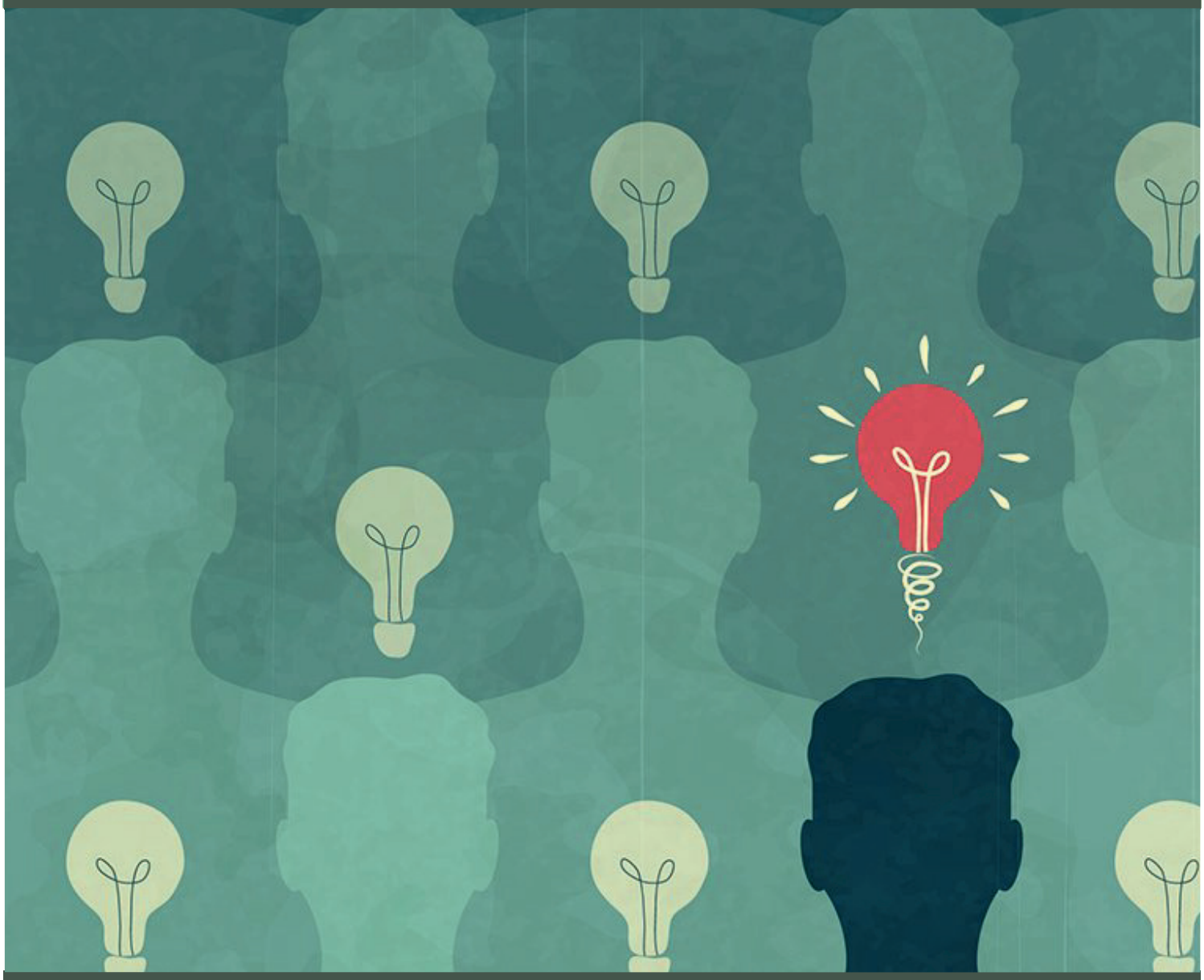
بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 19 فبراير 2019

# الإبداعُ الفلسفيُّ ومِحَنُ النّمُوذَجِ

## مُقدماتٌ أساسيّةٌ في امْتحانِ تَجْرِبَةِ اليُتْمِ



عبد الواحد ايت الزين
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

# الإبداعُ الفَلسفيُّ ومِحَنُ النّمُوذَجِ:
## مُقدماتٌ أَساسِيّةٌ فِي امْتحانِ تَجْرِبَةِ اليُتْمِ[1]

1 - هذا النص مستلٌّ من كتابٍ على وشك الصدور، يدور حول فلسفة ناصيف نصار، وما تفتحه من آفاق أمام القول الفلسفي العربي، الذي ضاقت عليه الأرض بما رحبت، لِما ابتلِيَ بهِ من إشكالاتٍ زائفة وطرائقَ سِجاليّة في معالجتها. آثرنا نشره كما هو، دون إعادة مواءمته مع مستوجبات المقام، حتى يتم مَوْقعتهِ في سياقه العام الذي حَكَمَ تَدبيجَهُ.

**"كل هوية هي خرافة سعيدة، تقص أحسن القصص على المنتمين لها"؛**

فتحي المسكيني، **"الدين والإمبراطورية"**، ص 19

## الملخص التنفيذي:

أَلَمْ يَحِن الوقْت بَعْد لِدخُولِ غِمَار "تَجرِبَة اليُتْم"؟ أَ قَدَرُ الفكْر العربِيّ المعاصِرِ أنْ يَرهنَ آباؤُه آفاقَ آلِهِ؟ مَا بَالُ هَذِهِ "الآبائيّة"، تَلتهمُ مَساحَات واسِعة، تخطّت واجِب التّوقِير اللاّزم لـ "الأَب"، إلى تحويلٍ عنيفٍ مَسَّهُ حتى أضحى أقنومًا طاغياً؟ آبائيةٌ رهيبةٌ، تلكَ التي اسْتمكنَت مِن "وَعْيِ" (عَربيّ) وُلدَ كَهْلاً: بَلْ، قُل شَيْخًا فِي بَادئَة عُمرِه؟ حَالَ بَينهُ وَبَينَ طُفولتِه (نموّه الطّبيعِي) هُمومٌ اعْترضَتْهُ بَغتَةً، فَلا هُو كَانَ مُهيئًا لَها، وَلا هِي أَتاحَت لهُ فرصةَ التعرفِ عليهَا قبْل مُصافحتهَا. النّتيجةُ، وعطفًا على المعْجم الرّشيقِ لفتْحي المسْكيني، كُهولةٌ مبكّرةٌ، لِفكرٍ لَم يُقدّر لهُ أَنْ يَحيَا صِباهُ.

منْ بَينِ مَا يَحولُ بينَنَا وبيْن التّفكِيرِ والإبداعِ، نلفي عائقين رئيسين من ذَوِي قرْبَى "الآبائية"، يتمثلان في: الكَسَل، والجُبْن، وقَد أَبدَعَ كانط فِي تَمثّلِ النّاتجِ عَنهُمَا مِن إعاقاتٍ شَديدَة، أقْواهَا: اسْتطَابَةُ المَشْيَ بعكّازَات، وضْعُ هُبْلٍ مُحجّرٍ، يفقِدُ صاحِبُه أُهليّةَ تَدَبُّر شؤُونِه الخَاصّة، فيَسْتَلِذُّ وَضعَ: "القصور الذي هوَ نفسه مَسْؤولٌ عنه"، وضْعُ "تفكيرٍ بالنيابة": أنْ يَقومَ مَقامِي مَنْ يُريحُنِي مِنْ تَعبِ التّفكِيرِ، أن يُوجَد من يفكّرُ بَدلاً عنّي، هوَ وصِيّي الّذِي يَعرفُ: مَا الّذي يُؤذِينِي فِي صِحّتِي، وَمَا الّذِي يُشكّلُ مَصْدَرَ ضررٍ على سَلامَة "عَقلِي"، وَمَا الّذِي يُمكنُ أَنْ يُهددَ اسْتقرَارَ "أَمنِي الرّوحِي"؟ وما الذي به أنتهض بعد تثاؤب؟ هو "أبِي" وعصاه الغليظة. ليسُ البيُولُوجيّ دَومًا، لَكنّه المُؤَسّسةُ عَينُها أَحْيانًا، إنّه أَيضًا الأبُ الثقافيُّ والأُب الحَضاريُّ. وَفِي حَالتنَا، فَهوَ لَيْسَ إلاّ "الأَبُ الفَلسفيّ"، الّذِي يَأخذُ مِن أَعمَارنَا مَددًا، لِضمانِ رَغدِ "الخُلُود".

أَلَمْ نَتهيّأ كِفَايةً لاخْتبارِ لَذّة أَنْ نَكونَ أَيْتاماً؟ أَلَسْنَا بِقادرِين عَلى كِتابةِ قَصصٍ يُعانِدُ فِيهَا الذّبيحُ رَبَّ إبْراهِيم؟

المُحاولةُ أسْفله، ليْست إلا محاولة للتفكير في الأمر. إنها محاولة للوقوف على محنةٍ متعبةٍ من محن الفكر العربي المعاصر: محنةُ أن يشكل "الأب" (الفلسفي) صوتا عميقا وقاسيا، يمنعك من المخاطرة في أرض الفكر الواسعة. أن تفضي بك الخشية من أن تحيا تجربة أليمة - كأن تكون "يتيما"، لا ملاذ يأويك، أو "لقيطا" لا أصل يدميك - إلى العيش في عمامة أبيك، قد تكون فخمة ولاشك، لكنها غزلُ غيرك. ليس اليتم - أو حتى تجربة اللّقَاط - سوى إيحاء إلى اقتدار الذات على تحمل المسؤولية ذاتيا، بدون ضمانات مساعدة

من أحد. إقراننا للإبداع، بتمجيدها كتجربة وجودية أليمة بلا شك، ليس إلا اجتهادا لرصد أهمية المرور على محطاتها تمرينا للذات الفلسفية على العيش بدون "أب"، دون أن يعني ذلك السقوط في أية تجربة مضادة - وهذا جوهري في نظرنا لدراسة العلاقة المشكلة بين الفلسفة وتاريخها الخاص - تستعديه وتتوهم إمكانية الاستغناء المطلق على منجزه. ليست الغاية، والحالُ هذه، سوى بيان أن الحضور الطبيعي له لا غنى عنه، لكن أن يتحوّل إلى حضورٍ طاغٍ مهيمن، فذاك مما نسعى إلى نقده وإظهار حدوده، تلافيا لأية إمية (إما... وإما...) زائفة، تنتصر كلية لهذا دون ذاك، أو لذاك دون هذا.

تقودنا الإيماءات الآنفة الذكر، إلى إشكال صريحٍ يضمُّ أشتاتها، يتعلق أساسا بـ "الإبداع الفلسفي"، وشكل نظر الفكر الفلسفي العربي لمقتضياته، وما انتهى إليه من طُرُوحٍ بشأنه، وبالأخص ما اتصل منها بتنظيم علاقته بالفلسفة الإسلامية الوسيطية من ناحية، والفلسفة الغربية من ناحية ثانية. وفي محاولتنا الْتماس بعض عناصر مقاربتها، لاَحَ لنا، أن من مستوجبات اسْتِتْمَامِهَا إنجاز قراءة تحليلية نقدية لأظهر النصوص التي شغلها هاجس الإبداع الفلسفي، فانتهى بنا الأمر إلى الوقوف على نصوص: محمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن، وناصيف نصار، وفتحي المسكيني...إلخ، لمساءلة تصوراتهم بشأن حدود وإمكانات كل قولٍ بـ "فلسفة عربية معاصرة"، ماتزال نصوصها مهجوسة بـ "نموذج" بِآيِهِ تقتدي وتهتدي، وهو ما عملنا جهدنا لبيان التباساته ومفارقاته.

## استهلال منهجي

ما يفتأ الفكر العربي المعاصر، ينتج نصوصا تعلن انتماءها إلى نمط التفكير الفلسفي، بيد أن الفكر نفسه يعرف إنتاج نصوص موازية، تعترض على الصفة الفلسفية للنتاج الفكري العربي. فهو عاجز في نظرها عجزا مبدئيا، إما بسبب اعتبارات حضارية وثقافية، جعلته دائم الاقتيات على مائدة الماضي، وإما لأنه محكوم بما أبدعه "الآخر" منهجا ومضمونا، ومن ثمة استغراق إشكالية "الأصيل والدخيل" لقلقه المعرفي، وإما لانتفاء شروط الإبداع الفلسفي، وبالأخص ما اقترن منها بالصراع بين الفلسفة والدين من ناحية، واعتبار أرض العرب أرضا جدباء غير صالحة لاحتقال شتلات التفلسف من ناحية ثانية[1].

يبدو وكأن هناك، شبه تواطؤ - اتفاقا - حول أطروحة، يمكن صوغها على الشكل التالي: لا وجود لأعمال فكرية عربية فلسفية أصيلة.

والنفي قد يكون بإطلاق، كما قد يكون بتقييد، كما لو أن فئة من الفريقين، وعلاوة على نفيها السابق، قد تزيد عليه فكرة وجود أعمال ذات طبيعة فلسفية، فتصير الأطروحة على طراز جديد مفاده: لا وجود لأعمال فكرية عربية فلسفية أصيلة، وإن وجدت أعمال ذات طابع فلسفي.

النفي بإطلاق، يرجع بمصادره الأولى إلى مشاغل بعض الاستشراقيين، لمّا أمست الفلسفة الإسلامية مع بعضهم مجرد طبعات عربية لفلسفة يونانية، لكننا لا نعدم نصوصا عربية معاصرة، تسير في المسار نفسه، فتعلن أن الفكر العربي والإسلامي بقديمه ومعاصره فكر مقلدٌ لغيره، مما عاق إبداعَه لفلسفةٍ خاصةٍ به. الاثنان معا، جنّدا عتادا فكريا مهما، لتبيان أثر "الآخر" في اجتهادات العرب، وإن بدا أن الثاني المحسوب على الثقافة العربية الإسلامية، قد كان أكثر انتقائية في قراءة ماضيه التليد. الأول، هدف من اعتراضاته إلى إبراز أن الفلسفة خاصة بالغرب دون سواه، والثاني، انشغل بالحفر في الملة وما جاورها، لإثبات أصالةٍ، نفاها عمَّا ألفناه فلسفيًا في التاريخ الإسلامي. رهانات مختلفة، والنتيجة واحدة، أنْ لا وجود لفلسفة عربية إسلامية أصيلة.

---

1 - يمكن الإحالة بشكل سريع إلى أعمال طه عبد الرحمن، وأبو يعرب المرزوقي، وجورج طرابيشي، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، كما نحيل إلى أعمال ناصيف نصار نفسه. راجع مثلا أشغال العديد من المؤتمرات والندوات الفكرية في موضوع «**الفلسفة في السياق العربي- الإسلامي**» من قبيل:

- «**الفلسفة في الوطن العربي: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول**»، تنظيم الجامعة الأردنية، بتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987).

- "**الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام**"، تنظيم الجامعة الأردنية، بتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2006).

- "**الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية**»، (بيروت؛ هرندن- فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2012).

- "**رهانات الفلسفة العربية المعاصرة**"، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010).

النفي بتقييد، لا يخفي تفاؤله بشأن مآل الاجتهاد الفكري العربي والإسلامي، غير أنه يتذرع في تردده عن تأكيد الإبداع فيه وله، باستنفاذ إشكالات ثقافية لمجمل تآليفه، وهي إشكالات وإن كانت ذات أصول وامتدادات فلسفية، فإن حصر النظر فيها وإقصاره عليها، هدرٌ لزمن فلسفيٍ ثمين، قد يمكن الإنسان العربي من "المشاركة الكونية" في تاريخ الفلسفة. يسعى هذا الموقف الفلسفي إلى محاولة حث الفكر العربي على مغادرة سماء الإيديولوجيا إلى أرض الفلسفة، والدّفع به نحو التحرر من إشكالات المأصول والمنقول، والتراث والحداثة، وما لنا، ومالهم، وغير ذلك من رِثَائِيّات التثنية العربية المعاصرة.

الناتج عن المذكور أعلاه، وصْلُ الناظرين في حال الفكر العربي المعاصر للإبداع بتحصيل الاستقلال الفلسفي عن جملةِ مستعمرين، يتقدمهم هذا الآخر المهيمن القوي، يليه المعمر الإيديولوجي الذي ابتلي به العقل العربي، والمعركة ضدهما، هي أيضا معركة للاستقلال الفلسفي ضد سطوة تاريخ الفلسفة من ناحية، والمنزع الأصولوي "الهووي" من ناحية ثانية. أيعني هذا إمكانية التأسيس الفلسفي بمعزل عن الآخر والإيديولوجيا وتاريخ الفلسفة ! أو ليس للفلسفة نصيب من الثلاثة؟ أفَلا تعد في نظر البعض رتقا لهم في علاقة بعضهم بالبعض، وفي علاقتهم بمفاهيم أُخر غيرهم؟ وإذا كان ذلك كذلك، فما القصد من مقولة الاستقلال الفلسفي؟ أ بيتُ القصيد الانعزال والإلغاء، أم الاستيعاب والاحتواء، أم هناك معانٍ على غير السالف ذكره؟

## أولا/ المواطنة الفلسفية: الحداثة والتباسات الهوية

الذات والآخر إشكالية فلسفية صاحبت التفكير الفلسفي من أقصاه إلى أقصاه، وإنِ اختصت الفلسفةُ الحديثةُ بالارتقاء الصريح بها إلى مدارج البحث النظري المتماسك، حتى أنها بطرحها قد تميزت عن غيرها. النقاشُ الفلسفيُّ الذي استفتحه بشأنها ديكارت وواصله هيغل، ووجد تتويجه في الفلسفة المعاصرة عرضا واعتراضا، علامةٌ على القيمة الفلسفية لهذه الثنائية، ودليل على جدارتها بالتأمل المعرفي.

إن الآخر ضرورة وجودية لوعي الذات بذاتها، حتى لو أخذت العلاقة بينهما شكل "سيادة" و"عبودية". وحظُّ الفضاء العربي الإسلامي، أن يكون آخروه شرطا من شروط عودته إلى ذاته، وبحث أسباب نهوضه. ولربما "اليقظة الفلسفية" ما شذت عن القاعدة في هذا، إذ تكفي الإحالة إلى ما رافق "إيديولوجيا النهوض" من أحداث تاريخية صادمة لوجدان الذات، فدعاها ذلك إلى طرح سؤال التأخر والتقدم من خلال مقولة "الذات والآخر"، وقد أوضح محمد عابد الجابري في قراءاته للخطاب العربي المعاصر أن الآخر، الذي فكرنا من خلاله كان آخرا مزدوجا: آخرُنا الذي كنّاه، وذاك الذي نعاصره. بقيت الذات حبيسة التفكير من

خلال زمنين: ماضٍ دفين، وحاضرٍ مبهر، يقرر الجابري أنّى وليتم وجوهكم في مناحي الخطاب العربي المعاصر، إلا وألفيتم أنفسكم أمام الآخر المزدوج.

ينجم عن الآنف ذكره، اصطدام المفكرين العرب بسؤال الهوية، بعد الاطمئنان لانسجامها وتماسكها زمنا غير يسير. مسألة الهوية في صلاتها بالمعطى والمبنى، بالقبلي والبعدي، شكلت قلقا معرفيا، انعكس في شكل جدال مناظراتي إن تصريحا أو ضمنا بين دعاةٍ إلى الاحتماء بـ "الأصول"، ودعاةٍ إلى إثراء هويت(نا) بالانفتاح على العالم، وبينهما وسط متردد، اختار العمل على التوفيق بين الطرفين.

تكاد اللحظة العربية المعاصرة ترث معظم إشكاليات سابقتها الحديثة. فالثالوث الموما إليه أعلاه، مازالت أصداؤه بيننا، بل يمكن معاينة نبرة حادة في التجليات المعاصرة للأصوليين والانفتاحيين والتوفيقيين، من جهة تغليبهم لغط الصراع والاستبعاد في معاركهم، عوض منطق التواصل والحوار. ويبدو أن للأمر صلة بالسطوة الإيديولوجية على معظم تصوراتهم مع افتقارها للسند المعرفي اللازم للمحاججة عن وجاهة رأيهم. لهذا، ليس بمستغرب أن تنتعش خطَب التجييش العاطفي، مقابل انحدار الإقناع العقلي.

وعلى الرغم من الأثر البالغ لذلك على الخطاب الفلسفي، إلا أننا نزعم أنه بقي محافظا - وإن كانت هناك انزياحات أحيانا، قد تتجاوز لباقة الحوار الفلسفي - على فضيلة التحاور بشأن مختلف المعاضل، ذات الارتباط بالحاضر العربي والإسلامي، ومن هذه المعاضل علاقة فلسفت (نا)، بفلسفة الآخر، ولئن هدف مختلف مفكرينا إلى تحرير القول الفلسفي من الاتباعية، فإن الاختلاف بينهم بيّنٌ سواء من جهة التشخيص أو التأسيس.

توقفنا دروس مصطفى عبد الرازق، على لحظة الوعي بتفلية التراث القديم، قصد إيجاد موقع لـ "النحن" في تاريخ الفلسفة. فمنذ تمهيده "للفلسفة العربية الإسلامية" إلى مشروع "فقه الفلسفة" لطه عبد الرحمن، والبحث جارٍ في قضية مدى قدرة الذات على إبداع فلسفة تضاهي نتاج الآخر استشكالا واستدلالا. بالنسبة لمدرسة عبد الرازق - و"خريجيها" - فقد خيّل لها أن ردّ الحيف الذي لحق العقلية الإسلامية من طرف الاستشراق، تمر بالأساس عبر إثبات ما أنكره عليها، وبطريق غير طريقها. نعم، قد تكون "الفلسفة (المألوفة) فلسفة يونانية بحروف عربية"، لكن هناك نمطا عقلانيا خالصا، مختلف تماما عن ميتافيزيقا أرسطو وأفلاطون، وهو علم أصول الفقه، وعلم الكلام، باعتبارهما نتيجة لـ "الاجتهاد بالرأي"، الذي عرفه "إسلام البدايات" كنمط تشريعي لاحق على الوحي والأثر والإجماع. يورد الجابري الخلاصة باختصار رشيق، لمّا يقول "الفلسفة الإسلامية متهمة بأنها مدينة بكل شيء للفلسفة اليونانية، فلنعمل على إبطال هذه التهمة بإثبات وجود تفكير فلسفي في الإسلام قبل ترجمة الفلسفة اليونانية، وسيكون ذلك برهانا على الأصالة.

وهل هناك أنقى وأقوى من تلك التي يتم الرجوع بها إلى "الجراثيم الأولى" و"المنطلق الأصيل"؟[2]. مطلب الأصالة، نحا بصاحبه منحى مضادا لطريق الفلسفة، يوضح الجابري نافيا وجود أي اتصال بين مبحثي الفقه وعلم الكلام وبين الفلسفة، وفي ذلك "لا أصالة" التمهيد، بعبارة أخرى لقد قادت الرغبة في تأصيل الفلسفة الإسلامية لدى مصطفى عبد الرازق إلى الخروج من الفلسفة والدفاع عن خصمين تاريخيين لها.

