

جمع وتقديم
أ. د. عبد الرزاق بلعقروز

آفاق الانفتاح

على مشروع طه عبد الرحمن

في تجديد الفكر الفلسفي وتأسيس علوم اجتماعية بديلة



المؤسسة العربية للفكر والإبداع
EBDAA (2008) / 2008 / 2008 / 2008 / 2008



آفاق الانفتاح

على مشروع طه عبد الرحمن

في تجديد الفكر الفلسفي وتأسيس علوم اجتماعية بديلة

سادت في الفكر العربي المعاصر مناهج وأفكاراً؛ رامت في مجملها نقل العقل العربي الإسلامي من حيز السكون إلى روح الحركة، ولأجل هذا المقصد؛ استنفرت قوتها المعرفية وإمكاناتها الفكرية والمعرفية؛ واقتضت خريطة هذه المناهج يُحصر أن بعضها ينطلق من الموروث الثقافي؛ إن أخذاً بكيته، وأما اجتزاء بقطاع من قطاعاته، تمويلاً عليه لكي يتوب مناهج في الإجابة عن أسئلة الزمان أو السياق، بينما البعض الآخر أعرض عن التراث بدعوى قدمه هذا الموروث؛ وبدعوى السير في جهد الإنسانية الحديث، غير أنه ولا مُفرق بين ما هو من روحه الثقافية؛ وما هو من سياقات ثقافية أخرى، تعكس انفعالات مخصوص بقضايا الإنسان؛ وانشطر الخطاب العربي بين تيفك الوجهتين المتقابلتين حتى بات كل فرقة مخصوصة لها فرق، وكل فكرة توالدت عنها أفكاراً. وقد انعكس هذا الخطاب الثنائي التقابلي على الوعي الذي أضحى هو الآخر وعياً معزقاً، وفكراً استردادياً لا يستخرج الحي الفعال من كلا الاتجاهين.

وتدركاً لهذه العطالة المعرفية والسلوكية التي ورثها هذا النقيض، وإحباطاً لحق الإبداع والاختلاف، نهض مشروع الفيلسوف طه عبد الرحمن لأجل أن يشق أرضاً جديدة يزرع فيها الأمل بدلاً من الحيرة، والإبداع بدلاً من الإتياع، والتخلق بدلاً من الشرود السلوكي.

المشاركون

عبد الرزاق بلعقروز	جلول مقورة
عبد الملك بومنجل	سلمى شويط
مرزوق العمري	عبد السلام بوزبرة
نورة بوحناش	عبد الكريم عنيات
عبد الحليم مهوز باشة	ناجم مولاي
زهير قوتال	

السعر \$17 أميركي أو ما يعادلها

ISBN 978-614-8025-09-9



9 786148 025099

إبداع
EBDAA

الطبعة الأولى: ٢٠١٩
الطبعة الثانية: ٢٠٢٠

آفاق الانفتاح
على مشروع طه عبد الرحمن
في تجديد الفكر الفلسفي
وتأسيس علوم اجتماعية بديلة

آفاق الانفتاح

على مشروع طه عبد الرحمن

في تجديد الفكر الفلسفي
وتأسيس علوم اجتماعية بديلة

جمع وتقديم

د. عبد الرزاق بلعقروز



المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

آفاق الانفتاح على مشروع طه عبد الرحمن
جمع وتقديم: د. عبد الرزاق بلعقروز

ص . 492

ISBN 978-614-8025-19-

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تُعبّر بالضرورة
عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤسسة
الطبعة الأولى، بيروت، 2019



المؤسسة العربية للفكر والإبداع
The Arab Foundation for Thought and Creativity

المؤسسة العربية للفكر والإبداع
بيروت - لبنان

المحتويات

7	تقديم
11	مقدمة الكتاب

الباب الأول

حادثة الائتمان وعلوم الإنسان شواغل التأسيس

الفصل الأول : الحادثة الائتمانية أو تفعيل روح الحادثة - الاستشراف
النهضوي في الفلسفة الطهائية -

19	أ.د. نورة بوحناش
----	------------------------

الفصل الثاني : المشروع الفلسفي لطف عبد الرحمن والتأسيس المعرفي
لعلوم اجتماعية بديلة

93	د. عبد الحليم مهورباشة
----	------------------------------

الباب الثاني

علم القول الفلسفي : روح المنهج نحو الإبداع

مراتب السير من الترجمة إلى المفهوم فألى المنطق والبيان

الفصل الثالث : حوار الفلسفة والترجمة عند طه عبدالرحمن

135	الأستاذ زهير قوتال
-----	--------------------------

الفصل الرابع : في التلازم بين المعنى اللغوي والإبداع المفهومي
في فلسفة طه عبد الرحمن

165	د عبد الرزاق بلعقروز
-----	----------------------------

الفصل الخامس : مدرسة الرباط والدّرس المنطقي :

بحث في موقف طه عبد الرحمن من العقل المنطقي

195	د. عبد الكريم عنيات
-----	---------------------------

- الفصل السادس : البيان والبرهان في خطابات طه عبد الرحمن
أ. د. عبد الملك بومنجل 253
الفصل السابع : بناء المفاهيم ومنظومة الاصطلاح في فكر طه عبد الرحمان
كتاب "فقه الفلسفة" أنموذجاً
د. سلمى شويط 297

الباب الثالث

- من ضيق الكونية إلى رحابة الخصوصية الإبداعية
في رسم معالم ثقافة جديدة
الفصل الثامن : تكاملية النقد الإيماني والأخلاقي لواقع الكونية
من ظلمانية الفكر الأحدي إلى حقانية الاختلاف
د. بوزبرة عبد السلام 323
الفصل التاسع : مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي (من منظور الناقد
والمنقود... إلى منظور الاستحالة والإمكان)
د. ناجم مولاي 361
الفصل العاشر : تاريخية النص الديني في مقاربة طه عبد الرحمان النقدية
أ. د. مرزوق العمري 399
الفصل الحادي عشر : التداولية بين هابرماس وطه عبد الرحمان
د. جلول مقورة 433
ضميمة: حوار مع نورة بوحناش حول طه عبد الرحمن الإنسان. المشروع. الآفاق .. 457

تقديم

تُمثِّلُ أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن، المنشورة أو الملقاة في المحافل الأكاديمية المتعددة محاضراتٍ أو دروساً افتتاحية، صورة متميزة من صور تجديد التفلسف الإسلامي العربي المعاصرة شاهدةً لأسلوب ذي خصائص معينة تَفَرَّدَ بها فكر طه عبد الرحمن.

من هذه الخصائص يمكن التنصيص على:

- خاصية التحرر من تقليد التفلسف الغربي،
- خاصية التقيد بالمنهجية المنطقية وضوابطها في بناء الاستدلال وتوجيه الانتقاد،

- خاصية طلب الإتيان بجديد التفلسف المستثمر لامتلاك القدرة الاستشكالية والاستدلالية التي يكمن فيهما جوهر التفلسف من جهة والموصول بمقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي من جهة أخرى،
- إتيانٌ بالجديد تحقق بفضل:

- الرجوع إلى مصادر التفلسف الغربي، في لغاتها الأصلية، وطلب الإحاطة بإشكالاتها الفلسفية الأساس بوجه يستحضر مجالاتها التداولية الخاصة،

- إبراز إشكالات فلسفية خاصة مستمدة من المجال التداولي الإسلامي العربي وذلك بإرادة تحويلها إلى إشكالات فلسفية عامة وكونية يمكن أن تشترك فيها مجالات تداولة مختلفة، إبرازاً تَصَوَّرَ في نصوص فلسفية بديعة وبلغية، في تعابيرها وفي نظمها، فأنت نصوصاً نظرية راقية جمعت بين "الأدب" و"الفلسفة"،

- ربط "الفلسفة" بـ "الإيمان" من جهة وبرد "الإيمان" إلى "التخلق"

من جهة ثانية للانتهاء، من جهة ثالثة، إلى إقامة نظرية فلسفية أخلاقية على أسس إسلامية سماها طه عبد الرحمن "نظرية الائتمانية" التي أعلنت، في نظرها في الدين، من شأن القيم والمعاني والمقاصد واستندت إليها في تفسير الظواهر من الموجودات الحسية والعقلية.

يتضمن كتاب "آفاق الانفتاح على مشروع طه عبد الرحمن - في تجديد الفكر الفلسفي وتأسيس علوم اجتماعية بديلة -" مقالات اهتمت باستشكالات واستدلالات طه عبد الرحمن في جملة من القضايا الفلسفية عارضة لدعاواه ومقومة لها ومبينة في بعض الأحيان لوجه الاختلاف فيها.

من هذه القضايا الفلسفية التي تجسد في استشكالها والاستدلال فيها تفكير طه عبد الرحمن والمتناولة في هذا المؤلف الجماعي قضايا:

- "العقلانية الائتمانية والحداثة الائتمانية" (أ.د. نورة بوحناش)
- "تأثيل المفاهيم وآلياته وفوائده في مجالي فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع" (د. عبد الحليم مهور باشة)
- "نظرية الترجمة الفلسفية" (د. زهير قوتال)
- "الدرس الفلسفي" (د. عبد الرزاق بلعقروز)
- "الدرس المنطقي والمنهجي" (د. عبد الكريم عينات)
- "التألف بين البيانية والبرهانية في التأليف" (أ.د. عبد الملك بومنجل)
- "بناء المفاهيم والاصطلاحات والتنسيق بينها" (د. سلمى شويط)
- "الخصوصية التفلسفية الإسلامية العربية" (د. بوزيرة عبد السلام)
- "مخالفو مشروع طه عبد الرحمن ومنتقدوه" (د. ناجم مولاي)
- "انتقاد النظر التاريخي في الدين" (أ.د. مرزق العمري)
- أخلاقيات الحوار" (د. جلول مقورة).

يُبين طابع هذه القضايا الفلسفية المتنوع سعة الآفاق التي يُفتحُ عليها مشروع طه عبد الرحمن الفكري وفائده الإجرائية في استئناف النظر التفلسفي في ما عُهِدَ وفي ما لم يُعْهَدْ بعدُ من الإشكالات الفلسفية، سعة وفائدة ترسخان لأركان سبيني عليها، لا محالة، تفلسف إسلامي عربي معاصرٍ وأصيلٍ ومُقبلٍ.

د. حمو النقاري

جامعة محمد الخامس - الرباط

مقدمة الكتاب

سادت في الفكر العربي المعاصر مناهج وأفكارا؛ رامت في مُجملها نقل العقل العربي الإسلامي من حَيِّز السُّكون إلى روح الحركة، ولأجل هذا المقصد؛ استنفرت قوَّتها المعرفية وإمكاناتها الفكرية والمعرفية؛ والمتفحَّصُ لخريطة هذه المناحي يُبصر أنَّ بعضها ينطلق من الموروث الثقافي؛ إن أخذنا بكليته، وإما اجتزاءا بقطاع من قطاعاته، تعويلا عليه لكي ينوب منابه في الإجابة عن أسئلة الزمان أو السياق، بينما البعض الآخر أعرض عن التَّراث بدعوى قدامة هذا الموروث؛ وبدعوى السَّير في جهد الإنسانية الحداثي، غير آبه ولا مُفرِّق بين ما هو من روحه الثقافية؛ وما هو من سياقات ثقافية أخرى، تعكس انفعالات مخصوص بقضايا الإنسان؛ وانشطر الخطاب العربي بين تينك الوجهتين المتقابلتين حتى بات كل فرقة مخصوصة لها فرق، وكل فكرة توالدت عنها أفكارا. وقد انعكس هذا الخطاب الثنائي التقابلي على الوعي الذي أضحى هو الآخر وعيا ممزَّقا، وفكرا استرداديا لا يستخرج الحي الفعال من كلا الاتجاهين.

وتداركا لهذه العطالة المعرفية والسلوكية التي ورَّثها هذا التقابل، وإحقاقا لحق الإبداع والاختلاف، نهض مشروع الفيلسوف طه عبد الرحمن لأجل أن يشق أرضا جديدة يزرع فيها الأمل بدلا من الحيرة، والإبداع بدلا من الإتياع، والتخلُّق بدلا من الشُّرود السلوكي. ويمكن ضمن هذا السياق أن نشير إلى أن مشروع طه عبد الرحمن يختص بميزتين أساسيتين في مستوى الكتابة:

❖ الكتابة في هموم الاختصاص الأصلي؛ وتطوير مفاهيم جديدة وإجراءات مقررة بخاصة في دائرة المنطقيات واللسانيات والفلسفيات.

❖ الكتابة في سياق الإجابة على التحديات التي تواجه الأمة المسلمة في

فكرها وفي دينها وفي أخلاقها، واستثمار مفاهيم الاختصاص الفلسفية والمنطقية واللسانية لأجل الإجابة الإبداعية والنوعية لرفع هذه التحديات

والمتفرس في راهن ما يكتب طه عبد الرحمن يَتَلَحَّظُ أن هم الإجابة على التحديات قد غلب على استمرار الكتابة في مشروع الاختصاص بخاصة في دائرة شق الطريق المنهجي نحو تحرير العقل العربي المسلم من اتباع مفاهيم الغير، والأخذ بيده إلى إبداع مفاهيمه على مقتضى أصول مجاله التداولي. ولو أن هذا الأمر لا يقل قيمة عن الإنخراط في تحديات العصر التي تتولّد وتتكوثر، فإن الإسهامات التي قدمها الأستاذ في هذا السياق، أضحت هي الأمل والنور الذي يضيء الطريق ويستعيد الثقة بقدرة العقل المسلم على تحصيل قوة الدليل بما يضاهي الأدلة التي تتداول في المجالات التداولية السائدة.

هذا من حيث الوصف الزمني لمشروع الفيلسوف طه عبد الرحمن، أما من حيث الأدوات المنهجية والمفهومية التي ساقها في سياق الاختصاص أو في سياق الإجابة على التحديات الراهنة أو أسئلة الزمن، فإنه يمكن تَلَحُّظها في مراتب ثلاثة متكاملة:

❖ أولاها. البدء بأهمية التجديد الروحي للعقل، وتوثيقه بالمنهجيات المنطقية واللسانية المستحدثة، التي تُحرّره من رق الإلتباع، وتجعله يُحَصِّل القوة الروحية واليقظة العلمية، وضمن هذه الحقبة المفهومية، جرى وضع بنيان من المفاهيم والمقولات التي من اللازم أن يتفكّر بها العقل المسلم؛ متى ابتغى التجديد في وعيه والإرتقاء في سعيه. كما شهدت هذه الحقبة المفهومية الإشارة إلى أهمية التجديد الروحي، ومن أنه المعين الذي يَجْدُدُ العقل بالفعل، ويرتفع بالسلوك من حالته الشكلية والسياسية، إلى مقامه المضموني والأخلاقي، وبهذا فإن الفيلسوف طه عبد الرحمن قد عبّر عن تجربة مخصوصة في الإرتقاء كي تكون هذه التجربة شاهداً أمثلاً للمفكر المسلم الذي يبتغي الإبداع والإرتقاء، فالتجربة الروحية الإيمانية هي التي تبدّل أوصاف الإنسان، وهي التي تجعل عقله يتّسع وفكره يثمر، أما العقلانية المنقطعة عن المدد الروحي، فهي العقلانية الشكلية والمجرّدة

والمحدودة، وفكرها هو الفكر المنحصر في العالم الحسي والموصوف بعدم النفع في العاجل والآجل.

❖ والثانية، صياغة نظرية جديدة في الأخلاق، والارتكاز عليها في سياق الدخول النقدي على الحداثة في مظاهرها الأربع: العقلي والمعرفي والقولي والتقني، وهذه النظرية التي صاغها طه عبد الرحمن، لا تتأسس على العقل وحده، سواء كان هذا العقل نظرياً أم عملياً، ولا تشتق مبادئها من الوجود الواقعي، وإنما أخلاق دينية تتأسس على الغيب، وتحيط بكل الفعاليات الإنسانية، وهنا تبلورت الأخلاق الدينية كأداة في النقد ومصدر جوهر في التأسيس لحداثة إسلامية ذات التوجه الروحي، بخلاف الحداثة الغربية ذات التوجه المادي، ذلك لأن الأخلاق الدينية أو أخلاق العمق، هي وحدها القادرة على علاج الإنسان المعاصر علاجاً جذرياً، تنقله من نقصه العقلي وظلمه القولي وتسلبه التقني وتأزمه المعرفي إلى كماله عقله ومعروفية أقواله ووسائله تقنيته وتكامليه معرفته. وهكذا استطاعت الأخلاق الدينية أن تنجز ما رسمه لها طه عبد الرحمن من شمولية واتساعية ونجاعة، فدخلت في سياق نقدي مع مظاهر الحداثة الغربية، ورسمت كيفية الاختلاف الثقافي أخلاقياً، واستخرجت روح الحداثة التي على العقل المسلم أن ينطلق منها: ناقداً وراشداً ومبدعاً، ووضعت ضوابط الفعل الأخلاقي في مجال التواصل ورسمت منهجية صرف العنف وآفاته: الخلاف والفرقة والتنازع.

❖ والثالث: تعميق الأخلاق الدينية في صورة لفظية ومفهومية جديدة، هي الفلسفة الإثتمانية واستكمال الاشتباك النقدي مع التحديات الواقعية والتحديات العلمية، وهنا استوى مشروع طه عبد الرحمن على سوق الفلسفة الإثتمانية، التي ارتقت إلى رتبة كونها رؤية إلى العالم، وباتت مبادئها: مبدأ الشهادة ومبدأ الأمانة ومبدأ التزكية، عناصر كلية تشكل مركز المحيط الذي ينطلق العقل منه، ولقد أخذت هذه الفلسفة الإثتمانية روحاً نقدية جديدة في طريقة نقدها وفي الموضوعات التي فتحت معها حوار

نقدياً، وخصوصية هذه المرحلة هي الانطلاق من الفلسفة الإثتمانية ذاتها في سياق الاشتباك النقدي مع التحديات المفهومية والعلمية، وليس البحث عن التناقضات الماثلة في أدلة الخصوم، فاستطاعت الفلسفة الإثتمانية أن تصحح المفهوم الحقيقي للدين، واستطاعت أن تشتبك نقدياً مع الإتجاهات الدهرانية في الأخلاق، والاتجاهات العلمية الشاردة في العلوم النفسية، واستطاعت أن تستعيد روح الفقه، عن طريق تحريره من لغة الإثتمار والوجوب والسّمع، إلى لغة الإثتمان والرحمة والقرب.

إن الفلسفة الإثتمانية أضحت منطلقاً في رسم منهجية للتّفكير ضمن العلوم وأنموذجاً معرفياً قوياً، وبيان ذلك ما أثمرته في سياق نقدها لمدارس التحليل النفسي من مفاهيم جديدة مثل مفهوم اللاشعور الروحي الذي يؤشر على وضع لبنات لعلوم نفسية بدلية، تُنهي حالة الشُّرود وحالة التَّمزُّق بين عقل الإنسان وروحه، بأن تكون الرُّوح هي السُّند الجديد للإنسان الذي يبتغي تحقيق الصحة النفسية التي لم يحصل عليها في علومه النفسية. وفضلاً عن هذا الاتساع لأدوار الفلسفة الإثتمانية، فإنها باتت تنخرط في المشكلات الحادثة التي ظهرت اليوم، مثل ظاهرة العنف التي تفكّر فيها طه عبد الرحمن إثتمانياً، وكشف عن علل العنف بخاصة في السياق الإسلامي، الذي بات يحتاج إلى قوة في الدليل أو إلى عمق فكري وسلوك إثتماني يتحرر بموجه من العنف الذي هو ضديد رسالة الإثتمانية في العالم. كما تفكّرت الإثتمانية أيضاً الدور الإثتماني للمثقف فيما اسماه طه عبد الرحمن "مرابطة المثقف والإثتمان على الإنسان"، وأيضاً الأسس الإثتمانية للمرابطة المقدسية... فهذه الإشكالات مؤداها المنهجية إمكانية أن تسهم الإثتمانية في علاج أزمات الإنسان المعاصر، وما على الباحثين إلا تعميق الوعي بالدور الحيوي للإثتمانية في الظرف الراهن.

نحن إذن جدراء بأن نصرف السعي الفلسفي والعلمي والأخلاقي إلى الفلسفة الإثتمانية التي يجب أن يتأسس عليها غيرها، والأخذ بها إلى الفعل الإنساني بمختلف صوره وآثاره، بأن تكون هذه الفلسفة هي أداة التّظر والرؤية لمشكلات الإنسان المعاصرة، وأداة التقويم والتّصويب لحال الإنسان الذي وإن

بان بالعلوم والحضارة، إلّا أنّ بصيرته انطمست وروحه احتجبت بفعل النسيان لأخلاق الميثاق؛ لذا، تقرر حقيقة الفلسفة الإثتمانية من أنها النور الأضوى الذي ينير الدروب، ولأجل هذا تساندت فئة من المثقفين الجزائريين متفكرين في روح الفلسفة الإثتمانية، يدفعهم هاجس البحث عن السُّبُل التي تمكن من التّرسّخ لها في مجال تجديد الإنسان وتجديد العلوم التي يطرق بها الإنسان باب الحقيقة. فكان أن توزعت أبحاث هذا الكتاب في أقسام وكل قسم ضم بين دفتيه فصولا، والقلق الذي يؤرقها جميعا هو أهمية أن نفكر مع طه عبد الرحمن، وأن نوزع مفاهيمه على حقول المعرفة، وأن نتبيّن جوانب البناء المنهجي بخاصة في إبداع القول الفلسفي الجديد، فالقول الفلسفي وإن لم يُستكْمَل بسبب التحديات التي تواجه الأمة في دينها وأخلاقها، إلّا أن المعالم المنهجية بدت بائنة، وتحتاج إلى التنوع في استخدامها لأجل الظفر بفلسفة إسلامية جديدة تضاهي ما هو موجود في الفلسفات السائدة، ولأجل هذا فإنه من الموجبات المنهجية في فقه القول الفلسفي التبصير بمنهج الأسئلة الآتية: كيف ندع في الترجمة وفي المفهوم وفي التّعريف وفي الدّليل وفي السّيرة الفلسفية؟.

إنها الموضوعات المركزية في بنية القول الفلسفي، وإنها لقارة معرفية جديدة حرى اكتشافها مع طه عبد الرحمن؛ ليس فقط في سياق المجال التداولي العربي الإسلامي، وإنما في مجالات التداول الغربية أيضا، إنها أسرار القول الفلسفي الغائبة عن المشتغلين في حقل التفلسف؛ إنها الطّريق نحو روح التفلسف الإبداعية، التي متى استملكها العقل المسلم استطاع شقّ عصا الطاعة بأن يحقق الاجتهاد في العقل والمجاهدة في الإرادة، وثمره هذا الإنسان العليم والمتعمّل.

ويجدر التّنويه في الأخير إلى قيمة هذه الجهود التي استقبلت طه عبد الرحمن في الجزائر، التي أحبه وأحبّها وباتت أفكاره هنا موضع اهتمام أكاديمي وفكري، وكل الشكر إلى الأساتذة الذين تكبّدوا عناء القراءة، وعناء الكتابة، فأثّمروا هذا العمل الجماعي الذي يعكس التقدير الواسع لمشروع طه عبد الرحمن في الجزائر، والرغبة في التواصل مع أدواته الإجرائية ومفاهيمه في النظر؛ كل من دائرة اختصاصه وفضاء اهتمامه، لذا جاء هذا الكتاب متنوعا في موضوعاته،

ومُرَكِّزاً على جوانب الاستفادة من هذا المشروع في دائرة الفلسفة الإثتمانية، ودائرة الإبداع المفهومي ودائرة التّواصل الثقافي والأخلاقي. ونأمل أن يكون هذا الكتاب محل قبول من الباحثين المتخصصين في فكر طه عبد الرحمن، ومن المهتمين بقضايا الأمة ومناهج إصلاح فكرها وعملها.

وفي الأخير، لابد من رفع أجمل عبارات الشُّكر والعرفان الجميل إلى الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن ونأمل أن يطيل الله في عمره، كي تستفيد الأمة من فكره واجتهاداته وترتسم معالم استكمال المشروع الذي ينتظره الكثير من الشباب في العالم العربي والإسلامي؛ كما نشكر الدكتور رضوان مرحوم، حمامة المشروع الإثتماني الذي كان مع مشروع الكتاب فكرة ومخططاً وإنجازاً، وأسهم في إخراجه بالحوار والإضافة والتّعديل والمراجعة، ونشكر مؤسسة إبداع، التي احتضنت مشروع الإثتمان ومشروع هذا الكتاب؛ وقبلت بنشره مُفَصِّحة بذلك على تبني أخلاق الإثتمان وحادثة الإنسان، وهذا بفضل جهود الأستاذ الفاضل عبد العزيز القاسم وشريكه سليمان الصّيخان؛ الحاملين لهم البناء الفكري والتّجديد السلوكي من خلال رؤية ومنهجية الفلسفة الإثتمانية كما ينظر لها الأستاذ طه عبد الرحمن. وإنّ هذا القصد لابد أن يثمر المعرفة النافعة ويخرج الإنسان الإثتماني، الذي يحمل هم تحرير الإنسان من تيهه الكياني، ونقصه العقلاني، ومروقه الدّهْراني وشروده المابعد دهراني.

د عبد الرزاق بلعقروز

يوم 06 محرم 1440 الموافق

في 16 سبتمبر 2018

الباب الأول

حداثة الائتمان وعلوم الإنسان
شواغل التأسيس

الفصل الأول

الحداثة الائتمانية أو تفعيل روح الحداثة

- الاستشراف النهضوي في الفلسفة الطهائية -

أ.د. نورة بوحناش*

مقدمة :

مآلات التقليد والبعد النقدي للمنهج الائتماني: انساق الوعي العربي الإسلامي، بعدما صدمته الحداثة، منجذبا نحو أفق مغاير لمجاله التداولي، وقد بدى هذا الانسياق " ضرر فكري يفرض، لا بالبرهان، وإنما بالسلطان [...]، إذ لم يبت هذا التسلط إلا الفقر ثم الجمود، ولأهله التبعية ثم التلاشي"⁽¹⁾. بما أنهم لم ينالوا من اهتمامهم بغيرهم إلا خيبات، تتالت الواحدة تلو الأخرى، تتالي عناصر الضرورة، واندماج السبب بالمسبب. إذ النتيجة المرجوة من التحديث المأمول، لم تُنَلْ والتغيير المرسوم في أفق الحداثة المرجوة، عاد على أهله بأضرار شتى. بل كانت خيبات الآمال علامته السائدة، وخلاصة عن الارتماء في أفق الآخر دون تبصر واستبصار، والحذو حذوه حذو النعل للنعل، حتى كانت الدولة التي كُدُّوا في سبيلها، صورة باهتة عن دولة الآخر، فزاد حالهم تعقيدا، وأصبح السعي فاقدا للمقصد الإنساني، وتشردما لا نهاية له. فلم تكن

(*) جامعة قسنطينة 2.

(1) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط 1، 2002، ص17.

خلاصته إلا تيه الإنسان، وفقدانه السبيل. وتكرار لفشل، بدى سيدا في كل مستويات الوجود، اجتماعية، سياسية واقتصادية!

في تتبع أسباب الفشل المرتسمة جليا في الواقع، إن تأسيسا أو تطبيقا. تبدو أسبابها ظاهرة للعيان، فهي تتبين في تقليد مزدوج، انغماس في المجال التداولي للآخر، مضمونا، آلة ومقصدا نهائيا، ما يعني أنه تفكير لأجل الآخر بوسائله اتماما لمشروع سلطانه الكلي، على الذات ومجالها الحيوي. وعليه فمشروع الاحياء أو النهضة -سميه كيف ما شئت -بوسيلة التشبه والتقمص، يحصد مكررا نتيجة مشوهة، تجعل طلاب واقع الحداثة -ومن خلفهم أمتهم التي تتعلق بأفكارهم -يحيون في الدور، ويقعون فيه كلما طبقوا نسخة من نسخه⁽²⁾.

أما عن الانتماء إلى المجال التداولي العربي الإسلامي بالتبجيل الخطابي، والإعراض عن استكناه الوسائل المنتجة، فقد جعل هؤلاء المنتمين يكرسون تقليدا شنيعا، وما لبثوا أن تقمصوا البعد الأيديولوجي لخطاباتهم، وتحولوا إلى طرف يكيل الضغينة ويكال له. وكل هذا يجري في سياق الحرب الكونية القائمة بين الاشتراكية والرأسمالية، فتشتتوا أحزابا، كل حزب بما لديهم فرحون، ثم أصبحوا طرفا مهما في الصراع الكوني في عصر العولمة، فهم اليوم عدو، وأمتهم من ورائهم تسوم سوء العذاب.

(2) تميزت الوضعية التاريخية للدول العربية، بعدما نالت منذ زمن قريب ما يسمى بالاستقلال، بصعوبة اختيار منهاج التحديث، هل يكون بالديمقراطية أو بالاشتراكية؟ أم يكون عبر الليبرالية والرأسمالية؟ وتشتتوا بعد ذلك في ضروب اختيارات متباينة، وورثوا الضغينة نفسها التي أحدثتها الأيديولوجيات الغربية، لتتفكك أو اصر العلاقة بين الدول العربية المنبثقة حديثا. هي الضغينة التي ولدت حربا شاملة على الوجود، سواء قبل الحرب العالمية الثانية، أو بعدها حيث فككت الحرب الباردة شمل البشرية جمعاء. فأى اشتراكية أورثتنا الاعراض عن المسؤولية؟ وأي رأسمالية جعلت الربح غاية نسعى إليها، دون التحقق بالمقاصد الإنسانية عاجلة أو آجلة؟ ومن الجلي أن هذا الوضع التاريخي، يعود إلى الغفلة عن الاستثمار في المجال التداولي للأمة العربية الإسلامية، وانكفاء على التصورات الغربية، التي تعني مجالا آخر مغايرا، يجعل هذه الأمة في مأزق بما أنها أصبحت أمام رهانات متناقضة، فكان التغيير مستعصيا وحصاد الافلاس يستمر مستديما، ليتحول الإسلام في حد ذاته إلى مجال للحروب السياسية، وطرف في اللعبة الديمقراطية المؤسسة على منطق الانفصال والخيانة.

والحال هكذا فالسؤال عن طبيعة البقطة أو النهضة العربية الحديثة، يؤلف سؤالاً تاريخياً مفصلياً، من الواجب أن تسري في أفقه العقول الطالبة لأسباب الأزمة الشاملة، التي أصابت أهل الوجود العربي الإسلامي، وجعلتهم يسعون ولا يجنون، يعملون في فراغ، يبدو وكأنه سراب في قيعه، يحسبه الضمآن ماء، وحركة دائرية لا مجدية. ما يحذو بنا إلى السؤال إذا ما كان التغيير المطلوب ضرباً من التسلط على الرقاب، وليس مشروعاً حضارياً يعد بالتغيير؟ ثم ما هي العلاقة المعرفية بين النهضة والتقليد، إذا ما وجدت نهضة في مضان التقليد؟ أ توجد الاستفاقة، والأغلال في الأيدي؟ كيف يؤمل في نهضة تغيب عنها الحرية؟ إذ الرجاء في التماثل بالغالب، هو وصول إلى التحقق بحد التطابق معه والتماثل به، فسعى أكثرهم إلى اعتبار الحدثة الغربية، آخر رجاء الخلاص الحضاري للأمم، وعلى الساعين أن يسيروا في سبيلها، ليلبدوا ما يحيط بهم، ويفكرون كما فكر أهل الحدثة الأصليين⁽³⁾.

شدّ ما يبدو أنه وعي نهضويّ عربيّ طرفي نقیض، ولكنهما في نهاية المطاف أسسا للتقليد: فهناك تقليد القدامى تقليداً خطابياً سورياً، وهروباً إلى الخلف دون امعان النظر، وتخلص من مسؤولية التفكير والتغيير، وهو تقليد أغلق منافذ النظر والاعتبار، ووصل به الاعراض إلى حد انكار الثمار العقلية، للحقيقة التي آمن بها، وأهمها الاجتهاد والجهاد بوصفهما حركة تغييرية تؤدي بغية الإحياء بمفهومه الشامل. أما تقليد المحدثين من الغربيين، فقد كان أعز ما يطلب الطالب، وفتح مبین حتى أوصل المتبعين إلى شرود لا يضاهيه شرود، وذلك منذ نزول القوات الفرنسية في الاسكندرية بقيادة نابليون، إلى حد أن تجنس الفكر، ففكر المقلدون حين لا يكون التفكير مجدياً، وأداموا التواصل مع واقع الحدثة قولاً وفعلاً، دون النظر في مضامين تراث الآخرين وآلياته المنتجة، فلو نظروا واستنتجوا، لوجدوا أن جهدهم المبذول، ينتهي ولا يعود بثمار على القوم، الذين أرادوا تثبيت العقلانية الغربية بين دهرانيهم. إذ السؤال عن أسباب الخيبة،

(3) انظر مثلاً، أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 3، 1998، ص16.

هو اليوم أكثر إلحاحا، خاصة ونحن نستشرف في هذه العشرية ضياع الأمة.

والحق أن بداية مطلب التحديث، بدأ بالوله الوجداني، منذ لقاء الذات بالآخر في نهاية القرن التاسع عشر⁽⁴⁾، تبينت فيه أمارات التقليد، وسيرة المغلوب وقد تبع الغالب، دون أن إجراء لمقارنة، قد تشنيه عن تقليده المطبق. إذ كتب الطهطاوي تخلص الإبريز في تلخيص باريز، اعجابا بكل عادات الفرنساوية⁽⁵⁾. فما كانت بداية ذلك إلا الانسياق إلى عرف التقليد الحدائي، دون نظر ولا نقد. وفي المقابل إعراض عن خيارات الذات، فكان ديدانها عقلانية الآخر، وانغماس في سبيله دون اعتبار ونظر، فأى بداية استهل بها الوعي العربي الإسلامي، زمان نهضته المأمولة؟ وفي أي سياق تاريخي سار فيه الفكر، طالبا لتحديث يأتيه نجدة من آخر مخالف في بنية مجاله التداولي؟

ونحن نشق عباب القرن الواحد والعشرين، بدت حركة التغيير بوصفها وعد النهضة المفترضة، نكسة لا تضاهيها نكسة، وانشقاق في مدارك الذات، أعلن عن حرب لا هوادة فيها، ليتبن أن السبيل المسلك هو السبيل الخاطيء، ومن الأرجح العودة مرة أخرى للتأني في مقارنة المفاهيم المعمول بها، من قبيل تمجيد العقلانية، والنظر إلى الحداثة، وكأنها الخلاص في صيغته الأشد قداسة. فما هذه الحداثة إلا صيغة فكر بها العقل الغربي وسار عبرها مطبقا على العالم،

(4) تصفح الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز، موفم للنشر الجزائر، دط، 1991.

(5) كان الطهطاوي حاضرا في باريس عندما، أرسلت الحكومة الفرنسية فلولها لتدمير الجزائر، وتم لها نصرها المؤقت، فلم ينتبه زائر باريس إلى خطورة الوضع الاسلامي، وأن حملة التدمير التي بدأت بالجزائر ستستمر لتلتهم العالم العربي الاسلامي بالتدريج، بل جعلها مجرد صراع سياسي، ودولة تريد تثبيت مصالحها على حساب شعب آخر. في حين كان يلاحظ كيف أن الاحتفال الذي قامت به فرنسا بمناسبة الانتصار على الجزائريين قد أجري في الكاتدرائية، بمعنى أن الغزوة في الأصل بداية تدمير الهوية، وأنها إلى جانب كونها بحثا عن المصلحة ظاهرا، فهي في اصلها تواصل للتقريع التاريخي الذي خاضه الغرب ولا يزال يخوضه اتجاه الاسلام، وأن الاحتفال في الكنيسة يعني انتصارها التاريخي على المسجد. والحق أن حالة المقارعة الدائمة للغرب للعالم الإسلامي بما فيها حملة الإرهاب، تعني وضع لا شعوري ومخيال تاريخي، يؤول في أصله إلى النقد الشامل الذي أجراه القرآن لأهل الكتاب وعقيدتهم، فهو اقرار بالزلل من خالق الأكوان.

إنها ضرب من السلطة اتجهت حثيثة للسيطرة على المخالف، وهو تدل عليه حملة الاستعمار الكونية. فهل يستقيم التغير وقيد السيد لا يفارق يدي العبد؟ كذلك هو حال الوعي الذي يسعى جاهدا ليرضى عنه السيد، ولكن هيهات أن يأتيه رضا من من ينظر إليه نظرة الدونية، ويجعل عرفه وخلقه مروق عن حقوق الإنسان، وجلداً للإنسان، من الواجب تبديله، حتى تستقيم حياته على فروض الطاعة.

امثل الوعي العربي الإسلامي، لأوامر السيد طاعة، لينساق إلى معبده مؤديا فروض العبادة، فوجدنا أهل هذا الوعي يستوردون الأشياء والأفكار، وينظرون إليها نظرة الإعجاب ثم الاتباع، معتبرين أن ما وصلت إليه الحدثاۃ، هو آخر رجاء العبد، ليجعلوها سبيل هديهم، مرتقبين خيرهم من جهة العقلانية، التي ولدت هذه الأفكار، وأنتجت هذه الأشياء.

ولأن العقلانية رديفة فعل التحديث، قد وُلدت تاريخيا من رحم الانفصال، ما يجعل السؤال عن قراءة النص القرآني عبر ضروب العقلانيات الانفصالية، مثل تاريخية النص⁽⁶⁾، والهرمينوطيقا تأويلا على مقتضى العقلانية المنتزعة من مجال تداولي آخر⁽⁷⁾، سؤالا حيويا، إذا ما اعتبر هذا النظر سبيلا للتغير. أفلا يدرك دعاة هذه المنهجيات انبثاقها من طبيعة النص المقدس، غموضه وتفككه التاريخي، ولا عقلانيته، فكانت المناهج المتتالية، فعلا عقليا لرأب صدعه المتفاقم⁽⁸⁾؟ في هذه الحالة كيف تتم المحافظة على مصدرية المقاصد النافعة الوسائل الناجعة المنبثقة من القرآن؟ ما حال الإنسان عند افتقاده روح هذه المقاصد وهذه الوسائل؟ ألا يتيه دون سند لينقض الميثاق؟

ويجب الاعتراف بأن القول بالتاريخية والتحليل الهرمينوطيقي، لا يعد سوى شكل من الانزياح، يستوجب جولان النظر النقدي في أرجائه، تصحيحا لمفهوم

(6) انظر مثلا أركون: القرآن - من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت لبنان، ط 3، 2012.

(7) انظر نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل - بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الديار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1، 2014.

(8) Israel Finkelstein Neil Asher Silberman: La Bible dévoilée, Gallimard, 2001, P. 33.

العقلانية، مستدركا فهم المجال التداولي الذي فكر فيه، أولئك الذين رفضوا وضع الإنسان في ثقافتهم، الموصوفة بأنها ما قبل حداثة، أي ثقافة العصور الوسطى، فانظر إلى الثقافة العربية الإسلامية وهي تزامن هذه العصور، وقارن بين المرجعيات الدينية، واستنتج الفارق النوعي.

كان لمشروع مالك بن نبي وقع مهم، في بيان المعارك الفكرية، التي يجريها الغرب ضد العالم الإسلامي، اتماما لمشروعه في السلطة والسيطرة، وتثبيتا لذاتويته. إذ تفترض المكاسب الاقتصادية المحققة، تمديدا دائما لصيغة الكوجيتو الذي يتزي، عبر المفاهيم المستولدة مرارا وتكرارا. إذ يؤكد بن نبي أن الصراع الفكري في الدول المستعمرة، يتخذ سبلا تركز على أنانية حضارية وتاريخية، محددًا إياها، في تلك الأفضلية التي يوليها الغرب دائما لقيمته، فحتى التقدمي لن يتوانى عن الخضوع إلى هذه الصيغة، بل يعمل في فلكها، مبينا أفضلية القيم الغربية على غيرها⁽⁹⁾. والحق أن التراتب القيمي الدوني الذي يعتبره الغرب لثقافات العالم، يعد من لدن البسط المتواصل لقيمته، دليل ذلك تحصيل العولمة، حالة من الامبريالية، زادت في تثبيت ثقافة الرغبة، ومكنت من عربة عالمية باسم حقوق الإنسان، وهل تعني هذه العقلانية، إلا تحسسا للغرائز كما تتحسسها البهيمة؟

حدد إدوارد سعيد عبر الدرس مابعد الكولونيالي، مقدار الاستنزاف الثقافي، الذي يعانیه الشرق وخاصة العالم الإسلامي، بسبب التمويه الفكري الغربي. ويعد المنظور النقدي عند إدوارد سعيد، استفاقة تدرك حركة السلطة الكونية الفائقة للعقلانية الغربية. ولكنها تستمر في زمان مابعد الاستعمار، نيلا للأغراض نفسها، فالقسمة الكونية التي سنتها العقلانية المحدثّة، أي قسمة العالم إلى الأسياد والعبيد (ما يعنيه عالم أول وعالم ثالث)، امتدت وتعمقت بحيث لم يعد في المقدور اختراقها، بل هي اليوم القاعدة الاستراتيجية للعلاقات الدولية، والتصنيف البشري.

(9) مالك بن نبي: الصراع الفكري في الدول المستعمرة، دار الفكر بيروت لبنان، ط12، 2016، ص12.

أحدث القدح فف الفضاء الموصوف بما قبل حدثاف؁ هولا ففكرفا وانئزعا سلوكفا؁ خص مجئمعاء بأكملها؁ واخلخل الوعى بالذاء؁ مكلفا إفاها خسارة كبرى. لقد حفر إدوارد سعفد فف بنة المركزية الغربفة؁ فأدرك جفدا طبفةة الاسئعلاء ائف مفزء به الذاء الغربفة نفسها؁ مبفنا عبر درسه للاستشراق؁ كفف ءمفز هذا الدرس بهفمة مركزفة اقصابفة على خلاصاءه المعرففة؁ ومنها درس الحضاراء الإنسانفة؁ وبخاصة الحضارة الإسلامفة؁ إنه اسئلاء مرجعف فسر فف سبفل ءبفء ءمفز ءثقافف للغرب على الشرق؁ إذ كانت قراءة الغرب للشرق؁ انئاجا ففكرفا فرصده مئفال السفطرة⁽¹⁰⁾؁ فأمعن بذلك فف سرقة ءارفف.

ولأن المخالفة عمفقة بفن الصفة الأخلاقفة للشرفة الإسلامفة؁ وواقع الحدثاة كما ءجلف فف الحدثاة الغربفة؁ فؤكد وائل حلاق اسئحالة قفام دولة حدفة؁ بمفهوم الحدثاة الغربفة فف ربوع العالم الإسلامف الفوم؁ ذلك أن هناك ءناقض محقق بفن الإسلام وواقع الحدثاة الغربفة. فكفف ءسئوعب هذه الحدثاة ذاء البعد الانفصالف روء الإسلام الأخلاقفة؁ إنها قائمة على عدم اسئعاب هذه الروح؁ بل لا ءدركها العقلانفة الحدثانفة بأف وسفلة. أما المسلمون الفوم فمطالبون؁ بشق طرفق فناسب وضعهم ءارفف؁ الموسوم بعلاقة مع الشرفة؁ بوصفها حالة من اسئكانه أخلاقف فدمج الزمف فف الروحانف؁ عبر ما فصطلف علىه ءقنفاء الذاء⁽¹¹⁾؁ بمعنف العبادة. ففضف حلاق؁ أنه بعدما ءفكك نظام الشرفة الإسلامفة فف المجئمعاء الإسلامفة على فء الاسئعمار؁ عبر المسح الأنئربولوجف الشامل لهذه المجئمعاء؁ كالفضاء على الوقف مئلا وإءخال القانون الغربف؁ فف ءشرفعاء على أرض الإسلام؁ فعلف المسلمفن ءلمس حءائهم الخاصة بمجالهم؁ بمعنف ءئوفر آلفاء الإباء داخل النسق ءارفف للمجال ءءاؤلف العربف الإسلامف؁ أو أن ءوارفهم فف ءارفف فعد مصفرا

(10) إدوارد سعفد: الاسئشراق؁ ءرمة كمال أبو ءفب؁ مؤسسة الأباء العربفة؁ ط 2؁ 1983؁ ص 129.

(11) وائل حلاق: الدولة المسئحلة - الإسلام والسفاة ومأزق الحدثاة الأخلاقف - ءرمة عمرو عثمان؁ المركز العربف للأباء وءرسة السفااء؁ ط 4؁ 2016؁ ص 220.

محتوما، فرياح التاريخ المعاصر، الموسوم بسلطة الأنانية الكونية، تتقاذفهم تاركة إياهم في حيص بيص.

تفسح القراءة الكرونولوجية لتطور الوعي العربي الإسلامي، منذ حملة نابليون على مصر أواخر القرن الثامن عشر، ببروز مرحلة أولى في التاريخ العربي الإسلامي الحديث، وهي مرحلة الصدمة، وهي مرحلة تفاجأ فيها الوعي العربي الإسلامي بالاختلاف الجذري بين أهل الحداثة، وحقيقة الذات التي بدت متهالكة، لا تمتلك حيلة في سبيل شق نهضة تخصها، فكان البدء تأسيسا بالغرب بسبب موازين القوى، التي يفترضها جدل القوة والضعف.

من أثر الصدمة كانت بداية -ما يصطلح عليه في أدبيات الفكر العربي الحديث- النهضة العربية بداية غير نقدية، الأمر الذي جر التقليد والإتباع، وفقدان الثقة في الذات. فكان المطلب الحضاري في تلك المرحلة هو المماثلة والامتثال. ليحل الاستعمار بوصف العيان للامتثال له طوعا أو كرها، ومن الأعمال التي أجراها هو التغيير الدائب للنظام الأنثروبولوجي للمجتمع العربي الإسلامي، محدثا لانقلاب عميق في حقل الفهم والدلالة، فتأسس سلم قيمي، يركز في تقييمه المعياري على قيمتي التقدم والتخلف. وستكون معايير التقدم، هي عينها الأفعال التاريخية لواقع الحداثة، أما المعايير الأخرى فتنتهي إلى تاريخيات أخرى، بدت متهالكة متراجعة، بما أنها لا تتمكن من صياغة الذات صياغة عقلانية بمداركها الغربية، خاصة أن لقاء الحداثة، أعاد فرض تقويمات جديدة، التقدم والتخلف، العقلاني وغير العقلاني، وستنتظم الفضاءات الإنسانية، وفق هذا السلم المستحدث الذي يجري في كنف فلسفة الانفصال.

أما المرحلة التالية فقد انقسم فيها وعي التقليد إلى شقين: شق كرس الضرورة التاريخية، فقلد الغرب وحذى حذوه. أما الشق الآخر، فكان ردة فعل على هذا الاتجاه الموغل في تقليد الغرب، شق رأى في التترس بالسلف سبيل المنعة والقوة، وبقي يردد وعيا تكراريا، بما يعني استنساخ تجارب القدماء والزهو بأمجادهم، دونما البحث في فهم آليات انتاجهم الفكري، ومعرفة خصوصية مجالهم التي جعلتهم مبدعين في يوم ما، بحسب آليات مجالهم

التداولي. فذاع بينهم أولئك أن التقدم يعني حركة الرجعة إلى الإسلام الصافي، حقبة الرسول والصحابه، دون السؤال عما هو هذا الإسلام الصحيح؟ أو يدركوا قيمة الاجتهاد في تكيف القيم الإسلامية مع الزمن المتحول، بمعنى السؤال عن جدلية الثابت والمتحول في قلب الممارسة الإسلامية؟ ثم كيف يتم تثوير الوضع الحضاري؟ لقد آلت هذه القسمه إلى الصراع، وتحول فيها الإبداع إلى جدل، يرد فيه كل طرف على الآخر رد القدح، دون تحصيل خلاصة هذا الجدل، بل تحول إلى معركة أيديولوجية بما يعرف الإسلام والحدثنة، الأصالة والمعاصرة.

آل الجدل والصراع بين طرفي التقليد، إلى فراغ فكري هائل، فكل حزب بما لديه فرح بما توصل إليه من تقليد يقده في مصداقية الآخر، وهو ما جعل القضايا الجادة في هذا الفكر بلا إجابة، من أهم المسائل التي بقيت بدون رعاية من أهل النظر في الفكر العربي الإسلامي، المسألة الأخلاقية، ولا أحد ينكر أثر ذلك على مصير الأمة جمعاء، وهي تحيى الضرر الأخلاقي للحضارة المعاصرة، ويشير طه عبد الرحمن قائلا "أن هناك غيابا كليا للمساعي التي تعمل على تجديد النظر في الأخلاق الإسلامية، بما يجعل هذا النظر يضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة ولا بالأولى يجعله يواجه التحدي الأخلاقي المقبل، وهذا الغياب المؤسف لن يزيد المسلمين إلا تضعفعا في مركزهم، ولا سيما أنهم لا يملكون، على ما يبدو في الأفق القريب، إلا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية لتثبيت وجودهم وقول كلمتهم في الحضارة العالمية المنتظرة"⁽¹²⁾. ما يجعل المهمة مستعجلة، في تلمس سبيل، لفك طوق التقليد عن الفكر العربي الإسلامي، وبناء منظومة دلالية، مميزة بأداء فعل التاريخية، التي تعني ارتباط الفكر بالمجال التداولي، لأهل الفكر الذي يفكر فيهم ولأجلهم هذا الفكر.

المرحلة الثالثة، وهي المرحلة التي تبحث خارج حدود التقليد، وتستشكل

(12) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثنة الغربية - ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1، 2000، ص146.

سؤال المرجعية، إن مضمونا أو أداة للاستخدام الفكري الجديد، بغية نيل يقظة، أو انبعاث يستقي أسسه وعناصره، من المجال التداولي العربي الإسلامي. كان مالك بن نبي فائق هذه المرحلة، ببحته عن جذور الزيف الثقافي، الذي بثه الاستعمار في أفق الوعي الإسلامي، مدركا أن شروط النهضة بعد الكبوة، تقتضي روحا جديدة، تستفرغ السم الزعاف الذي بث في الوعي الإسلامي.

والحق أن المشروع البنّي يعد سؤال حضاري، يتسع مداه، وفتح لمغاليق استبداد ليل الاستعمار الطويل، وكشف عن أسباب علة الاستعمار في حد ذاته، فهي فقدان للفعالية، فهل في ازاحة التقليد انبلاج للفعل الفعال؟ وبالنسبة لمالك بن نبي تبدأ الخطوة الأولى بزحزة الذات الاستعمارية، وإدراك مرامي خارطة الطريق التي رسمتها في سبيل استدامة سلطتها، إذ يقول كاشفا عن المخيال التاريخي الذي حرك هجمة الغرب على العالم الإسلامي "شكلت وصية الأب دي فوكو كتابا يهتدي به جميع الموظفين وكل القساوسة الذين كانت لهم يد في "شؤون المسلمين" من قريب أو من بعيد، وكان منفذ وصية الأب دي فوكو هو ماسنيون الذي لم يخف البتة هذا الشرف بل كان يعتز به"⁽¹³⁾، هنا نربط فكر مالك بن نبي، بفكر إدوارد سعيد على الرغم من تمايز المرجعيات، واختلاف أدوات التفكير، وتباين أبعاد الزمن والمكان، ونستشرف المسار الذي بدأه الاستعمار، لننظر إلى شتات إدوارد سعيد بعين مالك بن نبي معترفا، بوجهة الاستعمار في تطويع العالم العربي الإسلامي، في سبيل استدامة سلطته⁽¹⁴⁾.

ويعد فكر طه عبد الرحمن، عمل فلسفي عميق في صيرورة هذه المرحلة، وذلك بسؤاله السائل عن بنية التقليد؟ وعلاقة التقليد بيقظة نرجوها، فالخلو من

(13) مالك بن نبي: العفن، ترجمة نور الدين خندودي، دار الأمة ط 1، 2007، ج 1، ص 26.

(14) يعد زرع دويلة إسرائيل في قلب الأمة، حتما رمزا تاريخيا لوصية الأب دي فوكو، صحيح تكون المصالح الغربية، عاملا رئيسا في هذا الزرع، ولكن خلف ذلك هناك التاريخ اليهودي المسيحي، وتواصل التوراة بالإنجيل، واثروبولوجيا العقيدة تحرك الهجمة الدائمة للغرب على العالم الإسلامي.

السند الفكري⁽¹⁵⁾، يجعل كل استفاقة فاقدة لرجاء التغيير. لقد انطلق المشروع الطهائي من نقد البنية المنطقية لمشروع النهضة العربية، فهو سؤال يسائل كلية هذا المشروع، إذ يبدو أنه انطلق مسلما وليس ناقدا بل مقلدا، فقد ترسخ عند المفكرين الناهضين إلى التغيير، أن السند العقلاني، بصورته الدخيلة هو المسار الذي يجب أن يُسلك تحقيقا لغاية التغيير.

يخلص النقد الطهائي، إلى أن عمل العقل الناهض، إلى حداثة تتسق مع المجال التداولي الإسلامي العربي، لا يبدو ممكنا إلا بتثوير الآليات، ولن يكون البتة بالنظر في المضامين، والتأسي بها، مع بناء رؤية تكاملية لحركة هذا الوعي. وهنا تكمن الدعوة التحررية لفلسفة طه عبد الرحمن، ترجيحاً لمتغير جديد في سبيل التغيير المنتج. ومن ثم تهيؤ مجال الإبداع وتفسحه فسحا أداتيا، عبر الزخم التوليدي للمفاهيم الذي تختص بها. إذ خرجت هذه الفلسفة من ربة التقليد، فاتحة السبيل أمام الوعي بوجود الذات. محدثة لنقلة نقدية مرجعية، وذلك فيما يخص التبين الدقيق لبنية المفاهيم، المستخدمة في عملية البعث. إن سر اليقظة هو التفكير في الذات بوسائل الذات، والعمل بالتقريب التداولي سواء ما تعلق بالمفاهيم الداخلية أو الخارجية.

تتجه الفلسفة الطهائية، إلى بناء فلسفة إسلامية خالصة⁽¹⁶⁾، تختلف عن فلسفة فلاسفة الإسلام، ذلك أنها تنتمي إلى المجال التداولي الإسلامي العربي، لقد تحقق المشروع الفكري الطهائي بتخطي التقليد، بأشكاله قديمه وحديثه، وهو ما كان محل بسط منطقي دقيق في فقه الفلسفة، إلى تحصيله مفهوم الفقه الائتماني الذي يعني توسعة أخرى في مفهوم الاجتهاد، وسؤال عميق عن دور الفقه الائتماني، في القسمة بين الدنيا والآخرة المنظورة في سلوك المسلم، وتفسير فلسفة الاحتيال المحركة لهذا السلوك، وحلول الطقسية بدل الاستئمان

(15) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط 3، 2000، ص 09.

(16) طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية - النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين - الشبكة العربية للأبحاث، بيروت لبنان، ط 1، 2014، ص 19.

الذي كلف به. وبذلك تتغي الفلسفة الطهائية بيان الشروط التكاملية والتجديدية، التي يجب أن توظف اليقظة وتجعلها متيقظة في حالة إبداع متواصل⁽¹⁷⁾.

ركزت الفلسفة الطهائية، عبر دعاويها المتتالية في مسيرة فكرية نيرة، على الحق في الاختلاف والتباين، العربي الإسلامي، عن السياق التاريخي الغربي، مشيرة إلى التميز والخصوصية التي يثمر بها هذا المجال، حاثه أهله على تذكر هذه الخصوصية. فما هي صلة التغيير المرجو بالاعتراف بحقيقة الذات والمصالحة معها؟ هي لحظة فاصلة في مسألة النهضة المرجوة، ولنسميها نهضة مستأمنة، لأنها تتميز بالإخلاص للمجال التداولي لأهل هذه النهضة، وتحولهم إلى أفق التغيير الأمين، بما أنه يعد بالصالح مقصداً أسنى.

