مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (37) العدد (2)2015
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (37) No. (2) 2015

جدل الحداثة بين التأصيل والتجديد في الثقافة العربية عند طه عبد الرحمن

الدكتور صالح شقير*
عهد كمال شلغين**

(تاريخ الإيداع 17 / 3 / 2015. قبل للنشر في 30 / 4 / 2015)

□ ملخّص □

حاولت هذه الدراسة البحث في موقف طه عبد الرحمن، من الفكر العربي المعاصر، من حيث الكشف عن مدى تطبيق وجديَّة مفهوم الحداثة فيه، فالحداثة في الثقافة العربية تتنازعها عدة اتجاهات فكرية مختلفة في رؤاها، ولما كان التراث يمثل الأصالة، فإن كيفية المحافظة عليها من أولويات البحث في الحداثة. إلاَّ أن طه عبد الرحمن يرفض مقولات الحداثة الغربية ويعتبرها آفة على الفكر العربي وتراثه، مما دفع به إلى بناء مشروع فكري أساسه الإبداع داخل الثقافة العربية الإسلامية، منطلقاً من فكرة المجال التداولي العربي، ليصل إلى نتائج وتعميمات مفادها أن الحداثة لا تقوم إلا من خلال تأصيل الجانب الفقهي في الثقافة العربية. ويظهِر البحث في هذا السياق أنه لا يمكن قبول هذه النتائج والتعميمات، نظراً لأن طه عبد الرحمن قد استند إلى مجال ضيق شمل به كل التراث العربي، ونظر إلى في الثقافة العربية على أنها ثقافة مقلِّدة الأمر الذي يفرغها من أي هُويَّة فكرية وحضارية عبر تاريخها الطويل.

الكلمات المفتاحية: الأصالة– التجديد – الحداثة – التراث – المجال التداولي – التأويل – فقه الفلسفة – علم الدلالة – التداوليات – مبدأ التداول – مبدأ التكامل – الأخلاق – التجربة الإيمانية – مبدأ الراشد– مبدأ النقد– مبدأ الشمول– الروح الحداثية – المصدر المؤسِّس – التأسيس المبدع – التعقيل المبدع – التأريخ المبدع.

*استاذ– قسم الفلسفة –كلية الآداب– جامعة دمشق– سورية.
**طالب دراسات عليا(دكتوراه)– قسم الفلسفة –كلية الآداب– جامعة دمشق– سورية.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (37) العدد (2)2015
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (37) No. (2) 2015

Modernity Contentious between Rooting and Innovation in the Arab Culture for Taha Abdul-Rahman

Dr. saleh shkeir*
Ahed Shalgin**

(Received 17 / 3 / 2015. Accepted 30 / 4 / 2015)

□ ABSTRACT □

This study tried to examine Taha Abdul-Rahman's position towards thecontemporary Arab Thought in terms of detecting the extent of seriousness of the application of the modernity concept. Modernity in the Arab culture was stuck between several different ideological trends since the heritage of originality representsmaintaining of priorities for research in modernity. However, Taha Abdul-Rahman refuses arguments of Western modernityas a lesion to the Arab Thought and heritage, prompting him to build an intellectual project based on innovation within the Arab-Islamic culture. The starting point was the idea of the Arab deliberative field. To hit conclusions, suchresults and generalizations cannot be reliable since it only included rooting idiosyncratic side of the Arab culture. The research shows within this context that itcannot accept these results and generalizations because Taha Abdul-Rahman based on the primitive field which did not cover allthe areas of the Arabic heritage.

Keywords: Originality - Renewal - Modernity - Heritage - Deliberative Field - Hermeneutics - Philosophy Jurisprudence- Semantics - Deliberative - Trading Principle - Complementarily Principle - Ethics - Faith Experiment - Conscious Principle - Monetary Principle - Inclusiveness Principle - Modernist Spirit - Founder Source - Creator Incorporation - Creator Sanity - Creator Historiography.

* **Professor, Faculty of Arts and Humanities , Damascus University, Syria .**
** **Postgraduate Student, Faculty of Arts and Humanities , Damascus University, Syria .**

مقدمة:

وضع طه عبد الرحمن الثقافة العربية الإسلامية في موضعٍ مقابلٍ للثقافة الغربية، من أجل العمل على بناء مشروعٍ فكري قوامه الإبداع من داخل الثقافة العربية الإسلامية نفسها، معتمداً على رؤيةٍ شموليةٍ تكامليةٍ مبنيةٍ على مفهوم المجال التداولي العربي لديه، الذي جعله مبدأً أساسياً لمشروعه الرامي إلى بناء حداثةٍ عربيةٍ أصيلةٍ.

يحاول طه عبد الرحمن الكشف عن العوائق المنهجية التي تجعل من الحداثة مشكلةً واقعيةً على صعيد الفكر العربي، لينتهي إلى مشروعه الفكري في إنشاء حداثةٍ من صميم الثقافة العربية الإسلامية، حداثة يريدها إنسانيةً لا تتبع لأي فكر آخر وليست مستقاةً من تقليد منهجيات الآخر منطلقاً في ذلك من روح الحداثة الإبداعية.

وقد تمَّ العثورُ على مجموعةٍ من الدِّراسات التي اختصَّتْ بدراسة فكر طه عبد الرَّحمن، تضمَّنت: قراءة طه عبد الرَّحمن للحداثة الغربيَّة وسُبلُ إيجاد حداثةٍ عربيِّةٍ مبدعةٍ، ولكنْ لمْ يجدْ الباحث أيَّة دراسةٍ منهجيَّةً نقديَّةً في معالجة طه عبد الرَّحمن للقضايا الأساسيَّة العالقة في الفكر العربي، مثلُ مشكلة التأصيل والتجديد وعلاقتها بالحداثة.

أهمية البحث وأهدافه:

يعنى هذا البحث في الكشف عن محاولة طه عبد الرحمن تأصيل الحداثة داخل الثقافة العربية الإسلامية في مجالها التداولي الصحيح الذي يمثل التجلي الحقيقي لهذه الثقافة انطلاقاً من تراثها الأساسي، بحيث لا تكون الحداثة مقحمة بمقولاتها الغربية لغةً وفكراً في النسق الثقافي العربي، وإنما ينبغي أن تأتي في مساق تأويلي ينظُمها في إطار الموروث العربي الخاضع لقراءة حداثوية.

كما يهدفُ أيضاً إلى تَبيان وجود مفارقةٍ في منهجيَّة طه عبد الرَّحمن لاعتماده على جانب محدد من الثقافة العربية واعتباره المجال التداولي الكلي الذي تقوم عليه الحداثة.

منهجية البحث:

تم الاستناد في هذا البحث إلى مجموعة من المناهج لبناء رؤية شمولية تتسق مع خصوصية الموضوع المبحوث والتي يمكن من خلالها تجاوز وتذليل بعض العقبات التي يمكن أن تعترضه وكان ذلك على النحو الآتي:

– المنهج التحليلي: من أجل إرجاع النظرية المطروحة إلى عناصرها الأساسية، وكشف المبررات التي عول عليها طه عبد الرحمن في تحديده لهذه العناصر.

– المنهج المقارن: بقصد الموازنة بين نتائج معرفية لثقافات مختلفة، وتبيان حيثيات تهدف إلى إيضاح مدى نجاح الآليات المعرفية التي استخدمها طه عبد الرحمن ومقارنة آرائه بآراء آخرى أتت في السياق نفسه.

