

المبحث الأول: الآفات التي سببت تراجع الإبداع الفلسفي "أسبابها ومظاهرها"

لقد كثر والبحث حول مشكلة الإبداع الفلسفي العربي، وكيف الوصول إلى فلسفة عربية خالصة، تبنى على أسس وأخلاق إسلامية فقد شكلت هذه المعضلة بين مختلف المفكرين والباحثين نقطة للسجال والحوار في عالم الفكر، تلك الأسطورة التي نشرت عبقها على كل أقطار العالم، إنها بنت "اللوغوس" والملقبة بـ "الميتوس" لدى اليونانيين، وحطت في كل المجالات "الدين، التاريخ، الاقتصاد السياسة، العلم، الاجتماع... إلخ، فلا زال العرب يتهافون ويرددون بأن لديهم أسسا مبدعة لفلسفتهم، إلا أن كشف المفكر المجدد د-طه عبد الرحمن بانتقاداته لذلك الوافد الجديد "الحداثة" عن كل ما جاءت به مشحونة ومعبئة بأساطير لا تخص، ولا تخدم لا المسلمين من مؤلفاته وحواراته، فقد حاول مرارا وتكرارا بالقول والفعل وليس ذلك عربي إسلامي خاصة، لأن الدين هو الركيزة الأساسية التي على كل مفكر وباحث التمسك بها وبأصولها للوصول إلى إقامة إبداع خالص عربي إسلامي، لهذا أصبح دائم البحث خاصة، لأن الدين هو الركيزة الأساسية التي على كل مفكر وباحث متمسك بها وبأصولها للوصول إلى إقامة إبداع خالص عربي إسلامي، لهذا أصبح دائم البحث، فلا يمكن إقامة إبداع بدون معرفة أسباب ومظاهر تدهوره، وهذا ما سوف نتطرق إليه في هذا المبحث لمعرفة ما الأسباب التي أدت بالفكر الفلسفي إلى التخلف بدل التخلق والإبداع، حتى أصبح يعرف عنه بأنه مجرد تقليد الأساطير غربية بكل مقاييسه ومعايره.

يرى المفكر طه عبد الرحمن أن هناك عدة موانع ومظاهر سببت تراجع المفكر العربي التفلسف والإبداع والتجديد من بينها تصور أن الفلسفة كونية، ولا يمكن أن تقوم على أساس خصوصية معينة، وهذا ما رفضه هو حيث يقول «تخلص إلى أن الكونية في الفلسفة أو الفلسفة الكونية التي ينتجها النظام العالمي الجديد — أو ما أصبح يسمى بـ "العالمية في الفلسفة" — أو "الفلسفة العالمية" ليست على الحقيقة أو قل فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية

يهودية المسيسة»⁽¹⁾ لأن جل المفكرين العرب كان اعتقادهم كأسلافهم بأن الفكر الفلسفي أصله "يوناني" خالص، فإذا تطرقنا إلى أعمالهم نجدهم يدورون في حلقة مفرغة، حيث تتكرر نفس الاستشكالات، ونفس النظريات والمسلمات، وكل هذا لا يعد كونه تقليدا يزداد كل يوم سوءه وهم في غفلة عنه: لأن مبدأ الكونية الفلسفية تنقصه شواهد عدة أحدها، ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي، والثاني ارتباطها بالسياق اللغوي الأدبي، والثالث اختلاف الفلاسفة فيما بينهم، والرابع تضييف الفلسفات بحسب القوميات⁽²⁾، أما التصور الثاني فهو إدعاء أصحابه بأن الفلسفة ذات منهج عقلي خالص، أي أنها تستند أساسا على العقل لإثبات حقائق أو هو كما يعرف بالقول النظري الأمثل لأنه لا يقوم على شروط الحس ويعرف هذا "بالقول الخيري"، إذ لا ضوابط تقيده فنجد في القول الديني الأدبي وحتى القول التاريخي، فرغم أن "الميتوس" هو العقل وفي العربية "الأسطورة"، والأسطورة قول لا دليل عليه من العقل، ولا سند من الواقع لمشهود إلا أن هذا القول لا يمنع أن تأخذ الأسطورة بمسلك في التعقل غير المسلك الاستدلالي، وتأخذ بمقتضى في التحقق غير المقتضى الحسي⁽³⁾.

وهذه هي أولى الأساطير التي شكلت سببا في تراجع الإبداع الفلسفي، وذلك لاعتبار القول الفلسفي قمول عقلي، لا تشوبه شائبة سطورية، وبذلك فهو قول عقلي خالص" فيقول د-طه عبد الرحمن «أنه لا وجود لبرهان من العقل يثبت، ولا سلطان من الواقع يؤيده»⁽⁴⁾، فهو إدعاء اسطوري.

حيث يؤكد المفكر طه عبد الرحمن «أن الفلسفة لا تتوصل بالعقل فحسب، بل تتخذ موضوعا تنظر فيه، حتى كان من التعاريف التي وضعت لها أنها علم العقل، ولما كان هذا النظر نفسه، ولما كان

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص: 65.

(2) - المصدر نفسه، ص: 80.

(3) - المصدر نفسه، ص: 85-86.

(4) - المصدر نفسه، ص: 86.

هذا النظر هو نفسه لا يفارق الرجوع إلى العقل، فيكون أخرى بالفلسفة أن يقال فيها إنها العمل بالعقل من أن يقال فيها إنها العلم بالعقل، بناء على أنه لا عمل بغير علم، وأن العلم قد يكون بغير عمل»⁽¹⁾.
فالفيلسوف طه عبد الرحمن⁽²⁾ يرى بأن الفلسفة هي نتاج الإدراكات الإنسانية المختلفة، سواء أكانت عقلية أم خيالية أو حسية... وهذا يعني أن العقل لا يتمحّض في الممارسة الفلسفية، لأنه كثيراً ما تشوبه تخيلات وتشبيهات ومقارنات، واستعارات ومجازات، وكل ذلك يبين أن الفكر الفلسفي، ليس عقلانياً خالصاً، وهذا ما يحول دون تمكين المفكر والباحث العربي من إنتاج فكر له ارتباط بتخيلاته واستعاراته، وبمجازاته، وبقيمه الخالصة.

أما التصور الثالث فهو جعل الفلسفة ذات تقدير وصل حد التقديس، حيث أصبح المفكرون يعتبرون وكان هذه الفلسفة نزلت من السماء كما يتنزل الدين حيث أفضت معاملته للقول الفلسفي معاملة القول الديني وهذا ما أدى به إلى الوقوع في أسطورتين اثنتين⁽³⁾:

أ- **أسطورة حفظ اللفظ:** وهو نقل كل لفظ أصلي بما يقابله بلفظ في اللسان العربي، مع تقديم مقتضاه الصرفي، والتركيب في أصله، مما يسبب في تطويل القول الفلسفي العربي، بما يخالف مقتضى تركيبه المقبول، وبذلك يتضح بأن هذا التطويل ما هو إلا أثر من نثار تقديس شكل القول الفلسفي الأصلي^(*) فيجب اعتباره مؤشراً على وجود "أسطورة لفظية في القول الفلسفي العربي لا نظير لها في الأصل الأجنبي".

ب- **أسطورة حفظ المضمون كله (أسطورة مضمونية)** على المتفلسف العربي تأدية كل معنى من معاني القول الفلسفي الأصلي، بمعنى مقابل له في اللسان العربي من غير بقية، مع تقديم مقتضاه الدلالي

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص: 173.

(2) - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص: 116-117.

(3) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص: 117-118.

(*) - القول الفلسفي الأصلي: هو القول الإغريقي قديماً، والأوروبي حديثاً.

والتداولي في أصله لمقابله العربي، أي أن هذا أدى إلى تحويل القول الفلسفي العربي بما يخالف مقتضى دلالاته المعقولة.

وهذا أيضا ما هو إلا أثر من آثار تقديس مضمون القول الفلسفي الأصلي، وبهذا فهو مؤشر على وجود أسطورية مضمونية في القول الفلسفي العربي لا وجود لنظير لها في الأصل الأجنبي.

لقد أصبح تقديس النص الفلسفي واجبا في الفكر العربي مقدسا إذ على المفكر الحفاظ على لفظه كله ومضمونه كله، والشعور بما يشبه التحريم في التصرف فيهما، كما يحرم إتيان الفعل أو ذاك في ديننا الإسلامي⁽¹⁾، حيث أن المترجم وأثناء نقله للنص فهناك ألفاظ قد تتواجد في لغة بينما لا نجدها في لغة أخرى، وكذلك بالنسبة للمعنى، وهذا ما يدعونا إلى تجنب المطابقة بين اللغتين وهكذا أصبح المترجم الفلسفي يتعامل مع النص الفلسفي تعامل المترجم الديني مع النص الديني.

فمن بين الفئات التي أبرزها المفكر طه عبد الرحمن أيضا هي «آفة التهويد»، «آفة التفريق» التي جعلت الإبداع الفلسفي لا يتسع إلا لإشكاليات المقارنة بين العقيدة الإسلامية والفلسفة اليونانية، و«آفة التغريب» التي جعلتها تجتر كل الإشكالات الغربية تبقى تتخبط فيها أو ما نسميها بـ «آفة التقليد».

أما بالنسبة فيما يخص التراث، فقد تمت قراءته في ضوء مناهج غربية حديثة حيث غلب عليهم التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم «فقلدوها وما ملكوا ناصية تقنياتها، ولا تفننوا في استعمالها»⁽²⁾. ثم انقطعوا عنه جملة ولجؤوا إلى تراث الثقافة الغربية وشوهوا التراث الإسلامي بقراءته لكل مذهب، ووضعوا له مشاريع قراءات ببعيدة عن روحه يقول د-طه عبد الرحمن أنهم أولا: قطعوا أوصاله، ثانيا: خطأوا أصحابه، ثالثا: اجتزأوه، رابعا اقترضوا من غيرهم كطرائقهم المستعملة في النقد، خامسا: ظلت كتاباتهم دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد غيره⁽³⁾.

(1)- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص: 120.

(2)- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص: 10.

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

تنكرهم لهويتهم، وهذا من خلال تحدثهم عن كونية الفلسفة، حيث أصبحوا لا يكادون يزدون شيئاً عن غيرهم «يولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر غيرهم، ويفككون إذا فكك غيرهم... وقد كانوا منذ زمن غير بعيد، توما وبين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين أو جدليين...»⁽¹⁾. معاناة الأمة الإسلامية من سقطة حضارية كبرى، وأنها أصبحت تابعة في كل شيء⁽²⁾، خاصة في المناهج التطبيقية للفكر الغربي الحديث.

الانتقاد للحادثة الأخلاقية، البعيدة عن التقليد وتتبع الحداثة التي تعمل على تدمير حقيقة الإنسان، وتقيده بفكرها وأوهامها مما عرض الفكر والإبداع الفلسفي العربي إلى التلاشي والضياع، وعدم استطاعتهم من إحضار ما يضاهيها، انطلاقاً مما يستشكلونه من واقعهم⁽³⁾. مخالفة طرق الآداء البياني التي احضرها المقلدة المتقدمين أو المقلدة المتأخرين للمقتضيات التداولية للبيان العربي، «فاستغلقت كتاباتهم بركاتها على الأفهام»⁽⁴⁾.

استجابة المفكرين العرب للشمولية الفلسفية والانخراط في الحداثة العالمية التي تمتد جذورها إلى الفلسفة اليهودية «إن الأخذ الذي ليس معه عطاء لا يكون تقليداً، وأن التشبه الذي ليس معه استقلال لا يكون إلا اعتقالاتاً، وحينئذ لا يكون تحديث الفكر الإسلامي تحديثاً حقيقياً، وإنما تحديثاً وهمياً وحسب»⁽⁵⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي-المفهوم والتأصيل، مصدر سابق، ص: 11-12.

(2) - طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص: 301-302.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص: 130.

(4) - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق، ص: 87.

(5) - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص: 158.

تقليد الفلسفة الغربية في استشكالاتها واستدلالاتها، فالأوائل من المتقدمين قلدوا فلسفة اليونان لإعجابهم بعموم علوم هؤلاء، الذين في مطلع القرن العشرين المتأخرين قلدوا الأوروبيين لشعورهم خصوص عجزهم إزاء هؤلاء⁽¹⁾.

انعدام النقد والفحص للمفاهيم المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي، قبل تناولها فيما بين المفكرين وقبل رؤية مدى توافقها مع الخصوصيات الثقافية والدينية.

«إننا مطالبون نحن أيضا نقد لكل الأشكال القديمة والحديثة لتراثنا لنخلصه من صيغته الفقهية، فنكون بذلك أمام نقد مزدوج Une double critique، وفكر مغاير Autre pensée لا يحن للعودة، إلى الأسس ولا إلى التغيي بأبجاء الماضي»⁽²⁾.

أزمة الإيديولوجية الإسلامية التقليدية، والليبرالية العربية، ثم الاشتراكية العربية وأخيرا ما سمي في بداية الثمانينات بالعروبة⁽³⁾.

إضافة إلى التزام المفكرين العرب بالوجودية، والماركسية والوضعية والذريعية التي نجدها في قبالة كل قضاياهم، وهذا لعلاج قضايا الحضارة العربية، ولكن بمنظور فكري وسلوكي غربي حداثي، أي بسنن كيفية مع الوضع العربي⁽⁴⁾.

كما نجدهم في صراع حول بعثهم للحضارة العربية، بين التأسيسيين والتحديثيين لتمتد إلى الساحات السياسية والاجتماعية، وحتى الحربية، وهذا ما جعل الوصل بينهما مستحيلا، لكونه لم يصبح ذا أثر يحدده الجدل الدائم بين الممارسة النظرية والممارسة العلمية «باستثناء ما تم في مجال العلوم الإنسانية

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص: 137.

(2) - Abdelkebir Khatibi, Maghreb pluriel, édition Denoël, paris, 1983, p 12.

(3) - Abdallah Laroui, Islam et modernité, Centre culturel arabe, 2^{ème} édition, 2001, p 82-83.

(4) - أبو يعرب المرزوقي، آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط01،

2001م، ص: 17.

والأدبية، لكونه قد حصل بصورة جعلت الممارسة النظرية تتطور بطبعها إلى أن تضع نفسها موضع سؤال فلسفي فتصبح ذات قول "ما بعد Meta" ذاتي لها⁽¹⁾ وبذلك لا يزال الفكر العربي راکضا وراء إيقاع الفكر الغربي، فلا هو أصل معرفته، وبذلك لا يزال واقعه يقول الأصوليون القدماء: «إن كل مسألة نظرية لا ينتج منها أثر عملي يكون وضعها في العلم زائدا، ترفا عقلما لا تستطيع دفع ثمنه، فالعمر لا يطول، والواقع لا ينتظر، ونعوذ بالله من علم لا ينفع، نشأت المباريات النظرية والمباحثات الفقهية بين المفكرين العرب، كل منهم ينهل من مصدر غربي، يظهر مهارته في حادثة الإطلاع، وجدة المصطلحات وأسماء المذاهب والأعلام، أما الممارسة فتركناها للجماعات الإسلامية التي أعطت الأولوية المطلقة للعمل على النظر كرد فعل، على فقه المثقفين، عمل نشط، وقدرة على تجنيد الجماهير، بلا فكر، بل بتطبيق حرفي للنصوص، لذلك كانت نظرية المعرفة لدينا هي نظرية التفسير أو التأويل، قراءة التراث القديم طبقا لحاجات العصر دون إيغال في مسائل اللغة والمنطق أو في عالم الهرمنيوطيقا الحديثة⁽²⁾.

ومن بين أهم المعوقات أيضا للإبداع هي اتساع مجال الصراع بين البختين المتطرفتين أحدهما تنفي الدين باسم الفلسفة، والثانية تنفي الفلسفة باسم الدين، وكلاهما حصرا ما تكلمنا عنه باسمه، ولكن اسمه بقي دون جوهر، لأن أصحاب هذه الأسماء لم يجربوا التفكير أصلا، والتحرر من تلك العبودية للغير، فلا معبود إلا الله.

يرى د-المرزوقي أن هناك مسألتين وراء تعثر الإبداع الفلسفي أولها مسألة الأزمة الوجودية والتي تبحث في مقومات الأفق الوجودي العقيم، والتي لا تزال فيها الممارسات العملية والنظرية في الوجود الإنساني بين الفكري، الديني والفلسفي بدون تلازم، أما المسألة الثانية فهي الأزمة التاريخية التي يعاني منها الإبداع العربي، الذي بات نموذج الوحد الذي يغذي عقلية التقليد باسم التجديد هو الأفق

(1) - أبو يعرب المرزوقي، آفاق فلسفة عربية معاصرة، مرجع سابق، ص: 19.

(2) - حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1990م، ص: 11.

التاريخي الغربي المجهول، حيث صار لدينا تقليد ماضي الغرب يعتبر تجديدا رغم كونه لا يختلف عن تقليد الماضي الذاتي⁽¹⁾.

كما لا يزال بعض المفكرين العرب يعتبران بأن إثبات هويتهم تكمن في استئصالهم لتراثهم، حيث أن الاهتمام بالتراث سيكون على حساب حاضريهم، وهذا ما رفضه المفكر طه عبد الرحمن إذ يرجع الاهتمام بالتراث بأنه من مقوما من مقومات ذاته فيقول: أحدهما يمدد بـ "الهوية" فهذا الاتصال يوفر للفرد البعد الثقافي الذي يجعله يحدد ذاته، مدركا تميزه عن باقي أفراد الإنسانية، وبذلك فالتراث وسيلة من وسائل تثبيت الهوية، والثاني، أن التراث يمد الإنسان بـ "قوة العطاء والإبداع"، أو على الأقل يمدد بـ "الاستعدادات التي تؤهله للإبداع والعطاء"⁽²⁾.

أما الجابري فيرى بأن أسباب وأزمة تراجع الفكر العربي إلى الوراء سببها جانبين معا: البنية الإيديولوجية والبنية العقلية لهذا الفكر، فهو فكر محكوم بنموذج سلف مشدود إلى عوائق ترسخت داخله وتتعلق أساسا بنوع الآلية الذهنية المنتجة له، إضافة إلى كونه فكر إشكاليا ما وراثيا يتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، ويكرس خطاب اللاعقل في مملكة العقل، فالنموذج السلف يشكل الإطار المرجعي لكل منهم سواءا تعلق الأمر بأطروحات الداعية السلفي أو الداعية الليبرالي أو الداعية الماركسي إذن فهذا النموذج هو الذي يغذي عوائق الإبداع والتقدم في الفكر العربي، وهذا ما يصرفه عن مواجهة الواقع ويدفع له إلى التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، وأخيرا فهو الذي يجعل الذاكرة، وبالتالي العاطفة والأعقل، تنوب فقيه عن العقل⁽³⁾.

(1) - أبو يعرب المرزوقي، كيف نفهم تعثر الإبداع في الفلسفة العربية، ورقة قدمت لمؤتمر: "الفلسفة في الفكر الإسلامي، قراءة معرفية ومنهجية"، الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن بالتعاون مع الجامعة الأردنية ووزارة الثقافة الأردنية يومي 29-30 أكتوبر 2008، ص: 08-09.

(2) - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص: 130-131.

(3) - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990م، ص: 55.

كما نجد بأن المفاهيم التي توظف كلها مستقاة إما من الماضي العربي الإسلامي أو من الحاضر الأوروبي، وبالتالي فهي تدل على واقع بعيد عن واقع الفكر العربي الراهن، والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والعروبة والإسلام والحكومة الإسلامية والوحدة العربية والاشتراكية والبرجوازية والبروليتاريا والصراع الطبقي... عند توظيفها فيما بينها فتنبو عن بعضها أو تصبح بدائل بدل أن تكون دوال على معطيات واقعية.

