

# **تجديد المأصوص للمنقول في منهجية طه عبد الرحمن**

خليل أحمد خليل

بروفسور في الجامعة اللبنانية



على إيقاع التفلسف التجدد، ينبري العلامة طه عبد الرحمن<sup>(١)</sup> لتناول التراث المنقول بمنهج فلوفي، منطقي / لساني، مأصوص. ويتوسل آليات منهجية تحديدية، وفقاً لنظرته الفلسفية القائمة على اعتقاده بأن لكل عصر حداثته - وإنما معنى خُسْران الإنسان المنقطع من عصره؟ لكل عصر حجابه وأفقه؛ وهذا، ربما، ما حدا بطه عبد الرحمن للكشف عن حجاب عصرنا المعرفي بتشديده على التجديد، لا بمعنى الأخذ عن الجدود فحسب، بل أيضاً بمعنى فهم أو فقه مأثراتهم بتacicيات علمية/ منطقية.

في عصر ربما تخطى فيه الإسلام الفلسفى، ما بعد التمنطق والتزندق، وربما ما بعد السلفية والأصولية معاً. لكن، إلى أين؟ إلى ثقافة إسلامية فقدت عولتها حيناً، وتسعى إلى تأصيلها أو تأثيلها استناداً إلى فلسفه لغوية، هي في آخر المطاف خلاصة الaramoz (code) الإسلامي. إذ من الواضح أن طه عبد الرحمن يصدر في فلسفته عن الفكر الدينى الإسلامي، طامحاً إلى تجديد العقل - كأنَّ العقل يُجَدِّد، وهو المُجَدَّد لكل ما عداه - بالنقل عن أصل، يسميه «المأصل». وعندها، العقل مكوٌّن، كُوَان (Démuirge) لا مكوٌّن ولا متكونٌ، خارج أمره «كُن» فالخالق هو مبدع العقل؛ وهذا المبدع لا يجدد من خارجه، بل باعتماله أو تعامله مع موضوعاته، وربما هذا ما عنده فيلسوفنا الكبير وحين نهض عن كرسيه الأكاديمى. منافحاً عن «التراث» الذي استهون البعض - كـ محمد عابد الجابري وسواء، في نظر عبد الرحمن - «أن يشنّع به ويقبح في أهله»:

«ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألف؛ فهو غير مسبوق؛ لأننا نقول بالنظرية التكاملية؛ حيث يقول غيرنا بالنظرية التفاضلية. وهو غير مألف؛ لأننا توسلنا فيه، بأدوات «مأصلة» حيث توسل غيرنا بأدوات «منقوله»<sup>(٣)</sup>.

والحال، هل نحن أمام فلسفه إسلامية تؤصل تراثاً / منقولاً، أم نحن أمام فلسفه مغایرة، تتقل من فلسفه غريبة لقطع مع فلسفه موروثة، كما يُعزى إلى الجابري؟ أم أنا، أخيراً، أمام «فقه فلسفه لمحو الفلسفه»، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الفيلسوف علي حرب في كتابه «الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي»، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، ص ١٤٥: طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي - فقه الفلسفه لمحو الفلسفه؟

لا مشاحة أن العلامة طه عبد الرحمن قد اختلط لنفسه منهجاً فيلولوجياً / إبستمولوجياً يستحق الدرس، قبل الحكم له أو عليه؛ وأنه يسعى إلى تأثيل مصطلحات فلسفية جديدة، مقيدة بفقه آخر، باب اجتهاده مفتوح نظرياً، ركنه يبدو «مغلقاً» عملياً، ولا سيما «سياسياً»، ربما لغياب «أبطال التجديد» الذين يسير طه عبد الرحمن على رأسهم منذ ١٩٨١ حتى اليوم.

المفيد هو أن القراءة النقدية العلمية - وكل قراءة هي نقد وتحليل، لكي تكون علمية - لأعمال طه عبد الرحمن تكشف عمق الأزمة الفكرية التي تحملها الثقافة العربية المعاصرة، المتربدة بين أصل وفصل، ونقل متعولم يكاد يعادل نسخاً ثقافياً، ومحوا هويتها، بل يضارع التفكير بالذات بمعقولية الغير. من هذه الزاوية، قد تسمح أعمال عبد الرحمن المنهجية، أو الطرائقية (الميتودولوجية) بفتح الأبواب أمام حوارات معرفية/ ثقافية، على نظرية أخرى لمستقبل مشترك بين المسلمين والعالم.

