مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ **ISSN:** 1112- 7872
E-ISSN: 2600-6162
مجلد: 17 عدد: خاص جانفي 2022
العنوان: جدل المشاركة والمماثلة عند طه عبد الرحمن. ص.ص 1204- 1225.

جدل المشاركة والمماثلة عند طه عبد الرحمن

صابري لخميسي
جامعة أبو القاسم سعد الله - الجزائر
lakhmissi.sabri@univ-alger2.dz

تاريخ الإرسال: 2020/06/16؛ تاريخ القبول: 2021/05/27

Dialectic of Participation and simulation by 'taha abderahman'

Abstract:

In this paper, we try to present the most important controversy centered on contemporary philosophical thought, in particular, the dialectic of Participation and simulation, from the perspective of contemporary Moroccan thinker Taha Abdel Rahman because of its importance in determining the frameworks of philosophical process and philosophical views; Explanations of the various concepts presented today, which are of great depth and complexity, and include answers to questions relating to heritage, modernity, identity...

Keywords: universality; specificity; simulation; creativity; Participation

الملخص:

نحاول من خلال هذه الورقة البحثية أن نطرح أهم جدلية تمحورها الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وهي جدلية المماثلة والمشاركة، من منظور المفكر المغربي المعاصر طه عبد الرحمن لما لها من أهمية في تحديد أطر عملية التفلسف ومسالك النظر الفلسفي؛ ودورها في تقديم تفسيرات لمختلف المفاهيم المطروحة راهنا والتي هي على درجة كبيرة من التعقيد ، بحيث تطرح العلاقة التي تربط كل ما هو كوني بما هو خصوصي وامكانية الوصول إلى تأسيس فلسفة عربية تشاركية تنفكّ عن مماثلة الفلسفة الغربية، وكما تتضمن إجابات عن الأسئلة التي تتعلق بالتراث والحداثة والهويّة والعولمة..

الكلمات المفتاحية: الكونية؛ الخصوصية؛المماثلة؛ الإبداع؛ المشاركة.

مقدمة:

تشهد الساحة العربية الإسلامية في الوقت الراهن حِراكًا فكريًا شديدا انطلقت إشعاعاته وبوادره منذ منتصف القرن الماضي، وقد تمثل ذلك الحراك في بلورة عدد من المفكرين لأطروحات نهضوية فكرية تختلف في اتجاهاتها الفكرية وسياقاتها الموضوعية والمنهجية (حداثية، إصلاحية...)، مع أن سؤالها كان واحدا يتجلى بالأساس في كيفية تحقيق شروط النهضة والخروج من بؤرة التخلف،تناولت هذه المشاريع بدورها العديد من القضايا والأطروحات التي واجهت ولازالت تواجه واقع الفكر العربي والإسلامي، محاولة في المقابل رسم أنجع السبل وطرح أحسن الحلول من أجل الخروج من هذا الانغلاق الفكري والتخلف الحضاري، وأبرز هذه القضايا نجد مسألة المشاركة والمماثلة لكونها تتحكم في فهمنا لتمفصلات الخطاب الفكري والفلسفي العربي والاسلامي، في مختلف تمظهراته وازدواجياته: التراث/الحداثة، القومي/العالمي، الأنا/الآخر الذات/ المغايرة...

وجاءت المقاربات الفكريـة والفلسفيـة التي تضمّنها مشروع المفكر طه عبد الرحمن الموسوم بفقه الفلسفة معبّرة عن أهمية هذه الجدلية (المشاركة والمماثلة) وضرورة استيعابها وإدراك العلاقة التي تربطهما من أجل الوصول إلى تأسيس فلسفة عربية تنفكّ عن مماثلة الفلسفة الغربية، وقد حاول إبراز ماهيّة الكونية وعلاقتها بالفكر العربي والاسلامي المعاصر، وماهية الخصوصية والحق فيها، ضمن مشروعه الفلسفي فقه الفلسفة؛ولهذا نتساءل: كيف يقرأ طه عبد الرحمن جدلال مماثلة لما هو كوني والمشاركة بما هو خصوصي وموقع هذا الجدل من الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟

1. مشروع فقه الفلسفة ومشروعية التأسيس.

تشَكّل كتابات طه عبد الرحمن الفكرية في مجملها مشروعا فلسفيا إحيائيًا في الساحة العربية الراهنة، يحاول به الوصول إلى كيفية النهوض وتحقيق شروط الإبداع والتقدّم، وتقديم إجابات وتفسيرات لمفاهيم مطروحة على درجة كبيرة من العُمق والتعقيد، وأسئلة تتعلق بالتراث والحداثة والهويّة والآخر والعلمانية..، وقد

انطلق أساسا في مشروعه من مراجعة الأسس والمفاهيم التي انبنت؛ عليها مسالك النّظر الفلسفي وأصول التفلسف؛ بعد أن أصبح الفكر العربي المعاصر حسبه يفتقر إلى سند فكري محرَّر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدّة، فلا نكاد نظفر عند أهلها بتأطيرٍ منهجي محكم، ولا بتنظيرٍ علميّ منتج ولا بتبصير فلسفيّ مُؤَسَّس(طه عبد الرحمن.1997: 9)فنجده يَطْرَحُ في هذا المشروع عدة تساؤلات حول ما نحن عليه فيقول: «هل نحن في أزمة فكرية تَضرِبُ فيها آراؤنا بعضها بعضًا، أم نحن في هزيمة فكريّة نتجت لتخاذلنا في القيام بالواجب، أم أننا في عجزٍ فكريٍّ نتجَ من ضعف أفهامنا أو من نقص معارفنا؟»(طه عبد الرحمن.7:2013)، وكل هذه التساؤلات في حقيقتها تعبّر عن وقوعنا في تيهٍ فكريٍّ عظيم أنتج لنا فلسفة مقلَّدة لم تكنْ يوما لنا بقول فلسفي منقول وأزمة في الإبداع المفاهيمي، فحاول طه عبد الرحمن أن يؤسِّس فلسفة عربية مبدعة ومشروع علمي جديد منطلقا من التأسيس لـ فقه الفلسفة.

يأخذ طه عبد الرحمن من فقه الفلسفة كعلم من العلوم، يُطرح ضمن فروع العلوم الإنسانية،ويقوم على منهج محدّد، ويشتغل على موضوع معين بفلسفة مميزة. فموضوع فقه الفلسفة حسبه يكمن في الاشتغال على «الظواهر الفلسفية بصفتها وقائع ملموسة في لغات خاصة وناشئة في أوساط محددة وحادثة في أزمان معينة حاملة لمضامين أثّرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة»(طه عبد الرحمن.20:1995)، والظواهر الفلسفية في ماهيتها تتعدد في وجودها ولا يمكن حصرها في وجه واحد؛ فلا نجدها ظواهر معرفية محضة ولا لغوية صرفة أو مقتصرة على الظواهر الاجتماعية والنفسانية بمطلقية، ولكنها هي ذلك الكل المتعدد الذي يجسد بأبعاده التعددية تعدد مدلول الفلسفة.

