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

قراءة تفكيكية في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي

محمد أحمد الصغير علي عيد
باحث مصري

2024

- بحث محكم
- قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
- 2024-11-11

جميع الحقوق محفوظة © 2024

قراءة تفكيكية في مشروع
طه عبد الرحمن الفلسفي

الملخص:

كثيرة هي الأطروحات التي تتقدم لنقد وتفكيك المشروع الفلسفي للمفكر المغربي طه عبد الرحمن، سواء النقد بشقيه؛ «السلبي» أو «الإيجابي». ولسنا ضد هذه الأطروحات ما دامت تلتزم صفة الموضوعية «الحيادية» العلمية طريقاً، وهي أهم ما يميز الدراسات النقدية العلمية. وبهذا الاعتبار، يمكن القول إن منتقدي طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي هم كل الذين يفكرون في قضايا الفكر الفلسفي العربي والإسلامي على غير طريقته أو مسلكه.

والبحث يركز على بعض الانتقادات التي تعرض لها مشروع طه عبد الرحمن من الخارج وليس من الداخل المغربي. وأشهر الانتقادات في ذلك هو النقد الذي تعرض له المشروع الطاهائي من مفكرين لبنانين أمثال «الدكتور علي حرب» و«الدكتور ناصيف نصار» صاحب مشروع الاستقلال الفلسفي ومفهوم النهضة الثانية.

وطبيعي أن تكون، هناك بعض الآراء الناقدة للمشروع الفكري الطاهائي؛ إذ إن عمل الفلاسفة هو المحاورة في ما بينهم، أو السجال المعرفي في طرائق ومسالك الإبداع أو منطق التفلسف، يقول علي حرب: «وهكذا فالفلاسفة يعملون على نقد بعضهم بعضا، بالطبع ليس بهدف الهدم، ولا من أجل الإدانة، بل من أجل خلق رهانات جديدة للتفكير، نطلق ما انحبس، أو تفلق ما امتنع أو نهتك ما أنحجب».

تمهيد:

كثيرة هي الأطروحات التي تتقدم لنقد وتفكيك[1] المشروع الفلسفي الطاهائي، سواء النقد بشقيه؛ «السلبي» أو «الإيجابي».

ولسنا ضد هذه الأطروحات ما دامت تلتزم صفة الموضوعية «الحيادية» العلمية طريقاً، وهي أهم ما يميز الدراسات النقدية العلمية. لكن الأزمة الحقيقة أن النقد لا يخلو دائماً من الإيديولوجية التي تحرك أفكار الناقد وتتحكم أحياناً في مضامينه، وتسوق عقله إلى منحى يأبى فيه أن يتخلى عن مقولاته، وهذا في نظري هو ما يقلل من أهمية النقد، ويجعله نقدا ذاتيا لا يتحرى الدقة. وما أكثر الخصومات الفكرية بين المفكرين، التي تدفع بعضهم إلى نقض وهدم أفكار مهمة وبناءة من أجل مصالح شخصية، واعتبارات خاصة وهو ما يعرف بـ«النقد المأجور».

«من هنا كانت من هذه الانتقادات ما يصدر عن النقد الإيديولوجي إزاء نزوع طه عبد الرحمن إلى التدين واعتباره منطلق الإبداع، بل لا يمكن إلغاؤه بالمرة، في كل عملية من علميات التفكير الفلسفي والعلمي. وهناك نقد يصدر عن الجدال الفكري والفلسفي، حيث لا ينظر إلى مقولات طه عبد الرحمن نظرة مؤدلجة، بل نظرة المتفلسف أو نظرة المشارك له في علوم المنطق وفلسفات اللغة.

وبهذا الاعتبار، هل يمكن القول إن منتقدي طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي هم كل الذين يفكرون في قضايا الفكر الفلسفي العربي والإسلامي على غير طريقته أو مسلكه؟ بمعنى هل نظرية الدلالة-الإشكالية في فكر محمد المصباحي هي مناهضة لفكر طه عبد الرحمن في تقريبه لمسائل التراث الفلسفي الرشدي!؟ وهل تفكير عبد المجيد الصغير في بناء القول الكلامي وصوره التاريخية والاجتماعية والمذهبية مخالفة، على العموم، لمسار تفكير طه عبد الرحمن في المناظرة الكلامية؟ ثم هل تفكير مفكري النهضة العربية الحديثة اليوم يرغبون في محو التاريخ والسياسة من أجل تحقيق النهوض العربي والإسلامي؟!!»[2].

ولسنا هنا في إطار تفصيل الكثير من الإشكالات التي على ناقد الأنساق الفكرية أن يلتزم بها، وإنما أردنا التنبيه إلى أن هناك إشكالات عديدة تواجه هذا المبحث المهم.

ودلالة ذلك كثرة الانتقادات التي تعرض لها المشروع الفلسفي الطاهائي، - أتى بعضها من الداخل وبعضها من الخارج-، وهذا يؤكد ويدلل على مدى فاعلية هذا الأفكار الطاهائية وحراكاتها، فله صدى وله رد فعل، وله منتقدوه ومادحوه. وهذا يدلل كذلك على عمق الأفكار وتجذرها في العقل الجمعي العربي المسلم.

---

1 لم نشأ هنا استخدام عبارة تقويض المشروع الطاهائي، وإنما آثرنا استخدام كلمة التفكيك، رغم أن هناك بعض المفكرين سخروا كل آلياتهم النقدية والتفكيكية من أجل نقض وتقويض دعائم المشروع الفلسفي الطاهائي، بدعوى انتمائه إلى الدين واستحضاره كشرط في التفلسف.

2 يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2012م، ص179

ومعلوم لدينا أن لا أحد يسلم من النقد، وحتى النص القرآني لم يسلم من النقد والافتراء، فما بالك بالنصوص التي يكتبها بشر. ونصوص طه عبد الرحمن لها من الذيوع والانتشار الشيء الكثير ليس فقط داخل القطر المغربي، وإنما تتجاوزه إلى خارجه.

والنقد نوعان؛ إما نقد يعقبه بناء، وإما نقد من أجل النقض والهدم.

غير أن جل الانتقادات تكون عبارة عن ردود أفعال إيديولوجية ضد مقولة مستثمرة أو ضد مفهوم معين، لكن الأمر يبلغ مبلغه، حينما يتعلق الأمر بمشروع متكامل يسعى أو» يدعي» المشروعية في التجديد والإبداع في الممارسة الإسلامية العربية[3].

وسوف نركز في هذا البحث على بعض الانتقادات التي تعرض لها مشروع الدكتور طه عبد الرحمن من الخارج وليس من الداخل المغربي

وأشهر الانتقادات في ذلك هو النقد الذي تعرض له المشروع الطاهائي من مفكرين لبنانين أمثال «الدكتور علي حرب» و«الدكتور ناصيف نصار» صاحب مشروع الاستقلال الفلسفي ومفهوم النهضة الثانية. على الرغم من أن هناك انتقادات أخرى عديدة -لم نتناولها- نذكر منها على سبيل المثال، انتقادات إدريس هانئ والانتقادات التي أعدها سامي أدهم، وبعض النقد الذي قدمه محمد المرسلى وغيرها من انتقادات التي لم نشأ أن نذكرها في هذا المعرض حتى لا يتشعب بنا الأمر، وإنما قصدنا أن نبين أنه في حالة حراك الأفكار، من الممكن أن ينالها النقد والهدم أحياناً، وكل من يقوم بعملية تفكيك نصوص الدكتور طه عبدالرحمن لا يجب أن يسقط من نظر أنصار المشروع الطاهائي، بل على العكس يجب النظر في آلياته المنهجية التي استخدمها في تفكيكه للمشروع ليتم تدارك النقص والخلل، فليس طه إلا رمزا على مدى نضوج العقل العربي المسلم، الذي يحاول جاهداً أن ينتشل نفسه من التبعية والتقليد ويطمح في بناء فكر فلسفي عربي إسلامي قوامه الأخلاق والدين. وهذا الطموح هو طموح عام للعقل الجمعي العربي.

وطبيعي أن تكون، هناك بعض الآراء الناقدة للمشروع الفكري الطاهائي؛ إذ إن عمل الفلاسفة هو المحاورة في ما بينهم، أو السجال المعرفي في طرائق ومسالك الإبداع أو منطق التفلسف، يقول علي حرب: «وهكذا فالفلاسفة يعملون على نقد بعضهم بعضا، بالطبع ليس بهدف الهدم، ولا من اجل الإدانة، بل من أجل خلق رهانات جديدة للتفكير، نطلق ما انحبس، أو تفلق ما امتنع أو نهتك ما أنحجب»[4].

ولننعطف الآن، على أهم الانتقادات التي أثارها «د. ناصيف نصار»، و«د.علي حرب».

---

3 مرجع سابق، ص179

4 المرجع السابق، ص179

أولاً: تفكيك ناصيف نصار لمفهومي الكونية والقومية في مشروع طه عبد الرحمن

نظراً للأهمية النسبية لأفكار المفكر اللبناني ناصيف نصار، فهو يصنف ضمن المفكرين العرب أصحاب المواقف الفلسفية ذات الأهمية، في واقعنا المعاصر، فقد ارتأينا قبل البدء في عرض أهم انتقاداته للمشروع الطاهائي، أن نسلط الضوء على بعض من أفكاره الفلسفية.

معروف أن المفكر اللبناني ناصيف نصار يدعو -في كل كتاباته- إلى التفكير في آليات للخروج من وضعية القصور والعجز إلى حالة الإبداع وإحداث نهضة فكرية مختلفة عن تلك المحاولات السابقة والمعاصرة التي حاولت الخروج من أزمة العقل العربي.

فمهمة العقل تبعاً لوجهة نظر ناصيف هي ممارسة النقد؛ إذ به نستطيع الكشف عن حقيقة خطاب النهضة العربي، فهو خطاب -على حد رأيه- مسكون بخطاب الآخر الغربي في بنيته؛ فالإشكاليات التي بها كانت مطروحة عليه من خارجه، وهو ما يبرر الأبعاد الأيديولوجية في أي خطاب، وقد ساهم هذا النوع من الخطاب في تغييب الكثير من الأسئلة الراهنة. ولن تتم النهضة إلا بعودة العقل العربي إلى ذاته ومساءلة واقعه، وممارسة النقد لكل منتوج تاريخي وفلسفي، للتحرر من هيمنة العقل الغربي؛ لأن العقل الغربي نفسه قد قرر في لحظة تاريخية أن يمارس النقد الذاتي، فهو السبيل للاختراق والتجاوز والتحرر، هذا هو طريق العقلانية عبر التاريخ، وما تناوله هيدجر في أعماله وفي تفكيكه للعقل الحداثي، يقول: «يمكن أن نعتبر أن النقد هو العلامة الفارقة للوعي الحداثي، ومبدأ كل المبادئ الحداثية كالتقدم والعقلانية والتقنية والعلم وغيرها»[5].

وتأسيساً على ذلك، يمكن القول، إن مشروع ناصيف نصار، يرتكز على مقولة النقد التي انصبت على تاريخ الفلسفة وأنماط الفكر المختلفة التي تتداخل في الكثير من الأحيان مع التفكير الفلسفي، هذا النقد هو من أجل إعادة الاستئناف، استئناف النهضة الثانية.

ويعد النقد من أهم العوامل التي تساعد في الخروج من مأزق العقل العربي الحالي، والبحث عن مدى حضور الفكر العربي المعاصر في القضايا والإشكالات الحالية المطروحة على عالمنا، هذا العالم المتغير باستمرار والذي لا يعرف الثبات أو الجمود، وإنما يعترف بالإبداع والإنتاج المعرفي الرصين.

«وإذا سلمنا جدلاً أن العقل الفلسفي يتشكل من خلال تاريخ الفلسفة، فلابد أن نتعامل مع هذا التاريخ بعقلية نقدية، ولا نتعامل مع الأطروحات الفلسفية وكأنها بناء جاهز مكتمل [..] فلابد من قراءة التراث الفلسفي قراءة نقدية كمرحلة أولى، ثم تأتي مرحلة البناء والتأسيس وإعادة الاستئناف، استئناف النهضة؛ إذ

---

5 محمد الشكير، هيدجر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص16. انظر أيضاً: زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، قراءة في مشروع ناصيف نصار، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2013، ص8

يعد النقد أهم عامل وأداة لتحقيقها، ولكن هذه المرة النقد يتجه على الذات بدل الآخر، في محاولة البحث عن حضور الفكر العربي المعاصر في عالم متغير باستمرار لا يعرف الثابت، يلغي منطق الثوابت والجمود، ولا يعترف إلا بالإبداع والإنتاج المعرفي [..] وكل فكر لم يستوعب مشكلات عصره وعجز عن التواصل مع مشكلاته يظل يسبح في المثاليات. ورغم هذا، فإن ناصيف نصار استطاع أن يسائل الواقع ويستوعب مشكلاته بالنقد والتحليل، ويقدم رؤية مشرقة لمستقبل الفكر العربي وواقعه، رؤية نابعة من الذات، تعتقد في الحوار والإبداع والاستقلال الفلسفي الفعال هو السبيل للحضور في عالم المتغيرات. إنه يقدم تصوراً جديداً لمفهوم النهضة، ولا يكتفي بوضع الإطار الدلالي للمفهوم، بل يضع بين أيدي المفكر العربي المعاصر أدوات وآليات فكرية ومنهجية للتعامل مع واقع جديد، أفرزته ظاهرة العولمة المتسارعة التي لم تستثن أي جانب من جوانب الحياة، مما يعني أن مفهوم النهضة الثانية يجب أن يشمل كل المستويات الفكرية والتربوية والسياسية.»[6].

