جدل الكوني والخصوصي في فكر طه عبد الرحمن

Dialectique De L'universalité Et De La Spécificité Chez La Pensée De Taha Adourahman

صابري لخميسي [1]،

[1] جامعة الجزائر 2 (الجزائر)، lakhmissi06@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2019/06/10 تاريخ القبول:2021/04/04 تاريخ النشر: جوان/2021

الملخص:

نحاول من خلال هذه الورقة البحثية أن نطرح أهم جدلية تمحورها الفكر الفلسفي المعاصر والعربي الإسلامي منه بخاصّة، وهي جدلية الكونية والخصوصية، 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 العُمق والتعقيد ، وتتضمن اجابات عن الأسئلة التي تتعلق بالتراث والحداثة والهويّة والآخر والعلمانية..

هذا؛ وقد أكّد "طه عبد الرحمن" في مشرعه الفكري "فقه الفلسفة" على ضرورة استيعاب أصول هذه الجدلية وجدودها المعرفية، وإدراك العلاقة التي تربط كل ماهو كوني بما هو خصوصي من أجل الوصول إلى تأسيس فلسفة عربية تشاركية تنفكّ عن مماثلة الفلسفة الغربية، وقد خصص مؤلفيه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" و"الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري" لطرح هذه القضية وابراز ماهيّة الكونية وعلاقتها بالفكر العربي والاسلامي المعاصر، وماهية الخصوصية والحق فيها..

الكلمات المفتاحية: الكونية، الخصوصية، المماثلة، الإبداع، التقليد، المشاركة.

Abstract:

Nous tenterons, dans la présente étude, de mener une réflexion autour d'une dialectique importante sur laquelle est basée la pensée philosophique arabo-musulmane contemporaine. Cette dialectique n'est autre que celle du l'universalité et de la spécificité étudiée selon le penseur maghrébin Taha Abderrahmane. Ce qui soulève ledit pensuer est important dans la détermination des pratiques et des processus philosophiques et dans l'explication des différents concepts profonds et complexes qui nous offre en réalité des réponses à la question du patrimoine, de la modernité, de l'identité et de la laïcité…(etc.).

Taha Abderrahmane a insisté dans son projet intellectuel -la jurisprudence en philosophie- sur la nécessité de comprendre les origines et les limites de cette dialectique et

المؤلف المرسل: صابري لخميسي، lakhmissi06@yahoo.fr

le rapport entre tout ce qui est universel et ce qui est spécifique afin d'établir une philosophie participative arabe tout comme celle de l'Occident. En effet, pour bien expliciter ce problème et mettre en valeur l'essence de l'universel et ses relations avec la pensée arabo-musulmane contemporaine, le peseur maghrébin a consacré deux ouvrages intitulés Le droit arabe à la différence philosophique et Le droit musulman à la différence intellectuelle .

Mots-clés : universalité, spécificité, similitudes, créativité, imitation, participative.

المقدمة

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، علمانية، توفيقية...)، 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 "الكوني والخصوصي" لكونها تتحكم في فهمنا لتمفصلات الخطاب الفكري والفلسفي العربي والإسلامي، في مختلف تمظهراته وازدواجياته التراث/الحداثة، القومي/العالمي، العرب/الغرب الأنا/الآخر الذات/المغايرة.....

وجاءت المقاربات الفكرية والفلسفية التي تضمّنها مشروع المفكر "طه عبد الرحمن" معبرة عن أهمية هذه الجدلية (الكونية والخصوصية) وضرورة استيعابها وإدراك العلاقة التي تربطهما من أجل الوصول إلى تأسيس فلسفة عربية تنفكّ عن مماثلة الفلسفة الغربية، وقد خصص مؤلفيه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" و"الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" لطرح هذه القضية وإبراز ماهيّة الكونية وعلاقتها بالفكر العربي والإسلامي المعاصر، وماهية الخصوصية والحق فيها، ولهذا نتساءل: كيف يقرأ "طه عبد الرحمن" جدلية الكونية والخصوصية وموقعها في الفكر العربي الإسلامي المعاصر ؟

أولا– 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 بـ"فقه الفلسفة" الذي يدعو فيه إلى الاستقلال الفلسفي أو ما يسميه بـ «الاستقلال مسؤول»[1] والتحرر مما ينعته بـ «الاستقلال المنقول»[2]، 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 ماهو كوني وماهو خصوصي.

