الدراسات والأبحاث | Research Papers

فلسفة الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن:
الأسس الفكرية والرهانات الأخلاقية.

Taha Abdul Rahman's Philosophy for Islamic Modernism :
Intellectual foundations and moral stakes

DRAOUI ELAYACHY | العياشي ادراوي[1]

(١) أستاذ التعليم العالي. جامعة محمد الأول. وجدة. المغرب.
البريد الإلكتروني: draouielayachi@yahoo.com

ملخص البحث

يروم البحث مناقشة التصور الفلسفي للحداثة الإسلامية كما يَبْسُطه طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي، وذلك من جهتَيْ الأسس الفكرية المعرفية أولًا، والرهانات الأخلاقية الدينية ثانيًا. لذا سيتم التوقف بدايةً عند مفهوم الحداثة كما هو متداول في الأدبيات الفلسفية والفكرية عمومًا، وكما يُحدده صاحب "روح الحداثة" خصوصاً. ونبرز ثانيًا أهم مميزات الحداثة الغربية (أزمة المعرفة - تسلط التقنية - الظلم القولي، إلخ) ومبررات نقدها عند طه عبد الرحمن. فيما نبين ثالثًا أهم أعطاب وآفات الحداثة المنقولة المستنسَخَة في الفكر العربي من حيث هي حداثة "ناقصة" لافتقادها شَرطَيْ "الإبداع" و"الاستقلال". ونناقش رابعًا التقويم الأخلاقي للحداثة في صورتها الغربية من جهة، ونبرز، من جهة ثانية، معالم الأنموذج الحداثي البديل الذي يقترحه طه مبيّنين أهم أسسه ومرتكزاته، ومحلّلين أبرز مقاصده وغاياته. لنختم أخيرًا بخلاصة تتضمن أهم ما انتهى إليه البحث من نتائج.

الكلمات المفتاحية: الحداثة الإسلامية- الإبداع- الأسس الفكرية- - الرهانات الأخلاقية - الاستقلال ...

Abstract

The research aims to discuss the philosophical conception of Islamic modernity as presented by Taha Abderrahman in his philosophical project, on the two sides of the intellectual and cognitive foundations first, and the ethical and religious stakes secondly. Therefore, we will first stop at the concept of

modernity, as it is mentioned in philosophical and intellectual research in general, and as defined in the "spirit of modernity" in particular. Secondly, we highlight the most important features of Western modernity (the crisis of knowledge - the domination of technology - verbal injustice, etc.) and the justifications for its criticism according to Taha Abderrahman. While we show, in third, the most important defects and pests of modernity transmitted reproduced in Arab thought in terms of it is an “incomplete” modernity because it lacks the conditions of “creativity” and “independence”. Fourth, we discuss the ethical evaluation of modernity in its Western image on the one hand, and on the other hand we highlight the features of the alternative modernist model proposed by Taha, explaining its most important foundations, and analyzing its most prominent aims and objectives. Finally we conclude with a summary that includes the most important results of the research.

Key words : Islamic modernity- creativity - epistemological foundations- ethical stakes-independence …

تقديم

لا شك أن اجتهادات الفيلسوف المجدد الدكتور طه عبد الرحمن بلغت من الكثرة حدًا يصعب معه الإحاطة بها جميعها عرضًا ووصفاً، وتحليلًا ونقدًا، بحكم تشعب مساراتها أولا: (التأصيل للحوار[٢] وتجديد علم الكلام، تجديد العقل[٣]، تجديد المنهج لقراءة وتقويم التراث[٤] دونما وقوع في نزعة استشراقية أو تغريبية، التأصيل لمفهوم الترجمة بما يمكن من نقل فكر الغير- الفلسفي- دون استنساخه أو الانصهار فيه، التأسيس لإبداع فكري وفلسفي عربي أصيل بعيدًا عن الاتباع والتقليد، الإسهام في النقد

(٢) يُراجع في هذا الإطار، كتاب طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠.

(٣) يُنظر في هذا السياق كتاب طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٧.

(٤) ينظر بهذا الخصوص كتاب طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥.

الأخلاقي للحداثة الغربية في مقابل السعي إلى تأسيس حداثة إسلامية بخصائص محددة وشرائط معلومة، تأصيل الصلة بين الحداثة والمقاومة بما هي فعل يفتح للأمة طريقا مغايرا للتحديث والنهوض ليس ذاك الذي سلكه الأنواريون والثوريون في الغرب، بالإضافة إلى انشغاله بالبحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم - كما في كتاب "سؤال العمل"- وخوضه في إشكال العلاقة بين الدين والسياسة، استنادا إلى مقاربة روحية غير معهودة - كما في كتاب "روح الدين" - وغيرها كثير).

وبحكم عمقها- أي الاجتهادات- وطرافتها ثانيًا، سواء ما تعلق منها بطبيعة الموضوعات المطروحة (آنية ومهمة)، أو ما اتصل بنوعية المقاربات المنهجية المسلوكة، أو ما اقترن بالتدقيقات اللغوية والإبداعات الإصلاحية التي تجعل من كتابة الرجل وفكره معينًا للتزود ببليغ الألفاظ وجديد الاصطلاحات والعبارات في شتى المناحي الفكرية التي تتحرك ضمن المجال التداولي الإسلامي.

واستنادًا إلى هذا يتبين أن الأستاذ طه عبد الرحمن يحمل "مشروعًا نهضويًا" متعدد المداخل والأبعاد، يتكامل فيه ما هو فكري فلسفي مع ما هو أخلاقي ديني، كما يستحضر شروط المناهج العقلية المؤصلة والمعايير العلمية المستجدة لتجاوز التقهقر العلمي والحضاري والوجداني الذي وقعت فيه الأمة نتيجة تقاعسها عن الإبداع والابتكار، واكتفائها بالنسخ والاجترار، فصارت عاجزة عن بناء نموذجها النهضوي الخاص وقاصرة عن تأسيس حداثتها الذاتية، بحكم اعتقادها - خطأ- أن النموذج الحداثي الحق هو ذاك الذي أوجده الغرب وألا سبيل إلى التحديث إلا عبر التقليد والاتباع، والتماهي والتطابق، لا النقد والاختلاف.

فماذا تعني الحداثة في تصور طه عبد الرحمن؟ وما المبررات التي يقدمها لنقد الحداثتين الغربية "المأصولة" والعربية المنقولة"[٥]؟ ثم لماذا يستند إلى المعطى

(٥) المقصود بالحداثة "المأصولة" هنا كونها قامت على أساس "إبداع" غربي محض صادر عن مرجعية وثقافة وتاريخ وحضارة غربية مما مكّن من إيجاد أنموذج حداثي ذي أصول غربية واضحة، وبالتالي فهو أنموذج يتوافق مع واقع الغرب وفلسفته؛ بخلاف الأنموذج الحداثي العربي الذي يُروج له اليوم والذي أقل ما يمكن أن يقال عنه أنه "منقول" ومستنسخ عن الأنموذج الحداثي الغربي، وليس "مأصولًا" في تربة البيئة الحضارية العربية الإسلامية لافتقاده "شرط الإبداع" باعتباره - بالإضافة لشرطَي "الاستقلال" و"الشمول"- منطلق الحداثة وأساسها وروحها بحسب تصور طه عبد الرحمن. (للتفصيل يُراجع: طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦، ص: ٢٤-٢٧).

الأخلاقي في تقويمه لهذين الصنفين من الحداثة وما البديل المقترح في نظره؟

لمعالجة هذه الإشكالات - التي تشكل مدار اجتهادنا في قراءة جانب من جوانب فكر الرجل - نتوقف أولًا عند مفهوم الحداثة بين الفهم العام والفهم الخاص، ونستعرض - ثانيًا- أبرز مبررات نقد طه عبد الرحمن للحداثة في صورتها الغربية، ثم نقف - ثالثًا- عند أهم دواعي الاعتراض عنده على الحداثة "المنقولة" كما يتداولها العديد من المفكرين المعاصرين، ونبسط القول -رابعًا- في بيان البعد الأخلاقي الذي يعول عليه الدكتور طه في نقد مظهري الحداثة السابقين. وننتهي - بعد ذلك- إلى تقديم ما نسميه بـ"الحداثة المتجاوزة" كما نظر لها هذا الفيلسوف المغربي، مع الختم بجملة من النتائج التي يفضي إليها البحث.

١. في مفهوم الحداثة

لا يخفى أن مصطلح الحداثة يزخر بمعان تندرج جلها أو جميعها في حقل فلسفة التاريخ؛ إذ يُتصور أن التاريخ ينمو نموًا تقدميًا تراكميًا، ويرتقي معه الإنسان طورًا بعد طور فكرًا واقتصادًا واجتماعًا وتقنيةً، وهو تصور تمتد جذوره في فلسفة الأنوار (القرن الثامن عشر الميلادي تحديدًا)؛ ذلك "أن فلاسفة الأنوار أبرزوا أن للبشرية تطورًا مرحليًا يطبع تاريخها الطويل مؤكدين أن تحررها وانفتاحها سوف يكونان نتيجة أساسية لاستعمال العقل من حيث إنه إقرار للشك المنطقي، ورفض لكل حكم مسبق ولكل سلطان مهيمن"[٦].

وتبعًا لهذا أضحت الحداثة تخص الإنسانية برمتها بحكم أنها صارت - من خلال فلسفات الوعي والذات- على وعي بذاتها وبماضيها كما بمصيرها ومستقبلها. لذا نُصبت الحداثة ذلك المحور الذي من خلاله نقرأ الماضي ونفهم الحاضر ونستشرف المستقبل[٧].

