الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمن

نور الدين بن قدور *

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 لارتياد آفاق فلسفة عربية إسلامية مبدعة متميّزة. وقد خَلُص البحث إلى أن هاجس التجديد الفكري كان مطلباً وشعاراً استحوذ على أذهان العديد من المفكرين والمثقفين العرب، وأن عوامل عدَّة أفضت إلى هذا الهاجس؛ منها ما هو تاريخي يحرص على وصل الماضي بالحاضر، ومنها ما هو قومي سياسي يتصل بالوعي والشعور بالهوية والقومية، ومنها ما هو حضاري يقترن بعمق الهوَّة 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 المأصولة؛ النقد الإبستمولوجي.

Philosophical Independence and Renewal of Taha AbdurRahman

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 AbdurRahman. 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 AbdurRahman; 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 محمد، بشار، الجزائر. البريد الإلكتروني: nourreddinebenkaddour@gmail.com

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

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.

ويُمثِّل 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 التقدُّم 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 يُحتِّم علينا دراسة واقع فكرنا العربي اليوم، وسبر غور مستقبله وآفاقه، والتوصُّل إلى إجابات شافية للأسئلة التي قد تتوارد إلى الذهن، والتي أهمها: هل تُمثِّل المشروعات الفلسفية العربية الراهنة إبداعاً وتجديداً أم أنها مجرد إعادة ونقل؟ هل تمكَّنت من إيجاد فكر فلسفي عربي متميِّز؟ كيف سيكون حال فلسفتنا العربية مستقبلاً؟ ما طبيعة الفلسفة التي نتطلَّع إليها؟

وبحسب المفكر المصري المعاصر حسن حنفي، يتعيَّن علينا أولاً إدراك أن الفلسفة ليست "مجرد فكر بلا زمان ولا مكان، بلا مجتمع، وبلا حضارة، إنما هي نظام فكري ينشأ في عصر، ويقوم به جيل، ويخدم مجتمعاً، ويُعبِّر عن حضارة."[١] والملاحَظ اليوم أن جامعاتنا ومحافلنا العامة تعاني أزمة ثقافية كبيرة، تتمثَّل في عدم وجود فلاسفة حقيقيين، أو بناء منظومة فلسفية متكاملة، والاكتفاء بالترجمة التي لا تُفضي إلى الإبداع بأيِّ حال. فقد تحوَّل المفكرون العرب والمسلمون إلى وكلاء ومُمثِّلين 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**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 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، ومُعمَّم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة، ومحكوم بالقوة المادية والهيمنة السياسية، وأنه لا يمكن للإنسان العربي أن يواجهه إلا بمفاهيم حركية أصيلة متجذِّرة في ديننا، وتراثنا، وذاتنا العربية الإسلامية. وتأسيساً على ذلك، فإننا بحاجة اليوم إلى مشروع نهضة فكرية يمكنه تجاوز معوِّقات الإبداع، ويطرح فكراً حضارياً فلسفياً نابعاً من خصوصياتنا وتاريخنا، وينماز بدرجة عالية من العمق النظري، ويرتكز على أسس واقعية، ويتحرَّر من بوتقة الفكر الفلسفي الغربي وسيطرة التراث القديم، اللذينِ يمارسان سطوةً تمنع الفكر العربي من التقدُّم.

أولاً: المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن

لا شكّ في أن أصحاب الاتجاهات النقدية البارزة يتبوَّؤون مكانة رفيعة في تاريخ الفكر الإنساني مقارنةً بغيرهم ممَّن يفتقرون إلى الرؤية النقدية الثاقبة؛ وذلك أن الذي يتحلّى بعقلية ناقدة لا بُدَّ أن يكون مُميَّزاً؛ لتجاوزه الواقع بنقده إيّاه فكرياً أو اجتماعياً،[٢] وهو ما يُمثِّل حال مفكرنا طه عبد الرحمن. فالمُدقِّق في كتاباته وفكره يَلحظ عِظَم الجهد الكبير في بنائه النظري، وهو جهد يُعنى بالكلمات والعبارات مثل عنايته بالمفاهيم والتصورات، مستوعباً خصيصة الدقة والتدقيق بوصفها لازمةً أساسيةً في الكتابة الفلسفية.

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

[٢] العراقي، عاطف. **الفلسفة العربية: مدخل جديد**، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠٠٠م، ص٢٣٤.

إذن، فهو مفكر يصعب علينا رصد مختلف مناحي إنتاجه الفلسفي رصداً دقيقاً؛ نظراً إلى اتِّساع حقل المجال الذي ينشط فيه (المنطق، اللغة، الترجمة، التصوف)، لكننا سنحاول تلمُّس أهم الإشكالات التي يعالجها لفهم الفروق والاختلافات التي تلحق بالمفاهيم إثر إخضاعها لمعايير الترجمة الصحيحة، فضلاً عن تقصي كيفية انتقال المفهوم لديه من مرحلة الابتكار إلى مرحلة الإنشاء، التي تُمثِّل فن صياغة المفاهيم الفلسفية، وتُمكِّن الفلسفة العربية من التحرُّر والاستقلال.

وما يُميِّز 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 الحداثة تحديداً؛ بغية تقويض أصولها الفكرية، وبلورة بديلها المُتمثِّل في الدعوة إلى "التخلُّق"؛ وذلك ببناء ما يُؤسِّس لموضوع التجربة الدينية في الفكر بواسطة "العقل المؤيد".

