدعها، أو على قيم سابقة يعيد إبداعها وبناءها، فالإنسان الراشد ليس مقلدا لغيره[169].

ثانيا: مبدأ النقد: "مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد"[170].

هنا تصبح الحداثة مبنية على ممارسة النقد العقلي على كل الأفكار والمعتقدات والقيم، وعدم التسليم بها دون تقديم دليل على ذلك، لأن "الاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه، أما الانتقاد هو المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به"[171].

إن مبدأ النقد بدوره، يقوم على ركنين أساسيين هما: التعقيل والتفصيل

أ- **التعقيل أو العقلنة:** أي إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الناس إلى التعليل المنطقي، وذلك بالاستناد إلى مبادئ العقلانية[172].

---

[168]- ناجم مولاي، إشكالية الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران2، الموسم الجامعي 2016، 2017)، ص 127.

[169]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص26.

[170]- طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، ط1، 2007، ص24.

[171]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص26.

[172]- عبد الرزاق بعلقروز، المسائلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص94.

ب- **التفصيل أو التفريق:** أي "نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التغاير، بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة"[173].

أي أن التفصيل تفريق يطال عناصر الشيء، بحيث ينقله من حال المشابهة إلى حال المباينة، ولقد طبعت صفة التفصيل الحداثة، وندرك تمظهراتها مثلا على صعيد المعرفة حيث تم التفريق بين مجالات العلم والقانون والأخلاق والفنون.

ثالثا: مبدأ الشمول: "الأصل في الحداثة الانتقال من حال الخصوص إلى حال الشمول، والمراد بالخصوص* هنا نوعين: خصوص المجال، ذلك أن كل شيء يوجد في مجال مخصوص تحده حدود معينة، والثاني، خصوص المجتمع ذلك أن أفراد كل مجتمع مخصوص يتميزون بصفات حضارية وثقافية محددة"[174].

إن مبدأ الشمول الحداثي يجعل الشيء يخرج من إطار خاص إلى إطار عام وشمولي متجاوزا خصوصية المجال، وخصوصية المجتمع.

ويقوم مبدأ الشمول على ركنين أساسيين هما: التوسع والتعميم

أ/ **التوسع:** إن أفعال الحداثة لا تنحصر في مجال معين، بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك[175].

---

[173]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص27.

* المراد بالخصوص شيئان هما: وجود الشيء في دائرة محدودة، ووجود الشيء بصفات معينة (طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص28).

[174]- طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، ص25.

[175]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص29.

ب/ **التعميم:** إن هذه الأفعال لا تبقى حبيسة المجتمع الذي نشأن فيه بل إن تأثيراتها تتعدى باقي المجتمعات[176].

هكذا يتبين أن روح الحداثة تتكون من ثلاثة مبادئ أساسية: أولها مبدأ الرشد، القائم على الاستقلال عن الأوصياء، والإبداع في الأفكار والأقوال والأفعال، وثانيها: مبدأ النقد القائم على ممارسة التعقيل في كل شؤون الحياة وممارسة التفصيل في كل أمر يحتاج إلى مزيد من الضبط، وأخيرا، مبدأ الشمول القائم على التوسع في كل المجالات، وحصول التعميم على كل المجتمعات، "إذن خصائص الروح الحداثية، هي أنها روح راشدة، وناقدة وشاملة"[177].

ويؤكد "طه عبد الرحمن" أن هذه المبادئ الثلاثة هي بمثابة الأساس الذي تنبني عليه روح الحداثة، والذي ينبغي أن نقيم عليه واقعنا الحداثي الإسلامي، أي "يجب علينا أن نبحث عن الحداثة كقيم لا عن الحداثة كواقع"[178].

هكذا يتم التحرر والخروج من ضيق "حداثة الزمان" إلى سعة "حداثة القيم"، أي الخروج في واقع الحداثة عن تطبيقاتها الغربية إلى روح الحداثة في قيمتها الإنسانية[179].

2- النتائج المترتبة على مبادئ روح الحداثة:

إن التمييز بين "روح الحداثة" و "واقع الحداثة" ترتب عنه نتائج هامة وأساسية يمكن تحديدها وتوضيحها كالآتي:

---

[176]- محمد الشبة، التطبيق الإسلامي لروح الحداثة عند طه عبد الرحمن، ص07.

