وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة الجزائر(2)
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية بوزريعة
قسم الفلسفة

عنوان المذكرة :

الأخلاق و الحداثة في الفكر العربي

(طه عبد الرحمان نموذجا)

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة العربية الإسلامية

إعداد الطالب :
ياسين مشتة

إشراف الأستاذ الدكتور:
ميلود شكار

السنة الجامعية:2014م/2015م.

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات، وله المنة والفضل في الحياة والممات، والذي بحمده يكون خير الإكمال، الذي كان لنا خير معين وفي صبرنا كان نعم اليقين، رب العزة رب العالمين علم الإنسان بوحيه وهداه النجدين وفضله على البهيمة بسلطان العقل المبين.

لله نجزي الثناء ونقدم عملا نرجو منه الرضا، أتممنا بحمده دراستنا المتواضعة الموسومة:

الأخلاق والحداثة في الفكر العربي (طه عبد الرحمن نموذجا)

وأتوجه بالشكر الجزيل لأستاذنا المشرف **أ/د: ميلود شكار** على قبوله الإشراف على موضوعنا وصبره الدائم وتشجيعه، عرفانا بجهوده المتواصلة وتوجيهاته القيمة طيلة مراحل إنجاز هذا البحث.

كما نتقدم بالشكر الخاص إلى كافة أساتذة قسم الفلسفة بجامعة بوزريعة(**أ.د. عبد الرحمن بوقاف أ.د. عبد العزيز بن يوسف، أ.د. سعدي بن أزواو**، وكذا **د. نعيمة بن صالح**).

كذلك نتقدم بالشكر لكل من ساهم من قريب أو بعيد كي يرى هذا العمل النور.

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى من قال الله فيهما: **« واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا» الآية. والدي أطال الله في عمرهما(عبد القادر وثلجة)**

إلى التي حملتني وهنا على وهن. . .

إلى من بحقها تتلى آيات الرحمن على مد الدهر والزمان. . .إلى من تسافر في دمي . . .وأذوق منها ما أذوق. . .معناك عندي كيفما كنت عميق. . .

إليك **أمي الغالية ثلجة**، أطال الله في عمرك إنشاء الله.

إلى روح جدتي الطاهرة التي غادرتنا دون وداع (حدة) رحمها الله.

إلى تلك الشموع التي تحترف لتنير الطريق لي إخوتي وأخواتي(**زهرة، علجية، حمزة**) . وكذا إلى بهجة العائلة "**حسون**" وكذا خالتي "**أم الخير**" وزج أختي "**معمر الشريف**"

إلى كل طلبة العلم خاصة طلبة قسم الفلسفة ببوزريعة دفعة 2012، وبالخصوص(**علي، ليندا، فيصل**. . .)

إلى أصدقائي (**عبده، عبد النور خشعي، العيد معروفي،**)

مقدمة

مقدمة

خاض الفكر الأوربي الوسيط معركة حاسمة ضد الفكرية اللاهوتية للعصور الوسطى ، حيث اعتبرت نقلة نوعية نتيجة وعي تاريخي مهَّد إلى تكسير شوكة الوصاية والمتمثلة في رجال الكنيسة آنذاك أو ما يعرف بسلطة (الإكليروس) لرجال الدين، الذين عطلوا العقل في شتى الميادين الفكرية والعلمية، وهذا التحول التاريخي لم يكن اعتباطيا أو محل صدفة، بل هو نتيجة حتمية لتطلع الطبقة المستنيرة في المجتمعات الإنسانية إلى مستقبل يسوده الفكر الحر وتطبيقات العقلانية والازدهار في شتى مجالات الحياة، وهذا التحول تعزز بانتصار الأنظمة الاقتصادية وخاصة الرأسمالية المناهضة للإقطاعية ، وكذا سقوط الأنظمة الفردية الملكية المطلقة والمستبدة في المجال السياسي من طرف الطبقة البرجوازية ، وهذه الظروف المتداخلة أنتجت نظاما معرفيا جديدا مَثَّل تطلعات وأفاق فلسفية وثقافية جديدة، بفضل استفادة الأوربيين من تراث الأمم السابقة، وخاصة المتعلق بالتفكير العلمي، الذي يعطي للإنسان حريته في إعادة بناء الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والمجتمع على منحى نوعي مختلف ، عكس التفكير اللاهوتي الذي عطله وكبله طيلة قرون خلت .

وما يبرر هذا الكلام هو ما أقره نيتشه حول حقيقة مجتمعه في أكثر مقولاته ذكر أو تحققا هي (موت الإله) والذي يقصد به رفض الأفكار المسبقة والمسلمات التي لا يمكن التحقق منها، أو قطع العلاقة بالماضي ، أو قطيعة بالمعنى الباشلاري ، الذي يفيد انتقال الفكر من مستوى معرفي إلى مستوى أخر جديد .

وعلى هذا الأساس شهدت أوربا عصرا للحداثة بكل تجليَّاته الإيجابية والسلبية ، سمته ثورة العقل على المألوف و المقلَّد وتجاوز الإرث القديم الذي أسر الفكر الإنساني ، ورفض كل ما يعيق التقدم من اجل فرض ثقافة شاملة لتحقيق الوحدة والتطور العالميين ، لتدخل بعد ذلك في أزمة قيمية جراء قضاء الحداثة على البعد القيمي الإنساني ومن ثم دعا بعض المفكرين إلى ما نسميه ما بعد الحداثة، قصد إعطاء مكانة للإنسان ولبعده القيمي هذا ما انتهى إليه الفكر الأوربي عبر هذه المراحل التاريخية التي تعتبر انجازا يمكن أن تستفيد منه باقي الأمم للبحث عن نهضتها، وفي مقدمتها الأمة العربية التي حاولت وتحاول الإجابة عن سؤال النهضة.

من خلال رؤى واتجاهات مختلفة ، فمنها الداعي إلى المحافظة على التراث لأنه يمثل الوجود الذاتي الذي يحقق أصالتها ويمنحها الميزة التي تفاضلها عن باقي المجتمعات الأخرى، في المقابل هناك من أراد أن يعطي بعدا (إيتيقيا) أخلاقيا للحداثة، ويعنى بالجانب القيمي الذي أفرزته، في محاولة منه لتقويم مختلف نتاجات العقل الحداثي الغربي وما افرزه من مظاهر التأزم ، وإعطاء بديل أخلاقي متمثل في (الفكر العربي الإسلامي) قصد بناء فضاء فلسفي

عربي إسلامي مبدع ، ومستقل في مناهجه يضاهي أفكار الفضاء الفلسفي الغربي ، وفي هذا السياق تدرج محاولة المفكر المغربي "**طه عبد الرحمن**" موضوع بحثنا هذا.

أسباب اختيار الموضوع

هناك عدة دوافع جعلتني أميل إلى هذا الموضوع بالذات دون غيره ،وهي تنقسم بين ما هو ذاتي وموضوعي

1- الدافع الذاتي :

-يكمن الدافع الرئيسي في اهتماماتي بفلسفة طه عبد الرحمان ، والميل إلى البحث في إشكالية الأخلاق والحداثة قصد الوقوف عن الجانب القيمي للحداثة وأثره السلبي على المجال التداولي العربي الإسلامي.

2-الدافع الموضوعي :

إبراز موقف "**طه عبد الرحمان**" من الأخلاق والحداثة ومحاولة الوقوف على الاقتراحات التي يحاول من خلالها التأسيس لمشروعه الأخلاقي الحداثي البديل.

طرح الإشكالية:

إن الحداثة الغربية بمبادئها المتمثلة في (الحرية ، العقل، التقدم) ، وإفرازاتها القيمية التي مست أغلب مناحي الحياة الإنسانية بمجالاتها المختلفة (الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، الثقافية، الدينية) انقسم إزاؤها المفكرون العرب من مدافع إلى رافض لتطبيقاتها على التراث، وفي هذا السياق تتحدد إشكالية الموضوع المتمثلة في: ما مدى مشروعية دعوة "**طه عبد الرحمان**" إلى بديل خلاقي للحداثة الغربية، والمرجعية الفكرية التي يستند عليها في هذه العملية؟

منهج البحث :

لمعالجة هذه الإشكالية اعتمدت على المنهج التاريخي وخاصة في الفصل الأول ، وهذا لعرض التطور التاريخي للنقلة التي شهدها الفكر الغربي ، وبداية مشروعية سؤال النهضة إثر الصدمة التي ولدها الاحتكاك العربي بالفكر الغربي واعتمدت كذلك على المنهج التحليلي النقدي كونه يتناسب مع طبيعة الموضوع ، وهذا لتتبع مراحل هذه الرؤية النقدية قصد البحث عن المبررات التي أعطاها طه عبد الرحمان لمشروعه الفكري والمتمثل في البديل الأخلاقي

خطة البحث :

للإجابة على الإشكالية المقدمة ، ارتأيت معالجة الموضوع من خلال خطة بحث حاولت تقسيمها إلى مقدمة وأربعة فصول تنتهي بخاتمة تعبر عن أهم النتائج المتوصل إليها

مقدمة : وهي بمثابة الإطار العام الذي ترتسم فيه ملامح الموضوع ، وتحديد الإشكالية المحورية ، وقد تطرقت فيها إلى المبررات الفلسفية الأساسية لطرح هذا الإشكال الذي يميز الراهن سواء الغربي أو العربي

الفصل الأول : تناولت فيه" **مقاربة مفاهيمية للحداثة والأخلاق** "

في المبحث الأول تناولت الأصول التاريخية للحداثة مع محاولة الوقوف على مدلولها اللغوي والاصطلاحي، وهذا بتتبع تغيراتها وتطوراتها وإبراز صعوبة الوقوف على مفهوم واحد للحداثة في موطنها الأصلي ، وكذا التمييز بين مصطلح الحداثة والتحديث ، وخاصة مع وجود التباس قائم بين المصطلحين لدي الكثير من المفكرين،كذلك تتبعت الحركات الكبرى التي شهدها المجال التداولي الغربي وهي (النهضوية ،الإصلاحية ،الإنسانية،والعلمية) ودورها في ظهور الحداثة، وفي المبحث الثاني تناولت التنوير في أوروبا خلال ق18 ودوره بلخصوص في (فرنسا و المانيا) في بلورة المفهوم ، ولعل الذي يشدنا في هذا البحث هو الجانب القيمي للحداثة والمتمثل في الأخلاق ، وبالتالي تناولت في المبحث الثالث مفهوم الأخلاق عند بعض المفكرين الذين أثروا في التوجه الفكري لطه عبد الرحمان موضوع بحثي هذا وقد تطرقت إلى الأخلاق غد أرسطو وكذا الأخلاق عند كانط.

الفصل الثاني : تناولت فيه "**الحداثة الغربية وتطبيقاتها** "

تناولت في المبحث الأول روح الحداثة ، باعتبارها ناجزا غربيا له أسس ومبادئ التي كان ولابد من التطرق إليها ، ومن الناحية الجوهرية نقصد بذلك الجانب الفكري للحداثة الذي يعبر عن ذاتية وهوية هذه المجتمعات التي أنجزتها وهي ممثلة في مبادئها الرئيسية (العقلانية ،الحرية ،التقدم) ، وفي المبحث الثاني تناولت مجالات الحداثة الغربية ، باعتبارها أنها شملت العديد من الميادين ولم تقتصر على المجال فلسفي ، بل امتدت لتطال المجال الاقتصادي ومكوناته ،والثقافي ، السياسي والاجتماعي، والقيمي ، وسنقوم بعرض ابرز مراحل النقد التي تتجلى من المنظور الفكري لـ "**طه عبد الرحمن**".

الفصل الثالث: تناولت فيه" **النقد الابستمولوجي للحداثة الغربية**"

تناولت في المبحث الأول متطلبات النقد وغايته ، من خلال تأكيد طه عبد الرحمان ضرورة الوقوف على الممارسة النقدية للمناهج الحداثية الغربية ، من خلال اطلاعه على مقومات الحداثة وإفرازاتها القيمية وهذا بالتطرق إلى أهم محطات النقد التي مر بها "**طه عبد الرحمن**" وأهم النتائج المتوصل إليها ، وبيان آفاتها التطبيقية في مجالها التداولي الغربي ، وفي المبحث الثاني تناولت إبراز المجال التداولي العربي الإسلامي والوقوف على أساسياته في الخروج من مأزق الحداثة الغربية والتي تتمثل في مكونات هذا المجال في(اللغة، الابستمولوجيا، الدين)

وفي المرحلة الثالثة تناولت بعض التطبيقات النقدية التي أثارها طه عبد الرحمان في مشروعه الفكري (العقل ،العولمة، الأسرة)

الفصل الرابع : تناولت فيه" **الحداثة الأخلاقية البديل"**

تناولت في المبحث الأول مفهوم الحداثة الأخلاقية البديل عند طه عبد الرحمان ،والتي تبرز في ثوبها الجديد وسماتها التأثيلية المغايرة للنسق الفكري الفلسفي الغربي.

وفي المبحث الثاني تناولت مبادئ الحداثة عند طه عبد الرحمان بما أن ممارسته النقدية تكون مؤسسة باعتبار وجود بدائل أخرى التي أقامها على ثلاثة مبادئ(مبدأ الرشد،مبدأ النقد، مبدأ الشمول) ،التي بمقتضاها حاول طه عبد الرحمن إبراز آفات الحداثة الغربية في مجالاتها المختلفة (العقلانية ، العولمة، الأسرة) ، وتبيان التطبيق الإسلامي لمبادئ الحداثة الأخلاقية التي يصورها في المجال التداولي العربي الإسلامي ، متوسلا بالأدوات المنهجية لإيصال الأفكار و إبراز الحلول ،وتناولت في المبحث الثالث قراءة نقدية للمشروع الفكري الأخلاقي البديل لطه عبد الرحمن من طرف معاصريه من المفكرين (علي حرب، محمد سبيلا ، فتحي التريكي) ،كرؤية تقيميه للموضوع

خاتمة : نستعرض فيها أهم نتائج البحث المتوصل إليها في موضوع بحثنا هذا.

صعوبات البحث : خلال إعدادنا لهذا البحث جابهتنا بعض الصعوبات، منها ما هو متعلق بطبيعة المفاهيم التي اعتمدها "**طه عبد الرحمن**" ومنها ما هو متعلق بقلة الدراسات في هذا المجال منها:

1-قلة الأعمال والأبحاث حول فكر "**طه عبد الرحمن**" ومشروعه التجديدي، وافتقار الساحة الفكرية العربية والإسلامية إلى دراسات فكرية وعلمية أكاديمية معمقة ، تحلل وتقيم فكر "**طه عبد الرحمن**"، عدا بعض الأعمال والمقالات التي تلخص بع مؤلفاته وكذا بعض الملتقيات التي تقام له.

2-الطابع الأكاديمي لأعمال "**طه عبد الرحمن**"جعل من الصعوبة التعامل معها خاصة من حيث البناء اللغوي والمنطقي ولا يكون فهمها إلا بالتردد والتكرار في قراءتها .

3-كما كان للحالة الصحية الصعبة لـ"**طه عبد الرحمن**" الأثر الذي لا أستفيد منه خلال زيارتي له ببيته في المغرب.

الفصل الأول :

مقاربة مفاهيمية للحداثة والأّخلاق

1- الأصول التاريخية للحداثة
1-1-المدلول اللغوي والاصطلاحي
1-1-1- التحديث
1-1-2- الحداثة
1-2- نشأة الحداثة وامتداداتها التاريخية
1-2-1- الحركة النهضوية
1-2-2- الحركة الإنسانية
1-2-3- الحركة الإصلاحية
1-2-4- الحركة العلمية
2- التنوير في أوروبا خلال ق18 ودوره في بلورة مفهوم الحداثة
2-1- التنوير في فرنسا
2-2- التنوير في ألمانيا
3- مفهوم الأخلاق في تاريخ الفلسفة الغربية
3-1- أخلاق السعادة عند أرسطو
3-2- الأخلاق الكانطية

ارتبط القول الحداثي في الفلسفة الغربية بالقول الأخلاقي ارتباطا وثيقا، إما من جهة الارتباط الضروريّ أو الانفصال التام لذلك نجد أن الخطاب الفلسفي الغربي الحديث ينطلق من الأخلاق أو من اللاأخلاق ليؤسس بنياته الأّخرى سواء السياسية أو الاقتصادية أو المعرفية عموما، فجاءت معظم نظريات فلاسفة الحداثة مؤسّسة للأخلاق حيث لا يكاد يخلو أي نسق دون نظرية موجه للأخلاق خاصّة إذا علمنا أن الإنسان كان محور تفكير العصر الحديث.لذلك كان ولابد في هذا الفصل أن نتطرق إلى هذين المفهومين من وجهة فلسفية خالصة.

1- الأصـول التاريخية للحداثة.

يعتبر مفهوم الحداثة أكثر المفاهيم حضورا وتداولا في الخطاب الفلسفي الفكر العالمي المعاصر التي تحمل نوعا من الغموض نتيجة تعدّد الرؤى والقراءات حولها نجد مفهوم الحداثة.فقد أضحى هذا المفهوم يعاني إشكالا تصوّريا متعدّد الوجهات.وعلى هذا الأساس يتعذّر على الناقد والدّارس تناوله موضوع الحداثة من موقع التنظير ما لم يفكّ الالتباس الاصطلاحي الحائم حول اللفظ والتشابك المفهومي الراكن داخل المدلول.

1-1-المدلول اللغوي والاصطلاحي:

إذا تتبّعنا مختلف المعاجم والقواميس سواء في اللغة العربية أو اللغات الأجنبية على حد سواء حول أصل كلمة حداثة وجذورها اللغوية فإننا لا نحصل على إجابة مقنعة حول جنيالوجيتها ،وهذا ما ترك أزمات في كلا المجالين التداولين: ورغم الاجتهادات المختلفة فلا اتّفاق جليّ حول البدايات الأولى الّتي قد تشكّل مؤشّرا واضحا ودالا على ميلادها، ولعلّ ذلك يرجع إلى تعدد واختلاف مدلولاتها التي شملت كل المجالات والمستويات المعرفية والاقتصادية.

وقبل تحديد الملامح العامّة للمفهوم وجب التمييز بين الحداثة"Modernité" والتحديث" Modernisation"؛ فالمصطلح الأول يستخدم لوصف الخصائص المشتركة للبلدان المتقدّمة على صعيد التنمية التكنولوجية،السياسية،الاقتصادية والاجتماعية، والثاني يستعمل لوصف العمليات الّتي بواسطتها تكتسب هذه المستويات من التنمية[1]. كما لا بدّ من التّمييز بين مصطلحات ثلاث: **التحديث** ،**الحداثة** و **ما بعد الحداثة** وما يهمنا في هذا المقام هو التحديث والحداثة..

1-1-1التّحديث: وتدور منظومة التّحديث هذه في إطار ما يسمّى الرؤية الطّبيعيّة/ الماديّة، والحلولية الكمونية المادية أو المرجعيّة الكمونيّة، فالعالم حسب الرؤية الكامنة في منظومة التحديث يذهب إلى أنّ المبدأ الواحد المنظّم للكون ليس مفارقا أو منزّها عنه، متجاوزا له، وإنّما هو كامن(حال) فيه، ولذا فالكون يصبح مرجعيّة ذاته [2] ومن

1. محمّد نور الدين أفاية:**الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**،إفريقيا الشرق . المغرب . ط2، 1998م،ص 107.

2 . عبد الوهّاب المسيري: **اللّغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م ص 232.

الناحية التاريخية تقع حقبة التحديث منذ عصر النّهضة في الغرب وما يسمّى(عصر الاكتشافات) حتّى الحرب العالمية الأولى وهي مرحلة التراكم الامبريالي والمادية البطوليّة. [1] التي كانت أوروبا مسرحا لمداراته

1-1-2. الحداثة: في هذه المرحلة بدأ العالم المتمركز حول اللوغوس يتآكل،بوهذه هي مرحلة الحداثة العبثية، وبداية ظهور اللاعقلانية المادية والمادية الجديدة والتي تتسم بالاحتجاج والغضب على إخفاق المشروع التحديثي. [2]

و تتّفق معاجم اللغة على تعريب مصطلح الحداثة بـ : "modérnité " ، و تعود إلى الفعل "moderniser " بمعنى حدَّثَ، جدد، عصرن[3]، و هي بهذا المعنى تقترن بمصطلح التجديد، فالحديث في اللغة نقيض القديم و يرادفه الجديد[4]، وحدث الشيء: حدوثا، وحداثة: نقيض قدُم. وإذا ذكر مع قدم ضمَ للمزاوجة كقولهم: أخذه ما قدم وما حدث، يعني همومه وأفكاره القديمة والحديثة. [5]

و قد استُعمل هذا اللفظ بكثرة منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية، و يكاد يُستعمل دوماً بمعنى ضمني يدل على الانفتاح و الحرية الفكرية، ومعرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة[6].

وإذا اتّفق المهتمّون على اعتبار القرن التّاسع عشر هو المجال الزّمني الّذي تبلور فيه مصطلح الحداثة، وأصبح متداولا بالأقلام والألسن في أوروبا، أما الجذر الاشتقاقي للكلمة فيعود إلى القرن الخامس للميلاد ،إذ أنّ كلمة"Modern " أو"Moderne" اللاتينية، التي تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة "Modernus" وظهرت لأول مرة في آخر عشرية من القرن الخامس خلال الفترة التي كان يتم فيها الانتقال من العصور الرومانية العتيقة إلى المسيحية الجديد[7]

وهذا ما نجده جليا عند المفكر الألماني هابرماس بقوله :<< استعملت كلمة حديث للمرة الأولى في أواخر القرن الخامس عشر لفصل الحاضر المسيحي، الي كان قد صار للتو رسميا عن الماضي الروماني الوثني، ورغم تبدل المضامين تعبر الجدة [العصرنة – الحداثة] دوما عن الوعي الخاص بحقبة تضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة...

---

1 . عبد الوهّاب المسيري: **دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة**، دار الشروق، القاهرة، مكتبة الشروق، ط1، 2006م، ص 101.

2 . المرجع نفسه ص 102.

3. سهيل إدريس، **المنهل** (قاموس فرنسي – عربي).دار الآداب، لبنان.الطبعة 39. 2008م.ص.791.

4. جميل صليبا :**المعجم الفلسفي**.دار الكتاب اللبناني، لبنان.1978م.ص.445.

5 . مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004، ص ص 159. 160.

6. أندريه لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب: أحمد خليل أحمد، .بيروت، باريس، ط2، 2001 ، ص476.

7. ANDRE LALANDE. VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE. P.U.F.14° édition. 1983.article MODERNE ; P638 .

وبالنتيجة أعتبر حداثيا ما يساعد حالية العصر، التي تجدد نفسها بنفسها، على بلوغ تعبير موضوعي>>.[1] ومن هنا نجد هابرماس يفرق بين الحداثة كقطيعة زمنية متكررة وهي لحظة السيرورة التي تنتج من علاقة الحديث بالقديم وتسعى إلى عقلنته وألسنته، وبين العصر الحديث كحقبة زمنية وتاريخية أو مذهب تقترن تسميته بالانتماء إليه.

أما في فلسفة ذلك العهد وآدابه، وهذا ما يهم بالنسبة إلى موضوعنا، فقد تواصل تخلص الزوج المتضاد (قديم / حديث) من الارتباط الضمني بذلك التضاد القائم بين العهد المسيحي الجديد والعهود الوثنية القديمة؛ حيث كانت كلمة " moderni" تعني الكتاب والمؤلف المسيحيين وحدهما، وصولا إلى الأديب الروماني بوويس " Boèce" تمييزا له عن كتاب العهود القديمة الوثنيين أي ما قبل المسيحية.، وكذلك في الاستعمالات التعليمية والفلسفة ظلت كلمة"moderni" تبتعد شيئا فشيئا عن العصور القديمة الكلاسيكية .لذلك لم يعد مدلول هذا التضاد بين كلمة قديم وحديث يشمل، في القرن الثالث عشر مثلا، سوى مرحلة قصيرة تفصل بين مدرستين أو جيلين ينتميان إلى العصر نفسه(2).

وهكذا صارت كلمة القدماء تطلق فلسفيا على أولئك الذين يدرسون برامج السكولاستيك القديمة، أمّا المحدثون فهم أولئك الّذين توالوا بعدهم وأدخلوا الفلسفة.الأرسطية في البرامج التدريسية(3).

1-2- نشأة الحداثة وامتداداتها التاريخية:

تعتبر الحداثة النصب التذكاري الدائم للحضارة الغربية، وهي كأحد أهم مراحل التاريخ الفكري الأوربي، وأكثر المحطات فاعلية، لم تنشأ بمحض الصدفة، وإنما عرفت العديد من التطورات والأزمات التي ساهمت في ظهورها، ويعتبر الفيلسوف جان بودلار"JEAN BAUDLLARD" أوّل من استعمل هذا المصطلح للدلالة على البنية التاريخية والجدلية للتغيير. فما هي أولى مدلولات هذه الكلمة، وما هي مكوناتها التاريخية؟

أمّا من النّاحية الفكريّة والفلسفيّة فإنّ هناك أربع حركات كبرى حدّدت فترة الانتقال هذه الّتي امتدّت من وقت بدء تراجع العصور الوسطى في القرن الرابع عشر، إلى غاية القرنين السّادس عشر والسّابع عشر.

---

[1] يورغن هابرماس وخطابها السياسي، ترجمة جورج كتورة، دار النهار، بيروت، 2002، ص ص 16، 17

2 ANDRE LALANDE op. cit. p640.

3 . Hans-Robert Jauss. **Pour une** . **de la réception** Esthétique de la réception traduit de l'allemand par , Claude Maillaud Gallimard paris,1978 . p160.

1-2-1 الحركة النهضوية "La Renaissance":

النَّهْضَة في اللغة تعني :الإِنْبِعَاثُ ، الإِرْتِفَاعُ ، التَّجَدُّدُ ، التقدم بعد التَّأَخُّرِ وَالانحطاط، عَرَفَتِ البِلاَد نَهْضَة عِلْمِيَّة[1]، أي :تطورا وتغييرا ألغى القديم و أتى بالجديد في مختلف المعارف .وهي الحركة التي ظهرت بوادرها الأولى في إيطاليا، في نهاية القرف الرابع عشر كحركة فنية أدبية بالأساس، لتمتد بعد ذلك إلى باقي أنحاء دول أوربا الغربية[2]،وتشير هذه الكلمة أيضا إلى تحول التقاليد الآيلة إلى الزوال في العصور الوسطى التي اصطدمت

.بالتشكل الجديد في العصر الحديث [3]

أما مصطلح عصر **النَّهضة** فيطلق على : عصر التجديد الأدبيّ والفنيّ والعلميّ بدأ أيضا في إيطاليا وعمَّ أوربا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر [4]ولذلك فقد اقترنت هذه النهضة الفنية والأدبية المبكرة بالعودة إلى المثل العليا الدنيوية للحياة، التي اكتشفوها في الحضارة الإغريقية والرومانية وفنونهما.

وهكذا بدأت هذه المثل الفنية والأدبية الدنيوية تنتشر تدريجيا في أوساط الناس، وأصبحوا " يزدادون إحساسا بالجمال وبأهمية المؤلفات القديمة الأساسية،ويزدادون قناعة بأنهم يعيشون في عصر جديد شديد الاختلاف عن العصر الذي سبقه [5]، أي :لم يكن الناس في القرن السادس عشر يعرفون مصطلح "عصر النهضة" وكانت الكلمة الإيطالية بمعنى إحياء تستخدم في القرن السادس عشر . للإشارة إلى إحياء الثقافة الكلاسيكية .ولم يستخدم المصطلح « عصر النهضة » في فرنسا كعبارة تاريخية وصفية منتصف القرن التاسع عشر .وكان أول من استخدم هذا المصطلح هو المؤرخ الفرنسي جون ميشليه، الذي كان ملتزما بقوة مبادئ المساواة التي أفرزتها الثورة الفرنسية .حيث كان يرى أن عصر النهضة يعني بالنسبة له: ... اكتشاف العالم، واكتشاف الإنسان .القرن السادس عشر ... بدأ من كولومبوس إلى كوبرنيكوس، ومن كوبرنيكوس إلى جاليليو، ومن اكتشاف الأرض إلى السماوات .لقد أعاد الإنسان اكتشاف نفسه. كانت الاكتشافات العلمية التي توصل إليها مستكشفون ومفكرون مثل :كولومبوس وكوبرنيكوس وجاليليو تمضي جنبًا إلى جنب مع تعريفات فلسفية أكثر للفردية التي رصدها ميشليه في كتابات رابليه ومونتني وشكسبير .

1- سهيل إدريس، **المنهل**(قاموس فرنسي – عربي.)دار الآداب، لبنان.الطبعة 2008.39 م، ص791.

2 -بيتر كوزمان وآخرون، **أطلس الفلسفة**، **dtv**، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص93.

3- المرجع نفسه، ص93.

4- مجموعة باحثين، **المعجم الوسيط**، ص496.

5- س. درسدن، **الحركة الإنسانية والنهضة**، ترجمة: عمر شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 1972، ص178.

وكانت هذه الروح الجديدة تتناقض مع ما كان يراه ميشليه في القرون الوسطى على أنه صفة «. غريبة ووحشية» [1] فبالنسبة له كان عصر النهضة يمثل حالة ديمقراطية تقدمية تختفي ببعض الفضائل العظيمة التي يقدرها ويدعو إليها. حيث نجد في هذه الفلسفة تغييرا في شتى مجالات الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وكان هدفها نشر العلم والسعي وراء المعارف لتحرير الإنسان وإسعاده وتخليصه من الجهل والخرافة[2]

1-2-2- الحركة الإنسانية "Humanisme": [3] وتعتبر الحركة الإنسانية من أهم السمات التي طبعت العصر الحديث، حيث عاد الفكر إلى الاهتمام بالإنسان من جديد وفرض ذاتيته " وكان من النتائج الأساسية لما قامت به الحركة الإصلاحية ان قام مبدأ الذاتية، ليعم فكر الإنسان وعمله وفعله وحقه وملكه ... وان هذه لبداية تصالح الإنسان مع ذاته"[4] ومن هنا أصبح الإنسان هو مركز الحقيقة وهو الفاعل في كل شيء واعتبار "الحق والخلاق بوصفهما قائمين على أرض الحاضر لإرادة الإنسان، بينما كان في الماضي من أوامر الله"[5] .وبالتالي غيرت حياة ونمّط تفكير الإنسان الأوروبي بحيث أنها نقلت مركز اهتمام العقل من الدين إلى الإنسان .يكمن نجاح الحركة الإنسانية في زعمها بتقديم أمرين لأتباعها :الأول هو أنها عززت الاعتقاد القائل بأن التفوق في الكلاسيكيات يجعلك إنساناً أفضل وأكثر "إنسانية" وقادرا على التفكير في المشكلات المعنوية والأخلاقية التي كاف يواجهها الفرد فيما يتعلق بعامله، أما الأمر الثاني فهو أنها أقنعت الطلاب والموظفين بأن دراسة النصوص الكلاسيكية قدمت المهارات العملية المطلوبة لمهنة مستقبلية، [6] وبالتالي وجهت مركز اهتمام الإنسان إلى عقله فصار بدل أن يفكر في الغيبيات والإلهيات وطريقة غفران ذنوبه وتطهير نفسه من الآثام، والخضوع التام للتأثير الكنسي يفكر في كيفية بناء ذاته وتحسين أنماط تفكيره ومعيشته، وتحقيق طموحاته الدنيوية الحاضرة لبناء مستقبل أفضل، وتمّ تعميق الهوة الفاصلة هذه الروح الإنسانية الجديدة الناشئة والمفهوم المسيحي الكنسي للإنسان، الذي ألغي بالكامل. [7]

ومنه دعى هذا الفكر الجديد الإنساني النزعة إلى القطيعة المعرفية مع كل ما هو فوق العقل والقضاء على كل التغيرات الخرافية التي لا يقبلها العقل الإنساني، وأصبحت المركزية لذات الإنسانية وفاعليتها على جميع المستويات" ومعنى ذلك أن الإنسان الحديث أضحى يرى صورته في مرآة مجلوة، فيتمثل من خلالها العالم بعدما كان ضباب العصور الوسطى

1- جربي بروتون، **عصر النهضة**، ترجمة: إبراهيم البيلي محروس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2014، القاهرة، مصر، ص15.

2- موريس شربل، وميشال أبو الفضل: **روسو: مؤلفاته، حياته، وآثاره**، مرجع مذكور سابقا، ص2.

3. ألان تورين: **نقد الحداثة**، مرجع مذكور سابقا، ص272.

4 محمد الشيح: **فلسفة الحداثة في فكر هيجل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص 387.

5 يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع مذكور سابقا ،ص 31.

6. . ألان تورين: **نقد الحداثة**، مرجع مذكور سابقا، ص40.

7-محمد سبيلا: **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م، ص102.

اللاهوتي يحجب عنه الرؤية الواضحة، ولقد أضحى إنسان العصور الحديثة يدرك نفسه كذات مستقلة، ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها"[1]

وانطلاقا من هذه الجهود المبذولة حول الوجود الإنساني، واستنادا إلى المفهوم القديم عن الإنسانية أصبحت هذه الصفة مرافقة للحركة بكاملها، كما أن الدراسات الإنسانية تعني الإحاطة الشاملة بشؤون التربية الذهنية، والفنية، كما يتجلى في نموذج الإنسان العالمي التي تعتبر الدرجة التي يبلغها في العلوم والتربية بالإضافة إلى كونها مقياسا لصفته الأخلاقية. [2]

وقد أدى النمو الاقتصادي النقدي المتزايد والمرتكز على تعاظم النشاط الاقتصادي النقدي والحرفة والتجارة إلى نشوء المدن وتوسعها، ونتيجة لهذا التطور حلت الطبقة الوسطى الكبيرة من البرجوازيين محل الكنيسة في قيادة مجتمع المدن. وبقدر ما عظمت قوة المال والتجارة أصبح دور الممولين والتجار في السياسة والاجتماع يزداد يوما بعد يوم، وفي ظل هذه الشروط نشأت روح جديدة تبدي اهتماما متزايدا بحياة الإنسان الدنيوية وترفض الزهد والتقشف، وتعتبر مطالب الجسد خيرا لا إثما، كما كان سائدا في العصور الوسطى.

ومعظم المفكرين الغربيين يرتكزون في تعريف الحداثة على فكرتين أساسيتين هما: فكرة الثورة ضد التقليد، وفكرة مركزية العقل[3].بهدف تجاوز المألوف والبحث عن صرح جديد للعقلانية ومكانة جديدة للإنسان في الوجود، ولتعميق الهوة الفاصلة بين هذه الروح الإنسانية الجديدة الناشئة والمفهوم المسيحي الكنسي للإنسان[4]، رجع أصحاب النزعة الإنسانية إلى العهد الإغريقي والروماني القديم، وذلك من أجل إعادة الاعتبار لقيمة الإنسان الدنيوية والطبيعية التي اكتشفوها في هذا العهد كما بلورها الكتّاب الإغريق واللّاتينيون، وإعادة إحياءها وتكييفها مع الشروط التاريخية والإنسانية الجديدة.

وقد أضحى العصر اليوناني القديم والفكر الشرقي والروماني ، أقرب إلى الأذواق والإحساس بالحياة والجمال عند أصحاب النهضة الأدبية والفنية، لأنه يبلور نزعة إنسانية خاصة، تعود إلى الوجود الإنساني الأصيل،" فالقرن الثامن عشر وبعده الحركة الرومنسية هما اللذان شرّعا، بشكل من الأشكال [للإنسانية] والفردانية الحديثة. على اعتبار أن

---

[1] على عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا**، منشورات الإختلاف، ودار الإيمان، الجزائر، المغرب، ط1، 2011، ص ص 104 105.

2-بيتر كونزمان وآخرون: **أطلس الفلسفة**، مرجع سابق، ص93.

3-Tom Rock More, (La modernité et la raison, Habermas et Hegele), **In Archives de philosophie** 52, 1989, p177-190 .

4 - محمد سبيلا: **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م، ص102.

هذه [الإنسانية] والفردانية عبارة عن المطالبة بالحرية الشخصية التي أصبحت قيمة عليا وليس فقط مجرد وسيلة"[1] وبالتالي إعطاء قيمة عليا للإنسان باعتباره الأقدر على الخلق والإبداع والابتكار.

1-2-3-الحركة الإصلاحية."LA Renaissance"

وكسياق تاريخي فإن مبدأ الاصلاح كان نتيجة الاصلاح البروتستانتي الذي قاده المصلح مارتن لوثر(M. Luther 1483 -1546) والذي طال المؤسسة الدينية في الغرب، وقد كان من النتائج الأساسية التي قامت بها الحركة الاصلاحية أن قام مبدأ الذاتية ليعم فكر الانسان "فلقد صار الإيمان الديني مع لوثر تفكيرا ، وفي عزلة الذاتية تحول العالم الإلهي إلى عالم نصنعه نحن بأنفسنا، فعلى نقيض الإيمان بسلطة الموعظة والتقليد، تؤكد البروتستنتية سيادة الذات بقدرتها على التمييز، فما القربان إلا عجينة وما المر المقدس إلا عظام"[2]. وقد سارت في نفس الاتجاه المشجع على التمرد على السلطات التقليدية، الدينية، على غرار مصطلح "النهضة" فإن مصطلح "الإصلاح" مصطلح صك من منظور حديث يصف تبعات أفكار لوثر، لقد بدأ لوثر في واقع الأمر رحلته وفي ذهنه إصلاح الكنيسة، لكن سرعان ما تحول هذا الإصلاح إلى ثورة، فقد تبلور احتجاج لوثر ضد صكوك الغفران سريعا في صورة رفض منظم لكل افتراض ديني كانت الكنيسة الكاثوليكية تقوم عليه، فقال لوثر بأن الإنسان يتمتع بعلاقة مباشرة مع الرب، وليس بحاجة إلى توسط القساوسة أو القديسين أو صكوك الغفران لتمنحه الخلاص، فبإمكان الفرد الحفاظ على الإيمان المطلق بنعمة إله غامض لكنه رحيم، وذلك على أمل نيل الخلاص، فلا يسع الأفراد الضعفاء والأشرار فعل أي شيء أمام الله، سوى التمسك بالإيمان، تلك العطية المطلقة من الله، والمحاولات الدنيوية لتغيير حالة النفس من خلال صكوك الغفران والأعمال التكفيرية ليس لها معنى[3]. ومن هنا عزا لوثر إلى تفكير جديدا يختلف عن النظرة الكنسية.

كما عمل على المناهضة الكاثوليكية وإدانة طفيلية الإقطاعيين والكهنة، فكانت البروتستانتية في البدء دعوى لإصلاح الإدارة الكنسية والعبادة ثم تطورت إلى الجهر بقيا الدين على "الفحص الحر"، أي :الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية ، واجتهاد الخاص المسيحي الذي وهبه الرب عقلا يستطيع بواسطته إدراك وفهم الكتاب المقدس[4].

وبهذه الحركة اللوثيرية " خطى الفكر الأوروبي خطوة حضارية جديدة وهذا بعد قيامه بحركة الإصلاح الديني ... فقد حاولت حركة الإصلاح تلك زعزعة اليقينيات القديمة في منظومة الخطاب الديني، وخلخلة مضامين بعض المفاهيم

---

[1] محمد نور الدين أفاية: **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذجا هابرماس**، افريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص 115

[2] يورغن هابرماس : **القول الفلسفي للحداثة**،تر،فاطمة الجيوشي ،ممنشورات وزارة الثقافة السورية،دمشق 1995،ص 31.

[3] – جربي بروتون: **عصر النهضة**، مرجع مذكور سابقا، ص67.

[4] – يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار القلم، بيروت، دط، د ت، ص 06

المتعاقبة عبر الأجيال، وبالفعل فقد تحمست لحركة الإصلاح تلك، الكثير من العواطف والقوى المؤمنة بالتغيير أنذاك"[1] فما كانت هذه الحركة الدينية في البدء إلا "احتجاجا على الغفرانات" ودعوى إصلاح في إدارة الكنيسة والعبادة ثم تطورت إلى الجهر بقيام الدين على "الفحص الحر "، أي الفهم الخاص للكتاب المقدس وعلى التجربة الشخصية ومن ثمة دخول العقل الإنساني في فهم النصوص المقدسة.

وهي القيم الدينية المتفقة في جوهرها كما يذهب ماكس فيبر مع روح التطور الرأسمالي الناشئ، ومما زاد في انتشار حركة الإصلاح الديني اللوثرية في أوروبا تميزه الإنجيل من القانون حيث صوغ بهذا التميز" استقلال الدولة على المؤسسة الدينية، والتخلي عن الوصاية الكهنوتية على العالم، وفصل الإيمان عن العلم والفلسفة، الذي ساهم في قوة الاتجاه إلى تكوين ايدولوجيا التحرر الأرضي الدنيوي[2] التي تعكس أساس وطموح الطبقة البرجوازية ورؤيتها الجديدة للحياة عبر هذا التأثير في مجرى الحياة الدينية والفكرية والايدولوجيا الأوربية .

وفي القرن السادس عشر شكلت حركة الإصلاح الديني احد المكونات التاريخية الكبرى لفترة انتقال أوروبا إلى العصر الحديث ومقوما من مقومات حداثة عصر النهضة .

1-2-4- الحركة العلمية

بعد الإصلاح الذي طال المؤسسة الدينية، والذي دعى إلى حرية استعمال العقل نتج عنه تطور في مختلف المجالات وأولها المجال العلمي وهو المعرفة الحقة وهو أحد تجليات الحداثة وظهر معها تيار العلموية الذي ينادي بالعلم كمعيار للحقيقة " والعلموية نظرة متماسكة أو اتجاه متماسك، يهدف إلى جعل العلم بمفهومه التجريبي الشكل الوحيد والمطلق للمعرفة والقادر على حل المشاكل بالواقع العملي وبالعقل الإنساني والذي بإمكانه إرضاء حاجات الإنسان"[3] حيث يمكن اعتبار **نيكولا كوبرنيك** رمزا للتحول العلمي والمعرفي في زمن الحداثة حيث أوقد شعلة التفكير العلمي واحدث انقلابا كبيرا في مجال العلوم خاصة مجال الفلك ، فقد استبدل الصورة المتوارثة عن بطليموس بشأن الكون والتي تقول بأن الأرض هي مركز الكون بصورة اخرى تجعل الشمس مركزا وحول هذا المركز تدور الأرض [4] .

وبالإضافة الى أعمال كوبرنيكوس بدأت مئات مطوبوعات والأبحاث تتجه الى تحديد ملامح فروع الحث العلمي الناشئة (الرياضيات، الفيزياء، البيولوجيا، والعلوم الطبيعية والجغرافيا) وبدأت هذه العلوم تنزع الى ادخال اطراد على

---

[1] فتيحة بورحلة وأخرون: **سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي**، منشورات الاختلاف، ومنشورات ضفاف، الجزائر، لبنان، ط1، 2013، ص 134.

[2] – نايف بلوز، **تاريخ الفكر الإجتماعي** ،. مرجع مذكور سابقا، ص 52.

[3] علاء طاهر : **فرانكفورت.. من هوركهايمر إلى هابرماس**، مرجع مذكور سابقا،ص 14.

[4] – بيتر كونزمان وآخرون، **اطلس الفلسفة**، مرجع مذكور سابقا ص 52.

سير الطبيعة عبر إجراء التجربة بطريقة "منهجية منسقة[1] وساهم هذا العلم في إزالة الوهم والخرافة على العالم فقد أصبح الإنسان بسبب ذلك " تسيطر عليه القناعة بأن كل ما هو موجود وكل ما يستجد في هذا العالم محكوم بقوانين باستطاعة العلم الإحاطة بها ومعرفتها كما بإمكان التقنية العلمية السيطرة عليها"[2] بدأ بذلك حقل السيطرة على الطبيعة يتوسع إلى أقصى حدود عبر الممارسات العلمية للمتنورين ،ومحاولة تجاوز الحتميات السائدة، في حين اقتصر هدف السلوك الفكري في القرون الوسطى على معرفة معنى العالم والحياة وغايتهما البعيدة ، وبالتالي بذل كل جهوده تقريبا من أجل تأويل الوحي.... فقد شرع رجال النهضة بالتساؤل، ليس عن الهدف المتعالي المراد استخلاصه من التقليد المأثور، بل عن أسباب ما يحدث في الدنيا، وهي أسباب تنبغي البرهنة عليها بواسطة الملاحظة الحسية[(3)] .

وفي ضوء هذا الواقع المرير، كان يجب صياغة أطر جديدة تنطوي على النقد ومراجعة طرائق التفكير الكلاسيكية التي أساءت كثيرا للعقل الإنساني وهذا ما حدث فعلا مع عصر التنوير وتطور حركة العلم ومن ثمة "الإيمان بقوة العقل البشري على أن يغير المجتمع وأن يحرر الفرد من قيود العادات والسلطات الاعتباطية ويسند كل هذا إلى رؤية عالمية يدعمها العلم وليس الدين أو التقاليد"[4]ولئن كانت هذه النقلة النوعية من الاهتمام بغايات الأشياء إلى الاهتمام بأسبابها، ليست وليدة فراغ تاريخي وعلمي، بل كانت في بدايتها نتيجة اكتشاف الأوروبيين تراث العرب واليونان العلمي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر [(5)]، حيث بدأ الميل إلى " الدفاع عن العلوم العربية واليونانية من قبل علماء وفلاسفة أخذوا على عاتقهم محاربة التقاليد الكنسية معتمدين على الشرق بقطبيه اليوناني والعربي[(6)] حيث بدأ الميل الى الدفاع عن العلوم العربية واليونانية من إلا أن هذا الاتصال بعلوم العرب واليونان الذي قاد إلى اكتشاف ما هو عقلي وعلمي وفلسفي في الحضارتين اليونانية والعربية الإسلامية، وإلى نقد تقاليد القرون الوسطى المسيحية العلمية والفلسفية وتجاوزها به، ما لبث أن قاد إلى نقد هذا التراث العلمي العربي واليوناني نفسه وتجاوزه [(7)]، أي أن هذا الاتصال بعلوم العرب واليونان، الذي دام قرنين كاملين شكل منعرجا حاسما و مرحلة انتقالية مهدت إلى دخول أوربا عصرها العلمي الحديث، وهكذا فخلال القرنين التاليين، أي القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حدث تقدم هائل في ميادين علمية متعددة، من أهمها إعادة اكتشاف نظام مركزية الشمس على يد كوبرنيكوس[(8)] وبالتالي وجه النقد

---

[1] – ماكس هوركايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، ترجمة مصطفى الناوي، دار العيون، المغرب ، ط1، 1990، ص 11

[2] كاترين كوليو: **ماكس فيبر والتاريخ**، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1995، ص 40.

3 . ماكس هوركهايمر: **النظرية التقليدية والنظرية النقدية** ،مرجع مذكور سابقا، ص11.

[4] دوريندا أوترام: **التنوير**، ترجمة ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، بيروت، ط1، ص 59.

5 .كرين برنتون :**تشكيل العقل الحديث**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، 1984، ص131.

6 . فتحي التريكي ورشيدة التريكي: **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت،ط1992،1، ص 25.

7 . جون ديزموند برنال: **موجز العلم في التاريخ**،ترجمة:سعد الفيشاوي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1982. ص92.

8. برتراند راسل : **حكمة الغرب**، مرجع مذكور سابقا، ص19.

لهذه المنظومة ونبه ديكارت في نقده لفلسفة لعصور الوسطى إلى عيوب المناهج السابقة وإفلاسها وعدم مواكبتها للعلم الجديد، وبالتالي يجب إحداث نقلة علمية نوعية فساهم ديكارت بفتوحاته في ظهور فكر جديد يدعو إلى العلم "هذا ويجب التذكير هنا، فضلا على ذلك كله بجهود العلماء مثل نيوتن وغاليليو، في إحداث ثورة عارمة في منظومة الأفكار في العصر الحديث في مجال العلوم والمعارف"[1] وبالتالي حدث في عصر النهضة حركة علمية مغايرة لم تشهدها أوروبا من قبل، ساعدت في إرساء دعائم العلم الحالي وتطور الإنسان وإرتقائه

ولقد كان من الطبيعي أن تظهر لهذه العلوم فلسفتها أو على الأقل هدفا ومنهجا وهذا هو ما تحقق بالفعل خلال القرنين وخاصة على يد فرنسيس بيكون الذي ضمن مبادئ هذا الاتجاه العلمي الجديد وفلسفته في كتابه "الارغانون الجديد" الذي هدف به إلى نشر منافع الاستقراء والتجربة في " الكشف عن قوانين الطبيعة ووضعها في خدمة الإنسان[2].

وأصبحت" أغلب المباحث العلمية، المتمايزة، خاصة الفيزياء والفلك والفيسيولوجيا ، مباحث تقوم على مبادئ التجربة و العقل، وممثلة في مجموعة من الباحثين والمعلمين والمختبرات والمجموعات ووسائل تبادل المعلومات والأفكار، مهدت لخلق وسط جديد للبحث والإنتاج العلمي، أي باختصار يمكن القول تيسرت بيئة اجتماعية وفكرية ملائمة لتقدم العلوم [(3)]، كما قامت هذه الحركة العلمية الجديدة بدفع أعلامها نحو قطيعة شبه كاملة مع فكر العصور الوسطى، وأحدثت انقلابا واضحا في أسس وآلية المنهج العلمي، باعتمادها التجربة والاستقراء منهجا في علوم كثيرة وإدخالها الرياضيات والهندسة والميكانيكا مقياسا ليقين المعرفة على علوم أخرى[(4)] وجعلت بذلك، دراسة الطبيعة وعلومها أمرا جديرا بالاحترام، فقد كان من الطبيعي أن تظهر لهذه العلوم فلسفتها، أو على الأقل منهجا وهدفا وهذا هو ما تحقق بالفعل خلال هذين القرنين وبخاصة على يد فرنسيس بيكون في كتابه ' الأورغانون الجديد'،والذي أسس فيه مبادئ العلم الجديد الذي هدف به إلى نشر منافع الاستقراء والتجربة في الكشف عن قوانين الطبيعة ومن ثمة وضع هذه القوانين لتطويع الطبيعة ووضعها في خدمة الإنسان.

وإن كانت هذه الحركات الأربع الكبرى السالف ذكرها قد شكلت أساس العصر الحديث ومكوناته الكبرى، فإن قرون عصر النهضة الثلاثة، قد شهدت إلى جانب هذه الحركات ونتيجة لها أيضا مستجدات فكرية وسياسية واكتشافات علمية وجغرافية، كان لها أثرها في هذا العصر، أهمها: تشكل اللغات القومية الحديثة في أوروبا وولادة

---

[1] فتيحة بورحلة وأخرون: **سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي**، مرجع مذكور سابقا،ص 135.

2 .كرين برنتون :**تشكيل العقل الحديث**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، 1984، ص131.

3 . المرجع نفسه ، ص 127.

4 . غانم هنا: **النزعة العقليّة وأثرها في حركة التنوير**، مجلّة عالم الفكر، الكويت، العدد3، المجلّد29، مارس 2001 ،ص 9.

آدابها؛ وتشكل حركات الاستقلال القومي والوحدة القومية فيها؛ بروز فكرة الحق الطبيعي وحلولها محل فكرة الحق الإلهي وكذلك تفكك أسس النظام الإقطاعي، واختراع المطبعة وحلولها محل النسخ اليدوي، إضافة إلى اكتشاف أمريكا وغيرها من بقاع العالم المجهولة[1] ، وإلى غيرها من التغيرات التي أحدثت قطيعة بنٌ العصور الوسطى بظلامها و العصور الحديثة بنورها.

لقد شهدت أوروبا نهضتها الاجتماعيّة بمختلف مظاهرها الثقافية والسياسية والدينية، واتسمت خاصيّتها الرئيسيّة بالنزوع نحو التحرّر من سلطان الكنيسة التي تمنح نفسها الحقّ المطلق في تسيير الشؤون الدّاخليّة للدّولة[2]، بينما كان في ما مضى الكنيسة تحد من التطور العلمي بل في بعض الحيان تقضي عليه في المهد وقبل ولادته باتا ذلك أن الفكر الكنسي يمثل اللعنة الحائمة فوق الواقع أنذاك إلى أن جاء عصر النهضة وشهد الإنسان حركة فكرية شملت باقي المجالات عن طريق إعطاء الحرية للعقل لتسيير كل الأمور وإعطاء للإنسان مكانته الخاصة فيها.

وقد تجلى التطور العلمي والفلسفي في القرن السابع عشر، أكثر ما تجلى في نظريات نيوتن الفيزيائية وفلسفة" جون لوك" التي عبرت، كل واحدة منها في ميدانها الخاص، عن الفكرة الأساس التي توّجت نمط تفكير القرن السابع عشر، وحضرت الأذهان لعقلانية عصر التنوير ونظرته الجديدة إلى الكون والإنسان[3]؛ وهذا ما لخصته نظرية ديكارت من خلال جعل الإنسان سيدا على الطبيعة ومالكا لها.

فقد استطاع نيوتن أن يصل إلى الكمال بحساب التفاضل والتكامل، وأن يقدم قانونه الرياضي الهام عن العلاقة بين الكواكب وقوانين الجاذبية، وهي إنجازات بدت لمعاصريه كافية تماما لتفسير كل ظواهر الطبيعة، وأن توضح على الأقل كيف يمكن فهم كل هذه الظواهر بما في ذلك سلوك الإنسان .وأخرج "لوك" مناهج الاستدلال الواضح البسيط من متاهة الميتافيزيقا.....وجعل منها امتدادا للحس السليم .وتم الاعتقاد أنه دل الناس على السبيل التي يمكنهم بها أن يطبقوا نجاحات نيوتن على دراسة شؤون الإنسان .وهكذا استطاع نيوتن ولوك معا أن يغرسا ويؤكدا هاتين الفكرتين الهامتين، الطبيعة والعقل، وكان موقعهما بالنسبة لعصر التنوير مثل موقع فكرة النعمة الإلهية أو فكرة الخلاص أو التدبير الإلهي عند المسيحية التقليدية[4].

أي: أن مركزيتين اثنتين سيطرتا على فكر عصر النهضة وهما؛ الإنسان والطبيعة وكان للإنسان النصيب الأوفر في ذلك على اعتبار أنه يتمتع بكل المؤهلات التي تجعله متجاوزا للطبيعة منطويا على ذاته مستغنيا عن الإله.

---

1 . المرجع نفسه، ص119.

2 نجيب بلدي: **دروس في تاريخ الفلسفة**، دار تويقال للنشر، المغرب، ط2، دت، ص70.

3 نايف بلوز: **تاريخ الفكر الاجتماعي**، مرجع مذكور سابقا، ص 30.

4 المرجع نفسه: ص 170.

صحيح أن " أكثر فلاسفة التنوير تأثرا بالعقلانية باسم العلمية في انجلترا هو "دافيد هيوم"، كما أنه الأشد تأثيرا على المستنيرين في فرنسا، وهو الذي أفاق كبير الفلاسفة الألمان،" ايمانويل كانط"، من سباته، كما يعترف كانت نفسه [1] ، وحتى نتشة الذي يكن العداء للإنجليز يعترف هو الأخر بأن فلسفة كانط قامت على أعقاب فلسفة هيوم حيث نجده يقول :<<على هيوم نهض كنط فارتفع>>[2] بل إن حركة التنوير، أو " حركة التحرير الكبرى التي سادت أوروبا في القرن الثامن عشر لم تكن سوى امتداد طبيعي لفلسفة " لوك " تلك الفلسفة التي كانت تقوم على احترام القيم الإنسانية والحرية والفردية سواء في الدين أو في الفكر أو في .السياسة[3]"، و كانت أسباب ظهور هذه الفلسفة التنويرية في انجلترا هو التطور العلمي الحاصل في أوروبا عموما، من "كوبرنيكوس" إلى إسحاق نيوتن، وبخاصة من الناحية المنهجية، حيث كان تأثير مناهج علم الفيزياء والرياضة وهي مناهج تهدف إلى إقامة علم الإنسان الجديد الذي فرض ذاته على منهج التفكير ومضمونه أيضا.

فقد " أضحت الطبيعة في نظر إنسان عصر التنوير هي العالم الخارجي الذي يعيش فيه...وكل ما ليس يدور فيه أو يقع من أحداث غير' طبيعي 'بالضرورة بل إن كل ما يقع من أحداث، في واقع الأمر، وتقريبا كل شيء في العالم "الخارجي الراهن للطبيعة، وفي عالم الطبيعة البشرية، كما هي منظمة في مجتمع، كل هذا بدا في نظر الداعية المتحمس للتنوير أمرا غير طبيعي، أو غير عادي " فمظاهر التمايز الطبقي، وآداب السلوك الاجتماعي، وامتيازات رجال الدين والنبلاء، والتمايز الصارخ بين أكواخ الفقراء وقصور الأثرياء كل هذا كان موجودا بالفعل، ولكنها أمور غير طبيعية . لقد كان ذلك الداعية ينظر إلى ما هو طبيعي بمعنى الخير أو السّويّ وإلى غير الطّبيعيّ بمعنى السّيئ أو الشاذ . "والمهم في هذا أن مفهوم' الطبيعة ' عند نيوتن قد تسرب إلى الأذهان؛ بمعنى أن الكون يعمل بانتظام وسلامة وبساطة .ومن ثم فقد ساد الاعتقاد أنه " إذا ما فهمنا هذه الطبيعة في شؤون الإنسان فلن يبقى لنا إلا أن ننظم أفعالنا وفقا لهذا الفهم، وحينئذ تنتفي مظاهر السلوك غير الطبيعية"[4].

ولكن المحرك الأساسي لهذه الأفكار هو العقل، وكانت له الريادة في صياغة مثل هذه الأفكار، بل ومؤثرا في الواقع الإنساني ذاته ، ذلك أن أعمال الطبيعة، سواء في بعدها الفيزيائي أو في بعدها الإنساني، لا تفهم، كما يؤكد التنويريون الأوائل، إلا في ضوء العقل " فمفهوم العقل يختزل في معناه الواسع أحد المحاور الكلاسيكية للفلسفة، إن لم نقل أهمها على الإطلاق إنه يعني نظام الكون (اللغوس عند اليونان)، والملكة التي تساعد الإنسان على التفكير

---

1 . غانم هنا: **النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير**، مرجع مذكور سابقا: ص13.

2 فريديريش نتشه: **ما وراء الخير والشر تباشير فلسفة للمستقبل**، ترجمة جيزيلا فالور حجاز، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2003، ص 230.

3. عزمي إسلام، **جون لوك**، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى 1964 ، ص 15.

4 .كا رين برينتون:**تشكيل العقل الحديث**، مرجع مذكور سابقا، ص 171.

والاستدلال هو ما يعني عند هوركهايمر العقل الموضوعي في الحالة الأولى والعقل الذاتي في الحالة الثانية"[1]. ذلك أن العقل هو الصفة التي تطبع العصر الحديث بكل تجلياته حتى أضحى هو السمة البارزة بل والمسيطرة على هذا العصر بكامله.

وأنه لا سبيل لنا للنفاذ إلى الحقيقة الكامنة وإبرازها وراء الظواهر سوى عبر العقل، فبدونه يمكننا، على سبيل المثال، أن نصدق أن الشمس تشرق وتغرب فعلا، لكننا لا يمكن أن ندرك علاقة الأرض بالشمس على وجهها الصحيح إلا بالعقل[(2)]،

لم يكن غرضنا فيما تقدم عرض العلاقة بين مناهج العلوم الطبيعية والرياضية ونشأة علوم الإنسان الحديثة، في القرن الثامن عشر، وتحديدا انتقال تأثير مبادئ فلسفة نيوتن وقانون الجاذبية إلى العلاقات الإنسانية، وأثر ذلك في فلسفة القرن الثامن عشر، فلسفة عصر التنوير والحداثة؛ فالتفصيل في هذه المسألة يخرج عن نطاق بحثنا، إنما نريد القول أن هذه العلاقة قد أثمرت فكرا تنويريا حداثيا عند أجيال القرن الثامن عشر، ومع أن القرن الثامن عشر عدل، عن السير على هدى فلسفة القرن السابع عشر و بناء أنساقها كما يقول ارنست كسير [(*)] " E.Cassier "، إلا أن تأثير أفكار لوك ونيوتن ظل نافذا في الأجيال اللاحقة ، وخاصة أجيال النصف الأول من القرن الثامن عشر .ومع أنهما، أي(نيوتن ولوك) لم يذهبا بفكرهما في التنوير والحداثة، كما يقول "كرين برينتون"، إلى المدى الذي وصل إليه رجال من الجيلين أو الأجيال الثلاثة من بعدهما الذين دعوا إلى الالتزام بسلطتهما؛ فلم يكن نيوتن كما يضيف "برينتون"، إنسانا مجددا خارج نطاق عمله كعالم طبيعة، بل كان في الحقيقة مشهورا أكثر في مجالات تتعلق بالغوص في آداب الكتاب المقدس وبعيدة عن الحداثة والتنوير، وكذلك كان" جون لوك" شخصا حذرا حياديا ومن النوع الذي يفيد بالطرق الجديدة، جزئيا على الأقل [(4)]، وبالتالي أضحى جون لوك علما بارزا في المجال السياسي والفلسفي والعلمي أنذاك، وامتد تأثيره إلى مختلف الدول الأوروبية الأخرى وخاصة فرنسا.

وبالتالي حدث تحول حاسم شهدته فلسفة العلم وخاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعشرين "والتي جاءت استجابة للثورة العلمية التي شهدها القرن، في مجال الفيزياء النظرية على يدي ماكس بلانك وآنشتاين، قد أحدث هزة عميقة في مجمل البنية المعرفية للعلوم الطبيعية والاجتماعية"[5] ومنه أضحى العقل هو التعويذة التي

---

[1] عمر مهيبل: **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة**، منشورات الإختلاف، والمركز الثقافي العربي، الجزائر ، لبنان، ط1، 2005، ص 360.

2- نايف بلوز: **تاريخ الفكر الاجتماعي**، مرجع مذكور سابقا، ص 81.

(*) –أرنست كاسير، (1874-1945) فيلسوف ألماني ومؤرخ فلسفة، اشتهر كأبرز شارح للفلسفة النقدية الكانطية في القرن العشرين، ينتمي إلى مدرسة "ماري بورج"، من أهم أعماله(**الجوهر والوظيفة، الحرية والشكل، اللغة والأسطورة**)

4 كآرين برينتون: **تشكيل العقل الحديث**، مرجع مذكور سابقا، ص171.

