الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت
قسم الفلسفة

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة
تخصص: فلسفة عربية وإسلامية

الموسومة ب:

سؤال الاختلاف الفلسفي في فكر طه عبد الرحمن

إعدادالطالبة:
قداري خيرة

اشراف الأستاذ :
د. بهلول عبد القادر

لجنة المناقشة:

أ/ بلخير خديجة	**د**– محاضر " أ "	رئيسا
أ/ بهلول عبد القادر	**د**– محاضر " أ "	مشرفا
أ/ مبارك فضيلة	**د**– محاضر " أ "	عضوا

السنة الجامعية 2021-2022 م/ 1442-1443 هـ

شكر وعرفان

لحمد لله والشكر كله له أن وقفنا وألهمنا الصبر على المشاق التي واجهتنا عبر سنين لطلب العلم

الشكر موصول الى كل معلم اقادنا بعلمه /من أول المراحل الدراسية حتى هذه اللحظة

كما أرفع كلمة الشكر الى الدكتور بهلول عبدالقادر الذي ساعدني في انجاز هذا البحث

الى جار الطفولة واستاذي حالياالدكتور رمضاني حسين

الى الناصحة وسند الطلبة في قسم الفلسفة الدكتورة بلخير خديجة

كما أشكر كل من مد الي يد العون من قريب أو بعيد والشكر كله الى الأساتذة في قسم الفلسفة

بجامعة جيلالي اليابس بلعباس سابقا وابن خلدون بتيارت حاليا

الي كل الأشخاص الذين أحمل لهم المحبة والتقدير

الي كل من نسيه القلم وحفظه القلب

فاطمة

إهداء

إلى من أفضلها على نفسي ولم لا فلقد ضحت من أجلي، ولم تدخر جهدًا في سبيل إسعادي على الدوام (أمي الحبيبة).

نسير في دروب الحياة، ويبقى من يسيطر على أذهاننا في كل مسلك نسلكه.

صاحب الوجه الطيب والأفعال الحسنة، فلم يبخل علي طيلة حياته (والدي العزيز).

الي اخوتي وأخواتي وكل أفراد عائلتي

إلى أصدقائي وجميع من وقفوا بجواري وساعدوني بكل ما يملكون وفي أصعدة كثيرة.

ولا ينبغي أن أنسى أساتذتي ممن كان لهم الدور الأكبر في مساندتي ومدي بالمعلومات القيمة ....

أهدي لكم بحث تخرجي.....

داعيتًا المولى عز وجل أن يطيل في أعماركم ويرزقكم بالخيرات

فاطمة

مقدمة

مقدمة

كانت النهضة كما تمثلها روادها ومن جاء بعدهم نهضة ثقافية فكرية ،حلم خامر العقول وسرى في الأبدان أثره السحري ولا زالت الأقلام تترنح بسكره في دائرة اليأس والأمل ، فكلمة النهضة مفهوما و مكانا وزمانا توازي مفهوم التقدم في مواجهة التخلف، بغض النظر عن ارتباط أحد هذين المفهومين بالغرب أو الشرق أو عدم ارتباطه أوعن طريقة تحقيق هذا التقدم بالرجوع الي الماضي أو بقطع الصلة به وسواء مرادفته أو عدم مرادفته لمفهوم التحول والتغير والتخطي ففكرة المشروع النهضوي العربي بدأت تتبلور منذ عام 1988 بعد انتهاء مركز الدراسات الوحدة العربية من انجاز مشروعه العلمي الكبير الذي حمل اسم مشروع استشراق مستقبل الوطن العربي ذلك أن كل أمة قد تصاب في لحظة من تاريخها بكبوة فتنكس حركة التراكم والتقدم فيها وربما تنقلب على الأعقاب فتذوي فيها روح الابداع وتسقط حركتها في الاجترار بعد أن كانت في قلب صناع الحضارة والمدنية والتاريخ ، ذلك ما حصل للأمة العربية ومشروعها لكن فكرة العليا التي صنعت الأمة وصنعت لها حضارة وسلطانا في التاريخ تظل حية في أذهان قسم ولو قليل من أبنائها فتدفعه الي استدعائها باستمرار والحنين الي ثمارها ليلد منها مادة يبنى عليها وبها طموحا أو مشروعا للنهوض من جديد لأجل اللحاق بغيره ممن اقتحم أفاق التاريخ وذهب بعيدا في رحاب التقدم والبناء الحضاري والأمثلة كثيرة عن الصناع العرب الذين واكبوا هذه المشاريع النهضوية أمثال المفكر طه عبدالرحمن وغيره من قرائح التي جادت في زمانه فكان له تصوره الخاص عن المشروع النهضوي في العالم العربي الإسلامي

من خلال ميكانيزمات بني عليها تحليله في نقده للعقل الغربي بصفة عامة والعقل العربي على وجه الخصوص ،وكذا رأيه في مسألة الاختلاف الفلسفي وعلاقتها بالمشروع النهضوي العربي وبلورت سؤال الاختلاف الفلسفي و ترويضه لتحقيق التعايش والسلم بعدما كان قد طغى عليه طابع الهيمنة والقوة الغربية والمعزز بالفكرة المغلوطة بأن الغرب صانع الفكر الفلسفي والعرب مجرد نقلة ومترجمين له ، ولا وجود لشيء اسمه فكر فلسفي عربي إسلامي صنيع عقول عربية فكانت أفكار طه عبدالرحمن بمثابة نور أضاء ظلمة الفكر العربي حيث قدم له كم كبير من المساهمات عبر فيها عن هموم العرب ومشاكلهم الأنية محاولا القضاء على هواجسهم الفكرية المتداولة التي تدعوا في كثير من الأحيان الي طريق مسدود .

الاشكالية: اذا كانت ماهية الفلسفة الاختلاف فهل يمكن ترويض هذا الاختلاف فلسفيا لتحقيق التعايش السلمي ؟ والي أي مدى استطاع طه عبدالرحمن أن ينصف الفكر العربي الإسلامي في مشروعه وأن يرسخ ثقافة التثاقف والاختلاف الفلسفي؟

يترتب عن ذلك سياقات تناولناها من خلال إشكاليات فرعية حاولنا قدر الإمكان الإحاطة ببعض جوانبها ونذكر منها مايلي :

- مادلالة الاختلاف الفلسفي في الفكر الغربي والفكر الاستشراقي ؟
- كيف جسد طه عبدالرحمن معالم مشروعه الفكري العربي الإسلامي ؟
- هل تمكن طه عبدالرحمن من بلوغ الهدف المنشود من مشروعه؟

الكثير من التساؤلات تتضمنها الدراسة لا يمكن الإحاطة بجميع جوانبها في هذا البحث وحسبنا أن نسلط الضوء على إشكالية الأنا والأخر في هذا السياق وما تثيره من توترات في سياق الصراع الحضاري ، الحضارة العربية ليست من انتاج الذات العربية وحدها بل ساهمت في صنع هذه الثقافة شخصيات فكرية فلسفية ، في اطار التعايش والتثاقف طه عبدالرحمن أبرز مثال في الفلسفة العربية الإسلامية مشواره الدراسي يدل على ذلك حاول في كل أعماله الجادة متسلحا بلغة المنطق من أن يرافع بجدارة واستحقاق حول قيمة التراث العربي الإسلامي الذي همش وأكيلت له التهم بعدم جدواه الحضاري ،انه من الأقلام التي خطت ما خطته لتبحث عن مكان تندرج فيه الأنا الحضارية الإسلامية المتميزة المختلفة عن الاخر والتي في نفس الوقت لا تلغي وجود الاخر لان مرجعيتها النقلية لا تقف عند الحدود الجغرافية انما هي عالمية تنشد قيم الإنسانية في أبهى صورها رغم محاولة الاخر تشويه هذه الحقيقة بادعاءات من شأنها تسفيه والتقليل من شأن القيم المأصلة في المرجعية النقلية ،طه عبد الرحمن يطير بجناح العقل وجناح العاطفة والوجدان جامعا بذلك بين العمق الميتافيزيقي للإنسان والبعد المادي وموقع هذا الأنا في دائرة الإنسانية ، ان مخلفات الحداثة التي كانت نفايات الحضارة التي ادعت إنسانية الانسان صنفت في الواقع الانسان الي انسان ونصف انسان ولا انسان، في هذا السياق الدرامي نجد كتابات طه عبد الرحمن تمثل دعوة صريحة للعودة الي قيم التقدم ليس على حساب الانسان انما من أجل الانسان ،وتمفصلا لهذا البحث المتواضع حاولت من خلاله تسليط الضوء على بعض هذه الهموم التي في الواقع هي ثاوية في جميع مشاريع الفكر العربي

المعاصر وان اختلفت المقاربات ، لكنني وجدت نفسي منجذبا الي التيار الصوفي و المضامين الفكرية التي جاد بها والتي تجمع بروعة وجمال بين العقل والقلب كآدتين لصناعة الحضارة ذات العمق الإنساني المجسدة لفعل الخلافة التي محورها الشهادة الخالدة (أشهد أن لا اله الا الله أشهد أن محمد رسول الله) كل معالم هذا الفكر أساسها هذه الشهادة وكيفية تفعليها في الحياة ،وردة فعل ذلك حتما استجابة المخالف لما يراه من سلوك يحمل كل الدلالات الإنسانية ذلك أن مركزية الخطاب الديني ينبغي أن تكون المجتمع .

كل ذلك كان دافعا ذاتيا جعلني أتفاعل مع هذا الفكر العميق المحيط بكل جوانب سؤال النهضة الذي يعتبر محور كل المشاريع الفكرية الا أنه متفرد في طرحه الذي حاول من خلاله أن يجمع بين السماء والأرض ويجعل من الدين دين عمران وتقدم وحضارة ويدفع عن الدين ما ألصق به من الدعوة الي قيم التخلف ، أما الدافع الذاتي الثاني يتمثل في محاولة الترويج لهذا الفكر المستنير الداعي للتنوير في اطار الخصوصية الثقافية التي حاولت معاول العولمة أن تحطمها لتجعل من أخر مسخا لا ينتمي الي هذا ولا الى ذلك مفقود الهوية هامشي الانتماء.

المنهج : الذي سيكون معتمد هو المنهج التحليلي النقدي لان طبيعة الموضوع تفرضه ،ومن حين الي اخر وجدت نفسي مضطرة الي اعتماد المقارنة التي ليس الغاية منها المفاضلة بين هذا وذاك انما الغرض منها اثراء الموضوع بمضامين معرفية تسلط الضوء على الاهتمامات.

قبل التفصيل في محتويات المذكرة يجدر بي أن أبرز بعض العوائق التي تلقيتها مثل الشح في الحصول على مراجع وأظن ذلك راجع الي كونه مازال يمارس نشاطه الفكري وعليه المجال مفتوح له، اللهم بعض الدراسات اما تكون شارحة له أو ناقدة لفكره ليكون العائق الثاني يتمثل في أسلوب طه عبدالرحمن الذي اعتمده في كتاباته والتي تتطلب القراءة المتأنية والدقيقة للخروج باستنتاج حول ما عرضه في منظومته الفكرية الخاصة لاختلاف الفلسفي.

الهدف: امل من خلال هذه الدراسة تبيان أن الفكر العربي بقى يراوح مكانته رغم الجهود المبذولة، فحسب عبد **الله العروي** : ان انكار الثقافة الغربية لا يمكن أن يعد ثقافة في حد ذاتها لأن الرقص المسعور حول الذات المفقودة لا يمكن أن يبعثها من رمادها وكلامي هذا موجه الي كل من يحب الفكر العربي ويعمل على اعلائه واعطاءه مكانة داخل سيرورة الحضارة الإنسانية .

سأحلول عرض المذكرة بأقسامها بداية بالمقدمة وثلاثة فصول أساسية مختومة بخاتمة عامة وكل فصل يحوي مبحثين وكل مبحث يتناول عناصر أساسية تعالج إشكالية جزئية على الأقل باعتبارها الركيزة الأساسية للانطلاق في دراسة الشاملة للموضوع .

فالمقدمة تدور حول تعريف الموضوع وتبيان حقله المعرفي والفلسفي باعتماد الخطوات المفروضة المقدمة أما الفصل الأول عنوانه فلسفة الاختلاف دلالة وتداعيات لأتعرض من خلاله في المبحث الأول الي دلالة فلسفة الاختلاف في الفكر الغربي الذي أعطيت فيه تصور وجيز عن واقع الاختلاف الفلسفي الغربي وكيف نظر الي الفكر العربي وهل كان هناك اعتراف صريح بوجوده واسهاماته، أما المبحث الثاني دلالة فلسفة الاختلاف في الفكر الإستشراقي لأجل ابراز واقع فلسفة الاختلاف بمنظور المستشرقين وتداعيتها على الفكر الإسلامي وكيف انها خدمت الفكر العربي حتى برفضها ونقدها له أيها خدمة ، أما الفصل الثاني معنون ب المعالم الفكرية الكبرى لمشروع الطهطاوي ليتفرع بدوره الي مبحثين ، المبحث الأول جسد المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن وأهم الأفكار المدرجة تحته من خلال التطرق لأهم مبدئين قام عليها وهما تجديد الدين وتخليق الحداثة، أما المبحث الثاني فكان بمثابة قراءة في كتاب طه عبد الرحمن الحق العربي في الاختلاف الفلسفي لأجل الإجابة على التساؤلات المطروحة باعتباره المادة التي جسد من خلالها احقية العرب في الاختلاف ونستشف ذلك بالترنح من فصل لآخر، لتختم المذكرة بالفصل الثالث المعنون بمخرجات فكر طه عبد الرحمن فكان المبحث الأول الرؤية النقدية للحداثة الغربية وإعطاء تصور طه عبدالرحمن للحداثة العربية أما المبحث الثاني جاء تحت عنوان طه عبدالرحمن في مرآة الغير ، أي ما لطه عبد الرحمن وما عليه أي ذكر منتقديه ومن ساندوه .

الخاتمة أتت بمثابة حوصلة لكل ما اشتملت عليه الدراسة.

الدراسات السابقة لقد اعتمدت في بناء المذكرة على المنظومة الفكرية لطه عبدالرحمن ، وبما أن دراستي ليست كما سبق وأن ذكرت ليست هي الأولى من نوعها فقد اعتمدت على بعض الدراسات اذكر من بينها، دراسة **مصطفى عادل** المعنونة " بنقد الحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن " ، من النقد الفسلفي الي النقد اللساني ، دورية نيماء لعلوم الوحي ودراسات الإنسانية العددان 9 شتاء وربيع 2022ودراسة **ناصيف نصار** المعنونة "بالتواصل الفلسفي للمجال التداولي " ، المستقبل العربي العدد 348 ، جانفي 2008.

وغيرها من القراءات الأخرى التي ساهمت بشكل أو بأخر في إثراء الموضوع على أن الدراسات حول فكر طه عبدالرحمن بجهازه المفاهيمي المستحدث المستجيب لطبيعة الخطاب المعاصر بأدواته المنهجية المختلفة ، كثيرة جدا لما تتضمنه من تجديد في المقاربات المبدعة وعليه الحق في الاختلاف الفلسفي هو الحق في الحياة وفي الوجود والانوجاد ، اذا هناك مادة دسمة حاولت أن أنتقى منها ما يمكن انتقاءه لإثراء الموضوع وقائمة الكتب المعتمدة من مصادر ومراجع تدل على ذلك الى درجة أنه انتابتني الحيرة من أي كتاب آخذ .

واجهتني أثناء انجاز هذا العمل المتواضع عوائق لعل أبرزها التعامل مع المصطلحات التي أبدعها طه عبدالرحمن إضافة الي أسلوبه الذي يحتاج لإدراك مضامينه الي مرجعيات فكرية وسعة اطلاع الي درجة أنني أكتب ولا أفقه ما أكتب وتدرج البحث يجعلني أعيد أدراجي فأهم ما كتبته سابقا انه فكر مركب معقد متمفصل يحتاج لمتابعة لإدراك جميع جوانبه وان كان البحث مجرد حلقة من الحلقات المهمة في نسق طه عبدالرحمن الفكري.

يبدوا أن الكتابة مغامرة لا يمكن كبحث أولي التمكن من جميع أصولها ولذلك أدرك سلفا أن البحث ستكون حوله ملاحظات كثيرة وذلك ما ابتغيه فروح الفلسفة كانت ولا زالت النقد البناء الساعي دوما الي تحقيق الكمال الذي مبدأه الاحتكاك بأساطين الفكر ومنهم هذا المبدع الذي كتابته تثري المكتبة العربية الإسلامية وتجعل للخطاب الفكري العربي الإسلامي مكانا في الخطاب الفلسفي المعاصر هذا إضافة الي صعوبة الحصول على بعض الكتب غير المتداولة والتي وجدت بعض الايحالات في بعض الكتب تدل عليها .

