جوانب من اجتهادات

طه عبد الرحمن

الحداثة والعولمة والعقلانية والتّجديد الثقافي

٢٨

د. عبد الرزاق بلعقروز

کتابخانه تخصصی فقه و اصول
شماره ثبت: ۵۴۵۸۹
رده کتاب:

جوانب من اجتهادات

طه عبد الرحمن

الحداثة والعولمة والعقلانية والتّجديد الثقافي

ابداع
EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن
الحداثة والعولمة والعقلانية والتّجديد الثقافي

د. عبد الرزاق بلعقروز

168ص.
ISBN 978-614-8025-11-2

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تُعبِّر بالضرورة
عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤسسة
الطبعة الأولى، بيروت، 2017

المؤسسة العربية للفكر والإبداع
بيروت - لبنان

المحتويات

الإهداء 9

مقدمة 11

مدخل عام 17

1. «فريدريك نيتشه» والعدمية الشاملة 20

2. «سيجموند فرويد» والتحليل النفسي 22

3. «كارل ماركس» والمادية الجدلية 23

الفصل الأول: تداخل الخطابين المعرفي والأخلاقي والمأصول والمنقول عند طه عبد الرحمن 27

1. نماذج من التداخل بين الأخلاقي والمعرفي 27

1.1 مفهوم العقل 28

2.1 فقه الفلسفة 30

3.1 السؤال المسؤول 32

2. تداخل الخطابين المأصول والمنقول 34

الفصل الثاني: نظرية طه عبد الرحمن في فلسفة الأخلاق 41

1. مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان: «لا إنسان دون أخلاق» 41

2. مسلمة الصفة الدينية للأخلاق: لا أخلاق دون دين 43

3. مسلمة الصفة الدينية للإنسان: لا إنسان دون دين 46

الفصل الثالث: النَّقد الأخلاقي للحداثة الغربية 49

1. النقص العقلي 50

2. الظلم القولي 53
3. التأزم المعرفي 57
4. التسلُّط التّقني 61
5. الهوية المنتظرة 68
على سبيل الختم: انفتاح على النَّقد الائتماني للحداثة الغربية 71

الفصل الرابع: روح العولمة والنقد الأخلاقي 73
1. الأخلاق باعتبارها أداة نقد العولمة 73
2. سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية والإخلال بمبدأ التزكية 76
3. سيطرة التقنية في مجال العلم والإخلال بمبدأ العمل 77
4. سيطرة الشبكة في حقل الاتصال والإخلال بمبدأ التواصل 79

الفصل الخامس: روح الحداثة أو مسلك المجتمع المسلم في التحديث 83
مُفتتح 83
1. الفتنة المفهومية الكبرى أو التقليد بين لحظتين 84
2. الإبداع شرط الحداثة 89
استنتاج منهجي 95

الفصل السادس: تصدي طه عبد الرحمن لنماذج العقلانية في الفكر العربي المعاصر 97
مُفتتح: في أن الخوض في ماهية العقل ليست مستحدثة 97
1. مفهوم العقلانية عند طه عبد الرحمن: من مضائق التّجريدية إلى كمالات التأييدية 99
2. مسألة العقل في الخطاب العربي المعاصر: مظاهر التَّجزيئية والتّشييئية 105
3. محمد أركون وحُدود دعوى شرعانية العقل الإسلامي 108
1.3 مفهوم العلم عند الفقهاء وقصور تصور أركون له 110

2.3 إنكار محمد أركون المزايا العلمية التي أتى بها الفقهاء 113
3.3 استناد تحليلية أركون إلى شرعانية أخرى 116

الفصل السابع: نحو الإحاطة العلمية بتقنيات الإنتاج المفهومي لتَحرير القول الفلسفي العربي 119

مُفتتح 119
1. الاستكشاف العلمي للظّواهر الفلسفية: نحو فقه تأثيل المفاهيم 120
1.1 الوقوف على الأسباب اللُّغوية في إنشاء المفاهيم الفلسفية 120
2.1 تأثيل المفاهيم لإنشاء فضاء فلسفي من الحقل الدّلالي 124

الفصل الثامن: الأخلاق والتَّجديد الثقافي في منظوري مالك بن نبي وطه عبد الرحمن 129

مُفتتح 129
1. المفهوم الحضاري للثقافة 130
2. نظرية التَّجديد القيمي للثقافة: نحو تثقيف الذّات وتثقيف الواقع الكوني 136

ضمائم الكتاب

الضميمة الأولى: حـوار 145
الضميمة الثانية: مشروع علمي لتجديد مقاصد الشريعة وفينومنولوجيا القيم عند ماكس شيلر 149
الضميمة الثالثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، أو الحداثة مشروع غير منجز لدى يورغن هابرماس 154
الضميمة الرابعة: طه عبد الرحمن ونيتشه، أو نيتشه وتسيُّب التأويل الاستعاري 163

الإهداء

إلى ابني البرعم، محمد أنس... لفتة الكبد...

إليه لأجل أن يعي بأن روح النصيحة هي:

تزكية الخلق وتنمية الفكر

والدك المحب لك... عبد الرزاق

مقدمة

يعد مصطلح الحداثة من أكثر المصطلحات دورانا على الألسن، وحضورا في المجال التداولي الفلسفي المعاصر؛ وقد شكّلت هذه المفردة أرضاً خصبة للدرس الفلسفي والتَّحليل النَّظري، وإطاراً معرفياً مركزياً للسجال الفكري والحوار الأكاديمي بين عموم المشتغلين في حقل الثقافة والمنخرطين في عالم الفكر والتجديد الحضاري.

وبما أن أرض الحدث مرتبطة بالمناخ الحضاري الغربي، فلا شك أن صداها قد بلغ نظائرها من مناخات العوالم الأخرى المغايرة لها نفسياً ومكانياً. وأكبر دليل على هذا الصدى هو ما يكتب أو يقال عن هذه الظاهرة الحضارية أو عن هذا الوصف الذي قيل عنه أنَّهُ ملازم للتجربة الأوروبية في نسقها الوجودي التطوري، الذي قام في مرحلته الجنينية الأولى بتفكيك أنظمة المعارف القائمة لتوسيع مجال التفكير الإنساني، وإدخال العقل إلى مناطق أو مجالات جديدة للتفكير كانت ممنوعة أو مرذولة من قبل، كالطبيعة لاكتشاف قوانينها، أو المجتمع لإعادة بناء كيانه، أو المساواة لتحقيق العدل في المجال السياسي؛ وقد أفرزت هذه التحولات الإنمائية والتراكمية نمطا حديثا من التصور حول الإنسان، حيث جعلت منه مركز الوجود ومحور الكون كما بشرت بذلك الفلسفة الإنسية.

ولم يكن البحث في ظاهرة الحداثة مقتصراً على المجال التداولي الغربي فقط، إنما كان له حضور أيضاً في إنتاجيات الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، سواء أكان على مستوى القراءة التاريخية والتحليلية، وذلك بتتبع مساراتها وامتداداتها وبيان محدودية نتائجها وقصور آليتها التفسيرية ومضاعفاتها اللاأخلاقية على الإنسان، كما هو الحال مع عبد الوهاب المسيري في «**مشروع رؤية نقدية للفكر الغربي**»، أو على مستوى قراءتها من منطلق الدرس الإبستمولوجي للمعرفة

العلمية الغربية التي حاولت إتباع منهج التعميم، أي تعميم المادة كمقولة تفسيرية على مجالات أخرى غير مادية، لتبدأ هذه المسيرة بثورة العلم على الفلسفة التي فككت المسلمات الإنسانية، لتصل في النهاية إلى الخلاصة المادية في شكلها الماركسي الجدلي التي فككت الذات الإنسانية. ووفقاً لهذا التصور فإن الفلسفة الماركسية تمثل النتيجة المنطقية والحتمية الوحيدة للكيفية الفلسفية التي انطلق بها الإنسان الأوربي أو الحداثي، أو هذا هو قدره المحتوم ضمن اللاهوت الأرضي المعتمد؛ وبالتالي فإن النتيجة الحتمية لهذا الوضع هي أن كل قراءة للحداثة تستبعد النموذج الماركسي كمفتاح للفهم والتأويل محكوم عليها بالتجزئ والتَّذرير، وهي القراءة التي تفرد بها أبو القاسم حاج حمد في كتابه «**جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**».

والقراءة التي نخصها بالتحليل والعرض تتعلق بواحد من الذين قدموا إسهامات معتبرة فيما يخص الموقف من الحداثة، وهو الفيلسوف المغاربي المجدّد **طه عبد الرحمن** الذي فتح حقلا معرفيا خصبا، وشق لنفسه خطا فلسفيا يناظر ويتجاوز في قوته النَّقدية والبنائية الاستدلالية المشاريع الأخرى المساهمة في تجديد المعرفة الإسلامية العربية، وقد اهتم بإشكالات كبرى في الفكر الفلسفي الإنساني المعاصر، وتخصيصا قضايا الحداثة والعولمة والعقلانية وبناء المفاهيم، حيث كرّس كتبا معتبرة من أجل علاج هذه المشكلات وغيرها؛ ولعل من أخص الدوافع التي دفعت بنا إلى خوض هذه الإشكالات من منظور طه عبد الرحمن ما يلي:

- الحاجة إلى التعرف على رؤية طه عبد الرحمن لهذه الإشكاليات المركزية في الفكر العربي المعاصر.
- الوقوف على أدوات النظر النقدية والآليات البنائية المعتمدة في تجديد القول الفلسفي على هذه الإشكالات.
- أن نقدم للباحثين نموذجا حيا لخطاب جديد في مضمونه محكم في استدلالاته، منسق في برهانيه.

- وثمة دافع آخر ـ وهو ذاتي هذه المرة ـ متعلق برغبتنا الخاصة في الاستفادة من الأدوات المفهومية التي يحتويها المتن الطاهائي وقدرته على الارتقاء بمستوى اللغة إلى مرتبة أكثر، والاستفادة من هذا الثراء المعرفي لديه الذي يبشر بعطاء وافر.

- هناك دافع أهم هو موقف «طه عبد الرحمن» من الآليات الاستهلاكية الغربية التي يتمرس بها العقل العربي المعاصر من باب الافتتان بها، ومحاولته في مشروعه الفلسفي إنشاء نموذج نظري خاص بالمجال التداولي العربي الإسلامي.

كل هذا دفع بنا إلى تحليل الإشكالية التي سنعالجها في هذا الكتاب إلى ما يلي:

- كيف قرأ طه عبد الرحمن إشكالات الحداثة وتحديات العولمة وتعدد العقلانيات وصوغ المفاهيم؟

- لماذا توسل بالأخلاق الدينية في نقده للفكر الحداثي وتأسيسه للمشروع الإسلامي على حد سواء؟

- ما هي المجالات التي طبّق فيها طه عبد الرحمن نقده على الحداثة والعولمة والعقلانية والمفاهيم؟

للإجابة عن هذه التساؤلات ارتأينا أن يكون معتمدنا هو المنهج التحليلي لأنه مناسب وملائم يخدم طبيعة الموضوع الذي نشتغل عليه.

وتجدر الإشارة أيضا إلى اعتمادنا، أحيانا، المنهج المقارن، خاصة عندما يتعلق الأمر ببعض المصطلحات الغربية لحظة ما يتم مقارنتها بنظيرتها الإسلامية لتوضيح الأفكار واستجلاء المعاني.

وإذا كان الغالب في رسائل البحث، استجابة لمتطلبات الضرورة المنهجية، التحدث عن الصعوبات التي واجهت البحث، فإن الصعوبات في هذه الرسالة تحولت إلى تحديات تتطلب دقة تركيز وطول انتباه بخاصة ما تعلق منها بقراءة مشروع طه عبد الرحمن مباشرة ودون وسائط.

وبخصوص قلّة التي تتناول هذه الشخصية، فإنها كانت لنا حافزاً على تقديم قراءة متواضعة تكون عونا لمن يرغب في الاستفادة من فكر طه عبد الرحمن وإضاءة منهجية ومفتاحية للانخراط في فلسفته الأخلاقية على وجه الخصوص.

ويجدر التنويه في هذا المقام، إلى أن الجزء الأوسع من الكتاب، مخصص لنقد طه عبد الرحمن للحداثة من المنظور الأخلاقي، ولرسم مسالك المجتمع المسلم في التحديث[1]، والجزء الآخر كان عبارة عن مجالسات ومفاتحات حوارية حول إشكالات فكّر فيها طه عبد الرحمن، نقدا وتأسيسا، ومن أهمها: قضية العقلانية، وقضية المفاهيم الفلسفية، وقضية التّجديد الأخلاقي للثقافة؛ وهي وإن بدت منفصلة عن بعضها البعض، إلا أن الخيط الناظم لمشروع طه الفلسفي، وتكامل الأدوات المنهجية فيما بينها وتداخل المعارف التراثية والمعاصرة لديه، قد حفزنا أكثر على إضافتها كفصول مستقلة، لها قيمتها في رصد جوانب الاجتهاد والتّجديد. كما يجدر التنويه أيضا، إلى أنّ أغلب أجزاء الكتاب، بخاصة فصول الحداثة والعولمة، قد كتبت في سنوات سابقة، لذا ترانا لم نستند في مراجعنا إلى الكتب الأخيرة للأستاذ طه عبد الرحمن، التي فتحت حقبة جديدة من حقب الفكر الإنساني، حراثة لأخاديد متجددة في الفكر، تُنقذ الذات الإنسانية من حيرتها وقلقها، ونقصد هنا، الكتب التالية:

- «**روح الدين: من ضيق العَلمانية إلى سَعة الائتمانية**» الصادر سنة 2012.
- «**بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**» الصادر سنة 2014.
- «**شرود مابعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق**» الصادر سنة 2016.
- «**دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني**» الذي صدر بداية سنة 2017.

---

(1) صدر هذا الجزء في كتاب مستقل في نسخته الأولى تحت عنوان: **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، مختبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، الطبعة الأولى 2011.

فهذه القارة الجديدة التي اكتشفها طه عبد الرحمن، ونقصد بذلك «**الفلسفة الائتمانية**»، هي قارة تسعى لأن تستعيد الدور الحقيقي للفلسفة، أي البحث في الغايات النهائية للوجود الإنساني، وخَطُّ السُّبل المنهجية من أجل استعادة الإنسان الكوثر، بعد أن عمّر طويلا الإنسان الأبتر.

إن «الفلسفة الائتمانية» هي التي ستعيد للإنسان بَوْصَلَته الأخلاقية من جديد، بعد أن أضاعها «الإنسان الأبتر»، وأضحى يترنّح على حبل الحياة، لا هو قادر على المضي إلى الأمام، ولا هو قادر على الارتداد إلى الوراء، ولا هو قادر على الوقوف متوازنا؛ ولولا أن «الفلسفة الائتمانية» تمت كلمتها، وشرعت في الحركة والتحريك، لكانت الذّات لازالت في بحر غامر، يضطرب الموج حولها من كل مكان، ولا شاطئ في الأفق ترسو إليه.

إن هذا الكتاب، فيه جزء من **التّفكير مع طه عبد الرحمن** وليس فقط حديث عنه، فما أكثر من يتحدث عن طه عبد الرحمن ولا يعرفه، وما أقل من يفكر معه؛ لأنك عندما تفكر معه، فأنت تتمثل منظومته في المفاهيم وتفكر بها، ولا تكتفي بأن تفكر فيها فقط؛ فالذي يفكر في مفاهيم الأستاذ طه، لم يتعدى بَعْدُ طور الحديث عنه، هذا إن كان يعرفه حقاً، أما الذي يفكر بها ويستثمرها في بنائه التصوري ورؤيته التنظيرية، فهو الذي فَطَرَ طريقا جديدا، عنوانه: **أنّ نفكّر مع طه عبد الرحمن على طريقة «الكلمة السواء»**[2]، ولعل هذا ما يبدو في متن هذا الكتاب، بخاصة في الإشكالات المتعلقة بالعقلانية، وبالمفاهيم، وبالتجديد الثقافي. لقد أردنا في هذه الإشكالات الفكرية، أن ننظر معه وأن نفكر بمفاهيمه، كي تتحول إلى أدوات منهجية وآليات إجرائية، لا يقتصر جهدها الإبداعي على حقول الفلسفة والمنطق فقط، بل، وهذا من أوكد المهام، أن تكون بين يدي

(2) انظر حول مفهوم الكلمة السواء مقدمة كتاب د. طه عبد الرحمن: **الحوار أفقا للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2014، ص8. ويقول طه عبد الرحمن في المكان نفسه: «فماذا عسى أن يكون وضعنا الفكري، حتى نحتاج إلى أن نتنادى إلى كلمة سواء بيننا، أي أن نفكّر، وأن نطيل التّفكير»، ص8.

الباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية[3]، لأن هذه العلوم، لازال المنتمون إليها، يعتقدون أنّهم أمام علوم خالصة، أو بلغة الأستاذ طه، علوم عبارية لا أثر للإشارة فيها. ولو أنهم طبقوا منهجية الأستاذ في النّظر إلى المفهوم، وكيف يتشكل، وما هي العناصر المكونة له، لتبدّلت الصورة لديهم، وتكون **الثّمرة المنهجية** التي سيحصلونها هي إعادة إبداع المفاهيم المتواردة في حقل العلوم الاجتماعية، والإبانة عن أصولها التداولية، ونموذج ذلك ما أنجزه د. طه نفسه، في ضميمة كتابه «**شرود ما بعد الدّهرانية**»، مع جاك لاكان في تأثيله للمصطلح العلمي في مجال التحليل النفسي.

ولا يفوتني أخيرا، أن أرفع أجزل الشكر وأوفره، إلى الدكتور رضوان مرحوم التلميذ النجيب لأستاذنا طه، الذي لولاه لما خرج هذا الكتاب من حيّز السكون إلى الحركة، فله كل التقدير والمحبة، وله كل الشكر على اقتراحه لهذه السلسلة التقريبية لفكر طه عبد الرحمن والإشراف عليها. كما أود أن أعرب له عن تقديري الجميل، لمراجعته السديدة للكتاب، والإضافات النّوعية التي أضحى الكتاب بسببها أكثر مسايرة وتعبيرا عن الإشكالات الجديدة التي بات بسائلها أ.د طه عبد الرحمن؛ وأشكر أيضا، الأستاذ عبد العزيز القاسم، صاحب المؤسسة العربية للفكر والإبداع وشريكه سليمان الصيخان على حرصهما ودعمهما لكي يؤتي مشروع الأستاذ طه عبد الرحمن نصيبه من الاهتمام والتفعيل عند عموم القراء الشباب وجمهور الباحثين؛ وإنني على يقين **بأنّ قرننا هذا، سيكون قرنا طاهائيا بدون شك**، وتباشير الزمان علاماته المستقبلية تؤكد ذلك.

نرجو أن يكون هذا الكتاب، ذو فائدة للقارئ الكريم غير المتخصص، والشكر لله عز وجل، على توفيقه وتسديده.

الدكتور عبد الرزاق بلعقروز

يوم 20 رمضان 1438 الموافق ل 15/ 06/ 2017

الهضاب العليا، سطيف

---

(3) انظر مقالنا: القيم الأخلاقية والعلوم الاجتماعية، نحو ابستمولوجية القيم الحاكمة، مجلة **إسلامية المعرفة**، مجلة إسلامية المعرفة، أمريكا، العدد 80، 2015.

مدخل عام

إن الحديث عن موضوع النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، يقتضي ضرورة العودة إلى تاريخ نشوء هذه الظاهرة الحضارية التي لازمت تطور المجتمعات الأوربية، بداية من القرن السادس عشر، والتي أطلق عليها مصطلح الحداثة «Modernité» وهي تمثل النقيض الموضوعي للنمط الثقافي التقليدي الذي يرفض التجديد في الفكر والتطوير في نمط الحياة والإبداع[1].

«ولقد مّثل عصر النهضة أولى المراحل التي ابتدأت بها الحداثة، وعنت العودة إلى التراث الوثني القديم لروما وأثينا، وذلك **لضرب القيم المسيحية وتخطيها** وإحداث الثورة العلمية التي أزاحت الشرعية الدينية من موقعها السلطوي، وفنّدت بذلك تأويلاتها اللاهوتية التي استلبت الوجود الواقعي للإنسان وأحالته إلى كائن روحي محض؛ لتتطور هذه النظرة فيما بعد مع فلسفة الأنوار التي تصدت بدورها لأعمدة الفكر الديني القديم المتمثلة في: سلطة الكنيسة، وفكرة الحق الإلهي، وصكوك الغفران»[2].

يسمي الأستاذ طه عبد الرحمن هؤلاء الذين انتهضوا لنقد قيم المسيحية المسيطرة على المجتمع الغربي آنذاك بـ«الدهرانيين»، ومن المعلوم أن أشهرهمهم أوائلهم الذين حاولوا تأسيس قيم أخلاقية مستقلة عن الدين ومنفصلة عنه؛ ويذكر من هؤلاء «الدهرانيين» و«الأنواريين» «بارون هولباخ» (Barond'Holbach) و«ديدرو» (Diderot) «وفولتير» (Voltaire)؛ فقد تيقّن هؤلاء الثلاثة وغيرهم من الأنواريين أن المسيحية تعرّضت على الأقل لآفتين عظيمتين، هما:

---

(1) مجدي عبد الحافظ: «الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الفرنسي المعاصر»، مجلة **الحوار الفكري**، مطبوعات جامعة قسنطينة، العدد 3، جوان 2002، ص44.

(2) محمد أبو القاسم حاج حمد: **العالمية الإسلامية الثانية**، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية 1996، ج1، ص193.

«أ. **الخرافة أو اللاعقلانية**؛ لقد طغت، بحسبهم، الصفة الخرافية على كثير من المعتقدات المسيحية، فكادت أن تعيد الوثنية إلى الكنيسة، بل عدّها أحدهم، وهو «ديدرو»، أكثرَ إهانة للألوهية من الإلحاد نفسه؛ وأحْصَوا من هذه المعتقدات «الخطيئة الأصلية» و«التثليث» و«التجسيد» و«ألوهية المسيح» و«خلاص البشر» و«التوجه إلى الإيقونات» و«المعجزات» و«الأسرار» مثل سِرّ القربان المقدس[...]، وتطلَّع «الأنواريون» إلى مسيحية بلا خطيئة أو بلا تثليث أو بلا معجزات أو بلا أسرار أو «مسيحية مردودة إلى سيرة المسيح وحدها» أو «مسيحية معقولة»، إذ عزّزوا مواقفهم من هذا الدين بآراء الذين سبقوهم من مفكري القرن السابع عشر

ب. **الحميَّة أو اللاتسامح**؛ لقد استولت على النفوس ألوان من التعصب لهذه المعتقدات، تَوهُّماً لأفضليتها على غيرها، وأذكت بين الطوائف المسيحية فتنةً عقدية كبرى أدخلتها في حروب طاحنة دامت سنين طويلة على فترات مختلفة؛ وقد دعا هذا التعصب «الأنواريين» إلى ممارسة شديد نقدهم لهذه المعتقدات التاريخية، بل صريح قدحهم في معتنقيها [. . .]؛ وقد ضمَّنوا هذا النقد والقدح مصنفات مستقلة نُشر بعضها بأسماء مستعارة أو مجهولة، وأثار بعضها سخط الكنيسة وإدانتها، كما أنهم واصلوا التأليف في موضوع «التسامح» الذي بدأه بعض المفكرين الذين سبقوهم»[3].

وهكذا بدأ الإنسان يستشعر حرية أكبر في تعامله مع الكون ونظامه، وتحركت سيطرته التدريجية على موضوعاته ومجهولاته لتتسع إلى مجال التشريع والقيم والقوانين. وأصبحت مراكز التخطيط الدراسي والبحث التجريبي ومختبرات العلم هي دور العبادة الجديدة ومكان انتاج الحقيقة، أما الكهنة والأساقفة فقد أفسحوا المجال للعلماء المتخصصين.

لقد «كان لهذا **الانقلاب المعرفي الخطير**، دور كبير في بروز جملة نزعات

(3) طه عبد الرحمن: **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2014، ص33-34.

فلسفية متعددة ومتركزة، شكلت في مجموعها سيرورة ثقافية أكدت، وعلى التتابع، ثلاث تحولات حاسمة حول الحقيقة وطبيعتها»[4]، هي:

1. القول بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا، وهو ما بشرت به حركة الأنوار الأوروبية، وعَيَّنَهُ الفهم السفسطائي الذي مثَّل بضحالة كل المعايير أمام التجربة والمصلحة والرغبة.
2. جَعْلُ العقل الأساس الكلي والنهائي للفهم والتفسير، الأمر الذي نادى به دعاة النزعات الإنسية المتطرفة، بل إن الفكر الغربي منذ القرن السادس عشر اتجه هذا الاتجاه وذلك من خلال إحلال الإنسان محل الإله، حتى جعل ديكارت دور الإله لاحقا على دور الإنسان.
3. اعتماد العلم المادي والكم الحسابي مقياس جميع الأشياء في الوجود، وهو المبدأ الذي رسخته العلمنة الشاملة، أي التطرف في التفسير العلمي «Scientism» وإنزال النموذج المعرفي المادي الكمي على الظاهرة الإنسانية الكيفية.

لكن مع نهاية القرن التاسع عشر، الذي كان يلوح بمعالم فكر فلسفي مختلف، تغيرت خارطة النظر إلى الحداثة، وصارت مؤشرات التفكير تنذر بتصدع النموذج الحداثي وتشكل نمط من التفكير ملمحه الجوهري إفقاد الثقة في قيم الحداثة وتدمير مقولات الأنوار؛ وسنرصد أسفله نماذج على هذا المنزع التدميري لمشروع التحديث الغربي. وقد تفرع عن هذا الخطاب التأسيسي لما بعد الحداثة الغربية مجموعة خطابات فلسفية طورت وبلورت هذه الرؤية المعرفية، ومهّدت الأرضية لنشأة الخطاب المابعد الحداثي المعاصر الذي أصبح يعرف بعنوان بارز ومثير يسمى بـ«فلسفة موت الإنسان».

ويعتبر كل من «فريدريك نيتشه» بتحليلاته الجنيالوجية، و«سيجموند فرويد» بتحليلاته النفسية، و«كارل ماركس» بتحليلاته الاجتماعية المداخل التأسيسية

(4) عرفان عبد الحميد فتاح: «الفكر الديني المعاصر وتحديات الحداثة»، مجلة **إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، العدد 26، سنة 2001، ص19.

الثلاثة التي أفرزت حركة التأويل المعاصرة، وسنعرض لكل واحد من هؤلاء على سبيل الإجمال لا التفصيل.

1. «فريدريك نيتشه» والعدمية الشاملة:

من أكثر الفلاسفة تأثيرا في الفلسفة الغربية والوعي الغربي عموما، وأحد الذين طوروا نماذجهم المعرفية كحلقة من حلقات تدمير عملية التحديث، فلقد أعلن «نيتشه» منذ البداية فلسفته العدمية التي تعني «أن كل المرجعيات أو معايير الإلزام تتبدد، وأن القيم العليا تخسر قيمتها؛ واعتمد المنهج الجنيالوجي كأداة للكشف عن مجموع القيم الخلقية الثاوية والملازمة للميتافيزيقا، بالإحالة دائما إلى شروطها الوجودية والعوامل المصلحية المنتجة لها للكشف عما يسكنها من رهانات ومصالح حيوية»[5]. وقداعتبر «نيتشه» في رؤيته للأخلاق «أن الوجود فعلا هو الحياة، وأن الحياة هي إرادة، ولكن الإرادة هي إرادة القوة وتقديسها؛ ويُعَرِّف القيمة بأنها أكبر مقدار من القوة نحصل عليه، وأن معنى كل حضارة من الحضارات هو تدجين الأوابد البشرية ليجعل منها عن طريق تربيتها حيوانات طيعة متمدنة»[6].

تنتهي الفلسفة النيتشوية بنزعتها التمردية الجامحة على موروث الفلسفة الغربية (الميتافيزيقا) إلى إفراغ الوجود من جميع أعماقه ودواخله؛ فلا تبقى معه إلا حركة اعتباطية لا بداية لها ولانهاية، حركة يسميها «نيتشه» بالعود الأبدي، بماهو معنى كوسمولوجي ومعنى أخلاقي وجمالي.

ولقد فتح «طه»، ورشة نقدية مع نيتشه في كتاب «شرود ما بعد الدّهرانية النقد الإئتماني للخروج من الأخلاق»، وهي ورشة تعكس التلمُّح الثاقب لأثر

---

(5) رفيق بوشلاكة: «مآزق الحداثة، الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة»، مجلة **إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن/ فرجينا، الولايات المتحدة الأمريكية، العدد 6، سنة 1996، ص117.

(6) فريدريك نيتشه: **أصل الأخلاق وفصلها**، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية 1983، ص38.

هذا الفيلسوف في قلب القيم، ونزع لباس المعنى والأخلاق عن الإنسان، وإنزاله إلى رتبة السافلية الحيوانية التي تتخذ من الغريزة عنوانا لها. وقد أبصر «طه» في الإنسان الفائق أو الصيغة الآدمية كما أطلق عليها، تعديا للحدود، وبالتالي انكشافُ للسّوأة، فهجومه أي نيتشه على المسيحية وزرعه لمبدأ إرادة القوة في الوجود، هي في نظر فيلسوف الإئتمانية تَعدّيا للحدود، وقلبه للقيم الأخلاقية؛ تحت عنوان «عودة الأخلاق إلى أصلها»، التي ليست «طريق الإرتقاء بالإنسان إلى مزيد الكمال بقدر ما يدلّنا على أنّه سلك طريق الانحطاط به إلى رتبة الحيوان»[7].

كما يتلمح «طه»، مظاهر كشف سوءات الإنسان الفائق؛ المنحدر نسله من «ديونيزيوس»، رمز السكر واللّاوعي وأغنية الجسد، هذه المظاهر يمكن لنا إيجاز ملامحها في:

- ❖ نزع اللّباس الذي يستر العنصر الحيواني من الإنسان، وإلغاء هذه المراتبية الأخلاقية بينهما.
- ❖ هتك الحجاب الذي بين الإنسان وبين عنصره الإلهي، وحمل الصفات الإلهية على الإنسان
- ❖ جعل ألبسة الإنسان عبارة عن مجرّد مظاهر، واعتبارها أحمالا والوانا زائفة
- ❖ نزع لباس الروح عن الجسم، واعتبار الروح مظهر من مظاهر الجسم.
- ❖ تعميم القسوة، وإزدراء الرّحمة، واعتبار أن الفضيلة هي ما يزيد القوة، وينمي الشعور بها»[8].

وبهذا، تكون صيغة الإنسان الفائق، القول المضغوط الذي يفصح عن

(7) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدّهرانية، النقد الإئتماني للخروج من الأخلاق، إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، 2016، ص49.

(8) انظر، المصدر السابق، ص47/ 53.

نموذج إنساني لا يقبل بالحدود، ويتخذ من نزع الرحمة، وتمجيد القسوة شرعة لقيمه الجديدة.

2. «سيجموند فرويد» والتحليل النفسي:

«قلبت التحليلات النفسية لـ«فرويد» مفهوم الإنسان قلبا جذريا، وذلك من خلال ابتداعه لمفهوم اللاشعور، الذي يعد عنده أساس التحكم في السلوك الواعي للشخصية» وألح فضلا عن ما سبق ذكره «على عدم عقلانية الإنسان وعلى تأثير الدوافع والحوافز غير المعروفة على سلوكه»، ليخرج «فرويد» فيما بعد إلى العالم بنظريته المشهورة في التحليل النفسي التي تؤكد على أن:

«كل التصرفات السلوكية للإنسان ترتبط بدائرة اللاوعي أكثر من الوعي وباللاشعور أكثر من الشعور، وباللَّاعقل أكثر من العقل، أي أن نظرية التحليل النفسي قد أكدت على وجود حتمية تنتظم الحياة النفسية للشخصية، وأن مفهوم الإنسان الواعي صاحب الحرية والإرادة من مخلفات الوهم الفلسفي لا غير»[9].

وضمن هذا المقام يقول «فرويد»: «إن جميع الظَّواهر النفسية سواء كانت شعورية أو لاشعورية، إنما تصدر عن قوى ديناميكية أساسية تنبعث من التركيب الفزيولوجي والكيميائي للكائن الحي، ونسمي هذه القوى بالغرائز، وهي الطاقة التي تصدر عنها جميع ظواهر الحياة»[10].

وقد ساهمت هذه النظرية بدورها في تشكيل الخطاب المابعد الحداثي المعاصر على المستوين المعرفي النَّظري والأخلاقي العملي، وبرأي «طه»، أن المغازى البعيد لفكرة التحليل النفسي، والمفاهيم التابعة لها، مثل الأب، واللاوعي، والأنا الأعلى، هو إنكار الشَّاهدية الإلهية، واستكمال إفراغ العالم من الدلالات الدينية، فـ«مما لاشك فيه أن فرويد أراد الإسهام في التنظير لمقالة

(9) انظر المقال السابق لرفيق بوشلاكة، ص117.

(10) سيجموند فرويد: **الذات والغرائز**، ترجمة محمد عثمان نجاتي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، الطبعة الثالثة، ص9.

«موت الإله» التي أطلقها عصريّه «فريدريك نيتشه» صرخة مدوية، والتي اعتبرت في البداية بمثابة الإعلان الصّريح عن المروق، أي الخروج من الدين، بل أراد فرويد أن يزيد تنظيره على ذلك درجة، فيكون تنظيراً لـ«الشرود». أي الخروج من الأخلاق ناقلا قول نيتشه إلى رتبة تعلو على المروق»[11].

إن فرويد، بانكاره التَّحليلي للشَّاهدية الإلهية، ولَفْظُهُ اللبّاس المعنوي، والقيم والمثل العليا، التي ترتفع بالحياة من انحصارها في المحسوسات؛ وارتقائها في المعنويات، يُعَدُّ تأريخا تحليليا نفسيا للجراءة على الشاهدية الإلهية التي ترى الفعل الإنساني مراقبة ومحاكمة؛ وبالتالي هدم المعين الثر للتخلّق الإنساني؛ وانغماس في الدوافع الجنسية، قصد إطلاق طاقاتها وتحريرها من أيّة شاهدية أخرى، ولأن طه عبد الرحمن فيلسوف شغوف بإبداع المفاهيم أو إعادة إبداعها، فقد أطلق على التَّحليل النفسي تعريفا وصفيا يتلمّح الصفات الكاشفة لسوأة الإنسان، وذلك في قَالته «التحليل النفسي هو العلم الذي يتخذ الظّواهر السوآتية موضوعا والطّريق السّوآتي منهجا»[12]. وعلَّة هذا التَّعريف، أن المساحة الأكبر لموضوع التَّحليل النفسي، هو الظواهر الجنسية والاضطرابات العصبية التي تسببها، لكن ليس من جهة إرادة كبتها بما تستيقظ جمرة الإيمان والروح في الإنسان؛ كما يرى ذلك رجال الأخلاق، وأساتذة التربية الخلقية، وإنما إظهارها بما هي عليه، وتفسير الظواهر الثقافية للإنسان، باعتبارها أعراضا على غريزة نشطة دوما، هي الغريزة الجنسية، ثم المطابقة بين إطلاق هذه الغرائز من عقالها، وبين الصحة النفسية للإنسان والمجتمع.

3. «كارل ماركس» والمادية الجدلية:

يقول د. طه عبد الرحمن: «ليس من شك أن المذهب الماركسي اللينيني ـ بعد انهيار جدار «برلين» ـ فَقَد سلطانَه على ثلث سكان العالم، حتى إن بعضهم في غمرة انتشاء الشامتين، تعجَّل، فأعلن موت التاريخ؛ والواقع أن هذا

(11) طه عبد الرحمن، **شرود ما بعد الدّهرانية**، مصدر سابق، ص124.
(12) المصدر نفسه، ص130.

المذهب، ولو أن بنيانه التنظيمي المادي قد فكَّ حصارَه عن كثير من قاطنة العالم، فإن **بنيانه التحليلي الفكري** مازال يلقى تقديرا، بل يمارس تأثيرا على كثير من عقول هذه القاطنة»[13].

نقطة المرتكز في هذا البنيان الفكري تتجلى في المنطلق الذي افتتح به فكره «ماركس». لقد أخذ ماركس منذ البداية على الفلاسفة افتقارهم إلى الواقعية وقناعتهم بالحلول العقلية الخالصة، إنهم يسعون ـ برأيه ـ إلى تفسير العالم بدلا من أن يسعوا إلى تغييره، وطرح «ماركس» في المقابل أدواته التفسيرية والتحليلية التي تمثل فكرة «المادية التاريخية» أحد عناصرها.

رد «ماركس» «كل التحولات الاجتماعية إلى التناقض بين علاقات الإنتاج القائمة وقوى الإنتاج الجديدة»، التي تتحول العلاقات الإنسانية بموجبها إلى موضوع للتبادل، ويصبح الهدف الكلي هو تحصيل الثراء والتعلق بالعلم والتقدم الاجتماعي. وبخصوص فكرة العمل والعمال، يرى «ماركس» بأن «العمل عبارة عن عملية تجري بين الإنسان والطبيعة، يقوم فيها الإنسان عن طريق نشاطه بمبدأ ردود الفعل المادية بينه وبين الطبيعة، لتنظيمها والسيطرة عليها، لكي يخص نفسه بمنتجاته بشكل يلائم حاجياته»[14].

وعلى هذا الأساس فإن النموذج المعرفي المادي الذي اعتمده «كارل ماركس» في تحليلاته الاجتماعية، قد ساهم هو أيضا وبدور كبير في تشكيل النسق المابعد الحداثي المعاصر، لأن من خصائص الحداثة البعدية سيطرة النماذج الكمية، وتراجع الجوهر الإنساني لصالح جوهر غير إنساني أي المادة.

---

(13) طه عبد الرحمن: **سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2012، ص148.

(14) كارل ماركس: **رأس المال**، ترجمة محمد البراوي، دار الهدى، بيروت، لبنان، د. ط.، 1950، مجلد 2، ص164.

وكخلاصة لهذا التحليل العام والتجوال السريع، نجد أن مشروع الحداثة الغربية يقوم على مجموعة من الأسس، أهمها:

1. النسبانية المعرفية.
2. العقلانية المفرطة.
3. المصلحة المادية معيار القيمة الخلقية.
4. العلمنة الشاملة[15].

(15) وهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل فقط الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تماما عن العالم؛ انظر بهذا الخصوص كتاب عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 2002، ص472.

الفصل الأول

تداخل الخطابين المعرفي والأخلاقي والمأصول والمنقول عند طه عبد الرحمن

1. نماذج من التداخل بين الأخلاقي والمعرفي

يمثل الجانب المنهجي في عالم المعرفة النّاظم الكلي الذي تتولد عنه كل الأفكار والتصورات، ويعتمد المنهج على جملة من الأدوات التحليلية والتفسيرية تكون بمثابة قوانين لإنتاج الفكر وتوليد المعارف، وقد تتخذ أدوات الفهم والإدراك شكل التداخل، أي تكون متداخلة يكمل بعضها بعضا للاتفاق في الوسيلة أو الاشتراك في المقصد، هذا هو الذي سلكه طه عبد الرحمن، سواء في نقد المعرفة العقلانية المؤسسة على النمط الحداثي الغربي أو في بناء المنهج البديل في نقد التراث وتأسيس رؤية أصيلة للمفاهيم. وما يلاحظ على هذا المنهج المعرفي البديل هو التداخل بين الأداة والمحتوى من جهة وبين المضمون المعرفي والأخلاقي من جهة أخرى، يتجلّى لنا ذلك من خلال المبادئ المستبطنة خلف المتن المعرفي الطهائي، هذه المبادئ ليست على الحقيقة إلا :

- الجمع بين القيمة الخلقية والواقع.
- الجمع بين القيمة الخلقية والمعرفة العلمية.
- الجمع بين القيمة الحوارية والصواب.

ولاستجلاء هذه الحقيقة وبيان أوصافها فإننا نعرض بعض النماذج التطبيقية الدالة على هذا التداخل بين الخطابين: المعرفي والأخلاقي.

1.1 مفهوم العقل:

يتخذ العقل مع طه عبد الرحمن مفهوما مغايرا ومخالفا للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية الحديثة المتأثرة بدورها بنظرية العقل عند اليونان.

هذه النظرية تجعل من العقل جوهرا أو ذاتا قائمة بالإنسان، يفارق بها الحيوان ويستعد بواسطتها لتحصيل المعرفة، ونموذج ذلك أرسطو الذي عرّف العقل بأنه «قوة إلهية أو أكثر ما فينا ألوهية، له المحل الأول بين قوانا يتعقل الأمور الجميلة الإلهية وتعقله هو السعادة القصوى»[1].

ونعثر على تعريف أرسطي آخر للعقل في كتاب البرهان، فهو «قوة النّفس التي منها يحصل الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية بالفطرة والطبع، أو تحصل له المعرفة الأولى بالمقدمات التي هي مبادئ العلوم النظرية»[2].

والمقدمات الكلية الصادقة التي يقصدها أرسطو في هذا التعريف هي مبادئ العقل الأولية المفطورة في الطبيعة الإنسانية كمبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع...، لأنها تنظّم أفعال العقل وتنسق المعرفة، وتضمن الصدق والإحكام والتماسك المنطقي، كما تختص هذه المقدمات بصفتي الكلية والشمول، والمراد بالكلي هو ما يصدق على جميع أفراد النوع الإنساني من جهة ما هي كائنات عاقلة.

ويشير طه عبد الرحمن إلى أن الثقافة الإسلامية قد أخذت هي الأخرى بهذه النظرية أي نظرية جوهرانية العقل وأخرجت بعض شعب المعرفة الإسلامية وفق

---

(1) يوسف كرم: **العقل والوجود**، دار المعارف، مصر، د. ط. 1964، ص1.

(2) عاطف العراقي: **ثورة العقل في الفلسفة العربية**، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة 1984، ص80.

مقتضاها، وبالفعل فنحن نجد أن ابن سينا ـ وهو أحد فلاسفة الإسلام ـ يعرف العقل قائلا: «إن هذا الجوهر الذي هو العقل، هو جوهر مجرد عن المادة بالذات وبالعلاقة العقلية ومن كل جهة»[3].

وهنا تظهر فكرة أن العقل جوهر، أي الفكرة التي اعترض عليها طه عبد الرحمن مبّررا ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذاتية أو الجوهرانية يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعاقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعمل والتجربة.

ثم إن جواز التسليم بجوهرية العقل على الطريقة اليونانية، يقتضي منطقيا جواز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة، فيكون العمل هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان أيضا، وهذا القول بتعددية الذوات يقسّم الظاهرة الإنسانية إلى جهات متباينة ومتضادة أحيانا لا تعالق بينها ولا ارتباط، ويتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافها وتداخل أفعالها.

وكبديل لمصطلح العقل يطرح طه عبد الرحمن مصطلح الفعل، ومعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعا لهذا أن التخلّق مقابل للتعقل.