ويرتكز مشروع ناصيف نصار على مقولة التواصل النقدي بهدف التأسيس لنهضة عربية ثانية، نهضة تكون مغايرة للنهضة الأولى، التي استغرقت في تاريخ الفلسفة القديمة واستحكمت فيها المذاهب الغربية، فكانت النتيجة أن أصبح الواقع العربي في حالة تمزق وتشرذم، هذا الواقع الذي دفع بـ«ناصيف نصار» إلى التنظير لفلسفة قادرة على التحرر من تاريخ الفلسفة وهيمنة الأيديولوجيات الغربية[7].

التواصل الفلسفي والمجال التداولي وإشكالاته

على الرغم من أن ناصيف نصار حصر فصله المعنون بـ «التواصل الفلسفي والمجال التداولي»، والذي يضمه كتابه «الإشارات والمسالك» في دراسة مفهوم التواصل داخل الفلسفة، إلا أن دراسته تسلط الضوء بشكل غير مباشر على الأسباب الكامنة خلف إخفاق التواصل بين الثقافتين العربية والغربية.

يتحدث نصار عن أهمية الصراع والتواصل في كل ثقافة، وحتى وإن كان يتبنى مفهوما تقليديا عن الاختلاف كمقوم للتواصل «يستلزم وجود حد من الاشتراك أو من التماثل بين الأطراف الداخلة فيه»؛ لأن الاختلاف المطلق هو شرط التواصل، وديناميةالتواصل يضمنها الصراع، لا الإجماع.

كما أن التواصل الدينامي لا يبغي إقناع الآخر وربطه بنظام الأنا؛ فالاحترام المتبادل بين أطراف التواصل، أهم من التقائها عند حقيقة واحدة. ونصار يقول ذلك، وإن لم يكن يدرك أبعاده، وهو يتحدث عن الاعتراف المتبادل بين طرفي التواصل؛ فالاعتراف أخلاق وليس معرفة. إنه لقاء بالآخر لا اتفاق معه، علاقة وليس بوعي.

---

6 زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، قراءة في مشروع ناصيف نصار، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2013، ص ص9-10

7 المرجع السابق، ص11

وبالفعل، فإن فعل التواصل القائم على الاعتراف يتضمن تجاوزا للأنوية وللمركزية الذاتوية. يؤكد نصار ارتباط فعل التفكير بفعل التواصل، فلا تفكير بدون تواصل أو كما يقول: «لأن الحق يقتضي، في جملة شروطه، شرط التواصل[8]».

وقبل أن ننتقل إلى الانتقادات التي وجهها المفكر ناصيف نصار لفقيه الفلسفة طه عبد الرحمن وما طرحه في كتابه «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» وفكرته عن «قومية الفلسفة[9]». دعونا نعرض -أولاً- بإيجاز وجهة نظر الدكتور طه في هذه المسألة التي كانت بمثابة الثغرة التي سدد إليها نصار انتقاداته، حسب رؤيته في ذلك.

ولنسأل الآن عن ماهية الفكرة الرئيسة التي أراد الدكتور طه عبد الرحمن توصيلها من خلال كتابه القيم «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي»، وهي كما يتضح من عنوان الكتاب: «حق الأمة العربية والإسلامية في قيام فلسفة خاصة بها، تجيب عن أسئلتها وتعالج أحوالها وإشكالاتها». وقد اعتمد الدكتور طه عبدالرحمن في أطروحته الفلسفية على مقولة الاختلاف الفلسفي بين الأقوام، وساق من أجل ذلك مجموعة من الحجج والأدلة، وفي هذا يقول الدكتور طه: «إيماننا الراسخ بحق كل قوم في الاختلاف الفلسفي، بدءاً منا نحن العرب الذين نعترف بهذا الحق لغيرنا، جعلنا نؤمن إيماناً لا يقل رسوخاً بحاجة الأقوام جميعاً إلى دخولها في علاقات حوارية بعضها مع بعض؛ فالاختلاف يوجب الحوار، والحوار إنما هو تواصل السؤال، فيكون - مثله- هو الخاصية الأولى للفلسفة، وعلى هذا، فالحوارية بين الفلسفات القومية المختلفة لا تقل دلالة على التفلسف

---

8 رشيد بو طيب، مقال منشور على الأنترنت بعنوان «ناصيف نصار وأسئلة العصر قراءة في آخر إصداراته»، تاريخ مراجعة الموقع الإلكتروني 2013/3/15م. (http://ar.aladabia.net/article-8133).

يطرح المفكر ناصيف نصار العديد من القضايا الملحة في واقعنا المعاصر يتناولها بالدرس والتحليل في كتابه القيم: «الإشارات والمسالك: من إيوان ابن رشد إلى رحاب العلمانية»، منها النظرة إلى التراث النقدي للثقافة العربية ـ الإسلامية، مسألة التواصل الفلسفي، حقوق الانسان، سلطة الدولة، والعلمانية. يبدأ ناصيف نصار كتابه بتفكيك العلاقة شبه البكائية مع فيلسوف عربي قديم اسمه ابن رشد، وقد كانت المستشرقة الألمانية آنكه فون كيكلغن قد درست حضور ابن رشد والرؤى المختلفة إلى فلسفته داخل الفكر العربي المعاصر في القرن العشرين دراسة نقدية، مستفيضة وسلطت الضوء أيضا على البعد الأيديولوجي لهذه العلاقة أو بالأحرى لهذه العلاقات القائمة مع فلسفة ابن رشد، والتي كان يهدف أغلبها إلى استثمارها من أجل خلق حداثة عربية ومجابهة قوى المحافظة والتقليد. لكن موقف ناصيف نصار هنا يختلف جذريا عن تلك المواقف التي يمكن أن ننعتها وفي لا حرج بـ «التأرخ»، فتجاوز التراث لا يمكن أن يمر بالعودة إليه بل بالقطيعة معه، وأعني التراث الميت الذي لم يعد يربطنا به شيء وأضحى نسيا منسيا، والذي قد يكون موضوعا للدراسة في مجال تاريخ الأفكار كما ندرس الإلياذة والأوديسا ولكن لا يمكننا البتة التفكير به ومن خلاله في قضايا عصرنا. ولم يتوقف ناصيف نصار في كتابه عند ابن رشد، بل عرج أيضا على رمز من رموز الفكر العربي الكلاسيكي، اهتم به عديد من المفكرين العرب في القرن العشرين، وهو المفكر التاريخي صاحب ثنائية العمران البشري، ابن خلدون، ثم يعرج ناصيف نصار في كتابه على مفهوم التواصل الفلسفي ومجاله التداولي، ويتعرض بالنقد لبعض أفكار الدكتور طه عبدالرحمن في هذا الإطار الفكري.

9 يرى بعض المنتقدين لكتاب طه عبدالرحمن آنف الذكر، «إن ما يدافع عنه طه عبد الرحمن ليس حقا في الاختلاف ولكنه حق التقوقع على الذات والتمترس خلف أقانيمها الواهية، إنه يدافع عن الحقد لا عن الحق وعن الانغلاق لا عن الانفتاح وعن البداوة لا عن المدنية، وهو بعيد أشد البعد في ذلك من رموز الفكر المغربي الذين كانوا رموزا للاختلاف داخل الفكر العربي المعاصر كمحمد عزيز لحبابي وعبد الكبير الخطيبي ومحمد أركون. وصاحب هذا الرأي النقدي يرى أن فكرة قومية الفلسفة هي: «وهي فكرة أقل ما يمكن القول عنها أنها بعيدة عن مفهوم نقدي وحر للفلسفة، فالفلسفة لا ارتباط ديني أو عرقي لها. إن الباحث عن تأسيس فلسفة عربية، هو باحث واهم [..]؛ لأنه يطلب تأسيس فلسفة عربية عبر فك الارتباط مع الفلسفة الغربية، وثانيا لأنه يعتقد أن كل فلسفة ترتبط بهوية قومية محددة، في حين أن الفلاسفة عبر التاريخ كانوا أكبر المفككين لهوياتهم وثقافاتهم من سقراط، مرورا بكانط ونيتشه وانتهاء عند فوكو ودريدا وجيل دولوز.

راجع مقال: الأستاذ/رشيد بو طيب، منشور على الموقع الإلكتروني التالي: http://ar.aladabia.net/article-8133، تاريخ مراجعة الموقع الإلكتروني 2013/3/15م.

من الحوارية داخل الفلسفة القومية الواحدة[10]». ومن أجل ذلك يقيم الدكتور طه عبد الرحمن اعتراضه على كونية الفلسفة ويأخذ بفكرة قومية الفلسفة وفي هذا يقول: «ولئن سلمنا بعموم الاعتقاد بين جمهور المتفلسفة، بكونية الفلسفة، سواء في صورتها الكيانية – أي أن الفلسفة كلية- أو في صورتها السياسية – أي أن الفلسفة عالمية – فلا نسلم بصحة هذا الاعتقاد، على رسوخه في النفوس. وغرضنا في هذا الفصل هو بالذات أن نشتغل بإبطال دعوى كونية الفلسفة وإثبات صبغتها القومية، حتى إذا فرغنا من هذا الإثبات، مضينا إلى بيان كيف للإنسان العربي أن يضع فلسفة لها من الخصوصية القومية ما لغيرها من الفلسفات[11]».

ومن الحجج التي قدمها الدكتور طه عبد الرحمن على إبطال دعوى كونية الفلسفة ما يلي:

الاعتراض الأول: ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي: بديهي أن كل فلسفة كائنة ما كانت، هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص، ولا وجود لفلسفة بلا هذا السياق التاريخي، ولا هذا النطاق الاجتماعي، وإذا صح هذا بالنسبة إلى فلسفة الفرد الواحد من أفراد الأمة ما، فلأن يصح بالنسبة إلى فلسفة الأمة الواحدة من أمم العالم أولى، فواضح أن الفروق التاريخية والاجتماعية بين الأمم في العالم أبلغ من الفروق التاريخية والاجتماعية بين أفراد الأمة الواحدة، فإذن، لابد أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه التاريخي ووضعه الاجتماعي[12].

الاعتراض الثاني: ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي: معلوم أن اللغة هي المحل الذي يتشكل فيه القول الفلسفي، ولا تشكل لهذا القول بغير تأثر بمحله اللغوي، ولما كانت الألسن التي وضع بها القول الفلسفي متعددة، جاز أن تختلف المضامين الفلسفية باختلاف الألسن التي تنقلها، ومعلوم أيضاً أن الأدب هو الدائرة الثقافية الأولى التي تحتضن مطالع الفكر الفلسفي، ولا احتضان لهذا الفكر من غير تأثر بحضنه الأدبي، ولما كانت الآداب تتوسل بأساليب بلاغية وصور بيانية متعددة، جاز أن تنعكس هذه الأساليب والصور الخاصة على المحتويات الفلسفية بما يجعلها تختلف باختلافها، والشاهد على ذلك أننا نلاقي في نقل النص الفلسفي من لغة إلى أخرى صعوبات تضاهي الصعوبات التي تلاقيها في نقل النص الأدبي، لا لضيق متأصل في اللغة المنقول إليها، وإنما لأن أشكالها الصرفية ومعانيها اللغوية وأساليبها البلاغية لا تطابق أشكال ومعاني وأساليب اللغة المنقول منها، فإذن، يلزم أن تكون لكل لسان أمةٍ فلسفته التي تناسب مقتضياته البنيوية والدلالية والبيانية[13].

---

10 طه عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان (الدار البيضاء - المغرب)، الطبعة الثانية، 2006م، ص22

11 المرجع السابق، ص52

12 المرجع السابق، ص53

13 طه عبد الرحمن، كتاب: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان (الدار البيضاء - المغرب)، الطبعة الثانية، 2006، ص54

الاعتراض الثالث: الاختلاف الفكري بين الفلاسفة: لا نزاع في أن الفلاسفة داخل الأمة الواحدة يختلفون في آرائهم وأفكارهم، بل إن اختلافهم لا يكاد يضاهيه اختلاف، حتى أضحت فلسفاتهم بعدد أفرادهم وتسمت بأسمائهم [...] فكما يجوز أن نتكلم عن اختصاص الفرد الواحد من أفراد الأمة بفلسفة ما، فكذلك يجوز الكلام عن اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما[14].

الاعتراض الرابع: التصنيف القومي للفلسفة: تعود مؤرخو الفلسفة أن يقسموا الفلسفة إلى أقسام مختلفة هي عبارة عن فلسفات قومية متعددة كما إذا قسموها إلى «الفلسفة اليونانية» و«الفلسفة الفرنسية» و«الفلسفة الألمانية» و«الفلسفة الإنجليزية» و«الفلسفة الإيطالية»، ولا نكون محقين لو ادعينا أن هذا التقسيم من جانبهم هو مجرد تقسيم إجرائي يراد به عرض المادة الفلسفية من غير الإخلال بجوهرها.[15].