أما محمد عمارة فيرى أن السبب في تراجع الفكر العربي، أولاً في التراث، وهو ذلك الوحي الإلهي فيقول: «هذا القطاع من موروثنا الفكري ثابت من الثوابت... ونسخه إنما يعني نسخ تميز وامتياز هذه الأمة... إنه رحم نسبها الشرعي، الذي يمنع عنها وصمة عار "التباع - اللقيط"، لذلك فالنسخ أو التجاوز غير وارد في هذا القطاع من الموروث»⁽¹⁾، ثم ثانيا الهوية التي تمثل أصالتنا التي شيعتها لبعض في متاهات الوافد الجديد، وأدت إلى طمسها، أما ثالثها فهي انقسام العقل المسلم حول المرجعية والأساسية التي تتمثل في الإسلام والمشروع الحضاري الذي أدى إلى أولها، أن الخلاف بين الإسلاميين وأغلب العلمانيين هو خلاف فقهي المشروع الحضاري، أي حول الدولة الإسلامية، وليس حول "العقيدة الإسلامية"، ومن ثم فإنه خلاف في الفروع ولذلك فإن معايير الحديث فيه والحكم على فرقائه ومقولاتهم إنما يكون بمصطلحات "الصواب والخطأ"، و"النفع" و"الضرر" وليس بمعايير "الإيمان" و"الكفر"، و"الهداية"، و"الضلال".

وثانيها ضرورة التمييز في الحركة العلمانية، سواء في نشأتها الغربية أو في امتداداتها في بلادنا بين فصائل ثلاثة⁽²⁾.

أ- لعلمانيون الثوريون: وهم أصحاب النزعة المادية التي لا تقنع بمجرد الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، وإنما تطمح إلى انتزاع الدين من العقل والقلب والفكر والثقافة والمجتمع.

(1) - محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط، مدينة نصر القاهرة، 1990م، ص: 22.

(2) - محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص: 49-51.

ب- العلمانيون الداعون بوعي لتبعيتنا في المرجعية الحضارية للنموذج الغربي.

ت- دعاة فصل الدين عن الدولة من العلمانيين الوطنيين والقوميين الذين انبهروا بنهضة الغرب.

«فالققطاع الأكبر من مثقفي هذه الأمة ومفكريها، فريسة للانقسام الحاد وليس التنوع»⁽¹⁾.

أما المفكر طه عبد الرحمن فقد اختصر آفات هذا التراجع وخاصة في الحداثة فيما يلي:

- دخلت على قيمة "الاستقلال" آفة النسبية، حيث وقع الاستقلال عن المطلق الدينيين، فأصبح الحداثي يؤمن بالنسبية بدل المطلق، في حين عرضت لقيمة "الإبداع" آفة الانفصالية، إذ أصبح الإبداع انفصالا عنت كل تراث وقطعا لصلة بكل ما سبق، فالمبدع المغربي رجل منفصل، وبالتالي يخل بالشرط الأساسي للوجود الإنساني، وهو كما ذكرنا في مطلع الحوار "الاتصال".

- وطرأت على قيمة العقلانية "آفة الأدوات"، فتحوّلت إلى عقلانية وسائل لا تفكر إلا في توليد التقنيات وتطورها، بينما عرضت لقيمة "الفصل" الحداثيّة آفة التجزيئية، ولا نستغرب أن يأتي عهد ما بعد الحداثة

- ودخلت على قيمة "التأثير في المجالات" آفة المادية، فبدلاً من تسمية الروح المعنوية، انحرف هذا التأثير إلى تنمية الروح المادية، بينما طرأت على قيمة "التأثير في المجتمعات" آفة الفردانية، فبدلاً من تنمية الروح الجمعية تحول التأثير إلى تنمية الروح الفردانية في المجتمع⁽²⁾.

مما سبق ذكره وعرضه ووجهات نظر المفكرين العرب نجدهم يشتركون في نقاط متشابهة وأساسية، وهي أهم الأسباب التي أدت إلى إنحطاط الفكر العربي وآلت دون إبداعه، فالتراث والهوية، والدين، والحداثة من أهم الأسباب التي جعلت الإبداع لدى المفكرين العرب هوسهم الوحيد من خلال الوافد الجديد ألا وهو "الحداثة" التي أصبحت صبغتها تلون كل أصل وفكر وخلق إسلامي عربي وهذا ما جعل المفكر المحدد يسعى لرفضها وتعريضها بنقدها ووضع أسس من الممكن أن تعالج هذا الداء.

(1)- المرجع نفسه، ص: 55.

(2)- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص: 148-149.

المبحث الثاني: التجديد في مناهج التقويم: الحداثة ومقوماتها من منظور طه عبد الرحمن:

ما تزال في كل يوم، آلاف الأوراق والأفكار تكتب وتنشر، وآلاف الحوارات المتلفزة التي تعرض في اليوم الواحد عشرات المرات، حتى تشخص المشاكل وتقدم الحلول، وتقترح البدائل، ومن ثمة يتبخر كل ذلك في الأثير، ففي كل مرة يظهر إلى النور مشروع جديد للخروج من أنفاق التبعية وللكشف عن إشكالات الخلل في العقل العربي، وأسباب تخلفه في الدفع بالنهوض في معترك العصر، والولوج في عالم الحداثة، حيث شكلت تلك التحولات ليس فقط للعالم العربي الإسلامي بل وحتى الغربي فصلا حاسما

ومعركة طويلة لا تزال إلى غاية الساعة يخوضها الإنسان، حتى وصل به المطاف إلى ما عرف بالحادثة، تلك الخاصية التي عرف بها الفكر الغربي، والتي كانت بمثابة ثورة للعقل على المؤلف المقلد، وتجاوز كل ما هو قديم، ورفض لكل ما يعيق التقدم، من أجل فرض ثقافة شاملة علمية تحقق الوحدة، وليس غريباً أن يصل هذا الوافد الجديد إلى بيئتنا الفكرية والثقافية العربية الإسلامية، حيث لقيت صدى في أدبيات الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، إذ رفعت نزعة متغربة لواءها والأخذ بالحادثة ومكاسبها ومنجزاتها التي صنعت من خلالها أوربا هيبتها، فلم يتردد هؤلاء الرواد العرب المسلمين من الانتهال من منابعها، ولكن في مقابل فرواد التقليد للحداثة الغربية بداعي التجديد، والتحديث، وجد مفكرين عرب أظهروا بعض التحفظ منه، والوقوف عند آثاره ونتائجه من بينهم المفكر طه عبد الرحمن فكيف شكلت رؤيته النقدية مدخلا من خلال تأسيس حادثة بديلة أصلية ومبدعة تتوافق مع المجال التداولي الإسلامي؟

ها هو المفكر طه عبد الرحمن يبرز من خلال نقده للحداثة الغربية، ذلك التيه الفكري، والتقليد الأعمى الذي انخرفت فيه معظم المجتمعات العربية الإسلامية، وتخططوا في معاقلها ولم يجدوا لها مخرجاً، وقد تم شرح ونقد كل هذه الأسباب في كتابه "سؤال الأخلاق"، أما في كتابه "روح الحداثة"، فقد طرح رؤية حداثية جديدة بعيدة عن تقليد حادثة الآخرين، والتي افتقرت بدورها إلى الأساس الأخلاقي، فما هي الآليات حتى تطبق روح الحداثة في مجتمع عربي إسلامي وبكيفية تختلف عن تلك التي تطبق في المجتمع الغربي؟ ولكن قبل أن نتطرق إلى تلك الآليات علينا الخوض أولاً في التعاريف التي سردت للحداثة، وكما يرى طه عبد الرحمن، فهناك من قال بأنها نهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، منهم من يقول بأنها ممارسة السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع وعلى الإنسان، ومنهم من قال هي قطع الصلة بالتراث، أو طلب التجديد، أو يقولون إنها محو للقداسة من الديمقراطية، أو يقول أنها العلمانية، بل منهم من قال أنها مشروع لم يكتمل⁽¹⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص: 23.

كل هذه التحديدات أدخلت الفكر المقلد في متاهات لا سبيل للخروج منها ولا إلى استيعابها فمن الضروري التمييز بين واقع الحادثة وروح الحادثة أي الانتقال من شبه الحادثة إلى حق الحادثة يقول د طه عبد الرحمن: «كذلك مفهوم الحادثة والسبيل إلى ذلك هو أن نفرق في الحادثة بين جنبين هما: روح الحادثة وواقع الحادثة»⁽¹⁾، فروح الحادثة هي القيم والمبادئ التي تنهض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان ومكان، أما واقع الحادثة فهي تحقيق لهذه القيم والمبادئ في زمن خاص ومكان خاص، وكل هذه التحقيقات تختلف باختلاف الظروف الزمكانية.

ويترتب على هذا التمييز نتائج من بينها: بأن الحادثة ليست تطبيقاً واحداً بل تطبيقات متعددة، باعتبارها روحاً لا تتجلى في مظهر واحد، « فهذه الروح عبارة عن جملة من المبادئ ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبداً تطبيق واحد، إذ هو بمنزلة القاعدة العامة التي تجري على حالات مختلفة»⁽²⁾، أما فيما يخص التفاوت بين واقع الحادثة وروحها، فهو ذلك الواقع الذي يجسده التطبيق الغربي للحادثة والذي يعتبر أحد أوجه التطبيقات الممكنة لهذه الروح، وبالتالي فإن الواقع الحداثي هو غير الروح الحداثية وهذا تبعا لخاصية المجتمع الذي يطبقها، كما يمكننا القول بأن هذا التطبيق الحداثي خاص هو نفسه الذي اتخذ في المجتمعات العربية أشكالاً مختلفة، حتى أنه يمكننا القول بأن لكل مجتمع حدثته مثل: حادثة فرنسية، حادثة إنجليزية، حادثة ألمانية... لأن الواقع الحداثي هو واقع خاص، ومن بين النتائج المركزية التي استخلصها د-طه عبد الرحمن أننا نتساوى في الانتساب إلى روح الحادثة وهذا لأن أهل الغرب لا يملكون روح الحادثة وآلية تطبيقها أكثر مما يملكها غيرهم، إذ هي ملك لكل أمة متحضرة.

وبهذا فالحادثة ممكنة التطبيق أكثر من مجال تداولي الأمر الذي يستوجب فيه التسليم بضرورة قيام حادثة إسلامية أصلية نابعة من المجال التداولي الإسلامي.

شروط التطبيق الإسلامي لروح الحادثة:

(1) - المصدر نفسه، ص: 24.

(2) - المصدر نفسه، ص: 30.

أ- الحرص على اجتناب آفات التطبيق المنحرفة لروح الحادثة التي وقع فيها أهل الغرب عن طريق مسلمات أضيفت إلى الخصائص الجوهرية لروح الحادثة، فحرفتها عن مقاصدها «هذا التطبيق يتوصل في كثير من الحالات إلى نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها، أو يراهنون عليها»⁽¹⁾.

ب- أن تكون الحادثة تطبيق داخلي، لا منقولة، لأن الحادثة لا تكون إلا من الداخل، وبناء على هذا فهناك خيارين لكل أمة، إما أن تصنع حداثتها الداخلية، وإما أن تصنع حداثتها الداخلية وإما لإحداثها لها «فالحادثة البرائية التي قصدها في بعض الدول غير الغربية، ليست مطلقاً حادثة نظراً إلى أنه ليس تطبيقاً لهذه الروح ذاتها، وإنما هو تطبيق للتطبيق الغربي هذه الروح، أي تطبيق من الدرجة الثانية»⁽²⁾.

ت- ليست الحادثة سوى إبداعاً لأننا لو أعطينا تعريفاً جامعاً لقلنا أنها إبداع، إبتكار، إجتهد، إختراع... فروع الحادثة لا تنال إلا عن طريق الإبداع .

بناء على هذا فإن واقعنا كما يشير له عبد الرحمن - لا تتوفر فيه تلك الشروط التي تسمح بخروج حداثتنا من شبهة الحادثة إلى حق الحادثة، ومن حادثة الزمن إلى حادثة القيم، لأنه ليس بتطبيق داخلي لروح الحادثة و ليس تطبيقاً إبداعياً لأساسياتها . لأن واقعنا الحداثي هو تطبيق لتطبيق آخر للحادثة، ولأسف ليس تطبيقاً لروحها، لأن فكرنا العربي الإسلامي لا يزال غارقاً في متاهات التقليد و الإلتباع للفكر الغربي ، إذ أن هذا الأخير إتبع أسساً لإقامة حداثته من مقومات قيم، عقائد، مفاهيم، دوافع، وتاريخ، لأن هذه الأسس تختلف إختلافاً جذرياً مع مقومات الحضارة الإسلامية وقيمها يقول د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان «و لعل ما غاب عن هذا الموقف عدم قدرة النموذج العربي على النهوض

(1) - طه عبد الرحمن، روح الحادثة، المصدر نفسه، ص: 32.

(2) - المصدر نفسه، ص: 34.

بمقومات الحضارة الإسلامية، فالحل الأجنبي ما هو إلا مجموعة من الحلول المستوردة جوهرياً من التجربة الغربية الحديثة بكل أشكالها الفردية و الشمولية العلمانية و الإلحادية»⁽¹⁾

لقد أصبح المقلدون مجرد تبع لطريقة تفكير و عمل غيرهم، فقد أصبحوا يخوضونها في إشكالات و أسئلة غيرهم حتى أنهم لم يكلفوا أنفسهم بنقد مقتضيات هذا الوافد إليهم بل أصبح سائدا بكل ما جاء به، و بذلك لم يتمكن المفكرين العرب من إحضار ما يضاهيه، إنطلاقاً مما يستشكلونه من واقعهم لأنهم لا يزالون يقتفون أثر فلاسفة و مفكري الغرب و تعلقوا بأساليب لا تمن إلى أسبابه مما فتقدوا حاسة النقد لديهم، و تقلبوا في أطوار حياتهم من النقيض إلى النقيض و السر في ذلك «قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يقلدون»⁽²⁾ فإذا أتينا إلى التراث مثلاً سنجد أن نقاد التراث قلدوا كل أدوات البحث التي إصطنعوها من مفاهيم الغربيين و نظرياتهم « فما لو ناصية تقنياتها، و لا تفننوا في إستعمالها»⁽³⁾ و عندما إنقطعوا عن التراث لجؤوا إل تراث الثقافة الغربية الحديثة حتى يقلدوا كل مسالكها، فتشابهت رؤى النخب العربية و الإسلامية للحدثاة و في سلوكها حيال خط التقليد.

إلا أنهم ليسوا على منحى واحد من ناحية الممارسة الفكرية للتقليد ، و بذلك نجد فئتين من المفكرين: صنف من الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، وهم أولئك الذين أخذوا الميراث من السلف و سماهم د. طه عبد الرحمن «مقلدين متقدمين»⁽⁴⁾ ، أما الفئة الثانية فهم الذين قلدوا المتأخرين من غير المسلمين ، و هم الذين إنقطعوا عن التراث لمواصلة المنجز المعرفي لحدثاة الغرب، و قد بسط لنا د. طه عبد الرحمن شرحه لطباع هذين الصنفين ، حيث يرى أن الصنف الأول هو الذي يسقط المفاهيم الإسلامية التقليدية عن المفاهيم الغربية الحديثة مثل: مفهوم "الشورى" أسقط على مفهوم "الديمقراطية" مفهوم الأمة

(1) - عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، 2003م، ص: 29.

(2) - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص: 87.

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص: 10.

(4) - طه عبد الرحمن، روح الحدثاة، مصدر سابق، ص: 11.

"على مفهوم "الدولة" مفهوم "الريا" على مفهوم "الفائدة" و النتيجة الإجمالية هو محور تدريجي لخصوصية المفاهيم المنقولة و رد المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم المأصولة.

أما الصنف الثاني فالعكس فهم يسقطون المفاهيم المنقولة على المفاهيم المأصولة مثلاً: إسقاط مفهوم "العلمانية" على مفهوم "العلم بالدنيا" مفهوم "القطيعة" مفهوم "الجب" أو مفهوم "الحرب الدينية" على مفهوم "الفتح"⁽¹⁾.

و النتيجة الإجمالية لهذا الإسقاط هي إنحاء خصوصية المفاهيم المأصولة . و الظاهر من هذين الصنفين أن الإبداع فيهما، كون مقلدة المتقدمين ينتجون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، و مقلدة متأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه.⁽²⁾ و رغم قوة النقد التي وجهها طه عبد الرحمن لكلا الصنفين إلا أنه أظهر تحيزه إلى المقلدة المتقدمين لأنهم حافظوا على فكرتهم الجوهرية و لم يضيعوها. أما المقلدة المتأخرين فقد ضربوا بجذوره في تاريخ أمة أخرى يقول : «أنظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين "يؤولون" إذا أول غيرهم و "يحفزون" إذا "حفز" و "يفككون" إذا فكك... سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، و قد كانوا منذ زمن غير بعيد توماويين لوجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين... مثله سواء بسواء، كما لو ان ارض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها، و قد ينقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك... بحجة أن ينهض بواجب الإنخراط في الحداثة العالمية، أو أن ينهض بواجب الأستجابة للشمولية الفلسفية»⁽³⁾

من أجل ذلك إعتبر المفكر طه عبد الرحمن أن الفلسفة نوعان:

(1)- المصدر نفسه ، ص: 12.

(2)- المصدر نفسه ، ص: 11-12.

(3)- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة في القول الفلسفي المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص: 12.

1- الفلسفة الميتة و المتوحدة، و أطلق عليها في مقال له «بالفلسفة الدوارة»، أي تدور في دائرة مغلقة، و حلقة مقفلة لا تلبث أن تعود إلى نقطة إنطلاقها، وهي إتباعية لا إبداعية ،حيث تتوسل الإتباع ولا الإبداع.

2- الفلسفة الحية و هي الفلسفة الموصولة و المتداولة، و أسماها «بالفلسفة الفوارة» لأنها منتجة فكريا و معرفيا، و تتيح مساحة للتأمل و التفلسف بشكل موصول بالمجال التداولي العربي في مكوناته الثلاثة : العقيدة، اللغة، المعرفة. وسماتها التجديد لا التقليد، و الإبداع لا الإتباع⁽¹⁾.

أ- مبادئ الحداثة عند طه. عبد الرحمن:

يرى د. طه عبد الرحمن أنه لا سبيل للخروج من هذا التشين للحداثة، فراح يصع مبادئ حتى يتمكن الباحث و المفكر على الأقل من إظهار بعض الإبداعات في أبحاثه، يقول محمد الشيخ «لا سبيل لتحقيق ذلك إلا بإحداث تحقيقات و تدقيقات و بادئها التمييز في أمر الحديث عن الحداثة بين الأواني و المعاني أو قل الابتدار إلى المباشرة بين تطبيقات الحداثة أو واقع الحداثة و روح الحداثة»⁽²⁾. وبناء على هذا يؤكد طه عبد الرحمن على أن روح الحداثة لها ثلاث مبادئ⁽³⁾:

1- مبدأ الرشد: و يقتضي هذا المبدأ أن الأصل هو الانتقال من الحداثي من حال القصور إلى حال الرشد، المراد بالقصور كحما جاء في جواب كانط عن سؤال: « ماهي الأنوار؟ هو عدم قدرة المرء على استخدام فكرة في الأمور دون إشراف الغير عليه، مع وقوع مسؤولية هذا القصور عليه هو، لا على هذا الغير »⁽⁴⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، ماتت الفلسفة لتحيا الفلسفة، مجلة آفاق، عدد 63، الرباط، المغرب، 2000، ص: 093.

(2) - محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص: 210.

(3) - طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، دم، ط1، 2007، ص: 22.

(4) - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص: 25.

«و القصور يعني عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير، قصور هو نفسه مسؤول عنه لأن سببه يكمن ليس في عيب العقل بل في الافتقار إلى القرار و الشجاعة في استعماله دون إشراف الغير»⁽¹⁾. أو كما يقول د. طه عبد الرحمن: «القصور هو اختيار التبعية للغير»⁽²⁾.

إضافة إلى ذلك فإن مبدأ الرشد «يعني أيضا تجوز حالة الوصايا و التبعية بأشكالها المختلفة نحو حالة من الاستقلالية التي يفتح من خلالها الإنسان آفاق الإبداع»^(*) أمامه فيما يفكر و يقول و يفعل على أساس قيم جديدة يكون هو منشأها ابتداء أو استنزافا»⁽³⁾ مما سبق يتجلى لنا أن التبعية تتخذ أشكالا مختلفة⁽⁴⁾:

-أحدهما التبعية الاتباعية: و هي أن يسلم القاصر قياده عن طوعية لغيره ليفكر مكانه حيث كان يجب أن يفكر هو بنفسه.

