

الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمن

نور الدين بن قدير*

الملخص

يتناول البحث أزمة الفكر في عالمنا العربي المعاصر، وبشكل محدد مشروع الاستقلال الفلسفي العربي، وإشكالية التراث والحداثة في الخطاب الفلسفي العربي الراهن، من خلال عرض ومناقشة مشروع المفكر المغربي طه عبد الرحمن. ويتساءل عن إمكانية إنتاج خطاب فلسفي عربي جديد لارتداد آفاق فلسفة عربية إسلامية مبدعة متميزة. وقد خلص البحث إلى أن هاجس التجديد الفكري كان مطلباً وشعاراً استحوذ على أذهان العديد من المفكرين والمتقنين العرب، وأن عوامل عدّة أفضت إلى هذا الهاجس؛ منها ما هو تاريخي يحرص على وصل الماضي بالحاضر، ومنها ما هو قومي سياسي يتلّج بالوعي والشعور بالهوية والقومية، ومنها ما هو حضاري يقترن بعمق الهوة وتزايدها بين الأنا والآخر. وقد كشف البحث عن الترابط المنهجي والتماسك الداخلي والاستدلال الحجاجي في هذا المشروع مما أبرز قيمة المشروع في عدد من المناحي.

الكلمات المفتاحية: طه عبد الرحمن؛ النقد الأخلاقي للحداثة؛ الحداثة الإسلامية؛ الاستقلال الفلسفي المبدع؛

الفضاء الفلسفي؛ المفاهيم المأصولية؛ النقد الإبستمولوجي

Philosophical Independence and Renewal of Taha AbduRahman

Abstract

This paper deals with the thought crisis in our contemporary Arab world, specifically with the independent Arab philosophical project and the problem of heritage and modernity in the current Arab philosophical discourse. It presents and discusses the thought project of the Moroccan scholar Taha AbdulRahman. It also wonders whether it is possible to produce a new Arab philosophical discourse for the prospects of a distinctive and creative Arab Islamic philosophy.

The paper concludes that the concern with intellectual renewal has been a demand and aim that captured the minds of many Arab intellectuals. Several factors led to this concern; some of them are historical, trying to connect the past to the present, some are of a political nature related to consciousness and the sense of identity and nationalism, other factors have a civilizational nature associated with the growing deep gap between the self and the other. The paper reveals that this project has a systematic interrelationship, an internal cohesion and a heuristic reasoning. These qualities highlight the value of the project in a number of areas.

Keywords: Taha AbdulRahman; Ethical critique; Islamic modernity; Creative philosophical independence; Philosophical space; Original concepts; Epistemological critique.

* دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، ٢٠١٧م، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، أستاذ محاضر بجامعة طاهري

نُجْد، بشار، الجزائر. البريد الإلكتروني: nourreddinebenkaddour@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ١/١٠/٢٠١٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ١٧/٣/٢٠١٨م.

مقدمة:

يتناول البحث إشكالية التراث والحداثة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر؛ وذلك باستعراض مشروع المفكر طه عبد الرحمن، في محاولةٍ نروم من خلالها تقديم بعض الاجتهادات في حقل الإبداع الفلسفي لهذا المفكر.

وتمثّل البحث دراسة تحليلية نقدية لموضوع الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمن، الذي حاول تأسيس فكر فلسفي إسلامي جديد؛ بغية إعادة بناء الإنسان العربي، والإفادة من طاقاته، وتوجيهه لدفع عجلة التقدّم في المجتمع.

ويهدف البحث إلى استشراف ما سيؤول إليه واقع الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في عالم الغد، وهو عمل يدخل في إطار علم دراسة المستقبل. ولا شكّ في أن دول العالم عامةً والغرب خاصةً مهتمة بهذا الجانب كثيراً؛ ما يُجتم علينا دراسة واقع فكرنا العربي اليوم، وسبر غور مستقبله وآفاقه، والتوصّل إلى إجابات شافية للأسئلة التي قد تتوارد إلى الذهن، والتي أهمها: هل تُمثّل المشروعات الفلسفية العربية الراهنة إبداعاً وتجديداً أم أنها مجرد إعادة ونقل؟ هل تمكّنت من إيجاد فكر فلسفي عربي متميّز؟ كيف سيكون حال فلسفتنا العربية مستقبلاً؟ ما طبيعة الفلسفة التي نتطلّع إليها؟

وبحسب المفكر المـري المعاصر حسن حنفي، يتعيّن علينا أولاً إدراك أن الفلسفة ليست "بمجرد فكر بلا زمان ولا مكان، بلا مجتمع، وبلا حضارة، إنما هي نظام فكري ينشأ في عـر، ويقوم به جيل، ويخدم مجتمعاً، ويُعبّر عن حضارة." ^١ والملاحظ اليوم أن جامعاتنا ومحافلنا العامة تعاني أزمة ثقافية كبيرة، تتمثّل في عدم وجود فلاسفة حقيقيين، أو بناء منظومة فلسفية متكاملة، والاكتفاء بالترجمة التي لا تُفضي إلى الإبداع بأيّ حال. فقد تحوّل المفكرون العرب والمسلمون إلى وكلاء ومُتّلين للمذاهب الغربية؛ نظراً إلى تنامي تياراتها، وغزوها الثقافي، وانتشارها خارج حدودها.

^١ بدران، إبراهيم. وآخرون. "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر"، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص١٣.

وفي هذا السياق، يدافع طه عبد الرحمن عن أطروحة مفادها أن الفضاء الفلسفي الذي يعيشه العرب اليوم هو فضاء لا عالمية حقيقية فيه؛ فهو فضاء فكري مفروض على العالم، ومُعَمَّم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة، ومحكوم بالقوة المادية والهيمنة السياسية، وأنه لا يمكن للإنسان العربي أن يواجهه إلا بمفاهيم حركية أصيلة متجدِّرة في ديننا، وتراثنا، وذاتنا العربية الإسلامية. وتأسيساً على ذلك، فإننا بحاجة اليوم إلى مشروع نهضة فكرية يمكنه تجاوز معوقات الإبداع، ويطرح فكراً حضارياً فلسفياً نابعاً من خـوصياتنا وتاريخنا، وينماز بدرجة عالية من العمق النظري، ويرتكز على أسس واقعية، ويتحرَّر من بوتقة الفكر الفلسفي الغربي وسيطرة التراث القديم، اللذين يمارسان سطوةً تمنع الفكر العربي من التقدُّم.

أولاً: المشروع الفلسفي لـطه عبد الرحمن

لا شكَّ في أن أصحاب الاتجاهات النقدية البارزة يتبوَّؤون مكانة رفيعة في تاريخ الفكر الإنساني مقارنةً بغيرهم ممَّن يفتقرون إلى الرؤية النقدية الثاقبة؛ وذلك أن الذي يتحلَّى بعقلية ناقدة لا بُدَّ أن يكون مُمَيَّزاً؛ لتجاوزه الواقع بنقده إياه فكرياً أو اجتماعياً،^٢ وهو ما يمثِّل حال مفكرنا طه عبد الرحمن. فالمُدقِّق في كتاباته وفكره يلحظ عِظَم الجهد الكبير في بنائه النظري، وهو جهد يُعنى بالكلمات والعبارات مثل عنايته بالمفاهيم والـقـورات، مستوعباً خـوصية الدقة والتدقيق بوصفها لازمةً أساسيةً في الكتابة الفلسفية.

وهذا لا يعني أن طه عبد الرحمن يهتم -في مقالاته- فقط بالنسيج الذكي محكم البناء، وإنما يولي الشكل أهمية كبيرة في نـوصه ومنتوجاته النظرية، مع ميل واضح إلى النزعة الـقـورية بحكم تكوينه المنطقي، وتوجُّهه في الكتابة يستند إلى الاستدلال البرهاني المنتج الذي يخاصم فيه قراءات معينة للتراث، أو يجادل فيه مناصري مشروع الحداثة والتحديث في الفكر العربي المعاصر.

^٢ العراقي، عاطف. الفلسفة العربية: مدخل جديد، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٢٣٤.

