حدود تمثّل الحداثة بالعالمين العربي والإسلامي من منظور المفكر المغربي طه عبد الرحمن *

د.عبد الباسط الغابري **

* تاريخ التسليم: 26/ 10/ 2014م، تاريخ القبول: 4/ 1/ 2015م.
** أستاذ مساعد/ مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان/ جامعة الزيتونة/ تونس.

ملخص:

إذا كانت المقاربة الطاهائية للحداثة ذات نسق كلّي وسياق كوني ينأى بها عن الاختزالية والتجزيئية، فإنّها تتضمّن أيضا بعدا خصوصيا عربيا وإسلاميا، باعتبار ذلك البعد قد مثّل الدافع القادح لمقاربته.إضافة إلى أنّ أسلوب كتابته يقوم على الإلماح بدل التصريح، والاقتصاد في العبارة بدل الإطالة.

يصف المفكّر المغربي مجمل تعاريف الحداثة الرائجة ب"التشيئة" لخلطها بين الحداثة والتحديث، وبين "استراتيجيا البدائل" و"استراتيجيا التأسيس" وبين "روح الحداثة" وواقعها.

ولم يكن هذا الاضطراب المفاهيمي إلاّ مؤشّرا فاضحا لقصور معرفي شمل مجالي الفكر والواقع الإسلاميين معا.ففي مجال الفكر تمت عملية "إسقاط" خطيرة في أثناء تطبيق أدوات غير مناسبة لموضوعها ممّا نجمت عنه عديد المفارقات مثل "القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية" و"التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات و بين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات"...وقد اعتمد طه مشروع الجابري الفكري نموذجا لهذه القراءات "الحداثية المقلّدة" لأسباب علمية أساسا باعتبار أنّ ما قدّمه الجابري يعدّ مشروعا فكريا كاملا، على الرغم من إخلالاته المنهجية والمعرفية.أمّا في مجال الواقع فقد استوعبت المقاربة الطاهائية مجمل مجالاته في صيغة تأليفية دقيقة.فقد نقد في المجال السياسي سمتي "الازدواج الخلقي" و"حبّ التسيّد".وهي سمة يشترك فيها معظم السياسيين العرب سواء أكان من سمّاهم ب"التسيسيين" المكرّسين للدولة الموصوفة ب"المشتبهة" أم "التدينيين" الذين يصرّون على إدخال الشأن العام ضمن العمل الديني (تديين السياسة) .

يقدّم المشروع الطاهائي عدّة مقترحات لتصحيح مسار الحداثة العربية منطلقها ابتداع تصوّرات جديدة تعيد ثقة المسلمين في أنفسهم، وحقّهم في الاختلاف الفلسفي بطرح "السؤال المسؤول" ممّا سيساعد على تأثيل عديد المفاهيم منها مفهوم الحداثة نفسه الدي ينبغي فيه التمييز بين مبادئ الحداثة الثلاثة: مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول، وواقعها، إضافة إلى مفاهيم "فقه الفلسفة" و"التكوثر العقلي" و"الترجمة" و"الائتمانية"... وهو ما يمكن أن يفضي إلى تحديث قراءة القرآن الكريم، ورعاية التفاعل مع الدين.إنّ كلّ ذلك من شأنه تصحيح مسار الحداثة انطلاقا من تحديث الأخلاق، ثم التحديث الفكري، ثم التحديث المؤسّساتي فالتحديث الآلياتي.

Limits of Arabic- Islamic Modernity from Taha Abderrahman's Point of View

Abstract:

The limits of Arabic- Islamic modernity from Taha Abderrahman's point of view are its hostile pattern and the global context which tries to keep it away.It contains a specific Arab- Muslim dimension, which is the main motive.Taha's style is implicit rather than explicit and based on economy instead of prolongation.

The Moroccan describes the overall determinations of the commonly used modernity as "objectivism" and this should not be confused with modernity and modernization, "strategy of alternative" with "the strategy of inception" and "the spirit of modernity" and its reality status.This confusion in the concept is a flagrant indicator of the short comings of knowledge that included the cognitive thought field and the reality of the Islamists together.

There is a serious process of "dropping" happened during the application of unsuitable tools which caused many ironies such as "the say with the inclusive outlook and the work with micromanaging outlook" and the contradiction between the call to consider the mechanisms and the work with the consideration of contents of the inherited speech of the mechanisms.

Taha adopted the project of "Al Jabri" as a full model.In spite of its short coming in both methodology and knowledge, the field of reality he adopted is accuracy in writing.He criticized "the double moral" in politics and those who insist on mixing between public affairs and religion.

The project of Taha Abderrahmen provides us with many suggestions to correct the path of the Arabic modernity starting with inventing new perceptions that could restart the confidence of the Muslims in themselves and to determine who has the right to ask "questions that is in charge" that would help to understand many concepts modernity.There is a need to differentiate the following three principles of modernity: the principle of rationality, criticism and inclusiveness and its truth.

The path to modernity can be corrected if we understand the concept of the jurisprudent philosophy, variety of ideas, translation, understanding and renovation of the reading of the Holy Koran.Our institutions are in need to updated and renovated.

تمهيد:

لئن أثبتت مجريات الأحداث المتسارعة عقب ما يُسمّى ب"الربيع العربي" محدودية تمثّل الحداثة بالعالم العربي والإسلامي، وهشاشة مسارها التحديثي؛ فإنّ المفكّر المغربي طه عبد الرحمن قد سبق له أن نبّه إلى مخاطر المسار الخاطئ للحداثة العربية منذ تسعينيات القرن الماضي سواء أكان من خلال نقده لآفات التقليد "المنهجي" للغرب في قراءة جلّ النخبة العربية للتراث[1] أم في نقده الأخلاقي ل"حضارة القول" و"التشيّء" و"الإمعية" [2].

وإذا كان النقد الطاهائي للحداثة قد اتّسم بطابع "كلّي" و"تعميمي" انتهج فيه مسلك تقييم الحداثة باعتبارها ظاهرة "كونية" يستأثر الغرب بالنصيب الغالب في تطبيقها الراهن نظرا إلى مركزيته الحضارية فإنّه مع ذلك لم تنعدم إلماعاته وتلميحاته إلى مظاهر التقليد العربي الإسلامي لذلك التطبيق الغربي لروح الحداثة.وذلك ليس فقط لأنّه معاصر لأوج مدّ التقليد العربي للتطبيق الغربي للحداثة، بل أيضا لأنّ أسلوبه في الكتابة يتميّز بالجمع بين الإشارة والعبارة [3]، واعتماد التلميح الخلاّق بدل التصريح المبتذل، وتنزيل القضايا في نسقها الكلّي عوض الاستغراق في الجزئي والعرضي.

إنّ بحثنا في المقاربة الطاهائية المتعلّقة بتقييم الحداثة العربية وتصحيح مسارها يستدعي منّا أوّلا تنزيل تصوّره حولها في سياقه المعرفي والتاريخي لكي تضمن أحكامنا ومواقفنا أكثر ما يمكن من الجدّية والموضوعية.استنادا إلى ذاك فإنّنا سنتطرّق في موضوعنا إلى ثلاثة محاور أساسية: يتعلّق المحور الأوّل بأهم تصوّرات الحداثة العربية من جيل روّاد النهضة العربية منتصف القرن التاسع عشر إلى طه عبد الرحمن بداية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، ثم سنستقرئ في المحور الثاني أهم مجالات محدودية الحداثة العربية من المنظور الطاهائي، فسبل تصحيح مسارها من وجهة النظر نفسها.

لقد اعتمدنا في تفريعنا لعناصر المسألة المطروحة منهجا تكامليا أو ما يُعرف ب"تفاعل المناهج"، الذي بمقتضاه تطرّقنا إلى تاريخيّة قضيّة الحداثة في الفكر العربي الإسلامي وأهمّ أطوارها، ثم حلّلنا تحليلا نقديا قراءة طه عبد الرحمن لواقع الحداثة العربيّة من ناحيتي الفكر والواقع، مقارنين تصوّراته ومواقفه بنماذج من الفكر المعاصر عربيّا وغربيّا لنخلص في الختام إلى استشراف الحلول الممكنة لتصحيح مسيرة الحداثة العربيّة بالاستناد إلى مقترحات طه عبد الرحمن.

1. أهم تصوّرات الحداثة العربية منذ جيل رواد النهضة العربية منتصف القرن التاسع عشر إلى طه عبد الرحمن بداية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين.

إنّ المتتبّع لمسيرة الحداثة العربية طيلة ما يربو عن قرن ونصف يمكنه ملاحظة أنّ محاولة تجاوز حالة التخلّف الحضاري مثّلت هاجسا مشتركا بين مختلف أجيال النخبة العربيّة.وقد تعدّدت في سبيل ذلك التسميات والدوال اللّغوية المعبّرة عن تلك الإشكالية مثل "النهضة" و"الترقّي" و"التمدّن" و"الإصلاح" و"الانبعاث" و"التقدّم" و"المدنيّة" و"التحضر" و"الحداثة" و"التحديث"...

لا جدال في أنّ ذلك التشوّش المفهومي لا يكشف فقط عن عمق التوتّر النفسي الذي أصاب الذات العربيّة الجريحة منذ حملة نابليون بونابرت سنة 1798 وإنّما يفضح قصورا معرفيا ما فتئ يتفاقم بدل أن يُعالج ويتناقص كلّما تطوّرت تجارب الفكر العربي بفعل "التراكم" المعرفي والمساءلة النقدية.وهذه إحدى مفارقات الثقافة العربية المعاصرة التي لا بدّ من تجاوزها.وفي ظلّ هذا المعطى ظلّت الحداثة مفهوما ملتبسا.وهو ما يدعونا إلى محاولة الإلمام بها بشكل موجز يمهّد لعملية تقييم تفاعل النخبة العربية معها، ورصد أبرز أطوارها ومراحلها.

أ. **المعنى العام للحداثة**: يشير يورغن هابرماس "Jûrgan Habermas"إلى أنّه لا يمكن أن نتفهّم الحداثة دون الرجوع إلى هيغل "Hegel"وفلسفته اعتبارا إلى أنّه "الفيلسوف الأوّل الذي نمّى بكلّ وضوح مفهوما للحداثة" [4].ووضّح الصلة بينها وبين العقلانية.كما أنّه عند حديثه عنها راعى سياقها التاريخي الخاص، فذكر "الأزمنة الحديثة" أو "الأزمنة الجديدة" التي تقابلها باللغة الفرنسية عبارة "Temps Moderne"وباللغة الإنجليزية عبارة [5] "Modern Times"، مشيرا بذلك إلى القرون الثلاثة السابقة للقرن الثامن عشر، وهي المرحلة التاريخية التي تتابعت فيها ثلاثة أحداث مهمّة متمثّلة في اكتشاف العالم الجديد، وعصر النهضة، والإصلاح، وهي أحداث تشكّل "العتبة التاريخية" بين العصور الوسطى و"الأزمنة الحديثة" [6].

لعلّ هذا من الأسباب التي دفعت هابرماس إلى اعتبار الحداثة مشروعا غير مكتمل في محاضرته التي تحمل هذا العنوان في سبتمبر 1980 بمناسبة استلامه لجائزة آدورنو "Adorno"، إذ أنّ الوعي التاريخي للحداثة تجدّد مستمر "يتضمّن تجديدا بين 'الأزمنة الحديثة' و'الزمن الراهن'.يحتلّ الزمن المعاصر بوصفه تاريخ الزمن الحاضر مكانة متميّزة في أفق الأزمنة الحديثة" [7].

