سؤال المنهج عند طه عبد الرحمن: تحليل ونقد

بقلم: د. عبد الكريم عنيات

جامعة محمد لمين دباغين - سطيف2

ملخص:

يحتل التفلسف عن طريق الاشتغال في مشاريع فكرية مؤطرة أهم سمة ميزت التفكير الفلسفي العربي المعاصر، ولعل نجاح هذه الطريقة في التفلسف مرتبط بفضيلة العمل الجماعي وتكامل الرؤى المختلفة وتشكيل أنسال فلسفية تواصل تطوير الفكرة وتنميتها. ونظرا للوعي الحاد للدكتور طه عبد الرحمن، فإنه سار في مسلك كبار الفلاسفة من خلال إنشاء مدرسة فلسفية – منطقية ذات وجهة محددة وأهداف معلومة. ونُقر بالوعي الفلسفي لديه من خلال إدراكه أن أي خطوة حداثية ممكنة مرهونة بالمدخل المنهجي، فقد كانت الكتب التي دشنت الحداثة الغربية (نقصد كتاب مقال في المنهج لدريكات والأورغانون الجديد لبيكون) كتبا منهجية في الأساس. هذا ما جعل طه يدرس المشكلة المنهجية كعنصر من مذهبه الفلسفي ويحدد متطلباته وتقنياته وآلياته. لذا كان سؤال المقالة كما يلي: كيف تصور الدكتور طه عبد الرحمن المنهج الفلسفي في سياق تدشين حداثة فلسفية عربية معاصرة ممكنة ؟ وما حدود هذا السؤال المنهجي ؟ وعندما نطرح سؤال الحدود، فإننا ننوي الكشف عن مناطق الظل الفكرية التي ينتجها، لأن أي منهج يكشف بمقدار ما يحجب.

الكلمات المفتاحية: المنهج، اللغة، النموذج الفكري، التراث، الحداثة، الكونية.

Résumé:

En s’engageant dans des projets intellectuels encadrés, la philosophie occupe la caractéristique la plus importante de la pensée philosophique arabe contemporaine. Le succès de cette méthode de philosopher est peut-être lié à la vertu de l'action collective, à l'intégration de différentes visions et à la formation de lignées philosophiques qui se poursuivent. Pour développer et amélioration de l’idée. Compte tenu de la conscience aiguë du Dr Taha Abdel-Rahman, il a suivi le chemin des grands philosophes en établissant une école philosophico-logique avec un point de vue précis et des objectifs connus. Et nous reconnaissons sa conscience philosophique à travers sa prise de conscience que tout mouvement moderniste possible

dépend de l'approche méthodologique. Les livres qui ont inauguré la modernité occidentale (nous entendons le discours de la méthode de Descartes et le nouvel organon de Bacon) étaient essentiellement des livres méthodiques. C'est ce qui a poussé Taha à étudier le problème méthodologique en tant qu'élément de sa doctrine philosophique et à en définir les exigences, les techniques et les mécanismes. Par conséquent, la question de ce l'article était la suivante : Comment le Dr Taha Abd al-Rahman a-t-il envisagé l'approche philosophique dans le contexte de l'inauguration d'une possible modernité philosophique arabe contemporaine ? Quelles sont les limites de cette question méthodique ? Et lorsque nous posons la question des limites, nous entendons révéler les zones d'ombre intellectuelles qu'elle produit, car toute approche révèle autant qu'elle cache.

Mots clés: Méthode, langage, modèle intellectuel, patrimoine, modernité, cosmique.

مقدمة:

أصبح التجديد الفكري في الفلسفة العربية الراهنة همّ فوق كل الهموم، على اعتبار أن الاحتفاظ والتقليد لم يفض بالمسلمين إلاّ إلى حالة من الجمود والتخلف والألم والإحباط. لذا فقد أدرك كل المفكرين الجديين أن التجديد الفكري ليس خيارا حضاريا بقدر ما يمثل الطريق الوحيد الذي قد يخرجنا من الكهوف التقليدية إلى أنوار الفكر الذي يحرك ويثور الواقع الراكد. فالفكر الذي لا يُغير الوضع مجرد ترف لا طائل منه. وفي هذا السياق، فكّر ونظّر واجتهد فقيه الفلسفة؛ الدكتور طه عبد الرحمن. والذي أصدر، على مدى أكثر من عشرين سنة، مجموعة مقالات استجمعها أحد تلاميذته ومعاوينه وهو الدكتور رضوان مرحوم في كتاب منسق وقويّ تحت عنوان ذو دلالة مدروسة وهو: "**سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد" 2015.**

ومن العنوان نفهم جيدا أن هذا الفيلسوف قد أدرك أن التجديد لا يكون إلا بالمنهج، وأن المنهج الأصيل سيفضي حتما إلى التجديد المثمر. وليس لنا اليوم، بعد أربعة قرون من الفتح الديكارتي، إلا أن نكرر حكمته المنهجية القائلة: "خير للمرء أن يعدَل عن التماس الحقيقة من أن

يفعل ذلك من غير منهج".[1] لذا سنخصص هذا الحيز البحثي المحدود لدراسة تحليلية ونقدية لهذا المؤلف الذي يحتاج إلى مناظرات متعددة للكشف عن كنه وقيمه الإنجازية والإخفاقية. لذا ستكون أسئلة الانطلاق على النحو التالي: هل يمكن أن نعتبر الدكتور طه عبد الرحمن، في منزلةٍ منهجيةٍ، تعادلُ المنزلة المنهجية لكل من ديكارت وبيكون في إعلان الفتح الفلسفي الجديد ؟ ما هي عناصر وشروط تأسيس ما يسمى "بالقول الفلسفي الإسلامي" المستقل عن كل تقليد حسب تعاليم طه ؟ ما هي الفضائل المنهجية والمعرفية لكتاب "سؤال المنهج" ؟ وما هي حدود "روح السؤال المنهجي" في مشروعه الفكري ككل ؟ إننا نريد درسا نقدياً دون تخاملٍ ولكن أيضا بلا تساهل. هل يمكن أن نعتبر الاقتراح المنهجي الطهائي بمثابة المنهج الوحيد المخلص لحالة التبعية المنهجية للفكر العربي القديم والحالي ؟ هذا، وسنعمل على تتبع المسألة المنهجية الطهائية في آخر إصدارته لسنة 2021، ونقصد طبعا الكتاب الأخلاقي القيّم الموسوم بـ: "المفاهيم الأخلاقية".

