الدين وتخليق السياسة من منظور طه عبد الرحمن

الباحث
عبد الباسط الغابري
الجمهورية التونسية
مركز الدراسات الإسلامية ـ القيروان
ghabri_abdelbaset@yahoo.fr

ملخص:

يحيل مفهوما السياسة والأخلاق على مبادئ مراعاة الخير العام والمصلحة العامة بقطع النظر عن تباين مرجعيّات التناول وكيفيّات التصوّر للعلاقات الجامعة بينهما خاصّة بعد القطيعة الماكيافلية. وتكتسي هذه الإشكالية أهميّة بالغة في المجال التداولي العربي الإسلامي لأسباب تاريخية وسوسيو ثقافية وجغراستراتيجية خاصّة في ظلّ الأزمات المتلاحقة التي مرّت بها المنطقة العربية سواء في مرحلة التصادم مع الغرب منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أو خلال الحقبة الاستعمارية، أو مرحلة الاستقلال وبناء الدولة ما بعد الاستعمارية، أو حتّى في مرحلة ما يعرف بالربيع العربي. ولقد اشتغل الفكر العربي على دراسة هذه الإشكالية من منطلقات وتصوّرات مختلفة، ويعدّ المفكّر المغربي طه عبد الرحمن من أبرز المهتمين بهذه القضيّة.

ولئن اتّسم الطرح الطاهائي بنزعة كليّة تكاملية تربط بين الكوني والخصوصي على أساس أنّه لا يمكن تفهّم أزمة العالم العربي الإسلامي إلاّ بربطها بواقع الحداثة الغربية الذي انحرفت فيه عن مبادئها ومساراتها الحقيقية من إسعاد للإنسان والمحافظة على نوعه إلى تشيئته و"لبسه لبوس الأغراض المادية" في ظلّ سطوة العقل الآداتي والتقنية ممّا خلّف "تنميّة دون تزكيّة" وحالات من الاغتراب والعدميّة...

يشترط طه لتخليق السياسة ما لا يقلّ عن ثلاثة شروط أساسيّة: يهمّ الشرط الأوّل المسألة المعرفيّة والفلسفيّة، وذلك بمراجعة مفهوم الإنسان الذي اختزلته الفلسفة الغربية في العقل، متناسية أنّ العقل فاعلية و"حقّ الفاعلية التغيّر"، وإحلال الأخلاق جوهرا له، فهي

ما به "يتحدّد الإنسان إنسانا". والدعوة إلى الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي في إطار مبحث "فقه الفلسفة". بينما يتعلّق الشرط الثاني بالمسألة الدينية والأخلاقية في نطاق الربط الذي تصوّره طه للعلاقة الجامعة بينهما على خلاف الفصل الكانطي الشهير. أمّا الشرط الثالث فيهمّ المسألة الحضارية، ويتأسّس على ضرورة إقامة حوارية وتواصلية بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين ومختلف الحضارات في إطار الحوار المسؤول.

- الكلمات المفاتيح: الدين- السياسة- الأخلاق- التكوثر العقلي- طه عبد الرحمن- هابرماس- تايلور- العقلانية.

تمهيد:

لئن يعود التساؤل عن قيمة الحضارة الإنسانية ومساهمتها في ترقية الكائن الإنساني إلى الحرب العالمية الثانية حين استخدمت أشدّ أنواع الأسلحة فتكا وتدميرا بما فيها القنبلة الذرية، فإنّ ذلك التساؤل لم يكتسب عمقا فكريا وفلسفيا إلاّ في الربع الأخير من القرن العشرين وبداية القرن الحالي. يتجلّى ذلك التطوّر في مراجعات جديّة لليبرالية والعقلانية ومفاهيم الدولة الديمقراطية والحداثة الغربية. وقد برز ذلك في أطروحات مدرسة فرانكفورت النقدية والتعدّد الثقافي وسياسة الاعتراف والعدالة. ولم يكن العالم العربي بمنأى عن هذه التحوّلات لأسباب تاريخيّة وسوسيوثقافية وجغراسياسية. وقد أثبت فشل المشاريع التنموية العربيّة على اختلاف خياراتها ومرجعياتها هشاشة مسيرة التحديث العربيّة وسطحيّتها، وارتجاليّة الفعل السياسي وضعف رؤيته التاريخية السليمة لعدم انبنائه على مشاريع حضارية منبثقة من الاحتياجات الحقيقية والتطلّعات الفرديّة والجماعية للشعوب العربيّة. ويمكن اعتبار المفكّر المغربي طه عبد الرحمن من أبرز المهتمّين بهذه القضايا انطلاقا من النقد الأخلاقي أو الائتماني على حدّ تعبيره الذي وجّهه للتطبيق الغربي للحداثة الغربيّة في مرلفاته المتعدّدة سواء تلك التي اهتمّ فيها بالتنظير لنظريته المعرفيّة ونسقها (التكوثر العقلي وفقه الفلسفة)، أو تلك التي اهتمّ فيها بتحليل خلفيّات الأزمة الأخلاقية العالمية الراهنة (سؤال الأخلاق) واختلالات تطبيق التطبيق الغربي للحداثة بالعالمين العربي والإسلامي (روح الحداثة، وروح الدين)، أو شروط تجديد العمل الديني واستئناف العرب لدورهم الحضاري (العمل الديني وتجديد العقل، والحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي).

ولئن كان تناولنا في هذا المقال مقتصرا على إشكالية الدين وتخليق السياسة في مشروع طه عبد الرحمن، فإنّنا سنحاول انتهاج نزعة تأليفيّة تستوعب أهمّ نقاط الاهتمام، وذلك وفق محورين أساسيين: يهتمّ المحور الأوّل بتحليل أزمة السياسة العربيّة والغربيّة في عالم متغيّر، بينما يعالج المحور الثاني شروط تخليق السياسة من منظور طه عبد الرحمن.

أوّلا: أزمة السياسة العربيّة والغربيّة في عالم متغيّر.

لقد ساد الاعتقاد بأنّ القطيعة التي أعلنها ماكيافيلي N. Machiavel بين الأخلاق والسياسة ضرورة تاريخية ولبنة من لبنات العقلانية السياسية باعتبار أنّ صاحب كتاب الأمير خلص من تجاربه السياسية الخاصّة به وبعصره، ومن قراءته لتجارب الأمم إلى أنّه لا يمكن للنظام السياسي أن يستقرّ إلاّ بانتهاج سياسة واقعية في تدبير فنّ الممكن. وقد لخّص ذلك الأمر بأسلوب استعاري دعى فيه إلى اتّباع طبيعة الأسد والثعلب[١] في تصريف شؤون الحكم. ولئن لم تحصل تلك القطيعة المنسوبة في الفلسفة السياسية لماكيافلي دفعة واحدة بما أنّه قد سبق لأرسطو Aristote الذي يوصف بأب "السوسيولوجيا السياسية"[٢] أن طوّر أفكار أفلاطون المتعلّقة بالمدينة الفاضلة[٣] بالنظر في الحقائق التاريخية الحافّة بمختلف أشكال نظام الحكم والدساتير[٤]. وهو ما يعني النظر في جملة الشروط الاقتصادية والاجتماعية، فإنّ الخطاب الذي صاغه ماكيافلي رسّخ اليقين في استحالة التقاء السياسة والأخلاق سواء أكانت أخلاقا دينية أم أخلاقا وضعيّة.

