

سؤالية المفهوم الفلسفي عند عبد الله العروبي. القطيعة، الاكتمال والمطابقة

صابري لخميسي
طالب دكتوراه
جامعة الجزائر(2)

تاريخ القبول:2018-11-14

تاريخ الإرسال:2018-09-03

تاريخ النشر:2018-12-12

ملخص:

نحاول من خلال هذه الورقة البحثية أن نعرّج على إشكالية المفاهيم الفلسفية في الفكر العربي المعاصر بمنظور المفكر عبد الله العروبي، وقد ركّز في مشروعه الفكري على إعادة قراءة لمفاهيم فلسفية – الأيديولوجيا، التاريخ، الدولة، الحرية، العقل - تشكل بفهمها وعيا حداثيا مقاربا لنموذج الحداثة الغربية، ومسايرا للمتاهة البشري منتقدا في المقابل كل المحاولات التي تسعى إلى العودة بالفكر العربي المعاصر نحو المفاهيم التراثية التي استنفذت حسبها كل فعاليتها؛ ولم يعد بالإمكان استثمار ما استنزفت روحه الفلسفية، والمحاولات التي تأخذ من التبيين كحل لوضع مفاهيم جديدة، وقد وصفهم بالمخاتلين للفكر، واعتمد العروبي في سلسلته المفاهيمية مبدأ التكامل والمطابقة والقطيعة. الكلمات المفتاحية: المفهوم، الحداثة، القطيعة، التفلسف، الاكتمال، المطابقة، الفكر العربي، الفكر الغربي، التأخر التاريخي، العقل.

Abstract :

In this paper we attempt to gloss over the problematic of philosophical contemporary concepts in Arab thought from the perspective of Abdullah Al-Arawi. In his philosophical project, he focused on re-reading philosophical concepts such as ideology, history, state, freedom and mind which represent, when we understand them, an interesting mind-approach to western modernity, and to criticize all intellectual attempts to return to cultural heritage which have exhausted all its usefulness and cannot invest what it has been drained its philosophical spirit and also, attempts which try to establish new concepts from false adaptation. Al-Arawi call them meditators-thought. Finally he set up some of concepts based on complementary, conformity and separation.

مقدمة:

أمام هذا الاهتمام الفلسفي الغربي الكبير بالمفاهيم الفلسفية ودورها في بناء الفكر وتنميته، وما وصل إليه هذا الفكر من تنوير وحداثة وتحولات فكرية وعلمية واجتماعية، وجد الفكر العربي نفسه بعيدا – وربما عاجزا- عن مسايرة هذه الموجة المفاهيمية والتنوعات الإشكالية بتراكماتها المعرفية المختلفة، لما عرفه هذا الفكر من تأزم معرفي طويل؛ وتعطل في المفاهيم المبدعة، والذي عبّر عنه أحمد أمين (1886م-1953م) في مقدمة كتابه "زعماء الإصلاح" بقوله: وعلى الجملة فقد كان [الفكر العربي الإسلامي] شيئا هراما، حطّمته الحوادث، وأنهكه ما أصابه من كوارث، فساد نظام، واستبداد حكام وفوضى أحكام، وجمود

عام واستسلام للقضاء والقدر...⁽¹⁾. ومنذ أواسط القرن التاسع [عشر] أخذ العرب يشعرون بما يسميه المفكر التونسي "فتحي المسكيني" «بالأمر الجلل» الذي قد وقع في أفق أنفسهم، "ولم يعد يمكن [لهم] فهمه بالاعتماد على أي معجم من معاجم أنفسهم القديمة، فلقد تعطل نحوهم وضعف بيانهم وتخشبّت حكمتهم وشحبت ديانتهم وبدأ وجودهم التاريخي متاهة مخيفة في صحراء من نوع آخر تماما"⁽²⁾، وقد يكون حكما مبالغا فيه أو قاسيا من المسكيني على حالة الفكر العربي والإسلامي، ولكنه عبّر به عن إفلاس الفكر العربي الإسلامي واستنفاد ما لديه من معارف وعلوم، وكما عبّر أيضا عن الواقع كما هو من حيث أنه واقع متخلف ومتأزم؛ لا كما نأمله ونحسبه قبل وقوعنا في هذا الأمر الجلل، أو كما يسميه أودونيس «بالصدمة» أي صدمة الحداثة، ولكن في المرحلة المعاصرة من الفكر العربي ظهر هناك اهتمام زائد بإشكالية المفهوم الفلسفي إن نقدا أو إبداعا، وعلى الذين اهتموا به نجد المفكر المغربي عبد الله العروي الذي اعتمد في بلورة مشروعه الفكري الحداثي على مساءلة مفاهيم فلسفية وإعادة بناءها وفق راهنية حداثيّة ومُتاح بشري غربي، فكيف كانت قراءة عبد الله العروي للمفاهيم الفلسفية؟ ولماذا راهن في مشروعه على إعادة قراءة للمفاهيم؟

أولا: المفهوم في الفكر العربي الحديث

بناء على هذا الوعي التاريخي المأزوم الذي وجد فيه العرب أنفسهم؛ انطلقت محاولات جادة لإعادة النشاط للفكر العربي، تخللتها حركة مفاهيمية كبيرة، بدأتها حركة الإصلاح باشتغالها على جملة من المفاهيم كالتجديد والحرية «والنهضة والانحطاط والتأخر والتقدم...، وباشروا في التفكير بواسطة مفهوم الإصلاح وما يستدعيه من شبكة مفهومية إسلامية وسطية وتنويرية أوروبية بحكم المواجهة الحضارية»⁽³⁾، فنجد "جمال الدين الأفغاني" (1838-1897م) في اشتغاله على مفهوم الدين والسياسة و"محمد عبده" (1849 - 1902م) ما فتئ يطرح ضرورة التجديد في مفهوم التوحيد الذي هو أساس الدين، واشتغل خير الدين التونسي (1822-1882م) على مفهوم السياسة والدولة ومفهوم الحرية والعدل، وعبد الرحمن الكواكبي (1855-1902م) اشتغل على مفهومي الاستبداد والاستعباد، ولكن حركة الإصلاح انتهت في اشتغالها على المفهوم إلى نوع من الخلط الإيديولوجي بين مفاهيم السياسة ومفاهيم الدين والأخلاق، كما تميزت محاولتها في التجديد بنوع من الضبابية بسبب عجزها عن تطبيق أفكارها على الواقع العربي⁽⁴⁾، وفي مقابل الحركة الإصلاحية نجد الاتجاه العلماني الحداثي الذي اشتغل هو أيضا على إشكالية المفاهيم، وضرورة تبني قيم الحداثة الأوروبية في مناهجها وإشكالاتها وعلى رأسهم سلامة موسى (1887-1958) الذي يقول في كتابه ما هي النهضة: «...لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية للكون»⁽⁵⁾، ويقر "سلامة موسى" بهذا على ضرورة اعتماد الفكر الغربي في مفاهيمه وفلسفته دون الرجوع إلى ما يعرف بالتراث أو تجديده كما ادعت حركة الإصلاح، لان غاية الفكر العربي ليس تحديث تراث وإنما تحديث مجتمع، وممن تبنوا أطروحات الفكر الليبرالي ومفاهيمه أيضا نذكر شيلي شميلي (1850-1917م)، وفرح أنطون (1874-1922م)، وعلي عبد الرزاق (1888-1966م)، وطه حسين (1889-1973م)، ويقول هذا الأخير "«إن الطريق إلى النهضة واضحة بيّنة و مستقيمة، ليس فيها عوج ولا التواء وهي أن نسير سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة»»⁽⁶⁾. وهنا يجد طه حسين أن إشكالية

