

خطاب الحداثة وسؤال المشروع:

قراءة في تصور طه عبد الرحمن للحداثة الإسلامية

يمينة بلفوضيل؛ خليف بشير

belfodil32@gmail.com، جامعة معسكر،

bachirkhelifi@yahoo.fr، جامعة معسكر،

ملخص:

يُعد الفيلسوف طه عبد الرحمن واحدا من المفكرين والفلاسفة البارزين الذي عالجوا مسألة الحداثة على مستوى الفكر والممارسة، فهما وتقييما حيث يبرز موقفه من خلال نقد الحداثة في شقها الغربي وكذا على مستوى الفهم والممارسة داخل الفضاء الإسلامي من منطلق رفضه للتقليد. وبالمقابل يتحدث عن إمكانية قيام حداثة إسلامية وفق مقاربة سياقية تستفيد من المعطى الغربي لكنها تزدهر وتتطور بالإبداع، شريطة الأخذ بالجانب القيمي والأخلاقي على اعتبار الحداثة منجزات مادية وجوانب روحية على حد سواء، في حين يبقى الاستغراق المطلق في الحداثة الغربية دون نقد شكلا من أشكال التقليد والتبعية. هذا ما سعت هذه الدراسة لبسطه وتقديمه بدءا بصيغة إشكالية وصولا إلى محاولة فهم موقف طه عبد الرحمن من الحداثة عن طريق إبراز الحجج الأصلية والمدمعة ثم نقد ذلك برؤى ونصوص موازية ترى عكس ما اتجه إليه طه عبد الرحمن.

الكلمات المفتاحية: حداثة، ما بعد حداثة؛ حداثة إسلامية؛ فلسفة إسلامية؛ فلسفة غربية.

Abstract:

Taha Abdurhman is considered as one of the prominent thinkers and philosophers who have treated the issue of Modernity in fields of both abstraction and realization. He critically showed his attitude towards Modernity in its western version due to his stand of avoiding imitation. Whereas, he focuses on the possibility of Islamic Modernity according to a contextual approach that benefit from the Western dimension but flourishes and develops with creativity and morality. Taha refutes the absolute immersion in Western modernity without criticism; also he refutes the absolute immersion in Islamic heritages without criticism. This

latter is the core of his philosophy, our target in this research paper is to understand the attitude of Taha Abdel Rahman towards modernity using an analytical and critical approach.

Key Words: Modernity; Post Modernity; Islamic Modernity; Islamic Philosophy; Western Philosophy.

لقد شكّل سؤال الحداثة اللبنة الأساس في بناء المشاريع العربية، فمنذ أن طرح شكيب أرسلان تساؤله الشهير: لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ ما يزال هذا النوع من الإشكاليات يحمل الهواجس نفسها، بصرف النظر عن اختلاف الصياغات وتنوع الأساليب؛ بالنظر لوحدة الأهداف ضمن محاولة الارتقاء بالإنسان وتحقيق التقدم.

ولعلّ هذا التباين عائد إلى كيفية تلقي الفلاسفة العرب والمسلمون لموضوع الحداثة خصوصا في مفهومها وسياقها الغربي بين رافض ومؤيد، وبين شقيّ هاته الثنائية مواقف تتوس بين الطرفين تتفاوت في درجات الإنكار والإقرار، ضمن هذا السياق يعدّ مشروع المفكر المغربي طه عبد الرحمن أحد هاته الإسهامات بوصفه مشروعاً يروم تأسيس حداثة إسلامية، جاعلا من تيمّتي الأخلاق والإبداع الأرضية الأساس لاشتغاله على الحداثة فلسفيا.

ولمّا كانت الحداثة ضمن فهم أولي مفهومها وواقعا غريبا بامتياز، تبرز المفارقة في إمكانية تأسيس حداثة إسلامية مختلفة في ظلّ الواقع الأسيف الذي يحياه العالم العربي والإسلامي، خصوصا وأنّ الغرب أضاف إلى جوار الحداثة حداثة بعدية. الأمر الذي يدفعنا لطرح الإشكالية المحورية لدراستنا هذه وفق الصيغة التالية: هل يجوز الحديث عن تأسيس طاهوي للحداثة الإسلامية؟ أو بعبارة أخرى: إلى أي مدى يمكننا الاقتناع بمبررات وجود حداثة إسلامية ضمن المنظومة المعرفية والقيمية لطه عبد الرحمن؟

أولاً- الحداثة بين اللغة والاصطلاح:

أ- لغة: حدّث الشيء، يحدث، حدّوثا وحدّثاً، وأحدّثه فهو محدّث وحدّث الأمر بمعنى: وقع. (ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، 2005: 761)

ويُقال: أخذ الأمر بحداثته أي: بأوّله وابتدائه، (مذكور إبراهيم، د ت: 146) وتأخذ أيضا معنى أوّل العمر والنشأة، نقول: "صبي حدّث" أي صغير السن،

والحداثة في الشعر هي إبداع وخروج به عما سلف، وأما فعل التحديث فهو جعل الشيء يلبي حاجات العصر وتكييفه وفق المقتضيات الحاضرة، ويقال: شيء مستحدث بمعنى مبتكر وجديد، ومنه مستحدثات أي: ما هو جديد في ميادين العلم والاكتشافات. (نعمة أنطوان، د ت: 258)

ب- اصطلاحاً: حديث Moderne: "لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر، في المسجلات الفلسفية أو الدينية؛ ويكاد يستعمل دوماً بمعنى ضمني إما لُعبى (انفتاح وحرية فكرية، معرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة، غياب الكسل والرتابة)، وإما عامي: (خفة، حب التغيير لأجل التغيير، ميل إلى الاهتمام بالانطباعات الراهنة، بلا حكم على الماضي وبلا تفكير فيه. (أندري لالاند، 2001: 822)

مُفرّقاً من جهة بين: "حداثة صحيحة، تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية، المتصاعدة والضرورية؛ ومن جهة ثانية حداثة سطحية، تقوم على جهل التراث وحب الجديد مهما يكن، الاضطراب، المطالبة والمزايدة" (أندري لالاند، 2001: 822)