«وعلى هذا الأساس تكون الأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الانسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تنسب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى مفاضلة بين نوعين من العقلانية:

العقلانية المجردة من الأخلاقية: أي تلك التي يشترك فيها الإنسان مع غيره أي مع الحيوان.

العقلانية المسدّدة بالأخلاقية: أي تلك التي يختص بها الإنسان دون سواه أي هويته.

---

(3) ابن سينا: **رسائل في أحوال النفس**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د. ط. 1952، ص112.

ومحصلة هذا التقسيم هو أن مفهوم العقل والعقلانية يعبران عن قمّة التداخل بين المعرفة والأخلاق فالأخلاقية ينبغي أن تتجلى في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلا في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية حتى إنه لا فرق بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد»[4].

بل أكثر من ذلك أن العمل هو الذي يخصّب الممارسة العقلية، ويفتح للعقل الآفاق الإدراكية الجديدة التي لا يصل إليها صاحب النظر المجرد ولو سعى إلى ذلك ما سعى. ومن الصفات التي يرى طه عبد الرحمن أنها ملازمة للعقل هي صفة التكوثر[5]، مؤداها أن العقل لا يقيم على حال بل يتجدد على الدوام ويتقلّب بغير انقطاع. فهو فاعلية وليس ماهية ثابتة أو جوهر مكتمل، ورغم أن مقولة إعادة بناء العقل والنظر إليه كفاعلية وليس جوهرا بشرت بها تيارات ما بعد الحداثة والابستمولوجيا المعاصرة، إلا أن المرجعية الصوفية المبنية على المقامات والأحوال هي الأرضية التي بنى عليها طه عبد الرحمن فكرة تعددية مفاعيل العقل وتكوثر خطابه.

2.1 فقه الفلسفة:

فقه الفلسفة آلية من آليات طه عبد الرحمن المعرفية، وأحد أعمدة شبكته المفاهيمية التي يقرأ بها الفلسفة وموضوعاتها المعرفية المتعددة، وما يميّز هذا المنظور أنه ينظر إلى الفلسفة لا باعتبارها قولا فحسب، بل هي قول مزدوج بالفعل وخطاب مزدوج بالسلوك، أي الجانب الذي أغفله مؤرخو الفلسفة ـ برأيه ـ تمام الإغفال، حيث جعلهم يحكمون على الأقوال ولا يحتكمون إلى الأفعال، حتى ظن الظان أن الفلسفة تتألف من أبنية العقل المجرد ولا اعتبار فيها لبنيات

(4) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2000، ص14.

(5) انظر طه عبد الرحمن: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1999، ص21.

العمل المجسد، «ولما كان هذا النظر لا يفارق الرجوع إلى العقل فيكون الأحرى بالفلسفة أن يقال فيها العلم بالعقل، بناء على أنه لا عمل بغير علم»[6].

وهذه القراءة للفلسفة أطلق عليها طه عبد الرحمن مصطلح فقه الفلسفة، والغرض من إضافة لفظ الفقه هو أن هذه التسمية تسمو على كل ما ورد لدى الغير مثل ما بعد الفلسفة أو علم الفلسفة، من جهة كونها تقتضي الدخول في التأمل، والتأمُّل باعتباره إعمال العقل بصورة نافذة، هو المسلك نحو استخراج الأسباب البعيدة لإنشاء القول الفلسفي، ومن جهة أن الفقه يحيل إلى المعرفة في جانبها العملي، وليس النّظري، و«بيان ذلك أن أحد مقتضيات مجال التداول الإسلامي هو أن القول فيه لا ينفك عن الفعل، حتى إن الفعل يصير ميزانا يوزن به القول، صدقا ونفعا، بحيث ينزل الفعل رتبة تعلو على رتبة القول، بينما لا نجد نفس المقتضى في مجال التداول غير الإسلامي»[7].

هذه النظرة أو هذه القراءة للمعرفة الفلسفية، لا تنفصل فيها أيضا معارف الإنسان التي يفكر فيها والسلوكيات العملية التي ينتهجها، وتظهر قوة هذا التقاطع بين المعرفة والأخلاق، في ضبط مفهوم فقه الفلسفة الذي صاغه طه عبد الرحمن قياسا على مفهوم فقه الدين الإسلامي، فإذا كان الفقه هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية بآليات مخصوصة، فإن فقه الفلسفة هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية، والفارق بينهما كما يبدو هو إخراج الصفة الشرعية وإحلال الصفة العقلية مكانها. ولعل هذا ما نجده حاضرا في الدرس الفقهي، الذي يحدد مقاصد الفقه في ضبط حياة المسلمين وفكرهم ليكون عمليا أكثر.

وانطلاقا من هذه المداخل التأسيسية لفقه الفلسفة، وتأملا في المفهوم، نلاحظ أن طه عبد الرحمن استند إلى آلية الدمج، أي إنه دمج الفلسفة التي من

---

(6) طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1994، ص173.

(7) طه عبد الرحمن: **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى 2016، ص74.

أوصافها التأمل النظري المجرد بالفقه الذي يعبر عن المعرفة في جانبها العملي والسلوكي.

فينتج من هذا أن مقاصد هذا الفرع المعرفي الجديد كما تصوّرها فقيه الفلسفة اثنان:

❖ **مقصد خلقي**: إعادة ربط القول بالعمل في حقل الفلسفة، وقيمة الأفكار الفلسفية منها على وجه الخصوص، وتكون أكثر فاعلية إذا تلبس بها صاحبها في سلوكه، وهي عينها الفكرة التي نجدها مبثوثة في شعب المعرفة الإسلامية المختلفة، مثالها قول الإمام الشاطبي في إحدى قواعده«إنما يكون العلم باعثا على العمل إذا صار للنفس وصفا وخلقا».

❖ **مقصد معرفي**: هو الحصول على ملكة التفلسف، والوصول إلى الإبداع الفلسفي، الذي حدد له طه عبد الرحمن المعالم المنهجية التالية:

* البحث عن الطريق الذي يوصل إلى تحصيل القدرة على الإبداع الفلسفي.
* تفادي الطريق الذي سلكه العرب في الفلسفة، (أي طريق الترجمة).
* تحديد وإظهار معالم الطريق الذي يوصلهم إلى مطلوبهم من غير تبذير للجهد ولا للزمن.

3.1 السؤال المسؤول:

إن الأصل الشائع والمتداول عن الفلسفة أنها ممارسة السؤال، أي أنها تطرح أو تجيب عن قضايا معيّنة، متخذة من تلك الإجابة مفتاحا إشكاليا جديدا، أي «أن المشكل مثل الأفكار ومثل الأفعال الحيوية الأصيلة في الفكر الفلسفي، وهو ملازم لها بصلابة في مسيرتها المعرفية»[8]، ومعلوم أن التساؤل من طبيعته توليد المفاهيم، وإنتاج الفكر، وتوسيع مجالات التفكير، لما ينطوي عليه من طلب وتداعي.

(8) Jacqueline Russ: *Les méthodes en philosophie*, Armand Colin, Paris, 1992, p. 30.

السؤال الفلسفي كما يذهب إلى ذلك طه عبد الرحمن «لم يكن شكلا واحدا، إنما أشكالا اختلفت باختلاف أطوار هذه الممارسة، ولا يخفى أن أبرز هذه الأشكال اثنان: السؤال القديم الذي اختص به الطور اليوناني، والسؤال الحديث الذي ميّز الطور الأوروبي»[9]؛ **فالأول**، أي القديم، كان قد اشتهر مع سقراط وهو قائم على فكرتا التهكم والتوليد، التي تعني السؤال مع تصنع الجهل وتجاهل الحقيقة، وغرضه تخليص العقول من العلم الزائف مع مساعدة المحدثين عن طريق الأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيبا منطقيا على الوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون؛ **والثاني**، أي الحديث، كان مع الفيلسوف إيمانويل كانط، الذي جعل من الفلسفة كلها عملية نقد ذاتي يتعرف فيها العقل على مداه وحدوده، ويتعرف في نفس الوقت على الشروط التي تجعل من المعرفة ممكنة، وقد اتخذ كانط من النقد منهجا علميا جديدا، لكنه نقد لا يتوجه إلى الكتب والأنساق الفلسفية، بل يتوجه إلى ملكة العقل ذاتها، فالعقل تبعا لهذا يتخذ من نفسه موضوعا لتأمله، حتى سمي القرن الذي كان فيه كانط قرن النقد، ثم أضحت هذه الممارسة النقدية تشمل كل شيء ولا تستثني إلا نفسها، إلا أن طه عبد الرحمن يرى أنه «آن الأوان لكي نتجاوز الشكل النقدي كما تجاوزنا شكل الفحص منها، ونطلب شكلا جديدا من السؤال يتناسب ما يلوح في الأفق من مآلات الحداثة، أي شكلا أحدث، وهذا الشكل الأحدث هو الذي نسميه بالسؤال المسؤول»[10].

لأن هذا النمط برأيه يكتسب بفضل المسؤولية بعدا أخلاقيا صريحا، وهذه الآلية تجعلنا نستخلص قاعدتين طبقهما طه عبد الرحمن على المعرفة الفلسفية، هما قاعدتا الاستيعاب والتجاوز، أي إنه استوعب أشكال السؤال الفلسفي بشقيه القديم والحديث، وتجاوزهما بطرح طريقة بديلة يتداخل فيها السؤال باعتباره وسيلة معرفية ناجعة، بالمسؤولية ذات البعد الأخلاقي بالأساس.

---

(9) طه عبد الرحمن: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2002، ص13.

(10) المصدر سابق، ص14.

ومن الصفات التي يختص بها السؤال الفلسفي المسؤول هي صفة الحداثة، أي أن له شكلا أحدث، لأن خاصية الحداثة المميزة برأيه أن تكون عطاء مبدعا وليس مقلدا للغير، وهذا معناه من الناحية المنطقية والمنهجية أن فكرة السؤال المسؤول هي الأخرى عطاء مبدعا، فأينما وجد العطاء المبدع فثمة حداثة. و«من أحد وجوه المسؤولية التي يتحملها الفيلسوف العربي الجديد هو أن ينشغل بنقد هذا الفكر الواحد الذي أخذ يتغلغل بقوة بين بني قومه ينزع عنهم مظاهر التميّز والخصوصية ويقطع عنهم بالتالي أسباب العطاء والإبداع»[11].

ما نستشفه انطلاقا من هذا هو ضرورة مراعاة الخصوصية الثقافية للمرجعية المعرفية، التي سماها طه عبد الرحمن المجال التداولي، بكل مركباته المتكونة من جملة الثوابت المحددة والقيم الموجهة اللغوية والعقدية والمعرفية الإسلامية العربية، أو هو مقام التواصل والتفاعل بين أفراد المجتمع باعتبارهم صانعين لتراث مخصوص، وهذا المقام يقتضي بدوره أصولا ثلاثة هي: العقيدة، اللغة والمعرفة.

تبيّن لنا إذن من خلال قراءة بعض النماذج والآليات المعرفية التي تتداخل فيها المعرفة والأخلاق، حتى أصبحت الإدراكات تحمل طابعا خلقيا أن طه عبد الرحمن أعاد لبعض المفاهيم والأفكار الفلسفية قيمتها العملية، وربطها بأرضيتها المفهومية الأصيلة أو المجال التداولي الذي يختلف عن باقي المجالات الأخرى كاليونانية قديما والغربية حديثا: فالعقل لم يصبح جوهرا وإنما هو فعل إدراكي ووصف خلقي، والفلسفة ليست قولا فحسب، بل هي قول مزدوج بالفعل وخطاب مزدوج بالسلوك، والأصل في الفلسفة ليس هو ممارسة السؤالية، إنما المسؤولية لتتخذ الفلسفة بعدا أخلاقيا صريحا.

2. تداخل الخطابين المأصول والمنقول

مافتئ «طه عبد الرحمن» ينشئ المفاهيم المخصوصة من التراث المعرفي

(11) المصدر نفسه.

الإسلامي سواء المنطقية منها أم الأخلاقية. فمأصولية اللغة والتأسيس المنطقي والحراك التداولي مواصفات طورها في فروع المعرفة الفلسفية التي اشتعل عليها ومَفْهَمَهاَ؛ والانتقال من العرض إلى الاعتراض بخاصة مع إنتاجات المعرفة الإنسانية المعاصرة، أو تقريبها تداوليا.إن هذه المواصفات مع تعدد قطاعاتها ومقاصدها تستجمع ناظما منهجيا مشتركا هو تداخل الخطابين المأصول والمنقول في هذا النَّمط من الاشتغال؛ فالمأصول يتأسس على المجال التداولي بمحدداته اللغوية والعقدية والمعرفية ومجمل شعب المعرفة الإسلامية التي تم تخريجها وفق هذا المقتضى. والمنقول يتحدد فيما تنتجه المعرفة الغربية المغايرة للمجال التداولي الإسلامي العربي لغة وعقيدة ومعرفة. أما القاعدتين المنهجيتين اللتين تسددان العلاقة بينها فإن طه عبد الرحمن يصوغهما تواليا:

- **كل أمر منقول معترض عليه حتى يثبت بالدليل صحته.**
- **كل أمر مأصول مسلّم به حتى يثبت بالدليل فساده.**

ووصل العلاقة بين المجالين مهمة عسيرة تقتضي تقنيات منهجية مخصوصة، وتمرّس واسع وعميق بالإنتاجية المعرفية التراثية فضلا على المعرفة الغربية، للخروج من أفق المنظورات الاجتزائية، والتقويمات التفاضلية التي تملأ سماء وأرض ما يسمى بـ«الخطاب العربي المعاصر». ويسمي طه عبد الرحمن هذه المهمة بـ«تقريب المنقول» حتى يتطابق مع المجال التداولي الإسلامي العربي، الذي يختلف عن مجالات التداول الأخرى. كما يتباين مشروع التقريب مع مشروع«أسلمة المعرفة»، ووجه التباين هو الاعتراض على مصطلح الأسلمة؛ بوصفه مصطلحا مترجما وليس جاريا على عادات العرب في التعبير والتبليغ، لأن المعنى الطبيعي لأي مفهوم فلسفي موصول وصلا دلاليا وتداوليا بالمفهوم الصناعي؛ وهذا الشأن مع مفهوم «الأسلمة». ولقد برّر طه عبد الرحمن منظوره هذا باستقرائه لمفاهيم فلسفية كتبت بلسان فلاسفتها مستكشفا على ضوء هذه النماذج المصانع المفهومية بعملياتها التقنية التي يصنع بها الفيلسوف مفاهيمه ويشغّل بها مصطلحاته، متوسلا في سبيل هذا بعلم التأثيل اللغوي أو الإيتيمولوجيا «Etymologie» بما هي علم يتأسس على أهمية الدلالة السابقة في

عموم المعرفة، و«يمكن أن نعرفه على وجه الإجمال بكونه العلم الذي ينظر في أصول المعاني وأزمانها وأطوارها أو، إن شئت قلت تاريخها ولم يفت اللغويين العرب ولا علماء المسلمين الوعي بدور هذه الدلالة ووضعوا لها اسم **المعنى اللغوي**»[12].

وبدلا من المصطلح الشائع «أسلمة المعرفة» يطرح طه عبد الرحمن كما سبق الذكر مصطلحا مقابلا هو «التقريب»، بما هو منهج مخصوص في آلياته ونتائجه، والتقريب ممارسة معرفية ومنهجية لدى نظّار الإسلام في فروع المعرفة المختلفة، ولا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على آليات التقريب التداولي الذي يختلف عن غيره من طرق معالجة المنقول بالاستناد إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف هذا. وواضح من هذا الإقرار أن التقريب لديه محددات خاصة تختلف عن غيره من طرق معالجة المنقول، الذي يتبدى لنا منها تواليا: التوفيق والتسهيل والمقاربة، فضلا على التزيين للبناء العلمي المنقول بالآيات القرآنية؛ فالتقريب مثلا يختلف عن التوفيق من جهة أن مداره الاستناد إلى مجال التداول الأصلي وعدم الأخذ بالتعارض بينهما بخلاف التوفيق الذي لا يتقيد بمجال التداول الأصلي ويأخذ بالتعارض بين المجالين.وفيما يتعلق بالتسهيل فإن التقريب يرتبط بالأصول التداولية الثلاثة: العقيدة واللغة والمعرفة، بينما التسهيل في الممارسة الفلسفية متعلقه العبارة وحدها؛ ولو أنه في عموم الممارسة التراثية يتعلق بالإدراك أيضا.

من ناحية أخرى فإن التقريب هو تحري السلامة في العبارة وتحري الصحة في الاعتقاد وتحري العمل في المعرفة، بينما التسهيل في الممارسة التراثية عموما، هو طلب السهولة في العبارة، وفي الممارسة الفلسفية خصوصا هو طلب السهولة في العبارة، وفي الممارسة التراثية هو طلب البساطة في المعرفة.

ويعد ابن حزم الأندلسي في طليعة الذين طوّروا تقنيات لغوية وبيانية

(12) انظر طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1999، ص134-135.

مخصوصة لتقريب المنطق اليوناني، يتبدى هذا في كتابه الذي اقتبس منه طه عبد الرحمن مفردة«تقريب المنقول»: أعني كتاب «**التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**». فابن حزم الأندلسي سلك في سبيل تقريب المنقول المنطقي اليوناني آليات منهجية ثلاث:

❖ **آلية تبيين المنطق**: مدارها الإجمالي هو الوصل بين المنطق والبيان وفق صور منها: التمهيد بالقرآن، التوسل بالاشتقاق، تعيين مراتب البيان.

❖ **آلية تمكين الأسماء**: ومقتضى هذه الآلية رفع القلق الذي دخل على المصطلحات المنطقية بسبب التباين الحاصل بين المضمون الاصطلاحي والبنية اللفظية؛ وقد توسّل ابن حزم بعمليات أربع هي: وصل الصيغة الصرفية بالمدلول الاصطلاحي، وصل المدلول اللغوي بالمدلول الاصطلاحي، إبدال مصطلحات متمكنة بالمصطلحات القلقة، إنشاء مصطلحات منطقية غير مسبوقة.

❖ **آلية ترسيخ الأمثلة**: ومؤداها إيراد الأمثلة المأخوذة من مجال التداول الأصلي كباب الفقهيات مثلا، وترسيخها رفعا لقلق التمثيل والعبارة، كاستمداد الأمثلة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأمثلة على الأسماء العامة.

ووفقا لهذه الآليات؛ فقد أفاد ابن حزم الأندلسي من تقريب المنقول المنطقي اليوناني بصرف التجريد الذي تطرق إليه بسبب قلق عبارته «فقد مكّن هذا الاختصار من تزويد المنطق بالسند العملي اللغوي الضروري لوصله بمجال التداول، وهو «قوة الاستعمال»، إذ صارت مناهجه متصلة بأساليب البيان التي تبلغ النهاية في الإفادة وأسماؤه في مكنة الجميع فهمها، وأمثلته مستمدة مما هو جار على الألسن، فينتفع بها غير المنطقي، عاميا كان أو خاصيا»[13]. وفضلا على إسهامات ابن حزم في تقريب المنقول، ووصله بمجال التداول الأصلي تتبدى لنا مقاربة أبو حامد الغزالي منخرطة في مسلك مخصوص هو التقريب العقدي وتشغيل المنطق، متبعا آليات ثلاث هي:

(13) طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت/ الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1994، ص339.

❖ **آلية التحييد العلمي**: وقد توسل الغزالي بعمليتين اثنتين في إثبات علمية المنطق وصرف وصله بالأمور الدينية نفيا أو اثباتا هما: تبرئة المنطق وتخطئة المنكرين.

❖ **آلية التأسيس القرآني للمنطق**: وذلك من خلال العمل على تحقيق هدفين هما: التأصيل العقدي للاصطلاح المنطقي والتأصيل العقدي للقياس المنطقي.

❖ **آلية التأسيس الفقهي للمنطق**: بمعنى أن الغزالي استند لآلية الدمج بين المنطق والفقه، وصار الفقه أساسا للمنطق، ويتمثل هذا التأسيس في العمليات الثلاث: استبدال المصطلحات الفقهية بالمصطلحات المنطقية. إيراد الأمثلة الفقهية على مباحث المنطق. رد الموازين العقلية الخمسة إلى الاستدلالات الفقهية. «وقد تم للغزالي صرف هذا التجريد بأن زود المنطق بالسند العملي العقدي اللازم لوصله بمجال التداول، وهو قوة الاشتغال، إذ صارت طرقه في الاستدلال مردودة إلى موازين القرآن وموصولة بمسالك الفقه في التعليل والاستنباط؛ ومتى أضحت مناهج الاستدلالات المنطقية مأصولة قرآنيا وفقهيا، صار التعبد بها، بمعنى العمل بالأحكام التي تثبتها هذه الاستدلالات»[14].

إن هذه الأمثلة التي اجتزأناها من نصوص طه عبد الرحمن لها قيمتين:

❖ فهي من جهة تعد التطبيقات العملية التي يمكن رصدها في الممارسة التراثية على مشروع تقريب المنقول الذي سيعمل طه عبد الرحمن على تثويره وبعث الحياة فيه.

❖ من جهة أخرى فإن مراد طه عبد الرحمن من استكشاف آليات تقريب المنقول في الممارسة التراثية إعادة تخريج هذه الآليات القديمة مخرج الجديد، والتوسل بها في صورتها المنطقية واللغوية والمعرفية لمواجهة مشروع الحداثة الغربية؛ بماهي حداثة:- برأيه - ناقصة عقلا وظالمة قولا ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنية؛ فضلا على تأوّله للمناهج المستحدثة التي

(14) المصدر السابق، ص350.

أفرزتها فروع المعرفة الإنسانية؛ وإعادة إخراجها مخرجا يبدو منفصلا عن مجالها التداولي الأصلي أي الغربي؛ وموصولة بالمجال التداولي الإسلامي العربي بقوة الاستعمال وشراكة المخيال. وأمام هذا كله فإن ثمة تضمينة مستبطنة في المشروع الطهائي منهجيا، يكون تخريجها وفقا للرهان التالي: أن العمل بقيم الماضي التي تنتج أولى من العمل بقيم الحاضر التي لا تنتج.

الفصل الثاني

نظرية طه عبد الرحمن
في فلسفة الأخلاق

فاتحة:

ليست الصفة الأخلاقية للإنسان، عند طه عبد الرحمن من رتبة النوافل التي لا يحدث الضَّرر بفقدها، وإنما هي من الفرائض التي يختل بها قوام الإنسان إذا ما أنزلها رتبة دون هده الرُّتبة، وبالتالي، فإن الهوية التي تمكنت طويلا من وصف الإنسان، أضْحت ضمن مرحلة الفلسفة الائتمانية الأخْلاقية عند طه عبد الرحمن، في تصدع وتشتت بسبب أنها توهمت طويلا، في كون أن الإنسان كائن عاقل ومفكر وذو خطاب واضح، هذا الكينونة العقلانية التي جرى وصف الإنسان بها، وكتابة حقبة معرفية كبرى بحروفها، انتهت إلى أنها عقلانية ناقصة، أخلَّت بالمُحدّد الحقيقي للإنسان، أي المحدد الأخلاقي، لكن هذا المحدد الأخلاقي، يبقى متأزما وناقصا، طالما أن الأساس لم يرتسم بصورة جذرية، والقصد هنا، الأساس الدّيني للأخلاق بما هو المنطلق الحقيقي لبناء الأخلاق الإنسانية المعنوية الغيبية.

1. مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان: «لا إنسان دون أخلاق»

يرى طه عبد الرحمن أن تعريف الإنسان بألزم صفاته وهي العقلانية كما هو متداول غير صحيح، إلّا على مقتضى نزع التعقل من غيره من المخلوقات

كالحيوان، وهذا المقتضى مبني عند دعاة العقلانية أنّ «العقلانية واحدة لا ثانية لها وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره»[1]

وهذا الرأي مردود من جهة أن الإنسان لا يتميز عن الحيوان بالعقل، لأن العقل موجود عند الحيوان ولكن بدرجة أقل، مستدلا في ذلك بآراء العقلانيين أنفسهم، الذين يرون أن «ميزة العقل الإنساني أنه لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه، ولا بصواب لا خطأ معه، والحال أن هذا لا يصدق إلا على القوة العقلية من قوى الإنسان التي هي من جنس قوة الإدراك التي تتمتع بها البهيمة»[2].

وللتوضيح أكثر يستطرد ـ طه ـ قائلا: «فمعلوم أن البهيمة لا تهتدي إلى أغراضها إلا بعد محاولات متتالية تخطئ فيها أكثر مما تصيب، وحتى إذا أصابت فلا تضمن لنفسها أنها لا تعود إلى الخطأ مرة ثانية، وكذلك الإنسان في ممارسته لعقله على مقتضى التصور المذكور» بالتالي لزم أن لا تكون العقلانية هي فيصل التفرقة بين الإنسان والحيوان، فكل من الإنسان والحيوان لا يقين له في ما أصاب، بل تكون على النقيض من ذلك تماما هي الوصف الذي يجمع بينهما.

ويسمي طه عبد الرحمن هذا النوع فيه الذي يشترك الإنسان مع غيره: بالعقلانية المجردة من الأخلاقية أو العقل المنزوع من الأخلاق.

ليطرح في المقابل فكرة: العقلانية المسددة بالأخلاقية أو الصفة الأخلاقية للإنسان التي يعتبرها بمثابة مسلمة لا يستدل عليها واضعها إنما تكون هي منطلق استدلالاته.

وواضح هنا مدى الاستناد إلى مفردات المنطق الصوري والرياضي للبرهنة والاستدلال بخاصة إذا عرفنا أن طه عبد الرحمن من المتمرسين بأساليب وطرق المنطق بعامة، والرياضي منه على وجه الخصوص مما يجعله مهتما بالبناء البرهاني الصوري وتحقيق كفايته الحجاجية أكثر من تمحيص واقعي للقضايا المطروحة.

---

(1) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، ص14.

(2) المصدر نفسه، **الصفحة نفسها**.

وإذا عدنا إلى مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان، فإننا نجد لها الكثير مما يبررها، من ذلك أنه ليس للحيوان سلوك أخلاقي بالمعنى الدقيق للكلمة، «فأفعال الحيوان في كليتها خالية من مكونات الفعل الأخلاقي، كالقصد والغائية وتصور الزمان، وإدراك القيمة، فلا نكاد نجد لديه أفعالا إرادية تكشف عن وعي أخلاقي صحيح وتقدير واع للأمور»[3]، ولو أننا عرّفنا الفعل الإرادي بأنه ذلك الفعل الذي يمكن للفاعل أن يختار سواه لكان في وسعنا أن نقول إننا قلّما نلتقي لدى الحيوان بأمثال هذه الأفعال الإرادية.

وهذا الكلام يؤيد هذا الطرح القائل بأن فيصل التفرقة بين الإنسان والحيوان ليس هو العقل، وإنما الأخلاق، ومنه فإن الهوية الإنسانية في حقيقتها هوية أخلاقية والإنسان ـ وفق هذا التصور ـ ليس هو الحيوان الناطق وإنما الحي العامل، وأن الأخلاق تكون هي الأصل وغيرها تابع لها تبعية الفرع للأصل.

ولا أدل على هذا الكلام من واقع المجتمعات المعاصرة التي بدأت ترى ضرورة العودة إلى الأخلاق ـ أي إلى أصل الإنسان ـ وإيلائها الأهمية اللازمة بها، وهذا ما عبر عنه ماكس شيلر قائلا: «إن ما يميز العصر الحديث هو أن الإنسان أصبح يمثل إشكالا مستمرا بالنسبة إلى نفسه»[4].

والتسليم بالصفة الأخلاقية للإنسان يقودنا إلى استشكال قضية تبحث في الأصل الذي تفرعت منه هذه الأخلاق، أو بعبارة أخرى هل لهذه الصفة الأخلاقية للإنسان استقلالا ذاتيا أم أنها هي الأخرى مصدرها متجاوز لها؟

2. مسلمة الصفة الدينية للأخلاق: لا أخلاق دون دين

يشير «طه عبد الرحمن» إلى مشكل البحث الفلسفي في الأخلاق، والمتعلق بصعوبة تحقيق نوع من الاتفاق أو الإجماع حول ماهية الفعل الأخلاقي، فما

(3) زكريا إبراهيم: **مشكلات فلسفية، المشكلة الخلقية**، دار مصر للطباعة والنشر، د. ت.، د. ط.، ص60-61.

(4) زكريا إبراهيم: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، دار مصر للطباعة والنشر، د. ط.، د. ت.، ص28.

يكون أخلاقيا عند البعض كالطمع في الثواب هو عند البعض الآخر فعل لا أخلاقي، وعلى سبيل المثال فقد يكون فعل الإرهاب مثلا ذا دلالة قدحية أو نفورية في سياق ثقافين بينما هو في سياق ثقافي آخر تعبير عن الذات وإفصاح عن تطلعاتها.

«ثم ما هو الفعل الأخلاقي إذا صدقنا بوجوده أصلا؟ هل له وجود مستقل عن الذات؟ أم هو عار عن الموضوعية متلبس بمن يصدر عنه الفعل؟ أم أنه لا هذا ولا ذاك بل هو تعبير عن عاطفة وإعراب عن رغبة»[5].

ثم إن أزمة البحث الأخلاقي لا تتجلى فقط في القضايا والمضامين، بل إنها تطرقت إلى أحد أهم ركائز النظر المعرفي وهو المصطلح، فالآراء متناقضة ومتعارضة، بين اعتمد مصطلح «*ethics*» ومصطلح «*morals*».

للدالة عن الأخلاق فبعضهم يرى أن «*morals*» عبارة عن جملة الأوامر والنواهي، أما «*ethics*» فهو العلم الذي يتعلق بالفعل **الإنساني** تحسينا أو تقبيحا، وهذا لا يؤدي حتما إلى نفي التداخل بين المفهومين بحيث تصير «*morals*» عبارة عن موضوع لعلم الأخلاق «*ethics*» أي أن الفرق بينهما ليس يختلف إلّا كما يختلف الشيء عن العلم بهذا الشيء[6].

ويضاف إلى هذا مشكل جديد فرض ذاته على البحث الأخلاقي، وهو القضايا الأخلاقية التي تسببت فيها بعض مجالات العلم الحديث والتي نتجت عن تطبيق التكنولوجيا في مجال الحياة فاستحدث له النظّار فرعا معرفيا سموه الأخلاق التطبيقية «*Applied- ethics*» أو «*ethiqueappliquée*». هذا لا يجعلنا حتما بمعزل عن النظريات الأخلاقية القديمة بل هي استمرا لها وإحياء لبعض قضاياها مع مراعاة السياق المعرفي والثقافي الذي فيه تنزل فيه الأخلاق[7].

هذا دون الإحاطة بالاختلافات الموجودة بين الأنساق والمذاهب والنظريات

---

(5) مصطفى تاج الدين: «سؤال الأخلاق: مراجعة كتاب»، مجلة **التجديد**، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، العدد 12، 2002، ص236.

(6) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، ص17،.

(7) مصطفى تاج الدين: «سؤال الأخلاق: مراجعة كتاب»، ص232.

الفلسفية حول طبيعة الأخلاق ومصدرها ونتائجها الفعلية، فأتباع الفلسفة البرجماتية -مثلاً- انصرفوا عن البحث في المبادئ الأولى والغايات القصوى (كالمثل العليا)، إلى البحث عن نتائج الأفكار والمعتقدات، أما أصحاب الوضعية المنطقية فيرون أن قضايا الأخلاق، وعباراتها لا توصف لا بالصدق ولا بالكذب لأنها أوامر من صيغ مضلّلة أو تعبيرات عن انفعالات نفسية[8].

غير أن السؤال المهم في نظر طه عبد الرحمن: ما هو سبب هذا القلق في تحديد المقصود من الفعل الأخلاقي ومآلاته؟ هل لأن الأخلاق مجالها نظري متعلق بالإنسانيات على خلاف الطبيعيات؟ أم لأنها معنويات تقابل الماديات سهلة التحديد؟

والجواب: هو أن السبب راجع إلى ضياع المرجعية في البحث الأخلاقي، وافتقاد المرجعية لاشك قائد إلى سيولة معرفية لا تعرف التحديد، وتتلخص هذه المرجعية في الدين، بحيث إن فك الارتباط بين الأخلاق ومجالها الديني هو الذي أورد البحث فيها إلى ما عليه من قلق مفهومي واصطلاحي»[9].

فالأخلاق «مفاهيم إنسانية معنوية غيبية، فلا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين دون غيبيات»[10].

فهذه النظرية في الأخلاق إذن مبنية على الدين، أو الأصل فيها هو إعادة ربط الأخلاق ووصلها بمجالها الديني، وهذا كله بغرض توحيد مرجعية الفعل والنظر الأخلاقي.

لكن السؤال المطروح هو كيف نبني الأخلاق على الدين؟

يجيب «طه عبد الرحمن» قائلا: «يكفي أن نشير إلى أن الأخلاق قد تنبني على الدين بطريقين اثنين: أحدهما الطريق المباشر، ويقوم في تلقي خبر هذه الأخلاق من الوحي الإلهي، والتأسي فيها بالرسول الذي جاء بهذا الوحي.

---

(8) توفيق الطويل: **فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها**، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، الطبعة الرابعة، 1985، ص61-62.

(9) مصطفى تاج الدين، ص238.

(10) طه عبد الرحمن: **سؤال الاخلاق**، ص25.

والثاني الطريق غير المباشر ويقوم في اقتباس الأخلاق من الدين مع العمل على إخراجها عن وصفها الديني الأصلي أو مع التستر المبيت على أصلها الديني، كما يقوم في اللجوء إلى القياس على الأخلاق الديني فيما يستنبط من أخلاق وضعية»[11].

كمثال على الطريق غير المباشر هو المنهج الذي انتقد به «طه عبد الرحمن» «كانط» والمتعلقة بصلة الأخلاق بالدين، حيث أظهر أنّ عمل كانط كان يقوم على تصورات دينية ثم تحويلها إلى نسق فلسفي، ولقد توسل كانط لهذا بطريقين:

1. **طريقة المبادلة**: وهي أخذ المقولات الدينية واستبدالها بغيرها كالعقل بدل الإيمان، والإرادة الإنسانية بدل الإرادة الإلهية، والأمر القطعي بدل الأمر الإلهي، والتجريد بدل التنزه.

2. **طريقة المقايسة**: ويقصد بها وضع الأحكام الأخلاقية على مثال الأحكام الدينية، فالله يشرّع في الدين، والإنسان في نظر كانط هو المشرّع، والله غير متحيز في التشريع، وكذلك الإنسان ينبغي أن يتجرد من كل البواعث في تشريعه، «ومن هنا يظهر، أن القول يتبعه الدين للأخلاق غير سليمة من جهة أن الدين بقي هو الإطار الذي يمد علم الأخلاق بتصورات وأفكار لا يمكن لنظرية أخلاقية أن تقوم دونها»[12].

ما نستنتجه من كل هذا أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق كما أنه لا أخلاق بغير دين.

3. مسلمة الصفة الدينية للإنسان: لا إنسان دون دين

وهي نتيجة منطقية مترتبة على المقدمتين الأولى والثانية، ومحصولها «أنه لا

(11) المرجع نفسه، ص148.

(12) مصطفى تاج الدين: **سؤال الأخلاق: مراجعة كتاب**، ص239.

إنسان دون دين» مما يجوز، انطلاقا من هذا في «أن نعرف الإنسان بأنه الكائن الحي المتدين»[13] لتصبح الهوية الإنسانية هوية دينية بالأساس.

والملاحظ هنا أن «طه عبد الرحمن» عمد إلى لغة القياس الأرسطي للاستدلال على نظريته في الأخلاق، مما اكسبها تبريرا صوريا محضا.

وإذا جاوزنا لغة القياس الأرسطي إلى فكرة المفهوم الديني للإنسان، فإن جذرها الأصلي على قدر كبير من الصواب، هذا ما جاء في كتاب «**تاريخ الأديان وفلسفتها**» حيث يقول المؤلف: «وإذا كان الدين ظاهرة وحاجة اجتماعية رافقت البشر منذ أول نشأته بحيث لم تخل جمعية بشرية من دين يلائم طباعها ويوافق بيئتها، فمن الطبيعي أن يتجلى للباحث المقارن من دراسة الآثار التي اكتشفها العلماء في الأطلال والدارسون التي لا يزال بعضها حضارة الدور الحجري، أن فكرة الدين تطورت من حالة بدائية ساذجة إلى حالة عالمية متكاملة وإن لرقي الفكر البشري نصيبا كبيرا من هذا التكامل»[14].

وبغض النظر عن ماهية الدين المقصود فإن هذا يدل دلالة واضحة على أن ظهور الإنسان مقرون بظهور الدين، ومن المستبعد إيقاع الانفصال بينهما، أو إنزال أحدهما مرتبة دون الآخر.

وإذا حاولنا تخطي المنظور الإنساني للدين محاولين الوقوف على مرجعية هذه النظرية الأخلاقية الدينية، فلا شك أن التراث المعرفي الإسلامي العربي هو المصدر الأول لهذه الفكرة التي ترد الأصل الإنساني إلى الدين.

وتعبر الآية الكريمة في سورة الذاريات أبلغ تعبير عن هذا المعنى.

يقول المولى عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56] ويقول أيضا: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: 5].

---

(13) طه عبد الرحمان: **سؤال الأخلاق**، ص149،.

(14) طه الهاشمي: **تاريخ الأديان وفلسفتها**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت/ لبنان، د. ط.، 1963، ص11.

وقد أورد «طه عبد الرحمن» في سياق استدلالاته قولا للراغب الأصفهاني جاء فيه «فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ عن الإنسانية فصار حيوانا أو دون الحيوان»[15].

والمتأمل في هذا النص يستنتج أن الإنسانية نوعان:

- نوع لم يحقق منها سوى الشكل والنطق والكلام، وهي أوصاف يشترك فيها مع البهائم.
- نوع يحقق إنسانيته بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق.

وعلى هذا الأساس فإن التراث المعرفي الإسلامي هو الملهم الأول لنظرية «طه عبد الرحمن» في الأخلاق، ولو أننا اقتصرنا على المحددات الأولية أو المعالم المبدأية لهذه النظرية، التي تتجاوز هذا الحصر إلى تأصيل بنائي، محدد الأركان، مضبوط الأوصاف والخصائص.

وعلى سبيل المثال فإن هذه الأخلاق يشترط فيها أن تكون أخلاقا كونية لا محلية وعميقة لا سطحية وحركية لا جمودية[16] ليصطلح عليها فيما بعد بأنها: الأخلاق الحسنى.

وهذه النظرية في الأخلاق التي ترد الهوية الإنسانية إلى الأخلاق وترد الأخلاق بدورها إلى الدين هي الأداة التي استند إليها «طه عبد الرحمن» في نقده للحداثة الغربية، لا لشيء سوى أن هذه الحضارة الحديثة أضرت بالإنسان في أخص خصوصياته وهي كونه كائن أخلاقي، فأين تتجلى مظاهر هذا الضرر للحداثة الغربية على الإنسان؟

---

(15) الراغب الأصفهاني: **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تقديم وحواشي/ أسعد السحمراني، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى 1988، ص127، ويقول ابن خلدون: «إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة، وبهذا الاعتبار»، **المقدمة**، مطبعة حلبي، ص374.

(16) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، ص170.

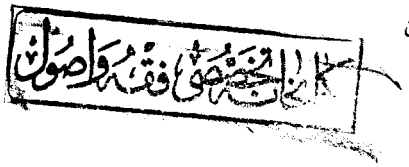
الفصل الثالث

النَّقد الأخلاقي للحداثة الغربية

مُفتتح:

بعد أن استبانت دروب النَّظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن، وهي برأينا، نسيج يضمُّ في متونه الفلسفة والنَّظرية، فلسفة لأنها مبنية على رؤية كلية للوجود والإنسان، ونظرية لأنها بُنيان من المفاهيم المعنوية والغيبية والعقلية، ولأن طه عبد الرحمن، قد حسم مع الأسئلة التي تُشكل حلبة بين الفلاسفة، من جهة أصل الأخلاق، وأساسها، وغاياتها، فإنّه قد أخذ بهذا التحديد الجديد للأخلاق، من جهة أنها الأخلاق الحسنى، إلى مفاصل الحداثة، وليس إلى أطرافها، بمعنى المرتكزات التي رسمت بنيان الحداثة وعمرت تاريخ الغرب به، لكي تستبين سبلها، بما هي سبل ظلمت الإنسان في أخص خصوصياته، وألزم صفاته التي يختص بها، وهي الهوية الأخلاقية.

إذن، فإنّ أداة النَّقد الجذري للحداثة في مفاصلها، هي الأخلاق الدينية، التي رسم صورتها في نظريته الأخلاقية، وهذه الأداة في نقد الحداثة مشروعة، وفق مبرر، الاستناد إلى المقابل، أي إذا انتهجت الحداثة نهج نقد الأخلاق الدينية بمقولات الحداثة عينها، فإن الأخلاق الدينية لها الحق في أن تنتقد الحداثة، بمقولات الأخلاق الدّينية نفسها، وهذا ما سنعرضه في الفصل الآتي.



1. النقص العقلي

يبتدأ «طه عبد الرحمان» في نقده للحداثة الغربية بأول مظهر من مظاهرها وهو كونها «حضارة عقل» وهي الصفة التي شغلت الناس عموما والمتفلسفة والحداثيين خصوصا إلى درجة الافتتان بها، مما جعلهم ـ برأيه ـ يرفعون الخاصية العقلية أو بالاصطلاح المعروف «العقلانية» إلى أعلى مرتبة من مراتب الإدراك الإنساني، كما تجلى أيضا في تخصيص أهل الغرب بها[17].

والعقلانية هي قيمة نظرية استوى في الأخذ بها الاتجاه العلماني والاتجاه الإسلامي، مما منحها رسوخا تداوليا يجعل إعادة النظر حولها ذات قيمة كبرى من الناحية المعرفية، ويقيم طه عبد الرحمن ـ دعوى ـ يحاول تأكيدها والبرهنة عليها وهي أن «الحضارة الحديثة من حيث كونها حضارة عقل هي حضارة ناقصة»[18].

مبررا ذلك أن هذه العقلانية ـ التي أعطاها صفة النقص ـ مبنية على غياب التخلق الديني بوجه عام، فضلا عن التخلق الديني في الممارسات الفكرية والإنجازات العلمية بوجه خاص.

وهو ما نجده قائما في الفلسفة الأخلاقية الغربية، وكمثال على ذلك محاولة تأسيس ما اصطلح عليه بالأخلاق العقلية التي «تعني فيما تعنيه أن نظام الطبيعة يتضمن نظاما لقانوني طبيعي في الأخلاق، يجب معرفته وإتباعه كأي من المبادئ العقلية التي تضمنتها آلة العلوم النيوتونية، ومعنى ذلك أن مبادئ الثواب والخطأ والعدالة والظلم كانت بالنسبة إلى القرن الثامن عشر متجسمة في نهج العقل والعلم، وأن المسلم به كليا أن لعلم الأخلاق استقلالا عن أسس لاهوتية وإلهية يماثل استقلال أي نوع آخر من المعرفة البشرية»[19]

---

(17) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، ص91.