هذه هي أهم الاعتراضات على دعوى كونية الفلسفة، ويفصل الدكتور طه عبد الرحمن اعتراضاته الأخرى في مسألتي كونية الفلسفة الكيانية،

وقد صاغ الدكتور طه ثلاثة اعتراضات على دعوى «الكونية الكيانية للفلسفة»، وهي:

1- انفكاك وحدة العقل عن وحدة الطبيعة الإنسانية.

2- انفكاك وحدة الفلسفة عن وحدة العقل.

3- انفكاك وحدة الصفات الفكرية عن الاشتراك في الفلسفة.

«وبناء على هذه الاعتراضات الخاصة، يتضح أنه لا سبيل إلى حفظ القول بالكونية الكيانية للفلسفة، -أو بكليتها- بل لابد من اعتباره قولاً باطلاً أو على الأقل مشكوكاً فيه، وإذا بطل أن تكون الفلسفة كلية، وجب أن تكون جزئية لا تتعلق إلا بفئة الفلاسفة الذين نشأوا في حضن ثقافي خاص هو بالذات الحضن اليوناني [..] ولما كان العرب المتقدمون قد ورثوا عن الإغريق فلسفتهم، حق لنا أن نتساءل هل تفطنوا إلى الصبغة القوية لفلسفة هؤلاء كما تفطنوا إلى الصبغة القومية لأدبهم، فانصرفوا عن نقله إلى لغتهم، أم إنهم غفلوا عن ذلك وسلموا بكونيتها الكيانية –أي بكليتها؟[16]».

أما الاعتراضات على دعوى الكونية السياسية للفلسفة فقد أجملها الدكتور طه في الآتي:

أ- رد الفلسفة إلى الفلسفة الأوروبية.

---

14 المرجع السابق، ص54

15 المرجع السابق، ص54

16 طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، سبق ذكره، ص56

ب- رد الفلسفة الأوروبية إلى الفلسفة الألمانية.

ج- تهويد الفلسفة الألمانية.

د- تسيس الفلسفة الألمانية المتهودة.

ويخلص الدكتور فكرته، ويقول: «نخلص إلى أن الكونية في الفلسفة أو الفلسفة الكونية التي ينتجها النظام العالمي الجديد –أو ما أصبح يسمى بالعالمية في الفلسفة أو «الفلسفة العالمية»- ليست في الحقيقة إلا فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيسة [..] يبقى أن نتساءل هل المتفلسفة العرب المعاصرون انتبهوا إلى وجود هذا التهويد للفلسفة الحديثة أم إن اعتقادهم فيها كاعتقاد أسلافهم في الفلسفة اليونانية، وهو أن الفلسفة هي دائماً وأبداً معرفة كونية؟[17]».

بعد أن خلص الدكتور طه عبد الرحمن من هدم دعوى كونية الفلسفة بشقيها –الكيانية والسياسية- وقدم اعتراضاته وانتقاداته لها، أقام دعوى أخرى أكد عليها، وهي دعوى «قومية الفلسفة»، وفي ذلك يقول: «إن تأريخ الفلسفة انبني على القول بكونية الفلسفة، واتخذ هذا القول صورتين اثنتين، إحداهما الصورة الإغريقية التي تدعي أن الفلسفة كلية - أي إنها تنطبق على جميع الأفراد، والثانية الصورة الأوربية التي تدعي أن الفلسفة عالمية - أي إنها تنطبق على جميع الأقطار، لكن مبدأ الكونية الفلسفية، على وجه العموم، تنقصه شواهد عدة[18]» «ولا سبيل للفيلسوف العربي إلى مواجهة التهويد الجاري للفلسفة الحديثة على مرأى ومسمع من العالم إلا بالسعي إلى خلق فضاء فلسفي عربي يستند إلى قومية حية تتصف بخصائص ثلاث، إحداهما «القيام»، وهو على ضربين: «القيام الجهادي» الذي هو عبارة عن العمل الذي تُدفع به التحديات الإيجابية، والخاصية الثانية «القوام»، وهو عبارة عن مجموعة القيم التي تزود العربي بالهمة والفكرة القادرتين على مواجهة تحديات التهويد، والخاصية الثالثة «القومة»، وهي اشتراك جميع أفراد القوم بالإتيان بالعمل المتصل والموجه بالقيم العليا، كما ينبغي لهذا الفضاء الفلسفي العربي أن يتوسل في إنجاز هذا العمل المزدوج بخطط خطابية قومية محددة، منها أولاً خطة المقاومة التي توجب أن نمارس الاعتراض على كل المفاهيم الفلسفية المنقولة، ولا نقبل منها إلا ما تأكدنا من صحته بواسطة الأدلة القاطعة وتأكدنا من فائدته بواسطة القيم النافعة، وثانياً، خطة التقويم التي توجب أن نحفظ الصلة بين المفاهيم الفلسفية، وبين القيم التي توجه العمل في مجالنا التداولي أو بينها وبين القيم التي تكون ثمرة هذا العمل، حتى تبقى هذه المفاهيم حية تؤدي وظيفتها في إيقاظ الإنسان العربي، تحرر طاقاته وتنور اختياراته، وثالثاً، خطة الإقامة التي توجب أن نرفع المعاني المتداولة في مجالنا العربي المشترك إلى رتبة المفاهيم الفلسفية؛ وذلك بأن نوفر لها المشروعية

17 المرجع السابق، ص65

18 المرجع السابق، ص79

عن طريق إسنادها إلى أدلة صحيحة، ونوفر لها الإنتاجية عن طريق استخراج نتائج مثمرة منها، وهكذا نتمكن على التدريج من خلق فضاء فلسفي عربي فيه من الإبداع الفلسفي بقدر ما فيه من الخصوصية القومية [..] والقومية الحية تنفع في دفع آفة التهويد [..] وآفة التغريق [..] وآفة التغريب[19]».

هذه هي أهم أفكار الدكتور طه في كتاب الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، وهي أفكار جديرة بالنظر والاعتبار؛ لأنها تبحث في مسألة من أهم مسائل الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وهي سبل الخروج من المأزق التقليدي إلى الفضاء الإبداعي في مجالات الفلسفة والفكر النظري الموصول بالتسديد العملي.

وبعد أن قمنا ببيان موجز لأهم الأفكار التي سوف يتولّى المفكر اللبناني ناصيف نصار هدمها وانتقادها، مستخدماً في ذلك كل إمكانياته الفكرانية. ومعتبراً أن نقطة الضعف في أفكار طه هي منحاها الديني أو الإسلامي، وهذا ما سوف يبين بوضوح في السطور التالية.

الآلية النقدية عند ناصيف نصار

رؤية المفكر اللبناني ناصيف نصار في نقده لأطروحة د. طه عبد الرحمن عن تحقيق التواصل الفلسفي بين العرب والغرب. تنطلق من رؤية «سوسيو-معرفية في مقاربة الفكر الفلسفي العربي اليوم؛ وذلك من خلال مقولتي الصراع والتواصل بوصفهما تفسران طبيعة العقلاة مع الذات والعقلاة مع الغرب. يقول الكاتب في هذا السياق أن مفهوم الصراع أو التواصل لا يصح كأدوات لتفسير العقلاة بين الطرفين أي العرب والغرب، بل «يصح بالنسبة إلى علاقته مع ذاته أيضا. ولعله يصح بالنسبة إلى ذاتيه أكثر مما يصح بالنسبة إلى الغرب، خلافا لما يبدو ومن الوهلة الأولى». وهو الرهان الذي يتطلع إليه د. نضار في بناء إستراتيجية من مقومات الفكر العربي ذاته بجوانبه التاريخية المستمرة، وهو ما سماه في بعض كتاباته بـ: [الاستقلال الفلسفي].

وهكذا، فقد اعتبر الكاتب نصار أن علاقة الفيلسوف بالمنتوج العالمي هي علاقة شراكة وتفاعل، وليست علاقة تباعد وانقطاع...أو بالأحرى أن المتفلسف متى تفاعل مع المتاح المشترك-كما يقول عبد الله العروي- تحقق بالفعل التواصل الفلسفي أو الكونية الفلسفية[20]».

يشرح د. نصار مفهوم التواصل الفلسفي في المجال التداولي العربي، بعد أن استفاض في دراسته في شرح التواصل في مجال الفلسفة بشكل عام.

19 طه عبدالرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، سبق ذكره، ص ص80-81

20 راجع الفصل السادس: «فقه الفلسفة بين العرض والاعتراض»، ضمن كتاب: «مشروع الإبداع الفلسفي العربي»، سبق ذكره.

يقول د. ناصيف نصار في هذا الصدد: «ينقسم السؤال عن أوضاع التواصل الفلسفي في المجال التداولي العربي[21*] إلى سؤالين: سؤال عن التواصل الفلسفي داخل المجال التداولي العربي، وسؤال عن التواصل الفلسفي العربي مع المجالات التداولية غير العربية، غرباً وشرقاً وشمالاً وجنوباً. وكل واحد من هذين السؤالين ينقسم بدوره إلى سؤالين: واحد يتعلق بالمتقدمين (العصور القديمة والعصور الوسطي)، وآخر يتعلق بالمتأخرين (العصور الحديثة والعصر الحالي)[22]».

ولنبحث الآن: تواصل الفيلسوف العربي داخل مجاله التداولي وفق الرؤية النصارية؟

يقول ناصيف: «إذا كان الاختلاف شرطاً للتواصل، فإن الفيلسوف العربي لا يستطيع أن يقيم تواصله مع الفلاسفة العرب المتقدمين على أساس وحدة اللسان، بل على أساس الاختلاف عنهم في الوضعية الحضارية وفي الوضعية الاجتماعية والسياسية [..] ثمة انقطاعات عدة باتت تفصل الشعوب العربية عما كانت عليه في تلك العصور، من أساليب الحياة المادية والعمرانية إلى أساليب الحياة التربوية والثقافية، مروراً بتجربة الدولة الوطنية الدستورية [..] وهذا يعني أن الإشكالية التي تؤطر أسئلة الفيلسوف العربي لا تجعل وحدة اللسان مع الفلاسفة العرب المتقدمين مفيدة له في إنتاج خطابه الخاص، إلا بقدر ما يبتعد عن التفاعل مع المعطيات الانقطاعية لمجاله التداولي[23]».

أما عن التواصل مع المتأخرين، فيقول ناصيف نصار: «وليس الفلاسفة العرب المتقدمون وحدهم في ساحة التواصل الذي يتعين على الفيلسوف العربي أن يقوم به داخل مجاله التداولي، ففي القرنين الماضيين، حاول الفكر العربي أن يسلك دروب الفلسفة، وأنتج تراثاً فلسفياً متنوعاً، لا يرقى إلى المستوى الذي بلغه في العصور الوسطي على يد أعلامه الكبار، ولكنه أشد التصاقاً بالمشكلات الحية التي تعيشها الشعوب العربية في سعيها إلى النهوض والتقدم [..] إن التراث الفلسفي الذي خلفه لنا مؤلفون من أمثال شلبي شميل ويوسف كرم وعبدالرحمن بدوي وزكي نجيب محمود، ينطوي على أفكار وأطروحات، لها معنى مفيد جداً بالنسبة إلى عرب اليوم. ولذلك فهو يحتل مكانة لا يمكن إسقاطها من المجال التداولي العربي، باعتباره محاولة صادقة، على الرغم من وجوه النقص والضعف فيها، لإيقاظ الوعي الفلسفي في الثقافة العربية وتزيده بما أمكن من الأفكار المقتبسة أو المبتدعة لتنمية[24]».

21(*) المقصود بالمجال التداولي العربي –كما عرفه نصار- لا يتعدى تطبيق مقولة الخصوصية في علاقتها مع الكونية الفلسفية، ارتكازاً على أحد مستوياتها، وهو المستوى اللغوي، فاللسان العربي هو الركن الذي يقوم عليه التداولي العربي، ويأتي بعده المستوى السياسي والمستوى الحضاري. وهو المحدد لمعنى «العربي» في عبارة الفيلسوف العربي. وفي الواقع، يترادف مفهوم المجال التداولي العربي تقريباً مع مفهوم العالم العربي، إلا أنه أشد إظهاراً لرابطة التوحيد اللساني، وما يلحق بها من شؤون ثقافية، ويتطابق نطاقه تقريباً مع مفهوم «الوطن العربي»، إلا أنه أقل منه شحناً أيديولوجياً. ولذلك نستخدمه لتحليل أوضاع التواصل الفلسفي فيه، وذلك في مقابل مجالات تداولية أخرى (يمكن وصفها باللغة الجارية بأنها: أجنبية) يقع تمييزها إما باللسان وإما بغيره من عوامل الخصوصية.