إذن، فهو مفكر يعب علينا رصد مختلف مناحي إنتاجه الفلسفي رسداً دقيقاً؛ نظراً إلى اتساع حقل المجال الذي ينشط فيه (المنطق، اللغة، الترجمة، التوقف)، لكننا سنحاول تلمس أهم الإشكالات التي يعالجها لفهم الفروق والاختلافات التي تلحق بالمفاهيم إثر إخضاعها لمعايير الترجمة الواجبة، فضلاً عن تقني كيفية انتقال المفهوم لديه من مرحلة الابتكار إلى مرحلة الإنشاء، التي تمثل فن صياغة المفاهيم الفلسفية، وتمكن الفلسفة العربية من التحرر والاستقلال.

وما يميز كتابات طه عبد الرحمن أنها تنتقل من مستوى الكتابة الموصولة بفضاء التدريس الجامعي إلى مستوى الكتابة المنهجية المشاركة في الجدل الفكري المغربي والعربي الإسلامي فيما يخص الموقف من التراث والظواهر التراثية، وصولاً إلى نقد الخطابات الفلسفية، وخطابات الحدأة تحديداً؛ بغية تقويض أصولها الفكرية، وبلورة بديلها المتمثل في الدعوة إلى "التخلق"؛ وذلك ببناء ما يؤسس لموضوع التجربة الدينية في الفكر بواسطة "العقل المؤيد".

ثانياً: الدعوة إلى الاستقلال الفلسفي المبدع

من الملاحظ أن مَنفات طه عبد الرحمن تتضمن مشروعاً فكرياً لنقد تيارات التقليد والحدأة في الفكر العربي، والدعوة إلى الاستقلال الفلسفي المبدع الذي تُغذيه "تجربة في الرياضة العقائدية تعتبر أن العقل العملي الوافي هو العقل الذي يتيح صفاء السريرة، ويمنح الذات ما يهبها الرضا والقرب من طبيعة الإنسان، ومعنى العالم، وحقيقة الله".^٣ فطه عبد الرحمن -بحسب السيد ولد أباه- جعل تجديد الدين محوراً لمشروعه الفلسفي، ولم يفتقر اهتمامه الرئيس على الإشكالية التراثية فحسب، بل شمل أيضاً همه الفلسفي نفسه.

فالمفاهيم التي بلورها، والأدوات المنهجية التي استخدمها، والبناءات المنطقية التي أبدعها، ووظفت في السياق نفسه؛ أي تجديد الدين من خلال مسلكي النص والتجربة

^٣ عبد اللطيف، كمال. أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٣٣.

الدينية الـوفية، لإعادة اكتشاف التراث في مجاله التداولي^٤ بأحدث الأدوات التأويلية، وتنشيط العمل الديني عن طريق تجديد العقل وصولاً إلى حداثة إسلامية قائمة على الأخلاق. "وهكذا يتمحور مشروع طه عبد الرحمن حول هدي في تجديد الدين، وتخليق الحداثة."^٥ وهذا ليس بغريب على كل من تَمَرَّس بلغة المنطق (الـجوري، والرمزي)، ومن مَلَكَ ناصية التداوليات بوصفها أحد أهم فروع فلسفة اللغة المعاصرة. "فالتماسك الداخلي، والاستدلال الحجاجي، وتقريب المنقول بما يتناسب والمجال التداولي لغةً، وعقيدةً، ومعرفةً، ومواصفات يختص بها مشروع طه عبد الرحمن في استشكالاته المتعددة."^٦

ويرى طه عبد الرحمن أن التراث يُمَثَّل ذِيقاً مفهولاً عن الهوية، لا مجرد مدونة معرفية معروضة للتأويل والقراءة؛ إذ يُعَدُّ في آنٍ معاً مضامين وآليات، وذِيقاً وممارسةً، وتاريخاً وواقعاً. وما يرفضه طه عبد الرحمن إنما هو اختزال التراث في مضامينه الذِيقية، فيما يُشكِّل خلفيةً للمقاربات التجزئية السائدة في تناول التراث (الجابري وأركون مثلاً).

ثم يُقَدِّم بديلاً يتمثل في القراءة التكاملية للتراث بوصفه كُلاً متكاملاً لا يقبل التفرقة بين أجزائه، ووحدةً مستقلةً لا تقبل التبعية لغيرها؛ فالخِيقية تان الرئيستان للتراث، هما: النظر إليه بوصفه كُلاً متكاملاً متكاملاً للحلقات، مرتبط العناصر والمحتويات، لا يمكن الفصل بين مضامينه وآلياته، ولا بين مكوناته. والنظر إليه بوصفه منظومة متميزة من غيرها، لها عناصر بنائها الذاتية التي تستقل بها، وتفصلها عمّا سواها.

^٤ التداولية: درس غزير جدير بالاهتمام. وهي محاولة للإجابة عن أسئلة، من مثل: ماذا ذِيق ننع حين نتكلم؟ ماذا نقول تحديداً حين نتكلم؟ وأقدم تعريفاتها ما ذكره تشارلز موريس عام ١٩٣٧م من أنها جزء من السيميائية (علم العلامات) التي تعالج العلاقة بين العلامات. أمّا أهم مستعملي هذه العلامات فهو فرانسواز أرمينغو.

^٥ ولد أباه، السيد. أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٠م، ص٧٢.

^٦ بلعقروز، عبد الرزاق. تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى أو التواصل، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٩م، ص٣٩.

وفيما يخص آليات إنتاج التراث، فإنه يمكن التركيز على مفهومين محوريين في منهجه، هما: طرائق التداخل المعرفي اللازمة لإبراز الوحدة النسقية الداخلية للمعارف التراثية، وطرائق التقارب التداولي التي تكشف نمط تلقي الوافد المنقول للسياق التراثي.

ثالثاً: نماذج من الإبداع الفلسفي في فكر طه عبد الرحمن

١. فقه الفلسفة:

يُعدُّ فقه الفلسفة أحد الشبكات المفاهيمية، والآليات المعرفية التي يقرأ بها طه عبد الرحمن الفلسفة؛ فهو لا ينظر إليها بوصفها قولاً فقط، وإنما قول مقرون بالفعل، وخطاب متّكلم بالسلوك، وهو الخطأ الذي وقع فيه مؤرّخو الفلسفة؛ إذ يرى أن هؤلاء المؤرّخين أغفلوا هذا الجانب كلياً بحكمهم على الأقوال، وإهمالهم الأفعال، حتى اعتقد أن الفلسفة تتألف من أبنية العقل المجرد، وأنه لا اعتبار فيها لأبنية العمل المجسّد، ولهذا "يكون أخرى بالفلسفة أن يقال فيها إنها العمل بالعقل من أن يقال فيها إنها العلم بالعقل، بناءً على أنه لا عمل بغير عالم، وأن العلم قد يكون بغير عمل".^٧

وقد أطلق طه عبد الرحمن على هذه القراءة للفلسفة -في جانبها العملي والسلوكي- اسم فقه الفلسفة، وصاغها قياساً على مفهوم فقه الدين الإسلامي. فإذا كان الفقه هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية، فإن فقه الفلسفة هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية.

٢. مشروع التجديد الديني:

إن الهدف الثاني الذي يسعى طه عبد الرحمن إلى تحقيقه هو طموحه الإيماني لدفع اليقظة الدينية وترشيدها، ولكن مشروعه هذا يختلف اختلافاً جوهرياً عن الكتابات الإسلامية الرائجة الساعية إلى تجديد الدين من ثلاثة أوجه محورية يُجملها السيد ولد أباه فيما يأتي:

^٧ عبد الرحمن، طه. فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م، ص١٧٣.

أ. بناء المشروع على قاعدة فلسفية منطقية صُلِّبَ عمادها اقتتان النهضة الفكرية المطلوبة بالبناء العقلاني المارم المتسلِّح بالأدوات والآليات الخاصة بالفلسفات والعلوم التأويلية المعاصرة، واستيعابها داخل المجال التداولي العربي الإسلامي.

ب. تجذُّر المشروع الفكري في التجربة الوافية الموقوفة بالطرأيق العقلانية الدقيقة، وإن كانت تُمثِّل تجربة ذاتية حية لا يخفي طه عبد الرحمن دورها الأساسي في مساره الفلسفي والوجودي.