بيد أنه بالانتقال إلى مجال الفكر العربي الإسلامي خاصة، فإن تأمل وضع مفهوم الحداثة، وتقليب النظر في طبيعة التحديدات التي أعطيت لهو أمر يبعث على القلق المعرفي والاضطراب المفاهيمي من جهة ما يعتمل داخله -المفهوم- من تداخل وتضاد وتناقض بل وتشويه أحيانًا. فهناك من رأى أن الحداثة هي النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر. ومن قال إنها ممارسة السيادات الثلاث: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على التاريخ، وهناك من يقول إنها قطع الصلة بالتراث، أو إنها طلب الجديد، أو هي نزع القدسية عن العالم، أو إنها العقلنة، أو إنها قطع الصلة بالدين، أو إنها العلمانية[٨]. فضلًا عن كونها "ليست مفهومًا سوسيولوجيًا ولا مفهومًا سياسيًا، وليست بالتمام مفهومًا تاريخيًا، بل هي نمط حضاري

(٦) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي. الحداثة وما بعد الحداثة. دار الفكر. دمشق. ط. ٢٠٠٣. ص. ٢٠٩.

(٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٨) طه عبد الرحمن. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي. ط. ١. ٢٠٠٦. ص: ٢٣.

خاص يتعارض مع النمط التقليدي؛ أي مع كل الثقافات السابقة عليه. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها باعتبارها شيئًا واحدًا متجانسًا يشع عالميًا من الغرب؛ ومع ذلك فهي تظل دومًا مفهومًا ملتبسًا يشير في عمومه إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية"[٩].

ولا يغيب عن بال كل ذي عقل متفطن ناقد أن هذا التعدد الملحوظ للتعريفات التي وضعت لمفهوم الحداثة، أو التنوع الواضح للتحديدات التي اقترنت به إنما يدلان- على حد تعبير الفيلسوف هابرماس- على أن الحداثة مشروع لم يكتمل[١٠]، من جهة، كما يدلان من جهة أخرى على مدى التهويل والتضخيم الذي وقع فيه الحداثيون في مقاربتهم للمفهوم وتفاعلهم معه؛ وكأنه فتح إنساني جديد أو ولوج لعالم مغاير غير العالم الذي ألفه الإنسان. فـ"لَوْ استعرض المرء ما كُتب ولا يزال يُكتب عن الحداثة غربًا وشرقًا، لهاله حجمه ولأزعجه مساره، ولتأكد أن هذا المفهوم وقع تهويله والغلو فيه بما لم يقع لغيره من المفاهيم الرائجة؛ حتى كأن الحداثة تأتينا بإنسانية أخرى وتاريخ آخر؛ بل كأن الإنسان لم يبدأ إنسانًا إلا مع الحداثة. وكأن التاريخ لم يبدأ تاريخًا إلا معها. ولا تقف آثار هذا التهويل عند حد تزييف الحقائق؛ بل إنها تتعداه إلى جلب المضار للإنسان وتاريخيته بدءًا بتصنيف الأفراد والأمم إلى فئتين متعارضتين: فئة الحداثيين وفئة غير الحداثيين، وانتهاءً بتوريث غير الحداثيين عُقدًا تجعلهم يستعجزون أنفسهم عن أن يأتوا بما أتى به الحداثيون، فضلًا عن اللحاق بهم ومنافستهم على مقامهم"[١١].

ولكي يرتفع هذا التهويل - فيما يرى طه - الموصول بالحداثة الغربية مكانًا وزمانًا، ويزول التهوين المقرون ظلمًا بالقدرة على الإبداع الحداثي من لدن الأمة العربية الإسلامية واقعًا وحاضرًا يقترح الرجل إعادة تعريف الحداثة وفق مسلمتين اثنتين: تتمثل الأولى في كون مبنى التاريخ الإنساني على السمو بالإنسانية في مدارج الكمال على كافة الصعد، وتتلخص الثانية في أن كل واحد من الأزمنة المختلفة للتاريخ الإنساني يختص بواجبات معينة لتحقيق هذا السمو، كما يسير وفق غايات محددة.

وعلى هذا الأساس تغدو الحداثة "عبارة عن نهوض الأمة، كائنة من كانت، بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها، وتتحمل مسؤولية المضي به إلى غايته في تكميل الإنسانية"[١٢].

ومما لا يحتاج إلى توضيح أن قيمة هذا التعريف إنما تكمن في كونه يجعل

(٩) عبد الرزاق بلعقروز. أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي. منتدى المعارف. لبنان. ٢٠١٣. ص: ٢١-٢٢.

(١٠) فتحي المسكيني. "يورغان هابرماس: الحداثة مشروع لم يكتمل". مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، العددا، المجلد الأول، صيف ٢٠١٢، ص: ١٨٣-١٩٣.

(١١) طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية. لبنان. ٢٠٠٧. ص: ١٩.

(١٢) المصدر نفسه. ص: ٢٠.

"الفعل الحداثي" شاملًا جميع الأمم -على اختلافها وتباينها- دونما تمييز بينها أو تفاضل، ومن ثمة يمكن التكلم عن الحداثة بصدد كل أمة أدت واجبات زمنها في الرقي بالإنسان، وقامت بدورها في تحقيق النهضة الإنسانية. لتصير الحداثة -وفق هذا المنظور- فعلًا حضاريًا تتناوب عليه الأمم بالسوية، وليست فعلًا حضاريا يخص- كما يزعم البعض خطأ- مكانًا وزمانًا مخصوصين؛ هذا المكان هو بلاد الغرب التي توسع نفوذها حتى شمل العالم كله، وهذا الزمان هو مرحلة تاريخية تغطي أكثر من خمسة قرون، ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي مع حركة النهضة، مرورًا بحركة الأنوار والثورة الفرنسية، ثم الثورة الصناعية فالثورة التقنية، ثم الثورة المعلوماتية. (وإن كان هناك من يرى أن هذه الحقبة لا تتجاوز القرنين الأخيرين)[١٣].

وهكذا فإن التعاطي مع الحداثة الغربية المحددة زمانيًا ومكانيًا -فيما يرى الدكتور طه- من زوايا مختلفة يفضي إلى حقيقة واحدة وهي أن الحداثة في جوهرها "نسبية تعددية" وليست واحدة مطلقة. ودليل ذلك أنه يمكن "النظر إليها على أنها واقع أو تاريخ أو خلق؛ فإذا نظرنا إليها بوصفها واقعًا تبين أنها لا تعدو كونها مجرد تطبيق خاص لحقيقة الحداثة، وإذا نظرنا إليها بوصفها تاريخًا ظهر أنها لا تعدو مجرد تجسيد خاص لعقيدة

(١٣) المصدر نفسه. ص: ٢١.

الحداثة، وإذا نظرنا إليها بوصفها خلقًا، اتضح أنها لا تعدو كونها مجرد تحقيق خاص لأمر الحداثة. وبهذا نكون أمام أصل واحد نسميه تارة "حقيقة الحداثة" وتارة "عقيدة الحداثة" وتارة "أمر الحداثة". هذا الأصل الواحد هو الذي يسمى "روح الحداثة"[١٤]. ولا يخفى أن لكل روح، كائنة ما كانت، تجليات متعددة، ليس التاريخ الحداثي الغربي إلا واحدًا منها، أو أن لها آفاقًا تجسيدية متعددة ليس التاريخ الحداثي الغربي إلا واحدًا منها".[١٥]

بِناءً على هذا يستخلص طه مبادئ ثلاثة أساسية تقوم عليها الحداثة وهي أولًا، "مبدأ الرشد" القاضي "بأن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد"[١٦].

(١٤) يجدر التنبيه في هذا المقام إلى أن مفهوم "روح الحداثة" عند طه عبد الرحمن هو عبارة عن جملة من المبادئ: "مبدأ الرشد" الذي يتكون من ركنين هما "الاستقلال" و"الإبداع"، و"مبدأ النقد" الذي يتكون هو أيضًا من ركنين هما "التعقيل" و"التفصيل"، ثم "مبدأ الشمول" الذي يتكون هو الآخر من ركنين هما "التوسع" و"التعميم". ولا يخفى أن أسَّ هذه المبادئ جميعها هو "مبدأ العقلانية"؛ فالعقلانية تندرج في مبدأ النقد باعتبارها وسيلة له، وتندرج في مبدأ الرشد باعتبارها أصلًا له، وتندرج في مبدأ الشمول باعتبارها سببًا فيه. وإذا كانت "روح الشيء" تقدر على التجلي في أكثر من مظهر واحد فكذلك روح الحداثة؛ إذ هذه الروح لا يمكن أن يستنفذها أبدًا تطبيق واحد؛ إنها بمنزلة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة. وعليه فلا بد أن تكون لهذه الجملة من مبادئ الحداثة تطبيقات مختلفة، كل تطبيق يتم في سياق اعتقادات وافتراضات خاصة نسميها -كما يقول طه- "مسلمات التطبيق"؛ لذا فواقع الحداثة ليس إلا واحدًا من التجليات -أو التطبيقات- الممكنة لروحها. ذلك أنه ينزل منها منزلة المثال من مَمْثوله، فيلزم أن يكون الواقع الحداثي غير الروح الحداثية. ومن هذا المنطلق ليست روح الحداثة، كما يتصور الكثيرون، من صنع المجتمع الغربي الخاص، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره بما يعني أن هذه الروح ليست ملْكًا لأمة بعينها غربية أو شرقية، وإنما هي ملْك لكل أمة متحضرة. (يراجَع: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع مذكور، ص: ٢٤-٣١).

(١٥) المصدر نفسه. ص: ٢٢.

(١٦) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٢٥.