-الثاني، التبعية الاستنساخية: أن يختار القاصر بمحض إرادته أن ينقل طرائق و نتائج تفكير غيره، و ينزلها بصورتها الأصلية على واقعة واقفة.

-و الثالث، التبعية الآلية: أن ينساق القاصر، من حيث لا يشعر إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره و نتائجه لشدة تماهية مع هذا الغير.

كما أن مبدأ الرشد يقوم بدوره على ركنين أساسيين هما:

"الاستقلال أو التحرر" و "الإبداع أو التفنن"⁽¹⁾

(1)- محمد سيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة، دار توبقال، دار البيضاء، المغرب، ط03، 2008، ص: 44.

(2)- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص: 25.

(*)- الإبداع معناه لغة: "إخراج الشيء إلى حيز الوجود أي إحداث الشيء، ويفيد اصطلاحا أولا في علم الكلام: "إحداث: الشيء على غير منال سابق، ويكون مرادفا لمفهوم الابتكار وثانيا يعني في مجال الفلسفة العربية، إحداث شيء من لا شيء فيكون مرادفا للاختراع"، طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص: 114.

(3)- قاسم شعيب، فتنة الحداثة، صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط01، 2008، ص: 45.

(4)- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص: 25.

1-الاستقلال و قوة الذات:و هو تجاوز الإنسان الراشد لكل وصاية في التفكير و صرف كل سلطة في النظر أي تخطي مختلف مظاهر التبعية ،فتطلق بذلك حركتين ولا يكتفي هذا الإنسان بالانفصال عن ما يحول دون ممارسة حقه في التفكير بل إنه يتطلع إلى أن يشرع لنفسه ما يجب فعله أو تركه فترسخ بذلك ذاتيته و هكذا فالإنسان الراشد منطلق الحركة قوي الذات.⁽²⁾

يتضح من خلال ما جاء به طه عبد الرحمن أن الإنسان الناضج يمارس حقه في التفكير بكل حرية فالإنسان يملك الاستقلالية في التصرف إذ يقوم بما يجب فعله و يتعد عما لا يجب فعله.

2-الإبداع في الأفكار والأقوال والأفعال : إبداع الإنسان الراشد وابتكاره لأنماط جديدة و قيم جديدة بيدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد إبداعها حتى كأنها قيم غير مسروقة، ومتى علمنا أن مفهوم الإبداع لا يقترب بمجال الأدب و الفن ،لا نستغرب أن يرتبط ظهور فكرة الحداثة يتطور هذا المجال ،بل لا نستغرب أن ينشأ في القرن التاسع عشر مذهب في الأدب و الفن عرف بالزعة الحدث أو إن شئت قلت و أن يكون مدعاه أنه لا قيمة إلا قيمة الاختراع و الابتكار ،معلنا الثورة على كل قديم و لو كان قريب العهد حتى ما أبد عنه أصحاب هذا المذهب⁽³⁾

2-مبدأ النقد: يقتضي هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة هو انتقال الحداثي من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، و المراد بالاعتقاد هو التسليم بالشئ من غير وجود دليل عليه و مقابله هو الانتقاد، فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشئ يحصل التسليم به⁽⁴⁾ وهذا يعني أن المفهوم يقوم على عدم التسليم بصحة الشئ دون تقديم الدليل ،غير أن هذه الممارسة للنقد و إن كانت تحمى لها يقظتها حتى صار مفهوم النقد يؤخذ في حد الفلسفة فيقال «أن الفلسفة هي ممارسة النقد»و يلزم لأن يكون للنقد

(1)- محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مرجع سابق، ص: 211.

(2)- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص: 26.

(3)- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص: 26.

(4) - المصدر نفسه، ص: 26.

الفلسفي نهاية يقف عندها و لا يكون له إزدیاد بعدها متى بقي هذا النقد يطلب التمسك بمعیار العقلانية⁽¹⁾.

و يقوم أيضا مبدأ النقد على ركنين أساسيين هما:

-التعقيل أو العقلنة: أي إخضاع ظواهر العالم و مؤسسات المجتمع و سلوكات الناس إلى التعليل المنطقي و الطبيعي "و هذا إستنادا إلى مبادئ العقلانية^(*) التي تقوم على حساب و التنبؤ و التخريب و التقنين و التطبيق "و العقلانية بحسب طه تقتضي منا أن نعمل بالأحكام المتناقضة إذا توافرت لنا الأسباب لقبول كل واحد منا ،ولو تمهلنا الضرورة العلمية إلى أن نكشف سبيلا لحذف بعض عناصر هذه الأحكام حتى يرتفع التناقض و يحصل الاتفاق⁽²⁾. يقول طه عبد الرحمن⁽³⁾ «إذ بفضل هذه المبادئ نتمكن من أن نحقق على التدریج أشكالا مختلفة من التقدم و التطور في الحدائي أفضل صورة في كل العلوم الطبيعية و البيروقراطية،وكذا الرأسمالية أو اقتصاد السوق،و بلغ ذروته في ما أصبح يعرف باسم "العلم-التقنية" إذ عاد زمام المبادرة فيه بيد التقنية لا بيد العلم ،إذ أضحت هي التي تخطط له إستراتيجيته و تحدد له مساره».و في هذا الصدد يعني طه عبد الرحمن بالتعقيل ضرورة إعمال العقل في كل الأمور يعني إخضاع كل شيء للعقل ومبادئه

(1)- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص: 178-179.

(*)- العقلانية: ما يلفت الأنظار أن ما حدث به طه عبد الرحمن عن العقلانية هو تعدد دلالاتها وتكاثر مفاهيمها وتباين تصنيفاتها والسبب الكامن وراء هذه المواصفات المفهوم الذي يتبناه طه عبد الرحمن للممارسة العقلية بما هي ممارسة لا تنتقل من اعتبار العقل جوهرًا ثابتًا قائمًا بالإنسان محله عضواً مخصوص، إنما العقل ممارسة لا تنتقل بنفسها، عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، ط01، 2013م، ص: 150. ولا يخفى على أحد ما قد يوقع فيه خطاب العقل من شبهات فكرية وعقدية كأن يرسخ عندنا الاعتقاد بأن العقل ذات مستقلة كما لو كانت حقيقتها غير حقيقة الإدراك، طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديدي علم الكلام، مصدر سابق، ص: 145.

(2)- عبد الرزاق بلعقروز، المسألة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجايري، نموذج طه عبد الرحمن، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، العدد 16، ديسمبر 2012.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص: 27.

-التفصيل أو التفريق :و يقتضي هنا نقل الشيء من صفة التجانس إل صفة التغير و هذا عن طريق تحليل البنى العنصرية،و المكونات التركيبية العامة للشيء بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة ،و ذلك من أجل ضبط آليات كل عنصر منها⁽¹⁾ .هذه الصفة التي طبعت الحداثة تدرك مظهراتها التفصيلية مثلاً في ميدان الثقافة حيث يجري تشطيرها إلى دوائر القيم النظرية و العملية و الرمزية و على صعيد المعرفة يتجلى التفريق بين دوائر العلم و القانون و الأخلاق و الفنون.⁽²⁾

يقصد د.طه عبد الرحمن بهذا الركن الثاني أن تحول الأشياء المتجانسة و المتشابهة العناصر إلى الأشياء المتمايزة و المتفرقة يكون هدفها التمييز بين الأشياء .

3-مبدأ الشمول:مما تتصف به الحداثة أنها تنتشر في المجتمعات و المجالات كلها و لا يمكن حصرها في مجتمع مخصوص و لا مجال مخصوص⁽³⁾.

كما أن مقتضى هذا المبدأ الأخير هو أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص ووجود الشيء بصفات محددة وهو إذن ينطوي على ضريين من الخصوص⁽⁴⁾.

خصوص المجال أي وجود الأفراد في دائرة جغرافية معينة و بوجود الشيء بصفات محددة تجعل الأفراد يتفردون بصفات حضارية معينة أو بعبارة جامعة خصوص المجال و خصوص المجتمع لذلك يكون الأصل في الحداثة أو الشمول الحداثي عبارة عن تجاوز لهذين المستويين بالخروج من مضائق الخصوصية الجغرافية و الحضارية إلى فضاء الكونية و العالمية⁽⁵⁾.

(1)- المصدر نفسه، ص: 28.

(2)- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، تأولات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط01، 2010، ص: 172.

(3)- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص: 84.

(4)- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص: 28.

(5)- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، مرجع سابق، ص: 172.

من وجهة نظر طه عبد الرحمن أن الحادثة من خلال مبدأ الشمول تتسم بطابع الشمولية ، يعني أنها تشمل أو تعم كل مجتمعات و كل المجالات ولا تخص مجتمعا معينا أ مجالا معينا ، كما أن هذا المبدأ هو الآخر مبني على ركنين: ⁽¹⁾.

أ-التوسع Extensibility: ويقتضي أن أفعال الحادثة غير منحصرة في مجال أو مجالات معينة، بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك، فتؤثر في مجالات الفكر، والعلم، والدين، والأخلاق، كما تؤثر في مجالات القانون والسياسة والاقتصاد.

يقصد د. طه عبد الرحمن بركن التوسع أن الحادثة لا تشمل مجال باستثناء مجال آخر ، بل إنها تخوض في كل مجالات الحياة.

وهكذا فإن فعلها في أي مجال تتداعى له المجالات الأخرى إذ تحدث فيها تحولات و تقلبات تخرجها عن حدودها ، كما أنها توسع النقد في كل هذه العناصر الثقافية بحيث لا ينفلت شيء من استيفاء مقتضيات النظر العقلي.

ب-التعميم Generalizability: إن هذا الركن يقتضي تجاوز الفروق التاريخية والحضارية بين الطرفين، وبالتالي لا يبقى الفعل الحداثي حبيس المجتمع الذي نشأ فيه بل إنه ابتكار أشكال التقدم التقني في وسائل النقل ووسائل الاتصال قد سهل إرتحال البضائع و الأفكار فاتحة بذلك عهدا جديدا ، هو عهد "العولمة" وما أورثته فتوحاتها من تقليص للزمن و تغيير لدلالة المفردات القديمة كالمكان الإنسان حتى أننا نشهد اليوم كما يقول بول فيليريو « نهاية الجغرافيا» ⁽²⁾.

يرى طه عبد الرحمن أن الحادثة لا تبقى محصورة في مجتمع معين أي أنه تنتشر خارج الحيز المكاني الذي نشأت فيه إلى مجتمعات أخرى، حيث لا تأخذ بعين الاعتبار في ذلك التفاوتات والفروقات التاريخية والثقافية، فيما بينهما متجاوزة إياها حيث أنها تعم العالم أو الكوكب ككل.

(1) - طه عبد الرحمن، روح الحادثة، المصدر السابق، ص: 28-29.

(2) - عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، مرجع سابق، ص: 172-173.

وعلى الجملة، فإن روح الحداثة تتكون من مبادئ ثلاثة، أولها مبدأ الرشد ويقضي بوجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء، ووجود الإبداع في الأقوال والأفعال والثاني مبدأ النقد، ويقضي بممارسة التعقيل في كل شأن من شؤون الحياة وممارسة التفصيل في كل أمر يحتاج إلى مزيد من الضبط. أما الثالث فمبدأ الشمول ويقضي بحصول التوسع في كل المجالات وحصول التعميم على كل المجتمعات فخصائص الروح الحداثية إذن هي أنها روح راشدة وناقدة وشاملة ⁽¹⁾.

مما سبق ذكره نستنتج أن طه عبد الرحمن يؤكد بأن وجود الروح الحداثية مرتبط أساساً بكونها ناقدة وراشدة وشاملة، وأن تتحلى هذه الروح بالإبداع لا غير .

ب- نتائج التطبيق الإسلامي لروح الحداثة:

بعد تطرقنا للمبادئ التي ميزت روح الحداثة في المجتمع المسلم، والتي تكمن بدورها في الرشد و النقد و الشمول، يؤكد المفكر طه عبد الرحمن على أنه يترتب عن هذه الروح مجموعة من النتائج والتي يكمن حصرها فيما يلي ⁽²⁾:

1- تعدد تطبيقات روح الحداثة: ذلك أن روح أي شيء تختص بكونها تقدر على التحلي في أكثر من مظهر واحد، فكذلك روح الحداثة. تتضمن إمكانية التحلي في صور متعددة ضمن سياقات مختلفة لأن روح الحداثة هي مبادئها، أما واقعها فهو تطبيقاتها المختلفة ⁽³⁾.

(1)- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص: 29.

(2)- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص: 30.

(3)- قاسم شعيب، فتنة الحداثة، صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط01، 2008، ص: 47.

من خلال هذا يرى طه عبد الرحمن أن روح الحادثة هي عبارة عن مجموعة من المبادئ الكونية العامة، وهذه المبادئ لها تطبيقات مختلفة لا تقتصر على تطبيق واحد وفي نفس السياق، يؤكد الطهائي أن كل تطبيق يتم في سياق اعتقادات وافتراضات خاصة نسميها "مسلمات التطبيق" ⁽¹⁾.

2- التفاوت بين واقع الحادثة وروحها: بعد واقع الحادثة أحد التطبيقات أو التحليلات الممكنة لروحها، وهذا النزول المثل من مثوله منها، والمعلوم أن المثل غير الممثل، وهذا ما يلزم أن يكون الواقع الحدائي و المعنى من هذا أن جل هذه التطبيقات غير متماثلة من جهة قوة أدائها لهذه الروح بل قد يفضل بعضها بعضا من جهة مزيد تمسكه بها في نهوضه الحضاري ⁽²⁾.

- يقصد المفكر طه عبد الرحمن أن واقع الحادثة عبارة عن تطبيق واحد من التجليات المختلفة لروح الحادثة، وأن هذه التجليات أو التطبيقات لا تكون متساوية من ناحية قوة أدائها لهذه الروح الحداثيّة.

3- خصوصية واقع الحادثة الغربية: اتضح من خلال الدراسات أن واقع الحادثة في المجتمعات الغربية هو تطبيق واحد من الإمكانيات التطبيقية المتعددة و المختلفة التي تحملها روحها كما حددتها المبادئ الثلاثة السالفة الذكر، بل لا نعدو الصواب إن قلنا بأن هذا التطبيق الحدائي الخاص هو نفسه اتخذ في المجتمعات الغربية أشكالا مختلفة، حتى كادت أن تكون لكل مجتمع منها حدثته الخاصة به. ⁽³⁾

لا يعني هذا عند الأستاذ طه عبد الرحمن أن تطبيقات الحادثة في الغرب مختلفة، بل هو تطبيق واحد من بين إمكانيات متعددة للتطبيق رغم أنه يعود ليقر أن تطبيقات هذه الحادثة، حتى في الغرب نفسه متعددة بتعدد أطرها الاجتماعية و السياسية. ⁽⁴⁾

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

(2) - المصدر نفسه، ص: 30.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الحادثة، المصدر السابق، ص: 30

(4) - صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحدث، دراسة نقدية مقارنة بين الحادثة والإسلام، مركز الحضارة لتنمية الفكر

الإسلامي، بيروت، لبنان، 2010، ص: 23.

4- أصالة روح الحداثة: لقد غلب على الأذهان بأن روح الحداثة هي من صنع المجتمع الغربي الخاص. وبأنه أنشأها من عدم، ولكنها من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، لأن أسبابها تمتد بعيدا في التاريخ الإنساني الطويل، ولا يبعد أن تكون مبادئها أو البعض منها قد تحقق في مجتمعات ماضية، بوجوه مختلفة عن وجوه تحققها في المجتمع الغربي الأضر، كما لا يبعد أن يبقى في مكنتها أن تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية⁽¹⁾.

يؤكد د. طه عبد الرحمن أن مبادئ الحداثة مشتركة بين الإنسانية جمعاء، وليس كما يعتقد البعض بأنها نتاج غربي بحت، فالحداثة الغربية هي تطبيق من تطبيقات من تطبيقات روح الحداثة التي تعود إلى بطون التاريخ الإنساني.

5- والاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة: يقصد طه عبد الرحمن بهذه النتيجة بأن روح الحداثة لا تخص أمة محددة، بل هي ملك لكل أمة تمتاز بالتحضر، "فأيا كان نوع هذه الحداثة مصدرا فكريا أو صعبا تتواطن فيه مفهوماتها الأولى في الشرق أو الغرب وإنما هي توجه فاعل وحي للتحضر".⁽²⁾ وبحسب طه عبد الرحمن أن الأمة المتحضرة هي التي أساس تحضرها يكمن في المقومين للنهضة الفعلية لكل تحضر وهما أولا الفعل العمراني ويقصد به الجانب المادي، والثاني الفعل التاريخي ويقصد به الجانب المعنوي، حيث يؤكد أن الأمم تختلف وليست متساوية في تحقيق هذين الفعلين و هذا يحكم تراكم المعارف، وتجدد القيم عبر قرون، دون أن يدل هذت التراكم والتجدد على أن المتأخر من الأمم أفضل من المتقدم، وهذا نظرا لأن الأفضلية لا تقاس بالقوة المادية، بل بالقوة المعنوية⁽³⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص: 31.

(2) - محمد بومعيزة، معالم القراءة تحديد التراث عند طه عبد الرحمن، إشراف سعد خميسي، مذكرة لنيل درجة دكتوراه، العلوم في الفلسفة، 2008-2009، ص: 377.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص: 32.

-وهكذا يتضح أن معيار الأفضلية بالنسبة لطله عبد الرحمن ليس الجانب المادي و إنما الجانب المعنوي هو الأجدد بذلك، ويقصد به الجانب الأخلاقي، أي قوة القيم و منه يتحقق أن التطبيق الغربي لروح الحداثة ليس أكثر تمسكا بهذه الروح.

-بناء على ما سبق قوله نستخلص أن طه عبد الرحمن يشدد على التمييز بين واقع الحداثة وروحها، والفيلسوف الحق في نظره من يطلب روح الحداثة لا مظاهرها ولا روح للحداثة خارج الإسلام.⁽¹⁾

ج-الحداثة في ميزان الأخلاق:

يرى الأستاذ طه عبد الرحمن أن المسلمين لا يملكون إلا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية و المعاني الروحية لتثبيت وجودهم و هو ملك ثمين في نظره لأن عالم المستقبل سوف يشهد حدثين هاميين، أحدهما انهيار النظريات الأخلاقية والأنساق المعيارية والذساتير السلوكية الكبرى التي كانت توجه الحداثة الغربية⁽²⁾.

ويترب عن ذلك حسب د.طه عبد الرحمن فراغ أخلاقي ناهيك عن الهروب إلى الحياة الخاصة وللتصدي لهذا الفراغ ومقاومته، نحن بحاجة إلى أخلاق الإسلام ويواجه الطهائي تحديات الحداثة بلفظ واحد "الأخلاق"^(*) فالحل الأنسب للمشاكل التي تواجهنا ومشاكل الحداثة هو تخليق هذه الأخيرة، فالمسلك البديل هو الحداثة المعنوية الأخلاقية كمبدأ ومنتهى.⁽³⁾

(1)- عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، دار البيضاء، ط01، 2013.

(2)- محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مرجع سابق، ص: 228.

(*)- الأخلاق: إن لفظ الأخلاق مفرد خلق يضم الحياء واللام، والخلق لغة هو الطبع واصطلاحاً هو الصفة السلوكية محمودة كانت أم مذمومة، واللفظ المقابل له في اللسان اليوناني هو إيتوس وهو لفظ قريب في النطق، من لفظ أتوس ومعناه العادة، فالأخلاق في مجال الممارسة الفلسفية الإسلامية المنقولة عن اليونان عبارة عن أحوال راسخة في النفس طبع أو رسوخ تعود تصدر عنها أفعال توصف بالخير أو الشر، طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص: 381.

(3)- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي، ومسارات الانفتاح، مرجع سابق، ص: 178.