والحال، لنترك القول الفصل لهذا الرشدي المسلم، الذي ما فتئ يرى المدونة الإسلامية، أي في القرآن الكريم والسنة النبوية وفي التراث مرشدًا للثقافة علمية أكثر إنسانية، أكثر أنسنة لإنسان العالم المعاصر.

### **ا- دعوى التعارض الأصلي لأنموذج الجابري:**

يقول طه عبد الرحمن قبل تناوله لأنموذج الجابري في «تجديد المنهج»: إن التراث روح، بمعنى أنه ليس مجرد بنية (أو منزلة، كما عند أبي العلاء، مُعرِّي عصره)، ليس «مجموعة علاقات» يمكن القطع معها، ولا حتى الاتصال بها، من دون الأنسنة التي قدمها الإسلام القرآني للبشر لكي يكونوا «في أحسن تقويم». عليه، لئن كان القطع مع التراث الروحي يعادل موتاً لثقافة، أو نسخاً ثقافياً للأمة؛ فإن الاتصال به يكافيء إحياء، استعياء للذات.

المنهج التكامل يرمي إذاً إلى تناول التراث كروح عصر، أي كمعنى تاریخه وقوة أنسنته. ومن هنا، كان نقض عبد الرحمن للقطع مع روح الإسلام في التراث - أي بمنظارنا، في التراب كما صاغه المخلوق وفقاً لتعاليم خالقه. وبهذا الأفق، لا معنى لإشكاليات التعارض الغربي بين الدين الوضعي والعلم الموضوعي، إلا في غياب الأنسنة التي تتعامل مع البنية كما هي، لا على حساب الإنسان. فالإسلام كعلم وحولي / وجودي هو طريق ثالث لتحليل أشكاله الإنسانية على الإنسان. وبعيداً من المصادر على أن الدين سيغلب العلم، وأن العلم سيغلب الدين، يرى المسلم أن «لا غالب إلا الله»، أي ما فوق كل شيء. ونرى أن التحليل العلمي، الفلسفى، الاجتماعى / النفسي، إلخ. يستوجب إعادة النظر في الآليات المنهجية التجددية عند طه عبد الرحمن وسواء، بعدما تبيّن من خلال أعماله المذكورة آنفاً، أن نقد

التجزيء أو الانتفاء في قول التراث يعادل «رفض القطع مع الذات للارتباط بأخر، ثقافي يونياني، غربي، أو ... إلخ. فالتفادي الغبي مع الذات ليس سبيلاً لتعارف ذكي مع آخر لا يحاورنا حتى يعرفنا، ما دام هو أصلًا لا يعترف بما نحن، أمس، الآن.. وربما غداً. وهنا تبرز أهمية مقوله طه عبد الرحمن في أن قلق العبارة أو الإشارة (Signe) يتوازى مع قلة العمل على التراث بما يناسبه. فالإسلام هو دين / تراث مكون، لا مجرد مكون معرفي، مفرد أو مجتمعي.

هنا، يقتضي التفريق المنهجي بين مستشرق ومستشرق (متقيهق عند المعتزلة) وبين مسلم متفلسف، استناداً إلى معرفتين:

- معرفة تقطع العقل عن الغيب الذي أوجبه في الوجود، وتفصل ما بين العلم والعمل به.
- معرفة تصل العقل بالغيب وترتبط العلم بالعمل.

لكن، هل نحن أمام مسار معاكس لتقويم التراث؟ هذا يتوقف على النظر إليه، برأي عين، أو من أي موقع، أو زاوية. ثمة عين معرفة عابدة، وعين معرفة ناقدة، وعين معرفة فاهمة. إنها إذاً عولمة العيون، حيث صار الفصل بين الوجهة (نقطة الاستناد) والنظر أو النظرة منهجاً في فلسفة التفلسف، حيث تبرز مسألة عنوانها الافتراضي: «هل صار حال الثقافة، كحال السلطة، لا تقوم إلا بعصبية؟»<sup>(٣)</sup>.

