من فلسفة الإبداع إلى إبداع الفلسفة:
قراءة في الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن

عبد الملك بومنجل*

الملخص

قصدُنا بهذا البحث الوقوف عند حقيقة جوهرية في فكر طه عبد الرحمن، وهي أنّه مسكون بهمٍّ فكري حضاري مُلِحّ، هو همّ الإبداع الفلسفي الأصيل، الذي يُقدِّم الجواب العربي الإسلامي عن أسئلة العصر؛ لذلك تراه مُتحَرِّكاً بين رسالتين: الأولى النظر الفلسفي في حقيقة الإبداع: ما هي؟ وكيف تتجسد؟ وهل الفكر العربي المعاصر مُبدِع أم مُقلِّد؟ والثانية هي إبداع فلسفة حقيقةٍ بمعناها؛ فهي اجتهاد فكري أصيل، وبناء فلسفي متماسك. ومتأصّلة في تربتها؛ فهي عربية اللغة والبيان والمصطلح، إسلامية المنطق والرؤية والروح. ومتصلة بحاضرها؛ فهي تخاطب العصر بالمنهج الفكري الذي يناسبه، وتعالج مشكلاته بالمنطق الفلسفي الذي يفهمه.

الكلمات المفتاحية: طه عبد الرحمن، إبداع الفلسفة، فلسفة الإبداع، طبيعة الإبداع، الفكر العربي الإسلامي.

Abstract

From the philosophy of creativity to creative philosophy: A reading on the Intellectual accomplishment of Taha Abdurrahman

The aim of this article is to understand the essence of Taha Abdurrahman's thought. This philosopher is haunted by an urgent intellectual and civilizational concern; it is the original philosophical creativity which provides Arabic Islamic response to contemporary questions. He has been moving between two messages: The first one is the philosophical perspective of creativity; what is it? How does it materialize? Is contemporary Arabic though creative or imitative? The second message is the creative production of a real philosophy; an original intellectual ijtihad, and coherent philosophical structure; a philosophy that is rooted deeply in its natural soil; Arabic in language and terminology, Islamic in its vision and spirit; addresses contemporary time with proper intellectual method, and solves its problems using the appropriate logic.

Key terms: Taha Abdurrahman, Philosophy of creativity, Creative philosophy, Nature of creativity, Arabic Islamic thought.

* دكتوراه في النقد الأدبي من جامعة الجزائر. أستاذ التعليم العالي بقسم اللغة العربية وآدابها،كلية الآداب واللغات، جامعة سطيف٢– الجزائر. البريد الإلكتروني: abumindjel@yahoo.fr

– تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/١٠/٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/٩/٢٧م.

مقدمة:

منذ قرن ونيّف والخطاب الفكري العربي يحمل طموحات النهضة والحداثة واللحاق بالركب الحضاري، ويرفع شعارات التجديد والتنوير والإبداع والأصالة والحرية. دعوات تُرسَل إلى كل مكان ويُشار إليها في كل مناسبة، وشعارات تُرفَع في كل خطاب وكتاب. ولكنّنا ننظر الآن في الواقع العربي، فلا نلمح نهضة بل خمولاً، ولا حداثة بل تخلّفاً، ولا تجديداً بل تقليداً، ولا تنويراً بل ظلاماً فكريّاً وأخلاقيّاً يكاد يطبق على كل شيء، ولا إبداعاً بل نسخاً ومسخاً ونقلاً وتكراراً وحذواً حريصاً على المطابقة، مُخلِصاً لها في استكانة عجيبة، ولا أصالةً أو حريّةً بل تبعية يُمارِس في ظلّها "النقّاد" و"المفكّرون" و"المُتفلسفة" عملهم "الفكري" وهم في غاية الرضا باختيارهم، والاعتزاز بمذهبهم، والاقتناع بأنهم يسلكون المسلك الصحيح على طريق الإبداع والحداثة والتنوير في طريق اللحاق بالركب الحضاري!

ماذا حصل؟ وأين الخلل؟ أيكون "المفكرون" العرب على حقّ، ويكون مذهبهم على صواب، ولكنّ الطريق بعيد، ولا بُدَّ من الصبر، ومن مواصلة الضرب في هذا الطريق إلى أن نبلغ ما نريد، أم يكون العرب قد أخطأوا السبيل، و"المفكّرون" قد أخطأوا التفكير، والرافعون دعوى التجديد والإبداع قد ناقضوا الدعوى واستكانوا لدعة التقليد؟

لم أجد في الخطابات والكتابات المعاصرة جواباً، عن هذا السؤال، أوفى وأشفى من الجواب الذي قرأته في كتابات الفيلسوف طه عبد الرحمن، المفكّر العربي المغربي الكبير، الذي شغله منذ طفولة تجربته العلمية تخلُّفُ أُمّة غنية برصيدها الروحي والفكري والحضاري، واستقرارُها على حال الهزيمة، واستمرارُها على طريق التقليد والمواكبة والنقل؛ فجمع أطراف موهبته الفكرية، وحشد أشتات طاقاته العقلية وعدّته المعرفية، ودفع همّته في طريق الكشف عن أسباب التخلّف والتقليد والعجز، وسبيل الخروج من حال التبعية إلى حال الاستقلال والحرية، ومن حال التقليد والعجز إلى حال الإبداع والقدرة، ومن حال التقمّص والمطابقة إلى حال التميّز والخصوصية؛ بمشروع فكري فلسفي متماسك متنامٍ، جادٍّ في الاضطلاع بمسؤوليته، مُخلِصٍ في التعلّق بإبداعيته، صارم في الأخذ

بأسباب علميته وعقلانيته، يتعقّب مواقع الإظلام ومواضع الالتباس؛ ليكشف الحقائق، ويزيل الشبهات، ويعرّي الشعارات، وينير الطريق لإبداعٍ مُبدِعٍ، وفلسفة أصيلة حقيقةٍ بمعناها؛ ومتأصّلة في تربتها؛ ومتصلة بحاضرها وواقعها؛ هي صوت الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، وصورة الجواب الإسلامي عن أسئلة العصر.

لقد توالت بحوث طه عبد الرحمن وكتبه في سبيل استكمال هذا المشروع الفلسفي الكبير، وتنامت إسهاماتها العلمية وإشعاعاتها الفكرية، حتى شكّلت إنجازاً فكريّاً فذّاً، يلفت انتباه أهل النظر والفكر والبحث عن الحقيقة والحرية؛ ببنيته الفلسفية المتماسكة، وصبغته الإسلامية المتميّزة، ونبرته العقلانية العالية، وخُطّته الحوارية الصارمة، ونزعته الإنسانية الخالصة، ومنظومته المصطلحية الأصيلة. وهو إنجاز لم ينل –على علو قيمته، ووضوح تميّزه وإضافته– ما يستحق من الاهتمام والاحتفاء، ومن المدارسة والمناقشة؛ لأسباب تتصل بواقع الحياة الثقافية العربية السائدة في إقامتها على تقليد الفلسفة الغربية، واعتقاد كونيتها، وصحتها، وضرورة الوفاء لها، وخطأ التمرّد عليها، فضلاً عن اتصالها بمضمون هذا الإنجاز الفكري من حيث هجومه القوي على مدّعي التفلسف والإبداع والحداثة من "المُتفلسفين" العرب المعاصرين، ومن حيث متانة بنائه العلمي وصلابة أسسه المنهجية، بحيث يصرف عن الاحتفاء به إنكارُ مضمونه المتمرّد على تقليد الفلسفة الغربية، ويصرف عن التصدي له بالنقد العجزُ عن مضارعة متانته العلمية وصلابته المنهجية.

إنّ هذا المفكّر الفيلسوف يتحرّك في جُلّ إنجازاته الفكرية، بين رسالتين عظيمتين: الأولى هي فلسفة الإبداع؛ أي النظر الفلسفي المتأمّل في حقيقة الإبداع: ما هي؟ كيف تتجسّد؟ ما شروطها وعوائقها؟ ما الفرق بينها وبين الشعار؟ هل الفكر العربي المعاصر مبُدِع أم مُقلِّد؟...، والثانية هي إبداع الفلسفة؛ أي إنجاز فلسفة حقيقةٍ بمعناها؛ فهي اجتهاد فكري أصيل، وهي بناء فلسفي متماسك. ومتأصّلة في تربتها؛ فهي عربية اللغة والبيان والمصطلح، إسلامية المنطق والرؤية والروح. ومتصلة بحاضرها وواقعها؛ فهي تُخاطب العصر بالمنهج الفكري الذي يناسبه، وتُعالِج مشكلات العصر بالمنطق الفلسفي الذي

يفهمه؛ ليتشكّل من كل ذلك بناء فلسفي مُحكَم مُتماسِك مُقنِع لذوي العقول الصحيحة والقلوب الباحثة عن الحقيقة.

أولاً: فلسفة الإبداع

ما أكثر ما تَردّدَ شعارُ "الإبداع" في الفكر العربي المعاصر. وما أكثر ما حصلت المعارك الفكرية باسمه، وأُعلِنت المشاريع الثقافية باسمه، وأُلِّفت البحوث والدراسات باسم التنظير له، وتأسيسه، والترويج له، وممارسته، وإشاعة روحه وثقافته في المجتمع العربي!

ولكنّ المتأمّل في واقع الثقافة العربية يجد أنّ الإبداع حضر شعاراً ولم يحضر إنجازاً، ومورس كلاماً وادّعاءً ولم يُمارَس فلسفةً وإبداعاً. وقد لحظ هذه الحقيقة كثير من المفكّرين والباحثين، ولكنّ طه عبد الرحمن تميز عن هؤلاء بأنّه لم يكتفِ بتسجيل هذه الحقيقة، وتوجيه انتقاد خطابي إنشائي لـمَن جسّدوها، بل راح يُشرِّح الظاهرة تشريحاً فلسفيّاً، ويُفلِسف الإبداع فلسفة حقيقية منطقية؛ ليجيء حكمه على واقع الثقافة العربية المعاصرة حكماً عقليّاً موضوعيّاً يستند إلى المبادئ العقلية المحكمة والأصول الفلسفية المتماسكة، بحيث لا يملك المُنصِف أن يعترض عليها، ولا المتهم أن يتخلّص منها؛ يقول في ذلك: "مَنْ ذا الذي بوسعه أن يُنكِر أنّ القول الفلسفي العربي، إنْ لفظاً أو جملةً أو نصاً، هو قول مستغرق في التقليد؟ أما ترى المُتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيرُه، ولا يستعمل من الجمل إلّا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلّا ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئاً من إنشائه، لا من إنشاء غيره. انظر كيف أنّ المُتفلسفة العرب المعاصرين "يُؤوِّلون" إذا أَوَّلَ غيرهم، و"يحفرون" إذا حفر غيرهم، و"يُفكِّكون" إذا فكَّك...، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ؟ وقد كانوا، منذ زمن غير بعيد، تومايين، أو وجوديين، أو شخصانيين، أو ماديين جدليين...."[١]

أجل. فهذا واقع مؤكَّد في كتابات هؤلاء وخطاباتهم ومناهج تفكيرهم وتحليلهم للخطاب، لا يخطر لهم أن يُنكِروه لظهوره الصارخ وإقرارهم به؛ بل لا يحلو لهم أن يُخفوه

[١] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥م، ص١١-١٢.

لإيمانهم بضرورته واعتزازهم بفعله. يتقلّب الواحد منهم بين مَنازع متباينة بغير تحرُّج ولا استحياء، وحجّته في ذلك أنّه ينهض بواجب "الانخراط في الحداثة العالمية"، أو أنّه ينهض بواجب "الاستجابة للشمولية الفلسفية."[٢]

لقد كشف طه عبد الرحمن أنّ هذه الحجّة المتهافتة كانت السبب الأكبر في ما شاع في فكرنا العربي المعاصر من التقليد المطبق والعجز عن الإبداع، وقرّر أنّ هذه الحجّة مِن صاحبها هي ذريعة "لتزيين ما هو عليه مِن كسل العقل، وشلل الإرادة،"[٣] ثمّ انبرى يدحض هذه الحجة؛ إماطة للعوائق عن طريق الإبداع الفلسفي، يتطلّع إلى دفع شرور التقليد عن جيل الغد، ويتعجّب "كيف لأمة جاءت بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة، لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولاً فلسفيّاً لم يقله غيرهم، ولا أن يُسمعوه ما لم يطرق سمعَه، إلّا أن يحفظوه عنه وينقلوه إليه."[٤] فكان كتابه "فقه الفلسفة" مدخله المنهجي لتحقيق هذا الغرض، ثمّ توالت كتبه اللاحقة تُفلِسف الإبداع كي تفسح مجالاً كان مغلقاً لإبداع الفلسفة.