ثانياً: الدعوة إلى الاستقلال الفلسفي المبدع

من الملاحَظ أن مصنَّفات طه عبد الرحمن تتضمَّن مشروعاً فكرياً لنقد تيارات التقليد والحداثة في الفكر العربي، والدعوة إلى الاستقلال الفلسفي المبدع الذي تُغذّيه "تجربة في الرياضة العقائدية تعتبر أن العقل العملي الصوفي 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 يقتصر اهتمامه الرئيس على الإشكالية التراثية فحسب، بل شمل أيضاً همه الفلسفي نفسه.

فالمفاهيم التي بلورها، والأدوات المنهجية التي استخدمها، والبناءات المنطقية التي أبدعها، وُظِّفت 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 الصوفية، 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 هدفي تجديد الدين، وتخليق الحداثة."[٥] وهذا ليس بغريب على كل مَن تمرَّس بلغة المنطق (الصوري، والرمزي)، ومَن مَلَكَ ناصية التداوليات بوصفها أحد أهم فروع فلسفة اللغة المعاصرة. "فالتماسك الداخلي، والاستدلال الحِجاجي، وتقريب المنقول بما يتناسب والمجال التداولي لغةً، وعقيدةً، ومعرفةً، مواصفات يختص بها مشروع طه عبد الرحمن في استشكالاته المتعددة."[٦]

ويرى طه عبد الرحمن أن التراث يُمثِّل نصّاً مفصولاً عن الهوية، لا مجرد مدوَّنة معرفية معروضة للتأويل والقراءة؛ إذ يُعَدُّ في آنٍ معاً مضامينَ وآلياتٍ، ونصّاً وممارسةً، وتاريخاً وواقعاً. وما يرفضه طه عبد الرحمن إنما هو اختزال التراث في مضامينه النصية، فيما يُشكِّل خلفيةً للمقاربات التجزيئية السائدة في تناول التراث (الجابري وأركون مثلاً).

ثم يُقدِّم بديلاً يتمثَّل في القراءة التكاملية للتراث بوصفه كُلّاً متكاملاً لا يقبل التفرقة بين أجزائه، ووحدةً مستقلةً لا تقبل التبعية لغيرها؛ فالخصيصتان الرئيستان للتراث، هما: النظر إليه بوصفه كُلّاً متكاملاً متصل الحلقات، مرتبط العناصر والمحتويات، لا يمكن الفصل بين مضامينه وآلياته، ولا بين مكوناته. والنظر إليه بوصفه منظومةً متميِّزةً من غيرها، لها عناصر بنائها الذاتية التي تستقل بها، وتفصلها عمّا سواها.

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 تلقّي الوافد المنقول للسياق التراثي.

---

[٤] التداولية: درس غزير جدير بالاهتمام. وهي محاولة للإجابة عن أسئلة، من مثل: ماذا نصنع 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.

ثالثاً: نماذج من الإبداع الفلسفي في فكر طه عبد الرحمن

١. فِقْه الفلسفة:

يُعَدُّ 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 متصل بالسلوك، وهو الخطأ الذي وقع فيه مؤرِّخو الفلسفة؛ إذ يرى أن هؤلاء المؤرِّخين أغفلوا هذا الجانب كلياً بحكمهم على الأقوال، وإهمالهم الأفعال، حتى اعتقد أن الفلسفة تتألَّف من أبنية العقل المجرد، وأنه لا اعتبار فيها لأبنية العمل المجسَّد، ولهذا "يكون أحرى 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 الصارم لدفع اليقظة الدينية وترشيدها، ولكن مشروعه هذا يختلف اختلافاً جوهرياً عن الكتابات الإسلامية الرائجة الساعية إلى تجديد الدين من ثلاثة أوجه محورية يُجمِلها السيد ولد أباه فيما يأتي:

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

---

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

ب. تجذُّر المشروع الفكري في التجربة الصوفية المصوغة بالطرائق 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، ومقتضىً 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]

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

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

– العقل المسدَّد: هو عقل ملتزم بضوابط الشرع؛ بقصد المنفعة، ودفع المضرة.

– العقل المؤيَّد: هو عقل يوصل إلى معرفة أعيان الأشياء عن طريق التجربة الصوفية الثرية.

وهكذا يَتبيَّن لنا أن درجات المعقولية تتفاوت وتتراتب تبعاً للتدرج في التجربة الصوفية.

٣. إبداع المفاهيم:

يرى طه عبد الرحمن أن أغلب المؤلَّفات الفكرية، وما يُنجَز من أبحاث فلسفية في البلاد العربية، يدور حول نفس الإشكالات والاستدلالات والمسلَّمات 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

[٨] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧م، ص١١.

بالفلسفة إلا بالتفكير فيما يخصنا 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 المُهيمِن على العالم إلا بمفاهيم حركية تقوم على أبعاد الزمان التي قد تخرج إلى اللامتناهي، فيما يُعرَف بالقومية الحية، أو القومية اليقظة. وهذا المفهوم في اعتقاده يمكن أن يُنشِئ لنا فلسفة عربية متميِّزة، ولا سيما أن خصائص هذه القومية هي: القيام، والقوام، والقومة؛ فالقيام لازم لأيِّ نهوض، وكل نهوض هو حركة وعمل. إذن، فالأصل في القيام هو الحركة والعمل. أمّا السكون والجمود فهما نقيض الفعل "قام"، وبهذا يكون "القوم" اسم جمع لا يدل فقط على الجماعة من الناس؛ لأنها قد تكون جماعة قاعدة، "وإنما على الجماعة التي لا تفتأ تتحرك وتعمل لكي تنشأ بين أفرادها وأجزائها روابط راسخة واسعة ومتجددة، تحفظ كيانها، 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 الأُمَّة القائمة،[١١] والجماعة العاملة الثابتة على العمل جهاداً أو اجتهاداً. فالقومي الحي هو مَن كان واحداً من أفراد الأُمَّة القائمة؛ أي مَن كان مُنتسِباً إلى الجماعة التي لا ينقطع عملها الصالح.[١٢] ولـمّا كانت القومية الحية تعتمد على العمل الشامل المتواصل، فإنها تُعَدُّ ميزةً تُؤخَذ، وتُطلَب، وتُكتسَب، ولا تعطى أو توهب، وهي لا تسكن أو تنقطع، وإنما تتحرك، وتتواصل.

