جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية

علوم اجتماعية
فلسفة
فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:
رحال عبير
يوم: 01/06/2025.

التراث والحداثة عند طه عبد الرحمن

لجنة المناقشة:

حيدوسي الوردي	دكتور	جامعة محمد خيضر بسكرة	مشرفا
حمدي لكحل	دكتور	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيس اللجنة
معطر بوعلام	دكتور	جامعة محمد خيضر بسكرة	مناقشا

السنة الجامعية : 2024/2025

شكر وعرفان

الحمد الله على فضله وكرمه فلولاه لما وصلنا لكتابة هذا الشكر، ولولاه لما بورك المعنى بالقبول وختم الوصول.

من لم يشكر الناس لم يشكر الله ومن لم يمتن لفضل العباد الذين سخرهم الله له فقد قصّر في امتنانه لمولاه.

نتقدم بجزيل الشكر والامتنان والتقدير لأستاذنا الفاضل ومرشدنا طوال العمل على هذا البحث **حيدوسي الوردي** الذي سهر على نجاح هذه المذكرة فوجهنا دائماً وكان لنا بعد الله خير معين، فجزاه المغني عنا خير الجزاء.

كما نتقدم بالشكر الخالص الى جميع أساتذة قسم الفلسفة، وإلى كل من علمنا حرفا وقدّم لنا علما ومعلومة خلال مشوارنا الدراسي **بارك الله جهودكم وسعيكم ومسعاكم ووفقنا كي نكون بعدكم خير خلف لخير سلف.**

إهداء

أهدي هذا العمل إلى من علماني أن الطموح لا سقف له وأن العطاء لا يقابل إلا بالامتنان.

الى من غرس في النفسي الايمان بالعلم وزرع في قلبي الثقة وكان ولا يزال النور الذي أستنير به في درب الحياة **والدي العزيز**.

الى نبع الحنان ورفيقة الدعاء في كل الأوقات وللتي كان لصبرها وتضحياتها الفضل الكبير في بلوغي هذه المرحلة **أمي الغالية**.

الى الذين كانوا لي خير عون وخير سند ، ووجودهم وضحكاتهم كانت بلسماً وقت التعب **إخوتي واخواتي** .

الى الذين تمتعوا بالأخوة وتميزوا بالولاء والعطاء ولمن رافقتهم في دروب الحياة السعيدة و الحزينة ولمن كانوا معي على طريق النجاح والخير **أصدقائي وزملائي في مسيرة الدراسة**.

وبحمد الله ودعاء الأم لم يتبقى سوى خطوات قليلة لإكمال مسيرتي الجامعية ، فشكراً الى كل من اتسع قلبي لهم وضاقت هذه الورقة عن ذكرهم أهديكم عملي وثمرة جهدي عرفان لكم بالجميل، وتقديرا لجهودكم.

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
/	الإهداء
/	شكر وعرفان
أ ـ هـ	مقدمة
07	**الفصل الأول: مقاربة مفاهيمية في منطلقات فكر طه عبد الرحمن**
10_08	**المبحث الأول: طه عبد الرحمن فكر وشخصية**
13_10	المطلب الأول: نبذة عن طه عبد الرحمن ومسيرته الفكرية
17_14	المطلب الثاني: منهجه الفلسفي وأساسيات المشروع الفكري
20_18	المطلب الثالث: مرتكزات مشروعه الفكري
21	**المبحث الثاني:**أسس بناء الرؤية النقدية للتراث العربي
26_21	المطلب الأول: مفهوم التراث والحداثة(لغة ـ اصطلاحا)
30_27	المطلب الثاني: دواعي إنشاء نظرية تقويم التراث
32_31	المطلب الثالث: غايات إنشاء النظرية التراثية عند طه عبد الرحمن
33	**المبحث الثالث: التأسيس التاريخي للحداثة الغربية وأثرها في الفكر العربي**
34_33	المطلب الأول: الحداثة الغربية
36_34	المطلب الثاني: أسس الحداثة الغربية
38_37	المطلب الثالث: تأثير الحداثة الغربية في الفكر العربي
40	**الفصل الثاني: التقويم التراثي وهدم الحداثة الغربية**
41	**المبحث الأول: التراث من منظور طه عبد الرحمن**
43_41	المطلب الأول: المرجعية الدينية لطه عبد الرحمن في فهم التراث
44_43	المطلب الثاني: ملامح القراءة المنهجية للتراث
48_45	المطلب الثالث: نقد طه عبد الرحمن لقراءات التراث والنص الديني
49	**المبحث الثاني: طه عبد الرحمن بين الفلسفة الغربية والفكر الاسلامي المعاصر**

المطلب الأول: نقد العقل الغربي عند طه عبد الرحمن	52_49
المطلب الثاني: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة الغربية والعقل المجرد	55_52
المطلب الثالث: طه عبد الرحمن ناقدا للفلسفة العربية المعاصرة	57_56
المبحث الثالث:اشكالية القيم في الحداثة الغربية	56
المطلب الأول: النموذج المادي للحداثة الغربية وفصل العلم عن الاخلاق	59_56
المطلب الثاني: طه عبد الرحمن وإشكالية الأخلاق	63_60
المطلب الثالث: من حضارة القول الى حضارة الفعل عند طه عبد الرحمن	65_64
الفصل الثالث: مشروع طه عبد الرحمن الإصلاحي وآلياته	66
المبحث الأول: النظرية التكاملية في قراءة التراث	68_67
المطلب الأول: المنهج التداخلي التكاملي في قراءة التراث	69_68
المطلب الثاني: المنهج التداولي عند طه عبد الرحمن	71_69
المطلب الثالث: المجال التداولي عند طه عبد الرحمن	75_72
المبحث الثاني: التأسيس الأخلاقي للحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن	76
المطلب الأول: التأسيس لحداثة إسلامية	81_76
المطلب الثاني: فقه الفلسفة	84_82
المطلب الثالث: الحداثة في ميزان الأخلاق من منظور طه عبد الرحمن	86_85
المبحث الثاني: مخرجات فكر طه عبد الرحمن	87
المطلب الأول: الرؤية النقدية للحداثة في فكر طه عبد الرحمن	88_87
المطلب الثاني: أثر المشروع الطاهوي على الفكر العربي الإسلامي المعاصر	90_88
المطلب الثالث: طه عبد الرحمن في مرآة الغير	92_90
خاتمة	95_94
قائمة المصادر والمراجع	102_97
الملخص	

مقدمة

مقدمة

مرت الأمة العربية بفترة عصيبة من الاضطرابات الفكرية والسياسية والاجتماعية ، نتيجة لما تعرضت له من حصار عسكري طال معظم دولها، الأمر الذي أدى الر تراجعها عن مواكبة التقدم الحضاري الأوروبي غير أن هذه المرحلة لم تدم طويلاإذْ سرعان ما ظهرت يقظة فكرية وسياسية سعت جاهدة بما توفر لديها من إمكانيات الى النهوض بالأمة وتشجيعها على التحرر والاستقلال، وقد ظهرت في هذه الفترة نخبة من المثقفين الوطنيين أمثال عبد الوهاب المسيري، مالك بن نبي، محمد عابد الجابري وغيرهموالذين تبنوا مشروعاً إصلاحيا ونهضوياً بهدف استعادة مكانة الامة العربية الإسلامية بين الأمم.

فتصدى المفكر العربي المغربي طه عبد الرحمن إلى الأزمات والعقبات التي أصابت أمته من خلال البحث في جذور التخلف الذي حال دون تحقيق الحداثة، وذلك باعتماد مناهج فكرية جديدة هدفها تجاوز مشكلات الحاضر والعوائق التي نتجت عن التبعية للغرب والتقليد الغير واعي له، وقد ساعدهم في ذلك ما اكتسبوه من تجربة ومعايشة لملامح الحضارة الاوروبية هو ما دفعهم الى السعي لإصلاح الواقع العربي واستلهام عناصر النهوض الغربي بغرض تطبيقها على المجتمعات العربية الاسلامية، وتجديدها فكريا وحضاريا ودفعها نحو التقدم.

إلا أن بعض دعاة الاصلاح سعوا الى معالجة هذه المشكلة من خلال اجتهادات فردية استندت الى التراث الاسلامي، واستفادت في الوقت ذاته من الفكر الغربي فعمِلوا على استكشاف سبل بديلة لنهضة الأمة وتحسين أوضاعها وقد كان طه عبد الرحمن من بين الذين حملوا مشعل الاصلاح والتجديد من منطلق إسلامي بحت بوسائل وأدوات فكرية مستحدثة تساير الواقع الفكري ولا تعارض الاصل الديني.

1_اشكالية الدراسة:

فكانت الاشكالية التي صغتها لهذا العمل تتمثل في :**كيف عالج طه عبد الرحمن اشكالية التراث والحداثة؟**

2_التساؤلات الفرعية:

كيف كان تنظير طه عبد الرحمن للتراث والحداثة؟ وكيف كان موقفه من التراث والحداثة الغربية؟ ما البديل الفكري الذي قدمه كدعوى للنهوض بالفكر العربي الاسلامي ؟

3_المنهج المتبع للدراسة:

لقد كان المنهج المعتمد في هذه الدراسة هو **المنهج التاريخي التحليلي** نظراً لطبيعة الموضوع التي تستدعي الوقوف على السياق التاريخي والثقافي الذي تشكلت فيه إشكالية العلاقة بين التراث والحداثة في الفكر العربي الاسلامي فمن جهة يتم تتبع الخلفية التاريخية التي أطرت ظهور هذه الاشكالية، خاصة في ظل التحولات الفكرية التي عرفها العالم العربي بعد الاحتكاك بالحداثة الغربية ومن جهة أخرى، يوظف المنهج التحليلي لفحص المشروع الفكري لطه عبد الرحمن من خلال تحليل مفاهيمه الأساسية وتفكيك أطروحاته حول الحداثة الغربية والتراث، ورصد آلياته في نقد الحداثة الغربية ومحاولاته تأسيس حداثة بديلة من داخل المرجعية الاسلامية ويتيح هذا المنهج الجمع بين البعد التاريخي والبعد النقدي بما يسمح بفهم أعمق لموقف طه عبد الرحمن وتركيبته الفكرية.

4_دوافع اختيار الموضوع:

الدوافع الموضوعية:تمثلت في كون هذا الموضوع محل اهتمام واسع وبحث عميق خاضه المفكرون والباحثون سعيا لفهم أسباب التخلف العقل العربي المسلم، وتفكيك الازمة الفكرية التي تعصف بالأمة الإسلامية، كما جاء هذا العمل ردا على دعاوي التقليد والتبعية اذْ لا

يمكن ان ننطلق لأمة في مسيرتها الحضارية الا من خلال وعي متجدد يمنحها الحيوية والحركية في مختلف مجالات الحياة، وكان مبتغانا من هذا الجهد أن يكون اسهاما متواضعا في فتح افق جديد للتفكير يعيد للعقل العربي المتميز على إدراك اسباب نكوص الحداثة العربية الإسلامية فهذا واجب على كل من يحمل في قلبه ذرة ايمان، وعقلاً واعيا متبصراً يتطلع الى نهضة أمته ووطنه.

الدوافع الذاتية:تتمثل في ميلنا نحو الفكر العربي المعاصر وصلته بالفكر الغربي بغية استجلاء الاطارات العامة والأسس المعرفية بهدف التعمق فيه والاستفادة من الادوات المفهومية واللغوية التي طورها طه عبد الرحمن.

5_أهداف الدراسة: تسعى هذه الدراسة الى تحقيق عدة أهداف أهمها:

_ إعطاء مكانة للتراث العربي الاسلامي بعدما كان مهمشاً غير معترف بتراثيته، إذْ أن لكل أمة ماضي وتراث خاص بها ولا سبيل الى التنصل منه.

_إكتشاف نقاط ومواطن الضعف التي ساهمت في تخلف العالم العربي من أجل تجاوزها والنهوض بالأمة العربية.

_السعي الى تأسيس حداثة عربية إسلامية خالصة بعيدة عن أي سلطة خارجية.

_التأكد على أن المجتمع العربي مجتمع قادر على الإبداع والتجديد كغيره من المجتمعات الأخرى.

6_صعوبات الدراسة:

لقد بدا هذا العمل في البداية واضح المعالم وسهل الفهم غير أننا واجهنا صعوبات حقيقية في الاحاطة بجوانبه المختلفة واستيعاب محاوره الاساسية، وذلك بسبب طبيعة تفكير طه عبد

الرحمن الذي يتميز بالتشابك والتداخل بل يتفرع الى مجالات فكرية واسعة ومعمقة، حيث يحتاج الباحث فيها الى مجلدات للإحاطة بها وكذلك أسلوبه ومصطلحاته المتميزة تحتاج الى التمعن والرجوع الى المعاجم وشروح خاصة به كونه هومن وضعها وأردفها في جل كتاباته فيقف الباحث عندها مطولا كي يستطيع أن يلملم أفكاره بها وعلى الرغم من هذه الصعوبات التي واجهتني الا أنها تذللت بمعونة الله عزو وجل وبالمثابرة والعمل والاجتهاد.

7_ خطة الدراسة: قصد الإلمام بالجوانب الرئيسية للبحث وبغية الإجابة عن الاشكالية المطروحة قمنا بتقسيم البحث الى مقدمةوثلاثة فصول وتليهم خاتمة.

مقدمة: التي تمثل باب البحث تضمنت تمهيدا عاما لإعطاء فكرة مبدئية حول الموضوع واشكالية البحث، وما تفرع عنها من أسئلة جزئية ثم المنهج المناسب والمتبع لاتمام البحثإضافة للدوافع وراء إختيار الموضوع والصعوبات التي واجهتنا أثناء عملية إنجازه وكذا خطة البحث التي هي عبارة عن عرض لكيفية تقسيم البحث والفصول التي سيشملها.

الفصل الأول:في المبحث الأول وقفناعلى حياة طه عبد الرحمن وعرضنا لمحة عن رؤيته الفكرية والفلسفية، وفي المبحث الثاني تناولنامفهومي التراث والحداثة، كما عرجنا على دواعي إنشاء نظرية التراث مبْرزاً الغاية من هذه النظرية في تجديد الفكر والارتقاء به، أمابالنسبة للمبحث الثالث فتطرَّقنا فيه إلى التأسيس التاريخي للحداثة ثم عرضنا مفهومها وأسسها الفكرية والعلمية وأخيراً بيَّنَّا تأثيرها العميق على المجتمعات العربية والاسلامية.

الفصل الثاني: خصَّصنا المبحث الأول للمرجعية الدينية التي اعتمدها طه عبد الرحمن في فهم التراثمبرزاً ملامح قراءته المنهجية ومن ثم عرضنا نقده للقراءات التقليدية والتراثية التي افتقرت للبعد الأخلاقي والروحي،وفي المبحث الثاني تطَّرقناإلى نقد طه عبد الرحمن للعقل الغربي وكشف مواطن القصور في بنيتهموضحا رؤيته النقدية للحداثة الغربية والعقل المجرد، كما عرضنا تحليله ونقده للفلسفة العربية المعاصرة في مشروعه الفلسفي الأخلاقيأما المبحث

الثالث فقد تناولنا النموذج المادّي الذي قامت عليه الحداثة الغربية خاصَّة ما نتج عنه ألا وهو فصل العلم عن الأخلاق، إضافةً إلى ذلك، تطرّقناإلى إشكالية الاخلاق عند طه عبد الرحمن وختمت المبحث بتحليل تصوره للانتقال من حضارة القول الى حضارة الفعل باعتبارها مشروعاً عملياً لإعادة بناء الحضارة على أسس روحية وأخلاقية.

الفصل الثالث: ويمثل أساس هذه المذكرة ومحصلة للفصلين السابقين، في المبحث الأول منهتطرَّقنا إلى مشروعه وما حمله من آليات إصلاحيةباعتباره من أهم المقومات للنهوضبالأمة من خلال منهجاً تكاملياً يحمل معه مجالاً تداولي، وتداخلي، وآخر تقريبياً، أما في المبحث الثاني فتناولنامفهوم الحداثة الاسلامية كما يتصور طه عبد الرحمن من خلال مشروعه فقه الفلسفة ،حيث سعى إلى تأسيس حداثة تنطلق من المرجعية الأخلاقية الاسلامية، كما تطرَّقناإلى ميزان الأخلاق الذي اعتمده في تقويم الحداثةمبيّناً بذلك كيف يمكن بناء حداثة بديلة تتَّصف بالقيم الروحية والانسانية، أما بالنسبة للمبحث الثالث فقد تطرَّقنا فيه إلى الرُّؤية النَّقدية للحداثة في فكر طه عبد الرحمن من خلال تفكيكه لمفاهيمها وبيان انحرافها عن البعد الاخلاقي، إضافة إلى ذلك، عرضنا أثر مشروعه الفكري في الخطاب الفلسفي المعاصر مع التوقف عند كيفية تلقي هذا المشروع من قبل المفكرين والباحثين ،وذلك من خلال قراءة طه عبد الرحمن في مرآة الغير.

خاتمة: تضمنت حوصلة للموضوع، وأهم النتائج المتحصل عليها.

وفي الأخير أتمنى أن أكون قد وفقت ولو نسبيا في تحليل هذه الاشكالية، شاكرة الله عز وجل الذي منحني القوة والصبر لإتمام هذا العمل

الفصل الاول :

مقاربة مفاهيمية في منطلقات فكر طه عبد الرحمن.

المبحث الاول : طه عبد الرحمن فكر وشخصية.

المبحث الثاني:أسس بناء الرؤية النقدية للتراث العربي

المبحث الثالث: التأسيس التاريخي للحداثة الغربية وأثرها في الفكر العربي.

الفصل الأول: مقاربة مفاهيمية في منطلقات في فكر طه عبد الرحمن.

تمهيد:

حظيت إشكالية الحداثة والتراث بالكثير من الاهتمام من طرف العديد من الفلاسفة والمفكرين، إذ نجد أن المفكرين العرب المعاصرين توجهوا إلى معالجة هذه الإشكالية التي تشبعت وتغلغلت في أنحاء الفكر العربي والغربي، ومن بين المفكرين العرب المعاصرين الذين تناولوا هذه القضية نجد المفكر المغربي طه عبد الرحمن الذي كان له حضور قوي من خلال مشروعه الحداثي الذي سعى من خلاله إلى معالجة هذا الإشكال من زاوية مختلفة عن التقليدي، ففي نظره لا ينبغي أن ينظر إلى الحداثة كنسق واحد يستورد جاهزا من الغرب بل يجب أن تمر عبر تأصيل فكري وأخلاقي داخل الثقافة الإسلامية، كما يرى أن التراث ليس مجرد ماضي يجب تجاوزه بل هو حامل لقيم روحية وأخلاقية يمكن أن تساهم في بناء حداثة بديلة . وفي هذا السياق نطرح الأسئلة التالية: من هو طه عبد الرحمن، وماهي ابرز ملامح مشروعه الفكري؟ كيف تناول طه عبد الرحمن قضية التراث في ظل التحديات التي تفرضها الحداثة الغربية؟ وما الجذور التاريخية والفلسفية التي انطلقت منها الحداثة الغربية؟

المبحث الاول : طه عبد الرحمن فكر وشخصية.

المطلب الاول : نبذة عن طه عبد الرحمن ومسيرته الفكرية .

1. حياة طه عبد الرحمن: المفكر طه عبد الرحمن فيلسوف مغربي ولد سنة 1944، تلقى دراسته الابتدائية بمدينة "الجديدة" وتابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء ثم بجامعة واستكمل دراسته [1]محمد الخامس بمدينة الرباط، حيث نال فيها شهادةالإجازة في الفلسفة بجامعة السوربون وحصل فيها على إجازة ثانية في الفلسفة، دكتوراه السلك الثالث 1972 برسالة في موضوع اللغة والفلسفة رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود ثم دكتوراه الدولة عام 1985، درس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ 1970 إلى حين تقاعده 2005.

وهو عضو في الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية وممثلها في الغرب، وعضو في المركز الأوروبي للحجاج هو رئيس منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين " بالمغرب، حصل على جائزة" المغرب للكتاب مرتين ثم على جائزة "الاسيسكو في الفكر الإسلامي.

2. أبرز مؤلفاته:لقد ألف طه عبد الرحمن مجموعة من الكتب والمؤلفات ذات الوزن في ،إضافة إلى أعمال جامعية بحثية متعددةوتتنوع مكتبة [2]ميدان الفلسفة فقد تجاوزت 27 مؤلف مؤلفاته من مجال إلى آخر في الميدان الفكري وهو فلسفة اللغة وفلسفة الأخلاق، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

. اللغة والفلسفة رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود 1979.

---

[1]ياسمينة عبد السلام، أسماءجعلاب، التقريب التداولي للتراث من منظور طه عبد الرحمن، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، المجلد06، العدد02، جوان2022، ص106.

[2]اسماعيل مهنانة وآخرون ، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الى خطاب من الجمود ،التاريخي على مأزق الثقافة والايديولوجيا،الرابطة العربية الأكاديمية، ط1، سنة 2014،ص 626.

. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987.

. العمل الديني وتجديد العقل 1998.

. تجديد المنهج في تقويم التراث (ط1: 1994). (ط2: 2001).

. سؤال الأخلاق . مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية 2000.

. حوارات من أجل المستقبل 2000.

. روح الحداثة . المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية 2006.

.بؤس الدهرانية في النقد الإئتماني لفصل الاخلاق عن الدين2014.

. سؤال المنهج . في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد 2015.

.[1]. شرود ما بعد الدهرانية . النقد الإئتماني للخروج عن الأخلاق 2016

3. ملامح فكره:تجذر مشروعه الفكري في التجربة الصوفية المصاغة بالطرق البرهانية العقلانية الدقيقة وإن كانت تعكس تجربة ذاتية حية لا يخفي طه عبد الرحمن دورها الأساسي في مساره الفلسفي والوجودي حيث نجده يقول:"أدت هذه التجربة الروحية إلى رفع القيم الأخلاقية عندي إلى رتبة قيم جمالية بحيث أصبحت أحصل على مستواها من الاستمتاع واللذة مالم أكن أحصله على مستوى القيم الأخلاقية بعد أن كنت مقيدا بالعقل المجرد المحدود، وهكذا صرت أجد في القيم الأخلاقية لذة جمالية كبيرة، بل أكثر من هذافقد رفعت

[1]اسماعيل مهنانة وآخرون ، الفلسفة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص626.

هذه التجربة إيماني من إيمان الكلفة والمشقة والثقل إلى إيمان المحبة والحلاوة والخفة بحيث أصبحت أرى الأشياء من حولي وكأنها أسرار إيمانية"[1]

وما نؤكد عليه مبدئيا هو أن المشروع التجديدي الذي وصفه المفكر طه عبد الرحمن يتوجه بدءا إلى تحرير المثقف أولا، لأن المثقفين هم طليعة الجماهير العربية الاسلامية وهم الذين يحددون مسار الوعي؛ فتخليص هذا المثقف من حالة الاغتراب والاستلاب التي أركس فيها هو الطريق الصحيح لعودة الوعي للجماهير لتكشف ذاتها الخاصة، والتخليص الذي يعنيه طه عبد الرحمن يمر عبر اعتناق الفكر العربي الاسلامي من قوالب الفكر الغربي، والخروج عن اتجاهاته حتى يمكن أن يعود له الشعور بالحياد والقدرة على الرؤية الموضوعية.[2]

والمشروع في جملته لا يزال في طور الاكتمال من خلال التقديم للفكر الاسلامي الحديث الآلية التي تمكنه من الخروج من نفق التبعية التي افتقدنا فيه ملامحنا ووجودنا وعرضنا للمزيد من التلاشي والضياع، والحقيقة الساطعة في هذا المشروع أن صاحبه يضع بكل اقتدار وخبرة خطة منهجية عملية تمكن المتفلسف العربي من الاقلاع عن التبعية وتأهله لأن يحقق أمرين أولهما: أن يأتي بما بأسئلة خاصة به باعتباره مفكرا حرا وتكون من واقعه وتراثه وهويته وثانيهما أن يبدع ما يضاهي ما لدى غيره من أفكار ونظريات.

المطلب الثاني: منهجه الفلسفي وأساسيات المشروع الفكري.

قبل الخوض في مسائل التراث لا بد على الباحث ان يتفطن الى ان دراسة التراث شيء والمنهج الذي يدرس به التراث شيء اخر، لذلك يجب الاهتمام بالمنهج الذي يتوافق معالمضمون التراثيوالمشكلة التي كانت تواجه الدارسين والعاكفين على قراءة التراث العربي

[1] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، سنة 2010،ص 35.

[2] طه عبد الرحمن، الحوار أفق للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1، سنة 2013،ص20.

انه لا يحسنون اختيار المناهج والاليات التي تتناسب مع خصوصية هذا الموروث الفكري واللغوي والعقائدي ووصل الحد الى اقحام هذه الاليات الغير أصلية وتضييق مفاهيم التراث ما نقل عن الغير نقلا وانزل عن التراثانزالا لا [1]حيث يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد:" يدعي الموضوعية والسببية والاجرائية وما اشبه ذلك ليس امكانا واحدا تضاهيه امكانات متكاثرة اذ يجوز ان تكون هناك منهجية غير المنهجية المنقولةقادرة على تحقيق مرادنا في التقويم بطريقة افضل من طريق المنهجية التي شاع استخدامها بين النقاد والدارسين[2]."