وليس المقصود بالقصور ها هنا إلا التبعية الفكرية والسلوكية للغير، في مقابل الرشد الذي هو تحصيل الاستقلال والإبداع[١٧].

أما المبدأ الثاني فهو "مبدأ النقد" القاضي بأن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد"[١٨]. وليس المراد "بالاعتقاد" إلا أن يسلم المرء بالشيء من غير أن يُحصل أي دليل عقلي عليه، ولا أن يجتهد في طلب هذا الدليل"، في مقابل الانتقاد الذي هو الاستدلال العقلي على الأشياء والفصل التقني بين مجالاتها بما يتيح ضبط أسبابها وكشف آلياتها[١٩]. وأما ثالث المبادئ فهو "مبدأ الشمول" القاضي "بأن الأصل في الحداثة هو الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول[٢٠]. وليس المقصود بالخصوص في هذا السياق إلا "خصوص المجال (كل شيء يوجد في مجال مخصوص تحده حدود معينة)، و"خصوص المجتمع" (كون أفراد كل مجتمع مخصوص يتميزون بصفات حضارية وثقافية محددة)، في مقابل الشمول الذي هو القدرة على تجاوز الخصوصيتين المذكورتين - خصوصية المجال وخصوصية المجتمع- والتأثير في مختلف المجالات الحياتية من جهة، ومختلف المجتمعات الإنسانية من جهة أخرى[٢١].

وهكذا يبدو أن طه عبد الرحمن إنما انطلق من إبراز المبادئ الأساسية "لروح الحداثة " بقصد التمييز بين هذه الروح والتطبيق الغربي لها، أو لنقل لأجل الفصل بين "ماهية الحداثة" وتجلياتها. ليقرر جملة من النتائج المترتبة عن تلكُم المبادئ وهي[٢٢]:

أ- تنوع وتعدد تطبيقات روح الحداثة.

ب- التفاوت بين واقع الحداثة وروحها، والاختلاف بينهما.

ج- خصوصية واقع الحداثة الغربية؛ أي أن واقع هذه الحداثة هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة.

د- أصالة روح الحداثة؛ أي أنها متأصلة تاريخيًا وإنسانيًا.

هـ- الاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة؛ بمعنى أن الأمم الحضارية جميعها تستوي في الانتماء إلى الروح الحداثية دون تمييز.

و- الحداثة لا تُنقل من الخارج وإنما تبتكر من الداخل؛ بمعنى أنها إبداع وليست اتباع.

وغير خاف أن مؤدى هذه النتائج إنما هو إزالة اللبس -استنادا إلى نظر منطقي دقيق وأساس فكري متين- عن مفهوم الحداثة ورفع التهويل عنه، ومن ثمة الكشف عن جملة من آفات الحداثة الغربية ونقائصها على نحو يجعلها حداثة ناقصة غير كاملة، ونسبية غير مطلقة، وخاصة غير عامة.

(١٧) طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص: ٢٣.
(١٨) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٢١.
(١٩) طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص: ٢٤
(٢٠) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٢٨.
(٢١) طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص: ٢٥.
(٢٢) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٣٠-٦٧.

٢. مسوغات نقد التصور الغربي للحداثة

بما أن "روح الحداثة" ليست هي "واقع الحداثة " كما سبق التوضيح، فإنه من الواجب -حسب الأستاذ طه- حفظ هذه الروح في مقابل ترك واقعها بالنظر إلى ما لحق روح الحداثة من أعطاب عند تنزيلها في التطبيق الغربي الذي انتهى إلى نتائج تتعارض مع مبادئ ومكتسبات الحداثة نفسها كما وصفها وأسسها فلاسفة الأنوار، ومعنى هذا أن هناك "تحريفًا" أصاب جوهر الحداثة في النموذج الغربي وزيغًا أفسد وجهتها؛ ذلك أن هذا النموذج - كما يرى طه - أضمر مسلمات خفية وباطلة على خصائص الحداثة الأساسية أفضت إلى عكس مقصود الفعل الحداثي.

إن الحداثة الغربية التي قامت على أساس نبذ الوصاية أضحت وصية على غيرها، والحال ألا حداثة بالوصاية. كما أن هذه الحداثة التي انْبَنَتْ على مبدأ الإبداع أصبحت تطالب الغير بنسيان الماضي والقطع معه حتى وإن كان هذا الماضي مضيئًا شاهدًا على إنتاج بديع (على خلاف ماضي الغرب الذي كان مظلمًا منطفئًا). وهذه الحداثة التي أتت لإزهار الذات وتفتحها أزهرت ذات أهلها وأذبلت ذات الغير؛ بحيث صارت ذات أهلها مزهرة متفتحة وذوات غيرها ذابلة، فقد سعت إلى "الإزهار الأناني" ولم تسع إلى "الإزهار المعي".

وهذه الحداثة التي طمحت إلى نشر روح النقد عملت على نقد كل شيء إلا أداة النقد نفسه التي هي العقل، وانتقدت كل شيء إلا أنها لم تبين حدود النقد ولا هي نوعته ولا هي بالأحرى انتقدت ذاتها، وهي التي جاءت لخدمة الإنسان وتحريره فإذا هي تستعبده للحاجة المادية الصرفة دون العناية بالحاجة الروحية المعنوية، كما أنها هي التي عرضت التنمية وسيلة لتحقيق القيم إلا أنها صيرتها غاية وجعلت القيم مجرد وسائل[٢٣].

أ. بين النقص العقلي والظلم القولي:

يتصور طه عبد الرحمن الحداثة الغربية ذات وجهين: وهما "العقل" و "القول" أو لنقل "وجهًا عقليًا" و "وجهًا قوليًا" - وإن كان الوجه الذي شغل الناس عمومًا والمتفلسفة خصوصًا هو الوجه الأول، وكأنه لا عقلانية إلا ما يقترن بهذه الحداثة ولا حداثة إلا ما يتأسس على هذه العقلانية (الغربية)- مؤكدًا على أنها من حيث كونها "حداثة عقلية" فإنها ناقصة ومن حيث هي حداثة "قولية" فإنها ظالمة[٢٤].

فبالنظر إلى العقل الحداثي الغربي يبدو أنه عقل مجرد (وليس عقلًا مؤيدًا)[٢٥] غير منضبط

(٢٣) محمد الشيخ. المغاربة والحداثة. سلسلة المعرفة للجميع. منشورات رمسيس. العدد ٣٧. مارس ٢٠٠٧. ص: ١٣٦.

(٢٤) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. المركز الثقافي العربي. ط ٢. ٢٠٠٥. ص: ٥٩.

(٢٥) طه عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل. المركز الثقافي العربي. ط. ٣. ٢٠٠٠. ص: ١٢١.

بمعايير العقلانية المألوفة، والتي هي "معيار الفاعلية" و"معيار التقدم" و"معيار التكامل". ويستوي عند ذلك التعريف القديم "للعقل" كما قدمه أرسطو: "العقل عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة"، والتعريف الحديث الذي عرضه ديكارت بوصفه أحد رواد الحداثة؛ فالعقلانية عنده قائمة في معنى استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة ولا سيما الرياضية منها"[٢٦].

إن ما يترتب إذن على هذا التصور أن العقلانية الحداثية لا تلبي مطلب النفع في المقاصد "ولا تلبي شرط النجوع في الوسائل"؛ فباعتبار الشرط الأول يبدو أن هذه العقلانية تتصف بصفات ثلاث وهي: "النسبية" و"الاسترقاقية" و"الفوضوية"، وأما باعتبار الشرط الثاني فيتضح أن هذه العقلانية أيضا متصفة بالصفات الثلاث الآتية وهي: "تكلف الموضوعية" و"الجمود على الظاهر" و"اتخاذ الوسائط"[٢٧].

وعلى هذا الأساس فإن التصور الحداثي للعقل يخل بـ"مبدأ النفع" من حيث إنه يؤدي إلى الوقوع في النزعة النسبية كما يؤدي كذلك إلى استعباد الإنسان للتقنية، ما دام أنه يستند إلى مبدأي "كل شيء ممكن لدى التقنية بلا وازع ولا ضابط"، و"كل ما كان ممكنًا وجب صنعه". وعليه ينجم عن الأمرين معًا -على سبيل اللزوم- الفكاك والتحلل من كل الموانع الخلقية، فضلًا عن تفشي الفوضوية في النظريات العلمية والأنساق المعرفية ومن ثمة اضطراب هذه النظريات والأنساق لا اتساقها وتكاملها[٢٨]. وبهذا "يتضح من النظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث أن هذا المنهج قد يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، ويطلب الاسترقاق بدل التحرير، ويطلب الفوضى بدل النظام"[٢٩]. وإذا تحقق هذا تحقق معه كذلك ألا نفع في منهج الحداثة ولا سداد فيه، وعندئذ تكون عقلانية الحداثة عقلانية خالية من اليقين في نفع المقاصد ومن السلامة في إعمال الوسائل. ولا شك أن عقلانية هذا شأنها لا بد أن تجلب للإنسان من المضار أكثر مما تحقق له من المنافع[٣٠].

وأما بخصوص الوجه "القولي لهذه الحداثة" فمن البين -كما يرى الأستاذ طه- أنها جلبت للإنسان "طوفانًا" من "الأقوال"؛ طوفان تغطي هوله وتخفى فداحته أسماء مختلفة تغري بظاهر دلالاتها من قبيل "انفجار المعلومات" و "ثورة الاتصال" و "سيادة العلم" و "تداول المعرفة" و "عولمة الإعلام" وغيرها مما يبرر نعت حضارة الغرب بكونها حضارة قول بامتياز؛ غير أن هذه الحضارة المدنية ظلمت الإنسان وأضرت به

(٢٦) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ٦٣-٦٤.
(٢٧) المصدر نفسه. ص: ٦٤-٦٧.
(٢٨) محمد الشيخ. المغاربة والحداثة. ص: ١٣٨.
(٢٩) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ٦٦.
(٣٠) محمد الشيخ. المغاربة والحداثة. ص: ١٧٨.