فالحضارة الغربية الحديثة هي حضارة اللوغوس ذات الوجهين عقلي وقولي، وذات شقين معرفي وتقني، وإن قصدنا تلبية حاجات الإنسان المختلفة والمتزايدة، فإنهما يضران بأخلاقيته بقدر يهدد إنسانيته.⁽¹⁾

يقصد طه عبد الرحمن بهذا أن التطبيق الغربي لروح الحداثة قدنا له الاعوجاج الخلقي إذا صرت بالكيان الخلقي للإنسان لذا وجب بناء حداثة تتوافق مع مقومات الدين الإسلامي، فالحل والمسلك في نظره يكمن في ضرورة تخليق هذه الحداثة، إذ يقف على الآفات التي تحملها الحضارة الحديثة للإنسان، النقص، الظلم، التأزم، التسلط بما يجعلها حضارة حداثة ناقصة ظالمة متأزمة متسلطة⁽²⁾، والتي تؤدي الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي بما ييأس معه من الصلاح في حاله و الفلاح في مآله⁽³⁾.

فهو يرى أنه مهما أجريت الإصلاحات و التصحيحات و التعديلات لتجاوز هذه الآفات فإنها تبقى محدودة أمام قوة هذه الآفات فكل تعديل أو إصلاح ينجم أو يترتب أو يتولد عنه أثر شيء آخر السبب يكمن في عمق هذه الآفات.

كما يؤكد الطهائي في هذا الصدد أن أخلاق السطح لا تنفع للخروج من آفات العمق، بل لا بد في ذلك من طلب أخلاق العمق، إذن لا بد من تقديم حل أخلاقي لمأزق الحداثة الغربية المتولد عن إفلاسها القيمي⁽⁴⁾، وذلك من خلال الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها اللوغوس، وإنما يكون فيها اللايتوس أي الخلق، بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان لا بعقله أو بقوله وإنما بخلقه أو فعله⁽⁵⁾ فالحدد الأساسي للإنسان ليس العقل المجرد وإنما الأخلاق فهي التي تميزه عن الحيوان الذي لا

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص: 145.

(2) - محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مرجع سابق، ص: 228..

(3) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص: 145.

(4) - ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010م، ص: 77.

(5) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص: 146.

أخلاق له لعدم قدرته على إدراك القيم، فهوية الإنسان هوية أخلاقية⁽¹⁾ ويقصد د. طه عبد الرحمن من خلال هذا أن الأخلاق في معيار تحديد جوهر وماهية الإنسان وليس العقل أو القول، فلا مناص إذن من أن نهيأ الإنسان لحضارة اللاتيتوس متى أردنا أن يصلح في العاجل ويفلح في الأجل، والحاصل أن ما عمي على الحداثة هو غياب الخلق فالحداثة وتابعتها العولمة نظرة إلى الإنسان عبارة عن مجموعة من الوقائع والوسائل، إن حقيقة الإنسان ليست كما يريدتها التعلم المعاصر أن تكون عبارة عن منظومة من الوقائع والوسائل، أي تكون منظومة آلية، فإذاً يكون الإنسان في نهاية المطاف عبارة عن آلة وكفى، وليس الأمر كذلك بل إن الإنسان كان وما يزال مجموعة من القيم^(*) والمقاصد وكل مجموعة من هذا النوع لا تكون حركات طبيعية ولا محكومة في كليتها بنسق من القوانين، أي تكون مجموعة معنوية فإذاً يكون الإنسان في الحقيقة عبارة عن آية أو إن شئت قلت الإنسان آية قبل أن يكون آلة.⁽²⁾

أصول تخليق الحداثة:

أولاً: لقد تقرر منذ عهد اليونان أن هوية الكائن البشري أي صفاته التي تجعله هو لا غير هوائي بشراط حيوانا هي بالذات خاصة العقل ولم تعمل الحداثة إلا أنها أورثته وليتها ما ورثته، ما كان الإنسان بدءاً كائناً ذا عقل، إنما الإنسان أصلاً كائن ذو خلق⁽³⁾، ويقصد بهذا أن الحداثة ورثت الاعتقاد القائل بأن العقل هو الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان والعقل هو أساس التمييز بينهما بينما الحقيقة ليست كذلك، إذ يقول المفكر طه عبد الرحمن "لا دليل يثبت أن الحيوان لا عقل له ما كان الذي يفصل الإنسان عن الحيوان العقل، ما دام أن للحيوان قدراً منه قليلاً أو كثيراً، وإنما الذي يفصله الإنسان التخلق

(1) - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص: 106..

(*) - القيم: لفظ القيمة يدل في الاستعمال العادي على قدر الشيء أو مقداره، أما في المجال الفلسفي تفيد المعنى الخلقى الذي يستخف أن يتطلع إليه المؤيكلية، ويجتهد في الإتيان بأفعاله على مقتضاه، طه عبد الرحمن، تعددية القيم، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط01، 2011م، ص: 110.

(2) - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص: 165.

(3) - المصدر نفسه، ص: 165.

بخلق"⁽¹⁾، فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرغ عليه كل صفات الإنسانية والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي⁽²⁾، وهذا معناه أنه يضع الأخلاق في المقام الأول ومن ثم العقلانية تابعة لها فليت هي الأصل.

الفعل العقلي نفسه خلق به يرتقي هذا الكائن إلى رتبة الإنسان متى كان نافعا وينزل به إلى رتبة البهيمة متى صار ضارا⁽³⁾، وهذا معناه أنه يعتبر الأفعال العقلية أخلاقية فمتى كان هذا الفعل حسنا رفع من شأن الإنسان وإذا كان هذا الفعل ضارا وقيحا جعله في مرتبة الحيوان، فالأخلاقية هي التي تحدد إنسانية الإنسان، وهذا ينتج عنه أن الأخلاق هي التي تحدد هوية الكائن البشري وليست خاصية العقل. من خلال ما سبق قوله يمكن القول أن محتوى المسلمة الأولى للأخلاق الإسلامية أنه "لا إنسان بغير أخلاق" والماهية الحقيقية للإنسانية تحددها الأخلاق، ويؤكد طه عبد الرحمن بأنه تترتب عن هذه المسلمة حقائق ثلاث:

- أن هوية الإنسان ليست رتبة واحدة وإنما رتب متعددة، فقد يكون الواحد من الجماعة إنسانا أكثر أو أقل من غيره فيها والثالثة أن هوية الإنسان ليست ثابتة، وإنما متغيرة فقد يكون الفرد الواحد في طور حياته إنسانا أكثر أو أقل منه في طور سواه⁽⁴⁾.

وعلاوة على ذلك عندما يؤكد بأن الأخلاقية هي التي تحدد حقيقة الإنسان، هذا يؤدي حتما إلى أن الأخلاقية ترجح من العقلانية في الاختصاص بالإنسان، وهذا لا يعني أبدا التخلي عن العقلانية وإنما هو عن تخليقها⁽⁵⁾، فالعقلانية حسب الفيلسوف طه عبد الرحمن قسمين "هناك العقلانية المجردة من

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص: 14.

(2) - نفس المصدر، نفس الصفحة.

(3) - محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مرجع سابق، ص: 147.

(4) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص: 147.

(5) - محمد الشيخ جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مرجع سابق، ص: 231.

الأخلاقية، وهذه التي يشترك فيها الإنسان مع البهيمة وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية والتي يختص بها الإنسان وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان⁽¹⁾، ولما ما كانت الحادثة بالزمن أي بالآليات وإنما الحادثة بالقيم أي المقاصد والمعاني، فإن الأصل في الحادثة ألحقه أن تحد بما يدسم القيم أي الأخلاق لا بما ينشئ الآلات، أي العقل⁽²⁾.

فالإنسان يتحدد أساسا بالأخلاق، فالإنسان (بفتح الخاء) خلق متخلق فإذا استوفى الأخلاق في حياته استوفى شرط الإنسانية⁽³⁾.

ثانيا: لا أخلاق بغير دين:

الراجح أن هذه المسلمة لا تطبقها فئة من الناس من بينهم العلماني الذي لا يقر إلا بسلطان العقل المجرد، فلا مجال عنده للوحي، والناسوتي الذي لا يقر إلا بقيمة الإنسان، فلا مجال عنده للألوهية والطبيعي الذي لا يقر إلا بالتحليل الطبيعي للأشياء⁽⁴⁾.
والأخلاق حسب الطهائي مستمدة من الدين بمعنى أنها مأخوذة منه.
فقد ثبت أن لا إنسان بغير أخلاق وأن لا أخلاق بغير دين مما يجوز معه أن نحدد الإنسان بكونه الكائن الحي المتدين، فالهوية الإنسانية تكون في حقيقتها هوية دينية⁽⁵⁾، وحتى غير المتدين، إذا ما هو فتش أمره وجد أنه يأخذ بالدين إما مستترا أو محرفا، أو مستبدلا الإيمان المطلق بقيم من عنده⁽⁶⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص: 148.

(2) - محمد الشيخ جاذبية الحادثة ومقاومة التقليد، مرجع سابق، ص: 232.

(3) - طه عبد الرحمن، حوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص: 107.

(4) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص: 148.

(5) - المصدر نفسه، ص: 148.

(6) - محمد الشيخ، جاذبية الحادثة ومقاومة التقليد، مرجع سابق، ص: 232.

مما سبق يتضح بأن المفكر طه عبد الرحمن يؤكد أن الأخلاق معيارها ومصدرها الوحيد هو الدين فلولا الدين لما وجدت الأخلاق والأخلاق في منظوره تحتوي على قيمتي الخير والشر، والخير والشر قيمتان مصدرهما الدين.

والجدير بالذكر أن ما سمح د. طه عبد الرحمن بالانتقال من الأخلاق إلى الدين هو مفهوم العلو بحيث أن أحد المبادئ التي قامت عليها الحداثة هو القيم المتعالية، ولما أقدم أهل الحداثة على صرف هذه القيم فقد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو أعلى، ومن يستبدل الأدنى بالأعلى لا يأمن ان يضره الأدنى، ولا يبقى ما يمكن أن تدعي الحداثة الاختصاص به تقريرها بأن الإنسان، ابن عره لكن الإنسان الذي لا يتزود بأعلى القيم لا يكون فاعلا في عصره⁽¹⁾.

ضف على ذلك أن المفكر طه عبد الرحمن يؤكد في هذا الصدد أن المفاهيم والقيم الأخلاقية تحتاج إلى مجال الدينيات، حتى تثبت وتستقر، وهذا هو المجال المتسني في الحداثة، إذن ينجر عنه أنه لا أخلاق بدون غيبان كما لا دين بدون غيبان⁽²⁾، وهذا يعني أن د-طه عبد الرحمن يربط بين الأخلاق والدين، فالحداثة في منظوره بحاجة إلى أخلاق الدين لتنتمكن من الانتفاع منها ودرء آفاتهما، فالحداثة في طبيعتها الأوروبية غير قابلة للاندماج ضمن نسيجنا الثقافي في اللهم إلا إذا بذلنا جهدا لتعديلها⁽³⁾.

ولئن سأل سائل لماذا الدين؟ فإن جوان الأستاذ طه عبد الرحمن هو لا مفر من التسليم بأن الحيز الإلهي هو المصدر الحقيقي للعمل بالقيمة الخلقية، كما أن الفعل الإلهي هو السبب الحقيقي للشعور بها في الوجدان.

ولئن أعقب السؤال بسؤال آخر لماذا من الدين الإسلام بالذات، أجاب د-طه عبد الرحمن هل ينبغي أن يرجع كل قوم إلى ما وجدوا عليه آباءهم من دين، فيقتبسونه منه أخلاقا يدفعون به شرور

(1) - المرجع السابق، ص: 232.

(2) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص: 25.

(3) - توفيق السيف، الحداثة كحاجة دينية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط01، 2006م، ص: 109.

العولمة أو العكس من ذلك⁽¹⁾، وفضلا عن ذلك يؤكد المفكر طه عبد الرحمن أنه يجب وضع ممثلين لكل الأقوام، ويأخذون من دياناتهم من الأخلاق ما يواجهون به أضرار العولمة، فالإسلام في نظره هو الأفضل، فالدين الإسلامي هو الأصل الذي عليه الأخلاق لأنه الطور الخاتم من تحقق الميثاق الأول أعقل الأطوار جميعا، فلما كان مضمون هذا الميثاق هو الجمع بين العقل والشرع لم يحصل تمام هذا الجمع إلا مع الطور الخاتم من أطواره⁽²⁾.

فالأخلاق الإسلامية هي الأخلاق الكفيلة لإصلاح الحداثة ومداواة الإعوجاج الخلقي الذي نالها وهذا ينطبق على أصحاب الديانات الأخرى.

ضف إلى ذلك يؤكد د- طه عبد الرحمن أنه لئن ادعت الحداثة الغريبة الاستياد على الطبيعة حد الاستياد، فإنه ليس من روح الحداثة الحق أن الإنسان هو سيد الطبيعة وإنما هي مسخرة له، ومن ثمة فإن تخليق الحداثة يعني عدم التسلط على الطبيعة وإنما موادتها حتى تبوح له بأسرارها⁽³⁾.

فالذي ينبغي أن يعلم هو أن الطبيعة أم للإنسان وليستا أمة له، فقد خرج من رحمها مثلما خرج من رحم أمه.

"من خلال ما سبق قوله نستنتج أن المفكر طه عبد الرحمن يؤكد على أنه نحن مطالبون بتخليق الحداثة، وبناء حداثه ذات توجه معنوي نتيجة للفراغ الأخلاقي والاعوجاج الذي تسببت فيه الحضارة الغربية الحديثة، ناهيك عن أنها آذت الإنسان في عميقة لا سطحية وشاملة لا محدودة⁽⁴⁾، لذا يجب وضع فلسفة أخلاقية إسلامية جديدة تتبنى مسلمتين أساسيتين أولها لا إنسان بغير أخلاق بمعنى أن الأخلاق هي عنوان الإنسانية، فهي أخص بالإنسانية من العقل، فالعقل تابع للأخلاق فهوية الإنسان هوية

(1) - محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مرجع سابق، ص: 232.

(2) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص: 168.

(3) - محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مرجع سابق، ص: 233-234.

(4) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص: 170.

أخلاقية أما فيما يخص المسلمة الثانية مضمونها أنه لا أخلاق بغير دين، وتستبعد استياء الإنسان على الطبيعة لأن هذه الأخيرة ليست ملكا لأحد، وهذا ما يقصد به تخليق الحداثة.

خلاصة:

لقد بسط المفكر طه عبد الرحمن نقده للحداثة الغربية في كتابه سؤال الأخلاق باعتبارها حادثة وافدة، جرفت كل العقول، حيث أكد أنها حضارة ناقصة عقلا وظالمة قولاً ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنية، فالحداثة في منظوره لا تعني تقليد الغير في أقواله وأفعاله، وإنما تعني الإتيان بما يضاهيه مميزاً بين واقع الحداثة وروحها.

وروح الحداثة في نظره تقوم على ثلاثة مبادئ: مبدأ الرشد والنقد والشمول، ضف إلى ذلك فإن التطبيق الغربي لمبادئ الحداثة أفضى بالإنسان إلى آفات أخلاقية لا حصر لها، ومنه كانت الدعوة إلى ضرورة الاشتغال على تخليق الحداثة وبناء حادثة ذات توجه معنوي، فالأخلاق الإسلامية هي الأنسب لمداواة الفراغ الأخلاقي، كما يجب أن لا ننسى بأن ديننا هو دين أخلاق، وهذا ما أراد المفكر طه عبد الرحمن إيصاله بأن الحل يكمن في إنشاء نظرية أخلاقية تركز على الدين يقول: «وهكذا، يتضح أن الأخلاقيات التي تستحق أن تناظر النظام العلمي - التقني وتقدر على أن تمحو الآثار السيئة لتحولات هذا النظام المتوالية والمتسارعة، ليست هي النظريات التي تعتمد التعقل والتنكر مثل نظرية المسؤولية ونظرية التواصل ونظرية الضعف - لخروجها جميعاً عن شرط التناسب - وإنما هي نظرية تستبدل مكان صفة التعقل مبدأ "التخلق" الجالب للحكمة المؤيدة، وتستبدل مكان صفة التنكير مبدأ "التعرف" الجالب للبصيرة المسددة، وبما أن الحكمة المؤيدة لا تحصل إلا بترك العمل مبدأ السيادة على الكون وبالإقرار بهذه السيادة لسيد الكون الحق، وأن البصيرة المسددة لا تنال إلا بالخروج عن الشعور بحال السيادة والدخول في الشعور بحال المسودية لسيد الكون أو قل حال العبودية له، فقد جاز المؤدي إلى البصيرة المسددة باسم "نظرية التعبد"، فالتعبد إذن عبارة عن الجمع بين التخلق الحكيم والتعرف البصير»⁽¹⁾.

المبحث الثالث: ابتكار فلسفة عربية متميزة

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص: 133-134.

توطئة:

حاول لمجدّد طه عبد الرحمن من خلال مؤلفاته وحواراته إيجاد وإعطاء خطط لقيام فضاء فلسفي عربي، بدل الركود الذي ساد منذ بروز الحداثة، حيث أصبحت الأفكار والتساؤلات والمسلمات مجرد اجترار لما صاغه المفكرون الغرب، ويقولهم المزعوم عن كونية الفلسفة وفضائها العالمي، حتى أصبح العرب مجرد تبع وخدم لعدو لم يدركوه بعد، والأدهى من ذلك أنهم لا زالوا يحاولون لداء آفة التقليد والتطبيع، ولكن قبل درئها علينا معرفتها ونقدها ولا يجب التجاوب مع كل ما هو غربي، لأننا بحاجة لفلسفة بفكر وكيان وأخلاق إسلامية عربية «فليس الفيلسوف من يفكر ليموت، وإنما من يفكر ليحيا»⁽¹⁾، فلا يمكن للمفكر العربي مواجهة هذا العدو المتكرر الذي يدعو بتعميم الفضاء الفلسفي، ولا بمناداته المستمرة لمديد الحوار الذي يعتبر ذريعة لإخفاء نواياه الحقيقية في تهويد كل الفضاءات حيث كان الدور الأول على الفكر الغربي، وتتجه أنظارهم في الوقت الراهن على الفكر العربي بترائه وخصوصياته ولمواجهة هذا الفضاء الفلسفي المتهود على الإنسان العربي عامة بناء «مفهوم حركي يبنى على أبعاد الزمان التي تخرج إلى اللامتناهي بفضل القوة المعنوية والهمة الإنسانية»⁽²⁾، وهذا ما أسماه المفكر طه عبد الرحمن باسم "القومية الحية" أو "القومية اليقظة" لذلك وضع د-طه عبد الرحمن خطط خطائية لقيام فضاء فلسفي عربي وسوف نتطرق إليها بالتدرج لإنشاء فلسفة عربية متميزة.

1- خواص القومية الحية:

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص: 66.

(2) - طه عبد الرحمن، نفس المصدر، ص: 67.

أ- **القيام**^(*): إن الأصل في القيام هو الحركة والعمل، وهذان الأخيران لا يقومان إلا بالزمان، وقد لا تنتهي آثارهما بانتهائه، وبذلك نقول بأن القيام هو وليد الحركة والعمل، وإن حصل في الزمان، فقد يجاوز أثره أفق الزمن أي أنه ينتج آثاراً تتعدى الزمان، فلا تفتأ الجماعة تتحرك وتعمل لتنشأ بين أفرادها وأجزائها روابط راسخة وواسعة ومتجددة تحفظ كيائها وترفع مكانتها، ويكون هذا القيام على ضربين⁽¹⁾، قيام جهادي" يقوم بدفع المضرة عن هذه الروابط من داخلها إلى خارجها، و"قيام اجتهادي" لجلب المنفعة لهذه الروابط من مركزها أو محيطها، فالأمة القائمة هي الثابتة على العمل جهاداً كان أو اجتهاداً، فالقومي الحي هو من كان واحداً من أفراد الأمة القائمة التي قال عنها معاوية بن أبي سفيان «لا تزال من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم، ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله، وهم على ذلك»⁽²⁾، أي أحد الأفراد الذي ينتسب إلى الجماعة التي لا ينقطع عليها الصالح.