[177]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص29.

[178]- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص82.

[179]- المصدر نفسه، ص81.

أ-تعدد تطبيقات روح الحداثة:إن لمبادئ الحداثة تطبيقات مختلفة، فالحداثة ليست تطبيقا واحدا، بل تطبيقات متعددة باعتبارها روحا لا تتجلى في مظهر واحد، "فهذه الروح عبارة عن جملة من المبادئ، ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبدا تطبيق واحد، إذ هو بمنزلة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة"[180].

ب-التفاوت بين واقع الحداثة وروحها: إن واقع الحداثة ليس إلا واحدا من التجليات أو التطبيقات الممكنة لروحها، بالتالي فواقع الحداثة الغربية ليس هو روحها، بل إنه مجرد تطبيق واحد من بين عدة تطبيقات ممكنة لها، وبالتالي يمكن القول أن الشعوب والأمم تتفاوت في تطبيقها لروح الحداثة[181].

"إن الواقع الحداثي غير الروح الحداثية"[182]، ذلك أنه ينزل منها منزلة المثال من ممثوله، ومعلوم أن المثال غير الممثول"[183].

ج/ خصوصية واقع الحادثة الغربية: أن "واقع الحداثة في مجتمعات الغرب لا يعدو كونه تطبيقا واحدا من الإمكانات التطبيقية المتعددة والمختلفة التي تحملها روحها "[184] . وما يؤكد خصوصية الواقع الحداثي الغربي هو أن هذا التطبيق الحداثي الخاص هو نفسه اتخذ في المجتمعات الغربية أشكالا متعددة ومختلفة فنقول الحداثة الفرنسية، الحداثة الألمانية، الحداثة الإنجليزية...[185].

---

[180]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص30.

[181]- محمد الشبة، التطبيق الإسلامي لروح الحداثة عند طه عبد الرحمن، ص8.

[182]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص30.

[183]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[184]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[185]- عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص172.

إذن، فالواقع الحداثي الغربي هو مجرد حالة خاصة لها خصائصها وسماتها، ومواصفاتها التي لا يمكن أن نجدها في أي تطبيق آخر لروح الحداثة.

د/ أصالة روح الحداثة: إن روح الحداثة ليست من صنع المجتمع الغربي وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره ومراحله، فروح الحداثة مشترك إنسي عام، وليس غربي خاص.

إنه ليس من المستبعد أن تكون "مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية بوجوه تختلف عن وجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر، كما لا يبعد أن يبقى في مكنتها أن تتحقق بوجوه أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية"[186].

هكذا يتضح أن الغرب لم يصنع روح الحداثة، بل إنها من صنع مجتمعات إنسانية مختلفة، إذ عرفت مبادئ روح الحداثة أشكالا ودرجات من التطبيق في مجتمعات ماضية، كما أنها ستعرف أشكالا وتطبيقات أخرى في مجتمعات مستقبلية.

هـ/ الاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة: إننا نتساوى جميعا في الانتساب إلى روح الحداثة، لأن هذه الروح ليست ملكا بأمة بعينها، وإنما هي ملك لكل أمة متحضرة، استطاعت النهوض بمقومات التحضر[187].

إن روح الحداثة ليس حكرا على أمة دون أخرى، بل إن كل أمة بلغت درجة معينة من التحضر "ستجد في واقعها الثقافي والاجتماعي، بنسب متفاوتة مبادئ روح الحداثة وقيمها"[188].

---

[186]– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص31.

[187]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في شروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص97.

[188]– محمد الشبة، التطبيق الإسلامي لروح الحداثة عند طه عبد الرحمن، ص08.

المبحث الثاني: شروط التطبيق الإسلامي لروح الحداثة:

بعد بيان "طه عبد الرحمن" للنتائج المترتبة على مبادئ روح الحداثة يستأنف بيان كيفيات وشروط تطبيق روح الحداثة في المجتمع المسلم واختلافها عن وجوه تطبيق المجتمع الغربي لها، فما هي شروط التطبيق الإسلامي لروح الحداثة؟.

1) اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة:

لقد آل التطبيق الغربي لروح الحداثة إلى مآلات غير محمودة، ودخلت عليه آفات مختلفة، وعلى التطبيق الإسلامي لهذه الروح أن يعمل على اجتناب آفات هذا التطبيق الغربي، لأن الحداثة الغربية قد انحرفت عن المبادئ التي رسمتها الحداثة لنفسها[189].

إن التطبيق الغربي لروح الحداثة "وكأنه محكوم بقانون عام قد نسميه بقانون "انقلاب المقصود إلى ضده، ومقتضاه أن هذا التطبيق يتوصل في كثير من الحالات إلى نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها أو يراهنون عليها"[190].

والأمثلة على ذلك كثيرة، فالإنسان الحداثي أراد السيادة على الطبيعة فانقلب الحال إلى ضده، وما بروز الأخطاء الطبيعية، والتلوث البيئي وانتشار أسلحة الدمار الشامل ... إلا خير دليل على ذلك، بل إن الإنسان الحديث كلما حاول إدخال إصلاح على قطاع أو مجال ما أدى ذلك إلى آثار سيئة.

[189]– إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، ص236.

[190]– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص32.

لقد آلت الشعارات التي رفعتها الحداثة الغربية كالعقلانية والتقدم والحرية إلى نقيض مقصودها، "فالعقل يستبطن اللامعقول، والتاريخ ليس حركة تقدمية أو غائية، ذلك أن الإنسان قد يتقدم وقد يتأخر أيضا"[191].

لذلك "فما أريد في الأصل أن يكون سيادة صار عبودية، وما أريد أن يكون استقلالا غدا تبعية، وما أريد أن يكون شأنا خاصا، أضحى شأنا عاما"[192]، ولذلك صار من اللزوم أن لا تنقل هذا التطبيق الغربي، بل يجب العمل على تجاوزه، وتجنب آفاته.

2) اعتبار الحداثة تطبيقا داخليا، لا تطبيقا خارجيا:

يؤكد "طه عبد الرحمن" أن الدعوى القائلة بوجود نوعين من الحداثة: حداثة من الداخل (حداثة جوانية)، وحداثة من الخارج (حداثة برانية) دعوى باطلة، لأن "كل أمة هي بين خيارين إثنين: إما أن تصنع حداثتها الداخلية أو لا حداثة لها"[193].

إن التطبيق الخارجي لروح الحداثة، إنما يعبر عن تقليد للتطبيق الغربي، أي تطبيق من الدرجة الثانية، بل تطبيق يرفع التطبيق الغربي إلى رتبة الروح، وهذا ما يبعد عن الروح الحقيقية للحداثة، ويوقع في التقليد الضار.

[191]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في شروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص97.

[192]– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص33.

[193]– المصدر نفسه، ص34.

إن التطبيق الداخلي للحداثة يقتضي أن تكون التحولات نابعة من الذات ووفق مقتضيات المجتمع، وليست حداثة مفروضة من الخارج، "أو إن شئنا القول: أن يكون وجودها منبثق من ذاتها، وليس فيضا من غيرها"[194].

3) اعتبار الحداثة تطبيقا إبداعيا، لا تطبيقا اتباعيا:

يؤكد "طه عبد الرحمن" على اقتران تأسيس الحداثة الإسلامية بحق الإبداع، حتى أنه يوشك أن يرادف بين الحداثة والإبداع[195]، فلا حداثة مع وجود التقليد والإتباع.

إن الحداثة تستلزم الإبداع، إذ لا يكون لنا من الحداثة والمعاصرة إلا ما لنا من القدرة على الإبداع والمبادرة، أي أن الحداثة توجد بوجود الإبداع، وتتلاشى وتخبو نارها بالاتباع والتقليد.

وبهذا، "فالحداثة لا تنال إلا بطريق الإبداع، بمعنى أنه على الحداثي أن يبدع في تحقيق –جميع أركانها السالفة، فينبغي أن يبدع في تعقليه للأشياء وتفصيله بينها، وأن يبدع في استقلاله عن غيره، بل أن يبدع في إبداعه كما ينبغي أن يبدع في توسيع أفعاله إلى مختلف المجالات، وتعميم مبدعاته على ما عداه"[196].

هكذا يتضح أن الحداثة إبداع نابع من خصوصية المجال التداولي لأمة ما، أو مجتمع معين، وليس نقلا أو تقليدا لحداثة الغير.