من وجوه ثلاثة: فهناك توسيع لمجال العقل مع تضييق لميدان الخلق، وهناك توسيع لمجال القانون العام وتضييق على مجال الخلق الخاص، وهناك تهويل من الفعل السياسي مع التنقيص في الفعل الخلقي[٣١]. وبكلام آخر فإن ما أنتجته حضارة العقل هو آفات ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقي وهي: آفة التضييق التي جعلت الفعل الخُلقي فعلًا محدودًا، وآفة التجميد التي جعلته فِعلًا مقطوعًا (قهرها على الجمود على حالة واحدة في مجال ضيق هو خدمة العالم الخاص)، ثم آفة التنقيص التي جعلته فعلًا منبوذًا (تأكيدها على أن الأخلاق لا تخدم إلا الضعف في النفس والخذلان في السلوك)[٣٢].

ب. بين أزمة المعرفة وتسلط التقنية:

في سياق الكشف عن مظاهر الأزمة التي تعاني منها الحداثة في صورتها الغربية يتصور طه عبد الرحمن أن النمط المعرفي الحديث يقوم -منذ نشأته في القرن السابع عشر الميلادي- على أصلين اثنين مؤداهما القطع مع نوعين من الاعتبارات التي تشغل كل متدين، أول هذين الأصلين هو "لا أخلاق في العلم" ويقضي بأن "لكل واحد -أو جماعة- أن يضع بنيان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية ما عدا أن يجعل فيها مكانا للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة". وأما ثاني الأصلين فهو "لا غيب في العقل" ويقضي بأن "لكل واحد -أو جماعة- أن يركب من العلاقات ويقيم من البنيات ما شاء، ما عدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الداخلة في هذه البنيات لا تفيد تحقيقاتُ التجربة الحسية ولا تقديراتُ العقل المجرد في الإحاطة بكنهها أو بوصفها"[٣٣].

وفي مسعاه لتقويم الأصلين المعرفيين المذكورين يرى صاحب "سؤال الأخلاق" أن الأصل الأول (القائل بفضل العلم على الأخلاق) يتفرع بدوره إلى مبدأين متكاملين إلا أنهما متهافتان: "مبدأ الموضوعية"؛ وفحواه أن يكون النظر العلمي مفصولًا عن الذات الإنسانية مستقلًا عنها، و"مبدأ التساهل الذي مقتضاه ألا أخلاق في المنطق؛ إذ لكل شخص أن يبني منطقه كما شاء، لا يتقيد بذلك إلا أن يبين -إذا تطلب الأمر ذلك- مناهجه وقواعده فيما اتخذ من منطق خاص.

وعلى اعتبار أن هذين المبدأين يصعب تحقيقهما ويعسر إثباتهما فقد عمل الدكتور طه على تجاوزهما باقتراح تسميتين بديلتين وهما -على التوالي- "مبدأ الموضوعية الحرِكَة" (نقيض الموضوعية الجامدة في صيغتها الأولى) والقاضي بأن تشترك قيم الذات الداخلية مع مدركات النظر الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيسًا موجهًا ومقومًا لا

(٣١) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ٧٨-٧٩.

(٣٢) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ٧٩.

(٣٣) المصدر نفسه. ص: ٩٢.

تأسيسًا مجردًا؛ ثم "مبدأ التساهل غير المسيب أو الموجه" - نقيض التساهل المسيب في صيغته الأولى، والقاضي بأن يُشرك الجانب العملي مع الجانب النظري في تركيب النسق المنطقي أو النظرية العلمية[٣٤].

وإذا اتضح هذا اتضح معه كذلك أن النمط المعرفي الحديث في صيغته الغربية إنما ينبني على أساس الفصل بين القول والفعل بما هو (الفعل) نتيجة من نتائج الموضوعية الجامدة ومبدأ التساهل المسيب، الأمر الذي جعل المعرفة الحديثة تصاب بـ"آفة الإخلال بشروط الصدق" ما دام أن الصدق في جوهره ليس إلا موافقة القول للفعل[٣٥].

أما الأصل الثاني القائل بفصل العقل عن الغيب فيتفرع إلى نوعين من المبادئ: "مبدأ السببية" القاصد إلى أن يكون لكل ظاهرة سبب محدد، و"مبدأ الآلية" الذي ينص على أن كل ظاهرة لا تحددها إلا أوصاف وخواص خارجية يمكن أن نراقبها ونضبطها ونتصرف بها بطرق مقررة معلومة[٣٦].

غير أن النظر في هذين المبدأين يقود إلى نقض المبدأ الأول "مبدأ السببية الجامدة"؛ لأن القول بالسببية يلزم منه أن "الجواز" لا محل له في الممارسة العقلية المشترطة في العلوم، لذا يقترح ناقد الحداثة الغربية مبدأ آخر هو "مبدأ السببية الحرِكة" الذي تزدوج فيه الضرورة بالجواز، كما يزدوج فيه التوحيد الذي يضبط العلاقة السببية؛ إذ تكون هذه العلاقة موجهة من لدن المسبب كما هي موجهة من لدن السبب وإن اختلفت صور هذا التوجيه من أحدهما للآخر، وأما المبدأ الثاني فيصح نعته ب "مبدأ الآلية المسببة"؛ لأنه يلزم منه أن الممارسة العلمية تنزل كل شيء منزلة الظاهر الذي ينبغي التحكم فيه ولا تتطلع إلى ما وراءه من الدلالات الخفية، ولا إلى ما بطن من الأسباب الممتنعة على المراقبة الآلية، لذا يقترح طه مبدأ بديلًا هو "مبدأ الآلية الموجهة"، الذي يتكامل فيه التحكم في ظاهر الأشياء مع الاحتكام إلى باطنها، وذلك لتتحد الأوصاف العلنية مع المقاصد الخفية، وتمتزج العلل المشهودة مع الحكم المبثوثة[٣٧]. وبذلك يتم تلافي "أزمة القصد" وبعدها "أزمة الصدق" المقرونين بالنسق المعرفي التي نهضت الحداثة الغربية على أركانه.

ومن جانب أخر يرى الدكتور طه أن الحداثة الغربية ادعت بإعمالها المناهج العلمية السعي إلى تحرير الإنسان وتوسيع إمكانات وآفاق إسعاده إلا أن إمعان النظر في الأحوال التي تتقلب فيها التقنيات الحديثة يبرز أن "هذه التقنيات توالدت وتكاثرت على جميع المستويات وفي كل الاتجاهات، مُنشئة بذلك كونًا تقنيًا خارقًا، يحتوي الإنسان احتواءً، ويستحوذ على إرادته استحواذًا، وتغيب آفاقه عن عقله أو إن شئت قلت- يسترقه بعد أن كان

(٣٤) المصدر السابق. ص: ٩٣.

(٣٥) المصدر نفسه. ص: ٩٤.

(٣٦) المصدر نفسه. الصفحة نفسها.

(٣٧) المصدر السابق. ص: ٩٤.

هذا الإنسان يُمَني النفس بأن يسخر الكون له تسخيرًا[٣٨].

وعلى هذا الأساس فإن النظام العلمي-التقني الذي انبنت عليه الحداثة نظام لا يبتغي السيادة المحدودة التي تقبلها الطبيعة الإنسانية وتكون لها خادمة نافعة، وإنما يطلب السيادة غير المحدودة التي ترفضها هذه الطبيعة وتكون لها مفسدة ضارة؛ وعليه "يكون هذا النظام نظامًا قاهرًا للإنسان، يكرهه ولا يطيعه، أو قل بإيجاز نظامًا متسلطًا"[٣٩]. إنه نظام يطلب -في نهاية المطاف- التسلط على الإنسان وقهره لا خدمته ونفعه كما بشر بذلك مؤسسوه الأوائل؛ فقد تبين بما لا يدع مجالًا للشك أن الحداثة الغربية لم ترم إلى التسلط على الطبيعة الخارجية فقط جالبة لها من الضرر ما ليس بالحسبان، وإنما هي كذلك تتسلط على الطبيعة الإنسانية نفسها مغيرة في الخَلق والخُلُق. وبالإضافة إلى هذا الوجه من التسلط على الإنسان باسم الحرية، لم يقتصر تسلط الحداثة الغربية على إنسانها هي (أهلها) فحسب، وإنما امتد تسلطها إلى الغير كذلك (الإنسان غير الغربي)؛ وبيان ذلك أن هذه الحداثة إنما نهضت (من بين ما نهضت عليه) على أساس من إديولوجية ليبيرالية ألحت على توسيع نطاق ممارسة الأفراد لحريتهم من غير أن يتدخل بعضهم في أفعال بعض، ولتحقيق تصوراتهم لما يعتبرونه "الحياة الطيبة" من دون تدخل حتى من قبل الدولة فيها (إلا في حال الحرص على حفظ هذه الحريات). إلا أن هذه الليبيرالية نفسها إذ رفعت من الشأن السياسي وحطت من الشأن الخلقي فإنها أجازت لنفسها- وقد تذرعت بقيم الحرية والمساواة والعدل ونسبتها أو تناستها- التسلط على الشعوب باسمها وقهرها بذريعتها[٤٠].

