

المبحث الأول: تأثيل المفاهيم

لقد أثار موضوع الإبداع الفكري في مشروع المفكر المغربي طه عبد الرحمن أبعاداً تجديدية على مستوى الفكر العربي والإسلامي بصفة عامة فكان ذلك سبباً في توليد عدد من المفاهيم الجديدة التي كان من الضرورة إنتاجها لخدمة الجانب التأثيلي للعلوم العربية والإسلامية، ففي نظر د-طه عبد الرحمن بناء المفهوم ليس محاكاة حرفية فقط، بل هو مقارنة تخدم الحضارة الإنسانية عبر المفاهيم المترجمة للمعاني الإصطلاحية لتلك العلوم، عليه سوف نحاول تأثيل بعض المفاهيم التي ركز عليها المفكر في مشروعه الفلسفي.

1- **التأثيل:** يظهر هذا المفهوم في كتاب المفكر طه عبد الرحمن فهو يستعمله بمعنى خاص، ولا يشترك في استعماله مع استعمال غيره، إلا في «المدلول اللغوي لهذا اللفظ هو التأصيل»⁽¹⁾، كما يقول أن «التأثيل هو جملة العناصر الصرفية والدلالية»⁽²⁾، لقد قسم د-طه عبد الرحمن الكلام الفلسفي إلى ثلاثة تخصيصات وهي: "المفهوم"، "التعريف"، "الدليل".

فعبارة المفهوم هي مدلوله الاصطلاحي، أما المدلول غير الاصطلاحي فسماه بـ«المدلول التأثيلي»⁽³⁾، ويقصد به «جملة العناصر الصرفية والدلالية التي تصاحب المعنى الاصطلاحي للمفهوم من غير أن تدخل فيه كمقوم من مقوماته، مثل المدلول اللغوي والصيغة ومضمونها والتقابلات والتلازمات والاستعمالات داخل الحقل الذي يتداول فيه اللفظ الموضوع لهذا المفهوم»، كما يقصد د-طه عبد الرحمن ومحاولة بالتأثيل «عدم الاكتفاء بالجانب الاصطلاحي للمفهوم بل يجب ربط معنى المفهوم بمعناه اللغوي ومحاولة معرفة جميع معاني المتعلقة بالمفهوم المراد تأثيله، وهذا العمل يؤدي إلى فتح آفاق في التفلسف يقع لها تحديد الطاقة الدلالية للمفاهيم العربية»⁽⁴⁾، أما التأثيل و«التأصيل» في اللغة العربية فنجدهما على النحو التالي:

(1) - طه عبد الرحمن، القول الفلسفي - المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط01، 1999م، ص: 14.

(2) - طه عبد الرحمن، القول الفلسفي - المفهوم والتأثيل، المصدر السابق، ص: 31.

(3) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 91-92.

(4) - طه عبد الرحمن، القول الفلسفي، مصدر سابق، ص: 96.

1. يعود أصل كلمة "تأثيل" في لسان العرب لابن منظور⁽¹⁾، إلى الفعل "أثّل" ويعني "كان ذا أصل كريم"، وكما جاء أيضا في لسان العرب فإنه «ثلة الشيء» أصله والتأثيل تعني "التأصيل" غير أن هذا المعجم لا يشير إلى علاقة كلمة "تأثيل" باللغة، وهذا يعني أن هذا المصطلح حديث الاستعمال في إطار اللسانيات.

أما منجد اللغة العربية والمعاصرة⁽²⁾ تحت مادة "أثّل" معنى هذا الفعل هو : تأصل في الشرق، وتحت تأثيل "يقول" تأصل، أما د-طه عبد باقر* يستعمل المصطلح "تأصيل" في كتابه، حيث يتحدث عن صعوبات التأصيل اللغوي، بمعنى معرفة أصل كلمة ما في اللغة العربية.

وفي معجم مصطلحات العربية في اللغة الحديثة⁽³⁾ لنخبة من اللغويين العرب، نجد كلمة "التأثيل" للمرة الأولى في معاجم اللغة ومعناها **etymology** وفي فهرس الكلمات بالإنجليزية نجد أن تفسير **etymology** هو "علم تاريخ الكلمات"، وكذلك مصطلح التأثيل.

2. الحق: يعتبر مفهوم الحق من المفاهيم الأساسية التي تداولها الفلاسفة من القديم لارتباط إشكالية الحق بالهموم الإنسانية، ولمواكبتها للحياة السوسيوأخلاقية.

إن ما جاء في لسان العرب لابن منظور⁽⁴⁾ عن دلالات الحق، يبين أنه ليس هناك اختلاف كبير بين المعاني المعجمية لمفهوم الحق والمعاني المتداولة.

أما في الإطار الفلسفي تغلب مفهوم الحق بين معان متنوعة، تختلف حسب الأنساق الفلسفية والسياق التاريخي الذي كان أساس تداوله، ففي عصر الأنوار أصبح الاهتمام بالحق كقيمة إنسانية على أساسها تبنى وتحدد كرامة الإنسان، وقد رأى قدماء المفكرين والفلاسفة إن هناك حق طبيعي وحق ثقافي، ولقد كانت أطروحة الحق الطبيعي من أقدم الأطروحات الفلسفية حيث أنها تعتبر

(1) - ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ص: 95.

(2) - حمود صبحي وآخرون، منجد اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 140.

*د-طه باقر خبير في اللغات البابلية والآشورية القديمة.

(4) - نخبة من اللغويين، معجم المصطلحات العربية في اللغة الحديث، دار صادر، بيروت، لبنان، ط01، 1983م، ص:

(5) - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص: 210. ص: 230.

الحق الطبيعي أساسه القوة والعنف أو ما يصطلح عليه بـ "قانون الغاب" وقد بين أفلاطون كيف أن السفستائيين كانوا أول من تبنا هذه الفكرة، حيث قال غلوكون: «إننا لا نمارس العدالة إلا رغما عنا...»^{*} فالأطروحة السفستائية تؤكد أن الطبيعة الإنسانية عدوانية، وهي فكرة نجدها في الفلسفة الحديثة عند توماس هوبز يقول: «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، فالإنسان أناني بطبعه.

أما سبينوزا فيلخص هذا الحق في «أن لكل موجود حق مطلق في البقاء على وضعه»، أما المفكر طه عبد الرحمن⁽¹⁾، فيقول بأن مفهوم الحق هو واحد من الاضداد التي امتاز بها اللسان العربي، فإذا قيل "حق الإنسان"، فقد يكون المراد "ما للإنسان من حق"، والمراد هنا "ما عليه من واجب"، كما في قولنا: «حقه أن يفعل كذا» أي عليه أن يفعل كذا، كما ظهر أن هذا الإعلان يقدم مفهوم "حق الجماعة" على مفهوم "الحق" وعلى مفهوم الواجب كما يقدم مفهوم "حق الفرد" على مفهوم "حق الجماعة".

وأول ما وجد الحق هو في كتاب الله عز وجل إذ أمر بالحق والعدالة وجاء هذا من خلال عدة سور وأحاديث نبوية لإقامة الحق قال تعالى في كتابه العزيز^{*} (كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ).

3. التبعية: نجدها في لسان العرب لابن منظور⁽²⁾ معناها كون الشيء تابعا لغيره مصدر صناعي من تبع: جنسية ومواطنة أو انتماء إلى دولة ما، يكون للمواطن فيها حقوق وامتيازات وبالمقابل عليه واجبات لا تؤمن بسياسة التبعية لأية كتلة غربية أو شرقية.

التبعية⁽¹⁾، في فلسفة التصوف هي ملازمة التابع لمتبوعة، كما أنها سيطرة سياسية تملكها دولة قوية على دولة أخرى تابعة ترفض الأمة العربية أشكال التبعية جميعها، فهي نزعة تقول بالتسليم.

* - لمزيد من الإسهاب انظر مجلة فكر ونقد - "الحق" من الدلالات إلى الإشكالية، العدد 44

(1)- د . طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص: 136

* - القرآن الكريم، مرجع سابق، سورة الأنفال، الآية: 05.

(2)- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص: 255.

أما في الأدب والفن فالإتباعية هي مذهب المحاكين لمذاهب المتقدمين، فالتبعية في المعجم الوسيط⁽²⁾، من الفعل ت-ب-ع، اتبعت - أتبع - اتبع-مصدر إتباع أي مثلاً اتبع خطى والده: صار على نهجه واقتفى خطواته-اتبع -أهواءك أي خضع لها وانقاد لها.