المفاهيم تكمن فيما استشكلته الحضارة الغربية ووصلت إليه من إبداع في المفهوم الفلسفي أو نقد لمفاهيم أخرى، وما على الفكر العربي سوى تبني هذه المفاهيم واللاحق بالفكر الغربي، والدخول كفاعل في التاريخ، ولكن هذا الاتجاه وقع في التمثل لمفاهيم الغرب والدخول في متاهة التقليد ليبعد نفسه عن الإبداع، وأصبح يستجلب كل ما هو غربي، معتقدا أنه سبب للتقدم.

وبعد نكسة 1967م وما خلفته من وقع هزائمي على العقل والوجدان والتاريخ، اتضح جليا فشل كل هذه المشاريع النهضوية وعجزها عن تحقيق وحدة عربية ترقى بالفكر العربي إلى مستوى الخروج من الأزمة التي هو فيها منذ ابن خلدون تقريبا، ظهر جيل آخر اشتغل بقضايا الفكر العربي المعاصر وبلور سؤال جديد تجاوز به سؤال شكيب أرسلان (لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن؟)، وأصبح السؤال: لماذا فشلت مشاريع النهضة العربية؟ وحاول هذا الجيل الجديد بناء أنساق نظرية تستند أساسا إلى جهاز مفاهيمي إبداعي محكم، وحركة مفاهيمية جديدة، يكتسيها الطابع النقدي وإعادة البناء، بحيث أدرك هذا الجيل أن التحكم في المفهوم يؤدي حتما إلى الخروج من بؤر التخلف وإبداع فلسفة تدخل العرب إلى التاريخ، على غرار تبني زكي نجيب محمود لمفهوم "الوضعية المنطقية" ونقده لمفهوم الميتافيزيقا، ولعل أكثر المنشغلين والمنشغلين بالمفهوم نقدا إبداعا وتنظيرا في هذه المرحلة هو المفكر المغربي عبد الله العروي والذي اعتبر المفهوم في مشروعه أساس العملية التنويرية وتدارك التأخر التاريخي.

ثانيا: المفهوم عند عبد الله العروي

تعود المكانة التي يحتلها المفكر المغربي عبد الله العروي اليوم كرمز فكري في الفكر العربي بخاصة والعالمي بعامة أساسا إلى جهوده الفلسفية الكبيرة المرتبطة بقراءته لقضايا الفكر العربي المعاصر في مختلف ثنائياته وصراعاتها من حداثه/تراث وهوية/مغايرة، التقدم/التأخر...، وتفكيره في إشكالية الأزمة التاريخية التي وقع فيها الفكر العربي.

1-سلسلة المفاهيم:

يقول المفكر عبد الله العروي في كتابه "الأيديولوجية العربية المعاصرة" - الذي كتبه على طريقة ماركس في مؤلفه الأيديولوجيا الألمانية: «لا فكر إلا بألفاظ ومفاهيم وعبارات وأمثلة،...»⁽⁷⁾ وكما يقول في خاتمة كتاب "مفهوم الأيديولوجيا" ما نصّه: «إن عدم وضوح المفاهيم خطر كبير على استقامة الفكر»⁽⁸⁾، ولهذا كان أول ما بدأ به عبد الله العروي في بناء مشروعه الفكري هو إصدار سلسلة كتب المفاهيم التي عرف بها، كمفهوم الأيديولوجيا سنة (1980م)، ومفهوم الحرية (1981م)، ومفهوم الدولة (1981م)، ومفهوم التاريخ في جزأين (1992م)، ومفهوم العقل (1996م)، محاولا تعميق أطروحته ومواقفه، وخلخلة المفاهيم الحاصلة والمستعملة في الثقافة العربية، وذلك بكشف مفارقات الوعي العربي وأطروحاته في علاقتها بالتاريخ أساسا- أو التاريخانية كما يسميها-، وكل هذه المفاهيم التي يطرحها "عبد الله العروي" تمثل بدورها فصولا مرتبة ومتسلسلة تسلسلا منطقيا حسب مستوى دقتها وشمولها لمفهوم واحد وهو مفهوم الحداثة، لأن المفهوم حسبه لا يمكن أن يحصل إلا عبر مفاهيم أخرى تمثل أجزاء وفصول من المفهوم الأصل، وهي نظرة مفهومية مقارنة لنظرة جيل دولوز حول بيان المفهوم وتعدد مركباته، ولكن العروي لا يجعل من صفة هذه المركبات اللاتناهي كما عند دولوز، بل تكون مفاهيم محدودة العدد بالضرورة وترتب وفق مستويات

مدققة يلزم بعضها عن بعض وينعكس فيه، كما حددها هو في مفهوم الحداثة الذي وصل إليه من خلال مفهوم الحرية التي تحيل إلى مفهوم الدولة ومفهوم الأدلوجة يحيل على مفهوم التاريخ اعتمادا على مفهوم العقل، في حين نجد دولوز يجعلها غير متناهية ومتشظية ويحدها بمسطح المحايثة، وعن التحديد المفاهيمي نجد "عبد الله العروى" يتساءل في مؤلفه المفهومي الأخير وهو مفهوم العقل في سلسلته للمفاهيم حول جدوى إنهاء المفاهيم مع أن الحاجة إلى فتحها ما تزال قائمة إليها؟⁽⁹⁾، ويجيب بقوله: «السبب في الواقع معرفي، ألخصه في عبارة واحدة وهي: إن المفاهيم محدودة العدد بالضرورة، مرتبة حسب مستوى دقتها أو شمولها. والقول في أحدها يستتبع القول في المجموع»⁽¹⁰⁾.