وتعد اللحظة النقدية الطهائية لحظة فارقة في مسار بحث الوعي العربي الإسلامي، عن وسيلة النهوض المرجوة، لذلك فالسؤال عن الفلسفة الائتمانية، والتغيير المرجو يعد سؤالاً مهماً، بعدما ثبتت هذه اللحظة عبر المنظور المرجعي الناقد، وبتأسيس وسيلي، يمكن من تفعيل الحداثة بوصف الائتمان، اعترافاً بالمجال التداولي المميز بأداء الأمانة بعد الشهادة؟

وهكذا ادركت الفلسفة الطهائية أنه لا يقظة، دون فهم وسائل ممارسة وعي اليقظة في مجاله التداولي. فهل يمكن أن يكون الانبعاث ممكناً إذا كان انكار الميلاد من رحم الذات؟ كيف نؤسس آليات النظر في التراث الذي يعني عين كينونة الذات، بأدوات الانفصال التي انتجها الوعي الغربي، بعدما تحرر من لاعقلانية الإله الإنسان؟ ألا يؤدي ذلك إلى غربة الذات عن ذاتها، وشعور عميق بغربة واغتراب؟ تبين ذلك واضح في النتائج على الأرض، فمشاريع التحديث عديمة الجدوى، وحال أهل هذا التاريخ يكررون الهزائم تلو الأخرى، ويسومون سوء العذاب بسبب انقسامهم، وقد فرضه عليهم واقع الحداثة، فما هي آليات الانتقال إلى حداثة ائتمانية، تحافظ على المقاصد النافعة، المبتوثة في المجال التداولي الإسلامي العربي؟ إنه السؤال الذي يجلي أفق الفلسفة الطهائية.

(17) طه عبد الرحمن: العقل الديني وتجديد العقل، ص 09.

يعد مفهوم المجال التداولي بيان مفصلي، محرر من وضع التكرار المقلد، وانفتاح على مسألة الجدوى من الفكر، أما بناء الآليات التقريب التداولي، فيعد سبيل منهجي، ينقل الوعي إلى تعقل المسائل الفكرية عبر الآليات المأصولة. كانت هاتين الخطوتين السابقتين طريقاً آخر، أخرج المدارك من ضيق الانحصار اللامنتج، إلى فتح أفق التفكير خارج، حدود المسار الذي خطته صدمة الحداثة منذ البدء. إن الاقتصار على العقلانية المجردة سيميز العقل -الذي هو في الأصل مؤيدا -بالاقتضاب والقصور، بما أنه مؤيد بقدرته على "تفجير الممكنات الأخلاقية والمكنونات الروحية لدى الأفراد والجماعات، سعياً إلى الرقي بإنسانيتهم التي بها يتميزون عن غيرهم من الكائنات" (18)

عملت المنهجية الطهائية على تحرير الفكر، بوضعه على قاعدة جديدة كلياً، تتسم بالنقدية، والاستفادة الأداتية من الآليات الاجرائية للمنطق المعاصر، آلة دون مضمون، إذ التدرب على آليات المنهجية الطهائية، يعني الانتقال إلى حالة ابداعية، تستجيب لمجال مخصوص، وهو هنا المجال الإسلامي العربي -بتعبير طه عبد الرحمن⁽¹⁹⁾ -، ولا نرى مجالا آخر يستوعب نهضة فاعلة إلا إذا انبثق من قاعدته مستجيباً لمطالب أهله، فهو الذي يمد الناهضين بالحياة بعد موت مديد، أما آلياتها فهي تستقي قوتها التطبيقية إن نقداً أو بناءً، من ممارسات أصحاب هذا المجال.

(18) طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية - النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين - ، صص. 16 - 17.

(19) أسبق العربي على الإسلامي، بعدما سبق الأستاذ طه عبد الرحمن الإسلامي على العربي، وهو تسبيق يتخطى الانتماء القومي - الذي اعتز به، مادام هو الانتماء الأصلي للرسول صلى الله عليه وسلم - بل من باب أن اللغة العربية مظهر ثقافي أساسي ومفصلي للمحافظة على وجود الأمة، فكل الأمم الإسلامية تتحدث بلغتها الأصلية، والقرآن مكتوب بالعربية، ويخول لحاملي هذه اللغة المحافظة عليه، وعلى امتداده التاريخي الموصول بالعقيدة، فكان تسبيق العربي على الإسلامي، تمتيناً للمجال التداولي العربي الإسلامي، مادامت اللغة العربية لغة التعبير القرآني المسنود على دلالة لا يمكن ترجمتها إلى لغات أخرى مهما كان دقة وصرامة الترجمة، ذلك أنها تضمّر في الأصل الجمالية، وهي تمنع من التجلي في لغات أخرى.

إن الاستشراف الفكري يستدعي بناء يتمرس على التفكير داخل المجال التداولي، بآليات منتجة ترتبط بهذا المجال تحريرا وبناء، وبهذا أفلا تُعدّ الفلسفة الطهائية بناء، يتطلع إلى توفير الشروط النظرية لنهضة أخرى مبدعة تتكفل باستنهاض الذات داخليا؟ إنها نهضة تتسم بالمنتوجية، وتحرر الفكر من تصور للمركزية الغربية تصورا شموليا "ذلك أن العلاقة بين الغرب والشرق هي علاقة من القوة والسيطرة، ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقدة المتشابكة" (20).

هي ممارسة، تستوفي شروط نهضة أخرى، تتطلع إلى تحرير الوعي من النكسات السابقة، كما أنها منهجية تكشف الخصوصية، وتعمل بمنأى عن روح الضغط الذي تولد عن أنانية المركزية الغربية، كما تجاوزت آفة الصراع الفكري الذي أجراه الغرب في البلاد المستعمرة، وبينت أن نتائج تسلط ذات كونية ضخمة على الفكر الإسلامي العربي، هو النظر الموجه إلى خدمة هذه السلطة في حد ذاتها، فمطلب التفكير خارج حدود الفكرانية يعد مطلباً طهائياً أساسياً، والاستئثار بالوعي المأصول مجالا وآلة يعد أمراً حيويًا، إنه شرط النهضة الجديدة الذي يعد اجتناباً لآفات التطبيق الغربي، الذي أوصل المتطلعين إليه إلى شرود لا يضاهيه شرود.

لن يتأتى تثوير وعي نهضة، عبر سبل التأسّي المقلد، ولا بفعل النسيان المركز، فالتطابق بين مجال يتذكر ويستذكر وآخر ينسى ويتناسى، يعد أمر غير ممكن البتة. إذ الأول يمتد في الزمن يجعل من الزمن الأول سندا وأساسا للزمن القادم يرجحه، ليأخذ منه القلب أمارات الوجود. بينما يجحد الثاني وجود الزمن الأول، ويستدل بالظاهر على انعدام الباطن، وبالزمن الحاضر على انعدام الزمن القادم، ويغفل قلبه بعد ذلك عن حالة التذكر والذكر. فكان أن تحول الوجود الظاهر إلى عدم، ألبس أصحابه وأصبحوا فاقدين لطعم الأمانة وثمارها. أفلا تكون نهضة الطالبين من أبناء الأمة العربية الإسلامية سعيًا على هذا السبيل، قد ولدت ميتة، وأن العمل من أجلها كمن يعمل في سراب بقية يحسبه الضمآن

(20) إدوارد سعيد: الاستشراق، ص 41.

ماء؟ فكيف يتأتى الذكر من عقيدة النسيان؟ كيف يظفر الإنسان العمودي بالحق من الإنسان الأفقي؟ إلى أي مدى تتطابق الحداثة الراغبة، مع الوسطية والرحمة؟ فكيف تنبني حضارة الشاهد على حضارة الجاحد؟ كيف يقتني الائتماني خطي الاختياني؟ ثم كيف ينزل المتعرف على الآيات دليلا عقلا وخبرا درجات، ليتمرس بعقلانية تتحسس غاياتها الغريزية، كما تتحسسها البهيمة، وهو الذي كان في الأصل مرتفعا عن البهيمة؟

كان خيار التأسّي بالحداثة الناسية عموم للبلوى، ونهاية اتجهت صوب التبعية، وأذان بموت وشيك، هو ما تُشاهدُ علاماته منتشرة في حقول الممارسة الإنسانية، فكل عمل ينتهي إلى خسران، أكان على صعيد السياسة، حيث تبدو الاختيارات المستنسخة عن الخيار الناسي فاقدة للجدوى، لا أثر لها في استنهاض النفس، أو كان على صعيد الاقتصاد حيث تمرس العمل على ضروب اقتصاد الرغبة، فلم يكن إلا تهويلا للغرائز وصدا للإنسان عن ذكر يرجاه. أما الانسان فقد أصابه الذهول، فهو في سؤال يتكرر دون إجابة شافية، هل يستطيع أن يكون للمرء قلبين في جوفه؟ بحيث يتأسّى بعمل الناسي ويذكر أمانة وُكِّلَ بها، خاصة أن الحداثة الاختيانية، لا تدرك أصول الحداثة الائتمانية، بما أن أهلها نسوا الذكر، فهل ترتقي حداثة النسيان، لتكون هادية لمن كان لهم قلب ذاكر، فنسوا الذكر؟ ما هي أدوات استنهاض الهمة لإعادة تصويب الذات، صوب حياة ترتقي إلى مصاف الذكر، بحيث تحمل الأمة رسالة الأمانة؟ كيف يكون الإنسان العمودي، نبراسا للإنسان الأفقي الزاحف طلبا للرغبة؟ ما هو التقدم الذي ملأ قرعه الآفاق؟ هل تعد الحضارة الإنسانية الحديثة حضارة تقدم؟ ما هي معايير التقدم وقد ولدت منه حداثة خائنة؟

هي استفهامات ترد عند التفكير في مقاصد المشروع الطهائي. فهل يمثل فتحا لأفق نهضة تنبثق انبثاقا عفويا، بما حددته من أبعاد نقدية تنوء عن التقليد، وترسم فلسفة تأصيلية تستوفي شرط التاريخية الذي يرتبط بالمجال التداولي الإسلامي العربي، وتعيد ترسيم القواعد المعرفية والمنهجية في سبيل إحياء ذاكر، بمعنى إعادة وصل أهل تاريخ محدد الأطر عقيدة ولغة بتاريخهم؟ وإذن ما هي

شروط النهضة العاملة بالأمانة أساسا لا يفارق المجال التداولي؟ والتي تسري ترقيا إلى حادثة ائتمانية، تُصَوَّبُ سير الإنسان، وتنجلي عنها الصالحات رحمة بأهلها ومن ورائهم الإنسانية جمعاء؟ ما هي النهضة الحية التي تزهر وتنمو، صوب ميلاد حادثة ائتمانية؟ أو كيف يتم تفعيل روح الحادثة لانبثاق هذه الحادثة الائتمانية؟ إنها حادثة شاهدة بالأمانة عاملة بها، مؤدية لوظيفة نقدية، بما أنها تنظر إلى واقع الحادثة وما بعدها، فتُبَيِّنُ أنه وضع خيانة للأمانة، ثم هي انفتاح على عالم الملكوت يورث الإنسانية الحية، أكان في ربوع الأمة أو شاملا للإنسانية التي تحي الشroud، بفعل زحفها الأفقي.

أولاً: تسلط الحادثة الاختيانية وعموم بلوى التقليد

تعد صدمة الحادثة، ابتلاء شديد الوقع على الوعي العربي الإسلامي، فقد صرف جهدا عظيما، وزمنا مديدا، في سبيل التماثل والتزيي بزي أهل الحادثة الأصلية. لكن العود دائما يكون على بدء، ليخلص إلى فراغ البين. فهل يمكن أن يكون للمرء قلبين في جوفه؟ كذلك حال الأمم، فلن يكون لها نهضة دون أن تفسح التجلي لقلبها الأصيل، وإن أعانها على ذلك قوم آخرون. فكيف يمكن أن نؤسس نهضة ذاكرة على أخرى ناسية؟ هل يتمكن أهل الثقافة العربية الإسلامية، من الحياة مرة أخرى، إذا ساروا مقلدين لقوم آخرين؟ إلى أي مدى تستقيم قراءة التراث الذي هو وجود الأمة بعقلانية، انتزعت المقاصد الأخلاقية، وامثلت لبناء إنسان زاحف وليس إنسان طائر⁽²¹⁾؟ بينما يقتضي هذا التراث النظر العمودي، والانتقال من البصر إلى البصيرة، ومن الظاهرة إلى الآية، بما تفسحه من عقلانية مؤيدة.

تعد اللحظة الطهائية استفاقة، أرشدت إلى أسباب النكسة التي أصابت النهضة العربية، فقد دلت على العوامل الرئيسة للعود على بدأ الذي أُبتُلِيَ به

(21) طه عبد الرحمن: روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط 2، 2012، ص 24.

أصحاب هذه النهضة، إذ النهضة الفاعلة المثمرة من الواجب أن تكون انبثاقاً عفويًا يولد من رحم الأمة، أما عن النهضة العربية السالفة، فقد امتثلت للتقليد، مبعنة في طلب مفاتيح التغيير من غيرها، إذ تمثل قيمة الصلاح-في العاجل والآجل على معيار الوسطية - مقصداً رئيساً، في تراث وتاريخ الأمة، فكيف يكون الإمعان في طرد هذه الغاية، بناءً لنهضة ترتقي بأهل ثقافة المقاصد النافعة؟ هل يمكن تثوير وعي مخصوص البنية باستخدام مضامين وآليات وعي مغاير له تاريخاً، عقيدة ولغة؟ كيف يفتح أفق العقل المتصل بوسيلة العقل المنفصل؟

إن عدم استيفاء شرط المجال التداولي، في أي حياة ترجوها نهضة مقبلة، يبدو لا مجدياً وعملاً تكرارياً. فكأنك عندما تعمل بعكس مجالك التداولي، قد ضللت السبيل، وعليك دائماً العودة إلى نقطة البدء تبعاً مُرْهَقًا، كذلك عندما بدأت ما يصطلح عليها اليقظة العربية، الانبعاث أو النهضة، فالخيار فيها كان يجري تحت قهر التقليد، مفتقداً للنقد والرشد، والشمول باعتبارها مبادئ روح كل تغيير يُتَطَلَعُ إليه⁽²²⁾، دون واقع نرجوه تطبيقاً لحدثنة قوم آخرين، فهل نستوفي شروط النهضة المرجوة إذا عرضنا عن روح التغيير، وأقبلنا على واقع نسعى إلى استيراده، استيراد السلعة؟ كيف يتم تجاوز النهضة بوصفها تنميطة مقلداً، إلى كونها انبثاقاً تاريخياً، من رحم القوم الذين ينتجونها إنتاجاً طبعياً ولم يتأسوا تأسيساً مقلداً؟ كيف تنبلج روح شرط النهضة، التي تتمكن من تثوير الحدثنة الائتمانية تثويراً ذاتياً أي انبثاقاً داخلها تكاملياً، شاهدة كشهادة أهلها؟

1. المقلد والإتباع الموهوم:

تتميز النقدية الطهائية، بميزة تجعلها تسير اتجاه عكس الفكر المعتاد، فهي مسألة شاملة، تتجه إلى الأسئلة الكبرى، متخطية للايقانيات التي باتت أمراً لا يثير الريبة، بل تبدو مسلمات كونية يسير في فلكها الوعي الإنساني سيرا، مثل طبيعة العقلانية، ومسألة انفصالية الدين عن الأخلاق، الدين عن السياسة،

(22) انظر طه عبد الرحمن: روح الحدثنة - المدخل إلى تأسيس الحدثنة الإسلامية - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1، 2006، صص. 24 - 28.

وغيرها من المفاهيم الكبرى التي تحرك منذ قرون دواليب التفكير الكوني، بل أن العمل بهذه الدواليب غدى استقامة في الفكر، وخلاصة للعقلانية العلمية، وكل مخالف لها يكون لاعقلانيا يُقَدِّحُ في وعيه، ويكون رجعيا وتراجعيا، أما الموافق لها فيحظى بامتياز كونه عقلانيا تقدما⁽²³⁾، وعليه فقد دخل الناس أفواجا، في سياقات المركزية الغربية، التي بدت وضعا كونيا يفرض تسلطا فوقيا، وبات أمر التراث الإنساني، رهنا للوعي الغربي الموصوف بالعقلانية.

والحق أن ظاهرة الاستعمار، وسلطة الأيادي الخفية، عملت على صياغة مخيال مرجعي، يتأسى بآليات منهجية مخصصة، وذلك في سبيل إعادة استولاد دائم لكونية الظاهرة الغربية. هي مجال تاريخي غربي، نمت بفعل دعوة إيديولوجية، مفادها أن العلم يقتضي العقلانية المجردة، ومن تجاوز روح هذه العقلانية، يكون قد ظل طريق التقدم، فكان ترتيب المقدمات المعرفية، وإنشاء المفاهيم المفتاحية، صيرورة عن مفهوم العقل في الحضارة الغربية، بوصفه اللوغوس المكتفي بذاته من أرسطو إلى ديكارت، فلا تعلق لعقل آخر بهذا العقل، فهو الفاصل بين الحق والباطل.

لكن البحث عن نشوء وارتقاء هذه العقلانية، بدى سؤالا مغيبا، بفعل الضغط الكبير لمفهوم الحق المطلق الذي تلونت به الدعوة الغربية، وعلى كل طالب للحق أن يرتقي في هذا النموذج من سلم العقلانية. وعليه تَجِدُ الوعي الكوني⁽²⁴⁾، بما فيه العربي الاسلامي يمثل للفهم الغربي للعقلانية، دون مساءلة

(23) مالك بن نبي: الصراع الفكر في الدول المستعمرة، ص. 12.

(24) من أغرب الأسئلة التي طرحت علي في أحد الندوات العلمية في جامعة قسنطينة كلية البيولوجيا، والتي جرت حول التطبيقات العلمية والبيوتقنية، والمسألة الأخلاقية وقد جاءني من أحد المشاركين من السنغال، مسائلا كيف يمكن أن تكوني محجة ودارسة للفلسفة؟ فبالنسبة له كل من يخوض حقل الدرس الفلسفي، عليه أن يتأسى بالعقلانية المنفصلة، ويتملص من إدراك المقاصد النافعة والعمل بالوسائل الناجعة. ويبدو أن السؤال عن طبيعة العقلانية وصيرورتها التاريخية هو سؤال مغيب، ولا يرد البتة فالعقلانية مدارك ومن ثم مراتب، وإن خيارات العقلانية تقتضي اختراقا لليقين الذي بثته المركزية الغربية، فأصبح قدوة يتأسى بها جموع الناس في كل بقاع العالم.

تاريخية، وإطار معرفي مستفهما عن منابت التأصيل التاريخي والأداتي لهذه العقلانية، إنما تم في سياق الضغط الكوني الشامل فقد لتقدير الذات، وبات السير في رضا العقلانية المنصوصة هو مطلب الطالبين، ونبراس المهتدين.

يتمحور السؤال الجذري الذي استنهض فكر طه عبد الرحمن حول حدود هذه العقلانية المطلوبة، وطبيعتها بوصفها لصيقة بمفهوم الحداثة، وقد جرى عرف التأسّي بها، إلى حد نسيان البعد الفكري، والمساءلة المعرفية والأداتية، بوصفها سؤالاً نقدياً والمفترض أنه مطلب ابستمولوجي ومنهجي، أولي في قلب هذه العقلانية في حد ذاتها. من هنا كانت آفة التقليد وأزمة المقلدة، فما هي خصائص التقليد؟ وكيف غم على المقلدة بحيث جدوا واجتهدوا دون إحداث النقلة إلى مبتغى الحداثة وما بعدها، كما هو رجاؤهم؟

تميزت العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية في زمان الوصال مع الغرب، بأنها علاقة تأسّي وانبهار، وليس معرفة ودربة نقدية، وهو ما اورث أهل هذه الثقافة الاعجاب والوله، وأحدث حالة حضارية غريبة، سقطت فيها أمة بأكملها في الإمعية، وهي مقدمة مرئية بوضوح في مجال الخيارات التي سيطرت على هذه الأمة وثقافتها، وليس في مجال الأفكار فقط، بل إن الواقع غدى رهينة لا تنال الانعتاق، تتقاذفه أمواج التقليد دون العثور على السبيل. فالخيارات المرجوة انعتاقاً لا تنهض إلا في سبيل السير على هدي أهل واقع الحداثة.

وتعد اللحظة الطهائية في مسار طلب التغيير الشامل، فاصلة بما أنها فتحت باب الدعوة الاختلافية، فقد برهن طه عبد الرحمن على حق الاختلاف الفلسفي العربي، وحق الاختلاف الفكري الإسلامي، مقدماً آليات هذا الاختلاف ورجحانها، ذلك أن الطهائية لم تقبّع في وضع الترديد التبجيلي، الذي يعني في كثير من جوانبه الاستثارة الفكرانية، إنما انتقلت إلى وضع الأسس الأداتية للعمل الابداعي، إذ لا نهضة إلا بمعرفة آلة الاستنهاض، أي وسائل التفكير، وليس مضامينه التي تؤدي إلى إدعاء فكراني حتماً.

ولعل هذا التصور الطهائي المؤسس، ينبه إلى عامل افتقاد الوسيلة في

المشاريع الفكرية الانبعاثية الأولى⁽²⁵⁾، عند اقرارها بأن الانبعاث، يقتضي السير على هدي السلف والعودة إلى الاسلام الصحيح! إذ تخطت هذه المشاريع القراءة العلمية لوسائل تفعيل تجربة السلف، دون التحقق من بُعْدِهَا الأصيل الموصول مباشر بمجالها التداولي، وأن الوسيلة إلى استشارة أخرى للفعل الحي لهذه التجربة، ليكون فاعلا إنسانيا وليس تاريخا مضى، تتركز على الحفر في الأسس المنطقية لهذه التجربة، وبالتالي فهي تقتضي عملا تفعيليا لآليات التفكير، وليس لمضامين التفكير، ف " تحقيق الإبداع الذي يوصلنا إلى التحرر الفكري لا يتم إلا بواسطة استخراج المنهجية التي نظر لها من تقدمنا من النظائر المسلمين " ⁽²⁶⁾، نظرا بالآليات وليس بالمضامين، بينما ركزت السلفية على المضامين التاريخية للتجربة التاريخية للسلف معرضة عن الآليات، بل هي لم تفكر فيها البتة، فالتقطت ظاهر التجربة معرضة عن الاستفادة الأخلاقية التي تتضمنها هذه التجربة.

وهكذا يقتضي سؤال التغيير، سؤالاً آخر وهو السؤال عن آليات التغيير. وإن كانت المرحلة الأولى من سؤال التحديث قد ركزت على الفعل الآلي للتغيير المأمول، وسعت اكمالاً للمهمة المنوطة بروح هذا السؤال إلى تقليد المناهج الموسومة بالعقلانية، تارة نقلاً خالصاً للمنهج، وأخرى تلفيقاً له ⁽²⁷⁾، ولكن حالة انقسام الوعي عن ذاته، تستمر بدون انتاج وعي حي مولد للتحديث الداخلي، فكيف يكون التحديث انبثاقاً تاريخياً فعلياً؟ وبالتالي ليس تقليداً مرتكزاً على

(25) ونقصد بها تلك التي استنهضت الهمة للانبعاث مرة أخرى، إذ تفتقد إلى التفكير الأدوات حول وسائل اليقظة، ولذلك وقعت في تكرار ما قرره السلف، لتسقط في الانغلاق والتكرار. ويقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد " فلا أحد يستطيع أن يقطع صلته بحاضره قطعاً، وأن يعود إلى الماضي ليعيش بقيمه مثلما عاش أجداده " طه عبد الرحمن حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت لبنان، ط 1، 2003، ص 15.

(26) رضوان المرحوم: مقدمة كتاب سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والابداع، ط 1، 2015، ص 17.

(27) انظر مثلاً محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط 4، 1991، ص 40.

مشاعر الدونية والافتداء الإمعني، ليكون مجرد "خوض في كل سؤال خاض فيه غيره، تقليدا له" (28).

انبثق عن وضع التقليد، فكر يسأل خارج سياق المفهوم العربي الإسلامي متخليا عن الشهادة بتعبير مالك بن نبي⁽²⁹⁾، وهو عند طه عبد الرحمن فعل للانفصال، وإقرار بنسيان الشهادة في ظهر الغيب وما يقتضيها من الشهود والائتمان، فقد أصبح للمسلم قلوب في جوفه، مما أحدث له النكوص والاتباع، والسير في طور التلاشي، في حين "لا عطاء بغير تميز ولا إبداع بغير خصوصية"⁽³⁰⁾، وهو عينه درب التغيير المسؤول، وعليه فالاستنهاض تأسيسا لحدثية إسلامية، تضطلع بصيانة الخصوصية، وترتقي إلى فعل تغيير شامل، لن تتأتى إلا بالإعراض عن التقليد وارتقاء إلى الابداع غير الاتباعي، ففي حين فكر السابقون الأولون بأدوات مألوفة، فاللاحقون استجابوا لضغط سلطان الواقع، ولم يجعلوا من التغيير سوى فعلا للإتباع، وأمرنا واقعا من الواجب سلك سبيله تقفيا. بينما تقتضي الحدثية "الالتزام بروح الحدثية وليس بواقعها أو تطبيقها"⁽³¹⁾ بمعنى الترقى من التقليد إلى الإبداع، مما يدفع الفكر العربي الإسلامي للتحرر من ثنائية الأصالة والمعاصرة، التي بدت فلسفة عقيمة أبعدت الصبح فلم يعد قريبا، بل تباعد في ليل دامس لم يقترب صبحه البتة.

ولأن الثقافة التي انتجها المُستَعْمِرُ، في البلاد المُستعمرة. تبني على صياغة ثنائيات مترتبة بحسب درجات الأفضلية، تحققت بالتفاضل العرقي والحضاري. فإن التمثل الذاتي للمثقف مابعد الكولونيالي، يركز على تصوير أصلي أنتجه المُستَعْمِرُ، فما من نقدية يتمكن هذا المثقف من انشائها، منفصلا عن المركز،

(28) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط 1، 2002، ص16.

(29) مالك بن نبي: فكرة كومونولث إسلامي، دار الوعي للنشر والتوزيع، ط 1، 2013، ص72.

(30) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص17.

(31) طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت لبنان، ط2،

ومن ثم يجب السؤال عن ماهية هذا المثقف بوصفه تابعا تبعية المغلوب للغالب؟ وكيف له أن يكون مثقفا، مادام الانفصال النقدي عن البنى السائدة والبدئية، هو الماهية الأصلية لهذا لمثقف؟ كيف يصنف المثقف المتجنس الذي يفكر من أجل الهامش، في قلب المركز بأدوات المركز، توسيعا لقوة الانشاء؟ إلى أي مدى ينال صفة المثقف، مادام الاستحواذ يصير ثقافته المكرسة للتبعية؟

وعلى الرغم من أن المنهجية الطهائية لم تخض في قضايا الفكر مابعد الكولونيالي، ولكن يبدو أن سياقاتها المفهومية ترتقي إلى وضع آلية التحرر من الشرنقة التي وضع فيها الغرب الشرق، عبر الدراسات الاستشراقية والاسلامولوجية التي تنطلق من مقدمات قطعية، دون فسح التفكير المختلف، ولا تنطلق من الحوار بوصفه أفقا للفكر⁽³²⁾. إنها مقدمات مفروضة من قبل السلطة الفوقية للمركزية الغربية، بمعنى أن المقلد يتدبر أمر ثقافته ويتفلسف في واقعه وهو فاقد لحرية الاختيار، وهو ما بدى جليا في الأصول الأولى لما يصطلح عليه بالنهضة العربية، حيث لا نقد بعد فزع الصدمة التي جرتها مشاهدات الشرق للغرب، ولا حرية، تفسح المجال للتدبر والنظر، وهل يمكن انجاز نهضة تحت سلطة الاستعمار؟ وعليه تنجز كثرة من مشاريع التنهيز للأمم في مخابر البحث الغربية، فهي وسيلة أخرى لإحكام القبضة على حاضر الشرق، وتسييره خاضعا في المستقبل.

شهد النقد الطهائي للتقليد نموا أداتيا، يشير إلى رؤية جديدة مخالفة للرؤية السائدة، وذلك في روح الدين حيث تم التواضع على الفلسفة الائتمانية، تفعيلا لآليات نقدية وفكرية، مثلت فلسفة شاملة، ثم كتابه بؤس الدهرانية حيث مثل مفهوم الآمرية والشاهدية، مجالا لنمو النقدية جعلت المجال واسعا للغوص في بنى العقلانية والعلمانية، التي تمثل اليوم الدعوة الأكثر شمولاً عند المقلدة الحداثيين. فمفهوم الشاهدية يجعل من التبليغ خلقا حقا⁽³³⁾، كما يعد انشاء

(32) المصدر السابق، ص 28.

(33) طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية - النقد الائتماني للخروج من الأخلاق - ، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت لبنان، ط 1، 2016، ص 17.

مفهوميا، ونحتا دلاليا يستثمر في نقد اخلاقي لتجليات واقع الحدثاء في كتاب دين الحياء حيث التطبيقات النقدية للفلسفة الائئمانية، واتساع مداها لتنخرط انخرطا أصيلا في نقد الحدثاء، وشرودها المتمثل في مابعد الحدثاء.

وإن كانت النقدية الطهائية، تمد بالوسائل الناجعة لتبين أوجه التقليد في الفكر العربي المعاصر، فهي تعيد فتح ملف التقليد في جذوره القديمة، سواء في تأسيسها لفقه الفلسفة، حيث التقليد الفلسفي الإسلامي، بدى في الدعوي الفلسفية لدى فلاسفة المسلمين، أو في نقدها للفصل في الفقه الائتماري بين الحكم الشرعي والوجه الأخلاق. وعموما فقد تميزت النقدية الطهائية بشمول المجال المعرفي، لذلك فهي مساهمة في فتح باب الاجتهاد المغلق بتفعيل الاجتهاد الأخلاقي الذي يدرك المقاصد وليس الرسوم، ويؤدي إلى عقلانية مؤيدة استخراجا لثمارها التي تلد إنسانا جديدا. ثم أنها أqlبت الدعاوي الاستشراقية إلى حد أنها عكست مقاصدها بأن تحققت بالقيمة المنطقية للعقلانية الإسلامية، بتفعيلها للمجال التداولي، وبنائها للمنهج التقويمي الذي يعد استنهاضا لهذا المجال صوب الإبداع، والتفكير بعيدا عن كل التقارير المقلدة.

2. شروء المُتَع -التوغل في التقليد-:

لابد أن فتح مغاليق السلطة التي أخفت أفق التبصر المعرفي في العالم العربي الإسلامي، يقتضي السير في بنية نقدية تتكفل بتثوير آليات مأصوله، فالسير في ركاب الدعوة الشمولية، المبنوثة في وصف العقلانية، يعني نهاية كل صور التغيير والتجديد. ويبدو فناء مطلب التغيير في تلقي الزمن الغربي تلقي الخضوع، إذ انتقلت الدعاوي من التحديث إلى ما بعده، أو بتعبير طه عبد الرحمن من الدهرانية إلى شرودها التالي، حيث بدى فناء الروح خدمة للجسد أمرا لازما، وآخر رجاء العبد، وألثفت القيم مع الميوعة والسيولة فاقدة وظيفتها التوجيهية. وهي دعوة تقع نقيضا للوعي المسؤول الذي تحصله أدوات المجال التداولي العربي الإسلامي، حيث ينصهر التعقل والتخلق في وحدة لا تنفك، تأليفا للماهية

الحضارية العربية الإسلامية، بينما تميز التقليد بإدامة التقليد إلى حد الشرود في التقليد، دون تثوير الوضع النقدي الذي تؤديه الأمانة، كمعنى أخلاقي مبدئي وشامل، مؤسسا لبعد أخلاقي يستوجب البعد النظري، ذلك أن العقلانية التي تدرأ التقليد تنصهر فيها النظرية بالعمل، ويحيلان إلى بعضهما البعض دون وجود انفصال بينهما.

ولأن الحداثيين في العالم العربي، يرقبون بحب حركة الأفعال من جهة الغرب تمثلاً، فقد واصلوا بإخلاص السير في درب الاتباع الموغل في الخضوع، فانتقلوا من الدعوة إلى الحداثة إلى مابعد الحداثة ليطلبوا بالتفكيك بل والإمعان فيه ولو تطبيقاً على النص المؤسس. ومقتضى السؤال في هذا الحال، يدعو إلى النظر إلى النتيجة من هذا الجهد المصروف في الإمعان في التقليد، ألا يكون فائضاً في قيمة الفكر الاختياني، فما جدوى النظر في تفكير الغير والحث على تقصي خطاه، فقد "استندوا إلى تاريخ غيرهم جاعلين منه تاريخاً لكل الإنسانية" ⁽³⁴⁾ مصدقين متبعين.

تميز المتبع المقلد في الثقافة العربية، بالشرود منذ البدء، فقد هام على وجهه نقلاً للحداثة الغربية مخلصاً لها إخلاصه للحق. وعلى الرغم من أن هذا المفكر المقلد يدرك مفهوم النسبية، التاريخية والتاريخانية ومجالهما التداولي، لكنه يعرض من جهته عن تطبيق هذا المفهوم على الثقافة الغربية، جاعلاً آلياتها تحصيلاً للعقلانية الغربية، بوصفها الحق الذي لا يرد، فمن جهة يطبق مثلاً التحليل الأركيولوجي على الفكر العربي الإسلامي تراثاً وأفقا، غير أنه يغفل عن طبيعة هذا التطبيق المنهجي عند ميشال فوكو، بما أنه تحليل خالص للإبستيمي الغربي، بتصريح صاحبه ⁽³⁵⁾، ومن جهة أخرى يغفل أو يتناسى تطبيق هذا المنهج على الفكر الغربي، تفعيلاً لكشف تسلط الوعي الغربي في سبيل الإبقاء على

(34) طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين - ص. 131.

(35) ميشال فوكو: إرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، د ط، 1990، ص 45.

مركزيته سيطرة على العالم. انظر مثلاً إلى مفكر عربي كعبد الرحمن بدوي دارس نشئه، والموصوف بفيلسوف الوجودية في الثقافة الفلسفية العربية المعاصرة، فعلى الرغم من تمرسه بالمنهج الجينيولوجي، ونسبية القيم في معترك إرادة القوة بوصفها إرادة حيوية، إلا أن الوعي التاريخي يقتصر لديه في ممارسة الاتباع وليس نقده، ولكن تحدث لكل مفكر بعد ذلك صدمة الأمانة ليرجع القهقري، ناظرًا إلى جدوى كده وجدده، في نقل تراث الآخرين جلبًا لواقعهم، وهو ما حدث فعلاً لزكي نجيب محمود، عندما أدرك لاجدوى تطبيق مبدأ التحقق على تراث، يقصد تثبيت القيم الأخلاقية الروحية، ليجعل القيمة بعد ذلك ذات معنى جوهري، بينما منطق التحليليين الذي كان ديدانه تقليدهم يفرغها من المعنى، بل هي في عرفهم خياراً فردياً نلتزم به أولاً، فكيف يتم درس التراث، وهو خلاصة عن وعي الاتصال، ودرب الاقرار بالشهادة والأمانة، بوسائل تفترض الانفصال بدهاءة أولى و يقينا جازما، لتحصل في النهاية نتائج اختيانية، كان فيها الإنسان أعمى لا يسمع، أفقه الزحف والسير الأفقي؟ فكيف يوجه الأعمى والأصم من كان رشدته مرتبطا بالسميع البصير؟

إن شروود المفكر العربي ممعنا في الاتباع، جعله يخرج من فئة المثقف العضوي، الذي يتأهب دائماً للانخراط في التغيير، فشروده في تلقي أفكار الآخرين وسعيه مناضلاً في سبيل ما يصطلح عليه المنهج العلمي، العقلانية والغاية التحررية، جعله منفصلاً عن المجال التداولي العربي الإسلامي، خادماً لغايات أخرى تروج في نهاية المطاف لثقافة أخرى، فهو مثقف يفكر من الهامش بوسائل المركز، من أجل تمديد سلطة المركز على الهامش. بما أنه يفكر في تاريخ المركز متبنياً أفكاره، معمماً إياها على تاريخ الإنسانية دون أن يقرأ السياقات قراءة نقدية، ودون التكفل كذلك بتحقيق مناط الأفكار التي يروج لها، فإذا بها ذات منبت حضاري مغاير تماماً لمنبت حضارته، إنه مجال حضاري ثلث، جسد وفتح الباب لثورة على لاعقلانية القرار العقدي، فكان العقل إله لا يضاهيه في الإلهوية إله، فهل يقتضي الانبعاث التسليم بمضامين وآليات كانت مسارا لقوم آخرين، وعليه "إذا بطل أن يكون هذا التقليد الذي كثرت به الدعوى

وعمت به البلوى تقليد منافسة أو تقليد مماثلة أو تقليد تشبه، فلا يبقى إلا أنه "تقليد تعبد"، لا كرها، وإنما طوعاً⁽³⁶⁾.

بتقليده يتبغي المقلد نزع التميز عن الأمة، ومن ثم سيكون قصده تلاشيها، ومن ثم لن يكون عاملاً للانبعاث بل للاندراس. وذلك أنه يتخذ الآخر قدوة يتأسى بها، ومبدأ يتعبد به، وإذن فإن لحظة الانفصال عن أشكال الاتباع مروقا وشرودا ضرورية، وهي التي تستفيد من واقع الحادثة، مقارنة وإنشاء مجاوزا، في سبيل تطبيق آخر، يتميز بسيادة أخلاقية وهي عينها تفعيل روح الحادثة، نيلا لمرحلة حضارية تنبت من المجال التداولي الأصيل، وليس من غيره. وإذا كان المقلد واعيا بدور مبدأ الرشد، فإنه يعني بالنسبة له تحرر مزدوج، تحرر من تقليد الأفكار الميتة المنقولة من تراثه، وانفكاك من تقليد واقع الحادثة كذلك، والأمر نفسه بالنسبة لمبدأ النقد، فلا بد من نقد النقد، لكي يتخلص المقلد من سلطة النقد المقصي للعقلانية السمعية، فشتان بين هذه واللاعقلانية التي نفر منها العقل الغربي، فتلك تسلم وهذه تنقد، وهو ما لم يتبين في أفق المقلد، وقد أخذ يغرف من المجال التداولي الغربي دون نظر واستفاقة.

اعتمد المجال التداولي الغربي على فعل النقد، حتى بدى وكأنه غاية ترجى لذاتها، دون السؤال عن حد هذا النقد والغايات المحققة بالنسبة للإنسان. ولأن سعي الناقد يتجه إلى لانهاية نافذة، كان التقدم نبراسا يتجه إليه فعل المغايرة، إلى أن مل تقدمه، فانتقل إلى سلسلة المابعديات، وهي مفاهيم تبدو تحطيما لبعضها البعض، حتى حصل بعد ذلك مروق إلى ما بعد الإنسانية التي قادت مباشرة إلى البهيمية الأضل سبيلا، حيث لا مراقبة ولا محاكمة، اخترق الإنسان فيها طبيعة طبيعته، دون رجاء يحصل عليه، من هذا التقدم الذي ملأت دعاويه الآفاق. وإذن فلا مراء أن مبدأ الشمول الذي يفعل روح الحادثة، يثبت الحق الإسلامي في حادثة أخرى، يكون فيها المسلم شاهدا على الإنسانية برسالة أخلاقية مثبتة لقوة النقد، وليس تعظيما للهوى.

(36) المصدر السابق، ص 134

يحيل الاستفهام، حول مفهوم التقدم، إلى النظر في تنوع الحاجات الإنسانية. فهل يقتصر هذا التقدم على مجرد الحاجة، إلى سد ما ينقص الإنسان من وسائل العيش؟ أم أن هذا العيش يقتضي تنظيما، يرتقي به إلى مصاف الإنسانية التي تعني في الأصل الأخلاقية؟ فكان التقدم في مسار الاكتفاء المادي فتحا للهفة الغريزة التي انقلبت إلى رغبة جامحة، تطلب الاستزادة تحطيما إلى ما وصلت إليه، كنكت الغزل بعد قوة أنكاثا، إنه تعبير عن دائرة تدور دون تحصيل المقصد من دورانها، ذلك أن التقدم لا يؤلف قيمة في ذاتها، فقد ينقلب إلى تقهقر.

وعليه فالمقلد المتبع يواصل حال التجاوز على هدي هذا الأنموذج من التقدم الأبتري، وهو يسري بقومه بقطع من الليل المظلم، بما أنه يرشدهم إلى تقمص الشخصية، وليس النظر الفاحص إلى هذه الشخصية، نقدا واستفادة، ويرى في شرود أهل التطبيق الغربي للحداثة، واقعا جميلا، بقدر ما يوفر لهم الحرية غير المسؤولة، وقد هزت الإنسان هزا، بفعل اندماج الغريزة في العقل، فالهوى يغدو مشرعا وشاهدا على ذاته، بما أن العقلانية التي هي ركيزة التحجج، تنفصل كليا عن المقاصد النافعة، والوسائل الناجعة، لتتناسب فيها حالة الحرية بقدر انفصالها عن هذه المقاصد وهذه الوسائل.

اختلط على المفكر العربي -الناهض بمسؤولية بعث قومه بعد طول رقود- العلم بالتقليد، فكان دربه مسيرا عبر سلطان الاستبداد الثقافي الغربي، إذ لم يَتَبَيَّنْ النمو الدينامي للأفكار، اجهد نفسه في تحليلها وتعليلها، فإذا بها تجربة تاريخية كان فيها الإنسان إله مقابل الإله المصلوب على الصليب، ولذلك كان النقد العقلاني، ترجيحا لنقل اختلط فيه مفهوم الإلهوية فغدى ضبابا ثم ظلاما. والحق أن المفكر المقلد لم يتبين كيف أن قومه قد وقعوا في حبال التطبيق الغربي للحداثة، فالاستعمار انتهك حرمتهم وبطش بهم، وهو يعد أحد أهم المسارات الحضارية الكبرى لهذا الواقع التطبيقي ولمسار فلسفة التقدم، فكيف يستثني نقده للحداثة، بل ويجعلها مقصدا مُهِمًا يجب السعي إلى تحقيقه، وهو الذي يحيا تسلط هذا الاستعمار وما بعده؟

3. سلطة الإنسان الأفقي - فناء التخلق واندثار شروط النهضة -

لقد سرى مصطلح الإنسانية والأنسنة، في الآفاق إلى حد انقلابه إلى معتقد أصيل. ثم أطبق على أفق التصورات البشرية، فما كان على دعاة الحداثة إلا أن قدروا تفوق الحضارة بسلطة الإنسان الذي انفلت من الآمرية الإلهية إلى الآمرية الذاتية ليتأمر عليه الهوى حاكما، ولا أدل على ذلك من التأسيس الغربي لحقوق الإنسان، التي تحققت منذ البدء بالإنسانية المنفصلة، إذ خان الإنسان "موثيقه الأعلى في (الحالة المدنية) فهذه الحالة الثانية هي إذن (حالة الخيانة) أو (الحالة الاختيائية)"⁽³⁷⁾، فكان تطبيق حقوق الإنسان تطبيقا منافقا، يركز على الهوى، وليس على شرعة تنهى هذا الهوى.

وعليه كانت تطبيقات غريبة المرمى، أولا بما يشوبها من تكبر، فما يستسيغه الفهم الغربي للإنسان يتم تعظيمه، وغيره يبدو على أنه يسير ضد عقلانية المتعارف عليها، حتى بدى الفهم الفكري المميز لواقع الحداثة هو آلية الاتساق الجامعة، وحينئذ استجمع الكثير ممن كلفوا انفسهم، تحويل الوعي الإسلامي إلى وعي متطابق مع الوعي الغربي، موقفهم وأكدوا على أن الحداثة الغربية هي قدرا مقدورا، ولن يفلت المسلمون ولا إسلامهم، من تبني الانقلاب الأكبر في الأفكار، من مروق إلى شرود، وهم ملزمون بتبني العلمانية والديمقراطية، تطبيقا لواقع الحداثة وتسلمت يجعلهم تابعين.

يعد الإنسان الأفقي هو موضوع الفلسفة الإنسانية الحديثة، بداية من قول أنا أفكر إذن أنا موجود، وهو إنسان يسعى سعيا في الدنيا جاعلا مبتغاه، تكميل غاياته فيها، فزاد سلطانه بطشا ببني جلده ومن ورائهم الحياة الكونية بأكمها. فلا عجب أن تخلص الدعوة العقلانية والغاية الإنسانية، إلى سلطة الإنسان المالك والباطش، إلى حد إفساده منطق التسخير والتذليل، وأصبح يسوم سوء عمله بانقلاب في قوانين الطبيعة حتى صعبت عليه الشقة، ولم يعد يستطيع التصرف

(37) طه عبد الرحمن: دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني - 1 - أصول النظر الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت لبنان، ط 1، 2016، ص 18.

فيها، فابتلي بأنواع البلايا فساد البيئة، وفساد صحة الإنسان، حتى عجز الطب المؤسس على البعد المادي، من الالمام بالكثير من الأمراض، لتتكاثر أمراض غريبة، لا قبل لهذا الطب السيطرة عليها.

ولأن الحضارة الغربية هي حضارة اللوغوس، بوجهين هما العقل والفعل، وشقين هما المعرفة والتقنية، فقد أوسعت في إيلاء الجانب المادي للحياة، ممدة إياه بكل قيمة، مفرغة إياه من مضمونه الأخلاقي والروحاني⁽³⁸⁾، إلى أن غدت حضارة ظالمة وناقصة، ومن هنا كان التوسع في تلبية الحاجات العاجلة، ما يعني في النهاية، انقلاب في مفهوم الإنسانية، فأصبحت تقبل على الضرر وتراه نفعا متسقا مع المعقولة⁽³⁹⁾.

لا مجال للحديث عن الإنسانية في الفلسفة الطهائية، إلا بتلازمها الماهوي بالأخلاقية، ولا مجال للأخلاقية إلا بالاهتداء إلى المقاصد النافعة، التي يبثها الشرع الإسلامي، لتكون الأخلاقية مقابل مجرد العقلانية المجردة بوصفها ماهية الحضارة المعاصرة. هي حضارة فصلت بين العاجل والآجل جاعلة من الإنسان، حشرة سريعة الزوال كما يرى أحد أبنائها⁽⁴⁰⁾، فكانت ظالمة للإنسان في كل مستوياته، باقتلاعها بعده الروحاني، والتشريع غير المعقول مروقا عن الفطرة، مثل التشريع للأُم البديلة، الشذوذ الجنسي، أحلام الخلود قضاء على الصغير ليدوم الشيخ والسعي للقضاء على الموت وغيرها من أحلام الإنسان الأفقي الزاحف. والحق أن هذه الأحوال تبرهن على أن المقاصد الأخلاقية، المبنية في الشرع الإسلامي، تعد الخيارات التي تُطْلَعُ الإنسانية على وضع إنسانيتها، وذلك عبر التميز العمودي المرشد إلى حسن الخلق. كما تستدل برهانا ناجعا على الوسائل النافعة التي شرعها القرآن، حفاظا على كرامة الإنسان، وهي عينها تقنيات الذات التي تجعل العامل بها باطنا وظهرا، انسانا راشدا ورشيدا شاهدا على نفسه وعلى الإنسانية.

(38) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية - ، ص145.

(39) المصدر نفسه، ص68

(40) Gilles Lipovetsky L'empire de l'éphémère, Edition GALLIMARD, 1987

في تصوره للإنسان، سار المقلد ضد مجاله التداولي، سيرا جعله يضع ماهية الإنسان في العقل المجرد، متخطيا الصفة المميزة للإنسان في مجاله التداولي الأصلي، حيث لا إنسانية بدون أخلاقية، ولا أخلاق بلا دين. لقد أخذ التقليد بالمجال التداولي لأهل واقع الحداثة، ففصل الإنسان عن أبعاده الماهوية إكمالا لمسار التحديث المأمول، ليشترط جملة انفصالات، يرى أنها ضرورية للالتحاق بركب الحضارية الغربية المعاصرة، بوصف هذا الالتحاق غاية المرام ومقصد القاصدين، ولعمري هو بتر لا يضاهيه بتر، بما أن طبيعة الزمن الذي يتصوره المقلد، هو زمان أفقي، يرتبط بالمقاصد الدنيانية القريبة، لا تتخللها الآفاق العمودية، التي تفتح الرؤية على ما يتجاوز مجرد الحس.

في عودة المقلدين إلى أصل الانفصالات التي أقروها، سيجدون أنها مجال لتحويل الأمر الأخلاقي الديني، الذي يعني أن الأخلاق لا تنفصل عن الدين على الرغم من إمعانهم في الفصل، فلن يكون الإنسان إلا "الكائن الحي المتدين" (41) على الرغم من أنه عوض الإله بمبدأ آخر، يرى فيه أنه مبدأ قمين بتعويض هذا الإله، فقد تفنن دعاة الانفصال في تصوير الروحانيات بلا روح، وهم بهذا يعودون بأذهانهم إلى الدين دون أن يشعروا بذلك. إن هذا التعويض الذي يحدث ليس إلا علامة على بحث الإنسان الدائم عن المبدأ الأصل حيث الشهادة والأمانة.

وبالنظر إلى النسيان الذي اعتر الإنسان، فقد أسس واقع الحداثة تصورا لإنسان زاحف ميت فاقد للحياة، ولأن عموم بلوى التقليد قد كيف الوضع البشري جملة على مقتضى هذا الإنسان الميت، فوضع الإنسان المسلم يبدو وضعاً حرجاً، بالنظر إلى التأثير الكبير لصورة الإنسان المنفصل، الذي فقد السمع والبصر، وتكفل بالسيطرة على العالم دون أن يضع حدا لجشعه، ودون النظر إلى آثار ذلك، سواء على روحه أو على العالم.

لقد تبين أن النهضة الفاتئة، زمن آخر ينتمي إلى التاريخة الغربية، ولم يكن

(41) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية - ، ص 149.

انبثاقا تاريخيا فاعلا، فبمجرد لقاء الذات بالآخر كان اعجابها به كبيرا، بحيث التأمت على صورته فتقمصتها، ومن هذا الباب تمثلت المفهوم وارتبطت بالمضامين، وركزت على المقدمات المغايرة، فلم تكن نتيجة ذلك إلا الفشل، فكيف ندرأ هذا التقمص والتشبه غير الواعي للأبعاد التاريخية الغربية، ونضطلع بأفق التغيير الذاتي، منطلقين من الإبداع وليس من الاتباع؟

ثانياً: النقدية الطهائية - شروط اليقظة المتيقظة

تحصيلا للحداثة الائتمانية - :

لا يعتبر المشروع الطهائي، عملا منفردا وفلسفة صوفية، تقصد الكمالات الخلقية فقط، بل يندرج في سياق تاريخي شامل. والمتتبع لتطوره يدرك حيويته النقدية، وقيمه المعرفية كسند رئيس لنمو اليقظة المرجوة، فهو مرحلة تجاوزية، حصلها الفكر العربي الإسلامي الراهن، أثناء سيرورة تطوره المعرفي، انتقالا من الاتباع إلى الابداع.

بالنسبة لطفه عبد الرحمن، تكون مسؤولية المحافظة على اليقظة متيقظة⁽⁴²⁾ أمرا مصيريا، إخراجا لها من ربة الاتباع، ولن يكون ذلك إلا بحصافة المناهج العقلية والعلمية التي يجب أن تستند إليها، تخطيا لكل دعوة خطابية، ولجوء فكري يجعل منها مجرد رد فعل سياسي، تتسلط عليه السيادة، فيحيد عن المقاصد النافعة. بينما تتمكن هذه اليقظة بالتأسيس المعرفي والمنهجي، من تتبع دربها نحو الانبلاج النهائي، فتكون في نهاية المطاف حادثة ائتمانية، ترعى خصوصية الإنسان، ممددة إياه بقوة النقد المؤيد، فما هي الشروط المنهجية والعلمية، التي تجعل عملية الانبعاث حية مبدعة، لأفقهها التداولي في سيرورة تكاملية تتفق مع الحقيقة العربية الإسلامية، مقدمة لأنموذج حضاري يحفظ القيم الإنسانية، مؤلفة لاقتداء إنساني، يحيل إلى التقدم الرحيم، بعدما بطش بها التقدم القاسي؟

(42) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 09.

لقد كان التعلق بالعقلانية، قاسم مشترك لكل الاتجاهات الفكرية، إذ تكاثرت الدعوة إلى العقلانية مواكبة مطلب النهوض والتحديث، فهل استوفت هذه العقلانية الشروط الاجرائية للحقيقة العربية الإسلامية؟ وإلى أي مدى تتفق مع مقاصدها؟ ماهي الأهداف الإصلاحية، التي سطرها أهل النهضة العربية، للقيام بواقعهم قياما يثوّر فكرة الائتمان الراسخة في هذه الحقيقة؟ وهل تتفق هذه الأهداف مع طبيعة الحقيقة التي يستند إليها هؤلاء، بمعنى التفعيل الاجرائي للأمانة بوصفها ناهضة بالقيم، تنبئنا وتتبعنا نقديا، في سبيل ترشيد العقل والسلوك أداء ائتمانيا؟

ولأن مفهوم النقد طار في آفاق الفكر العربي الحديث والمعاصر، فقد اتجه البحث الطهائي، إلى السؤال عن حدود هذا النقد العقلاني ومقاصده، من قبيل، نقد التراث، نقد العقل العربي، ونقد العقل الإسلامي، فهل هو تجلي لفاعلية عقلية أصيلة مبدعة؟ أم هو اتباع لأهل واقع الحداثة؟ ذلك أن نقد التراث، ونقد العقل تعد أهم إجراءات معرفية اقتضتها النهضة الأوروبية. وإذن فهل كان هذا النقد مجرد، صيغة منقولة عن تاريخية، النهضة الأوروبية؟ ثم ما هو هذا العقل بوصفه أداة النقد التي ترتب الأفكار والتراثات الإنسانية؟ إذ يبدو أن حالة الانطباق هي ما يخص هذا العقل، فما يتفق مع مدارك أهل واقع الحداثة عبر فهمهم وتاريخهم موصوف بالمعقولة، مرتقيا إلى مصاف العلم المحرر، وما يخالف ذلك يختص باللامعقولة، متدنيا مؤلفا لعائق يجب التخلص منه، بما أنه لا يرتقى إلى درجة التقدم المادي المرجو، فما حدود هذه العقلانية المحررة؟ هل تعتلي مصاف اليقين والقطع؟ بحيث تؤلف مرجعية النخل لكل التراث البشري، بما فيها النص القرآني، ما هي النتائج التي يتم الحصول عليها، إذا سيرت العقلانية المجردة، العقلانيتين المسددة والمؤيدة؟

يكون إيلاء النظر في العقلانية، هو أصل الدعوة في التحديث، وبه يجب تسيير الواقع العربي الإسلامي صوب واقع الحداثة، فبها يبدأ درب تقدمه، لذلك دأب دعاة التحديث في العالم العربي، منذ صدمة الحداثة بنقل المجال التداولي الغربي إلى تفكيرهم، فانظر مثلا إلى طه حسين، في دعوته الرئيسة بأولية التمرس

بالشك الديكارتي للتحقق من الشعر الجاهلي⁽⁴³⁾، ومن ورائه القرآن⁽⁴⁴⁾، وانظر إلى غيره ممن جعلوا التفكير في المجال التداولي الغربي آلة ومضمونا، أملا في استنساخ واقع الحدثة.