ت. العزوف الجلي عن الشأن السياسي، وعَدُّه عائقاً محيطاً، ومقتضى ثانوياً في شروط النهضة المطلوبة. والعقل عند "د. طه عبد الرحمن فعل، وليس ذاتاً، وهو ما يعني تنوُّع وتعدُّدية واختلافية العقل بحسب تعدُّد سياقاته التداولية (العقل المجرد، العقل المسدَّد، العقل المؤيَّد)."^٨

ويُطلق طه عبد الرحمن على هذه النظرية اسم التكوثر العقلي الذي يعني تعدُّد مراتب العقل، ومقاماته، وصيغته، وهي:

- العقل المجرَّد: هو عقل يُمثِّل المستوى الأدنى من المعقولية التي لا تتجاوز الوظائف الإدراكية الأداةية.

- العقل المسدَّد: هو عقل ملتزم بضوابط الشرع؛ بقيد المنفعة، ودفع المضرة.

- العقل المؤيَّد: هو عقل يوصل إلى معرفة أعيان الأشياء عن طريق التجربة الوافية الثرية.

وهكذا يتبيَّن لنا أن درجات المعقولية تتفاوت وتتراتب تبعاً للتدرج في التجربة الوافية.

^٨ عبد الرحمن، طه. العمل الديني وتجديد العقل، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧م، ص ١١.

٣. إبداع المفاهيم:

يرى طه عبد الرحمن أن أغلب المؤلفات الفكرية، وما يُنجز من أبحاث فلسفية في البلاد العربية، يدور حول نفس الإشكالات والاستدلالات والمسلمات والنظريات التي يتضمَّنها الفضاء الفلسفي العالمي؛ ما يجعلها تقليداً لمحتويات هذا الفضاء. ويلزم من هذا في اعتقاده أن الإنسان العربي - في نهاية المطاف - يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يعلم؛ ما يجعله يمارس التطبيع من حيث لا يفقه. ولا يمكن الخلاص من هذا الوضع، والنهوض بالفلسفة إلا بالتفكير فيما يُخبرنا من القضايا والإشكالات؛ "فلا مفرَّ لنا إذن من أن ننهض إلى التفلسف إلا بما يخص بنا لكي نحيا، لا بما يخص بعدونا لكي نموت."^٩

ولا يمكن للإنسان العربي أن يواجه الفضاء الفكري الفلسفي المُهيمن على العالم إلا بمفاهيم حركية تقوم على أبعاد الزمان التي قد تخرج إلى اللامتناهي، فيما يُعرّف بالقومية الحية، أو القومية اليقظة. وهذا المفهوم في اعتقاده يمكن أن يُنشئ لنا فلسفة عربية متميِّزة، ولا سيما أن خلائص هذه القومية هي: القيام، والقوام، والقومة؛ فالقيام لازم لأيِّ نهوض، وكل نهوض هو حركة وعمل. إذن، فالأصل في القيام هو الحركة والعمل. أمَّا السكون والجمود فهما نقيض الفعل "قام"، وبهذا يكون "القوم" اسم جمع لا يدل فقط على الجماعة من الناس؛ لأنها قد تكون جماعة قاعداً، وإنما على الجماعة التي لا تفتأ تتحرك وتعمل لكي تنشأ بين أفرادها وأجزائها روابط راسخة واسعة ومتجددة، تحفظ كيائها، وترفع مكانتها."^{١٠}

ولهذا التحرك والعمل ضربان، هما: القيام الجهادي الذي يعتمد على دفع ما يضر هذه الروابط من الداخل أو الخارج، والقيام الاجتهادي الذي يعتمد على جلب ما ينفع هذه الروابط من مركزها أو محيطها. وعلى هذا، فالقوم هم الأمة القائمة،^{١١} والجماعة

^٩ عبد الرحمن، طه. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٦٦.

^{١٠} المرجع السابق، ص٦٧.

^{١١} يشير طه عبد الرحمن هنا إلى الحديث الشريف الذي رواه البخاري ومسلم عن معاوية بن أبي سفيان: "لا تزال من أمتي أمة قائمة بأمر الله، لا يضرهم من خذلهم، ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله، وهم على ذلك."

العاملة الثابتة على العمل جهاداً أو اجتهاداً. فالقومي الحي هو مَنْ كان واحداً من أفراد الأمة القائمة؛ أي مَنْ كان مُنتسباً إلى الجماعة التي لا ينقطع عملها إلا بالـ^{١٢}. ولَمَّا كانت القومية الحية تعتمد على العمل الشامل المتواصل، فإنها تُعدُّ ميزةً تُؤخَذ، وتُطلب، وتُكتسب، ولا تعطى أو توهب، وهي لا تسكن أو تنقطع، وإنما تتحرك، وتتواصل.

وبناءً على هذا التعريف الدينامي (الحركي) لمفهوم "القوم"، فإن ما يجب أن يتقوّم به مفهوم "القومية الحية" ليس الذي مضى من عمل القوم بقدر ما تنبؤ الهمة إلى تحقيقه. "إن القومية الحية لا تتحدد بماضي الأمة بقدر ما تتحدد بواجبها، ولا تتحدد بمحـ^{١٣}ولها بقدر ما تتحدد بمشروعها".^{١٣}

وعلى هذا، فإن ما يُميّز القومية الحية ليس جملة المعارف والـ^{١٤}نائع التي يُحدِثها القوم بقدر جملة القيم والمعايير التي تحيط بهذه المعارف والـ^{١٥}نائع، والتي هي نتاج قدرات العقل النظري في طلبه المعرفة والقوة.

ولمفهوم "القومية الحية" مقوّمان أساسيان يُسهمان في بنائه، هما: المقوّم العلمي التقني الذي يمكن تسميته المقوّم الحضاري أو المادي، وهو قابل للنقل إلى الآخرين. والمقوّم العملي القيمي الذي يمكن تسميته المقوّم الثقافي أو الروحي. إذن، فالقوام هو مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم، والتي تنقسم -بحسب طه عبد الرحمن- إلى قسمين: قيم خاصة يتفرّد بها القوم، ولا يشاركونهم أحد فيها. وقيم مخـ^{١٦}قة عامة يشترك فيها القوم مع غيرهم. أمّا القومة فهي بلوغ العمل القيمي الغاية، وشموله جميع أفراد القوم. ويؤكّد طه عبد الرحمن أن لفظ "الثورة" هو أقل أهمية من مفهوم "القومة"؛ لأن الثورة مادية، وقد لا تنفك عنها أسباب العنف، ولا تخلو من مظاهر الظلم، في حين أن مفهوم "القومة" يُمثّل قيمة معنوية لا تكون إلا برعاية المـ^{١٧}لحة، وطلب العدل.

ولكي يتمكن الإنسان العربي من إحداث "قومة" فلسفية تستند إلى العمل الجهادي الاجتهادي، والفضاء الفكري الفلسفي المُهيمن على العالم، وتدفع عنه التقليد الذي

^{١٢} عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٦٧-٦٨.

^{١٣} المرجع السابق، ص ٦٨.

يُقَيِّد طاقاته في فلك فلسفي متهور، وتجلب له الإبداع؛ فإنه يتعيَّن عليه إعداد خطط للقومية الحية، تتمثل في خطة المقاومة، وخطة التقييم، وخطة الإقامة.

وفي ذلك يقول طه عبد الرحمن: "لا بُدَّ أن تنطلق القومية الفلسفية العربية من مسلّمة جوهرية، وهي أن خطاب الفلسفة في مجال التداول العربي ينبغي أن يكون كلاماً تحته عمل موجّه، أو قُلْ كلاماً ذا قيام، وإلا فهو مجرد شطح ضال، أو سفسطة مضلة؛ لأن القومية لا تكون إلا بعمل ذي قيم صالحة موجّهة لأفراد القوم كلهم، ويلزم من ذلك أن القومية الفلسفية العربية تقتضي اتّباع خطط أو استراتيجيات خطابية معيّنة تحدد مسارات عملية واختيارات قيمة تخص منها ثلاثة أساسية، وهي: المقاومة، والإقامة، والتقييم."^{١٤}

ويرى طه عبد الرحمن أن الهدف من هذه الخطط هو مواجهة العرب توحيد الفلسفة، فضلاً عن تغريبها. أمّا خطة المقاومة فلا يُقَدِّم بها فقط ثبات القوم أمام القوة المادية، وإنما "مواجهة القوم لقيم الخِلم بقيم أقوم تنزع عن قوته المادية امتيازها، واعتبارها مقاومة مفاهيم متوجّهة إلى كل المفاهيم المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي بلا استثناء."^{١٥} وتبدأ الخطة بالاعتراض على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي حتى يثبت بالدليل صحته وفائدته في المجال التداولي. وتتضمّن هذه الخطة الاعتراضية أربعة عناصر، هي:

أ. استيفاء غرض الفلسفة الذي هو إجمالاً السؤال والنقد؛ لأن الاعتراض اصطلاحاً هو السؤال الموجّه إلى دعوى الخِلم، الذي ينتقد صحتها. والعرب لهم تقاليد راسخة في هذا المجال، ولعل كتاب "المناظرة" يفني بهذا الغرض كما يشير هو إلى ذلك.

