

النقد الأخلاقي للحدائث الغربية

عند طه عبد الرحمن

الأستاذ المساعد الدكتور

ستار جبر حمود الأعرجي

المدرس المساعد

محمد حمزة إبراهيم

جامعة الكوفة - كلية الآداب

النقد الأخلاقي للحدثة الغربية عند طه عبد الرحمن

الأستاذ المساعد الدكتور

ستار جبر حمود الأعرجي

المدرس المساعد

محمد حمزة إبراهيم

جامعة الكوفة - كلية الآداب

المقدمة

إنّ العناية بالفكر الأخلاقي بحثاً وتحليلاً وتنظيراً، في ازدياد مطرد يوماً بعد آخر، ولعل من المفارقة أن يسجل الفكر الغربي تقدماً ملحوظاً في هذا المجال بالقياس إلى عالمنا العربي.

إنّ هذه العناية المتزايدة بالأخلاق هي صدى لعمق الأزمة الأخلاقية في واقع الإنسان المعاصر، والتي أدت إلى شيوع العدمية أو فقدان المعنى، لدرجة عدت أزمة القيم هذه إيذاناً بأفول الحضارة؛ وقد كان لهذه الأزمة عدة مظهرات ابتداءً من إهدار العلم المجرد من الأخلاق لكرامة الإنسان، عبر ابتكاره أدوات القتل والإبادة، التي وصلت إلى مستويات مذهلة في التفنن بالقتل وإشاعة الرعب، وإلى الأنظمة الاقتصادية الساحقة لإنسانية الإنسان، ومحاولة تحويله إلى سلعة أو آلة لخدمة ماكتتها الربحية، وهو ما يُعبّر عنه بـ"تسليع الإنسان"، أو "تشيئ الإنسان" ومروراً بالدوامة الإعلامية العاملة على إفراغ الإنسان من كل محتوى روحي وأخلاقي عبر إشاعة ثقافة الصورة التي تخاطب غرائز الإنسان، فضلاً عما تمارسه من تضليل وغسيل للعقول، لها انعكاسها الواضح على سلوكه، وصولاً إلى أسوأ صور الانحطاط الأخلاقي ممثلاً بظاهرة الإرهاب الذي يخبط خبط عشواء مستهدفاً الأمنين والمسلمين.

كل تلك المظاهر وغيرها، تكشف عن أزمة الضمير الأخلاقي الذي بلغه الإنسان، لذلك بدأت الأصوات تتعالى لإرجاع الأخلاق إلى مركزيتها، بعد أن ظلت مدة غير قصيرة على الهامش، مما كان له تداعيات قاسية على الإنسان. ان التركيز على موضوع الأخلاق بحثاً ودراسة وتنظيراً يسهم في ترسيخ الوعي بإشكالية الأخلاق، هذا فضلاً عما ينطوي عليه موضوعنا هنا من بعد نقدي للحدثة الغربية التي هيمنت على العقول والنفوس. وقد تم اعتماد المنهج التحليلي النقدي، في تحليل أصول الحدثة وطبيعة مرجعياتها، ومن ثم نقد هذه الأصول والمركزات التي أضرت بالأخلاق، كل ذلك يأتي في سياق تحليل آراء الدكتور طه عبد الرحمن.

توطئة:

إن المشروع الأخلاقي للدكتور طه عبد الرحمن، يأتي ضمن سياق مساعي النهضة، والتنظير لها، فهو حلقة من عدة حلقات تشكل خطاب النهضة عنده. فقد انشغل خطاب النهضة دائماً بالآخر الغربي بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فكان للحضارة الغربية حضورها القوي في وعي المسلمين، بغض النظر عن طبيعة هذا الأثر وشكله، سواء أخذ صورة انبهار، أم عدائية، أم حال وسطى بين الحالين. ويتضاعف هذا الأثر في الموضوع الأخلاقي لسببين:

- ١- مثل اختراق الأخلاق والقيم الغربية لعالمنا الإسلامي، أقوى مظاهر الاختراق وأكثرها وضوحاً وأشدّها أثراً؛ ويمكن القول أن هذا السبب من أكثر أسباب ردة الفعل الرافضة للحضارة الغربية.

- ٢- الشعور أن الأخلاق والقيم الإسلامية تمثل أكبر رصيد يمكن أن تواجه به الحضارة الغربية في الوقت المعاصر، بعد العجز الواضح في ملاحقة هذه الحضارة على مستو التقدم المعرفي سواء الجانب العلمي التقني منه أو على

مستوى الجانب الفكري النظري، (فمشروع طه عبد الرحمن الذي تتداخل فيه القيمة الأخلاقية والفلسفية، يراهن على أولوية الأخلاقي قبل العقلاني، والدين كمصدر لهذا التأسيس سواء في الأخلاق، أو في غيرها من دوائر الثقافة المختلفة)^(١)، فضلا عن وجود (ملمح جوهرى في الثقافات المعاصرة، هو تجدد البحث الأخلاقي النظري، فهناك رغبة في العودة إلى الفلسفة الأخلاقية بعد أن غابت أو تلاشت في عصر فقد فيه اليقين، وتزعزعت فيه الأسس، وافتقدت القداسة، كل شيء اليوم يبدو انه يعلن العودة إلى الفلسفة الأخلاقية النظرية)^(٢).

و يشرع الدكتور طه عبد الرحمن في تقديم نقد أخلاقي للحدثة الغربية، على خلفية ثقته بأصالة الأخلاق الإسلامية، وقدرتها على تدارك الخلل الأخلاقي الواضح لهذه الحداثة.

في البدء ينبغي الالتفات إلى أن كل صورة عقلية للعالم تشكل ما يمكن تسميته بـ "خريطة معرفية" أو "أنموذج معرفي"، ينظر الإنسان خلالها للواقع، وهذا الأنموذج لا يكون جاهزا وإنما هو نتيجة عمليات ذهنية خاصة تشكل في النهاية فهمنا للعلاقات الموجودة في العالم؛ وهذه النماذج المعرفية تولد إدراكا مختلفا من حضارة لأخرى، ومن شخص لآخر^(٣).

والنظام العلمي التقني احد نماذج المعرفة البشرية القائمة على تحقيق السلطة والمصلحة، لذلك هو نظام ينطوي على أزمات أخلاقية، بسبب منطلقاته المعرفية المؤسسة لمثل هذه الأزمات؛ فمجانبة الغيب والاكتفاء بالعقل، ومجانبة القيم والاكتفاء بالعلم، لا يمكن أن توصل إلى نتيجة أخرى.

وقبل الوقوف عند رؤية الدكتور طه عبد الرحمن لنمط المعرفة العلمية التي تسود العالم، لابد من الإشارة إلى رأيه في الحداثة، حتى توضع محاولته في النقد

الأخلاقي للحادثة في سياقها من فكره.

المبحث الأول

رؤية طه عبد الرحمن للحادثة

تتميز الحادثة بأنها تحول جذري في فهمها للإنسان و التاريخ، وفي تصورهما للطبيعة، فهي بنية فكرية عندما تلامس بنية اجتماعية وثقافية تقليدية، فإنها تخلق حال من الفصام الوجداني والاجتماعي، أي تمارس ضربا من التفكيك^(٤).