ربما يعتبر التأكيد على أن "الواحدية المنهجية" قادرة على أن تكون سبيلا للخلوص والإبداع والتجديد، تأكيدا عقائديا مخالفا لكل روح علمية تعددية. على اعتبار أن "أي منهج لا يمكن أن يدعيّ لنفسه احتكار المعرفة".[2] ولئن كان الدكتور طه يؤكد على أنه قدم منهجا كفيلا بإخراج المسلمين – العرب من عنق الأزمة الحضارية، فلأنه يرفض كل المناهج الأخرى السابقة عليه والمعاصرة له، على الرغم من أنه فيلسوف التكوثر العقلي، حيث أكد، وهو محق في ذلك، في كتابه المنطقي والألسني، بأن "التكوثر العقلي حقيقة راسخة تتبدى في المعرفة العلمية كما تتبدى في الخطاب الطبيعي".[3] ولهذا فالأجدر، بالنسبة لكل فيلسوف يحترم خصوصية الفكر وطبيعة التاريخ الإنساني، أن يقترح محاولات بدل أن يقدم يقينيات توكيدية كأنها حتميات فكرية، في حين

[1] René Descartes, **Règles pour da direction de l'esprit**, traduction Jacques Brunschwig, (Paris: édition classique de la philosophie), p 26. "Il vaut cependant bien mieux ne jamais songer à chercher la vérité sur quelque objet que ce soit, que le faire sans méthode".

[2] هربرت ماركيوز، **العقل والثورة – هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ترجمة فؤاد زكريا، الطبعة الثانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979)، ص 21.

[3] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص ص 29 – 404.

أنه يمكن ببساطة تجاوزها والإعراض عنها لصالح مشاريع أخرى. إن العقول كثيرة والأفهام متعددة، لذا فإن صحة نظرية ما مرتبط بالقدرة على إقناع[1] أكبر قدر ممكن من العقول، من خلال إعمال أدوات الحجاج والمنطق. لذا فإننا نتعامل مع الدرس المنهجي الذي قدمه طه على أنه اجتهاد محترم وليس عقيدة مغلقة لا يلفها النقصان.

1- من التقليد إلى منهج النظر في التراث: عودة أم استعادة ؟

إن مشكلة تصنيف مشروع طه عبد الرحمن، لهي أول مشكلة ظاهرة نصادفها، لأن كل مفكر يتموقع في صنف من التفكير؛ كأن يكون حداثي أو تراثي، تجديدي أو محافظ...الخ. وطه بتأكيده على كمال وتمام ودقة الدرس التراثي في كل أبعاده المتكاملة في الأصل من خلال قوله إن الإبداعات المعاصرة أقل إبداعية مما نعتقد؛ "ما أثبته الأصوليون في باب "الاقتضاء" و"المفهوم" من قواعد خطابية تفاجئنا بمضاهاتها لما يعرض اليوم في سياق نظريات التخاطب المعاصرة وكأنه فتح علمي جديد. ثم إنه لن تنسب إلينا تهمة النزعة التراثية – أو قل التراثانية-إن نحن ذهبنا إلى أن الإنتاج الأصولي يحتوي على عناصر ضرورية لبناء منطق الاستدلال الخطابي، هذا المنطق الذي تتظافر الآن في وضع أسسه وتحديد بنياته جهود الفلاسفة واللسانيين والمناطقة جميعا".[1]

قلنا على الرغم من ذلك، فإن طه يرفض أن يُعتبر تراثيا هكذا ببساطة وبكلية. بل يحبذ أن يصنف ضمن الحداثيين. لكن هذا لا يدل أيضا أنه قبل التراث بالجملة، بل إنه في بعض الأحيان يستجمع انتقادات لاذعة للتراثيين. ويقرر في خاتمة كتابه عن الأخلاق: "هذا الكتاب عمل حداثي (...) بموجب شعورنا بحاجة المسلم المعاصر إلى فكر ديني متميز يناسب عصره. فنكون قد أتينا بحداثة من إبداعنا، لا من إبداع من هو أجنبي عنا، تاريخا وتداولا".[2] ويقصد بالأجنبية الزمانية أو التاريخية الإنتاج القدامي عموما، سواء كان إغريقي أو تراثي إسلامي. وبهذا فإن التسمية الملائمة لمذهب طه عبد الرحمن، ولو أنها تسمية تستجمع المتنافرات، هو أنه "حداثي استعادي"، أو قل "حداثي واصلي" وليس "حداثي فاصلي أو استقطاعي". فهو في تجديده يستعيد

[1] طه، **اللسان والميزان**، ص292.

[2] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق-مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، الطبعة الأولى،(بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 225.

الدرس التراثي نظرا لما يزخر به من كنور منهجية ومعرفية، ويتجاوز الهفوات التي تجاوزها منطق الكشف والزمن. بل إنه يصنع تراتبا عجيبا بين المقولات الثلاثة والتي شكلت عنوان أحد مقالاته الموسومة استفهاميا بـ "كيف نجدد النظر في التراث ؟": التجديد، والنظر، والتراث. فيقول بأن لا تجديد بلا نظر، ولا نظر بلا تراث، إذن فالتراث هو الذي لا يتعلق بأي من العناصر السابقة، وكأنه الأصل في هذا النسق.[1]

فلا يمكن لمفكر عربي معاصر أن يفكر دون التراث، فالتراث هو جلدنا الذي لا يمكن أن ننسلخ منه دون أن ننعدم حضاريا. والحق يقال بأن النص التراثي، في تقدير فيلسوف مدرسة الرباط هذا، لا يمكن أن يؤخذ هكذا ببساطة تامة، على اعتبار أننا، نحن في الوقت الحاضر، من طلب تفكير التراث أو إعادة النظر في التراث أو حتى تجديد التراث...الخ من العبارات التي شاعت بين المفكرين الحاليين. وهذا يدل على أن الأصل هو التراث والتفكير في التراث فرع مشتق منه. إن التراث هو الأصل والتفكير فيه هو الفرع. إننا، الآن، فروع لهذا التراث لأننا نحن من يطرح مشاريع قراءته. لكن يجب علينا أن ننتبه إلى ملحوظة دقيقة قدمها مستشرقي معاصر هو وائل حلاق، والذي تشابك معرفيا مع طه عبد الرحمن، إذ يعتقد أن استعمال كلمة التراث تطرح لغزا حقيقيا؛ ففي حين أن الكثير من المسلمين يمجدون التراث، إلا أن استعمال لفظة التراث ذاتها تفترض موت ما.[2] فنحن لا نرث إلاّ الموتى. فمن جهة نحن نمجد التراث ومن جهة أخرى نعتبره ميتا ومنتهيا. وهنا تظهر المفارقة التي وقعنا فيها: كيف نمجد ما هو ميت؟ هل الإحياء ممكن للكيانات المعنوية؟ هل نحن من يعيش التراث أم أن التراث هو من يعيشنا؟ والحق يقال إن مثل هذه الأسئلة والشكوك تساعنا على حسن استعمال المصطلحات وتقديرها وفق كل القيم الممكنة.