ومعنى المفهوم عند عبد الله العروى «ليس مجرد عنوان، كاسم اللغويين... ولا هو فرضية يضعها الرياضي موضع التسليم ولا يخضعها للفحص والبرهان أي أنه اصطلاحاً شكلياً فارغاً»⁽¹¹⁾ بمعنى أن المفهوم ليس مجرد دال (signifiant) تتوضع مجموعة بشرية ما في إطار نظامها اللغوي على الربط بينه وبين مدلول (signifié) بصورة اعتباطية، ولكنه يمثل إطار لمضمون محدد وملخص لنظيمة فكرية ولا يدرك خارج حالات الكشف إلا بعد عملية الفك والتركيب، وقد حل في المجتمع والتاريخ بحيث لا يمكن الحديث عن مفهوم عابر للتاريخ والثقافات ويقول عبد الله العروى: «كلا منا هنا على مفاهيم تاريخية/ اجتماعية، ذات مضامين، لا مفاهيم اصطلاحية شكلية تكاد من ناحية أن تكون مقولات بالمعنى المنطقي»⁽¹²⁾.

وتعود أهمية هذه السلسلة المفاهيمية عند عبد الله العروى إلى ضرورة تبني مسألة المفهوم الفلسفي كمقوم أساسي في أي عملية فكرية فلسفية وأي محاولة لتنوير العقل وتغيير الواقع ودخول عصر الحداثة، لأن تحليل المفهوم في أسباب جموده وأسباب بنائه مرحلة أساسية في الكشف عن التأخر التاريخي الذي وقع فيه العرب، ويقول حول ضرورة الوعي بالمفاهيم: «فحينما نعي حق الوعي أن تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذهن وتقويم المنطق نكون، قد قطعنا شوطاً بعيداً نحو التقريب بين الفكر والعمل، أو نحو الرفع من مردودية نشاطنا اليومي، حيث إن الكلمات تجسم مجالات مفهومية تشير إلى تجارب والتجارب لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلا إذا تم التعبير عنها بطرق مستساغة لدى الجميع»⁽¹³⁾.

وكما ينفي "عبد الله العروى" عن نفسه البحث في المفاهيم المجردة التي لا يمكن التأسيس لها في الواقع، بل يعتمد على البحث في جل المفاهيم المستعملة والتي يمكن أن تكون لدينا وعي تاريخي منهجي يخرجنا من هذا التخلف الحضاري والتأزم الفكري، فلا يكون المفهوم فكرة مفارقة للواقع والتاريخ، بل هو محايت لهما بالضرورة، ولهذا نجد أن سلسلته المفاهيمية تخلو مثلاً من مفهوم الميتافيزيقا، أو مفهوم الدين، أو مفهوم التصوف... بوصفها مفاهيم تجريدية أكثر منها واقعية، ولا تدخل حسبه في تشكيل مفهوم الحداثة، ولو أننا نجدتها ضمنياً وبشكل نسبي، في مفهوم الحرية ومفهوم العقل وفي مؤلفاته الأخرى غير السلسلة المفاهيمية، ويقول في مقدمة كتاب مفهوم الحرية: «إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان أو مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية، وإننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير فحسب، بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء»⁽¹⁴⁾، ولهذا حرص عبد الله

العروى على البدء بوصف الواقع المجتمعي آخذاً من المفاهيم أولاً كشعارات تحت الأهداف وتنير مسار النشاط القومي، «وانطلاقاً من تلك الشعارات نتوخى الوصول إلى مفاهيم معقولة صافية من جهة ونتلمس من جهة ثانية حقيقة المجتمع العربي الراهن،.. رافضين البدء بمفاهيم مسبقة نحكم بها على صحة [تلك] الشعارات»⁽¹⁵⁾.

ويعلم عبد الله العروى في كثير من الأحيان في نصوص سلسلة المفاهيم حسب الباحث المغربي "كمال عبد اللطيف" أن «الغاية الأساسية من النقد المفاهيمي تتجه للتخلص من الأسئلة الزائفة، حيث تقتضي نجاعة العمل السياسي والفكري في المجتمع العربي دقة التعبير ودقة المعنى من أجل فكر أكثر إنتاجية وأكثر مردودية»⁽¹⁶⁾، ولهذا نجد "عبد الله العروى" في سلسلته المفاهيمية يتجه في كثير من فصول هذه المصنفات إلى نقد الكلمات والألفاظ والمفاهيم وكشف مفارقاتها المتمثلة في تناقض المرجعيات وتباعد الأزمنة وضياغ المعنى.

1- القطيعة في بناء المفاهيم:

ينطلق عبد الله العروى في بناءه للمفهوم الفلسفي من خلال سلسلته المفاهيمية التي تؤسس للحدث، من مسلمة أساسية مفادها "وجوب القطيعة مع مضمون التراث" واعتماد بداية جديدة ثموقنا في الراهن المتقدم، لأن الاعتماد على التراث ومفاهيمه لا يمكن أن يحقق لنا إلا معرفة زائفة بعيدة عن الواقع الحداثي الراهن، «فلا بد إذن من امتلاك بداية جديدة، وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبداً النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة،... وهذا ما أسميه ولا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية»⁽¹⁷⁾ ويتخذ عبد الله العروى مسلمة القطيعة كمنهج أساسي في العملية البنائية، وما دون القطيعة حسبه ليس إلا معرفة تافهة تقليدية ويقول حول هذا المنهج في كتابه **مفهوم العقل**: «كان من الطبيعي أن لا يتضح في الأذهان أن مسألة المنهج ليست مسألة شكلية، مسألة مراجع وإحالات ونقاش آراء بكيفية منتظمة، إلخ، بل هي قبل كل هذا مسألة قطيعة مع مضمون التراث، [فالدارس] يجب أن يعي ضرورة القطيعة وأن يقدم عليها...، وإذا نفى أو تجاهل ضرورة القطيعة أصبحت جهوده تحقيقية تافهة»⁽¹⁸⁾. وبهذا يكون عبد الله العروى قد أطلق دعوة أساسية لبناء المفاهيم الفلسفية لا تأخذ من التراث كمرجعية، ليصبح التفكير في المفاهيم المؤسسة للحدث من حرية ودولة وعقلانية... مناسبة لاستيعاب التاريخ الجديد الذي يؤطر الحاضر الكوني، وكما ينفي أيضاً المساواة بين مفاهيم التراث ومفاهيم العصر، والحكم بالتفاوت التاريخي بينهما على نحو يمنع كل إمكانية للفهم والتفاهم ويقول: «وعموماً فإن اللجوء إلى منهج الماضي يمنع من فهم إنجازات العصر الحديث (مساواة، كرامة، حرية...)»⁽¹⁹⁾ ولا يمكن اللجوء إلى ضمانات الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر، ويقدم لنا عبد الله العروى أمثلة عن مفاهيم فرضها العصر ولم يكن للتراث أن ليعالجها لا بمنهج ولا قيمه أو مفاهيمه، كطرح مفهوم «تحرير المرأة مثلاً باسم القرآن والحديث مع أن المجتمع الرأسمالي الذي يعتبر الفرد قوة عمل فقط، كيفما كان السن والجنس، هو الذي فرض تحرير المرأة لا الدعوة إلى المساواة بين الناس، أو اعتبار الزكاة أداة للتعاقد بين الناس»⁽²⁰⁾، والقطيعة التي يدعو إليها العروى مع المفاهيم التراثية تكون قطيعة شاملة وبشكل كلي، بحيث ينفي التوفيقية والانتقائية وإسقاط التراث على الحاضر أو الحاضر على التراث، ويدعو إلى الكف عن لغة التوافق والمخاتلة التي ابتدأت مع الشيخ محمد عبده والتيار الإصلاحية وامتدت إلى غاية "محمد عابد الجابري" اليوم الذي عمل هو أيضاً على القول

بضرورة الأخذ من التراث من جهة وتبينة المفاهيم الغربية مع ما يفرضه هذا التراث على الواقع العربي الإسلامي من قيم من جهة ثانية، ويقول في "نقد العقل السياسي" حول جدوائية الاستعارة المفاهيمية والنقل ولزومها: «والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه .. يتألف من صنفين من المفاهيم؛ صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر، وصنف نستمد من تراثنا العربي الإسلامي ... وحرصنا على تبينة الأول مع موضوعنا... من جهة، ومن جهة أخرى حرصنا على بعث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا...»⁽²¹⁾، ويرفض عبد الله العروي أن تكون المفاهيم بمثل التبيئة الجابرية ومنطق التخالل والتوافق والشبه قطيعة، ولا يقر إلا بما هو مستقل تماما عن الماضي والتراث ومستمد من روح العصر وقيم الحداثة.

1- اللامطابقة واكتمال المفهوم:

يطرح عبد الله العروي في سؤاله للمفهوم الفلسفي، إشكالية أساسية جوهرية، تستدعيها حسبه أي دراسة مفاهيمية أو أي محاولة بنائية للمفهوم الفلسفي وهي إشكالية القطيعة مع التراث أو ما يسميه بالمنهج السلفي؛ وينتقدها بضرورة تبني قيم العصر في وضعها التاريخي الجديد.

وينتج من ضرورة تبني قيم العصر علاقة التبعية التي يفرزها الوضع التاريخي الذي يربط بين مجتمعاتنا والمجتمعات الغربية التي نكون فيها في موقع التابع ويكون الغرب في موقع المتبوع، تفاوت في مستوى المفهوم الواحد، وهذا التفاوت المفهومي يعكس تفاوتاً آخر يقع بين المجتمعين اللذين ينتمي إليهما ذلك المفهوم، ويجد حكم التفاوت بين صورتين للمفهوم مشروعيته في التزام موقف محدد من التاريخ والمجتمع⁽²²⁾، وهو ما يستدعي حسب عبد الله العروي النظر إلى المفهوم في إطار «المتاح للبشرية جمعاء»⁽²³⁾، أي أن المفهوم الذي يقوم على الكونية المفتوحة ويكون متاحاً للبشرية كلها بحيث لا يتحدد داخل خصوصية معينة هو المفهوم المكتمل، واكتمالية المفهوم كما يقرها عبد الله العروي تجسدت في المجتمعات الغربية المتقدمة، وما على المجتمعات العربية المتأخرة إلا تبني هذا الاكتمال المفهومي وجعله أفقا عند البحث في التراث العربي والإسلامي الذي تتميز مفاهيمه بعدم الاكتمال، وهو ما بادر به عبد الله العروي في سلسلته المفاهيمية أثناء محاولته الوصول إلى مفاهيم مكتملة بمرجعيات غربية ليدرس بها التراث ويحكم عليه ويقول: «إني أحكم على التراث انطلاقاً من مفاهيم غير نابعة من صلبه، وأدعي أن كل من يعيش في زماننا هذا .. لا يستطيع أن يفعل غير هذا ومن عكس القضية خرج من زمانه إلى زمان آخر»⁽²⁴⁾، ويسوق لنا "العروي" عدة أمثلة عن عدم اكتمال مفاهيم التراث العربي والإسلامي وقصورها عن المتاح البشري كمفهوم العقل الذي «يبدو عند كبار مفكرينا حتى الأكثر تشبثاً به مثل المعتزلة والفلاسفة وابن خلدون ومحمد عبده... غير مكتمل بالنظر إلى مفهوم آخر يهيمن اليوم على البشرية جمعاء، فعندما نستعمل كلمة عقل في حدود ثقافتنا التقليدية، نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم، فلا يكون تجاوب ولا تفاهم، فنظن أننا نتكلم على بديهيات في حين أننا غارقون في المبهمات»⁽²⁵⁾، ولا شك أن حضور عامل التاريخ كسيرورة هو الذي يجعل من التمييز بين خاصيتي الاكتمال وعدم الاكتمال ممكناً إذ لو لم يتحقق المفهوم الجديد تاريخياً لما بدا لنا المفهوم القديم ناقص وغير مكتمل، وقد تم هذا الاكتمال تحديداً في مجتمعات تطابق وضعها الاجتماعي والتاريخي مع هذه المفاهيم المكتملة، وهو في هذه الحالة تطابق إيجابي، في حين