الفصل الأول

فلسفة الاختلاف

الدلالة والتداعيات

الفصل الأول: فلسفة الاختلاف الدلالة والتداعيات

ان الاستقلال فلسفي فكرة توضح المنهج والطريق بغية الوصول الى موقف فلسفي مستقل نابع من ذات العاقلة المفكرة التي ترسم مسارا فلسفيا جديدا في الفكر العربي المعاصر من خلال الفلسفة ،وقد جاءت هذه الفكرة بسبب المشاكل الجمة التي يعيشها الانسان في المجتمع العربي هذه المشاكل التي تعد من اسباب الجوهرية التي ساهمت الى حد ما في اعاقه تقدم ركب العرب عن ركب الحضارة العالمي ، وإنتاج الحضارة والتقدم العلمي المعرفي على جميع الأصعدة جاء نتيجة للنهوض الفكري والفلسفي وقد صدق **ديكارت** حين قال :" يزداد نصيب كل أمه من الرقي و التهذيب بقدر تفلسف الناس فيها وإن أعظم خير يمكن حصوله في دوله ما هو أن يكون فيها فلاسفة حقيقيون " ومنذ فتره ليست بقصيره حاول مفكروا العرب المعاصرين ان يجيبوا عن سؤال موضوعي يحدد الإشكالية التي تقف وراء تخلف العرب وتأخرهم عن محيطهم الاجتماعي وفي الوقت نفسه كل هذا التقدم للمحيط الاخر ، بمعنى اخر لماذا يتأخر الشرق مقابل تقدم الغرب؟(1)

ومن بين هؤلاء المفكرين العرب الذين حاولوا الإجابة عن هذا السؤال المفكر المغربي الدكتور **طـه عبد الرحمن** الذي أسهم بجهد متصل في وضع المرجعية القائلة بوجود فكر فلسفي عربي إسلامي، منبثقة عن مشروع نقدي تحليلي يتجه الى الدعوة الى تكوين فكر فلسفي عربي جديد بعيد كل البعد عن العنصرية والتعصب والرفض للذات العربية وهو ما سأتطرق اليه بالتفصيل فيما يأتي لكن قبل ذلك ينبغي الوقوف على الاختلاف الفلسفي .ودلالاته في الفكر الغربي والفكر الاستشراقي ، وعليه ما دلالة الفلسفة الاختلاف في الفكر الغربي والفكر الاستشراقي .

(1) مروى زروق، الاستقلال عند ناصيف نصار، جامعة محمد خيضر بسكرة ، 2019 ص 1

المبحث الأول :
دلالة فلسفة
الاختلاف في
الفكر الغربي

المبحث الأول : دلالة فلسفة الاختلاف في الفكر الغربي

لا ينحرج احد ابرز منظري المنطق الرياضي والفلسفة الغربية المعاصرين **برتراند راسل** من القول :

" لقد كان أول شعب أيدى هذا النوع من حب الاستطلاع هو الشعب اليونان ، فالفلسفة والعلم كما نعرفهما اختراع اليوناني والواقع ان ظهور الحضارة اليونانية التي انتجت هذا النشاط العقلي العارم انما هو واحد من اروع احداث التاريخ وهو حدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعده " ، ثم يضيف قائلا : " ان الفلسفة والعلم يبدان بطاليس المالطي في اوائل القرن السادس قبل الميلاد " (1).

ومع انه ضمن موقفه هذا وباعتراف صريح ببعض عطاء حضارتي مصر وبابل القديمتين المعرفي، وباقتباس اليونانيين بعضا من هذا العطاء المعرفي الا انه يجحدهما في الوصول الى اي علم او أية فلسفة بمعنى يوناني للكلمة، نافيا أية أهمية للبحث عن السبب الأساسي الكامن وراء الفقر العلمي والفلسفي الذي ميز هاتين الحضارتين بالقول: " على أنه لا جدوى من التساؤل في هذ السياق عما إذا كان ذلك راجع الي إفتقار العبقرية لدى الشعوب هذه المنطقة، أم إلى أوضاع اجتماعية لأن العاملين معا كان لهما دور هام بلا شك " (2) .

هناك إذن إقرار قبلي مطلق الحكم بأن الفلسفة والعلم هما صنيعتان يونانيتان ، أي غربيتان مثلتا حدثا فكريا لا سابق ولا لاحق له خارج الفضاء الحضاري والثقافي الغربي بما في ذلك حضارتي مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين .

وبقول اخر فإن **برتراند راسل** الفيلسوف المعاصر : يوقف العبقرية الفلسفية والابداعية عموما – وهي كما نعلم مشترك انساني ضمنته وتضمنه وحدة العقل البشري عبر التاريخ – علي شعب مؤسس الشعب اليوناني و شعوب أخرى (الشعوب الأوربية) ، متناسيا بذلك اسهام الحضارات الأخرى السابقة واللاحقة في تراث

(1) براتراند راسل :حكمة الغرب ،ترجمة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت الجزء الأول ،ص 22.

(2) براتراند راسل :حكمة الغرب ، المرجع نفسه ، ص 23 .

الإنسانية العلمي والفلسفي والفكري بشكل عام ، بما في ذلك الاسهام العلمي والفلسفي الكبير الذي قدمته الحضارة العربية الإسلامية وهو اسهام أصيل في تقدير أغلب الباحثين المختصين ، اذ أنه لم يقتصر على حماية الجزء الأساسي من تراث اليوناني العلمي والفلسفي ترجمة وشرحا ، بل تعداه الأمر الي الاستيعاب والدرس والفهم والاضافة المبدعة ، جسدتها كوكبة من الفلاسفة والعلماء ، بدءا بـ " **أبي يوسف يعقوب الكندي** " و " **أبوا النصر الفرابي**" و " **ابن باجة** " و "**ابن طفيل** الى" **ابن سينا** " "**ابن رشد** " مرورا ب " **ابن النفيس** " و " **ابن الهيثم** " و " **جابر بن حيان** " و " **أبي بكر الرازي** " و **المجريطي** " والقائمة طويلة بمن أسهموا بإبداعاتهم في شتى دورب المعرفة ، يكفي أن نحيل القارئ للاستزادة في هذه المسألة الي الكتاب المرجع الذي أعده أستاذ الفلسفة اللبناني **سيمون الحايك** الموسوم " نقل الحضارة العربية الي الغرب "(1). وهي دروب المعرفة التي هيأت للغرب شروط إعادة ربط صلته العلمية والمعرفية بجذوره الأولى ، اليونانية والرومانية ليؤسس بذلك نهضته المعرفية والعلمية الحديثة ،التي كان للعرب والمسلمين زادهم الكبير فيها والحقيقة أن ما يدعوا للاستغراب في هذه المسألة التاريخية والحضارية الهامة ، ليست هي مواقف بعض مؤرخي الفلسفة والعلم الغربين الفردية بل المواقف الجماعية والقناعات المشتركة المتوارثة بينهم في جحد حقوق غيرهم ،بما في ذلك المنابر الفكرية الأكاديمية ذات الاعداد الجماعي العام كالموسوعات والمعاجم التقنية المتخصصة ، التي تؤرخ في الغالب للأفكار الفلسفية والعلمية وشورط نشأتها ولتطور أنساق المعرفة الفلسفية والعلمية والتي تقدم لنا دائما الخط البياني لتطورها في الغرب من أمس اليونان الى حاضر الغرب .

وهكذا يقدم لنا تاريخ الفلسفة والعلم ابداعا غربيا فاض على البشرية كنهر هادر تدفق مجراه دون انقطاع وفي مسلك لا اعوجاج فيه من منبعه اليوناني القديم الي فيضانه الأوربي الحديث ثم طوفانه بعد ذلك على

(1) حايك سيمون : تعربت وتغربت أو نقل الحضارة العربية الي الغرب ، المطبعة البولسية ، لبنان ،1987 ، ص 577

بقاع العالم بكل شعابه وفروعه العلمية والفلسفية من عصر الحداثة الى ما بعدها، أي عصر ما بعد الحداثة(1) ، اذ لا مكان للأخر ضمن مشهد المعرفي الغربي وهذا الموقف هو في رأينا منبت الفكرة المؤسسة للهيمنة وحق الاستئثار بمعرفة العالم والسيطرة عليه ، وبفرض الرؤية الغربية على ما سواه فلسفيا وأيديولوجيا بما يشترطه ذلك من اكراهات القوة بمختلف مظاهرها المعنوية والمادية ،

وهذه الفكرة نجدها تجسدت أكثر في النظرية النقدية **لهابرماس** التي تلخص إشكالية التواصل والنقد الاجتماعي حيث غدا التواصل الفاعلية الوحيدة التي في إمكانها إعادة ربط الصلة بين أطراف هذا العالم منقطع الأوصال ،عالم فقد كل مرجعياته ونقاط ارتكازه وانقطعت الصلة الحميمية بالإنسان وعوض التقدم والمحبة والسلام ساد الاستبداد والعنف حتى صار هذا العنف كما يقول **أريك فاي** موضوعا محوريا من مواضيع الفلسفة في المرحلة المعاصرة ، واذا ما أمعنا النظر في النظرية النقدية وفكرته عن التواصلية بحسب تصوره التي أجابت على بعض الأسئلة المحورية التي أسقطت النزعة الوضعية فيما يسميها **هابرماس** بالتعطيل اذا أنها تحول العقل من قوة تشريعية وطاقة ثورية الي مجرد حساب وتطبيق باسم منطق الأشياء وباسم الموضوعية التي تحددها الحواسيب وتسقط النزعة الثانية "الشكية " في التناقض ،لأنها تدعوا الي نبذ العقل الحداثي الذي هو من منظورها قمعي في جوهره ودليلها في ذلك ما انتهى اليه القرن العشرون من كوارث ،ولكنها تتناسى من منظور **هابرماس** أنها تعتمد العقل ذاته في نقد هذا العقل القمعي وأنها بانتصارها للاعقل تفتح باب القمع والتطرف على مصراعيه فلقمع والتطرف لا يحضران الا حيث يغيب نور العقل .(2)

(1) sous la direction de Herniée Baillot l arosse,2007p05، voir petit l arousse de la philosophie

(2) ابن ناصر الحاجة ، إشكالية التواصل والنقد الاجتماعي عند رواد مدرسة فرانكفورت ، نموذج :يورغن هابرماس،مذكرة لنيل شهادة ماجستير كلية العلوم الاجتماعية ،قسم الفلسفة وهران 2009،2010، ص من 6،10 .

وهو ما جعل أحد المختصين في علم الاجتماع السياسي يقول اذا أردت أن تتحدث معي فعليك ان تتحدد مصطلحاتك ومفاهيمك (1) ، وهو قول يجسد في الواقع أحد المبادئ الفلسفية عند فلاسفة الوضعية المنطقية كما يقول معتنقيها العرب المعاصرين (2) .

مما سبق ذكره الفكرة الجوهرية التي تبلورت في ذهني أن الفكر الفلسفي الغربي كان يدرك المواضع التي وجدت فيها البصمات العربية ،لكن رغم ذلك أنكروا وجودها وحصروا التاريخ الفلسفي في مسار قائم بين قطبين القطب اليوناني والقطب الغربي مجسدا فكرة الذاتية طامسا معنى الغيرية وهذا هو الاختلاف الفلسفي عندهم القائم على الهيمنة الراسخة بفعل القوة ، والأصح في نظري أن تختلف معي فلسفيا أمر مفروغ منه لكن أن تتجاهل وجودي وتبني ذاتيتك على حساب الذات العربية أمر لا يتقبله العقل ،وهو ما دفع كل مفكر عربي غيور على هويته العربية أن يكتب بهذا الصدد ويبرز اسهامات العرب الفلسفية من خلال الاعتراف بالاختلاف الفلسفي مع محاولة ترويضه.

(1) محمد على محمد، أصول الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، بدون تاريخ ، ص 19.

(2) زكي نجيب محمود ، ثقافتنا في مواجهة العصر ،دار الشروق ، بيروت ، الطبعة الثالثة ،1982، ص82

المبحث الثاني :
دلالة فلسفة
الاختلاف في
الفكر الاستشراقي

المبحث الثاني : دلالة فلسفة الاختلاف في الفكر الاستشراقي

لقد ظل الاستشراق عبر مراحل تاريخيه الطويل محملا بجروح عميقه وداميه الامر الذي أدى بالكثير من الباحثين الى التعامل معه تعاملا حذرا ويقظا وأحيانا مخيفا، وفسر الباحثون أنفسهم أسباب هذا التعامل مرجعين اياه الى تلك المسيرة الدينية والتاريخية والسياسية والايديولوجيا التي صاحبته منذ نشأته الأولى والتي كانت سببا رئيسا في اكسابه وظائف عنصريه واستعماريه بامتياز.

ولد الاستشراق وتربى وترعرع في أرض فكريه وثقافيه تفتقد الى التأسيس العلمي والموضوعي النزيه والشريف وهو أمر أوقعه وأوقع معه المفكرين والنقاد وانتاجاتهم الإستشراقية في دائرة المحظور والممنوع والمرفوض والعيدائي ...، ولقد أوجد لنفسه عددا من التبريرات الرافضة رفضا مطلقا للاستشراق والتصدي له على انه عدو مسيء لشعوب الشرق وخاصه الشعوب الشرقية العربية الإسلامية ولعقيدتها وثقافتها وتاريخها و أدابها ولغتها وفنونها ومن هذا المنطلق بات الانتاج الإستشراقي شرا على المجتمع الإسلامي.

فالاستشراق هوعلى حد قول أحد الرموز البارزة في المشهد النقدي الإستشراقي الأستاذ **ادوارد سعيد** :" هو أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب (1) وهو أيضا: " اسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستنبائه وامتلاك السيادة عليه " (2).

ان جهود الباحثين المصابين بهاجس البحث عن تعريف دقيق وصحيح للاستشراق بحيث يكون تعريف واحد موحد من حيث الطرح العلمي والوظيفي كانت كثيرة، فلقد أبدعوا له تعريفات متعددة ومختلفة حيث اعتمد بعضهم التعريف اللغوي المستمد أصلا من اللفظة نفسها واعتبروها لفظة مركبة من لفظه الشرق مع

(1) ادوارد سعيد: الاستشراق المعرفة – السلطة–الانشاء ، ترجمة كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية ، لبنان ،الطبعة الرابعة 1990،ص38.

(2) ادوارد سعيد : الاستشراق ،مرجع نفسه ، ص39 .

إضافة التركيبة الصرفية " است " والتي تعني في قواعد اللغة العربية طلب الشيء، فالاستشراق اذا هو طلب الشرق(1).

في حين اعتمد البعض الاخر التعريف الفكري والايديولوجي والتاريخي معتبرين أن الاستشراق هو ما قام ويقوم به بعض مفكري الغرب للوقوف على معالم الفكر الاسلامي وحضارته وثقافته وعلومه ، كما يطلق لفظ مستشرق على المفكرين المشتغلين في دراسة علوم الشرق وتاريخها وحضارتها و أوضاعها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية (2) ، ولا يمكن مغادرة هذه المحطة التعريفية دون ذكر محاولات الأستاذ **ادوار سعيد** الذي اقترح تعريفا خاصا بالاستشراق عبر ثلاث محطات معرفيه و سياسيه وتاريخيه حيث يقول في المحطة الأولى: " ان الاستشراق هو كل من يدرس الشرق أو يكتب عنه أو يبحثه سواء في جوانبه المحددة أو العامة سواء كان هذا الشخص أنثروبولوجيا او عالم اجتماع مؤرخا أو فيلولوجيا (فقه اللغة) انما هو مستشرق وما يفعله أو نفعله هو استشراق " ، ثم يضيف في المحطة التعريفية الثانية : " الاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز كياني (أنطولوجي) ومعرفي (ابستمولوجي) بين الشرق وفي معظم الأحيان الغرب".

ليصله الى المحطة الثالثة في تعريف الاستشراق قائلا:اذا اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر تحديدا فان الاستشراق بوصفه اسلوبا غربيا للسيطرة على الشرق واعاده بنائه والسلطة عليه (3) .

فلقد حصر الاستشراق ولمدة من الزمن في حقل معرفي وايديولوجي مغلق رسم تضاريسه وحددها قطبان متفاعلان بينهما تفاعلا عضويا وهما العنصرية والاستعمار الى درجه أصبح فيها مستحيلا الحديث عنه خارج دائرة السيطرة والاستغلال ، حيث أصبح في العرف الفكري والايديولوجي الاستشراق مرادفا وبامتياز

(1) عقيلة حسين : مرآة المسلم والفكر الإستشراقي ،دار ابن حزم ، الطبعة الأولى، 2004 م ، ص31.

(2) الجليند محمد سبد:الاستشراق والتبشير– قراءة تاريخية موجزة ، دار القباء ،القاهرة ، ص 07 .

(3) ادوارد سعيد: الإستشراق مرجع سابق ، ص من 2الي3.

للاستعمار وكما يقول **ادوارد سعيد** مرادفا للحركة الامبريالية واستعباد الشعوب الشرقية بصفه عامه والإسلامية بصفه خاصه ،وأصبغت عليها طابع التخلف و الانحطاط وذلك راجع في نظره الا أن العقول الإسلامية تحجرت في حضارة الأوهام والخيال التي أصبحت حاجزا مانعا أمام كل اختراع وتقدم(1).

