المثقف العربي
بين التبعية الفكرية والإبداع الفلسفي

د. عيساني امحمد
أستاذ بمعهد الآداب واللغات المركز الجامعي: تيسمسيلت

المولـج:

تثير الممارسة الفلسفية اليوم، على ساحة الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مجموعة من الأسئلة، أهمها، هل لهذا الفكر راهن مثل راهن الفكر الفلسفي الأوروبي؟ وهل استثمر هذا الفكر كل ما ورد إليه من ثقافات مثل ما كان عليه الحال مع الفلسفة العربية الإسلامية في القرون الوسطى؟

يبدو أن راهنية الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي ليست هي راهنية الفكر الأوروبي، بمعنى (حضور وفعل)، ولكي يكون كذلك يجب عليه أن يعيد التصور في بناء تاريخ الفلسفة بصورة تبرز حضور الفلسفة العربية الإسلامية، الحضور الذي كان لها بالفعل في العصور الوسطى؛ أي نريد من الفعل الفلسفي العربي المعاصر، أن يساهم في تاريخ الفلسفة خارج كل مركزية، وذلك بالاعتماد على الحقائق التي يقدمها لنا التاريخ.

والحديث عن راهن الفكر الفلسفي اليوم هو بالضرورة حديث عن المشتغلين بالفلسفة، أي أولئك الذين يسعون إلى بناء نظرية فلسفية، وبالتالي "البحث في المنطلقات التي يمكن أن تنطلق منها فلسفة عربية معاصرة، لكي تصبح لأفكارها ونظرياتها قيمة موضوعية على صعيد الفكر الإنساني المعاصر"[(1)]. **وعن طبيعة النقد في العمل الفلسفي العربي الراهن وكيف ننزله في الجدل الفلسفي الدائر في العالم حاليا،** "تصبح المسألة المطروحة إذن هي البحث في اندراج الفيلسوف العربي ضمن الفترة المعاصرة من تاريخ الفلسفة، وبنائه لإشكالية جديدة، أو مساهمة أفكاره في بناء بعض الإشكاليات على الصعيد الإنساني"[(2)].

كما يمكن توجيه السؤال على نحو آخر: لماذا لا نجد من بين الأسماء التي أغنت الفكر الفلسفي في القرن العشرين اسما عربيا يمكن أن نقول إن له إضافات مجددة في مجال الفكر الفلسفي؟

إن عدم حضور فلاسفة في الفكر العربي المعاصر، هو دليل على أن الفكر في العالم العربي غير قادر على مجارات العقلانية الأوروبية، وإنتاج ثقافة عقلانية، وتاليا عدم قدرته على إنتاج خطاب فلسفي.

غياب إنتاج فلسفي بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة، يعزوه زكي نجيب محمود إلى كون الإنتاج الحالي – وهو أحد المشاركين فيه – أنه يتَّسم بكونه مجرد أصداء تردد بعض ما جاء في الفكر الأوروبي، وهو إنتاج ينصرف إلى الدراسات الأكاديمية التي تعرض موضوعات ومذاهب عرضا أقرب إلى التاريخ منه إلى تكوين فكر جديد مبتكر.

ونعلم جيداً أن تطور الفكر الفلسفي في أي مجتمع من المجتمعات لا يحدث في لحظة زمنية قصيرة. وبالتالي فعملية البحث عن شروط حضور هذا النمط من التفكير وتطوير وجوده ضمن سياقنا الثقافي العربي الراهن يدفعنا إلى التساؤل التالي: هل تحرير فكرنا الفلسفي اليوم وتطوير وجوده، هو نقل الفكر اليوناني قديما واستمرار للفكر الغربي حديثا ومعاصرا؟ أم هو مسعى جديد للتوصل إلى إبداع فلسفي حقيقي في سياق واقع الثقافة العربية المعاصرة؟

للإجابة عن هذا السؤال، يتطلب منا أن نبحث في المنطلقات الأساسية التي تطرح رؤى مستقبلية تنطلق منها فلسفة عربية معاصرة، ذلك أن أفكارها ونظرياتها تحمل قيمة موضوعية على صعيد الفكر الإنساني؛ لأن الفلسفة لا تنشأ ولا تتطور بمعزل عن الوضع الفكري العام السائد في المجتمع، والمجتمعات متفاوتة من حيث درجة التطور، ومن حيث نوعية المشاكل المطروحة عليها، ومن حيث الوعي بهذه المشاكل في كل جوانبها، "فالمجتمعات التي لا يكون التفكير فيها منفتحا بصورة علنية على القضايا المطروحة بها، لا تكون مؤهلة لاحتضان نشأة ونمو الفكر الفلسفي بها. هناك جدل بين تطور الفلسفة وبين شروط الحوار الفكري العام في المجتمع، فبقدر ما تكون الفلسفة نمطا فكريا يذكي الحوار في المجتمع ويؤسس الأفكار على هذا المبدأ، فإن الفلسفة ذاتها تتوقف في تطورها، من جهة أخرى، على توفر شروط الحوار وإمكانيته في المجتمع"[(3)].

فلنلاحظ مثلا نمط التفكير الذي انبثق عن "الأنا أفكر" الأوروبي والغربي بصفة عامة، "قد أصبحت له قيمة شمولية على الصعيد العالمي"[4]، من حيث ممارساته النقدية على ذاته، والتي أصبحت بفضل عوامل كثيرة، سؤالا له قيمته النظرية بالنسبة للإنسان المعاصر. وللإشارة فإن هذه القيمة النظرية الشمولية التي يتسم بها الفكر الغربي تنم عن الواقع الحضاري الذي يصدر عنه، حيث أصبحت حضارته حضارة الزمن المعاصر، لأن الهيمنة الواقعية التي تحققت لبلدان أوروبا على أطراف أخرى شاسعة من العالم لم تطور "الأنا أفكر" بصورة مجردة فحسب، ولكن اتسع مجالها بصورة واقعية أيضا. من هنا وجب التفكير في معنى القيمة الشمولية لهذا الفكر.

صحيح أن كل فيلسوف يشكل فلسفته من نسق من الأفكار لتصبح فيما بعد ذات قيمة شمولية، وتجد الوسائل التي تساعدها على تحقيق ذلك، بحكم أننا نعيش في زمن يحمل صفة الكونية، لكن العالم اليوم بحاجة إلى فلسفة كونية تحمل صفة "الاحتواء لكل مشاكل العالم المعاصر، وتعبيرا ومحاولة لحلها بالصورة الأكثر موضوعية"[5].

في نظرة سريعة على الإرث الفلسفي الذي خلفته "الأنا أفكر" الديكارتية، في الفلسفة الغربية المعاصرة، نجد، أنها لم تعد قادرة على احتواء المشاكل المأسوية للعالم المعاصر، مثل القضية الفلسطينية وقضايا الميز العنصري، وكذلك مشكلات التخلف والمجاعة، "فضلا عن الاتهام المعتاد للفلسفة بوجود انفصال بين ما تفكر فيه وبين المشاكل الواقعية للإنسان، فإنه يبدو أن الصورة المهيمنة في الوقت الحاضر للفلسفة، وهي استمرار للفلسفة الحديثة التي نشأت منذ قرون في الغرب بصفة عامة، لم يترسخ ضمنها تقليد معالجة مثل هذه المسائل. إن هذه المشاكل توجد على هامش ما تفكر فيه الفلسفات الغربية على اختلاف اتجاهاتها"[6]. كون هذه المشاكل تصدر عن عالم خارج العالم الذي تصدر عنه تلك الفلسفات؛ وبالتالي من حقنا القول أن الفكر الغربي المعاصر لم يعد قادرا – في الوقت الراهن على الأقل– على نقل مسعاه في الشمولية إلى مضمون أفكاره ورؤى تحليلاته.

من هنا وجب التساؤل بالمماثلة عن وضع الفلسفة في سياقنا الثقافي الراهن، "فقد كانت هناك أسماء فرضت نفسها لا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي فحسب، بل وفي تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة، حيث أصبحت هذه الأسماء مراحل من تاريخ الفكر الفلسفي على الصعيد الإنساني، فكانت تركيبا شخصيا لما سبقها ومصدرا لتأثيرات متنوعة في اللاحق عليها"[7]. ونذكر على سبيل المثال الكندي، وهو أمر لابد لمؤرخي الفلسفة ألا يغفلوا عن ذكر أفكاره.