– المنهج النقدي: للوصول إلى معايير ومنطلقات يتم على أساسها الحكم على الآراء المطروحة عند طه عبد الرحمن من حيث مدى جدواها وفعاليتها بالنسبة إلى المساق الذي وضعها فيه، وتبيان مدى الجدة والأصالة في فكره.

– المنهج التاريخي: بغرض تحديد المعطيات والنتائج في زمانها الدقيق، وحركة تطور الحالات الثقافية التي أفرزتها، ليتسنى الرجوع إلى الأصول التاريخية التي تنحدر منها الأفكار، والكشف عن البنيات الثقافية التراثية التي أنتجت الجهاز المفاهيمي عند طه عبد الرحمن من حيث أنه المعيار الذي يعول عليه أحكامه بصدد مسألة الحداثة، منطلقاً من موروثٍ محددٍ معتبراً إياه مرجعية مطلقة.

أولاً – تأصيل المنهج الدلالي عند طه عبد الرحمن:

عمد طه عبد الرحمن إلى إيجاد اتجاهٍ جديدٍ في الفكر العربي المعاصر، من خلال تأسيس بنيةٍ فكريةٍ منهجيةٍ داخل الثقافة العربية الإسلامية، من أجل قراءةٍ جديدةٍ للموروث الفكري بما يحويه من نصوصٍ وخطاباتٍ مختلفةٍ، وذلك من خلال الآليات والمنهجيات المستخدمة فيه، ومن ضمنها ما اسماه طه عبد الرحمن فقه الفلسفة، القائم على البحث في الدلالات والمفاهيم والإشارات، مسوغاً هذه المنهجية بتنبيهه إلى "جمود المفهوم الفلسفي العربي، لأنه لا يزيد عن كونه نقلاً حرفياً أو، باصطلاحنا، نقلاً تحصيلياً لمفهوم غير عربي، بحيث أدى هذا النقل التحصيلي إلى تعطل هذا المفهوم العربي على مدى قرون طوال"[1]، فالغاية تأسيس منهجيةٍ مختلفةٍ عن المنهجيات السائدة في الثقافة العربية قوامها البحث في علم الدلالة، منهجيةٍ تأويليةٍ نابعةٍ من داخل الفكري ذاته، إلاَّ أنه غالى في نظرته للثقافة العربية الإسلامية عبر تاريخها الطويل، فالفكر الفلسفي والتراث العربي لديه ما هو إلاَّ نقلٌ حرفيٌ للفلسفة الغربية، متجاهلاً دور العرب التاريخي، فالعرب "قد تركوا تراثاً ضخماً غنياً هو ثمرة جهود إنسانية واسعة وعميقة في التاريخ يمتد إلى العرب قبل الإسلام، عبر عصر الازدهار والتفتح العلمي. وكانت مادة هذا التراث العظيم هي اللغة العربية،....التي لعبت دوراً أساسياً وتقدمياً وإنسانياً بما قدمته وأضافته في تطوير عصر النهضة العربية، عصر النقل والترجمة والتأليف والإبداع وما أحيته وطورته في التراث اليوناني القديم وأضافت إليه فكراً وتطبيقاً"[2]، فالثقافة العربية لا يمكن اعتبارها لغة نقلٍ حرفيٍ لثقافة الآخر.

اعتمد طه عبد الرحمن في القراءة التأويلية على "علم اللسانيات"، والذي ظهر أصلاً في الثقافة الغربية نتيجة تطور البحث في العلوم الإنسانية، محاولاً تأصيل هذا المفهوم في التعاطي مع النصوص والتراث العربي بكل مضامينه، كخطوةٍ جدٌّ هامةٍ، من خلال الإشارة إلى أهمية دراسة البنية الاستدلالية للنص التراثي، مستنداً إلى النظريات المنهجية الجديدة في تحليل الخطاب، وعلى هذا الأساس قسم علم اللسانيات إلى ثلاثة أقسام على النحو الآتي: "الداليات: وهي الدراسات التي تختص بوصف (الدَّالِّ) الطبيعي في نطقه وصوره وعلاقاته، والدلاليات: وهي الدراسات التي تختص بوصف العلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها سواء اعتُبِرَت تصورات في الذهن أو أعياناً في الخارج، والتداوليات: وهي الدراسات التي تخص بوصف العلاقات التي تجمع الدوال الطبيعية ومدلولها وبين الدالين بها"[3]. ونجد أن الحالة الأولى تتجسد في البحث عن الرمز من حيث هو علامة للتمكن من دراسة العلاقات الصورية بين الرموز مع بعضها بعضاً، وفي الحالة الثانية يتحول الرمز إلى دلالة؛ ويتضح من خلالها علاقة الرمز بالموضوع الذي يدل عليه، أما الحالة الثالثة (التداوليات) هي مرحلة التأويل والتي فيها يتم دراسة العلاقة بين الرمز والمؤول لهذا الرمز، واعتمد طه عبد الرحمن على هذه الحالة في وضع مقاربات المجال التداولي العربي من خلال ربطه للمفاهيم بإيجاد رمزيتها داخل الثقافة العربية الإسلامية، وهنا يكمن الهدف من هذا التقسيم السيميائي عنده.

وانطلاقاً من هذه المنهجية اشتغل طه عبد الرحمن على تأصيل اللغة وتبيئة المصطلح في قراءة النص أو الخطاب ضمن مجاله التداولي، ويريد من هذا التقسيم الربط بين التأويل وعلم الدلالة، ذلك أن التأويل يقوم على البحث في المعنى مع اللفظ، ويعطي أولوية البحث في اللغة والمصطلح ودلالته، الذي أطلق عليه أسم

---

1 – طه عبد الرحمن. *فقه الفلسفة "القول الفلسفي" كتاب المفهوم والتأثيل*. ط (ثالثة)، ج (ثاني)، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008) ص119.

2 – معن زيادة. *الموسوعة الفلسفية العربية، م1، مادة: تراث*. ع2، ط (أولى)، (معهد الإنماء العربي، 1986) ص 245.

3 – طه عبد الرحمن. *في أصول الحوار وتجديد علم الكلام*. ط (ثانية)، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000) ص28.

(إيتيمولوجيا – Etymology) وعرَّفه بأنه "العلم الذي ينظر في أصول المعاني أو زمانها وأطوارها أو إن شئت قلت تاريخها"[1]، وهذا تسويغ لتأصيل مفاهيم الحداثة داخل الثقافة العربية من داخل البنية الفكرية لها، إيماناً منه بأنه يمكنه وضع فكرٍ حداثويٍّ أصيلٍ خالٍ من أية شوائب خارجية، وما اعتماده على التداوليات والسيميائيات إلاَّ لكون اللغة هي أكثر الجوانب أصالةً يمكن أن يبنى عليها أي تصورٍ فكريٍ أصيلٍ، خاصةً أن اللغة العربية هي لغة القرآن الذي يجسد النص التأسيسي لكل الثقافة العربية، كما يصوره طه عبد الرحمن، فنظر إلى التداوليات كـ "نظرة استعماليه: تدرس اللغة في استعمال الناطقين لها، ونظرة تخاطبيه: تعالج شروط التبليغ والتواصل الذي يقصد إليه الناطقون من وراء هذا الاستعمال للُّغة"[2].