بيد أنّه في ظلّ تفاقم أزمات العالم المعاصر، وانخرام السلم الدولي، وحالة الاغتراب التي أضحى عليها الإنسان المعاصر إلى حدّ اُختزل فيه في بعد واحد[٥]. وهو البعد الآداتي التقني برزت بعض التيارات الفكرية سواء بأمريكا الشمالية شأن تيار الجمعاتية والتعدّد الثقافي[٦] أو بأوروبا انطلاقا من مدرسة فرانكفورت النقديّة وما انبثق عنها من مقاربات مثل المقاربة التواصلية مع هابرماس J. Habermas[٧]، وفلسفة الاعتراف وسياسته مع تلميذه أكسيل هونث A. Honneth[٨]. ولقد أجمعت هذه التيّارات على خطورة الأزمة الإنسانيّة الراهنة بسبب التشوّهات التي أحدثها التطبيق السيء للحداثة واستباحة العولمة لكلّ المجالات حتّى المتّصل منها بالخصوصيات الثقافيّة والنظم الرمزية بفعل النفوذ الذي تمارسه الشركات متعدّدة الجنسيات ممّا جعل السياسي تابعا للاقتصادي ومرتهنا له إلى حدّ عجزت

فيه الدولة الحديثة عن صيانة استقلاليّة قراراتها وسيادتها.

وإذا كان تزايد المراجعات الجديّة من داخل الثقافة الغربيّة مستمرّا إلى حدّ أنّه أصبح فيه الحديث عن بعد ما بعد الحداثة، فإنّ جدل العالم العربي لا يزال متواصلا في مسألة الأصالة والمعاصرة بين تيّارين يحكمان المشهدين الثقافي والسياسي ويتحكّمان فيهما غير مستوعبين لمختلف التحوّلات العالمية. ولكن على الرغم من ذلك لم تنعدم بعض التصوّرات الفكرية والفلسفية التي حرصت على تجاوز تلك الثنائيات الأيديولوجية، وتكريس وعي تاريخي حقيقي بالأزمة العربيّة والعالمية الراهنة. ويعدّ طرح المفكّر المغربي طه عبد الرحمن في هذا السياق طرحا جديرا بالقراءة والمناقشة والتقييم.

تتّسم مقاربة طه عبد الرحمن للأوضاع الراهنة بالموازنة بين الكوني والخصوصي، فالثابت لديه سواء في بناء الأنساق المعرفية أو تشكّل الظواهر الحضارية ترابطها في ما بينها وتقاطعها جدليا في نسيج منظوماتها الذهنية والثقافية. ولعلّ في مفهوم التكوثر العقلي الذي نحته طه اختزال لذلك التواشج والترابط[٩]. تكمن تلك الرؤية الشاملة بالنسبة إلى الأزمة السياسية العربية الراهنة في عدم تجزئتها وفصلها بين مختلف المسائل فبين النسبي والكلّي أو المحلّي والعالمي عديد الصلات. وبتعبير أدقّ يربط طه عبد الرحمن بين أزمة العالم العربي السياسية خاصّة بأزمة النظام الدولي عامة. ليس فقط لأنّ العالم أضحى قرية كونية في ظلّ الثورة التكنولوجية والاتصالية والمعلوماتية، وإنّما كذلك لأنّ العالم العربي دخل في حداثة قسرية لم تتوفّر شروط تحقّقها الذاتية، ولا يعني هذا رفضا للحداثة أو ريبة من الدخول فيها، بقدر ما يحثّ على مراجعة الآليات والمضامين التي تمّ بها اختزال الحداثة في "تطبيق تطبيقاتها" الغربية.

يختزن ذلك الإقرار الذي يميّز بين مبادئ الحداثة أو "روحها" في المعجم الطاهائي وتطبيقاتها العربيّة وعيا نقديّا بأنّ الحداثة مشروع غير مكتمل[١٠] مثلما أشار إلى ذلك هابرماس. يذكّر طه بموقف ماكس هوركايمر M. Horkheimer أحد الروّاد البارزين لمدرسة فرانكفورت من هيمنة العقل الأداتي على الحضارة الغربية[١١] ممّا انجرّ عنه بروز ما لا يقلّ عن خمسة مظاهر بحاجة إلى الفحص والنقد والتقييم. تتمثّل تلك المظاهر في "العقلانية المجرّدة" و"سلطان القول" و"نمط المعرفة" و"النظام التقني" و"تجدّد الهويّة المنتظر"[١٢]. وقد

تحوّلت تلك المخاطر إلى ما اصطلح على تسميته طه ب"الآفة". وهي تسمية لها دلالات متعدّدة، ليس أقلّها شدّة حجم الأخطار المحدقة بالكائن البشري وحقّه في وجود فاعل سليم. يقول طه في ذلك: "إنّ الحضارة الحديثة لا تحرم الإنسان من اليقين الضروري لحياة طيّبة في الحال وسعيدة في المآل فحسب، بل إنّها تظلم استعداداته الخلقية التي تهيّئه وتؤهّله لمثل هذه الحياة الطيّبة والسعيدة"(١٣).

وإذا كانت بعض التحاليل تذهب إلى ربط تلك التشوّهات التي لحقت الحداثة الغربية ببعض المستجدّات الطارئة شأن الحروب والنزاعات منذ النصف الثاني من القرن العشرين، فإنّ طه يفسّرها في ضوء نظام الحداثة الغربية نفسه. ويتّخذ من العولمة نموذجا لتفصيل مختلف الإخلالات والتعمّق فيها بصفتها إفرازا من إفرازات التطبيق الغربي للحداثة، فيشير إلى الأضرار الاجتماعية بدءا من الفرد ووصولا إلى الأسرة والمجتمع(١٤)، وإلى بقيّة الأضرار الاقتصادية والسياسية التي تتجلّى في تقديم "التنمية على التزكية" و"المعلومات على المعروفات"(١٥).

ليست إشارتنا للموقف الطاهائي من الحداثة الغربيّة غرضا في حدّ ذاته بقدر ماهي مهاد ضروري اقتضاه منطق ترابط الأفكار والتدرّج من العام إلى الخاص أو من الكلّي إلى الجزئي، إذ يستحيل الإلمام بحقيقة التصوّر الطاهائي للأزمة السياسية العربيّة خاصّة والدوليّة عامّة بكلّ أبعادها دون تحديد مرجعياته وتوجّهاته ولو بشيء من الاختزال والاقتضاب. فكلّ ذلك من شأنه تعميق النظر بالترابط السببي والمنطقي بين مختلف الظواهر والمجالات.

يشير المفكّر المغربي إلى بعض السمات التي يصطبغ بها العقل السياسي العربي. وهي في جملتها سمات سلبيّة على الرغم من تنوّع مصادرها وإحالاتها المرجعيّة. ومن بين تلك السمات يذكر طه سمة حبّ التسيّد وسحب المطلق الإلهي على السياسي النسبي، ف"الفاعل السياسي يحمل في نفسه حبّ الألوهيّة أو -حبّ الربوبية- كما يحمله الفاعل الديني في روحه، غير أنّه، على خلافه، لا يسبق إلى رؤيته أنّه عبد مألوه لإله أو عبد مربوب لربّ موصوف بأكمل الكمال في عالم الغيب، وإنّما الذي يسبق إليها هو أنّه سيّد مالك مثله بالإضافة إلى عالم الشهادة، وعلى قدر تجرّده للعمل السياسي واستغراقه فيه، يكون تعلّقه بالتسيّد على المواطنين..."(١٦).