أن المجتمعات المتأخرة يميزها اللاتطابق مع هذه المفاهيم المكتملة، مطابقة في مقابل ذلك مع المفهوم الغير مكتمل (الناقص) وهو ما يمكن تسميته بالتطابق السلبي بين المفهوم والمجتمع، ويقول العروي: «المطابقة التي نتكلم عليها هي بين المفهوم المكتمل والمجتمع الكامل، وليس من الحتمي، طبعاً أن يكون كاملاً كل مجتمع قائم؛ فالمطابقة حكمية وليست محققة...، واللامطابق يشير إلى اللاتكافؤ، لأن المفهوم المطابق لمجتمعنا (أو للمجتمع الصيني واليوناني والروماني...) غير مكتمل»⁽²⁶⁾

ويطلق عبد الله العروي دعوة إلى ضرورة تبني هذه المفاهيم المكتملة والخارجية بالنسبة لمجتمعاتنا التي يحوزها الغرب؛ وقد حققت له التقدم والوعي التاريخي، وهي مفاهيم تعبر بحق عن المتاح البشري كونها عالمية إنسانية، مع الانفكاك عن المفاهيم الغير مكتملة التي نجدها في تراثنا العربي والإسلامي والغير مطابقة للمتاح في الساحة الفكرية العالمية، ويقول العروي: «كون المفهوم يبدو خارجياً لا يمنعه من أن يكون أكثر شمولية من المفهوم المقابل المستنبط من تراثنا أو من فعاليتنا الحاضرة، لأن هذا المقابل/المخالف، إما نستنبطه فيبدو لنا ناقصاً بالضرورة، إذا كنا مطلعين على ما هو موجود في الساحة الفكرية العالمية، وإما لا نستنبطه أصلاً ونبقى على مستوى الجزئيات المتناثرة، ويبقى مفهوم الدولة الحديث أوسع من مفهوم المخزن أو مفهوم السلطنة وأمتن من مفهوم الإمبراطورية، أو الجمهورية...»⁽²⁷⁾

ولتجاوز هذا التأخر التاريخي الذي يخيم على الفكر العربي؛ عن المنجز الحداثي الغربي؛ وخلق وعي تاريخي جديد ندخل به في واقع الحداثة، يجد العروي في مفهوم التاريخانية(*) الحل الأمثل لتجاوز هذا والدخول في ذاك، لأن التاريخانية تمثل حسب العروي العقد الذي ندخل به إلى التاريخ العالمي المتعلق بالإنسان أساساً، وهي بمثابة رؤية مؤسسة على أولوية الواقع واستلهاهم التجربة التاريخية الأوروبية، أي المرور بالشروط التاريخية التي مرت بها أوروبا في بناء حداثتها.

وليس بعيداً عن المفكر المغربي "عبد الله العروي" الذي اشتغل أساساً كما رأينا على مسألة الحداثة انطلاقاً من المساءلات المفاهيمية التي يطرحها، والدعوة إلى القطيعة كمنهج ضروري لتدارك التأخر التاريخي وخلق وعي جديد يدخلنا ضمن التاريخ العالمي الذي تكتمل فيه المفاهيم وتتطابق مع المتاح البشري، نجد المفكر الجزائري محمد أركون الذي تبني بدوره أيضاً إشكالية المفهوم في حدودها وإبداعها، ومكانتها في بناء أسس الحداثة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وينطلق مشروعه الفكري من الحركة النقدية التفكيكية التي يسقطها على المفاهيم المغلقة السائدة والمتداولة في الأوساط الفكرية العربية الإسلامية المعاصرة، سواء كانت هذه المفاهيم تراثية أصولية بما تشكله من سياج انغلاق دغمائي وبعد إيديولوجي، أو مفاهيم استشرافية مفروضة بمنهج فيلولوجي سردي.

وما يميز كتابات محمد أركون حسب شهادة المفكر علي حرب؛ أنها كتابات لا يمكن لها إلا أن تلفت نظر القارئ والمتتبع لنتاج أركون إلى ذلك الحشد الهائل من الأدوات الفكرية التي يطالعنا بها نصّه المدجج بسلاح المفاهيم، الذي أمدّه بها اطلاعاً ومواقبته لكل مستجدات الحركة المفاهيمية التي يشهدها البحث العلمي المعاصر وعلوم الإنسان في مختلف الميادين، ويقول علي حرب: «فيحشد في مباحثه عدة مفاهيمية وتقنية هائلة ... ويعمد إلى تعريف المفاهيم التي يستثمرها؛ كالدلالة والرمز والمعنى والأسطورة والمقدس والمنظومة المعرفية والعقلية والدوغمائية والمفكر فيه واللامفكر فيه أو ما يستحيل التفكير فيه»⁽²⁸⁾

ومن الإبداع الأركوني للمفهوم إضافة إلى هذه المفاهيم المذكورة؛ نجد رفضه لاستخدام الانحطاط الذي كان شائعا في مرحلة النهضة وما بعدها، والذي عبر عنه عبد الله العروبي بمفهوم التأخر التاريخي، ويستخدم أركون مفهوما آخر يراه الأكثر إنصافا في وصف حالة العالم العربي الإسلامي مقارنة مع ما يشهده الغرب من تقدم في كل المجالات وهو مفهوم التفاوت التاريخي، ويبرر هذا المفهوم بقوله: «ويبدو لي أن مصطلح التفاوت التاريخي أفضل من مصطلح الانحطاط..؛ على الرغم من أن مصطلح الانحطاط هو الأكثر انتشارا وشيوعا على أqlam الباحثين، [لأن مصطلح التفاوت التاريخي] يجبرنا على المقارنة بين القوى الموجودة في كلتا الجهتين، وكذلك المقاربة بين الآليات التاريخية والأنظمة الاقتصادية والسياسية والقانونية والمعرفية المتوافرة في ذلك النطاق التاريخي»⁽²⁹⁾، وعلى هذه الشاكلة الإبداعية والاهتمام بالمفاهيم المطروحة وفق سياقاتها المحددة؛ نجد النص الأركوني يزخر بثناء كبير بالمفاهيم التي يصعب في كثير من الأحيان تتبعها وتحديداتها لتنوعها ودقتها، والخاصية المميزة في نظرة أركون للمفهوم هي محاولته نقل مجموعة من المفاهيم التي قدمها لنا البحث العلمي والفلسفي في مجالات متعددة وخصوصا في مجال العلوم الإنسانية المعاصرة، وتوظيفها في قراءة التراث وفهمه، ويقول أركون كمثال لتطبيق المفاهيم والمناهج في دراسته للتراث: «هكذا نجد الآليات السميائية للخطاب السردى القصصي والدراسة التحليلية للمجاز والرمز ثم دراسة التصورات الأسطورية من خلال المنظور الأنثروبولوجي لم تعد تسمح للأخبار والحكايات أن تغمس الوعي في عالم العجيب والمدهش»⁽³⁰⁾.