١. الاعتراض شرط الإبداع:

تقوم فلسفة الإبداع عند طه عبد الرحمن من هذه القاعدة النفيسة: "الأصل في الفلسفة الاعتراض، ولا يُصار إلى التسليم إلّا بدليل."[٥]

وإنّها لقاعدة لا تقبل الاعتراض، مع أنها تدعو إلى الاعتراض. فالفلسفة هي في جوهرها طلب الدليل في طريق البحث عن الحقيقة، وهذا الطلب للدليل اعتراض مبدئي إلى أن يثبت العكس؛ ولذلك "لم تشتهر الفلسفة بشيء اشتهارها بممارسة السؤال،"[٦] فالفلسفة سؤال ونقد واعتراض، وتكفّ الفلسفة عن أن تكون فلسفة حين تنتقل من الانتقاد إلى الاعتقاد.[٧]

---

[٢] المرجع السابق، ص١٢.
[٣] المرجع السابق، ص١٢.
[٤] المرجع السابق، ص١٢-١٣.
[٥] عبد الرحمن، طه. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦م، ص١٩.
[٦] المرجع السابق، ص١٣.
[٧] المرجع السابق، ص١٣.

ومن فروع هذا الأصل الأصيل، أنّ الفلسفة ليست جوهراً كونيّاً يمكن أن يتجسّد مقولات ومبادئ مُجرَّدة مُطلَقة، تعمّ الكون كلّه باختلاف أممه وشعوبه وبيئاته وثقافته، وتكون في حكم ما يجب أن يَلتزِمَ بقَبوله واعتقاده والخضوع لمقتضياته الناسُ كافة. فإنّ مِن أَلزم ما تفرضه الفلسفة مِن الاعتراض الاعتراضَ على كونية الفلسفة. وقد بذل طه عبد الرحمن جهداً كبيراً في سبيل إبطال هذه الدعوى المانعة للإبداع، الحاملة على التقليد. فكان من أدلته على بطلانها: ارتباط الفلسفة بالسياقين: التاريخي الاجتماعي، واللغوي الأدبي، وحصول الاختلاف الفكري بين الفلاسفة، وتصنيف الفلسفة تصنيفاً قوميّاً تِبْعاً لهذا الاختلاف، وذلك الارتباط؛ فهناك فلسفة يونانية، وأخرى فرنسية، وأخرى ألمانية... ولكل منها صفة تميّزها عن غيرها."[٨]

وكان من الأدلة أيضاً أنّ الكونية قول بالفكر الواحد والواقع الواحد. والفكر الواحد يناقض التفلسف؛ إذ هو يرمي إلى إجماع العقول على قضايا واحدة، وفعل التفلسف أظهر في الاختلاف منه في الإجماع،[٩] كما "أنّ الأمر الواقع يضاد مبدأ الاعتراض الذي تنبني عليه الفلسفة؛"[١٠] إذ هو إكراه، وإلزام، ودعوة إلى التسليم والإذعان واليأس من القدرة على التغيير والإبداع. و"يُخالِف مبدأ الحق الذي تدعو إليه الفلسفة؛"[١١] لأنّه يقوم على طلب المصلحة للطرف الأقوى الذي يطلب حصول هذا الإذعان.

وكان منها كذلك أنّ القول بالكونية ينبني على معادلة استدلالية فاسدة، هي الاستدلال على وحدة الفلسفة بوحدة العقل الإنساني، وعلى وحدة العقل الإنساني بوحدة الطبيعة الإنسانية. ولكنّ طه عبد الرحمن لا يُسلِّم بوحدة العقل، ولا حتى بوحدة الطبيعة الإنسانية، ويرى أنّ "العقل ليس ذاتاً، وإنّما فعالية، مَثَلُه في ذلك مثل الإدراكات الإنسانية الأخرى؛ كالسمع والبصر، وشأن الفعالية أن تتغيّر بتغيّر الأسباب والظروف."[١٢] وينتج من ذلك أنّ الفلسفة يمكن أن يحصل فيها الاشتراك دون الاتحاد،

[٨] المرجع السابق، ص٥٣-٥٤.
[٩] المرجع السابق، ص١٧.
[١٠] المرجع السابق، ص١٨.
[١١] المرجع السابق، ص١٩.
[١٢] المرجع السابق، ص٥٥.

وأنّها إذ بَطَلَ أن تكون كلّية "وَجَبَ أن تكون جزئية لا تتعلّق إلّا بفئة الفلاسفة الذين نشأوا في حضن ثقافي خاصّ هو بالذات الحضن اليوناني."[١٣] إذا تعلّق الأمر بفلسفة الإغريق، والحضن "الأوروبي" إذا تعلّق الأمر بالفلسفة الغربية، والحضن "الألماني" إذا تعلّق الأمر بالفلسفة الألمانية، وهكذا....

وممّا يزيد القول بكونية الفلسفة هشاشةً وتهافتاً أنّه نشأ بدواعٍ سياسية تتخذ من التنظير للمركزية الأوروبية والعالمية الفلسفية ذريعة للهيمنة الثقافية والسياسية والاقتصادية. وقد دلّ تمحيص المسار التاريخي للفلسفة الغربية على أنّ ما يُدعى فلسفة بإطلاق إنّما هو فلسفة أوروبية يزعم الأوروبيون أنّها أصيلة فيهم، متفرّعة من فلسفة الإغريق،[١٤] وأن المُهيمِن على الفلسفة الأوروبية إنّما هو الفلسفة الألمانية، وأنّ هذه قد خضعت لتأثير يهودي واسع، وأنّ هذا التهويد قد أسلكه مسلكاً سياسيّاً لتحقيق طموح الصهيونية العالمية، وأنّ هذا النفوذ اليهودي أدّى "إلى خلق بيئة فلسفة عامّة موجّهة بمعالم القومية اليهودية في توظيفها السياسي، بيئة لا يكاد يخرج عن حدودها إلّا القليل الأقل من الفلاسفة الذين لا يلبثون أن يُتهموا بمعاداة السامية، أو يتعرّضوا للقدح في مقدرتهم الفلسفية؛ وهكذا، غدونا نشهد في مجال الفكر الحديث تشكُّل فضاء فلسفي يهودي عالمي، يندمج فيه غير اليهودي اندماج اليهودي فيه، عن قصد أو عن غير قصد."[١٥] وهو ما يعني أنّ القَبول بفكرة كونية الفلسفة إنّما هو تسليم بضرورة أن نكون تِبْعاً لفلسفة في الحياة مُشرَبة بالنزعات اليهودية، ومُوجَّهة للمصلحة اليهودية، وخادمة للطموح الفكري والسياسي اليهودي.

إنّ أولى خطوات الإبداع أن يُؤمِن الإنسان بأنّ إنسانيته مرهونة بحريته، وحريته مرهونة بممارسة حقّه في الاعتراض والاختلاف، وبأنّ "لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق، بحيث يجب أن ينشأ

[١٣] المرجع السابق، ص٥٦.
[١٤] المرجع السابق، ص٥٩.
[١٥] المرجع السابق، ص٦٣.

بين الأقوام المختلفة تنوّع فلسفي يوازي تنوّعها الثقافي."[١٦] وبأنّه "لا مُطلَق في الفلسفة، حتى ولو كان العقلَ نفسه."[١٧] وما لم يُؤمِن المُتفلسِف العربي بهذا الحقّ، ولم يُنكِر هذا الإطلاق، فلا سبيل له سوى أن يُقلِّد فلسفة غيره؛ ولا يُمكِن للتقليد بحالٍ إلّا أن يكون نقيض الإبداع.

٢. التقليد نقيض الإبداع:

بناءً على هذه المبادئ الفلسفية، ينظر طه عبد الرحمن في المُنجَز العربي المعاصر من المؤلّفات الفكرية والأبحاث الفلسفية، فلا يجد استقلالاً وخصوصيةً يدلّان على حضور الإبداع وحصول التفلسف، بل يجد "أنّ هذا الإنتاج يدور كلّه على نفس الاستشكالات والاستدلالات، ونفس المسلّمات والنظريات التي يتضمّنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم؛ أي إنّه لا يعدو أن يكون تقليداً لمحتويات هذا الفضاء، تقليداً يزيد سوءه أو ينقص."[١٨] ويستنتج من ذلك هذه الحقيقة المرّة المدوّية التي يُعبِّر عنها، على غير عادته، بهذه اللغة الإنشائية المنفعلة الثائرة:

"يلزم مِن هذا أنّ الإنسان العربي، في نهاية المطاف، يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يدري، أليس هذا الفضاء الذي يستمد منه أفكاره وآراءه هو من صنع عدوه المنتشر سلطانه في الأرض؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمارس المُتفلسِف العربي التطبيع من حيث لا يفقه، بل _أدهى من ذلك_ من حيث يريد أن يُقاوِم التطبيع؟ وهل التطبيع إلّا أن تُفكِّر بما يريد عدوك، عَلِمْتَ بذلك أم لم تَعلم؟ فهل آن لنا أن نعي ما نحن فيه من تيه في الفكر شرّ من التيه في الأرض الذي عوقب به عدونا؟ فلا مفرّ إذن من أن ننهض إلى التفلسف بما يختص بنا لكي نحيا، لا بما يختص بعدونا لكي نموت، وإلّا فلا أقل من أن نُبادِر إلى التفكير في كيف نتفلسف من أجلنا، لا من أجل عدونا، حتى نكون من الأحياء لا من الأموات؛ فليس الفيلسوف مَنْ يُفكِّر ليموت، وإنّما مَنْ يُفكِّر ليحيا؛

[١٦] المرجع السابق، ص٢١.
[١٧] المرجع السابق، ص٢١.
[١٨] المرجع السابق، ص٦٦.

وليس قصدنا هنا إلّا أن نُفكِّر على قدر الطاقة في كيف نتفلسف من أجل أنفسنا، حتى ندفع عنا ما يحمله لنا هذا الفضاء الفلسفي المتهوّد من أسباب الموت."[١٩]

فواقع الفكر العربي المعاصر لا ينحصر فساده في مجرّد سكونيته وتقليديته وعجزه عن الإبداع، بل يتعدّى ذلك إلى ما هو أمرّ وأدهى، وهو التبعية الكاملة للعدو؛ بممارسة التفكير على النحو الذي يخدمه ويُحقِّق مراده، وممارسة الاستهلاك والترويج لبضاعته الفكرية القامعة المهيمنة، التي هي في الأصل "فضاء فكري قومي مفروض على العالم، فضاء مُعمَّم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة."[٢٠] ولا أدلّ على هذه التبعية مِن النحو الذي تمّ عليه التلقّي العربي لمفهوم الحداثة؛ إذ يُنبِّه طه عبد الرحمن على أنّ هذا المفهوم دخل عليه فعل التهويد، ونشأ وتطوّر في ظروف اجتماعية وسياسية أوروبية خاصّة، ومع ذلك نُقِل إلى مجال التداول العربي نقلاً حرفيّاً أفضى إلى جموده، "ودليل هذا الجمود هو أنّ الذين تسمّوا بـ"الحداثيين" من مثقّفي العرب لا ينفكّون يُردّدون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي، حتى زعموا أنّه ينبغي أن يتحقّق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقّق بها في أصله "الأوروبي"؛ لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو "مبدأ التاريخ الإنساني الكلّي."[٢١]

ورغم ما يُقِرُّ به طه عبد الرحمن مِن أنّ المغرب يشهد، في الوقت الراهن، يقظة فلسفية في مختلف حقول الفكر والمعرفة، فإنّه يُسجِّل أنّ هذا العطاء الفلسفي المغربي لم يُحقِّق ما هو مرجوّ من الفعل الإبداعي المنوط بالاستقلال الفكري، بل وقع "تحت طائلة تقليد المنقول الفلسفي، حتى بلغ عنده هذا التقليد غايته، فصار المُتفلسِف المغربي يتقلَّب في نظرته الفلسفية تقلَّب هذا المنقول من غير داع سوى طلب التقليد."[٢٢] ولا أدلّ على ذلك من أنّ المذاهب الفلسفية التي نشأت في المجتمع الأوروبي لأسباب تخصّه،

[١٩] المرجع السابق، ص٦٦.
[٢٠] المرجع السابق، ص٦٦.
[٢١] المرجع السابق، ص٧٥.
[٢٢] المرجع السابق، ص١٣٩.