لما كانت الظواهر الفلسفية موضوعا لعلم فقه الفلسفة، فإن طابع العلمية يستوجب وجود منهج يكون بمستوى الموضوع المحدد لهذا العلم، ومنهج فقه الفلسفة حسب طه عبد الرحمن هو منهج يتصف بالتكامل والتداخل ويتحدد حسب الظاهرة المعالجة ويستمد عناصره من آفاق فلسفية متنوعة، لأن النّظر في الظاهرة الفلسفية أو صياغة

حكم فلسفي معين «يتطلب التوسل بعلم المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة والنظر في مضامين هذه الأقوال يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ وتاريخ العلم وعلم النفس وعلم الاجتماع وحتى علم السياسة»(طه عبد الرحمن.21:1995) وكل هذه العلوم المستند إليها تشكل في مجموعها منهج تكاملي يقوم في أساسه على المنهج الأصولي، وهو المنهج الذي نجده تقريبا معتمد في أغلب كتابات طه عبد الرحمن وكيف معالجته للقضايا المستجدة والمطروحة، هذا إذا أضفنا إليه المنهج التداولي القائم على اعتبار اللغة والعقيدة والمعرفة. والهدف الأساسي من هذا المشروع حسبه هو امكانية الانتقال «من رتبة استعمال الفلسفة إلى رتبة صنع الفلسفة» (طه عبد الرحمن.53:1995)، وتجاوز التقليد والمحاكاة لحجة الفلسفة الكونية الشاملة، مع استلهام الممكنات الفلسفية التي تمكننا من بناء فكر خصوصي بأبعاد تداولية، وتعد الكونية والخصوصية من أهم الجدليات التي طرحها في مشروعه الفلسفي وضمنها أغلب كتبه الفلسفية، فنقد الكونية وآفة المماثلة ودعا للخصوصية وممكن المشاركة.

2. الكونية بين دعوى المماثلة ومنطق المشاركة

الكونية والخصوصية؛ الجدلية التي سحرت واقع الفكر الفلسفي المعاصر سواء منه العربي أو الغربي، فما من مفكّر إلا وطرح هذه الإشكالية كمقدمة ينطلق منها، أو كنتيجة يصل إليها، وبالنسبة لـ طه عبد الرحمن فإن جدلية الكوني والخصوصي والفصل فيها من أهم ركائز مشروعه الموسوم بـفقه الفلسفة الذي يدعو فيه إلى الاستقلال الفلسفي أو ما يسميه بـالاستقلال المسؤول (طه عبد الرحمن.2006: 148) والتحرّر مما ينعته بالاستقلال المنقول (طه عبد الرحمن.2006: 149)، والانتقال من رتبة استعمال الفلسفة إلى رتبة صنع الفلسفة أي من حالة الجاهزية الفلسفية إلى حالة التجهيزية التفلسفية، بحيث يمارس المتفلسف العربي حقّه في التفكير الفلسفي والاختلاف الفكري، ولكن تحقيق هذه النقلة الفلسفية يوجب علينا فك الالتباس الذي يميز كل ما هو كوني وما هو خصوصي.

1.2. الكونية وإبطال دعوى المماثلة

يعرّف طه عبد الرحمن الكونية على أنها وصف لكل شيء يتجاوز حدود ما هو خاص بالمجال التداولي لكل أمة أو قل ما هو مأصول ومعمول به في ثقافتنا الخاصة(طه عبد الرحمن.2012: 44)، أما مفهوم الخصوصية حسبه فهو العمل بمقتضيات المجال التداولي لغة وعقيدة ومعرفة(طه عبد الرحمن.2007: 166)، وانتاج خطاب فلسفي مستقل ومنفك، ومفهوم الخصوصية في عمومه يعبّر عما نسميه بـالقومية.

والكونية حسب هذا المفهوم الذي يقدمه طه عبد الرحمن يحتمل مدلولين أساسيين، يتمثل الأول في الكلية؛ والمراد بالكلي ما يصدق على جميع أفراد الإنسان من حيث هي كائنات عاقلة، ويقابله الجزئي. فإذا قيل الفلسفة الكونية بمدلول:الكلي، فالمقصود بها؛ هو أن قضاياها ومسالكها معا تعم أفراد البشر جميعاً، بحيث تكون هذه الكونية ذات صبغة أنطولوجية. وهذا المعنى للكونية يخص الطور الإغريقي من أطوار الممارسة الفلسفية. بداية من القرن 6 ق.م، والثاني هو العالمية والمراد بالعالمي ما يصدق على جميع أقطار الأرض من حيث هي دول قائمة، ويقابله المحلي. فإذا قيل الفلسفة الكونية بمدلول:العالمي؛ فالمقصود أن قضاياها ومسالكها تعمّ أقطار الأرض جميعاً(طه عبد الرحمن. 2005: 52).

وقد حاول طه عبد الرحمن خلال مشروعه الفكري إبطال دعوى أصحاب كونية الفلسفة سواء بمدلولها الكلي أو العالمي، والكشف عن مساعيها كخطة فكرية ترمي إلى تنميط محتويات ومناهج الفلسفة وفق قالب غربي موحد، من ناحية القول بالكونية الاستشكالية مضمونا، والكونية الاستدلالية منهجا. وهذا الإبطال يكون وفقا لضرورة الإقرار بخصوصية النصيب الفلسفي كحق وجب ممارسته والاعتراف به اعترافا ذاتيا قبل الآخر، لأن فكرة الكونية أصبحت كحجة يُأخذ بها لتبرير التقليد والتماهي في فلسفة الآخر، في حين كان الواجب منا بأن نؤمن بالكونية من منطلق المشاركة لا المماثلة، والإبداع في القول الفلسفي العربي والاسلامي لا يقوم حتى يتحرر هذا القول من الأساطير التي دخلت عليه، وهذه الأساطير، تكمن في القول بعالمية أو كونية القول الفلسفي ووجوب تبنينا له في المناهج والمضامين.

مبدأ الكونية حسب طه عبد الرحمن تنقضه شواهد عدة؛ كارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي والنطاق الاجتماعي، ولا وجود لفلسفة خارج هذا السياق، ولابد أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه ووضعه الاجتماعي، وكما ترتبط أيضا بالسياق اللغوي والأدبي وكلما تعدّدت الألسن اختلفت المضامين المعرفية، والشاهد على ذلك صعوبة الترجمة ونقل بعض النصوص من لغة إلى أخرى، ولذا جاز القول أن لكل لسان أمة فلسفته التي تتناسب ومقتضياته البنيوية والدلالية والبيانية، ونجد أيضا الاختلاف والتنوع الفكري بين الفلاسفة حتى أضحى تعدد الفلسفات بتعدد الفلاسفة، كأن نقول: الأفلاطونية، الغزالية، الأرسطية، الرشدية، الكانطية، الهيجيلية.وكما جاز لنا التحدّث عن خصوصية الفرد الواحد في فلسفته، سيجوز لنا الكلام عن خصوصية أمة معينة في فلسفتها، إضافة إلى التصنيف القومي للفلسفات كقولنا الفلسفة الفرنسية، والفلسفة الانجليزية، الفلسفة الألمانية(طه عبد الرحمن. 2005: 53-54)، بل نجد أن مؤرخي الفلسفة يخصّونها بأوصاف أخصّ؛ فيقال المثالية الألمانية، والتجريبية الانجليزية.