وما يدل على حالة الضعف التي هي عليها الفلسفة في سياقنا الثقافي المعاصر، هو أنه لا توجد أسماء بارزة استطاعت أن تفرض ذاتها على ساحة الفكر الفلسفي، "وأن تكون لها المكانة ويكون لها الأثر الذي كان للفلسفات العربية الإسلامية السالفة الذكر"[8]. إننا لا نملك فلسفة حية كما يقول هوسرل، بل إنتاجا للآثار الفلسفية، هذه الإنتاجات ينقصها الرابط الداخلي، إنها تشبه التعاضد في العمل الفلسفي، عوضا عن النزاع بين النظريات، التي تدل خصوماتها على تضامنها الداخلي وخصوبتها الفكرية، كذلك هو الحال في واقعنا الفلسفي، حيث لدينا "تعارض بين تراكم إنتاج فلسفي يمكن أن نصفه بأنه تربوي تعليمي وتوصيلي للمعرفة الفلسفية، وبين الحاجة إلى فلسفة يمكن أن تقودنا مباشرة إلى التفكير في القضايا الفلسفية المطروحة أو تكون مساهمة في إغناء الفكر الفلسفي المعاصر على الصعيد الإنساني"[9]. إن هذا الأمر يعكس مدى غياب فكرة الحوار الفلسفي الجاد، الخالي من التوافق الكاذب والصمت المتبادل، "لابد من وجود مشكلات مشتركة تتوجه إليها الفلسفات المختلفة متبادلة بصددها الحوار، وهذا ما يغيب في كثير من الأحيان، مع أنه ضروري لقيام الفلسفة وعودتها إلى دورها الحي الذي بدأت به، والذي رافقها مع كل فلسفة حقة كان لها تأثير كبير في تاريخ الفلسفة"[10].

لقد حان الوقت لإحياء نزعة هوسرل الإصلاحية في أن نخضع الإنتاج الفلسفي، الذي تعج به ساحتنا الثقافية في أيامنا هذه إلى انقلاب ديكارتي، وأن نباشر في تأمل جديد في هذا الإنتاج، "بما فيه من خليط مضطرب من التقاليد الكبيرة، ومن البدايات الجديدة، (...) أليست فوضى الوضع الراهن نتيجة لفقدان اندفاعات (التأملات) لما كان فيها من حيوية أولى، بسبب اختفاء روح المسؤولية الفلسفية الأساسية؟ ما المعنى الجوهري لكل فلسفة حقيقية؟ أليس هو السعي إلى تحرير الفلسفة من كل حكم سابق ممكن في سبيل أن نجعل منها علما مستقلا حقيقيا يتحقق بفضل البداهات الأخيرة المستمدة من الذات نفسها، ويجد في هذه البداهات تبريره المطلق؟"[11].

من هذا المنطلق يريد الوعي الفلسفي العربي المعاصر، أن يُكوِّن لنفسه، من خلال واقعيته التاريخية، وعيا جديدا، لا أن يكون استمرارا لوعي قديم، ونقطة انطلاق نحو شمولية جديدة، وتقوم هذه الإرادة لدى الوعي الفلسفي العربي المعاصر على أساس القطيعة مع الوعي الغربي، بناء على التناقضات الكامنة في شموليته الفكرية التي هيمن بها منذ قرون، ولا تزال مظاهر هيمنته مستمرة على الفلسفة العربية على الخصوص.

إن الفلسفة العربية المعاصرة، "تريد أن تقوم على أساس تجاوز التناقض الذي وقع فيه الفكر الغربي منذ انطلاقته الحديثة بين دعواه الشمولية وطموحه في ذلك، وبين عدم قدرته في الوقت الراهن على استيعاب عمق كل المشكلات المطروحة على إنسانية الزمن المعاصر"[12].

هذا التناقض يستشعره كل مثقف عربي عندما يريد أن يستعيد الفكر الغربي، لمعالجة مشكلاته اليومية، فيجد نفسه بين مطرقة تقليد واستمرار هذا الفكر، فيصبح مجرد صدى وموطن له، وسندان التوجهات العلمية الساعية إلى تغيير المجتمع وتحريره من رواسب الهيمنة على جميع أصعدتها.

ومحاولة منها لفرض قطيعة مع هذا الوضع، تحاول بعض التيارات الفلسفية اليوم في عالمنا العربي، " تجاوز هذه الهوة التي تفصل النظر عن العمل في مجال تأسيس مجتمع جديد في المجتمعات التي خضعت سابقا للهيمنة الاستعمارية. هذه التيارات الفلسفية هي التي تشكل اليوم منطلقا لفكر فلسفي (...) جديد يسعى إلى أن يأخذ بعين الاعتبار، من مشكلات الإنسان المعاصر، ما لم تستطع الفلسفة الغربية أن تستوعبه"[13].

يقول محمد وقيدي في كتابه "بناء النظرية الفلسفية": "لقد كانت الفلسفة الأوروبية التي انطلقت من "الأنا أفكر" الديكارتية عقلانية؛ لأنها كانت في البداية تعبيرا عن طموح الإنسان الأوروبي زمن نشأتها في بناء مجتمع جديد. ولكن هذه الفلسفة غدت لا عقلانية عندما ارتبطت الأنا أفكر بمقولات أخرى: أنا أستعمر، أهيمن، وأوجه التطور المادي والفكري للآخرين. وبين مكانته الفلسفة الأوروبية في الماضي بفضل تعبيرها عن طموحات مشروعة، وما هي عليه في الوقت الحاضر من عدم قدرة على استيعاب مشاكل وطموحات جديدة، تريد الفلسفة في العالم الثالث، ومنه العالم العربي أن تملأ فراغا نظريا تجد فيه نقطة انطلاق"[14].

1)–شروط الفلسفة الكونية:

إن الفكر الشمولي الذي خلفه الوعي الفلسفي الغربي، لم يعد قادرا، على معالجة كل المشاكل الإنسانية، ولهذا السبب كان على الفلسفة العربية خصوصا وفلسفة العالم الثالث عموما، أن تبحث عن قيمة شمولية فلسفية أخرى تتحقق عبر شروط جديدة. تجعل منها فلسفة ذات قيمة إنسانية شاملة.

ومن هنا وجب التساؤل عن قيمة الانشغالات التي يطرحها الفكر العربي المعاصر، إذا ما كانت تتعلق بمشكلات الإنسان المعاصر على الصعيد الكوني؟ أي "هل أصبحت الاقتراحات النظرية التي يتقدم بها مفكرو العالم الثالث فاعلة على الصعيد العالمي؟ وهل تجد هذه الاقتراحات من الوسائل ما يمكنها من أن يكون لها الصدى على الصعيد العالمي؟"[15].

تتركز إمكانية البحث عن القيمة الشمولية في الفلسفة العربية المعاصرة، في الدعوة التي نجدها عند الكثير من الباحثين العرب المعاصرين، فيما يسمى بالإبداع.

ما يسمى إبداعا، هو أن تكون مساهمة المفكر العربي، بناء على المعطيات الخاصة، في بناء النظرية الفلسفية الإنسانية الشاملة، عن طريق "إعادة القوة إلى "الأنا أفكر" وذلك بإعادة النظر في كل النتاج الذي تولد عن "الأنا أفكر" في مرحلتها الأولى منذ ديكارت إلى الآن. على أن هذه الإعادة للنظر لا تعني الرفض المطلق، بقدر ما تعني الفحص النقدي لكل هذا التراث الفلسفي"[16]، وللمفكر العربي اليوم الفرصة السانحة في إعادة النظر في مشكلات العالم المعاصر التي لم تجد لها مكانا ملائما ضمن الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر. فالمعرفة التي اكتسبها العرب عن أنفسهم في العصر الحديث يقول عنها هشام شرابي:"إنما هي بمعظمها معرفة أوروبية أو غربية في الأصل، نقلت إليهم بواسطة العلوم الاجتماعية والإنسانية التي أنتجها عصر التنوير الأوروبي وصاغتها المدارس الفكرية المختلفة في القرن التاسع عشر (...) وهذه المعرفة اليوم تعاني الأزمة الفكرية عينها التي تعانيها العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب"[17]، يتعلق الأمر "بأسس الفكر الموضوعي ومقولاته وادعاءاته العلمية والكلية "[18]، ذلك أنه لا يمكن اعتبار الأنماط الفكرية "أنماطا إنسانية شاملة

تنطبق على جميع البشر، كما يقول ريتشار شويدر *Richard Shweder*"[19]؛ لأنها على أنواع ومختلفة باختلاف سياقها الحضاري والتاريخي. فهذه السياقات هي التي يتشكل على إثرها الأفق الحضاري الإنساني الخاص، المبني على التجربة والإدراك والتفسير والتاريخ، وفي هذه العملية تلعب اللغة دورا رئيسيا كما يعبر عن ذلك هيدغر *Heidegger* ، فهي التي "تضفي على التجربة والإدراك بنية مسبقة، فتجعلنا نرى العالم بضوء معيَّن تحدده هذه البنية المسبقة "[20].