(18) المصدر نفسه، ص62.

(19) جون هيرمان ران دال: **تكوين العقل الحديث**، ترجمة د. جورج طعمة، مراجعة ذ. برهان الدين الدوجاني، دار الثقافة، بيروت، (د. ط.)، (د. ت.)، ص548.

وأمام هذا الاستبعاد للأخلاق المستمدة من الدين، واستقلال العقل في التأسيس للأخلاق جاء «طه عبد الرحمن» بمعايير يجب أن يستوفيها كل تعريف للعقلانية هذه المعايير نحددها تواليا:

- **معيار الفاعلية**: الذي يقول بتحقق إنسانية الإنسان عن طريق الفعل.
- **معيار التقويم**: ومعناه أن الإنسان مشغول دائما بوضع قيم على أفعاله لأنه دوما باحث عن الكمال.
- **معيار التكامل**: أي أن الإنسان كل متكامل لا يقبل التجزيء أو الانفصال بين أفعاله فهو ذات واحدة يجتمع فيها النظر مع العمل وصفات العرفان مع صفات الوجدان.

وفي معرض برهنته على ما أطلق عليه النقص العقلي للحداثة الغربية يطبق «طه عبد الرحمن» هذه المعايير على تعريفين للعقل ترد إليهما أغلب تعاريف العقلانية وهما:

1. التعريف الأرسطي
2. التعريف الديكارتي

- فالأول أي «الأرسطي» يجعل من العقل جوهرا ثابا أو ذاتا قائمة وليس فعلا، وهذا ما يخالف معيار الفاعلية الذي يجعل مدار تحقق الذات على الأفعال، كما انه لا يقوم بمقتضى معيار التكامل لأن التعريف الأرسطي يفكك الإنسان إلى نواحي متباينة لا اتصال بينها ولا تكامل.
- أما التعريف «الديكارتي» للعقل الذي يعني أن العقل عبارة عن أداة بسيطة ووظيفته المعرفة، كما أنه يساعد على تحمل إمكانية عالية من للتفكير فضلا عن الحدس والإدراك[20].

(20) André Laland: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, pressé universitaire de France, 1968, p. 878.

أو التعريف الذي يورده «طه عبد الرحمن» في معنى استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة ولا سيما الرياضية منها فهذا التعريف - أيضا - يباين المعايير السالفة من عدة جهات:

- أنه يقود إلى النسبية المطلقة التي يشهد بها واقع البحث في العلوم «لأنه إذا كانت طرق العلوم بمثل هذا التكاثر والاختلاف فإن إنشاء خطاب علمي عن العقل الإنساني بوصفة حقيقية واحدة مشتركة بين الناس جميعا لا يمكن اعتباره مقصدا من المقاصد التي يتوخاها المنهج العقلي العلمي الحديث، في حين أن مقاصد الفعل العقلي الوصول إلى قوانين عقلية كلية»[21].

- إن هذا المنهج العقلي العلمي يؤدي إلى استرقاق الإنسان، وما هذا الانقلاب على الإنسان إلّا لأن التقنية أخذت تستقل بنفسها ووفق منطلقها الخاص[22] وهذا ما يخالف مقصد الفعل العقلي الذي يرمي إلى تحرير الإنسان.

- أنه يقود إلى الفوضوية أي أن «النظريات العلمية تتصادم لتفقد العلم قيمة البحث عن النظام».

- ولتجاوز أزمة العقلانية يقترح «طه عبد الرحمن» أن نمد العقلانية بقيمة العمل ليتم إخصابها وإمداد العقل ببعد جديد، لا يقل عقلانية عن التجريد[23].

- وهذه الأدوات المعتمدة في عملية النقد هذه، أو الطروحات البديلة مشحونة بالمعرفة الصوفية التي غلب على رجال الأخلاق فيها جانب العمل على النظر، واعتبروا أن «الصوفي لا يعيش متأملا أو مفكرا،

---

(21) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر سابق، ص30.

(22) طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، ص45.

(23) المصدر نفسه، ص46.

وإنما في قلق حائر»[24] وبالتالي فنحن إزاء نزعة عملية لا نظرية فلسفية.

ولقد قاربت هذه الرؤية الصواب حينما ركزت على الجانب العملي المتعلق أساسا بالبناء الروحي للإنسان الذي يعتبر مركز الكيان البشري، فهو الذي يحرك إرادة المعرفة ويفتح العقل على مناطق جديدة للتفكير، فالتاريخ يعلمنا أنه كلما توقف إشعاع الروح يتوقف إشعاع العقل، لأن الإنسان يفقد إرادة البناء وقوة الإيمان التي تدفع به ليشق دروبه في التاريخ، فالتوتر الروحي إذن هو الذي يولد الإبداع المعرفي وليس العكس.

2. الظلم القولي

وهو المظهر الثاني من مظاهر الحداثة الغربية، متعلق بالقول أو الخطاب كظاهرة إنسانية وظيفتها التعبير عن الأشياء والتبليغ إلى الآخر، ولقد ربط «طه عبد الرحمن» في مشروعه الفلسفي بين القول والفعل ربطا قويا، حيث اعتبر أن أحدهما ينبغي أن يقاس بمعايير الآخر.

ومنه فالقول والفعل ثنائية رفعها ـ طه ـ إلى مستوى الثنائية الحضارية، فالقول عند اليونان أهم من الفعل لأنه أدل على العقل ومنه فالإنسان حيوان ناطق ـ أي عاقل ـ والفعل عند المسلمين أولى في الاعتبار، لظهور دلالته على العقل ومنه فالإنسان حي عامل غير أن القول عبر تطور تاريخي هيمن على الفعل لينتج في النهاية حضارة المعرفة المعاصرة، هذه الهيمنة تتجلى لنا اليوم فيما «يحدث على مرائينا ومسامعنا من طوفان الأقوال، طوفان تغطى هواه وتخفي فداحته أسماء مختلفة تغري بظاهر دلالتها، من نحو انفجار المعلومات وثورة الاتصال وانعتاق الكلمة وسيادة القلم، سلطان العقل وتداول المعرفة وغيرها من الأسماء»[25].

---

(24) أحمد محمود صبحي: **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي العقليون والذوقيون أو النظر والعمل**، دار المعارف، الطبعة الثانية 1983، ص200.

(25) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، ص77.

إن ما يريد أن يصل إليه «طه عبد الرحمن» من كل هذا هو أن البناء النظري لحضارة القول قائم على تصور أنه لا أخلاق في القول النظري «ومن ثم لا أخلاق في المنطق؛ ولقد أدى هذا التصور برأيه إلى وضع مأزوم في مجال القيم، أضر بالكيان الخلقي للإنسان»، فكان بمنزلة مظاهر جلية من ظلم الحضارة الحديثة للإنسان لأنها آثرت القول على الفعل بغير حق وأسندت إليه وظائفه»[26] يتجلى ذلك فيما افرزه هذا النمط الحضاري الحديث من **«آفات» حصرها في:**

1. **آفة التضييق**: معناه تضييق رقعة الأخلاق في مجالات ليس تحتها عمل كادعاء بأنه لا أخلاق في القول النظري أو «لا أخلاق في المعرفة» لأنها تعتمد على طرائف التفكير المجردة ولا علاقة لها ببنية الأفعال المجسدة - وهذا ما يناقض وجهة الأخلاق الدينية التي تقوم على مبدأ أنه يجب على «الأخلاقية أن تتجلى في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلا في التجريد»[27] إضافة إلى دخول كل معارف الإنسان سواء النظرية منها أو العملية تحت مقاسات النفع والضرر؛ أي أن هناك العلم النافع والضار غير النافع.

2. **آفة التجميد**: حيث تم عزل الأخلاق عن المجالات العامة التي تنظم الاجتماع البشري بدعوى أن الأخلاق لا تصلح لتنظيم الأفعال حال اجتماع الناس فيما بينه، ولا بتوجيهها لما فيه الصالح العام، وهذا ما يؤدي بالأخلاقية إلى الانحسار في المجال الشخصي، ومن ثم تجميدها على حال لا تتعداه - وإضافة لكلام «طه عبد الرحمن»، فإن انحسار الأخلاق أو تجميدها على حال واحدة يؤدي إلى تكريس نزعة الفردانية والتي تعني أن الفرادة الخاصة هي التي لها الحق في إعطاء قيمة لادعاءاتها.

وهذه الصفة هي إحدى السمات التي تطبع فكر الحداثة، إنها النزعة السائدة في الأخلاق التواصلية المعاصرة، حيث بدت الأخلاق شأن خاص وحالة من الإقرار الذاتي لا سلطة فيها للقانون الأخلاقي إلا ما تدعيه الذات أنه أخلاقي.

---

(26) المصدر نفسه، ص78.

(27) المصدر نفسه، ص15.

3. آفة التنقيص: ومعنى هذه الآفة أن حضارة اليوم سعت إلى التنقيص من قيمة الفعل الخلقي، باعتباره موازيا أو «قرينا للضعف في النفس أو الخذلان في السلوك مع أن الغرض الأساسي من الأخلاق هو أنها تخدم القوة في الروح والإقدام على العمل»[28].

والسبب في هذا التنقيص من قيمة الفعل الخلقي هو هذا الطوفان القولي أو الفيض اللفظي الهائل الذي لم يكتفي فقط بنبذ الأخلاق وإنما استبدلها بنقيضها أو ضدها وهو القول السياسي، الذي لا مقصد له سوى إتباع الرئاسة ومحبة السلطان[29].

وهذه الأفكار لا يمكن فصلها عن التغيرات الواقعية الحالية، بخاصة موافقة السلبية من الجانب السياسي الذي رأى البعض بأنه كفيل بتحقيق النهوض بواقع الأمة الإسلامية، ويتجلى لنا ذلك في:

- أن الواقع المعاصر قد شهد تقلبات وتجارب للفكر السياسي الإسلامي قد أثبت فيها أن السياسة وحدها لا تكفي لإحداث التغير الحضاري وبناء النموذج المثالي، ومنه ينبغي التأكيد على البناء النفسي والأخلاقي وضرورة تكوين النموذج المنشود لإحداث التغيير الحضاري وبلغة طه عبد الرحمن «استبدال القول السياسي بالقول الخلقي»
- أن الحضارة المعاصرة المتمثلة في الغرب - سواء الأوربي أو الأمريكي يسعى بكل ما يملك إلى الهيمنة على الشعوب المتخلفة والإسلامية منها على وجه الخصوص، نافيا في ذلك كل القيم الإنسانية ومعايير التعامل الأخلاقي تحقيقا لأهدافه وبسطا لنفوذه، متوسلا في ذلك بالقولانية أو الإعلامية لإيهام الرأي العالمي بعدالة قضاياه؛ ومن مظاهر هذه السلطة إقرار حقوق الإنسان على مقاسه الحضاري.

ويطرح «طه عبد الرحمن» بدائل أخلاقية للآفات التي أضرت بالكيان

(28) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، ص79,.
(29) المصدر نفسه، **الصفحة نفسها**..

الخلقي للإنسان، أي آفة التضييق والتجميد والتنقيص، تتمثل في:

❖ **مبدأ الإيجاب**: يتحول الفعل الخلقي بمقتضى هذا المبدأ إلى أمر ملزم وواجب، وتركه يعد مهلكة للفرد والمجتمع.

❖ **مبدأ الترتيب**: ومقتضى هذا المبدأ أن الفعل الخلقي ليس إلّا سلما يتم فيه التدرج من الأدنى إلى الأعلى طلبا للكمال.

❖ **مبدأ الاتساع**: أي أن الفعل الخلقي فعل شمولي، لا يقف فقط في العلاقة بين الإنسان والله، وإنما بتجاوزها إلى العلاقة بين الإنسان والله وكل الكائنات المحيطة به سواء كان ممارسة لأمر برهاني أو مزاولة لشأن سلطاني.

وإذا كانت هذه المبادئ نظرية ووظيفتها إعادة ربط الإنسان بهويته التي فكتها حضارة القول فإن هناك مبادئ عملية يتم التوسل بها في تجاوز آفات حضارة القول وهي:

❖ **الاشتغال المباشر**: أي الخروج من النظر المجرد والدخول في العمل المجسد والمباشر.

❖ **التخلق بالصفات الحسنى**: أي الأخلاق الإلهية عن طريق الاقتداء بالنموذج النبوي.

❖ **الاقتداء الحي**: أي الاقتداء بالنبي (ﷺ) عن طريق اقتداء أدنى بمن توفرت فيه شروط الولاية.

وهنا نلاحظ أن «طه عبد الرحمن» يعتمد مفهوم الوساطة في التربية الأخلاقية وليس في القول النظري، وهذا التصور يؤدي إلى تكريس عقلية المشيخة الصوفية لأن رأيه مبني على مبدأين:

1. مبدأ تفرع الاقتداء الصوفي من الاقتداء النبوي (سنية الفعل الأخلاقي).
2. مبدأ الاقتداء العملي وليس النظري (سنية الفعل الشرعي)[30].

(30) مصطفى تاج الدين: **سؤال الأخلاق - قراءة في كتاب**، مرجع سابق، ص243.

3. التأزم المعرفي

بعد نقد المظهرين الأولين من مظاهر الحداثة الغربية هما:

المظهر العقلي الذي بدى أنه ناقص يجب تكميل نقصه، والمظهر القولي الذي وصفه بأنه ظالم لكونه يغلب سلطان القول على الفعل أو الكلام النظري على الممارسة الفعلية.

- ينتقل بعدها إلى مسألة محورية تتعلق بالبناء المعرفي للحداثة الغربية، وتكمن محوريتها في كونها مرتبطة بالإدراك الإنساني وأدوات تحصيل المعرفة التي يفهم الإنسان بواسطتها حقيقة ذاته وحقيقة الأشياء من حوله ويطرح تساؤلات عن معنى وجوده وقيمته ومصير حياته.

وتماشيا مع منهجه الموصوف بخصائصه - الإستشكالية والاستدلالية - يورد طه عبد الرحمن دعوى - وفق منطق الاستدلال الحجاجي - حاشدا لها فيما بعد كل عدته المنطقية والمنهجية للتدليل على صوابها والبرهنة على صحتها، هذه الدعوى هي أن الحضارة الحديثة من جهة كونها حضارة معرفة هي حضارة متأزمة، لأنها تكابد أزمتين:

* **الأولى، أزمة الصدق**: ولقد نتجت هذه الأزمة كإفراز حتمي أو لزوم منطقي من المسلّمة الأولى التي تأسس عليها النمط المعرفي الحديث، وهذه المسلّمة هي: «لا أخلاق في العلم»[31]

والتي أفضت بدورها إلى نتيجتين هما:

❖ **القول بالموضوعية**: أي الاستقلال الكلي والنهائي بين الذات العارفة والموضوع المعروف.

❖ **مبدأ التساهل**: *tolérance* الذي يقضي بالتساهل في المنطق بحيث إن لكل الحق في بناء منطقة حسب آليات النظر المجردة، مستبعدا في ذلك إمكان الاستناد إلى قيم أخلاقية مخصوصة.

---

(31) المصدر نفسه، ص92.

وفصل الأخلاق عن العلم أنشأ مقولات فاسدة تتناقض مع مفهوم العلم في نظر المتخلق بأخلاق الدين وهذه المقولات هي:

- أن القول الحق يصدر عن القائل ولو لم يعمل به.
- وأن الفعل ليس شرطا في قبول قول القائل وأن تقويم القول النظري من جهة الفعل غير مشروع[32].
- وما يؤخذ على طه عبد الرحمن هنا هو أن مسألة الفصل بين الفعل والقول ممكن، بل ضروري من جهة من يثمر القول النظري في الواقع، فلا شك أنه محتاج فيه إلى الفعل إضافة إلى أن هذا التصور قد يؤدي بنا إلى إسقاط الحقائق لاشيء إلّا لأنها لم تتحقق، ولنقل إن كثيرا من الحق الذي نقوله لا نعمل به، بل تتدخل عوامل كثيرة لتحملنا على العمل بخلافه، فلا يكون التحقق حينها مقياسا لقبول النظري (المعرفة)[33].
- كما تجدر الإشارة إلى فكرة الموضوعية بمعناها المجرد أو الجامد التي كانت محل الانتقاد هنا ولتطرح في المقابل مفهوم آخر من الموضوعية، تشترك فيها قيم الذات الداخلية مع مدركات النظر الخارجية وهو ما يسميه بـ«الموضوعية الحركة»

وهذه الفكرة بشرت بها مباحث فلسفة العلم المعاصرة، والتطورات التي حدثت في مجال فلسفة العلم ونظرية المعرفة في الغرب «فتيارات الفكر التفكيكي وتيارات ما بعد الحداثة ومدارس فلسفة العلم، قد قوضت أركان الوضعية التقليدية، ولم تبق مجالا للقول بوجود أية حقيقة مطلقة، ونقلت أفكارا مثل «موضوعية المعرفة وحتمية التقدم، إلى قائمة الخرافات وفتحت المجال للتسوية بين العلم التجريبي وما وراء الطبيعة والتفكير الغيبي الديني»[34].

---

(32) المصدر السابق، ص93.

(33) مصطفى تاج الدين: **سؤال الأخلاق - مراجعة كتاب**، مرجع سابق، ص244

(34) فتحي حسن ملكاوي: «**هوية المعرفة**»، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 29، 2001، ص7.

* **الثانية، أزمة القصد**: وقد نتجت بدورها من الأساس الثاني للمعرفة الغربية وهو: «لا غيب مع العقل» وقد أفضى هذا الأساس إلى القول بمبدأ السببية الجامدة[35]: التي تنكر فكرة الجواز أي أن الظواهر هي من صنع الإرادة الإلهية التي تعلقت بهذه الأسباب وكان بالإمكان أن تتعلق بأسباب أخرى غيرها[36].

وهنا يظهر أثر أبو حامد الغزالي في مسألة السببية الذي يرى بأن «الاقتران بين ما يعتقد في العادة مسببا، وما يعتقد مسببا ليس ضروريا، بل كل اثنين ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر»[37].

كما أنتجت فكرة فصل الغيب عن العقل - مبدأ الآلية المسيبة التي يرى فيها طه عبد الرحمن أنها تتعامل مع الفكرة وأوصافها الخارجية الخاضعة للمراقبة والضبط ولا يعنيها أمر الوصول إلى الدلالات الحقيقية التي بطنت من الأسباب[38].

إن هذه الأزمة أي أزمة القصد من أوصفها أنها لا يعنينا أمر التعلق بأفق الغيب ولا يعينها أمر الوصول إلى اليقين فيه - مما يقتضي إعادة ربط العقل بالغيب أو إدخال الوحي الإلهي ضمن مصادر المعرفة.

والحقيقة أن هذا الاتجاه تمثله مدرسة إسلامية المعرفة التي يعد طه عبد الرحمن من روادها، وترى هذه المدرسة أن المخرج الوحيد للإنسانية هو تأسيس نظرية في المعرفة يتفاعل فيها الإنسان والغيب والطبيعة.

---

(35) المصدر نفسه، ص94.

(36) المصدر السابق، ص94.

(37) أبو حامد الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق الأب بويج، مطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1962، ص195.

(38) سؤال لأخلاق، ص95.

وللتوضيح أكثر نعتمد على الجدول الآتي[39]:

نوع النظام المعرفي التوحيد الإسلامي	الدنيوي الغربي	مكونات النظام المعرفي
المصدر	الله الوحي الكون	الكون
المحتوى	1 - علم الخبر عن عالم الغيب 2 - علم الخبر والمختبر عن عالم الشهادة: ا - آيات الأنفس والآفاق ب - أحكام شرعية جـ - أحكام عادية (سنن طبيعية سنن اجتماعية، قيم)	علم المختبر عن عالم الشهادة أ. سنن طبيعية ب. سنن اجتماعية
المنهجية	جدلية الوحي والكون عن طريق وسائل السمع والبصر والفؤاد	قراءة الكون عن طريق وسائل السمع البصر (الوسائل الحسية)
مكتسب العلم	توحيدي	دنيوي
المقاصد	تعظيم الدالة التوحيدية (دالة الإيمان)	تعظيم الدال الدنيوية (دالة متاع الحياة الدنيا)

وانطلاقا من هذا الجدول نستنتج المقصد الذي يهدف إليه - طه عبد الرحمن - من وراء انتقاده للبناء المعرفي الغربي - هذا الهدف متمثلا في طرح البديل الحضاري الذي يستمد أبنيته المعرفية وأنساقه المنهجية من مثلث المعرفة الإسلامية - الغيب أو الوحي- الإنسان والطبيعة.

ويلح «طه عبد الرحمن» على أن رفض هذا النمط المعرفي الغربي ليس

(39) فتحي حسن ملكاوي وآخرون: **نحو نظام معرفي إسلامي**، المعهد العالمي للفكر العربي، ط1، 2000، ص270

«لأنه آتي من الغير ويقصد بهم الغرب، فهذا الكلام لا يقول به عاقل» وإنما لأن هذه العلوم والمعارف أشبعت من حيث يدري صاحبها أو لا يدري بمذاهب واضعيها في العلم والعقل[40]، وهو بهذا الكلام يشير إلى فكرة التحيز، والتي تعني «أن العلوم والمصطلحات لا توجد في فراغ، وإنما داخل أطر إدراكية تجسد صورا مجازية ونماذج معرفية»[41] وأن ثمة نموذجا معرفيا كامنا وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية هذا النموذج وراء التنوع وهو الذي يربط بين كل التفاصيل فتكتسب معنى ودلالة وتصبح جزءا من كل، وليس مجرد معلومة جديدة أو طرفة فريدة والنموذج هو تجلي متعين لرؤية الإنسان للكون[42].

وعلى العموم فإن الخروج من أزمة النموذج المعرفي الحديث يقوم في نظر - طه عبد الرحمن - لا على تنقيح المناهج العقلية حتى تصير موافقة الغيب، أو تخريج النتائج حتى تصير آخذة بأسباب السلوك الخلقي كما هو مزعوم، بل الطريق السليم هو طريق العقل الكامل الذي يجمع بين السلوكي والنظري، وطريق العلم النافع الذي يربط المعرفة بثمرتها.

4. التسلُّط التّقني

يقوم النظام العلمي التقني للعالم على تصور خاص للعقل والعقلانية، رد طه عبد الرحمن أصوله البنائية إلى كل من غاليلي، وبيكون، وديكارت، ونيوتن، ومعظم هؤلاء كما يبدو علماء بالمفهوم العلمي.

فغاليلي ونيوتن فيزيائيان، وبيكون رائد المنهج التجريبي أما ديكارت فهو رياضي فيلسوف.

ثم تلقفها الفلاسفة خصوصا الأنواريون، والموسوعيون، والوضعانيون،

(40) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، ص92

(41) عبد الوهاب المسيري: **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، دار الشروق ط1، 2002، ص68

(42) عبد الوهاب المسيري: **المرجع نفسه**، ص5

العلماويون فتوسعوا في مبادئها وأحكامها ورسوخها في مبدأين[43] ترد إليها أغلب آليات التفسير وأدوات الفهم وهما:

1. **التجريب**: وهو مراتب تكمل بعضها البعض، أولاها الملاحظة التي تؤدي بالصحة أو الخطأ، متوصلة في ذلك إلى القانون العلمي فيما بعد.

2. **الترويض**: وهو طريقة نظرية أهم مراتبها ما يلي:

- انتزاع الصور البنيوية والعلاقات الكمية ثم ترتيبها متصلة من مقدمات يقينية للتوصل نتائج دقيقة ثم محاولة تعميم هذا النموذج المعرفي الذي أثبت نجاعته في العلوم الكمية، وعلى باقي مناطق المعرفة الإنسانية بفروعها المختلفة.

- وهذين المبدأين التجريبي والترويض، قد أثمر أنساقا من القوانين ومجموعات من الحقائق، حصّل بهما الإنسان الحديث نوعين من القدرات، جمعهما «طه عبد الرحمن» في مصطلحين هما الإمكانات والتمكنات وحاول فيهما أن يكونا أصلين.

والمعنى المقصود بأصالة هذين المصطلحين، هو الاجتهاد قدر الإمكان في وضع جهاز خاص من المفاهيم تكون بمنأى عن نمط المصطلحات الأجنبية.

وفي تحديده لمصطلح الإمكان يقول «طه عبد الرحمن» بأنه الأفق المعرفي غير المسبوق الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينتج عليه من جديد الفوائد في مجال التدليل والتنظير[44].

أما التمكن فقد حدده «بالباب العلمي غير المعهود، الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينتج عنه مكن جديد الآثار، في مجال التطبيق والتغيير»[45].

---

(43) علي بوقليع: **نقد طه عبد الرحمن لعلانية النظام العلمي التقني للعالم**، ورقة مقدمة ضمن كتاب، التيارات الفلسفية الغربية وأثرها على الفكر العربي، (إسماعيل زروخي وآخرون) منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري قسنطينة، جويلية 1422، 2003، ص285

(44) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، ص115

(45) المصدر نفسه، الصفحة نفسها،

أي أن الإمكان له تعلق بالنظر والتنظير على المستوى الأفقي، أما التمكن فهو الإمكان مجسد على أرض الواقع فعهما إذن متلازمان.

وبسبب هذين النوعين من القدرات، يتحقق للإنسان مبدأ السيادة على الكون أو السيطرة عليه، وهذا يقودنا إلى السؤال عن مظاهر هذه السيادة على الكون التي حصلها النظام التقني العلمي للعالم، أو بعبارة أخرى أين تتجلى مظاهر هذه السيادة؟

أولاً: عقلانية النظم: وهي أول مظهر من مظاهر السيادة المقومة للنظام العلمي التقني التي تتقصد «إرادة ضبط الإمكان النظري من حيث آفاقه، وضبط التمكن العلمي من حيث أبعاده»[46] وقد حاول «طه عبد الرحمن» تماشيا مع فلسفته الاستقلال اللغوي والمنطقي عن مصطلحات الفكر العلمي الغربي - إيجاد مصطلح يكون أبلغ تعبير وأكثر دقة، ليجد ذلك في مصطلح التنبؤ «الذي معناه» السيادة على آفاق الإمكان النظري وأبعاد التمكن العلمي».

ثم ينحت «طه عبد الرحمن» مصطلحا آخر يرى بأن التنبؤ يورثه، وهو السطوة، «التي تعني القوة المظهر الأول من مظاهر السيادة التقنية على العالم»[47].

وكما هو باديا من سك هذه المصطلحات «القوة»، «السطوة»، «السيادة»، مدى الشحنة الأخلاقية التي يختزنها سكون هذه الكلمات، والتي تومئ أو نشير إلى سلبية هذه المظاهر من منطق الناظر بعين التخلق الديني.

ثانياً: عقلانية التنظيم: وهذا المظهر حده الاصطلاحي هو: «رفع درجة ترتيب الإمكانيات النظرية إلى درجة تنسيقها، بمعنى صوغها في نسق» أي نظام متكامل، وأيضا رفع مرتبة تنسيق التمكنات العملية إلى مرتبة تطبيقها - بمعنى - إدخالها في حيز الممارسة[48].

---

(46) طه عبد الرحمن: **نظام العالم العلمي التقني**، ص95

(47) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(48) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، ص116

وهذه العملية القائمة على هذا التنسيق والتطبيق للإمكان والتمكن، فقد وضع لهما «طه عبد الرحمن» مفردة التحكم.

وواضح من هذا المصطلح - «التحكم» - مدى دخول حياة الكائن الإنساني والطبيعي في هذا النسق المغلق الذي لا يعرف القيم والشعور والإحساس الإنساني، فالكل يفسر بطرائق التجربة والفرضية والقياس العلمي، أي أن هناك حتمية تفسيرية تنتظم وتتحكم في حركية الوجود.

وهذه الحتمية التحكمية لن تفرز شيئا آخر سوى نوع معين من القوة أطلق عليها «طه عبد الرحمن» مصطلح «البأس» الذي يتبدى «في تنسيق الإمكانات النظرية وتطبيق التمكنات العملية»[49].

وكمثال على هذا المظهر «أي عقلانية التنظيم» هو ما يحدث اليوم من تغيير في المورثات الجينية وتعديل الإنجاب وزرع الأعضاء وكذا عملية الاستنساخ.

ثالثاً: عقلانية الانتظام: وقد وضع له «طه عبد الرحمن» عنوان «سيادة التصرف وسلطان البطش وهذه السيادة تكمن في انتساق الإمكانات وتطبيق التمكنات، ومعنى «الإنتساق» هو أن تتولى هذه الإمكانات تصحيح بعضها البعض طلبا للاندماج فيما بينها»[50].

ومعنى الانطباق هو أن تتولى هذه التمكنات بتوجيه بعضها البعض طلبا للاندماج فيما بينها[51]. وهذا معناه ضمور التدخل الإرادي للإنسان في فعل التوجيه والتحكم والتصحيح، فالكل منتسق بذاته، مندمج في بعضه، يوجه بعضها بعضا.

وإذا حاولنا التمثيل بنموذج تطبيقي على هذا الانتظام فإننا نجده في علاقة المعرفة العلمية بالتقنية.

---

(49) المصدر السابق، **الصفحة نفسها**.

(50) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، ص117

(51) المصدر نفسه، **الصفحة نفسها**.

فمن المعلوم أن الأول - العلم - يعد إطار نظريا ترد فيه النظريات، بينما التقنية هي التطبيق لهذا الإطار النظري الذي هو العلم، وبالتالي لزم أن تكون تابعة له.

إلّا أن هذا التصور التقليدي بات غير مقبول، حيث إن العلاقة بينهما أضحت علاقة تداخل قوي تأخذ التقنية بزمامه، فبعد أن كانت وسيلة في يد العلم، صار العلم وسيلة في يدها تزوده بآفاق جديدة في البحث[52] بما يخدم النظام الاستهلاكي العالمي للتسوق كما هو سائد في مجال الهندسة الوراثية والكيمياء البيولوجية.

وعلى الجملة فإن النظام العلمي التقني للعالم يتجلى في مظاهر ثلاثة متراتبة فيما بينها، تهدف إلى تحقيق السيادة على العالم والمتوسلة في ذلك بالتنبؤ الذي يولد النظم، والتحكم الذي يفرز التنظيم، والتصرف الذي يبدو أعلى سيادة يحققها هذا النظام، ويكون هو الآخر مورثا لعقلانية الانتظام.

ولكن ما علاقة هذه المظاهر التي يتجلى بهما النظام التقني العالم بالأخلاق؟

كما قلنا سابقا فإن النظام العلمي المعاصر، «يقوم على التنبؤ الذي يكشف الإمكانيات النظرية وتحققاتها العملية، ثم تنسيقها بطريقة تحكمية طلبا للوصول إلى مستوى من الانتظام الذاتي والداخلي للإمكانات والتطبيقات»[53] وهي بدورها خاضعة لمعيار الاختبار الحسي، وبالتالي فما لم قابلا لهذه الإجراءات التجريبة والترويضية فإنه سيكون عائقا أمام تكوين معرفة علمية حوله، وهذا ما تمثله الأخلاق الدينية بامتياز، وهو المبرر الأساسي لإخراجها من دائرة العلم واستبعادها لجملة شعارات الغاية منها ما سماه «طه عبد الرحمن»«إلغاء القصدية» ومن هذه الشعارات:

---

(52) طه عبد الرحمن: **روح العولمة وأخلاق المستقبل**، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 26، خريف1422/ 2001، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي -أمريكا، ص154

(53) مصطفى تاج الدين: **سؤال الأخلاق**، مراجعة كتاب، رجع السابق، ص244

- لا علم إلّا بالبرهنة والتجربة: إقصاء كل ما يمكن الاستدلال به بواسطة التواتر أو النقول.

- لا أخلاق في العلم: لأن العلم في هذا النظام التقني جنته ليست ما ورائية أو ما بعدية، وإنما هي الواقع واستعمال العلم كأداة كفيلة لتحقيق رغد العيش والسعادة، وكأن «طه عبد الرحمن» هنا يشير إلى الوضعية المنطقية التي رفضت التعامل مع القضايا الأخلاقية ودعت إلى الفصل بين العلم والخلق، وأسست نزعتها الفلسفية على مبدأ الاختبار (الاختبارية هي التي تعبر عن القضايا ذات المعنى) وأن ما يميز الاختبارية هو رفضها للميتافيزيقا إيمانا منها بأن كل قضية واقعية تقوم على التجربة الحسية[54]

ويشير «طه عبد الرحمن» إلى أن هذا النظام التقني وعلى الرغم إقصائه للأخلاق من حيز العلم فإنه يقوم في المقابل باصطناع أخلاق علمانية برغماتية تخدم العلم ولا تخدم بالضرورة للإنسان أو بما معناه أنها تسعى إلى تبرير أفعال هذا النظام التقني وتهدف إلى تغييره.

والمحاولة هنا تسعى إلى التأكيد على أن هذه التقنية غير «كفيلة بتحقيق سعادة الإنسان، لأنها وضعته في مآزق وجلبت له الأضرار إلى درجة تمديده في حياته» «واصطنعت أخلاقا مبتدعة لا تخدم سواها، وإنما لتفرض بواسطتها بطشها وتبسط سيادتها وتصرفها على العالم».

وتجدر الإشارة إلى أن الأخلاق الدينية لا ترفض العقلانية أو هذا النمط المعقلن والصلب رفضا مطلقا أو كليا، فالإنسان لا يمكن له أن يعيش دون وسائل، لذلك تجنب «طه عبد الرحمن» نقده للجانب الإبستيمولوجي والمعرفي والمنطقي، وركز فقط على الجانب الأخلاقي، ومن ثم فنقده ليس رفضا، بقدر ما هو ترشيد أو إكمال النقص الذي تعاني منه هذه العقلانية[55].

---

(54) Alfred,ayer, *Langagevérité et logique*, trqd, joseph, ohaa, Flammarion, 1956, p97.

(55) علي بوقليع، المرجع السابق، ص300

وفي محاولته التحرر من مفردات الخطاب العلمي الغربي، أبدل مكانها مصطلحات يغلب عليها الجانب الأخلاقي والصوفي على وجه الخصوص مثل المكانات والتمكنات.

وللتوضيح أكثر فإننا نعمد إلى الجدول البياني التالي:

مقومات نظام العالم العلمي التقني

مقومات النظام مراتب النظام	أصناف السيادات	مظاهر السيادات	أصناف القوى	الموقف من الأخلاق
النظم	التنبؤ	ترتيب الإمكانات وترتب التمكنات	السطوة	استبعاد الأخلاق - إنكار مكانة الأخلاق في العلم - إنكار مكانة التعليل القصدي
التنظيم	التحكم	تنسيق الإمكانات وتطبيق التمكنات	البأس	استبعاد الأخلاق - الإستلاء على مجال الأخلاق - غصب وظيفة الأخلاق
الانتظام	التصرف	إنتساق الإمكانات وإنطباق التمكنات	البطش	استلاد الأخلاق: - إقامة أخلاق علمية علمانية - إلغاء الفطرة الإنسانية

وإذا حاولنا استجماع الأفكار التي جاءت في هذا الفصل فإننا نقول بأن الحداثة الغربية أضرت بالكيان الخلقي للإنسان، وتجلى هذا الضرر في مظاهر أفرزها هذا النمط الحضاري الحديث.

وهذا ما تطلب من «طه عبد الرحمن» الاستناد إلى الأخلاق الدينية كآداة لنقد الحداثة الغربية من جهة وكوسيلة لإستيعابها وإستجلاب النافع من جهة أخرى.

فأظهرت أخلاق الدين أن الجانب العقلي للحضارة الحديثة ناقص لكونه

رفع العقل بمعناه المجرد مرتبة قزّمت العمل في شكله الأخلاقي، وغلبت جانب القول والكلام في لباسه الإعلامي أو القولاني على جانب الفعل، فأنقص من قيمته وضيق من مجاله وجمدت حاله على النطاق الشخصي الذي لا يتعداه، حتى استحقت وصف «الظلم القولي» بإمتياز.

أما الجانب المعرفي فهو متأزم لأن الكيفية التي انطلق بها أقصت الأخلاق من العلم، والغيب من العقل، مما جعلها تعيش أزمات في داخلها، لا مهرب من الاعتراف بأن الملجأ الوحيد هو الأخلاق المستمدة من الدين، والغيب المستمد من الوحي الإلهي، ولا بديل سواهما.

وبخصوص الوصف الرابع المتمثل في التسلط التقني، الذي أصبحت فيه التقنية تشق طريقها بمعزل عن الإنسان، بل أصبح هو أداة وظيفية يخدم مصالحها، فإن إمكاناته النّظرية وتمكُّناته العملية قد ولدت مبدأ السيادة على الكون متوسلة في ذلك بالتجريب والترويض الذي يرى بأن الأخلاق عائق في ميدان العلم والتقنية يحول دون تواصل التطور التقني حتى أصبح هذا العلم متسلطا عليشيء ومتحكم فيه.

5. الهوية المنتظرة:

يأتي السُّؤال عن الهوية في سياق، الانعكاسات السّلبية، للحداثة على الإنسان، إذ ظَلَمَتْهُ في عقله وقوله ومعرفته وتسلّطت عليه تقنيا، فأضحت هويته في أحد أبعادها ذات طابع استهلاكي، فحجبت هذه الانعكاسات أو المظالم هويته الأصلية المنسية، بما هي هوية أخلاقية في الصَّميم، وما يلاحظ هنا، أن مطلب تجديد الهوية في الفضاء العالمي الراهن، ليس مسألة اختيارية أو تأجيلية، وإنما مسألة مستعجلة وحاسمة في حياة الإنسان، وَأَوْجُه التبرير هنا، أن هذه الحضارة الحديثة، وبعد أن أوصلت الإنسانية إلى حالة أزمة المعنى والاغتراب والتفكُّك الاجتماعي الوشيك[56]. غير قادرة على الإصلاح الذّاتي، أو أدخال

(56) تشارلز تايلور، المتخيّلات **الاجتماعية الحديثة**، **ترجمة الحارث النبهان**، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

تعديلات تصحيحة جزئية، فهذه الإصلاحات ليست إلّا إصلاحا سطحيا، لا إصلاحا عميقا، «نظراً لأنّ هذه التّقويمات المحدودة ليست في قوة هذه الآفات الشاملة، حتى تقدر على محور آثارها وسوءاتها الأخلاقية؛ ولا أدلّ على ذلك من أنّهم لا يكادون يفرغون من إجراء هذه الإصلاحات أو تلك حتى تظهر لهم من تحتها إفسادات أتوها من حيث لا يشعرون»[57]. وبالفعل؛ فإن حال الإنسان الحديث في رسم قيم اهتدائية جديدة، لا يلبث أن يكتشف أنها لا تقوى على الصمود، فيندفع إلى ابتداع قيم أخرى وهكذا، لا يصل إلى يقين لا شك له فيه، ومفهوم زيغمونت باومان Zygmunt Bauman للمرحلة الراهنة من تاريخ الحداثة توصيف دقيق لحالة السُّيولة والإذابة المتواصلة للقيم والمبادئ التي لا أفق في المستقبل تريد أن تصل إليه، والمبرر الذي يراه باومان في السبب الأصلي وراء ذوبان المراكز الأصلية «إنّها ليست مجرّد عداوة للصلابة بحد ذاتها، بل حالة من عدم الرّضى بدرجة الصلابة التي تتسم بها المراكز الصَّلبة المتوارثة، وبكل وضوح ومن دون مواربة، لم تكن المراكز الصلبة المتوارثة صلبة كما ينبغي فلم تنجح في مقارمة التَّغير ولم تسلم منه»[58].

إن المعنى المبطَّن خلف حالة العجز عن توليد أنظمة أخلاقية، هو أن هذه الحضارة المعاصر قد استنفذت أفكارها، ولم تقدر إلا على ابتكار أخلاقيات التصدي والمواجهة، أكثر منها، أخلاق العمق الروحية التي تعد فاتحة الدخول إلى عصر إنساني جديد، عصر إنساني يعيد القيمة لأخلاقيات التجاوز والتعالي، بدلا من أخلاقيات الإخلاد إلى الأرض، وهكذا، فالحضارة المعاصرة، مشكلتها من طبيعة شديدة التّعقيد «من جهة لأنّ هذه الحضارة تتضمّن في الوقت ذاته سمات إيجابية بشكل استثنائي، وسمات سلبية بشكل استثنائي، ولا يمكن التكهُّن بأي سمة من هذه السمات ستصبح مهيمنة»[59].

---

(57) طه عبد الرحمن، **سؤال الاخلاق**، مصدر سابق، ص145.

(58) باومان، زيغمونت، **الحداثة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر، بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016، ص27.

(59) موران، إدغار، **نحو سياسية حضارية**، ترجمة أحمد العلمي، بيروت: الدار العربية للعلوم، الملحقية الثقافية السعودية في فرنسا: 2010، ص26.

ولأن حال الحضارة المعاصرة هو الفراغ الأخلاقي، فإن أرباب هذا العالم، ملزمون بالتّفكير في تأسيس نظام أخلاقي جديد، على غرار النظام العالمي القديم اقتصاديا كان أم سياسيا، وشواهد هذه الجهود، هو مركزية سؤال القيم الأخلاقية في الحياة المعاصرة، والبحث عن منابع أخرى للحياة الأخلاقية الغارقة في الاستهلاك، والمبرمجة وفق نسق معيشي ضنك، حركته آلية تكرارية، لا تبتغي أن تخرج عن هذه النسقية، كي لا ترعبها أسئلة المصير، والمعنى، وقيمة الحياة. فاليومي والإنجذاب نحو الاستهلاك الضروري والكمالي، والتمركز حول نوازع التملّك الجاذبة نحو الإشباع الفوري، تعبّر عن قلق عميق وعلامات استفهام حول قيمة هذا الطريق الذي سلكه الإنسان. وفضلا عن هذين الوصفين، أي الأزمات الإنسانية المعاصرة، والتحول العالمي المنتظر، فإن ثمة فراغا أخلاقيا في التأسيس لأخلاقيات إنسانية كونية، تلبي الحاجات الروحية، وتنعش الإنسان المعاصر من موته الذي بات وشيكا، كان من المفروض، أن تكون هذه الأزمات وهذا التحول المنظر، بمثابة منبهات حضارية توقض الهمة كي تبلغ أقصى مرادها في علاج الإنسانية الحائرة، لكنها لسان الحال، كما لسان المقال، لا يُفْصِحان عن هذه الإرادة، لهذا، اندفع طه في سياق الإسهام الأَخلاقي الكوني، مجتهدا لأجل إعادة الإعتبار للهوية الإنسانية بما هي هوية أخلاقية في الصَّميم؛ وتكتسب هذه الهوية صفاتها الجوهرية من أساسها، الذي هو الدين ولا أساس غيره، ذلك أن الأخلاق المنتظرة تعيد ربط نفسها، بالدّين، لأن الإنسان، إن هو إلا كائن حيّ متديّن؛ ويجتهد طه من أجل رسم هذه الهوية الدّينية للإخلاق، التفكير فيما يسميه بأخلاق الميثاق، وميثاقها مخصوص في مبدئه ومضمونه، فهو ليس مثل المواثيق التي ينظّر لها فلاسفة اليوم، أو فلاسفة العقود الاجتماعية التي يتحدّد ملمحها الجوهري في التواثق بين البشر أنفسهم، بينما أخلاق الميثاق تكون مع الشَّارع الإلهي؛ «والإله يستحيل في حقه أن ينقض الاتفاق، في حين يجوز أن ينقضه الإنسان؛ لذلك، يكون الاتفاق من جانب الإنسان العاقل عبارة عن تعهّد ملزم، فهو يتعهّد بأن يكون عقله موافقا للشرع

ومخالفا للهوى»[60]. إن حفظ الهوية من التزلزل والتبدّل، لا ترياق أفضل لها، إلّا ترياق أخلاقية الميثاق، نظرا، لما لكونها أخلاقا مؤسّسة، على الدين، ولأنها كذلك، فهي متعدية وشاملة، متعدية لكافة الناس، وشاملة للفعل الإنساني في آياته البادية، وبهذا، فهي الأخلاق الكونية بحق، والأخلاق الإنسانية بحق أيضا.