ويورد طه عبد الرحمن اعتراضات أخرى حول دعوى الكونية من جانب الكونية الكيانية للفلسفة، أو ما أطلق عليه الفلسفة الكلية بحجة وحدة العقل الإنساني ووحدة الطبيعة الإنسانية، وانتقد طه عبد الرحمن العرب الأقدمين، خصوصا بعض المتفلسفة ممن لم يتفطنوا إلى الصبغة القومية للفلسفة اليونانية؛ فقد كانوا ينظرون إلى الفلسفة اليونانية على أنها فكر كلي ينطبق على كل العقول، واعترض أيضا على دعوى الكونية السياسية للفلسفة أو ما أطلق عليه الفلسفة العالمية وهي الفلسفة التي وضعتها أروبا، والتي هي في الحقيقة فكر قومي استطاع أن يُعمم على أقطار العالم كله بأسباب لها صلة بالهيمنة السياسية للغرب. أنّ الكونية في الفلسفة.. ليست على الحقيقة إلا فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيسة(طه عبد الرحمن. 2005: 65).

يقترح طه عبد الرحمن بديلا فلسفيا عربيا يقوم على مبدأ اختراع المفاهيم الفلسفية من داخل المجال التداولي العربي – الإسلامي، ومدّها بالحركية اللازمة عن طريق وصلها بالقيم العملية والأخلاقيات السلوكية.

ومن خلال هذا الإبطال لدعاوي الكونية نجد أنطه عبد الرحمن يعتمد في عمليته الإبطالية على البرهان بالخلف، بحيث حاول أن يثبت الحدود القومية والخصوصية للفلسفة انطلاقا من نقد النقيض وهو الكونية وكسر الطابع الأسطوري والمقدس الذي ميّز القول الفلسفي اليوناني قديما والطابع العالمي الأوربي حديثا، والإقرار بمبدأ الحق في التفلسف، فكل قوم لهم الحق في أن ينتجوا خطابا فلسفيا وفق تداوليتهم اللغوية والعقدية والمعرفية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق، وكل فلسفة تدّعي لنفسها الكونية والمطلقية لا تكون إلا فلسفة مستبدة أشبه بالعقيدة المتسلّطة منها بالفكر المتحرر(طه عبد الرحمن. 2005: 21).

2.2.الكونية المجردة ومشترك الخصوصية

يقول طه عبد الرحمن في إجابة له عن سؤال حول أسباب غياب الإبداع الفلسفي في الفكر العربي:العربي يحتاج إلى الاعتراف بحاجته إلى إيجاد فلسفة يتميّز بها هو كعربي عن غيره من الشعوب؛ لا تميّز انقطاع وانزواء ولكن تميّز تكميل وإغناء(طه عبد الرحمن. 2013: 115)، ونفهم من هذا القول أنّ تبنّي الخصوصية والقومية حسبه لا يعني أن يكون على حساب إقصاء فكرة الكونية وإلغائها ولكن هو تأكيد لها وترسيخا لفكرة الاختلاف بين الخصوصيات؛ وضرورة المشاركة في صنع هذه الكونية التي ليست في الحقيقة سوى مجموعة خصوصيات متضافرة فيما بينها، كأنها عبارة عن منظورات مختلفة لشيء واحد ولكن ذلك الشيء الواحد لا يمكن أن ندركه في ذاته من حيث هو مستقل عن هذه الخصوصيات إنما ندركه دائما من خلال هذه الخصوصيات؛فمثلا لو أخذنا مفهوم العدل، فالعدل يعني مفهوما كونيا، ولكن تصور العدل في هذا المجتمع يختلف عن تصوره في ذلك المجتمع. مفهوم العدل في المجتمع الديمقراطي يختلف عن تصور

العدل في المجتمع الإسلامي كما كان في أوائل صدر الإسلام مثلا(لحسن بدران.76:2016).

ويبين طه عبد الرحمن واقع التداخل بين الخصوصية والكونية من وجهين هما كون الخصوصية عنصر في الكونية باعتبار أن الكونية تأليف صريح بين خصوصيات مختلفة كما أن الخصوصية جسد للكونية لأن الكوني لا يتجرد من الخصوصي بأي حال، ويعرض طه عبد الرحمن استغرابه من الذين يعتقدون بأن الخصوصية الفلسفية تعارض الكونية الفلسفية، وهذ لكون الأولى مهد الثانية والعلاقة بين الكونية والخصوصية ليست علاقة تضاد أو تباين بقدر ما هي علاقة تداخل وتكامل، وهذا كون الخصوصية جزء من الكونية؛ كما أن الكونية يجسدها التآلف بين الخصوصيات وفق منطق الاختلاف الفكري والتنوع الفلسفي، إضافة إلى هذا فإنّ معنى الخصوصية لا يفيد انكفاء الأمة على ذاتها بالضرورة فقد تتعلق الأمة بذاتها في أمور وتنفتح على غيرها في أخرى، فقد تتمسّك ببعض الثوابت التي تراها محددة لهوّيتها في مقابل الهوّيات الأخرى من دون أن تجمد عليها جمودا مطلقا(طه عبد الرحمن. 2014: 27).وكما لا يفيد معنى الكونية المعنى التجريدي الواحد والسكوني للفلسفة لأن الفكر الفلسفي لا ينزل رتبة عقلية واحدة بعينها، بل إنّه يتقلب بين مراتب مختلفة عن قصد أو غير قصد فتارة يكون أشبه – الفكر الفلسفي – بالعلم، وتارة أخرى بالفن أو بالدين....(طه عبد الرحمن. 2012: 42).

فلا يمكن الحديث عن كونية مجردة ومنزوعة عن سياقاتها التداولية المختلفة، وكل فيلسوف يساهم في الكونية انطلاقا من اللسان والقيم السائدة في مجاله التداولي الخاص به، ولهذا اعتبرطه عبد الرحمن أن سعي الفلسفة إلى تجاوز حدود المأصول التداولي لا يمكن أن يصل إلى مبتغاه في تحصيل الكونية الخالصة أوالكونية المجرّدة، لأن الكونية توجب وحدة النظر العقلي وخلوص القول الفلسفي وجمعية الحقيقة الوجودية ، يقول في كتاب سؤال العمل:وحتى لو قدّرنا أن الفيلسوف يحصل في ذهنه معان كونية فلا يمكن أن تكون كونيتها كونية مجرّدة ، نظرا لأن استحضار هذه المعاني في ذهنه لا يتحقق إلا بواسطة اللسان الخاص الذي استبطن بنياته وقواعده، والراجح أن هذه

البنيات والقواعد الخاصّة المضمرة في نفسه تقف حائلا بينه وبين الكونية المجرّدة(طه عبد الرحمن. 2012: 44).

ولما يقرطه عبد الرحمن بالتكامل الوظيفي والفلسفي بين الكونية والخصوصية كضرورة منهجية وانكار التكامل التماثلي المنبني على المماهاة والتقديس، فهذا لا يعني أن هناك تناقض في الخطاب الطاهائي، بل لأنه يميّز أساسا بين نوعين من الكونية؛ أولهما الكونية كمبدأ والثاني الكونية كواقع؛ ويقصد بمبدأ الكونية القيمة التي تسدد أمم الأرض نحو الاتفاق فيما بينها، وأما واقع الكونية فتمثله الكونية الحادثة أو الراهنة بناء على سياقات معينة وتداولية مخصوصة، وتتجلى هذه الازدواجية – المبدأ والواقع- حسبه في مختلف الأطروحات التي تميز الفكر الفلسفي المعاصر.