وهؤلاء المستشرقين الغير أكاديميين في مجال البحث العلمي نزلوا الى الميدان حيث سجلوا ما استطاعوا الى ذلك سبيلا من الثقافة الشرقية وترجموها وقدموها جاهزة لإداراتهم الاستعمارية التي وجدت فيها مادة خصبه للتعرف على هذه الشعوب الشرقية وأنماط تفكيرها وعاداتها وتقاليدها ومعتقداتها .....الخ، حيث اقتصر هدفهم على التعرف على الحقل المزمع احتلاله والولوج الى أفئدة الشعوب(2).

لقد صاحب هذه المرحلة انتاج معرفي وفكري وتاريخي غزير حيث اتجه المستشرقون نحو التراث العربي الاسلامي فجمعوه وحققوه ودرسوه ورتبوه واخرجوه في كتب ومجلدات كما حملوه قيما غريبه عن الثقافة الإسلامية وعن هويتها الحضارية ولم تقف الاعتداءات الاستشراقية عند حدود الانتاج الفكري واللغوي والأدبي والثقافي والحضاري العربي ، بل تطاولت لتمس وبصورة عجيبة وغريبة المقدسات الإسلامية حيث عمد بعض المستشرقين الى نشر وترسيخ أفكار وقيم فاسدة خاطئة وخطيرة حول الاسلام والقران الكريم والرسول الله صلى الله عليه وسلم والسنه النبوية وأصول الفقه الإسلامي ،ولقد اتصفت كتابات هؤلاء المستشرقين بإبراز المتشابه منه والقراءات الشاذة وتأويل الآيات وتحميلها اكثر من ما تحتمل ما يرمي الى التشكيك والتشويش في مجال الدراسات القرآنية ،ولم يكن حظ الحديث وعلومه بأقل من ذلك الامر الذي مكنهم من إغراق المكتبة الإستشراقية بوافر من الكتب التي تشكك في السنه شكلا ومضمونا أما في الفقه الاسلامي كتاباتهم قد أبرزوا فيها بشكل عام كتب الخلاف وبنوا عليها مرونة الشريعة الى حد وصل

(1) عقيلة حسين :مرآت المسلم و الفكر الإستشراقي، مرجع سابق، ص47.

(2) الفيومي محمد إبراهيم: الاستشراق –رسالة استعمار ،دار الفكر العربي، 1992 ، ص154.

في نهايته الى أن أحكام الشريعة كأنها بنيت على الهوى (1) وفي هذا الصدد نذكر أعمال **يوسف شاخت** "اصول الفقه" و **جولد سيهر** "مذاهب التفسير الإسلامي".

وقد كان لهذا الموقف السلبي الخاطئ والخطير الصادر عن المستشرقين إزاء الثقافة العربية الإسلامية وازاء القران الكريم والسنة النبوية وإزاء مصادر التشريع الإسلامي وقع عميق وكبير على الذات الفكرية العربية الإسلامية، حيث برزت فيها حركة مضادة ومعاكسه هدفها التصدي لكل فكر استشراقي مسيئ للثقافة العربية الإسلامية باعتبار أن مقاصده كانت واضحه ولا تحتاج الى الشرح او التفسير والتأويل فهي كانت دوما و أبدا محمله بقيم لا تمت للعلم والموضوعية بأي صله كانت بالتالي الاستشراق ليس علما على الاطلاق يكشف عن الحقيقة بل هو سلاح في ايدي الدول الغربية لتحسين الأنا وهيمنه الاخر(2).

ورغم هذا أعتبر موقف المستشرقين المعادين للإسلام والثقافة العربية الإسلامية قد قدم خدمات جليله للإسلام نفسه وبدون ان يشعروا بذلك حيث يقول الأستاذ **زكي مبارك** أن خصوم الاسلام من المستشرقين خدموا الاسلام بخصومهم أجل الخدمات فقد عمدوا الى القران والحديث فطبعوا كل ما يتصل بهما من جيد المؤلفات وفهرسوها ورتبوها ترتيبا تعجز عنها مشيخة الازهر الشريف (3).

هذا الاعتقاد حول الطابع السلبي والخطير للاستشراق هو اعتقاد جزئي وليس عام فلإستشراق وجه آخر لا يمكن التنكر له جمله وتفصيلا ،فمن المستشرقين من كانت له ايادي بيضاء على الثقافة الإسلامية

---

(1) النمشي عجيل جاسم : المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي ،المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب ،الكويت، الطبعة الأولى ، 1984م ، ص،ص 22،23.

* شاخت يوسف :أصول الفقه ،ترجمة ابراهيم خورشيد وعبدالحميد يونس وحسن عثمان، دار الكتاب اللبناني،بيروت1981.

*جولد تسهير: مذاهب التفسير الاسلامي، ترجمة عبدالحليم النجار، مطبعة السنة المحمدية ، مصر، 1955.

(2) حسن حنفي :هموم الفكر والوطن، دار قباء ،القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1998، ص 545 .

(3) ميشيل جحا: افاق عربية ،سلسلة كتب الثقافية المقارنة العدد الأول ، 1987،ص من 35الى 36.

العربية وتحقيق التراث واخراجه وساهم بشكل فعال في شرح وتوضيح المفاهيم والأطروحات الإسلامية لغير المسلمين ولغير الناطقين باللغة العربية لكنهم هامشيون في الفكر الاستشراقي المعاصر والجديد و في الدوائر ثقافه الغربية وهم الذين يحسون عمق الأزمة المنهجية وفساد علاقه الشرق بالغرب ليصل بهم الامر الى اعتناق الإسلام(1) .

وهو ما رآه محمود ماضي :أن هدف المستشرقين الذين أقبلوا على دراسة الحضارة الإسلامية بدافع المعرفة الحقه أو البحث عن الحقيقة ومن ثم جاءت أبحاثهم مبتسمة بالموضوعية والاعتدال، اذن لغرض علمي الإفادة من الجوانب المشرقة في تاريخ الشرق كالوقوف على تاريخ العلوم التي ازدهرت في رحاب الحضارة الإسلامية (2) ، ويدافع **رودي بارت** عن الهدف العلمي للاستشراق بقوله :" نحن معشر المستشرقين فإننا يؤكد بضمير مطمئن أننا في دراستنا لا نسعى الى نوايا جانبية غير صافية بل نسعى الى البحث عن الحقيقة الخالصة"(3).

والجلي ان الباعث على دراسة اللغة الشرقية في الأول كان دينيا في القرون الوسطى ثم تحول بعد ذلك الى أغراض علميه هدفها كشف ما تكن العلوم والفنون الشرقية من كنوز ثمينة ،وكان للمستشرقين فضل في بناء الافكار بمؤلفاتهم لإدراك الحقيقة الخالدة التي لطالما أنكارها الغربيون وهي أن المدينة الأوروبية الحديثة من الشرق وعلومه و وحضارته ، وكان اهتمامهم بالتراث العربي الاسلامي اهتماما علميا بعيدا عن الاطروحات الأثينيه والعرقية والايديولوجية الضيقة فاتجهوا نحو البلدان العربيــة الإسلاميــة

(1) الفيومي محمد إبراهيم : الإستشراق، مرجع سابق، ص 157 .

(2) ماضي محمود :الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده ،دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ،الإسكندرية ،الطبعة الأولى، 1996،ص25 .

(3) رودي بارت ،الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية ، تر: مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،2011، ص 17.

للدراسة والبحث في وقت تزامن واستعمار دولهم الأصلية لها فكان لابد من أن توجه لهم نفس التهمه التي اتهمت بها دولهم وصنفوا بالمستعمرين ، هؤلاء الذين اهتموا بالثقافة والتراث العربي الإسلامي اهتماما كبيرا في الوقت الذي قابل فيه عدم اكتراث الفكر العربي المعاصر بتراثه الا القليل منهم ،وقد لا نبالغ اذا قلنا ان الفكر الاستشراقي كان بمثابه المنبه للفكر العربي المعاصر بقيمة تراثه وضرورة العناية به استثمار ما يسخر به من قيم علميه من خلال الاطلاع على أعمال هؤلاء أمثال: كارل برو كلمان وشارل بلا و ريجي بلاشير و لويس ماسينون وغيرهم ممن خصهم الأستاذ عبد الرحمن بدوي بذكر أخبارهم ومسيراتهم المعرفية والسياسية في موسوعته "موسوعة المستشرقين" (1) ، واتجه الاتجاه نفسه الاستاذ محمود الساموك مركز على المستشرقين الروس من خلال مؤلفه "الاستشراق الروسي دراسة تاريخية شاملة " والاستاذ نجيب العقيقي في كتابه "المستشرقون" .

لقد أصبح الحوار بين الشعوب والثقافات والحضارات والديانات ضرورة ملحة في خضم التهافت الفكري والايديولوجي الحديث والذي أوقع عددا من شعوب المعمورة في صراعات وحروب قاسيه ودراميه ،ومن ثم قد يشكل الاستشراق اذا اتجه اتجاها علميا نزيها وشريفا وواعيا بمسؤوليته العلمية والأخلاقية وسيلة فعالة و دعما قويا لتفعيل ونشر ثقافة الحوار، حيث يمكن الشعوب على معرفة بعضها البعض فكريا وثقافيا وحضاريا ودينيا وعلى التعايش السلمي بعيدا عن الصراعات الأثينية الثقافية والعقائدية.

فالاستشراق يعرف شعوب الشرق والغرب ببعضها البعض والاستفادة من بعضها البعض فهو أرقى اشكال المعرفة الإنسانية وأسماها ، ومن هذا المنطلق لابد من إقامة جسور معرفيه وثقافيه بين مفكري الاسلام والمعتدلين من المستشرقين ذوي النيات العلمية النزيهة والشريفة وذلك قصد تحقيق هذا الحوار المنشود و تواصل المثمر والمفيد بين الأطراف المتفاعلة علميا وثقافيا ودينيا مع التراث العربي والإسلام (2) .

(1) بدوي عبد الرحمن : موسوعةالمستشرقين،المؤسسةالعربيةللنشروالتوزيع،طبعةالرابعة،2003،ص11.

(2) زقزوق محمد جمدي: الإسلام في مرآة الفكر العربي، دار الفكر العربي ،. الطبعة الرابعة ، 1994،ص 77.

وكنماذج عن المستشرقين نذكر **لويس ماسينيون** 1883- 1962 وهو وأحد من اعلام المستشرقين الفرنسيين الذين عنوا بالتراث العربي الإسلامي حيث جاء سبب الإختيار له الإختلاف نظرته وأفكاره التي كانت تدور حول دراسات الإستشراقية وان للعرب فلسفة عكس ما ذهب اليه المستشرق الفرنسي **آرنست رينان** ومن أشهر أعماله رسالته التي نال بها درجة الدكتوراه من جامعة السوربون عن آلام الحلاج 1922 وقد عرف بشغفه بهذه الشخصية الصوفية خاصة بعلم التصوف عامة ،و معظم المقالات التي كتبت في دائرة المعارف الإسلامية في هذا الموضوع كانت بقلمه وتولى تحرير مجلة العالم الاسلامي 1919 ثم مجلة الدراسات الإسلامية التي حلت محلها(1)، تعلم ماسينون عددا من اللغات مثل العربية والفارسية والإنجليزية الأمر الذي أتاح اطلاعه بصوره مباشره على المصادر الأساسية من تاريخ وثقافه شعوب الشرقية ومن العربية الإسلامية على وجه الخصوص ، حيث كرس جزءا كبيرا من جهده لدراسة تاريخ الحضارة العربية الإسلامية بما اشتملت عليه من لغات وادآب وفنون فضلا عن دراسته للإسلام وتاريخيه ومذاهبه ولم تقتصر على جانب واحد من جوانب الحضارة الشرقية وانما شملت جوانب عديدة (2) ، وعليه أبحاثه ودراساته حول التصوف جاءت مخالفه لما درج عليه المستشرقون الذين رأوا أنه نشأ في أحضان ديانات الهندية والفارسية وغيرها ليعتبروه مذهب دخيل في الإسلام مأخوذ إما من رهبانية الشام وإما من أفلاطونية اليونان الجديدة وإما من زرادشتية الفرس وإما من فيدا الهنود (3) .

كما كان له باع كبير من خلال كتاباته المتعلقة بالفكر العربي الإسلامي لنجد ايضا **كارل هينرش بيكر** 1867- 1933و هو واحد من كبار المستشرقين الألمان الذي أشتهر بتطلعه في التاريخ الاسلامي وبدراسته عن الأثر للعوامل الاقتصادية والتفاصيل التاريخية والعناصر الاغريقية والمسيحية في الحضارة الإسلامية

(1) بدوي عبدالرحمن : موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين ،بيروت ،الطبعة الثالثة،1933 المادة ماسينيون.

(2) صابر عبده أبا رید: لويس ماسينيون وجهوده في الفكر الفلسفي الإسلامي ،مجلة العربي،01-11-2008.

(3) ماسينون ومصطفى عبدالرزاق :التصوف ،دار الكتاب اللبناني للنشر، بيروت ،الطبعة الأولى ، 1984، ص 48.

كما عنى بتاريخ مصر و أنشا مجله الاسلام 1910(1) ، ولعل أهم ما كتبه من ابحاث في هذه الناحية كما تبين من دراسته التي ظهرت في مجلدين تحت عنوان "دراسات إسلامية" ،ونزعة البحث في تاريخ الأديان هي التي دفعته الى ناحية الاستشراق من أجل دراسة الاسلام حيث سافر الى القاهرة واتصل بحياة الشرق فبدأ بإجادة اللغة العربية على يد استاذ مصري(2) ، ومن أهم أثار بيكر الذي يعتبر بمثابة أبو الدراسات الإسلامية في ألمانيا نذكر بعض منها مصر في عهد الاسلام 1903 النصرانية والاسلام 1907 دراسات عن الفتح العربي 1912 الاسلام في غيتار تاريخ الحضارة 1922 الطب في شمال افريقيا 1910 القانون الاسلامي 1913الجوامع في الاسلام 1906(3) ، أما عن رأيه في الفلسفة الإسلامية الذي كان يوافق الى حد ما رأي ارنست رينان وهذا من خلال تصريحه: بأن كل ما ينسب للعرب والمسلمين من انجازات معرفيه أوحضارية ليست إلا مجرد أسطورة لأن الحقيقة الناصعة عنده تتلخص في أن الحضارة القديمة اثينا وروما قد ظل حملوها هم حامليها الاصليين واستمر مسرحها هو مسرحها حتى بعد مجيء الإسلام ، ذلك ان الاسلام كان هو الاجنبي الغريب الذي اراد ان يغزو العالم القديم ولكنه خضع من بعد ما كان عليه هذا العالم القديم من تفوق وسمو ولم يستطيع ان يجعله عربي إسلاميا إلا في الظاهر فحسب(4).

(1) يحي مراد : معجم أسماء المستشرقين ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع القاهرة ،بط ، 2004 ، المادة بيكر .

(2) بدوي عبدالرحمن : موسوعة المستشرقين ، مرجع سابق ، المادة بيكر.

(3) يحي مراد: معجم أسماء المستشرقين ، مرجع نفسه، المادة أثاره.

(4) المسيري عبدالوهاب: فقه التحيز– رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، من أعمال مؤتمر التحيز الثاني ،دار السلام للطباعة والنشر ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،القاهرة ، 2007، ص 172.

الفكرة الجوهرية التي يمكن الخروج بها أن الفكر الإستشراقي ما هو ملاحظ عليه تنكره للذات العربية وتجاهله لها ومحاولة إضفاء الجانب السلبي وتزييف الحقائق المتعلقة بالحضارة العربية الإسلامية والقران الكريم والسيرة النبوية من خلال الأعمال التي أوجدها المستشرقين، لكن هذا الحكم ليس عام فهناك مستشرقين صافي النوايا اعطوني الفكر العربي الاسلامي مكانته الحقيقية اعترفوا بإسهاماته حتى المتنكرون نفسهم قد خدموه دون وعي منهم من خلال تسليطهم الضوء عليه بعدما أن كان العرب ذاته في غفلة عنه.