على سبيل الختم: انفتاح على النَّقد الائتماني للحداثة الغربية

يمكن لنا، أن نصف مشروع الأستاذ «طه» بالمشروع النسيج والمنسوج، فهو يفصح عن بذور أفكاره في الكتب السابقة، لتستحيل في الكتب اللّاحقة مشروعا جديدا، فالمفردات المركزية ضمن مرحلة تأسيس الفلسفة الإئتمانية، وردت في نصوص سابقة، في سياق كلي، مثل «الميثاق» و«الإئتمان» و«الإحسان» و«الإخلاص» لكنها استوت على سوقها ضمن مراحل أخرى، أضحت هذه المفردات بموجب الفلسفة الإئتمانية نسقا تصوريا للعالم، يؤسّس ويبني ويُقومّ؛ ولما كان النقد أخلاقيا، في صورة أخلاق دينية تربط الهوية بالأخلاق، وتشدُّ الأخلاق إلى الدّين، فإن منهج النقد للحداثة ضمن مراحل تالية، بخاصة مرحلة **روح الدّين** 2012، ومرحلة **بؤس الدّهرانية** 2014 **وشرود ما بعد الدّهرانية** 2016، قد اتخذ من النّظر الائتماني عنوانا له، ذلك أن النقد الداخلي للحداثة، على قيمته النّظرية، الكاشفة عن حدود الرؤية الحداثية إلى العالم، سيتحول مع **عقلانية الفلسفة الائتمانية** إلى كشف أشكال الانفصالات التي أجرتها الحداثة الغربية على الصلة بين الأخلاق والدين، لتخلص في النهاية إلى خروج الكلي بالإنسان من الأخلاق والدين معا.

(60) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص157.

الفصل الرابع

روح العولمة والنقد الأخلاقي

إن النظرية الأخلاقية التي وضع أصولها «طه عبد الرحمن»، أضحت أداة للنَّقد، ليس فقط لمفاصل الحداثة، وإنما لما نتج عن هذا التطبيق الغربي لمبادئ مخصوصة. وتعدُّ ظاهرة العولمة مجالا حيا من مجالات الاستكشاف الأخلاقي لروحها، والإبانة عن جوانب الإضرار بماهية الإنسان الأخلاقية، بخاصة وأن سؤال العولمة بعد أن تناوله طه عبد الرحمن في كتاب «**الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**» (2005) وكتاب «**روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**» (2006)، قد عاود الظهور مجددا، ضمن كتاب «**سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**» (2012)؛ وهذا يؤكد أن طه عبد الرحمن، قد أدرك أن العولمة أضحت تشكل نسقا إدراكيا للعالم، مركزه الاقتصاد الذي لا يثّمن القيم، وبالتالي فهو مخالف للصفة الخلقية للإنسان، وبالتالي، يشرع طه في إقرار وجاهة الأطروحة الآتية: أن القيم لا ثمن لها، والشيء الثمين لا قيمة له.

1. الأخلاق باعتبارها أداة نقد العولمة

فضلا عن نقده الأخلاقي للحداثة الغربية وقيمها يواصل «طه عبد الرحمن» مساءلته النقدية للعولمة بوصفها تطبيقا غربيا خالصا لروح الحداثة؛ وطه عبد الرحمن كما سبق الذكر يشتغل في حقل الفلسفة، يُنظّر في سبل تجديد القول الفلسفي العربي جرّاء التقليد الذي لحقه من قبل المتفلسفة العرب، الذين لا طاقة لديهم على الإبداع الفلسفي كما يرى، وبدعوى الاستجابة لنداء الشمولية الفلسفية أو الانخراط في الحداثة العالمية، يسلك هؤلاء المتفلسفة العرب مسالك الغربيين

في التفكير والتدبير، فهم يؤولون إذا أول غيرهم، ويفككون إذا فككوا، ويحفرون إذا حفروا، لا يختصون بمفاهيم فلسفية من أحضانهم لا من أحضان غيرهم، وكأن ساحة الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها؛ إنهم بهذا المشهد يخلّون بمبادئ الحداثة الغربية نفسها التي كانت سببا في نهوضها والارتقاء بفكرها نحو الرشد والاستقلال والإبداع، هذه المبادئ هي: مبدأ الرشد، مبدأ النقد، مبدأ الشمول، فهم بإخلالهم بجوهر الحداثة تلزمهم وصمة التقليد على كثرتهم واختلاف مذاهبهم كالبنيويين والتحويليين والتأويليين وغيرهم.

هذا، وقد تعرّض طه عبد الرحمن بالنقد والتحليل أو بالتشخيص والتأثيل لمسائل فلسفية متعددة: كالقول الفلسفي وتجديد علم الكلام والحداثة والمنطق وتجديد الفكر الإسلامي....

ومن بين ما تعرض له بالاستشكال والتعقيل أو الاعتراض والترشيد نظام العولمة، بما هو نظام أحدث إخلالا بالهوية الأخلاقية الإنسانية التي ينبغي أن يتأسس عليها غيرها، والنقد الأخلاقي الذي قرأ به «طه عبد الرحمن» العولمة، يتأسس على جملة من المبادئ والثوابت هي بمثابة معايير أو قوانيين ثابتة لإنتاج الأفكار وتدبير السلوكات وفحص الدعوات؛ نصوغها في قياس منطقي عام ثم نفرعها إلى أجزائها بخاصة في علاقتها مع نظام العولمة:

- لا إنسان دون أخلاق.
- لا أخلاق دون دين.
- لا إنسان دون دين.

ويتشعّب على هذا القياس المنطقي بمضمونه الدلالي والأخلاقي ما يلي:

- أسبقية القيمة الخلقية على غيرها من القيم، حتى إنه لا فعل يأتيه الإنسان إلّا ويقع تحت حكم التقويم الأخلاقي.
- ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل، فالعقل تابعا للأخلاق، محمود متى أفاد ومذموم متى أساء.

❖ «أن همّة الإنسان الأخلاقية أقوى من حتمية الحدث، وأصلب من الواقع القائم، فالواقع لا يستنفذ الإمكان الذي في يد الإنسان»[1].

وتعد هذه الأصول مفتاحا لقراءة ظاهرة العولمة، وإدراك نتائجها الأخلاقية على الإنسان، وتوسلا بها يتم فحص الآفات الأخلاقية التي أفرزتها عملية التحديث الغربية.

يبدأ «طه عبد الرحمن» في نقده لنظام العولمة بالإشارة إلى أنها وريثة التطبيق الغربي لروح الحداثة، هذا التطبيق تسبب في آفات عملية وتعاملية شنيعة، نتجت عن ميتافيزيقا العقل الأداتي المسكون بالبحث الدؤوب على الأسباب الموضوعية للأشياء دون وصلها بأبعادها الاعتبارية، أي تلك التي تتجه نحو المقاصد والغايات فضلا على الأسباب والقوانين.

وقبل مباشرة التفصيل في هذه الآفات نحتاج إلى وضع تعريف للعولمة كما صاغه طه عبد الرحمن وركبه، ووضع التعريف هذا يجد تبريره في الكثرة المتكاثرة من التعاريف الموضوعة للعولمة بهدف الإحاطة بمفاعيلها ومكوناتها الأساسية، وخصوصية الإسهام الذي قدّمه طه عبد الرحمن في وضع حد للعولمة أنه إسهام توصيفي وتوجيهي في الوقت نفسه، توصيفي لأنه يحدّد روح العولمة، وتوجيهي لأنه ينطوي على حكم قيمي ثاوي في التعريف يعكس شعورا بالاغتراب منها ومن (آفاتها)، يقول طه عبد الرحمن: «العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، سيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال»[2].

وبناء على هذا التعريف فإننا نفرّع عناصر هذه السيطرة إلى ثلاثة أنواع، كل نوع منها لديه سيطرة وإخلال.

---

(1) طه عبد الرحمن: **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2006، ص16.

(2) المرجع السابق، ص78.

2. سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية والإخلال بمبدأ التزكية

إنه لمن المعلوم أن للاقتصاد دورا فعالا في إحداث التنمية وتطويرها داخل المجتمع، غير أن ما يستدعي النقد والتساؤل هو فعل التعقيل العولمي الذي يسعى إلى إلباس كل أنواع التنمية لبوس التنمية الاقتصادية الرأسمالية، مما حوّل العلاقات الكونية التي كان من المفروض أن تبقى علاقات تعارفية معنوية إلى علاقات تتأسس على المصلحة المادية الخالصة، هذه الخلاصة في الحقيقة هي من نواتج التحولات البنيوية في فهم الحياة التي أورثتها متتالية حركة التحديث الغربية كالثورات السياسية والابتكارات التقنية والنمو الاقتصادي، والدلالة الفلسفية الأخلاقية التي يمكن تخريجها موازاة مع هذه التحولات هي إنشاء مذاهب أخلاقية تتأسس على المنفعة بوصفها المحدد الوحيد للسلوك الإنساني وأقصى غاياته، حتى صار الفعل الأخلاقي نتيجة لسطوة الفعالية الاقتصادية يحسب حسابا منفعيا خالصا لا علاقة له بالاعتبارات المعنوية. ويعدّ مذهب المنفعة الذي وضع أصوله «جرمي بنتام» وعرف تطويرا مع «ستيوارت مل» وصولا إلى«جون راولز» منظّر الليبرالية في المجتمع الأمريكي، التعبير الأخلاقي المكثف على هذا المنظور، حتى إنه يجوز الكلام على ما يمكن تسميته بواقع التسلط الاقتصادي المادي، على حساب كافة أشكال التنمية التي تتعارض مع هذا المسلك، وعلى رأسها مسلك التزكية بما هو مسلك يهدف إلى تنمية دائرة الخلق المعنوي وليس تقوية دائرة الحس المادي، فمقتضى التزكية أنها شرط في كل تنمية يصلح بها حال الإنسان بمعنى أن تزيد في إنسانيته، لأن التزكية بخلاف التنمية لا تطلب عموم المنافع، إنما تطلب المصالح منها، لأن المصالح في معناها الحقيقي هي عبارة عن المنافع التي يتحقق بها صلاح الإنسان. فلا تنمية إذن دون صلاح وارتقاء أخلاقي، وبهذا تصبح الأخلاق هي القطب المرجعي في التقويم على غيرها كالسياسة والاقتصاد والعلم وغيرهما، متى أرادت هذه الميادين أن تصلح حال الإنسان في الآجل والعاجل.

3. سيطرة التقنية في مجال العلم والإخلال بمبدأ العمل

مع خطاطة الأنوار التي جعلت من مثلها العلم والعقل، أصبحنا ننظر إليها (أي مثل التنوير) كثوابت كلية ونهائية، ومن لا يقر بالعلم كمنهج في البحث ومسلك نحو الارتقاء والتقدم، نجده موصوفا باللاعقلانية والوهمية على نحو نسقي، غير أن مفعول العلم كمثال من مثل التنوير لم يكن على دراية بالمفاعيل العكسية التي سينتجها هذا التأويل التقني للعالم، حتى أن العقل انتهى إلى عقل حسابي إجرائي كمي تهمه الإجراءات ولا يتساءل عن المضامين والغايات إن كانت إنسانية أم معادية للإنسان، وتعد قيم التنوير الفلسفي وفي مقدمتها العلم بمعناه التجريبي إحدى المقومات الجوهرية للحداثة الغربية كما أحصى ذلك هيدجر، فهناك خمس ظواهر مقومة للحداثة من جهة ما هي عصر ميتافيزيقي مميز، هي تواليا:

1. «العلم» الحديث من جهة ما هو في ماهيته «تمثيل» للموجود.
2. «التقنية» بوصفها «تحويلا» لماهية العملي بعامة.
3. «انزياح الفن إلى دائرة الإستطيقا».
4. رد القيم العليا للفعل الإنساني إلى ظواهر «ثقافية»، بحيث تصبح الحضارة ضربا من السياسة الثقافية.
5. «زوال التأليه» *Entgotterung* من أفق العالم[3].

وتداركا للنهايات المأزومة التي أفرزتها الحداثة الغربية بمحدداتها السابقة بخاصة إيمانها المطلق بالعلم التقني وتقليص دائرة المعنويات والتفكر، أعاد «هيدجر» *Heidegger* الاعتبار للفكر التأملي الذي هيمن عليه الفكر الحسابي. في الوقت الذي صارت فيه التقنية هي التي تملي على الإنسان كيف يدبر وجوده، لكن وكما كتب هيدجر «إن العلم لا يفكر» ومعنى هذا، أن الكائن الإنساني هو

(3) فتحي المسكيني: **الفيلسوف والإمبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى2005، ص16-17.

وحده الذي يفكر سواء أكان هذا التفكير عبر العلم أو من خلال الأشكال الأخرى لأنشطته النظرية والعلمية المختلفة، وطه عبد الرحمن في مقاربته لهذه الظاهرة أي سلطان التقنية التي اصطلح عليها في مكان آخر بأنها من حلقات الفكر الأحدي: الحلقة الإعلامية، الحلقة المعلوماتية، الحلقة الاقتصادية، يستثمر هذه الاتجاهات الفلسفية في نقدها وتفكيكها.

فهو يرى بأن العلاقة بين العلم والتقنية في المنظور التقليدي هي علاقة تابع بمتبوع، فالأصل هو النظرية المجردة في حين تأتي التقنية كتطبيق لاحق على هذا الإطار النظري، غير أن هذا التصور أضحى غير مقبول في سياق نظام التعقيل العولمي، ومبرّر هذا أن التقنية أصبحت مستقلة عن العلم، وصارت هي التي تحدد له أفق العمل بحسب الحاجيات الاستهلاكية التي تحددها الأسواق التجارية، واستجابة للمشاريع التي تخطط لها كبرى الشركات، هذا فضلا على أن الاختراعات المتلاحقة والمندفعة أصبحت تثير المخاوف على مستقبل البشرية، مثال ذلك التلاعب في مجال الهندسة الوراثية والكيمياء البيولوجية وأبعادها المستقبلية على الوجود الإيكولوجي للإنسان، وكان من نتائج هذا أن طارت في أذهان الناس مفردات جديدة في مجال التداول: كالعلمتقنية والاتصال التقني وغيرها، وكأن فعل التعقيل العولمي صار إيديولوجية توهم البشر بالخلاص وانتظار المعجزة المتمثلة في تخليصه من الهيمنة الطبيعية والاغتراب الاجتماعي، والآفات الأخلاقية التي دخلت على تبعية العقل للتقنية هي غياب البعد المقاصدي المتجاوز للغة التحسيب والتجريب الإجرائية، فالعلاقات الكونية التي تنشئها العولمة هي علاقات بين إجراءات، لا علاقات بين أعمال، والعلاقات بين الأعمال أو العمل المقصدي يوجب الجمع بين مقتضى التحكم ومقتضى الحكمة.

وهذا النقد للعولمة في بعدها التقني مرده إلى المفعول العكسي الذي نتج عن تطبيقات التقنية «فالعالم الذي نعيش فيه الآن، لا يستشعر منه ذلك، ولا يبدو كما توقع هؤلاء، فبدلا من أن تكون تحت سيطرتنا باطراد، يبدو أننا نفقد السيطرة عليه، إنه عالم جامح، وعلاوة على ذلك فإن بعض التأثيرات التي كان

يتوقع لها أن تجعل حياتنا أكثر وضوحا وتأكيدا، مثل التقدم العلمي والتقني، غالبا ما يكون لها تأثير عكسي (تغير المناخ، المخاطرات المصاحبة...)»[4].

4. سيطرة الشبكة في حقل الاتصال والإخلال بمبدأ التواصل

إننا ندرك جيدا متتالية تطور وسائل الاتصال لدى الإنسان، منذ لحظة الوسائل الطبيعية إلى اللحظة الحديثة أي اختراع ما بات يعرف «شبكات الاتصال»، المنتشرة بشكل واسع حاليا، فوجودها لم يبق منحصرا في مكاتب الدراسات والمخابر العلمية والبحثية والمصالح البنكية والتجارية وغيرها «بل نحن نرى هذه التقنيات في مجالات لم نكن نتوقعها، مثل المجال الفني في الإبداع، الموسيقي والرسم والهندسة المعمارية وفي دراسة الكتب المقدسة، بل وحتى في أوقات الفراغ واللقاءات الجماعية وفضاءات التبادل والحركات اليومية»[5]، وتم وصلها في زمن العولمة عبر العالم كله بالأقمار الاصطناعية، لينتج عن هذا الوصل الشبكة الدولية الجامعة المعروفة باسم الشبكة العنكبوتية أو الإنترنيت، وقد «مكن هذا الاندماج من جمع وخزن المعلومات المختلفة بفعالية بالغة، ثم نقلها وتناقلها بين المستهلكين في كل مكان بسرعة وبأقدار غير محدودة حتى بدا هؤلاء وكأنهم يؤلفون عشيرة واحدة تستهلك معلومات واحدة»[6].

غير أن المتفحص لهذا الشعار أي شعار التواصل في مستوى علاقاته بمنزع الكونية التي يستهدفها، لا يتبدى أنه فعليا بالتداخل المنظور أو بالتقارب المظنون، كما أنه ليس من جنس العلاقات التي تجمع بين أهل القرية الواحدة كما قيل، لأن ما تتناقله الشبكة الاتصالية ليس في التحليل الأخير سوى إشارات ضوئية متوالية يصطلح عليها: بالمعلومات، فالتفاعل على التحقيق لا يحصل بين

---

(4) أنطوني غيدنز: **عالم جامح، كيف تعيد العولمة تشكيل عقولنا**، ترجمة عباس كاظم وحسن كاظم، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص34.

(5) هابرماس وآخرون: **التواصل نظريات ومقاربات**، ترجمة عز الدين الخطابي وزهور حوتي، منشورات عالم التربية، المغرب، الطبعة الأولى 2007. ص161.

(6) طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص184.

الذوات الآدمية، بقدر ما يحصل بين الآلات الناقلة، وفضلا على هذا فإن المعلومة قد هيمنت عليها لغة الإعلانات حتى أضحينا لا نقدر على التفريق بينهما، إضافة إلى هيمنة ثقافة الصورة على حساب ثقافة الكلمة أو ثقافة النخبة والعقل، بما معناه طغيان الشكل على المضمون أو تحوّل الأشكال إلى مضامين و«الثقافة التي تفرضها الصورة هي ثقافة أشكال ورموز، ثقافة سطوح أصبحت أعماقا، إنها ثقافة ثنايا انبسطت وبواطن تمظهرت، وأعماق تسطحت، ثقافة تختلف نوعيا عن ثقافة الكلمة، أو ثقافة اللوغوسفير حسب التصنيف التاريخي الذي قدمه «دوبريه» في كتابه: حياة الصورة وموتها، من حيث إنها تلغي التقابلات والثنائيات القديمة لتحل محلها محددات جديدة، نحن اليوم جميعا مدعوون إلى الوعي بها، مادامت تداهمنا في كل آن وفي كل مكان»[7].

وقد قدم الفيلسوف الفرنسي المعاصر«جون بودريار» Jean Boudrillard تحليلا دقيقا للآلية التي يشتغل وفقها خطاب الصورة والإشهار وآلاعيبه في إخفاء ذاته وسلطته، فالإشهار حسب تحليله لم يعد يخبر عن الواقع ويستقصي تفاصيله، إنما صار يتكلم لغة رقمية تخلق الواقع الذي تنبئ عنه، وتنشئ عوالم يلتبس فيها الخيال بالواقع، فالآلية التي يشتغل بها الإشهار ليست من منطق المفهوم ولاهي من فكرة التطابق مع الواقع أو تمثله، إنما هي نماذج وقوالب أو طرز تضطلع لكي تخلق الواقع وتديره وتحركه، بواسطة القدرة على التصرف في الصور تركيبا وتقطيعا بصورة لا متناهية، ونصبح حينئذ أمام اقتلاع المرجعيات، لأنه لا مرجع في هذا الفضاء ولا واقع ولا مثال، إنما نماذج وتصنّعات وحقائق منمنمة، مبطنة بجاذبية جمالية أخاذة، تجعل من إمكانية المقاومة الواعية أمرا متعذرا، إنها فن جعل الأشياء حقيقية بمجرد التأكيد والتكرار الدائم والملح أنها كذلك، وآلية التكرار هذه التي يلجأ إليها الإشهار تقوم بمفعول ترسيخ الصور وشحن الذاكرة، وتعويد الرؤية، وترويض الجسد، بعيدا عن جو الإقناع والحجاج والشراكة.

هذا مابدى لـ«طه عبد الرحمن» أنّه من معوقات العملية التواصلية،

(7) محمد سبيلا: **زمن العولمة، فيما وراء الوهم**، دار توبقال، المغرب، الطبعة الأولى2006، ص70.

فـ«الشكل الإشاري» و«السياق الإعلاني» يحولان دون قيام تواصل حقيقي بين ذوات أهل الشبكة على منوال التواصل بين المواطنيين فـ«الإشارة الضوئية هي صورة رمزية لا حياة فيها، وظاهر أنه لا تواصل حقيقي بغير حياة، ثم إن الإعلان الإعلامي هو صورة تجارية لا تجرد فيها، وظاهر أنه لا تواصل حقيقي بغير تجرد»[8].

نحن إذن إزاء مقاربة للعولمة ترى بأن التمظهرات المختلفة التي تتبدى فيها يمكن إرجاعها إلى إرادة السيطرة المتخفية خلف نظام العولمة، لأنها تورّث بدورها فتنا تعرّض هذا النظام لأزمات أخلاقية ومعرفية تضر بالهوية الإنسانية الأخلاقية من حيث هي كذلك. ولو أن مقاربتنا تقتصر على النقد ولا تتعداه إلى شرح مبادئ التقويم والبناء، مع اليقين بأن دفع آفات العولمة لن تتأتى من داخل هذا النظام، لأنه لا يفرز إلا قيما من جنسه، ولاوجود لهذه القيم إلا في الدين الإلهي الذي يبدو أن الإسلام هو أحق الأديان بهذه المهمة التقويمية وأقدرها نظرا لثبوت توسعه العقلاني ودخول العولمة في زمنه الأخلاقي.

(8) طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص184.

الفصل الخامس

روح الحداثة أو مسلك المجتمع المسلم في التحديث

مفتتح:

إن ما يستوقفنا مُجدّدا أمام مشروع طه عبد الرحمن المعرفي، ذلك الترابط المنهجي والاتساق الداخلي بين مختلف الإشكاليات والقضايا التي خمّنها، وليس هذا بغريب على من تمرّس بلغة المنطق بنوعيه الصّوري والرّمزي، ومن امتلك ناصية التداوليات*، بما هي إحدى أهم فروع فلسفة اللغة المعاصرة، فالتماسك الداخلي والاستدلال الحجاجي وتقريب المنقول بما يتناسب والمجال التداولي، لغة وعقيدة ومعرفة، مواصفات يختص بها مشروع طه عبد الرحمن في استشكالاته المتعددة.

والذي دفع بنا إلى البدء بهذه الإشارة التنبيهية هو تجنّب التأويل المحتمل فيما يتعلق بالتناسق المنهجي والعلاقة العضوية التي تربط بين مؤلفي طه عبد الرحمن: «**سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**» الصادر سنة 2000 وكتاب «**روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**» الصادر سنة 2006. هذا ما نجده مكتوبا في مقدمة كتاب «**روح الحداثة**»، لأن ما يطبع «**سؤال**

(*) درس جديد وغزير، والتداولية محاولة للإجابة عن أسئلة كالتالي: ماذا نصنع حين نتكلم؟ ماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟ وأقدم تعريف لها هو تعريف شارلز موريس سنة 1937، إذ أن التداولية «جزء من السيميائية (علم العلامات) التي تعالج العلاقة بين العلامات، ومستعملي هذه العلامات»، فرانسوازأرمينغو: «المقاربة التداولية»، ترجمة سعيد علوش، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي بيروت، العدد 41، ص62.

الأخلاق» هو الاشتغال على الحداثة نقدا وتفكيكا، وما أهم صاحبه على الخصوص هو ممارستها القولية والعقلية والمعرفية، فانبرى للكشف عن الآفات الخلقية التي دخلت عليها، حتى ظن الظّان أن هذا الكتاب ينحصر جهده في الهدم ولا يتعداه إلى البناء.

ودفعا لشبهة الهدم التي توهمها بعضهم جاء كتاب «**روح الحداثة**» لتحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث، ولو أن القراءة العميقة لكتاب «**سؤال الأخلاق**» الذي اعتبر طه عبد الرحمنب أن منطلقه في الحقيقة هو التمهيد للكتاب اللاحق يجعل القارئ يتبين ما في الكتاب المذكور من أصول أخلاقية مصحّحة لمسار هذه الحداثة، (نقول مصحّحة وليس نافية أو هادمة)، هذه إحدى أهم العناصر المنهجية التي تم تشغيلها في قراءة واقعة الحداثة وفق المنهج الطهائي، أي **إعادة إبداع مفهوم تفرقت بصدده القراءات إلى فرق كثيرة يطبعها التضاد والاختلاف، بعضها يؤيده إلى حد تقديسه، وبعضها ينكره إلى حد تدنيسه، وليس هذا المفهوم الرئيس إلا مفهوم الحداثة**، بما هو مفهوم منقول يمارس حضوره في الدرس الفلسفي العربي.

لذلك فإن مدار كتاب «**روح الحداثة**» يتأسس على إثبات الدعوى التالية:

كما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية.

وليست هذه الدعوى كما توهّم البعض استبطانا لنزعة الثأر الحضاري، وردة الفعل التي لا تكون في مستوى الفعل ذاته كما يرى طه عبد الرحمن، بل هي إعادة إبداع لمنقول فلسفي بالوقوف على أسبابه، وإعادة إنتاجه، وكلا الحالين يدل على نهوض الهمة إلى الإبداع، أي التأسيس لحداثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي.

1. الفتنة المفهومية الكبرى أو التقليد بين لحظتين

ليس بوسع أحد أن ينكر بأن القول الفلسفي العربي - إن لفظا كان أو جملة

أو نصا - هو قول مستغرق في التقليد، وإذا كان هذا الوصف على المستوى الفلسفي فكيف يكون الأمر بظاهرة كالحداثة التي هي مضمون قيمي، وحركة جدلية تاريخية، وموقف من الوجود والأشياء، ففي مستوى القول الفلسفي يجد المتصفّح له بأن المتفلسفة العرب لا قدرة لهم على إنشاء خطاب فلسفي مخصوص ومختلف، فهم يؤوّلون إذا أوّل غيرهم*، ويحفرون إذا حفر غيرهم*، ويفكّكون إذا فككوا[9]، وكأن سبل الفكر والقول ضاقت عليهم وأن أرض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها، وحجة المتفلسفة العرب في ذلك هي النهوض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية والاستجابة لنداء الشمولية الفلسفية، هذا ما بدى لطه عبد الرحمن على أنه أكبر إدانة للإبداع الفلسفي ولإمكانات الإنسان، وحشر لأطراف عقله وآفاق مصيره في غاية الضيق والحصار، وإماتة لطاقة

(*) الظاهر أن طه عبد الرحمن يقصد المناهج التأويلية (الهيرمينيوطيقا) *Herméneutique* التي صارت أدوات معرفية ومنهجية يوظفها النقاد العرب المعاصرون بخاصة في قراءة النص الديني وتأويله كما نلمس ذلك في نصوص نصر حامد أبو زيد أو محمد أركون.

(*) أسلوب في التأويل يرجع بأصوله إلى المنهج الجينيالوجي الذي ابتكره نيتشه وطبقه في كتابه: **جينيالوجيا الأخلاق** (1887). ثم أعاد إحياءه تنويعا وتطبيقا ميشال فوكو في كتبه منها: **أركيولوجيا المعرفة، والكلمات والأشياء**، ولقد مارس هذا الأسلوب حضوره في الفكر العربي المعاصر: نلمس ذلك عند الجابري في تشطيره للتراث إلى أنظمة معرفية مختلفة ومتفاضلة من حيث القيمة، (البرهان والبيان والعرفان)، وهي في حقيقتها إسقاط لفكرة الابستمي عند فوكو أو نظام الفكر، كما نلمسه أيضا لدى محمد أركون بخاصة في مقاربته للممارسات الثقافية في التاريخ الإسلامي، من جهة قراءة النصوص باعتبارها علامات لغوية يتعيّن النظر إليها كسيميولوجيا، أو إعادة تأويل الثيولوجيا الإسلامية بحسب مقاييسالإنثربولوجيا الدينية وعلم نفس المعرفة الحديث، انظر: الزواوي بغورة: **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت؛ أو مقالة السيد ولد أباه: «التأويل والتنوير»، مجلة **مدارات فلسفية**، العدد 16، 2008، المغرب ص6 وما بعدها.

(9) التفكيك تنويع طريف للمنهج الجينيالوجيالنيتشوي، مارسه جاك دريدا .Derrida J أسلوب في التفكير يقوم على رفض التراث الميتافيزيقي الغربي، وتقويض استعارات العقل المييّتة، وتفكيك التقابلات الميتافيزيقية كالتقابل بين الحقيقة والخطأ، الخير والشر، يعد المفكر اللبناني علي حرب من الذين طوروا التفكيك تحت مسمى جديد هو المنطق التحويلي، لتفكيك ما سماه الأختام الأصولية وشعائر الحداثة التقدمية. انظر مؤلفاته: **الممنوع والممتنع,نقد الذات المفكرة، 2005/ نقد النص** 2005، **نقد الحقيقة** 2005، **الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي** 1998، التي صدرت عن المركز الثقافي العربي، المغرب.

الاجتهاد الفلسفي العربي، وما ذلك إلا لأن تقليد الفلسفة المنقولة بلغ من نفوسهم مبلغا فقدوا معه القدرة على إمكان تصور خلاف ما يقلدون فضلا على أن يأتوا بمثله، وإذا كان هذا هكذا فإن طه عبد الرحمن يقترح منهجا جديدا في كيفية قراءة الفلسفة، يحرر فيه القول الفلسفي العربي من رق الإتباع إلى فضاء الإبداع والاجتهاد، ينبّه فيه المقلدين على ما فاتهم من إدراك الفروق بين قول جار على عاداتهم في الكلام والإفهام، وبين قول لا يجري عليها، وما غاب عن أذهانهم حقيقة اختصاص كل أمة بمذاهب في الاصطلاح والتركيب والبيان، وإذا كان هذا حال الأمة في مستوى قولها الفلسفي، فحالها فيما يتعلق بالموقف من الحداثة أشد وأنكى، ففضلا على ما يكابده المجتمع المسلم من تحديات مادية، يكابد أيضا تحديات معنوية، يتصدرها هذا التيه الفكري الذي تسببت فيه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي تصنعها المجتمعات الأخرى: مثل العقلانية، اللاعقلانية، الحداثة، التحديث، ما بعد الحداثة، العولمة، الشوملة، نهاية التاريخ، مآزق الهوية، ... لا قدرة للمتلقي المسلم على استيعابها ولا طاقة له على صرفها، أو مضاهاتها، وأمام هذه المتاهة التي يتخبط في أحابيلها المجتمع المسلم، يصوغ طه عبد الرحمن قاعدة منهجية كبرى، هي فرصة وإمكان بقدر ما هي تحد ومشكلة في الوقت نفسه، هذه القاعدة تقرر أن «المجتمع المسلم مالم يهتد إلى إبداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداء فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه»[10].

وبما أن المفهوم المركزي الذي تشتغل عليه هذه المقالة، هو مفهوم الحداثة، فإن «طه عبد الرحمن» كما يبدو قد طبق عليه الشق الثاني من هذه القاعدة، أي إعادة إبداع مفهوم الحداثة كأنه من إبداعه ابتداء، أي إعادة إنتاج المفهوم وتقريبه تداوليا، وكلاهما مؤشر على نهوض الهمة إلى الإبداع، وقبل تحليل الطريقة والمضامين التي لبسها مفهوم الحداثة في المجال التداولي الجديد، تجدر الإشارة إلى الفئة أو الزمرة التي تدعي أنها استطاعت أن تهتدي

(10) طه عبد الرحمن: **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2006، ص11.

في هذا التيه المهلك، وما هذه الزمرة أو الفئة إلا فئة المقلدين، الذين هم بخلاف الاعتقاد السائد ليسوا نوعا واحدا، بما معناه أن مصطلح«المقلّدين»، ليس واحدا إلا على صعيد الاسم، وداخل هذا الاسم مضامين متعددة ومختلفة، لأنه يتفرع إلى فرعين:

- فرع يضم الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، وهم مقلدة المتقدمين.
- فرع يضم الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين ويسمّهم بمقلدة المتأخرين.

أما الزمرة الأولى فتتعاطى إسقاط المفاهيم المأصولة على المنقولة، مثال ذلك إسقاط مفهوم الشورى على الديمقراطية، الربا على الفائدة، الأمة على الدولة، والهدف من وراء هذه الطريقة هو الصبغة العملية التوجيهية، لكن النتيجة هي رد المفاهيم المنقولة أي الغربية إلى المأصولة، وبالتالي تكون الخلاصة هي محو خصوصية المفاهيم المنقولة، إنها إرادة التطابق والتماثل، التي يتقنها العقل الباحث عن الشبيه والمماثل، ولا يقر بفرادة المختلف والمغاير، ولا يحاول فهم ما يحدث من الاختلاف والفرادة والجدّة، ثم إن المهمة تحدد تبعا لهذا بالمحافظة على الأصول والسعي المستحيل إلى التطابق معها، وذلك باستبعاد كل ما تولده التجارب الحية من الثراء والتنوع وما تكشف عنه من الجدة والأصالة.

أما الزمرة الثانية التي هي زمرة مقلدة المتأخرين من الغربيين، فتقوم استراتجييهم على رد المفاهيم المأصولة إلى المنقولة، متوسلين في ذلك بخطاب يريدون أن تكون له صبغة عقلية استدلالية، وذلك بالاستناد إلى فتوحات المعرفة المعاصرة، وفروع العلوم الإنسانية المستجدة*، مثال ذلك إسقاط مفهوم العلمانية على العلم بالدنيا، والقطيعة على الجب، والحرب الدينية على الفتح، لكن هذه الطريقة لا تقل خطرا على سابقتها، فهم يصيرون على التدريج إلى رد المأصول إلى المنقول ومحو خصوصيته وما ينطوي عليه من فرادة وجدة وأصالة، ويصدق

(*) كاتجاهات تحليل الخطاب والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي: البنيويات والحفريات والتفكيكيات.

الوصف السابق على هذا الاتجاه، أي العقل الباحث عن الشبيه والمماثل وإقصاء المختلف والمغاير.

وظاهر «أن كلا النوعين من المقلدة لا إبداع فيه، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه»[11]. ورغم قوة النقد التي وجهها «طه عبد الرحمن» لكلا الاتجاهين إلا أنه أكثر تحيّزا لسلفية المجال التداولي أو مقلدة المتقدمين، فهي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير حافظت على فكرتها الجوهرية ولم تضيّعها، أما سلفية الحداثيين فتضرب بجذورها في تاريخ أمة أخرى مغايرة لها نفسيا وحضاريا.

وتجاوزا لهذين المستويين من التقليد في وضع الأحكام وصوغ المفاهيم، يبني «طه عبد الرحمن» قاعدتين نقديتين خاصيتين، تفيد كل واحدة منهما في التمرس بالإبداع وممارسة النقد هما:

❖ الأولى صياغتها كالتالي: **كل أمر منقول معترض عليه حتى يثبت بالدليل صحته.**

وهي قاعدة نقدية في جوهرها، تطرح سؤالها حول المفاهيم المنقولة وبم تثبت؟ والهدف من المطالبة بالإثبات هو درء آفة الإسقاط التي وقع فيها مقلّدة المتأخرين، الذين لا قدرة لهم على نقد ما يرد عليهم من خارج مجالهم التداولي، وتحصيل الأدلة المثبتة هو أحد الطرق الموصلة إلى إنتاج أمثال هذه المفاهيم في مجالها التداولي الأصلي أو إعادة إنتاجها في غير هذا المجال.

❖ أما القاعدة المنهجية الثانية المتبعة فصيغتها كالآتي: كل **أمر مأصول مسلّم به حتى يثبت بالدليل فساده.**

وتجنبا للّبس الذي قد يرد على الإفهام فإن المقصود بقوله: «مسلّم به» ليس

(11) طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر سابق، ص12.

تلك الدلالة القدحية التي تتعارض وروح الشك والنقد أو التشخيص والمساءلة، بل التسليم الذي يحمل دور الوظيفة التداولية والقيمة التكاملية، أين تتداخل الخصوصية الحضارية للمفهوم مع أقلمته الجديدة وفق منظوره، فالذاكرة التراثية باعثة على التجديد والنهوض، ثم إن التراث نفسه متشابكة مفاهيمه، ونماذجه المعرفية متعالقة سواء في مضمونه الشعوري أم الدلالي، ومن غير الوظيفة التداولية إيقاع الانفصال بين عناصره أو إنزال أحدهما مرتبة دون الآخر، خاصة على الطريقة التي تقرأ بها الدراسات التجزيئية للتراث، حيث تسود المنظورية الانتقائية والتفاضلية، وتشطيره (أي التراث) إلى أنظمة معرفية منفصلة ومتفاضلة من حيث القيمة، عن طريق إسقاط مقولات ومناهج من خارج هذا التراث، مثال ذلك إسقاط الجابري لنظرية الإبستيمي (نظام الفكر) عند فوكو في مشروعه النقدي للتراث العربي وانتهائه إلى تراتبية معرفية ونظرة تجزيئية للتراث، لكن الحقيقة أن التراث يمارس حضوره ولا انفكاك لنا عنه، سواء أكان ذلك في شكل سلوك ثقافي أو أسلوب حياة أم من حيث هو بنية معرفية لا شعورية للفهم والتأويل.

2. الإبداع شرط الحداثة

يلاحظ «طه عبد الرحمن» في المدخل التنظيري العام لروح الحداثة، الخلط الدّلالي واختلاف التعاريف التي وضعت للحداثة عند المفكرين والفلاسفة العرب والغرب على حد سواء، فهناك من قال بأنها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، ومن قائل إنها ممارسة السيادات الثلاث: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على التاريخ، وهناك من يقول إنها قطع الصّلة بالتراث، أو إنها طلب الجديد، أو هي محو القدسية عن العالم، أو إنها العقلنة، أو إنها قطع الصّلة بالدين.

وأمام هذا التعدّد في التعاريف وعدم القبض على مفهوم واحد، وصراع التأويلات حول قيمتها، لا عجب أن يقال بأن الحداثة مشروع ناجز أو غير مكتمل، وهذه الخلاصة التي انتهى إليها(أي «طه عبد الرحمن») فيما يتعلق بإشكالية التعريف والموقف من الحداثة تقارب تماما الفكرة التي تفّرد بها

الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس J. Habermas في نقده العنيف لتيارات ما بعد الحداثة، التي لم تفهم جوهر الحداثة برأيه، وبأن نقدها للحداثة هو من مكتسبات عقلانية الحداثة نفسها ومعقولية الأنوار*، لذلك فنحن نرى بأن قراءة طه عبد الرحمن لظاهرة الحداثة والتفريق بين روحها وتمظهراتها في التاريخ، تتقاطع بشكل كثيف مع نظرية هابرماس في دعوته إلى التفريق بين منجزات الحداثة وبين جوهرها، لكن ما لاحظه «طه عبد الرحمن» على هذه التعاريف المتعددة هو أنها تقع في تهويل لهذا المفهوم حتى تبدو الحداثة وكأنها كائن عجيب يتصرف في الأشياء تصرف الإله القادر، الذي لا راد لقدره، والحقيقة أن هذا التهويل لمفهوم الحداثة هو تأويل غير حداثي، لأنّه ينقلها من رتبة كونها مفهوم عقلي إجرائي، إلى درجة عليا من الوجود، إلى كائن مطلق، شيء مقدس، ولا مطمع في الخروج من هذا التشييء الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم الحداثة إلّا بواسطة التفريق بين جانبين اثنين هما :روح الحداثة وواقع الحداثة.

وعلى هذا الأساس يؤكد «طه عبد الرحمن» أن روح الحداثة التي يفترض أن واقع الحداثة يطبقها أو يحقّقها تقوم على مبادئ ثلاثة أساسية:

أ. مبدأ الرشد: أو الجرأة على استخدام الفكر دون قيادة الآخرين

وهو المبدأ الذي يخرج صاحبه من حال القصور إلى حال الرشد، ولعل الجواب الذي قدّمه كانط في سؤال: ما الأنوار؟ يعد النموذج الذي يبصّر المرء على ضرورة استخدام فكره دون إشراف الغير عليه، مع وقوع المسؤولية عليه لا على هذا الغير، هذا ما يلحّ عليه طه عبد الرحمن نفسه، يقول كانط:«ماذا تعني الأنوار؟ إنها خروج الإنسان عن حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولا عنه، وأنا أعني بالقصور عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين كما أقول بأن الإنسان ذاته هو المسؤول عن ذلك القصور لأن السبب

(*) انظر: يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، خاصة فصل: «العقل التواصلي درب آخر للخروج من فلسفة الذات»، ص451 وما بعدها.

كل الحقوق محفوظة

فيه لا يعود إلى عيب في الفهم، وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف والشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين، إن شعار الأنوار يتلخّص في هاته العبارة: اجرؤ على استخدام فهمك الخاص»[12].