3. في مساءلة العقل الخلوصي المماثَل والدعوة إلى الخصوصية المشاركة

تقوم الفلسفة الكونية الخالصة حسبطه على إدعاءٍ أساسي جُعل منه الأساس في أي محاولة للتفلسف، وأُضفي عليه صبغة منطقية بعيدة عن الشبه والغموض؛ مفاده أن العقل أو اللوغوس - الذي يميز الممارسة الفلسفية - يصفو إلى الكلية ويأخذ البعد الشمولي العام للفكر، ليكون القول الفلسفي وفقه قولا عقليا خالصا(طه عبد الرحمن. 2012: 86)، فيعتقد المتفلسف بناء على هذه الخلوصية أن المعاني والمفاهيم التي يحملها هذا العقل هي فلسفة خالصة تتجرد عن أشكالها اللغوية وأبنيتها العقدية وأوعيتها المعرفية أو أي أسطره إشارية، وعلى هذا فلن يتردد ذلك المتفلسف أبدا على حمل لغته على المفاهيم الفلسفية الواردة إليه من الفلسفة الخالصة وإن لم تطاوعها فيحاول انتزاع ما يقابل المعاني التي يأتي بها هذا الفيلسوف أو ذاك، خشية أن تفوتَهُ؛ فتفوته الإنسانية (طه عبد الرحمن. 2015: 99)، ويزداد هذا الاعتقاد رسوخا في ذهنيته كلما زادت يقينيته بأن الفلسفة الخالصة تبحث في الحقيقة المطلقة وأصول اليقين، وبأنها تخاطب العقل الإنساني ولا تخاطب عقل معين أو تداولية خاصة، لكونها تقوم على الكلية والشمولية و النظر العقلي بوصفه مقاربة خالصة للوجود، إذ مفاهيمها عبارة عن تصوّرات مجردة، وتعاريفها عبارة عن تحديدات ماهوية،

وأدلتها عبارة عن براهين صورية(طه عبد الرحمن. 2012: 41)، ولهذا نجد المفكر عبد الله العروي يخصص فصل في كتابه الأيديولوجيا العربية المعاصرة (1967) بعنوان العرب والعقل الكوني، ليناقش فيه إشكالية العقل الغربي كعقل حداثي خالص، بحكمه يطرح مسألة الإنسان والوجود والتاريخ، ونجد أنفسنا أمام ضرورة استيعاب مبادئ هذه الحداثة الغربية الخالصة وتمثّل مكتسباتها في الفكر والعمل لكي نتمكن من المساهمة في إغناء وتطوير الحضارة الإنسانية، وإمكانية الاندماج ضمنها -أو ما نسميه بالعقل الكوني- ماهي إلا خطوة نحو التصالح مع الإنسانية الجديدة(العروي عبد الله. 1995: 203)،ومهما ظهر للبعض أن مفهوم العقل الكوني هو مفهوم هزيل وعقيم، فإنه في النهاية أكثر عطاءً من الدعوة إلى المخالفة والتميّز.

فقد اشتغلطه عبد الرحمن في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي على نقد ودحض هذه الرؤية الخلوصية للفلسفة في منطقها الكلي والشمولي، لمّا أدرك بأن الغربيين بمركزيتهم قد وضعوا العقلانية في أعلى مرتبة من مراتب الإدراك الإنساني، وجعلوا خلوصها وإطلاقها عليهم دون سواهم(أرحيلة عباس. 2013: 153)، وكما نجد أن مبدأ العقلانية الذي غلب على الدارسين من العرب والمسلمين جاء تقليدا مبتذلا ودعوة لنفي الحق في التفلسف، وإقرارا بالتبعية الفكرية لكل ما هو غربي بحجة؛ أن المفاهيم التي يطرحها الغرب خالية من أي الشحنة الأيديولوجية أو الأبعاد التداولية، هدفها الوحيد خدمة الإنسان كمفهوم مجرد بعيدا عن تجلياته في الشرقي أو الغربي أو الإسلامي.. وخدمة الفكر والإنسانية عموما، وانطلقطه عبد الرحمن في نقده من منطلق الأسطورة، وعنون أكثر من مرة أسطورة الفلسفة الخالصة أو ما يسميه أسطورة الخلوص العقل(طه عبد الرحمن.2014: 86)وهي تعني عنده ذلك الاعتقاد الذي ساد بين المنشغلين بمجال الفلسفة، والذي مفاده أن القول الفلسفي هو قول عقلي خالص، لا وجود فيه لأية أسطورية ممكنة، أو لأي أثر من آثار التفكير الأسطوري الإشاري المضمر، ويعتبر طه عبد الرحمن أن مثل هذا الاعتقاد القائل بأن الفلسفة تفكير عقلي خالص، هو في حد ذاته أسطوري لا تدعمه أية حجج عقلية كانت أو واقعية، وبذلك فهو اعتقاد أسطوري يجب

التعامل معه كعائق من عوائق الإبداع الفلسفي العربي(الشبة محمد.2016: 70)، والعمل على تخطّيه من أجل إبداع فلسفة عربية حيّة وفق بديل معرفي منهجي تأسيسي جديد، والسؤال الأساسي الذي ينبغي أن تشغلنا الإجابة عنه في هذا المقام المساءلاتي النقدي للفلسفة الخالصة هو: كيف ندفع عن الفلسفة أسطورة الخلوص العقلي في مفاهيمها ومناهجها، بحيث نمهد لوضع فلسفة عربية بخصوصية حية؟ أو كما يتساءل بصورة أخص عن المفاهيم الخالصة في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي : كيف نتصدى للمفهوم الفلسفي الخالص؛ بحيث نجعل المفهوم الفلسفي العربي مفهوما حيا؟(طه عبد الرحمن.2014: 88)، وللإجابة على هذا السؤال الجوهري حسب طه عبد الرحمن وجب علينا أن نعرّج على إثبات بعدين ضروريين من هذه الفلسفة حتى تنتفي عنها خلوصيتها المطلقة وهما: التكوثر العقلي وتعدد المفاهيم، الإضمار الإشاري وتحيزات المفاهيم.