22 ناصيف نصار، دراسة «التواصل الفسلفي والمجال التداولي»، ضمن مجلة المستقبل العربي، العدد347-السنة الثلاثون/كانون الثاني-يناير 2008، ص14

23 المرجع السابق، ص14

24 المرجع السابق، ص15

ويفرق ناصيف نصار بين المتفلسف العربي من ناحية، وبين مؤرخ الفلسفة العربية من ناحية أخرى. وفي ذلك يقول نصار: «لا تعنينا قضية التراث الفلسفي العربي من حيث هي قضية مطروحة للدراسة التاريخية، وقابلة لتفسيرات شتي، بل من حيث هي قضية داخلة في عملية التفكير الفلسفي الإبداعي التي تميز الفيلسوف عن مؤرخ الفلسفة. والحق أن الدراسة التاريخية التفسيرية للتراث الفلسفي العربي جزء لا يتجزأ من عملية إعادة بناء الوعي العربي بتاريخ الفلسفة. ولها بهذا المعنى انعكاس على عملية التفلسف في المجال التداولي العربي اليوم. ولكنها لا تحل محل المبادرة التي يتعين على الفيلسوف أن يتخذها لتنظيم وعيه بتاريخ الفلسفة انطلاقاً من أسئلته أو من أجوبته عن أسئلته. هذه المبادرة هي عماد عملية التواصل بين الفيلسوف وبين المجالات التداولية التي يخترقها المبدأ الكوني للوعي الفلسفي، ولا يخفى على أي دارس لتاريخ الفلسفة أن المجال التداولي العربي، يواجه ضغطاً شديداً من المجالات التداولية المتنامية بقوة متزايدة في الحضارة الغربية[25]».

بعد أن قمنا بتوضيح أهم النقاط التي ارتكزت عليها رؤية ناصيف نصار حول مفهوم التواصل والتداول الفلسفي، بوصفه طريق الاستقلال الفلسفي أو النهضة الثانية. نقوم الآن بتوضيح أهم الانتقادات التي وجهها ناصيف نصار إلى مشروع الدكتور طه عبد الرحمن فيما يخص هذه النقطة بالذات، وهي حق العرب في الاختلاف الفلسفي، وهنا يظهر جلياً كيف أن مفهوم ناصيف نصار حول التواصل الفلسفي يختلف اختلافاً جذرياً عن مفهوم التواصل الفلسفي الذي قدمه الدكتور طه عبد الرحمن، والذي هو جوهر ما انتقده فيه نصار.

يقول د. ناصيف نصار: «الأطروحة المركزية التي يدافع طه عبد الرحمن عنها في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي هي قومية الفلسفة. وتأسيساً على هذه الأطروحة، تنبني الأطروحة القائلة: إن الأمة العربية يحق لها كغيرها من الأمم، أن تكون لها فلسفتها الخاصة. وتطبيقاً لهذه الأطروحة، يسعى طه عبد الرحمن إلى التفلسف، أي إلى إقامة فلسفة خاصة للأمة العربية وفقاً لأسئلة هذا الزمن وأحواله ومشكلاته [..] فما هي القيمة الفلسفية لهذه الأطروحة؟[26]».

يرى د. ناصيف أن أهمية هذه الأطروحة ترجع إلى عدة أسباب، ومن أهمها أن استكمال للمجهود التنظيري الفلسفي الذي سبق أن قام به المفكر زكي الأرسوزي «لتزويد الأمة العربية بفلسفة مستمدة من عبقريتها، أي لسانها. فالتركيز عند الاثنين على محورية اللسان العربي في التفلسف صريح جداً، غير أن طه عبد الرحمن يختلف عن الأرسوزي اختلافاً جذرياً في كيفية تعاطيه مع خطاب الفلسفة وتاريخها ومع الإسلام، فهو يدفع أطروحة قومية الفلسفة في اتجاه اللسان من جهة، وفي اتجاه الدين من جهة أخرى، إلى الحد الأقصى،

25 ناصيف نصار، دراسة «التواصل الفسلفي والمجال التداولي»، ضمن مجلة المستقبل العربي، العدد347-السنة الثلاثون/كانون الثاني-يناير 2008، ص16

26 المرجع السابق، ص18

حيث إن دفاعه عن الحق العربي في الاختلاف الفلسفي يمكن أن يوصف بأنه دفاع عن الحق العربي الإسلامي في الاختلاف الفلسفي، أو بأنه دفاع عن الحق القومي الإسلامي العربي في الاختلاف الفلسفي. وهذا يعني أن التواصل الفلسفي عنده محكوم من خارج الفلسفة، بالحدود الآتية من القومية العربية بما هي (قومية حية) من جهة، ومن الدين الإسلامي بما هو منظومة عقائدية وأخلاقية من جهة ثانية»[27].

ويرى د. ناصيف نصار أن نقطة الضعف الرئيسة في أطروحة الدكتور طه عبد الرحمن (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي): «تكمن في المبدأ الذي نعتقد أن هذه الأطروحة هي ركنها الركين، أعنى ما تسميه (الاختلاف الفلسفي بين الأقوام)، فهذا المبدأ مقبول داخل الفلسفة كمعطى وضعي بين مجموعة من الاختلافات الفلسفية. إلا أنه ليس بالضرورة الاختلاف المركزي [..] وليس المرجع الذي يتحكم بعملية التواصل والحوار بين الفلاسفة وتياراتهم عبر الدوائر التراثية التي ينتمون إليها[28]».

الفلسفة عند طه -حسب تفكيك ناصيف- محكومه من خارجها:

وينتقد د. ناصيف نصار تهويل الدكتور طه وتعظيمه لفكرة أن الفلسفة الغربية المطروحة عالمياً ليست كلها «فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيسة»، كما أذاع الدكتور طه في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي وفي هذه يقول ناصيف نصار: «الفلسفة الأوروبية، على تعاليها وإحساسها بفرادتها، لا تحتكر التفكير الفلسفي، لا بانطلاقها من الكوجيتو، ولا بالعودة إلى أصولها اليونانية الأولى، والفلسفة الألمانية، على أهميتها ميتافيزيقياً، لا يمكنها أن تطمس الفلسفات الأخرى لدى الأمم الغربية المتفاعلة معها، والتأثير اليهودي، عبر البروتستانتية أو عبر النفوذ اليهودي المباشر في دوائر الفلسفة في ألمانيا وغيرها من بلدان الغرب، لا يعني أن الفلسفة المطروحة عالمياً هي كلها (فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيسة)، ومرة أخرى نقول إن المؤلف على حق بالنسبة إلى من يجهل أو يتجاهل حقائق العوامل الخصوصية المؤثرة في النتاج الفلسفي الغربي المطروح للسيادة عالمياً. ولكنه مخطئ في المبالغة في تصوير المتعامل مع هذا النتاج محقوقاً بآفات (التغريق) و(التغريب) و(التهويد)، وساقطاً لا محالة في مهاويها، ما لم يتحصن داخل أسوار عالية ومنية، وبالتالي فهو غير مقنع في دعوته الفيلسوف في المجال التداولي العربي إلى التعامل مع النتاج الفلسفي الغربي، ليس بحذر شديد وحسب، بل بإخضاعه لغربال (التعريب) القومي، ففي مجال الفلسفة، قبل التحدث عن التغريق والتغريب والتهويد والتعريف، يجب التحدث عن الفلسفة واستقلاليتها وحقها في الوجود والتقدم والتأثير. وإلا، فلا معنى حقيقياً للتحدث عن البحث الفلسفي والتواصل الفلسفي والإبداع الفلسفي. إن التواصل الفلسفي

27 المرجع السابق، ص19

28 المرجع السابق، ص21

من أي موقع خارجاً عن الفلسفة، لا يؤدي إلى إقامة تواصل فلسفي حقيقي، بل يؤدي إلى تقليص التواصل الفلسفي ومحاصرته وإفراغه من حقيقته، وفي النهاية إلى تعطيله[29]».

يبين د. ناصيف نصار، أن التواصل عند طه عبد الرحمن محكوم من «خارج الفلسفة[30*]»، «وحجاج طه عبد الرحمن بأن كل تفلسف مرتبط بسياق تاريخي واجتماعي معين، لا ينفي البتة كما بيّن نصار كونية الفلسفة، كما أنه لا يؤكد قوميتها، فالكونية لا تعني البتة الثبات ولا تتعارض مع التاريخية، بل تمتح منها أسئلتها، كما أن ارتباط الفلسفة بلغة معينة، لا ينفي أهميتها بالنسبة إلى ثقافات أخرى، وأذكر هنا مثلا بتأثير فلسفة التنوير الغربية على ثقافات عالمية مختلفة، منها العربية، وعلاوة على ذلك، فإن اللغة تموت وتنقرض حين تتحول إلى سلاح أيديولوجي بيد القوميين؛ أي حين تفقد صلتها بالآخر/العالم[31]».

ونستنتج من ذلك، [أن التواصل الفلسفي العربي مع مجاله التداولي والمجالات التداولية الأخرى لا يكون إلا بمقتضى جدلية الكونية والخصوصية. أو قل «مبدأ تقدم الكونية على الخصوصية في المنطق العميق للتفكير الفلسفي وللعمل المؤسس عليه».

من المعلوم أن انخراط الفيلسوف في تقريب تساؤلات الإنسان والعقل والموت...هي «حقيقة واحدة لجميع الناس من دون استثناء. والتفكير فيها بوصفها حقيقة واحدة يخترق كل الفوارق بين الكائنات البشرية. والانا هي أناي بالذات، وهي أنا كل فرد بشري على الإطلاق». وهذا معناه أن المتفلسف العربي يتشارك مع غيره في كونية الفلسفة؛ وذلك تحت شرط أو اعتبارات الخصوصية العربية المبنية على ثلاثة مستويات: المستوى السياسي والمستوى الحضاري والمستوى اللغوي. وعليه، يكون على حد كلام نصار «رهان الكونية في الخصوصية».

ومن البين، أن الكاتب ناصيف نصار لا يفهم الكونية والخصوصية إلا عن طريق مبدأ التراتب؛ وذلك بعيدا عن الجدلية الهيغلية التي تعمل على إدماج طرفي الموضوع من أجل طرف ثالث. وفي منأى أيضا عن التوتر والصراع المفرط بين الكونية والخصوصية تحت ذريعة من الذرائع التي يتم تسوقها أو طرفه في الثقافة العربية المعاصرة اليوم][32].

---

29 ناصيف نصار، دراسة «التواصل الفسلفي والمجال التداولي»، ضمن مجلة المستقبل العربي، العدد347-السنة الثلاثون/كانون الثاني-يناير 2008، ص ص26 - 27

30(*) يرى بعض المنتقدين أن ناصيف نصار محق في هذه الجزئية بالذات من النقد؛ ذلك لأنهم يروا أن الفلسفة تخاطب الإنسان، وهنا تمكن كونيتها، فأسئلتها تتمحور حول الإنسان ووجوده، أصله ومآله، علاقته بالزمان وبقية البشر، الخ.. وهي أسئلة تهيمن، حتى لو كان من يطرحها فيلسوف مسيحي ككيركغارد أو فينومينولجي كهايدغر أو وجودي كسارتر أو يهودي كليفيناس، لأنها فلسفات أو أسئلة لا ترتبط بقومية معينة.

31 رشيد بو طيب، مقال منشور على الأنترنت بعنوان «ناصيف نصار وأسئلة العصر قراءة في آخر إصداراته»، تاريخ مراجعة الموقع الإلكتروني 2013/3/15م. (http://ar.aladabia.net/article-8133).

32 يوسف بن عدي، «مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن»، سبق ذكره، ص200

يقول د. ناصيف نصار معقباً على الاعتراض الأول من الاعتراضات الأربعة -التي قدمها الدكتور طه كمدخل لاعتراضه على كونية الفلسفة-، ومنتقداً لها.

« ينبني هذا الاعتراض على مغالطة تقوم على وضع التاريخية في مقابل الكونية، حيث إنه إذا صحت التاريخية بطلت الكونية. والحق أن الكونية تقابل الخصوصية والتاريخية تقابل الدوامية والثباتية [..] والفلسفة كنشاط إنساني تاريخي تتأثر من دون شك بالخصوصية الاجتماعية التي تحيط بها، ولكنها ليست نتاجا لهذه الخصوصية على قانون العلة والمعلول. الفكر الفلسفي يتجه، في تاريخيته، نحو الماهية الإنسانية، ونحو المبادئ الأخيرة للموجودات وللتاريخ نفسه، والمسألة هي مدى نجاح الممارسة الفلسفية في الكشف عن حقائق موضوعها بما يمكنها من اختراق العصور والمجتمعات[33]».

وبهذا الاعتبار، [يسعى السوسيولوجي والمؤرخ الأفكار ناصيف نصار إلى تكريس فكرة الفرق بين وحدة النظرة الفلسفية إلى الكون والعالم والإنسان وما بين كونية العقل الفلسفي. وهذا يعني أن كونية الفلسفة تظل حاضرة بلغة الاختلاف والتعدد لا بلغة القومية والدين. فهذا الأخير ربما يعمل على قراءة المشهد الفلسفي الغربي قراءات غير سليمة، بل أحيانا قراءة «مغرضة». وهو الذي تحقق مع طه عبد الرحمن حينما اعتبر أن الفلسفة الغربية الحديثة تخضع للتسيس والتهويد.

وهكذا، فالمتفلسف العربي، كما يقر ناصيف، لا ينبغي له الاندفاع نحو تأسيس رؤيته على القيم والحقائق الدينية، بقدر ما يجدر به الانفتاح على الفضاء الفلسفي العالمي. يقول الكاتب نصار: «فإننا سنكون من المنافقين أو من الحمقى إذا اعتقدنا أننا نستطيع تحويل مصطلح «الشعب» إلى مفهوم فلسفي سياسي خارجا عن التراث الفلسفي العالمي الذي تراكم منذ العصر اليوناني الى أيامنا حول الديمقراطية».