وتضاد حالة الرشد هذه، حالة أخرى هي القصور أو الإتباع، الذي يتمظهر في ثلاثة أشكال: تبعية اتباعية واستنساخية وآلية. في حين إن الرشد ينبني على ركنين هما: الاستقلال والإبداع؛

- **فالاستقلال** يجعل الإنسان الراشد لا يخضع للسلطة، بل يكون هو منطلق الحركة قوي الذات؛
- يحقق **الإبداع** في الأقوال والأفكار والأفعال، عن طريق إنشاء قيم جديدة أو إعادة إبداع قيم سابقة وإخراجها المخرج الجديد، وما يستوقفنا أمام هذا المبدأ الأول هو أن طه عبد الرحمن يستلهم النموذج الكانطي الذي طوّره هابرماس فيما بعد، والقاضي بأن الكسل والجبن هما السببان اللّذان يفسران كون عدد هائل من الناس رغم أن الطبيعة حررتهم من كل توجيه خارجي يضلّون قاصرين بقية حياتهم وعن طواعية.

ب. مبدأ النقد: أو لا تسليم إلا بحصول الدليل.

يتأسس هذا المفهوم على المطالبة بالتدليل على الشيء حتى يحصل التسليم به وهو بدوره يقوم على ركنين:

- **التعقيل** أو العقلنة: مقتضاه إخضاع ظواهر العالم، ومؤسسات المجتمع، وسلوكات الناس، إلى التعليل المنطقي والطبيعي، وذلك بالاستناد إلى مبادئ العقلانية التي تقوم على الحساب والتنبؤ والتجريب والتقنين والتطبيق.
- **التفصيل** أو التفريق: المراد بالتفصيل هو تحويل الشيء من صفة التجانس

(12) إيمانويل كانط: «ما هو عصر الأنوار»، كتاب **الفلسفة الحديثة نصوص مختارة**، اختيار وترجمة، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2001، ص287.

والتماثل إلى صفة التغاير، حيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متمايزة، وذلك بغرض التحكم في عناصره وضبط آلياته، هذه الصفة التي طبعت الحداثة ندرك تمظهراتها التفصيلية مثلا في ميدان الثقافة، حين يجري تشطيرها إلى دوائر القيم النظرية والقيم العملية والرّمزية، وعلى صعيد المعرفة يتجلى التفريق بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون.

ج. مبدأ الشمول: أو الإخراج من دائرة الخصوص إلى دائرة الشمول

الأصل في الحداثة كما يؤوّل ذلك طه عبد الرحمن هو الإخراج من دائرة الخصوص إلى دائرة الشمول، والخصوص على ضربين:

خصوص المجال أي وجود الأفراد في دائرة جغرافية معينة. ووجود الشيء بصفات محددة تجعل الأفراد يتفرّدون بصفات حضارية معيّنة، أو بعبارة جامعة: خصوص المجال وخصوص المجتمع. لذلك يكون الأصل في الحداثة أو الشمول الحداثي عبارة عن تجاوز لهذين المستويين بالخروج من مضائق الخصوصية الجغرافية والحضارية إلى فضاء الكونية والعالمية، ومبدأ الشمول هو الآخر مبناه على ركنين:

- **التوسّع**: أي توسيع الفعل الحداثي على كل مجالات الحياة، ومستويات السلوك، فتؤثر في دوائر العلم والفكر والدين والسياسة، كما أنها توسع النقد في كل هذه العناصر الثقافية بحيث لا ينفلت شيء من قبضة استيفاء مقتضيات النظر العقلي.
- **التعميم**: مقتضى هذا الركن هو تجاوز الفروق التاريخية والحضارية بين الطرفين، وبالتالي لا يبقى الفعل الحداثي حبيس المجتمع الذي نشأ فيه، بل إنه ابتكار أشكال التقدم التقني في وسائل النقل ووسائط الاتصال، قد سهّل ارتحال البضائع والأفكار، فاتحة بذلك عهدا جديدا هو عهد العولمة، وما أورثته فتوحاتها من تقليص للزمن، وتغيير لدلالة المفردات

القديمة كالمكان والإنسان حتى أننا نشهد اليوم كما يقول بول فيليريو «نهاية الجغرافيا»[13].

فخصائص روح الحداثة إذن وتبعا لهذا التحليل: أنها روح مستقلة وناقدة وراشدة.

ويشدد طه عبد الرحمن على ضرورة التمييز بين روح الحداثة وتطبيقها، ثم الاحتفاظ بروحها، تحقيقا لهدف الخروج من شبهة الحداثة إلى حق الحداثة.

إن ما يستلزمه هذا التعريف، أو الاكتشاف لروح الحداثة انبثاق مجموعة من الخلاصات تظهر لنا وبقوة مدى الاختلاف الحاصل بين مبدئها وإمكانها الواقعي:

تعدد تطبيقات روح الحداثة، ذلك أن التطبيق لا يستنفذ المبدأ، وروح الشيء تقدر على التجلي في أكثر من مظهر واحد، وليس الإمكان الغربي سوى إمكانا واحدا، ومن النتائج أيضا التفاوت بين واقع الحداثة وروحها، أي أن الواقع الحداثي غير الروح الحداثية، والنتيجة الثالثة هي خصوصية واقع الحداثة الغربية، أي أن حداثة الغرب لا تعدو كونها تطبيقا واحدا من الإمكانيات التطبيقية المتعددة، ولا يبعد أن تكون الروح قد تحققت في حضارات غابرة، وقد تعاود الحدوث في المجتمعات القادمة. وهذه هي النتيجة الأخرى، أي أصالة روح الحداثة.

أما النتيجة المركزية التي أوردها طه عبد الرحمن فهي أننا نتساوى جميعا في الانتساب إلى روح الحداثة، لأن هذه الروح ليست ملكا لأمة بعينها، غربية كانت أم شرقية وإنما هي «ملك لكل أمة متحضرة، أي لكل أمة نهضت بالفعلين المقومين لكل تحضر، وهما الفعل العمراني وهو الجانب المادي من هذا التحضر والفعل التاريخي الذي هو الجانب المعنوي منه»[14]، وبالتالي يظهر لنا أن فكرة المفاضلة بين الحضارات والثقافات لا قيمة علمية لها، خاصة وأنها لا

(13) أورده علي حرب في كتابه: **حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية**. المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000، (المدينة وتحولاتها).

(14) طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر سابق، ص31.

تنسجم في الكثير من نتائجها مع فتوحات الدرس الأنثربولوجي المعاصر. الذي تطالعنا نتائجه بفكرة التنوع الثقافي ونبذ كافة أشكال النّرجسية والمركزية التي هي أحد ألوان الاصطفائية الحديثة.

إذن، فالحداثة ممكنة التطبيق في أكثر من مجال تداولي، الأمر الذي يستدعي السؤال حول إمكانية تطبيقها في المجال التداولي العربي، غير أن تخريجها يستوجب مجموعة من الشروط أو الملاحظات الخاصة بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة:

❖ أولها: أنه لا بد من اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة، الممثلة خاصة في تحويل الوسائل إلى غايات، وانقلاب المقصود إلى الضد، فالشعارات التي رفعتها الحداثة الغربية مثلا كالعقلانية والتقدم والحرية قد آلت إلى نقيض مقصودها، فالعقل يستبطن اللامعقول، والتاريخ ليس حركة تقدمية أو غائية، ذلك أن الإنسان قد يتقدم وقد يتأخر أيضا، مثلما بيّن ذلك أحد نقاد الحداثة الفرنسيين، جون فرونسوا ليوتار في كتابه: «**شروط ما بعد الحداثة، تقرير حول المعرفة**».

❖ ثانيها: أنه لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقا داخليا لا تطبيقا خارجيا، أي أن التحولات ينبغي أن تكون من الذات ووفق مقتضيات المجتمع، وليست حداثة واردة من الخارج أو مفروضة منه. أو إن شئنا القول: أن يكون وجودها منبثق من ذاتها وليس فيضا عن غيرها.

❖ ثالثها: أنه لا بد من اعتبار الحداثة تطبيقا إبداعيا، لا تطبيقا اتباعيا، فالحداثة لا تنال إلا بطريق الابداع، فأينما وجد العطاء المبدع فثمة حداثة، «بمعنى، أنه على الحداثي أن يبدع في تحقيق جميع أركانها السالفة الذكر، فينبغي أن يبدع في تعقيله للأشياء وتفصيله بينها، وأن يبدع في استقلاله عن غيره، بل أن يبدع في إبداعه، كما ينبغي أن يبدع في توسيع أفعاله إلى مختلف المجالات، وتعميم مبدعاته على كل ما عداه»[15].

(15) المصدر السابق: ص34.

إذن، وعلى ضوء هذا فلا حداثة إلا بصدورها من الداخل، لا بورودها من الخارج، ولا حداثة إلا مع وجود الإبداع، لا مع وجود الإتباع، فلا تكون الحداثة إلا ممارسة داخلية مبدعة.

استنتاج منهجي:

أخيرا، يقتضي منا النَّسق التَّحليلي لفكرة إعادة إبداع مفهوم الحداثة، التي طوّرها «طه عبد الرحمن»، تحديد الكيفيات التي تحقق الانتقال من الحداثة المقلّدة إلى الحداثة المبدعة، هذا ما يستوجب مساحة معرفية وتحليلية في مقام آخر، إلا أنه ومع «طه عبد الرحمن» أصبحنا ندرك أنه لا يكفي للمرء أن يرفع شعار الحداثة حتى يكون حداثيا، أو يعلن انتماءه لها فيكون بالتالي راشدا أو ناقدا، فهذه الشعارات تخفي وراءها زيفها وتقليدها من منظوره، وليست على الحقيقة سوى أقنعة تستبطن إمكانا حداثيا مختلفا، وتراثا مغايرا، هذا ما لا تريده روح الحداثة نفسها بما هي عطاء مبدع ودافع إنمائي تراكمي، ينقل المجتمع من طور حضاري إلى طور حضاري آخر يعلوه تقدما، وبناءا على هذه القراءة للحداثة التي طوّرها الخطاب الطاهائي، تم إدخال هذه الثنائية إلى حقل الفكر بين الحداثة المقلّدة والحداثة المبدعة، ممّا أثمر وفتح فضاءا تأويليا مخصوصا في القول الفلسفي العربي.

الفصل السادس

تصدي طه عبد الرحمن لنماذج العقلانية في الفكر العربي المعاصر

«وما تهافتت دعوى مثل تهافتها بقلب دليلها عليها»[1]

مُفتتح: في أن الخوض في ماهية العقل ليست مستحدثة

ليست مسألة الخوض في العقل وماهيته وحُدُوده، بالمشكلة المُستحدثة في مسائل الفكر العربي والإسلامي المعاصر، إنما تضرب بجذورها في التراث المعرفي الإسلامي وبمختلف أنساقه وفروعه المعرفية؛ فقد حدث اختلاف في بيان ماهية العقل، بين الطَّرح الفلسفي المُتأثر بالمورث اليوناني، وبين الطَّرح المقابل الذي ينتهل من مصادر متعدّدة؛ منها ماهو فقهي؛ ومنها ما هو كلامي، ومنها ما هو عرفاني صوفي، إلا أن هذا التَّعدُّدَ يجوز لنا حَصْرُه في تحديدين للعقل هما: التَّحديد الجَوهراني الماهوي، والتَّحديد الفعّالي القَلْبي. ففيما يتصل بالمستوى الأول؛ ثمة هيمنة للمفهوم اليوناني للعقل على شعب المعرفة في التراث المعرفي الإسلامي المُتأثرة بنظريات العقل عند اليونان، أي القول بالدَّلالة الجوهرانية لقوى النفس الإنسانية، فهذا الكندي (ت252) يعرف العقل بأنه «جوهر بسيط مُدرك للأشياء بحقائقها»...[أما الفارابي] فإن فعل العقل عنده

---

(1) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص151.

«العناية بالحيوان الناطق، والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال، الذي للإنسان أن يبلغه وهو السَّعادة القصوى؛ وذلك بأن يعبر الإنسان في مرتبة العقل الفعال، بأن تحصل مفارقا للأجسام غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض»[2].

وواضح من خلال هذه النَّماذج بماهي نماذج يتحدَّد فيها العقل في سياق الدَّلالات الجوهرانية، واضح أن المُفردات المركزية المُهيمنة هي الجوهرانية والمُفارقة وسياسية النَّفس وتجاوز البدن، فضلا عن خلع المواصفات اليونانية في قسمته إلى عقول كثيرة وتوطين نظرية فيض العقول التي جاءت من الصُّوفيات اليونانية، هذه القسمة التي تجد أصلها في تعدد الآلهة عند اليونان ملمح خطير على تداخل البعدين الديني والفلسفي في التراث المعرفي اليوناني، وغياب هذه الحقيقة عن أكثر متفلسفة العرب المتأثرين بهذه النّظرة.

وبخلاف هذه النّظرة المتأثرة بالموروث اليوناني في بيان ماهية العقل، فإن ثمة نظرة أخرى لا تنساق خلف هذه المفاهيم بقدر ما تُبصر فيها عدم مُطابقة بين مُقضيات اللّغة والمعنى القرآني للعقل، وقد طوّرت هذه الرُّؤى الدَّلالة القلبية لمفهوم العقل، وهي دلالة في مجموعها تنفي أوصاف الجسمية والصُّورية والجوهرانية عنه، وهذا قصده ابن الجوزي في كتابه «**ذم الهوى**» بعد أن سرد مُجمل التعريفات المُتداولة عند الناس، «كالقول بأن العقل هو «ضرب من العلوم الضّرورية». أو هو غريزة يتأتّى معها درك العلوم أو هو قوة يُفضَّل بها بين حقائق المعلومات... والتحقيق في هذا يُقال: العقل غريزة، كأنها نور يُقذَف في القلب، فيستعد لإدراك الأشياء، فيعلم جواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، ويتلمّح عواقب الأمور. وذلك النور يقل ويكثر، وإذا قوي ذلك النور قمع -بملاحظة العواقب- عاجل الهوى... وأكثر أصحابنا يقولون محله القلب، وهو مروي عن الشافعي رضي الله عنه. ودليلهم قوله تعالى ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: 46]، وقوله (إن في ذلك

(2) أوردها، رضوان السيد: «مسألة العقل وسلطته في النقاشات الإسلامية القديمة»، مجلة **التسامح**، العدد 16، 2006، ص11-12.

لذكرى لمن كان له قلب (ق73) قالوا «المراد، لمن كان له عقل»، فعبّر بالقلب عن العقل، لأنه محلّه»[3].

وواضح هنا في هذه الدّلالة صرف المعنى من الدلالة الجوهرانية والمفارقية والتحيُّزية إلى الفاعلية الإدراكية الخاصة بالقلب، والقلب كما يُفهم هنا، ليس هو الجانب الجسمي الصّنوبري الموجود في الجهة اليسرى من الصّدر، إنّما هو لطيفة روحانية ربّانية موصولة بعالم الأمر الإلهي. من هنا فإن مفهوم العقل كما يتحدّد في سياق الممارسة الفلسفية الإسلامية يُطلق بالاشتراك على معان متعدّدة تجمع بين: المعنى المعرفي والمعنى الأخلاقي مؤطّرين وفق مقاصد الوحي الإسلامي، وليس جوهرا مفارقا. ويبدو أن المعنى الذي يتبنّاه طه عبد الرحمن في العقل ينتهل من هذه المصادر التُّراثية التي بدورها تقبل بدلالة العقل القلبية والفاعلية، وترفض الدّلالة الجوهرانية المأخوذة من التراث اليوناني، ومن رؤية أخرى، فإن هذا الفهم القلبي للعقلانية هو الأداة التي توسّل بها طه عبد الرحمن في نقده لمفهوم العقلانية عند أركون والجابري، والذين برأيه تبنّيا المفهوم الجوهراني وما يتشعّب عنه من دلالات وأفكار.

1. مفهوم العقلانية عند طه عبد الرحمن: من مضائق التّجريدية إلى كمالات التأييدية

إن اللّافت للانتباه فيما حدّث به طه عبد الرحمن عن العقلانية هو تعدُّد دَلالاتها وتكاثر مفاهيمها، وتباين تصنيفاتها، والسّبب الكامن وراء هذه المُواصفات، المفهوم الذي يتبنّاه «طه عبد الرحمن» للممارسة العقلية، بما هي ممارسة لا تنطلق من اعتبار العقل جوهر ثابت قائم بالإنسان، محلّه عضو مخصوص، إنّما العقل ممارسة لا تستقل بنفسها، إنما يجوز أن تكون محلّ تقويم من غيرها، وهذا التقرير احتراز جَليّ من طه عبد الرحمن، يجد مُسوّغه في

(3) ابن الجوزي: **ذم الهوى**، تحقيق خالد عبد اللّطيف السبع العلمي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 2004، ص61-62.

مجانبة القول بالجوهرانية أو التّشيئية أو النّظرة التّجزيئية التي تقسّم وحدة الإنسان إلى جواهر منفصلة ومتفاضلة في القيمة، فالإقرار باستقلالية العقل وتخصيصه بالمعرفة على النّحو الذي أدخله أرسطو إلى شعب المعرفة الفلسفية اليونانية، لا يستسيغه الذّوق الطّاهائي، ذلك أن أرسطو هو من أجرى هذه الصياغة المفهومية للعقل وجرى نقلها إلى شعب المعرفة الإسلامية، وأُخْرجت بعض معارفها وفق هذه الصياغة المفهومية.

يقول أرسطو في «كتاب النّفس»: «ذلك أنّنا نميّز من جهة العقل الذي يُشبه الهيولي، لأنّه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلّة الفاعلة لأنّه يُحدثها جميعا... وهذا العقل هو **المُفارق اللاّمنفعل غير المُمتزج، من حيث إنه الجوهر فعل**، لأن الفاعل دائما أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولي... ولا نستطيع القول إن هذا العقل، يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط، يصبح مختلفا عمّا كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا»[4].

إن مدار اعتراض طه عبد الرحمن على التّحديد الماهوي للعقل، هو انغراس هذا التّحديد في التربة التّجزيئية والتّشيئية: «تشييئية لأنّها تُجمّد المُمارسة العقلانية بأن تُنزل عليها أوصاف الذّوات مثل: «التحيُّز» و«التشخُص» و«الاستقلال» و«التّحدُّد بالهوية» و«اكتساب الصّفات والأفعال»... وتجزيئية لأنّها تقسّم تجربة العاقل الانساني المُتكاملة إلى أقسام مُستقلّة ومتباينة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة «الذّات» يجعله مُنفصلا عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديدا لماهية الانسان كـ«العمل» و«التّجربة» مثلا، إن لم تكن أقوى تحديدا لهذه

(4) أرسطو: **كتاب النفس**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: دار إحياء الكتب العلمية، ط1، 1949، ص112. ويقول أرسطو في مقام آخر: «ويظهر على كل حال، أن هناك قوتين محرّكتين، النُّزوع والعقل، هاتان القوتان، النزوع والعقل، محرّكتان بحسب المكان، أعني العقل الذي يستدلُّ لبلوغ الغرض، وأعني العقل العملي، الذي يختلف عن العقل النّظري بالغاية، وكل نزوع فهو من أجل غاية، لأن موضوع النّزوع هو مبدأ العقل العملي، ونهاية التفكير هي بداية العمل».

الماهية. فلو جاز التَّسليم بـ«جوهرية» العقل، فلأن يجوز التّسليم بـ«جوهرية» العمل و«جوهرية» التجربة أولى»[5]. إلا أن مَقْصِدَ طه عبد الرحمن يتعدّى هذا المستوى النّقدي، إلى المستوى البنائي أو التأسيسي، أي محاولة تطوير مفهوم آخر للعقل والعقلانية، يختلف عن المُحدّدات اليونانية قديما وتجلياتها في الثقافة الغربية حديثا، وأيضا المناحي التي تَأثّرت بفكرة جَوهرانية العقل في المعرفة الفلسفية الاسلامية. إن الدّلالة الجديدة للعقل والعقلانية هي الدّلالة الأخلاقية والتصور الفعالي لهما، بحيث يصبح العقل فعلا من الأفعال ووصف من الأوصاف على مقتضى التصور الإسلامي وليس على مُقتضى التصور اليوناني «فعلى هذا، لا يعدو العقل أن يكون فعلا من الأفعال أوسلوكا من السلوكات التي يطّلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وأفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمُبصرات، فالبصر ليس جوهرا مُستقلا بنفسه، وإنّما هو فعل معلول للعين، فكذاك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذّات التي تميّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي القلب؛ فالعقل للقلب كالبصر للعين»[6]. ولا يخفى علينا هنا، أن الرُّؤية الإسلامية نسقا وإنتاجا فكريا، هما الموجّهتان لهذا التصور الفعالي للعقل، وبيان ذلك رفض العُلماء المسلمين التصوُّر الجَوْهراني للعقل واعتراضهم على مقدّماته، يقول الإمام الماوردي و«هذا القول في العقل بأنه جوهر لطيف فاسد من وجهين:

أحدهما: أن الجواهر متماثلة فلا يصحّ أن يوجب بعضها ما لا يوجب سائرها. ولو أوجب سائرها ما يوجب بعضها لاستغنى العاقل بوجود نفسه عن وجود عقله.

والثاني: أن الجوهر يصحُّ قيامه بذاته.

فلو كان العقل جَوهرا لجاز أن يكون عقل بغير عاقل كما جاز أن يكون

(5) طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997، ص18.

(6) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

جسم بغير عقل فامتنع بهذين أن يكون العقل جوهرا»[7]، ويتوكّأ الماوردي على الدّلالة اللّغوية من أجل الانتقال إلى الرؤية القرآنية التي ينبجس فيها التصوُّر الفَعّالي للعقل ورفض التصور الجوهراني «وسمّي بذلك تشبيها بعقل النّاقة، لأن العقل يمنع الانسان من الإقدام على شهواته إذا قبحت، كما يمنع العقل النّاقة من الشرود إذا نفرت... وقد جاءت السنة بما يؤيد هذا القول في العقل وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلّم أنه قال «العقل نور في القلب يفْرِقُ بين الحق والباطل»، وكل من نفى أن يكون العقل جوهرا، اثبت محلّه في القلب، لأن القلب محل العلوم كُلّها. قال الله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: 46].

فدلّت هذه الآية على أمرين: أحدهما: أن العقل علم، والثّاني: أن محلّه القلب.

وفي قوله تعالى: «يعقلون بها»، تأويلان: أحدهما: يعملون بها، والثاني: يعتبرون بها»[8].

وارتكازا على هذه الرؤية في النّظر إلى الأمور، يسلك «طه عبد الرحمن» مسلك التأسيس الأخلاقي للفاعلية الإدراكية المعرفية، رافضا في الوقت نفسه تلك الثنائية التي أدخلها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط إلى حقول المعرفة الفلسفية؛ أي التفرقة بين العقل النّظري والعقل العملي، وتخصيص الأول بالوظيفة المعرفية، والثاني بالوظيفة التشريعية للأخلاق. لكن مع «طه عبد الرحمن» يستحيل العقل عقولا، والفعل الإدراكي مراتب لا يقيم على حال واحدة، بقدر ما يتجدّد على الدّوام ويتقلّب بغير انقطاع، ويرتقي في مراتب الكمال بقدر ما يكون متعلّقا بأفق الرُّوح، يقول «طه عبد الرحمن» في مقام الحديث عن مقاصده في تبنّي التصور الفعالي للعقل «وقد كان قصدي أن أبيّن كيف أن العقل ليس مرتبة واحدة، وإنّما مراتب متعددة بعضها أعقل من بعض،

(7) الإمام الماوردي: **أدب الدّنيا والدين**، الجزائر: الشركة الجزائرية اللّبنانية، ط1، 2006، ص12.

(8) المرجع نفسه، ص12.

بحيث يكون أدناها عقلا ما كان موصولا بالرتبة الأخيرة من رُتب الحس، لأنّه ما زال يحمل بعضا من خشونته وكثافته، ويكون أعقلها جميعا ما أشرف على الرّتبة الأولى من رُتب القوة الروحية، إذ يكون قد لاح له مطلع من رقّتها ولطافتها، فانطبع به، إن كثيرا أو قليلا»[9].

هكذا إذن، يكون مقصود طه عبد الرحمن في تبنّيه للتصوُّر الفعالي للعقل، والتوجيه القيمي له إقرار الحقائق المتوالية:

1. التّوجيه الروحي للفعّالية العقلية، أو قوة تأثير العمل في النّظر، وأن فعل التجربة الرُّوحية أشد تأثيرا من التّجربة الحسية، وهذا الإقرار له قيمة توجيهية تعبدية، ذلك أن العمل يخصّب الممارسة العقلية ويفتح آفاق الإدراكات الجديدة، فـ«المريد لابد له من الترقيّ... وأصلها كُلّها الطّاعة والإخلاص، ويتقدّمها الإيمان ويُصاحبها، وتنشأ عنها الصّفات والأحوال ثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التّوحيد والعرفان... لأن حصول النتائج من الأعمال ضروري وقصورها من الخلل فيها كذلك»[10].

2. الصّلة التّكَاملية بين الملكات الإنسانية وإنهاء التّعارض بينها، «بحيث ليست هناك قوة حسّية خالصة ولا قوة عقلية خالصة ولا قوة روحية خالصة، بل في القوة الحسية بعض من العقل كما في القوة العقلية بعض من الرُّوح، والعكس صحيح، ففي القوة الرُّوحية من أثر العقل ما يضاهي ما في القوة العقلية من أثر الحس؛ وإذا جاز وجود هذا الاتصال بين مختلف القوى الإدراكية، جاز أن تكون التّجربة الرُّوحية مكمّلة للنّظر العقلي، لا منقطعة عنه، ولا بالأولى مفسدة له كما زعم بعضهم عن باطل»[11].

ولا يقتصر هذا المنظور التكاملي على الملكات الإنسانية؛ إنما يجوز خلعها

---

(9) طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، 2011، ص140.

(10) ابن خلدون: **المقدّمة**، اعتناء ودراسة، أحمد الزعبي، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 2001، ص518.

(11) طه عبد الرحمن: **حوارات من أجل المستقبل**، مرجع سابق، ص139.

فضلا عن هذه، على مصادر المعرفة لدى الإنسان، فالمعرفية الإسلامية يتكامل فيها الحس والعقل والوحي من أجل إنجاز وحدة الحقيقة، والمثال الذي نستجلي به هذه الحقيقة، نستخرجه من تاريخ الفلسفة نفسه، فسقراط مثلا كان همُّه عالم الإنسان وحده وكان يرى بأن المعرفة الحقَّة تنطلق من النّظر في الإنسان نفسه، دون التأمُّل في عالم النَّبات والهوام والنُّجوم.

«وما أشد هذا مخالفة لروح القرآن، الذي يرى في النّحل على ضآلة شأنه، محلًّا للوحي الإلهي، والذي يدعو القارئ دائما إلى النَّظر في تصريف الرياح المُتعاقب، وفي تعاقُب اللَّيل والنّهار والسُّحب، والسّماء والنّجوم، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى. وكان أفلاطون وفياً لتعاليم أستاذه سقراط، فقدح في الإدراك الحسي، لأن الحسّ في رأيه، يفيد الظنّ ولا يفيد اليقين، وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يعد (السمع) و(البصر) أجلّ نعم الله على عباده، ويُصرّح بأن الله جل وعلا سوف يسألهما في الآخرة عمَّا فعلا في الحياة الدنيا»[12].

3. تعدُّد مراتب العقلانية وتفاضلها؛ فالفعل الإدراكي الحسي وفق هذه النّظرة يكون في الرتبة الأخيرة، ويترقّى في معراج الحقيقة من الكثافة والخشونة إلى الرُّتبة الأعلى من مراتب العقلانية، أي رتبة الرّقة واللّطافة والقوة الروحية، وما إجراء القِسمة بين العقل المجرّد والعقل المُسدّد والعقل المؤيّد، سوى أمارة على ترسيخ مبدإ تفاضل الفعاليات العقلية، والمُتخلّق بأخلاق الدين وحده «من يُحصّل رتبة العقلانية المسدّدة، ثم كيف أنه يرتقي منها إلى رتبة العقلانية المؤيّدة متى اتقى الآفات التي قد تدخل على عمله وكيف أن واجبه هو أن يعمل جاهدا من أجل الارتقاء إلى هذه الرتبة الثالثة التي تجعل له عقلا كاملا، يُدرك مالا يدرك غيره، ويُصيب حيث لا يصيب»[13].

(12) محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، سوريا: النّاقد الثقافي، ط1، 2008، ص31.

(13) طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2000، ص76.

4. تحرير الفكر العربي من التبعية لعقلانية الغير، التي ليست سوى تجلّ من تجليات الممارسة العقلية، وليست مبدأها أو مثالها الأسمى، وفي المقابل حفز الهمم نحو الاجتهاد في تطوير عقلانية من لدن هذا العقل العربي، وتجديد العطاء الفكري المنقطع، منذ اللّحظة التي جرى فيها ترسيخ النموذج العقلانية (الكوني).

جلي إذن، استنكاف طه عبد الرحمن عن الأخذ بالتصوُّر الجوهراني للممارسة العقلية، والأخذ بالتصور الفعالي القلبي بمراتبه المتفاضلة، وهذا التصوُّر الجَوهراني الذي ناهضه، هو الذي وجده من جديد ومرة أخرى؛ مبثوثا في شُعب الإنتاجية الفِكرية المُهيمنة على الواقع العربي الرّاهن، وهي على كثرتها، ليست واعية بحدود هذه العقلانية المجرّدة والمنفصلة عن التوجيه القيمي، هذا ما دفع بـ«طه عبد الرحمن» إلى التّصدي إلى هذا النّموذج العقلاني بخاصة على النّحو الذي تبدّى في المدونة الفكرية الخاصة بمحمد أركون.

2. مسألة العقل في الخطاب العربي المعاصر: مظاهر التَّجزيئية والتّشييئية

إن مساءلة مسألة العقل في الخطاب العربي المعاصر لها أكثر من مرّر، سواء في سياق حديثنا عن نظرة طه عبد الرحمن لمسألة العقل ونقده لأنماط العقلانية المنتشرة، أو في سياق حديثنا عن الكيفية التي عاش بها الخطاب العربي صلته بالعقل كأداة ومرجع وفعالية. وفضلا عن ذينك المبرّرين؛ فإنّ الحقيقة السّاطعة التي لا يُنكرها قلق الارتيابي «أن العلاقة بمسألة العقل والعقلانية مازالت علاقة مضطربة في الفكر العربي، والوعي بها مازال وعيا لاتاريخيا حتى الآن»[14]، والعرض الأوضح على هذا الاضطراب، انشطار الخطاب العربي المعاصر في تعامله مع مسألة تحدّي العقل والعقلانية إلى فرق متباينة، وتصورات متصادمة، تنتهل من مرجعيات فكرية هي الأخرى متباينة، وتتشارك هواجس التحضّر والإصلاح والتحديث، وقد حصرت بعض الدّراسات هذه الفرق في

(14) عبد الإله بلقزيز: **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، سوريا، دار الحوار، الطبعة الأولى 2001، ص72.

تعاطيها مع مسألة العقل إلى فرق ثلاثة :

1. الرّفض النّكوصي للعقل.
2. الانغماس الشامل في نظامه.
3. التّحليل النّقدي له.

الفرقة الأولى، يتصدّرها الاتجاه السّلفي، يستهجن العقل، من باب احتسابه جوهرا لحضارة مادية هي الحضارة الغربية «وبدعة مدسوسة لآداء وظيفة إزاحة المقدّس وتهميش الروّحي وتنمية نظام قيم مادي غرائزي عار من كل وازع أخلاقي؛ [أما **الفرقة الثانية**، فيتقاسمها كل من الاتجاه اللّبرالي والاتجاه الماركسي] وهم على اختلاف أجيالهم وحقول اشتغالهم ينتظمهم رابط مشترك هو الوعي بكونية الحضارة الإنسانية المعاصرة، وكونية العقل الذي هو جوهرها، وأساس حركة التقدّم التي طبعتها. ولقد ذهبوا جميعا إلى أن الفكر العربي والمجتمع العربي يحتاجان إلى جراحة حقيقية لزرع قيم العقل والعقلانية لتنمية روح التاريخ والتطور التاريخي فيهما، وإخراجهما من الفوات والتقليد؛ [أما **الفرقة الثالثة**،] فتقوم على فضح العقلانية المركزية الغربية كغلاف للقمع الإيديولوجي والاستغلال والتهميش العاديين، والتسلّط السياسي للدولة اللّيبيرالية على الحرية، والبرمجة الآلية لإنسانية الإنسان، والقولبة الاجتماعية للممارسة الحياتية... إنها نص يدافع عن الاختلاف ضد المطلقية Absolutisme والشمولية أو الكلّيانية Totalitarisme التي يمثّلها العقل في تجلّياته الفكرية والمادية: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية»[15].

وفضلا هن هذا، التقسيم للكيفيات التي عاش بها الفكر العربي المعاصر مع العقل كأداة ووظيفة ومرجع؛ فإن ثمة بعض الاجتهادات الأخرى التي تتبنّى تقسيما مغايرا، يكتفي برصد إتجاهين رئيسيين هما الاتجاهيين المهيمنين: العقل التراثي والعقل الوضعي؛ والملمح الجوهري المُراهن عليه من أجل مجاوزة هذين الإتجاهين هو: العقل التكاملي:

---

(15) المرجع نفسه، ص61-62.

«فمهمتنا في حقيقة الأمر تقديم نموذج لعقل تكاملي مُغاير في بعض أُسسه، وكثير من تفاصيله، للنّموذجين السآئدين في عالمنا اليوم: العقل الوضعي والعقل التراثي، لذلك فإن جهدنا لا يتوقف على تحديد الأسس الكلية والثوابت المبدئية للعقل البديل الذي يتكامل فيه فقه الهداية والتنزيل وفهم الطبيعة والتاريخ، بل يتضمّن أيضا عملية تفكيك وتركيب لثوابت العقلين السآئدين والمهيمنين»[16].

إن اللافت للنّظر هنا، أن قلق مسألة العقل في الخطاب العربي الاسلامي المعاصر، لم تُحسم بشكل واضح ودقيق، لا في منشئها التاريخي الذي أفرز ظواهر التّوفيق والتّقريب ولا في عودتها المكرورة التي أفرزت ظواهر الرّفض النّكوصي والتبنيّ التّرحيبي؛ إن هذه كلّها جميعا أعراض على مرض في الخطاب العربي الاسلامي المعاصر، وطه عبد الرحمن لم تخفى عليه هذه الظاهرة بخاصة وأنّه أدرك تكاثر الكلام في العقل: «لقد كثر الكلام عن «العقل» و«العقلية» و«العقلانية» و«المنهج العقلي» و«السلوك العقلاني» و«العقلنة» و«التعقل» و«التعقيل» في الكتابات الإسلامية والعربية منذ القرن الماضي، ومازال الخطاب الدّاعي إلى العقلانية والمُطالب بتقويم التراث الإسلامي العربي بمقتضى المنهج العقلي مسيطرا على توجهات الباحثين وعلى هموم المناضلين، حتى إن بعضهم يدّعي القدرة على تنقية هذا التراث وإرسائه على مبادئ وقواعد عقلانية راسخة ونهائية، يتساوى في ذلك من أخذته الغيرة الدّينية على الحالة المتردّية للأمة الإسلامية، ومن ساورته الحمية العربية المتطلّعة إلى النّهوض بالواقع المتخلّف للعالم العربي»[17]، ومن أجل مُجاوزة أعراض هذا المرض في مشكلة العقل، سعى طه عبد الرحمن متوسّلا بمفهومه المَخصوص للعقل الذي جرت الإشارة إليه سابقا، إلى تشخيص هذه الأعراض، ومطبقا على نموذج هو محمد أركون في بقائه متوسّلا بالمفُهوم التقليدية للعقل والمُصادمة لمقتضيات المجال التداولي الذي يتحدّد فيه العقل بدلالة أخرى ووظيفة أوسع.

---

(16) لؤي صافي: **إعمال العقل من النّظرة التّجزيئية إلى الرُّؤية التكاملية**، سوريا، دار الفكر، الطبعة الأولى 1998، ص16.

(17) طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص15.

3. محمد أركون وحُدود دعوى شرعانية العقل الإسلامي

يَموضِعُ طه عبد الرحمن المباحث الفكرية حول العقل في الخطاب العربي المعاصر، ضمن دائرة فكرية تنتظم داخل قياس منطقي يلخّص مقدّماتها ونتائجا في صيغة دعاوى تميّزت بالقول بـ:

1 . «وجود «عقل» خاص بالتراث «العربي» و«الاسلامي».

2 . وقوف «هذا العقل» الخاص، حائلا دون قيام التراث بأسباب العلم والتقدم.

3 . ضرورة تجاوز هذا «العقل» والأخذ بغيره»[18].

ولقد جرت ألسنة جمهور المثقفين، بهذه الدَّعاوى إلى مستوى تعذّر إمكانية تصورما يُخالفها، وترتّب عنها تصورين رائجين هما: التّصوُّر الذي يصِف العقل العربي بالصّفة البيانية، والجابري في طليعة هؤلاء، والتصوُّر الثاني يصف العقل الإسلامي بالصّفة الشّرعانية وأركون في طليعة هؤلاء.

إن القول بالصّفة الشّرعانية للعقل الإسلامي، جاءت نتيجة لتأثر أركون أو بالأقوى افتتانه بالإنتاجية المنهجية التي بلغتها العلوم الإنسانية المعاصرة (كالتّحليل اللّغوي، والمنهجية النّشوئية الجينالوجية، والملاحقة الأركيولوجية لأصول الأشياء، والتحليل النفسي للمعرفة، التّفكيك...) على اختلاف فروعها وتعدّد مجالاتها، هذا التأثر أخرج خلاصات معرفية تضم مشروع أركون بأكمله، ويذكر منها طه عبد الرحمن:

- تمييزه بين مُكونات النّظر الإسلامي ومكونات النّظر الحديث.
- مقابلته بين خصائص الخطاب القرآني وبين معايير العقلانية، معالاحتكام في تقويمه لهذه الصّفات القرآنية إلى «العقلانية»، دون الاحتكام إلى القرآن حين وصف «العقلانية».

(18) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المغرب، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 2007، ص145.

- اعتبار مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلّمين مجرّد حركات، من جهة تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السّلطة، ومن جهة أخرى تساهم في التنكر لمقتضيات التاريخ، سواء ما تعلّق منها بتعاقب الأحداث أو ما ارتبط بتجدد أحوال الإنسان.
- إنكاره على «الفكر الإسلامي» التّوجيه الدّيني لتصوراته وأنساقه النّظرية[19].

وبالفعل، فالمتفحّص للإنتاجية الفكرية الأركونية يُدرك مدى الحضور المكثّف لهذه المواصفات، منها تخصيصا الدّمج بين المعرفة والسّلطة كوحدة تحليل في فهمه للتراث المعرفي الإسلامي، أي أن ثمة رهانات سياسية تسكن العقائد الإيمانية. إن أركون يُدخل إرادة القوة هذه مفهومة بالمعنى الذي نعثر عليه في تاريخ هيمنة النّظم اللّاهوتية السياسية وتأويلها للعالم وفق منظوريتها، يدخلها كأداة تحليل تفكيكي وأداة نقد تاريخي للإنتاجية المعرفية التراثية الإسلامية ولمفهوم الحقيقة المُطلق الذي ترفعه الأديان اللّاهوتية «فالدين يقع في خدمة الفاعلين الاجتماعيين الذين يتوزّعون على الفئات المُتنافسة من أجل ضمان السيطرة على الأملاك الرَّمزية التي لا يمكن اقتناص السلطة السياسية أو ممارستها بدونها. وما يقدمه لنا الفكر اللّاهوتي على هيئة «أرثوذكسية» دينية يعرّيه لنا علم الاجتماع الديني أو الأنثربولوجيا الدينية بصفته إيديولوجيا كل فئة اجتماعية تحاول فرض هيمنتها... [إنها] رهانات محسوسة ولكنّها محجوبة بواسطة مفردات المعجم الديني»[20].

وطه عبد الرحمن يرفض هذه الدّعاوى رفضا، ويبصر فيها موقفا غير مستند إلى البعد المنهجي الذي تخلّق في إطاره العلم الإسلامي، فضلا عن استناده إلى رؤية متحيّزة تنطلق من رؤية معرفية تبيح لنفسها أوصاف العلمية وتحرّمه على غيرها، وبيان ذلك كالتالي:

---

(19) طه عبد الرحمن، **المرجع نفسه**، ص149.

(20) محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، الطبعة الأولى 1990، ص105.

1.3 مفهوم العلم عند الفقهاء وقصور تصور أركون له:

إن الدّلالة التي يخلعها أركون على مفهوم العلم لا تنسجم والدّلالة التي بلغتها جهود الفقهاء، فالعلم يطلق بالاشتراك على: الجهد المعرفي الذي يبذله شخص أو مؤسّسة في حقل من حقول المعرفة، كما يقصد به المنهج الذي المتوسل به من أجل الحصول على المعرفة، أو هو نظام منهجي يمتلك وحدات مخصوصة، لأن العلم هو روح المعرفة وجوهر الحضارة. إن الأهم إذن، بناء على هذا، لا يتعلَّق بالمحتوى أو المضمون المعرفي الذي أنتجه الفلاسفة والعلماء، إنما اتباع المسيرة والمنهج، فالعلم دون بيان طريقة تحصيله يستحيل إلى مجرد خطرات وأفكار انتقائية، من هنا كانت الحاجة إلى الضابط المنهجي ذات أهمية قصوى بما هو أي الضابط المنهجي «القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية النَّاظمة بتحديد واضح للأفكار، فالمنهجية تقنين للفكر، ودون هذا التّقنين للفكر يتحوَّلُ الفكر إلى تأمُّلات وخطرات انتقائية، قد تكون عبقرية ومشرقة جدا، وذات جدوى في كثير من الأحيان، وتصلح للمواعظ والمجادلة الحسنة، ولكنها لا تكون منهجية، فمنهجية الأفكار أو تقنينها بالمنهج تماثل حالة توليد القوانين من الطبيعة»[21]. والمعنى الثَّالث للعلم يراد به أيضا جُملة المعارف المكتسبة، بما تحتويه من نظريات ومناهج وتصوُّرات تحقق أحد أوصاف العلم وهي صفة التّراكمية. وبرأي طه عبد الرحمن «أن محمد أركون يميل إلى المعنى الأخير، فيفهم من العلم كل العلوم، سواء تلك التي استكملت مقوماتها أو التي لازالت تتلمّس طريقها، فيطالب في النّظر إلى الإنتاج الفكري «الاسلامي»، بالاستفادة من كل هذه العلوم على تعدّدها واختلاف مناهجها»[22]، وهذا الاعتراض المبدئي ذو دلالة جليّة، هي عدم القَبول بالإتيان بجميع مكتسبات المعرفة الإنسانية والاعتراض على كونيتها، إنها دعوة إلى عدم تقديس النموذج المعرفي الغربي، «وعدم المبالغة في الإنبهار بعقله الذي حقّق المنجزات، والتزام

(21) محمد أبو القاسم حاج حمد: **منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى 2003، ص33.