يؤكد طه عبد الرحمن قائلا "إن كل من تولى النظر في وسائل النهوض بواقع العالم الإسلامي والعربي لم يتردد في أن يجعل العقلانية على رأس هذه الوسائل، مشيدا بفضائل وفوائد المناهج العقلية في تحصيل المطلوب من التقدم والتحضر"⁽⁴⁵⁾ وعليه يعد البحث في طبيعة هذه العقلانية المنوطة، بتقدم وتحضر المسلمين، هو الأصل الأول للتحليل الطهائي، فلا بد إذن من السؤال عن طبيعة العقلانية، بنيتها المعرفية، وعلاقتها بتاريخية المفهوم في الحضارة الغربية؟

اتجه طه عبد الرحمن إلى البحث في تكوين العقل المجرد، فإذا به مجرد فعل يبين للمطلع وجه من وجوه شيء ما⁽⁴⁶⁾ دون الانتقال إلى ما خفي عن الحس، وإذا بـ "العقل ليس، كما شاع وذاع تحت تأثير المنقول الفلسفي، ذاتا مدركة مركوزة في داخل الإنسان، وإنما فعلا إدراكيا داخليا، يصدر عن قلب الإنسان كما تصدر أفعال الإدراك الخارجية عن حواسه، ولما كان العقل فعلا إدراكيا، فقد اقترن، بالضرورة بالقصد، ولا قصد بغير اتجاه، فيلزم أن يكون للعقل اتجاه مخصوص، واتجاهه، على الحقيقة، اتجاهاً: اتجاه أفقي يجعله يتعلق بظواهر الأشياء في اتصال وجودها ببعضه ببعض، واتجاه عمودي يجعله

(43) انظر، طه حسين: في الشعر الجاهلي، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2007.

(44) لا تخف علينا العلاقة التي ربطت ماسنيون بطه حسين موجها إياه في حنايا درسه الأدبي، مساعدا إياه، وقارن هذه العلاقة بعلاقة ماسنيون بمالك بن نبي، وكيف وقف دونه لكي لا يدخل إلى مجال الدرس الفكري، حتى ضاقت عليه سبل الحياة، واجبر على دراسة الميكانيكا، لكي لا يلج الدرس الفكري. ولعل ذلك يعود إلى إدراك ماسنيون خطورة ذلك على تمديد السلطة الاستعمارية، فمالك بن نبي يفكر بفقه الشهادة ويرتقي إلى العمل بالمجال التداولي العربي الإسلامي لكنه تخطى هذه العقبة وتحول بفعل الدرس العلمي إلى مجال الدراسات الحضارية، فكان أكثر دقة واستشرافا للمجال التداولي الذي فكر به ولأجل أهله.

(45) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص60.

(46) طه عبد الرحمن العمل الديني وتجديد العقل، ص17.

يطلب خفي دلالاتها بالنسبة خفي بالنسبة لوجوده" (47).

و هكذا تسقط الخاصية الجوهرية عن العقل، بفعل التحليل الطهائي لطبيعة العقل المجرد، ليصبح فعلا يتعلق بمقاصد أفقية، أينما توجهه يتوجه، وسيرث الإنسان في مستوى العقل المجرد، هذه الوجهة في فقهه لذاته وللعالم. ولا ريب أن التبجيل المطلق لهذا العقل، يعود في أصله إلى ثنائية معرفية وتاريخية جامعة، أولها المقابلة بين الإله المصلوب على الصليب، والإله الناشئ عن أحياء التراث اليوناني، وثانيهما عن الصدمة التي جرّها فقه الطبيعة نظرا وتحققا، بحيث بدت النتائج المحققة على يد العلماء الناظرين في الآفاق من أمثال غليلي، مناقضة لعقيدة الإله الإنسان المصلوب على الصليب، كما ورث الإنسان الناشئ عن إحياء اللوغوس اليوناني، منطق القوة مقابل ثقافة نمت تبجيلا لإله ضعيف، ترك نفسه ليصلب على يد البشر! من هنا نشأت المقابلة بين العقل والكتاب المقدس، ليتوارى الثاني أمام النصر المظفر للأول، ومن هنا أيضا انطلق العقل معجبا بذاته، إلى حد التقديس فتحول إلى جوهر حاكم، دون أن يعترف على أنه مجرد أداة تحليل، تركز على نتائج الحس، وتحدد غاياتها تحديدا أفقيا قريبا.

وإذن فإن السؤال، يكون عن مدى صدقية اليقين، الموكول لهذا العقل الذي هو مجرد ذات إنسانية مدركة، تربطه بمكونات الشخصية البشرية، روابط دفيئة أينما توجهه يتوجه. لكن بفعل اعتقاد أهله أصبح جوهرًا مميزًا بالفوقية، يتصرف تصرف الإطلاق، كما له سلطة أداتية في انتاج المعارف والحكم على أخرى، فإذا به نسبي محدود بمطالب الإنسان الآنية، فما هي العلاقة بين هذا العقل والمقاصد التي يبتغيها الإنسان؟

1. العقلانية المنفصلة والعقلانية المتصلة:

يخلص التتبع الكرونولوجي للفلسفة الطهائية، إلى نمو مفهوم العقل والعقلانية، مترتبا بحسب انفصاله واتصاله بالأخلاقية والروحانية. وسيكتسي

(47) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، صص 13 - 14

مفهوم العقل قيمة نقدية من جانب هذه الصلة، التي خصها طه عبد الرحمن بقوة معرفية ونقدية، عبر تحليل منطقي دقيق لتكوين العقل وأدائه الإجرائي. إذ لا يمتلك العقل تكويناً جوهرياً فوقياً، إنه حالة إنسانية ترتبط بمقاصد الإنسان، وستعمل هذه الفلسفة على بناء جهازها النقدي، من تحليل لمفهوم العقل والعقلانية، في علاقتها بمدارك الإنسان، والمقاصد المحققة عن هذه المدارك. لتتحقق بمراتب ودرجات، تترتب بحسب تحقيقها للمقاصد الأخلاقية، فلا إنسانية بدون أخلاقية، وتجاوز هذه الصلة الماهوية يحدث خلافاً في المقاصد المحققة. ليعيد طه عبد الرحمن، وصل ما فصله الأنموذج المعرفي الغربي، والقاضي بفصل القول عن الفعل، العلم عن الأخلاق والحقيقة عن الغيب، مبينا القيمة المعرفية للعقل المجرد، ومن خلفها النتائج المحصلة.

فلا بد من توسيع مدى العقل حتى تنتج علاقة بين هذا العقل ومقاصد الروح، ولا ريب أن عقلانية تتفق مع طاقة الروح ستلد حداثة تُؤتمن على الوجود، بما أنها لا تنظر إلى الوجود من باب المنافع العاجلة، بل من باب المقاصد الصالحة والوسائل الناجعة، وهي حداثة لا تنفع أهلها الذين عرفوا سَمْعاً بأنه تم ائتمانهم في ظهر الغيب ووكّلوا بأداء الأمانة صلاحاً فقط، بل ستعود على الإنسانية جمعاء بالصلاح، فهي مرفقة بالنقد والتسديد تأييداً، بفضل مواكبة المقاصد النافعة والوسائل الناجعة، لإجرائاتها النظرية والعملية.

ولأن السؤال المعرفي الذي استكنه الفكر العربي المعاصر، قد استرشد في البدء بالكوجيتو الديكارتية⁽⁴⁸⁾، ثم تتبع الخلاصة الكانطية اقراراً بالعقل المجرد منفصلاً عن الدين والأخلاق، وعمل على تسليط خلاصته النقدية على التراث استنهاضاً لأهله على خطى واقع الحداثة، فقد انتهى إلى النتائج نفسها التي انتهت إليها النقدية الكانطية، العقل جوهر فوقيّ، وخلاصة المعرفة العقلانية المجردة وحدها هي اليقين، ولذلك سيُحصّل هذا الفكر، النتائج نفسها التي

(48) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة - 1 - الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط 4، 2013، ص 409.

حصلتها النقدية الغربية، انفصالات شتى، ثم سيرث هذا الانفصال شرودا يجعل الإنسان يسعى سعياً أفقياً، وعلى إثر اشتغال أرباب النهضة العربية مرجعاً وآلة بالنقد العقلاني والتنوير فقد ولدت هذه النهضة ميتة، متجلية في خيبات تتكرر بدون هوادة.

ولأن اليقظة المرجوة، لا بد أن تستمر نمواً إلى حد تفعيل روح الحداثة، تحصيلاً لحداثة تؤدي الأمانة بمعنى تفعل بمبادئ القيم الأخلاقية الماثلة في حقيقتها الأصلية، فلن يكتب لها البقاء وهي عاملة بوسيلة العقل المنفصل في مجال طبيعته الأصلية هو الاتصال، فكيف يتم التفكير في الاتصال بوسيلة الانفصال؟ وإذن ما هي طبيعة العقلانية؟ وما هي مراتبها؟ وهل يكتفي الناظر في التجديد والتنهيز بمجرد العقل المحدد بجملة الانفصالات؟

أ - مراتب العقلانية - من التجريد إلى التأييد -:

تركز الحداثة في إعادة تأويلها لتراث الإنسانية على قسمة، رأت أنها معيار العلم الصحيح، وتظهر في جملة ثنائيات: أهمها العقلانية مقابل اللاعقلانية. وستعمل المناهج التي وكلت بهذه العقلانية، على ترتيب أشكال التراث الإنساني، بحسب معايير وخصائص هذه العقلانية، مبنية إياها وفق سلم قيمي، يبدو أنه نتاج لتاريخها الخاص. ففي نهاية المطاف وبعد الترتيب، تقف العقلانية الغربية سيدة على قمة العقلانيات وغيرها دون ذلك، بل ستنصب نفسها سلطة على الباقي، قاذحة فيما تصطلح عليه اللامعقول، مطبقة معيار الانفصال على الاتصال، جاعلة المعقول غير المنضبط على معايير عقلانياتها متدني الدرجة واصفة مجاله، بأنه مجال ما قبل الحداثة. والحق أن الرباط الموصول بين العقلانية وواقع الحداثة، يستوجب السؤال والبحث عن بنيته المنطقية وأبعاده التاريخية؟

بالنسبة لإدوارد سعيد، يعد التوسيع الاجرائي للمفاهيم الغربية، بوصف الشمول والكونية، عملية صياغة محكمة لمخيال كوني، بغية إعادة انتاج الشرق، كما تبتغي سلطة الغرب، بما أنه يستكنه منذ البدء مطمع الاستحواذ على

المءالف؁ لفرؤء سعفء قاءلا "أن الشقاءة الغربفة اكءسبء المرفء من القوة و"ؤؤوء" الهوفة بوءع نفساء موءع الأؤاء مع الشرق باءءباره ذااء بءفلة" (49)؁ ومن ثم سفءم وصف كل ءراء إنسانف مءالف؁ بوصف اللامعقول؁ لففءمف إلى ما قبل الءءاءة؁ وهو ءءقفب غربف بءء؁ موكول إلى صفاغة الءاء الغربفة؁ أو ما فعبء عنه بالمركلفة الغربفة؁ أما فف ءالة انصفاع ءراء الشرق إلى الصفاغة المعرففة والمنهففة للعقلانفة المءرءة؁ فسفءسم بالعقلانفة الءءاءفة؁ وله قابلفة الانءماء إلى العلم؁ إنها ءركة غرب واعة لأبعاءها؁ أما فف ءالة الانفصال عنها فكون الوءف قء سلك ءرب ءءرر.

سفرءع طه عبء الرحمن نقءا؁ عن الاعءقاءاء الراسءة؁ والافقاناء ءفف سءء مسار الفكر؁ وءعلءه فءءه وءهة واءءة؁ وهف وءهة العقلانفة المءرءة؁ ءفء فءم اقضاء كل ءصائص الموءوء. فلا ففقى إلا ما فءفق مع الغافاء الءففة ءفف سطرءها هءة العقلانفة لففساء. وإذن عملء المنهففة الطهائف على ءوسفع أفق الفكر؁ لفرءر من الضفق إلى السعة؁ إلى أن أصبحت الاءئمانفة فلسفة ءوسع قءراء الإنسانفة فف ءعقلها المءسع الأرجاء؁ فلا ءقصف ءصائص الموءوء وأولها ءءصور الآفاف؁ ثم بما أولءه من قفمة لفعل ءءزكة الرافع لقفمة النظر الإنسانف؁ صوب المفافرة ءاعلة كل فعل هو ما فءصل قفمة الصلاح؁ لءربط المعرفة بالأءلاق؁ وءكون نءائءهاا ءءطفففة نافعة. إنه ءعلق مءسع الأرجاء لفس عبء البقاء الضفق؁ بل فف زمن آءل ففءفغه. وهنا ءؤلف الفلسفة الطهائف بنة مفافرة نظرا وعملا؁ لءكون قاعءءه هف أءاء الأمانة وفاعلفءه ءءزكة؁ بءسب المقاصء الصالءة عملا بالوءائل الناءعة. والءق أن بنة هءة العقلانفة هف ما فورءه النمط المعرفف الإسلامف من أصوله؁ وبما ففرضه من ءءقق عملف للمعءقء؁ ءءقق فربط بالقفم.

ولءفسفر طفبعة العقلانفة المءرءة؁ اءءهء النقءفة الطهائف إلى طفبعة الصفة الجوهرفة للعقل ءءفلا؁ فمن الناءفة ءاءرففة؁ هف ذااء منبء فونانف قءفم؁

(49) إءوارء سعفء: الاستشراف؁ ص 39.

حيث يُعرَّف الإنسان بأنه حيوان عاقل، أما من الناحية المعرفية، فالعقل هو فعل من الأفعال التي يستخدمه الإنسان في اطلاعه على الأشياء⁽⁵⁰⁾، فهو بهذا لا يفترق عن غيره من الحواس، وعليه فهو يتحسس غاياته بتحسس البهيمة لغاياتها الحيوية بواسطة بغرائزها⁽⁵¹⁾.

وبهذا التماثل في قدرة التحسس بين الإنسان والحيوان في درجتها الأدنى، يفتح طه عبد الرحمن منفذا لتحليل التكوين التاريخي والمعرفي للعقل المجرد، لتكون العقلانية المجردة درجة من درجات العقلانية، وهي درجة حُرمت الخاصية الجوهرية للإنسانية، التي تتمثل في الأخلاقية والروحانية، ذلك أن "الأخلاقية هي الأصل الذي تنفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي"⁽⁵²⁾، فنسبة التعقل المؤسس على مطاعم الغريزة، تؤلف مساحة عريضة من فعالية الدوافع الإنسانية، إنما تنفصل في حالة تعاليها نحو الأخلاقية، وفي حالة التعالي يرتقي العقل إلى الكشف عن غايات ومقاصد أخرى، قد تكون مقومة أو مقوضة للغايات الأولى التي سطرته العقلانية المجردة لذاتها.

ولأن العقلانية المجردة سارت في تطبيقاتها بمعزل عن معرفة القيم، فقد حصلت حالات العبودية للإنسانية، تنوعت ضروبها إلى أن غدت التقنية، هي المسيرة الأولى للحقيقة الإنسانية، تصرفا في المصير، وتحديدًا للأفق الاستشراقي للإنسانية، فاستبعد الإنسان ليكون عبداً للآلة. وعموماً تتسم العقلانية المنفصلة بما يلي:

أولاً: هي حالة إدراكية إنسانية، لا تتميز عن الحس إلا بدرجة الترتيب، كما أنها انفصال عن كل الأبعاد التي يختص بها الإنسان، الأخلاقية والروحانية، مفترضة أن المقاصد الإنسانية تنحصر في تحصيل المنافع العاجلة في عالم

(50) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص 18.

(51) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 14.

(52) المصدر نفسه، ص 14.

الملك، مع النسيان الكلي لعالم الملكوت الذي يورث الأمانة والائتمان على الوجود، فكانت نتائجها مقتضبة وضارة، تتجلى بوضوح آفات لا عد لها ولا حصر.

ثانياً: هي وضع حضاري غربي، نشأ عن التنافر بين حالتين: حالة التعبد للإنسان الإله، وحالة تعبد الإنسان للإنسان، وهي انبثاق عن وضع الانفصال عن الغيب، بعد صدمة الانتقال من الوضع العبودي الأول، إلى الوضع الثاني، عشية حصول صدمة العقيدة، المرافقة لتعصب حراس عقيدة التعبد للإنسان الإله، والانفتاح على حقيقة الكون بعد تدبره، ولابد هنا من اعتبار كم المفسد التي انجرت عن هذه العقلانية، جرحا للكون وإضراراً بالإنسان، تسوم الإنسانية بلاءه أكثر فأكثر في زمن الشرود ما بعد الدهراني، في فساد عم البر والبحر، ثم عبر التشريعات المخلة بالفطرة الإنسانية وبالحياء خدشا له، وقد ساندتها ميثاق حقوق الإنسان، المسنود على مفهوم للحرية يتميز باللامسؤولية، يموت فيها الواجب شيئاً فشيئاً، وتتعاظم فيها حالة المطالبة بحقوق تتماهى والهوى مشرعاً.

ب - بين العقلانية الاختيانية، والعقلانية الائتمانية:

تعد العقلانية المجردة، حد فاصل في بنية واقع الحدثاة، فهي الفارق بين الحق والباطل، والخير والشر، وقد خلص النقد الطهائي إلى كشف بنية هذه العقلانية، فإذا بها حالة ادراكية يختص بها الإنسان، ويسيرها بحسب غاياته العاجلة. وفي تفحص التطبيقات التي فرضتها في واقع الحدثاة، فلا بد من اعتبار ما حصلته وتحققت به من مفاصد جمّة، تتلخص في ظلم الإنسان لنفسه وللكون بأكمله.

ينتمي توصيف العقلانية الاختيانية، إلى نمو دلالي لحقل الفلسفة الائتمانية، ذلك أن تتبع سلطة العقل المجرد في العصر الحديث، يؤذن بوصف هذه العقلانية بأنها عقلانية اختيانية، خان عبرها الإنسان ميثاق الاعتراف والسجود أولاً، ثم الأمانة التي وكل بها رفعا للقيم الأخلاقية ثانياً. فقد سارت هذه العقلانية في بنيتها المعرفية وتطبيقاتها التقنية، في غفلة ونسيان للأمانة التي وُكِّلَ بها الإنسان،

وقد نسي وغفل إلى حد دخوله في حالة الموت⁽⁵³⁾، فإذا به لا يبصر ولا يسمع معرضاً عن الحق حتى وإن تجلى أمامه دامغا.

وإذن فلا مرأ أن تدعو هذه العقلانية إلى اجراءات مناقضة لفطرة الإنسان، تتبين في المطالب التي يجرى السعي إلى تحقيقها، مثل فعل التحسين بالتدخل الاجرائي في الميراث الجيني، توليدا للإنسان الفائق المتطلع إلى البقاء أبداً، وكذا مطالب الخلود بالقضاء على الشيخوخة⁽⁵⁴⁾، وغيرها من مساعي الإنسان الأفقي الذي فقد بعده الملكوتي، وسهى لاغيا لا يكثر لميثاق العهد الذي وكل به في ظهر الغيب، حملاً للأمانة التي تتبين في القيم الأخلاقية المحفورة في الفطرة بعدما أشفقت الظواهر الكونية عن حملها.

وهكذا تركز العقلانية الاختيانية على بنية مخصوصة، أولها انفصال الإنسان عن الغيب، مما أورثه العمى، فلم يعد يرى من أمره إلا ما ينفع عاجله، ثانيهما نسيانه للأمانة، فلم يعد ينظر إلى الغايات إلا من باب سد وطر عاجل، بل نسي أن القيم الأخلاقية هي ماهيته التي لا ينفك عنها. وحينئذ جادل الحق، وأعرض عن صفاته فما كان إلا أن انقلب إلى وضع الزحف، الذي هو كناية عن موته.

تكون العقلانية الائتمانية هي الماهية المعرفية للإنسان على أصله الأول، ميثاقية أخلاقية. وهي كذلك حالة تحررية حيث يدرأ الإنسان عنه آفات التعبد إلا للذي سجد له ووكله بالأمانة، فتكون نسبته إلى الحق، متجاوزاً كل ضغوط التنازع والتزاحم التي ورثها في سعيه الآجل.

إن التكليف بحمل الأمانة هو ارتفاع عن كل قيد، فهو تكليف إرادي تم خلاله التخيير بالامثال من عدمه، أما في حالة نسيانه للميثاق المؤسس على أداء

(53) طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني - 1 - أصول النظر الائتماني، ص 14.

(54) طه عبد الرحمن : سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط 2، 2002، ص 261.

الأمانة فإن الطغيان هو ما سيميز الإنسان، فينبري إلى عبادة ذاته. وإذن تتميز العقلانية الائتمانية، بسلطة القيم الأخلاقية التي اختارها الإنسان أداء لمسؤولية الأمانة، التي شهدها في ظهر الغيب، أي في التكليف الشهودي⁽⁵⁵⁾، شاهداً على الحق ومن أجل الحق، وهي ماهية الأمانة على الأصالة.

2. العقلانية الاختيانية وسلطة الإنسان الأفقي:

من جراء نسيان الأمانة، ولدت العقلانية الاختيانية إنساناً أفقياً تطلع بأداء الأغراض العاجلة. والحق أن مفهوم الإنسان الأفقي، يتبين في الأسس النقدية لفلسفة الطهائية، إذ مفهوم العقلانية مفهوماً واسعاً، وكذا هي مراتب تتحقق بصلتها بماهية الإنسان، لينزل العقل عن الجوهرية، متسقاً مع الحواس اتساقاً وظيفياً، ويميزه طه عبد الرحمن بالنسبية والظرفية، فلا حد للوثوق بأحكامه، بينما سيلتحق القلب بالعملية المعرفية، لذلك لا مجال للفصل بين العقل والقلب في المجال التداولي الإسلامي العربي⁽⁵⁶⁾، ويعد هذا اللاحق من طبيعة هذا المجال التداولي الذي اختص بكلية التخلق، فالانفصال بين القلب والعقل، يحدث آفات جمة، ولا مراء في تبين ذلك في واقع الحداثة حيث تنزل الإنسان ليكون بهيمة تسعى خلف غرائزها، فقست القلوب ولم تعد تسمع وتفقه في سبيل اتمام الغايات العاجلة، فما حال هذا الإنسان العامل بالعقلانية الاختيانية؟

هناك إذن علاقة تناسب بين العقلانية الاختيانية وميلاد الإنسان الأفقي الزاحف، إذ الانفصال حصل في تكوين العقل، ثم في الامتداد الذي حصله هذا المفهوم منشأ لواقع الحداثة، فكانت باطشة، متسلطة وظالمة. والحق أن العقلانية الاختيانية، هي التي عملت على صياغة الفكر الإنساني الحديث والمعاصر، ووضعت الإنسانية جمعاء تحت سلطة التفسير العقلاني المجرد، كما صاغت الفعل الإنساني صياغة تفرض ضرورة الانفصال الكلي للطبيعة البشرية عن فطرتها المتعهددة بالأمانة، أي عاملة بالقيم الأخلاقية والروحانية، لتمكث في حد

(55) طه عبد الرحمن: روح الدين، ص 471.

(56) طه عبد الرحمن: سؤال العمل، ص 72.

تحقق المقاصد العاجلة، فكانت إذ ذلك ضيقة حرجة، لا تتجاوز حالة المكوث القصير في هذه الدنيا، وعملت على ميلاد إنسان يتوغل في الانفصال، فصار يبحث عن مدارج التعالي والتفوق حتى ظن أنه هو الإله بعينه.

وهكذا عمل واقع الحداثة على صياغة إنسان معاصر، وهو مفهوم يتردد في أنحاء المعمورة بسبب تسلط هذه الحضارة الباطشة، وسلطانها القاهر، "وصار عبارة عن "نموذج خلقي ذهني، لا عيني" أو قل "نموذج سلوكي مجرد لا مشخص" (57) ويختص الإنسان الأفقي بالخصائص التالية:

- 1 - إنه إنسان غافل ناسي، بفعل انفصاله عن الغيب.
- 2 - إنه إنسان أفقي وليس إنسان عمودي، زاحف وليس طائر بالنظر إلى فقدانه فقه الأمانة، وذلك من جراء الاعتقاد بجوهرية العقل وموت القلب وانحيازه عن القيم الأخلاقية المثبثة في الفطرة.
- 3 - إنه إنسان ميت، بافتقاده القلب الفاقه، فلا هو سامع ولا هو مبصر، بل على قلوب أفعالها، وذلك بالنظر إلى عدائه وجفائه للقيم الأخلاقية الدينية.

وإذا كان المسلم ينتمي إلى العالم المعاصر، وينظر إلى نفسه على أنه إنسان معاصر، فجريان هذه الخصائص عليه يكون جريان الفكرة العامة على الأعداد المفردة، وهو وإن أراد انفصال عنها فهو واقع لا محالة في شراك الفكرة، بل إن شبح الإنسان الميت يهدد كل مسلم، فالعولمة عابرة للأجواء بلا حدود، ومن خول لها هذا العبور هو انتقال الاعلام إلى بواطن الكل دون استئذان، فقد عملت الثورة الإعلامية والمعلوماتية، على تعميم الإنسان الميت المصاب بآفات شتى، فهو مصاب بالعمى والصمم ولم يعد يذكر من الأمانة شيء فغم عليه، وأصبح عالم الملك ديدانه، مع نسيانه لعالم الملكوت. على إثر انتشار الموت عمت البلوى في الكون، فقد لأخلاق فراج الهرج والتمارج، وأنشئت العلاقات

(57) طه عبد الرحمن: دين الحياء - 1 - ، ص 13.

على منطق الكفل بمكفالفن؁ تترأى أشء ءلفة ما تترأى فف علاقة الدول الكبرى أو قل الباطشة بالدول الضعفة.

ترتب عن حالة الانفصال وضع خاص بالنسبة للمسلم؁ فمن ءراء تعمفم فكرة الحفة المعاصرة والإنسان المعاصر؁ فهو فحفا فف فضاء الدولة الحديثة الغالبة بفعل التعمفم الكونف الذي قامت به الكولونفالففة؁ ففء حلت الحالة المءنفة وزالت عنه مفثاقفة وأصء هذا الإنسان الموصوف بالمسلم؁ لا فرفب إلا عالم الملك معرضا عن عالم الملكوت؁ بفعل سفاة الحالة المءنفة فء تسلط ففها العالم الماءف على العالم الروفف؁ وأقلب حاله؁ فهو متعهد بعالم الملكوت بفعل الشهاة الأولى فف هذا العالم؁ ثم إقراره بها عاملا فف عالم الملكوت؁ أفلا فءرك أنها تطالبه فف كل لحظات ففاته بالتءكر والءكر؁ ولذلك ترى دولته الحديثة المؤسسة على تصور الحالة الاختفائفة فافءة للأسس؁ تتخط فف مشاكل؁ ولا فكون هذا التخط إلا للمناقضة القائمة بفن الحالة المءنفة والحالة المفثاقفة.

لقد استطاعت الفلسفة الطهائفة؁ فءفء أسباب الأزمة الإنسانية المعاصرة؁ فهي اعراض عن ءكر الأمانة المفطور عليها الإنسان؁ فنسف القفم الأخلاقفة والروحائفة؁ وهي سمة العصر والإنسان المعاصر؁ وفقءانه سبل التزكفة زافته ضعفا أخلاقفا وانفصاما عن المقاصء النافعة. ولقد فحقق النقد الطهائف بالوضع الإنسانف فف حالته المءنفة؁ فكان ان أفرغ الإنسان من القلب ولم فبقى لفءه سوى الحركة ءسءفة تعمل على بفان وضعه الإنسانف؁ مففصلا عن الوضع الملكوتف.

تفصل العقلائفة الاتئتمانفة بعالم الملكوت وتعفء وصله بالإنسان المفف بففة اءفائه؁ ولن فكون هذه الحفة إلا بنظرفة مفثاقفة؁ إءفاء لقلبه المفف؁ والإءفاء ما هو إلا بإءفاء فلق الإءفاء الذي انءثر بفعل سلطة العقلائفة الاختفائفة وقد ساءت الكون بأسره؁ وأءءث شروءا ما بعءه شروء؁ خاصة أن الإءفاء سفكون عند أءء أكبر الباعثفن لعلم النفس المعاصر؁ مرض ففء فءافزه ففو فسء مفوافل لإشباع غرائزه الكامنة⁽⁵⁸⁾.

(58) طه عبء الرحمن: شروء ما بعء - النقد الاتئتمانف للخروج من الأخلاق - المؤسسة العربفة للفكر والإبءاع؁ بفروت لبنان؁ ط 2016؁ ص92.

3. آفات التسلط المزدوج أو الانفصال والسعي الأفقي:

تتبين نتائج العقلانية الاختيانية جلية، فيما حصله الإنسان من انفلات عن القيم الأخلاقية والروحانية، التي هي مدعاة لاستنهاض حقيقة الإنسان الفطرية، فَضَيَّقَ الأرض بما رحبت. ويبدو ذلك في المسار العقلاني المؤسس للتقنية سلطانا قاهرا، فكان هذا السلطان عين التسلط والبطش، فنمت العقلانية المجردة سلطة عبر التقنية، ولك أن تعرف كيف تكون حالة التطبيقات العملية للعقلانية الاختيانية بواسطتها، فإنها أحدثت ظلما لا يضاهيه ظلم، منها طرق التسليح، ثم تكلفت البيوتقنية بالسيطرة على المقدرات الحيوية للإنسان، تحويرا لمعايير وجوده، لتطرح أسئلة حرجة فيما يخص المصير. فهل على المسلم الأخذ بالمناهج العقلية والنتائج العلمية والممارسة التطبيقية للتقنية؟ أم عليه اعمال النظر المقصدي، لبيان النافع من الضار؟

انتجت العقلانية المجردة أزمتا على مستويين: مستوى معرفي، والذي قرر الفصل بين الأخلاق والعلم، ثم المستوى التقني "بحيث تكون الحضارة الحديثة من حيث هي حضارة معرفة حضارة متأزمة وتكون من حيث هي حضارة تقنية حضارة متسلطة"⁽⁵⁹⁾ وقد اقتضى النمط المعرفي، التسليم بانسلاخ العلم عن الأخلاق وانقطاع الغيب عن العقل، وعليها فالنتائج المشوهة لهذه المعرفة، بدت اليوم في أسئلة لا قبل لسليم القلب قبولها، مثل التجاوز بالإنسان إلى التطبيق التقني ليكون خارقا، وتبعات كثيرة على المستوى الإنساني، منها انقلاب القيم وتحول الأسرة إلى وضع غير إنساني ناهيك عن أفكار أخرى ترعاها هذه العقلانية، وترجحها باسم الحرية.

لقد تحقق طه عبد الرحمن بنقد شديد في الدقة والعمق للنسق المعرفي للعلم وتطبيقاته، وهو حركة عميقة استثمارا للمجال التداولي العربي الإسلامي، وإذن تؤلف النقدية الطاهوية دليلا على قوة هذا المجال وتمكنه الفائق في توليد

(59) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، ص 91

نهضة من ذاته، بما أن نسبة العقلانية هي نسبة أخلاقية، ولا يرمى التطلع الإنساني إلا فقه الأخلاق، بناء لقلب سليم وعقل سليم.

ثالثاً: آليات الانتقال إلى الحداثة الائتمانية

- التأسيس التأصيلي للمنهج-

يقع سؤال المنهج، في قلب التحدي الأكبر الذي واجهته النهضة العربية، منذ بواكير بداياتها الأولى. فخواص مطالب دعاة هذه النهضة، ركزت على مطلب التحديث باستيراد المناهج، لتقرر بأن هناك خلل في النظر والتفكير يشوب القوة الأداتية العربية الإسلامية، في حين بدت النجاعة مطلقة من جهة الآلة المنهجية الغربية وقد اثبتت الأجرأة، والبرهان على ذلك هي النجاحات الباهرة المحققة في حقول المعرفة والعلم، وتطبيقاتهما في الواقع المتجلي.

والحق أن النهضة العربية قد شهدت تنازعا على نجاعة المناهج المستوردة، بل أن الفكر العربي الحديث والمعاصر، صنف نفسه تصنيفات يعود أصلها ونحتها إلى أصناف المناهج الغربية، ومن الجلي أن هذه المناهج اتسمت بطابع ينتمي في أصله إلى الحراك المجتمعي والتاريخي الغربي، فشهد المجتمع الذي نقل إليه هذا الفكر تنازعا ثم احباطا ونكسات تتالى بتوالى المنظومات المستوردة، فانظر مثلاً إلى حسين مروة كيف أخرج الفلسفة العربية الإسلامية من سياقها، لتمثل للمنهج المادي التاريخي، فلم تزد نتائج هذا التمرس المنهجي هذه الفلسفة سوى اقرارا بالتقارير الاستشراقية، وخذ أمثلة كثيرة نموذجية عن تتابع التطبيقات الغربية في الفكر العربي مثل نقد العقل العربي ونقد العقل الإسلامي، تمكينا أركيولوجيا للمناهج الغربية، نقدا للتراث لنقل أهله إلى واقع الحداثة⁽⁶⁰⁾، أو نقدا للعقل الإسلامي عبر خلاصة المدارس الوضعية الفرنسية⁽⁶¹⁾. وسيتبين اللبس في نهاية المطاف في ضيق المناهج المعتمدة، إنها

(60) الجابري: تكوين لعقل العربي، ص. 23.

(61) أركون تاريخية العقل الإسلامي، ص 07.

غريبة عن الحقيقة الإسلامية العربية، أو قل أنها لا يمكن أن تفقه العقلانيات مسددة ومؤيدة، بما التأت عليه من جملة انفصالات صاغت مقدماتها المعرفية، فنتجت عنها عقلانية ذات ميزة اقصادية.

تعلق المشروع التحرري لطله عبد الرحمن، بإعادة صياغة العقلانية، ببيان حدودها وآليات اشتغالها، فإذا هي خلاصة عن بنية تاريخية مخصوصة، وليست تعلقا عقلانيا مطلقا، كما توهم أهل النهضة العربية. وإذن فالتنهض يتعلق بخطوة ضرورية ترتبط بإعادة صياغة منهجية لآليات اشتغال الحقيقة الإسلامية العربية، مادات العقلانية عقلانيات فالمناهج الناطرة فيها لا تتميز بالوحدة المطلقة، بل هي منهجيات تتعلق بالمقدمات المعرفية التي سلمت بها منذ البدء. يجب طه عبد الرحمن عن شروط التحرر والإبداع قائلا بأن "الأصل في فقه "منهجية الإبداع" المحررة لفكرنا هو تحصيل القدرة على الإحاطة بمقتضيات أنواع ثلاثة من المنهجيات: "المنهجية التكاملية" المميزة للتراث الإسلامي، و"المنهجية التداولية" المستخدمة في الصنعة الفلسفية و"المنهجية الحجاجية" المتضمنة في الصناعة المنطقية"⁽⁶²⁾، بينما دعى الحداثيون إلى أن بداية التحرر شديدة الوصال، بقراءة التراث عبر منهجيات العقلانية المجردة، فلم تزد هذه الدعوة النهضة والحداثة المطلوبتين إلا انفلاتا عن المقاصد المطلوبة. والحق أن خلل التطبيقات المنهجية التي اجراها رعاة النهضة العربية، قد تأسست على أخطاء منها اختلاط العقلانيات الذي جر اختلاط المنهجيات. فكيف ندرا الوقوع في النتائج التطبيقية للمناهج الغربية على التراث؟ وقد تعلقنا بالأبعاد التاريخية والأيدولوجية، للمجتمع التي نمت فيه طوعا، لترحل إلى مجتمع آخر كرها؟

أدرك طه عبد الرحمن أن التحرر الفكري، والنهضة المأمولة، لن تتأسس على تكريس آليات اشتغال العقلانية المجردة على العقلانية المسددة والمؤيدة بوصفها حقيقة الشرع الإسلامي التي ولدت هذا التراث، لإعادة الإحياء تتعلق بوسيلة حيوية فعالة، أي بالمنهج الذي وكل باستثمار الوعي وإعادة إحيائه، فما

(62) رضوان المرحوم: مقدمة سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص 16.

هي آليات المنهج الذي تُقوِّمُ به الحقيقة الإسلامية العربية، درأ لها من الاستلاب، الذي يجعلها لا منتجة؟

1. المجال التداولي الإسلامي العربي - آلية التحرر من تسلط قيم واقع الءاءاءة-

يعد مفهوم المجال التداولي مفهوما مركزيا في الفلسفة الطهاائية، فهو دليل اختلاف أصول المعارف البشرية، وهو " جملة الثوابت المحددة والقيم الموجهة اللغوية والعقدية والمعرفية" ⁽⁶³⁾، هي ميزة تختص بها كل المعارف البشرية ويستأنف قائلا " وقد لفت انتباهنا مبكرا أن هذا التأثير العملي ينفذ إلى الفكر الفلسفي من ثقافة المجتمع الذي نشأ فيه، فوضعنا مصطلح "المجال التداولي" لإفادة النطاق الذي يجمع هذه الأصول العملية المخصصة، فالمجال التداولي يشمل اللغة المستعملة والثوابت العقدية وجانبا من الممارسة المعرفية، بحيث يكون العمل الذي تختص به هذه العناصر حاصلا بالتراكم ومتغلغلا في تاريخ المجتمع" ⁽⁶⁴⁾ وعليه لا يمكن تقويم أفكارا ولنقل تراث أمة بوسيلة يكون منبها مجال تداولي مغاير، إذ الحقيقة التراثية الإسلامية العربية تختلف كليا عن المنهج المأخوذ من الفلسفة الغربية بل يقع عليها تقويضا، لتكون النتائج مزيفة وغير منتجة. وهل يمكن أن تتأسس نهضة على نتائج مخالفة لمبادئ تفكير أمة ما؟ فكيف ندرأ الزيف الءاءء عن سلطة المجال التداولي المغاير؟

2. من التجزيء إلى التكامل -التقويم التكاملي والاشتغال بالآليات -:

تحقق الإحيائيون في الفكر العربي المعاصر بلحظة فاصلة، وهي ضرورة إحياء التراث، للولوج إلى الءاءاءة. فهل كان الاءياء وضع معرفي عفوي؟ أم أنه تقليد للنهضة الأوروبية التي اضطلعت بإحياء الفكر اليوناني، فكانت الميلاد الجديد بعد الموت؟

(63) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1، 1993، ص75.

(64) طه عبد الرحمن: سؤال العمل، ص39.

يبدو أن الوضع هو كذلك، ففي مسار الإحياء يتبين عجز هذا الفكر بشقيه، إعادة إحياء للتراث، خدمة للوضع حضاري. وعليه فالسؤال عن فشل العمل التجديدي للتراث نهضة، يتطلب الحفر المنطقي في المقدمات المسلم بها والمناهج المعمول بها، ولذلك اتجه طه عبد الرحمن إلى السؤال عن طبيعة المقاربة النقدية للتراث، وعن الآليات التي كرسها الناقدون للتراث إحياء له، فهل هي تنطبق على التراث آلة؟ أم أنها تكلفت بأداء نظرة لا تلائم المنطق التراثي؟ ذلك أن الإحياء نهضة متطلعة إلى حادثة مترقبة، يعني صياغة التراث بحيث يؤلف حياة أهله، في زمان آخر، فحياته لا تعني القطيعة الصادمة بل الحياة الرفيعة، لأن موته قطيعة وانتهاكا لمجاله التداولي، يحدث فراغا هائلا، فلا يعوض إلا بواقع الآخرين الذي ينقلون إليه تراثهم بشكل لا شعوري، بسبب التسيد الواقع عليهم، خاصة تسيد طرائق التفكير.

يضيق أفق المناهج الغربية عن استيعاب الحقيقة الإسلامية العربية "فهذه معرفة تصل العقل بالغيب وتصل العلم بالعمل، وتلك تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل" ⁽⁶⁵⁾. والأمر هكذا، فلا محالة أن النتائج المخولة لهذا التطبيق ستأتي مشوهة للحقيقة التراثية، ولن تزيد إلا في التيه الفكري الذي وقع فيه الفكر العربي المعاصر، سلط في نهاية الأمر نتائج تشوه الحق وتقر الباطل. ولاريب أن الحجة قائمة على هؤلاء، فقد اشتغلوا على المضامين، ولم يتجاسروا على الآليات المنتجة للحقيقة التراثية، في حين استخراج الآليات يحدث التكامل، ويكون استخدامها نقديا.

وبالنظر إلى التطبيق المرتهن بالمضامين دون الآليات، فقد خلصت القراءات الفكرية للتراث في الفكر العربي المعاصر، إلى نظرة تجزئية تفاضلية، مما أحدث اختلالا في هذه النتائج، شككت في التراث وحقيقته، وهذا ضرر فكري وحضاري يصيب أهل هذا التراث، ما يزيد في تعثرهم وإرجاء يقظتهم، بل

(65) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث ص10

وفوت تميزهم الحضاري، ذلك أنها تنتهي إلى فقدان الثقة في الذات، وتوسيع هيمنة الآخر على تاريخهم ماضيا وحاضرا.

ولإعادة تصويب الموقف السلبي من التراث تشويشا وهدما، تسليما وتطبيقا للحقيقة الغربية على الحقيقة الإسلامية العربية، من الواجب الدخول للاشتغال بنظرة مغايرة يصطلح عليها طه عبد الرحمن التقويم التكاملي للتراث، وهي آلية منهجية تتوسل الوسائل المأصولة لغة ومنطقا، دون النظر في المضامين ذلك أن الغفلة عن هذه الآليات أدت إلى نتائج لا تستقيم وفقها الحقيقة التراثية، وقد أعقبتها دعاوي القطيعة، وإعادة التأسيس بمرجعة منهجية مغايرة لحقيقة التراث. بيد أن الإحياء يؤدي إعادة دمج التاريخ في الحاضر، والأولى أن يكون تجديد المضامين بإعادة استعمال وسائل اشتغاله، فاستخدام آليات العقلانية المجردة، يعد حكما قبليا يحكم على التراث ومضامينه حكما سلبيا، لعدم التوافق بينهما.

يعتمد المنهج الجدير بتحقيق التراث، وإيقاظ أهله، بتحلقة على الحقيقة التراثية، بحيث يكون العلم الخادم "هو ما كان وسيلة لتحصيل وتوصيل المبادئ العقدية والشرعية للحقيقة الإسلامية"⁽⁶⁶⁾ فلا انقطاع ولا انفصال بل تنمية نقدية تستشرف التطلع إلى الإحياء، وسيفرد طه عبد الرحمن بناء منهجيا للعمل بالنظرية التكاملية في التراث، فلا يصح استخدام آليات خارجية قبل اثبات التكامل الداخلي. بهذا تتكفل المنهجية التكاملية، برعاية الإحياء، بأن تستخدم الآليات المأصولة التي انتجت مضامين مخصوصة. فلا تناقض يقع بين الآلة والمضمون، ليتعهد المنهج بانتعاش التراث حتى يصبح حيا متوافقا مع تطلع أهله، ليس فاصلا لهم عن حقيقة وجودهم، ورميهم استنساخا في حضن وجود قوم آخرين، بل رعاية لصالح التراث الناهض بأهله حسب مقتضيات الحياة المعاصرة.

(66) المصدر السابق، ص 84.

3. التقريب التداولي أو جعل المنقول موصولا -انقضاء جدل الأصالة والمعاصرة-

يتعهد المنهج الجدير بإحياء التراث وصلا له بأهله، بالانتباه إلى طبيعة المعارف المنقولة، بحيث لا تستوعب المعارف المأصولة استيعابا يخرجها من مجالها التداولي، بل تُؤَصَّلُ الأولى لتكون خادمة للثانية. وتظهر العبقريّة الطهائية في قدرتها على صياغة منهجية، تدرأ بها أزمة اجترار ثنائية الأصالة والمعاصرة، وقد انتهت إلى خيار اتباعي، يعنى بتكييف الأصيل مع الدخيل وجعله مستجيبا له، وبالتالي تجديد مستديم للتقليد والتبعية، ذلك أن سلطة الدخيل متمكنة من الأصيل، إما اقضاء له أو إعادة إنتاج على مقتضى مجاله التداولي.

تجلت العبقريّة الطهائية في بناء لحظة منهجية، مؤصلة للإبداع، تُمكن من الانفتاح على الذات واقتلاع الاتباع وهي التقريب التداولي، و" التقريب "هو وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية"، أو قل بإيجاز، جعل المنقول موصولا. وبما أن الوصل في جوهره وصل بما هو أصلي، فإن التقريب، هو جعل المنقول موصولا⁽⁶⁷⁾ إن وظيفة التقريب التداولي تكمن في استيعاب المعرفة العربية الإسلامية المعارف الخارجية استيعابا تأصيليا، بحيث تصبح خادمة لها، وليس تابعة، بمعنى أنها ستؤلف آليات اشتغالية تخدم الحقيقة الإسلامية العربية، فتتملك زمام توجيهها، ما يدرأ عنها صيغة الاتباع، ويفتح مجال الابداع من الداخل وليس من الخارج، لينقضي جدل الأصالة والمعاصرة وينفتح الخلق من قلب حادثة أخرى، نوسمها بالائتمانية بحسب التطور الدلالي والمفهومي للفلسفة الطهائية.

يؤدي التقريب التداولي، وظيفة منهجية أساسية في عملية التجديد، فهو يجلي نشاط المعارف المأصولة من حيث قدرتها على استثمار الدخيل في عملية الابداع، بإعادة صياغته خدمة للمجال التداولي. فلا يكون المنقول مدعاة إلى اخراج المعارف من سياقها الدلالي الخادم للحقيقة الإسلامية العربية، إلى سياق آخر. ومتى أصبح التقريب آلة مهذبة للمعارف الأخرى ستستسق حتما مع المجال

(67) المصدر نفسه، ص 273.

التداولي، فاعلم أن سمة الاتباع تزول عن التراث وتحل محلها سمة الابداع المتطلعة إلى إعادة تقدير ذات حضاري شامل، وستزول سمة الاتباع عن حاضر أهله، بما يمكنهم من انتاج نهضتهم استكناها لمجالهم التداولي، الموصول بخصوصية أخلاقية، هي أنهم قوم مؤتمنون على الإنسان وعلى الكون، شاهدون على الناس، بعدما كان القدوة الشاهد شاهدا عليهم، من جهة المعرفة الأصلية بالأمانة في عالم الملكوت.

رابعاً: الحداثة الائتمانية والتحصيل الحضاري للمقاصد النافعة

يختص واقع الحداثة ببنية مخصوصة، تعتمد على مفهومين مركزيين سار قرعهما في الآفاق، هما: العقلانية بوصفها فاصلة للحداثة عما قبلها، وتمثل عامل فرز لكل الأفكار التي لا تمثل لمعاييرها فصلا، دون نظر ولا تحقق بل بغلبة وتسيد. ثم الإنسانية التي تعني فك ميثاق العهد المؤسس بين الله والإنسان، وشروع هذا الإنسان في التفكير والتفسير، مرتكزا على هذه العقلانية، دون رقيب وحسيب أخلاقي. والحق أن هاتين القاعدتين هما ما أمدا التقدم بمفهومه الرائج، وقد عني به ضرورة التجاوز بلا هوادة، والانقلاب على التقاليد حتى وإن كانت مقاصد نافعة حصلتها وسائل ناجعة، ليبقى الإنسان بلا سند يرهاه.

من الملاحظ بأنه وعلى الرغم من نتائج هذه الحركة التجاوزية، فقد كانت لها فائدة مادية غيرت وجه الواقع الإنساني. غير أنها من جهة أخرى تخلت وبسبب العقلانية المجردة، والثقة المفرطة في الذات، عن التذكير بالتقدم الأخلاقي الروحاني، وفتحت السبيل أمام التقدم المادي، إلى حد حدوث تخمة كونية، تلاحظ جروحها التي لا تندمل، على مستويات عدى، منها السياسي إذ استثارت العقلانية شطط التنازع، ثم البيئي والاقتصادي، بما أولته من عنف الاستهلاك عنوة، مفرغة محتوى الوجود من المعنى، تاركة المجال للمصالح تحركه كيف ما تشاء، لتصبح السياسة تعدي سافر، والاقتصاد اقتلاع للحق، وسيطرة فئوية على حقوق الخلق.

لقد استنفر النقد الفلسفي لواقع الحداثة، النظرية الأخلاقية الغربية، بصفة

ملحوظة انصب فيها الركن المكين على التنافر الأخلاقي الذي أحدثته العقلانية، وقد عقبته العدمية ربيبة لازمة. وأبرز هذه النظريات نظرية الضعف للفيلسوف الألماني هانس يونس، وقد تبين له أن العالم يسير نحو النهاية، بسبب التطبيق التقنوعلمي، وعلى الإنسانية أن تسارع إلى إعادة فرض أبوية كبر، تسيطر على هذا التطبيق. ولعل مطالب مراجعة الحداثة، أكثر من أن تحصى بل مثلت تيارات مختلفة في الفكر الغربي. وإذا ما تم الحديث عن مشروع السوسيولوجي الفرنسي جيل لوبفتسكي، فيسكني نقده العميق لمحصلات الحداثة التي تحولت إلى إفراط أخرج الإنسان من طبيعته، إذ لم يعد سوى حيوان مستهلك سريع الاستهلاك، يدور في رحى التقدم الذي فقد كل معنى إنساني، فوتا للغاية المحصلة من وجوده، وهو على ما يبدو أصبح إنسانا مسكينا، بما فقدته من إنسانية، ومما حصله من رؤية ضبابية أورثته الصمم والعمى. ولأن النقد الأخلاقي الغربي، يؤسس على النسيان وفوت الذكر، فقد بقيت صورة العقلانية المجردة مهيمنة على آفاقه البديلة، فلم تنفتح له دروب الرحمة في مفهومه الأخلاقي المطلوب.

ويعد كتاب روح الحداثة لطله عبد الرحمن، فلسفة نقدية لواقع الحداثة، ويمثل دعوة متفردة من الهامش اتجاه المركز وقد انفكت من سلطته، بعدما فكرت في مبادئها بعقلانية مؤيدة، خاصة وأن الدعاوي من هذا الهامش، تتكرر مصرّة على ضرورة اقتفاء واقع الحداثة، ملفقة لأدوات التفكير لتضحي في نهاية المطاف بالمقاصد النافعة والوسائل الناجعة، المرتبطة أيما ارتباط بروح المجال التداولي الإسلامي العربي فأحدثت من ثم "فتنة مفهومية كبرى"⁽⁶⁸⁾. ولا تنبو مثل هذه الدعاوي المتكررة إلا عن عدم إدراك صحيح لمرمى التماثل المفروض من قبل المركز، معرضة عن النقد اليقظ.

جهزت النقدية الطهائية، ادواتها الفلسفية لاستكمال التحرر من سلطة المركز، معتبرة للحظة فاصلة، وهي درء المفهوم المطلق لمصطلح الحداثة، فهو تاريخ غربي لا غير، وواقع مرت به المجتمعات الغربية. إلا أن الحداثة حداثات

(68) طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 11.

وتفعيل روح الحداثة هو ما يجب أن يدركه الداركون، بما أنها تعتمد على "مبدأ الرشد" و"مبدأ النقد" و"مبدأ الشمول"⁽⁶⁹⁾، ومن ثم فهي فعل إنساني كوني لا يقتصر على أمة دون غيرها، ولا على زمان دون آخر. ويبقى مطلب الحداثة المتجاوبة مع المجال التداولي الإسلامي العربي، غاية يجب السعي إلى تحقيقها، تفعيلًا للمبادئ السابقة.

ولأن الحداثة الإسلامية أشكال، فإن الحداثة الائتمانية تعد الشكل الذي تنتهي إليه قراءة المشروع الطهائي، بما قدم لها من أسس أخلاقية، توجه الوجود البشري نحو وجود حي، يستعيد الروح الأولى للفكرة الإسلامية، ويدخل في باطنها كسفا لبنيتها المتميزة، التي تلد انسانا متزكيا يرتقي بالوسائل الناجعة عبر سنن التغير، فيظفر بالتقدم المادي المسنود ضرورة على التقدم الأخلاقي الروحاني، ولا يسعى في فلك التقدم نيلا للضار، بل يمحس التقدم بما تؤديه الوسائل الناجعة تحقيقا للمقاصد النافعة. وهنا تكمن المغايرة بين الحداثة الائتمانية، الشاهدة على الوسطية من جهة وواقع الحداثة الجالب للأضرار من جهة أخرى، بما أنه جعل فعل التقدم غاية لذاتها فانسلخ عن إنسانية، وجلب الفساد البادي في البر والبحر.

تستوعب الحداثة الائتمانية مفهوم التقدم بشكل مغاير تماما، فهي تسمح بالترقي في المسار الأخلاقي الروحاني، الذي يستوعب التقدم المادي، مستوفية المقاصد النافعة باستخدام الوسائل الناجعة، سائرة في درب التقدم في فلك هذه المقاصد وهذه الوسائل، ويكون سعيها سعيًا ائتمانيًا، ليكون الأنس الكوني، هو ميزة هذا السعي. وفي هذه الحالة تنقضي آفات واقع الحداثة من ضغينة، ظلم، بطش، وتسلب لتفتح الرحمة بابا واسعا يأخذ في دربه الإنسان والكائنات الأخرى والكون بأسره، وحينئذ يكون عموم الصلاح الإنساني مقصدا قاصدا لأنه تفعيل متواصل للقيم. فما هي المبادئ التي تركز عليها الحداثة الائتمانية، بحيث تكون الرحمة معيارها توجيهها في درب التقدم البشري؟

(69) المصدر السابق، ص 19.

1. العقلانية المؤيدة والشهود في عالم الملكوت :

تعد الحادثة الائتمانية تفعيل لروح الحادثة، المنفصلة عن واقع الحادثة، وهي ما يمكن الاصطلاح عليها الحادثة الاختيانية، بما أنها فكت الميثاق، وتنكرت للغيب وسعت في فلك عالم الملك، وبالتالي تسلطت عليها الاحتيازية، فلم تعد تتصرف إلا بموجب الحيازة. ولا ريب أن هذه الحركة الإنسانية تضيق لرحابة التصور وتكبل لطاقاة الإنسان الأخلاقية الروحانية، وهي حادثة زمن وليس حادثة قيم⁽⁷⁰⁾.

ما الحادثة إلا نهضة بالفعلين العمراني والمعنوي، وتفعيلاً لروحها ترتقي الحادثة الائتمانية، لتكون الأفضلية فيها للقوة المعنوية توجهها صوب المقاصد النافعة التي تعني إيلاء الأولوية للمعنى على المبنى. هي حادثة تقتضي التذكر والذكر أي تذكر الأمانة التي كلف بها الإنسان، وسيتمكن هذا الذكر من مرافقة التطلع البشري في هذا الكون، ليكون تطلعا رحيما وليس تطلعا متسلطا، إذ تمتلك العقلانية المؤيدة، بوصفها السند الأصلي للحادثة الائتمانية، من تأليف مرجعية نقدية لحركة الإنسان في سعيه الكوني انشاء للحضارة، فوظيفة هذه العقلانية تسديد الإنسان في درب صيرورته العمرانية والمعنوية عبر تذكر الأمانة، حدا لكل تطلع متسلط يضر بالكون. وهكذا يكون لذكر الذكر تمكنا نقديا يدرأ آفات الانحدار الذي يتحول غفلة ونسيانا للأمانة وقيمها الصالحة، وعليه تمتلك الحادثة الائتمانية، خاصية التذكير المرافق للتقدم المادي، فهي نقدية وبنائية ترتقي ترقياً مزدوجاً، الترقى القيمي روح للترقى المادي، فيدرأ الأول عن الثاني كل الآفات الأخلاقية التي تنجر عنها الآفات الأخلاقية.

وعموماً تستمسك الحادثة الائتمانية بالعقلانية المؤيدة، لأن الشرع الإسلامي هو قاعدتها، فهو يقوم على تقنيات فعالة في "توريث الائتمان"⁽⁷¹⁾ وهي وسائل ناجعة تنتهي إلى مقاصد صالحة، وديدانها التذكير المتواصل للعابد

(70) طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، ص 81.

(71) طه عبد الرحمن: دين الحياء - 1 - ، ص 18.