[5] بوصالحيح حمدان: **إشكالية العلم بين الموضوعية والايدولوجيا في فلسفة بول فيرابند**، مجلة الحكمة، العدد 16، كنوز الحكمة، الجزائر، 2013، ص 112.

يستعملها الإنسان في فك كل سحر يقع علي الإنسان في مختلف المجالات، والمصباح المرشد داخل الظلام الثقافي والفكري. ولم تعد الحركة النقدية العميقة والمجهود الرئيسي لفلسفة التنوير مقتصرة على مواكبة الحياة وتأملها في مرآة التفكير فحسب، بل إنها تعترف له بقدرته ودوره في تنظيم الحياة عامة.

2- التنوير في أوروبا خلال ق18 ودوره في بلورة مفهوم الحداثة:

2-1- التنوير في فرنسا

لقد عرفت أوروبا خلال القرن الثامن عشر حركة فلسفية وعلمية وثقافية تمثلت في حركة الأنوار، وكان الهدف الأساسي لهذه الحركة هو تطوير المعارف المختلفة والقضاء على الخرافات والتعصب، وبذلك حمل التنوير شعلة التجديد والحداثة، "وما الثورة الفرنسية إلا ثمرة هذا العصر بكل خصائصه وطموحاته الفكرية..."[1] وكانت فرنسا مهد الثورات الأوروبية التي غيرت معالم أوروبا ككل من جميع النواحي والمجالات الحياتية، وكان القرن الثامن عشر عصرا للتنوير، والبدء من جديد والتغيير الشامل على كافة الأصعدة خاصة الفكرية منها، وما ميّز هذا العصر أن مؤرخيه وكتابه وفلاسفته كانوا يكتبون كل الكتب بروح نقدية جديدة وجريئة لم يسبق لها حضور في تاريخ الفكر الإنساني، سواء أكانت كتاباته في التاريخ أو العلوم أو الدين أو القانون أو السياسة أو الاجتماع ...إلخ؛ لذلك سمي هذا القرن بقرن الفلاسفة نظرا لروح النقد العقلاني الغالبة على كل كتّابه ومؤلفيه ، وأصبحت العقلانية تعني الثقة الكلية بالعقل والإيمان بقدرته، ورفض ما عداه من سلطة[2]

لذا ارتبط مفهوم العقل عند فلاسفة الأنوار بنبذ الخرافات والأساطير التي كانت تشكل الدرع الصلب الذي يحجب النور على الإنسان، وهذا الدرع يتمثل في الكنيسة، لذا وجه فلاسفة الأنوار في فرنسا نقدا لذعا لتوجه الكنسي وفي مقدمتهم فولتير، الذي يرفض بشدة وجود أي سلطة بين الإنسان والله، مؤكدا على قدرة العقل في فك الغموض والجهل الذي تحدثه الكنيسة على عقول الناس أنذاك، وان العقل قادر على توجيه الإنسان إلى الحقيقة والإيمان، حيث "كانت نزعة أبناء الجيل الأول من عصر النوار، نزعة معتدلة، إذ نجد فولتير مثلا على الرغم من إيمانه بالعقل ودوره في وضع مبادئ ديانة توافق الطبيعة البشرية ويؤكد على فكرة الأولوهية"[3] ومنه تجد الإشارة إلى أن فولتير لا يكن العداء لدين وإنما لسلطة الكنسية، نتيجة الظلم والجهل الذي فرضته على الناس، ولم يقتصر النقد على المؤسسة الدينة فقط بل شمل مختلف مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والأدبية، وهكذا تم تنصيب العقل في هذه الفترة

---

[1] فتيحة بورحلة: **سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي**، مرجع سابق ص 13.

2 إيميل برييه: **تاريخ الفلسفة**، ج3، مرجع مذكور سابقا، ص148.

[3] فتيحة بورحلة: **سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي**، مرجع سابق ص 16.

باعتباره السلطة العليا في المجتمع والحاكم لكل مشاكل الناس، وأوكلت له مهمة نقد الوضاع المزرية التي تفرضها الكنيسة.

ومن بين الأفكار التي سادت في عصر النوار في فرنسا فكرة الطبيعة التي في أساساها ملازمة لفكرة العقل لأن الطبيعة عبارة أشياء مادية تحكمها قوانين منظمة، وما على العقل إلا اكتشاف هذه القوانين، لذا فقد رفض هؤلاء المفكرين بوعي تام تعليم رجال الدين والفلاسفة الميتافيزيقيينٌ، وتبنوا روح العلم باعتباره القوة الدافعة الجديدة في الميدان العقلي، وهكذا جمعوا في عمل ضخم كل المعرفة العلمية المتاحة في عصرهم، لا بوصفها سجلا مرتبا ترتيبا أبجديا فحسب، بل من حيث هي وصف للطريقة العلمية في التعامل مع العالم[1]. وارتبط الدفاع عن فكرة الطبيعة وفق حجج وقوانين عقلية صارمة، برفض فكرة ما فوق الطبيعة والتي تعتمد في تفسيرها على خوارق الطبيعة، ومن بين التفسيرات الخرافية انه كان يعتقد وجود تلازم بين ظهور المذنبات وحدوث المآسي والأحزان، حيث بين بيار بايل (PIERRE BAYLE) في كتابه أفكار حول المذنب، خطأ هذا التفسير إذ ان المذنبات مجرد ظواهر طبيعية محكمة النظام ولا علاقة لها بهذا التفسير الساذج.

وبالاعتماد على العقل والتطور العلمي نتج عنهما فكرة التقدم، ذلك أن انتشار العقل وذيوع التنوير سيؤدي حتما إلى التقدم، وهذا التقدم شمل مختلف الميادين والمجالات حيث اعتبر فولتير عصر النوار أزهى عصور التاريخ الأوروبي واكثرها استنارة، وذلك بفضل العقل وحيث يسود العقل يختفي ظلام الجهل وأحقاد التعصب[2] وأحسن ما ظهر في هذا العصر ويعتبر دلالة على تقدم روح العصر ظهور موسوعة العلوم والفنون والحرف، وهو أكبر إنجاز ثقافي طبع روح القرن الثامن عشر في فرنسا، حيث نجد في هذا السياق ديدرو :<<إني أتصور دائرة العلوم الواسعة مثل حقل كبير توزعت فيه ميادين مظلمة وميادين منارة، ويجب ان يكون الهدف من أبحاثنا ان نوسع حدود ميادين المنارة، أو أن نزيد عدد مراكز النور في الحقل>>[3].

وبالتالي حملت موسوعية القرن الثامن عشر الفرنسية أفكار جديدة تقف في مقابل الكنيسة، وتغيير المفاهيم المتوارثة وما ميز أيضا حركة التنوير في فرنسا أنها عبّرت عن مبدأ التسامح الديني لكنها سعت إلى تحرير السلطة والدستور تحريرا من كل هيمنة للقانون الديني وتم استبداله بالقوانين الوضعية التي نظر لها فلاسفة الحرية والمساواة، فإن التنويريين الفرنسيين قد تناولوا الأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية بروح نقدية ثورية، نادوا من خلالها بمطلب التغيير

---

1 برتراند راسل: **حكمة الغرب**، مرجع مذكور سابقا، ص149.

2 أحمد محمد صبحي: **في فلسفة التاريخ**، دار النهضة العربية، بيروت، 1994، ص 184.

3 نقلا عن: **فتيحة بورحلة: سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي**، مرجع سابق ص 21.

الجذري والقضاء على الحكم الاستبدادي القائم على الملكية المطلقة ، وإنهاء تأثير رجال الدين وحلفائهم على الحياة السياسية والاجتماعية.

- ويعتبر فولتير (1694- 1778) من أشهر منوري فرنسا، وأقواهم عزيمة على تحرير الإنسان من الأحكام المسبقة التي هي علة شقائه، وأكثرهم تبرما باسم العقلانية والحرية والتقدم، والتحرر من العالم القديم، المختلف أشد الاختلاف عن عالمنا، وأعمقهم إيمانا بدور التنوير العقلي في إخراج الإنسان من جهله، الذي هو عّلة ضرر أنانيته وأهوائه المؤذية بذاته[1].

وقد أصدر عام 1732 "رسائل من لندن بواسطة الانكليز " اتخذ فيها موقفا معاكسا لشكل الحكم الانكليزي آنذاك كما انتقد فيها الحكم الملكي المطلق .وقد أحرق الكتاب في حينه، غير أن صدوره فيما بعد شكل بداية لحركة فلسفية أصبح لها معنى تاريخيا عالميا، بالرغم من أنها لم تفهم بصورة جيدة في انكلترا آنذاك للظروف التي كانت انكلترا تمر بها .كما انتقد فولتير التعصب الديني ونادى بفكرة التسامح، مثلما انتقد الكنيسة ودعا إلى التمرد على سلطتها وطالب بتخلي الدولة عن وظيفتها في رعاية الكنيسة بدلا من رعاية أفراد المجتمع .وقد اعتبر العقيدة قضية شخصية . ترتبط بالإنسان وأن كل شخص مسئول أمام خالقه وعليه أن لا يفرض تصوره الخاص للعقيدة على الآخرين [2] وانطلاقا من إيمانه الراسخ بدور التربية وقدرتها على إصلاح الإنسان وتحريره، القائم على اعتقاده بأن جميع أفكار الناس وعقائدهم تأتي إليهم من حواسهم فقط ، انتهى إلى القول بتساوي جميع البشر وتشابههم لدى الولادة، وهي المبادئ التي ما لبثت أن انقادت إلى العقيدة الديمقراطية، كما أشرنا، بعد أن لاقت سندا آخر في عقيدة المساواة الدينية والأخلاقية [3] المجهر بها في فرنسا.

وقد أحدثت آراء رونيه وديكارت (1596- 1650) أول ثورة في الفلسفة الحديثة في تطويره المنهج العلمي وتصديه للكون بوصفه آلة محكومة بقوانين الطبيعة الميكانيكية، والتي أبعدته تماما عن الأسطورية والرمزية والغائية، وكانت غايتها أن تبحث عن الكمال في النظام الرياضي للطبيعة، حيث عزل ديكارت العلم الفيزيائي عن العلل الغائية وأرجعها إلى الأسباب الكامنة وراء الأحداث الفيزيائية .كما اعتبر ديكارت بأن الطبيعة هي نظام منسق من القوانين القابلة لسيطرة الإنسان .وقد نتج عن أراء ديكارت الفلسفية تياران هامان هما، التيار العقلي، كما ظهر عند سبينوزا ولابتنز، والتيار التجريبي كما ظهر عند جون لوك وباركلي وهيوم .وقد شكل التيار العقلي منذ ذلك الوقت

---

1 إيميل برييه: **تاريخ الفلسفة**، ج3، مرجع مذكور سابقا، ص 179. 185

2- Voltair, F. M. in : Philosophische woerterbuch. s.630

3 إيميل برييه: **تاريخ الفلسفة**، ج3، مرجع مذكور سابقا، ص 179. 185

اتجاها تفاؤليا، كان نقطة البداية للاتجاه النقدي، اما الاتجاه التجريبي فقد اتجه نقده الى العقل نفسه .وكان لوك قد أعلن بأن جميع معارفنا إنما تأتي عن طريق الحواس، كما نقض هيوم العقل مثلما نقض الدين واتجه إلى العلم.

وقد أنتجت آراء ديكارت الفلسفية تطور رؤية ذاتية للعالم و أصبح الإنسان يرى صورته في مرآة صافية يتمثل من خلالها العالم وأخذ يدرك نفسه كذات مستقلة تميز نفسها عن الطبيعة، بل وتسيطر عليها وتستغلها .كما أخذ يستمد يقينه من ذاته وليس من سلطة أخرى غيرها .وقد اعتبر ديكارت مؤسس الحداثة الفلسفية بوضعه مبدأ الذاتية الكوجيتو "الذي يقول" أنا أفكر إذا أنا موجود .!"وبهذا جعل ديكارت الإنسان مركز الكون وأساس الحقيقة . واليقين[1].

وإذا كان ديكارت مؤسس الحداثة الفلسفية، فإن لايبتنز (1646-1716)هو أول مؤسس للحداثة الفلسفية على مبدأ العقلانية، إذ أن" لكل شيء سبب معقول "وهو ما حوّل الانسان من متأمل للكون الى غاز له وباحث ومنقب عن " أسباب معقولة " فتحت أمامه أبواب العلم الحديث ومنحته سلطة استعاض عنها عن ألغاز الميتافيزيقيا القديمة [2] من خلال نظرته إلى الكون في ظل العلم وقد نظر ليبنتز إلى الكون نظرة مناديةMonadisme والمنادية مذهب من يرى أن العالم مؤلف من مونادات أي من وحدات فردية محددة ، تخضع لمبدأ روحي داخلي يوحد اختلافاتها[3]، يقول : "لا يوجد في العالم سوى الوحدات العنصرية والظواهر المحكمة[4] وسنأتي لمعرفة معنى هذه الوحدات في العنصر الموالي.

وبهذا يكون ليبنتز ممثلا للمدرسة التعددية في الفلسفة الحديثة قبل ظهور التعدديين في القرن 20 ، والتعددية بمعناها الدقيق هي أية نظرة إلى العالم ترى أنه لا يوجد مبدأ أو كيان نهائي واحد أو اثنان وإنّما توجد كثرة منها.

كما تطور في فرنسا الجانب الشعوري الوجداني وأعتبر بديلا للعقل وهذا ما حدث مع روسو الذي يعتبر مفكر فريد من نوعه ومن <<أغرب وجوه التاريخ... لقد عاش العقل ولكنه لم يكن من ذلك العصر أبدا>>[5] وركز روسو على الجانب الوجداني أصبح يضفي على الطبيعة مسحة رومنسية جمالية انعكست فيما بعد على الأوضاع الاجتماعية وجلبت المساواة والحرية والعدالة.

إذن: يعتبر عصر التنوير في فرنسا عصر انتصار الفكر الاجتماعي والفلسفي التنويري الحر، الذي مهد الطريق لقيام الثورة الفرنسية والاعتراف عن لائحة حقوق الإنسان وترسيخ قيم الطبقة الوسطى فكرا وسلوكا وسياسة. يعني التنوير

1- Horkheimer, Kritische Theorie, Bd.I ,FFm 1968 s, 303ff, Adorno, Vorlessung, zur Soziologie, 1958,s, 208f.

[2] – محمد الشيخ وياسر الطائري: **مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة**، دار الطليعة، ط1، 1996، ص13.

[3]– محمد الشيخ وياسر الطائري: **مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة**، دار الطليعة، ط1، 1996، ص453

[4] – نقلا عن عبد الغفار مكاوي: **شروحات عن المونادولوجيا**، دار الثقافة، القاهرة، 1978، ص21.

[5] جون هرمن راندل: **تكوين العقل الحديث**، ترجمة جورج طعمة، ج1، دار الثقافة بيروت، لبنان، ط2، 1965، ص 528.

انبعاث الروح النقدية التحررية التي تخطت تشاؤمية العصور الوسطى و أنتجت إبداعات أدبية وفنية وعلمية وثقافية اتسمت بالشجاعة الكافية لاستخدام العقل لمناهضة التفكير الغيبي والأسطوري وتحريره من الأوهام والخرافات وفتحه آفاقا جديدة في البحث والدراسة والمعرفة واكتشاف المجهول.

2-2- التنوير في ألمانيا

لقد بدأ التنوير في ألمانيا في القرن الثامن عشر، ولقد تأثر فلاسفة المان بالحركة التنوير التي جرت في كل من فرنسا وانجلترا، والسبب الذي دفع بالألمان إلى ركوب سفينة التنوير هي الحرب الثلاثين عاما التي جرت بين البروتستنتيين والكاثوليكيين، والتي راح ضحيتها الألف من الشعب الألماني ،"وبدأ من تلك اللحظة انبثق التنوير الألماني كحركة تاريخية صاعدة، صحيح أنه كان تابعا في مراحلة الأولى للتنوير الإنجليزي والفرنسي، حيث كان تلميذا للفلسفة الديكارتية من جهة، ثم لعلم نيوتن وفلسفة جون لوك، من جهة ثانية. إلا أن فلاسفة ألمانيا وأدباءها، بدأ من لايبنيتز مرورا كانط وفختة، وسواهم عديدين، وانتهاء بهيجل، سرعان ما تحملوا مسؤوليتهم التاريخية امام شعوبهم، واستطاعوا أن ينشروا التنوير وأن ينقلوه إلى شرائح واسعة من الشعب الألماني"[1] ومن هنا فهم فلاسفة الألمان أن التطور والقضاء على التعصب والتطرف لا يمكن أن يكون إلا تحت لواء التنوير الذي يقوم على العقل .

أما حركة التنوير فيها قد تجلت، في أعمق دلالاتها، في أعمال الفيلسوف الكبير إيمانويل كانط ." E.Kant" واتجه اهتمامه الفلسفي تحديدا إلى المجال الأخلاقي، حيث عدّ كانط من أبرز منظّري الفلسفة الأخلاقية ، حيث اعتبر أن الدعامة الأساسية لكل " أخلاق " هي الإدارة الخيّرة ، لأنها الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعده خيرًا على الإطلاق ، دون أدنى قيد أو شرط [2]، فنحن نعد مواهب الطبيعة كالذكاء وأصالة الحكم وقوة الإرادة والشجاعة أو نعم الحظ كالمال والجاه والشرف والسلطة بمثابة خيرات متعددة نرغب في الحصول عليها والتمتع بها ، ولكن كل هذه المواهب والنعم لا يمكن أن تكون بمثابة الخيرات في ذاتها لأنها قد تستخدم لفعل الخير أو لفعل الشر ، فهي جميعا لا تصبح خيّرة بالنسبة إلى ذلك المقصد الذي ترجوه إرادتنا من وراء استخدامها ، فهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيرا في ذاته ، لأنها لا تستمد خيريّتها من المقاصد التي تحققها ، أو الغايات التي تعمل من أجلها إلا من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضروري الكافي لكل أخلاقية.[3]

---

[1] فتيحة بورحلة: **سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي**، مرجع سابق ص 42.

[2] -Kant , fondements de la métaphysique des moeur , Paris , Hatier , trad. ,France , per P le moire , P P : 19 . 20 .

[3] -Alfred Fouillée, le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain, paris , Félix Alcan éditeur, 0945 ,p p 97.98

إذن فالإرادة الخيّرة لا تستمد خيريّتها لما تصنعه أو مما تحققه ، بل هي عالية على جميع آثارها ، كما أنها تستمد خيريّتها من صميم نيتها ، فالنية هي العنصر الجوهري في الأخلاقية بأسرها ، ما دامت الإرادة الطيبة خيرة بذاتها ، لا بعواقبها ، وإنّ الإرادة لتظل خيّرة حتى ولو عجزت ماديا عن تحقيق مقاصدها ، على شرط أن تكون قد استخدمت بكل ما في وسعها من طاقة – شتّى الوسائل التي كانت موجودة بين يديها – وهنا يعارض " كانط " المذهب الطبيعي العقلي الذي يعتبر الفعل وسيلة تنتج السعادة ، وكأن المقاصد تأتي من الخارج وتجرّد الإرادة من كل قيمة.

ولو كانت السعادة هي غاية الإنسان ، لكان العقل مجرد عقبة في سبيل تحققها ، لأن الغريزة والميول الفطرية أقدر على تحقيق السعادة من العقل ، فالإرادة الخيّرة ، غاية في ذاتها ، لا مجرد " غاية واسطة " يراد من ورائها بلوغ غاية أعلى منها ، وهذا هو معنى قول " كانط " إن الإرادة الخيّرة غاية في ذاتها [1].

وبالتالي يعد كانط فيلسوف التنوير بكل جدارة، حيث نجده يعرف التنوير في مقالته ـ ما التنوير ـ أنه خروج الإنسان من الوصاية، وتعني استعمال العقل بكل حرية ودون تدخل أي عامل خارجي" ودخل كنت في تلك العملية، ... فسعى إلى بناء استقلال الإنسان عبر الاستعمال المتنور والكلي للعقل... ولم يكن مشروع كنت مقتصر على نقاش فلسفي داخلي مع هيوم، فقد كان فيلسوفا، يعمل في عصر التنوير مهتما بالتقدم العلمي أيضا، وبدأ أن رأى فزياء نيوتن نصرا دائما للعلم... وأراد كنت أن يحل الفلسفة في الوضع الآمن ذاته للعلوم الطبيعية"[2] ومن هذا المنطلق تزعم كانط فلاسفة ألمانيا في عصره، وأصبح يعرف بفيلسوف التنوير، ذلك الفيلسوف الذى أعطى صياغة أخرى للعقل، وجعله الحاكم والقاضي على كل المسائل الفلسفية التي يطرحها العقل البشري، ودعا إلى تنوير الإنسان من الخرافة والأسطورة عن طرق العقل وحده.

وسيدافع عن موقفنا هذا فوكو الذي يدافع عن موقف "هيدغر معتبرا أن كانط عينه الحداثة، بما انه هو الذي جعل الفلسفة تهتم بالإنسان بما هو وحدة تتشكل من الحسي والمتعالي، إ< تبدأ الحداثة باعتبار ... الفكرة التي تجسدت مع كانط"[3]

حيث تحررت أخلاق كانط من الهيمنة المسيحية وهنا نشير إلى الفارق الكبير بين الأخلاق المسيحية بصبغتها العاطفيةأو الوجدانية ، والأخلاق الكانطية بصبغتها العقلية الإرادية خصوصا وأن كانط قد أراد أن يضفي على القلب نفسه صبغة عقلية ، بدليل أنه في تفسيره – أي كانط – لوصية المحبة ، فإنه يقرر أنه ليس المقصود بها أن نلقى إخواننا في الإنسانية بضرب من الشفقة أو التعاطف ، بل المقصود هو أن نؤدي واجبنا نحوهم ، بحيث نقدم لهم

---

[1] – زكريا إبراهيم: **المشكلة الخلقة**، مكتبة مصر، ص125.

[2] غناز سكيربك ونلز غيلجي: **تاريخ الفكر الغربي من اليونانية القديمة إلى القرن العشرين**، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية لترجمة، بيروت، ط1، 2012، ص ص 574، 575.

[3] نورة بوحناش: **الأخلاق والحداثة**، ص :74

إحسانا عمليا لا مجرد وجدان عاطفي – ولو لا هذا لما كان في الإمكان أن يكون الحب أمرا أخلاقيا أو وصية أخلاقية ، وما دامت العاطفة لا تؤمر ، وبهذا المعنى يكون قول الوصية " أحبوا أقرباءكم " مساويا لقولنا " اعملوا واجبكم " ، دون أن يكون لذلك أي باعث آخر ، سوى اعتبار الواجب نفسه[1]

ومن هذا المنطلق نجد كانط يدعو إلى الكلية الأخلاقية وفق منطق عقلي موضوعي وهذا ما نلمسه في قول كانط: <<إن القواعد العملية تكون قواعد موضوعية أو قوانين عملية وذلك عندما يجري الاعتراف بالشرط بوصفه شرطا موضوعيا، أي أن يكون صحيحا بالنسبة لإرادة كل كائن عاقل>>[2] ومن هنا كانت نظرية كنت الأخلاقية تقوم على اخلاق الإرادة وليس أخلاق النتائج، وبالتالي يتميز كنت على الفلاسفة النفعيين لقد كان متميزا في كل شيء، وأخذ كانط على عاتقه مهمة البرهان على وجود شيء في الأخلاق وفي العلوم الطبيعية نستطيع بعقلنا أن نقر بأنه ضروري بمعنى دقيق وصحيح بمعنى كلي.

وفي تحليله لأسس المعرفة يضطلع ' نقد العقل الخالص 'بمهمة نقد سوء استخدام ملكة المعرفة لدينا المفصلة على مقياس الظواهر .وبهذا " يضع كانط مكان المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي، مفهوم عقل مجزأ إلى عناصره ....إنه يفصل بين ملكتي العقل العملي والحكم، والمعرفة النظرية بوضع كل منها على أسس خاصة بها . بمقدار ما يؤسس العقل النقدي إمكان المعرفة النظرية، والتمييز الأخلاقي، والحكم الجمالي، فإنه لا يكتفي بالتأكد من ملكاته الذاتية الخاصة، ولا من جعل تنظيم معرفة العقل شفافة بل يضطلع بدور القاضي الأعلى مقابل الثقافة بمجملها . "أي بوصفها علما وتقنية، حقا وأخلاقا، فنا ونقدا جماليا وفق معايير صورية، بمنحها الشرعية في داخل هذه الحدود".(3)

هكذا، وفي جواب عن سؤال **ما هو التنوير؟** جهر كانط، عام 1784 ، قائلا" :التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه .وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر .ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر. لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك !ذلك هو شعار التنوير"(4).وبالتالي فإن كانط دعا إلى استعمال العقل بكل جرأة واصرار وشجاعة دون تدخل أي عارض خارجي يحول دون استعمال العقل.

---

[1] –زكريا إبراهيم: **كانط أو الفلسفة النقدية**، مكتبة مصر، القاهرة، 1913، ص ص 189/186.

[2] إيمانويل كانط: **نقد العقل العملي**، تر: أحمد الشيباني، دار اليقضة العربية لتأليف والترجمة والنشر، بيروت، 1966، ص 41.

3 . المرجع نفسه ص34.

4 . غانم هنا: **النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير**، مرجع مذكور سابقا ، ص17.

وإذا كانت فلسفة كانط قد بلغت بحركة التنوير مبلغها، وأوصلتها إلى مرحلة الوعي بذاتها والتعريف بنفسها، فإن فلسفة هيجل قد تضمنت مفهوما للعقل، استمد منه تصورا جديدا للتاريخ سمح له بأن يكون " لقد كان هيجل هو الفيلسوف الأول الذي نما بكل وضوح مفهوما للحداثة، ولهذا لابد لنا من الرجوع إليه لنفهم دلالة الصلة الداخلية بين الحداثة والعقلانية" [1]، ومن هذا المنطلق نجد أن هابرماس يؤكد على ان الحداثة بدأت مع كانط لكنه لم يكن يعيها كمرحلة تاريخية، وأنها تمت بالفعل مع هيجل .

وبالتالي فإن هيجل كان فيلسوف تنويريا هو الأخر "وكانت خلفية هيغل في عص التنوير، وكذلك رد فعل الرومنسي وحاول في فلسفته أن يفهم تصوريا التاريخ الحديث وإرث أثينا والقدس وروما كله، وفي ماضيه المباشر كانت الثورة الفرنسية، ورد فعل الذي أعقبها... واعتقد كنت أنه وجد افتراضات مسبقة ترانسندالتية ...أما هيجل فقد زعم بوجود طيف أوسع من الافتراضات المسبقة"[2] من خلاله .فلئن كان كانط قد ميز في فلسفته بين النظري والعملي فإن الفلسفة الهيجلية " تؤكد أولوية العملي، بالمعنى الأصلي للكلمة[3].وهو التأكيد الذي جعل **هيجل** يولي " اهتماما كبيرا للتاريخ والطابع التاريخي لكل نشاط بشري".و جعله ينتبه إلى أهمية المنهج الجدلي من خلال " إدراكه للتطور الذي تسير فيه الحركات التاريخية. [4]" وهذا الإدراك لتطور الحركات التاريخية، والوعي التاريخي به، هو ما نجده حاضرا بوضوح في وعي **هيجل** بحركة التنوير والحداثة وموقعها في سياق حركة التاريخ البشري؛ حيث استعمل هيجل مفهوم الحداثة في هذا السياق ليعني به حقبة' الأزمنة الجديدة ' أو ' الأزمنة الحديثة.'

وبالتالي كان فكر هيجل ومشروعه الرئيسي في فلسفة التاريخ بوصفه عملية تشكيل الإنسانية وبالتالي هل كان هيجل تقدميا وفي طليعة التفكير الجديد " ونحن سوف نفسر هيجل، هنا، بأنه مفكر تقدمي حاول أن يحيط بالتصورات في العالم الجديد"[5] فقد " بدأ هيجل باستخدام مفهوم الحداثة، في سياق تاريخي ليشير إلى عصر: الأزمنة الجديدة ' أو ' الأزمنة الحديثة ' ويقابلها بالإنكليزية والفرنسية ألفاظ ' Temps Moderneأو Modern ' ' Timesوتشير إلى القرون الثلاثة السابقة .اكتشاف' العالم الجديد ' وعصر النهضة، والإصلاح .هذه الأحداث الثلاثة الهامة التي حدثت حوالي عام 1500 تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة ".ولذلك، فنحن إذا ما وضعنا هذه الحقبة التاريخية من زمننا في سياق حركة التاريخ البشري، ليس من الصعب، كما يقول هيجل في تمهيده لفينومنولوجيا الروح " :أن ندرك أن زمننا هو زمن ميلاد وزمن انتقال إلى عصر جديد .لقد انفصلت

---

1. يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع مذكور سابقا ، ص12.

2 غناز سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونانية القديمة إلى القرن العشرين، ص من 639 إلى 641.

3. برتراند راسل: **حكمة الغرب**، مرجع مذكور سابقا ، ص175.

4 . المرجع نفسه: ص176.

5 غناز سكيربك ونلز غيلجي: **تاريخ الفكر الغربي من اليونانية القديمة إلى القرن العشرين**، مرجع مذكور سابقا،ص 640.

الروح عما كان عليه العالم حتى تلك اللحظة، عالم وجودها وتصورها، إنها على حافة إغراق كل هذا في الماضي، وهي تعمل على تصوره." (1)

أما هابرماس فيوضح ذلك بتفصيل أكثر حيث يقول " :تتصف الحداثة، كما يراها هيجل بشكل عام، ببنية علاقة مع الذات يدعوها' الذاتية :'إن حرية الذات هي، بشكل عام، مبدأ العالم الحديث ....وحين يصف هيجل صورة الأزمنة الحديثة، أو العالم الحديث، فإنه يشرح' الذاتية 'بالحرية وبالتفكير، و في هذا السياق، تتضمن لفظة الذاتية أربع دلالات :أ الفردية :وهي في العالم الحديث التفرد الخاص بشكل لا متناهي...ب حق النقد :وهو أن مبدأ العصر الحديث يطالب كل فرد بأن لا يقبل إلا بما يبدو له أمرا مبررا .ج استقلال العمل ...د وهو أخيرا الفلسفة المثالية نفسها، حيث يرى هيجل أنها من عمل الأزمنة الحديثة". أما الأحداث التاريخية المفتاحية التي فرضت مبدأ الذاتية هذا فهي، في نظر هابرماس " الإصلاح، والأنوار، والثورة الفرنسية"(2).

ويمكن القول أنه إذا كانت الحداثة قد بدأت في رسم عتبتها الحاسمة من خلال ما سمته الفلسفة الألمانية ميلاد رؤية جديدة للعالم، تعمقت باستمرار من خلال الأعمال الفلسفية التي راكمها فلاسفة التنوير، فإن التصور الهام الذي نقل الحداثة من كونها إحساس جمالي فني مع بودلار، إلى وعي تاريخي بهذه الرؤية الجديدة إلى العالم قد حدث في نظر هابرماس مع هيجل.

وبالتالي فإن هابرماس يجد في هيجل مثالا ونموذجا في كثير من انطلاقاته الفكرية وخاصة في علاقة الحداثة بالعقلانية، حيث قيل إن ما هو هيجلي انتصر على ما هو ماركسي لدى هابرماس" مما يعني أن هابرماس انحاز للمشروع الهيجلي الذي لم يغفل الواقع في تصوراته البدائية انطلقا من قوله بأن كل ما هو عقلي واقعي"[3].

ولكن إذا كان هابرماس وغيره من المهتمين بمسألة الحداثة، قد أرجعوا هذا التنظير المبكر للحداثة إلى هيجل فإن ميشيل فوكو قد جعل من كانط مؤسسا مبكرا للحداثة الفلسفية، نظرا للنقد الذي عمد إليه كانط في كامل مشروعه الفلسفي، وإن التقت رؤية فوكو مع رؤية هابرماس في القول بأهمية الوعي بالذات وبالإنسان بصفة عامة كأساس للحداثة في بعديها النظري والعملي معا .وأيضا كان هيجل قد ابتدع مسألة الوعي التاريخي ونظر للحداثة من خلال هذا الوعي، فإن كانط كان سباقا من جهته في تأسيس مسألة النقد التي مثلت قطيعة معرفية كبرى .وفي

1 . يورغن هابرماس. **القول الفلسفي للحداثة**، مرجع مذكور سابقا ، ص ص 13. 14.

2. المرجع نفسه ص 30. 31.

[3] مقدمة عمر مهيبل: لكتاب هابرماس: **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 5

هذا الخصوص يقول مشال فوكو، موضحا هذه الأسبقية الزمنية التي يتبوأ بها كانط أسماء رواد الحداثة " :وفي مقابل الأيديولوجيا، دشن النقد الكانطي عتبة حداثتنا. [1]".

هكذا يغدو الفكر الألماني فكر تنويري حداثي تزعمه هيجل وكانط، والمقصود ههنا هو استمرار الحقبة الحديثة التي اشتغل عليها تفكير كل من كانط وهيجل مقترحين لها منهجا ملائما، فكانط اعتمد على التشخيص لقدرات العقل في أفق نظرية المعرفة، ويقوم على أطروحة كونية العقل والأخلاق، أما هيجل فاعتمد على الديالكتيك الجدلي العقلي في حل مشاكل التاريخ، وبالتالي عصر يسير نحو التنوير "إن راهنية كانط هناك هي راهنية زمنية، إذ هو وفق عبارة هابرماس : يعبر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي. أو هو بعبارة فوكو: صاحب انطولوجيا تاريخية لذواتنا. ومن أجل أن نتناول على وجه الحق، راهنية كانط بالنسبة إلى الحداثة... فيظهر كانط صاحب انطولوجيا الحاضر حيث ارتقى بالحداثة إلى موقف وسلوك إيتيقي"[2]. إن بحث كانط في سؤال التنوير انطلاقا من مقاله ما التنوير؟ وهو سؤال لم يكن بوسع أحد أن يتعرض إليه غير كانط حسب دولوز، والإجابة عليه مما يجعله فيلسوف يتزعم عصر النوار في ألمانيا .

و هكذا تناسلت أفكار الحداثة من القرن الخامس عشر إلى مستهل القرن التاسع عشر، من إعادة الاعتبار للإنسان كقيمة عليا في الوجود، إلى الإيمان المطلق بقدرة العقل على هديه إلى المعرفة الحقة بذاته وبالحياة والكون، ومن ثم الإيمان بقدرته على تحقيق سعادته الدنيوية .ولكنه تناسل لم يكن مجرد توالد منطقي للأفكار، تداعت فيه هذه الأفكار بمعزل عن حركة التاريخ الواقعي وتطوراته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل كان تناسلا يتجاوب مع تطورات حركة التاريخ الأوروبي ومع تطلعات القوى البورجوازية الصاعدة التي قادت حركة التاريخ الأوروبي الحديث.

فقد " كانت القيم التي نمت في "مجال التبادل الاقتصادي السلعي الحر "حرية، استقلال، مساواة "وفي مجال توسيع الإنتاج السلعي "التقدم العلمي والتقني تؤلف المضمون الذي استمدت منه حركة التنوير عناصر صورة المجتمع البرجوازي المقبل، وإذ يعلي الفكر التنويري من شأن العلم والتوجه الدنيوي يضع العقل في موضع الإيمان ويجعله مثلا أعلى للحياة ومعيارا في تفسير الأوضاع السياسية والاجتماعية والمعرفية الفكرية"[3]، وإذا كان مفكرو عصر التنوير قد انطلقوا في تصورهم للمجتمع الأمثل، الذي ينشدونه، من الفرضية القائلة " إن طبيعة الإنسان أبدية ثابتة ومن شأنها أن تهتدي بضوء العقل"[4].

---

1 . ميشيل فوكو: **الكلمات والأشياء**، ترجمة .مطاع صفدي ، سالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي بيروت، ط1، 1989 ـ 1990 ، ص208 .

2 أم الزين بنشيخة المسيكني: **كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006، ص 18،

3. نايف بلوز: **تاريخ الفكر الاجتماعي**: مرجع مذكور سابقا ، ص 54.

4. كارين برينتون: **تشكيل العقل الحديث**، مرجع مذكور سابقا ، ص15 .

فإن " مفهومي الطبيعة والعقل ليسا هنا في آخر التحليل سوى تحوير أو تصعيد إيديولوجي للعلاقات الاقتصادية البرجوازية .فالإنسان الذي يستجيب لنداء الطبيعة والعقل هو بالدرجة الأولى منتج السلع والذي لم تكن شروط وجوده الحقيقية العميقة قد عرفت بعد، فبدا على المستوى المجرد إنسانا مجردا يملك الحرية ويتمتع بالمساواة مع الآخرين". وإذ يتاح لنا اليوم أن ندرك أن ما كان يقال عن مفهوم حرية الإنسان ومساواته ليس سوى تجريد " ينشأ في مجال الإنتاج السلعي البرجوازي الذي تحدده علاقة الاستثمار الرأسمالي ...نتبين أيضا أن أساس هذا الوهم هو اختفاء علاقة الاستثمار والربح الواقعية وراء الوجود الحقوقي المجرد الذي تبدو فيه مظاهر الحرية والمساواة وكأنها الأمر الطبيعي السوي المتفق مع مطالب العقل .وإذ يراد تكريس علاقة الاستثمار الرأسمالي ترتدي مطالب العقل صفة الثبات ....ومن هنا الدعوة إلى أن يكون النظام الاجتماعي مطابقا لطبيعة الإنسان واعتبار النظام الإقطاعي انحرافا عن الصورة السليمة للمجتمع والمطالبة بالقضاء عليه باسم الطبيعة وصياغة علاقات اجتماعية ملائمة للعقل".[1]

ولكن، وبصرف النظر عن التأويل الأيديولوجي لعقلانية عصر التنوير والخلفية الأيديولوجية التي كانت وراء تبني البورجوازية الأوروبية، منذ نشأتها في مطلع العصر الحديث، قيم العقل والمطالبة بالاهتداء بأحكامه، فقد تكرس، خلال هذه الحقبة التّاريخية الطويلة من تاريخ أوروبا الحديث، تقليد للعقل، على حد تعبير هابرماس، أعلنت الحداثة الأوروبية، كما يضيف، انتماءها إليه. [2].

وبالتالي يكون مصطلح الحداثة من بين أكثر المصطلحات تعقيدا نظرا لاختلاف الفلاسفة والدارسين في تحديده، خاصة وأنه يخضع دائما للجانب الأيديولوجي على حساب الجانب المعرفي.

3- مفهوم الأخلاق في تاريخ الفلسفة الغربية.

3-1- أخلاق السعادة عند أرسطو:

. يشهد تاريخ الفلسفة الأخلاقيّة أنّ المفهوم الأخلاقيّ قد توزّع عبر تاريخه بين تصوّرين مختلفين: تصوّر قديم وتصوّر حديث؛ أمّا القديم يمثّله التّصور اليونانيّ المطبوع بطابع السّعادة أيّ: إنّ الهدف من أيّ تنظير أخلاقيّ يونانيّ كان تحقيق **السّعادة**، بخلاف التّصور الحديث الّذي يمثّله على وجه الخصوص الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط القائم أساسا على فكرة **الواجب**.

. وكان فلاسفة اليونان على اختلاف مذاهبهم وآرائهم ينشدون غاية واحدة من وراء أي فعل خلقي، بدءا من سقراط إلى أفلاطون "Platon "،(427 ق،م 347ق،م) ، إلى "أرسطو" Aristote" (384 322 ق.م) وهي

1 . نايف بلوز: **تاريخ الفكر الاجتماعي**، مرجع مذكور سابقا ، ص55.

2. يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة** مرجع مذكور سابقا ، ص11 .

السعادة. فإذا كان لأعمالنا من غاية نريدها لنفسها، ولا نرغب فيما عداها إلاّ من أجلها فمن الواضح أنّ تلك الغاية لا يمكن أن تكون إلا الخير الذّاتي أو الخير المطلق. ولا شك أنّ ذلك هو السعادة[1]. وبالتالي فإن الأخلاق اليونانية كانت تنشد الخير الأسمى والمتمثل في السعادة، لأن الغاية من الأخلاق هي تحقيق سعادة الإنسان.

. كان أرسطو ينتقد بشدّة نظرية أفلاطون الخاصّة بالصّور المفارقة (المثل)،وتأرجحت فلسفته بين المثالية والمادية مميّزا بين جوانب فلسفيّة ثلاث:

1. الجانب النّظريّ الذّي يتناول الوجود، مكوّناته، علله وأصوله.

2. الجانب العمليّ الّذي يتناول النّشاط الإنسانيّ.

4. الجانب الشّعريّ الّذي يتناول الإبداع. [2]

وبالتالي يتضح التعارض والفرق بين أرسطو النقدي الواقعي وأفلاطون العقلي المثالي، حيث نجد أفلاطون ينتقد الواقع باللجوء إلى مطالب العقل ومقاربة المثال الموجود في عالم المثل الأفلاطوني، ويعتبر الساسة مهمة وذلك من خلال تقريب الأحوال الواقعية لتصير قريبة من المثال الذي تصوره هو، بينما أرسطو يعزو من الانتقال من الأشكال الموجودة للدولة وليس للعقل إلى دور التصنيف، وبالتالي أفلاطون ينظر إلى ما وراء النظام القائم، بينما أرسطو يبحث عما هو أفضل من بين الموجودات من الأنظمة، "وبينما يقول أفلاطون إن المثل هي الموجودات الحقيقة، وهي النظرة الشائعة في التأويلات في الكتب المدرسية، يرى أرسطو أن الموجودات المستقلة هي الأشياء الجزئية"[3]ومن هنا يظهر جليا الفرق بين أفلاطون وأرسطو من خلال أن الأول كان مثاليا بينا كان الثاني واقعيا.

يعدّ أرسطو من أبرز الممثّلين للأخلاق اليونانيّة على الإطلاق، حيث تعتبر الفضيلة، اللّذة، النّجاح، السّعادة والخير الأسمى ألفاظ مترادفة لها دلالة واحدة عنده، فكلّها إنّما تطلب لذاتها وليست وسيلة لشيء آخر يعلو عليها، وهذا من أهمّ شرائط السّعادة الأرسطيّة[4]. وبالتالي جعل أرسطو من الأخلاق هي الشيء الذي يطلب لذاته وليس مطية لشيء أخر، وهذا يظهر جليا أيضا عند الفيلسوف العربي الفارابي الذي تأثر تأثر واضح بأرسطو وخاصة في كتابه في تحصيل السعادة، حيث جعل هو الخر السعادة هي التي تطلب لذاتها وليست لشيء أخر غير السعادة.

وإذا تساءلنا مع أرسطو حول معنى السّعادة، فإنّه لا يمكننا تحصيل معناها دون إدراك طبيعة النّفس البشريّة لأنّ أرسطو ينزع إلى اعتبار أنّ النّفس تنقسم إلى أنفس وتخضع كلّ نفس إلى نظام أخلاقيّ حسب طبيعتها؛ إذ إنّ قوى

---

1 . أندري كريسون: **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، تر: عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب بالقاهرة، 1979م، ص ص 95-96.

2 . م.روزنتال: **الموسوعة الفلسفية**، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2006، ص19.

3 عنار سكيربك ونلز غيلجي: **تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين**،مرجع مذكور سابقا، ص 156.

4 . محمد عبد الرحمن مرحبا: **مع الفلسفة اليونانية**، منشورات عويدات، بيروت . باريس، ط3، 1988م، ص 204.

النّفس منها ما هو حظ مشترك بين الإنسان والنّبات والحيوان، كالقوة الغاذية، ومنها ما هو مشترك بين الإنسان والحيوان، كالقوّة الحسّاسة، ومنها ما هو ميزة الإنسان وحده كالقوّة النّاطقة، فسعادة الإنسان بما هو إنسان ليست بمزاولة الحياة الغَاذِيَة لأنّ الحياة الغاذية لا تعبّر عنه كإنسان، وإنما تعبّر عن الحيوان، الإنسان والنبات معا، وكذلك ليست السّعادة بمزاولة الحياة الحساسة أو الحيوانية، لأنّ هذه الحياة تعبّر عن الإنسان فقط وإنّما تعبّر عن الإنسان والحيوان معا، وللتّعبير عن الإنسان وحده، فلم يبق بدّ إذن من الاعتراف بأنّ سعادة الإنسان تكون بمزاولة الحياة النّاطقة الّتي تميّزه عن باقي الكائنات الأخرى. (1)

وإذا كانت السّعادة هي غاية النّظريّة الأخلاقيّة الأرسطيّة، فإنّه حقّ لنا أن نتساءل عن معنى هذه السّعادة عنده؟

يرى أرسطو أنّ بعض النّاس يرى السّعادة في الحياة الحيوانيّة، ذلك هو رأي العبيد ولا يعيره أرسطو أيّة أهميّة، وبعضهم الآخر يراها في الثّراء غير أنّهم مخطئون كثيرا، لأنّ الثراء لا يطلب لذاته وإنّما لما يحققّه. وبعض النّاس يراها في المجد، ولكن المجد ليس رهن إرادتنا، والكثير من الّذين نالوا المجد تعساء، وبعض النّاس يعتقد أنّ السّعادة هي اللّذة، لكن اللّذة ليست تعريفا محيطا بمعنى السعادة. (2)

وفي نظرة أرسطو للأخلاق فإننا نجده يميز نفسه على أفلاطون، وذلك من خلال انتقاده له في الفكرة القائلة أن للمثل وجودا مستقلا عن الأشياء وهذا النقد أيضا يطبقه أرسطو على الخلاق، فالخير الأسمى أو السعادة أو النعيم ليس شيئا منفصلا عن الإنسان، بل هو موجود في حياة الكائنات " اذ يعتقد أرسطوا أننا لا نكون سعيدين إذا أصابنا مكروه جسدي قاس ألم، وهنا يفترق عن أفلاطون الذي اعتقد ان لا صلة للذة وللألم كليهما بالسعادة"[3] وبالتالي يجعل أرسطو الأخلاق واقعية مرتبطة بحياة الإنسان ومجتمعه، وما يعيشه في حياته اليومية من ألم وللذة.

ينزع أرسطو في مجال الأخلاق إلى أن يبدع قطاعات خاصّة لكلّ قطاع منها مبادئه الخاصّة، لأنّ الفضائل حسبه لا ترتبط فيما بينها كلّها بشروط مشتركة، فحينما يدرس أرسطو اللّذة فإنّما ليحدّد أيضا أعلى أشكالها ليبيّن أنّ اللّذة هي شرط الكمال الخلقي فلا غنى للفضيلة أن يشعر الإنسان بلذّة حينما يفعل ما من واجبه أن يفعله، وبتنغيص حينما يأتي من الأفعال ما كان ينبغي أن لا يأتيه، ذلك أنّه من المستحيل في الأحوال جميعا ألا ينزع الإنسان إلى اللّذة. (4)

---

1 . المرجع نفسه: ص 205.

2 . أندري كريسون: **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، مرجع مذكور سابقا ، ص 96.

3 عنار سكيربك ونلز غيلجي: **تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين**،مرجع مذكور سابقا ص 185.

4 . إمييل برييه: **تاريخ الفلسفة، ج1**، ترجمة:جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر،لبنان، ط2، 1987م، ص ص 315، 316.

. إنّ غرض الأخلاق الأرسطية هو مجال الممارسة البشريّة والسّلوك الّذي يستند إلى حريّة الاختيار، وبذلك تنفصل الأخلاق عن الفلسفة النّظرية الّتي تعالج ما هو أزلي وغير خاضع للتغّير. بالفطرة تسعى كلّ ماهية إلى الخير الخاصّ بها وبه تستكمل كمالها ،وفي فعل الأخلاق يجد الإنسان سعادته ويعتبر ذلك غاية سلوكه ولا علاقة له بالأمور الخارجية.

ولتحديد الخير الخاصّ الّذي يميّز النّفس يفرّق أرسطو بين الفضائل العقليّة والفضائل الأخلاقيّة؛ أمّا الفضائل العقليّة فعبارة عن ممارسة العقل لذاته، علما أنّ أرسطو قد ميّز بين العقل العمليّ والعقل النظريّ.

أمّا الفضائل الأخلاقية فيجدها المرء مسبقا فهي ماثلة في النّظام القائم في المجتمع وفي الدّولة، وهي تكتسب مشروعيتها من خلال التّقاليد ومن خلال القبول العام بها.، وأيضا يشكّل التّمرس بالقيم السّائدة في المدينة بالنّسبة إلى أرسطو جزءا أساسيّا من التّأقلم الخلقيّ.

أمّا الفطنة فهي الأمر الحاسم في السّلوك الإنسانيّ، الّذي يفصل بين الفضائل الأخلاقيّة والفضائل العقليّة. ومن التّمازج بين الفطنة والفضائل الأخلاقيّة ينشأ السّلوك الخلقي عند الإنسان:"... إذ إنّه لا يمكن أن يكون المرء صالحا بالمعنى الجوهريّ دون الفطنة، كما لا يمكنه أن يكون فطنا دون الفضائل الأخلاقيّة". ولأنّ الإنسان كائن غير كامل العقلانيّة ، فإنّ عليه أن يمارس الفضائل العقليّة والأخلاقيّة بشكل متّزن لتحقيق الحياة الكريمة السّعيدة.

واللاّفت في موقف أرسطو هو اعتباره أنّ السّلوك الخلقيّ لا يكون تابعا للتفكّر، بل يحصل عبر الممارسة: من خلال التمرّس والعادة والتعلّم. ومن هنا يعتبر حكم الخبرة ونموذجها بمثابة الأمر الذي به تتحدّد الفضيلة.

. من حيث المضمون تتحدّد الفضيلة الأخلاقية باعتبارها وسطا بين حدّين خاطئين، مثل:

. **الشّجاعة** وسط بين **الجبن** و**التهوّر**.

. و**الاعتدال** وسط بين **البلادة** و**المتعة**.

. و**الكرم** وسط بين **البخل** و**التّبذير**[1]. فالكرم إذا لم يكن قليلا ، ولم يكن كثيرا كان من الفضائل.. أمّا العدالة فقد أعطيت أهميّة خاصّة باعتبارها الفضيلة الأفضل بالنّسبة إلى الجماعة، فهي تعنى بتوزيع عادل للخيرات وللشّرف في المجتمع هذا من جانب ومن جانب آخر باعتبارها فضيلة مصلحة فهي تقوم بإصلاح ما يقترف من أخطاء. [2]

وبالتالي يدعو أرسطو إلى الاعتدال وهو التحقيق المنسجم لجميع القدرات الصالحة، وتصبح الفضيلة عنده وفق هذا المنطلق والمنهج هي الوسط بين رذيلتين.

---

1 . بيتر كونزمان وآخرون: **أطلس الفلسفة**، مرجع مذكور سابقا ، ص 51.

2 . المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

ومن بين الفضائل العظيمة التي يقدسها أرسطو إن صحة العبارة، والتي تعتبر من الفضائل التي لا يستغني عنها أحد والمتمثلة في فضيلة الصداقة، ذلك " ان الصداقة هي إحدى الفضائل التي لا يستغني عنها أحد، وتشمل الصداقة إرادة الخير المشتركة والظاهرة. لذا فإن الصداقة هي في الوقت المشترك بين الشخاص"[1] وبالتالي فإن الصداقة هي فضيلة جوهرية تكمن في الاعتراف المتبادل بين الأشخاص، والقاسم المشترك بينهما.

إنّ أنبل الأشياء الّتي تساعد في الوصول إلى السّعادة هي الصّداقة، حقّا إنّ الصّداقة ضروريّة للإنسان السّعيد أكثر من الإنسان التّعيس. لأنّ السّعادة تزيد وتتضاعف بمشاركة الآخرين فيها، وهي أكثر أهميّة من العدالة، إذ لا حاجة للعدالة عندما يكون النّاس أصدقاء، ولكن عندما يكون النّاس عادلين مقسطين تبقى السّعادة نعمة وفضل، فالصّديق روح واحد في جسدين، ومع ذلك فإنّ الصّداقة تعني قلّة الأصدقاء لا كثرتهم، وذلك الّذي له أصدقاء كثيرون لا صديق له، ومن المتعذّر أن تكون صديقا لكثير من الأصدقاء إذا أردت الصّداقة المخلصة، والصّداقة الحقّة تقتضي الدّوام لا الشدّة المتقطّعة، وهذا يعني استقرار في الأخّلاق، وانحلال في أخّلاق الصدّاقة يعود إلى تقلّب الأخلاق في الشّخص، كما أنّ الصّداقة تتطلّب المساواة، لأنّ الامتنان يكسوها تقلّبا وتلوّنا، إذ نرى أهل الجود والإحسان يحملون في نفوسهم صداقة نحو الّذين يساعدونهم ولو لم يصادقوهم. (2)

كما تشترط الصداقة معرفة مشتركة واعترافا متبادلا بين الأشخاص فهيا لا تنشأ اعتباطيا وبمحض الصدفة وإنما تقوم من خلال علاقة الأشخاص مع بعظهم البعض " تتطلب الصداقة معرفة مشتركة واعترافا متبادلا. ويلزم الصداقة وقت لتتطور، وقت للرفقة، فالرفقة هدف وشرط للصداقة. والصداقة هدف في حد ذاتها، وهي تنحرف عندما تستعمل وسيلة لشيء أخر"[3]. وبالتالي فإن الصداقة تنشأ وتتطور في ظل هذه العلاقة، وهي مسألة تزيد عن تسويغ المعايير لأنها مطلوبة لذاتها وليست مطية لشيء أخر.

ونجد دريدا في كثير من نصوصه عن الصداقة يحيلنا إلى أرسطو الذي يجعل الصداقة فوق القانون والسياسة، لأنه عندما يكون البشر أصدقاء فإنه تنتفي الحاجة إلى الصداقة ويقول :<<عندما يكون البشر أصدقاء لا حاجة للعدالة، فأنهم إن كانوا مطمئنين لأنفسهم مه مجرد الوجود، فهم أيضا يحتاجون إلى صداقة، والتعبير العالي في العدالة التي تكون في صميم طبيعة العدالة>>[4]. وبالتالي فإن أرسطو يدعو إلى ان تكون الصداقة فوق العدالة سياسيا واخلاقيا كذلك.

---

[1] عنار سكيربك ونلز غيلجي: **تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين**،مرجع مذكور سابقا، ص 186.

2 . ول ديورانت: **قصة الفلسفة**، تر:مكتبة المعارف بيروت، ط6، 1988م، ص 89.

[3] عنار سكيربك ونلز غيلجي: **تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين**، ص 186.

[4] جاسم بديوي: **التفكير السياسي في فلسفة جال دريدا**، ابن نديم، دار الروافد الثقافية، الجزائر، لبنان، ط1، 2015، ص 135

ويتّضح أنّ أرسطو في تعامله مع المسألة الأخلاقيّة قد استعاض وتوسّل المنهج التّجريبي، الذي يعتمد بخاصّة على دقّة ملاحظة الواقع وصدق تحليله وإنّه لم يحدّد ما هو الخير للإنسان بتأملات ميتافيزيقيّة وإنما انطلاقا من تحليله لطبيعة الإنسان على نحو ما هو عليه في الواقع، وما يمكن أن يصل إليه من كمال وامتياز لذلك ينتقل أرسطو من البحث في الخير والسّعادة إلى البحث عن الفضيلة الإنسانيّة الّتي يعتبرها الشّرط الأساسي لتحقّق السّعادة والخير للإنسان. والفضيلة عنده عادة خلقيّة مكتسبة، أو هي طريقة لسلوك الإنسان وتصرّفه عندما تتناول هذه الانفعالات، فقد نحسّ بانفعال الغضب بشدّة أكثر ممّا ينبغي فتكون هذه العادة سيئة على الحالتين، أمّا إذا أحسسناه على نحو معتدل كانت هذه العادة فضيلة .وإذا تعوّد الإنسان منذ الصّغر السّلوك الفاضل فسيكون من السّهل عليه دائما اختياره، بل سيشعر بلذّة وسرور عند ممارسته. (1)

فالمشكلة الأولى في فلسفة الأخلاق الأرسطيّة هي طبيعة الخير الأقصى، إنّنا نرغب في شيء من أجل شيء آخر، ونحن نرغب هذا الشّيء الآخر من أجل شيء ثالث، ولكن إذا كانت هذه السلسلة من الوسائل والغايات تستمرّ إلى ما لانهاية، إذن فإنّ الرّغبات كلّها عقيمة وبلا هدف، ولا بدّ من وجود شيء نرغبه لا من أجل شيء آخر بل نرغبه لجدارته هو. (2)

. إذن تتّصف الأخلاق الأرسطيّة بأنّها أخلاق سعادة، لا أخلاق واجب، على العكس تماماً ممّا عليه الأخلاق المحدثة ولاسيّما ابتداءً من كَانط. فالإنسان في الأخلاق الأرسطية، ينزع بطبيعته إلى امتلاك الخير الأسمى والسّعادة القصوى، على طريق الفضيلة. وهذه النّزعة الطّبيعيّة الغريزية تظهر بوضوح في ميول الإنسان وسلوكه.

3-2-الأخـلاق الكانطيـــة:

إن المتتبع لنسق الأخلاقي الكانطي يجد ان كانط أقام صرح الخلاق على الذات، وفق منطلقات ذاتية وإن كان بالعنوان إيجاد قانون كلي، وذلك أنه ينطلق من إرادة كل كائن عاقل وبالتالي يؤسس كانط الأخلاق انطلاقا من العقل الذي هو ذاتي " ومنح كانط العقل العملي نوعيته وجعله لا يتبع مبادئ ميتافيزيقة... العقل يقدم مقياسه الكامل في دائرة الخلاق ويرسم ما ينبغي فعله بصرف النظر عن كل ممارسة نظرية"[3] .

1 . أميرة حلمي:**الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998.ص ص 318. 329.

2 . وولتر ستيس: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م، ص 257.

[3] جاكلين روس: **الفكر الخلاقى المعاصر**، ترجمة عادل عوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001، ص 24.

وبالتالي فإن نشأة الأخلاق عند كانط معتمدة الذات الإنسانية كمنطلق، إلا أن كانط يري "أن دور الأخلاق أو العقل العملي ليس وصف أمور الواقع أو التنبؤ بها وإنما ينحصر مجالها فقط في ان تخبرنا كيف يجب أن نحيا وماذا يجب أن نعمل"[1] وفي هذه النقطة بالذات نجد هابرماس يوافق كانط في هذا الطرح ومنه يؤسس أخلاق المناقشة.

تتضّح فلسفة كانط الأخلاقيّة من خلال كتابين أساسيين، وهما: نقد العقل العملي وميتافيزيقا الأخلاق.

ففي كتابه نقد العقل العملي يبيّن كانط أنّ المهمّ في الحكم على قيمة أخلاقيّة ما ليس النّتيجة الّتي توصّل إليها، بل الإرادة الّتي تقف وراءه، لذلك لا يمكن الإشارة إلى شيء بأنّه خير، بل إلى الإرادة الخيرّة.

ويرى كانط أن الشيء الّذي يخلع الناس عليه قيمة مطلقة هو الإرادة الصالحة، فلننظر في كلّ ما يسمّيه عامّة الناس خيرا، من قبيل الموهبة والغنى والسلطة، فهذه الخُيُور لا تعود كذلك متى ما وضعت في خدمة إرادة طالحة[2].

تتميز الإرادة الخيرة عن الإرادة المرضية من خلال عدم خضوعها لشرط حسي، بل إن الحافز عندها يكون يكمن في احترمها للقانون، هذا الاحترام الذي يحدّد حبّ الذات كحافز هو الشعور الأخلاقي الصحيح. وكذلك لا بدّ من احترام الإرادة الخيّرة في الأشخاص الآخرين واعتبارها إرادة مستقلّة، فبإمكاننا آنئذ أن نعطي الأمر القطعي الصياغة التالية:

"اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد وسيلة أبدا".

إن احترام القانون الأخلاقي لا التَّوق إلى السعادة هو المبدأ الوحيد الذي يوجه الإرادة، أما بالنسبة للإنسان وهو الكائن الحسيّ فإنّ السعادة يجب أن تكون ضمنا في الخير الكامل. [3]

وبالتالي فإن كانط هنا يستحيل إلى معلم للإنسانية الحديثة لضرب من الالتزام الأخلاقي نفرضه نحن على أنفسنا بمحض إرادتنا، لهذا رأى كانط أن العصر الحديث كان على درجة من الثقافة لكنه لم يصل بعد إلى درجة الأخلاقية بعد حيث نجده يقول في القضية السابعة من فكرة تاريخ كوني :<<إننا على قد عال من الثقافة بواسطة الفن والعلم، وإننا أيضا متحضرون إلى حد الإرهاق، من جهة التمدن والرفاهية الاجتماعية. لكن مازال ينبغي علينا الكثير حتى نصبح أخلاقيين>>[4]. وبالتالي ماهي الدعامة التي تجعل هذا المجتمع على قدر من الأخلاقية؟ يجيب كانط أننا نجدها في الإرادة الخيرة.

---

[1] هنيري أيكن: **عصر الأيديولوجيا**، تر: محي الدين صبحي، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص26.

2 . إمييل برييه: **تاريخ الفلسفة**، ج5، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993م، ص 283.

3 . بيتر كونزمان وآخرون: **أطلس الفلسفة–dtv** ، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية ش.م.ل، لبنان، ط2، 2007م، ص 143.

[4] نقلا عن : أم الزين بنشيخة المسكيني: **كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل**، ص 197.

إنّ الدعامة الأساسية لكل " أخلاقية " حسب الفيلسوف الألماني " كانط "هي الإرادة الخيرة ، لأنها الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعده خيرا على الإطلاق ، دون أدنى قيد أو شرط [1]، فنحن نعد مواهب الطبيعة كالذكاء وأصالة الحكم وقوة الإرادة والشجاعة أو نعم الحظ كالمال والجاه والشرف والسلطة بمثابة خيرات متعددة نرغب في الحصول عليها والتّمتع بها ، ولكن كل هذه المواهب والنعم لا يمكن أن تكون بمثابة الخيرات في ذاتها لأنها قد تستخدم لفعل الخير أو لفعل الشر ، فهي جميعا لا تصبح خيرة بالنسبة إلى ذلك المقصد الذي ترجوه إرادتنا من وراء استخدامها ، فهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعد خيرا في ذاته ، لأنها لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها ، أو الغايات التي تعمل من أجلها إلا من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضروري الكافي لكل أخلاقية[2].