إنّ هذا المعنى يمكننا من تتبّع جذوره في الأصول المعجمية لكلمة حداثة "Modernité"متخذة من الجذر "Mode"، وهي الصفة أو الشكل، أو هي ما يبتدئ به الشيء [8]، مهادا لاستكناه معناه.وبقدر ما في هذه الإشارة من أهمية فإنّها تخلق إشكالا آخر ناجما عن تقاطعها مع معنى لفظة "حديث" "Moderne" التي ارتبط بروزها بالجدل الديني والفلسفي خلال القرن الخامس عشر ميلاديا [9].على الرغم من أنّها أقدم زمنيا من لفظة "حداثة"، بما أنّ مقابلها اللفظي في اللاتيتية هو كلمة [10] "Modernus".

لئن كان لهذا التقاطع بين لفظتي "الحداثة" و"التحديث" دلالاته المعرفية بأبعاده المختلفة في الثقافة الغربية فإنّ له تداعيات غلب عليها الطابع الأيديولوجي بعامة والسياسي بخاصة، وهو ما ترتّب عنه تشويشٌ أربك مفهوم الحداثة نفسه، وجعله يتراوح بين معنى التغريب أو "التغربن" [11] أو التحديث المادي [12]...

يدفعنا هذا المعطى إلى محاولة صياغة تعريف موجز جامع للحداثة بالقول إنّ الحداثة ظاهرة حضارية نشأت بفعل تحوّلات عميقة في النظم الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والعلمية تجلّت آثارها في الحياة اليومية والعادات [13].وقد وشت بتلك التحوّلات سلسلة من الأحداث الكبرى المتتابعة منذ اكتشاف أمريكا من قبل كريستوف كولمب "Cris-tophe Colomb" سنة 1492، واكتشافات غاليلي "Galilée"، واختراع المطبعة من طرف قوتنبرغ "Gutenberg" سنة 1440، وحركة الإصلاح الديني المسيحي في النصف الأوّل من القرن السادس عشر بزعامة لوثر "Luther" وكلفن "[14] "Calvin".لذلك يحنّ بخلد عديد الباحثين اختزال هذه التغيّرات في عبارة ""سلسلة الصدمات"": الصدمة الكسمولوجية والصدمة البيولوجية والصدمة السيكولوجية.وقد استنبط قسطنطين زريق أربع خصائص تميّز الحداثة: تتجلّى في الإيمان بالعالم الطبيعي، والإيمان بالإنسان، والإيمان بالعقل، والإيمان بالقوة والروابط الإنسانية أساسا لبناء المجتمعات [15].وبهذا المعنى يمكن الحديث عن مفاهيم مختلفة للحداثة بحسب أبعادها المتعدّدة والمتداخلة، فيمكن الحديث عن المفهوم التقني العلمي، والمفهوم السياسي، والمفهوم السيكولوجي [16]....تجمع بين تلك المفاهيم المختلفة ثلاثة عناصر رئيسة تتلخّص في: العقلانية، والذاتية، والحرية [17].

ب. أهمّ تصوّرات الحداثة العربيّة: لم تبرز فكرة الحداثة وضرورة التحديث بالعالمين العربي والإسلامي نتيجة صيرورة حضارية ناجمة عن مراجعات فكرية وتحوّلات اجتماعية واقتصادية، وإنّما ظهرت في إطار ما يعرف ب"الجرح النفسي" [18] الذي ما فتئ يتوسّع منذ حملة نابليون بونابرت على مصر موفّى القرن الثامن عشر، وتفاقم المدّ الاستعماري خلال القرن التاسع عشر ولا سيّما بعد سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924 [19].وقد كان

لهذا الأمر تأثيره البيّن في كيفية تعاطي العرب والمسلمين وتفاعلهم معها بحيث لم تكن الحداثة غاية في حدّ ذاتها بقدر ما كانت وسيلة لتحقيق التمكّن المادي، ومقاومة "الصولة الأوروبية" الزاحفة، لذلك يجوز وصف الحداثة العربية بكونها "استراتيجيا بدائل" [20] لا تعدو أن تكون مطية من المطايا الأخرى التي راهن عليها المسلمون ولا زالوا مثل "الثورة" و"القومية" و"الاشتراكية" و"الديمقراطية" [21]...وهو ما أفرغها من مضامينها ودلالاتها العميقة.

بيد أنّنا إذا تجاوزنا هذه الأحكام التعميمية يمكننا التمييز بين ثلاثة أطوار بارزة وسمت مسيرة الحداثة العربية سنحاول تفريعها وتفصيلها بإيجاز.

- **الطور الأوّل**: الطور الابتدائي: يتعلّق هذا الطور بتصوّرات روّاد النهضة العربية الحديثة أمثال رفاعة رافع الطهطاوي (1801 – 1873) و وخير الدين التونسي (1820 – 1890) وجمال الدين الأفغاني (1838 – 1897) وعبد الله النديم (1845 – 1897) ومحمد عبده (1849 – 1905) وشبلي شميل (1859 – 1917) وفرح أنطون (1874 – 1922)...ولئن تباينت تصوّرات هؤلاء الرّواد حول سبل الترقي ومسالك النهضة بين الإكتفاء بإحياء القيم الإسلامية الكبرى التي تنسجم مع مستجدّات العصر، وتحيين مقولات التراث الإسلامي المستنير، والنسج على المنوال الغربي بالقطع مع الماضي والسير إلى الأمام باقتفاء مسار الأوروبيين فإنّهم اشتركوا في أمرين مهمّين: يتعلّق الأمر الأوّل بتذبذب مفاهيمهم التي برزت في إطلاق عدّة مصطلحات على مدلول واحد، فيذكرون التمدّن والتقدّم والإصلاح واليقظة والانبعاث والرقي والنهضة والحداثة...ولا يزال هذا الأمر ملازما للفكر العربي المعاصر [22].

أمّا الأمر الثاني فيتعلّق بمصداقيتهم وإخلاصهم للقضية الحضارية التي نذروا أنفسهم إليها، نابذين نوازعهم الذاتية، ومصالحهم الشخصية في سبيل خدمة أمتهم ومجتمعهم. وهو أمر لاحظه عبد الإله بلقزيز وأشاد به، مشيرا إلى أنّ العرب المعاصرين حاليا في أمسّ الحاجة إليه [23].

- **الطور الثاني**: طور التجاذب المعرفي والأيديولوجي: تبدو تصوّرات هذا الطور غير مقطوعة الصلة بتصوّرات روّاد النهضة، بل إنّ هنالك تداخلا وتواشجا بينهما.يبرز ذلك في أنّ أغلبية مفكّري هذه المرحلة كانوا على علاقة ذهنية ونفسية بأولئك الروّاد.فعلى سبيل الذكر يعدّ سلامة موسى (1887 – 1958) ولطفي السيّد (1872 – 1963) وطه حسين (1889 – 1973) امتدادا لفكر شبلي شميل وفرح أنطون من حيث إقرارهم بضرورة غربلة التراث الإسلامي، بل تقليد الأوروبيين في مسيرتهم الحضارية [24] التي قامت في نظرهم

على الفصل بين "الدين والدنيا"، وهي دعوة علمانية ليبرالية تتفاوت مواقف أصحابها في كيفية التعامل مع التراث فبعضهم (مثل فرح أنطون وطه حسين) يدعون إلى إحياء المنزع العقلي التجديدي فينتقون نماذج معيّنة مثل ابن رشد [25]، وابن خلدون، وأبي نواس [26]، في حين يدعو آخرون أمثال سلامة موسى إلى طيّ صفحة الماضي اعتقادا منهم أنّ مسألة الأصالة مسألة زائفة لن تفيد في مواجهة الأخطار المحدّقة بالأمة [27].

مقابل هذا التصوّر العلماني تواصل التصوّر الإسلامي وفق مسارين متباينين: مسار مواصلة الجهد الإصلاحي الذي شرع فيه الرواد المصلحون من داخل الثقافة الإسلامية نفسها، ويعد علي عبد الرازق أبرز ممثّل لهذا التيّار حين حاول تأصيل مسألة أصول الحكم في الإسلام باعتبارها قضيّة مدنية لا دينية [28].أمّا المسار الثاني فيعدّ بداية الانزياح عن النهج الانفتاحي لروّاد النهضة نحو إحيائية إسلامية متّخذة شكل ما سيعرف ب"الصحوة الإسلامية" لاحقا.ويعد الشيخ محمد رشيد رضا (1865 – 1935) تلميذ الشيخ محمد عبده النموذج الأبرز ورائد هذا التيّار.وقد كان ذلك الانزياح عن الانفتاح الحضاري الإيجابي نتيجة صدمة سياسية أكثر من كونه نتيجة لمراجعات فكرية أو تأملات نظرية بفعل إلغاء الخلافة و"عنف" الحداثة الغربية التي وفدت إلى العالم الإسلامي مقترنة بالتغلغل الاستعماري وعنجهيته [29].

- **الطور الثالث**: طور الافتتان "المنهجي": يتّسم هذا الطور بانبثاق مفارقة بين الواجب والحاصل أو الظاهر والباطن، ذلك أنّه في الوقت الذي كان يجب أن تستعيد فيه الحداثة العربية حقيقتها باعتبارها "فكرة" يجب تطويرها مراجعة ومساءلة نقدية لطرقها ومضامينها، انصرفت جهود الباحثين العرب إلى تقليد مختلف المناهج الغربية في شتّى الحقول المعرفية ظنّا منهم بأنّ طرق الحداثة لا يمكن سلوكها إلاّ من هناك.وهو ما جعلها شبيهة بعمليات "التدريب والتمرين" الابتدائية والتقليد للتطبيق الحداثي الغربي نفسها مثلما خلص إلى ذلك طه عبد الرحمن.ويمكننا أن نذكر في هذا السياق بعض المحاولات العربية في مجال دراسة الثقافة والمجتمع العربي من ذلك "ديكارتية" طه حسين، و"علموية" سلامة موسى، و"وجودية" عبد الرحمن بدوي، و"وضعية" فؤاد زكرياء، و"أنثروبولوجيا" علي الوردي، و"جينيالوجيا" جمال حمدان، و"شخصانية" محمد عزيز الجبابي، و"تاريخانية" عبد الله العروي، و"جدلية" حسين مروة والطيّب تيزيني ومهدي عامل وسمير أمين، و"فوكوية" محمد عابد الجابري، و"سيميائية" محمد أركون، و"نقدية" حسن حنفي التاريخية، وجهود هشام جعيط في التاريخ السياسي، والتحقيق المقارن لدى رضوان السيّد [30]...لعلّ ما يُلاحظ في هذا الأمر هزالة النتائج المتحقّقة سواء أكانت على

مستوى الكم أم الكيف، فباستثناء المجال الأدبي الذي شهد تطوّرا حقيقيا تجلّى في تنوّع الأشكال التعبيرية وطرافة المضامين فإنّ بقيّة المجالات سواء أكانت فكرية أم مادية لم تظل فقط على حالتها المختلفة، وإنّما ازدادت تشوّها و"تعفّنا".

وإذا كان بعض الباحثين يرجع السبب إلى عوامل اجتماعية متعلّقة ب"نخبوية" تلك المحاولات "المنهجية" بما أنّها من وجهة نظرهم تخاطب العقل لا الوجدان فتتسبّب في صدمة المتقبّلين لنتائجها ممّا ينفّرهم منها فإنّ المفكّر المغربي طه عبد الرحمن تميّز بكشفه لعوامل منهجيّة ومعرفيّة تجعل من فشل تلك المحاولات في التغيير الحضاري الإيجابي أمرا منتظرا.وقبل أن نشرع في تحليل تلك العوامل قمين بنا إبراز معنى الحداثة في الفكر الطاهائي ومواقفه من مختلف مجالات تطبيقها عربيا.