2)– الفلسفة ... الاستقلال ... وحق الاختلاف.

ومن المشتغلين في مجال الفلسفة، والباحثين عن الشروط التي تسمح وتساعد في حضور الإبداع في الثقافة العربية المعاصرة، نذكر "ناصيف نصار" الذي بحث من جهة أولى في شروط نهضة الفلسفة في العالم العربي المعاصر، كما بحث من جهة ثانية في شروط الاستقلال الفلسفي، كذلك نذكر "طه عبد الرحمن"، الذي يسعى في مشروعه "فقه الفلسفة" إلى تحرير القول الفلسفي العربي الإسلامي من التقليد، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه "يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق"[21].

أ)– ناصيف نصار ... الاستقلال الفلسفي:

يرى ناصيف نصار أن وضع الفلسفة وحضورها في الثقافة العربية النهضوية التي بدأت في القرن التاسع عشر، كان حضورا هشا وهامشيا، وذلك لغلبة الطابع الأدبي واللغوي على تلك الثقافة وسيادة الاتجاه الإصلاحي. وقد "ساهم الفكر النهضوي بكل تياراته، حقا، في إدماج التفكير النقدي والتجديدي في الثقافة العربية المعاصرة، ولكنه لم ينجح مع ذلك في جعل حضور الفلسفة ضمنها بوصفه عنصرا مؤثرا في تطورها، فإن القضايا الفلسفية لم تلامس عند التيارات الإصلاحية إلا بصفة هامشية، يمكن أن نقول إنها مهدت المجال للفلسفة، ولكن من دون أن تكون بذاتها هي الفلسفة"[22].

ويعد كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي" محاولة في السعي إلى البحث في شروط الاستقلال الفلسفي العربي. الذي تعترضه في نظره عقبتان مهمتان، هما: الموقف الإتباعي من تاريخ الفلسفة، والثاني اختلاط الفلسفة بالإيديولوجية.

ولتخطي هاتين العقبتين، يدعو ناصيف نصار إلى "ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة في العصور القديمة والحديثة (...) فهو شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة وللمساهمة في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل"[23]. لأنه باستطاعة الفيلسوف العربي الوقوف موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفة بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات التاريخية التي يعيشها مجتمعه العربي، ووضعيتها الحضارية المتميزة عن سائر الوضعيات الحضارية.

حاول ناصيف نصار، دراسة الكتابات الفلسفية الموجودة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، واستخلاص عبرة محددة من تلك الدراسة، فأخذ دراستين من مجمل تلك الكتابات الفلسفية: كتابات يوسف كرم، الأرسطوطالي التوماوي، وكتابات زكي نجيب محمود، الوضعي المنطقي.

حاول أن يخطو خطوة أخرى بعدما تبين له أن التفكير الفلسفي في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة يسيطر عليه الفكر العقائدي بكيفية لا تسمح للباحث العربي إنشاء فكر فلسفي جديد، بالتغاضي عنه وتجاهله، فكانت المرحلة الأولى من تلك الخطوة الجديدة هي التمييز بين الإيديولوجيا والفلسفة، انطلاقا من تعريف محصور للإيديولوجيا، والمرحلة الثانية كانت تحليلا للمضمون الفلسفي الذي يقوم عليه فكر كل من انطوان سعادة وفكر زكي الأرسوزي من حيث أنهما أنموذجان للتفكير القومي المؤسس على قاعدة فلسفية واضحة متماسكة، ثم اقترح وضع المنهج الواجب اتباعه لتكوين فكر فلسفي عربي جديد، وهو ما سمّاه جدلية الاستقلال الفلسفي.

لقد لاحظ نصار، وهو يتابع الحضور الفلسفي في العالم العربي، أن هذا الحضور لم يبدأ إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، عن طريق الاهتمام بطبع النصوص الفلسفية القديمة والتعليق عليها، أو عن الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة. ويعزو "ذلك إلى أن الفكر العربي انشغل بصورة قوية قبل هذه الفترة بالأبحاث ذات الطابع القانوني والأدبي، التي كان لها حضور مهيمن داخله. وقد ساهم في ذلك أيضا، في نظره، الموقف المناهض للفلسفة، الذي ساد في الثقافة العربية الإسلامية منذ زمن بعيد"[24].

ويفسر ناصيف نصار سبب هذا الحضور الظاهري والمحتشم للفلسفة في العالم العربي إلى أسباب معرفية ومجتمعية وحضارية وسياسية، أهمها علاقة المتفلسف العربي بتاريخ الفلسفة، فالصيغة التي اتخذتها هذه العلاقة، كانت عائقا أمام الإبداع الفلسفي الحقيقي.

لأن الحضور الحق للإنتاج الفلسفي في نظر ناصيف نصار، ليس ذلك الإنتاج المنقول الذي يمهد له، "بل هو الحضور النظري الذي مظهره التفكير الحر في القضايا الحيوية المطروحة"[25].

وعلة ذلك، أن المتفلسفة العرب، المشتغلين في العصر الحديث لم يستطع أحد منهم التخلص من هيمنة تاريخ الفلسفة، والمقصود هنا هو تاريخ الفلسفة بصفة عامة سواء كان الأمر متعلقا بالتراث الفلسفي للحضارة الإسلامية أو الإنتاج الفلسفي الغربي منذ بداية عصر النهضة إلى اليوم، حيث ظل الاهتمام بتاريخ الفلسفة هو معيار التقييم لتلك المحاولات في الفلسفية التي تظهر هنا وهناك في الثقافة العربية المعاصرة. وقد أدى هذا إلى عدم التحرر من سطوة تاريخ الفلسفة وأنتج تبعية فلسفية، لم يستطع من خلالها، الفكر العربي المعاصر أن يجد منبعا للفلسفة في العالم العربي انطلاقا من المعطيات المباشرة لتاريخها الحي، وتاليا، "لم تكن لذلك تستلهم في تفكيرها المشكلات المباشرة التي تطرح على المجتمع، سواء كانت مجتمعية أو دينية أو أخلاقية أو سياسية "[26].

1)– التبعية في تاريخ الفلسفة

لقد أفرزت هذه العلاقة – مع تاريخ الفلسفة – موقفا اتباعيا عكسته بعض الوضعيات المختلفة للمشتغلين في الحقل الفلسفي العربي المعاصر، منها ما هو مرتبط بالتاريخ القديم للفلسفة، وبالتحديد القرون الوسطى، ومنها ما هو مرتبط بالفلسفة الغربية، فهم "على اختلاف نزعاتهم، أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار"[27]. وهكذا، فإن يوسف كرم، الذي اتخذ موقفه صفة التبعية لفلسفة العصر الوسيط، وزكي نجيب محمود، الذي اختار موقفا فيه تبعية لواحدة من التيارات الفلسفية المعاصرة، يمكن أن يصنفا ضمن موقف التبعية.

يمثل يوسف كرم استمرارا لحضارة القرون الوسطى في العالم العربي الراهن، وهو "على العموم، أشد تقليدا ومحافظة وأقل تنوعا "[28]. فهو يرى أن بعث الفلسفة القديمة واجب على كل فيلسوف في العالم العربي، لأنها تنطوي على نظرة عقلية يقينية في المعرفة والوجود. فالفلسفة الحديثة والمعاصرة لم تتجاوز الفلسفة اليونانية والوسيطة، بل انحرفت عن الطريق الصحيح، وبالتالي جاءت حبلى بالشك والإنكار، فأخفقت في تفسير الوجود وتدبير الحياة، ويرى أن الفلسفة القديمة ليست في حد ذاتها متعارضة مع الإيمان، لأنها تقدم اليقين، وقد برر يوسف كرم موقفه من الفلسفة اليونانية وضرورة بعثها، في معرض حديثه عن العقل، فيقول: "أن أفلاطون سبق إلى بعض لمحات منه (أي العقل)، ولكن أرسطو هو (...) من استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية، وصاغ تعريفاته، واستخرج نتائجها وأن الفلاسفة المسلمين، وبخاصة ابن سينا وابن رشد، قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين"[29]، فعلينا العودة إليهم وتأييد شروحاتهم، ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين ونسوا تلك التعاليم القديمة، وأصبحت تروى لمحض التاريخ، دون إعطائها القيمة الفكرية. وعلى هذا الأساس جاء موقفه من التيارات الفلسفية الحديثة والمعاصرة موقف النقد والرفض.

