IJHER International Journal of Humanities and Educational Research
ISSN: 2757-5403
Volume 5, Issue 4, August 2023

Received: 23/05/2023 **Accepted:** 16/06/2023 **Published:** 01/08/2023

THE MODERNIST PROJECT OF TAHA ABDEL RAHMAN

Marmi SIHEM [1]

Researcher, university of batna1haj lakhdar, Algeria

Bounemoura DJAFER[2]

Researcher, university of constantine 2 abdelhamidmehri, Algeria

Abstract:

In the history of contemporary arab-islamic though, the tahai project constituted a paradoxical moment through which the right to creativity and philosophical thinking was revealed.

The careful examiner, within the folds of taha abd al-Rahman s project, becomes clear to him the major axes, in which he delved into seeking to establish his philosophical project, which can be counted in the following points:

-Criticism of abstract rational western modernity.

-How to confront it morally-from an Islamic perspective- .

-Achieving, an Arab modernity that separates from western modernity, in order to establish a moral work based on the principles of the Islamic religion and according to a creative methodology that is not imitative.

That is why this study came with the aim of showing the possibility of establishing an Arab modernity based on its beginnings and independent of the westernmodernity system, which was rooted, and rooted in the arab-islamic world, so that it would have sterile intellectual limits.

Accordingly, how did taha Abd al- Rahman view creative Arab modernity, as an intellectual project that enabled him to exclude dependence on western modernity?.

Key Words: Modernity, Pro Mind, The Principle of Criticism, Creativity.

http://dx.doi.org/10.47832/2757-5403.21.12

[1] Sihem.marmi@univ-batna.dz

[2] Djafer.bounemoura@univ-constantine2.de

المشروع الحداثي لطه عبد الرحمن

مرمي سهام

الباحثة، جامعة باتنة- 1- حاج لخضر، الجزائر

بونمورة جعفر

الباحثة، جامعة قسنطينة- 2-عبد الحميد مهري، الجزائر

الملخص:

لقد شكل المشروع الطاهائي، في تاريخ الفكر العربي الإسلامي المعاصر لحظة زمنية مفارقة كشف بواسطتها أحقية الإبداع، والتفكير الفلسفي.

فالمتفحص الدقيق، في ثنايا مشروع طه عبد الرحمن تتضح له المحاور الكبرى، التي خاض فيها ساعياً إلى تأسيس مشروعه الفلسفي، والتي يمكن احصاؤها في النقاط التالية:

-نقد الحداثة الغربية العقلانية التجريدية.

-كيفية مواجهتها أخلاقياً –من منظور إسلامي-

-تحقيق حداثة عربية مفارقة عن الحداثة الغربية، من أجل تأسيس عمل أخلاقي قائم على مبادئ الدين الإسلامي ووفق منهجية مبدعة لا مقلدة.

ولهذا جاءت هذه الدراسة بهدف تبيين إمكانية تأسيس حداثة عربية قائمة بذاتها ومستقلة عن نسقية الحداثة الغربية، التي تأصلت وتجذرت في العالم العربي الإسلامي، ليصبح ذو حدود فكرية عقيمة.

وعليه كيف نظر طه عبد الرحمن لحداثة عربية مبدعة، كمشروع فكري مكنه من إقصاء تبعية الحداثة الغربية؟.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، العقل المؤيد، مبدأ النقد، الإبداع .

المقدمة:

تتشكل الملامح الكبرى لمشروع طه عبد الرحمن الفكري، في ما نسميه بالحداثة العربية و الذي سعى من خلاله إلى افتعال التحول على مستوى الدور الحضاري للأمة الإسلامية، بربطه بالجانب الأخلاقي يضاهي به الحداثة الغربية .

إذ نجده يناشد المجتمع العربي بإلزامية العودة إلى الدين، لان الدين حسبه مفارق للواقع والأصح أن يكون شعاراً نظرياً و عملياً يتبنى النهج الأخلاقي، الذي يحقق للأمة الإسلامية روح الحداثة العربية.

ولم يكتف طه عبد الرحمن بالقول فقط، وإنما سار ليضع الحل الأمثل المنافي للحداثة الغربية و النابع من المجال التداولي العربي، و المحرر من التبعية و التقليد فأنتج ما يعرف بالعقلانية المؤيدة.

وعليه ما المقصود بالحداثة ؟ وماهي الأوجه النقدية التي أرساها طه عبد الرحمن للحداثة الغربية، ليتجاوز من خلالها إمكانية تأسيس حداثة عربية مبدعة؟

الوضع التأسيسي للحداثة: 1-

ا-لغة:

في القاموس اللغوي لفظة حداثة من الفعل الثلاثي حدث بمعنى "وقع"، حدث الشيء و يحدث حدوثاً وحادثة فهو محدث و حديث، أو حدث الأمر أي وقع و حصل، و أحدث الشيء أوجده،

و المحدث هو الجديد من الأشياء (منظور، 1995، صفحة 131).

و الحداثة هنا في مقابل الواقعة، فعندما نقول حدث الشيء و يحدث حدوثاً أي وقع في إطار الزماني و المكاني و هي نقيض القديم و مرادفة للجديد.

أما في اللغة الفرنسية، فكلمة " modernité " مشتقة من الجدر "mode" وهي الصفة أو الشكل، أو ما يبتدئ به الشيء . فالحداثة ترتبط بما له أكثر دلالة عما يقع انه يحدث، فان ما يحدث يتشبث بواقعيته و راهنتيه (الصفدي، 1990، صفحة 223).

وحسب موسوعة لالاند الفلسفية كلمة "mod "مشتقة من لفظ حديث التي تعني الآن أو مؤخراً،

أي حديثاً ومنذ عهد قريب، أي يطلق لفظ حديث على كل ما هو راهن ينتمي إلى الزمن الحاضر، و قد ازداد استعمال لفظ حديث في ما بعد للدلالة على الانفتاح و الحرية الفكرية. (لالاند، 20011، صفحة 822)

و ما نخلص إليه من تحديد الأصل اللغوي لمصطلح حداثة، أنها تدل على كل فعل وقع حديثاً

لا قديماً أي ينتمي إلى الحاضر الذي يشهد على التطور، و الانفتاح في كافة المستويات.

ب-اصطلاحاً:

تعتبر الحداثة أحد المفاهيم الشائكة التي يصعب تحديد مدلولها، و الوقوف على تعريف شامل لها، وهذا راجع لكونها مرتبطة بعدة ميادين كالفكر، السياسة، و الاقتصاد... الخ.

و بهذا تعددت و اختلفت التعريفات بشأنها بتعدد المذاهب و المدارس.