الفصل الثاني

المشروع الطهطاوي للفكر العرب

الفصل الثاني : المشروع الطاهوي للفكر العربي

ان الحديث والبحث في إشكالية التراث والحداثة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر لا يكون الا باستعراض مشروع المفكر طه عبد الرحمن في محاولة للولوج من خلالها لتقديم بعض الاجتهادات في حقل الإبداع الفلسفي لهذا المفكر، والبحث هنا يمثل دراسة تحليله نقدية للموضوع الاستقلال الفلسفي والتجديد الذي حاول فيه التأسيس لفكر فلسفي إسلامي جديد بغية إعادة بناء الإنسان العربي والإفادة من طاقاته وتوجيهه لدفع عجلة التقدم في المجتمع ، بهدف استشراف ما سيؤول اليه واقع الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في عالم الغد وهو عمل يدخل في اطار علم دراسة المستقبل ولاشك في ان دول العالم عامة والغرب خاصة مهتمة بهذا الجانب كثيرا ، ما يحتم علينا دراسة واقع فكرنا العربي اليوم وسبر غور مستقبله وافاقه والتوصل الى الإجابات الشافية للأسئلة التي قد تتوارد الي الذهن والتي أهمها : هل تمثل المشروعات الفلسفية العربية الراهنة ابداعا وتجديدا أم انها مجرد إعادة ونقل ؟ وهل تمكنت من إيجاد فكر فلسفي عربي متميز ؟ وكيف سيكون حال فلسفتنا العربية مستقبلا ؟ ما طبيعة الفلسفة التي نتطلع اليها ؟

وبحسب المفكر المصري المعاصر **حسن حنفي** يتعين علينا أولا ادراك أن الفلسفة ليست مجرد فكر بلا زمان ولا مكان بلا مجتمع وبلا حضارة انما هي نظام فكري ينشأ في عصر ويقوم به جيل ويخدم مجتمعا ويعبر عن حضارة " ، والملاحظ اليوم أن جامعاتنا ومحافلنا العامة تعاني أزمة ثقافية كبيرة تتمثل في عدم وجود فلاسفة حقيقين أو بناء منظومة فلسفية متكاملة والاكتفاء بالترجمة التي لا تقضي الي ابداع بأي حال فقد تحول المفكرون العرب والمسلمون الي وكلاء وممثلين للمذاهب الغربية نظرا الي تنامي تياراتها وغزوها الثقافي وانتشارها خارج حدودها ، وفي هذا السياق يدافع طه عبد الرحمن عن أطروحة مفادها أن الفضاء الفلسفي الذي يعيشه العرب اليوم هو فضاء لا عالمية حقيقة فيه فهو فضاء فكري مفروض على العالم ومعمم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة ومحكوم بالقوة المادية والهيمنة السياسية وأنه لا يمكن

للإنسان العربي أن يواجهه إلا بمفاهيم حركية ألية متجذرة في ديننا وتراثنا وذاتنا العربية الإسلامية وتأسيسا على ذلك ،فإننا بحاجة اليوم إلى مشروع نهضة فكرية يمكنه تجاوز معوقات الابداع ويطرح فكرا حضاريا فلسفيا نابع من خصوصياتنا وتاريخينا ويمتاز بدرجة عالية من العمق النظري ويرتكز على أسس واقعية ويتحرر من بوتقة الفكر الفلسفي الغربي وسيطرة التراث القديم اللذين يمارسان سطوة تمنع الفكر العربي من التقدم .

المبحث الأول :

المشروع الفلسفي

لطه عبد الرحمن

المبحث الأول: المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن

لا شك في أن أصحاب الاتجاهات النقدية البارزة يتبوؤون مكانه رفيعة في تاريخ فكر الانسان مقارنة بغيرهم ممن يفتقدون الى الرؤية النقدية الثاقبة وذلك أن الذي يتحلى بعقلية ناقدة لابد أن يكون متميزا لتجاوزه الواقع بنقده إياه فكريا أو إجتماعيا (1) وهو يمثل حال مفكرنا طه عبد الرحمن فالمدقق في كتابته وفكره يلحظ عظم الجهد الكبير في بنائه النظري وجهده يعنى بالكلمات والعبارات مثل عنايته بالمفاهيم والتصورات، مستوعبا خصيصة الدقة والتدقيق بوصفها الأزمة أساسية في الكتابة الفلسفية.

وهذا لا يعني أن طه عبد الرحمن يهتم في مقالاته فقط بالنسيج النصي محكم البناء وإنما يولي الشكل أهمية كبيرة في نصوصه ومنتوجاته النظرية مع ميل واضح إلى النزعة الصورية بحكم تكوينه المنطقي وتوجهه في الكتابة ،يستند الى الاستدلال البرهاني المنتج الذي يخاصم فيه قراءات معنية للتراث أو يجادل فيه مناصري مشروع الحداثة والتحديث في الفكر العربي المعاصر ، اذن فهو مفكر يصعب علينا رصد مختلف مناحي انتاجه الفلسفي رصدا دقيقا نظرا إلى إتساع حقل المجال الذي ينشط فيه " المنطق ، اللغة، الترجمة التصوف " ،لكننا سنحاول التماس أهم الإشكالات التي يعالجها لفهم الفروق والاختلافات التي تلحق بالمفاهيم إثر إخضاعها لمعايير الترجمة الصحيحة فضلا عن تقصي كيفية انتقال المفهوم لديه من مرحلة الإبتكار الي مرحلة الإنشاء التي تمثل فن صياغة المفاهيم الفلسفية وتمكن الفلسفة العربية من التحرر والاستقلال ،وما يميز كتابات طه عبد الرحمن أنها تنتقل من مستوى الكتابة الموصولة بفضاء التدريس الجامعي الى مستوى الكتابة المنهجية المشاركة في الجدل الفكري المغربي والعربي الإسلامي فيما يخص الموقف من التراث والظواهر التراثية وصولا الى نقد الخطابات الفلسفية وخطابات الحداثة تحديدا بغية تقويض أصولها الفكرية وبلورة بديلها المتمثل في الدعوة الي التخلف وذلك ببناء ما يؤسس لموضوع التجربة

(1) العراقي عاطف : فلسفة العربية مدخل جديد، مكتبة لبنان ناشرون ، لبنان الطبعة الأولى ،2000 ، ص234.

الدينية في الفكر بواسطة العقل المؤيد أي انتاج اختلاف لأجل ترويض الاختلاف الذي هو موجود بلباس للهيمنة والسيطرة وإقصاء الذات العربي على وجه الخصوص .

فكانت معالم مشروعه الفكري الطهاوي مرسومة وفق أطر فكرية جسدها على النحو التالي حسب السيد ولد أباه في كتابه "أعلام الفكر العربي–مدخل الي خارطة الفكر العربي الراهن" وأسس المشروع :أ/تجديد الدين ب/ تخليق الحداثة هذا إضافة الي تركيزه على المنهج ونظرية العقل التي ترتب عنها نموذج عقلاني صوفي تناول قضيا التجديد الداعية الى مبدأ الرشد الذي محتواه النقد .

فيلسوف مغربي معاصر تخصص في فلسفة اللغة والمنطق درس الفلسفة في المغرب وفرنسا ،له إنتاج غزير ،أغلبه بالغة العربية ،وبعضه بالغة الفرنسية. من أهم كتبه :اللسان والميزان ،تجديد المنهج في تقويم التراث ،العمل الديني وتجديد العقل ،فقه الفلسفة ،سؤال الأخلاق ،روح الحداثة ،الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ،الحق العربي في الاختلاف الفلسفي سؤال العمل ....

***I* / الأسس الفكرية لمشروع طه عبد الرحمن:** مجمل هذا الإنتاج الفكري الغزير يتمحور حول هدفين :

1.I /تجديد الدين // ***2.I*** /تخليق الحداثة.

تتعين الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن لا يخفي طموحه الصارم إلى دفع "اليقظة الدينية" وترشيدها ،مقدما نفسه مفكرا ملتزما بمرجعية الإسلام ومشروعه العقدي ،إلا أن منهجه يختلف جوهريا عن الكتابات الإسلامية الرائجة الساعية إلى تجديد الدين ،من أوجه ثلاثة محورية: . (1)

(1) السيد ولد آباه : محاضرة مشاريع الفكر العربي المعاصر، بتصرف الطالبة قداري ، سنة ثانية ماستر فلسفة عربية الإسلامية ، (اقتباس من كتب طه عبد الرحمن) . المحاضرة الثامنة ، السنة الجامعية ، 2022.2021 ، ص 34

1/ ان بناء مشروعه على قاعدة فلسفية –منطقية صلبة – تنطلق من أن النهضة الفكرية المطلوبة مشروطة بالبناء العقلاني الصارم المتسلح بأدوات وآليات الفلسفات والعلوم التأويلية المعاصرة ،مع استيعابها داخل المجال التداولي العربي الإسلامي.

2/ تجذر مشروعه الفكري في التجربة الصوفية ، المصاغة بالطرق البرهانية العقلانية الدقيقة ،وإن كانت تعكس تجربة ذاتية حية لا يخفي طه عبد الرحمن دورها الأساسي في مساره الفلسفي والوجودي

3/ العزوف الجلي عن الشأن السياسي ، واعتباره عائقا محبطا ومقتضى ثانويا في شروط النهضة المطلوبة.

في ما يخص الهدف الأول 1/ أ تجديد الدين : من خلال مسلكي النص ، والتجربة الدينية ولا يتحقق ذلك إلا بمقاربة جديدة للتراث ،ومنهجا جديدا لتجديد العمل الديني عن طريق العقل .

مقتضيات المنهج يمكن اكتشافها من تعريفه للتراث :" إنه عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الانتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية حية كانت أو ميتة" ماذا يترتب عن ذلك ؟ . (1)

– التراث ليس نصا مفصولا عن الهوية، ولا هو مجرد مدونة معرفية معروضة للتأويل والقراءة.. إنه حسب طه عبد الرحمن في آن واحد مضامين وآليات ،نص وممارسة ،تاريخ وواقع، وعليه لا يجوز اختزال التراث في مضامينه النصية والذي هو خلفية المقاربات التجزيئية السائدة في تناول التراث كما هو عند الجابري أو أركون مثلا ..ما هو البديل؟ يقدم طه عبد الرحمن بديلا عن هذه القراءة التجزيئية وهو نموذج القراءة التكاملية للتراث التي يعرفها بقوله" هي النظرة التي تتجه إلى البحث عن التراث – آليات ومحتويات – من أجل معرفته من حيث هو كذلك ،على اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه ، وأنه وحدة مستقلة

(1) السيد ولد آباه : محاضرة مشاريع الفكر العربي المعاصر، بتصرف الطالبة قداري، مرجع سابق ، ص 34

لا تقبل التبعية لغيره " لتحقيق هذا الفهم في مقاربة التراث وتجاوزا للقراءة التجزيئية له اعتمد على ""آليات انتاج التراث" من خلال مفهومين محوريين في منهجه :"آلية التداخل المعرفي" التي غايتها إبراز الوحدة النسقية الداخلية للمعارف التراثية ،أما المفهوم الثاني "آليات التقارب التداولي" وتكشف عن نمط تلقي الوافد المنقول إلى السياق التراثي .

اعتمد طه عبد الرحمن على منهج التقريب التداولي في إعادة بناء العلوم الإسلامية من منظور الفلسفات والعلوم الإنسانية المعاصرة ،مركزا على المباحث المنطقية واللسانية التي هي أساس مقاربته التأويلية....على هذا الأساس بلور علم جديد أطلق عليه "فقه الفلسفة" كانت غايته منه وضع شروط الإبداع الفلسفي داخل الفكر العربي ،يعرف هذا العلم بقوله:" العلم المحيط بالفلسفة ،بحيث يتولى دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية ،مثلها في ذلك مثل الظواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها ،طلبا لاستخراج أوصافها وأحكامها ،متوسلين في ذلك بإجراءات منهجية محددة ونظريات علمية مقررة" أخرج هذا العلم الجديد من خلال أربعة مباحث: 1- الترجمة والفلسفة (فقه الترجمة الفلسفية) 2- العبارة الفلسفية(فقه التعبير الفلسفي) 3- المضمون الفلسفي(فقه التفكير الفلسفي) 4-السيرة الفلسفية(فقه السيرة الفلسفية)..

1/ ب نظرية العقل والنموذج العقلاني الصوفي الطهاوي: (1)

يقوم النموذج العقلاني الصوفي لتجديد الدين على ركيزتين هما :تجديد العمل الديني بترقية العقل وتجديد أساليب المناظرة الكلامية..نظرية العقل عنده تقوم على تحديدات لسانية ومنطقية وإبستيمولوجية مركبة ،تنطلق من فكرة محورية مفادها أن "العقل فعل وليس ذاتيا يعني تنوع وتعددية واختلافية العقل بحسب تعدد سياقاته التداولية .يطلق طه عبد الرحمن على هذه النظرية مصطلح:التكوثر العقلي التي تعني تعدد

(1) السيد ولد آباه : محاضرة مشاريع الفكر العربي المعاصر، بتصرف الطالبة قداري، مرجع سابق ، ص 35

مراتب ومقامات وصيغ العقل .ويبسط ويحدد ذلك في كتابه الهام "العمل الديني وتجديد العقل" مراتب المعقولية بالتمييز بين ثلاثة عقول أطلق عليها :-العقل المجرد(هو المستوى الأدنى الذي لا يتجاوز الوظائف (الإدراكية الأداتية)، العقل المسدد (هو العقل الملتزم بضوابط الشرع لقصد المنفعة ودفع المضرة) ، والعقل المؤيد (الذي يوصل إلى معرفة أعيان الأشياء عن طريق التجربة الصوفية الثرية) .ومنه الاستدلال العقلي والذوق الصوفي لا يختلفان جوهريا .

أما في ما يخص تجديد علم الكلام فيتكلم عن تجديد المناظرة الكلامية من خلال علم كامل أسماه "الحوارية" التي هي الخاصية الملازمة للتخاطب ،من حيث هو في آن واحد تبليغ وتدليل وتوجيه.

يفند الرأي الشائع حول اختصاص الفلسفة بالسمة العقلانية في مقابل "بيانية" العلوم الكلامية ،إن علم الكلام الذي هو علم المناظرة العقدي أقرب إلى العقلانية المكتملة من الفلسفات البرهانية بالنظر إلى مسلكه القائم على المناظرة والمحاورة والحجاج ،ويخلص طه عبد الرحمن من محاولته تجديد علم الكلام إلى أن الهدف المتوخى من هذه المهمة هو توطيد مسلك العقلانية الإسلامية الذي أطلق عليه عبارة المعاقلة التي تفيد الحوارية والتفاعل.

2/ أما في ما يخص الهدف الثاني تخليق الحداثة :أساسه مقاربة نقدية للحداثة الغربية تنبني على محورين أساسين : . (1)

1/تقديم تصور اختلافي تعددي للحداثة لكسر النموذج الغربي الأحادي لها .

2/ تقديم حل أخلاقي لمأزق الحداثة الغربية المتولد عن إفلاسها القيمي

في هذا السياق يميز بين روح الحداثة وواقعها المتنوع رافضا بذلك حصر الحداثة في المرجعية الغربية

(1) السيد ولد آباه : محاضرة مشاريع الفكر العربي المعاصر، بتصرف الطالبة قداري، مرجع سابق ، ص 35

فمبادئ روح الحداثة تتلخص في :مبدأ الرشد :أي الخروج من التبعية للغير وتأكيد الحق في الاستقلال والإبداع...مبدأ النقد :أي الحق في الخروج من المعتقد السائد ..مبدأ الشمول: أي تجاوز دوائر الخصوصية الضيقة والأخذ بالصياغة الكلية الشاملة ...

في هذا السياق يدافع طه عبد الرحمن بوضوح وقوة عن النظرة الاختلافية للحداثة من منطلقين محوريين هما : حق الاختلاف الفلسفي وحق التنوع القيمي فالأمم كلها متساوية في القدرة على التحديث باستيفاء الشروط المادية والمعنوية للحداثة..

أما حق الاختلاف الفلسفي فيرجع إلى أهمية المبحث الفلسفي في تشكيل الفكر الحديث .إن مسلمة أن الفلسفة خطاب غربي له نزوع كوني والنتيجة البديهية لهذه المسلمة هي ضرورة التقيد بالمرجعية الغربية في أي طموح تحديثي قول غير صائب ،فكل قول فلسفي له سياقه الثقافي التداولي الخاص ،وإن نزع إلى الكونية ،كل فلسفة ترتبط بخلفية تاريخية واجتماعية خاصة كما ترتبط بسياق لغوي وأدبي محدد. ومنه يرى أن مصطلح فلسفة كونية ليست سوي فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيحية..

أما حق التنوع القيمي فالنظرة السائدة حول الحضارة المعاصرة هي أنها حضارة كونية تطرح نموذجا إنسانيا صالحا للبشرية برمتها من حيث المفاهيم والقيم والتصورات وقد وصل هذا التفكير حده الأقصى في حركية العولمة الراهنة ومرجعية كل ذلك التباس نظرية القيم في الفكر المعاصر بمسألتي الأخلاق والتشريع ..

إن السؤال المطروح اليوم على الفكر العربي حسب طه عبد الرحمن والذي يمثل تحدي :كيف يمكن الجمع بين الخصوصية الإسلامية والكونية ؟ (1)

(1) السيد ولد آباه : محاضرة مشاريع الفكر العربي المعاصر، بتصرف الطالبة قداري، مرجع سابق ، ص 36

العلاقة بين الكونية والخصوصية ليست بالضرورة علاقة تضاد بل قد تكون علاقة تداخل وتكامل، باعتبار أن الخصوصية عنصر من الكونية كما أن الكونية جسد الخصوصية ..والخصوصية الإسلامية خصوصية إيمانية أخلاقية تنبني على نظر كوني ،وتقوم على الحوارية والتعارف ،مقابل الكونية الغربية التي هي خصوصية مفروضة فاقدة للمضمون الأخلاقي...(1)

(1) السيد ولد آباه : محاضرة مشاريع الفكر العربي المعاصر، بتصرف الطالبة قداري، مرجع سابق ، ص 36

II الدعوة الي الاستقلال الفلسفي المبدع

الملاحظ أن مصنفات طه عبد الرحمن تتضمن مشروعا فكريا لنقد تيارات التقليد والحداثة في الفكر العربي والدعوة الي الاستقلال الفلسفي المبدع الذي تغذيه تجربة في الرياضة العقائدية التي تعتبر أن العقل العلمي الصوفي هو العقل الذي يتيح صفاء السريرة ويمنح الذات ما يهبها الرضا والقرب من طبيعة الانسان ومعنى العالم وحقيقة الله (1) فطه عبد الرحمن بحسب **السيد ولد آباه جعل** تجديد الدين محورا لمشروعه الفلسفي ولم يقتصر اهتمامه الرئيسي على إشكالية التراثية فحسب بل شمل أيضا همه الفلسفي نفسه.