لكن ما هو المنهج المناسب للنظر في التراث؟ هل الكل مؤهل لإنجاز هذه المهمة الضخمة والشاقة؟ يجب أولا أن نتغافل عن كل الدراسات التي لم تعتبر التراث، أي لم تقدره حق قدره. على

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال المنهج – في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، جمع وتقديم رضوان مرحوم، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015)، ص 41-42.

[2] وائل حلاق، **إصلاح الحداثة – الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن**، ترجمة عمرو عثمان، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020)، ص 25.

اعتبار أن التراث الإسلامي العربي منتوج شامل ومتكامل ومنسق يشمل كل نواحي الثقافة والحضارة. ولا يمكن لأي مفكر، مهما أوتي من قدرات أن يتحكم التحكم التام في هذا المنتوج الموروث والضخم كذلك. وفي حالة اقتطاع جزء منه، وهذا هو الغالب في الدراسات المعاصرة للتراث، فإن هذا لا يسمح بإطلاق أحكام شاملة وعامة أو استجماعية. ولهذا فإن سؤال المنهج هنا؛ أي منهج النظر أو تجديد النظر في التراث، يتحول إلى سؤال أساسي وليس مجرد نافلة تفكيرية، لا يمكن المرور إلى المهمة دون وعي الآلية الملائمة والتحكم بها بعد ذلك. إن تجديد النظر في التراث ليس مهمة مؤقتة مستعجلة، بل هو مشروع لا يمكن تصور جسامته. ولئن كان النص التراثي يشمل الأقوال والأفعال، فإن الاقتراب منه بغية الدرس النقدي يتطلب الكثير من الاستعدادات. "فمن يريد أن يُحدّث التراث، فهو محتاج إلى أن يعرفه، وما لم يُعرف، فلا طريق له إلى هذا التحديث؛ ومن يريد أن يعقلنه فهو في حاجة إلى أمرين اثنين: أن يعرفه، ثم أن يعمل به، وما لم يعمل به، فلا سبيل له إلى اختبار خيره وشره."[1]

وبعد هذه الشروط، فهل يبقى من يتجرأ للعبور إلى ممارسة نقد التراث مثلما كان يتصور قبل قراءة بطاقة "الاستعمال هذه " ؟ الأكيد أن الكثير سينسحب طواعية ! فأن تقيّم مسألة ما، فيجب أن تكون قد خبرتها الخبرة اللازمة. وأن تعرف مدلول فعل ما يجب أن تجربه أولا، أما الكلام غير المؤسس على معايشة ومعاينة فهو لغو، مثلما أن الكلام الذي لا يندرج تحته عمل لغو أيضا. يجب على الكلام أن يستبقه فعل وأن يتولد منه فعل آخر. الكلام الحقيقي هو الذي يقع بين فعلين أحدهما سابق والآخر لاحق. فهل فكر الحداثيين العرب في هذه اللطيفة العميقة ؟ ! الحق أن طه، في هذه المشروطية، يضع الكثير من الحداثيين والعقلانيين العرب، موضع السؤال. لأنهم قابعون هناك، في المهجر، يتشدقون بالعقل النظري الخالص ويستعملون كل المناهج المبتدعة والمتاحة، دون أن يكون لهم حظ العمل على منوال التراثيين. ومن المعلوم أن أطروحة طه

[1] طه، **سؤال المنهج**، ص 55. أيضا: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الطبعة الثانية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، ص ص 10-12-421. والملاحظ أن هذا الكتاب الأخير لا يخرج عن حقل المنهج، لأنه يحتوي عبارة "تجديد المنهج"، مما يوحي بأن المناهج السابقة قديمة لم تؤت الفائدة المرجوة. إن عبارة "تجديد المنهج" لا تختلف كثيرا عن عبارة فرنسيس بيكون "الأورغانون الجديد" أو قل "المنهج الجديد".

الأساسية، هي أن التراث الإسلامي ذو ماهية عملية وأخلاقية أكثر مما له ماهية نظرية خالصة. ومن لم يدرك ذلك، يعجز عن فهم أي من منتوجاته الفكرية، وفي أي مجال، سواء كان ذلك في الفقه أو الأصول أو الكلام أو الفلسفة أيضا.

تبقى مسألة اعتبار دعوة طه بين العودة أو الاستعادة، مسألة صعبة التحديد. على اعتبار أنه يرفض اعتباره تراثيا عائدا، لكنه يدعونا في الكثير من المناسبات إلى العودة إلى التراث باعتبار كماله ونسقه وترابطه.[1] لكن ما مدلول العودة بالضبط؟ هل هي عودة عمياء أو عودة تنويمية أو إبنوتيكية كما يقال؟ الأكيد أنه إذا كان هناك من يدعونا إلى العماء، فطه أبعدهم على الإطلاق، لأنه لم ينفك يتحدث عن النظر وتوسيع النظر وتعميقه وتجديده. ومدلول الاستعادة، هو توظيف التراث كوسيلة للنهوض الحالي، لكن طه أيضا، وهذه هي المفارقة، يرفض التوسل بالتراث، كأي وسيلة أخرى. إنه منتوج مقدس وكامل ومبجل، فكيف نتوسله ببساطة؟ نحن نشعر أن توتر موقف طه، بين هذا وذاك، ناتج عن "اختراعه" موقعا فلسفيا غير معهود وغير مألوف لنا نحن من يحيا بالثنائيات المتناقضة. وقد صادفتنا الكثير من الحالات، أين شعرنا بعجز في تصنيف مفكر أو فيلسوف ما، والحقيقة أن هذا العجز دليل على أن المفكر قد استحدث نموذجا غير موجود، غير قابل للقياس، في قائمة متصوراتنا ومعاييرنا المألوفة والمعروفة، أي أنه اخترق النماذج التصنيفية القديمة، ولعمري هذا هو الإبداع الفلسفي بالضبط. ولا شك أن طه، في قلق تصنيفنا له، قد ابتدع موقعا غير معهود، فهو ليس بالتراثي وليس بالحداثي، كما نفهم المقولتين الفهم المألوف. إنه حداثي بمعنى ما وتراثي بمعنى آخر. بل قل إنه طه يفهم "الحداثة والجداثة" (أي التراث الذي خلفه الأجداد) فهما مخصوصا به لوحده. وتسلحه بالمنطق وعلم اللسان الحديثين،[2] سمح له بتجديد المنظار وتوسيع المنظور بما لا يمكن من بعد ذلك الثبات في المواقع التقليدية.