ولا يخفى هاهنا أن اكتشاف طه عبد الرحمن للتأزم المعرفي باعتباره مظهرًا من مظاهر الحداثة الغربية والحضارة الموصولة بها يجد ضمانته التفسيرية في كون الرؤية الإسلامية لا تنسجم -لا في كلياتها ولا جزئياتها- مع مفردات نظرية المعرفة الغربية، وهذا ما أورث أعراضًا على مرض في بنياتها الداخلية، وفي مقدمتها فقدان البوصلة التي لن تسترجع إلا بالوحي الإلهي بما هو ضامن مرجعي وقانون معرفي وموجه أخلاقي وجمالي[٤١].

٣. أعطاب الحداثة المنقولة في الفكر العربي المعاصر

إن الأصل في الحداثة -على نحو ما تبين- هو الإبداع لا الاتباع، والاجتهاد لا التقليد؛ لذا كما يرى الأستاذ طه "لا يكون لنا من الحداثة والمعاصرة إلا ما لنا من القدرة على الإبداع والمبادرة[٤٢]؛ ذلك أن التطبيق الحداثي لا يكون تطبيقًا لروح الحداثة إلا إذا استوفى شرطين رئيسين

(٣٨) طه عبد الرحمن. القول الفلسفي. ص: ١٨.

(٣٩) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ١٤٢.

(٤٠) محمد الشيخ. المغاربة والحداثة. ص: ١٥٣.

(٤١) عبد الرزاق بلعقروز. أزمة الحداثة. ص: ٤٥.

(٤٢) طه عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل. منشورات جريدة الزمن. أبريل. ٢٠٠٠. العدد ١٣. ص: ٣٣.

أولهما، الانبعاث من الداخل لا الاستيراد من الخارج؛ لأن "الحداثة من الخارج" ليست حداثة مطلقًا لكونها ليست تطبيقًا لروح الحداثة (بما هي -كما اتضح سابقًا- مبادئ ثلاثة وهي "مبدأ النقد" "ومبدأ الرشد" و "مبدأ الشمول") وإنما هي "تطبيق للتطبيق الغربي لهذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية، بل إنها تطبيق يرفع التطبيق الغربي إلى رتبة الروح، منقطعًا كليًا عن الروح الحقيقية للحداثة، ومبلغ هذا التطبيق الثاني أن يكون تقليدًا ضارًا؛ لأن الأصل مفقود كليًا."[٤٣]

وأما الشرط الثاني فهو التقيد بالاجتهاد؛ لأن الحداثة - حسب طه- لا تدرك إلا بطريق الاجتهاد، ومعنى هذا أن على الأمة أن تجتهد في تحقيق جميع المبادئ السابق ذكرها، فينبغي أن تجتهد في استقلالها عن غيرها، بل أن تجتهد في إبداعها، كما ينبغي أن تجتهد في استدلالها على الأشياء، بل أن تجتهد في الفصل بين هذه الأشياء، وأخيرًا يجب أن تجتهد في تعميم تأثيرها على مختلف المجالات، بل أن تجتهد في تعميم نتائج إبداعها على مختلف الأمم[٤٤]. ومؤدى هذا أن الأمة (أو الدولة) التي لا تقيم حداثتها الداخلية لا يمكن أن تكون لها حداثة حقة، وإنما مجرد ظل لحداثة أخرى أو صورة مشوهة لها (حداثة مقلدة) في أحسن الأحوال.

وعلى هذا الأساس فإن الدعوة إلى تقليد حداثة الغرب - كما يصر على ذلك العديد من المفكرين العرب- والنسج على منواله في النهضة والتحضر لهي دعوة مردودة وزعم باطل بحجة أننا "لا يمكن أن نصنع التاريخ بتقليد خطى الآخرين في سائر الدروب التي طرقوها، بل بأن نفتح دروبًا جديدة ومسالك مغايرة، ولا يكمن أن يتحقق ذلك إلا بإبداع أفكار أصيلة تستجيب لسائر المشكلات وتعنى بكافة المستجدات."[٤٥] والحق أن الأمة - كائنة ما كانت- لا تستحق أن تسمى كذلك إلا إذا تميزت بطرح إشكالات زمانها وتفردت بإيجاد أجوبتها الخاصة لتلك الإشكالات؛ فالأمة - كما يقول الدكتور طه- لا تكون أمة بحق حتى ترتقي بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به؛ إذ ليس لها إلى امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب المستقل، وإلا صار ملكه إلى أمة سواها، فتضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه، مسلمة- وهي راغمة- قيادها إليها[٤٦].

وفي حيز اعتقاد صاحب "الحق العربي في الاختلاف الفكري" أن المبالغة في "التبعية" للغرب عائدة إلى علة واضحة صريحة وهي "استعجال التقدم الحضاري" من غير تمحيص لمنطلقاته ولا نظر في مآلاته مع الاطمئنان لمشروعية المنطلقات وسلامة المآلات. ولما غاب جانب التمحيص لسبل التقدم المادية

(٤٣) طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص: ٣٣.

(٤٤) المصدر نفسه. ص: ٣٤.

(٤٥) مالك بن نبي. مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي. ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو. دار الفكر دمشق. ودار الفكر المعاصر. بيروت. ٢٠٠٢. ص: ١٦٢.

(٤٦) طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفكري. المركز الثقافي العربي. ط ١. ٢٠٠٥. ص: ١٥.

المنقولة عن الغرب تبدى الإقبال على الآخذ بها من دون التزود بنصيب من الطاقة الروحية والقدرة الخلقية بما هما عاملان كافيان لأن يدفعا عن هذه السبل البطلان والإحباط التي تدخل عليها إن بقيت مجردة عن التزكية المعنوية(٤٧). وعلى هذا - تبعًا لصاحب روح الحداثة- لا يصح للمسلم أن يحاكي النمط الحداثي للغرب؛ لأن هذا النمط بني - من بين ما بني عليه- على نبذ الأخلاق نبذًا كاملًا، وعلى اعتبار دخولها في العلم أو في التقنية سببًا من أسباب التقهقر وإضعاف الإنتاجية فيهما، ومتى ما تجرد العلم أو التقنية من الأخلاق اتخذ منحى ماديًا ما يفتأ ينقطع عن النفع(٤٨).

ولعل ما يبعث على الاستغراب في هذا السياق أن زمرة من الذين يُنعتون "بالحداثيين" من المثقفين العرب ما يلبثون يرددون بخصوص الحداثة في المجال التداولي العربي ما علموا من أطوارها وأوصافها في مجالها الأصلي؛ بل إنهم يصرون على أنه ينبغي أن تتحقق في هذا السياق العربي بالأسباب التاريخية نفسها التي تحققت بها في الأصل الأوروبي والوضع الغربي، وما ذلك إلا بأخذهم بمبدأ منقول هو الآخر وتسليمهم به وهو "مبدأ التاريخ الإنساني الكلي"(٤٩).

ولا يخفى أن هذه المماثلة بين مجالين تداوليْن مختلفين والقول بإمكان سحب النموذج الحداثي الأول (الغربي) على النموذج الثاني (العربي) إنما مرده إلى غياب الوعي بخطورة "منهج الوحدة والاستمرارية" الموجه بمنطق "الاستدراج والغواية" - كما يرى طه عبد الرحمن- الذي أنتج في واقع الثقافة العربية قدرًا من الاستلاب الفكري والانصياع الحضاري كعرَضين من أعراض ضعف مناعة الأمة وارتجاج هويتها؛ فهذا المنهج إنما "ظهر في فترة كان الغرب فيها يمارس فعلين متداخلين يشكلان جوهر هويته الذاتية: أولهما إعادة إنتاج غائية لتاريخيته، بالبحث عن مقومات ثقافية ودينية وعرقية تؤصله كيانًا موحدًا ومستمرًا في التاريخ الإنساني، وثانيهما اختزال العالم بالفتح والاحتلال إلى تابع ساكن وفاقد للحيوية، تقتضي الضرورة التاريخية أن يخترقه الغرب ليبث فيه غاية الحياة المحكومة بسير متصل ومحتوم نحو هدفٍ سامٍ"(٥٠).

وما دام الأمر على هذا النحو فمن البين أن المثقف العربي المسلم قد وقع فيما يمكن أن يسمى بـ"المنزع الصنمي"(٥١)، بما يعنيه من أن هذا المثقف لم يشرع في احتمال أصيل لمحنة الحداثة إلا قليلًا؛ لأن الحداثة محنة روحية وليست وكالة ثقافية من جهة، ولأن المثقف العربي، من جهة أخرى، قد آثر أن يبقى موظفًا لدى أنموذج ثقافي لم يسائله بشكل جذري من خارج برنامجه الخاص. فهذا المثقف لم يخض بعد مغامرة التفكير الفلسفي ولم

(٤٧) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ١٨٨-١٩٩.

(٤٨) المصدر نفسه. ص: ١٨٩.

(٤٩) طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. المركز الثقافي العربي. ط ٢. ٢٠٠٦. ص: ٧٥.

(٥٠) عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات. المركز الثقافي العربي. ١٩٩٨. ص: ٣٧.

(٥١) عبد الرزاق بلعقروز. أزمة الحداثة. ص: ٣٣.

يصبح مفكرًا بعد، بالمعنى الذي يدل على أنه لم يشرع بعد في إيجاد استشكال للحداثة نابع من الوضعية التأويلية التي تحكم ثقافة عربية إسلامية مأزومة فقدت نظام الخطاب الذي تأسست عليه، ولم يفلح بعد في بناء أساس جديد للتفكير يكون بديلًا مناسبًا[٥٢]. ولهذا وذاك نجد طه عبد الرحمن يؤكد في أكثر من موقع على أنه إذا حدث أن تكلم المفكر العربي في مسألة الحداثة "فليس من الضروري أن يأتي حديثه عنها على الوجه الذي أتى به عند المنقول عنه (الغرب)، فيجوز أن يستحدث بصددها قيمًا ومعانٍ توجه خروجنا من التخلف من غير أن تكون هذه القيم والمعاني هي التي أخرجت الغرب إلى الحداثة، ولا يكون معمولا بها في مجتمعاتهم"[٥٣].