وفي الوقت نفسه يحدد طه عبد الرحمن ثلاثة عناصر شرطية تشكل ما يسمى بالنص الاستدلالي، على النحو الآتي: "النصية: فكل نص هو بناءٌ يتركَّب من عدد من الجمل السليمة والمترابطة فيما بينها بعدد من العلاقات. والاقترانية: فالنص الاقتراني هو ما كانت جميع عناصره مرتبطة فيما بينها. والاستدلالية: فالنص الاستدلالي هو ما كانت عناصره مقترنة بعلاقات استدلالية"[3]، وهذه الشروط تشكل عنده نسقاً تأويلياً للغة العربية قائماً على جملة قواعدٍ يمكن القول أنها نحويةً أكثر من كونها تأويليةً تبحث في المعنى، فهو يحد الفهم الحقيقي لأي نص من خلال وضع قواعد استباقية تقيِّد القارئ بها، فمثلاً (إيكو)* في دراسته التفكيكية السيميائية، يرفض قراءة النص قراءةً واحدةً مشروطةً، بل ينتج النص لكي يتداوله مجموعةٌ كبيرةٌ من القرَّاء، ذلك أن النص لا يجب أن يخضع لرغبات مؤلفه أو مؤوله فقط، فهو يقول: "إن الإرث الاجتماعي لا يميل، على لغة بعينها باعتبارها نسقاً من القواعد فقط، بل يتسع هذا المفهوم ليشمل الموسوعة العامة التي أنتجها الاستعمال الخاص لهذه اللغة، أي المواصفات الثقافية التي أنتجتها اللغة"[4]، فلا يمكن حصر أية قراءةٍ بخصوصيةٍ لغويةٍ معينةٍ.

ولما كانت الترجمة للآليات المنهجية الغربية فيها الكثير من الإشكال والدلالات والتأويلات، فإن طه عبد الرحمن يرى بدوره أنه لا مجال لتطبيق النموذج الغربي على القراءات في الفكر العربي بنصه وخطابه سعياً وراء الحداثة، ذلك أن "تصور مقتضيات التحديث على النمط الغربي وإنزال هذا التصور على واقعنا من شأنه أن يحصر المجتمع المسلم (العربي) داخل الأفق العلمي الذي ترسمه له نماذجه الغربية"[5]، وهذا رفض واضح لاستحضار النهج الغربي في معالجة الواقع العربي، بسبب اختلاف البنية الفكرية ومجالها التداولي الذي أنتج آليات الفكر الحداثوي في الغرب، وهنا لابد من الإشارة إلى تصور طه عبد الرحمن عن مسألة الترجمة العربية والتي يصورها على أنها أسهمت أسهاماً سلبياً في ثقافتنا، مغفلاً دورها الكبير في الحضارة العربية، وحتى غير العربية، فمثلاً (عبد الرحمن بدوي) برأيه أنَّ "حركة ترجمة علوم الأوائل من اليونانية أو السريانية إلى العربية كانت غاية النشاط في القرنين الثالث والرابع الهجري، بحيث شملت معظم التراث اليوناني في الفلسفة والطب والفلك والرياضيات والطبيعيات، ولا تعرف لهذه الحركة

---

1 – طه عبد الرحمن. *فقه الفلسفة "القول الفلسفي" كتاب المفهوم والتأثيل*، ص135.

2 – طه عبد الرحمن. *سؤال اللغة والمنطق "حوار مع طه عبد الرحمن"* (أبو ظبي: مؤسسة طابه، سلسلة رسائل طابة، رقم1، 2010) ص7.

3 – انظر: طه عبد الرحمن. *في أصول الحوار وتجديد علم الكلام*، ص35.

*** – أمبرتو إيكو: فيلسوف وروائي إيطالي، ولد سنة 1935 وعرف باهتمامه في البحث بالقرون الوسطى، كما أنه يعدّ ناقداً دلالياً مميزاً.**

4 – امبرتو إيكو. *التأويل بين السيميائية والتفكيكية*. ترجمة: سعيد بنكراد، ط (ثانية)، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004) ص86.

5 – طه عبد الرحمن. *سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*. ط (أولى)، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000) ص189.

نظيراً في أية حضارة أخرى، حتى ولا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أو في عصر النهضة في أوروبا"[1]، فالترجمات العربية أهمية كبيرة في تطور الفكر العربي وكثير من الانجازات الحضارية داخل أوروبا ذاتها فالعربُ وفقاً لنظريَّة التَّرجمة عند (بكير – Mona Baker) "يُنْسَبُ إليهم أوَّل نشاطٍ في التَّرجمة واسع النِّطاق ومنظَّمٌ في التَّاريخ، وقد بدأ هذا النشَّاط في فترة العهد الأمويِّ، ووصل ذروته في العهد العباسيِّ، خصوصاً أثناء عهد المأمون، الذي عُرِفَ بالعهد الذَّهبيِّ للتَّرجمة. فقد أنشأ المأمون أكبر وأهمَّ مؤسَّسةٍ تعليميَّةٍ في الإسلام، وأصبحت المركز الأكثر شهرةً للتَّرجمة في التَّاريخ العربيِّ، وسمِّيت بدار الحكمة، ومقرُّها بغداد، والتي اشتغلت كأكاديميَّة تحتوي مكتباً للتَّرجمة يضم خمسةً وستين موظفاً من المترجِمين"[2]. والقصد هنا أن الحضارة العربية وترجمتها كان لها الأثر الإيجابي الكبير في تقدُّم الفكر وتطوُّر العلوم.

وكذلك نجد طه عبد الرحمن ينظر إلى علم المنطق، نظرةً دلالية منهجية، ويحمله عدة ألبسة منها "لباس دلالي تتحدد على مستواه صحة الاستدلال بإمكان صدقه في جميع التأويلات المستندة إليه داخل بنية دلالية مخصوصة. ولباس حواري يتحدد على مستواه صحة الاستدلال بإمكان تحصيل مدعيها من المتحاورين طريقة مشروعة لإلزام خصمه"[3]، فيصبح المنطق أداة للوصف الطبيعي وليس الوصف الصوري أو الرياضي؛ أي يريد أن نقيس الخطاب بالمنطق الدلالي. فهل يمكن تطبيق المنهجية المنطقية في قراءة تأصيلية تأوليه في العلوم الإنسانية؟، وهنا نكتشف مفارقة عند طه عبد الرحمن تظهر في منهجيته، فهو بمحاولته لتأصيل الثقافة العربية قد عاد ليستخدم منهجيات لا تتوافق مع المجال التداولي العربي الذي تحدَّث عنه هو سابقاً حتى أنها لا تتسق مع الموضوع المبحوث والذي هو التراث العربي الإسلامي.

ويبرر طه عبد الرحمن استخدامه لأدوات المنطق في مجال التراث على "أن التراث الفكري الإسلامي من فلسفة وكلام وفقه ولغة تشبَّع بالمعرفة المنطقية والحجاجية التي كانت سائدة في وقته، وأنه لا يمكن في نظرنا، استيعاب هذا التراث من غير ضبط لأدوات المنطق والمناظرة؛ وإذا صح هذا، صح معه أن استخدام وسائل المنطق المعاصر في وصف التراث وتحليله سوف يكون مناسباً وملائماً لطبيعة التراث، حيث إننا نسلِّم بأنه مثقل بالآليات الاستدلالية، بعضها يصطنع البرهان وأكثرها يغرق في الحجاج"[4]، وما تبريره هنا إلا مسلمة قدمها دون تقديم مبررات منهجية لهذه الخطوة، ناهيك أنه يطرح مفهوم المنطق المعاصر، والذي هو منهجية معاصرة استخدمت في العلوم الأساسية أكثر من استخدامها في العلوم الإنسانية، فيخرج طه عبد الرحمن من منهجه الدلالي ليقحم عليه المنطق.