وبناءً على هذا التعريف الدينامي (الحركي) لمفهوم "القوم"، فإن ما يجب أن يتقوَّم به مفهوم "القومية الحية" ليس الذي مضى من عمل القوم بقدر ما تصبو الهمة إلى تحقيقه.

---

[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 مَن خذلهم، ولا مَن خالفهم حتى يأتي أمر الله، وهم على ذلك."

[١٢] عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص٦٧-٦٨.

"إن القومية الحية لا تتحدد بماضي الأُمَّة بقدر ما تتحدد بواجبها، ولا تتحدد بمحصولها بقدر ما تتحدد بمشروعها."[١٣]

وعلى هذا، فإن ما يُمَيِّز القومية الحية ليس جملة المعارف والصنائع التي يُحدِثها القوم بقدر جملة القيم والمعايير التي تحيط بهذه المعارف والصنائع، والتي هي نتاج قدرات العقل النظري في طلبه المعرفة والقوة.

ولمفهوم "القومية الحية" مقوِّمان أساسيان يُسهِمان في بنائه، هما: المقوِّم العلمي التقني الذي يمكن تسميته المقوِّم الحضاري أو المادي، وهو قابل للنقل إلى الآخرين. والمقوِّم العملي القيمي الذي يمكن تسميته المقوِّم الثقافي أو الروحي. إذن، فالقوام هو مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم، والتي تنقسم -بحسب طه عبد الرحمن- إلى قسمين: قيم خاصة يتفرَّد بها القوم، ولا يشاركهم أحد فيها. وقيم مخصصة عامة يشترك فيها القوم مع غيرهم. أمّا القومة فهي بلوغ العمل القيمي الغاية، وشموله جميع أفراد القوم. ويؤكِّد طه عبد الرحمن أن لفظ "الثورة" هو أقل أهميةً من مفهوم "القومة"؛ لأن الثورة مادية، وقد لا تنفك عنها أسباب العنف، ولا تخلو من مظاهر الظلم، في حين أن مفهوم "القومة" يُمثِّل قيمة معنوية لا تكون إلا برعاية المصلحة، وطلب العدل.

ولكي يتمكَّن الإنسان العربي من إحداث "قومة" فلسفية تستند إلى العمل الجهادي الاجتهادي، والفضاء الفكري الفلسفي المُهيمِن على العالم، وتدفع عنه التقليد الذي يُقيِّد طاقاته في فلك فلسفي متهور، وتجلب له الإبداع؛ فإنه يتعيَّن عليه إعداد خطط للقومية الحية، تتمثَّل في خطة المقاومة، وخطة التقييم، وخطة الإقامة.

وفي ذلك يقول طه عبد الرحمن: "لا بُدَّ أن تنطلق القومة الفلسفية العربية من مسلَّمة جوهرية، وهي أن خطاب الفلسفة في مجال التداول العربي ينبغي أن يكون كلاماً تحته عمل موجَّه، أو قُلْ كلاماً ذا قيام، وإلا فهو مجرد شطح ضال، أو سفسطة مضلة؛ لأن القومة لا تكون إلا بعمل ذي قيم صالحة موجَّهة لأفراد القوم كلهم، ويلزم من ذلك أن

[١٣] المرجع السابق، ص٦٨.

القومة الفلسفية العربية تقتضي اتِّباع خطط أو استراتيجيات خطابية معيَّنة تحدد مسارات عملية واختيارات قيمية تخص منها ثلاثة أساسية، وهي: المقاومة، والإقامة، والتقييم."[١٤]

ويرى طه عبد الرحمن أن الهدف من هذه الخطط هو مواجهة العرب تهويد الفلسفة، فضلاً عن تغريبها. أمّا خطة المقاومة فلا يُقصَد بها فقط ثبات القوم أمام القوة المادية، وإنما "مواجهة القوم لقيم الخصم بقيم أقوم تنزع عن قوته المادية امتيازها، واعتبارها مقاومة مفاهيم متوجِّهة 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. وتتضمَّن هذه الخطة الاعتراضية أربعة عناصر، هي:

أ. استيفاء غرض الفلسفة الذي هو إجمالاً السؤال والنقد؛ لأن الاعتراض اصطلاحاً هو السؤال الموجَّه إلى دعوى الخصم، الذي ينتقد صحتها. والعرب لهم تقاليد راسخة في هذا المجال، ولعل كتاب "المناظرة" يفي 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 مُنتقِد، في حين أن الإنسان المندمج مُعتقِد.

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

ث. صحة الدليل لا تكفي لقبول المفاهيم المنقولة؛ إذ يجب أن تكون المفاهيم المُدلَّل عليها نافعةً للأُمَّة، فليس كل ما ثبتت صحته ثبتت فائدته.