يقول محمد عبده: «اتبعوا سنة الله فيما ألهمكم وفطركم عليه»

أما في القرآن الكريم فنجد سور و آيات تحثنا على الإلتباع يقول تعالى: "وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ"⁽³⁾ وقوله: "سِرْ خَلْفَهُمْ لِتَطْلَعَ عَلَيْهِمْ"⁽⁴⁾.

لطالما رفضت المشاريع الفلسفية الكبرى التبعية والتقليد ونددت بها في كل مؤلف وفي كل ندوة وفي كل مقال، فنجد على سبيل المثال مشروع "نقد العقل العربي"⁽⁵⁾ لـ د-محمد عابد الجابري، ذاك المشروع الذي آثار اهتمام المفكرين والباحثين ليشغلوا عليه بالدرس والنقد⁽⁶⁾، ليشكل أرضية معرفية تواترت عليها العقول والأقلام لتنتج لنا حالة من الثراء الفكري المستقل.

أما د- طه عبد الرحمن ومشروعه الأصيل الذي سعى فيه نحو تأسيس فلسفة إسلامية تتساق مع "الجمال التداولي" العربي والإسلامي، فلسفة محررة من التبعية المنبهة بالفكر الغربي، ومن ثم نقد المقلدين لها بلا وعي بخصوصية الفضاء الثقافي يقول: «السر في ذلك هو قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يقلدون»⁽⁷⁾.

فنقاد التراث مثلاً غلب عليهم التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم، فقلدوها وما ملكوا ناصية تقنياتها، ولا تفننوا في استعمالها، وحين انقطعوا عن

(1)- ابن حمودي وآخرون، منجد اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 180.

(2)- المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص: 220.

(3)- القرآن الكريم، مرجع سابق، سورة البقرة، الآية: 168.

(4)- القرآن الكريم، مرجع سابق، سورة الحجر، الآية: 65.

(5)- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص: 16-17.

(6)- من أهم القراءات النقدية لمشروع الجابري، قراءة جورج طرابيشي، قراءة: د-طه عبد الرحمن.

(7)- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص: 137.

التراث جملة، كان لجوؤهم إلى تراث الثقافة الغربية الحديثة «مقلدين لمسالكة ومتشبهين بأصحابه»⁽¹⁾، كما يؤكد أيضا «لقد ظلت كتاباتهم دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله»⁽²⁾، وهذا ما قصده د-طه عبد الرحمن بالتبعية أي أن معظم الفلاسفة والمفكرين أصبحوا مجرد تبع، فانخرطوا في الحداثة العالمية، واستجابوا لشمولية الفلسفة.

4. الحوار: سبق لنا شرح الحوار لغويا وحتى فلسفيا ولكن سوف نرى كيف تناول طه عبد الرحمن هذا المصطلح، حيث يؤكد على الحوار ولا شيء غير الحوار حيث بث أفكاره في مؤلفاته عن هذا المفهوم "الحوار" و"آلياته"، مثل كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، حيث يؤكد أن الحوار بمنزلة الحقيقة، حيث أننا نحصل على "الحقيقة الحوارية" التي تظهر من وجوه ثلاثة هي:

- أن طريق الوصول الموصل إلى الحق ليس واحدا وإنما طرق شتى لا حد لها، فما دام الحق متجددا، فلا بد أن يكون الطريق الموصل إليه متجددا، ثم إن تواصل الحوار بين الفئات المتعددة يفضي مع مرور الزمن إلى تقلص شقة الخلاف بينهم، كما أنم الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه.

ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه، فبالنظر على الأشياء ينقلب العقل حتى يبلغ النهاية، وذلك هو العقل الحي الكامل⁽³⁾

كما يقارن بين أشكال الحوار التي بدأت تبرز اليوم في الحياة السياسية المغربية بين المكونات والفاعلين وبين ما تشهده الحياة الفكرية حيث انعدام هذه الحوارات وانكماش كل مفكر داخل ذاته معتصما بأفكاره، كما أن غياب الحوار يميّز في الإنسان العقلانية النافعة وكذا روح الجماعة الصالحة⁽⁴⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقومي التراث، مصدر سابق، ص: 104.

(2) - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص: 138.

(3) - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص: 4-5.

(4) - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص: 7-8.

كما يؤكد المفكر طه عبد الرحمن أنه لا يمكننا أن نفصل عن ممارسة الحوارية الخاصة بترائنا، لأن للحوار فضائل خاصة نذكر منها⁽¹⁾:

أ- الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف في طرق البحث.

ب- إن تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، يفضي مع مرور الزمن إلى تقلص شقة الخلاف بينهم.

ج- أن الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه.

5. العقل: أما مصطلح العقل فيرى د- طه عبد الرحمن «أن العقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب هو العقل الحي الكامل»⁽²⁾، ففلسفة العقل لدى الفيلسوف طه عبد الرحمن تهدف أساسا إلى تعقيل الممارسة الدينية لذلك فهو يختلف عن طبيعة تناول المفكرين العرب لهذا السؤال سواء من القدامى أو المعاصرين، وما دامت الأشياء بضدها تتميز كما يقال، فلو نظرنا على سبيل المثال إلى إشكالية العقل عند ابن رشد -لوجدناها مقارنة أنطولوجية، تتعالى على أي ارتباط تاريخي أو تخندق في إطار الدفاع عن مضمون إيديولوجي إذ يقول محمد المصباحي عن طبيعة التناول الرشدي للعقل: «لقد نظر ابن رشد إلى العقل المادي نظرة أنطولوجية جردته مما يمكن أن يجعله يمت بصلة إلى التاريخ بما ينطوي عليه من تعدد وجدل وتسببيه أو ما يربطه بحيثيات التشيع المذهبي أو الانتماء الملي»⁽³⁾، أما أكثر الأطروحات المعاصرة رصانة لإشكالية العقل فتقارب الموضوع من وجهة نظر ابستمولوجية (أركون والجايري)، أي أنها ترمي للكشف عن الأسس المعرفية التي يوظفها العقل العربي في نشاطاته الذهنية والمؤثرات التي توجهها. أما طه عبد الرحمن فينطلق في تنظيراته من الاعتقاد في أن الأخلاق ماهية الإنسان⁽⁴⁾، فالأخلاقية أولى بالإنسان من العقلانية حيث يرى أن إصلاح العقل ليس غاية تراد لذاتها، وإنما هي

(1) - طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتحديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 20-21.

(2) - طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتحديد علم الكلام، مصدر سابق، ص: 21.

(3) - محمد مصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 01، 1988م، ص: 07.

(4) - طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي، المغرب، ط01، 2012م، ص:

قنطرة لا بد من عبورها لتعقيل الممارسة الدينية، تلك الممارسة التي تستحضر القيم، والمعاني الأخلاقية⁽¹⁾.

إذن فلسفة العقل هي إحدى إشعاعات فلسفة طه الدينية، ولكن ثمة فروقات جوهرية بين تناول الطهائي للإشكالية الدينية والرؤى الأخرى لباقي تيارات الفكر الديني.

6. الفكر: في هذا السياق يقول المفكر عبد السلام بن عبد العالي⁽²⁾: «ربما لم يحن الوقت بعد لدراسة الإنتاج الفلسفي عندنا ومتابعة حركته وتقويمه، خصوصا أن هناك من ينكر حتى وجوده فيعتبر أن ما يروج عندنا من أفكار وما يتداول من كتب لا يعدو أن يكون مؤلفات مدرسية تعليمية مهمتها ترويج ما يصدر في أوروبا أو محاولة تأريخ الفلسفة الإسلامية...».

يقول عبد السلام ياسين: «يبحث الفلاسفة العرب المعاصرون عن سلف لهم في اللابيكية، فينادون شبح ابن رشد، ويلتمسون عند المعتزلة آباء أصلاء للعلائية الجريئة، وما لنا نشرح الجثث الهامدة، ماتت الفلسفة الأرسطية وشبعت موتا، وماتت بعدها فلسفات نقضها تقدم العلوم الكونية...»⁽³⁾.

أما محمد سبيلا فيقول: «باعتقادنا أن كل تعامل مع الفكر الغربي يتعين أن يكون تعاملًا نقديا وأن يستحضر جملة معايير: أولها ضرورة التمييز بين ما هو علمي وما هو إيديولوجي، وثانيها التمييز بين ما هو كوني وما هو محلي، وثالثها مراعاة تاريخية هذه المكتشفات الثقافية»⁽⁴⁾.

(2) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي، المغرب، ط03، 2000، ص: 12.

(2) - عبد السلام بن العالي، التراث والهوية، مرجع سابق، ص: 07.

(3) - عبد السلام ياسين، محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، مرجع سابق، ص: 93.