1- 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"[3]، أما مفهوم الخصوصية حسبه فهو العمل بمقتضيات المجال التداولي لغة وعقيدة ومعرفة [4]، وإنتاج خطاب فلسفي مستقل ومنفك، ومفهوم الخصوصية في عمومه يعبّر عما نسميه بـ"القومية".

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 تعم أقطار الأرض جميعاً[5].

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 والإسلامي 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" من خلال كتابه "الحق العربي فب الاختلاف الفلسفي" 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 التحدث 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، بل نجد أن مؤرخي الفلسفة يخصّونها بأوصاف أخصّ؛ فيقال المثالية الألمانية، والتجريبية الانجليزية.[6]

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.[7]"

ويقترح 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 أن "طه عبد الرحمن" يعتمد في عمليته الإبطالية نوعا من 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"[8].

2- الكونية المجردة ومشترك الخصوصية (المشاركة ومشروعية الاختلاف)

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"[9]، 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"[10].

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 ماهي 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"[11].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"[12] ....

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 اعتبر "طه عبد الرحمن" أن سعي الفلسفة إلى تجاوز حدود المأصول التداولي لا يمكن أن يصل إلى مبتغاه في تحصيل الكونية الخالصة أو "الكونية 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"[13].

ولما يقر "طه عبد الرحمن" بالتكامل الوظيفي والفلسفي بين الكونية والخصوصية كضرورة منهجية وإنكار 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"[14] أو الراهنة بناء على سياقات معينة وتداولية مخصوصة ، وتتجلى هذه الازدواجية – المبدأ والواقع– حسبه في مختلف الأطروحات التي تميز الفكر الفلسفي المعاصر.

ثانيا : في مساءلة العقل الكوني الخلوصي والدعوة إلى الخصوصية

تقوم الفلسفة الكونية الخالصة حسب "طه عبد الرحمن" 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"[15]، فيعتقد المـتفلسف 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 »[16]، 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»[17]، 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»[18]، ومهما ظهر للبعض أن مفهوم العقل الكوني هو مفهوم هزيل وعقيم، فإنه في النهاية أكثر عطاءً من الدعوة إلى المخالفة والتميّز.

فقد اشتغل "طه 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»[19]، وكما نجد – وبناء على هذا القول– أن مبدأ "العقلانية" الذي غلب على الدارسين من العرب والمسلمين جاء تقليدا مبتذلا ودعوة لنفي الحق في التفلسف، وإقرار بالتبعية الفكرية لكل ما هو غربي بحجة؛ أن المفاهيم التي يطرحها الغرب خالية من أي شحنة أيديولوجية أو أبعاد تداولية، هدفها الوحيد خدمة الإنسان كمفهوم مجرد بعيدا عن تجلياته في الشرقي أو الغربي أو الإسلامي.... وخدمة الفكر والإنسانية عموما، وانطلق "طه عبد الرحمن" في نقده من منطلق "الأسطورة"، وعنون أكثر من مرة "أسطورة الفلسفة الخالصة" أو ما يسميه «أسطورة الخلوص العقلي»[20] 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[21]، 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؟[22]، 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- 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»[23]، 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»[24]، 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، على عكس ما ساد في اليونان من نظرة جوهرانية ذاتية وواحدية للعقل، وهو ما تبنّته الفلسفة الإسلامية المشائية فيما بعد مع الكندي والفارابي وابن سينا إلى غاية ابن رشد، 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[25] ». 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[26] وهي التي ينضبط بها العلم عموما ولا أثر لها في الحياة اليومية وتكون رياضية علمية، والعقلانية الحجاجية[27] 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 المجردة، – أو ما يسميه "طه عبد الرحمن" بـ"العقل المجرد"– ويقصد بها العقلانية التي مازالت تحمل آثارا من كثافة الحس، والتجريدية التي يقول بها "طه" 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[28]، وكما يورد في تعريفات أخرى بأنه يقصد من التجريد؛ التجريد (الخلو) من الأخلاق، ثم نجد "العقلانية المسددة" – أو ما يسميه "طه عبد الرحمن" "بالعقل المسدد"– 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[29]، دون سواه، أما العقلانية الثالثة فهي "العقلانية المؤيدة" – أو ما يسميه "طه عبد الرحمن" بـ"العقل المؤيد" – 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[30]"، 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 "التكوثر العقلي"، ويقول "طه عبد الرحمن": « قد تبيّن لي بما لا يدع مجالا للشك، أنّه ليس في الأفعال الإدراكية فعل أكثر تقلُّبا أو تغيّرا من الفعل العقلي، فلا يتقلّب في مراحل متعددة بالنسبة لتاريخ الإنسانية فحسب...، بل يتقلب كذلك في أطوار مختلفة بالنسبة للفرد الواحد، 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... »[31]، 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 –سواء منها اليونانية القديمة أو الحداثية المعاصرة–، وكما نستعيد به –التكوثر العقلي– الحق في الاختلاف والتفلسف في بناء مفاهيمنا الفلسفية وفقا لمعطياتنا التداولية، وإبداع مناهج تتوافق مع الواقع الإشكالي العربي والإسلامي، وكما نقوّض بمقولة التكوثر النزعة التقليدية السائدة للمفاهيم والمناهج الفلسفية والعلمية؛ 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»[32] ؛ 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- الإضمار الإشاري وتحيّزات المفاهيم:

يعرّف "طه عبد الرحمن" **الإشارة** على أنها كلام دال على المجاز، أو مضمر لفظه و مشتبه 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 »[33] ، 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»[34]، فـ"التحيز" 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 »[35]، بهذا نجد أن مفهوم "الإشارة" والإضمار الذي يعتمده "طه عبد الرحمن" يأخذ مُسمّى "التحيّز" عند عبد الوهاب "المسيري" والذي يعني حسب المسيري كل المعايير الداخلية التي يتكون منها أي نموذج مفهومي من معتقدات ومسلمات وانتماءات، والقاعدة الأساسية في تجاوز هذا الإضمار التحيّزي في بعده الحتمي عند "عبد الوهاب 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 سنولد دالّات تتناسب والمدلولات التي ندركها نحن وفقا للسياقات المعرفية والتاريخية الخاصة بالواقع العربي الإسلامي، متجاوزين بذلك مفاهيم الآخر وتسمياته وادعاءاته وأوهامه وحدود رؤيته[36]، 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 »[37]، ولا يهم "عبد الوهاب المسيري" أن يقدم لنا مفهوما محددا عن "التحيّز"، كما يؤثر أن يقدمه لنا 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* ...[38]، 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 بـ"هامش التاريخ"؛ 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 »[39].

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 "عبد الوهاب المسيري" لا يجد الحل في تبني النماذج الغربية بمفاهيمها ومناهجها كما كان يعتقد "عبد الله العروي" و"محمد أركون" وغيرهم من دعاة التغريب... – أو "سلامة موسى" و"طه حسين" من قبل...– 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 إليه "طه عبد الرحمن" من خلال مشروعه الفكري "فقه الفلسفة"، 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 مفادها "المحو الذاتي والتيه الفكري"، فإذا كان المسيري يرى أن الفلسفة الغربية في ادعاءاتها للعالمية والكونية تحاول دائما أن تفرض علينا مفاهيمها وأفكارها وتحيزاتها وفق منطق السيطرة والغزو، فإن "طه عبد الرحمن" يرى أن التبعية للفكر الغربي وتبني خلفياتها الفلسفية الغير مصرّح بها، لم تكن فقط بمستوى "الفرض 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 "[40]، 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 الإسلامي" حينما 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 الاجتماع 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»[41]، وبهذه المناهج والمفاهيم الفلسفية التي أبدعها الغرب يحاول محمد أركون قراءة تراثنا ونقده من الداخل.

ومحاولة استحضار "محمد أركون" لمختلف هذه المناهج والمفاهيم الفلسفية الغربية والاجتهاد في تطبيقها لاستنطاق المسكوت عنه في تراثنا، لم يكن منطلقه الإجبار الغربي أو الهيمنة أو حتى –النزعة الاستشراقية كما يدّعي البعض–، 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 للعقل العربي الإسلامي (*)؛ وفق مفاهيم يرى فيها بأنها كلية إنسانية كان ظهورها في الفلسفة الغربية المعاصرة، وينتقد "طه عبد الرحمن" هذا الإغفال لجانب الإشارة من المفهوم الذي وقع فيه المتفلسف العربي(*)، فقد كان من الأقوم عليه –المتفلسف– منهجيا مراعاة مقتضيات المجال التداولي المنقول إليه – لغة وعقيدة ومعرفة– فليست عملية النقل والتبنّي مجرد "إنزال اصطلاحي"[42] مفاهيمي لا نأخذ فيها بإدراك المكنونات الإشارية الأصلية للمفهوم الفلسفي المنقول. إنما – وحتى وإن سلّمنا بعملية النقل– 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 ينتهي "طه 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... »[43]؛ 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، فبدأ "طه عبد الرحمن" في العملية النقدية لهذه الأسطورة الخلوصية بتقويض أطروحة جوهرانية العقل وواحديته؛ بإثبات تكوثريته