---

[١٤] المرجع السابق، ص٧٠.

[١٥] المرجع السابق، ص٧١.

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

ولكن الاعتراض -من وجهة نظر طه عبد الرحمن- لا يكفي؛ لأن هذا المفهوم هو جزء من بنية فكرية واسعة متجذِّرة في الممارسة الفلسفية الغربية التي تبنّاها 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 لخبرٍ له أصل في التوراة. ومضمون هذا الخبر عند جمهور اليهود هو أن المسيح لم يكمل بعثته بعدُ، وأنه لن يُبعَث إلا في آخر الزمان؛ لإنهاء الخطيئة، وإقامة الحياة الكاملة الحقَّة على الأرض، وأن إسرائيل هي الأُمَّة التي تحمل الأمل لمجيء مخلِّص الإنسانية جمعاء.

وقد وظَّف المتفلسفة اليهود المحدثون هذا الخبر، وجعلوه الأكثر أصالةً في اليهودية؛ لذا، فإن طه عبد الرحمن يدعو إلى ضرورة الاعتراض الشامل على فلسفة التاريخ التي بُنِيت على هذه المفاهيم المزيَّفة المحرَّفة؛ وذلك لمقاومة أسباب التهويد "حتى لا نتطبَّع بها من حيث لا نعرف، فنسعى إلى حتفنا بعقولنا، لا بعقول غيرنا."[١٧]

خطة التقييم:

يرى طه عبد الرحمن أن خطة التقييم التي تعتمدها القومة الفلسفية العربية تقتضي الجمع بين معنيين، هما: إزالة الاعوجاج، والتزوُّد بالقيم. ومضمون هذه الخطة يتلخص في العمل على منح المفاهيم الفلسفية أقصى قدر من الحركة داخل المجال التداولي العربي عن

[١٦] المرجع السابق، ص٧٢.
[١٧] المرجع السابق، ص٧٣.

طريق وصلها بالقيم العملية النافعة؛ لأن أغلب القيم المنقولة من الحقل الفلسفي الغربي جامدة وغير نافعة كونها مجردة، ولا تتأسَّس على معطيات موضوعية، ولو زُعِم أنها ذات بُعْد عالمي.

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 استُعمِل 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 يردِّدون 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 بمبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلي."[١٩] فكان من الواجب قبل إدراج هذا المفهوم في الفضاء الفلسفي العربي إخضاعه للقيم العملية التي تُميِّز المجال التداولي العربي؛ إذ لو عرضناه على محكِّ هذه القيم لتبيَّن لنا أن زمان الحداثة لا يمكن أن يضاد زمان القرون الوسطى كما هو حال مجاله الأصلي؛ لأن هذه القرون واكبت مسيرة الحضارة العربية.

والواقع أن التوسُّل بالعقل والعناية بالإنسان لا يختصان 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 يُعَدُّ صفة خاصة بها.

ولإقامة فضاء فلسفي عربي؛ فإن طه عبد الرحمن يشترط في مشروعه التجديدي الذي ضمَّه مؤلَّفه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" عدم التوقف عند حدِّ الاشتغال بالنقد؛ لما يُقدِّمه من مفاهيم ومسائل موضوعة في الفضاء الفلسفي العالمي المتهوِّد، بل يجب علينا السعي إلى إبداع فضاء فلسفي عربي خاص بنا يتضمَّن مفاهيم مأصولة

[١٨] المرجع السابق، ص٧٥.
[١٩] المرجع السابق، ص٧٥.

ومسائل مبتكرة قد لا نجد لها -بالضرورة- مثيلاً في الفضاء الفلسفي العالمي، وإعادة دمج ما أخذناه من المفاهيم العالمية التي تخدم مصالحنا العربية، ولا تتعارض مع هويتنا الإسلامية؛ لإعادة إبداعها في الفضاء الفلسفي العربي المستحدث.

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

فمفهوم "القومي" يشمل الأُمَّة كلها، في حين يقتصر 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 تتعدّى 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 المتهوِّد، بمصطلحات تدفع عنّا شرور التهويد؛ فإن قوة الاصطلاح لا تقلُّ اليوم عن قوة السلاح.

٤. قراءة طه عبد الرحمن لمفهوم "الحداثة":

مفهوم "الحداثة" الذي اختلفت فيه القراءات بالعالم العربي، وتنازعته فرق كثيرة ما بين مؤيدة إلى درجة القداسة، ومنكرة إلى حدِّ التدنيس. وقد خصَّص طه عبد الرحمن لهذا المفهوم المنقول، الذي يمارس حضوره في الدرس الفلسفي العربي، كتابين رئيسين: كتاب "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، وكتاب "روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية" الذي أصدره عام ٢٠٠٦م، وقصد من

خلال منهجه النقدي التفكيكي أن يكشف عن الآفات الخلقية التي أُدخِلت عليه، لتحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث؛ بغية إعادة إبداع هذا المفهوم وتأصيله. فهو يرى ضرورة وجود حداثة إسلامية مثلما توجد حداثة 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 نهوض الهمة إلى الإبداع."[٢٠] أمّا الغاية من الاشتغال بهذا المفهوم فهي التأسيس لحداثة إسلامية ذات توجُّه معنوي روحي بحيث تكون بديلاً عن الحداثة المادية التي يعرفها المجتمع الغربي.