هي ذاتها المذاهب التي اتّخذت لها مكاناً ضمن الإنتاج المغربي، وأنّ كل مُتفلِسف مغربي يتّخذ له من الأوروبيين فيلسوفاً يُقلِّده، ويتتلمذ عليه، ويحرص على اتباعه ومشايعته.[٢٣]

وإذا كان هذا هو حال الفلسفة المغربية، وهي توصف باليقظة ويُعترَف لها بالنشاط، فكيف هو حال الفلسفة العربية عموماً؟

لقد لحظ طه عبد الرحمن أنّ المفكّر العربي، وهو يرفع شعار التحديث والتنوير، لم يَزِدْ على أن جعل من الأنساق الفكرية المقتبسة "بمنزلة نماذج مخصوصة يتعيّن عليه حذوها في تحديد الفكر الإسلامي العربي، حتى ينال نصيبا من الحداثة."[٢٤] وأنّ "محاولة تحديث الفكر الإسلامي العربي لا تخرج عن نطاق الأخذ بأفكار الآخرين، وعن حدّ التشبّه بعقولهم؛ ومعلوم أنّ الأخذ الذي ليس معه عطاء لا يكون إلّا تقليداً، وأنّ التشبّه الذي ليس معه استقلال لا يكون إلّا اعتقالاً؛ وحينئذٍ، لا يكون تحديث الفكر الإسلامي العربي تحديثاً حقيقياً، وإنّما تحديثاً وهميّاً فحسب."[٢٥] وأنّ المفكّر العربي سلك في اقتباس مُنجز الحداثة الغربية مسلكاً يخلو من الوعي والعقلانية والنفعية، ناهيك عن الاستقلال والإبداع والخصوصية؛ فهو قد أقبل على الاقتباس، متوخيّاً المطابقة العربية غير مراع لخصوصيته ومصلحته، ولم ينتبه إلى أن المُقتبِس قد يقتبس "ما ليس جديدا في أصله، بل يكون قديماً يجدر تركه؛ أو يقتبس ما ليس ضروريّاً، بل يكون عرضيّاً يحسن الاستغناء عنه؛ وقد يقتبس ما ليس كونيّاً، بل يكون خاصّاً لا يتعدّى محلَّه؛ أو يقتبس ما ليس نافعاً في تقدُّم أو في تحضُّر، بل يكون ضارّاً يتوجّب دفعه؛ وقد يقتبس أخيراً ما ينقلب وضعُه بسبب وجود الاختلاف بين الفكر المُقتبَس منه والفكر المُقتبِس: فإن كان المُقتبَس واضحاً في أصله، صار مُستغلَقاً؛ وإن كان مألوفاً، صار غريباً؛ وإن كان مفيداً، صار قليل الفائدة أو خالياً منها؛ وإن كان قريباً يُدرَك لأول وهلة، صار بعيداً يُستدَلّ عليه."[٢٦] بل حمله حرصه على الاقتباس، وعجزه عن الإبداع على تكلُّف الاستدلال على مشروعية

---

[٢٣] المرجع السابق، ص١٣٩.

[٢٤] عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٥٤.

[٢٥] المرجع السابق، ص١٥٨.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٥٥.

اقتباسه بطريق المقايسة المتعسّفة التي توهمه المطابقة الكاملة في دواعي الإصلاح الديني، وشروط النهضة، ومبادئ التنوير والعقلانية، بل وفي الفصل بين الدين والسياسة، وتقديم العقل على الدين، وردّ التديّن إلى الحياة الخاصّة.[٢٧] وهو ما يقود حتماً إلى إحلال التراث المُقتبَس مكان التراث الأصلي، وإلى استمراء الاستمرار على حال الاقتباس، وإلى تمييع الهوية في نهاية المطاف، حين ينظر المُقتبِس إلى الذات بعين الغير، وينظر إلى الغير بعين الغير كذلك.[٢٨]

وذلك الذي حصل فعلاً في القراءات الحداثية للقرآن الكريم؛ إذ أصرّ أصحاب هذه القراءات على أن ينظروا إلى أخصّ خصائص هُويّتهم الإسلامية، وأعزّ مصادر تراثهم الحضاري، بعيون الفلسفة الغربية والذاكرة الغربية والتاريخ الغربي والمناهج الغربية، لا بعيونهم هم، ولا بعيون الفلسفة التي يَدَّعون ممارستها، والعقلانية الانتقادية التي يزعمون تطبيقها، والحداثة الحقيقية التي يرفعون شعاراتها. لذلك سلكوا في قراءاتهم هذه خططاً تهدف إلى المطابقة التامّة مع الخصوصية الغربية؛ وهي التأنيس (أو الأنسنة)، والتعقيل (أو العقلنة)، والتأريخ (أو الأرخنة)،[٢٩] وكان من أخطر نتائج هذه الخطط تسوية النص القرآني بالنص البشري، وتجريده من صفة القدسية والتعالي، ثمّ إخضاعه لمختلف المناهج الغربية المقرّرة في علوم الأديان وعلوم الإنسان والمجتمع والنظريات النقدية والفلسفية، وتسليط الرؤية الانتقادية على خطابه وأحكامه إلى حدّ إفراغه من محتواه وتعطيله عن وظيفته.

وما كان ذلك، في ميزان الحداثة كما يتصوّرها طه عبد الرحمن، إلّا لأنّ أصحاب هذه القراءات "لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، مُقلِّدين أطواره وأدواره؛ ويتجلّى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث المذكورة مُستمدَّة من واقع الصراع الذي خاضه "الأنواريون" في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أُنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي.

[٢٧] المرجع السابق، ص١٥٥-١٥٦.
[٢٨] المرجع السابق، ص١٥٦-١٥٨.
[٢٩] المرجع السابق، ص١٧٨-١٧٩.

أولها، مقتضاه أنّه يجب الاشتغال بالإنسان، وترك الاشتغال بالإله؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدّي للوصاية الروحية للكنيسة.

والثاني، مقتضاه أنّه يجب التوسّل بالعقل، وترك التوسّل بالوحي؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدّي للوصاية الثقافية للكنيسة.

والثالث، أنّه يجب التعلّق بالدنيا، وترك التعلّق بالآخرة؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدّي للوصاية السياسية للكنيسة."[٣٠]

واضح أنّ الخطط الثلاث التي وضعها هؤلاء "الحداثيون" العرب مأخوذة من هذه المبادئ الثلاثة. ولا عجب، وقد حصل ذلك وغابت ملكة النقد عندهم، أن يتهافتوا "على كل ما أنتجه العملُ بهذه المبادئ الأنوارية في المجتمع الغربي من معارف وعلوم ومناهج وآليات ونظريات، فيندفعون في إسقاطها على الآيات القرآنية، مُكرِّرين، في الغالب، إنتاج نفس النتائج التي توصّل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والأناجيل."[٣١]

٣. للإبداع مراتب وشروط:

إذا كان الأصل الأول في الإبداع، كما يتصوّره طه عبد الرحمن، هو القدرة على ممارسة الاعتراض، فإنّ للإبداع مراتب متفاوتة، وللقدرة على ممارسة الاعتراض موانع متراكمة. وقد أبدع طه عبد الرحمن في فلسفة مفهوم الإبداع ومراتبه وشروطه وعوائقه؛ وخلاصة هذه الفلسفة:

يُسجِّل طه عبد الرحمن أنّ لفظ (الإبداع) يفيد –اصطلاحاً– معاني تختلف باختلاف المجال الثقافي الذي يتعلّق به، فيعني أوّلاً في علم الكلام "إحداث الشيء على غير مثال سابق" في مقابل "الاحتذاء"، فيكون مُرادِفاً لمفهوم "الابتكار"؛ ويعني ثانياً في مجال الفلسفة العربية "إحداث الشيء مِن لا شيء" في مقابل "الاقتباس"، فيكون مُرادِفاً

[٣٠] المرجع السابق، ص١٨٩.
[٣١] المرجع السابق، ص١٨٩–١٩٠.

لمفهوم "الاختراع"؛ ويعني ثالثاً في مجال الأدب "إحداث عمل فنّي" في مقابل "الانتحال"، فيكون مُرادِفاً لمفهوم "الإنشاء."[٣٢]

يستفيد طه مِن هذه المدلولات الاصطلاحية الثلاثة للإبداع، وهي: "الابتكار"، و"الاختراع"، و"الإنشاء"، فيأخذ بها جميعاً، ويجعلها مراتب للإبداع مترقية من الأدنى إلى الأعلى، ثمّ يشرع في فلسفة الإبداع انطلاقاً من السؤال عن كيفية فتح الابتكار والاختراع والإنشاء في ممارستنا الفلسفية. وحين يشرع في الجواب عن مثل هذا السؤال يسلك طريقاً مُتفلسِفاً مُبدِعاً، غير الطريق التقليدي الذي تَعوَّد سلوكه المُتفلسِفة العرب المعاصرون؛ طريق الخوض في الأسباب الموضوعية والشروط الخارجية للإبداع. إنّه يعترض على القول بأن المُتفلسِف العربي سيتمكّن من الإبداع حين "يتفاعل مع أحداث عصره، ويستوعب تحدّيات محيطه وثقلَ مسؤولياته، ويتمثّل أبعاد وضعه التاريخي"، وحين "يوجد في وسط تتوفر فيه الإمكانات المادية الكافية، وتزدهر فيه المؤسسات العلمية المختلفة"، وحين يتمتّع بكامل الحقوق والحريات، ولا يتعرّض للضغوط والمضايقات.[٣٣] فهو لا يرى هذه الشروط كافية في حصول الإبداع، ولا حتى ضرورية في وجود الإبداع، بل يراها فرعية بالقياس إلى شرط الإبداع الحقيقي الذي يصوغه على هذا النحو: "تُشترَط في الإبداع – في أيّ مجال من المجالات كان– مواجهة مانع من الموانع التي تعوق عن التقدُّم فيه، وعلى قدر المانع تكون قيمة هذه المواجهة."[٣٤]

وبعد أن يميز طه الإبداع الإلهي الذي يحصل عن كمال في الإرادة، من الإبداع الإنساني الذي يحصل عن مبالغة في الاجتهاد، يُبيِّن أنّ أشدّ الموانع إعاقة لفعل الإبداع "هي تلك التي يتولّد منها ما يُناقِض الصفة العقلية المميّزة للقول الفلسفي، وهي بالذات الأساطير."[٣٥] تلك الأساطير المتغلغلة في الأذهان أو في اللاشعور، المتراكمة بفعل أسباب قديمة مُتجدِّدة، أساسها إضفاء القداسة على القول الفلسفي الغربي؛ قديمه، وحديثه.

[٣٢] عبد الرحمن، طه. **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع سابق، ص١١٣-١١٤.
[٣٣] المرجع السابق، ص١١٥.
[٣٤] المرجع السابق، ص١١٦.
[٣٥] المرجع السابق، ص١١٦.