وكما يعيب "أركون" في كثير من الأحيان على العلماء ورجال الدين القدامى والمعاصرين افتقارهم لمنظومة مفاهيمية مفتوحة ومناهج موضوعية تمكنهم من فهم النصوص الدينية - كالقرآن-، وتفسير المواقف الفلسفية في فهمها لهذه النصوص -كموقف المعتزلة من القرآن-، ويقول محمد أركون: «لا يمتلك العلماء من رجال الدين المعاصرين، مثلهم مثل القدامى الجهاز المفهومي والمصطلحي الذي يتيح فهم الموقف الأصولي والموقف الفلسفي دون إحداث التضاد بينهما»⁽³¹⁾.

وقد تختلف القطيعة المعرفية التي يتبناها محمد أركون على القطيعة التي ينادي بها عبد الله العروبي؛ فإذا كان هذا الأخير يرى في القطيعة كحتمية ضرورية مع مختلف مفاهيم التراث الغير متكاملة والفاقة للفعالية مع المتاح البشرى الراهن، فإن قطيعة أركون مع التراث يخص بها جانب معين فقط من الأفكار والمفاهيم التراثية، في حين يرى ضرورة استحضار بعضها، وهو موقف يقيم نوع من التوازن بين الحداثة بمقوماتها والتراث بمفاهيمه الخادمة للتحديث، ويقول: «... لا يكفي أن نعمل جردا شاملا للتراث، ثم نقف مذهولين ومفتونين أمام غناه؛ إنه لأكثر حيوية وأهمية أن نتساءل كيف نقرأه، أو كيف نعيد قراءته، إنه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية كاملة. وبالمقابل فإنه لا يمكن أن نساهم في إنجاز الحداثة بشكل ابتكاري، إذا ما استمرينا في الخلط بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي (الأسطوري)»⁽³²⁾، ونفهم من هذا القول الأركوني أن قطع أي صلة مع مفاهيم التراث ما هو إلا قطع لأسباب التحديث، لأن التحديث يتضمن مسلمات ضمنية مفادها؛ أن بين الحاضر والماضي صلة حتمية، لا فكاك منها ولا اختيار لنا فيها⁽³³⁾؛ وكل محاولة للقطع مع التراث قطعا نهائيا هي محاولة لإقصاء الشروط التاريخية للتقدم

وتدارك التفاوت التاريخي مع الحداثة، وأما التراث الذي يرى أركون ضرورة القطع معه فهو التراث الأرثوذكسي(*) والأسطوري.

ثالثاً: المفهوم الفلسفي بين التأثيل الطاهاني والتاريخانية العروية

تعود أهمية مساءلة المفهوم الفلسفي داخل الانشغال الحداثي في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، إلى دوره في بلورة القضايا الفلسفية الإشكالية، وهنا فإننا لن ندخل في تفصيل طبيعة كل النقاشات التي دارت حول هذا المفهوم والتي تزخر بها المنشورات الفكرية العربية، ولكن الحديث عن المفهوم في الفكر العربي المعاصر، يستلزم الوقوف وجوباً عند شخصيات مفهومية بالتعبير الدولوزي -جيل دولوز-، لكونها اهتمت بالمفهوم وعلقت به أسباب التخلف الحضاري وبوادر الاستدراك. ولكننا سنحاول أن نركّز على الرؤى المخالفة لنظرة عبد الله العروي للمفهوم الفلسفي بكونه يشكل لنا أفق حداثي ووعي تاريخي جديد يلحقنا بالتاريخانية العالمية، والانضمام إلى المنجز الغربي المكتمل، وفي ظل هذه السؤالية العروية للمفهوم تأتي المقاربات الفكرية والفلسفية التي تضمّنّها مشروع المفكر المغربي طه عبد الرحمن في مشروعه فقه الفلسفة معبرة عن أهمية التفكير في مسألة المفهوم الفلسفي ودورها في التفعيل الواقعي الذي يقرب المتفلسف العربي من تداوليته ومرجعياته الأصيلة ويربطه بواقعه المعاصر، ثم إبراز الحاجة إلى الفهم السليم لمستويات البناء والاستخدام، والتطبيق الملائم للمعنى الذي تحمله المفاهيم المنتجة والمُبدعة، وليس الاهتمام بالمفهوم حسب طه عبد الرحمن وليد فلسفة معينة أو مرحلة ما؛ ولكنه يمثل قضية الفلسفة إن لم نقل قضية الإنسان إذا ما ربطناه بمكوّن اللغة والفكر.

وقد كان مشروع طه عبد الرحمن مخالفاً لتاريخانية عبد الله العروي كإقرار بالزامية الانتماء إلى التاريخ العالمي قضايا ومفاهيم، فخصّص بدوره مباحث كاملة في كتبه لتجديد المفهوم ومعالجة المصطلح قبل طرق الموضوعات المتعلقة به، وحاول التأسيس لشبكة مفاهيمية فلسفية جديدة يخصص بها قوله الفلسفي، وبدأ بدراسة المفهوم الفلسفي من جانبه الإشاري والعباري وبناء "قوام تأثيلي" (*) يخص الواضع له، ولكن قبل أن نخرج على علاقة التأثيل بتداولية الواضع سنحاول أن نبيّن ماهية التأثيل ومدلوله الطاهاني.