2. حدود تمثّل الحداثة عربيا من منظور طه عبد الرحمن.

أ. **معنى الحداثة في الفكر الطاهائي**: يتميّز فهم طه عبد الرحمن للحداثة بتنزيلها ضمن نظرية معرفية متكاملة على غرار أبرز عمالقة الفكر الإنساني.وهو ما يجعل موقفه منها متّسما بالعمق في الطرح والتحليل والتقويم والتقييم.

تقوم نظريته المعرفية بالتأكيد على تكامل المعارف والأنساق المعرفية ونظرياتها على خلاف التصوّر الذي يدعي تفاضلها [31]، وعلى أساس إعادة النظر في مفهوم الإنسان "مقياس الأشياء جميعا" هل هو مجرّد "حيوان ناطق"؟ أم "كائن عاقل مفكّر" كما حددته الفلسفة الغربية بمدرستيها اليونانية والتنويرية؟ أم أنّه يختزل بعدا آخر أعمق من تلك التحديدات التي قد تجعله كائنا تتنازعه "ماهيات" (جهات أو جواهر) عدّة؟

يذهب طه عبد الرحمن إلى التأكيد بأنّ "العقل ليس جوهرا مستقلا قائما بنفس الإنسان، وإنّما هو أصلا فاعليّة، و"حق الفاعلية أنّها تتغيّر على الدّوام، نظرا إلى أنّ مقتضى الفعل أن يفعل، وكلّ ما يفعل يوجد بوجود أثره وينتفي بانتفائه، وليس العقل فاعلية فحسب، بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحتّى الفاعلية الأسمى والأقوى تتغيّر على مقتضى الزّيادة وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل" [32].

لا شك أنّ هذا التّحديد للعقل لا يخالف فقط الفلسفة الأرسطيّة، بل يكشف أيضا عن ارتباط العقل بالعمل والتّجربة أي "الفعل" [33].ومن المعلوم أنّ "الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق فيتحدّد تبعا لهذا التخلّق مقابل التعقّل.وعلى هذا الأساس تكون الأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عنه كلّ صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تنتسب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي" [34].

إنّ توضيح هذا الجانب المتّصل بجوهر الإنسان على غاية من الأهمّية باعتباره يفتح

آفاقا رحبة للتفكّر والتدبّر في مسائل ظلّت في الفكر الحديث والمعاصر مقولات ثابتة في حين أنّها أبعدت الإنسان عن تفهّم ذاته ووجوده تفهّما عميقا، بل شوّهت أيضا مفهوم الحداثة نفسه فأضحت تقليدا واجترارا، بينما هي في حقيقتها إبداع وابتكار.ومن بين تلك المقولات "المشوّهة" نذكر "سيادة الإنسان على الطبيعة" و"الكونية"، و"النقد أساس للمعرفة"...

بالنسبة إلى مقولة "سيادة الإنسان على الطبيعة" التي صاغها ديكارت "Descartes" بالقول إنّ "الإنسان سيّد على الطبيعة" يفنّدها طه عبد الرحمن انطلاقا من نسبية حقيقة معنى "السيادة" نفسه، فالسيادة لا تعني الملكية في أوضح معانيها وأدقّها، و"الإنسان لا يملك الطبيعة، فلم يخلقها بيده ولا بأمره، بل سُخّرت له تسخيرا" [35].إنّ مصدر هذا التصحيح الطاهائي المرجعية القرآنية، إذ يتواتر في القرآن الكريم عدد من آيات الذكر الحكيم في معنى التسخير الإلهي [36] المرتبط بالتكريم والاستخلاف.

وقد كان لهذه المرجعية القرآنية نفسها أثر بيّن في توجيه بصيرته إلى المعنى الحقيقي للكونية في منهلها الأصلي، فخلص إلى أنّه –على خلاف– ما يدّعيه الخطاب الحداثي المقلّد بخصوص فكرة الكونية، إذ "لم ينتظر الإنسان العصور الحديثة لكي يعرفها، بل عرفها منذ أن عرف أنّ له إلها خلق الكون كلّه، وهو إله فضّله على العالمين بحيث يكون الأصل في مفهوم 'الكونية' ليس الحداثة الغربية، ولا حتّى الحداثة بصفة عامة، وإنّما الدين، فهو الذي علّم الإنسان كيف يكون كونيا، ولكن العجب كلّ العجب أن تنقلب الحقائق في العقول، فيصبح الدين معلّما للخصوصية التي تتسبّب في النزاعات والحروب، وتصبح الحداثة هي التي تعلّمه الكونية التي تأتي للبشرية جمعاء بالوفاق والسلام" [37].

لم يكتف طه عبد الرحمن بهذا التوضيح لمعنى الكونية، وإنّما حاول البحث في مستوياتها المختلفة حتّى لا تبقى مجرّد فكرة "هلامية" يستهلكها الخطاب الإعلامي المعاصر بوجه حقّ أو بغير وجه حقّ.وقد اعتمد في ذلك على مسألة "حقوق الإنسان" حيث أشار إلى أنّها لئن كانت مسألة كونيّة أبدعها الغرب فإنّها لا تطبّق بنفس المستوى سواء أكانت داخل الفضاء الغربي نفسه [38] أم في بقية أنحاء العالم.وفي ضوء ذلك المثال ميّز طه عبد الرحمن بين كونية سياقية، وكونية اطلاقية.فبالنسبة إلى الكونية السياقية فمقتضاها إمكانية إبداع الشيء نفسه في مجتمع آخر مع إغنائه بما لم يكن في أصله على سبيل الإثراء الإضافة [39].أمّا الكونية الإطلاقية فلا سبيل إلى إعادة إبداع أشيائها باعتبارها تجمّد ولا يمكن أن تؤخذ إلاّ على وجهها الأصلي [40].وفي هذا الصدد عدّ طه عبد الرحمن التطبيق الغربي لما أسماه ب"روح الحداثة" مجرّد كونية سياقية غير إطلاقية [41].

تعدّ مراجعة المقولة المتعلّقة بالنقد التي ملخّصها أنّ النقد هو الطريق الوحيد الذي يوصل إلى الحقّ في كلّ شيء [42] من أهم النقاط التي يتضمّنها المشروع الفكري الطاهائي، إذ أوضح أنّ النقد لا يعني دائما الهدم، بل إنّه لا يعدو أن يكون مجرّد آليّة معرفيّة مثلها مثل الخبر يمكن توظيفهما معا للوصول إلى ما يعتقد أنّه الحق والحقيقة.إضافة إلى ذلك لفت طه عبد الرحمن النّظر إلى خصوصية بعض المسائل التي لا يمكن أن تكون ظواهر يمكن إجراء النقد عليها.يقول طه عبد الرحمن في هذا السياق: "والصواب أنّ من الأشياء ما ليس بظواهر كالقيم الروحية، والمثل العليا فهذه لا ينفع في معرفتها التشكيك فيها، وإنّما الذي ينفع فيها هو الثقة بها والعمل على وفقها..." [43].

لم تكن مراجعة طه عبد الرحمن لهذه المقولات التي ذكرناها آنفا وغيرها مسألة نظرية قائمة على الاستغراق، والتأمّل الفلسفي، أو مسألة منطقية متوسّلة بترجيح مقدّمات أو فرضيات دون أخرى للوصول إلى نتائج مغايرة، وإنّما استندت إلى مراجعة لأبرز التصوّرات المتعلّقة بالحداثة، وقد وصفها طه ب"التشيئة" [44]. لا جدال في أنّ هذا الوصف يحمل عديد الدلالات السلبية التي أهمّها قصور تلك التعريفات فلسفيا ومعرفيا وتاريخيا عن النفاذ إلى جوهر الحداثة ولبّها الذي يمكن في ضوئه أن تعرّف وتُختزل [45].

لعلّ من أبرز أسباب محدودية تلك التعاريف للحداثة وتحديداتها من المنظور الطاهائي أنّها لا تخلو من تبسيطية تتجلّى معالمها في عدم التفريق بين ما اصطلح على تسميّتها ب"واقع الحداثة" و"روح الحداثة" [46] فماذا يعني المفكّر المغربي بهذين المستويين المحدّدين للحداثة؟

يعني بروح الحداثة مبادئها التي تخلق إبداعا حضاريا في مجتمع وأمّة ما على مدار مسيرة الإنسان التاريخية.وهو ما يعني أنّ كلّ ثقافة قادرة على النّفاذ إلى تلك المبادئ وإعادة توظيفها وصياغتها في خلق مشروعها القومي والحضاري بما يتناسب مع خصوصيتها الحضارية.ولقد كان من تداعيات هذه الحقيقة التي تضمّنها المشروع الطاهائي أن خلص إلى نتيجة أخرى متمثّلة في أنّ "روح الحداثة ليست كما غلب على الأذهان من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتّى كأنّه أنشأها من عدم، وإنّما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره" [47].

وبهذا المعطى تستوي جميع الحضارات والأمم في الانتساب إلى روح الحداثة، فلا تعد "ملكا لأمة بعينها، غربيّة كانت أو شرقية، وإنّما هي ملك لكلّ أمّة متحرّرة، أي لكلّ أمة نهضت بالفعلين المقوّمين لكلّ تحضر" [48].

تتضمّن الحداثة في المشروع الطاهائي ثلاثة مبادئ رئيسة أوّلها: مبدأ الرشد الذي

يحيل على ثنائية "الاستقلال والإبداع" [49]، ومبدأ النقد المتضمّن لثنائية "التّعقيل" أو "العقلنة" أو "التّفصيل" أو "التّفريق" [50]، ومبدأ الشمول المكرّس لثنائية "التوسّع" أو "التعميم" [51].أمّا واقع الحداثة فمثلما تحيل إليه صيغته النّحوية من علاقة لا تتجاوز مجرّد الإضافة فإنّه لا يعدو أن يكون مجرّد تطبيق من عدّة تطبيقات ممكنة لروح الحداثة أو بتعبير طه عبد الرحمن القائل "يتنزّل من الحداثة منزلة المثال من ممثوله، ومعلوم أنّ المثال غير الممثول، فيلزم أن يكون الواقع الحداثي غير الروح الحداثية" [52].

بهذا الاعتبار تُصبح الحداثة الغربية مجرّد تطبيق خاص بالمجال التّداولي الغربي، وهو ما يعني أنّ المسار التحديثي الأوروبي بخاصة والغربي بعامة خاص بهم لا يُلزم ضرورة أن تقطعه بقية الحضارات والأمم في سبيل تحقيق رقيها.ينجم عن هذا التصوّر إقرار بأنّ الحداثة إبداع أو لا تكون: إبداع في توظيف مبادئها المذكورة آنفا بما يتلاءم مع الخصوصية الثقافية لكلّ قوم وأمة، ويضمن حقّهم كاملا في الاختلاف الفلسفي والتجديد الحضاري [53].