(4) - محمد سبيلا، مدارات الحدثة، مقالات في الفكر المعاصر، ص: 04.

وكما يقول د-طه عبد الرحمن «على المثقفين أن يجتمعوا على كلمة سواء بيننا، ألا وهي أن نفكر وأن نطيل التفكير»⁽¹⁾، فتضارب آراؤنا وأفكارنا ليس معناه تشكل أزمة فكرية، علينا التفكير جهرا سوية، لأن كل ما نبحت عنه هو الحقيقة «تیه عظیم فی عالم الأفكار»⁽²⁾.
وأسوأ تشتت يراه طه عبد الرحمن هو تشتت الأفكار التي أصبحت تحت طائلة التقليد والاتباع عن تطبيق الأخلاق الدينية التي هي أساس كل فكر لأن «التفكير الكبير أن يفكر في مقاصد الأمور»⁽³⁾.

(1)- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر- الشبكة العربية لأبحاث والنشر، بيروت، ط01، 2013، ص: 07.

(2)- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص: 08.

(3)- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص: 09.

المبحث الثاني: مشكل الاختلاف من المنظور الطهائي "خصائصه وأسس"

لقد حاول د. طه عبد الرحمن أن يؤسس للحظة الاختلاف باعتباره أحد أعمدة فلسفة الاختلاف في الخطاب العربي، ومحاولة للبحث عن ذلك الحق الضائع للفكر العربي حيث تطرق في كتابه «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» لطرح بعض الأسس. فما الاختلاف من منظوره الخاص؟ وإذا كانت له أسس وخصائص فما هي؟

1- حقيقتان كلاميتان: (الحوار - الاختلاف)

حاول طه عبد الرحمن وضع أسس للحقيقتان الكلاميتان "الحوار" و "الاختلاف"، حيث يرى أن الأصل في الكلام هو الحوار، والأصل في الحوار هو الاختلاف، فمن البديهي أن يكون الكلام بين اثنين هو حوارا، سواء كان متميزين خلقيا، فسيكون الحوار "مظهرا أو صريحا"⁽¹⁾، أو خلقيا كأن يحاور الشخص نفسه فيكون الحوار حوارا "مضمرا أو ضمنيا"⁽²⁾.

فمن الطبيعي أن ندخل في حوار ونحن على اختلاف في الآراء، «انه على المتكلم الشاهد خصوصا أن يقول الحقيقة، وكذلك المتكلم المعادي عموما أن يمارس الحوار»⁽³⁾. لأنه ثمة حاجة إلى قيام حوار بين الأطراف المختلفة، كما أن الاختلاف سيكون متنوعا بحسب نوعية الحوار كأن يكون⁽⁴⁾:

1- الحوار الاستخباري: الذي يكون الغرض منه الحصول على معلومات معينة.

2- الحوار الاستشاري: يقصد به الوصول إلى اتخاذ قرار في مسألة ما.

3- الحوار التربوي: يكون الغرض منه التكوين والتعليم.

4- الحوار التدييري: يستهدف تحديد غرض مخصوص أو وسيلة مخصوصة لتحقيقه.

(1)- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط02، 2008م، ص: 28.

(2)- طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 28.

(3)- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط01، 2011، ص: 07.

(4)- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص: 29.

من خلال جملة الاختلافات هذه للحوار إنه علينا عدم الإستغراب إذا غلب على لفظ الحوار استعمال إفادة «الحوار الاختلافي» كما ذكر المفكر في مؤلفه «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي».

وبما أنه كلما كان ووجد الحوار كان هناك اختلاف أو تضاد بين اثنين أو فردين أو زوجين، أو قبيلتين، أو دولتين أو مجتمعين.... إلخ لذلك يرى طه عبد الرحمن أن الحوار الاختلافي إما يكون حوارا «مباشر أو قريبا»⁽¹⁾، وهذا إذا كان الضدان متواجهان، ويكون أيضا حوار «غير مباشر أو بعيدا»⁽²⁾، إذا كان المختلفان فيه أحدهما واسطة إلى الآخر (كالقياس على المقابل).

فإذا كان الأساس الأول في المنظور الطهائي هو الحقيقتان الكلاميتان إذن فالثاني هو:

2- **نتيجتان متعارضتان**⁽³⁾: يترتب من خلال هاتين النتيجتين حقيقتان:

أ- **الأصل الأول**: يقتضي وجود الجماعة، وإلا فلا نفع من الحوار، إذ من غير الممكن أن يتحقق هذا الأخير من غير وجود طرفين، سواء كانا فردين أو مجتمعين، أو حضارتين..... إلخ.

ب- **الأصل الثاني**: فيقتضي وجود المنازعة، لأنه من الضروري وجود قضية تفيد النزاع لا الاتفاق، كالنزاع القائم بين الغرب والشرق، النزاع الطائفي داخل العالم الإسلامي، أو بين الإيديولوجيا الغربية والمذاهب الإسلامية مما يقتضي حضور قضية للنزاع تستدعي وضعها على طاولة الحوار.

فمن خلال هذا الطرح يحاول المفكر طه عبد الرحمن طرح جوابا على استشكال اجتماع هذين النقيضين الظاهرين في آن واحد، حيث أنه يندرج في باب المحال للمانع العقلي من إمكان جمعهما، بحيث لا ينفع الحل الصوري معهما، الذي يقتضي بالضرورة استحالة الجمع بين النقيضين كمبدأ أو مسلمة.

(1) - طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 30.

(2) - طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 30.

(3) - طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 30-31.

غير أن هناك ما يؤكد على سهولة الجمع والمنازعة، فإذا نظرنا إلى مفهوم المناظرة نجد أنها تجمعهما دون تكلف، حيث يعرف الحوار النقدي (أي المناظرة) بأنه «هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات -أو قل الاعتراضات- التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي -أو قل على دعوى الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معا»⁽¹⁾.

ولتوضيح التوافق بين عنصري الجماعة والمنازعة، استخدم الفيلسوف طه عبد الرحمن مقابلات ثلاث: (2)

1- المقابلة بين الاختلاف النقدي والعنف:

ويميز هنا بين نوعين من العنف:

أ- العنف الأشد: كالقمع «حيث لا يوجد البرهان لا يمكن أن يوجد إلا السلطان، وحيث لا يوجد الحوار لا يمكن أن يوجد إلا الحصار»⁽³⁾، وهذا العنف نفسه على ضربين:

1) مادي: إذ تستخدم فيه اليد أو ما يقال القمع.

2) معنوي: تستخدم فيه قوة اللسان لإنهاء الاختلاف.

ب- العنف الأخف: فيتم من خلال تعيين حكم أو طرف ثالث كحل وسط لفض الاختلاف بالحسم بين الطرفين المتنازعين.

وكلاهما لا يشجعان الحوار، فالأول لا يؤدي إلى الإقناع والثاني لا يؤدي إلى الإذعان، والمحصلة بروز المنازعة ولكن سببها هو العنف قمعا أو حسما، فالمنازعة التي يبنى عليها الاختلاف فإنها توافق الجماعة إذا حفظت اعتبار الشخص عن طريق الإقناع، وتوصلت إلى الإذعان عن طريق إظهار الصواب.

(1) - طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 33.

(2) - طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 34.

(3) - طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 34.

2- المقابلة بين الاختلاف النقدي والخلاف⁽¹⁾:

الفرق بين الاختلاف والخلاف يقع في مصدر الرأي، فالرأي الاجتهادي ناتج عن رأي يستند إلى أدلة عقلية منطقية تختلف قوتها بحسب قوة أدوات من أوردتها، أما الرأي الذي يكون تقليد لرأي شخص آخر أو يقوم على التشهي والهوى فهو لا يستند على مرجعية تستطيع أن تحاورها، بل لا يستطيع المقلد الذي أوردتها أن يستخدمها بشكل صحيح في ردّه على رأي محاوره.

والخلاف ينتج عن رأي التقليد والتشهي، أما الاختلاف فيقوم على الاجتهاد، وكما نرى أن المنازعة تتعاضد حين يكون الرأي بلا سند إلا سند الهوى أو التقليد، أما الاجتهاد، فيحجم المنازعة لوجود فعالية الاجتهاد، فصاحب الرأي يدلل ويبرهن ليصل إلى مفهومه منطلقاً من أسس عقلية.