ومنه فانه ومن غير المعقول ان لا ينتبه دارسو التراث الى ضرورة احتكامهم لمناهج ملائمة الواجب اخضاعها لدراساتهم التراثية وعليه فان طه عبد الرحمان يطمح الى وضع منهج من التراث وخادم للتراث بعيدا عن عمليات الاسقاط الحاملة التي اتخذها اصحابها بحجة الموضوعية والسببية والاجرائية كما بيّن ذلك من خلال قوله: "الاولى ان تقتبس المنهجية التي انتجتها هذه الممارسة في ايقظ عصورها مع فتح الباب لتنقيحها بحسب الحاجة بدل ان نقتبس غيرها لان اسباب الاتصال مع تراثنا متوافرة بينما لا تتوافر مع هذه الاسباب مع غيره[3]."

ولاعتماد المنهج السليم يضع طه عبد الرحمان مجموعة من المبادئ التي تسمح للدارس بتأسيس منهج مستقل عن ما شاع تداوله بحيث سيقوم على التخلص من الاحكام المسبقة او الجاهزة، التي اعتمدت بكثرة وضاع صيتها في دراسات الباحثين بحيث كانت مآربهم في ذلك غير طلب الحقيقة على قول طه عبد الرحمان:" فقد كان يرومالاستقلال على المعايير الاجنبية في الوصف وانتاج المعرفة بنظرات ثاقبة وفكر مبدع يسعى الى النفاذ للعمق

[1] طه عبد الرحمن، تجديد، المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، د.س، ص19.
[2] طه عبد الرحمن، تجديد، المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص19.
[3] المصدر نفسه، ص20.

الدلالي للغة العربية وان يعيد تسليط الضوء على الدراسات التراثية ومحاولة قراءتها قراءة الخبير المميز"[1].

بمعنى آخر فقدكانت مساعيه ان يقدم تأويلات عميقة مبنية على الفهم الداخلي والثاقب لتراثنا الثقافي والفكري بذلك كان يسعى الى اعادة قراءة النصوص التراثية بشكل يتيح استخراج المعاني ودلالات جديدة متناغمة مع تحديات العصرحتى لا يفرغ التراث من محتواه الاصلي.

ويورد جميل حمداوي دعواه في هذا الامر حيث يقول:" ان طه عبد الرحمان يطبق المنهجية التداولية المنطقية او يتمثل فلسفة اللغة او يأخذ بأسلوب المناظرة في قراءة تراث الاجداد وتقويم الكتابات الفكرية المعاصرة التي تناولت التراث بدورها وذلك بفحص آليات المنطقية والتداولية واللسانية التي استخدمتها هذه الكتابات مع مقارنتها بالأدوات الشكلية الداخلية التي استخدمها التراث على مستوى الانشاء او الانباء الفكري او الابداع"[2].

ومعنى ذلك ان المنهجية التي تمحص وقرأ بها طه عبد الرحمان هذا التراث كانت تداولية منطقية يعيد النظر فيها للتداول وقواعده فيأخذ فيها جانب المناظرة واصوله والغاية من استخدامه لهذه المنهجية هو فحص اللغة بشكل يتجاوز البنية الصارمة للمنطق التقليدي، فهو لا يقوم بتحليل الجمل والعبارات فقط بل ينظر الى كيفية استخدام الافراد لهذه العبارات في سياقات اجتماعية وثقافية معينة كما يوظف فلسفة اللغة لفهم النصوص بشكل أعمق لأن النصوص لا تكون ثابتة او جامدة بل هي مشحونة بالمعاني التي تتشكل من خلال السياقات الاجتماعية والفكرية التي تحيط بها. واعتمد على اسلوب المناظرة لفحص الافكار المختلفة والنقاشات حول التراث الفلسفي والديني فهو يرى ان فهم النصوص يتطلب الرجوع الى

[1] طه عبد الرحمن، تجديد، المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص21.

[2] جميل حمداوي، مواقف من التراث العربي الاسلامي (محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان أنموذجان) مجلة الاصلاح، العدد الرابع ،جويلية 2015،ص40.

الجدالات الفكرية التي دارت حولها ومحاولة استكشاف مدى صحتها او تأثيراتها على المفاهيم المعاصرة.[1]

1- الأسس العامة لمشروعه الفكري:

أولا وقبل كل شيء يذكر طه عبد الرحمن من خلال تصريح له بأن مشروعه اجتهادي وليس تقليدا وذلك في إحدى محاوراته التلفزيونية حيث قال:" أردت في حياتي أن أجتهد ولا أقلد ولو كان اجتهادي غير مصيب ،لأن الخطأ الناشئ عن الاجتهاد أكرم عندي من الصواب الناتج عن التقليد، وأريد بلا شك أن أجيب عن سؤالين يدوران في خلد كل واحد منكم لم كتبت ما كتبت على الوجه الذي كتبت".

وهذا التصريح هو الذي جعله يتميز بآليات سمّاها بالآليات المأصولة تختلف عن ماهو معروف في الفكر العربي الاسلامي حصرها في قواعد عامة اعتبرها أمهات القواعد التي تقرأ من منطلقها التراث أولا، وتفعله على أرض الواقع ثانيا. وتمثلت هذه القواعد بالاختصار في أربعة هي :

القاعدة الأولى: أنه ينبغي للقراءة أن تعتني بآليات النص التراثي على الأقل اعتناءها بمضامينه، وأن تتوسل بهذه الآليات في فهم هذه المضامين.[2]

القاعدة الثانية: أنه ينبغي اعتماد المستجدات في باب المناهج لا طمر هذه الآليات التراثية أو طمس معالمها وإنما في استخراجها وتحديث اجرائياتها...

القاعدة الثالثة: أنه ينبغي إجراء النقد والتمحيص الكافيتين لكل آلية مقتبسة من تراث أجنبي قبل تنزيلها على التراث الاسلامي.

---

[1] طه عبد الرحمن، تجديد، المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص21 ـ 22.

[2] طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1، سنة 2011، ص ص 20- 21.

القاعدة الرابعة:أنه ينبغي أن لا يتخذ تنقيح . أو تلقيح الآليات اتجاه واحد.

. واستنادا الى هذه القواعد التي تصورها في ذهنه اولا ثم طبقها في كتابات ثانيا وصل من خلالها الى نظرة تكاملية للتراث تؤسس حداثة اسلامية متميزة عن الحداثة الغربية وبذلك تتجاوز النظرة التجزيئية والتفاضلية التي اعتمدها محمد عابد الجابري في مشروعه النهضوي لكي يكون القارئ على علم بها اولا ويفهم من خلالها الانتقادات التي وجهها طه ضده.

2ـ أسس الفكر الجابري من منظور طه عبد الرحمان:

احتوى الكتب الثلاث الآتية نحن والتراث، بنية العقل العربي وحقيقة مشروعه النهضوي حيث درس التراث من منطلق النقاط الآتية:

أولا الاتصال بالتراث وعدم قطع الصلة به وثانيا نظرته للتراث نظرة تجزيئية وثالثا نظرته للتراث بنظرة تفاضلية[1] .

. أما النقطة الاولى فان الجابري لم يدرس الحالة الراهنة للمجتمع العربي الاسلامي بمنأى عن ماضيها؛ وانما سعى من اجل تفهم تراثه وتفعيله على أرض الواقع ليكون كأرضية خصبة تنطلق منها للحداثة والنهضةولكن مايعاب عليه وفق اعتقاد طه عبد الرحمان أمران اسقاطه لآليات أجنبية على التراث تتميز في اصولها ونتائجها عن[2] أساسيان هما:
بنيةالمجتمع العربي الاسلامي كالبنيوية والتفكيكية واللسانية وعدم فهمه التراث وفق ما هو متداول في المجتمع العربي الاسلامي.

[1] طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص21.
[2] طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص31.

. وأما النقطة الثانية فان الجابري عمد الى تقسيم التراث الى ثلاثة أقسام البيان والعرفان والبرهان وجعل كل قسم منفصل عن الآخر باعتباره متميز في موضوعاته ومنهجه، وما يعاب عليه في هذه النقطة وفق عبد الرحمان أنه جعل انفصالا وتشتتا بين هذه الاقسام اولا ونفى اي تداخل يمكن ان يكون بينهما ثانيا مما جعل مشروعه النهضوي ناقصا عير ثابت على اسس متينة توجهه.[1]

وأما النقطة الثالثة فان الجابري فضل من هذه الاقسام قسما واحدا وهو البرهان واعتبره الارضية الاساسية التي يجب ان ننطلق منها من اجل تكوين عقل عربي جديد يساهم في نهضة الامم ورفقتها ويقصد بذلك فترة ابن رشد بالذات حيث يقول:" ان قصد ابن رشد هو تحقيق ترجمة توصيلية" اي انه بلغ المضمون بدون تصرف ماعدا التصرف في بعض الألفاظ وعدا يعني انه كان شديدا الحرص للمحافظة على المضمون الى درجة تقديسه ويسعى الى نقله كما هو.[2]

وبعدما حلل طه عبد الرحمان أفكار الجابري وبين النظرة الضيقة التي وقع فيها والتي تسببت في فشل مشروعه النهضوي يأتي لإعطاء البديل بالنظرة التكاملية وتقوم هذه الاخيرة على ثلاث مقومات أساسية التداولية التداخلية والتقريبية.

. فأما التداولية فإنه اعتمد فيها على ما كان متداولا في المجتمع العربي الاسلامي في السياق اليومي المتداول في حاضرنا، ولهذا يقول :"لا خروج من التقليد الا بجعل المترجمات تحيا في فكر المتلقي ولا حياة لها الا اذا تم وصلها بأسباب موجودة أصلا في فكر الفكر لانهذا

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيت النهضة، بيروت، ط1، سنة2009، ص13.

[2] مباركة حاجي ،قراءة في آليات نقد التراث عند طه عبد الرحمان ،الجزائر مجلة أفكار وآفاق،المجلد8، العدد 2، 2020،ص124.

"وركز في هذه التداولية على اللغة [1]الوصل هو وحده الذي يجعلها تنتج هذه الأسباب الأصلية والمنطق والاخلاق حيث اتخذ ابن حزم الاندلسي نموذجا للتداولية اللغوية لأنها الاقرب الى الفهم العربي الاسلامي آنذاك، واليوم وأخذ من ابي تيمية نموذجا للتداولية المنطقيةلأنه كان أقرب العلم الى ما هو متداول في أوساط الفقه والاصوليين واتخذ من ابي حامد الغزالي نموذجا للتداولية الاخلاقية لأنه اقرب الى الطبيعة البنية الاجتماعية العربية و الاسلامية آنذاك واليوم.[2]

. وأما التداخلية، فانه جعل الآليات الثلاث السابقة متداخلة مع بعضها البعض بحيث ان كل واحدة تكمل الاخرى، عكس ما فعله الجابري ومن انتهج منهجه من تجزئة للتراث وجعلهامتنافرة فيما بينها وفي هذا يقول:" كما انه لا بد في ان تؤثر هذه العلوم بعضها في بعضها فتنتقل على سبيل المثال اوصاف الدليل من المنطق الى علم الكلام ثم منهما الى علم الاصول ثم علم البلاغة وتتلون هذه الاوصاف بلون كل علم من هذه العلوم ثم تنتقل هذه الاوصاف بألوانها المختلفة من علم الى آخر كأن يعرض الدليل من المنطق بلون علم الكلام أو علم الاصول، وقد تجتمع الألوان المختلفة للدليل في العلم الواحد، وما هذه وذاك الا لان التراث الاسلامي العربي ينزع نزعة تكاملية ظاهرة يكاد يتفرد بها غيره"[3]

. وأما التقريبية، فإنه حاول التقريب بين الآليات المجسدة سابقا في التداولية وآليتين أساسيتين هما: علم الكلام وعلم التصوف واعتبر هذين العلمين الاخيرين من صميم التراث أولا ومستقلين عن العلوم التي عرفت عن اليونان ثانيا، ويتميزان بالجدة.

---

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص338.

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 339.

[3]طه عبد الرحمان،اللسان والميزان أو التكوثرالعقلي،مركز الثقافي العربي ،بيروت،ط1،1998،ص131.

الحقيقة ان طه عبد الرحمان يجعل كل الآليات المتكاملة فيما بينهما وبتكاملها تولد لنا الجدةالمطلوبة التي تتفق مع طبيعة المجتمع العربي الاسلامي وفي ذلك قال:" وقد صار من المسلم به ان الجدة المنطقية المطلوبة توجد في صلب علمين اجتهدا في الاستقلال عن هذا النمط وهما علم الكلام وعلم الاصول، فان التسليم آت بأن الجدة الاخلاقية الاسلامية توجد مبثوثة في العلوم الثلاثة: علم الفقه، علم الكلام، علم التصوف الذي اقترن اسمه بعلمالأخلاق."[1].

ويستنبط من هذا القول ان طه عبد الرحمن اعتمد في تأسيس مشروعه النهضوي على علم الفقه، علم الكلام، علم التصوف، أما الاول فباعتباره جزء من الاصول وهذا الاخير جزء من علم المنطق وليس العكس، كما قال أبو الحامد الغزالي إن المنطق مدخل علم الاصول، أما الثاني فباعتباره العلم الذي التصق به مفهوم [2]وقد بين ذلك في كتابه اللسان والميزان المناظرة هذه الاخيرة التي لم يكن لها وجود لو لم تفعل بعلم الكلام، قائلا عنها:" ترى انه احقا ان يدعى علم المناظرة العقدي من ان يدعى باسم اخر".

ومن هذا المنطلق فقد حصر مشروعه النهضوي فيه ، واختزل العلوم التي عرضها في النظرة التكاملية في التصوف بالذات وقد تحجج على اعتناقه التصوف بقوله :" كان إقبالي على التصوف لسببين مخالفة تماما السبب الأول ،أردت أن أقوي صلتي بالله حبا فيه لذاته، لا فرار من غيره، بل كانت هذه المتعة أكبر من أن أنشغل بسواها والسبب الثاني هو أن أتحقق من طبيعة المعاني التي هي فوق طور العقل الفلسفي"[3].

---

[1] طه عبد الرحمان ،تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص386.

[2] طه عبد الرحمان ، أصول الحوار ،وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء المغرب، ط2، سنة2000،ص70

[3] طه عبد الرحمان ، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص157.

ونستنبط من كلامه هذا أنه اعتنق الصوفية اختيار، عكس ما فعله أبو حامد الغزالي عندما اقتنع بها إصرار، بعد جولاته الطويلة بين المناهج المختلفة كما بيّن ذلك في مؤلفه "المنقذ من الظلال" واقتناعه بالصوفية لم يكن نظريا كما فعل بعض المتفلسفة وإنما مارسه على أرض الواقع بدليل أنه أهدى كتابه العمل الديني وتجديد العقل إلى شيخ الطريقة الصوفية المسماة بالبوتشيشية ومجّده فيها، وبارك طريقته واعتبر نفسه جزءا منها، مما يعني أن طه عبد الرحمن لم يقتنع بالآليات الأخرى التي جسدها إلا إذا كانت مؤدية إلى هدفها الأساسي وغايتها القصوى الصوفية.[1]

المطلب الثالث: مرتكزات مشروعه الفكري.

وضع طه عبد الرحمان جملة من المرتكزات كأوليات تؤسس لمشروعه الفكري والتي نوجزها في النقاط التالية:

1ـ تأسيس نظرية متكاملة للتراث:شغل موضوع اعادة قراءة التراث العربي الاسلامي حيزا كبيرا من اهتمام الدارسين والمفكرين في هذا المجال والغاية من هذه القراءة هو رغبة الباحثين في الكشف على علة الانحدار العقلي والتراجع الحضاري، وقد سلك طه عبد الرحمان في تصحيح التراثمسلك غير مسبوق ولا مألوف حيث يرى أن التراث العربي حقيقة وجودية لا وهم متخيلومعان حية لا أشكال ميتة وفي هذا قال:" ليس في جميع الأمم أمة أتت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أتت العرب تفضيلا من الله".[2]

كما يدعو طه الى ضرورة عودة العقل الى كماله حتى لا يتنافى مع الغيب بمعنى استعادته للقدرة على التوفيق بين العقل والغيب اي بين الدينوالمعرفة العقلية لان العقل لا يمكن ان يتطور بشكل كاملالا اذا كان مرتبطا بالقيم الدينية وألا يحصر في المعقولات المادية كما

[1] حرومي قدور، قراءة نقدية لبعض أسس مشروع طه عبد الرحمن النهضوي، جامعة ابن خلدون، تيارات، ص8.

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

يدعو الغرب وهكذا حتى يتحرر الانسان من غفلته وسيطرة ظلاله وغرائزه من خلال عودةالانسان الى مصدر معرفي شامل متكامل يتجاوز المادية والعقلانية المجردة وبهذا حاول طه تقديم مطارحة فلسفية جادة تعتمد على التحقيق والتحليل الناقد في المسائل والاشكالات في الاتجاهات المتنوعة التي انحلت إليها بنيات المعارف والعلوم التي يتشكل منها التراث العربي الاسلامي.[1]

2ـ مواجهة الحداثة:يرى طه عبد الرحمان انه من الالزام اعادة النظر في الحداثة الغربية وذلك من خلال مختلف الانتقادات التي استهدفتها أوجه عديدة ولعل من بين أبرز هذه الوجوه كونها حداثة لا تتخذ من الأساس الأخلاقي ركيزة لها لا سيما إذا اعتبرنا أن الأخلاق من الصفات الضرورية التي يختل بنقصها نظام الحياة لدى الانسان والمجتمع فكيف يكون الأمر اذا انعدم هذا الاساس أصلا، وانطلاقا من هذه المسلمةحاول طه تحطيم الحداثة الغربية ومواجهتها بمختلف أشكالها ومن مظاهرها التي سحبت الكثير من العقول واجتازت العديد من سيادات البلدان فانبهرت بها الكثير من القلوب لما حاكته من حولها من أوهام.[2]

3ـ مواجهة العولمة:مصطلح العولمة والذي يعني توسيع نطاق التأثير الثقافي مما يجعل بعض العادات أو القيم تتجاوز حدود الدول والمجتمعات المحلية الأمر الذي يساعد على ظهور ما يسمى بالثقافة العالمية.

وبمعنى ان العولمة ليست مجرد عملية اقتصادية أو سياسية بل هي محاولة لتحويل العالم الى نظام عقلاني يتم فيه تنظيم العلاقات بين البشر على اسس منطقية ومعقولة لان العولمة ليس الهدف منها توسيع دائرة التفاعل بين الشعوب بل تحويل هذا التفاعل إلى إطار

---

[1] نعيمة ادريس. الفلسفة الاخلاقية الاسلامية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن، المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة، ص ص 316،317.

[2] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،ط1، سنة 2006، ص15.

أخلاقي موحد بحيث تصبح العلاقات بين الناس والدول قائمة على مبادئ أخلاقية مشتركة مما يعزز التعاون الانساني المشترك ويسهم في بناء عالم أفضل يعترف بالقيم الانسانية المشتركة.[1]

4ـ محاربة التقليد وإنشاء فلسفة جديدة "فقه الفلسفة":

إن المفارقة الحادة التي تناولها طه عبد الرحمن في مجمل كتبه نوجزها بقوله:" إن النمط المعرفي الحديث غير مناسب إن لم يكن غير صالح لنتوسل به في بناء معرفة إسلامية حيث وضّح من خلال قوله أن النمط المعرفي الحديث الذي يعتمد على التفكير "حقيقية"[2] العقلاني والعلمي لا يتلاءم مع الطريقة التي يجب أن تبنى عليها المعرفة الاسلامية من قيم ومبادئ مثل التوحيد والأخلاق والتكامل بين العقل والروح، لذا فإن الاعتماد على النمط المعرفي الحديث لا يتناسب مع هذه الأسس لأنه غالبا ما يتجاهل أو يقلل من أهمية الروحانيات والمفاهيم الدينية التي تشكل جوهر المعرفةالانسانية.

اذن، فغاية هذا المشروع تتمثل في خلق فضاء نتفلسف فيه بتوجيه من رؤيتنا الخاصة ومن هويتنا الخاصة ومن حقائقنا واوضاعنا ومشاغلنا وانطلاقا من مفاهيمنا ومصطلحاتنا وهكذا نستقل بفكرنا ونبدع كما يبدع غيرنا. وقد جعل لهذا المشروع" فقه الفلسفة" اركانا اربعة تتمثل في:(الترجمة. التعبير. التفكير. السلوك) وهذا من أجل ان يتسنى للعقل المسلم المطالبة بحقه في الاختلاف والنهوض بمسؤوليته و بإشاعة ملكوتية الله في الأرض حيث يقول:" فأردنا أن ندلهم على معالم الطريق الذي ظهر لنا انه يوصلهم الى مطالبهم من غير تبذير جهد ولا

[1] المصدر نفسه، ص84.

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص10.

تبديد للزمان" بمعنى حاول طه عبد الرحمان الى ارشاد وتوجيه الآخرين الى الخطوات الواضحة الواجب اتباعها لتحقيق النجاح وبلوغ الهدف بطرق سهلة وسريعة.[1]

المبحث الثاني: أسس بناء الرؤية النقدية للتراث العربي

المطلب الأول: مفهوم التراث والحداثة(لغة_ اصطلاحا)

لا شك وان كل المجتمعات وان تباينت تولي اهتمام وعناية بماضيها، وتحاول اعادة النظرفيه وكذا اعادة التفكير وقراءته غير ان ما ينبغي التنبيه اليه في هذا الصدد هو كيفية التواصل مع هذا التراث وقد سيقت لهذا الاخير العديد من المفاهيم نذكر منها:" الوارث صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق ويبقى بعد فنائهم والله عز وجل يرث الارض ومن عليها وهو خير الوارثين" اي يبقى بعد الكل ويفنى من سواه فيرجع ما كان ملكا للعباد اليه وحده لا شريك له.

1_ لفظ التراث في القرءان الكريم:

والتراث هنا [2]وردت لفظة التراث في القرءان الكريم في قوله تعالى:" **وتأكلون التراث أكلا لما**" ما يخلفه الانسان بعد موته لوارثه فهو والميراث اذا بمعنى واحد.

[1] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 1995، ص507.

[2]سورة الفجرالآية:(19).

اي يبقى بعدي [1]وجاء اللفظ بمعنى ميراث النبوة لقوله تعالى:" **يرثني ويرث من آل يعقوب**" فيصير له ميراثي.

فلفظ التراث اذا ارجعناه الى مادته اللغوية وهي:(ورث) والى مصادره واشتقاقاته كما وردت في معاجم اللغة من الإرث والوارث والميراث وما يتفرع عليها من كلمات ورث يرث توريث والوارث والورثة...، نجد ان جميعها يطلق على عملية الانتقال ومن حيث الاصل تطلق على الجانب المادي في انتقال المال والاملاك من الميت الى الحي وهم الورثة حسب أحكامالتشريع الاسلامي، كما اصبح يطلق على الجانب المعنوي في انتقال الحسب والشرف لذلك صح ان نقول ان التراث هو ماله خاصية الانتقال بحيث يشمل انتقال المعارف والعلوم والثقافات، ليس الانتقال الطبيعي الساكن او الجامد بل الانتقال الذي له دلالات العقل والحضور والتأثير[2].

2ـ لفظ التراث في السنة النبوية:

اذا تأملنا الاحاديث التي ورد فيها التراث والميراث والارث والتوريث نجد انها كثيرة جدا وانها بمجملها تتحدث عن وراثة المال و الممتلكات.

ومع ذلك فقد ورث حديث يشير الى ان امة محمد صلى الله عليه وسلم هي ارث من ارث ابراهيم عليه السلام فقد روى ابن شيبان قال:" كنا وقوفاً بعرفة مكانا يبعد عن الموقف فأتانا ابن مربع الانصاري فقال إني رسولُ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم يقول كونوا على مشاعركم فإنكم على إرث من إرث أبيكم إبراهيم" وهكذا نفهم ان كلمة التراث من مشتقات ورثة ،لم ترد بالمفهوم الثقافي والحضاري الذي التصقت به لغويا كلمة تراث في عصرنا[3]

[1] سورة مريم الآية: (06).

[2]محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات؛ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، سنة1991،ص ص45.56.

[3]الراوي:ابن مربع الانصاري، المحدث: الألباني، المصدر: صحيح النسائي،ص3014.

الحديث والمعاصر بل وردت الكلمة بمفهومين الاول مادي يتعلق بالتركة المالية وما لها علاقة بالأصول والمنقولات والثاني معنوي يرتبط بالحسب والنسب.

3ـ المفهوم الاصطلاحي للتراث:

عد التراث الفضاء الرحب الذي مارس فيه الدارسون جل قراءاتهم بحيث نجد ان علماءنا المحدثين وضفوا مفهوم التراث بمفهوم اخر ليشمل هو ما خلفه الاجداد للأحفاد على صعيد الآداب والمعارف والفنون والعلوم وهو بمنزلة الذاكرة الثقافية والروحية والدينية التي تبقى للأبناء والاحفاد من اجدادهم وابائهموعليه يمكن القول بان التراث هو الانتاج الحضاري الذي تنحدر منه خصائص امة من الامم المتفاعلة مع البيئة التي نشأت فيها بكل ما تحتوي عليها من تجارب واحداث سبقتها بصيغة واسبغت عليها ملامحها الثقافية ومميزاتها الحضارية التي ميزتها عن الامم الاخرى التي لها بدورها انماط حياتها واعرافها وتقاليدها كما يعرف محمد عابد الجابري التراث بانه الموروث الثقافي والفكري والديني والادبي والفني.[1]

4ـ مفهوم التراث عند طه عبد الرحمان:

فقد حظي مفهوم التراث العربي الاسلامي بالكثير من الاهتمام باعتبار ان الانسان كائن متصل بطبعه واتصاله يكون بالزمان والمكان واتصاله بالزمان يجعله يربط الماضي بالحاضر والمستقبل معا، فلا بد لكل انسان كيفما كان حاله من ان يكون له امتداد في ما سبق وامتداد فيما سيأتي وعلى هذا الاساس يقر طه عبد الرحمن:" انه لا سبيل الى الانقطاع عن العمل بالتراث، في واقعنا لان اسبابه مشتغلة فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرقة لمستقبلنا سواء اقبلنا على التراث اقبال الواعي بآثاره التي لا هنا يعبرعن رأيه [2]تنمحي او تظاهرنا بالأدبار عنه غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا"

---

[1] جميل حمداوي، مواقف من التراث العربي _ الاسلامي، مرجع سابق، ص ص 12،11.

