طه عبد الرحمن وسؤال الحداثة
من النقد الأخلاقي إلى إعادة إبداع المفهوم.

أ. عبد الرزاق بلعقروز
جامعة فرحات عباس سطيف.

ما يستوقفنا أولا أمام مشروع طه عبد الرحمن المعرفي هو ذلك الترابط المنهجي والإتساق الداخلي بين مختلف الإشكاليات والقضايا التي خمّنها، وليس هذا بغريب عن من تمرّس بلغة المنطق بنوعيه الصّوري والرّمزي، ومن امتلك ناصية التداوليات*، بما هي إحدى أهم فروع فلسفة اللغة المعاصرة، فالتماسك الداخلي والإستدلال الحجاجي وتقريب المنقول بما يتناسب والمجال التداولي، لغة وعقيدة ومعرفة، مواصفات يختص بها طه عبد الرحمن بوجه لا يشاركه فيه غيره.

والذي دفع بنا إلى البدء بهذه الإشارة التنبيهية هو تجنّب التأويل المحتمل فيما يتعلق بالتناسق المنهجي والعلاقة العضوية التي تربط بين مؤلفي طه عبد

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

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 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 الرحمن بأن منطلقه على 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)، وهذه إحدى أهم العناصر المنهجية التي تم تشغيلها في قراءة واقعة الحداثة ووفق المنهج الطاهائي، 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 استنبطانا لنزعة الثأر الحضاري، وردة الفعل التي لا تكون في مستوى الفعل ذاته، بل هي إعادة ابداع 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. لذلك فإننا نُسائل في هذه المقالة العناصر الإشكالية التالية:

ما هي استراتيجية المنهج عند طه عبد الرحمن؟ وكيف أعاد تأسيس مفهوم الحداثة على ضوء التفريق بين روحها وإمكاناتها المتعددة التي ليس المشهد الحداثي الغربي إلا إمكانا واحدا منها؟ وهل إعادة الإبداع هذه ابتكار فلسفي أصيل أم أنه تقليد لإبداع نبت في مجال تداولي مغاير للمجال التداولي الإسلامي؟

-المنهج و استراتيجيته: تداخل الخطابين المعرفي والأخلاقي:

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 للإتفاق في الوسيلة أو الإشتراك في المقصد، وهذا 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 الطاهائي، 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.

مفهوم العقل:

يتخذ العقل مع طه عبد الرحمن مفهوما مغايرا ومخالفا للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية الحديثة والمتأثرة 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...، فهي التي تنظم 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

---

[1]- يوسف كرم: العقل و الوجود ، دار المعارف، مصر، دط،1964، ،ص1.

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

الإسلامية على مقتضاها، وبالفعل فنحن نجد أن ابن سينا – وهو أحد فلاسفة الإسلام – يعرف العقل قائلا: "إن هذا الجوهر الذي هو العقل، هو جوهر مجرد عن المادة بالذات وبالعلاقة العقلية ومن كل جهة"[1].

وهنا تظهر فكرة أن العقل جوهر، وهي الفكرة التي اعترض عليها طه عبد الرحمن مبررا ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذاتية أو الجوهرية يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعاقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعمل و التجربة.

ثم أن 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، ومن المعلوم 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"[2].

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

---

[1] – ابن سينا:رسائل في أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني،دار إحياء الكتب العربية، مصر ،دط،1952،ص112.

[2] – المصدر السابق: ص14.

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

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

ومحصلة هذا التقسيم هو أن مفهوم العقل و العقلانية يعبران عن قمة 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"[1].

بل أكثر من ذلك أن العمل هو الذي يخصّب الممارسة العقلية، ويفتح للعقل الآفاق الإدراكية الجديدة التي لا يصل لها صاحب النظر المجرد و لو سعى إلى ذلك ما سعى. ومن الصفات التي يرى طه عبد الرحمن أنها ملازمة للعقل هي صفة التكوثر[2] ومؤداها 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 بشرت بها تيارا ت ما بعد الحداثة والإبستومولوجيا المعاصرة، إلا أن المرجعية الصوفية المبنية على المقامات و الأحوال هي الأرضية التي بنى عليها طه عبد الرحمن فكرة تعددية مفاعيل العقل وتكوثر خطابه.

---

[1] - المصدر نفسه.