3- المقابلة بين الاختلاف النقدي والفرقة⁽²⁾:

إذ يرى المفكر أن انتقاء المساواة بين طرفي الحوار سيؤدي بالضرورة إلى الانشقاق سواء كان في جماعة أو حزب، كما أنه يؤدي إلى رد الصواب ورفضه، وهذا هو ما يزيد المنازعة ويقويها، أما الاختلاف فيضمن التساوي لطرفي الحوار، وإنما التمييز يقوم على الصواب وهو الغاية وحتى ظهور الصواب في حجة أحد الطرفين لا تجعله مالكة أو خاصة به، فهما لم يجلسا إلا طلباً للصواب، ليدعن له المخالف دون حرج.

- أما فيما يخص الضوابط التي وضعها الفيلسوف طه عبد الرحمن للحوار الاختلافي النقدي وعليه تختفي صور المنازعة باختفاء العنف والخلاف والفرقة من الحوار، وهذا يقوم على مبادئ وضوابط ثلاثة: ⁽³⁾

(1) - طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 35.

(2) - طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 36.

(3) - طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 37-38-39-40.

1. الضوابط الصارفة لآفة العنف:

أ- ضابط حرية الرأي وحرية النقد: لا تمنع المعارض من الاعتراض إن كنت مدعياً ولا تمنع المدعي من الادعاء، ولا من إثبات إدعائه إن كنت معترضاً.

ب- ضابط الحقائق المشتركة: اجتهد في إثبات دعواك بالاستناد إلى أقوى المقدمات المشتركة.

ت- ضابط قواعد الاستدلال: اجتهد في إثبات دعواك باستخدام أقوى قواعد الاستدلال المشتركة.

2. الضوابط الصارفة لآفة الخلاف⁽¹⁾:

أ- ضابط واجب الإثبات: إذ عليك أن تدفع الاعتراض على دعواك بإثباتها بدليل مقبول.

ب- ضابط الإثبات الأنسب: إذ علينا إثبات دعوانا بالدليل المناسب والممكن.

ت- ضابط الاعتراض الأنسب: أن نعارض على دعوى المدعي بالطريقة والشكل المناسب.

3. الضوابط الصارفة لآفة الفرق⁽²⁾:

أ- ضابط إحكام العبارة: على كل واحد من المتحاورين أن يطلب الإحكام في صياغة أقواله وتحديد معانيه.

ب- ضابط استقامة السلوك: على كل واحد من المتحاورين أن يطلب الاستقامة الخلقية في أقواله وأفعاله.

ت- ضابط قبول الصواب: على كل من المتحاورين قبول النتيجة التي توصل إليها حوارهما مهما كانت (كائنة، ما كانت).

أما فيما يخص الاختلاف الفكري⁽³⁾ فيرى المجدد طه عبد الرحمن بأنه ليس في درجة واحدة، وإنما درجات متعددة، أدناها اختلاف أفكار الفرد الواحد، ثم يليه اختلاف أفكار الأفراد داخل

(1) - طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 41.

(2) - طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 43.

(3) - طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص: 141-142.

الجماعة الواحدة، ثم اختلاف أفكار الجماعات داخل المجتمع الواحد وأخيرا اختلاف أفكار المجتمعات داخل العالم وقد قسم الاختلاف الفكري إلى ثلاثة أقسام كبرى وهي:

1- **الاختلاف في المفاهيم:** إذ تكون لهذه المفاهيم أسماء خاصة تدل عليها، كما توضع لها تعاريف تحدد مضامينها، كما أنها تشكل نطاقات مفهومية وتختلف هذه الأخيرة باختلاف الفئات داخل المجتمع الواحد أو الأمة الواحدة، ويتخذ هذا الاختلاف أشكالا متعددة وهي كالتالي:

أ- **التقديم والتأخير:** فما يقدمه أحد الإعلانين لحقوق الإنسان من المفاهيم قد يؤخره الآخر.

ب- **التداخل والتباين:** فقد تتداخل بعض المفاهيم فيما بينها في أحد الإعلانين، أي تشترك في بعض الخواص، في حين أنها تتباين في الآخر، أي لا تشترك في أية خاصية.

ت- **الاتساع والضيق:** قد يتسع المفهوم في إعلان ويضيق في الآخر مثل مفهوم حق التدين أو منع في الإعلان الإسلامي من الإعلان العالمي.

ث- **التعميم والتخصيص:** فيكون المفهوم عاما في الواحد من الإعلانين، وخصا في الثاني.

ج- **الإجمال والتفصيل:** إذ يكون في المفهوم إجمال في أحد الإعلانين، في حين يدخل عليه التفصيل في الإعلان الثاني.

ح- **الإطلاق والتقييد:** يستعمل المفهوم في أحد الإعلانين على وجه الإطلاق، ويستعمل في الثاني بوجه من التقييد.

خ- **الذكر والحذف:** ما يذكره أحد الإعلانين من المفاهيم قد يحذفه الآخر.

2- **الاختلاف في الأحكام:** يمكن إسناد المفاهيم بعضها، إلى بعض، كما يمكن إسناد المفاهيم إلى الأفراد أو الدوات، ويكون كل إسناد صادقا متى طابق الواقع أو كاذبا متى باين هذا الواقع، وصفة الصدق أو صفة الكذب تجعل من هذا الإسناد عبارة عن حكم معين ويتخذ هذا الاختلاف أشكالا متعددة:

أ- **الاختلاف في مضمون الحكم:** يمكن لأمة أن تثبت ما تنفيه أخرى.

ب-الاختلاف في دليل الحكم: كل حكم هو عبارة عن دعوى تحتاج إلى دليل يثبتها، وكل اعتراض على الحكم هو عبارة عن مطالبة بهذا الدليل.

ت-الاختلاف في نتائج الحكم⁽¹⁾: كل حكم تلزم منه نتائج عدة، منفردا كان أو مجتمعا إلى غيره من الأحكام، وقد يكون بعض هذه النتائج ظاهرا يسهل إدراكه، كما قد يكون بعضها خفيا يعسر إدراكه، ونتائج الحكم هي بدورها تختلف من أمة إلى أخرى.

3-الاختلاف في القيم: ليست الأحكام الفكرية كالأحكام العلمية، إذ لا تكفي البيانات المستمدة من الواقع في البث بصددتها، إن صدقا أو كذبا، كما تكفي في سياق الأحكام العلمية، بل لابد أن تكون البيانات على الأحكام الفردية موجهة ومزودة، بقيم ومعايير مخصوصة، وقد تكون هذه القيم سببا في الاختلاف بين الأمم وهي ثلاثة أنواع أساسية:

أ- القيم الاعتقادية: إن هذه القيم من أقوى القيم التي تتحدد بها هوية الأمة، حتى أنها تكون السبب في نشوء بعض الأمم وتطورها مثل: الأمة المسلمة.

ب- القيم الخلقية: إن القيم الخلقية تبلغ الغاية في الكثرة وتنهض هذه الكثرة دليلا على وجود الاختلاف في القيم بين الأمم، فمن القيم الخلقية ما يخص بعض الأمم دون الأخرى، ومنها ما تشترك فيه، ولكن وجه الاشتراك فيه اختلاف.

ت- القيم المعرفية: أي أن كل أمة تتوسل الإدراك بمجموعة من القيم المعرفية، فهي عبارة عن جملة من المعاني العليا التي ينبغي أن تتطلع المعرفة عند الأمة إلى تحقيقها نحو العقلانية الموضوعية، الاتساق والتنسيق.

4-الاختلاف الفكري التعاوني والاختلاف الفكري التعارفي: يتعين علينا أن نفرق بين نوعين اثنين من الاختلاف الفكري، إذ كل منهما يختص بنمط أحدهما الاختلاف الفكري اللين: وهو الاختلاف الذي يقع بين أمتين اختارتا طريق التعارف للتعامل الفكري بينهما «تلقني كل واحدة من الأمتين بفكرها إلى الأخرى بقدر ما تتلقى منها فكرها».

(1) - طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 143-144.

- أما الثاني الاختلاف الفكري الصلب: وهو الاختلاف الذي يقع بين أمتين اختارتا طريق التعاون في التعامل الفكري بينهما، كما يمكن تسميته بـ "التصلب الاستعلائي" وتسمى الأمة التي تقع فيه بـ "الأمة المستبدة"، ويترتب على هذا آفات خلقية ثلاثة وهي:
1. آفة التعصب الفكري: إذ تنظر الأمة أن كل اعتراض تورده أمة على أفكارها وأحكامها على أنه اعتداء على حقوقها وتهديد لوجودها فتصير متشددة في أفكارها وأحكامها.
 2. آفة التسلط الفكري: لا تكتفي الأمة المستبدة بإبداء التطرف في أفكارها وأحكامها، بل تسعى إلى فرضها على كل أمة تدخل في التعاون معها، وقهر عقول أهلها على الانقياد لها.
 3. آفة الاقصاء الفكري: تسعى الأمة المستبدة من الأمتين المتعاونتين إلى أن تنزع عن فكر الأمة الأخرى صفات "الفائدة" و"المعقولة" و"الإبداع" التي يتصف بها، وتخلع عليها صفات "اللغو" و"الهوى" و"الجمود"، مانعة هذه الأمة من حق المساهمة في بناء فكر مشترك بينهما، أي أن الأمة المستبدة تنكر حق الأمة المتعاونة معها.