وسيسْتبِين الجابري النتائج القصوى لمقدمات "التمهيد"، لمّا يتطرق إلى علي سامي النشار. يعيب التلميذ على أستاذِهِ اعتبارُه فلسفات الكندي والفارابي ومن يَدُر في مدارهما فلسفات أصيلة، إنها "مجافاة للبحث العلمي" بحسبه. هؤلاء مقلدةٌ، كما نعتهم المستشرقون. مقدمات مختلفة والنتيجة واحدة: لا فلسفة لنا عبر طريق الفلسفة، فلسفتنا الخاصة هي أصول الفقه في الجانب العلمي، وعلم الكلام في الجانب الميتافيزيقي، يبدو الجابري قلقاً حول مآلات "التأصيل" مع ادعاء علي سامي النشار الأسبقيةَ الإسلاميةَ إلى نقد المنطق الأرسطي، وضراوته في نسبة "أستاذية العالم" لأنانَا، لسان حاله كما عبر عنه الجابري يقول: "لم تكن لنا بالأمس حاجة إلى فلسفة اليونان، وإذن لسنا في حاجة إلى فكر خلفاء اليونان... والفلسفة الإسلامية الحق هي فلسفة الإسلام، لا الفلسفة الوافدة على الإسلام... إن التاريخ تاريخنا نحن... وأما الباقي فجاهلية"[3].

هكذا بدأت الحكاية، لتجد تتويجها الصارم في اجتهادات طه عبد الرحمن. للرجل موقف حاد من فلسفة بعض القدامى - كما المحدثين - نخطيء طريقنا إلى الفلسفة متى لجأنا إلى "النمط اليوناني" في تفكير مُتقدمينا، ينبغي علينا أن "لا نكون رشديين" إذا أردنا أن نكون فلاسفة. وبالتّبعِ، فالغزالي وابن تيمية أقرب إلى الإبداع الفلسفي من غيرهما، لِما يربطهما من أواصر قرابة بمجالنا التداولي. طه عبد الرحمن، اهتجس بما أقلق راحة سابقيْه: تأصيل الفلسفة الإسلامية، بإخراج اللفظ عن "المتداول والمألوف"، توسيعُه بما يتيح له استيعاب خاصة المسلمين (الفقه وعلم الكلام)، مع الانفتاح على "التصوف" لتخطي معايب العقل النظري الغربي المنشأ، والعقل المسدد السلفي المنزع، ورهانه الأساسي إيجاد موطيء قدمٍ، لاجتهادات المسلمين في أرض الفلسفة الواسعة. أَ حقا انزاح طه عبد الرحمن عن الفلسفة في "فقهه"؟ قد يكون الجواب بالإيجاب، بيد أن عدّته المنطقية، وعتاده الاستدلالي، قد جعل المرور على مشروعه ضرورة بحثية، في كل نظرٍ يروم مقاربة الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

من خلال الإضاءات أعلاه، يبدو أن علاقتنا بآخرنا الفلسفي، كانت غير عادية - حتى لا نقول إنها متشنجة - بل إنها حالت في معظم الأحيان دون التحاور البنّاء معه. وفي هذا لا يختلف المحدثون عن

2 - محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، مارس 1994)، ص 154

3 - المرجع نفسه، ص 158.

المتقدمين، ثنائيات العقل والنقل، الإسلام واليونان، ومحمد وأرسطو، الوحياني والإنساني، هيمنت على التاريخ الفكري الإسلامي من مفتتحه إلى خواتمه. من الأكيد أن التعميم تعويم، لكننا نأخذ الأمور بالغالب الأعم فيها.

الدهشة مدخل حاسم في وطء أرض الفلسفة، لكنها لما تتزيا بزي اللاهوت، قد تحول دونَنَا وَوُلوجها. الدهشة من الآخر، لم تكن دهشة فلسفية، بل كانت دهشة لاهوتية[4]. ما أكده فتحي المسكيني بصدد "الريطوريقا الجديدة" في علاقتها بالحداثة، يمكن أن نسحبه على القدامى كذلك. لنا وحي من المفترض أنه أخبرنا بكل شيء، وأمامنا وافد جديد، أبهرنا بقدرته على التفكير في كل شيء. فما العمل؟ ما الذي نأخذه، وما الذي نهمله؟ ثمة إجابتان - لا ثالثة تتوسطهما، وإن استفحلت الادعاءات بشأن ذلك - أولاهما، أن لا شأن لنا بهذا القادم، نحن مستغنون عنه بما أكرمنا الله به من رسالة ناسخة لما عداها، وقد أشرنا إلى بعض مقومات هذه الإجابة في السابق ذكره. وأما الثانية، فمبتغاها الحق - على الأقل بحسب ادعائها - لا يهمها المنبر الذي يصدر عنه ما يتقدم إلينا كحقيقة، قدر ما تهتم بـ "الحقيقة والحق"، وننتقي نصا للكندي، لشديد تعبيره عن هذا الرأي، إذ يقول في رسالته إلى المعتصم بالله: "وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة (لنا)، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس (ينبغي) بخس الحق، ولاتصغيرٌ بقائله ولا بالآتي به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرفه الحق"، ليواصل دفاعه عن الحق قائلا: "حسنٌ بنا - إذ كنا حراصا على تتميم نوعنا - إذ الحق في ذلك - أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولا تاما على أقصد سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، وبقدر طاقتنا (...)"[5].

نقدّر، أن هؤلاء - من أمثال الكندي - لم تبْلَعهم أوهام "المأصول والمنقول" و"الموصول والمفصول"، بالنظر إلى منزلة "الحق" عندهم، مهما كان مجال تداول أهله. الفريقان تسيّدا تاريخنا الفكري، حملا أسماء متعددة، ولأنهما دخلا في صراعات ضارية أحيانا، فقد كان كل واحد منهما ينعت الآخر نعوتا اتهامية من قبيل نعتي "التغريب" و"التقليد"، خاصة لمّا يدب التطرف في أوصال بعض المنشقين عن أحد الفريقين.

4 - انظر: فتحي المسكيني، **الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2001)، وهو ذاك الكتاب الذي فتح أمامنا إمكانات نظرية فسيحة لتناول مجمل قضايا هذا الفصل، وعلى وجه الخصوص ما اتّصل منه بموضوعة الهوية، بالنظر إلى منزلة صاحبه في استحداث قراءة مغايرة للالتباسات الحاصلة بصددها، وهو ما يستحق مناسبة خاصة للنظر للتأمل فيه، إذ يعد المسكيني أحد أبرز الفلاسفة العرب المعاصرين، الذين عملوا على إعادة استشكال مفهوم الهوية فلسفيا، بطريقة يشعرك معها أنه ارتقى بها حقا مما يتداوله «سوق الكلام» بشأنها إلى المعالجة الفلسفية الدقيقة لها، انظر كمثال على ذلك: «**الكوجيطو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة**»، (الرباط: منشورات الاختلاف، ودار الامان، الطبعة الأولى، 2013).

5 - ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، **رسالة إلى المعتصم بالله**، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة، (مصر: دار الفكر العربي، بدون طبعة، 1950)، ص 103

لقد صار لهما اليوم اسم به يعرف صراعهما ويميَّز: أصاليون وحداثيون، هذا مسمّاهما، وعنه تفرعت ملٌّ ونحلٌ أُخَرُ...

تكشفُ العلاقة المتوترة مع الآخر، على اضطراب سلوك الذات. تخجل من نفسها انبهارا بمنجزه حينا؛ وتقوم بعملية تحويل لخجلها إلى "سلوك عدواني" حينا آخر. يعلن طرف منها على ضرورة اللحاق بركبه بمصاحبته، ويحتج طرف آخر على ذلك؛ مفضلا البحث في الذات عمّا يقويها دون المرور عبره. انشقت الذات شيعًا، فدخلت متاهة لا خروج منها إلا بالمزيد من التيه في سراديبها؛ ولمّا يدب العياء في رجالاتها، تُرفع أكف الضراعة إلى السماء؛ إليها ترفع المظالم، وفي الأرض تترك المغانم، ف"خلت الأجواء للتصوف، لأولياء الله يمتطون الريح ليصلوا الفجر في الكعبة ويعودوا إلى مكانهم قبل بزوغ الشمس. يركبون ظهور السباع تقطع بهم الفيافي، يمررون يدهم على الضرير فيبصر، ويقيمون المقعد فيمشي... ومشى تصوف الخرافات على جثة الفلسفة"[6].

ذات العلاقة، تعكس توترات جديدة بين المعرفي والإيديولوجي؛ وبين الفلسفي والتاريخي؛ وبين العمل الفلسفي والعمل الترجمي. فلنحاول الاقتراب بهدوء من ذلك، نائين بأنفسنا عن سرد الآراء والمواقف، متجهين إلى مقاربة هذا الجدل من علٍ، لإبراز ما اكتنفه من التباسات؛ وبخاصة من جهة أثر الآخر في تحديد نظرة الذات إليه.

من أي طريق بدأنا، نجد أنفسنا أمام الالتباس الأكبر للفكر العربي الإسلامي، التباس الهوية. ثمة انزياح مهم يتصل بسؤال الهوية، وقد رصده فتحي المسكيني في ضميمته الموسومة بـ: "الهوية والزمان: تأملات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، ولندعْ مكتوبه يعبر عنه: "علينا أن نبصر جيدا بانزياحات عدة: من "هو" نحوي إلى "هو" منطقي إلى "هو" أونطولوجي، ومن ثم إلى "هوية" أنطولوجية في الفلسفة العربية الكلاسيكية، إلى هوية أنثروبولوجية وثقافية في نظام الخطاب السوسيولوجي - التاريخي - اللاهوتي المعاصر"[7]. "فلسفة عربية معاصرة" حسب المسكيني رهينة بمعاودة النظر فينومينولوجيا في "الهوية"، بالكف عن النظر إليها من منطلق سؤال "من نحن؟"، والرمي بها في معترك "من؟"، ذاك الذي انزلقت عنه بتأثيرٍ من أُفُقِ الملة الذي حكمَ "التفلسف الإسلامي" منذ الكندي إلى طه عبد الرحمن. فما علاقة

6 - علي أومليل، **مرايا الذاكرة**، (البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2016)، ص 82. السياق ذاته، يستدعي منا استحضار ما قاله محمد نور الدين أفاية في معرض حديثه عن مأساة الهوية، حينما يهتز الكيان الحضاري لأمة من الأمم: «إذ تنتعش الميتافيزيقا، ويزدهر الشعر والأدب، ويظهر الخطاب الديني، بقوة، مطالبا بحقه في الحديث عن الهوية والانتماء». (محمد نور الدين أفاية، **في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص 149. راجع كذلك دراستنا الموسومة بـ «**في المراهنة على الفكر والنقد: قراءة في كتاب «النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية»**»، المستقبل العربي، العدد 440، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)، ص 125

7 - فتحي المسكيني، **الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، مرجع مذكور، ص 9

ذلك، بما صرحنا به من عزمٍ على مقاربة ما أشرنا إليه من توترات بين الفلسفة وتاريخها، وبين المعرفي والإيديولوجي فيها؛ بينها وبين الترجمة أيضا؟

إن النظرة إلى الذات، كما النظرة إلى الآخر؛ تحدد شكل النظر إلى الآنف ذكره. فإذا كان الآخر سببا في الوعي بالذات، بل قل الوعي بـ "الفارق" بينها وبينه، فإن الأفق الملّي الذي استأسدها، عاقَ أي محاولة فلسفية لفتح الهوية على الممكن. وفي مقابل خسارة رهان "الإمكان" بما هو رهان اختلافي تعددي، استحكم الـ "ماكان" بما هو كائن حاصل ومنجز. بناء عليه، تمسي علاقتنا بتاريخ الفلسفة علاقة عداء لا علاقة صداقة، علاقة انتقائية، نلغي فيها ما لا يتلاءم مع هويتنا؛ ونعيد بناء ما يقوي الـ "ماكان"؛ نروي الجذور، حتى لا تقتلع في غفلة منا؛ نعيد كتابة تاريخ الفلسفة وفقا لمقص الذات، نهذبه ونشذبه تبعا لهلوساتها ومعاركها، وإن ضرَّنا شيء منه، فلنرفع شعار وجوب التحرر من تاريخ الفلسفة، المفارقة أن ذلك قد يترادف مع نداء عزيز على القلب: العودة إلى الأصول.

الذات مرهقة بأحمال التاريخ، لكنها في الآن ذاته، تسعى إلى التخفف من حمل بعضه. ابن رشد يصير عبئا، و"النضال" لبعث ابن تيمية يضحى واجبا فلسفيا. ولمّا نفحص الباعث على ذلك، نجد أن الأمر يتعلق بطريقة ما نختارها لكي نقدم بها أنفسنا، فتنشأ علاقة الخاص والعام. المحبط أن يغزو هذا النقاش الفلسفة، الطبيعي أن يكون الناتج عنه أفقا رحبا؛ لكن المحبطَ القصدَ، أن تحُول "الهوية المتخيلة المنتهية" دون ذلك؛ أن تؤدي به إلى جدال لاهوتي وصدام كلامي عقيم.

أَ بمكنتنا التفلسف خارج نطاق تاريخ الفلسفة؟ بادٍ استعصاء الفصل بينهما، حتى لا تتحول الفلسفة إلى "حكمٍ مأثورة"، لا منطق يحكمها. كما هو بادٍ صعوبة التوحيد بين الفلسفة وتاريخها، حتى لا تختصَر الفلسفة في تاريخها. بعض المفكرين قالَ بوجوب التمييز بين الاثنين، فدعا إلى استقلال الفلسفة عن تاريخها، وفتح آفاقا جديدة أمامها؛ تنأى بها عن استغراق التاريخ لمفكَّره، ولعل على رأس هذا البعض الفيلسوف ناصيف نصار.

العلاقة بين الفلسفة وتاريخها علاقة مُشكلَة. من ذا الذي فكّر فلسفيا خارج تاريخ الفكر عامة ! غيرُ الفلسفي أن تتحول الفلسفة إلى تاريخ سردي للآراء والمواقف والمذاهب. أن يدعونا هذا إلى ركوب سفينة ذاك؛ وأن يبشر آخرٌ بنبي جديد. غير الفلسفي أن يُعتقد أنَّ حصير البدو، مدخلنا إلى الحداثة ! أما الفلسفي، فهو على النقيض من ذلك؛ أن يكون التاريخ محفزا على التفلسف، أداة مساعدة لإبداع طريقة خاصة، للإيقاع بـ "نا" في فخاخ الإشكالات الكبرى للفكر الفلسفي، أن لا تعيق "عربيتي وإسلاميتي" انتمائي الأكبر

(إنسانيتي). بالنسبة إلى فتحي المسكيني، فالأمر واضح؛ الفكاكُ من "أفق الملة" الذي حكمنا وما يزال. أوَ لمْ يمثل ذلك المعبَر الرئيس لأوروبا للامتداد في العالم برمّته؟

وبالمثل، فتخليص العمل الترجمي والعقل الإيديولوجي من لاهوتيتهما؛ كفيل بالرمي بهما في رحابة عالم الفلسفة. أما النظر إليهما من منطلقات "الجائز والمكروه والمستحب"؛ فزجٌّ بهما في سجن القدسي. كلّما استحكم فيهما منطق الدعوة والدعاية، كلّما عاق ذلك الإبداع الفلسفي. فلنحرر سيزيف من أثقاله. فلنترجم؛ ولنعد لهيرقل رشاقته، فلنعقل الدعوي في الإيديولوجي. الترجمة فلسفة، والفلسفة ترجمة[8].

في الفلسفة بعضٌ من نسائم الإيديولوجيا، وفي الإيديولوجيا بعضٌ من الالتزام الفلسفي. غيرُ ذلك، قد يصير الفكر الفلسفي مجرد "تمارين إنشائية، استمناءات طفولية" بتعبير مهدي عامل. هي مفيدة ولاشك، لكنها لا تفارق منطق الدعوى؛ حتى في ادعائها "اللادعوى". يبدو أن شرط العقل والتعقل - دون تطرف وتسيب - شرط حاسم لوضع حدود الصلاحية؛ وهذا ما عرف في "العرف الكانطي" باسم "النقد".

نستدرك سابق استنتاجاتنا، بالقول إن ما تشهده الساحة من جدلٍ، حول مواضيع التراث والهوية والذات والآخر وغيرها كثير، شيء طبيعي. قدَرُ "المجتمعات المأزومة" أن يفتح الصقيعُ جراحَها، كما بين عبد الإله بلقزيز في مشروعه بشأن "العرب والحداثة".

لننظر، على سبيل المثال الجدل الدائر بشأن "الحداثة وما بعدها". الهروب من الحداثة، بالاختباء وراءَ ما تلاها ضاعف انسحابنا من التاريخ. رفضُها كما التبشير بها، يضعنا خارج الفلسفة؛ لأنه يعمق "جراح اللاهوت فينا"، ويهيأ لنا أن تشخيص المسكيني، فيه من الحصافةِ والجمالية؛ ما يُلزمُنا بذكر بعض خلاصاته.

الغالب على تلقي العرب للحداثة، انفعالُهم بها. اندفعت "النحنُ" ناحية "الهم" محملة برواسب نحنٍ سابقةً. الاصطدام خلّف رضوضا، ما نجح الزمن في رتق فتقِها. اندهشت نحنُ"نا" لاهوتيا واستطيقيا. ينبهنا

8 - انظر: محمد موهوب، **ترجمان الفلسفة**، (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الأولى، 2011)، وبخاصة الباب الأول من الكتاب، الذي خصصه صاحبه لمقاربة التربيع المفاهيمي: «**الترجمة، الفلسفة، الزمن، اللاهوت**». وراجع أيضا الحوارات التي أجراها موسى وهبة مع **مجلة نزوى**، العدد الثالث عشر (يناير، 1998)، والعدد الأربعين (أكتوبر، 2004)، دون إغفال الإحالة إلى أعمال عبد السلام بنعبد العالي بصدد **الترجمة والفلسفة**، وقد صدرت مؤخرا في طبعة أنيقة ضمن أعماله «الكاملة» (الجزء الرابع)، تحمل عنوان: **كتابات في الترجمة**، (الدار البيضاء: دار توبقال، الطبعة الأولى، 2015).

يقول موهوب بشأن الأهمية الحاسمة للترجمة مستحضرا ربط جورج شتاينر للترجمة بالمسؤولية السياسية: «هكذا، إذا، فإشكال الترجمة لا يهم ماضينا فقط كعرب وكمسلمين، وهو ليس فقط إشكال أكاديمي. إنه إشكال تاريخي لن يكون من باب المبالغة والتهويل القول بتوقف مستقبل الأمة/الأمم عليه. لنذكر للاستئناس حديث طه حسين، في سياق مشابه، في ثلاثينيات القرن الماضي، في هذا الموضوع والتشديد على أهميته فيما يتعلق بمستقبل الثقافة في جهتنا العربية. ولنذكر بما يقوله إدوين غينتسلر، **في الترجمة: اتجاهات معاصرة**: «أما فيما يختص بإسرائيل، فإن استمرارية بقاء الأمة صار معتمدا على الترجمة». **ترجمان الفلسفة**، ص 87، 88

فتحي المسكيني إلى أن مصلحينا المتقدمين - محمد عبده أساسا - ما أحسنوا استقبال "واقعة الحداثة"، ما أحسنوا التأمل فيها من داخل ما لوحّت به من إمكانات. ترجمة محمد عبده لرسالة الأفغاني بـ "الرد على الدهريين" بلاغٌ لاهوتي ضد صدمة الحداثة، واكتفاءُ حداثيِّنا بمهمة التبشير بها وظيفة - موضة غزَت حلقات الأنس عندنا. يقر فتحي المسكيني أن "دهشة العرب من الحداثة هي أهم حدث روحي في تاريخهم المعاصر"، ليذكر أن: "العلاقة بالحداثة ليست علاقة تقليدية بأمة أخرى، بل هي اصطدام روحي بأفق تاريخي لم يقع التهيؤ له أصلا. وفي هذا الأفق لامعنى إلا للاندهاش كواقعة روحية لا يبدو أننا أفلحنا اليوم في الانفلات منها"[9]. اللاهوتي الجديد، لجأ في دفاعه عمّا يسميه المسكيني بـ "العقل الهووي" إلى توظيف كلّ مكتسبات الصناعة المنطقية الجديدة، يصفُه بـ "الغزالية الجديدة" حينا، وبـ "الريطوريقا العدمية" أحيانا. إذا ما لجأ "الغزالي" إلى منطق أرسطو للمنافحة عن العقيدة، فإن سليله اتكأ على النتاج المنطقي المعاصر، وزاد عليه الفتوحات التأويلية في أرقى مراحل تطورها. ويرى فتحي المسكيني أن استعمال "الغزالية الجديدة" للجهاز التحليلي الأنجلوساكسوني المعاصر، كان استعمالا أداتيا، الأمر نفسه، ينطبق على هرولتها ناحية النقد الجذري للعقل، كما تجلى في نتشه وسلالته. سخريات القدر جعلت نتشه (نابتة الحداثة على حد وصف المسكيني) جارا للاهوتيّنا الجديد، من جهة الاشتراك في إنتاج قراءة مضادة للحداثة، ولو برهانات شديدة التباعد بين ذينك الإثنين. في هامش له، يلخص المسكيني نقده لطه عبد الرحمن بالقول: "بأي معنى نسمي "فلسفة" تفكيرا يقوم على اعتبار الحقل التداولي للملة (...) هو أفق الفهم الأساسي للمشاكل الفلسفية المطروحة علينا "راهنا"؛ أي بعد النقد الجذري المعاصر لفكرة "الملّة" نفسها؟"[10].

يؤسس فتحي المسكيني لانفتاح جديد في القول الفلسفي العربي، يخرجه من تقابل الأنا والآخر؛ ويدفع به إلى ثنائية الوطن والعصر. وفقا لها يصبح لمدلول الغرب دلالات مستحدثة، ليس الغربي هو الأجنبي؛ ليس هو ما هو نقيضٌ للعربي أوالإسلامي، الغرب هو "ضرب من النحن"، نجح في تحرير نفسه من الملة؛ الأحرى (أنه نجح) في التحرر من "النظر إلى نفسه كملة"، وتقديم نفسه لنفسه ولغيره كـ "إنسانوية أساسية"، تراهن على الزّمني والإنساني، لتأسيس وطن خاص؛ لا حدّ يضبطُ جغرافيته. "إن معنى الوطن هو العصر، وهذه واقعة طريفة في تاريخ الإنسانية. نحن ننتمي اليوم إلى العصر وليس إلى ملة ما"[11]. والحداثة هي الوسيط الذي من خلاله أمسى العصر وطنا. ""نحنٌ" روحية بلا دين"، هكذا هو العصر كوطن. فكرة

9 - المرجع عينه، ص 56.

10 - المرجع عينه، هامش ص 57. وقد بين المسكيني في ذات الهامش محكومية الاجتهاد الطهوي بـ "أزمة الهوية"، وعدم تحرره من لاهوتيتها. وبالنسبة للعلاقة بين الغزالي وطه عبد الرحمن، فإن طه عبد الرحمن، يقر باشتراكه معه في أشياء واختلافه معه في أخرى بمحض "المصادفة" لا غير. فـ "الحقيقة أن جوانب من فكري صادفت جوانب من فكره كما أن جوانب من سلوكي صادفت جوانب من سلوكه، ولا شيء أكثر من المصادفة" (راجع، طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، الكتاب 13، الطبعة الثانية، 2008، ص 96 وما بعدها). والظاهر أن فتحي المسكيني قد زجّ بهما معا في السرداب نفسه، من جهة عدم التحرر من مكبوت الملة.