فالحداثة مصطلح استخدم لوصف ظواهر عديدة في عصور مختلفة، وهو اتجاه عام في الغرب شمل معظم الآداب و الفنون، و الحداثة حركة تعمل على حماية العنصر الجمالي الشكلي ضد التهديد، الذي توجهه العناصر المذهبية الفكرية، الاجتماعية و السياسية (الكافي، 2003، صفحة 191).

ويعرفها" جان بودريار " بقوله:"ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجي و لا مفهوما سياسياً و ليست بالتمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية، فمقابل التنوع الجغرافي و الرمزي لهذه الأخيرة تخوض الحادثة نفسها على أنها شيء واحد و متجانس رائع علمياً انطلاقاً من الغرب، و مع ذلك فهي تظل مدلولاً متلبساً يشير إلى التطور التاريخي و إلى التغير في الذهنية. (سبيلا و العالي، 2006، صفحة 7) .

هذا ما أكده طه عبد الرحمن، الذي يرى بأن مصطلح الحداثة لم يستوفي الضبط اللازم وهذا يرجع إلى التعاريف التي وضعت لمفهوم الحداثة المتعددة و المتنوعة .

فقد أشار طه عبد الرحمن أن البعض منهم عرفها بكونها :"حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت أثارها إلى العالم بأسره".و البعض الأخر عرفها بأنها:" النهوض بأسباب العقل و التقدم و التحرر".وهناك من يقصرها على صفة واحدة فيقول:"إنها قطع الصلة بالتراث "، إنها الديمقراطية "، إنها العلمانية" (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 23).والملاحظ إن هذه التعاريف رغم التماسها، إلا أنها لم تخلق تعريف جامع مانع للفظة الحداثة و هذا ما توصل إليه طه عبد الرحمن من خلال تطرقه، إلى مجموعة التعاريف لمصطلح الحداثة.

إذ يقول طه عبد الرحمن :" إن هذه التعاريف على اختلاف قوة إحاطتها بمفهوم الحداثة تقع في تهويل هذا المفهوم حتى تبدو الحداثة وكأنها كائن غريب عجيب، يتصرف في الأنباء و الأشياء كلها تصرف الإله القادر بحيث لا راد لقدره، و الحال إن هذا التصور للحداثة تصور للحداثة تصور غير حداثي، لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس ". (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 24) .

انطلاقاً من هذه التعاريف، وحسب النظرة الطاهائية للحداثة ساق منة خلالها بداياته النقدية لها، و التي شملت مفهومها الذي انتقل حسب طه عبد الرحمن من المستوى واقعي العقلاني لتتجرد بذلك من مفهوم المراد بلوغه، و باتالي فقدت واجبها العملي المفروض، و الذي يتمثل في خدمة الإنسان لا استعباده.

2-نقد الحداثة الغربية و سبل مواجهتها:

من المعلوم إن الحداثة في نشأتها تعود إلى البيئة الأوروبية، التي عرفت انتشاراً واسعاً خاصة مع التطور العلمي و التكنولوجي، الذي ساهم في انتقالها إلى العالم بأسره باسم التجديد، و الحداثة كمشروع أساسه بالدرجة الأولى حسب طه عبد الرحمن العقلانية "rationalité "، التي لا تؤمن إلا بما يدركه وينتجه العقل وحده، الذي منح للإنسان المركزية والفاعلية في الطبيعة الكونية ليحقق له مبدأ السيادة

إلا إن هذه الأخيرة لم تفهم بالشكل الأصح، ليعتقد روادها بأحاديتها وأنه لا وجود لعقلانية أخرى، مادفع طه عبد الرحمن إلى القول :"وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا إن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية هي التي يختص بها دون سواه وخطا المحدثين إنهم حملو العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان . (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006)

فأصبح الإنسان الحداثي لا يثق إلا بما يمليه عليه عقله قولاً و فعلاً لينسلخ بذلك من جلدته الأخلاقية، ويقترب من السلوكات الحيوانية المتعرية من كل فعل أخلاقي، ويفهم من هذا المبدأ العقلاني لا يعني المبدأ الأخلاقي بل قد لايجد له أساساً، ولا يتعرف به، ومنه فهناك عقلانية مغايرة لها اصطلح عليها طه عبد الرحمن ب "العقلانية المؤيدة "التي تراعي المبدأ الأخلاقي. ومن هذا المنطلق وضع طه عبد الرحمن قراءته النقدية للحداثة الغربية .

ا-نقد طه عبد الرحمن للعقلانية المجردة:

يبدأ طه عبد الرحمن في نقده للحداثة الغربية، بعرض مجموعة من المعايير التي ينبغي أن يضبط عليها تعريف العقلانية، و التي أضحت أكثر المسائل ارتبطا بالحداثة و أكثرها تداولاً في المجال البحثي النقدي، و هذا يعود إلى تعدد تعارفها وتنوع الآراء فيها .

وقد حددها طه عبد الرحمن ضمن ثلاث معايير : (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، الصفحات 61-62)

-معيار الفاعلية : الذي يعني إن للإنسان قدرات تمكنه من تحقيق وفرض ذاته عن طريق أفعاله و سلوكا ته الواسعة و المختلفة وفق ثلاث محددات : إن نتائج ووسائل أفعاله متعددة، متغيرة بحسب الطبيعة الزمكانية، وكون أهدافها متفاوتة .

-معيار التقويم: وبمقتضى هذا المعيار إن الإنسان لا ينظر إلى ماهو عليه أو إلى ما هو كائن، بل دوماً يسعى إلى بلوغ قيم تبين له الوجهة، التي يجب أن يكون عليها مستقبلاً أي ما يجب أن يكون عليه من أجل بلوغ الكمال، وهذا واضح في أفعاله التي لا يفتأ أن يطلب الكمال عبرها .

-معيار التكامل: ومقتضى هذا المعيار الثالث، إن الإنسان وحدة متكاملة –رغم اختلاف مظاهره السلوكية وتعدد قدراته النفسية ووظائفه العضوية-التي تربط مختلف القيم الروحية مع القيم الجسمية.

ووفق هذه المعايير الثلاث انعطف طه عبد الرحمن نحو وجهته النقدية، لبعض تعاريف العقلانية وقد اقتصر على تعرفين اثنين أحدهما كلاسيكي تقليدي، كان له أثر بالغ في التراث الإسلامي، وهو التعريف الأرسطي، وأما التعريف الثاني هو التعريف الديكارتي، الذي كان له أثر لا يقل عن الأول في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر .

فقد عرف "أرسطو " العقل بقوله :"اعني بالعقل ما تتفكر به النفس وتتعقل المعاني " أو كما جاء في كتاب طه عبد الرحمن سؤال الأخلاق أن العقل الأرسطي هو:"عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان، ويستعد به لقبوله المعرفة " (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 62)

أي العقلانية الأرسطية هي خاصية إنسانية بواسطتها ندرك المعارف، و الحقائق وفق مبادئ العقل التي تميز الإنسان عن الحيوان.

ويرى طه عبد الرحمن إن تعريف أرسطو للعقل بعد أن أخضعه للمعايير سالفة الذكر لا يقوم عليها، فمن حيث معيار الفاعلية إن العقل الأرسطي جوهر و خاصية إنسانية، و الأصح أن يكون فعلاً من الأفعال وسلوكاً من السلوكات، فمثلاً المبصر يبصر وهو يعقل في بصره، بالإضافة إلى كونه يحسن ويقبح فيحسن إذا سلك صاحبه طريق الصواب ويقبح إذا انحرف عن جادة الصواب، كما إن العقل يقبل التحول والتغير كما تقبلها الأفعال بحيث ينتقل من فكر إلى فكر أخر أفضل وأعقل منه (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 63) أما من حيث معيار الشكل فإن تعريفه يقسم الإنسان إلى أقسام مستقلة ومتباينة إذ خصصه بصفة الذات، لينفصل بذلك

عن الصفات الأخرى كالعمل و التجربة، و إذا صح تعريف أرسطو فجاز القول عن الإنسان ذات فاعلة وذات مجربة في مقابل الذات العاقلة، أما من حيث معيار التقويم، فيرى طه عبد الرحمن أن أرسطو قد أساء استعماله، فصحيح ميز بين الإنسان و البهيمة إلا إن القول بالعقول العشرة وإنزالها منزلة الإله بغرض تحقيق الكمال للإنسان أمر في غاية الخطورة ولا يؤمن عواقبها . (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 62)

وبهذا فالعقلانية هنا عقلانية ناقصة ولايمكن الأخذ بها في بناء حداثة إيجابية .

أما "ديكارت" فقد عرف العقل بأنه:"قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل والخير من الشر و الحسن من القبح " (ديكارت، مقالة في الطريقة، 1959، صفحة 10).

وقد ارتبط العقل عند ديكارت بالمنهج "الذي يقرر أن العقلانية قائمة في معنى استخدام المنهج العقلي، على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة ولاسيما الرياضية منها ". (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 64).

وفي هذا الصدد يقول "ديكارت" إن العقل :"جملة من قواعد يقينية سهلة تعصم كل من يراعيها بصرامة من حمل الخطأ محمل الصواب، فيتوصل إلى معرفة ما هو أهل لمعرفته (...) دون أن يهدر أي جهد ذهني" (ديكارت، قواعد توجيه الفكر، 2001، صفحة 40).

أي أن العقل حسب" ديكارت "يضم مجموعة من قواعد مبادئ ثابتة، تعمل على توجيه الإنسان نحو الحق و تميزه عن الباطل كما يجتنب الوقوع في الخطأ أثناء إصدار الأحكام و دون بدل أي جهد .

وفي سياق نقد طه عبد الرحمن للعقلانية الغربية الديكارتية في ميزان المعايير السابقة، كشف عن المقاصد الضارة منها رغم احتوائها لبعض المنافع إذ يقول طه عبد الرحمن:"أن النظر في مقاصد هذا المنهج العقلي العملي، يتبين أنها تتصف بصفات ثلاث هي: النسبية الاسترقاقيةو الفوضوية" (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 64) بمعنى أن العقلانية المجردة لم تحقق أبداً المطلقية و إنما حققت النسبية، في نتائجها باعتبار أن كل نظرية لها مسلماتها الخاصة، ويتضح ذلك جلياً في الهندسات الاقليدية واللااقليدية كما أنها استعبدت الإنسان وسلبت إرادته عن طريق تفاقم التقنيات ولم تحقق بذلك هويته ولم توسع أفاق إسعاده، ومنه أطلق طه عبد الرحمن عن استعباد الإنسان اسم الاسترقاق (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 64).

بالإضافة إلى كونها نشرت الفوضى ولم تخلق النظام و الترتيب كما كانت تدعي، وهذا ما أكده

تاريخ العلم في كون أن النظريات العلمية لا يمكن التركيب فيما بينها فلكل واحدة طريقة في الإجابة عن أسئلتها، فلا تحقق بذلك التكامل أبداً بوجود علاقات تباين وتهادم فيما بينها (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 64)

وعليه يتضح لنا حسب طه عبد الرحمن، إن النظر في مقاصد المنهج العقلي العملي "يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة و التكامل، ويطلب الاسترقاق بدل التحرير ، ويطلب الفوضى بدل النظام" (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 66).

و مادام المنهج العقلي محدود النفع في المقاصد، فهو كذلك محدود النجاعة في الوسائل و هذا راجع إلى انه لم يحقق الموضوعية المنشودة، بل ولد الذاتية الخاضعة للجانب الحسي التجريبي، و أهمل الجانب الأخلاقي الروحي وجعله عائق أمام البحث العلمي إذ يقول طه عبد الرحمن:

أصبحت المعاني الدينية و القيم الأخلاقية تعد عندها بمنزلة عوائق أو أعقاب، تثبط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته وفائدته (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 67).

فالحداثة العقلية بهذا لا تستند إلى المبادئ الأخلاقية، بل تستند إلى كل ماهو مادي و هذا راجع إلى تقديسها العقل ما جعلها ما جعلها تهتم بظاهر الأشياء دون استغوار حقائقها و النفوذ إلى باطنها و ذلك لقصورها على وسائطها الواقعية المادية دون الوسائط الروحية في تحصيلها للمعارف .

وهذا ما أكده طه عبد الرحمن بقوله: " المنهج العلمي يكتفي بظواهر الأشياء من دون الحقائق الباطنية التي تستند إليها هذه الظواهر (...) و لا ينفك عن التسول بالوسائط المادية في كل شيء، فقد امتنع عليه إدراك ما لا يأتي بطريق هذه الوسائط كالمعاني الروحية، و بالتالي خلا من وصف النجوع المطلوب " (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، الصفحات 67-68) .

وتبعاً لقول طه عبد الرحمن يمكن القول : إن المجتمع الغربي أصبح اليوم يعاني من الفراغ الروحي، بسبب ابتعاده عن الأخلاق و الدين التي تهدي نفسه و تبعده عن الأخطار و الآفات التي تهدد الحضارة الغربية مثل ظاهرة الانتحار .