يبدو أنّ المشروع الطاهائي في تصوّره للحداثة قد استفاد من منهلين متباينين أحدهما غربي متمثّل في فلسفة كانط النقدية وبالأخص مقولته الشهيرة بخصوص بلوغ البشر مرتبة الرشد التي تنجّيهم من مذلّة تقليد غيرهم وفق صيغته التقريرية "فكّر بنفسك ولا تجعل لغيرك وصاية على فكرك" [54].إلى جانب التيارات المابعد حداثية متمثّلة في هابرماس بصفة خاصة، والابستمولوجيا المعاصرة.يتمثّل المنهل الثاني في التراث العربي الإسلامي، فقد كشف البحث الطاهائي في المبادئ الرئيسة التي تحكّمت في إنتاج ذلك التراث عن اتصافه بجملة من الخصائص الخاصة بمجاله التداولي، كما أنّ "تجربته الصوفية التي تشترط التأمّل العميق ومرجعياتها المبنية على المقامات والأحوال هي الأرضية التي بنى عليها طه عبد الرحمن فكرة تعدّدية مفاعيل العقل وتكوثر خطابه" [55].وهي على صلة وثيقة بمفهوم الحداثة مثلما سبق أن أشرنا إلى ذلك في التحليل.

ب. تجلّيات حدود تمثّل الحداثة عربيا وإسلاميا: لئن لم يكن موضوع الحداثة العربية عنوانا رئيسا في مواضيع بحث طه عبد الرحمن بما أنّه خيّر معالجة قضيّة الحداثة في نسقها الكلّي لا الجزئي والكوني لا الخصوصي فإنّ واقع الحداثة العربية والإسلامية كان الدافع القادح الأبرز لمعالجة إشكالية الحداثة بجميع روافدها وأبعادها [56].

يشير المفكر المغربي إلى السّمة العامة لما سمّاه بالحداثة "البرّانية" [57] في بعض الدّول غير الغربيّة المتمثّلة في التقليد الثانوي، بمعنى أنّها ليست فقط مجرّد تقليد لروح الحداثة الغربية وإنّما هي تقليد من الدرجة الثانية لتطبيق "التطبيق الغربي" لمبادئ

الحداثة وروحها [58].لئن يبدو هذا الحكم في نظر بعضهم مبالغا فيه ولا يخلو من انطباعية وانفعالية، فإنّه انبنى في حقيقته على عدّة معطيات يمكننا ردّها إلى مجالين بارزين هما مجال الفكر، ومجال الواقع.على الرغم من تقاطع هذين المجالين في عديد السياقات.

- **مجال الفكر**: يتنزّل الباحثون العرب المصنّفون في الخطاب الإعلامي والثقافي العربي كعصرانيين وحداثيين ومجدّدين منزلة ثانوية وهامشية في المشروع الطاهائي. إذ يصف محاولاتهم الفكرية بكونها مجرّد تمرينات مبتدئين "قاصرين غير راشدين" [59] اعتبارا إلى أنّ قراءتهم قراءة "انبهارية" أذهلها "التكاثر" المنهجي الغربي عن واجب نقده وتمحيصه بما يتلاءم والمجال التداولي العربي الإسلامي.وهو ما أوقعها في إخلالات منهجية لا يقع فيها إلاّ المبتدئون غير المتمرّسين بغمار البحث والتفكير.يقول طه في ذلك: "إنّهم صاروا إلى تطبيق أدوات غير مناسبة لموضوعها، في حين أنّ من أراد نقد التراث، فيتعيّن عليه أن يطلب وسائل تناسب هذا التراث، وحتّى إذا اقتبس هذه الوسائل والمناهج من غيره، فينبغي أن يعرضها على محك النقد والتمحيص حتّى يتبيّن له وجه مناسبتها للتراث قبل أن يقوم بتنزيلها عليه" [60].

هذا الدرس المنهجي الأوّل الذي يعد من أركان البحث العلمي في جميع التخصّصات تنتفي دونه الصّفة الإبداعية التي تفترض الخلق والتجدّد والابتكار.بيد أنّ هذه السّمة العلميّة المشتركة في عمل من يُوصفون بالحداثيين العرب لا تعني وجود تباين واختلاف في مستوى انشغالاتهم الفكرية وبالأخصّ في نوعية قراءتهم للتراث الإسلامي، إذ يميّز طه عبد الرحمن في قراءتهم الحداثية المقلّدة بين ما اصطلح على تسميته بالقراءة "العصرية" والقراءة "الحداثية" [61].

تهتم القراءة العصرية بتوظيف مختلف منجزات العصر دون اشتراط اتباع المسار نفسه الذي سلكته الحداثة الغربية.بمعنى أنّ صاحبها أي القارئ المعاصر قد تضطره عملية تطبيق منجزات عصره إلى أن يستبدل "الأسباب التاريخية لتلك المنجزات الغربية بأسباب تاريخية أخرى تخصّ مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقّاها" [62].ويعدّ محمد شحرور وعبد الكريم سيروش من المنظور الطاهائي نموذجين بارزين لهذا التيار العصراني [63].

أمّا القراءة الحداثية التي بقدر ما تحرص على توظيف مختلف المناهج الغربية فإنّها تلحّ إلحاحا بيّنا على وجوب الارتباط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي الغربي [64]، وما يعنيه ذلك من حتمية التخلّص من التراث، والتحرّر من الدين وفصله عن السياسة، وخلق طبقات اجتماعية، وثورات علمية وتقنية.يختار طه عبد الرحمن قراءة محمد أركون ومدرسته من التونسيين ممثّلة بعبد المجيد الشرفي وفريقه في تونس وأيضا تونسيين

آخرين يقيمون بباريس من أمثال يوسف صديق، وقراءة نصر حامد أبي زيد وطيّب تيزيني (65).

لئن ذكر طه كلّ هؤلاء "العصرانيين" و"الحداثيين" العرب فإنّه ركز نقده على محمد عابد الجابري لدرجة أنّه خصّص كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" لهذا الغرض.ترجع أسباب هذا التّركيز إلى عوامل معرفية أساسا لعلّ أهمّها؛ أنّ مأزق الحداثة الفكرية العربية لا تتوضّح معالمه وأبعاده إلاّ في قراءة الجابري التي تعدّ على نقائصها ومفارقاتها مشروعا فكريّا معالمه كاملة وأركانه مستوفاة.

يتسم مشروع الجابري من المنظور الطاهائي بعديد المفارقات أبرزها؛ التعارض بين "القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والتعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات (66)، وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات".يرجع أسباب هذا التعارض إلى سببين رئيسيين متقاطعين: يتمثّل أوّلهما في تهميش قيمة النصّ التراثي مسبّقا، إذ لم تتم دراسته باعتباره حقلا بحثيا له خصوصيته المرتبطة بمجاله التداولي العربي الإسلامي الذي نشأ وتبلور فيه.وقد كان من نتائج هذا الخلل المنهجي الذهول عن تبيّن المبادئ المتحكّمة في التراث المتمثّلة في العناصر الثلاثة التالية: أوّلاالجمع بين القيمة الخلقية والواقع.ثم ثانيا الجمع بين القيمة الروحية والعلم.فثالثا الجمع بين القيمة الحوارية والصواب (67).

إنّ ذلك العجز عن تبيّن مبادئ التراث لم يكن سببا بقدر ما كان نتيجة لعلّة أخرى متمثّلة في الجمع بين آليات عقلانية تتصف بالتجريد (68)، وآليات فكرانية تتصف بالتسييس (69).إضافة إلى عدّة مغالطات منطقية أهمّها؛ مغالطة ازدواج المعايير التي تقوم في نظر المناطقة على "استخدام معايير متعارضة في بناء التقييم وما يتعلّق به من ترتيب، ذلك أنّ كلّ نظام في هذا التقييم التراتبي ينتمي إلى إطار مقولي مختلف: فالبرهان مقولة متعلّقة بالصورة الاستدلالية العقلية، بينما البيان مقولة متعلّقة بالصبغة اللفظية، والعرفان مقولة متعلّقة بالمضمون المعرفي.وبهذا يكون الجابري قد اعتمد في تقسيمه معايير مختلفة في 'المنطق' وهو معيار صوري عقلي، و'اللغة' وهي معيار صوري لفظي، و'المعرفة' وهي معيار مضموني عقلي.وأخذ في كلّ قسم من أقسامه الثلاثة بواحد من هذه المعايير الثلاثة، بينما كان ينبغي أن يجمع بينها في تعيين كلّ قسم حتّى تستقيم منهجيا عملية التقسيم عنده" (70).

لقد نجمت عن هذه المغالطة المنطقية بمعية تلك "الآليات الاستهلاكية" نظرة تفاضلية في قراءة التراث والحال أنّ التراث العربي الإسلامي كثيرا ما أفصح عن ضروب من التداخل

والتواصل والتكامل بين مختلف تلك المستويات.لعلّ هذا الأمر يعود إلى تصوّر ضيّق للعقلانية يحصرها في طابعها المجرّد والأداتي الصارم بدل توسيعها وربطها بالأخلاقية.

لقد قاد ذلك التصوّر الاختزالي للعقلانية التي يختزلها في التّجريد والتّسييد [71] إلى محاولة الحداثيين العرب المقلّدين تطبيق ما سمّاه المفكّر المغربي ب"عقلانية الآلات" على "عقلانية الآيات" [72] في قراءة النصّ القرآني أسوة بما حدث للكتاب المقدّس من قبل فلاسفة الأنوار والباحثين اللاّحقين لهم دون الانتباه إلى الاختلاف بين الخصوصيات الحضارية ونوعية المجالات.لقد كان تهافت الخطة الحداثية المقلّدة التي تعتمد على ثلاثة عناصر منحصرة في خطّة "التأنيس"، ثم خطّة "التعقيل"، فخطّة "التأريخ" [73] مسألة متوقّعة، ولا أدلّ على ذلك من هزالة النتائج التي انتهت إليها، إذ تكاد تكون اجترارا لما خلص إليه فلاسفة الغرب في قراءتهم للموروث اليهومسيحي.وهو ما يفسّر إلى حدّ ما غياب فلسفة عربية معاصرة تطرح الشواغل الحقيقية للعرب والمسلمين وترعى حقهم في التميّز والاختلاف الحضاري.

- **مجال الواقع**: يرى الباحث عباس أرحيلية أنّ تميّز المشروع الطاهائي وتفرّده أدى به إلى التصادم مع أطراف متعدّدة.ومن التصادمات التي ذكرها تصادمه مع تاريخانية عبد الله العروي، وتصادمه مع الرشدية والرشديين، وتصادمه بالإقصاء والتّجاهل وكلّ أشكال التضييق والتهميش [74].وهذا يعود إلى أنّ مشروعه الفكري لم يكن مجرّد مراجعات فكرية أو مناظرات نظرية فقط، بل كذلك له نزعة واقعية تجلّت في مضامين نقده للواقع العربي الإسلامي منذ سبعينيات القرن الماضي.فكيف يرى طه الواقع الحداثي العربي بمختلف مستوياته ومجالاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية؟

- **سياسيا**: لم تتوضّح معالم الموقف الطاهائي من مشاريع الحداثة السياسية العربية إلاّ في كتاب "روح الدين".يشير طه عبد الرحمن إلى سمات عامة تسم الفعل السياسي العربي الإسلامي من أبرزها: سمتا "الازدواج الخلقي"، و"حب التسيّد".