11 - المرجع نفسه، ص 35

غاية في الرشاقة؛ أن يكون الإبداع الفلسفي رهنًا بمدى القدرة على الترحل عن منطق القبيلة والحوزة، إلى جماليات الوطن والزمان. ذاك الذي يجعل من حقوق الأقليات شرطا لازما لقيامه، فلقد حررت الدولةُ (الحديثة) الوطنَ من الملة، فتابعت الحداثة طريقها لتحرر الوطنَ من الدولة والأمة، ترتبط هذه الخلاصة لدى المسكيني بصنو لها؛ يتصل بأن الحداثة لاَ هوية منتهية لها، هي غير ناجزة بإطلاق، فالممكنُ أفقُها. إن الحداثة بحسب هذا النظر الفسيح، مكتسب مدني للإنسانية جمعاء، لهذا يؤكد المسكيني على ضرورة التمييز بين الغرب كـ "ادعاء تاريخي"؛ والحداثة كـ "عصر للوطن".

المواطنة الفلسفية مسار (عسير)؛ يحرر الذات مما يرهق كاهلها من أحمالٍ تاريخيةٍ أثقلت خطاها، فتضمن لنفسها "حياة جديدة"، سكنا تسكن إليه وترعاه؛ كإمكان لا يحضر إلا بمقدار غيابه؛ ولا يغيب إلا بمقدار حضوره. الوطنُ العصرُ، لا تستوعبه أرض اللاهوت، لأن إخراج الإنسان من "المخلوقية" إلى "الزمانية" شرط وجوده، والغرب مَن لهُ فضل امتشاق ذلك، فافتراعه لمبدأ الذاتية، أهلّه لأبوة العالم. وبه صار الغرب - كما عرفه المسكيني نفسه - أفقا للإنسانية الحالية.

إن التحرر من "التحيُّر الهووي المعاصر"، يتخذ لدى المسكيني أفقا جديدا للتفكير، يمكن اعتباره منعرجا في القول الفلسفي العربي؛ وبخاصة لمّا يسعى إلى إعادة استشكال "النحن" أنطولوجيا دفعا لأنثربولوجياتها، وتحوطا من إغراء الذاتية الحديثة؛ على الرغم مما للأخيرة من أهمية في رسم معالم المستقبل، إذ يلاحظ المسكيني أن "النحن" لم تصر بعد سؤالا فلسفيا لدينا، وإنما اكتفينا بأن نحياها كـ "واقعة"، فقد حالت الملة دون التفكير الفلسفي فيها؛ كما حالت أيضا دون مقاربة سؤال الزمن، لمّا حولته - أو تحول بتأثير منها - إلى "دهر" يثقل الكاهل. الزمن الإسلامي زمانة بليغة، بات تطبيبها ضرورة ملحة للحضور في العالم، للخروج من مجاز "الهلاك" إلى مجاز "الصحة". إذا أردنا أن نقود مقدمات فتحي المسكيني إلى أقصاها، فإننا لن نتحرج من القول بأن "الآخرة" التي أمامنا، تعصف بأي فهم إنساني للزمن. فهل نحن منفلتون من الفهم الملّي للمفهوم؟ السؤال مساءلة لانفتاحات المسكيني نفسها؛ لكن وجه مجاوزتها له، يتجلى في جعلها "الفهمَ الملّيَ" للزمن محط تساؤل فلسفي، بجرأتها على جره إلى معترك الفلسفة باعتباره علامة على مرض مزمن اسمه الدهر، يؤكد المسكيني: "أن منطقة النحن اليوم ليست زمانية إلا بقدر ماهي زمينة أو مزمنة، أي بقدر ما هي لا تنتج زمانها وإنما يصيبها من خارج كالمرض المزمن أي الذي يحتاج دواؤه إلى زمن طويل"[12]. ليقرر أن زمانة النحن، بحسب ملّة اليوم هي الحداثة، باعتبارها دهرية جديدة؛ وجب "جهادها" فلسفيا.

12 - المرجع نفسه، ص 38

باسم الهوية - قميص عثمان بتعبير المسكيني - يقف الدهر ضد الزمن. تسوء العلاقة مع الكلي، ويمسي الإبداع ضلالا، "فكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار". ينتصب وعيد الآخرة لتكريس التقليد؛ ونيمّمُ وجهة الفلسفة ناحية قِبلة الملة، الفلسفة تستحيلُ ملةً، والملة تصبح فلسفة. الجامع جامعة، والجامعة جامعا، لكن القبلة الحقيقية بحسب نظرات فتحي المسكيني هي العصر وليس الملة[13]. وعصر النحن ملتُها، ذاك هو بابها الذي اختارته منذ البداية لولوج الكلي، خلافا للغرب الذي اختار في بدئه الأغريقي "حديقة أكاديموس" لتقديم الفلسفة كفن للكلي. الاختلافات شاسعة بين "الجامع" و"الأكاديمية"؛ بل بين الاثنين والأغورا، وبين الأخيرة وسوق عكاظ. تبدو الخلاصة قاسية "هذا العصر هو شيخوخة روحية مبكرة لأطفال يولدون في أفق "أمة" بلا زمان"[14]، غير أن الأمل واعد، في تحرير الفيلسوف من عيون النبي، "آن للعرب أن تكف على التحديق إلى الفلاسفة بعيون لا ترى إلا الأنبياء"، يهمسُ المسكيني.

وهو يعمل على نقد هشاشة الدهشة اللاهوتية؛ وتبيان مزالق الدهشة الاستطيقية من الحداثة، "يدعونا" هذا الفيلسوف إلى المبادرة لإبداع طريقة خاصة نستشكل من خلالها نقاشنا حول النحن. بالنسبة إليه لا يمكن أن يمر ذلك عبر أرض الملة، كما يحاول أن يفعل الكلاميون الجدد؛ لارتطام ذلك مع عوائق ترتبط بالزمن والذات واللغة. وبالمثل لا يمكن أن تتخذ الـ "نحن" المبدعة شكلا تبشيريا بالحداثة، فهي كسابقتها ليست إلا وجدا وذهولا من واقعة الحداثة. ما نحن بحاجة إليه لاستشكال "النحن" هو التفكير فيها بغاية التفكير لاغير دون أي مهام نضالية أو مزاعم دعوية؛ أن نستعيض بدهشة الفيلسوف عن دهشة الملي ودهشة الحداثي. الدهشة الفلسفية، هي المعبر الأساسي لاكتشاف أصالة الكلي في "الحداثة الوطنِ". الدهشة الفلسفية ذات "أصول" إغريقية، والإغريق على خلاف الكتابيين (الملّيين) اندهشوا من الكوسموس، ففتحوا أفقا جديدا للإنسانية - حسب فتحي المسكيني دوما - أفقٌ كلي انطلق بنظرهم إلى الفلسفة كفن للكلي، فصاروا أمام البشرية، عوض أن يشكلوا ماضيها النافذ. ولهذا، فمصادقتهم؛ ومصافحة نصوصهم، أفق كل ذات تروم الإفلات من قبضة العقل الهووي، ولنا في ابن رشد علامة على الطريق المؤدية إلى ذلك، كما حاول أن يبين فتحي المسكيني في قراءته لعناية ابن رشد بأنطولوجيا الأغارقة.

فلنحاول الاقتراب من شكل اقتراب النحن باليونان، كما ترجمتها أعمال ابن رشد، ناظرين في شكل نظرِ بعض أبرز معاصرينا للحظة الرشدية ومستتبعاتها على سؤال الإبداع الفلسفي في الفكر العربي والإسلامي.

13 - المرجع نفسه، ص 160

14 - المرجع نفسه، ص 156

## ثانيا/ نحن وابن رشد: سجالٌ بشأن "المَأْوَى"

شكلت العودة إلى اللقاء الإسلامي الأول بالفلسفة اليونانية منطلقا بحثيا للنظر في جدل الإبداع والاتباع في الفلسفة الإسلامية. ولننتبه إلى تاريخية المشكلة، فما عاناه الأوائل، لمّا حطّت فلسفة الأغارقة رحالها على أرض المسلمين، مازال المعاصرون حبيسيه بشكل ما. ما أشبه اليوم بالبارحة! شرّاح أرسطو وأفلاطون، في جدال مع الفقهاء والمتكلمين بالأمس؛ وناقلو ديكارت وكانط، في مواجهات مع ورثة الغزالي وابن تيمية وغيرهما اليوم. معارك اليوم شبيهة بمعارك الأمس؛ لكن بأسلحة واستراتيجيات حديثة. لقاءُ "ثقافة العقل" بـ "ثقافة النص" تكاد تكون المنتهى، كما كانت المبتدأ[15].

يميل الفكر العربي المعاصر إلى استعادة اللحظة الرشدية الغزالية، لتناول سؤال الإبداع والاتباع في الفلسفة العربية والإسلامية؛ وهي اللحظة ذاتها، التي أحدث الجدل بصددها سجالا فلسفيا، عبّر فيه المتفلسفة عن تصورهم للإبداع الفلسفي.

وفي هذا الباب، فقد حظي ابن رشد بتقدير فكري لافت للنظر. وإنْ شكل بالنسبة إلى البعض عائقا أمام الإبداع الفلسفي؛ تجاوزُه ضرورة فلسفية لبناء فلسفة أصيلة، فإنه يعدُّ بالنسبة إلى بعضٍ آخر، مدخلا لاغنى عنه للفكر العربي إذا أراد طيّ المسافات بين التخلف والتقدم، ومعروف لدى المهتمين بالرشديات عموما؛ أن القصة من ورائها المفكران المغربيان محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، وهي القصة التي بدأت أول ما بدأت بلقاء فكري افتتاحي حول الفلسفة الرشدية برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط[16]، والراجح - رغم ما يمكن إيراده من اعتراضات على ترجيحنا - أن الاختلاف بينهما لم يكن معرفيا خالصا؛ بل كان إيديولوجيا محضا. الجابري رأى في ابن رشد المطهر من آثام الغزالية؛ وطه تنبّه إلى أن إنقاذ "المنقذ من الضلال"، يمر أولا عبر نقض الرشدية. هي خلاصة أساسية من خلاصات ما أسماه طه عبد الرحمن بـ "الفتنة الفكرية الكبرى"، ولأنها كذلك، فلا سبيل لنا إلى تجاهل "الافتتان الفتنة"، في مقام الحديث عن موضوعٍ من ذوي القربى.

---

15 - لا داعي للتذكير بسياقات نزول هذا التمييز عند نصر حامد ابو زيد، انظر على سبيل الإحالة كتابه: **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى (في سياق إعادة نشر مؤسسة مؤمنون بلا حدود لأعمال نصر حامد أبو زيد في حلة جديدة بتعبير الناشر)، 2014

16 - انظر: عبد النبي الحري، **صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر**، (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2015).

### 1. لماذا ينبغي لنا أن نكون رشديين...؟

ابن رشد بالنسبة إلى محمد عابد الجابري أمامنا وليس وراءنا، هو منقذنا من الضلال؛ إنه بالنسبة إليه مخلصنا من أزمة التخبط بين الرغبة في النهوض، والاتكاء على لاعقلانيات قديمة وحديثة للظفر بحلم الانتهاض[17]. ففي كتابه نحن والتراث، يقدم أطروحة مفادها، أن لابن رشد المغربي أهمية قصوى في تجاوز محن العقل العربي، بعد اغتيال المشارقة له. لا يهتم الجابري كثيرا بيونانيات الرشدية (معطياتها المعرفية)، قدر اهتمامه بأدوارها الطلائعية في التوطين لخطاب العقل، لقد أحدث ابن رشد "قطيعة ابستمولوجية" مع سابقيه، يقرر الجابري. وللقطيعة أرض تاريخية خصبة، تتصل بالأساس بالسند الإصلاحي للرشدية المغربية، مقابل الهيمنة الدينية على الفكر المشرقي.

ينبغي لنا أن نكون رشديين؛ لأن ابن رشد ليس مجرد شارح، بل إنه مجدد مبدع، فهو الذي أصّل الشرعية الدينية للتفكير الفلسفي، وجعل العقل حكما ومرجعا في أمور الدين والدنيا[18]. فصَلَ المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال؛ وأوضَح ما بين العلم والدين من وهم الوصال. فكان حرصه على بيان الاستقلال بين أمور الملة وأمور الفلسفة من ناحية؛ وبيْن قضايا الدين وقضايا العلم من ناحية ثانية مدعاة للقول براهنية الرشدية في العالم الإسلامي المعاصر.

ينبغي لنا أن نكون رشديين؛ لأن ابن رشد واصل ما ابتدأه ابن باجة، من نقد للروح السينوية؛ وإساءتها للدين والفلسفة معا، وبالأخص لما عمدت إلى "دمج بنية الفكر الفلسفي اليوناني في بنية الفكر الديني الفلسفي الذي ساد مدرسة حران"[19]. الحق يقال، لقد كان الجابري قاسيا جدّا مع ابن سينا، لا يماثل قساوته عليه، سوى ثناءه على ابن رشد. لابن سينا "وجه ظلامي غنوصي"، حاول الجابري ذكر سماته، ويمكن اختصارها في "المآل اللاعقلاني" للعقلانية الفارابية مع الشيخ الرئيس، بعد أن سعى هذا الأخير إلى توظيف لُبابَها (عقلانية الفارابي) الميتافيزيقي لحجز "مقعد في الآخرة"، منصرفا عن حلمها في تدشين مدينة العقل. انتبه الجابري إلى ما جناه ابن سينا على الفلسفة، بعد توظيف الغزالي لـ "الشفاء" و"النجاة" لمحاكمة الفلسفة وتكفير أهلها، ثم ترويج "التصوف السني" بإحسان تلقي "الفلسفة المشرقية" و"الإشارات والتنبيهات" وهذا كان جزاء من انجرَّ وراء "جدل الكلاميين" يستنتج الجابري. أنا رشدي، لأن ابن رشد، وهو يبين "تهافت التهافت" تهاوى بنيان ابن سينا، فهوى بيت الغزالي. "إن ماجعل الرشدية تدخل التاريخ في نظرنا، هو

17 - يقول الجابري: "التناقض بين الطابع العقلاني للأهداف والطابع اللاعقلاني للتفكير هو السمة البارزة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر"، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع مذكور، ص 186

18 - ولو أن فكرة كهذه، قد لا يرتاح لها قراء آخرون للخطاب الفلسفي الرشدي، ومن أبرزهم ناصيف نصار كما سنبين لاحقا.

19 - محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1980)، ص 233

قطيعتها مع السينوية في صورتها التي اختارها لها ابن سينا نفسه بفلسفته المشرقية، والتي تبناها الغزالي في شكل، والسهروردي الحلبي في شكل آخر"[20].

معروف، أن الجابري وهو يستنطق هذه اللحظات التاريخية، يركز على مضمونها الإيديولوجي، معتبرا محتواها المعرفي "مادة ميتة غير قابلة للحياة من جديد". هي قراءة إيديولوجية لإيديولوجيا واعية ولاواعية، ولهذا كانت معبِّرا حقيقيا عن "قناعات"، أكثر من تجسيدها لحقائق. فلنضف إلى "ينبغيات" الرشدية أهليَته الإيديولوجية، فابن رشد هو الوحيد الجدير بالاستعادة في عصرنا؛ لأنه سلاحنا الأمضى في مواجهة اللاعقلانيات أنى كان موطنها، هكذا يقول لسان حال الجابري، وهو يحفر في الأعمال الرشدية مبينا مناقبها مبرزا عقلانيتها وواقعيتها ونقديتها، راسما أبرز معالمها، باعتبارها مقالة في المنهج، متاحٌ لنا أن ننهل منها لإصلاح ما أفسده الغزالي وحواريوه. ابن رشد صالح لكل زمان ومكان؛ لهذا، لا يجب أن نتحرج من الاقتداء به حتى لو تعلق الأمر بإشكاليات معاصرة، لنستمع إلى الجابري لمّا يقول: "إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي"[21]. وبهذا يمكن أن يمسي التراث معاصرا لنا معاصرتَه لنفسه.

هذه بعض سمات القراءة الجابرية للتراث الرشدي مجملةً متخلصة من كثافة ما أسندها به الجابري من استدلالات، حاولنا سوقها بإيجاز الحديث عن خلاصاتها، فلنحاول - باختصار أيضا - رصد ما يمكن أن يطالها من انتقادات وتقويمات، وما تحمله بين ثناياها من إمكانات.

لقد تعرضت القراءة الجابرية لانتقادات وقراءات مختلفة، وبادٍ أن مقامنا أضيق من أن يسع رحابتها، لكننا سنقتصر على ما يهمنا منها من جهة صلتها بموضوع "الإبداع والاستقلال الفلسفي"، والذي هو مشروط بـ "فتنة ابن رشد" أولا وأخيرا.

يعد ناصيف نصار، أحدَ الذين آخذوا على الجابري وقوعه في مصيدة "الإغراء الإيديولوجي" لابن رشد، ومن ثمة محدودية النقد في المشروع الجابري، وبالأخص عندما صيّر الرشدية مستودعا فكريا لاستملاك العصر، الشيء الذي دعا نصار إلى القول إن: "الموقف الصحيح من التراث هو الموقف النقدي الذي يبين أن الإنسان هو الفاعل المالك للتراث، وليس التراث هو الفاعل المالك للإنسان"[22]، والتعامل

20 - المرجع نفسه، ص 61

21 - المرجع نفسه ص 65

22 - ناصيف نصار، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، يناير 2004)، ص 334

النقدي، لامحل فيه لاستثناءات، ولو تعلق الأمر برمز من رموز التنوير في الفضاء العربي الإسلامي[23] (ابن رشد)، لذلك لا يجد ناصيف نصار غضاضة في نقد ابن رشد بنقد القراءة التبجيلية للجابري بشأنه[24]، وجوهر اعتراضه على الشارح الأكبر، هو محدودية العقلانية الرشدية، من حيث دأبها على البحث عن شدّ عضدها انطلاقا من الشرع، وارتداء ابن رشد لجبة "الفقيه المفتي" للإفتاء بالمشروعية الدينية لاستعمال العقل حسب فيلسوف النهضة العربية الثانية. كما أنه (ابن رشد) قد حصر رؤيته للفلسفة في دائرة ما يسميه ألان دوليبيرا في "فلسفة الصانع"، حيث مقابل استماتته في الدفاع عن "الفلسفة النظرية"، من جهة دلالتها على الصانع وتعريف ابن رشد للفلسفة بأنها ليست "شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"[25]. مقابل ذلك، فإنه بقي متحفظا بشأن "الفلسفة العملية"، بل اتخذ "موقفا شديد التضييق على الفلسفة العملية"[26]، وهو ما حمَل نصار على التصدي للرشدية، مبينا حدود فصلها بين "الديني" و"الفلسفي"، بمحاولة التماس الشرعية الدينية للفعل الفلسفي.

إن الاهتجاس النصاري بإقامة فلسفة للفعل، قاده إلى خلاصات قاسية بشأن الرشدية، فهو وإنِ اعترف بجرأة وصرامة، بل وصدق العقلانية الرشدية في تأكيدها وجوبَ التأويل، ودفاعها عن الفلسفة، فقد بدا له أن هذه العقلانية (العملية بالأساس) "محافظة منغلقة متزمتة"، لغياب أي مشروع اجتماعي تغييري عن أفقها. إن "ابن رشد نصار" سكنَه الفقه والطب أكثر من الفلسفة، لميله إلى بحث أسباب "سكينة النفوس وحفظ صحتها"، فكان ما كان من تضييقٍ لنطاق الفلسفة، بحصر نتائج التأويل في زمرة الخاصة، والانهمام بالأرسطية حدّ اعتبارها لحظة اكتمال الفلسفة حسب نصار.

لقد كان نصار صادقا في موضوع "الصلات بين الفلسفة والدين"، حريصا على توضيح أن العقل، لم ينَم في باحة الانتظار منتظرا الشرع لإيقاضه بغاية التفكير، مستنتجا ضرورة تجاوز العقلانية الرشدية لاستنهاض العقل العربي. لا مجال لـ "التسويات" بين الحكمة والشريعة حسب ناصيف نصار، برد الأولى إلى الثانية كما فعل ابن رشد مضحيا بالفلسفة على مذبح الشريعة، وفي هذا السياق يماثل ناصيف نصار بين

23 - وهو (أي ابن رشد) ليس كذلك دوما، إذ يرى ناصيف نصار في كتابيه: **التفكير والهجرة، والإشارات والمسالك**، أن ابن رشد حشر الفلسفة فيما حشرها فيه الغزالي، فما نجح في تحريرها مما كبّلها به «حجة الإسلام» من قيود، وللتدليل على حدود التنوير الرشدي، يحيل نصار إلى إحدى «عباراته»، التي تتعلق باستنتاج ابن رشد «وجوب قتل الزنادقة» اقتناعا منه باستحالة إلمام العقل الإنساني – بالأحرى عجزه – ببعض الحقائق الإلهية كوجود الله والمعجزات والعقاب والحساب الأخرويين، يورد نصار هذه الخلاصة مستنتجا حدود الرهان على ابن رشد كعلم للحرية والعقل والتنوير، فهذه القيم بنت الحداثة الأوربية بالأساس، غير أن ذلك لم يمنعه من التأكيد على إمكانية الإفادة من فلسفة ابن رشد للتحرر من أغلال القرون الوسطى من جهة، والدفاع عن مبدأ الكونية الفلسفية من جهة ثانية.

24 - يعلق نصار على الأمر قائلا: "وها قد حان الوقت لتحويل هذا الخطاب مما هو عليه من نزعة مدائحية apologétique أو إيديولوجية في معظم الأحيان، إلى خطاب نقدي"، انظر، ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية** (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، يناير 2011)، ص13

25 - أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **كتاب فصل المقال وتقرير مابين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، (بيروت: دار المشرق، الطبعة الثانية، بدون تاريخ)، ص26

26 - ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك**، مرجع مذكور، ص 19

الاثنين (ابن رشد والجابري) من ناحية الحضور اللاهوتي في نظراتهما إلى قضايا العقل و"الحداثة"، إذ يقول بشأن ذلك: "فكما أفتى ابن رشد، من موقع الفقيه، أن علوم المنطق والفلسفة واجبة على أهل الإسلام، ولاسيما في المستوى الذي بلغته في مؤلفات أرسطو، يفتي الدكتور الجابري، أو يدعو إلى إصدار فتوى فقهية تفيد أن قضايا الحداثة الأوروبية، وفي مقدمتها العقلانية، واجبة على العرب والمسلمين، أو على الأقل مندوب إليها، على أساس "أنه يمكن الرجوع بجميع قضايا الحداثة المعاصرة إلى أصل واحد هو المصلحة العامة". "فهل هذه الفتوى هي ما يعيد الحياة إلى المشروع النهضوي العربي ويؤسس لتحرك العرب من جديد نحو الوحدة والتقدم؟"[27].