و إجمالاً العقلانية المجردة كانت كارثة على الإنسان خصوصاً أنها استعبدته، وأدخلته في مزمار شهواته وهذا ناتج عن القضاء على الدين، إذ يقول " سيمون جارجي " كما ورد في كتاب أنور الجندي :" إن الفرد فقد المرتكزات الروحية (...)و الدينية التي كان يرتكز عليها (...)و التوق إلى الروحانيات انتهى واضمحل في النفوس، و أصبح في الغرب نوع من الفراغ، ونوع من الضياع الشامل تكتوي به الأجيال الشابة (الجندي، 1987، صفحة 227)

ولما ثبت فشل العقلانية المجردة سواء كانت أرسطية أو ديكارتية، ففي كلتا الحالتين تؤكدان أضرار الحداثة الغربية عامة لأنهما كفيلتان بجمع مختلف التعاريف المغايرة لهما للعقلانية .

الأمر الذي يدفع بنا إلى التساؤل و البحث عن كيفية الخروج من العقلانية المجردة، وما هو السبيل إلى ذلك؟ وهذا ماعمل عليه طه عبد الرحمن من خلال اقتراحه للبديل المتمثل في : العقلانية المسددة و العقلانية المؤيدة.

ب-الحلول و السبل الكفيلة لمواجهة الحداثة الغربية:

بعد انتهاء طه عبد الرحمن من مطارحاته النقدية للحداثة الغربية ببيان مفاسد وفشل معتقدها –العقل المجرد- في تحقيق المقاصد و الغايات الناجعة للإنسانية، نجده يقترح عقلانية جديدة تعود في انتماءها إلى الشرع الإسلامي الذي يضيف لها القيم الخلقية، و الصبغة الإيمانية الروحية، أي عقلانية إسلامية إيمانية التي تربط المادة بالروح.

وهدف طه عبد الرحمن من ذلك تخليص الفكر العربي الإسلامي، من مفرزات العقلانية الحداثية ووضعه في سكته الطبيعية التي توافق لا تخالف بيئته العربية الإسلامية.

حتى لا يلزمنا ما لزم الحداثة الغربية جراء تقديسها المبالغ للعقل، وبعبارة طه عبد الرحمن :

"لزم تأسيس طوق العقل بان نؤسسه على أصل غيره حتى نتجنب الدور، وبأن نطلب هذا الأصل فيما لا يقبل التأسيس العقلي حتى نتفادى العقلنة" (الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة و الترجمة، 1995، صفحة 180) و نعيد بذلك سلطة الوحي، لان المسلم يدرك أن السلطان الوحيد المقابل للعقل في الحكم على الأشياء هو الوحي أو الرسالة (الرحمن، الحوار افق للفكر، 2009، صفحة 99)

الذي يحقق إلى جانب العقل المقاصد النافعة و الوسائل الناجعة، وهذا ما حققته العقلانية المسددة و المؤيدة.

-العقلانية المسددة و المقاصد النافعة:

إن البديل حسب طه عبد الرحمن الذي يتكفل بمعالجة قصور و محدودية العقل المجرد الحاثي، وهو العقل المسدد الذي يجمع بين متطلبات الواقع و املاءات الشرع وما يقتضيه،

وهذا الترابط هو الذي ينتج المقاصد النفعية للإنسان، وهي التي حددها الأصوليون وفي طليعتهم "الشاطبي" ضمن ثلاث أقسام وهي : المصالح الضرورية و المصالح الحاجية و المصالح التحسينية (الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، صفحة 111).

التي تنفع الإنسان وتحفظ مصلحته بإبعاد الضرر عنه، ولا يمكن للعقل المجرد تحصيل ذلك ولهذا لابد من العقل المسدد، الذي يؤدي بالإنسان إلى معرفة منافعه و أضراره، إذ يقول طه عبد الرحمن:"و لما كانت المقاصد الدينية التي هي معان ثابتة وشاملة اجلب للنفع وادفع للضرر من غيرها، لزم أن ينفتح للمتخلق بها طريق إدراك المقاصد النافعة (...) وبفضل هذا الإدراك يكون المتخلق بها قد تجاوز مرتبة التجريد (...) ونزل في منزلة تعلوها عقلانية وتفضلها رجاحة، نسميها باسم "مرتبة التسديد"، فالعقل المسدد هو إذن العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، الصفحات 70-71).

هذا يعني أن العقلانية المسددة، كما وصفها طه عبد الرحمن تسعى إلى تشييد حداثة إسلامية لا يكون السلطان فيها للعقل بل للأخلاق، التي تتوصل إليها عن طريق الشريعة، فالشريعة الإسلامية هي البرهان الذي وضح عواقب التمسك بالجانب الدنيوي وحده لا غير، كما وضح منافع الجانب الروحي الديني الذي يحفظ حقوق البشرية إذ ما التزم المتخلق بالأوامر التي فرضها الشرع.

وهذا ما قصده طه عبد الرحمن في تعريفه للعقل المسدد بقوله:"إن العقل المسدد عبارة عن العقل الذي ينبغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع" (الرحمن، العمل و تجديد العقل، 1997، صفحة 58)

وإذا التزم المتخلق بذلك فحينئذ يكون العقل المسدد قد خضع ووافق شروط معيار التقويم،

أي الثبات و الشمول (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 71) الظاهرة جلياً في المقاصد الدينية، فهي معان ثابتة و شاملة –كما تم الإشارة إليها سابقاً.

ورغم المزايا النفعية للعقل المسدد يرى طه عبد الرحمن انه ليس بمقدوره تحقيق الوسائل طالب التخلق، وأن حصل أدراك المقاصد النافعة، فقد لا يحصل إدراك الوسائل الناجعة

وما لم يحصل اليقين في نجوع وسائله فإنه يبقى معرضاً لآفات مختلفة منها أفتين جامعتين اثنين هما: آفة التظاهر و آفة التقليد (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 71).

و القصد من آفة التظاهر، كما حددها طه عبد الرحمن أن يكون الإنسان منافقاً في أعماله كان يأتي بفعل ليس من باب التقرب إلى الله، وإنما من باب التكفل أو بغرض استرضاء الناس و التقرب إليهم، أي هناك تلاعب وتفاوت بين ظاهر الأفعال وبين الحقيقة المقصودة منها (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 71).

وأما آفة التقليد، فيكون فيها الإنسان عاملاً بأقوال الغير دون التأكد منها عملياً ولا نظرياً، أي محاكاة الآخرين دون معرفة الاضرار و المنافع الناتجة عن هذا الفعل المحاكاتي الذي يقربه من خالقه أو يظلله (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، الصفحات 71-72)

ومجمل القول أن العقل المسدد أو العقلانية المسددة، هي التي تحقق لصاحبها المقاصد النفعية إذ عمل بما ينصه الشرع وتأكد من الافعا ل التي يقوم بها وغيره، اذكانت مفيدة أو غير مفيدة حتى يتسنى له العمل الصالح من غيره، وبذلك يتخلص من الآفات التي من الممكن أن يقع فيها .