ب. دخول المتفلسف العربي فيما لا يخطر نقده على بال المندمجين في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم -أو الشكّ في ما يعتقدونه، ولا يشكّون فيه- هو خير دليل على سحب البساط من تحت أقدام هؤلاء المندمجين؛ لأن الانتقاد في الفلسفة هو دليل قوة، والاعتقاد دليل ضعف، والإنسان العربي هنا مُنتقد، في حين أن الإنسان المندمج مُعتقد.

^{١٤} المرجع السابق، ص ٧٠.

^{١٥} المرجع السابق، ص ٧١.

ت. هذا النقد ليس رداً متعسفياً، وإنما هو عرض للمفاهيم المنقولة على أساس معيار الأدلة المنطقية، فضلاً عن اشتغال النقد على زيادة في القدرة الاستدلالية التي هي زينة التفلسف.

ث. صحة الدليل لا تكفي لقبول المفاهيم المنقولة؛ إذ يجب أن تكون المفاهيم المدلّل عليها نافعاً للأمة، فليس كل ما ثبتت صحته ثبتت فائدته.

وفي هذا السياق، يعرض طه عبد الرحمن مثلاً على كيفية مقاومة المفاهيم المستمدة من الفضاء العالمي المتهود، فالمقاومة في نظره يجب أن تشمل جميع المفاهيم المنقولة من هذا الفضاء؛ بغية اختبار صوابها وصلاحتها. وهذا المثال هو مفهوم "نهاية التاريخ" الذي ذاع صيته، وانتشر في مختلف أصقاع العالم، واعترض عليه بعض المتفلسفة العرب المعاصرين؛ لأنه ينتمي للبرالية الأمريكية.

ولكن الاعتراض -من وجهة نظر طه عبد الرحمن- لا يكفي؛ لأن هذا المفهوم هو جزء من بنية فكرية واسعة متجذرة في الممارسة الفلسفية الغربية التي تبناها متفلسفة العرب عن تبعية وتقليد. "وهذه البنية هي أن التاريخ يتحرك بانتظام في اتجاه مسطر معقول ينتهي بتحقيق الغاية منه."^{١٦} ولهذا، فإن طه عبد الرحمن يطالب بضرورة الاعتراض على فلسفة التاريخ التي نقلها إلينا الغرب؛ لأنها لم تكن -كما يظن- إبداعاً عقلياً مبنياً على دراسات علمية للظواهر التاريخية، وإنما كانت في أصلها ثمرة صياغة علمانية لخبر له أصل في التوراة. ومضمون هذا الخبر عند جمهور اليهود هو أن المسيح لم يكمل بعثته بعد، وأنه لن يُبعث إلا في آخر الزمان؛ لإنهاء الخطيئة، وإقامة الحياة الكاملة الحقّة على الأرض، وأن إسرائيل هي الأمة التي تحمل الأمل لمجيء مخلص الإنسانية جمعاء.

وقد وظّف المتفلسفة اليهود المحدثون هذا الخبر، وجعلوه الأكثر أصالةً في اليهودية؛ لذا، فإن طه عبد الرحمن يدعو إلى ضرورة الاعتراض الشامل على فلسفة التاريخ التي

^{١٦} المرجع السابق، ص ٧٢.

بُنيت على هذه المفاهيم المزيّفة المحرّفة؛ وذلك لمقاومة أسباب التهويد "حتى لا نتطبع بها من حيث لا نعرف، فنسعى إلى حتفنا بعقولنا، لا بعقول غيرنا."^{١٧}

خطة التقييم:

يرى طه عبد الرحمن أن خطة التقييم التي تعتمدها القومية الفلسفية العربية تقتضي الجمع بين معنيين، هما: إزالة الاعوجاج، والتزوّد بالقيم. ومضمون هذه الخطة يتلخص في العمل على منح المفاهيم الفلسفية أفقاً على قدر من الحركة داخل المجال التداولي العربي عن طريق وصلها بالقيم العملية النافعة؛ لأن أغلب القيم المنقولة من الحقل الفلسفي الغربي جامدة وغير نافعة كونها مجردة، ولا تتأسس على معطيات موضوعية، ولو زُعم أنها ذات بُعد علمي.

ومن المفاهيم الفلسفية المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي التي تتطلب -في نظر طه عبد الرحمن- تقويم اعوجاجها، مفهوم "الحداثة" الذي دخل عليه هو الآخر فعل التهويد،^{١٨} والذي استُعمل في الغالب مرادفاً لمفهوم "التنوير"، إلا أن نقل هذا المفهوم إلى مجال التداول العربي انتهى إلى جموده.

ودليل ذلك أن "الذين تسمّوا بالحداثيين من مثقفي العرب لا ينفكون يردّدون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي حتى زعموا أنه ينبغي أن يتحقق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقق بها في أصله الأوربي؛ لتسليمهم مبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلي."^{١٩} فكان من الواجب قبل إدراج هذا المفهوم في الفضاء الفلسفي العربي إخضاعه للقيم العملية التي تُميّز المجال التداولي العربي؛ إذ لو عرضناه على محلّ هذه القيم لتبيّن لنا أن زمان الحداثة لا يمكن أن يضاد زمان القرون الوسطى كما هو حال مجاله الأصلي؛ لأن هذه القرون واكبت مسيرة الحضارة العربية.

^{١٧} المرجع السابق، ص ٧٣.

^{١٨} المرجع السابق، ص ٧٥.

^{١٩} المرجع السابق، ص ٧٥.

والواقع أن التوسُّل بالعقل والعناية بالإنسان لا يخْتَلِفَان بزمان الحداثة، وأن انبثاق العلوم وتقدُّمها لا يرجعان إليه وحده. وبالمثل، فإن المساواة بين الناس أمام القانون ليست من وضع الحداثة، حتى إن التعايش بين عقائد مختلفة لا يُعدُّ صفة خاصة بها.

ولإقامة فضاء فلسفي عربي؛ فإن طه عبد الرحمن يشترط في مشروعه التجديدي الذي ضمَّه مؤلِّفه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" عدم التوقف عند حدِّ الاشتغال بالنقد؛ لما يُقدِّمه من مفاهيم ومسائل موضوعة في الفضاء الفلسفي العالمي المتهود، بل يجب علينا السعي إلى إبداع فضاء فلسفي عربي خاص بنا يتضمَّن مفاهيم مَأْصُولَة ومسائل مبتكرة قد لا نجد لها - بالضرورة - مثيلاً في الفضاء الفلسفي العالمي، وإعادة دمج ما أخذناه من المفاهيم العالمية التي تُخدم مَصْلَحَاتنا العربية، ولا تتعارض مع هويتنا الإسلامية؛ لإعادة إبداعها في الفضاء الفلسفي العربي المستحدث.

ومن أهم المفاهيم المَأْصُولَة التي برزت على الساحة الإبداعية الفلسفية العربية، مفهوم "القطرية" الذي أضحى من أندر المفاهيم الفلسفية التي وضعها مفكرو العرب المعاصرون. أمَّا الفائدة الإجرائية لهذا المفهوم - بحسب طه عبد الرحمن - فتتمثَّل في أنه مضاد لمفهوم "القومية".

فمفهوم "القومي" يشمل الأُمَّة كلها، في حين يقرُّ مفهوم "القطري" على جزء من الأُمَّة الواحدة لاعتبارات ضيقة (سياسية، واجتماعية، وجغرافية). وفائدته السياسية - كما يرى طه عبد الرحمن - تكمن في أنه نافع لمواجهة تحدي التمزُّق الذي ما برح يتهدَّد الأُمَّة العربية، والذي ازداد خطره مع تزايد تهويد الفكر والأرض معاً.