فالمفاهيم التي بلورها والأدوات المنهجية التي استخدمها والبناءات المنطقية الي أبدعها وظفت في السياق نفسه أي تجديد الدين من خلال مسلكي النص والتجربة الدينية الوفية لإعادة اكتشاف التراث ف مجاله التداولي بأحدث الأدوات التأويلية وتنشيط العمل الديني عن طريق تجديد العقل وصولا الي الحداثة الإسلامية قائمة على الأخلاق وهكذا يتمحور مشروع طه عبد الرحمن حول هدفي التجديد الدين وتخليق الحداثة (2)، وهذا ليس بالغريب على كل من تمرس بلغة المنطق " الصوري والرمزي " ومن ملك ناصية التداوليات بوصفها أهم فروع فلسفة اللغة المعاصرة فالتماسك التداولي " لغة وعقيدة ومعرفة " مواصفات يختص بما يتناسب والمجال التداولي " لغة وعقيدة ومعرفة " مواصفات يختص بها مشروع طه عبد الرحمن في استكشافه المتعدد (3) .

---

(1) كمال عبد اللطيف:أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، المغرب الطبعة الأولى ،2009 ،ص 133.

(2)السيد ولد آباه : أعلام الفكر العربي– مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهن ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ،لبنان ، الطبعة الأولى ، 2010 ، ص 72.

(3) بلعقروز عبد الرزاق : تحولات الفكر الفلسفي المعاصر– أمثلة المفهوم والمعنى أو التواصل ،منشورات الاختلاف ،الجزائر، الطبعة الأولى، 2009 ، ص 39.

ويرى طه عبد الرحمن أن التراث يمثل نصا مفصولا عن الهوية لا مجرد مدونة معرفية معروضة للتأويل والقراءة إذ يعد في أن واحد مضامين واليات ونصا وممارسة وتاريخا وواقعا وما يرفضه طه عبد الرحمن إنما هو اختزال تراث في مضامينه النصية فيما يشكل خليفة للمقاربات التجزيئية السائدة في تناول التراث " **الجابري واركون** مثلا " ثم يقدم بديلا يتمثل في القراءة التكاملية للتراث بوصفه كلا متكاملا لا يقبل التفرقة بين أجزائه ووحدة مستقلة لا تقبل التبعية لغيرها، فالخصيتين الرئيسيتان للتراث هما النظر اليه بوصفه كلا متكاملا متصل الحلقات مرتبط العناصر والمحتويات بوصفه منظومة متميزة عن غيرها لها عناصر بنائها الذاتية التي تستقل بها وتفصلها عما سواها ، وفيما يخص آليات انتاج التراث فانه يمكن التركيز على مفهومين محوريين في منهجه هما طرائق التدخل المعرفي في الازمة لإبراز الوحدة النسقية الداخلية للمعارف التراثية وطرائف التقارب التداولي التي تكشف نمط تلقي الوافد للسياق التراثي.

III نماذج من الابداع الفلسفي في فكر طه عبد الرحمن

III.1/ فقه الفلسفة : يعد فقه الفلسفة أحد الشبكات **المفاهمية** والأليات المعرفية التي يقرأ بها طه عبد الرحمن الفلسفة فهو لا ينظر اليها بوصفها قولا فقط وانما قول مقرون بالفعل وخطاب متصل بالسلوك وهو الخطأ الذي وقع فيه مؤرخو الفلسفة ، اذ يرى أن هؤلاء المؤرخين **قد** أغفلوا هذا الجانب كليا بحكمهم على الأقوال واهمال الأفعال حتى اعتقد أن الفلسفة تتألف من أبنية العقل المجرد وأنه لا اعتبار فيها لأبنية العقل المجرد ،ولهذا يكون الأحرى بالفلسفة أن يقال فيها إنها العمل بالعقل من أن يقال فيها إنها العلم بالعقل بناءا على أنه لا عمل بغير عالم ،وأن العلم قد يكون بغير عمل وقد أطلق طه عبد الرحمن على هذه القراءة للفلسفة في جانبها العملي والسلوكي اسم فقه الفلسفة هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية (1) .

III.2/ مشروع التجديد الديني: هو الهدف الثاني الذي يسعى طه عبد الرحمن الي تحقيقه فهو طموحه الصارم لدفع اليقظة الدينية وترشيدها ولكن مشروعه هذا يختلف اختلافا جوهريا عن الكتابات الإسلامية الرائجة الساعية الي تجديد الدين من ثلاثة أوجه محورية يجملها لنا السيد ولد آباه :

*بناء المشروع على قاعدة فلسفية منطقية صلبة عمادها اقتران النهضة الفكرية المطلوبة بالبناء العقلاني الصارم المتسلح بالأدوات والاليات الخاصة بالفلسفات والعلوم التأويلية المعاصرة واستيعابها داخل المجال التداولي العربي الإسلامي.

*تجذر المشروع الفكري في التجربة الصوفية المصوغة بالطرائف العقلانية الدقيقة وان كانت تمثل التجربة ذاتية حية لا يخفي طه عبد الرحمن دورها الأساسي في مساره الفلسفي والوجودي.

(1) طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة– الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،المغرب ،الطبعة الأولى 1995، ص173.

*العزوف الجلي عن الشأن السياسي وعده عائقا محيطا ومقتضي ثانويا في شروط النهضة المطلوبة والعقل عنده فعل وليس ذاتا وهو ما ينبغي تنوع وتعددية واختلافية العقل بحسب تعدد سياقاته التداولية " العقل المجرد ، العقل المسدد ، العقل المؤيد ' ويطلق طه عبد الرحمن على النظرية اسم التكوثر العقلي الذي يعني تعدد مراتب العقل ومقاماته وصيغه وهي :

– العقل المجرد : وهو عقل يمثل المستوى الأدنى من المعقولية التي لا تتجاوز الوظائف الادراكية الأداتية .

– العقل المسدد : وهو عقل ملتزم بضوابط الشرع بقصد المنفعة ودفع الضرر.

– العقل المؤيد : وهو عقل يوصل الي معرفة أعيان الأشياء عن طريق التجربة الصوفية الثرية .

وهكذا يتبن لنا أن درجات المعقولية تتفاوت وتتراتب تبعا للتدرج في التجربة الصوفية (1).

3/ **ابداع المفاهيم** : يرى طه عبد الرحمن أن أغلب المؤلفات الفكرية وما ينجز من أبحاث فلسفية في البلاد العربية يدور حول نفس الإشكالات والاستدلالات والمسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي، ما يجعلها تقليدا لمحتويات هذا الفضاء ويلزم عن هذا في اعتقاده أن الانسان العربي في نهاية المطاف يتفلسف بما يخدم عدوه ،وهو لا يعلم ما يجعله يمارس التطبيع من حيث لا يفقه ولا يمكن الخلاص من هذا الوضع والنهوض بالفلسفة إلا بالتفكير فيما يخصنا من القضايا والاشكاليات، فلا مفر لنا اذن من أن ننهض الي التفلسف الا بما يخص بنا لكي نحيا لا بما يخص عدونا لكي نموت .

ولا يمكن للإنسان العربي أن يواجه الفضاء الفكري الفلسفي المهيمن على العالم إلا بمفاهيم حركية تقوم على أبعاد الزمان التي قد تخرج الي الامتناهي ، فيما يعرف بالقومية الحية أو القومية اليقظية وهذا المفهوم

(1) طه عبدالرحمن: العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الثانية، 1997، ص 11.

في اعتقاده يمكن أن ينشأ لنا فلسفة عربية متميزة ولا سيما أن خصائص هذه القومية هي القيام والقوام والقومة ، فالقيام لازم لأي نهوض وكل نهوض هو حركة وعمل اذن فالأصل في القيام هو الحركة والعمل أما السكون والجمود فهما نقيض الفعل قام وبهذا يكون القوم اسم جمع لا يدل فقط على الجماعة من الناس لأنها قد تكون جماعة قاعدة وانما على الجماعة التي لا تفتأ تتحرك وتعمل لكي تنشأ بين أفرادها وأجزائها روابط راسخة واسعة متجددة تحفظ كيانها وترفع مكانتها .

والأمر كذلك بالنسبة لباقي المفاهيم التي أحاط بها وقام بإبراز الجانب الإبداعي فيها ، وفي ذلك يقول طه عبدالرحمن " لابد أن تنطلق القومة الفلسفية العربية من مسلمة جوهرية وهي أن خطاب الفلسفة في مجال التداول العربي ينبغي أن يكون كلاما تحته عمل موجه أو قال كلاما ذا قيام ، والا فهو مجرد شطح ضال أو سفسطة مضلة ، لأن القومة لا تكون الا بعمل ذي قيم صالحة موجهة لأفراد القوم كلهم ويلزم ذلك أن القومة الفلسفية العربية تقتضي اتباع خطط لإستراتيجيات خطابية مهنية تحدد مسارات عملية واختيارات قيمية تخص منها ثلاثة أساسية وهي " المقاومة والإقامة والتقييم " (1).

(1) طه عبد الرحمن :الحق العربي في اختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،المغرب ، الطبعة الثانية، 2006 ،ص من 66الى 67 .

المبحث الثاني : :

مضامين "الحق

العربي في

الاختلاف الفلسفي

وجه نظر طهاوية

المبحث الثاني : مضامين "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي وجهة نظر طهاوية.

ظل المتفلسفون العرب على مدار عقود طويلة يستهلكون نصوصا فلسفيا غربية ولم يفكر أي منهم باستثناءات قليله أي إبداع فلسفه خاصة بهم بسبب تصورات وهمية عن كونية الفلسفة ، فبات معظمهم مستسلما لهذا الوضع الذي يصطدم مع ثوابت الثقافة العربية الإسلامية ، بالتالي منعت المتفلسفة العرب من ابداع فلسفتهم الخاصة وجعلتهم يدورون في فلك الفلسفة الغربية حتى باتت المرجعية الوحيدة لهم مبتعدين بذلك عن التراث حتى أصبح التقليد عنوان الفضاء الفكري والعربي ،وقد اصبحت عملية مراجعة هذه التصورات أمر حتمي للخروج من تلك الدائرة لأجل تأسيس فلسفة عربية موصولة بالثقافة العربية الإسلامية وكل هذا جسده لنا الدكتور طه عبد الرحمن من خلال كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي " ليفتح بذلك الباب امام الابداع في مجال الفلسفة من خلال اثبات ضعف وتفاهة التصورات التي دفعت المتفلسفة العرب الى تقديس الفلسفي الغربي ، في مقابل التأكيد على أحقية العرب في أن يكون لهم فلسفتهم الخاصة وهذه الأحقية لن تأتي من العدم بل من خلال الاجتهاد في انشاء فلسفة تختلف عن فلسفة الغرب.

انه و بعد القراءة تشخيصية لمؤلف طه عبد الرحمن الموسوم "بالحق العربي في الاختلاف الفلسفي" نجده يجيب على اشكالية السؤال في الاختلاف الفلسفي ومدى امكانية ترويض هذا الاختلاف لتحقيق التعايش السلمي، وبعد الابحار في محتوى الكتاب يمكن اعطاء لمحه وجيزة عن فحوى هذا المؤلف حيث رأى ان أقرب الطرق الى الإبداع لهذه الفلسفة من خلال مقدمته تكون في النظر الي الدعاوي نفسها التي يرسلها الغرب كما لو كانت حقائق و يأتي في مطلع هذه الدعاوي القول " بأن الفلسفة معرفة عقلية تشمل الجميع أفرادا كانوا أو أقواما مؤكدا أن السؤال الفلسفي لم يكن على مدار التاريخ شكلا واحدا وانما كان أشكالا اختلفت باختلاف أطوار هذه الممارسة وابرز هذه الأشكال اثنان .(1)

(1) طه عبدالرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ،ص 11

السؤال القديم الذي اختص به الطور اليوناني وهو عبارة عن فحص ومقتضى الفحص هو أن يختبر السائل دعوى محاوره بأن يلقي عليه أسئلة تضطره الى أجوبة تؤول في الغالب إلى إبطال دعواه ويضرب على ذلك مثلا بممارسة سقراط للسؤال ، أما السؤال الفلسفي الأوروبي الحديث فهو عباره عن نقد ومقتضى النقد هو ألا يسلم الناظر بأي قضية حتى يقبلها على وجوهها المختلفة ويتحقق من تمام صدقها متوسلا في ذلك بمعايير العقل وحدها اي يفرق بين النقد والفحص من حيث الأول يوجب النظر في المعرفة والثاني يوجب الدخول في الحوار ليضرب هنا المثل للنقد بفلسفة **كانط** .

والاختلاف الفلسفي بحسب طه عبد الرحمن يأتي على ضربين اثنين:

الأول إختلاف داخلي وهو الذي يتولد داخل دائرة التراث الفلسفي الواحد ومهما بلغ هذا الاختلاف من القوة وتبلور في صورة مدارس ومذاهب شتى فانه لا يمكن أن يتعدى إلى حقائق الفلسفية التي تنزل منزلة الأصول لهذا التراث الخاص ،أما الإختلاف الثاني فهو خارجي يحدث بين دائرتين متباعدتين من التراث الفلسفي بحيث لا وجود لأصول واحدة بعينها تبنيان عليها معا وهذا لا يمنع من أن تشترك هتان الدائرتان الفلسفيتان المختلفتان في بعض الحقائق الفرعية أو أن تكون الحقيقة الفلسفية الواحدة أصلا في إحداهما وفرعا في الاخرى لان الذي ينتفي في هذا الضرب الثاني من الاختلاف ليس مبدأ الاشتراك الفلسفي وانما مبدأ التوحيد الفلسفي.

ليشدد من هنا أنه إذا كان حق الإختلاف الثقافي حق ثابت لكل أمم العالم فكذلك حق الإختلاف الفلسفي ينبغي الإقرار به للجميع ،وكما أن حق التفلسف هو حق طبيعي للإنسان لا تخترعه مؤسسة ولا يصنعه قانون فكذلك حق الإختلاف في التفلسف بشقيه الداخلي والخارجي ينبغي أن يكون حقا طبيعيا .(1) لنجده قد خصص الفصل الأول لبيان حقيقة الإتصال بين الحوار والإختلاف على إعتبار ان هذا الإتصال هو الشرط الذي بوجوده توجد مشروعية العرب في فتح باب الحوار بصدد الحق في الإختلاف الفلسفي

(1) طه عبدالرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ،ص11

حيث يؤكد المؤلف ان بنية الكلام هي أصلا بنية حوارية وأن بنية الحوار هي بنية اختلاف لا بنية اتفاق والاختلاف في الرأي لا يسوى بالعنف وانما بالحوار كما أنه لا يؤول للخلاف بل يؤول الى الوفاق ولا يتسبب في الفرقة وانما في الألفة، والاختلاف الرأي وفقا طه عبد الرحمن يتقيد في سياق الحوار بضوابط منهجية ومنطقية محددة تصرف عنه المهلكات الثلاث العنف والخلاف و الفرقة وأن وجود الاختلاف في الأراء لا يضر أبدا بوجود الجماعة الواحدة ،بل يكون خير مثبت لهذا الوجود وذلك لقدرته على تحريك سكون الجماعة وتقليب اطوارها وبالتالي تجديد الشعور بالمسؤولية المشتركة عند أفرادها .

ان حقيقة الاختلاف في مذهب المؤلف يجلب الحوار ويصون الجماعة لذلك فانه عندما يدعوا الى الاختلاف الفلسفي بين الأقوام فهو يدعو في ذات الوقت الى الحوار الفلسفي بينهما من جهتين احداهما ان الفلسفة بموجب طبيعتها الاجتهادية تشترك في الاختلاف والاختلاف يشترط الحوار والثانية من الاختلاف الفلسفي يكون بين القوى المختلفة أشد منه بين الافراد المختلفين داخل الجماعة الواحدة فيكون ادعى الى التفلسف على قدر الاختلاف تكون الممارسة الفلسفية.