وبناء عليه، فإن بناء المفاهيم وإعادة إنتاجها في الثقافة العربية يقتضي الحوار مع تاريخ الفلسفة. فالمتفلسف العربي الحقيقي هو الذي يعمل على محاورة المذاهب الفلسفية بوعي نقدي مبدع. كل ذلك من أجل بناء طريق الاستقلال الفلسفي كسبيل للفكر العربي إلى الحرية والإبداع][34].

ويعود د. ناصيف نصار ويذكر مرة أخرى، بأن النقد يعزز عمل الفيلسوف في المجال التداولي العربي حالاً ومستقبلاً وفي ذلك يقول: «النقد في الفلسفة محايث لتاريخها، فمن يدرس تاريخ المذاهب الفلسفية من دون الانتباه الدقيق إلى النقد الذي يمارسه بعضها على بعضها الآخر، بصورة صريحة أو غير صريحة، لا يفهم شيئاً من المنطق الداخلي لحركته الإبداعية. إننا لا نتحدث هاهنا عن الوظيفة النقدية للفلسفة، بل عن ممارسة النقد في ما بين المذاهب الفلسفية سواء أكانت تقوم بوظيفتها النقدية أم بوظيفة أخرى [..] أن الممارسة

33 ناصيف نصار، دراسة «التواصل الفسلفي والمجال التداولي»، ضمن مجلة المستقبل العربي، العدد347-السنة الثلاثون/كانون الثاني-يناير 2008، ص22.

34 المرجع السابق، ص205

النقدية بين الفلاسفة تنصب بصورة رئيسة، على السياق التاريخي، أو على التمسك، أو على المضمون. ويختلف التركيز على هذه الجوانب بحسب اختلاف المجالات التداولية، على أن الأهم طبعاً يبقى الجانب الأخير منها. فالاختلاف بين الفلاسفة هو، في المقام الأول، اختلاف في مضامين مذاهبهم، في الأصول أو في الفروع، والنقد بينهم يجري، في نطاق الحقيقة بأوسع معانيها، لإثبات مبدأ أو لإبطاله، لنقله إلى مركز الدائرة أو لإبعاده عنه، للاحتفاظ به أو لإهماله، لتوظيفه على حاله أو لتأويله وإعادة صياغته، لتدعيمه وتوسيع مداه أو لإضعافه وتحجيمه[35]».

ثانياً: تفكيك د. على حرب تقويض فقه الفلسفة بدعوى أنه محو وهدم للفلسفة

يعتمد الدكتور على حرب في نقده للنصوص على مسلمات تفكيكية، منزاحة عن التصورات النظرية والمنهجية للمنهجيات التاريخية النقدية؛ فهو ينكر نظريا [، القيمة النظرية والتفسيرية، للمعطيات السياقية الكلية للنصوص، ويولي العناية المطلقة للمعطى النصي باعتباره مناط التفسير والتأويل والتفكيك ولإستراتيجية القارئ التأويلية والتفكيكية.

وفي ذلك يقول حرب: «لم يعد النص مجرد ناطق باسم المؤلف أو مجرد مرآة تعكس الواقع، بل أصبح هو نفسه واقعة تخضع للدرس والتحليل، ليس فقط، من حيث منطوقه وطرحه، بل أيضا وخاصة من حيث بنيته ومنطقيه وآلية عمله، أو من حيث قواعد تداوله وتشكيل سلطته. ولذا أصبح النص، كواقع خطابي، حقلا لإنتاج الأفكار والمعارف، على نحو تتغير معه مفاهيمنا للفكر واللغة أو للمعرفة والحقيقة، وكما تفيدنا بذلك المنجزات التي أسفرت عنها فتوحات الدرس المعرفي حول الخطابات والنصوص والرموز اللغوية »[36].

وينطلق علي حرب من تصور نظري تفكيكي للقراءة والتأويل وماهية النص. فالنص في اعتقاده، ليس مرآة عاكسة لمقاصد واستراتيجية المؤلف الإمبريقي ولا مرآة سوسيولوجية أو تاريخية عاكسة لمقاصد الوعي الجمعي أو المخيال المخصوص بمرحلة من المراحل التاريخية أو بثقافة من الثقافات. فمن هذا المنظور، يتوجب الالتفات إلى استراتيجيات النص والى الآليات النصية والى المؤدى الخطابي للمنطوقات النصية. وللتوغل في تلك الاستراتيجية النصية والتوغل في مساربها المخاتلة، لا بد من الانتقال من مقاربة الأطروحات والآراء، إلى استقراء المسارب الملتوية للمضمرات والمكنونات النصية. فالنص من هذا المنطلق، بنية متراكبة الأبعاد، متعددة المسارب، متاهية المؤديات، لا متناهية المستويات والقسمات والمقصودات. فلا اعتبار للقراءة، إن لم تنطلق من الالتباس غير القابل للاختزال للنص، ومن حربائية اللغة، ومن تلونية المجاز. فالمفكر التفكيكي، لا

35 ناصيف نصار، دراسة «التواصل الفلسفي والمجال التداولي»، ضمن مجلة المستقبل العربي، العدد347-السنة الثلاثون/كانون الثاني-يناير 2008، ص33

36 علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص20

يراعي في المقاربة النصية، إلا القيعان المجازية الملتبسة والأعماق الاستعارية المنفلتة من آليات الرصد التدليلية والاستدلالية والتعليلية، والمنعطفات الكنائية المعتمة للنصوص، ولا يلتفت إلى التعالقات السياقية والانغراس الثقافي المخصوص للتشكيلات الخطابية المؤولة. ويعتقد أن تفكيك النصوص على هذا النحو، قمين بتجديد المعرفة والفكر، وإعادة بناء المفاهيم الجوهرية للفكر والفلسفة بصفة إجمالية.

وفي ذلك يقول حرب: «فإذا كانت اللغة تخلق واقعها، فيما هي تخبر عن الواقع، فإن القراءة في النص، تشكل هي الأخرى نصا مضاعفا فيما تدعي الوقوف على حقيقة النص؛ أي تنتج حقيقة جديدة، فيما هي تزعم النص على الحقيقة»[37].

ويؤكد على حرب في أكثر من موضع على تعددية المعاني للنص عند استقرائه، فيقول: «وبالطبع هذا شأن النص. إنه متعدد المعنى، ملتبس الدلالة، كثيف المفهوم، متوتر الوجهة، إشكالي القضية والأطروحة؛ إذ هو علاقته بمكوناته وسياقاته، بقدر ما هو علاقته بممكناته واحتمالاته. ولذا فهو يحتمل غير قراءة، بقدر ما يختزن ما لا يتناهى من القراءات التي تراكمت وتفاعلت في ذهن مؤلفه، لكي تسهم في تشكيله وظهوره»[38].

والذي يطالع دراسات علي حرب النقدية / التفكيكية، يلاحظ تباينا واضحا بين المسلمات النظرية التفكيكية جوهريا، والتفكيكات النقدية التطبيقية المندرجة، إجمالا، في سياقات النقدي التاريخي المتمسك بآليات المقاربة النقدية غير التفكيكية.

«لقد تناول علي حرب بالنقد والتفكيك أعمال محمد اركون («النص والحقيقة III-الممنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة» وفي «النص والحقيقة Iنقد النص» وفي «الماهية والعلاقة - نحو منطق تحويلي»)، وأعمال صادق جلال العظم في («النص والحقيقة I نقد النص»)، وأعمال طه عبد الرحمن في («الأختام الأصولية والشعائر التقدمية - مصائر المشروع الثقافي العربي» وفي «الماهية والعلاقة - نحو منطق تحويلي»)، وانتقد أطروحات هؤلاء المفكرين الفكرية ومضامينها الفكرانية التصورية، واعترض على غاياتها الضمنية والصريحة، مما يؤكد نسبية انتقاداته وتفنيداته التفكيكية لأصول وتوجهات تلك المقاربات.

إن للنصوص أعماقا تتطلب أدوات إجرائية بالغة الدقة والرهافة، ومعاني مطموسة لا يمكن استقصاؤها إلا باستعمال عدة منهجية شديدة نفاذة، إلا أن الاعتراض على لا إجرائية ولا نجاعة بعض المقاربات النقدية للنصوص التراثية أو النصوص المرجعية، لا يعني بأي حال من الأحوال الصدور عن مسلمات عدمية نافية للإمكان الدلالي. فالحقيقة أن أقوال علي حرب لا تخلو من عتمة والتباس في هذا السياق، فهو يلح على اعتبار القراءة والتأويل فتحين لشروط الإمكان وتوسيعين منهجيا له، إلا أنه يلغي إمكان القبض وسبر المعنى. فهو

37 علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، سبق ذكره، ص22

38 علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، سبق ذكره، ص23

يدعو إلى فتح حقل الإمكان ثم يغلقه باسم غيبية المعنى واحتجابه الأنطولوجي، مما يقربنا من المعارف العرفانية أو الغنوصية أو الهرمسية أو القبالية»[39].

تفكيك دعائم فقه الفلسفة

يبدأ الدكتور علي حرب تقويضه لدعائم فقه الفلسفة الذي أتي به المشروع الطاهائي، ببداية كلاسيكية، تعارفت عليها الدراسات والأدبيات الفلسفية، وهي تقديمة بسيطة ومختصرة ومبسترة عن المفكر محل الانتقاد والفكرة من المشروع محل النقد أو التفكيك.

يقول علي حرب: «طه عبد الرحمن، أستاذ المنطق وفلسفة اللغة في جامعة الرباط، أراد الدخول إلى عالم الإبداع الفلسفي من الباب الواسع، بانضمامه إلى أصحاب المشاريع على ساحة الفكر العربي، وجوازه إلى ذلك هو كتابه الصادر مؤخر تحت عنوان: «فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة». ففي هذا الكتاب يعلن المؤلف أن الغرض من تأليفه، هو وضع مشروع علمي شامل قوامة تبيان الأركان الأساسية التي تنبني عليها الفلسفة، واستخراج الأصول العامة الضابطة لها، حتى يكون ذلك دليلاً لطلاب الفلسفة والمشتغلين بها على معالم الطريق الموصل إلى الإبداع الذي بدأ عسيراً عند العرب»[40].

هكذا يستهل علي حرب دراسته النقدية، ويكمل تعريفه بمشروع فقه الفلسفي كمقدمة توضيحية، ويقول: «صدر الجزء الأول -من كتاب فقه الفلسفة-، ويختص ببحث العلاقة بين الفلسفة والترجمة، وهو يتألف من مدخل عام يشرح فيه المؤلف ماهية مشروعه العلمي الجامع الذي سماه: فقه الفلسفة، ومن مقدمة قصيرة موضوعها بالتحديد: كيف الوصول إلى الإبداع الفلسفي؟ تلي ذلك الأبواب الأربعة وهي أربعة: استشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة، رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي، النموذج التطبيقي للترجمة العربية للنص الفلسفي. وأخيراً هناك الخاتمة، وهي عبارة عن تبيان للأصول العامة للصلة بين الفلسفة والترجمة»[41].

انتهى كلام علي حرب في التعريف والتمهيد لطه ومشروعه الفلسفي أو ما عرف بفقه الفلسفة. والآن يبدأ علي حرب في إقامة مسلماته التي اعتمدت عليها دعواه في النقد والتقويض. «ومن هنا لابد من بيان منطلقات نقد علي حرب لطه عبد الرحمن ولو باختزال شديد. ينطلق التصور الفلسفي والفكري لعلي حرب من استثماره لأدوات تركيبية ولغة تحويلية وتداولية في معالجة الأزمات وتشريح المعضلات الفكرية

---

39 إبراهيم أزروال، مقال منشور بعنوان: قراءة في «هكذا أقرأ ما بعد التفكيك» لعلي حرب، تاريخ مراجعة الموقع 2013/3/20م
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=121257

40 علي حرب، الماهية والعلاقة «نحو منطق تحويلي»، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، ص145

41 علي حرب، الماهية والعلاقة «نحو منطق تحويلي»، سبق ذكره، ص145

والاجتماعية والسياسية. وقد أسهمت هذه الرؤية النقدية للكاتب في إعادة النظر في الثنائية الزائفة السائدة: صدام الثقافات أو الدعوة إلى الخصوصيات الثقافية أو رفع شعارات العرب والغرب.. وغيرها من القضايا التي تسهم في انحباس الفكر العربي عن الإبداع والاجتهاد. ولعل النبش في ذواتنا الإنسانية هي سر أزماتنا وعوائقنا وهزائمنا وهو ما سماه بـ (تواطؤ الأضداد)»[42].