1.3. التكوثر العقلي وتعددية المفاهيم

من أبرز المقولات التي ينتقد بها طه عبد الرحمن أسطورة الفلسفة الخالصة في كونيتها المدّعاة هي مقولة التكوثر العقلي أو التكوثر في العقل، من خلال نفيه لأي خلوصية عقلية تدّعي التجريد والكونية والبرهانية، والتطابق مع أنماط الاختلاف التداولي فيما بين الثقافات من تمايز وتفاوت، ويبدأ طه عبد الرحمن في نقد العقل الخلوصي من إعادة بناء مفهوم جديد للعقل ذاته، فهو يتجاوز المفهوم الأرسطي القديم للعقل في الأخذ به كجوهرانية ثابتة ذاتية في الإنسان، إن لم نقل ينتقده أو ينفيه بالأساس، بحيث يؤكده – العقل- كفعل من الأفعال يقبل التكوثر والتعدد، ويقول في أحد حواراته: لا يكاد يخلو كتاب من كتبي من الإلحاح على التعدد في العقلانيات، بناء على..مسلمة أساسية..وهي أن العقل فعل وليس ذات، والغرض من هذا الإلحاح هو بالذات تحرير الفكر العربي من التبعية لعقلانية فكر غيره وجعله يجتهد في وضع عقلانيته من عنده(طه عبد الرحمن.2011: 52)، ويعرّف العقل في محاضرته أعقلانية أم عقلانيات بقوله: العقل هو الفعل الذي يطّلع به الإنسان على وجه خاص من وجوه الموجودات، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمحسوسات؛ فالبصر

ليس ذاتا مستقلة بنفسها وإنما هو فعل معلول للعين(طه عبد الرحمن.155:2015)، والمقصود بذلك أن العقل لا يقيم على حال معين ليكتسب ضوابط معينة أو خلوصية ما، بل يكون على حال التجدد والتقلب على الدوام وبغير انقطاع(بن قدور.569.2018) ، على عكس ما ساد في اليونان من نظرة جوهرانية ذاتية وواحدية للعقل، وهو ما تبنّته الفلسفة الإسلامية المشائية فيما بعد مع الكندي والفارابي..، وبعدها التسليم بخلوصيته المطلقة في الفكر العربي المعاصر لصالح العقل الغربي المنتج لمقومات الحداثة، وحسب طه عبد الرحمن فليس يكون العقل جوهرا مستقلا في نفس الإنسان بل يكون عبارة عن فاعلية، وحق الفاعلية أن تتغير على الدوام(طه عبد الرحمن.1998: 21). ولا يمكن أن تتأسس أي عاقلية إلا بوجود فاعلية يحيا بداخلها العقل.

نجد طه عبد الرحمن في فلسفته التقريرية لتعددية مقامات العقلانية المتكوثرة يتدرّج بها من كتاب إلى آخر ومن تعدد إلى تعدد التعدد، بل حتى أنه يتدرج في مستوى العقلانيات ذاتها؛ من عقلانية دنيا إلى عقلانية عليا، ليصل إلى المقولة الجوهرية التي تعبّر عن عدم وجود عقلانية فلسفية خالصة بمقومات ومفاهيم عالمية ثابتة، ففي كتابه أصول الحوار وتجديد علم الكلام يميّز بين عقلانيتين؛ العقلانية البرهانية وهي التي ينضبط بها العلم عموما ولا أثر لها في الحياة اليومية وتكون رياضية علمية، والعقلانية الحجاجية (طه عبد الرحمن. 65:2000) التي تحكم بدورها علاقات التعامل اليومي بين الناس، وينضبط بها الخطاب الطبيعي عموما، أما في كتابه العمل الديني وتجديد العقل فنجده يوسّع من مفهوم العقلانية أكثر، ليصل بها إلى التمييز بين ثلاث عقلانيات تختلف في دلالاتها، وتتعدد في مفاهيمها وأنساقها المنطقية، فنجد العقلانية المجردةويقصد بها العقلانية التي مازالت تحمل آثارا من كثافة الحس، والتجريدية التي يقول بهاطه لا يقصد بها الانفصال عن المحسوسات بالكلية، بل التجرّد عن مضامين الحس والتجرد عن الممارسة العملية، وتكون هذه العقلانية عبارة عن جملة من البنيات ذات الأصل الحسي(طه عبد الرحمن.2011: 53).

كما يورد في تعريفات أخرى بأنه يقصد من التجريد؛ التجريد (الخلو) من الأخلاق، ثم نجد العقلانية المسددة وهي التي تنتج من

تجاوز العقل المجرد والدخول في ممارسة علمية عملية؛ تستهدف تحصيل اليقين في نفع القيم، واليقين في دفع المضرة عن الإنسان، وسدادها يكون بانتهاج الأخلاقية التي يختص بها الإنسان(طه عبد الرحمن.2011: 53)، دون سواه، أما العقلانية الثالثة فهي العقلانية المؤيدة وهي التي تنتج من تجاوز العقل المسدد والتغلغل أكثر في الممارسة العلمية العملية، لتحصيل مقاصد نفعية أكثر قيمية، متوسلا في ذلك على التأييد الشرعي للممارسة، ويطلق عليها أيضا اسم العقلانية الإشارية، والعقلانية المؤيدة حسب الدارسين يقصد بها طه عبد الرحمن التجربة الصوفية، وأما في كتاب اللسان والميزان فلم يعد طه عبد الرحمن يميز بين عقلانيات محددة فقط؛ بل وضع لها مفهوما خاصا لإفادة المعنى بشكل نهائي، وإنهاء الجدل حول واحدية العقل من تعدده وهو:ا لتكوثر العقلي.

ولا يقف الأمر عند حد التغير في الزمان، بل يجاوز ذلك إلى التغيّر في المكان، فقد يكون الشيء الواحد عقليا في مجال معرفي أو نسق منطقي، وقد لا يكون كذلك في نسق آخر...(طه عبد الرحمن.2011:54)، وينتهي إلى أن التعدد في العقل هو تعدد في التفلسف؛ والتعدد في التفلسف هو تعدد في المفاهيم؛ والتعدد في إنتاج المفاهيم هو ممارسة لحق الإبداع الفلسفي، ومع فلسفة التكوثر تنتفي الرؤية الخلوصية الجوهرانية للعقل وفقا للنحو الأرسطي في ثباته المطلق، وتنتفي النزعة التشييئية للعقل وفقا للنظرة التجزيئية في تفكيكها الإنسان إلى جواهر متفاضلة في القيمة، وتنتفي معها أيضا أسطورة الفلسفة الخالصة الناتجة عنها بالضرورة، والتي جُسّدت في الفلسفة الغربية، وكما نستعيد بهالحق في الاختلاف والتفلسف وفقا لمعطياتنا التداولية، وإبداع مناهج تتوافق مع الواقع الإشكالي العربي والإسلامي، وكما نقوّض بمقولة التكوثر النزعة التقليدية السائدة للمفاهيم والمناهج الفلسفية؛ ويقول طه عبد الرحمن:الأصل في العقل هو الكثرة، وليس الوحدة كما يعتقد عامة الناس وخاصّتهم، فالتكوثر يجلب للعاقل ما فيه ظهور إنسانيته وارتقاؤها في مراتب متفاوتة، حتى تشرف على أفق الكمال العقلي، فالعقل إذن يتكوثر من أجل جلب المنفعة لصاحبه عاجلا أم آجلا، أما العقل الذي يجلب المضرة له...فهو الواحد الذي لا

يتغيّر(طه عبد الرحمن.21:1998)؛ أي ما يعرف بالعقل الخلوصي، الذي يرى فيه مفكرونا الخلاص والفكر الإنساني الخالي من إشاريات المفكر ومرجعياته الفكرانية (الأيديولوجية)، وعلى ذكر الخلفيات الإشارية للخلوص فإن طه عبد الرحمن في مساءلته للعقل الخلوصي، يجعل منها المقولة الثانية التي يجب على المتفلسف إدراكها أثناء التعامل مع خلوصية أي عقل فلسفي.