و"بالمعنى التقني، الحديث يتعارض مع الوسيط،..." التاريخ الحديث " هو تاريخ الوقائع التالية لسقوط القسطنطينية، في سنة 1453؛ "الفلسفة الحديثة" هي فلسفة القرن السادس عشر والقرون التالية حتى أيامنا". (أندري لالاند، 2001: 822)

ثانياً - الحداثة الطاهوية: التعريف والخصائص:

إنّ الحكم على السمة الفلسفية لموضوع ليس نتاج انطباع عابر بقدر وصفه حكماً مؤسساً يخضع للعقل، الذي يهتم بطرح الأسئلة والإشكاليات، (Russ, 2004: 15) Jacqueline, وما دام تاريخ الفلسفة يقوم على جملة من التساؤلات المغذية للبحث والمساهمة في تقدّمه؛ فإن التساؤل الذي نطرحه في هذا السياق هنا هو: ما حقيقة خطاب الحداثة في فلسفة طه عبد الرحمن؟ وما خصائصه؟

يعتبر طه عبد الرحمن الحداثة مفهوماً رئيساً تعددت المواقف إزاءه، فمنها ما هو مؤيّد إلى حدّ التقديس، ومنها ما هو منكر إلى حدّ التدنيس، ناهيك عن التباين بين الطرفين (التأييد والإنكار)، رافضاً بذلك تعلّق النقاد والدارسين

العرب بالحداثة الغربية والذي بلغ في نظره درجة كبيرة، (طه عبد الرحمن، 2006: 14- 15) إذ يقول في هذا الشأن: "وقد بلغ تعلق هؤلاء النقاد بالحداثة الغربية أن توهّموا أنها واقع لا يزول، وحتمية لا تحول، وأنها نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص معها"، (طه عبد الرحمن، 2006: 15) مما أدّى بهم إلى رفض أي نقد للحداثة، ودليل ذلك في نظره؛ حصرهم لكتابه "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية" - الساعي للكشف عن المثالب والآفات الأخلاقية التي شهدتها واقع الحداثة الغربية- في حكم الهدم لا البناء، بالنظر إلى تعلقهم الشديد والذي حال دون تبيينهم للأصول الأخلاقية المصححة لمسار الحداثة (انظر التعليق رقم 01) (طه عبد الرحمن، 2006: 15) ويعد هذا التقديس المعيق للفكر واحدا من أعراض الأمراض التي أصابت العقل العربي وأعاقت تقدّمه، إذ يتبدى من خلال تصورين أساسهما شطط ومغالاة، فإما تقديس للغرب وتحقير للعرب أو العكس، بطريقة غالبا ما تفتقر للوعي ولا تحتكم للعقل.

ويحكم الحس النقدي والتكوين المنطقي يتجاوز طه عبد الرحمن الأحكام المطلقة والمبالغة في وصف الحداثة، ليعرّفها بأنها: "ليست سوى ظاهرة تاريخية عارضة، والظواهر كما تأتي تفتنى، أما همّة الإنسان فهي باقية ببقائه". (الشيخ محمد، 2005: 201)، ومن هذا القول نستشف نظرتة المتجاوزة لاعتبار الحداثة الغربية الشكل الوحيد والتام لتشكّل الحداثة، مُستبعداً من ثمة شموليتها وديمومتها بحسب تأسيسها الغربي.

وقد اعتبر طه عبد الرحمن تنوّع تعاريف الحداثة عند مفكري الغرب أنفسهم شاهدا على ذلك، إذ هناك من يعرفها بأنها "حقبة تاريخية متواصلة"، بغض النظر عن الاختلاف في تحديد هاته الحقبة زمنيا بداية من القرن السادس عشر أو بعده، وهناك من عرّفها بصفات طُبعت بقوة العطاء والانتاج؛ كقولهم بجملة من التعاريف منها: "النهوض بأسباب العقل والتقدّم والتحرر، قطع الصلة بالتراث، طلب الجديد، قطع الصلة بالدين، العلمانية أو إلى قائل بأنها مشروع غير مكتمل"... (طه عبد الرحمن، 2006: 23). وعلى تباين طاقة استيعاب هاته التعاريف لمفهوم الحداثة؛ إلّا أنّها بحسبه: "تقع في تهويل هذا المفهوم حتى تبدو الحداثة وكأنها كائن تاريخي عجيب،... والحال أنّ هذا التصور للحداثة تصور

غير حدثي، لأنه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس" (طه عبد الرحمن، 2006: 24) لذلك كان مسعى طه يصبو إلى فهم مختلف، محاولاً من خلاله تأسيس واقع مختلف للحداثة.

الأمر الذي يجعل من الحداثة "إمكاناتٍ متعدّدة"، والواقع الغربي نفسه يشهد أحداثاً؛ بالنظر إلى وجود حادثة فرنسية، حادثة ألمانية، حادثة أمريكية... بحكم الأقطار، وحداثة سياسية، حادثة اقتصادية، حادثة اجتماعية... بحكم المجالات، ضف إلى ذلك التفاوت الحاصل في التفوّق بين المجالات وحتى بين القطر والآخر، (طه عبد الرحمن، 2006: 16-17)

وللتدليل على ذلك: يقول طه عبد الرحمن: "إذا جاز أن للحداثة الغربية، على وجه الخصوص، أشكالاً متعدّدة مع ثبوت اشتراكها في التاريخ والمصير، فلأن يجوز أن للحداثة، على وجه العموم، أشكالاً تختلف باختلاف التاريخ والمصير أُولى؛ لذلك، لابدّ أن يكون للتاريخ الإسلامي والمصير الإسلامي - وحالهما في التميّز عن غيرهما أمر ثابت مقطوع به - أثرهما الخاص في تحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث... كما أنّ هناك حادثة إسلامية، فكذاك ينبغي أن تكون هناك حادثة إسلامية" (طه عبد الرحمن، 2006: 17). إيماناً منه بالحق في الاختلاف والتميّز ضمن مشروعه الرامي لتحقيق الاستقلال الفكري بالأساس، نتيجة رفضه التقليد وأشكاله؛ إذ يقول: "وقد كررت في كتبي القول بأن الحداثة ليست هي تقليد الغير في قوله وفعله، وإنما الإتيان بما يضاهي ما عند الغير إنتاجاً وإبداعاً، وأظن أنّي ما سعت في كتبي المختلفة إلى أن أكون حدثياً إلاّ بهذا المعنى". (الشيخ محمد، 2005: 201)

بيد أنه وبالرغم من إشارة طه إلى مثل هاته الاختلافات بين المجتمعات الغربية في أشكال الحداثة وأنواعها؛ إلاّ أنّ المنطلقات والأهداف لديها غالباً ما تكون واحدة، من عقلانية وحرية... تحقيقاً لمسار تقدمي للإعلاء من شأن الإنسان الطامح للأفضل دوماً، على اعتبار أنّ الحداثة في مقام أول فلسفة وطريقة حياة - إن جاز القول - مما يخلق بالمقابل عديد العوائق والصعوبات في المجتمعات العربية والإسلامية.