أما نجيب محمود، فهو واحد من الذين اختاروا موقفا فيه تبعية لواحد من التيارات الفلسفية المعاصرة، فهم "ينطلقون من واقع تفوق الحضارة الغربية ومن ضرورة السلوك في مسالكها للنهوض بشعوب العالم العربي من حالة الجمود والتخلف (...) فإذا أردنا تحقيق نهضة فكرية صحيحة، علينا أن نأخذ بفلسفات العصر الحاضر"[30].

نجد هنا أن يوسف كرم يتفق مع نجيب محمود من حيث أن المعرفة هي المشكلة الأولى في البحث الفلسفي، وهي المحور الذي تدور حوله مسائل الوجود، غير أنهما يختلفان في طريقة الحل الذي يتبناه كل واحد منهما، وبالتالي في النتائج المترتبة عن ذلك، فالفلاسفة الذين يعتمد يوسف كرم على أفكارهم هم أرسطو وابن سينا وابن رشد، في حين نجد نجيب محمود يعتمد على جماعة فيينا، وبرتراند رسل *Bertrand rassel* وسائر الذين أسهموا في تأسيس الوضعية المنطقية، فالعالم " في نظر يوسف كرم مؤلف من جواهر وماهيات ثابتة، والمتغير هو الأعراض، وفي نظر زكي نجيب محمود يتألف (العالم) من واقعات مفردة، متغيرة على الدوام. (...) وباختصار، الفلسفة عند يوسف كرم تعنى بالكشف عن العلل الأخيرة والأصول الأولى، وهي عند زكي نجيب محمود تحليل منطقي لقضايا العلوم"[31]، هذه دعوة إلى الاتجاه الديني الأخلاقي عند يوسف كرم، ودعوة إلى الاتجاه العلمي التجريبي عند نجيب محمود.

يخلص ناصيف نصار في هذه المقارنة إلى القول أن جذور الاختلاف بين الاتجاهين نجدها في الجدلية التي تحكم الوضعية الحضارية للعالم العربي اليوم، التي تتواجه وتتصارع على جميع الأصعدة، فهي " مقومات الحضارة العربية الإسلامية المنتظمة تحت سيطرة الدين كعامل ثقافي اجتماعي، ومقومات الحضارة الغربية المعاصرة المنتظمة تحت تأثير العلم كعامل ثقافي اجتماعي رئيسي "[32]. ومن ثم أدرك نجيب محمود أن التجديد الحضاري في العالم العربي يقتضي منا الاعتماد على نظرية جديدة في المعرفة تعتمد على العلم وعلى فلسفة العلم، فكرس جهده في شرح الوضعية المنطقية، لذلك جاءت تبعيته لأصحاب هذه الفلسفة تشبه إلى حد كبير تبعية يوسف كرم للفلسفة القديمة، وعليه يجوز القول إن فضلهما على الثقافة العربية المعاصرة كان في التزامهما الفلسفي، ومحاولتهما الانتقال من مستوى التأريخ للفلسفة إلى مستوى المشاركة فيها، ولكن "المشاركة الحقيقة في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع "، يقول: ناصيف نصار[33].

2)– الاستقلال الفلسفي:

إن فكرة الاستقلال الفلسفي التي يدعو إليها ناصيف نصار، وهي شرط للإبداع، تنطلق من الواقع الحضاري للعالم العربي، من تلك الوضعية الجدلية الحضارية للثقافة العربية المعاصرة، الخروج من موقف الإتباع التقليدي، بنقد التصور الحضاري الذي يكمن في التزام المتفلسفة في العالم العربي بهذا المذهب أو ذاك، وبالتالي المشاركة الفعلية في الفلسفة في زمنهم، متجاوزين بذلك مجرد الوقوف عند محاولات التأريخ لها أو اتباع واحد من مذاهبها. "إن النهضة التي بدأت في العالم العربي في القرن التاسع عشر ليست كالنهضة التي حدثت في أوروبا في القرن السادس عشر، وليست كالانقلاب الذي حدث في القرن السابع بانتصار الإسلام. إنها واقع تاريخي حضاري، متميز كواقع كلي، ينبغي تفهمه موضوعيا في حد ذاته من هذه الزاوية، وإن كان يشبه في بعض جوانبه واقع النهضة الأوروبية أو غيرها من النهضات، وبالرغم من أن تكوينه كواقع كلي يتمتع بشخصية واضحة متينة لم يكتمل بعد"[34].

فالاستقلال في نظره، لا يعني الانطواء على الذات والانقطاع عن الغير والاكتفاء بالنفس. بل يعني الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية، انطلاقا من الذات. فهذا النوع من الاستقلال هو الذي يجعل لتاريخ الفلسفة معنى موحدا مضيئا، ويتحول بقوته النظرية إلى مصدر إلهام وحياة.

يتخذ الاستقلال الفلسفي هذا المعنى الايجابي لأنه يقوم على النقد المنطقي والسوسيولوجي لجميع النظريات الفلسفية التي يتعامل معها، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية، و"هذا ما يقتضي الانطلاق من اللحظة الحضارية المتميزة التي يحيا فيها الفيلسوف عند تعامله مع أي مذهب فلسفي"[35].

ليس الاستقلال الفلسفي، في نظر ناصيف نصار، موقفا سلبيا، فهو لا يعني الانعزال والتقوقع على الذات، بقدر ما هو رفض التبعية والخضوع والاتكالية، ويتميز إيجابا بالحرية والمسؤولية، فالفيلسوف العربي يستطيع الوقوف موقف الاستقلال، "من تاريخ الفلسفة بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، (...) وبقدر ما يتفهم جدلية التفاعل بين التاريخ الحضاري العالمي وتاريخ الفلسفة، من حيث ارتباطها العميق بالمشكلة الأساسية في الوجود الإنساني"[36]، وهذا يعني أن العملية الفلسفية تغيب عن المفكر العربي المعاصر إذا اتسم موقفه بالتبعية المذهبية، التي عرفها تاريخ الفلسفة، وأن ذلك الفعل، فعل التفلسف، يحضر إذا اتسم موقف المفكر بالحرية إزاء تلك المذاهب، وبالموقف النقدي، وتحمل المسؤولية الفكرية.

فالاستقلال يعني من جهة أخرى، الانفتاح على جميع المراحل الكبرى لتاريخ الفلسفة ونقدها في نفس الوقت في إطارها الحضاري والتاريخي. وهذا "يعني عدم حصر علاقة الفيلسوف العربي في الوقت بالمرحلة الحديثة والمعاصرة، بل ضرورة تعامله مع المرحلة اليونانية والمرحلة العربية الإسلامية كذلك. إن معيار المتفلسف في هذه الحالة هو الوضعية التاريخية والحضارية العينية الراهنة التي يعيشها، والمشكلات الخاصة التي تطرحها هذه الوضعية. (...) والانطلاق في ذلك من معاناة أصيلة ومن استخدام المذهب المعتمد من موقف الاستقلال لا من موقف التبني"[37]. هكذا يساعدنا النقد المنطقي والسوسيولوجي على موقف الاستقلال الفلسفي، من حيث هو شرط الإبداع، لا من حيث موقف انعزالي عن مذاهب تاريخ الفلسفة.

لقد منح ناصيف نصار شرط الاستقلال الفلسفي أهمية كبرى، ونظر إليه على أنه الشرط الذي يتحقق به حضور الفعل الفلسفي أو غيابه وضعفه، في الفكر العربي المعاصر. لكن هذا الشرط لا يحجب بعض العوائق في نطره، والتي حالت دون تطوير الفكر الفلسفي، وهي أنه يدعو المتفلسفين العرب إلى الابتعاد عن محاولة إضفاء الطابع السياسي على الأفكار *La politisation*، أي "ينبغي التمييز

بين الطابع النظري للفلسفة والممارسة السياسية، وذلك حتى لو كانت السياسة ذاتها هي موضوع تفكير الفلسفة. ولكن ضعف النشاط النظري في العالم العربي هو الذي يدفع الفلاسفة بسهولة إلى السقوط في إغراء السياسة"[38].

3)– من الإيديولوجية إلى الفلسفة:

إن السؤال الذي يطرحه ناصيف نصار عن مهمة الفلسفة في الوضعية الحاضرة للثقافية العربية، ليس سؤالا عن الصفات الفكرية، كالشك المنهجي والتحليل والانفتاح الفكري والمسؤولية والتنظيم العقلي في القول والعمل[39]، على الرغم من أن هذه الصفات تعد مهمة في تخليص الثقافة العربية الحالية من سيطرة الثقافة الأدبية والفقهية على حد السواء. إن السؤال في هذه مرتبط بالمجال الذي نمارس فيه الفعل الفلسفي، أي "من المجال الذي يشكل دخولنا فيه إعلانا عن ارتفاع الثقافة العربية إلى مستوى العقل الفلسفي"[40].