إنّ استدعاء الدين للمجال السياسي في الحالة العربيّة لا يتمّ وفق احتياجات المجتمع الروحية ولا باعتباره مؤسّسة اجتماعيّة كما هو الشأن عند دوركايم Durkheim، وإنّما لتعزيز سلطة تحكّم السياسي العربي في الفضائين العام والخاص. وهو ما يفسّر استعارة الوحدانية الإلهية من قبل الفاعلين السياسيين لترسيخ نفوذهم الخارق[١٧]. إضافة إلى التلاعب بالصفات والمفاهيم ولو أدّى إلى تحريفها عن معانيها الأصلية في المعجم السياسي والحقوقي "كأن يسمّى حبّ التسيّد باسم 'إرادة التدبير'، والطاعة للسلطان باسم 'احترام القانون'، وتنزيه شخصه باسم 'احترام المقدّسات'"[١٨].

ينتقد طه عبد الرحمن هذا التمشّي التبسيطي والمحرّف في عملية تزاوج الديني والسياسي. إذ تكمن خطورته في أنّه لا يكتفي بانتهاك خصوصيّة المجالين وتشويههما فقط، وإنّما في آثاره العمليّة سواء في مستوى نشاز الخطاب أو في مستوى النتائج الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية المترتّبة عن ذلك. يسمّي طه عبد الرحمن هذا النوع من الدول ب"الدولة المشتبهة"[١٩]. ويعتمد المفكّر المغربي في بلورة حكمه من التيّارات التي تجعل العمل الديني أو على الأصحّ شعائره وطقوسه جزءا من العمل السياسي على التأثيل المفهومي والفلسفي، فيطلق صفة "التسييسيين"[٢٠] على من يعملون على تسييس الدين. ويطلق على ما تفضي عليه هذه العملية في إطار الدولة المشتبهة اسم "التدبير التسيّسي المشتبه"[٢١].

يربط طه ذلك التمشّي الذي تنتهجه الدولة المشتبهة بتداعيات المنظومة التي أرستها حتّى بالنسبة إلى أشدّ الأطراف المناوئة لها شأن حركات ما يعرف بالإسلام السياسي في الدراسات الاستشراقية والخطاب الإعلامي العربي، إذ ينبّه طه إلى أنّ انخراط تلك الحركات السياسية في استعارة الآليات العلمانية حرصا منها على ضمان اعتراف السلطة السياسية والقوى الغربيّة بها قد أفضى إلى عديد المفارقات التي يعسر تجسيرها، فهذه "الجماعات ارتضت الدخول في اللعبة السياسية التي قد تخضع لقواعد مشبوهة أو إجراءات منحازة، كلّ ذلك سعيا إلى جلب اعتراف الخصوم بدورها رسميين كانوا أو مدنيين، وطمعا في احتلال مواقع في الدولة، تمثيليّة كانت أو تنفيذية، والتجأت كذلك إلى أسلوب التوافقات والتحالفات والتكتّلات والتوازنات، مؤمّلة تقويّة حظوظها في الفوز في الانتخابات أو الضغط على الحكومات، وليس هذا فقط، بل قد استولى، على هذه الجماعات همّ تحصيل

هذه الأدوات الحديثة بأي وجه كان، وكانت شدّة همّها تزداد بقدر سعي السلطة إلى حرمانها من تحقيق هدفها، حتّى إنّها أخذت ترى في هذه الأدوات لا مجرّد وسائل صناعيّة قد تسدّ مسدّها وسائل أخرى، وإنّما مقاصد تدبيرية تطلب لذاتها. والحال أنّ هذه المسالك السياسية المقتبسة إذا صلحت للتدبير المرئي المبني على السيطرة والمنفعة والصراع، فإنّها لا تصلح لخدمة المصالح الغيبيّة المبنيّة على التقوى والاستقامة والنصيحة"[٢٢].

لقد أفضى ذلك الخطأ المنهجي المتّصل بطريقة تعامل حركات الإسلام السياسي مع ضغوطات الواقع وإكراهاته إلى تبنّي بعض الشعارات الخاطئة التي لا تعدو أن تكون حسب طه سوى شعارات فضفاضة لا سند مرجعي متين يسندها، ولا تنظير فلسفي حقيقي يوجّهها. ومن بين تلك الشعارات يذكر طه شعار "الدولة الإسلاميّة دولة مدنية" الذي عُقدت حول موضوعه عديد الندوات وحلقات النقاش بالمنابر الأكاديمية والإعلامية. ولئن ذهب طه إلى عدم التحرّج من التصريح بأنّ الإسلام يدعو إلى دولة دينية لأنّ الدين في نظره لا يعني دائما الاكليروس والكهنوت[٢٣]، فإنّه يغفل الجانب التاريخي المتّصل بهذه المسألة وما يثيره من إشكاليات منذ حادثة السقيفة والفتنة الكبرى إلى اليوم. ولعلّ ما قاد طه إلى الإقرار بأنّ الدولة التي نادى بها الإسلام "دولة تعبّدية، توجب الزهد في السلطة، أي دولة يحلّ فيها الوازع الروحي الطوعي محلّ الوازع السلطاني القسري"[٢٤] استغراقه في قراءة النصّ القرآني وفق الشروط المنهجيّة التي وضعها في كتابيه "تجديد المنهج" و"روح الحداثة".

ولئن تبدو مسألة الارتباك المفاهيمي غير متّصلة مباشرة بأزمة العالم العربي السياسية، فإنّها في الحقيقة على علاقة عضويّة بها إذا سلّمنا بأنّ المفاهيم ترجمة للعقل الذي أنتجها. واستنادا إلى ذلك فإنّ الاختلال المفاهيمي يكشف حجم المأزق الذي يتخبّط فيه العقل السياسي العربي على اختلاف مرجعيّاته الأيديولوجية والفكرية. ويمكن ملاحظة ظاهرة الإسقاط في هذا الصدد في "إسقاط مفاهيم مأصولة على مفاهيم منقولة " شأن إسقاط مفهوم "الشورى" على مفهوم "الديمقراطية" ومفهوم "الأمة" على مفهوم "الدولة" ومفهوم "الربا" على مفهوم "الفائدة"، أو على النقيض من ذلك إسقاط مفاهيم منقولة على مفاهيم مأصولة كإسقاط مفهوم "العلمانية" على مفهوم "العلم بالدنيا" ومفهوم "الحرب الدينية" على مفهوم "الفتح"[٢٥].

يوازي هذا الاضطراب المفاهيمي في مجال الفكر اضطراب من نوع آخر في مجال الواقع. ويستعيد طه المعنى الخلدوني للعصبيّة لإبراز حجم الخور والحيف الذي تعاني منه المجتمعات العربيّة، فيشير إلى تعدّد العصبيّات وتنوّعها شأن "عصبية العرق، وعصبية الحكم، وعصبية الإعلام حتّى أنّه من لا إعلام له لا معرفة له ولا حقّ معه. ومن كانت له عصبيّة الويل لمن يخالفه"(٢٦).