إنّ مانع الابتكار –الذي هو، في تحديد طه عبد الرحمن، الإبداع الذي يحصل من مُعطًى مخصوص فيُحوِّله عن حاله السابقة– هو "تقديس القول الفلسفي الأصلي؛ "الإغريقي قديماً"، و"الأوروبي" حديثاً."[٣٦] التقديس الذي جعل المترجمين العرب يقعون، وهم ينقلون القول الفلسفي الأصلي، في أسطورتين اثنتين، هما: أسطورة حفظ اللفظ كلّه، على حساب المقتضى الصرفي والتركيبي للسان العربي؛ ما أدّى إلى التطويل والتغريب، وأسطورة حفظ المضمون كلّه، على حساب المقتضى الدلالي والتداولي العربي؛ ما أدّى إلى تهويل غير حاصل في الأصل. وقد كان على هؤلاء المترجمين، لو كانوا على حظّ من شرط الإبداع، أن يتحقّقوا من أنّ القول الفلسفي ليس مجرّد قول، وإنّما هو "خطاب". "والخطاب هو عبارة عن توجّه القائل بالقول إلى المتلقّي بغرض إفهامه مقصوداً معيّناً."[٣٧] فيُستفاد من ذلك "أنّ مراعاة وضع المتلقّي شرط في حصول الخطابية"؛ ما يستوجب مخاطبة المتلقّي العربي بما يوافق سياقه اللساني والتداولي فيقدر على إفهامه، وذلك بالتصرّف في اللفظ والمضمون بقدر الحاجة التداولية، وفقاً للمبدأ الذي يصوغه طه عبد الرحمن على النحو الآتي: "الأصل في القول الفلسفي النقلي الاختلاف عن القول الفلسفي الأصلي، ولا يُصار إلى الاتفاق إلّا بدليل."[٣٨]

أمّا مانع الاختراع –الذي هو، عند طه، الإبداع الذي يحصل من غير مُعطًى سابق– فهو القول بإعجاز القول الفلسفي. "فقد نسج الأوائل حول ظهور الفلسفة أخباراً وأساطيرَ عجيبة، حتى جعلوا هذه الظهور حدثاً أتى الإنسانَ على بغتة، ونسبوه إلى فعل الآلهة بتوسّط الكهنة والمتنبّئين؛ ولم يكن مؤرّخو الفلسفة المتأخّرين أقل من الأوائل افتتاناً بهذا الحدث."[٣٩] وقد كان حظّ المُتفلسِف العربي من هذا التصوّر وافراً لما له من ألفة بمعنى "الإعجاز"، ولما هاله من الفرق بين الحكمة العربية وطريق بناء الفلسفة على تقديم المقدمات واستنتاج النتائج في تسلسل منطقي محكم، ولما واكب نقل الفلسفة اليونانية من أساطير، منها جَعْلُ الفلاسفة في مقام الحكماء، وتصوُّرُ معاصرتهم للأنبياء. فكل

[٣٦] المرجع السابق، ص١١٧.
[٣٧] المرجع السابق، ص١١٩.
[٣٨] المرجع السابق، ص١٢٠.
[٣٩] المرجع السابق، ص١٢٢.

ذلك أدّى إلى تعظيم مكانة الفلاسفة والتعلّق بشخصياتهم إلى حدٍّ يضاهي العبادة. وقد لحظ طه عبد الرحمن أنّ هذا التقديس شائع الآن لدى المتأخّرين من المُتفلسِفة العرب: "ألا ترى كيف أنّهم يحبّون الانتساب إليهم والتشبّه بهم، ويسعدون متى حظوا برضاهم، وكيف أنّهم يتقبلّون أقوالهم، ويتقلبون مع آرائهم ويندمجون في مذاهبهم كما لو كانت من بنات مجالهم؟! ثمّ كيف أنّهم يستعظمون التعرّض لآرائهم، ويستصعبون درك منزلتهم، محتجين على تعبّدهم لهم بكونهم ليسوا في الوضع الذي يُؤهّلهم لنقدهم أو اللحاق بهم، كما لو أنّ الحكمة موقوفة على رجال مخصوصين!"[٤٠] وقد كان على هؤلاء، لو قصدوا الإبداع، أن يتحقّقوا من أنّ القول الفلسفي ليس خطاباً فحسب، بل هو أيضاً "بيان"، ولا بيانية إلّا بلسان المتلقّي؛ فوجب أن توضع للمتلقّي العربي فلسفة بلسانه، تضاهي الفلسفة التي تلقّاها نقلاً عن غيره، قوامها الاستنباط من القول الطبيعي المألوف في البيئة العربية من جهة، والثقة في ما يصنعه العربي من الأقوال الفلسفية؛ بالمساواة بينها وبين ما يصنعه غيره من غير شعور بالنقص أو العجز، من جهة أخرى.

ومانع الإنشاء –الذي هو، عند طه عبد الرحمن، الإبداع الذي فيه صنعة؛ أي طريقة في صنع المضمون في أشكال بلاغية لا يُستغنى عنها بغيرها– هو اعتقاد الاستقلال عن الشكل. "والسبب في ادّعاء هذا الاستقلال هو التسليم بأنّ المعاني الفلسفية معانٍ عقلية خالصة تشترك في إدراكها الأمم جميعاً، وإنِ اختلفت ألسنتها،كما لو أنّه توجد وراء هذه الألسن المتعدّدة لغة كلّية واحدة مُضمَرة في العقول."[٤١] وقد وقع المُتفلسِف العربي في أسطورتَي أسبقية المعنى على اللفظ؛ بما يعني أنّ أحدهما مفصول عن الآخر، وأسبقية النطق على الرسم؛ بما يعنى أنّ أولهما أفضل من الثاني، فعاقه اعتقاده استقلال العقل عن اللغة عن ولوج باب الإنشاء الفلسفي، فظل وفيّاً للقول الفلسفي المنقول مضموناً، وصورة، وقد كان عليه "أن يتحقّق بأنّ القول الفلسفي ليس بياناً فحسب، بل هو "كتابة" أيضاً؛ والمقصود بالكتابة ههنا ليس هو الإعلام عن الأفكار بواسطة خطوط مرئية معيّنة، وإنّما هي العمل الذي يَخرُج منه نص مقروء في لغة طبيعية معيّنة؛ أي العمل

[٤٠] المرجع السابق، ص١٢٢.

[٤١] المرجع السابق، ص١٢٨.

الذي يصنع نصّاً ويجعله مقروءاً."[٤٢] ليجيء قوله الفلسفي "على مقتضى النصية العربية، فيُكتَب بأشكالها البلاغية الخاصّة بها، لا على مقتضى نصية غيرها، حتى ولو كان نقلاً عنها."[٤٣]

ويبدو أنّ طه عبد الرحمن يعير اهتماماً بالغاً بدور اللغة في الإجابة عن سؤال الإبداع. إنّه يعتقد أنّ أسباب شيوع التقليد في أوساط المُتفلسِفة العرب تعود إلى سبب موضوعي خطير هو الترجمة.[٤٤] لقد مارس العرب ترجمة اتّباعية تقوم على تقديس الأصل؛ مضموناً، وشكلاً، واستعمالاً، فجعلهم ذلك يقفون من النص الأصلي الغربي موقف التلميذ العاجز عن الاستقلال، الذي يُخلص في النقل الحرفي لما يسمع، ولا يجد فرصة، بل رغبة، في السؤال، أو الاعتراض، أو الاجتهاد الذي يسير به في طريق الإبداع.

إنّ طه عبد الرحمن يثور على هذه التقليدية المستكينة، ويجتهد وسعه في أن يجيء بفلسفة تخص ثقافتنا، ولا تتقيّد بما هو إبداع يخص الآخرين. ومبدؤه في ذلك "أنّنا لا نشعر بأنّنا فكّرنا حقّ التفكير في شيء، حتى يستقل ما فكّرنا فيه بوجهٍ عمّا فكّر فيه غيرنا؛ فالقاعدة التي ما فتئنا نتّبعها هي أنّ الأصل في الفكر الإبداع، ولا يُصار إلى التقليد إلّا بدليل."[٤٥]

ثانياً: إبداع الفلسفة

يتردّد الجهد الفكري لطه عبد الرحمن بين فلسفة الإبداع وإبداع الفلسفة. وإذ فرغنا من قراءة تصوّره الفلسفي لجدلية الإبداع والتقليد، ووصلنا إلى نتيجة مؤسفة هي أنّ الفكر العربي المعاصر يبالغ في رفع شعارات الإبداع، ولا يمارس في واقع الأمر سوى التقليد وتقليد التقليد، ننتقل الآن إلى ما لعلّه يوصلنا إلى نتيجة مُفرِحة تبعث على التفاؤل بمستقبل إبداعي واعد للفكر العربي والثقافة العربية.

---

[٤٢] المرجع السابق، ص١٣٠.
[٤٣] المرجع السابق، ص١٣١.
[٤٤] المرجع السابق، ص٩٤.
[٤٥] المرجع السابق، ص٣٠٩.

ننتقل إلى قراءة مشروع الفلسفة العربية الإسلامية، الذي قرّر طه عبد الرحمن أن يضطلع بإنجازه، وشَرع في تحقيقه بهمّة عالية وجهد دؤوب، وكانت إحدى صرخات الطموح الحازم والتحدّي الطموح، قوله في مقدمة "الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي":

"كما أنّ حقّ الاختلاف الثقافي حقّ ثابت لكل أمم العالم، فكذلك حقّ الاختلاف الفلسفي ينبغي الإقرار به للجميع؛ وكما أنّ حقّ التفلسف، على وجه العموم، حقّ طبيعي للإنسان لا تخترعه مؤسسة، ولا يصنعه قانون، ولا، بالعكس من ذلك، تمنع منه سلطة، أو يَحرِم منه قرار، فكذلك حقّ الاختلاف في التفلسف، بشقّيه؛ الداخلي، أو الخارجي، ينبغي أن يكون حقّاً طبيعيّاً؛ فمتى أراد القوم أن يتفلسفوا على طريقتهم الخاصّة، أمكنهم أن يفعلوا ذلك، لا يبالون إن وافقوا غيرهم أم لم يوافقوه،...ونحن — العرب– نريد أن نكون أحراراً في فلسفتنا، وليس مِن سبيل إلى هذه الحرية إلّا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصّة بنا، تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون –بشتّى الدعاوى– إلى أن يحولوا بيننا وبين حريتنا الفكرية."[٤٦]

لقد آمن طه عبد الرحمن بأنّ "الأصل في الفكر الإبداع، ولا يُصار إلى التقليد إلّا بدليل"، وقد آلمه ما "آلت إليه هذه الأمة من سوء التفلسف،"[٤٧] وغياب التفكير، وموت الإبداع، فعقد العزم على أن يضطلع هو بمهمة بعث التفلسف، وإحياء التفكير، وتحريك همّة الإبداع والاجتهاد؛ طلباً للوجود والحرية والخصوصية، وكان له ذلك؛ إذ اجتمع من بحوثه وكتبه رصيد فلسفي غني متميّز، أصيل مبدع، متكامل متنوّع؛ يُمهِّد للتفلسف بإزالة معيقاته، ويبدأ ممارسته بمساءلة مسلّماته، ويُبدِع بعد ذلك وأثناءه فلسفة ذات خصوصية، يزعم —وهو محقّ– أنّه أول مَنْ أبدعها بهذه الصورة في تاريخ الحضارة العربية. وقد تعاضد لإنجاز هذه الفلسفة عملان فكريان كبيران: هدم العوائق الواقفة في طريق التفلسف، وبناء التفلسف بخصوصية عربية إسلامية.

---

[٤٦] المرجع السابق، ص٢١–٢٢.

[٤٧] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٢.