بخالفه على الوجه الأكمل، يمكن للعقل المؤيد ديمومة الاسراء من عالم الملك إلى عالم الملكوت، مذكرا إياه بالشهادة والأمانة وقد قبلها إرادة مما يعني أنه مستقل استقلالاً مسؤولاً تكليفاً بالقيم، تجلت أسراراً باطنة لا تستجمع إلا بالتأييد فتكون الحداثة الائتمانية هي " "حادثة قيم" لا "حادثة زمن" (72).

تقتضي الحداثة الائتمانية أن تكون "الشاهدية الإلهية أصل التخلق" (73) وهي شهادة حية، والتأييد المتعقل، حيث الملامسة الباطنة بين الشاهد والمشهود تلتحم فيه العوالم الباطنة بالظاهرة، إذ لا يغيب الحق عن القلب شاهداً على مواطن الروح، وهنا تنزل الرحمة والأنس علاقة بين الإنسان وربّه أنيسه الأصل، لتنتقل إلى أنيسه الإنسان الآخر فتتقضي صفة العداوة، لتؤلف بديلاً يعمل على تثبيت الأنس والمودة، أما الكائنات الأخرى فهي أيضاً مجالاً للرحمة بوصفها آيات للأنيس الأصلي، فلن تكون من ثم إلا علامة للسجود، لتتوطد الرحمة علامة كونية.

والحق أن عالم أُلْتُفَ على الأنس والمودة، سيكون حتماً محلاً للرحمة، وصيرورة للصالح، عبر العمل الجهادي الذي وكل بالإنسان تغييراً للكون تغييراً يستجمع القيم المستخلص من الأسماء الحسنى إدراكاً واستدراكاً عملياً، والأول يحايث الثاني ويكون خلاصة للممارسة الصادقة عبر التأييد الموكل للعقل، مما يعني اختصاص الإنسان بصفات خاصة تجعله مأتماً لأنه حامل القيم.

2. الإنسان حي بوصفه مؤتماً:

ترتكز المسلمة الأولى للائتمان، على التكريم الآياتي للإنسان، مخلوقاً ساجداً شاهداً على الحق. ومن الجلي أن مخلوقاً وصفه السجود والشهادة، سيرتقي عن الحيوانية ارتقاء نوعياً يجعله مختلفاً في الطبيعة عن الحيوان. فلا مرأى أن جلالة التكريم الموهوب من الله رفعا في الدرجات عن بقية الكائنات، جعله

(72) طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 40.

(73) طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية - النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين - ص. 93.

مختارا اختيار الإرادة، فقد وكل بحمل الأمانة، بمعنى فقه القيم، مهيمنا على الأكوان من باب هذا الفقه الموصول بإرادة الله. ويبدو أن التكريم ليس منزلة فوقية تسلطية تخول له التصرف كيف ما شاء، بل هو موصول بفقه تكريم وفقه ابتلاء، وسيُتَوَكَّلُ الإنسان اختيار إما دسا أو تزكية، وهو التوكيل الثقيل الذي يعني مسؤولية حمل الأمانة، والإشراف المسؤول تحقيقا لمقاصدها من أبسط أفعال يؤتها الإنسان، إلى أجلها اعتمادا على التسيير المرید لفطرته المستأمنة عبر نفخة الروح.

ولأن الإنسان كرم تكريما أولا في عالم الغيب، حاملا للقيم في فطرته، فقد حظي من باب نفخة الروح المبنوثة في كليته بسجود الملائكة تكريما له، هو رفع للمنزلة في عالم الغيب يتجلى تزكية أو دسا في عالم الشهادة، وذلك عبر أفعاله التي قد تترك أثر مقصديا على الكون سيرا صالحا وإلا فلا، فيرد من ثم إلى أسفل سافلين. وبين خيار التزكية وخيار الدس، يكون الإنسان إما ميتا أوحيا، الموت يأتيه بالنسيان والدس، وقد أورثه الغفلة عن وضع التزكية.

يعد الإنسان الحي هو صانع الحداثة الائتمانية، ومُوجِهَ مقاصدها، فقد شهد وأُتْمِنَ، وهو مسؤول على استعادة فطرته عبر درجة التزكية، ولذلك ما فتى الله يذكره بهذه الأمانة، عبر اشارات استذكارية، ولا وجود لتذكير يستوفي كلية الإنسان بدن وروح، إلا الوسائل الناجعة التي ترتبت نزولا، في آخر الاشارات الاستذكارية تحكما في آليات التزكية، في القرآن الكريم، ترقية الانسان نحو الصلاح ومن ثم تجعل من الإنسان حيا فاعلا، وكلما ترقى في التذكر تمكن من بسط الائتمان والفعل به، محافظا على فطرته حيث مستودع القيم الأخلاقية ذات الأصل الديني، وهو ما يورثه قلب حي.

يعد الفقه الائتماني في الفلسفة الطهائية، تجديدا ملمح الاجتهاد، وتمتينا للعلاقة بين الآمرية والشاهدية ثم الائتمانية. والحق أن الضعف الإنساني يستوجب هذه العلاقة، فالأمر يُذكر بالشهادة، ويفعل التزكية تخلقاً بالأمانة، واسترجاعا لها دفعا للابتلاء بوصفه محرك التزكية. ويكتسي الفقه الائتماني في المسار الإنساني زمن الحداثة الائتمانية، أهمية مركزية، إنه حقل مواكبة الأمانة للتطور الزمني

للإنسان، في كل ميادين التقدم البشري، مراقبا إياه مراقبة مقصدية، تنتهي إلى إعلاء القيم المحفورة في الفطرة، أأتماننا كما وكل بها الإنسان في الغيب.

وعموما يؤلف الإنسان الحي عصب الوجود، فهو مسؤول على عالم الملك من باب شهوده وشهادته في عالم الملكوت تكريما ورفعا للدرجات بحمل الأمانة، ومفعلا لها بعدما أقر بحملها في عالم الملكوت، وتكون مسؤوليته على الكون بالتذكير الموصول، أي مسؤول على عالم الملك من خلال التذكر الدائم للأمانة شاهدا على التلقي في عالم الملكوت، وهو حي مادام يتذكر معتمدا على الوسائل الناجعة، وميت في فقدانه التذكر والذكر عبر هذه الوسائل، وتقع مسؤولية حفظ الكون من التوغل الاختياني في التقدم على عاتق وارثي متلقي الذكر، وهي عملية تركز على فعالية الإرادة الإنسانية تزكية أو دسا على المستوى الكوني.

3. الميثاقية الائتمانية والسير الملكوتي من عالم الملك إلى عالم الملكوت:

ترتكز العقلانية المؤيدة على مفهوم اتصال العوالم، وتثبت كينونة الإنسان على هذا التواصل. ويرتقي هذا الانفتاح التواصلي بين العوالم بالإنسان إلى التوسعة بحيث يرث النظر العمودي، فيسير بين عالم الملك وعالم الملكوت، مقرا بالحضور الأولي لهذا الأخير، أما في حالة جحوده بهذا الاتصال، فهو يعوضه بعوالم أخرى وغيب يرحوه، فيمثل له ثابت يشعر أنه مؤسس مشروعيته الوجودية، وما هذا إلا دليل عن ذكرى الميثاق والشهود وحمل الأمانة⁽⁷⁴⁾، ويعد

(74) من علامات البحث عن هذا الاتصال، في الفلسفة اليونانية، نظريات فلسفية، ذات تأثير على الأفكار طول تاريخ الفلسفة، منها نظرية الوجود الثابت عند بارميندس، ونظرية العدد عند فيثاغورس، ثم لنتقل إلى تذكر النفس للقيم الأخلاقية في عالم الحق عند سقراط، فكانت أعماله كلها دعوة للعمل بالفضيلة والبحث عنها تذكرا، أما أفلاطون فقد تمكن من صياغة نظرية فلسفية قسمت العالم إلى عالمين يمكن القول أنهما عالم الغيب وعالم الشهادة، والناظر إلى النسق الفلسفي الأفلاطوني يدرك جيدا التنسيق المحكم لهذه الفلسفة على ذكرى شريعة سماوية. ولا ريب أن تفسير ذلك يعود إلى سفره إلى مصر، ونحن نعلم علاقة مصر بشريعة إبراهيم عبر يوسف عليه السلام وثورة موسى عليه السلام على فرعون،

هذا التعويض عاملا أساسيا في تحوله إلى أفقية، وسعيه في عالم الملك لغاية الحياة ليس إلا.

تقتضي الحداثة الائتمانية، فلسفة الاعتراف بالشهود في عالم الملكوت، وتثبيت عرى الميثاق الموصول بهذا العالم، حتى تحافظ على الفطرة الإنسانية، تذكيرا بالقيم الأخلاقية الروحية، ما يعني أن التقدم سيكون من جهة هذه القيم، التي ستستوعب التقدم المادي، حاصرة إياه في ما ينفع الإنسان عاجلا وآجلا، وليس احتيازا على مقتضى الرغبة الجامحة للبقاء في عالم الملك. فلن تتوزع المطالب الإنسانية إلا بغية قضاء الوطر العاجل، فتظهر ممارسات مثل طلب قتل الجنين في سبيل بقاء الشيخ، وأمل الخلود عبر التحسين، والبحث في أرجاء الكون تمثينا للبطل والسلطة. والحق أن هذا الحال تشهد به الحداثة الاختيانية، حيث قَصُرَ البصر والسمع بين ظهرائها، إلا أن تصور الفاعلون فيها أن الغاية من وجود الإنسان هي التنازع من أجل الحياة والبقاء في عالم الملك، مما أورت هذه الحداثة العدمية رديفة العمى والصمم، فكانت فتنة كبرى شهدت عليها الحروب الساخنة والباردة، وشهد عليها ضيق الصدر الإنساني في زحف يبدو مرادفا للشقاء مثل أحلام الإنسانيات في زمان المابعديات إنسان، بعدي مجاوز،

فهل كان طلب سقراط وأفلاطون لإله كامل حق وخير وجمال من باب السند العقدي الممنوح في فضاء الشرق الأوسط؟ ونحن نعلم القرابة بين اليونان وهذا الشرق مهبط الروحانيات. والحق أن سرقة المركزية الغربية للتراث اليوناني تمثينا لوجودها التاريخي، هو ما أحدث قراءة تتفق مع مطالب العقلانية المجردة، فنفت التاريخ المشترك لليونان بالشرق، ورفضت العلاقة بين الميتوس واللوغوس، خدمة لهيمنة العقلانية المجردة على العالم، وجعلت العلاقة بين تاريخها والتاريخ اليوناني علاقة تواصل مباشر.

وفي انتقالنا إلى الفلسفة الغربية المعاصرة، نرقب الفلسفة الماركسية، التي انتهت إلى صياغة مادية لعالم الحق بتصورها لجزاء في جنة عدن سمتها المرحلة الشيوعية، أما القلق والفرع الذي أصاب الفلسفات الالحادية مثل فلسفة نثشه، سارتر وهيدغر وهلم جرا، فهي علامة على قلق النسيان الذي حصل بعد ذلك الخيانة، فما كان محصل هذا إلا أن أبلس الإنسان، وأصبح يبحث عن بقاء دائم للبدن في هذا الكون منها الدعاوي إلى التحسين والتطور المفرط لقدرات الإنسان، نحو كائن فائق القدرة نيلا لخلود في هذا الكون طلبا للحياة في عالم الملك.

وآخر فائق يحلم بموت الإنسان للتطلع إلى ما بعد الإنسان، فأى خيانة اضطلع بها هذا الإنسان في سبيل العود على بدء في عالم الملك؟

تعد الحداثة الاختيانية صيرورة ضرورية عن فك ميثاق العهد، وتصرف بالجسد من أجل البقاء الجسد في عالم الملك بغية الحياة، وهي رؤية قصيرة المدى والأمد، لم تكن محصلتها إلا إنسانا ناكثا للعهد فاقدًا للملح الاستشراقي الموصل بين عالم الملك وعالم الملكوت، فاقتضبت رؤيته ولم يعد يرى من وجوده إلا قضاء الوطر العاجل، بينما ترتقي الحداثة الائتمانية بالإنسان إلى أصله الأول، مؤديا الأمانة بثقلها التي تعهد به في عالم السجود حيث التعهد الأول، فكم ستكون الحالة التي يحيها الإنسان في عالم الملك حالة أخلاقية وروحية بحيث يرتقي هذا العالم رقيا يسري به إلى عالم الملكوت، لكن ما هي الوسيلة إلى ذلك؟

4. أخلاق التزكية والتخلق بأسماء الله الحسنى - تثبيت الحداثة الائتمانية -:

تُوصل الحداثة الائتمانية بضرب من العقلانية، يقتضي الحفاظ على الميثاق بغية الوجود المستديم في كنف الموائمة⁽⁷⁵⁾. فهي التي توصل ولا تقطع وتقتضي الشهادة والإقرار بالمشهود. وهي العقلانية المثبتة على الميثاق والمحافظة عليه، تدرأ الانفصالات التي قد تحدث الخيانة من جراء الغفلة والنسيان، الذين تعتريان الإنسان في عالم الملك. إنها الكفيلة بوصل المنفصل عبر لحمه القيم، إذ تعتمد ماهيتها الأخلاقية على صياغة الوجهة العملية، التي ترشد النظر إلى العمل، لذلك تكون العقلانية الاتصالية هي مصدر التخلق عند الإنسان المؤمن، لكن كيف تعمل هذه العقلانية على التذكير المستديم بالميثاق الموصول بأداء الأمانة؟

يتكفل الإنسان بأداء الأفعال في عالم الملك بحسب الأمانة التي تلقاها بروحه في عالم الملكوت، ومصدر هذه الأعمال يكون من القيم أخذا مباشرا يتجلى في أسماء الله الحسنى ف"هي خزائن القيم التي بها قوام تخلق

(75) طه عبد الرحمن: دين الحياة، 1، ص 18

الإنسان" (76). لا يمكن أن تحل الحداثة الائتمانية إلا بالإرشاد الأمين الذي يؤديه الفقيه الائتماني، فهو الذي تكفل بدرء العمى عن روح الإنسان المعاصر، أكان مسلماً أم غير ذلك. فالفقه الائتماني يتجاوز مطلب مجرد التكليف الظاهر، إلى إبراز الأمانة مستتبصراً بتجليات أسماء الله الحسنى، ذلك أن وظيفة الفقه هي التذكير حتى لا يحل النسيان وترتكز الغفلة في النفس نسياناً لميثاق العهد، وعن أسماء الله الحسنى، تتجلى القيم مرشدة إلى القيم الحية، الموصولة بعالم الملكوت، ولا أجمل من هذه القيم التي تفسح للحياة أبعادها، إذ الرقيب على الأفعال ليست الأوامر الظاهرة بل هي القيم الباطنة التي تتكفل بتنظيم مواقع الفطرة بإعادة وصلها بالأسماء الحسنى، التي لا تتحدد بعدد بل هي فيض موصول بحب الإنسان.

تعمل القيم الأخلاقية الموصولة بالانهاية تجليات أسماء الله الحسنى، على حفظ الحداثة الائتمانية من الانقلاب إلى حداثة اختيانية. ثم أن الاشتغال بهذه الأسماء تواصلًا، سيوثق ثبات الاتصال الأخلاقي بعالم القيم، وعليه يتجدد الاجتهاد في الفلسفة الطهائية، ليكون الفقه الائتماني مثبتاً للوضع الإنساني على تجليات الجهاد الإنساني الموصول بالبحث المستديم عن القيم بوصفها كمالات لانهاية لأسماء الله الحسنى، وتوكل مهمة التزكية إلى مربّي له قدرة في تثبيت هذه القيم في القلوب قبل السلوك.

خامساً: الحداثة الائتمانية والتطبيق الأمين

تعد الفلسفة الائتمانية فلسفة محررة، إذ الائتمان في الفلسفة الطهائية صيرورة للممارسة الفكرية، الإبداعية، عقلانية وسلوكية تحت توجيه العقل المؤيد، وهي تجلي لكمالاته بحيث ترتقي الحداثة الائتمانية بالإنسانية بوصفها قيمة شاهدة على القيم، لا ترغب في قضاء وطر عاجل، بل تترقى بالإنسانية بقدر وصلها المستديم بين عالم الملك وعالم الملكوت صعوداً.

(76) المصدر نفسه، ص72.

تقتضي الحداثة الائتمانية استدامة الوصل عبر الفقيه الائتماني مربيا، ولذلك تقي نفسها من الثغرات التي يعاني منه واقع الحداثة أو قل الحداثة الاختيانية، بدأ من آفة العدمية التي تصب في فوضى المعايير، إلى اندثار القيم، وأزمات تتالت بسبب انفكك العقل من التأيد مستعليا، فالتفكر الأخلاقي في التطلع الإنساني، هو أمانة الفقه الائتماني، فهو يراقب التطور الإنساني ويحميه من نزع الهوى الذي قد يعتريه، بسبب الابتلاء المرتبط بعالم الملكوت.

تمتلك الحداثة الائتمانية قوة نقدية حية، فهي تجدد نفسها بسبب ثباتها على المقاصد النافعة، وامتلاكها للوسائل الناجعة في تثبيت الاختيارات الإنسانية الطارئة. فلا عجب أنها تقي نفسها من الانزلاقات الأخلاقية والحضارية التي وقع فيها واقع الحداثة، والتي بدت شديدة الوطء في عصر الفردانية، وتعدد المعايير وفوضى القيم. ويان ذلك أن التشخيص الأخلاقي لواقع الحداثة، يستدل جازما على صدقية العقلانية المؤيدة ومصادقيتها، عودة بالإنسان إلى ميثاق العهد وتذكرا للأمانة أداء لها، قصدا متجها إلى ربط عالم الملك بعالم الملكوت، فكيف تدرأ هذه العقلانية الآفات المتكاثرة، بسبب سلطة العقلانية المجردة وجراءتها على الاستعلاء تكسيرا لقيم الفطرة؟ ثم ما هي آليات التثبيت التي تستخدمها هذه العقلانية، بحيث ترتقي متواصلة للانجاز المستديم للحداثة الائتمانية؟ حداثة جامعة للحياة بسعة معناها منظورا إليها في صلة تواصل بين عالم الملك وعالم الملكوت.

1 - ميادين التطبيق الائتماني :

تعتبر العقلانية المؤيدة مرجعية كونية حية، تدرأ الآفات التي يقع فيها الإنسان بسبب الطبيعة النسبية للحياة الملكية في حد ذاتها، ويتبين برهان ذلك في واقع الحداثة، إذ ترقى الهوى قائدا. فما هي الأدوات التي تتجهز بها الحداثة الائتمانية، لتدرأ الآفات التي يقع فيها الإنسان؟

أ - الائتمان وفناء السيد - السياسة العابدة - :

تلتزم الحداثة الائتمانية تسييرا سياسيا جامعا بين الأمانة والفعل السياسي، إنه جمع يحجب المزالق التي وقعت فيها الدولة الحديثة ظلما وتحكما. إذ ترتقي مقاصد هذا التسيير إلى تحصيل المقاصد النافعة دون التسلط والتسيد. وعليه فإن الحداثة الائتمانية تدرأ آفات التسيد التي يقع فيها السياسي أثناء تديره لشؤون المجتمع سياسة، وغايتها في ذلك تسيير الصالحات محافظة بذلك على القيم الأخلاقية الميثوقة في الأمانة.

ينحدر الائتمان من الصلة الجامعة بين عالم الملك وعالم الملكوت، بوسيلة العمل التزكوي، ليتساوى التدير والعبادة في عمل السياسي، ليكون عابدا بقدر كونه مدبرا، من هنا تتجاوز السياسة العابدة الفصل المفتعل بين الدين والسياسة، وترتقي عن العلاقة الديانية والحاكمية، بوصفها انسياق إلى التسيد من باب الدين. إذ جوهر السياسة "هو" حب الدنيا" ولو تذررت بأبهى الشعارات وتزيت بأسمى المبادئ، "وحب الدنيا" ما هو إلا ظاهر باطنه شر منه، وهو" كراهة الآخرة" فالسياسي المتسلط محب للدنيا ظاهرا وكاره للآخرة باطنا⁽⁷⁷⁾، لكن السياسي المستأمن على عالم الملك مهمته شاقة، إذ في تديره لشؤون الخلق يدرك أنه عابد، فتسقط عنه بهذه العبادة، الآفات الكثيرة لكل سياسة تقصد من التدير التسيد، ويرتقي إلى مقام الأمين على الخلق.

تتميز السياسة العابدة بميزتين: هما النقدية والتوجيهية، ذلك أن الرصيد الأخلاقي الذي تركز عليه، يجعل الصيرورة التاريخية وبفعل الوسائل الناجعة صيرورة تزكوية، فتفعل بالنافع وتدرأ الضار، وهي ركيزة التوجيه الذي اقتضته، إذ السياسة العابدة تمتلك قدرة التحرير للوضع الإنساني من التسلط الفوقي الذي يحدثه حب الإنسان للسيادة، فهي اختيار للتعبد لله وليس للنفس، بما أنها تمام للتركزية، لها قوة اخراج الإنسان المواطن من ضيق التدير التسلطي إلى سعة

(77) طه عبد الرحمن: سؤال عنف - بين الائتمانية والحوارية - المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط 1، 2017، ص12.

التدبير التعبدية⁽⁷⁸⁾. وهكذا تحرر العبادة المدبر من ضيق النفس، فاسحة مجال التواصل بعالم الغيب متكفلا بالتدبير قيادة لكل إلى الصلاح.

ب - الحوار والائتمان -أصول الاتفاق المتزكي- :

تؤكد اليوم قبل أي وقت آخر، الدعوة إلى العقلانية، لتكون أساسا للاتفاق الجامع، ولا جرم أن استنزال الكانطية فلسفة للتعقيل، ليعد برهانا ناجزا عن حاجة الإنسان الأكيدة لعالم يغيب عنه، وهو في حاجة إليه ليؤلف مشروعية أفعاله، إنه عالم الملكوت ذكرى منسية بما أنها فاقدة للوسائل الناجعة وهي سبل التزكية. ثم أن هذه الدعوة المتكررة والملحة تزيد في طلب وسائل الاتفاق المتعقل عبر إثارة النقاش حول وسائل التواصل الموصل إلى الاتفاق المتسامح، ذلك أن واقع الحداثة جر من الكيد والضعينة ما أحدث دسا لا يضاهيه دس.

ولأن نظريات الحوار وإن لم تصرح بضرورة الاتفاق الجامع على المبادئ العقلانية ترجيحاً للاتفاق، فقد دعت إليه وأقرته أقراراً عبر آليات ثبتتها نسقا للحوار والمناقشة، وسارت في سبيله بيانا فلسفيا⁽⁷⁹⁾، لكنها تستثني الاتفاق العاقل المؤيد، من مضان التأسيس الجامع، فبالنسبة لها يكون هذا الجنس من العقلانية ضارا وموصلا للصراع والغلبة، ولا يخفى تأثير التجربة التاريخية للصراع الديني في أوروبا على هذا الموقف، بحيث أصيب مخيالها الجمعي، بالخوف والرهاب من كل ذكر للدين، وإن اختلف كليا في الطبيعة عن الدين الذي ورثوه في هذا المخيال، بل قل أن واقع الحداثة، هو تأسيس إنساني لدين يطمح بالإتيان بما لم يأتي به الدين. لكن يبدو أن العقلانية المنتقاة وسيلة تأسيسية للحوار الجامع، تتميز بالموت، ولا ترقى إلى التفاعل الحي مورث الإنسان

(78) طه عبد الرحمن: روح الدين، ص456

(79) تصفح نظريات النقاش عند كارل أوتو آبل ويوغن هابرماس، ثم تطلع على مفهوم حجاب الجهل عن جون راوولس، فتجد أن البحث عن عالم افتراضي لصياغة مبادئ النقاش والعدالة شغل هؤلاء الفلاسفة الشاغل، وهم أثناء ذلك يؤلفون وسائل للعلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، ويجتهدون في ذلك، لكنها صورية فارغة من الوجود الحي. ولكنهم من جهة أخرى يعدمون قدرة الشاهدية على بناء الوجود الحي.

للرحمة، وللقيم التي تنبني عليها وتكون أعلاها قيمة العفو المقرون بالحياة. إنه حي بما أنه "كان موصولا بالفطرة وموصولا بالوجود وموصولا بالروح"⁽⁸⁰⁾، وهو بيان الصلة في عالم الملكوت شاهدا ساجدا، ثم نزل إلى عالم الملك فبقي أصلا أولا يستقي منه الإنسان أصول العقلانية المؤيدة.

يكتسي الحوار أهمية قصوى عند الإنسان، وهو دليل على وجود الجمع والاختلاف سوية⁽⁸¹⁾، ويكون اجتماعهما خاصية للإنسان، وبوجودهما يحدث التفاعل، فقد يتجه إلى حرب الكل ضد الكل، أو السعي إلى الحوار وفق الأصول التي تقرها القيم المحمولة في الأمانة، بما أنه واجب إنساني⁽⁸²⁾، ومن ثم فهو يستوجب القواعد الأخلاقية المحفورة في الفطرة الأصلية للإنسان. فأصل الحوار هو الغيرية وليس الفردية، وهو ما تقتضيه الحقيقة نفسها، وعليه تركز الحداثة الائتمانية على عقلانية حوارية تقتضي الاقرار المبدئي بالأصول الأخلاقية للحوار، والمشاركة في الغيرية، بما أن المحاور مشغلا بوسائل التزكية، فهو يتعارف على الإنسانية، ويقر بحقوقها عبر الحوار بالموعظة الحسنة بيان الحكمة بوصفها حال اتفاقي بين أبناء الإنسانية جمعاء.

ج - اللاعنف والحوار الائتماني:

لا يخفى على أحد أن عالمنا الذي صيغ عبر ترتيب للعقلانية المجردة، هو تجلي لواقع الحداثة، وهو من جراء الروح الاقصائية لهذه العقلانية عالم عنيف بامتياز، من جراء الانفصالات المفروضة فرضا فوقيا، بوصفها جوهر العقلانية المجردة. ولامراء بأن هناك رباط جامع بين العنف ونسيان الأمانة واندثار دستورهما ذكرا فينقلب الإنسان المعاصر إلى ميت. ويبدو أن العلاقة بين التسيد والتسلط السياسيين علاقة متينة، بل تفضي إلى انبثاق العنف انبثاقا ضروريا، إذ

(80) طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، ص 28.

(81) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار

البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط 2، 2002 ص. 20.

(82) طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، ص 30.

العالم أصف رهينة لنوازع الغرزة التي تلتهم القيم؁ في سبيل تمام سلطتها المتعاظمة.

في فحص عالما العنيف؁ تتجلى تلك الصلة الوطيدة بين تثبيت العنف؁ وواقع الحدثاثة الذي اتخذ له فعلى العقلنة والأنسنة ركائز قطعية. فلا محالة أن افراغ الفعلين من الأداء المقصدي للقيم الأخلاقية؁ سيلد عالما عنيفا؁ كيف المطلب الأخلاقي لأجل الغاية الحيوية؁ فانظر كيف تكون الأخلاق؁ إذا جُعِلَتْ لحظية تعمل في فلك الغايات القريبة؁ ألا تكون مدعاة إلى الشفق؁ وحرب الكل ضد الكل. وبالفعل كانت الحروب التي خاضتها أوروبا ضد نفسها وضد العالم؁ قد تأسست على فلسفة الإنسان ذئب لأخيه الإنسان؁ وعلى استثارة المقولة السفسطائية؁ التي تجعل الهيمنة الإنسانية ركيزة كل مبادرة؁ مهما كانت خلاصاتها.

إن انقضاء العنف يستوجب خروج الذات من حالة التسيد؁ والحق واقع الحدثاثة يتميز بالقصور التام لأداء مهمة السلام العالمي؁ وتثبيت التسامح في العلاقات البشرية؁ فإمكان ذلك يبدو ضئيلا بالنظر إلى طبيعة العقلنة المنتقاة مرجعية لوعي اللاعنف والتسامح؁ فهي مرجعية ميتة؁ ولن ترتق إلى بنية حية للعلاقات البشرية؁ فمن البدء تحرك آليات فارغة؁ وتفرض بدايات صورية فاقدة للحياة؁ بما أنها خاوية من قيمة أولى؁ تجعل المجموع يشكلون وحدة على الرغم من الاختلاف؁ إنه قانون الرحمة الذي يفرض أشكال القيم الناتجة؁ فلا تسامح واللاعنف إلا بالرحمة قانونا كونيا حاكما ينشئه الإنسان مع أخيه الإنسان دون ضغط التسيد البشري.

استشرى العنف في العالم لسبب مركزي؁ إنه التسيد الإنساني في واقع أنشأته الحدثاثة؁ وقد انبنت على الانفصالات؁ لتترتب الحياة على هذه الانفصالات؁ وبدى كل اعتراض على هذه المقدمة مروق يستوجب العقاب ولاريب أن الدولة الحديثة التي تسيدت على الخلق؁ قد شرعت العنف؁ وأسست له قاعدة ترى فيها شرعية كافية للاستحقاق التنظيمي؁ دون أن يحظى المنظور الأخلاقي بعنايتها؁ فكان النظام السياسي الحديث نظاما ظالما؁ وبالتالي عنيفا؁

ينظر إلى المصالح ويستبعد القيم، فكيف ندرأ عن الإنسانية هذا المأزق الأخلاقي، وندخلها إلى الائتمان روحاً ترعى القيم؟

يكون الائتمان هو الوسيلة القمينة برفع ظلم العنف عن الإنسانية، عاملاً على ترجيح العالم الهابلي، على العالم القابلي⁽⁸³⁾، وهو ترجيح يستدعي عالم القيم، على عالم التنازع على البقاء المفضي إلى التسيد دون حق، بحيث تحول العالم إلى دأب سياسي للتسيد، وفرض الاعلام على السمع والبصر سيادة التسيد، فغدى كل مواطن رهينة صور التنازع المبتوثة عنوة في دقائق حياته اليومية.

تستثمر الفلسفة الائتمانية الحقل الدلالي القرآني، في بناء الأخلاق الحية، ولا قبل للإنسانية لرفع الظلم عن عاتقها إلا بحلول معانيه، بدل المعاني القاسية للمنظومة الحديثة. بيد أن الفلسفة الائتمانية "لا تفصل في عالم الاعتقاد بين "عمق الدين" و"عمق التفلسف" ولا في عالم الاشتغال بين "الوجود بين الخلق" و"الوجود عند الحق"⁽⁸⁴⁾ وعليه تعمل الفلسفة الائتمانية على تثوير الدلالات القرآنية لبناء فلسفة تعمل على بناء نسق يحرك عمق الصلة بين الأخلاق القرآنية عبر الحوار الذي يفترض الموعظة والجدل الحسن، ودرء الغلظة التي تفضي مباشرة إلى العنف.

لا تحصل الحداثة الائتمانية إلا بالرحمة، وهي اجتماع الشاهدية بالأمانة، ثم انتقال للعمل بالأسماء الحسنى. وفي استخلاص النتائج هذا الاجتماع تتميز هذه الحداثة بالتسيير الرفيق للعلاقات البشرية، بحيث إذا حدث أن تغلب التنازع تكون المجادلة بالموعظة الحسنة والحكمة المرتقبة. هي قانون الحوار المفضي إلى العقل بوصفه مؤيداً ومن ثم إلى اللاعنف.

(83) طه عبد الرحمن: سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت لبنان، ط 1، 2017، ص 12.

(84) المصدر نفسه، ص 20.

د - في سبيل تربية الإنسان الكوثر- تثبيت الائتمان- :

يكون الإنسان العمودي هو الفاعل الأصل انجازا للحدثاة الائتمانية ومثبتا لها للظفر بالمقاصد الصالحة. لكن بناء هذا الإنسان على تذكر الأمانة، والمحافظة عليها مسؤولية، يجب أداؤها والعمل لأجلها، حتى لا تتقلب الحدثاة إلى واقع يجحد التذكر، ويعمل بالنسيان إعلاء للقيم المادية. لذلك تكون التربية على الأصول الائتمانية هي الوسيلة القمينة بالمحافظة على الإنسان ثابتا ومؤديا للأمانة، ليصير ذاتا أمينة قاصدة عاملة فيكون من ثم إنسانا كوثرًا وليس إنسانا أبترا نسي فتسلطت عليه أنواع البلايا الأخلاقية، فكلما ابتعدت صورة الأمانة تجافى القلب عن الذكر، وتحول الإنسان إلى التسيد والتسلط، فما هي أصول التربية الائتمانية التي تثبت حدثاة الإنسان المستأمن بما أنه كوثر؟

ترتكز أصول هذه التربية على ثوابت إيمانية تقصد وراثته العقل الواسع، وتعتمد على الولادة القلبية، وهو ما نسيته التربية الحديثة، حيث يقتضِب أفق التصور البشري وتموت الولادة القلبية، فيموت الإنسان إثر ذلك وارثا للعمى والصمم، ولذلك تعتمد التربية الائتمانية على التذكير الموصول وصلا مباشرا بالدين، مما يعني أنها تستقي آلياتها ثم مقاصدها من المجال التداولي المحرر والمثبت للهوية الأخلاقية للإنسان. ولا مرأ أن وضع التقليد لم ينتج إلا من التقليد الأعمى لأساليب التربية الحديثة المؤسسة على عقل مجرد، فانظر إلى نتائج المنظومات التربوية فقد حصدت خيبات الأمل، بما أنها حيدت الدين وجعلته قسطا ضئيلا من التربية، والحق أن هذا أداء تضطلع به الدولة الحديثة، فكان أن تكاثر على المربي والمتربي غبار النسيان، ولم تعد التربية مجدبة من باب أنها تواصل إنشاء لإنسان ميت أبترا، لا يعلم من هويته إلا اسمها تقليدا.

تتأسس التربية على الائتمان، وتستقي منهاجها من مبادئ أساسية ترعى حياة الإنسان، وأولاها حياة القلب التي تورث حسن الخلق، عملا بسبيل التزكية، سياحة في الكون تفكرا ونظر، وتحسين السلوك بوائِل التزكية، ذلك "أن المتعلم المسلم أشبه بالإنسان الذي بين يديه قبلته، ولكنه لا يهتدي إلى الطريق الذي

يوصله إليها"⁽⁸⁵⁾ ولذلك فهو بحاجة إلى التأييد لكي يدرك مقاصد والمعاني والمثل الأخلاقية التي تكفلت هذه القبلة أمانة للإرشاد إليها، هديا إلى الصراط المستقيم.

إن التربية الائتمانية تنشأ عبر وسائلها الناجعة المتجهة إلى القبلة، إنسانا كوثرا يرتقي إلى المقاصد التي وكل بها، لذلك فهو يرتقي نقلا من الحال المادي، الذي يجعل الإنسان الأبر ساعيا، في سبيل الحياة المادية إلى استثمار قواه الروحانية، زيادة في الإمكان الإنساني الذي يورثه حسن الخلق، ولن يكون ذلك إلا بتربية ترتقي في مدارج العقلانية من التسديد إلى التأييد، فيتكفل المتربي بعد ذلك برعاية الأمانة خلقا باطنا، وليس طقسا ظاهرا.

وتعد التربية الائتمانية وسيلة أولى، للتخلص من الآفات الأخلاقية التي جرّها النموذج الاختياني للتربية، حيث يتم التركيز على بنية مفصولة وتخلق قصير الأمد يورث المتربي، اقتضاب الرؤية، مركزا أثناء التدريب على النظر معرضا عن الدعوة إلى العمل، ناظرا صوب الغايات القريبة معرضا عن المقاصد النافعة، غافلا عن وسائلها الناجعة. كما تعد التربية الائتمانية سبيل إلى الانتقال من وضع الحداثة الاختيانية، إلى وضع أجلى للحقيقة الإنسانية، وهو حال التثبيت على حسن الخلق بما أنه جوهر الوضع الحضاري الجديد التي تمثله الحداثة الائتمانية الموصوفة بالثبات على هذه الصفة الرافعة للإنسان.

هـ - الائتمان على الاعلام -إحياء خلق الحياء -

يعتبر الاعلام وسيلة اشتغال حديثة، شديدة التحكم في الإنسان، وسيلة بسط للتسيد بضروبه المختلفة، فهو ينعت بالسلطة الرابعة لقوة تأثيره على الوعي وصياغته له، وتأثيره على السلوك فردي، مجتمعي والسياسي، ثم إثارتة لوضع مميز بالتسيير المفرط، للرغبات الإنسانية، بحيث أُلّف عنصرها يؤثر في تسطير الواقع الإنساني عن بعد. وقد تمكن من صياغة الوجود الإنساني في عصر

(85) طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، ص42

العولمة، إلى حد فرض إملاءاته فرضا لاشعوريا، فغذى الإنسان المعاصر رهينة مكبلة تتسلط عليها هذه الإملاءات، منتقلا من قيمه الباطنة المسطورة في الفطرة تذكرا شاهدا، إلى ضرب من الشتات يجعله عبدا مملوكا، للأيدي الخفية التي تسيرها سلطة سياسية متسيدة على الخلق لغفلتها المفرطة.

لقد أورثت الحداثة الاختيانية الإنسان آفات جمّة، ومن أكثر الآفات وطأة على الإنسان المعاصر، هو تحوله إلى عابد للصورة المشاهدة، فكأنه عوض مشهود متعالي، بآخر ينوب عنه في المنزلة، والتَّكَّتَ إليه ونسي الأول زاهدا فيه بفعل النسيان. والحق أن هذا التعويض هو حالة وسيطة، لإله غاب في غياهب لا شعور الحداثة الاختيانية، فأضمر صورته، وعمل على توسيع مداها بواسطة التقنية، فتحول إلى تكرار الصورة بدل النظر إلى الحياة المتجددة. ولأن الإنسان استعبدته التقنية فقد أصبح عابدا للصورة، انظر إلى نتيجة هذه العبادة التي هي خلاصة عن الفراغ من العبادة والغفلة عنها، هي غفلة أورثت الإنسان الموت، لكن كيف تُدرأ آفات الإعلام المتسلط على الإنسان؟

يرتكز تطبيب هذا الإنسان المعتل، في تذكير أخلاقي بالأمانة، فلكي تنتعش روحه الميته، لا بد من دور تربوي يقوم به الفقه الائتماني، وقد ثور المعنى المكين للأمانة دلالة أخلاقية شاملة. إذ يضطلع الفقيه الائتماني بدور مفصلي في تغيير حياة الإنسان من الموت إلى الإحياء، ذلك أنه يعالجه من باطنه، وليس من خارجه كما يفعل الفقيه الائتماري آمرا. وعليه فالسبيل الذي يسلكه الفقيه الائتماني، هي إصلاح الباطن ببث المقاصد النافعة في القلب إحياء له.

وعموما يتكفل الفقه الائتماني بعملية تربوية عميقة، لتنبيه الإنسان المعتل من أثر آفات الإعلام، وهو مجال لفقه العبادة الباطنة، إذ يركز في تعويد هذا الذي أصبح رهينة الإعلام على دربة، تعيد للعمل دورا أولا في تخليص الإنسان الميت من تأثر الآفات التي أصابته من جراء الإعلام حتى يحيه مورثا إياه خلق الحياء، ثم يستتبعها بعد ذلك بإجراءات متتالية تخلص هذا المصاب من هذه الآفات رويدا، وأبرز هذه الإجراءات تذكير بالقيم المتجلية في أسماء الله الحسنى، لتكون وسيلة الائتمان وطاقة تعيد الإنسان إلى الشاهدية، وكذلك يفعل الفقيه

الائتماني على ابراز تجليات أسماء الله الحسنى تجليا باطنيا، إلى حد تخليص هذا الانسان من المأزق الذي وضعه فيه الإعلام، فيصبح حيا⁽⁸⁶⁾

الخاتمة: الفلسفة الطهائية وتخطي مأزق القسمة اللامتجة -نهاية ثنائية الأصالة والمعاصرة-

قد يجمع الكثير ممن تمرسوا على العقلانية المجردة وعملوا بها مقدمات ملزمة، على أن الفلسفة الطهائية، هي ردة فعل على الحداثة، وأنها رمز من رموز الكوجيتو المجروح⁽⁸⁷⁾، بما تميز به من نكوص ضد الانفتاح على قراءة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه في الفكر العربي الإسلامي⁽⁸⁸⁾، ومن ثم فهي تؤدي اداء أصوليا، وتعمل على تبجيل الذات مقابل الآخر في معركة حضارية انتصرت فيها الحداثة بأبعادها المادية والعقلانية على غيرها وعم صيتها الآفاق. لكن سؤال هذا النصر، على مستوى تحديث الذات يبدو استفزازيا، فهل تمكن الوعي العربي الإسلامي من الولوج إلى الحداثة؟ أم هو موقف عند بابها لقرون عدة، ومحاولات استنساخه لها تبوء بالفشل، إذ تتكرر تجربة اللقاء الأول، دون نيل قوة الحضور الفعلي، فانظر إلى نتائج ما يسمى الربيع العربي، واتخذ العبرة من

(86) طه عبد الرحمن: دين الحياء 2 - التحديات الأخلاقية لثورة الاعلام والاتصال، ص88.

(87) فتحي المسكيني: الكوجيتو المجروح، دار ضفاف بيروت لبنان، دار الاختلاف الجزائر، ط1، 2013، صص. 13 - 14.

(88) انظر إلى دعاوي محمد أركون، إذ تبدو فلسفة طه عبد الرحمن بمنظور هذه الدعاوي أنها فلسفة تأصيلية تبجيلية، والتأصيل تعد أمرا مستحيلا بالنسبة لمحمد أركون، بما أنه لا يوجد عقل خارج التاريخ فكل فكرة هي تجلي لوعي التاريخية، ويمثل سؤال التاريخية في المنهج الأركوني سؤال التغير المرتقب، إنه هو ما يجعل التغير جريئا وممكنا وانفتاحا على الحداثة المرجوة. والحق أن مشروع محمد أركون يبدأ أول أمره بزحزحة المجال التداولي العربي الإسلامي، بل والقضاء عليه مفككا، لينتقل إلى استخدام منهجيات نبئت ونمت عن صيرورة العقلانية المجردة، غايتها تطبيق خلاصة التاريخ الغربي على الوعي الإسلامي، فكانت نتائج الفكر الأركوني اقصائية، إذ لم نشهد فيه إلا تبجيلا للحداثة وبقاء عند مطالب النقد والتفكيك. إذ لم يتجاوز أركون إلى مرحلة تالية، وهي البناء وتقديم البديل، حتى في عودته بتفسير القرآن، فإنه لم يقدم تفسيراً آخر كما وعد بذلك، إذ يتبين العجز الكامل عن استيفاء اجرائي يجعل التفسير ناجعا، وله فائدة في مسألة التغير المأمول.

ماهية الاستنساخ، ومن حقيقة النسخة المستنسخة، فهل استقام أمر الديمقراطية نظاما سياسيا ناجعا؟ أ، رضي الغرب عن امتلاك الشعب العربي ناصية مصيره؟ أم أن تحرره يعني نهاية تسلطه عليه؟ لكن النتائج تدعو إلى تفعيل المجال التداولي لإجراء تحرر شامل، بحيث لن يتمكن الغرب ولا الأنظمة الموالية إليه، من صد التطلع التغييري.

وهنا تكون مشروعية المشروع الطهائي، ذات مصداقية فائقة، فلا إمكان للانتقال إلا في حالة، اتخاذ الرشد نقدا لواقع الحدثاثة، بينما ألف وهما من الأوهام استطال أمده، ليأتي بعده الخروج من وضع الإلتباع إلى وضع الإبداع، ومثل هذه العملية، تتألف من وعي تجاوز هذه الأوهام. لذلك تعد الفلسفة الطهائية مرحلة إجرائية حاسمة في مسار درأ الاستنساخ، والبحث في مكونات الذات عما يُقوّم أودها، لذلك يقدم طه عبد الرحمن فكرا جريئا وعميقا، ينزل إلى عمق المأزق، ليفك الخناق بواسطة التمكن الأداتي المتميز بالنمو الدلالي للمفاهيم المستخلصة من المجال التداولي مستخدما إياها، في عملية التأسيس الإحيائي المجاوز، إلى روح نهضة فاعلة، بما تميزت به من تفاعل تاريخي عفوي يستثمر أدواتها إجراء.

تفسح فلسفة طه عبد الرحمن أفقا مغايرا للفكر، يتميز بخروجه عن وعي الصدمة، إذ استطاعت هذه الفلسفة تجاوز مأزق التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بوصفها خلاصة عن وعي الدونية، مستعيدة ثقة الذات بقدرتها على تفجير الغنى الداخلي، وما يمتلكه من طاقات أخلاقية وقيم روحانية تتجاوز واقع الحدثاثة. ويمكن القول أن طه عبد الرحمن أبدع فكرا متحررا كليا من وهم المقايسة، وقد سطى لدهور على حرية الفكر في الجغرافيا الثقافية العربية الإسلامية.

تؤلف الفلسفة الطهائية، مرحلة التحرر الكلي، من السلطة الثنائية للاستنساخ الحضاري. سلطة السلف حيث التقليد التراجعي ذي النزعة الخطابية التكرارية، ثم الاستنساخ التغريبي حيث التقليد التسلطي ذي النزعة الاقصائية وكلا الاستنساخين إماتة للذات وعماء يسد السبيل، معناه سوى خطأ في السبيل، ومكوث في ضباب يمنع الهدى إلى الطريق.

نعثر في المشروع الطهائي على أسس نهضة فاعلة، بما أنها تنفجر من داخل الذات. هو اعتراف بأن التنهيز لا يساوي الاستلاب، ودليل ذلك أن الانكفاء على استيراد التصورات والمناهج، بآء بسخط التاريخ والواقع، برهانه هو الوضع الراهن، حيث سدت كل المنافذ، ولم يعد العود على بدء فقط، بل انهيار البدء في حد ذاته. ويكون فضل المشروع الطهائي في بيان الذكرى الأصل، وإزاحة الغبار عنها، نقدا وإنشاء أداتيا، تجلى في توالد مفهومي وبنية منهجية شديدة الدقة، تعمل على التحرر والميلاد الجديد من حقيقة الذات، وليس من وهم الدونية التي أحدثت الانسلاخ عن هذه الذات.

تعتمد الفلسفة الطهائية على استثمار، واسع الدلالة للقرآن الكريم، سواء من باب البنية الأنطولوجية الشاملة للكون وللإنسان، أو من حيث الانشاء الأداتي الذي ينحت بدقة منهجية أسلوب التفكير، وطرائق البحث. والحق أن استفادة طه عبد الرحمن من الأدوات المنطقية المعاصرة، يعد مفصليا في مثل هذا الأداء، وهو في نحته المنهجي اعتمد على علوم الآلة المعاصرة، ليستخد في تبيئتها التقريب التداولي، حتى تكتسب النجاعة في مسألة القراءة القاصدة إلى احياء القوم الذين يمثل القرآن بعدهم التداولي، فالقطيعة لن تفيد شيئا في الإحياء، بل تزيد في المباعدة والضياع.

لم تكن الثورة المنهجية الطهائية، إلا سبيلا لبناء فلسفة حضارية تعتني بالاعتراف بحقيقة الذات. فالتنهيز الفاعل لا يعني التكرار لهذه الحقيقة، بل فسخ مجال نموها واستثمار مدخراتها. فكل انطلاق حي يستوجب استثمار المجال التداولي الخاص بالأمة، وليس هدمها له، وإعلاء لمجال آخر، فكان من ثم استدامة لفعل الاحتقار والتسلط. ولا مرأ أن القراءات الغربية للإسلام في عصر العولمة وتوغل الأيدي الخفية، وما آلت إليه من انقلاب في القيم، ليعد نتيجة عن الاستلاب الحضاري الضخم الذي وقعت فيه الأمة من داخلها.

وهكذا يتوج المشروع النهضوي الطهائي، بالانفتاح على مفاهيم حضارية واسعة، ولكنها تلتئمن حول مفهوم الميثاق والأمانة، مما يؤدي إلى الاستمسك بالعروة الوثقى، قبل الاستمسك بالعروة السفلى التي تنتهي إلى طلب عالم الملك

وحيازة ما فيه. ومن بين المفاهيم التي ينفتح عليها المشروع الطهائي، هو مفهوم الحدثاة الائتمانية، التي تجلت بكل وضوح مع نمو هذا المشروع.

والحدثاة الائتمانية هي تفعيل لمبادئ روح الحدثاة، وهي حدثاة إسلامية، تنطلق من الاعتراف بغية التعارف الإنساني الكوني. وهي محضن لفلسفة التقدم الأخلاقي، المرتكز على الشاهدية المؤتمنة، مما يعني أن التقدم المادي ليس هو المبتغى الإنساني، لذلك تتكفل هذه الحدثاة بإحياء الإنسان الميت، الذي أبلس بسبب كده المضني في اللامعنى، هي أنموذج حضاري إسلامي يعبر عن رسالة الرحمة والوسطية.

تكون حراسة الحدثاة الائتمانية، للكون وللإنسان حراسة أخلاقية روحانية، يتكفل بها الفقه الائتماني، حيث النظر الباطني والعمل بموجب المقاصد الماثوثة في الأمانة. ولاريب أن المنهاج المرسوم قواعد أخلاقية يجعل التقدم موجهاً إلى المقاصد النافعة.

الفصل الثاني

المشروع الفلسفي لطفه عبد الرحمن والتأسيس المعرفي لعلوم اجتماعية بديلة

د. عبد الحليم مهورباشة*

مدخل عام

تعاني العلوم الاجتماعية في العالم العربي من تردي معرفي، مرده العديد من الأسباب والعوامل، أرجعه بعض الباحثين إلى تردي وضعية التعليم الأكاديمي بصفة عامة، دليلاً على عجز العقل العربي عن توليد العلوم والمعارف⁽¹⁾، فيما رأى البعض أن هذه العلوم ولدت في المجال التداولي الغربي، ما إن نقلت إلى المجال التداولي العربي الإسلامي لم تؤتي أكلها المعرفي، بسبب الاستعجال في عملية النقل والتواصل معها، دون ممارسة النقد الواعي عليها، ودونما وعي بالآليات والشروط التي تولدت عنها، فظن العقل العربي؛ أن هذه العلوم شبيهة بالعلوم الطبيعية، لا يظر نقل مفاهيمها ونظرياتها ومناهجها بطريقة آلية، للإفادة منها في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية التي تخبر بها المجتمعات العربية.

بعد عقود زمنية من نقل العلوم الاجتماعية، واستعارة مفاهيمها وأدواتها

(*) جامعة سطيف 2.

(1) انظر: أحمد موسى بدوي وآخرون، مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2014.

النظرية، تنبه العديد من الباحثين إلى ضرورة القيام بمراجعة نقدية تجاهها، وبينوا أن هذه العلوم؛ ترتبط نظرياتها ومفاهيمها ومناهجها بالسياقات التاريخية، التي تولدت من رحمها، وان عملية النقل المباشر، والاستعارة الفجة لمفاهيمها ومناهجها، أظهرت الممارسات البحثية الميدانية؛ عجز مفاهيمها ونظرياتها على تحليل وتفسير الوقائع الاجتماعية في السياقات العربية، وان مبادئ هذه العلوم ومسلماتها المعرفية، تعكس الروح الثقافية والحضارية للمجتمعات الغربية، وكذلك التحيزات الأيديولوجية والقيمية التي تنطوي عليها مضامينها، حيث تضع الإنسان الغربي في مركز العالم، بينما تسكن بقية الإنسانية في الهوامش الحضارية، وتقدم هذه العلوم قراءات مشبعة بالاختزالية والسطحية لتاريخ المجتمعات غير الغربية ولمنجزاتها الحضارية، وتعلي من قيمة العقل الغربي ونموذجه العقلاني، وتحط من بقية العقلانية والثقافات الإنسانية.

ساهم هذا الوعي النقدي بتحيزات العلوم الاجتماعية الغربية إلى توليد آفاق معرفية جديدة، انجر عنها الانتقال من النقد المعرفي لها إلى التفكير في طرح بديل لها، فنجد في هذا الصدد؛ فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، التي اتخذت مسارات واتجاهات، بلور باحثوها مجموعة من الأفكار المنهجية حول نشأة وتطور هذه العلوم، إلا أن هذا الطرح المعرفي، كما نعلم، لم يؤطره وعي ابستيمي بالمرجعية الفلسفية التي تولدت عنها هذه العلوم، لذلك لم يسهم في فهم الآليات والأدوات المنهجية التي وظفها العقل الغربي في صياغة العلوم الاجتماعية، وشاب عملية التأصيل العديد من الاختلالات المعرفية والمنهجية، يبدو ذلك جليا في الخلط بين مستويات المعرفة، وميل معظم باحثيها إلى التوفيق الوحي والعلوم الاجتماعية باستخدام منهجية المقارنات/ المقاربات.

في ظل هذه الوضعية المعرفية المعقدة للعلوم الاجتماعية، نعتقد من وجهة نظرنا؛ أن المشروع الفكري لطله عبد الرحمن، بالإمكان الاستفادة منه في التأسيس المعرفي لعلوم اجتماعية بديلة. مارس طه نقدا قاصيا على العقل العربي وعلى منجزاته الفكرية، متهما إياه بالتقليد الأعمى للعقل الغربي، موضحا في نفس

الوقت للباحثين؛ طرائق الإبداع وشروطه⁽²⁾، فدعى إلى تأسيس فقه للفلسفة؛ موضوعه الدراسة العلمية للظواهر الفلسفية. نرى أننا في الحاجة إلى أن ننسج على منواله؛ فقه للعلوم الاجتماعية، ندرس فيه الآليات الاستيمولوجية والمنهجية التي وظفها العقل الغربي في إنتاج هذه العلوم، وكذلك نستثمر في المشروع الطهائي لتأسيس علوم بديلة، فبإمكاننا استخدام التقريب التداولي الذي طرح طه عبد الرحمن في عملية تقريب العلوم الاجتماعية، وتوظيف القواعد التي وضعها لتأثيل المفهوم في تأثيل المفاهيم في العلوم الاجتماعية، وتحويل الفلسفة الائتمانية إلى مرجعية فلسفية للعلوم الاجتماعية البديلة، لذلك سنحاول في هذه الدراسة الإجابة عن جملة التساؤلات الآتية:

- 1 - ما مفهوم التقريب التداولي للعلوم عند طه عبد الرحمن؟ وكيف السبيل للإفادة منه في تقريب العلوم الاجتماعية؟
- 2 - ما المقصود بتأثيل المفهوم عند طه عبد الرحمن؟ وما هي المفاهيم التي قامت طه عبد الرحمن بتأثيلها؟ وكيف يمكننا الإفادة منها في العلوم الاجتماعية؟
- 3 - ما هي مبادئ الفلسفة الائتمانية عند طه عبد الرحمن؟ وكيف يمكننا تحويل مبادئ الأنموذج الائتماني إلى مقدمات معرفية لفلسفة العلوم الاجتماعية البديلة؟

أولاً: التقريب التداولي للعلوم، العلوم الاجتماعية أنموذجاً

1. مفهوم التقريب التداولي للعلوم

اكتشف الباحثون العرب في وقت مبكر التحيزات المعرفية والأيدولوجية للعلوم الاجتماعية الغربية، فسارع بعضهم إلى محاولة تقديم بدائل معرفية ومنهجية

(2) انظر: طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2011.

لهذه العلوم، فطرح بعضهم فكرة التبيئة الثقافية لهذه العلوم، على أساس، أن هذه العلوم نشأت وترعرعت في رحم المجتمعات الغربية، فامتدت إليها رؤاها الثقافية للإنسان والقيم والعلم، الأمر الذي انعكس على مفاهيمها ونظرياتها، مما ينفي إمكانية تعميم نتائجها على بقية المجتمعات الإنسانية، نظرا للاختلاف الثقافي بين المجتمعات والجماعات الإنسانية، بالإضافة إلى اختلاف السياقات التاريخية والسياسية والاقتصادية⁽³⁾. إلا أن هذه المحاولة على طرفتها لم تقدم إسهاما علميا حقيقيا في مجال تبئية العلوم الاجتماعية، وتعرضت لانتقادات معرفية حادة من طرف دعاة العلوم الاجتماعية الوضعية في العالم العربي.