ب- **القوام**: يرى طه عبد الرحمن أن القومية الحية مفهوم يحدد بواجب الأمة لا بماضيتها، كما تتحدد بمشروعها لا بمحصولها وما أنجزته، فالقومية تتأسس على العمل، المتواصل والمستقل والإنتاج الفعال، والدينامي، فالمميز في القومية ليس جملة المعارف والصنائع التي تحدث في القوم، بقدر ما هي جملة القيم والمعايير التي تحيط بهذه المعارف والصنائع وتوجهها⁽³⁾، فالقيم والمعايير طرفان يشكلان سر القوة المعنوية، لذلك فبناء القومية الحية يحتاج إلى مقومين أحدهما المقوم العلمي التقني ويسميه بـ "المقوم الحضاري" أو "المادي" وهو قابل للنقل إلى الغير والاشتراك أما الثاني فهو المقوم العملي القيمي، ويسميه بـ "المقوم الثقافي" أو الروحي، فإذا القوام هو مجموعة القيم التي أخذ بها القوم، تنقسم هذه القيم المعنوية بدورها

(*) - القيام: مشتق من الفعل قام، قياماً، أي نخض، والقيام مصطلح من المصدر الصناعي القومية المأخوذة من اسم "قوم".

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص: 67.

(2) - الحديث الشريف، رواه البخاري، ومسلم، عن معاوية بن أبي سفيان نقلاً من المصدر السابق، ومن نفس الصفحة.

(3) - طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 68.

إلى قسمين: القيم الخاصة التي يتفرد بها القوام ولا يشاركهم فيها غيرهم⁽¹⁾، فلا يجب تبني مفهوم معين منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتى تثبت بالدليل صحته وفائدته في مجال تداول المشتغل في الميدان، فنحن لا نجد في المجال القومي لعام خالص أو كلي خالص، بل عليه التكيف حسب المجال ذو الطبيعة العربية، وإلا فلا نفع منه وحتى أن الانتفاع به يكون مقطوعاً حتى أنه ممكن انقلابه ضرراً على هذا المجال.

ج- القومية: هي عمل الجهاد والاجتهاد الذي يقوم به القوم على بكرة أبيهم، أي أن على العمل الجهادي والاجتهادي أن ينظم ويحاط بجملة القيم والمعايير، حتى يشكل لنا القوة المعنوية والتي هي امتياز القومية الحية التي تدفع بالفلسفة العالمية المفروضة، لأن القومية هي بلوغ هذا العمل القيمي الغاية، وشموله لجميع أفراد القوم كما أنها لا تكون إلا مع رعاية المصلحة وطلب العدل، إلا أننا لا نزال نتأمل كيف يمكن للإنسان العربي تحصيل قومية فلسفية، تدفع عنه التقليد الذي يقيد طاقاته في فضاء فلسفي متهود، وتجلب له الإبداع الذي يحره وهنا يقوم المحدد طه عبد الرحمن بشرح خطط لقومية فلسفية.

2- خطط القومية الحية:

على القومية الفلسفية الانطلاق من مسلمة جوهرية، وهي أن الخطاب الفلسفي ينبغي أن يكون كلاماً تحته عمل موجه أو قل كلاماً ذا قيام، وإلا فهو مجرد سفسطة مضلة، وعليه ينقضي على القومية الفلسفية العربية اتباع استراتيجيات معينة تحدد مسارات عملية واختيارات قيمية نحصى منها ثلاثاً أساسية وهي: "المقاومة"، "الإقامة"، "التقويم"⁽²⁾.

أ- خطة المقاومة:

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 69.

(2) - المصدر نفسه، ص: 70.

المقاومة المطلوبة هي في نطاق الخطاب الفلسفي وهي عبارة عن "مقاومة المفاهيم"، الصادرة من الفضاء الفلسفي العالمي بلا استثناء، فبقدر ما يكون مجال المقاومة أوسع، يكون تأثيره في سلطان هذا الفضاء أبلغ، وصياغتها كما يلي:

«لتعترض على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتى تثبت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي»⁽¹⁾.

تنطوي هذه الخطة الاعتراضية على العناصر التالية:

1- أنها تستوفي الغرض من الفلسفة الذي هو على وجه الإجمال، السؤال والنقد، فالاقتراض اصطلاحاً: اصطلاحاً، هو السؤال الموجه على دعوى الخصم والذي ينتقد صحتها، وللعرب فيه قدم راسخة تشهد بذلك كتب، علم المناظرة".

2- أن دخول المتفلسف العربي في ما لا يخطر نقده على بال المندمجين في الفضاء العالمي المزعوم، أو في الشك في ما يعتقدونه ولا يشكون فيه -خير دليل على سحب القوة من يد هؤلاء المندمجين، فمن المعروف أن الانتقاد في الفلسفة دليل قوة، والاعتقاد فيها دليل ضعف، والإنسان العربي هنا منتقد في حين أن الإنسان المندمج معتقد.

3- أن هذا النقد ليس رفضاً مسبقاً، ولا راداً متعسفاً، وإنما هو عرض للمفاهيم المنقولة على معيار الأدلة المنطقية، حتى إذا قام الدليل عليها أمضاها، وإذا تعذر الدليل أقصاها، فضلاً عن أن فيه زيادة في القدرة الاستدلالية التي هي زينة التفلسف.

4- أن صحة الدليل لا تكفي في قبول المفاهيم المنقولة، بل ينبغي أن تكون هذه المفاهيم المدلل عليها نافعة للأمة، فليس كل ما تثبت صحته تثبت فائدته، لذا فالتفلسف العربي يعرضها كذلك على معيار القوام، الذي هو جملة القيم التي تأخذ بها الأمة، فإن وافقته أقرها، وإن خالفته صرفها.

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 71.

يشدد د — طه عبد الرحمن على النقد في جلب القوة وأن الاعتقاد في الفلسفة يجلب الضعف، فالنقد رفضاً مسبقاً، ولا رداً متعسفاً، وإنما هو عرض للمفاهيم المنقولة على الأدلة المنطقية، وحتى وإن تثبت هذه المفاهيم، فذلك لا يلزم ثبوت فائدتها⁽¹⁾.

ضرب المفكر طه عبد الرحمن مثالا تناول فيه مفهوم نهاية التاريخ عند هيغل الذي رسخ في الممارسة الفلسفية الغربية وتقلدها متفلسفة العرب عن تبعية، وبنيتها أن التاريخ يتحرك بانتظام في اتجاه مسطر معقول ينتهي بتحقيق الغاية منه، فهيغل هو أول من فلسف في هذا المفهوم ورآه أنه مجالا لتكوين الإنسانية كلها، يتقلب فيه الإنسان في أصوار متتالية تنقله من طور يكون فيه أقل عقلا وحرية إلى طور يكون فيه أكثر عقلا وحرية حتى يصل إلى طور تكتمل فيه حريته وعقله، لهذا كان الفيلسوف العربي أقل اعتمادا على مفهوم "نهاية التاريخ وتعداه إلى المفاهيم الأخرى منها "التاريخ الإنساني"، و"وحدة اتجاه حركة التاريخ"، و"التقدم المتصاعد"، و"العقولة التاريخية"، فاعتراض على "فلسفة التاريخ"، لأن أصلها كان صياغة علمانية لخبر له اصل في التوراة، ومضمون هذا الخبر عند جمهور اليهود أن المسيح لم يبعث بعد وأنه لن يبعث إلا في آخر الزمان لينهي الخطيئة ويخلص الإنسانية جمعاء⁽²⁾.

ب- **خطة التقويم**^(*): هو استقامة الإعوجاج، ولا يتم ذلك إلا بالقيم العليا المحددة، حيث تتحقق بها الاستقامة، ومتى كانت القيمة دنيا يكون معوجا، وبذلك يقول المفكر طه عبد الرحمن أن خطة التقويم تقوم على "إزالة الإعوجاج"، و"التزود بالقيم"، ومضمون هذه الخطة على الشكل التالي:

«لتعمل على أن تتمتع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركية داخل محالك التداولي عن طريق

وصلها بقيمة العملية»⁽¹⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 72.

(2) - طه عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص: 72-73.

(*) - التقويم: أصله قوم، والتقويم بمعنى وضع قيمة للشيء، ويلجأ بعضهم إلى لفظ التثمين وينحصر معناه في تقدير ثمن الشيء، طه

عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 73.

نستخرج من هذه الخطة العناصر التالية:

1. أن المفاهيم الفلسفية تنقسم إلى "مفاهيم ماصولة"، و"مفاهيم منقولة"، و"هي أكثر عرضة للجمود والتجريد، لأنها ذات صبغة تجريدية لا موضوعية كما تتأسس عليها مفاهيم علمية وتتطور بتطور هذه المعطيات، بل تأسس على تقديرات ذاتية من الممكن أن تتغير أسبابها وتبقى ثابتة، فالجمود يحد القدرة الإبداعية للمفلسف.

2. ينبغي أن تكون المفاهيم المأصولة ثمرة المجال التداولي للمفلسف العربي، لكن قد يحدث ان تستغرق المفهوم المأصول العلاقات والبيئات المجردة التي يدخل يفها: فتضعف صلتها بالعمل الذي تنشأ عنه، فيحتاج أن يتدارك بما استجد من قيم عملية حتى يستعيد فائدته.

3. المفاهيم المنقولة من المجال التداولي الغربي، يجب استبدالها بخصوصية عربية، حتى تصبح جاهزة لدخول المجال التداولي العربي، فالمفلسف العربي يحتاج إلى تزويدها بالقيم البتي تعطيها صبغة عملية لمجاله التداولي، وإلا أصابها الجمود، إضافة إلى أنها تورث المفلسف العربي روح التقليد والتبعية.

لذلك علينا التأكيد على النقد والفحص للمفاهيم المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي، ونحرص على عدم تداولها بيننا قبل أن نرى إذا كانت تتوافق مع خصوصيتنا الثقافية والدينية، فإننا مطالبون نحن أيضا بنقد لكل الأشكال القديمة والجديدة لتراثنا ونخلصه من صيغته الفقهية⁽²⁾.

القيم تخرج المفاهيم الفلسفية من الجمود، وتدفع عنها المضرة، وتبعث فيها الحركة وتجلب إليها 4- المنفعة، فهذه القيم من شأنها تحقيق القومة الفلسفية، كما أن فاعليتها تستمد من العمل الجماعي المتواصل والمتجدد، ومع إمكانية إنتاج قيم فاعلة جديدة.

قدم المجدد طه عبد الرحمن مثالا عن المفاهيم الفلسفية المنقولة التي تتطلب تقويم اعوجاجها وهو مفهوم "الحداثة" ووصف تبعية الحداثيين العرب إلى ضرورة أن تمر الحداثة في السياق العربي بنفس

(1) - المصدر نفسه، ص: 74.

(2) -abdelkebir khalibi, Ibid, p 12.

الأسباب التاريخية الأوروبية، متأثرين بمبدأ التاريخ الإنساني الكلي، والحق أن إدراج هذا المفهوم في فضاءنا الفلسفي الخاص كان يستلزم للقيم العملية التي تميز المجال التداولي العربي، ولو أننا عرضنا له على محك هذه القيم، لتبينت الحقائق التالية:

الأولى: أن زمان الحداثة لا يمكن أن يضاء زمان القرون الوسطى كما هو الشأن في مجاله الأصلي، لأن هذه القرون شهدت الحضارة العربية.

الثانية: أن التوسل بالعقل والعناية بالإنسان لا يمكن أن يختصا بزمان الحداثة، ولا أن انبثاق العلوم وتقدمها يمكن أن يرجعا إليها وحدها.

والثالثة: أن المساواة بين الناس أمام القانون لا يصح أنها من وضع الحداثة، ولا حتى أن التعايش بين عقائد مختلفة صفة خاصة بها.

ج- خطة الإقامة:

لخروج من دائرة التقليد والاختزال للفلسفات وافدة علينا، يلزمنا إقامة فضاء فلسفي عربي يتضمن من المفاهيم والمسائل ما لا نجد له بالضرورة مثيلا في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، وحتى نوضح كيف يكون صنع المفاهيم الفلسفية، نصوغ مضمون الخطة التالية:

«لنجهتهد في أن ترتقي بالمعاني الطبيعية التي تدور في محالك التداولي إلى رتبة المفاهيم الصناعية، وذلك بالاستدلال عليها وبها»⁽¹⁾.

تتضمن هذه الخطة التدليلية على العناصر التالية:

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 77.

1. أن المفهوم الفلسفي ليس مفهوما منقطع الصلة بمجال التداول الطبيعي، وإنما هو ثمرة الاشتغال الصناعي على المعاني المستمدة من هذا المجال، والمفاهيم الفلسفية التي تنقلها من غيرنا لا تزيد عن كونها تصنيعا لأفكار الطبيعية التي تروج في مجالات التداول الخاصة بهم، لذلك يتوجب علينا أن نستخرج من المعاني التي تدور في المجال العربي مفاهيم لا تقل أداء فلسفيا عن نظائرها المنقولة من الفضاء العالمي المزعوم.

2. أن الاجتهاد في إقامة الدليل على المعنى الطبيعي لا يخلو من أحد الأمرين: إما أن يرتقي بالمعنى إلى درجة المفهوم النظري، أو أن يكون المعنى بديها فينتقل إلى درجة المفهوم الضروري، أو أن يكون المعنى باطلا، أو مشتبه فتوقف فيه، ويصبح المفهوم مشروعا إذا كان نظريا أو ضروريا.

3. أن الاجتهاد في الاستدلال بالمعنى الطبيعي، متى تحددت صفته النظرية أو الضرورية- أو الاستعانة به في هذا الاستدلال أو الاجتهاد في استنتاج ما يترتب عليه من نتائج قريبة أو بعيدة يجعل منها مفهوما منتجا.

4. إن الارتقاء بالمعاني المستمدة من المجال التداولي العربي إلى مفاهيم مشروعة عن طريق التدليل عليها ومنتجة عن طريق التدليل بها- أي تزويدها بالخاصيتين الإجرائيتين: "المشروعية" و"الإنتاجية"، يكفي لجعلها تتمتع بالقوة الفلسفة تمتع نظائرها المأخوذة من الفضاء الفلسفي العالمي بهذه القوة.

5. أن المفاهيم المأخوذة لها أسباب تداولية في المجال العربي تجعلها أكثر إبداعا من المفاهيم المنقولة، نظر لأن المتفلسف العربي يملك أسبابا تداولية من ربط بأصولها الطبيعية، وضرب الأمثلة عليها وفتح آفاق توسيعها، في حين ليس له من سبيل إلى امتلاك هذه الأسباب في المجالات المنقول منها، إلا أن يعيش بين أهلها كما يعيشون.

ثم ضرب الفيلسوف طه عبد الرحمن مثلا على المفاهيم الفلسفية النادرة التي وضعها المفكرون العرب، ومفهوم "القطرية" و"هو سياسي، أفاد في مواجهة تحدي تمزق الأمة في مرحلتها.

مما سبق ذكره نستخلص أن على المفكر والفيلسوف العربي مواجهة التهويد القادم، والسعي لخلق فضاء فلسفي عربي يوجب علينا الاستناد إلى قومية حية تمتاز بخصائص ثلاث إحداها "القيام"، وهو على ضربين القيام الجهادي والذي هو العمل الذي تدفع به التحديات، والقيام الاجتهادي الذي تدفع به التحديات الإيجابية، والثانية "القوام"، وهو مجموعة القيم التي تؤود العربي بالهمة لمواجهة التهويد الجاري، والثالثة "القومة"، التي تعتبر اشتراك جميع أفراد القوم لإتيان عمل متصل وموجه بالقيم العليا، كما يحتاج هذا العمل إلى خطط خطائية قومية لإنجازه منها "خطة المقاومة"، وتتوجب ممارسة الاعتراض على كل المفاهيم المنقولة، ويقبل منها فقط ما تم التأكد منه، خطة التقويم توجب حفظ الصلة بين المفاهيم الفلسفية والقيم التي توجه العمل في مجالنا التداولي العربي، حتى تبقى هذه المفاهيم حية لتأدية وظيفتها لإيقاظ الإنسان العربي وتحرره "خطه الإقامة" لرفع المعاني المتداولة في المجال العربي المشترك إلى رتبة المفاهيم الفلسفية بتوفير المشروعية بإسنادها إلى أدلة صحيحة، كما يجب أن توفر لها الإنتاجية لاستخراج نتائج مثمرة، إذن نقول لابد من معركة مصطلحات تواجه مصطلحات الفضاء الفلسفي المتهود، وبهذا وبالتدرج نتمكن من أمة فضاء فلسفي عربي فيه إبداع بقدر ما فيه من الخصوصية القومية.

I- تقويم اعوجاج الفلسفة العربية: الفلسفة المغربية نموذجا

بعد أن وضع المجدد طه عبد الرحمن خطط لقيام فضاء فلسفي عربي متميز وشرحه لكل من المقاومة والتقويم والإقامة يأخذ نموذجا حيا لتطبيق كل هذه الخطط عليه ألا وهي الفلسفة المغربية، فمن مفهوم "التقويم" عرفنا أنه تحصيل لقيم مخصوصة وغرضنا هو إزالة الاعوجاج، ويبدو أن آفة التقليد ما انفكت تلازم الفلسفة العربية قديما وحديثا، فالجيل الأول من المتقدمين قلدوا فلسفة اليونان لإعجابهم بعموم علوم هؤلاء، فهذا الجيل كان وقفا عند الفلسفة اليونانية، تماما كجيل المحدثين أمام الفلسفة الأوروبية، ورافد هذه الآفة تشري أسطورة الإعجاز عن المجازاة، وسبب التقليد كما يقول طه عبد الرحمن إما يكون بسبب أنه لا وجود لفلسفة عربية، أو بسبب الانتساب للحدثاثة.

ولهذا اتخذ المفكر طه عبد الرحمن هذا المثال التطبيقي فهذا أشبه ما يكون بدراسة حالة لما سبق ذكره، وخصصه المفكر الطهائي للحالة الفلسفية المغربية، حيث بين الاعوجاج وأسبابه، كما نرى نتائج تقديس النص الفلسفي الغربي، وعبادة الشخصية الفلسفية الأوروبية، الفرنسية تحديدا.

1- حدود اليقظة الفلسفية المغربية: (1)

إن الوقت الراهن في المغرب يشهد يقظة فلسفية، رغم اختلاف منطلقاتها وتنوع توجهاتها، إلا أننا نجد المغاربة من استند منهم في نظره الفلسفي إلى السياسة والفكرانية (الإيديولوجية)، ومن استند إلى التاريخ والأدب، ومن تشبع بمناهج العلوم كالمنطق واللسانيات، ومن توسل بفلسفة العلوم وتاريخها، إلا أن هذه الاختلافات كلها تصب في نهر واحد ألا وهو رفع المكانة الثقافية للأمة العربية بين الأمم والنهوض بالفكر الفلسفي العربي.

أ- مظاهر تقليد المنقول الفلسفي الفرنسي:

إن يقظة الفكر الفلسفي في المغرب لا منازع فيه ودليل ذلك ثراء مضامينها، وقد اتسمت هذه اليقظة بسمة الجامعة وهي:

1. اشتداد التقليد في الفلسفة المغربية:

لقد أصبح الإنتاج الفلسفي المغربي مجرد نسخ ونقل تام، حتى صار المتفلسف المغربي يتقلب في نظراته الفلسفية تقلب هذا المنقول من غير داع سوى طلب التقليد⁽²⁾، فكما أن فلاسفة الإسلام قديما وقعوا في تقليد المنقول الفلسفي اليوناني، فنسب إليهم التكرار، فكذلك الأمر بالنسبة لمفكري ومتفلسفة المغرب حديثا، فهم واقعون في تقليد المنقول الفرنسي، حيث أنهم وإن ولى عليهم الزمن سوف يصفهم النقاد بتعاطي النسخ والوقوع في العقم، فحينئذ تصير اليقظة الفلسفية المغربية الحالية عبارة عن "اليقظة معوجة" كما أسماها د - طه عبد الرحمن فالإنتاج المغربي انتهج من كل المذاهب الفلسفية التاي نشأت في

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 141.