---

[1] طه، **سؤال الأخلاق**، ص 172. عنوّن أحد فصول هذا الكتاب بـ" دعوة العودة إلى أخلاق الإسلام: كيف نفك عنها طوق الحصار". كما أنه دائم الدعوة إلى الوصل، والوصل في مقابل الفصل هو عودة بمعنى ما، أي تقليد المتقدمين والوصل بهم: طه عبد الرحمن، **روح الحداثة-المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 13، ص 175.

[2] طه عبد الرحمن، **في أصول الحواروتجديد علم الكلام**، الطبعة الثانية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 27-28.

لكن من المفيد أن نشير إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي طريقة تقيم وإدراك التراث. فالسبب الذي يجعل أي مفكر يعتقد بفائدة العودة إلى التراث، وطه منهم وربما أقواهم على الإطلاق، يعود إلى نظرته المعيارية إليه. فإن اعتبرنا التراث كاملا وناجزا، فهذا الاعتبار دعوة صريحة للعودة إليه، أو ممارسة الإصلاح من خلال استعادة الماضي. لكن إذا اعتبارنا التراث مجرد تجربة أنجزها الإنسان، فهذا يحررنا من قهر التبعية، ويجعلنا نفكر في الإصلاح من حلال ابتداع تجربة جديدة ومؤقلمة. هناك إذن صراع خفي بين الذات الراهنة والذات التراثية التي تعيش فينا. نريد أن نحقق استقلال فكري، لكننا نخاف من الانشقاق عن نماذجنا السابقة. وهنا بالضبط ينشرخ الوعي الحالي، شرخٌ قد يكون سببا في شلل كلي للفكر، أو ضياع وتيهان حضاري بلا أي أصالة ممكنة. إذ الأصالة لا تكمن في المطابقة مع الأصل فقط، بل في إنتاج نمط وجودي له خصوصيات الاستقلال والفرادة. لذا فإن الانبهار بالتراث مرتبط بنمذجته لحد الكمال، وتسفيهه مرتبط بجعله متجاوزا بصورة مطلقة. نحن نعتقد أن اعتبار التراث تجربة مثل كل التجارب هو الموقف السليم والمعقول.

2- الفشل المنهجي في الدراسات التراثية: كشف الإخفاقات الناتجة عن النقول السلبية.

بالنظر إلى ما سبق تحديده في مسألة التراث، فالمهمة الأولى تقتضي فحص الدراسات التي فحصت التراث، أي قبل دراسة التراث، يجب تقييم الدراسات السابقة التي درست التراث، بخاصة من الناحية المنهجية. لأن المنهج ليس مسألة نافلة في المعرفة، بل هو أساس المعرفة مثلما أكدنا ذلك أعلاه. وبهذا التأكيد يقترب طه من ديكارت عندما أكد أهمية، بل مركزية المنهج في الإبداع مهما كان: "لا إبداع حقيقي في المضمون الفكري بغير استقلال في المنهج الإجرائي".[1] وهذا الاستقلال لن يتأتى إلا بابتكار مناهج مستخرجة من "روح التراث" ذاته، بدل المنحى السهل الذي سلكه معظم المفكرين المعاصرين الذين استنسخوا مناهج غربية، كلٌ بنقوله وكلٌ بقراءاته، حتى تضاربت النتائج في نفس موضوع التراث حد التناقض الشنيع. بل هناك من إبتضع من سوق المناهج الغربية الجاهزة كل شيء، وحتى أكبر المناهج تناقضا مثل الجينيالوجيا والمادية التاريخية، أو اللسانيات والحدسية...الخ. فوظفها في الكشف عن حقيقة التراث، ولنا في أركون نموذجا على

[1] طه، **سؤال المنهج**، ص 60.

الاستعمال المكثف والعشوائي للمناهج الغربية في التراث الإسلامي وفي دراسة القرآن ذاته باعتباره فوق التراث أصلا، وما هكذا تكشف حقيقة التراث المخصوص بروح مستقلة.[1] وانتهى الدكتور طه، إلى أن هؤلاء المفكرين والمتفلسفة العرب المحدثين، تم استعبادهم منهجيا، حيث أنهم عجزوا كلية عن تفحص المناهج وأسلموا أمرهم إلى الغربيين في شأن يعنيهم هم وأمتهم، بل الأخطر سلموا دينهم لهم تحت طائل الدرس الموضوعي للنصوص التراثية. لذا صلح في حقهم توصيف "العبودية المنهجية".[2] عبودية أخطر بكثير من التقليد الذي نشاهده في الأمور المادية والظاهرية من ملبس ومأكل ومسكن ومعاملة. والحق أن استقلال العرب والمسلمين، مسألة قابلة للمراجعة، على اعتبار أن التبعية المنهجية، تسقط الاستقلال بالمعنى الحقيقي، فهل يمكن الحديث عن "سيادة منهجية" لمفكرين مستلبين منهجيا؟ يأخذون السمين والغث من المناهج دون أدنى تشكك وتفحص. في حين يتشككون في تراثهم الخاص! حقيقة أن الحداثيين متأثرون بروح العصر، وساروا في طريق تجديد المناهج من أجل تجديد الفهم، والمزاحمة على تطبيق آخر المناهج في أول النصوص. وهنا بالضبط تختلف الرؤى: هل يحق لنا تطبيق مناهج بشرية على نصوص إلهية المصدر؟ هل المصدر الإلهي يسقط الاجتهاد البشري في تجديد الفهم؟ أليس تنزل القول الإلهي في لغة بشرية كفيل بتطبيق أي منهج فيه دون خوف من أي انحراف؟ هذه الأسئلة هي التي تعكس صراع الرؤى المنهجية بين الحداثيين الوصليين والحدثين الفصليين.

وهاك ما انتهى إليه "فقيه الفلسفة"، في هذا النص الطويل، بشأن هؤلاء المفكرين العرب الحاليين، وهم في العموم أكاديميين، يعيشون في الأوطان العربية وخارجها، والذين تولوا مهمة تجديد الفكر الإسلامي العربي: "انتهضنا إلى تفحص ما اشتهر من الدراسات في التراث، متوسلين في ذلك بأرسخ قضايا العقل وأحكم ضوابط المنهج، على مقتضى شرائط منطقية أقوى من شرائط أصحاب هذه الدراسات [يقصد طبعا الأستاذة والمفكرين العرب أو المسلمين الحاليين الذين درسوا التراث القديم مثل الجابري وأركون ويوسف الصديق...الخ] (...) فتأدى بنا هذا التفحص

[1] Mohammed Arkoun, **Lectures du Coran**, 1ere édition, (Paris: édition Albain Michel, 2016).

[2] طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية – النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 130-135.