---

[194]– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في شروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص98.

[195]– يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، ص211.

[196]– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص34.

ويرى "طه عبد الرحمن" أن الواقع الإسلامي لا يستوفي شرط الإبداع إنما تطبيقه لروح الحداثة هو تقليد للتطبيق الغربي، أي تطبيق من الدرجة الثانية، فالمجتمعات الإسلامية واقعة في التقليد والإتباع*.

هكذا نخلص –من خلال تحليلنا لشروط التطبيق الإسلامي لروح الحداثة– إلى أنه "لا حداثة إلا بصدورها من الداخل، لا بورودها من الخارج، ولا حداثة إلا مع وجود الإبداع، لا مع وجود الاتباع، فلا تكون الحداثة إلا ممارسة داخلية مبدعة"[197].

بهذه الصورة يستطيع المجتمع المسلم أن يؤسس حداثته الخاصة به، حداثة مرتبطة بمجاله التداولي، متجنبا آفات التطبيق الغربي للحداثة، حداثة نابعة من خصوصياته اللغوية والعقدية والثقافية، وليست حداثة مفروضة من الخارج، حداثة إبداعية لا اتباعية.

المبحث الثالث: تجديد قراءة التراث سبيل إلى الحداثة:

ترتكز نظرية "طه عبد الرحمن" في قراءة النص التراثي أساسا على رفض النظرة التجزيئية والتفاضلية للتراث، وبيان محدوديتها وقصورها والدعوة بدلا من ذلك إلى نظرة تكاملية وشمولية لتراثنا العربي الإسلامي بالتالي: فنظريته قائمة على جانب نقدي اعتراضي، تولي فيه شرح الأسباب التي أوقعت الباحثين في اعتناق نظرة تجزيئية للتراث، وجانب تأسيس تولي فيه الكشف عن جوانب التكامل في التراث العربي الإسلامي.

فأين تتجلى محدودية النظرة التجزيئية التفاضلية للتراث؟

* يميز "طه عبد الرحمن" بين نوعين من المقلدة: مقلدة المتأخرين، الذين يأخذون تراث غيرهم من الغربيين (الحداثيون)، وهناك مقلدة المتقيدين (السلفيون) الذين يأخذون تراث قومهم، ويركد أن التقليد لدى الحداثيين أشنع، رغم اعتقادهم بأن الحداثة والتقليد لا يجتمعان (طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص81).

[197]– طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص35.

1) تهافت الأنموذج التجزيئي التفاضلي في قراءة التراث:

إن المتمعن في المشاريع الفكرية العربية المعاصرة في دراستها ونقدها للتراث يدرك أن هناك استراتيجيتان للنهوض بالتراث: استراتيجية تدعو إلى النهوض بالتراث إما من منطلق نقدي تجزيئي، ولمثل هذا المنطلق المفكر المغربي "محمد عابد الجابري"، وإما من منطلق نقدي تكاملي، ويمثل هذا المنطلق "طه عبد الرحمن"[198].

يؤكد "طه عبد الرحمن" أن أغلب النقاد العرب سلكوا طريقا واحدة في تقويم التراث، وهو أنهم نقلوا المناهج التي استعملوها في نقد التراث من المغرب، إذ "أنه غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات، معتقدين أنهم بهذا التقليد قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح"[199].

هكذا وقع المفكرون العرب –خاصة الجابري– في الانقطاع عن سلطة المرجعية التراثية، والوقوع في اللحظة الغربية، بالتوسل بآليات منهجية ومضامين معرفية غربية من قبيل مفهوم العقلانية ومفهوم السلطة ومفهوم القطيعة...[200].

إن الاستعانة بهذه الآليات الدخيلة على تراثنا دون نقدها وتمحيصها أدى إلى عدم تحقيق الاستقلال في دراسة التراث، كما أدى إلى عدم التحكم في تحقيق النهوض بالتراث نهوضا إبداعيا.

إن هؤلاء الدارسين لم يتوفروا على القدرة الفلسفية والمنهجية التي تمكنهم من نقد هذه المناهج المنقولة قبل إنزالها على نصوص التراث لذلك يقول "طه عبد الرحمن": "وحتى لو

---

[198]– إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، ص139.