يعني المفكّر المغربي ب"الازدواج الخلقي" جدلية الظاهر والباطن التي تحكم سلوكيات السائس العربي، إذ غالبا ما تكون ممارسات السياسي العربي العملية متناقضة تماما مع ممارساته القولية، أو أن تكون سلوكياته السرّية معاكسة تماما لسلوكياته العلنية، كأنّه يعيش انفصاما حادا في شخصيته.يقول طه معلّقا على هذا الأمر: " إنّ أخلاقه الظاهرة قد تختلف عن أخلاقه (يقصد السياسي) الباطنة زيادة ونقصانا، حتّى إذا بلغ هذا الاختلاف نهايته، أصبح سلوكه أقرب إلى ممارسة النفاق كما كان إذا يعتقد جازما، في قرارة نفسه، أنّ السياسة إنّما هي مجال تصارع المصالح والقوى أو ميدان تصادم الأهواء والشهوات.

ولكن ظلّ يعرض نضاله السياسي على الجمهور في صورة جهاد في سبيل القيم والمبادئ الإنسانية العليا، أو كما إذا أظهر سلوكه الخارجي شواهد ملحوظة على خدمة الشأن العام، ولكن كانت بواعثه الداخلية من وراء هذا السلوك لا تطابق هذه الشواهد الظاهرة، بل كانت تعارضها، وهو، مع ذلك، لا يبالي، لأنّ هذه البواعث في ظنّه تبقى مقبورة في نفسه لا يعلمها أحد ك'الطمع في السلطة'، أو 'ابتغاء المصلحة الخاصة'، أو 'شهوة الغرور'، أو 'حبّ الذات'، بل إنّه قد يسعى إلى الظهور بأضدادها دفعا لكلّ الشبهات المحتملة، فيدّعي في العلانية، أنّ بواعثه على هذه الخدمة تعلو ولا يعلى عليها ما دام قدره هو مصارعة أحد المنافسين كأن تكون هذه البواعث هي 'إقامة العدل' و'جهاد الظلم' و'إشاعة الحرّية' و'محو العبودية'، كلّ ذلك يُضفي الصبغة الشرعية والشعبية على اختيارات وتصرّفات تبعث عليها في الحقيقة، دوافع مشبوهة ولو أنّها تبدو خادمة للشأن العام" [75].

اخترنا هذا الشاهد النصّي على الرغم من طوله لأهميته ودقّته في وصف ظاهرة الازدواج الخلقي التي تطبع ممارسات السياسي العربي المعاصر.ولا تكمن خطورة هذا الازدواج الخلقي في حدّ ذاته فقط، وإنّما كذلك في كونه يفتح الباب على مصراعيه لسلسلة من الخروقات والانتهاكات الأخلاقية والمعاشية لا حصر ولا حدّ لها على المستوى "السرّي" الذي يأمنه ولا يخشى افتضاحه [76].زيادة على أنّه ستنجم عنه مفارقة بين ما يعلنه ويجاهر به من مثالية قانونية وكفاية تدبيرية تكاد تضاهي مثالية "العالم الغيبي" [77] وكماليته وما يقترفه حقيقة في السرّ من انتهاكات وإخلالات خطيرة.والمفارقة مثلما هو معلوم دليل بيّن على فشل محتّم، وتهافت ثابت.

أمّا سمة "حبّ التسيّد" لدى السياسي العربي الحديث والمعاصر فهي المتعلّقة بسعيه إلى التسلّط والسؤدد ليس فقط بالآليات المادية المتاحة والوسائط الإعلامية المتعدّدة، وإنّما كذلك ب"ممارسة التغييب" أي محاولة سحب عدد من مقولات العالم الغيبي على عالم الشهادة، فيسعى السياسي إلى سحب "حبّ الألوهية" و"الوحدانية" [78] على المجال السياسي أي سلطته تحديدا من خلال مجموعة من السلوكيات و"التقنيات" المتعدّدة التي دد تفوق في حدّتها ومكرها "سياسة الأسد والثعلب" التي نظّر لها نيكولا ماكيافلّي "Nico-las Machiavel" {1469- 1527} في كتابه الأمير [79].يبرز "حبّ الألوهية" في اعتقاد السياسي العربي أنّه "الربّ الأعلى في هذا المحيط" [80]، وفي افتعاله "صفات الألوهية من "التكبّر والتحيّز والاستعلاء" [81]، وفي حمل المواطنيين على مراعاة مقامه [82].

يحكم هذا المعطى نفسه حب التسيّد بواسطة الوحدانية، إذ يحرص السياسي العربي على صهر جميع نواحي التعدّد الشعبي في بوتقته الخاصة كلّفه ذلك ما كلّفه بدعوى الحرص على المصلحة العامة، والوحدة الوطنية، وضمان الأمن القومي...لكي يكون هو

"القائد الفرد" [83] الذي "كأنّه الواحد الأحد" [84] المجسّد "لروح الوحدة الفكرية والمذهبية، ويجمع في يد واحدة كلّ السلطات السياسية، حتّى أنّه ينازع الإله في اسم المحيط" [85].

قد يعنّ بخلد القارئ لهذه الشواهد النصّية أنّ طه عبد الرحمن بصدد نقد السلطة الدينية أو الحاكم الديني بالعالم العربي والإسلامي، وإنّما في الحقيقة توجّه نقده إلى العلمانيين والإسلاميين على حدّ سواء [86]، إذ نقد من سمّاهم ب"التسيسيين" المكرّسين للدولة الموصوفة ب"المشتبهة" التي "تتميّز بالجمع بين المقتضيات العلمانية للحداثة، والمقتضيات الإيمانية" [87].وفي الحقيقة نقد المفكّر المغربي لل"تّدينيين" الذين يصرّون على إدخال تدبير الشأن العام ضمن العمل الديني أو ما اصطلح على تسميته ب"تديين السياسة" [88] أشد عمقا باعتباره ينتقدهم من داخل المرجعية الإسلامية نفسها.

- **اقتصادياً**: تعد ظاهرة العولمة من أبرز الظواهر المشتركة بين ما نسمّيه بالحالة العربية وبقية معظم دول العالم باعتبارها "تعقيلا" للعالم يسعى إلى جعله مجالا واحدا من العلاقات بين المجتمعات والأفراد [89].وقد فرضت عليه سيطرات ثلاث: "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، و"سيطرة التقنية في حقل العلم"، و"سيطرة الشبكة في حقل الاتصال" [90].ولئن تبدو هذه السيطرات متباينة في ظاهرها فإنّها متكاملة في حقيقتها، لا سيّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ من يُمسك بها ويحرّكها "الشركات المتعدّدة الجنسيات وعابرة للقارات" [91].وهي شركات تنامى مجال نفوذها داخل العالم الثالث بعامة والعالم العربي والإسلامي بخاصة إلى حدود تهميش دور السياسيين فأضحوا مجرّد أدوات يتحكّم فيها أصحاب تلك الشركات.وهي بلا شك علاقة "مقلوبة" و"معكوسة" يناقض فيها الحاصل ما هو واجب.وقد كان من نتائج ذلك إفراطها في تغليب المنافع المادية ومضاعفة أرباحها على ما عداهما حتّى أصبح منطق عمل تلك الشركات العمل ب"مبدإ السوق بلا قيد، والتنافس بلا شرط، والربح بلا حدّ في سياق عالمي لا وجود فيه لمجتمع مدني عالمي ولا لمؤسّسات ذات سلطة يمكن أن تعاكس هذا التسيب الاقتصادي، حتّى إنّ هذه الشركات لا تتورّع في التحايل على القوانين وممارسة الضغوط وإرشاء الهيئات والأشخاص لبلوغ أغراضها في رفع القيود عن الأسواق والأموال والأعمال، وبسط كامل سلطاتها على الشعوب، وبث قيمها المادية في النفوس" [92].

لقد أفرز هذا النمط الاقتصادي وعلاقاته غير المتوازنة وتعاملاته غير السوية تشوّهات خطيرة أصابت من أسماهم طه عبد الرحمن أهل العولمة أنفسهم الذين أضحوا يعيشون سلسلة من المفارقات التي لم يسبق للإنسان طوال مسيرته التاريخية أن خضع لها.وتبيان ذلك أنّ أهل العولمة أصبحوا في علاقاتهم الاقتصادية "ينفعون ولا يصلحون، يُنمّون ولا يزكّون، إذ يشتغلون بتنمية قيمة مواردهم ويهملون تنمية أخلاقهم، فأخلاقهم

من هذا الجانب أخلاق من وقعوا في تقديس الاقتصاد بما يشبه تقديس العطاء الإلهي الذي لا ينقطع، وما الفتنة الاقتصادية التي ابتلي بها الجميع إلاّ ناطقة بهذا التأليه للاقتصاد" (93).

- **اجتماعياً**: يتجلّى عمق الأزمة الاجتماعية بالغرب والدول العربية والإسلامية التي تشبّهت به في عدّة تحوّلات سلبية مسّت الخلية الاساسية للمجتمع المتمثلة في الأسرة. تتلخّص تلك "السلبيات" التي كشفها المفكر المغربي طه عبد الرحمن في ثلاثة مستويات: يتعلّق أوّلها ب"انقلاب المروءة إلى الإمعية" (94)، ويحيل ثانيها إلى "انقلاب الإلزام إلى الحظ" (95)، بينما ينحصر ثالثها في "انقلاب السّعادة إلى اللعب" (96).لاشك أنّ الخيط الرابط بين جميع هذه الاختلالات خيط واحد يختزل عمق أزمة قيمية وأخلاقية عميقة.

- **أخلاقيا**: لئن أشار طه عبد الرحمن إلى مظاهر خمسة وسمت الحضارة المعاصرة بميسم سلبي (97) فإنّ رأيه استقرّ على اختزال معانيها في صفة "التّقويل" بالمعنى الذي يجعلها حضارة "قول" لا غير.وقد بسط طه مراده من هذا الغرض فذكر أنّ "حضارة القول التي هي الوجه الثاني لحضارة ʻاللوغوسʼ ظلمت الإنسان بترجيحه جانب القول على جانب الفعل.واتخذ هذا الظلم مظاهر تجلّت في مضرّات ثلاث أصابت الفعل الخلقي وهي: التضييق من مجاله، وتجميد حاله، والتّنقيص من شأنه" (98).

لا شك أنّ تلك المضار لا تساعد على الإبداع والابتكار، بل إنّها تقتل تلك "الرّوح" التي عادة ما تكون المنهل الذي تتدفّق منه عناوين رقي الإنسان وتميّزه الذي استحق بموجبه التكريم الإلهي في استخلافه.بيد أنّ المعضلة الكبرى ليست في خطورة تلك المضار في حدّ ذاتها، وإنّما في ارتجالية الحلول المقترحة من الدوائر الغربية والعربية لتجاوزها، إذ هي حلول سطحية وبعبارة طه "أخلاقيات سطح" (99) لم تنفذ إلى المعنى الحقيقي للإنسان، والغرض الأساس من وجوده، والأنساق المتحكمة في تفكيره، والمقولات الناطقة بتعبيره. هذا يعني أنّ الأزمة المعاصرة هي بالأساس أزمة تمثّل وإدراك عميقان لجوهر الإنسان المبني على التخلّق لا التعقّل.وهنا يجب إرساء أسس جديدة واقتراح حلول مستندة إلى ذلك التصوّر للرقي الفعلي بالإنسان.

3. سبل تصحيح الحداثة العربية من المنظور الطاهائي: لمّا كانت كتب طه عبد الرحمن كتب "حياة ومعاناة وتحقّق وتزكية" على حدّ وصف صاحبها لها بنفسه فإنّها تضمّنت معالم مشروع فكري مكتمل المعالم والأركان.ولا أدلّ على ذلك اختزانها لحلول ومقترحات لعديد القضايا والمسائل منها: قضية الحداثة العربية التي يشير إلى أنّ تصحيح مسارها رهين ثلاثة سبل.يتعلق أوّلها بابتداع تصوّرات جديدة وتأثيل المفاهيم، ويتمثّل

السبيل الثاني في ترشيد المناهج، بينما يرتبط السبيل الثالث بالسبيلين السابقين من حيث التصحيح الشامل والحاسم لمسار الحداثة.