١. إماطة العوائق عن طريق التفلسف:

قرّر طه عبد الرحمن أنّ الذي منع الفلاسفة المسلمين الأوائل، والمُتفلسِفين العرب المعاصرين، أن يُبدِعوا فلسفة خاصّة بهم، نابعة من صُلْب هُويّتهم وثقافتهم، هو افتتانهم بالنموذج الفلسفي المنقول، واعتقادهم به اعتقاداً شابهُ التقديس والتهويل؛ فقرّر أن ينظر في حقيقة هذه الفلسفة التي أورثتهم هذا الاعتقاد غير الفلسفي، ووقفت بينهم وبين طريق التفلسف، فكان ناتج نظره هذا العلم الجديد الذي يزعم مُحقّاً أنّه مُخترِعه،[٤٨] وهو "فقه الفلسفة". وكان الهدف الكبير الذي ينشده بتأسيس هذا العلم، هو أن "يدلّ المُتفلسِف على طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصوّرات والأحكام الفلسفية؛ حتى يتبيّن كيفية تأثيرها في وضع هذه التصوّرات، وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، مُنشِئاً بذلك تصوّرات وأحكاماً تنافس المنقول؛ استشكالاً، واستدلالاً."[٤٩]

وقد كانت خُطّة طه عبد الرحمن في إماطة هذا العائق، التأمّل العميق في الظواهر الفلسفية تأمّلاً علميّاً موضوعيّاً من خارج الفلسفة، وإخضاع الفلسفة ذاتها، وهي المتأمّلة المنتجة للمعرفة، لتكون موضوعاً للتأمّل، وإنتاج معرفة تعلوها رتبة وتحيط بها علماً؛ هي ما أَطلق عليه طه عبد الرحمن اسم "فقه الفلسفة"، وعرّفه بأنّه "العلم بطرق الفلسفة في الإفادة، وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف."[٥٠] وقد جعل موضوعه "دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية، مَثَلُها في ذلك مَثَلُ الظواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها؛ طلباً لاستخراج أوصافها وأحكامها."[٥١]

وإذ جعل طه عبد الرحمن الفلسفة موضوعاً للتشريح الموضوعي والدراسة العلمية، فقد أنزلها من عليائها، وجرّدها من قداستها، وما أحاط بها من هالة التعظيم، واكتنفها

---

[٤٨] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ١– الفلسفة والترجمة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٨م، ص٥٣.

[٤٩] المرجع السابق، ص٢٤.

[٥٠] المرجع السابق، ص٢٦.

[٥١] المرجع السابق، ص١٤.

من لباس الأسطورة، وجعلها في متناول المعرفة العلمية التي تنفي عنها صفتي "الأشرفية" و"الأوسعية،"[٥٢] وعن نموذج مخصوص منها مبدأي "الإطلاقية"[٥٣] و"الإلزامية،"[٥٤] كما ترفع عن صانعيها وممارسيها الغربيين؛ قدماء، ومحدثين، هالة العظمة والقداسة والعصمة التي طالما اقترنت بهم في أذهان المُتفلسِفة العرب؛ المُتقدِّمين منهم، والمُتأخِرين.

وإذ حصل لطه عبد الرحمن هذا السبق الفلسفي المتميّز بتأسيس فقه الفلسفة، وحصلت له هذه المعرفة العميقة بأسباب الفلسفة وأسرارها، فقد صار طريق التفلسف مفتوحاً لـمَنْ يرومه، ويقدر عليه، ويأخذ بأسبابه، وقد اجتمع لطه عبد الرحمن مِن هذه الأسباب ما لم يجتمع لغيره؛ فانفتح له الطريق واسعاً لإبداع فلسفة ذات خصوصية: إسلامية عربية، عقلانية حوارية، أخلاقية عملية.

٢. إبداع فلسفة ذات خصوصية:

لطه عبد الرحمن قدرة على البناء الفلسفي ظلّت تتقوّى عاماً بعد عام، وتتجلّى في كتاب بعد كتاب، حتى بلغ أن تجّسدت في مجموع بحوثه إبداعاً فلسفيّاً باهراً متميّزاً يرقى إلى مستوى تأسيس فلسفة تُضارِع الفلسفة المنقولة، بل تُقارِعها فتغلبها في مواطن كثيرة. فلسفة ذات خصوصية يمكن أن نُجمِل خصائصها في ما يأتي:

أ. إسلامية عربية:

بنى طه عبد الرحمن مشروع الفلسفة العربية الإسلامية على مبدأ الحقّ في الاختلاف. وبنى هذا الحقّ على دحض نظرية كونية الفلسفة، على النحو الذي تمّ بيانه، وعلى الأصل الفلسفي الكبير الذي هو جوهر الفلسفة وطريق الإبداع: "الأصل في الفلسفة الاعتراض، ولا يُصار إلى التسليم إلّا بدليل."

وبما أنّه لا كونية في الفلسفة؛ بل مزيج عمومية وخصوصية، ولا وحدة فيها؛ بل تنوّع واختلاف، وجب أن يكون للمسلمين ذوي اللسان العربي فلسفتهم الخاصّة، الناطقة

[٥٢] المرجع السابق، ص١٦.
[٥٣] المرجع السابق، ص٢١٧ وما بعدها.
[٥٤] المرجع السابق، ص٢٢٤ وما بعدها.

بلسانهم، المُعبِّرة ببيانهم، المُوافِقة لخصوصيتهم الثقافية والدينية. وإذ ثبت أنّ الأصل في الفلسفة الاعتراض، وجب ألّا يُسلَّمَ للآخر بكل ما يُؤسِّسه من أقوال فلسفية، وما يُنتِجه من نظريات ومفاهيم وأوضاع، ووجب تبعاً لذلك أن يكون في الإمكان تأسيس فلسفة إسلامية مختلفة في أصولها ومبادئها، وفي مفاهيمها واصطلاحاتها.

تتأسّس إسلامية هذه الفلسفة على صدورها عن فيلسوف مسلم عن معرفة ويقين، وتشكُّلها في مجال تداولي إسلامي يغرف من دين سماوي عالمي مهيمن على ما سواه، وينهل من رصيد فكري متنوّع متميّز الاتجاه. وقد درس هذا الفيلسوف المسلم هذا الرصيد الفكري دراسة متعمّقة، هي في ذاتها لون من الإبداع، فتجلّت أمامه معالم فلسفة إسلامية، خصوصيتُها الكبرى قيامها على الوحي، وارتكازها على العقيدة، ثمّ ينتج من هذا الأصل الكبير أسس معرفية أخرى، منها أنّها فلسفة "تَصِلُ العقلَ بالغيب، وتَصِلُ العلمَ بالعمل."[٥٥]

وقد كانت هذه الدراسة فرصة لتوثيق الصلة بممارسة التفلسف بمنهجية علمية وروح إبداعية، وتمهيد الطريق لإبداع فلسفة إسلامية عربية؛ فقد وردت فيها مفاهيم صار لها شأن في تشكيل هذه الفلسفة ذات الخصوصية، مثل: المجال التداولي؛ الذي يعني أنّ الأسباب اللغوية، والأسباب العقدية، والأسباب المعرفية، لها أثر بالغ في النهوض بمقتضيات التواصل والتفاعل.[٥٦] والنظرة التكاملية؛ التي تقول بالوصل بدل الفصل، وبالتكامل بدل التفاضل، فينتج منها تكامل البرهان مع البيان مع العرفان، وتواصل العقل مع الغيب، والعلم مع العمل. ومفهومي المأصول والمنقول؛ اللذين يفيدان ضرورة الوفاء للمجال التداولي حين التفاعل مع ثقافة الآخر، حيث يتعيّن تقريب المنقول وتأصيله، لا تقديمه وتقليده.

وقد تجلّت إسلامية هذه الفلسفة في كتب كثيرة، منها: "العمل الديني وتجديد العقل"، و"سؤال الأخلاق"، و"الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري"، و"روح الحداثة"؛ ففي هذه الكتب جميعها، يعلن طه عبد الرحمن أهدافه بصراحة كاملة؛ ففي الكتاب

[٥٥] عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٧م، ص١٠.
[٥٦] المرجع السابق، ص٢٤٤-٢٤٥.

الأول، يعلن أنّ غرضه هو الإسهام في إقامة فكر إسلامي جديد، يُحصِّن اليقظة الإسلامية، ويمنع عنها تقوُّل القائلين، وتحامل المُغرِضين.[٥٧] وفي الثاني، يعلن أنّ غرضه هو إصلاح الاعوجاج الخلقي للحداثة؛ بالرجوع إلى أخلاق الدين عموماً، وأخلاق الإسلام تحديداً.[٥٨] وفي الكتابين الأخيرين تُطالعنا صفة الإسلامية منذ العنوان، ثمّ يجيء في المدخل العامّ هذا الإعلان الصريح:

"فلنسأل إذن: "هل للأمة المسلمة جوابها الخاصّ عن أسئلة زمانها؟" ويزداد هذا السؤال إلحاحاً متى عُلِمَ أنّ زمان هذه الأمة ليس كمثله زمان؛ إذ لا ينحصر في زمان البعثة النبوية، ولا في الفترة التي استغرقتها حضارتها، وإنّما يمتد إلى زماننا هذا، بل إلى كل زمان يأتي من بعده؛ فمعروف أنّ الدين الذي أنشأ هذه الأمة وسوّاها هو الدين الخاتَم، وكل دين يبقى الزمانُ زمانَه إلى أن يُنسَخ بدينٍ غيرِه، والإسلام دين ناسخ غير منسوخ."[٥٩]

"كما أنّ هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية."[٦٠]

يقوم مضمون الصفة الإسلامية لهذه الفلسفة على استنباط المبادئ والمفاهيم من المصادر الأساسية للعقيدة الإسلامية؛ التي هي القرآن الكريم أولاً، ثمّ السنة النبوية. وإذا أخذنا كتاب "الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري" أُنموذجاً، فإنّنا نجد صورة وافية لفلسفة إسلامية تستنبت مفاهيمها ومصطلحاتها من تراثها، وتؤسّس قيم الأمة على كتابها؛ لتقدّم الجواب الإسلامي عن أسئلة العصر الذي هو عصرها منذ أن ظهر الإسلام ديناً خاتَماً، ورسالةً عامّةً إلى العالمين. وقد تصدّى طه عبد الرحمن لهذا الجواب، فقدّم بناءً فلسفيّاً بديعاً مُتماسِكاً للخصوصية الإسلامية، بشقّيها: الإيماني، والأخلاقي، وقد شقق كل هذا البناء الفلسفي من مبدأين اثنين:

---

[٥٧] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧م، ص٩-١٠.

[٥٨] عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٦م، ص٢٦-٢٧.

[٥٩] عبد الرحمن، طه. **الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص١٥.

[٦٠] عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص١٧.

أولهما مبدأ اختلاف الآيات، وينتج منه التفريق بين "الظاهرة" و"الآية"؛ إذ "الظاهرة هي كل ما يظهر للعيان مُحدَّدا في الزمان والمكان، وحاملاً لأوصاف تقوم بينها علاقات موضوعية، كما هو "نزول المطر."[٦١] و"الآية هي الظاهرة منظوراً إليها من جهة المعنى الذي يزدوج بأوصافها الخارجية، دالاً على الحكمة من وجودها؛"[٦٢] كمعنى "الحياة،" أو "البعث،" أو "الرحمة،" أو "النعمة،" المستفاد من ظاهرة "نزول المطر".

ينتج من هذا التفريق التمييزُ بين نظرين فلسفيين، يقتصر الغرب على واحد منهما، ويجمع المسلم بينهما في توافق وتكامل، وهما "النظر المُلكي" الذي هو "النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر"، و"النظر الملكوتي" الذي هو "النظر إلى الأشياء بوصفها آيات". وكلا المصطلحين من إنشاء طه عبد الرحمن تطبيقاً لمنهجه في توليد المصطلح، من مجاله التداولي الذي هو هنا القرآن الكريم. وقد استخرج طه من هذا التصوّر قاعدة فحواها أنّ "الأصل في نظرة المسلم إلى الأشياء أنّها تأمّل في آيات؛ أي "نظرة ملكوتية"، ولا يُصار إلى عدّها ملاحظة لظواهر؛ أي "نظرة مُلكية" إلّا بدليل، كما إذا باشر الكشف عن قوانينها السببية."[٦٣] وينجم عن هذه النظرة الملكوتية للمسلم ثمرة عظيمة بها "يجد الصلاح في الحال، فيحيا حياة لا ضنك فيها، كما يرجو الفلاح في المآل، فيسعد سعادة لا شقاء معها."[٦٤] وهذه الثمرة هي إدراك الألوهية، وما يستتبع ذلك من إدراك للحق والخير والجمال، ومن إدراك للسعادة تِبْعاً لذلك.