ويمكن تعريف الحادثة بأنها: (سلسلة من التحولات في المجتمع المعاصر قائمة على أساس التمدن والتصنيع، والعلم والتكنولوجيا، والتي أصبحت أساسا لفكرة الشك الديني وعدم الاعتقاد بصحة الكتب المقدسة)^(٥).

فمصطلح الحادثة يشير إلى بنية فكرية وفلسفية تمثلت في الغرب ببروز النزعة الإنسانية، التي تعطي الإنسان قيمة مركزية في الكون، وكذلك بظهور النزعة الادائية في مجال المعرفة والعمل، بالإضافة الى غياب المعاني والقيم المثالية الكبرى^(٦).

وتعد محاولة طه عبد الرحمن واحدة من أبرز المحاولات على مستوى الفكر الإسلامي المعاصر، في بلورة نظرية عن الحادثة الإسلامية، وذلك لطبيعة الجهد المعرفي والتأسيسي الذي تميزت به من غيرها من المحاولات الأخرى السابقة عليها، التي غلب على كثير منها الضعف المنهجي والمعرفي^(٧)، و تكمن قيمة هذه المحاولة في انها برهنت على إمكان تأسيس حادثة إسلامية، أو بناء نظرية في الحادثة الإسلامية، من شأنها أن تسهم في إعادة الثقة بالفكر الإسلامي، وتحررنا من تلك النظرات والمواقف المفتونة والمنبهة تجاه حوادث الآخرين، وكأن لا حادثة لنا ولا شأن لنا بها^(٨).

الحادثة عند طه عبد الرحمن، ظاهرة إنسانية وليست غربية، فكل الأمم

المتحضرة تتساوى في الانتساب إلى روح الحداثة، سواء أكانت غربية أم شرقية، شريطة القيام بالفعلين المقومين لكل تحضر، وهما: الفعل العمراني وهو الجانب المادي من هذا التحضر. والفعل التاريخي الذي هو الجانب المعنوي منه^(٩)؛ فـ(ليست روح الحداثة، كما غلب على الأذهان، من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره)^(١٠). فإذا كانت الحداثة تمثل رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بزمانها ومكانها، فقد حصل في التاريخ ان برز دور الحداثة الصينية أو الحداثة اليونانية أو الرومانية أو الإسلامية، فالحداثة الغربية لم تأتِ ناجزة، وإنما هي صيرورة تاريخية تمتد جذورها إلى قرون عديدة^(١١)، ويقود ذلك إلى التفرقة بين واقع الحداثة وروحها، وان واقع الحداثة الغربية ما هو إلا تطبيقا واحدا من الإمكانيات التطبيقية المتعددة التي تحملها روحها، (فيلزم أن يكون الواقع الحداثي غير الروح الحداثي، وهذا يعني أن هذه التطبيقات لا تكون متماثلة من جهة قوة أدائها لهذه الروح، بل قد يفضل بعضها بعضا من جهة مزيد تمسكه بها في نهوضه الحضاري)^(١٢).

إن روح الحداثة تتكون من مبادئ ثلاثة، أولها مبدأ "الرشد"، ويقضي بوجود الاستقلال للإنسان من سلطة التربية السماوية بواسطة الأولياء، ووجود الإبداع في الأقوال والأفعال؛ والثاني مبدأ "النقد" ويقضي بممارسة التعقيل في كل شؤون الحياة؛ والثالث مبدأ "الشمول" ويقضي بحصول التوسيع في كل المجالات، وحصول الأعمام على كل المجتمعات؛ فخصائص الروح الحداثيية إذن أنها روح راشدة وناقدة وشاملة^(١٣).

فمبادئ الرشد والنقد والشمول، لها تطبيقات متعددة، والتطبيق الغربي واحدا منها، فليس بالضرورة أن تكون هذه الحداثة تقنية مادية، وإنما يمكن ان

تكون أخلاقفة معنوية انسجاماً مع ثراء الإسلام في هذا الجانب^(١٤)؛ بخاصة مع الخواء الأخلاقي للحدائفة المعاصرة، وفقدان القيم التقليدية، واستبدالها بقيم صورية أو شكلية، مثل "الفردانية" و"الحرية"، فهل يمكن تصور الحرية من دون مضامين منوطة بالحق والإيمان والرغبة في تحقيق الخير؛ وهل يمكن أن تقوم الفردانية من دون أن يتم ذلك على حساب كل ما كان يحمي الفرد قديماً من جماعة وشأن مقدس^(١٥).

إن الاختلاف في تطبيقات الحدائفة مرجعه إلى الاختلاف في السياقات الثقافية للمجتمعات، فمبادئ الحدائفة تتمظهر في كل مجتمع بحسب أفكاره وقيمه الخاصة، فعلى سبيل المثال نجد أن مقولة "الذاتية"^(١٦) التي هي من لوازم مبدأ "الرشد" في الحدائفة الغربية تدعو لتوفير الازدهار للفرد، في حين أن السلوك الفرداني بمفهومه الغربي لا يمكن أن يثبت في المجال التداولي الإسلامي، فان الازدهار الفردي في الإسلام جزء من توفير الازدهار للآخر، فالإنسان يرقى برفقي الآخرين؛ فإن الاختلاف في توظيف هذا المفهوم مرجعه إلى وجود مسلمات أخلاقية راسخة في المجال الإسلامي، تضاد هذا التوجه الأناني للحدائفة الغربية، منها أن "الخير مصلحة متعدية، لا قاصرة" ومنها أيضاً "أن الإحسان إلى الغير هو إحسان إلى الذات"^(١٧).

ويدافع طه عبد الرحمن عن رؤيتنا المختلفة للحدائفة من منطلقين هما: "حق الاختلاف الفلسفي"، و"حق التنوع القيمي". أما حق الاختلاف الفلسفي، فيرجع إلى أهمية المبحث الفلسفي في تشكل الفكر الحديث، فإذا كانت الصورة السائدة هي أن الفلسفة خطاب غربي له نزوع كوني، فإن النتيجة الطبيعية لهذه المسلمة هي ضرورة التقييد بالمرجعية الفلسفية الغربية في أي طموح تحديثي؛ ويسعى الدكتور طه عبد الرحمن إلى دحض هذه المسلمة بالتأكيد على انغراس كل قول

فلسفي في سياق ثقافي وتداولي خاص، وارتباط كل فلسفة بخلفية تاريخية واجتماعية، وسياق لغوي وأدبي معين، ونزع صفة الكونية عن الفلسفة الغربية^(١٨).

أما حق التنوع القيمي فيعود إلى أهمية نظرية القيم في الفكر المعاصر، لالتباسها بمسألتي الأخلاق والتشريع، فالنظرة السائدة عن الحضارة المعاصرة هي انها حضارة كونية تقدم أنموذجا إنسانيا صالحا للبشرية برمتها من حيث المفاهيم والتصورات، وقد وصل هذا التفكير حده الأقصى في حركة العولمة^(١٩).