يبدأ بعد ذلك الدكتور علي حرب في تحديد إشكاليته النقدية، فيقول: «سوف أحصر اهتمامي في مقالتي هذه بالباب الرابع، ويدور على ترجمة نص الكوجيطو الديكارتي إلى اللغة العربية، متخذاً منه نموذجاً لطريقة المؤلف في التفكير، ولكيفية ممارسته الإبداع. فإن هذا الباب هو الحصيلة والثمرة لكتاب ضخم يقم في مئات الصفحات»[43]. فعلي حرب يرى أنه سوف يكرس مجهوده النقدي لهذا الباب بالذات من أبواب كتاب فقه الفلسفة لأنه في رأيه الباب الثمرة أو الباب المحصلة! بينما لم يلتفت إلى الأبواب السابقة؛ لأنه رآها تنظيراً نظرياً لهذا الباب. ولسنا مدعوين هنا إلى الرد على كل مقولة من مقولات حرب، إنما سوف نتركه يسترسل في انتقاداته اللاذعة لنخرج بالمحصلة. وليعلم القارئ أن علي حرب لا يفتأ عن استخدام التوبيخ والسخرية اللاذعة في نقده، وهو إذا يفعل ذلك يكون قد بعد قليلاً عن الموضوعية العلمية والبحثية.

يركز علي حرب في نقده لمشروع فقه الفلسفي على مصطلحين تناولها الدكتور طه عبد الرحمن في الكثير من أعماله وأكد عليهما في أكثر من موضوع، أولهما مصطلح «المجال التداولي»، والمصطلح الآخر هو «الترجمة التأصيلية».

يقول علي حرب: «ثمة مصطلح يحتل موقعاً مركزياً في المشروع العلمي لطه عبد الرحمن، هو مصطلح المجال التداولي [...] ولكل مجال أصوله ومكوناته ومقتضياته على صعد ثلاثة هي اللغة، والعقيدة، والمعرفة. ولهذا يرى عبد الرحمن أن الترجمة من لغة إلى أخرى، ينبغي أن تخضع لضرب من (التحويل) كي يتحقق الانسجام مع الأصول التداولية للمجال المنقول إليه، سواء على الصعيد اللغوي أو العقائدي أو المعرفي. وعلى هذا الأساس يميز بين ثلاث طرائق[44] في الترجمة يستبعد منها طريقتين لكي يبقي على طريقة واحدة بعينها [...] يقدم عبد الرحمن نموذجاً تطبيقياً لنظريته في الترجمة يتعلق بترجمة نص الكوجيطو الديكارتي إلى اللغة العربية:

Je pense donc Je suis

42 يوسف بن عدي، «مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن»، سبق ذكره، ص181

43 الطريقة الأولى تتمثل فيما يسميه عبدالرحمن الترجمة التحصيلية، وهي التي تحتذي حذو النص المنقول لفظاً ومعنى، شكلاً ومضموناً، وآفتها التطويل في العبارة والتهويل بالمعاني والحقائق المنقولة، وهذه الطريقة لا تنهض بأعباء التفلسف، بل هي تورث فلسفة مضيقة بقدر ما ترتكب من الأخطاء اللغوية، وبقدر ما تخالف المقتضيات الدلالية للمجال التداولي المنقول إليه. أما الطريقة الثانية: الترجمة التوصيلية وهي تهتم بنقل المضامين المعرفية عن النص المنقول عنه، وهذه الترجمة تتحاشي التطويل اللغوي، لكي تقع في التهويل المعرفي المتمثل في غرابة المصطلحات والمفهومات، وهذه أيضاً لا تخدم أغراض التفلسف، بل تورث فلسفة جامدة [..] أما الطريقة الثالثة فتتمثل فيما يسميه الترجمة التأصيلية، وهي التي تتحاشي التطويل والتهويل في آن، إذ لا تهتم إلا بنقل ما ينسجم مع المقتضيات التداولية للمجال الثقافي المنقول إليه، لغة وعقيدة ومعرفة.

44 على حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، سبق ذكره، ص146

فمثال الترجمة التحصيلية ترجمة محمود محمد الخضيري للكوجيطو وصيغتها: أنا أفكر، إذن فأنا موجود. ويعتبر عبد الرحمن أن هذه الصيغة تخل بالموجبات اللغوية بسبب وقوعها في التكليف والتطويل، ما يجعلها عسيرة على الفهم، مرهقة للذهن، معرقلة لرياضة الفكر ولممارسة الإبداع الفلسفي. ومثال الترجمة التوصيلية ترجمة نجيب بلدي للكوجيطو وصيغتها: أفكر، إذن أنا موجود. وهذه الترجمة، وإن تجنبت التطويل اللغوي، فإنها وقعت في التهويل المعرفي مرتين: الأولى باستخدام أداة الشرط (إذن) والثانية باستخدام مصطلح (الوجود) ما يجعلها توهم بالعلم ولا تهون شروط التفلسف. ومثال الترجمة التأصيلية، تلك التي يقترحها عبد الرحمن للكوجيطو وصيغتها: (انظر، تَجِدّ)، فهي في نظره تتحاشي خلل العبارة وفساد العقيدة وجمود المعرفة، الأمر الذي يجعلها أقرب إلى أصول وموجبات المجال التداولي العربي، خاصة وأنها تجري مجري المواعظ والحكم والأمثال السائرة»[45].

ثم يبدأ علي حرب سخرياته ويقول إنه بعد عشرات الصفحات من تقليب النظر وتدقيق الفحص ومناقشة كل الصيغ المعروفة أو الممكنة للكوجيطو، يؤثر أستاذ المنطق والفلسفة -ويقصد به طه- صيغة تستبعد الفكر، مثلها مثل المثل السائر في الثقافة الشعبية. ونسي علي حرب قبل أن يمضي في نقده اللاذع أن طه يقترح أن تكون الترجمة مثل ذلك، ولم يفرض ذلك! وإنما مجرد اقتراح يستقيم وسط مئات الاقتراحات الأخرى، المفسرة والمترجمة للكوجيطو الديكارتي.

يبدأ علي حرب في طرح مسلماته التي استند إليها في تفكيك الدعائم بعد أوضح وأبان عن آلية عمله وقام بطرح ما يمكن أن يفهم من نصوص طه حول ترجمته التأصيلية للعبارة الديكارتية أو الكوجيطو. وقد أقام علي حرب مسلماته على ثلاث دعاوى هي:

أن طه عبد الرحمن يستبعد الفكر ويحل النظر محله، «انظر، تجد». ويؤكد أن صيغة طه عبد الرحمن بهذا الشكل جاءت «تتصف بالهزال وتخلو من الجدة، ولا غرابة، فمن يستبعد الفكر من البداية، لا يمكن إلا أن يصل إلى مثل هذه النتيجة»[46].

«إن بناء طه عبد الرحمن لعبارة: «انظر، تجد» يتم عن طريق تميزه بين الفكر والنظر، وهو تمييز فيه من الارتداد الفلسفي أكثر مما يشهد على القفزة الفكرية. لذلك، ساق علي حرب جملة من الحجج على أفضلية الفكر على النظر، يقول الكاتب حرب: «ثمة أمر أخر، لعله الأهم، هو أن النظر توجه نحو الخارج والعالم، وتأمل في الأشياء والموضوعات. وأما الفكر، فهو تردد بين الملاحظة والذاكرة، أو بين النظرية والممارسة أو بين

45 على حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، سبق ذكره، ص ص146 -147

46 على حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، سبق ذكره، ص150

الرؤية والعبارة. إنه توتر بين المفهوم والحدث، وبين الفكر والحقيقة، وبين الأنا والعالم...فضلا عن ذلك أن النظر مرهون بالمعرفي والابستيمولوجي، والفكر متعلق بالأنطولوجي والوجودي»[47].

2- أن طه عبد الرحمن كما استبعد الفكر، فإنه يستبعد الضمير، فتأتي عبارته مستخدمة لفعل الأمر بدلاً من مقولة العقل. «وأكثر من ذلك اعتبر الكاتب اللبناني علي حرب أن ربط ديكارت مقولته بالأنا هو علامة على التواضع المعرفي والفكري. في حين يخفي طه عبد الرحمن «أناه خلف صيغة المخاطب والجمع؛ إذ تنتصب وراء هذه الصيغة، مرجعية معرفية متعالية تصل إلى حد التأله»[48]. ويقول: «ولا عجب أن تكون النتيجة هذه الصيغة الأمرية القامعة لإرادة التفلسف: انظر تجد. فمن يبدأ بالأمر ينتهي به».

3- اعتماد طه على المفعولية (الإيجادية) بدلا من الفاعلية، وهي المسلمة الوحيدة التي وافق علي حرب عليها بعد انتقاده فيها أيضاً. ويقول في ذلك «ثمة مسوغ آخر يقدمه عبد الرحمن لاستعماله كلمة (تجد)، وهو كونها أوسع من كلمة (موجود) أو (أوجد)؛ لأن كلمة (تجد) تشمل الوجودات الثلاثة: وجود الأنا، ووجود الله، ووجود العالم، في حين أن كلمة (أوجد) تقتصر على وجود (الأنا) لا غير.

ويعزز عبد الرحمن استبداله الوجود بالإيجاد، بكون ديكارت انطلق من الكوجيطو، بما هو برهنة على وجود الذات، إلى البرهنة على وجود الله، ثم على وجود العالم، من هنا رأى أن الصيغة (الإيجادية) تفضل على الصيغة (الوجودية)؛ لأنها تنطوي على كل أطوار الكوجيطو ومفاعليه، حيث يمكن أن تقرأ على الوجه الآتي: انظر تجد نفسك، وربك، وعالمك. هذا هو المسوغ الحقيقي الذي حمل عبد الرحمن على اختيار الصيغة الإيجادية: كونها تقود إلى (المفعولية) أي إلى إقرار الإنسان بأنه كائن مخلوق أوجده غيره»[49].

ويؤكد علي حرب في هذا المعرض: «أن طه عبد الرحمن لم يلجا إلى اختيارها لفاعليتها، بل لمفعوليتها المضمرة؛ أي لكونها تؤول بالإنسان إلى الاعتراف بوجود خالقه. وفضلا عن ذلك، فهي تأمر المتلقي بالفعل؛ أي النظر، من أجل ان يكتشف مفعوليته أي مخلوقيته. فمبتدأها الأمر ومالها المفعولية».

ويتهم علي حرب طه بعد ذلك بأن قراءته للكوجيطو هي قراءة دينية بحتة!، ويرى في «تغليب المفعولية على الفاعلية: حنق الطاقة على الاجتهاد والإبداع»[50]. ونحن نرى أن طه كان في هذه النقطة بالذات متسقاً مع ذاته من ناحية ومع نسقه الفلسفي الذي آمن بالتأييد، واليقين الصوفي. فصيغة (انظر، تجد) تأمر المتلقي بالفعل، أي بالنظر، من أجل أن يكتشف مفعوليته؛ أي مخلوقيته. فمبتدأها الأمر ومآلها المفعولية أو المخلوقية.

---

47 يوسف بن عدي، «مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن»، سبق ذكره، ص183

48 يوسف بن عدي، «مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن»، سبق ذكره، ص ص183 و184

49 علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المرجع السابق، ص153

50 المرجع السابق، ص154

ونخلص من ذلك أن علي حرب إذ ينتقد طه عبد الرحمن، فإنه ينتقده نقداً لاذعاً، كالذي يتصيد الأخطاء، ويبعد عن المضامين، فقد يكون الدكتور طه يرغب في إيجاد علاقة المفعولية على علاقة الفاعلية. وهو ما يعده علي حرب نقدا للعهد الفكري القائم على الإبداع. فهو ينعت طه عبد الرحمن تارة بأنه يستبعد الفكر وتارة بأنه يستبعد الفاعلية الإنسانية.

ويخلص علي حرب من مسلماته النقدية إلى حقيقة مفادها أن فقه الفلسفة جاء ليحقق الآتي:

أولاً: محو الفلسفة وإفقارها، فيرى علي حرب أن الترجمة التأصيلية التي أتى بها فقيه الفلسفة طه عبد الرحمن هي ترجمة عقيمة تخضع للمجال التداولي الديني، فهي «محو للإنجاز الفلسفي»[51] في عمومه، ومحو للإنجاز الفلسفي الديكارتي بخاصة.

ثانياً: إيجاد فلسفة عقيمة أو بالأحرى ولادة فلسفة ضحلة، وهذا ما دعا علي حرب إلى رفض فقه الفلسفة في عمومه؛ فهو في وجهة نظره غير منتج فلسفيا كما ادعى صاحبه، «إنه علم يولد عقيماً في فكر طه عبد الرحمن، تماما كما ولد علم الاستغراب ميتاً مع حسن حنفي»[52].

فعلي حرب يرى أن طه عبد الرحمن يحاول في محاولته الفقهية الفلسفية أن يمحو الفلسفة من عمومها ويحجر على سلطان العقل، ويحل محله النظر، ويدفع الفلسفة نحو الفقر والعدمية، وفي ذلك يقول علي حرب: «دخول المتفلسف على الفلسفة من خارجها، لا يكون من أجل إفقارها أو محوها، بل من أجل إغناء الحقل الفلسفي وتوسيعه، بمد سلطة العقل وأنوار الفهم إلى مناطق جديدة»[53].