ولمّا كان للحداثة خصوصيات، ضوابط وأصول في كلّ مجتمع، فما هي خصائص الحداثة التي ينشدها طه عبد الرحمن في المجتمع المسلم؟ ينطلق طه عبد الرحمن في تحديده لخصائص الحداثة من ضرورة التفريق بين روح الحداثة وواقعها إذ "روح الشيء" لا وجود في استقلال عن تجلياتها، في حين أنّ الشيء قد يتصور وجوده بمعزل عن تاريخه" (طه عبد الرحمن، 2006: 24)، على أن تُطلب الخصائص المميّزة لروح الحداثة في مبادئ يعمل الواقع الحداثي على تحقيقها، وهي: مبدأ الرشد، مبدأ النقد ومبدأ الشمول، (طه عبد الرحمن، 2006: 24) حيث أن هذه المبادئ تحمل طرحاً نقدياً وتأسيساً أخلاقياً، ذلك أنّ مسعاه في الدفاع عن النظرة الاختلافية للحداثة كان انطلاقاً من نقده لواقع الحداثة الغربي، بغية تفكيك وتجاوز النموذج الأحادي والاشتغال على مفاهيم جديدة ورؤى مغايرة، من منطلقين هامّين هما: حق الاختلاف الفلسفي وحق التنوع القيمي. (ولد أباه السيد، 2010: 77) داحضا بذلك فكرة كونية الفلسفة التي كرسّت لها أجيال الفلسفة الغربية.

اعتبر طه عبد الرحمن الأصل في الحداثة هو عدم تقليد نموذج معين والتقيّد الدائم به، مع ضرورة الاهتمام بالإنسان في بعده الروحي والأخلاقي حتى يتمّ التأسيس لحداثة داخلية مبدعة، (الشيخ محمد، 2005: 208) ومواجهة للتقليد المورث للتبعية والجمود بكلّ أشكاله.

استناداً إلى ما سبق؛ تعتبر مبادئ روح الحداثة من بين أهم الركائز التي يركز عليها المشروع الحداثي الطاهوي؛ وعليه ما مضمون كل مبدأ؟ أ- **مبدأ الرشد**: Principle of Majority ومقتضاه أن الأصل في الحداثة "هو الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد" من خلال التخلص من اختيار التبعية للغير، وهو يقوم على ركنين: الاستقلال (Autonomy) والإبداع (Creativity)؛ استقلال عن الأوصياء وعن كل وصاية تمنعه من التفكير والتشريع، وإبداع في الأفكار والأقوال والأفعال. (طه عبد الرحمن، 2006: 25-26)

ب- **مبدأ النقد**: Principle of Criticism "الأصل في الحداثة وفق هذا المبدأ هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد أي تجاوز التسليم بالشيء من غير دليل،

إلى ضرورة المطالبة بالدليل وركنا هذا المبدأ: التعقيل (Rationalization) والتفصيل (Differentiation) ("الشيخ محمد، 2005: 211)

إذ أن ممارسة التعقيل تكون من خلال تحكيم مبادئ العقلانية بإخضاع مختلف الظواهر والمؤسسات المجتمعية والسلوكيات الإنسانية والموروثات التاريخية لها ودراستها دراسة عقلانية، وممارسة التفصيل تكون بنقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التغاير؛ عن طريق تحليل البنى الجزئية والمكونات التركيبية العامة للشيء، بأن تتحوّل عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة، كالتفريق مثلاً في المعرفة بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون. (بوزيرة عبد السلام، 2011: 178)

ج- مبدأ الشمول: Principle of Universality "ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول، والمراد بالخصوص هنا شيئين هما "وجود الشيء في دائرة محدودة" و"وجود الشيء بصفات محدّدة"، فهو ينطوي على ضربين من الخصوص: أحدهما، خصوص المجال،... والثاني، خصوص المجتمع" (طه عبد الرحمن، 2006: 28) ذلك من خلال ركنين هما التوسّع (Extensibility) والتعميم (Generalizability)، إذ لا تقتصر الحداثة على مجال مخصوص، بل تتعداه لتشمل باقي مجالات الحياة ومستويات السلوك، كما أنها لا تبقى حكراً على المجتمع الذي نشأت فيه، وإنما تتجاوزها إلى باقي المجتمعات بمنتجاتها وقيمها، (طه عبد الرحمن، 2006: 28- 29) ومن ثمة "فخصائص الروح الحداثيّة هي أنّها روح راشدة، ناقدة وشاملة أو على وجه التفصيل، إنّها روح مستقلة ومبدعة وعاقلة وفاصلة وواسعة وعامة. (طه عبد الرحمن، 2006: 29)

هذه المبادئ الثلاثة قادرة على التأقلم مع سياقات ثقافية ومجتمعية شتى، فالأهم كلها متساوية في القدرة على التحديث باستيفاء الشروط المادية والمعنوية للحداثة. (ولد أباه السيد، 2010: 77) وقبل إيراد جملة من النتائج المترتبة عن هذه المبادئ، جدير بنا أن نتساءل عن طبيعة الشروط المادية والمعنوية في المجتمعات العربية والإسلامية، هاته الأخيرة التي تفتقر لميكانيزمات ومؤهلات التقدّم وطرائق تفعيلها، والتي تعيش أزمات معنوية ومادية لامتناهية بالنظر إلى التقدّم المتسارع للغرب، والذي يُسهم بشكل رهيب في توسيع الهوة بين المجتمعات الغربية

والإسلامية!، فتأسيس الحداثة يستدعي تأهيل شامل وتهيئة نوعية تتطلب جهدا ووقتا، ليوضع إمكان حادثة إسلامية موضع تساؤل.