إن قصة الفصل بين الدين والفلسفة، مثلها مثل قصة ولادة عقلية جديدة، وليدة الحداثة الأوروبية، وهي ولادة طبيعية بالنظر إلى التراكمات التاريخية التي أفرزتها، حيث الانتقال من عقلِ العَقْلِ إلى إطلاق سراحه، فأضحى رمزا للاهتداء والاقتداء. وهو ما لم يستطعه ابن رشد لاعتبارات دينية دعته إلى اتخاذ الشريعة تكئة لتبرير التعاطي مع الفلسفة، في سياق قروسطي، يجعل القول باستلهام روحه رهانا خاسرا بحسب قراءة نصار للعقلانية الرشدية.

ما الذي يتبقّى لنا - والحال هذه - من ابن رشد؟ يوضح نصار أن سابق حملته على ابن رشد، لا يعني بخسه حقه بإطلاق، إذ يؤكد على أهميته التاريخية في الخروج من "القرون الوسطى" من ناحية، وإمكانية المراهنة عليه في توطين مبدأ الكونية الفلسفية من ناحية ثانية. أَوَ ليس ذلك اعترافا بقيمة ابن رشد اليوم؟ ألسنا نعيش - في الفضاء العربي الإسلامي - لحظات عصيبة تذكرنا بالسجالات القروسطية؟ أو لم يعترف ناصيف نصار أن عالم العصور الوسطى مازال متغلغلا فينا، لمّا كان بصدد الدفاع عن أهمية ابن خلدون، حيث قال: "لا أحد ينكر أن فكر ابن خلدون مطبوع بطابع القرون الوسطى. ولكن السؤال الذي ينبغي طرحه في هذا السياق هو: هل غاب عالم العصور الوسطى تماما من العالم الذي تتحرك فيه اليوم (1965) الشعوب العربية"، مجيبا أن هناك اعتبارات عديدة تشي أننا مازلنا حبيسي ذهنية القرون الوسطى"[28]. فماذا لو تعاملنا مع العقلية الرشدية بالمنظور نفسه ! ألن تصير راهنية والقرون الوسطى مازالت حالَّةً فينا؟ أما

27 - ناصيف نصار، **التفكير والهجرة**، مرجع مذكور، ص331. وستتعرض هذه القراءة النصارية لابن رشد لنقد معرفي من طرف عبد الإله بلقزيز، حسِب فيها أن نصار قد تخلى عن «حسه النقدي التاريخي» في محاكمته لابن رشد، فطالبه بما هو غير متاح له تاريخيا. يمكن الرجوع في هذا الباب إلى الكتاب الجماعي حول أعمال نصار، وخصوصا القراءة المنهجية التي خص بها بلقزيز **«العقلانية النقدية لناصيف نصار»** (ضمن عبد الإله بلقزيز، **«ناصيف نصار: من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور»**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص 137 وانظر أيضا: عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، نونبر 2014)، ص 279

28 - ناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه**، مصدر سبق ذكره، ص 7. وبالنسبة لأهمية ابن رشد في صوغ تصور إيجابي عن الكونية الفلسفية، فلا يخلو من مبالغة بحسب رشيد بوطيب، الذي رأى أن الرهان على ابن رشد في هذا الباب رهان خاسر، للأسباب ذاتها التي أوردها نصار بخصوص قراءة الجابري لابن رشد «حصر دور الفلسفة في مجال النظر في الموجودات وعلاقتها بالصانع أفرغ الفلسفة من كل بعد كوني، وعطل فعل التفلسف الحر من قبل الشروع فيه»، رشيد بوطيب، **ناصيف نصار وأسئلة العصر**، ضمن: **«ناصيف نصار: الحداثة وفلسفة السلطة والحرية»**، إشراف عبد الحليم عطية، أوراق فلسفية: إصدارات ملتقى الفلاسفة العرب، 2016، ص 279

من جهة مبدأ كونية الفلسفة، فلا يخفى على ناصيف نصار، الأهمية القصوى للإفادة من السابقين في استبانة أمرها، خاصة أن السجال محتدم بشأنها في عالم القرون الوسطى الذي نحياه اليوم، وهو ما سيدفع نصار إلى تخصيصها بأكثر من مقالة.

واضح إذن، أن أبرز ماعابه - ويعيبه - النقاد على محمد عابد الجابري، مبالغته في بناء تطلعات فلسفية كبرى على لحظة فلسفية محكومة باقتضاءاتها التاريخية، هيمنت عليها انشغالات غير انشغالات الحاضر. فحتى إن أمكن الحديث عن اختراق ابن رشد لشرطه التاريخي، فإن مسحة "النمذجة" التي غالبا ما تطلعنا عليها القراءة الجابرية، تجعلنا نواجهها بما دعا إليه الجابري نفسه، لمّا اعتبر "النقد" عاملا حاسما، لمراجعة موضة "النماذج" التي تمكّنت مفاعيلها من الإنتاج الفكري العربي المعاصر، بما فيه الخطاب الفلسفي.

"وعندما أخذنا في تحليل العوامل التي جعلت زمن الفكر العربي زمنا ميتا يعاني أزمة إبداع (...)، وجدنا أنه فكر محكوم بنموذج / سلف مشدود إلى عوائق ترسخت داخله وتتعلق أساسا بنوع الآلية الذهنية المنتجة له (...) وإذا فـ "النموذج / السلف" هو الذي يغذي عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي، فهو الذي يصرفه عن مواجهة الواقع ويدفع به إلى التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية"[29].

لقد درس الجابري المشكلة التي نحن معنيون بمقاربتها في هذا الباب، وسنتوجه مباشرة صوب الخلاصات تحليلاً ومناقشةً، خاصة تلك التي بثها في كتابيْه: "الخطاب العربي المعاصر" و"إشكاليات الفكر العربي المعاصر".

الخطاب الفلسفي العربي خطاب غير مبدعٍ. ما مهَرَ بدوره في التملص من إسار "النموذج"، حالُه من حال باقي أشكال الخطاب النهضوي العربي المعاصر، غارقٌ في الوعود غرقَه في نكايتها؛ لعدم إحاطته بأسباب وفائه بها، خاصة مع شديد تعلقه باحتذاء أعلام ومدارس بعينها. اهتداؤه بهديها، حال بينه وبين ابتكار فلسفته الخاصة. إنه فكر غير مستقل، يعلن ولاءه لسلطان قديم عنه حينا، أو لآخر معاصر له حينا آخر، فكان أن عبر حقيقةً عن الهوة العميقة بين المعطى الواقعي والممكن الذهني: طموح نهضوي وميولات لاعقلانية، عصارةُ ما توصل إليه الجابري في قراءته للخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

الخطاب الفلسفي العربي، عمّق أوجاع الذاتِ، لمّا بقي حبيس تمزقه بين العقل واللاعقل. فهو، في نظر محمد عابد الجابري، ما انفك يعلن عن رغبته في النهوض والتقدم، بيد أنه ينزع منزعا لاعقلانيا في استنهاض همه. وبالمثل، فإن توفيقيته تكرس حيرته بشأن اختياراته الفلسفية بين الغرب والإسلام، كأن

29 - محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 2، شتنبر 1990)، ص ص 55- 56

يلجأ المفكر العربي إلى محاولة إقامة "مماثلة ما" بين مُزقٍ لاعقلانية إسلامية ماضية، مع أخرى حديثة أو معاصرة (الغزالي وبرجسون أنموذجا). محاولات كهذه بالنسبة للجابري، ليست إلا تعبيرا عن عطبٍ حال بيننا وبين الأصالة الفلسفية، على الرغم من زعمها الجمع بين "أصيل القدامى" و"أصيل المحدثين".

الشيء نفسه، بالنسبة إلى النزعة التأصيلية للفلسفة الإسلامية، تلك التي دشن مصطفى عبد الرازق المنافحة عنها، وواصلها علي سامي النشار من بعده، وقد سبق أن ذكرنا بعض عناصرها في ما تقدم إيراده؛ ولنذكّر بها للحاجة إلى مقدماتها. أيْ نعم، حظ المتقدمين المشهورين هو تقليد الفلسفة اليونانية لاغير - علي سامي النشار بالخصوص - لكن للمسلمين فلسفتهم الخاصة. الفارابي وابن رشد وأذنابهما بالمشرق والمغرب، ما أصابوا فلسفة، ولا حصّلوا اجتهادا، لكن علم أصول الفقه وعلم الكلام، مكن الأمة من أستاذية العالم، أوَ لم نسبقهم من خلالهما إلى نقد منطق أرسطو! أو لم يبتدر الغزالي إلى الشك قبل ديكارت! هكذا هو لسان حال من رام التأصيل للفلسفة الإسلامية بالرجوع إلى "جراثيمها الأولى". ويلفت الجابري نظرنا إلى أن ما عزم على بيانه "صاحب التمهيد"، سيخرجه "صاحب النشأة" عن مساره؛ فإذا ما هدف الأول إلى دفع تهمة التقوُّت المطلق للمسلمين على مائدة اليونانيين، بإثبات أصالة "الاجتهاد بالرأي" منذ إسلام البدايات، فإن الثاني آخذ على أستاذه دفاعه عن "الشراح"، موافقا المستشرقين في تشنيعهم على الفلسفة الإسلامية، مؤكدا أنْ لا أصالة في الفكر الفلسفي الإسلامي، إلا ما انتمى أساسا وأخيرا إلى الفقهيات. هرولةٌ نحو البحث عن موقع ما في الفلسفة، وتعويل على عدو تقليدي لها، حصيلة خلاصة الجابري بشأن التأصيليات الفلسفية.

لا نقرأ لعرب منتصف القرن الماضي، إلا واصطدمنا بمشكلةٍ ما فارقوها إلا وعادوا إليها. إنها مشكلة "الأصالة والمعاصرة". قد نصادفها بمياسم أُخَر، غير أن الهم واحد، همُّ ترتيب العلاقة بين الماضي والحاضر، بين القديم والجديد، بين "ما فينا" قد عشش، وما "إلينا" قد دلف. هذا الأخير أمسى مزاحما للأول، ملأ عالمنا سواء برضانا، أو رغما عنا. يقرر الجابري أنْ لا حرية لنا في اختيار نمط العلاقة مع الغرب، وعليه، فإن أسئلة من قبيل: ماذا نرفض؟ وماذا نقبل؟ وكيف نتعامل مع الآخر؟ تبدو غير ذات جدوى، مادام الآخر هو من يحدد طريقة تعاملنا معه[30]؟

في مقاربته لهذه الإشكالية، يرى الجابري أن الخطاب العربي المعاصر قد أفرز ثلاثة مواقف رئيسة، تختلف رؤيتها إلى هذه العلاقة المتوترة باختلاف هواجسها من الطرفين المتصارعين (الماضي والحاضر). فأما أولها، فإنه عبارة عن دعوة إلى التشبث بالماضي كسبيل نحو مقاومة "غزو الغرب"، وأما ثانيها، فإنه يدعو إلى الانخراط الكلي في الحاضر، لأهمية المنجز الغربي في الخروج من عوالم التخلف والتقهقر. في

30 - الأمر نفسه، يقره ناصيف نصار في مفتتح مقالته الموسومة بـ "التواصل الفلسفي والمجال التداولي"، راجع: **الإشارات والمسالك**، م، م، ص 113

حين يشكل ثالث المواقف محاولة توفيقية بين ذينك الاثنين. وكحال أي تصنيف، فإنه لابد له مما ليس منه بدٌّ، من جهة استعصاء ردّ كل المنتوج الفكري الفلسفي العربي إلى أحد الثلاثة. لهذا يذيل الجابري سابق خلاصته بالإشارة إلى أن هناك مواقف أخرى قد تكون أكثر تجذرا، إما ناحية الرؤية الأولى أو الثانية، رؤى، يستدعي محمد عابد الجابري اللفظ الفارابي "النوابت" ليصفها به وهي لا تعدو أن تكون: "مجرد ردود أفعال غير مراقبة (...) لا يخلو منها أي مجتمع مهما كان متقدما"[31]. ليخلص أن المشترك الأساس بين جل هذه المواقف هو محكوميتها بنموذج جاهز في شكل تحليلها للإشكالات المطروحة في الفضاء العربي والإسلامي. فما محلّ الجابري نفسه منها؟

إنه - على الأقل بالنسبة إلى نفسه ومحبّيه - يمثل تجربة فلسفية تحاول تجاوز معايب سابقيها، بالعمل على صوغ علاقة جديدة مع الماضي والحاضر، من خلال الاستيعاب النقدي لكليهما. ولتحصيل الأمر، فقد عمد إلى فحص المواقف الثلاثة الآنفة الذكر، مبينا ما يحكمها من هواجس نظرية، وهلوسات إيديولوجية، وتقديرات سياسية، موضحا أن "الشعوب لا تفهم غير تراثها"، وأن أفضال الحداثة الأوربية لا يمكن نكرانها.

من جملة مقتضيات كل مطلب نهضوي، حسن تدبير العلاقة بين التراث والحداثة. فكرة أساسية رام الجابري الدفاع عن جدواها، بالرجوع إلى لحظتين حاسمتين في أعراف الحداثيين والأصاليين. فالنهضة التي أقامت أسس الحداثة، ما عادَت تراثها، بل إن الاعتراف بالحاجة إلى ميراث اليونان والرومان كان لها محفزا. والنهضة العربية الأولى (اللحظة المحمدية)، لم تتحرج من الإقبال على المستقبل، بل لقد رفعت شعار "القطيعة مع الماضي" عنوانا لها[32]. من المفيد، الإشارة إلى ضرورة غربلة التراث، أيُّ تراث، حتى يصير "معاصرا لنا، من خلال جعله معاصرا لنفسه"، ومن المفيد كذلك، الإشارة إلى أن زمن النهضة الأوربية زمن تاريخي، يسهل التعامل معه وتنقيته من الشوائب العالقة به، عكس الزمن الإسلامي، الذي اتسعت فيه

31 - الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص 19

32 - يرى الجابري أن النهضة العربية الأولى كانت مع بناء الدولة الإسلامية في العصر المحمدي، في حين يتحدث في موضع آخر من الكتاب عينه عن النهضة كحلم، ويقول إنها لم تتحقق بعد ! ويرى محمود أمين العالم أن التاريخ العربي عرف ثلاث نهضات، الأمر نفسه يؤكده ياسين الحافظ، في حين يتحدث ناصيف نصار عن نهضتين. والمتأمل الفاحص لهذا التعداد، يلاحظ أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد مسميات غير دقيقة، فالواقع العربي نفسه، يشهد أنه من الصعب الإقرار بإنجاز النهضة العربية لمهامها النهضوية. لو أنجزَت ذلك لما احتاج العرب إلى نهضة ثانية وثالثة ورابعة وسابعة، لننظر إلى أوروبا وكيف أنها أنجزت نهضتها دونما أي ميل إلى تعدادها وحساب مراحلها. النهضة لحظة تاريخية تؤدي مهامها، بدفع الأمم إلى التقدم والتحرر، بتمكينها من مفاتيح امتلاك التاريخ، لا سبات بعد النهضة، وهو ما لم تحصله العرب بعد. للتعرف على أبرز إشكالات مشروع النهضة والأسئلة الدائرة في رحاها، بالإمكان الرجوع إلى كتاب عبد الإله بلقزيز، «**من الإصلاحية إلى المشروع النهضوي**»، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2018

أما بالنسبة إلى شعار «القطيعة مع الماضي»، الذي أوردناه - بين ظفرين دالين - في سياق حديثنا عن شكل تعامل المسلمين الأول مع ماضيهم، فإنه في حقيقة الأمر، في الحاجة إلى المزيد من المدارسة والتمحيص، وهو ما سعى بعض الباحثين في الفكر الإسلامي إلى النبش فيه، منبهين إلى وجود نوع من إعادة تكييف لطقوس الماضي حتى تصير ملائمة للنمط الحضاري الذي وعد به إسلام البدايات، انظر في هذا الباب، وعلى سبيل المثال لا غير، أعمال عبد الكريم خليل، وبالأخص كتابه حول **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، القاهرة: دار مصر المحروسة، بدون تاريخ.

مساحات "الوحيانية"، لتلتهم المزيد من اجتهادات البشر، مما قد يعيق إقامة "علاقة صحية" معه. بيد أن هذا قد لا يشغل بال مفكرنا، قدر ما يشغله بحثُ سبب عدم اصطدام النهضتين (الإسلامية والأوربية) بإشكالية الأصالة والمعاصرة، مستنتجا أن مرد ذلك يعود إلى عدم وجود "خصم قوي" لهما، لحظة نهضتهما، عكس النهضة العربية الحديثة، التي تزامنت مع إعلان "الغرب القوي" عن نواياه الاستعمارية. النهضتان الأوروبية الحديثة والإسلامية الأولى، كانتا نتيجة دوافع من الدّاخل، أما النهضة العربية المتأخرة، فقد كانت نتيجة "صدمة لاهوتية" فرضها انبهار الذات بمنجزِ الآخر، ومن ثمة ملاحظة الجابري وجود "التباس" على مستوى ما أسماه بالميكانيزم النهضوي، وميكانيزم الرجوع إلى الأصول، وبخاصة من ناحية انعكاس التجاذب الحاصل بينهما على وعي العرب المحدثين، إذ بدلا من البحث في سبل النهوض، توجه البحث ناحية "الدفاع" عن "ما لَنا" لمجابهة ما تسلل إلى قلاعنا.

حتى تعرفنا على "الغرب" كان مشوشا، فهو الذي جمع - في وعي متقدمينا - النقيضين، الخير والشر، المخلِّص والمهدد، الملاك والشيطان، هكذا كان الوعي العربي محلا لتجاور صور الاستعمار والهمينة مع صور التنظيم العقلاني والنجاعة التقنية[33]، فكان "التراث" ملاذا للاحتماء، وفي أحسن الأحوال ملجأ للقول بأن ما نحن منبهرون به، موجود في أصولٍ ما أحسنّا العمل بها. الفكر كما الواقع معتمةٌ طرقُه، مشوشةٌ أذهانه، مرتبكة نظراته، مما يجعل القول بـ "الانفصال" أو"الاتصال" بين العرب والغرب قولا مفلسا، فالعلاقة بينهما حسب الجابري معقدة متشابكة[34]، زادها التعدد والانقسام الذي عرفته جغرافيا العرب والمسلمين - خاصة مع ما كان يعتمل في الدولة العثمانية زمنئذ من تغيرات وارتجاجات - تعقيدا، فارتد ذلك على التراث نظرا وعملا...

"التراث في وعيهم (وعي الأوربيين) لا يدخل في علاقة تغاير واصطدام مع معطيات العصر وآفاق المستقبل لأنهم أعادوا، ويعيدون ترتيبه في الزمان، والزمان عندهم خط متصل صاعد لامجال فيه للكر والإقبال والإدبار، وتلك هي التاريخانية التي تشكل مع العقلانية الدعامة الأساسية للفكر الأوروبي الحديث والمعاصر"[35]. اتصال الزمن وتراكميته، يفرض ضرورة تخطي "عقدة التراث"، بإعادة ترتيب أمور

33 - عبّر الجابري عن ازدواجية حضور "الغربي" لدى العرب بقوله: "كان الغرب، ولا يزال، بالنسبة إلى العرب: العدو الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه وسيطرته من جهة، والنموذج الذي يغري باقتدائه والسير في ركابه من جهة ثانية"، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، م، م، ص 27

34 - الشيء الذي دعا الجابري إلى نقد القراءات الطبقية لمشكلة الأصالة والمعاصرة بسبب اختزاليتها الشديدة، من جهة ردّها المشكلة إلى مفاهيم قد لا تسعها. فـ "الأصالة والمعاصرة" في الفكر العربي الحديث والمعاصر لدى الجابري "مسألة فكرية ثقافية محض"، مستقلة استقلالا نسبيا عن الواقع، تستعصي مقاربتها على ضوء مفاهيم الصراع الطبقي، وهو ما سعى الجابري إلى الدفاع عنه في محاضرته المبثوثة في كتاب "**إشكاليات الفكر العربي المعاصر**» الآنف الذكر.

35 - المرجع نفسه، ص 36. عصرنة التراث بالنسبة إلى الجابري مدخل أساسي لبناء مستقبل الإنسانية، لكن كشف نواقص ونقائض العقل العربي لا يقل أهمية عن ذلك، بل قل إنه الصراط المستقيم إليه، ومهما كانت الإدعاءات ضد مشروع الجابري، فإن «**نقد العقل العربي**» كمشروع فلسفي، لينم عن جهد نظري نذر مثيله في الفكر العربي المعاصر.

الذاكرة وفقا لقاعدة "التجاور والتجاوز". يتعلق الأمر لدى الجابري بضرورة "تدشين عهد تدوين جديد"، يستلهم العمل الكبير الذي قام به العرب في عصر التدوين، لمَا يتيحه ذلك من تخطٍّ لخيبات التراث وتحرّرٍ من قيوده، وهو العمل الذي سينتدب محمد عابد الجابري نفسه للقيام به، إن على مستوى تحليل العقل العربي ونقده، أو من ناحية فحص بعض الأسئلة المعلقة بصدد القرآن، وجليٌّ جللُ نتاجِ عزمه، وبخاصة على مستوى إحسان التخلص من لاهوتية الزمن الإسلامي، والزج به في معترك التاريخ.

يحاول الجابري مصالحة الذات مع تراثها، فالاحترام الواجب لـ "الأب" لا يعني عبادته وتقديس وصاياه، كما أن التحرر منه ليس معناه احتقار عوائده. يبدو الجابري أكثر هدوءا - بالمقارنة مع بعض أترابه - في مقاربته لأواصر قرابتنا بتراثنا. هو واعٍ كلّ الوعي، أن السؤال حول "المسألة التراثية" سؤال إيديولوجي بامتياز، وبخاصة لمّا يلامس قضايا من قبيل التقدم والتخلف، والفكر والواقع، والعرب والغرب، وغيرها من المتقابلات المفهومية، التي سعى إلى فحصها في مشروعه الفكري. لقد بدا له أن التراث كان حاضرا في كل نهضة، فائدة الهتاف بشعار "الأصول" أنه ينشط الهمم أكثر من غيره، هكذا كان حال إيديولوجيا النهوض المعروفة بالشرق والغرب. وجليٌّ أن الاجتهاد في إعادة قراءة الأصول غير منفصلٍ عن تطلعات قارئيها وانتظاراتهم من روافدها، فالقداميون كما التجديديون حاولوا الإفادة من "صمت التراث وكلامه"، الأوّل يقدسونه فيبدّعون من يفهمه على غير المألوف، والأواخر يبحثون فيه عن تبرير لمعطيات جديدة حطت على مائدة الحضارة، وقلة من حكماء الأمة، من أصاب في النظر إلى التراث كمادة للتفكير والمعرفة بمنأى عن هواجس الذات واستيهاماتها. المأسوف عليه، أن الفلسفة العربية الإسلامية - بما فيها اجتهادات الجابري - ما سلمت من هكذا نظر، ما برحت أرض "التأصيل" و"التحيين" إلا نادرا...

ما يخلص إليه الجابري، بعد دراسته للباحثين عن "تأصيلٍ ماضوي للفلسفة"، والدّاعين إلى فلسفة المستقبل، أن الفلسفة العربية الإسلامية، بقيت كما هو الشأن لباقي أشكال الخطاب العربي الحديث والمعاصر، أسيرةً لثنائية الأصالة والمعاصرة، فالتأصيليون بذلوا جهدهم لردّ الفلسفة إلى تربةٍ ما اسْتَنْبَتَتْها كفايةً، والمستقبليون أنكروا قيام فلسفة شبيهة بما حققته أوروبا، لأن العرب بقيت تستظل بنور غيرها، كما أورد ذلك الجابري على لسان جميل صليبا.