وإذا كان - مثلًا - دعاة "الحداثة المقلدة" لا يَمَلون من الإلحاح على العناية بالتصنيع باعتباره سبيلًا ضروريًا للدخول في عصر الحداثة وارتياد آفاقها فإن للدكتور طه رأيًا آخر: ففي نظره ما كانت نهضتنا الحداثية المبتغاة رهينة بإنشاء المراكز التقنية والمؤسسات الصناعية وتجديد الطاقات المادية -رغم ضرورتها وأهميتها- اللهم إلا إذا كان الهدف هو جعل المجتمع المسلم نسخة مماثلة للمجتمع الغربي. والحال أن نهج هذا المسلك في التحديث لن يفضي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر، هذا فضلًا عن تعطيل الموروث وتجميد المقدور؛ لأن إنزال تصور مقتضيات التحديث في الأنموذج الغربي على الواقع الإسلامي من شأنه أن يحصر المجتمع المسلم ضمن الأفق العلمي الذي تخطه له النماذج الغربية التي يصعب حينها الفكاك منها أو الخروج من نطاق مراقبتها، إلا أن "يتجه إلى الانسلاخ عن هويته والذوبان في هؤلاء ذوبانا. ولا كلام لنا - على حد تعبير عبد الرحمن- مع من اختار أن يتخذ أهل الغرب أولياء يُعلمونه كيف يحيا وأوصياء يُملون عليه كيف يفكر"[٥٤]. يضاف إلى هذا أن سبل الغرب في التحديث قامت أصلًا على أركان عقدية وثوابت مذهبية تخالف - بل تعارض أحيانًا - الحقيقة الشرعية الإسلامية. وعليه فإن كل من اقتدى بهذه المسالك الحداثية من غير دراية ولا وعاية لابد أن يضر بعقيدته الدينية وبعمله الشرعي، بدليل أن هذه المسالك قد انبنت على أساسين اثنين؛ أولهما "فصل العقل عن كل دلالة على الغيب" وثانيهما "فصل العلم عن الأخلاق". وهما أصلان لا يقبلهما التصور الإسلامي ولا يقرهما الشرع الرباني.

وما دام التحديث الغربي مفصولًا عن الدلالة الغيبية للعقل لاقتصارها على الدلالة الحسية، من جانب. ومفصولًا، من جانب آخر، عن الدلالة الخلقية للعلم لاقتصاره على الدلالة المجردة تعين على المسلم المتيقظ

(٥٢) فتحي المسكيني. الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن. دار الطليعة. بيروت. ٢٠٠١. ص: ٥٦.

(٥٣) طه عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل. ص: ٥٩.

(٥٤) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ١٩٥.

أن يتبين صور الاستدراج التي يوقعه فيها هذا الأنموذج الغربي في التحديث، وأن يسعى في مقابل ذلك لتشييد أنموذج تحديثي مغاير، سواء من حيث منطلقاته أم من حيث مآلاته. ولن يتأتى ذلك إلا باستعادة العلاقتين المفقودتين معا وهما "علاقة العقل بالغيب" و "علاقة العلم بالعمل" تجنبًا لسلوك طرائق تحديثية تتعارض مع التوجهات المعنوية الأصيلة للأمة الإسلامية وتضر بإمكاناتها الحقيقية في الإبداع والعطاء. ومن هنا إذا صح - كما يقول طه عبد الرحمن- أن سلوك الطريق التحديثي نفسه الذي اتبعه الغرب لا يجر علينا إلا "المراقبة" أو "التراجع" صح معه كذلك أننا نحتاج إلى شق مسلك مغاير في التحديث بحيث لا يدري (الغرب) كيف يلحظ مسيرتنا من جهته، ولا كيف يطوي علمنا من جانبه[٥٥]. وهذا المسلك فيما يبدو هو ذاك الذي ينهض على أساس أخلاقي في مقام أول، من جانب، ويقوم على مراعاة مطلب التوازن بين ماديات الإنسان ومعنوياته، من جانب آخر. وذلك وفق رؤية دينية إسلامية، وعقيدة توحيدية إيمانية.

٤. التقويم الأخلاقي للحداثة الغربية والحداثة المجاوِزة

إن إحدى نقط تميز المشروع التجديدي لطه عبد الرحمن عنايته غير العادية بالمسألة الأخلاقية وإصراره المشهود على ضرورة العودة إلى الأخلاق كمنطلق لتحقيق أية نهضة أو استئناف القيام بأي دور حضاري؛ إذ لا سبيل إلى النهوض أو التطور والتميز -في نظره- إلا بمعالجة الآفات الخلقية والرجوع إلى "أخلاق الدين" تمثلًا وتجديدًا، لدرجة تقريره أن "الإنسان أخص بالأخلاقية منه بالعقلانية"؛ أي أن الإنسان مخلوق أخلاقي قبل أن يكون مخلوقًا عقلانيًا. ف "الأخلاقية - بما هي تنبني على مبدأ طلب الصلاح- هي الأصل الذي تتفرع عنه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي"[٥٦]؛ لأن هوية الإنسان أساسًا ذات طبيعة أخلاقية مثلما أنه "لا إنسان بغير أخلاق"[٥٧].

وعلى هذا فإن المدخل المناسب لنقد الحداثة الغربية وتقويمها هو المدخل الأخلاقي، وما ذلك إلا لكون هذه الحداثة - كما هو واضح- تعلي من شأن العقل والعقلانية في مقابل الحط من شأن الأخلاق والأخلاقية، الأمر الذي يدعو إلى تقويم "اعوجاجها الأخلاقي" و"نقد أساسها العقلاني". بيد أن هذا لا يعني - بأي حال من الأحوال- أن صاحب "سؤال الأخلاق" يقصي من اعتباره "العقلانية" وإنما على العكس من ذلك، فهو يقصد إلى "تخليقها" وتقويمها معتبرًا أن هناك نوعين من العقلانية: "عقلانية مجردة من الأخلاقية" - التي يستوي فيها الإنسان وسائر البهائم- و"عقلانية مسددة بالأخلاق- وهي التي تخص الإنسان دون غيره.

(٥٥) المصدر نفسه. ص: ١٩٦.

(٥٦) المصدر نفسه. ص: ١٤.

(٥٧) المصدر نفسه. ص: ١٤٧.

وعليه فمن الخطأ الشنيع حمل العقلانية على المعنى الأول وخص الإنسان بها تخصيصًا وتعميمًا[٥٨].

وإذا تحقق هذا تحقق معه أيضًا أن الحداثة الأصيلة لا تُحد بما يُنشئ الآلات والوسائل (أي بالعقل) وإنما بما يديم المقاصد والمعاني والقيم (أي الأخلاق). ومن هنا فإن "الحضارة (الغربية) الحديثة من حيث كونها حضارة عقل هي - فيما يرى طه- حضارة ناقصة" [٥٩]معللًا ذلك بأن هذه العقلانية (الناقصة) مؤسسة على غياب التخلق الديني عامة، فضلًا عن التخلق الديني في الإنجازات العلمية والممارسات الفكرية خاصة. ولتجاوز هذا الإقصاء المتعمد للأخلاقية الموصولة بالدين في الحداثة الغربية وتفرد العقل المجرد ببناء النموذج الأخلاقي يطرح الرجل جملة من المعايير الضابطة لكل تعريف للعقلانية وهي[٦٠]:

- معيار الفاعلية: ومقتضاه أن الإنسان يحقق ذاته بواسطة نطاق واسع ومتنوع.

- معيار التقويم: ومقتضاه أن الإنسان في سعي دائم إلى أن يكون موجهًا بقيم معينة تملي عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن يقع، ومشدودًا إلى معان ترتقي بهمته طورًا بعد طور طالبًا الكمال في كل أفعاله.

- معيار التكامل: ومقتضاه أن الإنسان ليس مجموعة من الأجزاء التي يمكن الفصل بينها، وإنما هو ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، وصفات العرفان مع صفات الوجدان، وقيم الجسم مع قيم الروح، ومستويات النظر مع مستويات العمل.

وغير خافٍ أن هذه المعايير في حقيقتها مستمدة من الدين الذي يراه طه عبد الرحمن "الركن الغائب" و "المجال المنسي" في الحداثة الغربية. مع العلم أن المجال الذي بدونه لا تثبت المفاهيم الخلقية ولا تقيم على حال ولا تسكن ولا تتمكن هو "مجال الدين" غير المفصول عن الغيبيات. فـ"لا اخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات"[٦١]، مثلما أنه "لا أخلاق بغير دين"[٦٢]. وهذا الجمع بين الأخلاق والدين جعله الدكتور طه "أصل الأصول الذي بنى عليه المساهمة النقدية للحداثة الغربية"[٦٣] فجاء بنقد أخلاقي - كما يقول- غير معهود لمظاهر أساسية من الحداثة تعد عند الغير سببًا يحمله على تعظيم أمر الحداثة الغربية؛ فهي تعد عندنا - يضيف طه- سببا يدعونا إلى تعظيم حاجتها إلى أخلاق الدين لحصول الانتفاع بهذه الحداثة"[٦٤]، ولا يمكن أن يحصل هذا الانتفاع ويُقوم اعوجاج الحداثة الغربية على هذا المستوى إلا بقبول القيم المتعالية واعتبار "مفهوم العُلُو" مكونًا

(٥٨) المصدر نفسه. ص: ١٤.
(٥٩) طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق. ص: ٨١.
(٦٠) المصدر نفسه. الصفحة نفسها.
(٦١) المصدر نفسه. ص: ٢٥.
(٦٢) المصدر نفسه. ص: ١٤٨.
(٦٣) المصدر نفسه. ص: ٢٥.
(٦٤) المصدر نفسه. ص: ٢٦-٢٧.