إذن فالإرادة الخيرة لا تستمد خَيْرِيَّتها مما تصنعه أو مما تحققه ، بل هي عالية على جميع آثارها ، كما أنها تستمد خيريتها من صميم نيتها ، فالنية هي العنصر الجوهري في الأخلاقية بأسرها ، ما دامت الإرادة الطيبة خيرة بذاتها ، لا بعواقبها ، وإن الإرادة لتظل خيرة حتى ولو عجزت ماديا عن تحقيق مقاصدها ، على شرط أن تكون قد استخدمت – بكل ما في وسعها من طاقة – شتى الوسائل التي كانت موجودة بين يديها – وهنا يعارض " كانط " المذهب الطبيعي العقلي الذي يعتبر الفعل وسيلة تنتج السعادة ، وكأن المقاصد تأتي من الخارج وتجرد الإرادة من كل قيمة .

ولو كانت السعادة هي غاية الإنسان ، لكان العقل مجرد عقبة في سبيل تحققها، لأن الغريزة والميول الفطرية أقدر على تحقيق السعادة من العقل ، فالإرادة الخيرة ، غاية في ذاتها ، لا مجرد " غاية واسطة " يراد من ورائها بلوغ غاية أعلى منها ، وهذا هو معنى قول "كانط " إن الإرادة الخيرة غاية في ذاتها [3].

ومن أجل تحقيق مكارم الخلاق نجد كانط متأرجح بين اليأس والتفاؤل، حيث نجده يقول: <<لكن مادامت الدول ترتكز كل قوامها على أهدافها التوسيعية العنيفة التي لا جدوى من ورائها، ومادامت تعول باستمرار على الجهد البطيء للتهذيب الباطني لنمط تفكير مواطنيها... لا يمكن أن ننتظر أية نتيجة من هذا النوع. ذلك أنه ينبغي من أجل ذلك عملا داخليا طويل الأمد لكل أمة بغاية تهذيب مواطنيها>>[4] وبالتالي يبدو كانط متأرجح بين يأس من عدم تحقق البعد الأخلاقي نتيجة قيام الدولة بمصالحها التوسيعية مما يحد من تطبيق الخلاق، وبين التفاؤل من خلال البعد العقلي والإرادة الخيرة ناهيك عن فكرة الضمير .

---

1 – Kant , fondements de la métaphysique des moeur , Paris , Hatier , trad. ,France , per P le moire , P P : 19 . 20 .

2 – Alfred Fouillée, le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporaine, paris , Félix Alcan éditeur, 1905 ,p p 97.98

3– زكريا إبراهيم : **المشكلة الخلقية**، مكتبة مصر ، القاهرة ، ص 125 .

[4] نقلا عن : أم الزين بنشيخة المسكيني: **كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل**، مرجع مذكور سابقا،ص 197.

من النظام السياسي كل محاولة للربط بين الضمير والطبيعة إنما هي خروج عن صميم المبدأ الأخلاقي الذي يعلو بنا على مستوى الوجود الطبيعي ، وهنا يبرز المنطق المسيحي الذي يميز نظرية "كانط " في الإرادة الخيرة ، ما دام المعول في الأخلاق عنده هو الإخلاص، ونقاء القلب وطهارة الضمير، وبهذا يمكننا أن نقول: إن أخلاقية الفعل عند كانط تقاس بأخلاقية صاحب هذا الفعل [1].

وهنا نشير إلى الفارق الكبير بين الأخلاق المسيحية بصبغتها العاطفية أو الوجدانية، والأخلاق الكانطية بصبغتها العقلية الإرادية خصوصا وأن كانط قد أراد أن يضفي على القلب نفسه صبغة عقلية، بدليل أنه في تفسيره – أي كانط – لوصية المحبة، فإنه يقرر أنه ليس المقصود بها أن نلقى إخواننا في الإنسانية بضرب من الشفقة أو التعاطف، بل المقصود هو أن نؤدي واجبنا نحوهم، بحيث نقدم لهم إحسانا عمليا لا مجرد وجدان عاطفي – ولو لا هذا لما كان في الإمكان أن يكون الحب أمرا أخلاقيا أو وصية أخلاقية، وما دامت العاطفة لا تؤمر، وبهذا المعنى يكون قول الوصية " أحبوا أقرباءكم " مساويا لقولنا " اعملوا واجبكم "، دون أن يكون لذلك أي باعث آخر، سوى اعتبار الواجب نفسه [2].

فالأخلاق لا يمكن أن تقوم على أية دعامة حسية لأن الوجدان ذاتي بطبيعته بدليل أنه ليس في وسع أي فرد أن يدرك وجدان غيره من الأفراد، في حين أن الأخلاق لا بد أن تكون موضوعية، وبالتالي فإنها لا يمكن أن تقوم على اعتبارات وجدانية أو عملية .

ووفق هذا التصور الكانطي للأخلاق الذي لا يقوم على دعامة حسية ، وهو في ذلك ينتقد هيوم ويؤسس الخلاق على فكرة الينبغية، أي "ينبغي عليك" معطي. وتساءل كانط كيف يكون ذلك ممكنا؟ وبما أن كانط " حسب ينبغي عليك واجبا مطلقا. فهو ليس ينشأ من الخبرة الحسية، لأن ما هو تجريبي لا يشمل وفقا لكانط ما هو معياري، وعلاوة على ذلك، لا يمكن أن يكون التجريبي يقينيا بشكل كامل، لذا ينبغي عليك يجب ان تكون فينا، فطريا"[3] وبالتالي يجعل كانط من فكرة الأخلاق قائمة على "ينبغي عليك" التي هيا فطرية في الإنسان وليست معطى تجريبي حسي يكتسبه الإنسان.

فهو كان ولو نتساءل عن الشروط التي ينبغي توافرها في الإرادة لكي تكون خيرة ، لأجابنا كانط بإحالتنا إلى مفهوم آخر استخلصه من تحليله للضمير الخلقي ، وهو مفهوم الواجب ، أي أن الإرادة الخيرة في ذاتها تلك التي لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب ، ويفرق كانط بين الواجب والتلقائية المباشرة فيضرب لنا مثال قوله : " قد يكون

1 – R. Lesenne , Traité de morale général , p , u ,F, paris , 1949 , P 239 .

2– زكريا إبراهيم : **كانط أو الفلسفة النقدية** ، مكتبة ، مصر ، القاهرة ، 1913 ، ص ص 186 / 189 .

3 غنار سكيربك ونلز غيلجي: **تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين**، مرجع مذكور سابقا،ص 589.

فعل الإحسان الذي يأتيه إنسان لا يشعر بأي ميل طبيعي نحو محبة البشر أشد اتصافا بالصبغة الأخلاقية من فعل رجل محب للبشر لا يصدر سلوكه إلا عن مجرد ميل طبيعي " .

ويفرق كانط بين الأخلاقية "Morality" والقانونية "legality" ، فيقول : " إن القانونية تعني أن يتصرف المرء وفقا لما يقضي به القانون أو التشريع، ولكن من الممكن أن يجيء تصرف الفاعل مطبقا للقانون أو الشَّرع، دون أن يكون للفاعل نفسه أي فضل خلقي أو أية جدارة خلقية "[1]، ويضرب لنا كانط مثلا بالسرقة فيقول: " إن القانون يأمرنا بالمحافظة على ملكية الآخرين، وما دام المرء لا يسرق أو لا يعتدي على أملاك الغير، فهو يعمل وفقا لما يقضي به القانون، فمن يمتنع عن السرقة بسبب بواعث: كالخوف من العقاب، خشية الله، الخوف من تأنيب الضمير، لا يعد امتناعه فعلا خلقيا بمعنى الكلمة، فأما ذلك الذي يقول: " إن واجبي يقضي علي بأن لا اسرق، فأنا لن أسرق احتراما للواجب، وللعقل " فهذا وحده هو الذي يعد فاعلا أخلاقيا، كما أن " الفعل الذي صدر عنه يعد بحق " فعلا خلقيا "، فلكي يصبح المرء شخصية أخلاقية فلا يكفي أن يؤدي واجبه فحسب، بل لا بد أن يكون أداؤه لهذا الواجب وليد احترامه للواجب نفسه، اعني للقانون الأخلاقي بوصفه، قانونا عقليا كليا أوليا ضروريا .

.وكانت نظرية كانط الخلاقية قائمة على أخلاق الإرادة وليست أخلاق النتائج، فالغاية من العمل الخلاقي عند كانط ليس أن تكون نتائج الأفعال خيرا، وإنما أن تكون الراردة إرادة خيرة، وبالتالي يتميز كانط عن فلاسفة المنفعة الذين يركزون عن النتائج في الفعل والعمل " وفضلا على ذلك كانت أخلاق كانط أخلاق الواجب، فقد اعتقد أن اختبار إرادتنا الأخلاقية أولا عندما نقوم بعمل رغم إرادتنا، مدفوعين بحسنا بالواجب الأخلاقي"[2] وحينما يصدر الفعل عن " الواجب " فإن قيمته الخلقية لا تتوقف على النتائج التي يحققها، أو الغايات التي يسعى نحو الوصول إليها ، وغنما تتوقف هذه القيمة على المبدأ أو القاعدة التي يستوحيها الفاعل في أدائه لهذا الواجب، ومعنى هذا أن القيمة الخلقية لأي فعل من الأفعال تكمن أولا وقبل كل شيء في مبدأ الإرادة، بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل .

ويرى كانط أنّ الواجب يتحدّد، وفقا للمبدأ الأولي الصّوري للإرادة، دون أدنى اعتبار للرّغبات أو الأهواء أو الميول أو الغايات الماديّة: نظرا لأنّ مثل هذه الغايات أو الدوافع أو البواعث لن تكون سوى ظواهر تجريبية ناشئة عن القوى الراغبة في الإنسان، وليس من شك في أن كل ما هو تجريبي لا يمكن أن يكون ضروريا – أو كليا – بل هو لا

1- زكريا إبراهيم : **المشكلة الفلسفية** ، مرجع مذكور سابقا ، ص 171 .

[2] غنار سكيربك ونلز غيلجي: **تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين**، مرجع مذكور سابقا،ص ص 589.

بد من أن يظل مصبوغا بصبغة العرضية أو النسبية، ولكن الأفعال الخلقية لا بد من أن تكون مطابقة لقانون كلي عام يكون هو الدعامة المطلقة لكل أخلاق [1].

من هنا يعرف كانط الواجب بقوله: " إنه **ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون"** [2]، وليس هذا الاحترام باعثا مضافا، وإنما ينشأ فينا تلقائيا بفعل العقل نفسه ، إذن ليس هو أي مضمون تجريبي، بل هو الصورة الخالصة للقانون ففي حين أن سائر الكائنات الأخرى تخضع لقوانين، والإنسان وحده هو الكائن الناطق الذي يتعقل القانون، ويعمل بمقتضى فهمه لمبادئ العقل .

ولا يفرض القانون نفسه على الإرادة، كما يؤثر الثقل على الأجسام بل هو يتخذ طابع الإلزام لا الضغط، ويتجلى على شكل نظام أخلاقي لا ضرورة طبيعية، وهذا هو السبب في أنّ الأخلاقيّة تفترض انتصار للإرادة على الطبيعة، أو إلزاما تمارسه الذّات على نفسها وتضحية بمظاهر الإشباع الدنيء للغرائز، في سبيل الخضوع لأوامر العقل بمجرد أنه عقل" ولا يعني هكا أن كانط يدافع عن الشقاء والألم، وإنما يبين عن مدى ابتعاده عن جميع أشكال الأخلاق القائمة عن اللذة. وهكذا فإن هذا الأمر الأخلاقي اللاشرطي [ينبغي عليك] هو فينا بالفطرة تماما، مثل الصورة الترانسندنتالتية للمكان والزمان وللسببية"[3].

يرى كانط أنّه لكي يكون الفعل خلقيا، لا يكفي أن تتفق نتائجه مع ما يقضي به الواجب بل يجب أن يكون صادرا عن تقدير عقلي لمبدأ الواجب، وهنا تظهر صرامة الأخلاق الكانطية، لأن الواجب يبدوا كأنما هو موجة ضد الطبيعة، وهو يدعونا إلى التغلب على جميع هذه العوائق، وحتى يكون تمسكنا بالعقل مظهرا لاستجابتنا لرسالتنا الحقيقية، بذلك نصل إلى ماهيتنا المعقولة ذاتها وهو لا يسميه المعقولية، إنما هو الطابع الأساسي الذي يكون ماهية الفعل الخلقي، فكانط يتصوّر أنّنا عندما ننظر إلى نقائصنا ومظاهر ضعفنا فإنّ تصورنا للقانون لا بدّ من أن يشعرنا بضالة شأننا، ولكننا حينما نتحقّق من أن هذا المبدأ الأخلاقيّ السّاميّ كامل في أعماق نفوسنا، فإنّنا لا نلبث أن نشعر بعظمتنا ورفعت شأننا عندئذ ندرك أن الأخلاق تضعنا في مستوى أعلى بكثير من مستوى الطبيعة، ونفطن إلى أن الواجب هو الذي يميز مملكة الإنسان باعتبارها مملكة الحرية عن مملكة الطبيعة بوصفها مملكة الضرورة [4].

ويتميز الواجب الأخلاقي عند كانط بثلاثة ميزات هي:

- أنّه صوريّ محض .

---

1 - C F – Kant : lecteur on ethics , harper , N – Y , 1930 , introduction .

2 - Kant : fondements de la métaphysique des Mœurs, P 02.

3 غنار سكيربك ونلز غيلجي: **تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين**، مرجع مذكور سابقا،ص ص 589 590.

4- زكريا إبراهيم : **كانط أو الفلسفة النقدية** ، مكتبة مصر ، 1963 ، ص ، ص : 192 / 193 .

- وكذا منزه عن كلّ غرض .
- ثمّ هو قاعدة لا مشروطة للفعل .

وبعبارة أخرى يعتبر "**كانط**" كان أن الواجب قانون سابق على كل تصور تجريبي، أو هو على الأصح حكم أولي تأليفي يمثل الواقعة الوحيدة للعقل العملي المحض[1]. والإنسان باعتباره كائن عاقل فإنه يخضع لواجبات أخلاقية مطلقة على شكل قوانين يتبعها الإنسان الحر، لأن العقل يتميز بالإطلاق وكل ما يصدر عن الإطلاق فهو مطلق "وفي نظرته إلى الإنسان، تصور كانط سلسة من التعارضات تذكرنا بتميز أفلاطون بين عالم المثل وعالم الإدراك الحسي. فقد قيل إن الإنسان ينتمي إلى منطقة الضروري، لكن يمكن أن يقال أيضا إنه ينتمي إلى منطقة الحرية والتمييز الحاد بين ما هو ترانسندنتالي وما هو تجريبي حسي... مكن من أن تكون الأخلاق مستقلة عن العوامل التجريبية"[2]

فما هي الأوامر التي تصدر عن الواجب الخلقي ؟

الإرادة البشرية في حاجة دائما إلى أوامر ملزمة تكرهها على أداء ما اعتبره العقل خيرا، وحتى تحقق تصرفاتها وفقا لما يقضي به القانون الأخلاقي، وما دام الخير مختلفا كل الاختلاف عن الملائم فإن طبيعتنا الحسية لا تكفي لإلزام إرادتنا بفعل الخير ومطابقة القانون، وحين يتحدث كانط عن الأوامر، فإنه يعني أن الأخلاق تضعنا في مستوى يعلو مرتبة الطبيعة، وهو يسمي قوانين العقل العملي باسم الأوامر "Impératives " لأنه يرى أنها تتعارض مع أهوائنا، فتخاطبنا بلهجة الأمر أو السيد الذي يلزمنا بإتباع أوامره، ويعرف كانط الأوامر فيقول: " إنها صيغ تعبر على علاقة قوانين الإرادة على وجه العموم بالنقص الذاتي المميز لإرادة هذا الموجود الناطق أو ذاك كما هو الحال مثلا إلى الإرادة البشرية [3].

ويظهر الفرق بين الخير والملائم في كون الأول منهما لا بد من أن يكون كليا، موضوعيا ضروريا، في حين أن الثاني لا يؤثر على الإرادة إلا من خلال الإحسان، وعن طريق علل ذاتية محضة، فهو مشروط بالحساسية الفردية التي يتمتع بها هذا الموجود أو ذاك، دون أن تكون له صفة المبدأ العقلي الذي يصدق بالنسبة إلى الجميع، وهكذا تقف

1 – Kant : critique de la raison pratique, trad. , France par picovert , Paris , 1906 , P P : 51 / 52

[2] غنار سكيربك ونلز غيلجي: **تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين**، مرجع مذكور سابقا،ص 591.

3– C F , sir David Ross , Kant hical theory , oxford clerondon press , 1954 , second section P P : . 40 / 42

الإرادة البشرية موقفا وسطا بين الطبيعة الحيوانية التي تخضع لدوافع حسية صرفة، وبين الإرادة الإلهية التي تمثل تلقائية عليا هي القداسة بعينها[1].

ويفرق كانط بين نوعين من الأوامر؛ أوامر شرطية مقيدة، وأوامر قطعية مطلقة، وهو يقرر أن النوع الأول من الأوامر يخضع للقاعدة القائلة بأن " من أراد الغاية فقد أراد الوسائل أيضا "، بمعنى أن الأوامر الشرطية تلزمنا بإتباع الوسائل اللازمة لبلوغ الغايات المنشودة، كأن أقول لك مثلا: " إذا أردت أن تحيا سعيدا، فكن صالحا، أو إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فقل الصدق دائما " .

وأما النوع الثاني من الأوامر فهو غير مقيد بشرط ، لأن ما يلزمنا به أمر ضروري في ذاته ، يصرف النظر عن نتائجه أو غاياته ، كأن أقول لك مثلا : "كن خيرا " أو : " قل الصدق دائما " ، وهنا لا يكون فعل الخير أو قول الصدق وسيلة للحصول على أمر ما كائنا ما كان ، بل يكون مجرد تصرف نزيه نلتزم فيه بأصول الخير ، أو نحترم فيه مبادئ الحق ، لأننا هنا بإزاء قانون أخلاقي عام لا يطاع لما يترتب عليه من منافع، بل لأنه القانون، ويضرب لنا كانط مثالا: إن الرجل الذي يحافظ على عهده أو يفي بوعده هو إنسان أخلاقي يتمتع بقيمة باطنية مباشرة، ألا وهي قيمة الإرادة الحرة، بغض النظر عن الغاية أو الهدف الذي يعمل في سبيله، ومثل هذه القيمة الذاتية لا يمكن أن تنبع عن أية خيرية برجماتية أو عملية[2]، ومن هنا يقرر كانط أن الأمر المطلق وحده هو الذي يتمتع بصفة القانون العملي في حين أن سائر الأوامر الأخرى ليست سوى مجرد مبادئ لا قوانين للإرادة [3]، ولكن نقف على الأوامر المطلقة التي لا بد لإرادتنا من مراعاتها في كل أفعالها ، يصنع لنا كانط ثلاث قواعد رئيسية للواجب هي :

أولا: اعمل دائما بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا عاما للطبيعة، فهذه هي القاعدة الأساسية التي اعتبرها كانط مبدأ سائر القواعد الأخرى، تعني أن المحك الأوحد للسلوك الخلقي هو إمكان تعميمه من غير تناقض.

ثانيا : اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد واسطة ، وهذه القاعدة الثانية تدلنا على أن الأخلاق الكانطية ليست مجرد أخلاق صورية ، بل للواجب مضمون ، فجعلت من الشخص الإنساني غاية في ذاته وذهبت إلى أنه الموضوع الأوحد للواجب .

---

1 Kant : fondements de la métaphysique des mœurs, P : 38 .

2 – R. le senne , traité de morale générale , 3 e éd , P : 249 .

3 – Kant : lectures on ethics in cc Approches to ethics , Me Graw-Hill , N , Y , 1962, P P 248 / 249

ثالثا: اعمل بحيث تكون إرادتك – باعتبارك كائنا ناطقا – هي الإرادة المشرعة الكلية، وهذه القاعدة بمثابة مؤلف يجمع بين القاعدتين السالفتين لأنها تنص على ضرورة خضوع الإنسان للقانون، باعتباره المشرع الوحيد له، وهذا يعني أن كانط أعطى للواجب الأخلاقي صفة المطلق " ويعني ان جميع البشر خاضعون لهذا الواجب الأخلاقي. لذا فإن الأخلاق مبدأ مطلق عند كانط، وبكلمات أخرى لقد بنى كانط أخلاقا مطلقة على الذات"[1] ذلك إذا هو التصور الكانطي لأخلاق الواجب التي تكتسي صفة الإطلاقية والقبيلة العقلية التي لا تستند إلى معطى تجريبي ومن ثمة تصبح متعالية، أو بالغة كانط ترانسندنتالية.

من هنا نجد أن فكرة الإرادة الخيرة فكرة انطلق منها كانط، وعاد إليها فيقول: إن الإرادة تكون خيرة خيرا مطلقا، حينما يكون في الإمكان تحويل قاعدة سلوكها إلى قانون عام، دون أن يكون في ذلك أي تناقض ذاتي، ومعنى هذا أن الخيرية الأخلاقية تنحصر في إخضاع إرادتنا للقواعد بحيث يتحقق ضرب من الانسجام بين شتى أفعالنا الإرادية، وتبعا لذلك فإن حال من الأحوال أن تكون سيئة، فالإرادة الخيرة لا بد من أن تكون مبدأ تشريعها، وغاية لأفعالها، بحيث إن استقلال الإرادة ليبدو في خاتمة المطاف بمثابة المبدأ الأسمى لكل أخلاقية، ولهذا نرى كانط يرد الجانب الأكبر من الأخطاء التي وقع فيها أصحاب المدارس الأخلاقية (طبيعية، وجدانية، سيكولوجية، لاهوتية ...)، إلى قولهم بوجود سلطة خارجية "Heteronomy "، هي مصدر الإلزام الخلقي [(2)]، غير أن القواعد الأخلاقية الكانطية قواعد شكلية أو صورية وتعني عموميتها وشموليتها أنها لم تذكر شيئا عن مضمون وفحوى هذا الفعل، ولكنها تقدم القوانين التي يمكن أن يستند إليها إذا ما أردنا الحكم على أفعال أو إذا ما أردنا أن نقرر ما هو الفعل أو التصرف الأخلاقي في حالة وجود صراع قائم على المصالح وقد استبعد أي فكر أو أي نتائج مترتبة على أفعالنا، مثل انشغالنا بإدراك السعادة فإذا ما كان السعي من أجل الوصول للسعادة هو القاعدة السلوكية لأفعالنا، فسوف تكون الإرادة غير ذاتية، فلا تقع تحت قوانين مفروضة من الذات، ولكنها تتبع قواعد خاضعة للتأثير الخارجي، لا يمكن من وجهة نظر كانط أن يؤسس عليها نظرية أخلاقي صحيحة، وعلى النقيض من ذلك فإن القانون العملي للعقل هو المبدأ الذي يجعل من أفعال بعينها أفعالا واجبة. [(3)]

---

[1] غنار سكيربك ونلز غيلجي: **تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين**، ص 590.

2. عبد الوهاب جعفر : **الفيلسوف كانط ، والكانطية الجديدة** ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، 2000 ، ص ، ص ، ص: 89 /90 /91

3. أحمد عبد الحليم عطية: **كانط وأنطولوجيا العصر**، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010م، ص ص 302. 305.

وعليه فالتاريخ الفلسفي الأخلاقي يبين أن الأخلاق في الفكر الغربي عرفت تحوّلات كبرى: فمن أخلاق السعادة المقترنة باللذة والعقل في الفكر اليوناني الذي مثّل أوج ازدهاره أرسطو ثمّ إلى أخلاق الواجب في الفكر الأوربي الحديث والتي أعطت الأولوية في صناعة القرار الأخلاقي إلى الإرادة الخيِّرة والتي يسيرها العقل.

ورغم هذا التحول إلا أن الأخلاق الغربية عموما لقيت بعض الاحتراس والتردد من قِبَل بعض المفكرين العرب، وفي مقدمتهم **"طه عبد الرحمن"** موضوع بحثنا هذا.

الفصل الثاني :

الحداثة الغربية وتطبيقاتها

1- روح الحداثة (الأسس والمبادئ)

1-1- مفهوم النزعة الإنسانية

1-2- مبادئ الحداثة

1-2-1 مبدأ العقلانية

1-2-2- مبدأ الحرية

1-2-3- مبدأ الذاتية

1-2-4- مبدأ التقدم

2- مجالات الحداثة الغربية

2-1- المجال الاقتصادي

2-2-المجال السياسي والاجتماعي

2-3- المجال الدولي

2-4- المجال الفلسفي

1- روح الحداثة " الأسس والمبادئ "

لم يكن انطلاق المشروع التحديثي الغربيّ من دون دراسة ولا تخطيط مسبقين، أو من دون تسطير مبادئ ووضع أسس من شأنها أن تكون الرّوح الّتي يستمّد منها الإنسان الغربيّ نفسه، وبالتّالي كان لابدّ لها من معالم، ويمكن إجمال هذه المبادئ فيما يلي:

1-1- مفهوم النّزعـــة الإنسانيّـــة: "Humanisme"

تعد الإنسانية أهم مصطلح أو فكرة عرفت بها فلسفة الحداثة برمتها، وأصبح كل حديث على الحداثة والعصر الحديث هو كلام عن الإنسان والإنسانية، وهي حركة فكرية يمثلها إنسانيو عصر النهضة، وتميز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري وجعله جديرا ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة فيما يتعدى العصر الوسيط، والمدرسية، هدفها النزوع إلى إلغاء الظاهرة المسيحية[1].

إنّ كلمة "Humanisme" التي صارت متداولة في اللّغة العربية بمسمّيات مختلفة مثل: الإنسية، المهب الإنساني، والنزعة الإنسانية ، والإنسانوية فقد ظهرت في الثقافة الغربية وتحديدا في الأدب والفلسفة في القرن التاسع عشر حسب ما تقدّمه الكثير من المعاجم والقواميس، وعلى وجه التحديد سنة 1808، حيث استعملها أحد علماء التربية الألمان وهو " **F J Nithammer** " ليعبر به عن نظام تربوي جديد اقترحه، هدف من خلاله إلى تكوين جيل جديد من المثقفين عن طريق إعادة بعث الثقافة والأدب القديمين، وتحديدا اللاتينية والإغريقية من أجل تلقينها مُثلا أعلى في السلوك والمعرفة، والتي من شأنها أن تُعلي من قيمة الإنسان ومكانته.

لكن هذه النّزعة لم تبق مقتصرة على هذا المجال البلاغي والأدبي بل سرعان ما شهدت تطوّرا وتحوّلا كبيرا في معناها، وتم تعميمها على مجالات عدّة، وهذا ما كان خاضعا للحركة التاريخية، ففي عامّ 1877م أخذ هذا المصطلح معناه التاريخي وأصبح يُطلق على هذا على ذلك التيار الفكري والثقافي العامّ والشامل الذي شمل ميادين الفنون والآداب والفلسفة، والذي انطلق من إيطاليا خلال عصر النهضة ليعمّ بعد ذلك كثيرا من البلاد الأوربية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر.[2] وبالتالي تحول مفهوم الإنسانية إلى مصطلح له دلالة تاريخية وفكرية يرمز إلى مجال وفكر معينين، وهذا الانتقال من المجال الأدبي إلى المجال الثقافي ثم الفلسفي جعل جعل من هذا

جعل من هذا مفهوم يأخذ سمة بارزة كحركة فكرية.

كما أن هذه الحركة نشأت في بادئ الأمر حينما أراد بعض رجال الدين إعادة قراءة تراث الدين المسيحي

---

1. عبد الرزاق الداوي: **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992م، ص 189.
2. المرجع نفسه، ص 189.

من جديد عن طريق إخضاع النصوص المقدسة للدراسة الإنسانية المعمقة، وليؤكّدوا ويشدّدوا على قيمة الإنسان الخلقية والفكرية. ومن أبرز رواد هذه الحركة الفكرية، نجد بعض المفكّرين الإنسانيين من عصر النهضة وهم:

" **بتراك**"،"**بوديه**""**أولريخ دوهوتن**"،[1].

وهذه الفكرة أدت إلى ما يعرف بموت الإله وميلاد الإنسان من جديد، من خلال جعل الإنسان هو مركز الكون والتفكير ، وكل تفكير خارج هذه الدائرة يعد لا مفكر فيه حيث "ترتهن الحداثة برهان أساسي هو رهان الإنسان كمرجعية أولى للمشروع الذي خطته لنفسها منذ البداية، لم تعد هناك مرجعية غير مرجعية الذات التي تحمل في ذاتها مأزق التفسير والتشريع"[2]وبالتالي جعلت الحداثة من الإنسان مركز التفكير وغاية الوجود وهذا ما يظهر جليا منذ فيلسوف العقل رونيه ديكارت، حيث عاد التفكير مع إلى دائرة الذات الإنسانية من جديد وأصبح الإنسان مركز الكون بعدما كانت فكرة الله هي المركز.

حيث جعلت من الإنسان مركزا ومرجعية تعبّر عن فاعليتها وحرّيتها وشفافيّتها وعقلانيّتها[3]، وبالتّالي جاءت لتعيد للإنسان إنسانيّته ومكانته، ولتحرره من ممارسات الكنسية؛ ففي هذا العالم الماديّ الّذي لا يقبل الثّغرات، لا يوجد فارق كبير أو جوهريّ بين الإنسان والطّبيعة، فالإنسان وإن كان كائن مختلف عن الطّبيعة، فإنّه يشكّل ثغرة وانقطاعا في النّظام الطّبيعي الماديّ المستمرّ، والمتماسك بمعنى : أنّ النّزعة الإنسانيّة تعبر عن ذلك الكائن الّذي لا يقبل عدم الاستمرار.[4]

فهذه النّزعة إذن منتصرة للمركزيّة الإنسانيّة على حساب المركزيّة الإلهيّة الّتي خضع لها الإنسان الغربيّ لزمن طويل. ومن خلالها تمّ القضاء تدريجيّا عن خصوصيّة الإنسان المتجاوزة لمرجعيته المادية، وتصبح الإنسانيّة بأسرها خاضعة لنموذج تطوّريّ واحد يتأسّس ويتحدّد من خلال الطبيعة.

ولقد كان ديكارت من أبرز الفلاسفة وأكثرهم تأثيرا في أدبيات هذه النزعة بل يعتبر الفيلسوف الأكثر أحقية بالتبجيل والاهتمام نظير ما قدّمه للإنسانية، وبذلك مهدت الديكارتية السبيل أمام النّزعة الإنسانيّة، والنظرة الميّالة إلى جعل الإنسان محور البحث الفلسفيّ وردّ كلّ شيء إلى الذّات وقد ظلّ جميع الفلاسفة الذين ظهروا فيما بعد عالة عليه ولم يتمكّنوا من مغادرة تربة التمثيل، والّتي لم يعمل هيغل فيما بعد إلاّ أن حركها إلى دائرة أو حقل الوعي فمع الوعي بالذّات ها نحن أولاء في الأرض التي بها أرض الحقيقة.

---

1 . المرجع نفسه، ص 189.

2 نورة بوحناش: الاخلاق والحداثة،مرجع مذكور سابقا، ص 22.

3 . محمد سبيلا: **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع مذكور سابقا، ص19.

4 . المرجع نفسه:الصفحة نفسها.

1-2-مبادئ الحـــــــداثة

1-2-1- مبدأ العقلانية: "Rationalité "

إنّ لفظة "العقلانية" مشتقة من لفظ العقل، و الذي يعني << الحجر و النهي و قد سمي بذلك تشبيها بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود >>.[1]

أما في الفرنسية "Rationalisme " فهي مشتقة من "Intelligence" , " Raison" "Intellect".

و في الانجليزية: "Rationalism" فهي مشتقة من : "intelligence" ,"Reason", " intellectual powers " ,"intellect understanding" و في اللاتينية من : "intelligentia" ,"Ratio"[2]

هذا فيما يخص الاشتقاق اللغوي، أمّا **اصطلاحا** فهي:" مذهب من يضع العقل مصدرا لكلّ معرفة يقينية و يقصرها على مبادئه" ، أو هي مذهب من يثق في قدرة العقل على معرفة الحقيقة، و يرفض أيّ معرفة لا يعترف بها، و تقابلها اللاعقلانية مثل: المعارف الوجدانية و النّقلية، أي: تمجيد العقل والتزام حدوده مع رفض الانقياد للعاطفة و التخمين[3]، و قد أطلقت تسمية المذهب العقلي على جملة من المذاهب الفلسفية، الّتي تتّفق على إعطاء أولوية للعقل في المعرفة، و ترفض كلّ ما يعجز العقل عن تفسيره .

فالعقلانية صفة لما هو عقلانيّ، كقولنا عقلانيّة المبادئ الأولى، أيّ: انتماؤها إلى العقل و اختصاصه بها[4]، و نجد في المعجم الفلسفي لـ: **جميل صليبا (1902-1976) "SALIBA** " ، بأن العقلانية هي": القول بأولية العقل و تطلق على عدة معاني، من بينها: القول : أن كل موجود له علة في وجوده. أن المعرفة تنشا عن المبادئ العقلية القبلية و الضرورية، و أنّ للعقل دور مهم و ضروري في إمكانية حصول التجربة [5]، فالمذهب العقلي عند ديكارت **Descartes(1559-1650)** يقوم على سلطان العقل و سيطرته، كما يسمى العقل بالعقلانية، و الّتي لها عدّة معان منها :

01: كلّ موجود له علة في وجوده .

02: المعرفة مصدرها المبادئ العقليّة القبلية لا الحواس .

---

1. جميل صليبا: **المعجم الفلسفي** ،ج2، مرجع مذكور سابقا،ص 84 .
2. المرجع نفسه: ص 84.
3. محمود يعقوبي: **معجم الفلسفة أهمّ المصطلحات و أشهر الإعلام**، القاهرة ، دار الكتاب الحديثة، ط1، 2008، ص 109
4. عبده الحلو: **معجم المصطلحات الفلسفية (فرنسي عربي)**، لبنان، المركز التربوي للبحوث و الإنماء، مكتبة لبنان، د.ت،ص 68.
5. المرجع نفسه،ص 90.

03: العقل هو الشّرط الّذي يترتّب عليه وجود التّجربة، و النّظرية العقليّة هي ترجع الأحكام إلى ما هو ذهنيّ لا إلى الإرادة[1].

وبما أن الحداثة قامت من أجل الإنسانية، فإن العقلانية تمثل الشق الثاني للحداثة ذلك أن الذات الإنسانية قد اكتفت بقدرتها العقلية المستقلة بتأسيس صرحها الخاص ذلك أن "الذات تنظمها قوانين عقلانية ومعقولة، بحيث إن بروز الإنسان كذات يتجلى في قدرته على مقاومة ضغوط العادة والخضوع فقط لحكم العقل"[2] وبالتالي يصبح العقل فاعلية قائمة بذاتها ضمن مشروع الحداثة.

بينما نجد كانط أن "**kant** " (**1724–1804**) يرى أنّ العقلانيّة مذهب من يرى بأنّ الاختيار غير ممكن إلاّ لفكر يملك عقلا بالمعنى، أنّها: منظومة أسس كليّة و مبادئ ضروريّة تنظّم المعطيات التّجريبيّة. [3]

04: الإيمان بالعقل، و بقدرته على إدراك الحقيقة، لأنّ قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، و أنّ كلّ موجود معقول، و كلّ معقول موجود. و لهذه العقلانيّة ثلاثة أوجه:

01: هو القول: إنّ العقل شرط ضروريّ لمعرفة الحقائق الدّينيّة .

02: هو الإعراض عن جميع العقائد الّتي لا يمكن إثباتها بالمبادئ العقليّة .

03 : هو الدّفاع عن العقائد الدّينيّة بعد افتراض صحّتها من الشّرع[4].

ولكن فكرة العقلانية هناك من يرجعها إلى الحضارة الغربية، وهي وليدة الفكر الغربي، حيث يعتقد فيبر أن المجتمعات الغربية هي مجتمعات الوحيدة التي استطاعت ابتكار العقلانية العملية والعلمية، من عقلنة الطبيعة إلى عقلنة الحياة الاجتماعية[5] وبالتالي يجعل فيبر من العقلانية وليدة الحضارة الغربية وكأنه يعطي نوعا من المركزية اللوغوسية الغربية للعقلانية.

ولكي يتضح معني العقلانية نوضح مفهوم الصورية، فتعني الصورية: ويقابلها في اللغات الأجنبية ما يلي :

كما يعرّفها **اندريه لالاند"LALANDE** " (**1867–1963**)، في موسوعته بأنها "مذهب قوامه القول أن حقائق هذا العلم أو ذاك هي حقائق محض صوريّة. وأنّها تقوم على تعريفات رموز لا غيره أو هي اعتبار حاصر من الوجهة الصّورية، يفضي إلى نفي أهميّة العنصر الماديّ "[6].

---

1 . إبراهيم مصطفى إبراهيم: **مفهوم العقل في الفكر الفلسفي** ، دار النّهضة العربيّة للطّباع و النّشر، 1993، ص 83.

2 عزالدين الخطابي: **أسئلة الحداثة ورهاناتها**،مرجع مذكور سابقا، ص 131.

3 . أ ندريه لالاند : **موسوعة لالاند الفلسفية** ،ج2، مرجع مذكور سابقا، ص 1172.

4 . جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، مرجع مذكور سابقا، ص 91.

5 ماكس فيبر: **الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية**، تر: محمد مقلد، مركز الإنماء القومي، بيرت، دت، ص 11.

6 . اندريه لالاند : **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج1، مرجع مذكور سابقا، ص 477.

بينما يذهب **جميل صليبا** إلى أنّها مذهب فلسفيّ قوامه الاعتقاد أنّ حقائق العلوم صور مجردة مستندة إلى تعريفات مسلّم بها من قبل.

فهو مذهب ينكر أهميّة العنصر الماديّ، و هذا شبيه بما نجده في فلسفة الجمال، وفي علم الأخلاق أي: استقلال الفعل الأخلاقيّ عن كلّ نتيجة ماديّة و هذا ما يعبّر عنه بالواجب من أجل الواجب[1].

و من خلال الجذور اللغوية للعقلانيّة. و الجذور اللّغوية للصوريّة يمكننا القول: إنّ العقلانية هي مذهب من يعطي أولوية للعقل، و ينكر أهميّة المادة ، أيّ: إنّه مذهب يفصل بين العقل، و السّلوك العمليّ للإنسان .

أو بعبارة أخرى : يعتبرون العقل هو المحدّد الوحيد لكلّ ماله علاقة بالإنسان.

أمّا من النّاحية الدّينيّة فالعقلانيّة الصّوريّة هي الّتي ترفض كلّ العقائد الّتي لا يمكن إثباتها بالمبادئ العقليّة، فنجاعة الدّين تعود إلى مطابقته للمبادئ العقليّة لا إلى ما يحقّقه من نتائج عمليّة أو ماديّة .

أو: هي مذهب من يعتبر العقل كيانا مستقلا فاعلا، و يفصل فصلا تاما بين الذّات و الموضوع[2]، بينما يذهب الفيلسوف: " **طه عبد الرحمن** " إلى القول بأنّ العقلانية المجردة "بوجه خاص عبارة عن صفة الفعل الذي يطلب صاحبه مقاصد لا يقين في نفعها بطريق وسائل لا يقين في نجاعتها، و قد رأينا أنّها تخلّ بالنفع في المقاصد لوقوعها في النسبية و الفوضى، والاسترقاق كما تخل نجاعة في الوسائل بإقصائها للمعاني الروحية و وقوفها عند الظّاهرة، و الجمود على الزّمان و المكان، و الأخذ بالوسائط الماديّة[3].

إنّ أفكار الحداثة قد تواترت وتواردت، خلال أربعة قرون متتالية، ثم تطوّرت من إعادة الاعتبار للإنسان كقيمة عليا في الوجود مبدأ النّزعة الإنسانيّة، القرن الخامس عشر، إلى الإيمان الكلي بقدرة العقل على هديه إلى المعرفة الحقّة بذاته ، وبالحياة والكون، ومن ثمّ القدرة على بناء الإنسانية وتحقيق سعادتها الدّنيويّة مبدأ عصر التنوير، القرن الثامن عشر.

ومنذ دخول العقلانية الديكارتية التي تدعو إلى السيطرة على الطبيعة، "ويفضي مفهوم العقلانية هنا إلى انتقالة الفكر الإنساني بعلاقته مع الطبيعة من متأمل لها، منبهرا بما فيها متعجبا تجاه ظواهرها، إلى أن يغزوها وينقب فيها ويبحث عن تفسيرات لكل تساؤلاته حولها"[4] وبالتالي هذه العقلانية تضفي إلى ما يسمى عقلا محضا.

---

1 . جميل صليبا:**المعجم الفلسفي**، مرجع مذكور سابقا، ص ص 746 –747.

2 . طه عبد الرحمن : **العمل الديني و تجديد العقل**، المغرب، المركز الثقافيّ العربيّ، ط4 ،2006 ، ص 18.

3 . طه عبد الرحمن : **الممارسات الدينية و نقد العقلانية** ، مجلة إسلامية المعرفة ، أمريكا المعهد العالمي للفكر الإسلامي . ع 23 ، 2000،ص 126.

4 علي عبود المحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا**، مرجع مذكور سابقا،ص 109 110.

صحيح أنه ما كان للحداثة أن تنشأ وتتبلور كرؤية عقلانية تاريخية متميزة للحياة، خلال القرن الثامن عشر، لولا ذلك التراكم في الإيمان المعمق بالعقل في تحصيل المعرفة واكتسابها، الذي وضع ديكارت حجره الأساسي، ولقد أحدث ديكارت تحولا كبيرا في صيرورة الفكر الغربي العقلانيّ؛ حيث أكّد على اعتبار العقل أنه الأداة الأساسية لاكتساب المعرفة والملكة التي تعطي للكائن قيمة، وافترض بتأكيد ثقته في العقل، استبعاد كلّ ما بإمكانه أن يشوش عمله، والتّقليل من أهميّة ما لا يستجيب ضرورة لمقتضياته وضوابطه، واعتبر المخيلة سيدة الخطأ والضّلال؛ فكان بذلك، أوّل من شرع باسم العقلانية لإقصاء المخيال من الفعل الإبداعيّ الإنسانيّ، باعتباره كائنا عاقلا لا غير[1]، إلاّ أنّ صحّة ذلك تبقى مقيّدة بمفهوم تقني للعقلانيّة، أيّ: كمفهوم محدّد بمعناه الفلسفيّ الخاص[2]. وبالتتالي نظرت إلى العقل باعتباره جوهرا وموضوعا.

لكن في الفترة المعاصرة تغيرت هذه النظرة العقلانية وخاصة بعد دخول العقلانية مجال العلوم الإنسانية والإجتماعية فمثلا نجد هابرماس يرى أن العقل <<ليس جوهرا موضوعيا أو أداتيا ولكنه فاعلية قائمة ذاتها>>[3] وبالتالي هو يحدثنا هنا عن عقل تواصلي تحرري .ويرى كلّ من كارل ماركس وإميل دوركايم أنّ: الحداثة تجسد صورة نسق اجتماعيّ متكامل، وملامح نسق صناعيّ منظّم وآمن، وكلاهما يقوم على أساس العقلانيّة في مختلف المستويات والاتّجاهات[4].

وهذا يعني كما يقول المهتمون بهذه المسألة، اقتران" الحداثة في نمط تكوينها وفي نمط عملها بالعقل" [5]، وقد لخّص لنا تجلي هذه العقلنة في مسائل كبرى أربع:

أ. عقلنة الفكر العلمي: ويعني ذلك انفصال العلم" بصفة تكاد تكون قطعية ونهائية عن كل التّصورات الدّينيّة والأيديولوجيّة والسّياسيّة. واعتماد العقل البرهانيّ والتّجريب، وترك جانبا كلّ مالا يكون مقبولا ببرهان".

.أي :جعل العلم خاضعا للمنهج التجريبي المبني أساسا على مراحله الثلاث :ملاحظة، فرضية، وتجربة، وإزاحة كل الاعتبارات والتفسيرات غير العلمية خاصة ما تعلّق بالأحكام المسبقة.

ب . عقلنة الفكر السياسيّ: ويلخّصها في" الانفصال عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدّولة...والانفصال عن الأيديولوجيا الدّينيّة ممّا يعني أنّ السّلطة السّياسيّة هي اجتماعية قبل كلّ شيء "، أي :تعميم القوانين والدساتير

---

1. محمد نور الدين أفاية: " **المرموز المتخيل**" ، مجلّة الفكر العربي المعاصر، عدد53/52، ص16.

2. جون كوتنغهام: **العقلانية فلسفة متجددة**، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1947م، ص16.

3 عمر مهيبل **من النسق إلى الذات**، مرجع مذكور سابقا،ص 138.

4 . Jean-Pierre Pourtois et Huguette Desmet, **L'éducation postmoderne**, P.U.F, Paris,1997, p26.

5. فتحي التريكي ورشيدة التريكي:"**فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة**" مرجع مذكور سابقا، ص28 .

القانونية الوضعية التي تحفظ كل الحقوق المدنية والطبيعية للإنسان، وتحدّد واجبات الأفراد في الدولة، وتهدف إلى إقامة المساواة ونشر الحرية والديمقراطية، وإلغاء كل ممارسة تعسفية في حق المواطنين، وإزاحة مركزية الدولة التيوقراطية واستبدالها بالدولة المدنية التي يحكمها الإنسان.

ج . عقلنة القول التاريخي: ويعني ذلك" القبض على معطياته المتنوّعة وتوجيهها نحو إرادة المستقبل، وهي عقلنة لا تتمّ إلا إذا انفصل القول التّاريخيّ عن التّقاليد عموما وعن النّقل خاصّة"، بمعنى إخضاع التاريخ هو الآخر إلى التفكير العقلاني، والدراسة العقلية والنقدية البناءة، و تنقيته من الخرافات والأكاذيب والحقائق المزيفة التي لا يقبلها العقل، ومن ثمّ على نحو ما تطبيق المنهج التجريبي في التاريخ بنجاح، وإنشاء علم التاريخ، وفلسفة التاريخ.

د . عقلنة القول الديني: وتعني هذه العقلنة من ضمن ما تعنيه"، قراءة النّص الدّينيّ وفهمه عقليّا، وتفسيره من خلال معطيات العصر [1]، وتنقيته من الخرافات وجعله خادما للإنسان لا الإنسان خادما له..

وبالتالي ارتبطت الحداثة أشدّ الارتباط بما يسمّى العقلنة باعتبارها مثّلت الثّورة الخالصة على كلّ ما ليس يقبله العقل والعلم، ووفق هذا المنطلق يصبح الإنسان العقلاني "هو ذلك الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية، تأكيدا خاصا، ولديه إيمان غير عادي بقيمة العقل والمحاججة العقلية وأهميتها"[2] وبالتالي يتمكن من استعماله تجاه العالم الخارجي بطبيعته وانسانيته وظواهره.

1-2-2- مبدأ الحرية: "La liberté "

ولا ينفصل القول في الحداثة والعقلانية، كما تمثّلهما مفكّروا التّنوير، عن القول في الحريّة. ذلك أن إحداث قطيعة مع كلّ ما هو قديم حسب ما تقتضيه الحداثة يعني التحرر من كل العوائق الابستمولوجية التي تحول دون تحقيق فعل الحداثة، أي :إنّ للحداثة منطقا تحرريّا هو رفض الخضوع للتقليد.

ثمّ إنّ وعي الإنسان بحرّيته يقوم، كما يرى فلاسفة التنوير، على وعيه بنفسه كذات هي المصدر الأسمى لكلّ حقيقة، ولذلك فإنّه سيكون، في نظرهم، مشروع نفسه؛ من حيث هو ذات قادرة على خلق المعايير والقيم من جهة، وإخضاعها للمراجعة والنقد من جهة أخرى .ولهذا كان مفهوم الذّاتية أهمّ المرتكزات، الّتي شكّلت منطق الحداثة في مجال الفلسفة[3].

---

1. المرجع نفسه: ص 29 . 31.

[2] علي عبود المحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا**، ص 107.

3 . يورغن هابرماس:**القول الفلسفي للحداثة** ، مرجع مذكور سابقا، ص30.

وأوّل من حقّق مبدأ الحرية فلاسفة الحداثة وروادها، ابتداء بديكارت حينما ربط حقيقة الفكر بالإرادة ثمّ تحقق مع ليبنتز(1646. 1716م) الّذي عمّم مبدأ الإرادة هذا، وجعل من كل كائن مريد، وانتهى مع كانط الذي جعل من الإنسان الكائن الحر بامتياز[1].

الحقيقة أنّ هذه الفكرة البسيطة، أيّ: القول بوجود ذات حرّة وحضورها في العالم، واستقلالها عن كل ممارسة مقيّدة ليست نتاج الفلسفة اليونانيّة أو الوسيطية، وإنّما هي نتاج الأزمنة الحديثة، كما يقول هيجل[2]. وتحديدا نتاج الفلسفة والفكرة الديكارتية. وبالفعل فقد كان القدماء يدركون العالم ومخلوقاته وفق نظرة تراتبية للوجود؛ حيث " كان القرب أو البعد عن السبب الأول هو ما يتحكم في نظام الوجود وتراتبه، بما في ذلك الإنسان الذي غدا جزءا من هذه المخلوقات التي لا تقاس بنظره وإنما هو نفسه يقاس على ما تقاس عليه بحسب موقعه من العلل الشريفة أو تبعا لدرجة مشاركته في المثل أو اقترابه من الحقائق المطلقة[3]. "إلا أن العصور الحديثة ستشهد تغيرا في هذه الرؤية التَّرَاتُبِية للوجود، وتتغير رؤية الإنسان لذاته ويغدو" هو المتكلم الحاضر الذي ينظر إلى الكائنات الأخرى ويتمثلها، فيستمد يَقِينِيَّاته من ذاته، وليس كما كان الشأن عليه في العصور الوسطى، من تعاليم عقيدة أو سلطة أخرى غير سلطة ذاته، أي: إنّه أصبح واعيا باستقلال ذاته وبحريته.

كما جعل "**روسو**" من الحرّية المبدأ الأساسي لكل وجود إنسانيّ، و كلّ ماهية ترتبط به فانعدام الحرية معناه انعدام إنسانيّة الإنسان سواء العقلية أو الخلقية، ومن ذلك يقول :" إن تخلي المرء عن حريته هو تخل عن صفته كإنسان عن حقوقه في الإنسانية بل عن واجباته ... إذ أن تنازلا كهذا مناف لطبيعة الإنسان ، و انتزاع كل حرية من إرادته هو انتزاع كل أخلاقية من أفعاله " وقد ربط روسو بين الحرية والمساواة باعتبارهما يمثلان الخير الأعظم الذي يسعى المجتمع السياسي إلى تحقيقه ، وكانت هذه المسألة من أهم المسائل التي بنى عليها فكره السياسي . ومن ثم يقول روسو بشأنهما " إذا بحثنا فيما يتكون بالضبط أعظم خير للجميع يجب أن يكون غاية كل نظام تشريعي لوجدنا أنّه ينحصر في هذين الغرضين الرئيسيين : الحرية والمساواة ، الحرية لأن كل تبعية خاصة على مقدار من القوة ينتزع من هيئة الدولة ، والمساواة لأن الحرية لا يمكن بقاؤها دونها [4]".

إنّ مطلب الحقيقة لا يمثل استثناء، بل حاجة ملحة، لأننا لو سألنا عن " ماهية الحرية" سوف لا نجد إجابة تختلف عن القول : بأنها فيما يشبع حاجة العقل، " لأن العقل الفلسفي يريد أن يسهم في بلورة البعد الإنساني

---

1 . محمد الشيخ: **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص 26.

2. يورغن نابرماس:**القول الفلسفي للحداثة**، مرجع مذكور سابقا،ص31

3 . محمّد الشيخ وياسر الطائري: **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996م، ص12.

4. إسماعيل زروخي: **دراسات في الفلسفة السياسية**، دار الفجر للنشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2001 ، ص 227 .

للعقلانية...ويريد أن يكون شاملا ومتفتحا ومحيطا إلى أبعد الحدود حتى يستطيع أن يتمثل الإنسان في تعدديته، وثرائه الوجودي والإبداعي حتى لا تمنح لدوغمائيته، ومرضى العقل فرصة لأن يجعلوا منه سجينا شاسعا للإنسان"[1] ، ولا سبيل في التحرر من السجن إلا بممارسة الحرية، لأنه لا وجود لمعنى الحرية إلا في فعل التحرر، ولكي يكون لفعل التّحرّر وجود لا بد من حضور الذّات الثّائرة المدمّرة لكل " أصنام الفكر" و الإيديولوجيا.

كما كان للثّورة الفرنسيّة ومبادئها أثرا كبيرا في ذلك، ولقد عبّر هيجل عن ذلك تعبيرا واضحا؛ حيث رأى أنّ مبدأ الثّورة الفرنسيّة هو حرية الإرادة العقليّة الّتي يبنيها العالم بوصفها إرادته. وهو يصف في فلسفة التاريخ القوة، المؤثّرة لأفكار الثّورة الفرنسيّة بالجمل المفخّمة التّالية: كان أنكساغوراس قد قال في البدء: إن الفكرة تحكم العالم، وها قد وصل الإنسان الآن إلى معرفة أن الفكرة يجب أن تحكم الواقع الروحي .لقد كان ذلك شيئا يشبه شروق شمس رائع[2].

مبدأ الذاتية La Subjectivité

إنّ جوهر الفكر الحداثي تمثّل في المركزية الإنسانية كما أسلفنا ذكرا، وتمثّل لبّ هذه المركزية في العقلانيّة والتي تتحدّد في مشكلة الذّاتيّة، لأنّ الذّات وحدها لديها مجموعة من الصّفات تساعدها على التطور والنمو، " وأكثر ما يلفت النظر من هذه الصفات هي الصفات الخمسة التالية: التقنية، والتراث، ، والتقدم، والقدرة على التفكير... وأخيرا التأمل...بمعنى الرجوع والانعكاس على الذّات"[3] .

وبالتالي تعد الذاتية وليدة الحداثة لأنها تعيد جميع المعايير والحقائق لذات الإنسانية إنطلاقا من العقل المؤسس للمعايير هو ذاتي بالدرجة الأولى وجعلها الكفيلة بصناعة الإنسانية من جهة أخرى "ولعل أبرز سمات الحداثة، لأنها سمحت للذات بفك أغلال الإستهامات السحرية، في التفكير والفعل، وتحرير الإنسان من جدلية العبد والسيد، واستبدال مفهوم الرعية بمفهوم المواطنة، ومن ثم التحرر من القصور والاتكالية"[4] وبالتالي يصبح الفكر الحداثي هو دعوة صريحة للذاتية بكل معنى الكلمة هذه الذاتية التي تجسدت في كل شيء انطلاقا من فكر ديكارت من خلا الكوجيتو.

ويعتبر رونيه ديكارت المؤسّس الحقيقي والفعلي للذّاتيّة الغربيّة في زمن التبس فيه العلم ببقايا اللاّهوت، فالإنسان عند ديكارت ذات وبدن، أي :عقل وجسد، وحتى يصل الإنسان إلى الحقيقة عليه أن يفصل الذّات عن البدن؛ الّذي

---

1 . حسين الزاوي: **الفلسفة الواصفة، مقاربة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر**، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2002 ، ص 1، ص 122.6

2 .كارل لويث: **من هيغل إلى نيتشه**، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 1988م، ص12.

3 . ج .بوخنسكي: **مدخل إلى الفكر الفلسفي**، ترجمة، محمود حمدي زقزوق، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1996 ، ص93.

4 علي عبود المحمداوي: **الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا**، ص ص 103 104.

يعدّ في فهم ديكارت واقعا ماديا مقابلا للطبيعة في العلم التجريبي، أما الذات فهي مفكرة لذا فعليها أن تبقى داخل النسق / العقل حتى تصل إلى المعنى؛ يقول :فعرفت من ذلك أن جوهر كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم إلا على الفكر ولا يحتاج إلى وجوده إلى أي مكان ولا يتعلق بأي شيء مادي، بمعنى أن" الأنا "أي النفس التي أنا بها ما أنا متميزة تمام التمييز عن الجسم، لا بل أن معرفتنا بها أسهل، ولو بطل وجود الجسم على الإطلاق لظلت النفس موجودة بتمامها. (1)

حين نتحدث عن الكوجيتو الديكارتي يؤول بنا الحديث عن الذاتية المتعالية التي تسلم بقبلية الفكر على العالم، وبالتالي وجود عالم متعال مع العالم الحسي، وفي هذا المجال يضع **هيدجر** ماهية هذا الفكر موضع التساؤل الذي لم يجد له ماهية إلا في كونه وجود في العالم، وبذلك يتحوّل السّؤال الفينومينولوجي إلى التعبير الأنطلوجي القائم على الفهم، فالوجود هو التعبير عن ظاهرة الفهم.

وكسياق تاريخي فإن مبدأ الذاتية كان نتيجة الإصلاح البروتستانتي الذي طال المؤسسة الدينية فقد "كان من النتائج الأساسية لما قامت به الحركة الإصلاحية أن قام مبدأ الذاتية"[2] فالقد ركزت فلسفة الحداثة كثيرا على فلسفة الذّات، وتميّزت العقلانيّة الدّيكارتيّة بهذا الاتجاه، والّتي بنت صرح المعرفة كلّه من إيمانها اليقيني بوجود الذّات، وكان **كانط وفيخته** " **FICHTE** " (**1762. 1814م**) ، ذاتيين في مذهبيهما، ومن بعدهما كان **هيغل**، ووصل بها إلى السّمو والكلّية.

وينتج مبدأ الذاتية فصلا وترابط من خلال علاقة الذات بالعالم وهذا ما يظهر في الفكر الديكارتي ولا يمكن فهم العالم الخارجي إلا من خلال علاقته المستمرة بالذات وتأويلها له من خلال أطر ذاتية محضة وهذا ما يظهر في فكر كانط " الحياة الدينية والدولة والمجتمع وكذا العلم والخلاق والفن، تبدوا جميعا كتجسيد لمبدأ الذاتية ، هذا المبدأ الذي يظهر كذاتية مجردة في فكر الكوجيتو الديكارتي أو الوعي الذاتي المطلق لدى كانط "[3] وبالتالي تظهر الذاتية كصفة جوهرية لعصر الحداثة انطلاقا من أطر ومقولات تحدد ذلك في جميع المجالات ولعل عظيما الفلسفة الحديثة ديكارت وكانط خير تمثيل على هذا الموقف.

وتميزت الذّات بحضورها الدّائم في كلّ المجالات وتمتاز بالفاعليّة، ونقصد بالفاعليّة الوظيفة الفعليّة للأنثروبولوجية الفلسفيّة كبعد أساسي مشكّل ومكوّن وموجّه في فهم الذّات، ولا نريد أن نعالج فلسفة الذّات انطلاقا من مناهج صارمة تضمّن الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة والتّاريخيّة، لأنّ الذات في هذه الحالة تفقد المبادرة والمهارة، حالتين

---

1 . ألان تورين: **نقد الحداثة**، مرجع مذكور سابقا، ص119.

[2] محمد الشيخ: **فلسفة الحداثة في فكر هيجل**،مرجع مذكور سابقا، ص 387,

[3] محمد سبيلا: **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع مذكور سابقا،ص ص 130، 131.

أساسيتين في تشكيل المعرفة، ذلك لأنّ المعرفة تبقى " معرفة...متجذرة في تجربة الحياة : فالفن، والدين، والفلسفة، والعلوم، والمنطق ليست معارف وأشكال معرفية مذابة في معرفة مطلقة ومغلقة وإنما هي تجارب حيوية واستعمالات تعبر عن الطابع الخلاق للحياة ".[1]، وكما أكّد هيغل أنّ:" الذاتي علامة من علامات الوجود ويضع مبدأ الذاتية كمبدأ للفكر والوجود"[2].

وبالتّالي كانت الحداثة الإطار الزّمانيّ الّذي حقّقت فيه الذات إرادتها، ورغبتها، ومهارتها، باعتبارهما مكوّنات أساسيّة لكلّ فترة أو لحظة فلسفيّة، حيث تقوم هذه المكوّنات بدفع الذّات نحو الحداثة والتّحديث، فكان التّحقق مطلبا ضروريّا بالنّسبة للذات، للحرية، أيّ حرية الذّات. وحقّها في ممارسة الفاعليّة التّاريخيّة والحضاريّة.

فكانت "ثمرة انتصار الحداثة هي تحرير الرّوح واستقلاليّة الذّات البشريّة، وتقابل الإنسان مع نفسه كذات واعية، سيدة، مريدة وفعالة"[3]. لقد ابتدأت الحداثة في اللحظة التي تحرر فيها الإنسان ليعود إلى ذاته من حيث هو ذلك الكائن الذي يتمثّل نفسه بردّه كلّ الأشياء إلى ذاته كحكم أعلى.

وبالتالي تعتبر الذاتية أهم محددات الشكال الثقافية الحديثة بإنتاجها للعلم الموضوعي الذي أخذ على عاتقه فك السحر على الطبيعة[4]. وبالتالي تصبح الذاتية محررة للذات العارفة في فهم الطبيعة وفك الغموض والتفسير الخرافي لها، ومن هنا تتجلى فاعلية الذات باعتبارها ذات عارفة.

1-2-3- مبدأ التقدم:

تزامن انتشار فكرة التقدم خلال في الفترة نفسها التي عرفت انتشارا للمبادئ الأخرى، وأصبحت النموذج الأعلى لكلّ التاريخ في القرن الثامن عشر، وبلغ الإيمان بالتقدم ذروته في القرن التاسع عشر عصر ازدهار العلم والصناعة والتكنولوجيا، فراح يحلّ محل الدين المسيحي ويصبح دينا جديدا. [5]

ولا يمكننا الحديث عن الحداثة من دون الحديث في مفهوم التّقدم والإيمان به، وتبنيه على أعلى مستوى، من حيث هو إيمان بتصور جديد للزمان والتاريخ، ومصير الإنسان فيه . حيث يعتبر أهم ركائز ومحاور الفكر الحداثي.

كما أن ظهور فكرة أو نظرية التقدم، في هذه المرحلة، قد ارتبط بروح التفاؤل التي خلقتها الكشوف العلمية

---

1. هانس جورج غادمير: **فلسفة التأويل**، ترجمة شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002 ، ص 18.

2. عبد السلام بنعبد العالي، **هيدغر ضد هيغل، التراث والاختلاف**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، المركز الثقافي . العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1985 ، ص100 .

3. علي حرب: **الماهية والعلاقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1 ،1998م، ص 214.