لعل ابتعاد طه عبد الرحمن عن فعل التفلسف في تصور علي حرب هو رهين بالتقيد والالتزام بالأصول التداولية أي الثالوث: اللغة والمعرفة والعقيدة. والحال أن الإبداع عند حرب هو خرق المجال الرمزي للغة العربية. من أجل تحريك الفكر الراد وتخصيب العقل المتوقف عن الإنتاج. فطه عبد الرحمن لا يتطلع إلا إلى لغة التأصيل وصفاء الهوية وتميزها عن المجالات الفكرية الغربية الأخرى، بل إن كل من سعى إلى بناء علم «فقه الفلسفة هو منتج للعوائق أكثر منه للمفهومات. من البين إذن أن خرق المجال التداولي الأصلي(عكس رؤية طه)هو الطريق الملكي إلى الإبداع الفلسفي والتجديد الفكري. ومن ثمة، فـالفلسفة تتغذى من خارجها، بل تتغذى مما يستبعده العقل الفلسفي بالذات على ما يمارس التفلسف بعض فلاسفة العصر.

ويترتب عن هذا، أن ترجمة طه عبد الرحمن للكوجيطو الديكارتي بمعنى (انظر، تجد)، إنما تفرغ محتواه الفلسفي والأنطولوجي الذي وضعت له، مما أدى إلى العودة بنا إلى الوراء. وهذه طريقة مستقيمة، أحادية،

51 المرجع السابق، ص155

52 المرجع السابق، ص155

53 المرجع السابق، ص156

مغلقة، لا مجال فيها الانحراف والمواربة أو للرواية والاستعارة أو التأويل والمجاز، أو للتوتر والتعارض(..) فهو سياق الكلام للعرض أو للرد، للبيان أو للاحتجاج، مستخدما طريقة في القياس هي غاية في الحرص على الوثوق والإحكام والتواطؤ.

والفائدة من هذا، أن إرادة التأصيل تعيق عمل الاجتهاد وفعل الإبداع، وأن منطق الهوية والمماهاة يشكل إرادة المعرفة ويموه حقيقة المشكلة. وبالتالي، فإن عبد الرحمن بهذه الترجمة التأصيلية، قد أسس بدعة وليس الإبداع!!»[54].

يرى علي حرب بهذا المسلمات التي خلص منها إلى نتائج تظل خاصة به، لا نستطيع البت فيها، أنه بذلك نقد المنهج والطريقة التي انطلق منها طه عبد الرحمن في مقولته وترجمته الشهيرة (انظر، تجد)، وبقى أن ينتقد الموضوع والمفهوم والمقصود. وهنا يبدأ في بيان أفضلية ديكارت وما جاء به على طه وما إبداعه. وفي هذا قياس خاطئ!

فيقول في بيان أفضلية ديكارت على طه عبد الرحمن:

إن ديكارت أخرج العالم من الظلامية إلى التنوير، بينما طه تقليدي وليس مبدعا، فديكارت عنده «تعامل مع نفسه كذات حرة، فاعلة، تفكر وتؤسس الوجود على ما يبدعه الفكر، بينما ذهب عبد الرحمن إلى تأويل الكوجيطو تأويلاً لاهوتياً، مستخرجاً من الصيغة التي اختارها: انظر تجد ربك، أو: أفكر، إذن أنا مخلوق.

من هنا ينحو كوجيطو ديكارت بالإنسان منحى الاستقلالية والفاعلية، فيما تنحو به ترجمة عبد الرحمن منحى العبودية والمفعولية. وديكارت وصف لنا في تأملاته علاقته بفكره، وروى حكايته مع الحقيقة خالقا تركيبة مفهومية ما تزال تشغلنا وتحثنا على إعادة التفكير والنظر أو الفهم[...] أما عبد الرحمن، فقد عاد بنا، من خلال صيغته إلى لغة المواعظ والنصائح؛ لأن مقصوده هو التعليم والتقلين. من هنا أجرى خطابه بلغة الأمر والنص، فخلا من أثر التفلسف؛ لأن الفلسفة ليست تعليماً يُعلم، بقدر ما هي تفكير يمارس بطريقة فعالة تنتج أفكاراً أو تفتح مجالاً للفكر أو تجترح طريقة للتفكير [..] إن ديكارت وضع وجوده موضع الشك والتساؤل، فصاغ مشكلة، وفكر وتأمل، أو حد واستدل. بينما تعامل عبد الرحمن مع وجوده بوصفه حقيقة لا شك فيها أو يقيناً لا يطاله السؤال. من هنا فإن ديكارت صنع وجوده عبر عمل الاستشكال والاستدلال. في حين أن عبد الرحمن لم يصنع شيئاً؛ إذ لا إشكالية عنده ولا تدليل على الصعيد الوجودي الأنطولوجي؛ لأن الوجود أمر محسوم، أي مصنوع ومخلوق»[55].

54 يوسف بن عدي، «مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن»، سبق ذكره، ص184

55 علي حرب، الماهية والعلاقة، سبق ذكره، ص ص157 - 158

ويقطع علي حرب الزعم الذي زعمه الدكتور طه بأن ما أنجزه الفكر الغربي المعاصر، كان من حصيلة العلم الجديد أو فقه الفلسفة قائلاً: «وهكذا نسب عبد الرحمن بعض ما أنجزه الفكر الغربي المعاصر، إلى علمه الجديد، فقه الفلسفة، عنيت بذلك تعدي النظر في المضامين والمظاهر إلى ما ينتجها. مع فارق وهو أن الفلسفات الحفرية التفكيكية، إذ تحفر في طيات الكلام وتفكك أبنية المعرفة وتعري آليات إنتاج المعنى، فإنها تسعى إلى تحرير الفكر من جوانية النفس وقصدية الذات وجوهرية المعني وبدئية الأصل...فالمحجوب إن هو بالذات إلا الظاهر والسطح والفرع والعارض والملموس...وهو يحتجب من فرط وضوحه. أما عبد الرحمن، فقد بحث عن الأسباب الخفية للظواهر الفلسفية، فكانت نتيجة بحثه استبعاد الفلسفة الديكارتية من جهة، وحجب ما هو ظاهر في كلامه من جهة أخرى؛ أي كونه يؤكد في ممارسته الفلسفية ما ينفيه في الوقت نفسه. عنيتُ أن استراتيجيته الأصولية هي في أساسها مضادة للفلسفة وأهلها»[56].

وفي نهاية نقده وتفكيكية لفقه الفلسفة لا ينسى بعد هذا النقد اللاذع، أن يثنى قليلاً على فقيه الفلسفة الدكتور طه عبد الرحمن، وكأنه أراد بذلك أن يخفف من وقع كلامه الناقد والجارح في أحيان كثيرة.

«لا أقول بأن كتاب فقه الفلسفة يخلو من الفائدة والأهمية. بالعكس: فأنا أعترف بأنني أفيد من عمل عبد الرحمن فوائد كثيرة. أفيد من مخزونه المعرفي وعلمه الواسع، من مفرداته الجديدة وتعريفاته الدقيقة، من تمييزاته المهمة وقواعده الإجرائية...ولا أخفي أعجابي بالقدرة الفائقة التي يمتلكها على ترتيب الكلام، فخطابه يؤلف عمارة معرفية هي غاية في التناسق والنظام. ولا شك أن هذه ميزة فلسفية عند من يعتبرون إرادة النسق خاصية من خواص التفلسف، غير أنني لا أعطي أهمية قصوى لذلك؛ إذ الفلسفة هي في المقام الأول صوغ إشكالية مهمة، أو ابتكار مفهوم خارق، أو إفتاح حقل للفهم، أو اجتراح منحى للتفكير». وفي رأيي أن هذا ما فعله طه بالضبط، ليس فقط إدارة النسق، وإنما الإتيان بالجديد والمستحدث على العقلانية العربية التي أثارت السلامة والنقل الحرفي، والتقليد الأعمى.

في الختام نقول إن إعمال مبدأ إعادة التركيب والبناء بعد النقض والهدم والتقويض الذي قدمه علي حرب لفقه الفلسفة، وهو النواة التي يرتكز عليها «الزير» الفلسفي للمشروع الطاهائي -إذا جاز التعبير- فلو تم خلخلة هذه النواة الصلبة التي تسند الزير ..لانفرط العقد وهدم البناء.

وهذا ما فعله الدكتور علي حرب، أنه حاول خلخلة هذه النواة التي يستند إليها النسق الفلسفي في بنائه.

وسوف نعيد تثبت هذه النواة في محلها، إذا نحن استثنينا عبارة الكوجيطو التي فهمت خطأ في الترجمة التحصيلية التي نادي بها الدكتور طه عبد الرحمن. وسوف نعيد الاعتبار إلى الفلسفة بوصفها نظرا عقليا خالصا، وتبقى روح الترجمة سارية لم تستنفذ كل نماذجها الواقعية.

---

56 المرجع السابق، ص 162

في البداية أقول إن الكوجيطو الديكارتي تعرض للنقد أكثر من مرة، وهذا ما يعترف به علي حرب نفسه، تعرض للنقد من قبل عتاة الفلاسفة وبنوا نقدهم للكوجيتطو الديكارتي على فرضيات عديدة.

وهذا التأمل الذي أثار الدكتور طه في نقده للكوجيطو ليس بدعاً، فقد سبقه إليه الكثيرون من الفلاسفة.

تبقى لنا روح الترجمة التي يجب أن يعاد إليها الاعتبار، وهنا لابد لنا من وقفه متمهلة، بين وجهتين نظر:

الوجهة الأولي: لا تريد الحفاظ على الهوية الإسلامية، وهي التي ترى الانفتاح على النص بحذافيره، والنقل الذي يصل إلى حد التقليد الأعمى.

الوجهة الثانية: وجهة الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية وعدم محوها مهما تكلف ذلك، وهي التي تؤمن بضرورة وجود ما يعرف بالإبداع الخالص للعقلانية العربية الإسلامية.

نحن لا نفضل وجهة من الوجهتين على أخرى، فالتلاقح الإنساني يحدث من الفكرة ونقيضها، والعالم لن يخلو دائماً من مؤيدين ومعارضين، فهذه هي الحقيقة التاريخية التي يجب أن نقرّ بها.

وسوف نسوق مجموعة من الاقتراحات لكل من الوجهتين:

إذا نحن كنا من أصحاب وجهة النظر الأولى، فلن نستطيع استساغة عبارات الدكتور طه، وسنجد مبررات تفوق الحصر لرفضها وضمها إلى المزابل والقبور؛ لأنه من غير المتصور وفقاً لهذه الوجهة من النظر أن يخضع العقل وفقاً للشرع أو الدين أو يقدم النقل على العقل وما إلى ذلك من أقوال منثورة.

أما إذا كنا من أتباع وجهة النظر الثانية التي ترى ضرورة إحداث تغير جذري في سائر المناحي العقلية التي تلاقح منها العقل العربي الإسلامي وأساءت إليه أكثر مما أفادته، ونطلق على هذه الوجهة وجهة المحافظة على الهوية، وهي وفقاً لأصحاب وجهة النظر الأولى، وجهة نظر يحملها تقليديون وأصوليون وأناس خالون من تقدير الفلسفة أو أي معرفة تقيم للعقلانية اعتبارا، وهذا لبس واضح.

وبيّن أن الإسلام المعياري لا يرفض العقل والعقلانية والتعقيل والمعاقلة، وإن ظهر للنفر من النقاد أن الواقع التاريخي يكاد يدعم رفض العقل والفكر. وهذا مرده إلى انعدام التمييز بين الاسلام كمعيار وكممارسة تاريخية!! أما الثانية، فهي التي تؤمن بالإبداع وتفضل الإبداع الخالص على «الإبداع» الملتوي.

وليس هذا مجال بيان الفرق بين الإبداع الخالص والإبداع الملتوي، فالفرق بينهما يشبه بالضبط الفرق بين الأصل والصورة ...يشبه الفرق بين الأصلي والمشوه ..بين اليقيني والظني من المعارف.

إن الذي يعنينا ويهمنا هنا أن نقف وقفتين الأولى مع الترجمة لمواصلة المشوار، والثانية مع الفقه الذي يعتمد في ما يعتمد على الترجمة الأصيلة.

أما وقفتنا مع الترجمة، فتكون بالقول المأثور ليس في الإبداع أكثر مما كان أو ليس في الإمكان أكثر مما كان.. والنقل أو الترجمة لا يمكن استحداث أدوات كثيرة في ذلك، وإنما يقصد فيما يقصد بالترجمة الإبداعية التأصيلية أن تراعي الهوية وتأخذ في اعتبارها المضامين التي تحملها حضارتنا الإسلامية، والمضامين التداولية التي يحلها عقلنا. ولا أدل على الخصوصية من الفن إذا نحن حاولنا أن نعرف حجم إبداع عقلانيتنا فعندما نهى الشرع عن النحت وصرف النظر عن صنوف وضروب الفن السائد، لم ينغلق العقل العربي الإسلامي، وإنما أبداع فن اصطلح عليه بفن الأربيسك لم يأت مخالفاً للشرع أو الدين، وإنما جاء من وحيه ويدور في إطاره، وكان بمثابة الإبداع الخالص، فإذا نحن نهينا عن ترجمة معينة؛ لأنها لا تتفق مع عقلانيتنا، فلا يعني ذلك الانغلاق والانحباس في بوتقة النص، وإنما لدينا فضاءات التأويل وإعمال النظر. وهذا ما حاول التنبيه إليه الدكتور طه، مع عدم تقليله من أهمية النقل عن النص نقلاً مباشراً به من المحسنات البديعية والإبداع البياني ما به.