في مآلات آلياته المنهجية «التجددية»، يحدد طه عبد الرحمن منهجه، سلباً وإيجاباً، مطلقاً الفرضيات الآتية:

- عدم إشكالاتهم المغلطة بإشكالات مختلفة، شروي «مقابلة الفاسد بالفاسد».
- نصرة الحق، لا شهادة القول؛ أي بالجادلة بالتي هي أحسن، توسلأ لكلمة «سواء» - يبقى أن نفهم معنى هل يستوي «الذين يعلمون» و «الذين لا يعلمون» في علم التراث الواحد، أقله في مدونته.
- إنشاء نظرية «مستقلة» (عمن في عالم لا تقول فيه الكلمات الأشياء /

العاني ذاتها؟ في «تقويم التراث» - نعم «التقويم» بماذا؟ بأي معيار أو نظام قيمي، خارج الراموز الإسلامي؟

- تجديد الصلة بالتراث، بنظرة تكاملية (مثلاً، نحن والتراث... واحد؟ أي بمعيار هوية؟

لا بنظرة تفاضلية.

وبأدوات مأصلة (مستفادة من الأصل؟)

مقابل أدوات منقولة (من هنا وهناك).

صفوة النظرية عند عبد الرحمن: اعتماد المنهجية الحوارية لنقد الأعمال (أعمال لجابري، مثلاً) التي تولّت «تقديم التراث» بمنهجية غير حوارية، صادرة عن «فكراً نهائياً»<sup>٦</sup>

Intellectualisme)، بمعنى (Idéologisme)، مقابل العقلانية. وعليه، هذا يحيلنا إلى إشكال الحقيقة، ومساءلات كيف، أين، بماذا نعرف؟ أيهما نهرب أم بما نعاني

- حيث المعانة مصدر كل معنى؟ هنا شبكات معرفيات، لا معرفة مجردة، مطلقة أو نسبية واحدة:

المعرفة بالخيال والمتخيل (المرموز المدلول) وبالخيالي (Imaginal) كما عند هنري كوربان (cf. du biolgique à l'imaginal):

- المعرفة بالعين والصورة.

- المعرفة بالتحليل، حيث التحليل هو واجب العالم؛ وحيث المعرفة التحليلية = نقد نقل نص.

- المعرفة التجميعية: نقل نص عن نص.

- المعرفة العقلانية العملية للتراث يازء المعرفة المجردة للعلم الحديث.

أما جوهر فلسفة «تجديد المنهج» فينحصر في: نقد التسييس في استعمال آليات فكرانية (الفكرورية = الأيديولوجية لنقد التراث): «ولو أن هذا الاتجاه (التجزئي الفكرياني) قدّم نقد الأدوات على نقد التراث، لتبيّن أن النص عموماً والنص التراثي تصوّساً، هو أقرب إلى «التأنيس» أي الجانب الأخلاقي والمعنوي أو الروحي، جانب

٦ نسب كمال جنبلاط إلى نقد الفكرانية، بمعنى المثالية الفكرية المنعزلة عن الواقع أو الحقيقة (يعني ما يقع وما شق)؛ ويرى عبد الله العلائي(رأ: أين الخطأ؟) أن الفكرورية (من فكرى) تعادل أيديولوجية.

التهذيب والإنشاء المجتمعي للفرد بوصفه جماعاً = Humanization = moralization et socialization منه إلى «التبين»<sup>(٤)</sup>. ويضيف طه عبد الرحمن: «فالنص التراثي هو على الحقيقة «وحدة تأنيسية» وليس وحدة تسييسية، كما يعتقد الفكرانيون».

وبعد، يدور انتقاوه لما يسميه «أنموذج الجابري» على أمرتين:

- قوله بالنظرية الشمولية وعمله بالنظرية التجزئية.

- دعوته إلى النظر في الآليات وعمله بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات.

ولمزيد من التدليل، يعلن طه عبد الرحمن، على غرار ابن خلدون ومن سبقه من فلاسفة كبار: «إعلم أن الجابري يدخل في تحقيق مشروعه التراثي، وهو حامل لاقتاعين منهجيين»<sup>(٥)</sup>، يمكن أن نصوغهما في صورة المبدأين التاليين:

١- لا تقويم صحيحاً بغير النظرية الشمولية.