4 يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**،مرجع مذكور سابقا، ص 31.

5. هشام صالح: **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005م، ص 241

المختلفة، وانتصار النظرة العقلانية، وتوسع مجال الكفاح من أجل الحريات السياسية والدينية، وبتراجع فكرة العناية الإلهية أمام فكرة القوانين الطبيعية الثابتة. فبهذه الروح المتفائلة ازداد وعي إنسان القرن الثامن عشر بذاته كذات صانعة للتاريخ، وبوعيه بتاريخيته. ووعيه بتاريخيته هو، في الوقت نفسه، وعيه بحداثته. ذلك أن وعيه بتاريخيته يعني وعيه بأنه يمثل مرحلة أرقى من كل مراحل التاريخ البشري السابقة، أي وعيه بتقدمه تاريخيا. ولهذا يمكن القول إن وعي إنسان عصر التنوير بحداثته، بقدر ما ولده التطور العلمي الكبير الذي عرفه هذا العصر، وانتصار النظرة العقلانية للحياة فيه، وتراجع فكرة العناية الإلهية والمفهوم الكنسي للزمان وللتاريخ، بقدر ما تولد عن تبلور نظريات فلسفية في الزمان والتاريخ والتقدم؛ حيث أصبح مفهوم 'الحديث ' يعني الوصول إلى قمة أو سقف التقدم، ويجد تبريره في كونه يجسد المرحلة الأكثر تقدما في التاريخ .كما هو الشأن في التقدم العلمي والتكنولوجي الذي أضحى أهم وأفضل نموذج يجسد فكرة التقدم في أعلى درجاتها.

لقد تميز عصر الحداثة إذن بتغلب العقل على الإيمان والفلسفة على اللاهوت، والعلمنة على الكنيسة، وهكذا اختفى الدين من الحياة العامّة وأصبح مسألة خاصّة ليس إلا.

2-مجـالات الحداثـة الغربيـــة

تتحدّد مجالات الحداثة في العديد، و الكثير من الرؤى التّفسيرية، التّحليليّة والنّقديّة، حيث نجد أنّها شغلت كلّ مجالات الحياة الإنسانيّة، وأضحى الإنسان يتطلّع لكلّ حديث في كلّ مجال بدأ بالمجال الاقتصادي المحدّد، ثمّ إلى المجالين الاجتماعي والسياسيّ الأقل تحديدا، لأنهما متداخلين، أي لا يمكن فصل الجانب الاجتماعي عن السياسي، إذ لا يمكن تصور مجتمع خارج نطاق السياسة، أو العكس ثم المجال الدولي الأكثر عمومية، ثم المجال الفلسفي المجرد، فالمجال الأخلاقي وأسلوب الحياة الذي يمتاز بالجدل حول مكوناته وأثارها في الحياة عامة، وأخيرا مجال عالم المنظومات الدلالية والجمالية، والصور المجازية وعليه سوف نعرض هذه المجالات بنوع من التحليل والتفصيل كالآتي:

2-1- المجال الاقتصادي:

شهد المجال الاقتصادي تحوّلا جذريا بل وعميقا، حيث تمّ القضاء خلال هذه الفترة على النظام الإقطاعي الذي كرّسته الكنيسة، وحلّ محلّه نظامان اقتصاديا حديثان، مختلفان عنه تمام الاختلاف، وهما: النظام الرأسمالي ثمّ الاشتراكي في أعقابه، حيث كان النظام الرأسمالي الأسبق في الظهور والأكثر تأثيرا في حياة الفرد والمجتمع، المذهب الرأسمالي له عدة أسس رئيسية، يتألف منها كيانه الخاص، وهذه الأسس هي:

1. مبـدأ الملكيّـة بشكـل غيـر محـدود.

فهي الأساس الذي ينطلق منه الفكر الرأسمالي إلى كافة المجالات الاقتصادية وميادين الثروة المختلفة، وعلى هذا الأساس تقدس الرأسمالية حرية التملك، وتعتبر الملكية الخاصة حق مقدس، له الحق بغزو جميع قوى الإنتاج من الأرض والآلات، والبترول والمعادن، والمباني وكل ما يتعلق بالمجال الاقتصادي والعمل على تحويله من ثروة إلى رأس مال. (1)

2. مبـدأ الحرّيـة بشكـل غيـر محـدود. فهي ترتكز على الأساس السابق، ومتعلقة به فلا ملكية بدون حرية، وعليه فهي الأساس الثاني للفكر الرأسمالي، حيث تدخل في كل المجالات الاقتصادية بكل صورها، من تملك واستغلال واستهلاك وتوزيع، حيث تحل المشكلة الاقتصادية عندهم على هذا الأساس، ومنها تنبثق المفاهيم الاجتماعية من القيم والحقوق التي ينادي بها الفكر الرأسمالي. (2)

3. مبـدأ الربـح الحـر. إن من أسس الفكر الرأسمالي أيضّا البحث عن الربح المادي، بغض النظر عن القيم والأخلاق، فتحقيق الربح بالغش والكذب، وأكل أموال الآخرين بالاحتيال والربا واغتصاب أراضي الغير بالقوة، وبكل الطرق والأساليب القذرة، فهذا كله جائز ومقبول في فكرهم ما دام أنه يحقق ربحاً مادياً، فالربح من مرتكزات هذا المذهب ودعامته.(3)

وعلى النقيض من النظام الرأسمالي كان النظام الاشتراكي بقيادة ماركس الذي كان ناقدا للرأسمالية نظرا لأنّ هذه الأخيرة تعمّق من هوّة الطبقية فتتّسع بشكل رهيب بسبب ظهور الماكنة والرأسمالية الصناعية وهنا أرجع ماركس كل النزاعات التي حصلت عبر المسار التاريخي إلى العوامل الاقتصادية. (4)

ينتقد المذهب الاشتراكي مبدأ الحرية الاقتصادية الذي أعلنه المذهب الفردي لأن هذا المبدأ يؤدي في رأي المذهب الاشتراكي إلى قيام الرأسماليات الكبيرة و تركز رؤوس الأموال و وسائل الإنتاج في يد طبقة الرأسمالية التي تميل للتقلص للتركيز في فئة محدودة من الرأسماليين و تقوم باستغلال غالبية الأفراد العمال و هي طبقة البروليتاريا كما سماها الماركسيون(5)ومن أهم مظاهر هذا الاستغلال في رأيهم هي إن صاحب المصنع الرأسمالي يعطي العامل أجرا ضئيلا يكفي قوته الضروري فقط ،أما باقي قيمة العمل وهو ما يسمى بفائض القيمة ،فيحصل عليه الرأسمالي في شكل أرباح كبيرة . وهذا هو معنى الاستغلال لديهم من صاحب العمل للعامل، وهو ما يؤدي إلى صراع بين طبقة الرأسماليين المستغلين و بين العمال "البروليتاريا" وهذا يؤدي أيضا إلى الأزمات الدورية للنظام الرأسمالي . لذلك

---

1 . محمد باقر الصدر: **اقتصادنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط16، 1982، ص 252.

2 . المرجع نفسه،ص270.

3 . كميل الحاج: **الموسوعة الفلسفية الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ناشرون، لبنان، ط1، 2000، ص 233.

4 . علي شريعتي: **دين ضدّ الدين**، تر: حيدر مجيد، مؤسّسة العطار الثقافية، بيروت، لبنان ، ط1، 2007، ، ص ص 148. 149.

5 كرين برينتون: **تشكيل العقل الحديث**، مرجع مذكور سابقا ،ص45.

فالمذهب الاشتراكي يرى علاجا لذلك هو ثورة العمال على أصحاب الأعمال و قيام النظام الاشتراكي الماركسي ،حيث تقوم الدولة بتأميم كافة وسائل الإنتاج و أهمها الأرض و المناجم و الغابات و المنشآت الصناعية و التجارية فتتملكها الدولة باسم العمال و لا يسمح إطلاقا بالملكية الفردية لوسائل الإنتاج هذه، وهكذا يسود ما يسمونه "ديكتاتورية البروليتاريا" أو العمال للقضاء المبرم على البرجوازية و الرأسمالية و استغلالها للعمال[1].. فكان الهدف النهائي من الوجود الكوني في مرحلة الحداثة هو زيادة الإنتاج وتحديد الاستهلاك، حيث يصبح الإنسان في هذه الحقبة منتجا أكثر منه مستهلكا، فالمحرك المشترك بين جميع البشر هو المنفعة المادية التي تسيطر في هذه المرحلة.

أخلاقيات العمل البروتستانتية[2].

ويمكن القول:إنّ تحديث المجتمعات الغربية قد اكتمل بعد الحرب العالمية الثانيّة وتمّ تهميش أيّة جيوب زراعية أو شبه زراعيةّ، ولم يعد القطاع الزراعي يحمل أهمية كبيرة بالمقارنة إلى فترة ما قبل التّحديث. وقد تمتعت إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية بالمركزية الاقتصادية العالمية بالمقارنة مع الدول الغربية الأخرى خاصة دول أوروبا الشرقيّة[3].

ليصبح الإنسان في الحداثة الاقتصادية عبدا للإنتاج والتصنيع.

وعليه فإن المجال الاقتصادي هو أحد أهمّ المجالات التي مسّتها الحداثة وشملتها.

2-2-المجال السّياسيّ والاجتماعيّ:

أدّت الحداثة إلى نشوب الثّورة البرجوازيّة ضدّ النّظام الإقطاعيّ ثمّ الثّورة الاشتراكية ضد الرّأسمالية، وحقّقت الطّبقة البرجوازية والمتوسطة انتصارا كاسحا وتبلور الصراع الطبقي داخل المجتمع وظهر النظام السياسي العلماني المناهض لحكم الكنيسة، وإذا كان المجال الاقتصادي قد حدّد المجال الاجتماعي حيث نظرا لسيادة الحياة الاجتماعية الرأسمالية في الدول الرأسمالية، والحياة الاجتماعية الاشتراكية في الدول الاشتراكية، ظهرت في المجال السياسي أنظمة سياسية تدعو في الدول الرأسمالية إلى تطبيق النظام الديمقراطي الداعي إلى حرية الشعوب في اختيار من يقودها، وظهرت بعدها النظام الاشتراكي الشيوعي في الدول الاشتراكية لتجعل كلّ شيء ملك للدّولة.

الديمقراطية: نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد ولا لطبقة، ويقوم على ثلاثة أسس:الحرية، المساواة والعدل. وهي متكاملة ومتضامنة،

1 . ماركس: **رأس المال**، ترجمة: فالح عبد الجبار، وغانم عبدون، دار التقدم. موسكو 1987. المجلد (1) ص(56)

2 . عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ط1، 1427هـ. 2006م، ص 105.

3 المرجع نفسه ص 107.

وهي في الحقيقة نظام يعزّ تطبيقه تطبيقا تامّا[1].وقد جاءت الديمقراطية المعاصرة كتتويج لصراع تاريخي مرير بين الأغلبية وهي الشعب، ضد الأقلية ممثلة في الحكام المستبدين، المتحالفين مع الكنيسة وطبقة النبلاء فالديمقراطية بديلا لكل أشكال الحكم التي سبقتها من تيموقراطية وبلوتوقراطية وتيوقراطية ،ويرى كثير من الباحثين أنّ البداية التاريخية للديمقراطية المعاصرة تعود إلى الأحداث الكبرى التي عرفتها أوروبا ممثلة في بروز بعض الأفكار والفلسفات كفلسفة الأنوار وكذا بروز الرأسمالية والليبرالية، وبسبب من هذه النشأة اعتبر البعض الديمقراطية عبارة عن مذهب سياسي غربي، فيما يعتقد آخرون أنها عبارة عن آلية إجرائية ، ومن التطورات المهمة لمفهوم الديمقراطية رفض .joseph A schumpeter للتعريف الكلاسيكي السائد خلال القرن الثامن عشر والذي يقول " إن الأسلوب الديمقراطي هو ذلك الترتيب المؤسساتي الذي يمكن من خلاله التوصل إلى القرارات السياسية التي تشخص الخير العام عن طريق جعل الشعب نفسه يتخذ القرارات من خلال انتخاب أفراد يقومون بتنفيذ إرادة الشعب حيث اعتبر " Schumpeter" أنه لا يوجد هناك خيرا عاما يمكن أن يجتمع حوله الجميع[2] على اعتبار أن الخير العام يمكن أن يعني أشياء مختلفة حسب كل فرد، واقترح بدلا من ذلك التعريف التالي

"الديمقراطية هي ذلك الترتيب المنظم الذي يهدف إلى الوصول إلى القرارات السياسية، والذي يمكن للأفراد من خلاله اكتساب السلطة والحصول على الأصوات عن طريق التنافس"[3].

وحسب التفسير الماركسي فإن" المجتمع الوحيد القادر على تحقيق الحرية، هو المجتمع الشيوعي الذي تختفي منه كل أنواع العبودية، وفي هذا المجتمع فإن الديمقراطية تختفي أيضا فالديمقراطية –كما يقول لينين –ما هي إلا شكل من أشكال الدولة وبالتالي فهي تفترض الاضطهاد وتطبقه[4].

كما ظهرت أنظمة سياسية أخرى في زمن الحداثة مثل: الأنظمة الديكتاتورية الفردية التي تلغي حرية المحكومين وتبيح للحاكم أن يفعل ما يشاء فالدّولة ملك له وعلى الجميع طاعته دون أيّ اعتراض أو انتقاد، والتي نظّر لها كلّ من: ميكيافيلي (1469. 1527م)، وتوماس هوبز(1588 . 1679م)، فنجد على سبيل المثال إسهامات توماس هوبز في هذا المجال متأثرا بفلسفة القوّة عند مكيافيلي فيما يخصّ حاجة الحاكم للقوّة والسلطة المطلقة، فالإنسان

1 . إبراهيم مدكور **:المعجم الفلسفي** ،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط 1، 1983، ص466.

2 .عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار :**الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، ،دار الفكر المعاصر، دمشق، ط 1، 1999، ص136.

3 .ثناء فؤاد عبد الوهاب:مرجع سابق، ص17.

4 .سعد الدين إبراهيم وآخرون :**أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط 2 ، سنة 1987 ، ص 45.

الهوبزي هو إنسان يتسم بالشرّ. حافل بالتناقض، تدفعه مصلحته الشخصية وذلك ما أكده حين اعتبر أن الإنسان للإنسان ذئب والكل في حرب ضدّ الكلّ، والواحد في حرب ضدّ الجماعة. [1]

وكانت الغاية القصوى من كلّ هذه الأنظمة السياسية والاجتماعية هو التخلّص من قبضة الإله، وسلطة الكنيسة التي قيّدت من حرية الشعب وهمّشت دوره في صنع القرار السياسي، وحقّه في التغيير الاجتماعي فكانت العلمانية ثورة هؤلاء وشعارهم الذي لطالما عملوا لتحقيقه وبذلوا في سبيله كلّ ما أوتوا من قوّة الفكر. وتمّ على إثرها فصل الدين عن الدّولة وجلّ الشؤون العامّة.

2-3- المجـال الدّولـي:

. لقد بلغ تأثير الفكر الحداثي على الصعيد الدولي حدّا لا يمكن أبدا التقليل من خطورته، حيث شهد العالم في هذه الفترة سيطرة الإنسان الأوربي على جميع الأصعدة في العالم، ثمّ ظهرت الامبريالية العالمية وهي عالمية لكونها حوّلت العالم بأسره إلى مادة استعمالية كما شهدت أوروبا حربين عالميّتين مدمّرتين، وهما: الحرب العالمية الأولى والثانية، والتي تمكّن خلالهما الإنسان الغربي من أن يُحكم قبضته على العالم حيث سيطر على الكثير من دول إفريقيا وآسيا، وحوّلها إلى مستعمرات، استنزف خيراتها ووجدها مجالا خصبا لتسويق منتجاته، وأفكاره وخصوصياته، من أجل تعميم ثقافته المحلية وجعلها تبلغ مبلغ العالميّة، وعلى إثر ذلك، شهد العالم في الحقب الأخيرة من القرن الماضي تشكلاً لنظام عالمي جديد اتضحت معالمه وآلياته تدريجياً حتى وصلت في تجلياتها العليا إلى ما يطلق عليه العولمة، التي أصبحت الإطار الذي يفترض أن تتحرك فيه وتتأثر به كل الظواهر المجتمعية على المستوى المحلي والإقليمي والدولي،كما اعتبرت آلياتها هي الحاكمة لكل ما سبقها من إنجازات المجتمع الدولي الاقتصادية والسياسية والثقافية بحيث أصبحت هذه الإنجازات مسخرة إلى حد كبير لخدمة أهداف العولمة سلبية كانت أو إيجابية بدأت تتحدد ملامحه تدريجيا، فالعولمة أو (**Globalization**)، في معناها العام تعني: " العمل على تعميم نمط حضاري يخصّ بلدا بعينه هو الولايات المتحدة الأمريكية بالذّات على بلدان العالم أجمع، وهي أيضا إيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة على إرادة الهيمنة على العالم وأمركته"،[2] بمعنى أن العولمة تسعى لجعل العالم قرية صغيرة موحدة، ذات نمط ثقافي واحد، يحمل الخصوصية الأوروبية، مع استبعاد خصوصيات كل الشعوب باعتبارها تشكّل خطرا على الخصوصية الغربية، فالعولمة الآن هي نظام عالمي يجمع بين الاقتصاد والسياسة والإيديولوجية، فهي :"العولمة تتضمّن معنى إلغاء حدود الدّولة القوميّة في المجال الاقتصادي"[3]، وهذا في حقيقة الأمر ما تدعو إليه السياسة الأمريكية من

1. مونيس بخضرة: **تاريخ الوعي: مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009م، ص 61.

2. محمد عابد الجابري: **العولمة والعرب**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998 ، ص135

3. محمد عابد الجابري: **قضايا في الفكر المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، ص 136.

عولمة شمولية، تهدف إلى تسويق النموذج الغربي الأمريكي على وجه التحديد ، فالعولمة، هي التي أدت إلى ظهور النظام العالي الجديد، الذي يعد امتداد للنظام العالمي القديم، حيث تمّ عولمة بعض القضايا ، مثل:الثورة العلمية والتكنولوجية، والتلوّث البيئي، ومرض الإيدز، فمع العولمة تحوّل الإنسان في العالم إلى مستهلك وإلى مادة استعمالية ببعدها المادي، الاقتصادي.

العولمة إذن هي: تعقيل العالم بما يجعله يتحوّل إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرت ثلاث" :سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية "،و"سيطرة التقنية في حقل العلم "، و" سيطرة الشبكة في حقل الاتصال[1].

والعولمة ليست هي العالمية، لأن العالمية تعتبر نزعة إنسانية، توجه نحو التفاعل بين الحضارات، والمقاربة بين الأنساق الفكرية والتعاون والتكامل والتعارف بين الأمم والشعوب والدول، بحيث يصبح العالم منتدى الحضارات بينها مساحات كبيرة من المشترك الإنساني العام، و لكن منها هوية ثقافية، تتميز بها ومصالح وطنية وقومية وحضارية و اقتصادية، و أمنية لابد مراعاتها في إطار توازن المصالح. [2]

فالعولمة إذن التجلي الظاهر للحداثة في العالم، حيث أضحت التنظيمات التجارية والاقتصادية العالمية، ووسائل الإعلام المختلفة، والشركات المتعددة الجنسيات، من أهمّ الوسائل والآليات المساهمة في تكريس الثقافة الأوروبية وفرضها على العالم، كحتمية فرضتها التحوّلات العالمية.

2-4-المجال الفلسفي:

ظهرت خلال مرحلة الحداثة مجموعة من المدارس الفلسفية التي شكّلت الروح الحقيقية التي تستمدّ منها وجوده وتحقّق من خلالها أهدافها الخفية والظاهرة، ففي الفلسفة تتشكّل المعالم وتتحدّد الأسس وتتولّد الحقائق، ومع الفيلسوف تكتشف المآزق، وتوجد الحلول، ولعل أبرز هذه المشاريع الفلسفية، وأكثرها تأثيرا في حياة الإنسان الغربي هو المشروع التحديثي العقلاني المادي، الذي جعل من العقل سلطانا على كلّ شيء، ووحده يملك الحق في التحليل والنظر، التركيب، النقد، وإعادة التشكّل. وتمّ إعطاء الأهمية العظمى للفيلسوف، وأصبح " الفيلسوف هو كائن في غاية التنوع والتركيب، ليس فقط لكونه إنسانا، بل لأنه يملك عقل العالم وحس الشاعر في مزيج يتعذر علينا أن نجد له مثيلا".[3] فذات الفيلسوف من حيث هي ذات مفكرة، متعالية، تقوم بدفع نفسها، وغيرها من الذوات نحو الحداثة والتحديث.

---

1 . طه عبد الرحمن: **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م، ص 78.

2 . محمد عمارة : **بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية**، مصر، مكتبة الشروق العربية، ط1، 2000، ص 127.

3 . حسين الزاوي: **الفلسفة الواصفة**،مقاربة لإشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر،القاهرة ،ط2002 ، ص 210.

لأن العقل الفلسفيّ يريد أن يسهم في بلورة البعد الإنسانيّ للعقلانيّة...ويريد أن يكون شاملا ، ومتفتّحا ، ومحيطا إلى أبعد الحدود حتّى يستطيع أن يتمثّل الإنسان في تعدديّته، وثرائه الوجوديّ والإبداعيّ، حتّى لا تمنح لدغمائيته، ومرضى العقل فرصة لأن يجعلوا منه سجينا شاسعا للإنسان[1].

الفلسفة هي أشد أنواع الفكر تجريداً نظرياً تعبر، بقوانين بنيتها المعرفية والمنهجية الخاصة، عن الممارسة العينية للفكر في الواقع، وهنا تكمن دلالتها التاريخية. على أن الفلسفة من ناحية أخرى تعيد إنتاج هذه الممارسة العينية للفكر دعماً وحفاظاً وتكريساً لهذا الواقع الاجتماعي المعين. وفي هذا تكمن وظيفتها الأيديولوجية. إن حقائقها المعرفية مشروطة دائماً تاريخياً، وموظفة دائماً أيديولوجيا.

وبما أنّ الفلسفة قد ساهمت في إعطاء العقل مكانته التي سلبت منه منذ عهود طويلة، فإنها حرّرت المجتمع من قيود الكنيسة، وانتقلت القدسية من الإله إلى الإنسان، وظهرت العلمانية كرؤية كونية شاملة. وهي كنزعة في تدبير العالم، وكمذهب في المرجعية الدنيوية لشؤون العمران الإنساني، فالعلمانية هي جعل المرجعية في تدبير العالم إنسانية خالصة، ومن داخل العالم دونما تدخّل من شريعة سماوية، هي وحي من الله المفارق لهذا العالم. [2] .

ومن البديهي أن العلمانية لم تخلق ناضجة كاملة وشاملة، فهي ليست نتيجة تصوّر مثقف أو سياسي أو مفكّر، ولا اختراع فرد أو طبقة، ولا رغبة حاكم أو قائد، وإنما نتيجة تطوّر طويل، ومتداخل ومعقّد خلال تاريخ المجتمعات،استكملت وأنجزت وجرت ممارستها وإنضاجها في أوروبا، ولذلك بدت وكأنها أوروبيّة [3]

وفي الوقت نفسه ظهرت الرؤية المعادية للإنسان إذ أن فلسفة كل من نيوتن وسبينوزا قامتا بتأليه الطبيعة، بدلا من الإنسان[4]، خاصة " سبينوزا Spinoza " (1632. 1677م) الذي اعتبر الطبيعة هي" ذلك الكائن، حيث جميع الأوصاف راسخة ومؤكدة".[5] بمعنى أنّها الكلّ الشامل أجزاء كثيرة، فهي بمثابة الوعاء الذي يحوي الموجودات كلّها.

وهكذا قسم أنواع المعرفة تقسيما ثلاثيا هو:

النوع الأول :ينقسم إلى قسمين: معرفة نكونها عن الأشياء الخاصة بواسطة حواسنا،وتتمّثل لنا فيها الأشياء جزئية مختلطة لا ترتيب فيها، والقسم الثاني :معرفة سماعية تؤدي بنا إلى تكوين فكرة عن الأشياء مشابهة لما نتخيله عنها فحسب.

---

1 . حسين الزاوي: **الفلسفة الواصفة** ، مرجع مذكور ، سابقا،ص 122.

2 . محمّد عمارة: **بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية**، مرجع مذكور سابقا، ص ص 18. 19.

3. حسين العودات: **النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011،ص 171 .

4 . عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مرجع مذكور سابقا، ص ص 114. 115.

5 . فؤاد زكريا: **اسبينوزا**، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1981م، ص 142.

النوع الثاني :ينشأ من وجود أفكار لدينا مشتركة بين الناس جميعاً، وأفكار كافية عن خصائص الأشياء .وهذه أسميها العقل.

النوع الثالث :هو الحدس، ينتقل من فكرة كافية عن الماهية المطلقة لبعض صفات الله إلى المعرفة الكافية لماهية الأشياء. (1)

. وكان أول سؤال طرحه إسبينوزا عن قضية المعرفة، هو: كيف يتسنى للعقل أن يعرف العالم الخارجي، مع أنه مرتبط بجسم مضايف له؟ كيف يعرف شيئاً آخر غير جسمه هو وما يرتبط به من أفكار؟ والجواب عن ذلك هو أن حالته النفسية الفيزيائية في أية لحظة معلومة هي دائماً مؤلفة من طبيعة جسمه الخاص به، ومن حالة البيئة المحيطة التي بها يتأثر ويتغير، ومن هنا فإنه حين يعرف نفسه فإنه سيسجل أيضاً أفكار الموضوعات التي بها يتأثر .ثم إن تجربته تثرى من اتصالات جسمه بالبيئة المحيطة. (2)وتمّ تحويل جلّ المعارف من مصادرها الإلهية المطلقة إلى مصدرها المباشر والظاهر وهو الطبيعة.

ولقد أعطى ديكارت واسبينوزا لموضوع المعرفة أهمية بالغة وكان للذات أو العقل حضورها الرئيسي والمتمركز إلى درجة تمّ فيها التقليل من شأن الموضوع على اعتبار أن الموضوع ارتبط بالعالم الحسي، الذي هو في هامش خطاب النسق الديكارتي عموما.

ورأى أن هنالك مصدرين للمعرفة هما الحساسية والفهم، أو هما التجربة وقدرتنا على أن نفكر في هذه التجربة فإذا كنا عن طريق الحساسية، وهي قابليتنا للتأثر بموضوعات المعرفة نتلقى مادة المعرفة فإننا عن طريق الفهم الذي يمثّل قدرتنا على التفكير في الموضوعات المعطاة نقدم صورة المعرفة .مادة المعرفة بعدية لأنها لا تعطى لنا قبل الاتصال بالموضوعات الخارجية، وأما صورة المعرفة فهي في نظره قبلية، لأن الفهم يفكر في معطيات بفضل المقولات التي هو حائز لها بصورة سابقة على أي تجربة(3)

استطاع كانط، كفيلسوف عقلي مثالي، أن ينتقد موروث أسلافه من الفلاسفة التجريبيين؛ الذين اعتبروا أن إدراك الحقيقة يكون بواسطة التجربة والملاحظة أي خارج العقل كما لم يفته انتقاد موروث أسلافه من الفلاسفة العقلانيين؛ الذين جعلوا من العقل مصدرا لكل معرفة؛ باعتباره ملكه حائزة على شروط المعرفة، وهو التيار الذي نظم أطره ديكارت، ومضى فيه اسبينوزا و لايبنتز على أبعد مداه، و بالتالي أسس كانط فلسفته النقدية، فمهمة نقد المعرفة عند كانط منحصرة في تبيين ما هو آت من خارج ، وما يضيفه إليه الفكر من عنده، و هذا الذي يضيفه الفكر،

1. فؤاد زكريا:**اسبينوزا**، مرجع مذكور سابقا، ،ص143 .

2. عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**،ج1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1984، ص 141.

3. محمد وقيدي: **ما هي الإبستمولوجيا؟**، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1983 ،ص25.

أي الصورة في المعرفة يسميه التعالي "Transcendental"، ويعرفه بأنه معنى أو مبدأ ذاتي للفكر متقدم على التجربة تقدما منطقيّا لا زمانيا [1]، وبهذا فالمعرفة عند كانط تتألف من عنصرين :ما ينقله الحس إلينا" المادة"، وما هو موجود في عقولنا من مبادئ أولية" الصورة"؛ فالمادة تمثل وجودا خارجيا في العالم الخارجي، أما الصورة فهي تمثل مبدأ أوليا باطنيا، فعالم التجربة والحس الذي يمدنا بموضوعات تثير في عقولنا تلك المعاني الأولية؛ التي تجعل من المعرفة معرفة ضرورية كلية، وبهذا يفصل كانط في خلفية الصراع المحتدم بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية، ويؤكد على أن الحقيقة الواقعية هي من تصميم العقل، لأن كل المعطيات الحسية لابد أن تدخل في إطارات من صنع العقل وتترتب وفقها، وبالتالي فالتجربة من خلق العقل، لأن معطيات الحس لا يمكن أن تدرك إلا بإدخالها في إطارات العقل، لأن التجربة تركيب منطقي مخلوق من الوعي و أصله في العقل الخالق، و بدون المبادئ العقلية الخالصة لا يمكن أن تكون ثمّة تجربة. [2]

نخلص في الأخير إلى اعتبار حداثة الغرب مشروع غربي خالص، كان هدفه بعث الذات الإنسانية من مرقدها، وتخليص المجتمع الأوروبي من قيود الكنيسة وسيطرة الحضور الإلهي في الحياة العامة والخاصّة، والقذف بهذا الإنسان نحو التاريخ والحضارة، عن طريق إعطاء المركزية الكلية للعقل والذات باعتبارهما الأساسان الجديران بالفعل التحديثي، وما كان لهما أن يعرفا طريقهما دون تقديس لمبدأ الحرية، والإيمان بضرورة التقدّم، وقد تجلّت الحداثة من خلال كثير من المجالات، فكان المجال السياسي وتحقيق العلمانية بمثابة المنطلق الذي انطلقت منه لتشمل باقي المجالات: الاقتصادية، الثقافية، الاجتماعية، الدولية، بالإضافة إلى اللّغوية والفنية، ولم يحدث أن وجد مجال دون أن تحكم الحداثة قبضتها عليه.

وقد نقلت أوروبا تجربتها الحداثية إلى شعوب أخرى، لتحقيق أطماع توسعية، حيث آمن الإنسان الغربي بتفوّقه وعظمته فانطلق باحثا عن أسواق أخرى لتسويق منتجاته ونقل خصوصياته إلى العالم، فكان العالم العرب والإسلامي من بين المجتمعات التي قدّر لها أن تعيش برت وقع الصدمة فانطلقت النخب باحثة، في أسباب التفوّق الغربي، محللة حالة أوضاع بلدانها، على أمل أن تجد هي الأخرى منفذا للتخلّص من غياب فاعليتها، التي مثّلت عقدة لطالما سعى المفكر العربي والإسلامي إلى حلها.

ويعتبر المفكر المغربي" **طه عبد الرحمن** " من أبرز هؤلاء.

---

1. يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1949 ، ص220.

2. عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ج2، مرجع مذكور سابقا، ص 576.

الفصل الثالث :

النقد الإبستيمولوجي للحداثة

1- ضرورة النقد وأهميته (العقلانية أنموذجا)

1-1-درجات العقلانية وتفاضل مراتبها

1-1-1- العقلانية المجردة من الأخلاقية وسبل مواجهتها

1-1-2 العقلانية المسددة والمقاصد النافعة

1-1-3- العقلانية المؤيدة وآفاقها

2- المجال التداولي العربي الإسلامي

2-1- ضبط المفهوم

2-2-عناصر المجال التداولي

2-3- معايير قواعد المجال التداولي

2-4- القواعد التداولية

3- مكانة الأخلاق في مشروع طه عبد الرحمن

3-1- صلة الأخلاق بالهوية

3-1-1- ماهية العقل

3-1-2- ماهية الإنسان

3-2- تكامل هوية الإنسان أخلاقيا

3-2-1- علاقة الدين بالأخلاق

3-2-2- تبعية الدين للأخلاق

3-2-3 النموذج الائتماني لحل علاقة الأخلاق بالدين

1- ضرورة النقد وأهميته " العقلانية "

لم يقتصر المشروع النقدي الحداثي في العالم على النقد الذي وجّهه فلاسفة مابعد الحداثة في المجال التداولي الغربي، بل امتدّ النقد كما أسلفنا إلى باقي شعوب العالم وكان للعالم العربي والإسلامي حظ ونصيب من هذا النقد، إذ أن الكثير من الفلاسفة العرب والمسلمين حاولوا تقديم قراءات نقدية تراوحت بين الهدم باعتبار الناجز الحضاري الغربي يشكّل خطرا على الموروث الثقافي العربي والإسلامي، و يؤدّي إلى ذوبان الهوية والشخصية العربية الإسلامية في الحضارة الغربية بمخلّفاتها المادية المتناقضة تماما مع الروح الإسلامية الأخلاقية، وإعادة البناء وفق نظرة أخلاقية إسلامية، ومن بين الذين أحسنوا النقد البناء للحداثة الغربية نجد المغربي "**طه عبد الرحمن**" الذي يعد من ابرز نقاد الحداثة الغربية لا من أجل النقد فقط بل من أجل إعادة تشكيل وبناء حداثة تتوافق مع الأخلاق الإسلامية عن طريق معرفة آفات الحداثة الغربية ونقدها والإتيان بجديد أو بديل لها لا يلغي الروح العصرية كما لا يغفل عن الموروث الثقافي الديني.

- فما هي الأدوات النقدية والبنائية التي توسل بها في هذه القراءة الناقدة للحداثة الغربية؟وما هي الآفات الخلقية لحضارة الغرب الحديثة؟ وكيف يمكن مواجهتها، للحد من مخاطرها؟ وما هي البدائل المقدّمة؟.

يعرض "**طه عبد الرحمن**" الكثير من النماذج المؤسسة للحداثة الغربية على محك النقد بغية بيان آفاتها وإعطاء حلول لإصلاحها، ومن بينها نجد"العقلانية".

1-1-درجات العقلانية وتفاضل مراتبها:

كبداية نقدية ينطلق **طه عبد الرحمن** في نقد أهم المبادئ الحداثية الغربية التي ساهمت كما أسلفنا ذكرا في الفصل السابق في تبلور المشروع الحداثي الغربي ألا وهي العقلانية.

حيث أنه في أكثر من موضع بمؤلفاته مثل: كتاب "روح الحداثة"، وكتاب "سؤال الأخلاق" ، وحواراته على أن العقلانية ليست عقلانية واحدة، وإنما عدة عقلانيات حتى تكاد لا تحصى، إلا أنها تتفاوت في مبادئها وتتفاضل في غايتها ومقاصدها حيث يقول": وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن 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؛ وهي التي يختص بها دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان"[1].

1 . طه عبد الرحمان: **سؤال الأخلاق** – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المرآز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2006، ص 14.

1-1-1. العقلانية المجردة من الأخلاقية وسبل مواجهتها:

يتطرق "**طه عبد الرحمن**" إلى العقلانية المجردة من الأخلاقية والتي شغلت حيّزا كبيرا من الاهتمام ولقيت تجاوبا وترحيبا كبيرين من قبل الفلاسفة الغربيين فاعتدّوا بها وأخذوا يسيرون وفق أحكامها ومنطقها، ويمثّلها أنموذجان من الفلاسفة في الغرب لعصرين مختلفين: أرسطو في العصر اليوناني، وديكارت في العصر الحديث.

أ. العقلانية الأرسطيّة:

تعتبر فلسفة أرسطو طاليس المنهل الرئيسي والمرجعية العالمية للعقلانية سواء للفكر الغربي الحديث والمعاصر أو للفكر العربي الإسلامي كذلك؛ حيث أن العقل في نظر أرسطو:" ما تتفكر به النفس وتعقل المعاني".[1]

و بما أن النفس تنقسم إلى قسمين فان الفضائل أيضا تنقسم إلى قسمين : حيث يتصل القسم العقلي بالعقل و يختص بالفضائل، و التي تنقسم بدورها إلى قسمين: عقلية و خلقية و جميعها تؤول إلى النفس ثم إلى العقل ،باعتباره الجزء الإلهي في الإنسان هذا على خلاف القسم غير العقلي الذي يختص بالشهوة[2]، فالعقل عند **أرسطو** هو الأداة التي تفكر بها النفس وتكوّن بها التصورات، حيث يقول في كتاب النفس: "أعني بالعقل ما به تعقل النفس و تتصور المعقولات"، أي: إنّه مختلف عن الجسم و إلا لكان مثله في البرودة و الحرارة ...الخ. و لكان له عضو يتمركز فيه إذا فالعقل بالفعل هو مطابقته مع الفكر الواقعي، أي: أنه يتعقّل بذاته، و بما أنّ العقل قوة ناشطة فهو خالد و أزلي. [3]

فالعقل يجمع الأفكار المشتتة . و هذه الأفكار لها اتصال بالماضي أو بالمستقبل لذلك يجب أن يضاف له عنصر الزمن ليتحد بالأفكار و من هنا ينشأ الخطأ ، فالزمن يساعد العقل على التفكير الكلي .

و نظرا لأهمية العقل البالغة عند أرسطو اعتبر أن موضوع المنطق هو أفعال العقل من حيث الصحة و الفساد ، و هذه الأفعال هي ثلاثة :

01- التصور الساذج .

02- تركيب التصورات و تفصيلها .

03- الاستدلال .

مما يعني أن العقل عنده هو تناسق و نظام، و الصدفة هي مضاد لهذا العقل[4].

---

1 . أرسطو طاليس: **كتاب النفس**، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، ط2 ، 1949، ص108.

2 . إبراهيم مصطفى إبراهيم: **مفهوم العقل في الفكر الفلسفي** ، مرجع مذكور سابقا، ص 60

3 . ماجد فخري : **ارسطو طاليس** ، بيروت ، دار المشرق ،ط4 ، د ت ، ص 181.

4 . صطفى إبراهيم مصطفى : **مفهوم العقل في الفكر الفلسفي** مرجع مذكور سابقا ، ص 59-60.

فالعقل هو ما يشكّل ماهية الإنسان، و ذلك من خلال التفكير و الاستدلال ، فهو الغاية التي من اجلها نشأ الإنسان. [1]

و يتطرق **"طه عبد الرحمن"**إلى العقلانية الأرسطية، ويرى أنها قد سيطرت على الفكر اليوناني، و أصبح من المتفق عليه أن العقل جوهر قائم بالإنسان، و يميزه عن الحيوان وباقي الكائنات، و أنّ بهذا العقل تحدث المعرفة، و لكّن هذا التعريف لا يستوفي حسبه معايير تحديد تعريف العقلانية و المتمثلة في معيار الفاعلية، معيار التكاملية، و معيار القيميّة .

ففي المعيار الأول يجب أن يكون العقل سلوكا من السلوكات، و ليس شيا ينزل منزلة الذات كما قال أرسطو حين اعتبره جوهرا. [2]أي شيئا ينزل منزلة الذات، بينما الصواب أن يكون العقل فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكات، بل أن يكون أدل الأفعال على الفاعلية و على أوصافها[3]، و بيان ذلك في ثلاثة وجوه :

الوجه الأول : "دخول العقل في جميع الأفعال الإنسانية ، فالناظر ينظر و هو يعقل في نظره و السامع يسمع و هو يعقل في سمعه ".[4]

الوجه الثاني: و مفاده أن العقل مثله مثل الأفعال يحسُن و يقبُح ، فيحسُن إذا سلك به صاحبه مسلك المعرفة الحقيقية ،و يقبُح إذا انحرف عن هذا المسلك .

الوجه الثالث: و مفاده أن العقل مثله مثل الأفعال يقبل التحول و التغيير، أي إن الفعل العقلي يمكن تغييره من وصف عقلي إلى وصف عقلي أخر أفضل منه. [5]

أما المعيار الثاني و المتمثل في التكاملية فنجد أن **أرسطو** تحدّث عن العقل بصفة الذات و بالتالي جوهرية العقل و هذا يدفعنا إلى القول بجوهرية التجربة أيضا فتكون هي الأخرى ذات ...و هذا يعني تعدد الذوات القائمة في الإنسان : ذات عاقلة و ذات عاملة ... و هذا خطا لأن فيه تجاهل لحقيقة وحدة الإنسان[6].

---

1 . مصطفى النشار ، **نظرية المعرفة عند أرسطو** ، القاهرة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، ط4 ، 2001 ، ص 104.

2 . طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** ، المغرب ، المركز الثقافي العربي ، ط 3، 2006 ، ص 61.

3 . طه عبد الرحمن: **الممارسات الدينية و نقد العقلانية** ، مرجع مذكور سابقا ،ص 112.

4 . المصدر نفسه: ص 112.

5 . المصدر نفسه: ص 113.

6 . طه عبد الرحمن **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** ،مصدر مذكور سابقا ، ص 62.

أما معيار القيمية الذي نسلم بأن التعريف الأرسطي للعقلانية قد أوفى بحقه، فإننا نجد انه قد استعمله بطريقة غير صحيحة حيث لا يمكن الوثوق بعواقبها إذ قد تنقلب بالضرر على صاحبها، و أقوى دليل على ذلك هو القول بالعقول العشرة و انه يُنزلها منزلة الآلهة[1]. ومنه "فالتصور اليوناني للعقلانية يُخل بكل من معياري الفاعلية و التكاملية الضروريين في كل تعريف للعقلانية مع إساءة استعمال معيار القيمية".[2]

ب–العقلانية الديكارتية:

تقوم العقلانية الديكارتية في نظر **"طه عبد الرحمن"** أنها تقوم على المنهج العقلي، و للحديث عن العقلانية لابد من التفصيل في المعايير التالية :

معيار القيمية : و ذلك يكون من خلال تحديد الإنسان للقيم التي يعمل بها " أي المقاصد" وهذه الأخيرة يمكن تقسيمها إلى نوعين: مقاصد نافعة و مقاصد غير نافعة أو ضارة .

معيار الفاعلية : و هو الذي يتخذ منه الإنسان الأفعال للوصول إلى المقاصد و هي متعددة وهذه الفاعلية لها قسمان هما صنف الوسائل الناجعة و صنف الوسائل غير الناجعة .

معيار التكاملية : هو الذي تكون فيه المقاصد خادمة لمظاهر الإنسان، و في الأخير يتبين لنا أن معيار القيمية يتعلق بالمقاصد و معيار الفاعلية يتعلق بالوسائل لذلك حق لنا أن نتساءل: هل يستجيب المنهج العقلي ذو الأصل الديكارتي لشرط النفع في المقاصد و لشرط النجاعة في الوسائل ؟[3] فالعقل لم يصبح جوهرا و إنما هو فعل إدراكي ووصف خلقي و الفلسفة ليست مجرد قول بل هي قول و فعل معا .

فالعقلانية الديكارتية قائمة على معنى استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة ولاسيما الرياضية منها[4]. فالعقل الحديث إذن لا يستند إلى مفاهيم قيمية أخلاقية، أما العقلانية الإسلامية الإيمانية فتقتضي اختيار القيمة التي يحصل اليقين في نفعها؛ واختيار الوسيلة التي يحصل اليقين في نجاعتها، والوحي الذي نزل هو الذي يمد الإنسان بهذا اليقين. وسنعود بشيء من التفصيل والتعمق إلى هذا في العقلانية البديلة لاحقا.

ولو تتبعنا فكرة"**طه عبد الرحمان**" في فحصه لواقع الفلسفة الغربية الخالصة لفهمنا دعوته بلزوم تكسير طوق العقل وتفادي العقلنة، يقول:" ومتى كان لا يجوز للنقدية الفلسفية أن تؤسس العقل على ذاته، لئلّا تقع في مغالطة الدور

---

1. طه عبد الرحمن **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** ،مصدر مذكور سابقا ، ص 63.

2. طه عبد الرحمن : **الممارسات الدينية و نقد العقلانية** ، مصدر مذكور سابقا، ص 113.

3. المصدر نفسه ا ، ص 113-114.

4 طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص64

الفاسد، ولا أن تؤسس غيره عليه، مما يستحق أن يكون مؤسسا له لئلا تقع في مغالطة قلب الترتيب، لزم تكسير طوق العقل بأن نؤسسه على أصل غيره حتى نتجنب الدور، وبأن نطلب هذا الأصل فيما لا يقبل التأسيس العقلي حتى نتفادى العقلنة". [1]

وعليه يقترح "**طه عبد الرحمن**" بديلا للعقلانية المجردة اصطلح على تسميته بالعقلانية المسددة.

1-1-2- العقلانية المسددة والمقاصد النافعة

إن العقل الفقهي (المسدد) هو إقامة الأعمال والأفعال التي تجلب المنفعة وذلك من خلال إتباع الشرع ،أي أنّ الفعل في العقل المسدد يقوم على ثلاثة أوصاف وهي: موافقة الشرع وجلب المنفعة والعمل أو الدخول في الاشتغال [2]، والعقل المسدد أيضا هو العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة و هذه المقاصد النافعة تكون محكومة بالدين لان المقاصد الدينية هي التي تؤدي بنا إلى النفع، وتدفع عنّا كل الشرور وتوصلنا إلى القيم العليا، ولكن في المقابل هذا العقل المسدد إن لم نتأكد من اليقين في وسائله فإنه يصبح معرضا لآفات[3]

ويرى "**طه عبد الرحمن**" أن الأوصاف التي يقوم بها العقل المسدد هي كما يلي:" موافقة الشرع أي يجب أن يكون العمل موافقا للشرع لكي نستطيع وصفه بالعمل المسدد، أما جلب المنفعة التي تكون مصدرها الشرع تكون كاملة غير ناقصة، و أخيرا الدخول في الاشتغال أي العمل بالعمل الشرعي وتطبيقه على أرض الواقع".[4] هذه الشواهد تثبت ارتكاز العقل على أخلاق الدين عند "**طه عبد الرحمن**"، ومن خلال التعاريف السابقة يمكن القول أن الإنسان عندما يتخلق بأخلاق الدين هنا فقط يصبح له عقل مسدد.

آفات العقل المسدد:

يجب أن نشير في البداية إلى أن آفات العقل الفقهي تقع في الممارسة الفقهية والممارسة السلفية ولا تقع في الممارسة العقلانية الإسلامية وهذه الآفات تنقسم إلى آفات خلقية وآفات علمية.

الآفات الخلقية :تكون كما يلي :-

---

1 . طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة– 1 الفلسفة والترجمة –المرآز الثقافي الغربي**، الدار البيضاء،ط1، المغرب 1995، ص184 .

2 طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، مصدر مذكور سابقا، سابق، ص 58.

3 . طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص 61.

4 طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، المصدر نفسه، ص 58.

– **أولا: آفة التظاهر**: ومعناها حدوث التفاوت بين العمل والمقاصد، مثال عن هذه الآفة تقديم " قربان" هناك من يقصد من هذا القربان لا التقرب من الله بل التباهي ومراعاة اعتبارات الناس [1]، ولهذه الآفة أنواع منها: التكلف أي القيام بأعمال ولكن هذه الأعمال المفروض أنها تكون قصد التقرب لله تتحول إلى قصد التقرب من الإنسان أي إشراك الناس بالله في التقرب بهذه الأعمال، وهذه الأعمال تكون في واقع الاشتغال، أما التصرف فهو إتيان إنسان بأفعاله مع إشراك النفس بالله في التقرب بها .

ثانيا:آفة التقليد: أي أن يعمل المتخلق بأقوال الغير دون إتباع دليل عملي في ذلك، وهناك عدة صور للتقليد منها: التقليد الاتفاقي هو العمل بآراء وأقوال الغير دون الاستناد في ذلك إلى دليل نظري، أما التقليد النظري فهو العمل بقول الغير مع تحصيل دليل نظري لا عملي يصحح هذا القول، و أخيرا التقليد العادي: وهو العمل بقول الغير مع حصر الدلالة العملية لهذا القول في الحركات الظاهرة سواء استند هذا العمل إلى دليل يصحح القول المعمول به أو لم يستند إلى دليل[2].

الآفات العلمية لممارسة السلفية: تتمثل فيما يلي :

أ– آفّة التجريد: أي الاكتفاء باستعمال العقل المجرد في التأمل في النصوص وذلك من خلال وجهين للممارسة السلفية وهما: وجه التسلّف النظري، ووجه التسلّف النقدي، فأما وجه التسلّف النظري أي الاعتقاد بأنه إذا توفر شرط العقلانية المجردة يستطيع المتسلّف استخراج مضامين النصوص الأصلية وذلك من خلال افتراضين اثنين هما[3]: "إذا التزامنا بالقواعد اللغوية فإنه بإمكاننا إدراك المقاصد الحقيقية للنصوص وكذا استعانتنا بأقوال وأخبار السلف وكذلك إذا استعملنا الأدوات اللغوية في معرفة النصوص فإنه يصح القول بأننا انتهجنا منهج السلف أو صفة المتسَلِّف، لكن لا يمكن التسليم بهذه الدعاوى لأنها تنطوي على وجوه من الفساد" [4] .

و التسلف النقدي هو التسلف الذي إذا حلّلنا معارفنا وتجاربنا المبنية على كل ما هو عقلي، سنتمكن من استنباط معاني النصوص الأصلية وذلك من خلال تبنّي افتراضين هما:

– إتباع معيار ما للتمييز بين ما هو في معارفنا، لما هو موافق أو مخالف للنصوص الإسلامية وكذا وضع قانون يرتّب ما هو نظري وعملي عند المتسلف، ولكن هاتين الدعوتين أيضا لم تسلَم من الفساد. [5]

---

1 . طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، مصدر مذكور سابقا ، ص 49

2 . طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق** مصدر مذكور سابقا ، ص 71

3 . طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، مصدر مذكور سابقا ، ص 99.

4 . طه عبد الرحمن: المصدر نفسه ، ص 99.

5 . طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**،مصدر مذكور سابقا ، ص 100.

ب– آفة التسيّس:ويكون التركيز هنا على الجانب السياسي على أنه هو الإصلاح والتغيير، وهنا بالضبط تظهر قيمة الفرد من خلال مخلّفاته السياسية .

والفوائد المنجزة عن تلك السياسة المتبعة خاصة الصراع من أجل السلطة، وهذا بالضبط ما يجعل التسيُّس آفة تضر بالحركات الإصلاحية وبذلك ينجرّ عن هذه الآفة كل ما هو حقد وصراع، وبذلك تعتبر كل من آفة التجريد و التسيّس قد حدّدت من الممارسة السلفية وأخرجتها من مبادئها و أهدافها المرجوّة منها، فالعقل المسدد يكون مسددا إذا اتبع الشرع والزيادة في الأعمال. (1)

خصائص العقل المسدَّد:

– العقل المسدَّد هو من بين خصائص الفعل الإنساني وذلك من أجل تحقيق مقاصد نافعة ولكن وسائله غير يقينية وذلك ما يوقع في آفات منها آفة التظاهر آفة التقليد، وهذه آفات خُلقية، أما الآفات العلمية هي السلفية وصوفيَّة التجريد والتسيّس.

– إن العقل المسدد خاصية نطلقها على الإنسان الذي يتخلق بأخلاق الدّين أي القيام بعبادات ومعاملات وهذا ما ينتج عنه المحافظة على المصالح المادية والمعنوية، كما يمتاز العقل المسدد بصفة جلب النفع وقد يدفع مضرّة ما، وله غاية هي موافقة الشّرع وتطبيق كل ما ينص عليه الشرع أي الدخول في الاشتغال وكذلك من خصائصه نستطيع أن نقول عنه أنه عقل إسلاميٌّ كما يتميز أيضا بأخلاق ذات موعظة أي الأخذ بالمقاصد النافعة. (2)

ويقول "**طه عبد الرحمن**": " إن التسديد يوجب على الداعية أن يتحقق بالعمل حتى إذا اندفع في القول قصدا أو عرضا يكون ذلك بنيَّة التقوية على العمل ليكمل إيمان المدعو ولا يخشى عليه أبدا الخروج بدعوته إلى الكلام الذي ليس تحته عمل "(3).

1–1–3– العقلانية المؤيَّدة و آفاقها:

العقل المؤيَّد عند "**طه عبد الرحمن**" من بين الخصائص التي يمتاز بها الفعل الإنساني، و هذا الفعل يسعى إلى الوصول إلى تحقيق المنافع وذلك بوسائل مفيدة تكون من خلال عبادة الله والتخلق بكل مكارم الأخلاق التي تقوُّم السلوك الإنساني، وذلك بالابتعاد عن كل الآفات التي تصيب الأفعال و الأعمال الإنسانية وبذلك يصير لدى الإنسان عقل مؤيد كامل يوصله إلى إدراك حقائق لا يدركها غيره. (4)

---

1. طه عبد الرحمن : **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المغرب، المركز الثقافي العربي ط1، 1994، ص 45.

2. طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق** مصدر مذكور سابقا ، ص 118

3. المصدر نفسه، ص 118.

4 المصدر نفسه ، ص 76

إذن فالعقل المؤيد هو:" العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا عن تحصيل المقاصد النافعة"[1].

فالعقلانية المؤيدة وضعها "**طه عبد الرحمن**" كبديل لمصطلح العقل وهذه العقلانية المؤيدة تتفرع من الأخلاق والتي تصدر عليها كل صفات الإنسان التي تميزه دون سواه من الكائنات الأخرى وبذلك تمثل هويته [2]

و"**طه عبد الرحمن**" يوضّح أن العقل المؤيد يجعل صاحبه متخلق وهذا التخلق لا يحدث إلا إذا أصبح للمتخلق وسائل تحصيل الأعمال الصالحة والنافعة وذلك وفق شروط منها:

- الجمع بين التوجّهات العقلية والسلوك الإنساني وبذلك الابتعاد عما هو مجرد إلى ما هو أخلاقي نافع.
- يجب أن تكون أيّ معرفة علمية تقودنا إلى الاهتداء إلى طريق الله تعالى.

و المعرفة العقلية المؤيدة تكون كاملة لأنها لا تخشى عليها بالزيادة في المعارف أو عدمها وهذه الزيادة تكون هي الراسخة للمعاني والقيم لمعرفة الله أي عدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة حيث إذا استوفى المتخلق هذه الشروط صارت أفعاله كلها نافعة حيث تجاوزت مرتبة التسديد إلى مرتبة التأييد[3]، ويستمر "**طه عبد الرحمن**" في اعتبار أن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي مؤديا النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل".[4]

كمالات العقل المؤيد:

يرى "**طه عبد الرحمن**" أن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية، و لذلك سوف نذكر هذه الممارسة و الكمالات التحقُّقِية للعقل المؤيَّد، بالخصوص مع مسألة الألوهية ومسلك القرب: وذلك من خلال:

– مبدأ التحقق الأكمل: نقصد بالتحقق : سعي المتقرب من الله والخروج من كثرة التعلّق بالفرائض للعبادة فقط والتوجيه أيضا لتطهير النفس وذلك بإقامة نوافل العبادة أي تكملة الفرائض بالنوافل وذلك عن طريق المداومة ومبدأ التحقق هذا هو تجربة محبة وهذه الأخيرة تكون على وجهين هما:

---

1 طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق** مصدر مذكور سابقا ، الصفحة نفسها.

2 . عبد الرزاق بلعقروز: **المسألة النقدية والعولمة في مشروع (طه عبد الرحمن) الفلسفي**.قسنطينة مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، ط1، 2010، ص 14.

3 . طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص 73

4 طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، مصدر مذكور سابقا ، ص 121

– محبة المتحقِّق لله ومحبة الله للمتحقِّق: ويقصد بمعنى محبة المتحقق لله وذلك بوصف العينية وهذه الأخيرة هي إدراك ذوات الأشياء بملابساتها بإقامة النوافل وذلك لأن المتقرب يأخذ في التعرف على الأشياء من جهة أن الأفعال تفتح له الباب لعبادة لله ومحبته وأما عن معنى محبة الله للمتحقق وهذا الأخير يكون بوصف العبدية. [1].

والعبدية: هي إدراك التبعية الأصلية بطريق الخلاص الذي هو الشعور بالافتقار في الأوصاف الخُلُقية والشعور بالاضطرار في الأفعال الخُلُقية، فيكون إقبال العبد على النوافل موصلا إلى إدراك التبعية الأصلية لأنه يأخذ في ترك التبعيات المختلفة للأوصاف والأفعال بما يتولّد في نفسه من شعور بشمول المنّة الإلهية لها جميع"[2] ، فتحقق المقرب هو تجربة محبة ذات وجهين هما: محبة المقرب لله، وذلك يؤدي إلى إدراك الذات العينية، وثانيا محبة الله للمقترب التي تؤدي إلى إدراك الذات، فقد أُطلق عليهم اسم أهل الباطن بالنسبة للإدراك الأول، **أما** لإدراك الثاني أطلق عليهم اسم أهل الذّوق وقد عمد "**طه عبد الرحمن**" إلى إيضاح كيف وقع هؤلاء في تحريف الأسامي عن مواضعها والتحايل عن أصحابها، وذلك من خلال تسمية أهل الباطن و إبطال دعوى (الذاتية والغموض)، حيث أن تسمية أهل الباطن فيها دليل على أنها طريق الصوفية وذلك يظهر جليّا من خلال معاناة الأشياء معاناة داخلية ويتم ذلك من خلال صرف العبارات عن معانيها الظاهرية إلى معان أخرى خفيَّة ليست ظاهرية، وهذه المعاني الخفية استعملها البعض على أنها طريق متسم بالذاتية وطريق للغموض. [3] هذه الذاتية والغموض يمكن رفضهما من وجهتين هما: اللغة والتجربة، فأما من وجهة اللغة فليست كل عبارة غير مباشرة دلالة غامضة أو العكس، وكذلك إن من غموض العبارة الصوفية يكمن في الأساليب اللغوية العربية المتبعة لديهم في توليد الدلالة ليس كما ألفوه في ممارستهم العقلية واللغوية، أما من الوجهة التجريبية إن التأمّل في بنية العبارة الصوفية يقوم على مبادئ وهي وجودين ومبدأين خطابين؛ فأما الوجودي أيْ التجربة الوجودية لا يمكن نقلها من حيث هي تجربة نقلا لغويا إلا أن تترك أوصاف الوجود العالقة بها وتلبّس أوصاف النظر المجرد وأما لمبدآن الخطابيان وظيفتهما أنهما يضبطان العبارة الصوفية [4]" وتطويعها للاستعمالات الدلالية فالمبدأ الأول: الكلام المفيد ينفي أن يوافق مقتضى الحال، أي الاجتهاد في الأعمال، أي أن الصوفي يجتهد في الأعمال لكي يصبح كلامه مفيد"[5]. والمبدأ الثاني: مقامات الكلام متفاوتة إن تجارب أو الأحوال تكون متفرقة ومتعددة فيما بينها أي العبارات الصوفية وإشاراتهم تختلف باختلاف أحوالهم المعرفية، وبذلك يتضح أن عبارة الصوفي

1. طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، مصدر مذكور سابقا ، ص، 158

2. المصدر نفسه: ص 159

3. المصدر نفسه، ص162

4. المصدر نفسه ، ص 163

5. المصدر نفسه، ص 162

ليست بأقل وضوحا ولا أكثر غموضا من عبارة الناطق العادي وذلك لعدم مشاركة الصوفي لمقتضى حاله، أما الثاني فهو يتمثل في تسمية أهل الذوق، فإبطال معارضة العقل حيث أنه يجب في البداية الإشارة إلى أن أهل الغرة ذهبوا إلى القول أن المعرفة الذوقية لا تقوم ولا تبنى على أصول العقلانية، لذلك تعتبر المعرفة التي نتحصل عليها من الذوق معرفة تحت طور العقل ومعنى ذلك الوصول إلى درجة من العمل وذلك بالترتيب التنازلي للمعارف .

النظر ثم العمل ثم الإحساس أي معرفة عملية، أي اللامعقول، وفي المقابل نجد أهل الذوق قالوا بأن المعرفة نتحصل عليها من خلال معرفة فوق طور العقل أي الابتعاد ودحض ما قال به خصومهم أهل الغرة والخروج من الأصناف الثلاثة للوصول إلى المعرفة، وهذه العملية سموها باللاعقل وهنا يتضح أن عبارة تحت طور العقل وفوق طور العقل هما شيئان من حيث الدلالة وهنا وضّح "**طه عبد الرحمن**" أنه إذا تم " قبول صدق القضيتين الأولى والثانية أن العقل المسدد يحتوي العقل المجرد وذلك من خلال القيام بالعمل، والعقل المؤيد (عقل أهل الذوق) يحتوي على العقل المسدد وذلك من خلال القيام بالتجربة الحية، وجب علينا القول بأن العقل المؤيد يحتوي العقل باحتواء العقل المسدد له فيكون العقل المؤيد هو العقل المبني على العمل المستعين من جانبه بالتجربة[1]، أما العقل الذوقي المعروف بالتحقيقي فيجمع بين خصائص من العقلين المجرد والمسدد، وذلك بما يضاف إليهما من خلال العمل والتجربة والعقل التحقيقي يتصف بمزايا منها: أن قدرته على الإدراك تكون عالية كما يتميز بالصواب أي تحديد أفضل الأهداف والسبل لتحصيلها ،ويتميز أيضا بأنه نافع فهو لا يعمل على اكتساب الأهواء لأنه مسدد و موجه بالعمل الشرعي وهو أيضا لا يبالي بالرغبات المعنوية لأنه يتميز بالتجربة الحية فبذلك فهو محفوظ من أسباب الضرر وهو يسعى إلى كل ما هو نافع كما يتميز بأنه سليم فهو لا يقع في الضرر الذي يقع فيه العقل أو النظر المجرد فهو سليم من كل الأضرار، ومن خلال هذه الخصائص التي يمتاز بها العقل التحقيقي أو الذوقي يكون أعقل العقول الثلاثة بدون منازع. [2]

الأسماء الحسنى والتقرب بالذكر: إن المتقرب بالذكر في معرفة الأسماء الحسنى يأخذ بمبدأ التخلق الأكمل وبالنظرية التحقيقية للأسماء، فالتقرب بالذكر بصدد الأسماء الحسنى هو الاشتغال الشرعي، وذلك بإعمال العقل ويكون هذا التقرب مبني على أربعة أركان هي: العقلانية والعمل والإحسان ومبدأ التخلق الأكمل، وبذلك يكون الذاكر متخلقا إذا وفى بالشروط التالية:

1. طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، مصدر مذكور سابقا ، ص 164

2. المصدر نفسه، ص 149.