يبدو أنّ هذا الواقع السياسي العربي يستمدّ نموذجه من الغرب وتحديدا الولايات المتّحدة الأمريكية في مجال استراتيجيات الإلهاء والهيمنة والسيطرة على الرأي العام. فالسياسة الأمريكية تعتمد غالبا على عملية اختلاق عدو خارجي وتضخيمه للتنصّل من المطالب الاجتماعية لشريحة هامة من مواطنيها(٢٧). وما أطروحة صراع الحضارات المنسوبة لهنتنغتون S. Huntington(٢٨) إلاّ صدى لتلك الاستراتيجية الأمريكية. ويشير طه عبد الرحمن إلى المكر السياسي العربي الذي استطاع توظيف التخوّف الغربي على قيمه التحررية والديمقراطية من الأصوليين الإسلاميين ليضاعف حجم سلطته وبطشه بالمعارضين الفعليين أو حتّى المحتملين على أساس أنّه يمثّل السور الواقي للغرب من عنف الهمجيين المتطرّفين(٢٩). ولقد أفرز هذا الوضع شكلا من أشكال العبودية المعروف في الفلسفة السياسية بالعبودية الطوعية التي تعني رضا المحكومين بعبوديتهم لسادتهم ومستبدّيهم، بل استمتاعهم بذلك الوضع غير السويّ. وقد استند طه في هذا الصدد إلى ما صاغه ايتيان دي لا بويسي Etienne De La Boetie صاحب كتاب "مقالة في العبودية الطوعية"(٣٠).

بيد أنّ العامل الخارجي المتمثّل في وجود نموذج للسيطرة والهيمنة لا يمكنه أن يكتسب كلّ ذلك التأثير لو لم يجد استعدادات ذاتية في النخبة السياسية العربيّة التي تنتهج ازدواجا سلوكيا بين ظاهر ممارساتها وباطنها، الذي هو خلاف ما تدّعيه من مراعاة للمصلحة العامة وإيثارها على مصالحها الذاتية والخاصة. ولا شكّ أنّ ذلك الازدواج ينبع من مفهوم ضيّق للسياسة لخّصه طه عبد الرحمن في كونه "مجال تصارع القوى والمصالح، أو ميدان تصادم الأهواء والشهوات"(٣١). ويقدّم طه حكم ولاية الفقيه مثالا لذلك الازدواج والتعارض حيث يتمّ اختزال التعاليم الدينية في القانون (الشريعة) الذي تحتكر تأويله المرجعيات الشيعية الكبرى ممّا يجعل الأخلاق الدينية مجرّد أخلاق برّانية، ويذهل عن البعد الروحي

والالتزام القيمي[٣٢].

لئن تقاطع حديثنا عن أزمة العالم العربي السياسية بعديد المجالات الأخرى سواء الفكرية أو العملية الخاصّة بالعالم العربي، فإنّ ذلك التقاطع متولّد من كون السياسة تعدّ تمظهرا لبنية مركّبة من العوامل الفكرية والحضارية المتعدّدة إضافة إلى ما يوفّره ذلك من تعميق لمفهوم السياسة وكسف لبعض النواحي المسكوت عنها. وسنحاول في القسم الثاني من هذا المقال تحديد أبرز الشروط التي أناط بها المفكّر **المغربي مهمّة تخليق السياسة العربيّة.**

ثانيا: شروط تخليق السياسة من منظور طه.

لئن تتعدّد تعريفات الأخلاق فإنّه يمكن في هذا السياق الاستئناس بالتعريف الذي وضعه أندري كونت سونفيل André Conte Sponville الذي يربط فيه الأخلاق بالواجبات التي تلتزم بها الذات دون انتظار منفعة. وهو ما يحيل على الارتباط بالخير والمصالح العامة[٣٣]. تكمن قيمة هذا التعريف في وصله بين مفهومين أساسيين في مقالنا. تتعلّق الإحالة الأولى بمفهوم السياسة، بينما تهمّ الإحالة الثانية مفهوم الدين. فالسياسة بما هي إدارة فنّ الممكن تهدف إلى تحقيق الخير العام، على الرغم من أنّ التجارب التاريخية كثيرا ما أثبتت أنّ ما يهمّ السياسيين نتائج الفعل السياسي ونجاعته العاجلة. كما أنّ الدين اعتقادات وطقوس يسعى بدوره إلى الصلاح العام والمنفعة الذاتية والغيرية. لكن مجال اهتمامه يتعدّى عالم الشهادة إلى عالم الغيب. ولذا فالدار العاجلة ليست سوى "مزرعة للآخرة".

وإذا ما عدنا إلى المدوّنة الطاهائية نجد ربطا بين الأخلاق والسياسة، وهو ينتقد في ذلك الطرح الكانطي الذي فصّل فيه كانط E. Kant بين الدين والأخلاق من أجل صياغة "دين في حدود مجرّد العقل"[٣٤]. ومن هذا المنطلق أقرّ طه بأنّ الدين "لا ينحصر في شعائر ظاهرة المعاني خفيّة تحتها، بل إنّه لا فائدة من وراء الإتيان بالشعيرة من دون تحصيل السلوك وفق المعنى الخفي الذي يكمن فيها"[٣٥]. لا ينبع هذا الموقف من تصوّر مقاصدي للدين مثلما يوهم بذلك الشاهد النصّي بقدر ما يتّصل بمفهوم التزكية الذي يحيل على حقل التصوّف وأهل الرؤيا الذين لا يتوقّفون عند ظاهر العبارة إلاّ على أساس النفاذ إلى باطن الإشارة. وهو ما يجعل ظاهر الدين نفسه متأسّسا على باطنه وليس العكس. فالدار الآخرة جوهر

والدار الفانية عارض[٣٦]. بيد أنّه بحكم التكوين اللستني والمنطقي لطه عبد الرحمن يدرس شروط تخليق الدين للسياسة وفق مقاربة كليّة موضوعيّة تتداخل فيها جوانب نظريّة وعمليّة منتمية إلى حقول معرفيّة وفلسفيّة وأخلاقيّة ودينية وحضارية. وهو ما سنتوسّع في بيانه لاحقا.

يتأسّس الشرط المعرفي والفلسفي الطاهائي على ما لا يقلّ عن ثلاثة مراجعات محوريّة. تهمّ المراجعة الأولى تحديد جوهر الإنسان. فلئن درجت الفلسفة اليونانية ثم الفلسفة العقلانية الغربية على تحديد الإنسان بكونه "كائنا عاقلا"، فإنّ طه خالف هذا الحكم بالإقرار بالجوهر الأخلاقي للإنسان بمعنى أنّ الإنسان كائن أخلاقي قبل أيّ شيء آخر، إذ "ليس العقل جوهرا مستقلّا قائما بنفس الإنسان، وإنّما هو أصلا فاعلية، وحقّ الفاعلية أن تتغيّر على الدوم نظرا لأنّ مقتضى العقل أن يفعل، وكلّ ما يفعل يوجد بوجود أثره وينتفي بانتفائه. وليس العقل فاعلية فحسب، بل هو أسمى الفاعليات الإنسانيّة وأقواها، وحقّ الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغيّر على مقتضى الزيادة وأن تبقى على مقتضى الزيادة ما بقي العاقل"[٣٧]. يستتبع هذا التحديد للعقل اقترانه بالفعل أي السلوك. ومن هنا فإنّه ليس جوهرا مستقلاّ بذاته، وإنّما فعل كسائر الأفعال[٣٨]. ولاشكّ أنّ طه استند في ذلك إلى المرجعية القرآنية، إذ يقول:" إنّ العقل فعل من أفعال القلب أي الفؤاد، فكما أنّ للسمع أداته الحاملة وهي الأذن، فللعقل أداته الحاملة وهي القلب، والقلب قوّة لا تبقى على حال حيث أنّه دائم التحوّل والتقلّب"[٣٩].