تتطلب منا الإجابة على هذا السؤال، يقول ناصيف نصار:"تعيين الإنتاج الثقافي الذي عبَّرت فيه الثقافة العربية الحديثة أحسن تعبير عن استعدادها أو نزوعها إلى الفلسفة (...) هذا الإنتاج الثقافي ليس، في التحليل الأخير، التأليف الفلسفي الذي رأينا شدة تبعيته لتاريخ الفلسفة وضعف تجاربه (...) بقدر ما هو التأليف الإيديولوجي الذي تكون منذ بداية عصر النهضة حتى اليوم، والذي بلغ في أواسط هذا القرن مرتبة جيدة من الانتظام المذهبي والعمق والفعالية"[41].

لقد عالج الفكر الإيديولوجي العربي الحديث مشكلات هي من صميم الفكر الفلسفي، كالحرية، أو الاستبداد، أو المساواة، أو العدالة، أو التقدم، وهذا، يعني أنه إذا كان الفكر الإيديولوجي العربي يحمل من الفكر الفلسفي ما هو جدير بالاعتبار، فهذا يعني أن الاستدلال على المجال الفلسفي يكون أحسن ما يكون بتحليل المضمون الفلسفي في عمق الإنتاج الإيديولوجي العربي الحديث، أي أننا نشهد، حسب رأي ناصيف نصار، أن بداية الاستقلال الفلسفي في المنظومة الإيديولوجية، وهذا ما دفع به إلى تحديد الإيديولوجية، لكي يُصار إلى تحديد الفلسفة أيضا كبحث مستقل عن الفلسفة.

هكذا يتصور ناصيف نصار الاستقلال الفلسفي على أساس أنه مشاركة وإبداع، والمشاركة تقتضي في نفس الوقت الاستقلال والإبداع. والإبداع يتطلب التفاعل مع الحضارات اليونانية والإسلامية والأوروبية الحديثة والمعاصرة. والاستقلال كذلك يطلب الحرية السيادة والمسؤولية، "الاستقلال الحقيقي موقف وحركة، موقف تجاه الغير، وحركة بين الذات والغير (...) والاستقلال الحقيقي يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني احتفاظ الأطراف المعينة بكيانها الخاص "[42].

ب)– طه عبد الرحمن ... حق الاختلاف الفلسفي:

يعد كتاب طه عبد الرحمن "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" محاولة لتحرير القول الفلسفي العربي، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه لكل قوم الحق في التفلسف بمقتضى الخصوصية الثقافية، دون تجاهل الآخر.

فقد رأى أن أصحاب الفكر الإصلاحي في العصور الحديثة والمعاصرة قد تبنوا عقلانية الغرب منهجا ومنطلقا في التفكير، وربطوا كل تقدم بها، فأغلب أصحاب المناهج والمشاريع في قراءة التراث، بنَوا مجدهم التنظيري وشهرتهم من مناهج الغربيين وأفكارهم، واقتفوا آثارهم، وتعلقوا بأسباب لا تمت إلى وجودهم؛ فافتقدوا حاسة النقد عندهم. والسر في نظر طه عبد الرحمن يعود إلى "قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يُقلدون"[43]. فغلب على هؤلاء التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم، فقلدوها وما ملكوا ناصية تقنياتها، ولا تفننوا في استعمالها[44]، فانقطعوا عن تراثهم جملة وتفصيلاً، فكان لجوؤهم إلى تراث غيرهم مقلدين لمسالكه، ومتشبهين بأصحابه. فهو يقول عن ذلك: "أما ترى أن المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه"[45]. فانخدعوا بمقولتين: الاستجابة للشمولية الفلسفية والانخراط في الحداثة العالمية. وما استجابوا وما انخرطوا؛ وإنما أصيبوا بسوء التفلسف، فقطَّعوا أوْصالَ التراث، وخطَّأوا أصحابه، واجتزاؤه، واقترضوا من غيرهم طرائقهم المستعملة في النقد، وظلت كتاباتهم دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله.

ومن هنا تأتي مشروعية السؤال "التحرري" في المشروع الفكر لطه عبد الرحمن، حول كيفية تحرير القول الفلسفي والتأسيس لحداثة إسلامية، ودرء التقليد، وذلك لما رآه ولمسه من استغراق القول الفلسفي العربي في التقليد، "فالمتفلسفة العرب المعاصرون يؤولون

إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك ...، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ، وقد كانوا، منذ زمن غير بعيد، توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين..."[46]، هذا يعني في نظره أن المتفلسفة العرب المعاصرين لا يضعون من المصطلحات إلا ما جاء به غيرهم، ولا يستعملون الجمل إلا ما استعمله غيرهم، فغاب عن ذهن المتفلسف حقيقة اختصاص كل أمة في وضع الاصطلاح والتركيب والبيان. ونقل طه عبد الرحمن عن ابن سبعين، في كتابه " بد العارف، تحقيق جورج كتّورة، دار الأندلس، بيروت". أنه (أي ابن سبعين) انتقد ابن رشد الفيلسوف على تقليده أرسطو في كل شيء، حتى لو قال (أي أرسطو): إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده.

1)–الموقف من التبعية ورفع التقليد عن القول الفلسفي.

ففي رفع مسألة التقليد، ينتقد طه عبد الرحمن المتفلسفة من العرب المعاصرين الذين استلذوا التفلسف على طريقة غيرهم، فلم يذهبوا إلى مساءلة ذلك التفلسف عند أهل الغرب ونقده على مقتضى ثقافتهم، بل انخرطوا فيه باسم مقولة "الانخراط في الحداثة العالمية"، و"الاستجابة للشمولية الفلسفية"، دون مراجعة التصور الذي ساد عن الفلسفة الغربية، فلم يستطيعوا أن يأتوا بما ينافسها ويضاهيها، انطلاقا مما قد يستشكلونه من واقعهم. لقد اكتشف ما يعتري هذه المقولات من زيف وتناقض، فهي تعبر عن ضيق تصور وانحصار رؤية لإمكانات الإنسان ولأطراف عقله وآفاق مصيره. ثم إن مدعيها إنما يتذرعون بهذا لتزيين كسل عقلهم، وشلل إرادتهم، فالانخراط في الحداثة بالنسبة لأولئك إن هو إلاّ تقليد ومحاكاة وانمحاء في الغير! إن مقولة (الاستجابة للشمولية الفلسفية) تتأسس عند عبد الرحمن بالنسبة لأصحابها، على تصور خاطئ يرون من خلاله "أن المفاهيم والأحكام الفلسفية بلغت النهاية في الشمول، حتى لا يضاهيها في ذلك علو ولا دين"[47].

ويستطرد متعجبا بقوله:" كيف لأمة جاءت بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولاً فلسفياً لم يقله غيرهم، ولا أن يسمعوه ما لم يطرق سمعه، إلا أن يحفظوه عنه وينقلوه إليه، بضاعةً مردودةً إلى أهلها، (...) وعليه فإن التصدي لآفة التقليد الفلسفي لن يتحقق إلا بالوقوف على أسرار القول الفلسفي عند أهله المجتهدين لا عند ناقليه المقلدين. والوقوف عند تلك الأسرار لا يتحقق بطريق التفلسف، بل بطريق العلم، حتى يصبح النظر في الفلسفة كما ينظر العالم في الظاهرة، رصداً ووصفاً وشرحاً"[48].

ولا يكفي في نظر طه عبد الرحمن "أن يقترن النظر بالعمل، بل ينبغي أن يبلغ العمل من نفس المقتدي أو المتخلق درجة يصبح معها هو الممد للنظر بأسبابه وكيفياته، (...) فما إن يتحقق المقتدي باتحاد النظر والعمل، حتى ينفتح له باب تحصيل القدرة على التجديد، (...) ذلك أن النمط المعرفي الحديث غير مناسب إن لم يكن غير صالح للتوسل به في بناء معرفة إسلامية حقيقية"[49].

وجوهر مشروعه، هو أنه علينا أن نتميز عن غيرنا في معترك الفكر، حيث يكون لنا الحق في الإبداع الفلسفي، وأن نضع الكيفية التي نحقق بها ذلك الاختلاف، ومن هذا الباب جاء مشروعه "فقه الفلسفة" لقطع حبل التبعية عن فكرنا الإسلامي.