[199]– طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط3، 2007، ص10.

[200]– إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، ص151.

قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها (...)، فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصية تقنياتها"[201].

ويؤكد "طه عبد الرحمن" أنه كان من الأجدر التوجه إلى استنباط المناهج التي استعملها مفكرو الإسلام في إنشاء نصوصهم التراثية بدل الاهتمام بنقد الأفكار والمضامين التراثية[202].

إن النقاد العرب المعاصرين أثروا الاقتصار على نقد مضامين التراث من دون الوسائل التي عملت في توليد هذه المضامين وتشكيل صورها.

إن هذه الدراسات التراثية التي عملت على الاشتغال بالمضامين والمحتويات دون الاهتمام بالآليات التي أنتجتها وقعت في نظرة تجزيئية تفاضلية للتراث، "إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر البتّة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث"[203].

ولمّا كانت الآليات المستخدمة في نقد التراص آليات دخيلة ومنقولة وليست أصيلة، أدى ذلك إلى تقسيم التراث إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، فيكون من هذه القطاعات ما يعتبر مقبولا يستحق الدرس ومنها ما ليس مقبولا، وهذا وفق ما يتطابق أولا بتطابق مع مقتضيات هذه الآليات[204].

هكذا يتضح أنه كان بالإمكان تجنب التجزيء والتقسيم للتراث لو تم تقديم النظر في الآليات التراثية على النظر في المضامين.

---

[201]– طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 10.

[202]– طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص20.

[203]– طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص23.

[204]– المصدر نفسه، ص24.

2- التأسيس لقراءة تكاملية للتراث:

لقد صاغ "طه عبد الرحمن" نظرته التكاملية لقراءة التراث في مؤلفه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، حيث طرح رؤيته الخاصة حول حقيقة التراث ومنهج قراءته، "والواقع أن من يقف على هذا العمل الجاد يلمس مظاهر الجدة تحف به"[205].

يعتبر "طه عبد الرحمن" أن التراث واحد غي حد ذاته، ومتعدد باعتبار الذات القارئة له، فالتراث "بوصفه جملة وقائع معلومة يبقى واحدا لا تعدد فيه، ولو أن الطرق الموصلة إلى هذه الوقائع هي بعدد آحاد المفكرين الذين اشتغلوا به وصفا أو نقدا"[206].

لقد كان منطلق "طه عبد الرحمن" في اشتغاله بالتراث هو أنه وحدة متماسكة لا كثرة متداعية، فهو كل متكامل بقيمة الحية أو الميتة بخطئه أو صوابه، لا أجزاء متفرقة[207].

إن المقصود بالقراءة التكاملية للتراث هو "تقبل التراث بوصفه كلا متكاملا ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأي جزء من أجزائه أو التقليل من وظيفته"[208].

هكذا يتضح أن "طه عبد الرحمن" يرفض تقسيم التراث إلى أجزاء معرفية متباينة ومتفاضلة فيما بينها، فالتراث ليس أجزاء ودوائر وقطاعات منفصلة ومتصارعة فيما بينها.

وللوصول إلى قراءة تكاملية للتراث، وضع "طه عبد الرحمن| منهجا قائما على دعامات أربع، وهي:

- دعامة العناية بآليات إنتاج النص التراثي والتوسل بها في فهم مضامين هذا التراث.

---

[205]- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، ص131.

[206]- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص19.

[207]- محمد همام، جدل الفلسفة العربية، الدار البيضاء، بيروت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1، 2013، ص124.

[208]- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص82.

- دعامة استخراج آليات النص التراثي، وتحديث إجرائيتها.
- دعامة نقد وتمحيص الآليات المقتبسة من التراث الأجنبي.
- دعامة جعل النقد والتمحيص ينصب على الآليات الغربية مثلما ينصب على الآليات الإسلامية[209].

ولقد حدد "طه عبد الرحمن" الآليات التي حققت للتراث الإسلامي تكامله وتناسقه، وقد صنفها إلى صنفين:

"آليات التداخل المعرفي" و "آليات التقريب التداولي"[210]:

إن آليات التداخل المعرفي، فهي تلك التي تتعلق بتفاعل العلوم التراثية بحيث يدخل بعضها تحت بعض، ويخدم بعضها بعضا، وهناك: تداخل داخلي: يتعلق بتداخل العلوم الإسلامية الأصلية فيما بينها كتداخل علم الأخلاق مع علم أصول الفقه، وهناك تداخل خارجي: فهو يرتبط بتداخل العلوم الأصلية مع العلوم المنقولة كتداخل علم الكلام مع الفلسفة الإلهية[211].