أساسًا من مكونات الأنموذج الأخلاقي؛ لأن أحد المبادئ الرئيسة التي قامت عليها الحداثة هو إنكار القيم المتعالية ". ومعلوم أن الأصل في القيمة هو "العلو"؛ لأن الغرض منها هو أن ترتفع همة الإنسان إليها، وكلما ازدادت القيمة علوًا كانت أدل على مقتضاها وأقرب إلى الوفاء بوظيفتها. ومعلوم أيضًا أنه ليس في القيم أعلى من القيم المتعالية، بل هي نهاية العلو، فتكون أوفى بغرض القيمة من غيرها. ولما أقدم أهل الحداثة على صرف هذه القيم المتعالية فقد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو أعلى، ومن يستبدل الأدنى بالأعلى لا يأمن أن يضره الأدنى، ولا يبقى ما يمكن أن تدعى الحداثة الاختصاص به إلا بتقريرها أن الإنسان ابن عصره، لكن الإنسان الذي لا يتزود بأعلى القيم لا يكون فاعلًا في عصره بقدر ما يكون منفعلًا به، ومن ينفعل بالشيء لا يأمن أن يستدرج إلى ما يضره"[٦٥].

ولإبراز حقيقة الأزمة الأخلاقية التي يعيشها النمط الحداثي الغربي يتوقف الرجل عند أحد أهم مظاهره انتشارًا وتأثيرًا وأكثرها نفوذًا واتساعًا، وهي العولمة التي تعني عنده "تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، وسيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال"[٦٦].

فالعولمة تبعًا لهذا "فعل تعقيلي" مستمر في العالم بكليته من أجل توحيد العلاقات البشرية على كافة المستويات وصولًا إلى تشكيل مجتمع كوني يتشابك فيه كل شيء بقصد أن يكون هذا العالم في مجموعه خاضعًا للمركز الغربي ومراقبًا من قبله في الاقتصاد والفكر كما في الإعلام والتقنية[٦٧] وغيرهما.

وحسب الأستاذ طه فإن السيطرات الثلاث تسهم في بناء المجال العلائقي الواحد للعالم من جانب، كما أن نمط العلاقات الذي تأتي به هذه السيطرة يؤثر حتمًا في أخلاق المرتبطين بهذا النمط. وهكذا فإن الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة الاقتصاد في مجال التنمية الناتجة عن التعقيل الأداتي العولمي هي "الإخلال بمبدأ التزكية" الذي يوجب الجمع بين تنمية الموارد وتنمية الأخلاق؛ كما أن الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة التقنية في مجال العلم هي "الإخلال بمبدأ العمل" الذي يوجب الجمع بين مقتضى التحكم ومقتضى الحكمة. وأما الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة الشبكة في مجال الاتصال هي "الإخلال بمبدأ التواصل" الذي يوجب الجمع بين مقتضى تناقل المعلومات ومقتضى تجاوب الذوات[٦٨].

وتبعًا لهذا يبدو أن الشكل الحداثي

(٦٥) طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. ص: ٧٦-٧٧.

(٦٦) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٧٨.

(٦٧) قاسم شعيب. فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب. المركز الثقافي العربي. ٢٠١٣. ص: ٧٥.

(٦٨) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٨١-٨٥.

الغربي يعيش أزمة أخلاقية مثلثة "تتجلى هذه الأزمة أولًا في كون سيطرته الاقتصادية تحصره في نطاق المنفعة المادية ولا تخرج به إلى رحاب فضاء المصلحة المعنوية، وثانيًا في كون سيطرته التقنية تحصره في نطاق الفعل الإجرائي ولا تخرج به إلى فضاء العمل المقصدي، وثالثًا في كون سيطرته الاتصالية تحصره في نطاق المعلومات البعيدة ولا تخرج بها إلى رحاب فضاء المعروفات القريبة"[٦٩].

وغني عن البيان - وفق هذا التصور- أنه لا راد لهذه الأزمة الأخلاقية في النظام الحداثي الغربي إلا أخلاق كونية مستمدة من نظام أقوى من هذا النظام. ومن الثابت عقلًا وواقعًا أن دين الإسلام هو الذي بمقدوره أن يحقق ذلك للإنسانية باعتباره الدينَ الذي يمثل اليوم الحقيقة الموحاة. وهو وحده الكفيل بقهر منزلقات الحداثة وضبط مسلكها التعقيلي؛ لأن الزمن اليوم هو الزمن الأخلاقي الإسلامي الذي تلا الزمنين الأخلاقيين اليهودي والمسيحي، وهذا التحقيب يختلف عن التحقيب التاريخي المعهود، الأمر الذي يسمح بالحديث عن حداثة إسلامية وعولمة إسلامية كذلك[٧٠].

فالإسلام من خلال امتلاكه القدرة على "التعقيل الموسع" للعالم يمكنه الارتقاء بالاقتصاد من رتبة توفير المنافع الاقتصادية إلى رتبة التزكية، أو "ابتغاء الفضل"، لتصير الأعمال التجارية أو الصناعية جميعها موصولة بالاعتبار الأخلاقي الذي يستمد عمقه الطبيعي من البعد الروحي؛ بحيث يرى في الله المالك الحقيقي لكل ما في هذا الكون؛ كما أن الإسلام هو الذي يمكن أن نجد فيه ارتقاء بالعلم إلى مرتبة العمل الذي لا ينفصل عن المعنى الأخلاقي. وهذا ما يجعل العلم يخرج من مجرد كونه أداة -يمكن أن تنفع كما يمكن أن تضر- إلى مستوى الفعل الأخلاقي من خلال النظر دائمًا في حكمة الشيء ومآله قبل النظر في سببه وحاله؛ وهو ما يعني تطويع العلم لخدمة الإنسان لا استعباد هذا الإنسان من قبل العلم.

وكذلك فإن الإسلام، بفضل تعقيله الموسع، يرتقي بالاتصال من رتبة المعلومات التي هي مجرد منتوجات شبكية إلى رتبة المعروفات التي هي عبارة عن ثمار أخلاقية، وذلك استنادًا على "مبدأ التعارف" القاضي بأن التواصل السليم لا يكون إلا من خلال الكلام الطيب وفعل المعروف، وما يترتب عن ذلك من اعتراف متبادل وتقارب وتواد وانفتاح وتسامح[٧١] وما شابه ذلك.

وعلى هذا فإن آفات الحداثة الغربية لا يمكن دفعها - حسب طه- إلا استنادًا إلى القيم الإسلامية، ومن هنا "إذا كانت ثمة مشروعية للتطبيق الغربي للحداثة فإنما يجب أن تتجسد في بديل يجاوز المبادئ

(٦٩) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٨٥.

(٧٠) قاسم شعيب. فتنة الحداثة. ص: ٧٦. وطه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٨١-٩٥.

(٧١) طه عبد الرحمن. روح الحداثة. ص: ٩٨.

التي قامت عليها روح الحداثة؛ بحيث يفضي إلى تكميلها وتتميها ونقلها إلى مستوى أشمل"[٧٢] وأفضل. لذا نجده يبسط الشروط الخاصة التي تنبني عليها المبادئ العامة لروح الحداثة التي سبق ذكرها. وهكذا يوضح أن "مبدأ الرشد" الذي يوجب التمتع "بالاستقلال" مثلما يوجب التمتع "بالإبداع" تجلى في التطبيق الغربي للحداثة مختزلًا في الانفلات من قيد الوصاية التي يفرضها رجال الكنيسة على الناس، وما فتئ هذا التخلص أن صار تخلصًا من قيد الدين المسيحي نفسه. والحال أن الإنسان - كائنًا من كان- يميل إلى نبذ كل القيود التي تهضم حقوقه وتهدر كرامته، ولا يمكن أن يهتدي الإنسان إلى هذا الاستقلال الدال على الرشد إلا إذا توجه في تصرفاته، قولًا وفعلًا، إلى "المطلق" الذي يستحيل جريان القيود عليه، وهذا التوجه إلى المطلق لا تحققه إلا القيمة الإسلامية المتمثلة في "الإخلاص". فالإخلاص لله وحده هو الذي يورث الحرية الحقة. وبناء على هذا "يتبين كيف أن الحداثة الغربية وقعت في نقيض مقصودها؛ فقد ظنت أن الاستقلال عن الدين هو الذي يفضي إلى الحرية، في حين أن الإخلاص فيه هو الذي يفضي إليها، فتكون هذه الحداثة قد تسببت في نوع من الاستعباد للإنسان حيث كانت تحسب أنها تحرره؛ إذ يبقى متعلقا بالنسبي ولا يرتقي إلى المطلق.

وهكذا فقد دخل على الحداثة الغربية ما يكمن تسميته بـ "آفة النسبية"[٧٣].

وكذلك فإن التطبيق الغربي "لمبدأ الرشد" جعل مفهوم "الإبداع" محصورًا في نطاق الانفصال عن التراث، والحال أنه في هذا التراث من القيم ما لا تسقط أهميته أبدا، لذا وجب حفظ الصلة به، فلا ينبغي أن يُعير الإبداع بقدرته على الانفصال، وإنما بقدرته على الارتقاء بالإنسان والسمو به.