(22) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، مرجع سابق، ص150.

مبدأ المسافة أو الوسط في الأخذ عن الغير؛ مع الشك في هذا المنقول حتى تثبت صحّته، ويتأكّد جدواه بعد إخضاعه للتّجربة والإجراء»[23]. وليس هذا الموقف تعبيرا عن نزعة ارتكاسية منجذبة نحو ذاتها مهما كانت حالها، أو نداء لرفض منجزات المعرفة الحداثية، والصّد عن مناهجها ومذاهبها ونظرياتها النّقدية، ذلك «أن مسألة الاستعارة من الغير والاستنارة بنموذجه الحداثي، هي قضية لا غنى عنها يمليها الواقع ويفرضها. بل إن شرعيتها ليست قصرا على العقل العربي وحده، فهي حاجة ملحة وضرورية لكل عقل أو ثقافة، كثقافة العالم الثاني أو الثالث السّائر على طريق النمو والتطور- يريد أهلها أن يخوضوا معركة ضد الخرافة والتفكير الخرافي من أجل ترسيخ التفكير العلمي وسيادة العقل. ولكن التّحديث والاستعارة من الغير باعتبارهما ضرورة حضارية وحلا مفروضا شيء، وأن يتحوّل التحديث إلى حداثة مستنسخة: تستعير النموذج الغربي وتستعيره وتقلّد فكره الجاهز؛ وتتبع آثاره الثقافية في تنميط وتقديس شيء آخر، سيما وأن الحداثة الغربية ذاتها، تراجع نفسها، وتقف على مواطن الخلل وعلى الأماكن الفارغة من أجل ملئها. وتدارك النّقص والأخطاء التي أوصلت العقل الغربي إلى الحائط المسدود»[24]وإدخال هذه التفرقة بين ضرورة الاستفادة وعدم الاستغراق الكلي في منتجات المعرفة الغربية هي التي سلكها طه عبد الرحمن في آليات تعامله مع المنقول الفكر الغربي، ومن أجل إتقان هذه الوظيفة التشغيلية يضع طه عبد الرحمن شروط يجب أن يستوفيها خطاب الاستفادة من العلوم الغربية هي تواليا:

1. أن يُعيّن المُستفيد طريقا لتركيب هذه العلوم فيما بينها تركيبا متكاملا.
2. أن يبني نظرية للإستفادة من هذه العلوم.
3. أن يُحدّد نموذجا يحقّق قضايا هذه النّظرية».

(23) سمير حميد: **خطاب الحداثة، قراءة نقدية**، الكويت، روافد «سلسلة آفاق»، الطبعة الأولى 2009، ص35.

(24) المرجع نفسه، ص36.

ووضع شروط الاستفادة هذه من العلوم المعاصرة، يدفع بنا إلى تسليط الضّوء على مدى حضور أو غياب هذه القواعد في توظيف أركون للعلوم الإنسانية المعاصرة. برأي طه عبد الرحمن أنه لم يستوفي لهذه الشروط حقّها، رغم أن افتتاحاته دائما تطالعنا بالكثافة المنهجية وتحديد المناهج التي سيسلك وفق مقتضياتها، ولما أنه لم يوف بهذه الشروط فـ«لن تكون أحكامه إلّا دعاوى مبنية على مذهب «توفيقي» لا على مسلك «تحقيقي»؛ بينما تصور الفقهاء للعلم ليس هذا التصور التلفيقي، وإنما يتصل بالمعنى الثّاني الذي ذكرناه وهو المنهج لتحصيل المعرفة، فالعلم هو الإحاطة بمسائل الشرع وقواعد استنباط فروعه من أصوله. وهذا مطلب معقول وقابل للتّحقيق»[25].

جلي إذن، كيف يفتقر خطاب أركون إلى الدَّلالة المنهجية للعلم، واقتصاره فقط على الدّلالة التراكمية، أو جملة العلوم المكتسبة، فضلا عن لجوئه إلى الإبقاء على البنية الصّوتية أثناء ترجمته للمصطلحات واختياره للرّسوم العربية المطابقة لها صوتيا مثل: «الأنثربولوجيا» و«الإستتراتيجي» و«الإبستيمي»، والصّواب بخلاف هذه الطّرائق، «ذلك أن ترجمة مصطلح أجنبي بمصطلح عربي يكون أصليا في اللّغة العربية وليس غريبا عنها، يجعل القارئ يدرك مباشرة وبعفوية مدلولها كما يتحدّد داخل المنظومة اللّغوية العربية التي هي المجال التداولي الأصلي لهذه الكلمة. لأن العبارة من حيث هي مدلول تحمل داخل منظومتها اللّغوية خصائص رؤية أهلها للعالم وتصوراتهم وطرق تفكيرهم. وهي عمليات فكرية تقع بكيفية آلية وخفية ولاواعية، ولكن هذا المنزلق الفكراني لا يكون دافعا إلى منزلق فكراني آخر أشد خطرا، وإنما يستوجب ضرورة البحث في تأصيل المفاهيم والمناهج»[26].

وهذا بخلاف فلاسفة الإسلام القدامى عندما تعرّفوا على المنطق الأرسطي، حيث «ناقشوا موضوعات لم يعتن بها أرسطو مثل علاقة المنطق بعلوم اللّغة،

---

(25) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص150.

(26) مختار الفجاري: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، بيروت، دار الطّليعة، الطبعة الأولى 2005، ص60.

وشارك الفقهاء والمتكلمون الفلاسفة في العناية بمناهج التفكير وكثيرا ما وجهوا النّقد لمنطق أرسطو... وناقشوا نظريات أرسطو في المقولات والتعريف ومالوا إلى رفض التعريف الأرسطي للماهية بالجنس والفصل، وأدخلوا التعريف بالرّسم الذي يصف الجزئي...[رغم هذا] فالمسلمين كان لديهم مناهج في دراسة أصول الفقه وكان علم الأصول بمثابة المنطق في المشكلات العملية التي صادفت مفكّري الإسلام»[27]، أي أن اهتمامهم كان أكثر موصولية بالوظيفة المنهجية التي يحققها منطق أرسطو، ولم يكن دائرا على محتوى الفكر، وهذه المسلكية شبيهة تماما بعلوم النحو، حيث يهتم النحوي بالقواعد أكثر من اهتمامه بالجمل المكوّنة.

2.3 إنكار محمد أركون المزايا العلمية التي أتى بها الفقهاء:

يظهر لنا القلق الثاني في خطاب محمد أركون، بخاصة في مسألة إنكاره على الفكر الإسلامي التوجُّه الدّيني لأنساقه النّظرية ومسالكه الاستدلالية، من اتهامه للفقهاء بالتنكُّر للمُلابسات التَّاريخية وإضفاء المشروعية على المؤسّسة الحاكمة، والمنافحة عن رؤية خطية أُحادية ترسّم لها وتسوغ لها أيضا، لذلك وتبعا لمستلزمات المقاربة الأركونية من الأجدى «أن نعلم أن الأنظمة اللّاهوتية تعكس إرادات القوة والتوسُّع والهيمنة فيما تخلع عليها القدسية والمشروعية والطقوس الشعائرية ولم تنفك إرادة القوى هذه في التّصارع والتحارب... إنها[أي الأنظمة اللّاهوتية] أنظمة ثقافية ذات عقلنة ظاهرية تنبذ بعضها بعضا لكي تؤكد على ذاتها وترفع من قيمتها إلى مرتبة الدّور التاريخي بصفتها المؤتمن الوحيد والموثوق على الوحي»[28].

إن الفقهاء يلجأون على ضوء هذا الاقتباس إلى الاستخدام الرّمزي

(27) أميرة حلمي مطر: **الفكر الإسلامي وتراث اليونان**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى 2010، ص43-44.

(28) محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1999، ص313.

للنّصوص الإسلامية الدّينية، وذلك ليس سعيا وراء الحقيقة، إنما استجابة لخيارات سياسية، وتعتقد في استجابتها لهذه الخيارات أنها تقدّم القراءة الصّحيحة والمطابقة لمرادات النّص الأصلي، إلا أن طه عبد الرحمن ينفي عن الدّرس الفقهي مثل هذه التّحليلات المتأثّرة بدورها بنظرية وحدة المعرفة والسلطة عند فوكو وروافدها الأصلية ممثّلة في إرادة القوة والمعرفة عند نيتشه*[29]، لأن هَمَّ الفقهاء كان «هو بناء نسق نظري يستعان به على ضبط استخراج الأحكام المستجيبة لكل ما استجد من الأحوال... فالعلم عندهم يستجيب لشرطين أساسيين هما : الاستدلال والتّعليل؛ فقد وضعوا قواعد لاستنباط الفروع من أصول الشريعة، وحدّدوا مسالك التّعليل المختلفة؛ ولهذا جمعوا بين الشَّرط العقلاني للعلم الصُّوري والشّرط العقلاني للعلم الطبيعي، ولا عجب في ذلك مادام مجال الشريعة هو مجال يجمع بين العلم والعمل»[30].

إذن فالمُوجّه الحقيقي ليس دوافع حيوية لتكريس هيمنة فئة سياسية على غيرها، إنما دوافع معرفية منهجية، والدّليل على ذلك أنه لو كانت غايتهم هي تلك المذكورة (أي التّسويغ المنطقي لإرادات القوى والاستجابة للخيارات السياسية المحايثة لها)، لكانت أحكامهم أحكاما متقلّبة بتقلّب أهواء السّاسة، وموصوفة بما هي موصوفة به الممارسات السّياسية من عفوية وعدوانية وتلقائية، بخاصة وأن وقائع التاريخ السياسي للعالم الإسلامي تقلّبت بتقلّب إرادات الهيمنة والاستقواء وفيها ما يتظاهر لتقوية هذه الفكرة. إن أبنيتهم المنهجية لا تخالف الشروط الواجب توفرها في كل نسق منطقي وعلى رأس هذه الشروط: الاتساق والبساطة والكفاية.

(*) يقول فريديريك نيتشه في هذا المقام: «ما المعرفة في التّحليل الأخير؟ إنها تأويل؛ استثمار لمعنى، فهي في أغلب الحالات لا تفسر؛ إنّها تأويل جديد لتأويل قديم أضحى غير صالح ولا منتفع به، ولم يعد سوى مجرد علامة، لا توجد هناك حالة واقعية، كل شيء في سيلان، يستحيل المسك به، والأكثر دواما هي آراؤنا».

(29) Nietzsche: *La Volonté de puissance,* tom 1, Trad. G. Bianquis, Gallimard, N.R.F.1948.t §133 p.239.

(30) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، مرجع سابق، ص151.

والشواهد المنهجية التي طوّرها وابتكرها الفقهاء وعلماء الأصول تعكس البعد المنهجي العميق في تفكيرهم، والمعبر عن روح الحضارة الإسلامية، هذا البعد المنهجي يستمد عمقه من ثنائية الإبداع التي اختص بها: **الأولى**، تنصب بنقد علماء الأصول بخاصة الشافعي والمتكلّمون والفقهاء بخاصة ابن تيمية نقدهم للمنطق الأرسطوطاليسي، فعلماء الأصول رفضوه في تبنّيه لفكرة المماثلة بين اللّغتين اليونانية والإسلامية، وقيام المنطق الأرسطوطليسي على خصائص اللُّغة اليونانية، وعلماء الكلام رفضوه من منطلق مخالفته لعلم الإلهيات الإسلامي، من هنا اعتبروه وثيق الصّلة بالميتافيزيقا وكثير من أصوله تتصل بأصولها، أما الفريق الثالث فهو فريق الفقهاء، يقدمهم في ذلك ابن تيمية، «وقد ذكر ابن تيمية العلّتين اللّتين ذكرهما الأصوليون والمتكلّمون من قبل وتوسّع فيهما، ثم أضاف إليهما الأسباب الآتية:

أولاً: المنطق الأرسطوطاليسي يقيّد الفطرة الإنسانية بقوانين صناعية متكلّفة في الحد والاستدلال.

ثانياً: اتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيّرة بينما المنطق الأرسطوطاليسي يعتبر قوانينه كلية وثابتة.

ثالثاً: عدم اشتغال الصّحابة والأئمة بهذا المنطق الأرسطوطاليسي مع توصّلهم إلى كل نواحي العلم»[31].

وبهذا الإجراء الكاشف عن حقيقة الإنتاجية الفقهية في الحضارة الإسلامية، يتبدّد القول بانغراس المعرفة الإسلامية في الخيارات السّياسية واخزالها في ذلك المحدّد، هذا فضلا عن أن هذا الاختزال للعلوم إلى نزاعات القوى السياسية ينفي عن هذه القراءة صفة العلمية، لأنها ترتكز على السَّلطة كوحدة تحليل وتحولت ثنائية المعرفة والسلطة بدورها إلى سلطة معرفية تمارس نوعا من الهيمنة والغطرسة والطغيان المعرفي على غيرها من المعارف التي لا تتماثل معها.

---

(31) علي سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، مصر، دار السلام، الطبعة الأولى 2008، ص288.

3.3 استناد تحليلية أركون إلى شرعانية أخرى:

من المنطلقات الأساسية التي يبني عليها أركون مقاربته للتراث المعرفي الإسلامي كما جاء في بداية هذا النّص، القول بشْرعانية العقل الإسلامي، وإقامة المقابلة بينه وبين وصف العلمية التي يموضع مقارباته ضمن نسقها: «ينبغي علينا **كباحثين علميين**، أن نعود إلى تاريخ كل مجتمع من هذه المجتمعات وثقافته الخاصة إذا ما أردنا أن يكون التّحليل دقيقا ووافيا. وفي ما يخص مسألة الفضاء المتوسّطي، فإنه من المهم أن نحدّد **العقبات الإيديولوجية** التي تؤخّر من دراسته أو تطمس أهميته بالنسبة للاستفادة النّقدية الحديثة لتاريخ الأديان والفلسفة والثقافات»[32]. وواضح من خلال هذا النّص تلك المقابلة المكرورة بين ما هو علمي دقيق وما هو إيديولوجي متحيّز. لكن وكما جاء في النّقد السابق أن أركون إما أنه بنى أحكامه على أسس علمية حقيقية، وإما أنه يستند إلى إيديولوجية أو شرعانية مخصوصة، أما وأن طه عبد الرحمن بيّن أن المنهج الذي يدّعي العمل به هو منهج تلفيقي لا تحقيقي، فيترتّب عن ذلك سقوطه في الشرعانية أو الفكرانية، «ولما كان يعترض على الشرعانية الإسلامية، فقد سقط إمكان نسبته إليها، فلا يبقى إلا أن نقول بدعوى استمداده من «شرعانية أخرى». فما أجراه إذن من حكم على «العقل الإسلامي»أولى أن يُجرى على ادّعائه، وما تهافتت دعوى مثل تهافتها بقلب دليلها عليها»[33].

هذا، ومن الأعراض الدالّة على وقوعه في متاهات الشّرعانية، اعتماده مسلك التّعددية المنهجية، بخاصة إذا كانت هذه التعدّدية لا تقتصر على تقنيات إجرائية، بقدر ما تختلف باختلاف رؤاها للعالم أو أن اختلافها اختلافا بنيويا أصوليا «وقد وقع أركون في هذا النوع من الخطأ [مثلا] عندما جمع بين فلسفتي فوكو وهابرماس، وهو ما أوقعه في الخلط ومن ثم إحداث كثير من الثّغرات والفراغات في خطابه النّاقد للعقل الإسلامي... هكذا كان في التجائه مثلا، إلى

(32) محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، مرجع سابق، ص43.
(33) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص151.

هابرماس يستحضر متقبلا مغايرا عن المتقبل الذي استحضره أثناء اعتماده حفريات ميشيل فوكو، لقد كان بالنسبة إلى الأول يرضي الضّمير الإسلامي عندما حافظ على محسوسية الحقيقة، ولكنه وقع في الوقت نفسه في تضارب معرفي مع فوكو حين راح يرضي الضّمير العلمي في الغرب، إن ذلك... إخلال بشروط الانسجام العلمي للخطاب. وبذلك جعل أركون خطابه عرضة لتسرب الفكرانية والأعراض والفراغات، فإعطاء النُّقاد مفاتيح النقد والنفاذ إلى فراغات الخطاب: خطاب الإسلاميات التَّطبيقية باعتبارها المنهج الذي أرتآه أركون لنقد العقل الإسلامي»[34].

هكذا إذن، يقع خطاب محمد أركون في إحراجات اللّاعلمية والتوكأ على الشّرعانية والإيدلوجية في مقاربته للتراث المعرفي الإسلامي، إنها الأوصاف نفسها التي خلعها على بنية المعرفة والعقل الإسلاميين، وفضلا عن هذا فيما يرى طه عبد الرحمن كما هو الشأن مع نماذج أخرى كالجابري مثلا، أن أركون يتبنّى المفهوم السُّكوني للعقل والممارسة العقلانية، المفهوم الذي يجمّد العقل ضمن نموذج وإطار مرجعي متأثر بدوره بنظرية العقل عند اليونان، باعتباره جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد بواسطته لتلقّي المعرفة، وكان من الأجدى والأقوى الخروج من هذا المفهوم التثبيتي الذي يتأسّس على فكرة كونية العقل؛ والاستناد إلى التصور الوظيفي والتحولي الذي يقضي بأن تكون العقلانية فعّالية إدراكية لا جوهرا ثابتا، وأن الفعاليات الإدراكية بدورها تختلف باختلاف الزمان والمكان والمعايير والمقاصد التي توجهها، وما المفهوم الغربي للعقل وإنتاجاته سوى تجليا من تجليات العقلانية الوَظيفية والتحوُّلية.

هذا ومن منحى تحليلي آخر، يعتقد أركون بأن الحدود والمسافات جلية بين العقلانية واللّاعقلانية «وهذا أمر ينقضه واقع تطور المعارف الإنسانية، بحيث لا نجانب الصواب إن قلنا بأن «العقلانية» و«اللّاعقلانية» إن هما إلا طرفان متقابلان لسلّم واحد بينهما مراتب لا حصر لها تتزايد أو تتناقص فيها درجة العقلانية، أو

(34) مختار الفجاري: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، مرجع سابق، ص63.

«اللّاعقلانية»... والعقلانية تقتضي منا أن نعمل بالأحكام المتناقضة إذا توافرت لنا الأسباب لقبول كل واحد منها، ولم تمهلنا الضّرورة العملية إلى أن نكتشف سبيلا لحذف بعض عناصر هذه الأحكام حتى يرتفع التناقض ويحصل الاتساق»[35].

وبالفعل، فالاتجاهات الفكرية المعاصرة، لم تعد تبصر في العقل مسلكها الآمن نحو تحقيق التقدم والاستقلالية، بقدر ما أضحى سلطة هيمنة وطاغية يجري توظيفه بما ينسجم والأنظمة المهيمنة التي تتجه نحو تكوين الإنسان الاستهلاكي الذي يتحرّك وحيا من غرائزه، فضلا عن أن نتائج الدّرس الأنثربولوجي قد أوحت بخلاصة غير معهودة فيما يتصل بالبنية التّكوينية للثقافات الإنسانية. إن العقلانية التي يجرى الدّفاع عنها والتبشير بمعاييرها، إن هي إلا العقلانية المتخلّقة ضمن أنساق الثقافة الأوروبية؛ وعدم قَبُول الثّقافات الأخرى لهذه النّموذج التّحديثي الأوروبي، ليس بسبب تخلّفها أو بسبب ميكانيزمات فطرية في تفكيرها، إنما بسبب أنها تمتلك معقوليتها الخاصة التي تتحدّد انطلاقا من رؤيتها للعالم ومرجعيتها المعرفية في تأويل العالم ورسم منظومة القيم لديها، وليس غريبا بعد هذا، أن تتراجع العقلانية التي صاغتها ثقافة القرن التاسع عشر، وصارت الفعّالية العقلية تعترف بما كان لاعقلانيا كالبحوث التي نشهد عودتها في الدّرس الصوفي ومباحث الأسطورة والتفكيرات اللّاعلمية.

(35) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، مرجع سابق، ص152.

الفصل السابع

نحو الإحاطة العلمية بتقنيات الإنتاج المفهومي لتَحرير القول الفلسفي العربي

مُفتتح:

تتَّضحُ في أقوال طه عبد الرحمن مسألة الإبداع المفهومي بصورة منهجية لافتة، وترتبط ارتباطا وثيقا بإرادة إنجاز الحرية كقيمة عليا «لا تَطال أفعال الجوارح فقط، وإنّما تطال أيضا أفعال القلوب بعامة وأفعال النّظر بخاصة»[1] ويُسْعِفُ هذا، طبيعة التّكوين المنطقي واللّساني لطه عبد الرحمن، الذي يُلامس الإشكالات التي لها صلة بالحرية وإجراءات إدارة الاختلاف[2] وشروط نجاح الفعل الحواري[3]، وأهمية التَّعامل الأخلاقي ضمن أفق التَّواصل الإنساني[4]؛ فالإشكاليات التي تَفكَّرَ موضوعاتها كان للتّخليق فيها الحظ الأوفر، بخاصة وأنها موصولة بدائرة المنابع التي يَنْتَهِلُ منها مفاهيمه وآراءه، أي الحِجاج والاستدلال

---

(1) حمو النقاري: **منطق تدبير الإختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، 2014، ص16.

(2) انظر كتابه **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المغرب، بيروت، المركز الثقافي العربي 2006، وكتابه **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المغرب، بيروت، المركز الثقافي العربي 2005.

(3) انظر كتاب: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المغرب، بيروت، المركز الثقافي العربي2007.

(4) انظركتاب: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المغرب، بيروت، المركز الثقافي العربي 1998.

وفنون المناظرة ونظريات القيمة فقأفق في الموروث الثقافي الإسلامي والرَّاهن الاستدلالي والأخلاقي.

إنّ طائفة المصطلحات المركزية الأكثر دورانا في مشروع فقيه الفلسفة، النّاهم بالصَّرامة المنطقية، والمُراهن على التّدليل والتّعقيل، تَرْهَنُ معانيها، إلى التَّبصير المنهجي التَّقني الدّقيق، بشروط الإنتاج الفلسفي النّوعي؛ للخُروج من ضيق التّقليد إلى رحابة الإبداع، ومن ثقافة الأغلال والأقفال إلى روح الاستدلال والاستقلال، وقد أدرك طه عبد الرحمن أهمية الوقوف على الشُّروط المنهجية لإنجاز فعل العقل الحر، قبل المطالبة بتحرير الفكر الفلسفي من نداءات: الشمولية الحداثية والكونية الفلسفية؛ ومفتاح هذا الإنجاز، هو الدُّخول إلى الورشة الفلسفية التي ينشئ فيها الفيلسوف مفاهيمه، واستخراج جملة العناصر التي تدخل في تشكيل هذا المفهوم أو ذاك، أو جملة الأسباب السَّابقة على الظُّهور المفهومي، بخاصة وأنها لا تظهر في النصوص الفلسفية، إلا لمن يكابد ويُحقّق أسرار صناعة المفهوم الفلسفي، وهذه المكابدة والتّحقيق سيهبان لمن استملكهما لمن استملكهما، سراج الخروج **المفاهيم الهَامدة**؛ ويشرع في إبداع المفاهيم التي تقوده إلى الحرية في القول الفلسفي، لأنّنا «نحن -العرب- نريد أن نكون أحرارا في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدّعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكرية»[5].

1. الاستكشاف العلمي للظّواهر الفلسفية: نحو فقه تأثيل المفاهيم

1.1 الوقوف على الأسباب اللُّغوية في إنشاء المفاهيم الفلسفية:

إن الإجراء المنهجي الذي اقترحه طه عبد الرحمن، أي فقه تأثيل المفاهيم الفلسفية، يريد أن يتوسّل به من أجل أن يأخذ بيد المتفلسف إلى ورشة صناعة

(5) طه عبد الرحمن: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2006، ص22.

المفاهيم، كيْ يستكشفها معرفيا، ويستثمرها في فضائه الفكري، وبالتالي يحقق الحرية الفكرية بما هي نزع لباس التقليد وكسوة العقل بلباس الحرية: «فلم يشغلنا شيء في مشاعرنا ولا في مسالكنا قدر ما شَغَلنا التَّحقُّقُ بالحرية في الإتيان بها...والفيلسوف لا يكون إلا حرًّا طليقا ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال»[6]. والأداة المنهجية التي جرى تطويرها، هي «فقه الفلسفة»، بما هي العلم الذي يمسك بالظواهر الفلسفية، **إمساكا علميا لا فلسفيا، وعمليا لا تجريديا، وتكامليا لا تجزيئيا**، فيتعيّن إذاً أن يتم استكشاف قوانين الصّناعة المفهومية عند أهلها المجتهدين، وليس عند أهل التّقليد الذين نقلت إليهم المضامين الفلسفية نقلا، أظْهَرَ المحتوى الفكري منها، وأخفى عنهم الأسباب الفاعلة في إنتاجاتهم الإبداعية. وإذ تبيّن هذا، فإن المقتضى المنهجي، هو أن ننظر في الممارسة المفهومية كما ينظر العالم في الظاهرة، أو الصانع في الآلة لأنّها «العلم الذي يزودنا بالمعرفة بدقيق آليات الممارسة الفلسفية والإحاطة بجليل تقنيات الإنتاج والإبداع فيها، ومتى حصّلنا هذا العلم، أمكننا إذْذاك الارتقاء من رتبة استعمال الفلسفة إلى رتبة صنع الفلسفة»[7].

إن «فقه الفلسفة»، بهذا الامتياز المنهجي؛ يُبْصِرُ خصّيصة مهمة في أنساق الفكر الفلسفي، هي أثر الألسن في تشكيل المفاهيم الفلسفية، هذا الأثر من الأجدى لمن يروم التحرُّر من الكبت الفلسفي، الوعي به، فيتعيّن على الفيلسوف «قبل أن يتجه إلى التّوعية بقدرة لغته الفكرية أن يميّز ما هو من لغته مما ليس منها، أو يتعارض ولغته، أي مما قد يحولها من لغة إلى لغو؛ ولغونا يظهر في التّشويه الذي لحق أصول لغتنا وبُناها وكبَت فلسفتها عن طريق المطابقة بينها وبين لغات أخرى تختلف عنها تشكيلا وتبيينا؛ وعلى الفيلسوف العربي أن يتعاطى تخليصنا من هذا اللّغو، الذي حال دون تحرّرنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري،

---

(6) طه، عبد الرحمن: **فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتّأثيل**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1999، ص17. (التّشديد من المؤلف).

(7) طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995، ص53.

وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية في منطلقها»[8] وليس معنى الرسالة اللُّغوية الالتفاف حول دراسة اللّسانيات بطريقة منهجية علمية، وإنّما توظيف مكتسباتها المنهجية؛ في نظرها إلى الظَّواهر اللُّغوية، وتنزيل طرائقها على دراسة المفاهيم الفلسفية. وتجسيدا لهذا الاستكشاف المعرفي، تبدّت نظرات جديدة فيما يخص بنية المفهوم الفلسفي، فبد أن كان الاعتقاد سائدا، بأنّ المفاهيم الفلسفية كلية لا تعلُّق لها ببنيات اللغة، تبيّن أن هذا التّصور السائد على شدّة رسوخه ليس صحيحا، فالمفاهيم الفلسفية ليست كليات غير مشخصة أو مجردّة من اللّفظ والقصد، إنّما هي مدلولات لا تتعرّى عن اللّفظ والقصد، كما أنّها تقترن اقترانا ضروريا باللغة ولوازمها مثل اقتباس المعاني من ألفاظ الفلسفة الطّبيعية أو ثقافة الجمهور، وكذا اقتباس الصيغ الصرفية والتراكيب النّحوية ونقلها إلى الفضاء الفلسفي الصّناعي. أي «أنّ هناك علاقات وثيقة بين الاستعمال اليومي العادي والتّوظيف العلمي الراقي...وقد ازداد هذا الاقتراح حدة لدى اتجاهات علمية معاصرة، مثل علم النفس المعرفي الخاص بالنّمو. إذ يفترض هؤلاء أن النّظريات الجمهورية هي أساس النّظريات العلمية، وأنّ النّظريات العلمية لا تضيف إلّا بعض التّنظيمات والتّرتيبات»[9]. وتوسيعا لهذه الفكرة، يقيم طه عبد الرحمن ثنائية يتركب منها القول الفلسفي هي: ثنائية العبارة والإشارة، فالأُولى تجد مرتكزاتها في: الحقيقة والإحكام والتّصريح، والثانية تجدها في المجاز والاشتباه والإضمار، وهما «طريقان في الكلام متباينان، فما يصدق على أحدهما، لا يصدق على الآخر؛ فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي، تكون الإشارة ذات معنى مجازي؛ وحيث تدل الأولى في مختلف استعمالاتها على معنى ثابت، تدل الثانية في هذه الاستعمالات على معان متقلّبة، وحيث تصرّح الأولى بجميع أجزائها، تُضمر الثانية بعضها»[10]. والقصد من هذا المْهَاد المنهجي المتعلّق بتركيب الكلام، لَفْتُ النّظر إلى أسباب جمود الإبداع المفهومي

(8) طه عبد الرحمن: **سؤال المنهج في افق التّأسيس لأنموذج فكري جديد**، جمع وتقديم رضوان مرحوم، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى 2015، ص112.

(9) محمد مفتاح: **المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي**، مرجع سابق، ص8.

(10) طه عبد الرحمن: **كتاب المفهوم والتأثيل**، مصدر سابق، ص76.

في الفلسفة العربية، التي يأتي عقمها من توهمها، أنَّ القول الفلسفي هو قول عباري خالص، لا أثر فيه للتحيّزات الإشارية المتينة الصلة بالمجال التّداولي، والمُمدة له بالمدلولات التأثيلية؛ بما هي«جملة العناصر الصَّرفية والدّلالية التي تصاحب المعنى الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي من غير أن تدخل فيه كمقوم من مقوماته، مثل المَدْلول اللُّغوي والصيغة ومضمونها والتّقابلات والتّلازمات والاستعمالات داخل الحقل الذي يتداول فيه اللفظ الموضوع لهذا المفهوم»[11] وهذه المواصفات للمفهوم الفلسفي هي عَيْنُ ما غاب عن المتفلسفة العرب، ففي مستوى الترجمة، لم ينتبهوا أن ثمة عناصر تأثيلية تلازم النّص الأصلي، فاعتبروا أنّهم أمام خطاب عباري خالص، وأخذو «بالمعنى اللُّغوي الإشاري للمفهوم الفلسفي الغربي على أنّه جزء من مدلوله الاصطلاحي العباري، بحيث رفعوا ما كان في لسان الغربيين مدلولا لغويا إلى رتبة المدلول الاصطلاحي في لسانهم العربي»[12]. ما ولّد القلق في العبارة وتَوَهُّمْ عجز اللُّغة العربية عن الإحاطة بكلية المفهوم الفلسفي، وفاتهم كشف هذه الخصيصة المخبوءة؛ ولو أنّهم احتفظوا بالجانب العباري من النُّصوص الفلسفية ومارسوا التأثيل؛ بتزويد هذا المنقول بالجوانب الإشارية المبثوثة في مجالهم التّداولي؛ لما كانت مظاهر القلق والجمود على الجانب الاصطلاحي من المفهوم الفلسفي؛ التي ورّثت التّقليد وتعطيل طاقة الإبداع والحرية؛ «إذ كيف يفهم العقل العربي ما قاله أو ما أوحى به المفكّر اليوناني، وهناك ثمة تباين بين الأطر الجغرافية والتاريخية والحضارية الفاصلة بينها؟ فلغة كلّ منهما تعبّر عن نظام مجتمعهما، وأنماط حياتها، ومعتقداتهما، وتاليا عقليتهما في تركيبها وتناميها. فهناك كليات خاصّة بها، ومقولات تميّزها، للدّلالة على النّفسيات والانفعالات السلوكية»[13]. وإذا كان

(11) طه عبد الرحمن: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006، ص92.

(12) المرجع نفسه، ص94.

(13) جيرار جيهامي: **الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، دراسة تحليلية نقدية**، بيروت، دار المشرق، 1994، ص18.

هذا، هكذا، فأين يرى «طه عبد الرحمن» النّبراس المنهجي الذي يقود المتفلسف نحو الشَّمس المتوهّجة؟

2.1 تأثيل المفاهيم لإنشاء فضاء فلسفي من الحقل الدّلالي

تَلخّص معنا؛ أنّ القول الفلسفي يتركَّب من جانب عباري ظاهر، وآخر إشاري خفي؛ والملمح الجوهري لذكاء العقل الفلسفي الإبداعي؛ هو حفظ ما أمكن الجانب العباري، وصرف الجانب الإشاري الذي يُعدُّ ذخيرة تداولية من المجال المعرفي لواضعه؛ وإحلال عناصر المجال التّداولي المأصول محلّها، والإخلال بهذا القانون يوقع التَّفلسف في التَّقليد والقلق والاجتثاث، كما حصل ويحصل في الفلسفة العربية؛ وانطلاقا من هذه الاعتبارات «تبدو اللُّغة مبد فاعل أأ فاعلا يفرض على الفكر جملة من التميُّزات المختلفة والقيم الذّاتية. وهذا ما يُحَوِّلُ نظام كل لغة إلى مستودع متنوع من التَّجارب المتوارثة عن الأجيال المتلاحقة، ويدعونا إلى المطالبة في كل تحقيق فلسفي عربي بالعودة إلى النّصوص والمعاجم القديمة لنغرف من كنوز مصطلحاتها ومعانيها؛ إذ هي تكون مرجعية أساسية تقينا شر الانزلاق في اللَّحن، وسوء التّعبير في المجالات الفكرية كافة»[14]، وإذ تبيّن هذا، فإن التأثيل ليس خيارا فلسفيا، إنّما هو ضرورة مارسها الفلاسفة وبنيت عليها أنساقهم، والنَّماذجُ التي ساقها طه عبد الرحمن في رصده لأمثلة من التّأثيل المفهومي؛ تعدُّ شواهد مُثلى على حضور التأثيل والاستناد إلى المجال التَّداولي في شقه الإشاري، مثل أفلاطون في الفلسفة اليونانية، وديكارت في الفلسفة الحديثة، وهيدجر من الفلسفة المعاصرة، وجيل دولوز من الفلسفة الرّاهنة؛ فهؤلاء مارسوا التّأثيل في استشكالهم الفكري، وهم خير مرشد لمن يروم أن يضع مفاهيم تكون مؤثّلة بحسب الإمكانات الإشارية التي تختص بها لغته[15].

---

(14) جبرار جيهامي: **الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية**، ص14,

(15) انظر كتاب **فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، الباب الثالث، **نماذج التأثيل المفهومي**، من ص283 إلى ص428.

وإذا كانت هذه الدعوى للتأثيل مشروعة، فإن الإجراء المنهجي الذي يحقق هذه البُغية للمفهوم؛ هو «تزويد الجانب الاصطلاحي منه أي من المفهوم بجانب إشاري يربطه بالمجال التّداولي للفيلسوف، واضعا أو مستثمرا له، فإذن يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف»[16].هذا، وينقسم تأثيل المفهوم الفلسفي، إلى قسمين أكبرين، أحدهما يختص بالجانب المضموني؛ لما له من صلة بتأصيل الجانب الإستشكالي من المفهوم الفلسفي؛ وهو على أنواع مختلفة وقف طه عبد الرحمن على ثلاثة منها «التأثيل اللغوي الذي يتوسّل بالمعاني اللغوية لتحقيق هذا التأصيل، **والتأثيل الاستعمالي** الذي يتوسّل فيه بسابق الاستعمالات السياقية والمقامية، **والتأثيل النّقلي** الذي يلجأ في ذلك إلى الدّلالات والاستعمالات المحسوسة، مرتقيا بها إلى رتبة الدلالات والاستعمالات المعقولة؛ والقسم الثاني، **التأثيل البنيوي**، وهو التوسل بالإشارات الإضمارية[17] في تأصيل الجانب الاستدلالي من المفهوم الفلسفي؛ وتحته هو الآخر أنواع ثلاثة، وقفنا منها على ثلاثة منها هي: **التأثيل الاشتقاقي** الذي يتوسل بلوازم الصيغة الصرفية لتحقيق هذا الأصيل، **والتأثيل التّقابلي** الذي يتوسل فيه بلوازم الأمثال مثبّتة ولوازم الأضداد منفية، **والتَّأثيل الحقلي** الذي يلجأ في ذلك إلى التَّلازمات الممكنة بين المفهوم الفلسفي وغيره من المفاهيم التي تدخل نطاقه»[18].

وإذْ تعيّن هذا الإجراء المنهجي، فإن استتباب المفهوم وحركته ونماء إستدلالاته واستشكالاته؛ موقوف حصوله على التمكُّن والتفنُّن من هذه الملكة المفهومية لإطلاق إنتاجية المفهوم الفلسفي؛ وإذا غاب هذا القِوام التأثيلي، فإن مآل المفهوم هو الاجتثاث والضَّيق في أسئلته والجُمود في أدلته، والإتباع لمفاهيم الغير كما لو أنها جاءت من عالم خارق. إنّ الغرض الذي يرمي إليه

(16) المرجع السابق، ص129.

(17) انظر كاترين كيربرات، أوريكيوني: **المُضمَر**، ترجمة، ريتا خاطر، بيروت، المنظمة العربية للتّرجمة، 2008.

(18) طه عبد الرحمن: **كتاب المفهوم والتأثيل**، مصدر سابق، ص185,. (التّشديدات من المؤلف).

أسلوب الاستكشاف العلمي للظَّواهر الفلسفية؛ ولفت النّظر إلى أهمية تأثيل المفاهيم أو إسكانها في أصولها اللُّغوية؛ جملة من الأهداف يمكن رصفها في المصفوفة الآتية:

أولاً: تَدْمير الاعتقاد السائد، من أن المفاهيم الفلسفية مفاهيم معنوية، لا صلة لها باللَّفظ أو اللّافظ، وفي المقابل بناء رؤية منهجية أخرى، ترى بأن المفهوم الفلسفي ليس مفهوما تصوريا على نسق العلم، ولا مدركا ذوقيا على صورة المدركات الأدبية، إنّما هو مفهوم مُنْفَهِم، أي لا انفكاك له عن الاقتران باللّفظ ولواحقه المستمدّة من المجال التّداولي؛ ومنه فغني عن البيان القول، بأن ثمة أصولا لغوية للمفاهيم الفلسفية.

ثانياً: أن شروط حرية المفهوم الفلسفي، ومنها إمكان تحرّر العقل في الفلسفة العربية المعاصرة، يقتضي التزوُّد المنهجي، بفقه تأثيل المفاهيم بأنواعه التي أسلفنا الإشارة لها، التَّأثيل المضموني المُتّصل بالإستشكال، والتأثيل البنيوي المتَّصل بالاستدلال. كي تخرج فعل التعقُّل العربي من حيّز السكون إلى جريان الحركة، ومن التّقليد إلى الإبداع، ومن تلقي المفاهيم المنقولة إلى إطلاق إنتاجية المفاهيم وصناعتها.

ثالثاً: إذا كان لكل لغة أنساقها من العلاقات والدّلالات الطّبيعية؛ فإن هذا معناه، توافر إمكانات فلسفية جمّة لدى كلّ لغة، وليس إثبات التّعارض بينها «فليس معنى هذا، أنّ هذه القُدُرات الفلسفية تتعارض من لغة إلى أخرى، بحيث يُشكّل كل نَسق لغوي عالما فكريا قائما بذاته؛ إنّنا نعتقد أن التَّواصل بين هذه الأنساق ممكن التّحقيق، بل تزداد الحاجة إلى هذا التّواصل بقدر ما تختلف الإمكانات الفكرية من نسق لآخر»[19].

رابعاً: بما أنّ فقه تأثيل المفهوم الفلسفي؛ بخاصة مراعاة مقتضيات اللّسان العربي في الإستشكال والاستدلال؛ تدلُّ العقل على الطريق الصائب لإنجاز الحرية، فإن القَصْدَ البَعيد هو العَقْلُ العملي أيضا، وهذا ما اصطلح على تسميته

(19) طه عبد الرحمن: **سؤال المنهج**، مرجع سابق، ص108.

طه عبد الرحمن بـ: **السؤال المسؤول,والفيلسوف المسؤول**، كيْما تَكْتَسِبَ الفلسفة بعدا أخلاقيا صريحا، لا ينقطع فيه المَدَد الرُّوحي عن التعقّل الفكري، ويَشْرَعُ هذا الطّراز الجديد من الفلاسفة المسؤولون؛ في إعادة وصل الصّلة المبتورة بين المعجزة اللّغوية العربية وبين إنجازها الحيوي.

الفصل الثامن

الأخلاق والتَّجديد الثقافي
في منظوري مالك بن نبي وطه عبد الرحمن

مُفتتح:

لاشك بأن، ظاهرة التّصدّع الثقافي التي تنخر جسم الوعي العربي والإسلامي المعاصرين، يقتضي لا رصدا لمفاهيم الثقافة وتعداده، بقدر ما يقتضي وضع مفهوم جديد، يمُكِّن من مبارحة حالة التأزُّم والتشرذم، وتعيد للثقافة قيمتها ودورها التَّوجيهي، وفي هذا المقام سنتبنَّى الفرضية التي تفصل بين الثقافة والحضارة على النّحو الذي يتحدّد في سياق الرُّؤية الألمانية، لكن من غير إقامة فصل نهائي بينهما، لأن المقاربة التي نروم تحديدها تتأسّس على الدَّمج بين المفهومين في إطار نسق معرفي كلّي جامع، يُعطي للثقافة والحضارة مواصفات جامعة.

بما يجعل من مناحي الافتراق عن الرؤية الفرنسية جليا، هذه الرُّؤية تنبني على التقليل من شأن الخصوصيات الثقافية، «فلم يكن المثقفون أي الفرنسيون يقبلون بتصور لثقافة تكون قومية قبل كل شيء، كما كانوا يُنْكِرون التَّعارض الذي كان يقيمه الألمان بين كلمتي ثقافة وحضارة... في حين اتجهت الثقافة الألمانية اتجاها مخالفا، تتبدّى من خلاله الثقافة باعتبارها جملة من المنجزات الفنية والفكرية والأخلاقية التي تكون تراث أمة يعتبر مكتسبا بصورة نهائية، وتؤسس

لوحدتها»[1]. وخلاصة المجادلة الفرنسية الألمانية، أن الأولى تنحو منحى وحدة الجنس البشري أي كونية الثقافة، والثانية تنحو المنحى القومي، أي الانجذاب نحو الذّات وبعث الحياة فيها.

إن هذه الدّلالات تُفيدنا في تتبُّع المعاني التّاريخية للمفهوم، من غير أن تقدّم مفاهيم راهنة تجدّد الحياة وتعيد القوة إلى النّشاطات الثقافية للإنسان، والمفاهيم التي نرى أن لها هذه القوة أي قوة التجديد والحركة، ولنصطلح على تسميتها: المفاهيم الحِراكية الأوسع، في مقابل المفاهيم السُّكونية الأضيق، هي: المفهوم الحضاري للثقافة ومفهوم التَّجديد القيمي للثقافة، وبيان ذلك يكون كالتالي.