يرى د-طه عبد الرحمن أن الكلام أصلاً بنية حوارية كما أن للحوار بنية اختلاف، فالخلاف في رأيه لا يسوى بالعنف وإنما بالحوار والاتفاق، وكل اختلاف في الرأي يتقيد بضوابط للحوار منهجية كانت أو منطقية، لأن وجود الاختلاف في الآراء لن يضر أبداً لا بالجماعة الواحدة ولا بالأفراد لذلك فهو يدعو إلى الاختلاف الفلسفي بين الأقوام وفي ذات الوقت يدعو إلى الحوار الفلسفي، لأنه على قدر الاختلاف تكون الممارسة الفلسفية فإن زاد زادت، وإن نقص نقصت، إذ علينا التوغل أكثر في حالة الاختلاف الفلسفي مع قوم آخر أما التفلسف مع بعضنا يوجب اختلاف أيضاً لكن ليس الخلاف الذي يولد الفرقة، والتشتت بيننا بل عليه أن يولد حوار بناء هادفاً للقيام بالفكر العربي الإسلامي وأخلاقي...

المبحث الثالث: الفلسفة في تصور طه عبد الرحمن بين العالمية والخصوصية.

لطالما كانت الفلسفة ناتجة عن إدراكات إنسانية مختلفة، سواء أكانت عقلية أو خيالية أو حسية، أي أن العقل ليس هو دائما الذي يتمحض في تلك الممارسات الفلسفية التي يشوبها التشويه والاستعارة، والمقارنة فكل هذا يجعلنا نفكر بأن هذا الفكر الفلسفي لا يمكن أن يكون تفكيراً عقلانياً خالصاً، لأننا إذا اعتبرنا أن العقل الخالص هو أهم نقطة في إنتاج فلسفة عربية نكون قد أدخلنا الباحث أو القارئ، أو المفكر العربي في غموض، لن يستطيع من خلاله إنتاج فكر يكون مرتبطاً بخياله الخاص وبقيمه وباستعماراته أي لن تكون لديه خصوصية فلسفية لذلك طرح هذا التساؤل من قبل المفكرين وبالأخص الدكتور طه عبد الرحمن، فإن كان الحوار هو أصل الكلام، والاختلاف هو أصل الحوار، ثم نأسس لاختلافات في معظم الفلسفات . فهل هذا الاختلاف للفلسفات هو نظير يخلق لنا صداماً بين الفلسفات؟ أم أنه نظير لصدام بين الحضارات؟

يظهر المفكر طه عبد الرحمن اعتراضه على دعوى "كونية الفلسفة، وقد ساق في ذلك اعتراضات كثيرة ولكن قبل هذه الاعتراضات فقد وقر المفكر كل تعريفات الفلاسفة للفلسفة وجعلها في قسمين اثنين⁽¹⁾:

1- **المضمون:** وهي الأسئلة التي تثيرها الفلسفة، لأنه معروف أن الفلسفة لا تخلو من طرح التساؤلات والإشكالات.

2- **المنهج:** والذي ينبني على طرق الاستدلال المنطقي طريقة البحث واستعمال النظر النقدي. – وهذان القسمان يتفقان على صفة توصف بها الفلسفة وهي الكونية، وإطلاق صفة الكونية يحمل في طياته مدلولين هما:

1. **الكلية:** أي أنها تنطبق على جميع الأفراد دون استثناء، أي قضاياها ومسالكها تعم أفراد البشر جميعاً، وهذا المعنى لمفهوم الكوني يخص الطور الإغريقي من أطوار الممارسة الفلسفية، وهو الطور

1- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 51.

الذي حدد بعض المؤرخين بداية في القرن السادس قبل الميلاد⁽¹⁾.

2. **العالمية:** ما يصدق على جميع أقطار الأرض بكونها دولا قائمة، وهذه تقوم على الاعتبار الجغرافي.

اليونان مثلا على الاعتبار الجغرافي تنتمي إلى أوروبا، لكنها على الصعيد الفلسفي مفصولة تماما عنها، والسبب هو ان مفهوم الجغرافية يتضمن مفهوما سياسيا يركز على السيطرة. ويخص هذا بدوره الطور الأوروبي. من اطور الممارسة الفلسفية، وقد بدأ من القرن السابع عشر ويستمر إلى القرن الواحد والعشرين⁽²⁾.

إن من اهم الاعتراضات التي قدمها الطهائي على بطلان كونية الفلسفة والتي أكد من خلالها صفة القومية للفلسفة هي على التوالي⁽³⁾:

1. ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي والاجتماعي، إذ أن كل فلسفة تنشأ متأثرة بتاريخ الأمة وظروفها الاجتماعية، ولكل أمة ما يميزها في هذا السياق، وهذا بديهي بسبب الخصوصية، فلا وجود لفلسفة دون هذا السياق التاريخي ولا النطاق الاجتماعي.

2. ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي، فاللغة هي وعاء الأفكار، وهي التي تنشئ المضامين الفلسفية، وتعطيها من امتيازاتها كالبلاغة والصور البيانية، وهذه تنشئ بدورها أساليب تميز المحتوى الفلسفي، فقد تفوق صعوبة نقل نص فلسفي من لغة إلى أخرى، صعوبة نقل نص أدبي، وهذا يعود بسبب تحيزات اللغة وأدواتها لأننا في النص الفلسفي نحتاج أن نكون على دراية بأساليب اللغة وجمالياتها، وعليه " لكل لسان أمة فلسفية التي تناسب مقتضياته البنيوية والدلالية والبيانية".

1- نفس المصدر السابق ، ص 52.

2- نفس المصدر، ص 53.

3- نفس المصدر ، ص 53.

وفي إطار اللغة ينتج:

3. الاختلاف الفكري بين الفلاسفة⁽¹⁾، حيث تختلف آراء الفلاسفة داخل الأمة الواحدة، إلى درجة تصنيفها إلى مذاهب عند كل أمة، فللعرب نجد: الغزالية والراشدية، أما بالنسبة للأمة الألمانية نجد: الكانطية، والهيغيلية، الفرنسية وكذا الإنجليزية فلا بد أن تتمايز بفلسفتها الخاصة عن غيرها.

4. التصنيف القومي للفلسفة حيث يرى الفيلسوف طه عبد الرحمن أن تقسيم الفلسفة بحسب الأمم كالفلسفة الفرنسية مثلاً، ليس الغرض منه إجراء عرض للمادة الفلسفية وذلك لسببين: أ. تخصيص بعض هذه الفلسفات بأوصاف محددة، فحينما تسمع المثالية يتبادر إلى أذهاننا الفلسفة الألمانية (المثالية الألمانية).

ب. أن هدف الفلاسفة من هذا التقسيم القومي، ألا تكون أفكارهم مرسلة من غير نسبة. كل هذه الاعتراضات السابقة هي اعتراضات عامة على دعوى كونية الفلسفة، أما فيما يخص الاعتراضات على الدعوى الكونية الكيانية للفلسفة فهي الآتي⁽²⁾:

1. انفكاك وحدة العقل عن وحدة الطبيعة الإنسانية، إذ اعتمد اليونان على هذا المفهوم والسبب أنهم رأوا أن العقل هو جوهر ثابت وعليه فلن يتغير من شخص إلى آخر، وبذلك تتم وحدة الطبيعة الإنسانية، وبما أن العقل ليس وحدة وذاتاً بل فعالية، تتميز بالتغير، وبهذا ننفي الوحدة بين العقل والطبيعة الإنسانية، ومع ذلك فهما يلتقيان في حصول الاشتراك لا أكثر.

2. انفكاك وحدة الفلسفة عن وحدة العقل⁽³⁾، وهذا ما نتج عن انفكاك وحدة العقل عن الطبيعة الإنسانية وهو انفكاك للفلسفة، فإن كان العقل ليس موحدًا كلياً فبالتالي فلا جدوى من القول بكونية الفلسفة والفكر، لأن هذا الفكر فيه طمس لخصوصية الشعوب والأقوام في إنتاجاتهم الفلسفية والفكرية، إنما تبقى إمكانية الاشتراك أقوى من الاتحاد.