(2) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 142.

المجتمع الأوروبي، فنجد ما يعرف بـ "الشخصانية" و "التاريخانية"، و "المادية"، و "البنوية"، و "الاختلافية"، و "الهامشية"، فنجدهم لا يثبتون على مذهب واحد، فالذي كان شخصانيا يصير أشبه بالمادي الجدلي، والذي بدأ حديثا يصبح بنويا ومن الممكن أن ينهي تفكيكيا، والذي يبدأ ماديا تاريخيا ينتهي هامشيا، والأسوء من ذلك، أن المتفلسف المغربي لا يقع في تقليد المنقول الفلسفي فحسب، بل يقع في تقليد التقليد "أي حتى ما قلد من قبله يقوم هو بتقليده"، وذلك راجع لأنه لا يأخذ تلك المذاهب من مصادرها الأصلية، وهذا لا يضطرار معلوم، بحكم قصور معرفته للغات غير اللغة الفرنسية، أو تأخره لتعلم بعضها، إلى حين فراغه من دراسته الجامعية.

ولا يزال المتفلسف المغربي مصرا على جعل تقليد التقليد، اجتهادا وغبداعا وهو لا يرى أنه يجعل من الضعف قوة ومن النقص كما لا، فيكد كذا في طلب المشروعية لهذا التقليد، فينتهي بإرجاعها إلى أمرين هما:

- ضرورة النهوض بمقتضى الحداثة الفلسفية.

- ضرورة العمل بمقتضى كونية الفكر الفلسفي.

وحتى في إتيانه بهذا التبرير عينه لا ينجو من الوقوع في التقليد، إن في قصوره لمفهوم "الحداثة" أو في تصوره لمفهوم "الكونية"، فتكون الحصيلة الاستغراق التام في تقليد مركب من طبقات بعضها فوق بعض: "التقليد" وتقليد التقليد "وتقليد أسباب التقليد و"تقليد أسباب تقليد التقليد".

يرى د. عبد السلام بن عبد العالي أنه لم يحن الوقت لدراسة الإنتاج الفلسفي عندنا ومتابعة حركته⁽¹⁾، معنى هذا أن هناك صعوبة في الاعتراف بوجود تأليف فلسفي.

2. التقليد بين متفلسفة المغرب المحدثين وفلاسفة الإسلام المتقدمين:

(1) - عبد السلام بن عبد العالي، الفكر الفلسفي المغربي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط01، 1983م، ص:

غلب على المنقول الفلسفي مثلما غلب على الإنتاج الفلسفي أثناء اليقظة الفلسفية الإسلامية العربية في طورها الأول، وبذلك فإذا صح تقليد هذا الإنتاج المغربي، فسوف يؤول إلى ما آلت إليه هذه الأخيرة، لأنه مثلما قلد فلاسفة الإسلام قديما الفلسفة اليونانية بكل مذاهبها وأصولها، كذلك متفلسفة المغرب حديثا قد وقعوا في نفس الشرك الذي هو المنقول الفلسفي الفرنسي وتكراره واجتراره وبهذا أطلق عليه د-طه عبد الرحمن "يقظة معوجة"⁽¹⁾، فمن الممكن أن نجد عذرا لفلاسفة الإسلام في تقليدهم للمنقول اليوناني، لو وضعنا في الاعتبار بأنه كانت آنذاك الساحة العربية خالية من التفكير الفلسفي ذي الصبغة الاستدلالية، كما احتوت الفلسفة بمختلف ضروب العلم وأشكال الصناعة، فما كان منهم إلا أن رأوا فيها علما يؤخذ كما هو، لعدم توفر ما يكفاه في ثقافتهم، أما المتقدمون المغاربة فلا عذر لهم فقد توفرت لهم المصطلحات والتراكيب والمضامين، فكان لزاما عليهم أن يجددوا ويبتكروا، لا أن يسلكوا التقليد، حيث تبين لهم الفرق بين العدة الفلسفية، والعدة العلمية، إلا أنهم أبو وسلخوا نفس المسلك الأجنبي، دون وهي منهم بأنهم في الوقت الراهن أمام مسؤولية النهوض بالتفكير الفلسفي مع تجاوز كل منقول يوناني ومع تجنب الوقوع في نفس المصيدة التي وقع فيه الفلاسفة الإسلام، لأن المفكرين المحدثين ما إن تدخل آفة التقليد على بعضهم الفلسفية، فعليهم أن يهبوا لدرة هذه الآفة، حتى تحفظ هذه اليقظة من الانقلاب إلى "موت ثان"⁽²⁾، ومن البديهي أن درء هذه الآفة لا يكون إلا بالوقوف على أسبابها، ومحاولة استئصالها والحد من آثارها.

الترجمة عن العرب:

الترجمة العربية في الشرق الأوسط: من 363 إلى 489 الميلادية، ظلت مدينة بشمال بلاد ما بين النهرين ألا وهي أديس "تدعى الآن تركيا"، حيث كانت مركز إشعاع لغة والثقافة السورانييتين، بفضل النستوريين "المنتمين إلى طائفة مسحية"، حيث ترجم بعض اعلماء إلى السورانية كتباً موضوعاً باليونانية

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص: 141-142.

(2) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 143.

من قبل أفلاطون وأرسطو، وبخاصة الكتب المنطقية، ثم أقامت هذه الدراسة بفارس، غير أن الترجمة إلى السورانية ظلت مزدهرة في سوريا وبلاد ما بين النهرين إلى غاية القرن السادس، ابتداء من القرن السابع استقدم الخليفة خالد حفيد معاوية فلاسفة من مصر يتقنون العربية بقصد ترجمة كتب من الخيمياء "تحويل المعادن" موضوعة باليونانية والقبطية⁽¹⁾ وكانت هذه بمثابة الترجمات الأولى في بلد الإسلام بينما كانت اليونانية تستعمل في مدن العراق الكبرى وتقريبا في كل من سوريا وفلسطين، حيث الخليفة لم يكتف بترجمة كتب الخيمياء، ذلك أن أعضاء هذا البيت-بيت الحكمة- ترجموا بعد ذلك كتباً في علم الفلك والكيمياء والطب وحتى في الصناعة التقليدية والفن العسكري والصناعة، وفي الثامن عشر "الثاني لهجرة" على أيام الخليفة العباسي المنصور، ترجم ابن المقفع بقصد تليين النثر العربي⁽²⁾.

أما في القرن التاسع عشر "الثالث للهجرة" أصبحت مدرسة بغداد أكبر مركز للترجمة لمدة قرنين تقريباً، ففي 820 أعطي الخليفة المأمون دفعا جديدا لبيت الحكمة، وبتوجيه من أسرة هارون الرشيد ترجمت عدة كتب علمية وفلسفية يونانية بفضل فريق هام من المترجمين الذين كانوا أعضاء أسرة واحدة مثل بني المنجم، ولعقد قامت مدرسة بغداد بعمل لا يقدر بثمن بالحفاظ على فكر كبار العلماء اليونانيين في الرياضيات والطب "جالينوس" والفلك "بطليموس" والخيمياء مدرسة الإسكندرية" أو الفيزياء وخاصة الفلسفة "أفلاطون، أرسطو"، بيد أنها تجاهلت الفنون والآداب الجميلة، كما قام هؤلاء المترجمين بأبحاث في المصطلحات العربية خاصة في المجال الفلسفي، غير أن المصطلحات التي وضعوها كانت في الغالب منسوخة عن اللغة السورانية مع اقتراض ألفاظ من الفارسية، كما وضعوا مصنفات تعليمية مثل المداخل بقصد إشاعة المعرفة العلمية، تجمع العلماء في بغداد مستمدين جزءاً من معارفهم من أعمالهم لنشرها في العالم العربي قاطبة، وهكذا تأثر الفيلسوف الفارابي بمدرسة الإسكندرية، حيث

(1) - المصدر نفسه، ص: 09.

(2) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 09.

فصل الفلسفة عن اللاهوت⁽¹⁾، أما المتصوف أبو حامد الغزالي فقد سعى إلى صب الأفكار الإسلامية في بعض أشكال الجدلية اليونانية، وقد قوي تأثير الترجمة انطلاقاً من اليونانية ويظهر ذلك جلياً في أعمال ابن سينا مؤسس النظام السكولاستي وكذا أعمال ابن رشد، وقد لعبت أعمال هذين الفيلسوفين المترجمة من العربية إلى اللاتينية دوراً كبيراً في فكر أوروبا الوسيطة "في القرون الوسطى"، وكان من بين أشهر المترجمين يدعى حنين بن إسحاق "ت في 877هـ" وهو طبيب مسيحي مزدوج اللغة: عربية - سوريانية، تنسب له العديد من الأعمال في الطب والفلسفة والرياضيات، حيث ترجم بمساعدة الأزرق " وكان مراجعاً له"، هيبوقراط وجالينوس، ولما كان متقناً للعربية، تولى أيضاً تصحيح ترجمات ابن البطريق "أرسطو وأفلاطون"، هذا ويعد ابنه إسحاق بن حنين وقوسطا بن لوقا من أشهر مترجمي هذه المدرسة⁽²⁾.

الترجمة العربية في إسبانيا:

احتضنت إسبانيا بعض مراكز الترجمة وكان لها من الصيت ما جعلها تحجب مراكز أخرى أقل إشعاعاً، ففي صقلية وإيطاليا الجنوبية، وبتشجيع الملوك الأنجلوفاين في القرنين السادس والثاني عشر، ترجم التراث اليوناني إلى اللاتينية من قبل قسطنطينيين الإفريقي، كما ترجمت تفاسير عربية لكتاب يونانيين كبار، هكذا ترجم ميكائيل سكوت التاريخ الطبيعي الأرسطي مع تفاسير ابن سينا وابن رشد، في حين ترجم اليهودي كولونيموس ابن رشد والغزالي، وترجم اليهودي من أقرينجاني المدعو فرج بن سليم الموسوعة الطبية للرازي، حيث ظهر أول مركز للترجمة بإسبانيا في القرن العاشر في برشلونة : ترجم بلاتون دي تيفولي بمساعدة اليهودي سافاسوردا نصوصاً عربية وعبرية في علم الفلك والتنجيم ومن بينها نصوص البتاني بين 1116 - 1138 أما في قرطبة تمت ترجمة التراث اليوناني المنقول بفضل العرب وبوصول اليوناني ديوسكوريدا عن المترجمون بنقل الطب وعلم النباتات والصيدلية⁽³⁾.

(1) - المصدر نفسه، ص: 09.

(2) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 10.

(3) - المصدر نفسه، ص: 10.

كان لمدرسة طليطلة في القرنين الثاني والثالث عشر من الإشعاع ما جعلها تجتذب علماء من أنحاء أوروبا قاطبة ومن بين أكبر العلماء الذين اجتذبتهم هذه المدرسة نذكر: دومينييكوس قوندسالفني الذي ترجم دي كرميوني الذي ساعده الأندلسي غالب قبل أن يتعلم العربية ويعود له الفضل في ترجمة أكثر من 70 كتابا من تأليف الفارابي والكندي والقاسي، كما ترجم كتباً عربية ترجمت مباشرة من اليونانية "مؤلفات أوقليدس وأرسطو وهيبوقراط وجالينوس"، واشتهر خاصة بترجمته للقانون في الطب لابن سينا، وهناك كذلك عالم آخر مشهور يدعى بطرس المحترم وهو قس من كلوني زار طليطلة في 1142 وقد أمر روبيرت دي كاتون بترجمة القرآن بقصد تسفيته أن هذه الترجمة لم تكن سوى إعادة صياغة سيئة ظلت مع ذلك النسخة الأكثر مقروئية في أوروبا إلى غاية القرن السابع عشر، أما ترجمة القرآن الجيدة التي قام بها مارك دي توليد "القرن الثالث عشر" لم يكتب لها الذبوع⁽¹⁾.

ترجمة النصوص العربية في أوروبا:

في بداية القرن الرابع عشر عزف العلماء الأوروبيين الذين كان جلهم قساوسة عن ترجمة الآثار العلمية التي سمحت من القرن الحادي عشر إلى غاية القرن الثالث عشر بازدهار الطب والفلك والرياضيات انطلاقاً من اللغة العربية، وفي القرن السابع عشر ازدهرت الدراسات العربية، حيث كانت دراسات الكتاب la bible تنهل من المصادر العربية والإسلامية المترجمة إلى أهم اللغات الأوروبية، ومن بين هؤلاء الدارسين نذكر: أسرة بوكوب الأب والابن وسيمون أوكلي وسال ورولان في إنجلترا وكان les petits مستشرقين خلال ثلاثة أجيال في فرنسا، وهناك ماراسي في إيطاليا وكان أب الدراسات العربية في إنجلترا هو وليام بدول 1561-1632 أما القرن الثامن عشر شهد ميلاد الاستشراق العلمي في إنجلترا، واصل وليام جونز وهو ضابط في شركة الهند العمل الذي كان قد باشره في كالكوها بنشره ترجمات من العربية والفارسية والعديد من لغات الهند ودشن بحوثاً تحت رعاية الصندوق الشرقي

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 12.

للترجمة⁽¹⁾، هذا الحماس من أجل الترجمة تم نقله أيضا للإخوة أوسلي بين 1830 و1840 تقريبا في فرنسا نشر العالم ديريبلو عملا جبارا: المكتبة الشرقية وهي الطبعة التي صدرت بعد وفاته في 1867م، قرنا قبل تأسيس مدرسة اللغات الشرقية الحية بباريس 1795 حيث درس فيه العالم المشهور سيلفستر دي ساسي، كما تأسست أول مجلة استشرافية متخصصة بالألمانية من قبل الدار المشهورة فون هامر برقستال "1774-1856"، أما في القرن التاسع عشر توسع المجال الاستشرافي بفضل ميلاد العديد من الجمعيات العلمية التي عينت بشكل غير مباشر بالترجمة، باعتبار أن معظم المستشرقين المشهورين وخاصة في ألمانيا كانوا من بين المختصين في دراسة الكتاب La bible والدراسات الإسلامية والسامية⁽²⁾.

أما في مجال ترجمة المؤلفات العربية إلى اللغات الأوروبية فإن أبرز الأسماء هي: إنطوان قالان "1646-1715" الذي عرف بألف ليلة وليلة لأوروبا قاطبة بين 1704 و1717، كان اسم ريتشارد برتون المستكشف الإنجليزي الذي ترجم ألف ليلة وليلة في حوالي 1880 بالإكثار من الملاحظات ذات الطابع الانتروبولوجي، غير أن أبرز ترجمة شهدتها القرن التاسع عشر لم تتم انطلاقا من العربية بل من الفارسية، وكان لها نجاح جم يتعلق بربايعيات الحيام التي نشرها في 1859 إدوارد فيتزجيرالد بالجليتزا، والتي عبارة عن اقتباس وإعادة صياغة على خلاف ترجمات كالدرون، وفيما يتعلق باللغة العربية فإن الجهود تمت انطلاقا من العربية ليس إلا وهذا منذ نهاية مدرس بغداد لا بد من انتظار القرن التاسع عشر كي تحصل الترجمة صوب العربية ثانية، كان محمد علي "1804-1849"، الباشا ثم نائب ملك مصر يرغب في تحديث بلده فارسل رجالا إلى فرنسا وإنجلترا للتكوين وقد كلفهم بترجمة المؤلفات العلمية والتقنية إلى اللغة العربية، أشهر هؤلاء المترجمين هو الطهطاوي في نهاية القرن التاسع عشر سواء في مصر أو في

(1) - المصدر نفسه، ص: 15.

(2) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 16.

سوريا، حيث شجعت الصلات القوية مع الغرب الأدبي والصحافي بروز صحافة عربية⁽¹⁾، وأجنبية بمصر، حث ترجم المنفلوطي أثارا أدبية إلى العربية هذه الأعمال الغربية المترجمة شجعت أجناسا ظلت مجهولة في العالم العربي مثل الرواية التاريخية على طريقة ولترسكوت أو الآثار المسرحية المستوحاة من محاكاة لشكسبير أو هيجو، إذ يشير خوري في رسالة الدكتوراه حول المترجمين العرب بلبنان بين 1840-1905 إلى أن جهد الترجمة المشجع من قبل اليسوعيين الفرنسيين، مما انتموا فيما بعد إلى ما يعرف بجامعة سيدنا يوسف وكذا من قبل دعاة التنصير الأمريكي بعد ذلك قوي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر⁽²⁾.

ترجمة النصوص المقدسة:

هناك بعض الأديان مثل الإسلام تصر على أن النص المقدس يجب أن يقرأ باللغة التي نزل بها، أما البعض الآخر فيبيح الترجمة، إن ترجمة الكتاب المقدس أصبحت فرعا خاصا برز فيه شارل تابير وأوجين نايدا، وفيما يتعلق باليهودية فإن النصوص المقدسة المدونة بالعبرية والآرامية قد ترجمت مبكرا إلى اليونانية والحال إن: pentateauque هو التسمية التي أعطاها المترجمون للكتب الخمسة الأولى من التلمود.

فيما يتعلق بترجمة الكتاب المقدس دونت كتب العهد القديم بالعبرية أو الآرامية في حين أن كتب العهد الجديد دونت باليونانية، تدعى الترجمة الأولى للعهد القديم التي تمت باليونانية والتي ترتقي إلى القرن الثالث ق.م. ب، septuagint أو ب version des septante أي 70 أو على وجه التدقيق 72 حكيم يهودي "وتمت في الإسكندرية، وترجم مجموع الكتاب المقدس لأول مرة إلى اللاتينية من قبل سان جيروم 384، وظلت معروفة باسم vulgate وكانت بمثابة أولى الكتب التي نشرت بأوروبا، وفي

(1) - المصدر نفسه، ص: 17.

(2) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 17.

ألمانيا ترجم المصلح الكبير مارتن لوثر الكتاب إلى الألمانية⁽¹⁾ 1534، الأمر الذي جعلها لغة بلاده تستقر، أما فيما يتعلق بالقران فإن المسألة الكلاسيكية المرتبطة بترجمة النصوص المقدسة "روح النص، الصور والمجازات..." طرحت بشدة أكثر نظرا إلى أن بعض المسلمين يترددون في ترجمته، أن الاهتمام الذي أولاه الأوروبيون للقران نشأ مع بطرس المحترم بعد إقامته في طليطلة حيث كلف فريقا بجمع وترجمة مخطوطات عربية ولكن بقصد إبطالها وتفسيرها، ففي 1530 نشر نص قراني بالعربية في البندقية وأعاد بيلاندي نشر الترجمة اللاتينية لروبير كتون ببال في 1543، الترجمة الأولى الانجليزية التي قام بها الكسندر رو لم تعتمد على مصادر عربية بل على ترجمة فرنسية وكان لابد من انتظار 1698 لكي يطلع العالم الإيطالي ماراتشي على مصادر الموثوق بما: غير أنه عمله كان معاديا للإسلام إلى حد بعيد وفي القرن التاسع أدت العناية بحياة الرسول (ص) إلى حمل بعض العلماء إلى ترجمة القرآن خاصة إلى الألمانية - كانت ألمانيا في تلك الفترة تجري العديد من البحوث في مجال دراسات الكتاب المقدس والساميات، علما بأن الدراسات العربية والإسلامية، ولم تكن سوى فرع ثانوي غايته إلقاء الضوء على التراث الكتابي "نسبة إلى الكتاب المقدس" إذ نشر فلوجل القرآن في 1834 وترجمة قوستاف فيل في 1844" إلا أن مصاده كان مشكوك فيها، كما فعل الوي بلنقر في 1861م، أما العمل الذي لقي نجاحا باهرا هو عمل نولدكه Gechichte des qorans 1860، والذي فاز بجائزة أكاديمية الأداب الجميلة بباريس في 1857م، أما في القرن العشرين ترجم العديد من العلماء القرآن من بينهم ريتشارد بل 1937- 1939، وريجيس بلاشير 1947-1951 بفرنسا، وعموما فإن الترجمة هي العلم الذي بلا شك مرتبط بجميع العلوم والعلم الذي تشترك فيه الرؤى والأفكار والمضامين⁽²⁾.