في المقابل، تنبه بعض الباحثين إلى الأبعاد الاعتقادية المغلفة للعلوم الاجتماعية الغربية، فبينوا أن هذه العلوم تشع من رؤية لا دينية: ترى العالم بلا غيبات، وسموها بالعلمانية، وطرحوا فكرة التأصيل الإسلامي لهذه العلوم، من خلال استحضار الرؤية الدينية في بناء مفاهيمها ونظرياتها، ورؤوا أن الإسلام كمعتقد ديني؛ يمكننا أن نستنبط منه العديد من المفاهيم، كمفهوم الإنسان، الأخلاق، التربية... بقيت هذه الفكرة مجرد محاولة تلفيقية أو توفيقية بلغة أبو القاسم حاج حمد، حيث يعتمد بعض الباحثين إلى إلباس العلوم الاجتماعية لبوسا دينيا⁽⁴⁾، فبحثوا عن ما يقابل مفاهيم العلوم الاجتماعية من نصوص في الوحي الرباني، لذلك، لم تثمر هذه المحاولة، وأدرجت ضمن المحاولات البائسة للرد على هيمنة العقل الغربي في مجال إنتاج العلوم والمعارف، كما تعرضت إلى انتقادات حادة من طرف العديد من الباحثين في تخصصات شتى، خاصة في مسألة تدين العلوم.

أما بعض الباحثين، فطرحوا فكرة إسلامية المعرفة، تعد من وجهة نظرنا هذه الفكرة الأمتن معرفيا ومنهجيا، فبينوا أن العلوم الاجتماعية التي وصموها بالغربية، بأنها تنطوي على رؤية إلى العالم مضمرة بين ثنايا مفاهيمها ونماذجها

(3) انظر: عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، بيروت: منشورات الجمل، ط1، 2009.

(4) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي، ط1- 2003.

المعرفية، تشكلت هذه الرؤية في سياق تاريخي معين، تضع الدين في قفص الاتهام، تستبعده من مصادر المعرفة، بل تحول إلى مجرد ظاهرة يمكن إخضاعها للدراسة مثلما ندرس الظواهر الاجتماعية الأخرى.

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن السبيل الوحيد لإقامة علوم اجتماعية منسجمة مع الرؤية الإسلامية إلى العالم، تحريرها من الإحالات الوضعية، والعمل على إعادة وصلها بالنموذج المعرفي الإسلامي⁽⁵⁾، إلا أنها تعرضت إلى انتقادات معرفية حادة، تمثلت تلك الانتقادات في عدم قدرة باحثيها على القيام بخطوة متممة لعملية الأسلمة، حيث بقية المحاولة حبيسة الدعوة، ولم يتخطوها إلى تبيان الطريقة التي تتم بها هذه العلمية، وكذلك انتقدت إسلامية المعرفة في مسألة تدين المعرفة، على اعتبار، أن المعرفة كونية، وأنا نسير في نفس اتجاه تمسيح المعرفة التي عرفته الأمم الغربية في القرون الوسطى⁽⁶⁾.

نعثر في هذا السياق، على مفهوم جديدة طرحه الفيلسوف طه عبد الرحمن؛ يتمثل في التقريب التداولي للعلوم، يختلف جذريا عن مفهوم تأصيل العلوم وأسلمة المعرفة. نعتقد أنه مفهوم يحتاج إلى تطوير مستمر ليعطي أكله المعرفي والمنهجي، فيرى طه أن المجتمعات الحضارية تتميز فيما بينها على أساس المجالات التداولية، فلكل حضارة إنسانية مجالها التداولي الخاص بها، "والمجال التداولي ينبنى على مبادئ ثلاثة تميزه عن غيره من المجالات الإجرائية: أولها، مبدأ تطبيق الذي يفصله عن المجال الثقافي والاجتماعي، والثاني، مبدأ الجمع بين التحقيق والتقويم الذي يفصله عن المجال الفكري، والثالث، مبدأ الجمع بين الشمول والدوام الذي يفصله عن المجال التخاطبي"⁽⁷⁾.

(5) انظر: إسماعيل الفاروقي، صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995.

(6) انظر: أبو يعرب المرزوقي: إسلامية المعرفة رؤية مغايرة، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 14، 1998، ص148.

(7) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط2، 1994، ص248.

كذلك، من السمات المميزة للمجال التداولي أنها غير قابل للتغيير الجذري- الرداكيلي، فيمكن أن تحدث انكسارات في المجال التداولي، "فقواعد مجال التداول تتعرض للخرم كلما وردت على المجال ظواهر ثقافية وحضارية منقولة، سواء كان ذلك بسبب إقبال أهله على هذه الظواهر الأجنبية تقليدا لغيرهم، أو لحاجة وجدوها في أنفسهم، أو بسبب إدخالها عليهم عنوة من قبل أهل مجال تداولي مخالف"⁽⁸⁾، لكن هذا لا يعني الانكفاء وعدم التواصل مع المجالات التداولية الأخرى، فلو كان: "كل نقل من مجال إلى آخر ضار، للزم عنه إنكار حقيقة قائمة، وهي التواصل الموجود بين المجالات التداولية المختلفة والذي أمد الحضارة الإنسانية بين بكميات ثقافية متنوعة ثابتة؛ وما النقل الضار إلا ما كان لا يفيد التواصل الحضاري بين المجالات التداولية بقدر ما يفيد غلبة مجال على آخر، وذلك بمحو أنماط وظائفه ومحق مضامينه أصوله، بينما النقل غير الضار لا يطلب هذه الغلبة، ولا يعمل على سحق الوظائف والمضامين التداولية للمجال المنقول إليه"⁽⁹⁾.

بناء على هذا، إذا جئنا إلى العلوم الاجتماعية الراهنة، نجد أنها تنتمي إلى المجال التداولي الغربي، انطبعت مفاهيمها ونظرياتها ومناهجها بأصوله الثلاثة: العقدية، واللغوية والمعرفية، ثم انتقلت عبر التواصل الحضاري إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، وهنا، نسجل ملحوظة في غاية الأهمية، وهي: أن هذه العلوم لم يكن لها حيز معرفي داخل المجال التداولي الإسلامي، ما عدا إشارة ابن خلدون في مقدمته إلى تأسيس علم العمران البشري، ما عدا هذا النص، كل التأليف الفلسفية والكلامية والفقهية في التراث الإسلامي؛ تخلو نصوصها من الإشارة إلى المفاهيم والنظريات المعروفة اليوم في العلوم الاجتماعية الغربية، لذلك القارئ المتمعن لنشأة وتطور هذه العلوم في المجال التداولي الغربي، يكشف أنها اتسمت بخصائصه التداولية⁽¹⁰⁾، تجعلها من

(8) المرجع السابق، ص 257.

(9) المرجع السابق، ص 266.

(10) انظر: ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط 1، 1990، ص 284 وما بعدها.

المحال أن تنتمي إلى المجال التداولي الإسلامي، بل ونعتقد أن أسهمت في إحداث خرم في هذا المجال، بسبب الحقائق المعرفية الصادمة لأصوله، فمثلاً موقفها المعرفي من الدين، وآلية الفصل التي اتبعتها في فصل الدين عن المعرفة الإنسانية، وكذلك موقفها المادي من الوجود والكون والإنسان.

هذا، لا يعني أن ننكرها أو نصد عنها كلية، فنحن في أمس الحاجة إليها، لأن أحد مظاهر أزمتنا الفكرية، تتبدى في: "أزمة المنهج العلمي الاجتماعي، وبناء العلوم الاجتماعية التي تمد الأمة- إلى جانب لمعرفة بدلالات النصوص بالمعرفة بالطبائع والفطرات والوقائع والأحوال في الزمان والمكان، حتى تتمكن الأمة من بناء فكرها ونظمها ومؤسساتها وسياساتها التي تحقق غايات الإسلام وقيمه ومبادئه"⁽¹¹⁾، لكن تحتاج هذه العلوم إلى عملية تقريب تداولي لها، كما فعل علماءنا في التراث الإسلامي مع المنطق الذي نقلوه من اليونان، وقاموا بتقريبه،⁽¹²⁾ حيث لم يكن له موقع معرفي في مجال التداولي الإسلامي.

يشير مفهوم التقريب عند طه عبد الرحمن إلى وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية، "أو قل، بإيجاز، جعل المنقول موصولاً. وبما أن الوصل، في جوهره، وصل بما هو أصلي، فإن التقريب هو جعل المنقول مأصول"⁽¹³⁾، لذلك، من الضروري وصل العلوم الاجتماعية المنقولة من المجال التداولي الغربي بالعلوم الأصلية في المجال التداولي الإسلامي، وصلها من جهة بعلم الوحي (الفقه وأصوله، علوم القرآن وتفسيره، وعلوم العقيدة) ومن جهة أخرى، وصلها بالفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، وتكون محررة وفق التداول اللغوي العربي، ولا تكون صادمة لأصول المجال التداولي الإسلامي.

(11) عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 2009، ص65.

(12) انظر: ابن حزم، رسائل ابن حزم، تقريب لحد المنطلق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق: إحسان عباس، ج4، بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 1981.

(13) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص237.

ليس القصد من التقريب العلوم التوفيق بين العلوم الاجتماعية وعلوم الوحي، كما يقول طه عبد الرحمن: "التقريب التداولي ليس هو التوفيق، حيث انه يرجع إلى مجال تداولي مخصوص من غير اقتضاء التعارض، ولا بالتسهيل، حيث انه يتعلق بتمام الأصول التداولية مع طلب السلامة في الفاصل اللغوي والصحة في الأصل العقدي والعمل في الأصل المعرفي"⁽¹⁴⁾، لأن عمليا التوفيق لم يثمر معرفيا، فسعى العديد من الباحثين في عالمنا العربي والإسلامي التوفيق بين معارف العلوم الاجتماعية ومعارف الوحي الرباني، فانتهى إلى التلفيق والتليس، ولم يفضي إلى معرفة إنسانية رصينة.

كذلك، ليس القصد من التقريب المقاربة، "ولا هو بالمقاربة، حيث إنه يستند إلى اليقين وطلب المطابقة؛ أو نقول إن التقريب يقتزن بمجال التداول الأصلي على خلاف التوفيق، ويطلب التصحيح التداولي على خلاف التسهيل، ويتوسل باليقين التداولي على خلاف المقاربة"⁽¹⁵⁾، إذ لا يمكننا أن نقارب الظواهر الاجتماعية انطلاقا من نظريات اجتماعية، تنتمي إلى فضاءات حضارية واجتماعية مختلفة جذريا عن الفضاءات التي تنتمي إليها هذه الظواهر، لذلك لا تفيدنا المقاربة في دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية، بل يجب ممارسة التصويب والتصحيح التداولي قبل توظيفها، "فمقتضى التقريب هو أن المنقول لا يمكن أن يؤتي ثماره، لا استشكالا ولا استدلالا، حتى يتم وصله بالمقتضيات التداولية للتراث، عقيدة ولغة ومعرفة؛ ولا وصل له بهذه المقتضيات حتى يخرج عن أوصافه المخالفة، ويدخل في أوصاف موافقة"⁽¹⁶⁾.

2. الآليات الصورية للتقريب التداولي وتطبيقاتها في العلوم الاجتماعية

يرى طه عبد الرحمن أن عملية التقريب التداولي تخضع لمجموعة من الآليات الصورية، " فإذا عرفت أن التقريب عملية تصحيحية لا تتم إلا على

(14) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 282.

(15) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 282.

(16) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط 1، 2015، ص 67.

أساس تحليل اليقين في القواعد التداولي الأصلية، فاعلم أن هذه العملية لا بد لها أن تتوسل بآليات صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب، تشغيلاً عقدياً أو اختصاراً لغوياً أو تهويناً معرفياً؛ وتشتمل هذه الآليات أنواعاً كثيرة، منها الجمع والتقسيم، والتعميم والتخصص..⁽¹⁷⁾، على هذا الأساس، بإمكاننا توظيف الآليات الصورية في تقريب العلوم الاجتماعية في المجال التداولي الإسلامي، وهي، كالآتي:

أ - آلية الإضافة:

"تقوم هذه الآلية في تكميل المنقول من وجوه تجعله يتوافق مع مجال التداولي الأصلي ويحصل اطمئنان أهل هذا المجال إليه. وقد غلب استعمال هذه الآلية في المواضع التي يراد فيها دمج بعض عناصر المنقول في العناصر العقدية والمعرفية للمأصول التراثي"⁽¹⁸⁾، تطبيق هذه الآلية على العلوم الاجتماعية، يكون عن طريق النظر في الكثير من المفاهيم والنظريات العلمية المنقولة، بإضافة بعض الاعتبارات العقدية لها لتنسجم مع المجال التداولي، كمفهوم الأسرة على سبيل المثال، لا نكتفي بذكر عناصره، بل بإمكاننا أن نضيف له عناصر من علم الفقه، حتى يكون أكثر اندماجاً في المجال التداولي الإسلامي، وبإمكاننا تكميل العديد من النظريات والمفاهيم انطلاقاً من الواقع الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات العربية والإسلامية، " فلم يتم نزع القداسة عن الأسرة في العلوم الاجتماعية مرة واحدة]...[استمرت الأسرة في الدراسات الاجتماعية تمثل، حتى الخمسينات، وحدة اجتماعية أساسية وجوهرية ونواة المجتمع، لكن مع وصول العلمانية في الستينات، في المجتمع الغربي، وعلمنة العلوم الاجتماعية بصورة شاملة، أضحت الأسرة ينظر إليها على أنها مجرد ثمرة تطور تاريخي، فلا شأن مقدس بشأنها، وأنها سؤال يجاب عنه لا مسلمة قبلها"⁽¹⁹⁾.

(17) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 290.

(18) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 290.

(19) هبة رؤوف عزة، "الأسرة والتغير السياسي، رؤية إسلامية"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 2، السنة الأولى، 1995، ص 20.

ب - آلية الحذف:

"تقتضي هذه الآلية أن يسقط من المنقول كل ما من شأنه أن يصادم مقتضيات المجال التداولي الأصلي، وأن يضعف اليقين فيما يتعلق منها بالأصل العقدي على الخصوص، وأن يفوت تحصيل الضروري من المعارف، حرصا على توجيه طالب العلم إلى ما يفيد وتجنبه ما يطول عليه الطريق في تحصيل مقصوده"⁽²⁰⁾، كذلك، تساعدنا هذه الآلية في مجال تقريب العديد من المفاهيم في مجال العلوم الاجتماعية، فمن المفاهيم الصادمة؛ مفهوم الدين، فلا يمكننا أن نقبل به كما هو، فبعض الباحثين الغربيين عرفه على أنه مجموعة من الطقوس التي تولدت من رحم المجتمعات⁽²¹⁾، وعليه، يصبح كل منقول من نظريات أو قضايا أو مفاهيم مشروط قبولها بعدم هتك أصول المجال التداولي الإسلامي.

ج - آلية الإبدال:

"تقتضي هذه الآلية أن توضع مكان عناصر المنقول المصادمة لمجال التداول والمخالفة لقواده عناصر أخرى تناسب أصول هذا المجال: مضامين ووظائف"⁽²²⁾، تسهم هذه الآلية في إدخال العدد من عمليات التغيير على مضامين المعرفية للعلوم الاجتماعية، فيتصرف الباحثون في المضامين بالإبدال والإضافة بأمثلة تنتمي إلى المجال التداولي الإسلامي، "لا بد للمتخصصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية أن يقوموا بنقد ذاتي بخصوص ابستمولوجيتهم ومسلماتهم ومبادئهم ومناهجهم ونظرياتهم التي أنشأوها واستعملوها في دراستهم للإنسان والمجتمع"⁽²³⁾.

(20) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 291.

(21) انظر: كتاب إميل دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية.

(22) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 291.

(23) محمود الذوايدي، ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني، في كتاب: إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، محور: العلم الاجتماعية، تحرير: عبد الوهاب المسيري، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 3، 1998، ص 46.

د - آلية القلب :

"تقوم هذه الآلية في تغيير أوضاع العناصر في المنقول تقديمًا وتأخيرًا، حتى يناسب أساسًا مقتضيات الأصلين اللغوي والمعرفي من أصول المجال التداولي"⁽²⁴⁾، نقوم طبقًا لهذه الآلية بتغيير ترتيب عناصر المنقول من العلوم الاجتماعية، سواء على مستوى المفاهيم أو النظريات أو المتغيرات أو مؤشرات الظواهر الاجتماعية، وكل عملية تقديم أو تأخير في العناصر، يجب إخضاعها للمتطلبات المنطقية والمقتضيات المعرفية للمجال التداولي الإسلامي، كذلك تسهم آلية القلب في الكشف عن خصوصية العلوم الاجتماعية، وتنفي صفة الكونية عنها، وكما يقول بيار بورديو: "غالبية الأعمال الإنسانية التي تعودنا على اعتبارها كونية (الحقوق، العلوم، الفن والأخلاق،... الخ)، لا تنفصل عن وجهة النظر التعليمية والشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تجعلها ممكنة وليس فيها شيء كوني"⁽²⁵⁾.

هـ - آلية التفريق :

"تقتضي هذه الآلية أن نميز في المنقول بين مدلولين أو وصفين كانا متحدين فيه، فيحفظ أحدهما بوصفه موافقًا لعناصر مجال التداول الأصلي، ويصرف الثاني بوصفه مخالفًا له؛ ويقع الالتجاء إلى هذه الآلية كلما ظهرت في المنقول وجوه مضمونية أو وظيفية تدعو إلى قيام تعارضات معينة بينه وبين هذا العنصر أو ذلك من عناصر هذا المجال، فتكون هذه الآلية بذلك وسيلة ناجعة في رفع ما بين المنقول والموصول من تعارض محتمل وفي إقامة شرائط التوافق بينهما"⁽²⁶⁾، تتمثل أهمية هذه الآلية، في أنه لا يخفى على الباحثين المتمرسين تلك الإحالات المادية أو الوضعية للنظريات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية،

(24) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 291.

(25) بيار بورديو، أسباب عملية، ترجمة: أنور مغيث، بيروت: دار الأمانة الحديثة، ط 1، 1998، ص 268.

(26) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 291.

فبالإمكان تحريرها معرفيا من هذه الإحالات، عن طريق الفصل بين المضامين والوظائف، فالعديد منها ركب بطريقة تفي بأغراض ملتبسة بأغراض علمية، مثلا مفهوم الإصلاح الديني، يشير في ظاهره إلى التحولات الدينية التي عرفها المجال التداولي الغربي، ودوره في نشأة العلوم الاجتماعية الغربية، في حين، يخفي وظيفة أساسية، وهي فصل الدين عن كل مؤسسات الاجتماعية، فبالإمكان الباحثين الاستثمار في مضمون الإصلاح الديني، وصرف وظيفته المتخفية الممثلة في فصله عن كل شؤون الحياة الاجتماعية.

6 - آلية المقابلة:

"توجب هذه الآلية أن يؤتى من المعاني والألفاظ بما يقابل المنقول، أما موافقة أو مخالفة له؛ فإن كان ما أتى به موافقا، نقلت إليه أوصاف المنقول؛ وإن كان مخالفا، نقلت إليه نقائص هذه الأوصاف، وذلك لآفاق الإثمار في المضامين التداولية وترسيخا لأبعاد الاستثمار في وظائفها"⁽²⁷⁾، تفدينا هذه الآلية في الجانب الاصطلاحي، حيث تنقل العديد من الاصطلاحات في العلوم الاجتماعية، دون مراعاة جانب الدلالات والمعنوي، فيتم التعامل معها على أنها مصطلحات عابرة لحدود المجالات التداولية، في حين، نجد أن الكثير منها متلبس بمعاني المجال الذي نقلت منه، مصطلح العلمانية، تتكاثر الألسنة التي تتداوله في العلوم الاجتماعية، ويختزل إلى معنى سطحي؛ فصل الدين عن السياسة، بينما الأصل أن هذا المصطلح متجذر في المجال التداولي الغربي، ويحتاج منا إلى عملية تقريب له، من خلال البحث عن مصطلح مناقض له، وليكن الائتمانية، "فلا بد في النقل من وجوب الوعي به، والإحساس بالحاجة إليه لدى فئة أو جماعة محددة. وعندما يتدخل هذا الوعي، يصبح نقل ما عند الآخر يرتتهن إلى وجوب تحقيق غايات ومقاصد خاصة لدى من يمارس عملية النقل هذه أو يدعو إليها"⁽²⁸⁾.

(27) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 291.

(28) سعيد يقطين، انتقال النظريات السردية (المشاكل والعوائق)، في كتاب: انتقال النظريات والمفاهيم، المغرب: منشورات كلية الرباط، ط 1، 1999، ص 54.

ثانياً: تأثيل المفاهيم في العلوم الاجتماعية

1. قواعد تأثيل المفهوم

تعتبر المفاهيم الأعمدة الأساسية لكل حقل علمي، فنجد في المجال التداولي الغربي على الأقل ثلاثة دوائر معرفية كبرى، لكل دائرة مفاهيمها المخصصة، فالدائرة الفلسفة لها مفاهيمها، والعلوم الطبيعية لديها مفاهيمها الخاصة، والعلوم الاجتماعية لديها مفاهيمها، هذه الأخيرة، تكون في العادة متموضعة بين دائرة الفلسفة ودائرة العلم الطبيعي، يحتم عليها الموقع الوسيط الذي تشغله، أن تخترقها خاصيات المفهوم الفلسفي، الذي يميل إلى التجريد النظري، وتمتد إليها خاصيات المفهوم في العلم الطبيعي، الموغل في الأبعاد الإجرائية، "فجدير بالذكر أن العلوم الاجتماعية لم تكن ذات يوم علوما قائمة بذاتها، بل كانت فروعاً للفلسفة. ولذلك عندما فقدت الفلسفة مشروعيتها أو على الأقل ضيق النطاق عليها، فقد كان على فروعها المعنية بالواقع الاجتماعي أن تبحث لنفسها عن مأوى جديد"⁽²⁹⁾.

لذلك، نلاحظ أن بعض المفاهيم المحورية في العلوم الاجتماعية، أسهمت في إحداث فتنة مفهومية في المجال التداولي الإسلامي، نظراً لأن هذه المفاهيم تقع في معظمها على الطرف النقيض من المفاهيم المتداولة في هذا المجال، رغم أن هذه العلوم كما ذكرنا في السابق، لم يتم التأسيس لها ابستيميا في التراث الإسلامي، في حين، ينطوي المجال التداولي الإسلامي على عدة مفهومية مميزة، لذلك تحتاج هذه المفاهيم المنقولة إلى عملية تأصيلها، "ينبغي التأكيد، ثم ضعف تأصيل المفاهيم العلمية باللغة العربية والفوضى التي تسم الوضع اللغوي العربي المعاصر لا يمتان إلى اللغة العربية بصلة، وهي منهما براء، من حيث هي لغة ووعاء للعلم والمعرفة والحضارة. بل أن أسباب ذلك تعود إلى فقر التراكم العلمي العربي المعاصر من جهة، وإلى تهاون الباحثين

(29) منى أبو الفضل، "النظرية الاجتماعية المعاصرة، نحو طرح توحدي"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 8، ص 79.

العرب في تأصيل فهم عربي صحيح للمفاهيم الموظفة وفق نسق متفق من جهة ثانية⁽³⁰⁾.

بلغه طه عبد الرحمن تحتاج هذه المفاهيم إلى عملية تأثيلها، "إن لفظ التأثيل مشتق من الفعل أثل، ومعناه أصل، فيسد مسد لفظ التأصيل في الغرض منه؛ فإذا كان التأصيل هو تحقيق الصلة بالأصول، فكذلك التأثيل هو تحقيق الصلة بالأثول، والأثول هي الأصول"⁽³¹⁾. برر طه استخدامه لتأثيل بدلا عن التأصيل، نظرا للابتدال الذي لحق مفهوم التأصيل، وكذلك تجنبنا للحساسيات التي يثيرها لفظ التأصيل، "فالعقد المنهجية تتمثل في قدرتنا على أن نستوعب عمليا ذلك الفارق بين العلميتين أو المستويين من التعامل في قضية المنهجية- أي مستوى التعامل في حالة بناء المفاهيم ومستوى التعامل في حالة بناء الإطار المرجعي الذي ينتظم تلك المفاهيم"⁽³²⁾، لذلك، يمكننا الاستفادة من فكرة تأثيل المفهوم الفلسفي، لتوسيعها لتأثيل المفهوم في العلوم الاجتماعية، منطلقين من قاعدتين منهجيتين، صاغهما طه عبد الرحمن، وهما:

- القاعدة الأولى: "كل أمر منقول معترض عليه، حتى يثبت بالدليل صحته".

كل مفهوم منقول من العلوم الاجتماعية الغربية، نعترض عليه، حتى نثبت بالأدلة صحته المعرفية، وهنا، أولا: نمارس النقد على مضمون المفهوم، فنين الأبعاد الفلسفية له، ونحررها منها، ثانيا: نمارس النقد عليه انطلاقا من البعد الإجرائي له، ونقصد بهذا؛ نقارن بين عناصر المفهوم وعلاقتها بالواقع الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات العربية والإسلامية، "فالحال أنّ تلك

(30) مراد الديباني، "في التأصيل المصطلحي العربي لمفاهيم العلوم الاجتماعية المعاصرة"، مجلة عمران، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 20، ربيع 2017، ص 9.

(31) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط 3، 2008، ص 129.

(32) محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 74.

المفاهيم وإن كانت طريفة في ذات نفسها وجديرة بالاهتمام والدرس والعناية، فإنها أصلاً وليدة المجتمع المصنّع الغربي واستخدامها باسم كونية المعرفية العلمية غير وارد وغير مشروع، لأنها لم تأخذ بالحسبان كل الأوضاع الممكنة إنسانياً، ولكن بعضاً منها فقط، فنقلها بتلك السرعة والبساطة إلى المجتمع العربي يكون حجر العثرة في مسيرة البحوث الاجتماعية العربية⁽³³⁾.

- القاعدة الثانية: "كل أمر مأصول مسلم به، حتى يثبت بالدليل فساده".

هناك العديد من المفاهيم الأصلية في المجال التداولي الإسلامي، لا يمكننا تجاوزها إلا إذا أثبتنا فسادهما بالأدلة العلمية، وليس بمقارنتها بالمفاهيم التي تفد إلينا من العلوم الاجتماعية الغربية، عن طريق المقايسة الخاطئة، كأن نقول هذا المفهوم لم يعد صالح لأننا لا نجد مقابل له في المجال التداولي الغربي، "فشحن المصطلح القديم، بدلالة جديدة مغايرة لدلالته الأصل، أو نقل مصطلح ذي دلالة محددة، ضمن ثقافة ما إلى ثقافة أخرى، أفضى في الثقافة العربية، إلى اضطراب كبير، قاد إلى غموض لا يقبل اللبس في دلالة المصطلح وسوء في استعماله [... الأمر الذي أسهم في كثير من حقول المعرفة، إلى شيوع ضروب من الممارسات التي تفتقر إلى أبسط مقومات العلم...]"⁽³⁴⁾.

تفضي ممارسة عملية التأثيل إلى إبداع مفاهيم جديدة، تكون متسقة مع أصول المجال التداولي الثلاثة: اللغوي، والعقدي والمعرفي، وكذلك تحررنا من التقليد المعرفي الأعمى للمتقدمين أو المتأخرين، " فظاهر أن كلا النوعين من المقلدة لا إبداع فيه، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه؛ ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه"⁽³⁵⁾، لذلك،

(33) عبد الوهاب بوحدية، "تطوّر مناهج البحث في العلوم الاجتماعية"، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد العشرون، العدد 01، 1989، ص23.

(34) عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجيات المستعارة، بيروت: منشورات صفاف الاختلاف، ط1، 2010، ص131.

(35) طه عبد الرحمن، روج الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006، ص18.

نحتاج إلى تحصيل الشروط والآليات التي مكنت الغربيين من إبداع مفاهيمهم، وليس تقليدهم عن طريق مطاردة المفاهيم في المجال التداولي الغربي، "فالتأكيد على عناصر التميز والخصوصية في بناء المفاهيم الإسلامية، يؤكد طيبة العلوم الاجتماعية والنفسية واهتماماتها؛ حيث يصير تجديد المفاهيم واجبا، ويصير في العلوم السلوكية والاجتماعية اوجب؛ نظرا لطبيعتها واختلاف الأطر المرجعية وتوجهات الباحثين" (36).

2. تأثيل المفاهيم عند طه عبد الرحمن وامتداداتها في العلوم الاجتماعية

قام طه عبد الرحمن بتأثيل فلسفي لمجموعة من المفاهيم، التي يمكننا الإفادة منها في تأثيل مفاهيم العلوم الاجتماعية: مفهوم الإنسان، مفهوم العقلانية، مفهوم الموضوعية... [فقام بتأثيل الجانب الفلسفي لهذه المفاهيم، يبقى على الباحثين الاستثمار في هذه المفاهيم بتأثيل جانبها الامبريقي - الإجرائي في العلوم الاجتماعية، ونعتقد أن التأثيل الفلسفي سابق من الناحية المنطقية على التأثيل الإجرائي، لذلك سنبين في هذا العنصر المفاهيم التي قام بتأثيلها، وكيف يمكننا الاستثمار فيها.

أ - تأثيل مفهوم العقلانية: من العقلانية المجردة إلى العقلانية المسددة.

شاع وذاع في المجال التداولي الغربي؛ أن العقل عبارة عن جوهر قائم بذاته، يفارق به الإنسان الحيوان، "إذ بخصوص العقل أو الصواب، ولاسيما وهو الشيء الوحيد الذي يجعل منا بشرا، ويميزنا عن الحيوانات، فاني أحبذ الاعتقاد بأنه تام في كل منا، متبعا في ذلك الرأي السائد لدى الفلاسفة الذي يقولون انه لا تفاوت إلا بين الأعراض لا بين صور أفراد النوع الواحد أو طبائعها" (37)، بينما يرى طه عبد الرحمن

(36) سيف الدين عبد الفتاح، بناء المفاهيم الإسلامية، في كتاب: بناء المفاهيم، دراسات معرفية ونماذج تطبيقية، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2008، ص56.

(37) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشارني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، ص44.

أن: "ليس العقل جوهرًا مستقلاً قائماً بالنفس، وإنما هو أصلاً فعالية، وحق الفعالية أن تتغير على الدوام، نظراً لأن مقتضى الفعل أن يفعل، وكل ما يفعل يوجد بوجود أثر وينتفي بانتفائه: وليس العقل فعالية فحسب، بل هو أسمى الفعاليات الإنسانية وأقواها.."⁽³⁸⁾، ولا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكيات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي افقه، " مثله في ذلك البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلاً بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية نالاً وهي القلب، فالعقل للقلب كالבصر للعين"⁽³⁹⁾.

إذا عدنا إلى التراث الإسلامي؛ نجد أن العقل ارتبط بالعمل، " ومعروف أن العقل حقيقة مجردة لا تعلم إلا بآثارها، بينما العمل حقيقة مسددة تعمل بذاتها وبآثارها معاً، والعقل المجرد كذلك حقيقة ضيقة، إذ ينحصر في عالم النظر، بينما العمل حقيقة واسعة، إذا بإمكانه أن ينفذ إلى كل عامل عالم متى اخذ بأساليب التوجيه بواسطة القيم العلمية"⁽⁴⁰⁾، على هذا الأساس، وضع طه عبد الرحمن مجموعة معايير تجعل كل عقلانية ممكنة، وليس شرطاً أن تنطبق على العقلانية الغربية، " معايير الواجبة في كل تعريف للعقلانية وهي: معيار الفعالية الذي يقول بتحقيق الإنسان عن طريق الأفعال، ومعيار التقويم يقتضي بان تستند هذه الأفعال إلى قيم معنية، معيار التكامل الذي يجعل هذه الأفعال الموجهة متضافرة فيما بينها ومكملاً بعضها لبعض"⁽⁴¹⁾.

(38) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأثير إلى الإنسان الكوثر، بيروت: المؤسسة العربية للإبداع والنشر، ط1، 2016، ص21.

(39) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997، ص18.

(40) طه عبد الحرم، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص282.

(41) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاء الغربية، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص62.

يسهم هذا التجديد لمفهوم العقلانية في بناء علوم اجتماعية بديلة، علوم تنهض على عقلانية إسلامية مخالفة للعقلانية المجردة التي قامت عليها العلوم الاجتماعية الغربية، فمن الآثار البارزة لهذا العقلانية المجردة؛ جملة المناهج التي وظفتها العلوم الاجتماعية، والتي عملت قدر الإمكان على تلخيصها من كل الآثار المعنوية والقيمية، " تزعم الممارسة العقلانية العلمية تطهير وسائلها من كل اثر للمعاني والقيم الذاتية بحجة التزام طريق الموضوعية، هذا الطريق الذي يوجب، في نظرها، الاقتصار في كل شيء على الرجوع إلى الملاحظة الظاهرة والتجربة الحسية، حتى أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تعد عندها بمنزلة عوائق أو عقبات تثبط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته وفائدته، والصواب هو أن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تغفله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معاني وقيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها" (42).

إذن، أصبحت المناهج في العلوم الاجتماعية تحاكي المناهج في العلوم الطبيعية، ويحاول الباحثون جاهدين أن يبعدوا كل التأثيرات القيمية عند دراسة الظواهر الاجتماعية، لكنهم يقعون تحت تأثير قيم خفية، فالمنهج ليس مجرد آليات وإجراءات مجردة، بل هي آليات وإجراءات تتضمن تجيزات أيديولوجية وثقافية، " فالباحث الذي لا يؤمن باختلاف الإنسان عن الطبيعة يقوم برصد الظواهر الإنسانية كما يرصد الظواهر الطبيعية [...أما الباحث الذي يؤمن باختلاف الإنسان عن الطبيعة فانه يعرف انه حينما يرصد جماعة من الدجاج فان هذا يختلف تمام عن رصد سلوك أسرة بشرية" (43)، لذلك أقصت المناهج الوضعية من دائرة اشتغالها القيم الروحية وتأثيرها على الحياة الإنسانية، "فالمنهج العقلي العلمي لا ينفك عن التوسل بالوسائط المادية في كل شيء ظن فقد امتنع عليه إدراك ما لا يتأتى بطريق هذه الوسائط كالمعاني الروحية ظن

(42) المرجع السابق، ص 67.

(43) سوازان حقي، الثقافة والمنهج، حوارات مع عبد الوهاب المسيري، سوريا: دار الفكر،

ط 1، 2009، ص 231

وبالتالي خلا من وصف النجوع المطلوب [...] وعلى الجملة، يتبين من النظر في وسائل المنهج العقلي العلمي أن هذه الوسائل قاصرة غير ناجعة، وذلك بسبب تكلفتها للموضوعية ووقوفها عند الظواهر المقيدة بالزمان والمكان وأخذها بالوسائط المادية⁽⁴⁴⁾.

لذلك، من حقنا في العلوم الاجتماعية البديلة الموصولة بأصول المجال التداولي الإسلامي، أن نأخذ بالقيم والمعاني الروحية عند دراستنا لمختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية، وذلك لأن الإنسان يتعالى: " كموضوع على المعرفة العلمية لا بحريته فحسب، بل بوحدته الأنطولوجية أيضا، إن الإنسان واحد والعلوم الإنسانية متعددة. والفعل الذي يصدر عن الإنسان لا ينطبق في وحده على التصورات التي تكونها عنه العلوم الإنسانية المختلفة التي يكتفي كل منها بالنظر في الإنسان من هذا الجانب أو ذاك⁽⁴⁵⁾".

ب - تأثيل مفهوم الظواهر: من النظر الملكي إلى النظر الملكوتي

اعتمدت العلوم الاجتماعية الغربية في تحديدها لمفهوم الظواهر الاجتماعية، على الأصول المادية- الحسية لها، فهذا إميل دوركايم دعى إلى دراستها كما ندرس الأشياء المادية، "فالظواهر الاجتماعية أشياء، ويجب أن ندرسها كأشياء، يكفيننا أن نلاحظ أن هذه الظواهر الاجتماعية هي المادة الوحيدة الممنوحة إلى عالم الاجتماع... إن دراسة الظواهر كأشياء هي بدراستها بصفاتها المادة الأساسية التي ينطلق منها العلم، أن الظواهر الاجتماعية هي حاملة، من دون شك لصفة الشيء⁽⁴⁶⁾".

في حين، يرى طه عبد الرحمن، أنه يتوجب علينا التمييز بين الظواهر

(44) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق ص 68.

(45) محمد وقيدى، العلوم الإنسانية والأيدولوجيا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1988، ص 115.

(46) إميل دوركايم، قواعد المنهج السوسيولوجي، تعريب: سعيد سبعون، الجزائر: دار القصة للنشر، 2008، ص 54.

والآيات، لأن: "هناك فرق بين الظاهرة والآية؛ ذلك أن الظاهرة هي كل ما يظهر للعيان محددا في الزمان ولمكان، وحاملا لأوصاف تقوم بينها علاقات موضوعية كما هو نزول المطر، فهو المتسبب عن تبخر المياه]...[ولما كان كتاب الأمة المسلمة يسمي عالم الظواهر باسم عالم الملك، جاز لنا أن نسمي النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر باسم النظر الملكي"⁽⁴⁷⁾، وعليه، العلوم الاجتماعية البديلة؛ ترتقي من دراسة الظواهر كظواهر خارجية إلى دراستها كآيات، لذلك، الباحثون مطالبون كمسلمين، أن يرتقوا من النظر الملكي للظواهر إلى النظر الملوكوتي لها، "إن للمسلم نظرين اثنين إلى الأشياء لا ينفك يزاوج بينهما: نظر أصلي يتدبر به الأشياء وهو النظر الملوكوتي الذي يوصله إلى الإيمان؛ ونظر فرعي يدبر به الأشياء، وهو النظر الملكي الذي يوصله إلى العلم، يستفاد من هذا أن المسلم لا يفتأ يؤسس نظره الملكي على نظره الملوكوتي.." ⁽⁴⁸⁾.

الباحثون في العلوم الاجتماعية البديلة مطالبون بالارتقاء من النظر الإجرائي، القائم على البحث عن الأسباب المباشرة، إلى النظر الاعتباري، للوقوف على الأسباب الخفية والبعيدة، التي تختفي وراءها الحكمة من هذه الظواهر، " فالنظر الاعتباري غير النظر الإجرائي إذ النظر الإجرائي نظر في العلل السببية، بينما الاعتبار نظر في العلل الحكيمة؛ وهناك فرق بين سبب الشيء وحكمته، فالسبب هو الفعل الذي يحدث أثرا يسمى مسببا بينما الحكمة هي المقصد الذي يراد تحقيقه بواسطة الفعل، وهو بالأساس قيمة خلقية"⁽⁴⁹⁾.

فكل ظاهرة اجتماعية تختفي من ورائها قيما معينة، " يتضح أن المعرفة في سياق النظر الاعتباري تقيد تعقل أسباب الأشياء بتعقل القيم الخلقية التي تنطوي عليها هذه الأشياء؛ ومن ثم، تخرج هذه المعرفة عن أن تكون مجرد جملة إمكانات تنقية قد تنفع أو تضرر كما هو الشأن في النظر الإجرائي لكي تصبح

(47) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص18.

(48) المرجع السابق، ص19.

(49) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص93.

إمكانات عملية تنفع وتظر⁽⁵⁰⁾، لذلك، يكشف الباحثون في العلوم الاجتماعية البديلة عن المآلات والغايات من وراء هذه الظواهر الآياتية، "إن المعيار الذي تأخذ به المعرفة في سياق النظر الاعتباري هو المآل، فتكون مقبولة إذا ظهر أن مآلها يعود بمزيد من التخلق ومردودة إذا ظهر أنه يعود بنقصانه، على خلاف النظر الإجرائي الذي يرى فيها إلا جملة إمكانات تقنية ينبغي الانتقال بها إلى حيز التطبيق، مقررًا أن التطبيق هو وحده الكفيل بأن يدلنا على المآل"⁽⁵¹⁾، وهنا، نجد تعبيرا آخر لهذه الفكرة، طرحه الحاج حمد عن ضرورة التأليف بين القراءتين عند دراسة الظواهر، قائلا: "التأليف بين القراءتين، هو تأليف بين مظاهر الخلق وظواهر الحركة التي يجعلها الله في هذه المظاهر، لتعطي الوجود معنى إنسانيا على قاعدة مفهوم التسخير، بحيث يصبح الكون كله بيتا للإنسان، وكل ما فيه للإنسان، حيث ينتمي الكون للإنسان، ويشعر الإنسان بالانتماء للكون ووفق منهجية الحق في الخلق" هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى الماء فسواهن بع سماوات وهو بكل شيء عليم (البقرة 29)"⁽⁵²⁾.

ج - تأثيل مفهوم الموضوعية: من الموضوعية الجامدة إلى الموضوعية الحركة.

يرى طه عبد الرحمن أن المعرفة داخل المجال التداولي الغربي، قامت على أصلين، وهما:

- الأصل الأول: "لا أخلاق في العلم، مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد-جماعة- أن يضع بنیان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية ما عدا أن يجعل فيها مكانا للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة"⁽⁵³⁾، واضح

(50) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص 93.

(51) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مرجع سابق، ص 94.

(52) محمد أبو القاسم حاج حمد، المنهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 180.

(53) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 92.

وجلي هذا الأصل في العلوم الاجتماعية الغربية، فمنذ الرواد المؤسسون لهذه العلوم، وهم يدعون إلى الفصل النهائي بين القيم الأخلاقية والعلم، تحت مبرر تحقيق الموضوعية العلمية، "والذي يرى في الدين مجرد بناء ثقافي يضاف إلى واقع وحده العلم قادر على معرفته، هو أفق النزعة الاسمية التي تقدم نفسها باعتبارها جوابا عن السؤال الذي يتوخى معرفته ما يوجد واقعيًا: فإن يوجد الكائن في عرفها، هو أن يوجد في الواقع وجودا ماديا ملموسا، وإلا فهو غير موجود؛ أي ينبثق واقعيًا في المكان، وتشهد على وجوده حواسنا وتثبتته وسائل القياس" (54).

- الأصل الثاني: " لا غيب في العقل، مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد -أو جماعة- أن يكسب من العلاقات ويقيم من البنيات ما شاء ماعدا أن تكون بعض العناصر المرتبطة بهذه العلاقات أو الداخلة في هذه البنيات لا تفيد تحقيقات التجربة الحسية ولا تقديرات العقل المجرد في الإحاطة بكنها أو بوصفها" (55)، يمتد هذا الأصل في العلوم الاجتماعية، ويتنزل فيها منزل المقدمة التأسيسية لهذه العلوم وفروعها المختلفة، " فلقد بات العلم في أيامنا هذه حرفة تقوم على الاختصاص، وهي دعوة تخدم قيام وعي ذاتي ومعرفة بالعلاقات الموضوعية، وليست نعمة أو وحيا تلقاها راء أو نبي بهدف تحقيق الخلاص.." (56).

تنجر عن هذين المبدئين نوعا من الموضوعية الجامدة في مجال العلوم، عرفها طه بقوله: " يقتضي بأن يكون النظر العلمي مستقلا كل الاستقلال عن آثار الذات الإنسانية؛ ولما كان هذا الاستقلال ادعاء بعيد التحقق، عسير الإثبات، "مبدأ الموضوعية الحركة: " إذا يقتضي أن تشترك قيم الذات الداخلية مع

(54) دان غروندان، فلسفة الدين، ترجمة: عبد الله المتوكل، الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والأبحاث، ط1، 2017، ص18.

(55) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص92.

(56) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفها حرفة، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2011، ص197.

مدرجات النظر الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيسا موحها ومقوما، لا تأسيسا مجردا" (57)، لذلك، الباحثون في العلوم الاجتماعية البديلة مطالبون بتجاوز الموضوعية الجامدة إلى الموضوعية الحركة، فإذا فصلت الموضوعية الجامدة بين الأخلاق والعلوم الاجتماعية، فإننا في العلوم الاجتماعية نعيد الواصل بينهما، وإذا فصلت بين الغيب والعلوم الاجتماعية، فإننا في العلوم الاجتماعية البديلة نعيد الوصل بينها، ليس من باب المخالفة والمغايرة، وإنما من باب نسقية العلم في المجال التداولي الإسلامي، وكذلك للارتقاء من النظر إلى الظواهر كظواهر إلى النظر إليها كآيات.

كذلك، لتجاوز الموضوعية الجامدة علينا أن نتجاوز من الناحية المنهجية السببية الآلية، "مبدأ السببية الجامدة: وهو يقضي بأن لكل ظاهرة سبب محدد، السببية الحركة: " تزودج فيها الضرورة بالجواز، كما يزودج فيها التوجيه الذي يضبط العلاقة السببية، إذ تكون هذه العلاقة موجهة من لدن المسبب كما هي موجهة من لدن السبب، وان اختلفت صورة هذا التوجه من احدهما إلى الآخر" (58)، لذلك، الباحثون في العلوم الاجتماعية مطالبون بالتجاوز التفسير السببي المباشر للظواهر الاجتماعية إلى التفسير السببي الحركي، وهذا انسجاما مع النظر الملكوتي للظواهر.

تضمّر السببية الآلية فكرة التحكم في الظواهر وتوجيهها، " إن لكل ظاهرة لا تحددها إلا أوصاف خارجية يمكن أن نراقبها ونضبطها ونتصرف فيها بطرق مقررة؛ ولما كان القول بالآلية يلزم منه أن الممارسة العلمية تنزل كل شي منزلة الظاهر الذي ينبغي التحكم فيه، ولا تتطلع الى ما وراءه من الدلالات الخفية ولا إلى ما بطن من الأسباب الممتنعة عن المراقبة الآلية" (59)، بينما الآلية الموجهة: "يتزاوج فيها التحكم في ظواهر الأشياء من الاحتكام إلى باطنها، وذلك لتزاوج

(57) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 93.

(58) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 94.

(59) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 94.

الأوصاف العلنية فيها مع المقاصد الخفية وتزواج العلل المشهودة مع الحكم المبنوثة"، ولا تفيد عمليات التنقيح والتخريج النظري من وجهة نظر طه عبد الرحمن، لان العلوم يحكمها منطلق النسق الكلي، الواجب من وجهة نظره: "الجمع بين العلم والاعتبارات الخلقية فهو بالذات مقتضية مبدأ العلم النافع عند الأخلاقيين المسلمين: فالعمل النافع هو ما كان باعثاً على العمل، ولا عل صالح بغير علم نافع، ومعلوم أن مصطلح العمل في الإسلام يتسع للدلالة على جميع الممارسات والسلوكيات"⁽⁶⁰⁾.

د - تأثيل مفهوم الإنسان: من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر

يعتبر الإنسان موضوع الدراسة في العلوم الاجتماعية، ومن المفاهيم المحورية السابقة على كل تفكير علمي، تتحدد في ضوئه رؤية الباحثين لمختلف الظواهر الاجتماعية، فنظرت العلوم الاجتماعية الغربية للإنسان في بعده المادي-الطبيعي، ومعلوم أن، "الفلسفة المادية هي المذهب الفلسفي الذي لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة 'الطبيعية والبشرية'، ومن ثم فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه أن كان متجاوزاً للنظام الطبيعي/المادي، ولذا الفلسفة المادية ترد كل شيء في العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ مادي واحد وهو القوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام والكامنة فيها"⁽⁶¹⁾، بناء على هذا، تم النظر للإنسان في بعده الطبيعي-المادي في العلوم الاجتماعية، في حين، يطرح طه عبد الرحمن مفهومها مغايراً لهذا المفهوم الاختزالي للذات الإنسانية؛ إنسان التزكية.

اختزلت العلوم الاجتماعية نظرتها إلى الإنسان في وجوده الاجتماعي، وعملت على إقصاء العالم الغيبي، "وقد تجلّى نسيان العلمانيين لوجود الإنسان غير المرئي في إطلاقهم لمقولات عدة تضافرت على تضيق هذا الوجود، جاعلة

(60) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص 97.

(61) عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان، مصر: دار الشروق، ط 1، 2006، ص 16.

الإنسان أشبه بالحيوان الزاحف منه بالحيوان الطائر"⁽⁶²⁾، في حين، يرى طه عبد الرحمن، أن الإنسان يعيش في عالم الشهادة، كما يعيش في عالم الغيب، ، "ظهر أن الإنسان محاط بالغيب إحاطة الشهادة به، بل إن إحاطته به فوق إحاطتها؛ وما ذلك إلا أن الإنسان لا تنحصر ذاته في النفس، بل تتعدى إلى الروح، ولا تنحصر رؤيته في البصر، بل تتعدى البصيرة؛ فإذا كان يحيا بنفسه في العالم المرئي، فانه يحيا بروحه في العالم الغيبي"⁽⁶³⁾.

على هذا الأساس، بنى طه عبد الرحمن مسلمة تعددية الوجود، " حقيقة الإنسان عندنا انه لا يقتصر حياته على العالم المرئي، بل يتعداه إلى عالم غير مرئي- أو قل عامل غيبي- سواء تعذرت رؤيته في الحال أو تعذرت في المستقبل، إذا يحيا في العالم الأول وفق النمط الانوجادي للوجود، بينما يحيا في العالم الثاني وفق نمطه التواجدي"⁽⁶⁴⁾، فكم غيبت العلوم الاجتماعية الغربية السلوكيات ذات النزعة الدينية الخالصة من برامجها البحثية، حتى وان أدمجتها راحت تفسرها بانعكاساتها المادية، لذلك، الباحثون في العلوم الاجتماعية، يتعاملون مع الإنسان المزوج الوجود، وبالتالي، لم يتمكنوا من دراسة الكثير من الظواهر الاجتماعية ذات الصلة الدينية، كمثال على هذا العجز: ظاهرة الاستشهاد في فلسطين.

من جهة أخرى، وصف طه عبد الرحمن الإنسان في النموذج المعرفي الغربي، بالإنسان الأبتري، "هو الإنسان الذي لا يستثمر من قواه ولا يحقق إمكاناته إلا قدرا ضئيلا، أما لتعطل بعض قدراته واستعداداته أو لصرفها كلها في وجهة مخصوصة أو لوجود ضيق في تصوره لمكونات الإنسان الواسعة؛ ويبدو أن العصر الحديث حصل تقدمه المادي بفضل هذا الإنسان الأبتري"⁽⁶⁵⁾، وهو

(62) طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط2، 2012، ص24.

(63) المرجع السابق، ص25.

(64) المرجع السابق، ص39.

(65) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص44.

الإنسان مدار اشتغال العلوم الاجتماعية، بينما المطلوب هو الإنسان الكوثر، "الإنسان الكوثر، فهو، بخلاف الإنسان الأبر، لا يكتفي بان يستثمر كل قواه وملكاته، أساسا ووجدانا، خيالا وعقلا، ذاكرة وإرادة، ويحقق مختلف إمكاناته ومكوناته، بل أيضا يذهب بها الاستثمار للقوى والتحقيق للإمكانات إلى اقصاهمها، بحيث يتاح له أن يتقلب في أطوار سلوكية مختلفة، وينهض بوظائف عملية متعددة، وذلك يورثه القدرة على ان يحقق التكامل لذاته"⁽⁶⁶⁾

في الأخير، العلوم الاجتماعية البديلة المؤسسة على إنسان التزكية، تتحول غايتها إلى تحقيق هذا الإنسان على أرض الواقع، فتحكم على السلوك الإنساني من معيار سلوك إنسان التزكية، ويكون هدف العلوم الاجتماعية تنمية قيم التزكية، "وتقرير أن التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنسان يجاهد نفسه لتحقيق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية، ابتغاء لمرضاة الخالق جلا وعلا، وحفظا لأفضلية الإنسان في الوجود، وتصديا لجديد التحديات والأزمات في القيم الإنسانية داخل عالم يزداد ضيقا"⁽⁶⁷⁾، وتسدد العلوم الاجتماعية سلوك الإنسان نحو مقصد التزكية، وهكذا، يحقق المسلم مبدأ الأمانة والاستخلاف الحضاري.

هـ - تأثيل مفهوم العلم: من العلم الوضعي إلى العلم النافع

عملت الحداثة الغربية على الفصل بين الدين والعلم تحقيقا لمبدأ الموضوعية المزعومة، هذا الفصل كان له ما يبرره في المجال التداولي الغربي؛ لاعقلانية المعتقدات المسيحية، وعدم تسامح رجال الكنيسة مع العلماء، بينما في المجال التداولي الإسلامي ظلت الصلة وثيقة بين الدين والعلم، مع التأكيد أن لكل مجال خصائصه وموضوعاته، لذلك نحتاج في العلوم الاجتماعية البديلة أن نعيد وصلها بالدين، عبر إعادة تأثيل مفهوم العلم، فيرى طه عبد الرحمن أنه في

(66) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص 45.

(67) عبد الرحمن، طه. يؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014، ص 16.

صلة الدين بالعلم، يتزود الباحثون بركنين هما:

- الاعتقادات الشاملة: "يزود الدين الإنسان بجملعة من الاعتقادات والتصورات التي تحدد رؤيته الشاملة للوجود؛ ويتجلى هذا الشمول في كون المتدين يتناول من خلال هذه الرؤية كل ظواهر العامل ومظاهر الحياة التي يصادفها كما انه يتعاطى للجمع بين ما هو داخل في نطاق الحس- أو قل العالم المرئي-وبين ما تتصل أسبابه بأفق المعنى أو قل العالم الغيبي"⁽⁶⁸⁾، بمعنى توضيحي آخر، يزود الدين الباحث برؤية وجودية إلى العالم، ينسج في ظلها مفاهيمها ورؤاه المعرفية وخططه المنهجية، فالرؤية إلى العالم متشابكة بعمق في فلسفة العلوم الاجتماعية ونظرياتها، "ويتداخل مفهوم رؤية العالم مع بعض الأدوات المنهجية المعرفية التي يستخدمها المفكر والباحث في تحليل الظواهر والوقائع والأفكار، بهدف تمكينه من رؤية كلية للموضوعات المتفرقة، ارتباط الكلي بالجزئي، والعام والخاص، حتى يتحقق الإحاطة بالظاهرة موضوع الدراسة ويتحصل الإدراك الشمولي لها، فالعلاقة بين رؤية التفاصيل والرؤية الكلية ليس بالعلاقة السطحية البسيطة، وإنما هي علاقة تفاعلية جدلية معقدة"⁽⁶⁹⁾.

- طلب القيم: "يعتبر العالم المسلم أن ظواهر الطبيعة آيات تدل على وجود الخالق، إذ هي عابرة عن آثار لتجليات صفته في العالم، ولما كانت كذلك، فقد صارت كل ظاهرة منها تنطوي على قيمة أو قيم ينبغي تبيينها والتحقق بها ولأجلها استحقت اسم آية [...] لم يكن العالم ليخلط بين مقتضى ظاهرة الآية ومقتضى باطنها، كان يباشر ظاهرها بما يوجبه الأخذ بالأسباب، توصيفا أو استنباطا أو استقراء أو تجريبا، ويطلب باطنها بما يوجبه الأخذ بالمعاني، تدبرا أو تذكرا أو تخلقا أو اعتبارا"⁽⁷⁰⁾، تسهم الرؤية القيمية للظواهر الاجتماعية إلى

(68) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل، الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2012، ص230.

(69) حسن الملكاوي، فتحي، "رؤى العالم والعلوم الاجتماعية"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد45، السنة13، ص54.

(70) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص232.