[2] - أنظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مركز الثقافي العربي، المغرب، 1998, ص 21

2. 1 – فقه الفلسفة:

هي آلية من آليات طه عبد الرحمن المعرفية، وأحد أعمدة شبكته المفاهيمية التي يقرأ بها الفلسفة وموضوعاتها المعرفية المتعددة، وما يميز هذا المنظور أنه ينظر إلى الفلسفة لا باعتبارها قولا فحسب، بل هي قول مزدوج بالفعل وخطاب مزدوج بالسلوك، وهذا هو الجانب الذي أغفله مؤرخو الفلسفة – برأيه – تمام الإغفال، حيث جعلهم يحكمون على الأقوال ولا يحتكمون إلى الأفعال، حتى ظن الظّان أن الفلسفة تتألف من أبنية العقل المجرد ولا اعتبار فيها لبنيات 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"[1].

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 وتوجب الوصل بين القول والفعل وتفيد العلم بالأسباب على مقتضى التأمل.

وهذه النظرة أو 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، و الفارق بينهما كما يبدو هو إخراج

---

[1]– طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الفلسفة و الترجمة ،المركز الثقافي العربي، المغرب، 1995، ص173

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

و مقاصد هذا الفرع المعرفي كما تصوّرها فقيه الفلسفة اثنان:

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

مقصد معرفي: وهو 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.

1. 3- السؤال المسؤول:

إن الأصل الشائع والمتداول عن الفلسفة هو 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،"[1]، ومعلوم أن التساؤل من طبيعته توليد المفاهيم، وإنتاج الفكر، وتوسيع مجالات التفكير، والسؤال 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 ميز الطور الأوروبي"[2]، فالأول أي القديم، كان قد اشتهر مع سقراط وهو قائم على فكرتا التهكم و التوليد، التي تعني السؤال مع تصنع الجهل وتجاهل الحقيقة، وغرضه تخليص العقول من العلم الزائف مع مساعدة المحدثين عن طريق الأسئلة والإعتراضات 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، حتى أضحت هذه الممارسة النقدية تشمل كل شيئ ولا تستثني إلا نفسها، إلا أن طه عبد الرحمن يرى أنه" آن الأوان لكي نتجاوز الشكل النقدي كما تجاوزنا شكل الفحص منها، ونطلب

---

[1]- Gaquelne Russ, *Les méthodes en philosophie*, Armand Colin, Paris,1992, p. 30.

[2] -طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي ، المغرب، 2002، ص13

شكلا جديدا من السؤال يتناسب ما يلوح في الأفق من مآلات الحداثة، أي شكلا أحدث، وهذا الشكل الأحدث هو الذي نسميه بالسؤال المسؤول"[1]

لأن هذا النمط برأيه يكتسب بفضل المسؤولية بعدا أخلاقيا صريحا، وهذه الآلية تجعلنا نستخلص قاعدتين طبقهما طه عبد الرحمن على المعرفة الفلسفية، هما قاعدتا الإستيعاب 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.

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."ومن 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 التميز والخصوصية ويقطع عنهم بالتالي أسباب العطاء والإبداع."[2]

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.

---

[1] - المصدر سابق،ص 14.

[2] - المصدر نفسه.

تبين 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، وإنما المسؤولية لتتخذ الفلسفة بعدا أخلاقيا صريحا.

2. الفتنة المفهومية الكبرى أو التقليد بين لحظتين

ليس بوسع أحد أن ينكر بأن القول الفلسفي العربي – إن لفظا 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 و مختلف، فهم يؤوّلون إذا أوّل غيرهم*، ويحفرون إذا حفروا*،

---

* الظاهر أن طه عبد الرحمن يقصد المناهج التأويلية (الهيرمينيوطيقا)Herméneutique التي صارت أدوات معرفية ومنهجية يوظفها النقاد العرب المعاصرون وبخاصة 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 L'archéologie du savoirالحفريات أو الأركيولوجيا نيتشه وطبقه في كتابه"جينيالوجيا الأخلاق"1887.ثم أعاد إحياءه توظيفا وتطبيقا ميشال فوكو في كتبه منها: (أركيولوجيا المعرفة)،(الكلمات و الأشياء)،ولقد مارس هذا الأسلوب حضوره في الفكر العربي المعاصر: نلمس ذلك عند الجابري في تشطيره للتراث إلى أنظمة معرفية مختلفة و متفاضلة من حيث القيمة،(البرهان والبيان و العرفان)،وهي في حقيقتها إسقاط لفكرة الإبستمي عند فوكو أو نظام الفكر ،كما