والتأثيل "هو أن تجعل للشيء أصلاً ثابتاً يُبنى عليه"⁽³⁴⁾، وتأثيلية المفاهيم الفلسفية هو مسلك لا بدّ من انتهائه للوصول إلى المفهوم الحي المُبدع، والذي لا يَهْدِي إلى تأثيل مفاهيمه ولا يعرف تأثيل غيره لمفاهيمه فيحذو حذو النعل بالنعل بها، فإنه واقع لا محالة في ما أسماه "طه عبد الرحمن" "بالتيه المهلك"، وتأتي مفاهيمه مضطربة في مضمونها وغريبة عن مواضعها وهو ما أسماه أيضاً بـ "قلق المصطلح" الفلسفي. وكل مفهوم غير مؤثّل يعتبر مفهوم مجتث ومُنْقَلَع، ومتى كانت المفاهيم الفلسفية مجتثة ومنقلعة، فلا قدرة للمتفلسف على الاشتغال بها فضلاً عن الاجتهاد فيها أو الوصول إلى الفلسفة الحية.

ولكن عبد الله العروي يرفض هذه الدعوة التأثيلية للمفاهيم خاصة لكونها تركز على مسألة المجال التداولي الذي يقوم أساساً على فكرة التراث، وإحياء البعد التراثي في المفاهيم المعاصرة المنتجة، وينتقد طه عبد الرحمن في خواطر الصباح الجزء الرابع كيفية تعامل طه عبد الرحمن مع المفاهيم والعودة بها إلى التراث، وكأنه حسب العروي يعيدنا إلى الوراء ولا يزيدنا إلا انغلاقاً ويقول: «يتحسّر المرء وهو يقرأ طه عبد الرحمن حول تجديد تقييم التراث إذ يتحقق أن مرّ السنين لا يزيد المثقفين العرب إلا تقهقراً رغم ما يطالعونه من مؤلفات

أجنبية وما يتلقفونه من أفكار ينعتونها بالمستوردة، لا يزيدهم الاطلاع إلا انكفاء وانغلاقاً»⁽³⁵⁾. وكان الدعوة التأثيلية للمفاهيم الفلسفية التي ينادي بها "طه عبد الرحمن" والقائمة على نقد الدعوة التحديثية وفقاً للنموذج الغربي؛ هي دعوة لا يمكن أن تجعلنا ندخل ضمن التاريخانية العالمية بل لا تزيدنا إلا انغلاقاً في التاريخ وانفتاحاً على الجمود الحضاري والتأزم الفكري، لأن التاريخانية حسب "عبد الله العروى" ليست إلا دعوة مناقضة لما يسميه "طه عبد الرحمن" بالتداولية أو المجال التداولي.

ومن الباحثين الذين اهتموا بإشكالية "المفهوم الفلسفي" بين عبد الله العروى وطه عبد الرحمن نجد الباحث عباس أرحيلة في كتابه **فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن** وكتاب **بين الانتمائية والدهرانية: بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروى**، والذي أظهر نوع من التحيز لفكر طه عبد الرحمن على حساب منهج عبد الله العروى الذي وصفه بالأدبي والحكواتي الخالي من التفلسف والتحليل والمفتقر للمنهج ابتداءً؛ ويقول: «أما كتابة العروى فبعيدة عن مقتضيات المنهج الفلسفي القائم على التحليل والبرهان، بل تتجاذبها بعض الأجناس الأدبية (مذكرات، مراسلات، حكايات) مما يجعل القارئ يدخل في شبات من المفارقات والمتضادات، في تضاعفها إشارات وتلميحات، ولعل ذلك كان بسبب مزاجته بين كتابة البحث وكتابة المذكرات»⁽³⁶⁾ وفي مقابل ذلك يزكي الطرح الطاهاني ومنهجه في تحليل مختلف المواضيع والإشكاليات المفاهيمية وقد وصفه بالمنهج الاستدلالي والطريق الإرشادي، أما في كتابات "كمال عبد اللطيف" فإننا فيها نجد نوع من الإنصاف الموضوعي ولو بشكل نسبي بين المشروعين، لكونه ينحاز نسبياً إلى الطرح العروى أكثر، ويقول أن طروحات طه عبد الرحمن يميزها «جهد كبير في البناء النظري واعتناء بالكلمات والعبارات كما يعتني بالمفاهيم والتصورات، مستوعبا خاصية الدقة والتدقيق ... مع توجه في الكتابة يستند إلى الاستدلال البرهاني المنتج...»⁽³⁷⁾ وينتقد "طه عبد الرحمن" في إشكالية تبني المفاهيم العرفانية الغارقة في التجريد واللاواقعية أو كما يسميها «النزعة الصورية»⁽³⁸⁾، التي تدخل المتشبعين بالفكر الطاهاني في متاهات فلسفية متشعبة ودروب نفسية شاقة تبعده عن الواقع ومقتضيات الوضع الراهن الذي يتطلب في كل مستوياته سواء السياسية أو الثقافية أو الاجتماعية انخراطاً أكثر إيجابية في التاريخ.

خاتمة:

ونخلص من سؤال "عبد الله العروى" حول المفهوم في طابعه الفلسفي؛ إلى أن مقالاته في كشف مفارقات هذه المفاهيم تتجه أساساً نحو بلورة مشروع حدائثي سياسي وثقافي وعقلاني بديل، نستوعب به أسس الحداثة الغربية ونتلمس من خلاله الشروط التاريخية التي أنتجتها وسلك الأسباب المؤدية إليها، لنخرج بهذا المشروع من هذا التأخر التاريخي الذي أصبح يخيم على أغلب مجالات الفكر العربي المعاصر، وبناء أرضية مفاهيمية متينة تقوم على المفهوم المكتمل والمطابق وتمهد للثورة الثقافية، وكما تعمل كتب سلسلة المفاهيم على تأسيس تصورات ومعطيات نظرية عامة بهدف الدفاع عن مقتضيات التوجه التاريخاني الذي يرى في البلبلة الحاصلة في الفكر السياسي العربي مجرد تردد مكرس للتقليد وحام له يأخذ من التراث المستمد الشرعي لأي عملية تقدمية، في حين أن الأساس حسب العروى أن نساير التاريخ في مرحلته التي وصل إليها ونخرط فيه، ونعمل بأساليب متعددة على توطين مفاهيم الفكر السياسي المعاصر في ثقافتنا، بالصورة التي تعمق أولويات استنبات حداثة عربية على

شاكلة الحداثة الغربية والاحتكام إلى المنهج التاريخاني الذي يوفر لنا إمكانية النهوض واستشراف آفاقه.