الدفع الباحثين إلى تجاوز مرحلة الوصف الظاهري لها، والنظر إليها في ظل الاعتبار من الظواهر، والعمل على الكشف عن السنن الكونية في المجتمعات، "أن كل العلوم المعارف التي أنتجتها الإنسان أو سينتجها عبر الأزمنة والأجيال. أو جاء بها الوحي الإلهي عبر توالي الرسائل السماوية، تمحورت كلها حول تأسيس الوعي بهذه الخريطة المقاصدية السننية الكلية المتكاملة التي رسمها القرآن الكريم للوجود والحياة والإنسان وحركة التاريخ، سواء وعى الناس ذلك أم لم يعوه، وسواء أصابوا في ذلك أم اخطئوا"⁽⁷¹⁾.

يجب على الباحثين في العلوم عموماً والعلوم الاجتماعية خصوصاً، الالتزام بقاعدتين، وهما:

- القاعدة الأولى: "أن التفكير الذي يتضمنه العلم هو عمل من أعمال القلوب، أي عمل ذهني لا يتوسل فيه بحركات خارجية ملحوظة، ولما كان التفكير العلمي عنده عملاً قلبياً صريحاً، وجب عليه أن يلتزم بالقواعد الأخلاقية التي ينضبط بها السلوك الباطن كتلك التي تضبط أعمال القصد أو الصدق..⁽⁷²⁾.. هنا، عملية قلب كلي لمفهوم العلم الصادر عن العقل، بالعلم الصادر عن القلب، تكون الأخلاق هي المحدد الرئيسي للباحثين في العلوم الاجتماعية، وليست الاعتبارات المؤسساتية، كما حدث في العلوم الاجتماعية الغربية، أين نجد العديد من الفلاسفة الذي يدعون الباحثين إلى الالتزام بالقواعد الأخلاقية، نظراً للآثار السلبية التي انجرت عنها، خاصة تلك الدراسات الاجتماعية التي توظف الأساليب الإحصائية الكمية في دراسة السلوك الإنساني، ثم تبيعها للشركات الاقتصادية، ومادمت العلوم الاجتماعية تتبنى نموذج العلوم الطبيعية، "فإنها تستند إلى افتراضات المجال التي تنظر إلى البشر على أنهم أشياء، ينبغي أن تسيطر عليهم، إلى حد كبير بنفس الأسلوب الذي نضبط به علوم أخرى مادتها غير الإنسانية، إذ يعد البشر "أشخاصاً" يمكن إخضاعهم للضبط

(71) الطيب برغوث، المدخل السنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، لندن:

مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 2016، ص136/137.

(72) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص232.

التجريب لأغراض ليست هناك حاجة ليفهموها أو حتى ليوافقوا عليها، وعلى هذا النحو سوف ينزل العلم الاجتماعي بنوع من عدم التبصر إلى ابتياع قطع من المعلومات على حساب الكبرياء والاستقلال الإنساني" (73).

- القاعدة الثانية: "إن العلم عبارة عن العمل الإنساني الذي يهدف إلى إنتاج المعارف والوصول إلى الحقائق... وجب أن يلتزم بالقواعد الأخلاقية التي ترسم الحدود للسلوك الظاهر، والشاهد على ذلك وجود مفهومين أساسيين في الممارسة العلمية الإسلامية أحدهما العلم في مقابل العلم الضار... والثاني العلم المستعمل، والمراد به العلم الذي ثبت العمل به على مقتضى هذه القواعد" (74). ففي المجال التداولي الإسلامي لا وجود لعلم من أجل العلم، أو علم من أجل الاستماع النظري بالقضايا الفكرية، كما حدث في المجال التداولي اليوناني، عندما جعلوا التأمل الفكري فضيلة إنسانية. فكل علم لا يترتب عليه عمل باطل في تراثنا المعرفي الإسلامي، " فالعلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة، لو جعل الله تعالى الجبل البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل أمراً زائداً، وإما تبعا عارضا، لولا أنها كانت كذلك لما كان عدمها ليخل في عمارة العباد، وسياسة العباد" (75)، ومن هذا البعد العملي أو التطبيقي للعلوم، تسهم العلوم الاجتماعية البديلة في عملية الأعمار الكوني وفق الرؤية التوحيدية إلى العالم، بواسطة إجراءات الدراسات والأبحاث التي تهدف إلى التنظيم الاجتماعي والإنساني والحضاري، وتساعد الإنسان المسلم في تأدية الأمانة ورسالة الاستخلاف الحضاري.

(73) الفن جولدنر، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، ترجمة وتقديم: علي ليلية، مصر: المركز القومي للترجمة، 2004، ص112.

(74) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص233.

(75) أبو الحسن العامري. كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، بقلم: أحمد عبد الحميد غراب، الرياض: مؤسسة دار الأصاله للثقافة والنشر والعلام، ط1، 1988، ص75.

ثالثاً: الفلسفة الائتمانية إطار مرجعي

للعلوم الاجتماعية البديلة

1. مبادئ الفلسفة الائتمانية

يتطلب كل تأسيس معرفي لعلوم اجتماعية بديلة تأسيساً فلسفياً، لأن هذا التأسيس يتضمن جملة المبادئ التي تنبني عليها هذه العلوم البديلة، والتي تجعل وجودها مشروعاً معرفياً وبنائاً معقولاً منهجياً، فإذا اتخذت العلوم الاجتماعية الغربية من الفلسفات الدهرانية إطاراً مرجعياً لها، فإن العلوم الاجتماعية البديلة تجعل من الفلسفة الائتمانية إطاراً فلسفياً مرجعياً. يعد طه عبد الرحمن المؤسس الفعلي لهذه الفلسفة، والتي تقوم على جملة من المبادئ تضعها على الطرف النقيض من الفلسفات الدهرانية، "فإذا كانت الفلسفة الدهرانية تتوسل بالعقل المجرد وحده، واقعة في شبهات الانقلاب والانتكاس، فإن الفلسفة الائتمانية تنبني على العقل المؤيد، متقية مفاصد العقل المجرد وعوائق العقل المسدد: ويتضح هذا التفاوت العقلي بين الفلسفة الائتمانية والفلسفات المعهودة غير الائتمانية شأن الفلسفة الدهرانية متى قارنا بين مبادئ العقل الأولى التي تتحد بها الفلسفة غير الائتمانية والتي هي مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع"⁽⁷⁶⁾. بناءً على هذا، تنهض الفلسفة الائتمانية على ثلاثة مبادئ رئيسية، وهي:

- مبدأ الشهادة: يقوم مبدأ الهوية في الفلسفة الدهرانية على مبدأ الشيء هو هو، بينما مبدأ الشهادة الشيء هو هو متى شهد عليه غيره، "فيقوم هذا المبدأ في تقرير أن الشهادة بمختلف معانيها تجعل الإنسان يستعيد فطرته، محصلاً حقيقة هويته ومعنى وجوده، بدءاً بشهادة الإنسان في العالمين: الغيبي والمرئي التي يقر فيها بوحداية الله وشهادة الخالق على هذه الشهادة"⁽⁷⁷⁾.

(76) طه، عبد الرحمن. بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، بيروت:

الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2016، ص14.

(77) المرجع السابق، ص14.

- مبدأ الأمانة: يقع مبدأ الأمانة على طرف النقيض من مبدأ عدم التناقض في الفلسفة الدهرانية، الذي يقتضي أن الشيء ونقيضه لا يجتمعان، بينما في الائتمانية الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً، "فيقوم هذا المبدأ في تقرير أن الأمانة بمختلف وجوها تجعل الإنسان يتجرد من روح التملك، متحملاً كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله، بدءاً بالمسؤولية عن الأفعال وانتهاء بالمسؤولية عن الناس والمسؤولية عن سواهم من الكائنات الحية والمسؤولية عن الأشياء"⁽⁷⁸⁾.

- مبدأ التزكية: "يقوم هذا المبدأ في تقرير أن التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة، ابتغاء لمرضاة الخالق جل جلاله، وحفظاً لأفضلية الإنسان في الوجود"⁽⁷⁹⁾، ويترتب على هذا المبدأ أن الإنسان ماهية أخلاقية، لذلك، "واجب الإنسان، في العالم الائتماني، أن يطلب التقدم المعنوي كما يطلب التقدم المادي، بل واجبه أن يجعل التقدم المادي تابعا للتقدم المعنوي، وإلا لا تقدم في إنسانيته"⁽⁸⁰⁾.

إذن، تعتبر هذه المبادئ الفلسفية بمثابة الركائز التي تنبني عليها العلوم الاجتماعية البديلة، "فبناء على هذه المبادئ العقلية الثلاثة، أي مبدأ الشهادة ومبدأ الأمانة ومبدأ التزكية، يتبين أن الفلسفة الائتمانية تستمد عقلانية التأيد من النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي، متضمنة لفئات ثلاث هي: فلسفة الشهادة وفلسفة الأمانة وفلسفة التزكية، لذلك كانت جديرة بان توصف بأنها فلسفة إسلامية حقيقية"⁽⁸¹⁾، وبالتالي، تنسج العلوم الاجتماعية شبكة مفاهيمها ونظرياتها ومناهجها على أساس هذه المبادئ المحورية.

(78) المرجع السابق، ص15.

(79) المرجع السابق، ص16.

(80) المرجع السابق، ص17.

(81) المرجع السابق، ص19.

2. مبادئ الأنموذج الائتماني كمقدمات تأسيسية لفلسفة العلوم الاجتماعية البديلة

تنهض النظريات في العلوم الاجتماعية على مجموعة من المبادئ والافتراضات، يمثل النموذج المعرفي الغربي إطارها المرجعي، كما نعلم، تبقى هذه المبادئ غير قابلة للبرهنة عليها، وبالتالي، يحق لكل جماعة حضارية أن تختار ما يناسبها من مبادئ ومقدمات معرفية، " لقد كان فيبر يعي أن كل نظرية بما في ذلك النظرية الطبيعية الأكثر صلابة- تتكأ على مبادئ غير قابلة للبرهنة. بعبارة أخرى، ينبغي ألا تكون العبارات الأساسية لنظرية ما مبادئ. لقد كان يرى المبادئ باعتبارها افتراضات مؤقتة، يتم إمسакها أو رفضها بناء على أهمية النتائج التي تولدها"⁽⁸²⁾، لذلك، نحتاج إلى مبادئ تكون بمثابة مقدمات تأسيسية تبنى عليها النظريات في العلوم الاجتماعية البديلة، ونعتقد أن مبادئ الأنموذج الائتماني التي وضعها طه عبد الرحمن تفي بهذا الغرض، ونبسط الكلام فيها، كمايلي:

أ - مبدأ الشاهدية:

"إن مقتضى هذا المبدأ الأول وهو أن الشاهدية الإلهية أصل التخلق؛ إذا كان الأنموذج الدهراني... ينكر الآمرية الإلهية، فإن الأنموذج الائتماني، على عكسها، يقر بهذه الآمرية باعتبارها الأصل في وجود القواعد الأخلاقية، بل يقر بصفة الإلهية أخرى تقارنها وهي ما نسميه الشاهدية، جاعلا منها أساس عملية التخلق الإنساني"⁽⁸³⁾، يسهم هذا المبدأ في بناء العلوم الاجتماعية البديلة انطلاقا من الآمرية الإلهية، التي استبدلتها العلوم الاجتماعية الغربية بآمرية الفرد، أو آمرية المجتمع أو آمرية الثقافة، فكما نعلم، قطعت العلوم الاجتماعية في المجال التداولي الغربي صلتها بالدين بشكل نهائي، بل وتحولت إلى أداة لإثبات طروحات الفلسفة الدهرانية عن فصل الدين عن الأخلاق، لذلك، أول الصلة بين الدين والإنسان في العلوم الاجتماعية البديلة تنغمس في المجال الأخلاقي،

(82) ريمون بودون، العلوم الاجتماعية والنسبيتان، ترجمة: محمد مصباح، مجلة اضافات، العدد13، شتاء 2014، ص104.

(83) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص93.

وهكذا، يكون موضوعها؛ الإنسان الأخلاقي، وليس الفرد أو الفاعل الاجتماعي أو الذات الاجتماعية، أو غيرها من الأوصاف التي ابتكرتها العلوم الاجتماعية الغربية، كما أنه: "لولا شهادة الإله لهذه الأعمال وشهادته عليها، لما تم للإنسان تخلق، ناهيك عن كمال التخلق؛ وهكذا، فإن الإنسان يتخلق بحصول هذه الشهادة الإلهية التي تأتيه بالفضلين: فضل النظر الإلهي وفضل الحكم الإلهي" (84).

ب - مبدأ الآياتية:

"أن مقتضى هذا المبدأ الائتماني الثاني هو أن اتصال الدين بالعالم عبارة عن اتصال آيات، لا اتصال ظواهر، ولو أن النموذج الدهراني في صبغته النقدية يدعي أن علاقة الإنسان بالإله لا تخضع للمقولات المادية التي يتحدد بها العالم، فانه ينبني على تصور خارجي لهذه العلاقة، مبرزا تسلط الوحي الإلهي من خارج على لعقل الإنساني [...] لذلك النموذج الائتماني ينفي نفيا باتا الصفة الخارجية عن علاقة الإنسان بالإله؛ ويثبتها لعلاقة الإنسان بالدين كممارسة متصلة بالعالم باعتبار العالم مجموعة من الآيات التكوينية والدين مجموعة من الآيات التكليفية" (85)، هنا، بالنسبة للعلوم الاجتماعية البديلة، ينخرط الباحثون في الكشف عن الآيات التكوينية في الحياة الإنسانية، فتسهم هذه العلوم في التأكيد على أن الوحي الرباني لا يتسلط على الإنسان، كما ادعت الفلسفات الدهرانية، بل يتحول الوحي الديني إلى أحد أهم المصادر المعرفية للعلوم الاجتماعية البديلة، ويكون دور هذه العلوم تصويب الفكرة الخاطئة عن العلاقة بين الله والإنسان، ويترتب على هذا المبدأ في تصور طه عبد الرحمن المبادئ الفرعية الآتية:

- إن العلم والدين يشتركان في الدلالة على وجود الشاهد الأعلى بالسوية، ومن ثم تثبت العلوم الاجتماعية وحدة الحقيقة بلغة الفاروقي، "فوحدة الحقيقة

(84) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص 94.

(85) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص 95.

تعني رفض أي إمكانية للتناقض بين الحقائق الواقعية وما يأتي به الوحي. فكل ما يقرره الوحي لا بد أن يكون صادقاً منسجماً مع الواقع موافقاً له؛ إذ لا يتصور أن يكون الله - تعالى - جاهلاً أو غاشياً أو مضللاً لمخلوقاته. وعليه، فإن ما يبينه لهم لا يمكن أن يتعارض أبداً بأي وجه مع حقائق الواقع، لأنه ما أنزل الوحي إليهم إلا للإرشاد والتعليم⁽⁸⁶⁾.

- "إن الصلة بين الدين والعالم باقية بقاء الإنسان؛ ذلك أن وضع الإنسان الآياتي يتميز عن وضع الدين والعالم، إذ انه يجمع بين النوعين من الآيات، فهو من جهة خلقه آية تكوينية كبرى، ومن جهة خلقه، آية تكليفية عظيمة؛ ومن ثم، فانه يظل، بفضل جانبه التكويني، متعلقاً بالعالم وبفضل جانبه التكليفي متعلقاً بالدين، ولا حياة له بغير هذا التعلق المزدوج"⁽⁸⁷⁾. تنظر العلوم الاجتماعية للإنسان وفق ثنائيتيه التركيبية (الروح والمادة)، وعليها أن تهتم بدراسة جوانبه الروحية كما تهتم بدراسة جوانبه الحسية- المادية، " فالبعد الروحي للإنسان المرتكز على الفهم والفعل الأخلاقي وهو وحده الذي يخرج من نطاق السنن الإلهية التكوينية المحكومة بقاعدة: " إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كون يـكون " ياسين: 28. الفهم والعقل الأخلاقي يعتمدان على صاحبهما ويتحددان بقراره وما تنعقد عليه نيته. ولتحقق الإرادة الإلهية بهذا الفعل الأخلاقي الحر قيمة نوعية تفوق تحققها بالتسخير بواسطة المخلوقات الأخرى"⁽⁸⁸⁾.

ج - مبدأ الأيداعية:

"إن مقتضى هذا المبدأ الائتماني الثالث هو أن الأشياء ودائع عند الإنسان؛ إذا كان النموذج الدهراني في صيغته الاجتماعية يبني على التصور التسديدي للعلاقة بين الله والإنسان؛ متخذاً المجتمع الله، فان النموذج الائتماني، في

(86) إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة، ص 53، 52.

(87) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص 96.

(88) إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: اليد عمر، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 49.

المقابل يتصدى لتسيد الإنسان، فردا أو جماعة؛ إذ يقرر أنه لا سبيل إلى حفظ الصلة بين العالم والدين [...] بأن نقلع عن عاداتنا في التعامل الدهري مع الأشياء⁽⁸⁹⁾. فكما نعلم، ساهمت العلوم الاجتماعية الغربية في السيطرة لا أخلاقية على الإنسان، فامتد مبدأ السيطرة على الطبيعة كخاصية ابستمية في علوم الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، "إن النظام الذي يسير التنوير باتجاهه هو شكل المعرفة الذي يسير أفل من غيره حتى آخر الأشياء، وهذا ما يدعم بشكل فاعل الذات التي تسعى للسيطرة على الطبيعة"⁽⁹⁰⁾. "فالنقطة الأكثر أهمية في عزل المادة بوصفها متوحشة وبليدة هي الظاهرة شديدة الأهمية الناتجة عن ذلك والمتمثلة في فصل الحقائق عن القيم، وهو عامل رئيس وجوهري عن عوامل مشروع الحداثة"⁽⁹¹⁾، لذلك العلوم الاجتماعية البديلة تعيد الوصل بين القيم والظواهر الاجتماعية، والسبيل إلى ذلك، " لا إقلاع عن هذه العادة الدهرية إلا بان نجرى على العادة التي تضادها، وهي أن ننسب الأشياء إلى بارئها وشاهدها نسبة مطلقة، وألا فلا أقل من أن ننسبها إليه قبل أن ننسبه إلى أنفسنا، لان خالق الشيء وشاهده الأول أحق بان يملكه؛ ونسبتها إلى البارئ الشاهد هي نسبة روحية صريح، في حين أن نسبتهما إلى أنفسنا نسبة نفسية"⁽⁹²⁾.

د - مبدأ الفطرية:

"إن مقتضى هذا المبدأ الائتماني الرابع هو أن الأخلاق مأخوذة من الفطرة؛ إذا كان الأنموذج الدهراني في صيغته الناسوتية ينبني على التصور

(89) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص 98.

(90) هوركهايمر وادورنو، جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 1، 2006، ص 103.

(91) وائل الحلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسية ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمر عثمان، قطر: المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، ط 1، 2015، ص 154.

(92) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص 98.

التجسدي للعلاقة بين الإله والإنسان، مركزا على تشبه الإنسان بالإله واشترابه في الأخلاق، فإن الأنموذج الائتماني لا يرد شيئا رده لهذه الدعوى التي يرى فيها ظلما عظيما في حق الشاهد الأعلى الذي يتقدس ويتنزه عن مشابهة مخلوقاته؛ وقيم الدليل على أن هذه الدعوى تصادم حقيقة الفطرة⁽⁹³⁾، فمفهوم الإنسان في الدائرة الحضارية الإسلامية ينطلق من مفهوم الفطرة، فمن علمائنا من جعله أحد مقاصد الشريعة، "إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعد في الشرع محذورا ممنوعا، وما أفضى إلى حفظ كيائها يعد واجبا وما كان دون ذلك في أمرين فهو منهي أو مطلوب الجملة، وما لا يمسه بمباح، ثم إذا تعارضت مقتضيات الفطرة ولم يمكن الجمع بينهما في العمل يصار إلى ترجيح أولاهما الاستقامة الفطرة، فلذلك كان قتل النفس أعظم الذنوب"⁽⁹⁴⁾.

"يعتبر الأنموذج الائتماني أن الأخلاق الحية مستمدة أصلا من الفطرة التي خلق عليها الإنسان، لأن هذه الفطرة تحفظ الذكرى شهادتها للإله بالوحدانية كما تحفظ شهادة الإله على هذه الشهادة؛ وقد ولدت هذه الشهادة الغيبية الأولى في اعتناق الإنسان قيما أخلاقية ومعاني روحية لا تلبث أن تصد إلى طبقة شعوره ما أن يتعاطى مع آيات التكوين وآيات التكليف في نفسه وفي الآفاق من حوله"⁽⁹⁵⁾. وتعزز الفطرة التوحيد كقيمة عليا من مقاصد القرآن، لأن الفطرة الإنسانية تقود إلى الإقرار "بمحورية الخالق تعالى في الوجود، فهو الخالق المبدع المصور خلق كل شيء فأحسن صنعه: كما وكيفا وقدرًا وتقديرًا، وخلق الإنسان واستخلفه في الأرض، وهو تعالى يوالي عنايته ورعايته لمخلوقاته، وهم إليه تعالى راجعون: ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من يحيى عن بينة﴾ [الأنفال: 42]"⁽⁹⁶⁾.

(93) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص 100/101.

(94) ابن عاشور، الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: الطاهر ميساوي، الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط1، 2002، ص 59 - 60.

(95) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص 101.

(96) عبد الحميد فتاح، عرفان. "الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن الكريم"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 15، ص 81.

هـ - مبدأ الجمعية :

"إن مقتضى هذا المبدأ الائتماني الخامس هو الدين بجمعيته أخلاق؛ إذ كان الأنموذج الدهراني بصيغته الطبيعية ينبني على التصور التجزيئي للعلاقة بين الإله والإنسان، داعياً إلى أن ننتقي من الدين بعض الصفات وبعض الآيات المنزل لها صلة بالأخلاق، فإن الأنموذج الائتماني، على عكس يرد على هذا التبويض. . ويدعي أن الدين المنزل كله أخلاق"⁽⁹⁷⁾، لهذا فصلت العلوم الاجتماعية الغربية بين الأخلاق والدين، واعتبرتهما ظاهرتين تلازمتا في المجتمعات التقليدية أو ما قبل الحديثة، وانفصلتا بشكل جذري في المجتمعات الحديثة، فأصبحت الأخلاق صنعة الجماعات والمجتمعات، "فالأخلاق ليست مجموعة من المبادئ الأخلاقية المتجاوزة لرغبات الفرد ومصلحته الشخصية والتي يلتزم بها الإنسان، وإنما هي مجموعة من الإجراءات التي يتفق عليها أعضاء مجتمع"⁽⁹⁸⁾، بينما العلوم الاجتماعية البديلة، التي يكون الأنموذج الائتماني مرجعيتها؛ ترى أن الفعل الإنساني محدد بالصفة الخلقية، والأخلاق مرجعها الدين، وبالتالي، كل فعل إنساني ذو هوية دينية، "لأن نظام الاعتقاد في الإسلام هو الأساس لنظام القيم، فإذا كانت العقيدة في الإسلام تقرر أن الله سبحانه قد خلق الإنسان ليكون خليفة في الأرض، فإن نظام القيم هو مجموعة المبادئ والمعايير التي تستهدف ضبط السلوك البشري وتوجيهه؛ لتحقيق الاستخلاف البشري في الأرض"⁽⁹⁹⁾، وهذا كله للتبرير الفكر القائلة أن: "إنسانية الإنسان لا تتحقق بعقلانيته المجردة، وإنما بأخلاقيته المسددة؛ ولم ينزل الدين إلا لكي يرقى بهذه الإنسانية بفضل كمال التخلق"⁽¹⁰⁰⁾.

(97) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص103.

(98) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصر: دار الشروق، ط1، 2006، 173.

(99) فتحي حسن الملكاوي، "التأصيل الإسلامي للأخلاق"، مجلة إسلامية المعرفة، س14، العدد54، 2008، ص12/13.

(100) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص104.

خاتمة

في ختام هذه الدراسة، نوجز أهم النتائج التي خلصنا إليها، في مجموعة النقاط الآتية:

1 - يعتبر التقريب التداولي من أهم المفاهيم التي طرحها طه عبد الرحمن، للإشارة إلى تقريب المنقول من المجال التداولي اليوناني إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، وأعطى أمثلة حية عن هذا التقريب في التراث الإسلامي: علم المنطق وعلم الأخلاق، وبيّن كيف مارس العقل الإسلامي النقد على هذا المنقول، وخلصه من الإحالات الصادمة للأسس الاعتقادية للمجال التداولي الإسلامي، لذلك، بإمكان الباحثين تطوير هذا المفهوم، وتوظيف آلياته الصورية: القلب والإبدال والحذف... في تقريب نظريات ومناهج العلوم الاجتماعية، وكذلك إعادة النظر حتى في تسميتها⁽¹⁰¹⁾، والموضوعات التي تشغل عليها، وإعادة النظر في مختلف فروعها، والتفكير في طرح بدائل معرفية لها.

2 - وضع طه عبد الرحمن مفهوم التأثيل المفهوم متجاوزا مفهوم التأصيل، وصاغ قواعد لهذا التأثيل، بالإمكان الاستفادة منها في تأثيل المفاهيم في العلوم الاجتماعية، فكما نعلم، وفدت إلينا في رحلة نقل العلوم الاجتماعية من المجال التداولي الغربي الكثير من المفاهيم، التي تعتبر مضامينها صادمة لخصوصيات المجال التداولي الإسلامي، كما أن المفاهيم في العلوم الاجتماعية تحكمها مرجعيات فلسفية، وليست من قبيل المفاهيم العلمية، التي تهتمين عليها الأبعاد الإجرائية، لذلك نحتاج في العلوم الاجتماعية البديلة إلى تأثيل الجوانب الفلسفية لمفاهيم العلوم الاجتماعية، ولعلنا نستأنس بالعديد من المفاهيم التي قام بتأثيلها طه عبد الرحمن، كمفهوم الإنسان، والموضوعية العلمية، والأخلاق، وغيرها.

3 - بإمكان الباحثين الاستثمار المعرفي في مبادئ الفلسفة الاثمانية التي

(101) اقترح بعض الباحثين تسميتها: علوم الأمة، انظر: طه جابر العلواني، ومنى عبد المنعم أبو الفضل، نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2009.

وضعها طه عبد الرحمن في تأسيس فلسفة علوم اجتماعية بديلة، تقوم هذه الفلسفة على مبادئ ثلاثة: مبدأ الأمانة ومبدأ الشهادة ومبدأ التزكية، وهي تقع على النقيض من مبادئ الفلسفة الدهرانية، تلك الفلسفة التي تعتبر الإطار المرجعي للعلوم الاجتماعية الغربية، كما أن مبادئ النموذج الائتماني التي أعادت الوصل بين الدين والأخلاق، بإمكان الباحثين الاستثمار فيها لإعادة وصل الدين بالعلوم الاجتماعية من جهة، ووصل الأخلاق بالإنسان من جهة أخرى، علوم يكون موضوعها: الإنسان الأخلاقي، ومقصدها الأعمار الكوني والاستخلاف الحضاري.

الباب الثاني

علم القول الفلسفي: روح المنهج نحو الإبداع
مراتب السَّير من الترجمة إلى المفهوم
فإلى المنطق والبيان

الفصل الثالث

حوار الفلسفة والترجمة عند طه عبدالرحمن

الأستاذ زهير قوتال*

إذا كان السبب الأول الذي أدى إلى أن تعوج الفلسفة العربية الإسلامية أو موتها هو الترجمة، فهل يعني ذلك أن يتخلى الفلاسفة والمفكرون عن ترجمة ونقل الأعمال الفلسفية غير العربية الإسلامية، والانقطاع عن كلّ ما هو غير عربي وإسلامي؟

فالجواب دون شك هو كلا، بل على العكس فالتفلسف والإبداع الفلسفي لدى طه عبد الرحمن يقوم على الحوار والمناظرة؛ ولا حوار ولا مناظرة إلا بين اثنين -فلسفة وترجمة- ذلك "أنّ هذه الطريقة (أي المناظرة) التي شملت جميع دوائر المعرفة الإسلامية العربية، تنبني على وظائف منطقية تأخذ بمبدأ الاشتراك مع الغير في طلب العلم وطلب العمل بالمعلوم، كما تنبني على قواعد أخلاقية تأخذ بمبدأ النفع المعدي إلى الغير أو إلى الآجل"⁽¹⁾. فالمناظرة هي ممارسة تداولية كبرى تتحدد على أنّ: "لا كلام إلا بين اثنين ولو كان كلام المرء مع نفسه، ولا اثنين إلا عارض ومعارض، ولا عارض إلا بدليل، ولا معارض إلا لطلب الصواب، ولا طلب للصواب إلا بجملة من القواعد"⁽²⁾.

(*) جامعة محمد لمين دباغين، سطيف 2.

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت المركز الثقافي العربي ط2، 1995 ص 20.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي ط 2، 2000، لبنان/ المغرب، ص 93.

وبالعودة إلى المناظرة بين الفلسفة والترجمة، فإنه يجب رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة حتى يمكن تجنب آفات التقليد والإتباع، والدخول في طور الإبداع والتأصيل الفلسفي.

أ - الخصائص الأصلية للترجمة :

يصف طه عبد الرحمن الترجمة بأربعة خصائص⁽³⁾، سماها بـ "الخصائص الأصلية للترجمة" وهي: الخصوصية واللفظية والفكرانية (الإيديولوجية) والاستقلالية، وحتى لا تتعارض الترجمة مع الفلسفة وجب أن تتصف الفلسفة الحية والمبدعة هي كذلك بخصائص أربعة وسماها عبد الرحمن بـ "الخصائص التجديدية للفلسفة"، وهي: "النموزجية" و"القصدية" و"الإتساعية" و"الإتصالية".

ومن المعلوم أنّ الفلسفة والترجمة ممارستان خطابتان متميزتان فيما بينهما، إذ لكلّ منهما شرائطه المعرفية وضوابطه العملية، إلا أنّ هاتين الممارستين رغم الفروقات المنهجية والنظرية بينهما "ظللتا تجتمعان في الحال وتلتقيان في المآل"، حتى كأن الترجمة هي الوسيلة الأنجع التي يُتوصل بها إلى أغراض الفلسفة وكأنّ الفلسفة هي الثمرة الأنفع التي تتولّد من أعمال النقل والترجمة⁽⁴⁾، ثم إنّ القول الفلسفي بخلاف كلّ الخطابات الأخرى له علاقة مميزة ومختلفة مع الترجمة، ذلك أنّ مبدأ الترجمة للنص الفلسفي عموماً يجعل الفلاسفة يواجهون ضروباً متنوعة من التعارض، وهي:

1 - التعارض بين العقلانية الفلسفية الفكرانية (الإيديولوجية) للترجمة.

2 - التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة.

3 - التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة⁽⁵⁾.

(3) طه عبد الرحمن فقه الفلسفة، الترجمة والفلسفة، بيروت المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ج 1، ص 59.

(4) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 59.

(5) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4 - وبالإضافة إلى هاته الاعتراضات فهناك اعتراض خاص بالفلسفة العربية الإسلامية، ذلك أنّ الخطاب الفلسفي العربي على خلاف الخطابات الفلسفية الأخرى يتميز بالتعارض بين التبعية الفلسفية، واستقلالية الترجمة⁽⁶⁾.

وبالتالي فإنّ الخطاب الفلسفي معرّض للوقوع في تناقضات أربعة وهي الجمع بين العقلانية والفكرانية، والجمع بين الشمولية والخصوصية، والجمع بين المعنوية واللفظية، وأخيراً الجمع بين التبعية والاستقلالية. ثمّ إنّ لا يخفى أنّ الفيلسوف التقليدي (الكلاسيكي) لا يجتهد في صرف شيء قدر اجتهاده في صرف التناقض، لأنّ الوقوع فيه عند هذا المتفلسف أشنع الشاعات لكون التناقض يعتبر خروج عن العقل وكل خروج عن العقل هو عبارة عن توقف التفلسف والدخول في اللامعقول. فهل تكون الفلسفة بازددواجها مع الترجمة إذن معرفة متناقضة تحمل من أسباب عدم التفلسف قدر ما تحمل من أسباب التفلسف، أو تكون الفلسفة، على العكس من ذلك، قادرة على أن تدفع عن نفسها هذا التناقض الشنيع فتجعل الوصل ممكناً بين مقتضيات الفلسفة وبين مقتضيات الترجمة⁽⁷⁾.

ب - وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة:

1 - التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة:

إنّ صفة الفكرانية (الإيديولوجية) القائمة بالترجمة راجعة حسب طه عبدالرحمن إلى التأثير الديني على الترجمة ويتجلى هذا التأثير في أمرين أحدهما قصة بابل في التوراة، والثاني ترجمة الإنجيل؛ فقصة بابل ترمز كما هو معروف في التراث اليهودي - المسيحي، إلى اختلاط اللسان الذي عُوقب به أولاد نوح^(ع) عندما شيدوا برجاً أرادوا به بلوغ السماء ليطلعوا على أسبابها، فعاقبهم الله بأن شتت أمرهم ولَبَسَ عليهم لسانهم مما ترتب عن هذا الأمر الخفاء المعنوي

(6) المرجع نفسه، ص 60.

(7) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ص 60 وما بعدها.

الذي بسبب الاختلاف اللغوي، كذلك ترتب عنه التفاهم البعيد الذي لا يمكن حلّه إلا سلوك طريق الترجمة⁽⁸⁾.

أمّا ترجمة الإنجيل يرجع إلى أنّ لغة المسيح عليه السلام التي نزل بها الإنجيل هي اللغة الآرامية التي كانت منتشرة في فلسطين في عهده في حين أنّ نصوص الأناجيل الأربعة المشهورة والمنسوبة إلى "متى" و"يوحنا" و"مرقس" و"لوقا" وردت باللغة اليونانية، فتكون عملية الترجمة قد تلقفت النص الإنجيلي الأصلي ولما يمضي على نزوله قرن من الزمن، فحلت هذه النقول الأربعة مقام النص الأصلي الآرامي المنزل بل اعتمدت كأصول حقيقية من وضع هؤلاء "القديسين"، وأطلق عليها اسم الأناجيل الأربعة ثم ترجمة هذه الأناجيل بدورها إلى لغات العالم حيث ساعدت هذه الأناجيل في تأسيس وتطوير لغات عدّة في العالم، فالألمانية مثلاً استفادت كثيراً من ترجمة "لوثر" للأناجيل حيث ترسّخت قواعد اللغة الألمانية وتوسّعت آدابها مما جعل هذه الترجمة هي المرشد والموجه والمنسق الشامل لكلّ الترجمات الأخرى مما جعل من الترجمة الإنجيلية هي النموذج الأمثل الذي يُحتد به عموم النقلة في مختلف الدوائر المعرفية الإنسانية،⁽⁹⁾ ومن خلال هذه الحادثة يستنتج الدكتور طه عبد الرحمن افتراضين اثنين هما:

أ - الدعوة إلى الترجمة:

حيث إنّ الكنيسة هي التي دعت إلى ترجمة الأناجيل بغية نشر تعاليم المسيحية بين الشعوب فيكون العمل الترجمي الكنسي غير منفك عن مبدأ الدعوة المسيحية أو قل التبشير المسيحي⁽¹⁰⁾.

(8) المرجع نفسه، ص 61.

(9) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 63.

(10) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ب - القيام بالوساطة:

ينزل المترجم في هذا التصور منزلة الوسيط وواجب الوسيط في المجال الديني (كما هو شأن النبي والمبشر) أن يُبلغ ما يحمله تبليغاً أميناً لا تبديل فيه ولا تحريف حتى يعلم المبلغ إليه بحقيقة رسالته، فينهض إلى التصديق بها والعمل بها على الوجه المطلوب.

ظلت هذه الافتراضات-المبادئ الأربعة، مبدأ الخفاء المعنوي، ومبدأ التفاهم البعيد، ومبدأ الدعوة (التبشير)، ومبدأ الوساطة، تلازم الترجمة، على المستوى النظري وعلى المستوى العملي، وتهيمن على عقول المترجمين وترجماتهم. فلا تكمن أيديولوجية الترجمة في نسبتها إلى السياق الديني الخاص بقدر ما تكمن في المبادئ التي استمدتها من هذا السياق العقدي الخاص⁽¹¹⁾.

ويخلص طه عبد الرحمن إلى أن هذه المبادئ الأربعة تعارض موجبات العقلانية، فالمبدأ الأول الخفاء المعنوي يخالف مقتضى الفلسفة في الإبانة عن المعنى؛ ومبدأ البعد في التفاهم يخالف مقتضاها في المطابقة في الفهم، والثالث التزام الدعوة يخالف مقتضاها في التجرد من الدعوة، والرابع إيجاب الوساطة يخالف مقتضاها في استبعاد الوساطة.

ومتى جعلت الفلسفة، التي هي ممارسة عقلانية، من الترجمة أداة للتواصل وفتح الآفاق في الوقت الذي يكتنف الترجمة الخفاء والإبعاد أو التباعد والدعوة والوساطة وهي مبادئ أيديولوجية، سقطت إذن الفلسفة في أسباب الإيديولوجية (الفكرانية)⁽¹²⁾.

2 - التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة:

منذ بداية الفلسفة "رسمياً" على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو ساد الاعتقاد بأن العلم لا يكون إلا بالكليات، وأن الفلسفة هي علم العلوم على الإطلاق فلزم

(11) المرجع نفسه، ص 64.

(12) المرجع نفسه، ص 65.

أن لا يضاهيها علم في طلب الكليات فتكون الفلسفة بذلك أولى المعارف باقتناص المعاني الأعم والحقائق الأشمل ولا تبلغ المعاني والحقائق الفلسفية النهاية في العموم والشمول إلا بالأنبناء على الأحكام المنطقية.

وإذا تقرر أن الفلسفة لغة شمولية تستمد وصفها الشمولي - الكلي، من توسلها بالآلة المنطقية، ألا تكون الترجمة وهي على ما عليه من تعلقها باللغات الطبيعية الخاصة، عند ممارستها على النصوص الفلسفية، مانعاً يمنع الفلسفة من الوصول إلى غاياتها في الظفر بالمعاني والحقائق الكلية⁽¹³⁾.

3 - التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة:

لقد سلم أهل الفلسفة وخاصة الأوائل منهم، بأن الحكمة لا تعلق لها باللفظ أو قل بالمبنى، وإنما يكون تعلقها بالمعنى وحده، لأن هدف الفيلسوف أن ينشئ الفكر ويُخبر بالحقيقة، على اعتبار أن الفكر هو مجموعة من المعاني المرتبطة فيما بينها ارتباطاً استدلالياً، وأن الحقيقة الفلسفية هي حكم معنوي متعلق ببعضه ببعض، ذلك أن الفكر نسق من المعاني المجردة وعليه فإن نقل هذا النسق المعنوي إلى الغير بواسطة الألفاظ يؤثر في هذه المضامين المعنوية، ولا يورثها تغييراً بوصفها التجريدي، فالفكر لا ينفعل ولا يتأثر لا بالنطق ولا بالكتابة، باعتبار أن ماهيته لا تُدرك في كمالها إلا بتجريده منهما - من النطق والكتابة - تمام التجريد بفضل إعمال العقل⁽¹⁴⁾.

ثم إن الفلاسفة الأوائل لم يلتفتوا إلى حقيقة الخطاب باعتباره فعالية نصية منشئة للمضامين وصانعة لأشكالها ومغيرة لأحوالها؛ وظلت هذه الحقيقة منسية من طرف الفيلسوف العقلاني ما جعله ينظر إلى الفكر عموماً أو إلى الفلسفة خصوصاً، كما لو كانت حقيقة متعالية، فاعتبر الخطاب الفلسفي من حيث هو نصٌ محبوك، خارجاً عن تفكير الفيلسوف حتى بعدما وعى هذا الفيلسوف وصار

(13) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، 67.

(14) المرجع نفسه، ص 73.

يفكر في الفكر ذاته المتعلق بوجود الذات المفكرة،⁽¹⁵⁾ إلا أنه لم يفكر في تعلق هذه الذات بأفعالها،⁽¹⁶⁾ وفعل الخطاب هو أحد أفعال الذات ومن صنع يدها، فلم يغفل الفيلسوف عن شيء مثلما غفل عن خطابه⁽¹⁷⁾.

أما الترجمة فإنها منشغلة باللفظ، حيث ينظر المترجم في اللفظ من جهتين في الوقت ذاته: في اللفظ يُلقي المترجم المعنى ومن اللفظ يأخذه، فإن قرر المترجم أن يسلك الترجمة الحرفية فإنه يقرر أن المعنى المُدرك لا ينفك عن صورته اللفظية، فيطلب من هذه الصورة حينئذ مقابلاً في اللغة الناقلة، وإن كان يبتغي الترجمة الحرة فإنه يقرر أن المعنى منفك عن صورته اللفظية، فيطلب عندئذ له صورة تناسبه في اللغة الناقلة⁽¹⁸⁾.

ولما كان المترجم ينظر في اللفظ على خلاف الفيلسوف الذي ينظر في المعنى، فقد تعيّن على المترجم أن يتبيّن ضروب البنى اللفظية التي تخدم المعنى إن إنشاءً أو إبلاغاً، وأهم هذه البنى اللفظية هي البنى المعجمية Les structures⁽¹⁹⁾ والبنى النحوية (syntaxes)⁽²⁰⁾ والبنى النصية (textuelles)⁽²¹⁾. وعليه فإن تعامل المترجم مع البناء اللفظي للفكر تتعارض مع تعامل المتفلسف معه، فبينما توسع المترجم في العناية بتأثير اللفظ في الفكر، ظلّ الفيلسوف إلى وقت ليس ببعيد⁽²²⁾ يجرّد الفكر من اللفظ. ولما كان المترجم قد ظفر بهذا التوسع في

(15) يُعدّ ديكارت كاشف ذات الفيلسوف المفكرة في كتاب تأملات فلسفية، إلا أنه لا يمكن الجزم بذلك فقد تكلم الكثير من العلماء المفكرين عن وعي الذات المفكرة وأطلق عليها بعضهم "النفس".

(16) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 74.

(17) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(18) المرجع نفسه، ص 75.

(19) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(20) المرجع نفسها، ص 77.

(21) المرجع نفسها، ص 78.

(22) منذ نيتشه صار الفيلسوف أكثر وعياً بخطابه وصناعة الكلام، وخاصة مع هيدغر وغدامير وأصحاب الفلسفة التحليلية وصولاً إلى فوكو ودريدا، أمّا علماء الكلام المسلمون فقد اشتغلوا على علم الخطاب وخاصة في الكتب الأصولية.

أفقه اللغوي، فلا عجب أن يتوسل به عند النظر في مقتضيات ترجمة النص الفلسفي⁽²³⁾.

4 - التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة:

يرى طه عبد الرحمن أنّ إشكال العلاقة بين الترجمة والفلسفة في المجال التداولي العربي الإسلامي يختلف عنه في المجال التداولي الغربي من حيث إنّ هذه العلاقة تتجه فيهما اتجاهين متعاكسين، ففي المجال العربي الإسلامي تكون الترجمة أصلاً والفلسفة فرعاً، بينما في المجال الغربي (واليوناني قديماً) تكون الفلسفة هي الأصل والترجمة فرعاً مبنياً على هذا الأصل⁽²⁴⁾.

وبعد أن عرض الأستاذ طه عبد الرحمن وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة، فكيف يا ترى السبيل إلى رفع التعارض الذي اقترحه هذا المفكر؟

ج - رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة

من المعروف عند النظّار أنّه إذا تعارض طرفان، فإنّ إحدى الوسائل لرفع هذا التعارض تكون بالتمييز في أحد الطرفين المتعارضين بين جانبين اثنين يُعد أحدهما مردوداً، والآخر مقبولاً، فيُحمل هذا الطرف على جانبه المقبول، ثم يقابل بينه وبين الطرف الثاني، وعليه فإنّ رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة لدى عبد الرحمن يكون كالآتي: إمّا جعل الترجمة ضربين أو جعل الفلسفة ضربين. لقد اتجه عموم الفلاسفة إلى جعل الترجمة ضربين، فقاموا أساساً بمراجعة الترجمة، واتبعوا فيها طريقاً فلسفياً لا طريقاً خارجياً علمياً، أي فلسفوا الترجمة متوسلين في ذلك بالمقولات التقليدية للفلسفة⁽²⁵⁾. وما حصّله الفلاسفة عند مراجعتهم للترجمة، من معاني فلسفية تتضمن سمات التجديد والتعمّق متولدان عن "تأملهم" و"تفلسفهم" أو قل "استشكالهم" للترجمة، حيث استطاعوا بفضل

(23) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 81.

(24) المرجع نفسه، ص 82 - 83.

(25) المرجع نفسه، ص 128.

ذلك أن يتوصلوا إلى بعض وجوه التوفيق بين الفلسفة والترجمة، ولما لم تكن المراجعة متجهة للفلسفة فقد فات هؤلاء الفلاسفة نقد النموذج التقليدي للفلسفة حتى يكون هو المرجع في نقد الترجمة⁽²⁶⁾.

ثم إن الحاجة، حسب طه عبد الرحمن، تدعو إلى مراجعة طرق الفلسفة لا طرق الترجمة، حتى يتسنى لهؤلاء الفلاسفة رفع التعارض بين الطرفين وحتى يتم هذا الرفع، ميّز الدكتور طه عبد الرحمن في الفلسفة الجوانب المناقضة للترجمة عن الجوانب غير المناقضة لها⁽²⁷⁾.

1 - الشمولية النموذجية للفلسفة:

إذا كانت الفلسفة التقليدية (الكلاسيكية) تستهدف أن تكون معانيها وأحكامها التي تقررها بالغة النهاية في الشمولية، طلباً للوصول إلى اتفاق أفراد الإنسانية جميعاً عليها، بصرف النظر عن انتماءاتهم أو اختياراتهم⁽²⁸⁾، فإنّ هذا النمط من الشمولية يتعارض مع الترجمة، ذلك أنّه لا عموم في الترجمة: فلا اللسان المنقول ولا الناقل يشتركان في جميع الخصائص ولا هما يشتركان في خصائص تعمّ جميع الألسن، ولا الطرق المتبعة في نقل نصوص أحدهم تليق بجميع النصوص. ثمّ لا عالمية في الترجمة: فلا المضمون المنقول يُرضي كافة الناطقين الذين نقل إليهم، ولا الطرق التي تُسلك في هذا النقل تطمع في استرضائهم جميعاً، فضلاً عن أن يتقبّل هذا المنقول، إن في شكله أو في مضمونه كلّ ذي لسان، كائناً من كان⁽²⁹⁾.

وإذا كان الأمر كذلك، أي أنّ الشمولية تعني أنّها شمولية جامعة أي عالمية

(26) لقد تطرق طه عبد الرحمن لعدّة آراء توفيقية للجمع بين الفلسفة والترجمة وخاصة آراء هيدغر وغدامير وبنيامين (ولتر)، وبرمان (Berman)، وأندر بنجامين، ودريدا، المرجع نفسه، ص 104 - 132.

(27) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 133.

(28) المرجع نفسه، ص 137.

(29) المرجع نفسه، ص 139.

وعامة للجميع، وجب صرف هذا النوع من الشمولية وطلب ضرب آخر من الشمولية الفلسفية يزول به تعارضها مع خصوصية الترجمة⁽³⁰⁾.

فنوع الشمولية المطلوب برأي طه عبدالرحمن هو الشمولية التي لا تدعي "العالمية الإنسانية" التي تعارض "مبدأ تعدد اللغات"، الذي هو الأصل في وجود الترجمة، ولا تدعي العمومية الشيئية التي تنافي "مبدأ تغير المعارف" الذي هو الأصل في عطاء الترجمة. فهذا الضرب من الشمولية لا يدعي صدق الحقائق الفلسفية على الجميع، ذلك لأن حقيقة الفلسفة حقيقة مفتوحة، تدل على أفرادها دلالة لا توجب الحصر ولا تمنعه، كما استعملها الناطقون استعمالاً لا يقتضي الإحاطة ولا يصرفها⁽³¹⁾، فالفيلسوف لا يُنشئ حقيقته إلا وقد رجع فيها إلى استعداداته الذهنية، وتوجهاته المعرفية، ومصالحه العلمية، مما يجعل هذه الحقيقة ترد في سياق تقويمي ينزلها منزلة الشاهد الأمثل⁽³²⁾ (prototype exemplaire) على الحقائق الفلسفية التي تضاهيها، وتسمى هذه الشمولية "بالشمولية النموذجية"، بحيث تكتفي الحقيقة الفلسفية بشاهدها الدلالي الأمثل (prototype de signification exemplaire) وشاهدها الاستعمالي الأمثل (prototype de pragmatique exemplaire) مما يترتب موافقتها للحقيقة المنقولة من لسان إلى آخر، مما يجعل شمولية الفلسفة متسقة مع خصوصية الترجمة⁽³³⁾.

2 - المعنوية القصدية للفلسفة:

لقد عملت الفلسفة على تجريد المعاني من قوالبها اللفظية والأحكام من بُناها التركيبية نظراً لأن الألفاظ والتراكيب عندها لا تعدو كونها أغراضاً لغوية متغيرة وزائلة، بينما المعاني والأحكام هي، في جوهرها أدوات ثابتة ودائمة، فكيف إذن يُدفع التعارض بين الترجمة التي تشغل على اللفظ وتراكيب الجمل

(30) المرجع نفسه، ص 138 و 139 و 140.

(31) فقه الفلسفة، ج 1، ص 140.

(32) المرجع نفسه، ص 141.

(33) المرجع نفسه، ص 142.

وبين الفلسفة التي ما انفكت تجرد المعنى عن اللفظ والأحكام عن التراكيب؟⁽³⁴⁾.

ومن عادة الفلاسفة أنّهم إذا أسندوا صفة المعنوية إلى المفهوم أو إلى الحكم، فإنّهم يريدون بها أنّ هذا الشيء هو ثمرة التجريد⁽³⁵⁾، والتجريد لفظٌ يستعمل بمعنيين اثنين هما "الانتزاع" و"العزل". فالانتزاع هو فصل ينقطع فيه الشيء المنتزع عن الشيء المنتزع منه، بينما العزل هو فصل يفترق فيه الشيء المعزول عن غيره، فالانتزاع هو فصل قاطع والعزل هو فصل فارق، وعليه يكون الشيء المجرد دائراً بين معنيين إما أنّه شيء معزول أي مفروق، وإما أنّه شيء منتزع أي مقطوع⁽³⁶⁾.

أمّا الممارسة الفلسفية فقد غلب عليها المدلول الانتزاعي - الإنقطاعي، بينما خصّصت هذه الممارسة للمدلول العزلي اسم "التمييز". ومن المعروف أنّ كل انقطاع هو علاقة بين منقطع ومنقطع عنه أو بين مجرد ومجرد عنه، فالمجرد هو المفهوم الفلسفي le concept philosophique أمّا المجرد منه فإنّه يدلّ على عدّة معان:

أ - الأفراد أو الأشخاص التي يصدق عليها المجرد الماصدق، فيكون المقصود بعبارة "المفهوم المجرد" أنّ المفهوم منقطع عن الموضوعات الخارجية التي تتصف بالكثافة، فتكون المفاهيم المجردة عبارة عن أعراض لطيفة⁽³⁷⁾.

ب - جوانب استعمال المتكلم لجوارحه في استحضار مدلول ما جُرد، باعتبار أنّ هذا المجرد يوجب نطقاً وفهماً، بل يُوجب استعمالاً وتفاهماً، والاستعمال (أو التداول) هو التواصل بين المُلقي والمتلقي، وبالتالي تكون عبارة "المفهوم المجرد" هو أنّ المفهوم

(34) المرجع نفسه، ص 137.

(35) فقه الفلسفة، (القول الفلسفي)، ج 2، ص 133.

(36) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 155.

(37) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

منقطع عن الإدراكات الحسيّة، ومن أخصّ ما توصف به الإدراكات الحسيّة أنها أعراض زائلة، فتكون المعاني المجردة هي ماهيات ثابتة مع العلم بأنّ العرض نقيضه الذات وأنّ الزوال نقيضه الثبات⁽³⁸⁾.

ج - كما أنّ قد يُراد بـ"المجرد منه" الصورة اللفظية التي يردّ فيها المضمون المجرد بوصف هذا المضمون يحتاج إلى أداة تؤويه وتُظهره للمتكلّم وتمكّنه من استعماله وتداوله، فيكون المقصود من عبارة "المفهوم المجرد" هو أنّ المفهوم منقطع عن المادة بحيث يكون ما ثبت لها، منتفياً عن هذا المفهوم، ومن أخصّ ما يتصف به أصل المادة أنّه يُوجد بالقوة ويفتقد التعين ويقبل الامتداد فيكون المعنى المجرد موجوداً بالفعل وحاصل على التعين وصارفاً للامتداد⁽³⁹⁾.

وإذا كان الفلاسفة قد تقلّبوا في استعمالهم لمفهوم التجريد بين هذه المعاني الثلاثة فقد غلب عليهم حملُهُ على معناه الثالث الذي هو الانقطاع عن الوجود المادي، والسؤال الذي يُطرح هنا يتمثل في صحة هذا الوجه الأقوى للتجريد، نظراً لأنّ التعارض بين الفلسفة والترجمة الذي يجب رفعه يأتي من هذه الجهة بالذات، فهل يجوز أن يكون المفهوم مجرداً من كل لباس مادي، ظاهراً أو باطناً أم أنّ هذا التجريد هو أمر اعتباري لا يفيد إلا في التقديرات المنطقية ولا أصل له في الحقيقة؟⁽⁴⁰⁾.

إنّ لفظ "المعنوي" من جانب الصيغة، نسبة إلى "المعنى" والمعنى عبارة عما يُعنى من اللفظ فهو اسم مكان من "العناية" فإذا قيل: "معنى اللفظ كذا" فالمراد به أنّ محل العناية به كذا، والعناية، من جانب المضمون هي الإرادة والقصد، فيكون معنى الشيء هو ما يقصد به ويراد منه، و"معنى اللفظ" هو "المراد منه" والمقصود به "والمقصد منه"⁽⁴¹⁾ بحيث متى أطلق اللفظ فهم منه

(38) المرجع نفسه، ص 156.

(39) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 156.

(40) المرجع نفسه، ص 157.

(41) انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، ج 2، ص 1324، وص 1600.

المعنى، ومن ثم فـ "المعنوي" هو بالذات "القصدي"، وإذا صحَّ أنَّ المعنى هو القصد لزم برأي طه عبد الرحمن أن تترتب عليها النتائج التالية⁽⁴²⁾:

أ - الجمع بين دلالة الملفوظ ودلالة الالفاظ، فالمعنى الملفوظ لا ينفك عن القصدية سواء في جانبه المتعلق بالوضع الإتفاقي conventionnel أو في جانبه المتعلق بالمقام الفردي contextuel، وأنَّ هذه القصدية مختلفة في مراتبها ومقيدة بسياقاتها⁽⁴³⁾.

ب - الجمع بين المعنى والفهم، فالمعنى لا ينفك عن الفهم ولا عن لوازمه من إفهام وانفهام "صلة المخاطب بالمعنى" و"صلة الفهم بالسياق" وابتعاده عن التجريد⁽⁴⁴⁾.

وقصور المعنوية التجريدية عن رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، راجع إلى مخالفة هذه الممارسة الفلسفية لحقيقتين هما صلة الفيلسوف بفلسفته وصلة الفلسفة باللغة، ومهما رفع الفكر الفلسفي من قيمة التجريد فإنه لم يُثبت قط عن أحد الفلاسفة أنه دعا إلى تجرد فلسفته منه هو نفسه وتخليصها من آثاره، بل العكس هو الصحيح، فلا شيء يريده الفيلسوف أن يدل على ذاته مثل دلالة فكره الفلسفي عليه، فهناك صلة عميقة بين الفيلسوف وأثره الذي يجاوز فيها كينافاً صلة العالم بأثره العلمي، وكمياً صلة الأديب بأثره الأدبي، ذلك لأنَّه يقيم فكره وفلسفته مقام البداية لكل فلسفة مستقبلية "كانط" رغبة في الانقطاع عن سابق الاتجاهات وشق طريق فلسفي غير مسبوق⁽⁴⁵⁾.