1. المفهوم الحضاري للثقافة

إن الرّهان الذي دفع بنا، إلى تخصيص الدّلالة الحضارية ونظرية التَّجديد القيمي للثقافة، هو الوظيفة التَّجديدية والمهمة الحِراكية التي تطبع دلالتهما، بما يجعل من مفهوم الثقافة يخرج من دوائر التعريفات التَّوصيفية، إلى دوائر الوظيفة الحضارية، وتبعا لهذا يتبدّل مفهوم الثقافة الذي جرى ترسيخه في الدّراسات السوسيولوجية والأنثربولوجية والفلسفية*، من مفهوم سكوني توصيفي، إلى مفهوم آخر يتخذ من الفعالية الثقافية النّوعية دليلا وشعارا له، أي تستحيل الثقافة نشاطا نوعيا للإنسان، يتحدّد تبعا لرؤية كلية للعالم ترسم المقاصد والغايات، وهذا التّحديد الفعاّلي للثّقافة تزدوج داخله مفردتان مركزيتان هما: التَّوجيه والفعّالية، باعتبارهما شرطين مُهمين لبثّ هذا المفهوم في مجالات المعرفة النّظرية ودوائر السّلوك الحيوية، فالتوجيه هو «قوة في الأساس، وتوافق في السير، ووحدة في

---

(1) دنيس كوش: **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت2000، ص25-26.

(*) للاستزادة حول مفهوم الثقافة والحضارة في السياق الذي يتحدد به في الدّراسات الأنثربوبوجية والسوسيولوجية والفلسفية، يُنظر كتاب فؤاد السعيد وفوزي خليل: **الثقافة والحضارة، مقارنة بين الفكرين الغربي والإسلامي**، دار الفكر، سوريا، 2008.

الهدف، فكم من طاقات وقوى لم تستخدم، لأنّنا لا نعرف كيف نكتّلها...! فالتوجيه هو تجنُّب هذا الإسراف في الجهد وفي الوقت... وهذا الجهاز حين يتحرّك، يحدّد مجرى التاريخ نحو الهدف المنشود، وفي هذا تكمن أساسا فكرة توجيه الإنسان، الذي تحرّكه دفعة دينية، وبلغة الاجتماع: الذي يكتسب من فكرته الدّينية معنى الجماعة ومعنى الكفاح»[2]، ولما كانت الرؤية الحضارية للتجديد الثقافي ترتكز على المبادئ الأربعة: المبدأ الأخلاقي، والذّوق الجمالي، والمنطق العملي، والصّناعة، فإن فعل التوجيه يتخلّل هذه العناصر برمتها ويعمل على تحريكها وبث الحيوية فيها. إن الثقافة تستحيل هنا حالة نفسية واجتماعية وإطار اجتماعيا يستمد منه الفرد مقومات سلوكه، أي أنها تصبح أكثر وصلا بمناهج السلوك عن غيرها بطرائق المعرفة النّظرية، وأمام هذا لا عجب أن تتحدّد دلالة الثقافة في معجم الرؤية الحضارية بوصفها «مجموعة من الصّفات الخُلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثّر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لاشعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة، في الوسط الذي ولد فيه»[3]، وإذا كانت الثقافة بهذا المعنى؛ فإن رهانات التجديد الثقافي وبعث الحياة في أوعيته ومده بنسغ الحركة موقوف حصوله على إعادة الاعتبار للمرتكزات الأربعة التي جرت الإشارة إليها فيما مضى، وأولاها بالتَّقْدُمة الشّرارة الرّوحية التي تتولّى مهمة التركيب، ثم تجد أجلى صورها في فكرة التوجيه الأخلاقي، لأن العمق الأخلاقي للإنسان بدلالته الدينية الاجتماعية هو الذي يعيد شبكة التّراحم والتآلف والتوادد، بما لا تحققه النّزعات المادية ونظريات العقد المدني، فقوة التماسك الاجتماعي ضرورية من أجل تجديد الفعل الثقافي. ثم يتوالى دور التوجيه ضمن دائرة الذّوق الجمالي، فالحساسية الجمالية جزء من أجزاء الثقافة أو مقوّم من مقوّماتها، وتجديدها يستوجب تجديد الذّائقة الجمالية، لكن الجمال هنا ليس جمالا ذاتيا يتولّى تحليل ملكات الشعور بالجميل أو وضع نظرية في الإبداع الفنّي، إنما يتحدّد في سياق دوره الثقافي والاجتماعي، لأن الصور المحسوس

(2) مالك بن نبي: **شروط النّهضة**، ترجمة عبد الصّبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ص78.

(3) مالك بن نبي: **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ص74.

بها في المحيط الخارجي، تؤثّر في نفسية من يعيش فيها، «والإطار الحضاري بكل محتوياته متصل بذوق الجمال، بل إن الجمال هو الإطار الذي يكوّن فيه أيّة حضارة، فينبغي أن نلاحظه في أنفسنا، كما ينبغي أن نتمثّل في شوارعنا وبيوتنا ومقاهينا، مسحة الجمال التي يرسمها مُخرج رواية في منظر سينمائي أو مسرحي... إن الجمال هو وجه الوطن في العالم، فلنحفظ وجهنا، لكي نحفظ كرامتنا، ونفرض احترامنا على جيراننا، الذين ندين لهم بنفس الاحترام».

جلي إذن كيف يؤثر البعد الجمالي على صفاء الجهد الإنساني وتناسقه، ودلالة هذا الخروج من نظريات الأنساق الفنية بخاصة لدى هيجل وكانط، التي تفصل بين الانجذاب الجمالي للإنسان؛ وبين الدور الحضاري الذي يمكن أن يقوم به، وهذه الحقيقة تفطّن إليها العقل الفلسفي المعاصر، عندما أدرك أن للفن وظيفة تحرُّرية ونقدية في الوقت نفسه، ولقد كتب الفيلسوف الألماني ماكس شيلر كتابه «**رسائل حول التربية الجمالية للإنسان**» نشرها بين 1794/ 1795، حيث أكد «أن الفن لا يخلو عموما من النّفع، في إمكان الفن أن يخدم مصائر الإنسانية، أي حياة متناغمة وحرّة، موافقة في الوقت عينه للطّبيعة والفضيلة»[4].

هذا، وإن من أهم المرتكزات التي تنبني عليها الرؤية الحضارية في الثقافة، مرتكز «المنطق العملي»، بخاصة وأن الذي يفتقر إليه السلوك الثقافي ليس منطق الفكرة المجرّدة، إنما منطق العمل وتحويل النّظري الذي يتبدّى منفصلا عن الواقع، إلى مُنْجَزة عيانية، وهذا الفكرة أكّدت عليها الاتجاهات الفكرية بخاصة تلك التي ترى، بأن الحقيقة تتشارك فيها الفكرة النّظرية مع الواقع الحي، والمقصود بهذا التفكير الفيلسوف الألماني هيجل، الذي ربط ربطا قويا بين النّظر والعمل، حتى أضحى أحدهما يقاس بمعيار الآخر. إن الواقع الفعلي بالمعنى الذي أراده هيجل، يختلف عن الاتفاقي العارض، وتأكيده المتكرر على المواشجة بين الفكرة وتحققها الفعلي إنما يجد مبرراته في سعي هيجل إلى تفتيت

(4) مارك جيميناز: **ما الجمالية**، ترجمة شربل داغر، بيروت، المنظمة العربية للترجمة 2008، ص18.

بعض الأوهام السائدة، كالقول بأن الأفكار والمثل العليا ليست إلا أضغاث أحلام، وأن الفلسفة ليست سوى نسقا من هذه الأوهام، أو إن الأفكار والمثل العليا هي أشياء أسمى من أن يكون لها تحقق فعلي أو هي أعجز من أن تكتسب لنفسها مثل هذا الواقع. في مقابل هذه الأوهام يبني هيجل الموضوع الحقيقي للفلسفة«إن موضوع الفلسفة هو الفكرة... وليست الفكرة من العجز بحيث تقتصر على أن يكون لها حق الوجود أو وجوب الوجود فحسب دون أن توجد بالفعل، إن موضوع الفلسفة هو الواقع الفعلي الذي تكون هذه الموضوعات، أعني التنظيمات السياسية والأوضاع الاجتماعية مجرد سطح خارجي بالنسبة له»[5].

وهكذا، فإن جوهر المثالية الموضوعية هو إنزال تفكّرات العقل على الواقع الفعلي وإكسابها وصف المعقولية، ومما لاشك فيه أن هذه الرؤية تتعارض مع المثالية الكانطية أو بعبارة هيجل الفهم التّحليلي الذي ينظر إلى تجريداته، على أنها أمور حقيقية واقعية، إن المشروع الكانطي قد لاقى الكثير من الاستحسان حينما أكد على وجوب أن نفحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل، لأنه إذا لم تكن الأداة صالحة فإن جهودنا لا تثمر ولا تزهر، وكان من النتيجة السلبية بعد هذا أن ارتدت المعرفة إلى نفسها بدلا من أن تهتم بموضوعاتها وتعكف على دراستها.

إن المنطق العملي، إذن ركن من أركان بناء العالم الثقافي للإنسان، بخاصة عندما يكون موصولا بجهد الفعالية التي تفتقر إليها المُمارسات الثقافية، والتأكيد على أهمية المنطق العملي يجد تبريره أيضا في كونه «يلبّي معايير الفعالية في عالم أصبح يسيطر فيه على وجوه النّشاط، من هنا فصاعدا مفهوم سرعة الإنتاج»[6].

إن المنطق هذه المرتكزات جميعا، لا تكوّن لوحدها شيئا من الأشياء، إنّما من الأجدى أن تنضاف لهم جميعا، عنصر التوجيه الفنّي أو الفن الصّياغي،

(5) هيجل: **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار الفارابي، ص54.
(6) مالك بن نبي: **القضايا الكبرى**، سوريا، دار الفكر، 2007، ص88.

بماهو جُملة الوسائل المُعيّنة لتكوينه. «والعلم أو الصّناعة كما في تعبير ابن خلدون، هو الذي يعطينا تلك الوسائل، ويكون عنصرا هاما في الثقافة، لا يتم بدونه تركيب عناصرها وتحديد معناها. ويدخل في هذا المفهوم كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم»[7].

هكذا إذن، تتضافر هذه المرتكزات من أجل تكوين الثقافة باعتبارها نشاطا نوعيا للإنسان، أو من أجل إعداد نظرية جديدة في الثقافة، هذه النّظرية في الثقافة ليست وعيا باردا بالعالم، إنما تحتاج إلى التوجيه والفعالية بخاصة وأن الصّلة بين الثقافة والفعالية صلة ضرورية، باعتبارها أي الفعالية «قيمة مهمة، أصبحت تمثّل المعيار الراجح في جدول قيم عصرنا، وباعتبارها أيضا من أهم القيم التي يجب على البلدان التي تعيش اليوم حالة التخلُّف أن تسترجعها»[8].

إن نظرية التَّجديد الثقافي من منظور الرؤية الحضارية، لا تكتفي باليقين في مُرتكزاتها الصّحيحة، إنما توجب العمل بها وتفعيلها، فضلا عن أن مفهومها للثقافة يقتضي القول بالخصوصية ومجانبة القول بالتبعية لمفاهيم الغير في الثقافة التي وضعت على حسب مذاهب واضعيها وحسب التحدّيات التي واجهتهم في بلورة أو إعداد نظرية في الثقافة، وهذه لفتة منهجية بالغة الخطورة، فالاستقلال بمفهوم مخصوص عن الثقافة يبعد أنماط التفكير ورهانات السلوك عن الوقوع في التبعية الإدراكية لمقولات الغرب المهيمنة في دوائر المعارف التي نتلقّاها وندرك العالم ونؤول دلالات الأشياء تبعا لها، «لذا فنحن حينما نتحدث عن الحضارة الغربية وحينما نتحاور بشأنها ونتخذ مواقف معها أو ضدها تتضح تبعيتنا الإدراكية، إذ أننا عادةً ما نفعل ذلك بناءً على المعطيات التي تسمح لنا هذه الحضارة [أو الثقافة] بالاطلاع عليها وداخل أطر جاهزة ونماذج معرفية مسبقة أعدها مفكرون غربيون ونطرح نفس الأسئلة التي يطرحونها هم عن حضارتهم [أو

(7) زكي الميلاد: **المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة**، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص51.

(8) الطاهر سعود: **التنمية والتخلف في فكر مالك بن نبي**، بيروت، دار الهادي، 2006، ص212.

ثقافتهم] ومن منظورهم، أي أننا ندرك الحضارة الغربية [أو ثقافـتها] لا بشكل مباشر وإنما كما يشاء أصحابها لنا أن ندركها. بل إننا بدأنا ننظر إلى أنفسنا من خلال مقولات الغرب التحليلية ونماذجه الإدراكية. ولذا بدأ الإنسان العربي يرى نفسه متخلفاً مهما بذل من جهد ومهما أنتج من روائع، وبدأ يحكم على نفسه بالهزيمة في المعركة قبل دخولها. والتبعية الإدراكية ليست تبعية اقتصادية وحسب (وإن كانت تترجم نفسها إلى ذلك)، وإنما هي تبعية عميقة كامنة تنصرف إلى أسلوب الحياة (بما في ذلك النشاط الاقتصادي) وإلى رؤية الذات ورؤية الآخر. وحينما نطرح أسئلة بخصوص أي ظاهرة فنحن لا نطرحها من وجهة نظرنا وإنما ننساق دائماً وراء تلك الأسئلة التي يطرحها الغرب والتي تلقيناها منه بموضوعية متلقية بالغة، وهي أسئلة تعبِّر عن رؤيته ومصالحه»[9].

ومؤدّا هذا الرّأي؛ أن الثقافة تنتمي إلى عالم التأويل والمعنى، لا إلى عالم الكم والمحسوس، لأن مكوناتها رمزية بالأساس، تخلو من الحجم والوزن ولا يمكن استبدالها أو استيرادها كما تستورد الماديات، فضلا عن أن الأمة تستمد منها عناصر طاقاتها ومعاني وُجودها وأسباب عطائها. وفاللّغة والفكر والدين والمعرفة والعلم والأساطير والقيم لا يمكن إخضاعها للقياس، «ومن ثمة يمكن القول بأن الرموز الثقافية هي ذلك الجانب الرُّوحي من الإنسان كما تحدّث عنه الفلاسفة والرّسالات الدّينية عبر العصور، باعتبار أن طبيعة الرّوحانيات ليسن من جنس طبيعة الماديات... هذه اللّفتة غير المادية لطبيعة الرُّموز الثقافية أمر مشروع جدا لأنه يصف واقع الرُّموز الثقافية الذي أهملته العلوم الحديثة والذي بدونه لا يمكن فهم وتفسير العديد من الظّواهر ذات العلاقة بالرُّموز الثقافية... ويعود ذلك في المقام الأول إلى كون أن العلوم الحديثة بكل أصنافها أعطت، من ناحية، أهمية كبرى إلى العوامل والمؤثّرات المادية والكمية وهمّشت، من ناحية أخرى، نظيرتها غير المادية والتي لا يمكن التعامل معها بمنهجية ومنطق العلم الوضعي

(9) عبد الوهاب المسيري: **النماذج المعرفية الإدراكية والتحليلية**، فرجينيا، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الدراسات المعرفية، مخطوط غير منشور ضمن سلسلة «مشروع المنهجية الإسلامية»، ص3.

الغربي Positivisme الذي يهيمن في العصر الحديث على أنساق المعارف والعلوم في القارات الخمس»[10].

2. نظرية التَّجديد القيمي للثقافة: نحو تثقيف الذّات وتثقيف الواقع الكوني

سبق وأن قلنا في العنصر السابق، كيف أن المضامين الثقافية قيما معنوية، لا تقاس بالكم أو بالحجم، أو قل: إنها منظومة رموز معنوية. وأطروحة التَّجديد القيمي تتبنّى هذه المنهجية تبنيا جليا، بخاصة على النّحو الذي بلورها فيه طه عبد الرحمن ضمن مشروعه الهادف إلى بلورة نظرية جديدة للثقافة تروم تثقيف الذّات المنفصلة وتثقيف الواقع الكوني المنفصل هو أيضا عن التَّسديد القيمي والتّوجيه المعنوي، من هنا كان المدخل التّأطيري العام هو النّظر إلى ثقافة الأمة «بكونها جملة القيم التي تتمسّك بها الأمة، وتقوّمُ بها كل أعمال أبنائها وتصرُّفاتهم»[11].

ونلاحظ هنا طبيعة العمق القيمي للثقافة، أو هي قيم من حيث الجوهر، تختص بصفتي الخصوصية باعتبارها تنتمي إلى أمة من الأمم، وصفة التَّوجيهية أو التَّقويمية باعتبارها تتصف بصفة إصلاح الممارسات السُّلوكية الإنسانية وفقا لمقاصد هذه القيم. واللّافت للانتباه في أركان هذه النّظرية، أنها لا تكتفي بالتقويم السُّلوكي من داخل الأمة فقط، إنّما تتجاوز هذه الدَّائرة، نحو تثقيف الواقع الكوني المنفصل عن هذه القيم، بمعنى أن هذا الواقع الكوني لا يتجاوز حدود النّظر المُلكي في عالم الظّواهر، ولا يبني سوى الدّلالة المادية للإنسان والعالم، بخاصة في زمن التّعَوْلُم المعاصر، الذي يريد أن يكون الإنسان عبارة عن «منظومة من الوقائع والوسائل»، ومعلوم أن كل منظومة من هذا النّوع تكون مردودة إلى جملة من الحركات الطّبيعية المحكومة في كُلّيتها بنسق من القوانين

---

(10) محمود الذّوادي: «نظرية ثقافية عربية ميسّرة بمنهجية الجمع بين العقل والنّقل»، مجلة **شؤون اجتماعية**، العدد 102، صيف 2009، ص243.

(11) طه عبد الرحمن: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص81.

الثّابت، أي تكون منظومة آلية؛ فإذن يكون الإنسان في نهاية المطاف عبارة عن آلة وكفى؛ وليس الأمر كذلك، بل إن الإنسان كان وما زال «مجموعة من القيم والمقاصد»، وكل مجموعة من هذا النّوع لا تكون حركات طبيعية، ولا محكومة في كلّيتها بنسق من القوانين، أي تكون مجموعة معنوية؛ فإذن يكون الإنسان، في الحقيقة، عبارة عن آية، أو إن شئت قلت: الإنسان آية قبل أن يكون آلة»[12].

وارتكازا على هذه الرُّؤية في النّظر إلى الأمور، تسلك نظرية التَّجديد القيمي للثقافة، طريق النَّقد لواقع الممارسات الكونية التي تتراءى أمام العالم تحت عنوان الثقافة، وإن هي إلا تدمير لمنظومة القيم الإسلامية، هذا التَّدمير يتمظهر في مفاسد أربع تحرم الأمة من حقها في الاختلاف الثقافي فضلا عن الاختلاف الفكري: «إحداها «الاستتباع الثقافي» الذي يحرمها من حق الإبداع المُستقل؛ والثاني، التَّخريب الثقافي، الذي يحرمها من حق الإسهام في تشكيل الثقافة الكونية؛ والثالث التّنميط الثقافي، الذي يحرمها من حق التمتُّع بالخصوصية الثقافية؛ والرَّابع، التَّلبيس الثقافي، الذي يحرمها من حق التمسُّك بالقيم الرُّوحية والأخلاقية الخاصّة بها»[13].

هذه هي إذن، مظاهر ظلم ممارسات الإنسان الكوني لثقافة الإنسان القيمي، رغم إعداد «أكثر من برنامج لتعليم مواقف أكثر حداثة، تجاه التعدُّد والتسامح، من خلال التفاعل بين الثقافات والحوار بين الأديان»[14]، إلا أن الممارسات الفعلية لم تكون وفية لهذه المنطلقات، ودليل هذا المظاهر الأربعة التي تعد مفاسد ثقافية جلية. إذن وأمام هذا الواقع الكوني المنفصل عن مقتضيات القيم والمُتصل بمقتضيات عالم المادة، يرى طه عبد الرحمن أن الرّهان لمواجهة هذا التحدّي، هو إعادة بناء مفهوم جديد للثقافة، أو هو تجديد لها، هذا التجديد

(12) طه عبد الرحمن: **حِوارات من أجل المُستقبل**، الدار البيضاء، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011، ص165.

(13) طه عبد الرحمن: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص98.

(14) ويل كيمليكا: **أوديسا التَّعددية الثقافية**، ترجمة إمام عبد الفتاح، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، 378، 2011، ص22.

يتناسب وما يلوح في الأفق من مآلات الثّقافة الانفصالية، هذا التّجديد من أجل أن يكون مُنتجا؛ من الأولى أن يكون مفهوما يُغيّر ولا يُجمّد، ويعمل ولا يُنظّر، ويجمع ولا يُفرّد.

إن نظرية التجديد القيمي للثقافة لا ترى لمقولة «التخلّف الثقافي» قيمة، لأنّها تخضع الثقافة وهي البعد المعنوي في الإنسان إلى معايير التقويم المادي والمفاضلة الاقتصادية، والدّليل على ذلك أن مظاهر القوة المادية أو الازدهار الاقتصادي ليست أولى من غيرها في تقويم تقدم الأمة، وكافة أشكال الرّهانات أو التحديدات المادية للإنسان أنتجت المآزق والدّروب الارتدادية، وفي هذا المقام يقول إدغار موران Edgar Morin على طول امتداد أعمالي، حاولت أن أوضّح أن فكرة الإنسان المُفكّر، والإنسان الصّانع، والإنسان الاقتصادي، أو المنتج ظلّت ناقصة، فالإنسان المفكر ذو الذهن العقلاني يمكن أن يكون في الوقت نفسه قادرا على الهذيان والحمق، والإنسان الصانع من جهته الذي يتقن صنع واستعمال الأدوات التقنية، كان قادرا أيضا منذ بدايات الإنسانية على إنتاج أساطير لا تحُصى، ويعتبر الإنسان الاقتصادي الذي يُعرَّف انطلاقا من مصلحته الخاصة، إنسان الاستهلاك... أي إنسان اللّعب والإنفاق والتّبذير[15].

فكافة هذه المحدّدات للإنسان، لا تستقيم في مقام إرادة التّجديد الثقافي وتثوير الفطرة التي تتأسّس عليها الممارسات السّلوكية، ويستتبع هذا المنظور مُجاوزة العُدّة الاصطلاحية المُتداولة في نظريات التّجديد الثقافي، فليس من الصّلاحية استخدام مفردات الذّكريات والمضمون والدّفاع وتثبيت الهوية، إنما من الصّلاحية استخدام مفردات: القيم والمنهاج والاجتهاد والإبداع وتجديد الهوية، لأنها الأقوى على تقوية الإرادة ومُفاتشة الهمة، ومتى جرى الأخذ بهذه الاعتبارات، فإن التعريف الأقدر على درء المفاسد الثقافية الأربعة: (الاستتباع والتّخريب والتّنميط والتلبيس) يكون صوغه تاليا «**الثقافة هي جملة القيم التي تُقوّم**

(15) إدغار موران: **ثقافة أوربا وبربريتها**، ترجمة محمد الهلالي، دار توبقال، المغرب، 2007، ص5.

الإعوجاجات الفكرية والسُلوكية داخل الأمة على الوجه الذي يُجدّد اتصال الفكر والسلوك بأسباب هذه القيم في عالم الآيات، وبالقدر الذي يُمكّن هذه الأمة من استرجاع قدرتها على الإصلاح والإبداع، طلبا لتنمية الإنسان والارتقاء به في مراتب الكمال العقلي والخُلقي»[16].

جلي إذن، كيف يجري الاستناد إلى القيم من أجل تقويم الواقع الكوني، خارجيا، وإعادة وصل الصّلة بين الفكر والممارسة من أجل تحصيل القدرة على الإصلاح والإبداع، فالثّقافة هنا، ليست جملة من المعارف التي تُكتسب ويجري تخزينها في الذّاكرة، إنما فعل وفعالية سلوكية، إنها منهج في السلوك أكثر منها نظرية في المعرفة، وفاعلية أخلاقية أكثر منها تنظيرات مجرّدة، وبهذا التعريف للثقافة بوصفها جملة من القيم، نصبح أمام فهم يختلف عن التّحديدات التي تبثُّها الدّراسات الأنثربولوجية، والتي تنفي وجود شرائع أخلاقية كلية، وترمي القيم في نهر الصّيرورة والتبدُّل تبعا للبيئة والظروف الاجتماعية للمجتمعات.

لكن نظرية التجديد القيمي تعيد الاعتبار للقيم المُقدّسة وتؤسّس عليها نظرتها في تجديد تعريف الثقافة، وتراهن عليها في مشروع إصلاح أعطاب العالم الكوني المعاصر، بخاصة وأن المُقدّس هو «مصدر كل فاعلية... [إنّه] يتمتّع بقدرة جذب سحرية. قمة الإغراء هو، وأقصى درجات الخطر؛ مرغوب يستحث الرّاغب على الجرأة والإقدام، ومرهوب يهيب بمن يُحاذيه إلى الرُّويّة والحذر... إن المقدس يشكّل طاقة خطيرة... شديدة الفاعلية»[17].

والقيم المقدّسة أو عنصر القداسة في الثقافة لا يمكن فصله عن مفهوم الفطرة بالمعنى الذي تتحدّد به في سياق المُمارسات الثقافية، والفطرة هنا أيضا مصدر هذه القوة والقدرة على تقويم الإعوجاجات وتثقيف الواقع الكوني المُنفصل لأن «الفطرة هي مصدر التّهذيب، ومصدر الملكات الخيّرة في الإنسان،

(16) طه عبد الرحمن: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص87. وللإشارة أن التشديد هنا من المؤلّف.

(17) روجي كايوا: **الإنسان والمُقدّس**، ترجم سميرة رشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص39-40.

وهذا هو منشأ العلاقة بين الفطرة والثقافة. فالثقافة تحاول أن تصل إلى تلك الفطرة لكي تنمّي الملكات الخيّرة، وتبعث طاقة التهذيب في الإنسان. وبدون هذه الفطرة لا نعلم ما مدى تأثير الثقافة على الإنسان، وتخلُّقه بالثقافة. ومن جهة أخرى ليس بمقدور الثقافة أن يكون لها تأثير على الإنسان إذا لم يكن له استعداد وقابلية من داخله على استقبال ذلك التأثير القادم من الثقافة، والفطرة هي الإطار الحيوي لاستقبال مثل تلك التأثيرات والتّفاعل معها في مجال التهذيب»[18].

جلي إذن كيف تتحدّد دلالة الثّقافة انطلاقا من مهمتها التقويمية ورسالتها الحضارية، ليس على المستوى الدّاخلي فقط، إنّما على المستوى الكوني وما يُطالعنا به من مفاسد أخلاقية أضرّت بالإنسان. إنّها نظرة إسلامية تتجاوز المُحدّدات اللّغوية والعرقية التي توقف عندها علماء الأنثربولوجيا، وتغوص في الماهية الجوهرية للإنسان، والمبدأ الإسلامي القائل (لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى) «تؤكّد فكرة المُساواة لكنّها تعترف بالاختلاف، فالعربي عربي والعجمي عجمي، لكن ثمة معايير تتجاوز كليهما وهو معيار «التقوى». هذه مسألة أساسية، والحضارة الإسلامية تؤكد دائما مبدأ المساواة، وتقبل في الوقت ذاته عدم التماثل... ثمّة تنوع ضخم لكن داخل إطار من الوحدة. والإنسانية المشتركة تعني أن هناك مقدرة أو طاقة إنسانية كامنة في كل البشر غير متشكّلة، ولكنّها تتحقّق وتتشكّل في أزمنة وأمكنة مختلفة»[19].

إن هذه المراهنة على المفهوم الحضاري للثقافة ونظرية التجديد القيمي، لا يُستخرج منه إلغاء المُحدّدات أو المفاهيم الأخرى للثقافة، بقدر ما ترتكز على التعريف الذي يجدد الطاقات ويُلهب أسباب العطاء والإصلاح، «وحكمة الثقافة بالنسبة إلينا تتحدّد بحسب مرحلتنا التاريخية، ووضعيتنا الحضارية التي نحن فيها على مُستوى الأمة، فإذا كنا في مرحلة نتطلّع فيها بجد، إلى التخلُّص من التخلُّف بكل إرثه ومركبه وتاريخه ومفاعيله، سعيا نحو التمدُّن والتقدم الحضاري، فإن

(18) زكي الميلاد: **المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة**، مرجع سابق، ص232.

(19) عبد الوهاب المسيري: **العلمانية والحداثة والعولمة**، حوارات، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، سوريا، 2009، ص22.

هذا التطلُّع والسّعي، ينبغي أن يكون وثيق الصّلة بحكمة الثقافة، التي نأمل منها أن تلهمنا البصيرة والهُدى والعزيمة والإرادة، البصيرة لنكتسب وضوح الرُّؤية والهُدى لنكتسب معرفة الطّريق، والعزيمة من أجل التغلُّب على الضّعف الذّاتي والإرادة من أجل الثّبات إلى نهاية الهدف»[20].

تبيّن لنا، أذن، مدى القوة التَّجديدية التي نجدها في المفهوم الحضاري للثقافة، ونظرية التجديد القيمي، إن كل من مالك بن نبي وطه عبد الرحمن، يعتبران بقيمة المبدأ الأخلاقي الديني، ودوره الحاسم في الحضارة أو في تثقيف الذّات والواقع الكوني، لأن الحضارات تدخل إلى التاريخ، وهي عامرة بالأخلاق، لكنها تخرج من التاريخ، وهي خراب في الأخلاق، عمارة في المادية، ولعل هذا، ما يحتم استرجاع، المدلول الأخلاقي للإصلاح، الذي يتصف بالجذرية والكوثرية، في مقابل الأشكال الأخرى من الإصلاح الموصوفة بالسطحية والأبترية.

(20) زكي الميلاد: **المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة**، مرجع سابق، ص250.

ضمائم الكتاب

الضميمة الأولى:

حـوار

- سؤال: أنتم الذين كتبتم عن المفهوم الفلسفي والجدل بين الكونية والخصوصية، فهل تتفقون مع طه عبد الرحمن في تأصيل المفاهيم؟

- د. **بلعقروز**: إن صلتي بالإنتاجية الفكرية لطه عبد الرحمن صلة مبكّرة؛ وما جعلني أهتم به أنّني لم أكن أشعر بالاغتراب مع أفكاره، إذ هو يجمع بين التراث المعرفي الإسلامي وأحدث النّظريات في دوائر المنطق ومباحث التداوليات ونظريات الحِجاج والمناظرة والتواصل، فضلاً عن جمالية اللغة ورقّة المشاعر الإيمانية، ولدي عمل صدر هذه الأيام (2011) عن منشورات جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة -الجزائر، عنوانه المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي.

وبالفعل، فإن طه قد اهتم بالمفهوم الفلسفي وخصّه بمساحات تحليلية مركزية في أعماله؛ وما ذلك إلا لأنه أدرك أن لا مخرج من عقلية الاتباع إلا بالوقوف على المفهوم الفلسفي وقوفاً علمياً رصداً ووصفاً وشرحاً؛ نتمكّن بعدها من معرفة القوانين والعناصر التي تدخل في إنشائه وتركيبه، كيْما يسلك العقل المسلم هذه القوانين، وبالتالي يخرج من متاهة تقليد المفاهيم الفلسفية المنقولة إلى تحصيل القدرة على إبداعها، وأود أن أتوقف عند عبارة «تأصيل المفاهيم'، الواردة في سؤالكم الكريم؛ فهي برأيي لا تعبّر عن حقيقة المشروع، لأن طه عبد الرحمن في اشتغاله على المفاهيم بعامة، يرى أننا إما أن ننشئ مفاهيمنا ابتداء؛ وإما أن نُعيد إبداع المفاهيم المنقولة حتى تبدو وكأنها من إبداعنا ابتداء، هذا ما طبّقه طه عبد الرحمن في تخريجه لواقعة الحداثة عندما أعادة إبداع ومفهوم الحداثة الغربي، وكانت الثمرة إدخال ثنائية جديدة إلى فضاء الاشتغال الفلسفي العربي هي: ثنائية الحداثة باعتبارها واقعاً غربياً متحققاً؛ وروح الحداثة باعتبارها المبادئ الأساسية الموصوفة بالكونية (مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول)، لذلك، الأقوم هو أن نسمّيه «مشروع إعادة إبداع المفاهيم»، لا تأصيل المفاهيم،

بخاصة أن طه قد هجر مفردة التأصيل بصورة نهائية، واستبدالها بمفردة «التأثيل».

أدخلنا طه عبد الرحمن في استشكاله للمفهوم الفلسفي إلى ورشة الفيلسوف وجملة الأدوات والعناصر التي يستعملها في عملية التصنيع المفهومي، حيث خلصت مقاربته إلى أن المفهوم الفلسفي ليس ذوقا أدبيا لأنه يتوسّل بضوابط العقل، فضلاً عن أنه ليس مقولة علمية خالصة لدخول جوانب الإشارة وسوابق اللُّغة الطبيعية عليه، وما قلق العبارة في المفهوم الفلسفي إلا لأن المتفلسف العربي لم يُجرِ صياغة مفاهيمه على عاداته في التعبير والتبليغ، ولم يستمدّ من مجاله التداولي وعناصره العقدية واللّغوية والمعرفية.

وبخصوص ترجمة المفاهيم الفلسفية، فإنه يجب تزويد المفهوم الفلسفي المنقول من لسان إلى آخر بالمُضمرات التداولية من قبل المتلقّي بشكليه: التزويد المضموني والتزويد البنيوي، أي الاحتفاظ بجانبه العقلي العلمي الممكن واستبدال مُضمراته الخاصة بمجاله التداولي الأصلي- استبدالها- بالجوانب الموصولة بدائرة الفكر المشترك: أي تزويده بالحقائق والقيم.

وتكمن وجاهة المشروع الطهائي في «ورشة صناعة المفاهيم الفلسفية» وانتزاعه المشروعية ممّن يزاولون التفلسف؛ تمرّسه باللّغات التي كتب بها أمثال: أفلاطون وديكارت وهيدغر وجيل دولوز، لأنه بإتقانه ألسنة هؤلاء اكتشف كيف تدخل لغة الفيلسوف ووحداها في تكوين المفهوم الفلسفي، في حين أننا ما زلنا نتوهّم أن المفهوم يحلّق في الهواء تحليق الزّجل الطائر، منفصلا عن مجاله التداولي.

وحقيق علينا استثمار هذه الإنجازات المنهجية في إنشائنا المفاهيم الفلسفية الإبداعية للخروج من تلقّي المفاهيم إلى رتبة صناعتها.

أما مدار الانتقادات التي وجّهتها لطه عبد الرحمن فموصولة بقيمة مشروع «الحداثة الرقائقية»، حيث بدا لنا أنه وقع في ما عمل على هدمه، وفي ما ظل يُحاربه، لأنه الحداثة ليست مسلكاً معنوياً أخلاقياً فحسب، وإنما هي مركّب من مبدأ أخلاقي وذوق جمالي ومنطق عملي وصناعة، هذا المركب يتحرّك بمنهج تكاملي ومتوازن، لأنه لدينا نماذج من تاريخنا الإسلامي ركنت إلى التربية الأخلاقية منفصلة عن دوائر الحياة الأخرى، فاستحالت إلى كيانات معرفية متنافرة

تأبى الاندماج، وبعضها انتهى إلى التأويل الخرافي لبعض مشكلات الحياة الإنسانية، لأن التاريخ يبدأ ويتحرك بالإنسان المتكامل الذي يُطابق دائماً بين جهده ومثله الأعلى وحاجاته الأساسية حتى يحقق وظيفة التمثيل والشهادة، أما حين يصبح الإيمان إيماناً جذبياً من دون إشعاع؛ فإن رسالته التاريخية تنتهي على الأرض، إذ يصبح عاجزاً عن دفع الحضارة وتحريكها، إنه يصبح إيمان رهبان، يقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلّون عن واجباتهم ومسؤوليتهم، مثل أولئك الذين لجأوا إلى صوامع المرابطين منذ عهد ابن خلدون، كما يقول مالك بن نبي في كتابه وجه العالم الإسلامي.

- سؤال: بالنظر إلى مشكلات الإسلام التاريخية والحضارية، كيف يمكننا موضعة الإسلام تجاه الحداثة الغربية التي أضحت جزءاً من عصرنا؟ هل هناك علاقة بين الإسلام والحداثة يمكن أن تكون تكاملية وتوافقية وسجالية؟

- **د. بلعقروز:** شكراً لك أخي عبد القادر على هذا السؤال المهم. في كتابي: **أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي**، الذي صدر في هذه السنة (أي: 2013)، قلت إن ثمة قلقا بخصوص صلة الفكر الإسلامي الحداثة الغربية، وميّزت بين الموقف التمجيدي المادح، الذي يعدُّ محمد أركون في طليعته، والموقف النّاقد الذي يتبناه المفكر المغربي طه عبد الرحمن. وإذا كان محمد أركون قد انخرط في الحداثة داعياً إلى تتبع مسالكها الفكرية وأشواطها التاريخية، كـ(الوعي بنسبية الحقيقية ومركزية الذّات)، فإن طه عبد الرحمن يقترح علينا مشروعاً أسميناه نحن في مقامات تحليلية أخرى بـ: الحداثة الرقائية، وهي خداثة ذات توجه معنوي تقابل الحداثة الغربية ذات التوجه المادي، بينما كان مسلكنا في مقاربة الحداثة هو إرساء مشروع آخر يجد قوته في المبادئ الآتية:

أولا: الرؤية الكونية التوحيدية إلى العالم، باعتبارها تجيب عن أسئلة المبدأ والمعاد، ومفتاح المقاصد والقيم.

ثانيا: نظام القيم الأخلاقي الذي يمسك بروح الجماعة، ويقوم بدور توجيه الحياة الاجتماعية وتسيير آلياتها نحو مقاصد الحق والخير.

ثالثا: تنمية الذّائقة الجمالية كأسلوب تربوي؛ من أجل أن يكون جمال المحيط مؤثرا في سلوك من يعيش فيه.

رابعاً: منطق العمل والفعالية، خاصة في هذا العصر الرّقمي الذي أضحت فيه الفعالية والإنجاز معياراً للتفرقة بين التقدّم والتأخر.

خامسا: تحديث الوسائل والأشياء؛ من أجل أن تلد الحضارة منتجاتها من ذاتها، وليس استلافاً عن غيرها.

وهذه هي مرتكزات الحداثة التي نريدها لأن تكون نوراً للهداية، وليست درباً من دروب الضلال والتنكّر للروحي والمقدّس. ويمكن أيضاً أن نتوسل هذه المعايير من أجل مُراجعة التّجارب الحداثية الغربية، التي من الحتمي أن نعثر فيها على النّظام وجمال المحيط والفعالية، لكنّنا قطعاً لا نجد الرُّؤية الكونية، ولا نجد نظام القيم التَّوجيهي نحو التوحيد والتزكية وعمارة الأرض بالخير.

الضميمة الثانية:

مشروع علمي لتجديد مقاصد الشريعة
وفينومنولوجيا القيم عند ماكس شيلر

سبق للأستاذ طه في إنتاجاته الفكرية الأولى أن وجه نقداً لعلماء الأصول ومقاصد الشريعة في مسألة التراتب بين القيم؛ فمعالم التقسيم الموروث في مباحث مقاصد الشريعة كالآتي: هناك القيم الضرورية التي يفسد بفقدها نظام الحياة، وهناك القيم الحاجية التي دون الأولى درجة؛ إذ هي القيم التي لا يصيب المكلف بفقدها إلا العنت أو الضيق. وأخيراً القيم التحسينية التي دون الحاجية درجة؛ وهي في معناها الإجمالي عبارة عن القيم التي لا ينال المكلف بفقدها إلا حرج في المروءة[1].

ويجوز قسمة اعتراض طه عبد الرحمن على التقسيم الموروث للقيم المقاصدية إلى قسمين: الاعتراض المنطقي والاعتراض الأخلاقي، فمدار الأول هو الإخلال بشرط التباين باعتباره من شروط التقسيم المنطقية، فالقيم مثلا التي يتكون منها القسم الضروري مثل الدين والعقل والنسل والمال، لا يستقل بها هذا القسم فقط، بل يشترك فيها مع القسمان الآخرا: الحاجي والتحسيني، ولا طريق إلى استيفاء شرط التباين إلا بالإنزال هذه الأقسام الثلاثة منزلة عليا تكون أصولا لغيرها تتفرع عليها. وإذا كان هذا مدار الاعتراض العام فإن هناك اعتراضات خاصة على مراتب التقسيم المقاصدي للقيم، فالقيم الضرورية تخل بشروط التقسيم المنطقي من جهة إخلالها بشرط تمام الحصر، فالأصوليون عندما حصروا القيم في خمس مستقرأة (حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال) فاتهم أن يدكوا أن هذا الحصر غير مانع من إدخال قيم كحفظ العدل وحفظ الحرية وحفظ التكافل، فضلا على تقلب الأطوار الإنسانية وظهور

---

(1) طه عبد الرحمن: مشروع تجديد علمي لمقاصد الشريعة، مجلة **المسلم المعاصر**، العدد 103، السنة السادسة والعشرون، ص50.

قيم جديدة يجوز أن نجد لها أدلة في النصوص الشرعية. كما يظهر الإخلال بشرط التباين في القيم الضرورية في أن القيمة الواحدة القيم من المذكورة لا تباين سواها من القيم، فلا حفظ للمال مثلا بغير حفظ العقل، فيكون العقل تبعا لهذا جزءا من المال.

أما الإخلال بشرط التخصيص فيتبدى في أن كل قيمة من هذه القيم ليست أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة.

وإذا كانت هذه مناحي الاعتراضات في مستوى القيم الضرورية التي أسميناها بالاعتراضات المنطقية، فإن مدار الاعتراضات الثانية هي في مستوى القيم التحسينية؛ أخلاقية في بداياتها وفي نهاياتها؛ نحددها تواليا: تأخير ما ينبغي تقديمه، إهمال رتب الأحكام، إهمال الحصر المفيد لعلو الرتبة، ويستجمع هذه المحددات ناظما نقديا مشتركا هو أن الأخلاق ليست كمالات، بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها، وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية بدونها، بحيث إذا فقدت هذه الضرورات فقدت الهوية.

نحن إذن إزاء رؤية لديها اعتراضات ثلاثة على التقسيم التقليدي، أولاها: أن القيم لا تنحصر في عدد قليل. والثانية: أن التفاوت بين مراتب القيم يرجع إلى تفاوتها في القوة الخلقية. والثالثة: أن «مكارم الأخلاق تندرج في جميع مراتب القيم بغير استثناء، ومتى أخذنا بعين الاعتبار هذه الحقائق الثلاث، وجب إنشاء تقسيم جديد يكون بديلا للتقسيم المألوف»[2].