2.3. الإضمار الإشاري وتحيّزات المفاهيم:

يعرّفطه عبد الرحمن **الإشارة** على أنها كلام دال على المجاز، أو مضمر لفظه ومشتبه معناه يلتزم بضوابط الخيال المجسد، ومضمونها متغلغل في عالم المعاني المشخصة متصلا بخصوصية المجال الذي يتداولها فيه واضعها لغة ومعرفة وعقيدة، ولما كانت الإشارة كوجه أسطوري مضمر بهذا الشكل العلائقي مع أي فلسفة مبدعة سواء كانت عن قصد أو غير قصد، وجب على المتفلسف أن يحتذر من تبني أي فلسفة على أنها تقوم على عقل خلوصي وعبارية شمولية بمفاهيم كلية تجريدية، وأن بحثها كان بحثا في الإنسان، وهو الأمر الذي وقع فيه مفكرونا بعد تبنيهم للمنجز الغربي الفلسفي إن قديما أو حديثا، فلما لم يتفطنوا إلى وجود الإشارة في سياق العبارة داخل النص الفلسفي الغربي المنقول، جاءوا بفلسفة فيها من الخصوصية الغربية على قدر ما فيها من العمومية العقلية [الخلوصية]، ولا يمكن لفلسفة كهذه في السياق العربي إلا أن تكون فلسفة عقيمة لا إبداع معها وجامدة لا حياة فيها(طه عبد الرحمن. 2014: 90)، فلا إمكان لوجود فلسفة صناعية مركّبة من أقوال عبارية خالصة، فمهما سعى المتفلسف إلى تصفية لغته وأفكاره من الدلالات الإشارية، فإنّه لا يصل أبدا إلى محوها جميعا، بل تبقى هذه الدلالات في شكلها المضمر تتخلل هذا الخلوص العباري بشكل أو بآخر وبرغبة منه أو بغير قصد، فيتوجب إذن رفع صفة الخلوص عن أي فلسفة مبدَعة، وعملية إحياء الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، حسب طه عبد الرحمن لا تقوم إلا بتجاوز هذا النقل الاعتباطي لمفاهيم فلسفية غربية التأسيس، وإبداع منظومة مفاهيمية فلسفية جديدة تقوم على إشارية تداولية ذات بعد خصوصي بالمتلقي العربي، أما المفاهيم

الغربية فهي مفاهيم فلسفية مؤسسة وفق منظومة استعمالية خاصة بالغرب، وعن تجربة حضارية مخالفة لما يعيشه المتفلسف العربي من إشكالات تاريخية وأحداث واقعية.

وكما نجد أن الاعتبار الإشاري كمقوّم أساسي لنفي الخلوص العقلي عند طه عبد الرحمن يتوافق ولو بشكل نسبي مع موقف المفكر المصري عبد الوهاب المسيري من المفاهيم الفلسفية في عمومها والغربية منها بخاصّة، وإن لم يكن بينهما أي تواصل كتابي أو تلميحي، ويقول المسيري بأن المفاهيم والمناهج التي يتم استخدامها في مجال العلوم الإنسانية ليست محايدة تماما، بل إنها تعبّر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر مسبقا الكثير من النتائج وهذا ما نطلق عليه اصطلاح التحيّز، أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج (المسيري عبد الوهاب.5،1996)، فالتحيز برأي المسيري هو ذلك الخلْف المعرفي الداخلي لأي نموذج فكري من معتقدات وفروض ومسلمات وأسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق ببعده الغائي، وهو جوهر النموذج وضوابط السلوك، أي هو حلال النموذج وحرامه..وهو باختصار مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية (المسيري عبد الوهاب.2001: 21).

بهذا نجد أن مفهوم الإشارة والإضمار الذي يعتمده طه عبد الرحمن يأخذ مُسمّى التحيّز عند المسيري والذي يعني حسبه كل المعايير الداخلية التي يتكون منها أي نموذج مفهومي من معتقدات ومسلمات وانتماءات، والقاعدة الأساسية في تجاوز هذا الإضمار التحيّزي في بعده الحتمي عند المسيري هو دراسة المفاهيم الفلسفية الغربية في سياقها الأصلي؛ ومعرفة مدلولاتها اللغوية في أبعادها الإشارية، ثم نحاول توليد مفاهيم أو مصطلحات إبداعية من داخل المعجم العربي.

والمفهوم الذي نأتي به لن يكون ترجمة حرفية أو نقلا حرفيا للدال الغربي، بل سنولّد دالّات تتناسب والمدلولات التي ندركها نحن وفقا للسياقات المعرفية والتاريخية الخاصة بالواقع العربي الإسلامي، متجاوزين بذلك مفاهيم الآخر وتسمياته وادعاءاته وأوهامه وحدود رؤيته (المسيري عبد الوهاب.2002: 212)، ومحاولته أن يفرض علينا

مفاهيم بدلالات تحيّزية نقر بتبنينا لها على الخضوع والانمحاء الذاتي لصالح الآخر، وهذا لا يعني به المسيري الانغلاق على الذات أو نفي للآخر ورفضه، وإنما يعني انفتاحا حقيقيا على الآخر بدلا من الخضوع له تماما، فالانفتاح الحقيقي هو عملية تفاعل مع الآخر (المسيري عبد الوهاب. 2002: 212)، ويقدم لنا المسيري مفهوم التحيّز، على شكل تطبيقات قرائية لمفاهيم فلسفية غربية عديدة دخيلة على الفكر العربي، مثل: مفهوم الأيديولوجية *Idiologie*، مفهوم الفيمينيزم *Féminisme* ومفهوم الترشيد أو العقلنة *Rationalisation* النهضة *renaissance*..(المسيري عبد الوهاب. 2002: 212-120)، وبعد أن يقدم لنا المسيري معنى التحيز وأبعاده الفلسفية في هذه الأمثلة المتنوعة والمتباينة، يصل إلى أن قضية التحيز في المنهج والمفاهيم الفلسفية هي إشكالية مهمة تواجه أي متفلسف، وتواجهنا نحن بشدة كوننا نتموقع على ما يمكن الحكم عليه بهامش الفكر والتاريخ؛ إن إبداعا في التفلسف أو تقدّما في العلم؛ على عكس الغرب الذي يعيش نوع من المركزية الحضارية والحضور الفاعلي في التاريخ، حيث يحاول بهذه السلطة المركزية فرض نماذجه وحلوله على شعوب العالم، ليُكسب فلسفته الطابع العالمي الخالص التي تحمل من مفهوم الإنسان والفكر والوجود كهم معرفي خال من أي مصالح وغايات، دون أن يبيّن لنا تحيّزاته ويكشف لنا عن مرجعياته الفكرية، ولكن في حقيقة الأمر حسب المسيري ليست هناك أي أبعاد خالصة كلية لأي مفهوم أو منهج فلسفي، ولا وجود لأي فلسفة خالية من المضمرات التحيّزية، سواء كانت مرجعيات عقدية أو انتماءات إيديولوجية مشكلة للقاعدة المعرفية وأبعادها الفلسفية، والغرب بحسب ادعاءه بأنه يفكر بالنمط الكلي والشمولي، فإنه بهذه الشمولية لا يروم إلا للغزو الثقافي(المسيري عبد الوهاب.2002: 5).