ولا تنحصر فوائد هذا المفهوم الإجرائية والسياسية في نطاق هذه الأُمَّة، وإنما تتعدَّى ذلك لتشمل إعادة تقويم نزعات التجمُّع التي تشكَّلت خارج هذا النطاق العربي، مثل التكتلات التي انبنت على وحدة العرق، أو وحدة الأرض. غير أن هذا المفهوم قد وُظِّف من طرف اليهود لاحتكار قُطْر من الأرض العربية.

وفي هذا السياق، يدعو طه عبد الرحمن إلى ضرورة خوض معركة اصطلاحية نواجه بها الفضاء الفلسفي المتهود، بـ"طلحات تدفع عنا شرور التهويد؛ فإن قوة الاصطلاح لا تقل اليوم عن قوة السلاح.

٤. قراءة طه عبد الرحمن لمفهوم "الحدائثة":

مفهوم "الحدائثة" الذي اختلفت فيه القراءات بالعالم العربي، وتنازعته فرق كثيرة ما بين مؤيدة إلى درجة القداسة، ومنكرة إلى حدّ التدنيس. وقد خـص طه عبد الرحمن لهذا المفهوم المنقول، الذي يمارس حضوره في الدرس الفلسفي العربي، كتابين رئيسين: كتاب "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية"، وكتاب "روح الحدائثة: المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية" الذي أصدره عام ٢٠٠٦م، وقد دخل من خلال منهجه النقدي التفكيكي أن يكشف عن الآفات الخلقية التي أدخلت عليه، لتحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث؛ بغية إعادة إبداع هذا المفهوم وتأصيله. فهو يرى ضرورة وجود حدائثة إسلامية مثلما توجد حدائثة غير إسلامية، وهي دعوة "ليس كما يتوهم البعض استبطاناً لنزعة الثأر الحضاري وردة الفعل التي لا تكون في مستوى الفعل، بل هي إعادة إبداع لمنقول فلسفي بالوقوف على أسبابه وإعادة إنتاجه. وكلتا الحالتين تدلان على نحوض الهمة إلى الإبداع.^{٢٠} أمّا الغاية من الاشتغال بهذا المفهوم فهي التأسيس لحدائثة إسلامية ذات توجّه معنوي روحي بحيث تكون بديلاً عن الحدائثة المادية التي يعرفها المجتمع الغربي.

وقد يتوارد إلى الذهن جملة من الأسئلة، أهمها: ما لغة المنهج عند طه عبد الرحمن؟ كيف أعاد تأسيس مفهوم الحدائثة؟ هل إعادة الإبداع ابتكار فلسفي أصيل أم تقليد لإبداع نما في مجال تداولي مغاير للمجال التداولي الإسلامي؟ إن ما يلاحظ على المنهج المعرفي الذي سلكه طه عبد الرحمن -سواء في نقده المعرفة العقلانية المؤسسة على النمط الحدائثي الغربي، أو في بناء المنهج البديل في نقد التراث وتأسيس رؤية أصيلة للمفاهيم- هو التداخل بين الأداة والمحتوى من جهة، وبين المضمون المعرفي والمضمون الأخلاقي من

^{٢٠} بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى أو التواصل، مرجع سابق، ص ٤٠.

جهة أخرى. ولتوضيح ذلك، ينبغي عرض بعض النماذج التطبيقية الدالة على التداخل بين الخطابين المعرفي والأخلاقي، مُثَلَّةً في مفهوم "العقل" الذي ينظر إليه طه عبد الرحمن من منظور مخالف مغاير للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية الحديثة، التي تأثرت بنظرية "العقل" عند اليونان، والتي تُعدُّ العقل جوهرًا أو ذاتًا قائمةً في الإنسان.

وقد أشار طه عبد الرحمن إلى أن الثقافة الإسلامية تبنت هي الأخرى هذه النظرية، وطرح مـ[طرح] "الفعل" بديلاً عن مـ[طرح] "العقل". ومن المعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعاً لهذا التخلُّق مقابلً للتعلُّق. وعلى هذا الأساس، تُعدُّ الأخلاقية الأصل الذي تنفرِّع عليه كل صفات الإنسان، في حين تكون العقلانية تابعة لهذا الأصل. وتجدد الإشارة إلى وجود نوعين من العقلانية، هما: العقلانية المجردة من الأخلاقية (العقل المجرد) التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان. والعقلانية المسددة بالأخلاقية (العقل المسدّد) التي يختص بها الإنسان من دون سواه. وهذا التمييز يُوضِّح أن مفهومي "العقل" و"العقلانية" يترجمان قَمَّةَ التداخل والانسجام بين المعرفة والأخلاق. "فالأخلاقية ينبغي أن تتجلَّى في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلاً في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية، حتى إنه لا فرق بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسّد." ^{٢١}

ومن الـ[صفات] التي يرى طه عبد الرحمن أنها ملازمة للعقل، صفة التَّكَوُّر التي تعني أن العقل لا يُقيَّم على حالٍ، وإنما يتجدَّد على الدوام، ويتقلَّب بغير انقطاع؛ فهو فاعلية، لا ماهية أو جوهر. "وليس العقل فاعلية فحسب، بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغيَّر على مقتضى الزيادة، وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل." ^{٢٢}

وبالرغم من أن مقولة "إعادة بناء العقل، والنظر إليه بوصفه فاعليَّة لا جوهرًا" قد بشرت بما تيارات ما بعد الحداثة والإبستمولوجيا المعاصرة، "إلا أن المرجعية الـ[فوقية] المبنية

^{٢١} عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٤.

^{٢٢} عبد الرحمن، طه. اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨م، ص٢١.

على المقامات والأحوال هي الأرضية التي بنى عليها طه عبد الرحمن فكرة تعددية مفاعيل العقل وتكوثر خطابه.^{٢٣}

إن ما يكابده المجتمع المسلم من تحديات مادية ومعنوية، يتبدرها التيه الفكري الذي تسببت فيه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي صنعها المجتمع الغربي (مثل: العقلانية، اللاعقلانية، الحداثة، التحديث، ما بعد الحداثة، العولمة، الشمولية، نهاية التاريخ، مآزق الهوية)؛ كل ذلك جعل المتلقي المسلم غير قادر على استيعابها، ولا طاقة له على صرفها أو مضاهاتها. وفي خضم هذه المتاهة التي يتخبط فيها المجتمع المسلم، حاول طه عبد الرحمن أن يـلـوـغ قاعدة منهجية كبرى، مفادها "أن المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداءً، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه."^{٢٤}

والملاحظ أن طه عبد الرحمن قد طبّق الشق الثاني من هذه القاعدة، المتمثّل في إعادة إبداع مفهوم "الحداثة" كأنه من إبداعه ابتداءً؛ أي إعادة إنتاج المفهوم، وتقريبه تداولياً. وفي هذا الإطار، صنّف طه عبد الرحمن المشتغلين بالحقل الفلسفي العربي -الذين يدعون أنهم أعادوا إنتاج المفاهيم، وهم في اعتقاده ليسوا سوى مُقلّدين- إلى فئتين، هما: الفئة المُقلّدة للمتقدمين (تُقلّد المتقدمين من المسلمين)، والفئة المُقلّدة للمتأخرين (تُقلّد المتأخرين من غير المسلمين؛ أي المتأخرين من الغربيين).

أمّا الفئة الأولى فتُسقط المفاهيم المأصولة على المفاهيم المنقولة (مثل: إسقاط مفهوم الشورى على الديمقراطية، والربا على الفائدة، والأمة على الدولة)؛ ما يؤدي إلى ردّ المفاهيم المنقولة (الغربية) إلى المفاهيم المأصولة، ثم محو خصوصية المفاهيم المنقولة.

وأمّا الفئة الثانية فتزد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة؛ لإضفاء صبغة عقلانية استدلالية على الخطاب، استناداً إلى المعارف الجديدة المعاصرة، وفروع العلوم الإنسانية

^{٢٣} بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى أو التواصل، مرجع سابق، ص ٤٤.

^{٢٤} عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١١.

المستجدة،^{٢٥} (مثل: إسقاط مفهوم العلمانية على العلم بالدنيا، والحرب الدينية على الفتح)؛ ما يُفضي إلى ردِّ المأصول إلى المنقول، ومحو خـوصيته، وما ينطوي على ذلك من جدة وأصالة، وكلاهما عقل باحث عن الشبيه والمماثل، وإقـاء للمختلف والمغاير.