إقامة الفرائض مع القيام بالنوافل على أحسن وجه وهذا الاجتهاد في العبادة يكون على أساس الأخلاق المقوِّمة للسلوك، كما يجب أن يكون طلب التخلق بمعاني الأسماء والصفات وذلك بالتحلي بكمالات هذه الأسماء، فالأخلاق عند الذاكر تستكمل من خلال إقامة النوافل على أكمل وجه، والأخلاق إذن هي عبارة عن خبرات وتجارب وليست فقط مجرد أفكار فإن معاني الأسماء تكون من خلال تلك التجارب وبذلك يكون التقرب بالذكر تجربة حية فإذا عرف الإنسان معاني الأسماء لله نتعرف على عظمة الله نتقرب منه أكثر فأكثر ولذلك فإن مبدأ التخلق الأكمل هو تكامل الجانب الروحي مع استعداد الجانب الحسي لذلك ولعل من مميزات التقرب بالذكر أن معرفة الإنسان لمثل هذه الأسماء الله الحسنى كالوهاب والمعطي والكريم... فإن هذا الإنسان يحاول زيادة أعماله للخير والاجتهاد فيها، إن التخلق الذي يحدث عن طريق التقرب بالأسماء الله الحسنى هو الجمع بين فضائل الروح ومنافع الحس وذلك من خلال الاستدلال بصفات وأفعال الحق على صفات وأفعال الخلق فهو بذلك تجربة تخلق وبذلك عرفوا بأهل الذكر ولكن هناك من اتهمهم بترك العمل الضروري وذلك لقضاء الحاجات الشخصية[1].

ويوضح "**طه عبد الرحمان**" أن الصوفية يدعون إلى التوجه إلى عبادة الله ولكن في المقابل هناك من اتهمهم بأنهم يدعون إلى ترك العمل وترك العمل معناه ترك الكسب وترك الإصلاح وتغليب الاشتغال بالله .

أراد "**طه عبد الرحمن**" من خلال هذا إبطال هذه الدعاوي، فالكسب هو" التصرف الإنتاجي بقصد التملُّك".[2] فالكسب يتميز بالأوصاف التالية : دوام الإنتاجية فهي متواصلة بزيادة الحاجات وعليه فإنتاجية المشتغل بالله لا تنقطع، و إن زادت عن الحاجة الخاصة وتتميز أيضا بالتسديد، فهو يقوم على التدبير الذي يحتكم إلى قدرة العقل على التوجيه ولكن هذا التوجيه قد يقع في الأخطاء، ولكي لا يقع في هذه الآفات لا بد من التقيد بالعمل الشرعي الذي يسدد كل تصرفاته إلى المنفعة كما يتميز أيضا بالتأييد أي تأييد الاستغراق في العمل الشرعي وبذلك ترتفع الإنتاجية وتنتشر المنفعة ومحبة الله، و إن هذه العناصر في مجملها تدعوا إلى ابتغاء فضل الله لذلك فإنّ الدعوى القائلة بأن أهل الذكر يدعون إلى ترك العمل هي دعوى باطلة لان العمل عبادة. [3]

فالإصلاح هدفه إذن شمول الإنسانية والشعور بالواقع والإخلاص في الالتزام وذلك للتقرب إلى الله وبذلك لا يمكن ترك الإصلاح لأنه من أنفع الوسائل للتقرب إلى الله، هذه هي باختصار الممارسة الصوفية و الكمالات التحقيقية للعقل المؤيد.

---

1. طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، مصدر مذكور سابقا ، ص 174.

2. المصدر نفسه، ص188-189.

3. المصدر نفسه ،ص180.

وعند تطرقه إلى الممارسة الصوفية و الكمالات التَخَلُّقِيَّة للعقل المؤيد يرى "**طه عبد الرحمن**" أن هذه الممارسة تقوم على جانبين هما: التوسل بالتَّنمذج في التَحصيل والتوسُّل بالإشارة في التوصل، حيث تكمن مكانة النموذج في تحصيل التسلُّف يبرز في أن التخليق يدعوا إلى التسلف العملي الذي يدعوا إلى الرجوع إلى كيفية التعامل مع النصوص الإسلامية وذلك لتلبية مختلف متطلبات الحياة، وهذا التخليق يكون من خلال إتِّباع شرطين هما: الأول التَّخليق والمقتضيات العلمية للأخذ من النصوص فهو بذلك شرط علمي، أما الثاني فهو شرط عملي، أي التخليق والمقتضيات العلمية للأخذ عن النماذج، وقد شرح "**طه عبد الرحمن**" هذين المبدئيين من خلال بيان معايير الاستفادة من النصوص الإسلامية التي يجب أن تكون مبنية على ثلاث حقائق وهي كالآتي: تاريخية ولغوية ودينية هذه الحقائق الثلاثة امتاز بها التسلّف العملي الذي يعتقد أن كل نظر عقلي نازل في مراتب العمل لأنه قادر على استخراج مضامين النصوص الأصلية ولذلك وجب أن يعتقد المتسلّف العملي بأمرين هما. [1]:"أنه بالإمكان طيّ الطبقات التجريبية والمعرفية الموروثة بطريقة عملية مطهِّرة للعقل، وانه بالإمكان دوام العمل على إفادة النظر عن طريق عملية ترسيخ المعاني الدينية والروحية في النفس"[2]، أما فيما يخص موقفه من المتسلّف يرى أنه يحتاج إلى إعادة وتجديد تربيته من خلال وسيلة وهي القيام بالأعمال على أحسن وجه والزيادة في الأعمال الناجعة وتتحكم في هذه التربية القاعدة التالية:" إن أعمال العبادات الواجبة في هذا التجديد التربوي تتناسب تناسبا طرديا مع الطبقات المترسّبة في العقل أي أنه على قدر تراكم الطبقات العقلية تكوّن الأعمال الضرورية لإزالتها".[3] وبذلك المتسلّف يحتاج إلى زيادة الأعمال كلما زاد العبد الزّماني عن الأصول الإسلامية، أما ثمرة هذه التربية فتعمل على تحصيل التكامل المادي والروحي الذي يقوِّم الإنسان، وهذا ما يجعل المتسلّف يكسب القدرة على إدراك المعاني الأصلية للنصوص الإسلامية، كما يجب على المتسلف الاعتماد على **الترسيخ**، الذي يقصد به إتحاد النظر والعمل، حيث يجب أن يبلغ العمل في نفس المتسلف لكي يبلغ مقتضى الحقيقة الدينية والوصول إلى القدرة على التجديد أما فيه يخص التخليق والمقتضيات العملية للأخذ عن النماذج الإسلامية(الأعلام) وذلك كما يوضح "**طه عبد الرحمن**" أن تسلف الإمام مالك – رضي الله عنه – وتسلف الأوائل إلى أعمال وسلوك النبي محمد – صلى الله عليه وسلم – والذي نراقب سلوكه يطق عليه اسم النموذج وهذا الأخير له أوصاف، وهي مثال المراقبة أي مراقبة السلوك من الإنسان المتسلّف إلى الذي يأتي

1 طه عبد الرحمن **العمل الديني وتجديد العقل**، مصدر مذكور سابقا ، ص 187.

2. المصدر نفسه:ص188

3. المصدر نفسه: 188.

بعده وهكذا [1]، وبالإقتداء بهؤلاء المراقبين حتى نصل إلى النموذج الحي ألا وهو النبي محمد – صلى الله عليه وسلم – [2].

ومن خلال ما سبق نستنتج أن مراتب العقل عند "**طه عبد الرحمن**" تنقسم إلى ثلاث مراتب وهي: العقل المجرد الذي ينادي بالجوهر، أما العقل المسدد هو العقل الذي يعمل بالشرع فقط، و يهمل باقي الجوانب الأخرى أما العقل المؤيد فهو أكمل العقول الذي يعتبر الفعل على أنه إدراكي ووصف خلقي وذلك من خلال التقرب إلى الله تعالى، أي لا أخلاق دون دين ولا دين دون العمل الخلقي.

- **خصائص العقل المؤيَّد:**

إن العقل المؤيَّد يمتاز بعدة خصائص نذكر منها ما يلي:

– أنه عقل يمتاز بالصفة الأخلاقية فهي الخاصية العملية القادرة على مد المتكلم بمزيد من الإنسانية على المستوى التعاملي. [3]

– أنه عقل يتميز بالفاعلية أي هو في تجدد مستمر لأنه يمس كل فعل من أفعال الإنسان، كما يتميز أيضا بربط كل ما هو قول بالعمل فهو يحاول أن يجعل الفلسفة تتحلى بالمسؤولية لتتخذ بذلك الفلسفة بعدا أخلاقيا صريحا كما يتميز أيضا بأنه يجعل من الأخلاق هي الأصل وغيرها تابع لها تبعية الفرع للأصل. [4]

– ويتميز العقل المؤيد بأخلاق ترتقي إلى مستوى الحكمة أو ما يعرف بالأخلاق المؤيدة ويكون فيها العمل على الأخذ بالمقاصد النافعة والوسائل الناجعة معا وهذه الأخلاق المؤيدة التي يمتاز بها العقل المؤيد تسعى إلى الوصول إلى معرفة الذات.

– ولعل من خصائص العقل المؤيد أيضا نجده يتميز بالحكمة والاختراع و الاستثمار والمساهمة في إصلاح الفرد والمجتمع لتكميل الإنسانية. [5]

–كما يعتبر أن العقل المؤيد هو الذي يمثل الهوية الإنسانية ولكي يتمكن من ممارسة الأخلاق لابد أن تكتمل لديه مقومات ثلاثة وهي:

ممارسة الدين: إن ممارسة الدين تمكن الإنسان من امتلاك أخلاق بواسطتها يرتقي إلى أعلى المراتب العليا .

---

1 . طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، مصدر مذكور سابقا ، ص 193.

2 . عبد الرزاق بلعقروز: **المسألة التقدية والعولمة في مشروع (طه عبد الرحمن) الفلسفي**. مرجع مذكور سابقا ، ص 56

3 طه عبد الرحمن : **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط 1 1998، ص220

4 . عبد الرزاق بلعقروز: **المسألة النقدية والعولمة في مشروع (طه عبد الرحمن) الفلسفي**.مرجع مذكور سابقا ، ص 34

5 . طه عبد الرحمن : **سؤال الأخلاق مصدر مذكور سابقا** ،ص ص 118-133.

الظهور بالقوة: أي مواجهة كل أسباب وظروف الانحطاط التي تواجه الإنسان وبذلك يتمكن من ترسيخ هويته.

التحقق بالعمل :لا تتحقق هذه الممارسة الخلقية إلا بالعمل والتطبيق، وبذلك نصل إلى هوية زكية وراسخة وواسعة، فالعقل المؤيد أيضا من خصائصه يجعل صاحبه ينتفض للتقليد الغربي بالرفض ويضع هوية خاصة به. [1]

2- المجال التداولي العربي والإسلامي:

يمكن القول إنّ المنهج التداولي هو الخيط المنهجي الناظم لمشروع "**طه عبد الرحمن**" في مختلف مساراته، فالتداولية ركيزة أساسية في فكره، فعلى الرغم من ان الدراسات العربية في هذا المجال قليلة فيعتبر"**طه عبد الرحمن**" من الأوائل الذين حاولوا التعريف بالفكر التداولي وتطبيقه، في بعض مناحي الثقافة العربية الإسلامية[2].

إن المنهج التداولي في إطار علم اللغة هو (دراسة الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال) [3]ووسعه "**طه عبد الرحمن**" ليشمل دراسة الظواهر الثقافية، أو مظاهر الفكر ضمن سياقاته وأطره الخاصة مع وصله بالعمل. وقد وظّف التداولية في الدرس الفلسفي، وهذا ما يشير إليه بقوله: (استفدنا بدورنا من الجانب التداولي في الدرس الفلسفي والكلامي[4]، وساهمنا في وضع قواعد تداولية لهذا الخطاب الفكري، وخرجنا فيه بنتائج بلغت من التخصيص والتدقيق درجة لا يمكن أن يؤدي إليها المنهج التاريخي الذي غلب على الدرس التراثي الإسلامي العربي) [5]، وقد اعتُمد داخل المنهج التداولي مجموعة من الإجراءات، مثل: صياغة المبادئ، والقواعد، والمعايير، التي تحكم هذه الرؤية التداولية.

تعاطى"**طه عبد الرحمن**" مع هذا الموضوع ضمن مفردتي: "المجال التداولي" و"التقريب التداولي"، ويكفي هنا إعطاء تصور عام يوضح هذين الركنين، إذ سوف يساهم في تسليط الضوء على الأثر المرجعي للمنهج التداولي في صياغة الفكر الأخلاقي لـ "**طه عبد الرحمن**".

أوّلا:المجال التداولي:

يذكر المفكّر أنه وضع مصطلح "المجال التداولي" منذ أول اشتغاله في التراث، وقد اثبت هذا المصطلح جدواه مع مرور الزمن وظهرت فائدته[6]، حيث يقول:لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال

---

1 . طه عبد الرحمن: **الحق العربي في الإختلاف الفلسفي**، مصدر مذكور سابقا، ص ص 188-189.

2 . مقبول،.إدريس: **الأفق التداولي**، عالم الكتب الحديثة،الأردن،ط1، 1432هـ - 2011م، ص7.

3 . صحراوي، مسعود: **التداولية عند العلماء العرب**، دار الطليعة، بيروت - لبنان،ط1، 2005، ص16.

4 .طه عبد الرحمن **حوارات من اجل المستقبل، مصدر مذكور سابقا، ص 79**.

5 . المصدر نفسه، ص 78.

6 .طه عبد الرحمن: :**تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا، ص244.

تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة) [1].

2-1- ضبط المفهوم:

يبدأ ضبط المفهوم من الناحية اللغوية والاصطلاحية؛ إن الفعل تداول يدل على معنى "النقل" [2]. و"الدوران"، فقولنا: تداول الناس كذا بينهم، يفيد معنى، تناقله الناس وتداوروه فيما بينهم، فـ"النقل" و"الدوران" يدلان بذلك في استعمالهما اللغوي على معنى النقل بين الناطقين، أو قُل معنى "التواصل"، ويدلان في استعمالهما التجريبي على معنى الحركة بين الفاعلِين أو "التفاعل"، فيكون التداول جامعا بين جانبين اثنين هما: "التواصل" و"التفاعل"، فمقتضى التداول إذن أن يكون القول موصولا بالفعل[3].

أما لفظ "المجال" فقريبٌ من معنى التداول إذ يشترك مع هذا الأخير في معنى "النقلة" و"الحركة" [4]، فإن الفعل"جال"، "يجول" يدل لغة على معنى "دار" فيكون المجال هو"موضع الدوران". والغاية من إضافته إلى التداول هي تحديد مكان وزمان هذه النقلة أو الحركة نطقا كانت أم حسا[5].

أما من الناحية الاصطلاحية فيجعله " "**طه عبد الرحمن**"" امتدادا لمعناه اللغوي، يقول: وعلى هذا فالتداول عندنا متى تعلق بالممارسة التراثية هو وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما أن المجال في سياق هذه الممارسة هو وصفٌ لكل ما كان نطاقا مكانيا وزمانيا لحصول التواصل والتفاعل، فالمقصود بـ"مجال التداول" في التجربة التراثية هو إذن محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث [6]

وللمجال التداولي خصوصية تميزه عن سائر المجالات مثل"المجال الثقافي والاجتماعي"، و"المجال الايديولوجي"، و"المجال التخاطبي".

أما خصوصية المجال التداولي عن المجال "الأيديولوجي" ،فان المجال التداولي يشترك معه في تعلّقه بالقيم؛ ويفترق عنه في أنّه لا يتخذ من القيم إلا ما كان مبنيا على حقائق معينة، ومستنِدا إلى الواقع الحي ، وأما الايديولوجيا فهي تحاول تطويع الواقع لقيمها؛ حتى أنه لا وجود للحقائق إلا بالمقدار الذي تطبع فيه هذه القيم؛ وكل ما خلْفها فهو في

---

1. طه عبد الرحمن: :**تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا ، ص243.

2. ابن منظور ، **لسان العرب**، مادة (دول)، ر مرجع مذكور سابقا، ص444.

3. طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ، مصدر مذكور سابقا ، ص244.

4. سيد علي بن إسماعيل: **المحكم والمحيط الأعظم**،مادة(جول)، تحقيق،د.عبد الحميد الهنداوي، ابن دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 2000، ج7، ص551.

5. المرجع نفسه، ص244

6. المرجع نفسه، ص 247.

حكم الباطل [1]. فالايدولوجيا في جوهرها فكر عملي ،تعبوي، يهدف إما إلى الحفاظ على العالم الاجتماعي كما هو، أو إلى تغييره نحو الأحسن [2]، ولهذا السبب التعبوي صارت الايدولوجيا تسعى نحو الإعلام لتوليد الحركة؛ فقوة الايدولوجيا لا تكمن في قدرتها على الإقناع ،وإنما في قدرتها على التحفيز. [3]

(المجال الفِكراني "الأيديولوجي" لا يأخذ من الجانبين المكونين للوجود: التحقيق والتقويم ،إلا التقويم وحده ، بينما المجال التداولي يُراعي التحقيق على قدر مراعاته للتقويم، فهو إذن يقوم على مبدأ الجمع بينهما فلا معرفة بدون مقصد ولا مقصد بدون معرفة) . [4] وغاية الأمر تحقيق المقاصد والغايات.

أما ما يميز "المجال التداولي" عن" المجال التخاطبي"، وان كان يشترك معه فيما يتعلق بالأقوال والمعارف والمعتقدات، فان المجال التداولي يتناولها بوصفها شاملة لا جزئية، ودائمة لا وقتية؛ في حين أن المجال التخاطبي مجال خاص لأنه (محدود من جهتين: من جهة عدد العناصر التداولية المستعملة؛ ومن جهة زمان هذا الاستعمال، وهو الوقت الذي تستغرقه المخاطبة، في حين يخلو المجال التداولي من هذين القيدين) [5]؛ ذلك أن مجموع الظروف التي نشأ التعبير في وسطها هي ما يعبر عنه بمقام الخطاب[6]، في حين أن المجال التداولي لا يقف عند مقام محدد للخطاب، وإنما يمد كل مقامات الكلام في جميع أزمنتها وأمكنتها. [7]

ولكن إذا كان المجال التداولي خارج خصوصيات الزمان والمكان، فهل معنى ذلك ثبوت هذا المجال؟.

يرى "**طه عبد الرحمن**" أنّ التغيُّر في المجال التداولي لا يستثنى منه إلا المطْلَق من الموجودات ؛ أما كيفية ثبات وتغيُّر هذا المجال فيمكن تصورها على النحو الآتي:

إنّ المجال التداولي يقع بالنسبة لما سواه من الظواهر الثقافية والاجتماعية في أدنى درجات التغير، فهو لايتغير بنفس الطريقة التي تتغير بها هذه الظواهر، فهو ثابت من جهة دوره التوجيهي؛ لأنه يعمل على تكييف العناصر الثقافية المنقولة لتناسب مقتضياته الاستعمالية، إذ من دون هذا التوجيه تعود هذه العناصر بالضرر على المجال

---

1 . طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا، ص247.

2 . محمد سبيلا: **الايدولوجيا**،المركز الثقافي العربي،بيروت-لبنان ، ط1، 1992.ص57.

3 . صفاء عبد السلام: **الحضارة الغربية الحديثة بين النشأة والتطور**، دار الثقافة العالمية، 1998، ص18.

4. طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا ، ص247.

5 . المصدر نفسه، ص247.

6 . ديكرو، أوزالد، و سشايفر، جان ماري: **القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان**، ترجمة،د.منذرعياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان ،ط2، 2007،ص677.

7 . عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المصدر نفسه ، ص247.

التداولي. [1]، ومن جهة أخرى فان المجال التداولي يمكن أن يتغير ولكن ليس دفعة واحدة لأن التغير الشامل المفاجئ يكون عنوانا على الانقطاع الكلي عن هذه الأسباب الأصلية التداولية واستبدال غيرها مكانها مما لا صلة له بمجال التداول الأصلي، وهذا يحصل في حال النقل من مجال تداولي آخر"أجنبي"، الأمر الذي يجر إلى التبعية لمصلحة ذلك المجال، ومن تنقطع صلته بمجاله التداولي لا ينهض به مجال آخر. [2]

أما التغير الجزئي المفاجئ فهو عنوان على قطع أحد الأسباب التداولية عن باقي الأسباب التي تشكل وحدة هذا المجال، خصوصا وان "**طه عبد الرحمن**" لا يقبل بالنظرة التجزيئية إلى التراث، إذ يراها ضارة بهذا التراث.

فالمجال التداولي متغير على الرغم من ثباته بموجب دوره التوجيهي، وهذا التغير يكون بتكييف كل ما يرد عليه من أشكال الثقافة ، ومظاهر الحضارة بحسب مقتضياته التواصلية والتفاعلية، وان كان تغييره يحصل بقوانين خاصة تختلف عن قوانين هذه المظاهر الثقافية التي تفد عليه والتي يمارس عليها توجيهه . [3]، فالمجال التداولي ثابت بالنظر إلى العناصر الوافدة إليه؛ ومتغير بالنظر إلى ذوبان بعض تلك العناصر، وتكيُّفها معه ودخولها في بنائه بشكل تدريجي، الأمر الذي يؤدي إلى تغير بطيء في هذا المجال.

2-2- عناصر المجال التداولي:

يقسِّم "**طه عبد الرحمن**" عناصر المجال التداولي على ثلاثة محاور هي [4]:

1- اللغة: بوصفها أقوى الأدوات لإيصال المقاصد إلى المخاطَب والتأثير فيه بحسب هذه المقاصد، فكلما كانت هذه الوسيلة اقرب إلى فهم المخاطب كلما كان التأثير أشد.

2- العقيدة: هي الحلقة الأقوى في الممارسة التراثية، فلولا العقيدة لما كان للتراث هذه السِّعة والثراء.

3- المعرفة: فلا تواصل ولا تفاعل في التراث إلا بالمعرفة المتوسِّلة باللغة والمبنية على العقيدة.

ويَشترط لهذه العناصر خاصيتين حتى يصحَّ إدراجها في إطار المجال التداولي:

أ- الاستعمال: فكل قسم من هذه الأقسام لا تتحقق وظيفته التداولية إلا حين يقع استعماله،ولا استعمال بغير النقلة الموجبة للتواصل، وبغير الحركة الموجبة للتفاعل[5]. فالاستعمال هو المعبِّر عن البعد الاجتماعي الذي "تتداول" فيه هذه العناصر الثلاثة، يقول "**طه عبد الرحمن**" فاللغة ما لم تنقل إلى الغير ما تحمله على الحركة، فلا عمل تحتها.

---

1. طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا ، ص249.

2. المصر نفسه ، ص249.

3. المصر نفسه، ص 250.

4. المصدر نفسه، ص ص245-246.

5. المصدر نفسه، ص248.

والعقيدة ما لم يمتد أثرها إلى الغير، وتنهض همته إلى الاشتغال، فلا عمل تحتها هي الأخرى. والمعرفة ما لم تنفعل بها الذات وتفعل بها في الغير فلا عمل تحتها كذلك. فاستعمال اللغة إذن أن تكون مبينة، واستعمال العقيدة أن تكون راسخة ، واستعمال المعرفة أن تكون نافعة. (1)

ب- الاستكمال: إن هذه العناصر متكاملة فيما بينها، ولا يمكن تجزئتها، وإلا أُصيب عملها بالخلل. فكل قسم يحتاج إلى القسمين الآخرين حتى تتحقق وظيفته التداولية، فاللغة ما لم تبلغ معرفة نافعة مستندة إلى عقيدة راسخة، فلا كمال فيها، والعقيدة ما لم تقوم على حقائق مستمدة من معرفة نافعة تتوسل بلغة مبينة ، فلا كمال فيها هي الأخرى؛ والمعرفة ما لم تحقق قيمة مستمدة من عقيدة راسخة تتوسل بلغة مبينة ،فلا كمال فيها كذلك؛ فاستكمال اللغة أن تكون مبلغة، واستكمال العقيدة أن تكون مقومة؛ واستكمال المعرفة أن تكون محققة(2).

إذن لا بد أن يجتمع الوصفان "الاستعمال" و "الاستكمال"، لعناصر المجال التداولي. فاللغة تجمع بين البيان في الاستعمال، والتبليغ في الاستكمال، والعقيدة تجمع بين الرسوخ في الاستعمال، والتقويم في الاستكمال، والمعرفة تجمع بين النفع في الاستعمال ، والتحقيق في الاستكمال(3).

2-3- معايير قواعد المجال التداولي:

بعد الإشارة إلى عناصر المجال التداولي، يقترب "**طه عبد الرحمن**" أكثر من تحديد معالم هذا المجال، وذلك بوضع قواعد، تعد بمثابة الأطر الثقافية والحضارية الأصلية التي تمتحن بها قيمة المظاهر الثقافية والحضارية المنقولة.

أما كيفية تحديد هذه القواعد، أو المبادئ فان "**طه عبد الرحمن**" يضع لذلك معايير هي:

أ- **معيار التسليم**: ومقتضاه أن التسليم بالحقيقة التداولية التي يراد اتخاذها قاعدة أصلية ينبغي أن يكون أقوى من التسليم من حقائق القسم التداولي الذي تنسب إليه (4). وقد تتعدد المقاييس التي في ضوئها نختار انسب هذه الحقائق، فمثلا قد يكون المقياس هو"الإجماع"، فنعتمد القاعدة التي أجمع عليها أغلب أهل مجال التداول؛ أو يكون المقياس هو" سهولة الانقياد"، فنتخذ القاعدة التي تتلقّاها العقول للوهلة الأولى؛ أو نستعمل مقياس "صعوبة الاعتراض"، فنعتمد القاعدة التي يصعب تضعيفها أو التشكيك فيها؛ غير أن هذه الاختلافات لا تضر معيار التسليم طالما هي جميعها معبرة عن مجالنا التداولي(5). وهي نفس المعايير التي توسل بها الفقهاء.

---

1 . (طه عبد الرحمن): **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا.ص 249

2 . المصدر نفسه، ص249.

3 . المصدر نفسه، ص249.

4 . المصدر نفسه ، ص251.

5 . المصدر نفسه، ص251.

ب- **معيار التمييز**: ومقتضاه أن الحقيقة التداولية التي يقصد جعلها قاعدة أصلية، ينبغي أن تساهم في تمييز الممارسة التراثية الإسلامية العربية ، عن الممارسات غير الإسلامية وغير العربية، مساهمة لا ترقى إليها مساهمات غيرها من حقائق القسم التداولي الذي تدخل فيه [1]؛ لأن العناصر وان كانت واحدة في جميع المجالات التداولية، إلا أن خصوصياتها تختلف، فمثلا العقيدة، قد تكون عناصر القسم العقدي دينية أخلاقية في مجال، و لا دينية سياسية في مجال آخر؛ أو في مجال يقدم العقدي على المعرفي، وفي مجال آخر العكس[2].

ج- **معيار التَّفْضِيل**: ومقتضاه أن الحقيقة التداولية التي يراد إقامتها قاعدة أصلية، ينبغي أن تبلغ في تفضيل الممارسة التراثية الإسلامية العربية على غيرها من الممارسات غير التراثية وغير العربية، ما لم يبلغه غيرها من حقائق القسم التداولي التي تندرج تحته [3]، و تفضيل التراث الإسلامي على غيره من شأنه بعث الثقة بهذه الممارسة التراثية، وهذا الشعور ليس وليد الرغبة في التسلط ، وإنما ناشئ من أفضلية العقيدة الإسلامية ، التي هي رسالة ربانية تمثل مرحلة من مراحل المشروع الإلهي؛ فعنصر التفضيل التداولي يرمي إلى إعادة هذه النظرة إلى الممارسة التراثية لكي تجدد طاقتها[4]، ويعتبر معيار التفضيل أعم هذه المعايير ويسميه "مبدأ التفضيل التداولي العام"، ويصوغه على النحو الآتي : ليس في جميع الأمم ، أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب تفضيلا من الله) [5]، وهذا الإحساس بالتفوق عند العرب، لا ينقلب إلى آفة عنصرية بحسب اعتقاد "**طه عبد الرحمن**"بسبب ارتباطه بأحكام الشرع التي تصدّه صدًّا عن إلحاق الأذى بالآخرين [6] ، نلاحظ أن مبدأ التفضيل الذي يشير إليه "**طه عبد الرحمن**"لا يتأسس منطقيا على مشروع المجال التداولي؛ لان المجال التداولي يفترض فيه مراعاة خصوصية الأمة – أي أمة- ولا يشترط فيه تفضيل امة معينة على غيرها من الأمم؛ والرغبة في بعث الشعور بالثقة لا يكفي مسوغا لجعل التفضيل احد معايير تحديد المجال التداولي، إلا إذا قلنا إن عنصر التفضيل هذا غير مطلق، وان كل مجال تداولي يقول بأفضليته على باقي المجالات.

---

1 طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا.ص252

2 . المصدر نفسه، **ص252**.

3 . **المصدر نفسه**، ص252.

4 . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5 . **المصدر نفسه، ص 252**.

6 . المصدر نفسه، ص 254.

2-4- القواعد التداولية:

يقسّم "**طه عبد الرحمن**" القواعد التداولية على أصول المجال التداولي الثلاثة التي هي الأصل العقدي، والأصل اللغوي، والأصل المعرفي، وهذه القواعد بعضها بمثابة الموجّهات لفكره، وبعضها يأخذ بعدا منهجياً يحدّد الطريقة التي على الفكر أن يسلكها لمراعاة خصوصيات المجال التداولي.

وهذه القواعد متفرعة عن مبدأ التفضيل، وإن استنباطها منوط بإبراز وجوه الأفضلية في كل أصل من هذه الأصول؛ فالقواعد العقدية تقرّر الكيفيات التي تكون بها العقيدة الإسلامية أصح من غيرها ؛ و قواعد الأصل اللغوي تقرر الكيفيات التي تكون بها اللغة العربية أبلغ من سواها، وتحدد قواعد الأصل المعرفي الكيفيات التي يكون بها العقل الإسلامي العربي أسلم من غيره[1].

وفيما يأتي إشارة سريعة لبعض هذه القواعد مع الإلماح إلى أثرها في صياغة الفكر الأخلاقي عند "**طه عبد الرحمن**":

1- قواعد الأصل العقدي[2]:

أ- **قاعدة الاختيار**: سلّم بان العقيدة التي لا تنبني على أصول الشرع الإسلامي، قولا وعملا، كائنة ما كانت، لا تعد عقيدة عند الله سبحانه وتعالى.

ب- **قاعدة الائتمار**: سلّم بان الله سبحانه وتعالى واحد مستحق للتقديس والتنزيه والعبادة دون سواه، متبعا تعاليم الرسالة التي بعث بها نبيُّه الخاتم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام.

ج . **قاعدة الاعتبار**: سلّم بأن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئته، ولا يحفظ إلا بمنّته، معتبرا مقاصده في أحكامه ومعتبرا بحكمته في مخلوقاته.

2- قواعد الأصل اللغوي: وهنا نكتفي بقاعدتين[3]:

أ . **قاعدة الإنجاز**: لا تنشئ من الكلام إلا ما كان موافقا لأساليب العرب في التعبير وجاريا على عاداتهم في التبليغ.

ب . **قاعدة الإيجاز**: لتسلك مسلك الاختصار في العبارة عن مقاصدك، مؤديا هذه المقاصد على الوجه الذي يسهل به وصلها بالمعارف المشتركة، ويحمل على استثمار هذه المعارف أقصى ما يكون الاستثمار.

---

1 طه عبد الرحمن **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا، 254.

2 . المصدر نفسه، ص 255.

3 . المصدر نفسه ، 255.

3- **قواعد الأصل المعرفي**[1]:

أ- **قاعدة الاتّساع**: سلّم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والصلاح في العمل، ولا نفع ما لم يقترن بالعمل، ولا صلاح في العمل ما لم يقترن بطلب الآجل، يكشف هذا المبدأ عن النزعة العملية عند"**طه عبد الرحمن**" إذ انه يعطي للعمل القيمة المركزية في الأخلاق.

ب . **قاعدة الانتفاع**: لتكن في توسّلك بالعقل النظري، طلبا للعلم بالأسباب الظاهرة للكون منتفعا بتسديد العقل العملي.

ج . **قاعدة الإتّباع**: لتكن في توسّلك بالعقل الوضعي ، طلبا للعلم بالغايات الخفية للكون متبعا إشارات العقل الشرعي.

ويلاحظ "**طه عبد الرحمن**" أن المجموعة الأولى من القواعد تنص على ما به يكون التفضيل، والمجموعة الثانية تنص على ما به يكون التأصيل، والمجموعة الثالثة تنص على ما به يكون التكميل؛ وكل من التفضيل والتأصيل والتكميل، ذات عمق أخلاقي بسبب تحريكها لدواعي العمل.

وبعد إرجاع القواعد التداولية إلى ثلاثة محاور هي: التفضيل، والتأصيل، والتكميل، يبيّن الأثر العملي الذي يترتب على الإخلال بكل واحد من هذه المعايير. و الإخلال بمعيار التفضيل سوف يؤدي إلى فقدان مجال التداول عامل الإرادة الذي يؤدي إلى تعطيل قدرته على الإنهاض، ويؤدّي الإخلال بمعيار التّأصيل إلى فقدان مجال التداول لعامل الفعل المؤدي إلى تعطيل قدرته على الإنتاج، والإخلال بمعيار التّكميل يؤدي إلى فقدان مجال التداول لعامل الاعتبار مما يؤدي إلى تعطيل قدرته على التوجيه[2].

عندما يتحدث "**طه عبد الرحمن**" عن تعطيل في الإنهاض أو الإنتاج أو التوجيه؛ فهو لا يريد مطلق التعطيل، وإنما المقصود أن هذه الفاعلية إن وجدت فهي لا تمّثل روح المجال التداولي الإسلامي، لأن هذا المجال بما يتضمنه من عناصر ومعايير وقواعد، هي الأطر المعبرة عن خصوصية الأمة؛ حتى أن الفاعلية إذا لم تنطلق من عناصر هذا المجال، ولم تحكم بمعاييره، ولم تستند إلى قواعده؛ تكون معبرة عن خصوصيات أخرى.

ويرى "**طه عبد الرحمن**" أن هذه القواعد متكاملة ومترابطة، إذ أن أي خلل في أي قاعدة سوف يؤثر في بقية القواعد بالسلب، إذ يقول: ولا تتضرر بالآفة الواحدة وظائف الأصل التداولي الواحد فحسب، بل تتضرر كذلك وظائف الأصلين الآخرين، كما إذا فقد الأصل التداولي العَقَدي وظيفته الإنتاجية بدخول آفة القعود عليه، فإن

1 . طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا ، ص 256.

2 . المصدر نفسه، ص 258.

الأصل التداولي اللغوي تختل وظيفته الإنهاضية. بأن يقع شك في حصول الإعجاز بوساطة اللغة العربية، كما أن الأصل التداولي المعرفي تختل وظيفته الإنهاضية والتوجيهية، بأن يأخذ النظر في الاستقلال عن العمل وعن المعاني التي تصله بأفق الروح [1].

وللدخول في بيان تفاصيل هذه الآفات المترتبة على خرق هذه القواعد، يكفي إيراد مثال واحد عن الآفات الأخلاقية الناتجة عن الإخلال بالأصل العقدي تجنبا للإطالة.

فقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنهاض العقدي المنبثق من بعده التفضيلي، ويفقد قدرته كذلك على التوجيه العقدي المنبثق من بعده التكميلي، فيترتب عن ذلك أن تصير الممارسة العقدية فيه مجرد تقليد للحركات الظاهرة من الشعائر الدينية، يَثقُل على النفس الإتيانَ بها وتخلو من المعاني التي تسمو بالروح، وذلك بسبب ضعف الهمم عن النهوض من جهة، وغياب التوجيه الصحيح للمعاني الدينية من جهة أخرى[2]، وقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنهاض العقدي، وعلى الإنتاج العقدي المنبثق عن بعده التأصيلي، فيترتب على ذلك أن تصير الممارسة العقدية نظرا مجردا في الشعائر الدينية، تحجُم النفسُ عن القيام بها، وترى العمل بها غير لائق بقوتها النظرية، وذلك بسبب ضعف الهمة العملية للنهوض من جهة؛ ولانعدام أهمية دور العمل المتولّد من غياب الإنتاج العقدي الذي يعطي أهمية مركزية للعمل[3]، وقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنتاج العقدي وعلى التوجيه العقدي معا، فيترتب على ذلك أن تصير الممارسة العقدية مجرد تظاهر بالشعائر الدينية، تتوهم النفس معه أنها بلغت مرادها في إخفاء إدبارها عن العمل وقصورها عن الاعتبار، ويؤدي ذلك إلى غياب الإنتاج العقدي المولد للفعل المرتبط بمضمون الممارسة من جهة وغياب عنصر التوجيه العقدي الذي أفرغ هذه الشعائر من محتواها[4].

فإذن قد تقع الممارسة العملية بعدة آفات نتيجة للخلل الذي يلحق بالأصل العقدي، فيحصل التفريط في العمل، أما بسبب التثاقل عن أداءه، أو بسبب عدم احترامه للتمسك بالقيمة النظرية فقط. أو يبتلى بالتظاهر بالعمل على حساب الاشتغال الواقعي فيه.

إن القواعد التداولية هي بمثابة محددات منهجية يراعيها "**طه عبد الرحمن**"، لأنها تعبر خصوصية مجالنا التداولي، ومراعاة هذه الخصوصية هو ما دعاه إلى الالتفات إلى ما يمكن أن يؤديه الفكر الوافد من مجال آخر من نقل لخصوصياته، ومن ثم يجر ذلك إلى الاستلاب والتبعية، ونظرا لضرورة الإفادة من معطيات العلوم المعاصرة، فهو لا

1. طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا. 258.

2. المصدر نفسه، ص259.

3. المصدر نفسه، ص259.

4. طه عبد الرحمن، المصدر نفسه ، ص258.

يدعو إلى الانقطاع عن العالم، وإنما تكييف الأفكار الوافدة بما يتناسب مع خصوصية مجالنا التداولي، وذلك عبر ما يصطلح عليه بـ"التقريب التداولي".

التقريب التداولي:

التقريب التداولي هو الرّكن الآخر من التداولية عند "**طه عبد الرحمن**"، وهو متفرّع عن رؤيته للمجال التداولي فإذا كان لكل أمة مجالها التداولي الخاص بها، والذي بمراعاته تحافظ على أصالتها. فإنّ هذا المجال يكون عرضة للاختراق من قبل أفكار وثقافات وافدة من مجالات أخرى، ولكي تتمّ المحافظة على خصوصية هذا المجال من المسخ أو التشويه، لابد من عملية تكييفٍ لتلك الأفكار الوافدة مع هذا المجال الأصلي، وهذه العملية يسمّيها"**طه عبد الرحمن**" بـ" التقريب التداولي"، إن التقريب التداولي هو ذلك الإجراء الذي به يتم وصل المنقول بالمأصول أو جعل المنقول نفسه مأصولاً.

والتقريب هو وصل بين طرفين، أحدهما: مصدر التقريب، وهو المنقولات الأجنبية، والثاني: مقصد التقريب، وهو المجال التداولي الأصلي، ويوجد عنصر ثالث هو عملية الوصل ذاتها التي تجمع بين هذين الطرفين: المنقول والمأصول[1].

وهنا يبدأ "**طه عبد الرحمن**" بإطلاق دعوى بهذا الشأن هذا نصها: لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميّز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يقضي عدم استيفائها إلى الأضرار بوظائف المجال التداولي، فضلا عن استناده إلى آليات صورية محددة [2].

ثم يعمد إلى تحديد مفهوم "التقريب" وفرزه عن باقي المفاهيم المقاربة له.

1. الفرق بين التقريب والتوفيق:

يتطرق "**طه عبد الرحمن**" إلى التفرقة بين "التقريب" و"التوفيق"، فإن التوفيق يُشترط فيه التعارض، فلا توفيق من دون تعارض، وليس بالضرورة يكون من مجال تداولي آخر، مثل محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة، فليس كل الفكر الفلسفي الإسلامي موروث عن اليونان، وإنما بعض هذا الفكر هو إبداع العقل الإسلامي[3]، ومع ذلك يسعى هذا الفكر للتوفيق مع الدين. أما التقريب فلا يشترط فيه التعارض، وإنما يشترط فيه وجود مجال تداولي أصلي تنقل منه المفاهيم وتوصل بمجالنا التداولي. ولا مانع بعد ذلك إن كانت تلك المفاهيم مخالفة أو موافقة، فإن كانت موافقة

---

1. طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا ، ص273.

2. المصدر نفسه، ص273.

3. مرتضى مطهري: **محاضرات في الفلسفة الإسلامية، تر**: عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، (ب.ت)، ص46-51.

تأخذ طريقها إلى هذا المجال في حين نجد أن التوفيق يكون منتفيا إذا كانت المفاهيم المنقولة غير متعارضة مع مجالنا[1]

ثم يعطي **"طه عبد الرحمن"** مثلا لذلك مفهوم"التِّيوس" في المجال اليوناني، أو"الإله" في المجال الإسلامي. فالقائل بالتوفيق يرى أن كلا المفهومين يشيران إلى معنى واحد، وهو الصانع الذي ليس فوقه صانع، ومن ثم فلا حاجة لوصلهما، أما القائل بالتقريب فيرى أنهما ينتميان إلى مجالين مختلفين، والانتماء التداولي يجعل كلا منهما مقترنا بثلاث قيم التي هي مظاهر تقسيم القواعد التداولية وهي: التفضيل، والتأصيل والتكثير، وكذلك ثلاثة أصول متمايزة وهي: العقيدة، واللغة، والمعرفة. فكل قسم من هذه الأقسام، أو صنف من هذه الأصناف يحتاج إلى تقريب خاص، فمثلا القيمة التأصيلية العقدية لمفهوم"التِّيوس" عند اليونان هي أنه المبدأ الأول في مراتب الوجود، في حين تكون القيمة التأصيلية لمفهوم "الإله" عند المسلمين هي أنه المستحق للعبادة من دون سواه،والفرق واضح بين القيمتين :فإحداها تجعل الإله مقصودا نظريا،والآخرة تجعله مقصودا عمليا[2]وهذا جوهر التفريق.

أما القيمة التأصيلية اللغوية لـ"التّيوس" فهي أن يدل على"السيّار" في حين القيمة التأصيلية لـ"الإله" هي "المعبود"، وكذلك الفرق واضح بين القيمتين ؛لأن مفهوم"السيار" يربط بين معانٍ دخلت في تحديد الإلوهية بالمعنى الفلسفي، وهي "الحركة"، و"الفلك"،و"الكوكب"، في حين"المعبود" يربط بين معنى "الطاعة"،و"الخضوع"،و"العمل" التي تؤخذ في تعريف الإلوهية بالمعنى الإسلامي[3].

أما القيمة التأصيلية المعرفية لـ"التيوس" فهي أنه هو"الصانع"، في حين القيمة التأصيلية المعرفية لـ"الإله" هي أنه هو الخالق.والفرق بين القيمتين كبير؛لأن الصانع يصنع من شيء، والخالق يخلق من لا شيء[4].

. الفرق بين التقريب والتسهيل:

"التسهيل" هو استعمال الألفاظ اليسيرة المشهورة التي يتساوى في إدراكها كافة الناس، أي أنه يكون مطابقا لمعنى التبسيط، وبناء على علاقة اللغة بالفكر يكون معنى التسهيل ذا بعدين: أحدهما: طلب الإدراك السهل برفع التعقيد في المضامين العلمية، والثاني: طلب العبارة السهلة برفع الصعوبة عن الصيغ التعبيرية[5].

ويرى **"طه عبد الرحمن"** أن التسهيل أكثر ما اختص في الجانب الفلسفي للممارسة التراثية، في المعنى الذي يرمي إلى"طلب العبارة السهلة"، فقد كانت العبارة الفلسفية مرتبكة وقد اختلفوا في تشخيص سبب الإرباك الواقع في

---

1 . طه عبد الرحمن، : **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا ، ص275.

2 طه عبد الرحمن **المصدر نفسه، ص276.**

3المصدرنفسه، ص276.

4 المصدر نفسه، ص276.

5 المصدر نفسه، ص277.

العبارات الفلسفية المنقولة، فمنهم من نسبه إلى ضيق اللغة العربية، ونسبه آخر إلى "الشح بالعلم والضن به"[1].

وقد لاحظ "**طه عبد الرحمن**" أمرين هما:

أ ـ أن التقريب لا يقتصر فقط على طلب السهولة في التعبير وحده، وإنما يطلب السهولة في جميع أصول المجال التداولي: لغة، وعقيدة، ومعرفة. فالنص الفلسفي من وجهة نظر التقريب لا يحمل قلقا وإرباكا في العبارة فقط، وإنما هذا الإرباك يطال حتى الاعتقاد والفكر، فيلزم الاشتغال بعملية التسهيل في هذه المناحي الثلاثة جميعا[2]، حتى يستقيم النص الفلسفي استقامة تداولية.

ب ـ أنّ التقريب ليس هو طلب السهولة في التعبير والعقيدة والفكر، وهو ما يكون مقابل الصعوبة ، وإنما هو أيضا تصحيح لهذه الأصول الثلاثة من الإرباك الواقعة فيه.

فعلى مستوى اللغة ليست العبارة الفلسفية المنقولة هي عبارة صعبة في التعبير، وإنما هي عبارة مخلة بقواعد التعبير في مجالنا التداولي، بمعنى آخر أن التقريب هنا ليس خروج العبارة من صورة لغوية معقدة إلى صورة لغوية بسيطة، وإنما التقريب هنا هو إعادة السلامة النحوية إلى العبارة ، وإن السهل عبارة هو السليم تركيبا، وإن الصعب عبارة هو المختل في تركيبه. والدليل على ذلك أن كثيرا من العبارات الفلسفية يرفع عنها الغموض والإبهام لمجرد إخضاعها لقواعد النحو العربي[3]، كما يمنكن اعتبار التسهيل في الاعتقاد بحسب مفهوم التقريب، فإنه تصحيح الاعتقاد على وفق المقتضيات العقدية لمجال التداول، أي تصحيح مسار الاعتقاد[4]، أما التسهيل في الأفكار أو المعارف في المنظور التداولي فليس الصعوبة في الأفكار الوافدة من مجال آخر هو عمقها، لأن الأفكار العميقة هي أولى بالحفظ من الأفكار الضحلة، وإنما التقريب يقع حين نرفع عن فكرة معينة معوقات استثمارها، التي منها أسباب التجريد التي قد تنطوي عليها هذه الفكرة، أي أسباب الانفصال عن العمل ، والانفصال عن الشرع، فيحتاج المشتغل بالتقريب أن يصلها بهذين المصدرين: الشرع والعمل، فتكون الفكرة السهلة هي الفكرة المقترنة بالعمل الموافق للشرع، بحسب منظور التقريب التداولي[5]، وحسب رأي "**طه عبد الرحمن**":ينتج عما سبق أن التقريب يتميز من التسهيل من الوجهين الآتيين: أحدهما : أن التقريب يتعلق بالأصول التداولية الثلاثة:العقيدة، واللغة، والمعرفة، بينما التسهيل في الممارسة الفلسفية، يتعلق بالعبارة وحدها... والثاني: أن التقريب هو تحري السلامة في العبارة وتحري الصحة في

1. عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا مصدر مذكور سابقا، ص277

2.المصدر نفسه، ص277.

3 .المصدر نفسه، ص278.

4. المصدر نفسه، ص278 .

5.المصدر نفسه، ص278.

الاعتقاد، وتحري العمل في المعرفة، بينما التسهيل في الممارسة التراثية عموما، هو طلب السهولة في العبارة وفي الممارسة الفلسفية خصوصا هو طلب البساطة في المعرفة [1].

. الفرق بين التقريب و المقاربة:

إنّ مقاربة الشيء هي الدنو منه من غير التداخل معه، وضدها المطابقة، إن المقاربة لا تكون إلا مع بقاء البعد ولو جزئيا، في حين لا يتم التقريب إلا مع الخلو عن البعد؛لأن التقريب التداولي يقتضي نقل مضامين من مجال تداولي مخصوص إلى المجال التداولي الأصلي، فإن هذا النقل يقتضي تجاوز المنقول حد مقاربة المأصول إلى مطابقته، وهذه المطابقة ليست عملية نسخ أو دمج قسري، وإنما هي عملية معالجة المضامين في كلا المجالين، حتى تتحصل المعرفة الضرورية والكافية للدخول في الوصل بين عناصرهما[2].

فالمقاربة تخلو من اليقين وتعتمد الظن، في حين لا يكون التقريب إلا مع اليقين، لأن صاحب المجال التداولي إما أن يقوم بنقل ما يطابق مجاله أو ما يمكن مطابقته بعد معالجته، وفي كلتا الحالتين يحصل اليقين[3].

وبعد شرحه الفرق بين التقريب والمفاهيم المقاربة له، يعمد إلى مناقشة المفاهيم المعارضة للتقريب، لغرض اعتماد مبدأ المقابلة للكشف عن خصوصيات أخرى للتقريب، إلّا ان البحث سوف يتجاوز ذلك حرصا على الاختصار[4].

الآليّات الصورية للتقريب التداولي:

يذكر "**طه عبد الرحمن**"، أن آليات التقريب التداولي أنواع كثيرة، ويكتفي لعرض الصور الست الأساسية لآليات التقريب وهي[5]:

1. آلية الإضافة: تقوم هذه الآلية في تكميل المنقول من وجوه تجعله يتوافق مع مجال التداول الأصلي، ويحصل اطمئنان أهل هذا المجال إليه.

2- آلية الحذف: تقتضي هذه الآلية أن يسقط من المنقول كل ما من شأنه أن يصادم مقتضيات المجال التداولي الأصلي. أو أن يضعف اليقين فيما يتعلق منها بالأصل العقدي على الخصوص، أو أن يفوت تحصيل الضروري من المعارف، حرصا على توجيه طالب العلم على ما يفيده وتجنيبه ما يطول عليه الطريق في تحصيل مقصوده. وأشهر

---

1. عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا، ص279.
2. المصدر نفسه، ص280.
3. المصدر نفسه، ص281.
4. المصدر نفسه ، ص282-290.
5. المصدر نفسه، ص290-291.

المؤلفات التقريبية في هذا المجال هي المختصرات والتلخيصات.

3. آلية الإبدال: تقتضي هذه الآلية أن توضع مكان عناصر المنقول المصادِمة لمجال التداول والمخالفة لقواعده، عناصر أخرى تناسب أصول هذا المجال مضامين ووظائف، وقد استخدمت هذه الآلية في استبدال الأمثلة المستفادة من الفقه وعلم الأصول وعلم الكلام والأدب مكان الأمثلة اليونانية التي تمنعها غرابتها أن تفيد ما تفيده الأمثلة المألوفة.

4. آلية القلب: تقوم هذه الآلية في تفسير أوضاع العناصر في المنقول تقديما وتأخيرا حتى يناسب مقتضيات الأصلين: اللغوي والمعرفي من أصول المجال التداولي، وقد احتيج إلى هذه الآلية في تقويم عبارة النصوص المترجمة التي كثيرا ما خالف ترتيب العبارة فيها النسق العربي.

5. آلية التفريق: تقتضي هذه الآلية أن يميز في المنقول بين مدلولين أو وصفين كانا متحدين فيه، فيحفظ أحدهما بوصفه موافقا لعناصر مجال التداول الأصلي، ويصرف الثاني بوصفه مخالفا له. ويتم الالتجاء إلى هذه الآلية كلما ظهرت في المنقول وجوه مضمونية تدعو إلى قيام تعارضات معينة بينه وبين هذا العنصر أو ذاك من عناصر هذا المجال. فتكون هذه وسيلة نافعة في رفع ما بين المنقول والمأصول من تعارض.

6. آلية المقابلة: توجب هذه الآلية أن يؤتى من المعاني والألفاظ بما يقابل المنقول ، إن موافقة أو مخالفة له؛ فإن كان ما أتي به موافقا نقل إليه أوصاف المنقول، وإن كان مخالفا نقلت إليه نقائض هذه الأوصاف. ومن الملاحظ أن هذه الآلية مبنية على مبدأ معرفة خصوصيات المجال التداولي بمقابلتها بأضدادها وهو الجزء الذي تم تجاوزه في البحث. وسوف تأتي أمثلة تطبيقية على هذه الآليات في موضوعي المنطق والفلسفة في المطالب الآتية من الأطروحة.

وقد وظف "**طه عبد الرحمن**" هذه الآليات أيضا في عملية الترجمة التي دعا فيها إلى ترجمة تناسب من حيث المضمون المجال التداولي العربي و الإسلامي.

أضرب الإخلال بشرائط التقريب التداولي:

للأهمية التي يوليها "**طه عبد الرحمن**" للمجال التداولي، بوصفه الإطار الذي يحفظ خصوصية الأمة، وعدم تشويه ثقافتها بأفكار دخيلة تنتمي لمرجعيات غير إسلامية، ما لم يصار لتكييفها لمجالنا التداولي عبر آليات التقريب التداولي؛ فانه يقف عند أضرب الإخلال بشرائط التقريب التداولي، وما ينشا عنها من آثار تضر بثقافتنا، يكفي هنا الإشارة لأضرب الإخلال بشرط التصحيح التداولي. وهي عند "**طه عبد الرحمن**" أربعة[1]:

أ . الإخلال بالتصحيح مع حفظ التداول الأصلي واليقين فيه: ويسميه"النقل المقلد"، إذ يعتقد الناقل هنا أن

(1)عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث** ، مصدر مذكور سابقا، ص300-301.

المجالات التداولية، وإن اختلفت فيما بينها، فلا تأثير كبير بها في التعبير ولا في التفكير ولا في الاعتقاد، كما يعتقد أن المعارف، سواء تعلقت بالدين أو باللغة أو بالعلم قسمة متساوية بين الأمم، وإن نقلها من هذه المجالات التداولية لا يحدث قلقا فيها ولا يقتضي تقويما لها، وإن أصحاب النزعة العقلية من فلاسفة الإسلام سلكوا في بعض أفكارهم هذا الطريق في التقريب.

ب ـ الإخلال بالتصحيح مع حفظ التداول الأصلي وفقد اليقين فيه: ويسميه "النقل المستلب"، ان المعتمد لهذا النقل لم يحصّل اليقين في القواعد التداولية الأصلية. لذا فهو لا يبالي إن خالفت منقوله، بل يواصل نقله عن غيره كما لو لم توجد هذه المخالفة أصلا، ودليله في ذلك أن ثقته بالمنقول لا يمكن أن تقل عن ثقته بالقواعد التداولية غير الأصلية التي يتولد منها؛لأن المنقول إما أن يكون يقينياً فهو أولى بالثقة من القواعد التداولية ألأصلية، وإن كان غير يقيني فهو يستوي مع القواعد التداولية في عدم يقينيته، ولا يمكن ترجيح أحد الطرفين إلا بدليل.

ج ـ الإخلال بالتصحيح مع فقد التداول الأصلي، وحفظ اليقين في غيره، ويسميه "النقل المتعصب" إذ يستند هذا الناقل إلى قواعد غير أصلية محصلا اليقين فيها، وبما انه لا يباشر التصحيح، وإنما يقتصر على مجرد النقل، فإنه يجد عنده معارف يأبى فصلها عن المجال المنقول منه أو وصلها بمجاله التداولي.

د ـ الإخلال بالتصحيح مع فقد التداول الأصلي، وفقد اليقين في غيره، ويسميه "النقل المستهتر" إذ لما كان الناقل لم يحصل اليقين في القواعد التداولية غير الأصلية التي يبني عليها منقولهُ، فإنه يتقلب في معارفه ومقاصده من دون انقطاع فهو يتلمس هذه المعارف من كل مجال تداولي وينقلها من كل مصدر أجنبي.

ويبقى تنزيل المدلول الاصطلاحي على المدلول اللغوي الأصلي هو حجر الزاوية في نظرية "**طه عبد الرحمان**" الاصطلاحيّة؛ ذلك أن القيمة الدلالية الجديدة التي يكتسيها أي مصطلح تتداخل في تشكيلها القيمة الدلالية للوحدة المعجمية. (1)

إن "**طه عبد الرحمن**" لا يعتبر صناعة المفاهيم عمليات نظرية مجردة أو تقنية فحسب بل تجسد موقفا وجوديا وحالة تعبد قصوى، مما يعكس حالة توتر روحية وتدفق إيماني يشعان من مفاهيم "**طه عبد الرحمان**"و مصطلحاته بأبعادها اللغوية والفلسفية والاجتماعية. (2)، وسوف يتضح في المباحث المقبلة أثر آراء "**طه عبد الرحمن**" عن التقريب التداولي في صياغة فكره الأخلاقي، ولاسيما في موضوع اثر الممارسة التراثية في تقريب الأخلاق اليونانية، وموضوع اثر المنطق اليوناني في الفكر الأخلاقي عند المسلمين.

1 ـ محمد همام: **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013م، ص 232.

2 ـ المرجع نفسه، ص232.

3- مكانــة الأخــلاق في مشروع "طه عبد الرحمن"

3-1- صلة الأخلاق بالهوية الإنسانية

يعتبر "**طه عبد الرحمن**" أن الأخلاق منزلة أصيلة في حياة الإنسان، لدرجة أنه تُسلب إنسانيته إذا سلبت أخلاقه، فالعلاقة جوهرية بين أخلاق الإنسان وهويتِه، وإن كان الاعتقاد الشائع أن الأخلاق عبارة عن كمالات إضافية للإنسان، وليست داخلة في صلب هويته الإنسانية، والذي يدل على ذلك ما يطلق على الأفعال الحسنة من اسم "فضائل"، والفضيلة من الفضل، والفضل ما يزيد عن الحاجة، بمعنى أنها-الأخلاق الفاضلة-لا ضرر على الهوية البشرية في تركها، في حين هي ضرورات لا تقوم الهوية البشرية من دونها، لذلك يكون وجود الإنسانية مصاحب لوجود الأخلاق، وليس أنه متقدم عليها[1]. ويمكن الوقوف عند هذه الفكرة عبر البحث في أمرين:

الأول: الحقيقة المقوِّمة لهوية الإنسان.

الثاني: مَدْخليةُ هذه الحقيقة في التكامل الإنساني.

أولا:هوية الإنسان بين العقل والأخلاق:

يرتبط هذا المطلب بمفهوم العقل عند "**طه عبد الرحمن**"، إذ أن له مفهومه الخاص للعقل من حيث الماهية والوظيفة. وسوف يقف البحث هنا عند رأيه في ماهية العقل لصلته بموضوعنا.

3-1-1-ماهية العقل:

ينطلق "**طه عبد الرحمن**" في نحت مفهومه للعقل، من فكرة محورية مفادها أنّ العقل فعل وليس ذاتا، ما يعني تنوع صور العقل وتعددها واختلافها بحسب تعدد سياقاته التداولية[2]؛ لذا فهو يحاول أن يتجاوز المفهوم الميتافيزيقي للعقل، وأن يأخذه بوصفه نشاطاً وفاعلية ذهنية، وأنه متقلب على الدوام وليس جوهرا مستقلا في نفس الإنسان. لإثبات هذه الفاعلية والتحول في العقل وإمكان "التكوثر العقلي"[*]، يُعمد إلى تحليل دقيق لهذه الفاعلية؛ فان من خصوصيات الفاعلية العقلية أنها قصديَّة، وهذه لها صفتان: فهي ملازمة لكل الموارد التي يفكر فيها العقل ملازمة لطيفة. وهي من جهة أخرى ليست ذاتا وإنما علاقةٌ مع الأشياء، فهاتان الصفتان تولدان حالة التكوثر في العقل، لأن العلاقة قابلة للتغيّر، واللطافة قابلة للتغلغل في أدق الأشياء وأرقها. فإن من صفات الفاعلية القصدية أنها تطلب

---

(1) عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص53-54.

(2)السيد ولد اباه، **أعلام الفكر العربي**، مرجع مذكور سابقا، مص75.

(*) **التكوثر**: هو فعل يتميز عن التكاثر، في انه فعل عقلي فلا يتكوثر إلا العقل، وقصدي فلا تكوثر من دون القصدية، ونافع فلا يتكوثر إلا الفعل النافع، أما التكاثر أو التكثير، فقد يكون غير عقلي ولا قصدي ولا نافع، والعقل المتكوثر: هو الذي يبقى على التقلب والتشعب، طلبا لخير العاقل في العاجل والاجل، من كتاب: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص21-22، وص405.

النفع، وطلب النفع معناه الارتفاع برتبته وهذا الارتفاع يدل على تكوثره[1].

إن التأكيد على فاعلية العقل ورفض فكرة جوهريته، من شأنه أن يربط العقل بسياقاته التاريخية والاجتماعية، ويسهم في تقويض فكرة كونية الفكر الفلسفي، فهذه الكونية لا تستقيم إلا على أسس ميتافيزيقية ممثلة بفكرة جوهرية العقل المتعالي على الزمان والمكان؛ ومن ثم يمكن لهذا الرأي أن يفتح بابا للإبداع العربي حيث، فات الفلسفة العربية أن التفلسف إمكانات متعددة، ولهذه الدعوى سند في اتساع العقلانية الفلسفية، أو في تكوثر الحقيقة في صورتها الفلسفية [2] ، أما فيما يرتبط بملازمة هذه العقلانية لإنسانية الإنسان فيرى "**طه عبد الرحمن**" أنّ واحدة من مسلَّمات الفكر الفلسفي، الملازمة بين عاقلية الإنسان وإنسانيته، وقد ورثنا هذه الملازمة عن الفلسفة اليونانية، فالإنسان حيوان ناطق، وقد ترسَّخ هذا الاعتقاد جيلا بعد جيل، حتى صار من المسلَّمات ، غير أن الأمر ليس على هذا النحو، فإن العاقلية صفة من صفات الإنسان وليست جوهر الإنسان[3]، والغاية من وراء ذلك كله التأكيد على الخاصة الأخلاقية للإنسان؛ فيقول في رفضه على أنّ خاصية الإنسان وميزته عن باقي الأحياء في العقل: لا نكاد نجد واحدا من الناس، يشك في أنّ العقل هو الفرقان بين الإنسان وغيره من الحيوان، بيد أننا نأبى التسليم بما سلَّم به الجميع، بل نعده من قَبيل أوهام الأوَّلين الباقية فينا [4]، ولتحقيق ذلك لابد من نقد الفكرة السابقة عن علاقة العقل بالإنسانية، فنجده يدخل إلى هذا الموضوع من مدخل فلسفي يناقش فيه طبيعة العقل، هل هو جوهر أم فاعلية ، أي فعل من أفعال النفس، فإذا كان العقل جوهرا ثبتت دعوى الفلسفة اليونانية في جوهرية العقل بالنسبة للإنسان بحيث لا يُسلب العقل من الإنسان ويبقى إنسانا؛ أما إذا كان فعلا للنفس بطلت تلك الدعوى وصار لا يختلف عن أفعال النفس الأخرى التي لا تمثل فارقا نوعيا بين الإنسان وغيره من الكائنات؛ بمعنى أنه بمجرد إثبات فعليته لم يعد من ذاتيات الإنسان المعبرة عن حقيقته؛ لأن جوهر الشيء حقيقته المقوِّمة له[5]، فإذا كان العقل جوهرا صار هو حقيقة الإنسان وباقي الصفات أعراضاً. ثم إنه ليس لنا من سبيل إلى العلم بجوهر العقل حتى لو فرضنا وجود هذا الجوهر ، مع العلم أن هذا أمر غير مسلم، وكل ما نعلمه ينحصر فيما نخبره في أنفسنا وفي غيرنا من الأعراض الإدراكية [6].