وقد اقترنت هذه المراجعة لمفهوم الإنسان بإعادة النظر في حقيقتي المعرفة والفلسفة، فالمعرفة في التصوّر الطاهائي ليست تكاثرا عقليا، وإنّما تكوثرا عقليا ضمن عقلانية موسّعة نهجها التكامل لا التجزئة على أساس الربط بين مختلف الدوائر المنطقية واللغوية والفلسفية والعلمية. فالتكوثر العقلي "حقيقة راسخة تتبدّى في المعرفة العلمية كما تتبدّى في الخطاب الفلسفي مبناها على المبادئ التالية: إثنان منها: وهما مبدأ نسبية الوحدة والكثرة. ومبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة يميّزانها عن التعدّد المعرفي. وإثنان آخران وهما مبدأ المراجعة ومبدأ التشعيب يميّزانها عن التراكم المعرفي. أمّا مبدأ التعدّد ومبدأ التوالد فيفصلانها عن التوليد النحوي. وأمّا المبدآن الباقيان وهما مبدأ التدرّج ومبدأ التقليب فيفصلانها عن التعدّد

الصوتي[٤٠]. وبهذا التصوّر يمكن حصر صفات التكوثر العقلي أساس النظريّة المعرفيّة الطاهائية في صفات القصديّة والنفعية والعقلانية المتّسعة[٤١]. وفي الحقيقة فإنّ نظريّة التكوثر العقلي التي صاغها طه ليست سوى بديلا للتجزئة التي انتهى فيها الجابري إلى تفضيل العقل البرهاني على العقل البياني والعرفاني. ومن هذا المنطلق حرص طه على إبراز كليّة العقل الإنساني وتكامل مختلف أقسامه وأبعاده بما أنّ للعقل البرهاني حدودا، بل إنّ في الاقتصار عليه مخاطر جمّة تهدّد وجود الإنسان نفسه. وما الانحراف الذي سجّلته الحضارة الإنسانية في مجال التوظيف السيء للتقنية باسم المقولة الديكارتية التي تنادي بسيادة الإنسان على الطبيعة إلاّ مؤشّرات مثبتة لذلك التصرّف.

ولّما كانت العلاقة وثيقة بين النظر المعرفي والقول الفلسفي، فإنّ المفكّر المغربي انتبه إلى النزعة التقليدية للفلسفة العربيّة سواء القديمة منها التي ظلّت أسيرة للنموذج اليوناني أو الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي تردّد المقولات الفلسفية الغربية دون مراعاة لخصوصيّات المجال التداولي العربي الإسلامي. لذا يرى المفكّر المغربي أنّه لا بدّ من مراعاة الحقّ في الاختلاف الفكري والفلسفي أوّلا بتجاوز السؤالين السقراطي والكانطي إلى السؤال المسؤول[٤٢]. فالسؤال السقراطي يخفي تصنّعا وتكلّفا بما أنّ أحد المحاورين يعلم الإجابة، بينما يقتصر السؤال الكانطي على النقد دون الفحص، والنقد حسب طه غير كاف، فالنقد "يوجّه النظر في المعرفة ويقصد الوقوف على حدود العقل"[٤٣]. في حين أنّ الفحص "يوجب الدخول في الحوار، ويقصد إفهام المحاور"[٤٤]. وبذلك فإنّ السؤال المسؤول عند طه "ليس سؤالا فاحصا لموضوعه، مسلّما بوضعه كسؤال كما نجد عند كانط، وإنّما سؤال يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه، أو بلغة الفحص السقراطي، سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه، أو بلغة الفحص الكانطي –سؤال ينتقد وضعه كما ينتقد موضوعه"[٤٥]. ولقد قاد السؤال المسؤول طه إلى تدشين مبحث جديد أطلق عليه تسمية "فقه الفلسفة" تيمّنا بمنهج أصول الفقه الموسوعي الذي يؤلّف بين عديد العلوم. ويعرف فقه الفلسفة بموضوعه الذي "هو الظواهر الفلسفية بوصفها وقائع ملموسة واردة في لغات خاصة، وناشئة في أوساط محدّدة، وحادثة في أزمان معيّنة، وحاملة لمضامين أثّرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة"[٤٦].

تكمن قيمة الشرط المعرفي والفلسفي الطاهائي في تغيير الوعي العربي بتوجيهه إلى بعض القضايا والمسائل الابستمولوجية التي يعتبرها بعض المفكرين العرب الآخرين خارج التاريخ باعتبار أنّها ذات طابع تطميني حسب رأيهم، في حين أنّها في الحقيقة مسائل حيويّة تسعى إلى إعادة تشغيل العقل التاريخي العربي انطلاقا من خصوصيّته الثقافية والحضارية. وهذا يعني أنّها تؤسّس لمسالك إبداعية من شأنها إيقاظ الروح المتوهّجة التي أبدعت إبّان ازدهارها الحضاري.

ولئن ينيط طه بالشرط الديني والأخلاقي دورا هامّا في ترقية الممارسة السياسية، فإنّه يعي بالقصور الذي ينتاب العمل الديني أو ما اصطلح على تسميته ب"اليقظة الدينية" في مستوى التنظير الفكري والفلسفي، وفي مستوى اختلال المناهج(٤٧). لذلك قدّم طه مقترحين لتجاوز تلك الاختلالات: يتركّز المقترح الأوّل على ضرورة التغلغل في تجربة إيمانيّة عميقة "فمن أدرك فيها نصيبا من التغلغل، كان حاملا له على الاتّصاف بمكارم الأخلاق والتخلّق. ومن نال هذا التغلغل سلك طرقا في التعامل مع الغير تستبعد أسباب الفرقة والتنابز. وتأخذ بأسباب الألفة والتفاهم"(٤٨). أمّا المقترح الثاني فيتّصل بالتعقّل الذي يعني في هذا السياق حسب المفكّر المغربي تأسّي التجربة الإيمانية العميقة بأحدث المناهج الفكرية لإضفاء صرامة علميّة ومنهجيّة على الطروحات الدينية(٤٩). وهذا يستدعي تطوير مفهوم الاجتهاد ليتجاوز مجال الفقه إلى بقيّة المجالات من علم كلام وفلسفة وغيرهما(٥٠).