[2]طه عبد الرحمان، الحوار أفق للفكر، مصدر سابق، ص 130.

صراحة اذ انه يرفض الانفصال عن التراث فهو متجذر فينا ويربط بين ابعاد الزمان الثلاث(الماضي والحاضر والمستقبل).

ومنه فان التراث كان ولا زال بمثابة الهوية للذات فهو الذي يحميها من التميع والذوبان في تراث غيرها وبالتالي يحميها ويحفظ لها خصوصياتها وهذا ما عبّر عنه طه عبد الرحمان من خلال قوله:" لا هوية للذات بغير الاستناد الى تراثها الاصلي، الى ان تستبدل هويتها هوية اخرى تسند فيها الى تراث غير تراثها الاصلي، كما لا يخفى ان الهوية لا تكون بغير وجود ويذهب طه عبد الرحمان الى [1]ولا عطاء فالتراث اذا شرط في وجود الذات وشرط في عطائه" تعريف التراث أنه عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الانتاجي للمسلم العربي في أخذه لمجموعة مخصوصة من القيم القومية والانسانية.

مفهوم الحداثة:

1 لغة:اما في اللغة اللاتينية فكلمة حداثة تقابل حديث وهي لفظ قديم مستعمل بكثرة منذ القرن العشر في المساجلات الفلسفية والدينية ويكاد يستعمل دوما بمعنى ضمني وهذا ما زاد في الحرية الفكرية ومعرفة احدث الوقائع المكتشفة او بمعنى عامي خفة انشغال، وجل التغيير من اجل التغيير بلا حكم على الماضي وبلا تغيير فيه، ولهذا كان استعمال كلمة حديث للدلالة على التفتح والحرية الفكرية.[2]

وقد جاء في المعجم الفلسفي ان الحديث يتضمن صفات المدح او الذم فالحديث الذي يتضمن معنى الذم صفة الرجل القليل الخبرة السريع التأثر المقبل على الاعراض التافهة دون الجوهر العميق والمعرض عن القديم لمجرد قدمه لخبثه وفساده، اما عن الحدي الذي

[1]طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق،ص19.

[2] أندريه لالاند ،موسوعة لالاند الفلسفية، مج 2،تعريب أحمد خليل ،منشورات عويدات ،بيروت ،باريس، ط1،سنة2001،ص822.

يتضمن معنى المدح صفة الرجل المتفتح الذهن، المحيط بما انتهى اليه العلم من الحقائق والمذاهب ويشير ان الحديث لا يخلو من [1]الدركة لما يوافق روح العصرمن الطرق والآراء وجود الشر لان الحديث يحمل صفة معيارية ونسبة تحاول جمع محاسن القديم والحديث لتصبح رمز للأصالة والابداع والابتكار التي تحمل الخير للعصر من اجل التخلي على كل التقاليد الجامدة والعادات البالية ويكون الحديث يرتبط بمفهوم التطور والانتماء في جميع الميادين.

2ـ المفهوم الاصطلاحي للحداثة:

يقول الباحث المغربي "علي وطفة" يأخذ مفهوم الحداثة مكانة اليوم في حقل المفاهيم الغامضة واذا كان هذا المفهوم يعاني من غموض في بنية الفكر الغربي الذي انجبه، فان هذا الغموض يشتد في دائرتها ثقافتنا العربية، ويأخذ مداه ليطرح نفسه اشكالية فكرية هامة تتطلب بذل مزيد من الجهود العلمية لتحديد مضامينه وتركيباته وحدوده ويعد مفهوم الحداثةمن بين المفاهيم الذي يحيط بها الغموض واللّبس سواء كان الامر على مستوى بيئتها الفكرية او عند العرب.

لقد ارتبط مفهوم الحداثة في بواكيره الفكرية بكل ما هو جديد، ليس فقط من حيث الشكل او المضمون بل باعتباره مشروعا معرفيا وايديولوجيا يسعى الى القطع من الماضي ومع كل التقاليد الموروثة فقد بني تصور الحداة على مفهوم التبشير بقسم العقلانية والتقدم والحرية واعتبر كل ما هو جديد تعبير عن وعي مختلف يسعى الى تجاوز السائد واعادة تشكيل العالم وفق مبادئ انسانية وعقلية ومن هذا المنطلق اصبح الجديد بمثابة مرادف للحداثة

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، سنة1982، ص ص454،455.

حي تم تحميله دلالات فلسفية تتجاوز التجديد الظاهري الى التحول الجذري في انماط التفكير و المعيشي.[1]

3ـ مفهوم الحداثة عند العرب:

اذا كان بغير المكان القبض على مفهوم الحداثة عند العرب في بيئتها الخاصة والاصلية فانه ليس من الامر السهل حصر المفهوم عند العرب وهذا يرجع للعديد من الاسباب من بينها انتقال التذبذب وعدم الاستقرار المفهوم من خلال الترجمة من جهة وعدم اتفاق النقاد ومنظري الادب على مفهوم محدد للحضارة لذا سوف نحاول ان نعرضمن التعاريف الشائعة في ذات الموضوع.

حيث يعرفها يوسف الخال ما:" الحداثة في الشعر ابداع وخروج به على كل ما سلف وهي لا ترتبط بزمن وكل ما في الامر ان تجديدا طرأ على نظرتنا الى الاشياء فانعكس في تعبير والحداثة لا تكون باتباع اشكال تعبيرية شعرية معينة بل باتخاذ موقف حديث [2]غير مألوف" اتجاه الحياة ومنها اتجاه القصيدة حي يضيف أدونيس في نفس السياق الحداثة في موقف معرفي ادى الى تعبير نظام الحياة، وعند الموقف المعرفي يقوم على ان الانسان هو مركز العالم ومصدر القيم وعلى ان المعرفة اكتشاف للمجهول الذي لا ينتهي، وعلى ان مصدر القيم ليس غيبيا وانما هو انساني.

4ـ مفهوم الحداثة عند طه عبد الرحمن: عرفت الحداثة مفاهيم عديدة ومتنوعةوفي ظل هذا التعدد الذي عرفته الحداثة دعا طه عبد الرحمن إلى التخلص من التشيُء الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم الحداثة، وينطلق في ذلك من إعادة تعريف الحداثة معرّفا إياها

[1] ناصر بن عبد الله القفازي، الحداثة مفهومها ونشأتها وأصولها وأثرها على العالم العربي الإسلامي، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، ص 1149.

[2]محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي،الحداثة في العلم العربي دراسة عقدية، مج 1، ص160.

قائلاً :"إن الحداثة عبارة عن نهوض الأمة كائنة ما كانت، بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الانساني،بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها وتتحمل مسؤولية المضي به إلى ، بمعنى آخر تتحقق الحداثة من منظور طه عبد الرحمن بقيام [1]غايته في تكميل الانسانية" كل من أمة بجملة من الواجبات للوصول إلى أعلى الدرجات . ويتلخص هذا المفهوم في مسلمتين: الأولى هي أن التاريخ الانسانيمبناه على الارتقاء بالإنسانية في مراتب الكمالالثانية هي أن كل زمن من الأزمنة المختلفة لهذا التاريخ يختص بواجبات محددة لتحقيق هذا الارتقاء.

المطلب الثاني: دواعي إنشاء نظرية تقويم التراث.

لا شك أن كل عمل فكري إلا وتحدده جملة من الدوافع والأسباب، ونظرية تقويم التراث عند طه عبد الرحمن ليست بمعزل عن هذا الجانب حيث تقف وراءها عدة أسباب والتي يمكن تصنيفها إلى صنفين اثنين أسباب عامة وأخرى خاصة[2]:

1. الأسباب العامة:

وتتمثل فيما أحدثه الصدام بالحضارة الغربية من انقلاب في القيم والمفاهيم وما ترتب عليه من جهل في فقه التراث والتطاول على مضامينه وتفتيت أوصاله وتشويهه عند أغلب منتقديه بإخضاعه لمناهج وآليات خارجة عن تربته وهذا الأمر هو الذي أدى إلى وقوع انقلاب في القيم بالنسبة للمشتغلين في تصحيح التراث،فما كان يجب أن يعظّم من المعاني الأصلية المرتبطة بالتراث قاموا بتهميشه وتحقيره والتركيز على أمور أخرى دون الشعور بالندم والأسف وهو الأمر الذي أدى بالدارسين إلى السير في مسارمعكوس في مراجعة وتصحيح

[1]طه عبد الرحمان ،الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية)، ط1،2007،ص20.

[2]جمال بروال، نظرية تقويم التراث عند طه عبد الرحمان، مجلةالاحياء ، مجلد 22، العدد 30، جانفي 2022، ص 1164.

التراثفلا يمكن تقويمه بأدوات منهجية خارجة عنه هو الذي أحدث تشتت في المسلك وتقلب في المقاصد وشيوع التزييف والتمويه في تقويمه حتى أصبح ذلك التمويه باطلا مشهورا لا خصيم له[1]

2ـ الأسباب الخاصة:

تتجسد في الاحساس بالمسؤولية بخصوص السكوت عن الظلم الذي يتلقاه التراث العربي الاسلامي من طرف النقاد من المتفلسفة العربالمنصهرين في تيار الحداثة الغربية المزعومة لذلك قضى طه عبد الرحمان مدة من الزمن متأملا في انقلاب القيم بين المشتغلين بتقويم التراث حيث يقول طه :" وقد أفنينا قسطا من عمرنا نتأمل هذا الانقلاب في القيم بين المشتغلين في تقويم التراث[2]" حيث يعبر طه من خلال قوله عن قلقه الشديد حيال الوضعالراهن للدراسات التراثية فهو يرى أن التراث بحاجة إلى منهجية اصيلة ونزيهة تتفق مع قيمة الحقيقة بعيدا عن الإيديولوجيات المستوردة او المعايير المغلوطةالتي قد تؤدي إلى تحريف معايير الحقيقة، فهو يدرك جيدا أن مقصد هؤلاء المندمجين هو إبعاد المتلقي العربي من التعلق بالتراث الذي صنعته أمته إلى التعلق بتراث من صنع أمة سواها، بمعنى أنه لو ترك أحدهم الاهتمام بتراثه الأصلي فلا يلزم عن هذا الترك إلا الانقطاع عن التراث بل سوف يتجه نحو الاهتمام بتراث غيره لافتقاره إلى اساس ذاتي.

فكل من يدعو إلى الحداثة والكف عن الرجوع إلى التراث والاخذ بالمعرفة الحديثة كما جاء بها الغرب فإن دعوته لا تتعدى كونها مجرد استبدالفبدل أن ننشغل بالتراث الاصلي ننشغل بالتراث الاجنبي، وبعد التأمل في التغيير والانحراف في الطرق والاساليب شعر طه عبد الرحمن بالمسؤولية الاخلاقية التي ترمي على عاتقه في اصلاح الاخطاء وتنظيم المسار

[1] المرجع نفسه، ص1164.1165.

[2] طه عبد الرحمن تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص11.

ووضع العربة سكتها حيث يقول: " وقر في صدورنا أن المسؤولية واقعة علينا في الكشف عن خفي الاوهام وعن دقيق التلبيسات التي بنيا عليها هذا المسار المعكوس في تقويم التراث ...وتحقق شعورنا بشغل ذمتنا بواجب التنبيه على ما ظهر فيه من تمويه وتغليط فتحركت داعيتنا لوضع هذا الكتاب حتى لا نسأل من الخلق في العاجل ومن الخالق في الآجل عن صمتنا حيث كان يجب أن نتكلم، وعن تركنا حيث كان يجب أن نعمل وحتى لا " وأمام هذا المسلك المقلوب في تصحيح التراث كان [1]يقال بأن الحق مطمور لا نصير له... الشعور بالواجب والاحساس بالالتزام في إظهار الحق وإزهاق الباطلأدرك طه أن الانقلاب يجعل الحق أمر مستور والباطل مشهور.

فجاء مشروعه الفكري في قراءة التراث دفاعا عن التراث كونه يعد روح الأمة وقلبها النابض لذلك طلب إظهار ما عظّم من إيجابياته والتدقيق فيما تم تداوله من انتقادات حوله إيمانا بأن التراث كان ومازال روحا لا حياة لفكر دونها لذلك كان مشروعه الفلسفي عموما ومشروعه في تقويم التراث خصوصا هو هدم الباطل وإقامة الحق الذي زاغت عنه العقول.[2]

3ـ أسباب اعتراض طه على القراءات السابقة للتراث:

إن سعي طه عبد الرحمن في تقويم التراث روحا ومنهجا يقتضي منه لا محالة الاعتراض على مختلف المشاريع الفكرية لقراءة التراث والتي سبقت ظهور كتابه سنة 1994 بتمحيصها وتدقيقها علميا ومنهجيا أي بالنظر إلى حقائقها ووسائلها ومن بين الأسباب التي دفعته إلى هذا الاعتراض عن مختلف المشاريع الفكرية في تقويم التراث نجد:. غياب الفهم العميق لحقيقة التراث روحا ومنهجا أدى لدى بعض أصحاب المشاريع الفكرية الساعية للاندماج في منظومة الحداثة العالمية المزعومة إلى قصور في إدراك ماهية التراث، بل في استيعاب

[1] طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص16.

[2] جمال بروال، نظرية تقويم التراث عند طه عبد الرحمان، مرجع سابق، ص .1166.

خلفية المناهج التي أخضعوه لها حيث يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد:" والحق أن قلة اطلاعهم على معارفه وضعف استئناسهم بمقاصده لا ينازع فيهما إلا من هو أقل علما وأضعف أنسا ولا أدل على ذلك أمرين: قلق عبارتهم ونقص عملهم، اما قلق عبارتهم فينطبق به على ما أنشأوا من أقوال لا تستقيم على أصول التبليغ العربي السليم ... وأما نقص عملهم فينبأ عنه اتباعهم الشاذ والغريب من الاقوال".[1]

. استيراد المناهج الوافدة واقتباسها من خارج المنظومة التراثية على نحو تقليد جامد، ذلك أن أصحاب المشاريع النقدية اتجاه التراث ركنوا إلى محاكاة الآخر فاعتمدوا أدواته المعرفية وتبنوا مفاهيمه ونظرياته دون امتلاك مفاتيح المنهجية، فعجزوا بذلك عن بلوغ الاستقلال في الرؤية والابداع المرتبط بالأصالة.

. إن اشتغال طه عبد الرحمن بموضوع التراث لم يكن أمرا اختياريا بقدر ماكان أمرا اضطراريا نظراً لما تعرض له التراث العربي الاسلامي من التعسف المنقطع النظير من طرف رواد الحداثة العربية والمندمجين في رحاب الحضارة الغربية حيث يقول في هذا الطرح:" لم يكن همي في بداية أبحاثي الأكاديمية الاشتغال بالتراث لكنني اضطررت الاشتغال بهذا الموضوع عندما رأيت ما في الأبحاث والدراسات التي أنجزت عن التراث من الخروج عن المقتضيات المنطقية والمنهجية في معالجةهذا الموضوع"[2]

وتبرئة لذمة المسؤولية سعى طه لإيجاد منهجية علمية تناسب خصوصية تراثها ولا تكون وافدة علينا من خارجه المسلطة بتعسف وإنما تكون منهجية نقدية مستمدة من داخل التراث نفسه يقول طه في هذا المضمار:" رغم تقديري لهذه المنهجيات الغربية، ورغم اعتباري للنتائج التي توصلت اليها في تراثها الاصلي وفائدتها في الوصول إلى نتائج مهمة بالنسبة

[1] طه عبد الرحمان ، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 19.

[2] طه عبد الرحمان، حوارات من اجل المستقبل، مصدر سابق،135.

للدراسات العربية، كنت لا أرى تلك الفائدة بالنسبة لنقلها إلى التراث الاسلامي فقلت في نفسي لا بد من ايجاد منهجية تناسب خصوصية تراثنا ولا تكون واردة من خارجه او مسلطة عليه، بل لا بد لهذه المنهجية النقدية ان تنبعث من الداخل، فالمطلوب إذاً هو ان تستمد المنهجية التي نقوم بها التراث الاسلامي العربيمن التراثنفسه"."[1]

المطلب الثالث: غايات إنشاء النظرية التراثية عند طه عبد الرحمن

من بين مقاصد نظرية طه عبد الرحمن في تقويم التراث نجد :

. زحزحة التقليد الذي غشي تصحيح التراث الاسلامي، حيث جاهد للكشف عن مختلف أوهام القراءات المعاصرة للتراث وتحتمل مشاريع التي وظفت الآليات وبيان قصور المنهجيات العقلانية المعاصرة التي أخذت تفقد دقتها في موطنهاالأصلي.[2]

. إعادة تفسير النصوص التراثية إذ أصبح المحور الرئيسي لهاهو الآلية ومن ثم المضمون لكون أن الآلية أو النظام المتبع هو الذي يحدد النتيجة سلفا فالتراث عندما يقرأ بآلية منقولة بلازما ثقافية خارجة عنهيترتب عنه تفسير غير دقيق للرموز الثقافية أو المعاني المتأصلة في التراث العربي.

. السعي من أجل الوصول إلى الحقيقة لذاتها، علما أن نقده للقراءات المقلدة كان نقدا موضوعيا من باب تقويم المعرفة وتنويعالإنتاج والاشتراك في طلب الحقيقة فهو يقول:

---

[1] المصدر نفسه، ص136.

[2] طه عبد الرحمان، حوارات من اجل المستقبل، مصدر سابق، ص25.

"الفيلسوف الحقيقي أخلاقي بطبعه فلا يتحزب أو يتقلب ...وإنما يطلب الحق حيثما جازوجوده[1]." يشير طه عبد الرحمن أن الفيلسوف الذي يعتبر حقيقيا يجب أن يتسم بالقيمالأخلاقية بشكل طبيعي بمعنى أن مبادئه وأفكاره لا يجب أن تكون مجرد آراء عقلية محصنة بل تنبع من مبادئ أخلاقية عميقة وأن لا ينحاز أو يتبع مجموعة أو فكر معين بشكل أعمى بل يجب عليه أن يكون مستقلا في تفكيره يعتمد على العقل والحكمة ويكون بعيد كل البعد عن التأثيرات الحزبية أو الايديولوجية الضيقة.

كما أنه وضع قواعد جديدة في ممارسة قراءة التراث وهي:

1. التوسل بآليات النص لفهم مضامينه بمعنى الاعتماد على الأساليب والآليات لفهم ما وراء الكلمات بدلا من الاكتفاء بالمعاني الظاهرة أو السطحية ومعرفة الرسائل الأعمق التي يريد النص إيصالها.

2. الإعتماد على ما استجد في باب المناهج الفكرية والفلسفية بمعنى تطبيق المناهج الحديثة التي نشأت في الفكر والفلسفة لفهم القضايا المعاصرة والبحث عن حلول لتحديات العصر الحديث.

3 لإعتماد على آلية التقريب عن طريق نقد الآليات المقتبسة من التراث الأجنبي وفحصها وتمحيصها حتى تتبين كفايتها الوضعية أو التفسيرية أي إخضاعها لتحويلات تصحيحية مختلفة حيث تشير هذه القاعدة إلى عملية نقدية تهدف إلى تقييم المناهج والأدوات الفكرية المستعارة من التراث الأجنبي[2].

---

[1] المصدر نفسه، ص27.

[2] جمال بروال، نظرية تقويم التراث عند طه عبد الرحمان، مرجع سابق، ص1168.

4. ضرورة تنقيح وتلقيح الآليات المجلوبة بواسطة الآليات الاسلامية العربية بمعنى مراجعة وتطوير الأدوات الفكرية المستعارة من التراث الأجنبي بحيث تم تمحيصها لتكون أكثر ملائمة للسياق الثقافي الاسلامي وتلقيحها بمفاهيم وأفكار من التراث العربي الاسلامي.

5. ضرورة وضع حد للقراءات التجزيئية للتراث واستبدالها بالقراءة الكلية الشاملبمعنى تجاوز التفكير الجزئي الذي يقتصر على أجزاء معينة من الظواهر أو القضايا وتغييره بقراءة كلية شاملة تأخذ في الحسبان كل الجوانب التي تشكل هذه الظاهرة.

المبحث الثالث: التأسيس التاريخي للحداثة الغربية وتأثيرها في الفكر الغربي.

المطلب الأول: الحداثة الغربية.

تعتبر الحداثة من بين المفاهيم التي لها العديد من المعاني ويشتبك مفهومها مع مفاهيم مجاورة له من قبيل التجديد والتحديث وهذا ما يزيد من صعوبة تحديد معناها والوقوف على تعريف محدد للحداثة إذ لا يمكن حصرها في اتجاه محدد ومذهب معين وهذا ما أدى إلى اختلاف بعض مواقف المفكرين نظرا لتعدد تعريفاتها بحسب مقارباتها الفلسفية، ويعرّفها جان بودريلار(1929-) حيث يقول:" إن الحداثة ليست مفهوما سوسيولوجيا أو سياسيا أو " ويوضح من خلال قوله أن الحداثة ممارسة [1]تاريخيا بل نمط حضاري...عكس عالم التقاليد أرادت أن تناقض الأساس الذي قامت عليه الثقافة الغربية في الماضي وبعبارة أخرى يرى أن

[1] سعد بوترعة، الحداثة مفهوم وظهور الدعوة لها في الفكر العربي المعاصر، مجلة المدونة، المجلد5، العدد1، 30جوان2018،ص 396.

الحداثة ليست مجرد مرحلة تاريخية أو سياسية بل هي محاولة للابتعاد عن النماذج القديمة و إعادة بناء كل شيء من خلال منظور جديد.

أما شارل بودلير(1821-1861): فالحداثة عنده:" هي حضور الأبدي في اللحظة العابرة، "؛ يتضح من خلال قولهان [1]فيما هو مؤقت. إنها الجمال في البدعة التي تتغير في كل فصل الحداثة شيء لا يمكن تثبيته أو تحديده بدقة بل هي حالة من التحول المستمر، ويرى أنها لا تحمل الطابع المؤقت والغير مستمر بل تحمل أيضا ماهو أبدي وثابت. وهذا يعني أن الحداثة عبارة عن مذهب انقلابي في المفاهيم والأفكار يختفى تحت شعار التقدم والتطور في جميع الميادين، ولهذا فالحداثة لا تتقيد لا بعصر ولا بزمن عكس المعاصرة التي تتحد بالزمن فهي تسعى إلى نهوض الأمم دون غير.

المطلب الثاني: أسس الحداثة الغربية.

1. العقلانية:La Rasionalité

مادام أن العقل هو المجال الذي يتحرك فيه الخطاب الحداثي فإن العقلانية هي روح الانسان الحديث ومفتاح الحداثة، ولهذا ترتبط فكرة الحداثة ارتباطا وثيقاً بالعقلنة والتخلي عن إحداها يعني رفض الأخرى.[2]

وبهذه العقلنة أصبح الانسان قادرا على التفكير النقدي والتفكير العميق بصفته كائناُ عاقلاً يمتلك القدرة على التمييز وإثبات الأشياء وإعطاءها مبررات، وبهذا لا يمكن فصل الحداثة عن العقلنة وهذا التناسب أصبح راسخا حتى قيل أن الحداثة هي العقلانية أو الحداثة العقلانية،فالحداثة مشروع تعميمي وشمولي يقوم على عقلنة جميع أنماط الحياة التي نحدد منها:

[1]محمد برادة ، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، مصر القاهرة ، مجلة الفصول ، العدد 3، 1984، ص 12.

[2]آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث،المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة مصر، 1997، ص30.

عقلنة الفكر العلمي:بدأت هذه العقلنة بالرجوع الى الاسس العقلية والفلسفية في الحضارة اليونانية القديمة متجاوزة المعتقدات الدينية القديمة والمجردة التي كانت الكنيسة تسعى إلى ترويجها لبسط هيمنتها وسيطرتها على مختلف جوانب الحياة، حيث اعتمدت على العقل البرهاني والتجريب هذا ما أدى غلى انفصال العلم بصفة تكاد تكون كلية عن التصورات الدينية وهذا ما أدى الى قيام النموذج الرياضي كمقياس لمنهجية التفكير.[1]

عقلنة القول السياسي:ظهرت هذه العقلنة في القرن الخامس مع مكيافيللي(1469.1527) حيث انفصلت ميتافيزيقا التفكير عن تدبير شؤون الدولة ،وهذا ما سمح للسياسة بمعالجة أمورها بعقلانية مستقلة ومختلفة عن التداول الديني، بل أحدت قطيعة عن المبادئ الدينية وأصبحت سلطة خارجة عن الوجدان الديني لها قواعد علمية ثابتة تفصل الدولة ومؤسساتها عن المشروعية الدينية.[2]

عقلنة القول الديني: تبرز من خلال تدخل العقل في المجال الديني ومحاولة تقديم تفسير عقلاني للنص المقدس بدلا من التفسير التقليدي الموروث، والحقيقة أن العقلنة في المجال الديني تعني التدخل في جميع مستوياته لإصلاحه والابتعاد به عن الطريق المنحرفة، هذا يؤكد أن العقلنة جاءت لإعطاء معنى عقلي للنص المقدس المسيحي مختلفا تماما عن المعنى التقليدي النقلي، حتى تبعد الفرد عن كل الطرق الايديولوجيا التي تفرضها الكنيسة.[3]

2. الذاتية: La Subjectivitè

بأن الحداثة جاءت بمثابة الأداة الكاشفة عن الذات الانسانية حتى تتحقق سيادتها وتزيل كل الاوهام والأساطير والخرافات عن الانسان ويتحرر من ظلامية العصور القديمة ويحقق

---

[1] فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي،بيروت لبنان، 1995، ص29.30.