ولا يخفى أن الصلة بما يمكن أن يرتقي بالإنسان لا تحققها إلا القيمة الإسلامية التي هي "الكمال". ومن هنا يتبين أيضًا "كيف أن الحداثة الغربية وقعت في نقيض مقصودها؛ فقد ظنت أن الانفصال عن التراث هو الذي يفضي إلى الإبداع الدال على الرشد، في حين أن الاتصال به يبدو أوفر حظًا منه في الإفضاء إليه، فتكون هذه الحداثة قد قطعت عن الإنسان أسبابًا للإبداع حيث كانت تحسب أنها تصله بهذه الأسباب، وهكذا فقد دخل على الحداثة الغربية ما يمكن تسميته "بآفة الانفصالية"[٧٤].

أما بخصوص "مبدأ النقد" الذي يفرض العمل بالاستدلال العقلي مقابل العمل بالفعل التقني؛ فالواضح - كما يرى طه عبد الرحمن- أن النظام الحداثي الغربي جعل مفهوم "الاستدلال" منحصرًا في ممارسة العقل الأداتي الذي لا تعنيه إلا الوسائل والتقنيات، في حين أن المقاصد الإنسانية والقيم الموصولة

(٧٢) إبراهيم مشروح. طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. بيروت. ٢٠٠٩. ص: ٢٤٠.

(٧٣) طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. ص: ٢٧.

(٧٤) المصدر نفسه. ص:٢٨.

بها لا تقل توسطًا بالعقلانية عن الوسائل والتقنيات. وبما أن اعتبار الوسائل متوقف على اعتبار المقاصد فإن عقلانية الوسائل محتاجة لُزوماً إلى الاسترشاد بنظيرتها (أي عقلانية المقاصد). وفي تصوره لا يمكن أن يحصل ذلك إلا استنادًا إلى قيمة "الإيمان" المنزلة منزلة القلب من الدين الإسلامي.

وتبعًا لهذا فإن "العقلانية الإيمانية" كفيلة بأن تدرأ عن الحداثة آفة المغالاة في الفكر الآلي الضيق، أو لنقل تجنبها ما يسمى بـ"آفة الأداتية" وتعلو بها في آفاق فكر عقلاني أكثر رحابة وأقوى أثرًا. ولا يبعد عن هذا مفهوم "الفصل" الذي اختُزل - في منطق الحداثة الغربية- للتفريق بين بنيات الأشياء على نحو يجعلها بمثابة ماهيات مستقلة بعضها عن بعض. والحال أن ما بين هذه الأشياء من الاتصال أكثر مما بينها من الانفصال. والقيمة الإسلامية التي تحفظ هذا الاتصال -حسب تصور طه - هي تلك المسماة بـ"التكامل" بحكم أن مجالات الحياة في الإسلام يتعلق البعض منها بالبعض الآخر متبادلة التأثير والتأثر. وعليه فإن"النقد التكاملي هو الكفيل بأن يقي الحداثة آفة الاستغراق في التفصيل البنيوي -أو قل يقيها آفة التجزيئية- ويرقى بها إلى الجمع بين الفصول حفظا لوحدة الحياة الإنسانية"[٧٥].

وأما "مبدأ الشمول" الذي مقتضاه إحداث التأثير في جميع المجالات والمجتمعات، على حد سواء؛ فالواقع أن الحداثة الغربية جعلت هذا التأثير مقتصرًا على الصنف المادي منه فقط الأمر الذي يؤدي -تعسفًا وتظلمًا- إلى تعميم الصبغة المادية على الأشياء جميعها. وهذا محال في ميزان العقل؛ لأن جملة من تلك المجالات تتداخل فيها العناصر المادية والمعنوية، لذا فإخضاعها للتأثير المادي وحده يفضي لا محالة إلى الإخلال بتوازنها. وتأسيسًا على هذا فالقيمة الإسلامية التي من شأنها دفع الاختلال عن المجالات الحياتية والمحافظة على توازنها هي قيمة "الروحانية"؛ لأن الروحانية إن هي خالطت الأشياء المادية أمدتها بقوة وطاقة تجعلانها متجاوزة لماديتها.

ومن جانب آخر فقد قصرت الحداثة الغربية مفهوم "التأثير في المجتمعات" على التأثير الفرداني فقط جاعلة الغاية المثلى والهدف الأسمى لكل تجمع إنساني تحقيق مصالح الفرد وتحصيل منافعه. وعلى هذا فالقيمة الإسلامية التي بإمكانها مجابهة هذه النزعة الفردانية هي "الرحمة" التي وفقها تتساوى عناية الفرد بذاته مع عنايته بغيره[٧٦]، بل ليحصل أن يؤثر هذا الفرد الآخر على نفسه ويفضله عليها تفضيلًا.

وبناء على ما سبق؛ يتبين أن الأخذ بالقيم الإسلامية في تحصيل الحداثة يقود إلى تطبيق لروحها يفضل التطبيق

(٧٥) المصدر السابق. ص: ٢٩-٣٠ .

(٧٦) المصدر السابق. ص: ٣٢.

الغربي ويتميز عنه من ناحية، كما يدفع، من ناحية أخرى، الآفات التي يسقط فيها هذا النمط الحداثي، وهي النسبية والانفصالية والتجزيئية والأداتية والمادية والفردانية. وعلى هذا فالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة، باعتباره بديلًا مقترحًا معقولًا، يرتفع بالحداثة إلى منزلة غير تلك التي توقف عندها التطبيق الغربي، وذلك بالاستناد إلى مجموعة من القيم الدينية الإسلامية من قبيل الإخلاص والكمال والإيمان والتكامل والروحانية والرحمة.

خاتمة

حاصل إجالة النظر في فلسفة الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن من جهةِ أُسُسِها الفكرية ورهاناتها الأخلاقية، وموقع ذلك من مشروعه الفكري ككل أن الرجل يقدم نقدًا عميقًا للحداثة سواء في صيغتها الغربية "المهيمنة"، أم في صورتها العربية "المنقولة"، مقدمًا - بعد ذلك- البديل الإسلامي المأمول.

ولأجل هذا قام بتعديل جذري في توجهات الحداثة من خلال إعادة بنائها على ثوابت أخلاقية وأسس دينية لا محيد عنها بما هي من مقومات كينونة الإنسان الفطرية والطبيعية. وهذا التوجه في إعادة بناء مفهوم الحداثة ووصله بالمجال التداولي الإسلامي يخفف من غُلُوه التقني والمادي ويَحُد من تطرفه في اتجاه العبث والتسيب وكل ما من شأنه أن يعود بالضرر على الإنسان، كما يقهر نزوعاته في التسلط والتحكم والاستكبار[٧٧]. فتأسيس حداثة إسلامية إذن وفق تصور طه عبد الرحمن كما تبين، هو البديل الممكن الذي من شأنه تخطي أعطاب الحداثة الغربية ونكساتها، ومجاوزة آفاتها ونقائصها. لذا بدت هذه الحداثة محتاجة أشد ما يكون الاحتياج، للتقويم الأخلاقي والقيمي، ومفتقرة أشد ما يكون الافتقار كذلك، للأساس الديني والمعنوي. ولعل ما مكَّن الرجل من تقرير النتائج التي قررها بخصوص سؤال الحداثة "والجواب الإسلامي عليه" هو الفصل النظري السديد الذي أقامه بين "واقع الحداثة" (أي الحداثة الغربية) من جهة، و"روح الحداثة" التي تحتمل إمكانات عدة للتطبيق والتنزيل، من جهة أخرى. الأمر الذي يتيح إمكان التفكير نظريًا في نمط حداثي أفضل، والتطبيق إجرائيًا لشكل حداثي أكمل، وخاصة إذا كان هذا الشكل مأصولًا في دين هو خاتم الأديان وأشملها (الدين الإسلامي) مسنوداً به، مستلهما لقيمه ومبادئه في الفكر والنظر كما في السلوك والعمل.

(٧٧) سعيد شبار. الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي. منشورات الزمن. العدد ٣٦. ٢٠٠٢. ص: ٧٢.

البيبليوغرافيا

- - إبراهيم مشروح. طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. بيروت. ٢٠٠٩.
- - عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي. الحداثة وما بعد الحداثة. دار الفكر. دمشق. ٢٠٠٣.
- - عبد الله إبراهيم. المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات. المركز الثقافي العربي. ١٩٩٨.
- - عبد الرزاق بلعقروز. أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي. منتدى المعارف. لبنان. ٢٠١٣.
- - فتحي المسكيني. الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن. دار الطليعة. بيروت. ٢٠٠١.
- - قاسم شعيب. فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب. المركز الثقافي العربي. ٢٠١٣.
- - سعيد شبار. الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي. منشورات الزمن. العدد ٣٦. ٢٠٠٢.
- - مالك بن نبي. مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي. ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو. دار الفكر دمشق. ودار الفكر المعاصر. بيروت. ٢٠٠٢.
- - محمد الشيخ. المغاربة والحداثة. سلسلة المعرفة للجميع. منشورات رمسيس. العدد ٣٧. مارس ٢٠٠٧.
- - طه عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل. المركز الثقافي العربي. ط. ٣. ٢٠٠٠.
- - طه عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل. منشورات جريدة الزمن. العدد ١٣. أبريل. ٢٠٠٠.
- - طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. المركز الثقافي العربي. ط ٢. ٢٠٠٥.
- - طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفكري. المركز الثقافي العربي. ط ١. ٢٠٠٥.
- - طه عبد الرحمن. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. المركز الثقافي العربي. ط ٢. ٢٠٠٦.
- - طه عبد الرحمن. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي. ط. ١. ٢٠٠٦.
- - طه عبد الرحمن. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي. ط. ١. ٢٠٠٦.
- - طه عبد الرحمن. الحداثة والمقاومة. معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية. لبنان. ٢٠٠٧.