---

(1)طه عبد الرحمن ، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**،مصدر مذكور سابقا، ص22.

(2)مشروح،.إبراهيم: طه عبد الرحمن، **قراءة في مشروعه الفكري**، مرجع مذكور سابقا، ص84.

(3)عبد الرحمن، طه، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مصدر مذكور سابقا، ص173.

(**4**)طه عبد الرحمن: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**،مصدر مذكور سابقا، ص218.

(5) جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، مرجع مذكور سابقا ،ج1،ص424.

(6) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المصدر نفسه، ص404.

يرفض "**طه عبد الرحمن**" إذن فكرةَ جوهرية العقل، خلافا لما شاع في الفلسفة الإسلامية، في حين أن الفلاسفة المسلمين كانوا قد أكدوا في كثير من الموارد على فكرة جوهرية العقل، فنجد الدكتور جميل صليبا يشير في المعجم الفلسفي إلى تعريف العقل على أنه جوهر موجود في أكثر كتب الفلاسفة[1]، ويقول الكندي: العقل جوهر بسيط ، مدرك للأشياء بحقائقها [2].

ولعل من أهم الحجج التي يستند إليها "**طه عبد الرحمن**" في نفي جوهرية العقل هو فعل العقل أو فاعلية العقل، وباقي الحجج ترجع إلى هذه الفكرة، بشكل أو آخر مثل تغير العقل، واتِّصافه بالحسن والقبح ؛ وهنا لابد من الالتفات إلى أن ما يقال في العقل يقال في النفس، لأن النفس جوهر[3]، ولها أفعال ولا تضر أفعالها بجوهرها. والعقل ليس فعلا للنفس ، وإنما هما شيء واحد من حيث الذات، والفرق أن النفس مجردة ذات مادية فعلا، والعقل مجرد ذات وفعل. وتظهر هذه الوحدة في تعريف النفس يقول الجرجاني: النفس الإنساني هو: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكليات، ويعقل الأفعال الفكرية [4]. ويقول الشيرازي: إن النفس الناطقة في الإنسان هي المدركة للكليات والجزئيات جميعا [5].

فإذن العقل ليس فاعلية صرفة كما يرى "**طه عبد الرحمن**" وإنما هو جوهر ، بحكم اتحاد الحقيقة بينه وبين النفس، وبما أن النفس جوهر ، فالعقل كذلك جوهر ، والذي يحسن ويقبح ليس ذات العقل، وإنما فعله أي طريقة التفكير التي تؤثر فيها عوامل مختلفة، فإن النشاط الفكري ليس نشاطا عقليا صرفا، وإنما تدخل فيه عوامل الخيال والوهم والانفعالات النفسية.

وأما التغير الذي يشير إليه فهو ليس تغيرا في العقل وإنما تغير في مدركاته، فلا تتبدل حقيقة العقل بتبديل تلك المدركات كما لا تتغير حقيقة النفس بتغير أفعالها.

وأما أن العقل يدخل في الأفعال الإنسانية الأخرى، فالمبصر يبصر وهو يعقل في بصره والسامع يسمع وهو يعقل في سمعه. ففي ذلك دلالة وجود حقيقة واحدة وراء كل تلك الأفعال وهي العقل، بخلاف ما حاول التوصل إليه "**طه عبد الرحمن**" من تعدد العقل كما تطرقنا إليه سابقا

---

(1)جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، مرجع مذكور سابقا، ،ص212 .

(2)عبد الأمير الاعسم: **المصطلح الفلسفي عند العرب** ، مكتبة الفكر العربي، بغداد،ط1، 1404هـ-1985م، ص190.

(3) ابن سينا: **كتاب الشفاء** ، تحقيق حسن زاده املي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي،ط21، 1417هـ.1375ش،ص41.

(4):الشيرازي، محمد بن ابراهيم: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، طليعة النور، ط3، 1430هـ ،ج8، ص50.

(5) الرازي محمد بن عمر،**المباحث المشرقية**، مطبعة دائرة المعارف النظامية،ط1، 1343هـ،ج2،ص222.

3-1-2-ماهية الإنسان :

بناء على ما تقدم يحاول "**طه عبد الرحمن**" إعادة تشكيل هوية الإنسان لتكون ذات ماهية أخلاقية وليست عقلية، وذلك عن طريق إثبات عدم ملازمة العقلانية للإنسان، فالعقل بوصفه فاعلية ليس من مختصات الإنسان، فالحيوانات أيضا عندها نسبة من الإدراك العقلي، والفارق في الدرجة فقط يقول المانع من أن نسمي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأخرى عقلا، فإنها ليست تختلف عن قوة الإدراك عند الإنسان إلا في الدرجة، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا تكون العقلانية .... هي الصفة التي يتفرد بها الإنسان [1].

فإن نسبة الإدراك الموجودة عند الحيوان قد تكون من قسم المدركات الخيالية أو الوهمية، وليس العقلية. بمعنى آخر، المشكلة ليست في مطلق الإدراك، وإنما في الرتبة العقلية منه. والدليل أن الفلاسفة المسلمين تحدثوا كثيرا عن القوة الوهمية والخيالية عند الحيوانات، وخصوا الإنسان بمرتبة العاقلية أي إدراكه للكليات، ولذلك نحتاج ممن يرى أن الحيوانات عندها نسبة من التعقل بالمعنى الفلسفي عليه أن يثبت قدرتها على إدراك الكليات. وبناء على ذلك يبدوا أن ما يذهب إليه "**طه عبد الرحمن**" من إمكان سلب العقل عن الإنسان ويبقى مع ذلك إنسانا[2].

فهو يرفض أن تكون العقلانية المجردة هي المقومة لإنسانية الإنسان، ويشترط حضور البعد الأخلاقي، بقوله : والصواب أن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنسانا، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة، لذا ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان[3]، ولذلك فإن الأخلاق (هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية [الإنسانية] بدونها، بحيث إذا فقدت هذه الضرورات فقدت الهوية[4].

وأن هذا الأمر من الأهمية بحيث أن (الحاجة تدعو إلى إنشاء، نظرية أخلاقية يكون من أصولها مبدأ الجمع بين شرط "الأخلاقية" وشرط "الإنسانية" [5].

ثم أن اللسان العربي يسند هذه الفكرة عن الخاصة الأخلاقية للإنسان، فالتسميات التي تشير إلى هذا الكائن في اللسان العربي تحمل دلالات أخلاقية، فمثلا مفردة "الإنسانية" لا تحمل دلالة على البعد العقلي وإنما على البعد الأخلاقي، وكذلك مفردة"رجولة" إذ يقصد بها الصفات الخلقية التي يُحصّل بها للكائن البشري كمال الإنسانية،

---

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

(2)طه عبد الرحمن: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مصدر مذكور سابقا، ص220.

(3)طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص14-15.

4. المصدر نفسه، ص54، وص87.

5. المصدر نفسه، ص54.

ونفس الأمر مع المروءة، وهي جملة الأخلاق التي يُحصّل بها كمال الرجولة[1] ، فالأخلاق بناء على ذلك قابلة للتكامل.

ومما يدل على ملازمة الأخلاق للهوية الإنسانية، ارتباطها الأصيل مع "الخَلق" فكأن الإنسان كما خُلق بهيأة محددة جبل كذلك على أخلاق خاصة، تشكل الأساس لعملية التخلق لدى الإنسان، فإن سار على وفق مقتضاها كانت أخلاقه سليمة وإن خالفها انحرفت أخلاقه، وتلك البذرة السليمة للأخلاق هي ما يعرف بـ"الفطرة". والفطرة (هي إجمالا عبارة عن شعور أخلاقي يولد به الإنسان في كمال خلقته [2].

إن استناد الأخلاق إلى الفطرة يعطيها عمقا وشمولا في حياة الإنسان، فتستوعب كل حياة الإنسان الفردية، ونشاطاته الاجتماعية[3]، بل إنّ الفطرة هي مكمن الإبداع، لان الإبداع فعل متميز لا يوجد بغير وجود قيمة تستحق إنّ نبذل الجهد في تحقيقها، والتحقق بها، والقيم الفطرية تمتاز عن سواها بكونها لا تكتفي بتسديد الفعل، وإنما تتعدى ذلك إلى بث روح المبادرة فيه وإمداده بأسباب الإبداع [4]، ويؤيد ذلك استعمالات فعل "فطر" في اللسان العربي، إذ يفيد معنيين: "أبدع" أي اوجد، و"شق" أي فلق، والشق هو الكيفية التي يحصل بها فعل الإبداع[5]، ولذا يمكن تعريف الفطرة بأنها:(مجموعة القيم التي تورث الإنسان القدرة على الإبداع)[6].

فكل حياة لا تتأسس على أخلاق الفطرة، لا يمكن أن تكون مستقرة لأن فيها مخالفة للأخلاق السليمة، إذ الملازمة واضحة بين إنسانية الإنسان وأخلاقيته من جهة، وأخلاقيته مع فطرته من جهة أخرى، فلا يمكن للأخلاق أن تكون سليمة وهي مخالفة للفطرة، وهذا ما حصل مع أخلاقيات الحداثة الغربية، إذ عملت بحكم واقعها النفعي الصناعي على تغيير أخلاقيات الفطرة،يقول: فلما كانت العقلانية الانتظامية تسعى إلى إنشاء بنية أخلاقية جديدة للإنسان، فقد لزم أن تقوم الأصول الاصطناعية الأولى التي تضعها لهذه البيئة الأخلاقية الجديدة مقام الأصول المعنوية والروحية المبثوثة بالخلقة في نفس الإنسان، أي أن تقوم مقام ما يسميه الدين بـ"معاني الفطرة الإنسانية"،وعلى هذا فإن عقلانية الانتظام تطلب في نهاية المطاف تغيير هذه الفطرة التي خلق عليها الإنسان [7]. ويرى أن الهوية البشرية تتحدد بالأخلاق وليس بالعقل؛ لأن العقل يمثل جانبا واحدا من جوانب الإنسان، أما الأخلاقية فتندرج فيها

---

1. طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا ، ص54.

2.المصدر نفسه، ص46.

3.طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**،مصدر مذكور سابقا ص405-406.

4.طه عبد الرحمن: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مصدر مذكور سابقا، ص230.

5. المصدر نفسه، الصفحة نفسها

6.المصدر نفسه، ص230.

7.طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص122.

الجوانب البشرية بأجمعها، إن الهوية البشرية لا تتحدد بالعقلانية التي هي جانب واحد من جوانب الوجود البشري، وإنما بالأخلاقية التي تندرج فيها هذه الجوانب بأجمعها [1]. فمخالفة أخلاقيات الفطرة على هذا النحو ليس مجرد مخالفة أخلاقية، وإنما من شأنه أن يهدد إنسانيته أيضا[2].

من الملاحظ هنا أن "**طه عبد الرحمن**"، لا يكتفي بإثبات الملازمة بين الأخلاقية والإنسانية فحسب، وإنما يسعى في الوقت نفسه للتفكيك بين الإنسانية والعقلانية. ويظهر مما تقدم انه يجعل من الأخلاق أخص بالإنسان من العقل، بمعنى إنما صار الإنسان نوعا آخر عن الحيوان بالأخلاق لا بالعقل، وهو بهذا يجعل من الإنسانية هي المعبرة عن حقيقة الإنسان؛ ولان الأخلاقية ملازمة للإنسانية صارت هي الفصل الذي يميزه عن الحيوان، ولذا إذا سلبت خرج عن كونه إنسانا. في حين أن الإنسانية لا تمثل حقيقة الإنسان، وإنما هي حيثية وبعد من أبعاده. وسلب الأخلاق يؤدي إلى سلب هذه الحيثية وليس أكثر من ذلك؛ ومن الواضح أن العقل حيثية وجانب آخر من الإنسان، وله تمظهراته الخاصة. فان الإنسان بوصفه نوعاً آخر غير الحيوان، له خصوصياته وشؤونه؛ فمن شؤونه الناطقية، والأخلاقية، والعبودية،...ولكن أية واحدة من هذه الخصوصيات هي المقومة لحقيقة الإنسان بحيث إذا سُلبت، سُلبت حقيقته بوصفه إنسانا.

إن الإنسان إذا سُلب العبودية أو الأخلاقية لا يُسلب إلا بعض خصوصيات العقل، أي سلب البعدين التسديدي والتأييدي منه، بحسب تقسيمات "**طه عبد الرحمن**"؛ وهذا في حد ذاته لا يرجعه إلى مصاف الحيوان، ولذا فان مسخ الأخلاق يؤدي إلى مسخ الإنسانية، وليس إلى مسخ النَّاطِقية في الإنسان، في حين إذا سُلبت القوة العاقلة من الإنسان لم يعد إنسانا، وتسقط عنه كل الآثار المترتبة على عنوان الإنسانية. وهذا ما لا يحصل مع باقي الخصوصيات؛ ولذا فان تحميل المسؤولية للإنسان إنما تكون مترتبة على العقل، لا على الأخلاق، فلا يحاسب الإنسان بوصفه كائناً متخلقاً، وإنما بوصفه كائناً عاقلاً.

فالبحث هنا فيه شيء من التباس المفاهيم، إذ يتم التوحيد بين إنسانية الإنسان وهويته. ونظرا للعلاقة الضرورية بين إنسانية الإنسان وأخلاقه، فستتعدى هذه العلاقة إلى هويته، فيصير مسخ الأخلاق مسخا لهويته الإنسانية؛ في حين ان مفهوم الإنسانية هو مفهوم أخلاقي، وأما هوية الإنسان فمفهوم فلسفي ولا يمكن تطبيق حكم أخلاقي على موضوع فلسفي، بمعنى أنّ النتيجة الأخلاقية هي غير النتيجة الفلسفية التي مدارها الحقائق؛ ولعل ما يؤيد ذلك أنّ القران الكريم لم يصف الإنسان ولو في آية واحدة على انه حيوان؛ وإنما شبهه بالحيوان، أو أدنى من ذلك فيما يتصل

1.طه عبد الرحمن: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مصدر مذكور سابقا، ص189.

2.طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص145.

بالمتمردين، كما في قوله تعالى: ﴿ أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[1]، وهذا يدل على أن الإنسان بمجرد وجود العقل عنده صار نوعا آخر؛ له كمال خاص به وتَسَافُل خاص به.

إن العقل هو الموجه لأفعال الإنسان، فالإنسان حتى في حال الانحطاط الأخلاقي يستعمل العقل فيكون عنده من المكر ما لا يوجد عند الحيوان. وهذا لا يعني أن العقل نفسه فعل أخلاقي وانه يُحسِّن ويُقبِّح مثلما يرى "**طه عبد الرحمن**"؛ بل على العكس من ذلك فإن الطغيان والتمرد في قوى النفس الأخرى مرجعها إلى العقل؛ لأن قوى النفس الأخرى لو بقيت على حالها لما وصلت إلى حد الطغيان، كما في الحيوانات الأخرى. ولكن لوجود عقل وراء هذه القوى عند الإنسان يفتح لها طرق المفاسد والتوغل فيها، يقع الإنسان في الطغيان، فالعلاقة جدلية بين عمل العقل وباقي قوى النفس، فانحراف هذه القوى تدفع العقل للتفكير المنحرف، وانحراف العقل من جهة أخرى، يدفع تلك القوى للتوغل في المفاسد، وهذا ما أشار إليه علماء الأخلاق من إن الإنسان حتى في انحرافه يستعمل القوة العقلية، ولكن تابعة لقوى النفس الأخرى لا متبوعة[2]. فالإنسانية للإنسان بالمعنى الأخلاقي بُعد من أبعاده وليست حقيقته، مثلما يذهب "**طه عبد الرحمن**".

فإذن لا يمكن الفصل بين الإنسان والعقل، حتى المجرد منه، فهذا وان لم يدخل في صناعة الإنسانية بالمعنى المساوق للأخلاق، فهو لاشك يدخل في تمييز الإنسان من غيره.

إنّ نقد العقلانية وتأكيد الأخلاقية عند "**طه عبد الرحمن**"، يأتي في سياق إنشاء فلسفة إنسانية تقوم على التخلق لا على التعقيل[3]؛ أي تأسيس المعرفة على الأخلاق، وهو ما ينسجم مع منظور الفكر الإسلامي للعالم[4].وسوف يتضح عند عرض نقده للمنهج العلمي التقني في الحضارة الغربية بعض التفاصيل المرتبطة بذلك.

يرمي "**طه عبد الرحمن**" من وراء نقد العقلانية-المجردة- والتأكيد على أنها ليست معيارا للإنسانية، إلى سحب الامتياز عن الحضارة الغربية بوصفها حضارة تستند إلى العقلانية. فالتقدم الذي تحرزه هذه الحضارة لا يُحسب تقدما للإنسان، طالما أنَّ الأخلاق متأخرة أشواطا عن هذا التقدم، وهو يرى إن التحقق بالماهية الأخلاقية ليس مجرد مطلب أخلاقي، وإنما هو مطلب حضاري، فإن الأزمات والتحديات الاقتصادية و الاجتماعية وليدة العقلانية المجردة والابتعاد عن العناية بالجانب الأخلاقي لدى الإنسان، ولذلك فإن إعادة الأهمية للهوية الأخلاقية لدى الإنسان من

1. سورة الأنعام: الآية 179.

2.أبو حامد الغزالي: ابو حامد محمد بن محمد، **معارج القدس**، مطبعة الاستقامة، القاهرة،(ب.ت)، ص40.

3.محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، مرجع مذكور سابقا، ص30.

شأنه أن يساعد في حل تلك الأزمات[1].

لذلك يدعو إلى بناء حضارة على أساس "الخُلق" وليس على أساس العقل المجرد عن الأخلاق، حتى تصلح حياتنا[2].

3-2- تكامل هوية الإنسان أخلاقيا:

وبناء على الملازمة بين الأخلاق والهوية الإنسانية، يرفض "**طه عبد الرحمن**" أن تكون الأخلاق وصف من أوصاف الإنسان ينطبق على بعض أفعاله، وإنما هي مجموع هذه الأفعال بدقيقها وجليلها، فالعقل نفسه فعلٌ خلقي يرتقي به هذا الكائن إلى الرتبة الإنسانية متى كان نافعا، وينزل به إلى رتبة البهيمة متى كان ضارا؛ وأيضا الفعل السياسي خلقا يورث صاحبه وصف الإنسانية، إذا انبنى على مراعاة المصلحة العامة، والعكس من ذلك يورث وصف الحيوانية إذا انبنى على مراعاة المصلحة الضيقة[3]، وبما ان الأخلاق هي المقوم لحقيقة الإنسان، وهذه الأخلاق فيها معان شريفة وقيم عليا، والإنسان يتطلع للتحقق بهذه القيم العليا، فيكون له من التحقق بالإنسانية بمقدار تحققه بهذه القيم، فإذا زادت المعاني الخلقية، ازداد وصف الإنسانية، والعكس صحيح أيضا[4]. وتترتب على ذلك نتيجتان: الأولى: أن هوية الإنسان ليست ثابتة وإنما متغيرة، فيمكن أنّ يكون الفرد في طور من أطوار حياته أكثر أو اقل إنسانية من طور آخر. والثانية: أن هوية الإنسان ليست رتبة واحدة، وإنما رتب متعددة، فيتفاوت الناس فيما بينهم في حقيقة الإنسانية، فيكون بعضها أكثر أو اقل إنسانية من بعضها الآخر[5].

إنّ هذه الملازمة في الترقي بين الأخلاق والإنسانية؛ دفعت "**طه عبد الرحمن**" إلى تقسيم مراتب الإنسانية بحسب المراتب الأخلاقية، فإذا رجعنا إلى المعاني الأخلاقية المستفادة من اللسان العربي؛ نجده يرتبها على أساس رقيها الأخلاقي ومن ثم تمثيلها لإنسانية الإنسان، وهذا ما نلحظه هنا في استثماره لمفردات مثل: "الرجولة"، و"المروءة"، و"الفتوة"؛ في تأييد رأيه في الأصل الأخلاقي للإنسان، وعلاقة هذا الأصل في تكامله.

ف"الإنسانية" أقل المراتب المعبرة عن الأخلاق الإنسانية ؛لأنها تدل فقط على خاصية التخلق في الكائن البشري، وبعدها في السلم تأتي"الرجولة" التي تشير إلى الارتقاء بالتخلق الإنساني، ثم"المروءة" التي هي الكمال في بلوغ الرجولة، وبناء على ذلك نحصل على طبقات ثلاث من البشر:"طبقة ذوي الإنسانية"، و"طبقة ذوي الرجولة"، و"طبقة ذوي

---

1. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا، ص232.
2. طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص146.
3. طه عبد الرحمن،: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مصدر مذكور سابقا، ص174.
4. طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص147.
5. المصدر نفسه، ص147.

المروءة"[1].

بعد هذه المراتب تأتي مرتبة "الفتوة" التي لها خصوصية عن المراتب السابقة وامتياز هذا الخلق في كمال التدين والمقصود بالتدين: هو الآثار الخلقية التي تتركها هذه الممارسة فيه، وبخاصة إذا علمنا طبيعة علاقة التدين بالتخلق، ومن ثم المساهمة في تشكيل الهوية الإنسانية، فانه لا إنسان بغير دين مما يجوز معه أن نُعرِّف الإنسان بأنه الكائن الحي المتدين، فالهوية الإنسانية تكون في حقيقتها دينية [2]. ولا يقصد "**طه عبد الرحمن**" من الدين معنى خاصاً بدين من الأديان؛ وإنما المراد التدين بالمعنى العام، إذ إنّ الاعتقاد بتصورات كانت بالأصل ذات أصل ديني، قد حرفت أو شوهت فيما بعد، يدخل أيضا ضمن التدين، فمثلا قد يُستبدل الإيمان بالإله بمطلق آخر قد يكون العقل أو الإنسان أو الطبيعة[3].

وإذا رجعنا إلى موضوع "الفتوة"، فإن امتياز الفتى عن مقام "الإنسانية"، في أمرين[4]:

الأول: إن التدين في"الفتى" ممارسة ضرورية، في حين هو في الإنسان ممارسة اختيارية، فإن الإنسان قد يتجاهل الدين أو يشكك في مصدره وقيمه.

الثاني: إن الإنسان ينظر إلى الأديان على أنها ممارسات متساوية فكلها تشترك في كونها غيبيات لا عقل فيها؛ أما "الفتى" فإنه يلحظ التفاوت في رتب هذه الأديان ودائما يكون مع أعلاها في زمانه، فالمسلم في زمانه الأخلاقي هذا أكثر فتوة من اليهودي والمسيحي في زمانهما، نظرا للطور الديني المتأخر الذي يضيف كمالا إلى كمال[5]. وهذا الكمال الديني يجر إلى كمال أخلاقي ومن ثم مزيد سمو للهوية البشرية، يقول "**طه عبد الرحمن**":لزم أن تكون رتبة التدين الكامل أقدر من سواها على صنع الهوية البشرية بما يجعلها هوية زكية، وتوضيح ذلك أن هذه الهوية على ما تقدم تتحدد أساسا بالتخلق، والتخلق يكون له من الكمال على قدر ما يكون للكائن البشري من كمال التدين، وبما أن الفتى يتحلى بأكمل تدين، فلا بد أن تكون الهوية البشرية التي ينشئها أزكى هوية [6]. هذا فيما يخص امتياز "الفتى" عن"الإنسان".

أما امتياز "الفتى" عن "الرجل" ففي كمال القوة؛ لأن الرجل في مقابل المرأة فتنسب إليه القوة من دونها، أما مع

---

1)طه عبد الرحمن: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**،مصدر مذكور سابقا، ص174،

2)طه عبد الرحمن): **سؤال الأخلاق**،مصدر مذكور سابقا، ص149.

3. المصدر نفسه ص149.

4.طه عبد الرحمن: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مصدر مذكور سابقا، ص176-177.

5. المصدر نفسه، ص178.

6. المصدر نفسه، ص178.

مصطلح"فتى" فدلالته على عنفوان الشباب وتمام القوة، وهذا أمر مشترك للرجل والمرأة، فلا فتوة إلا مع وجود القوة[1].

وعلى المستوى المعنوي والأخلاقي،(فيجوز للرجل أن لا يتطلع إلى درك أقصى الدرجات في كل شيء في حين لا يجوز ذلك للفتى مطلقا؛ فلا يقال له"فتى" حتى لا يبلغ مبلغه أحد في أي شيء، فلا فتوة إلا مع وجود القوة التي لا تضاهى)[2].

وإذا كانت الفتوة تتميز من الرجولة من جهة كمال القوة فيها، فإن هذه الرتبة تزيد رسوخ الأخلاق في نفس الفتى، بمرتبة أكمل من غيرها من الصفات، ويترتب على ذلك أن تكون رتبة القوة الكاملة أقدر من سواها على تحقيق الهوية البشرية،(وبيان ذلك أن التخلق الذي تتحدد به الهوية يُحصِّل من الرسوخ على قدر ما يكون للكائن البشري من كمال القوة، وبما أن الفتى يتحلى بأكمل قوة ، فلا بد أن تكون الهوية البشرية التي ينشئها أرسخ هوية)[3].

أما امتياز الفتى عن المرء ففي كمال العمل، ويتضح ذلك في جانبين:

الأول: إنّ مساحة العمل عند المرء قاصرة على نفسه فهو في أفعاله الخلقية يرمي إلى فائدة نفسه، وتزكيتها، لا علاقة لها بالآخرين، في حين أن الأصل في الأفعال الخلقية للفتى، فائدة الآخرين، ومنفعتهم ،وهو ما يعرف بـ"أخلاق الإيثار"[4]. والمرجعية الصوفية واضحة هنا عند "**طه عبد الرحمن**".

الثاني: إنّ العمل في الفتوة قرين الإخلاص، أو مقرون بالإخلاص، في حين لدى المرء تكون الأعمال يتخللها شيء من الرياء، وينتهي "**طه عبد الرحمن**" إلى النتيجة التي يرمي إليها فيقول:(إنّ رتبة كمال العمل تزود الفتى باتساع في الأخلاق لا يتسنى فيما عداها من رتب العمل، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون رتبة العمل الكامل أقدر من سواها على صنع الهوية البشرية بما يجعلها هوية واسعة....؛ لأنّ التخلق الذي تتحدد به الهوية يحصل له من الاتساع على قدر ما يكون للكائن البشري من كمال العمل، وبما أنّ الفتى يتحلى بأكمل عمل فلابد أن تكون الهوية البشرية التي ينشئها أوسع هوية)[5]فللأخلاق أثر جوهري في أصل تحقق الإنسانية وتكاملها؛ وما لعقل إلا فعل أخلاقي، تجري عليه أحكام الأخلاق كسائر أفعال الإنسان.

---

1. طه عبد الرحمن: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مصدر مذكور سابقا ص179.
2. المصدر نفسه، ص179.
3. المصدر نفسه، ص181.
4. المصدر نفسه، ص181.
5. المصدر نفسه ص 183.

3-2-1-علاقة الدين بالأخلاق

يأتي بحث صلة الأخلاق بالدين مكملا للمبحث السابق في بيان مركزية الأخلاق في تكوين الإنسان، وأنها جانبٌ أصيل فيه وليس كماليا. إذ كان البحث فيما تقدم منصبا على الصلة المباشرة للأخلاق بالهوية الإنسانية؛ وسوف يعرض هذا المبحث لتأكيد هذه الصلة خلال ارتباط الأخلاق الجوهري بالدين، وذلك نظرا للعلاقة الجوهرية التي تربط الإنسان بالدين ، بحيث لا إنسان من دون دين، وبما انه لا يمكن الفصل بين الدين والأخلاق حسب رأي "**طه عبد الرحمن**" (وجب أن يكون الغرض الأول من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخلق الذي تحتها، إذا زاد الخلق زادت درجة الشعيرة ، وإذا نقص نقصت وتكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا التخلق في سلوك مؤديها، إذا حسن السلوك حسن الأداء، وإذا ساء السلوك ساء الأداء)[1]، فتبين وجود نوع من الملازمة بين الأخلاق والإنسان من هذا الطريق.

والموقف من علاقة الدين بالأخلاق يتفرع على العموم إلى موقفين: الأول: وصل الأخلاق بالدين، والثاني: فصل الأخلاق عن الدين.

أولا:وصل الأخلاق بالدين:

يوجد بهذا الصدد رأيان، يعرضهما "**طه عبد الرحمن**" :

الرأي الأول: تبعة الأخلاق للدين: إنّ أصل هذه الدعوى، بشكلها الواضح بدأت مع الفلسفة المسيحية[2]، وتقوم على ركيزتين:

أ . الإيمان بالإله:

نتيجة لمحاولات الإدماج الفلسفي بين الفكر اليوناني والدين المسيحي[3]، التي قام بها بعض رجال الدين المسيحي مثل القديس "أوغسطين" تقرر التسليم بأنه لا أخلاق بغير إيمان، فإذا كانت غاية الأخلاق رسم طريق الحياة الطيبة والسعيدة ، فلا شيء مثل الدين يمكن أن يؤدي هذه الوظيفة، في عاجل حياة الإنسان وآجلها[4].

إنّ خصال"الإيمان"، و"الرجاء"، و"المحبة" هي رأس الفضائل الأخلاقية عند المسيحيين، وهذه فضائل متولدة من أصل ديني، لأن الدين ينبني على"الإيمان بالله"، وهذا الإيمان يكبر شيئا فشيئا حتى يصير "محبة" والإيمان والمحبة يصحبهما"الرجاء"، والفضائل الأخلاقية الأخرى بما فيها الفضائل الموروثة من الفلسفة اليونانية التي هي: "العفة"،

---

1. طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص53.
2. نصار محمد عبد الستار : **دراسات في فلسفة الأخلاق**، دار القلم، ط1، 1402هـ-1982م، ص351.
3. كريسون، اندريه: **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، ترجمة،د.عبد الحليم محمود،مكتبة الأسرة،2004، ص169 وما بعدها.
4. طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا ، ص31 .

و"الشجاعة"، و"الروية" تابعة لها[1]، فيرى القديس أوغسطين أن : الفضيلة الكبرى محبة الله واضع النظام والمعّين نفسه غاية لنا، وهي تتضمن سائر الفضائل: فهي الحكمة من حيث أنها الوصول إلى قمة الخير، وهي الفطنة من حيث أنها تجعلنا نحذر كل ما خلا الله، وهي الشجاعة بفضل قوة اتحادنا بالله، وهي العدالة من حيث أنها فوز، فالسعادة والفضيلة متطابقتان، وما الفضائل الأرضية إلا وسائل لغاية أبعد منها [2]، وهي بطبيعة الحال الحياة الآجلة.

أما القديس **توما الأكويني** فيرى أن السعادة الكاملة قائمة كلها في رؤية الله وهي لا تتحقق إلا في الحياة الآجلة، أما السعادة في هذه الحياة فتقوم أصالة بمعرفة الله ومحبته، ومن ثم بمزاولة الفضائل، وأخيرا بصحة الجسم والخيرات الخارجية[3].

ب . إرادة الإله:

إن الفلسفة الأخلاقية تعد الإيمان بالإله، أصلا من أصولها وتؤسس عليه مجموعة من الفضائل الإنسانية، وهذا الإيمان معناه التأثر بالصفات الإلهية وبخاصة الباعثة منها على الأفعال الخلقية، وتأتي في مقدمة هذه الصفات الإلهية انه مريد إرادة كاملة، وإرادته في أفعال مخلوقاته الأمر بخيرها والاجتناب عن شرها، وواحدة من تجليات هذه الإرادة الأوامر والنواهي التي كتبت في الألواح وعرفت باسم"الوصايا العشر" وقد اشتهرت هذه النظرية، بـ" نظرية الأمر الإلهي للأخلاق"[4].،فالأخلاق ليست من وحي العقل، وإنما هي من وحي الدين وأوامر الله فالقانون الإلهي...لا يعني شيئا سوى وصايا الله، واللاهوت الأخلاقي إنما يَعرف الخطيئة بالإشارة إلى هذا التشريع الإلهي [5]، وهذه التبعية ليست تشريعية فقط وإنما هي تكوينية أيضا فالعقل البشري بما انه موجه من الله نحو غاية عليا فوق الطبيعة، فانه يخضع لأوامر الوحي الإلهي [6]، أي خلق بهيأة ينسجم فيها مع تعاليم الوحي.

وجدت نظرية تبعية الأخلاق للدين، لها حضوراً في العالم الإسلامي أيضا، فمُتَكَلِّمي الأشاعِرة في موقفهم من نظرية الحسن والقبح، يعتقدون بتبعية الحسن والقبح لأوامر الشَّرع، فما يأمر به الشرع هو حسن وما ينهى عنه فهو قبيح[7]. وكذلك أخذ الفقهاء الأصوليون بمبدأ تبعية الأخلاق للدين بموجب اعتقادهم بان الدين جاء لينظم حياة

---

1. طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا ص32.
2. كرم، يوسف : **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**، دار القلم، لبنان،(ب.ت)، ص39.
3. طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا ، ص195-196.
4. طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا ، ص33-34،
5. جلسون، اتين، **روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، ترجمة،امام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولي، ط3، 1996، ص383.
6. طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص382.
7. المصدر نفسه، ص35.

الإنسان في مجموعها، غير أنهم عدوا الأخلاق من الكماليات وليس من الضروريات[1].

إنّ تبعية الأخلاق للدين تنطلق من مبدأ المصالح التي تتوخى الشريعة تحقيقها؛ فإذا كانت المصالح هي المواضع المعنوية التي يحصل فيها الإنسان صلاحه، صارت وظيفتها الأساسية وظيفة أخلاقية صريحة[2]. لذلك فإنّ علم المقاصد حسب رأي "**طه عبد الرحمن**" هي الصورة التي اتخذها علم الأخلاق للاندماج في علم الأصول [3].

فهذه التبعية راجعة إلى العلاقة القوية التي تحكم التشريع بالطبيعة الإنسانية، لان التشريع مبني أساساً على الهيأة الخلقية التي فطر الناس عليها، ولذلك صار كل حكم شرعي بمثابة قاعدة للسلوك بسبب ابْتِنَائِه على الفطرة[4]؛ لوجود ترابط بين النظام الأخلاقي، ونظامي التشريع والتكوين حسب المنظور الإسلامي.

3-2-2- تبعية الدين للأخلاق:

ينسب "**طه عبد الرحمن**" هذا الرأي في علاقة الدين بالأخلاق إلى الفيلسوف الألماني"كانط"، متفرعا عن مبدأه في الإرادة الخيرة للإنسان، فالإرادة الخيرة هي التي تهتدي في أفعالها بمقتضيات العقل الخالص وحده، فتسعى لان تكون هذه الأفعال متحررة من كل أشكال الهوى من شهوات وعواطف، ومجردة من كل صور الأغراض، حتى لو كانت "السعادة القصوى"، أو "الخير الأسمى" فانضباط الإرادة بالعقل هو الذي يجعل منها إرادة خيرة بنفسها، لا بواسطة غيرها؛ ولذا صارت لا تتعلق إلا بالأفعال التي تأتي على وفق الواجب حسبما يمليه عليها هذا العقل، ووفقا لمبدأ الإرادة الخيرة، يجعل "كانط"، الأخلاق مستقلة عن كل البواعث والرغبات والميول والعواطف، وتستمد مسوغها فقط من فكرة الواجب[5]بمعنى أن الإرادة الخيرة هي إرادة التي تفعل على مقتضى الواجب لذات الواجب لا يحركها في هذا الفعل إلا احترام الواجب وحده؛ لذلك كانت تصدر في أفعالها الخلقية عن قواعد أو مبادئ مَصُوغَة في صورة أوامر جازمة ومطلقة [6]، يقول "كانط":مبدأ استقلال الإرادة إذن هو إن نختار دائما بحيث تكون مسلمات اختيارنا متضمنة في الوقت نفسه كقوانين كلية في فعل الإرادة نفسه [7]، والنتيجة المترتبة على ذلك هي :إن بناء صرح الأخلاق في غنى عن الإقامة على قاعدة الإيمان،...[فالأخلاق] غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من

1.1. طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا ص51.

2. طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا، ص103.

3. المصدر نفسه، ص103.

4.المصدر نفسه، الصفحة نفسها

5.طه عبد الرحمن **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص36.

6. المصدر نفسه، ص36.

7. ايمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مرجع مذكور سابقا، ص131.

الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه، ولا لسبب غير القانون نفسه ليتبعه [1] .

ويرى "كانط" انه لا يمكننا إقامة الأخلاق على المعاني المجردة مثل وجود الله وخلود الروح، ولكن يمكننا إقامة الميتافيزيقا على أساس الأخلاق[2]، يقول: فإذا كانت الوصية الخلقية في الوقت نفسه شعاري "كما يأمر العقل بان يكون"، فأنني سأؤمن حتما بوجود الله وبحياة آتية، وسأكون متيقنا من أن لا شيء يمكن أن يزعزع هذا الإيمان، لان ذلك سيقلب المبادئ الخلقية نفسها التي لا يمكن أن أتنكر لها من دون أن أكون زرّيا أمام ناظريَّ [3]، ويصل إلى القول: مما يعني ان الإيمان بالله وبعالم آخر مرتبط باستعدادي الخلقي [4] لأنّ في عقلنا فكرة عن وجود الله، ولكن هذا العقل لا يستطيع أن يثبت وجوداً فعليا واقعياً يطابق هذه الفكرة، وانه لا يستطيع أن ينفي هذه الفكرة، لذلك فنحن نجد في المقدمات الخلقية نوعاً معيناً من التأييد على الوجود الإلهي، فلا نقول إننا أقمنا الأخلاق على وجود الله وإنما أقمنا وجود الله على الأخلاق[5].

إنّ شعور العاقل أثناء ممارسته لإرادته الحرة بالحاجة إلى الخير الأسمى وضرورة العمل على الوصول إليه، وذلك تتويجا لعمله الأخلاقي الدؤوب وتحقيق هذا الخير الأسمى؛ يقتضي التسليم بمعتقدين دينيين وهما: "خلود الروح"، و"وجود الإله":

الأولى: خلود الروح، لان كمال التوافق بين الإرادة والقانون الأخلاقي شرط في حصول الخير الأسمى، وهذا لا يتم إلا بارتقاء غير متناه في مدارج الكمال الخلقي وهذا بدوره أمر غير متيسر إلا بافتراض خلود الروح[6].

والثانية: وجود الإله، أن السعادة هي حال للعاقل في العالم تتوقف على اتفاق الطبيعة مع إرادة هذا العاقل، ولكن الإنسان مستقل عن الطبيعة، وإذا كان الإنسان علة للقانون الأخلاقي فهو ليس علة للطبيعة لذلك لابد من افتراض وجود علة لكل الطبيعة، وبيدها سر الوصل بين الفضيلة والسعادة، إلا وهي الإله[7]. وهكذا يتضح أن هذين المعتقدين الدينيين:"خلود الروح"و "وجود الإله" اللذين هاهنا انزلا منزلة مسلمتين، جاءا تابعين للأخلاق، مترتبين على شعور العاقل، أثناء ممارسته لإرادته الحرة، بالحاجة إلى الخير الأسمى وضرورة العمل على الوصول إليه [8].

1.طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا ، ص37.

2.إبراهيم مصطفى: **الفلسفة الحديثة من كانت إلى رينوفييه**، دار المعرف الجامعية، 2009م، ج2، ص58.

3. ايمانويل كانط: **نقد العقل المحض**، ترجمة، موسى وهبة، بيروت- لبنان، (ب.ت)،ص395.

4.زيدان محمود: **كانط وفلسفته النظرية**، دار المعارف،مصر، ط3، 1979، ص32.

5. محمود زكي نجيب: **قصة الفلسفة الحديثة**،لجنة التأليف والترجمة والنشر،القاهرة،1355هـ-1936،ص297.

6.طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص37.

7. المصدر نفسه، ص37.

8. المصدر نفسه، ص38.

فإذن "كانط" يعتقد بتبعية الدين للأخلاق منطلقاً من فكرة استقلال الأخلاق وقيامها بنفسها، إلا أنّ عبد الرحمن يرفض هذه الرؤية، ويعتقد أن "كانت" لم يستطع التحرر من الدين ومقولاته وانه استعان بالدين في هدم الدين، وان التفاف "كانت" على مفاهيم الدين جاء عن طريقين[1]:

الطريق الأول:طريق المبادلة: وذلك باستبدال مقولات الأخلاق الدينية بمقولات أخلاقية مقابلة لها غير معهودة، ولكن بالاستعمال النظري نفسه فعلى سبيل المثالً قد أخذ "كانت" مفهوم "الإرادة الإنسانية" بدل "الإرادة الإلهية"، ومفهوم"الحسن المطلق للإرادة" بدل "الإحسان المطلق للإله"، ومفهوم "التشريع الإنساني للذات" بدل "التشريع الإلهي للغير"، ومفهوم "الخير الأسمى"بدل مفهوم القيم.

الطريق الثاني: طريق المقايسة: أي واضع النظرية الأخلاقية يقدر أحكامه الأخلاقية على مثال الأحكام الدينية، فكما توجد أخلاق من تقرير الدين المنزل، فكذلك ينبغي أن تكون هناك أخلاق من تقرير العقل المجرد، وكما أن الإله في الدين هو الذي يشرع القوانين، فان الإنسان هنا هو الذي ينبغي أن يتولى تشريع القوانين، ومثلما الإله منزه عن العلل والمصالح فكذلك الإنسان يجب أن يتجرد عن كل البواعث والأغراض في وضع شريعته الإنسانية.

بعد أن وضّح المفكّر مختلف التصورات التي تربط الأخلاق بالدين والتي غالبا ما وصفها بالدهرانية، يطرح أنموذجا آخرا مخالفا يقوم على الآمرية الإلهية، هذذا النموذج اصطلح على تسميته ب:"النموذج الائتماني" .

3-2-3- النموذج الائتماني كحل لمعضلة علاقة الأخلاق بالدين

وضَّح أهميته خلال مبادئ خمس تعكس في مجملها كل التصورات الدهرانية للعلاقة بين الأخلاق والدين، وسُبُل معالجتها وهذه المبادئ هي:

1. مبدأ الشاهدية: مقتضاه أن: **"الشاهدية الإلهية أصل التخلّق"** بحيث تكون الآمرية الإلهية هي الأصل في وجود القواعد الأخلاقية.فالله يشهد ظاهر الأعمال وباطنها[2].

وهذه الشاهدية توصلنا إلى نتيجتين غاية في الأهمية:

1. أن القيم والمعاني الأخلاقية تتحول إلى قيم ومعان جمالية.

2. القيم الجمالية تتحول إلى قيم معرفية. [3]

---

1. طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص39.

2 . طه عبد الرحمن: **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، بيروت، 2014. ص 93.

3 . المصدر نفسه، ص ص 94. 95.

2. مبدأ الآياتية: مقتضاه أنّ:" **اتصال الدين بالعالم عبارة عن اتصال آيات، لا اتصال ظواهر**". [1] ذلك أن الآية غير الظاهرة، فالآية تدل أن لها موجدا نصبها أمارة شاهدة عليه، كما تدل على قيم أخلاقية، أما الظاهرة فقد جردها الدهرانيون من هذه المعنوية.

3. مبدأ الإيداعية: مقتضاه:" أن الأشياء ودائع عند الإنسان" أي: أن ننسب كل الأشياء إلى بارئها وخالقها وشاهدها نسبة مطلقة وبالتالي تصبح ملكه لا ملكنا وهي ودائع فقط عندنا استأمننا عليها إلى حين أخذ أمانته.[2]

4. مبدأ الفطرية: ومقتضاه:"**أن الأخلاق مأخوذة من الفطرة**"، أي أن الأصل في الأخلاق أنها فطرية أودعا الله سبحانه وتعالى في الإنسان عن طريق الخطاب الإلهي للآدميين في عالم الغيب، بأنه لا إله إلا هو. [3]

5. مبدأ الجمعية: ومقتضاه:" **أنّ الدين بجمعيته أخلاق**". **أي:** أن الدين المنزل أخلاق كله، وهذا لسببين:

1. أن إنسانية الإنسان لا تتحقق إلا بأخلاقيته المسددة.

2. أن الأخلاق تعمّ جميع أفعال الإنسان. [4]

وبالتالي يصبح النموذج الائتماني الذي أرساه "**طه عبد الرحمن**" للعلاقة بين الدين والأخلاق أنسب النماذج للقضاء على أخلاق الدهرانيين والتأكيد على أحقية الدين في تسديد هذه الأخلاقيات.

لقد كان نظرة "**طه عبد الرحمن**" في مسألة الحوار الاختلافي نظرا منتهيا في حركيّته ودناميَّته، إلى المناداة بضرورة تأسيس التفاعل الحواري الاختلافي على (نظرية أخلاقية إسلامية)، تفترض أو تثبت التساوي والتماثل بين (الأخلاق) و (الدين) وبين (التخلق) و(الدين)؛ نظرية أخلاقية إسلامية انتهض إلى بيان أركانها وذلك عبر بيانه للطابع القَيْمِي للفعل الإنساني، والتأييد، أو بين التضييق والتوسيع، وعبر استشكال مفهوم (الإنسان) في أفق تحديده وتعريفه بما يميزه ، وهو خاصة(الخلفية)، وعبر استشكال الصلة بين (العلم) و(العمل)، وأخيرا عبر استشكال العلاقة بين (الدين) و(الأخلاق). [5]

---

1 طه عبد الرحمن: **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، مصدر مذكور سابقا، ص 95.

2 . المصدر نفسه ، ص 98.

3 . المصدر نفسه، ص ص 100. 101.

4 . المصدر نفسه، ص ص 103. 104.

5 . حمّو النقاري: **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال (طه عبد الرحمن)**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2024، ص 92.

وقد كانت هذه المعابر الخمسة السبل النظرية التي سلكها "**طه عبد الرحمن**" للانتهاء إلى اجتهاد يعرض به مضامين الأخلاق الإسلامية بوجه ممتع ومبدع ومقنع، وجه تظهر به إمكانية إمكانات تجديد الفكر الإسلامي - العربي المعاصر ذات سمة تصوفية؛ مضامين أخلاقية إسلامية اقتصر في عرضها على تقديمها كـ (أخلاق حسنى).[1]

ويمثل النموذج الائتماني الأخير بمبادئه الخمسة التي أوردها "**طه عبد الرحمن**" منطلقا أساسيا يسعى من خلاله لإيصال الأخلاق الإسلامية للعالمية.

1 . حمو النقاري: مرجع سابق، ص 92

الفصل الرابع :

الحداثة الأخلاقية (البديل)

1- مفهوم الحداثة الأخلاقية البديلة

2- مبادئ الحداثة عند "طه عبد الرحمن"

2-1 مبدأ النقد:

2-1-1- نظام العولمة (التعقيل الموسع)

2-1-2- نظام الأسرة (التفصيل الموجه)

2-2- مبدأ الرشد

1.2.2. الترجمة و(تأثيل القول الفلسفي)

2-2-1-1- الترجمة التحصيلية

2-2-1-2- الترجمة التوصيلية

2-2-1-3- الترجمة التأصيلية

2-3- مبدأ الشمول

2-3-1- التوسع المعنوي وحق المواطنة

2-3-2- التعميم الوجودي وواجب التضامن

3- قراءة نقدية لمشروع "طه عبد الرحمن" الأخلاقي

3-1- الجانب التأصيلي (الكوجيتو)

3-2- جانب الترجمة التأصيلية

3-3- الجانب الاديولوجي (مسالة الهوية)

1- مفهوم الحداثة الأخلاقية البديلة

تكمن مشروعية تأسيس الحداثة الإسلامية عند "**طه عبد الرحمن**" في نقده للمنظورين:

التقليدي أو التراثي الذي يجمد على الموجود ولا يفتح أي أفق للفكر بحيث يتخندق في بؤرة ما ،انتهى إليه الاجتهاد دون أن يوسع هذا الأخير ويطلب تطبيق الحداثة بروحها وفق مجال التداول الإسلامي وفق مسوغات جديدة تنهض بحداثة إسلاميّة، من شأنها أن تتجاوز الحداثة الغربية والتغريبية معا.

فالحداثاني و مؤيدها الذي يعتبر أن الحداثة الغربية هي النموذج التطبيقي الوحيد والأوحد لروح الحداثة وواقعها الذي يكفي المجتمع العربي الإسلامي مؤونة الاجتهاد وطلب نموذج آخر ، لاستحالة تحققه لعدم امتلاكه المشروعية التاريخية ولا الحضارية له، لأنّ الحداثة الغربية هي النموذج الأوحد والأكمل لتطبيق روح الحداثة.

كما يقرن "**طه عبد الرحمن**" مشروعية تأسيس حداثة إسلامية وفق معايير إسلامية مخالفة لتعاليم الحداثة الغربية المتخلصة من كل مقدّس، بمشروعية الإبداع العربي . الإسلامي،[1] حيث يقول": فإذا كانت روح الحداثة عبارة عن إمكانيات متعددّة وليست كما رسخ في الأذهان إمكانا واحدا."

فإن من بين هذه الإمكانات المتعدّدة لا يمكن إلا نفترض الإمكان الإسلامي لأنّه كما أنّ هناك حداثة غير إسلاميّة، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلاميّة.

فما دامت هناك تطبيقات ممكنة للحداثة فإنّها تصبح حقيقة شرط الابتعاد عن التقليد للحداثة الغربية ،فلن تكون حداثة إسلامية متى اتبعت هذه الحداثة النموذج أو التطبيق الغربي، وبالتالي يلزم أن يبدع المسلمون حداثتهم الخاصّة،[2] ولهذا "لابدّ من اعتبار الحداثة تطبيقا داخليا لا تطبيقا خارجيا، وإذن لابدّ كذلك من اعتبار الحداثة تطبيقا إبداعيا لا تطبيقا اتّباعيّا"[3].

إنّ تأسيس الحداثة الإسلامية صار أمرا مشروعا بل حقّا ثابتا للأمّة المسلمة التي يلزم أن تقتنع بكون الحداثة الغربيّة ليست واقعا " لايزول وحتمية لا تحول" لأنّ هذا الاعتقاد من شأنه أن يحجبها عن طلب حداثة قمينة بها، ولما كان المدخل الذي قدّمه المفكّر لهذا التأسيس مدخلا نقديا حيث انتقد الممارسات القولية والمعرفية واقفا على أعطابها وكاشفا عمّا اعتورها من آفات أخلاقيّة، فقد كانت مسلّماته الأساسية تنبعث من المصادرة على جملة من الحقائق التي بنى عليها ما أسماه النقد الأخلاقي.

---

1 . إبراهيم مشروح: "**طه عبد الرحمن**": قراءة في مشروعه الفكري، **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي**، بيروت، لبنان، ط6، ص ص 229، 230.

2 . المرجع نفسه ، ص 231.

3 . طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا، ص 34.

ولما كانت الأخلاق في نظره عبارة عن صفات ضروريّة يختلّ بفقدها نظام الحياة فإنّ النقد الأخلاقي يتوجّه إلى الحداثة الغربية لكونها أخلّت بهذه الصفات الضرورية التي تعطي للإنسان معنى وجودي، لأنّ الإنسان يتحقّق بالقيمة الأخلاقيّة،[1] ذلك "أنّ القيمة الأخلاقيّة أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلا ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقيّ"[2].

لقد انطلق "**طه عبد الرحمن**" من إبراز خصائص روح الحداثة حتّى يتمكّن من التفريق بين هذه الروح والتطبيق الغربيّ لها، وبعد أن بيّن للحداثة توصيفات عديدة ذكر منها:" أنّ الحداثة هي النهوض بأسباب العقل والتقدّم والتحرّر"، أو أن:"الحداثة ممارسات للسيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة، السيادة على المجتمع، والسيادة على الذات"، وبعد أن أورد كل التعاريف التي تجعل الحداثة انقطاعا من عصر سابق وانتماء جديدا للتّاريخ بحيث تختزل الحداثة في طلب الجديد، أو في العقلنة، أو في الديمقراطيّة، أو نحو ذلك، اكتشف أنّ هذه التعاريف تبقى محتاجة إلى تجريدها واستخلاص روحها أيّ مبادئها الأساسية. [3]

كما يؤسس الحداثة الأخلاقيّة الإسلاميّة على النّظر الملكوتي الّذي يؤسّس العقل على الإيمان. [4] ويؤسّس السياسة على الخير[5]، ويؤسّس الثقافة على الفطرة[6]، بخلاف القيم الغربية الحديثة التي تنظر إلى العقل السياسي على أساس المصلحة والسّلطة، وتنظر إلى الثقافة على أساس الصراع والصدام بين القيم والمبادئ... والمعلوم أنّ انتقاد التعدّدية القيميّة على شكل النّزاع والصراع لا يلغي مبدأ حقّ التعدّد القيمي. [7]كان المسلمون فيما مضى على الدوام يتطلعون إلى تمثّل حادثة شقّ الصدر باعتباره الميثاق الأوّل لصياغة لمسار الرّوحي والمعنوي للأمّة المسلمة المجاهدة، فذلك الحادث هو الذي صلح به قلب الإنسان النموذج واستعد أن يكون صاحب الخلق العظيم. [8]

---

1 . إبراهيم مشروح: **طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري**، مرجع مذكور سابقا، ص 232.

2 . طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا، ص 15.

3 . إبراهيم مشروح: **طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري**، مرجع مذكور سابقا، ص 233.

4 . طه عبد الرحمن: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مصدر مذكور سابقا، ص ص 48. 49.

5 . المصدر نفسه: ص ص 49. 50.

6 . المصدر نفسه: ص ص 50. 51.

7 . المصدر نفسه، ص 74.

8 . طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر مذكور سابقا، ص 157.

وبهذا الاعتبار كانت أخلاق شقّ الصدر أخلاق تطهير[1]، وأخلاق تأهيل[2]، وأخلاق تجديد[3].هذا التحوّل الإنساني الديني سايره التحوّل والانقلاب في القبلة، والذي هو مؤشّر كبير على تكامل أخلاق إشارة[4]مع أخلاق انفتاحيّة، مع أخلاق اجتماعيّة[5]. لتستوي الدّعوة الإسلاميّة أو الحداثة الإسلاميّة في وجهها الأخلاقي مابين أخلاق الروح وأخلاق الجوارح، أخلاق القلب وأخلاق الظاهر. [6]والحداثة الإسلامية من خلال هذا التحول تسعى إلى تأصيل الفعل الخلقي وجعله أساسا في كل تعامل وتوجيه من خلال معيار العدل والمساواة ومعيار الإحسان[7].

ولهذا يجعل "**طه عبد الرحمن**" البديل

في الأخلاق الإسلامية باعتبارها حداثية في زمانها بالنظر إلى زمن مضى أو زمن نحن نعيشه.

2- مبادئ الحداثة عند "طه عبد الرحمن"

. دعا "**طه عبد الرحمن**"إلى ضرورة وحتمية تجاوز الحداثة في شكلها وتطبيقاتها الغربيّة واستبدالها بما اصطلح عليه ودعا إليه، ونظَّرَ له في مشروعه الفلسفي الذي سمَّاه "روح الحداثة في قيمها الإنسانيّة" والتي ترتكز في المقام الأول على الأسس الدينية الإسلامية التي دعا إليها الدين، وتحمل طابعا روحيا مخالفا للعقلانية المادية الغربية، ويضع ثلاث مبادئ يقوم عليها وهي: 1. مبدّأ النقد.2. مبدأ الرشد. 3. مبدأ الشمول.

أ-مبدأ النقد :وهو الذي يخرج الحداثي من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، وهو بدوره يقوم على ركنين أساسين هما:

-التعقيل :أي إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان ومورثات

التاريخ كلها لمبادئ العقلانية.

-التفصيل والتفريق :أي نقل الشيء من مرتبة التجانس إلى صفة التغاير وهذا عن طريق تحليل البنى العنصرية، والمكونات التركيبية العامة للشيء، بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة .كتفصيل العلم التجريبي عن القانون والأخلاق...

---

1. المصدر نفسه ، ص 171.
2. المصدر نفسه، ص 172.
3. المصدر نفسه، ص173.
4. طه عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق**، مصدر سابق، ص 164.
5. المصدر نفسه، ص 166.
6. يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفي العربي: **قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت . لبنان، ط1، 2012م، ص 122.
7. المرجع نفسه ، ص 124.

ب-مبدأ الرشد :وهو الذي يخرج الحداثي من القصور واختيار التبعية للغير بمختلف صورها إلى الرشد، ويقوم بدوره على ركنين أساسيين هما:

-الاستقلال وقوة الذات :أي تجاوز كل وصاية في التفكير، وصرف كل سلطة في النظر، أي تخطي مختلف مظاهر التبعية.

-الإبداع في الأفكار والأقوال والأفعال :أي ابتكار أنماط جديدة، وقيم غير مسبوقة من ذاته أو إعادة تشكيل ما سبق إبداعه بما يتلاءم وذاته.

ج-**مبدأ الشمول** : يعتبر أحد الأركان التطبيقية للحداثة الغربية، و ركيزة أساسية تقوم عليه روح الحداثة الإسلامية في المشروع الفكري عند وهو الذي يخرج صاحبه من الخصوص المجالي والمجتمعي إلى دائرة الشمول، وهو بدوره ينبني على ركنين أساسيين هما.

-الامتداد أو التوسع :أي نفاذ أفعال الحداثة على وجه الشيوع في كافة مجالات الحياة النظرية والعلمية، من علم و معرفة ودين وأخلاق وسياسة واقتصاد... [1]

-التعميم :أي وجوب انتشار الحداثة خارج دائرة المجتمع الذي نشأت فيه لتعم سائر المجتمعات دون استثناء، لتشملهم على التساوي بحكم القانون الطبيعي.يقول:" فخصائص الروح الحداثية إذن هي أنها روح ناقدة وراشدة وشاملة".[2] غير أن روح الحداثة لا يحتمل تطبيقا واحدا، بل تطبيقات متعددة وفق مبدأي الاختلاف والتنافس، ومن أجل هذا يحق للحداثة الإسلامية أن تمارس نقدها للتطبيق الغربي لروح الحداثة عملا بمبدأ النقد الذي هو أصل من أصول الحداثة .وعليه يكون التطبيق الإسلامي لروح الحداثة منبنيا على المبادئ نفسها التي انبنى عليها تطبيق روح الحداثة بالمنظور الغربي، وهذا ليس تقليدا أو إتباعا من صاحب روح الحداثة وإنما إبداع وابتكار.

2-1-مبدأ النقد:

يعد النقد خطوة ضرورية ومهمة في كل ممارسة علمية ومعرفية جديدة، فتاريخ العلوم والمعارف يؤكد أن ما من دراسة بحثية في أي مجال إلا وأخذ المسار النقدي حظا منها، لما يعطي للدارس القدرة على التحليل والتمحيص وفك الارتباط و التماهي حول إشكالية الموضوع المدروس، الذي يبرز إمكانية قبول الأفكار أو دحضها ويمنح حرية مطلقة للباحث في التصرف في الموضوع المدروس، حيث يقول "**طه عبد الرحمن**":" و مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، والمراد بالاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه ومقابله هو الانتقاد، فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء لكي يحصل التسليم به" [3] .والممارسة النقدية لا تكون

1. بوزيرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2011 ، ص 178.179.

2. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا، ص 29.

3. المصدر نفسه، ص26.

مجدية في حد ذاتها وممهمة إلا إذا كانت عملية بناء إيجابيّة تقود صاحبها إلى بناء معرفة مستقلة، وفي الدراسات الفلسفية تصبح الفلسفة ممارسة نقدية بحيث يكون النقد هنا تعريفا للفلسفة ،يقال:" إن الفلسفة هي ممارسة النقد"[1].

ويخص"**طه عبد الرحمن**" شمول عملية النقد على نموذجين أساسيين هما نظام العولمة ونظام الأسرة.

2-1-1: نظام العولمة (التعقيل الموسع)

أ /محدّدات العولمة:

يقوم النقد التعقيلي الموسع في التطبيق الإسلامي للحداثة على بيان كيف أنّ نظام العولمة هو وريث التطبيق الغربي لروح الحداثة في امتداده إلى العالم بأسره، أخلّ بمبادئ أخلاقية أساسية، واقعا في آفات عملية وتعاملية شنيعة. ولتبيان ذلك ارتأى "**طه عبد الرحمن**" أن يضبط مصطلح العولمة وفق محدّداته الخاصّة ونظرته النقدية الثاقبة. بحيث يرى أنه من المعلوم أن تعريفات العولمة أكثر من أن تحصى، وهذه الكثرة دليل على أنها ظاهرة معقّدة وغير محدّدة، بحيث لا يوجد تعريف واحد مفصّل يحيط بجميع مكوّناتها ويقبله الدارسون لهذه الظاهرة الكونية.[2]

حيث يقول:"العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث" :سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية "،و"سيطرة التقنية في حقل العلم "،و" سيطرة الشبكة في حقل الاتصال." [3]

ومن هذا التعريف استخلص النتائج الثلاث الآتية:

1. العولمة ليست حالة قائمة بالعالم، وإنما فعلا مؤثرات فيه بكلّيته، وأنّ هذا الفعل الواسع ذو طبيعة تعقيلية، وهذا التعقل عمل مستمر غير منته.

2. أثر الفعل التعقيلي المستمر هو بالذات توحيد العلاقات داخل العالم.