1- نفس المصدر السابق، ص 54.

2- نفس المصدر السابق، ص 55

3- نفس المصدر السابق، ص 55.

3. انفكاك وحدة الصفات الفكرية عن الاشتراك في الفلسفة⁽¹⁾، قد يكون هناك اشتراك في بعض الصفات، ثم تضيق دائرة الاشتراك لتشمل عنصرين كحد أقصى فهو يقسم الاشتراك إلى:

أ. **الاشتراك العام**: هو اتفاق كل عناصر المجموعة في بعض الصفات.

ب. **الاشتراك الخاص**: وهو اتفاق يقع بين عنصرين في صفة أو أكثر، مع ضرورة الاتفاق بين أحد هذين العنصرين مع عنصر آخر، ومن المحتمل أن يكون الاشتراك في الفلسفة من هذا النوع، أي يكون الاشتراك مثنى مثنى، وهذا لا يمكننا من الوصول إلى وحدة الصفات الفكرية.

بناء على ما سبق من اعتراضات يرى المفكر الطهائي بأن قول أن تكون الفلسفة كلية هو استنتاج باطل، ولكنها جزئية قومية، فلسفة قومية وتاريخ قومي، وأدب قومي وأساطير قومية.

ثم طرح الفيلسوف طه عبد الرحمن تساؤلاً مهماً، هل تنبه العرب لهذه الصيغة القومية لما تناولوا تراث الإغريق الفلسفي، كما تفتنوا إلى الصبغة القومية لأدبهم؟

ثم أجاب بأنهم نظروا إلى التراث الإغريقي على أنه كلي ينطلق على كل العقول، وقد رجح المفكر سبب هذه النظرة لسببين⁽²⁾:

أ. **السياق العلمي للفلسفة**: إذ وصلت الفلسفة مندوجة مع بقية العلوم كالرياضيات، والفلك، وعلم النفس، والمنطق... وغيرها، فكانت وكأنها معرفة واحدة اشترك فيها الكل من دون استثناء، فأخذت بدورها صورة المعرفة الكونية.

ب. **السياق النظري للفلسفة**: حيث وجد العرب في الخطاب الفلسفي، خطاباً يصل صداه إلى الإنسانية يبني على النظر كما يقتضي الانتقاد، فالنظر يحيل إلى الاستدلال وللاستدلال مراتب أعلاها رتبة البرهان. فالبرهان استدلال يُجمع عليه الناس، فيصبح بذلك استدلالاً كونياً ميزته الكلية.

1- المصدر نفسه، ص 56.

2- المصدر نفسه، ص 57.

وبعد هذا يبرز لنا الدكتور طه عبد الرحمن مثالا وهو رؤية ابن رشد، الذي يرى كونية الفلسفة الإغريقية وعلميتها، بل قام بتنقيتها من الآثار العربية التي وضعها من سبقه كالفارابي، وابن سينا، محتجا أنها آثار جدلية لا ترقى إلى رتبة المعرفة العلمية والبرهانية التي تمثلها الفلسفة اليونانية. بعد الانتقادات والاعتراضات من الفلاسفة المتقدمين على قول بأن الفلسفة كلية سوف نتطرق الآن لعرض انتقادات الفلاسفة المحدثين عن قول بأن الفلسفة عالمية.

1. الاعتراضات على دعوى الكونية السياسية للفلسفة:

بدأت أوروبا تدعوا إلى الكونية وتنشرها في سائر العالم، وذلك منذ عصر الأنوار الذي تلا الإصلاح الديني مع "مارتن لوتر"، فهناك علاقة طردية بين التوسع الاستعماري وانتشار الأفكار، كما أن الحملات التبشيرية تهيء الطريق لاكتساح تام للأفكار والفلسفات، ولعل مفهوم الكونية يرتبط سياسيا بالفلسفة، فالكونية أساسها رافد سياسي وقوة مادية أكثر منها معنوية. وعليه وجه المفكر طه عبد الرحمن أربعة اعتراضات ضد هذا التنظير للعالمية الفلسفية، الذي تكفل به الفلاسفة الأوروبيين باعتبارهم أرباب النظر العقلي. وهي على التوالي:

أ. رد الفلسفة إلى الفلسفة الأوروبية: لقد زعم الأوروبيون أن أوروبا هي وحدها من أبدعت الفلسفة، وكل من غيرهم لا إبداع لهم، وحتى لو وجدت فهي لا ترقى لفلسفتهم يقول هوسرل⁽¹⁾: "أوروبا تدل على وحدة حياة روحية وفعالية إبداعية، بل وتصف نظرة الأمم الأخرى إلى أوروبا بأنها شيء فريد تشعر به كل الجماعات البشرية نحنونا".

ب. رد الفلسفة الأوروبية إلى الفلسفة الألمانية: ساهمت أمم أوروبا في تشكيل الألمان يخصصون فلسفتهم بالأصالة وحدها، بل رفعوا أصولا لفلسفتهم إلى فلسفة أقدم من فلاسفة الإغريق امثال "برميندس" و"هيرقليطس" وهذا ما يبين كيف تضيق كونية الفلسفة من أوروبية إلى ألمانية.

1- طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 59 - 60.

ج. تهويد الفلسفة الألمانية: كانت ألمانيا في القرن الثامن عشر مركزا للثقافة اليهودية كما كانت إسبانيا مركزا لها في القرون الوسطى تحت الحكم العربي وفيما يلي توضيح لمدى تأثير اليهود فلسفيا:

- تأثير أعظم الفلاسفة الألمان بالفلاسفة اليهود كتأثير "ليبتز" بابن ميمون عن طريق "نيقولاس دي كيوز"، كانط بـ "سبينوز" وبعضيه وصديقه ابن مندل.
- ما قام به مارتن لوتر من اصطلاحات خرج منها بالبروتستانتية، والتي جعلت المسيحية أقرب لليهودية، كذلك قيامه بترجمة التوراة إلى الألمانية.
- اقتباس الفلاسفة الألمان لبعض من أفكارهم من التوراة.
- قيام الفلسفة اليهودية بدور الوسيط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الألمانية، وعلى رأسهم "فيلون" الإسكندري على إدعاء البعض أنه أخذ من اليونان مفهوم اللوغوس" الذي هو الأصل في هذه العقلانية.

د. تسييس الفلسفة الألمانية المتهودة⁽¹⁾: انتهز اليهود الثورة الفرنسية مما دعت إليه من حريات، حيث انطلقت النزعات القومية اعتمادا على التاريخ أو العرق أو غيرها، فقام اليهود بإحياء نزعتهم "الشعب المختار" ومبدأ "الإخلاص" وانتهت باتخاذ الشكل العلماني مع "الصهيونية" انطلاقا من التوراة، فجابوا أوروبا الشرقية وأمريكا الشمالية على دعم المهاجرين فيها، وكان أكثرهم يهود ألمان، فأصبحت أمريكا الشمالية مركزا عالميا لليهودية، فانطلقوا للهيمنة في المجال الفكري والاقتصادي، إذ قام اليهود بالترويج تدريجيا لأفكارهم والمساهمة في التنظير الفلسفي معتمدين على علاقة الفلاسفة غير اليهود بارتكازهم على التوراة كمصدر لبعض آرائهم واقتباساتهم، محاولة إنزال نفسها رتبة الفلسفة العالمية، وهذا هو الطور الثاني من هدفهم "فبعد تهويد الفلسفة الألمانية خاصة، جاءت مرحلة تهويد الفلسفة عامة". ومن بعض اليهود الذين اشتهروا في القرن المنصرم "كوهن"، "فرويد"، "شيلر"، "برغسون"، "بوير"، "روزنفيج"، "بنيامين"، "شوليم"، "لاندور"، "بلوخ"، "لوكاتش"، "فروم"،

1- طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص: 64-65.

"ليوستروس"، "ليفني ستروس"، "هوسول"، "كاسير"، "أدورنو"، "هوركهيمر"، "ماركيوز"، "أرندت"، "فيتجنشتاين"، "لفيناس"، "تشومسكي"، و"دريدا"، كما يرى "هايدغر" الذي خلف "هيرمان كوهن" على كرسي الفلسفة بجامعة "ماربورغ" بأن "كانط" هو خير من يمثل الفلسفة العالمية ذات الأصل الألماني اليهودي.

هكذا تشكل فضاء فلسفي يهودي عالمي يعمل في نهاية الأمر على جعل الفلسفة عامة فلسفة يهودية، وإن تصدى أحد لهذا الاكتساح اليهودي للفلسفة من خلال نقد ما أتت به، سرعان ما ان توجه له تهما بالمعاداة السامية، بل يتعرض للقدح بأفكاره الفلسفية كما حدث بين هيدغر والفيلسوف كوهن حينما رفض الأول أن تكون الفلسفة الأوروبية والألمانية مرتكزة على اليهودية.