ليتحدد تبعاً لما جاء ذكره معالم التقسيم الجديد على النحو التالي:

- **القيم الحيوية أو قيم النفع والضرر**: وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها المنافع والمضار التي تلحق عموم البنى الحسية والمادية والبدنية. مثال ذلك حفظ النفس وحفظ الصحة.

القيم العقلية أو قيم الحسن والقبح: وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها

(2) طه عبد الرحمن، ـ المرجع السابق، ص52.

المحاسن والمقابح التي تعرض لعموم البنى النفسية والعقلية مثال ذلك: الحرية والأمن كما الثقافة والحوار.

القيم الروحية أو قيم الخير والشر: وهي المعاني الخلقية التي تتقوم بها كل الخيرات والشرور التي تطرأ على عموم القدرات الروحية والمعنوية، مثال ذلك الإحسان والرحمة والمحبة التواضع والخشوع.

وبهذا القلب والتقسيم الجديد للقيم الخلقية من منظور «طه عبد الرحمن» يكون قد أتى بتقسيم - برأيه- جديد يتأسس على مراجعة مفهوم الأخلاق وإعادة الوصل بينها وبين جميع الفعاليات الإنسانية حتى أكثرها إيغالا في الصورية والتجريد.

غير أن المتفحص لهذا التقسيم البديل الذي أبصر فيه طه عبد الرحمن ملمحاً علمياً جديداً على مشروع لتجديد مقاصد الشريعة لا يتناسب مع ما هو مبثوث في الإنتاج الفلسفي للفينومينولوجيا الأخلاقية بخاصة نظرية ماكس شلر في فلسفة القيم، الذي يبدو أن «طه» قد استعار التقسيم مع إدخال ضروب من التعديلات عليه وبيان ذلك كالتالي:

ينتمي ماكس شلر إلى فضاء الفينومينولوجيا التي أنشأها إدموند هوسرل، ويطبق شلر نظرية هوسرل في حدس الماهيات على مجال الحياة الوجدانية، فيقول إن الموضوعات القصدية للوجدان هي العنصر الأولي في الحياة الانفعالية، ألا وهي القيم، مهاجما في الوقت نفسه المنزع الصوري في فلسفة الأخلاق، والاتجاهات النسبية التي تربطها بالمصلحة والمنفعة المتغيرتين؛ وما أبعد أن تكون القيم- برأيشلر- شيئاً نسبياً، بل هي مطلقة، بالمعنى المزدوج للمطلق:

- فمضمونها ليس علاقة بل تنتمي إلى فئة الصفة الكيفية.
- كما أنها ثابتة دائمة.

والواقع أن شلر- كما قال هيدجر- «لم ينطلق من المعرفة بوصفها عياناً أو تمثلاً، بل انطلق من الحياة الوجدانية. وقد وجه انتباه الباحثين إلى أهمية العديد

من الظواهر الوجدانية، مثل التعاطف والحب والكراهية... ولكنه لم يجعل من هذه الظواهر مجرد «موضوعات للمعرفة»، بل هو قد تساءل كيف يمكن أن تكمن في هذه الظواهر أصول المعرفة نفسها»[3]، وهو بهذه الخلاصة يذكرنا بأدوات طه عبد الرحمن في القراءة أو في علاقة المعرفة بالأخلاق، «فالأخلاقية ينبغي أن تتجلى في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلاً في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية حتى أنه لا فرق بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد»[4].

هذا، وتصنف القيم في مجموعات عليا وأخرى سفلى حسب شلر؛ والقيم العليا هي الأكثر دواماً والأقل انقساماً والتي تؤسس الأخرى والتي تهب إشباعا ورضى أعمق وأخيراً هي الأقل نسبية.

ويضع شلر تقسيماً تصاعدياً قبلياً لأوضاع القيم هي توالياً:

1. القيم الحسية: وهي الملائم وغير الملائم.
2. قيم الحيوية: وهي الرفيع والوضيع أو الممتاز والمبتذل أو الصحي وغير الصحي.
3. قيم روحية وهي: الجميل والقبيح، العدل والظلم المعرفة الخالصة للحقيقة.
4. القيم الدينية: وهي المقدس والمدنس، وهذا النوع الأخير من القيم، الذي يتجه في الأصل نحو الله والأشخاص. وهو الأعلى درجة من درجات القيم، ويعد الأصل التي تستند إليها كافة القيم[5].

---

(3) زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ص392.

(4) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002، ص14.

(5) زكريا إبراهيم: دراسات في أوربا، ترجمة عزت عرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 165، 197. ولم نتمكن للأسف من الحصول على المصدر الأصلي الذي بسط فيه شلر نظريته في فلسفة القيم، أعني كتب: «تهدم القيم» 1919، كتاب «العنصر الأزلي في الإنسان في الكون» 1928. وسنعمل في دراساتنا اللاحقة على =

وإنه ليبدو أن المناخ الفكري الذي جدد فيه طه عبد الرحمن مشروعه العلمي في مقاصد الشريعة موصولا بهذا التقسيم الذي صاغه شلر، من جهة أن القيم العليا أو القيم الدينية هي المعاني الأخلاقية التي تتقوّم الفعاليات الإنسانية كالقيم الحيوية والعقلية والحسية، كما أن هذه القيم يجب أن تتأسس على الدين، لا على العقل أو المنفعة، لأن من أخص أوصاف القيم عند شلر طابعها المتعالي الديني؛ وهذا لنفوذ تأثير الاتجاهات الدينية الروحية في فكره بخاصة أوغسطين وباسكال. من هنا يظهر أن لا إنسان دون قيم كما أنه لا قيم دون دين.

= رصد المفاهيم الغربية في فكر طه عبد الرحمن وتحليلها بشكل أوسع بخاصة الحضور المكثف للاتجاهات الروحية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة كالبرغسونية والفينومينولوجيا.

الضميمة الثالثة:

المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، أو الحداثة مشروع غير منجز لدى يورغن هابرماس

إذا حاولنا استجماع الأفكار التي جاءت في الجانب النقدي من مقاربة طه عبد الرحمن للحداثة؛ فإننا نقول بأن الحداثة الغربية - برأيه - أضرت بالكيان الخلقي للإنسان بما هو كذلك، وتجلى هذا الضرر في مظاهر أفرزها هذا النمط الحضاري الحديث؛ استوجبت تبعا لهذا تخريج الأخلاق الدينية أو الاستناد إليها كأداة لنقد الحداثة الغربية من جهة وكوسيلة لاستيعابها واستجلاب النافع منها من جهة أخرى.

فأظهرت أخلاق الدين في نقدها: أن الجانب العقلي للحضارة الحديثة ناقص لكونه رفع العقل بمعناه المجرد مرتبة الجوهر على حساب العمل في شكله الأخلاقي، وغلّبت جانب القول والكلام في لباسه الإعلامي أو القولاني على جانب الفعل، فأنقص من قيمته وضيّق من مجاله وجمّدت حاله على النطاق الشخصي الذي لا يتعداه، حتى استحقت وصف «الظلم القولي» بامتياز.

أما المقوم المعرفي: فهو متأزم لأن المبادئ التي تأسس عليها أقصت الأخلاق من العم، والدلالات الغيبية من العقل، مما جعلها تعيش أزمات في داخلها، لا مهرب من الاعتراف بأن الملجأ الوحيد هو الأخلاق المستمدة من الدين، والغيب المستمد من الوحي الإلهي ولا بديل سواهما.

وبخصوص الوصف الرابع المتمثل في التسلط التقني، الذي أصبحت فيه التقنية تشق طريقها بمعزل عن الإنسان والنظرية، حتى أضحى أداة وظيفية لخدمة إرادتها، فإن إمكاناته النظرية وتمكناته العملية قد ولّدت مبدأ السيادة على الكون متوسلة في ذلك بالتجريب والترويض؛ الذي يرى بأن الأخلاق عائق في ميدان العلم تحول بينها وبين تواصل التطور التقني؛ حتى أضحى هذا العلم متسلطاً على كل شيء ومتحكم فيه، ولاغياً لأي تعليل مقاصدي. والحقيق أن العلم لا يفكر كما يقول هيدجر، وحده الإنسان الذي يفكر سواء عبر العلم أم عبر أنشطته

النظرية والعملية المختلفة. وأمام هذا كله لا عجب أن تنتهي المقاربة الطهائية للحداثة الغربية إلى أنها حداثة ناقصة عقلاً، وظالمة قولاً، ومتأزمة معرفة، ومتسلطة تقنية.

مع اليقين بأن دفع آفات الحداثة لن تتأتى من داخل هذا النظام، لأنه لا يفرز إلا قيماً من جنسه، ولا وجود لهذه القيم إلا في الدين الإلهي الذي يبدو أن الإسلام هو أحق الأديان بهذه المهمة التقويمية وأقدرها نظراً لثبوت توسعه العقلاني ودخوله ظاهرة الحداثة في زمنه الأخلاقي.

وتداركاً لشبهة الهدم التي قد يقع فيها المتفحص لهذا النقد؛ طور طه عبد الرحمن نموذجاً حداثياً تأسيساً رمى من خلاله وضع المبادئ التي تحدد مسلك المجتمع المسلم في التحديث، واضعاً تفرقة جوهرية بين الحداثة كإمكان غربي تحقق في التاريخ؛ وبين روح الحداثة كقيم يجب الاحتفاظ بها، وهذا التفريق بين الحداثة وروحها يجد مبرراته في تفرق الباحثين العرب والغرب على حد سواء بصدد مفهوم الحداثة؛ بين قائل إنها قطع الصلة بالتراث وبين قائل محو القدسية من العالم، أو إنها العقلنة، أو إنها الديمقراطية وغيرها من التعاريف. إن السب الذي أفرز هذا التشيؤ حول مفهوم الحداثة هو عدم التفريق في الحداثة بين جانبين مهمين هما: روح الحداثة وواقع الحداثة، وإذا كان واقع الحداثة هو التجلي التطبيقي للنموذج الحداثي الغربي؛ فإن الأجدى والأقوى هو استبصار المخارج بالبحث عن روح الحداثة ومبادئها لا واقع الحداثة الغربية لأنه تطبيق مشوه لروحها، ويجد طه عبد الرحمن مبادئ روح الحداثة في المحددات المتوالية:

أولاً: مبدأ الرشد: وهو الذي يخرج صاحبه من حال القصور إلى حال الرشد، ولعل الجواب الذي قدّمه كانط في سؤال: ما الأنوار؟ يعد النموذج الذي يبصّر المرء على ضرورة استخدام فكره دون إشراف الغير عليه، مع وقوع المسؤولية عليه لا على هذا الغير؛ إنه مبدأ لا يختلف كثيرا عن الشعار الذي صاغه إيمانويل كانط كملمح جوهري على روح الأنوار «اجرؤ على استخدام فهمك الخاص» ومخصوصية الشعار الكانطي تتأتى من المراهنة على الذات في

فعل التنوير لا الغير مهما كان مأتاه؛ فالقصور في نهاية الأمر عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين، لأن السبب لا يرجع إلى عيب في الفهم، وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف والشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين كما يقول كانط. ويتجه طه عبد الرحمن بناء على هذا المبدأ اتجاهاً تحليلياً للنص الكانطي وتنويعاً طريفاً له، بخاصة قسمة التبعية إلى تبعية اتباعية وتبعية استنساخية وتبعية آلية. إن إعادة تخريج شعار الأنوار الكانطي يندرج في إطار العودات المتكررة لطانك في الفلسفة المعاصرة، فكانط الذي نبحث عنه هنا بوصفه أداة ميتافيزيقية تساعدنا على مواجهة «فضاءاتنا المثقوبة»، حسب عبارة دولوز، وعلى ترميم ذاكرتنا الفلسفية، وهو كانط القادر على أن يكون راهنا ورهاناً وأمراً نراهن به على إمكانية أن ننخرط في مواطنة كونية في العالم[6]، ومن النماذج الفلسفية المعاصرة التي عملت على تحيين كانط المفهومي نجد:

- الراهنية الزمانية لكانط في تأويلية هابرماس وفوكو.
- الراهن بوصفه شراً حذرياً: دريدا والمشروع الخفي لتمسيح - من المسيحية- الحداثة.
- الراهن بوصفه خطراً: أو كانط والسياسة في مقاربة حنا أرندت.
- كانط بوصفه مرضاً أو كانط في عيادة دولوز.
- تشغيل فلسفة الحق الكانطية في التأسيس للبيوإيطيقا أو أخلاق الحياة.

لتأتي في إطار هذه التخريجات الفلسفية المعاصرة للنص الكانطي إعادة تخريج شعار الأنوار مخرج الجديد عند طه عبد الرحمن؛ لذلك فإن تأسيس الحداثة الإسلامية على مبدأ الرشد يبدو أنه منخرط في هذه الظاهرة: أي ظاهرة العودات المتكررة لكانط. وبصورة أخص ظاهرة التماهي مع الصورة النمطية لكانط فيلسوف الأنوار؛ صاحب الأسئلة الانتصارية للذات المتعالية الحديثة:

(6) أم الزين بنشيخة المسكيني: كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص7.

ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يجب علي أن أفعل؟ ماذا يحق لي أن آمل؟

ثانياً: مبدأ النقد: يتأسس هذا المفهوم على المطالبة بالتدليل على الشيء حتى يحصل التسليم به وهو بدوره يقوم على ركنين:

- التعقيل أو العقلنة: مقتضاه إخضاع ظواهر العالم، ومؤسسات المجتمع، وسلوكات الناس، إلى التعليل المنطقي والطبيعي، وذلك بالاستناد إلى مبادئ العقلانية التي تقوم على الحساب والتنبؤ والتجريب والتقنين والتطبيق.
- التفصيل أو التفريق: المراد بالتفصيل هو تحويل الشيء من صفة التجانس والتماثل إلى صفة التغاير، حيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متمايزة، وذلك بغرض التحكم في عناصره وضبط آلياته، هذه الصفة التي طبعت الحداثة ندرك تمظهراتها التفصيلية مثلاً في ميدان الثقافة، حين يجري تشطيرها إلى دوائر القيم النظرية والعملية والرمزية، وعلى صعيد المعرفة يتجلى التفريق بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون.

ثالثاً: مبدأ الشمول: الأصل في الحداثة كما يؤوّل ذلك طه عبد الرحمن هو الإخراج من دائرة الخصوص إلى دائرة الشمول، والخصوص على ضربين:

- خصوص المجال أي وجود الأفراد في دائرة جغرافية معينة. ووجود الشيء بصفات محددة تجعل الأفراد يتفرّدون بصفات حضارية معيّنة، أو بعبارة جامعية: خصوص المجال وخصوص المجتمع. لذلك يكون الأصل في الحداثة أو الشمول الحداثي عبارة عن تجاوز لهذين المستويين بالخروج من مضائق الخصوصية الجغرافية والحضارية إلى فضاء الكونية والعالمية، ومبدأ الشمول هو الآخر مبناه على ركنين: التوسع: أي توسيع الفعل الحداثي عل كل مجالات الحياة، ومستويات السلوك، فتؤثر في دوائر العلم والفكر والدين والسياسة، كما أنها توسع النقد في كل هذه العناصر الثقافية بحيث لا ينفلت شيء من قبضة استيفاء مقتضيات النظر العقلي.

رابعاً: التعميم: مقتضى هذا الركن هو تجاوز الفروق التاريخية والحضارية بين الطرفين، وبالتالي لا يبقى الفعل الحداثي حبيس المجتمع الذي نشأ فيه، بل إنه ابتكار أشكال التقدم التقني في وسائل النقل ووسائط الاتصال، قد سهّل ارتحال البضائع والأفكار، فاتحة بذلك عهداً جديداً هو عهد العولمة، وما أورثته فتوحاتها من تقليص للزمن، وتغيير لدلالة المفردات القديمة كالمكان والإنسان حتى إننا نشهد اليوم كما يقول بول فيليريو «نهاية الجغرافيا».

فخصائص روح الحداثة إذن وتبعاً لهذا التحليل: إنها روح مستقلة وناقدة وراشدة. ويشدد طه عبد الرحمن على ضرورة التمييز بين روح الحداثة وتطبيقها، ثم الاحتفاظ بروحها، تحقيقاً لهدف الخروج من شبهة الحداثة إلى حق الحداثة[7]. وبخصوص طبيعة العلاقة بين طور الحداثة وطور ما بعد الحداثة الذي دخلت الإنسانية الغربية فيه، فإن الافتراض المسبق يقتضي بالشراكة التأسيسية بينهما أو أن الأصل المشترك بينهما هو بالذات روح الحداثة بما هي باعثاً إبداعيا لا باعثاً تقليدياً.

وإنه ليبدو أن طه عبد الرحمن في تأسيسه لروح الحداثة يقف على الأرض التي استكشفها الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس، بخاصة في مجموعة محاضراته التي أودعها في كتابه: **الخطاب الفلسفي للحداثة**؛ وكان قد ألقاها بجامعة فرنكفورت والكوليج دي فرانس لسنتي 1983 و1984. ومقالته «الحداثة مشروع لم ينجز» هي محاضرة قدمها سنة 1980، بمناسبة تسلمه جائزة أدورنو Adorno.

إن مشروع هابرماس في شقه التشخيصي للممارسة الفلسفية الراهنة، لا يساير المناحي الجديدة في التفكير، بخاصة النيتشوية منها؛ والتي أضحت منزعاً فلسفياً لا يعد نيتشه التاريخي سوى الحلقة التأسيسية منها. مع نيتشه تغيرت النظرة إلى الحداثة والقيم المتشبعة عنها، ففي ظل الأجواء السعيدة بانتصارات الحداثة؛

(7) انظر: عبد الرزاق بلعفروز: سؤال الحداثة، من النقد الأخلاقي إلى إعادة إبداع المفهوم، مقاربات، مجلة العلوم الإنسانية، المغرب، المجلد الثاني، العدد الرابع، خريف 2009.

أي ما كانت تستمد منه الأزمنة الحديثة اعتزازها وشعورها بنفسها، يظهر دوي مطارق النيتشوي بإعلانه أن ما تستمد منه الأزمنة الحديثة قيمتها إنما يجد أصوله في إرادة بدائية للتدمير والانتقام، والفكر الغربي ظل الطريق منذ هيمنة الثقافة الأفلاطونية ويجب البدء من الصفر. ويجمع سمات الحداثة تحت مسمى واحد هو: حداثة الانخطاط؛ يمكن رصدها تواليا:

- نقد سمات الحداثة أو المؤسسات الفلسفية التي جرى ترسيخها في الفكر والذاكرة والممارسة: الحرية، الذاتية، العقلانية.
- نقد المنزع الإنساني والشروع في المقابل بكتابة جينيالوجيا تأويلية للإنسان الحداثي بمحدداته الدينية والفلسفية والأخلاقية.
- نقد تراتب القيم والقيام بإعادة بناء التراب القيمي الأصيل.
- تدمير مفاهيم فلسفة التاريخ بأشكالها الدينية والهيجلية وتشعّباتهما الفلسفية، في المقابل إعادة كتابة التاريخ المنسي نتيجة للتحالف التاريخي بين الميتافيزيقا والعقل.

وأمام هذا فإن نيتشه يفجر الغلاف العقلاني للحداثة بما هي كذلك؛ ويدو إلى الثورة على ثقافة العقل القمعية وإحلال النموذج الجمالي في التأويل، «فبدخول نيتشه إلى قول الحداثة تتغير المحاجة رأساً على عقب... ويستعين نيتشه بسلم العقل التاريخي؛ لكي يرميه في نهاية الأمر ويرسخ قدمه في الأسطورة آخر - أو ضد العقل... يعمد نيتشه إلى تسوية تسترعي الانتباه لحداثة تفقد امتيازاتها؛ إنها لا تشكل أكثر من عصر نهائي في التاريخ الضخم لعقلنة تبدأ بحل الحياة القديمة وبأفول الأسطورة، إن هذا الانفصال في أوروبا مرتبط باسمي سقراط والمسيح اللذين أسسا الفكر الفلسفي ودين الإله الكنسي»[8].

وفي تقدير هابرماس أن كل ذلك يجعل نيتشه يسقط في اللامعقول ومعاداة

(8) يورغنهابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط 1، 1959، ص142.

الحداثة وخاصة العقل، وتعني معاداة الحداثة رفض قيمها والحنين إلى نموذج فكري واجتماعي قديم؛ «ومن ثمة يكون نيتشه نقطة تحول في تمثل مسألة الحداثة ومبشراً بولادة ما بعد الحداثة التي هي من جهة المعنى مرادفة لمعاداة الحداثة، ومعارضتها وهو ما عبّر عنه أرنست باهلر Ernest behler حيث قال: مفهوم ما بعد الحداثة ذاته، لدى هابرماس معارضة الحداثة»[9].

إن النقد الجذري لمعقولية الأنوار وقيم الحداثة بالمعنى النيتشوي؛ قد تواصل مع الذرية النيتشوية ممثلة في فوكو وجاك دريدا وحورج باطاي ومارتن هيدجر وجاك لاكان؛ ناقد الميتافيزيقا الذي يتتبع أصولها السقراطية ويبصر في الحداثة شكلا من أشكال الميتافيزيقا وقد بلغت أوجها، يجسد هذا المشروع جاك دريدا ومارتن هيدجر. المنحى الثاني ممثلاً في المساءلة الارتيابية التي تسعى للكشف عن انحراف إرادة القوة وثورة القوى الارتكاسية وتكون العقل المتمركز حول الذات، هذا ما نجده لدى باطاي وفوكو ولاكان.

ونتيجة لهيمنة هذه الاتجاهات على المشهد الفلسفي المعاصر أضحت الحداثة تهمة منهجية وميتافيزيقية معاصرة، وهذا ما بدى لها برماس على أنه أكبر إدانة لقيم التنوير والعقلانية؛ فهو يؤكد تعلقه بالتنوير وبوعوده التحررية، من جهة أخرى يهتم بنقد النتائج المدمرة لسيرورة العقلنة المتواصلة لجميع أشكال الحياة في العالم المعاصرة؛ وفي مقابل هيمنة العقل الأداتي يقترح هابرماس عناصر نظرية لعقل تواصلي يتأسس على مقولتي: الكونية والعقلانية.

يبدو إذن، أن هابرماس لا ينساق مع اتجاهات النقد الجذري للعقل؛ لأنها تفتقر إلى الانسجام سواء في نقدها للميتافيزيقا أو للسلطة، أمام هذا تتبدى لنا لغة المحافظة على قيم الحداثة ولغة الثورة على التحديث كآلية انحرفت عن قيم الحداثة الذاتية التنويرية، وضمن إشكالية الحداثة يسعى هابرماس إلى إعادة وحدة العقل باستلهام المنظور العقلاني الذي طوره كانط وجعله يستأهل مقام التشريع

(9) أورده: نور الدين الشابي: نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، ط1، 2005، ص82.

لجميع فروع الثقافة، إنه المفهوم الذي أعاد تخريجه هابرماس وحاول التمسك به إزاء دعاة النسبية وإزاء المساءلات التدميرية لقيم الحداثة، مستنداً إلى كانط بخاصة مقولتي العقلانية والكونية، وهو بهذا التسييج الفكري يستعيد روح الأنوار وما كان يبتغيه فلاسفة الأنوار أنفسهم، يقول هابرماس في سياق نقده لنظرية التحديث La modrnisation «بأنه تجريد له نتائج سلبية من حيث إنه يفصل الحداثة من جذورها- أوروبا العصور الحديثة- ويقدمها على أنها نموذج عام من إجراءات التطور الاجتماعي، غير مبالي بإطارها المكاني -الزماني- الذي تنطبق عليه، علاوة على أنه يقطع الصلة الداخلية الموجودة بين الحداثة والاستمرارية التاريخية للعقلانية الغربية بشكل يصبح معه من الصعب فهم صيرورات التحديث باعتبارها عقلانية، أي بوصفها إسقاط تاريخي للبنيات العقلية»[10].

فالحداثة تبعاً لتحليل هابرماس يوصفها قيماً تتمثل في الأنظمة العقلانية التي تمظهرت في عقلنة الرؤى والمواقف من الوجود والحقائق التاريخية بنظرة نسبية، أما منظوراً إليها بوصفها تجربة تاريخية فهي الممارسات التي جاءت في السياقات التاريخية والقطاعية في جوانبها الاقتصادية والإدارية. لذلك فإن الإشكالية التي تواجه الحضارة الغربية اليوم تتمثل في الانفصال بين منطقها كقيم وفكر وبين سياقاتها في التجربة التاريخية التي يبصر فيها هابرماس تطبيقاً مشوهاً لقيم الحداثة.

وبالعودة إلى روح الحداثة عند طه عبد الرحمن وتمييزه بينها وبين واقع الحداثة؛ فإننا نستكشف ملامح المماثلة بين القراءتين، بخاصة وأن الشراكة التواصلية بينهما هي إعادة بناء مبدأ الرشد الذي صاغه كانط، وتجديد الحداثة من داخل سياقاتها بتخليصها من عوائقها العارضة وبعث الحياة في مقولاتها التأسيسية، دون القطع معها والانسياق خلف آليات التحديث التي يعد العقل المتمركز حول الذات النتيجة المنطقية لسيرورته، وبذا فإن الخلاصة التي نستنبتها

(10) أورده محمد جديدي: العقلانية الكونية بين هابرماسورورتي، فلسفة الحق -كانط والفلسفة المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تنسيق محمد المصباحي، الرباط، ط1، 2007، ص127.

من مساءلة القيمة الإبداعية والابتكارية لروح الحداثة عند طه عبد الرحمن أنها فكرة منقولة استخرجها من تحليلات هابرماس وانتقاداته لفلاسفة النقد الجدري للعقل، ومرافعاته الطويلة عن مكاسب الحداثة التي لا عودة عنها، وفضلاً على هذا فإن هابرماس يرى بأن المساؤلات التدميرية لقيم التنوير الفلسفي ونظريات التقدم الحضاري لا تعد انقطاعاً جذرياً عن الحداثة، ولا تشذ عن مبادئها، وإنما هي من مكاسب العقلانية النقدية الحداثية نفسها، التي تأسست على الذاتية الحداثية بمحدداتها المشهورة الأربع: الحق في النقد والحرية واستقلال العمل والاتجاه المثالي في الفلسفة، وطه عبد الرحمن لا يفتأ يستعبر هذه المفاهيم؛ وبيان ذلك أنه يرى بأن الافتراض المسبق الذي يجمع الطور الحداثي والطور المابعد حداثي الذي دخلت الإنسانية الغربية فيه هو روح الحداثة نفسها التي تعد طابعاً إنمائياً تراكمياً شرطه الحيوي هو الإبداع والقدرة على استخدام الفهم دون قيادة الآخرين.

هكذا إذن يتبدى لنا حجم الحضور المكثف لشخصية يورغن هابرماس المفهومية في نصوص طه عبد الرحمن، وهو برأينا ليس مجرد حضور هامشي أو جزئي؛ بل هو حضور تأسيسي ورهاني يستبصر المخارج بالاستناد إلى روح الحداثة أو إلى قيم العقلانية والكونية لاجتراح أفق حداثي محافظ ومتوازن.

كل الحقوق محفوظة

الضميمة الرابعة:

طه عبد الرحمن ونيتشه،
أو نيتشه وتسيُّب التأويل الاستعاري

يسعى الطَّرح الفلسفي لطه عبد الرحمن إلى تخليص القول الفلسفي العربي من رق التقليد والإتباع، بالبحث عن أقوم المسالك التي تمُكّن المتفلسف العربي من تحصيل الإقدار على التفلسف والاستقلال بفضاء فلسفي مخصوص ملمحه الجوهري هو الإبداع؛ هذا المُبتغى وضع له طه عبد الرحمن فرعا معرفيا اصطلح على تسميته بـ: «فقه الفلسفة». وموضوعه هو «الظواهر الفلسفية بوصفها وقائع ملموسة واردة في لغات خاصة وناشئة في أوساط محُدَّدة وحادثة في أزمان معيّنة وحاملة لمضامين أثرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة»[11]. وواضح من هذه المُواصفات الصّفة العلمية التي عليها هذا الفرع المعرفي الجديد، فهو يجعل من الفلسفة موضوعا للعلم يجوز قراءتها قراءة رصدية ووصفية وشرحية بعد أن كانت تتأمَّل هي العلوم وتفحص مبادئها المنطقية ونتائجها الموضوعية، ولما كان المفهوم الفلسفي هو الأداة المركزية للتفلسف؛ فإن طه عبد الرحمن راهن على البحث عن القوانين التي تنضبط وفقا لها الصّناعة المفهومية الإبداعية، وكيف تؤثر اللُّغة الطبيعية ونُظُم المعرفة في هذه الصناعة، فبدى له أن للمفهوم الفلسفي جانبين اثنين هما : جانب عباري* هو مدلوله الاصطلاحي وجانب إشاري* يرتبط بالمجال التداولي للفيلسوف، فالعبارة «هي كلام دال على الحقيقة صريح لفظه مُحْكم تركيبه، بينما الإشارة على عكسها، كلام دال على المجاز أو مضمر لفظه أو مشتبه معناه، وهذا يعني، أن العبارة هي أساسا، كلام يلتزم بضوابط العقل المجرد، في حين أن الإشارة هي، أساسا، كلام ينفتح على رحاب الخيال

---

(11) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة 1 الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1995 ص20.

(*) العابرة ترتكز فيما يرى طه عبد الرحمن على، مبدأ الحقيقة، مبدأ الإحكام، مبدأ التصريح.

(*) الإشارة مرتكزاتها هي، مبدأ المجاز، مبدأ الاشتباه، مبدأ الإضمار.

المجسد؛ وانضباط العبارة بقيود العقل المجرد يجعل مضمونها مُتَغلغلا في عالم المعقولات الكلية، منقطعا عن خصوصية المجال الذي يتداولها فيه واضعها، بينما انفتاح الإشارة على أودية الخيال يجعل مضمونها متغلغلا في عالم المعاني المُشخَّصة، مُتصلا بخصوصية المجال الذي بتداولها فيه واضعها»[12] وأمام هذا، ماحظ القول الفلسفي من العبارة والإشارة؟ هل هو قول عباري-علمي محض أم هو قول إشاري-تداولي يخاطب ملكة الذوق والمخيال؟

يتبنىَّ طه عبد الرحمن موقفا وسطيا بمعنى مخصوص؛ وهو مدار إثبات الدعوى الأم التي عليها مدار المشروع «إن القول الفلسفي ليس قولا عباريا محضا ولا قولا إشاريا محضا، وإنما هو قول يجمع بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة»[13]. لكن ما الصّلة بين طه عبد الرحمن ونيتشه في هذا المقام؟

إن تعرُّض طه عبد الرحمن لنيتشه جاء في مقام نقد النَّظريات التي ناقشت حقيقة الصلة بين العبارة والإشارة في القول الفلسفي، فبرأيه أن نيتشه يجعل من العبارة من جهة مضمونها إشارة، وأقام اعتراضه -أي نيتشه- على النَّظرية الأرسطية في البلاغة التي تجعل من المفهوم ذو دلالة على المعنى الذي وضع له في الأصل، وما الاستعارة سوى نقل للمفهوم من هذا المعنى الأصلي إلى معنى آخر لوجود المشابهة بينهما أي الحقيقة اللغوية للمفهوم، وأن المفهوم يعكس ذات الشيء؛ بحيث يحصل التطابق بين ماهو في الذّهن وما هو في العالم الخارجي أي الحقيقة الخارجية للمفهوم.

غير أن هذا التصور الشَّائع والراسخ لا يقبله نيتشه؛ ويعترض على هاتين الحقيقتين: الحقيقة اللغوية للمفهوم والحقيقة الخارجية للمفهوم، فمدار الاعتراض حول الأولى أن أنساق المفاهيم ليست هي الأصل؛ وإنما الاستعارة بدلالتها الإنسانية، حيث الميل الإنساني إلى توحيد المختلف تحت ضغط الحاجة إلى

(12) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2006، ص88.

(13) المرجع نفسه، ص68.

التواصل، فيجري تبعا لهذا تكوين المفهوم الذي هو بقيّة من الاستعارة الأصلية بما هي إثارة عصبية يقول نيتشه: «ماهي الكلمة؟ إنها التعبير الصوتي عن إثارة عصبية. والاستخلاص من الإثارة العصبية أن هناك علة أولى خارجة عنا هو بالضبط ما يؤدي إليه استعمال خاطئ وغير مبرّر لجوهر العقل... نظن أننا نمتلك معرفة ما بالأشياء حين نتحدّث عن الأشجار، والألوان، والثلج والأزهار، غير أنّنا لا نمتلك سوى استعارات من تلك الأشياء، استعارات لا توافق الجوهر الأصلي بتاتا. كما يتم إدراك الصوت باعتباره صورة رملية فإن الشيء المجهول (x) في الشيء في ذاته يتم إدراكه أولا على أنه استعارة عصبية ثم كصورة، أي كتعبير عنه في نهاية المطاف»[14].

إذن، فالإنسان يميل إلى الانتقاء والاختزال والحذف، ويرفع الاستعارة الأصلية إلى رتبة المفهوم ناسيا في الوقت نفسه التجربة الأصلية التي دانت له بظهورها «وآنذاك، لا نستغرب أن يُكثر نيتشه من ذكر ما يمكن أن نسميه بالاستعارات المعمارية، وهي الصُّور التي يكون فيها المستعار منه نوعا من البنيان، ويذكر لنا منها «خلية النحل» و«البرج» و«الهرم» و«بيت العنكبوت»، مشبها النسق المفهومي بها من هذا الوجه أو ذاك بحسب كل واحد منها، مما يدل على أن «نيتشه» لم يقف عند حد الإشادة بالاستعارة وتفصيل فوائدها، وإنما كان يتعدى ذلك إلى استعمالها والإكثار من هذا الاستعمال، موردا إلى جانب الاستعارات المألوفة أخرى غير مألوفة»[15].

أما الاعتراض الثاني الذي استخرجه طه عبد الرحمن فهو مناهضة النّظرية البلاغية القديمة المنحدرة من أرسطو؛ المبنية على تصور مؤداه التوهم بأن الوجود الخارجي هو العلة واللُّغة الإنسانية معلولة له، فيجري تبعا لهذا حصول الموافقة والتطابق بين الذهن والعين، لكن نيتشه يَقْلِبُ هذه العلاقة بينهما ويرى

---

(14) نيتشه، **الحقيقة والكذب بمعناهما الماوراأخلاقي** ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009، ، الشذرة 1، ص240-241.

(15) طه عبد الرحمن، **القول الفلسفي- المفهوم والتأثيل**- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999 مرجع سابق، ص78-79.

بأن الحقيقة الخارجية للمفهوم يحكمها النَّسق الاجتماعي الذي يفرض حقائق مخصوصة ويُزيّف أخرى كاذبة؛ وكل من يسيء استخدام الاتفاقيات القائمة كالقيام بإبدلات اعتباطية أو الخروج عن قواعد السلوك الأخلاقي فسيكف النسق الاجتماعي عن الثقة به ويعتبر مواقفه زائفة على نحو نسقي. وللدَّلالة على هذا النّقد النيتشوي يقتبس طه عبد الرحمن نصا بديعا يكشف فيه نيتشه عن الأصل الاستعاري للحقيقة الخارجية: «ما الحقيقة؟ إنّها جيش متحرك من الاستعارات، من المجاز المرسل، أو التشبيهات بالإنسان، أو قل، بإيجاز مجموعة من العلاقات الإنسانية، التي تم التسامي بها على طريقة شعرية وبلاغية، والتي بعد طول استعمال تبدو لشعب ما راسخة وإلزامية، إن الحقائق هي أوهام نسيت أنها كذلك، واستعارات ضاعت قوتها الحسية، وقطعا نقدية ضاعت نقوشها»[16].

جلي إذن؛ أن نيتشه يُرجع ثنائية الحقيقة اللغوية للمفهوم والحقيقة الخارجية للمفهوم إلى نسيان عالم الاستعارات البدائي أو بعبارة طه عبد الرحمن «نسيان الفعالية الإشارية»، وهذا التّصوُّر الذي أتى به نيتشه تصوُّر غير معهود في تاريخ الدّراسات البلاغية والفلسفية، حيث فتح حقا بابا غير مطروق في فلسفة البلاغة ومهَّد الطريق لإشكالات غير مسبوقة [إلا أنه] ينبني أساسا على مبدأ القلب، فالإشارة أصل حيث قيل إنها فرع والعبارة فرع حيث قيل إنها أصل، وكل ما كان بهذا الوصف، فبقدر ما يكون داعيا إلى تجديد الاستشكال لما يتعلّق به، يكون مثارا لشبه قد يندفع بعضها وقد لا يندفع بعضها الآخر، ومن الشبه التي تعرض لهذا التصور البياني والتي تبدو لنا غير مندفعة شبهتان اثنتان «الوقوع في الخلط» «والوقوع في الابتذال»[17].

واضح إذن هنا الآلية المنهجية التي استند إليها نيتشه، أي آلية القلب في العلاقة بين العبارة والإشارة، وهي آلية تمُسك بإشكاليات نيتشه برمتها وليست مخصوصة فقط بفلسفة البلاغة، فنجدها في قلب الأفلاطونية، حيث يقلب نيتشه

(16) Nietzsche, *le livre de philosophe*, Trad. Angéle Kremer-Marietti Flamarion, 1991, p123.

(17) طه عبد الرحمن، **القول الفلسفي -المفهوم والتأثيل-** مرجع سابق، ص79-80.

عاليها على سافلها، وفي مشكلة القيم يجري أيضا قلب القيم، فما كان شريرا وسيّئا من وجهة نظر قيم الثقافة التاريخية يصبح هو الأرقى والأجمل والأخْيَر من منظور الذّائقة النبيلة المُنَافحة عن التراتب الطبيعي بين القيم.

وواضح أيضا، أن طه عبد الرحمن أدرك أصالة نيتشه وفَرَادة رؤيته في فلسفة البلاغة، غير أنه اعترض عليها بسبب وقوعها في الخلط ووقوعها في الابتذال؛ فالأولى يتجلى الخلط فيها، في أن نيتشه لا يميّز بين صلات ثلاث: «صلة الذهن بالخارج» و«صلة اللُّغة بالخارج» و«صلة اللُّغة باللُّغة»، لأن المجال الأصلي للبلاغة هو الصّنف اللُّغوي، والصَّنفين الآخرين خارج دائرة البلاغة. وبالفعل، فإن نيتشه يُسمي استعارة، كل دائرة من هذه الدوائر المذكورة، فالإنسان «يُسمي فقط علاقة الناس بالأشياء، ولكي يعبر عنها يستعين بأكثر الاستعارات جرأة. التعبير عن إثارة عصبية بصورة! استعارة أولى. وتحويل الصورة بدورها إلى صوت! استعارة ثانية، وفي كل مرة تتم قفزة تامة من دائرة إلى أخرى، دائرة جديدة ومختلفة تماما»[18].

وهذا الإقرار برأي طه عبد الرحمن «غير مسلّم به، وذلك لأن هذا تَوسُّعُ في مدلول الاستعارة يخرج بها عما وضعت له في الاصطلاح، فلا ينفع نيتشه في اعتراضه على التصور التقليدي لعلاقة المفهوم بالاستعارة، فإن صار معناها غير المعنى المتفق عليه بين البلاغيين، فدليله على أنها هي الأصل في المفهوم لا يترتّب عليه بطلان هذا التصور التقليدي»[19].

أما الثانية؛ أي شبهة الوقوع في الابتذال، فبيانها أن نيتشه يجعل من الحدوس الأولى استعارات ويجعل من المفاهيم استعارات أيضا، فلا نخرج من شبكة استعارية إلا وندخل في أخرى تشبهها أو تختلف عنها، ومؤدا هذا سيولة ابتذالية وامّحاءً لفائدتها الاستعمالية، وفضلا عن هذا، فإنه لا مشكلة تنبجس أمامنا إلا ما أقْلَبْنا التَّسميات وغيّرنا الأمكنة والمواقع، فسمّينا الشيء بضده

(18) نيتشه، **الحقيقة والكذب بمعناهما الماوراأخلاقي**، الشذرة 1 ص240-241.

(19) طه عبد الرحمن، **القول الفلسفي، المفهوم والتأثيل**، مرجع سابق، ص80.

تماشيا مع هذا التوسيع المُفرط «فإذا قيل : «إن المفهوم عند نيتشه» هو نوع خاص من الاستعارة، وهو **الاستعارة الجامدة أو المجرّدة أو المعمّمة**»*، ولذلك لا يمكن له أن يسد مسدها في الدلالة على المقصود منها، فإننا نقول : فكما يصح هذا الوجه في التخصيص، كذلك يصح عكسه، فيجوز أن يقال : الاستعارة هي نوع خاص من المفهوم، وهي **المفهوم الحي، أو المشخّص أو المخصّص***(20).

هكذا إذن، يقوم نيتشه بهذا التوسيع للإشارة توسيعا أوقعها في الخلط الفاسد وتوسيع آخر أوقعها في الابتذال المذموم، ويجد هذا الرأي تفسيره -برأي طه عبد الرحمن- في أن نيتشه يَصْدُرُ عن قول صوفي مفرط في صوفيته، لاعن قول منطقي تتحكّم في استدلالاته لغة العبارة، ونيتشه نفسه أشار في نص «الحقيقة والكذب بمعناهما الماوراأخلاقي» إلى أن ثمة صراع بين إنسان الحدس الذي يزدري التجريد، وإنسان العقل الذي يخاف الحدس، لكنه ينتصر للإنسان الحدسي النّهم بالفن والطافح بالقوة والمُنْجز للوحدة العزيزة على قلب نيتشه «وحدة الحياة والفن». أي أن مساءلاته للمفهوم والاستعارة ليست مساءلات لغوية محضة لا تتجاوز مباحث فلسفة البلاغة، وإنما هي مساءلات موصولة بأزمة المعرفة والحقيقة في الحضارة*، حيث يبتغي الإنسان الجديد فيها التنوير والتفتُّحَ والخَلاصَ والتحرّر بماهي ثمرات الحدوس الذّوقية النّاهمة بالقوة، وصلتها أيضا بنقد الإنسان النّظري وثقافة المفاهيم الشاحبة الذيْنِ أتى بها سقراط إلى العالم، وإحلال مكانهما الفكر الإثباتي والإنسان الجمالي، إنسان الحدس، إنسان الغريزة، إنسان القوة*.

(*) التشديد هنا من المؤلف.

(*) التشديد هنا من المؤلف.

(20) طه عبد الرحمن، **القول الفلسفي-المفهوم والتأثيل**- مرجع سابق.

(*) انظر الفصل الذي خصّصه الربيع ميمون لنيتشه في كتابه **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1989.

(*) voir. Angele Kremer Marietti. Nietzche et la rhétorique. P.U.F.Paris. 1992.