فمضى الدكتور طه عبد الرحمن هو(إحاطة سؤال الأخلاق بوظيفة إخراج الحدثا الغربية عن ضيق أفقها العقلاني المجرد، وربطها بمقتضيات المجال الأخلاقي والديني في الممارسة الفلسفية التي تنتمي إليها)^(٢٠)؛ بعد أن صار الله تعالى وعالمه المتعالي في منطق الحدثا متواريا في عالم متناهٍ موصد الفهم، وبتواري عالم المتعالي هذا، توارت القيم العليا، فلم تعد القيم المتسامية مثل "العدالة" و"الفضيلة" عند الإنسان الجديد سوى كلمات جوفاء مطلقة لا معنى لها على التحقيق، لأنها لا تطابق أمرا متحققا في الواقع متجسدا في الفعل^(٢١). إن الإسراف في الأساس الوضعي للحدثا، أدى إلى تقليص التجربة الإنسانية الفردية والاجتماعية، واختزالها إلى تجربة وممارسة علمية معرفية ومنطقية، والحكم على التجارب الروحية الدينية والأخلاقية والجمالية بالزوال^(٢٢). ولعل هذا من دواعي تمسك الدكتور طه عبد الرحمن في جميع طروحاته بالأساس الأخلاقي، وروح الحدثا بالمعنى الذي طورها فيه لا تشذ عن ذلك، فالمسلك البديل هو الحدثا المعنوية والأخلاقية^(٢٣).

ويرى طه عبد الرحمن أن الحدثا الإسلامية إمكانات متعددة، وما محاولته إلا واحدة منها، وتبقى الأبواب مشرعة لمحاولات أخرى يمكنها الاجتهاد في

إخراج الفكر الإسلامي والعربي إلى حالة الإبداع، فكما (أن الحدثاثة الغربية أشكالاً مختلفة، فكذلك ينبغي أن تكون للحدثاثة الإسلامية أشكالاً مختلفة، لذا فإن مقاربتنا للحدثاثة الإسلامية، هي على الحقيقة مقاربة لواحد من الأشكال التي يجوز أن تتخذها الحدثاثة الإسلامية)^(٢٤).

إن الغاية من وراء الحديث عن الحدثاثة الإسلامية، وضع أنموذجا حدثاثيا مبنياً على أصول إسلامية عامة مضمونها يكون موضع اتفاق عند الجمهور، وإن وقع الخلاف في طرق عرض هذا المضمون عند المجتهدين، حتى يتبين كيف أن منافع الحدثاثة لا تتحقق في المجال التداولي الإسلامي فحسب، بل إنها تتعدى ذلك حتى أنها تنزل فيه رتبا أرقى من الرتب التي كانت لها في المجال التداولي الغربي، وبفضل هذا الارتقاء يكون تجنب العثرات التي تعرض لها من هذا المجال الأخير^(٢٥).

وفي سياق النقد لموقف الدكتور طه عبد الرحمن من الحدثاثة، يأخذ كمال عبد اللطيف على طه عبد الرحمن عدم الواقعية، في معالجته لموضوع الحدثاثة، ففي رأيه (أن علاج إشكالات التاريخ لا تكون في نظرنا إلا بالعقل المجرد، عقل التاريخ المسنود بتجارب البشر في التاريخ، أما لغة القرب وشق الصدر والإشارات اللطيفة،... فإنها لغة الشعر الجميل لغة الأذكار واللطائف، إنها قد تسهم في اغناء الوجدان والمخيلة، وقد تثري اللغة وتدبر أحوال الفرد المتوحد مع ذاته ومع العالم كما يتصوره، لكنها لا يمكن أن تسهم في تدبير وصناعة التاريخ)^(٢٦)، وينتهي إلى تساؤل ينزله منزلة النتيجة، يقول فيه (هل تنفع مفاهيم التجربة الصوفية في نقد ثقافة التاريخ وتجارب التاريخ؟ هذا هو الإشكال الأعظم الذي تطرحه في نظرنا أعمال طه عبد الرحمن)^(٢٧).

ولكن الدكتور طه عبد الرحمن لا يدعو إلى اعتماد اللغة الصوفية بديلاً عن

العقلانية، وإنما يدعو إلى تقويم العقلانية في ضوء التجربة الروحية والأخلاقية، بعد الأضرار الكبيرة التي ألحقتها التقنية المعاصرة بالإنسان، فهو لا يدعو إلى نبذ التقنية وإنما إلى تقويمها، كما أنه لا يدعو إلى تجاهل تجارب التاريخ، وإنما يرفض الجمود عليها؛ إن الذوبان في معطيات الحداثة المعاصرة، يولد شعورا عند أتباعه بغربة كل محاولة روحية لتصحيح مسار هذا النظام العلمي، بسبب التنافر الظاهر بين الأمرين؛ فوفاء الدكتور كمال عبد اللطيف لمنهجية العلمية، أوصلته إلى ما وصل إليه، هذه المنهجية والمنطلقات ذاتها التي يدعو الدكتور طه عبد الرحمن إلى تصحيحها بالقيم الروحية وليس تجاهلها، فإن إنجاح عملية التقويم هذه تقتضي تعديل المنطلقات التي أفرزت مثل هذا النظام، وبخلافه فإن تلك الأضرار سيعاد إنتاجها من جديد.

المبحث الثاني

إضرار أصول المعرفة الحداثية بالأخلاق (*)

تأسست المعرفة الحداثية على أصلين كان لهما تأثير بالغ في إضعاف أثر الأخلاق في الحياة المعاصرة، بناء على تأثر الإنسان بالنمط الحداثي في التفكير، ويمكن صياغتهما على النحو الآتي: "لا أخلاق في العلم"، و"لا غيب في العقل". أما الأصل الأول فمقتضاه أن لنا الحرية في بناء أية نظرية علمية بحسب ما نراه مناسباً من الأصول المعرفية والإجراءات المنهجية، ولا يحق لنا أن نجعل فيها مكاناً لقيم معنوية مخصوصة^(٢٨). وقد تفرع عن أصل "فصل العلم عن الأخلاق" مبدأ علميان هما:

مبدأ الموضوعية: القاضي بأن يكون النظر العلمي مستقلاً عن آثار الذات الإنسانية، وميدان اشتغال هذا المبدأ هو حقل العلوم الإنسانية.

ومبدأ التساهل: القاضي بفصل الأخلاق عن المنطق، فلا يشترط في المنطق

أكثر من التقيد بقواعد ومناهج عقلية، ويسقط كلياً مدخلة العمل^(٢٩). وميدان اشتغال هذا المبدأ العلوم الإنسانية، الأمر الذي ولد طريقة في التفكير تجانب البعد الأخلاقي، وتولد أزمة صدق، ذلك لأن المقياس في أحقية القول مقدمات علمية لا علاقة لها بالعمل، فصار القول الحق يمكن أن يصدر عن القائل، ولو لم يعمل به، ولا يجوز أن يقوم قول القائل من جهة أفعاله. في حين أن التصور الإسلامي يشترط في الصدق مطابقة القول للفعل^(٣٠)، فالصادق المطابق قوله لفعله، وليس صادق القول فقط(❖).