وتعدديته –العقل–، لأن الإقرار بخلوصية العقل هو إقرار بخلوصية المفاهيم وثباتها على نموذج واحد؛ وينتفي معها منطقيا التعدد المفاهيمي الذي سبق وأن أكد على ضرورته أغلب الفلاسفة كـ"فريديريك نيتشه" و"جيل دولوز"، أو حتى "سقراط" في الفكر اليوناني. وبعد تأكيده لفرضية التكوثر العقلي، عمل "طه عبد الرحمن" على مواصلة تقويضه للعقل الخلوصي وأسطوريته القائلة بالكونية، من خلال تأكيده على وجود جانب "الإضمار الإشاري" في أي فلسفة مبدَعة؛ مهما كان ادعاءها الطابع الشمولي التجريدي، والذي يعود أساسا إلى الخصوصية التداولية لمبدع مفاهيمها، وبهذا يصبح المفهوم الفلسفي المُبدع حسب "طه 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، وهذا ما جعله يطرح إشكالية الإبداع في الفكر العربي المعاصر وسبل تحصيل فلسفة حية نخرج بها من الاتباع والتقليد إلى الإبداع والتجديد .

ثالثا– الحداثة بين كونية "الروح" وخصوصية "الواقع"

يقدم لنا "طه عبد الرحمن" في كتابه "روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية" نموذج عن امكانية فهم الكونية كمبدأ وقيمة ، والكونية كواقع وخصوصية؛ وهو نموذج "الحداثة"[44](*) وهذا 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"[45](*) وهي ظاهرة كونية تندرج في سياق تاريخي شمولي كوني لا يمكن اختزاله في محددات حضارية محلية قومية.

وقد حاول طه عبد الرحمن أن يسقط نظرته للكونية كمبدأ وواقع على نموذج الحداثة فميّز بين نوعين من الحداثة "واقع الحداثة" و"روح الحداثة"، بناء على تمييزه للكونية، فروح الحداثة تعني "جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان ومكان"، أما "واقع الحداثة" فهو "تحقق 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 تتبني على مبادئ ثلاثة أساسية هي:

- مبدأ الرشد (الذي يقوم أساسا على ركنين وهما "الاستقلال والابداع") وينتهيان الى قاعدة عملية سلوكية وهي: "لا تقبل وصاية أحد على تفكيرك"[46].
- ومبدأ النقد (الذي يقوم أيضا على ركنين وهما "التعقيل والتفصيل) وينتهيان الى قاعدة عملية سلوكية وهي : "لا تتلق ما يصل إليك على أنه مسلمات وحقائق ملزمة"[47].
- مبدأ الشمول:. (الذي يقوم أيضا على ركنين وهما "التعميم والتوسيع") وينتهيان الى قاعدة عملية سلوكية وهي : "الأصل في الحداثة، الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول"[48] بحيث نصل بمبدأ

الشمول إلى المشاركة في صنع الشمولية الكونية وفق فلسفة حوارية اختلافيه وليس الشمول بالمعنى التنميطي وفق نموذج معين.

فالكونية التي تمس الحداثة حسبه تقتصر على جانب "الروح" كونه المشترك الإنساني، أما تجليات الروح في الواقع تحكمها خصوصية قومية بأبعاد تداولية كاللغة والعقيدة والمعرفة، ودخول الحداثة لا يكون بمجرد تبني "واقع الحداثة" على أساس أنّه واقع كوني يوجب الانفتاح عليه ، ولكن هذا التماهي لا يعبّر عن مفهوم التشارك والتفاعل – أي ما عبّر عنه "طه عبد الرحمن" بمبدأ الشمول – بل هو تماثل وإقرار بالتيه الفكري والعجز الإبداعي، لأن المشاركة في الحداثة الفلسفية توجب تجاوز مرحلة التماثل والانمحاء في الغير إلى مرحلة الاستيعاب والنقد والتأسيس لمرحلة إبداعية جديدة، ويقول "طه عبد الرحمن" بأن "أغلب المتفلسفة المعاصرين يؤولون إذا أول غيرهم ويحفرون إذا حفر ويفككون إذا فكك... سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا في زمن غير بعيد توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين... مثله سواء بسواء كما أن أرض الفكر لم تكن فيتفسحوا فيها ... وكل ذلك بحجة أنّه ينهض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية أو ينهض بواجب الاستجابة للشمولية الفلسفية"[49].