ومن منطلق هذه الخصوصية للقول الفلسفي، يرى طه عبد الرحمن أنه ليس كل لفظ لفظا فلسفيا، إنما اللفظ الفلسفي بحق هو المفهوم! ولا لفظ سواه. وتاليا فإن "المفهوم الفلسفي" و"اللفظ الفلسفي" لهما معنى واحد. كما أنه لا يعتبر "كل جملةٍ جملةً فلسفية، وإنما الجملة الفلسفية هي التعريف، والنص الفلسفي هو الدليل، فالقول عنده إذن: مفهوم وتعريف ودليل. ووضع لهذا القول مراتب إشارية"[50]. وبالتالي فيه من العبارة بقدر ما فيه من الإشارة، وهذا الأمر لم يدركه بعض المتفلسفة المحدثين من العرب، "إذ اعتقدوا أن القول الفلسفي المنقول إليهم إنما هو عبارة محضة، فلما طلبوها فيه، وقعوا في الأخذ بإشارته، من حيث يظنون أنهم يأخذون بعبارته، فقطعت عنهم طريق الإبداع الفلسفي"[51].

وتجاوز آفة التقليد عند طه عبد الرحمن، يتم عن طريق تعقب مظاهر الإشارة في القول الفلسفي المنقول، ومدى تأثيرها في عبارته. وعندما يعلم المتفلسف بهذه المظاهر والآثار، يستبدلها بما عنده من إشارة تضاهي تلك.

ومن مقتضى الحرية في القول الفلسفي، اقتضى الأمر من طه عبد الرحمن تأثيل (تأصيل) مفاهيم، ووضعها وضعا، وفق مقتضايات المجال التداولي العربي الإسلامي، فكلمة (التحرير)، تتضمن معنيين مشهورين أحدهما، إزالة القيد عن الشيء، والثاني، الإثبات الجيد

للشيء بواسطة الكتابة، و"الحال أن معنى الإثبات بالكتابة هو الذي جعل له اللسان العربي اسم القيد أو التقييد، فيصير معنى التحرير هو إجادة القيد والتقييد، فيكون بين أيدينا لفظ يدل على معنيين متضادين هما:(إزالة القيد) و(إجادة القيد أو التقييد)"[52].

ومن هنا يصبح تحرير القول الفلسفي في نظر طه عبد الرحمن، هو أن تستبدل قيد هو عبارة عن منقول فلسفي لا يُورِّثُكَ إلا التبعية لغيرك، بقيد عبارة عن مأصول فلسفي يورِّثك الاستقلال برأيك، "أي تخرج من تقييد هو إتباع وتقليد إلى تقييد هو اجتهاد وتجديد"[53]، أي أنك تترك كتابة هي عين الرق إلى كتابة هي عين الحرية.

2)– الرد على أهل التقليد في القول الفلسفي واستشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة.

يرى طه عبد الرحمن أن التقليد دخل على الفلسفة الإسلامية من باب الترجمة، "فلم يقترن شيء في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة اقتران الفلسفة بها، حتى لا فلسفة معترف بها بيننا بغير ترجمة "[54].

وقد عمل في كتابه فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)[55]، على وضع تصور جديد للترجمة، تنبني عليها الصلة بينها وبين الفلسفة، وجعلها في ثلاثة مراتب:

1)– الترجمة التحصيلية، وتتمسك بحرفية اللفظ، وغايتها التعلم من النص الأصلي والتلمذة على صاحبه، ولها مساوئ عدة كتوريث الخطأ في المعنى والتركيب، حيث نجد أن " المترجم التحصيلي يتولى نقل الفلسفة بجميع مكوناتها الأصلية والفرعية، مستعملا في ذلك كل الطرق التبليغية التي تمكنه من هذا النقل الشامل، (...) فيستحوذ عليه هم اللغة، فيتتبع المكونات اللسانية للنص الفلسفي المراد نقله"[56].

2)– الترجمة التوصيلية، يتمسك المترجم فيها بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ. وغالباً ما يكون قادراً على استيعاب النص الأصلي بما يكفيه. ويقصد به ممارسة التعليم. وقد تُورث هذه الترجمة صاحبها أخطاء في المعنى والتركيب، فيقع في تهويل بعض المضامين بما يشعر المتلقي بالعجز إزاءها، لأن المترجم في هذه الحالة يكون قد غض الطرف على نقل كل "عناصر النص الفلسفي كما ينقلها المترجم التحصيلي، وإنما يحذف بعضها مما يجد فيه ضررا على المجال التداولي للمتلقي، محددات أو مقومات"[57].

3)– الترجمة التأصيلية، وهي أن يتصرف المترجم في المضمون كما يتصرف في اللفظ، فهو يستحوذ عليه هم الفلسفة، لا هم اللغة، كما هو الحال عند المترجم التحصيلي، وغاية صاحبها رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثم اقتداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزوده بأسباب الاستقلال في فكره، "فيتعقب المكونات الفلسفية للنص، مستخرجا منها المواضع الاستشكالية والآليات الاستدلالية فيها، وقائما في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقولة إليها"[58].

والأولى من كل هذه الأنواع في الترجمة، نجد أن طه عبد الرحمن يفضل الترجمة التأصيلية، ذلك أنه "حتى إذا تمكن المتلقي من استيعاب المنقول إليه على الأقل في الجوانب التي توافق عاداته اللغوية والمعرفية، جاز حينئذ معاودة هذه الترجمة باتباع الطريقة التوصيلية"[59]، ثم ننتقل إلى الترجمة التحصيلية التي يتبين من خلالها الطرق التعبيرية التي تمَّ بها بناء هذه المضامين في الأصل، ويكشف عن أسرارها اللسانية. وهذا عكس ما يذهب إليه غالبية المترجمين العرب قديماً وحديثاً، فهو قدم الترجمة التأصيلية عن التوصيلية وفي الأخير التحصيلية.

وقدم طه نموذجاً تطبيقياً عن فكرة الترجمة التأصلية، من حيث تصوره الثلاثي للترجمة، من خلال ترجمة "الكوجيطو الديكارتي"، إذ نقله من مقولة "أنا أفكر إذن أنا موجود" المعروفة إلى مقولة "انظر تجد" وفق الترجمة التأصيلية.

وفي دفع اعتراض الجمود عن الترجمة التأصيلية، يرى طه أنها تفتح من الإمكانات الاستشكالية والاستدلالية ما لا قِبَل للصيغة المتداولة بها، مما يدفع عنها صفة الجمود. أما دفع اعتراض صفة الماضي عن هذه الترجمة، فقد حللها إلى (ماضي الوقائع) و(ماضي القيم)، و"محال أن ترجع الوقائع التي مضت أسبابها الزمانية، فإذا قيل:(الماضي)، فلا يمكن إذن أن يدل هذا القول إلا على (القيم) وحدها"[60]. ودعا منتقديه، من المقلّدة، إلى التصالح مع الماضي، والتعامل معه من غير شذوذ ولا إسراف، وتجاوز الأوهام التي غرسها "ديكارت وأتباعه من بعده، وهو أنه تمكن من أن يمحو من قلبه كل شيء، حتى لم يبق فيه أي شيء إلا الذي محا كل شيء ألا وهو فكره"[61]! بل إن ديكارت، في رأي طه عبد الرحمن، لم يشك مرة في قيمة المسيحية التي هي فكره، سواء في مضمونه أو في طريقته. وفي هذا رد على منتقديه، بدعوى أنه أغرق (الكوجيطو) في الإيمان، وكأنه، أي الكوجيطو، كان إلحادياً. وفي هذا انتقاص من قيمة

الفلسفة، وسوء فهم لطبيعتها، وهذا ما يفسر حساسية الكثير من المقلدة من التراث وقيمه الدينية على الخصوص، فالإيمان العظيم، في تصور طه عبد الرحمن، يورث التفلسف العظيم، والتفلسف العظيم يثبت الإيمان العظيم[62].

3)– الاجتهاد في القول الفلسفي "أنظر تجد".