وثانيهما مبدأ اختلاف الناس، وينتج منه التفريق بين "المجتمع" و"الأمة"؛ إذ "المجتمع هو مجموعة أفراد يسلكون سبيل الاشتراك في سدّ الحاجات، وأداء الخدمات... أمّا الأمة، فهي المجتمع منظوراً إليه من جهة القيم التي يدعو إليها، والتي تُؤهِّله لأن يُبلِّغها إلى الأمم الأخرى؛ سعياً وراء الارتقاء بالإنسان."[٦٥] ينجم عن هذا التفريق التمييزُ بين نوعين من التعاون بين الأفراد المختلفين أو المجتمعات المختلفة؛ أولهما ومطلق التعاون غير مُقيّد

[٦١] عبد الرحمن، طه. **الحقّ الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص١٨.
[٦٢] المرجع السابق، ص١٩.
[٦٣] المرجع السابق، ص١٩.
[٦٤] المرجع السابق، ص١٩.
[٦٥] المرجع السابق، ص٢٠.

بصفة، ويسمّيه طه عبد الرحمن "العمل التعاوني"، والثاني "التعامل بين الأشخاص المختلفين والأمم المختلفة على مقتضى قيم الخير"، ويسمّيه "العمل التعارفي؛" "إذ حقيقة التعارف هو أنّه التعاون على المعروف، وترك التعاون على المنكر."[٦٦]

بناءً على هذا التمييز يترشّح المسلم، على الخصوص، ليكون "الإنسان الذي لا ينفك يتغلغل في العمل التعارفي؛ لأنّه يُمِدّه بالأخلاق التي تجعله قادراً على التعامل مع مختلف الأمم التي يتكّون منها العالَم."[٦٧] ويكون ثمرة هذا العمل التعارفي إشاعة قيم الحقّ، والخير، والصلاح، والمحبة، والسلام في العالَم، خلافًا لما عليه الأمر في الواقع.

بذا، تتميّز روح الجواب الإسلامي من أسئلة هذا الزمان؛ بحقيقتين اثنتين، هما: الإيمان، والتخلّق. وبهاتين الحقيقتين يجمع الجواب الإسلامي بين الخصوصية والكونية أكمل جمع وأرقاه؛ لأنّ خصوصيته "تتحدّد باختلافية؛ إيمانيتُها أشمل إيمانية، وأخلاقيتُها أشمل أخلاقية."[٦٨] وقد مضى طه عبد الرحمن يؤسّس المفاهيم والمصطلحات والأقوال الفلسفية العديدة التي تكشف تميّز الجواب الإسلامي بكونية، تتعدُّد فيها القيم تعدد تصادف لا تصادم؛ إذ تدفع الآفات المسبّبة للتصادم، وهي "آفة تسيُّب العقل"، و"آفة تسلُّط السياسة"، و"آفة تطرُّف الثقافة"؛ بأن تبثّ في العقل قيمة الإيمان فيصير عقلاً ملكوتيّاً، وتبثّ في السياسة قيمة الخير فتصير سياسة أخلاقية، وتبثّ في الثقافة قيمة الفطرة فتصير ثقافة متصلة. وتكون تعدّدية الجواب الإسلامي، وهي تعدّدية القيم المتصادفة، بديلاً عن ثقافة الواقع الكوني التي تقوم على صدم الثقافات الأخرى لإقصائها واجتثاثها باسم وقاحات ثلاث، هي: "الاستعلاء"، و"الإنكار"، و"الاجتثاث".[٦٩]

أمّا الصفة العربية لهذه الفلسفة، فقد تجسّدت في جميع كتب طه عبد الرحمن الفلسفية لغةً عربيةً أصيلة البناء مشرقة البيان، تجري موافقة لطريقة العرب في تحرير أقوالها؛ عبارةً، وإشارةً، وتتوسّل بأسباب الفصاحة والبلاغة دقّةَ لفظة، ومتانةَ عبارة، ورشاقةَ

[٦٦] المرجع السابق، ص٢١.
[٦٧] المرجع السابق، ص٢٢.
[٦٨] المرجع السابق، ص٢٥.
[٦٩] المرجع السابق، ص٧٧-٧٨.

نسج، وحلاوةَ إيقاع، من غير إخلال بشروط اللغة الفلسفية، من: دقّة، وصرامة، ووضوح؛ إذ هي عنده وسط بين اللغة العلمية التي تعتمد العبارة، واللغة الأدبية التي تعتمد الإشارة.[٧٠] كما تجسّدت في إنشاء مفاهيم، وترجمة مصطلحات وَفق منهجية تراعي التوافق مع المجال التداولي العربي، والصدور عن البيئة الطبيعية واللغوية، قياماً على مبدأي التأصيل والتأثيل اللذين نَظَّر لهما في كتابه "فقه الفلسفة"؛ إيماناً منه أنّه لا خروج للمتُفلسِف العربي من التقليد إلّا بأن يأتي في قوله الفلسفي بالأزمان الثلاثة، "لا أيّ أزمان كيفما اتفق، وإنّما أزمانه التي هو ابنها، فيحمِل مفهومُه أثراً من ماضيه، ويحمِل تعريفُه عيناً من حاضره، ويحمل دليلُه أفقاً من مستقبله."[٧١] وعلى مبدأ بيانية القول الفلسفي الذي مقتضاه أنّ "الأصل في القول الفلسفي أن يوضَع باللسان الذي يتكلّمه المتلقّي، ولا يُصار إلى نقله من لسانٍ غيرِه إلّا بدليل."[٧٢]

تجسّدت هذه الصفة أيضاً في تأسيسه الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي على مفاهيم ذات صلة بالقومية العربية، في قضاياها الحضارية وبنياتها الاصطلاحية؛ وذلك في كتابه "الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي"؛ إذ أظهر ممارسة عملية لافتة للحقّ الطبيعي في الاختلاف والإبداع، وتجربة بديعة في إبداع فلسفية عربية تمارس الاعتراض، وتمتلك الخصوصية، وتُبدِع المفاهيم، مُستنبَتةً من تربة اللغة ومجال التداول، فإذا هي فلسفة قومية، لا بالمفهوم العصبي للقومية، ولكن بالمفهوم المنحدر انحداراً طبيعيّاً من الدلالة اللغوية للفظة "القوم". فلسفةٌ لقومية حيّة سماتها: "القيام"، و"القوام"، و"القَومة"؛ فالقيام دليل الحركة والعمل؛ إذ لا قومية إلّا بقيام جهادي يقوم في دفع ما يضرّ روابط القوم (الأمة القائمة) من داخلها أو خارجها؛ وقيام اجتهادي يقوم في جلب ما ينفع هذه الروابط من مركزها أو محيطها.[٧٣] أمّا القوام، فيُقصد به "مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم."[٧٤] في

[٧٠] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي**، مرجع سابق، ص٦١.
[٧١] المرجع السابق، ص١٦.
[٧٢] عبد الرحمن، طه. **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع سابق، ص٢٤.
[٧٣] المرجع السابق. ص٦٧.
[٧٤] المرجع السابق، ص٦٩.

حين أنّ القومة تعني "عمل الجهاد والاجتهاد الذي يقوم به القوم على بكرة أبيهم."[٧٥] فهي أوفى بمدلول مصطلح "الثورة" الذي يستعمله القوميون.

ينتج من هذه القومية الحية تحصيل قومة فلسفية تدفع عن الإنسان العربي "التقليد الذي يقيّد طاقاته في فضاء فلسفي متهوّد، وتجلب له الإبداع الذي يُحرِّر الطاقات في فضاء فلسفي لا تهويد فيه."[٧٦] ويكون ذلك بخطط ثلاث، هي: "المقاومة"، و"التقويم"، و"الإقامة"؛ فالمقاومة هي "مواجهة القوم لقيم الخصم بقيم أقوم تنزع عن قوّته المادية امتيازها واعتبارها."[٧٧] ومواجهة مفاهيمه وَفق خُطّة يصوغها طه عبد الرحمن على هذا النحو: "لِتعترضْ على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتى تَثْبُت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي."[٧٨]

والتقويم هو "إزالة الاعوجاج"، و"التزوّد بالقيم" بما يضمن الانتفاع بالمفاهيم الفلسفية وَفق الخُطّة الآتية: "لِتعملْ على أن تتمتّع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركية داخل مجالك التداولي؛ عن طريق وصلها بقيمه العملية."[٧٩]

والإقامة هي "أن نرفع المعاني المتداولة في مجالنا العربي المشترك إلى رتبة المفاهيم الفلسفية؛ وذلك بأن نُوفِّر لها المشروعية عن طريق إسنادها إلى أدلّة صحيحة، ونُوفِّر لها الإنتاجية عن طريق استخراج نتائج مثمرة منها؛ وهكذا نتمكّن -على التدريج- من خلق فضاء فلسفي عربي، فيه من الإبداع الفلسفي بقدر ما فيه من الخصوصية القومية."[٨٠] وهي صياغة فلسفية موفّقة، مفهوماً، واصطلاحاً، وبناءً، لما يطمح إليه العرب من التحرّر المبدع، والمثاقفة الواعية، والمقاومة الناجعة.

---

[٧٥] المرجع السابق، ص٧٠.
[٧٦] المرجع السابق، ص٧٠.
[٧٧] المرجع السابق، ص٧٠-٧١.
[٧٨] المرجع السابق، ص٧١.
[٧٩] المرجع السابق، ص٧٤.
[٨٠] المرجع السابق، ص٨١.

ب. عقلانية حوارية:

تتصف الفلسفة التي أبدعها طه عبد الرحمن بالعقلانية والحوارية، بعد اتصافها بالإسلامية والعربية. واجتماع العقلانية إلى الإسلامية دعوى طالما اعترض عليها المُتفلسِفة العرب العلمانيون، الذين يعتقدون قيام العلاقة بين الشرع والعقل، وبين الدين والعلم، على التناقض والصراع. لذلك، تصدّى طه عبد الرحمن لهذا الاعتراض الباطل الذي لا يُسنده الدليل. ويمكن أن نُجمِل منهجيته في إثبات عقلانية الفلسفة الإسلامية على النحو الآتي:

– التسليم بعقلانية الفلسفة؛ فالفلسفة تتوسّل بالعقل في تحصيل المعرفة، بحيث يكون التدليل هو الفعل العقلي الدالّ على حصول العقلانية. ويكون "الشيء العقلاني هو ما جرى فيه استعمال الأدلّة، وكان ثمرة هذا الاستعمال."[٨١]

– نفي الجوهرية عن مفهوم "العقل"؛ فالعقل ليس ذاتاً، أو شيئاً، أو جوهراً، تُعزى إليه وظيفة الإدراك للأسباب، كما هو الاعتقاد في الفلسفة المنقولة؛ وإنّما هو فعل من الأفعال، أو سلوك من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه، وفي أُفُقِه. هو فعل معلول لذات حقيقية، هي ميزة الإنسان في الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي "القلب"[٨٢] استناداً إلى نسبة فعل العقل إلى القلب في القرآن الكريم.

– نفي اتصاف العقل بالوحدة والثبات على حال واحدة؛ فهو مثل الأفعال والصفات، قد يحسُن، وقد يقبح، وهو لتبعيته للقلب "يمكن توجيهه والتأثير فيه، بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر."[٨٣] وهو عرضة لتأثير الأسباب الظرفية والملابسات العرضية، بحيث يمكن القول إنّ المنهج العقلي المسلوك في الفلسفة المنقولة ليس لازماً، بل "في الإمكان سلوك منهج علمي آخر، يُولِّد ضرباً من ضروب العقل، لا

[٨١] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ١– الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص١٧٦.

[٨٢] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص١٧–١٨.

[٨٣] عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨م، ص٢١.