-العقلانية المؤيدة و الوسائل الناجعة :

إذا كانت العقلانية المسددة قد حققت للمتخلق شروط معيار التقويم، المرتبط بالعمل و الممارسة الشرعية التي تغير نفسه وتخلصها من الآفات العقلانية المجردة، إلا أنها لم تحقق له معيار الفاعلية المرتبطة بتحصيل الوسائل الناجعة و التكامل بسبب بعض الآفات التي من الممكن أن توقع المتخلق فيها، وتبعده عن حقيقة مقصده من الشرع .

لذا نجد طه عبد الرحمن، يقوم باقتراح أخر يخلص المتخلق من آفات العقل المسدد عن طريق توفيره للوسائل الناجعة، التي تحقق يقين المقاصد دون شوائب .

وقد اصطلح على هذا الاقتراح "بالعقل المؤيد"، فالعقل المؤيد من المنظور الطاهائي هو العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلاً على تحصيل المقاصد النافعة (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 73)

فهو بهذا أي العقل المؤيد يعمل على الجمع بين المادة و الروح، وبين العقل و الفعل ليصل بالإنسان المتخلق إلى إدراك أحقية أعماله و أفعاله من جهة، ومن جهة أخرى يحسن اختيار الوسائل الصحيحة التي تقوده إلى المنافع.

وهذه النتيجة التي يسعى المتخلق الوصول إليها لا يناشدها، إلا إذا قام بثلاث شروط الآتية: (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 72)

-الجمع بين المقال و السلوك أي بين الجانب التجريدي للمعرفة و الجانب السلوكي، بمعنى نفوذ القيم الأخلاقية للمعارف و العلوم كالمنطق و الحساب و اللغة مثلاً.

- الجمع بين معرفة الموضوع الذي ينظر فيه، ومعرفة الله أي معرفة الموجودات، وفي نفس الوقت معرفة موجدها، و أي معرفة تكون موصولة بمعرفة الله تهدي الإنسان إلى معرفة الوسائل أو الطرق التي توصل إلى الله سبحانه وتعالى .

-الاستزادة الدائمة في الاجتهاد من أجل التخلق أكثر و يكون ذلك بالتعلق بالقيم و بالطرق النافذة إلى هذه القيم، ويتحقق هذا الشرط متى عرف المتخلق أحقية معرفة الله.

و إذا استوفى المتخلق هذه الشروط الثلاث "صارت أفعاله في تغيرها و خصوصيتها وسائل موصلة توصيلاً حقيقاً، إلى المقاصد النافعة أو قل صارت وسائل ناجعة. (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، صفحة 73)

وبالتالي فالعقل الذي لا يعارض الشرع ليس هو العقل الذي تربى في كنف المناهج العقلانية المجردة البعيد كل البعد عن القيم و السلوكات الأخلاقية، و العقل المسدد الذي لم يبلغ مستوى الوسائل وإن أصاب على مستوى المقاصد ، وإنما هو العقل المؤيد المقيد بشروطه الثلاثة الذي يبلغه المتخلق بأخلاق الدين وحدها، عن طريق تحصيله لرتبة العقلانية المسددة ثم يرتقي

منها إلى رتبة العقلانية المؤيدة (الرحمن، سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، 2006، الصفحات 74-76) التي تضمن له منهجاً ومقصداً ناجعاً ونافعاً.

وتحصيلاً لما سبق فإن العقلانية المؤيدة، هي التي لا يتنافى عملها الظاهري مع الباطني فتكون أعمال المتخلق مطابقة لنوايا قلبه. فيدرك من خلالها الصدق في القول و العمل، و يخلص في عبادته لله تعالى عن طريق الاجتهاد في الصالحات من خلال الامتثال لأوامر الشرع و الانتهاء عن نواهيه، كما يدرك أنه قادر على بلوغ أحسن المقاصد بأفضل الوسائل الناجعة، ليجمع في نهاية المطاف بين العالم المرئي و العالم الغيبي .

عكس العقلانية التجريدية –الحداثة الغربية- التي ضيقت الأنظار إلى العالم الغيبي، فقضت بذلك على القيم الأخلاقية وجمدت العقول بفكرة أن الاخلاق معيارية وان الإنسان مقياسها، فما يراه أحدهم خيراً يراه الآخر شراً.

ومن منطلق التحليلات السابقة التي جمعت بين نقد الحداثة الغربية، وكيفية مواجهتها بمقتضى الشرع أي اقتراح حداثة أخرى قائمة على العقلانية المؤيدة، نجد اجتهادات طه عبد الرحمن في وضعه لخطى تأسيس حداثة عربية مبدعة .

3-الحداثة العربية كمشروع:

لم يشعر المفكر المغربي طه عبد الرحمن بالاكتفاء الفكري، الذي احتوى على روحه النقدية للعقلانية المجردة –الحداثة الغربية-ولا بالحلول المقترحة كبديل لها ابتداء من العقلانية المسددة الكفيلة بتحقيق المقاصد إلى الرقي نحو العقلانية المؤيدة التي تجمع بين المقاصد النافعة و الوسائل الناجعة، لتكن بذلك وحدة متكاملة يتجاوز من خلالها المتخلق نقائص العقل المسدد.

وإنما جعلهما طه عبد الرحمن كقاعدة أولية يدعو بواسطتها المجتمع العربي الإسلامي، إلى ضرورة إحياء الحس المشترك لازمة الحداثة الغربية التي توافدت بمعارفها ومناهجها المغايرة كليا لمقتضيات المجال التداولي العربي القائم على الشريعة الإسلامية .

لهذا دعي طه عبد الرحمن إلى إمعان النظر في السيل الجارف من الحضارة الغربية و مقارنتها بالأسس و المبادئ، التي تقوم عليها الثقافة و الهوية العربية الإسلامية .

لهذا دعي طه عبد الرحمن إلى إمعان النظر في السيل الجارف من الحضارة الغربية و مقارنتها بالأسس و المبادئ، التي تقوم عليها الثقافة و الهوية العربية الإسلامية .

ومنه البحث عن النهج الذي ينتج حداثة تكون قابلة لتأقلم في البيئة العربية و تتماشى و متطلبات روح العصر. وعليه وضع طه عبد الرحمن النهج الذي يؤسس الحداثة العربية الإسلامية المفارقة للحداثة الغربية.