لأشهر دراسات التراث إلى الوقوف على صفة تجمع بينها جميعا، وهي أنها تنتهي كلها، إلى تقسيم التراث الإسلامي العربي أقساما متفاضلة فيما بينها.[وهو ما سماه النظرة التجزيئية التفاضلية للتراث، أي تقسيم أجزاء التراث المتصلة في الأصل، وتفضيل قسم على قسم آخر على الرغم أنها غير متفاضلة، بل غير قابلة للتفاضل، لأن كل فرع له من الفضل ما يجعله لا يعلو ولا يدنو عن البقية]. وسبب هيمنة هذه النظرة التجزيئية هو:

1- الإخلال بشرط الاستنباط: منهاجيتهم لم تستنبط مما يتضمنه هذا التراث من الأصول والقواعد، وإنما استنسخت من تراثات أخرى، غير إسلامية وغير عربية، قديمة وحديثة. [فلا ابداع حقيقي في المضمون الفكري بغير استقلال في المنهج الإجرائي]. واستنباط نتائج خاصة بالتراث الإسلامي عن طريق التوسل بمناهج لم تنبع من هذا التراث، يؤدي إلى خلل كبير يتمظهر في انفصام روح الموضوع عن روح المنهج. فلكل تراث نسق مترابط يشمل الموضوعات والمنهجيات، وأي توظيف خارج هذا النسق، يؤدي إلى نتائج مشوهة ومغلوطة ومنعزلة.

2- الإخلال بشرط التقدم: نظروا في مضامين التراث الإسلامي العربي وحدها دون الآليات التي تولدت وتفرعت بها هذه المضامين. هذا على خلاف المقتضى المنهجي الذي يوجب أن يتقدم النظر في الوسائل على النظر في المضامين. فالإنتاج المعرفي التراثي لم يتولد من عدم، بل استعمل مناهج زمانه، والإغفال عن هذا الشرط، يؤدي إلى ظلم التراث ذاته. فلا يجب أن "نحاكم" التراث بطرائقنا الحالية، متناسين روح عصره وخصوصياته وتفاصيله الدقيقة...الخ. مثلما لا يحق للأخلاف أن يحاكموننا نحن، في ظل إنكارهم لخصوصياتنا المنهجية التي نعرفها أحسن معرفة. وما لا نقبله كإجحاف لنا، لا يجب أن نرتضيه للتراث. ووعي هذا الفارق الزمني ضروري لعدم الوقوع في الإسقاطات التاريخية التي تدل على خبط منهجي واضح.

3- الإخلال بشرط المناسبة: هذه المناهج المنقولة نُزّلت على التراث تنزيلا من غير سابق تقدير لصلاحيتها دون فحص وجوه المناسبة".[1] فما لا يناسب التراث، لا يجب إسقاطه عليه، وهذا الشرط واضح لدرجة أن تغافله يدل على "قصور نظر" منهجي أو قل "عماء ميتودولوجي". فالمناهج الأجنبية المعاصرة لا تناسب التراث المحلي القديم من عدة جوانب. وهنا نلاحظ عدم تناسب

[1] طه، **سؤال المنهج**، ص 59-61.

مزدوج، الأول تاريخي والثاني انتمائي أي متعلق بالخصوصيات الثقافية لكل حضارة. وهذا ما يسميه بالمجال التداولي المخصوص لكل حضارة متمثلا في الدين واللغة والمعرفة. وقد كانت لنا دراسة نقدية مفصلة لهذه النظرية التي ارتكز عليها طه في تقريره للاستقلال الفلسفي والكفري.[1] وقد دافعنا عن المنظور القائل بأن نظرية المجال التداولي، التي تبناها طه، قد تكون مطية لوضع حواجز إسمنتية عازلة تمنع الولوج السليم للحداثة العالمية.

وبهذا يمكن أن ننتهي إلى نفس الملاحظة السابقة أعلاه، وهي أن الجهل بحقيقة التراث الإسلامي العربي، في تفاصيله ومجموعه وأصوله وروحه، يؤدي إلى الإضرار به، في حالة الإقدام على دراسته دون تفكير وإعادة تفكير شديدين. فخير لك أيها البحاثة العربي، أن تعدل عن التماس التراث الإسلامي العربي، من أن تفعل ذلك بمنهج منقوص غير مدروس. فالتراث الإسلامي العربي مبني بناءً منطقيا صارما، في حين أن الأكثرية من نقاد التراث الحاليين، توسلوا بمناهج تاريخية أدنى من المنهج المنطقي. وقد أثبتوا فشلهم في إتقان فن المناظرة، التي تتطلب التكوين المنطقي العميق، ومعلوم أن ميزة المنهجية الإسلامية التراثية الأصلية تركزت حول "فن المناظرة المنطقية".[2] ولا خطاب تداولي مثمر في ظل إنكار أو تجاهل هذه الخاصية. ومعلوم أن فاقد الشيء لا يعطيه، إن فاقد التكوين المنطقي لا يمكن أن يستوعب ويقيّم تراثا منطقيُ البِنية! وهنا بالضبط نفهم دعوى طه المتكررة حول ضرورة تحويل الكتابة الفلسفية من الطابع التاريخي إلى الطابع المنطقي.[3] فأول هدف هو التحرر من "أهواء التاريخ" التي لا تستقر على حال، وأما الهدف الثاني هو التماهي مع روح التراث الذي صيغ في بنية منطقية.

3- الاستقلال الفلسفي و إبطال دعوى العالمية المطلقة:

نشر الدكتور طه، سنة 1979، كتابا باللغة الفرنسية، وربما هو الوحيد، فيه نجد معالم وأصول استشكال التبعية الفلسفية عند العرب، وهو كتاب: langage et philosophie، essai

[1] عبد الكريم عنيات: "التداول والتحول -محاولة في نقد الترجمة التداولية"، مجلة **عالم الفكر**، 2016، العدد (169)، ص ص 57- 78.

[2] طه، **في أصول الحواروتجديد علم الكلام**، ص ص 23-67.

[3] طه عبد الرحمن، **ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية**، الطبعة الأولى، (الرباط: مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، 2018)، ص ص 11-15.

publication de la faculté des lettres et des ،sur les structures linguistique de l'ontologie science humaines de Rabat. وترجمة هذا العنوان يأخذ بنا إلى المشكلة أعلاه بالتحديد؛ [اللغة والفلسفة: دراسة في البُنى اللغوية للأنطولوجيا]. هذا يدل على أن الفلسفة غير مستقلة عن اللغة، وبما أن اللغات كثيرة، فإن الفلسفات يجب أن تكون كثيرة أيضا. لكن نحن، والكثر من أساتذة الفلسفة، نجزم بالقول بأن الفلسفة الإغريقية هي نموذج التفلسف الوحيد والأوحد. أي أن كل تفلسف هو تأغرق بمعنى من المعاني. إذ نجد مثلا من يجعل عالمية الفلسفة في تسميتها بالذات.