٢- لا تقويم أصيلاً بغير النظر في الآليات<sup>(٦)</sup>.

### ٣- نقض ابن رشد:

في كل تغالب وجودي، يوظف الانتساب الثقافي إلى الوجobi، أو الموجب كالتراث والدين والعلم إلخ. لتسبيس ما، بدراية أو بوقاية. وبما أن محمد عابد الجابري، يستند إلى رشدية ما، انتقائية ربما، فإن طه عبد الرحمن يسعى في نقد المنهجي إلى النيل من فلسفة ابن رشد، ومن منهجهما بالتحديد، فيقول:

نخلص من هذا إلى القول: بأن أبا الوليد جمع في شخصه وصفين متعارضين هما:

«التكوين التداخلي»، و«التأليف التجزئي».

فانتسب إلى مجال التداول بفضل تكوينه، وخرج عن هذه النسبة بسبب

تأليفه. فالنسبة التداولية عنده موجودة ومفقودة معاً.

وعلى هذا، فلا اتساق تداولي عنده، ومتى ارتفع عن مسلكه العلمي الاتساق التداولي، بطل القول بنهاض ابن رشد بالخصوصية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية «...». وحيث إن المقتضى التبليفي تستوي فيه العربية واليونانية. والمقتضى التداخلي يستوي فيه التكوين والتأليف. فإن النظرة التجزئية لابن رشد تؤدي، لا محالة، إلى الواقع في التناقض الصريح<sup>(٣)</sup>.

طبعاً، هذا النقض للمنهجية الرشدية، لا يكفي لتجاوز الميتافيزيقيا الحديثة، بما هي نتاج فلسفياً لغولة مختلفة بعقلانيتها عن الشمولية اللاسياسية<sup>(٤)</sup>. وإذا صح أن منهجنا مأخوذ من التراث، فليس يصح أننا تركنا العمل بموجب العقل العلمي الصحيح، كما قد يتورّم ذلك من يجعل كل مأخذ من التراث خارجاً عن مقتضى العقل والعلم «...».

«...» ولا تقل مسالك التراث عطاءً عن المسالك المنقوله، استيفاءً لمقتضيات العقل والعلم، إن لم تعل عليها علوًّا؛ فعقل التراث عقل واسع، يجمع إلى النظر في الأسباب، النظر في المقاصد؛ وعلمه علم نافع يجمع إلى النظر في الأسباب والمقاصد، العمل بها وفق ما يفيد الغير ويفيد الآجل، بينما عقل الآليات المنقوله عقل ضيق يقطع الأسباب عن مقاصدها؛ وعلمه علم مشبوه، لا يوجب العمل ولا يتحمل الضرر؛ وشتان ما بين العقليين وما بين العلمين<sup>(٥)</sup>.

### ٣- فقه الفلسفة:

هل للفلسفة الدينية فقه، فقاها؟ ألم يعد الفقه متعالياً على الفلسفة، أم العلوم الإنسانية الوسيطة؟ في عصر الإسلام المبكر (الكلاسيكي) فاقت الفلسفة فقهها الديني؛ وفي عصر الإسلام المدرسي، المذهبي (السكولائي) سلط الفقه السلطاني، السياسي بامتياز على عقل الفلسفة وعطلها، بل حرّمها كـ«زنقة». لكن في عصتنا، عصر الجماهير الإسلامية، المستبعدة بالهجرة، والمستعرية بالتبعية للمقاومة والتحرير، أو للجهاد، يضيف طه عبد الرحمن الفقه إلى الفلسفة - التي ما زالت محظورة في بعض البلدان العربية الإسلامية، والتي تسمى «فقهاً» في بلدان أخرى: فما معنى فقه الفلسفة؟

يقول طه عبد الرحمن: «وقد نسمى هذا العلم الجديد، الذي يختص

بالنظر في الظواهر الفلسفية باسم «علم أصول الفلسفة» أو باسم «علم النظر في الفلسفة»؛ غير أننا آثرنا أن نطلق عليه اسم «فقه الفلسفة»، قياساً على مصطلح «فقه اللغة» *philology* المتداول، لاعتبارات مختلفة سيأتي ذكرها في مكانها<sup>(١٠)</sup>.