وجملة النتائج حسب التصور الطاهوي، ما يلي:

1- تعدد تطبيقات روح الحداثة: إذ أنّ "روح الشيء" تختص بقدرتها على التجلي في أكثر من مظهر، وإذا كانت "روح الحداثة" جملة من المبادئ فهي تتجلى في تطبيقات متعددة.

2- التفاوت بين واقع الحداثة وروحها: الواقع الحداثي غير الروح الحداثي، فهو ينزل منها منزلة المثال من ممثله، لذلك قد يفضل التطبيقات بعضها بعضا مقدار تمسّكها بالروح في النهوض الحضاري.

3- خصوصية واقع الحداثة الغربية: واقع الحداثة في الغرب ليس سوى تطبيقا واحدا من بين إمكانات التطبيق المتعددة والمفتوحة، ناهيك عن التطبيق الواحد الذي قد يأخذ أشكالا متنوعة (حداثة ألمانية، حداثة أمريكية، فرنسية...) (طه عبد الرحمن، 2006: 30)

4- أصالة روح الحداثة: روح الحداثة من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، ولا يستبعد أن تكون هذه المبادئ وبعضها قد تحقق في مجتمعات ماضية بتطبيق يختلف عن التطبيق الغربي الحاضر، كما أنه في مقدورها أن تتحقق هذه الروح في مجتمعات أخرى وبوجوه مختلفة.

5- التساوي في الانتساب إلى روح الحداثة: يرى طه أنّ كلّ أمة تنهض بمقتضيات التحضّر المادية والمعنوية هي أمة تمتلك روح الحداثة؛ جاعلا من القوة المعنوية معيارا أساسا للأفضلية. (طه عبد الرحمن، 2006: 31-32).

ثالثا- تخليق الحداثة:

مما لا شك فيه أن انطلاقة طه عبد الرحمن في مشروعه الحداثي؛ سواء في نقده للحداثة الغربية أو في دعوته لإقامة حداثة إسلامية كانت أخلاقية بامتياز، حيث أن تأسيسه للحداثة كان أخلاقيا بامتياز سعى من خلاله إلى عرض مسلّمات التطبيق الغربي وتفنيدها الواحدة تلو الأخرى، ومن ثمة فإن المتتبع لكتاباتة غالبا ما يجدها تعتمد على منهجية عرض الموقف وتحليله جملة وتفصيلا، نقده ثمّ

تجاوزه، ناهيك عن الارتباط العضوي الذي يحكم تسلسل الأفكار والتمثلات أثناء تحليله للقضايا المعرفية وعرضه لمواقفه الفكرية.

يعتبر طه عبد الرحمن - في كتابه "سؤال الأخلاق" - أنّ "الأخلاقية هي الأصل الذي تنفّرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي،... إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسدّدة بالأخلاقية وهي التي يختص بها من دون سواه، وخطأ المحدثين أنّهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصّوا بها الإنسان،... والصواب أنّ الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة" (طه عبد الرحمن، 2000: 14) واهتمام طه بالأخلاق وتركيزه على تخلّق الإنسان أدّى به إلى القول بضرورة "أن تتجلى في كل فعل من الأفعال التي يأتيناها الإنسان، مهما كان متغلفاً في التجريد،... حتى إنّ لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسّد. (طه عبد الرحمن، 2000: 15)

إن السياق السابق يبرر أساس تفريق طه عبد الرحمن بين وجود الإنسان الأفقي الضيق ووجوده العمودي الواسع الذي يصله بخالقه، إذ الأول مجاله المكان والثاني مجاله الفضاء الرحب الدّاكر، معتبرا أن النسيان الذي أصاب هذا العالم والذي أرّخ لحداثته جعل الإنسان الأفقي لا يقدر خالقه حقّ قدره، فكان أن "فقد ذاكرته العمودية -بلغة طه- واختار أن يسود ولا يعبد، وما درى أنّ عبادته لخالقه وسيادة الخالق، ليس كعبادته وسيادة إنسان مثله؛ فإذا كانت عبادته لإنسان مثله تخرجه عن التدبير لنفسه؛ وسيادته على إنسان مثله؛ تسلبه حريته فإن عبادته لخالقه تزيد تدبيراً على تدبيره وتزيد حرية على حريته، وبطلّ بذلك متذكراً وذاكراً إذ لم يخلق عبثاً". (طه عبد الرحمن، 2012: 14، 15).

لكن عن أي أخلاق يتحدث طه عبد الرحمن؟ إنه يتحدث عن أخلاق الدين الإسلامي الخاتم، وفيما يراه المفكر كمال عبد اللطيف فإن ذلك كان من أجل الدعوة إلى أخلاق الإسلام وتجديد الفكر الديني انطلاقاً من التفكير في كيفية رفع الحصار المضروب على الإسلام بمعناه الإنساني والحضاري، مع

محاولة تأسيس أركان النظرية الأخلاقية الإسلامية القائمة على أخلاق العمق، هاته الأخيرة التي ترتقي بالإنسان إلى طلب اللامتاهي مقابل "أخلاق السطح" (انظر التعليق رقم 02) المنحصرة في المتناهي إذ الربط بين الأخلاق والدين عنده هو "أصل الأصول" بوصفه المبدأ الموجّه لمختلف المعايير". (كمال عبد اللطيف، 2003: 140 - 141) وكأنّ هدف طه دائماً هو السعي إلى ربط الإنسان بخالفه وذلك في مختلف محطات فكره، رافضاً بذلك محدودية النظرة الضيقة إلى الأخلاق، وهو ما يتجلى في قوله: "الأخلاق عندنا لا تنحصر في أفعال كمالية لا حرج في تركها، بل هي أفعال ضرورية تختلّ حياة الإنسان بفقدانها، ولا هي تنحصر في أفعال معدودة لا توسّع معها، بل هي أفعال لا نهاية لها، وفيها يُدرك اللامتاهي قبل أن يُدرك في سواها" (طه عبد الرحمن، 2000: 57).