ثمَّ إنَّ الحقائق الفلسفية هي حقائق لغوية لا بمعنى راجعة إلى قضايا يبت فيها أهل الاختصاص، نحويين كانوا أو لسانيين أو بلاغيين، وإنما بمعنى أنَّها لا تنفك عن الصور اللفظية، بحيث لا اعتبار لوجود هذه الحقائق خارج الذهن ولا لوجودها داخله إلا بالقدر الذي يمكن أن تصاغ به هذه الحقائق والمضامين في

(42) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 160.

(43) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(44) المرجع نفسه، ص 162.

(45) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 165.

لغة طبيعية خاصة كما لا تنفصل عن مسلك الحقيقة في القول بحيث لا عبرة لدلالة الحقائق الفلسفية على مقاصدها ولا لتحقيق صدقها إلا بالقدر الذي يمكن أن تحفظ به في لغة حقيقية غير مجازية ذات مضمون مادي لا معنوي بما أن الأصوات والحروف التي يتألف منها هي علامات كثيفة ممتدة⁽⁴⁶⁾.

وعلى عكس المعنوية التجريدية فإن المعنوية القصدية لها القدرة على رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة ذلك لأنها تستوفي مبدأ صلة الفيلسوف بفلسفته ومبدأ صلة الفيلسوف بلغته حيث تُخل بهما المعنوية التجريدية، إن المعنوية القصدية توجب الجمع بين دلالة اللفظ ودلالة الالفاظ، أي بين الدلالة الوضعية والدلالة التداولية (الاستعمالية)⁽⁴⁷⁾ وذلك بإثبات وظيفة القصد في كلّ منهما بوجه يجعل بنية هذا القصد فيهما معاً بنية مركبة ومقيدة في ثباتها بثبات السياق، ومتى كانت القصدية هي سرّ المعنى الوضعي وهي سرّ المعنى الاستعمالي، لزم أن تكون حقيقة المتكلم لا غناء عنها في بيان حقيقة الكلام. إذ أن ظهور القصد الواحد فيه لا يكون إلا بحضور المتكلم فيه، وبفضل هذه الصلة بين ظهور القصد في الكلام وحضور المتكلم فيه، التي تنبني عليها المعنوية القصدية، فإن هذه المعنوية تصير قادرة على استفاء شرط الصلة بين الفيلسوف وفلسفته⁽⁴⁸⁾.

أما مبدأ الصلة بين الفلسفة واللغة، فإن المعنوية القصدية توجب الجمع بين حقيقة المعنى وحقيقة الفهم، ثم إنّ الفهم يُوجب استخدام الألفاظ مع الوجود في السياق والخروج عن التجريد، ومتى كان اللفظ المقيد بالسياق المشخص هو شرط الفهم، فقد ظهر التزام المعنوية القصدية بمبدأ الصلة بين الفلسفة واللغة⁽⁴⁹⁾، فكما أن الفهم لا يفارق استعمال الألفاظ، فكذلك الفلسفة لا تفارقه، بما أنه واسطتها الوحيدة في تبليغ غرضها خلافاً لأهل العلم الذين قد

J. Moeschler et A. Auchlin, introduction à la linguistique contemporaine, Armand Colin, Paris, 2000, p20-21. (46)

Michel Meyer, Question de Rhétorique, ed, Hachette, Paris p 80-81. (47)

(48) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص 169.

(49) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يجدون في الرموز غنيّة عن الألفاظ، وأهل التصوف الذي قد يجد أصحابه في الأحوال ما يغنيهم عن الأقوال، وإذا ثبت أن المعنوية تحفظ هاتين الصلتين معاً لزم أن تصرف التجريد من الاستعمال الذي يُضاد الصلة الأولى، والتجريد من المادة الذي يضاد الصلة الثانية - صلة الفلسفة باللغة - فلا يبقى إلا الضرب الثالث من التجريد وهو التجريد من الأفراد أو العناصر وهو أضعف أضراب التجريد وهو عبارة عن التجريد الذي ينكر مادية المقاصد، متى كانت هذه المادية توجب وجود أفراد في الخارج تصدق عليها هذه المقاصد مثل مقاصد حفظ الخلق، وحفظ العقل، وحفظ العلم، وحفظ العدل، وحفظ الحرية، وحفظ المساواة، وحفظ الحوار، وحفظ السلام. . ، فلا واحد من هذه المقاصد نجد له أشخاصاً مشاراً إليهم في الخارج، ذلك لأنّ المقصد هو معنى مثالي معياري، ثمّ إنّ المقصد لا يكون أمراً خارجياً بذاته، وإنما يكون كذلك بغيره كالوسيلة التي تتخذ الوصول إليه⁽⁵⁰⁾.

1 - العقلانية الإتساعية للفلسفة:

تدعي الفلسفة سلوك منهج يربط الأسباب بمسبباتها حيث تُربط الأدلة بنتائجها الضرورية كما تُربط الظواهر بآثارها الملحوظة حتى تبلغ مرادها في أن يتشبه العقل المميّز الذي في الإنسان بالنظام الذي هو في الكون⁽⁵¹⁾.

فالفلسفة لا تكتفي بالرجوع إلى العقل مثلها مثل كثير من المعارف الأخرى بل هي تتجاوزه إلى أن تتعلق بالعقل تعلقاً، ذلك أنّه إذا كان الرجوع إلى العقل هو عبارة عن التوسل بمناهج عقلية مخصصة في تحصيل المعرفة، فإنّ الفلسفة لا تتوسل بالعقل فحسب، بل تتخذ موضوعاً تنظر فيه⁽⁵²⁾.

(50) المرجع نفسه، ج 2، ص 170 - 172.

(51) Arnauld et Nicole, La logique ou l'art de penser, Champs Flammarion, Paris, 1970, p59.

(52) أكثر الفلاسفة المحدثين اشتغلوا على موضوع "العقل" هو "كانط" وخاصة في كتابه: نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي.

لقد عرف التراث العربي الإسلامي عدّة معاني للعقل⁽⁵³⁾، بل تعدداً فاحشاً وتباينت هذه المعاني تبايناً شنيعاً وسبب ذلك يرجع إلى الترجمة الآلية لمعاني مقابلاتها من اللغات الأجنبية قديمها وحديثها مما ترتب عليه اختلاط دلالي للفظ العقل تمتزج فيه معاني العقل اللغوية المنقولة عن الألسن الأخرى بمعانيه الاصطلاحية الفلسفية التي تستحق الترجمة، وإذا كان لفظ العقل في العربية يضاد لفظ "الهوى"⁽⁵⁴⁾ فإنّ الترجمة العشوائية، على العكس من ذلك، جعلت من أضداده لفظ "التجربة" وهذا مردود في نظر طه عبد الرحمن لأنّ العاقل في التداول العربي الإسلامي هو من حنكته التجارب كما جعلت ضده لفظ "العمل"، وهذا أيضاً مردود، لأنّ العاقل في التداول العربي الإسلامي هو الذي استطاع أن يجمع العلم والعمل (وقد استشهد الدكتور عبد الرحمن بما جاء في المستصفى للغزالي) ثم إنّه إذا كان لفظ العقل في اللغة العربية يدل على "اسم معنى" ويُستفاد منه أنّه وصف محله القلب مثله في ذلك مثل السمع والبصر، فإنّ الترجمة قد جعلت منه "اسم ذات" ويُستفاد منه أنّه جوهر مخصوص محله الدماغ⁽⁵⁵⁾.

كما يشترط طه عبد الرحمن في الوصول إلى تعريف العقل في المجال التداولي الإسلامي أن نصرف عن مفهوم العقل الأصول الميتافيزيقية التي انبنى عليها في هذه الترجمات مثل "كونه في ذاته جوهرًا غير محسوس موصولاً بعقول مفارقة علياً" و"كونه على اختصاص الإنسان به، يطابق العقل الذي في الكون الذي يَهْبُهُ تنظيمه وترتيبه" و"كونه يحفظ مطابقة أسباب المعرفة لأسباب الوجود" وغيرها من الأوصاف "اللاعقلانية" التي ما زالت تتخبط فيها النظريات الفلسفية المنقولة كما يؤكد الدكتور طه عبد الرحمن، بما فيها النظريات الحديثة التي تدعي التقيد بالمناهج العقلانية⁽⁵⁶⁾.

(53) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 173.

(54) أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، بيروت، دار الفكر، 1995، ص 18 وما بعدها.

(55) فقه الفلسفة، ص 174.

(56) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 175.

ومتى صرفنا هذه الاعتبارات الميتافيزيقية وقصرنا نظرنا على ما نسب إلى العقل من أفعال متعلقة ببناء المعرفة الإنسانية وجدنا من بينهما فعلين اثنين هما التدليل والتعليل.

- التعليل هو عبارة عن تبين العلة، والعلة لغة هي ما يقوم في الشيء فيتغير به حاله، واصطلاحاً هي ما يرجع وجود الشيء إليه، ومن هنا يكون الشيء العقلاني هو ما حصل فيه تبين العلة وكان ثمرة هذا التبين، فتكون الفلسفة عقلانية بموجب هذا التبين للعلة، وما لم تبين الحقيقة على هذا التبين، فلا يجوز نسبتها إلى الفلسفة ولا بالأولى إلى العقلانية⁽⁵⁷⁾.

- أما التدليل فهو عبارة عن استعمال الأدلة أو بتعبير آخر إقامة الدليل وهو مرادف للاستدلال، والدليل من حيث صرفه يعني "فعل" بمعنى "فاعل" أي هو الدال، ومن حيث معناه هو ما يرشد إلى الشيء. ومن حيث معناه الاصطلاحي، هو "ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"⁽⁵⁸⁾. ومعلوم أنّ العلاقة للزومية التي تحدد الدليل قد غلبت عليها في الممارسة الفلسفية الصورة القياسية التي تعتمد مبدأ الواسطة في شكل الحد الأوسط. ومن هنا فإنّ الشيء العقلاني هو ما جرى فيه استعمال الأدلة وكان ثمرة هذه الاستعمال، فتكون الحقيقة الفلسفية عقلانية بموجب هذا الاستعمال للأدلة، وما لم تبين على هذا الاستعمال، فإنّه لا تجوز نسبتها إلى الفلسفة وبالأحرى إلى العقلانية⁽⁵⁹⁾.

- ومن المعروف أنّ العقل لغة هو العلة بالنسبة لبعض اللغات مثل الفرنسية والإنكليزية (raison = عقل، علة) وما دام الدليل هو أمر عقلي؛ فيلزم أن يكون كذلك أمراً عالياً، فقد جرت عادة المتفلسفة الأوروبيين أن يأخذوا بالأصول الاشتقاقية والمعاني اللغوية لمفاهيمهم الاصطلاحية، فينشئون انطلاقا منها تصوراتهم وأفكارهم عنها، ثم يستثمرون هذه التصورات والأفكار في بناء

(57) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(58) التعريفات، مرجع سابق، ص 109.

(59) فقه الفلسفة، ج 1، ص 175.

مذاهبهم وتوجهاتهم الفلسفية، ونحن العرب إذا فعلنا بلفظ "التعليل" العربي ما فعله الأوروبيون، فأرجعنا إلى أصوله في الاستعمال اللغوي العربي، لتبين لنا أنّ صلته بالتدليل في هذا الاستعمال هي "عكس" الصلة التي أثبتوها له في تلك اللغات، فهذا اللفظ كما هو معلوم، مشتق من الفعل "عَلَّلَ" وقولنا: "عَلَّلَ الشيء" بمعنى أثبته بالدليل، فيكون التعليل مردوداً إلى التدليل، أي أنّ كل تعليل هو تدليل والعكس غير صحيح كما هو الشأن في الفلسفة الأوروبية، لذلك، نجد أنّ الممارسة الفكرية العربية عموماً والممارسة الكلامية والأصولية واللغوية على الخصوص تستعمل مصطلح "العلة" وتقصد به الدليل أو الحجة⁽⁶⁰⁾.

وبناء على هذا التفاوت في اتجاه علاقة التداخل بين التدليل والتعليل في الاستعمالين العربي والغربي يستنتج الدكتور عبد الرحمن أحد الأمرين:

أ - إمّا هذا التفاوت واقع لغوي لا يرتفع، فيلزم بيان أسبابه ونتائجه في الممارسة الفكرية في كل واحد من السياقين اللغويين المختلفين، لكي تقع الاستفادة من ذلك في توسيع مدى التفلسف، فلا ينفرد بحق التفلسف واحد من هذين الاستعمالين، كما تقع الاستفادة منه في فتح باب التفاعل بين هذين الاستعمالين، شكلاً ومضموناً، فربما أفضى هذا التفاعل إلى تفلسف مشترك مكمل لتفلسفهما الخاص. ومثال ذلك العلاقة بين العقل والطبيعة أو بين الذهن والخارج، والتي هي صورة للعلاقة بين التدليل والتعليل والتي يُقرُّ بها كل من الاستعمالين، خضعت فيهما إلى منظورين متميزين، فقد رآها الاستعمال العربي من زاوية "العقل" ورآها الاستعمال الأوروبي من زاوية "الطبيعة" والسبب في هذا الوضع المنظوري للعلاقة المذكورة هو أنّ طرفيها يتقابلان تقابل الداخل والخارج، فيجد الناظر نفسه بحاجة إلى تجاوز هذا التقابل بالانطلاق من زاوية نظره التي هي إما داخلية أو خارجية، ولا يصح أن يتم هذا التجاوز بالانسلاخ عن هذه الزاوية الخاصة، وإلا كان الناظر كمن ينظر من كل جهة، من جهة الداخل ومن

(60) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص 176.

جهة الخارج في الوقت نفسه، وهذا ممتنع في حق الكائن البشري⁽⁶¹⁾.
ب - وإما أنّ هذا التفاوت ظاهر لغوي مصروف، فيلزم حينئذ بيان وجوه المقابلة الظاهرة بينهما وأثرها في توجيه الممارسة الفكرية في كلّ من السياقين اللغويين لكي ينتفع بذلك في تنويع أشكال التفلسف وفي إقرار مشروعيتها جميعاً بوصف هذه الأشكال وجوهاً مختلفة لحقيقة واحدة، فلربما أفضى هذا التنويع إلى زيادة في استثمار إمكانات العقل بما يولد تفلسفاً أكثر تفتحاً على المخالف وأكثر تقبلاً للغير، فعلى سبيل المثال: التعلق بالتدليل في الاستعمال العربي هو المقابل للتعلق بالتعليل في الاستعمال غير العربي وإن المقابلة بين التعلين كالمقابلة بين المرأة وبين الشيء الذي تعكسه، ويدل على ذلك اقترابهما في كل من الاستعمالين، ولو على تقدم أحدهما فيه على الآخر⁽⁶²⁾.

"ومهما كانت إمكانات التوظيف الفلسفي لهذا التفاوت بصدد العلاقة بين التعليل والتدليل، فإنّه يبقى أن مفهوم التعليل غلب استخدامه في مجال العلم الطبيعي، معبراً عنه فيه باسم "العلية" أو اسم "السببية"، على حين أنّ مفهوم "التدليل" غلب استخدامه في مجال المعرفة الفلسفية، والمنطقية⁽⁶³⁾، وقد اختص "التدليل" الذي تتوقف عليه نسبة العقلانية إلى الخطاب الفلسفي بوصفين أساسيين هما النقد والبرهان.

فالنقد عند طه عبد الرحمن هو نقد مستند بتعبير النظار، وليس نقداً مجرداً خالٍ من السبب أي ميزته أنّ له سنداً مقصدياً وعملياً، فالنقدية الفلسفية المطلوبة لدى طه عبد الرحمن هي النقدية المستندة التي يورثها التدليل الموصول بأصل مقصدي، وأصل عملي، بحيث لا يصح أن يقال في المتفلسف أنّه يمارس النقد إلا إذا توجّه إلى مقصد مخصوص، ودخل في العمل على مقتضى المقصد⁽⁶⁴⁾.

(61) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج1، ص 177.

(62) المرجع نفسه، ص نفسها.

(63) المرجع نفسه، ص 178.

(64) المرجع نفسه، ص 178 وما بعدها.

فالبرهانية الفلسفية التي تتوسل بالمنطق الصناعي، كما يرى طه عبد الرحمن، هي برهانية مضيقة، لأنها تُهمل إهمالاً سياق الاستعمال، فلا تأخذ في بناءاتها الاستدلالية بمقام المتكلم، ولا بمقام الاستماع للذات يُورَثان حقوقاً وواجبات تزودج بفضلهما صور وتراكيب الأدلة الفلسفية بتفاعلات الحجية والفهم، أمّا تفاعلات الحجية فتوجب أن يكون المتكلم حجة في حجته متى عمل به، وأن تكون الحجة حجة عليه متى ترك العمل بها، كما توجب أن تكون هذه الحجة حجة على المتلقي متى ترك النظر فيها وترك ما لزم هذا النظر، إن فعلاً أو تركاً؛ وأمّا تفاعلات الفهم فتقتضي من المتكلم أن يتعاطى الإفهام الفلسفي الحقيقي الذي يرفع من القدرة النقدية والتدليلية للمستمع، كما تقتضي من المستمع - المتلقي أن يتعاطى الفهم الفلسفي الحقيقي الذي يدفع قيود المسبقات ويعي بحدود المسلمات وعليه، فلا يليق بالأدلة الفلسفية إلا برهان موسّع يخرج عن ضيق أبنيته الصورية، ويتوسل بسياق الاستعمال الذي يصلها وصلاً بأسباب التكلم والاستماع⁽⁶⁵⁾.

4 - مبدأ الاتصالية للفلسفة العقلانية بالترجمة :

لقد كانت ولا زالت الممارسة الفكرية العربية الإسلامية، تطلب العلم بأصول الفلسفة وتاريخها، عن طريق الترجمة المتواصلة من لغات أجنبية مختلفة، ظناً من المتفلسفة العرب بأنّ الحقائق الفلسفية أحكام كلية صريحة، وأنّ الموضوع الفلسفي غاية فلسفية صرفة، وأنّ المنهج الفلسفي هو الطريق العقلي الخالص⁽⁶⁶⁾.

والفلسفة العربية الإسلامية على خلاف الفلسفة الغربية، "ظلت تابعة للترجمة، حيث إنّ الفلسفة بالاصطلاح المعلوم، لم توضع بلسان العرب ابتداءً، وإنّما نقلت إليه من السنة غيره ولا زالت تنقل منها، وكلّ فكر، حسب رأي طه

(65) فقه الفلسفة، ج 1، ص 200، 202، وكذلك طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد

علم الكلام، مرجع سابق، ص 61 - 65.

(66) فقه الفلسفة، ج 1، ص 137.

عبد الرحمن، وراء الترجمة لا يمكن إلا أن يكون فكراً تابعاً لها بوجه من الوجوه، إما صورة أو مضموناً أو مقصداً⁽⁶⁷⁾، بعضاً أو كلاً، ثم لقد أدت هذه التبعية إلى الإضرار بالممارسة الفلسفية حيث شوشت على معنى التفلسف عند أصحابها، كما حرمت ممارسة التفلسف من أن تنطلق انطلاقاً يجعل منها ممارسة مُجددة ومستقلة. والسبب في تبعية الفلسفة العربية الإسلامية للترجمة، كما يراه طه عبد الرحمن، لا يرجع إلى الاعتقاد بأهمية الترجمة من حيث هي كذلك، ولا يرجع إلى الاعتقاد بفضلها في النهوض بالفلسفة، بقدر ما يرجع إلى التسليم بأن مضامين الفلسفة المنقولة والمترجمة هي عين الفلسفة وليس سواها وهذا يعني أن الأصل في التبعية للترجمة يورثها اعتقادين أحدهما أن الفلسفة المنقولة لازمة، والثاني أن الفلسفة المنقولة مطلقة⁽⁶⁸⁾.

أولاً: مبدأ إطلاقية المنقول الفلسفي:

لقد كان المتلقي العربي الذي يشتغل بمجال الفلسفة يلاحظ اختلاف الفلاسفة وتضارب دعاويهم وتعارض أدلتهم ولم يحمله كل ذلك على اعتبار أقوالهم مجرد ظنون واهية، ولا في أدلتهم مجرد صروح واهية، كما كان يلاحظ تنافسهم، ومع ذلك، لم يحمله هذا التنافس على أن يرى في أفكارهم مجرد تأويلات مختلفة لحقيقة واحدة، ولا في أقوالهم مجرد صياغات متعددة لمعان واحدة⁽⁶⁹⁾.

ولما كان المتلقي العربي الإسلامي هذا شأنه، فإنه صار إلى تقرير أنها "معرفة حقيقية" لا وهم معها وأنّها "معرفة واحدة" لا تعدد معها، متأولاً كلّ قول من شأنه أن يخالف أحد هذين الوصفين:⁽⁷⁰⁾ "التحقيق" و"التوحيد"، وصار يُحمل القول الوهمي على أنه قول "مجازي" ليس إلا، والقول المتعدد

(67) المرجع نفسه، ص 209.

(68) فقه الفلسفة، ج 1، ص 217.

(69) المرجع نفسه، ص 217.

(70) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

على أنه ظاهر التعدد فحسب، ومثال ذلك محاولات التوفيق بين أقوال الفلاسفة التي دخل فيها هذا المتلقي، فالفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين يمثل النموذج الأمثل لهذا الضرب من التوفيق، وقد كان يعتقد المتفلسف العربي الإسلامي أنّ "التحقيق" و"التوحيد" وصفان لازمان للفلسفة على الإطلاق، حتى كاد أن يُنظر إلى الفلسفة على أنها المعرفة الحقيقية بامتياز⁽⁷¹⁾، وحيث صار يُعتقد أنّ كلّ فلسفة سوى الفلسفة المنقولة هي فلسفة مردودة - وغريبة وخارجة عن إطار تاريخ الفلسفة العام⁽⁷²⁾ - مُعلن بذلك بإطلاقية الفلسفة المنقولة التي تتصف بالشمول واليقين والتنسيق والصحة، ولقد سبق ويبيّن طه عبد الرحمن أنّ الشمولية التي تتصف بها الفلسفة لم تعد قائمة بعد استقلال المعارف والعلوم عن الفلسفة، بعد أن تحددت مضامينها وموضوعاتها وبُنيت مناهجها وتحققت مسائلها. وبعد أن صارت الفلسفة المنقولة منفصلة عن العلم، سقطت دعوى اختصاصها بتحصيل "المعرفة الحقة" إن لم يتطرق الشك إلى قدرتها على تحصيل هذه المعرفة، وإذا كان الأمر كذلك، جاز للمفلسف أن يستبدل فلسفة غيرها تكون أقرب إلى هذه المعرفة الحقة منها⁽⁷³⁾.

أمّا فيما يخص يقين المعرفة الفلسفية، يرى طه عبد الرحمن، أنّ الممارسة الفلسفية تُكذبُ هذا الادعاء حيث لا نجد لحد الآن لإشكالات الفلسفة أجوبة قاطعة ولا حلولاً فاصلة ترتضيها جميع العقول وتجمع عليها إجماعاً، ومع أنّ هذه الإشكالات يرجع تاريخها إلى بداية التفكير الفلسفي، أو الفكر الإنساني، يبقى المتفلسفة مُصرّين على أنّ الأجوبة والحلول الجالبة للاتفاق آتية لا محالة، بدليل ما يقومون به من نقد لمذاهب غيرهم، إثباتاً لمذهبهم الخاص، وكأنّ هذا الإثبات لن يدحضه من يأتي بعدهم كما دحضوا هم إثباتات من سبقهم، وعليه فإنّ الفلسفة ما زالت لم تتضمن ما يقع عليه اتفاق المشتغلين بها، حتى يصدق

(71) المرجع نفسه، ص 218.

(72) انظر كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 2003، ص 137.

(73) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 219.

ادعاء هؤلاء الفلاسفة اقتناص الحقيقة والظفر باليقين⁽⁷⁴⁾.

أمّا فيما يخصّ تنسيق المعرفة الفلسفية، يرى عبد الرحمن، أنّ هذا التنسيق يخضع للغة الطبيعية، ذلك أنّ المنقول الفلسفي هو جزء من الخطاب الطبيعي الذي تتراكم فيه تجارب البشر المختلفة والمتزودة بدورها من الإشكالات الأساسية ومن المعروف أنّ المفاهيم الطبيعية التي تتفرع عليها هذه الإشكالات ليست مفاهيم قطعية في معالمتها وصلبة (Dures) في استعمالاتها، بل تبدو طيّعة (Dociles) المعلم رطبة (Molles) الاستعمال⁽⁷⁵⁾، مما يجعل الملقي يتقبل الدعاوى والأحكام التي تدخل هذه المفاهيم في تركيبها، حتى ولو كان هذا الفعل يؤدي إلى بعض التناقض، إلا أنّ المتفلسف العقلاني المجرد يسعى لأن يعمل على رفع التناقض بين هذه الدعاوى الطبيعية التي تصدق إن أخذت واحدة واحدة، وتكذب إن هي اجتمعت فيما بينها اجتماعاً. و"ما أن يشرع المتفلسف العقلاني المجرد في إقامة الاتساق بين هذه الدعاوى حتى يجد بين يديه طرقاً تختلف باختلاف هذه الدعاوى المتناقضة، كيفاً وكمّاً، فيجرح إلى تقرير بعض الدعاوى دون سواها وإلى تأويل بعضها دون بعض، فيثبت وينفي ويجمع ويفرق"⁽⁷⁶⁾، على أنّ كلّ طريق يختاره لرفع التناقض بين الدعاوى المتضاربة، يكون بالضرورة غيره من الطرق التي يبقى في الإمكان سلوكها للخروج من هذا التناقض، فقد يكون بعضها مسلوكة من قبل، فتأتي طريقته رداً عليه، أو يكون بعضها غير مسلوكة فيسلكه من بعده من أراد الردّ عليه⁽⁷⁷⁾.

فالتمسك بمقتضيات الاتساقية والعقلانية كما يضعهما المنقول الفلسفي، لا يُفيد صاحبه في تعيين طريق واحد يوصل إلى معرفة واحدة تلزم الجميع، لأنّ استيفاء هذه المقتضيات العقلانية، كما يرى عبد الرحمن، لا يتم بصفة مجردة، ولا بطريقة آلية، وإنما دور الاعتبار القيمة والاختيارات التي تستند إليها هذه

(74) المرجع نفسه، ص 220.

(75) المرجع نفسه، ص 221.

(76) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 222.

(77) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المقتضيات لا يقل أثره في الإرشاد إلى الطريق المسلوك من أثر جانب الاعتبار المنطقية الصرف الإلزامات المستندة إليها وعليه فإنّ القيم (les valeurs) تشارك القوانين المنطقية في تحديد المطالب الفلسفية⁽⁷⁸⁾.

أمّا فيما يتعلق بصحة الأدلة في المعرفة الفلسفية، فإنّ طه عبد الرحمن، يرى أنّه إذا سلمنا للمتفلسف بمبدأ اتخاذ الأدلة لإثبات مسائله فلا يُسلم له أنّ هذه الأدلة أصح من غيرها، فإذا اعتبرت أدلته صحيحة من جهة يقينية المضمون فإنّ هذا الادعاء مرفوض باعتبار أنّ الأدلة المخالفة تتساوى في ادعاء اليقينية معها، وأمّا إذا اعتبرت هذه الأدلة صحيحة من جهة صور الدليل، فلما أن يقرر المتفلسف أن القواعد التي تنبني عليها أدلته هي قواعد مضبوطة، وإما أنّها تعود إلى غيرها من القواعد التي تعود وتنتهي إلى أصول يعدّها أصولاً بديهية، أما وأنّها قواعد مضبوطة فإن ضبطها محض إجراء تقيري وإن كانت هذه القواعد تنبني على أصول بديهية فإن هذه المبادئ مقررة وليست مبرهنة ومن الواضح أنّه لا تقرير بغير الالتجاء إلى قيم مخصوصة، على أسسها يتم تفضيل هذه الأدلة على غيرها ولا سبيل إلى الخروج عن هذه القيم لإثبات هذا التفضيل⁽⁷⁹⁾.

ثانياً: مبدأ لزوم الفلسفة:

إنّ الحديث على أنّ الفلسفة لازمة باعتبارها صحيحة ونافعة من دون غيرها من المعارف، فلا يمكن التسليم به، ذلك أنّه يجوز أن توجد معارف أخرى ليست على مقتضى الفلسفة المنقولة ثم إنّ هذه الفلسفة لا تستقل ولا تتفرد بمجموع مجالات المعرفة ولا أنّها تتفرد بتحصيل أسمى درجات الوعي، ثمّ إنّ من الجائز أن توجد فلسفة على غير مقتضى الفلسفة المنقولة، فقد تبين أنّ الفلسفة المنقولة لا تشتمل على مجموع المعاني الفلسفية⁽⁸⁰⁾.

وبعدما بيّن لنا طه عبدالرحمن بطلان مبدأ إطلاقية الفلسفة المنقولة ومبدأ

(78) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(79) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 223.

(80) المرجع نفسه، ص 224.

إلزامية هذه الفلسفة، واللذين كانا السبب الأساس بحسب رأيه في تبعية الفلسفة العربية الإسلامية للترجمة وخضوعها لها، فما هي إذن الطريقة أو الوسيلة التي تجعل العلاقة بين الفلسفة والترجمة علاقة استقلال وليست علاقة استتباع؟

- استقلال الفلسفة عن الترجمة: إنّ الذي يضمن استقلالية الفلسفة عن الترجمة حسب عبدالرحمن هما مبدآن اثنان: مبدأ الاستقلال في الأصول الفلسفية، ومبدأ الاشتراك في الفروع الفلسفية⁽⁸¹⁾.

المبدأ الأول:

يقضي هذا المبدأ باختلاف واستغناء بعض الأصول الفلسفية؛ والمراد بالأصول الفلسفية هي الحقائق الفلسفية البديهية والمستقلة والمتقدمة، والحقائق الفلسفية نوعان: الحقائق التحديدية أو بتعبير آخر المحددات، Les caractéristiques وهي مجموع الخصائص المميزة للشيء من دون غير، والحقائق التقويمية أو الموجهات والمقصود بها ما به يتقوم الشيء أي جملة القيم المسددة له من دون غيره⁽⁸²⁾، وعليه فإنّ بعض الأصول قد تختلف عن بعض الأصول الفلسفية الأخرى باختلاف الثقافات والمجالات التداولية مما يؤدي إلى الاستغناء بعضها عن بعض، ويقدم لنا طه عبدالرحمن الأمثلة على ذلك مقارناً بين المنقول الفلسفي اليوناني والفكر الإسلامي حيث يتضمن المنقول اليوناني على أصول مثل: "المادة قديمة، العالم مصنوع، العالم معقول، الآلهة متعددة، العقول متعددة، المدينة وضع إنساني ابتداء... " في حين يتضمن الفكر الإسلامي الأصول التي تقابلها مقابلة الواحد بالواحد، وهي: "المادة فانية، العالم مخلوق، العالم كون، الإله واحد لا إله إلا هو، العقل إنساني، الأمة شرع إلهي ابتداء... " ⁽⁸³⁾.

(81) المرجع نفسه، ج 1، ص 261.

(82) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 263 - 264.

(83) المرجع نفسه، ص 268.

المبدأ الثاني:

يقتضي هذا المبدأ باتفاق وافتقار بعض الفروع الفلسفية، ومن المعروف أنّ الفرع «مفهوم لا ينفك عن مفهوم "الأصل"، فالأصل هو ما انبنى عليه الفرع، والفرع هو ما انبنى على الأصل، فهما معنيان متضايغان متعاكسان، إذ تكون صفات أحدهما عكس صفات الآخر، وإذا كان الأصل يتصف "بالاستقلالية" و"البداهة" و"التقدم" فإنّ الفرع سوف يتصف بـ"التبعية" و"إعمال النظر" و"التأخر"»⁽⁸⁴⁾. غير أنّ ما يُميّز العلاقة بين الأصل والفرع عن غيرها من العلاقات المنطقية أنّها علاقة طبيعية تداولية، والمقصود بذلك أنّها تحرز على خصائص الاستدلال الطبيعي، ومبنى هذا الاستدلال يقوم على اعتبار المضامين، فضلاً عن اعتبار الصور، والمقصود بكونها "تداولية" أنّها تستوفي مقتضيات المجال التداولي من خصائص لغوية وخصوصيات عقدية واختصاصات معرفية⁽⁸⁵⁾.

وإذا عرفنا ثقل المضمون في علاقة الأصل الطبيعية والتداولية بالفرع، فإنّ هذه العلاقة قد تتسع بالقدر الذي تنفذ إلى مضمونها الأصلي عناصر مضمونية أخرى، لا تفي بها الصورة الاستدلالية الأصلية التي جُعِلت لهذا المضمون الأول، ومعنى هذا الحقائق الفلسفية الفرعية قد تنتسب إلى حقائق أصلية خاصة تحمل عناصر مضمونية مختلفة عن عناصر هذا الأصل، بالإضافة إلى العناصر التي تتفق فيها مع الأصل وتفتقر إليها فيها، أو بعبارة أخرى قد يُطبق الفرع الفلسفي حمل ما لا يطيقه الأصل الفلسفي لا لأن هذا الفرع أغنى من الأصل وأوسع منه، وإنما لكون الجزء المضموني الذي يأخذه من الأصل قد تُضاف إليه عناصر لا تستنبط مباشرة من هذا الأصل⁽⁸⁶⁾، وعليه فإنّ هناك فروع فلسفية تشترك مع فروع فلسفية أخرى من غير ثقافته، ذلك أنّ الثقافات يتأثر بعضها

(84) المرجع نفسه، ص 280.

(85) تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 244.

(86) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 281.

ببعض تأثراً يتخذ سبلاً متعددة، مباشرة وغير مباشرة، فالحقائق الفلسفية أصلية كانت أم فرعية عند انتقالها من ثقافة إلى أخرى، لا تندفع اندفاعاً في التأثير في الأصول الفلسفية للثقافة الأخرى، وإنما تبتدئ بالتأثير في فروعها الفلسفية، حتى إذا تمكّن هذا التأثير من الفروع تمكّناً أخذت هذه الحقائق تنقل تأثيرها شيئاً فشيئاً إلى الأصول الفلسفية التي تنبني عليها هذه الفروع، فإن امتنع عليها التأثير في الأصول توقفت عند الفروع، مكتفية بإضافة مضامينها إلى مضامين هذه الفروع، مع افتقارها القدرة على دمج هذه المضامين بعضها في بعض، نظراً لأنّ هذا الدمج يستلزم الوصل بالأصول وهو ما لم تستطع بلوغه⁽⁸⁷⁾.

وكما أنّ الفروع الفلسفية قد تتفق عليها في جزء منها جميع الثقافات أو بعضها، فكذلك يصح أنّ هذه الثقافات إن كلاً أو بعضاً تجد الحاجة إلى اقتباس فروع فلسفية من غيرها لتكميل ممارستها الفلسفية⁽⁸⁸⁾. إن توسيعاً لفروعها أو ترسيخاً لأصولها، وكلما اجتهدت في سدّ هذه الحاجة ضمنت لنفسها أسباب النهوض بمستواها الفكري، كما مهّدت لغيرها طرق الاستمداد من عطائها الفلسفي. وإذا تقرر أنّ الثقافات المختلفة قد تتفق فروعها الفلسفية وقد يفتقر بعضها إلى بعض، فلا يلزم أبداً من ذلك أن الخصوصية الفلسفية لكل منها تضعف أو تتلاشى على التدريج بسبب هذا الاتفاق وهذا الافتقار؛ فلقد رأينا أنّ الاتفاق في الفروع يقابله الاختلاف في الأصول الفلسفية والافتقار في الفروع يقابله الاستغناء في الأصول، وما دامت الأصول مختلفة بين الثقافات ومستغنية بذاتها، فإنّها لا محالة تثمر فروعاً كثيرة أو قليلة تحمل وجوهاً من التفاوت بينها وبين غيرها، وإذا حدث أن ازدوجت بها مضامين أو فروع منقولة، فقد تتولد من هذا الازدواج حقائق فلسفية جديدة، لا نظير لها في الثقافة التي نُقلت منها هذه المضامين والفروع⁽⁸⁹⁾، فما بقيت بعض الأصول الفلسفية على حالها في الاختلاف والاستغناء، فإنّها تبقى حاملة للأسباب التي تحفظ الخصوصية الفلسفية

(87) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(88) المرجع نفسه، ص 287.

(89) فقه الفلسفة، مرجع سابق، ج 1، ص 288.

من الضعف أو التلاشي، كائنة ما كانت أشكال وأعداد التجدد الذي تدخل فيه فروعها الفلسفية، أمّا إذا أخذ يطرأ عليها التغيير في صفاتها، سواء بسبب ثقل الفروع المنقولة، أو بسبب إحلال أصول منقولة محلها فإنّ الخصوصية الفلسفية للثقافة الناقلة يُصيبها من التصدّع على قدر ما أصاب أصولها الفلسفية من وجوه التغيير الناتجة عن استنساخ غيرها⁽⁹⁰⁾.

وإذا تبيّن أن الثقافات الإنسانية قد تتفق فروعها الفلسفية، وأنّ بعض الفروع تفتقر إلى البعض الآخر، لزم أن تتصف هذه الفروع "بتبعية" بعضها لبعض. وإذا كان الأمر كذلك تعيّن على الناقل أن يجتهد في المحافظة على جوانب الاتفاق وجوانب الافتقار في هذه الفروع حتى يُحافظ على طرق الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي التي تتفق أو تفتقر فيها الفروع الفلسفية بعضها إلى بعض⁽⁹¹⁾.

خاتمة:

وملخص رأي طه عبدالرحمن في مسألة الصلة بين الفلسفة والترجمة هو أنّ هذه الصلة تنبني على تعارض صريح اتخذ وجوهاً أربعة هي التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة والتعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة والتعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة والتعارض بين تبعية الفلسفة واستقلال الترجمة، ثم إنّ واقع تبعية الفلسفة الإسلامية للترجمة جلب لها آفات في التعبير والتفكير لا خروج منها إلا بمراجعة التصور الذي ساد عن الفلسفة عموماً وقد بيّن لنا طه عبدالرحمن:

1 - أنّ شمولية الفلسفية ليست شمولية جامعة، وإنما شمولية نموذجية تستغني بالشواهد المثلى عن حصر الأفراد كلها.

2 - أنّ المعنوية الفلسفية ليست معنوية تجريدية، وإنما معنوية قصدية تستبدل

(90) المرجع نفسه، ص 289 - 290.

(91) المرجع نفسه، ص 293 - 294.

الفهم السياقي بالإدراك المجرد.

3 - أنّ عقلانية الفلسفة ليست عقلانية ضيقة، وإنما عقلانية متسعة تستبدل النقد المستند بالنقد المجرد وتستبدل البرهان الموسع بالبرهان المضيق.

4 - أنّ تبعية الفلسفة للترجمة ليست تبعية عمياء - اتباعية غير واعية - وإنما تبعية اتصالية واعية تستبدل التبعية المقيدة في الفروع الفلسفية بالتبعية المطلقة في الأصول الفلسفية.

وفي الختام، يمكن الاستنتاج من نظرية طه عبدالرحمن حول علاقة الفلسفة بالترجمة أنّ هناك فلسفتان، فلسفة حية في مقابل فلسفة ميتة متهافئة، فالفلسفة عنده فلسفتان أحدهما منبئية على التصور التقليدي للفلسفة الذي يتعارض مع حقيقة الترجمة وهي الميتة، والتي جمد عليها الفكر الإسلامي العربي إلى حد الآن والتي لا حظّ له في الإبداع فيها ولو سعى إلى ذلك ما سعى.

والثانية، مبنية على تصوّر جديد بجعلها ذات شمولية نموذجية ومعنوية قصدية وعقلانية متسعة واعية اتصالية فتكون متضمنة لأسباب التلاؤم مع حقيقة الترجمة من الخصوصية، وبفضل "القصود" التي تقوم عليها خاصيتها المعنوية، تفي بما تستوجبهُ الترجمة من اللفظية، كما أنّها بواسطة "الاتساع" الذي تتصف به عقلانيتها يكون لها نصيب من الفكرانية التي تتعدد بها الترجمة، وبواسطة "الاتصال" الذي تتصف به بتبعيةها يكون لها حظ من الاستقلالية التي تتميز بها الترجمة، وهذه هي الفلسفة التي انحجبت عن الفكر الإسلامي العربي أو قل لقد انحجب الفكر الفلسفي العربي الإسلامي عن هذه الفلسفة الحية منذ زمن طويل والتي بها وحدها يصير بمقدوره أن يرقى إلى أفق الاجتهاد الفلسفي البديع.

قائمة المصادر والمراجع

- طه عبد الرحمن:
- ❖ تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1995
- ❖ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000
- ❖ فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995
- ❖ فقه الفلسفة، القول الفلسفي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999.
- ❖ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000.
- التهانوي محمدعلي، كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم، إشراف رفيق العجم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000.
- أبو الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، بيروت، دار الفكر، ط1، 1995.
- كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003.
- الشريف الجرجاني : كتاب التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، 1995.

المراجع بالفرنسية

- J. Moeschler et A. Auchlin: Introduction à la linguistique contemporaine. Armand Colin, Paris, 2000.
- Michel meyer: Questions de rhétorique. Ed. Hachette, Paris, 2000.
- Arnauld et Nicole: La logique ou l'art de penser. Champs Flammarion, Paris, 1970.

الفصل الرابع

في التلازم بين المعنى اللغوي والإبداع المفهومي في فلسفة طه عبد الرحمن

د عبد الرزاق بلعقروز*

مُفتَح ما يُحتَاج إلى معرفته أولاً

إذا أقررنا بأن الفكر الفلسفي العربي يحتاج إلى شقّ دروب لأجل تحقيق الاستقلال والإبدال أو الجَراء على الاعتداد بالنفس وإحداث التَّعديل في الوجود، فإن جوهر المسألة هو تبصُّر الطَّريق المنهجي الذي يحقِّق هذه الأغراض. وجوهر القلق أمام واجب رفع تحديات التَّقليد؛ هو إتقان منهجية جديدة تكون في مستوى وحجم ما هو مطلوب إنجازه من مفاهيم يكون لها قدرة على اختراق حُجُب السَّائد، وقدرة على إحداث تعديل في العالم، تَعْدِلُ فيه الدَّات عن صُور العالم المشهودة إلى صُور أخرى منشودة. لكن أيَّ المنهجيات هي الأقدر على إنجاز هذا المطلوب، بخاصة وأن راهن السؤال في السياق الإسلامي والعربي هو سؤال المنهج⁽¹⁾، حيث أضحي سؤال المنهج متقدِّماً على

(*) جامعة سطيف 2.

(1) تتضح ظاهرة المناداة بتطوير المنهج تحت عناوين سائدة منها: مجاوزة المناهج الفيلولوجية والمناهج الخطية التاريخية وضرورة استخدام المناهج التي توفرها العلوم الإنسانية وعلوم اللسانيات ومقارنة الأديان المعاصرة، فهي التي تعطي لنا صورة أخرى عن الموضوع الذي

سؤال المضمون، وكأن عاجل النظر هو أهمية إتقان الآلة قبل استعمالها. وأنّه بقدر ما نستملك من أدوات منهجية مقررة أو إجراءات علمية سائدة، بقدر ما نجتاز أراضي التقليد أو العجز أو الخروج من التاريخ وإذ تفرّرت أهمية المنهج في جهود رسم روح الإبداع في الفكر العربي المعاصر، فإن السؤال المنسي أمام هذه الإلحاحية على المنهج، أن المنهج نفسه ليس قانونا علميا خالصا، أي آلة منفصلة عن أدواتها الإجرائية ونسقتها المفهومي الذي يميّزها، ولا حتى مجرد صورة تركيبية من الأدوات والإجراءات ترتحل إلى أي فضاء أو أي مكان تريد، بل إنّ المنهج لا يراد لذاته أصلا؛ فضلا عن أنه محكوم إلى منبع خروجه الذي يطبعه بطابعه الخاص. وهذا الإقرار على التحقيق هنا، الغرض منه صرف القول ليس إلى معاندة فكرة المنهج وأهميته لأجل التّجديد والتّطوير، وإنما لأجل الإبانة عن حدود الاقتباس الاختزالي للمنهج وحدود تقفي المناهج التاريخية والمناهج الاجتماعية المهمومة بالتّفكير في كيفية اقتراف فعل فلسفي مخصوص. إن المطلوب ليس فقط أن نعي قيمة المنهج في النظر إلى النّصوص فهما أو في النظر إلى النّصوص بغرض الإبداع، بل يجب أن نحقق الإحسان المنهجي في كيفية نظرنا إلى النّصوص. وأن نظفر بالآلة المنهجية الدقيقة التي تقود العقل فعلا إلى التكاثر المعرفي والتكامل المنهجي والتّصاوب الجماعي.

وإن هذا الأمر أي الوعي بحقيقة الآلة المنهجية، كان في مقدمة الأولويات التي أقرّها الفيلسوف طه عبد الرحمن في همه الفلسفي، وشرّع لها في سياق القراءة الشاملة لعلوم المنهج في التراث المعرفي الإسلامي، وفي أنماط المعرفة الغربية بخاصة في سياق ثمرات بحوث المنطق واللّسانيات. فكان سؤال المنهج هاجس راسخ وهم طافح في الوعي. والهم الأكثر إيلا ما للنفس هو ترأس مناهج

نحن بصدد مساءلته، وتظهر أيضا في سياق تقفي أثر الاستمولوجيا المعاصرة بخاصة في ضيغتها الفرنسية، فتتلمح القول بالعقل المكون والعقل المتكون أو النظام المعرفي أو اللاشعور الثقافي أو أعمال التفكيك في النصوص، فضلا عن المناداة بإعمال المنهج الظاهري لأجل فهم بنية الواقع العربي أو فهم العلوم التراثية الإسلامية فهما يخرجها من أرضيتها الدلالية لكي تلبس لبوسا آخر يستجيب للمنهج المستعمل. وهذا هو غرضنا لما أننا أوامنا إلى ظاهرة المنهج في الفكر العربي المعاصر.

تاريخية في الفكر الفلسفي المعاصر؛ ضيّقت فسحة الإبداع، وسجنت العقل في أفكار مخصصة أبدعها أهلها المجتهدين في الغرب، ولم يكابدها أهلها المتبعين لها في العالم العربي، ولهذا لاحظ طه عبد الرحمن في اشتباكه النقدي مع نقاد التراث أنه يلزمهم وصمة " القصور في فقه الآليات " على اختلاف أحكامهم، وتباين مجالاتهم، والمراد بـ " القصور في فقه الآليات ليس هو ضعف التمرس بأدوات المتقدمين على الوجه الأخص، وإنما هو عدم تحصيل ملكة منهجية على وفق المقتضيات المستجدة للطرق المنطقية وللإجراءات العلمية، وضعا للمفاهيم وإنشاء للتعاريف وتقريراً للقواعد وتحريراً للأدلة واستنباطاً للأحكام وصوغاً للدعوى وإيراداً للاعتراضات وبناءاً لنظريات وترتيباً لطرائق وتركيباً لأنساق" (2).

ولأجل تدارك هذا القصور البائن في الخطاب العربي المعاصر، لزم التفكير في إرساء أداة منهجية جديدة- ترسم الخريطة المنهجية لأجل تحرير القول الفلسفي العربي من هذه المنهجيات التاريخية، ولا طريق يبدو آمناً إلا طريق الإبداع، أي إبداع منهج جديد يقتدر به على رفع التحديات التي تواجه الخطاب السائد، أي أن نقطة الإنطلاق ليست هي تلقف منهج جاهز وإنزاله، وإنما نهوض المهمة إلى إبداع منهج يتحقق بالتكاملية بين جديد النظريات العلمية في مجال اللسانيات والمنطق، وبين روح الآلة المنهجية التي اتصف بها التراث الإسلامي خطاباً وسلوكاً.

أولاً: بناء الإشكال :

أشرنا في العنصر السابق إلى تعذد مداخل التفكير في منهج الولوج إلى الإبداع الفلسفي بتعدد زوايا النظر، ولاحظنا ظاهرة القصور في " فقه الآليات "، وهذا القصور البائن يدفع بنا إلى صرف القول إلى أنه من الزوايا ذات الاعتبار الراهني، المساءلة اللغوية وإعمال المنهج اللساني في فقه القول

(2) عبد الرحمن، طه، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015، ص 51.

الفلسفي، ومشروعية هذا المدخل آتية من قوة الارتباط بين التجديد الفكري وبين تشغيل المدلول اللغوي العربي في بناء المفاهيم الفلسفية، لأن إمكانات التفلسف تقتضي منا أن نتخذ اللغة معيارا وقانونا لغيرها، وبالتالي فإن صميم رسالة الفيلسوف هي لغوية؛ وبالتالي على الفيلسوف العربي المعاصر أن يجتهد في التوعية بقدرة لغته الفكرية؛ وأن يلفت النظر إلى التشويه الذي ألحق أصول لغتنا العربية، عندما أراد بعض المتفلسفة نقى قدرتها الإبداعية وإلحاق مدلولات اللغات الأخرى بها في فعل الترجمة،؛ وكانت المحصلة هي كبت طاقة التفلسف لدينا، واتباع مفاهيم الثقافات الأخرى المبنية على مفاهيمها اللغوية أو عاداتها في التعبير وفي التبليغ. وما قوة الفلسفتين اليونانية والألمانية إلا من قوة الاستثمار اللغوي لكليهما.

وإذ تقرّر هذا، فإن أهمية هذا البحث، تتجلى في كونه ينير الطريق أمام المتفلسف العربي، لأجل أن يستثمر الإمكانات اللغوية في صناعة قول فلسفي إبداعي، ذلك أنّ ثمة إمكانات كامنة في اللغة تجعلها تختلف في إبداعها عن اللغات الأخرى؛ وعليه؛ فإن بنية اللغة تؤثر تأثيرا عميقا في وضع المسائل الفلسفية ذاتها؛ كما تكمن أهمية البحث في أنه يصرف عن الفلسفة العربية ظاهرة قلق العبارة؛ والترجمة التقليدية التي تتوهم وجود فلسفة معنوية خالصة مستقلة عن اللغة التي يفكر بها المتفلسف، وهذا يزيد من تدعيم فكرة التواصل بين الفلسفات؛ نظرا لاختلاف اللغات، فاختلاف اللغات يثمر اختلاف الأفكار، واختلاف الأفكار ينتج التواصل الخلاق المبدع.

الإشكالية:

ما هي دواعي تأسيس علم القول الفلسفي عند طه عبد الرحمن؟ كيف يكون الوعي بحضور المدلولات اللغوية في الفلسفات المهيمنة لأجل صرف هذه المدلولات الخاصة وتعويضها بالمدلولات اللغوية الذاتية؟ ما هي آليات استثمار المدلولات اللغوية لأجل تحرير طاقة التفلسف لدينا أو آليات إدخال المدلول اللغوي العربي كمقوم مركزي من مقومات بناء المفاهيم وإبدالها؟ كي تكون الثمرة

هي الأخذ بيد المتفلسف العربي نحو إتقان التفلسف وفق النظام اللغوي التي يفكر به؟

ثانياً: مفاهيم الدراسة:

لهذه الدراسة مفاهيم أساسية يقتضي منا البيان رسم مدولاتها، وهذا الرّسم يكون في ترابط مع الأغراض التي نروم تَقْصُّدُها في هذه الدّراسة، ورأينا أن من المفردات التي تتبوّأ مقاما جليلا هي:

أ - التّلازم أو الملازمة:

هذا اللَّفْظ متداول في سياقات لغوية ومنطقية، وليس غرضنا التّحويم عند تينك المجالين، بل الأخذ بالمعنى الذي يناسب سياق الاستعمال؛ أي تلازم المدلول اللغوي في الإبداع المفهومي الفلسفي. ولأجل هذا نجد كتاب التعريفات للجرجاني يقول " الملازمة لغة امتناع انفكاك الشيء عن الشيء واللزوم والتّلازم بمعناه، واصطلاحاً كون الحكم مقتضياً للآخر على معنى أنّ الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضروريا... ويتم التّمييز بين الملازمة العقلية والملازمة العادية والملازمة المطلقة، هاته الأخيرة تعني كون الشيء مقتضياً للآخر، والشيء الأول هو المسمى الملزوم، والثاني هو المسمى بالّلازم"⁽³⁾. وهنا تظهر لنا تلك الصلة التي لا تقبل الانفكاك بين اللازم في سياقنا هنا، وهو المدلول اللغوي، وبين الملزوم، وهو الإبداع المفهومي في الفلسفة، فلا إبداع من غير تلاحم المعنى اللغوي والمدلول الاصطلاحي؛ لأنّ أيّ مفهوم يريد أن يبدع ويثمر قيمة فكرية أو قيمة عملية، فلا بد له من أن يتأصل في المجال التداولي بخاصة في المستوى اللّغوي، لأنّ اللغة هنا تحيل إلى مقام التواصل والتفاعل بين أشخاص كاسبين لتراث مخصوص، أو لنقل أشخاص تربط بين قلوبهم روابط إعتقادية ولغوية وقيمية، أو جماعة، أجمعت على كليات لغوية

(3) الجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، مادة الملازمة، ص229.

وقيمة واعتقادية، ترسم لها خصوصية عطائها وميزة إنجازها وتأثيرها في العالم. و" إن في هذا المشترك يكمن كنه الجماعة وجوهرها، وبه تتميز عن غيرها، ومنه تبدأ وتنطلق في نهجها أو سلوكها أو فعلها اللغوي والعملية والعلمي. وانتساب فرد من الأفراد إلى جماعة معينة ما هو إلا إتباع وانقياد واهتداء بالمُشترك الذي يمثل كنهها وجوهرها وميزاتها ومبدأها ومنطلقها"⁽⁴⁾.

ب - المعنى اللغوي:

المعنى قبل اللغوي، كلمة متعددة الدلالات، إذ أنها تبدأ من النص، وتنتهي إلى العالم كما يتبغي البعض في الوصل بين الكلمة والوجود⁽⁵⁾، أما كلمة المعنى فلها استعمالات مطلقة ومقيّدة، وبيان ذلك أن المعنى مطلقاً "هو ما يقصد بشيء، وأما ما يتعلّق به القصد باللفظ فهو معنى اللفظ. ولا يطلقون المعنى على شيء إلا إذا كان مقصوداً، وأما إذا فهم الشيء على سبيل التبعية فهو يسمى معنى بالعرض لا بالذات. والمعنى هو المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة. ومعنى المعنى هو أن يعقل من اللفظ معنى ثم يفضي ذلك المعنى إلى معنى آخر"⁽⁶⁾، وكأن ثمة طابع تراتبي مرّكب في بنية المعنى ذاته، وطابع متنقل بين الكلمات والأشياء. ويزيد الكفوي في رسمه قائلاً "واللفظ إذا وضع بإزاء الشيء فذلك الشيء من حيث يدل عليه اللفظ يسمى مدلولاً، ومن حيث يعنى باللفظ يسمى معنى، ومن حيث يحصل منه يسمى مفهوماً، ومن حيث كون الموضوع له اسماً يسمى مسمى، والمسمى أعم من المعنى في الاستعمال؛ لتناوله الأفراد"⁽⁷⁾. وجلي أننا لو شئنا الاختزال المتمثل في كلمة يعني لكان

(4) النقاري، حمو، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014، ص7.

(5) انظر، عياشي، منذر، القرآن من النص إلى بناء العالم، دمشق: نينوى، 2015.

(6) الكفوي، أبي البقاء أيوب بن موسى، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق، عدنان درويش، محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2016، مادة المعنى، ص710.