ولكن كوننا ننشأ في بيئة حضارية وثقافية لها نماذجها الحضارية والمعرفية المختلفة النابعة من تراثنا الحضاري ومن واقعنا التاريخي، أو بالأحرى لنا تحيزاتنا الفكرية، فإن المسيري لا يجد الحل في تبني النماذج الغربية بمفاهيمها ومناهجها، بل يرى في أن المخرج لا يكون إلاّ بالإبداع وبناء الذات العربية الإسلامية من الداخل؛ لترقى

إلى مستوى المشاركة في صنع العالمية بمقوماتها المختلفة والمتمازجة، وليس أن تقوم مشاركتها بالتبعية والتماهي، وهو نفس المسعى الذي يهدف إليهطه عبد الرحمن من خلال مشروعه الفكري، خاصّة في سؤال الإبداع والكشف عن أسباب الخروج من الخلوصية العقلية الضيّقة، إلى سعة الاختلافية المتنوعة في المناهج والمفاهيم، ولكن قراءة طه عبد الرحمن للإضمار الإشاري كانت وفق منطق قد يقال عنه بأنه منطق معاكس لقراءة عبد الوهاب المسيري للإضمار التحيزي على الرغم من أنهما يشتركان في النتيجة المحصّلة التي مفادهاالمحو الذاتي والتيه الفكري.

إذا كان المسيري يرى أن الفلسفة الغربية في ادعاءاتها للعالمية والكونية تحاول دائما أن تفرض علينا مفاهيمها وأفكارها وتحيزاتها وفق منطق السيطرة والغزو، فإنطه عبد الرحمن يرى أن التبعية للفكر الغربي وتبني خلفياتها الفلسفية الغير مصرّح بها، لم تكن فقط بمستوىالفرض الغربي لها أو كغزو ثقافي وهيمنة بوسائل الإعلام وغيرها، ولكن كانت أيضا انطلاقا من الرغبة التي كانت لدى مفكرينا في الإنمحاء أو الاغتراب داخل التداولية الغربية بمضمراتها الإشارية وبناءاتها العبارية في المفاهيم؛ واعتماد مناهجها الفلسفية الجاهزة كآليات شمولية كونية لازالت تثبت فعاليتها أينما طبّقت، ومنبنية على ذلك الوعي الشقي القائم على التبعية والهشاشة، أو ما يُعبّر عنه بالوعي العربي الزائف، لكونه لا يستهدف الإبداع الفلسفي المفاهيمي الداخلي؛ بقدر ما يستهدف الإقرار بكونية الحداثة الغربية ومقوماتها الفكرية، وضرورة تشغيل مفاهيمها الفلسفية داخل واقعنا وتراثنا، فكما نقرأ لمحمد أركون فيما يورده في كتابه تحرير الوعي الإسلاميحينما حاول أن يستنطق تراثنا بمنهجيات غربية متعددة وشخصيات مفهومية غربية لامعة ويقول: لا أجهل بالطبع ذلك التقدم الذي حققه الغرب في ساحة العلوم الإنسانية وفي قطاعات محددة كعلم التاريخ وعلم اللغة والألسنيات وعلم الإناسة أو الانثروبولوجيا...ولكن ينبغي العلم بأن هذه المناهج النظرية والمصطلحات المفهومية لا تصبح فعالة حقيقة إلا إذا وضعناها على محك تراثات أخرى خارجية على الغرب وعلى التراث اليهودي المسيحي بمعنى آخر؛ إذا ما طبّقناها على التراث

العربي الإسلامي فإننا نعطيها فرصة أخرى إضافية لتجريب صحتها ومصداقيتها من خلال تراث آخر. من هنا أهمية تطبيق هذه المناهج الحديثة على تراثنا لإضاءته من الداخل(أركون محمد. 2007: 62)، وبهذه المناهج والمفاهيم الفلسفية التي أبدعها الغرب يحاول محمد أركون قراءة تراثنا ونقده من الداخل.

ومحاولة استحضارأركون لمختلف هذه المناهج والمفاهيم الفلسفية الغربية والاجتهاد في تطبيقها لاستنطاق المسكوت عنه في تراثنا، لم يكن منطلقه الإجبار الغربي أو الهيمنة أو حتى خدمة النزعة الاستشراقية، بقدر ما كان منطلقه الرغبة والإرادة في إيجاد حلول للانغلاقات الأرثوذوكسية الفكرية الموجودة في تراثنا، وكما أن نقله للمفاهيم الغربية لم يكن بنيّة نقل التحيزات والإشارات التي توجهها في سياقها الغربي، ولكن ما كان يهمه هو فك الأزمة والخروج من هذه السياجات الدوغمائية المنغلقة الحبيسة للعقلالعربي الإسلامي؛ وفق مفاهيم يرى فيها بأنها كلية إنسانية كان ظهورها في الفلسفة الغربية المعاصرة، وينتقدطه هذا الإغفال لجانب الإشارة من المفهوم الذي وقع فيه المتفلسف العربي، فقد كان من الأقوم عليه منهجيا مراعاة مقتضيات المجال التداولي المنقول إليه،فليست عملية النقل والتبنّي مجردإنزال اصطلاحيمفاهيمي لا نأخذ فيها بإدراك المكنونات الإشارية الأصلية للمفهوم الفلسفي المنقول. إنما تكون بالتحقق من الإضمار الإشاري الغربي للمفاهيم المنقولة، واستثمار الإضمار الإشاري المعبّر عن الخصوصية التداولية للمتفلسف حتى لا ننتج فلسفة عقيمة لا إبداع فيها أو فلسفة منفكّة عنّا ابتداء.

وبهذا ينتهيطه عبد الرحمن إلى إبطال الادعاء القائل بالخلوص العقلي أو المفاهيم الفلسفية الخالصة، ليصل في مقابلها إلى التأكيد على مقولة التكوثر العقلي والتعدد المفاهيمي، ونفي التقليد الذي وقع فيه مفكرونا بتبنيهم للمفاهيم والمناهج الغربية بحجة وجوب الانخراط في الحداثة العالمية ووجوب الاستجابة للشمولية الفلسفية، كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة، فيتفسّحوا فيها...(طه عبد الرحمن. 2014: 12)؛ وقد أوقف العقل الخلوصي بادعائه الشمولية والمطلقية الحركية الإبداعية للمفهوم الفلسفي، وجعله محل وقف على ما تنتجه