يظهر مما سبق أن طه عبد الرحمن يؤسس لفهم أخلاقي للحداثة من خلال الإقرار بأنه لا أخلاق بغير دين، ولا دين بغير أخلاق، وهو ما يعبر عنه من خلال مسلمتين أساسيتين: مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان: مفادها أنّه "لا إنسان بغير أخلاق" ومسلمة الصفة الدينية للأخلاق توجب "أنّه لا أخلاق بغير دين" (طه عبد الرحمن، 2000: 147 - 148) ممّا يجعل العلاقة وطيدة بين الإنسان والأخلاق وبين الأخلاق والدين، الأمر الذي قدّم وفقه طه تصورات عن إمكان تأسيس الحداثة الإسلامية.

ووفق هذا أيضاً يعيب على الحداثة الغربية في إقامة مشروعها الدنيوي؛ اعتمادها "آلية تفريق المجموع" أو بالأحرى "فصل المتصل"، نتيجة فصلها مختلف المجالات عن الدين بمنحها الاستقلالية التامة عنه، رغم ارتباطها الوثيق بها وبكافة شؤون الحياة، وهذا الانتزاع للدين هو ما أسماه طه بـ "الدنيانية"، لتكون العلمانية هي صورة دنيانية تعمد فصل العلم عن الدين، والعلمانية فصل السياسة عن الدين، معتبرا ما أسماه بـ "الدهرانية"؛ التي هي "فصل الأخلاق عن الدين"؛ من أشدّ الفصل وأخطر، نظرا لانعكاسها بشدّة على صلة الأخلاق بالإيمان، ناهيك عن صلة الدين بالإيمان. (طه عبد الرحمن، 2014: 11 - 12)

وقد توصّل طه عبد الرحمن إلى نتيجة منطقية انطلاقاً من المسلمتين السالفتي الذكر: لا إنسان بغير أخلاق، لا أخلاق بغير دين؛ مقتضاها أنّه "لا إنسان

بغيردين"، معرفًا الإنسان بأنه: "الكائن الحي المتدين، وأن هويته في حقيقتها هوية دينية" (طه عبد الرحمن، 2000: 148- 149)

وقد لا يسعنا المقام إلى تفصيل تصوّر طه الأخلاقي للحداثة الإسلامية إذ أورد شروطاً وتفصيلاً موسّعة لكل تطبيق إسلامي للمبادئ الخاصة بروح الحداثة، لكن ما تجدر الإشارة إليه هو جملة من الملاحظات التي عرضها، والمتعلقة بشروط التطبيق الإسلامي لهذه الروح؛ هي على التوالي:

- ضرورة اجتنب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة نظراً لما وصل إليه من استلاب لإنسانية الإنسان وانحراف عن الغايات. (طه عبد الرحمن، 2006: 32)

- اعتبار الحداثة شأنًا داخلياً لا خارجياً، إذ الحداثة الداخلية توجب العودة إلى الأصل وكل أمة مسؤولة عن تطبيق حداثتها الداخلية.

- "اعتبار الحداثة تطبيقاً إبداعياً لا تطبيقاً اتباعياً؛ فالحداثة لا تنال إلا بطريق الإبداع، بمعنى أنه على الحداثي أن يبدع في تحقيق جميع أركانها الخاصة السالفة الذكر؛ فينبغي أن يبدع في استقلاله عن غيره، ... كما ينبغي أن يبدع في توسيع أفعاله إلى مختلف المجالات وتعميم مبدعاته على ما عداه، فليس للإبداع وجه واحد يقف عنده". (طه عبد الرحمن، 2006: 34)

من هذا كله يتضح لنا تركيز طه عبد الرحمن في تأسيس الحداثة على الأخلاق قصد تحقيق حداثة إسلامية تتوخى الإبداع والاستقلال ومادامت هذه الأمة تختص بالدين الإسلامي ذو الطابع الشمولي، فإلى أي مدى يمكن التسليم بإمكانات تحقيق ذلك؟ وما مدى مشروعية محاكمة طه للحداثة الغربية أخلاقياً أو دينياً أو بالأحرى إسلامياً! وأتى يتأتى لنا الحديث عن التأسيس في زمن الخلقة والانزياح؟ وهل من حقنا البحث والتساؤل عن الحداثة في زمن صار فيه الحديث عن نقد ما بعد الحداثة؟!

رابعاً- الحداثة الإسلامية: وقفة تساؤلية:

لا يخفى على أحد ما يعيشه العالم الغربي من تطور وتقدم إن على مستوى الأفكار والمناهج أو المادة والواقع، كما أنه لا يخفى على أحد كذلك ما يكابده المجتمع العربي من عجز ووهن على كافة الأصعدة في المناهج والآليات والواقع، بالرغم من مساعي المفكرين إلى معاينة الوضع وتشخيصه، ضف إلى ذلك أن

الغرب يعيش إضافة إلى الحداثة حداثة بعيدة ما زالت تمثل مشروعا قابلا للتعديل، النقد والتجاوز، وبمقابل ذلك يدعو طه عبد الرحمن إلى حداثة ذات خصوصية تدفعنا إلى طرح التساؤل التالي: ما هي حدود صلاحية وفاعلية الطرح الطاهوي الرامي لتأسيس حداثة إسلامية؟

إنّ الحداثة في العالم الغربي لم تكن طفرة في تاريخ الفكر ولا حدثاً جُزأً؛ وإنما مسألة تحوز أسبابا وسياقات؛ إذ ترافقت مع أحداث التاريخ من اكتشاف للعالم الجديد وكذا أطروحات "مارتان لوتر كينج" الإصلاحية الاحتجاجية والتي أدان من خلالها أشكال المتاجرات الروحية. (سبيلا محمد، 2007: 63)

فالتحديث الغربي نشأ في جوّ من التحوّل والتغيّر في مجالات شتى ونتيجة لظروف ومعطيات خاصة، زيادة على خصوصية الذهنية الغربية بوصفها ذهنية نقدية متجاوزة؛ والتاريخ يثبت ذلك منذ اليونان (سقراط نقد السفسطائية، أفلاطون كذلك، أرسطو بدوره نقد وتجاوز الطرح الأفلاطوني وهكذا إلى غاية الوقت المعاصر إلى فيلسوف المطرقة نيتشه الذي أعاد قراءة التراث الغربي، وهيدغر الذي انتقد التقنية... حتى في المجال العلمي نقد وبناء يتحقق في انجاز فاعل وبحركة دينامية لا تعرف التوقف ولا تؤمن إلا بالنسبية والتحوّل.