إن الترجمة التي قدمها الدكتور طه عبد الرحمن للكوجيطو "انظر تجد" تحمل معاني الاجتهاد، في إطار الترجمة التأصيلية، وهي التي تفتح آفاق تفلسف جديدة للمتلقي العربي، من غير أن يعني هذا إنكار دور مراتب الترجمة الأخرى. ولكن طالب الفلسفة يلزمه أولاً تلقي النصوص الفلسفية عبر الترجمة التأصيلية حتى تحصل له الملكة الفلسفية، أو كما يسميها بـ"الفلسفة الحية"، والمراد بها، "الفلسفة التي تنقل عن الغير المضمون الفلسفي، ناظرة في أسبابه التداولية، ومستبدلة بها الأسباب التداولية للغة المنقولة إليها متى خالفت اللغة اللغة، حتى يقتدر المُتَلقي على استثمار المضمون الفلسفي المنقول، استشكالا واستدلالا"[63]، فالفلسفة ليست جملة من المعلومات يتم حفظها عن الغير، بل هي طريقة يتحقق بها الارتضاء في الفكر والاتساع في العقل، وإلا كان ضرر المنقول في الفلسفة أكثر من النفع. ثم " تتلوها الترجمة التوصيلية ليدرك الفروق بين المضامين الفلسفية، فيقتبس منها ما شاء ويصرف ما شاء بحسب طاقته وحاجته، ثم الترجمة التحصيلية ليدرك الفروق بين التعابير الفلسفية فيقيس على ما شاء ويطرح ما شاء، وتاليا يكون هذا المترجم، مخيراً لا مكرهاً، يقظاً لا غفلاً ومجدداً لا مقلداً "[64]. فاللغة عنده ليست مجرد قناة لتوصيل الفكر المحض، بل هي عكس ذلك تكاد تكون جزء من ماهية الفكر، "لأنه جرى التسليم بين أهل الفلسفة، لاسيما المتقدمين منهم، بأن الفلسفة لا تَعلُّقْ لها باللفظ، وإنما بالمعنى وحده، لأن غرض الفيلسوف أن ينشئ الفكر ويخبر بالحقيقة، على اعتبار أن الفكر هو جملة من المعاني المرتبطة فيما بينها ارتباطا استدلاليا، وأن الحقيقة هي حكم معنوي متعلق بعضه ببعض"[65].

4)– الاختلاف في التفلسف أو كيف نخرج من نفق التبعية والتقليد؟

جاء في كتاب الدكتور طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق" قوله: "ليس يخفى أننا كنا نسعى منذ صدور كتابنا: "العمل الديني وتجديد العقل"، إلى الإسهام في تجديد الفكر الديني الإسلامي بما يُؤهله لمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخض عنها، بل كنا نسعى، على وجه الخصوص، إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم ذلك الفكر، نظرية تُفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تُفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية"[66].

يرمي طه عبد الرحمن في دعوته للخروج من نفق التبعية والتقليد إلى تأسيس يقظة دينية، لها "سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة"[67]، أي بتهيئة التأطير المنهجي المحكم، والتنظير العلمي المنتج، والتبصير الفلسفي المؤسس.

ولكن، إذا سلمنا بهذا الأمر، ما هي الوسيلة التي تُمكِّن من تأسيس ذلك المشروع وتأصيله، وكيف نحرر المتلقي العربي من التبعية، ونجعله قادرا على أن يستقل بفكره، ويُبدع في مجاله التداولي الخاص؟

من معالم الاستقلال والإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن، وضع فلسفة إسلامية تضاهي الفلسفة الغربية، وتختلف عنها في المنطلقات والتصورات والمفاهيم والمصطلحات، وذلك من منطلق قيمنا الإسلامية الدالة على الخصوصية والتفرد، أي من منطلق أن كل فلسفة لها ارتباطها الخاص بسياقها التاريخي واللغوي والأدبي.

ولهذا جاء مشروعه الموسوم بفقه الفلسفة يمثل العلم الذي " ينظر، بتعبير المتقدمين، في الأعراض الذاتية للفلسفة، ويستخرج قوانينها ويرتب مسائلها"[68].

وإجرائية ذلك تتمثل في البحث عن الكيفية التي يتم بها التحرر من التبعية للفلسفة الغربية وفتح باب الإبداع، من خلال مقتضى فكرنا وواقعنا، وبالتالي التفاعل مع غيرنا، والتحاور بمنظارنا لا بمنظار غيرنا، ومن خلال ذلك نبدع كما يبدع غيرنا، ونتفلسف بتوجيه من رؤيتنا الخاصة، وانطلاقا من مفاهيمنا ومصطلحاتنا.

والإبداع في نظر طه عبد الرحمن، لغة، يعني إخراج الشيء إلى حيز الوجود، أي إحداثه، أما على مستوى المصطلح فهو يختلف باختلاف المجال الذي يتعلق به، فهو يعني أولا في مجال علم الكلام، "إحداث الشيء على غير مثال سابق في مقابل الاحتذاء، فيكون

مرادفا لمفهوم الابتكار، ويعني ثانيا في مجال الفلسفة العربية، إحداث الشيء من لا شيء في مقابل الاقتباس، فيكون مرادفا لمفهوم الاختراع، ويعني ثالثا في مجال الأدب، إحداث عمل فني في مقابل الانتحال، فيكون مرادفا لمفهوم الإنشاء"[69].

قدم الدكتور طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي ما به اتضح أنه يختلف عن غيره. فقرر أن قيمة الاختلاف بين فلسفات الأقوام، تُصان بها الجماعة البشرية وتتقوى، فيكون لكل قوم حقهم في التفلسف والاجتهاد في تحقيق ذلك الحق وإثباته.

لذلك جاء كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"محاولة لتحرير القول الفلسفي العربي، وإخراجه من أنفاق التبعية، وبث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، وكذا إنقاذه من سطوة فلسفة الآخر ومعتقله الفكري؛ ذلك أنه "يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق"[70]. فقد رأى طه عبد الرحمن أن أصحاب الفكر الإصلاحي في العصور الحديثة والمعاصرة قد تبنوا عقلانية الغرب منهجا ومنطلقا في التفكير، وربطوا كل تقدم بها. فأغلب أصحاب المناهج والمشاريع في قراءة التراث؛ بنَوا مجدهم التنظيري وشهرتهم من مناهج الغربيين وأفكارهم، واقتفوا آثارهم، وتعلقوا بأسباب لا تمت إلى وجودهم؛ فافتقدوا حاسة النقد عندهم. والسر في ذلك يعود إلى "قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يُقلدون"[71]. فغلب على هؤلاء التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم؛ فقلدوها وما ملكوا ناصية تقنياتها، ولا تفننوا في استعمالها[72]، فانقطعوا عن تراثهم جملة وتفصيلا؛ فكان لجوؤهم إلى تراث غيرهم مقلدين لمسالكه، ومتشبهين بأصحابه. فهو يقول:" أما ترى أهل المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه (...) يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر غيرهم ويفككون إذا فكَّكَ غيرُهم ..."[73]، فانخدعوا بمقولتين: الاستجابة للشمولية الفلسفية، والانخراط في الحداثة العالمية. وما استجابوا وما انخرطوا؛ وإنما أصيبوا بسوء التفلسف، فقطَّعوا أوْصالَ التراث، وخطَّأوا أصحابه، واجتزأوه، واقترضوا من غيرهم طرائقهم المستعملة في النقد، وظلت كتاباتهم دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله. أما "نحن فلا نرتضي هذا الطريق في الكتابة الفلسفية ولا نجده إلا مفضيا إلى الإضرار بحقيقة التفلسف، ذلك أن الفلسفة والتاريخ، (...) شعبتان في المعرفة متعارضتان، ولا غرابة أن يكون واضع الأورغانون، أرسطو، هو أول من نبه على هذا التعارض، جاعلا من التاريخ نظرا في الجزئيات المشخصة ومن الفلسفة نظرا في الكليات المجردة"[74]، ولو كان هذا صحيحا، فإن المتفلسف، وبدون شك، سيغرق نفسه في البحث عن الجزئيات، وينقطع عنه التدرج في مراتب التجريد التي تنتقل به إلى فضاء العقل الفسيح، والوقوع في فخ التشخيص الضيق.

وعلى هذا الأساس، فإن الإبداع الفلسفي الذي يريد طه عبد الرحمن الوقوف عنده هو في الأصل يتعلق بالقول الفلسفي، وكيفية الابتكار والاختراع فيه، وأخيرا كيف يمكن أن ننشأ فيه. ولتحقيق ذلك، ينطلق من مسلمة جوهرية، صيغتها كالتالي:"يشترط في الإبداع الفلسفي(...) مواجهة مانع من الموانع التي تعوق عن التقدم فيه، وعلى قدر المانع تكون قيمة هذه المواجهة"[75].

أول هذه العوائق هو اللغة، ومصدر هذا العائق، هو أن الفلسفة في الأصل، ليست ذات نشأة عربية إسلامية، بل هي ذات نشأة يونانية، وهو ما جعلها ترتبط بلغة الحضارة اليونانية القديمة.