وتبين اهتمام اليهود الفكر الفلسفي من خلال إنشاء الجامعة العبرية بالقدس قسم يعنى بدراسة تراث ابن رشد، حيث يبحثون عن أي أصول يهودية له أو أي علاقة تربطه باليهود في عصره، وخاصة أن اسبانيا في القرن الوسطى كانت تمثل بؤرة تجمع اليهود في ذلك العصر.

إن الكوني لا يحيل بالضرورة إلى ما درج على تسميته الغربي، إن الكوني عصر من عصور العالم، إن "الكونية لا هوية لها وربما كانت اليوم هي ما يحدد كل هوية"⁽¹⁾، يقول هيدغر: "اليوناني المسيحي والكوني والغربي، كل هذه العصور ندركها انطلاقاً من خاصية أساسية للوجود، وهي أن الوجود لما هو حقيقة وانكشاف، فهو يخفي أكثر مما يظهر"⁽²⁾.

بعد هذه الاعتراضات يرى طه عبد الرحمن⁽³⁾ بأنه إذا كان التصور بأن الخصوصية الفلسفية تعارض الكونية الفلسفية، وليس كذلك بل الخصوصية الفلسفية هي مهد الكونية الفلسفية بمعنى أن الفيلسوف الذي ينشئ فكراً فلسفياً ينشئه من مجال تداول خاص، وينشئه بقيم مخصوصة، ولغايات مخصوصة، ولكن يرتقي بهذا الفكر، إلى رتبة أنه يجهل تلك القيم أو يجهل ذلك المجال التداولي الذي

1- عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص: 09.

2- أورده بن عبد العالي في المرجع السابق.

Heidegger chemin qui ne mènent nulle part, Gallimard, p 274

3- حوار المفكر طه عبد الرحمن، على قناة الجزيرة مع خالد الحروب، تاريخ الحلقة، 2005/03/05.

انطلق منه مفتوحا على كل المجالات وعلى كل القيم، فإذا الحقيقة أن الفلسفة لا تصدر إلا عن فيلسوف له موقع خاص، في مجتمع خاص بقيم خاصة وبمقاصد خاصة، ثم ثانيا هناك جانب آخر هو أن الخصوصية هي جسد الكونية، والقصد من هذا أنه إذا كانت هناك كونية لمعاني كونية فلا يمكن إلا أن تلبس لباس لغة مخصوصة وتنطق في مجتمع خاص وتستخدم لغايات مخصوصة، بمعنى آخر أنه لا بد من لباس خصوصي للمعاني الكونية ولو وجدت هذه المعاني بمعنى آخر أن الكونية هي عبارة عن معاني تلبس لباس الخصوصية المختلفة.

كما ينبغي طه عبد الرحمن أن تكون الكونية هي الإطار الأوسع والمآل، بل بالعكس عليه أن يشرها ويغنيها لأنه يخرج بها عن مقتضى ما يمكن أن نسميه بالفلسفة الواحدة بحيث تفرض على جميع الأمم ثم أن هذا الفرض حتى إذا كان هناك مشترك كوني فإن هذا المشترك لا يبلغ دائما، إلا من مواقع معينة، لا بد أن يكون هناك موقع فرنسي، وموقع ألماني، وموقع إنجليزي ليخرج هذا الكون إلى الناس، فالحقيقة الكونية ليس إلا 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 الخصوصية إنما ندركه دائما من خلال هذه الخصوصية، مثلا لو أخذنا مفهوم العدل، العدل يعني مفهوم كوني، ولكن تصور العدل في هذا المجتمع يختلف عن تصوره في مفهوم العدل في المجتمع الديمقراطي، يختلف عن تصور العدل في المجتمع الإسلامي كما في أوائل صدر الإسلام مثلا.

إن أقل ما توصف به العقلانية الغربية في دعوتها بكونية الفلسفة بأنها أمة قد تصلب فكرها - على حد وصف طه عبد الرحمن - كونها تقبل أن تلقي بفكرها إلى غيرها من الأمم الأخرى، ولكنها لا تقبل أن تتلقى أفكار غيرها فأصبحت بوقاحة الإستعلاء، فهي بذلك أمة مستبدة تنفي الاختلاف الفكري مع غيرها، وسقطت بذلك في وقاحة الإنكار وهذه هي صفات الفكر الأحدي يقول: "وعلى هذا فإن الخاصية الجامعة للفكر الأحدي هي أن لا اعتبار معه لفكر مخالف في

الفضاء العام"⁽¹⁾، والحديث عن الاعتقاد الغربي بكونية الفلسفة يقودنا إلى الحديث عن اعتقاد آخر لا يقل خطورة عن سابقه، وهو أيضا مظهر من المظاهر المختلفة لمحاولات الهيمنة الغربية وهو دعوى النقاد العرقي الذي يكرس واقعا عنصريا، قوامه خرافة التفاوت الطبيعي بين الأجناس وفق نظرية التطور والتي تتأسس على مبدأ الاصطفاء الطبيعي والبقاء للأصلح فانتشرت هذه الفكرة وصارت مبدأ عام يفسر به التطور والتقدم في جميع الميادين، وهكذا تحول مبدأ البقاء للأصلح إلى مبدأ البقاء للأقوى، الذي يقدم تبريرا إيديولوجيا سافرا للهيمنة والاستغلال.

فالشعوب ذات الأعراق الممتازة والنقية إذا حافظت على هذه الصفة، ولم تختلط بشعوب أخرى وتتغير دماءها، فهي بذلك حافظت على مقومات التقدم والازدهار والاستمرار في الرقي إلى الأعلى وبلوغ الريادة. "وهكذا ظهرت نظرية السلالات البشرية التي وزعت الجنس البشري، إلى ثلاثة أعراق: "الأبيض والأصفر والأسود، وحددت لكل منها صفات وطبائع خاصة به، فجعلت العرق الأبيض أرفعها وأنقاها وأقدرها على الخلق والإبداع وإنتاجا للحضارة.

وجعلت في مقدمته العرق الآري الذي يشمل اليونان والرومان في الماضي، والتوتونيين في العصر الحديث، وهم عروق أوروبا الشمالية التي انحدرت منها شعوب القارة الأوروبية وأمريكا الحديثة"⁽²⁾.

أما الشرق بالتعريف الغربي، فهو في جملته غير آري حيث فقد نقاوته، لأنه اختلطت شعوبه مع شعوب آسيوية أخرى، ومنه فعبء الحضارة يحمل لوائه الرجل الأبيض كما يقول المسيحي: "وفي هذا الإطار ولدت عنصرية التفاوت، وأفكار الشعب العضوي وعبء الرجل الأبيض، والمجال الحيوي، وهي أفكار تسبغ القداسة على الإنسان الغربي وعلى تاريخه وحضارته، وتنزع على الإنسان غير الأبيض وعلى تاريخه بل وتغييها، إذ يختفي هذا الإنسان كإنسان وينتهي تاريخه،

1- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 01، 2005، ص:

185.

2- محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور غربي، دار توبقال للنشر، دار البيضاء، المغرب، ط1، 01، 2006، ص: 57.

فهو مجرد تاريخ مختلف، وانحراف عن النقطة التي يتجه نحوها التاريخ العالمي⁽¹⁾. وتبعاً لهذا تصبح أوروبا الغربية هي مركز العالم، وكل ما حولها يدور في فلكها كونها تحمل أسباب التفوق والحضارة بالطبيعة، والتي لا يمكن لأحد أن يعارض قانونها. فالتفاوت بين الأجناس موافق لنظام البيئة، وأن العروق الدنيا غير مؤهلة للحضارة، وإنما خلقت لتخدم بوصفها عبيداً وحيوانات جر للعروق العليا "فالأوروبيين هم شعوب الأرض الأكثر تهاباً، والأكثر تمدناً والأحسن في الفضائل العسكرية المدنية، إنهم أكثر بسالة وأكثر فطنة وأكثر كرماً، وأكثر اجتماعية، وأكثر إنسانية"⁽²⁾.