ولا يمكن لأحد أن ينكر بأن أشهر تحقق لروح الحداثة تمثّل في الواقع الغربي وتُجسِّده مناهجه ومفاهيمه، وما بلغ إليه من تقدم ولكن هذا التطبيق الحداثي الذي نشهده ونحياه لا كونية فيه ؛ بل هو تطبيق محلي تولّى أصحابه إلزام الشعوب به وفرضه على واقعها، ورفعه إلى رتبة الكوني عنوة، ويعبر "طه عبد الرحمن" عن هذه الكونية "بالكونية السياقية" على الرغم من أن أصحابها يعتبرها "كونية إطلاقية" (المطلقة)، والكونية السياقية تختصّ بكونها تجمع بين صفتين أساسيتين: إحداهما أنها لا تقطع القيم عن أسبابها في مجالها التداولي الأصلي، والثانية أنها تفتح الطريق لكل ثقافة في أن تتقُل إلى الثقافات الأخرى قيما من إبداعها تاركة لها حق إعادة ابداعها وفق مجالاتها التداولية الخاصّة وكأنها من وضعها ابتداء.

ونخلص من نموذج الحداثة الذي حاول أن يجسّد فيه "طه عبد الرحمن" موقفه من الكونية كمبدأ وروح والخصوصية كواقع وسياقية، إلى أن روح الحداثة تختلف عن واقع الحداثة كون روح الحداثة متأصل إنسانيا وتاريخيا وكل الأمم تستوي في الانتساب إليها، أما الأمم الإسلامية فق انتسبت إلى واقع الحداثة لا روحها وهذا هو التقليد لأن واقع الحداثة الغربية هو أحد التطبيقات الممكنة لروح الحداثة.

لكن من الباحثين من انتقد المشروع الطاهائي وسعيه وراء تأسيس فلسفة عربية تحفظ الهوية العربية وتفرض كيانها على الساحة الفكرية بين الفلسفات الأخرى، ونجد في مقدمتهم "ناصيف نصّار" الذي "مارس نوع من النقد المضاعف لاثبات كونية الفلسفة"[50]؛ أي نقد النقد الطاهائي للكونية، فنجده يردّ على الاعتراضات التي تبناها "طه عبد الرحمن" لإبطال كونية الفلسفة؛ أولها الرد على القول بالسياق التاريخي الاجتماعي، ويقول "نصّار" " هذا الاعتراض فيه نوع من المغالطة؛ تقوم على وضع التاريخية مقابل

الكونية، بحيث إنّه إذا صحّت التاريخية بطلت الكونية، والحق أن الكونية تقابل الخصوصية والتاريخية تقابل الدوامية والثباتية؛ والأنشطة الإنسانية كلها تاريخية...والفلسفة تتأثر دون شك بالخصوصية الاجتماعية ولكنها ليست نتاجا لها على قانون العلة والمعلول"[51]. ثم يرد على الاعتراض الطاهائي الثاني على الكونية وهو "اللغة" بحيث يعتبر نصّار أن اللغة مها كانت حاملة للفكر إلا أنها لا تعتبر الجوهر والأساس، وهي وسيلة وليست غاية في ذاتها[52]، وفي رده على الاعتراض الثالث الذي يقدمه "طه عبد الرحمن" حول قومية الفلسفة وسياقيتها، فإن هذا مجرد تهويل ولا وجود لفلسفة خاصة بكل أمة لا من جهة اللسان ولا من جهة التجربة التاريخية[53]، ومن هذا نصل إلى أن "ناصيف نصّار" حاول أن يبرز التهافت الطاهائي على الكونية على أنه موقف غير مؤسس وتهويلي أكثر من القول أنه ابداعي تأسيسي، إضافة إلى ناصيف نصّار نجد"فتحي المسكيني" الذي لا يرى في مشروع "فقه الفلسفة" سوى "كونه فرع من فروع علم الكلام المعاصر الذي دشنه الأفغاني ومحمد عبده بوسائل الحجاج البراغماتي للدفاع عن العقائد الإيمانية للملة"[54] ويصنّف "المسكيني" "طه عبد الرحمن" على أنه من المفكرين الذين غلب عليهم "السجال الهَوَوِي"(*) والتقوقع التداولي، ولكن حسب "المسكيني" فإن هذا التأسيس الكلامي للهوية بواسطة تصور أداتي للحداثة هو فعالية خطابية، وليس اضطلاعا فلسفيا جوهريا بإشكالية الهوية في أفق الحداثة، ويقول "المسكيني" في نقده لتبني المجال التداولي ونقد الخطاب الكوني للفلسفة: "يُخطِئُ خطأ شديدا من يأمل في الحفاظ على الحقل التداولي للملّة بوصفه بنية خاصة للهَوِيّة... وكما أن لُغَتنا ماتزال محمّلة برَوَاسب حقل تداوليٍّ تَشَكّلَ على ثوابت روحية فقدت فَعاليتها السالفة"[55]، فالمجال التداولي حسب "المسكيني" لا يمكن له أن يدفع بالخصوصية إلى الإبداعية، ولكن سيدفعه إلى الجمود والبعد عمّا هو راهن، ويُدخله في متَاهةِ القوميّة والعنصرية والتفضيل الذي لطالما انتقده "طه عبد الرحمن" ذاته في مسألة التراث.