وهنا، يعود طه عبد الرحمن بأصول الفلسفة العربية المعاصرة، في بدايتها، أي إلى الفلسفة العربية الإسلامية القديمة، فينبهنا إلى الصعوبات التي اعترضت الفلاسفة المسلمون القدامى، عندما أرادوا أن يصوغوا، بالعربية، مفهوم الكينونة *L'être* كما عبر عنه أرسطو، حيث كانت عباراتهم بهذا الصدد قليلة فيما يدل على فعل الكينونة في اللغة اليونانية، "فالفعل الدال على الكينونة في اللغة اليونانية يدل على الوجود، ولكنه يدل أيضا على الربط بين الموضوع والمحمول. وقد واجه الفلاسفة المسلمون هذا المشكل لأنه لا وجود فيها (اللغة) للفعل الذي يدل على الوجود ويلعب دور الرابط بين الموضوع والمحمول في الوقت نفسه. وهكذا، فإن اللغة العربية نقلت مشكلا يرتبط باللغة اليونانية، وحاولت حله باقتراحات عدة مثل اللفظ "هو" أو اللفظ "كان" فجاء ذلك على نظامها التركيبي، إذ إن المقترحات المقدمة جاءت فقط للاستجابة لمقتضيات نقل الفكر اليوناني إلى اللغة العربية، ولم تكن نابعة من هذه اللغة ذاتها"[76].

5)- روح الحداثة والتجديد الإسلامي:

يريد طه عبد الرحمن، من خلال طرحه لهذه الرؤية أن يجتهد ويساهم في تقديم البديل المجدد والمؤسس لفلسفة عربية معاصرة تتسم بروح الحداثة. لقد أراد أن يؤصل المفاهيم ويصنع المصطلحات، "وأن يُزيل الأوهام ويوقظ الأرواح ويجعل الإسلام دين المستقبل، ويجعل الفكر الإنساني ينفعل بالتخلق أي بالتدين"[77].

لقد أخذ على عاتقه مهمة التحديث الإسلامي، بالاستشكال لاقتناص المفاهيم الوازنة لذلك، وقبل هذا كله عمل على التحقيق والتدقيق في مفهوم الحداثة، حيث يرى أن مفهومها عرف العديد من المضامين، "فقد عرفها بعضهم بكونها حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، مع اختلافهم في تحديد مدة هذه الحقبة، فمنهم من قال إنها تمتد على مدى خمسة قرون كاملة، بدءا من القرن السادس عشر بفضل حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني، ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية، تليهما الثورة الصناعية، فالثورة الثقافية، ثم الثورة المعلوماتية، ومنهم من جعل هذه الحقبة التاريخية أدنى من ذلك، حتى نزل بها إلى قرنين فقط"[78].

في الواقع أن مقاربة طه عبد الرحمن للحداثة هي مقاربة فلسفية تقويمية، لا تحقيقية، كما هو الحال للمقاربات العلمية، "فكل تقويم ينبني على ما يجب أن يكون، بحيث يبقى النظر إلى الواقع أمرا عارضا له"[79]. وترتكز مبادئ الحداثة عند طه عبد الرحمن على مبدأي الرشد والنقد.

فأطروحة التجديد في الخطاب الفلسفي التي باتت تشغل بال الباحث المسلم اليوم، أصبحت مرتبطة بالجواب عن السؤال المركزي: كيف السبيل للتوصل إلى إبداع فلسفي حقيقي في سياق واقع تبعية الفلسفة العربية للآخر سواء على مستوى الفكر أو المنهج؟

لابد إذن من:

أولا: التفاعل الإيجابي بين الفلسفة العربية المعاصرة وبين العلوم الإنسانية المختلفة، وهذا ما يجعلها تقف في وجه التيارات ذات طابع ميتافيزيقي، الغالبة على الفلسفة العربية المعاصرة. فهي لم تكن بصورة جدلية قاعدة معرفية مساعدة على نمو العلوم الإنسانية وتطورها.

ثانيا: أن يكون الإبداع الفلسفي بمطابقة الفيلسوف لعصره، بمعنى تحقيق حضوره التاريخي. "لأنه حين يجعل الفيلسوف من التفلسف مهمة لا يطابق فيها تاريخه الخاص، فإنه يفقد الشرط الذي كان من الممكن أن يقوده إلى الإبداع الفلسفي. فهناك تاريخان آخران يمنعان تلك المطابقة: الفكر الإسلامي في عصور ازدهاره، والفلسفة الغربية المعاصرة انطلاقا من عصر النهضة الأوروبية"[80]. فالفيلسوف العربي المعاصر، اليوم، لا يمكن له أن يكون مبدعا إذا ما جعل مهمته، ضمانا لأحد التاريخين السالفي الذكر.

لذلك فقد رأينا أن الإبداع الفلسفي يمكن أن يمهد له بنقد يضع في إطاره التاريخي تراثنا الفلسفي من جهة، والفلسفة الغربية منذ عصر النهضة من جهة أخرى.

الهوامش

1. ينظر: محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأول 1990. ص26.
2. المرجع نفسه، ص 39.
3. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة. 1982. ص 27.

4. محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 26.
5. المرجع نفسه، ص 27.
6. نفسه، ص 27.
7. محمد وقيدي جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق، المغرب، (د. ط)، 1999. ص 83.
8. المرجع نفسه، ص 83.
9. نفسه، ص 84.
10. نفسه، ص 84.
11. نفسه، ص 87.
12. محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، (مر. س)، ص 28.
13. المرجع نفسه، ص 29.
14. نفسه، ص 29.
15. نفسه، ص 30.
16. نفسه، ص 30.
17. هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990. ص 49.
18. المرجع نفسه، ص 49.

19. Richard R. Shweder, « Divergent Rationalistes, » in : Donald W. fiske and Richard R. Shweder, eds, Metatheory in science. Chicago, III: University of Chicago Press, 1986

عن هشام شرابي، (مر. س)، ص 49.

20. المرجع نفسه، ص 49.
21. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى. 2002. ص 21.
22. محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، عالم الفكر، العدد 04، المجلد30، 2002. ص ص 118، 119.
23. ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1979. ص ص 30، 31.
24. محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، 119.
25. المرجع نفسه، ص 119.
26. نفسه، 119.
27. ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 18.
28. المصدر نفسه، 18.
29. نفسه، ص 19.
30. نفسه، ص 20.
31. نفسه، ص 22.
32. نفسه، ص 24.
33. نفسه، ص 25.
34. نفسه، ص 27.
35. محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 120.
36. ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 31.
37. محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 121.
38. المرجع نفسه، ص 122.
39. ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، (مص. س)، ص 39.
40. المصدر نفسه، ص 39.
41. نفسه، ص 40.
42. نفسه، ص 43.
43. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات جريدة الزمن، الطبعة الأولى، 2000. ص 137.
44. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994. ص 10.
45. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، ، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999. ص ص 11، 12.
46. المصدر نفسه، ص 12.
47. نفسه، ص 12.
48. نفسه، ص ص 12، 13.

49. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2000. ص ص 110، 111.
50. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 14.
51. المصدر نفسه، ص 14.
52. نفسه، ص 17.
53. نفسه، ص 17.
54. نفسه، ص 19.
55. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى. 1995.
56. المصدر نفسه، ص 302.
57. نفسه، ص 331.
58. نفسه، ص 353.
59. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 20.
60. المصدر نفسه، ص 27.
61. نفسه، ص 27.
62. نفسه، ص 25.
63. نفسه، ص 30.
64. نفسه، ص 40.
65. نفسه، ص ص 40، 41.
66. نفسه، ص 43.
67. نفسه، ص ص 43، 44.
68. محمد همام، القول الفلسفي من الإبداع إلى الإتباع، الكلمة، مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجديد الحضاري، العدد 27، السنة السابعة، 2000.
69. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 47.
70. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، (مص. س)، ص 467.
71. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل)، (مص. س)، ص 49.
72. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، (مص. س)، ص 73.
73. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (مص. س)، ص 171.
74. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (مص. س)، ص 09.
75. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، (مص. س)، ص 264.
76. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (مص. س)، ص ص 113، 114.
77. المصدر نفسه، ص 21.
78. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات جريدة الزمن، الطبعة الأولى، 2000. ص 137.
79. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 1994. ص 10.
80. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة – القول الفلسفي، (مص. س)، ص ص 11، 12.
81. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية 2006. ص 17.
82. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (مص. س)، ص 116.
83. محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، (مر. س)، ص 126.
84. المرجع نفسه، ص 126.
85. عباس أرحيلة .....
86. طه عبد الرحمن، روح الحداثة "مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2006. ص 23.
87. المصدر نفسه، ص 18.
88. محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، ص 40.