فالتمركز الغربي الأوروبي ينطوي في جوهره على وعي عنصري اتجاه الجنس الملون، مقتنعا بأسطورة قوته، ومختلف الممارسات الفكرية والعلمية التحقيرية التي يمارسها الغرب إزاء الآخرين، إنما هي نابعة من النرجسية الغربية، ومنه رغبته في إرضاء الميولات العدائية الكامنة في نفسه والسعي إلى الهيمنة "ينتج عن التمرکز الغربي أن تكون العلاقة أحادية اقصائية بين الآخر والأنا، علاقة استعلاء تشعر الآخر بالسمو الجنسي وفرادته، وتكسبه ثقة في النفس، وبالتالي إمعاناً في امتهان غير الأوروبي، وهي علاقة تخول للغرب أن يمارس إيديولوجية استعبادية تخضع الآخر للممارسات الإرهابية بدعوى تطهيره مما علق به من دونية"⁽³⁾.

لقد أسهم هيغل أكثر مما فعل أي فيلسوف غربي حديث في تعميق صورة التمرکز الغربي القائم على أساس التفاوت بن الغرب الأسمى والأرفع عقلياً وثقافياً ودينياً وعرقياً والعالم الأدنى، ففي نظره أن العالم غير الغربي وخاصة إفريقيا وآسيا هي كيانات ثابتة وجامدة بل هي خارج سيرورة الحضارة وحركة التاريخ يقول: "إن ما نفهمه من اسم إفريقيا هي الروح غير المتطورة التي لا تاريخ

1- عبد الوهاب الميسري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط01، 2003، ص: 168.

2- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 1997م، ص: 18.

3- الزهرة بلحاج، الغرب في فكر هشام شرابي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط01، 2004، ص: 130.

لها، ولا تطور أو نمو والتي لا تزال منغلقة في حالة الطبيعة المحض، والتي كانت يجب أن تعرض هنا بوصفها واقعا على عتبة تاريخ العالم فحسب"⁽¹⁾. ويقول أيضا: "إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هي بدايته"⁽²⁾.

فمن خلال هذه النظرية المتطرفة كيف يمكننا القول بأن هذا الفكر كونيا وحضارته عالمية، رغم ادعائه للتقدم والإزدهار.

وفي رأي هنتغتون وبتكهنتاته بأن الصراع المستقبلي سيكون ثقافيا، على افتراض أن الحضارة العربية الإسلامية هي وحدها القادرة على الوقوف في وجه الغرب لما تملكه من مجدعات بمختلف أبعادها الحضارية والدينية واللغوية والتاريخية تحت واجهة كبرى هي واجهة الإسلام، "فسائر الحضارات اليابانية، الهندية والأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية يسهل التفاهم والتقارب معها إلا حضارتين اثنتين هما الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفوشيوسية، فهما حضارتان ناشرتان فإذا تفاهمتا أو تقاربتا أو اتفقتا - وهو أمر محتمل بل مرجح - كونتا خطر على الغرب ليس بالهين"⁽³⁾.

فمادامت الحضارة الإسلامية بعقيدتها وأخلاقها وثقافتها هي النقيض المباشر للفلسفة الكونية الثقافية وأنظمتها، فقد كان تركيز التفكير قويا، وذلك باستخدام مختلف الوسائل المريبة والطرق الماكرة لتمزيق كيان الأمة الإسلامية فسلطت عليها شتى أنواع التغريب والتخريب الذي طال كل ما هو متعلق بالمسلمين يقول د طه عبد الرحمن "يتجلى هذا التخريب في مختلف أعمال الإنسان، الكوني في طوره الأوروبي والأمريكي الرامية إلى مسخ قيم الثقافة الإسلامية بكل الوسائل المتاحة لديه، نذكر من هذه الأعمال التخريبية، التشكيك في الثوابت العقدية للدين

1- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة، في فكر هيغل، مرجع سابق، ص: 448-449.

2- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، المرجع السابق، ص: 449.

3- يوسف القرضاوي، المسلمون والعولمة، دار التنوير والنشر الإسلامية، بورسعيد، مصر، 2000م، ص: 115.

الإسلامي، والتطاول على مقدساته بدعوى تحري النزاهة والموضوعية، وكذا الطعن في الحقائق التاريخية التي تعلق بالحضارة الإسلامية بدعوى التزام مقتضيات النقد العلمي⁽¹⁾.

فمنظروا الكونية الثقافية اقتنعوا بأن الحلقة المفقودة في سلسلة الهيمنة هي الأمة الإسلامية، وهم اليوم في سعي حثيث من أجل تدجينها، وضمها إلى السرب الذي يسير في فلكها، وبالتالي محاولة فرض رؤية خاصة ومعايير ثقافية وبقيم مخصوصة يخضع لها الجميع وهي التي عبر عنها طه عبد الرحمن باسم التسميط الثقافي⁽²⁾.

فبعد كونية الثقافة جاء دور الدين، والتي تتجلى في الحملات التبشيرية التي تقوم بها الكنائس والمجامع النصرانية. من أجل بعث المسيحية من جديد وتنصير العالم بما فيه العالم الإسلامي، يقول القرضاوي: "إن أحدث الإحصائيات الصادرة عن الكنيسة تفيد بأن لديها أربعة ملايين وسبعمئة وخمسون ألف مبشر ومبشرة، كما تملك القيادة القادرة على التوجيه والتخطيط والتنظيم والأمر والإلزام"⁽³⁾. ومنه نقل الثقافة الغربية بكل دالاتها الدينية إلى باقي المجتمعات وخاصة الإسلامية منها.

وهذا ما حذرنا منه رئيسة جمعية الأمهات الصغيرات في أمريكا من خلال مؤتمر أقيم في القاهرة مما لحق المجتمع الغربي والأمريكي خاصة من الدمار فتقول: "لقد دمرنا المجتمع الأمريكي وجاؤوا الآن بأفكارهم للمجتمعات الإسلامية حتى يدمروها، ويدمروا المرأة المسلمة ودورها فيها"⁽⁴⁾.

فالنموذج الأسري الحداثي بتعبير طه عبد الرحمن، إنما هو مظهر من مظاهر الانفصال بين بينه وبين الأخلاق التقليدية، التي كانت تدخل في الأسرة الغربية إذ أصبح الزواج عقدا مدنيا بعدما

1- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق ص: 83

2- طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص: 84.

3- يوسف القرضاوي، المسلمون والعولمة، مرجع سابق، ص: 78.

4- أحمد منصور، سقوط الحضارة الغربية رؤية من الداخل، دار القلم، دمشق، سوريا، ط01، 1998م، ص: 102.

كان دينيا كنسيا، وإباحة الطلاق بعدما كان الزواج صلة أبدية لا تنتهي إلا بموت أحد الطرفين، وأصبح الحب بين الطرفين قائما بذاته بعدما كان روحيا قوامه حب الإله⁽¹⁾.

كما تبادى الغرب في تكريس محاولات لتشويه صورة الإسلام والمسلمين والتخويف منه، وأطلق مفهوم الإرهاب على كل ما هو إسلامي وبأن القرآن الكريم هو أصل الإرهاب لأنه يتضمن آيات القتل والحروب ويقول د. طه عبد الرحمن: "من مظاهر هذا التخريب التخويف من الإسلام بشتى الصور فهو" دين إرهاب"، "دين تطرف"، "دين كراهية للغرب"، وإنه أضحي خطرا على الدول الغربية يهدد مصالحها في كل بقاع العالم، كما كان الخطر الشيوعي البائد يهددها.⁽²⁾

مما سبق عرضه و يمكننا استنتاجه بأن إيديولوجية الكونية مهما كانت مجالاتها و خلفياتها ففي النهاية هي تصف لصف الأقوياء ضد الضعفاء، و يمكننا تسميته بالاستعمار الجديد، كون هذه الإيديولوجية تركز كل ما لديها من هيمنة و سيطرة بأقصى درجاتها و بشتى الطرق و الوسائل و تصب بالنهاية في صالح اليهود الذين وضعوا مخططات للسيطرة على العالم ولأزالوا يواصلون محاولاتهم لخلق زعزعة و شق كبير خاصة في المجتمعات الإسلامية وهذا ما يؤكد كتاب "بروتوكولات حكماء صهيون" و كل الرؤى الناقدة للكونية والمنحدرة من أخطارها تؤكد على أنها تغيير في استراتيجية الهيمنة وإحياء للنزعة الاستعمارية "عاد الاستعمار الاقتصادي والسياسي و الثقافي و الاجتماعي من جديد في صورة عولمة الاقتصاد والثقافة واللغات المنافسة، الريح، و العالم قرية واحدة، والتبعية السياسية، و تجاوز الدولة القومية، و نشر القيم الاستهلاكية مع الجنس، العنف والجريمة المنظمة"⁽³⁾.

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط01، 2006، ص: 102.

2- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المصدر السابق، ص: 83.

3- محمد جلال العظم، حسن حنفي، ما العولمة؟ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1996م، ص: 17.