ا-مبادئ روح الحداثة العربية:

وضع طه عبد الرحمن، في تأسيس الحداثة العربية الإسلامية مجموعة مبادئ يتركز عليها حتى يتسنى له توضيح الفروقات بين ما المقصود بروح الحداثة و واقع الحداثة، أي الحداثة المرتبط بالقيم و الحداثة كواقع دنيوي لا غير، إذ يقول طه عبد الرحمن : " لا خلاف في أن الخصائص التي تميز روح الحداثة يجدر طلبها في جملة من المبادئ التي يفرض من الواقع الحداثي يحققها أو قل يطبقها " (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 24) إذن في ما تتمثل تلك المبادئ التي تتأسس عليها الحداثة العربية؟

-مبدأ الرشد:

ومقتضى مبدأ الرشد الخروج من حالة قصور الذات التي تقلد الآخرين في مناهجهم و نتائج تفكيرهم، إلى حالة النضج و الاختلاف ولا يتحقق هذا المبدأ حسب طه عبد الرحمن إلا إذ استند إلى ركنين أساسيين:

أولهما الاستقلال، أي انفصال الإنسان وتجاوزه لكل ما يحول دون ممارسة حقه في التفكير (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 25)إذ" لاشيء يجب على المسلم أن يمارس فيه استقلاله على أبلغ وجه مثلما يجب عليه في مجالات اتصاله بعطاءات الآخرين الذين سبقوه إلى الحداثة، و ذلك لكي يتمكن من خصوصيته (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 144)

لأن الإنسان العربي ليس أمامه لحفظ مبادئه التي تتوافق مع طبيعة واقعه و دينه، سوى تحقيق الاستقلال الذاتي، عن الإنسان الغربي الذي يقضي على خصوصيته ويوقعه في ضياع العقل و انحلال الاخلاق.

و الركن الثاني تمثل في الإبداع الذي يسعى من خلاله الإنسان الراشد إلى تحقيق قيم و أفكار جديدة سواء كانت أقوالاً أو أفعالاً يبدعها وفق منظور جديد مستقل، أو وفق منظور حداثي لمنظور سابق عنه (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 26)بمعنى إنتاج أفكار جديد مغايرة تماماً ومستقلة عن كل موروث قديم، أو إعادة قراءة التراث قراءة حديثة خاضعة لآليات ومناهج مبدعة، ليتمكن المجتمع الإسلامي من النهوض.

لأنه ببساطة كما يرى محمد عاطف العراقي أن الواقع العربي غارق في التقليد الأعمى لا الإبداع إذ لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل ولا يضع من النصوص إلا ما يستعمله وصاغه غيره (العراقي، 1978، صفحة 11).

لذا اعتبر طه عبد الرحمن الإبداع شرطاً أساسياً لتأسيس حداثة خالية من التبعية و التقليد وكما يقول طه عبد الرحمن :" من لم يبدع لا يستحق أن يكون حداثياً " (الرحمن، الحوار افق للفكر، 2009، صفحة 26).

فطه عبد الرحمن يرى أن الإنسان الراشد إذا التزم بما هو مطلوب منه من مبدأ الرشد وامتثل لركني الاستقلال و الإبداع الذاتي، في شتى ميادين الحياة و بالخصوص المجال الثقافي العلمي

-مبدأ النقد:

و المراد بمبدأ النقد " أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد "

أي أن الإنسان الحداثي لا يحقق الحداثة لمجتمعه، إلا إذا انتقل من التسليم المباشر للأشياء دون الاستدلال أو البرهنة عليها إلى حالة الأخذ بالأشياء بعد الاستدلال عليها، وبعبارة طه عبد الرحمن :"إن الاعتقاد هو أن يسلم المرء بالشيء من غير أن يحصل أي دليل عقلي عليه، على خلاف الانتقاد (...) فهو المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به". (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 26).

و يتحقق هذا المبدأ بركنين أساسيين:

أولهما التعقيل (العقلنة) و المراد به إخضاع كل ظواهر العالم و مؤسسات المجتمع و سلوكات الإنسان و موروثات التاريخ، لمبادئ العقلنية إذ من خلالها يحقق المجتمع العربي أشكالاً مختلفة من التطور و التقدم (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 28)و حتماً طه عبد الرحمن لا يقصد العقلانية المجردة وإنما العقلانية المؤيدة، لأن العقل المجرد الغربي حسب طه عبد الرحمن قد بلغ ذروته إذ أصبح يعرف باسم "العلم- التقنية". وعن هذه الأخيرة يقول طه عبد الرحمن: "إذ عاد زمام المبادرة فيه بيد التقنية لا بيد العلم، إذ أضحت هي التي تخطط له استراتجيته وتحدد له مساره" (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 28) .

بمعنى أن التعقيل الذي يحقق تطور الإنسانية لا يكون خاضعاً مسيراً، وإنما يكون متحكماً في الأمور متجها بها نحو تحقيق المقاصد النافعة و الوسائل الناجعة .

و الركن الثاني تمثل في التفصيل (التفريق) و المراد به أن الحداثة قد فرقت و فصلت في مختلف ميادين الحياة الجماعية و الفردية " كالتفصيل في ميادين المعرفة بين دوائر العلم و القانون و الأخلاق و الفنون، و أيضاً كالتفريق في ميادين الثقافة بين دوائر القيم النظرية و القيم العلمية(...) ومثل الفصل الذي يتأسس عليه مبدأ العلمانية وهو الفصل بين "الدين و الدولة"

(...)و الفصل بين "الحس و العقل "والفصل بين "الأخلاق و السياسة" (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، الصفحات 27-28).

وهذا التفصيل حسب طه عبد الرحمن هو تفصيل مقلد للحداثة الغربية، وقد نقله العرب إلى كل مجالات " حتى كأنهم يقيسون تحققهم للحداثة بمدى قدرتهم على التقطيع(...) و لم يتعلقوا بفصل مثل تعلقهم بفصل الحداثة عن التراث " (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 47).

وهذه الحقيقة فاسدة، لان روح الحداثة العربية لا يكون لها أساس ببتر واقعها الحالي عن روح تراثها الإسلامي، فالحداثة الحقة هي التي تجمع المفصول.

لذا وجب على الإنسان الحداثي العربي أن يتجلى على فكرة التفصيل اللصيقة بالمجتمع الغربي من أجل تحقيق حداثة فعلية.

-مبدأ الشمول:

و المراد بهذا الشمول على الإنسان الحداثي العربي أن يتجاوز حالة الخصوص، وكل فكرة محدودة تطالب بها الحداثة الغربية بدليل أن لكل حضارة أو مجتمع صفاته ومميزاته التي يختلف بها عن غيره، إلى دائرة الشمول (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 48) .