وقد يتوارد إلى الذهن جملة من الأسئلة، أهمها: ما لغة المنهج عند طه عبد الرحمن؟ كيف أعاد تأسيس مفهوم الحداثة؟ هل إعادة الإبداع ابتكار فلسفي أصيل أم تقليد لإبداع نما في مجال تداولي مغاير للمجال التداولي الإسلامي؟ إن ما يلاحَظ على المنهج المعرفي الذي سلكه طه عبد الرحمن –سواء في نقده المعرفة العقلانية المؤسَّسة على النمط الحداثي 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 جهة أُخرى. ولتوضيح ذلك، ينبغي عرض بعض النماذج التطبيقية الدالة على التداخل بين الخطابين المعرفي والأخلاقي، مُمثَّلةً في مفهوم "العقل" الذي ينظر إليه طه عبد الرحمن من منظور مخالف مغاير للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية الحديثة، التي تأثَّرت بنظرية "العقل" عند اليونان، والتي تَعُدُّ العقل جوهراً أو ذاتاً قائمةً في الإنسان.

وقد أشار طه عبد الرحمن إلى أن الثقافة الإسلامية تبنَّت هي الأُخرى هذه النظرية، وطرح مصطلح "الفعل" بديلاً عن مصطلح "العقل". ومن المعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعاً لهذا التخلُّق مقابلٌ للتعقُّل. وعلى هذا الأساس، تُعَدُّ الأخلاقية الأصل الذي تتفرَّع عليه كل صفات الإنسان، في حين تكون العقلانية تابعة لهذا الأصل. وتجدر الإشارة إلى وجود نوعين من العقلانية، هما: العقلانية المجردة من الأخلاقية (العقل المجرَّد) التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان. والعقلانية

[٢٠] بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى أو التواصل**، مرجع سابق، ص٤٠.

المسددة بالأخلاقية (العقل المسدَّد) التي يختص بها الإنسان من دون سواه. وهذا التمييز يُوضِّح أن مفهومي "العقل" و"العقلانية" يترجمان قمَّة التداخل والانسجام بين المعرفة والأخلاق. "فالأخلاقية ينبغي أن تتجلّى 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 مجسَّد."[٢١]

ومن الصفات التي يرى طه عبد الرحمن أنها ملازمة للعقل، صفة التَّكَوثُر 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 فاعليةً لا جوهراً" قد بشَّرت بها تيارات ما بعد الحداثة والإبستمولوجيا المعاصرة، "إلا أن المرجعية الصوفية المبنية 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، يتصدرها التيه الفكري الذي تسبَّبت فيه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي صنعها المجتمع الغربي (مثل: العقلانية، اللاعقلانية، الحداثة، التحديث، ما بعد الحداثة، العولمة، الشوملة، نهاية التاريخ، مآزق الهوية)؛ كل ذلك جعل المتلقّي المسلم غير قادر على استيعابها، ولا طاقة له على صرفها أو مضاهاتها. وفي خضم هذه المتاهة التي يتخبَّط فيها المجتمع المسلم، حاول طه عبد الرحمن أن يصوغ قاعدة منهجية كبرى، مفادها "أن المجتمع المسلم ما لم يهتدِ إلى إبداع

---

[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.

[٢٣] بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى أو التواصل**، مرجع سابق، ص٤٤.

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]

والملاحَظ أن طه عبد الرحمن قد طبَّق الشق الثاني من هذه القاعدة، المُتمثِّل في إعادة إبداع مفهوم "الحداثة" كأنه من إبداعه ابتداءً؛ أي إعادة إنتاج المفهوم، وتقريبه تداولياً. وفي هذا الإطار، صنَّف طه عبد الرحمن المشتغلين بالحقل الفلسفي العربي -الذين يَدَّعون أنهم أعادوا إنتاج المفاهيم، وهم في اعتقاده ليسوا سوى مُقلِّدين- إلى فئتين، هما: الفئة المُقلِّدة للمتقدمين (تُقلِّد المتقدمين من المسلمين)، والفئة المُقلِّدة للمتأخرين (تُقلِّد المتأخرين من غير المسلمين؛ أي المتأخرين من الغربيين).

أمّا الفئة الأُولى فتُسقِط المفاهيم المأصولة على المفاهيم المنقولة (مثل: إسقاط مفهوم الشورى على الديمقراطية، والربا على الفائدة، والأُمَّة على الدولة)؛ ما يؤدي إلى ردِّ المفاهيم المنقولة (الغربية) إلى المفاهيم المأصولة، ثم محو خصوصية المفاهيم المنقولة.

وأمَّا الفئة الثانية فترد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة؛ لإضفاء صبغة عقلانية استدلالية على الخطاب، استناداً إلى المعارف الجديدة المعاصرة، وفروع العلوم الإنسانية المستجدة،[٢٥] (مثل: إسقاط مفهوم العلمانية على العلم بالدنيا، والحرب الدينية على الفتح)؛ ما يُفضي إلى ردِّ المأصول إلى المنقول، ومحو خصوصيته، وما ينطوي على ذلك من جدة وأصالة، وكلاهما عقل باحث عن الشبيه والمماثل، وإقصاء للمختلف والمغاير.

والظاهر أن كلتا الفئتين لا إبداع فيها؛ فالفئة المُقلِّدة للمتقدمين تتَّبع ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، والفئة الأُخرى تتَّبع ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه.[٢٦] وبالرغم من

[٢٤] عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م، ص١١.