إذ يقول الفيلسوف الفرنسي "جون بوفري" في حواره مع "هيدجر" حول الفلسفة الإغريقية، أنه في كل اللغات العالمية المتحضرة أو الحية، فإن الفلسفةُ تسمى فلسفةً وليس باسم آخر، ليس فقط في الإنجليزية أو الألمانية، أو في الإيطالية والإسبانية، لكن أيضا في اللغة الروسية كذلك، وفي اللغة العربية وبدون شك في الصينية...الخ.[1] وهذا ما يوحي بأن طريقة التفلسف لابد أن تكون على النسق الإغريقي. وفي هذا لا يمكن استثناء العرب الذين نقلوا اللفظة وكل مشتقاتها مثل السفسطة والريطوريقا والديموقراطية والبوليطقا أو ما شابه من الإغريقية،[2] مثلهم مثل الجميع في ذلك. وإن كان العرب يستعملون كلمة الحكمة، فإن هذا الاستعمال معرض للنقد والمراجعة، و"طه" ذاته يجعل الحكمة خصيصة إلهية مثله كمثل بديع الزمان النورسي (1960/1879) المتصوف التركي المعاصر، أو حتى فيثاغورس الذي قيل أنه هو أول من ابتدع كلمة

[1] Jean Beaufret, **Dialogue avec Heidegger – philosophie Grecque**, (Paris: les éditions de minuit, 1978), p 19-20.

من المفيد الإشارة إلى استثناء ملحوظ في تسميه الفلسفة، فالهولندية تستعمل كلمة Wijsbegeerte. وبهذا فهي مخالفة للجذر الإغريقي فيلو صوفيا. نقلا عن:

الطيب بوعزة، **في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة – نقد التمركز الأوروبي**، الطبعة الأولى، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012)، ص 39.

[2] أبوا نصر الفارابي، **إحصاء العلوم**، تقديم وشرح وتبويب على بوملحم، الطبعة الأولى، (بيروت: دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، 1996)، ص 40.

محبة الحكمة بدل الحكمة.[1] والتمييز بين الحكمة والفلسفة معروف ولا داعي للتفصيل فيه، فهو تمييز بين امتلاك الحقيقة كاملة والسعي دون أمل لامتلاكها.

في شأن العلاقة بين اللسان والتفلسف، كتب الدكتور طه، مقالة تحت عنوان "الأصول اللغوية للفلسفة"، نشرت سنة 1976 بمجلة "دراسات فلسفية وأدبية" التي كانت تصدر عن جمعية الفلسفة بالمغرب، وفيها يورد نتائج الكتاب السابق الذكر (أي الفلسفة واللغة)، وقد أوردها المحقق رضوان مرحوم في القسم الثاني من سؤال المنهج. وهي مقالة تدرس مشكلة المنهج في الفلسفة والطريقة الحقيقة لتجاوز التبعية الفلسفية. وقد اتبع استراتيجيين، أقل ما يقال عنهما أنهما إبداعيتين حقا، مع العلم أن دعوى العالمية لا تنفصل عن مشروع الترجمة، على اعتبار أنهما قائمين على مبدأ الفكر الإنساني، فالعالمية تفضي إلى الوحدة الفكرية، والترجمة قائمة على الاعتراف بالتعددية اللسانية. وعناصر المنهج الطهائي باختصار هي:

أولا - إبطال عالمية الفلسفية: فالفلسفة الإغريقية وليدة ثقافة ولغة مخصوصتين. مما يجعلها محلية يتعذر تعميمها على البقية من الحضارات، أو حتى امتناع اعتبارها نموذج لكل تفلسف بشري ممكن. وحتى المقولات المنطقية ليست منطقية خالصة، بل صيغت على حسب الخصائص النحوية للغة الإغريقية القديمة. وقد ناقش التوحيدي في مناظراته هذه المسألة، مما يدل على وعي الفكر التراثي بعلاقة الفلسفة باللسان، وهذا ما يؤسس لمبدأ حتمية التفلسف انطلاقا من خصوصيات اللغة المحلية.

ثانيا - الترجمة التأصيلية: من أجل منع التقليد الفلسفي يجب التوسل بترجمة تخدم المتلقي من حيث خصوصيات مجاله التداولي. والملاحظ أن معظم الترجمات الفلسفية إلى العربية، سواء في الموجة الترجمية الأولى في العصر العباسي تحت رعاية المأمون، أو في العصر الحديث بعد التفتح على الحضارة الأوربية وتنقل الإرساليات التعليمية، قد سلكت أسوأ الطرق، لأنها أغفلت

[1] ديوجين اللائرتي، **حياة مشاهير الفلاسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ثلاث مجلدات، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، 2014)، المجلد الثالث، الكتاب الثامن، فقرة 8، ص 16. وأيضا طه عبد الرحمن، **فصل المقال فيما بين فلسفة البشروحكمة القرآن من الانفصال عند الحكيم بديع الزمان**، ضمن كتاب: **سؤال المنهج**، ص 169- 190.

خصوصيات المجال التداولي الذي تنقل إليه وأخذت تهول في ترجمة المصطلحات الإغريقية واللاتينية دون أي اعتبار لخصوصيات المتلقي. والحق أن طه قد ركز على بيداغوجية الترجمة بحيث تكون وسيلة للأخذ بيد المتلقي العربي للتفلسف وليس لترويج الفكر الإغريقي أو الأوروبي. وقد لاحظ أبو حامد الغزالي ظاهرة التهويل في النقل، وهذا يدل على استفادة طه من تجربه هذا الفيلسوف الفذ، والذي يعتبر من الأوائل المسلمين الذي هاجم الفكر الوافد ودافع عن خصوصيات الحضارة الإسلامية لغة وفكرا. ولئن كان طه يقدم لنا ثلاثة مستويات من الترجمة: التوصيلية والتحصيلية والتأصيلية، فإنه يستهدف تكريس المستوى الثالث. لكن هذا لم يمنعه هو بالذات من أن يمارس الترجمة من المستوى الأدنى.[1] بخاصة عندما تعلق الأمر بآخر النظريات الأخلاقية في العالم الغربي، سواء في أمريكا أو أستراليا أو نيوزلندة، حيث لم تنقل بعد هذه الكتاب.