ويقوم التأصيل عند طه عبد الرحمن على مبدأين اثنين:

أولاً– مبدأ التداول "فإذا ما أردنا أن نصل التراث الإسلامي بالحداثة اليوم أو بالمعاصرة، فإننا نحتاج إلى القيام بالعملية التحويلية نفسها، وبناءً على هذا، فكلما ورد علينا مضمون حداثي أو مضمون عصري، تعيَّن علينا أن نخضعه لهذه المقتضيات التداولية التي اختص بها التراث الإسلامي"[5]، وهذا يرشدنا إلى إمكانية البحث عن الحداثة ضمن المجال التداولي العربي دون أن نقوم بقطيعة مع التراث، ودون الانغماس في منهجيات الغرب، وطه عبد الرحمن رغم

---

1 – عبد الرحمن بدوي. *موسوعة الحضارة العربية الإسلامية "الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية"*. ط (أولى)، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987) ص10.

1– Baker, Mona. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Routledge, London, 2005, p. 318.

3 – طه عبد الرحمن. *في أصول الحوار وتجديد علم الكلام*، ص30.

4 – طه عبد الرحمن. *سؤال اللغة والمنطق "حوار مع طه عبد الرحمن"*، ص19.

5 – طه عبد الرَّحمن. *الحوار أفقاً للفكر*. ط (أولى)، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2013) ص139.

منهجه الكلي في تناول التراث إلا أنه لا يعتمد مبدأ العودة الكلية إلى الماضي والأخذ التقليدي سواء من تراثنا الموروث أم من الموروث الغربي الذي وصلنا عبر الترجمات، بل لابد من إخضاع كلا الجانبين (العربي والغربي) للمجال التداولي المعاش بالدرجة الأولى، بأشكاله المعرفية والعقدية واللغوية والثقافية.

ولهذا اعترض على آليات القراءة التجزيئية للتراث كونها نُقلت وجاءت من مجال تداولي مغاير للمجال التداولي الإسلامي، فحسب تعبيره "لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل على الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة، ومنضبطة بقواعد محددة، يؤدي إلى الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة"[1]، ولابد من الإشارة إلى أن مقصد طه عبد الرحمن بالمجال التداولي هو البعد الديني.

ثانياً– مبدأ التكامل: أقامه على أساس الاتصال بين المعارف والأخص المعارف الإسلامية " فالفقه موصول بعلم الكلام، وعلم الكلام موصول بالفلسفة، والفلسفة موصولةٌ بأصول الفقه، ولكي تدخل الحداثة لا مفرَّ لنا متى أردنا أن نحفظ العلاقة بيننا وبين التراث أن نأخذ بمبدأ تكامل المعارف"[2]، فلا حداثة بالقطيعة الكاملة مع الموروث، بل هناك تراكمٌ فكريٌّ ثقافيٌّ بنيويٌّ لابد من قراءته بشكلٍ متكاملٍ.

ولابد من إعادة النظر في رؤية طه عبد الرحمن إلى التراث، التي سنجد فيها نوعا من الغوص في الماضي بكافة أشكاله ومضامينه، فهو لم يميز بين التراث الحي الفاعل في الثقافة العربية وبين الذي لم يعد حياً في الوعي، فليس كل ما حمله الماضي يمكن أن يكون له تأثير في الحاضر والمستقبل وهذا ما ذهب إليه (غادامير – Gadamer) في نظرته للتراث عندما قال: "إن تراثاً مكتوباً ليس جزءاً من عالم الماضي، بل يعلو بنفسه إلى ما وراء العالم الماضي في عالم معنى ما يعبر عنه، ومثالية الكلمة هي التي تعلو بكل شيء لغوي على التناهي والزوال اللذين يميزان البقايا الماضية الأخرى، فليست هذه الوثيقة، بوصفها قطعة من الماضي، هي الحاملة للتراث بل الحامل للتراث هو استمرارية الذاكرة وعبرها يصبح التراث جزءاً من عالمنا الخاص، وبهذه الطريقة فإن ما يحقق التواصل يمكن تعزيزه فوراً"[3]، فمشروع الحداثة إن اردنا تطبيقه على الواقع العربي من داخل المنظومة العربية، كما يريده طه عبد الرحمن، لا يعني أن نعيد إحياء التراث وخاصة إن كان تراثاً لم يعد له وجودٌ بين ظهرانينا وفي وعينا.

ثانياً– روح الحداثة بين االتجديد والتقليد عند طه عبد الرحمن:

يعتبر طه عبد الرحمن الموروث الديني أساس الفكر والثقافة العربية، إذ إنه عمل في مقارباته التأويلية على الربط بين الدين والأخلاق إلى حد التوحيد بينهما قاصداً إلغاء فكرة التبعية أيهما للأخر الدين أم الأخلاق؟ وهذا ما أغفله الجانب الفقهي، حسب تعبيره، "فالفقهاء لو أنهم اتبعوا المنطق السليم في فهم حقيقة الدين، لتبينوا أن الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها، فما ينبغي لدين إلهي، ناهيك بالإسلام، أن ينزل إلى الناس، مقدماً الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية! وهل في المصالح ما يختص بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق؟ ثم هل في شؤون الإنسان ما هو أدل على إنسانيته من شأنه الخلقي؟ والصواب أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير الأخلاق ولا أخلاق بغير الدين"[4]، فالأخلاق والتجربة الإيمانية والعقل النظري كلها

---

1 – طه عبد الرَّحمن. *تجديد المنهج في تقويم التراث*. ط (ثانية)، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993) ص243.

2– عبد الرَّحمن، طه. *الحوار أفقاً للفكر*، ص140.

3 – جورج هانز غادامير. *المنهج والحقيقة*. ترجمة: حسن ناظم وعلي صالح، راجعه عن الألمانية: جورج كتورة، ط (أولى)، (دار أويا، 2007) ص513.

4 – طه عبد الرحمن. *سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*، ص 51.

مفاهيم لابد من إعادة النظر فيها وقراءتها قراءة موضوعية فكرية تصل إلى تكامل منهجي مبني على أساس الحداثة والتقدم والنهضة والتيقظ، وطه عبد الرحمن هنا يعطي الجانب الديني الأولوية في الفكر ويحصر المجال التداولي ضمنه، وفيه تقوم كل العلاقات والتفاعلات في الثقافة العربية الإسلامية، وكل ما لا يدخل في إطاره التداولي مرفوض، وبهذا الطرح كما يراه البعض "تتداخل فيه القيمة الأخلاقية والفلسفية، ويراهن على أولوية الأخلاقي قبل العقلاني، والدين كمصدر لهذا التأسيس سواء في الأخلاق، أو في غيرها من دوائر الثقافة المختلفة"[1]. وهنا نجد المفارقة المنهجية في فكر طه عبد الرحمن لتقديمه الأخلاق على العقل.