وفي المورد نفسه (ص ١٥) يحدّد طه عبد الرحمن موضوع «فقه الفلسفة» بقوله: «إن فقه الفلسفة يتخد من الفلسفة موضوعاً له، مبطلاً بذلك دعوى جمهور الفلاسفة بأن الفلسفة لا تكون موضوعاً لغيرها؛ حجتهم في ذلك أن الفلسفة هي، دون سواها، تتصنّف بصفتين جوهريتين: إحداهما أنها أشرف المعارف، والأخرى أنها أوسع المعارف».

#### E- تحرير القول الفلسفى:

لا وهم أن تجديد المنهج كان يرمي إلى هذه الغاية المتخيلة، بدعوى أن تحرير الأمة يقتضي تحرير مقالها أو خطابها الفلسفى. فهل هذا التحرير ممكناً، إن ظلت الأمة بلا فلسفة، وتالياً بلا ثقافة تاريخية / سياسية، وبلا دولة تجعل الأمة ذاتها واقعاً، لا طوبى؟ يجيب طه عبد الرحمن بتساؤلات، ثم بتقرير مطلبه:

«من ذا الذي بوسعي أن يُنكر أن القول الفلسفى العربى، إن لفظاً أو جملة أو نصاً، هو قول مستفرق في التقليد؟ أما ترى أن المتفلسف العربى لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه. لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئاً ي يكون من إنشائه، لا من إنشاء غيره، ولا هو على العكس من ذلك، يكاد ينقص منه شيئاً يعزى إلى تصرُّفه، لا إلى تصرُّف غيره؟

«وإذا اشتبه أمرُ هذا التقليد على بعض المتأخرین الذين ضاقت عليهم سُبل القول والفكير، فإنه لم يشتبه قط على المتقدّمين، ذلك أنهم لم تفتّهم الفروق بين قولِ جارٍ على عاداتهم في الكلام والإفهام، وبين قولِ لا يجري عليها كما فات المتأخرین، ولا غابت عن أذهانهم حقيقة اختصاص كل أمة بمذاهب في الاصطلاح والتركيب والبيان، كما غابت عن أذهان هؤلاء»<sup>(١١)</sup>.

## ٠- تجديد أم عقم؟

تواصل الثقافة العربية، بمقابلها الإسلامي، الخضوع لعمليات تفكّك من الداخل، والتفكيك البنيوي من الخارج. وفي هذا المقام، يحتل تقديم التراث العربي- الإسلامي مكانة استثنائية في إنتاج مستند فلسفي لأمة تحاول الحفاظ على وحدانية هويتها. فإلى جانب اللغة، العادية أو «المقدسة»، يشكّل الإسلام الثقافي، المعيوش شعبياً أو جماهرياً، رافعة لإعادة بناء هوية سياسية، ما دون الوطنية تارة (في حالة التطهيف والتذهيب)، وما فوق القوميات (في حالة العولمة الإسلامية، مقابل العولمات غير الإسلامية، وفي مقدمتها العولمة الأميركيّة). ولكن في مستوى الدولة الأمة، يبدو تجديد التراث العربي - الإسلامي، مسألة جديدة تماماً؛ حيث إنَّ الذات هنا هي ذات فرد / مواطن، لا ذاتية رعية / أمة موهومة، تُعاد أسطرتها بمنهجيات ومصطلحات تأصيلية (أصولة، عند عبد الرحمن). فالملكلَفُ السابق هو الآن مواطن دولة، لا ذرة اجتماعية / دينية في متعدد ديني بحث. ولكن الغائبة عن خريطة المجتمعات العربية والإسلامية، هي دولة الأمة، القائمة بالقوة في الخيال أو في القول الفلسفي، والمستحيلة القيام في المراس السياسي. وحين يفصل طه عبد الرحمن الفلسفة عن السياسة، عن التاريخ المتعين، ماذا يبقى من هذه الفلسفة، التي كمنت مأساتها عند المسلمين في السياسة السلطانية ذاتها، لا في المنهجيات وحدها؟