والظاهر أن كلتا الفئتين لا إبداع فيها؛ فالفئة المُقلِّدة للمتقدمين تتبَّع ما أبدعه السلف من غير تحـليل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، والفئة الأخرى تتبَّع ما أبدعه الغرب من غير تحـليل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه.^{٢٦} وبالرغم من النقد اللاذع الذي وجَّهه طه عبد الرحمن إلى كلتا الفئتين، فإنه - كما يقول عبد الرزاق بلعقروز - كان "أكثر تحيُّزاً لسلفية المجال التداولي، أو مُقلِّدة المتقدمين؛ لأنها في نهاية الأمر حافظت على فكرتها الجوهرية، ولم تُضَيِّعها. أمَّا سلفية الحداثيين فتضرب بجذورها في تاريخ أُمَّة أخرى مغايرة لهما نفسياً وحضارياً."^{٢٧} وتجاوزاً لهذين المستويين من التقليد في صياغة المفاهيم، فقد بنى طه عبد الرحمن قاعدتين نقديتين، تفيد كلُّ منهما في ممارسة النقد؛ الأولى: كل أمر منقول مُعتزَّض عليه حتى يثبت بالدليل صحته، والثانية: كل أمر مأصول مُسلَّم به حتى يثبت بالدليل فساده.

وفي هذا السياق، لاحظ طه عبد الرحمن الخلط الدلالي، واختلاف تعريفات "الحداثة" التي وضعها المفكرون والفلاسفة العرب والغربيون؛ إذ رأى بعضهم أنها النهوض بأسباب العقل والتقدُّم والتحرُّر، ورأى آخرون أنها ممارسة للسيادات الثلاث: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على التاريخ، في حين رأى بعض آخر أنها قطع الـقِلة بالتراث، أو طلب الجديد، أو محو القدسية عن العالم، أو العقلنة، أو قطع الـقِلة بالدين.

^{٢٥} مثل الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي (النبويات، والحفريات، والتفكيكيات)، واتجاهات تحليل الخطاب، مثل المنهج الجينيولوجي الذي ابتكره نتشه، وأعاد ميشال فوكو تنويعه، وإحياءه، وتطبيقه. وقد مارس هذا الأسلوب حضوره في الفكر العربي المعاصر، ولمسنا ذلك عند الجابري، ومُجد أركون في مقارنته للممارسات الثقافية في التاريخ الإسلامي، من جهة قراءة النـصوص بوصفها علامات لغوية ينظر إليها كسميولوجياً، أو إعادة تأويل النيولوجيا الإسلامية وفق مقاييس الأنثروبولوجيا الدينية، وعلم نفس المعرفة الحديث.

^{٢٦} عبد الرحمن، روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢.

^{٢٧} بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى أو التواصل، مرجع سابق، ص ٥١.

وأمام هذا التعدد في التعريفات، انتهى طه عبد الرحمن إلى خلاصة لهذا المفهوم، مفادها أن الحدائثة مشروع غير مكتمل، وفكرة تقارب تماماً الفكرة التي تفرّد بها الفيلسوف الألماني المعاصر يورغان هابرماس Habermas في نقده اللاذع لتيارات ما بعد الحدائثة، التي لم تفهم جوهر الحدائثة برأيه. والنتيجة الرئيسة التي خلّص إليها طه عبد الرحمن هي أننا نتساوى جميعاً في الانتساب إلى روح الحدائثة؛ لأن هذه الروح ليست مُلكاً لأمة معينة، وإنما هي مُلك لكل أمة متحضرة؛ أي "لكل أمة نهضت بالفعلين المُقوّمين لكل تحضُّر، وهما: الفعل العمراني، وهو الجانب المادي من هذا التحضُّر، والفعل التاريخي الذي هو الجانب المعنوي منه."^{٢٨}

والحقيقة أن طه عبد الرحمن أراد من مشروعه هذا إنشاء نموذج فلسفي عربي جديد يختلف عن النموذج الغربي الذي يتمثله بعض فلاسفة العرب، ويُقدِّسونه، ويُعدّونه فكراً مطلقاً مُنزَلاً، لا يجوز تغييره، أو الاختلاف عنه. "ولمّا كان هُنا في هذا التأليف هو النظر في كيفية خلق فضاء فلسفي عربي مستقل، قمنا بتطبيق هذا الجهاز المفهومي القومي في دفع التحديات الثلاثة التي واجهت الفلسفة العربية قديماً وحديثاً، وهي: التغريب،^{٢٩} والتغريب، والتهوديد."^{٣٠}

وبهذا التحليل تتضح الغاية من مشروع طه عبد الرحمن؛ فهو يريد به إبداع فضاء فلسفي عربي مستقل، عن طريق التّـنـيـع الفلسفي للمفاهيم العربية المتأصلة. والثقافة القومية العربية -في تـنـوـره- تكتسب من الـفـتـاـج الإيجابية الخاصة ما يستوجب تمييز فلسفتها وثقافتها من فلسفة وثقافة غيرها؛ لذا، فهو يؤكّد أن "القدرة على الإبداع الفلسفي لا يمكن أن ترد على الثقافة القومية من خارجها، وإنما لا بُدّ أن تنبعث من داخلها."^{٣١}

^{٢٨} عبد الرحمن، روح الحدائثة: مدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣١.

^{٢٩} كلمة مشتقة من الإغريق؛ أي التبعية إلى الثقافة والفلسفة الإغريقية.

^{٣٠} المرجع السابق، ص ٢٠١.

^{٣١} المرجع السابق، ص ٢١.

وكما أن حقَّ الاختلاف الثقافي هو حقُّ ثابت لكل أمم العالم، فإن حقَّ الاختلاف الفلسفي يُجتمِع على الجميع الإقرار به، علماً أن حقَّ التفلسف هو حقُّ طبيعي للإنسان. ويرى طه عبد الرحمن أن حقَّ التفلسف هذا لا يقوم إلا بوجود الحرية بوصفها حقاً طبيعياً؛ إذ يقول: "وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون أجلى مظهر للحرية الفلسفية هو بالذات الاختلاف الفلسفي، ونحن العرب نريد أن نكون أحراراً في فلسفتنا."^{٣٢}

وللتأسيس لهذا الاختلاف، والتمثيل عليه، والاستنباط منه؛ استعان طه عبد الرحمن في إقامة دليله على حقيقة أن الفلسفة تأخذ بالأسباب القومية، فاجتهد لوضع مفهوم جديد للقومية، مُستنبطاً ثلاث خطط خطائية تنفع في حفظ خـوصية الفلسفة العربية، والذبت عنها من الآفات المحدقة بها (التغريق، والتغريب، والتهويد)، وهي: خطة المقاومة المناهضة للأساطير التي خالطت الممارسة الفلسفية، وخطة التقييم المتعلقة بسوء الترجمة الذي ساد في النقول الفلسفية العربية، وخطة الإقامة التي تتولّى الارتقاء بالمعاني إلى رتبة المفاهيم الفلسفية.

تجاوز معوّقات الترجمة:

فيما يأتي مثال على الأخطاء في الترجمتين: التحـويلية، والتوصيلية (الكوجيتو الديكارتي أنموذجاً):

وجوه مخالفة الترجمة العربية للأصل الفرنسي		
أخطاء الترجمة التحصيلية	أخطاء الترجمة التوصيلية	مزايا الترجمة التأصيلية
*الأصل اللاتيني هو: cogito-ergo sum *يورد النقل العربي جملتين اسميتين هما: "أنا أفكر، إذن فأنا موجود". *هذه الـبيغة العربية تخالف الـبيغة	*مجمّل الكلام في الترجمة التوصيلية أنها تقع في تهويلين اثنين: ١. تهويل لفظ (موجود) في حال وقع التمسك به حتى	*خلاصة الكلام في الترجمة التأصيلية للكوجيتو أنها تتطلب القيام بـفتين من المقتضيات المنهجية، وهي تشتمل على ثلاثة شروط:

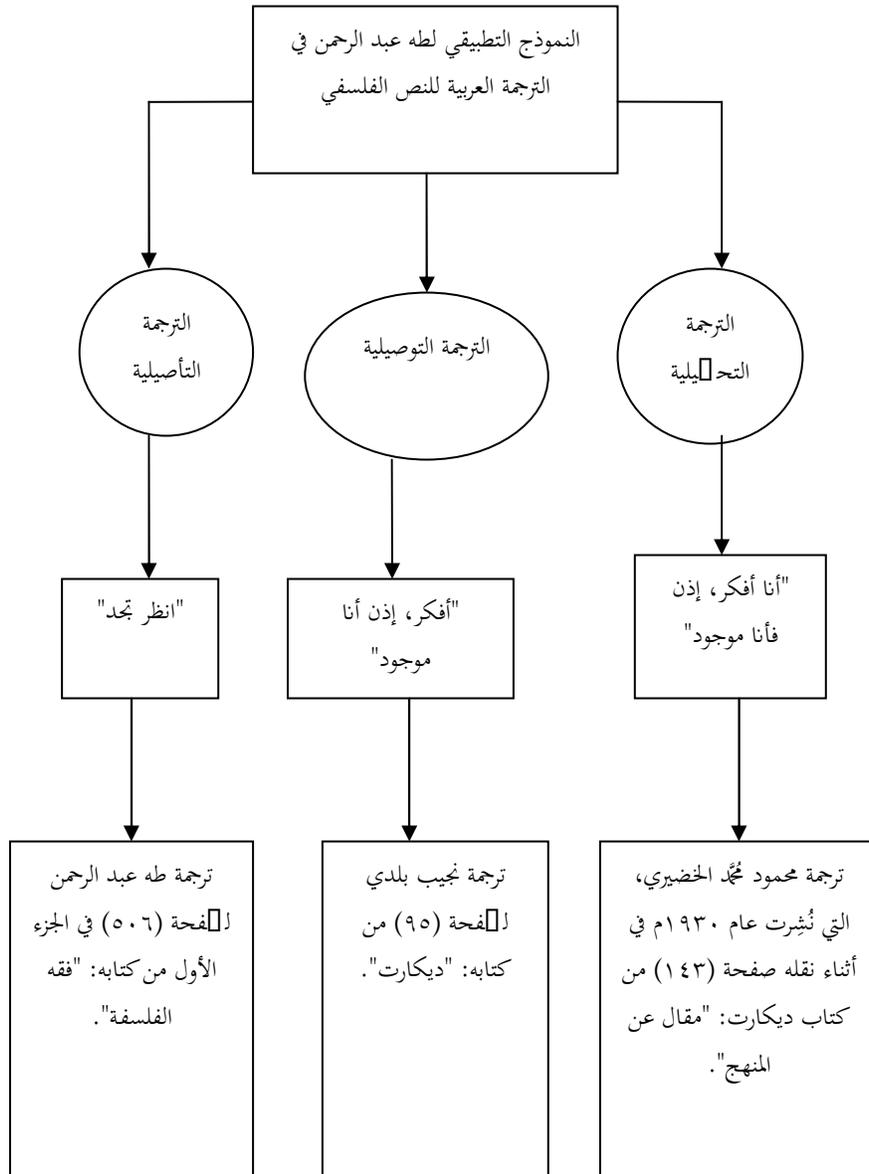
^{٣٢} المرجع السابق، ص ٢٢.

<p>أ. مناسبة المضمون. ب. مناسبة الـبيغة. ت. مناسبة الزمن. *معايير صرف المقابل الفاسد: أ. الاستعمال. ب. الاستفادة. ت. الاستنباط. * معايير تقرير المقابل الـريح: أ. الاختـبار. ب. الاستنباط. ت. التعادل.</p>	<p>بدا كأنه البديل، لا صيغة له، ولا مضمون. وفي المقابل، فإن ثمة ألفاظاً أخرى أفضل منه في أداء هذا المقـود، مثل: الكون، والذات، والحق. ٢. تهويل لفظ (إذن) إذا حـل إيراده في الجملة في غير محلّه؛ إذ أريد به الجواب، إلا أنه استُعمل استعمالاً دالاً على التوكيد، أو الحشو. وعلى هذا، فإن الترجمة التوصيلية للكوجيتو - بالرغم من اجتهادها في اجتناب الأخطاء اللغوية للترجمة التحـيلية - وقعت في أخطاء معرفية صريحة.</p>	<p>الفرنسية من وجوه عدّة، أهمها: ١. البنية الفعلية للأصل الفرنسي، والبنية الاسمية للمقابل العربي. ففيما يخص الـبيغة الفرنسية je :pense, donc je sui أ. الأصل خفيف على اللسان، خلافاً للترجمة الرجعية الثقيلة عليه. ب. الأصل يدل على حـول حدثين متعاقبين، في حين تدل الترجمة الرجعية على اتـاف الذات بحالة مخـوصة. ت. الأصل لا يـح إلا بوجود الجملتين معاً، خلافاً للترجمة الرجعية التي قد تـح بوجود جملة واحدة. ٢. مناسبة الأصل الفرنسي، وعدم مناسبة المقابل العربي. ٣. تكرار الأنا.</p>
--	---	--

يَبَيِّنُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ التَّرْجُمَةَ التَّحْوِيلِيَّةَ وَالتَّرْجُمَةَ التَّوْصِيلِيَّةَ هُمَا طَرِيقَتَانِ فِي النُّقْلِ، يُسْتَحْسَنُ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهُمَا مَا أَمَكُنْ، وَأَنَّ التَّرْجُمَةَ التَّوْصِيلِيَّةَ هِيَ أَكْثَرُ الطَّرَائِقِ نَجْوَعاً وَمُنَاسِبَةً؛ لِأَنَّهَا تَنْبِي عَلَى "لِزُومِ الْفَلَسَفَةِ لِمَا يُوَافِقُ التَّرْجُمَةَ مِنَ الْإِغْفَاتِ، فَيَكُونُ هَذَا النُّقْلُ بِذَلِكَ أَوْفَى مِنْ غَيْرِهِ بَعْرَضِ تَمَكِينِ الْمُتَلَقِّي مِنْ وَسَائِلِ التَّفَلْسُفِ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَفْضِي بِهِ إِلَى شِقِّ طَرِيقِهِ فِي الْعَطَاءِ وَالْإِبْدَاعِ."^{٣٣}

^{٣٣} عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص ٥١٠.

وقد توصل طه عبد الرحمن -باجتهاده المتميز في حقل فلسفة اللغة- إلى ابتكار طريقة في ترجمة الإنتاجات الفلسفية التي أبدع فيها فلاسفة الغرب، هي الطريقة التأصيلية التي تُعدُّ أنسب الطرائق وأدقها؛ لأنها ترفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، وتهتم بضوابط المجال التداولي: اللغوية، والعقدية، والمعرفية، مُستعملةً أكثر أدوات التمييز والتقويم نجوعاً، فضلاً عن حرصها على تقوية التفلسف عند المتلقّي العربي؛ بغية تمكين الذات من الممارسة الفكرية الـحيحة.



خاتمة:

حاولنا في هذا البحث أن نستفهم بعض الإشكالات الراسمة لإحداثيات منحى الكتابة الفلسفية في مشروع المفكر طه عبد الرحمن، الذي هو برأينا مشروع واعد، وأن تُبيّن مناحي الترابط المنهجي في مشروعه المعرفي، الذي تميّز بتماسكه الداخلي، وتوظيفه الاستدلالي الحجاجي، وتقريبه المنقول بما يناسب المجال التداولي؛ لغةً، وعقيدةً، ومعرفةً.

وقد سعينا من خلال ذلك إلى تحقيق ثلاثة أهداف رئيسة؛ أولها: إيماء الوعي العربي بالمستقبل. وثانيها: تشريح واقع الفلسفة في العالم العربي الذي يعاني أزمت (حضارية، ولغوية، ودينية) في الإبداع، والتركيز على ما ينبغي أن يكون عليه الفكر العربي مستقبلاً. وثالثها: استشعار قيمة الإنتاج الفلسفي المبدع المهم الذي احتواه مشروع المفكر المغربي المعاصر طه عبد الرحمن.