ويقدم طه عبد الرحمن ثلاثة مبادئ أساسية للتخلص من التقليد، تمثل روح الحداثة ضمن المجال التداولي العربي، على النحو الآتي:

المبدأ الأول – "مبدأ الراشد: لا تقبل وصاية أحد على تفكيرك، فهذا المبدأ يتفق مع الحداثة ومع التصور التداولي الإسلامي"[2] ويتجسد هذا المبدأ من خلال الاستقلال الفكري ضمن الواقع المعيش، وبالوقت نفسه على الإبداع في ابتكار أنماط جديدة متلائمة مع الذات. كما أنَّ مقتضى هذا المبدأ كما يصوره طه عبد الرحمن أن "الأصل في الحداثة الانتقال من حالة القصور إلى حالة الرشد"[3]، والمقصد الذي أراده طه عبد الرحمن من معنى القصور هو تبعية الآخر وبالأخص الغرب، ولكن طه عبد الرحمن قد أخذ مفهوم القصور من فلسفة (كانط) في الأنوار ويظهر ذلك أثناء شرحه لمفهوم القصور بقوله: "لقد جاء جواب (كانط) عن السؤال: (ماهي الأنوار؟) هو عدم قدرة المرء على استخدام فكره في الأمور دون إشراف الغير عليه، مع وقوع مسؤولية هذا القصور عليه هو، لا على هذا الغير"[4]، وهنا يمكن قراءة المفارقة المنهجية التي وقع بها طه عبد الرحمن، فهو من الرافضين للمنهج الغربي وتطبيقه على الواقع العربي، ونجده في الوقت نفسه قد استخدم مصطلحات (كانط) في وجهة نظره عن عصر الأنوار الذي هو عصر بداية الحداثة الأوروبية، فقد ربط بين معنى القصور الذي عنى به عدم إتباع الآخر من أجل إيجاد منهجية عربية أصيلة تكون أساساً للحداثة العربية من جهة وبين القصور (الكانطي) الذي يعني سيطرة الموروث الفكري القديم المتمثل بفلسفة القرون الوسطى على الفكر والعقل الأوروبي قبل عصر الأنوار وعلى الأخص الهيمنة الدينية، فرفض (كانط) في هذا السياق للقصور لا يعني به رفض الهيمنة الخارجية، بل كان قصده تحرير العقل من عصر الظلمات، وهذا ما نجده في نصه الذي اقتبس طه عبد الرحمن مبدأه منه، (فكانط) يقول "إن أميراً لا مهانة في القول أنه يرى من الواجب أن لا يُلزِم الناس بشيء في أمور الدين، بل على العكس أن يترك لهم في هذا المجال حريةً كاملةً، إذن مثل هذا الأمير الذي يذهب إلى حد رفض أن يُنعت بالتسامح هو نفسه مستنير ويستحق أن يجله معاصروه والخلف الذين يعترفون له بالجميل على أنه أول من أخرج الجنس البشري من حالة القصور .....وترك لكل فرد حريته في استعمال عقله هو في كل ما يتعلق بالعقيدة"[5]، إذاً يتبين من خلال ما تقدم أن الأنوار عند (كانط) مرتبطة بالحرية الدينية بالدرجة الأولى وتحرر العقل من السلطة الدينية، فالتبعية هنا تكون للجانب الديني والقصور هو البقاء في هيمنة النظام الكنسي الذي

---

1 – عبد الرزاق بلعقروز. *تحولات الفكر الفلسفي المعاصر*. ط (أولى)، (الجزائر: الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، 2009) ص197.

2 – طه عبد الرّحمن. *الحوار أفقاً للفكر*، ص83.

3 – طه عبد الرحمن. *روح الحداثة*. ط (أولى)، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006) ص25.

4 – المرجع السابق، ص25.

5 – أمانويل كانط. ثلاثة نصوص "تأملات في التربية – ما هي الأنوار؟ – ما التوجيه في التفكير؟"، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، ط (أولى)، (صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2005) ص92.

ساد في العصور الوسطى، وهنا نجد حالة من القطيعة العقلية مع الموروث نفسه، على عكس ما يسوغه طه عبد الرحمن، فالقصور هو تبعية الآخر، والتحرر منه يقوم على التمسك بالعقائد الدينية والعودة إليها وهذا مناقضٌ لمنهج (كانط) وعلى الأخص في موقفه من الموروث الديني، فنجده يقول: "في تناولي لبلوغ الانوار الذي يتمثل بالنسبة إلى الإنسان في الخروج من القصور الذي هو مسؤول عنه، اعتبرت المسائل الدينية جوهرية،.... أضف إلى ذلك أن القصور في مجال الدين هو من بين أنواع القصور أكثرها مضرةً وعاراً في آن واحد"[1]، إذن التناقض هنا واضح بين ما قصده (كانط) بالأنوار التي تقوم على أنقاض النظام الكنسي الديني وبين ما قصده طه عبد الرحمن من روح الحداثة النابعة من صميم المعتقد الديني وأساسها الموروث الإسلامي المتمثل بالمجال التداولي الإسلامي.

المبدأ الثاني – "مبدأ النقد: انتشر الأخذ به في المجال التداولي الإسلامي، فالاعتراض حق راسخ من حقوق المتلقي، إذ يجوز له أن يعترض على كل رأي يصل إليه، حتى يقيم صاحب هذا الرأي الأدلة التي تثبت صحته"[2]، فهذا المبدأ كما يظهر هنا دعوة إلى الخروج من الاعتقاد إلى النقد، ولكن هذا النقد محدود ضمن شروط مجاله التداولي المشروط بقواعد وأسس لأي قراءةٍ جديدةٍ، فيصبح المجال هوية تتعين عليها كل المقومات الأخرى.

ويقوم مبدأ النقد عنده على أن "الأصل في الحداثة هو الانتقال من حالة الاعتقاد إلى حال الانتقاد"[3]، وليس الاعتقاد عند طه عبد الرحمن هو المعتقد الديني بل هو كل الأفكار السائدة عن الحداثة الغربية، التي يخضعها طه عبد الرحمن للمجال التداولي الإسلامي وينتقدها على أساسه. بذلك يكون النقد ليس من صنيعة العقل بل من صنيعة المعتقد الديني فقط.

المبدأ الثالث – "مبدأ الشمول: فما تتصف به الحداثة أنها تنتشر في المجتمعات والمجالات كلها، ولا يمكن حصرها في مجتمعٍ مخصوصٍ ولا مجالٍ مخصوصٍ"[4]، ويقوم هذه المبدأ على الامتداد والتوسع لتشمل الحداثة كل الجوانب الثقافية من العلم والدين والأخلاق والسياسية....إلخ. ولكنها تبقى ضمن شروط مسبقة محددة.