التي تتطلب هي الأخرى ركنين اثنين:

أولهما ركن التوسع و المراد به إن الحداثة العربية لم تستوعب كل محاولات الحياة "فإذا كانت قد استوعبت المجالات العلمية و التقنية و الاقتصادية فإنها لم تستوعب كل المجال السياسي

و المجال القانوني " وحتى إن استوعبت جزء منه تبقى حداثتها شكلية أو قل سطحية (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 54)

و السبب في ذلك تقليد التوسع الغربي الذي شمل كل مجالات الحياة "كالفكر و العلم و الدين و الاخلاق "وهذا التوسع أدى بالمجتمع الغربي الذي شمل كل مجالات الحياة " كالفكر و العلم

و الدين و الأخلاق" و هذا التوسع أدى بالمجتمع الغربي للخروج عن نطاقه متجاوزاً حدوده (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 29)نحو إقصاء مبدأ الأخلاق ما جعله يعاني من الآفات الأخلاقية، و السبب في ذلك إبعاد المجتمع عن جانبه الروحي لذا وجب أن نبتعد عن التوسع المقلد نحو تحقيق التوسع المبدع، الذي يبدأ بالالتحاق أولا بالمجال الأخلاقي ثم الفكري و المؤسساتي وفي هذا السياق يقول طه عبد الرحمن : " إن واقع الحداثة في المجتمعات الإسلامية اتخذ مساراً معاكساً لمسار الحداثة الصحيح، و المسار الحداثي الصحيح هو الابتداء بتحديث الأخلاق، يليه تحديث الأفكار، ثم تحديث المؤسسات فتحديث الآلات و "منه فبدون الرياضة النفسية التي تعود صاحبها وتروضه على المعاملات الأخلاقية لا يمكن تحقيق الجانب الحداثي للأفكار وبدون الأفكار لا وجود للإبداع ولا للاختراع ومنه القضاء على روح العلمية " (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 60).

فالجانب الروحي حسب طه عبد الرحمن هو الذي يوفق بين الحداثة الروحية و الحداثة المادية و هو أساس التوسع المبدع وهذا ما يتضح جلياً في قوله: " جسمانية الإنسان تابعة لروحه " (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 60).

و الركن الثانية، تمثل في تعميم ويقصد به إن الحداثة ليست حبيسة بمجتمع معين وإنما هي من حق كل المجتمعات، و على هذا الأساس رفض طه عبد الرحمن فكرة التعميم المحدود و دعى بتجاوز الفروقات التاريخية و الحضارية بين المجتمعات وفي هذا يقول : " لا تبقى الحداثة حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه بل إن منتجاتها التي تكون عالية التقنية وقيمها التي تدعو بقوة إلى تحرير الإنسان ترتحل إلى ما سواه من المجتمعات، أيا كانت الفروق التاريخية و الثقافية (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 29) .

فالتعميم إذن ينهي الفروقات الموجودة بين العالم الغربي و العالم العربي و يقود العالم العربي نحو إدراك حقوقه في الإبداع وفي الاختلاف الفلسفي، و هذا ماترتكز عليه روح الحداثة آي الحداثة العربية التي تربط بين المادة و الروح .

ومنه فمبدأ الشمول، يحقق للحداثة العربية الخروج من انساق الأفكار و المعارف المحدودة عن طريق التوسيع المبدع و التعميم المبدع اللذان يؤكدان ضرورة المجال الأخلاقي في تأسيس حداثة عربية، وان الحداثة ليست مقتصرة عن شعوب دون شعوب أخرى.

و تحصيلاً لما سبق فان الحداثة العربية من المنظور الطاهائي لا تتأسس ولا يكون لها وجود واقعي إلا إذا طبقت مبادئ الحداثة العربية، وهي إجمالاً ثلاث مبادئ أولها مبدأ الرشد ويقتضي الاستقلال و الإبداع، و الثاني مبدأ النقد ويقتضي التعقيل و التفصيل، و الثالث مبدأ الشمول ويقتضي التوسيع و التعميم، وكل الشروط تحقق الإبداع لا التقليد.

إذن فروح الحداثة يجب أن تكون روح راشدة و ناقدة و شاملة، وعلى هذا الأساس يحدث الانتقال من الحداثة المقلدة إلى الحداثة المبدعة.

-شروط الحداثة العربة:

بعد أن وضع طه عبد الرحمن المبادئ التي تحقق في نظره حداثة عربية مبدعة وفق رؤية حداثية مبنية على القيم الأخلاقية، نجده في المقام الثاني يضيف جملة من الشروط التي ينبغي على روح الحداثة الإسلامية استعانتها، ومنه في ما تمثلت تلك الشروط؟

لقد حدد طه عبد الرحمن ثلاث شروط أساسية إذ استوفاها المجتمع العربي الإسلامي حققت له فعل النهوض وهي كالتالي:

-اجتناب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة:

يرى طه عبد الرحمن إن الحداثة الغربية قد دخلت عليها أفات مختلفة جعلتها محكومة بقانون،

وقد سماه طه عبد الرحمن "انقلاب المقصود إلى ضده " (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 32).

ومقتضاه أن الإنسان يصل إلى نتيجة مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابها أو يتوقعونها أو يراهنون عليها "، فمثلاً بدلاً من سيادة الإنسان على الطبيعة فإذا بالطبيعة هي التي تتحكم فيه وتفعل به ما لا يريد، و على سبيل المثال نجد الحداثة الغربية قد أنشات نظاماً اقتصادياً عالمياً لكنها انفلتت منها الأمور و أضحت لا تعرف التكيف في آلياته (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 33).

وعلى هذا لا يصح على المجتمع الغربي آن يمارس في جانبه العملي تطبيقات الآخرين التي توقعه في نفس الآفات.

ما جعل طه عبد الرحمن يضع شروط ضرورة اجتناب المفاسد التي آل إليها المجتمع الغربي لأن المطلوب كما أكده طه عبد الرحمن هو " نقل الأصل وليس نقل النقل، و الأصل هذه الروح وليس تطبيقها الذي هي مجرد نقل فضلاً عن أن لكل مجال تداولي مقتضياته التطبيقية الخاصة" (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 34).

أي على الإنسان العربي المؤسس لحداثة مجتمعه أن يتوغل فيما تتطلبه روح الحداثة الحقة ويبتعد كل البعد عن تطبيقات الحداثة التي أنتجتها أرضية متباينة عن المجال التداولي الإسلامي -اعتبار الحداثة تطبيقاً داخلياً لا تطبيقاً خارجياً:

ويقتضي هذا الشرط حسب طه عبد الرحمن التأكيد على أنه لا وجود لحداثة خارجية وإنما هناك حداثة داخلية " جوانية " تطبق مبادئ روح الحداثة-وهي كما سبق ذكرها-"مبدأ النقد، " "مبدأ الرشد" و" مبدأ الشمول، "وهذا التطبيق لايكون إلا إذا كانت حادثة من الداخل.