أما "آليات التقريب" فتتعلق بـ "وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية"، وهي تقريب نظري: يتعلق بتقريب العلوم النظرية المنقولة من المجال التداولي الإسلامي كتقريب علم المنطق، وهناك؛ تقريب عملي: يتعلق بتقريب العلوم العملية المنقولة في المجال التداولي الإسلامي كتقريب علم الأخلاقي اليوناني[212].

---

[209]– إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، ص160.

[210]– طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في بقوع التراث، ص75.

[211]– طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص ص64-65.

[212]– المصدر نفسه، ص67.

هكذا تتضح مقاربة "طه عبد الرحمن" للتراث، مقاربة قائمة على رؤية تكاملية، ترفض تسليط آليات منقولة عليه دون نقدها وفحصها لأن هذا يفضي إلى نظرة تجزيئية تفاضلية بل أن حقيقة التراث هي مضامينه التي تجتمع إلى الآليات التي أنتجتها، ومن ثم الاشتغال بالتراث وفق مظهرين متكاملين: التداخلي والتقريبي.

استنتاج:

يمكن حصر نتائج الفصل الثالث فيما يلي:

- لقد أفضى التطبيق الغربي لروح الحداثة إلى آفات أخلاقية مناقضة لما كان مأمولا منها.
- ضرورة الاشتغال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، من منطلق أن التطبيق الغربي للحداثة ما هو إلا إحدى التطبيقات الممكنة.
- السعي إلى تأسيس حداثة إسلامية، حداثة أخلاقية، مبدعة، داخلية، تتجاوز آفات التطبيق الغربي للحداثة.
- ضرورة إعادة تقويم المنهج في قراءة التراث سبيل أساسي إلى الحداثة، هذا التقويم قائم على رفض النظرة التجزيئية التفاضلية، وقائم على قراءة تكاملية للتراث.

الخاتمة

يمكننا من خلال كل ماتقدم أن نخرج بمجموعة من النتائج التي نوجزها فيما يلي:

يعتبر المشروع الفكري ل"طه عبد الرحمن" من المشاريع الهامة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، هذا المشروع حمل هم النهوض بالأمة العربية الإسلامية، وإخراجها من أزمة التخلف الحضاري الذي تعاني منه.

إن"طه عبد الرحمن" يقف على أرض الحداثة والتحديث, لكن ليس بمنطق النقل والتقليد, ولكن بمنطق الوقوف على أرض المجال التداولي, وبالأخص العربي الإسلامي لاستنبات المفاهيم، وبناء الإنسان المتخلق في زمن بلغت فيه الهيمنة الغربية بقيمها أقصى حدودها.

ولقد سعى"طه عبد الرحمن" من أجل ذلك إلى نقد الحداثة الغربية، وبيان آفاتها الأخلاقية، وأعطابها، ومختلف الأزمات التي تسببت فيها، ووقوعها في نقيض أهدافها ومقاصدها.

إن الحداثة الغربية ليست هي الإمكان الوحيد أو التطبيق المثالي للحداثة، إنما هي حداثة تعاني من سيطرة العقلانية المجردة، كما تمتاز بالظلم القولي لأنها تعلي من شأن القول على الفعل، والنظر على العمل، وتعيش تأزما معرفيا ناتج عن الفصل بين العلم والأخلاق، والعقل والغيب، كما تئن تحت وطأة التسلط التقني.

ولقد سعى"طه عبد الرحمن" إلى تأسيس حداثة إسلامية بديلة، تمتاز بأنها حداثة أخلاقية, داخلية إبداعية، تمكن من إعادة بناء إنسان جديد، ماهيته أخلاقية، إنسان يعتز بثوابته وقيمه العربية الإسلامية، ويسعى إلى ممارسة اختلافيته بكل فخر واعتزاز بين الأمم الأخرى.