[2] فتحي التريكي ورشيدة التريكي ، فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص30.

[3] المصدر نفسه، ص31.

حريته في فكره لا فيما كان يقرره رجال الدين والكنيسة وأصحاب السلطة ،لان الانسان بقدر ما أقترب إلى ذاته ابتعد عن عالم الآلهة واساطير العهد القديم،كما يقول ماكس فيبر "، بمعنىلا يمكن اختزالها في انتصار العقل [1](1864.1920)"فالحداثة تزيل السحر عن العالم إنها بالأحرى انفراط الصلة بين الذات الالاهية ونظام طبيعي وبالتالي بين مستوى المعرفة الموضوعية ومستوى المعرفة الذاتية.

ولعل أبرز مرحلة انتقالية لتحقيق مبدأ الذاتية تعود على حدود القرنين السادس والسابع عشر (عصر النهضة الأوربية) حيث عادت الروح إلى الفلسفة من جديد أي تم إدراك الحقيقة في صورة الحقيقة ذاتها وكان من نتائجها تأكيد الذاتية" حيث استعاد الانسان ثقته بنفسه وفكره بما هو فكره ودركه كما استعاد الثقة بالطبيعة الحسية الخارجية عنه وبنفسه ووجد الاهميةكلها والمتعة في اكتشاف الفنون والطبيعة[2]."

والحال أن الذاتية قامت في الغرب إذا كان يهم الانسان الغربي أن تصدر أفعاله عن نفسه بحسب دوافعها وغايتها ويؤكد ديكارت (1596.1650) أبو الفلسفة الحديثة من خلالدعوته إلى تحرير الذات الانسانية من الجمود الفكري الذي ساد منذ العصور الوسطى ومحاولا تجاوز هذا الاستعباد وتحرير الذات.

3. الحرية:La Libertè

[1]آلان تورين ،نقد الحداثة، مرجع سابق، ص272.

*مكيافيللي(1469.1527) ولد وتوفي في فلورنسا ونهل من فنون السياسة في سن مبكرة لاقترابه من الامراء والاطلاع على أسلوبهم في إدارة الحكم من أسباب ادراكه المبكر لأهمية ان يكون الحاكم قويا وداهية في قت واحد فيكون أسداً بين الذئاب وثعلباً بين الاسود.

[2]محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ،بيروت لبنان، ط1،2008، ص388.

*ديكارت(1596.1650) أول فيلسوف محدث وواحد من أعظم الرياضيين في الازمان قاطبة .

إن الحرية كانت سبباً في تضخيم الذاتية، كما عمدت إلى جعل الإرادة الانسانية أساس بناء المجتمع والدولة، فالفكر الذاتي أساسه حرية الفرد، بمعنى أن الانسان ليس مجرد عنصر في جماعة أو تابع لقوة أعلىبل كفرد حر عاقل يملك القدرة على التفكير والفهم والتغيير وهذه الحرية هي الشرط الأساسي لكل تطور علمي، أخلاقي أوسياسي في الحداثة[1] .

ولعل هذا ما ذهب إليه فيلسوف التنوير كانط(1724_1804) باعتبار الانسان الكائن الحر بامتيازوجعل هذه الحرية مقدرة المرء على التشريع لنفسه وبعقله، وذلك من دون سند خارجي وهذا إن دل إنما يدل على مطلقية الفكر الحداثي في التفكير والتعبير عن كل شيء حيث تتجلى فيها صورة الإرادة الانسانية الحرة التي تسعى لهدم الوصايا التقليدية التي كبتت الحريات الانسانية باسم الدين ولعل أبرز مظهر تجلت فيه الحرية في المجال السياسي هو الفعل الديمقراطي باعتباره ممارسة تتجسد في مختلف مفاصل المجتمع، فالوعي بالحرية في عالم الفكر المجرد بل في المؤسسات والتنظيمات من خلال مرافقة الثقافة الظاهرة بفكرة الحريةوتتفاعل معها وهكذا تتألف حضارة الحرية من ثقافة الحرية، وتتطور على الدوام من جيل إلى جيل وهذا يعني أن العقل السياسي يشير إلى فكرة الحرية في كل الميادين باعتبارها مبدأ الديمقراطية الناتجة عن المشروع السياسي الحداثي الذي يتطور من مجتمعآخر[2].

المطلب الثالث: تأثير الحداثة الغربية على الفكر العربي

لا شك أن فكرة الحداثة عند المفكرين العرب ترجع إلى الاحتكاك بالحضارة الغربية والتي فرضت على الفرد الغربي اللحاق وراء هذه الحداثة والتي حمل بها المفكرين والمصلحين لواء الاصلاح، مما ساعد على انبعاثها وبالتالي انقسام الفكر العربي إلى تيارات فكرية مختلفة

[1] علي حرب، الماهية والعلاقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان ،ط1، 1998، ص114.

[2] عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمان ونقده للحداثة ،جداول للنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ط1، 2011،ص50.

ساهمت في نشر العديد من الأفكار، ولعل أبرز هؤلاء المفكرين المعاصرين محمد عابد الجابري(1935-2010) بمشروعه الفكري الذي تمحور حول نقد العقل العربي والذي قصد به النقد الابستيمولوجي للتراث العربي يقول:" ان تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث المعاصر".[1]

ويشير الجابري من خلال قوله أنه لا يمكن بناء مشروع عقلاني حداثي في العالم العربي دون تفكيك البنية الابستيمولوجية للعقل العربي التي ترسبت خلال عصور الانحطاط، وهذا التفكيك لا يخفى أن يكون توصيفيا بل يجب ان يفضي إلى قطيعة ابستيمولوجية تنهي فعليا سلطة المنظومات المعرفية التقليدية التي تحكّمت في انتاج الفكر العربي سواء في صيغته التراثية أو حتى في بعض مظاهره الحديثة فالتحرر من تلك البنية هو شرط ضروري لولادة عقل نقدي برهاني قادر على التفاعل الخلاق مع العصر وعلومه ومشكلاته، ويعني بهذه القطيعة تناول الفعل العقلي الذي يمثل النشاط الذهني الذي يعالج الاشكاليات ويوجهها داخل العقل المعرفي وهنا يحدث التغيير ويكون الاختلاف عميقاً وجذرياً وهذا ما أدى إلى إحداث قطيعة ابستيمولوجية مع العقل العربي بوصفه نشاطاً ذهنياً منظماً داخل الحقل المعرفي ويمثل الشرط الأساسي لإنتاج تحول معرفي حقيقي، وعندما يتغير هذا العقل أي عندما ينتقل من التكرار إلى النقد ومن التسليم إلى التفكيك يحدث تحول جذري في بنية الوعي وهو الأمر الذي يمهد لقطيعة ابستيمولوجية مع العقل الذي تشكّل في لحظة تاريخية اتسمت بالانغلاق

[1] المصدر نفسه، ص51.

والتقليد، أي عقل عصر الانحطاط بما يحمله من تراث معرفي تجاوزه الزمن والعقل العلمي الحديث[1] .

كما أنه لا يقصد قطيعة مع التراث، بل التخلي عن الفهم التراثي للتراث باعتبار أن التراث شيء من الماضي ولهذا دعا إلى ضرورة تجاوز التبعية إلى فهم حداثي وهذا من خلال قوله:" الحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة".[2]

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت ،ط6،1993، ص 20 .

*الفعل العقلي : اي عدم دوام الفعل على حال واحد وانما يتجدد على الدوام بلا انقطاع.

[2] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة ،دراسات ومناقشات، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت 2001، ص ص15.16.

الفصل الثاني:

التقويم التراثي وهدم الحداثة الغربية.

المبحث الأول: التراث من منظور طه عبد الرحمن.

المبحث الثاني: موقف طه عبد الرحمن من الفلسفة الغربية والفكر الاسلامي المعاصر.

المبحث الثالث: اشكالية القيم في الحداثة الغربية.

الفصل الثاني: التقويم التراثي وهدم الحداثة الغربي.

تمهيد:

شهد الفكر العربي المعاصر تحولات عميقة نتيجة الاحتكاك بالحداثة الغربية، التي فرضت أنماطا جديدة من التفكير وفي خضم هذه التحولات نشأ وعي نقدي يسعى إلى فهم أسباب التأخر الحضاري للأمة ومحاولة إعادة بناء الذات من الداخل من خلال مساءلة التراث والحداثة معا ومن أبرز الذين خاضوا في هذا المسار نجد الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن الذي حمل هم التوفيق بين الاصالة والمعاصرة مؤسسا مشروعا فكريا وأخلاقيا يهدف إلى تجاوز الازمة الحضارية من منظور انساني روحي وفي هذا السياق نطرح التساؤلات التالية : ما لأسس التي اعتمد عليها طه عبد الرحمن في قراءة التراث العربي الاسلامي؟ وكيف قدم نقده للحداثة الغربية ؟ وما الآليات التي عالج بها اشكالية الاخلاق في ظل غياب البعد الروحي عن المشروع الحداثي؟

المبحث الأول: التراث من منظور طه عبد الرحمن.

المطلب الأول: المرجعية الدينية لطه عبد الرحمن في فهم التراث.

لا يمكن تناول موضوع التراث والحداثة عند طه عبد الرحمن دون استحضار مشروعه الفكري، اذ ولد طه عبد الرحمن في عائلة محافظة سنة 1944 وقد كان والده فقيها يدرس القرآن. الامر الذي اسهم في تنشئة طه ضمن تكوين فقهي تقليدي، مكنه منذ نعومة أظافره من التعرف على مبادئ العلوم الشرعية، وفتح أمامه آفاق الاطلاع قبل ان ينتقل الى المدرسة الابتدائية ومن ثم الثانويةوقد اتجه طه عبد الرحمن في مسيرته الفكرية اللاحقة نحو توجه صريح يستند الى المرجعية الاسلامية.

التجربة الصوفية لطه عبد الرحمن:

ان فهم القراءة التي قدمها طه عبد الرحمن للتراث أو فهم المشروع الفلسفي الذي اتخذه نهجا لتجديد قضايا الفكر الاسلامي المعاصر، مما يستدعي بالضرورة التوقف عند تجربته الروحية، وهي تجربة كانت بمثابة نقطة تحول حاسمة في فلسفته، وقد تحدث طه عبد الرحمن عن تجربته الروحية في كتابة تجديد العمل الديني وتجديد العقل.[1]

الذي يصرح فيه بالتأثير الذي أحدثته التجربة الروحية الايمانية في كيانه:" لقد دخلنا في تجربة ايمانية عميقة بدلت أحوالنا وأوصافنا، ووسعت آفاق مداركنا ومشاعرنا وايقظت فينا " اذ يعتبر طه عبد الرحمن أن [2]أسباب المواظبة على العمل ودواعي الألفة والمحبة للخلق تجربته الروحية أحدثت انقلاب فكريا على التوجيهات والمضمون.

---

[1] زكرياء عريف، التصوف الاسلامي في الفكر المعاصر دراسة في أعمال دكتور طه عبد الرحمن، مجلة العرفان للدراسات الصوفية ، مكناس، المغرب، مجلد5، العدد1، 2023، ص55.

[2] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،ط4، السنة2004، ص11.

درء التعارض بين التجربة الروحية والمعرفة العقلية:

في هذا السياق يؤكد طه عبد الرحمن انه لا يوجد أي تعارض بين المعرفة العقلية والتجربة الروحية بل يرى بأن هذه التجربة تعتبر من بين الاسباب في إثراء المعرفة العقلية وتعميقها لأنها تزود الانسان بجملة من القيم والمقاصد والمعاني التي ترشد وتوجه سلوكه وفقا للسمات والوسائل والضوابط المستنبطة من التفكير العقلي البحث وبالتالي تزوده هذه القيم الروحية: "بإمكانات مختلفة في توظيفها وتوجيهها واعادة تشكيلها ترتيبها، امكانات لا تنفتح لك أبدا بدون هذه القيم ولا تختلف العقول عن بعضها الا باختلاف قدرتها على توظيف واستغلال الامكانات المتاحة."[1].

اتصال وتداخل القوى الادراكية للإنسان:

يوضح طه عبد الرحمن أن القوى الادراكية للإنسان(حس . عقل . روح) مرتبطة ببعضها البعض، اذ لا توجد هنا لا قوة حسية محضة، ولا قوة عقلية خالصة، ولا قوة روحية مجردة، بل في القوة الحسية جزء من العقل كما في القوة العقلية بعض من الروح والعكس الصحيح، وعليه فإن التصوف، بوصفه تجربة روحية عميقة لا ينفصل عن العقل النظري ولا عن معطيات الحس، بل بتداخل معه بوصفه استكمالا لمسار المعرفة، لا بديلا عنه، فيكشف عن أبعاد يتعذر ادراكها بالعقل المجرد وحده، على خلاف التقليد الأرسطي القائل بفصل النظر عن العمل، والذي يعتبره طه غاية في الفساد، بالنظر الى التداخل بين النظر العقلي والعملي الديني.[2]

[1] طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص138.

[2] زكريا عريف، التصوف الاسلامي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص56.

اعادة بناء المعرفة الانسانية:

يعتبر طه عبد الرحمن ان التغلغل في الممارسة الصوفية يتيح للعقل إمكانات واسعة لاستكشاف العلوم والمجالات المعرفية التي يتأملها الانسان حتى وإن كانت مشروطة بطبيعتها التجريدية كاللغة والمنطق والرياضيات وذلك باعتبار أن هذه الممارسة تكسب الانسان مجموعة من القيم والمقاصد والمعاني تضمن له تحقيق النجاعة في الوسائل واليقين في المقاصد[1]

كما أن هناك ملمحاً آخراً من ملامح تجديد العلوم الاسلامية يرتبط بوصل النظر بالعمل من خلال الابتعاد عن التجريد وتخطي المعارف التي لا تحمل فائدة عملية أو روحية وتجلى ذلك في التجربة الصوفية للأخلاقيين المغاربة في مصر الذين تميز نموذجهم بالابتعاد عن " كابتعادهم عن الفروع الفقهية والجدل الكلامي والحكمة العرفانية [2]كل" ما ليس تحته عمل الاشراقية.

المطلب الثاني: ملامح القراءة المنهجية للتراث.

إن ما يميز موقف طه عبد الرحمن عن سائر المواقف هو ارتكازه في دراسته على العودة الى التراث التي لم تكن تحت وطأة الهاجس السياسي او خدمة لاديولوجية معينة وانما جاءت عودته الى التراث بوصفها فعلا خادما له واستجابة واعية لضرورة تحرير العقل العربي من قيوده التاريخية والمعرفية فالتراث عند طه عبد الرحمن اكثر حداثة من غيره ذلك انه لم يطلب من الحداثة الا ادواتها اي وسائلها الناجعة، ولم يكتفي بذلك بل طلب مواءمة هذه الوسائل لخدمة اشكالياتنا، وقد سعى طه عبد الرحمن الى اعطاء شحنة جديدة للتراث عبر اعطائه قراءة جديدة وأهم قواعد هذه القراءة والتي يجب اتباعها في أربع قواعد كالتالي:

[1] طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 138.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص212.

أولا: أنه ينبغي للقراءة أن تعتني بآليات النص التراثي على الاقل اعتنائها بمضامينه، وان تتوسل بهذه الاليات في فهم هذه المضامين والسبب الموجب لذلك هو ان التراث الاسلامي العربي متشبع بهذه الاليات على قدر كبير ولا سيما اللغوية والمنطقية.

ثانيا: انه ينبغي اعتماد المستجدات في باب المناهج لا في طمر هذه الاليات التراثية او طمس معالمها وانما في استخراجها وتحديث اجرائياتها، كما لا ينبغي الاكتفاء بتجريد الاليات من التراث من دون التزود بهذه المستجدات المنهجية لانت هذا التجريد لن يزيد عن اجترار القديم على وجهه القديم، ومثل هذا القديم المزدوج لا يخرج منه ابدا جديدا.[1]

ثالثا: انه ينبغي اجراء النقد والتمحيص كافيين لكل آلية مقتبسة من تراث اجنبي قبل تنزيلها على التراث الاسلامي العربي، حتى تتبين كفايتها الوصفية التفسيرية، فبالنسبة الى طريقة العقلانية مثلا يصعب تحديد مات اذا كان هذا التراث يتسم بالعقلانية، حتى نتأكد اذا ما كان تصورها المستمد من الثقافة الغربية مقبولا لان نقوم به تراثنا.

رابعا: التنقيح والتلقيح وان لا يأخذ هذا التنقيح والتلقيح اتجاه واحد فتنقح او تلقح الاليات العربية الاسلامية بواسطة الاليات الغربية من دون العكس بل يجب اجراء هذا التنقيح او التلقيح في الاتجاهين معا تنقيح الاليات الغربية بواسطة الاليات العربية الاسلامية او التلقيح والتنقيح الاليات الاسلامية بواسطة اليات غربية.

"وهذه هي امهات القواعد التي ما برحت أتبعها، لا في قراءتي للتراث فحسب بل أيضا في اجتهادي المتواصل في استئناف العطاء المعرفي الاسلامي العربي."[2].

[1] طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص20.

[2] المصدر نفسه، ص21.

المطلب الثالث: نقد طه عبد الرحمن لقراءات التراث والنص الديني.

نقد طه عبد الرحمن للنظرة التجزيئية للتراث:

يرفض طه عبد الرحمن هذه القراءة التجزيئية للتراث باعتبارات الانشغال بمضامين النص التراثي، مع اعقال وسائله يفضي الى اتخاذ موقف تجريئي او تفاضلي من التراث وهو ما صاغه في دعوته التي تنص على التقويم الذي يغلب عليه الانشغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي انشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية الى التراث[1].

حيث يشير هذا القول الى ان الاكتفاء بتحليل ما قيل دون فحص كيف قيل هذا يؤدي بالضرورة الى الفهم الناقص للتراث لان النصوص ليست نفقط اوعية للأفكار، بل تعتبر منتجات لمناهج تفكير واطر لغوية ومنطقية محددة، لأنه عندما تغفل عن هذه الوسائل نقوم بتجزيء النص التراثي وهذا ما يؤدي الى اخذ النتائج والأفكار كما هي دون تفكيك ادوات انتاجها، مما يمنعنا من فهم الروح الحقيقية للنص التراثي فطه يرفض هذا التجزيء للتراث الذي ينصب الاهتمام فيه على مضامين النصواهمال آليات التي تستعمل في هذا المضمون.

وقد سعى لإثبات هذه الدعوة مستندا على مقدمة التركيب المزدوج للنصوص كل نص حامل لمضمون مخصوصوان كل مضمون مبني بوسائل معينة مصوغ على كيفيات محددةبحيث لا يأتي استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنصالا اذا أحيط علما بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية[2].

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق،ص23.

[2] المصدر نفسه، ص24.

وبالتالي تم النظر في المضامين التراثية بآليات معينة، يسميها طه عبد الرحمن بالآليات الاستهلاكية ويمكن حصرها في صنفين صنف الآليات العقلانية وصنف الآليات الايديولوجية[1].

ويقدم طه عبد الرحمن كنموذج على هذه النظرة التجزيئية محمد عابد الجابرياعتباره احد ابرز المشتغلين المعاصرين بالتراث من خلال كتبه نحن والتراث، تكوين العقل العربي، والتي تناول فيها مفهوم النظرة التجزيئية في مقابل النظرة الشمولية ومفهوم الآلية المنتجة في مقابل مفهوم مضمون فكري.

وكان نقد طه عبد الرحمن لممحمد عابد الجابري:"من باب تصحيح المعرفة وتنويع الانتاج والاشتراك في طلب الحقيقة علما بأن محمد عابد الجابري قد قام بنقد غيره".[2]

وإن الانتقاد الذي قدمه طه عبد الرحمن لمحمد عابد الجابري مرتكز على فرضية التناقض وهي التي بلورها في ما سمّاه دعوى تعارض النموذج الأصلي لنموذج الجابري ومضمون هذه الدعوى هي:

. ان نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوى إلى النظر في الآليات[3] فما يؤخذ عن الجابري وبين العمل بالنظرة في مضامين الخطاب التراثي في الآليات من وجهة نظر طه عبد الرحمن هو قوله بالنظرة الشمولية من جهة، وضرورة النظر في الآليات من جهة أخرى دون العمل بها.

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق،ص24.

[2] طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص27.

[3] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج ف تقويم التراث، مصدر سابق،ص29.

. أما التناقض الثاني الذي وقع فيه الجابري هو التناقض الحاصل في مدلول" النظر في الآليات" عند الجابري حيث يتضح هذا التناقض في التعارض القائم بين رغبته في دراسة الآليات التي تتحكم في توليد النصوص التراثية بعضها من بعض وتوالدها فيما بينها وبين دراسته العقلية للنصوص التي اتخذت هذه الآليات موضوعا لها تفحص معالمها وتبث في أحكامها وعلى هذا الأساس كان ادعاء الجابري بأنه يبحث في آليات انتاج النص التراثي مجرد بحث في خطاب القدامى بصدد هذه الآليات أي بحث في المضامين وليس في الآليات.[1]

. أعرض طه عبد الرحمن عن قراءة الجابري للتراث لما تتضمنه من تناقضات متعددة، فما يعيبه طه على الجابري يكمن في:

. كون الآليات التي استعملها الجابري في إنجاز بحثه في المضامين التراثية هي استهلاكية منقولة إليها من غيرها، فالوسائل التي استخدمها الجابري مستمدة من التراث الغربي وتوجد هذه الوسائل على صنفين: وسائل عقلانية ووسائل فكرانية.[2]

. الجابري في دراسته للتراث لا يخضع الآليات التي يعتمدها للتفكير النقدي فمن يترك نقد اداة لم يتولى هو بنفسه صنعها فمن المحتمل هذا الاغفال ناتجاً عن عدم الالمام بهاومن لم يتمكن من الاداة التي يعمل بها لا يستبعد أن يسيء استعمالها وهذا ما سماه طه عبد الرحمن بدعوى القصور الآلي لنموذج الجابري وتتمثل في:" ان عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي ... به إلى اتخاذ مسلك في تجزيء تراث يخل إخلالا بالمقتضيات والشروط الإجرائية لهذه الآليات".[3]

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج ف تقويم التراث، مصدر سابق، ص 33.

[2] المصدر نفسه، ص34.35.

[3] المصدر نفسه، ص41.42.

1ـ نقد طه عبد الرحمن للقراءة الحداثية للنص الديني:

هناك قراءات للقرآن الكريم قام بها مجموعة من الباحثين الذين لهم وزنهم الاكاديمي وتدخل " إذ يبين طه عبد الرحمن أن [1]هذه القراءات في باب ما سموه" بالقراءات الحداثية للقرآن هناك استراتيجيات او خطط ثلاث لجأ اليها الباحثون، الخطة الاولى هي:

خطة الأنسنة : وهي محاولة ارجاع النص الديني الإلهي الى نص انساني، وينتهجون بذلك منهجاً مخصوصاً يفضي إلى تجريد النص الإلهي من قدسيته.

خطة الأرخنة: بحيث يحاولون أن يرفعوا عن النص القرآني قيمته الحكمية بحيث يفقد الأحكام قيمتها الإجرائية فضلا عن قيمتها التشريعية.

خطة العقلنة: إذ يجتهدون في رفع البعد الغيبي عن النص القرآني إقصاء كل ما له دلالة على اللا محسوس و اللا معقول... فجميع الدلالات الغيبية الواردة في النص الديني يقصونها بدعوى انها لا تخضع للملاحظة الحسية او الادراك العقلي المباشر، وفي هذه الخطة نفي لكل ما هو غيبي عن النص الديني[2].

ويتوجه طه عبد الرحمن إلى نقد القراءات الحداثية للنص الديني باعتبارها قراءات مقلدة لا ويتجلى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث المذكورة مستمدة [3]تحمل أي جديد حيث يقول:" من واقع الصراع الذي خاضه الأنواريون في اوروبا مع رجال الكنيسة والذي أصغى بهم الى تقرير مبادئ ثلاث أنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي، أولها مقتضاه أنه يجب الاشتغال بالانسان وترك الانشغال بالإله وهذا ما تضمّنته خطتهم في التأنيس والثاني مقتضاه أنه

[1] طه عبد الرحمن، الحوار أفق للفكر ، مصدر سابق، ص159.

[2]المصدر نفسه، ص160.

[3] طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية، مصدر سابق، ص ص189. 191.

يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي، وهذا ما تضمنته خطة التعقيل، والثالث انه يجب التعلق بالدنيا وترك الاخرة وهذا ما تضمنته خطتهم في التأريخ"

المبحث الثاني : موقف طه عبد الرحمن من الفلسفة الغربية والفكر العربي الاسلامي.

المطلب الأول: نقد العقل الغربي عند طه عبد الرحمن.