لكن عندنا كثيرا ما تُطرح مسألة التراث حسب "علي أومليل" طرحا يقوم على العاطفية والمغالطة؛ إذ تقوم في نظره على وجود تطابق بين الهوية وبين التراث المكتوب، في حين أنّ التراث هو "تداول لأنماط خاصة في الحياة والوجدان والتفكير والثقافة خلال فترة طويلة من التاريخ" (أومليل علي، 1990: 15-16)، وهنا تجدر بنا الإشارة إلى أنّه حتى في مقابل هذه النظرة العاطفية توجد هناك النظرة الدونية أو التحقيرية؛ وهي الأخرى تعيق تقدّم الفكر كما أعاقته النظرة النرجسية أو بالأحرى العاطفية، في ظل غياب القراءة الواعية للتراث وفي ظل الواقع المعقّد وما يسوده من تحولات وتناقضات إن على الصعيد الفردي أو الجمعي. في ظل هذا وغيره من المعطيات، قدّم طه عبد الرحمن فلسفته صابغاً إيّاها بمفاهيم من التراث المعرفي الإسلامي سواء المنطقية منها أو الأخلاقية، المأصولة منها أو المنقولة، ساعياً لتقريبها وفق المجال التداولي الإسلامي، أو ما يسمّيه

بالمحدّد التقريبي، معتبرا إبداع المنقول: "بأنّه إخضاع المنقول عن الغير على محكّ النقد والنّظر ومراعاة إمكانية ملائمة للتراث العربي الإسلامي سعياً منه لتحقيق الخصوصية والتميّز عن الآخر". (طه عبد الرحمن، 2003: 27)

وما دام مجال الأفكار لا يخلو من الانتقادات والقراءات، فهذا هو المفكر اللبناني علي حرب في قراءته لمشروع "طه عبد الرحمن" الفلسفي يعترف بالترسانة المعرفية والحمولة المنطقية في مقاربات طه عبد الرحمن المعرفية، إذ يعتبره "عالم كبير وعلامة قدير لو بقي في مجال اختصاصه، ولو كانت الفلسفة هي فنّ الجدل وسوق الكلام المنطق أو الاستدلال المحكم؛ لعدّ أكبر فيلسوف، غير أن الفلسفة هي خبرة وجودية فذة تتجسّد في ابتكار مقولات وصيغ يتشابك فيها الحدس والاستدلال أو الذوق والمنطق أو الهوى والعقل، بقدر ما تتداخل فيها المعرفة والسلطة أو القيمة والمعرفة أو الاستحقاق والاستمتاع"، على اعتبار أنّ امتلاك العدة المنطقية غير كافٍ لممارسة العمل الفلسفي حسب علي حرب، نظراً لأنّ شرط الدخول في حقل الفلسفة هو امتلاك المرء القدرة على التحرر من أي رأي أو قناعة أو معتقد". (بلعقروز عبد الرزاق، 2010: 157) لكن هل فعلاً يمكن التحرر التام من كل الرؤى والقناعات والمعتقدات؟! وحتى وإن سلّمنا بذلك ألا يكون هناك تأسيس لأفكار ومعتقدات أخرى محلّ تلك التي تمّ التحرر منها؟

كما نجد الباحث كمال عبد اللطيف هو الآخر يشير إلى قوة الكتابة الطاهوية، مُعتبراً أنّه لا خلاف على أن مواد البناء في المشروع الطاهوي تعكس اشتغالا قويا في مجال الترتيب والتركيب والنحت المفاهيمي، كما تعبّر عن كفاءة خاصة في البناء الاستدلالي المسبوك والمحبوك بالكثير من التدقيق في العبارة والتسلسل في البناء، وهو الأمر الذي يضيف على النسيج النصي في الكتابة كثيرا من القوة". (كمال عبد اللطيف، 2003: 144)

ولمّا كان طابع الكتابة الطاهوية الإحكام والدقّة ناهيك عن قدرته على التدليل، فإنّ الخطاب الفلسفي فيما يراه علي حرب بمنطقه التفكيكي ليس خطابا استدلاليا فحسب؛ حيث يقول في هذا الصدد: "أنّ تفكير معناه أن نبتدع ونختلف... أن نفتح أسئلة الحقيقة على مناطق جديدة، وأن نحسن صوغ الإشكاليات بما ننشئه من خطابات، أو ننخرط فيه من تجارب وممارسات، وتلك

هي رهانات الفكر". (حرب علي، 1994: 11)، فمعنى أن تفكّر حسب علي حرب هو أن تفكّر بحرية، أن تطرح الإشكاليات وتخترق المجالات والكثافات لتفتّح على إمكانيات جديدة للتفلسف وآفاقاً واسعة للبحث غنية وثرية.

لذلك اعتبر علي حرب ممارسة طه عبد الرحمن للتفلسف ممارسة بعين الفقيه لا بعين الفيلسوف، "...فهو يتعامل مع الفلسفة بوصفها أركاناً تؤسس أو أصولاً تضبط، في حين أنّ الإبداع هو تعرية ما تخفيه الأسس، أو تستبعده الأصول، أو تكبته الأنساق المحكمة والمنظومات المقفلة. ولهذا فإنّ المبالغة في الحرص على التطابق والإحكام في القول والدليل، تؤول إلى إنتاج الثقوب والفراغات". (حرب علي، 1998: 162)

وفي مقابل ذلك يرى الباحث خالد حاجي في أسلوب طه عبد الرحمن ومفاهيمه على "أنّها تُسَعِفُ القارئ العربي والمسلم في التحرر من قيود الإتياع وتمكّنه من التدبّر في أمر الحضارة المعولة تدبّر عقل حر؛ من خلال أسلوب التأثيل لرسم معالم فلسفة عربية إسلامية تُنزل السؤال حول كيفية الالتحاق بالغرب منزلة أدنى، وترفع السؤال حول كيفية المساهمة في إخراج الحضارة الإنسانية من مأزق الحداثة مرتبة أعلى". (حاجي خالد، 2005: 174 - 175) ضمن مسعى طه لترسيخ تعاليم الإنسانية النابعة من الدين الإسلامي.