ويوضح طه عبد الرحمن أن دعوته الى الاختلاف الفلسفي هي دعوة أيضا الى حفظ الجماعة الإنسانية من جهتين احداهما أن الفلسفة بمقتضى طبيعتها الاستدلالية تدفع ما لا دليل معه كالعنف أو ما كان دليله تحكيميا كالخلاف أو ما كان دليله فاسدا كالفرقة والثانية ان بناء الجماعة الإنسانية في حالة ثبوت الاختلاف الفلسفي بين الأقوام من شأنه أن يبني هذه الجماعة لا بواسطة فلسفة قوم واحد على الاقوام الاخرى وانما بواسطة مساهمة كل قوم بمنظور فلسفي خاص.(1)

اما في الفصل الثاني يكشف طه عبد الرحمن أن الكونية في الفلسفة التي ينتجها النظام العالمي الجديد أو ما أصبح يسمى بالفلسفة العالمية ليست في حقيقتها الا فلسفه قومية مبنية على اصول تراث

(1) طه عبدالرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ،ص من 25 الي ص 43 .

اليهودي المسخر للأغراض السياسية بالأساس وهنا يتساءل المؤلف : هل انتبه المتفلسفة العرب المعاصرون الى وجود هذا التهويد الفلسفة الحديثة الذي استعرض مظاهره أم أن اعتقادهم فيها كإعتقاد أسلافهم في الفلسفة اليونانية وهو أن الفلسفة هي دائما وابدا معرفة كونية ، بهذا السؤال ينبه المؤلف المتفلسفة العرب الى نقطة خطيرة وهي تعاطي هذه الفلسفة لا يأتي بجديد ذلك انه كل مؤلفات الفكرية تدور في نفس الإستشكالات ونفس المسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم ، وهنا ينبه الكاتب الى أن التفلسف العربي بهذا الشكل لا يعدو أن يكون تقليدا للمحتويات هذا الفضاء تقليدا يلزم الانسان العربي في نهاية المطاف بأن يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يدري وأن يطبع معه في الوقت الذي يكون المطلوب فيه هو مقاومة هذا التطبيع ، في هذا الفصل يستجمع عبد الرحمن أفكاره وتحليلاته ليخلصها الي أن هذا الفضاء الفلسفي لا عالمية حقيقية فيه وانما هو فضاء فكري قومي مفروض على العالم وأنه فضاء معمم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة وأن العالمية المفروضة مفهوم كوني سكوني بني على مبدأ حدود المكان ، وإزاء ذلك يؤكد المؤلف إلى أنه لا يمكن للإنسان العربي أن يواجه هذا المفهوم إلا بمفهوم حركي مبني على أبعاد الزمان التي قد تخرج الى لا متناهي بفضل القوه المعنوية والهمة الإنسانية وهذا المفهوم نسميه طه عبد الرحمن بالقومية الحيه أو القومية اليقظة ،هذه القومية اليقظة تقف على ثلاث خصائص أساسية لها وهي القيام و القوام والقومة ليتضح في النهاية أن القومية الحية هي اجتماع القوم على دوام العمل وفق القيم العليا مؤكدا أن الخطط الخطابية التي تنتهجها القومية الحيه تنفع في دفع افة التهويد عن الفلسفة العربية ،ولكن هل وقعت الممارسة الفلسفية في الأساطير؟ .(1)

يجيب المؤلف عن هذا التساؤل في الفصل الثالث من كتابه بأن الفلسفة وقعت بالفعل في أساطير مختلفة أصلية وفرعية ليحل دونها تضاد العربي بين الفلسفة والأسطورة وبناء على ذلك تصبح مقاومة هذه الاساطير خطوة مهمة لا يمكن بدونها وضع قول فلسفي عربي قومي ،فهذه المقاومة وحدها من أحداث

(1) طه عبدالرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ،ص من 49 الي ص 70 .

انعطاف يدخلون به عهد جديدا في الممارسة الفلسفية ويتحدث معها عبد الرحمن في هذا الفصل ايضا عن أسطورة اصلية ظلت تهيمن على هذه الممارسة طيلة تاريخها مشكلة احدى مفارقات الفلسفة وهي الادعاء بان العقل الذي يميز الممارسة الفلسفية يصف و يتمحض فيها بالكلية ، بمعنى أن القول الفلسفي قول عقلي لا تخالطه أي شائبة من شوائب الأسطورة فيكون قولا عقليا خالصا ويشدد المؤلف على هذا الادعاء الذي ينفي على وجه القطع كل أسطورة ممكنة عن القول الفلسفي حيث لا برهان من العقل يثبته ولا سلطان من الواقع يؤيده هو عباره عن ادعاء اسطوري محض والمؤلف هنا يريد الإجابة عن سؤال مهم وهو كيف ندفع عن الفلسفة الأسطورة الخلوص العقلي بحيث يتم التمهيد لوضع فلسفه عربيه حية .(1)

ثم يتطرق في الفصل الرابع الى الأساطير التي تفرعت عن هذه الأسطورة الأصلية لبيان العوائق التي تقف أمام الابداع الفلسفي مؤكدا أنه لا ابداع في الفلسفة الا اذا تم بناء على حقائق ثلاث أحداهما أن القول الفلسفي خطاب وكل خطاب يضع في الاعتبار المتلقي والحقيقة الثانية كما يقول المؤلف هي القول الفلسفي بيان وكل بيان يضع في الاعتبار لسان المتلقي أما الحقيقة الثالثة فهي أن القول الفلسفي كتابة وكل كتابة تضع في الاعتبار بلاغة هذا اللسان ،وعندئذ نستطيع فتح باب الابداع في ممارستنا الفلسفية متى تيقن بأن القول الفلسفي ليس قولا مقدسا في نصه فنتصرف فيه حسب المتلقي وهنا يصل الفيلسوف المغربي الى الفصل الخامس من كتابه الذي خصصه للبحث في كيفية تقويم ما يسمى اعوجاج الفلسفة العربية مطبقا ذلك على النموذج المغربي وهو هنا يجتهد في بيان طابع التقليد الذي طغى على هذا النموذج، مؤكدا أن الهدف من ذلك هو المساهمة في تدارك النقص الذي لحق البحث في الفلسفة العربية الحديثة ويعتبر عبد الرحمن ان المتفلسف المغربي يأبى إلا ان يجعل من التقليد بل من تقليد التقليد اجتهادا وابداعا وهو لا يرى أنه يجعل من الضعف قوة ومن النقص كمال فيجتهد في طلب المشروعية لهذا التقليل وينتهي بإرجاعها الى أمرين هما ضرورة النهوض بمقتضى الحداثة الفلسفية وضرورة العمل بمقتضى كونيه الفكر الفلسفي

(1) طه عبدالرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ،ص من 83 الي ص 106 .

وفي اتيانه بهذا التبرير عينه، ولا ينجو المتفلسف المغربي كما يقول طه عبد الرحمن من الوقوع في التقليد سواء لتصوره لمفهوم الحداثة او في تصوره بمفهوم الكونية فتكون المحصلة هي الاستغراق التام في تقليد المركب من طبقات بعضها فوق بعض ،التقليد وتقليد التقليد وتقليد أسباب التقليد وتقليد أسباب تقليد التقليد وقد اخذت أفة التقليد بناصية التفلسف المغربي كما يرى بسبب اتخاذ مسلك اتباعي بالترجمة موروث عن أنماط ثلاثة .

أولها النمط الترجمة الغربي العام الذي اشتهر بتقديس النص الأصلي والثاني هو النمط الترجمي الفرنسي المستحدث الذي يقدم اعتبار الغير على اعتبار الذات والثالث هو نمط الترجمي العربي القديم الذي بني على مبدأ التعلم والتعليم، وهذه الأنماط الثلاثة أدت الى ترك المتفلسف ممارسة النقد لما بين يديه للنصوص حيث يعتبر طه عبد الرحمن النقد هو عماد التفلسف ما يجعل الترجمة الابتداعية تعارض في مدلولها مدلول التفلسف .(1)

ويقدم المؤلف الحل للخروج من هذا المأزق داعيا الى ترك الحرفية اللفظية والتصرف في الكلمات والتراكيب حتى يكتسب المترجم القدرة على الاعتراض على النص حيث يمكن هذا التصرف المتفلسف من تفعيل المقوم اللغوي في مجاله التداولي الخاص ولا يكتسب المتفلسف القدرة على معارضة الغير الا بترك الحرفية المضمونية ، بالتصرف في المعاني والمضامين الواردة في الأصول المنقولة بما يصرف عنها العناصر التي تمنع من تفعيل المقوم المعرفي لهذا المجال التداولي ولا طريق للمتفلسف المغربي الاكتساب القدرة على ما ليس عند الغير الا بترك الحرفية الاستعمالية أي التصرف في العلاقات والسلوكيات التي تنطوي عليها هذه الاصول بما يمكنها من تنشيط البنيه العملية لمجاله، كما تحدث في كتابه عن مفهوم الفتوة الذي أبرزه في انتفاضة الاقصى متوسلا في ذلك به مفاهيم راسخة في الممارسة الفلسفية وهو الهوية و يستعرض في الفصل السادس والاخير من كتابه الأطوار التي تقلب فيها التصنيع الفلسفي لمفهوم الفتوة

(1) طه عبدالرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ،صمن 111 الي ص 132

المنتفضة والتي تبين بوضوح كيفية عمل خطة الإقامة التي تعتمدها القومية الحية ،مؤكدا أن الفتوة هي أشرف الرتب الأخلاقية فهي تعلو على المروء، ويتطرق في هذا الجزء امتياز الفتى عن الانسان مبينا أثره في تشكيل الهوية البشرية ويخلص إلى ان الفتوه هي الأقدر على صنع الهوية البشرية مبينا كيف أنها تتحقق امتياز في حدث انتفاضه الأقصى.

اما خاتمه الكتاب وكعاده فيلسوفنا فقد خصصها للرد على الشبه التي قد تعترض كتابه وهي اتهامه بالدعوة الى فلسفة عربية غير اسلامية إستنادا إلى كون الكاتب يدعو الى وجوب اعتبار العنصر القومي في وضع الفلسفة العربية وأن العنصر القومي والعنصر الاسلامي ضدان لا يجتمعان ونظرا لأن هذه الشبه تتعلق بصلة الفكر بالدين فقد سماها المؤلف "شبهة الفكر الفلسفي الكبرى " ورد عليها بأن القرآن الكريم استعمل مفهوم القومية وأن هناك المعنى التداولي للقومية، وبذلك يكون طه عبد الرحمن قد تجنب اساءة فهم ما يرمي اليه والاتهامات التي قد تبني على مغالطات وسوء الفهم(1) ،وعليه **محتوى فهرس كتاب الحـق العـربي في الاختلاف الفلسفي يتضمن أبعاد الإشكاليـة وبنيته تحيط بجميع جوانب هده الإشكاليـة**

الفصل الأول : الحوار والاختلاف خصاص و ضوابط

- طرح الاشكال الخاص بالحوار الاختلافي
- حل الاشكال الخاص بالحوار الاختلافي
- ضوابط الحوار الاختلافي النقدي

مضمون الفصل طبيعة العلاقة بين الحوار والاختلاف وجملة الخصائص و الضوابط التي ينبغي أن تتوفر ليتحقق التناغم المعبر عنه بالتفاهم على أساس أن المختلف ضرورة وحقيقة لا يمكن انكارها وهامش

(1) طه عبدالرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ،ص من 135 الي ص 191 .

التوافق يتحقق بتكريس ثقافة الحوار لولا الاختلاف ما كان هناك حوار و لو لا الحوار ما كان هناك عنف ولو لا ترويض الاختلاف ما كان هناك تسامح ،فصل من ناحية المنهجية يقدم الأدوات والمنهج والتوجه الذي يطغي عليه الطابع الإنساني الذي تغذي من المرجعية النقلية .

الفصل الثاني : الفلسفة بين الكونية والقومية

- الافتراضات على دعوى كونية الفلسفة
- وضع خطط خطابية لقيام فضاء فلسفي عربي

في هذا الفصل يأسس طه عبد الرحمن لمفهوم الكونية الذي يتضايف ومفهوم العالمية في الفكر الإسلامي فالخطاب ليس مجاله الأنا العربية الإسلامية انما يرقي أيضا الي الاخر المختلف ولا يحقق هذه الغاية الا خطاب فلسفي يعي ادواته ينضج أولا في الفضاء العربي الفلسفي ويرخي بعد ذلك ضلاله على المستوى العالمي .

الفصل الثالث : كيف نقاوم أسطورة الفلسفة خالصة

- المبادئ المنهجية والفرضية العامة
- فرضية المفهوم الحي
- فرضية التعريف الحي
- فرضية الدليل الحي
- النتائج العامة (1)

(1) طه عبدالرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ،صمن 25 الي ص 106 .

ان أسطورة العقل الهيليني الذي يختزل القول الفلسفي وعلى أن بقية العقول غير قادرة على الارتقاء الى اللوغوس الأرسطي ،أسطورة أثبت الواقع بطلانها بحكم أن الانسان واحد ومتعدد في نفس الوقت وفي هذا إحالة الي تعدد الثقافات التي تجعل الخصوصية مسألة بديهية اذا للعرب الحق في الفلسفة ،كما أن لهم حق الابداع في هذا المجال وهي رسالة للقائلين بنظرية العرق التي تفاضل بين هذا الانسان وذاك وقد لاتعترف بإنسانية الانسان " الرق مثلا" ،في هذا السياق يدرج فرضيات ويدحضها في نفس الوقت بأسلوب رائع يعبر عن حجاج فلسفي راق يكاد طه عبد الرحمن ينفرد في مشروعه بتأكيد على قدرة العقل العربي الإسلامي على انتاج فلسفة فيها ابداع وان كان هناك من رفض ذلك من منطلق التأثر بالعقل الهيليني كجرورج طرابيشي والي حد ما الجابري .

الفصل الرابع : كيف نقاوم موانع الابداع الفلسفي

- وجوه استشكال الابداع الفلسفي
- الابتكار الفلسفي ومبدأ الخطابية القول
- الاختراع الفلسفي ومبدأ بيانة القول
- انشاء الفلسفي ومبدأ كتابية القول

الفصل الخامس : كيف نقوم اعوجاج الفلسفة العربية

الفلسفة المغربية نموذجا

- حدود اليقظة الفلسفية المغربية
- مثال تطبيقي من الفلسفة المغربية (1)

(1) طه عبدالرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ،صمن 111 الي ص 161.

الفصل السادس: كيف نقيم الفلسفة عربية ؟

- النظرة الأخلاقية الي الهوية البشرية أصولها النظرية
- النظرة الأخلاقية الي الهوية البشرية تطبيقها في المجال العربية

الخاتمة (1).

(1) طه عبدالرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ،ص من 169 الي ص 191 .

الفصل الثالث

مخرجات فكر

طه عبد الرحمن

الفصل الثالث : مخرجات فكر طه عبد الرحمن

لقد لعبت الحداثة دورا كبيرا في تحويل مسار الفكر فهي وسيلة من وسائل اتساع نطاق الوعي سواء في الحضارة الغربية أو العربية الإسلامية وهذا ما أفرز عدة مشاريع راجت تحت اسم التحديث والتجديد بدعوة تحقيق النموذج الحداثي الذي ظهرت عليه عدت أراء ومواقف ذلك أن الحداثة الغربية أعطت مكانة مرموقة للعقل باعتباره مرجعا لكل معرفة ،كما أنها استعادت ثقة الإنسان بنفسه وأصبح بإمكانه إعطاء رأيه باعتبار أن الإنسان كائن حر بامتياز ومن حقه التشريع لنفسه بعقله دون سند أو عون خارجي وهذا ما يؤكد عليه **هابرماس** بقوله :' تحولت الحداثة الي أيديولوجيا أنتجت خطابا غائبا وألهت العقل وحولته الى أداة و أقصت الديني باعتباره فكر منافي للعقلانية " .

ولعله السبب وراء ظهور الرؤية النقدية لمشروع الحداثة عند مفكرين العرب أمثال طه عبدالرحمن باعتبار أن النهضة العربية كان مقصدها أن ترتقي بالإنسان الي مزيد من الكمال الحضاري ،لأنها عبارة عن جملة من المبادئ التي تضمن للإنسان أن يحقق التقدم في كل مجالات الحياة فهي جاءت نابذة للتخلف ومحاولة تخليص المجتمع من كل أشكال الجهل بغية إصلاحه ،حيث يقول **محمد عبده** " لقد ارتفع صوتي لتحرير الفكر من قيد التقاليد و قد جهر الإسلام بأن الانسان لم يخلق ليقاد بالزمام ولكنه فطر على أن يهتدي بالعلم والاعلام ".

وعليه ما يمكن قوله بأن النهضة العربية كانت مقلدة أكثر منها مبدعة على حد قول طه عبدالرحمن لأن جل المفكرين العرب جاءوا لإحداث قطيعة مع الموروث الثقافي باعتباره نموذج التخلق ونهجوا نهج الحضارة الغربية لكونها نموذج التقدم والتطور وهو ما سنلمسه من خلال تصوره الفكري حول الحداثة الغربية وطموحه في الحداثة العربية لأنها مشروع فكري هدفه التجديد والتحديث لبنية عقل السلم الذي ظل حبيس الماضي ، من أجل تحريره لرؤية متحضرة .