إن "الغياب الوظيفي" للعقل في الخطاب النهضوي بعامة، قابله "غياب ماهوي" له في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر بخاصة؛ لاقتياته على كل ما هو غير عقلي سواء في الماضي الإسلامي أو الحاضر الأوروبي، وهو ما يعني لدى الجابري فشلا ذريعا في الإبداع الفلسفي، خاصة لمّا يتخذ شكل انحباس في حلقة النمذجة. إمبريالية النموذج بالنسبة إلى الجابري، شلت كلّ فعالية فكرية في الفكر العربي

الحديث والمعاصر. فصارى جهوده لم تتجاوز البحث عن طريق ثالثة للربط بين الأصل والفرع، لم تتعدّ قياس الغائب على الشاهد، والشاهد ليس إلا نموذجا مهيمنا على الوعي العربي، فعل فعله في الذات، فتشكلت هوة عميقة، فصلت العربيّ عن واقعه، حتى هيئ له أحيانا أن الممكن الذهني معطى واقعي، خلط بين الاثنين، فوعى بمطالب غير تلك التي هو ملزم بالوعي بها. الفكر العربي المعاصر عند الجابري فكر غريب عن نفسه، ومصالحته معها، لا تتم إلا عبر وفائه بشرط "الوعي بالذات"، لا يكفي القول بغياب الآخر، لتجاوز المحن، كما لا يكفي فهم "دلالة الغياب" بملحمتيْ "سقوط الغرب" و"أستاذية العالم" لتحصيل وعي الذات.

يرفض الجابري "خطابات العداوة والبغضاء"، ويتحدث - في مقابلها - عن رهان التحرر من الآخر، أوروبيا حديثا كان أم إسلاميا وسيطا. التحرر عنده ليس رفضا للآخر الغربي، وليس رميا بالتراث الإسلامي في سلة المهملات، إنه استيعاب نقدي لهما على أرض العقلانية النقدية، التي ستتيح للوعي العربي التخلص من اغترابه، وتجاوز "انفعالاته العاطفية" إزاء ذاته وغيره. ومن مستلزمات ذلك فحص العلاقة بين المعرفي والإيديولوجي في دنيا العرب. حتى يصير الفكر سيدا على الخطاب العربي المعاصر، لا سجينا في قوالبه، كما هو حال النهضويات. أخالنا، في هذا المقام، وكأننا نتحدث بلسان نصار لا الجابري.

"الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر خطاب إيديولوجي سافر"[36]. خلاصة استقاها الجابري من قراءته للخطاب الماركسي، عاب عليه عدم تحويل الإيديولوجي فيه إلى قضية معرفية كلية، وعمم خلاصته على ما تطرق له من فلسفات (سلفية وليبرالية وماركسية)، بل وسحبها على مختلف أنماط الخطاب العربي المعاصر. حيث فشلها في إنتاج خطاب خال من التناقض منسجمة خواتمه مع مقدماته من جهة أولى، وهيمنة الإيديولوجي على المعرفي فيها من جهة ثانية، وحيثما اجتمع ذاك مع هذا، فإن المتحصل هو هوة عميقة بين فكر العرب وواقعها.

يشير الجابري - وهو محق في ذلك - إلى صعوبة الفصل بين المعرفي والإيديولوجي، لكن الفلسفة لديه تمتلك قدرة على الارتقاء التجريدي لتجريد الإيديولوجيا من الإيديولوجي فيها، وما يسمح لها بذلك هو مراهنتها على الكلي. ولتوضيح الأمر يستعيد ما سبق له أن وظفه في "نحن والتراث" من تمييز بينهما، مستنتجا أن اختلاف الفكر النهضوي عن الفكر الإسلامي الوسيط معرفيا وإيديولوجيا، يقابله اتفاقهما في كونهما معا عبارة عن قراءات لفكر الـ "آخر". الفكر الإسلامي وُجد أمام الآخر اليوناني، والفكر النهضوي وجد نفسه أمام آخر مزدوج: ماضيه العربي الإسلامي وحاضره الأوربي، وكما وظفَت الفلسفة

36 - الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص 165

العربية الإسلامية الوسيطةُ المعرفةَ اليونانية في معاركها الإيديولوجية، وظف النهضويون إيديولوجيا الآخر لتحقيق هدف إيديولوجي. لقد اضطلعت إيديولوجيا الماضي العربي الإسلامي وإيديولوجيا أوروبا الحديثة والمعاصرة بما اضطلعت به "المعرفة اليونانية" في الفكر الإسلامي الوسيط. الأمر يتعلق لدى الجابري بـ "توظيف إيديولوجي للإيديولوجيا". ومن ثمة إقراره بغياب "الصراع الإيديولوجي الإيجابي" في الفكر العربي المعاصر، لافتقاده إلى "أرض فكرية مشتركة" مؤسسة على العقل والعلم في أدنى حدودهما[37].

العجز عن التأسيس المعرفي، علاوة على الفشل في الارتقاء بما نستلفه من الآخر إلى إيديولوجية واعية، أفضى إلى إنتاج "إيديولوجيا غير مطابقة"، فهي وإن عبّرت عن مصالح، ورغبات، وطموحات نهضوية، فإن "نزعتها التوفيقية" عاقَت وعيها بهموم حاضرها. وفي هذا السياق، يُرجع الجابري أسباب دوغمائيتها إلى تطلعها إلى التمويه عن "النقص المعرفي" فيها، من جهة عدم قدرتها على التفكير الذاتي في مشكلات الحاضر. وجليّ أن هذا الاستنتاج، يكاد ينسحب على الأصاليين كما الحداثيين، إن لم نقل إنّه ينسحب على بعض خلاصات الجابري نفسها، وإن تميّز عن غيره بوعيه بها، وعيُه بما يخترق مشروعه من إيديولوجيا رشدية، آخذه عليها الكثير من الدارسين كما أسلفنا الذكر.

بهذه الصورة القاتمة، يقدم لنا الجابري قراءته للخطاب النهضوي العربي المعاصر - وضمنه الخطاب الفلسفي - المعوّل عليه (عنده) هو العقلانية النقدية التي تطفح بها الروح الرشدية، لتحقيق "استقلال تاريخي للذات العربية"، يعيدها إلى أرض التاريخ، تلك العودة التي لا سبيل إليها إلا بتحرير الذات من أسر النموذج الذي حكم قبضته بمفاصلها. فهل معنى ذلك أن ولوج رحابة الإبداع مقترن بالإتيان بما ليس له مثال سابق؟ بمعنى الابتداء من الصفر، بالدلالة العدمية للمأثور الديكارتي حول مسح الطاولة؟

واضح من حديثنا عن معنى التحرر من النموذج، أن الجابري ليس من هواة "القطائع الجذرية". دعواه لا تتعدى مسألة "الاستيعاب النقدي" للآخر أنى كان وطنه. ولهذا، فهو عندما تطرق إلى "أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر"، أكد أن الإبداع لا يعني الخلق من عدم، بل إنشاء شيء جديد انطلاقا من التعامل (...) مع شيء أو أشياء قديمة. قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب، وقد يكون نفيا وتجاوزا"[38]. هذا ما فشل فيه الخطاب العربي المعاصر، لقد بقي مرتهنا بالآخر، يستلف منه مفاهيمه وآلياته، لهذا فأزمته أزمة أداة ومحتوى. آلياته الفكرية ومحتوياته النظرية كلتاهما سيّان لدى محمد عابد الجابري. والفلسفة في ذلك ليست استثناء، فلنتساءل مع الجابري عن مقصوده بالإبداع الفلسفي؟

37 - مجمل هذه الخلاصات مستقاة من الخاتمة التي خصصها الجابري لكتابه «**الخطاب العربي المعاصر**».

38 - محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، م، م، ص53

يجيبنا قائلا: "أما في الفلسفة، والفكر النظري بصورة عامة، فالإبداع نوع من استئناف النظر، أصيل، في المشاكل المطروحة، لا بقصد حلها حلا نهائيا بل من أجل إعادة طرحها طرحا جديدا يدشن مقالا جديدا يستجيب للاهتمامات المستجدة أو يحث على الانشغال بمشاغل جديدة. وبعبارة أخرى إن الإبداع في مجال الفكر النظري عامة هو تدشين قراءة جديدة أصيلة لموضوعات قديمة ولكن متجددة"[39]. من الواضح أن الموضوع المدروس ليس محددا للإبداع في مجال الفلسفة، بقدر ما يتحدد الإبداع بشكل تناول الموضوع مهما كانت قدامته. وذاك ما تؤكده الفلسفة المعاصرة نفسها، من بإمكانه ادعاء افتراع نظر أو عمل على غير مثال سابق. إن الفكر المعاصر ما يزال لحد اليوم سجينَ بعض الإشكالات القديمة. وعلى سبيل المثال، فالبعض يعتبر الإرث اللاحق على أفلاطون مجرد هامش له (وايتهيد أنموذجا)، ومعظم الفلاسفة المعاصرين عادوا إلى النبش في نصوص الأوائل لشقّ طريق أصيل للتفلسف. قد يكون الموضوع المطروق هو هو، ولكن طريقة النظر فيه وإليه ليست هي هي. فكيف يمكن - والحال هذه - للإبداع الفلسفي أن يكون إبداعا من دون مثال معين؟[40] وهل المراهنة على "روح العصر" كفيلة بربط الإبداع بما عجز السابقون عن الإتيان بمثله؟

الفلسفة بنت عصرها ولاشك، هي القلب النابض لحاضرها. النظر إلى حالها، يكشف عن مساوئ الأمم ومحاسنها. صحة الحضارة من صحة الفلسفة، ولا إساءة تعلو على الإساءة لها. الكهولة الثقافية تبدأ مع بدء الحجر على الفعل الفلسفي، وسَلْ حال الغرب الإسلامي عن محنة ابن رشد، تجد في الجواب دليلا بينا بذاته على سالف خلاصتنا، وإن أردت الاستزادة، فافتح ألواح المعتزلة، تنبئك بأواصر قرابة صحة الحضارة بالفلسفة.

لكنها (الفلسفة) وهي تتفاعل مع حاضرها، فإنها لا تنعزل عن "المنجز الكوني" لأصحابها. وهي ترتطم بأسئلة زمانها، لا ترمي بماضيها إلى العتمة. الإبداع فيها متوقف على شكل توظيفه لفتح أفق جديد للحضارة، بالإضافة إلى مساعدة الإنسان على فهم إشكالاته الرئيسة، اكتشاف مزالق الوجود ومبهماته. مخاصمتُه

39 - الجابري، المرجع نفسه، الموضع عينه.

40 - والسؤال مساءلة لنصار نفسه، لمّا عرف مفهوم الإبداع بالقول: "هو الإيجاد دون مثال معين، فإذا تقيد فعل الإيجاد بمثال، كان تقليدا" (ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1975)، ص 275)، وفي سياق تعقيبه على مداخلة لمحمد جابر الأنصاري حول «**النهج التوفيقي، إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع**»، شكك ناصيف نصار في إمكانية أن يكون التوفيق إبداعا، فـ «الإبداع الحقيقي لا يكون في إطار التوفيق، إنما يكون في إطار التأليف، أو في إطار الاختراع، أو في إطار الاكتشاف». (ندوة بحثية حول «**الفكر العربي المعاصر، تقييم واستشراف**»، مجلة عالم الفكر، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، المجلد 26، عدد مزدوج 3- 4، 1998)، ويظهر أن التأليف والاكتشاف والاختراع في مجالات النظر الفلسفي، متوقف على «عناصر سابقة» وجوبا. وهنا يمكن استدعاء مفهوم التوليد، كما ناقشه نصار، في معرض مناقشته لفكرة «الإنسان الأعلى» عند نتشه، إذ يقول مستنتجا: «الإبداع في تعليم زرادشت يتطابق مع التوليد، وليس مع الإرادة الخالقة بلا مثال سبق(...) الإبداع توليد تضطلع بأعبائه الذات القوية الخصبة»، مبينا أن زرادشت نتشه، يربط الإبداع بجهد الذات، استبعادا لكل دافع خارجي أو مسوغ أخلاقي، فهو طفل راقص، وبهلوان فرح، لهذا: «فالإبداع، للإنسان المتفوق، أناني المصدر والمآل، بلا حاجة إلى أي تسويغ خارجي. فهو مسوغ نفسه، وخالق القيم لنفسه». انظر: ناصيف نصار، **النور والمعنى: تأملات على ضفاف الأمل**، (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2018)، ص ص 271-272

لإقامة علاقة حميمة به، بل قل صداقته - ندّا للند - والتمرن على تحمل أعبائه، بما يفرضه من تحديات على الذات والحياة. ومن المحال إحراز أي تقدم في إصابة بعضٍ مما تقدم ذكره، دونَ الإفادة من تاريخية الفلسفة؛ دونَ (استدراكا) أن يجثم الماضي على حاضرها كلية.

الظاهر أن هذا ما فشلت العرب فيه لدى الجابري. حتى الفكر الإيديولوجي الذي كان بوابة الإبداع في الفكر الإسلامي الوسيط، ما أفاد مُحدَثينا في تخطي "أزمة الإبداع"، والتي هي "أزمة بنيوية" حسب محمد عابد الجابري؛ تمسُّ المضمون كما تمسُّ أدوات إنتاج المعرفة كما أشرنا إلى ذلك أعلاه. لا أثر لشرطي الإبداع في الفلسفة، واللذين حددهما في الجدة والأصالة، الأولى مفهومة، باعتبارها اكتشافا كما هو حال العلم، في حين تتنزل الثانية فيه منزلة القابلية للتحقق كما عبّر عن ذلك كتاب "إشكاليات الفكر العربي المعاصر".

ولمّا انصرف الجابري إلى استقصاء أسباب ذلك، فإنه - وبالإضافة إلى ماسبق لنا ذكره - يؤكد أن فعال "تهافت الفلاسفة" و"إحياء علوم الدين"، قد ساهمت أيما مساهمة في انصراف العقل الإسلامي عن إشكالات الأرض والاستعاضة عنها بعون السماء. لهذا رأى في إحياء الرشدية مشروعا جديرا بإرجاع الأمور إلى نصابها، وهو الاختيار الذي ما راق لمن ناصب ابن رشد العداء، فانبرى أحد أظهر مبرّزِي هذا الخط المعادي للرشدية الجابرية معلنا: "لا ينبغي لنا أن نكون رشديين". فما الاعتبارات التي أسست لهذا التصور؟ وإلى أي حد أفلح في التصدي لإصرار القدامى على أخذ مبادرة التفكير بدلنا؟

### 2. لماذا ينبغي لنا أن لا نكون رشديين؟

بودنا التوضيح أن استحضارنا للرشدية والجدل الدائر حولها، ليس إلا حجة لتناول إشكالية بعينها؛ وهي الصلات بين مسألة الاستقلال والإبداع الفلسفيين، وما يفترضانه من تأصيل للموضوع بإرجاعه إلى ما أسميناه بـ "اللقاء الأول بين النص والعقل". نحن أبعد عن إنجاز أية دراسة للتلقي المعاصر للرشدية.[41] وأقرب إلى استثمارها في بحثنا الرئيس حول التباسات الفكر العربي الإسلامي المعاصر بشأن إشكالية الإبداع والاستقلال الفلسفي.

41 - ولو أن العناوين المنتقاة قد تنطق بعكس ذلك، مما دفعنا إلى فتح هذا القوس، للتذكير أننا ننظر إلى ابن رشد كإشكالية فلسفية، عبرت بوضوح عن اختلاف معاصرينا بشأن الإبداع الفلسفي في الفكر الإسلامي من جهةِ تقابل التقليد والإبداع أساسا. وللتوسع في الجدل الفكري المغربي حول ابن رشد، يمكن الرجوع إلى الدراسة التي أنجزها عبد النبي الحري في كتابه الموسوم بـ «**صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر**»، حيث أجرى مسحا لمختلف الكتابات المغربية حول شكل تلقيها لابن رشد. وقد خص بعض لطائف الحوار الحاضر الغائب بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن بنظر تحليلي ونقدي قمين بالمطالعة. راجع كذلك: عبد النبي الحري، «**طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**»، (بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2014).

وفي هذا السياق، وبخلاف ما بناه الجابري من تطلعات فكرية على الروح الرشدية، فإن طه عبد الرحمن يرى فيها عائقا أساسيا من عوائق الإبداع الفلسفي. ابن رشد مبرز المسلمين في التقليد، يستعيد طه عبد الرحمن نصا بليغا لابن سبعين، يشنع فيه إكبار الشارح لأستاذه أرسطو.[42] والحق يقال، فقد كان طه عبد الرحمن شديد القساوة على ابن رشد؛ لا يضاهيه في ذلك إلا ثناؤه على الغزالي وابن تيمية من ناحية، ونقض الجابري للعرفانيات بعامة من ناحية ثانية. لهذا، فإن قراءة أعمال طه عبد الرحمن على ضوء ما يسميه بلقزيز - في سياقات أخرى - بالمضاربات الإيديولوجية، يمكنها أن تتيح للدارس فهم بعض الأحكام التي عجّت بها ساحة العرب؛ والتي تتجاوز "اللياقة الفلسفية" أحيانا.[43]

لا ينبغي لنا أن نكون رشديين؛ لأن ابن رشد "داعيةُ تقليدٍ" حسب طه عبد الرحمن. ابن رشد كان فيلسوفا عربيا بقلب يوناني. الحق عنده هو أرسطو حصرا. نحن في حاجة إلى "التفكير بقلوبنا، لا بقلوب غيرنا، حتى ننتج فلسفة لاسقم فيها ولاعقم يهددها"، وابن رشد قد ملك المعلم الأولُ هواه، فانقلب قلبه إلى حب المنقول وصدّ المأصول. إنه ما كان مبدعا حتى فيما اعتبره الرشديون المعاصرون إبداعا أصيلا، فـ "تهافت التهافت" و"مناهج الأدلة" و"فصل المقال"، ليست إلا متاريس دفاعٍ عن التقليد في وجه المعترضين عليه حسب طه عبد الرحمن.

لست رشديا، لأن ابن رشد الذي فتن القوم، لا يساعد "الأمة الإسلامية" على ولوج الإبداع، والذي لن يتم إلا بسلوك طريق مختلفة تماما عن الرشدية. حتى لو سلمنا بوجود إبداعٍ ما لديه، فإنه ليس إلا إبداعا مفصولا، أعني أنه يستند على آليات منقولة، لا تراعي أصول المجال التداولي، في حين أن الإبداع المبتغى هو الإبداع الموصول؛ الذي لا تقوم له قائمة إلا بناء على وصل الفلسفة بثالوث اللغة والعقيدة والمعرفة. ابن

---

42 - ما انفكّ طه عبد الرحمن يكرر هذا النص في عديد تآليفه. وهو مقتطف من كتاب «**بد العارف**»، يقول فيه صاحبه ابن سبعين: «وهذا الرجل (أي ابن رشد)، مفتون بأرسطو ومعظم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى ولو سمع الحكيم يقول: «إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده، وأكثرُ تآليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها وإما يمشي معها (...) ولا يعول عليه في اجتهاده، فإنه مقلد لأرسطو». (طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة (1): الفلسفة والترجمة**، (بيروت؛ لبنان: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2008)، ص 99. وها هو طه يعيد التذكير به في الجزء الثاني من **فقه فلسفته**، ويذيله بعبارات «صريحة» في حق ابن رشد يقول فيها: «وهل من نهاية في التقليد أبلغ من أن يتبع المقلد إمامه في خروجه عن عقله؟ وهل من خروج عنه في عرف المقلدين أكبر من أن يقول المرء بالشيء ونقيضه؟»(طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة(2)، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، (بيروت؛ لبنان،: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2008)، ص 11-12). وفي حواراته يصل تشنيعه أقصاه، فيقول منتقدا «الرشديين» «(...) كما أني لا أريد أن أنظر هل ابن رشد يستحق كل هذه الضجة، وحسبي أنه مقلد، والمقلد لا يمكن أن يعول عليه من يطمح إلى تجديد الفكر الإسلامي العربي»(**حوارات من أجل المستقبل**، م، م، ص 96)، والخلاصة نفسها حرفيا - تقريبا- نجدها واردة في كتابه / حواره الموسوم بـ «**الحوار أفقا للفكر**»، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2013)، ص 73 – 74). يذكر أن طه عبد الرحمن قد اتخذ من مهاجمة ابن رشد طريقا لنقد أطروحة الجابري بشأن التراث. وبالمثل، فإن نقده للجابري، اتجه رأسا إلى الحط من مراهنته على ابن رشد، كما أوضح ذلك عبد النبي الحري - في كتابه المومأ إليه أعلاه - بالكثير من التفاصيل.

43 - وكمثال لأشدها، نحيل إلى مقدمة طه عبد الرحمن لجزئه الثاني من «**فقه الفلسفة**»، بالإضافة إلى بعض حواراته في كتابي: «**حوارات من أجل المستقبل**» و«**الحوار أفقا للفكر**»، أما بالنسبة للجهة المقابلة، فإننا نحيل إلى ما كتبه علي حرب عن طه عبد الرحمن، وبخاصة ما أورده في كتابه «**الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي**»، (بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي: الطبعة الأولى، 1998)، وكتابه «**الأختام الأصولية والشعائر التقدمية: مصائر المشروع الثقافي العربي**»، (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2001).

رشد خصمي الأول، لمخاصمته أقربائي الأحبّ إليّ: المتصوفة، وعلماء الكلام، والفقهاء. هذا مُختصَر لسان حال طه عبد الرحمن في لا - ينبغياته حول ابن رشد.

لن ندخل في تفاصيل ذلك، حتى لا نسقط فيما قلنا أن سابقينا قد خصوه بالشرح وزيادة. إلا أنه بودنا الإشارة إلى ما يحكم هذه القراءة الطهوية لابن رشد، من قرابة (معكوسة) ببعض سابقاتها ذات النّفس الاستشراقي. استنتاج قد يكون متعسفا؛ لكن طه عبد الرحمن فيه من رائحة (بعض) الاستشراق وأحكامه، ما قد يجعل حظه من التفلسف؛ ليس إلا تعزيزا لموقفهم القائل بأن الفلسفة غربية النشأة والامتداد، وقول العرب فيها لا يتعدى الشرح والتعليق.

الفلسفة العربية الإسلامية القديمة فلسفة مقلدة في استشكالاتها واستدلالاتها. لسانها به عجمة، نتيجة تغلغل المنقول اليوناني فينا. وبالمثل، فإن فلسفة محْدثينا؛ إفرنجية الهوى، فلسفة ميتة معوجة لا روح فيها، نتيجة استملاك الغرب الحديث للقيّمين على أمرها !

مقابل شدة لهجة طه عبد الرحمن في حق من تفلسف - بالنسبة إليه - وفقا للنمط اليوناني والأوربي على حد سواء؛ يبدو أكثر ارتياحا واستحبابا بما أبدعه فقهاؤنا وكلاميونا المتقدمون. فكرة تذكرنا بأطروحة أستاذه علي سامي النشار. أفلا يمكن أن نعد المحاولة الطهوية امتدادا معرفيا لتأصيليات مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار؟[44].