يقدّم طه دعوته الائتمانية نموذجا للطرح الإسلامي الذي يجمع بين المنطلق الثقافي العربي الإسلامي والانفتاح على مختلف المناهج العقلية. والمقصود بالدعوة الائتمانية تأسيس الفعل الظاهر على مقتضى الباطن سواء في الممارسة السياسية أو غيرها. وهو طرح يتجاوز الدعوتين العلمانية والديّانية. يقول في ذلك: "إنّ الدعوة الائتمانية لا تفصل بين التعبّد والتدبير (وإن شئت قلت الدين والسياسة) فصل الدعوى العلمانية، ولا تصل بينهما وصل الدعوى الديّانية، وإنّما تتنزّل رتبة سابقة على الفصل والوصل، وهي رتبة الوحدة الأصليّة التي منشأها العالم الغيبي، بين التعبّد والتدبير في الأمانة التي تحمّلها الإنسان باختيار منه، إذ لا فصل ولا فصل بينهما في الاختيار. لهذا اقتضى مبدأ النسبة الائتمانية، على خلاف مبدأ الوضع العلماني، أن يكون الإنسان، لا مستبدّا، وإنّما مستودعا لا ينفكّ

يرعى حقوق الوديعة، كما اقتضى، على خلاف مبدإ النسبة الديانية، أن يكون الإنسان، لا منفصلا عن المودّع الإلهي، وإنّما متّصلا به لا يبرح يأتي أعمال التزكية. ولّما قام هذا المبدأ على الإبداع الإلهي والاتصال الروحي، استطاع أن يوسّع أفاق الوجود الإنساني حيث يضيّقها مبدأ الوضع العلماني، بل يوسّعها بما لا يوسّعها مبدأ النسبة الديانية"(٥١).

لئن يتضمّن الشاهد النصّي موقفا صريحا من النظامين العلماني والدياني الذي يقوم بتديين السياسة، فإنّه لا يستند إلى تأسيس فلسفي. وهو ما يجعلنا نذكّر بما تقدّم ذكره في التحليل بخصوص تحديد ماهية الإنسان. كما يمكن أن نضيف إليه تمييز طه في هذا السياق بين مرتبتين للعقل: عقل عام، وهو الذي تشترك فيه الدعوتان العلمانية والديانية، ويركّز على الظاهر لأهميّته في تحقيق نجاعة القرار السياسي ومصالحه وفق المقاربة الماكيافلية. وعقل خاص يتأسّس على الباطن، وهو الذي تختصّ به الدعوة الائتمانية. ويعني ذلك أنّ الممارسة السياسية وفق هذا التصوّر الطاهائي يؤسّس ظاهرها انطلاقا من باطنها وليس العكس(٥٢). وقد استند طه في ردّه على الاعتراض الذي قد يواجه هذا التصوّر والمتعلّق بنزعته المثالية بالتأكيد على أنّ الدعوة الائتمانية أكثر واقعية من الدعوتين السابقتين لأنّها لا تتضمّن مفارقة بين ظاهر الأمور وباطنها(٥٣).

لئن يفضّل طه الأخلاقيّة باعتبارها "ما يكون به الإنسان إنسانا"(٥٤)، فإنّه لا يغفل قيمة العقلانية في بناء الإنسان الفاعل وتجاوز أزمات الراهن. ولذلك ميّز بين ثلاث مراتب للعقلانية بحسب مدى توفّق الفعل الإنساني في تحقيق معادلة المقاصد النافعة والوسائل الناجعة، ومدى الاشتغال بالله والتغلغل فيه(٥٥). وقد نظّر طه للعقلانية المؤيّدة بنور الإيمان. وهو ما يتوافق مع الدعوى الائتمانية ويتكامل معها. ويمكن تنزيل هذا الالتقاء بين العقلانية والأخلاقية الدينية ضمن مسار التأسيس لفلسفة أخلاقية إسلامية لا ينفصل فيها الدين عن الأخلاق انطلاقا من قراءة جديدة للنصّ القرآني تراعي روح التفاعل والأسس الحوارية. وقد صاغ طه مسلّمتين أساسيتين لهذا الغرض هما: " لا إنسان بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين"، فخلص إلى استنتاج أن "لا إنسان بغير دين"(٥٦).

لقد كشف الشرط الديني والأخلاقي المفهوم التطوّري للحضارة الإنسانية عند طه. ونعني بذلك أمله العميق في إمكانية تصحيح مسار الحضارة الإنسانية نحو مزيد من الرقي

والسلام والتطوّر. على الرغم من تركيزه على المرجعية الدينية التي تعدّ في نظر عديد النقّاد دليلا ثابتا على نزعة ماضوية وغيبوبة تاريخية. ولا يخفى أنّ هذا الاعتراض أو الاتّهام مغرق في التعميم، إذ فيه إسقاط ولا يراعي كيفيّة تمثّل تلك المرجعية الدينية التي يركّز فيها على الجانب الروحي والقيمي والتزكوي، ممّا يشي بحوارية عقلانية بين الماضي والحاضر والمستقبل. يتوضّح هذا الأمر أكثر في موقفه من الهُويّة التي يبّن أنّها "ليست ثابتة، بل هي متغيّرة، وتجد اتّساعها في المستقبل. ولذلك فالاستغراق في الماضي يضرّ بالهُويّة والإبداع. وعلى هذا فلا إبداع بغير تراث، ولا هوية بغير تراث، إذ يكون التراث بمثابة المرتكز الذي يسمح للإنسان أن يستجمع قوّاه ليمتدّ في المستقبل، أمّا إذا أصبح الماضي بمثابة نقطة استقرار وجمود فهذا يضرّ بالهوية وبالإبداع معا"[٥٧]. تكمن قيمة هذا التحديد للهوية في أنّه يشرّع لعمليات الخلق والإبداع والتلاقح والحوار الحضاري المسؤول. كما يكسب التصوّر المعرفي والمنهجي الطاهائي الذي يستند إلى نظرية التكوثر العقلي والنظرة التكاملية أبعادا عميقة لعلّ أهمّها تناسق الطرح النظري وإحكام البنية النسقيّة.

يكمن الرهان الأساسي الطاهائي في انتقال الكائن الإنساني من حالة الاغتراب التي يعيشها خاصّة الإنسان العربي المسلم في واقع اكتسحت فيه العولمة كلّ المواقع. ويتطلّب تفعيل دور الأخلاق في مجرى المستجدّات المتسارعة إعادة النظر في مسار الحداثة بالتمييز بين تطبيقاتها ومبادئها أو بين الحداثة والتحديث وفق الخصوصيات التداولية لكلّ مجال تداولي. ومن هذا المنطلق يلمّح طه إلى تراجع الإرادة السياسية بالعالم العربي وتغلغل الشركات متعدّدة الجنسيات. وليس هذا التطوّر السلبي مؤشّرا عارضا بقدر ما هو نتيجة لانحرافات خطيرة حفت بعملية تحديث العالم العربي الإسلامي. يشترط طه لتصحيح تلك المسيرة "الابتداء بتحديث الأخلاق، يليه تحديث الأفكار، ثم تحديث المؤسّسات فتحديث الآليات"[٥٨]. وضمن نفس هذا السياق الحضاري لا يغفل طه عن العنصر الديني فيؤثّل ثلاثة مبادئ أساسيّة تكاد تنتمي إلى نفس الحقل الدلالي في سبيل تجاوز آفات العولمة: وهي مبدأ "ابتغاء الفضل" و"مبدأ الاعتبار" و"مبدأ التعارف". وهو ما يعني أنّ هناك علاقات متعدّدة في أكثر من مستوى: يتعلّق أوّل تلك المستويات بالمستوى الإشكالي، فالأزمة السياسية الراهنة مرتبطة بالعولمة، والعولمة بدورها نتيجة من نتائج تحريف مسار الحداثة. أمّا

المستوى الثاني فيتّصل بمستوى المقترحات والحلول. إذ يرى طه أنّ حلّ الأزمة السياسية الراهنة لا بدّ أن يستند إلى أرضيّة أخلاقيّة ومعرفيّة تعيد قراءة النصّ القرآني المؤسّس للحضارة الإسلاميّة. وهذا يعني أنّ حلول تجاوز مزالق العولمة التي أشرنا إليها آنفا لا يمكن أن تتمّ إلاّ على أساس الاستناد إلى ما لا يقلّ عن ستّ قيم دينيّة، وهي: "الإطلاق (العودة إلى الله)، والكمال، والإيمان، والتكامل، والروحانية، والجمعاتية"(٥٩).