المبحث الأول :

الرؤية النقدية

للحداثة في فكر

طه عبدالرحمن

المبحث الأول: الرؤية النقدية للحداثة في فكر طه عبد الرحمن

إنه لابد في البداية الوقوف على الخلفية الإسلامية التي واجهت طه عبد الرحمن في بنائه الفكري القائم على إحياء التراث الاسلامي وربط الصلة به ونقد الحداثة الغربية إنطلاقا مما في هذا التراث ،لان التراث إنما هو موضوعات مختلفة كتبها مؤلفها من اجل ان تقرأ وتكون ماده للتعليم وان التراث هو ميراثنا الذي ورثناه من علماء الأمة في مجالات عولمة كافة (1) ، فهو بضرورة ميراث يحمل في طياته الحمولة العقدية والحضارية والمعرفية للأمه واختباره اليوم في زمن الفلسفة المادية والحداثة الغربية انما هو دعوة إلى المصالحة مع الماضي والتكفير عن ذنب القطيعة والإهمال، ودعوة إلى الرجوع لمواصلة تأسيس البناء وتجديد الحضارة على هذه الخلفيات والمنطلقات الأصلية و الأصيلة للأمة ،إن نقد طه عبد الرحمن للحداثة الغربية مستمد من اختلاف الشاسع بين المرجعية الحضارية والعقائدية والفكرية بين حضارتنا وحضارة الغرب ولعل ما يبرز هذا هو نقد طه للمتأثرين بالحداثة الغربية فهو لا يقف عند حدود نقد الحداثة ونظرياتها في ذاتها ، بقدر ما يتجاوز ذلك الى نقد يلقي هذه الحداثة في مستويات متعددة منهجيه تصورية ومصطلحية وغيرها(2).

ان نقد طه للحداثة الغربية في اساس نقد يستمد مرجعتيه من الدين الاسلامي باعتباره دينا خاتم، فالحداثة إنما هي حياة بلا دين او حياة ما بعد الدين وهي حياة بلا أخلاق بإعتبار الإسلام إنما جاء لإتمام مكارم الأخلاق، فان المتأمل في البناء الفكري والمنهجي للمشروع المعرفي لطه يدرك مدى قوة منهجيه

(1) هارون عبدالسلام : مدخل الى التراث العربي الإسلامي ،نقلا عن خالد فهمي ،أحمد محمود ،مركز تراث للبحوث والدراسات ، جمهورية مصر العربية ،الطبعة الأولى، 2014،ص 21.

(2) عادل مصطفى : نقد الحداثة العربية عند طه عبدالرحمن –من النقد الفلسفي الى النقد اللساني ،دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية ،العددان،9 شتاء وربيع 2020، ص 10.

تسلسله ومتانة بنائه في الإنطلاق من الدين والاخلاق في النقد في الحداثة، فمشروع طه مشروع متكامل تتداخل فيه الفلسفة واللغويات والمنطق والعلوم الإسلامية وعلوم كثيره ومتعددة ،لتعدد شخصية طه الى شخصيات كثيرة منها طه الفيلسوف الذي انتقد الفلسفة ونظرياتها الحديثة وانتقد الفلسفة العربية وكشف عن أخطائها ومنها شخصيه طه اللغوي اللساني الذي انتقد النظريات اللسانية العامة التداولية والدلالية و الحجاجية مع تقديم البديل المستمد من الدين الاسلامي والتراث الاسلامي ومنها طه المنطقي و السياسي وغيرها (1).

وكانت الحداثة عنده بين كونية الروح وخصوصية الواقع حيث قدم لنا في كتابه روح الحداثة " المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية" نموذج عن امكانية فهم الكونية كمبدأ و قيمة ، والكونية كواقع هو نموذج الحداثة وهذا لما بلغ اليه هذا المفهوم من مكانة في الفكر الفلسفي المعاصر عامة والعربي خاصة وما بلغ اليه البعض من التعلق به والتبني المطلق له توهما منهم انها واقع لا يزول وحتمية لا تحول وانها نافعة لا ضرر فيها وكاملة لا نقصان فيها (2) ، وهي ظاهرة كونية تندرج في سياق تاريخي شمولي كوني لا يمكن اختزاله في محددات حضارية محلية قومية وقد حاول طه عبد الرحمن ان يسقط نظريته الكونية كمبدأ وواقع على نموذج الحداثة فميز بين نوعين من الحداثة " واقع الحداثة " و "روح الحداثة " بناء على تمييزه الكونية 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 وإستعمالها يكسبها أبعاد اشارية استعمالية تعود لتداولية الواضع، وروح الحداثة كقيمة عالمية وكونية حسب طه عبد الرحمن تبنى على مبادئ ثلاثة أساسية هي :

(1) عادل مصطفى : نقد الحداثة الغربية عند طه عبدالرحمن، مرجع سابق،ص 11.

(2) طه عبدالرحمن: روح الحداثة– المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،للمغرب، الطبعة الأولى، 2016 ،ص 15.

مبدأ الرشد: الذي يقوم أساسا على ركنين وهو الاستقلال والابداع وينتهيان إلى قاعدة عملية سلوكية وهي:" لا تقبل وصاية أحد على تفكيرك "

مبدأ النقد: الذي يقوم أيضا على ركنين وهما التعميم والتوسيع وينتهيان الى قاعدة عملية سلوكية وهي:" لا تتلقى ما يصل اليك على أنه مسلمات وحقائق ملزمة"

مبدأ الشمول: الذي يقوم أيضا على ركنين وهما التعميم والتوسيع وينتهيان الى قاعدة عملية سلوكية وهي:" الأصل في الحداثة الاخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول بحيث نصل بمبدأ الشمول إلى المشاركة في صنع الشمولية الكونية وفقه حوارية إختلافية وليس الشمول بمعنى التنميطي وفقا نموذج معين(1) .

فالكونية التي تمس الحداثة حسبه تقتصر على الجانب الروح كونه المشترك الإنساني، أما تجليات الروح في الواقع تحكمها الخصوصية القومية بأبعاد تداولية كاللغة والعقيدة والمعرفة، ودخول الحداثة لا يكون بمجرد تبني "واقع الحداثة" أساس انه واقع كوني يوجب الانفتاح عليه ولكن هذا التماهي لا يعبر عن مفهوم التشارك والتفاعل أي ما عبر عنه طه عبد الرحمن– بمبدأ الشمول– بل هو تماثل وإقرار بالتيه الفكري والعجز الابداعي ، لان المشاركة في الحداثة الفلسفية توجب تجاوز مرحلة التماثل والانمحاء في الغير إلى مرحله الإستيعاب والنقد والتأسيس لمرحلة إبداعية جديدة ويقول طه عبد الرحمن بأن:" أغلب المتفلسفة المعاصرين يؤولون إذا أول غيرهم ويحفرون اذا حفر ويفككون اذا فكك.....سواء أصاب في ذلك أم اخطأ وقد كانوا في زمن غير بعيد توماويين أو ووجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين ....مثله سواء بسواء كما ان أرض الفكر لم تكن فيتفسحوا فيها..... وكل ذلك بحجة أنه ينهض بواجب انخراط في الحداثة العالمية او ينهض بواجب الاستجابة للشمولية الفلسفية(2) .

(1) طه عبدالرحمن: روح الحداثة –المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية ، مصدر سابق،ص ص 26–الي–28.

(2) طه عبدالرحمن: فقه الفلسفة– القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأهيل ،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة، 2004،ص 12.

لا يمكن لأحد أن ينكر بأن اشهر تحقق لروح الحداثة تمثل في الواقع الغربي وتجسده مناهجه ومفاهيمه وما بلغ اليه من تقدم ولكن هذا التطبيق الحداثي الذي نشهده ونحياه لا كونية فيه ،بل هو تطبيق محلي تولى أصحابه إلزام الشعوب به وفرضه على واقعها ودفعه الى رتبة الكوني عنوة ويعبر طه عبد الرحمن عن هذه بالكونية السياقية على الرغم من أن أصحابها يعتبرها كونية إطلاقية والكونية السياقية تختص بكونها تجمع بين صفتين أساسيتين احداهما انها لا تقطع وقيم عن أسبابها في مجالها تداولي الأصلي، و الثانية أنها تفتح الطريق لكل ثقافه في أن تنقل الى الثقافات الاخرى قيما من ابداعها تاركة لها حق اعادة ابداعيها وفق مجالاتها التداولية الخاصة وكأنها من وضعها ابتداء.

ونخلص من نموذج الحداثة الذي حاول ان يجسد فيه طه عبد الرحمن موقفه من الكونية كمبدأ وروح والخصوصية كواقع وسياقية ، إلى أن روح الحداثة تختلف عن واقع الحداثة كون روح الحداثة متأصل انسانيا وتاريخيا وكل الأمم تستوي في الانتساب اليها ،أما الأمم الإسلامية فقد انتسبت الى واقع الحداثة لا روحها وهذا هو التقليد لان واقع الحداثة الغربية هو احد التطبيقات الممكنة لروح الحداثة (1).

(1) مقورة جلول: فلسفة التواصل في الفكر الغربي المعاصر " طه عبد الرحمن " وناصيف نصاربين القومية والكونية ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، الطبعة الأولى ، 2005،ص 222

المبحث الثاني :

طه عبد الرحمن

في مرآة الغير

المبحث الثاني : طه عبد الرحمن في مرأة الغير

هناك الكثير من الباحثين من انتقد المشروع الطهطاوي وسعيه وراء تأسيس فلسفة عربية تحفظ الهوية العربية وتفرض كيانها على الساحة الفكرية بين الفلسفات الأخرى، ونجد في مقدمتهم **ناصيف نصار** الذي مارس نوع من النقد المضاعف لإثبات كونية الفلسفة أي أن النقد الطهطاوي للكونية ، فنجده يرد على الإعتراضات التي تبناها طه عبد الرحمن لإبطال كونية الفلسفة أولها الرد على القول بالسياق التاريخي الاجتماعي ويقول **نصار بأن** هذا الاعتراض فيه نوع من المغالطة تقوم على وضع التاريخية مقابل الكونية بحيث أنه إذا صحت التاريخية بطلت الكونية ،والحق أن الكونية تقابل الخصوصية والتاريخية تقابل الدوامية والثباتية والأنشطة الإنسانية كلها تاريخية .... و الفلسفة تتأثر دون شك بالخصوصية الاجتماعية ولكنها ليست نتاجا لها على قانون العلة والمعلول (1) ثم يرد على الاعتراض الطهطاوي الثاني على الكونية وهو اللغة بحيث يعتبر **نصار** أن اللغة مهما كانت حاملة للفكر إلا أنها لا تعتبر الجوهر والأساس وهي وسيلة وليست غاية في ذاتها ،وفي رده على الاعتراض الثالث الذي يقدمه طه عبد الرحمن حول قومية الفلسفة وسياقتها فإن هذا مجرد تهويل ولا وجود لفلسفة خاصة بكل أمة لا من جهة اللسان ولا من جهة التجربة التاريخية (2) ومن هذا نصل الى أن **ناصيف نصار** حاول أن يبرز التهافت الطهطاوي على الكونية على أنه موقف غير مؤسس وتهويلي أكثر من القول أنه إبداعي تأسيسي إضافة إلي **ناصيف نصار** نجد 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 الايمائية للملة ويصف **المسكيني** طه عبد الرحمن على أنه

(1) ناصيف نصار ،التواصل الفلسفي والمجال التداولي ، المستقبل العربي ،العدد 348 جانفي 2008، ص 22

(2) ناصيف نصار ،المرجع نفسه ، ص 23

من المفكرين الذين غلب عليهم "السجال الهووي * " والتقوقع التداولي"، ولكن حسب **الم سكيني** فإن هذا التأسيس الكلامي للهوية بواسطة تصور أداتي للحداثة هو فعالية خطابية وليست اضطلاعا فلسفيا جوهريا بإشكالية الهوية في أفق الحداثة ويقول **المسكيني** في نقده لتبني المجال التداولي للملة بوصفه بنية خاصة للهوية ....وكما أن لغتنا ما تزال محملة برواسب حقل تداولي يشكل على ثوابت روحية فقدت فعاليتها السالفة (1) في المجال التداولي حسب المسكيني لا يمكن له أن يدفع بالخصوصية إلي الإبداعية ،ولكن سيدفعه الي الجمود والبعد عما هو راهن ويدخله في متاهة القومية والعنصرية والتفضيل الذي لطالما انتقده طه عبد الرحمن ذاته في مسألة التراث.

أما **ادريس هاني** فقد انتقد بدوره نقد طه عبدالرحمن للكونية وانتقد دعوته المبنية على التأسيس للخصوصية وفق هذا المجال التداولي السياقي مع وجوب العمل بالأصول اللغوية والعقائدية والمعرفية، ويقول **ادريس هاني** ان فكرة التقريب التداولي تركت في دائرة مغلقة وترسم لنا طريق التحجر والعمي أكثر من التجديد و الابداع ويرى أن دعائم هذا التقريب " اللغة والعقيدة والمعرفة " قابلة للتطور والتأقلم مع معطيات العصر الراهن والفاعل الأساسي فيها هو الانسان في حين أن طه عبد الرحمن غيب هذا الانسان داخل فكرة المجال التداولي الي حد يمكن القول أنه يعلن موته (2) .

---

(1) المسيكني فتحي : الهوية والزمان –تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن ، دار الطليعة ،بيروت ،الطبعة الأولى . 2001 ،ص من 47الى48.

(2) ادريس هاني : الاسلام والحداثة – إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب ،دار الهادي ،بيروت ،الطبعة الأولى ،2005، ص من 157– 161

* الهووي ، نسبة الى الهوية

ان ما سبق يعد بمثابة رؤية تحسب على طه عبد الرحمن تبين مواطن النقص لديه أما ما يحسب له نجد من خلال مداخلة قام بكتابتها **محسن اعريوة** تحت عنوان " من السؤال السائل الي السؤال المسؤول " دراسة نقدية " لإبراز اسهامات طه عبدالرحمن بدأها بقوله أن :

الفلسفة كما قال **نيتشه** " كالطفل الصغير لا يكفّ عن طرح الأسئلة! " وغايتنا اليوم هو ترشيد السؤال الفلسفي المتطفّل السّاذج، والانتقال به من السؤال السائل إلى السؤال المسؤول حينما يكون السّؤال رجلا! لي مقالٌ كنت قد تحدثت فيه عن مزالق السّؤال الفلسفي الذي يفتقد بحد ذاته إلى السؤال الغائي من السؤال حيثُ يكونُ السّؤالُ سائلا، لكن عند قراءتي لكتاب "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" لأستاذنا طه عبد الرحمن –حفظه الله– أدركتُ مدى صدق المذهب الذي كنتُ قد ذهبتُ إليه من قبل.. فالسؤال عندنا ليس فقط من أجل السؤال "للتّرف العقلي" أو للوصول إلى حقائق متصوّرة في ذهن السائل "للتبرير"، وإنما هو "سؤال مسؤول" أي الطور الثالث من السؤال الفلسفي كما قرّر طه في مقدمة الكتاب.

السلوك النقدي حسب **فوكو** هو سمة الغرب الحديث فقط وإذا أردت أن تكون مستنيراً فيعني أن تتبنى السلوك النقدي كما قال طلال أسد في كتابه "هل النقد علماني" ،لذا فالسؤال الأول: هو السؤال الفلسفي اليوناني القديم وقد كان عبارة عن فحص أي أن يختبر السائل دعوى مُحاوره بأن يُلقي عليه أسئلة تضطره إلى أجوبة متناقضة تؤول في الغالب إلى إبطال دعواه وبيان تهافتها، ومثّل له بالممارسة السّقراطية للسؤال في ذلك العهد، بينما نجد السّؤال الثاني يتمثّل في السؤال الفلسفي الأوربي الحديث: وهو عبارة عن نقد بمعنى أن لا يُسلِّم الناظر بأية قضية حتى يقلّبها على وجوهها المختلفة ويتحقق من تمام صدقها متوسلا في ذلك بمعايير العقل وحدها ومثل له بالنّقد **الكانطي**.(1)

(1) اعريوة محسن : من السؤال السائل الي السؤال المسؤول ، مدونة الجزيرة ، 10.04.2018 ، ص 14 .

أما سؤالنا فطه يقول: "ليس سؤالا فاحصاً لموضوعه متوسلا بوضعه كسؤال كما نجد عند **سقراط**، ولا سؤالاً ناقداً لموضوعه مسلِّما بوضعه كسؤال كما نجد عند كانط، وإنما سؤال يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه، أو –بلغة الفحص السقراطي– سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه

أو –بلغة النقد الكانطي– سؤال ينتقد وضعه كما ينتقد موضوع ، فالأصل في الفلسفة ليس السؤالية وإنما المسؤولية، **والمسؤول عنده يتأرجح بين معنيين:**

أحدهما :معنى المفعول من سأل، أي المتلقي للسؤال في مقابل السائل.

وثانيهما :معنى المتحمل لتبعية فعل ما، بما في ذلك فعل السؤال.