لقد قام الدكتور طه عبد الرحمن هنا برصد الخلل في تنحية الأخلاق عن مركزيتها بحسب التصورات ولمناهج المؤسسة للحدثة والمؤسسة عليها، فيرجع الأمر إلى طبيعة بنية العقل الحدائي، فأزمة الصدق التي يشير إليها، هي عبارة عن انفصال النظام المعرفي عن السلوك العملي، الذي أدى إلى خلق فجوة بين النظام المعرفي والسلوك الأخلاقي، وهذا لا يعني أن مجتمعات الحدثة بعيدة عن الصدق، ولكن هذا الصدق يبقى متأخراً بمراتب عن التقدم المادي والتقني الذي تشهده تلك المجتمعات.

أما الأصل الثاني من أصول المعرفة الحدائية المتمثل "بفصل الغيب عن العقل" فيشترط في أي نظام معرفي أن تكون عناصره من بنيات وعلاقات، مستمدة من التجربة الحسية والعقلانية المجردة^(٣١). وقد تفرع عن هذا الأصل مبدأ^(٣٢):

مبدأ السببية: الذي يقضي بأن يكون لكل ظاهرة سبب محدد، إذ يتضمن مبدأ الحتمية العلمية، ونفي أثر الإرادة في مسار المعرفة العلمية.

ومبدأ الآلية: الذي يقضي بأن كل ظاهرة لا تحددها إلا أوصاف وخواص خارجية يمكن أن نراقبها ونضبطها ونتصرف فيها ويلزم من ذلك أن الممارسة العلمية تنزل كل شيء بمنزلة الظاهر.

إن هذين المبدأين بصيغتهما الموجودة في نمط المعرفة الحداثي يولدان أزمة في "القصدية" لأن مبدأ الحتمية يخرج الإرادة من حساباته بما فيها الإرادة الإلهية، ومبدأ الأخذ بالظاهر يخرج الباطن والغيب من حساباته. يقول طه عبد الرحمن: (إن مدلول "الإرادة" الذي يقترن بوجود الجواز ﴿ضد الحتم﴾، ومدلول "الغاية" الذي يقترن بوجود الظاهر، يدوران في نهاية المطاف على معنى "القصد" فالإرادة هي على التعيين ممارسة السلوك القصدي والغاية ليست إلا المقصد الذي يستهدفه هذا السلوك، فتكون بذلك الأزمة التي أصابت المعرفة الحديثة، بسبب تقرير الانفصال بين العقل والغيب، هي باصطلاحنا عبارة عن أزمة قصد^(٣٣). ومعنى أزمة القصد إخراج الإرادة الإنسانية من عملية توجيه البحث العلمي، ومن ثم انفلات هذا البحث عن القيم الأخلاقية.

فإذن أزمة القيم الأخلاقية ليست أزمة عملية فقط، وإنما هي جزء من منظومة معرفية تنطلق من منطلقات حسية وتجريبية، وتستند إلى استنتاجات عقلية بعيدا عن القيم المعنوية والأخلاقية، مما أسس بناءً لا تدخل الأخلاق في تكوينه ومرتكزاته.

إن تصحيح هذه الأصول يحتاج إلى تجربة حية، ولا يكفي فيها التصحيح النظري عن طريق تنقيح المناهج العقلية حتى تصير موافقة لمقتضيات التسليم بالغيب، وتوجيه النتائج العلمية حتى تصير آخذة بأسباب السلوك الخلقى؛ ويأتي قصور التصحيح النظري لعدة أسباب، منها: ^(٣٤)

الأول: إن هذا التصحيح يوقع صاحبه في دور فاسد، لأن تصحيح هذا النظام يقتضي معرفة طريق في التقويم خارج النظام المعرفي الحديث، ولو كان المصحح متمكناً من هكذا نظام لسلكه ابتداءً ولما احتاج إلى الدخول في عملية تصحيح أصلاً، ولما لم يكن الأمر كذلك، فسوف ينساق المصحح

إلى الطريق نفسه في انجاز مشروعه، فيجيء تنقيحه حاملا لنفس آثار هذا النظام في الانقطاع عن القيم الخلقية، والمعاني الغيبية.

الثاني: إن مسلك التصحيح هذا يبقى مسلكا نظريا جزئيا، لا يرقى إلى مستوى الفعالية والشمول، وذلك لان النظر العقلي الذي يقوم عليه هذا التصحيح هو واحد من الأفعال التي تشترك في إنشاء المعرفة، فالعقل مظهر إدراكي محدود وجزئي، فلا يكون تأثيره جذريا، بينما نحتاج للخروج من أزمات هذا النظام المعرفي، إلى تأثير بالغ الرسوخ، وهذا لا يكون إلا بتجربة حية أعمق من التجربة النظرية.

إن هذا التغيير المنشود في نمط المعرفة الحديث بأساليب خارجة كليا من هذا النمط، أمر في غاية الصعوبة بسبب رسوخه في النفوس لقرون عديدة، والشاهد على ذلك أن المحاولات التي عملت على تصحيح هذا النمط اعتمدت الانتقائية بتجزئة هذا النمط، واختيار ما تعتقد صلاحه، وترك ما تعتقد فسادَه (والحق انه لا نفع في بلوغ غرضنا هذا إلا بالدخول في تجربة حية تنال كلية الإنسان وتبلغ من القوة والرسوخ درجة تفوق قوة ورسوخ النمط المعرفي الموروث، بحيث تجب ما قبلها جبا، ولا تجربة بهذا الوصف الشمولي والجذري ممكنة ما لم تتعلق بذات الإنسان نفسها)^(٣٥). إن هذه التجربة المرتبطة بالذات بشكل جذري، هي التجربة الخلقية الدينية، وأعلاها التجربة الخلقية المؤيدة، والتي هي التحقق بمراتب عالية من التجربة الدينية، تكون قادرة على تحرير الإنسان من قيوده الأرضية، وتمده بأسباب خارج الأسباب المادية.

المبحث الثالث:

الأزمات الأخلاقية للنظام العلمي التقني ونقد النظريات المصححة له

إن الحداثة الغربية التي بدأت مع عصر النهضة، سعت إلى إعطاء قيمة

مركزية للعقل، وتجاوز العقائد و"الخرافات" القديمة، وأن تأتي بالتقدم الاجتماعي والاقتصادي بالعلم والتقنية، غير أن الكوارث التي سببتها التقنيات العلمية، وفضاعات الحروب العالمية وضعت حدا لحكاية الحداثة الكبرى، أي الإيمان بتقدم لا يزول وغير قابل للنقض^(٣٦).

ويرى عبد الوهاب المسيري ان الحداثة التي بدأ شعارها بالإنسان قد تجاوزته إلى الطبيعة عبر عملية تفكيكية، فهي تفكك الإنسان وتحوله إلى أجزاء مادية ومن ثم يختفي لصالح الطبيعة؛ لان الرؤية التحديثية هي رؤية عقلانية مادية يتوارى داخلها الإنسان والطبيعة، وبما ان الإنسان الحديث يتبنى المنهج العلمي الوضعي، فان المعرفة الموضوعية المادية ترفض الغايات الإنسانية والأخلاقية، فيصير الفكر العلمي منفصلا تماما عن القيمة. ومن ذلك يتبين زيف شعار الحداثة في إعطاء الإنسان قيمة مركزية، فقد أزيح الإنسان عن مركز الكون ونزعت عنه القداسة، وبدلا من ثنائية: الإنسان / الطبيعة، يظهر الإنسان الطبيعي المادي^(٣٧).