ويفكّكون إذا فككوا"، 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، وهذا ما بدى لطه عبد الرحمن على أنه أكبر إدانة للإبداع الفلسفي ولإمكانات الإنسان، وحشر لأطراف عقله وآفاق مصيره في غاية الضيق والحصار، وإماتة لطاقة الاجتهاد الفلسفي العربي، وما ذلك إلا لأن تقليد الفلسفة المنقولة بلغ من نفوسهم مبلغا فقدوا معه القدرة على إمكان تصور خلاف ما يقلدون فضلا 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 و الاجتهاد، ينبه فيه المقلدين على ما فاتهم من إدراك الفروق بين قول جار على عاداتهم في الكلام و الإفهام، 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 و أنكى، ففضلا على ما يكابده المجتمع المسلم من

تلمسه أيضا لدى مطاع صفدي خاصة في كتابه استراتيجية التسمية،. ينظر الزواوي بغورة: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ، الصادر عن دار الطليعة، بيروت.

"التفكيك أو التقويض امتداد للآلة الجينيالوجية النيتشوية، مارسه جاك دريدا Derrida .الأسلوب في التفكير يقوم على رفض التراث الميتافيزيقي الغربي ،و تقويض استعارات العقل ا الميتة، وتفكيك التقابلات الميتافيزيقية كالتقابل بين الحقيقة والخطأ، الخيروالشر،يعد المفكر اللبناني علي حرب من الذين طوروا التفكيك تحت مسمى جديد هو المنطق التحويلي، لتفكيك ما سماه الأحتام الأصولية و شعائر الحداثة التقدمية.أنظر مؤلفاته:الممنوع والممتنع(نقد الذات المفكرة) 2000/نقد النص 2000،نقد الحقيقة 2000،الماهية و العلاقة نحو منطق تحويلي 1998، والتي صدرت عن المركز الثقافي العربي:المغرب.

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 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 نفس الوقت، 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"[1].

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 و المضامين التي لبسها مفهوم الحداثة في المجال التداولي الجديد، تجدر الإشارة إلى الفئة أو الزمرة التي تدعي أنها استطاعت أن تهتدي في هذا التيه المهلك، وما هذه الزمرة أو الفئة إلا فئة المقلدين، الذين هم بخلاف الإعتقاد السائد ليسوا نوعا واحدا، بما معناه أن مصطلح"المقلّدين"، ليس واحدا إلا على صعيد الاسم، وداخل هذا الاسم مضامين متعددة ومختلفة،حيث أنه يتفرع إلى فرعين:

فرع يضم الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، وهم مقلدة المتقدمين.

---

[1] - طه عبد الرحمن:روح الحداثة،(المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،ط 1، 2006،ص11.

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 و التماثل، التي يتقنها العقل الباحث عن الشبيه و المماثل، ولا يقر بفرادة المختلف و المغاير، ولا يحاول فهم ما يحدث من الاختلاف

والفرادة والجدّة، ثم إن المهمة تتحدد تبعا لهذا بالمحافظة على الأصول والسعي المستحيل إلى التطابق معها، وذلك باستبعاد كل ماتولده التجارب الحية من الثراء والتنوع وما تكشف عنه من الجدة

والأصالة.

أما الزمرة الثانية التي هي زمرة مقلدة المتأخرين من الغربيين، فتقوم استراتجيتهم على رد المفاهيم المأصولة إلى المنقولة، متوسلين في ذلك بخطاب يريدون أن تكون له صبغة عقلية استدلالية، وذلك بالإستناد 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

كإتجاهات تحليل الخطاب والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي : البنيويات و الحفريات *والتفكيكيات.

فرادة وجدة وأصالة، ويصدق 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"[1].ورغم قوة النقد التي وجهها طه عبد الرحمن لكلا الإتجاهين إلا أنه أكثر تحيّزا لسلفية المجال التداولي أو مقلدة المتقدمين، فهي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخيرحافظت 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.

---

[1]- طه عبد الرحمن : روح الحداثة، مصدر سابق، ص12.

وتجنبا للّبس الذي قد يرد على الأفهام فإن المقصود بقوله:"مسلّم به"ليس تلك الدلالة القدحية التي تتعارض وروح الشك و النقد أو التشخيص والمساءلة، بل التسليم الذي يحمل دور الوظيفة التداولية والقيمة التكاملية، أين تتداخل الخصوصية الحضارية للمفهوم مع أقلمته الجديدة، فالذاكرة التراثية باعثة على التجديد و النهوض، ثم إن التراث نفسه متشابكة مفاهيمه، ونماذجه المعرفية متعالقة سواء في مضمونه الشعوري أم الدلالي، ومن غير الوظيفة التداولية إيقاع الإنفصال 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، وذلك عن طريق إسقاط مقولات ومناهج من خارج هذا التراث، مثال ذلك إسقاط الجابري لنظرية الإبستيمي(نظام الفكر) عند فوكو في مشرروعه 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 و التأويل.