وهناك من القراءات من تقارب بين بعض مناحي فكر طه والفكر الغربي، وهو ما يتجلّى في رؤية الباحث عبد الرزاق بلعقروز، إذ أنّه في نظره بالعودة إلى روح الحداثة عند طه عبد الرحمن وتمييزه بينها وبين واقع الحداثة نكتشف ملامح المماثلة بين القراءتين، خاصة وأنّ الشراكة التواصلية بينهما هي إعادة بناء مبدأ الرشد الذي صاغه الفيلسوف "إيمانويل كانط" (مقال ما الأنوار؟) وتجديد الحداثة من داخل سياقاتها بدرء آفاتها وعوائقها وإعادة بعث الحياة في مقولاتها التأسيسية، لتكون مسألة القيمة الإبداعية والابتكارية لروح الحداثة فكرة استخرجها من تحليلات الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" للحداثة وانتقاداته للفلاسفة، إضافة إلى أنّ مسألة اختزال الحداثة في العنصر الأخلاقي أمر غير ممكن؛ على اعتبار أن قيمة مشروع الحداثة الأخلاقية لا تتعدّى دائرة عنصر واحد من عناصر البناء الحضاري الذي يتأسس على التركيبية المتوازنة والمتكاملة".

(بلعقروز عبد الرزاق، 2005: 177- 178) كون أنّ الحداثة فكر وإنتاج يشمل مختلف المجالات ويخترق الحدود.

ولو عدنا إلى المفكر علي حرب لوجدناه لا يخفي إستفادته من طه عبد الرحمن في مواطن عديدة، إلاّ أنّه لا يرى إنتاجه ذا أهمية قصوى، نتيجة نظريته التفكيكية الرافضة للتأسيس والتأصيل والداعية للاحتمال وللتحويل، وفي هذا يقول: "أنا أعترف بأنني أستفيد من عمل عبد الرحمن فوائده كثيرة، أُفيد من مخزونه المعرفي وعلمه الواسع، ومن مفرداته الجديدة وتعريفاته الدقيقة، من تمييزاته المهمة وقواعده الإجرائية... ولا أخفي إعجابي بالقدرة الفائقة التي يمتلكها على ترتيب الكلام، فخطابه يؤلف عمارة معرفية هي غاية في التناسق والنظام...غير أنّي لا أعطي أهمية قصوى لذلك، إذ الفلسفة هي في المقام الأول صوغ إشكالية هامة أو ابتكار مفهوم خارق، أو انفتاح حقل للفهم، أو اجتراح منحى للتفكير." (حرب علي، 1998: 163) ومن خلال هذا التصوّر المتحوّل للفلسفة، يعتبر علي حرب "أنّ إرادة التأصيل وتوظيف الفلسفة لحراسة الهوية وتوطين الخصوصية عند فقيه الفلسفة أمر غير لائق؛ إذ التأصيلي لا يريد للمنقول أن يخرق مجاله التداولي، بل يريد لمجاله التداولي أن يحو المنقول بتجريده من جدّته ومغاييرته، اعتبارا منه أنّ النشاط الفلسفي نشاط عقلي، مفهومي يرمي إلى التحرر من عبادة الأصول." (حرب علي، 1998: 154- 155). وهنا يظهر جلياً اختلاف التوجّه الفلسفي عند كلّ من المفكرين، فإذا كان طه عبد الرحمن يوظّف الفلسفة لتوطين الخصوصية والانفتاح على الإنسانية انطلاقاً من توجّهه الديني الإسلامي؛ فإنّ علي حرب يعتبر الفلسفة ممارسة إنسانية تتجاوز الحدود وتنتهك الأطر بصرف النظر ما إذا كانت هاته الحدود فكرية أو جغرافية أو دينية...

وقد أشار طه عبد الرحمن إلى ما قد يتعرّض له من انتقادات حول اشتغاله الأخلاقي سواء في نقده لواقع الحداثة الغربية أو في بنائه لمشروعه الفكري؛ قائلاً: "ولا يخفى علينا ما قد يثيره بناء هذا النقد على الأخلاق الدينية من مشاعر الاشمئزاز والاستنكار في نفوس المقلدة من المفكرين الحداثيين العرب؛ ولو أنهم رجعوا إلى أنفسهم لوجدوا أنهم يبيعون لأنفسهم ما يحرمونه على غيرهم، فإذا جاز

عندهم أن ينتقدوا الديني بواسطة ما هو لاديني، فلم لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا اللاديني بواسطة ما هو ديني، وإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الأخلاق الإسلامية بواسطة الحداثة العلمانية، فلم لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا الحداثة العلمانية بواسطة الأخلاق الإسلامية". (طه عبد الرحمن، 2000: 27)

وأما تساؤلنا عن دعوى وجدوى الاشتغال بالتطبيق الإسلامي لروح الحداثة في وقت انتقلت فيه الإنسانية إلى طور ما بعد الحداثة، يجيب عنه طه بنفسه: بأن "التجاوز ما بعد الحداثي الذي حصل؛ تعلّق أصلاً بالواقع الحداثي الغربي وليس بروح الحداثة نفسها، وكيف أنّ ما بعد الحداثة تبقى هي الأخرى، تطبيقاً لهذه الروح مثلاً في ذلك مثل التطبيق الإسلامي". (طه عبد الرحمن، 2006: 20)

لكن بالرغم من الاشتغال المتواصل حول الحداثة وما تعلّق منها بقضايا التقدّم عموماً؛ إلا أنّ الحداثة كقيمة لا تزال بالنسبة إلينا أقرب إلى المفهوم المجرد منها إلى الواقع؛ ذلك أن تجلياتها الاجتماعية، الفكرية، الاقتصادية والسياسية لم تتعرض بعد في التربة المغربية ولا العربية عامة فقضاياها لا تزال على مستوى الأفكار وبين النخب لا غير". (الخطابي عز الدين، 2009: 61) ليبقى الإشكال قائماً كيف يمكن تخصيب هاته التربة حتى نتمكن من زرع الحداثة ومقوماتها في ظل راهن العالم العربي والإسلامي؟!