في كتابنا «مستقبل الفلسفة العربية»<sup>١٢</sup>، استكشفنا إشكالية هوية الفلسفة عندنا، من زاوية الهوية، هوية الجماعة المحددة بثقافتها، وليس بأعرافها وحسب. وهالنا آنذاك عدم التوافق على هوية الفلسفة، المبنية من اختلاف عميق حول هوية الجماعة/و/ أو الأمة. فمن قائل بهوية عربية للفلسفة، على غرار التصنيف في البلدان ذات الدولة / الأمة (فلسفة فرنسيّة: أمة فرنسية؛ فلسفه ألمانية: أمة ألمانية، إلخ...)، إلى قائل: بهوية إسلامية للفلسفة، بحيث تكون هوية الجماعة وثقافتها محالتين إلى الدين لا اللغة، ولا الإقليم الجغرافي (Territoire Geo-politique)؛ إلى مؤلف أو ملّف، يقول بهوية عربية - إسلامية للفلسفة، بحيث تتواءز القومية مع الدين، كمصدرين مشتركين أو ملتسبين لجماعات إثنية لا ترى ذاتها خارج أرضها ولغتها. الجديد عند طه عبد الرحمن أنه يحيّلنا إلى التراث بكل مكوناته،

ويُفهمنا أن فلسفة التراث ممكنة بـالمأصل المنهجي، بعدما عجز المنقول عن هذه الوظيفة. ونضيف أن علم التراث إنسانياً، أي بـأدوات العلوم الإنسانية - كطريق ثالثة بين الأديان والعلوم الدقيقة - هو أيضاً متاح وضروري، لأن التراث / هو ذاكرة الأمم التاريخية وحسب، بل أيضاً لأن المدار الحضاري العربي - الإسلامي هو من المدارات الحيوية، جغرافياً وسكانياً وثقافياً، التي تستحق درساً من الداخل. ومن هذه الزاوية بالذات، نرى ما يراه طه عبد الرحمن من تغيير النظر الفلسفى كلما تغيرت المنظرة (البانوراما) أو المشهدية. فالتحليل التقاضي الذي ينتقده بـحق لا يجعلنا نرى سوى أجزاء مقطعة من ثقافة هذه الأمة الكبرى الإسلامية، المتوعة القوميات والأعراق واللغات... أما التحليل التكاملي، أو التضاغي (راجع: أبو البقاء الكفوي، الكليات)، أو الإيقاعي (*Rythmamalytique*) فيسمح للباحث في علم الاجتماع المعرفة / الثقافية لتراث الإسلام وحضارته، باستخلاص رؤية أو صورة تقاطعية، تشابكية، تفاعلية للمشهد المدروس.

عليه، فإن إسهام طه عبد الرحمن في تجديد آليات المنهجية لا يقل أهمية عن خطاب المنهج: الديكارتي، ولا عن «قواعد المنهج» الدوركاهايمى. إسهام عقيم؟ لا. لن نافق الأستاذ على حرب في ما ذهب إليه من نقد لترجمة طه عبد الرحمن ومنهجيته التأصيلية. ولربما وقع البعض في هذا الشرق «الإيديولوجي» في وهم التخلخل بين «فقهاء الموت» الذين يحرّكون «حركات استئصالية» توصف بالإرهابية، وبين «فقهاء التحرير» الذين يقودون حركات مقاومة وتحرير وطني، هي في مآلها الأخير، حركات تحرير إنساني، حركات أنسنة أو «تأنيس»، كما في مأصل طه عبد الرحمن.

فلماذا ذهب الأستاذ على حرب هذا المذهب الفلسفى، في تصور المحدثين وكأنهم «عقيمون» كالمتأخرین؟ من هنا لا تُعدُّ ترجمة عبد الرحمن للكوجيتو «cogito» تحويلاً فيه شيء من الإبداع بالعكس: إنها محو للإنجاز الفلسفى الديكارتى «...».

هذا النقد للترجمة التأصيلية يحملني على القول: بأن فقه الفلسفة هو غير منتج فلسفياً؛ إنه علم يولد عقيماً في فكر طه عبد الرحمن، تماماً كما يولد علم الاستغراب ميتاً مع حسن حنفي، هذا في وقتٍ يشرف فيه علم

الاستشراق على الزوال.