فيكون لدى الفرد داخل المجتمع العربي الإسلامي، رؤيتان أو ترجمتان إن شئت أن تقول ترجمة تأويلية خالصة، وترجمة تقليدية خالصة تنقل وتلتزم بأمانة النقل وعلى الدارس أو الباحث أن يأخذ ما شاء وأن يترك ما شاء، وفي هذا إفساح للمجال وتوسعة للشأن ..فلا يجب أن يضيق النابهون المتسع، ولا يحصرون الأمر في ترجمة واحدة.

«ثم انظر كيف عمل عبد الرحمن على بيان، بما لا يدع الشك، في كيفية تحرير الفكر الفلسفي العربي من قيود التقليد والتبعية؛ إذ بين عن طريق المزاوجة بين العبارة والإشارة في صناعة المفهوم الفلسفي العربي بلواحقها اللغوية والاصطلاحية. لم يتوسل فلاسفة الإغريق في الماضي وفلاسفة الغرب في الحاضر بممارسة التأثيل اللغوي والتأثيل الاصطلاحي في إنشاء مفاهيمهم ومقولاتهم، بل وبناء فلسفاتهم.!!.فلما لا يسعى المتفلسف العربي اليوم إلى الأخذ بأدوات اللغة العربية، وهي اللغة الأكثر انفتاحا ورحابة في تصوير العالم وتأمل الذات والنظر في الموجودات للعبور إلى التجديد والاجتهاد! أو لم تكن المعرفة في الثقافة الإسلامية العربية مساهمة إسهاما كبيرا في بناء حضارة اللوغوس اليوم، بعلومها ومعارفها ومنجزاتها العلمية والكلامية والفلسفية والذوقية-الصوفية...! الم تضخ العقيدة والشريعة الإسلامية دماء جديدة في النهوض العربي والفارسي والنبطي...من أجل الإبداع والتطور والتقدم!»[57]

أما الوقفة مع الفقه، فهي وقفة الاستحداث، تثار دائماً دعوات اصطناع فلسفة عربية إسلامية خالصة ..أو لدى البعض فلسفة عربية خالصة...فلماذا ننسى الهدف والغاية التي من أجلها جاء الفقه ونتعلق بالفروع

57 يوسف بن عدي، «مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن»، سبق ذكره، ص178

..فالأصل هو استحداث الفلسفة الجديدة المنتظرة .. فليقم بهذا المشروع أخر ويكمل المشوار والمسيرة التي بدأها طه عبدالرحمن وليبدل وليغير ما شاء بشرط أن يأتي إلينا بفلسفة عربية أو فلسفة إسلامية خالصة نواجه بها الآخر الذي يغمرنا بفلسفاته، ونظل أمامه أقزام ننهل من بحره الذي يغرقنا ساعة بعد أخرى حتى كاد أن يقبض أنفاسنا ويميتنا ونحن أحياء..!

«لقد سعى المشروع الفكري عند طه عبد الرحمن سعيا جادا نحو بناء وتوطين معالم ومسالك الإبداع الفلسفي والتجديد النظري والعملي في الفكر الإسلامي العربي. وهذا بعدما أجال نظره وتأمل بفكره حالة الثقافة العربية في ماضيها وحاضره، حيث لم يجد أي علامة على الاجتهاد والاستشكال الفلسفي وفق قواعد المجال الإسلامي العربي.

وبهذا الاعتبار، قام فقيه الفلسفة، طه عبد الرحمن، برسم خطط لإقامة فلسفة عربية معاصرة ناهضة وفاعلة في المشترك الإنساني؛ إذ أتى الرجل بما لم يأت به متفلسفة العرب المتقدمين والمتأخرين»[58].

58 يوسف بن عدي، «مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن»، سبق ذكره، ص ص178-179

تعقيب: على استشكال القراءة التفكيكية

لأعمال المفكر طه عبد الرحمن

وختاماً، وبعد أن استعراضنا أهم الانتقادات الحادة لمؤلفات الدكتور ونصوصه الإبداعية نستطيع القول إن القراءة التفكيكية لنصوص طه عبد الرحمن تبرهن على أن التمثيلات السلطوية المتعددة في بنية النص تتمحور في حضورها الجدلي حول فكرة الصراع بين نسقين أساسين، يحاول كل منهما الهيمنة على النماذج(الأفكار) الإنسانية عبر تمثيلاتها النصية، وهذان النسقان هما:

*- الخروج من عباءة التبعية والتقليد وسلطة الاستحداث والإبداع.

*- التجربة الروحية وسلطة القيم والأخلاق المسيطرة على النسق الإبداعي.

إذ يحاول كل نسق أن يؤسس ذاته على حساب الآخر. وهذه الفكرة يجد المتلقي العارف أصداءها في النقد المعاصر عند فوكو؛ إذ إن «أفكار فوكو اللاحقة حول كيفية بناء الذات يمكن تحديدها من خلال ضدها الذي هو أجنبي أو ما يسمى بـ «الآخر».

ولا شك أن الفكر الحجاجي المعروض في نصوص طه عبد الرحمن يجسد ثقافة واعية لديه في رؤيته لمجتمعه وما يدور فيه من أحداث وصراعات وآمال وإحباطات. وهذا القول ينسجم، حقيقة، مع ما يذهب إليه الناقد كلنر، عندما فرق بين ثلاثة أنواع لقراءة الرفض أو المقاومة، هي قراءة الهيمنة، وقراءة التحاور، وقراءة المعارضة على أساس أن النظر النقدي لثقافة الوسائل، حسب مصطلح كلنر، يعتمد على أخذ النص مقروناً في تفاعلاته مع المجتمع، وتقاطعاته مع أنظمة الإنتاج وأنظمة الاستقبال؛ وذلك للكشف عن التعقيدات القائمة فيما بين النصوص والجمهور، والقوى التي تتولى إنتاج الوسائل، في حركة السياق الاجتماعي والتاريخي.

تظهر القراءة الفاحصة في كتابات طه عبد الرحمن تجليات فكرية مكثفة لموضوع السلطة بوصفها إشكالية نسقية تجلي في أبعادها الدلالية رؤية المفكر المعاصر تجاه مجتمعه، وهي رؤية إنسانية حية مفعمة بالتجربة الروحية، ونافذة تقرأ الواقع بكلية تفاصيله، وتحاول بثقافتها الإبداعية رصد هذا الواقع وتشظيات آماله وآلامه.

والسلطة كما تبدو في كتابات طه تطرح قيماً ومفهومات جدلية متنوعة؛ وذلك من خلال النماذج الإنسانية التي تشكل بدورها فاعليات إشارية ذات فضاءات ممتدة تتماس في جوهرها مع عالم المفكر المعاصر وقضاياه الكونية.

وانطلاقاً من هذا التصور، فإن القراءة التفكيكية لنص من نصوص الدكتور طه تكشف لأول وهلة، نماذج إنسانية ذات دلالات سلطوية عاينها الفيلسوف في إطار سياقها الثقافية والاجتماعية. ويمكن تفكيك هذه النماذج السلطوية في بنية النصوص الطاهائية على النحو التالي:

أولاً: سلطة الخروج من الهيمنة.

ثانياً: سلطة الإبداع المستحدث.

ثالثاً: سلطة الذات والآخر.

رابعاً: سلطة الدين والأخلاق.

وإذا كان الاستنطاق في النقد التفكيكي يقضي أن يوضع الشيء المستنطق موضع تساؤل، فإن القراءة التفكيكية لنص فلسفي معاصر كما هو الشأن في بعض نصوص طه عبد الرحمن، توظف طاقتها النقدية بغية مساءلة هذا النص ومن ثم تفكيك أنساقه الأيديولوجية، وما تنطوي عليه من تمثيلات سلطوية متعارضة، فالنصوص تؤثر في صيغة التمثيل، والتمثيلات تحدد في الوعي الاجتماعي من خلال النصوص. وينضاف إلى ذلك أن السلطة تحتاج لأن تخفي/تحجب كيفية تأثيرها، ولكنها بشكل زائف تحتاج في الأوقات المحددة لأن تصنع وجودها المرئي.

وهذا ما تجلى لنا وضوح في ترجمته للكوجيطو الديكارتي، وفي ذلك يقول الدكتور طه عبد الرحمن مدافعاً عن وضعه لهذه الترجمة «انظر، تجد». «لم أضع ترجمة الكوجيطو للوهلة الأولى، بل حررت ما ينيف عن ثمانين صفحة لتبرير اختياري لهذا المفهوم أو ذاك في المقابل الذي وضعته، فوضحت لماذا اخترت استعمال لفظ (نظر) بدل (فكر)، ولماذا اخترت مفهوم (الوجود) بهذا المعنى، ولماذا استعملت صيغة الخطاب ولم استعمل صيغة المتكلم.

وقدمت لذلك كله بنقد مطول للترجمة المتداولة: (أنا أفكر، فإذاً أنا موجود)، وبينت أن ما نستنتجه منطقياً من هذا المقابل العربي من لوازم ونتائج لا نجده على مستوى الأصل الأجنبي، فمثلاً، الذي يقول: (أنا أفكر)، يركز على (وجود الذات)، بينما في الأصل اللاتيني أو الأصل الفرنسي، جاء التركيز، في الجزء الأول منه، على (فعل التفكير)، وليس على (وجود الذات)؛ لأن هذا الوجود تم استنتاجه في الجزء الثاني، وهكذا، فإن مراد ديكارت هو: (أن التفكير يوصل إلى وجود الذات التي تفكر) في حين أن الترجمة العربية تضع الذات في المنطلق، مسلمة بها، وبهذا، تصادر على المطلوب، الحق أن هناك أخطاء كثيرة في هذه الترجمة التي ترسخ استعمالها، وبالتالي نحتاج إلى تلافي هذه الأخطاء في أي نقل عربي لمقولة ديكارت، من هنا وضعت عبارة: (انظر تجد)، وتوصلت إليها بمقتضيات وقواعد محددة [..] ومما سرني أنه، بعد وضعي لهذه الترجمة الخاصة وبعد

صدور كتابي، جاءني من يحمل إلى كتاباً فيه قصائد شعرية ويلفت انتباهي إلى تضمنه بيتاً وردت فيه العبارة التي وضعت بعينها، وهو:

يا تائهاً في مهمة عن سره انظر تجد فيك الوجود بأسره[59].

وهذا قد يكون بيتاً صوفياً قديماً، لكني فوجئت به؛ لأنه يشكل، بالنسبة لي، دليلاً قوياً على أني أصبت في ترجمتي لـ(الكوجيطو) من وجهين: أولهما أني اخترت العبارة التي لها أصل تداولي، بدليل اشتراكي في استعمالها مع غيري من غير سابق قصد ولا سابق اتصال، والثاني أن هذه العبارة تفتح باب الإبداع بما يزيد عن أصلها اللاتيني أو الفرنسي، فواضع الكوجيطو أراد أصلاً، إثبات (وجود الذات)، ثم استنتاج (وجود الله) و(وجود العالم) من هذا الإثبات الأول، في حين المقابل الذي وضعته – أي (انظر تجد) يفتح الطريق لإثبات من نفس الرتبة لهذه الموجودات الثلاثة، حيث يمكن أن نقول: (انظر تجد نفسك) و(انظر تجد الله) و(انظر تجد العالم)؛ أي نحن أمام عبارة نستطيع أن نستنتج منها أدلة ديكارت الثلاثة المعروفة بالسوية، ويبقى الباب مفتوحاً لترتيب هذه الأدلة بحسب اعتبارات أخرى للمتفلسف، كأن يختار أن يقدم إثبات وجود الله، باعتباره الأصل الذي يتفرع منه الإثباتان الآخران[60].

59 انظر: كتاب ابن عجيبة: تقييدان في وحدة الوجود، تحقيق جان لويس ميشون (مراكش، المغرب: دار القبة الزرقاء، 1998)، ص15. ويعني لفظ (مَهمَهٍ) صحراء.

60 طه عبدالرحمن، الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2013، ص ص 77 – 78.

المصادر والمراجع

أولاً: - كتب الدكتور طه عبد الرحمن:

- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان (الدار البيضاء - المغرب)، الطبعة الثانية، 2006م.

- الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 2013م.

فقه الفلسفة (1- الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان (الدار البيضاء – المغرب)، الطبعة الثالثة، 2008م.

- فقه الفلسفة (2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأصيل)، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان (الدار البيضاء-المغرب) الطبعة الثالثة، 2008م.

- كتب لمؤلفين آخرين:

- زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، قراءة في مشروع ناصيف نصار، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2013م.

- محمد الشكير، هيدجر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006م.

- ناصيف نصار، دراسة «التواصل الفلسفي والمجال التداولي»، ضمن مجلة المستقبل العربي، العدد347-السنة الثلاثون/كانون الثاني-يناير 2008م.

- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2012م، ص179

- ابن عجيبة: تقييدان في وحدة الوجود، تحقيق جان لويس ميشون (مراكش، المغرب: دار القبة الزرقاء، 1998م.

- علي حرب، الماهية والعلاقة «نحو منطق تحويلي»، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998م.

- علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، الطبعة الأولى، 2005م.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com