3. الوصول إلى التشابك المتزايد في العلاقات يتمّ بواسطة سيطرات ثلاث: سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، وسيطرة التقنية في حقل العلم، وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال. [4]

وسننتقل الآن إلى توضيح هذه السيطرات الثلاث وتحليلها تحليلا عميقا ووافيا.

-سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية وإخلاله بمبدأ التزكية: من بداهة القول أن الاقتصاد عامل حاسم وعنصر هام في التنمية،كما نعلم أن الاقتصاد في الغرب قد تقلّب في أطوار رأسمالية مخصوصة،لكن ما لم يتقبله "**طه**"هنا هو

---

1. طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة**، مصدر مذكور سابقا، ص 179.
2. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا، ص78.
3. المصدر نفسه، ص 78
4. المصدر نفسه،ص 78.

الاعتقاد الراسخ أن الفعل التعقيلي المميّز للعولمة يسعى إلى إلباس كلّ أنواع التنمية لباس التنمية الاقتصادية. لأن طغيان المصلحة المادية أدى إلى طغيان الأغنياء وزيادة دخلهم وضعف الفقراء وزيادة فقرهم، وهذا ما ترتب عن المصلحة المادية وما يترتب عنها من أخطار وآفات أخلاقية، يقول:" فأخلاق من وقعوا في تقديس الاقتصاد بما يشبه تقديس العطاء الإلهي الذي لا ينقطع، وما الفتنة الاقتصادية التي ابتلي بها الجميع، إلا ناطقة بهذا التأليه للاقتصاد".[1]، وما نتج عن عملية التعقيل هو إسقاط كل الاعتبارات المعنوية أو ما أطلق عليه "**طه عبد الرحمن**" اسم:" التزكية". ذلك أن مقتضى التزكية أنها تشترط في المنفعة أن يصلح بها حال الإنسان، سواء كانت مادية أو معنوية، ولن تصلح هذه الحال بغير زيادة في إنسانيته. بمعنى أخلاقيته. [2]بالتالي فإن "**طه**" هنا يشترط الجانب الأخلاقي المعنوي في التعاملات والمعاملات الاقتصادية.

. **سيطرة التقنية في حقل العلم والإخلال بمبدأ العمل**: ترتكز العولمة على ثنائية(علم- تقنية) التي أصبحت العلاقة بينهما علاقة تداخل قوي تأخذ التقنية بزمامه، فبعد أن كانت التقنية وسيلة في يد العلم أصبحت المهيمنة عليه وعلى كل المجالات الحياتية تسيره ونوجهه فترتبت عنها جملة من الآفات الخلقية التي استبدت بأرباب العولمة الذين هيمن عليهم التعقيل الأداتي يقول:"**فأخلاقهم من أخلاق هذه الجهة، أخلاق الواقعين في تقديس للعلم والتقنية، أشبه بتقديس العلم الإلهي الذي لا يحد، وما الفتنة التقانية التي نراها من حولنا إلا شاهد على هذا التأليه للتقنية**[3]التي حازت بشموليتها الفكرية والمادية على البشرية، وبالتالي تكون الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة التقنية في مجال العلم الناتجة عن التعقيل الأداتي العولمي هي بالذات الإخلال بمبدأ العمل، وهو المبدأ الذي يوجب الجمع بين مقتضى التحكم ومقتضى الحكمة[4].

. **سيطرة الشبكة في حقل الاتصال والإخلال بمبدأ التواصل**: يعتبر سيطرة الشبكة في ميدان الاتصال امتدادا لسيطرة التقنية التي واكبت حركية التواصل العالمي بين الشعوب ومظهرها العام ممثل في الشبكة"الدولية" أو "الانترنت"[5]. التي تقوم بالانتقال من الشبكة الخاصة إلى الشبكة العامة ليصبح العالم قرية صغيرة تتناقل فيه المعلومات المختلفة عبر وبرامج متطورة، الشيء الذي أوقع روادها في آفات خلقية أخلت بمبدأ التواصل حيث يقول": فأخلاقهم

1. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا، ص 80.
2. المصدر نفسه، ص 80.
3 - المصدر نفسه ص 82. 83.
4. المصدر نفسه ، ص 82.
5. المصدر نفسه ، ص 83.

أخلاق الواقعين في تقديس المعلومات بما يشبه تقديس الكلام الإلهي، وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين أظهرنا إلا دليل على هذا التأليه للاتصال".[1]

ومن هنا تكون الآفة التي تتسبب فيها سيطرة الشبكة في مجال الاتصال هي إخلالها بمبدأ التواصل، وهو المبدأ الذي يوجب الجمع بين مقتضى تناقل المعلومات ومقتضى تجاوب الذات. [2]

هذه السيطرة التي أفرزها نظام العولمة التي تقوم أساسا على عنصر أو مبدأ التعقيل الأداتي، نجمت عليها أزمات أخلاقية لا انتهاء لها، ذهب الإنسان المعاصر ضحية وأسير لها، لا يمكن أن يتخلص من قيودها إلا بمواجهتها ورفضها واستبدالها وفق منظور أخلاقي متجاوز للعقل يحمل خاصية المطلقية والثبات، ولن يتمكن من تصحيح ودرء آفات هذه السيطرات الثلاث إلا دين الله المتمثل في (الإسلام) حيث يقول:"فالدين المنزّل هو وحده الذي لم يفرزه هذا النظام، بل هو الذي أفرز بعض قيم هذا النظام، على ما دخل عليها من شبهات، ثم إنه وده الذي شرّعه، من يتنزَّه عن مشابهته شيء، وأخيرا هو وحده الذي جاء إلى الناس كافة"[3].

ب /المبادئ الإسلامية لدرء الآفات الخلقية للعولمة

يؤكد "**طه عبد الرحمن**"على إعادة النظر في المفاهيم الغربية الخارجة عن نطاق المجال التداولي العربي الإسلامي بالخصوص مفهوم "العالم" المتداول بكثرة عند أرباب العولمة، فليس العالم مجالا واحدا من العلاقات، وإنما هو مجال واحد للعلاقات مع تقييدها بالأخلاق، أي أن العالم هو مجال علاقي أخلاقي واحد".[4] فمن واجب الدين الإسلامي الارتقاء بالتعقيل المادي المضيِّق للعولمة إلى مستوى التعقيل الروحي الموسَّع وفق **المبادئ التالية:**

أ. مبدأ ابتغاء الفضل:

يمكن أن نصوغ مقتضاه الإجمالي كما يلي:"أن التنمية الصالحة لا تكون إلا بتكامل المقوم الاقتصادي مع المقومات الأخرى للتمنية، مع دوام اتصاله بالأفق الروحي.[5]معنى هذا هو التأكيد على تكامل الاقتصاد مع المقومات الأخرى مع الاتصال بالأفق الروحي[6] ، أي إن التنمية الاقتصادية وكل معاملات هذا المجال ينبغي أن تُقرَن بالممارسة الأخلاقية النابعة من القيم الروحية الخاضعة للدين حيث يقول:" وظاهر أن في هذا منكرا كبيرا، إذ يكون فيه من

1. المصدر نفسه: ص 84.
2. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا: ص 84.
3. المصدر نفسه: ص 86.
4. المصدر نفسه،ص 86.
5. المصدر نفسه، ص86.
6. المصدر نفسه، ص90.

الإهدار لكرامة الإنسان، وقيمه الروحية، ما لا يقل عن ما كان يلاقيه قديما في قانون سوق النخاسة، فيا ترى هل يكون اقتصاد السوق نخاسة جديدة؟"[1] .

فمصطلحا التزكية والفضل يضفيان على المعاني المقررة للتنمية ما تحتاج إليه حتى يصبح فعل التنمية عبادة، يفتح أمام الإنسان إمكانات الاغتناء، ويسد أمامه باب الطمع في الملكية المطلقة التي تجسدها رغبة أرباب العولمة في التمكن من أسباب الاسترزاق في العالم، فمتى انتفى بعد العبادة عن فعل التنمية ارتفعت الحدود التي تقف عندها استباحة الإنسان للطبيعة. ولعل الحديث عن" التنمية المستديمة "يشير بوضوح إلى ضرورة تحصيل ما به يتفوق الاستنزاف الأحمق لثروات الأرض، فمن العبث التمادي في تجاهل البعد الأخلاقي، ثم الإصرار على إيجاد حلول تقنية وعلمية لا تزيد الوضع إلا تأزما واختناقا[2].

ب_ مبدأ الاعتبار

مقتضاه: أن العلم النافع لا يكون بالنظر في حكمة الشيء قبل سببه، وفي مآله قبل حاله[3]، مؤكدا على ضرورة النظر في الحكمة من المنظور الاعتباري لا من الإجرائي السائد، لأن النظر الإجرائي نظر في العلل السببية و النظر الاعتبار نظر في العلل الحكمية، ليتضح لنا أن المعرفة في سياق النظر الاعتباري تقيد تعقل أسباب الأشياء بتعقل القيم الخُلُقية التي تنطوي عليها هاته الأشياء لتصبح المعرفة إمكانات عملية تنفع ولا تضر[4] كما أكد على أهمية النظر في المآل، فكل فعل يحمل حالا ومآلا، فالحال متعلق بالحاضر، والمآل متعلق بالمستقبل لهذا الفعل، فالإنسان الاعتباري يركز اهتمامه على مآل الفعل لا حاله[5]، وعليه فالتعقيل الموسع في التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يمتد إلى النظر الاعتباري الذي يقدِّر الأفعال في آجلها لا في عاجلها، ويقبل عليها لا في نفع حالها بل في نفع مآلها وهو الضابط الذي يتحكم في هذا المبدأ".[6]وهنا يبين "**طه عبد الرحمن**" إمكانية الحد من التطبيقات التقنية للعلم التي من شأنها أن تبعدنا عن المقاصد الدينية، وتروج لفكرة أن الخير كله في العلم والتقنية.

ج– مبدأ التعارف: مقتضاه :أن التواصل السليم لا يكون إلا بكلام طيب بين متكلمين بعضهم أكرم من بعض[7] . بمعنى أن العملية التواصلية الإسلامية قائمة على قول المعروف أو الكلام الطيب الذي ينم عن خلق قويم فلا تعاف

1 . طه عبد الرحمن: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، صدر مذكور سابقا، ص 200.

2 . بوزبرة عبد السلام،، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة** ، مرجع مذكور سابقا، ص 186.

3 . طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا،ص 93.

4 . المصدر نفسه،ص 93.

5 . المصدر نفسه،ص ص 94.93.

6 .. المصدر نفسه ، ص 93.

7 .. المصدر نفسه ، ص 93.

بغير معروف، وهذا ما اقتضته الشريعة الإلهية على خلاف ما دعت إليه العولمة المعلوماتية وزرعته بين الناس حتى قل بينهم القول الحسن والكَلِم الطيب[1]، بينما يشتغل التطبيق الإسلامي لروح الحداثة بالعلاقات توسيعا ليخرجها بلباس تعارفي مؤسسا على اعتبارات أصلها العمل بالمعروف ومقامها الكلمة الطيبة، مصداقا لقوله عز وجل: " قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حليم"[2].

ويؤكد "**طه عبد الرحمن**" أنه لا تعارف بغير اعتراف، أي إذا كان الخبر الوارد من الملقي ينفع المتلقي، اقتضى أن يبادله المتلقي بمعروف مثله، في شكل عملية مبادلة يعترف فيها الآخر بأهمية المعروف الذي قُدِّم له، فهناك علاقة أخلاقية صريحة بين (الملقي والمتلقِّي)، تنفتح بموجبها طريق الاحترام والتسامح والتعاون والتنافس الذي يقر بالتفاوت الأخلاقي بين المتعارفَيْن، والذي من شأنه أن يوسع مدارك معارفهما[3] وهنالك تفاضل واضح بين الخبر والمعلومة، :أما الخبر المعلومي فلا ينبهنا إلى ما يوافق أو يخالف القيم العليا التي نسعى إلى تحقيقها .أما الخبر المعرفي فَهَمُّه الأول هو أن يزودنا بهذه القيم ويستجيب لهذه المقاصد، وتكون المعرفة نفسها قيمة عليا وطلبها فضيلة. [4]وتأكيدا لما سبق فإن المسؤولية تكون أثقل وأعظم على المسلمين في زمن الحداثة لما يمتلكونه من أسباب التعقيل الموسع، والقادرة على درء ودفع آفات العولمة وانحرافها أكثر مما يملكها أهل الحداثة ورواده، لأن الدين الإسلامي هو الخاتم .معنى هذا أن التخلق الإنساني لا يتحقق إلا في الزمن الأخلاقي الإسلامي. [5]

2-1-2- نظام الأسرة (التفصيل الموجه)

أولا_ الأسرة الحداثية والإنفصال عن القيم الأخلاقية

كان التحديث الغربي إلى توجيه الأشياء في عالم الطبيعة المادية ، والكشف عن مختلف الظواهر والقوانين التي تحكمه،كما ركز على جلّ اهتمامه على تعقيل الإنسان أيضا باعتباره الكائن الأهم في الكون، فتم تغيير نمط العلاقات داخل نواة المجتمع وهو الأسرة. مما أحدث آثارا سلبية وآفات اجتماعية خطيرة مسَّت أهم تركيب اجتماعي(الأسرة)، فقد نقل الزواج من الكنيسة إلى المدنية، ومن هنا بدأ الانقلاب على القيم الأخلاقية داخل الأسرة الغربية، فاستبدلت القيم الدينية بالقيم الحداثية، وقد ساهمت المدارس ومؤسسات المجتمع في غرسها وتلقينها للفرد.

1 . المصدر نفسه،ص 95.

2 . سورة البقرة، الآية 263.

3 . طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا ، ص 97.

4 . طه عبد الرحمن: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مصدر مذكور سابقا، ص 204.

5 . بوزبرة عبد السلام،، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة** ، مرجع مذكور سابقا، ص 188.

والأسرة حسبه: هي المحل الذي يتعلق فيها الإنسان بغيره تعلق نسب ويتخلق فيها بحسب هذا التعلق"[1] وهنالك مجموعة من الأسس قامت عليها الأسرة الحديثة يجمعها "**طه عبد الرحمن**" في ثلاثة عناصر وهي:

-اعتبار الزواج مدنيا وكان من قبل لا ينعقد إلا بإذن الكنيسة وتلقي سرها.

-إباحة الطلاق بعد أن كانت الكنيسة تحرمه، وتعد الزواج صلة دائمة لا تنتهي إلا بموت أحد الزوجين، وهو الذي يعبر عنه في لحظة القران في الكنيسة باسم" الإخلاص. "

-جعل علاقة الحب بين الزوجين أساسا قائما بذاته، وكانت هذه العلاقة الخاصة في السابق تتأسس على علاقة خارجية روحية هي حب الإله. [2] وتمظهرت فكرة ثورة الأسرة الغربية على النظام الأسري التقليدي في مجموعة من المظاهر، لعل أبرزها :

أ- مبدأ التوجه إلى الإنسان وأخلاق المروءة : تمّ بموجبه إعادة الاعتبار للإنسان واستعادة مكانته في الوجود، ولهذا المبدأ أوجه عدة منها: المِعْمَلة الغائية، النسبة الجماعية، والهوية الخالصة[3] ليزل الإنسان هنا من رتبة الفردية إلى رتبة الشخصية يقول:" **وبهذا فإن الأخلاق التي يورثها العمل بمبدأ التوجه إلى الإنسان تنقل الإنسان الحداثي من مقام الفردية المجردة إلى مقام المروءة المشخصة** "[4].

لتصبح الأسرة دائرة خاصة في مقابل المجتمع الذي شكل دائرة عامّة؛ بحيث تكرّس الانفصال بين الأسرة والمجتمع لتتمتع الأسرة باستقلال خاص وسلطان معيّن ويصبح الفرد داخلها ينظر إليه على أنه شخص فريد متميّز لابديل له ولا غنى عنه أي: إنها تنقله من رتبة الشخص المجهول إلى رتبة الشخص المعلوم. [5]

ب- مبدأ التوسل بالعقل وأخلاق الإلزام :والذي يقضي بإعادة الاعتبار إلى العقل واسترداده سلطانه كاملا غير منقوص، أي جعله قيمة جوهرية لا عرضية، وله مظاهر عدة: 1. الحرية الراشدة، 2. الواجب الخالص، 3. الحق الثابت[6]

وتمثلت أخلاق الواجبات في صنفين اثنين وهما:

1. الواجبات التي تجعل حفظ الأسرة مقدّما على حفظ الشخص.

---

1 طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا ، ص 99.

2 . طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا، ص 102.

3 المصدر نفسه، ص 104.

4 . المصدر نفسه ، 104.

5 . المصدر نفسه، ص104.

6 . المصدر نفسه، ص105.

2. الواجبات التي تجعل حفظ الأسرة هو الأصل في حفظ المجتمع. [1]

وهذا كله يتم داخل الأسرة النواة الصغرى للمجتمع وبين أفرادها، ولكل فرد داخلها دوره الحداثي المنوط به، عليه أن يركز جل اهتمامه ليحقق ذلك.

ج_مبدأ التعلق بالدنيا أو أخلاق السعادة : ويقتضي إعادة الاعتبار إلى الدنيا واسترجاع شأنها المنفعي والمادي أو ما يمكن الاصطلاح "بالدَّيْنَوَة" أو "الدَّينونة" وله ثلاثة أوصاف هي:

1. السعادة الخاصة باعتبارها مبدأ طبيعيا.

2. السعادة الخاصة باعتبارها تابعة للواجب.

3. السعادة باعتبارها موافقة للسعادة العامّة. [2]

وتجلّت السعادة في الأسرة الغربية الحداثية في كون الأسرة أضحت تشكّل محلا للهناء لا محلا للبقاء كما كان الشأن في الأسرة التقليدية. [3]

ومما سبق نستنتج أن الإنسان الحداثي الغربي قد عمل على تخليص نفسه من كل ماله علاقة بالكنيسة مستبدلا إياه بمختلف الإمكانات الإنوجادية الإنسانية القائمة أساسا حول التمركز على الذات.

ثانيا_الأســـرة مابعد الحداثيـــة وانقــلاب القيـــم الحداثية:

الأسرة الحداثية المنفصلة عن القيم التقليدية الدينية والمتنورة بأنوار الحداثة لم يدم ظلها طويلا فقد شهد عصر ما بعد الحداثة ثورة على قيم الحداثة ككل وشملت هذه الثورة جميع مجالات الحياة بما فيها الأسرة، التي أوصلها نور الحداثة إلى مفترق طرق حتّم عليها الوقوع في أزمات أخلاقية قيمية أضحت هي ذاتها تمثّل تقليدا وجب التخلّص منه والإتيان ببديل عنه.

وقد نتج هذا التغيير تحت تأثير توجهين رئيسيين:

1. الخطابات الفكرانية الكبرى التي تدعو إلى هدم الأسرة في الأذهان يتصدرها الخطاب الماركسي الأرتودوكسي الذي يرى في الزواج استلابا للمرأة وفي الأسرة بنية يسترق فيها الرجل المرأة، والخطاب النسواني الأنجلوسكسوني الذي يرى الفروق التناسلية والعضوية بين ذكر وأنثى لا اعتبار لها وأن الفروق بين الأدوار الاجتماعية القائمة على هذه الفروق التناسلية ليست طبيعية وإنما هي ثقافية وتاريخية فيها من التحكم ما فيها من الاستلاب ولكي تزول هذه الفروق

1. المصدر نفسه، ص ص 106. 107.

2. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**،مصدر مذكور سابقا، ص ص 107. 108.

3. المصدر نفسه: ص 109.

بالأدوار المستندة إلى الذكورة والأنوثة لا بدو من القيام بثورة لإزالة الطبقات الجنسانية وينبغي أن تتولى هذه الثورة الطبقة المسحوقة وهي طبقة النساء[1]

1. تأثير وسائل الإعلام ووسائل الاتصال البعيد حيث تعمل هذه الوسائط على صنع الرأي العام بجعله يدور في فلك واحد لا تنفك عنه وبالتالي ستساهم في تشكيل تصورات وثقافة الجمهور حول المرأة والأسرة بما يثير الحواس ويشد الانتباه فتهلل لكل شاذ من أخبار الأسر وكل غريب من أفعال البشر. [2]

وهكذا أصبح الحديث عن مركزية المرأة تأسيا بالمناهج والفلسفات التفكيكية خصوصا مثقفي شعوب ما بعد المرحلة الاستعمارية، وعند الخضر أصحاب الطبيعة، ثم عند الأقليات التي تعتبر نفسها مضطهدة مثل اللواطيين والسحاقيين ومشتهي المماثلة هذا الوعي الذي خول للمرأة أن تنتصب كذات مستقلة عن الرجل، تجسد في الأسرة عبر الزواج بالمنظور والخطاب الماركسي، كون الزواج هو في الأصل استرقاق للمرأة و"حتى يضفي على الصراع الأسري صبغة الصراع الطبيعي، فقد زعم أن أول تعارض طبقي وقع في التاريخ، صادف تطور التنازع بين الرجل والمرأة في نطاق الزواج".[3] ونتيجة للجوء الأسرة ما بعد الحداثية إلى التفصيل المطلق، أيضا ظهرت آفات أخلاقية مست جوهر العلاقات بين أفراد الأسرة، اصطلح عليها "**طه عبد الرحمن**"باسم" الإمعية" أي فقدان الخصوصية الأخلاقية بين أفراد الأسرة، بعدما كانت هذه الخصوصية الأخلاقية محفوظة في الأسرة الحداثية و التي اصطلح عليها باسم" المروءة".[4] فهذه التحولات التي شهدتها الأسرة قامت على أساس الأسرة التقليدية بنمط اجتماعي تاريخي قديم يمكن تجاوزه وتشكيل بدائل عنه، فأصبح الزواج عادة روتينية أقلع عنها الكثير. هذه المتغيرات محكومة برؤية فلسفية للإنسان قامت على إنكار الدين واحتكامها للإمَّعِيَّة وقوانينها التي تُفْقِدُ الفرد واجبه الأخلاقي ومن مظاهرها:

-إلغاء سلطة الأب، ورجحان الكفة لصالح الأم في رعاية الأولاد، أي انفرادها بالسلطة الوالدية كاملة.

-إنهاء تحكم الأب في النسل، والزوجة وحدها من تقرر الإنجاب من عدمه،وعدد الأولاد، وأيضا منافسة الرجل في نسبة الأولاد إليها.

-إنهاء الصفة النموذجية للأب، أي غياب مبدأ الاقتداء في علاقة الطفل بالأب، ليحل محله أطباء ومستشارين يسترشد بهم الطفل في جلب مصالحه.

---

1. المصدر نفسه ، ص ص 110. 111.

2. طه عبد الرحمن:**روح الحداثة**،مصدر مذكور سابقا، ص 111.

3. المصدر نفسه، ص 111

4. المصدر نفسه: ص 114.

-التفريق بين الأب والابن، أي التقليل من المرجعية الأبوية في تربية الأبناء، والتركيز على قدرات الأطفال الهائلة في التكيف مع الأوضاع المستجدة وعلامة هذا التكيف أنهم يتقبَّلون أزواجا جددا[1].

وهذا ما يناقض تماما المبادئ الإلهية الدينية المتجاوزة للعقل الإنساني المحدود، ولمبدأ التعقيل عموما فالمرأة في الإسلام شقيقة الرجل من حيث الأصل والمنشأ والمصير، تشترك معه في عَمَارة الكون، لقوله تعالى:" ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون".[2]

وللمرأة دور أساسي في قوة الأسرة وتماسكها، وأي اختلال في أدائها لمسؤولياتها ينعكس أثره بالسِّلب على أفرادها، فالمجتمع الصالح يقف بحزم في مواجهة سفاهات الجاهلية الحديثة والمعاصرة، التي تهوِّن من دور المرأة في الأسرة، أو من أهمية قيامها بمسؤوليتها، ففي المجتمع الإسلامي، وثنائية العلاقة بين الرجل والمرأة ليست تصادما وندِّية كما صوَّر ذلك أدعياء الحرية في الحضارة الغربية، وإنما تكامل وتآلف ومن مقاصد هذا التكامل حصول السكن للرجل والمودة والرحمة بينهما، ولفظ السكن لا يوجد أبلغ منه في اللغة العربية إذ يعني الأمن والراحة والطمأنينة والأنس، وهو ما ينعكس إيجابا عليهما وعلى أولادهما ومن ثم على المجتمع كله[3] فالحداثة الغربية وتطبيقاتها جعلت من الأسرة جسدا من غير روح أفرغته من كل القيم عبر التعالي على الفطرة والخلود والدين الذي رعته الشريعة الإسلامية وأقامت العدل على مقتضاه، فأحلَّت حقوقا وأمرت بواجبات تفوق المقتضى التعاقدي الذي تضمنته وثيقة حقوق الإنسان الصادرة عن هيئة الأمم المتحدة،فالإسلام شرف المرأة بحقوقها، كحقها في الزواج وفق الشريعة الإسلامية وحقها في النفقة والعمل والإنجاب والعيش الكريم، ونوَّهَ بكل ما يمسُّ بكرامتها ودعا إلى الاهتمام بها مصداقا لقوله عز وجلَّ: "...وعاشروهن بالمعروف..." [4]، وقوله صلى الله عليه وسلم:" واستوصوا بالنساء خيرا".[5]

وهكذا فالمرأة المسلمة قد ضمن الإسلام كافة حقوقها وأمدها بالمسؤولية الأسرية وفرض احترامها وتقديرها إذ كانت آخر وصايا النبي صلى الله عليه هي النساء وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على مكانتها العظيمة عند الله عز وجل.

2-2- :مبدأ الرشد:

يرى "كانط" في كتابه (ما هو التنوير) أن الرشد هو الخروج من القصور الإنساني الذي يعني وجود معنى يعين للعقل السبيل نحو طريق الحق، وهذا ما يستلزم الخروج من حالة القطيع إلى حالة الإنسانية[6] أما في المجال التداولي العربي

---

1. المصدر نفسه ،ص116-117.
2. سورة الروم: الآية.21
3. بوزيرة عبد السلام،، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة** ، مرجع مذكور سابقا، ص 197.
4. سورة النساء، الآية 119.
5. رواه مسلم.
6. إيمانويل كانط، **ماهو النوير**، مرجع مذكور سابقا، ص06.

الإسلامي يعرِّف "**طه عبد الرحمن**" مبدأ الرشد بقوله(ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة الخروج من حال القصور إلى حال الرشد)[1] هو مبدأ يتفق مع التحديث والتغير والانتقال من مرحلة موسومة بالقصور والتبعية للغير إلى مرحلة النضج ، الذي معناه في المفهوم القانوني العام "السن التي إذا بلغها المرء استقل بتصرفاته"، و في ميزان الفقهي الإسلامي:"أن يبلغ الصبي حد التكليف صالحا في دينه مصلحا في مآله"[2]، فالرشد هو الخروج من حالة القصور إلى حالة النضج، والقصور هو التبعية للآخرين قولا وفعلا، فالذين يأخذون بالحداثة الغربية وينادون بأهمية تطبيقها بحذافيرها من مفكري العرب، إنما هم لم يحققوا مبدأ الرشد، بل اختاروا التبعية طوعا وطواعية، ظنا منهم أن إتباع سبيل الغرب يرفع من شأن المجتمع وهم بذلك تتحقق فيهم الحداثة بمعناها الغربي كونهم مستغرقين في الإتباع في أشكاله المختلفة: التَّبَعية، الاتِّبَاعية، التبعية الاستنساخية، التبعية الآلية[3] وينقصهم عنصر الإبداع والتجديد والاستقلالية، فالبديل الأنجع للخروج من القصور إلى الرشد هو تحقيق العملية الإبداعية وشروطها الأساسية، فمبدأ الرشد أساسي في التطبيق الإسلامي للحداثة، وحسب"**طه عبد الرحمن**" لن يؤتي ثماره إلا إذا استند إلى ركيزتين أساسيتين وهما: (الاستقلال والإبداع)، فالأولى تتحقق عندما" يستغني الإنسان الراشد عن كل وصاية فيما يحق له أن يفكر فيه، ويصرف كل سلطة تقف دون ما يريد أن ينظر فيه، فتنطلق بذلك حركيَّتُه...فالإنسان الراشد منطلِق الحركة قوي الذات"[4] أما الثاني فيتحقق عن طريق سعي الإنسان الراشد إلى أن يبدع أفكاره وأقواله وأفعاله، ويؤسسها على قيم جديدة يبدعها بنفسه أو على قيمة سابقة يعيد إبداعها[5] أي يبث فيها نوعا من الحركية، يقول:" لا شيء يجب على المسلم أن يمارس فيه استقلاله أبلغ وجه مثلما يجب عليه في مجالات اتصاله بعطاءات الآخرين الذين سبقوه في الحداثة، وذلك لكي يتمكن من حفظ خصوصيته." [6]

فالإبداع عند الإنسان هو شكل من أشكال النشاط العقلي المركب الذي يتجه الشخص بمقتضاه إلى صورة جديدة من التفكير اعتمادا على خبرات و عناصر مسبقة[7]. ويقول في موضع آخر مؤكدا على ضرورة الإبداع وأهميته خاصة في الفلسفة: "مستوى الإبداع الفلسفي و مستوى التنظير لهذا الإبداع مختلفان، فليس من ينظر للشيء كمن يأتي بهذا الشيء نفسه، و عليه فقد تكون لغتي التي أضع بها نظرية في الإبداع الفلسفي في غاية الدقة المضمونية و التقنية

---

1. طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا، ص25.

2.شوقي ضيف، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004، ص346.

3 طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا، ص25.

4 المصدر نفسه، ص26.

5 المصدر نفسه، ص26.

6 . المصدر نفسه ص144.

7. إبراهيم ماجد موريس، **سيكولوجيا القهر و الإبداع**.دار الفارابي، لبنان.الطبعة الأولى.1999م.ص.119.

الاصطلاحية، لكن لغتي في وضع فلسفة مُبدعة ليس فيها هذه الدقة و لا فيها مثل هذه التقنية بل تكون قريبة و مألوفة، هذا و لو أن الفلسفة اشتهرت عموما بكونها لغة خاصة، و أنا لم أشتغل في مؤلفاتي بوضع فلسفة مخصوصة بقدر ما أشتغل بيان الطريق الموصل إلى وضعها[1]".

وسنتعرَّض لموضوع الترجمة كأحد أهم تطبيقات مبدأ الرشد، حيث تناولها "**طه عبد الرحمن**"لعدة أسباب:

- لأنه بسببها اقْتُرِنَتْ الفلسفة بالفكر العربي قديما وحديثا
- وبسببها انحرفت الفلسفة واعوجَّت.
- وبسببها ماتت وتموت بين أيدينا[2]

2-2-1-الترجمة و(تأثيل القول الفلسفي)

ليست الترجمة الحديثة أولى المحاولات الإسلامية لنقل تراث غيرهم ومحاولة استيعابه، بل كانت الترجمة الأولى أيام الازدهار الحضاري العربي، في المرحلة التي شهدت أكبر احتكاك للعرب والمسلمين بغيرهم من الشعوب والأمم، ونقل تراثهم وعلومهم على اختلافها وتنوع مجالاتها وميادينها، خصوصا التراث اليوناني فالتاريخ يؤكد أن القرن الثاني للهجرة يعدُّ العصر الذهبي للترجمة الذي أثيرت فيه العديد من القضايا المتعلقة بالنص المترجَم والوارد المنقول، ولعل الفيلسوف **أبوحيان الحيان التوحيدي** من المصادر المهمة في تراثنا الإسلامي إذ كرَّس أقساما بكاملها في كتابه "الإمتاع والمؤانسة" لهذا الموضوع، لكن"**طه عبد الرحمن**" يرى أن المهمة الأولى الموجهة للفلسفة في مشروعه "فقه الفلسفة" إنما تقتضي مراجعة الصلة بين الفلسفة والترجمة، فيقول بهذا الصدد:"إعمال الترجمة الإشكال الذي يعترض المشتغل بها، هو كيف يبدع فيها مع دوام إمداد الترجمة لها، فقد لزم أن أول ما ينبغي أن ينظر فيه فقه الفلسفة هو الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة، مستخرجا جوهرها وإشكالاتها ومبيِّنا كيفيات إقامة هذه الصلة على الوجه الذي ينفع الإبداع الفلسفي[3]" .

ونشير إلى أننا سنعمل بالأخذ بنموذج الترجمة في مبحثنا هذا، لأنه يمثل، بالنسبة لنا، نقلةً مميزة في تاريخ الترجمة الفلسفية العربية، و من خلاله تبرز مظاهر الإبداع الفلسفي الذي وُضعت خلفيته الفلسفية في كتاب **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، و اقتصارنا على هذا النموذج يعود إلى عدم قدرة هذه المساحة البحثية على استيعاب جميع النماذج التي قدمها "**طه عبد الرحمن**"المنطوية في كتابيه فقه الفلسفة1 (الفلسفة والترجمة) ، فقه الفلسفة2(المفهوم والتأثيل)، اللذان يحدد فيهما البناء والآليَّات التي يتوسل بها المتفلسف وصولا للإبداع الفلسفي.

1- طه عبد الرحمان: **حوارات من أجل المستقبل**. دار الهادي، بيروت.2003م، ص7.

2. طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة 2**، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر مذكور سابقا ، ص 19.

3- طه عبد الرحمان: **فقه الفلسفة والترجمة**. مصدر مذكور سابقا، ص.53.

وينطلق "**طه عبد الرحمن**" في التأسيس لترجمة إبداعية خاصة من نقد الترجمات السائدة في الممارسة الفلسفة العربية وبيان نقائصها وقصورها، حيث اعتبرها ترجمةً نصية تتعارض مع مطالب الفلسفة في الاختلاف و التجديد، و نتيجةً لبقاء المتفلسف العربي تحت وطأة التقليد، لاعتقاد منه أن التفلسف الحق هو المضي خلف الفلسفة الرائدة (الغربية بصفةٍ عامة) و الاشتغال بها كما هي، نتيجةً لذلك ظلت الترجمة الفلسفية أسيرة النص الفلسفي الغربي و القواعد التي تحكمه، ويعرف هذا النوع من الترجمة يعرف "**بالترجمة الاتباعية**"[1].

و يرى "**طه عبد الرحمن**"أن من أسباب سيادة هذه الترجمة "ميل النفوس إلى الجديد و نفورها من القديم، و منها أيضاً التنقيص من الذات و التعظيم للغير، و منها كذلك طلب الاستفادة و إرادة التغيير، و منها أخيراً تسلط الثقافة الأجنبية و قمع الثقافة القومية"[2]، لكن قبل البسط في هذه الرتبة من الترجمة الإبداعية يجب التطرق إلى أشكال وأصناف الترجمة وتفاضل مراتبها كما حددها "**طه عبد الرحمن**"وهي ثلاث:

2-2-1-1 الترجمة التحصيلية

و هي ضرب تفلسفي من ضروب ترجمة الفلسفة لا يحفظ شيئاً من الصفات التجديدية للفلسفة كما حددناها[3]، و ينتج عن ذلك أنها تعود إلى صفات الفلسفة التي تتعارض مع الترجمة و هي "الشمولية الجامعة" و "المعنوية التجريدية" و"العقلانية المضيقة" و "التبعية الاتباعية"، و هذا ما يوقع المترجم في "التعارض الكلي" بمعنى تعارض محددات الواقع الترجمي التي تتغلغل في التخصيص والتقييد، مع موجبات المطلوب الفلسفي التي توغل في التعميم و الإطلاق[4]، وهي ترجمة حرفية لمضمون النص المترجم لفظا ومعنى، مع التمسك بتمام الصورة التعبيرية، نفهم من هذا أنها لا تحمل أي تأويل أو قراءة أو نفَسْ للمترجِم، فهي تعمل على نقل النص الفلسفي بجميع مكوناته الأصلية والفرعية، بحيث تطغى عليها اللغة في صيغها الصرفية، وبُنَاها التركيبية، والعمل على نقلها بتمام كيفياتها، وكل مقتضياتها إلى اللغة الناقلة.

ويُضاف إلى هذا "**التعارض الكلي**" و "**النقل الكلي**"، يقع كذلك في "**التوجه اللغوي**"، حيث **يتتبع** المكونات اللسانية للنص الفلسفي المراد نقله، ناظراً في صيغها الصرفية و بناها التركيبية، و عاملاً على نقلها بتمام كيفياتها و كل مقتضياتها إلى اللغة الناقلة[5]، فيسلك بذلك الترجمة الحرفية التي تتمسك بحرفية النص و تُورِّث أخطاء في المعنى و التركيب، فالمترجم التحصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فرق

1- طه عبد الرحمان: **الحق العربي في الإختلاف الفلسفي**. مصدر مذكور سابقا، ص.142.

2- المصدر نفسه، ص.142.

3- طه عبد الرحمان: **فقه الفلسفة: الفلسفة و الترجمة**. مصدر مذكور سابقا، ص.302.

4- المصدر نفسه.ص.303.

5- المصدر نفسه، ص.202.

بينه وبين المتعلم، إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه"[1]، فالترجمة التحصيلية تتمسك بحرفية النص والدلالات اللفظية وكثيرا ما توقِع الأخطاء والهفوات في المعاني والتراكيب اللغوية، فهي دون غيرها من طرائق الترجمة الأخرى تورث لدى المتلقي آفة التطويل وإبعاده عن الفهم، وإرهاق فكره، وإهدار وقته، وقد عبر ابن تيمية عن هذا التطويل، وآفته في كلمة جامعة "إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان وكثرة الهذيان".[2]

2-2-1-2- الترجمة التوصيلية

و خلافاً للمترجم التحصيلي، فإن المترجم التوصيلي لا ينقل جميع عناصر النص الفلسفي، إنما يعمل على حذف العناصر التي تشكل ضرراً على المجال التداولي للمتلقي، إلاّ أن ذلك يوقعه في "**النقل الأكثري**"، فما دام نقله ليس نقلاً آلياً كالنقل التحصيلي، حيث يقيم اعتباراً لمبادئ المتلقي العقدية و قواعده اللغوية، فإن ذلك يدفعه إلى نقل كل الأصول و الفروع الفلسفية المتوافقة مع هذه المبادئ و القواعد، و هذا فيه شيءُ من النفع إذا لم تقترن الترجمة بالحذف الخطير للصفات التجديدية الفلسفية، لأن ذلك يؤدي إلى ترسيخ التبعية للغير يقع كذلك المترجم التوصيلي حسبه فيما يُعرف بـ"**التوجه المعرفي**"، حيث **يستحوذ عليه هم المعرفة، فيتتبع المكونات المعرفية للنص الفلسفي، محققاً معانيها المفردة و مضامينها المركبة، ومراعياً في نقلها بعض مقتضيات التلقي في اللغة المنقول إليها**[3]، إلاّ أن اهتمامه بالجانب المعرفي يؤدي إلى حصر العمل التَّرْجَمي في تعليم المتلقي فحسب، تعليما آليا حرفيا، و بالتالي فالترجمة التوصيلية لا يختلف أثرها على المتلقي كثيراً عن الترجمة التحصيلية، فالأولى (التحصيلية) تتبع اللفظ دون أن تتصرف فيهما، والثانية (التوصيلية) تتبع المعنى أو المضمون حيث متى تمسك المترجم بالحرفية المضمونية أو الدلالية وقع في تهويل بعض المضامين، مما يجعل المتلقي ذو اللسان العربي يستغربها ويستشعر العجز من نفسه إزاءها، فلا يقوى على الاعتراض عليها، أو وضع ما يضاهيها من معان أخرى يقول "**طه عبد الرحمن**" :"فالمترجم التوصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل، لا فارق بينه وبين الراوي، إلا أن هذا ينقل ما علم به بقصد أخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه".[4] ويستشهد على هذا النموذج من الترجمة المتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ أو التركيب، بما حاول ابن رشد القيام به من رفع الركاكة على العبارة الفلسفية وسماها شروح .لكن الحقيقة حسب -"**طه عبد الرحمن**" -هي ليست شروحا وإنما إعادة ترجمة لهذه النصوص الفلسفية بعيدا عن النص الأصلي، لعدم معرفة ابن رشد باللغة اليونانية، ولا باللغة السريانية، وتوصل بهذه الشروح إلى مستوى الترجمة

---

1. المصدر نفسه، ص305

2. طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة: الفلسفة و الترجمة**. مصدر مذكور سابقا، ص 338.

3- المصدر نفسه، ص.331.

4. المصدر نفسه ، ص 336.

التوصيلية التي تفي بغرض الأمانة المضمونية بسبب إجلاله البالغ لأرسطو يقول:" فهذا واحد من المتقدمين وليس بأوحدهم وهو أبو محمد عبد الحق بن سبعين، الفيلسوف الصوفي القريب العهد من ابن رشد يصف هذا الأخير بأنه بلغ النهاية في تقليد" أرسطو "حتى أنه لو سمعه يقول :إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به و اعتقده، وأكثر تآليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها، وإما يمشي معها (...) ولا يعوَّل عليه في اجتهاده، فإنه مقلد لأرسطو.[1] .ينظر "**طه عبد الرحمن**" في هذا النموذج المسمى"الترجمة التوصيلية" على أنها ترجمة معتلة تتمسك بحرفية المضمون دون مراعاة التراكيب اللغوية أو الاهتمام بالمضامين الأساسية للنصوص الأصلية، وهذا ما كان معمولا به عند الشارح الأكبر لفلسفة "أرسطو" الفيلسوف"ابن رشد"، وف هذا السياق يقول:" على الرغم من تمكن ابن رشد أكثر من أسلافه من فهم مؤلفات أرسطو، لما توفر له من الشروح المختلفة والمفصلة، ولو أننا اكتشفنا عند مقارنة بعض تفاسيره مع ما جاء في النصوص اليونانية الأصلية أخطاء غير قليلة في هذا الفهم، فإننا نرى أنه أخطأ كلية في منطلقاته الفلسفية فضل الطريق إلى إنشاء فلسفة عربية، وأعاد الفلسفة إلى ما كانت عليه في لباسها اليوناني الأصلي ...فكان بحق فيلسوفا غربيا بلسان عربي، لا فيلسوفا غربيا بعقل عربي، لذلك يكون قد أمات الفلسفة بالنسبة إلينا، وأحياها بالنسبة لغيرنا"[2]، خصوصا وأن أغلب المفكرين المعاصرين من العرب والمسلمين يعتمدون في بناء فلسفتهم على آراء وشروحات **ابن رشد**، خصوصا في المغرب، أي :"هو الصك الذي يحصل به المثقف المغربي على الشرعية الفكرية، أو هو الجواز الذي يدخل به إلى حضرة المفكرين[3]

2-2-1-3- الترجمة التأصيلية:

وكبديل للترجمتين (التحصيلية و التوصيلية) تأتي الترجمة التأصيلية، التي تتصرف في المضمون كما تتصرف في اللفظ نتيجة حفظها للصفات الأربعة للفلسفة الحية (النموذجية، القصدية، الاتساعية، الاتصالية)، و يتفرع عن طبيعة هذه الترجمة ثلاث حقائق:

1. إن حفظ مجموع هذه الصفات التجديدية هو السبيل إلى وضع فلسفة مستوفية لمقتضيات الترجمة بحيث يحصل تمام التوافق بين المقاصد الفلسفية و وسائل الترجمة المستعملة في الوصول إلى هذه المقاصد[4]، و هذا ما يؤدي إلى "**التوفيق الكلي**"، للعمل المترجم، فالتوافق بين خصائص الترجمة، وخصائص الفلسفة يجعل كل واحدة منهما تخدم مقاصد الأخرى و هذا هو مدلول الاتصالية في الترجمة التأصيلية، حيث تتمكن من التجديد و التوليد في العمل

---

1. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة- 2 - **كتاب المفهوم والتأثيل** – مصدر مذكور سابقا، ص11

2. طه عبد الرحمان :**فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة**، مصدر سابق، ص362 .

3. طه عبد الرحمان :**حوارات من أجل المستقبل**، مصدر سابق، ص 119.

4- المصدر نفسه،ص 353.

الترجمي بطرق لم تقدر على تحقيقها النصوص الفلسفية المنقولة التي تم الاتصال بها، و تُعد هذه القدرة على التجديد في المنقول سبباً من أسباب الاستقلال بالرأي وصياغة قول فلسفي قد يعود إليه النص المنقول لتسديد حاجته في الاكتمال أو تطوير إمكاناته أو تصحيح اتجاهاته، و بذلك تصبح الترجمة القادرة على التصرف في المنقول، أداةً لتفرد الفلسفة برأي و رُؤية تخصها و تفيد بها الفلسفات الأخرى، وهكذا تمد الترجمة الفلسفة بالقوة و التخصص.

2. إن المترجم التأصيلي لا ينقل أكثر عناصر النص الفلسفي، أصولاً و فروعاً، كما يفعل المترجم التوصيلي، و إنما ينقل أقل ما يُمكن منها مما تثبت ثبوتاً فائدته في النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف[1]، و بهذا يختص العمل الترجمي التأصيلي بصفة "**النقل الأقلي**"، حيث يأخذ ما يتواءم مع المجال التداولي للمتلقي ولا يجد حرجا أو قصورا أو إشكالا في حذف ما يمكن من تلك الأصول الفلسفية و كذا الفروع التي تخالف المجال التداولي للمتلقي العربي و تضر بنهوضه على التفلسف، سواء كانت (الأصول و الفروع) عقدية أو لغوية أو معرفية. و في المقابل يقوم باستبدال غيرها مكانها تكون أقرب من المتلقي، و هذا ما يدل على قدرة المترجم التأصيلي في التصرف و التحكم في النص الفلسفي الأصلي، حيث **يستخدم في نقوله كل آليات التخريج و التغطية، مثل الحذف و الإبدال والقلب و الإضافة و المقابلة**[2]، حتى يتمكن من تقديم الجزء الممكن من النص الذي يخدم المتلقي فقط، و يحمله على معرفة كيفية التفلسف ابتداءً من هذا النص، وبالتالي فالمترجم التأصيلي يحافظ قدر الإمكان على المقتضيات التداولية للمتلقي، كما أنه يحافظ على المضمون الجوهري فحسب للنص المنقول حتى يعمل على تنشيط التفلسف عند المتلقي.

المترجم التأصيلي يستحوذ عليه همّ الفلسفة، فيتعقب المكونات الفلسفية للنص، مستخرجاً منها المواضع الإستشكالية و الآليات الاستدلالية فيها، و قائماً في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقول إليها[3]، و هذا ما يجعل عمله الترجمي يختص بصفة "التوجه الفلسفي"، بحيث يوازي ممارسته الترجمية بالممارسة الفلسفية، و لعل ازدواج مهمة المترجم و الفيلسوف في التعامل مع النص الفلسفي المنقول يجعله مهتماً بالغوص في هذا النص متفلسفاً في استشكالاته و استدلالاته مستفيداً من مقتضياته التداولية مقدماً للمتلقي نصاً موصولاً بما أَلِفه حتى يتيسر لديه إدراكه و التفلسف فيه، فهو سيفكر مع كاتب النص، وسيحاول التفكير بأدواته ومناهجه وعقله، ويغوص في أزماته وعراقيله واهتماماته.

1- طه عبد الرحمان :**فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة**، مصدر سابق. 353

2- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مصدر مذكور سابقا، ص.290.

3- طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة: الفلسفة الترجمة، مصدر مذكور سابقا**، .ص.353.

و مما تقدم، يتبين أن المترجم التأصيلي أقدر على رفع التعارض بين الفلسفة و الترجمة رفعاً كلياً، من خلال ارتدائه لباس الفيلسوف المترجم وتسلحه بأدوات الفلسفة والترجمة معا، لإدراك الأمور في كلياتها لا في جزئياتها، خلافا للمترجم التحصيلي والتوصيلي، حيث يتسم الأول بعجزه الكلي والثاني بالعجز الجزئي، كما يتبين أن المترجم التأصيلي لا ينقل من حقائق النص الفلسفي إلا ما يفيد النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف، عكس المترجم التحصيلي الذي ينقل النص كله بموجب ما تقتضيه الترجمة التحصيلية، و المترجم التوصيلي الذي ينقل المضمون المعرفي كله دون التحقق من نفعه، و لعل هذا ما يقودنا إلى اعتبار المترجم التأصيلي بمثابة "المؤلف"، و ذلك لقدرته على الإتيان بمثل ذلك النص الأصلي، حيث لا يقتصر على نقل الفلسفة و إنما يعمل على تأصيلها، في حين يقف المترجم التحصيلي موقف "المتعلم الناقل"، و المترجم التوصيلي موقف "الراوي" يلزم من هذا كله أن اعتماد نوع الترجمة التأصيلية يؤدي إلى إحياء التفلسف، و لعل هذه القدرة التي تملّكها الصفة التأصيلية للترجمة في الإحياء الفلسفي تعود إلى أن التأصيل يذهب في تحويل النص الفلسفي الأصلي إلى أبعد مما يذهب التوصيل، و بالأحرى **التحصيل**[1]، يعمل المترجم الإبداعي حسب "**طه عبد الرحمن**":" على مزاوجة ذلك بين الإشكال و شكله الواردين في النص الأصلي، وبين بعض الإشكالات والأشكال التي يقتضيها مجاله التداولي، مجتهدا في أن يستوفي فيها من المقتضيات المضمونية والمنهجية ما يضاهي ما استوفاه صاحب هذا النص في إشكاله و في شكل هذا الإشكال، ومتى كان الأمر كذالك اتضح أن الترجمة الإبداعية لا تتلاءم إلا مع مبدأ الكونية الفلسفية المتفتحة، فهو وحده الكفيل بتحرير التفلسف إما تنويعا لاستشكالاته، أو توسيعا لاستدلالاته".[2] ولهذا نصل إلى اعتبار أن الترجمة التأصيلية هي النوع الإبداعي للترجمة الذي يتجسد في فقه الترجمة الفلسفية، و هو النوع الذي تبرز حاجة الفلسفة العربية إليه حتى تصير فلسفةً حية إبداعية قادرة على التغيير. إلاّ أن هذا العرض النظري لمبادئ الترجمة الإبداعية يحتاج إلى ممارسةٍ فلسفية تثبت صحة ما ذهب إليه "**طه عبد الرحمن**"في قدرة هذا النوع من الترجمة على النهوض بالتفلسف و إحياء الإبداع فيه، و يبدو أن ذلك لم يفُته ذهن هذا المفكر، فقد دعّم نموذجه النظري للترجمة العربية بنموذج تطبيقي لهذه الترجمة، يتمثل في ترجمة "الكوجيتو الديكارتي"."Je pense, donc, je suis".

وقد قدَّم "**طه عبد الرحمن**"الترجمة الحاصلة للكوجيتو في الفلسفة العربية، و التي قدمتها الترجمة التحصيلية فجاءت على الصيغة التالية: "**أنا أفكر، إذن أنا موجود**"، و توصل إلى أن الصيغة التحصيلية للكوجيتو **دخل عليها من التكلف ما جعل تركيبها غير قصير و فهمها غير قريب، فيتعين صرفها و طلب غيرها مما لا تطول عبارته و**

1- طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة: الفلسفة الترجمة، مصدر مذكور سابقا** ، ص.362.

2. طه عبد الرحمان :**الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مصدر مذكور سابقا، ص150.

لا يبعد إدراكه[1]، و في المقابل تعمل الترجمة التوصيلية على حذف بعض العناصر التي تتسبب في إطالة العبارة، لكن إذا عملت على دفع آفة التطويل وقعت في آفة التهويل، فتردُ صيغة الترجمة التوصيلية بحذف ضمير المتكلم المنفصل "أنا"، فتكون بذلك كالتالي: "**أفكر، إذن أنا موجود**"، ويمكن أن نجد في الترجمة العربية نموذجاً يبدو أقرب إلى الترجمة التوصيلية، و هي الترجمة التي وضعها **نجيب بلدي** [*] في ترجمته لكتاب ديكارت، و هي "أفكر، إذن أنا موجود"، و بعد تحليل "**طه عبد الرحمن**"لهذه الصيغة، توّصل إلى أنها **و إن اجتهدت في اجتناب الأخطاء اللغوية للترجمة التحصيلية له، فإنها وقعت في أخطاء معرفية صريحة**[3].

يسعى "**طه عبد الرحمن" من خلال** النموذج الإبداعي الجديد (الترجمة التأصيلية)متوسلا بأدوات المجال العربي الإسلامي، والمتمثلة في (الإضافة، القلب، الإبدال) إلى الإبداع والخروج من التبعية التقليدية في الممارسة الفلسفية، فنجد عبارة الكوجيتو الخطابي (أنظر تجد) بديلا للكوجيتو التكلُّمي الديكارتي يستشرف حلولا لمشاكل المجتمعات الحداثية نظرا للقيمة التي يحملها من تأمل ونظر في عالم المحسوسات وكذا الروحانيات إذ يقول": فمن ينظر قد ينظر في أحواله وأفكاره، وفيما يختص به من صفات، فيجد نفسه التي بين جنبيه، أي نفسه هي موجودة الذي لا يفارقه (...)ومن ينظر قد ينظر في المعاني التي تضمنتها نفسه فيجد إلهه، أي هو مُوجِده الذي يعرف أنه خالقه + (...)ومن ينظر قد ينظر في الاعتقادات التي تضمنتها نفس الصفات التي يتصف بها ربه، فيجد عالمه الذي يحيط به، أي عالمه هو موجوده الذي يشك في إدراكه".[4] وهنا دعوة إلى إعمال العقل بصورة نقدية شمولية على المعطيات التي يتوفر عليها المجال التداولي للخروج من مأزق التقليد والتبعية.

كانت الترجمة بشقيها التقليديين: التحصيلية والتوصيلية وشقها الإبداعي عروجا من المفكر على مبدأ الرشد. الذي تضمن الاستقلال المسؤول والذي يتجلى بوضوح في الترجمة التي تعد سبب إبداع وتقدم بشرط أن تكون ترجمة تأصيلية مبدعة وليست تحصيلية و بالتالي يمكن إجمال الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد في نقاط معينة وهي:

1.الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع[5].

2.الانتقال من الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع[6].

1- طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة: الفلسفة و الترجمة**. مصدر مذكور سابقا، ص.436.

*- مفكر مصري وباحث في الفلسفة، ترجم عديد الكتب الفلسفية خاصة كتب "ديكارت"

3- طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة: الفلسفة و الترجمة** . مصدر مذكور سابقا، ص.465.

4 . طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة – 1 – الفلسفة والترجمة**، مصدر مذكور سابقا، ص229.

5 . طه عبد الرحمان، **روح الحداثة** ، مصدر مذكور سابقا، ص36.

6 . المصدر نفسه، ص38.

هذان الشرطان يمثلان دعوة إلى الإبداع الفلسفي بوصفه مظهرا من مظاهر النضج الفكري والحرية في الممارسة الفكرية والاجتهاد لإنشاء صرح فلسفي خاص بنا.

2-3- مبدأ الشمول

يعتبر أحد الأركان التطبيقية للحداثة الغربية، وركيزة أساسية تقوم عليها روح الحداثة الإسلامية في المشروع الفكري عند "**طه عبد الرحمن**" ،حيث يعمد من خلاله إلى رفض وصاية الآخر على تفكيرنا والسعي إلى الاستقلالية، ومعناه العام الانتقال من حال الخصوص إلى حال العموم، أو من مجال الجزئية إلى مجال الكلية[1] . ويقوم التطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول بدوره على مبدأين أو ركنين هما:

التوسع المعنوي :وهو أن تشمل الحداثة كل المجالات الإنسانية(اجتماعية، ثقافية، دينية، سياسية...) وكذلك الأفعال والسلوكات، ويقصد به ألاَّ تنحصر أفعال الحداثة في مجال أو مجالات بعينها، بل تنفذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك... [2]

والتعميم الوجودي : وهو أن تتوسع منتجات الحداثة من المنشأ لتعم الإنسانية رغم الاختلاف والتباعد والفروقات التاريخية والثقافية يقول :لا تبقى الحداثة حسب المجتمع الذي نشأت فيه بل إن منتجاتها

العلمية وقيمها التي تدعو بقوة إلى تحرير الإنسان، ترحل إلى ما سواه من المجتمعات، أيًّا كانت الفروق التاريخية والثقافية بين الطرفين [3].

2-3-1-التوسع المعنوي وحق المواطنة

يعود تطور مفهوم المواطنة إلى فلاسفة الأنوار، فهم الذين هيئوا الرأي العام الأوربي للقضاء على النظام الاستبدادي ووضعوا مبادئ العقد الاجتماعي ليصبح الفرد عضوا في الجسد الاجتماعي على حد تعبير "جون جاك روسو"، فالمواطنة تعبر عن شكل تعاقد الفرد والدولة، يخضع فيها المواطن للمقولات الأخلاقية الأساسية للمجتمع ففي الدولة يظهر المواطن مشخصا بكل مقوماته الذاتية وله مكان فيها، يبدو كأنه خلية في بناء هذا الجسد الكبير، فهو خيط من الخيوط الكثيرة المتلاحمة التي تكون منها هذا الجسد الكبير...[...] إذن كل من المواطن والدولة مكمّل للآخر، فلا تكتمل حقيقة المواطنة للمواطن بدون دولة، ولا تتشكل دولة بدون تواجد المواطنين الذين هم لُبُّهَا الحقيقي[4]

---

1 . طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا ص76.

2 . المصدر نفسه، ص ص 28. 29.

3 . المصدر نفسه، ص 293.

4 . جون جاك روسو، **في العقد الاجتماعي**، مرجع مذكور سابقا ص85.

وهو الأساس الغربي التعاقدي الذي انتظمت وتشكلت على أساسه المواطنة التي تضع اعتبارا لأولوية العامل المادي في التعايش على حساب العامل الأخلاقي، ويرى "**طه عبد الرحمن**" أن المواطنة نبغي أن ترتقي من المجال التعاقدي من رتبة المواجَدَة في الوطن الواحد إلى المشاركة في الصلة الواحدة، استنادا على مبدأ المؤاخاة كاعتبار مبدأ أخلاقي روحي ومعنوي، فيقول: "**المؤاخاة إنما هي المواطنة وقد تأسست على القيم الأخلاقية التي تنزل أعلى الرتب**"[1] ولذلك يُظهر أنّ الأخلاق ليست رتبة واحدة وإنما هي رتب متعدّدة، ويبدو أن الفلاسفة المحدثين قد غفلوا عن هذه الحقيقة رغم أن البعض منهم قد حاولوا التفريق بين صنفين من الأخلاق كأنّ يفرّق بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الفردية، أو بين الأخلاق الدينية والأخلاق الدنيوية، أو بين الأخلاق السلوكية والأخلاق الروحية، ولو أنهم تفطنوا إلى هذه الحقيقة الجوهرية أن الاختلافات بين النظريات الأخلاقية والمذاهب ترجع بالأساس إلى تمسكهم بمراتب أخلاقية مختلفة. [2]فمثلا: فإن أخلاق المنفعة لا تستوعب كل الأخلاق وإنما هي مرتبة فيها. في حين لم يفت علماء المسلمين أهمية هذا الترتيب فرتبوا الفئات إلى ثلاث مراتب: "فئة عامة"، "فئة خاصة" و"فئة خاصة الخاصة." ولو أنهم لم يقرّوا بكمال الأخلاق إلا للفئة الثالثة. [3]

و المواطنة في المجال التداولي الغربي تعطي الأولوية للعوامل المادية في الحياة الاجتماعية بين المواطنين على حساب العامل المعنوي الأخلاقي ارتكاسا للنظريات التي قدمها الفكر السياسي الغربي في تصوره لقيام الدولة والأمة، خصوصا نظرية العدل التي قامت عليها الليبرالية الغربية، التي تَعتَبِر (المواطنة جملة من الحقوق الفردية التي تحددها نظرية العدل ثم وضعها خارج نطاق الأخلاق) [4]

وقد ساهمت الليبرالية في الفصل بين المواطنة والأخلاق ويعد الفيلسوف الأمريكي "**جون رولز**"من أبرز روادها عبر تحديد جملة من المبادئ الأساسية لهذا الاتجاه للحفاظ على مصالح سياسية خاصة لطبقة معينة تعبِّر عن رؤيا جديدة تفصل الأخلاق عن المواطنة، أو تصور عقيدة خاصة ومن هنا تبلورت فكرة العَلْمَانِيَّة[5].

وهناك تصور ثاني للمواطنة حاول إقرانها مع أخلاق الجماعة والذي يطلق عليها "**طه عبد الرحمن**" اسم :المواطنة الجماعانية، التي لا تخرج عن دائرة المجتمع الواحد، ويقابلها فكرة "الأخلاق المفتوحة على المجتمع" عند"**هنري بِرْغْسُونْ**". غير أن هذا التصور للمواطنة تحدده الممارسات الاجتماعية والتقاليد الخاصة بالمجتمع، ويعاب على هذين

1 . طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا ، ص224.

2 . المصدر نفسه، ص ص 213. 214.

3 . المصدر نفسه: ص 214.

4 . طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مصدر مذكور سابقا، ص 20.

5 .. المصدر نفسه، ص 20.

التصورين السابقين (الليبرالي والجماعاني) حسب"**طه عبد الرحمن**"هو إيقاع المواطنة في انفصال مثلث :انفصال الذات عن الواقع، وانفصال الذات عن الآخر، وانفصال الذات عن نفسها .أما التصور الجماعاني، يفضي بدوره إلى إيقاع المواطنة في انغلاق مثلث هو :انغلاقها في الجماعة، والخصوصية، والعادات.[1] والمواطنة الصالحة حسبه لا تكون إلا مواطنة متصلة، ومنفتحة، أي عبارة مؤاخاة أي الارتقاء بالمواطنة من رتبة المواجدة في الوطن الواحد إلى رتبة المشاركة في الصلة الواحدة، ،أو في الاصطلاح رتبة المؤاخاة".[2]

المواطنة بهذه المضامين الأخلاقية لم تعد مجرد دلالة تعبر عن قوانين وحدود وحقوق وواجبات اعتبارية؛ تعج بها الدساتير والمواثيق العامة والخاصة تستجيب للولادة والنشأة، وإنما هي إرادة روحية، ودفق أخلاقي نابع من صميم الطبيعة البشرية، بل هي كينونة وجود فاعل وحيوي تمثل خصائص الإنسان الباني للحياة والساعي إلى تطويرها، والمحافظ على كرامة أخيه الإنسان وسعادته وحريته[3].