- (1) أحمد أمين، زعماء الإصلاح، [د،ط]، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 07.
- (2) بوزيرة عبد السلام وآخرون، موسوعة الأبحاث الفلسفية - الفلسفة العربية الإسلامية-، إشراف: إسماعيل مهنانة، تصدير: فتحي المسكيني، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014م، ص 15. (من التصدير لفتحي المسكيني)
- (3) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1992، ص 10.
- (4) يوسف بن عدي، كتابة المفهوم في الفكر العربي المعاصر، مجلة الملتقى، المغرب، العدد 17، 1 سبتمبر 2007، ص 130.
- (5) سلامة موسى، ماهي النهضة (ومختارات أخرى)، [د،ط]، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1987، ص. 140.
- (6) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ط2، دار المعارف، القاهرة - مصر، 1973م، ص 39.
- (7) عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، 1995، ص 23.
- (8) عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، ط5، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1993 ص 127
- (9) عبد الله العروي، مفهوم العقل - مقالة في المفارقات -، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 1997، ص 14.
- (10) المصدر نفسه، ص 14.
- (11) المصدر نفسه، ص 14.
- (12) المصدر نفسه، ص 15.
- (13) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5، المغرب-الدار البيضاء، 1993م، ص 07.
- (14) المصدر نفسه، ص 5.
- (15) المصدر نفسه، ص 5.
- (16) كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 2003م، ص 57.
- (17) عبد الله العروي، مفهوم العقل - مقالة في المفارقات -، ص 10
- (18) المصدر نفسه، ص 11.
- (19) عبد الله العروي : العرب والفكر التاريخي، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 2006، ص 20.
- (20) المصدر نفسه، ص 20.
- (21) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي - محادثته وتجلياته -، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، 2000، ص 8.
- (22) أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغربي -بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي-، ط1، مركز الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2017، ص 180
- (23) عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص 16.
- (24) المصدر نفسه، ص 17.
- (25) المصدر نفسه، ص 18.
- (26) المصدر نفسه، ص 16.
- (27) عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص 16.
- (*) يعرف عبد الله العروي التاريخانية من منطلق أنها ليسا مذهباً فلسفياً تأملياً، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ بصفته مجموع الوقائع الإنسانية، ومخبراً للأخلاق وبالتالي للسياسة، لا يعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يعنى بالسلوك، بوقفة الفرد بين الأبطال والتاريخ في نظره -التاريخاني- هو معرفة علمية أولاً وأخيراً [عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي- المغرب، ط4، 1997، ص 16]
- (28) علي حرب: النص والحقيقة 1 - نقد النص- المركز الثقافي العربي، ط4، الدار البيضاء - المغرب، 2005م، ص 71.

- (29) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم -، تر: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت - لبنان، 2000م، ص 95.
- (30) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقى، بيروت - لبنان، 1991م، ص102.
- (31) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، 1996م، ص23.
- (32) المرجع نفسه، ص71. ويقول محمد أركون في حوار له مع المترجم هاشم صالح في موضع آخر حول ضرورة التواصل مع التراث وإعادة قراءته: « لا يكفي أن نقول أنا ضد الماضي وضد التراث لكي ينزاح هذا الماضي من تلقاء نفسه أو لكي يتبخر ذلك التراث فهذا وهم وسراب، أضف إلى ذلك أن هناك عدة وظائف للتراث وليست كلها سلبية» [نفس المرجع، ص319]
- (33) أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغربي - بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي -، ص231.

- *- التائيل في اشتقاقاته هو لفظ مشتق من "أَتَلَّ" وبأُتِلَ أثولاً و أَتَلَّةً (ابن منظور، لسان العرب، ج11 (د.ط، بيروت: دار صادر، د.ت)، ص09). أما في ترادفه فنقول: "تَأْتَلَّ" أي "تَأَصَّلَ" (روحي البعلبكي، المورد، (ط7، بيروت: دار العلم للملايين، 1995م)، ص 259) وأَتَلَّ ماله أَصْلُه، ومن هذا نجد أن التائيل يسدُّ مسدَّ لفظ "التأصيل" (Enracinement). وتَأْتَلَّ مالا؛ اكتسبه واتخذهُ وثَمَرهُ؛ وأَتَلَّ اللهُ ماله أي زكاه، وأَتَلَّ مُلْكُهُ؛ عَظُمَ وتَأْتَلَّ هو عَظُمَ، والتائيل عند "طه عبد الرحمن" أيضاً من جانبهِ الترادفي يعني "التأصيل" و يقول: « إذا كان التأصيل هو تحقيق الصلة بالأصول فكذلك التائيل هو تحقيق الصلة بالأثول، والأثول هي الأصول» (طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2: القول الفلسفي كتاب المفهوم والتائيل، ص129)، إلا أنه فضل استخدام "التائيل" على "التأصيل" لأن كثرة استعمال لفظ التأصيل تسببت في دخول الابتذال عليه، ناهيك عما علقَ به من تقويم مادح عند البعض وقادح عند البعض الآخر، واستخدام "طه عبد الرحمن" "للتائيل" كمدلول لغوي كان استخداماً فلسفياً يربط به المفهوم الفلسفي بالبعد الدلالي والتداولي لوضعه أي داخل الحقل الذي يستعمل فيه اللفظ الموضوع لهذا المفهوم، ويعرف التائيل الفلسفي بأنه «.. وصل المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وضع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي وتوظيف هذه الأسباب الدلالية الأصلية في توسيع النظر حول هذا اللفظ، علماً بأن المدلول اللغوي عبارة عن الرصيد العملي التاريخي الذي يحمله هذا اللفظ» (طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر و العلم، (ط1، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2012م)، ص42).
- (34) محمد همام، الاجتهاد اللغوي وتائيل المفاهيم في الفلسفة العربية المعاصرة، مجلة الإجتهد والتجديد، العدد الأول 01، الرباط - المغرب: دار الأمان، 2013م، ص 196.
- (35) عبد الله العروي، خواطر الصباح، ص222.
- (36) عباس أرحيلة، بين الانتمائية والدهرانية: بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، ط1، المؤسسة العربية للابداع، بيروت لبنان، 2016، ص128.
- (37) كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، د.ط. المركز الثقافي العربي، المغرب- الدار البيضاء، 2003م، ص ص 134 - 135 .
- (38) المرجع نفسه، ص135.