وفيما يخص الهدف الأول، فإن الوعي بالمستقبل يعني فهم المجتمع صورته القادمة، وإدراك دوره في التفاعل مع مواقف الحاضر، وصولاً إلى استيعاب ما يقتضيه تفاعله مع مواقف المستقبل؛ لذا، فإن غياب المستقبل عن الوعي العربي يشير إلى انشغال الإنسان العربي بيومه فقط، وعدم تخطيطه للمستقبل. ولتحقيق هذا الهدف؛ لا بُدَّ من توافر شروط عدّة، أبرزها: تـحـيـح المفاهيم الخاطئة عن المستقبل، وفهم الدور اللازم لـمـنـع إرادة التغيير، وترسيخ فلسفة الارتقاء، وفقه طبيعة التحوّلات الإنسانية، وجعل التفكير في المستقبل تقليداً في أذهان الأجيال؛ وذلك لاتخاذ الإجراءات الوقائية إزاء المواقف المحتملة، وتوفير فرص طازجة استعداداً للمستقبل بدلاً من ترقّب المشكلات بـمـفاجئة.

ويمكن النظر إلى الوعي المستنير بمستقبل الفلسفة على أنه يُوقّر فهماً يقظاً لقضايا الحاضر والمستقبل، ويمنح الأمة فرصاً أكبر للتحكّم الواعي في عملية التغيير، ويحفز أفراد المجتمعات العربية على المشاركة في تشكيل الغد، ويتيح للنخب المثقفة والمفكرين العرب أن يشاركوا في بناء المجتمع. وإذ كنّا نعيش لمستقبلنا أكثر ممّا نعيش لحاضرنا، فإن الخطاب

الفلسفي الـححيح يجب أن يعالج المستقبل بالقدر الذي يعالج به الحاضر؛ لأن الاهتمام بالمستقبل هو اهتمام بالحاضر، لا العكس.

والسؤال المٌهمُّ المٌلِحُّ في هذا السياق، هو: كيف يجب أن يهتم الخطاب الفلسفي العربي بالمستقبل؟ وتتمثّل الإجابة عنه في وعي المشتغلين بهذا الخطاب أن الاهتمام بالمستقبل يعني أننا سنكون في عالم جديد؛ عالم يحتاج منّا إلى عقل منفتح يعي ذاته أولاً، ثم يعي عالمه ووضعه داخل هذا العالم، ويُقدِّم طرحاً فلسفياً جديداً يواجه به العالم المُتجدِّد دائماً. فهل نستجيب أم نترك ذلك للأجيال القادمة التي ستعاني وضعاً أكثر حرجاً ممّا نحن عليه الآن؟

أمّا الهدف الثاني فيؤكِّد كيف أن خطابنا الفلسفي يهتم بالماضي أكثر من اهتمامه بالحاضر، ويعكف على التراث أكثر ممّا يُخطِّط للمستقبل؛ وذلك أننا مجتمعات تراثية ننظر فيه إلى القدماء بوصفهم سلطة نستشهد بها في حال تَعَدَّر علينا تفسير الظواهر، أو لتعليل أسباب حدوثها. وما زالت تـوراتنا للعالم مستمدة من التراث الذي تربطنا به صلة وثيقة جداً. وقد رأينا كيف سيطر التراث القديم على وجداننا، وشكّل عائقاً أمام تطور خطابنا الفلسفي العربي، وكيف أن الآخر كان دائماً -ولا يزال- حاضراً باستمرار، بل يُمثِّل أحد الروافد الأساسية لوعينا القومي، وأحد مـادرات المعرفة المباشرة لثقافتنا الوطنية، وأحد مُعَوِّقات إبداع النص الفلسفي المُتميّز المستقل.

وأمّا الهدف الثالث فيؤكِّز على إبراز القيمة العلمية لمشروع طه عبد الرحمن بوصفه أنموذجاً واعداداً يمكنه إبداع فلسفة عربية إسلامية مستقلة، وذلك بالـتنيع الفلسفي للمفاهيم العربية المتأصلة. وفي حال أصبحت ظاهرة استعمال المـطلحات الأجنبية في اللغة العربية شائعة، فإنها تُعبِّر عن اغتراب لغوي سببه افتقار المشتغلين بالفلسفة إلى أصول العربية وفقهها، وُبُعدهم عن التراث ومـطلحاته؛ فهم -بالرغم من ثقافتهم الغربية، وتمكُّنهم من إدراك حقيقة المـطلحات الفلسفية الغربية- عاجزون عن تمثُّل هذه المـطلحات والتعبير عنها باللغة الأم؛ ما أدى إلى ضياع الفكرة أحياناً، وإلى مسخها في أحيان أخرى، وأكَّـد عدم ثقة الكاتب بالمـطلح العربي الذي استبدل به المـطلح

الأجنبي، وزعم عدم قدرة المصطلح العربي على التعبير عن كل ما في المصطلح الأجنبي من حقيقة، مُدَّعياً ضرورة استخدام الأخير؛ لأن المصطلح العربي - في نظره - واسع المعاني، وغير دقيق، وهو ما دفعه إلى تكرار وضع المصطلح الأجنبي مقابل المصطلح العربي حيثما ذُكر؛ ما يُمثّل استهتاراً بعقل القارئ، أو إلى الابتدال في وضع المصطلح الأجنبي مقابل المصطلح العربي.

والحقيقة أن هذه الظاهرة تُمثّل ترسيخاً لواقع الانكسار الثقافي الذي تعانیه النخب العربية مقابل المد الثقافي الغربي، بحيث أصبح التمرد على الثقافة العربية علامةً على التقدم، وأضحى الخروج على قواعد اللغة القومية مدعاة للفخر. ولا يخفى على ذي لبّ مساوئ التعريب الكثيرة، مُثَلَّةً في تفكُّك الجملة، وضياع تواصلها واتِّصالها؛ ما يُعَوِّق عملية القراءة والفهم، ويُشَتِّت الفكر بين المصطلحين العربي والأجنبي، ويُضَيِّع الفكرة المراد عرضها في الجملة، أو ربما الفقرة، ويحول دون تحقيق الهدف المُتمثِّل في إيصال الفكرة إلى ذهن القارئ. وسبب ذلك كله - في نظر طه عبد الرحمن - هو ميل النفوس إلى الجديد، ونفورها من القديم، والتنقيص من الذات، وتعظيم الآخرين، وطلب الاستفادة وإرادة التغيير، وتسُلُّط الثقافة الأجنبية، وقمع الثقافة القومية.

وتأسيساً على ذلك، يؤكِّد البحث أهمية مشروع تأصيل المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية. فنحن اليوم بحاجة - أكثر من أيّ وقت مضى - إلى إعادة تنظيم تراثنا الفلسفي العربي بما ينسجم مع تطورنا الفكري؛ إذ ليس صحيحاً أن ما نجده في المصطلح الأوروبي يكفي للدلالة على ما نطلبه من تطوير لمواقفنا الفلسفية عامة؛ لأننا بذلك نقطع الـمِلة بين تراثنا وفكرنا الراهن.

ونحن بحاجة أيضاً إلى إنشاء مؤسسة معجمية فلسفية عربية خالصة، تساعدنا على تعرُّف ما أنجزه الفلاسفة العرب في صميم الفكر لغَةً ومعنىً، وتتناغم - في الوقت نفسه - مع روح العلم، وتزخر بمفاهيم جديدة توأكب التغييرات التي تطرأ بين الفينة والأخرى على ساحة المعرفة والعلوم التجريبية والنقدية والمعيارية، وكذا العلوم الإنسانية والاجتماعية، والعلوم المستقبلية Futuralisme، والعلوم الجيوستراتيجية.

ولتحقيق ذلك؛ فقد دعا عبد الأمير الأعسم -عميد كلية الآداب في جامعة الكوفة بالعراق- علماء اللغة وفلاسفتها في العالم العربي إلى فهم صيرورة التطور الذي بدأ منذ ظهور المصطلح الفلسفي وتحوُّله إلى جملة من المفاهيم Concepts، وإلى تحقيق رسائل الفلاسفة العرب والمسلمين في الحدود والرسوم، وجمعها في مجلد واحد؛ للكشف عن تطور المصطلح من بداية استعماله إلى الكيفية التي نشأ عليها تداوله. وفي هذا السياق، يؤكِّد طه عبد الرحمن أن الثقافة القومية العربية تتحلَّى بصفات إيجابية خاصة تجعلها قادرة على تمييز فلسفتها من فلسفة غيرها، مُنَوِّهاً بأن قدرة الثقافة القومية على الإبداع الفلسفي لا يمكن أن تكون خارجية غريبة، وإنما تنبعث من داخلها ولا شك.