ويقوم مبدأ الشمول عند طه عبد الرحمن على أن "الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول"[5]، ولو أمعنا النظر في هذا المبدأ عند طه عبد الرحمن يتبادر للذهن للوهلة الأولى أنه مبدأٌ فلسفيٌّ كليٌّ يتجاوز من خلاله الجزئيات، ولكن الغاية من وراء هذا المبدأ تختلف عند طه عبد الرحمن عندما يضع فكرة التعميم أساساً لمبدأ الشمول، ومفاده عدم حصر مفهوم الحداثة بمجتمع بعينه فـ "لا تبقى الحداثة حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه، بل إن منتجاتها التي تكون عالية التقنية وقيمتها التي تدعو بقوة إلى تحرير الإنسان ترتحل إلى ما سواه من المجتمعات، أياً كانت الفروق الفردية التاريخية والثقافية بين الطرفين، ثم تأخذ على التدريج في محو هذه الفروق"[6]، فالغاية هنا ليس خلق وحدةٍ فكريةٍ منهجيةٍ كقاعدةٍ عامةٍ للحداثة، بل تكمن الغاية الأساسية خلف هذا المبدأ في إلغاء مقولة أنَّ الحداثة وليدة المجتمع الغربي كما هو شائع، والتخلص من ثقل المقولات الغربية في الحداثة، ومحاولة صياغتها على أنها مقولات يمكن أن تنبع من صميم المجال التداولي للثقافة العربية الإسلامية؛ أي أنها حداثةٌ قائمةٌ على الجانب الديني، ويؤكد على ذلك من خلال قوله: "ليست روح الحداثة كما غلب على الأذهان، من صنع المجتمع

1 – المرجع السابق، ص 93.

2 – طه عبد الرَّحمن. *الحوار أفقاً للفكر*، ص84.

3 – طه عبد الرحمن. *روح الحداثة*، ص26.

4 – طه عبد الرَّحمن. *الحوار أفقاً للفكر*، ص84.

5 – طه عبد الرحمن. *روح الحداثة*، ص28.

6 – المرجع السابق، ص29.

الغربي الخاص، حتى كأنه أنشأها من عدم، إنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ إن أسبابها تعتمد تقيداً في التاريخ الإنساني الطويل"[1].

وبهذا تكون هذه المبادئ عند طه عبد الرحمن " خصائص الروح الحداثية هي أنها روح ناقدة وراشدة وشاملة"[2]، وتمثل روح الحداثة والمعاصرة التي يمكن أن تكون نموذجاً إرشادياً للخطاب العربي والحداثة العربية التي يسعى إليها من خلال التخلص من سيطرة النموذج الغربي الذي يقوم على روح التقليد، وبالوقت نفسه من خلال البحث في روح المبادئ التي تكون كليةً، إذ هناك فروقٌ بين مجال الحداثة الغربية وشروطها التاريخية والواقع العربي ضمن مجاله وشروطه التاريخية.

وطه عبد الرحمن ينظر للحداثة الغربية على أنها "نفسها حداثات: فالحداثة الألمانية غير الحداثة الإنجليزية فكرياً، والحداثة الفلسفية الفرنسية، تختلف عن الحداثة الفلسفية الأنجلوسكسونية وهكذا"[3]، وهذا بدوره يظهر التناقض والمفارقة في وجهة نظره عن مفهوم الحداثة، فتارة يراه مفهوماً شمولياً يتجاوز المجتمعات ولا يرتبط بمجتمع بعينه ومن ثم يعود ليجزئ المفهوم على أنه حداثات ترتبط بكل مجتمع على حدة، وحتى داخل الثقافة العربية الإسلامية لا يوجد ثقافةٌ واحدةٌ، بل إننا نجد مجموعةً كبيرةً من الثقافات والاتجاهات الفكرية المختلفة عن بعضها البعض باختلاف مشاربها ومنهجياتها عبر تاريخها الطويل، فنجد التأثير اليوناني والهندي والفارسي والصوفي والعقلي والنقلي والفلسفي والنزعة الإنسانية كلها تدل على عدم وجود ثقافة واحدة مشتركة داخل الحضارة العربية رغم سيطرة وهيمنة الاتجاه الديني السلفي في كثير من الخطابات العربية المعاصرة.

وكذلك انتقد الحضارة الغربية رغم التقدم الفكري التي هي فيه، إلاَّ أنَّ لها مضاراً أثَّرت بالفعل الأخلاقي وكان لها أثرٌ سلبيٌّ على الذات الإنسانية بشكلٍ عامٍ وهي "مضرة التضييق التي جعلت الفعل الخلقي فعلاً محدوداً، ومضرة التجميد التي جعلته فعلاً مقطوعاً، ومضرة التنقيص التي جعلته فعلاً منبوذاً"[4]، وهذه النواقص الثلاثة التي ذكرها طه عبد الرحمن هي أساس ظلم الإنسان ولابد من حدها، وبالمقابل يضع النقص في الفكر العربي والإسلامي على درجة الخصوص من خلال الكشف عن هذا النقص في اليقظة الدينية، وذلك نتيجة الاختلاف والتباين الحاصل بين منظِّريها، ويرى أن "اليقظة العقيدة على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سندٍ فكريٍّ محررٍ على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا تكاد تظفر عند أهلها لا بتأطيرٍ منهجيٍّ محكم، ولا بتنظيرٍ علميٍّ منتِج، ولا بتبصيرٍ فلسفيٍّ مؤسِّس"[5]، ومن هنا كان لابد من العمل على إيجاد أسسٍ منهجيةٍ يمكن من خلالها وضع مبادئٍ عمليةٍ لقراءةٍ جديدةٍ للتراث الديني، يمكن من خلالها جمع كل الحيثيات المتفاوتة والمتباينة، بما يتناسب مع الواقع الفكري للإنسان العربي.

ثالثاً– جدل التراث والتجديد في قراءة طه عبد الرحمن:

ويولي طه عبد الرحمن الأولوية للتراث والبحث في مضامينه، مؤكداً أنَّ "ليس تكاثر الأعمال المشتغلة بالتراث، دراسة وتقويماً، إلا دليلاً قاطعاً على الشعور بملازمة التراث لنا، تاريخياً وواقعياً"[6]، ويبني موقفه من التراث على أسس

---

1 – المرجع السابق، ص31.

2 – المرجع السابق، ص29.

3 – طه عبد الرَّحمن. *الحوار أفقاً للفكر*، ص84.

4 – طه عبد الرحمن. *سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*، ص 79.

5 – طه عبد الرحمن. *العمل الديني وتجديد العقل*. ط (ثانية)، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997) ص9.

6 – طه عبد الرَّحمن. *تجديد المنهج في تقويم التراث*، ص19.