بيّن أن طه عبد الرحمن، يعيدُنا - من أي وجهة قرأناه - إلى مشكلة ملازمة للعقل الإسلامي، مشكلة الحكمة والشريعة، الفلسفة والدين، العقل والنص. لقد روّعه الضعف الحاصل في "الأدبيات الإسلامية"، فقام مدافعا مجددا لأصولها؛ ناظرا في تحامل أعدائها، حتى يرجع للأمة يقظتها العقدية، ويدفع عنها تحامل المتحامِلين، وشماتة الشامِتين. في كتابات طه عبد الرحمن من الفلسفة، قدر ما فيها من "اللا - فلسفة". قلّما يدوم الفلسفي في نصوصه إلى خواتيمها؛ وكثيرا ما يلبسه المناضل الداعية فيها. لا يحضر هذا، إلا بمقدار ما يغيب ذاك نظرا وعملا. وفي هذا انسجام لا نظير له، فهو الذي أقرن الفلسفة بالعمل، حتى إنه، جرّد منها

44 - في سؤال له حول الموضوع، يجيب طه عبد الرحمن سائله (محمد ألوزاد) مؤكدا أن دعوته إلى تجاوز المشائية الإسلامية محكومة بـ "أسباب لغوية وأسباب منطقية استدلالية"، بينما اقترنت مساءلة مدرسة مصطفى عبد الرازق لها بجوانبها المضمونية، "فإن ظهر اتفاقنا مع هذه المدرسة في بعض الجوانب من الفكر الإسلامي، فلم يكن بطريقها ولا تحت تأثيرها"، موضحا أنه معني أساسا بطرق انتقال المشائية إلى التداوليات الإسلامية، أما من ناحية صلاحيتها السياقية اليونانية، فذلك مما لا يحظى بعنايته. راجع طه عبد الرحمن، **"تكامل المعارف"** ضمن مجلة **«قضايا إسلامية معاصرة»**، العدد 19، 2002، ص ص 85 – 86. ولنسجل ملاحظة في هذا السياق تتصل بحرص طه عبد الرحمن على ربط كل «اتفاق بينه وبين غيره بـ «الصدفة»، مع الإلحاح على نفي أي تأثير أو ما شابه، وقد أوردنا إحالة نصية ردّ فيها عن سؤال رأى صاحبه أن الغزالي هو أساس فلسفة طه عبد الرحمن بقوله «أن ذلك ليس إلا مصادفة»، والشيء نفسه بالنسبة إلى علاقته بمصطفى عبد الرازق. وقد لجأ إلى الآلية ذاتها، لما كان بصدد الرد على نقاد «انظر تجد»، حيث أورد ما يلي: «فهذا أحد أصدقائنا، ما أن اطلع على ما كتبناه في هذا الباب، حتى هرع إلينا، وعلى وجهه إشراقة الذي قال: «أوريكا» (أي وجدتها) يحمل إلينا ورقة مكتوب عليها هذا البيت الشعري: يا تائها في مهمهٍ عن سره انظر تجد فيك الوجود بأسره». (**فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، م، م، ص 37.).

من حصر عمله في النظر. فالقومة الفلسفية العربية على حد اعتقاده في حاجة إلى "قيامٍ وقوام وقومة"، حتى يتأتى لها الوصول إلى "يقظة فلسفية" و"قومية حية"، يذود عنها كل أسباب التقليد والاتباعية. ما لم تنهض فلسفة الأمة على ما به يتقوّم قوامها، غدت مجرد شطح وضلال وفقا لفيلسوفنا المجدد!

يرفض طه عبد الرحمن حصر الفلسفة في شكل ناجزٍ منتهٍ. فيأخذها من جهة تعدد دلالتها، يوسّع رحبتها لتشمل بعض مقصياتها، مستندا على معرفته الواسعة بها، وموظفا أحدث آلياتها. أقصى ما يطمح إليه طه عبد الرحمن ردّ تعارضات كثيرة؛ على رأسها التعارض بين العقل والإيمان. حتى يتسنى له إيجاد منفذ للملة إلى الفلسفة؛ منطلقا من مقدمات فلسفية أصيلة، غالبا ما تؤول في النهاية إلى إيمانيات خالصة.

صَرْفاً لكل انزياحٍ منهجي عن مقصودنا في هذا الباب، فإننا سنحاول إعمال النظر في كتابه ذا الصلة المباشرة بموضوع الإبداع الفلسفي[45]. فكعادة مكتوبه، يقدم لنا طه عبد الرحمن نصه حول موضوع "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" في شكل بنيانٍ مرصوصٍ، صرامته في التماسك المنطقي الحاصل بين مقدماته ونتائجه.

ينطلق طه من مقدمات نظرية تدور حول "السؤال الفلسفي"، معرجا على استشكال حقيقة الخصوصي والكوني وصلتهما بالثقافة والسياسة والفلسفة؛ ومتأملا في أثر الثلاثة على قيمة الحوار والاختلاف، وما يؤدي إليه ذلك من وجوب النظر في التباسات الجماعة والمنازعة؛ ناظرا في صلات سابق المفاهيم بمسألة "حق العرب في أن تكون لهم فلسفة خاصة بهم" باعتبارها الهاجس الأول للكتاب.

يستنتج طه أن تخليص الذات من عديدِ الآفات التي تحول دون نجاحها في الإبداع الفلسفي؛ يستلزم إنجاز "قومية فلسفية"، تقاوم استفحال تغلغل الآخر في تحديد وجهات تفكيرها؛ وتفتح للعرب أفقا فلسفيا خاصا بهم، وقد تطلب منه الأمر، استدعاء دلالة مفهوم الإبداع في علاقته بمفاهيم الابتكار والاختراع والإنشاء، محاولا تطبيق منهجه باشتغاله على بعض المفاهيم كالترجمة والقطرية والفتوة، خاتما كتابه في دفع ما أسماه بـ "الشبهة الكبرى"؛ التي ترتبط بما يبدو للبعض من تعارض بين العروبة والإسلام.

من مفتتح الكتاب إلى منتهاه، وصاحبه يبذل وسعه لفحص واقع الفلسفة العربية. الفيلسوف العربي عنده لاهو ابن عصره، ولا هو ربيب زمانه. إنه مسلوب الإرادة نتيجة "هيمنة الفكر الواحد، وسلطان الأمر

45 - أعني كتابه الذي وسمه بـ «**الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**» (البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006). عنوان مثير حقا، وكأنه شعار حقوقي يحمل مطلبا مهضوما: مطلب الاختلاف الفلسفي. حري بالذكر، أن مسألة الإبداع الفلسفي، تكاد تتخلل معظم أعمال طه عبد الرحمن منذ باكورة أعماله حول **اللغة والترجمة**، وما يقترن بهما من رهانات ثقافية وفكرية إلى نصوصه المتأخرة ذات **الطابع التأسيسي**. إلا أن نصه حول «**الحق العربي في الاستقلال الفلسفي**»، نص مباشر فيما نحن عازمون على إبداء القول فيه، وبخاصة أنه كان محط نقد من طرف الفيلسوف ناصيف نصار.

الواقع"، لهذا، يتخذ الإبداع عند طه عبد الرحمن شكلا أولا؛ يتصل بضرورة استشكالهما (الفكر الواحد والأمر الواقع)، معتبرا هذه "المهمة" مسؤولية مباشرة للفيلسوف العربي، تصدّيه لها باب؛ لا باب قبله لولوج الفلسفة. خاصة أنه يفي بشرط "السؤال المسؤول"، وهو ذات السؤال الذي يمثل أفقا فلسفيا للفكر المعاصر من جهة الربط الخلاق بينه وبين الأخلاق.

الفكر الواحد إخلال بمبدأين محوريين في الفلسفة، يتجلى أولهما في "مبدأ المسؤولية" ذاته، أما ثانيهما فهو ليس إلا مبدأ الاختلاف. كلاهما مهدد بسبب "الهيمنة الثقافية" حيث انتفاء الحرية في الاختيار[46]، فضلا عن تحويل الفلسفة إلى منظومة عقدية؛ وهو ما يرى فيه طه عبد الرحمن خروجا عن التفلسف وآدابه. أما بالنسبة إلى مبدأ الأمر الواقع، فإنه يخل بدوره بمقتضيات التفلسف من ناحية مخالفة مبدأ الاعتراض أولا، ومخالفة مبدأ الحق ثانيا. وهو على كل حال، مقولة سياسية، دخلتْ رحاب الفلسفة عنوة، فأحلت مقولات التسليم والثبات والقوة محل مقولات الاعتراض والتغير والحق.

الناتج عن الاستشكال المسؤول لأمر الفكر الواحد والأمر الواقع، أنّ نقدهما مدخل من مداخل "انتزاع" الحق في الفلسفة؛ بسلك مسار مختلف عن طريق "الفلسفة المعلومة"، التي هدف البعض إلى إقرارها كفكر لا مهرب منه إلا إليه، والسبب عند طه عبد الرحمن ليس إلا مخالفة ذلك لشروط التفلسف ولوازمه.

طه عبد الرحمن في معركة. ومعركته ليست إلا مقاومة "الاستبداد الفلسفي"، الذي أُنزِل منزلة "التسلط العقدي". بناء عليه، وجب تحرير الفلسفة من السياسة، فلا شيء أضر بها من غيرها، ولهذا كان "الأمر الواقع" أشد ضررا بالفلسفة من "الفكر الواحد"، لارتباطه بالهيمنة السياسية، ارتباطَ الثاني بالهيمنة الثقافية. تخطي كل هذا، يكون من باب رد الاعتبار للخصوصيات الثقافية، وإبداع فلسفة مبنية على أساسها؛ تجسيدا لمبدأ الاختلاف الفلسفي، باعتباره حقا مكفولا لكل الأقوام والأمم، "ونحن العرب نريد أن نكون أحرارا في فلسفتنا"[47]. الحرية قيمة إنسانية أصيلة ولاشك. فمن ذا الذي يتجرأ على حرماننا إياها؟

على الرغم من كثرة تنبيهات طه عبد الرحمن إلى ضرورة عدم إقحام خبط السياسة وحساباتها إلى فضاء الفلسفة، فإننا لا نعدم "قراءة سياسية" لديه للفلسفة، بل إننا لا نجد مبالغة في وصف "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" بـ "البيان السياسي"، الذي استند على الفكر الفلسفي للمرافعة عن حقٍ يعتقِد صاحبه أنه مسلوب من العرب. فنحن لسنا أحرارا في فلسفتنا لأن هناك من يحاول منعنا من حريتنا في التفلسف. هذا الـ

46 - "والفيلسوف لا يكون إلا حرا طليقا ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال» كما يقول طه عبد الرحمن في **جزئه الثاني من فقه الفلسفة**، ص 17

47 - طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، م، م، ص 22

"هم" - والذي هو لا أحد كما افترض هايدغر - الذي إليه ترفع مصائب العرب ونكباتهم، يرتدي جبة الفلسفة لدى طه عبد الرحمن، ويصير النضال المنطقي ضد دعاويه جهادا لا مناص منه. يبدو أنه من المحال مقاومة "استبداد فلسفي" بالتمرد عليه لإقامة آخرٍ محلَّه ينهل من الإيمانيات ما يقوي به حلفه في منازلة خصمه.

القاموس الحربي أعلاه ليس بدعا منا، إنه له ما يبرره في المكتوب الطهوي نفسه. ففضلا عمّا أوردناه، نجد طه عبد الرحمن مستغرقا في "لغة صدامية"، لا يمثل الحوار والاختلاف فيها سوى شعار بدئي، يتخلى عنه صاحبه بمجرد إعلانه منطلقا. فيصير المتفلسف - على غير النمط المتشهى من طرف طه - "مطبِّعا مع العدو"، ويمسي واجب "أسلمة الفلسفة" هدفا لمقاومة "تهويدها"، وتسقط قيم الحوار والاختلاف والألفة، التي بثها طه في فصله الافتتاحي المتميز، لتأخذ قيم العداء والخلاف والفرقة مكانها، مع اتخاذها أحيانا لمسميات جديدة كالمقاومة، والجهاد، والفتوة، والانتفاض. وهو ما انتبه له ناصيف نصار حينما أكد وجود "إيمان نضالي" لدى طه عبد الرحمن؛ حالَ بينه وبين مواصلة مقدماته إلى أقصاها، خشية منه على المساس بقناعاته الإيمانية، لهذا فـ "مؤلف الحق العربي في الاختلاف الفلسفي يستخدم عبارة "الاختلاف الفلسفي" لأغراض المناظرة والتمويه، لأن مقصوده الحقيقي ليس الاختلاف "الفلسفي" بين نظرة العرب وبين نظرة الغربيين إلى القيم، بل الاختلاف الديني"[48]. ولعل هذا ما تنضح به رؤية طه عبد الرحمن للإبداع وإشكالية التمزق بين الكوني والخصوصي.

شعور طه عبد الرحمن بأن الخروج من التقليد إلى الإبداع، يمر بالضرورة عبر منازلة الخصم في عقر داره، قد أدى به إلى شن حملة شديدٌ وقعُها على القائلين بكونية الفلسفة. حمل حملته عليها مبينا ما فيها من شبهٍ، وبخاصة ما اتصل منها بالحيلولة دون ولوج رحاب الإبداع الفلسفي، مستندا في ذلك على جملةٍ من الشواهد المعروفة في الدراسات الفلسفية، والتي يمكن اختصارها في استحالة القول بنمط واحد وحيد من التفكير، ومن ثمة تلون كل فلسفة بزمانها ومكانها، فلنتتبع الطريق التي سلكها طه عبد الرحمن في الدفاع عن دعواه.

سبق أن أكدنا بَرَم طه عبد الرحمن من الاجتهادات النظرية ذات الصلة بالسياسة والتاريخ، مفضلا عليها المنطق وفلسفة اللغة، بوصفهما المدخل الأسلم للنهوض الفلسفي العربي. بيد أن "سياقات التاريخ والاجتماع"، هي أولى حججه في اعتراضه على مقولة كونية الفلسفة، وهي لديه على ضربين: تاريخية واجتماعية (الضرب الأول)، ولغوية وأدبية (الضرب الثاني). لكل حضارة تاريخ، ولكل تاريخ منجزه الفلسفي، وبالمثل، فالفكر غير منفصل عن لغة أهله، ففيه ما فيها من تمثيل وتخييل. الفيلسوف لا ينطق إلا

48 - ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك**، م، م، ص 143

بلسان قومه، ولا يفكر إلا انطلاقا من مشكلات زمانه، فكيف سنتحدث عن كونية فلسفية، والفلسفة نفسها ما تفتأ تعلن عن شدة ترابطاتها بحاضرها؟ يخلص طه عبد الرحمن إلى أن مقولة الكونية، وإن لم تكن فاسدة، فهي على الأقل مشكوك في أمرها، وللزيادة في الاستيضاح والاستبانة، يشير طه إلى مسألتي "الاختلاف الفكري بين الفلاسفة"، و"التصنيف القومي للفلسفة" باعتبارهما شاهدين على قومية الفلسفة، فالاختلاف بين الفلاسفة قد وصل أوجه، عندما صرنا نتحدث عن "فلسفة رشدية" و"فلسفة غزالية" و"فلسفة كانطية" وهكذا دواليك، كما أننا لا نكاد نجد تصنيفا لتاريخ الفلسفة دون ربطه لها بـ "قومها"، فهذه فلسفة يونانية وتلك فلسفة فرنسية، وثالثة فلسفة ألمانية وهكذا. فكيف يستقيم - والحال هذه - الحديث عن هيمنة فلسفية من طرف الفكر الواحد، وها هو طه نفسه يؤكد قوميتها؟[49]

المتحصل عن القول بالكونية حسب طه أمران اثنان، أولهما كلّيتها، انسحابها على كل البشر، "حيث تكون هذه الكونية ذات صبغة "أنطولوجية" أو قل باصطلاحنا ذات صبغة كيانية"[50]، وتختص الفلسفة اليونانية بخاصية الكلية هذه. أما الأمر الثاني فهو عالميتها، من حيث شموليتها لكل بقاع الأرض، وتختص الفلسفة الأوروبية (منذ القرن السابع عشر إلى اليوم) بهذه الخاصية. أما عن منشإ الاعتقاد في كلية الفلسفة، فيعود إلى فكرة الأغارقة حول الطبيعة والعقل. لقد بدا لهم أن العقل جوهر واحد، مادامت الطبيعة الإنسانية واحدة، وبالتالي فالفلسفة الناتجة عنه واحدة، ليبين طه أن صحة مبدأ وحدة الطبيعة الإنسانية، ليس معناه صحة مبدأ وحدة العقل، وأن خطأ اليونانيين اعتبارُهم العقلَ جوهرا، في حين أنه ليس إلا فعالية كباقي فعاليات الإدراكات الحسية (السمع، والشم..)، وما دامت الحال على هذه الحال، فإن هذه الفعالية متغيرة بتغير ظروفها وسياقاتها، بل إنها حتى ولو كانت واحدة، فإن ذلك لا يعني وحدة نتاجها، ومنه فالفلسفة ليست كلية، ومادام الأمر كذلك، فإنها لن تكون إلا جزئية. فما الذي جعل العرب يتلقونها معتقدين في وحدتها؟ سبب ذلك، تعرفهم عليها مختلطة بالعلم من جهة، وجاذبية بنائها النظري الستدلالي البرهاني من جهة أخرى.

هذا من ناحية الفحص الطهوي لحجة الكلية الكيانية، أما بالنسبة لتعالق فكرة الكونية بعالمية الفلسفة، فقد بدأت بحسب طه عبد الرحمن مع حملات الاستعمار والتبشير المسيحي! الغاية الأساسية لديه، تبيانُ أن العالمية فكرة لا برهان عليها سوى بسط أوروبا لسلطانها على العالم، ومن ثم رد الفلسفة إلى أراضيها حصرا، مع تقديم الإنسان الأوروبي نفسه (لنفسه وللآخرين) كأقدر إنسان على تعقل العالم، وهو ما سيترجَم بشكل صريح، لما سيتم رد الفلسفة الأوروبية إلى الفلسفة الألمانية خاصة مع هايدغر، الذي ادعى أن الفلسفة لم تتحدث غير لسانين: اليوناني والألماني. ويعتقد طه عبد الرحمن في وجود وسيطٍ بين اللسانين، يتجلى في

49 - "إذا كان المؤرخون يعتقدون على نحو واسع بقومية الفلسفة، تقليدا منهم للفلاسفة كما يذكر المؤلف، ألا يتعارض هذا مع ما أكده المؤلف نفسه حول عموم الاعتقاد بكونية الفلسفة؟ وفي هذه الحالة، ما هي بالضبط إضافته الخاصة"؟ المرجع عينه، ص 134

50 - طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، م، م، ص ص51- 52

"الإرث الديني اليهودي"، الذي سيخترق "الفلسفة الألمانية" كما هو حال إيمانويل كانط (موسى عصره)، ليصل إلى خلاصة تفيد أن "الفلسفة الألمانية المتهودة" تمّ تسييسها، لتتحول إلى "قومية صهيونية" مع غزو "شعب الله المختار" للفضاء الفلسفي. ويبدو أن مرد انزعاج طه عبد الرحمن من الطموح اليهودي لبناء قومية فلسفية خاصة به، اصطدامُه بالطموح الشخصي لطه للمنافحة عن "عالمية الإسلام"، فإنه حاول تبيان أن الكونية في شقها العالمي، ليست إلا زعما يهوديا استطاع بنفوذ سياسييه واقتصادييه، أن يجعل من "كيياه" الخاصة به لباسا عالميا. أوَ ليس جهد طه عبد الرحمن، وجها من أوجه النزوع الرغبوي تجاه تعميم الخاص، وإحلال الخرقة والمسبحة محل الـ "كيياه"!

المرور من ذاك لهذا، يتطلب - من جملة متطلباته - معاودة النظر في العلاقة بين الخصوصية والكونية، بل وإعادة قراءة مفهوم الكونية حتى يتلاءم وبشارة عالمية الإسلام[51]. لا خلاف مع طه عبد الرحمن حول مسألة أن الفلسفة ملطخة دوما بدماء أبنائها، وأنها كانت - إلى حدّ ما - مخضبة بحناء تواريخها، لكن مركز الخلاف، يتصل بالنظرة الأخلاقوية لذلك. عناصر هذه النظرة تتضح جليا فيما يشبه نزوعا مانويا لديه، يقيس به النتاج النظري للآخر على مقاس الذات، وكأنك به لايفكر من أجل التفكير. تفكيره ليس مغامرة مفتوحة على الممكن الأرحب - رغم أن البعض يرى غير هذا الرأي - بقدر ما هو محكوم بخرائط معينة، لهذا تجده يضع مخططات ذهنية قبلية[52]، يشرع على إثرها في البناء النظري لها بتفنيد مقابلاتها والثناء على بنات أفكارها. المنطق يحنط الفكر أحيانا، يحوله إلى هياكل عظمية لا لحم فيها، مَأْساتُه مَلْهاتُه...

يقاوم طه عبد الرحمن جملةَ أساطير هيمنت على التفكير الفلسفي، ليقيم محلها أساطير جديدة. يوضح أن الدافع إلى الأسطرة هو الأثر الديني، لكنه يؤسطر جملة آراء تحت وطأة الدافع ذاته. يعيب على المسلمين بمتقدميهم ومتأخريهم تقليدهم للآخر، لكن الكثيرين يرون في أعمال طه تجديدا لتقليد قديم مستكين إلى قناعات إيمانية خالصة، الجديد فيها أن "ماكان يقال أمس بأسلوب الأزهر يعاد اليوم بأسلوب السوربون

51 - انظر: «**الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**»، (بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005)، وانظر أيضا «**سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**»، (بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2012)، والذي تضمن مداخلته: «**الفلسفة التداولية والاستقلال الفلسفي**» (مع بعض تعديلاتٍ عليها)، التي ألقاها كضيف شرف مؤتمر «**الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية**»، المشار إلى أشغاله في فاتحة هذا الفصل. راجع كذلك حواره الوارد في «**الحوار أفقا للفكر**» (مرجع سبق ذكره). حتى لكأننا نجد عند طه عبد الرحمن ما يشبه المراجعة النظرية لطرحه حول الكونية. فالقارئ لـ «**الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**»، قد يخرج بانطباع مفاده عداء طهوي كبير للكونية، باعتبارها طمسا للخصوصية، لكن في اللاحق من كتبه، يبين أنه لا وجود لتعارض بينهما، فكما يستعصي قيام الكوني دون الخصوصي، فإن الخصوصي من شأنه أن يصير كونيا. وبتعبيره، فإن «الخصوصية الفلسفية هي مهد الكونية الفلسفية، والخصوصية هي جسد الكونية» (الحوار أفقا للفكر، ص 117).