[٢٥] مثل الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي (البنيويات، والحفريات، والتفكيكيات)، واتجاهات تحليل الخطاب، مثل المنهج الجينيالوجي الذي ابتكره نتشه، وأعاد ميشال فوكو تنويعه، وإحياءه، وتطبيقه. وقد مارس هذا الأسلوب حضوره في الفكر العربي المعاصر، ولمسنا ذلك عند الجابري، ومحمد أركون في مقاربته للممارسات الثقافية في التاريخ الإسلامي، من جهة قراءة النصوص بوصفها علامات لغوية ينظر إليها كسميولوجياً، أو إعادة تأويل الثيولوجيا الإسلامية وَفق مقاييس الأنثروبولوجيا الدينية، وعلم نفس المعرفة الحديث.

[٢٦] عبد الرحمن، **روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٢.

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 تُضيِّعها. أمّا سلفية الحداثيين فتضرب بجذورها في تاريخ أُمَّة أُخرى مغايرة لهما نفسياً وحضارياً."[٢٧] وتجاوزاً لهذين المستويين من التقليد في صياغة المفاهيم، فقد بنى طه عبد الرحمن قاعدتين نقديتين، تفيد كلٌّ منهما في ممارسة النقد؛ الأُولى: كل أمر منقول مُعترَض عليه حتى يثبت بالدليل صحته، والثانية: كل أمر مأصول مُسلَّم به حتى يثبت بالدليل فساده.

وفي هذا السياق، لاحَظ 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 الصلة بالتراث، أو طلب الجديد، أو محو القدسية عن العالم، أو العقلنة، أو قطع الصلة بالدين.

وأمام هذا التعدُّد في التعريفات، انتهى طه عبد الرحمن إلى خلاصةٍ لهذا المفهوم، مفادها أن الحداثة مشروع غير مكتمل، وفكرة تقارب تماماً الفكرة التي تفرَّد بها الفيلسوف الألماني المعاصر يورغان هابرماس Habermas في نقده اللاذع لتيارات ما بعد الحداثة، التي لم تَفهم جوهر الحداثة برأيه. والنتيجة الرئيسة التي خَلُص إليها طه عبد الرحمن هي أننا نتساوى جميعاً في الانتساب إلى روح الحداثة؛ لأن هذه الروح ليست مُلْكاً لأُمَّة معيَّنة، وإنما هي مُلْك لكل أُمَّة متحضرة؛ أي "لكل أُمَّة نهضت بالفعلين المُقوِّمين 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 مختلف عن النموذج الغربي الذي يتمثَّله بعض فلاسفة العرب، ويُقدِّسونه، ويَعُدّونه فكراً

[٢٧] بلعقروز، **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى أو التواصل**، مرجع سابق، ص٥١.
[٢٨] عبد الرحمن، **روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣١.

مطلقاً مُنزَّلاً، لا يجوز تغييره، أو الاختلاف عنه. "ولـمّا كان همُّنا 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: التغريق،[٢٩] والتغريب، والتهويد."[٣٠]

وبهذا التحليل تتضح الغاية من مشروع طه عبد الرحمن؛ فهو يريد به إبداع فضاء فلسفي عربي مستقل، عن طريق التصنيع الفلسفي للمفاهيم العربية المتأصلة. والثقافة القومية العربية -في تصوره- تكتسب من الصفات الإيجابية الخاصة ما يستوجب تمييز فلسفتها وثقافتها من فلسفة وثقافة غيرها؛ لذا، فهو يؤكِّد أن "القدرة على الإبداع الفلسفي لا يمكن أن ترد على الثقافة القومية من خارجها، وإنما لا بُدَّ أن تنبعث من داخلها."[٣١]

وكما أن حقَّ الاختلاف الثقافي هو حقٌّ ثابت لكل أُمم العالم، فإن حقَّ الاختلاف الفلسفي يُحتِّم على الجميع الإقرار به، علماً أن حقَّ التفلسف هو حقٌّ طبيعي للإنسان. ويرى طه عبد الرحمن أن حقَّ التفلسف هذا لا يقوم إلا بوجود الحرية بوصفها حقّاً 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 حقيقةِ أن الفلسفة تأخذ بالأسباب القومية، فاجتهد لوضع مفهوم جديد للقومية، مُستنبِطاً ثلاث خطط خطابية تنفع في حفظ خصوصية الفلسفة العربية، والذبِّ 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.

---

[٢٩] كلمة مشتقة من الإغريق؛ أي التبعية إلى الثقافة والفلسفة الإغريقية.

[٣٠] المرجع السابق، ص٢٠١.

[٣١] المرجع السابق، ص٢١.

[٣٢] المرجع السابق، ص٢٢.

تجاوز معوِّقات الترجمة:

فيما يأتي مثال على الأخطاء في الترجمتين: التحصيلية، والتوصيلية (الكوجيتو الديكارتي أُنموذجاً):