فكرية وقراءة معمقة في الموروث الديني الإسلامي على وجه التحديد، وبثرائه وزخمه فيه من القيم ما هو حي وما هو ميت والذي مازال موجودا في وعي الإنسان العربي ومحركا لكثير من سلوكاته، ويرى أنَّه "لا ينبغي أن نتجاوز المصادر الأصلية للتراث، وإنما أن نجدد استخدامنا لهذه المصادر الأصلية، فنولد منها تراثاً غير مسبوقٍ نضيفه إلى ما سبق"[1] وهنا أيضاً نجد محاولةً جليةً عند طه عبد الرحمن في قراءة التراث بآلياتٍ معاصرةٍ يمكن من خلالها العمل على تجديد التراث، عبر إخراج الجديد من روح التراث ذاته لا بنسفه أو رفضه، ذلك أنه أساس البنية الفكرية والسلوكية للعالم العربي إن صح التعبير، وبما أنه دعا إلى العودة للمصادر الرئيسة للتراث فقد اعتبر أنَّ "المصدر المؤسِّس الذي ولَّد التراث الذي بين أيدينا هو (القرآن الكريم) ونعتقد أننا نحتاج، للدخول إلى الحداثة، إلى قراءة حداثية للقرآن بالمعنى الإنشائي"[2]، وإذا كان القرآن الكريم هو المصدر المؤسِّس للتراث، فهل يعني هذا أن هذا الرأي لطه عبد الرحمن هو رأيٌ نهائيٌ وصائبٌ؟ بالطبع لا، لوجود مصادر أخرى تراثية لها أهمية كبرى، علماً أنها تفترق عن القرآن من حيث الماهية، وبالعودة إلى (أدونيس) مثلاً في الثابت والمتحول نرى أن "اعتبار النص الديني مرجعاً ثابتاً وأساسياً لكل التراث العربي دليلٌ على وجود مأزقٍ فكريٍّ يوجز كما يلي: أولاً، لا تقاس المعرفة النصية، بأي معيار خارجها، ولا تقدم خارج هذه المعرفة. ثانياً، لا تقاس اللغة العربية، وإبداعاتها، بأي معيار خارجها. وهذان التصوران هما معياران يؤكدان على أن الحقيقة ليست في العالم أو الإنسان أو الطبيعة، بل في النص، وعلى فهم الواقع وفقاً للنص"[3].

وكذلك يرفض طه عبد الرحمن القراءات السابقة للقرآن، المقلدة للغرب التي تتبع منهجياته في قراءة النص والخطاب العربي كما جاءت بحرفيتها المترجمة وفي قراءتها للكتب المقدسة (التوراة والإنجيل)، هي بدورها تقوم بالأصل على القطع الكامل مع الموروث الديني وتعتمد على مبدأ " الأنسنة: التي تقوم على محو قدسية النص الديني بجعله في وضعٍ إنسانيٍّ والعقلنة التي تعمل على تطبيق المنهج العلمي على النص القرآني والأرخنة: التي تعتمد مبدأ ربط النص بسياقه التاريخي لإلغاء أثره في زمان آخر"[4]، فللنص الديني مجالٌ تداوليٌّ في الواقع العربي يختلف عن المجال التداولي للنص الديني في الغرب، فلا قيمة للقراءات المقلِّدة إن لم تكن قراءاتٍ مبدعةً، ويكون ذلك الإبداع عند طه عبد الرحمن بتغيير المقاصد والغايات التي كان قد عمل بها المقلدون.

ولا بد من الإشارة إلى أن المجال التداولي عند طه عبد الرحمن لم يتجاوز العقيدة الدينية المطلقة والتي ينتقدها (أدونيس) إذ يرى أن "العقيدة التي تطرح نفسها على أنها معرفة كاملة بالأشياء ونهائية، أو نقول، بتعبير آخر، إن سمتها الأشياء، هي حقيقة هذه الأشياء، وأن كل تسمية أخرى باطله، فهي الحق والحقيقة وما عداها خطأ وضلال"[5].

ولكن طه عبد الرحمن لم يستطع رفض المنهج العقلي ذلك أن مشروعه الإبداعي كما يصوره هو مشروعٌ عقليٌّ، ولكي يتخلص من فكرة التأثر بالغرب وعقلانيته، قسم العقلانية إلى قسمين ورأى أنها ليست واحدة بل تقسم إلى "العقلانية المجردة من الأخلاقية وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية؛ وهي التي يختص بهاد دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان"[6]، وهنا لم يُوَفق طه عبد الرحمن في تقسيمه للمنهج العقلي، إذ إنه يخلط بين المنهج الأخلاقي من جهة والمنهج العقلي من جهة أخرى،

---

1 – طه عبد الرَّحمن. *الحوار أفقاً للفكر*، ص87.

2 – المرجع السابق، ص87.

3 – أدونيس. *الثابت والمتحول "بحث في الإبداع والإتباع عند العرب"*. ط (سابعة)، ج (أول)، (بيروت: دار الساقي، 1994) ص19.

4 – طه عبد الرَّحمن. *الحوار أفقاً للفكر*، ص89.

5 – أدونيس. *الثابت والمتحول "بحث في الإبداع والإتباع عند العرب"*، ص20.

6 – طه عبد الرحمن. *سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*، ص 14.

فلا يوجد منهج عقلي يختص بالحيوان كما يصوره هو، وبطبيعة الحال لا نجد في تاريخ الفكر سواء الغربي أم العربي ما صوره طه عبد الرحمن عن العقل، أو نوع من هذا التقسيم الذي قدمه، فمعظم فلاسفة العقل قد نادوا بالأخلاق ولكن ليس سابقاً للعقل.

ويسعى طه عبد الرحمن إلى تبيئة المنهجية الغربية من خلال "أن نستبدل مكان (نزع القدسية) مقصد (تكريم الإنسان)، ومكان (نزع الغيبية) مقصد (توسيع العقل)، ومكان (نزع الحكمة) مقصد (ترسيخ الأخلاق)، فمن الممكن بهذه المقاصد الجديدة أن تحتفظ بنفس الاستراتيجيات المستخدمة من حيث وسائلها التنسيقية والتنظيرية مع تغير مقاصدها فقط"[1]، وهنا يظهر البعد المبدع في تناول النصوص والابتعاد عن التقليد سواء الماضي الموروث أم الغرب الحاضر، ولكن هذه البدائل التي طرحها طه عبد الرحمن ليست مناهج بحث علمي أو أدوات لقراءات فكرية بل هي عبارة عن مبادئ دينية قصد بها أن يسوغ منهجيته التي اعتبرها إبداعية.

وطه عبد الرحمن بعد اعتراضه على كل الأدوات والمنهجيات المستخدمة التي يعتبرها نتاجاً غربياً في معظمها، ويقول: "لعل ما غاب عن هذا الموقف عدم قدرة النموذج العربي على النهوض بمقومات الحضارة الإسلامية، فالحل الأجنبي، ما هو إلا مجموعة من الحلول المستوردة جوهرياً من التجربة الغربية الحديثة بكل أشكالها الفردية والشمولية العلمانية والإلحادية"[2]، وهنا نعود (لأدونيس) الذي انتقد هذه النظرة، إذ يرى أن "ما يكشف، من جهة، عن تناقض العربي ذي الذهنية الاتباعية، في موقفه من الحداثة الغربية، فهو يأخذ المنجزات الحضارية الحديثة لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي أبدعها، والحداثة الحقيقية عن الإبداع لا في المنجزات بذاتها، فهو إذن يرفض الحداثة الحقيقية، أي يرفض الشك، والتجريب، وحرية البحث، المطلقة والمغامرة في اكتشاف المجهول"[3]، وهذا ما وقع به طه عبد الرحمن عندما رفض المنهجيات الغربية، وأراد فقط أخذ ما أنجزته الحداثة وحاول تأصيله بما يسمى روح الحداثة.

ومقابل هذه النظرة يضع مشروعه في قراءة مبدعة من نفس المجال التداولي العربي على النحو الآتي:

"التأسيس المبدع: نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري تكريماً للإنسان"[4] وهذا بديل لمفهوم الأنسنة الذي يزيل صفة القداسة عن النص الديني ويحوله إلى نصٍّ دنيويٍّ مكتوبٍ في مدونة، وهذا بحد ذاته فهم خاطئ لمبدأ الأنسنة الذي يقوم على تكريم الإنسان.