إنّ ما يعطي للعلم قيمته المثلى اليوم هو السؤال المسؤول القادر على تجشّم العناء الفكري والبحث الإبستيمي العميق وذلك كله من أجل إحداث باراديغم علمي إسلامي لبناء الحضارة المنشودة، وفي الآن ذاته أن نجعل من النقد **الكانطي** نقداً مسؤولا يعي جيداً مخرجات التّفكير الفلسفي لا نقداً عَلْمانياً مُتسيبا لأنه كما يقول ادوارد سعيد في مقاله "النقد العلماني": إن النقد... متقوقع دائما فهو متشكك وعلماني، ومنفتح انفتاحا عاكساً لإخفاقاته الذاتية.

ولعلّ من أبرز سمات النّقد **الكانطي** أنّه يرجّح العمل العقلي الذي كان محرّكا لفكرة التّنوير ليأتي **ميشيل فوكو** فيتساءل: ما النقد؟ الذي كان عنوانا لمقاله سنة 1996 ويقول: يبدو أن بين مشروع **كانط** الباذخ والأنشطة المهنية الجدلية الصغيرة المسماة "بالنقد" التي وُجدت في الغرب الحديث (من القرن الخامس عشر إلى القرن السادس عشر تقريباً) طريقة معينة للتفكير والكلام وكذلك العمل، وعلاقة معينة بما هو موجود وبما يعرفه المرء وما يفعله، وكذلك بالنسبة لعلاقته بالمجتمع وبالثقافة وبالآخرين وكل هذا يمكن تسميته "بالسلوك النقدي" .(1)

(1) اعريوة محسن : من السؤال السائل الي السؤال المسؤول ، مدونة سابقة الذكر ، ص 15 .

لكننا نجد طه يعتبر النقد المسؤول "هو الذي يركن إلى الاعتقاد في نفسه فضلا عن عدم الركون إلى الاعتقاد في وسيلته التي هي العقل، وإنما يمارس النقد على نفسه كما يمارسه **على منقوده** وعلى وسيلته العقلية، فهو إذن ليس بنقد معقود يُخشى انعطافه بالضرر كما هو شأن السؤال بلا مسؤولية وإنما هو نقد منقود يُؤمن جانبه بل يُرجى نفعه".

لنقول: إنّ الدراسةَ الموضوعيةَ اليوم كفيلةٌ بإعادة الاعتبار للبحث العلمي الذي ظلّ في الغرب رهينا للعقل وللتسيّب النقدي، فالفيلسوف الجديد على وجه العموم –كما يقول مُجدِّدُنا حفظه الله – هو السائل والمسؤول وأن صفـة المسؤول فيه تتقدم صفةَ السّائل، ظهر أنّ الفـيلسوف العـربي الجديد على وجه الخصوص ليس هذا الذي يخوض في أي سؤال اتفق، ولا ذاك الذي يخوض في كل سؤال خاض فيه غيره تقليداً له وإنما هو الذي لا يسأل إلا السؤال الذي يلزمه وضعه ويلزمه الجواب عنه"(1).

(1) اعريوة محسن : من السؤال السائل الي السؤال المسؤول ، مدونة سابقة الذكر، ص 16 .

الخاتمة

الخاتمة

فلسفة الاختلاف عند طه عبد الرحمن على أساس المعطيات سالفة الذكر تأسس لفلسفة اختلاف عربية إسلامية يتداول فيها الخطاب، انه يحاول أن يحي ذلك الجدل المهذب مابين ابن رشد وأبوحامد الغزالي ، انه يؤصل لثقافة التواصل بعيدا عن ثقافة الاتصال ، التواصل الذي يعتبر معطى حضاري جوهره الحوار ، حوار مع التراث ومع الاخر ومع الذات المندرجة في السياق الحضاري الراهن المفتقد للفعالية ، أعتقد أن مشروعه الفكري مشروع واعد يحتاج لتفعيل مضامينه لتحقق الذات العربية الإسلامية المصالحة مع ذاتها ومع التراث والأخر .

والفكرة الجوهرية التي تحدث عنها مالك بن نبي تكاد تحاكي فحوى ما اريد الوقوف عنده من خلال ذكره أن العلامة ابن خلدون وأفكاره الحضارية التي كان المفترض أن المسلمين يستدركون بها حركة حضارتهم ،ليتجنبوا حركة الإنحدار التي دخلتها الحضارة الإسلامية منذ عصر ما بعد الموحدين ،والتي كانت عميقة غير مسبوقة طواها النسيان ولم يستفد منها المسلمون في زمانها ،ولعل ما ذكره مالك بن نبي بشأن ابن خلدون وفكره ينطبق أيضا على فكره وغيره من كبار المفكرين في أمتنا الذين لم نستثمر أفكارهم في التأسيس للمشاريع الحضارية بالرغم من أنهم قدموا أفكار مهمة يمكن أن تشكل أرضية لاستئناف دورنا الحضاري الإسلامي.

والأمر نفسه يكاد ينطبق على أفكار الدكتور طه عبدالرحمن ذلك العالم الفلسفي والفكري الذي أنجبته العداوة الغربية من وطننا العربي الإسلامي ، حيث أنه يعاني من حصار الخصوم وتجاهل أبناء أمته بالرغم من أن مشروعه الفكري مشروع نقدي بامتياز ومشروع تأسيسي بامتياز، فهو لم يكتف بالنقد ولكن مارس عملية تنظير وتأسيس فكري ونظري لليقظة الدينية من جهة باعتبارها حراكا تاريخيا ومجتمعيا يهدف الي تحقيق المثل والقيم الإسلامية في مجال تاريخي هو الأمة الإسلامية باعتبارها تحقيقا لمقولات الرؤية الإسلامية ،ومن جهة أخرى فانه سعى الي تزويد عملية الحراك هذه بزاد معرفي وتنظيري يمثل مرجعية في التأسيس لفلسفة

إسلامية تنطلق من الرؤية الإسلامية لتعمل على انتاج خطاب فلسفي إسلامي مأصول غير منقول وموصول غير مفصول .

إن إنشاء مشاريع فكرية عربية إسلامية يعد شكلا من أشكال الوعي المتنامي وهذا إذا تتبعنا بإمعان مسيرة الفكر العربي عبر تمدده الزماني ، فكان على مستوى الساحة العربية طه عبد الرحمن حاضرا الا أن أعماله الفكرية لم تتلق اهتماما رغم قيمتها فقد ظل حريصا على الحضور المتميز في الدفاع عن حق في الاختلاف الفلسفي المروض وتصحيح الأفكار المغلوط فيها ، وسعيه الي بلورت رؤية عقلانية في مسألة الحداثة وإرساء معالم ما يسمى بفلسفة عربية إسلامية محضة بعيدة عن كل تشويه قد يلحق بها من طرف الغرب الطامح لطمس الذات العربية .

وكذا الوقوف على السبب الرئيسي الذي أدى الى التأخر الفكري والفلسفي الذي لحق بالعرب في مقابل الغرب المهيمن والفارض لسلطانه الفكري على العقول العربية المهووسة بالأفكار الغربية واعتبارها مصداقية لا يمكن التشكيك فيها، وكل هذا لم يمنع من وجود منتقدين له وهو ما برز الي الوجود بوضعه في مرآت الغير لمعرفة مدى قبول لأخر له ولأفكاره الهادفة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1. طه عبد الرحمن ، الحق العربي في اختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، الطبعة الثانية 2006
2. طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي المغرب ،الطبعة الأولى 1995.
3. طه عبدالرحمن، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي المغرب ، الطبعة الثانية، ،1997
4. طه عبدالرحمن، روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء للمغرب، الطبعة الأولى 2016
5. طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأهيل . المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة 2004

المراجع :

6. ادريس هاني ، الاسلان والحداثة ، احراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب ،دار الهادي ،بيروت ،الطبعة الأولى ،2005،
7. ادوارد سعيد، الاستشراق المعرفة ن السلطة، الانشاء ، ترجمة كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية ، لبنان ،الطبعة الرابعة
8. بارت رودي ،الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية ، تر: مصطفى ماهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،2011
9. بدوي عبد الرحمن ،موسوعةالمستشرقين،المؤسسةالعربيةللنشروالتوزيع،طبعةالرابعة،2003

10. بدوي عبدالرحمن ،موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين ،بيروت ، الطبعة الثالثة، 1933 المادة ماسينيون

11. براتراند راسل :حكمة الغرب ،ترجمة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت الجزء الأول

12. بلعقروز عبد الرزاق ، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أمثلة المفهوم والمعنى أو التواصل ،منشورات الاختلاف ،الجزائر، الطبعة الأولى، 2009 م

13. الجليند محمد سيد ،الاستشراق والتبشير – قراءة تاريخية موجزة – دار القباء ،القاهرة

14. جولد تسهير، مذاهب التفسير الاسلامي، ترجمة عبدالحليم النجار، مطبعة السنة المحمدية ، مصر، 1955

15. حايك سيمون : تعربت وتغربت أو نقل الحضارة العربية الي الغرب ، المطبعة البولسية ، لبنان ،1987

16. حسن حنفي ،هموم الفكر والوطن، دار قباء ،القاهرة ، الطبعة الثانية

17. زقزوق محمد جمدي ، الإسلام في مرآة الفكر العربي ، دار الفكر العربي ،الطبعة الرابعة

18. زكي نجيب محمود ، ثقافتنا في مواجهة العصر ،دار الشروق ، بيروت ، الطبعة الثالثة ،1982 الطبعة الثانية 2006

19. العراقي عاطف ، فلسفة العربية مدخل جديد، مكتبة لبنان ناشرون ، لبنان الطبعة الأولى ،2000 م

20. عقيلة حسين : المرآة المسلم والفكر الاستشراقي ،دار ابنحزم ، الطبعة الأولى، 2004 م

21. الفيومي محمد إبراهيم ، الاستشراق ،رسالة استعمار ،دار الفكر العربي 1992.

22. كمال عبد اللطيف ،أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي ،المغرب الطبعة الأولى 2009،

23. ماسينون ومصطفى عبدالرزاق ،التصوف،دار الكتاب اللبناني للنشر، بيروت ،الطبعة الأولى ، 1984

24. ماضي محمود ،الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده ،دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع ،الإسكندرية ،الطبعة الأولى

25. محمد على محمد، أصول الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية

26. المسكيني فتحي ،الهوية والزمان ،تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن ، دار الطليعة ،بيروت ،الطبعة الأولى . 2001

27. المسيري عبدالوهاب، فقه التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، من أعمال مؤتمر التحيز الثاني ،دار السلام للطباعة والنشر ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،القاهرة 2007

28. مقورة جلول ،فلسفة التواصل في الفكر الغربي المعاصر " طه عبد الرحمن " وناصيف نصاربين القومية والكونية ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، الطبعة الأولى ، 2005

29. ميشيل جحا، افاق عربية ،سلسلة كتب الثقافية المقارنة العدد الأول

30. النمشي عجيل جاسم ، المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي ،المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب ،الكويت، الطبعة الأولى ، 1984م

31. هارون عبدالسلام ،مدخل الى التراث العربي الإسلامي ،نقلا عن خالد فهمي ،أحمد محمود ،مركز تراث للبحوث والدراسات ، جمهورية مصر العربية ،الطبعة الأولى 2014

32. ولد اباه السيد، أعلام الفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهن ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر لبنان ، الطبعة الأولى . 2010 م

33. يحي مراد ،معجم أسماء المستشرقين ، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع القاهرة ،ب،ط 2004،

34. يوسف شاخت ،أصول الفقه ،ترجمة ابراهيم فورشيد وعبدالحميد يونس وحسن عثمان،دار الكتاب اللبناني،بيروت1981

المذكرات و الدوريات :

35. ابارید صابر عبده ، لویس ماسینیون وجهوده في الفكر الفلسفي الإسلامي ،مجلة العربي،01-11-2008

36. ابن ناصر الحاجة ، إشكالية التواصل والنقد الاجتماعي عند رواد مدرسة فرانكفورت ، نموذج يورغن هابرماس،مذكرة لنيل شهادة ماجستير كلية العلوم الاجتماعية ،قسم الفلسفة وهران 2009،2010

37. السيد ولد آباه، محاضرة مشاريع الفكر العربي المعاصر ، بتصرف الطالبة قداري ،سنة ثانية ماستر فلسفة الإسلامية ، (اقتباس من كتب طه عبد الرحمن) . المحاضرة الثامنة ، السنة جامعية 2021-2022

38. عادل مصطفى،نقد الحداثة العربية عند طه عبدالرحمن ،من النقد الفلسفي الى النقد اللساني ،دورية نماء لعلوم تاوحي والدراسات الإنسانية ،العددان،9 شتاء وربيع 2020

39. محسن اعريوة ، من السؤال السائل الي السؤال المسؤول ، مدونة الجزيرة ، 10.04.2018

. 2021.2022

40. مروى زروق، الاستقلال عند ناصيف نصار، جامعة محمد خيضر بسكرة ، 2019 ص 1

41. ناصيف نصار ،التواصل الفلسفي والمجال التداولي ، المستقبل العربي ،العدد 348 جانفي 2008

مرجع أجنبي :

40. voir petit Larousse de la philosophie، sous la direction de Herniée Baillot l arosse,2007

الفهرس

الفهرس

المقدمة ..... أ

الفصل الأول : فلسفة الاختلاف الدلالة والتداعيات 11

- المبحث الأول : دلالة فلسفة الاختلاف في الفكر الغربي 13
- المبحث الثاني : دلالة فلسفة الاختلاف في الفكر الاستشراقي 18

الفصل الثاني : معالم الفكرية الكبرى للمشروع الطاهوي 28

- المبحث الأول : المشروع الفلسفي لطه عبدالرحمن 31
- المبحث الثاني : مضامين "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي وجهة نظر طهاوية ... 44

الفصل الثالث : مخرجات فكر طه عبد الرحمن 55

- المبحث الأول : الرؤية النقدية للحداثة في فكر طه عبدالرحمن 47
- المبحث الثاني : طه عبدالرحمن في مرآة الغير 62

الخاتمة 68

قائمة المصادر والمراجع 71

الفهرس 76

الملحق 78

الملحق

طه عبدالرحمن

طه عبد الرحمن (وُلد عام 1944 بمدينة الجديدة (المغربية)، فيلسوف معاصر، متخصص في المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق. ويعد طه عبد الرحمن أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين في العالم الإسلامي منذ بداية السبعينيات من القرن العشرين.

تلقى طه عبد الرحمن دراسته الابتدائية بمدينة "الجديدة"، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بـجامعة محمد الخامس بمدينة الرباط حيث حصل على الإجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بـجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته رسالة في الاستدلال الحِجَاجي والطبيعي ونماذجه.

درَّس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ 1970 إلى حين تقاعده عام 2005. وهو عضو في "الجمعية العالمية للدراسات الحِجَاجية" وممثلها في المغرب، وعضو في "المركز الأوروبي للحِجَاج"، وهو رئيس منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب. حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006.

[عدل]مميزات منهجه

تتميز ممارسته الفلسفية بالجمع بين "التحليل المنطقي" و"التشقيق اللغوي" والارتكاز إلى إمدادات التجربة الصوفية، وذلك في إطار العمل على تقديم مفاهيم متصلة بالتراث الإسلامي ومستندة إلى أهم مكتسبات الفكر الغربي المعاصر على مستوى "نظريات الخطاب" و"المنطق الحجاجي" و"فلسفة الأخلاق"، الأمر الذي جعله يأتي بطريقة في التفلسف يغلب عليها التوجه "التداولي" و"الأخلاقي".

طه عبد الرحمن

الملخص :

يتناول موضوع الدراسة سؤال الاختلاف الفلسفي في فكر طه عبدالرحمن الذي أراد به الإجابة على الإشكالية التي تفضي الي أحقية العرب في أن تكون لهم فلسفة خاصة بهم تعتبر مرجعية لهم وأن هذه الأحقية ليست حكر على الغرب أو المستشرقين فكان مشروعه الفكري العربي ذو طابع الإسلامي بمثابة رد لاعتبار الفلسفة العربية التي كانت مركونة في صف التهميش لتصبح ذات بعد قيمي لتحقق إنسانية الانسان في ظل التنوع الثقافي وذلك بأخذ فلسفة الاختلاف وترويضها ليصبح للاختلاف معاني جديدة تمكن في التسامح والفضيلة والتعايش بعدما كان مفروض بمنطق القوة والهيمنة ليرسم بذلك تضاريس الأسس الفكرية لمشروعه وفق محورين تجديد الدين وتخليق الحداثة ضما مختلف الأفكار والمبادئ الجوهرية.

Summary

The Topic of the study deals with the question of the philosophical difference in the thought of Taha Abdel Rahman, who wanted to answer the problem that defends the right of the Arabs to have a philosophy of their own and is considered a reference for them, and that this right is not a monopoly of the West or orientalists. The Islamic character is a response to the consideration of the Arab philosophy, which was based on the side of marginalization, so that it has a dimension of values to realize the humanity of man in light of cultural diversity by taking the philosophy of difference and adapting it so that the difference has new meanings that enable tolerance, virtue and coexistence after it was imposed by the logic of power and domination in order to draw the topography of the intellectual foundations of his project According to two axes, the renewal of religion and the synthesis of modernity, including various ideas and fundamental principles.