وأما "إدريس هاني" فقد انتقد بدورهِ نقد "طه عبد الرحمن" للكونية، وانتقد دعوته المنبنية على التّأسيس للخصوصية وفق هذا المجال التداولي السياقي مع وجوبِ العمل بالأصولِ اللّغوية والعقدية والمَعرفية، ويقول "إدريس هاني": "إن فكرة التقريب التداولي تَرْكَسُنا في الدائرة المغلقة"[56]، وترسُمُ لنا طريق التحجّرِ والعمى أكثر من التجديد والإبداع، ويرى أن دعائم هذا التقريب (اللغة والعقيدة والمعرفة) قابلة للتطوّر والتأقلم مع معطيات العصر الرّاهن، والفاعل الأساسي فيها هو الإنسان، في حين أن "طه عبد الرحمن" غيّب هذا الإنسان داخل فكرة المجال التداولي إلى حدٍّ يمكن القول أنه "يعلنُ موته..."[57].

خاتمة (نحو مشروعية التأسيس للخصوصية)

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 (ابن رشد)، والفلسفة الأوروبية حديثا، والمشاركة الكونية بالخصوصية التداولية حسب "طه عبد الرحمن" لا يكون إلا بالإبداع الذي له بالغ الأهمية في تنشيط حركية الفكر ودفعه إلى مزيد من الاستقلالية، وهو – الإبداع– على مراتب ثلاثة، تهدف متضافرة إلى إبداع قول فلسفي خاص بنا نتميز به ونساهم ونشارك به في الخطاب الكوني. وهذا الإبداع يتضمن ابتكاراً واختراعاً، وإنشاءً،

وقد استطاع أن يبدع فلسفته الخاصة بنوع من الخصوصية ،وانتقل من رتبة استعمال الفلسفة الى رتبة صنع الفلسفة، فأخرج الفلسفة من أساطيرها التي كَبّلت عقول متفلسفة العرب قديما وحديثا بداعي الكونية، "وحاول بكلّ قواه الإدراكية والحسية والذوقية إلى توطِين أصوله (الإبداع) الفلسفية وفروعه المعرفية وملامحه النّظرية لكل مجتهد أراد الاجتهاد والإبداع في ميدانه و مجال اشتغاله"[58] ويقول "طه عبد الرحمن": "نريد أن نكون أحرارا في فلسفتنا وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلاّ بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصّة بنا، تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوي إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارساتنا لحريتنا الفكرية ،ويأتي في مطلع هذه الدعاوي القول بأن الفلسفة معرفة عقلية تشمل الجميع أي أن الفلسفة معرفة كونية"[59].

الهوامش

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية –، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 2006م، ص148.

2- المصدر نفسه، ص149.

3- طه عبد الرحمن ، سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر و العلم، (ط1، الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي، 2012 م)، ص.44.

4- طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث، ط1، الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي، 2007م.

5- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط1، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005 م. ص52

6- المصدر نفسه، ص 53 ، 54

(✶) – وقد دفعهم لهذا بنظر طه عبد الرحمن سببي أساسيين:

– الأول: السياق العلمي للفلسفة والتي وصلت إلى المجال التداولي العربي ممتزجة مع مختلف العلوم على أساس أن هذه العلوم تشكل أجزاء من الفلسفة؛

– والثاني: البناء النظري للفلسفة على أساس أن الخطاب الفلسفي خطاب إنساني، ينبني على النظر ويقتضي الانتقاد، واستدلال الفلسفة برهان، والبرهان، كما شاع، استدلال واحد يجمع عليه الناس!

7- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص65.

8- المرجع نفسه، ص21

9- الحوار افقا للفكر، ط1، بيروت- لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013 م، ص115

10- لحسن بدران، جدل الخصوصية والكونية في خطاب طه عبد الرحمن الفلسفي، مجلة التربية والابستمولوجيا، العدد 01 ، 2011، الجزائر ، ص 121.

11-الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط3، 2014م، ص 27.

12- طه عبد الرحمن ، سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر و العلم، ص.42.

13 - المصدر نفسه، ص.44.

14- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص26.

15- المصدر نفسه، ص 86.

16- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج – في افق التأسيس لأنموذج فكري جديد –، جمع و تقديم: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت – لبنان، ط1، 2015م. ، ص 99.

17- طه عبد الرحمن: سؤال العمل،، بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم، ص 41.

18- عبد الله العروي: الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب،1995م، ص203.

19-49. عباس أرحيلة: فيلسوف في المواجهة – قراءة في فكر طه عبد الرحمن –، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب ، 2013 م، ص 153.

20- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 86.

21- محمد الشبة: عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن ، منشورات ضفاف، بيروت – لبنان، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1، 2016م ، ص70.

22- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 88.

(*) ينطلق أرسطو في فلسفته "للعقل" من القول بأن العقل جوهر أساسي في النفس وهو بمثابة القوة الأولى فيها، ويقول في كتاب "النفس" « ... أعني بالعقل ما به تفكر النفس وتتصور المعاني...» [أرسطو: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2 ، 2015م، ص 108]

23- طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، ص52،51.

24- طه عبد الرحمن: سؤال المنهج؛ في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص155.

25- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 21.

26- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص62.

27 -المصدر نفسه، 65.

28- طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت – لبنان ، ط1، 2011م، ص 53.

29 -المصدر نفسه، ص 53، وانظر أيضا: طه عبد الرحمن، 2. طه عبد الرحمن: الحوار افقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت – لبنان ، ط1، 2013 م، ص 48.

30-ينظر: الاستقلال الفلسفي والتجديد عند "طه عبد الرحمن"، نورالدين بن قدور، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، السنة الرابعة والعشرون، العدد 93، 2017م، ص 125.

31- طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، ص54.

32 طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التّكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب ، ط1، 1998م، ص 21.

33-طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 90.

34 -عبد الوهاب المسيري وآخرون: إشكالية التحيّز – رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد -، ج1، تحرير: عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الو م أ، د.ط، 1996م، ص5.

35- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، دار الهلال، القاهرة مصر، د.ط، 2001م، ص21.

36-عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز؛ بين التوحـــيد ووحدة الوجـــود ، دار الــشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص 212.

37- المرجع نفسه، ص 112.

38- المرجع نفسه، ص ص 112-120.

39- المرجع نفسه، ص 5.

40-محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف.

41- محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدغمائية المغلقة، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، د.ط، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2007م ، ص62

(*) ولا ننكر بأن محمد أركون في بعض نصوصه ينتقد النزعة الكلية والكونية المطلقة للفلسفة الغربية، ليفتحها على أفق الاختلافية والتنوع ومجال المقارنة، ويقول في "تحرير الوعي الإسلامي" : « ينبغي العلم بأن نقطة الضعف الكبيرة التي تعاني منها العلوم الإنسانية أو الاجتماعية الآن هي انغلاقها داخل المثال الغربي المنصّب وكأنه مصدر للكونية المطلقة، نقول ذلك في حين أننا نعلم أنه مثال إنساني واحد من جملة أمثلة عديدة». [محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدغمائية المغلقة، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، د.ط، دار الطليعة، بيروت-لبنان، 2007م، ص 60.]