خاتمة:

يُعتبر خطاب الحداثة ومدى مشروعيته في فلسفة طه عبد الرحمن الفلسفي، حديثاً مباشراً أو ضمنياً عن مشروعه الفكري على الرغم من عدم اكتماله. وبالمقابل شكّلت مسألة الأخلاق والسعي للتجديد منطلقات رئيسة لفكره ومواقفه المعرفية، حيث قصد من خلالها إلى تأسيس حداثة إسلامية تتحاشى التقليد بنوعيه العربي والغربي، ساعياً بذلك لإيقاظ الهمم والحث على التفكير قولاً وعملاً، تنظيراً وممارسةً، مستعيناً في ذلك بلغة مزج فيها بين صرامة المنطق ودقته وروحانية العبارة الصوفية ورفقتها، وهي مواءمة ترمي إلى تأسيس مختلف يجمع بين الفعل والفكر، المادة والروح؛ مُحاولاً بذلك الإسهام في بناء خطاب فلسفي مُغاير بهدف تحريك المشهد الفكري الإسلامي وتفعيل طاقاته. على

الرغم من تعذر ذلك واقعياً على الأقل في زمننا الحاضر وكذا في شموليته وانتشاره.

ليبقى التحديث والأمل في واقع مختلف -حتى لا نقول متخلف- مسؤولية تقع على عاتق الجميع لا اشتغالا فكريا بين النخب فحسب.

التعليقات:

01- أخلاق العمق: بحسب طه عبد الرحمن إنها تدعو إلى الشروع في بناء حضارة جديدة الأساس فيها لـ "الإيتوس" أي الخلق لا "اللوغوس"، إذ فيها تتحدد حقيقة الإنسان، لا بعقله ولا بقوله، بل بخلقه أو فعله، لذلك فلا مندوحة من تهيئة الإنسان لحضارة "الإيتوس"، متى ابتغيها الصلاح لهذا الإنسان في العاجل والفلاح في الآجل، بالنظر لاعتبارات ثلاث: الضرر الخُلقي لحضارة اللوغوس، التحوّل الأخلاقي المنتظر خصوصاً مع ما يشهده العالم من تحولات إن على الصعيد الفردي أو الجمعي، والفرغ الأخلاقي الإسلامي في ظل غياب المساعي العاملة على تجديد النظر في الأخلاق الإسلامية بما يجعلها تضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة وتواجه التحدي الأخلاقي المقبل". طه عبد الرحمن، 2000، 146. لتفصيل أكثر انظر الصفحة نفسها وما تلاها حيث يعرض بالتفصيل جملة من معالم النظرية الأخلاقية الإسلامية.

02- من هذه الأصول: "الأخلاق صفات ضرورية لا مجرد صفات عرضية، القيمة الأخلاقية أسمى القيم وأعلاها ولا فعل للإنسان إلا ويقع تحت التقويم الأخلاقي، ماهية الإنسان تحددها الأخلاق لا العقل، بحيث يكون العقل تابعاً للأخلاق ليكون محموداً متى أفاد ومذموماً متى أساء." (طه عبد الرحمن، 2006: 15) وللمزيد، من الكتاب نفسه، انظر الصفحة 16، وكذا كتابه سؤال الأخلاق.

قائمة المراجع:

- بالعربية:

- 01- ابن منظور أبو الفضل، جمال الدين، (2005). لسان العرب، ج01، ط1، تونس: الدار المتوسطة للنشر والتوزيع

- 02- أندري، لالاند، (2001). ج2، موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، بيروت: منشورات عويدات.
- 03- أومليل، علي، (1990). *في التراث والتجاور*، ط1، المغرب وبيروت، المركز الثقافي العربي.
- 04- بلعقروز، عبد الرزاق، (2010). *السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح تأولات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة*، ط1، بيروت والجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.
- 05- حاجي، خالد، (2005). *من مضاييق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي*، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- 06- حرب، علي، (1994). *أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقارنة نقدية وسجالية*، ط1، بيروت: دار الطليعة.
- 07- حرب، علي، (1998). *الماهية والعلاقة نحو منطق تحولي*، ط1، المغرب وبيروت: المركز الثقافي العربي.
- 08- الخطابي، عز الدين، (2009). *أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتراث*، ط1، بيروت والجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف.
- 09- طه، عبد الرحمن، (2014). *بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين*، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- 10- طه، عبد الرحمن، (2003). *حوارات من أجل المستقبل*، ط1، بيروت: دار الهادي.
- 11- طه، عبد الرحمن، (2006). *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*، ط1، المغرب وبيروت: المركز الثقافي العربي.
- 12- طه، عبد الرحمن، (2012). *روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية*، ط2، المغرب وبيروت: المركز الثقافي العربي.
- 13- طه، عبد الرحمن، (2000). *سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*، ط1، المغرب وبيروت: المركز الثقافي العربي.

-
- 14- سبيلا، محمد، (2007). *في الشرط الفلسفي المعاصر*، د(ط)، المغرب: إفريقيا الشرق.
- 15- عبد السلام، بوزيرة، (2011). *طه عبد الرحمن ونقد الحداثة*، ط 01، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011.
- 16- عبد اللطيف، كمال، (2003). *أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب*، ط1، المغرب وبيروت: المركز الثقافي العربي.
- 17- مذكور، إبراهيم، د(س). *المعجم الوجيز*، د(ط)، بيروت: مؤسسة عبد الحفيظ.
- 18- نعمة، أنطوان، د(س). *المنجد في اللغة العربية المعاصرة*، ط2، بيروت: دار المشرق.
- 19- ولد أباه، السيد، (2010). *أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة*، ط01، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- بالفرنسية:

Russ, Jacqueline, (2004). *Histoire de la philosophie*, Paris: Armand colin.