ينطلق طه عبد الرحمن في نقده للحداثة الغربية " من مبدأ العقلانية " أو التجريدية كما يسميها هو على حد تعبيره، حيث تعتبر أحد الاسس التي ارتكزت عليها الحداثة الغربية، اذا اعتبر مبدأ العقلانيةمخالف لمبدأ الانسانية حي يعتمد الانسان الغربي على العقل وحده كمرجعية أساسية في اصدار أحكامه دون اعطاء أي اعتبار للوحي أو الرسالات السماوية على غرار المسلم الذي يتخذ الى جانب العقل ما يقابله من الوحي أو الرسالة وتتسم هذه العقلانية بطابعها الانساني المغلق اذ تقصي الوحي كمصدر معرفي وتتأسس على الاعتناء بالعقل البشري كمرجعية وحيدة في ادراك الحقيقة وتوجيه العقل، وبالتالي فهي تتناهى مع الرسالة الدينية والعقلانية وبهذه الصورة تمت تسميتها بالعقلانية المجردة فتجريدتها تتمثل في الاشتغال بالعقل الانساني دون الاشتغال بالوحي الالاهي.[1]

فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الانسان مستقلا عن أفق البهيمة، فالأمراء في أن البهيمة لا تسعى الى الصلاح في سلوكها كما تسعى الى رزقها مستعملة في ذلك عقلها فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الانسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق ان تنتسب اليه وينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.[2]

اما بالنسبة للمشكل الثاني في العقل الغربي فيتمثل في مبدا الدنيوية أو الدنيانية حيث يصب فيه الحداثي اهتمامه وتركيزه على الدنيا ولا يأبه بالآخرة ويرد طه عبد الرحمن على

[1] طه عبد الرحمن، الحوار أفق للفكر ، مصدر سابق، ص ص97،98.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص14.

هذا المبدأ من خلال رؤيته أن اهتمام الانسان بالآخرة ليس خروجا عن الاهتمام بالدنيا بل اهتمامه بالآخرة هو وسيلة رجوع الى الدنيا والاهتمام بها بأفضل مما يهتم الانسان لو أنه ترك الاهتمام بالآخرة.

ويرى طه عبد الرحمن أن العولمة كنتاج للعقل الغربي موحد تتكامل فيه الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بما يقضي الى انسجام انساني شامل بين مختلف المجتمعات، وتجعلها في شكل واحد أي المجتمع الكوني، قيمة العلاقات في هذا النطاق العالمي هي التشابك بلا انتهاء ولا انقطاع[1].

اما بالنسبة لنظام العولمة، الذي يعتبر وريث التطبيق الغربي لروح الحداثة وهذا يتجلى في امتدادها على العالم باسره، فقد وجه مفكرنا نقده لمبادئه الاساسية التي اخل بها هذا النظام من خلال سيطرته الثلاث التي تمثلت في:

1. سيطرة الاقتصاد بمجال التنمية والاخلال بمبدأ التزكية:

يعتبر طه عبد الرحمن ان العولمة تنزع بإلحاح الى اختزال مجمل أشكال التنمية في بعدها الاقتصادي الرأسمالي، مضيفة عليها طابعا كونيا يقدم بوصفه الغاية القصوى للمشروع الحضاري، كما رسمته سردية الحداثة الغربية.

وعليه فقد اعتبر الذي يكفلها نظام العولمة معارضة لكل تنمية، و بالأخص مبدأ التزكية الذي اعتبره اساس يتحقق به صلاح الانسان وتنمية اخلاقه وبذلك يبعد عنه كل منفعة مادية فإذن اهل العولمة في علاقاتهم الاقتصادية ينفعون ولا يطلعون وينهبون ولا يزكون اذ يشتغلون بتنمية مواردهم ويهملون تنمية اخلاقهم[2].

2. سيطرة التقنية في مجال العلم و الاخلال بمبدأ العلم:

[1] طه عبد الرحمان، الحوار أفق للفكر ، مصدر سابق، ص98.

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

يفصح طه عبد الرحمن عن وعيه بأن العلاقة بين التقنية والعلم قد انقلبت، حيث لم تعد التقنية تابعة للعلم بل غدت هي الهيمنة تجعل من العلم أداة توظفها لخدمة مقاصدها العملية، توجهه بحسب حاجياتها الاستهلاكية التي تحدد السوق العالمية او بحسب مشاريعها المختلفة، ما ترتب عن هذا التفاعل هو تسارع وتيرة الاكتشافات والاختراعات في مختلف ميادين المعرفة، الامر الذي ألقى بظلال الشك على مستقبل البشرية وأمنها الوجودي[1].

3ـ سيطرة الشبكة في مجال الاتصال والاخلال بمبدأ التواصل:

منذ سيطرة الشبكة بدأ التفاعل بين الملقي والمتلقي، وهذا لا يحصل تلقائيا كما الواقع المعاش بين الطرفين مباشرة، لأن الشبكة لا تعدو كونها وسيطا لتبادل المضامين بين المرسل والمتلقي، تكون في شكل دلالات متتابعة تسمى بالمعطيات التي تتصل بها الآلات، ولهذا يعتبر طه عبد الرحمن:" اهل العولمة في علاقاتهم الاتصالية يشتغلون بتناقل المعلومات ولا يبالون بتجارب الذوات، فأخلاقهم أخلاق الواقعين في تقديم المعلومات بما يشبه تقديس الكلام الإلهي، وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين أظهرنا الا دليل على هذا التأله للاتصال"[2].

ومن خلال هذا فإن طه عبد الرحمن يبين التحولات التي انخرطت فيها البشرية في سياق التقبلوالتي عملت على قطع صلتها بالأخلاق ويظهر ذلك من خلال:

1ـ مبدأ التوجه الى الانسان: ويعتقد هؤلاء ان الانسان يمتلك القدرة على تقرير مصيره بنفسه، مستندا الى ارادته الحرة، من غير الحاجة الى سند غيبي.

2ـ مبدأ التوسل بالعقل:وذلك من خلال أنهم يعدون العقل بمنزلة السلطان الداخلي الذي يملكه الانسان لإصدار أحكامه على الأشياء، ولا يعترفون بأي مرجعية.

---

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص80.

[2] المصدر نفسه، ص84.

3ـ مبدأ التعلق بالدنيا: ويرى أصحاب هذا المبدأ الحياة الدنيا مستقر الانسان وماله، يكمن فيه نفعه ونجاته ومن خلال انجازاته المتقدمة والمتواصلة والمتكاملة.

وعليه فهذا المبدأ يدعوا إلى الانفصال عن الآخرة وبعد التحدث عن المبادئ العامة للحداثة وهي توجه إلى الانسان والتوسل بالعقل والتعلق بالدنيا، قد حصر طه عبد الرحمن آفات تبين المظاهر التي جاءت بها تطبيقات الحداثة الغربية في جملة من النقاط:[1]

ـ أن مفهوم الاستقلال قد تسلل إليه منطق النسبية فانفصل عن المطلق الديني وأضحى الحداثي يشيد بقيمة النسبية بدل الايمان بالمطلق.

ـ أما فيما يخص الابداع فقد تميز في السياق الحداثي بنزعة انفصالية قطعت صلته بالماضي، وعلى رأسه الرصيد التراثي.

ـ أما قيمة التأثير في المجالات فقد طرأت عليها آفة المادية فحوّلتها من تنمية الروح المعنوية إلى الروح المادية وذلك يؤدي إلى انحراف مسار التنمية في جميع الميادين[2].

المطلب الثاني: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة الغربية والعقل المجرد.

إن توجه طه عبد الرحمن إلى تبني موقف نقدي للحداثة الغربية كان له أبعاده وأسبابه، وأكثرها كان البعد الديني والاصلاحي للفيلسوف الذي حاول أن يقدم من خلاله رؤية جديدة لمفهوم العقل المعاصر خاصة العربي الاسلامي مخالفا لما طرحته الفلسفة الغربية والذي رآه طه مناقضاً لتعاليمنا وشريعتنا من حيث أن العقل هو مصدر الأحكام وجوهر الانسان وهذا مغاير لمبادئ الشرع الاسلامي لأن ما تخص به تعاليم ديننا كلها من قبل الله ـ عز وجل ـ أنزلها على رسوله الكريم في كتابه مصداقا لقوله تعالى:" شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدّينِ مَا وَصّى بِهِ

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق،ص101.

[2] طه عبد الرحمن، الحوار أفق للفكر ، مصدر سابق، ص ص 148،149.

نُوحاَ وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيْمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُم إِلَيهِ الله يَجْتَبِي إِلَيهِ مَن يَشَاء وَيَهدِي إِلَيهِ مَن يُنِيبُ"[1].

ذلك أن العقل لا يمكن اعتباره كياناً مستقلاً أو مرجعاً نهائياً في إصدار الأحكام في ظل وجود تعاليم إلهية منظمة تضبط نظام الكون فدوره يقتصر على التأمل فيها والتبصر بحكمتها لا التشريع بمعزل عنها ويقول طه عبد الرحمن في هذا الطرح:" لكن الوجه الذي شغل الناس عموماً والمتفلسفة و الحداثيين خصوصاً أكثر من الآخر إلى حد الآن به كونها حضارة عقل وتجلى هذا الافتتان في رفع الخاصية العقلية أو بالاصطلاح المعروفالعقلانية إلى أعلى مراتب الإدراك الانساني كما تجلى في الميل إلى تخصيص أهل الغرب بها"[2].

1. نقد العقلانية المجردة:

تعددت الرؤى حول مفهوم العقل مما أدى إلى تباين حدود العقلانية واختلاف أنصافهابحسب الباحثين فيها ومذاهبهم وما يهم هنا هو تحديد معايير العقلانية في رأي طه عبد الرحمن. والتي حددها في ثلاث معايير: المعيار الاول هو معيار الفاعلية يؤكد أن كيان الانسان يتجلى في ما يصدر عنه من أفعال ومواقف تعبر عن نمط سلوكه وهويته الخاصة، أما المعيار الثاني معيار التقويم وهو عدم ركون الفرد إلى ما هو كائن أو واقع بل يسعى إلى اسمى من ذلك أي الى ما يجب أن يكون، والانتقال من واقع متداع الى واقع اكثر رقيا يصلح في حاله واما المعيار الثالث هو معيار التكامل اي ان الانسان ليس مجرد خليط من القدرات والسلوكيات، بل هو كيان موحد تتلاقى فيه مظاهر القوة والضعف وتتآلف فيه

[1] سورة الشورى، الآية 13.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، مصدر سابق، ص56.

صفات العقل مع الاحساس وقيم المجتمع قيم الروح ومن خلال هذه المعايير الثلاث وجه طه اهتمامه لنقد العقلانية انطلاقا من مصدرين تناولا العقلانية أولها قديم والثاني حديث.[1]

ـ التعريف الارسطي للعقل:هذا التعريف كان له بالغ الاثر في التراث الاسلامي جوهرا قائما في الانسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة ولو عرضنا هذا التعريف الارسطي على المعايير السابقة فإنه يتنافى مع معيار الفاعلية ومعيار التكامل وان قام على وجه محدود بمعيار التقويم؛ من حيث معيار الفاعلية يمكن التوضيح ذلك في ثلاث نقاط:

ـ العقل يدخل في جميع أفعال الانسان المبصر يبصر وهو يعقل في بصره وكذلك السامع يسمع وهو يعقل في سمعهن والعامل يعمل وهو يعقل في عمله.[2]

ـ العقل قد يصدر عليه الحسن والقبح، الخطأ والصواب، فيحسن ويهتدي اذا التزم طريق المعرفة الحقيقية ويقبح اذا زاغ عنها.

ـ العقل يقبل التحول في الافكار والتصحيح، كما تقبلها الافعال على عكس ما قاله ارسطو ان العقل جوهر قائم مستقل اي لا يغير مواقفه ولكن ثبت ان العقل يرتقي في مراتبه عندما يخرج من حالة الى حالة أفضل وتتكشف له حقائق جديدة، اما من حيث معيار التكامل الذي تتحدد فيه الصفات مع الذات بينما ارسطو يعتبر العقل منفصلا عن الكيان الانساني ومتمايزا في صفاته الاخرى واذا أقررنا بهذا فيمكن الاقرار بوجود جوهر خاص.

ـ التعريف الديكارتي للعقل:يذهب ديكارت إلى أن العقلانية هي استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد في سياق ممارسة العلوم الحديثة ولا سيما الرياضية منها، ولو عرضنا هذا التعريف على المعايير الثلاث لتبين لنا ما يلي:

---

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، مصدر سابق 59،60.

[2] المصدر نفسه، ص62.

. فمعيار التقويم يترتب على الانسان ان يكون مجال البحث عنده يحدد سلفاً على نسق واحد، بينما عند طه عبد الرحمن فإنه يتحدد وفق مقاصد معينة ترسم له أهداف وغايات وتتفرع من الأصل إلى الفرع ومن الأصيل إلى الدخيل، ويمكن أن نقسمها إلى مقاصد نافعة ومقاصد ضارة، فليس كل ما يصدر عن العقل صحيحاًوسليماً.[1]

ومن جهة معيار الفاعلية يفرض على الانسان بحكم كينونته العاقلة والهادئة أن يعتمد وسائل معينة لبلوغ الغايات المنشودة وهذه الوسائل ليست أحادية بطبيعتها بل تتسم بالتعدد وقد تتنوع الطرق المؤدية إلى غاية واحدة تبعاً لاختلاف السياقات والظروف ويمكن أن يطلق عليها وسائل ناجحة أو وسائل ضارة وبالتالي تتعدد وحدة الموضوع في التعريف الديكارتي.

اما من ناحية معيار التكامل فيترتب على تلك المقاصد ان تعمل في نمط واحد وتختزل كافة أبعاد الانسان ضمن نسق واحد وهو النفع ويقول طه عبد الرحمن في هذا الطرح:" واذا تبين لنا أن معيار التقويم يتعلق بالمقاصد وان معيار الفاعلية يتعلق بالوسائل وان معيار التكامل يتعلق بالنفع في المقاصد والنجوع في الوسائل، حق لنا أن نتساءل هل يستجيب المنهج العقلي ذو الاصل الديكارتي لشرط النفع في المقاصد ولشرط النجوع في الوسائل".[2]

2. النقد الأخلاقي للعقلانية المجردة:

جاءت هذه الحداثة لتضع الانسان في مواجهة مع الطبيعة من حوله ولوحده خارج نطاق الدين، بعد ان تم تريس العقل كأصل ماهوي حاكم لا يعلوه شيء حتى غدا بمثابة اله يدير شؤون الكون فانبثق على هذا المفهوم ما سمي ب"لاهوت عقلاني" أخرجه من ذاتية الانسان الى عقل لا يؤمن بكل ما هو غيبي أو ديني.[3]

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، مصدر سابق ، ص63.

[2] المصدر نفسه،64.

[3] المصدر نفسه، ص65.

ومن هذا المنطلق توجه طه عبد الرحمن الى نقد العقلانية المجردة عند ايمانويل كانط في نظريته الأخلاقية مفادها أن الارادة الخيرة ليست سوى تعبير عن العقل المحض ذلك العقل الذي يضع بنفسه القوانين الاخلاقية للإنسانية جمعاء وهي ارادة ذاتية التشريع لا تستمد قيمتها ولا توجيهها من اي مصدر خارج عنها مما يجعل الاحتكام الى الدين أو الفكر اللاهوتي في المجال الاخلاقي امرا فاقدا للضرورة او المعنى ومن هذا المنظور الكانطي نكتفي بالعقل الخالص العملي هذا ما جعل طه عبد الرحمن يركز على هذه المسالة فكيف يمكن ان نتصور تلك المفاهيم الايمانية المتسامية في حدود ما يفكر به العقل؟

إن هذه السيادة المطلقة للعقل زجّت بالإنسان في دوامة من القلق والفزع والذّعر جرّاء ما احدثته النهضة العلمية وسيطرة العلوم والتقنية في مجالات الحياة، فغدى الانسان سجينا في شبكة مفاهيم وانساق هو من صاغها،واصبح مسيرا في سياق مادي علمي أخرجه من ذاتيته حتى صار في حالة استلاب وعليه اعتبر طه ان العقل بهذه الشاكلة يحتاج الى سلطة خارج العقل تستطيع ان تهذبه وترشده اذا ما وقع في زيغ او ظلام وهذا ما يسميه فيما بعد بالعقل المسدد اي المتنور بالإيمان والهدي الإلاهي ينظم له اموره وفكره دينيا ودنيويا[1].

المطلب الثالث: طه عبد الرحمن ناقدا للفلسفة العربية الاسلامية المعاصرة.

إن طه عبد الرحمن وبحكم تاريخه ومشواره المعرفي وتحصيله العلمي وتكوينه الفلسفي، جعله يتخذ موقفا جديدا ناقدا فيه العديد من القضايا والرؤى التي يرى انها لم ترتقي بالفلسفة الاسلامية وعن طريق دراسته لتاريخ الفكر العربي الاسلامي وجد ان المفكر العربي وحتى الغير عربي ممن اعتنق الاسلام قد انكبّ على الفلسفة بعد المد الفكري المصاحب للترجمة وما وفد على أمتنا من الفلسفة اليونانيةفكان لهذه الحملة المعرفية الوافدة تأثير كبير في الحياة الفكرية تزامنا مع تنامي الفكر الاسلامي في شتى المجالات ما اعطاها دفعة جديدة

[1]يوسف المتوكل، شاكر أحمد السحمودي، فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن النقد الائتماني للحداثة الغربية، مجلة الشعاب، العدد8، سبتمبر2017،ص213.

تمثلت اولها في التأثير على التوجه العلمي الرياضي، وما ابدع فيه من مجال الطب والكيمياء والفلك وغيرها، وهذه العقول التي اسهمت في اثراء العلم والعالم بنظريات ورؤى مازالت حية وفاعلة[1].

كما ظهر توجه اشتغل بمسائل فكرية ناقشها من قبل فلاسفة اليونان لمسألة ما بعد الطبيعة وعلم الأخلاق والسياسة وذلك كان تحت طائلة المعرفة الجديدة عند المسلمين ذات الأصل الاسلامي ما سيضفي عليها بعدا جديدا ورؤية مختلفة تفتح آفاقا لم تستكشفا من قبل فظل الاشتغال بالبحث والتفلسف حسب طه عبد الرحمن يوجد له من يسانده ومن يعارضه خاصة في المسائل ذات العلاقة بالعقيدة والشرع" كذات الله وخلق القرآن والحرية... الخ" وغيرها من المسائل فحرص أصحاب هذا الاتجاه على تقديم البرهان والحجة لإثبات أراءهم رغم تباينها مع مبادئ الشريعة الاسلامية، كما أنهم قد تكلموا في أمور ليست لها منفعة أو فائدة وانها لا تسند الى أصول الدين[2].

1. نقد الحداثة الاسلامية المعاصرة:

ظل واقع الفلسفة الاسلامية على هذا الوضع رغم ما خاضته الحضارة العربية الاسلامية من تغير وتطور تارة وتقهقر وتراجع تارة أخرى، حتى العصر الحديث تزامن مع النهضة الاوروبية الحديثة مع الثورة الصناعية وتجديد الفك الغربي، كان لكل هذه العوامل أثر عميق على واقع الامة العربية ومفكريها ولكن كان بشكل سلبي أكثر من ما هو ايجابي، حيث يرى طه عبد الرحمن ان هذا التدهور والركود يرجع لعدة أسباب أهمها أزمة التبعية والتقليد وتجلى هذا في مفهوم الحداثة وهذا يعود للانخراط المباشر مع الغرب فصارت هناك مسألة فلسفية مستقلة لا تمن بصل الى الطرح الغربي سواء كانت من ناحية الموضوع او المنهج، وهذا ما يعود الى تأثير العولمة وما ترتب عنها من نظام عالمي جديد صارت

[1] طه عبد الرحمن، حوار من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص35.

[2] المصدر نفسه، ص36.

نتائجه تضم ف كل مالات الحياة حتى اصبح الباحث العربي اتباعيا لا يضيف شيئا من عنده ومثقفا في جبة غربية.[1]

المبحث الثالث: إشكالية القيم في الحداثة الغربية

المطلب الأول: النموذج المادي للحداثة الغربية وفصل العلم عن الأخلاق.

إن الانتكاسة التي عرفتها المعرفة التي انتبها عقل الحداثة الغربي على مستوى الارتقاء بإنسانية الانسان، ويعرف ذلك الى أن هذا الفكر قد تأسس على مبدأين جعلا من هذه المعرفة تنحصر في أفق المادة وتقتصر تطلعاتها وهذين المبدأين هما:

. فصل العلم عن الأخلاق فلا مجال للعلم في الاعتبارات التي تصدر عن التسليم تقيم معنوية مخصوصة أو عن الالتزام بقواعد سلوكية معينة أن اعتبار أن العلم ينبغي أن يخضع فقط لمبدأ الموضوعية التي يستبعد أي تدخل للقيم الخلقية والروحية في مسار العلم.

. فصل العقل عن الغيب فكل ما يفيد التجربة الحسية ولا تقديرات العقل المجرد في الاحاطة بهن ينبغي ابعاده من مجال العلم وادراجه في دائرة الأسطورة والخرافة أو اللاعقل الذي يخص حياة الفرد الشخصية.[2]

أزمة الصدق: لقد تفرع على الفصل الأول الذي يقول بفصل العلم عن الأخلاق مبدآن مشهوران.

. مبدأ الموضوعية: وهو مبدأ يقضي أن يكون التفكير العلمي منفصلا تماما تأثيرات العواطف والانفعالات الشخصية.

[1] طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الاخلاق عن الدين ، الشبكة العربية للابحاث والنشر،ط1، بيروت 2014،ص135.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، مصدر سابق، ص92.

. مبدأ التساهل: ينص هذا المبدأ على أنه لا أخلاق في المنطق فلكل امرئ ان يبني منطقه كما يشاء لا يتقيد في ذلك الا بأن يبني عند الاقتضاء مناهجه وقواعده قيما تأخذ من منطق خاص.[1]

أزمة القصد: لقد تفرع على الفصل الثاني الذي يقول بفصل العقل عن الغيب مبدآن مشهوران

مبدأ السببية: وهو يقضي بأن يكون لكل ظاهرة سبب محدد، ولما كان القول بالسببية يلزم منه أن الجواز لا محل له في الممارسة العقلية المشترطة في العلوم، آثرنا أن نسمي هذا المبدأ بمبدأ السببية الجامدة.

مبدأ الآلية: ينص هذا المبدأ كل ظاهرة لا تعرف إلا من خلال مظاهرها القابلة للرصد والقياس والتدخل وفق قواعد منهجية ولما كان القول بالآلية يلزم منه أن الممارسة العملية تنزل كل شيء منزلة الظاهر الذي ينبغي التحكم فيه، ولا تهتم بما يخفيه من معان باطنة أو علل غير قابلة للرصد الحسي أو القياس الآلي.[2]

لقد أدى الأخذ بمبدأي فصل العلم عن الأخلاق وفصل العقل عن الغيب إلى انتاج معرفة ذات طابع أداتي آلي ولا يخفي أن المعرفة الاداتية لا يمكن أن تشكل الحداثة الحقيقية التي يتطلع الانسان إليها لأنها معرفة قاصرة لا تبصر إلا الجانب المحسوس فيه ناسية أو متناسية الجانب الروحي والأخلاقي ولا شك أن الحضارة التي تتبني على مثل هذا التصور الناقص لا يمكن أن تتجه بالإنسانية إلى مدارها ونقص انسانيتها.

والنتيجة أن الحداثة بهذا المعنى ستوطد صلة الانسان عموماً والمفكر والعالم حصوصاً من كان على الفطرة بما أن هذه الفكرة تمثل ينبوع القيم الخلقية والروحية التي جاء بها الوحي

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

[2] المصدر نفسه، ص94.

الإلهي، دعماً لمسيرة الانسان وهدايته وإعانة له على النهوض بمسؤولية الأمانة التي تحملها في الميثاق الغيبي الأول وبالتالي يستعيد الانسان في عصر الحداثة الغربية نوره الأصلي، فيصبح مبصر لما غاب عنه قبل هذه التجربة الدينية.[1]

المطلب الثاني: طه عبد الرحمن وإشكالية الأخلاق:

يعتبر مصطلح الأخلاق من بين المفاهيم التي تعددت تأويلاتها وتنوعت دلالاتها، ويرجع بعض الفلاسفة هذه التعددية المفاهيمية الأخلاقية إلى كون هذه الأخيرة تنتسب إلى مجال الانسانيات الذي لم تتضح معالمه بعد، سواء من ناحية الدلالة أو المنهج وهكذا على خلاف الطبيعيات، أما البعض الآخر فيرجع هذا الاختلاف والتنوع إلى كونها تنتسب إلى مجال المعنويات، أي أنها عبارة عن معارف عقلية مجرد، من الصعب ملاحظتها او تجربتها وهذا على نقيض المادية والامر الذي يتبادر الى اذهاننا هل بإمكاننا فعلا ان نرد هذا التباين الى مجال الانسانيات والمعنويات فقط ؟

حيث يجيب طه عبد الرحمن على هذا الطرح بأن الفلاسفة قد أصابوا عندما نسبوا هذه المفاهيم الى الانسانيات والمعنوياتغيرانهم جانبوا الصواب حيث حاصروا الامر في هذين الجانبين مهملين الجانب الثالث وهو الذي اقره بمجال الغيبيات ان السبب في اضطراب المفاهيم الاخلاقية يرجع الى كون الفلاسفة غلب عليهم الاشتغال بها من دون ردها الى المجال الحقيقي الذي تنتسب اليهوليس هذا المنسي الذي بدونه لا تسكن هذه المفاهيم الاّ مجال الديانات، والديانات هي المجال الذي يجمع الى عنصر الانسانيات وعنصر المعنويات وعنصر ثالث وهو عنصر الغيبيات.[2]

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، مصدر سابق ، ص 99.

[2] نعيمة ادريس، الفلسفة الاخلاقية الاسلامية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص331.