"التعقيل المبدع: التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث، التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة توسيعاً لنطاق العقل"[5]، ولم يكن غرض طه عبد الرحمن في هذا المبدأ أن يضع العقل كأساس منهجي للقراءات، بل من أجل دراسة الجوانب الغيبية والأسطورية التي تحملها النصوص المقدسة من خلال توسيع نطاق العقل، فتصبح هذه الظواهر موضوع دراسة عقلية، التي اتهم بها القراءات الغربية التي تلغي الجانب الغيبي والأسطوري في النص.

"التأريخ المبدع: وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمانها، وسياقاتها المختلفة ترسيخاً للأخلاق"[6]، ويؤدي إلى ترسيخ الأخلاق والقيم والارتقاء بمفهوم الحكم، أي إعطاء النص صفة مستقبلية زمانية.

---

1 – المرجع السابق، ص91.

2 – المرجع السابق، ص 22.

3 – أدونيس. *الثابت والمتحول "بحث في الإبداع والإتباع عند العرب"، ص62.*

4 – طه عبد الرحمن. *روح الحداثة*، ص197.

5 – المرجع السابق، ص199.

6 – المرجع السابق، ص202.

فنجد إذاً مشروعاً حداثوياً عربياً قائماً على روح الحداثة الغربية بآلياتٍ فقهيةٍ دينيةٍ عربيةٍ، ووصايةٍ فقهيةٍ تنحدر من الماضي، فحسب تعبيره "إن التطبيق الإسلامي لركن الاستقلال الحداثوي يجعل منه استقلالاً مسئولاً يتولى قطع فعل التحديث عن كل وصايةٍ خارجيةٍ، لا استقلالاً قاصراً يتبع خطى الآخرين بمن فيهم الأوصياء الحقيقيون"[1].

وهنا تظهر الأهداف الحقيقية لمشروع طه عبد الرحمن، فالحداثة عنده لا تتعدى تأصيل الفقه الإسلامي وتطبيق الشريعة على كل جوانب الثقافة العربية، مهملاً أية محاولة تحمل في داخلها روح التقدم والحضارة إن لم تكن تحمل العقيدة الدينية في طياتها، و(أدونيس)– بدوره يرى أنه "أصبح الفقيه رمزاً للحضارة العربية، وأصبح الفكر العربي فقهياً، وكل فكر فقهي، نقلي بالضرورة، والآلة الشرعية هي القرآن والسنة والإجماع والقياس وهو إذن فكر يبطل العقل ويقيم النقل"[2]، لهذا فإن مشروع طه عبد الرحمن الإبداعي لا يتعدى كونه محاولة لتقديم الفقه الإسلامي على أنه روح الحداثة وبه يمكن تأسيس فكر متقدم، مهملاً دور العقل الحر المبدع والنقد والعلوم والمنهجيات العلمية الحديثة.

وأخيراً، طه عبد الرحمن قدم محاولة جد هامة على صعيد الفكر العربي المعاصر من خلال مشروعه الفكري الذي تنبه في بدايته إلى مشكلة التقليد الأعمى للآخر، واستبداله المفاهيم الغربية بمفاهيم من داخل الثقافة العربية الإسلامية، ولكنه وقع في مغالطات فكرية ومفارقات منهجية وتعميمات شمولية، إذ وضع مجموعة من القواعد والمبادئ والمعايير التي تحكم رؤيته التداولية فقيد بذلك الفكر داخل سياقٍ ثقافيٍ محدد يستمد كامل عناصره من هذا المجال فقط.

الخاتمة:

وفي النهاية يمكن القول: إن طه عبد الرحمن يحصر الموروث الثقافي بالفكر الديني فقط، الأمر الذي يلغي الكثير من المواريث الفاعلة والأساسية والثقافات التي لازالت حيةً في واقعنا العربي، فلا يمكن حصر المجال التداولي برؤية دينية محضة وإهمال كل ما يخالفها، إذ يجب التعاطي مع المجال التداولي العربي بالمعنى الواسع للكلمة ليشمل كل الجوانب والاتجاهات الفكرية الحية في تراثنا، ناهيك أن الخطاب الإسلامي في يومنا هذا ليس خطاباً واحداً وثابتاً بل يتعدد ويختلف بحسب المشارب المختلفة التي تنتج هذا الخطاب.

وختاماً، إذا أردنا الحداثة الإنسانية لابد من الأخذ بالمنهجيات الحداثوية المعاصرة، ولكن ضمن شروط المحافظة على الهُويَّة الثقافية الكلية للحضارة العربية بكل تنوعاتها ومشاربها، وفي الوقت نفسه تبيئة أي منهجياتٍ خارجةٍ عن هذه الثقافة للتناسب مع الشروط التاريخية التي انتجت الفكر العربي المعاصر.

1 – المرجع السابق، ص38.

2 – أدونيس. *الثابت والمتحول "بحث في الإبداع والإتباع عند العرب*، ص112.

المصادر والمراجع:

المصادر العربية:

1) عبد الرحمن، طه. *العمل الديني وتجديد العقل*. ط (ثانية)، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.

2) عبد الرحمن، طه. *روح الحداثة*. ط (أولى)، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.

3) عبد الرحمن، طه. *سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*. ط (أولى)، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

4) عبد الرحمن، طه. *فقه الفلسفة (القول الفلسفي) كتاب المفهوم والتأثيل*. ط (ثالثة)، ج (ثاني)، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.

5) عبد الرحمن، طه. *في أصول الحوار وتجديد علم الكلام*. ط (ثانية)، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.

6) عبد الرَّحمن، طه. *الحوار أفقاً للفكر*. ط (أولى)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث، 2013.

7) عبد الرَّحمن، طه. *تجديد المنهج في تقويم التراث*. ط (ثانية)، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

8) عبد الرحمن، طه. *سؤال اللغة والمنطق (حوار مع طه عبد الرحمن)*. أبو ظبي: مؤسسة طابه، سلسلة رسائل طابة، رقم1، 2010.

المراجع العربية:

1) أدونيس. الثابت والمتحول. *(بحث في الإبداع والإتباع عند العرب)*. ط (سابعة)، ج (أول)، دار الساقي، بيروت، 1994.

2) إيكو، امبرتو. *التأويل بين السيميائية والتفكيكية*. ترجمة: سعيد بنكراد، ط (ثانية)، بيروت:المركز الثقافي العربي، 2004.

3) بدوي، عبد الرحمن. *موسوعة الحضارة العربية الإسلامية (الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية)*. ط (أولى)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987.

4) بلعقروز، عبد الرزاق. *تحولات الفكر الفلسفي المعاصر*. ط (أولى)، الجزائر: الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، 2009.

5) زيادة، معن. *الموسوعة الفلسفية العربية، م1، مادة: تراث*. ع2، ط (أولى)، معهد الإنماء العربي، 1986.

6) غادامير، جورج هانز. *المنهج والحقيقة*. ترجمة: حسن ناظم وعلي صالح، راجعه عن الألمانية: جورج كتورة، ط (أولى)، دار أويا، 2007.

7) كانط، أمانويل. *ثلاثة نصوص (تأملات في التربية – ما هي الأنوار؟ – ما التوجيه في التفكير؟)*. تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، ط (أولى)، صفاقص: دار محمد علي للنشر، 2005.

المراجع الإنكليزية:

1) Baker, Mona. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London: Routledge, 2005.