الفلسفة الغربية، ومحل ضرورة لنا في تبنيه ومسايرته وفق سياقاته الثقافية والحضارية التي أنتج ضمن متطلباتها، وهذا التصور الذي يجعل الفلسفة نتاج للعقل الخالص يحول دون تمكين المتفلسف العربي من أن ينتج فكرا له بتخيلاته واستعاراته وبمجازاته وقيمه الخاصّة، فبدأطه عبد الرحمن في العملية النقدية لهذه الأسطورة الخلوصية بتقويض أطروحة جوهرانية العقل وواحديته؛ بإثبات تكوثريته وتعدديته، لأن الإقرار بخلوصية العقل هو إقرار بخلوصية المفاهيم وثباتها على نموذج واحد؛ وينتفي معها منطقيا التعدد المفاهيمي الذي سبق وأن أكّد على ضرورته أغلب الفلاسفة كنيتشه ودولوز، أو حتى سقراطقديما. وبعد تأكيده لفرضية التكوثرالعقلي، عملطه على مواصلة تقويضه للعقل الخلوصي وأسطوريته القائلة بالكونية، من خلال تأكيده على وجود جانبالإضمار الإشاري في أي فلسفة مبدَعة؛ مهما كان ادعاءها الطابع الشمولي التجريدي، والذي يعود أساسا إلى الخصوصية التداولية لمبدع مفاهيمها، وبهذا يصبح المفهوم الفلسفي المُبدع حسبطه عبد الرحمن مهيمنا لا مهيمنا عليه، وحاكما لا محكوما عليه، وكما يصبح أفقا للتنظير لا وعاء متلقيا سلبيا، وإن معركة المفاهيم عند طه عبد الرحمن لا تقل قيمة عن معركة القيم.

4. الحداثة بين كونيةالروح وخصوصيةالواقع

يقدم لنا طه عبد الرحمن في كتابهروح الحداثةنموذج راهن عن امكانية فهم الكونية كمبدأ وقيمة، والكونية كواقع وخصوصية؛ وهو نموذج الحداثةوهذا لما بلغ إليه هذا المفهوم من مكانة في الفكر الفلسفي المعاصر عامة والعربي منه خاصة، وما بلغ إليه البعض من التعلّق به والتبنّي المطلق له؛ توهّما منهم أنها واقع لا يزول وحتمية لا تحول وأنها نافعة لا ضرر فيها وكاملة لانقص فيها(طه عبد الرحمن. 2006: 15)وهي ظاهرة كونية تندرج في سياق تاريخي شمولي كوني لا يمكن اختزاله في محددات حضارية محلية قومية.

أسقط نظرته للكونية والخصوصية على نموذج الحداثة؛ فميّز بين نوعين من الحداثةواقع الحداثةوروح الحداثة، بناء على تمييزه للكونية،فروح الحداثة تعنيجملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان ومكان، أماواقع

الحداثةفهوتحقق هذه القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص، واستعمالها يكسبها أبعاد إشارية استعمالية تعود لتداولية الواضع، وروح الحداثة كقيمة عالمية وكونية حسب طه عبد الرحمن تنبني على مبادئ ثلاثة أساسية هي: **مبدأ الرشد، مبدأ النقد، مبدأ الشمول**(طه عبد الرحمن. 2006: 26-28)بحيث نصل بمبدأ الشمول إلى المشاركة في صنع الشمولية الكونية وفق فلسفة حوارية اختلافية وليس الشمول بالمعنى التنميطي وفق نموذج معين.

فالكونية التي تمس الحداثة حسبه تقتصر على جانبالروحكونه المشترك الانساني، أما تجليات الروح في الواقع تحكمها خصوصية قومية بأبعاد تداولية كاللغة والعقيدة والمعرفة، ودخول الحداثة لا يكون بمجرد تبنيواقع الحداثةعلى أساس أنّه واقع كوني يوجب الانفتاح عليه، ولكن هذا التماهي لا يعبّر عن مفهوم التشارك والتفاعلبل هو تماثل واقرار بالتيه الفكري والعجز الابداعي، لأن المشاركة في الحداثة الفلسفية توجب تجاوز مرحلة التماثل والانمحاء في الغير إلى مرحلة الاستيعاب والنقد والتأسيس لمرحلة إبداعية جديدة.

خاتمة

كان من الضروري على متمرّسي الفكر الفلسفي العربي المعاصر من خوض تجربة نقل القول الفلسفي إلى مرحلة يخرج بها من الإتباع والمماثلة إلى مرحلة الإبداع والتجديد والمشاركة في صنع الكونية، وهذا كما قلنا بدفع مختلف الأساطير التي تجعل من خصوصية معينة كونية حتمية وعالمية شاملة، وتُفرض عليها هالة من التقديس والسكونية، كما كان يُعتقد حول الفلسفة اليونانية قديما، والفلسفة الأوروبية حديثا، والمشاركة الكونية بالخصوصية التداوليةحسبطه عبد الرحمنلا يكون إلا بالإبداع الذي له بالغ الأهمية في تنشيط حركية الفكر ودفعه إلى مزيد من الاستقلالية، وإخراج الفلسفة من أساطيرها التي كَبّلت عقول متفلسفة العرب قديما وحديثا بداعي الكونية،وحاول طهتوطِين الأصولالفلسفية لهذا الإبداعبفروعه المعرفية وملامحه النّظرية.

المراجع:

1) طه، عبد الرحمن(1997 م)، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المغرب: المركز الثقافي العربي.
2) طه، عبد الرحمن(1998م): اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
3) طه، عبد الرحمن(2000م). في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
4) طه، عبد الرحمن(2005م) ، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
5) طه، عبد الرحمن(2006م) ، روح الحداثة -المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية-، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
6) طه، عبد الرحمن(2007م)، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
7) طه، عبد الرحمن(2011م) ، حوارات من أجل المستقبل، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
8) طه، عبد الرحمن(2012م)، سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
9) طه، عبد الرحمن(2013م)، الحوار افقا للفكر، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
10) طه، عبد الرحمن(2014م)، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
11) طه، عبد الرحمن(2015م)، سؤال المنهج؛ في افق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والابداع.
12) طه، عبدالرحمن(2014م)، فقه الفلسفة :القول الفلسفي، ط4، المغرب: المركز الثقافي العربي.
13) طه،عبد الرحمن(1995م)، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
14) أرحيلة، عباس(2013م)، فيلسوف في المواجهة، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
15) أركون، محمد(2007م)، تحرير الوعي الإسلامي؛ نحو الخروج من السياجات الدغمائية المغلقة: ترجمة: هاشم صالح ، بيروت: دار الطليعة.
16) بدران، لحسن (2016)، نحو فلسفة إسلامية معاصرة؛ طه عبدالرحمن وجدل الخصوصية والكونية، مجلة الكلمة، العدد: 6، من ص64 الى 78.
17) بن قدور، نورالدين (2018م)، الاستقلالالفلسفيوالتجديدعندطهعبدالرحمن، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد:93، من ص555 إلى ص580.

18) الشبة، محمد(2016م)، عوائق الابداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، ط1، بيروت: منشورات ضفاف.
19) العروي، عبد الله(1995م)، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
20) المسيري، عبد الوهاب وآخرون(1996م)، إشكالية التحيّز، الو.م.أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
21) المسيري، عبد الوهاب(2001م)، العالم من منظور غربي ، مصر: دار الهلال.
22) المسيري، عبد الوهاب(2002م)، اللغة والمجاز، ط1، القاهرة: دار الـشروق.

للإحالة على هذا المقال:

ـ صابري لخميسي، (2022)، **«جدل المشاركة والمماثلة عند طه عبد الرحمن»** . **المواقف**، المجلد: 17، العدد: خاص، جانفي 2022، ص. ص 1204- 1225.