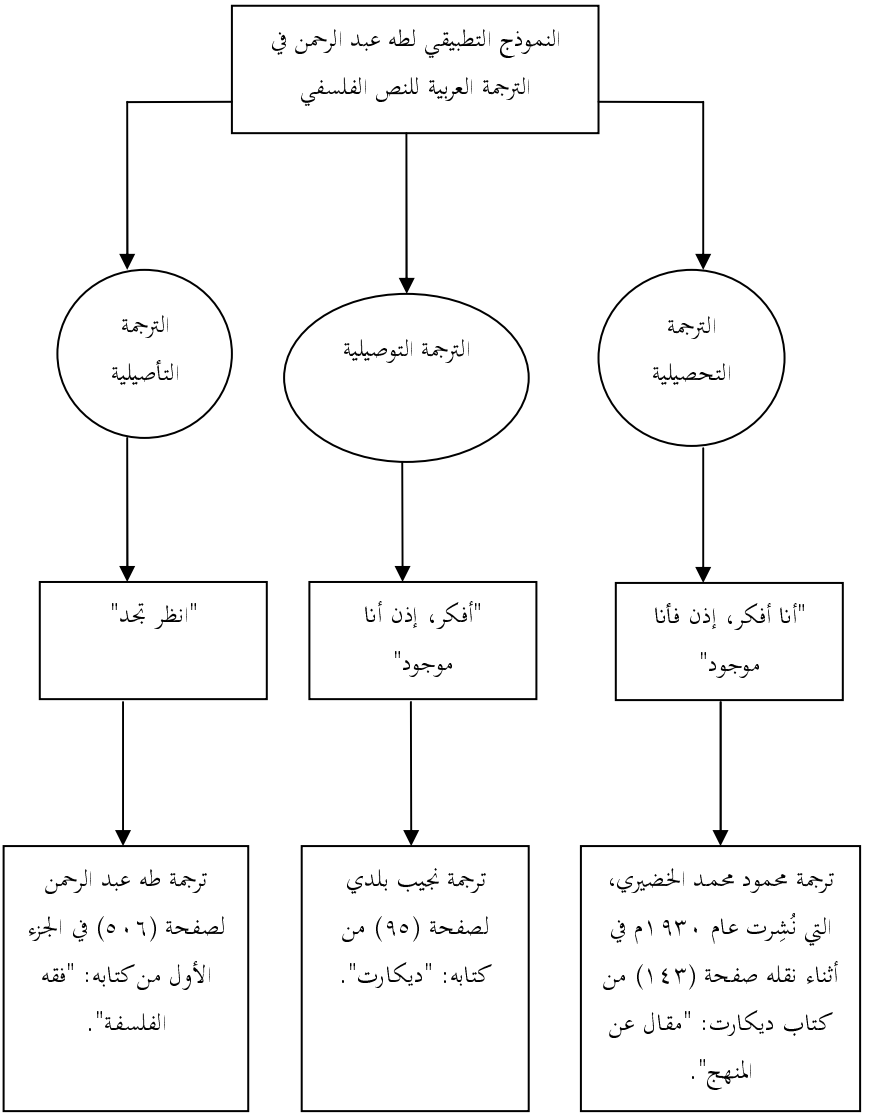
وجوه مخالفة الترجمة العربية للأصل الفرنسي		
أخطاء الترجمة التحصيلية	**أخطاء الترجمة التوصيلية**	**مزايا الترجمة التأصلية**
*الأصل اللاتيني هو: cogito-ergo sum *يورد النقل العربي جملتين اسميتين هما: "أنا أفكر، إذن فأنا موجود". *هذه الصيغة العربية تخالف الصيغة الفرنسية من وجوه عدَّة، أهمها: ١. البنية الفعلية للأصل الفرنسي، والبنية الاسمية للمقابل العربي. ففيما يخص الصيغة الفرنسية : je pense, donc je sui أ. الأصل خفيف على اللسان، خلافاً للترجمة الرجعية الثقيلة عليه. ب. الأصل يدل على حصول حدثين متعاقبين، في حين تدل الترجمة الرجعية على اتصاف الذات بحالة مخصوصة. ت. الأصل لا يصح إلا بوجود الجملتين معاً، خلافاً للترجمة الرجعية التي قد تصح بوجود جملة واحدة.	*مجمل الكلام في الترجمة التوصيلية أنها تقع في تهويلين اثنين: ١. تهويل لفظ (موجود) في حال وقع التمسُّك به حتى بدا كأنه البديل، لا صيغة له، ولا مضمون. وفي المقابل، فإن ثمة ألفاظاً أُخرى أفضل منه في أداء هذا المقصود، مثل: الكون، والذات، والحق. ٢. تهويل لفظ (إذن) إذا حصل إيراده في الجملة في غير محله؛ إذ أُريد به الجواب، إلا أنه استُعمِل استعمالاً دالاً على التوكيد، أو الحشو. وعلى هذا، فإن الترجمة التوصيلية للكوجيتو -بالرغم من اجتهادها في اجتناب الأخطاء اللغوية للترجمة	*خلاصة الكلام في الترجمة التأصيلية للكوجيتو أنها تتطلب القيام بصفتين من المقتضيات المنهجية، وهي تشتمل على ثلاثة شروط: أ. مناسبة المضمون. ب. مناسبة الصيغة. ت. مناسبة الزمن. *معايير صرف المقابل الفاسد: أ. الاستعمال. ب. الاستفادة. ت. الاستنباط. * معايير تقرير المقابل الصريح: أ. الاختصار. ب. الاستنباط. ت. التعادل.

٢. مناسبة الأصل الفرنسي، وعدم مناسبة المقابل العربي. ٣. تكرار الأنا.	التحصيلية- وقعت في أخطاء معرفية صريحة.	

يَتبيَّن ممّا سبق أن الترجمة التحصيلية والترجمة التوصيلية هما طريقتان في النقل، يُستحسَن ترك العمل بهما ما أمكن، وأن الترجمة التأصيلية هي أكثر الطرائق نجوعاً ومناسبةً؛ لأنها تنبني على"لزوم الفلسفة لما يوافق الترجمة من الصفات، فيكون هذا النقل بذلك أوفى من غيره بغرض تمكين المتلقّي من وسائل التفلسف التي من شأنها أن تفضي به إلى شق طريقه في العطاء والإبداع."[٣٣]

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

[٣٣] عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص٥١٠.