وبعبارة أخرى يمكن إرجاع انتكاسة التنوير إلى مصدرين^(٣٨):

الأول: النزعة العلمية او الوضعية التي حددت العلم بوقائع معينة واستبدلت الصيغ الرياضية بالمفاهيم، ورفض كل شيء خارج إطار الملاحظة والتجربة. الآخر: العقل الاداتي الذي اعتمد على النزعة الشكلية، فالعلم كمنهج تحليلي لا يستطيع إضفاء معنى أو قيمة على أي شيء غير خاضع للقياس والصيغة الرياضية.

فالتجريد الرياضي الشامل للواقع حول الفكر إلى آلة رياضية تتحرك بذاتها، وتم هذا كله على حساب الواقع المعطى، ولغرض السيطرة عليه، فكانت النتيجة عدم فهم الواقع الحي، فالتجريد والتسوية بين مختلف الظواهر هما هدف التنوير النهائي بصرف النظر تعقيدات الواقع وخصوصياته المختلفة^(٣٩).

وهكذا جرى التمييز بين الواقع والغايات الملازمة للعلم والأخلاق، فمهما تفنن العلم في تحديد موضوعية الطبيعة والعلاقات بين أجزائها، يبقى عاجزا عن تفسير الطبيعة بمصطلحات العلل الغائية، ومهما يكن الأثر الذي يمكن أن تؤديه الذات في العلوم الفيزيائية والطبيعية، فإن هذه الذات تظل متجردة عن كل دور أخلاقي لأن أثرها مقصور على الملاحظة المحضة، والقياس والحساب المحضين^(٤٠)، وهذا الطابع يولد عند الإنسان الحدائي نوعين من القدرات: ما يسميه "الإمكان" ويقصد به الأفق المعرفي الجديد الذي يفتحه كل إجراء؛ والآخر هو "التمكن" ويقصد به الأثر العملي غير المعهود الذي يفتحه كل إجراء بسبب ما ينتج منه من آثار في مجال التطبيق، (فمقتضى السيادة في هذا النظام هو أن يتولى الإنسان آفاق الإمكان التي تفتح في النظر، وأيضا أبعاد التمكن التي تبرز في العمل، وليست لهذه السيادة غاية تقف عندها)^(٤١).

فالنظام العلمي التقني يسعى لتحقيق هذه السيادات على الطبيعة عن طريق القدرات الإجرائية للتجريب والترويض أو الرياضيات. فكل ما يكون خارجا عن إطار التجربة والرياضيات، فسوف يقطع الطريق لتحقيق تلك السيادات، ولا يوجد أبعد عن التجربة والرياضيات من الأخلاق الدينية، فهذه الأخلاق من شأنها أن تعيق حركة التقدم المحمومة للنظام العلمي التقني بما تقيده به من قيم أخلاقية تعيق من انطلاقته، لذلك يرى صانعوا هذا النظام أن لا تحقيق لكمال السيادة ما لم يفصل هذا النظام عن الأخلاق^(٤٢).

ثم أن أصحاب هذه العقلانية المادية استغنوا عن أخلاق الدين، طالما أن السعادة التي يوفرها الدين في الحياة الدنيا والآخرة، لم تعد ضرورية مع وجود الرفاهية والسعادة التي توفرها التقنية في هذه الحياة التي هي غاية النظام

العلمي^(٤٣). ان التكر للدين غيب المرجعيات الكبرى للأخلاق فادى ذلك إلى أن (نعيش عصرا اندثرت فيه المعايير التقليدية، عصرا تنقصه الأسس والقواعد، تُبتكر الأخلاقيات المعاصرة في فراغ مطلق، بما اننا نجهل في الواقع ما يسمح لنا بالقول بان قانونا ما عادل، أو ان وجوبا ما يفرض نفسه، لماذا هذا الفراغ؟، انه يولد من المرض الحديث الذي يتمثل في توغل العدمية التي تعني "وفاة الإله"^(٤٤).

وقد استبدلت العقلانية المادية معيار التقويم الأخلاقي بمعيار التقويم العقلي أو التقويم البدني ، فمثلا ما كان من قيم الصلاح والفساد الأخلاقية ويبحث على الشعور بالسعادة والشقاوة، صار من قيم الصحة والفساد العقلي وباعثا على الشعور النفسي بالفرح أو الحزن، أو هو من قيم النفع أو الضرر البدنية وباعثا على الإحساس الجسدي باللذة والألم^(٤٥).

ولم يكتفِ النظام العلمي التقني بإنزال مناهجه الصورية والتجريبية على الأشياء المادية فحسب، بل تعداها إلى سلوك الإنسان نفسه فشمله بهذه النزعة، فادى ذلك إلى التعدي على هذا السلوك، بأخذ مكان الأخلاق الدينية في التوجيه^(٤٦)، إن(هيمنة المنظور التقني لا تقتصر على العلوم الدقيقة، بل تطال العلوم الإنسانية ذاتها، بل ان الثقافة ذاتها تأخذ طابعا علميا وتقنيا، الطابع التقني الذي يطال العلوم الإنسانية يتجلى في ارتباطها بالواقع، واتجاهها إلى رصده كميا، عبر تقطيعه وإخضاعه لمناهج بحث تحوله إلى علاقات كمية قابلة للرصد والحساب)^(٤٧)، ويرى هربارت ماركيز (إن التكنولوجيا المعاصرة تضفي صبغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان من نقص في الحرية، وتقيم البرهان على انه يستحيل "تقنيا" أن يكون الإنسان سيد نفسه، وان يختار أسلوب حياته)^(٤٨).

وإحساسا بهذا الضرر الكبير الذي لحق الأخلاق بسبب النظام العلمي

التقني، حاول بعض الباحثين في الغرب إيجاد مخرج يحفظ للأخلاق مكانتها، إلا أنهم لم يفلحوا بحسب تشخيص الدكتور طه عبد الرحمن ؛ فنجد أن الفيلسوف الألماني " هانس يونس" (❖) يدعو إلى إقامة ميثاق بيننا وبين الطبيعة، مثلما أقمنا ميثاقا مع المجتمع، يدعو لذلك من جراء شعوره بالقلق من التغيرات السريعة التي أحدثتها التقنية في حياة الناس.

إن هذا الميثاق الذي يدعو إليه "يونس" يلزمنا تحمل المسؤولية كاملة تجاه الطبيعة، إن هذه المسؤولية مقرونة بالخوف المسؤول عند يونس وهو الذي لا يمنع من العمل، بل يحمل عليه، وهو مقرون بالرجاء في تجنب الأسوأ ودفع الأفسد^(٤٩).