«وهذا شأن كل علم أو فرع معرفي يُغلب هوا جس الخصوصيات على إنتاج المفهومات. نحن هنا إزاء محاولات تصطدم بما يعيقها عن التحقيق. والعائق - ولا أقول الآفة - هو تحويل الأنطولوجيا «Ontologie» إلى أنثروبولوجيا «Anthropologie»، وتوظيف الفلسفة للتمترس وراء الذات أو لحراسة الهوية، سواءً من خلال قسمة العلوم إلى علوم الأنما وعلوم الغير، كما عند حسن حنفي؛ أمّ من خلال التعلق بالأصول وتقديس الأسماء والرموز، كما عند طه عبد الرحمن»<sup>(١٢)</sup>.

هكذا إذاً، حكم حربي على فقهٍ فلسطي، يجدد آليات منهجه لإظهار مأصلٍ يتعدى المنقول. لكن، هل نحن أمام حكم جديد أم حكم عقيم؟

إن إبراز إنسانية القول الفلسفية الإسلامي لا يُحيل فقط إلى علم الوجود، وما ينطوي عليه من علم التأنسن، أو الإناسة وحسب، بل يُحيل أيضاً إلى علم الوجوب/ أو الغيب/، فاتحاً فضاءً عمودياً، معطياً معنى إعلائياً لمغامرات العقل النقي، التحويلي/ التحليلي، في اتجاهي الإنسانية ومبدعها الأرفع.

إن هذا البعد الميتافيزيقي للتراث الإسلامي، العربي وغير العربي، يستحق قراءةً من الداخل، بعين الذات الفاهمة/ الناقدة، لا العابدة فحسب؛ بعدما تهافت القراءات بعين الغير، غير المعترف أصلاً بما يقرأ - إذ لا يكفي أن يعترف الإسلام بنصرانية ما، وبيهودية موسوية معينة، حتى يتحول هو نفسه إلى مألفةً لأديان - وغير المتمكن حالياً من مقاومة الشرق المتخيَّل باستشراق ميت، فإذا به يجتاجه (أفغانستان، العراق، فلسطين، لبنان، الصومال... الخ) بحروب على الأرض والدول الوطنية، وعلى الإسلام وثقافته أو حضارته، هنا، ييرز عقم التفاسيف الحربية على الذات. وتبدو مساهمة طه عبد الرحمن تجديدية بكل معاني التجديد.

## الهو امش

- (١) - أستاذ المنطق وفلسفة اللغة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الرباط/ المغرب). من أبرز أعماله:-  
عن الاستدلال في النص الخلدوني؛ لغة ابن رشد من خلال عرضه لنظرية المقولات؛ في أصول الحوار  
وتجديد علم الكلام؛ العمل الديني وتجديد العقل؛ تجديد النظر في إشكالية السببية عند الغزالي ونظرية  
العالم الممكنة؛ تجديد المنهج في تقويم التراث؛ فقه الفلسفة، جزءان؛ اللسان والميراث أو التكثير العقلي؛  
مفهوم البنية بين الرياضيات والمنطقيات.
- (٢) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1994، ص 12.
- (٣) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج، م.س. ص 11.
- (٤) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج، م.س، ص 27.
- (٥) م.ن.
- (٦) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج، م.س. ص 29 - 30.
- (٧) م.ن. ص 137-138.
- (٨) لمزيد من الوضوح، را: Olivier le rokg vers un Islam Européen, Paris, ed. Esprit 1999. حيث تقدم الفلسفة الأصولية الجديدة انزيحاً عن مسألة الدولة، فلا يبقى سوى الفرد المعرّى ثقافياً، والمبرمج براموز إسلامي شعاعي.
- (٩) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج، م.س. ص 421، 423.
- (١٠) عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة، 1. الفلسفة والترجمة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1996، ص 14.
- (١١) عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة، 2، القول الفلسفى، م.س، ص 11.
- (١٢) خليل، خليل أحمد، مستقبل الفلسفة العربية، بيروت، مجد، 1981.
- (١٣) حرب، علي، الماهية والعلاقة، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998، ص 155.