النموذج التطبيقي لطه عبد الرحمن في الترجمة العربية للنص الفلسفي
الترجمة التحصيلية
الترجمة التوصيلية
الترجمة التأصيلية
"أنا أفكر، إذن فأنا موجود"
"أفكر، إذن أنا موجود"
"انظر تجد"
ترجمة محمود محمد الخضيري، التي نُشِرت عام ١٩٣٠م في أثناء نقله صفحة (١٤٣) من كتاب ديكارت: "مقال عن المنهج".
ترجمة نجيب بلدي لصفحة (٩٥) من كتابه: "ديكارت".
ترجمة طه عبد الرحمن لصفحة (٥٠٦) في الجزء الأول من كتابه: "فقه الفلسفة".

خاتمة:

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

وقد سعينا من خلال ذلك إلى تحقيق ثلاثة أهداف رئيسة؛ أولها: إنماء الوعي العربي بالمستقبل. وثانيها: تشريح واقع الفلسفة في العالم العربي الذي يعاني أزمات (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 المستقبل. ولتحقيق هذا الهدف؛ لا بُدَّ من توافر شروط عدَّة، أبرزها: تصحيح المفاهيم الخاطئة عن المستقبل، وفهم الدور اللازم لصنع إرادة التغيير، وترسيخ فلسفة الارتقاء، وفقه طبيعة التحوُّلات الإنسانية، وجعل التفكير في المستقبل تقليداً في أذهان الأجيال؛ وذلك لاتخاذ الإجراءات الوقائية إزاء المواقف المحتملة، وتوفير فرص طارئة استعداداً للمستقبل بدلاً من ترقُّب المشكلات بصورة مفاجئة.

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

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

والسؤال المُهِمُّ المُلِحُّ في هذا السياق، هو: كيف يجب أن يهتم الخطاب الفلسفي العربي بالمستقبل؟ وتتمثَّل 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 مجتمع تراثي ننظر فيه إلى القدماء بوصفهم سلطة نستشهد بها في حال تَعذَّر علينا تفسير الظواهر، أو تعليل أسباب حدوثها. وما زالت تصوراتنا للعالم مستمدة من التراث الذي تربطنا به صلة وثيقة جداً. وقد رأينا كيف سيطر التراث القديم على وجداننا، وشكَّل عائقاً أمام تطور خطابنا الفلسفي العربي، وكيف أن الآخر كان دائماً -ولا يزال- حاضراً باستمرار، بل يُمثِّل أحد الروافد الأساسية لوعينا القومي، وأحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا الوطنية، وأحد مُعوِّقات إبداع النص الفلسفي المُتميِّز المستقل.

وأمَّا الهدف الثالث فيُركِّز على إبراز القيمة العلمية لمشروع طه عبد الرحمن بوصفه أُنموذجاً واعداً يمكنه إبداع فلسفة عربية إسلامية مستقلة، وذلك بالتصنيع الفلسفي للمفاهيم العربية المتأصلة. وفي حال أصبحت ظاهرة استعمال المصطلح الأجنبي في اللغة العربية شائعة، فإنها تُعبِّر عن اغتراب لغوي سببه افتقار المشتغلين بالفلسفة إلى أصول العربية وفقهها، وبُعْدهم عن التراث ومصطلحاته؛ فهم -بالرغم من ثقافتهم الغربية، وتمكُّنهم من إدراك حقيقة المصطلحات الفلسفية الغربية- عاجزون عن تمثُّل هذه المصطلحات والتعبير عنها باللغة الأم؛ ما أدى إلى ضياع الفكرة أحياناً، وإلى مسخها في أحايين أُخرى، وأكَّد عدم ثقة الكاتب بالمصطلح العربي الذي استبدل به المصطلح

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 ذُكِر؛ ما يُمثِّل استهتاراً بعقل القارئ، أو إلى الابتذال في وضع المصطلح الأجنبي مقابل المصطلح العربي.

والحقيقة أن هذه الظاهرة تُمثِّل ترسيخاً لواقع الانكسار الثقافي الذي تعانيه النُّخب العربية مقابل المد الثقافي الغربي، بحيث أصبح التمرد على الثقافة العربية علامةً على التقدُّم، وأضحى الخروج على قواعد اللغة القومية مدعاة للفخر. ولا يخفى على ذي لُبٍّ مساوئ التعريب الكثيرة، مُمثَّلةً في تفكُّك الجملة، وضياع تواصلها واتصالها؛ ما يُعوِّق عملية القراءة والفهم، ويُشتِّت الفكر بين المصطلحين العربي والأجنبي، ويُضيِّع 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، وتسلُّط الثقافة الأجنبية، وقمع الثقافة القومية.

وتأسيساً على ذلك، يؤكِّد البحث أهمية مشروع تأصيل المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية. فنحن اليوم بحاجة -أكثر من أيٍّ 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 عامةً؛ لأننا بذلك نقطع الصلة بين تراثنا وفكرنا الراهن.

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

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 تتحلّى بصفات إيجابية خاصة تجعلها قادرة على تمييز فلسفتها من فلسفة غيرها، مُنوِّهاً بأن قدرة الثقافة القومية على الإبداع الفلسفي لا يمكن أن تكون خارجية غربية، وإنما تنبعث من داخلها ولا شكّ.