يرى الدكتور طه عبد الرحمن أن نظرية المسؤولية هذه لها إيجابياتها، فهي من ناحية وضعت للتقنية والتنبؤ حدودا تقف عند انتهاك الطبيعة، لذلك دعا إلى التصالح مع الطبيعة، ومن ناحية أخرى تنطوي هذه النظرية على مبدئين من مبادئ الأخلاق الإلهية ، وإن بشكل مضمحل وهما: مبدأ تعظيم الخلق، ومبدأ الاستخلاف، الذي يجعل عمارة الأرض أمانة يحملها الإنسان^(٥٠).

إلا أن هذه النظرية تجد مشكلة في واقعيتها، فالخوف من المستقبل في حد ذاته ليس عنصرا رادعا، وإنما لابد من وجود خوف حقيقي يكبح جماح الإنسان، ولا يقوم بذلك خير قيام إلا المستقبل الذي يرسمه لنا الدين، وهو المستقبل في الحياة الأخرى، بثوابه وعقابه ووعدده ووعيده^(٥١).

والنظرية الأخرى التي تحاول وضع حدود للتقنية عند الفيلسوفين الألمانين " كارل اتو آبل" (❖) و"هابرماس" (❖❖). ينطلق "آبل" من ملاحظة الأخطار التي تسببها التحكمات الصناعية والتكنولوجية، لذلك يرى ضرورة التعجيل بتأسيس " الأخلاقيات الكبرى"، وهي: (أخلاقيات تشترك في وضعها جميع أمم الأرض

على اختلاف ثقافاتهما، ولا سبيل إلى هذا الاشتراك إلا بقيام تواصل دائم بين أفرادها، لأن هذا التواصل ينبني على معايير أخلاقية كلية وقبلية تنزل من كل خطاب منزلة شرائط الإمكان، أو شرائط الصحة^(٥٢).

وقد تولى "هابرماس" تأسيس أخلاقيات التواصل التي تأخذ صورة المناظرة على مبدئين: الأول عام: وهو قبول الأشخاص المعنيين لكل النتائج والآثار الفرعية المترتبة على قاعدة معيارية معينة، بسبب عمل الجميع بهذه القاعدة، ولأن المخالف يقع في تناقض^(٥٣).

وأما المبدأ الخاص: فهو الاتفاق على صحة معايير معينة بين المتناظرين بوصفهم متناظرين^(٥٤).

إن الذي دعا إلى تأسيس أخلاق التواصل، محاربة العقل الأداتي الذي يعد أكبر دليل على ظاهرة التمرکز حول العقل "العلمي - التقني"، فهو حصيلة حركة التطور العلمي في عصر الأنوار^(٥٥). فالعقل التواصلية (❖) هو المخرج من هيمنة العقل الأداتي (❖❖)، ولديه فاعلية تتجاوز العقل المتمركز على الذات والعقل الشمولي المغلق الذي يدعي انه يتضمن كل شيء^(٥٦)، (فالعقل الأداتي ينظر إلى الطبيعة والواقع من منظور التماثل ولا يهتم بالخصوصية، ويحاول هذا العقل الاداتي تفتيت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، وينظر إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية، فالإنسان بالنسبة للعقل الاداتي شيء ثابت وكمي)^(٥٧).

ونظرية "هابرماس"، حسب الدكتور طه عبد الرحمن قد وفقت في رسم طريق استقلال الأخلاق عن العلم والتقنية، فبعد أن كان العلم هو المؤثر في مسار الأخلاق، صارت الأخلاق على وفق هذه النظرية هي المتحكمة في مسار التقنية^(٥٨)، فلا يمكن بعدها للتقنية اختراق أخلاقيات تم التسالم عليها - طبعاً في

حال إنزال هذا الاتفاق منزل التطبيق -؛ إلا أن المشكلة تكمن في طبيعة التواصل وفرقها بين أمس واليوم، فلم يعد التواصل بذلك النقاء السابق القائم على المجالسة التعاون، وإنما أصبح بفعل وسائل الإعلام خليطاً من (رغبات الصناعة والتجارة، وأوهام الدعاية والسيادة على طلب الحقيقة، وفهم الواقع، حتى صار الحق في يدها باطلاً والباطل حقاً، وكانت قاب قوسين من كارثة إعلامية زاحفة تفسد على الإنسان عقله وروحه)^(٥٩). وهذه الحال عند الدكتور طه عبد الرحمن لا تصلح لتأسيس أخلاق تواصل، فلا بد من البحث عن أساس آخر^(٦٠).

أما نظرية الفيلسوف الفرنسي "جاك إيلول" (❖) "فتدعو إلى الزهد في بعض نتائج التقنية لغرض إرغامها، ويأتي هذا الزهد في طريقتين: (إن نمتنع عن المشاركة في إنجاز أية تقنية ما لم نتبين آثارها الشاملة والبعيدة على وجه كافٍ من الدقة واليقين، كما يكون بأن نترك العمل بالقواعد التي وضعتها التصرفات التقنية وبالأوامر الآلية التي تجلب للإنسان الاستلاب وتسوقه إلى الهلاك)^(٦١).

ويرى الدكتور طه عبد الرحمن أن الزهد في جزء من التقنية ممكن من جهة المنطلقات الدينية، لكنه غير ممكن من زاوية قوانين العقلانية الحديثة^(٦٢). ويسمي طه عبد الرحمن نظرية الفيلسوف الفرنسي "أيلو" بنظرية الضعف، ولعل ذلك بسبب ضعف الإنسان تجاه التقنية، فسعى لتقويته عن طريق الزهد والاستغناء عنها.

الخاتمة:

عبر البحث المتقدم يمكن استخلاص النتائج الآتية:

- ١- يمكن التفريق بين واقع الحدثة وروحها، فروح الحدثة تتكون من مبادئ ثلاث: "مبدأ الرشده" و"مبدأ النقد" و"مبدأ الشمول"، وهذه المبادئ

تتمظهر بحسب السياقات الثقافية والاجتماعية، وما الحادثة الغربية إلا تطبيق واحد من تطبيقاتها المتعددة حسبما يرى طه عبد الرحمن.

٢- ان أزمة الحادثة الغربية في واقعها هي أزمة إنسانية أخلاقية، وهذه الأزمة هي إفراز طبيعي للمنطلقات المادية، فالحادثة الغربية تأسست على أصليين: "فصل الغيب عن العقل" و"فصل الأخلاق عن العلم"، فهي ليست أزمة عملية فقط، وإنما هي جزء من منظومة معرفية تنطلق من منطلقات حسية وتجريبية، و تستند إلى استنتاجات عقلية بعيدا عن القيم المعنوية و الأخلاقية، مما أسس بناءً لا تدخل الأخلاق في تكوينه ومرتكزاته.

٣- أدت الحادثة الغربي إلى استبدال التقويم الأخلاقي بمقياس التقويم العقلي أو البدني، فما كان من قيم الصلاح والفساد الأخلاقية ويبحث على الشعور بالسعادة والشقاوة، صار من قيم الصحة والفساد العقلي وباعثا على الشعور النفسي بالفرح أو الحزن، أو هو من قيم النفع أو الضرر البدنية وباعثا على الإحساس الجسدي باللذة والألم، وقد جر ذلك إلى الاستغناء عن أخلاق الدين طالما أن السعادة التي يوفرها الدين في الحياة الدنيا والآخرة، لم تعد ضرورية مع وجود الرفاهية والسعادة التي توفرها التقنية في هذه الحياة التي هي غاية النظام العلمي.