(1) - المصدر نفسه، ص: 18.

(2) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 19.

1- أسباب تقليد والترجمة(*):

أ- أسباب تقليد المنقول الفلسفي:

والسبب وراء هذا التقليد هو الترجمة، التي اقترنت بها الفلسفة المغربية في ترجمة الأصول الفلسفية الفرنسية، لدرجة أن يورد أحدهم في كتابه نصوصا مقتبسة منها، مع حفظ أسماء المؤلفين، أو يوردها مدمجة في هذه النصوص من دون حفظ أسماء هؤلاء المؤلفين، أي مع إعادة صياغة المعنى الأصلي مترجما مع الحفاظ على ملامحه المعرفية، ويطلق المؤلف على هذا النوع من الترجمة اسم "النهج الاتباعي في الترجمة" أو "الترجمة الاتباعية"، وهذا ما جعل المفكر طه عبد الرحمن يفكر بأن هذا المنهج هو أصل آفة التقليد حيث يتفرع هذا المسلك من ثلاثة أنماط للترجمة الموروثة من الغرب .

1. خصائص النهج الاتباعي في الترجمة:

(*)- إن الترجمات الأولى المشهورة في التاريخ هي التي شهدتها الشرق الأوسط خلال الألف الثالث قبل الميلاد، حيث ترجمت ملحمة جلجامش السورانية حول البحث عن الخلود إلى الحيثية والهودية انطلاقا من السومرية، بعد ذلك بكثير دائما في بلاد الرافدين، حيث أمر الملك حمورابي بنقش قانونه على نصب في حوالي 1700 قبل الميلاد، وكان لهذا الموضوع بالغة الأكاديمية وتأثير جم على الشرق الأوسط قاطبة، ثم أضحت مصر معهد الحضارة حتي كان الكتاب يحظون بمنزلة الأمراء وقد ترجموا إلى العديد من اللغات، أنشأت مدرسة للترجمة في الإسكندرية وظلت تشتغل في القرن الثاني بعد الميلاد، وقد سمحت حجرة روزنة وهي جزء من نصب يرتقي إلى 196 ق.م والمكتشف في 1799 لشامبوليون بفك الرموز الهيروغليفية لأنها كانت تحمل نفس النقش المدون بالحروف الهيروغليفية والديموتيكية "اليونانية الدراجة، والإغريقية، وفي القرن الأول قبل الميلاد أشاع الخطيب المصقه شيشرون الآثار اليونانية بترجمتها، أما المترجم الأكثر شهرة فيما يتعلق باللاتينية هو القديس جيروم لترجمته الانجيل في 384 ق.م د. جوثيل رضوان، ترجمة محمد يحياتن، موسوعة الترجمة، منشورات مخبر الدراسات اللغوية، 2010، ص: 07.

لقد أخذ متفلسفة المغرب بثلاثة أنماط في الترجمة، مدبجين بعضها في بعض، هي "النمط الترجمي الغربي"، و"النمط الترجمي الفرنسي"، و"النمط الترجمي العربي".

الترجمي الغربي: وقد تبنى هذا النمط على تقديس النص الأصلي والسبب يرجع إلى كون النصوص الأولى التي ترجمت كانت نصوص التوراة والإنجيل المقدسة، بهدف الدعوة إلى الدين المسيحي، لذلك كان التبليغ الأمين لمضمون النصوص، فأصبح تناول أي نص وترجمته كما كان يناول نصوص مقدسة حيث يلزم المترجم بالنقل الأمين الحرفي، بدون اجتهاد في التأويل أو الابتكار، وهذا ما انساق وراءه المغاربة، والحق أن النص الفلسفي ليس مطلقا نصا مقدسا، بل هو جملة عن نقيض النص المقدس، بحيث يتوجب على ناقله ترك أسباب الدعوة والوساطة التي تكون أساس تبني عليه النصوص الدينية، لذلك عليه الالتزام بحد التواصل وأن لا يطمح في التوسط.

أ. **النمط الترجمي الفرنسي⁽¹⁾:** يوجب هذا النمط من المترجم نقل معرفة الغير حرفيا، حيث يقدم اعتبار الغير على اعتبار الذات، إذ يكون هذا النمط مبنيا على مبدأ الحرفية، لأنه في تصورهم أقدر لإيصال المعرفة بالغير، وهذا لأن المترجمين الفرنسيين كانوا يتصرفون فيما يترجمون، إذ حصلوا معرفتهم بأنفسهم من خلال طور سابق للترجمة، حيث كانوا يتصرفون ويرون بأن معرفة الغير هي توسيع مدارك الذات، وليست تأسيسا لها، في حين أن المترجم المغربي يسعى إلى وضع أركان هذه الذات نفسها، بما يدججه في الحداثة والحضارة، فيتعين إذن أن يكون طلب معرفة الغير عنده مختلفا عن طلب المترجم الفرنسي لهذه المعرفة، لأنه طريق لتحصيل قوام للذات مفقود، لا لترسيخ قوام موجود.

لقد تبين أن الاقتصار على ترجمة نصوص لغة واحدة يمنع التوسع في إدراك وجوه الاختلاف بين صيغ التعبير، وأنماط التفكير التي تملأ لغات الأرض، فالتوسع من شأنه فتح باب الشك في قيمة محاكاة

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص 144 - 145.

النصوص الأصلية، ولن يكون هذا التوسع إلا إذا تمت الترجمة بألسن كثيرة، وملاحظة الفروق الفاصلة بينها،

ب. النمط الترجمي العربي: يبنى هذا النمط الترجمي العربي القديم على "مبدأ التعلم" (أي الحفظ على اللفظ) "والتعلم" (أي الحفاظ على المضمون)، فهو يمارس التقليد والنقل التام، أما أنه يريد سأن يتعلم فيأخذ النص كما هو دون تصرف أو أنه يريد تعليم غيره كالمثلي وهذا أيضا يتطلب النقل الأمين دون تأويل، أو حتى تمريرها في المجال التداولي الخاص بالمتلقي.

فالمفلسف المغربي صار يمارس الترجمة بقصد تحصيل ما في النص الفرنسي، لتوصيل ما فيه إلى غيره من المتعاطفين مع الفلسفة، وإما لتحصيل ما في النص الفرنسي الذي يترجمه، ومن الممكن أن يجهل المتفلسف ما جاء في النص الفلسفي الفرنسي إلا أنه يباشر في ترجمته، طلبا لتعلم ما فيه والتحكم في محتواه، فيكون هذا سببا في طلب التعلم وأخذه بـ «الحرفية اللفظية» التي تجعله يقابل اللفظ باللفظ، كما أنه قد يجهل ما جاء في النص الفرنسي الأصلي، مع علمه بجهل بعض مواطنيه به، ولكنه يترجمه، فتكون رغبة التعليم هذه سببا في أخذه بـ «حرفية المضمونية»⁽¹⁾. التي تجعله يقابل المعنى بالمعنى.

إضافة إلى أن الحرفيتين المذكورتين مزدوجان بحرفية ثالثة وهي «الحرفية الاستعمالية» أو قل «الحرفية التداولية» وتعني استنساخ العناصر اللفظية والمضمونية الدالة في النص الأصلي على العلاقة العملية التخاطبية التي يقيمها المؤلف مع المتلقي، فقد يقربه منه أو يبعده عنه، وقد يوافقه أو يخالفه، وبهذا فأما أن تكون الترجمة حرفية في اللفظ والاستعمال معا، وإما حرفية في المضمون والاستعمال معا، فالمفلسف المغربي تعامل مع النص الفلسفي بتبويض مقتضاه التأمل، إذ كل تأمل هو أصلا تأول، والتأول لا يجتمع مع الحرفية لأنه نقيضها، ولا اجتماع له إلا مع التوسع في الفهم.

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 1463.

إن ما اختصت به هذه الأنماط الثلاثة من شأنه أن يجعل المتفلسف يترك ممارسة النقد لهذه النصوص، فممارسة النقد هي عماد التفلسف، كما أن الانتقاد في الفلسفة أقوى من الاعتقاد، إذ يتشكل الانتقاد بأسباب ذاتية كأسلحة تقاوم بها التبعية بدون حاجة أو دليل.

2- درء آفة التقليد والترجمة الإبداعية: (*)

أ- خصائص المنهج الإبداعي في الترجمة: الترجمة التأصيلية أو الإبداعية هي التي تتوخى التصرف في النص الاصلي ألفاظا ومعان، بما يتلاءم مع عبقرية اللغة المنقول إليها، وما ستناسب والقارئ العربي، أي ما يناسب مجاله التداولي، لكنها تنفي بتأصيلها عملية النقل، فتقع في نفس القارئ العربي موقع الأصل، يقول طه عبد الرحمن «المترجم التأصيلي هو إذن عبارة في نفس القارئ العربي موقع الأصل، يقول طه عبد الرحمن التأصيل، لا فارق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا ينشئ ابتداء من نصوص متفرقة معلومة، وذلك ينشئ ابتداء من نص واحد معلوم داجما بعضه في بعض»⁽¹⁾.

ولذلك فالمنهج الإبداعي هو السبيل الوحيد المتفلسف المغربي لرفع قداسة النص وتقديم الذات على الغير، وهذا لا يكون إلا بتحصيل القدرة على الاعتراض على هذا النص، وتقديم الذات لا يكون إلا باكتساب القدرة على معارضة الغير، وهذا يتطلب ترك الحرفية اللفظية، أي تصاريف الكلمات وتراكيبها، وأن يترك الحرفية المضمونية أي المعاني وهذا بالتصرف في المعاني والمضامين الواردة في الأصول المنقولة، ولاكتساب المتفلسف المغربي القدرة على عرض ما ليس عند الغير، عليه ترك الحرفية الاستعمالية، وكل هذا يتطلب تفعيل مجاله التداولي، كما يحتاج التوصل بكل الآليات الخطائية الكفيلة باقتداره على

(*)- في كتابه روح الحداثة، يطلق د-طه عبد الرحمن على هذا الصنف من الترجمة اسم: الترجمة الاستكشافية، وفي كتابه فقه الفلسفة

1- الفلسفة والترجمة - اسم الترجمة التأصيلية.

(1)- طه عبد الرحمن، فقد الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص: 262.

هذا التصرف بضروبه الثلاثة نذكر منها "الحذف" و"الإضافة" و"القلب" و"الإبدال": و"الجمع" و"التفريق" و"المماثلة" و"المقابلة"⁽¹⁾.

إن الترجمة الفلسفية التي لا تظهر إبداع صاحبها، لا يمكن أن ترتقي إلى مستوى الترجمة النافعة، أي التي تمكن المترجم التفلسف بهمة للتلقي وتحصيل ما حصله من ترجم الأصل، وهذا دليلا على تصرف المترجم في النص الأصلي، لأنه لم يكن معلما للمتلقي أو متعلما هو نفسه.

فالمراجع أن أصحاب هذه الترجمات ليسوا بفلاسفة، ولم يشغلهم ما شغل الفلاسفة، ويتجلى ذلك من خلال القول العربي للفلسفة اليونانية، وهذا لأن المترجمين سلكوا مسلك التعلم أو التعليم، وكان بعضهم من المتعاطين لبعض العلوم.

فالمترجم الإبداعي هو الذي لا يستحوذ علمه هم الحرفية اللفظية، كما هو الحال في الترجمة التحصيلية، ولا هم الحرفية المضمونية كما هو الحال في الترجمة التواصلية، بل يستحوذ عليه هم الفلسفة، فيتعقب المكونات الفلسفية للنص مستخرجا منها المواضع الاستشكالية، والآليات الاستدلالية فيها، وقائما في هذا الاستخراج دلالات النص الأصلي وتراكيبه معا، بحسب ما يوجبه نقل بناء المنطقية على وفق مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، متحملا بذلك مسؤولية استقلاله عن هذه الدلالات والتراكيب باعتبارها تمارس نوعا من الوصاية عليه⁽²⁾.

وحتى يقضي المتفلسف العربي على آفة الإتياع والتقليد، ومن أجل رفع همته نحو اليقظة الفلسفية الحية، لا مناص له من أن يخرج من الإتياع التحصيلي والتوصيلي الموروث في ممارسة الترجمة، والذي يتقيد فيه بحرفية اللفظ وبحرفية المضمون، يكون المآل عدم أصالة المنقول الفلسفي.

3- الحداثة الفلسفية الحية والكونية لفلسفة المنفتحة⁽³⁾:

(1) - المصدر نفسه، ص: 148.

(2) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 150.

(3) - المصدر نفسه، ص: 150.

إن تحقيق الحداثة الفلسفية والكونية الفلسفية في الفلسفة المغربية تتم فقط من خلال الترجمة الإبداعية، وهذا ما يجعل الترجمة تحفظ يقظة الفلسفي المغربي.

ب- الحداثة الفلسفية: نميز بين نوعين:

1. الحداثة الفلسفية الجامدة: توجب اندماجا كلياً مع الغير في التفلسف، مع حداثة أقرب إلى الوهم والأسطورة منها إلى الواقع والحقيقة، وهذا راجع للانسلاخ الكلي عن تراث الذات الفلسفي، علماً بأن الغير لم ينسلخ عن تراثه لذلك نجد أن هذا التنقل يقتضي الجمود ولا يوصل إلى حداثة حقيقية.
2. الحداثة الفلسفية الحية: توجب اندماجا محدداً يتركز على مقومات تراث الذات الفلسفي، إذ تكون صبغتها الواقعية ثابتة، وهذا راجع لأنها تستمد مشروعيتها وفاعليتها من التراث الفلسفي للذات، لا من تاريخ غيرها.

فالمترجم الإبداعي بث فيها نقله من المعرفة الفلسفية بعض الاستشكالات تماماً للترجمة الإبداعية، لأنها تمتاز بالإنتاجية والابتكار والاختراع.

إذن فالمترجم الإبداعي هو من يوجه معرفته الفلسفية حيال ما يناسب واقعه وتاريخه وحداثة الفلسفة الحية هي المبدأ المناسب له.

ب- الكونية الفلسفية: وهي الأخرى ضربين اثنين:

1. الكونية الفلسفية المنغلقة⁽¹⁾: تخضع الجميع على خوض نفس المشاكل الفكرية ونفس الأشكال المنهجية أي مشاكلها موحدة، وبالتالي ضررها أكثر من نفعها، وقد أدى ذلك إلى افتقار للفكر، وتضييق لمساحة الإبداع، إذ يكون فكراً قوم واحداً، وقد عمم بالقوة وبالسلطان، لا بحجة ولا ببرهان، فهو نوع الفلسفة المتوفرة من وجدت إلى المعاصرة.

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 151.

2. الكونية الفلسفية المفتوحة: إذ تعرض وتعرض لمشاكل فكرية مختلفة متنوعة، تؤدي إلى توسيع وإغناء المحتوى الفكري وزيادة في عمقه، فتحصل إذ الكونية الفلسفية على التنوع ويرجع هذا السبب فتح باب التواصل والتفاعل، بين هذه الرؤى القومية المختلفة، فهذا النوع من الفلسفة لم يظهر بعد إلى الوجود، نوع ذو معنى رفيع يتمتع بالابتكار والاختراع والعمق، فلا تزال الكونية الفلسفية المغلقة تفرض سيطرتها وهيمنتها على الممارسات الفكرية الفلسفية في العالم.

فالمترجم الإبداعي يزواج بين الأشكال وشكله في النص الأصلي، مع ما يقتضيه مجاله التداولي، وبهذا فمبدأ الكونية الفلسفية المفتوحة تتلاءم وتتفق فقط مع هذا المنهج للترجمة الإبداعية، لأ، هذا المبدأ وحده الكفيل بتحرير التفلسف وإعطاء خاصية التنوع والتوسع.

- المقارنة بين طرق الترجمة المقترحة وطرق الترجمة المقررة:

هناك عدة فروق بين الترجمة المقترحة والترجمة المقررة لذلك علينا الفصل بينهما ومما يلي نذكر بعض الفروق:

أ- الترجمة المقررة تتحدد بالوسائل المتبعة فيها، فالترجمة الحرفية تتوسل باللفظ، أما الترجمة الحرة فتتوسل بالمعنى، إلا أن ما اقترحه د- طه عبد الرحمن يحدد أساسا بالمقاصد المطلوبة والوسائل التي توصلنا إلى الإبداع.

فالترجمة الاتباعية هي التي تتولى نقل النص الفلسفي بجميع مكوناته الأصلية والفرعية، إذ تستحوذ عليها اللغة في صيغتها الصرفية، وبنائها التركيبية والعمل على نقلها بتمام كفاءتها، وكل مقتضياتها إلى اللغة الناقلة يقول المفكر طه عبد الرحمن «فالمترجم التحصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل لا فرق بينه وبين المتعلم، إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه»⁽¹⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص: 305.

بينما الترجمة الإبداعية^(*) تفي بغرض الأمانة المضمونية فهي تطلب تحصيل التفلسف على مقتضى خصائص الذات.

ب- الترجمة الاتباعية تقوم على نقل البنى النحوية التي صيغت بها البنى الدلالية، سواء تعلق الأمر بالصيغة المفردة، أو العبارات المركبة، وتمسك المترجم بالحرفية التركيبية يزيد في حظوظه من انتقاء تراكيب ركيكة ومضطربة، لأن المترجم المغربي أخذها لفظيا وحرفيا، فالترجمة الحرفية مستقلة معنويا لكنها تقف عند حدود اللفظ، وقد عبر ابن تيمية عن التطويل وآفته الذي تمتاز به الترجمة الاتباعية دون غيرها في كلمة جامعة «أتعاب الأذهان، وتضييع الزمان وكثرة الهذيان»⁽¹⁾، أما الترجمة المعنوية أو الحرة فهي تنقيد بالمعنى والمضمون، كما استبدلت حرفية الشكل بحرفية المحتوى، أي أنها مستقلة لفظيا. إن الطرقتين للترجمة اللفظية والمعنوية غير مختلفتان، فاللفظية تحتذي بينما الترجمة المعنوية مستقلة لفظيا، ولكن تبقى حرفية في تعاملها مع معاني هذه الألفاظ.

فإن كانت الأولى حرفية تكون الأخرى حرّة والعكس⁽²⁾.

ج- إن الترجمة الإبداعية ضربا غير معروف لدى الترجمة المقررة، لأنها تتصف بصيغة الحرية، لأن الأمر يتعلق بالإبداع في الترجمة، وبالتصرف اللفظي والمعنوي، فإن ضعف قدرة المترجم جاء بنقل يشبه الشرح، وإن قويت جاء بنقل يشبه القراءة.

قد يرد اعتراض على الترجمة والتأليف حتى وإن كانت معلومة، فلن تكون واضحة، فبعض الكتابات تكون أقرب إلى التأليف منها إلى الترجمة الاتباعية، أو العكس، أما بعض الكتابات الأخرى

(*) - في كتابه فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة يطلق طه عبد الرحمن على هذا الصنف الترجمة التحصيلية، وفي كتابه روح الحداثة الترجمة التركيبية.

(1) - نفس المصدر السابق، ص: 328.

(2) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص: 151-152.

فتقف وسطا في تصنيعها بين الترجمة والتأليف كالمختصرات والشروحات والتفاسير، فلا هي بترجمة اتباعية ولا بتأليف إبداعي، فيها ترجمة مع إبداع أو تأليف مع إتباع أو تأليف مع إتباع هذا من جهة. والثاني أن المتعاطي المبتدئ للفلسفة يقتضي وضع أول وهو مظاهر التصرف في النص، حتى يتعود على إنشاء نمط خاص به للتفلسف بعيدا عن التقليد، إذ تنفعه الترجمة الإبداعية لتحريك طاقته الفلسفية، أما الترجمة الاتباعية فتفيده في توسيع حصيلته الفلسفية ومداركه⁽¹⁾.

يقول د-كمال عبد اللطيف: «لا تدرج الكتابة الفلسفية المغاربية في بيان تاريخ الفلسفة

بمعناه الكوني والشمولي، إنها تنمو على هامش تاريخ وتيارات، قدر ما يحضر كمفاهيم وأطروحات موجهة باهتمامات تاريخية، سياسية، وثقافية محلية»⁽²⁾.