وبالتالي ان معظم التعريفات فلاسفة الاخلاقية تدور حول عنصر الانسانيات وعنصر المعنويات وقد تجمعهما معاً، إلى ان هذه المعادلة حسب طه عبد الرحمن تحتاج الى طرف ثالث ومهم يتمثل في عنصر الغيبيات وهذا الاخيرالذي يرتبط ايّما ارتباط بالدين وهنا تصبح المعادلة الاخلاقية الطاهانية تضم ثلاث مجالات وهي على النحو التالي انسانياتغيبيات، معنويات ومنه نستطيع تقديم تعريف الاخلاق على النحو الآتي الصفة السلوكية الدالة على مكارم الاخلاق وحدها أي ان الاخلاق حسبه تتضمن ما هو محمود وفاضل من السلوك فقط وبعد تعريف الاخلاق يقدم لنا طه عبد الرحمن مسلمات اخلاقية متمثلة في:

1ـ المسلمات الاخلاقية:

ـ مسلمة الصفة الاخلاقية للإنسان :(لا انسان دون اخلاق).

ان هذه المسلمة حسب طه عبد الرحمن لها الكثير من المبرراتمنها انه ليس لدى الحيوان سلوك اخلاقي بالمعنى الكلمة فأفعال الحيوان في مجملها تخلو من الطابع الاخلاقي حيث القصد والغاية، وتصور الزمان وادراك القيمة فجميع تصرفاته تنبع من غرائزه ولا نجد لديه ما ولو أننا عرفنا [1]يعرف بالأفعال الارادية التي تعبر عن وعي اخلاقي سليم ويقيم واعي للأمور الفعل الارادي بانه الفعل الذي يكون فيه الفاعل قادر على الاختيار لكان في وسعنا ان نقول أنه قلّما نلقى لدى الحيوان بأمثال هذه الافعال الارادية، وهذا الكلام يتفق مع الطرح القائل بان فاصل التمييز بين الانسان والحيوان ليس العقل وانما الاخلاق ومنه فان حقيقة الانسان حقيقة اخلاقيةفهو ليس حيوان ناطق وانما الحي العامل المتخلق.

وبذلك يكون طه عبد الرحمن قد ألغى العقلانية المجردة بحكم انها العقلانية التي يشترك فيها الانسان مع غيره، ويكون عقله منزوعا منه الصفة الاخلاقية، ليطرح في المقابل العقلانية

[1] زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية(المشكلة الخلقية)، دار مصر للطباعة والنشر، ص60.

المسددة بالأخلاقية التي يعتبرها مسلمة لا يستدل عليها واضعها وانما تكون منطلق لاستدلاله.[1]

- مسلمة الصفة الدينية للأخلاق :(لا اخلاق دون دين).

يجعل طه عبد الرحمن من الدين قواما للأخلاق وذلك بإعادة ربط الاخلاق ووصلها بمجالها الديني من اجل توحيد مرجعية العقل والنظر الاخلاقي الا ان السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف نبني او نؤسس الاخلاق على الدين ؟

ويجيبنا طه عبد الرحمن بقوله" يكفي ان نشير الى ان الاخلاق قد تنبني على الدين بطريقتين اثنتين أحدهما :الطريق المباشر ويقوم في تلقي خبر الاخلاق من الوحي الالهي والتأسي فيها بالرسول صلى الله عليه وسلم الذي جاء بهذا الوحيوالثاني هو الطريق الغير مباشر ويقوم في اقتباس الاخلاق من الدين مع العمل على إخراجها على الدين الاصلي او مع التستر المبين على أصلها الديني ،كما يقوم اللجوء الى القياس على الاخلاق الدينية فيما يستنبط اخلاق وضعية".[2]

بمعنى ان الاخلاق تستمد من الدين، ولكن بطريقة ملتوية او غير صريحة إما بإخفاء اصلها الديني أو باستخدامها كنموذج لصناعة اخلاق جديدة تنسب للعقل او للثقافة وليس للدين وعلى السبيل المثال في الطريق الغير مباشر نذكر المنهج الذي انتقد به طه عبد الرحمن الفيلسوف الالماني ايمانويل كانط والمتعلق بصلة الاخلاق بالدين وقد وضح أن عمل كانط يقوم على تصورات دينية تم تغييرها الى نسق فلسفي وكانط توصل الى هذا بطريقتين :

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، مصدر سابق، ص14.

[2] المصدر نفسه، ص148.

ـ طريق المبادلة: تفريغ المقولات الدينية من محتواها الاصلي واستبدالها بمعان وضعية كالعقل بدل الدين والارادة الانسانية بدل الارادة الالهية[1]

ـ طريق المقايسة: ومعناها وضع الاحكام الاخلاقية على مثال الاحكام الدينية، فالله يشرع في الدين، والانسان حسب كانط هو المشرع والله غير متحيز في التشريع وكذلك الانسان ينبغي أن يتجرد من كل البواعث في تشريعه.

ـ مسلمة الصفة الدينية للإنسان(لا انسان دون دين).

هي نتيجة منطقية مترتبة على مقدمتين الاولى والثانية ومحصولها " لا انسان دون دين" مما تتحدد هويته بالدين بشكل أساسي بغض [2]يدفعنا الى تعريف الانسان بالكائن الحي المتدين النظر عن نوع الدين المقصود مما يشير بوضوح إلى أن ظهور الانسان مرتبط بظهور الدين مما يجعل إمكانية الانفصال بينهما مستحيلة، حيث الدين يعتبر ظاهرة وحاجة اجتماعية رافقت البشر منذ أول نشأتهم ولا نجد أي جماعة بشرية يخلو فيها الطابع الديني مهما كان بدائيا.

وإذا أردنا الاطلاع والوقوف على مرجعية هذه النظرية الاخلاقية الدينية فلا ريب أن التراث المعرفي الاسلامي هو المنطلق الأول لهذه الفكرة التي ترجع الاصل الانساني الى الدين "وهذا ما عبرت عليه الآية الكريمة بقوله تعالى "وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون[3]

[1] نعيمة ادريس، الفلسفة الاخلاقية الاسلامية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص333.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال الاحلاق، مصدر سابق، ص 149.

[3] سورة الذاريات، الآية 56.

وما يمكن أن تستند به الاخلاق من منظور طه عبد الرحمن هو لابد أن تكون أخلاق كونية أو ما يسمى بالأخلاق العالمية وعميقة وتتسم بالحركية ليصطلح عليها فيما بعد بأنها الاخلاق الحسنى والتي بإمكانها أن ترد هوية الانسانية إلى اصلها والمتمثل في الدين.[1]

المطلب الثالث: من حضارة القول الى حضارة الفعل .

لقد قدم طه عبد الرحمن حضارة جديدة أوْسمها حضارة الفعل ويطلق الفعل في علم الاخلاق هو الاثر الصادر عن الموجود العاقل من حيث ارتباطها بغاية معينة ولا يشترط في هذا العقل أن يكون مصحوبا بحركة محسوسة النقد يتحقق بمجرد الكف عن الفعل" أما بالنسبة لمصطلح "حضارة الفعل" فقد عرفه طه عبد الرحمن: "ينهض التخلق المستند الى التجربة الدينية في مرتبة التأييد والتي تمتاز يكون المتخلق فيها مازال يتلبس المعاني الروحية حتى يكون هواه على وفق مقتضياتها ، فيحظى منها بالجمع بين المنفعة في المقاصد والنجاعة في الوسائل".[2]

القول يصف درجة من الكمال الخلقي لا تتحقق الا حين ينبع التخلق من التجربة دينية عميقة تجعل الروح والعقل والجوارح كلها منسجمة في طريق الخير، فيتحد الهدف النبيل مع الوسيلة الفعالة ولقيام التخلق المؤيد مبادئ يقوم عليها:

مبدأ الايجاب: يتحول الفعل الخلقي على أساس هذا المبدأ الى أمر واجب وضروري والتخلي عنه يفضي الى هلاك المجتمع ان الفعل الخلقي في مرتبة التخلق المؤيد هو مفروض يعاقب على تركه بالبعد الروحيكما يعاقب تارك الفعل القانوني بالقصر البدني .[3]

---

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص170.

[2] المصدر نفسه، ص80.

[3] مصطفى تاج الدين، سؤال الاخلاق، مجلة التجديد، الجامعة الاسلامية العالمية، ماليزيا، العدد12، سنة20002، ص243.

مبدأ الترتيب: الفعل الخلقي لا يعد إلا طريقا تصاعديا يترقى فيه الانسان من مراتب النقص إلى مراتب الكمال ويقدم مثال توضيحي لهذا الاخير" حيث يبتدئ صدق النية يليه صدق القول" فصدق في الفعل مع ضرورة تطابق نية الفعل مع نية القول.

مبدأ الاتساع:أي الفعل الخلقي شامل لا يقتصر على العلاقة بين الله والانسان بل يتجاوزها ليخرج من اطار علاقة الله والانسان ويضم باقي الكائنات سواء كانت حية أو جامدة ، وان كانت هذه المبادئ النظرية تسعى الى استرجاع هوية الانسان التي تشتت بفعل الحضارة الغربية في بعدها اللفظي ، فان هناك طرق عملية يتم الالتماس بها من أجل تجاوز هذه الآفات وحصرها طه عبد الرحمن في ثلاث نقاط:

ـ الاشتغال المباشر: أي الخروج من النظر المجرد والدخول في العمل المجسد.

ـ التخلق بالصفات الحسنى: أي الاخلاق الالهية عن طريق الاقتداء النموذجي والذي يتمثل في أسوة الامة الاسلامية النبي صلى الله عليه وسلم .

ـ الاقتداء الحي: أي جعل النبي صلى الله عليه وسلم قدوة لأفعالنا وأقوالنا كما يمكن الاقتداء أيضا بمن توفرت فيه شروط الولاية[1].

ومن هذه المبادئ النظرية والطرق العملية نستنتج بأن التخلق المؤيد هو الوسيلة المساعدة على تملك المبادئ القادرة على درء أشكال التضييق ،التجميد، التنقيص، التي ترتبط بحضارة القول.

[1]نعيمة ادريس، الفلسفة الاخلاقية الاسلامية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 325.

الفصل الثالث:

مشروع طه عبد الرحمن الاصلاحي وآلياته

المبحث الاول: النظرية التكاملية في قراءة التراث

المبحث الثاني: التأسيس الاخلاقي للحداثة الاسلامية عند طه عبد الرحمن

المبحث الثالث: مخرجات فكر طه عبد الرحمن

الفصل الثالث: مشروع طه عبد الرحمن الاصلاحي وآلياته.

تمهيد:

ينتقل طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري من مرحلة النقد إلى مرحلة البناء حيث لم يكتف بتشخيص أزمة الفكر العربي والاسلامي، بل سعى إلى بناء مشروع فلسفي وأخلاقي متكامل يستجيب للتحديات المعاصرة، وهو مشروع ينفتح على قضايا التراث والحداثة ويثير تساؤلات عميقة حول جدوى النماذج الفكرية السائدة وسبل تجديدها من الداخل، ومن خلال هذه المداخل تتجلى مخرجات مشروعه الفكري في رؤية بديلة تسعى إلى نهضة أصيلة تبدا من الانسان ومبادئه لا من تقنيات العصر فقط وأمام هذه الاجتهادات نطرح التساؤلات التالية: كيف يمكن قراءة التراث قراءة تجديدية تخرجنا من الجمود دون الوقوع في القطيعة؟ وهل يمكن بناء حداثة من داخل المرجية الاسلامية دون تقليد للنموذج الغربي ؟ وما الذي يميز مخرجات هذا المشروع عن غيره من المشاريع العربية الاسلامية المعاصرة؟

المبحث الاول: النظرية التكاملية في قراءة التراث

المطلب الاول: المنهج التداخلي التكاملي في قراءة التراث

دعا" طه عبد الرحمن" إلى إنشاء نظرية تكاملية تتعامل مع تراثنا بشكل مغاير لما نادى به بعض الحداثيين العرب من خلال منهج جديد يعمل على إعادة قراءة التراث وتقويمه، وهذا المنهج انما هو رد على أصحاب النظريات الحديثة الداعية والساعية الى قراءة التراث من منظور المناهج الغربية الحديثة التي كانت تحمل في فحواها دعوى التعارض بين الحاضر والماضي المنقول والمعقول بتفنيد هاته الافكار وعدم الافتخار بما يروجه الغرب.

وقد تمثل رده على ما طرحه أولئك المفكرون من مناهج ونظريات فرضت على التراث في اقتراحه لمنهج تكاملي يقوم على اساس التداخل والتقريب في المجال التداولي من أجل ان تكون قراءة التراث متحررة فكرياً ومنتجة معرفياً[1].

1ـ المنهج التداخلي التكاملي في قراءة التراث:

ان من الظواهر الثقافية والفكرية التي تستوقف الباحث والمفكر في مسار التراث الاسلامي هو ذلك التداخل الحاصل بين العلوم التي نشأت وتطورت في أحضان التراث العربي، فكانت العلاقة التداخلية والتكاملية هي ما يغير مسار التطور المعرفي والعلمي داخل الحضارة الاسلامية، وهو ما استوقف الباحثين في اعادة قراءة جملة المعارف من زاوية جديدة ونجد طه عبد الرحمن احد الذين اشتغلوا فيه واثبتوا هذا البعد التداخلي في المعارف، فعمِل على صياغة منهج تداخلي تكاملي يبين فيه اهميته وقيمته العلمية و المعرفية في قراءة تراثنا العربي الاسلامي[2].

---

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص19.

[2] محمد بنعمر المنهج التكاملي في قراءة التراث عند طه عبد الرحمن، مقال في مجلة نزوى الالكترونية.

الامر الذي رآه طه عبد الرحمن من تقسيم وتفضيل للمعارف في التراث جعله يصوغ آليات بديلة مستلهمة مما توفر لديه من المعرف المنطقية والحجاجية وما تأثر به من الفكر الغربي فيقول في ذلك" فقد اجتهدت في ان لا أنزل على النص التراثي أدوات انقلها من تُرثْ اخرى بل طلبت تلك الادوات من داخل التراث حرصا على استيفاء المقتضى المنطقي الذي يوحي في أن يكون المنهج المستمد من طبيعة الموضوع لا مسلطا عليه وقد سميتها الآليات المأصولة في مقابل الآليات المنقولة".[1]

ويتجلى الطابع التداخلي والتكاملي في قراءة التراث في ادراك أن العلوم والمعارف التي يحتويها التراث العربي الاسلامي قد تشكلت كوحدة فكرية منسجمة ومترابطة ومن هنا تأتي الرؤية التكاملية للمعرفة التي تنطلق من مبدأ الوحدة والتداخل رافضة تفكيك المعارف او فصلها لما بينها من ترابط داخلي واتساق وقد صرح طه عبد الرحمن بهذا من خلال قوله" و لقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف ولا معهود فهو غير مسبوق لأننا نقول بالنظرة التكاملية بحيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية وهو غير مألوف لأننا توسلنا في ادوات مأصولة وحيث توسل غيرنا بأدوات منقولة"..[2]

المطلب الثاني: المنهج التداولي

لقد قامت النظرية طه عبد الرحمن التكاملية في قراءة التراث على النظر في الآليات التي أنتجته مخالفا بذلك ما سبقه من جهود ونظريات كانت تعمل على قراءة مضامين التراث بطريقة انتقائية قد وافقتهم في التجزيئية والتفاضلية في تعاملهم مع التراث فاعتمد المنهج التداولي في القراءة الجديدة للتراث على منطلقين أولهما دعوى الاعتراض على قدمه الجابري وثانيهما في جعل التداول ركن من أركان نظريته.

[1] طه عبد الرحمن، حوارت من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص210.

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص12.

1ـ المعنى اللغوي: وهذا المنهج المستمد من فعل "تداول" أي كقولنا تداول الناس كذا بينهم كما تفيد النقل والدوران وتتضمن دلالتها معنى النقلة بين المتفاعلين أو كما أرادها طه عبد الرحمن معنى " هما التواصل والتفاعل" فمقتضى التداول اذن يكون القول موصول بالفعل.[1]

2ـ المعنى الاصطلاحي:وهو يرتبط بهذا المدلول اللغوي بحيث يكون الوصل فعلا اجرائياً مألوف فهو يتعلق بالممارسة التراثية أي وصف لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعين التراث من عامة الناس وخاصتهم أي وصف لكل ما كان نطاقه زمانياً لحصول التواصل والتفاعل.[2]

وتجلى المنهج التداولي عند طه عبد الرحمن في استثماره لمنهجية المناظرة وهي فعل تداولي بامتياز لان شروطها العامة أفعال تكلميةأساسية ثلاثة وهي عرض دعوى ويسمى الادعاء وعرض دليل على الدعوى ويسمى التدليل أو الاثبات واعتراض على الدعوى ويسمى ويطلق عليه المنع وعليه يتوضح فعل المناظرة فيما تقدمه من عمل يعتمد على إشراك الغير من أجل إضفاء العمل الحواري ومساهمة الفعل والقول معاً لكي يكون هناك تواصل ايجابي يخدم التراث.[3]

شروط النظر في التراث: ان اهمية معرفة بناء التراث تقوم على ميزتين وهي :

1ـ تجاوز الجمود الذي لحق بالآليات التي اعتمدها عليها الباحثون في التراث.

2ـ استثمار تلك الآليات من أجل أن تعيد انتاج معارف جديدة ذات فائدة.

---

[1] سليمة جلال، المجال التداولي وأهمية في قراءة التراث عند طه عبد الرحمن، مجلة كلية الآداب واللغات، العدد 20، جانفي2017، ص170.

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق ،ص214.

[3] سليمة جلال، المجال التداولي وأهميته في قراءة التراث عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص150.

لذا يؤكد طه عبد الرحمن على ضرورة معالجة التراث بالأدوات التي أنتجته وليس بأدوات إنتاج تراث آخر، لان الآليات المأصولة تكون مضمونة وكذلك حتى يكون النقد من خلال ما استخدم فيه من أدوات حتى يمكن معرفة مدى استيفاء تلك لمهامها، وهذا ما تميز به طه عبد الرحمن في دراسته للتراث وهو البحث في الاسباب المنطقية التي أنتجته وفي هذا اشترط جملة من المبادئ يتوجب الالتزام بها قبل الاقبال على دراسة التراث وهي:

1. المبادئ النظرية:

ـ التخلص من الاحكام القبلية أو الجاهزة أو المتسيبة التي إعتاد الباحث العمل بها ونشرها كلما اقتضت المسألة أن يتعامل مع ضرف معين.

ـ استخدام أنسب الوسائل في وصف كل قسم أقسام التراث سواء كان له قيمة معرفية كبيرة أو قليلةحتى تكون الاحكام في حق التراث السليمة.[1]

كما وضع طه عبد الرحمن مبادئ عملية لما الخصوصية التراث واختلاف الثقافات وذلك حتى تكتمل مبادئ القراءة الصحيحة وتمثلت:

2. المبادئ العملية:

ـ التخلص من الاحكام التي تفصل بين المعرفة والسلوك التي وقع فيها المشتغلون بالتراث أي كان الحكم عليه دون العمل به ويقرر بشأنه دون أن ينظر في فعله.

ـ الاجتهاد في تجديد تكوين العقلي بالتزام المقتضيات العملية للتراث وتشترك العلم المنفك عن العمل والعمل المنفك في الاجر والصواب المنفك عن الاشتراك ونستعيده وحدة العلم والعمل والصواب.[2]

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 19.

[2] المصدر نفسه، ص20.

المطلب الثالث: المجال التداولي عند طه عبد الرحمن

يذكر طه عبد الرحمن أنه وضع مصطلح المجال التداولي منذ أول اشتغاله في التراث، وقد أثبت هذا المصطلح جذواه مع مرور الزمن وظهرت فائدته ويؤسس لهذه الفكرة بدعوى عامة وهي " لا سبيل الى تقويم الممارسة التراثية مالم يحصل الاستناد الى مجال الاستناد الى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الاخلال بها الى آفات تضر بهذه الممارسة"[1].

فالمجال التداولي هي المرجعية التي يحتكم اليها تقويم التراث وأن طبيعة التراث هي من ساهمت وأعطت لنا خصوصية المجال التداولي ويعرفه طه عبد الرحمن:" وصف لكل ما كان من مظاهر التواصل والتفاعل صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما أن "[2] المجال في سياق الممارسة هو وصف لكل ما كان نطاق مكانيا وزمانيا لحصول التواصل والتفاعلفالمقصود بمجال التداول في التجربة التراثية هو اذن محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث ومن هنا تأخذ التداولية معناها الفلسفي.

1ـ خصائص المجال التداولي:

لقد ميز طه عبد الرحمن بين المجال التداولي باقي المجالات القريبة منه أو التي تشترك معه في بعض الموضوعات نذكر منها:

ـ المجال الثقافي الاجتماعي يشمل كل التصورات والمعتقدات سواء المستعمل منها أو المهملة، بينما المجال التداولي يهتم بما ثبت استعماله وعم انتشاره في المجتمع.

---

[1] ستار جبر حمودي الاعرجي، محمد حمزة ابراهيم، المنهج التداولي في فكر طه عبد الرحمن، مجلة كلية الدراسات الانسانية الجامعة، العدد3، السنة2013، ص 174.

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص244.

ـ المجال الثقافي يهتم بالظواهر الداخلية والدخيلة بينما المجال التداولي يهتم الاصيلة فهو أخص من المجال الثقافي.

ـ المجال الفكر أو الفكراني الايديولوجي فإن المجال التداولي يشترك معه في تعلقه بالقيم ويفترق عنه أن المجال التداولي لا يتخذ من القيم الا ما كان مبنياً على حقائق معينة ومستندا الى الواقع الحي وأما الايديولوجيا فهي تحاول تطويع الواقع لقيمها حتى أنه لا وجود للحقائق الا بالمقدار الذي تطيع فيه هذه القيم وكل ما خلفها فهو في حكم الباطل.

ـ المجال التخاطبي يهتم بالأقوال والمعارف والمعتقدات مثل المجال التداولي، لكنه يتناولها في مجال محدود زمانيا ومكانيا أي في وقت معين، بينما المجال التداولي فنظرته أشمل فهو يستعملها في جميع أزمتها وأمكنتها.[1]

2ـ معايير قواعد المجال التداولي:قبل أن يستنبط طه عبد الرحمن قواعد خاصة بالمجال وضع بعض المعايير التي يبنى عليها المجال التداولي وهي:

ـ معيار التسليم: أي التسليم بالحقيقة التداولية كقاعدة أصيلة و متميزة.

ـ معيار التمييز :يحظ على خصوصية الممارسة التراثية الاسلامية للمجال التداولي.

ـ معيار التفضيل:ان الحقيقة التداولية لها الافضلية عن غيرها من الحقائق كقاعدة أصيلة.[2]

2ـ أنواع القواعد التداولية:يقسم طه عبد الرحمن القواعد التداولية على أصول المجال التداولي الثلاثة التي هي الاصل العقدي، الاصل اللغوي ، الاصل المعرفي.

1ـ قواعد الاصل العقدي:

ـ قاعدة الاختيار: يجب أن تبنى على أصول الشرع الاسلامي قولا وعملا.

---

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص248.

[2] المصدر نفسه، ص202.

ـ قاعدة الائتمار :يسلم بأن الله واحد يستحق التقديس والتنزيه والعبادة دون سواه .

ـ قاعدة الاعتبار :يسلم بان كل ما سوى الله هو بمشيئة سبحانه وتعالى ومحفوظ بكرمه.

2ـ قواعد الاصل اللغوي:

ـ قاعدة الانجاز: مدلول ألفاظها يوافق أساليب العرب في معاملاتهم وأفكارهم .

ـ قاعدة الايجاز: تسلك مسلك الاختصار في العبارات والمقاصد من أجل تسهيل وايصال الفكرة.

3ـ قواعد الاصل المعرفي :

ـ قاعدة الاتساع: المعرفة الاسلامية حازت اتساع العقل من خلال طلب النفع في العلم والصلاح في العمل ، يكشف هذا المبدأ عن الشرعية العملية لطه عبد الرحمن إذْ أنه يعطي للعمل القيمة المركزية في الاخلاق.

ـ قاعدة الانتفاع:يكون التوسل بالعقل النظري في طلب العلم الاسباب الظاهرة للكون منتفعاً بتسديد العقل العملي.

ـ قاعدة الاتباع: التوسل بالعقل الوضعي في طلب العلم بالأسباب الخفية للكون متبعا بإشراك العقل التداولي.[1]

3ـ التقريب التداولي:هو كل فعل تصحيحي قام على قواعد تداولية أصلية صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب، فالتقريب هو وصل بين اثنين احدهما هو مصدر التقريب وبدأ طه [2]وهو المنقولات الاجنبية والثاني مقصد التقريب وهو المجال التداولي الاصلي بإطلاق دعوى بهذا الشأن نصها "لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على

[1] ستار جبر حمودي الاعرجي، محمد حمزة ابراهيم، المنهج التداولي في فكر طه عبد الرحمن، ص181،182.

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 273.

التقريب التداولي الذي يتميزعن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يقضي عدم استيفائها الى الإضرار بوظائف المجال التداولي فضلاً عن استناده الى آليات صوريةمحددة.[1]

كما عمد طه عبد الرحمن الى التمييز بين مصطلح التقريب والمفاهيم القريبة منه والمتمثلة في : (التوفيق ،التسهيل ، المقاربة)

ـ الفرق بين التقريب و التوفيق: في مسألة الشرع والفلسفة من خلال المحاولات الكثيرة في التوفيق بينهما من منطلق النقل في الشرع والعقل في الفلسفة ، اذا كان هناك تعارض قائم ولكن من ناحية التقريب بين الفلسفة والدين فإنه يوجد تقريب لا تعارض معه من خلال مجال التداولي أصلي يقرب بين النص الديني والاجتهاد العقلي.