٤- ان التفات الإنسان الغربي إلى الضرر الذي لحق بالأخلاق بسبب النظام التقني دفعه لمحاولات إيجاد حلول تسعى لتلافي هذه المشاكل والأضرار، غير انها لم تفلح في تعديل مسار هذه الحادثة بسبب انطلاقها من نفس الأسس التي بنيت عليها هذه الحادثة.

Abstract

Dr.taha's moral thought made with the context of modernity attempts and its management .

The speech of modernity engaged –always- with the western's other side directly and indirectly so the western cultural had big audience in Muslims cultural without studying this effects and its shapes.

The research wrote to illustration effect of one of Islamic modern intellectual that is Dr.tahaabdalrahman in apprection to western modernity from ethical angle .

This research include three parts , the first one showed Dr.Taha's position from western modernity , divide this idea for tow parts : modernity siprit and modernity actuality . The difference of modernity actuality is the multiapplications of it , and the western application not be thing excluding one of it's. But modernity siprit is one for all , thus any nation have its special modernity . inclusive Islamic nation , then its wrong that we are delayed from modernity train .The second research showed the compensations of basis that build on it the modernity system with morals as " separate the knowledge from moral " and " separate the brain from the supernatural " and branched from this tow basis the tow scientific rules : objectivity principle that separate human essence about research subject and indulgence principle that separate moral about logic mean that the logic reality done only with observe brains basis and there are no relation with work by this reality . All this lead to separate modernity from moral and then the scientific cause huge tragedy to humanity .The third research showed the moral treatment to this basis and then correction the path of western modernity . and he is suggest that the treatment coming from outer this modernity otherwise there no way to leave this crisis except religion gate .

هوامش البحث

(١) بلعقروز، عبد الرزاق، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، ص١٩٧.

- (٢) المصدر نفسه، ص١٩٦.
- (٣) ينظر: علي، د. حسين، العلم والايديولوجيا، دار التنوير، بيروت- لبنان، ٢٠١١، ص٤٩-٥٠.
- (٤) ينظر: سبيلا، محمد، الحدائفة وما بعد الحدائفة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٥، ص٢٨-٢٩.
- (٥) خريسان باسم علي ما بعد الحدائفة، ص٤٧، وأيضا يورد عدة تعريفات للحدائفة في إشارة منه إلى عدم استقرار هذا المفهوم نتيجة للتغيرات السريعة التي تطرأ على الأفكار والنظم.
- (٦) ينظر: سبيلا، محمد، دفاعا عن العقل والحدائفة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤، ص٢٧.
- (٧) ينظر: الميلا، زكي، الإسلام والحدائفة، الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠١٠، ص١٦١.
- (٨) ينظر: المصدر نفسه، ص١٦٢.
- (٩) ينظر: عبد الرحمن، طه، روح الحدائفة، ص٣١.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) العودات، حسين، النهضة والحدائفة، دار الساقى، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠١١، ص١٠٨-١٠٩.
- (١٢) عبد الرحمن، طه، روح الحدائفة، ص٣٠.
- (١٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٩.
- (١٤) ينظر: المصدر نفسه، ص١٦.
- (١٥) ينظر: الشيخ، محمد، فلسفة الحدائفة في فكر المثقفين الهيجليين، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص٥٦١.
- (١٦) عن العرض لسمات الحدائفة ونقدها ينظر: الشيخ، محمد، نقد الحدائفة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص٤٥٩-٥٦١.
- (١٧) ينظر: عبد الرحمن، طه، روح الحدائفة، ص٣١.
- (١٨) ينظر: ولد أباه، د. السيد، أعلام الفكر العربي، ص٧٧-٧٨.
- (١٩) ينظر: المصدر نفسه.
- (٢٠) حنفي، د. مصطفى، أسئلة الفكر الإسلامي المعاصر في المغرب سؤال الأخلاق أو النقد الأخلاقي للحدائفة الغربية، ضمن مؤتمر كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات بيت الحكمة، ط١، بغداد، ٢٠٠٣، ص٢٣٦.

(٢١) ينظر: الشيخ، محمد، نقد الحداثة عند هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص ٥٦٢.

(٢٢) ينظر: غليون، د. برهان، اغتيال العقل، ص ٢٢٩.

(٢٣) ينظر: بلعقروز، د. عبد الرزاق، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، ص ١٧٨.

(٢٤) عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، ص ١٨.

(٢٥) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢٦) عبد اللطيف، د. كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٣، ص ١٤٥.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(❖) يرى الدكتور فؤاد زكريا ان التداخل بين العلم والأخلاق انتقل من الانفصال التام بينهما في العصور السابقة، إلى التداخل الشديد بينهما في المدة المعاصرة، ويرجع ذلك إلى عدة أسباب منها:

في مطلع العصر الحديث انهار المثل الأعلى القديم للمعرفة، وهو "العلم لأجل العلم" وبدا ظهور مفهوم جديد للعلم، يدور حول فكرة السيطرة على الطبيعة وحصول المزيد من التحكم في العالم الخارجي.

بعد فترة سعى العلم لتحقيق نفس هذا الهدف في مجال الإنسان، أي تحقيق السيطرة على الإنسان بنفس أساليب السيطرة على الطبيعة.

هذا الانتقال إلى الهدف الجديد للعلم، غير المعرفة من الوجهة النظرية المنقطعة الصلة عن الواقع، إلى التقريب بين مجالي المعرفة العلمية والتطبيق العلمي، فأصبح العلم نفسه نوعاً من السلوك وسعياً إلى التغيير.

كل ذلك أثار مشكلات تتعلق بكيفية استعمال العلم والغايات التي ينبغي ان يخدمها، والنتائج المترتبة على الكشف العلمية بالنسبة لحياة الإنسان.

كان اقتحام العلم ميدان النفس الإنسانية والمجتمع البشري، إيذاناً ببدء عهد جديد يقترب فيه العلم من صميم المشكلات العملية للإنسان.

إن التداخل المتزايد للتطبيقات العلمية والتكنولوجية في حياتنا، جعل العلم يتصل بشكل مباشر بمشكلات حيوية تهم الإنسان مثل التلوث البيئي والتزايد السكاني والأزمات الغذائية،

- وكلها مسائل تقع على الحدود التي تربط بين العلم من جهة والأخلاق من جهة أخرى؛ ينظر: زكريا، د. فؤاد، التفكير العلمي، عالم المعرفة، الكويت، ط٣، ١٩٨٨، ص ٣٠٣-٣٠٥.
- (٢٨) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص ٩٢.
- (٢٩) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٣.
- (٣٠) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٣-٩٤.
- (❖) ينظر مثلاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ سورة التوبة: ١١٩.
- (٣١) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص ٩٢، وايضا عن علاقة الغيب بالعقل، ينظر: بلكا، الياس، الغيب والعقل، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الولايات المتحدة الامريكية، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م .
- (٣٢) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص ٩٤.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٥.
- (٣٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٦.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٨.
- (٣٦) ينظر: دورتي، جان فرانسوا، فلسفات عصرنا، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص ٥١٧.
- (٣٧) ينظر: المسيري، د. عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ٤٦-٤٧.
- (٣٨) ينظر: ابو السعود، عطيات، تطور العقل النقدي من كانت الى هابرماس، ضمن كتاب فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٥، ص ٤٩.
- (٣٩) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٠.
- (٤٠) ينظر: ماركيز، هربارت، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ١٨٤.
- (٤١) عبد الرحمن، طه، سؤال الاخلاق، ص ١١٥.
- (٤٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ١١٨.
- (٤٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٠.