وهذا ما على المجتمعات العربية إدراكه حتى تكون لديهم حداثة فعلية، وإذا لم يدركوا حقيقة إن الحداثة الجوانية النابعة من داخل مجتمعهم العربي الإسلامي يقعوا في " تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح " (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 34)أي يطبقوا تطبيقات روح الحداثة الغربية، وهذا التطبيق كما يقول عنه طه عبد الرحمن هو: تقليد ضار لأنه ليس تطبيقاً داخلياً وإنما هو تطبيق خارجي"، وهذا ما يجب تجاوزه حتى تتحقق حداثة عربية، فكل أمة بين خيارين اثنين "إما أن تصنع حدثتها الداخلية أو لا حداثة لها" (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 34).

-اعتبار الحداثة تطبيقاً إبداعياً لا تطبيقاً اتباعياً:

وهذا الشرط يعني أن المبدأ الوحيد الأساسي الذي يحقق الفعل الحداثي المبدع هو مبدأ الإبداع الذي يشمل جميع مبادئ روح الحداثة، إذ يقول طه عبد الرحمن : " فينبغي أن يبدع تعقيله للأشياء و تفصيله بينها، وأن يبدع في استقلاله عن غيره، بل يبدع في إبداعه، كما ينبغي أن يبدع في توسيع أفعاله إلى مختلف المجالات وتعميم مبدعاته على ما عداه، فليس للإبداع وجه واحد يقف عنده، وإنما وجوه عدة يخير بينها (الرحمن، روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية، 2006، صفحة 34) بمعنى على المجتمع الحداثي العربي أن يستند في مشروعية حداثته على مبدأ الإبداع في مختلف الأركان التي تتطلبها مبادئ روح الحداثة أي يجب أن يكون استقلاله مبدعاً لامقلداً، وأن يكون إبداعه مبدعاً لا مقلداً، و التعقيل مبدعاً لا مقلداً، و أن يكون التفصيل مبدعاً لا مقلداً، وكذلك نفس الشيء لركني التوسيع والتعميم، ومنه فلا تكون الحداثة إلا بممارسة داخلية مبدعة.

مجمل القول أن الشروط الحداثة العربية عند طه عبد الرحمن حتمية ضرورية في التحديث و النهوض بالمجتمع الإسلامي، وإذا أدرك هذا الأخير تلك الشروط كانت له حداثة داخلية مبدعة خالية من آفات الحداثة الغربية خاصة آفة الفراغ الروحي .

خاتمة:

بعد الدراسة و التحليل لمشروع طه عبد الرحمن الحداثي يستنتج، أن طه عبد الرحمن قد سار في محاولته التحديثية للمجتمعات العربية على خلاف الكثير من المفكرين المعاصرين، إذ نجده اتخذ من النقد وسيلة يدعو من خلالها الابتعاد عن مفرزات الحداثة الغربية، التي جعلت من العالم العربي الإسلامي لا يعي ذاته وهذا عائد بالدرجة الأولى إلى اعتمادهم على العقلانية المجردة و ابتعادهم على العقلانية المؤيدة، التي تقودهم إلى الصواب أي إلى بلوغ الوسائل الناجعة و المقاصد النافعة، بمعنى أنها تراعي المصلحة الإنسانية وفق منهجية صحيحة –منهجية الأخلاق-التي أهملها العقل المجرد، فأضحى الإنسان الغربي و العربي على سواء يعانون من الانحلال الأخلاقي و الفراغ الروحي نتيجة ابتعادهم عن الدين، لهذا نجد طه عبد الرحمن يدعو بضرورة القضاء و التخلص من كافة المفاهيم و الآليات و مختلف المحددات الغربية، حتى يتسنى للإنسان العربي أن يرتفع إلى مستوى يمكنه من تشييد حداثة عربية لها مبادئها الخاصة أي بلوغ روحها.

قائمة المصادر و المراجع:

ابن منظور. (1995). *لسان العرب* . بيروت، لبنان : دار بيروت لطباعة و النشر .

اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي. (2003). *معجم مصطلحات عصر العولمة:مصطلحات سياسية و اقتصادية و اجتماعية و نفسية و اعلامية* (الإصدار طبعة1). القاهرة: دار الثقافة للنشر و التوزيع .

اندريه لالاند. (20011). *موسوعة لالاند الفلسفية* (الإصدار طبعة 2). (ترجمة خليل احمد خليل، المترجمون) بيروت، باريس: منشورات عويدات.

انور الجندي. (1987). *الفكر العربي-دراسة نقدية-* (الإصدار طبعة1). الكويت: وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامية.

ديكارت. (2001). *قواعد توجيه الفكر*. (ترجمة سفيان سعد الله، المترجمون) تونس : دار السراس للنشر و التوزيع.

ديكارت. (1959). *مقالة في الطريقة*. (ترجمة : جميل صليبا، المترجمون) بيروت : اللجنة الدولية للترجمة الروائع الانسانية.

طه عبد الرحمن. (2009). *الحوار افق للفكر* (الإصدار طبعة1). بيروت، لبنان: الشبكة العربية للابحاث و النشر.

طه عبد الرحمن. (1997). *العمل و تجديد العقل* (الإصدار طبعة2). الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (1997). *العمل و تجديد العقل* (الإصدار طبعة 2). الدار البيضاء، المغرب : المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. *تجديد المنهج في تقويم التراث* (الإصدار طبعة 2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (2006). *روح الحداثة: المدخل إلى تاسيس الحداثة الاسلامية* (الإصدار طبعة1). بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (2006). *سؤال الاخلاق : المساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية* (الإصدار طبعة3). الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي الغربي.

طه عبد الرحمن. (1995). *فقه الفلسفة: الفلسفة و الترجمة* (الإصدار طبعة 1). دار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي الغربي.

محمد سبيلا، و عبد السلام بن عبد العالي. (2006). *الحداثة و انتقاداتها: نقد الحداثة من منظور غربيلا* (الإصدار طبعة 1). المغرب : دار تبوقال للنشر.

محمد عاطف العراقي. (1978). *ثمرة العقل في الفلسفة العربية* (الإصدار طبعة4). القاهرة: دار المعارف.

مطاع الصفدي. (1990). *نقد العقل العربي، الحداثة وما بعد الحداثة*. بيروت، لبنان: مركز الانتماء القومي.