(*) ينتقد محمد أركون بدوره ذلك الرفض الذي تلقاه أعماله في الفكر العربي المعاصر، لكون أغلب القراء والمتلقين ينطلقون في قراءاتهم لكتبه من منطلق أيديولوجي معين، وبحجة أن هذه الكتب متحيزة للفكر الغربي، وخادمة له أساسا ويقول: « إن القارئ .. يتصف بما يسميه علماء النفس والألسنيون باستراتيجية الرفض، وذلك أن كل قارئ.. هو ذات مشكّلة بواسطة عقائد ومبادئ يقينيّة ومقدمات أيديولوجية ومقاييس موروثة، وهذه العوامل تكوّن نسق الذات..، وعندما يطرأ على هذا النسق المجهّز القوي مفهوم غير مألوف أو نظرة للعقل غير متلائمة مع الموروث والمعتاد، يلتجئ.. إلى وسيلة من وسائل الرفض لحماية نسق ذاته حتى لا ينحل ويتفتت.. ويستمر المجتمع مكررا لتقاليده ومولدا للأنساق الذاتية نفسها » [محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت – لبنان، 1995م، ص 25-26 *(XXVI – XXV)*]

42-عبد الرزاق بلعقروز، روح القيم وحرية المفاهيم: نحو السير لإعادة الترابط والتكامل، بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت-لبنان، 2017م، ص168.

43- طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة :القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ط4، الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي ، 2014 م، ص12

(*) كلمة حداثة في اللغة العربية تعود في أصلها الاشتقاقي إلى الجذر [ح.د.ث] "وحدث الشيء يحدث حدوث وحداثة ، وأحدثه هو فهو محدث وحديث ") (و"الحديث في اللغة نقيض القديم ويرادف الجديد") [جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و اللاتينية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ج1، 1994، ص454] وهذا يعني أن الحداثة في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد، وحسب أندري لالاند فإن لفظ الحداثة modernité مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية إما بمعنى ضمني- انفتاح وحرية فكرية- وإما معنى عامي للدلالة على الخفة وحب التغيير لأجل التغيير . [3. اندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية ، تر: خليل احمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت – باريس، ج1 A-G ، ط2، 2001م، ص822.] وتعرف "الحداثة" في عمومها فب الخطاب الفلسفي على أنّها ذلك التحول الجذري الذي يمس فهم الإنسان ووعيه في حركته الفكرية والتاريخية، فكما عرفها عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي جان بودربار Baudrillard Jean في أبسط معانيها أنها " ليست مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا وليست بالتمام

مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة تفر الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس، يشع عالميا انطلاقا من الغرب " ، وهي سلسلة من التحولات التي تمس مجتمع من المجتمعات في بنيته الفكرية والفلسفية (جان بودربار، الحداثة ضمن الحداثة وانتقاداتها- نقد الحداثة من منظور غربي- إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ط1، 2006، ص07.)

45- طه عبد الرحمن، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، (ط1، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي ، 2006 م) ص15.

(*) وقد طرح على "سلامة موسى" سؤال: "هل ينبغي لأهل الأقطار العربية اقتباس عناصر المدنية الغربية، وبأي قدرٍ، وبأي حدٍّ يجب أن يقف هذا الاقتباس؟." فأجاب بقوله: "إن علة الأقطار العربية ورأس بلواها أننا مازلنا نعتقد أن هناك مدنية غير المدنية الأوروبية» (فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، (المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروا، ط 2، 1993)، ص 41) ، وكما يقول "سلامة موسى" أيضا أنّ "الحضارة الأوروبية تغلب وتسود أينما وجدت في هذا العالم، ولا يمكن لأمة أن تحيا إذا خالفتها وتعني بالحياة هنا حياة القوة والثراء...، ولا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية للكون". سلامة موسى، ماهي النهضة (ومختارات أخرى)، (المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر،[د،ط]، 1987م، ص. 140.)

46- طه عبد الرحمن : روح الحداثة :المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 26.

47- المصدر نفسه ص 27.

48- المصدر نفسه ص 28.

49- طه عبدالرحمن ، فقه الفلسفة :القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص.12.

50- جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصّار بين القومية والكونية، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015 م، ص222.

51- نصار ناصيف: التواصل الفلسفي والمجال التداولي، المستقبل العربي، العدد 348، جانفي 2008، ص22.

52- المرجع نفسه، ص23.

53- المرجع نفسه، ص23.

54- فتحي المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 2001م، ص48.

(✶)- "الهَوَوي" نسبة إلى الهوية .

55- فتحي المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، ص47.

56- إدريس هاني، الإسلام والحداثة :إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، ط1، بيروت: دار الهادي، 2005م ، ص 157.

57- المرجع نفسه، ص 161.

58- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي: قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م ، ص15.

59- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، ص22.