يلتقي طه عبد الرحمن مع التيار ما بعد الحداثي وأنصار الجمعاتية والتعدّد الثقافي في عديد المحاور، ولعلّ أهمّها ضرورة مراجعة تطبيقات الحداثة، وتجاوز العقل الأداتي، وتوسيع مفهوم المواطنة. على الرغم من تباين المنطلقات التي ينطلق منها طه عن منطلقات هابرماس وتايلور Taylor على سبيل الذكر. وقد كان طه يعي هذا الالتقاء ومميّزاته وتباياناته(٦٠). ويمكن اتّخاذ مفهوم المواطنة نموذجا لذلك التماثل والتمايز. يبرز التماثل في الإجماع الحاصل حول ضرورة توسيع مفهوم المواطنة إلى أن يتمكّن الفرد من استعادة قيمته، والإخلاص لمثله العليا، وتحقيق سعادته، بينما يكمن التمايز في ربطه توسيع مفهوم المواطنة باستعادة المعنى الديني من خلال قيمتي "الإخلاص" و"الأمّة"(٦١). وهو ما يمدّ المواطنة بروحانية عالية، ويجعل منها مؤاخاة حقيقية، قادرة على تحمّل وتجاوز الأزمات التي تعثّر في حلّها التطبيق الغربي لروح الحداثة، لا سيما في طوره العولمي الذي أخذ "يلبس العلائق بين كلّ البشر أقارب كانوا أو أتباعا لباس الأغراض المادية"(٦٢). أمّا عند روّاد تيار التعدّد الثقافي والجمعاتية، فإنّها لم تتخلّ عن منزعها الليبرالي والحقوقي. على الرغم من مآخذها المتعدّدة على النزعة الليبرالية وتشيء الحضارة الغربية. وهو ما يعدّ تعميقا للقيم الليبرالية أساس التطبيق الغربي للحداثة(٦٣).

يثبت الشرط الحضاري ما توصّلنا إليه سابقا في بقيّة الشروط من إنبناء المشروع الطاهائي إجمالا على أربعة عناصر أساسيّة متمثّلة في الأخلاقيّة والعقلانيّة والحقّ في الاختلاف الفلسفي والحوارية(٦٤). ولكن يظلّ العنصر الأخلاقي عنصرا مهيمنا باعتباره محدّدا للعقلانية وضابطا للحوارية(٦٥).

خاتمة:

لقد تميّز تصوّر المفكّر المغربي لمسألة تخليق السياسة العربيّة بتنوّع مرجعيّاته وثرائها. على

الرغم من هيمنة المرجعية الدينية الإسلامية، ولكن هذا الأمر غير مقلق باعتباره يركّز في الدين على مضامينه الروحيّة والقيميّة التي تكاد تكون قواسم مشتركة بين جميع الأديان. وهي سمة يختصّ بها التديّن التزكوي والعرفاني. ولئن كان الرهان الأساسي تحرير الإنسان العربي من إكراهات الواقع، وتخليصه من حالات الاغتراب والاستلاب، فإنّ ذلك الرهان لم يعد مقتصرا على نشر الوعي بالاختلالات والعوائق، وإنّما بتجاوز ذلك إلى تغيير الوعي[٦٦] نفسه بالاستناد إلى أرضيّة أخلاقية ومعرفيّة صلبة متينة. وهو توجّه أصبح يتّجه إليه الفكر العربي الإسلامي الراهن خاصة منذ بداية العقد الثاني من القرن الحالي.

Abstract

The concept of politics and morality refers to into account the principles of the common good and public interest cut jerk for handling references and modes of perception of university relations between them, particularly after the estrangement of Machiavelli. This problem of paramount importance in the Arab-Islamic deliberative field historic and social and cultural and geographical and strategic reasons, especially in circumstance of the successive crises experienced by the Arab region, both in the collision with the West stage since the second half of the nineteenth century, or during the colonial era, or the stage of independence and state-building after colonial, or even at the stage of what is known as the Arab spring. We have worked on the study of the Arab Thought this problem from different perspectives and perceptions, and the moroccan thinker Taha Abdul-Rahman is the most interested in this issue.

While characterized ask Taha Abdul Rahman bent complementary College between the cosmic and tutoring on the grounds that he can not understand the Arab-Muslim world crisis, but by linking them by Western modernity which veered where its principles and true tracks of the happiness of the human being and the preservation of its kind to alienation under the influence of technical mind than behind the "development without corroboration" and cases of alienation and nihilism…

Taha is required for the synthesis of politics at least three basic conditions: matter first condition of cognitive and philosophical issue, and that a review of the human concept that Western philosophy reduced in mind, forgetting that the reason the effectiveness and "the right to effective change," and bring ethics substance to him, they are doing " human determined man. " And the call to the Arab right to philosophical differences within the framework of the Study of "jurisprudence philosophy." And the second condition is the religious and moral issue in linking the scope envisioned Taha of the relationship between the university, unlike the famous Kantian chapter. The third condition including the matter of civilization, and is based on the need to establish a dialogue and communication between the different social actors and different civilizations within the framework of the official dialogue.

Keys words: Religion - Politics - Morality- Mental integration - Taha Abdul Rahman - Habermas- Taylor - Rationality.

هوامش البحث

(١) - نيكولا ماكيافلي،الأمير، تعريب محمد لطفي جمعة (لبنان، بيروت، دار ومكتبة بيبليون، د-ت)، ص١٥٢.

(2)-Eric Well, La philosophie politique, Encyclopédie Universalis, (France. S.A ? Paris, 1992) 18/551.

(٣) -أفلاطون، الجمهورية، تعريب خالد خيّار (بيروت، دار القلم، د-ت)، ص ٢٣٤ وما يليها.

(4)- Aristote, La politique (Paris,libraire philosophique, 1995), p 155.

(٥) - هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الآداب، ط٤، ٢٠٠٤)، ص ٥٥- ٩٠

(٦) راجع أعمال تشارلز تايلور: Charles Taylor, Multiculturalisme Différence et Démocratie (Paris, Flammarion, 1994).

-Le malaise de la modernité, Trd de l'anglais par Charlotte Melançon (Paris, les éditions du CERF, 1994, pp 10-018.

(٧) راجع أعمال يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ط١، ١٩٩٥)، صص ٥١٨- ٥١٩.

- جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب حميد لشهب (بيروت، جداول للنشر والترجمة، ط١، ٢٠١٣)، صص ٥٢- ٥٥.

(٨) راجع أعمال أكسيل هونث:

Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, traduit de l'Allemand par Pierre Rusch (Paris, Les éditions du CERE, 2002).

-La societé du mépris vers une nouvelle théorie critique, trad Olivier Voirol et autres (Pais, La découverte, 2006).

(٩) سنحلّل معنى التكوثر العقلي في العنصر الثاني من هذا المقال المخصّص لشروط تخليق السياسة.

(١٠) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة (الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١،٢٠٠٦)، ص ٢٣.