ـ الفرق بين التقريب والتسهيل: فالأول يطلب الادراك السهل ويرفع الغموض عن المضامين العلمية بينما التسهيل يعتمد على سهولة الصيغ التعبيرية.

الفرق بين التقريب والمقاربة: ان مقاربة الشيء هي الدنو منه من غير التداخل معه وضدها المطابقة ان المقاربة لا تكون الا مع بقاء البعد ولو جزئياً في حين لا يتم التقريب الا مع الخلو عن البعد، لان التقريب التداولي نقيض نقل المضامين من مجال تداولي مخصوص الى المجال التداولي الاصلي فإن هذا النقل نقيض تجاوز المنقول حد مقاربة المأصول الى مطابقته وهذه المطابقة ليست عملية نسخ او دمج قسري، وانما هي معالجة المضامين في كلا المجالينحتى تتحصل المعرفة الضرورية والكافية للدخول في الوصل بين عناصرها.[2]

[1] طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 273.

[2] ستار جبر حمودي الاعرجي، محمد حمزة ابراهيم، المنهج التداولي في فكر طه عبد الرحمن، ص189.

المبحث الثاني : التأسيس الاخلاقي للحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن.

المطلب الأول : التأسيس للحداثة الاسلامية.

لقد جاءت دعوى طه عبد الرحمنمن أجل تأسيس حداثة اسلامية متميزة لها مظاهرها الخلاّقة وآثارها الفعالة في الواقع وذلك لتوضيح لما هو ناتج في واقع الحداثة الراهن والمتأثر بالفكر الغربي تابع له وإن هذهالدعوى تتجاوزه الى مستوى آخر وهو روح الحداثة أي التأسيس لحداثة ذات توجه إسلامي مترفع عن الواقع المادي وبديلاً عنه مستوى جديد بفكر مغاير مبني على معالم الاخلاق الاسلامية السامية والرامية لإعادة بعث روح المسلم الفعال المتسامي والمتنور بنور الله المهتدي بأخلاق دينه والمؤيد بعقل راجح ومسددّ الخطى والمهتدي بأنوار المعارف.[1]

كما يرى طه عبد الرحمن أن مفهوم الحداثة قد أخذ له عدة جوانب وتفسيرات متنوعة وقد عرفها بعضهم بانها حقبة تاريخية متواصلة انطلقت جذورها من النهضة الأوربية خلال عصر التنوير لتتجه لاحقاً نحو عواصم خارج أوروبا، مع إرجاع بعض مظاهرها الى بدايات تاريخية متباينة فمنهم من ربطها بحركة النهضة والإصلاح الديني في القرن السادس عشر ومنهم من ربطها بالثورة الفرنسية ومنهم من ربطها بالثورة الصناعية، وآخرون حددوها في مفهوم كان سبب في اقامة دعوى الاعتراض عند طه عبد الرحمن والتي ترى أن الحداثة هي قطع الصلة بالتراث أو طلب الجديد من خلال مفهوم العقلنة أو الديمقراطيةوهذا التناقض والاختلاف في التعاريف أجاز لطه أن المشروع الغربي للحداثة غير مكتمل بدليل اختلاف الرؤى والنظريات حول مفهومها؛ وهذا ما يدعونا الى التوجه نحو وهو روح الحداثةبعدما تبين أن مفهوم الحداثة قد أضفى عليه قدر من التضخيم.[2]

---

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية، مصدر سابق، ص23.

[2] نعيمة ادريس الفلسفة الاسلامية الاخلاقية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 316.

1ـ مفهوم روح الحداثة:

ان طرح طه عبد الرحمن للحداثة الاسلامية من خلال التفريق بين واقع الحداثة وروح الحداثة هي دعوى لكي نتجاوز النماذج الفكرية السائدة و السياقات المتداولة التي استهلكت حتى الابتذال، لابد من التمهيد لتأسيس فلسفة تحمل الخصوصية الاسلامية وتنبثق من الذات الحضارية للأمة بوصفها مشروعاً معرفياً متميزاً اذْ يقول " ما نشاهده في واقعنا هو؟ نقل للحداثة الموجودة في واقع الحداثة الغربية، كيف نصبح لا ناقلين للحداثة بل مبدعين لها "إن معنى روح الاشياء هنا يقصد [1] في نظري يجب التفريق بين واقع الاشياء وروح الأشياء مجموعة من المبادئ والقيم الاخلاقية التي تجسد صورة تعبر عنه، اذ علينا البحث عن القيم التي تقوم عليها الحداثة وليس ما هو موجود نبحث عن ما يجب أن يكون وليس على ما هو كائن نلمسه ونعيشه ونتعامل معه، ولكنه ينقلنا الى الحداثة الحقيقية بل يجب أن نتخطاه وهذا التجاوز يكون في البحث عن المبادئ والقيم التي نبني عليها روح الحداثة وهي : مبدأ النقد والرشد والشمول.

2ـ روح الحداثة ومبادئ تطبيقها: ان الحداثة لها واقعها ولها روحها أي ان الامر الجدي والجوهري الذي يقصد البحث عن الحداثة كقيم لا عن الحداثة كواقع ان هذا التفريق بين واقع الحداثة وروحها هو الارضية الصلبة التي شيد عليها المبادئ والاسس التي تقوم عليها وتتقوّم بها ويحدد طه عبد الرحمن روح الحداثة الاسلامية في مبادئ ثلاث وهي:

ـ مبدأ الرشد: مضمونه الالتزام بقاعدة سلوكية ومعرفية يمكن صياغتها لا تقبل وصاية أحد ان العمل وفق هذا المبدأ يُخرج صاحبه من حالة القصور والاتباع الى حالة [2]على تفكيرك

[1] غيضان سيد علي، مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي والحق في الابداع الفكري والاسلامي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث، ص13.

[2] محمد بن سعيد، الحداثة وسؤال الاخلاق في المدونة الفكرية لدى طه عبد الرحمن، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، قسم الآداب والفلسفة، العدد 15.جانفي 2016، ص 41.

النضج والرشد وهو مبدأ ضروري يتفق مع التصور الاسلامي للحداثة ومن دونه لا يزداد التقليد إلا تعاظماً فما نراه اليوم هو ان مقلدة المتأخرين لم يتمكنوا من تحقيق مبدا الرشد والقول بان الحداثة الاسلامية تتحقق بهم قول دون ولوج الجمل في سم الخياط والقصور كما يفهمه طه عبد الرحمن هو اختيار التبعية للغير ويبين هذا المبدأ على ركنين أساسين هما الاستقلال والابداعفالاستقلال هو بلوغ مستوى يمكن من الوصاية على الذات والفكر والعمل بحيث يستطيع الانسان الراشد تحقيق ذاتية في التأمل والنظر والتفكير والفعل، أما الابداع فيعكس قدرة هذا الانسان على السعي إلى ان يبدع أفكاره وأقواله وكذا يؤسس هذه الافكار والافعال على قيم جديدة يبدعها من عنده.[1]

ـ **مبدأ النقد:** انه يعني اختصارا تملك ناصية الفكر النقدي ويمكننا التعبير عنه في صيغة قاعدة سلوكية نقدية ومعرفية كالآتي لا تتلق ما يصل إليك على انه مسلمات وحقائق ملزمة ولقد كان المسلمون القدامى ينعتون هذا الاسلوب في النقد بالاعتراض أي ان المتلقي يعترض على ما يعرض عليه وما يصل إليه ، حتى تقوم الادلة والشواهد عليه والتي يأتي بها الناقل المدعيويعرضها أمام نظيره ومن الواضح أن هذا المبدأ يقوم ويتأسس على المطالبة بالدليل كي يتحقق التسليم به ولذلك فهو ضروري وأساسي لأنه يعكس مدى قدرة العقل كفاعلية متجددة على التلقي المقيد وذلك بإعمال النظر والتمحيص واصدار الاحكام نفياً أو اثبات، يفضي هذا المبدأ عند طه عبد الرحمن بمعنى الانتقال من حال الاعتقاد الى حال الانتقاد وهو ينبني على ركنين اساسين هما التعقيل والتفضيل.[2]

[1] محمد بن سعيد، سؤال الحداثة في فكر طه عبد الرحمن من النقد الى الابداع، مجلة الدراسات الانسانية والاجتماعية، جامعة وهران1، العدد5، جانفي2015، ص167.

[2] محمد بن سعيد ، الحداثة وسؤال الاخلاق في المدونة الفكرية لدى طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ص41ـ42.

ـ التعقيل (العقلنة): الاستناد الى مبادئ العقلانية التنبؤ، التجريب، الحساب،التطبيق، أي الظواهر العلمية والسلوكيات البشرية ومختلف المؤسسات الاجتماعية ينبغي أن تكون خاضعة بهذه المبادئ التي بفضلها نتمكن أن نتحقق التدريج أشكالاً مختلِفة من التقدم.

ـ التفصيل (التفريق):فهو تحويل العناصر المتشابهة في الشيء الى عناصر متباينة من أجل ضبط آليات كل عنصر منها ففي مجال الثقافة مثلا يكون التفصيل في القيم النظرية والقيم العملية والقيم الرمزية وفي ميدان المعرفة، يظهر التفريق بين العلم والفن والسياسة.

يرفض طه عبد الرحمن أن يكون معيار التحديث هو اعتماد التفصيل المطلق كفصل السياسة عن الدين أو فصل الحداثة عن التراث أو فصل العقل عن الدين ...الخ ولذلك فالانتقال من التفصيل المقلد الى نظيره المبدع يقتضي الاقرار بأن الحداثة قد وقعت في هذا التقطيع فالفصل بين الحداثة والدين لا ينبغي أن يكون مطلقاً ذلك أن في الأفكار والتصورات الحداثية الكثير من المضامين والأساليب التي لا تتعارض مع الدين فالدين لا يتعارض مع العقل ولا يعارض نموه وتطوره؛ومنه فإن التطبيق الاسلامي لروح الحداثة يقوم على التعقيل الموسع وعلى التفصيل الوظيفي للوجه.[1]

ـ **مبدأ الشمول:** ويعني أن صفات الحداثة أنها تنتشر في المجتمعات كلها وفي المجالات كلها، أي أنه لا يمكن حصر الحداثة في مجال مخصوص لأن الاصل في الحداثة الاخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول، والخصوص على نوعين: خصوص المجالحيث يكون وجود الافراد في دائرة جغرافية محددةخصوص المجتمع حيث أن أولئك الأفراد يتصفون بصفات حضارية وثقافية معينة.[2]

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل الى تأسيس حداثة إسلامية، مصدر سابق، ص24.

[2] محمد بن سعيد، سؤال الحداثة في فكر طه عبد الرحمن من النقد الى الابداع، مرجع سابق، ص170.

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

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

التعميم:فيشير إلى ان أفعال الحداثة تتعدى الحدود الجغرافية والتاريخية والحضارية فمنتجاتها وقيمها ترتحلالى كافة المجتمعات لتبدأ عملية محو الخصوصيات والفروق بالتدريج وهذه هي العولمة ويتقلص الزمن وتتزايد وسائط الاتصال ...الخ والانتقال من التوسع المقلد الى التوسع المبدع يقتضي الحد من بعض المسلمات من قبيل ان الحداثة قدرمحتوم هو موقف استسلامي انهزامي يجب رفضه حسب طه عبد الرحمن.[2]

ان الحداثة كما شاء لها الغرب ان تكون لم تعرض عليه من خارج طبيعة الاشياء، ولا من فوق ارادة بإرادة الالهوانما وضع قواعد بنائها بمحض ارادته وأنشئ مؤسساتها من عنده وكذلك مسلمة ان الحداثة تورث القوة الشاملة فهي مردودة، لان القوة لا ينبغي فهمها في اطارها الضيق فالحداثة الغربية بإنجازاتها الضخمة حققت القوة المادية ليس إلا؛ ولم تؤدي بهم الى مزيد من الغطرسة والاستبداد بدل العقل والحوار والديمقراطية وبهذه تكون هذه الحداثة قد ورثت أهل الغرب ضعفا روحيا فاحشا على قدر هذه القوة المادية الساحقة.

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل الى تأسيس حداثة إسلامية، مصدر سابق، ص29.

[2] محمد بن سعيد، سؤال الحداثة في فكر طه عبد الرحمن من النقد الى الابداع، مرجع سابق، ص171.

3ـ نتائج التطبيق الاسلامي لروح الحداثة:

ـ ان الحداثة ليست تطبيقا واحدا هي روح تتجلى في مظهر واحد، ولما كانت هذه الروح جملة من المبادئ وليست مبدأ واحد اذن هي بمثابة القاعدة التي تجري على حالات مختلفة.[1]

ـ عدم التوافق والتناسب بين روح الحداثة وواقعها فواقع الحداثة الغربية ليست الا وجها من وجوه التطبيقات الممكنة واللامحدودة كما عبرنا لهذه الروح ولما كان لكل مجتمع خصوصيات فانه يمكن القول ان لكل مجتمع حداثته الخاصة اي ان الواقع الحداثي واقع خاص.

وهكذا فروح الحداثة ليست ملكا للمجتمع متحضر مخصوص، او تطبيق فريد في عصر معين فالمجتمع يتساوى في الانتساب الى روح الحداثة ولذلك لا يستبعد في منظور طه أن تكون روح الحداثة قد تحققت في الماضي عند أمم غابرة ،ومن أجل انجازحداثة اسلامية متميزة يقتضي تهيئة شروط موضوعية عامة منها:[2]

_ العمل على اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة حيث كان من نتائج ذلك التطبيق المنحرف الذي ادى في احوال كثيرة الى نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها اصحابه او يتوقعونها او يراهنون عليها.

_ان الحداثة لا تكون الا تطبيقا محليا داخليا وليس تطبيقا خارجيا، فلا وجود لحداثتين داخلية وخارجية والادعاء بان ما هو خارج الحداثة الغربية يمكن وصفه بالحداثة الخارجية لا يقوم على اي اساس اذا ما وضفنا في اعتبارنا ان الحداثة ليست سوى تطبيق مباشر لمبادئها.

---

[1] محمد بن سعيد، الحداثة وسؤال الاخلاق في المدونة الفكرية لدى طه عبد الرحمن، مرجع سابق ، ص43.

المرجع نفسه، ص45.

المطلب الثاني: فقه الفلسفة.

يعتبر مشروع طه عبد الرحمن ثورة فكرية على التقليد والتبعية في حضارتنا الاسلامية عكس التي لزمت فترة اواخر القرن التاسع عشر الى يومنا، وما حملوا مُثقفو تلك الفترة من برامج اصلاحية للنهضة العربية الاسلامية ولكننها لم تخرج عن صفة التقليد متبعين في ذلك افكار غيرهم من فلاسفة الغرب الذين كان التأثر بهم بادياً للعيان من خلال انغماسهم في المد افكري الاوروبي والنهل منه.

لذا فان ما عابه طه على هؤلاء المجددين العرب ومناصري الفكر الاصلاحي انهم لم يتزحزحوا من دائرة التقليد والتبعية فكل ما جاءوا به هو نسخة اصلية للفكر الغربي في عصر قد مضى؛ اذن فهموا ينتهجون خطى سابقيهم ولم يستطيعوا الوصول الى ما وصلت اليه اوروبا ببساطة لان هؤلاء لن ينتظرونا ويتوقفوا عن البحث والتطور فعجلة الفكر تسير بسرعة ولن تتوقف وبالتالي لن نستطيع اللحاق برُكبهم بهذا النهج الفكري، لأننا لا نجد فيه اي ابتكار او ابداع بل فقط فلسفة غربية بلغة عربية بسيطة حيث يرى ان النمط المعرفي الحديث غير مناسب ان لم يكن غير صالح لنتوسل به في بناء معرفة اسلامية وللخروج من نفق التبعية والتقليد وجب وضع مشروع فلسفي يرتب الفلسفة العربية [1]حقيقة الاسلامية من جديد ويعطي لها طابعاً عمليا جديداً.

مفهوم فقه الفلسفة:يعد فقه الفلسفة أحد الشبكات المفاهيمية والآليات المعرفية التي يقرأ بها طه عبد الرحمن الفلسفة، فهو لا ينظر اليها بوصفها قولا فقط وانما قولا مقرون بفعل ، اذْ يرى أن هؤلاء [2]وخطاب متصل بالسلوك وهو الخطأ الذي وقع فيه مؤرخو الفلسفة المؤرخين قد أغفلوا هذا الجانب كلياً بحكمهم على الاقوال واهمالهم الأفعال حتى اعتقد أن

[1] نعيمة ادريسي، الفلسفة الاخلاقية الاسلامية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 319.

[2] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة. الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، المغرب، ط1، سنة 1995، ص13.

الفلسفة تتألف من أبنية العقل المجرد، وأنه لا اعتبار فيها لأبنية العمل المجسدولهذا يكون أحرى بالفلسفة أن يقال أنها العمل بالعقل من أن يقال فيها ان العلم بالعقل بناء على أنه لا عمل بغير عالم وان العلم قد يكون يغير عمل.

وبمعنى آخر هي العلم الذي ينظر في الاغراض الذاتية للفلسفة ويستخرج قوانينها ويرتب مسائلها وهي علم يتمثل في الكيفية التي من خلالها نستطيع أن نتخلص من قيود التبعية للفلسفة الغربية ، وهذا من أجل أن نتفنن ونبدع في أي مجال يخدم واقعنا ونستشكل بها ما يهمنا في حالنا ومآلنا ، والغاية من كل هذا هو خلق فضاء نتفلسف فيه من منطلق رؤيتنا الخاصة وهويتنا العربية الاسلامية ، وانطلاقا من واقع ووضع يشغلنا في حياتنا ، وبناء على ما حصلنا عليه من مفاهيم ومصطلحات عربية اسلامية متجذرة في تراثنا تجعلنا نتميز ابداعياً وفلسفياً عن غيرنا.[1]

موضوع فقه الفلسفة:

يتضح أن فقه الفلسفة يتخذ من الفلسفة موضوعا لها اذْ لطالما اعتبرت ان الفلسفة أُمّا للعلوم وأشرف المعارف كاملة منذ عهد اليونانيين واعتبارها بحثاً متساميا في كل ما هو موجود واتخاذ الفلسفة كموضوع لها هو من أجل الرد على جمهور الفلاسفة القائلين بان الفلسفة لا تكون موضوعا لغيرها، فالظواهر الفلسفية بوصفها وقائع ملموسة هي موضوع لفقه الفلسفة والتي ترد في لغات خاصة، وناشئة في اوساط محددة وحادثة في ازمان معينة وحاملة لمضامين اثرت فيها عوامل مادية ومعنوية.

اذن ففقه الفلسفة علم يعمل على كشف الآليات الدقيقة التي تعتبر عي ركيزة البحث الفلسفي وادواته الرئيسية التي يتوسل بها الفيلسوف بالبحث المعمق يسعى من خلاله لإنتاج معرفة

[1] نور الدين بن قدور، الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمن، مجلة البحوث والدراسات، العدد93، جامعة طاهري محمد بشار، الجزائر ، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة،17مارس2018، ص 124.

متميزة وهو الامر الذي جعل طه بلد الرحمن يريد تخطي أن الفلسفة ظاهرة معرفية أو سياسية الى جعلها ظاهرة علمية منتجة وعملية نافعة.[1]

منهج فقه الفلسفة:

ان موضوع الفلسفة يحتاج الى منهج يحتويه وهذا ما حدده طه عبد الرحمن في المنهج التكاملي التداخلي فيستمد عناصره من آفاق معرفية متنوعة فالنظر في صيغ أقوال الفيلسوف يتطلب التوسل بأدوات علم المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة ...والنظر في مضامين هذه الاقوال يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ وعلم المنطق وعلم البلاغة وعلم اللسان... والنظر في افعاله يوجب الاستجابة الى علم الاخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع وحتى علم السياسة.

فالمنهج يقوم على التكامل والتداخل ويستمد وجوده من مختلف العناصر المكونة للظاهرة الفلسفية والتي لا يمكن ردها الى واقعة ذات وجه واحد ، فهي ليس ظاهرة لغوية محظة ولا هي ظاهرة تاريخية خالصة ولا ظاهرة سياسية بحتة ولا هي ظاهرة اجتماعية صرف ولا ظاهرة نفسانية بل هي واقعة متعددة الوجود بتعدد المدلول الفلسفي ومتسقة الابعاد توسع مجال التفلسف. لذا كانت الغاية من فقه الفلسفة هي البحث عن الاسباب التي توصل الى انتاج معارف ومفاهيم فلسفية او الفلسفة بحد ذاتها فالهدف هو الحصول على ملكة التفلسف التي توصل الى الابداع الفلسفي[2]

المطلب الثالث: الحداثة في ميزان الاخلاق.

[1] الجيلالي بوبكر ودالي زهية، المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن، الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية، قسم الآداب والفلسفة، العدد 16، جوان2016 ، ص 67.

[2] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص ص29- 30.

إن واقع الحداثة الغربية دفع الانسان للوقوع في آفات أخلاقية لا يمكن حصرها، وليس هناك سبيل للخروج منها إلا باتباع التطبيق الاسلامي لروح الحداثة على أساس المبادئ التي ذكرناها وذلك يكون وفق ضوابط وغايات أخلاقية تعيد للحداثة روحها الأصلية، ففي نظر طه عبد الرحمن بانعدام الأخلاق وفقدانها يتزعزع نظام الحياة.

لذلك فإن النقد الاخلاقي للحداثة يتجه نحو الحداثة الغربية لأنها أخلت بالصفات الأخلاقية التي تقدم للوجود الانساني معنى، يقول طه عبد الرحمن :" القيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم بحيث لا فعل يأتيه الانسان إلا ويقع تحت التقويم الأخلاقي" لأن كل الأفعال والسلوكيات التي يقوم بها الانسان لا تكون من فراغ بل ذات دلالة وقصد، فمنها ما قد يرفعه ويزيده مقاما عاليا وسعيا نحو الكمال الاحسن، ومنها ما قد يقلل من شأنه وينتقص منه، إذن فإن لكل فعل أو سلوك يقوم به الانسان قيمة أخلاقية إن تجرد منها أصبحت أفعال آلية.[1]

ـ كما يعيب طه عبد الرحمن دعاة الاصلاح المسلمين والباحثين والمفكرين انحرافهم وراء الأوهام باعتقادهم أن قوة ومجد الأمة تكون في التشييد وبناء المصانع وتعمير البلاد والاكثار من كل ما هو مادي، بينما الأمة أحوج إلى البدء بتجديد الانسان والنهوض بالفكر واللحاق بركب الغير، ومن ثم الاندفاع في تشييد العمران حيث يقول:" الأمة أحوج إلى البدء بتجديد الانسان في تشييد العمران."[2]

وإن دل هذا فإنما يدل على اتجاه فارغ وخالي من أي قيم أخلاقية روحية، ورغم أننا نجد أن هناك من الفلاسفة الغربيين الذين بنوا وأسسوا نظرياتهم الأخلاقية على النصوص الدينية التي توارثوها أمثال ديكارت(1596 ـ 1650) سبينوزا (1632 ـ 1677) كانط حيث يرون

---

[1] محمد بن سعيد، سؤال الحداثة في فكر طه عبد الرحمن من النقد الى الابداع، مجلة الدراسات الانسانية والاجتماعية، جامعة وهران1، العدد5، جانفي2015، ص174.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال العمل، البحث عن الاصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،بيروت، ط1، سنة 2012،ص83.

بأن الحداثة التي تكون خالية من الأخلاق تكون ضيقة ورؤيتها قاصرة، وهذا يرجع إلى أنها لا تستطيع أن تزودنا بأسباب العقل الكامل وهذا التحديد للعقل يجعلنا نعود إلى الفهم الخاص للعقل ولحدوده عند طه عبد الرحمن وهي مسألة ذات أهمية بالغة.[1]

أن المقصود بالعقل الكامل هنا ليس هو ذلك العقل الذي يذعن للدين والأخلاق لسلطته كما يرى كانط، بينما الأمر عند طه عبد الرحمن مختلف تماما عن هذا الطرح فهو يرى" أن العقل الكامل هو الذي يكون مؤيد بسلطة الدين" ويقول طه عبد الرحمن :" العقل المؤيد هو العقل الذي يستطيع تحصيل اليقين في نفع مقاصدهبوسائل ناجعة.[2]

إن الانسان بتوفيقه سلوك هذا النهج سيصير" يرى نسبة الأفعال إلى الأمر الأعلى قبل أن يرى نسبتها إلى نفسه وإلى الأمر الأعلى وحده، كما أنه يشهد المخلوق في نفسه وإلا لم يشهد إلا الخالق وحده بحيث يكون الاستدلال هو الاستدلال بالمؤثر على الآثار وبالظاهر على المظاهر".[3]

المبحث الثالث: مخرجات فكر طه عبد الرحمن.

[1] طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص129.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 110.

[3] محمد بن سعيد ،سؤال الحداثة، مرجع سابق، ص176.

المطلب الأول: الرؤية النقدية للحداثة الغربية في فكر طه عبد الرحمن.