ومن أبرز الغايات التي هدف"طه عبد الرحمن" إلى تحقيقها هي النهوض بالتراث الإسلامي من خلال تأسيس نظرية تكاملية في التعامل معه، رافضا النظرة التجزيئية والتفاضلية في ذلك، داعيا إلى التواصل لا الانفصال معه، رافضا إسقاط المناهج الغربية الحديثة عليه دون نقدها وفحصها.

وفي الأخير، يمكن اعتبار أن المشروع الفكري لـ "طه عبد الرحمن" مشروع تحركه إرادة التجديد، وهو إمكان من إمكانات الفكر، ومحاولة جادة في التجديد الفلسفي، ولكن لا تتأكد راهنية هذا المشروع وحداثيته إلا إذا أقبلنا عليه بروح نقدية ومستقبلية تنفذ فيما وراء المنجز من فكره، تنفذ إلى الآفاق التي يفتحها، وتحول أجوبته ويقينياته إلى أسئلة ننطلق منها لنسلك دروبا جديدة نحو حداثة أكثر إنسانية، يتناغم فيه الإنساني والإلهي، حداثة تخاطب الإنسان، كل الإنسان، وكل إنسان.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

***القرآن الكريم.**

أولا: المصادر:

1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط5، 2013.

2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.

3) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997 .

4) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط2، 2016.

5) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

6) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

7) طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، ط1، 2007.

8) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط3، 2007.

9) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

10) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

ثانيا: المراجع:

***باللغة العربية:**

1) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، مطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، د ط، 1962.

2) إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009.

3) إيمانويل كانط، ثلاث نصوص، تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير، تر، محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2005.

4) آلان تورين، نقد الحداثة، تر، أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، دط،1997.

5) آلان تورين، نقد الحدادثة، تر، عبد السلام الطويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، دس.

6) آلان تورين، نقد الحداثة، تر، صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د ط، 1998.

7) إلياس بلكا، الغيب والعقل، دراسة في حدود المعرفة البشرية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2008.

8) الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا التاريخية –دراسة نقدية–، الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

9) أم الزين بنشيخةالمسيكني، كانط راهنا، أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

10) الشاطبي، الاعتصام، مج1، المكتبة التجارية الكبرى،القاهرة، د ط، د س.

11) جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصيف نصار، بين القومية والكونية مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

12) ديفيد ب. رزنيك، أخلاقيات العلم، تر، عبد النور عبد المنعم، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، د ط، 2005.

13) ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي، تر، محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

14) يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

15) يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، 1964.

16) يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط2، 2012.

17) كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.

18) محمد الشبه، التطبيق الإسلامي لروح الحداثة عند طه عبد الرحمن، مؤسسة مؤمنون بلا حدود الرباط، المغرب، د ط، 2016.

19) محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

20) محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

21) محمد همام، جدل الفلسفة العربية، الدار البيضاء، بيروت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1، 2013.

22) محمد حامد دويدار، مجدي محمود شهاب، الاقتصاد السياسي، الدار الجامعية، بيروت، لبنان، د ط، 1999.

23) محمد سالم النعيمي، القراءة الحداثية للنص القرآني وأثرها في قضايا العقيدة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة ط1، 2016.

24) محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

25) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط3، 2007.

26) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د ط، 1990.

27) منير شفيق، الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

28) ناصيف نصار، باب الحرية، إنبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

29) نورة بوحناش، الأخلاق والحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 2013.

30) نصر حامد أبو زيد، أسئلة التجديد والإصلاح الديني، التنوير والتحديث، حمدي للطباعة والنشر، السليمانية، د ط، 2006.

31) عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، مصر، ط5، 1984.

32) عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2017.

33) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات (منظور نقدي)، المركز الثقافي العربي بيروت، ط1، 1997.

34) عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، قراءات في فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2017.

35) عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

36) عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقاومة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، د ط، 2011.

37) عبد الرحمن اليعقوبي، الحداثة الفكرية، في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، (محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014.

38) علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

39) علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماسأنموذجا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

40) فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د ط، 1992.

***باللغة الفرنسية:**

1)Alainetourine, critique de la modernité, édition, Fayad, 1992.

2)Barbier Maurice, la modernité politique, presses universitaires de France, 2000.