خاتمة:

إن سؤال المنهج، الذي اقترحه علينا الدكتور طه، يمثل نقلة حقيقية في الأخذ بالعقل العربي الإسلامي إلى ميدان وعي الذات ومن ثمة وعي خصوصيات العصر والرهان الذي يجب الأخذ به. بل أنه منهجٌ يقترح علينا "إنشاء إنسان جديد ينبذ التقليد نبذا كليا".[2] ولنتذكر أن العنوان الفرعي لكتاب حلاق الأخير قد استعمل هذه العبارة: "الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن". وما أحوجنا إلى هذا النموذج الذي يزيل عبأ التخلف والاجترار الذي كاد أن يصبح طبيعة فينا، فاتحا أبواب الاجتهاد على مصراعيه، وفتحها لا يجب أن يكون متبوعا بالاستثناء، لأن نظرية الاستثناء، سواء في جانبها السلبي أو الإيجابي، قد استغلت من أجل التجميد. إن نظرية الاستثناء العربي الإسلامي، والتي لم يتخل يوما عنها طه، ربما هي الحلقة الأضعف في نسقه المتين. ونحن لا نعتقد، من منظور أنثروبولوجي، بأن الإنسان المسلم العربي أو غير العربي، يمتلك من المزايا المُعجزية التي تجعله يختلف نوعيا عن البقية من البشر. وقد كان باسكال الفرنسي يقول أنه من

[1] طه عبد الرحمن، **المفاهيم الأخلاقية بين الإنتمانية والعلمانية**، جزئين، الطبعة الأولى، (الرباط: دار الأمان، 2021)، الجزء الثاني: **المفاهيم العلمانية**، ص 18-19.

[2] طه، **بؤس الدهرانية**، ص 181.

أراد أن يكون مَلاكا، سيصبح أدنى مرتبة من البهائم. لذا فلا يجب أن يكون الإنسان إلا إنسانا، أي كائنا أعلى من البهيمة وأدنى من الملائكة؛ أوليس الإنسان في هذه المنزلة بالذات![1] ونحن نسجل الكثير من الأحداث التاريخية التي استهدفت علو الإنسانية ومجدها عن طريق تهوين، بل إنهاء، حياة الناس الآخرين. وما أبشع من إنسانية تؤسس سعادتها على شقاء أفراد معينين.

ملاحظات أخيرة في نظرية "فقيه الفلسفة" ومؤسس "مدرسة الرباط المنهجية"، تتمثل في أنه أغفل في مشروعه الفلسفي الضخم والمتماسك، الحديث صراحة، عن منهج التفكير العلمي. ونحن نعتقد اعتقاد علم لا اعتقاد تعصب وانغلاق، أن الاستقلال الفلسفي ليس شرطا للاستقلال الحضاري، بل هو نتيجة منطقية له. وحجتنا في ذلك مؤسسة على أنه لا يمكن لحضارة، بخاصة في زمننا الذي يسمى زمن العلم، أن تكوّن شخصية حضارية متمايزة إلا بمنتوجها العلمي. ولا ننوي تجييش أمثلة لإثبات هذه الفكرة، لأنها من الوضوح بحيث يمكن أن يلاحظها الجميع. لماذا لا نترك التمايز الحضاري كنتيجة للإبداع لا كشرط له. حقيقة أننا نعترف باجتهاد طه، لكنه في استرسال تحليلاته ودعواته واستنتاجاته، يؤخذ بالقارئ مأخذا منفردا ضيقا في مطلبه الرّهني المتمثل في منهج العودة إلى التراث كشرط للاستقلال الفكري. إن طريق العودة مخيف، وبقدر ما يبدو أنه سهل، بقدر ما يثير هاجس التقوقع والانغلاق والنجازة. لأنه من القواعد التي يصعب تعميمها، إن تعميم طريق العودة يؤدي إلى إنكباح العقل. لماذا لا نجرب طريق جديد؟ إن الإفراط في الانهمام بالمأصول المطلق،[2]

قد ينقلب ضد أغراضه النبيلة. ثم أنه يمكن فتح ورشة علمية تدرس دراسة نقدية مفهوم العلم المأصول في الموروث الإسلامي، وحدود أصالته المطلقة. فإن لم يكن العرب منعزلين حضاريا عن بقية الأمم المجاورة قبل الفتوحات الإسلامية التي استتبعت حركة الترجمة الواسعة المعروفة. ففي هذا التفاعل ما يساعد على افتراض أن المأصول أقل مأصولية مما نعتقد والمنقول أقل أجنبية مما هو مفترض أيضا. ربما سيكون هذا التنبيه، نقطة انطلاق جديدة في بحث مستقبلي يجدد معيار تسمية وتحديد المأصول والمنقول في التراث العربي الإسلامي. لذا نجد

[1] Blaise Pascal, **Pensées**, (Bierut: éditions de la seine, 2005) ,para 358-678, p 138.

[2] طه، **سؤال المنهج**، ص 274.

دراسات إسلامية معاصرة تكشف النقاب عن أن العلوم المعتبرة مأصولة، قد تثاقفت معرفيا ولغويا مع الحضارات القديمة التي كانت مجاورة لشبه جزيرة العرب. فحضارة العرب قبل الإسلام، ومن بعده بصورة أكثر وضوحا، لم تكن جزيرة منعزلة عن ما كان يجري في ذلك الوقت.

يوصف المفكر بأنه مُغالي عندما يعمد إلى التمسك بطرف واحد في تفسيراته، وهذا ما حصل للدكتور طه. إذ يمكن أن نقول بأنه "أخلاقوي" أو نحا منحا أخلاقوياMoralisme، أي أفرط في تفسير كل شيء بالأخلاق، مما جعله يهمل اقتراح المنهج العملي أو الاقتصادي. فكلما حضرت المقطوعة الأخيرة [العجز]isme: le suffixe في التوصيف فأعلم أن هناك إفراط. وقد يتشكك البعض في اعتبار الإكثار من الأخلاق مغالاةً ! الحق أن هذا أمر واقع، حتى أن بعض المسلمين قد اعتبر أن الإكثار من الحكمة شرٌ لأن فيه إفراط ومجانبة للاعتدال.[1] وأي إفراط يعتبر مجانبة للاعتدال المتوسط وإلغاء لكثرة الموارد. وقد عمد الدكتور طه إلى تفسير كل الظواهر الإنسانية بردها إلى الظاهرة الأخلاقية. إذ نجده يقول مثله مثل نيتشه الذي يعاديه؛ بأن الأفعال الاقتصادية (الرواج/ الكساد) والسياسية (المصلحة/ المضرة) والمعرفية (الفائدة /اللغو) تحتاج إلى التقويم الأخلاقي؛ أي الخير والشر، فمثلا الرواج خير والكساد شر...الخ.[2]

وهذا يعكس طغيان التفكير المركزي، وكلما وجد مركز وجد معه ظلم، لأن الهوامش ستحتج على هذا التمركز، فالاقتصادي والإبستمولوجي والسياسي، لن يرضوا أن تكون قيمهم تابعة منقادة. فهلاّ دافعت يا فقيه الفلسفة عن هؤلاء المظلومين الذين ظلمتهم بمركزتيك المنهجية الأخلاقيوية. لذا صح توصيف مهمة طه بأنه قام "بأخلقة المنهج وتتريثه"، ولئن كنا نطلق هذه التسميات، فليس من منظور قيمي، بل وصفي فقط. والحق أن عمل طه ككل يعتبر مقاومة للحداثة الغربية التي طغت على السياقات الإسلامية. وفي هذا هو لا يختل عن العالم الأوربي في بداية القرن العشرين، حيث شعر بالهجمة الحداثية الأمريكية التي نمط كل شيء. حيث قال عالم الاجتماع ماكس فيبر في أحد محاضرات 1917: "إن حياتنا الجامعية الألمانية آخذة في التأمرك في

[1] ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ص ص 22- 160.