روح الحداثة: من التطبيقات التاريخية إلى المبادئ المؤسّسة:

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،و السيادة 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، شيئ مقدس، ولا مطمع في الخروج من هذا التشييئ الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم الحداثة إلاّ 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:

---

* ينظر: يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة،دمشق، خاصة فصل: العقل التواصلي درب آخر للخروج من فلسفة الذات ص 451 وما بعدها.

مبدأ الرشد: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 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"[1].

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

---

[1]-إيمانويل كانط: ماهو عصر الأنوار،في كتاب،الفلسفة الحديثة نصوص مختارة،اختيار وترجمة، محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي،أفريقيا الشرق، المغرب،2001، ص287.

مبدأ النقد:يتأسس هذا المفهوم على المطالبة بالتدليل على الشيئ 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 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.

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 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 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.

التعميم: مقتضى هذا الركن هو تجاوز الفروق التاريخية والحضارية بين الطرفين، وبالتالي لا يبقى الفعل الحداثي حبيس المجتمع الذي نشأ فيه، بل إن 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"[1].

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 الإختلاف 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.

---

[1]- أورده علي حرب في كتابه:حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية.المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000، (المدينة وتحولاتها).

أما النتيجة المركزية التي أوردها طه عبد الرحمن فهي أننا نتساوى جميعا في الإنتساب 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 و الفعل التاريخي الذي هو الجانب المعنوي منه"[1]، وبالتالي يظهر لنا أن فكرة المفاضلة بين الحضارات و الثقافات لا قيمة علمية لها، خاصة وأنها لا 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 الإصطفائية الحديثة.

إذن، فالحداثة ممكنة التطبيق في أكثر من مجال تداولي، الأمر الذي يستدعي السؤال حول إمكانية تطبيقها في المجال التداولي العربي، لكن ما طالعنا به طه عبد الرحمن هو مجموعة من الشروط أو الملاحظات الخاصة بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة:

أولاها: 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 مقصود ها، 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

---

[1]- طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مصدر سابق، ص31.

واردة من الخارج أو مفروضة منه.أو إن شئنا القول: إن 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 الإبداع، فأينما وجد العطاء المبدع فثمة حداثة،"بمعنى، أنه على الحداثي أن يبدع في تحقيق جميع أركانها السالفة الذكر، فينبغي أن يبدع في تعقيله للأشياء و تفصيله 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"[1].

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.

خاتمة أوآفاق المسألة:

أخيرا، يقتضي منا النسق التحليلي لفكرة إعادة إبداع مفهوم الحداثة، التي طورها طه عبد الرحمن، تحديد الكيفيات التي تحقق الانتقال من الحداثة المقلدة إلى الحداثة المبدعة، هذا ما يستوجب مساحة معرفية وتحليلية في مقام آخر، إلا أنه ومع طه عبد الرحمن أصبحنا ندرك ولأول مرة أنه لا يكفي للمرء أن يرفع شعار الحداثة حتى يكون حداثيا، أو يعلن انتماءه لها فيكون بالتالي عقلانيا أو ناقدا، فهذه الشعارات تخفي وراءها زيفها وتقليدها، وليست على الحقيقة سوى أقنعة تستبطن إمكانا حداثيا مختلفا، وتراثا مغايرا، هذا ما لا تريده روح الحداثة نفسها بما هي عطاء مبدع و دافع إنمائي تراكمي، ينقل المجتمع من طور حضاري إلى طور حضاري آخر يعلوه تقدما، وبفضل هذه القراءة للحداثة التي تفرّد بها الخطاب الطاهائي، تم إدخال هذه الثنائية إلى حقل الفكر

[1]- المصدر السابق: ص 34.

بين الحداثة المقلّدة والحداثة المبدعة، ممّا أثمر وفتح فضاء تأويليا جديدا في القول الفلسفي العربي، إنها المقولة التي استثمرها طه عبد الرحمن من الفيلسوف الألماني، يورغن هابرماس، لكنه أعاد إبداعها وصارت أكثر قيمة وحراكا تداوليا حينما أراد أن يجد لها تجليا من داخل المجال التداولي العربي الإسلامي.