يكون بأوصاف العقل المجرّد، أو قل إنّ ابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في العلوم النظرية السائدة حاليّاً، منهجٍ لا يقل عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، هو حقيقة يجب التسليم بها."[٨٤]

– التشكيك في يقينية البرهان العقلي،[٨٥] والقول بمحدودية العقل المجرّد، وحاجته إلى أن يتسدّد بمصدر هو أعلى منه رتبةً، وأكمل علماً، يزيد على النظر المجرّد العملَ المشخص، بما يوسّع آفاقه ويعمّقها. وليس هذا الذي يوحّد بين النظر والعمل بما يعود بالنفع الأكيد سوى الشرع الإلهي الأسمى.[٨٦]

– القول بتقييد العقل تناسباً مع دلالته اللغوية؛ وهي القيد. وما يوجب ذلك "أنّ رفع التقييد عنه مدعاةٌ إلى "تسيُّبه"، والمقصود بـ"تسيُّب العقل" هو أن يَدّعي الخوض في كل شيء، بأيّ طريق شاء، لا يقرّ بحدٍّ لسلطانه، ولا يبالي بحدود برهانه."[٨٧] ويحصل تقييده بتأسيسه على أصل غيره يسدّده فيمنع عنه ضرّه، وهذا الأصل هو العمل الأخلاقي، أو العقيدة الدينية. وقد عملت الفلسفة المنقولة بعكس ذلك؛ إذ حاولت تأسيس هذين على مبادئ العقل المجرد.[٨٨]

وبناءً على هذا التصوّر لعلاقة العقل بالدين، وبالعقيدة الإسلامية تحديداً، وجب أن تكون للفلسفة الإسلامية عقلانية خاصّة تجمع بين العقل والغيب، والعلم والعمل، وتقول بتأسيس العقل على الوحي، فينتج من ذلك توسيعه، وتسديده، وتأييده. وقد اعترض طه عبد الرحمن على العقلانية المجردة بعقلانية مُسدَّدة، وعقلانية مُؤيَّدة، وعقلانية مُوسَّعة، وعقلانية أخلاقية. وكل هذه العقلانيات تقوم على أصل واحد، هو الشرع الإلهي الأسمى، بجانبيه: الإيماني، والعملي. ويمكن أن نُضمِّن العقلانيات التي يقول بها طه عبد الرحمن عقلانيتين أخريين، هما: العقلانية المنطقية؛ بالنظر إلى أنّ الفلسفة، وهي عنده

[٨٤] المرجع السابق، ص٢١.

[٨٥] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ١– الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص١٨٩ وما بعدها.

[٨٦] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص٥٣.

[٨٧] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ١– الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص١٨٣.

[٨٨] المرجع السابق، ص١٨٤.

"إعمال الفكر،"[٨٩] إنّما تتوسّل في عملها بالأداة المنطقية، فوجب ألّا تخرج عن هذا المنهج.[٩٠] والعقلانية المتكوثرة؛ بالنظر إلى أنّ العقل عنده "لا يُقيم على حال، وإنّما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع."[٩١] فهو، إذن، يتكوثر.[٩٢] وإذ "لا تكوثر إلّا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة،"[٩٣] فقد وجب أن تكون العقلانية الإسلامية هي أحظى العقلانيات بخصيصة التكوثر.

وقد مارس طه عبد الرحمن، في جملة كتبه، هذه الفلسفة العقلانية المتميّزة؛ ففي "العمل الإسلامي وتجديد العقل" فصّل نظريته في العقلانية المُسدّدة والعقلانية المُؤيَّدة، اللتين رآهما ضروريتين لإنجاح مسار اليقظة الإسلامية. وفي "سؤال الأخلاق"، بسط نظريته في العقلانية الأخلاقية، التي رآها ضرورية لتحقيق إنسانية الإنسان، وتقويم اعوجاج الحداثة الغربية. وفي "اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي"، أبدع في التنظير للمنهج المنطقي الذي ينبغي أن تقوم عليه الممارسة الفلسفية. وفي كل كتبه كان يُلزِم نفسه بهذه المنهجية المنطقية الصارمة التي تُحكِم الأدلة، ولا تسمح بإرسال الكلام إرسالاً بغير ضابط، كما هو سائد في شطر كبير من الممارسة الفلسفية العربية الحديثة. وكان يستهدف بهذه الصرامة "ترسيخ قدم التفلسف الصحيح بيننا بإحكام مسالكه، حتى لا نرسل الأحكام على عواهنها، ولا نندفع في الكلام بغير بحساب، وحتى لا يتطرق القلق إلى مفاهيمنا، ولا التداعي إلى بناءاتنا، ولا الفساد إلى استنتاجاتنا، كما رسخت قدمه لدى المتقدّمين من مفكّري الإسلام بفضل تمسّكهم بالآلة المنطقية، حتى إنّه لا سبيل إلى فهم إنتاجهم الفلسفي من غير الإحاطة بآليات البناء المنطقي لهذا الإنتاج."[٩٤]

---

[٨٩] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ١ – الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص٢٣٣.

[٩٠] عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص١٧.

[٩١] المرجع السابق، ص٢١.

[٩٢] التكوثر: مصطلح فلسفي من وضع طه عبد الرحمن، يقصد به تكاثراً مخصوصاً، هو التكاثر الذي يحصل في عمل العقل بتوجه قصدي إلى النفع.

[٩٣] المرجع السابق، ص٢٣.

[٩٤] المرجع السابق، ص٢٣.

أمّا الحوارية، فهي خصيصة منهجية خطابية اختارها طه عبد الرحمن لمصاحبة عقلانيته الإسلامية. وهي ذات صلة بالمجال التداولي الإسلامي العربي؛ إذ يحفل الخطاب القرآني بالحوار وسيلةَ إبلاغ وحجاج، وحيث "يقوم اللسان العربي على قانون عامّ، هو أنّ "صيغة الكلام التي تتميّز بها اللغة العربية هي صيغة الخطاب."[٩٥] وقد قام التراث الكلامي لدى المسلمين على هذه الخصيصة في ما يُسمّى "علم المناظرة العقدي،" أو "علم الكلام"؛ وهو علم يكون فيه "رجل الكلام" أو "المتكلّم" مستوفياً شروطاً ثلاثة، هي: الاعتقاد، والنظر، والمحاورة.[٩٦]

وقد نظّر طه عبد الرحمن لهذه الحوارية في كتابين مهمين، هما: "اللسان والميزان"، و"الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي". ويمكن أن نُجمِل حصيلة هذا التنظير في ما يأتي:

– الخطاب هو الأصل في كل تعامل، وماهية الخطاب تكمن في أنّه يضيف إلى قصد التوجّه إلى الآخر، وقصد الإفهام قصدين معرفيين، هما: "قصد الادعاء"، و"قصد الاعتراض."[٩٧]

– حقيقة الخطاب الانبناء على "العلاقة الاستدلالية"؛ إذ إنّ "المُدّعي هو عبارة عن المُخاطِب الذي ينهض بواجب الاستدلال على قوله." و"المُعترِض هو عبارة عن المُخاطَب الذي ينهض بواجب المطالبة بالدليل على قول المدّعي."[٩٨]

– التخاطب بنية تفاعلية تقوم على مبادئ تواصلية وتعاملية مشروطة في تحصيل مقصوده، أهمها: التعاون، والتأدّب، والتواجه، والتأدّب الأقصى، والتصديق. وأفضلها وأكملها التصديق؛ وهو، بإيجاز، مطابقة القول للفعل، وإخلاص التودّد للآخر. وهذا المبدأ هو الأصل الذي تَقرَّر في الممارسة التراثية الإسلامية العربية. ولا عجب في ذلك، يقول طه عبد الرحمن: "إذ معاناتها للتخاطب كانت أصدق حالاً، وأفسح مجالاً، وبالتالي

---

[٩٥] عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: ٢– القول الفلسفي**، مرجع سابق، ص٢٣.

[٩٦] عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٧م، ص٦٦ وما بعدها.

[٩٧] عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص٢٢٥.

[٩٨] المرجع السابق، ص٢٢٥–٢٢٦.

لا بُدّ أن يكون نظر أهلها في التخاطب أصحّ حكماً، وأبلغ أثراً، ألا ترى أنّهم تركوا فينا الاصطلاح المتميّز: "آداب المخاطبة"!"[٩٩]

– الأصل في الكلام الحوار، والأصل في الحوار الاختلاف.[١٠٠] ومع أنّ الحوار يقتضي الجماعة، والاختلاف يقتضي المنازعة، فإن الحوار يؤول إلى الألفة بدل النزاع، وإلى الوفاق بدل الخلاف، إذا كان "نقديّاً اختلافيّاً."[١٠١]

– "الحوار النقدي،" هو "الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات –أو قل الاعتراضات– التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي –أو قل دعوى– الآخر بأدلّة معقولة ومقبولة عندهما معاً."[١٠٢] ومقتضى هذه الحوارية أن "تقوم علاقات التعامل فيها، من جهة، على فعل الإقناع الذي يحمل تمام الاعتبار لذات الغير، ومن جهة ثانية، على فعل الإذعان الذي يحمل تمام الاعتبار للصواب."[١٠٣]

– للحوار النقدي الاختلافي ضوابط صارفة لآفة العنف، هي: ضابط حرية الرأي وحرية النقد، وضابط الحقائق المشتركة، وضابط قواعد الاستدلال. وضوابط صارفة لآفة الخلاف، هي: ضابط واجب الإثبات، وضابط الإثبات الأنسب، وضابط الاعتراض الأنسب. وضوابط صارفة لآفة الفرقة، هي: ضابط إحكام العبارة، وضابط استقامة السلوك، وضابط قبول الصواب.[١٠٤] وهي، كما ترى، تُركّز على قوّة الاستدلال، وحسن المعاملة.

هذه هي مبادئ الخصصية الحوارية في فلسفة طه عبد الرحمن. وهو لم يكتفِ بالتنظير لها على النحو الذي أوضحنا، بل مارسها بشروطها أحسن ممارسة: استدلالاً،

---

[٩٩] المرجع السابق، ص٢٥٣.
[١٠٠] عبد الرحمن، طه. **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**. مرجع سابق. ص٢٧–٢٨.
[١٠١] المرجع السابق، ص٣١–٣٢.
[١٠٢] المرجع السابق، ص٣٣.
[١٠٣] المرجع السابق، ص٣٥.
[١٠٤] المرجع السابق، ص٣٨–٤٦.

وسلوكاً؛ فلم يتهاون في التدليل على دعاواه، ولم يعدِل عن الإحسان في محاورة المُخالف.[١٠٥]

ت. أخلاقية عملية:

تتميّز الفلسفة التي أنشأها طه عبد الرحمن من الفلسفة المنقولة بأنّها أخلاقية عملية. وهما صفتان تَشرّبهما من عقيدته الإسلامية وتجربته الصوفية، ولكنّه عرضهما عرضاً فلسفيّاً منطقيّاً عقلانيّاً، لا وعظيّاً خطابيّاً إنشائيّاً. ويمكن التدليل على ذلك بكتابه "سؤال الأخلاق"؛ إذ سلك في إثبات حاجة الإنسان إلى الأخلاق، في إصلاح حياته وتحقيق سعادته، مسلكاً منطقيّاً استدلاليّاً، يقوم على عرض التصوّرات الفلسفية المختلفة في موضوع أهمية الأخلاق وعلاقتها بالدين، ثمّ الاعتراض عليها بما أمكنه من الأدلّة، ثمّ الاستعاضة عنها بتصوّرات مختلفة أو مخالفة، بعضها مطروق في الممارسة الفلسفية الإسلامية التراثية، وبعضها جديد لم يُطرَق، ولم يخطر على بال.

اعترض طه عبد الرحمن على القول بانفصال الأخلاق عن الدين، كما اعترض على القول بالصفة الكمالية للأخلاق، وجاء بتصوّر جديد لعلاقة الإنسان بالأخلاق يقوم على مبدأ الجمع بين شرط "الأخلاقية" وشرط "الإنسانية"؛ أي إنّ "ضرورة الخُلُق للإنسان كضرورة خَلْقه، فلا إنسانية بغير أخلاقية."[١٠٦]

وقد اعتمد على هذا المبدأ في نقده للحداثة الغربية القائمة في بعض مفاهيمها على مبدأ "العقلانية". وافتتح هذا النقد بهذا السؤال الفلسفي المثير الجديد: أيّهما أخصّ بالإنسان: العقلانية أم الأخلاقية؟

لقد شقي الغرب بعقلانيته دوماً، وشقي العالَم كلّه بعولمة الغرب لما يزعمه من العقلانية. فالإنسان الذي شكّلته الحداثة الغربية جهول رغم ظاهر تقدّمه العلمي والتقني؛

---

[١٠٥] انظر مقدمة كتابه **تجديد المنهج في تقويم التراث**؛ إذ ذكر منهجيته في الاعتراض، وطريقته في معاملة المخالف.

[١٠٦] عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص٥٤-٥٥.