52 - يقول طه عبد الرحمن في معرض حديثه عن الجابري: "ليس يغيب عن حصافة رجل "فقه العلم" أن الأجهزة النظرية التي نصطنعها للوصف أو التحليل أو التفسير، ليست إلا حيلا أو قل ألعابا، نبتدعها ابتداعا لنلاحق ونقارب الظاهرة المدروسة، حتى يقوى سلطاننا عليها". (**تجديد المنهج في تقويم التراث**، (بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2012)، ص 50). ولنستعد لصالحنا، تلك الملاحظة الجابرية النبيهة بصدد القراءات الماركسية العربية للتراث، التي عوض أن تطبق المنهج كانت تأتي به مطبقا (المنهج المطبق)، على دراستها لكافة الظواهر، فأليس المشروع الطهوي أنموذج حي لذلك؟ من الناحيتين: التحايل والتلاعب بالأجهزة النظرية لاستملاك المواضيع المبحوثة، وكذا استقدام المنهج مطبقا ومحاكمة الآخرين به. فرضية بسيطة، نمني النفس باختبارها، ولم يتح لنا الأمر بعد: لو حق لنا توظيف العتاد الطهوي في نقد نتاجه، لوجدنا أنه أنجع من غيره في ذلك.

وأكسفورد"[53]، غير أن هذا لا يمنع من الاعتراف بقدرته الهائلة على تشخيص أمراض الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، بيد أن انتقاله من التشخيص إلى التأسيس، أو قل من التقويم إلى الإقامة، غالبا ما يرافقه لجمٌ لطه المنتقد، لإتاحة الفرصة أمام طه المعتقد، فعلى الرغم من أن الأول قد بادرنا بالقول إن: "الانتقاد في الفلسفة دليل قوة، والاعتقاد دليل ضعف"[54]، إلا أن الثاني قد سبق أن ابتدرنا قائلا: "ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب، تفضيلا من الله"[55]. (مبدأ التفضيل التداولي العام) فما تجليات الانتقاد والاعتقاد في رؤية طه عبد الرحمن للإبداع الفلسفي؟

الإبداع الفلسفي مشروط عنده بدفعِ موانعه. نقدها تحرير للفلسفة، مما داخلها من أسطرة للمنقول الإغريقي القديم والمنقول الأوربي الحديث، وما ارتبط به من "نظر إعجازي" لهذا الدخيل واعتبار حقائقه حقائق خالدة. مقابل ذلك يثبت طه عبد الرحمن أن القول الفلسفي ليس قولا برهانيا كما ورث العرب لتقديسهم من تقدَّمَهم، ولا هو خطاب مستقل عن لسان حال القوم. إن القول الفلسفي بالنسبة إليه خطاب وبيان وكتابة، وعليه أن يأخذ في اعتباره المتلقي والتخييل وقواعد البلاغة العربية، إن هو رام الخروج من التقليد إلى الإبداع.

يتخذ الإبداع لدى طه عبد الرحمن شكل "جهاد فلسفي" يتركز حول ثلاث خطط أولاها "دفاعية"، ويسميها المقاومة، وثانيها وثالثها تتخذ موقعا هجوميا لتقوية مناعة الذات يُسمِّيهما بالتقويم والإقامة. ولنترك طه نفسه يحدثنا عن قوانين هذه الخطط. يقول بشأن الأولى: "لتعترض على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتى تثبت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي"، ويقول بشأن الثانية: "لتعمل على أن تتمتع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركية داخل مجالك التداولي عن طريق وصلها بقيمه العملية"، ليصوغ خطته الثالثة على الهيئة التالية: "لتجتهد في أن ترتقي بالمعاني الطبيعية التي تدور في مجالك التداولي إلى رتبة المفاهيم الصناعية، وذلك بالاستدلال عليها وبها"[56]. يبدو أنها قواعد واعدة، ومن شأنها حث العقل العربي على الإنتاج النظري، إلا أن مسألة "صحة وفائدة" المنقول، تطرح صعوبات جمة حول شكل اختبارها، وقد انتبه ناصيف نصار إلى هذا الاستعصاء، لمّا عاب على طه عبد الرحمن، قوله بـ "الامتحان الأخلاقي" للمفاهيم بناء على قيم الأمة. إننا بصدد مقدس اعتقادي، أخذ لدى طه اسم المجال التداولي، سريرُ بروكست جديد، نخضِع لامتحانه الأفكار والمفاهيم، فما ناسبه تركناه، وما كان دونه مطّطْنَاه

53 - عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، (بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي: الطبعة الثانية، 1998)، ص 25

54 - طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، م، م، ص 71

55 - طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، م، م، ص 252

56 - طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، م، م، الصفحات 71، 74، 77

- حتى وإن أدى ذلك إلى تمزيق عضله - أما من تعدّاه قطعنا بعضا من أطرافه حتى يلائم المنقول المأصول. الفلسفة كما الترجمة هما في هذا سيان عند عبد الرحمن.

ذا مقتضى من مقتضيات الانتقال من الإبداع المفصول إلى الإبداع الموصول. فلو حُق نعت "الاستئناف الإسلامي للبدء الإغريقي" إبداعا، لكان إبداعا مفصولا لا موصولا. ومرد ذلك حسب طه عبد الرحمن عدم ملاءمة المقال للمقام لعدم احترام مقتضيات المجال التداولي، وبغية موصولية الإبداع لزم حفظ الخصوصية التداولية، تلك التي يحصرها طه عبد الرحمن في العقيدة الدينية، والنظر العقلي كنظر متكوثر، فضلا عن الترجمة العملية للنظر، والاعتقاد في وجاهة لغة القرآن. لا حظّ للفلسفة العربية الإسلامية في تحصيل استقلالها الفلسفي إلا باحترامها لمقتضيات الخصوصية التداولية، لتشكل "الفلسفة التداولية" مدخلا طهويا للإبداع المأصول، الذي بإمكانه إخراج الأمة من خبط الإبداع المفصول.

يتحصل على سابق الكلام، تذكير بالرفض القديم لمقولة الكونية، واستبدالها هذه المرة بكونية خاصة حملت اسم "الكونية المشخصة"، التي تستوفي شرط احترام المجال التداولي، أفلا يؤدي الحرص على "تداولية الفلسفة" إلى انعزالها وانكفائها على ذاتها؟

قد يظهر لقارئ أعمال طه عبد الرحمن أن ذلك حاصل لا محالة، وذلك أظهر من أن يدلل عليه. لكن الرجل ما فتئ يشير إلى نقيض ذلك. فالاستقلال الفلسفي بحسبه ليس انعزالا ولا انغلاقا ولا انطواء، "إنما المراد به القدرة على حفظ المبادرة الخاصة في صنع الفكر الفلسفي، استشكالا واستدلالا"[57]. من الصعب الاعتراض على خلاصة دقيقة كهذه، فالطموح العربي في الإبداع الفلسفي، رهين بالقدرة على المبادرة ولاشك، والمبادرة لا يمكن أن تتأتى إلا بالانطلاق من واقع الحال، وفي هذا تتجلى قوة الطرح الطهوي كما سبق أن صرحنا بذلك، غير أن فهم طه عبد الرحمن للمبادرة الفلسفية وقواعدها التداولية كما أوردها في غير ما موضعٍ، سينتهي وجوبًا إلى ما يصرح طه نفسه بوجوب التحوط منه، أعني الانكفاء على الذات وتقديس بعض شروط وجودها ذاتِ الصلة بالعقيدة واللسان بالأساس، وهو ما يبدو واضحا في أول أبواب طه عبد الرحمن إلى الإبداع الفلسفي: باب الترجمة، حيث التضحية بسياقات المنقول (المترجم)، حرصا

57 - طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، م، م، ص 49

على المجال التداولي العربي الإسلامي، ويبدو أن ذلك كان سببا رئيسا لنقد الاجتهاد الطهوي في ترجمة الكوجيتو الديكارتي من طرف العديدين على رأسهم: محمد سبيلا، وعلي حرب، وإدريس هاني[58].

هل فتح طه عبد الرحمن باب الإبداع الفلسفي العربي؟ سؤال محط خلاف، فهناك من يرى أن المحاولة الطهوية قد ساهمت أيما مساهمة في هجرة أرض التقليد، حتى عدّه إبراهيم مشروح علامة على "انقلاب فلسفي" في مسار الفلسفة العربية الإسلامية، مؤاخذا على منتقديه عدَمَ القدرة على الإحاطة الشاملة بمشروع طه - وهو محق في مؤاخذته - واكتفاءهم ببعض النتائج دون العناية بفحص مقدماتها القوية، وهي المقدمات التي من شأنها أن تساهم في خط مسار إبداعي للفكر الفلسفي العربي، يخرجه من عبث الاجترار والتقليد[59]. وفي مقابل هذا الطرح، يرى بعض خصوم طه عبد الرحمن الموماً إليهم في سطور هذه المقالة، أن "منزعه الإيماني الخالص"، قد قاده إلى إطلاق الكثير من الأحكام القاسية على الفلسفة والفلاسفة؛ محاولا هدم الأسس النظرية للمألوف الفلسفي، بالاغتراف من "النبع الديني" والاستفادة من المراجعات المعاصرة العديدة لتاريخ الفلسفة؛ وبخاصة ما تعلق منها بالبحوث ذات الصلة بمفاهيم العقل والحداثة والأخلاق واللغة. فكان أن وظف طه عبد الرحمن "روحها"، لمقاومة الغلو العربي والإسلامي المتقدم والمتأخر في تقدير إنتاج الآخرين؛ حتى يستقيم وضع أسس "جلوة إسلامية"، يتضافر فيها العقدي الروحي مع الفلسفي الأخلاقي لخلق فلسفة خاصة بالنحن، والتحرر من زعم الكونية. ولعله النقد النصاري لهذا "الزعم الطهوي" من أبرز المراجعات الفلسفية الجديرة بالاستعبار، لقدرة صاحبها على الانفلات من القبضة الإيديولوجية في قراءته لغيره، على الرغم من صعوبة ذلك، لمّا نكون إزاء مشروع يأخذ المعرفة شعارا - وقل سلاحا - والإيديولوجيا مذهبا - وقل ملاذا - ولو زعَم صاحبه - وصُحْبتُه - غير ذلك.

شكّلت أطروحة طه عبد الرحمن في الاختلاف الفلسفي، مدخلا نظريا لناصيف نصار، استعاد من خلالها سابق خلاصاته حول "الاستقلال الفلسفي"، وهو إذ يوافق طه في ضرورة الحرص على إنشاء فلسفة متحررة من سطوة الآخر، فإنه يختلف عنه تمام الاختلاف حول المنهج والمنطلقات والرهانات.

---

58 - راجع: محمد سبيلا، **متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟** مدارات فلسفية: مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد الأول، 1998، وعلي حرب في **«الماهية والعلاقة»** و**«الأختام الأصولية والشعائر التقدمية»** (سبق ذكرهما)، وإدريس هاني في: **ما وراء المفاهيم: من شواغل الفكر العربي المعاصر**، (بيروت: الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2009)، بالإضافة إلى: **خرائط إيديولوجية ممزقة**، (بيروت: الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2006). وقد كان إدريس هاني أجرأ الثلاثة على كشف ما يختفي وراء ما أسماه بـ«الشقاوة المنطقانية» من نزوع «سلفي فلسفي» متستر، حيث يقول في هذا الإطار: «إن المنطق أو الفلسفة أو التصوف ليست هاهنا مناهج تفكير بل أدوات تبرير، وهي ليست خيارات بل حتميات يفرضها مجال الاشتغال أو التخصص أو التربية، وهي في كل الأحوال مجرد وسائل لإثبات مطلب سلفي، وإرضاء نزعة سلفية تحتل قاع اللاوعي في هذا الخطاب والجذر الثقافي والاجتماعي له». (**تديين الحداثة أم تخليق الحداثة؟ «قضايا إسلامية معاصرة»**، العدد 41 – 42، 2010، ص 20).

59 - راجع في هذا الباب: **إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري**، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2009)، وراجع أيضا القراءة التي خص بها يوسف بنعدي مشروع طه عبد الرحمن في **«مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال طه عبد الرحمن»**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2012). وعلى العموم فإن القراءتين معا، تكتسيان أهمية خاصة بالنظر إلى توجههما التحليلي للمشروع الطهوي في شموليته دون الوقوع في نزوع مدائحي قد يحول الرجل إلى «معجزة»، وهو ما لا يقبل به طه عبد الرحمن نفسه بالنظر إلى تحذيره من ذلك في مواضع عديدة من كتاباته، دون أن ينفي ذلك تنويههما بأعمال طه، إيمانا منهما بمكانتها في الحقل الفلسفي العربي المعاصر.

سنعلق الحديث عن بعض التفاصيل، إذ سنرجع إليها لاحقا لمّا نخوض في جدل الخصوصية والكونية حسب المنظور النصاري. وسنختم هذا المدخل بالتطرق إلى انتقادات نصار لطه عبد الرحمان، بالتوقف عند سابق ملاحظتنا حول أوجه التشابه والتمايز بين الاثنين.

الإخلاص للسان والعقيدة، لا ينبغي له أن يحول بيننا وبين الآخرين، وفرحنا بهما لا يجب أن يغيب عنّا فرحنا بإسهامات الغير في بناء الفكر الفلسفي. نعم من حق الذات ضمان استقلالها الفلسفي، لكنه استقلال مبني على التواصل والشراكة مع الآخر، وليس على المواجهة والإلغاء. الحرية لا تعني هنا المبالغة في حماية الحدود، وانتهاج سياسة استباقية لتحصين الذات من اختراق الغير، ولكنها تعني الحرص على حصانة الذات دون أيّ نزوع انغلاقي، يتحول معه العالم إلى عدوٍّ وجبت محاربته لضمان البقاء. الرهان هنا رهان جدي على أخلاقيات الاختلاف والتعارف والاعتراف للحؤول دون هلوسات التوحيد والإقصاء والهيمنة.

المناداة بـ "قومية الفلسفية" ليست إبداعا طهويا خالصا، فقد سبق لزكي الأرسوزي أن دعا إلى ذلك كذلك، لكن الدعوة الطهوية تستأنف البدء الأرسوزي بإضافة عنصر الدين إلى عنصر اللسان، ملاحظة وجيهة نالت ثناء طه عبد الرحمن نفسه.[60] ولو إنها من النقط الخلافية الأساسية بين الاثنين، فمحكومية النظر الطهوي بالرؤية الدينية لمسألة القيم، كان له تأثير سلبي على التواصل المراد، حيث طرأ تحول مركزي في "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"، لمّا أمسى البحث عن طرق تحصيل الإبداع حربا دفاعية عن قيم القوم، ليتم رد التفلسف برمته إلى "النظرة الإسلامية إلى الكون والإنسان، وبصورة خاصة إلى القيم" حسب نصار.

لا يتحرج نصار من لوم طه على اختزاليته الشديدة بشأن خلاصاته حول القيم في صلتها بالعروبة والإسلام، مبينا المأزق النظري، الذي وقع فيه طه عبد الرحمن، لمّا اصطدم رفضُه لكونية الفلسفة بدفاعه عن عالمية الإسلام. فلماذا سنقبل بالعالمية إيمانيا ونرفضها فلسفيا! إن الجهد الذي سنبذله لإثبات عدم التصادم بين الخصوصية والكونية على مستوى الدين، يمكن اللجوء إليه للتخفيف من تعارضهما في الفلسفة. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، فإن القول الطهوي باختلاف نمط التفكير الفلسفي اليوناني عن الإيمان الإسلامي، معناه - وكما يلح على ذلك طه عبد الرحمن نفسه - أن لا إسهام لنا فيه "فلم الإصرار على وصف فكره (المفكر العربي) بالفلسفي؟ أليس الأبسط والأجدى أن يترك الفلسفة لأصحابها، وأن ينصرف إلى تظهير فكره تحت الصفة الدينية الفرعية التي يستحقها، وفي عبارة أخرى، أليس التمسك بالصفة الفلسفية اعترافا

60 - أوردها جلال مقورة في: **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2015). ولا داعي للتذكير بأن الأفكار الواردة ها هنا حول «**الذات والآخر**»، مستقاة من قراءتنا لنقد نصار لطه عبد الرحمن في «**الإشارات والمسالك**»، كما يعرف قراء هذا الفيلسوف.

بقيمة ذاتية للفلسفة، مستقلة عن الدين؟ وبالتالي أليس من الأفضل ترك الفلسفة تنمو، في المجال التداولي العربي، بقواها الذاتية، بحرية العقل الفلسفي، حتى تزداد إمكانيات الاستفادة منها؟"[61].

إن النقد لا يتخير ما يجب أن ينتقده. إنه آلية فلسفية لا ملاحِق لها. وحيثما حلّ، فالكل أمامه سيان، منقولا كان أم مأصولا، يجد ناصيف نصار صعوبة في القبول بما أسماه "الامتحان الأخلاقي"، لأن المفاهيم الفلسفية عنده مستقلة عن سؤال الفائدة، بالإضافة إلى التباس مسألة المقصود من قول طه عبد الرحمن بضرورة فائدة المفهوم، للحكم بجواز نقله، إذ "ليس كل ماثبتت صحته ثبتت فائدته" على حدّ إقراره. فهل علينا ضرورةً أن نتعامل بلطافة مع كل مأصول، وبرعونة مع كل منقول، حتى نلج فضاء الإبداع؟

الأمر على عكس ذلك بالنسبة إلى ناصيف نصار، لأن النقد الفلسفي كما قلنا لا يفاضل بين ما يُعرض أمامه، ولا عصمة لأي مفهوم من النقد، سواء تعلق الأمر بالمفاهيم الوثيقة الصلة بالمجال التداولي للذات أو بما ينقل إلينا عبر الغير. هذه التفاضلية العزيزة على قلب طه، لا فضل لها على الفلسفة العربية - بالنسبة إلى نصار - التي تبقى في مسيس الحاجة إلى الانفتاح على الغير والعناية النقدية بالمنجز الكوني دونما استعلاء أو استخفاف أو استضعاف للذات كما للآخر. ولربما يزخر تاريخ الفلسفة بالكثير من الشواهد الدالة على إمكانية التضايف بين الخصوصي والكوني؛ بعيدا عن الانفعالات التي غالبا ما تتحرك بإيعاز من اضطراب الذات وتأزمها التاريخي، كما هو حال الذات العربية الإسلامية مع طه عبد الرحمن.

في سعيه لتبديد مخاوف طه على "خصوصيته الإسلامية"، ينبهنا نصار إلى أن كونية الفلسفة لا تعني بأي حال من الأحوال هيمنتها، لأن هذه الكونية قائمة بالأساس على التعدد والاختلاف. إنها من حفظ للفلسفة غناها التاريخي. وحتى إن اتفقنا على وجوب مقاومة "التوحيد الفلسفي للعالم"، فإن ذلك لا يؤدي ضرورةً إلى نفي كونية الفلسفة، فمقاومة سطوة الآخر باسم الفلسفة، تسير بالموازة مع تشجيع الإبداع الفلسفي وتقوية العقل الإنساني بمقاومة مختلف أشكال تسفيهه. إن حديث طه عبد الرحمن عن "الدوائر الفلسفية"، و"الاختلاف الفلسفي باختلاف جغرافيته"، لهو دليل قاطع على تعددها واختلافها، فكيف يستقيم - والحال على هذا المنوال - القول بمبدأ "الفكر الواحد" و"الأمر الواقع"؟

يقبل نصار "مجاز الدائرة"، لكنه لا ينظر إليها نظرة طه. إذ يتساءل حول وجاهة الاعتقاد بـ "التباعد" بين الدوائر الفلسفية مقابل "التقارب" بين أهل الدائرة الواحدة. إن الإعلاء من شأن اختلاف الدائرة التراثية عن غيرها، لصالح التقليل من الاختلاف بين فلاسفة الدائرة الواحدة، لا يعكس حقيقة الفلسفة حسب نصار، وهكذا صارت الحجة الرئيسة لطه عبد الرحمن نقطة ضعف "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"،

61 - ناصيف نصار، **الإشارات والمسالك**، م، م، ص ص 144 – 145.

فالاختلاف الفلسفي بين الأقوام ليس هو الاختلاف المركزي يؤكد ناصيف نصار، هو قائم لا محالة، لكنه ليس المحدد الرئيس للفلسفة، فالاختلافات الناشئة بين الفلاسفة، ولو انتموا لدائرة تراثية واحدة، أبلغ أحيانا. والدليل هو النقاش الذي فتحه مشروع طه عبد الرحمن نفسه داخل الفلسفة الواحدة، والذي يشكل حوار نصار معه أحد أقوى تجلياته.

بعد مراجعته لمنطلقات طه عبد الرحمن في بحثه عن مشروعية حق العرب في إنشاء فلسفة خاصة، ينتقل ناصيف نصار إلى فحص حجج طه عبد الرحمن في نقده للكونية، إذ يلاحظ أن طه يغالط قرّاءه لما يقابل بين "الكونية والتاريخية"، والحال أن الكونية تقابل الخصوصية، في حين تقابل التاريخية الدوامية، "فالأنشطة الإنسانية كلها تاريخية، ولكن الماهية الإنسانية ثابتة ودائمة، منذ تكون النوع الإنساني كما نعرفه"[62]، كما أن تأثر الفلسفة بسياقاتها، لا يلزم عنه أنها نتاج لها دوما. أما من جهة المحاججة بـ "السياق اللغوي الأدبي"، فإن نصار يربط هذا الاعتراض - على الكونية طبعا - بالمذاهب الإيديولوجية التي تتغذى على مائدة القومية، مبرزا استحالة الحجر على "الحدود اللسانية للقوم"، فأسئلة من قبيل الموت والحياة والحب والوجود والعدم، غالبا ما لا يمكن ردها إلى لسان بعينه، أضف إلى ذلك أن القول باللسان والأدب، ينتج عنه وجود فلسفة لكل كيان لغوي، وهو ما لاحجة عليه. كما أن الربط الفج بين الفلسفة والأدب، يتناسى أن العلاقة بينهما هي علاقة "تفاعل وتطور"، وليست علاقة تابع بمتبوع. الناتج عن هذا النقد، مراجعة القول بـ "الاختلاف بين الفلاسفة"، و"التصنيف القومي للفلسفة" كما قال بهما طه عبد الرحمن، حيث يرى ناصيف نصار أن وراء تهويل طه لهما اختزال شديد لتاريخ الفلسفة، إذِ الواضحُ أن ولعَه بإثبات "قومية الفلسفة"، دفعه إلى التغاضي عن الاحراجات النظرية التي يطرحانها، وقد سبق أن ذكرنا وجه اعتراض نصار على الأمر.

أما فيما يخص مسألة العقل، وهي الإشكالية التي عني بها الفكر العربي الإسلامي برمته. فإنه - وإن وافق نصار طهَ على قوله بـ "لاجوهرانية العقل" - عنده "فعالية إدراكية" كما هو حال طه أيضا. لكنه يلاحظ أن إيحاء طه بإمكانية التشكيك في وحدة الطبيعة البشرية لنقد وحدة العقل، ارتطم مع "إيمانه الإسلامي"، مما دعاه إلى تخطيه موجها نقده لوحدة العقل حصرا. وفي هذا السياق، يستعجب نصار من التجاء لغوينا الكبير طه عبد الرحمن إلى تشبيهه بالسمع والبصر لتأكيد عدم وحدة العقل فـ "أليس السمع

62 - المرجع نفسه، ص 132

جهازا واحدا لوظيفة واحدة عند جميع الناس (...) وأليس التحليل وهو وظيفة من وظائف العقل، قدرة ذهنية واحدة عند جميع الناس"[63].