منه يرى "**طه عبد الرحمن**"أن هذه المواطنة القائمة على المؤاخاة لا يمكن أن تتحقق إلا بواسطة الإحسان كمبدأ لتخليق الإنسان؛امتثالا لقوله عز وجل:"وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله...".[4]

كما يعزي تحقق مبدأ الشمول؛إلى يتأسس على مبدأين أساسيين:

. أ –مبدأ الإخلاص واتصال المواطنة

إن مبدأ الإخلاص هو أحد أركان التخلق الذي يتحدد به الاتصال بين أفراد المجتمع على نطاق واسع، يحمل الذات الإنسانية على تربية روحية ترتقي فيه بالابتعاد عن الآفات الاجتماعية كالانحراف والظلم والانحلال، والارتقاء إلى رتبة العدل في عملية تواصلية وصولا بالمواطنة إلى رتبة **المؤاخاة** التي تحمل في ثناياها بعد قيمي أخلاقي فحسب "**طه عبد الرحمن**" :"المؤاخي متصل في مشاركته ومتصل في علاقته بالآخرين ومتصل في تَخَلُّقه[5] ويدفعه إلى التحرر من كل الرغبات والعلائق التي تؤثِّر على مصدِّه الروحي الأعلى الذي يسعى لتحقيقه وتحقيق محبة الله ورضوانه، إذ أخبرنا الله عز وجل: أنه يحب المقسطين [6].إذ قال: "...وأقسطوا إن الله يحب المقسطين".[7]

ب –مبدأ الأمة وانفتاح المواطنة:

---

1 . طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا ، ص 217.

2 طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا ، ص 113.

3 . بوزيرة عبد السلام،، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة** ، مرجع مذكور سابقا، ص 213.

4 . سورة المائدة: الآية 20.

5 .. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا ، ص 27.

6 . المصدر نفسه ، ص ص 226. 227.

7 . سورة الحجرات ، الآية: 9

إن الوجود الجماعي داخل الأمة ليس مطبلا من أجل تحصيل مزيد من الحقوق وإنما هو تجمُّع من أجل القيام بمزيد من الواجبات، وإذا ظهر أن الأمة هي جماعة أخلاقية بحق لزُمَت نتيجتان أساسيتان وهما بمثابة ركنيْ الأمة :

1. أن الأمّة تمكّن من التحقّق بالماهية الأخلاقية عن طريق تحقق الماهية الآدمية ذاتها والتي تحققها خاصية الأخلاقية المسددة؛ فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في آدميتة. [1]

2. أن الأمة تزود بقدرة على إبداع القيم؛ ذلك أن الأخلاق فيها ترتقي من رتبة الأوامر والنواهي التي تقهر الإرادة إلى رتبة المعاني الجمالية التي تملأ الوجدان، مرتقية بدورها إلى رتبة المقاصد المعرفية التي تنير العقل. [2]

والأمة المتمسكة بأخلاق الإحسان تورث المواطنة صفة الانفتاح حيث تورثها الجماعة المكتفية بالعادات الأخلاقية صفة الانغلاق.

فمبدأ الأمة يحقق للمواطن الانفتاح، فيجد نفسه منفتحا على الإنسانية،خارجا عن نطاق الفروق والحدود، مندمجا في الأخلاقية، واعيا بأصالتها واتساعها وفي الوقت نفسه متفتحا على أفق الإبداع، ومجددا ترتيب القيم يقول:" إن الأمة تشكل الفضاء الذي تثمر فيه القيم السلوكية قيما جمالية، تثمر بدورها قيما معرفية".[3]

وبذلك تصبح المواطنة موصولة ومفتوحة، وهو التطبيق الإسلامي لركن التوسع الذي ينقل المواطنة إلى رتبة المؤاخاة التي تقوم على الأبعاد الروحية والمرتكز الأساسي لقوام الأمة المتخلقة والتي يسميها "**طه عبد الرحمن**" باسم" الأمة المؤمنة المجاهدة"؛ التي يدعوها خلق الإخلاص والإحسان والمؤاخاة فيها إلى تعظيم المصالح الدينية لا الدنيوية للإنسانية قاطبة؛ لأنها أمة محبة محبوبة يقول:" أما أبناء الأمة المؤمنة المجاهدة فلا تستعبدهم عوائق ولا عقبات، فهم يجاهدون عوائق الباطل والظلم، كما يجاهدون عقبات الحق والعدل، ويجاهدون نفوسهم وأهواءهم، طالبين تغيير أحوالهم، كما يجاهدون أعداء أمتهم، وضلالهم متبعين تقويم سلوكهم، ويجاهدون الأصدقاء كما يجاهدون الأعداء آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر [4] مصداقا لقوله تعالى: "من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون* يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين"[5].

---

1 . طه عبد الرحمن: **روح الحداثة، مصدر مذكور سابقا** ص 227.

2 . المصدر نفسه ، ص 228.

3 . المصدر نفسه، ص 228.

4 . طه عبد الرحمن: **حق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مصدر مذكور سابقا، ص263

5 . سورة آل عمران، الآية 113. 114.

2-3-2- التعميم الوجودي وواجب التضامن:

ارتكز التطبيق الإسلامي للحداثة على مبدأ التعميم الوجودي الشامل الذي يتجسد بعده في الوجود الاجتماعي للارتقاء من مبدأ التضامن من رتبة التساند بين أفراد المجتمع إلى رتبة التواصل بين كل مخلوقات هذا العالم[1]و الذي يماثله في التطبيق الغربي التعميم البشري الذي اختص بصفة الآدمية فقط، وبغض النظر عن هذا فإن التضامن يتوافق مع مبدأ التراحم الذي يشمل في مضمونه كل الكائنات بغض النظر عن نوعها حيث يقول:" التراحم هو التضامن وقد شمل الكائنات كلها الناطقة منها وغير الناطقة"[2] .ويقوم على مبدأين هما:

أ -مبدأ التعميم البشري بمقتضى التضامن.

مبدأ التضامن من المبادئ الأساسية للفكر الحداثي على اعتبار أن الإنسان هو مركز الوجود؛ وهذا هو شعار النزعة الإنسانية عموما، وكأن التضامن لا يصح أن يكون إلا بين بني البشر كذوات عاقلة وواعية، وما دون ذلك فلا يستحق أن يشمله التضامن .غير أن هذا التطبيق الذي يعبر في جوهره عن نزعة عنصرية؛ خالية من مظاهر الخلقية أفضت إلى حدود انفصالات أضرت بالمبادئ الأخلاقية، أو بالأحرى بإنسانية الإنسان يحددها عبد الرحمان في ثلاث مستويات[3]:

1. الانفصال عن التراث ومقتضاه : إلغاء حرمة التراث سواء كان تراثا دينيا أو سياسيا أو اجتماعيا، والقصد **من** وراء هذا الانفصال هو تحرير إرادة الإنسان الحديث حتى يشرّع لنفسه بنفسه[4] بدافع الحرية والتمركز حول الذات الإنسانية التي تفتح له باب النظر في الموجودات، و لا وجود لقدسية سوى العقل الإنساني الذي أدخله في متاهة الشك في كل الأشياء"فأصبح حاله حال المتزلزل الذي لا يثبت على شيء".[5]

2. الانفصال عن الطبيعة ومقتضاه: إلغاء حرمة الطبيعة، وقد اتَّخذ هنا الإلغاء أشكالا ثلاثة هي: (إرادة السيادة في الكون) و (نزع القداسة عن العالم) و(إخضاع الله للطبيعة) [6] الذي فتح للإنسان بابا واسعا نحو الاكتشافات العلمية والصناعات النووية التي خلفت آفات وأخطارا أصبحت تهدد البشرية " فأضحى حال الإنسان حال الخائف الذي لا يأمن أي شيء"[7]

---

1. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة، مصدر** مذكور سابقا، ص 237.
2. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة، مصدر** مذكور سابقا 237.
3. بوزيرة عبد السلام،، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة** ، مرجع مذكور سابقا، ص 242.
4. طه عبد الرحمن: **روح الحداثة، مصدر** مذكور سابقا ص 237.
5. المصدر نفسه، ص 239.
6. المصدر نفسه، ص 238.
7. المصدر نفسه، ص240.

3. الانفصال عن الحيز :فالتطبيق الغربي لمبدأ التضامن أحدث اختراقا للمكان الجغرافي الذي تحكمه ضوابط وحدود، من أجل تحرير قدرة الإنسان الحديث على الحركة اللامحدودة فداس على حرمة هذه الحدود، وأباح لنفسه استخدام أدق وسائل الاتصال التي لا تعترف بحصانة وقداسة الحدود والآخر الذي وراء هذه الحدود .فكان أن عبثت شبكة الاتصال هذه بمقومات المكان وخلقت أخطارا لا عدد لها، هددت خصوصية الآخر في المكان الآخر، وأوقعت الإنسان في حالة من الانكشاف[1] فغدا حاله حال المتشرد الذي لا يقيم بأي شيء. [2]

هذه الاختراقات الناجمة عن تطبيق مبدأ التضامن أخلت بالتوازن الضروري الذي يجب أن يكون بين الأطراف التي لها حقوق والتي عليها واجبات، فلم تحفظ حقوق الآخر التراث، الطبيعة والحيز والتي هي في الأصل بمثابة واجبات على الإنسان يجب صيانتها والقيام بها؛ من أجل صيانة وجوده، وهذا ما كرسه التطبيق الإسلامي.

ب –مبدأ التعميم الوجودي بمقتضى التراحم

الرحمة قوام يخص الوجود الإنساني يعمل على تقوية علاقة الإنسان مع الإنسان وعلاقة الإنسان مع باقي الموجودات وفق مبدأ التراحم الذي يشمل نطاقا واسعا من العلاقات هدفها التقارب مع جميع المخلوقات عبر ربط صلات بين الإنسان وهاته المخلوقات مسارا نحو كونية التراحم لأن كونية الرحمة لا تعدلها كونية[3] ، وكل القيم التي تتمثلها البشرية جمعاء(العدالة ، المساواة، الحرية...) هي نابعة من الرحمة امتثالا لقوله صلى الله عليه وسلم:" مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى".[4]

لترحم الآخرين رحمتك بنفسك حفظا لقيمة الإنسان :وكأن الآخر قيمة في ذاته تدخل الراحم والمرحوم في علاقة تبادلية قوامها تقديم المنافع العامة على الخاصة.

–لترحم غير الإنسان رحمتك للإنسان حفظا لقيم الوجود :وهنا يتجلى مضمون التعميم الوجودي أي أن الراحم لا يهب رحمته للآدميين فقط؛ بل يوسعها لجميع الأشياء كذوات لها روحانية مثل روحانيته.

–لتتخذ من تبيين مظاهر الرحمة طريق التفكر لا طريق التفكير فحسب :فرحمة الراحم هنا ليست لذاتها؛ وإنما اقتداء واهتداء للرحمن الرحيم وهو الله عز وجل الذي تجلت رحمته في مخلوقاته، فالرحمة هنا للعبادة والاعتبار لا للعادة والاختبار.

---

1 . بوزيرة عبد السلام،، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة** ، مرجع مذكور سابقا، ص 240.

2 طه عبد الرحمن: **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مصدر مذكور سابقا، ص 240.

3 طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مصدر مذكور سابقا، ص 256.

4 . رواه مسلم.

-لتتخذ في تخلقك طريقا للتشبه بأخلاق الرحمان :وهو مبلغ كل راحم رحيم عابد معتبر يطلب في تفكره الاتصاف بصفات الله الحسنى ويدعوه بها، ليمن عليك بنعمة الهداية الخالصة. (1)

لقد آل التطبيق الغربي لروح الحداثة إلى مآلات غير محمودة وعلى التطبيق الإسلامي لهذه الروح أن يجتنب آفات هذا التطبيق الغربي لأنّ الحداثة الغربية قد خانت المبادئ التي رسمتها لنفسها فانقلبت منقلبا مذموما فبدلا من إخراج الإنسان من حالة القصور إلى حالة الرشد تخلى التطبيق الغربي عن الإنسان ليقبع في مستوى الفرد. الذي أضحى مقذوفا به في سدى التناهي والانقطاع عن أفقه الإنساني. (2)

ـ نخلص من كل هذا إلى أن التطبيق الغربي لمبادئ الحداثة الغربية قد أفضى إلى آفات وأزمات على جميع الأصعدة والمستويات مما عاد سلبا على ذاتية وشخصية وإنسانية الإنسان الغربي التي لطالما تغنى بها ونشدها في تنظيراته وتطبيقاته، وذلك ما تم تأكيده وتوضيحه من خلال فلسفة وأفكار مابعد الحداثة التي تعد ثورة على منجزات وشعارات زمن الحداثة وتلك الأزمات دليل كاف على عدم صلاحية أو أهلية المبادئ الحداثية الغربية لبناء مجتمع إسلامي أو إنساني عموما لذا كان ولابد من استبدالها بمبادئ تتوافق من التوجيه الأخلاقي والروحي للإنسان المسلم وذلك ما حاول "**طه عبد الرحمن**" تبيانه من خلال مشروعه النقدي التأسيسي. لكن هل يعني ذلك خلو مشروع مفكرنا من أي عيب مما يجعله مؤهلا للتطبيق والتبني من قبل المجتمعات الإسلامية؟.

3-قراءة نقدية لمشروع "طه عبد الرحمن" الأخلاقي.

يتمحور مشروع **طه عبد الرحمان** في إطار المشاريع الفكرية العربية التي تنصب حول مسألة الخروج بالفلسفة العربية من الممارسة التقليدية المنغلقة التي ورّثتها التبعية للغير و أعاقت أمامها سبيل التجديد و الإبداع الفلسفي.

ولما كان هم النهوض وإيجاد سبل التقدم خاصية من خصائص عصرنا للخروج من الأوضاع المتردية والمشاكل الحضارية التي يتخبط فيها العالم الإسلامي ،كان لابدّ من تنظير وتنوير ونقد وإعادة قراءة وبعث وتجديد وفكر يزاوج بين موروث الأمس الروحي وحاجيات اليوم المادية دون الوقوع في فخ التقليد والرجعية أو التبعية الذي سقطت فيه الكثير من المشاريع النهضوية في العالم العربي والإسلامي.

و لما كانت جل الفلسفة العربية تقوم على النص الفلسفي المنقول، وجب إعادة النظر في هذا النص من حيث هو قول فلسفي و نتاج عقلي يحتمل الصواب والخطأ، و كذا إعادة النظر في كيفية تعامل المتفلسف العربي مع هذا المنقول، وهذا ما يفرضه واقع التقليد الذي طُبعت به علاقة المتفلسف العربي بالنص الفلسفي الأصلي، حيث تجاوز حدود التأثر به و على هذا الأساس عمل "**طه عبد الرحمن**"على الكشف عن قوانين القول الفلسفي الطبيعي ليُنزل

1 . طه عبد الرحمن: **روح الحداثة**، مرجع مذكور سابقا، ص252

2 . إبراهيم مشروح: **قراءه في أعمال طه عبد الرحمن**، مرجع مذكور سابقا، ص 236.

بذلك ستار العظمة و الريادة عن القول الفلسفي المنقول، و يرفع التقليد عنه بإبراز إمكانية الإتيان بمثله أو بما يفوقه بعد تناوله بالتحليل و النقد، ثم فتح مجال الاستفادة من المجال التداولي العربي و مقتضياته في نقل هذا القول إلى المتلقي العربي، قصد خلق علاقة تفاعلية بينهما تكون مدعاةً للتفلسف و الحوار و الاختلاف، بدلاً من الاكتفاء بالتعلم و الانفعال والموافقة المطلقة.

و قد سلّطنا الضوء في هذا البحث على بعض جوانب المشروع الفكري لمفكرنا موضوع الدراسة، و الذي يتعلق المشروع الحداثي الموسوم بالأخلقة، حيث يعيب على غيره من مفكري عصره تبعيتهم للمشروع التحديثي الغربي، ولأجل ذلك يعمل على تخليصها من هذه التبعية بالانتقال من الحداثة الغربية ذات الشكل التقليدي التي لا تدع مجالاً لخصوصية الشعوب الأخرى، إلى الحداثة المتخلقة بأخلاق الروح الإسلامية المتجاوزة ، التي تسمح بالحفاظ على الروح الإسلامية الراقية حيث تنتقي من التحديث الغربي ما يتناسب مع الأصول التداولية دون الإخلال بمضمونه العقدي الروحي.

و"**طه عبد الرحمن**" كغيره من المفكرين لم يسلم هو الآخر من سهام النقد لمشروعه الحداثي ولمفاهيمه ومناهجه وحلوله من طرف النخبة المفكرة في العالم العربي خاصة مع الحداثيين والرشديين، والمختصين في الترجمة والتأصيل المفاهيمي.

3-1-الجانب التأصيلي (الكوجيتو)

هناك العديد من المفكرين المعاصرين، الذين انتقدوا **طه** عبد الرحمن بشدّة خاصّة مع تصادم مشاريعهم بمشروعه في الكثير من الجوانب، ومن بينهم **علي حرب** ،الذي قدم له نقدا في طرحه المقدم فيما يخص الترجمة الإبداعية فقد خص فئةً معينة ممن يُعرف بأهل النظر، بينما الفكر هو خاصية إنسانية تُقال لكل البشر، و هذا اللفظ أنسب لما قصده ديكارت في عبارة" je pense "، خاصةً لما تعلقت نتيجة الكوجيتو بالوجود، **فالتفكير هو إقامة علاقة مع الوجود و الحقيقة، ... و هو علاقة بين الأنا و الذات، بينما النظر هو معرفة الحقائق و هو توّجه من الذات إلى الموضوع**[1]. وفي سياق آخر "**طه عبد الرحمان**" من خلال الصيغة التأصيلية للكوجيتو في الحفاظ على الخصوصية العقدية للمجال التداولي العربي، بدعوى إغراقه للكوجيتو في الإيمان، حيث اعتقد علي حرب أن صيغة "**أنظر، تجد**" هي صيغة فاعلية، و لكن من حيث اللفظ فقط، و في أي حال فإن عبد الرحمان لم يلجأ إلى اختياره لفاعليتها، بل لمفعوليتها المضمرة، أي لكونها تؤول بالإنسان إلى الاعتراف بوجود خالقه[2]، بمعنى أن هذه الترجمة للكوجيتو حسب **علي حرب** نابعة من قراءة دينية لمبدأ ديكارت و ليست فلسفية، و لعل هذا النقد موّجه أساساً إلى

1.إبراهيم مشروح: **قراءه في أعمال طه عبد الرحمن**، مرجع مذكور سابقا ، .ص.149.

2.علي حرب، **الماهية و العلاقة: نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت. الطبعة الأولى.1998م. ص.153.

صلب الفلسفة التي يشتغل بها "**طه عبد الرحمن**"و الممزوجة بتوجهه الديني، في حين أن الفلسفة لا يمكن أن تجتمع بالإيمان في نظر هؤلاء بمن فيهم علي حرب، لأن ذلك يتعارض مع مطلب الفلسفة في البحث الحر و عدم التقيّد بغير سلطة العقل، لكن "**طه عبد الرحمن**"لا يعتقد بانفصال الفلسفة عن الإيمان، إنما يرى أن(الإيمان العظيم يوّرث التفلسف العظيم، و أن التفلسف العظيم يثبّت الإيمان العظيم)[1]، فما من فلسفةٍ تخلو من إيمان واضعها، حتى **ديكارت** نفسه لم يشك أبداً في قيمة المسيحية كما يبدو ظاهر فلسفته، و بناءً على هذا يردُّ "**طه عبد الرحمن**"على الذين انتقدوا تجلي إيمانه في ممارسته الفلسفية، و أنكروا ذلك على ديكارت بحجة شكه، فيقول مُنبّهاً إياهم: "... اشتبَهَ عليكم أمرُ شكِّ ديكارت، فلما جاء بدليله في ثوب من خياله، حسبتم أنكم وفّيتم حق دليله حيث لم تفعلوا سوى أن هممتم معه في خياله، فصدّقتموه حيث لا يجب، فذهب ظاهر إيمانكم و بقي خالص إيمانه[2]، كما أن الأصل في **الكوجيتو** هو وجود الإيمان و ليس فقدانه.

و فيما يتعلق بتأصيل الترجمة كما قدمها "**طه عبد الرحمن**"في صيغته الجديدة، فإن ذلك التأصيل حسب **علي حرب، لا يمكن** أن يُفضي إلا إلى ما أفضى إليه: القضاء على يتمتع به نص **ديكارت** من التفرد و الأصالة، في حين كان من المفروض إعادة إنتاجه باستحداث قول جديد يخرق المجال الرمزي للغة العربية، من أجل تحريك الفكر الراكد و تخصيب العقل المتوقف عن الإنتاج[3]، معنى هذا أن التصرف في النص المنقول كما دعا إليه "**طه عبد الرحمن**"و عمل به و تحويله ليتناسب مع المقتضيات التداولي، هو بالنسبة لعلي حرب لا يتعدى "الاستئصال" للغير، الذي يفرزه الرفض لكل دخيل لا يتطابق مع الأصل المتداول عقائدياً ومعرفياً و لغوياً، و على هذا الأساس يعتبر علي حرب أن الترجمة التي قدمها "**طه عبد الرحمن**"هي محو للإنجاز الفلسفي الديكارتي، و تجريد الكوجيتو من قوته الفلسفية، و ذلك ليس لغرض سوى جعل هذا المبدأ لا يصدم المتلقي العربي بخصوصياته الأصلية، و إذا كان الأمر كذلك فإن الترجمة التأصيلية تكون جامدة لا حياة فيها وعقيمة لا إنتاج معها، لكن هذا الموقف من الترجمة التأصيلية يوحي بوقوعه في مخالفة القاعدة التداولية حسب "**طه عبد الرحمن**"، و التي تنص على أن التأصيل أولى من التقليد، و ينتج عن هذا ثلاثة حقائق تكون بمثابة الرد على من يرفض استثمار الخصائص التداولية في الإنتاج الفلسفي بصفةٍ عامة، بحجة انتماء هذه الخصائص إلى الماضي و عدم قدرتها على تفعيل التفلسف و إحيائه، و تتمثل هذه الحقائق فيما يلي:

- أن قيم الماضي التي تنتج أفضل من قيم الحاضر التي لا تنتج.

---

1. طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة: القول الفلسفي (المفهوم و التأثيل)**. مصدر مذكور سابقا، ص29.
2. المصدر نفسه.ص.29.
3. علي حرب: **الماهية و العلاقة: نحو منطق تحويلي، مصدر مذكور سابقا**، .ص.154.

- العمل بقيم الماضي المنتجة أولى من العمل بقيم الحاضر غير المنتجة.
- التحقق بالاجتهاد فيما مضى من القيم أولى من التمسك بالتقليد في ما استجد من **القيم**[1]

3-2- جانب الترجمة التأصيلية

و ما دامت الترجمة التأصيلية تقوم على هذه الحقائق، فإنها تفتح آفاق جديدة للمتلقي العربي، و بذلك يصِحُ أن تُعتبر ترجمةً إجتهادية تتجاوز الترجمات المقلدة المتمسكة بحرفية النص، و بالتالي فهي ليست ترجمة جامدة كباقي الترجمات ، و من جهته، يتوجه **محمد سبيلا** بنقده المباشر للترجمة التأصيلية، بصفةٍ عامة، و يعتبر أنها لا تستجيب لحاجة الفكر العربي الحالية، لأن الوصول إلى مرحلة التأصيل و الإبداع الفلسفي يقتضي البدء بمرحلة النقل الأمين للفلسفات الأخرى، و في ذلك يقول :أن هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربي لا نزال بحاجةٍ إلى نوع من الترجمة أقرب ما يكون إلى النوع التحصيلي، أي إلى ترجمة علمية أمينة يتولى فيها المترجمون، بأمانةٍ و دقة، نقل النصوص الفلسفية الغربية إلى لغة الضاد حتى تتوفر المكتبة العربية أولاً و الثقافة العربية ثانياً، على النصوص الفلسفية الأساسية في الفكر العالمي[2]

لكن دعوة "**طه عبد الرحمن**"إلى ممارسة الترجمة التأصيلية يعود إلى سيطرة التقليد على الممارسة الفلسفية الذي أفرزته الترجمة الحرفية للنصوص الفلسفية الغربية، حيث اتسع مجال النقل الآلي لهذه النصوص على حساب التفلسف فيها، إضافةً إلى ذلك فإن "**طه عبد الرحمن**"لم ينف كليةً الاعتماد على الترجمة التحصليلية و التوصيلية، لأنهما تُقدمان نفعاً للمتلقي فالأولى تُمكّنه من معرفة الطرق التعبيرية و الأساليب اللغوية التي إنبنى عليها النص، و الثانية تكشف له عن مضامين هذا النص، لكن لا يجب التوقف عند هذه الترجمات و الاقتصار على ما تُقدمه، لأن ذلك يورّث التقليد، لذا لا بُد من الانتقال إلى الترجمة التأصيلية حتى يتمكن المتلقي من استيعاب المنقول و فهم المضامين التي توافق عاداته اللغوية و المعرفية، و هذا ما يسمح ببروز الخصوصية الثقافية للمتلقي في النص الفلسفي المنقول.

وما استخلصه **محمد سبيلا** من مشروع "**طه عبد الرحمن**"، تحسسه في اعتماد هذا المفكر بعض المصطلحات المميزة لهذا المشروع، أهمها مصطلح "**المأصول**" المقابل "**للمنقول**"، حيث يعتبر أن هاتين المقولتين المقابَل بينهما لا تفيان بمقتضيات و خصوصيات الوضع الفلسفي، فالفلسفة على الرغم من نشأتها القومية الخصوصية، و تفريخها في أماكن حضارية دون غيرها، هي أكثر المعارف والأنشطة ارتباطاً بالبُعد الكوني[3].

لكن إذا أخذنا الأمر كما هو في الواقع لتبيّن لنا أن الفلسفة الكونية السائدة في وقتنا الراهن، لم تساهم في تشكيلها فلسفةً أخرى سوى الفلسفة الغربية، و بالتالي فالبعد الكوني الذي اتخذته هذه الفلسفة يُعبّر عنها فحسب و عن

1- طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة: القول الفلسفي (المفهوم و التأثيل). مصدر مذكور سابقا**، ص.33.

2- محمد سبيلا، "**متى يعود زمن الإبداع الفلسفي**".مجلة مدارات فلسفية.عدد:1. 1998م.ص.184.

3- مرجع نفسه،.ص.184.

خصوصياتها، و هذا ما يقتضي النظر في تشكيل فلسفة قومية نابعة من المقتضيات التداولية و قادرة على الحفاظ على الخصوصيات الثقافية و الحضارية من الذوبان فيما يُعرف بالكونية، وفي الوقت ذاته تفعيل هذه الفلسفة القومية و دفعها للمساهمة في النتاج الفكري العالمي.

3-3-الجانب الاديولوجي (مسالة الهوية)

يشير المفكر التونسي **فتحي المسكيني** في كتابه **الهوية و الزمن** (2001م)، إلى جملة من الانتقادات التي تبدو مختلفة عما تطرقنا إليه في هذا المشروع، ذلك أنها تغوص في الخلفيات الإيديوليوجية التي تقف وراء مواقف "**طه عبد الرحمن**"و تحدد مساره، أهمها موقفه من الحداثة الغربية الذي حمل شيئاً من الرفض لمقوماتها و نتائجها و النّبذ لأتباعها المقلدين من العرب، و إن بدا لنا هذا الموقف نابعاً من توجّهٍ نحو صَون الخصوصية العربية و إعادة الاعتبار لها على المستوى العالمي، فإن **فتحي المسكيني** يرى غير ذلك، إذ يَعُدُ موقف "**طه عبد الرحمن**"بصفةٍ عامة شكلاً من أشكال **الدهشة** من الحداثة الغربية، و في هذا الصدد يعتقد أن العرب المعاصرين انقسموا إلى نمطين من الدهشة، في موقفهم من الحداثة، أما النمط الأول، هو النمط الإستيطيقي حيث **يقوم على احتفاء فنيّ وأخلاقي بالحداثة بوصفها ضرباً من التقدم الروحي الذي يجدر بنا أن نُبشّر به**[1]، و يمثل هذا النمط مثقفو و أدباء المهجر الذين تبنوا التحديث كما نشأ في الغرب، بينما النمط الثاني، هو النمط اللاهوتي الذي يُعبّر عن **دهشةٍ لاهوتية من الحداثة تنظر لها بوصفها لا تعدو أن تكون دهرية جديدة**[2]، و يُعد هذا الموقف استمراراً لموقف **الأفغاني** (1897م- 1938م) ثم **محمد عبده** (1842م-1905م)من الحداثة الغربية و الذي ظهر في **رسالة الرد على الدهريين** لجمال الدين الأفغاني، و يأخذ صورته المعاصرة لا عند علماء الدين فحسب، إنما عند بعض المثقفين، أبرزهم "**طه عبد الرحمن**"، حيث يعتبره **فتحي المسكيني** عارضاً خطيراً على هذا الموقف، ينتقد فتحي المسكيني سعي "**طه عبد الرحمن**"نحو تأسيس فلسفة عربية تحفظ الهوية العربية و تفرض مكانها بين الفلسفات الأخرى، و يعتبر أن هذا المشروع لا يعدو أن يكون انعكاساً للمكبوت اللاهوتي للثقافة العربية الإسلامية، و ما "فقه الفلسفة" بالنسبة له **سوى "علم الكلام المعاصر" الذي دشّنه الأفغاني و عبده بوسائل الحجاج البراغماتي للدفاع عن العقائد الإيمانية للملة**[3]، فالمفاهيم التي وضعها "**طه عبد الرحمن**"في مشروعه لا تختلف عن مفاهيم عبده و الأفغاني المستمدة من صلب علم الكلام، و لهذا نجد "**طه عبد الرحمن**"يعير اهتماماً كبيراً لمفهوم "المجال التداولي" و"المقتضيات التداولية العقدية، و اللغوية و المعرفية" و يجعل منها المعيار أو السلطة المرجعية التي يختبر بواسطتها الوافد الغربي و ينتقي منه ما يستجيب لهذا المعيار، و لهذا يُصنّف المسكيني "**طه عبد الرحمن**"من بين المفكرين

1- فتحي المسكيني، **الهُوّية والزمن: تأويلات فينومينولوجية لمسالة "النحن"**.دار الطليعة، بيروت. 2001م. ص.21.

2- المرجع نفسه.ص.21.

3- المرجع نفسه .ص.48.

العرب الذين غلب على تفكيره السجال الهوَوي، و يعتبر أن هاجس الهوية المسير على مؤلفات "**طه عبد الرحمن**"نابع أساساً من تلك الدهشة اللاهوتية لديه أمام الحداثة الغربية، و ما وصف هذه الحادثة بالدهرية سوى ضرب حاد منن تلك الدهشة، و لعل هذا الوصف ناتج عن موقف لاهوتي من كل ما هو أجنبي غريب ينبغي تجنبه، و هذا هو الدافع لتأسيس علم كلام معاصر يحافظ على الهوية، لكن **هذا التأسيس الكلامي للهوية بواسطة تصوّر أداتي للحداثة هو فعالية خطابية، و ليس اضطلاعاً فلسفياً جوهرياً بإشكالية الهوية في أفق الحداثة**[1]. لهذا لا يمكن أن نعد مشروع "**طه عبد الرحمن**"مشروعاً فلسفياً يتقدم بنا إلى الأمام، بقدر ما هو تنظيراً إيديولوجياً يعود بنا إلى الوراء، و ما يفرز هذا الاعتبار هو الاحتكام الظاهر في مؤلفات "**طه عبد الرحمن**"إلى العناصر التداولية خاصةً العقدية في تعامله مع نتائج الحداثة الغربية، و في هذا الصدد يقول **فتحي المسكيني**: **إن** الحديث عن ثوابت أو براديغم قار للملة ينبغي أن نحتكم إليه في تأويل مسألة الحادثة، هو موقف يتأسس على تصور حنيني و خارجي لهذه المسألة، و منن ثمة هو يقبع سلفاً خارج الإمكان التاريخي الذي تفتحه الإنسانية الحالية[2]، و دليل هذا الخروج يظهر في ترجمة الكوجيتو كأحد مكاسب الحداثة، و تحويله من "أنا أفكر، إذن أنا موجود" إلى "أنظر، تجد" ليستجيب للغة البراديغم التداولي للملة، و هذا التحويل للكوجيتو **سرعان ما يفقد دلالته بوصفه حدثاً فلسفياً و مدنياً جذرياً**[3]، لينظم إلى مجموع "الأمثال العربية" كما وصفه **علي حرب**.

و خلافاً لهده المواقف النقدية، من الترجمة التأصيلية للكوجيتو بصفةٍ خاصة، نجد من المثقفين العرب من يستحسن هذا التحويل و يعده مكسباً عربياً جديداً، من بين هؤلاء، **خالد حاجي**، الذي يرى **أن عبارة "أنظر، تجد"** لا تدفع ثقل الترجمة السابقة للكوجيتو فحسب، بل تستشرف حلولاً لمشاكل المجتمعات الحديثة خارج إطار العقلانية التي أنتجت هذه المشاكل، ...و عبارة "أنظر، تجد" تدعو هذا الإنسان إلى فتح باب التأمل في التاريخ الذي صار عدماً بمقتضى الفكر القائم على الكوجيتو[4]. و هكذا يوضع مشروع "**طه عبد الرحمن**"بين ناقدٍ معارض و مقيّمٍ مستحسن، و ما المواقف التي عرضناها سوى تعبير عن آراء و وجهات نظر حول عمل "**طه عبد الرحمن**"، تُضاف إلى موقف أخرى تختلف و تتباين فيما بينها لتشكل الفضاء السجالي الذي يجمع بين مختلف التوجهات الفكرية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، و لا بُد أن ذا الاختلاف لا يتعارض مع مبدأ الهدف الواحد الذي تنصب فيه جل الجهود الفكرية العربية، و المتمثل في تجاوز التبعية و النهوض بالتفلسف العربي و الارتقاء به إلى مستوى العالمية.

---

1. فتحي المسكيني، **الهُوّية والزمن: تأويلات فينومينولوجية لمسالة "النحن"**.مرجع مذكور سابقا، .ص.47.
2. المرجع نفسه.ص.64.
3. المرجع نفسه.ص.64.
4. خالد حاجي، **من مضايق الحادثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي و العربي**.ص.158.

خاتمة

خاتمة:

تعد محاولة "**طه عبد الرحمن** " في نقده للحداثة الغربية واقتراح بدائل لها جادة وجريئة في نفس الوقت، وخاصة في المنحى المتعلق بإبراز جوانبها السلبية المتعلقة بالإفرازات القيمية التي ربما لا تتماشى مع مكونات الذات العربية الإسلامية، حيث عمل على استنباط القيم من المجال التداولي العربي الإسلامي التي من شأنها إيجاد موقع خاص للذات العربية الإسلامية المتفلسفة (المتديِّنة)، ظل رافضا لكل ما يتنافى مع الدين الذي يعد المقوِّم الأساسي لحضارة الإسلام، كما عمل على فكّ الارتباط والتماهي بين الدين و الفلسفة عموما، ، وبين الفكر الغربي والحداثة خصوصا وبذلك يصبح ممكنا في نظره أن تقوم لكل ثقافة فلسفة خاصة، وفكر حداثي خاص مميز لها من جهة، ومن جهة ثانية حاول "**طه عبد الرحمن**" إعادة الارتباط بين الأخلاق باعتبارها عمل له ميكانيزمات خاصة وليس مجرد نظر فقط ، وكذا الدمج بين الفلسفة النظرية والحداثة وتطبيقاتها، وبذلك يصبح الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهان لعملة واحدة، كما سعى "**طه عبد الرحمن**" إلى تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم باعتبار الدين الإسلامي رسالة إنسانية في المقام الأول.

وقد ترتب على هذا التصور معارضته للفكر الغربي الحديث على أساس استبعاده للأخلاق بالمعنى العملي، ومعارضته للفكر الإسلامي القديم والحديث على أساس النقص في التنظير لهذا المبدأ الأخلاقي وعدم الإلمام بالمقومات الأساسية له، وبالتالي أصبح من الضروري إنشاء نسق "حداثي – أخلاقي" جديد يكمل النقص في الجانبين، وهو ما يمثل مضمون مشروعه الإيتيقي (الأخلاقي).

لم يكن انطلاق المشروع التحديثي "**الطاهوي**" من دون دراسة ولا تخطيط مسبقين، أو من دون تسطير مبادئ ووضع أسس بل كان نتاج اجتهاد من زاويتين:(دينية وفلسفية) من شأنه أن يكون الرّوح الّتي يستمّد منها الإنسان العربي المسلم دعائمه الأساسية في مواجهة التيار الحداثي الغربي وآفاته القَيْمَّية، مستندا في ذلك إلى قواعد المجال التداولي العربي الإسلامي، كما يرجع "**طه عبد الرحمن**" قوام الحداثة الغربية بأسسها الممثلة في(العقلانية، الحرية، التقدم) المغيبة للجانب الديني ارتكاسا بسيطرة الكنيسة على المجتمع الغربي عبر تعطيل العقل وكبح الحريات.

ويعتبر"**طه عبد الرحمن**"حداثة الغرب مشروع غربي، كان هدفه بعث الذات الإنسانية من مرقدها، وتخليص المجتمع الأوروبي من قيود الكنيسة وسيطرة الحضور الإلهي في الحياة العامة والخاصّة، والقذف بهذا الإنسان نحو التاريخ والحضارة، عن طريق إعطاء المركزية الكلية للعقل والذات باعتبارهما الأساسان الجديران بالفعل التحديثي، وما كان لهما أن يعرفا طريقهما دون تقديس لمبدأ الحرية، والإيمان بضرورة التقدّم، وقد تجلّت الحداثة من خلال كثير من المجالات الإنسانية، فكان المجال السياسي وتحقيق العلمانية بمثابة المنطلق الذي انطلقت منه لتشمل باقي المجالات: الاقتصادية،

الثقافية، الاجتماعية، الدولية، بالإضافة إلى اللّغوية والفنية، ولم يحدث أن وجد مجال دون أن تحكم الحداثة قبضتها عليه وتصبغه بإفرازاتها، بحثا عن مطامعها التوسعية في دول العالم وإيجاد قاعدة فكرية وثقافية تنفث منها سمومها، وقد كان أثرها بالغا في الفكر العربي عبر النهج العلماني لكثير من المفكرين الذين اتسمت توجهاتهم بالتبعية للغرب تحت شعار (الإصلاح، النوير، التجديد)، هؤلاء المفكرون جعلهم **"طه عبد الرحمن"** في محك النقد، فحاول إبراز العديد من الممارسات الفقهية والسلفية التي هي خارج إطار العقلانية الإسلامة ، ويمثلها في مجموعة من الآفات التي علقت بالعقل العربي الإسلامي(آفات التظاهر والتسيُّس).

وبعد التطرق إلى البدائل التي اقترحها **"طه عبد الرحمن"** للحداثة الغربية يمكن استخلاص بعض النتائج:

1. وضع فلسفة إسلامية تُضاهي في شكلها الفلسفة الغربية، وتختلف معها في المبادئ و المنطلقات والتصورات والمفاهيم والمصطلحات، والتي نظَّر لها في مشروعه الذي أسماه "فقه الفلسفة" ، وهو عبارة عن فضاء يهدف عبره إلى استنباط جملة من القواعد والضوابط التي توصل المتفلسف إلى الإبداع والتحرر من التبعية الفكرية، والوقوف على قدم المساواة مع الفلسفة الغربية، مع الحفاظ على الجانب الديني الذي يعطيه انفرادا وتميزا عن العالم بأسره ، هذا المشروع(فقه الفلسفة) يساعد خلق رؤية فلسفية خاصة بنا للدفاع عن هويتنا العربية الإسلامية، انطلاقا من مفاهيمنا ومصطلحاتنا حتى لا نتعولم بمشيئة الناجز الغربي.

2. يسعى **"طه عبد الرحمن"** إلى فتح عهد جديد للممارسة الفلسفية في العالم الإسلامي والعربي، عبر وضع تصور جديد يتجاوز به ما تقرر في مجال الفلسفة منذ عهد"كانط"،حيث يرى أن باب الفلسفة ظل مغلقا، وأن فتحه سيكون وفقا لرؤية جديدة تتحد فيها الفلسفة مع الدين وأن قوام هاته الرؤية(فقه الفلسفة) على أربعة أركان هي :الترجمة والتعبير والتفكير والسلوك(الأخلاق).

3. وضع حداثة أخلاقية إسلامية بديلة للنسق الغربي مستمدَّة من روح الفكر الإسلامي، تكون ذات وجهة تكاملية مع التراث عبر التوسّل بمنهاج جديد في قراءته وتقويمه، لمواجهة الآفات التي يعيشها الإنسان الغربي بما لم تُفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية، قوامها أساسا الأخلاق؛ وهو أساس يفتقده الغربيون في اندفاعاتهم نحو الحداثة دون أي .

4. الانتقال من الجانب النظري للفلسفة وتقديم كيفية عملية وتطبيقية لإخراج المتفلسف العربي من مرحلة التقليد لأنه ينبني أساسا على ما جاء به دين الإسلام، فصلة الأخلاق بالدين يعالجها **"طه عبدالرحمن"** باقتراح النموذج. الإئتماني المتمم لمشروعه الفلسفي ملخصه في كتابه الأخير (بؤس الدهرانية).

5. تأسيس حداثة بديلة في مواجهة الوافد الغربي :

- ✓ يستند "**طه عبد الرحمن**" في هدمه لواقع العقلانية الغربية، إلى العقل المرشَّد بالوحي وكمالاته اللاَّمتنافية مع الغيب، وهذا للتخلص من أوهام الحداثة وإعادة النظر في البعد الفلسفي الذي يعتبر أكبر قناة تسربت منها الانحرافات في الفكر الإنساني عموما والعربي الإسلامي بالخصوص. فهي بمثابة دعوة إلى تحرر الإنسان من غفلته و سيطرة ضلالاته وغرائزه، فتدخله بذلك في سعادة العبودية لرب العباد. ومن هنا يتم تأصيل برنامج إسلامي عربي من خلال رؤية نقدية واعية ودقيقة.
- ✓ الدعوة إلى تجديد الفكر الديني الإسلامي على واقع تراثه والمناحي الحياتية للإنسان العربي المسلم عن طريق إثبات حضوره الإسلامي في معترك الحياة المعاصرة؛ حضوراً تتجدد به هوية الأمة، وتثبت به كينونتها وتتقوَّي به فُتُوَّتُها أمام التحديات المعاصرة؛ بالرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله(ص) والالتزام بالطريق القويم في مواجهة الحداثة الغربية.
- ✓ يسعى "**طه عبد الرحمن**" إلى إبراز سمة جديدة في التفلسف المعاصر وهو (القدرة على التصرف في المنقول) والدعوة إلى التمحيص في المنابع والمشارب الفكرية التي ينهل منها المتفلسف، فالتفلسف الحي عنده" يتميز بالتصرف في المنقول الفلسفي بمواجهة صريحة للذين يخاصمون الحقيقة الدينية ممن انبهروا بحداثة الغرب."
- ✓ تأسيس رؤية فلسفية نقدية مبدعة انطلاقا من مكونات المجال التداولي الإسلامي(اللغة، الفكر، والعقيدة)، رؤية يتميز بها المتفلسف العربي عن نظيره الغربي. رؤية تقوم على مراجعة المفاهيم ونقدها وإنشاء ما ينسجم مع ما يستشكله ويستدل عليه في مجاله الإسلامي العربي .
- ✓ العودة إلى روح الإسلام، إذ فيه تتمثل روح الحداثة التي تنشدها الإنسانية جمعاء، بناء على مبدأ التراحم وبه تتسع آمالها في الحياة، ومن خلاله يستعيد المسلمون عزتهم ووحدتهم.
- ✓ الدعوة إلى عالمية الحداثة الإسلامية واجتناب أوهام وآفات الحداثة الغربية التي أرقت الإنسانية وكانت سبب المآزق التي يعيشها الإنسان المعاصر، فهذا البديل الذي يقترحه "**طه**" يكون رؤية استشرافية مستقبلية بالدعوة إلى الإسلام والالتزام بمبادئه.

ويمكننا اعتبر البديل الأخلاقي الذي قدمه "**طه عبد الرحمن**" دعوة للعودة إلى التراث في فاعلية جديدة تكاملية من شأنها المساهمة في تجديد الفكر العربي الإسلامي .

المصادر

والمراجع

- القرآن الكريم.

- الحديث النبوي الشريف.

- قائمة المصادر والمراجع:

أولا : قائمة المصادر

1- طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2002.

2- . ـــــــــــ . ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 2005.

3- . ـــــــــــ . ، الحوار أفقا للفكر ، الشبكة العربية للأبحاث ، بيروت ، ط1 ، 2013

4- . ـــــــــــ . ، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 1997.

5- . ـــــــــــ . ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1998.

6- . ـــــــــــ . ،بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، بيروت، 2014.

7- . ـــــــــــ . ، تجديد المنهج وتقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط3 ، 2007.

8- . ـــــــــــ . ، حوارات من اجل المستقبل ، منشورات الزمن ، دار الهدى للطبع والنشر ، المغرب ، ط1 ، 2005.

9- . ـــــــــــ . ، روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2006.

10- . ـــــــــــ . ، روح الدين – من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية ، المركز الثقافي العربي ، لبنان، ط2 ، 2012.

11- . ـــــــــــ . ، سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط3 ، 2006

12- . ـــــــــــ . ، سؤال العمل ، بحث عن أصول العلمية في الفكر والعلم ، المركز الثقافي العربي ، ط2 ، لبنان ،2002.

13- . ـــــــــــ . ، فقه الفلسفة 1-الفلسفة والترجمة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1995.

14- . ـــــــــــ . ، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1995.

15- . ـــــــــــ . ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط2 ، 2000.

ثانيا : قائمة المراجع:

المراجع باللغة العربية:

16 . إمييل برييه: تاريخ الفلسفة،ج3، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ط1، 1983م

17 . جون كوتنغهام: العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1947م.

18 . إبراهيم ماجد موريس، سيكولوجيا القهر و الإبداع.دار الفارابي، لبنان.الطبعة الأولى.1999م..

19 . إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفيّ ،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1983،1

20 . إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط6، .

21 . إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي ، دار النّهضة العربيّة للطّباع و النّشر، 1993

22 . إبراهيم، د.إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة من كانت إلى رينوفييه، ج2،دار المعارف الجامعية، 2009م،

23 . إسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2001

24 . ابن سينا: النفس من كتاب الشفاء ، تحقيق حسن زاده املي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي،ط21، 1417هـ.1375هـ، .

25 . ابن سينا،رسالة في علم الأخلاق، ضمن مجموعة رسائل، مطبعة كردستان العلمية، 1328هـ، ،

26 . أحمد عبد الحليم عطية: كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010م

27 . أرسطو طاليس: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، مكتبة النهضة، القاهرة، مصر، ط 2، 1949، .

28 . ألان تورين: نقد الحداثة، ترجمة أنور غيث، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 1997م،

29 . ألان تورين: نقد الحداثة، ترجمة أنور غيث، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 1997م

30 . الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية،مادة(فطر)، تحقيق، احمد

31 . الشيبي،كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي ،دار المناهل ،لبنان ،ط1، 1418هـ - 1997م،.

32 . الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، طليعة النور، ط1430،3هـ.

33 . الغزالي: ابو حامد محمد بن محمد، معارج القدس، مطبعة الاستقامة، القاهرة،(ب.ت)،

34 . النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، مؤسسة التاريخ العربي،ط1، 1425هـ-2004م ج1،.

35 . أميرة حلمي:الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998.

36 . إمييل برييه: تاريخ الفلسفة، ج1، ترجمة:جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر،لبنان، ط2، 1987م

37 . إمييل برييه: تاريخ الفلسفة، ج5، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993م

38 . أندري كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب بالقاهرة، 1979م

39 . بديع الكسم : دراسات فلسفية فكرية. منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 1994م

40 . بيتر كونزمان وآخرون: أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية ش.م.ل، لبنان، ط2، 2007م،

41 . بيرتراند راسل: حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكرياء، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، 1983

42 . ج. بوخنسكي: مدخل إلى الفكر الفلسفي، ترجمة، محمود حمدي زقزوق، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1996 .

43 . جلسون، اتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة،إمام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولي، ط3، 1996، .

44 . جون ديزموند برنال: موجز العلم في التاريخ،ترجمة:سعد الفيشاوي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1982 .

45 . جون هربان راندال: تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، ج1، دار الثقافة بيروت، دط، دت.

46 . حسين الزاوي: الفلسفة الواصفة، مقاربة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2002 ، .

47 . حسين العودات: النهضة والحداثة بين الارتباك والإخفاق، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011،

48 . حسين محمد الكحلاني: فلسفة التّقدم، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، ط1، 1997م،.

49 . حمّو النقاري: منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2024،

50 . رايموند ويليامز:طرائق الحداثة، ترجمة، فاروق عبد القادر، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، جوان، 1999

51 . رسائل أخوان الصفا، ج3،دار صادر،بيروت،2004

52. زكريا إبراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية ، مكتبة ، مصر ، القاهرة ، 1913

53. زكريا إبراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر ، 1963

زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية، مكتبة مصر ، القاهرة 54.

55 . س. درسدن: الحركة الإنسانية والنهضة، ترجمة: عمر شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 1972م،

56 . سالم القمودي: حرآة الفكر بين التلقائية والتوجيه القسري، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت،لبنان، 2006، .

57 . سعد الدين إبراهيم وآخرون: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط 2، سنة 1987 ،

58 . سيد علي بن إسماعيل: المحكم والمحيط الأعظم،مادة(جول)، تحقيق،د.عبد الحميد الهنداوي، ج7، ابن دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 2000،.

59 . صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة، بيروت – لبنان،ط1، 2005، .

60 . صفاء عبد السلام: الحضارة الغربية الحديثة بين النشأة والتطور، دار الثقافة العالمية، 1998، .

61 . عبد الأمير الاعسم الكندي، ابو يوسف يعقوب بن اسحق، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب ، مكتبة الفكر العربي، بغداد،ط1، 1404هـ–1985م

62 . عبد الرزاق بلعقروز: المسألة النقدية والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي.قسنطينة مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، ط1، 2010، .

63 . عبد الرزاق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992م.

64 . عبد الرزاق عيد ومحمد عبد الجبار: الديمقراطية بين العلمانية والاسلام، ،دار الفكر المعاصر، دمشق، ط1، 1999، .

65 . عبد السلام بنعبد العالي، هيدغر ضد هيغل، التراث والاختلاف، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، المركز الثقافي . العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1985

66عبد السلام بوزبرة ، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001

67. عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1984، ج2،

68. عبد الوهّاب المسيري: اللّغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م.

69. عبد الوهّاب المسيري: دراسات معرفيّة في الحداثة الغربيّة، دار الشروق، القاهرة، مكتبة الشروق، ط1، 2006م.

70. عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ط1، 1427هـ ، 2006م

71. عبد الوهاب جعفر : الفيلسوف كانط ، والكانطية الجديدة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، 2000

72. عزمي إسلام، جون لوك، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى 1964

73. علي حرب: الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1998،1م،

74 على عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا، منشورات الإختلاف، ودار الإيمان، الجزائر، المغرب، ط1، 2011،. .

75 . علي شريعتي: دين ضدّ الدين، تر: حيدر مجيد، مؤسّسة العطار الثقافية، بيروت، لبنان ، ط1، 2007، .

76 . غانم هنا: النزعة العقليّة وأثرها في حركة التنوير، مجلّة عالم الفكر، الكويت، العدد3، المجلّد29، مارس 2001

77 غناز سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونانية القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية لترجمة، بيروت، ط1، 2012،

77 فؤاد زكريا: اسبينوزا، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1981م،

78 فتحي التريكي ورشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت،ط1، .1992

79 فتحي ألمسكيني، الهُوّية والزمن: تأويلات فينومينولوجية لمسالة "النحن".دار الطليعة، بيروت. 2001م

80. فتيحة بورحلة وأخرون: سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، منشورات الاختلاف، ومنشورات ضفاف، الجزائر، لبنان، ط1، 2013،

81. كارل لويث: من هيغل إلى نيتشه، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 1988م.

82. كانت، عمانوئيل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة،د. عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا- المانيا،ط1، 2002،

83. كانت، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة، موسى وهبة، بيروت- لبنان، (ب.ت)،

84 كاترين كوليو: ماكس فيبر والتاريخ، ترجمة جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1995

84. كريسون، اندريه، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة،د.عبد الحليم محمود،مكتبة الأسرة،2004،

85. كرين برنتون :تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، 1984.

86. لويس عوض: ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر، ط1، 1987م

87. ماجد فخري : أرسطو طاليس ، بيروت ، دار المشرق ،ط4 ، د ت

88. ماركس: رأس المال، ترجمة: فالح عبد الجبار، وغانم عبدون، المجلد (1) ، دار التقدم. موسكو 1987.

89. ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسمالية، ترجمة: محمّد عليّ مقلّد، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ط1، دت.

90. ماكس هوركهايمر: النظرية التقليدية والنظرية النقدية، ترجمة. مصطفى الناوي، دار عيون،المغرب، ط1، 1990 .

91. محمّد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996م.

92. محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيغل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.

93. محمد باقر الصدر: اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط16، 1982

94. محمد سبيلا: الايدولوجيا،المركز الثقافي العربي،بيروت-لبنان ، ط1، 1992.

95. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م

96. محمد سبيلا، "متى يعود زمن الإبداع الفلسفي".مجلة مدارات فلسفية.عدد:1. 1998

97. محمد عابد الجابري: العولمة والعرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998 ،

98. محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003، .

99. محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت . باريس، ط3، 1988م.

100. محمد عبد الستار ، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، ط1، 1402هـ1982م،

101. محمد عمارة : بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، مصر، مكتبة الشروق العربية، ط1، 2000، .

102. محمّد نور الدينّ أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفيّة النقدية المعاصرة، دار إفريقيا الشرق، بيروت، ط2، 1998م.

103. محمّد نور الدين أفاية:الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة،إفريقيا الشرق، المغرب ، ط2، 1998م

104. محمد همام: جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013م، .

105. محمد وقيدي: ماهي الإبستمولوجيا؟، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1983 ،

106. محمد، د.عبد العزيز ، الفتوة في المنهج الإسلامي، ، دار الوفاء للطباعة والنشر،1998م، .

107. محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف،مصر، ط3، 1979

108. محمود زكي نجيب،قصة الفلسفة الحديثة،لجنة التأليف والترجمة والنشر،القاهرة،1355هـ-1936،.

109. مرتضى مطهري: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، (ب.ت)،

110. مصطفى النشار ، نظرية المعرفة عند أرسطو ، القاهرة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، ط4 ، 2001

111. مقبول،.إدريس: الأفق التداولي، عالم الكتب الحديثة،الأردن،ط1، 1432هـ - 2011م، .

112. موريس شربل، وميشال أبو الفضل: روسو:مؤلفاته، حياته، وآثاره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1، دت

113. مونيس بخضرة: تاريخ الوعي: مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009م، .

114. ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة. مطاع صفدي ، سالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي بيروت، ط1، 1989 ـ 1990

115. نايف بلوز: تاريخ الفكر الاجتماعي، المطبعة الجديدة، دمشق، ط1، 1986م

116. نايف بلوز، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية،مطبعة الإنشاء دمشق،ط1981،1م،

117. نجيب بلدي: دروس في تاريخ الفلسفة، دار تويقال للنشر، المغرب، ط2، دت

118. هانس جورج غادمير: فلسفة التأويل، ترجمة شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002 ، .

119. هشام صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005م

120. ول ديورانت: قصة الفلسفة، تر:مكتبة المعارف بيروت، ط6، 1988م،

121. وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م

122. يحي هويدى: قصّة الفلسفة الغربية، دار الثّقافة للنشر والتوزيع، 1993م

123. يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت ـ لبنان، ط1، 2012م، .

124. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، لبنان،(ب.ت)،

125. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، دط، دت

126. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1949 .

المراجع باللغة الفرنسية:

127- Alfred Fouillée, le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain, paris , Félix Alcan éditeur, 1905
128- C F – Kant : lecteur on ethics , harper , N – Y , 1930 , introduction .
129- C F , sir David Ross , Kant hical theory , oxford clerondon press , 1954 , second section
130- Jean-Pierre Pourtois et Huguette Desmet, L'éducation postmoderne, P.U.F, Paris, 1997
131- Kant , fondements de la métaphysique des moeur , Paris , Hatier , trad. ,France , per P le moire
132- Kant : critique de la raison pratique, trad. , France par picovert , Paris , 1906
133 - Kant : lectures on ethics in cc Approches to ethics , Me Graw-Hill , N , Y , 1962
134- R. Lesenne , Traité de morale général , p , u ,F, paris , 1949

الموسوعات و المعاجم:

135. ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، مادة (دول)، ج4،دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان،ط1، 1988

136. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: أحمد خليل أحمد، . بيروت، باريس، ط2، 2001

137. جميل صليبا: المعجم الفلسفي.دار الكتاب اللبناني، لبنان.1978م.

138. ديكرو، أوزالد، و سشايفر، جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة،د.منذرعياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان ،ط2، 2007د

139- كميل الحاج، الموسوعة الفلسفية الميسرة، دار الناشرون، لبنان، ط1، 2001.

140. سهيل إدريس، المنهل (قاموس فرنسي – عربي).دار الآداب، لبنان.الطبعة 39، 2008

141. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة،ج1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 1984.

142. عبده الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية (فرنسي عربي)، لبنان، المركز التربوي للبحوث و الإنماء، مكتبة لبنان، د.ت

143. م.روزنتال: الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2006

144. مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004

145. محمود يعقوبي: معجم الفلسفة أهمّ المصطلحات و أشهر الإعلام، القاهرة ، دار الكتاب الحديثة، ط1، 2008.

قائمة الدوريات:

146- طه عبد الرحمن ، الممارسة الدينية ونقد العقلانية ، مجلة إسلامية المعرفة ، أمريكا المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ع 23 ، 2000

147- طه عبد الرحمن ، ماتت الفلسفة لتحيا الفلسفة، مجلة الأفاق ، العدد 63، الرباط ، المغرب ، 2000

148- محمد نور الدين أفاية: " المرموز المتخيل" ، مجلّة الفكر العربي المعاصر، عدد53/52

149- يورغن هابرماس:الحداثة مشروع ناقص،مجلة الفكر العربي المعاصر،مركز الإنماء القومي،بيروت، العدد 39،1986م.

فهرس عام

الفهرس العام

- شكر
- إهداء
- مقدمة .....أ-ث

الفصل الأول: مقاربة مفاهيمية للحداثة والأّخلاق

1- الأصول التاريخية للحداثة.....06

1-1-المدلول اللغوي والاصطلاحي.....06

1-1-1- التحديث.....06

1-1-2- الحداثة.....07

1-2- نشأة الحداثة وامتداداتها التاريخية.....08

1-2-1- الحركة النهضوية.....09

1-2-2- الحركة الإنسانية.....10

1-2-3- الحركة الإصلاحية.....12

1-2-4- الحركة العلمية.....13

2- التنوير في أوروبا خلال ق18 ودوره في بلورة مفهوم الحداثة.....19

2-1- التنوير في فرنسا.....19

2-2- التنوير في ألمانيا.....23

3- مفهوم الأخلاق في تاريخ الفلسفة الغربية.....29

3-1- أخلاق السعادة عند أرسطو.....29

3-2- الأخلاق الكانطية.....34

الفصل الثاني: الحداثة الغربية وتطبيقاتها

1- روح الحداثة (الأسس والمبادئ).....

1-1- مفهوم النزعة الإنسانية.....45

1-2- مبادئ الحداثة.....47

1-2-1 مبدأ العقلانية.....47

1-2-2- مبدأ الحرية.....51

1-2-3- مبدأ الذاتية.....53
1-2-4- مبدأ التقدم.....55
2- مجالات الحداثة الغربية..... 56
2-1- المجال الاقتصادي.....56
2-2-المجال السياسي والاجتماعي.....58
2-3- المجال الدولي.....60
2-4- المجال الفلسفي.....61

الفصل الثالث: النقد الإبستيمولوجي للحداثة

1- ضرورة النقد وأهميته (العقلانية أنموذجا).....66
1-1-درجات العقلانية وتفاضل مراتبها.....66
1-1-1- العقلانية المجردة من الأخلاقية وسبل مواجهتها.....66
1-1-2 العقلانية المسددة والمقاصد النافعة.....70
1-1-3- العقلانية المؤيدة وآفاقها.....72
2- المجال التداولي العربي الإسلامي 79
2-1- ضبط المفهوم.....80
2-2-عناصر المجال التداولي.....82
2-3- معايير قواعد المجال التداولي.....83
2-4- القواعد التداولية.....85
3- مكانة الأخلاق في مشروع طه عبد الرحمن.....94
3-1- صلة الأخلاق بالهوية.....94
3-1-1- ماهية العقل.....94
3-1-2- ماهية الإنسان.....97
3-2- تكامل هوية الإنسان أخلاقيا.....101
3-2-1- علاقة الدين بالأخلاق.....104
3-2-2- تبعية الدين للأخلاق.....106

3-2-3 النموذج الائتماني لحل علاقة الأخلاق بالدين.....108

الفصل الرابع: الحداثة الأخلاقية (البديل)

1- مفهوم الحداثة الأخلاقية البديلة.....112
2- مبادئ الحداثة عند "طه عبد الرحمن".....114
2-1 مبدأ النقد.....115
2-1-1- نظام العولمة (التعقيل الموسع).....116
2-1-2- نظام الأسرة (التفصيل الموجه).....120
2-2- مبدأ الرشد.....124
2-2-1 الترجمة و(تأثيل القول الفلسفي) 126
2-2- 1-1- الترجمة التحصيلية.....127
2-2-1-2- الترجمة التوصيلية.....128
2-2- 1-3- الترجمة التأصيلية.....129
2-3- مبدأ الشمول.....133
2-3-1- التوسع المعنوي وحق المواطنة.....133
2-3-2- التعميم الوجودي وواجب التضامن.....137
3- قراءة نقدية لمشروع "طه عبد الرحمن" الأخلاقي.....139
3-1- الجانب التأصيلي (الكوجيتو) 140
3-2- جانب الترجمة التأصيلية.....142
3-3- الجانب الاديولوجي (مسالة الهوية).....143
خاتمة.....146
قائمة المصادر والمراجع.....150
الفهرس العام.....160

تم بحمد الله