لأنّه يُقدِّم قليل النفع على كثيره، بل صريح الضرر على صحيح النفع كما يفعل الجهلة من الخلق، ولأنّ ما يزعمه من سلوك طريق العقلانية لا يزداد به استقامة كما يريد، بل يزداد اعوجاجاً، ولأنّه "كلّما استحدث شيئاً، سابغاً عليه أوصاف الكمال، ما لبث أن تأذّى به بوجه من الوجوه، فيمضي إلى إصلاحه بنفس الطريق العقلاني الذي استحدثه به، غير مُعتبِر بانقلاب المنفعة التي كان يرجوها منه إلى مضّرة لم تكن في حسبانه؛ ثم إنّه لا يكاد يفرُغ من هذا الإصلاح، حتى تبرز في هذا الشيء أسباب أخرى من الأذى يحتاج إلى العمل على صرفها، وهكذا دواليك."[١٠٧] إنّ عقلانية من هذا القبيل هي عقلانية لا تقدر على التمييز بين النفع والضر، عقلانية من جنس قوّة الإدراك التي تتمتّع بها البهيمة؛ فهي إذن ليست بحدٍّ فاصل بين الإنسانية والبهيمية.

ولا يعترض طه عبد الرحمن على القائلين بهذه العقلانية بأنّها ليست عقلانية صحيحة؛ لئلا يدخل، في تقديرنا، في جدل فلسفي مفهومي لا سبيل إلى حسمه، بل يعترض بإقامة بديل لهذه العقلانية يضمن ما لم تستطع هي ضمانه من الارتفاع عن مرتبة البهيمة، ومن تحقيق الصلاح، ودرء الفساد، فُيقرِّر: "إذا بَطَلَ أن تكون العقلانية هي الحدّ الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وجب أن يوجد هذا الحدّ الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح في الحال، والفلاح في المآل، ولا يقع الشك في نفعه متى تَقرّر الأخذ به، ولا في حصول الضرر متى تَقرّر تركه؛ وليس هذا الشيء إلّا مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميّه باسم الأخلاقية؛ فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مُستقِلّاً عن أفق البهيمة؛ فلا مراء في أنّ البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تُنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي."[١٠٨] هناك إذن عقلانية لا تضمن إنسانية الإنسان وأخلاقية تضمنها، أو بالأحرى، "هناك العقلانية

[١٠٧] المرجع السابق، ص١٣.

[١٠٨] المرجع السابق، ص١٤.

المجرّدة من "الأخلاقية"، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المُسدَّدة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها دون سواه."[١٠٩] وهذه الثانية هي التي يُقدِّمها طه عبد الرحمن بديلاً إسلاميّاً عن عقلانية الغرب.

والعملية صفة مصاحبة للأخلاقية؛ فالخُلق عمل، والعقلانية المجرّدة لا تبالي بخلق ولا عمل، والحضارة الحديثة صارت بفعل هذه العقلانية المجرّدة حضارة ذات وجهين: "حضارة عقل"، و"حضارة قول". وقد جلبت على الإنسان بوجهها الأول النقصَ، وبوجهها الآخر الظلمَ. ولا إصلاح لهذا الوضع إلّا بعقلانية عملية تكون مُسدَّدة باهتدائها إلى معرفة المقاصد النافعة، وتكون مُؤيَّدة باهتدائها إلى تحصيل الوسائل الناجعة. وليس ذلك إلا لمَنْ يتخلّق بأخلاق الدين.[١١٠]

إنّ الفلسفة الغربية قد غلب عليها الاشتغال بالطرق الاستدلالية على حساب الطرق العملية الاستفعالية، فخرج بها ذلك إلى التجريد الذي يفصل النظر عن العمل، ويُضعِف صلة الفلسفة بالحياة، ويحدّ من قدرتها على النفع. أمّا الفلسفة الإسلامية، فهي فلسفة عملية "تجعل من المعاني الفلسفية، لا أفكاراً مجرّدة، وإنّما أفعالاً مشخّصة، وتجعل من المُتفلسف، لا واضعاً للأقوال، وإنّما مُصدِّقاً لها بالأعمال... وشتّان بين الفلسفتين: فإحداهما، بوقفها النظر على العمل، قد تصير إلى إيقاف النظر متى ارتفع مقتضى العمل به؛ والثانية، بوقفها العمل على النظر، قد تصير إلى إيقاف العمل متى ارتفع مقتضى النظر فيه."[١١١]

وقد عكف طه عبد الرحمن، في كثير من كتبه، خاصّة ما اتصل منها بفلسفة الأخلاق، على رسم الطريق لهذه العملية القاصدة النافعة في العاجل والعاجل. وامتدح التراث الإسلامي لقيامه على هذه الصفة الجوهرية، وانتقد كل فلسفة تقوم على القول المجرّد، وجاء بمفهوم جديد، هو "السؤال المسؤول"، يسدّد تعريف الحداثة بأنّها "ممارسة

[١٠٩] المرجع السابق، ص١٤.
[١١٠] المرجع السابق، ص٥٩-٧٦.
[١١١] المرجع السابق، ص٢٥٩-٢٦٠.

السؤال" باشتراط المسؤولية، ومعناها ألّا يسأل المُتفلسِف إلّا سؤالاً قامت الحاجة إليه، وتترتّب على الإجابة عنه منفعة عملية.[١١٢] كما سنّ مبدأ هو فيصل التفرقة بين الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية؛ وهو أنّه "لا اعتبار بقول الفيلسوف، حتى ننظر كيف هو عند الدليل، ولا اعتبار بدليله، حتى ننظر كيف هو عند العمل؛ إذ القول بغير دليل في الفلسفة لا يُقبل، والدليل بغير عمل فيها لا ينفع."[١١٣]

وبهذه الأخلاقية العملية تكتمل صورة الفلسفة ذات الخصوصية التي عكف طه عبد الرحمن على بنائها بروح إبداعية لافتة، ومسؤولية حضارية ثابتة؛ فصنعت منه هذا الاسم المتميّز في ساحة الفكر العربي والإسلامي المعاصرين، وفتحت على المشتغلين بالفكر والتفلسف إمكانَ الخروج من حال التقليد والتبعية إلى حال الإبداع والخصوصية.

خاتمة:

تصدّينا في هذا البحث لقراءة الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن من زاوية نظر محدّدة؛ هي زاوية اشتمال هذا الإنجاز على محورين أساسين، هما: فلسفة الإبداع، وإبداع الفلسفة. لذلك اكتفينا من قراءة هذا الإنجاز بما له صلة بالمحور الفكري الفلسفي دون ما له صلة بالمحور المنطقي اللغوي، أو المحور الأخلاقي الأصولي. وقد خرجنا من جملة البحث بالخلاصة الآتية:

إنّ قراءة الإنجاز الفكري لطه عبد الرحمن، هي قراءة لمشكلة الإبداع في فكرنا العربي المعاصر، ومعالجة لمعضلة التقليد في ثقافتنا العربية الحديثة؛ إذ إنّ هذا الإنجاز قد تأسّس على منهجية تصف الداء أولاً، ثمّ تجتهد في صنع الدواء، وتميط العوائق أولاً، ثمّ تنطلق في طريق البناء. وقد وضع الرجل يده على لبّ مشكلة الأمة الثقافية والحضارية؛ بفلسفته للإبداع فلسفةً كشفت غيابه المفجع في تفكير نخبتها المتصدية لفعل القراءة والكتابة والتفلسف، وأبانت عن شيوع نقيضه (التقليد) في كتاباتهم وخطاباتهم ومذاهبهم في

[١١٢] عبد الرحمن، طه. **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع سابق، ص١٦.
[١١٣] المرجع السابق، ص٣٠.

القراءة والتحليل والفكر، وعزت ذلك إلى غياب جوهره (الاعتراض)، والسقوط في موانعه من اعتقاد إعجاز القول الفلسفي، وتقديس القول الفلسفي المنقول، واعتقاد استقلال المضمون الفلسفي عن شكله؛ بما يؤدّي إلى اعتقاد كونية الفلسفة وشموليتها، وإطلاقية الفلسفة المنقولة وإلزاميتها، واستحالة القدرة على التفلسف خارج نطاق هذه الفلسفة المنقولة، ومن ثمّ استحالة إبداع فلسفة ذات خصوصية.

وقد عكف طه عبد الرحمن، في جملة إنتاجه الفكري، على إماطة العوائق عن حركة الإبداع وطريق التفلسف؛ بتذكير المشتغلين به بأنّ الإبداع أصالة واجتهاد وليس متابعةً وتقليداً، واعتراض وانتقاد وحرية وليس تسليماً واعتقاداً وتبعيةً. وتجريده الفلسفة ممّا خُلِع عليها من القداسة والإعجاز والأسطورية، ومن ثَمّ الكونية والشمولية. واجتهاده في التنظير لفقه الفلسفة بما يميط عائق الجهل بأسباب التفلسف، ويهدم العائق الأكبر في سبيل تحرُّر المُتفلسِف العربي، وقدرته على الإبداع الفكري والفلسفي الأصيل؛ وهو عائق الاعتقاد بأنّ الفلسفة واحدة لا تَعدَّد فيها، وصحيحة لا وهم فيها. وبذا، فالفلسفة المنقولة واجبة لا انفكاك عنها. وإذ هُدِم هذا السور المنيع فقد صار في الوسع الإقدام على إبداع فلسفة ذات خصوصية.

وقد تصدّى طه عبد الرحمن بكل مسؤولية، وبهمة إبداعية وروح تأصيلية، لإبداع فلسفي يُشهد له بالأصالة والخصوصية؛ فكان مُؤسِّساً لعلم جديد، هو "فقه الفلسفة"، يعلو على الفلسفة فيفلسفها بإخضاعها للدراسة العلمية. وكان مهندساً لفلسفة هي بنت صاحبها وبيئتها وسياقها الحضاري: العقدي، والمعرفي، واللغوي؛ فإذا هي إسلامية عربية، وعقلانية حوارية، وأخلاقية عملية، تختلف في جُلّ خصائصها ومبادئها عن الفلسفة المنقولة، بل تُسائِل هذه الفلسفة المنقولة وتُقارِعها فتقرعها في مواطن كثيرة.

وقد أوصلنا هذا البحث في فكر طه عبد الرحمن إلى نتائج ذات قيمة علمية وفكرية وحضارية بالغة، نُجمِلها في ما يأتي:

١. إنّ تحرير العقول من الجهل بأسباب التفلسف، وتخليصها من التفكير الأسطوري ومن تقديس الفكر البشري، هو طريق الإبداع والبناء والتحرّر من التبعية والتخلّف.

٢. إن عوائق الإبداع الداخلية، النفسية والعقلية، هي أقوى وأجدر بالمقاومة من العوائق الخارجية، المادية والاجتماعية.

٣. الفكر البشري لا يقينية فيه. وإنّ الفلسفة الكونية هي فكرة أسطورية لا دليل من العقل والتاريخ عليها. وإنّ الاختلاف الفكري والفلسفي هو حقّ طبيعي، وسنّة كونية.

٤. إنّ المعرفة والثقافة والفلسفة، كل أولئك يتأثّر بالسياق العقدي والمعرفي واللغوي لكل أمة. وعليه، ينبغي أن تُبدِع كل أمة فلسفتها بما يتوافق مع مجالها التداولي، وإلّا فلا إبداع ولا هُويّة، بل تقليد وتبعية.

٥. إنّ الاختلاف يقتضي الحوار. والحوار يقتضي المنهجية المنطقية الاستدلالية، والأخلاقية التواصلية. وحين يلتزم المختلفون هذه المنهجية سيحل الإقناع محل العنف، والوفاق محل الخلاف، والألفة محل الفرقة، وتؤول العلاقات بين الأمم إلى مثاقفة بانية.

٦. إنّنا الآن، نحن العرب والمسلمين، بحاجة إلى فلسفة تخصّنا فتلخصّنا، وتلخصنا فتخلّصنا؛ فإذا تخلّصنا من تخلّفنا وتبعيتنا للهيمنة المادية الغربية، أمكننا أن نُخلِّص العالَم كلّه بفلسفتنا الإسلامية، العقلانية الحوارية، الأخلاقية العملية.