وجب التمييز - حسب نصار - بين موضوعات العقل والسمع والبصر، (بينها) وبين القدرة نفسها، فحتى عندما تتغير القدرة نتيجة شروط وقوانين ما، فإنها تبقى في الآن ذاته واحدة، وهو حال العقل باعتباره قدرة إدراكية، والقول بوحدة العقل الإنساني، لا يلزم عنه القول بوحدة المعرفة الفلسفية كما أرادها طه عبد الرحمن. العقل واحد، لكن الفلسفة ليست واحدة، وما يبدو أنه "تكوثر عقلي"، ليس إلا دليلا على قدرة العقل على تنويع نظره بحسب "روح العصر" من ناحية، ومن ناحية ثانية فلأن الكائنات العاقلة متعددة، فالأكيد أن الناتج عن قدرتها على التعقل سيكون متعددا، فهو الذي أوتيناه بالتساوي، لكننا نختلف في طريقة استخدامه وفقا لرونيه ديكارت.

اختزالية طه بحسب نصار كانت شديدة لمّا تحدث عن "آفة التهويد"، و"التسييس"، وهو إن وافقه على مشروعية التصدي لكل "عالمية"، تتغيا الهيمنة بالقوة والنفوذ - وهو واقع قائم اليوم فعلا - غير أنه يعتقد في وجود الكثير من المبالغة والاختزالية في خلاصات طه عبد الرحمن بخصوص ربطه بين الفلسفة والألمان واليهود، "حتى لا تبدو القضية في النهاية، كأنها حرب دينية تتوسل الفلسفة مسرحا لها"، فـ "التاريخ الحديث للفلسفة أعقد بكثير من تاريخها القديم" يقرر ناصيف نصار، معترفا أن "المؤلف (طه عبد الرحمن) يعرف ذلك (يعرف أن العلاقة بين الدين والعلم والفلسفة أعقد بكثير من خلاصاته)، إلا أنه يؤثر أن يصور القضية تصويرا هو أقرب إلى أغراضه النضالية منه إلى طبيعة التحرر الحقيقي من السيطرة الفلسفية التي للغرب"[64].

إن جوهر الاختلاف بين ناصيف نصار وطه عبد الرحمن، يرتبط أساسا باختلاف نظرتهما إلى الصلة بين الكوني والخصوصي، وانعكاس هذه النظرة على أطروحتيْهما بشأن التعامل مع الغرب، حيث يجد نصار صعوبة في تقبل القول بـ "غربال التعريب القومي"، وامتحان "الفائدة والملاءمة" مع المجال التداولي العربي، ويعتقد أن ما حكَم هذا النظر هو استناده إلى خلفية تقع خارج الفلسفة (العقيدة واللسان)،

63 - المرجع نفسه، ص 136. جدير بالاستحضار، أن نصار قد أولى العقل – كما هو حال أبرز المفكرين العرب كالجابري والعروي وطه عبد الرحمن – أهمية خاصة في مجمل مؤلفاته، وبطريقة مختلفة تماما عن مألوف الكتابة العربية، وهو ما سنتطرق إليه في الفصول والمباحث اللاحقة، وخصوصا في المبحث الموسوم بـ «**نقد امبريالية العقل**».

64 - المصدر نفسه، ص 138. وقد أشار مقورة نقلا عن فتحي المسكيني أن محاولة طه عبد الرحمن ليست إلا رد فعل على الاستعمال السري للاهوت المسيحي من طرف الحداثة الأوربية، وهي (المحاولة الطهوية) إن نمت عن إرادة عالية في التأصيل، فإن سرها الرومانسي يقودها إلى "هيئة المسلم الأخير الذي قرر تغيير قبلة العالم بموته الخاص"؛ من حيث تجذير طه عبد الرحمن لنموذج كلامي معاصر مضاد للكونية بحجة يهوديتها. راجع جلال مقورة، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية**، م، م، ص 122. إن ما كان سرا، أمسى علنيا بتعبير مقورة، لمّا استحضر مبدأ التفضيل العام الذي سبق أن أشرنا إليه في سياق هذه المحاولة.

في حين أن التواصل الفلسفي، لا قيام له، إلا بإقامة فضاء قائم على قيم النقد والإبداع والاستقلال، دونما أي تفاضلية بين المأصول والمنقول كما فعل طه عبد الرحمن. فهو، وإن كان له فضل الإعلان عن الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، فإن اجتهاده في حماية "قلعته التداولية"، قد أوقعه في عديد الآفات التي آخذ الآخرين عليها من قبيل التهويل، والتطويل، والتكرار، والاستعلاء، والإنكار، والاجتثاث؛ وغيرُ خفيٍّ ما لهذه الآفات من أواصر قرب مع بعض التيارات الإسلامية، التي ما انفك طه عبد الرحمن يناصبها العداء تصريحا. حتى أن ادريس هانيء، يؤكد أن: "الطهائية نزعة سلفية متسترة في الفكر العربي المعاصر"[65] - وأحسب أنه مصيب في ذلك غاية الإصابة - لكن اكتشاف ذلك، لا يمر عبر الثقة فيما يقوله طه عبد الرحمن ويدّعيه. بل بالحفر النقدي في نتائجه القصوى، بتوسيع النظر في تطبيقاته العملية لمنهجه العلمي أساسا.

بمتابعة المنطلقات النظرية الطهوية إلى أقصاها، يمكن وضع اليد على ما يحجبه عنّا افتتاننا بالأسلوب الطهوي المنتهج. آنئذ، وآنئذ فقط، سيظهر أن ما حملته إلينا اجتهادات طه من آمال فلسفية واعدة - وإنها لكذلك في معظم جوانبها التشخيصية التبشيرية - سرعان ما تتحول إلى كبوة عميقة نتيجة الهيمنة الإيمانية السلوكية على مكتوبه[66] - الظاهرة في معظم أعمال طه عبد الرحمن التأسيسية - وإن السعي إلى الوقوف على ذلك تحليلا وتفصيلا، لَمهمة نظرية أكبر من أن يسعها عملنا هذا. فهل بمكنة الفهم النصاري للاستقلال

---

65 - علما أن طه عبد الرحمن، ما اطمأن يوما إلى "السلفية الدينية"، فمنذ كتابه «**العمل الديني وتجديد العقل**»، وهو يحمل حملته عليها، مبينا تهافت دعاويها ومنبها عليها ما تغلغل فيها من آفات خلقية، وآفات علمية. وقد مثل نقدها مدخلا – من مداخل - «اليقظة الدينية»، التي تعني عند طه عبد الرحمن «جلوة إسلامية»، تتخطى معايب العقل المجرد والعقل المسدد إلى كمالات العقل المؤيد. يبدو أن مراهنته على «سلفٍ فلسفيٍّ» بعينهِ، هي من وقفت وراء قول إدريس هانئ بـ «السلفية الفلسفية» (وليس الدينية) للأزعومة الطهوية. ولعله من المجدي، قراءة هذا «التسلفن»، بدراسته على ضوء النقد الطهوي نفسه للسلفية الدينية، واستيضاح التقاطعات والتمايزات الممكنة بينها وبين السلفية الفلسفية. راجع «**العمل الديني وتجديد العقل**»، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2009). وبصدد ما يمكن اعتباره وجها من أوجه القرابة مع بعض التيارات الإسلامية، فيمكن الإحالة إلى عمله الموسوم بـ «**الحداثة والمقاومة**»، (معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، طبعة 2007)، والذي خصصه للثناء على المقاومة الإسلامية بزعامة حزب الله، في سياق خاص جدا.

66 - ولنقل ما قاله نصار بهذا الصدد، أن لا أحد ينازع الرجل في إيمانه، لكن من حق القارئ أن يتساءل بشأن بعض استنتاجاته حول المساحة النظرية التي يشغلها الدين عنده. ويبدو أن القناعات الإيمانية لطه عبد الرحمن شديدة التأثير على شكل تلقي مشروعه في «**فقه الفلسفة**» إجمالا، فالمرحبة لطالما منّوا النفس بفلسفة لا تخدش الإيمان، فبالأحرى أن تثني عليه وتحوله إلى إطار موجه، والمنتقدة ساءهم أن يتم إخضاع الفلسفة للنزوعات الإيمانية. وإن لقراءة نصار ميزتها من حيث توجهها إلى كشف هذه الخلفية الدينية لرؤية طه عبد الرحمن للاختلاف الفلسفي، دونما أي معاداة للدين، حيث يصعب مؤاخذته من هذه الناحية، كما هو الحال بالنسبة لغيره، الذين رد عليهم طه في مفتتح جزئه الثاني من فقه الفلسفة لمّا قال: «فلدفاعكم (موجها الكلام إلى منتقديه) عن الفلسفة أضر بها من هجوم العدو عليها، إذ ظننتم أن الفلسفة تنصر بإنكار الإيمان على أهلها (...) أما علمتم أن الإيمان العظيم يورث التفلسف العظيم، وأن التفلسف العظيم يثبت الإيمان العظيم». **(فقه الفلسفة(2)، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، م، ص 29).** ليقول بعدها بلهجة أكثر غضبا: «وثالثة الأثافي أن منكم من جاوز حده وصار يدعونا إلى الانسلاخ عن إيماننا كما انسلخ غيرنا عن إيمانه من دون حسرة، حتى نستحق في نظره الانتساب إلى الفلسفة، فلا شيء أظلم ممن يميت نفسا حية بإذن ربها ! فكذلك هذه الدعوة، فهي تميتنا من حيث نحيا". (المرجع نفسه، ص 30).

وبالإمكان إعادة قراءة هذا المقطع على ضوء قول ناصيف نصار أن "لا تفلسف في المجال التداولي العربي، كما في غيره من المجالات التداولية، إلا على أساس جدلية الكونية والخصوصية...ومن يرفض ذلك بحجة الأمانة للعقيدة الدينية، فإنه في الحقيقة لا يريد الفلسفة. وإنما يرد شيئا آخر". **(الإشارات والمسالك**، ص 146). للاستزادة بشأن مجمل الانتقادات الموجهة لفلسفة طه عبد الرحمن سواء المعرفية أو الإيديولوجية يمكن العودة إلى المختصر المفيد الذي ختم به يوسف بنعدي كتابه حول «**الإبداع الفلسفي العربي**» السالف الذكر، كما يمكن الاستئناس بالإحالات التي أرفقها رضوان مرحوم في تقديمه: «**سؤال المنهج في أفق للتأسيس لأنموذج فكري جديد**»، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، 2015)، هوامش الصفحات 14 – 15 – 16. والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها أن «الموجهات الدينية الإسلامية»، لا يمكن بأي حال من الأحوال إغفالها عند التطرق إلى مشروع طه عبد الرحمن، بل إنها عنده لهي المحفز والمنشط الذي يدعوه أحيانا إلى الكتابة، ويظهر أن ذلك عاقه عن بناء «علاقة صحية» مع آخريه وبالأخص منتقديه.

الفلسفي (تنظيرا وتطبيقا) أن يحرر الفكر العربي الإسلامي من العقبات، التي ما برح يتخبط فيها بسبب إشكالية "الهوية والآخر" أساسا وخصوصا؟ أ بإمكانه أن يفلح في تخطي عتبة "الغزالية الجديدة" مع طه عبد الرحمن و"الرشدية المعاصرة" مع محمد عابد الجابري؟ وإلى أي حدّ أحسن ناصيف نصار التخلص من جبة الخلدونية، في تأسيسه للواقعية الجدلية منهجا، وفلسفة الوجود التاريخي فلسفةً؟

قبل تناول هذه الأسئلة[67]، نجد أنفسنا ملزمين بذكر بعض الملاحظات الأساسية بشأن العلاقة بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن وناصيف نصار. ولعلّ أوّلها أن المفكرين المغربيين - في حدود اطّلاعنا - ما سبقَ لَهما أَن تطرّقا إلى المشروع النصاري في دفاعه عن مبدأ "الاستقلال الفلسفي" بدقة، ولا حجة لهما في هذا الباب، فهو أبكر من قال بضرورة "الابداع الفلسفي" في الفكر العربي المعاصر، فلا ندري مسوغات السكوت عن اجتهاداته وبخاصة من طرف طه عبد الرحمن، لاهتمامه بذات الإشكال الذي انكب ناصيف نصار على دراسته، بل إن معظم القضايا التي نجدها ثاوية في الكتابات الطهوية، لها مثيلات لها في التآليف النصارية من قبيل الكونية والخصوصية، والفلسفة والثقافة، والإبداع الفلسفي، وغيرها من المفاهيم التي استأثرت باهتمامهما. وهاهو نصار يعود في "إشاراته ومسالكه" ليتناول طه عبد الرحمن بالتحليل والنقد والإشادة - متى وجد ما يدعو إليها - في حين ينكر طه عبد الرحمن معرفته بأعمال نصار[68]. وإننا لنستغرب من ذلك غاية الاستغراب، فإننا ونحن نقرأ طه عبد الرحمن، لنشعر معه أحيانا أنه يحاور نصار - وإن تلميحا لا تصريحا - فكيف يجهل أعماله، وهو الذي ما فوت الرد على "مقالات منتقديه"، فإذا به لا ينتبه لمشاريع هي أقرب إلى ما هو منشغل به ! أخال أحيانا، أن نصار يُقرأ سرا، ويُنكر علنا...

أما بالنسبة للجابري، فزيادة على ما قاله عبد الإله بلقزيز من حضور نصاري في ثالوث الجابري حول "القبيلة والعقيدة والغنيمة"، دون إفصاحه عن ذلك. فإن مقولة "الاستقلال التاريخي" التي تحدث عنها الجابري زاعما استلهامها من غرامشي، تتطلب - على الأقل - الإشارة إلى مشروع عربي اشتهر بها في حينه، وبالأخص لمّا يتم فحص واقع حال الفكر العربي المعاصر في علاقته بهيمنة النموذج. فعديدة هي الأسماء التي عمد الجابري إلى تقليب النظر في طروحها، نالت حظها من النقد النصاري وبرهانات متقاربة بين الاثنين أحيانا. قد نلتمس الأعذار للجابري، في عدم وقوفه على مراجعة ناصيف نصار للنزعة المدائحية الرشدية السارية في الفكر العربي المعاصر - والجابري أحد أبرز ممثليها - مادام قد تعرض لاعتراضات

67 - وهي من جملة الأسئلة التي من المفترض تلمس بعض عناصر مقاربتها في عملنا المشار إليه في مستفتح هذا النص.

68 - وفي هذا السياق، يورد جلول مقورة شهادة دالة في كتابه الآنف الذكر، (ص 221- 222)، خلاصتها أن نصار مفكر منفتح قارئ لطه وغيره، خلافا لطه عبد الرحمن الذي هو بعيد كل البعد عما يكتبه نصار، إذ كان جاهلا بنقده له، وما إن قرأه - بعد أن أهداه مقورة كتاب «**الإشارات والمسالك**»- حتى هاتفه، مبديا احترامه للقراءة النصارية. والظاهر أن عمل جلول مقورة من ضمن الأعمال القليلة – إن لم تكن الوحيدة – التي تصدت للحوار - من جهة واحدة - بين نصار وطه، والرجوع إليه مفيدٌ لتبين ما سبق أن تحدثنا عنه بإيجاز، وللاختصار يمكن الرجوع إلى خلاصة الكتاب المنشورة في «**المستقبل العربي**»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 438)، ص 39 وما بعدها.

مثيلة في حواراته وبعض نصوصه، زيادة على أنه ألف أن يبني مشروعه دون الانشغال - كثيرا - بمحاورة خصومه[69]، لكن أن يصمت على مشروع - بكامله - نال حظوته زمنئذ، لادعاء صاحبه (نصار) التفرد في مقاربة الخطاب العربي المعاصر، فدون ذلك والحوار الفلسفي خرط القتاد كما يشاع!

ناصيف نصار، وعلى خلافهما، كان شديد الاهتمام بما ينجزه أضرابه، حتى أن مؤلفاته تكاد لا تخلو من استحضار لهذا المفكر العربي أو ذاك، سواء بالتحليل أو النقد. وقد مررنا على ما تنطوي عليه نقدياته لبعض أساسيات البناء النظري للجابري وطه من جرأة وتقويم، وبالخصوص من جهة بيان حدود النقد عندهما، فإذا ما تميزت النقديات الطهوية بـ "الانتقائية"، فإن النقديات الجابرية تقاسمها السمة ذاتها، من ناحية استسلامها للغواية الإيديولوجية لابن رشد، استسلامَ الطهوية للنرجسية التداولية الإسلامية. ويظهر أن نصار قد أفاد كثيرا من اطلاعه الواسع على مشاريع نظرائه من المفكرين العرب، لتفادي الوقوع في آفة "قدسية المرجع" كما هو حال طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري. فإلى أي حد يشكل ناصيف نصار أنموذجا للإبداع المرتجى؟ وبأي معنى يمكن أن تمثل "فلسفة الحضور" مدخلا مبدعا، وهي الفلسفة التي مافتئت تتعرض للنقد والمراجعة من لدن مرجعيات فلسفية رهيبة (نتشه، وهايدغر، ودولوز، ودريدا...إلخ)، عابت على "فلسفات الكوجيتو" حضورها وهيمنتها؟

69 - «والحق أنني أدركت منذ اليوم الأول أن هؤلاء المنتقدين لم يكونوا يفكرون معي في الموضوع حتى يتبينوا ما حضر وما غاب فيما كتبت (غياب، أو تغييب قراءته «للسلفية القومية» في «نحن والتراث بعد طلب الناشر حذفها لسياقات «الوقت» آنذاك)، وهذا من جملة الأسباب التي جعلتني أتقاعس عن الرد عليهم ! ولم الرد على من يأخذ منك ليعترض عليك (...)»، محمد عابد الجابري، **مواقف: إضاءات وشهادات**، العدد، 16، (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2003)، ص 12

## لائحة المصادر والمراجع المعتمدة:


- أبو زيد (نصر حامد)، **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي (ومؤسسة مؤمنون بلا حدود)، الطبعة الأولى، 2014
- أومليل (علي)، **مرايا الذاكرة**، البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2016
- (أفاية) محمد نور الدين، **في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014
- بلقزيز (عبد الإله)، **نقد التراث**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، نونبر2014
- - - - - - - ، **العرب والحداثة(2): من النهضة إلى الحداثة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2011
- - - - - - - ، **«من الإصلاحية إلى المشروع النهضوي»**، بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2018
- ابن رشد (أبو الوليد محمد ابن أحمد)، **فصل المقال وتقرير مابين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، الطبعة الثانية، بدون تاريخ
- بنعدي (يوسف)، **طه عبد الرحمن في مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال طه عبد الرحمن**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2012
- ابن منظور، **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، بدون طبعة، بدون سنة.
- الجابري (محمد عابد)، **نحن والتراث**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1980
- - - - - - - ، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، مارس 1994
- - - - - - - ، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، شتنبر 1990
- - - - - - - ، **مواقف: إضاءات وشهادات**، العدد، 16، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، يونيو 2003
- هاني (إدريس)، **خرائط إيديولوجية ممزقة**، بيروت: الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2006.
- - - - - - - ، **ما وراء المفاهيم: من شواغل الفكر العربي المعاصر**، بيروت: الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2009
- حرب (علي)، **الماهية والعلاقة: نحو منطق تحويلي**، بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي: الطبعة الأولى، 1998
- - - - - - - ، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية: مصائر المشروع الثقافي العربي**، الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2001
- الحري (عبد النبي)، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، بيروت: الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2014
- - - - - - - ، **صورة ابن رشد في الفكر المغربي المعاصر**، بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2015

- طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2009
- - - - - - ، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2012
- - - - - - ، **فقه الفلسفة (1): الفلسفة والترجمة**، بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2008
- - - - - - ، **فقه الفلسفة (2)، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2008
- - - - - - ، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006
- - - - - - ، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، الكتاب 13، الطبعة الثانية، 2008
- - - - - - ، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005
- - - - - - ، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2012
- - - - - - ، **الحوار أفقا للفكر**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2013.
- كانط، **ما التنوير؟** ترجمة مصطفى لعريصة، مجلة مقدمات: المجلة المغاربية للكتاب، عدد 31، خريف 2004
- الكندي (ابو يوسف يعقوب)، **رسالة إلى المعتصم بالله**، تحقيق محمد عبد الهادي ابو ريدة، مصر: دار الفكر العربي، بدون طبعة، 1950
- موهوب (محمد)، **ترجمان الفلسفة**، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الأولى، 2011
- المسكيني (فتحي)، **الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة**، بيروت: جداول، الطبعة الأولى 2011.
- - - - - - - ، **الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2001
- - - - - - - ، **«الكوجيطو المجروح: أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة»**، الرباط: منشورات الاختلاف، ودار الامان، الطبعة الأولى، 2013.
- مقورة (جلول)، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2015.
- مرحوم (رضوان)، **سؤال المنهج في أفق للتأسيس لأنموذج فكري جديد**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، 2015
- مشروح (إبراهيم)، **طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2009
- نصار (ناصيف)، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة، 1994
- - - - - - - ، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1975

- - - - - - - ، **التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، يناير 2004
- - - - - - - ، **الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى 2011
- - - - - - - ، **النور والمعنى: تأملات على ضفاف الأمل**، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2018
- نتشه (فريدريك)، **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة فليكس فارس، بيروت: دار القلم، بدون طبعة، بدون تاريخ.
- العروي (عبد الله)، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، بيروت؛ البيضاء: المركز الثقافي العربي: الطبعة الثانية، 1998
- خليل (عبد الكريم)، **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**، القاهرة: دار مصر المحروسة، بدون طبعة.

- **دوريات وندوات ومقالات**

- أفاية (محمد نور الدين)، حلقة نقاشية حول كتاب «**في النقد الفلسفي المعاصر**»، المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 440، 2015
- - - - - - - ، «**ناصيف نصار: من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور**»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014
- هاني (إدريس)، "**تديين الحداثة أم تخليق الحداثة؟**"، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 41 - 42، 2010، ص 20
- طه (عبد الرحمن)، «**تكامل المعارف**»، مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»، العدد 19، 2002
- عطية (أحمد عبد الحليم)، «**طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية): قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار**»، مجلة أوراق فلسفية، الكتاب الثاني، بدون تاريخ.
- - - - - - - ، «**ناصيف نصار: الحداثة وفلسفة السلطة والحرية**»، إصدارات ملتقى الفلاسفة العرب، 2016
- المصباحي (محمد)، «**رهانات الفلسفة العربية المعاصرة**»، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010
- مقورة (جلول)، "**فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية**"، المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 438
- سبيلا (محمد)، «**متى يعود زمن الإبداع الفلسفي**»؟ مجلة مدارات فلسفية، العدد الأول، 1998
- ندوة بحثية في موضوع: «**الفكر العربي المعاصر، تقييم واستشراف**»، مجلة عالم الفكر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، المجلد 26، عدد مزدوج 3 - 4، 1998
- مؤتمر فكري في موضوع: «**الفلسفة في الوطن العربي: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول**»، تنظيم الجامعة الأردنية، بتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987
- ندوة بحثية في موضوع: «**الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام**»، تنظيم الجامعة الأردنية، بتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2006
- مؤتمر فكري في موضوع: «**الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية**»، بيروت؛ هرندن - فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2012

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019