أ. **ابتداع تصوّرات جديدة وتأثيل المفاهيم**:

- **ابتداع تصوّرات جديدة**: إنّ أوّل خطوات تجديد تصوّرات المسلمين من المنظور الطاهائي تتطلّب حسن إتقان صيغة التساؤل إتقانا يخرجهم من الطرح التقليدي المجتر إلى طرح جديد يتوافق مع المجال التداولي العربي الإسلامي.وهذا يعني تجاوز السؤالين السقراطي والكانطي معا، فالأوّل ولئن انتهج التوليد أسلوبا للتدرّج بالمحاور إلى غاية اكتشاف جهله فإنّه لا يخلو من تكلّف وتصنّع، أمّا السؤال الكانطي وهو السؤال الأوروبي الحديث فهو على الرغم من توجّهه إلى نقد العقل نفسه، فإنّه لا ينتبه إلى أنّ النقد لا يمكن أن يكون الآلية الوحيدة للمعرفة، لا سيّما إذا تعلّق بالغيبيات التي تفترض التسليم بقيمها المنتمية إلى زمن أخلاقي لا يُبلى ولا يتغيّر مثلما هو الأمر بالنسبة إلى الماديات المحدّدة بزمن تاريخي متسارع لا يخلو من مستجدّات وتطوّرات.

إنّ طرح سؤال جديد يعني في المشروع الطاهائي طرح "سؤال مسؤول" بكلّ ما تعنيه صفة المسؤولية من متطلّبات.وهو بهذا الاعتبار سؤال "يسأل عن موضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه أو- بلغة الفحص السقراطي- سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه أو -بلغة النقد الكانطي- سؤال ينتقد وضعه كما ينتقد موضوعه" [100].

لئن بدت هذه الصياغة الطاهائية لمعنى السؤال المسؤول غامضة نسبيا فإنّها في الحقيقة ثرية بالدلالات، إذ استندت إلى ما يمكن أن نسميه بالنقد الداخلي للنسق المعرفي الغربي المهيمن على الحضارة الكونية المعاصرة والطامح إلى عولمة أبرز الثقافات البشرية المغايرة بطرق لا تخلو من "وقاحة حضارية".كما أنّ ذلك التكتيك يسعى إلى تذكير المسلمين بممارسة حقهم الكامل في الاختلاف الفلسفي.فإذا ماتمت عملية طرح "السؤال المسؤول" فإنّ نتائج إيجابية عدّة ستترتّب عنها سواء ما ارتبط منها بموقف الإنسان العربي والمسلم من نفسه [101] أو من ماضيه (تراثه) [102] وحاضره ومستقبله.

- **تأثيل المفاهيم**: لم تقتصر فائدتها على إغناء المعجمية العربية بمصطلحات جديدة وتأكيد قابلية اللغة العربية لمواكبة مختلف التحوّلات وإنّما أثرت كذلك المجال التداولي العربي الإسلامي بمفاهيم مستحدثة تجمع جمها إبداعيا بين هاجسي مراعاة الخصوصية الثقافية الإسلامية، واستيعاب أهم المكتشفات الكونية الحديثة والمعاصرة. **ومن أهم تلك المفاهيم** [103] **يمكن أن نذكر**:

- **فقه الفلسفة**: يحاول المشروع الطاهائي إعادة مسحة الأمل للمسلمين بتذكيرهم

بحقهم الكامل في الاختلاف والمغايرة الفكرية والفلسفية.ذلك أنّ الوعي بقيمة ذلك الحق كفيل بشحذ الهمم وعقد العزم على مراجعة ما تلقفوه من آراء وأحكام على أساس أنّها حقائق أزلية في حين أنّها معطيات نسبية كالقول بأنّ السؤال أصل التفلسف في حين أنّ المسؤولية وليس السؤالية هي الأصل الأصيل له [104].إنّ هذا الربط للتفلسف بالمسؤولية نقد عميق للتصوّر الفلسفي الغربي المتعلّق بجعل موضوع الفلسفة يكاد يكون منحصرا في المجال النظري.وهو تصوّر جذوره يونانية قديمة.

يهدف النقد الطاهائي إلى إحلال مفهوم جديد يجمع بين الفقه والفلسفة جمع تناسق وانتظام لا جمع مفارقة وانفصام، وذلك بالتداخل والتكامل المستمد من آفاق معرفية متنوّعة من علم المنطق وعلم البيان وعلم البلاغة مما يجعل منهج فقه الفلسفة شبيها بمنهج أصول الفقه في مظانه الحقيقية [105].بهذا المعنى يصبح موضوع فقه الفلسفة هو "المظاهر الفلسفية بصفتها وقائع ملموسة واردة في لغات خاصة، وناشئة في أوساط محدّدة، وحادثة في أزمان معيّنة، وحاملة لمضامين أثرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة" [106].

- **التّكوثر العقلي**: يمثّل مفهوم التكوثر العقلي الأساس المعرفي للفلسفة الطاهائية قاطبة.وهو في الحقيقة ليس مجرّد مفهوم كبقية المفاهيم وإنّما نظرية معرفية تقوم على التكامل بين مختلف الأنساق المعرفية ومقولاتها بدل التفاضل بينها.لا تقلّ الصفات الأساسية للتكوثر العقلي عن ثلاث صفات متمثّلة في "الفاعليّة" و"القصديّة" و"النفعيّة" [107].يرتبط التكوثر بعلاقات متفاوتة ببقية المقولات والأنساق المعرفية من قبيل "التعدّد المعرفي" و"التراكم" و"التوليد" و"التعدّد الصوتي" [108].بيد أنّ هنالك مستويات مختلفة للتكوثر تبعا لخصوصية كلّ مجال معرفي، فللمعرفة المنطقية والرياضية تكوثرها، وللمعرفة العقلية تكوثرها، وكذلك للخطاب تكوثره الخاص.

يستند الحديث عن تكوثر الخطاب إلى ثلاثة أصول يتعلّق أوّلها بأنّ "الأصل في تكوثر الكلام هو صفته الخطابية بناء على انّه لا كلام بغير خطاب"، بينما يرتبط الأصل الثاني بالصفة الحجاجية "بناء على انّه لا خطاب بغير حجاج"، أمّا الأصل الثالث متعلّق بصفته المجازية "بناء على أنّه لا حجاج بغير مجاز" [109].ويعني تكوثر المعرفة الرياضية والمنطقية طبيعتها البنائية التي تتجلّى في أفعال معرفية ثلاثة هي "الانبناء"، و"الإقامة"، و"النّظم".وكلّ فعل منها يورث هذه المعرفة نوعا خاصا من التكوثر" [110].أمّا تكوثر الحقيقة العقلية فيتجلّى في تعدّدها قولا ومضمونا ومنهجا [111].

- **الترجمة**: يشترط طه عبد الرحمن لتحقيق ترجمة إبداعية [112] انتهاج طريق

"استكشافي" يُلزم المترجم بوضع ثلاث ترجمات للأصل الواحد، وهي: "الترجمة المنطقية" وتبرز بناه (النصّ) العقلية، والترجمة الدلالية وتبرز بناه المعنوية، والترجمة التركيبية وتبرز بناه النحوية" [113]. إنّ هذا الطريق الاستكشافي ضروري لكي لا تتحوّل عملية الترجمة إلى مجرّد تقليد واجترار غير مسهم في تطوير الذات وتحفيزها على الإبداع [114].

لا يكتفي المفكّر المغربي بهذا الجانب النظري من تصوّره لحقيقة الترجمة وإنّما يقدّم نموذجا تطبيقيا مهمّا متعلّقا بتعريب "الكوجيتو" الديكارتي "أنا افكر إذن أنا موجود" (je pense donc j'existe) إلى كوجيتو جديد صياغته "أُنظر تجد". وهو ما يعني استبدال طه "الكوجيتو" التكلّمي ب "الكوجيتو" الخطابي [115]. وهذا الاستبدال مندرج في إطار ترشيد تعامل الفكر العربي والإسلامي مع المستجدّات والمكتشفات واستعادة الثقة بالنفس الضرورية لكلّ عملية إبداع حضاري حقيقي.

- **الائتمانية**: ليس مفهوم "الائتمانية" مقابلا لمفهوم العلمانية كما قد يعنّ بخلد المفتونين بصراع الأيديولوجيات والهويات، وإنّما مفهوما مبتكرا يسعى إلى توسيع ضَيق العلمانية وسطحية الدعوة "الديانية".إنّ الائتمانية التي ينظّر لها المفكّر المغربي أعمق من مجرّد الاستعادة الحرفية والتاريخية والدينية لمعنى الأمانة التي حملها الإنسان طوعيا. إنّها انعكاس فعلي لتغلغل روحي عميق في الدين في سلوكيات الإنسان لا سيّما السياسيين وصنّاع القرار.وعلى حدّ تعبير طه فإنّ الائتماني هو الذي "يفرّق في تعبّده بين ظاهر الأعمال وباطنها، جاعلا باطنها حاكما على ظاهرها" [116]. وهو كذلك الذي "يتوسّل في الوصول إلى غايته بالتزكية العملية، جاعلا الإنسان يتحوّل قلبا وقالبا، بحيث يصير متعبّدا به في كلّ شيء، وفي كلّ وقت، وفي كلّ آن" [117]. تتسم علاقة التصوّر الائتماني بالعقل، [118] والوجود، [119] والواقعية [120] بسمة مشتركة يتأسّس بموجبها الظاهر سواء أكان عقلا أم وجودا أم واقعا على الباطن وليس العكس كما هو سائد في التصوّرين العلماني والديّاني.

ب. ترشيد المناهج: ليست العلميّة في المشروع الطاهائي استعراضا فجّا للنظريات والمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة، وإنّما هي تقيّد بخصوصيات المجال المدروس ومختلف عناصره الداخلية قبل أيّ شيء آخر حتّى لا يسقط عليها "دخيلا".وبهذا الاعتبار كلّ مشروع بحث عملية اكتشاف منهجي فريد، وكلّ باحث أو دارس قادر على توليد المنهج المناسب لموضوع بحثه ومجاله يقول طه: " أرى أنّ ما هو علمي إنّما هو قدرة الباحث على صنع الأداة الملائمة لموضوعهفالعلمية لا تقوم في الأداة المصنوعة بقدر ما تقوم في قدرة الدارس على إيجاد الآلة التي تناسب موضوعه، والتي تترتّب على تطبيقها النتائج المطلوبة

له (...) ، وهكذا تكون صفة 'العلمية' قائمة في العلاقة القائمة بين مطلب الباحث وفائدة الأداة" [121].لعلّ هذا التحديد لمعنى "العلمية" و"المنهجية" المطلوبة من أنجع سبل تجاوز ذلك "اللغط" السائد المزامن لعملية دراسة التراث.وقد أشار المفكر المغربي إلى الجانب التطبيقي لهذا التصوّر من خلال إبراز تجربته الذاتية في دراسة التراث التي كشفت له تشبّع التراث الإسلامي بالآلة المنطقية سواء أكانت في أصول الفقه أم حتّى في الفقه والبلاغة، ولذلك اعتمد طه النقد المنطقي بدل النقد التاريخي في اكتشاف المبادئ التي تحكّمت في إنتاج التراث الإسلامي [122].بيد أنّ هذا لا يعني انغلاق الباحث على نفسه، وتقوقعه بقدر ما يعني مراعاة التكامل بين التركيز على المادة المدروسة والانفتاح على مختلف المنجزات المعاصرة في إطار التكامل بين الجانبين.ويعد مفهوم "النظرة التكاملية" [123] مفهوما يختزل هذا التصوّر الطاهائي للمسألة.وقد أثمر هذا المنهج الطاهائي اكتشاف ثلاثة مبادئ تراثية أساسية متمثّلة في مبدأ التداول، ومبدأ التكامل، ومبدأ العمل [124].