[2] طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 292.

عدة نقاط، شأن حياتنا بشكل عام".[1] وكتب أحد المثقفين الفرنسيين كتاب بعنوان "فرنسا المستعمرة" ليدل على الهجمة الشرسة للحداثة الأمريكية على العالم العجوز. إذن فكل مشروع طه، يتموقع في الرد على هيمنة الفكر الغربي، سواء الأوروبي أو الأمريكي، على العالم الإسلامي. وهي الهيمنة التي تجسدت أكثر فأكثر حتى بعد إنهاء الحملات العسكرية في خمسينيات وستينيات القرن الماضي. والمسلمة التي تسير النسق الطهائي، هي القائلة بأن الحداثة في القرن السابع عشر قد فصلت المعرفة عن القيمة، وأنتجت حضارة العقل المجرد، لذا فإن فرادة الحضارة الإسلامية تبقي في طابعها العملي والأخلاقي، حيث لم تسر في طريق الفصل السابق.[2]

وهو قول يحتاج إلى تدقيق ونظر. وهذا ما قمنا به في عمل مستقل عندما قارننا بين أطروحة طه عبد الرحمن وأطروحة بيار هادو الفرنسي. وتمثلت استراتيجية طه، في إعادة وصل الموقف الحداثي الذي يدعي الفصل والتجديد والقطع بالموقف الديني السابق على الحداثة، من خلال إثبات أن كل الفلسفات التي توطن في الأراضي المعيارية للحداثة، لم تنفصل يوما عن المضمون واللغة الدينية والقيم الأخلاقية. وهذا ما يجعلها أقل حداثة مما يروج لها أصابها.[3] وهذا الوصل كثير بحفظ الدين وإصلاح الحداثة. فالذي يحتاج إلى الإصلاح ليس الفكر الديني فقط، بل الفكر الحداثي بالذات، وواقعنا الحالي يثبت لحاجة إلى إصلاحات، أو كما كان موران يقول: يجب علينا إصلاح الإصلاح.[4] فإصلاح الفكر الإصلاحي هو بالضبط ما يجب علينا النظر فيه، لأننا تعودنا على مقولة الإصلاح دون أن ننظر فيها النظر الفاحص والناقد. بل أن الخطاب الحداثي المتطرف، وجهنا لنوجه الإصلاح لكل رموز القدامة، سواء الأخلاق أو الدين أو الهوية، وجعلنا

---

[1] ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة جورج كتورة، الطبعة الأولى، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 145.

[2] طه عبد الرحمن، **المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية**، جزئين، الطبعة الأولى، (الرباط: دار الأمان، الطبعة الأولى، 2021)، الجزاء الأول: **المفاهيم الإئتمانية**، ص 273-275.

[3] طه عبد الرحمن: **المعاني الإيمانية، كيف تكون أدوات تحليلية ؟** الطبعة الأولى، (تطوان: منشورات كلية أصول الدين،2019)، ص 47.

[4] Edgar Morin (avec la collaboration de Sabah Abouessalam), **Changeons de Vois- les leçons du coronavirus**, 1ere édition, (Paris: Denoël, édition Gallimard, 2020), p 60.

نغفل عن إصلاح الحداثة، وهذا عنوان كتاب حلاق الذي يحمل أكثر من دلالة، ونغفل عن التفكير في مفهوم الإصلاح ذاته.

*** قائمة المراجع:**

1- ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985).

2- أبوا نصر الفارابي، **إحصاء العلوم**، تقديم وشرح وتبويب على بوملحم، الطبعة الأولى، (بيروت: دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، 1996).

3- ديوجين اللائرتي، **حياة مشاهير الفلاسفة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ثلاث مجلدات، الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، 2014).

4- طه عبد الرحمن: **المعاني الإيمانية، كيف تكون أدوات تحليلية؟** الطبعة الأولى، (تطوان: منشورات كلية أصول الدين،2019).

5- طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).

6- طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998).

7- طه عبد الرحمن، **المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية**، الجزء الثاني: **المفاهيم العلمانية**، الطبعة الأولى، (الرباط: دار الأمان، 2021).

8- طه عبد الرحمن، **المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية**، الجزاء الأول: **المفاهيم الإئتمانية**، الطبعة الأولى، (الرباط: دار الأمان، الطبعة الأولى، 2021).

9- طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية – النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014).

10- طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الطبعة الثانية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي).

11- طه عبد الرحمن، **ثغور المرابطة – مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية**، الطبعة الأولى، (الرباط: مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، 2018).

12- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة-المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).

13- طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق-مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، الطبعة الأولى،(بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000).

14- طه عبد الرحمن، **سؤال المنهج – في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، جمع وتقديم رضوان مرحوم، الطبعة الأولى، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015).

15- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الطبعة الثانية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000).

16- الطيب بوعزة، **في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة – نقد التمركز الأوروبي**، الطبعة الأولى، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012).

17- عبد الكريم عنيات: "التداول والتحول -محاولة في نقد الترجمة التداولية"، مجلة **عالم الفكر**، 2016، العدد (169).

18- ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة جورج كتورة، الطبعة الأولى، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011).

19- هربرت ماركيوز، **العقل والثورة – هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**، ترجمة فؤاد زكريا، الطبعة الثانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979).

20- وائل حلاق، **إصلاح الحداثة – الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن**، ترجمة عمرو عثمان، الطبعة الأولى، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020).

21- Blaise Pascal, **Pensées**, (Bierut: éditions de la seine, 2005).

22- Edgar Morin (avec la collaboration de Sabah Abouessalam), **Changeons de Vois- les leçons du coronavirus**, 1ere édition, (Paris : Denoël, édition ^{2}Gallimard, 2020).

23- Jean Beaufret, **Dialogue avec Heidegger – philosophie Grecque**, (Paris: les éditions de minuit, 1978).

24- Mohammed Arkoun, **Lectures du Coran**, 1ere édition, (Paris: édition Albain Michel, 2016).

25- René Descartes, **Règles pour da direction de l'esprit**, traduction Jacques Brunschwig, (Paris: édition classique de la philosophie).