لقد كان منطلق طع عبد الرحمن غي نقده للحداثة الغربية هو رفضه كل أشكال التقليد والتبعية، كما انتقد كل الذين يسيرون على خطى غيرهم مقلدين لا مجددين فالحداثة في رأيه ابداع والابداع لا يمكن أن يكون محاكاة لان التقليد هو نقيض الحداثة وبمعنى آخر فهو ينظر الى الحداثة على انها الابداع الذي يعني الابتكار و الاجتهاد والاختراع، وبما أن الحداثة مفهوم ليس من ابداعنا فينبغي ان تفيد ابداعه كما لو كان ابداعاً من عندنا وهذا هو واجب الابداع المطلوب، فان لم نكن قادرين على ابداع المفاهيم فيجب ان نكون قادرين على اعادة انتاجها، وهذه هي مؤشرات الامة القادرة على النهوض والبقاء والاستمرارية الفاعلة و المؤثرة.[1]

كما يرى طه ان الفلسفة ترتبط بمهمة اساسية تتعلق بمحاولة ايجاد الاجابات المختلفة للمشاكل التي تواجه الانسان فإنها تنزع نحو تحريره وتحقيق سعادته ولكن ليس على مستوى التنظير وانما على مستوى التطبيق، بحيث يجب أن يلمس الانسان البسيط والمثقف على سواء نتائج الفكر الفلسفي، الا ان نهاية القرن التاسع عشر كانت مليئة بمظاهر الاختناق والمآسي على كل المستويات السياسية ،الاجتماعية، الاقتصادية ،الثقافية، مما يؤكد اذا سلمنا بالمبادئ التي جاءت بها الحداثة بهوة سحيقة بين ما كان يدعو اليه المشروع الحداثي وما وصل اليه في نهاية الامر هو ما دفع بالبيولوجي آلان توران في كتابه الخطاب الفلسفي للقول:" ان الحقل الاجتماعي الثقافي الغربي منذ أواخر القرن التاسع عشر ،لا يمثل مرحلة جديدة في مسار الحداثة بقدر ما يمثل مرحلة نقضها وتفكيكها".[2]

[1] محمد بن سعيد، الحداثة وسؤال الاخلاق، مرجع سابق، ص40.

[2] جلال مقورة، من الحداثة الى ما بعد الحداثة، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، الجزائر، الوادي، العدد28، ديسمبر2018،ص307.

ان المتأمل في مختلف القضايا الفكرية واللغوية والفلسفية الواردة في فكر طهيقود الباحث للتأكد من انبعاثها عن حقيقة الازمة التي لحقت الحضارة الغربية وهي أزمة صدق الناتجة عن فصل الدين عن الاخلاق وازمة قصد ناتجة عن فصل العقل عن الغيب، حيث كانت الحداثة في فكر طه على آلية تعريف المجموع آلية فصل المتصل وفصلت بين الدين والحياة وفصلت العلم عن الدين وفصلت عن الغيب والقانون وفصلت بين السياسة والاخلاق.[1]

وهكذا افترقت الاخلاق عن الحياة في الحداثة الغربية واتخذت الحياة عندهم مسارات متعددة ومتطورة في مختلف الاتجاهات وبسرعة فائقة، لكنها مسارات خالية من الاخلاق وفارغة من القيم والحق أن الاخلاقية هي وحدها التي تجعل افق الانسان مستقلاً عن افق البهيمة ،فلا مراء في أن البهيمة لا تسعى الى الصلاح في سلوكها كما تسعى الى رزقها مستعملة في ذلك عقلها ، فالأخلاقية هي الاصل التي تتفرع عليه كل صفات الانسان من حيث هو كذلك والعقلانية التي تستحق ان تنسب اليه ينبغي أن يكون لهذا الاصل الاخلاقي ،فالقيمة الاخلاقية هي التي يتميز الانسان عن البهيمة في نظر طه وتحفظ له خاصية الانسانية، في الوقت الذي تحفظ له الاخلاقية الخاصية الروحية التي تمنعه من التردي الى درك شيطانية.

ومما سبق يمكننا القول بأن طه عبد الرحمن أسس نقده للحداثة الغربية على المرجعية الاسلامية، حيث فصلت الحداثة بين الاحلاق والحياة، ولان الاسلام دين الخلق الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم لإتمام مكارم الاخلاق، فإننا في امس الحاجة الى حداثة تفصل الاسلام عن الحياة لكنها حداثة ابداعية داخلية لا ابداعية منقولة ، وهو الدافع في نقد طه للحداثة العربية ونهج المفكرين العرب في التحديث.[2]

المطلب الثاني: أثر المشروع الطاهوي في الفكر العربي الاسلامي المعاصر.

[1] آمال بن علي ، الحداثة الغربية كمشروع للنقد طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص164.

[2] المرجع نفسه، ص165.

من خلال هذه الرؤية العابرة لمشروع طه عبد الرحمن النهضوي يتضح ذلك الدور العملي الذي يرمي الى تحقيقه، فالفلسفة لديه مرتبطة في الصميم بالواقع وبحركة التاريخ وبالتراث والحضارة، الذي يرفع شعاراً نظريا وعمليا في الآن ذاته فحواه" أنه علينا قبل أن نتفلسف ان ندرك واقعنا وأن نعرف ماهية أزماته الحقيقية وماهي حقيقة الابعاد الوضعية التاريخية والحضارية التي نحن فيها وبدون هذه المعرفة وذلك الادراك تبقى عملية التفلسف مفتقرة الى الابداع؛ لذلك تميز مشروعه الفلسفي بسمات ابداعية اصيلة ميزته عن أصحاب المشاريع الفلسفية النهضوية في العالم العربي المعاصر تمثلت في:[1]

ـ تجرأ طه عبد الرحمن على الفلسفة فحطها من عليائها وألزمها بفقه تفقه به، فأخذت الفلسفة في مشروعه حجمها الطبيعي فلم تعد أشرف المعارف وأوسعها، مبطلا بذلك دعوى كونية الفلسفة أي صلاحيتها لعامة البشر وعالميتها أي صلاحيتها لكل أقطار الأرض وأثبت صيغتها القومية أي أن لها سياقها التاريخي، الاجتماعي، اللغوي و الأدبي، ولا يمكن تصورها في غياب كل هذه السياقات مطلقا.

ـ تميزت فلسفته بالدعوة إلى الابداع والتحرر والاستقلال الفلسفي، لكنها دعوة خالفت مثيلاتها في المشرق والمغرب العربي، فجاء نقده للكثير من المتفلسفة العرب المعاصرين الذين اندفعوا إلى تقليد فلاسفة الغرب واقتفوا آثارهم وتعلقوا بأسباب لا تمت بصلة إلى وجودهم، فافتقدوا حاسة النقد، وتقلبوا في أطوار حياتهم من النقيض الى النقيض ، ولذلك جاء مشروعه الفلسفي ليؤكد على أن المفكر العربي المسلم لابد ان يعرف اولا من هو؟

ـ من اهم مميزات مشروعه الفلسفي أنه اراد يثبت وجود فلسفة اسلامية عربية ومعترك عصر الحديث ، فلسفة تتحقق بها الكينونة الاسلامية ويتحرر بها الانسان من أوهام الحداثة والعولمة حارب بشدة آفة التقليد والتبعية للفكر الغربي، مؤكداً على أننا لابد ان نكون أحرار

[1] غيضان سيد علي، مشروع طه عبد الرحمن والحق في الابداع الفكري الاسلامي، مرجع سابق، ص ص22،23.

في تفلسفنا فرفض بشدة مقولة الآمر الواقع ورأى انها تخل بشرف التفلسف وتفضي الى موت الفلسفة المحتوم ودعا الى استبدالها بمقولة الواقع يتغير .

ـ ومن أكثر الامور تمييزاً لمشروع طه عبد الرحمن أنه يصنف فلسفته ضمن الابحاث الحداثية ويرى ان الفيلسوف الحق هو من يطلب روح الحداثة لا مظاهرها ولا روح للحداثة عنده خارج الاسلام ولا تفلسف بغير ايمان في حين ترفض التيارات الفكر الديني في الساحة الثقافية شكلاً ومضموناً جملة وتفصيلاً[1].

ـ ومن أهم الافكار التي تميز فكر طه عبد الرحمن أن ماهية الانسان تحددها الاخلاق وليس العقل حيث يكون العقل تابعاً للأخلاق وتصبح الاخلاق صفة ضرورية يختل بفقدها نظام الحياة لدى الانسان ، وليست مجرد صفات عرضية أو كمالية لا يقدح تركها الا في مروءته وان الاخلاق مستمدة من الدين حتى أنه يحكم بالتناقض على قول القائل الاخلاق علمانية وان الانسان بموجب اخلاقيته لا يستطيع أن يتجرد كلياً من حال التدين ولو سعى.

المطلب الثالث: طه عبد الرحمن في مرآة الغير.

وبناء على ما تم عرضه وتحليله للمشروع الفكري عند طه عبد الرحمن لما تضمنه من جد في الطرح وابداع مفاهيم المناهج، حتى ظل يتألف ويتجذر في فضاء الفكر العربي المعاصر على امتداده هذه السنين مما زاده رسوخا في الفكر الانساني المعاصر حتى اثار جدلا بين معاصريه من مشاريع اخرى اذْ تعرض للانتقاد من بعض المفكرين .

ولعل ابرز نقد وجه لطه عبد الرحمن حول كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي الذي أعلن في مؤلفه ان للأمة العربية الحق أن تكون لها فلسفة خاصة كان مع المفكر ناصيف نصار 1940 حيث يقول " انت هذا التصور اللغوي هو تصور مبني على وجهة نظر قومية

[1] غيضان السيد علي، مشروع طه عبد الرحمن والحق في الابداع الفكري والاسلامي، مرجع سابق، ص 24.

ايديولوجية" وهذا يشير الى ان ناصيف نصار يرفض دعوة طه عبد الرحمن في اقامة فلسفة عربية اسلامية منفكت الارتباط عن الفلسفة الغربية.[1]

والأهم من هذا كله ان نقد ناصيف نصار لأطروحة طه عبد الرحمن تتجه الى نقد او تقويض محدد اللساني الذي يستند اليه الدكتور طه في بناء فلسفة عربية اسلامية حية وذلك باعتبار ان ذلك يؤدي الى تعدد الفلسفات بتعدد الألسن، والحق ان الفلسفات لا تتعدد على هذا النحو من الاختصاص بين الامم، فلا وجود لفلسفة خاصة بكل أمة لا من جهة اللسان ولا ممن جهة التجربةالتاريخية.[2]

ومن هنا فان بناء الفلسفة العربية على اعتبار قومي لا اساس له من الصحة التاريخية والفكرية وذلك لان التأريخ للفلسفات لدى المؤرخين يكون ضمن تأريخ عالمي واحد للفلسفة حيث يقول ناصيف نصار:" ان كونية الفلسفة تظل حاضرة بلغة الاختلاف والتعدد لا بلغة القومية والدين فهذا الاخير ربما يعمل على قراءة المشهد الفلسفي الغربي قراءة غير سليمة بل أحيانا قد تكون القراءة قراءة مغرضة وهو ما تحقق مع طه عبد الرحمن حينما اعتبر ان الفلسفة الغربية الحديثة تخضع للتهويد".

كذلك نجد من بين الانتقادات الموجهة له فيما يخص روح الحداثة فهي في جوهرها مقولة غربية اي انها مفهوم منقول فالتمييز بين الحداثة وروحها فكرة تنسب الى الفيلسوف المعاصر صاحب الفكرة الشهيرة الحداثة مشروع غير مكتمل الألماني يورغن هابرماس(1929_الآن) والذي بدوره يواصل العطاء المعرفي في حين تفرد بفكرة القيم الحداثة والتحديث في كتابه القول الفلسفي للحداثة اذن فالتميز بين روح الحداثة والحداثة فكرة

[1] يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي في قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2012، ص ص 201،202.

[2] المرجع نفسه، ص203،204.

تناولها الغرب ولذلك فهي مفهوم منقولاذ نجد هابرماس قد سبق طه عبد الرحمن بتناوله فكرة التمييز بين الحداثة وروحها.[1]

كما يرى خالد حاجي ان مشروع طه عبد الرحمن النقدي وان بلغ درجة عالية من البيان والتماسك يظل في اعتقادنا بحاجة الى شرح وتقديم فطه عبد الرحمن اذ يدعو الى نقد العقلانية قد يضيف دعاة العقلانية القائمة اللاعقلانيين، واما حين يساهم في نقد الحداثة داعيا بذلك الى وضع اشكاليات النهوض العربي الاسلامي في اطارها الانساني الاوسع قد يجرد افكر الاسلامي العربي القائمين على ثنائية الانا والآخر من اسباب الفعالية السياسية المباشرة مما يجعل مشروعه محط انتقادات

[1] محمد بن سعيد ، الحداثة وسؤال الاخلاق، مرجع سابق، ص45.

خاتمة

وأخيرا ومن خلال عرضنا وتحليلنا لموضوع التراث والحداثة عند طه عبد الرحمن، الذي يسعى الى فتح آفاق جديدة في أوضاع العالم العربي الاسلامي، وذلك من خلال رؤيته النقدية الابداعية توصلنا الى النتائج التالية:

يمثل مشروع طه عبد الرحمن الفكري محاولة جادة لإعادة بناء العلاقة بين التراث والحداثة من داخل المرجعية الاسلامية انطلاقا من رؤية أخلاقية وروحية عميقة ، فمن خلال تتبعنا لسيرته وتطور فكره بدا واضحا أن مقاربته للتراث لا تقوم على التمجيد أو الرفض، على التقويم الذي يُفعل عناصره الحية ويؤهله لإسهام في بناء الحداثة أصيلة وفي سياق ضبط مفهومين التراث والحداثة بين طه عبد الرحمن أن الفهم السليم لهذين المصطلحين لا يكون إلا بتجاوز القراءة السطحية التي تحصر التراث في الماضي الجامد ، وتختزل في الحداثة في مظاهرها التقنية والمادية ، داعيا الى اعادة تعريفها في ضوء السياق الاسلامي والمعرفي الخاص ويرى أن الحداثة الغربية على الرغم من ما قدمته من إنجازات علمية وتنظيمية، وقيامها على أسس فكرية وفلسفية، الا أنها لا تتفق مع الرؤية الاسلامية للوجود والقيم والمعارف وهذا راجع الى ما أفرزته من أزمات أخلاقية وروحية في المجتمعات العربية بعد انتقالها لها، حيث أثرت بعمق في الفكر العربي المعاصر فأحدثت انقسامات بين من انبهر فدعا الى تقليدها دن نقد ومن دعا الى رفضها كلياً دون بحث، غير أن طه قد اختار طريقا ثالثاً يتمثل في نقد الحداثة من الداخل والكشف عن محدوديتها.

يعد نتاجه رؤية صوفية وحربا على المفكرين العرب المقلدين الذين اتخذوا العقلانية الغربية منطلقاً لفكرهم تحت شعار التنظير والتجديد والاصلاح منهجا للنهوض بالواقع الاسلامي لهذا سعى طه عبد الرحمن الى هدم الحداثة الغربية لنا انطوت عليه من آفات ومفاسد وثار على المفكرين العرب الذين اتخذوا العقلانية الغربية منهجا لهم ذلك عقلانية قامت على مبدأ فصل الدين عن الأخلاق حيث اعتمدت على العقل بوصفه المرجع الاساسي في تقييم السلوك

وتحديد القيم متجاوزة بذلك المرجعيات الدينية وقد رأت أن الأخلاق يمكن أن تقوّم ذاتها ومستقلة عن الوحي أو التعاليم الدينية، ما جعلها تؤسس لمفاهيم أخلاقية تنبع من الانسان ذاته وعقله، لا من سلطة خارجية أو مطلقة وهو الأمر الذي دفع بطه عبد الرحمن الى وضع شروط تتواقف وتتناسب مع الفلسفة العربية الاسلامية المستمدة من روح حداثتها.

إعادة النظر في قرادة التراث من خلال منهج تداولي تكاملي قراءة كانت عبارة عن نقد واعتراض وهدم لما سبقه وما عايشه من أفكار لأن رأي طه عبد الرحمن هو أنه لا سبيل لقيام فلسفة اسلامية عربية متميزة إلا بالانقطاع عن التقليد والتبعية الغربية، وهذا من أجل تأسيس حداثة عربية مؤصلة ومبدعة لا مقلدة من خلال كونها حداثة مميزة بروحها عن واقعها وانها روح مستقلة وداعية الى أسمى مقاصد الرقي بالإنسانية وذلك من خلال تجديد الفكر العربي والعمل على اقامة فلسفة عربية اسلامية تضاهي الفلسفة الغربية الحديثة ، من حيث المنطلقات والتصورات والمفاهيم والمصطلحات حيث اقترح مفهوم جديد لفلسفة جديدة وهو فقه الفلسفة والذي سعى من خلاله الى اعادة احياء القيم الفكرية والاسلامية وإعطاء مكانة للتراث الاسلامي، والتي دعا من خلالها المتفلسف العربي الى الابداع والاختلاف لمحو التبعية عن الفكر الاسلامي من أجل إنتاج خطاب فكري مستقل يتوافق مع الأخلاق الاسلامية وهذا ما أدى الى رفض وجود حداثة مع وجود التقليد ولا حداثة من دون اخلاق حسب طه عبد الرحمن ، ولهذا اعتبر الأخلاق مبدأ من المبادئ الراسخة للحداثة العربية الاسلامية الاصيلة والحقيقية.

رغم الانتقادات التي وجهت له في مشروعه الحضاري ، الا أنه ارتقى في فضاء الفكر العربي المعاصر وخاصة في النظر في مقومات الحضارة الغربية وفي تراث الامة العربية الاسلامية، ولما حمله من جد في الطرح والابداع في المفاهيم الخاصة به.

قائمةالمصادر

و المراجع

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر:

القرآن الكريم:

مصادر المؤلف:

1ـ طه عبد الرحمن. **الحوار أفقا للفكر**. الشبكة العربية للأبحاث و النشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة 2013.

2ـ طه عبد الرحمن. **بؤس الدهرانية، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين**. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. الطبعة الأولى. بيروت. 2014.

3ـ طه عبد الرحمن. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. الطبعة الثانية. بدون تاريخ.

4ـ طه عبد الرحمن. **حوارات من أجل المستقبل**. الشبكة العربية للأبحاث و النشر . الطبعة الأولى. بيروت. السنة 2011.

5ـ طه عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. مركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى. بيروت. سنة 1998.

6ـ طه عبد الرحمن. **روح الحداثة مدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية**. المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى. الدار البيضاء. المغرب سنة 2006.

7ـ طه عبد الرحمن. **فقه الفلسفة. الفلسفة والترجمة**. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. الطبعة الأولى. سنة 1995.

8ـ طه عبد الرحمن. **سؤال في الأخلاق، مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية.** المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. الطبعة الاولى. سنة2000.

9ـ طه عبد الرحمن. **أصول الحوار و تجديد علم الكلام.** المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. الطبعة الثانية. سنة2000.

10ـ طه عبد الرحمن. **الحداثة و المقاومة.** معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية. الطبعة الأولى. سنة 2007.

11ـ طه عبد الرحمن. **العمل الديني وتجديد العقل.** المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الرابعة. سنة2004.

12ـ طه عبد الرحمن. **سؤال العمل، البحث عن الأصول العملية في الفكروالعلم.** المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. الطبعة الأولى. سنة 2012.

قائمة المراجع:

13ـ اسماعيل مهنانة و آخرون. الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات خطاب من الجمود التاريخي على مأزق الثقافة والايديولوجيا. الرابطة العربية الأكاديمية. الطبعة الأولى. سنة2014.

14ـ السيد ولد أباه. أعلام الفكر العربي المعاصر، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. الطبعة الأولى. سنة2010.

15ـ آلان تورين. نقد الحداثة. ترجمة أنور مغيث. المجلس الاعلى للثقافة. القاهرة مصر.سنة1997.

16ـ حسن الحريري. الرؤية التداولية للتراث في مشروع طه عبد الرحمن الفكري ، من سياسة الخطاب الى منطق الخطاب. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.سنة2021.

17ـ علي حرب. الماهية و العلاقة. المركز الثقافي العربي. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة 1998.

18ـ عبد السلام بوزبرة. طه عبد الرحمن ونقده للحداثة. جداول للنشر و التوزيع . بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة 2011.

19ـ غيضان سيد علي. مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي والحق في الإبداع الفكري والاسلامي. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

20ـ فتحي التريكي ورشيدة التريكي. فلسفة الحداثة. مركز الإنماء القومي. بيروت لبنان.سنة1992.

21ـ محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيت النهضة. بيروت. الطبعة الأولى. سنة2009.

22ـ محمد عابد الجابري. التراث والحداثة، دراسات ومناقشات. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الأولى. سنة1991.

23ـ محمد الشيخ. فلسفة الحداثة في فكر هيجل. الشبكة العربية للأبحاث و النشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة2008.

24ـ محمد عابد الجابري. نحن والتراث. المركز الثقافي العربي. بيروت. الطبعة السادسة. سنة1993.

25ـ يوسف بن عدي. مشروع الابداع الفلسفي العربي في قراءة أعمال طه عبد الرحمن. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت لبنان. الطبعة الأولى. سنة 2012.

المجلات و الدوريات:

26ـ آمال بن علي. الحداثة الغربية كمشروع للنقد طه عبد الرحمن. مجلة الاستيعاب. الجزائر الأغواط. المجلد3. العدد3. سنة202.

27ـ بوبكر جيلالي و دالي زهية. المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن. الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية. جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف. قسم الآداب والفلسفة.العدد16 جوان 2016.

28ـ جميل حمداوي. مواقف من التراث العربي الاسلامي(محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن أنموذجان) مجلة الاصلاح. العدد4. جويلية2015.

29ـ جمال بروال. نظرية تقويم التراث عند طه عبد الرحمن. مجلة الاحياء. المجلد22. العدد3. جانفي 2022.

30ـ جلال مقورة. من الحداثة الى ما بعد الحداثة. مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية. الجزائر الوادي. العدد 28. ديسمبر2018.

31ـ حرومي قدور. قراءة نقدية لبعض أسس مشروع طه عبد الرحمن النهضوي. جامعة ابن خلدون تيارت.

31ـ زكريا عريف. التصوف الاسلامي في الفكر المعاصر. دراسة في أعمال دكتور طه عبد الرحمن. مجلة العرفان للدراسات الصوفية. مكناس المغرب. المجلد5. العدد1. سنة2023.

32ـ سليمة جلال. المجال التداولي وأهميته في قراءة التراث عند طه عبد الرحمن. مجلة كلية الآداب واللغات. العدد20. جانفي2017.

33ـ ستار جبر الاعرجي، محمد حمزة ابراهيم. المنهج التداولي في فكر طه عبد الرحمن.مجلة كلية الدراسات الانسانية الجامعة. العدد3. سنة2013.

34ـ مباركة حاجي. قراءة في آليات نقد التراث عند طه عبد الرحمن. مجلة أفكار وآفاق. المجلد8. العدد2. سنة2020.

35ـ محمد بن عبد العزي زبن أحمد العلي. الحداثة في العلم العربي. دراسة عقدية. مج 1.

36ـ محمد برادة. إعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة. مصر القاهرة. مجلة الفصول. العدد 3. سنة1984.

37ـ محمد بن سعيد. الحداثة وسؤال الاخلاق في المدونة الفكرية لدى طه عبد الرحمن. الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية. قسم الآداب و الفلسفة. العدد15. جانفي2016.

38ـ محمد بن سعيد. سؤال الحداثة في فكر طه عبد الرحمن، من النقد الى الابداع. مجلة الدراسات الانسانية والاجتماعية. جامعة وهران. العدد5. جانفي 2015.

39ـ نور الدين بن قدور. الاستقلال الفلسفي و التجديد عند طه عبد الرحمن. مجلة البحوث والدراسات. العدد93. جامعة طاهيري محمد بشار. كلية العلوم الاجتماعية. قسم الفلسفة. 17 مارس2018.

40ـ ناصر بن عبد الله القفازي. الحداثة مفهومها ونشأتها وأصولها وأثرها على العالم الاسلامي. مجلة الدراسات العربية. كلية العلوم جامعة المنيا.

41ـ يوسف المتوكل و شاكر أحمد السحمودي. فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن والنقد الإئتماني للحداثة الغربية. مجلة الشعاب. العدد5. جانفي 2015.

المعاجم:

42ـ أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية. مجلد2. تعريب أحمد خليل. منشورات عويدات. بيروت. باريس. الطبعة الأولى. سنة 2001.

43ـ ابن منظور لسان العرب. مجلد2. دار بيروت للطباعة و النشر. لبنان. سنة1995.

44ـ جميل صليبا. المعجم الفلسفي.ج2.دار الكتاب اللبناني. بيروت لبنان.سنة1982.

الملخص

الملخص:

عنيت هذه الدراسة بتوضيح العلاقة بين التراث الإسلامي والحداثة الغربية عند المفكر المغربي طه عبد الرحمن من خلال رؤية نقدية تسعى الى تأسيس حداثة عربية اسلامية أصيلة لا تستنخ النموذج الغربي بل تنبع من القيم الروحية والاخلاقية الاسلامية، ويميز بين تقليد أعمى للغرب وتجديد أصيل للتراث ويرى أن النهضة الحقيقية تقوم على الاجتهاد والتأصيل، كما يشدد على ضرورة التفعيل العقل الاخلاقي بدلا من العقل الاداتي لان الجمع بين الأصالة والمعاصرة لا يكون الا بتحقيق التوازن بين القيم الروحية والابتكار المعرفي.

الكلمات المفتاحية: التراث ـ الحداثة ـ العقلانية ـالأخلاق ـ روح الحداثة.

Abstract :

This Study Focuses on clarifying the relationship between islamic heritage and wester modernity in the thought of the Moroccan philosopher Taha Abderrahmane it presents a critical vision that seeks to establish an authentic Arab_islamicmodernity_one that does not replicate the Western modell,but rather stems from islamic spiritual and ethical values. He distinguishes between blind imitation of the west and genuine renewal of heritage and based on diligence and rooted authenticity.

Keywords : Heritage,Modernity,Rationality,Ethics,The spirit of modernity.