3)Karl Jaspers, introduction à la philosophie, traduit de l’allemand par JeaneHersch, librairie plon, Paris .

4)Serge latouche, l'occidentalisation du monde, essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, édition la découverte, Paris, 2005.

ثالثا: المعاجم والموسوعات:

1) ابن منظور، لسان العرب، مج2، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1955.
2) المعلم بطرس البستاني، محيط المحيط (قاموس مطول للغة العربية)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان.
3) أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج2، تر، خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 2001.
4) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
5) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.

رابعا: المجلات:

1) الربيع لصقع، سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمن، "من نقد القول بالعقل الجوهراني إلى تأسيس القول بالتكوثر العقلاني"، مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية، ع11، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2016.
2) بلخير أرفيس، الحداثة وجدل الذات والهوية بين الفكر والأدب، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مج08، العدد05، المركز الجامعي تمنراست، الجزائر، 2019.
3) داود شوفي، موقف طه عبد الرحمن من كرامة الجنين في عصر التقنية، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، مج10، ع2، جامعة وهران2، 2021.

4) هدى بن إبراهيم، التقنية العولمية من منظور ابستمولوجيا التعقيد عند إدغار موران، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج6، ع2، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة 2، ديسمبر 2020.

5) كمال عبد اللطيف، الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية، سؤال المرجعية وأسئلة المجال، مجلة فكر ونقد، ع48 الرباط، المغرب، أفريل 2002.

6) محمد بن سعيد، الحداثة وسؤال الأخلاق في المدونة الفكرية لطه عبد الرحمن، مجلة الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ع15، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، جانفي 2016.

7) سلطان بلغيث، المعرفة بين انقسام الرؤى الغربية، وتكامل الرؤية الإسلامية، مجلة العلوم الإنسانية، ع.22، جامعة محمد خيضر بسكرة، جوان 2011.

8) سفيان بقاش، مشكلة التقنية وضرورة إصلاح الإرادة العلمية والاجتماعية عند براتراندراسل، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، مج21، ع01، جامعة باتنة01، 2020.

9) عبد العزيز بو الشعير، أزمة الحداثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التفويض إلى البناء، مجلة إسلامية المعرفة ع76، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014.

10) عبد الرزاق بلعقروز، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي: نحو حداثة إسلامية متصلة، مجلة إسلامية المعرفة، ع 76، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014.

الرسائل الأكاديمية:

1) ناجم مولاي، إشكالية الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة)، جامعة وهران2، الموسم الجامعي 2016، 2017.

2) رقية بلعيدي، النقدي الائتماني للخطاب الدهراني، طه عبد الرحمن "أنموذجا" (أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه (LMD) في الفلسفة)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الحاج لخضر باتنة1، السنة الجامعية: 2019، 2020.

الملخص:يتمحور موضوع البحث حول إشكالية الحداثة في فلسفة طه عبد الرحمن، الذي اتخذ موقفا نقديا من الحداثة الغربية، هذا النقد كان أخلاقيا بامتياز، حيث كشف فيه عن آفات التطبيق الغربي للحداثة، ومختلف الأزمات التي تسبب فيها، ولم يتوقف طه عبد الرحمن عند مستوى النقد والهدم، بل سعى إلى بناء وتأسيس حداثة بديلة خاصة بالمجال التداولي العربي الإسلامي، حداثة داخلية، مبدعة، ترتكز على ضوابط أخلاقية، وهذا كله من منطلق المشروعية في الاختلاف، ورفض التقليد والإتباع.

الكلمات المفتاحية:

الحداثة الغربية، الحداثة الإسلامية، روح الحداثة، مبدأ الرشد، مبدأ النقد، مبدأ الشمول

Abstract:

The research topic revolves around the problem of modernity in the philosophy of Taha Abdel Rahman, who took a critical position on western modernity,this criticism was moral par excellence, as it revealed the flaws in the western application of modernity and the various crises it caused,andTaha Abdel Rahman did not stop at the level of criticism and demolition, but rather sought to build and established an alternative modernity specific to the Arab Islamic deliberative fieled, a creative internal modernity based on ethical controls, and all this is based on the legitimacy of difference and rejection of imitation and following.

Keywords:western modernity.Islamicmodernity .the spirit of modernity .principle of majority .principle of criticism. principle of universality.