إنّ الوصل الفاعل بين التّراث والمعاصرة مرتبط بالموقف من التّراث، إذ لا سبيل إلى استعادة العالم الإسلامي لفعاليته الحضارية ما لم يتم إيقاظ الروح التي أنتجت عملية الانبعاث الحضاري الأوّل في أثناء العهد النبوي والعهود الزاهية للحضارة الإسلاميّة. وهي روح منشغلة بالمقاصد الكلّية للدين وليس بالانفصال عنه كما حدث بالغرب.ويدعو طه في هذا المضمار إلى إحياء آلية المناظرة للارتقاء بالمستوى المتدنّي للخطاب العربي الإسلامي، وتجديد الثقافة العربية [125].

ت. تصحيح مسار الحداثة العربية: يستند طه في تصحيحه لمسار الحداثة إلى عدّة حقائق أبرزها الحقيقتان التاريخيتان المتعلّقتان بوجوب تجديد قراءة القرآن الكريم باعتباره نصّا محوريا في الثقافة الإسلامية، ورعاية التفاعل مع الدين باعتباره فعلا من "جنس الإبداع الموصول" [126].إنّ قيمة هاتين الحقيقتين تكمن في إثارتهما لسبل إعادة اكتشاف الذات بما يصحّح نظرتها لذاتها ولوجودها وللآخر.إنّ النجاح في ذلك الاكتشاف يساعد الذات على ترشيد التفاعل مع مكتسبات الحضارة الكونية المعاصرة فتحسن فعل المثاقفة، وتتقن الترجمة إتقانا مسؤولا بمقتضى التطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد [127].انطلاقا من ذلك ينتهي الفيلسوف المغربي إلى أنّ تصحيح مسار الحداثة العربية يكمن في الشروع في التحديث الأخلاقي، ثم التحديث الفكري، ثم التحديث المؤسّساتي، فالتحديث الآلياتي [128].وهي عملية "قلب" لمسار الحداثة العربية المعهود

الذي استُهل بالتحديث المادي (دولة التنظيمات) .

ولئن كان هذا التصحيح الطاهائي المقترح لا يخلو من تعميم فإنّ طه قد فصّل في مواضع عدّة جل تلك المحاور كدعوته إلى ضرورة اقتران التنمية بالتزكية [129] في المجال الاقتصادي، وضبطه لمواصفات المواطنة الحقيقية التي لخّصها في مبدأين هما: مبدأ "الإخلاص"، ومبدأ "الأمّة" [130].إضافة إلى كيفية درء آفات العولمة استنادا إلى ثلاثة مبادئ هي: مبدأ "ابتغاء الفضل، [131]" ومبدأ "الاعتبار، [132] " ومبدأ "التعارف" [133].

خاتمة:

ليس مبالغة وصف الموقف الطاهائي من الحداثة وسبل تصحيحها بالإبداعي لأنّه لم يكتف بالبرهنة على عمق تشبّعه بالثقافتين العربية والغربية، وإنّما أحسن استثمار ذلك التشبّع فانعكس في مقاربته الفريدة التي تجمع جمعا تفاعليّا إبداعيا بين مختلف المناهل الفكرية دون نشاز ومفارقة.وإذا كان بعض النّقاد قد صنّفوه ضمن ما يسمّى بتيار الصحوة الإسلاميّة [134] بحجّة أنّ خطابه "تطميني" لا يسهم سوى في طمأنة الذات العربية وإدامة سكونها ورقودها [135] فإنّ ذلك الموقف لا يخلو من تسرّع وتبسيط مخلّ، إذ لم يتفطّن أصحابه إلى قيمة النقد الطاهائي للتيارات الإسلامية سلفية كانت أو إخوانية (ديّانية) .وهو نقد لا يكتفي بالهدم وإنّما كذلك يبني.وشتّان بين من ينقد ليبني، ومن ينقد ليهدم فقط.

وإجمالا إنّ الموقف النّقدي الطاهائي للحداثة عامة جدير بأن ينزّل واضعه ضمن كبار فلاسفة العصر أمثال هربرت ماركيز "{1898-1979} Herbert Marcuse" جون فرانسوا ليوطار {1924-1998} "Jean François Lyotard" ويورغن هابرماس (1929 –؟) وغيرهم...لذا الحاجة ماسة اليوم إلى ترجمة كتبه خاصة "روح الحداثة" و "اللّسان والميزان" و "سؤال الأخلاق" إلى أبرز اللغات العالمية عسى أن تسهم في إيقاظ الضّمير الإنساني فيتدارك هناته ومزالقه التي تكاد تقضي على وجود الإنسان أصلا.

الهوامش:

1. راجع كتابه المتعلّق بتجديد المنهج في تقويم التراث الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1994.
2. راجع كتبه التالية: كتاب "العمل الديني وتجديد العقل" الذي صدرت طبعته الاولى سنة 1989. كتاب" سؤال الأخلاق" الصادر سنة 200. كتاب" روح الحداثة" الصادر سنة 2006.
3. مصطفى بوكرن: طه عبد الرحمن فيلسوف العقلانية الحوارية ضمن الموقع الالكتروني: www.hespress.com
4. يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، ط1، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995، ص 12.
5. م ن ، ص 13.
6. يشير هابرماس إلى أنّ هيغل في "فلسفة التاريخ" استخدم ألفاظ "الأزمنة الجديدة" و"الأزمنة الحديثة" ليميّز العالم المسيحيالجرمني عن العصور اليونانية الرومانية بمعنى "عالم جديد" أو "عالم حديث". وللدلالة على عصر "جديد" جذريا بالنسبة إلى العصر الذي سبقه، أي عصرا مقبلا لم يأت بعد، ولم يبدأ إلاّ بعد الدينونة. راجع المصدر السابق، ص 13 بالتصرّف
7. م ن، ص 15.
8. مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 223.
9. انظر: André Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie , 4è édition , Quadrige, puf, 1997, P 640.
10. عبد السلام بوزبرة: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص 25.
11. ميّز جورج طرابيشي بين التحديث والتغريب بالإشارة إلى أنّ وظيفة الأوّل "إيجابية" تمكّن الذات من تطوير قدراتها، أمّا التغريب فهو تقليد ومسخ للشخصية العربية الإسلامية. ولا شك أنّ هذا التحديد يغفل عن محدودية فعل التحديث نفسه وما الحالة الراهنة للبلدان العربيّة التي انخرطت في هذه العملية إلاّ مصداق لما نزعم. راجع كتابه من النهضة إلى الردّة تمزّقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ط1، دار الساقي، 2000، ص 42.

12. بعض الباحثين العرب تفطّنوا إلى الفرق بين الحداثة والتحديث أمثال طه عبد الرحمن وعبد الله العروي وعبد الإله بلقزيز ومحمد أركون، على الرغم من تباين مواقفهم من حقيقة الحداثة نفسها واختلاف مشاريعهم الفكرية...

13. راجع: EncyclopédiaUniversalis, France, SA, 1992, corpus 15, P552.

14. Ibid:-

15. قسطنطين زريق: خصائص الحداثة، ضمن كتاب جماعي الحداثة، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1996، ص 12.

16. EncyclopédiaUniversalis, corpus 15, P 552.

17. عبد السلام بوزبرة: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 56.

18. جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردّة...، م س، ص11.

19. عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين العرب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص 29.

20. جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردّة...، م س، ص7

21. م ن، ص ن.

22. لم نشأ إثقال البحث بذكر مؤلفات أولئك الرواد أو تفصيل مختلف مواقفهم باعتبارها مشهورة ومعروفة في عديد المراجع مثل كتاب ألبرت حوراني "الفكر العربي في عصر النهضة 17981939"، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1972.

23. بلقزيز: العرب والحداثة...، م س، ص 9.

24. يقول طه حسين في دعوته إلى التماهي المطلق مع الحضارة الغربية ما يلي: "صدّقني يا سيّدي القارئ(...) علينا ان نصبح أوروبيين في كلّ شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات، علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرّها، حلوها ومرّها...". راجع كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، المج 9، صص 9091.

25. فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته،ط1، دار الفارابي، بيروت، 1988.

26. طه حسين: ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، الأعمال الكاملة لمؤلفاته، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، المج 8.

27. سلامة موسى: ماهي النهضة؟، ط1، مكتبة المعارف، بيروت، 1962، ص 116.

28. علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، تحقيق محمد عمارة، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1988.

29. بلقزيز: العرب والحداثة، م س، ص63.

30. بلقزيز: العرب والحداثة، م س، ص56.

31. يلخّص طه عبد الرحمن نظريته في ما اصطلح على تسميته ب"التكوثر العقلي" الذي يعرّفه بأنّه "فعل عقلي قصدي نفعي له علاقات مختلفة مع بقية المقولات المعرفية وأنساقها المختلفة. راجع كتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي"، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2008، صص 2730. وسنتعمق في تحليل مفهوم التكوثر في عنصر تأثيل المفاهيم أواخر بحثنا.

32. التكوثر العقلي ، ص 21.

33. عبد الرزاق بلعقزوزة: المساءلة النقدية للحداثة في مشروع طه عبد الرحمن، منشورات مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، قسنطينة، 2011، صص 26–27.

34. المرجع نفسه والصفحة نفسها.

35. طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006،صص 44–45.

36. أحصينا ما لا يقل عن عشرة آيات قرآنية ذُكر فيها معنى التسخير واضحا بيّنا من أهمّها: ﴿**أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً**"﴾ لقمان (31/20). ﴿**إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ**"ص(38/12). "**وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**"﴾ الجاثية (45/13).

37. روح الحداثة...، م س، ص 31(الهامش رقم 18)

38. أشار طه إلى أنّ حقوق الإنسان التي في أوروبا الشمالية مثلا تقدّم الحقوق الاقتصادية على غيرها، بينما في أوروبا الشرقية تحيل على تقديم الحقوق السياسية، وفي افريقيا تعني أساسا "حق الجماعة"...راجع روح الحداثة، م س، ص 86.

39. م ن، ص66.

40. روح الحداثة، م ن، ص 66.

41. م ن، ص ن.

42. م ن، ص45.

43. م ن، ص ن.

44. م ن، ص 24.

45. من أبرز تعاريف التشيئة التي ذكرها طه يمكن أن نذكر:

46. قول بعضهم بأنّ الحداثة "قصّة تاريخية متواصلة ابتدأت من أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، ثم اختلافهم في تحديد مدّة هذه الحقبة". وعرّفها آخرون ب"صفات طبعت بقوة عطاء هذه العقبة، مع اختلافهم في التعبير عن هذه الصفات وعن أسبابها ونتائجها. فمن قائل أنّ الحداثة هي النهوض بأسباب العقل والتقدّم والتحرّر. ومن قائل إنّها ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات، بل نجد منهم من يقصّرها على صفة واحدة، فيقول إنّها: "قطع الصلة بالتراث"، أو إنّها "طلب الجديد"، أو إنّها "محو القداسة من العالم"، أو إنّها "العقلنة، أو إنّها "الديمقراطية"، أو إنّها "حقوق الإنسان"، أو إنّها "قطع الصلة بالدين"، أو إنّها "العلمانية". راجع روح الحداثة، ص23

47. روح الحداثة، ص 30.