- (٤٤) روس، جاكين، فلسفة الأخلاق المعاصرة، ضمن كتاب فلسفات عصرنا، ص ٢٦٥.
- (٤٥) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص ١٢١.
- (٤٦) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢١.
- (٤٧) سيلا، د. محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، ص ١٣٥.
- (٤٨) الإنسان ذو البعد الواحد، ص ١٩٠، وينظر أيضا عن هذا الموضوع: هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كإيدولوجيا، ترجمة، حسن صقر، منشورات الجمل، ط ١، ٢٠٠٣، ص ١٠٣.
- (❖) هانس يونس، فيلسوف الماني (١٩٠٣-١٩٩٣)، تلميذ آدموند هوسرل وهايدجر، مؤلف كتاب: "المبدأ والمسؤولية"، طرح فيه فكرة المسؤولية على الطبيعة، التي لحقتها أضرار بالغة بسبب العلوم والتقنية. ينظر: دورتي، جان فرانسوا، فلسفات عصرنا، ص ٥٠٧.
- (٤٩) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص ١٢٤.
- (٥٠) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٥.
- (٥١) ينظر: المصدر نفسه.
- (❖) كارل اتوايل، فيلسوف الماني (١٩٢٢-)، كان قريبا في تفكيره من هابرماس من مؤلفاته: "فكرة اللغة في مأثور الإنسية من دانتي إلى فيكو"، و "السيموطيقا المتعالية كفلسفة أولى"، و "كيف نفهم هابرماس ضدا على هابرماس". ينظر: طرايشي، جورج، معجم الفلاسفة، ص ٧.
- (❖❖) يرغن هابرماس، فيلسوف وعالم اجتماع الماني ولد سنة ١٩٢٩، من ابرز ممثلي مدرسة فرانكفورت، من اهم مؤلفاته: "البنية السلوكية للحياة العامة" و "النظرية والممارسة" و "التقنية والعلم من حيث هما إيدولوجيا" و "الخطاب الفلسفي للحداثة". ينظر، المصدر نفسه، ص ٦٨٧.
- (٥٢) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص ١٢٦.
- (٥٣) ينظر: المصدر نفسه .
- (٥٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦.
- (٥٥) ينظر: أبو النور حسن، أبو النور حمدي، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، ص ١٣٣.
- (❖) العقلانية التواصلية: هي تنظيم عملية التفاعل بين افراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع من العقلانية في المجال الأخلاقي والسياسي الذي ينظم الشرائع والمعايير الجاري العمل بها، ينظر، مصدق، حسن النظرية النقدية التواصلية، ص ١٣٣.

(❖❖) العقلانية الادائية: هي عقلانية تخضع للحساب الواعي الذي يدرس كيفية الوصول إلى أهداف بمحد ذاتها موضوع حساب وغير خاضعة لطابع قيمي بل لطابع عملي، يتشخص نوع هذه العقلانية في تعامل الإنسان مع الطبيعة، وتتجسد في العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة، ينظر: المصدر نفسه، وايضا عابده، قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٧، ص٥٨-٥٩.

(٥٦) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص١٣٥.

(٥٧) أبو النور حسن، أبو النور حمدي، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، ص١٣٤.

(٥٨) ينظر: عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص١٢٦.

(٥٩) المصدر نفسه، ص١٢٧.

(٦٠) ينظر: المصدر نفسه.

(❖) جاك ايلول مفكر فرنسي ولد بمدينة بوردو عام ١٩١٢، له اكثر من ستين كتابا اهمها: "التقنية ورهان القرن"، الذي أصدره عام ١٩٥٧، وكتاب "خدعة التكنولوجيا"، الذي صدر عام ١٩٩٤، تتلخص أهم آراءه في محاربة البعد الإيديولوجي من التقنية، اذ يرفض فكرة حيادية التقنية وان المساوي التي سببتها هي نتيجة سوء التطبيق، ويذهب الى ان التقنية تحمل في طياتها آثارها الخاصة بصرف النظر عن التطبيقات في الزمان والمكان، ويرفض هيمنة التقنية على كل مجالات الإنسان الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والفردية، توفي ايلول عام ١٩٩٤. ينظر: نصر، فاطمة، خدعة التكنولوجيا لجاك ايلول. -www.elyahaoui.org.ellul-bluff.tech.htm

(٦١) عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، ص١٢٨.

(٦٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٩.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- علي، د. حسين، العلم والايديولوجيا، دار التنوير، بيروت-لبنان، ٢٠١١.
- ٢- سيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٥.
- ٣- سيلا، محمد، دفاعا عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٤.
- ٤- الميلاد، زكي، الإسلام والحداثة، الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٠.

- ٥- العودات، حسين، النهضة والحداثة، دار الساقى، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠١١.
- ٦- الشيخ، محمد، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيجليين، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.
- ٧- الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.
- ٨- ، د. مصطفى، أسئلة الفكر الإسلامي المعاصر في المغرب سؤال الأخلاق أو النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ضمن مؤتمر كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، منشورات بيت الحكمة، ط١، بغداد، ٢٠٠٣.
- ٩- الشيخ، محمد، نقد الحداثة عند هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.
- ١٠- عبد اللطيف، د. كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٣.
- ١١- ينظر: زكريا، د. فؤاد، التفكير العلمي، عالم المعرفة، الكويت، ط٣، ١٩٨٨.
- ١٢- بلكا، الياس، الغيب والعقل، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الولايات المتحدة الامريكية، ط١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.
- ١٣- دورتي، جان فرانسوا، فلسفات عصرنا، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.
- ١٤- المسيري، د. عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.
- ١٥- ابو السعود، عطيات، تطور العقل النقدي من كانت الى هابرماس، ضمن كتاب فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٥.
- ١٦- هابرماس، يورغن، العلم والتقنية كايديولوجيا، ترجمة، حسن صقر، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٣.
- ١٧- الجابري، د. محمد عابد، قضايا الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٧.
- ١٨- عبد الرحمن، طه، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط٣، ٢٠٠٦.
- ١٩- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط١، ٢٠٠٦.

- ٢٠- أبو النور حسن، أبو النور حمدي، يورجين هايرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير، ٢٠٠٩م.
- ٢١- مصدق، حسن، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٥.
- ٢٢- طرايشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٧٨.
- ٢٣- ماركيز، هيربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة، جورج طرايشي، دار الآداب، بيروت، ط٣، ١٩٨٨.
- ٢٤- بلعقروز، عبد الرزاق، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.