II- مثال تطبيقي من الفلسفة المغربية:

ذكر الطهائي مثالا تطبيقيا تناول فيه ترجمة لجملة أوردها رائدا ليقظة الفلسفة د- محمد عزيز الحبابي، ترجمة عن النص الفرنسي وهو De l'être à la personne وهذه الجملة هي⁽³⁾:

«Heidegger fait de l'idée de l'être- dans – le monde un phénomène constitutif de la réalité humaine ».

«إن هيدغر يجعل من فكرة "الكائن في العالم ظاهرة تأسيسية للحقيقة البشرية»، وهذه هي الترجمة للجملة بعد أن وضعنا لها نموذج الترجمة التعليمية وهذا ضرب من التطويل اللغوي يحتاج إلى بيان. أ- استعمال الجملة الاسمية مكان الفعلية لأن الحبابي ركز في كلامه على العالم وعلى ارتباط الإنسان به لا على هيدغر، بحيث اكتفى باستخدام نمط الجملة الإخبارية التي تكون في اللغة العربية هي الجملة

(1) - نفس المصدر السابق، ص: 152-153.

(2) - د. كمال عبد اللطيف، الفلسفة والهاجس السياسي، عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية، كتاب جماعي، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، بيروت، ط01، 1992، ص: 61-62.

(3) - نفس المصدر السابق، ص: 155-156.

الفعلية، فتكون الترجمة هي: «يجعل هيدغر من فكرة الكائن - في العالم - ظاهرة تأسيسية للحقيقة الإنسانية»، لكن المترجم المتعلم، وقع في صرف انتباه المتلقي إلى هيدغر وكأن سياق الكلام يتعلق بالفيلسوف لا بقوله وهذا لاستعماله الجملة الإسمية.

ب- استعمال التعبير الملتبس بدل التعبير الواضح، فوقع استعمال المفهوم المركب "الحقيقة البشرية" مقابل الجملة الفرنسية « la réolité humaine » وهو استعمال يرد إلى وجهين على الأقل:

أولهما: المقابل المتداول لنقل المفهوم الفرنسي « La réalité » هو "الواقع" وليس "الحقيقة"، من الأحسن أن يقال: "الواقع البشري" مكان "الحقيقة البشرية".

وثانيها: أن الجملة العربية: "الحقيقة البشرية" صيغة ملتسبة، إذ ممكن أن يستفاد منها معنى "الماهية الإنسانية"، فمفهوم الماهية يقابل مفهوم "الوجود" و"التحقق" و"الواقع"، فيقع بذلك هذا التقليد في آفة نقص ما قصده هيدغر فمراده هو واقع الإنسان، وليس ماهيته الصورية لذا علينا القول: «يجعل هيدغر من فكرة الكائن - في - العالم - ظاهرة تأسيسية للواقع الإنساني».

ج- استعمال لفظ مركب بدل لفظ بسيط فالجملة الفرنسية « la créolité humaine » ليس هو المقابل في الأصل الألماني « die Menschliche Wirklichkeit » أو « Die Menschliche Realität » فنتج عن ذلك عملية نقل النقل، وهو لفظ "dasein" وهذا ما استعمله الفيلسوف الوجودي في سارتر في كتابه: الوجود والعدم، إذ اتبع مسلك الترجمة الإبداعية ولكن ما تعجب له المحدد طه عبد الرحمن هو نقل المترجم المغربي للمقابل الفرنسي بدل رجوعه إلى الأصل وترجمته ألا وهو اللغة الألمانية وكان اكتفى بلفظ بسيط واحد بدل لفظين فيستبدل مكان "الواقع الإنساني" بلفظ "الإنسان" فيقول: ⁽¹⁾

«يجعل هيدغر من فكرة الكائن - في - العالم ظاهرة تأسيسية للإنسان».

(1) - نفس المصدر السابق، ص: 156.

عرض د-طه عبد الرحمن ما جاء به د- عبد الرحمن بدوي في كتابه "الزمان الوجودي" وباجتهاده استعمال مقابل كلمة "Dasein" كلمة "الآنية" التي هي تعريب لفعل الكينونة اليوناني "eimai" كما وردت عند أبي البركات البغدادي بمعنى "الوجود" مقابل "الماهية" وحينها يصبح نص الجملة هو:

«يجعل هيدغر من فكرة الكائن - في - العالم ظاهرة تأسيسية للإنسان».

د- استعمال اسم الفاعل مكان اسم المصدر، فالقول العربي: "الكائن في العالم" صيغة اسم الفاعل لا يصح استعماله في مقابل « L'être dans le monde » وذلك أن الصيغة الفرنسية "L'être" والثاني معنى اسم المصدر منه، والمراد هنا اسم المصدر منه، فالجملة "الهيدغرية" التي هي «In-der-Welt-Sein» جاءت على نسق التعابير الألمانية الدالة على المصدرية، فلا ورود لصيغة اسم الفاعل من الفعل "Sein" وهي "Seiend" في جملة هيدغر، إذن فتكون الترجمة العربية الأنسب هي:

«يجعل هيدغر من فكرة الكائن - في - العالم ظاهرة تأسيسية للإنسان».

هـ استعمال المصدر بدل اسم الفاعل، إن المقابل العربي "ظاهرة تأسيسية" يتضمن حرفية لفظية شديدة، فالمقصود هو ذكر فاعلية التأسيس، بحيث تكون صيغة اسم الفاعل "المؤسس"، أنسب لمقصود اللفظ الفرنسي "Constitutif" لا يفيد معنى المؤسس معنى "المكون" و"المقوم" فتصير الترجمة العربية هي:

«يجعل هيدغر من فكرة الكائن - في - العالم ظاهرة تأسيسية للإنسان».

لذلك يقول الطهائي «إن المترجم التعليمي ليس منأى عن انقلاب وسيلته على مراده»⁽¹⁾.

2- الترجمة التعليمية لجملة الحبابي: ليس هناك ضرب تعليمي لجملة الحبابي ولكن ما استخلصه د طه عبد الرحمن من الترجمة العلمية بعد رفع مظاهر التطويل عنها هي:

«يجعل هيدغر من فكرة الكينونة في العالم ظاهرة مؤسسة للآنية».

(1) - نفس المصدر السابق، ص: 157.

أ- استعمال التعبير النادر بدل المتداول وهذا لأن: «الكائن في العالم»، فقد قل استعمال المقصود غلب عليه، استعمال التعبير: «الوجود -في- العالم»، وما قل استخدامه من التعبيرات أدعى أن يبعد عن الفهم، ويبعث على التأويل، إضافة إلى أن مفهوم "الكيونة" يتضمن في معناه "الوجود في العالم" ويشهد على ذلك إطلاق لفظ "الكون" الذي هو مصدر من الفعل "كان" أي معنى العالم "فباستعمال لفظ "الكيونة في هذا التركيب يدخل حشو مستكره عليه، وبذلك ينقص تهويل الجملة متى تم استبدال "الوجود -في- العالم" مكان "الكيونة -في- العالم" فقال:

«يجعل هيدغر من فكرة الكيونة في العالم ظاهرة مؤسسة للآنية».

ب- الجمع بين الضدين: الفكرة والظاهرة، إن التعبير «يجعل من فكرة كذا ظاهرة مؤسسة كذا»، إذ يتضمن تهويلاً لمفهوم "الظاهرة" وهذا لوصله بلفظ فكرة، فقد قامت أسباب للتعارض بين "الفكرة كأمر داخلي و"الظاهرة" كأمر خارجي وهذا التعارض لا يترفع إلا باستعمال العربي بأن يجعلوا التعبير بدل على المعنى التالي وهو⁽¹⁾: «يخرج فكرة كذا من الباطن إلى الظاهر، تأسيساً لكذا»، وهذا ليس المراد من قول الحبابي، إذ لم يخرج هيدغر فكرة الوجود -في- العالم، من داخله الوجداني للمحيط الخارجي من أجل تأسيس الآنية بل هو يرى في الوجود العالم العنصر المؤسسة للآنية لهذا يستبدل من الأفضل هذا التعبير مكان القول السابق بقول:

«يجعل هيدغر من فكرة الوجود -في- العالم عنصراً مؤسساً للآنية».

ج- استعمال المصطلح المعرب بدل المصطلح العربي، فاللفظ المعرب: "الآنية" وإن كان قريب المعنى المستعمل في العربية من اللفظ الألماني "Dasein" فهو مردود للوجوه التالية:⁽²⁾

(1) - نفس المصدر السابق، ص: 158.

(2) - نفس المصدر السابق، ص: 159.

أولها: أنه يخالف ما يريده هيدغر من "einai" اليونانية، لأن هيدغر اتخذ من مبادئه الأساسية عنايته بالألفاظ اليونانية بجانبها الاصطلاحي واللغوي إذ جعل مقابل لفظة "einai" في الألمانية "sein:" وليس "dasein" مثل ما ترجمه عبد الرحمن بدوي في تعريبه وأصبحت صورة "الآنية".

ثانيها: أن من المؤلفين من وظف صيغة "الآنية" إلى صيغة "الإنية" حاملين لها على معنى القوة في الوجود، وفي رأي د طه عبد الرحمن هذا دليل على إرادة رفع التهويل عن المصطلح "الآنية" حتى يسهل عليهم الإدراك والفهم، غير أن بدوي لاحظ فيه خلطا وبعدا عن المقصود.

أما الثالث: فيظهر على أن "الكينونة" أقرب إلى معنى "Dasein" عن غيره، حتى صار البعض من المترجمين العرب يحاكون المقابل الحرفي الفرنسي لهذا اللفظ "dasein" وهذا المقابل الحرفي هو "L'etre-la" إذ ركّبوه كما يلي: "الكائن-هنا"، وقد كان هذا التحميل غريبا وأحدث نفورا، لأن واقع لمعناها الفلسفي إلى مدلول جزئه: "Da" ومعناه "هنا" أو "هناك" ويدلان على المكان، يرى د- طه عبد الرحمن أننا إن راعينا هذه العادة في كتابه "هيدغر" فلفظ "الكينونة" أنسب من غيره، لأن الكينونة و"المكان" يشتقان من نفس الجذر: "ك/و/ن"، وهذا ما يزيد في ترسيخه تعدية للفعل "كان" بالحرف "في" فيصبح دالا على معنى "الوجود بالمكان" كما هو شأن "Dasein" وهذا لتمييز مكانته عند هيدغر، فالعربية تسمح بحذف الأدوات التي تقتن بالأسماء إذا ارتفع التباسها فيقال: "الكائن" و"الكينونة" والقصد منه الكائن في شيء ما و"الكينونة في شيء ما"، فتتخذ الجملة السابقة الصورة التالية:

«يجعل هيدغر من فكرة الوجود —في— العالم عنصرا مؤسسا للكينونة».

وبذلك فالأخذ بالترجمة التعليمية لترجمة جملة الحبائي أدى إلى تحويل بعض المعاني الفلسفية الواردة فيها، فلا مترجم تعليمي بمنأى عن انقلاب تفكيره إلى تفكير غيره⁽¹⁾.

(1) - نفس المصدر السابق، ص: 160.

3- الترجمة الإبداعية لجملة الحبابي: الجملة التي استخلصت مكن الترجمة التعليمية هي "يجعل هيدغر من فكرة الوجود -في- العالم عنصرا مؤسسا للكينونة حيث تبدو بدون تطويل ولا تهويل، يتبقى إيجاد أسباب توثق صلتها بالمجال التداولي للمتلقي، حتى يسهل عليها، استثمار عناصرها الفلسفية بما يعمق أبعادها ويوسع آفاقها.

إذ بين أن العناصر الفلسفية لهذه الجملة أساسا ثلاثة وهي: "الكينونة" و"الوجود -في- العالم" و"التأسيس"، كما بين أن "الكينونة" و"الوجود -في- العالم" طرفين والرابط بينهما هو "التأسيس"، والظاهر أن مفهوم التأسيس و"التأصيل" و"التعلق" و"التفرع"، واشتهر منها لفظ "الأصل" للدلالة على معنى "التأسيس" فيقال: "العنصر المؤسس"، متماثلان، فاستعمال أشهر الصيغ في آداء معنى مخصوص يفتح أكثر من غيره أسباب استثماره، إشكالا وشكلا لذا يجوز لنا أن نضع مكان التعبير: عنصر مؤسس "نظيره" أصل "فنقول:

«يجعل هيدغر من فكرة الوجود -في- العالم أصلا للكينونة».

فغاية الترجمة الإبداعية هي إقدار المتلقي المغربي على التفلسف، إن المترجم الإبداعي لا يتردد في إسناد وإبراز الصفة الفلسفية المضمرة حتى تساعد في تحقيق الغاية المنشودة فالجملة المذكورة: «جعل من فكرة كذا وكذا»، فهذه صيغة ليست في المجال الفلسفي ويمكن اشتهاؤها في مجال آخر كالمحسوس، وقد ترفع إلى أفق التفلسف إذا استبدال اللفظ بآخر يفيد نفس المعنى وهذا اللفظ هو "إدعى" فيقال:

«يجعل هيدغر أن الأصل في الكينونة هو الوجود -في- العالم».

وبهذا يتجلى في نظر المفكر طه عبد الرحمن بأن هذه الجملة لم تعد منظوية إلا على عناصر راسخة في التفلسف: اثنان منها مأصولان هما: "الادعاء" و"الأصلية" واثنان منقولان هما: "الكينونة"

و"الوجود - في - العالم". وعلى رسوخها جميعا في التفلسف، نجد فيها قصرا في الصيغة ويسرا في المحتوى⁽¹⁾.

- تقويم الترجمات الثلاثة من جهة الحداثة والكونية:

أ- الترجمات الثلاثة والحداثة الفلسفية:

يجمد اللفظ إذا كانت الجملة ذات ترجمة اتباعية، حيث تصبح لا سبيل لها للاندماج اللغوي في المجال التداولي، كما تبقى رهينة للتشغيل، مثل ما حصل مع الأصل في مجاله، وينتج عن ذلك التبعية المطلقة التي سقط فيها الكثيرون وتجردهم من كل قدرة ذاتية لتحديث تفلسفهم، وهذا إن كانت الجملة من الضرب التعليمي، أما إذا كانت من الضرب التعليمي فهي التداولي، فتتخسر وتكون محدودة، مثلما انحصر الأصل في مجاله، مما يتسبب في تعثر المتلقي في ظاهرة التبعية وفي تكوين قدرته الذاتية على تحديث تفلسفه.

وبالتالي يستخلص د- طه عبد الرحمن من ترجمة الحبابي بالنمط الإبتاعي لا تثمر إبداعا ولا ترسخه بضررها التعليمي والتعليمي، فلا تتعدى كونها حادثة جامدة، أما إذا كانت بالترجمة الإبداعية فالأمر مختلف:

1- أن المتلقي قد ينقل إليها كل ما اخترنته ذاكرته من سابق التفلسف الذي دار بصدد مفهوم "الإدعاء" ومفهوم الأصلية⁽²⁾.

من بين هذه الأوجه للتفلسف التي اقترنت "بالادعاء" أنه يجلب الاعتراض أي "النقد" والوجه الآخر هو أنه يجعل من الحوار أي "النظر المزدوج طريقا صحيحا للتفلسف، وينمي أسباب الانفتاح على الاختلاف والاستفادة من المختلف.

(1) - نفس المصدر السابق، ص: 161.

(2) - نفس المصدر السابق، ص: 162.

أما الجوانب الأخرى التي اقترنت ملكته المنطقية، مما يسبب توسعا وتجييدا للمسالك، بين الأشياء فالترتيب أي التقديم والتأخير حسب أهميتها، حيث يتمكن المتلقي من تنمية وسائله، والتنظيم والإحكام في الوصل بين عناصره.

2- أن المقصود من الفلسفة ليس حفظ ما قاله الغير على مقتضاه، بل تحصيل القدرة على تحديد التفلسف فيه على مقتضى المتلقي، إدعاء واعتراضاً⁽¹⁾.

فمن خلال المثال الذي أورده المفكر طه عبد الرحمن عن "معنى" تفرع الكينونة من الوجود في العالم، إذ يقول بعد التساؤل عن طبيعة هذا التعلق أن: "الكينونة متعلقة بالعالم"⁽²⁾، وهذا بعد توظيف الخصائص التداولية لمفهوم التعلق، أما عن تمييز الوجود عن الكينونة، فيفيد بأن التعلق في أصله لا يستفاد من معنى الإحاطة، التي جعلها هيدغر خاصية مميزة للعالم، ولكن الدخول بها يفيد المعنى. توصل المفكر طه عبد الرحمن أن الحداثة الفلسفية الحية للجملة تفتح باب التفاعل بين المعاني الفلسفية للنص الأصلي، وبين المعاني المنقولة، إذ يخرج المتلقي للتفلسف الموصول لا المفصول والمبدع لا المقلد المجذب.

- الترجمات الثلاثة والكونية الفلسفية:

لقد أدخلت جملة الحبابي ذات النقل التعليمي على المتلقي الاضطراب في البنية والاستغلاق في المضمون، إذ أصبح هذا الأخير يعتقد أن كل ما ورد فيها يجب حفظه فأصبح يشعر بواجب التقديس للنص الأصلي، فتعذر عليه التفتن لخصوصية هذا المنقول.

أما من ناحية المضمونية لجملة الحبابي ذات النقل التعليمي فقد أدخلت المتلقي في غموض للمضمون، حتى أصبح يعتقد أنه ينبغي صونه، فانتهى به الأمر⁽³⁾. إلى إصدار أحكام عقلية يلتزم بها كل

(1) - نفس المصدر السابق، ص: 162.

(2) - نفس المصدر السابق، ص: 163.

(3) - نفس المصدر السابق، ص: 163.

المتعاطين للفلسفة، وظن أن هذا هو التسليم الصريح وهذا الغموض المضموني، أدى به إلى امتناعه عن توظيف بعض أسباب الخصوصية اللفظية للمنقول الذي يكون تفتن لوجوده. توصل د-طه عبد الرحمن أن الكونية التي ورثها الترجمة الاتباعية لحملة الحبابي هي كونية منغلقة، لا تثمر وعيا ولا ترسخه بالخصوصية.

أما إذا كانت ترجمة جملة الحبابي إبداعية فيتجلى ذلك من خلال وجهين:

أحدهما: أن اعتقاد الدكتور كونية الجملة المنقولة لا يرفع اعتقاد خصوصية استثمارها، فيكون الإسهام في الكونية الفلسفية للجملة المنقولة هو تطوير مضمونها حسب وسائل غير التي بنيت بها في النص الأصلي، وزيادة في طاقتها الفلسفية.

وثانيها: أن الخصوصية الفلسفية للترجمة الإبداعية لحملة الإبداع تمهد لمضمونها طريق الكونية المفتوحة، وبهذا فالمساهمة في كونية الجملة الفلسفية انقلب إلى تبعية ضارة، وإذا أخذنا بالمعيار العملي كما يرى المفكر طه عبد الرحمن يقول: "لا كينونة إلا في مكان إلا مع الكون"⁽¹⁾، فتكون الترجمة للجملة السابقة إبداعا، وهذا ما جعل الترجمة الإبداعية تسهم في الكونية الفلسفية للجملة الأصلية، حيث ما تقرر بالدليل العقلي يكون متأثرا بالحدس اللغوي والعكس بالعكس.

مما سبق ذكره نجد أن ما يحدث في المغرب من ترجمات ويقظة فلسفية لا يسهم في رفع مستوى التفكير وهمة الفيلسوف المغربي، ما لم يخرج من نمط الإلتباع، وينمي تفكيره بالابتكار والاختراع والإبداع ما لم يكون أساس ترجمته هو الرجوع إلى النص الأصلي لا النص المنقول (نقل المنقول) ومحاولة مزاجته مع المعاني الفلسفية المستمدة من مجاله التداولي، حيث تنبثق سبل جديدة لفضاء فلسفي فيه قدر من الأصالة، كما فيه قدر كاف من الحداثة والخصوصية ومقدار آخر من الكونية.

(1) - نفس المصدر السابق، ص: 167-168.