48. م ن، ص 31.

49. م ن، ص ن.

50. م ن، صص 2526.

51. م ن، صص 2627.

52. م ن، ص ن.

53. م ن، ص 30.

54. روح الحداثة، م س، ص 34.

55. طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013، ص 146.

56. عبد الرزاق بلعقزوزة: المساءلة النقدية للحداثة في مشروع طه عبد الرحمن، ص 28.

57. لقد أوضح طه أنّ مسالة اهتمامه بدراسة التراث العربي الإسلامي كانت بسبب ما لاحظه من تشويهات لحقته جرّاء التطبيق الخاطئ للمناهج الحديثة والمقولات الماركسية

والبنيوية والتفكيكية من قبل الحداثيين والعصرانيين العرب. راجع الحوار أفقا للفكر، ص 135.

58. روح الحداثة، ص 34.

59. م ن، ص ن.

60. روح الحداثة، م س، ص 193. وانظر كذلك حواراته الموثقة في كتاب الحوار أفقا للفكر.

61. راجع الحوار أفقا للفكر، ص 135.

62. روح الحداثة، ص 177.

63. م ن، ص ن

64. من مؤلفات شحرور "الكتاب والقرآن" و"تجفيف ينابيع الإرهاب"... ومن مؤلفات سيروش "الصراطات المستقيمة" و"العقل والحرية" و"بسط التجربة النبوية"...

65. روح الحداثة، ص 199.

66. م ن، ص ن.

67. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2007، ص 29.

68. تجديد المنهج، ص 35.

69. من بينها آلية القطيعة المعرفية وآلية التقابل وآلية التأزيم وآلية التفكيك وآلية الترتيب وإعادة الترتيب...، م ن، ص3538.

70. من بينها آلية التوظيف وآلية الدمج وآلية التبرير وآلية الإحياء وآلية الاعتبار وآلية الاستعارة...، م ن، صص 3536.

71. تجديد المنهج، ص 50.

72. يسميها طه "العقلانية المسيّدة"وهي أعلى مرتبة من العقلانية المجرّدة وأدنى مرتبة من العقلانية المؤيّدة. للتعريف بهما عد إلى كتاب سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2000، صص 7576.

73. روح الحداثة، ص 65.

74. حللنا هذه الخطة في مقالنا الموسوم ب"دور النظرة التكاملية في التصحيح الذاتي"

المنشور بمجلة التاريخ العربي المغربية، عدد56 ، ماي 2011 .وانظر كذلك كتاب بوزبرة: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، م س، صص 209221.

75. منتصر حمادة: وقفات تأملية لعباس أرحيلية مع مشاريع الفيلسوف طه عبد الرحمن فقيه الفلسفة ومؤسس الدرس المنطقي، موقع جريدة القدس العربي اللندنية:
www.alquds.co.ok

76. طه عبد الرحمن: روح الدين من ضَيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2012، ص 104.

77. روح الدين، م س، صص 104105.

78. م ن، صص 9596.

79. م ن، ص ن.

80. نيكولا ماكيافللي: الأمير، ترجمة محمد لطفي جمعة، دار بيبليون، بيروت، 2005.

81. روح الدين، م ن، ص 95.

82. م ن، ص ن.

83. م ن، ص ن.

84. م ن، ص 96.

85. روح الدين، ص 96.

86. م ن، ص ن.

87. رضوان السيّد: طه عبد الرحمن في روح الدين وحماية الدين من الإسلام السياسي في أزمنة التغيير، موقع جريدة الحياة اللندنية:www.alhayat.com

88. روح الدين، ص 128.

89. م ن، ص 331. لا يتسع السياق في هذا البحث الموجز إلى تفصيل نقد طه لتيارات الإسلام السياسي ونظام ولاية الفقيه، وهونقد هام جدا لم تستفد منه تلك التيارات بعد اعتلائها لسدّة السلطة، ولم يتفطّن إليه معظم المهتمين بدراسة تلك التيارات.

90. روح الحداثة، م س، ص 78.

91. م ن، ص ن.

92. أحيانا يسمّيها ب"الشركات الخارقة لحدود الأوطان" وهي تسمية بليغة ذات دلالات

عميقة، م ن، ص 80.

93. روح الحداثة، م س، ص 80.

94. م ن، ص ن.

95. تعني الإمعية إضاعة الفرد من الأسرة دوره الأخلاقي الخاص فأخذ غيره بدوره في تسلطه عليه، أي باختصار إضاعته لمرؤته... م س، ص 115. وراجع كذلك مقالنا دور النظرة التكاملية، م س.

96. روح الحداثة، م س، ص ص 121–127.

97. م ن، ص 129.

98. وهي على التوالي: "العقلانية المجرّدة" و"سلطان القول" و"نمط المعرفة" و"النظام التقني" و"تجدّد الهوية المنتظر". سؤال الأخلاق، م س، ص 27.

99. سؤال الأخلاق، م س، ص 78.

100. م ن، ص 26.

101. طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008، ص 14.

102. بتقديم الأخلاقية على العقلانية والتمييز بين المراتب المختلفة للعقلانية نفسها. راجع طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1997، ص 221.

103. بإعادة اكتشاف الروح التي أسهمت في إنتاجه وإبداعه. راجع الحوار أفقا للفكر، ص 12.

104. لا يتسع السياق لذكر عديد المفاهيم الأخرى الهامة مثل "الفتوة المنتفضة" و"الوقاحة الحضارية" و"الجهد" و"الجهاد" و"النظرة التكاملية" و"الإرهاب" و"الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" و"الديانية"...

105. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 15.

106. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة الفلسفة والترجمة1، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص 20.

107. م ن، ص ن. ينجم عن هذا التصوّر لفقه الفلسفة تحوير في وظيفة الفيلسوف فيصبح مطالبا بالإجابة عن الأسئلة التي يطرحها بدل الاكتفاء بالتساؤل بعيدا عن سطوة

"الفكر الأحدي" و"الأمر الواقع" اللذان يعمل التمركز الغربي على تكريسهما فكرا وممارسة. راجع الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، صص 14–17.

108. راجع التكوثر العقلي، م س، صص 21–22.

109. لتبيّن طبيعة تلك العلاقات راجع التكوثر العقلي، م س، صص 24–30.

110. م ن، ص 213.

111. للتفاصيل راجع التكوثر العقلي، م س، ص 83.

112. استند طه في إقراره بهذا التعدّد إلى أعلام من التراث العربي الإسلامي أمثال ابن رشد في القول بالتعدّد القولي وإلى أبي حامد الغزالي في القول بالتعدّد المضموني وإلى ابن خلدون في القول بالتعدّد المنهجي...راجع التكوثر العقلي، صص 317.

113. روح الحداثة، م س، صص 165—172.

114. م ن، ص 173.

115. يضاف إلى الترجمة الإبداعية هناك الترجمة التعليمية (التحصيلية أو التركيبية) والترجمة التوصيلية (الدلالية). راجع كتاب الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، م س. وكتاب بوزبرة طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، صص 200–206.

116. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1، م س، ص 299. وبوزبرة: طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 206.

117. روح الدين، م س، ص 498.

118. م ن، ص 501.

119. م ن، ص 491.

120. م ن، 500.

121. م ن، ص ن.

122. الحوار أفقا للفكر، م س، ص 136.

123. الحوار أفقا للفكر، م س، صص 140 – 141.

124. انظر المنهج في تقويم التراث، ص 12. ومقالنا حول دور النظرة التكاملية، مرجع مذكور سابقا.

125. انظر المنهج في تقويم التراث، ص 132. والحوار أفقا للفكر، م س،

صص 140 137–.

126. الحوار أفقا للفكر، م س، ص 141.

127. روح الحداثة، م س، ص 194.

128. م ن، ص 174.

129. راجع روح الحداثة، ص 55.

130. راجع روح الحداثة، ص 80.

131. م ن، صص 234235.

132. للتفاصيل راجع المصدر السابق، صص 90–91.

133. للتفاصيل راجع المصدر السابق، صص 93–94.

134. للتفاصيل راجع المصدر السابق، ص 95.

135. مثلا موقف عبد الاله بلقزيز وناصيف نصّار.

– وهوموقف فتحي المسكي

المصادر والمراجع:

اولاً- المراجع العربية:

1. أنطون (فرح) : ابن رشد وفلسفته، ط1، دار الفارابي، بيروت، 1988.
2. بلعقزوزة: (عبد الرزاق) المساءلة النقدية للحداثة في مشروع طه عبد الرحمن، منشورات مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، قسنطينة، 2011،
3. بلقزيز (عبد الإله) : العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين العرب، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007،
4. بوزبرة (عبد السلام) : طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011.
5. حوراني (ألبرت) : الفكر العربي في عصر النهضة 1798 – 1939، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، 1972.
6. حسين (طه) : ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، الأعمال الكاملة لمؤلفاته، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
7. حسين (طه) : مستقبل الثقافة في مصر" ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
8. زريق (قسطنطين) : خصائص الحداثة، ضمن كتاب جماعي الحداثة، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1996.
9. صفدي (مطاع) : نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
10. طرابيشي (جورج) : من النهضة إلى الردّة تمزّقات الثقافة العربية في عصر العولمة، ط1، دار الساقي، 2000.
11. عبد الرحمن (طه) : تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2007.
12. عبد الرحمن (طه) : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008.

13. عبد الرحمن (طه) : الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013.

14. عبد الرحمن (طه) : روح الدين من ضَيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2012.

15. عبد الرحمن (طه) : سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2000.

16. عبد الرحمن (طه) : روح الحداثة المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006.

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

18. عبد الرحمن (طه) : فقه الفلسفة الفلسفة والترجمة1، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.

19. عبد الرحمن (طه) : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي"، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 2008.

20. ماكيافللي (نيكولا) : الأمير، ترجمة محمد لطفي جمعة، دار بيبليون، بيروت، 2005.

21. سلامة موسى: ماهي النهضة؟ ، ط1، مكتبة المعارف، بيروت، 1962، ص 116.

22. هابرماس (يورغن) : القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، ط1، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995.

ثانياً ـ والمراجع الأجنبية:

1. *EncyclopédiaUniversalis, France, SA, 1992, corpus 15.*
2. *Lalande (André) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie , 4è édition , Quadrige, puf, 1997.*

ثالثاً ـ المقالات:

1. بوكرن (مصطفى) : طه عبد الرحمن فيلسوف العقلانية الحوارية ضمن الموقع الالكتروني: www.hespress.com

2. حمادة (منتصر) : وقفات تأملية لعباس أرحيلية مع مشاريع الفيلسوف طه عبد الرحمن فقيه الفلسفة ومؤسس الدرس المنطقي، موقع جريدة القدس العربي اللندنية: www.alquds.co.ok

3. السيّد (رضوان) : طه عبد الرحمن في روح الدين وحماية الدين من الإسلام السياسي في أزمنة التغيير، موقع جريدة الحياة اللندنية: www.alhayat.com

4. الغابري (عبد الباسط) : دور النظرة التكاملية في التصحيح الذاتي" المنشور بمجلة التاريخ العربي المغربية، عدد56، ماي 2011.