(١١) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص ٤٣.

(١٢) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠)، ص ٢٧.

(١٣) عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٧٦.

(١٤) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص ٨٠.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٨٤.

(١٦) طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية (الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١١)، ص ٩٥.

(١٧) عبد الرحمن، روح الدين، ص ٩٥.

(١٨) عبد الرحمن، روح الدين، ص ١٠٠- ١٠١.

(١٩) عبد الرحمن، روح الدين، ص ١٢٨.

(٢٠) عبد الرحمن، روح الدين، ص ١٢٨.

(٢١) عبد الرحمن، روح الدين، ص ١٢٨.

(٢٢) عبد الرحمن، روح الدين، ص ٣٣٧-٣٣٨.

(٢٣) عبد الرحمن، روح الدين، ص ٣٥٠.

(٢٤) عبد الرحمن، روح الدين، ص ٣٥٠ (بالتصرف).

(٢٥) راجع عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة (بيروت، جداول للنشر، ط١، ٢٠١١)، صص ١٧٤- ١٧٥.

(٢٦) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث(الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧)، ص١٢.

(٢٧) عبد الرحمن، روح الدين، ص ١٣٠.

(٢٨) تؤكّد بعض المصادر إلى أنّ برنارد لويس هو أوّل من تحدّث عن صراع الحضارات منذ سبعينيات القرن الماضي. راجع جورج قرم، نحو مقاربة دنيوية للنزاعات في الشرق الأوسط، ترجمة سلام دياب، (بيروت، دار الفارابي، ط١، ٢٠١٤)، ص٢٥٠.

(٢٩) عبد الرحمن، روح الدين، ص١٣١.

(٣٠) - عبد الرحمن، روح الدين، ص٩٨.

(٣١) عبد الرحمن، روح الدين، ص١٠٤.

(٣٢) عبد الرحمن، روح الدين، ص٤١٦.

(33)-André Conte Sponville, Présentation de la philosophie (Paris,Ed Albin Michel, 2000), pp 20- 21.

(٣٤) ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، تعريب فتحي المسكيني (بيروت، جداول للنشر، ٢٠١٢)، ص٨.

(٣٥) عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص٥٧.

(٣٦) عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص٢٦.

(٣٧) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٨)، ص٢٧.

(٣٨) بوزبرة، ص٩٩.

(٣٩) عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص٩٨.

(٤٠) عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٣٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص٢٢.

(٤٢) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠١)، ص١٤.

(٤٣) عبد الرحمن، الحق في الاختلاف الفلسفي، ص١٤.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤٦) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ١ الفلسفة والترجمة (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥)، ٢٠/١.

(٤٧) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل الفلسفي (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧)، ص٩.

(٤٨) طه عبد الرحمن، العمل الديني، ص ١٠ (بالتصرّف).

(٤٩) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٥٠) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر (بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ٢٠١٣)، ص ١٥٢.

(٥١) طه عبد الرحمن، روح الدين، صص ٤٩١- ٤٩٨.

(٥٢) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص ٤٩٩.
(٥٣) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص ٥٠١.
(٥٤) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ١٤.
(٥٥) ميّز طه بين العقلانيّة المجرّدة، والعقلانية المسدّدة، والعقلانية المؤيّدة وفق ذلك الاعتبار راجع كتاب سؤال الأخلاق، صص ٧٥- ٧٦. وانظر كذلك كتاب العمل الديني وتجديد العقل.
(٥٦) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ١٦٩. وبخصوص القرآن والقيم الأخلاقية والروحية راجع كتاب روح الحداثة، ص ٢٠٤.
(٥٧) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص ١٣١.
(٥٨) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص ٥٥.
(٥٩) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص ١٥٠.
(٦٠) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص ٢٦٩.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.
(٦٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٦٣) بغورة الزواوي، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدالة دراسة في الفلسفة الاجتماعية (بيروت، دار الطليعة، ٢٠١٤)، صص ٧٤- ٧٥.
(٦٤) تعني الحوارية الطابع الجدلي المناظر الذي يسم أسلوب الكتابات الطاهائية من خلال إطنابه في المناقشة والمناظرة والاعتراضات والردود. كما يبرز أيضا في عناوين مؤلّفاته مثل "الحوار أفقا للفكر" و"حوارات من أجل المستقبل". راجع إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩)، صص ٥٣- ٥٤.
(٦٥) المرجع نفسه، صص ٥٤- ٥٥.
(٦٦) سعيد بن سعيد العلوي، العدالة أوّلا من وعي التغيير على تغيير الوعي (القاهرة، دار رؤيا للنشر، ٢٠١٤)، صص ٩- ٤٠.

قائمة المصادر والمراجع

العربيّة والمعرّبة:

- أفلاطون، الجمهورية، تعريب خالد خيّار، بيروت، دار القلم، (د-ت).

- بنسعيد العلوي، سعيد، العدالة أوّلا من وعي التغيير على تغيير الوعي، القاهرة، دار رؤيا للنشر، ٢٠١٤.

- الزواوي، بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدالة دراسة في الفلسفة الاجتماعية، بيروت، دار الطليعة، ٢٠١٤.

- بوزبرة، عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، بيروت، جداول للنشر، ط١، ٢٠١١.

- عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧.

- عبد الرحمن، طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠١.

- عبد الرحمن، طه، الحوار أفقا للفكر، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ٢٠١٣.

- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١،٢٠٠٦.

- عبد الرحمن، طه، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١١.

- عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧.

- عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة ١ الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥.

- عبد الرحمن، طه، العمل الديني وتجديد العقل الفلسفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧.

- عبد الرحمن، طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٨.

- قرم، جورج، نحو مقاربة دنيوية للنزاعات في الشرق الأوسط، ترجمة سلام دياب، بيروت، دار الفارابي، ط١، ٢٠١٤.

- كانط، ايمانويل، الدين في حدود مجرّد العقل، تعريب فتحي المسكيني، بيروت، جداول للنشر، ٢٠١٢.

- ماركوز، هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الآداب، ط٤، ٢٠٠٤.

- مشروح، إبراهيم، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩.

- نيكولا ماكيافلي،الأمير، تعريب محمد لطفي جمعة، بيروت، دار ومكتبة بيبليون، (د-ت).

- هابرماس، (يورغن)، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ط١، ١٩٩٥.

- جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب حميد لشهب، بيروت، جداول للنشر والترجمة، ط١، ٢٠١٣.

-المراجع الأعجميّة:

- Aristote, La politique, Paris, libraire philosophique, 1995.

- Honneth, Axel, La lutte pour la reconnaissance, traduit de l'Allemavd par Pierre Rusch, Paris, Les éditions du CERE, 2002.

-La societé du mépris vers une nouvelle theorie critique, trad Olivier Voirol et autrs, Pais, La decouverte, 2006.

- Sponville, André Conte, Presentation de la philosophie , Paris, Ed Albin Michel, 2000.

- Taylor, Charles, Multiculturalisme Différence et Démocratie, Paris, Flammarion, 1994.

-Le malaise de la modernité, Trd de l'anglais par Charlotte Melançon, Paris, les éditions du CERF, 1994.

-المقالات:

- Well, Eric ةLa philosophie politique, Encyclopédie Universalis, France. S.A ? Paris, 1992.