(7) المرجع السابق، نفس الصفحة.

القول بأنه يستعمل "لتضمنين علاقة مباشرة مبسّطة بين الكلمات والأشياء، والعبارات والأحوال"⁽⁸⁾، وإذا كانت هذه المدلولات للمعنى تحيل إلى محدّدات كلية وشكلية، يمكن أن توفي بالغة الإنسانية بما هي ذات بعد كوني، فإن سياقنا التحليلي يعني أهمية إدخال المدلول اللغوي كمقوم من مقومات المفهوم الفلسفي، لأن هذا الوجه من اللغة، لا يدخل في العنصر العلمي الخالص العابر للأنساق اللغوية، وإنما هو وجه من وجوه المدلول الذي يتصل بنظام لغة معيّنة، وكأن اللغة هنا نظام معرفي له قوته التي يبني بها الأنساق الفكرية والتدبيرات العملية، ولو أن محمد عابد الجابري قد حادد الحقيقة لما اعتبر اللغة نظام معرفي يمتلك الوجود وألغى تكامله مع الأنظمة المعرفية الأخرى التي اختزلها بدوره في المعايير السياسية لقلنا قولته "إن اللغة سلطة مرجعية لاشعورية ولكن قاهرة ون اللغة تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم"⁽⁹⁾.

ج - الإبداع المفهومي:

السائد عن معنى الإبداع، بخاصة في الاصطلاح الفلسفي أنه ذو صلة مباشرة بالبعد الأنطولوجي/ الكياني؛ حيث إن حد الإبداع هو "اسم مشترك لمفهومين: أحدهما تأسيس الشيء لا عن مادة ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا توسط، وله في ذاته أن لا يكون موجودا؛ وقد أفقد الذي له في ذاته إفقادا تاما. وبهذا المفهوم، العقل الأول مبدع في كل حال؛ لأنّه ليس وجوده من ذاته العدم، فله من ذاته العدم، وقد أفقد ذلك افقادا تاما"⁽¹⁰⁾. كما يرد معنى الإبداع أيضا في سياق المعاجم

(8) انظر، أوغدن وريتشاردز، معنى المعنى، دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية، ترجمة، كيان أحمد حازم يحيى، بيروت: ص79.

(9) الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991، 158/157.

(10) انظر، الأعمس عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب، الجزائر، تونس: المؤسسة الوطنية للكتاب، الدار التونسية للنشر، 1991، ص326.

الفلسفة المعاصرة بمدلول إضافي؛ فهو وإن قضى بمحدودية الإنسان في مشاكلته للإبداع الإنطولوجي الذي هو خاصية إلهية؛ فإنه دلل على أن اتفاق معظم المفكرين على أن "الإبداع هو إنتاج شيء ما على أن يكون جديداً في صياغته، وإن كانت عناصره موجودة من قبل كإبداع عمل من الأعمال العلمية أو الفنية أو الأدبية... وتتوزع القدرات الإبداعية على ثلاثة مظاهر أساسية للنشاط العقلي الإبداعي: مظهر استقبالي، يظهر في تلقى ضغط المشكلات التي تدفع العقل لإيجاد الحلول لها، ومظهر إنتاجي يظهر القدرة على الإبداع الفكري أو العلمي، وهنا ثلاثة مواصفات: الطلاقة والمرونة والأصالة، ومظهر تقويمي، يظهر في تحصيل القدرة على التقويم ووزن الأفكار والسلوكات والأحداث على محك العاير الصحيحة⁽¹¹⁾. ولما كانت المفاهيم هي أحد أبواب الإبداع، فإن قصدنا هنا بالإبداع المفهومي، تحصيل القدرة على الإتيان بمفاهيم إبداعية لا اتباعية، لأن الاتباع هو تقليد خطى الآخرين التي سلكوها، وحشر العقول في الطرق التي سلكوها، والعجز عن مغادرة الترسيمات والمفاهيم التي تعكس في الأصل خصوصية المجالات التداولية، فالمفهوم يسكن في المجال التداولي للفيلسوف كما يسكن هذا الفيلسوف في العالم.

ثالثاً: علم القول الفلسفي والوقوف على العِلل المختلفة في إنشاء الأغراض الفلسفية:

لاشك بأن من يقرأ السائد من مناهج قراءة الفلسفة في الخطاب العربي المعاصر، يجد أن الغالب عليها هو اجترانها الأساليب المقتبسة من الفضاء المعرفي الغربي؛ واستغراقها ضمن صورة الخطاب الفلسفي الداخلي نفسه، فهناك من يطبق على الفلسفة منهجاً ومضموناً؛ معطيات التحليل المادي للظواهر، فتتبدى باعتبارها أطيافاً مُصعّدة من الحياة المادية للناس، وهناك من يتقن

(11) الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف معن زيادة، بيروت: مركز الإنماء القومي، مادة إبداع ص16.

أسلوب التحليل المنطقي الوضعي للقضايا والمفاهيم، فيدمغ ما يراه قضايا زائفة أو خالية من المعنى، والبعض الآخر يصل بين الفلسفة باعتبارها خطاباً، وبين المؤسسات القائمة، اعتقاداً منه أن الفكر لا يوجد خارج المؤسسة، وذلك وفق منهجية حفرية تلاحق الأصول الإرادية التي فاهت بالأفكار من منظورها التأويلي ورهانها الحيوي؛ والفكرة الثأوية خلف تبني هذه المناهج، هو أن نسلك دروب الغربيين في قراءة الفكر الفلسفي، فإذا ما كانت الزمرة المادية ترد المثالي إلى الواقعي، والزمرة الوضعية المنطقية ترد الميتافيزيقي إلى الزائف، والزمرة المابعدحدائية ترد المعرفي إلى التاريخي والتأويلي، فما على العقل العربي كي ينخرط في هذا الفضاء المنهجي إلا أن يقرأ أفكاره ويباشر فعله الفلسفي وفق هذا المقتضى؛ حتى لا يوصف بالتخلف عن ركب الحضارة أو الحداثة الفكرية؛ وبالتالي يدخل ضمن مقولة الفوات التاريخي الفكري.

إنّ هذه الإجراءات المنهجية في القراءة يطبعها روح السلب والنفي، بمعنى أنها دائماً ترد الفعل الفكري الفلسفي إلى مصادر أخرى خارج هذا الأسلوب في التفكير؛ ولا تتجرأ على أن تعلمنا طريقة تأخذ باليد إلى روح التفلسف، فعلى فرض أنها سلكت مسالك المناهج التي أشرنا إليها؛ فإنها لا تقدر على شق درب فكري آخر، يختلف عن تلك الدروب، بل هي دوماً في حيّز الانتظار لما يدفع به الفضاء الفلسفي "الكوني/ الغربي" من إشكالات واستدلالات تقدمها للجمهور على أنها فلسفة خالصة. وبالتالي لا هي تقدم لنا كفاءات حدوث هذا الإبداع عند هؤلاء المجتهدين، ولا هي تقدّم لنا دليلاً يبيّننا بكيف نعيش تفلسفنا، ونصنع مفاهيمنا، ونقوّى على الدخول بها إلى فضاء الكونية القصّدية.

وتداركاً لهذا الفراغ المنهجي التأسيسي؛ الذي ابتلي به العقل العربي؛ نهضت جهود نوعية وفي طليعتها الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن؛ لكي يقدم منهجاً جديداً في قراءة الظواهر الفلسفية، وضع له اسم "فقه الفلسفة"، أو علم القول الفلسفي ومجدداً على ضوئه السؤال عن ماهية الفلسفة، التي جرى ترسيخها باعتبارها دوام السؤال أو ممارسة السؤال؛ نظراً لما يتضمنه السؤال من طلب للمعرفة وتداعي للأسئلة المتوالدة عن بعضها البعض، بينما يعترض طه عبد

الرحمن على هذا التعريف الشائع، وبيان ذلك أنَّ تحديد الفلسفة "بدوام السؤال يؤدي إلى تناقضين اثنين: أحدهما، أنَّها تكون جواباً بعدم الجواب حيث ينبغي الاكتفاء بوضع السؤال، بمعنى الجمع بين حصول الجواب ووجوب السؤال؛ والثاني، أنَّها تكون سؤالاً لوجود السؤال حيث ينبغي الامتناع عن اتخاذ القرار، بمعنى الجمع بين ادعاء العلم وضرورة الجهل"⁽¹²⁾. والغرض هنا، هو البحث عن مسلك آخر غير فلسفي، يحيط بالقول الفلسفي إحاطة كلية من الخارج، وليس البقاء في المضمون من الداخل؛ وما هذا الذي يحيط بالقول الفلسفي ويتجاوز السؤال عن ماهية الفلسفة بالإجابة عن كونها أسئلة؛ سوى صنف آخر من الأسئلة لا يجانس المضمون الفلسفي، هو السؤال العلمي، لأن السؤال العلمي هو نظر من أعلى وسؤال عنها، بينما السؤال الفلسفي هو دخول من الأسفل وسؤال فيها ومتحد معها، ومن المعلوم أنَّه لا يحيط بالشيء إلا من يقع خارج دائرة ذلك الشيء.

وتبعاً لهذا، فإن السؤال الأصلي "ما الفلسفة"، سيصبح بعد استبانة حدود السؤال الفلسفي سؤالاً علمياً "وعلى هذا، يتوجب علينا وضع أصول هذا العلم المحيط بالفلسفة، بحيث يتولَّى دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها، طلباً لاستخراج أوصافها وأحكامها، متوسلين في ذلك بإجراءات منهجية محدّدة ونظريات علمية مقرّرة"⁽¹³⁾، والسؤال العلمي عن الفلسفة هو ما يجيبنا عنه علم "فقه الفلسفة"، الأداة المنهجية الإجرائية التي تماثل لفظياً فقه اللغة، على اعتبار أن طه عبد الرحمن ينظر في موضوعه، كما ينظر اللساني إلى موضوعه اللغوي أيضاً، إنها شكل من أشكال الاستكشاف العلمي للظواهر الفلسفية؛ ووقوف على التقنيات التي يتم تشغيلها، وعليه فإن هذا الاستكشاف العلمي للظواهر الفلسفية يتعدّى طور تحصيل الأغراض والمقاصد الفلسفية، إلى طور أكثر أهمية وهو طور "الاشتغال بتعليل هذه الأغراض

(12) عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، المغرب، بيروت: المركز الثقافي

العربي، 1995، ص13.

(13) المصدر نفسه، ص14.

والمقاصد؛ والمراد ب التعليل هو الوقوف على العلل المختلفة التي أدت إلى إنشاء الأغراض الفلسفية أو المقاصد، ومثل هذا التعليل يستلزم أن نعامل القول الفلسفي على أنه جملة من ظواهر خطابية موضوعية تحكمها قوانين محدّدة، مثلها في ذلك مثل الظواهر اللغوية⁽¹⁴⁾

وهذه القوانين النّاطمة للقول الفلسفي، التي هي حصيلة اللّغات المُعبّرة والأوساط الحاضنة والأزمان المتلقية، والعوامل المادية والمعنوية المؤثرة، غابت عن المتفلسفة المسلمين العرب الأوائل، الذين نقلت إليهم مضامين القول الفلسفي؛ نقلاً أبان عن هذه المضامين، لكنّه لم يُفصح عن الأسباب الفاعلة في هذه المضامين؛ وفاتهم هذا التّمييز المفصلي، فوقعوا في آفات التّبعية والتّقليد، والجمود على ظاهر المنقول الفلسفي، بينما يأتي هذا الفرع العلمي الجديد أي فقه الفلسفة؛ لكي يدل المتفلسف على طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصورات وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التّداولي، منشئاً بذلك تصورات وأحكاماً تنافس المنقول، استشكالا واستدلالاً⁽¹⁵⁾.

وإذ تبين هذا، فإنّ فقه الفلسفة أو علم القول الفلسفي يثمر النتائج التالية:

❖ أنه يدعونا إلى تجاوز طور تحصيل الأغراض والمقاصد الفلسفية إلى طور آخر هو طور البحث عن العلل التي أدت إلى نشوء هذه الظواهر الفلسفية ذات السّمة الخطابية أو القولية، مع الوعي بأن الفلسفة بوصفها قولاً مخصوصاً؛ لا ينفك فيه النّظر عن العمل.

❖ علم القول الفلسفي بما هو سؤال عن العلل التي أنشأت الأقوال والأفعال الفلسفية، تُفتّن إلى قسمين أساسيين هما:

❖ علم القول الفلسفي، الذي يجتهد من أجل تعليل نشأة الأغراض الفلسفية،

(14) عبد الرحمن طه، من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016، ص73.

(15) عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص24

ويفتنُّ بدوره إلى قسمين أساسيين هما: قسم التعليل السببي، الباحث في سياقات وظروف إنتاج القول الفلسفي، وقسم التعليل الآلي؛ الباحث بدوره في الآليات التي أدت إلى بناء صور القول الفلسفي، عُدَّةُ الأوَّل من العلوم هي الدِّراسات الاجتماعية والتاريخية والسياسية. والثاني عدته علوم البلاغة والحجاج والمنطق واللِّسانيات.

❖ أما القسم الثاني، فهو علم الفعل الفلسفي الذي بدوره يدرس أفعال وتصرفات الفيلسوف بوصفها ظواهر لها قوانينها ومحدداتها الذاتية، وتستوجب تعليل أمرين اثنين هما: تعليل سببي يخصُّ ظروف إنتاج هذا الفعل، وتعليل آلي يخصُّ أدوات إنتاج الفعل الفلسفي⁽¹⁶⁾.

❖ ليس علم القول الفلسفي باعتباره يبحث في علل نشأة الأغراض الفلسفية أقوالاً وأفعالا، يماثل بعض التحليلات الفلسفية التي تبحث هي أيضا في ظروف إنتاج التفلسف، أو تبحث في أدوات هذا الإنتاج، مثل المادَّانية الماركسية التي تنزل التفلسف دوماً ضمن الأطر الاجتماعية والصراع الاقتصادي المحايث، أو الوضعية المنطقية التي تحلل العبارات الفلسفية وتدمغ ما تراه زائفاً منها، لأن ملمح الاختلاف بينهما أم علم القول الفلسفي يهدف إلى تمكين العقل من الإبداع والاستقلال، لا إلى إثبات تاريخيته أو خلوه من المعنى.

رابعاً: مواصفات علم القول الفلسفي:

1 - العلمية لا الفلسفية:

أشرنا سابقاً إلى خصوصية النَّظر إلى القول الفلسفي؛ من جهة أنه قولٌ علمي على القول الفلسفي؛ والعلمية التي تبناها طه عبد الرحمن هي العلمية في صورتها اللِّسانية، فالفلسفة هنا واقعة لغوية، لزم "استكشافها المعرفي على طريقة

(16) انظر، عبد الرحمن طه، من الإنسان الأبتَر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 71/ 92.

العلماء كما نجد ذلك عند اللسانيين في تعاملهم التقني مع الظواهر اللغوية... فإذا قصدنا هو أن ننظر في المفاهيم الفلسفية نظر "فقيه الفلسفة" لا نظر "الفيلسوف"⁽¹⁷⁾. والكسب المنهجي الذي نَظر له طه عبد الرحمن ارتكازا على فقه الفلسفة؛ ليس إنجاز فلسفة بعينها، وإنما التبصير بطرق التفلسف الصحيحة؛ يقول في هذا المقام "وأنا لم أشتغل في مؤلفاتي بوضع فلسفة مخصصة بقدر ما أشتغل ببيان الطريق الموصل إلى وضعها متى أراد العربي أن يكون متفلسفا أصيلا، فإذا لغتي هي إلى اللغة العلمية أقرب منها إلى اللغة الفلسفية، واللغة العلمية لغة خاصة"⁽¹⁸⁾. فالوظيفة التي أسندها طه عبد الرحمن؛ إلى هذه الأداة المنهجية؛ إخراج المتفلسف العربي، من طور تحصيل أغراض ومقاصد الفلاسفة؛ إلى طور تحليل هذه الأغراض.

من هنا كان من الأوكد تمييز هذا المشروع العلمي عن غيره من المناهج السائدة في الفكر الغربي والصدى الذي تركته في الفكر العربي المعاصر؛ إذ أن فقه الفلسفة ليس هو منهج الحفريات الذي عرف صيغته مع الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، لأن فقه الفلسفة قول علمي بينما الحفريات قول تمهيدي للعلوم، ووصف لشبكة تركيبها وأوجه علاقاتها، كما أنه مُفارق للمنهج التفكيكي؛ إذ أن التفكيك منحصر في النص الأدبي؛ ويتبنى مسالك التحليل الأدبي، بينما فقه الفلسفة يجد دوما مستنده في الخطاب العلمي ويعطي القيمة للعمل وليس الخطاب المكتوب؛ كما يُباين النظر التأويلي من جهات عدّة، فإذا كان التأويل ينتهج الفهم، فإن فقه الفلسفة يسلك منهج التفسير؛ ويعد التكامل بين العلوم وصف منهجي في فقه الفلسفة، في حين أنّ التأويل، لا يكامل بين العلوم، بقدر ما يستند عليها كي تكون أدوات في رؤيته وأغراضه. وهكذا، ليس من الأنسب حشر فقه الفلسفة ضمن هذه المناحي الفكرية، أو اعتبار فقه الفلسفة شكل من

(17) عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999، ص119.

(18) عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011، ص45/46.

أشكال الالتفاف على واحد من هذه المناهج، فما بينه وبينها من الاختلاف ما لا يحصيه إلى المقتدرون على الغوص في أعماق الفكر واستخراج لباب فقه الفلسفة، بما يفارق جذريا هذه الجهود الفكرية المنهجية التي تعكس الفضاء الفكري الغربي وإشكالاته وهمومه الحضارية وشبكة المعارف والفُهوم التي تنتزل في سياقها وتحمل آثار تاريخها وتتشرب قيم الغرب في مضمونها. والذي حمل طه عبد الرحمن على إسكان فقه الفلسفة ضمن العلم وليس الفلسفة؛ هو المخزون التكويني والرصيد المعرفي الذي شكّل البنية الفكرية والعلمية لآرائه، وفي طليعتها ضرورة تحرير القول الفلسفي من التبعية والتقليد.

2 - التكاملية لا التجزيئية :

إن التكامل كصورة منهجية، يعد دعامة أساسية من دعامات المشروع بعامه؛ وفقه الفلسفة بخاصة، وبين ذلك أن جهود طه عبد الرحمن في إبطاله للقراءات التفاضلية والتيسيسية للتراث، كانت تقصد استعادة التّكامل المبتوث في التراث المعرفي؛ ونقده للعقلانية المجردة كان القصد منه استعادة روح التّكامل بين ملكات الإدراك الإنساني؛ ولما كان التراث في صورته المنهجية أو الآلية في منظور طه عبد الرحمن، يمدنا بالقيم التي تنتج، أكثر من قيم الحاضر السائدة التي لا تنتج؛ فإن التّكامل بين العلوم باعتبارها بنية أصلية في العلم التراثي؛ قد استعادت قيمتها التفسيرية في مشروع فقه الفلسفة، الذي كما أشرنا يُفارق المنهجيات المتداولة في حقول الفلسفة مثل: التّأويليات والحفريات والتّفكيكات؛ وإذ تقرر هذا، فمن اللازم أن نصرف القول في حقيقة التّكامل كمبنى منهجي من مباني فقه الفلسفة؛ وما هو التّموذج العلمي الذي يمكن بسطه كمعيار أمثل وفقّ بقانون النّسيج التّكاملي والتّداخلي بين العلوم؟

من اللافت للنّظر أن فقه الفلسفة تأتلف فيه العلوم ائتلافا تكامليا؛ تحقيقا لغرض الوقوف على صورة ومضمون الأقوال الفلسفية، وبيان هذا، "أنّ منهج فقه الفلسفة يستمد عناصره من آفاق معرفية متنوعة؛ فالنّظر في صيغ أقوال الفيلسوف يتطلّب التوسّل بأدوات علم المنطق وعلم اللّسان وعلم البلاغة، والنّظر

في مضامين هذه الأقوال يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ وتاريخ العلم وتاريخ الأفكار، والنظر في أفعاله يوجب الالتجاء إلى علم الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع وحتى علم السياسية؛ وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرقة إلى أن تأتلف فيما بينها اثلافا. ... حتى تكون أبوابا متناسقة ومتداعية ينتظم بها منهج الفلسفة، ويتوحد بها منطقها⁽¹⁹⁾، وجلي أمام هذا، أن مباني المنهج تتعدّد فيها العلوم وتتفاعل فيما بينها، ويبدو أن المبرر وراء هذا الإقرار بالطابع التكاملي لمنهج فقه الفلسفة تصريف الفكر إلى ما يلي:

❖ بيان حدود القراءات الإختزالية للفكر الفلسفي؛ بخاصة تلك التي تأخذ بجانب واحد من جوانب التفلسف وتفسر به مضمونا فلسفيا معينا، كاختزالها التفلسف في البعد النفسي، أو السياسي، أو الاجتماعي، أو أي مفهوم واحد أعمى يُردُّ إليه الكل وينسب إليه، بينما تطالعنا الاستمولوجيا التركيبية المعاصرة، بالتركيبة المعقدة للكينونة الإنسانية في كافة أبعادها؛ وللمنظومة الفلسفية على وجه التخصيص، يقول إدغار موران " الفلسفات الكبرى هي مفاهيم شديدة الغنى والتعقيد، وغالبا ما تكون متعدّدة النوى، وتسعى إلى الربط بين الفيزيائي والميتافيزيائي وبين المعرفة والأخلاق وإلى تخصصيهما... المنظومات الفلسفية هي في المحصلة شديدة التعقيد، بحيث توفر إمكانية تفكيرية ونقدية تجعلها قادرة على النظر في المنظومات الفكرية الأخرى والنظر في نفسها"⁽²⁰⁾.

❖ أن ما كان في ذاته متعددا، فإن المقتضى المنهجي هو أن يكون المنهج هو الآخر متعددا كذلك، فالقاعدة المنهجية المشهورة تقرُّ؛ بأن طبيعة المنهج من طبيعة الموضوع، وأن فعالية وإنتاج الآلة المستعملة في مقارنة الموضوع، مشروطة بتوفرها على خصوصيات تناسب الخصوصيات الذاتية للظاهرة، وهكذا، فـ: "الظاهرة الفلسفية لا يمكن ردها إلى واقعة ذات وجه واحد؛ فليست هي ظاهرة معرفية صرف ولا ظاهرة لغوية محض، ولا هي ظاهرة تاريخية خالصة ولا

(19) عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص20/21.

(20) موران، إدغار المنهج ج4، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، ترجمة جمال شحيد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012، ص209.

ظاهرة سياسية بحثة، ولاهي ظاهرة اجتماعية صَرف ولا ظاهرة نفسانية محض، بل هي واقعة متعدّدة الوجوه تعدّد مدلول الفلسفة ومتّسعة الأبعاد توسّع مجال التّفلسف⁽²¹⁾. لكن هذا التعدد في المناهج كوصف ملازم لمنهج فقه الفلسفة، لا يعني أن يكون التعدد غرضاً في نفسه، وإنما التّعدّد المنهجي كخادم لقصد تحصيل الفهم التكاملي للعناصر التي يتركّب وفقاً لها النص الفلسفي.

❖ بيان أثر المحددات اللغوية والمنطقية، والجوانب الاجتماعية والسياسية في نسيج النصّ الفلسفي؛ أو بلغة الاستمولوجيا التركيبية أثر الثقافة في تشكيل المعرفة بعامة، والفلسفية منها بخاصة، فهناك تفاعل بين الثقافة والمعرفة؛ "فالثقافة تشارك في إنتاج الواقع الذي يدركه ويتصوره كل إنسان. لا تخضع إدراكنا لرقابة الثوابت الفيزيولوجية والنفسية فقط، بل تخضع أيضاً للمتغيّرات الثقافية والتاريخية... تنتظم المعرفة الفكرية بحسب البراديغمات التي تختار الأفكار والمعلومات وترتبها وتستبعدّها، وحسب الدلالات الأسطورية والإسقاطات الخيالية أيضاً... الثقافة تنشئ المعارف والمعارف تنشئ الثقافة"⁽²²⁾. وهذا البعد الذي تؤثر به الثقافة أو بلغة طه عبد الرحمن الفلسفة الطبيعية أو ثقافة الجمهور، على الفلسفة الصناعية أو المعرفة العلمية، تكشفها المنهجية التكاملية لفقه الفلسفة، وتفصل بين ماهو طبيعي مخصوص بالمجال التداولي الأصلي، وما هو صناعي معرفي يمكن بعد تطوير نموذج في التركيب أن نحدّد كيفية الاستفادة منه.

وبعد بيان جوانب الاستفادة من فقه الفلسفة في بعده المنهجي التّكاملي، ما هو العلم الذي يمكن المقارنة بينه وبين هذه المنهجية الخاصة بفقه الفلسفة؛ والذي اتخذه طه عبد الرحمن شاهداً أمثل على فاعلية التّكامل ضمن العلم الواحد ولماذا هو تحديداً؟

يرى طه عبد الرحمن أن " المقصود بالتّكاملية الجمع بين شعب علمية مختلفة في تركيب متآلف ومتماسك؛ فلا يخفى أن علم الأصول يتضمّن أبواباً

(21) عبد الرحمن، طه، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 21 .

(22) موران، إدغار، الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، مرجع سابق، ص 32/33.

مستمدة من علوم مستقلة بنفسها؛ مما جعل المختصين في هذه العلوم المستقلة يتوجهون بأنظارهم إلى هذا المبحث الإسلامي الجامع، ويُنزلون عليه مفاهيمهم النظرية وآلياتهم الإجرائية، اختباراً لثرائه وإظهاراً لقيمته⁽²³⁾، فعلم الأصول كما جاء في النص المذكور، ينزل منزلة الدليل النموذجي الذي تتداخل فيه العلوم، وهذا يتجانس مع روح " النزعة التكاملية التي كانت تطبع النظرية التراثية للمعرفة؛ فقد كانت هذه النظرية مبنية على الاقتناع التام بتقارب العلوم وتشابهاها، وبفائدة ترتيبها حتى تبرز علاقات هذا التقارب والتشابه... وأما عن درجة تفاعل العلوم، فلم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقرّوا بمشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات بينها؛ فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية، وهكذا⁽²⁴⁾.

تبين إذن، أن الوصف التكاملي لمنهج فقه الفلسفة؛ يماثل منهج أصول الفقه، والمتصفح لأصول الفقه يجد شواهد قوية على مشروعية التركيب المنهجي في منهج فقه الفلسفة؛ على نسقية أصول الفقه، ذلك أنّ هذا الأخير نجده يشمل أبواباً مختصة؛ منها باب المناهج (أو الميتودولوجيا) الذي عبّر عنه الأصوليون بطرق الاستنباط وترتيب الأدلة، وباب فقه العلم (أو الاستمولوجيا) الذي بحث في فلسفة التشريع ذات المنزع العملي، ويسمي الإمام الشاطبي هذا الباب بـ"فقه الشريعة"، وباب اللغويات الذي يختص بدراسة أصناف الدلالات وعناصر الكلام، وباب المنطق الذي يدرس قوانين الأحكام وقوانين الاستدلال، وباب الحجاج الذي يُعنى بقوانين الجدل والمناظرة وغيرها من الأبواب⁽²⁵⁾. والقصد من هذا، لفت العقل الذي يبتغي الاجتهاد إلى أهمية أن يحذق علوم الآلة التي

(23) عبد الرحمن، طه، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم، بيروت: إبداع، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015، ص 269.

(24) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، ص 90.

(25) طه، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 270.

تنتج المضامين الفكرية؛ وبالتالي إعادة تفعيل الاتصال بالطرق القويمة التي سلكها المبدعون من علمائنا في الحضارة الإسلامية.

3 - ازدواج العلمية بالعملية:

إن هذه الصبغة بالنسبة إلى طه عبد الرحمن، ذات أهمية مخصوصة، وتتجلى مخصصيتها في دلالة لفظ الفقه الواردة، فضلاً عن أن الفقه يقتضي زيادة التأمل في الموضوع، سبرا لأغواره وتعليلاً لإنتاجه، فإن تضمين البعد العملي في الفقه كمقوم صريح في الممارسة التراثية، قد دفعه إلى الدمج بين الفقه كعلم عملي، وبين الفلسفة كنظر استدلالي؛ ومن القيمة المركزية للعمل في المجال التداولي الإسلامي؛ إلى القيمة العملية في الممارسة الفلسفية، فالفلسفة ليست بناءات استدلالية مجردة، أو عقلاً برهانياً مجرداً؛ فالعالم لا يُدرَكُ فقط بالتصوّر، وإنما يُدرَكُ ويُعاد بناؤه بالعمل الصدوق، والمُخلص أيضاً؛ الذي يرتفع بالسُّلوك من دائرة العبث إلى دائرة المعنى، ومن دائرة السُّلوك الاعتيادي إلى دائرة السُّلوك الارتقائي، من هنا، "لا بد للفلسفة من أن تكون مصحوبة بالعمل، بحيث لا تنفك عن التأثير والانفعال به، حتى يفتح فيها العمل آفاقاً جديدة لم تكن تخطر على بال الفيلسوف لَمَّا كان نظره مجرداً ومستقلاً عن العمل؛ فما من شك أن العمل يؤثر في النظر، ويتجلى ذلك في أنه يكتسب، بفضل هذا التأثير، أبعاداً جديدة، وتفتح فيه أبواب لتجديد المعرفة غير مسبوقه، وتظهر فيه مسالك استدلالية غاية في الدقة، بحيث ينشئ العمل استدلالات واستشكالات جديدة في النظر" (26).

وإن هذا التأكيد على الجانب العملي كركيزة أساسية من ركائز فقه الفلسفة؛ يجعل مسلك طه عبد الرحمن في علاقة متناوئة مع المسالك البرهانية التي لا ترى أثراً للتجربة العملية في صورتها الروحية على الممارسة العقلية؛ بل تقطع التّكامل بين النظر والعمل وتفاضل بين هذين المستويين؛ وعن هذه الحقيقة يُفصح

(26) عبد الرحمن، طه، الحوار أفقا للفكر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014، ص46.

طه عبد الرحمن قائلاً " وفي هذا أخالف تماماً ابن رشد ومن قبله ابن باجة إذ ظنَّ أنَّ التجربة الصوفية، لما كانت عملية، فإنَّها لا تنفع المعرفة النَّظرية في شيء، وذلك لتقريره - تقليداً لأرسطو - الفصل بين النَّظر والعمل، وهذا في غاية الفساد؛ إذ العمل، كائناً ما كان، لا ينفكُّ يفعل ويؤثر في النَّظر، والنَّظر لا ينفكُّ يوسِّع وسائله وينمِّي بنياته تحت هذا التأثير العملي" ⁽²⁷⁾. وارتكازاً على هذه النَّظرة في فهم الأمور، فإنَّ الظَّاهرة الفلسفية ليست قولاً فحسب، بل هي في اتصال مع الأبعاد الإنسانية الأخرى "بحيث 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؛ وعليه، فإنَّ المقتضى النَّظري لفقه الفلسفة هو أن تُسند الأقوال إلى الأدلَّة وتُسند الأدلَّة إلى الأفعال، ولا يجوز قطع بعضهما عن بعض بأيِّ حال" ⁽²⁸⁾.

إن طه عبد الرحمن، بتجسيده العلاقة مجدداً بين النَّظر الاستدلالي والالتزام العملي، يكون قد حقَّق فائدتين جليتين هما:

❖ أولاً: إنهاء التَّعارض بين النَّظر والعمل في سياق الفلسفة، واعتبار العمل معياراً في تقويم الأدلة الفلسفية لا يقل قيمة عن التقويم المنطقي؛ وهنا تأتي القيمة الكبرى للعمل في بيان ماهية الإنسان، القيمة التي عندما أُخلَّ بها بعض الفلاسفة المنتسبين إلى مجال التَّداول الإسلامي، تكلموا في مسائل ليست تحتها عمل، ولا ترتَّب على الخوض فيها عائد أخلاقي ينتفع به الإنسان في نظره أو في عمله، وتحقيقاً لهذا القصد وضع طه عبد الرحمن مبادئ مُوجَّهة تكون مواصفات للعلم النُّموذجي؛ وهي: مبدأ تقديم اعتبار العمل، ومبدأ العلم المستعمل، ومبدأ العلم النَّافع، وهذه المبادئ الموجهة، واضح أن منابعها مبثوثة في المجال التَّداولي الإسلامي، وعرفت صورتها التحليلية مع أبي إسحاق الشاطبي في رائعته الخالدة "الموافقات في أصول الشريعة"، الذي جعل من المقدمة الخامسة من

(27) عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، 138.

(28) عبد الرحمن، طه، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص30.

كتابه المذكور؛ قانونا في فلسفة العمل، ويقضي هذا القانون بأن "كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالحوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح من حيث هو مطلوب شرعا"⁽²⁹⁾. وهذه المقدمة تسعى لأن تجعل العلم موصول أكثر بالجانب التكليفي؛ ولما كانت أداة العلم السؤال؛ فإن الفيلسوف لا يهيم في أي سؤال، ولا يجيب عن أسئلة ليست له فيها فائدة، "وعامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابير والتعصّب... ولم يكن أصل التفرّق إلا بهذا السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعنى، وخرجوا إلى ما لا يعنى، فذلك فتنة على المتعلّم والعالم، وإعراض الشارع - مع حصول السؤال - عن الجواب من أوضح الألة على أن اتباع مثله من العلم فتنة أو تعطيل للزمان في غير تحصيل"⁽³⁰⁾، وكانت صورة الفلاسفة عند أهل النّظر المسدّد بالعمل في التّداول الإسلامي، صورة المنقطع عن العمل الذي تنحصر السّعادة عنده في تعقّل الموجودات؛ وشواهد هذه الحقيقة كثيرة، منها قول أبو الحسن العامري "أن فرقة من الفلاسفة... قد ادّعو أنّ المبرّز في العلوم لن يلزمه شيء من وظائف العبودية، غير الهداية للخلقية، وأنّ العاقل منا، ليس يلزمه، اقتباس العلم ليُتوصّل به إلى الأعمال الصالحة... ونحن نقول، كل من أثر لنفسه هذه العقيدة، فقد ارتكب خطأ فاحشا، فإنّ العلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يُرغب في العلوم الصالحة، إلّا لأجل الأعمال الفاضلة"⁽³¹⁾. ويقول الشاطبي "أن تتبع النّظر في كل شيء وتطلّب علمه من شأن الفلاسفة... فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادة، ووجوه عدم الاستحسان كثيرة"⁽³²⁾.

(29) الشاطبي، أبي إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، ج 1، تحقيق عبد الله دراز، القاهرة: دار الحديث، 2006، ص 32.

(30) المصدر السابق، ص 35.

(31) العامري، أبو الحسن، كتاب الإعلام بمنابك الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، السعودية: دار الأمانة للنشر والثقافة والإعلام، 1988، ص 74/75.

(32) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مصدر سابق، ص 35.

ونظرا لهذه القيمة المعتبرة للعمل في مجال التداول الإسلامي؛ جرى صرف دلالة النظر المقتصرة على باب القول، ودلالة العمل المقتصرة على الفعل، إلى وجه جديد " يوافق المقتضى العملي لهذا المجال، إذ أضحى النظر مندرجا في باب "أعمال القلب"، والعمل مندرجا في باب "أعمال الجوارح"، وبهذا، تغدوا المقابلة بين النظر والعمل في مجال التداول الإسلامي، مقابلة بين نوعين من العمل: العمل القلبي؛ والعمل القلبي، ولاشك أن التبدل لوجه هذه المقابلة، هو عبارة عن تصحيح لها... والحال أنه حيثما يوجد التغيير، فثمة عمل، فلولا أن للتأمل قوة العمل، ما أدرك الإنسان بفضل السعادة⁽³³⁾.

❖ ثانياً: إنماء القول الفلسفي بالعمل، وبناء تراتب آخر، يتحدّد في صورة جديدة، ملمحها الجوهرية؛ أن كمال القوة النظرية، من كمال القوة العملية، وهذا يفتح للعقل الآفاق الإدراكية الجديدة، التي تدفع بالفكر إلى الاختصاص بمفاهيم تعكس اختياراته، وأسلوب عيشه للتفلسف على وجهه الإبداعي وبالوجه الذي يريد؛ وثمره هذا، اتساع الرؤية وتجديد المعرفة، وهنا نكون أمام فلسفة ترى في القوة الروحية دافعا، رافعا، وحافزا، للممارسة الفكرية، أما الفلسفة التي تبتغي التعقل المجرد، من غير عمل مجسد، فهي كما يصطلح على تسميتها "أبي نصر محمد الفارابي" —: الفلسفة البتراء، وفيلسوفها هو الفيلسوف الزور، والفيلسوف البهرج، والفيلسوف الباطل، وفي هذا يقول الفارابي أثناء ذكر مواصفات السالك الفيلسوف "أن يكون ورعا سهل الانقياد للخير والعدل عسر الانقياد للشر والجور، وأن يكون قوي العزيمة على الشيء الصواب... وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها، متمسكا بالأفعال الفاضلة التي في ملته غير مخلّ بكلّها أو بمعظمها... والفيلسوف البهرج هو الذي يتعلّم العلوم النظرية ولم يُرد ولم يعود الأفعال الفاضلة التي بحسب ملة ما، ولا الأفعال الجميلة في المشهورة، بل كان تابعا لهواه وشهواته في كل شيء أي الأشياء

(33) عبد الرحمن، طه، سؤال العمل، بحث في الأصول العملية للفكر والعلم، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012، ص 15.

اتَّفَق⁽³⁴⁾. وهذا يؤكّد على أن الأفعال الفاضلة تخصّص العلوم النّظرية، والفيلسوف العملي في فكره وسلوكه، هو ميزان التفلسف الصحيح، ومتى كان الإخلال بهذه القواعد فإن الفلسفة ستصبح فلسفة بتراء.

وإذ تقرّر هذا الأمر، فإنّ فقه الفلسفة عندما يجعل من الفعل جزءاً من أجزاء موضوعه، فإنّه يروم تحليل البواعث نحو الفعل، أو الوقوف على أسباب إنتاجه، دفعاً بأسباب هذا الإنتاج إلى فضاء المجال التداولي، كي تحصل القدرة على إبداع ممارسات سلوكية، ملمحها الاختيار المسؤول، والإنجاز النافع للإنسان.

وفضلاً عن هذا الإقرار بقيمة وأهمية تحليل الفعل الفلسفي، فإن علم القول الفلسفي كما جاء فيما بعد في كتاب "من الإنسان الأبرّ إلى الإنسان الكوثر"؛ يتخذ من السيرة الفلسفية موضوعاً له، حيث أبرز لنا الصورة الواجبة في حق الفيلسوف النموذجي من منظور مجال التداول الإسلامي العربي وهي توالي "أحدها، موافقة ظاهر الفيلسوف لباطنه؛ والثاني، موافقة فعله لقوله؛ والثالث، لزوم هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق أن يؤخذ عنه باعتباره معلماً؛ والرابع، التغلغل في هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق أن يقتدى به باعتباره حكيماً"⁽³⁵⁾.

هكذا، إذن تبدى لنا الفائدة الإيجابية لمشروع فقه الفلسفة، باعتباره رؤية منهجية، تهيء الفضاء للنّظر في المفهوم نظرة علمية لا فلسفية، وذلك بغرض استخراج قوانين الصناعة المفهومية، وبعدها يكون الانطلاق نحو الإبداع الحر، ويجدر التنويه أن طه عبد الرحمن، يرى بأن الخطاب الغربي، ليس من عاجل حاجاته التنظير للإبداع المفهومي، والتفصيل في رصد كفاءاته وصفاته، ومبرر ذلك، أن الفيلسوف الغربي يكابد المفهوم إبداعياً، وينتج حقيقة لا مجازاً، ولا حاجة له في أن يُفصح عن هذه التقنيات التي يُصنّع بها مفهومه ويقذف به إلى

(34) الفارابي، أبي نصر محمد بن محمد، تحصيل السعادة، تحقيق أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، ص 121/122.

(35) عبد الرحمن طه، من الإنسان الأبرّ إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 84.

مقامات التداول الفلسفي، بينما الطالب لطريق الإبداع الفلسفي في المجال التداولي العربي، من اللازم له أولاً، تحصيل العلم بهذه الشروط، كي يكون في رتبة الفيلسوف الغربي المبدع؛ يُصنَّع المفاهيم، ويبدع الحقائق، ويزود الفضاء الفلسفي الكوني، باجتهادات فلسفية لا تقل قيمة عن اجتهادات الفلاسفة الآخرين.

خامساً: من علم القول الفلسفي إلى الوقوف على الأسباب اللغوية في إنشاء المفاهيم الفلسفية:

إن الإجراء المنهجي الذي اقترحه طه عبد الرحمن، أي فقه تأثيل المفاهيم الفلسفية، يريد أن يتوسل به من أجل أن يأخذ بيد المتفلسف إلى ورشة صناعة المفاهيم، كي يستكشفها معرفياً، ويستثمرها في فضاءه الفكري، وبالتالي يحقق الحرية الفكرية بما هي نزع لباس التقليد وكسوة العقل بلباس الحرية: "فلم يشغلنا شيء في مشاعرنا ولا في مسالكنا قدر ما شغلنا التحقُّق بالحرية في الإتيان بها... والفيلسوف لا يكون إلا حراً طليقاً ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال"⁽³⁶⁾. والأداة المنهجية التي جرى تطويرها، هي "فقه الفلسفة"، بما هي العلم الذي يمسك بالظواهر الفلسفية، إمساكاً علمياً لا فلسفياً، وعملياً لا تجريدياً، وتكاملياً لا تجزيئياً، فيتعيَّن إذاً أن يتم استكشاف قوانين الصناعة المفهومية عند أهلها المجتهدين، وليس عند أهل التقليد الذين نقلت إليهم المضامين الفلسفية نقلاً، أظهرَ المحتوى الفكري منها، وأخفى عنهم الأسباب الفاعلة في إنتاجاتهم الإبداعية. وإذا تبين هذا، فإن المقتضى المنهجي، هو أن ننظر في الممارسة المفهومية كما ينظر العالم في الظاهرة، أو الصانع في الآلة لأنها "العلم الذي يزودنا بالمعرفة بدقيق آليات الممارسة الفلسفية والإحاطة بجليل تقنيات الإنتاج والإبداع فيها، ومتى حصلنا هذا العلم، أمكننا إذذاك

(36) طه، عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، (التشديد من المؤلف).

الارتقاء من رتبة استعمال الفلسفة إلى رتبة صنع الفلسفة" (37).

إن "فقه الفلسفة"، بهذا الامتياز المنهجي؛ يُبَصِّرُ خَصِيصَةً مهمة في أنساق الفكر الفلسفي، هي أثر الألسن في تشكيل المفاهيم الفلسفية، هذا الأثر من الأجدى لمن يروم التحرُّر من الكبت الفلسفي، الوعي به، فيتعيَّن على الفيلسوف "قبل أن يتجه إلى التوعية بقدره لغته الفكرية أن يميِّز ما هو من لغته مما ليس منها، أو يتعارض ولغته، أي مما قد يحولها من لغة إلى لغو؛ ولغونا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبُناها وكَبَتَ فلسفتها عن طريق المطابقة بينها وبين لغات أخرى تختلف عنها تشكيلا وتبيينا؛ وعلى الفيلسوف العربي أن يتعاطى تخليصنا من هذا اللُّغو، الذي حال دون تحرُّرنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري، وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية في منطلقها" (38). وليس معنى الرسالة اللُّغوية الالتفاف حول دراسة اللسانيات بطريقة منهجية علمية، وإنما توظيف مكتسباتها المنهجية؛ في نظرها إلى الظواهر اللُّغوية، وتنزيل طرائقها على دراسة المفاهيم الفلسفية. وتجسيدا لهذا الاستكشاف المعرفي، تبدَّت نظرات جديدة فيما يخص بنية المفهوم الفلسفي، فبد أن كان الاعتقاد سائدا، بأن المفاهيم الفلسفية كلية لا تعلق لها ببنيات اللغة، تبين أن هذا التصور السائد على شدة رسوخه ليس صحيحا، فالمفاهيم الفلسفية ليست كليات غير مشخصة أو مجردة من اللَّفظ والقصد، إنما هي مدلولات لا تتعرَّى عن اللَّفظ والقصد، كما أنها تقتزن اقترانا ضروريا باللغة ولوازمها مثل اقتباس المعاني من ألفاظ الفلسفة الطَّبِيعِيَّة أو ثقافة الجمهور، وكذا اقتباس الصيغ الصرفية والتراكيب النحوية ونقلها إلى الفضاء الفلسفي الصَّنَاعِي. أي "أنَّ هناك علاقات وثيقة بين الاستعمال اليومي العادي والتوظيف العلمي الراقى... وقد ازداد هذا الاقتراح حدة لدى اتجاهات علمية معاصرة، مثل علم النفس المعرفي الخاص بالنِّمُو. إذ يفترض هؤلاء أن

(37) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي (1995) ص 53 .

(38) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في افق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص112.

النّظريات الجمهورية هي أساس النّظريات العلمية، وأنّ النّظريات العلمية لا تضيف إلّا بعض التّنظيمات والترتيبات" (39). وتوسيعا لهذه الفكرة، يقيم طه عبد الرحمن ثنائية يتركب منها القول الفلسفي هي: ثنائية العبارة والإشارة، فالأولى تجد مرتكزاتها في: الحقيقة والإحكام والتّصريح، والثانية تجدها في المجاز والاشتباه والإضمار، وهما "طريقان في الكلام متباينان، فما يصدق على أحدهما، لا يصدق على الآخر؛ فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي، تكون الإشارة ذات معنى مجازي؛ وحيث تدل الأولى في مختلف استعمالاتها على معنى ثابت، تدل الثانية في هذه الاستعمالات على معانٍ متقلّبة، وحيث تصرّح الأولى بجميع أجزائها، تضمّر الثانية بعضها" (40). والقصد من هذا المهاد المنهجي المتعلّق بتركيب الكلام، لُقّت النّظر إلى أسباب جمود الإبداع المفهومي في الفلسفة العربية، التي يأتي عقمها من توهمها، أنّ القول الفلسفي هو قول عباري خالص، لا أثر فيه للتحيّزات الإشارية المتينة الصلة بالمجال التّداولي، والمُمدّة له بالمدلولات التّأيلية؛ بما هي "جملة العناصر الصّرفية والدّلالية التي تصاحب المعنى الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي من غير أن تدخل فيه كمقوم من مقوماته، مثل المدلول اللّغوي والصيغة ومضمونها والتّقابلات والتّلازمات والاستعمالات داخل الحقل الذي يتداول فيه اللفظ الموضوع لهذا المفهوم" (41) وهذه المواصفات للمفهوم الفلسفي هي عيّن ما غاب عن المتفلسفة العرب، ففي مستوى الترجمة، لم ينتبهوا أنّ ثمة عناصر تأيلية تلازم النّص الأصلي، فاعتبروا أنّهم أمام خطاب عباري خالص، وأخذوا "بالمعنى اللّغوي الإشاري للمفهوم الفلسفي الغربي على أنّه جزء من مدلوله الاصطلاحي العباري، بحيث رفعوا ما كان في لسان الغربيين مدلولاً لغوياً إلى رتبة المدلول الاصطلاحي في لسانهم العربي" (42). ما ولّد القلق في العبارة وتوهم عجز اللّغة العربية عن الإحاطة بكلية

(39) محمد مفتاح، المفاهيم معالم، نحو تأويل واقعي، مرجع سابق، ص 8 .

(40) طه عبد الرحمن، المفهوم والتأويل، مصدر سابق، ص 76.

(41) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي 2006) ص 92.

(42) المرجع نفسه، ص 94.

المفهوم الفلسفي، وفاتهم كشف هذه الخصيصة المخبوءة؛ ولو أنهم احتفظوا بالجانب العباري من النصوص الفلسفية ومارسوا التأثيل؛ بتزويد هذا المنقول بالجوانب الإشارية المبنوثة في مجالهم التداولي؛ لما كانت مظاهر القلق والجمود على الجانب الاصطلاحي من المفهوم الفلسفي؛ التي ورثت التقليد وتعطيل طاقة الإبداع والحرية؛ " إذ كيف يفهم العقل العربي ما قاله أو ما أوحى به المفكر اليوناني، وهناك ثمة تباين بين الأطر الجغرافية والتاريخية والحضارية الفاصلة بينهما؟ فلغة كل منهما تعبر عن نظام مجتمعهما، وأنماط حياتها، ومعتقداتهما، وتاليا عقليتهما في تركيبها وتنميتها. فهناك كليات خاصة بها، ومقولات تميزها، للدلالة على النفسيات والانفعالات السلوكية"⁽⁴³⁾. وإذا كان هذا، هكذا، فأين يرى "طه عبد الرحمن" النبراس المنهجي الذي يقود المتفلسف نحو الشمس المتوهجة؟

سادسا. تأثيل المفاهيم لإنشاء فضاء فلسفي من الحقل الدلالي

تلخص معنا؛ أنّ القول الفلسفي يترّك من جانب عباري ظاهر، وآخر إشاري خفي؛ والملمح الجوهرى لكذاء العقل الفلسفي الإبداعي؛ هو حفظ ما أمكن الجانب العباري، وصرف الجانب الإشاري الذي يُعدُّ ذخيرة تداولية من المجال المعرفي لوضعه؛ وإحلال عناصر المجال التداولي المأصول محلّها، والإحلال بهذا القانون يوقع التفلسف في التقليد والقلق والاجتثاث، كما حصل ويحصل في الفلسفة العربية؛ وانطلاقا من هذه الاعتبارات " تبدو اللغة مبد فاعل أأ فاعلا يفرض على الفكر جملة من التميّزات المختلفة والقيم الذاتيّة. وهذا ما يُحوّل نظام كل لغة إلى مستودع متنوع من التجارب المتوارثة عن الأجيال المتلاحقة، ويدعوننا إلى المطالبة في كل تحقيق فلسفي عربي بالعودة إلى النصوص والمعاجم القديمة لنغرف من كنوز مصطلحاتها ومعانيها؛ إذ هي تكون مرجعية أساسية تقينا شر الإنزلاق في اللّحن، وسوء التعبير في المجالات الفكرية

(43) جيرار جيهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار المشرق 1994)، ص18.

كافة" (44)، وإذ تبين هذا، فإن التأثيل ليس خياراً فلسفياً، إنما هو ضرورة مارسها الفلاسفة وبنيت عليها أنساقهم، والنماذج التي ساقها طه عبد الرحمن في رصده لأمثلة من التأثيل المفهومي؛ تعدُّ شواهد مثلى على حضور التأثيل والاستناد إلى المجال التداولي في شقه الإشاري، مثل أفلاطون في الفلسفة اليونانية، وديكارت في الفلسفة الحديثة، وهيدجر من الفلسفة المعاصرة، وجيل دولوز من الفلسفة الراهنة؛ فهؤلاء مارسوا التأثيل في استشكالهم الفكري، وهم خير مرشد لمن يروم أن يضع مفاهيم تكون مؤثلة بحسب الإمكانيات الإشارية التي تختص بها لغته (45).

وإذا كانت هذه الدعوى للتأثيل مشروعة، فإن الإجراء المنهجي الذي يحقق هذه البُغية للمفهوم؛ هو "نزويد الجانب الاصطلاحي منه أي من المفهوم بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، واضعاً أو مستثمراً له، فإذاً يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف" (46). هذا، وينقسم تأثيل المفهوم الفلسفي، إلى قسمين أكبرين، أحدهما يختص بالجانب المضموني؛ لما له من صلة بتأصيل الجانب الاستشكالي من المفهوم الفلسفي؛ وهو على أنواع مختلفة وقف طه عبد الرحمن على ثلاثة منها "التأثيل اللغوي الذي يتوسل بالمعاني اللغوية لتحقيق هذا التأصيل، والتأثيل الاستعمالي الذي يتوسل فيه بسابق الاستعمالات السياقية والمقامية، والتأثيل النقلي الذي يلجأ في ذلك إلى الدلالات والاستعمالات المحسوسة، مرتقياً بها إلى رتبة الدلالات والاستعمالات المعقولة؛ والقسم الثاني، التأثيل البنيوي، وهو التوسل بالإشارات الإضمارية" (47) في تأصيل الجانب الاستدلالي

(44) جبرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، ص 14

(45) انظر كتاب، فقه الفلسفة، المفهوم والتأثيل، الباب الثالث، نماذج التأثيل للمفهوم، من ص 283 إلى ص 428.

(46) طه عبد الرحمن، كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص 129 .

(47) انظر، كاترين كيربرات، أوركيوني، المضمّر، ترجمة، ريتا خاطر (بيروت: المنظمة العربية للترجمة 2008).

من المفهوم الفلسفي؛ وتحتة هو الآخر أنواع ثلاثة، وقفنا منها على ثلاثة منها هي: التأثيل الاشتقاقي الذي يتوسل بلوازم الصيغة الصرفية لتحقيق هذا الأصل، والتأثيل التّقابلي الذي يتوسل فيه بلوازم الأمثال مثبتة ولوازم الأضداد منفية، والتأثيل الحقلي الذي يلجأ في ذلك إلى التّلازمات الممكنة بين المفهوم الفلسفي وغيره من المفاهيم التي تدخل نطاقه⁽⁴⁸⁾.

خاتمة: من تأثيل المفهوم الفلسفي إلى تأثيل المفهوم العلمي

بعد أن استبان هذا الإجراء المنهجي، فإن استتباب المفهوم وحركته ونماء إستدلالات واستشكالاته؛ موقوف حصوله على التمكن والتفنّن من هذه الملكة المفهومية لإطلاق إنتاجية المفهوم الفلسفي؛ وإذا غاب هذا القوام التأثيلي، فإن مآل المفهوم هو الاجتثاث والضّيق في أسئلته والجُمود في أدلته، والإتباع لمفاهيم الغير كما لو أنها جاءت من عالم خارق. إنّ الغرض الذي يرمي إليه أسلوب الاستكشاف العلمي للظواهر الفلسفية؛ ولفت النظر إلى أهمية تأثيل المفاهيم أو إسكانها في أصولها اللّغوية؛ جملة من الأهداف يمكن رصفها في المصنوفة الآتية:

أولاً. تدمير الاعتقاد السائد، من أن المفاهيم الفلسفية مفاهيم معنوية، لا صلة لها باللفظ أو الالفاظ، وفي المقابل بناء رؤية منهجية أخرى، ترى بأن المفهوم الفلسفي ليس مفهوماً تصورياً على نسق العلم، ولا مدركاً ذوقياً على صورة المدركات الأدبية، إنّما هو مفهوم مُنْفَعِم، أي لا انفكاك له عن الاقتران باللفظ ولواحقه المستمدّة من المجال التّداولي.

ثانياً. أن شروط حرية المفهوم الفلسفي، ومنها إمكان تحرّر العقل في الفلسفة العربية المعاصرة، يقتضي التزوّد المنهجي، بفقّه تأثيل المفاهيم بأنواعه التي أسلفنا الإشارة لها، التّأثيل المضموني المتّصل بالاستشكال، والتّأثيل البنيوي المتّصل بالاستدلال. كي يخرج فعل التّعقّل العربي من حيّز السكون إلى جريان

(48) طه عبد الرحمن، المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 185. (التشديدات من المؤلف).

الحركة، ومن التقليد إلى الإبداع، ومن تلقي المفاهيم المنقولة إلى إطلاق إنتاجية المفاهيم وصناعتها.

ثالثا. إذا كان لكل لغة أنساقها من العلاقات والدلالات الطبيعية؛ فإن هذا معناه، توافر إمكانات فلسفية جمّة لدى كلّ لغة، وليس إثبات التعارض بينها " فليس معنى هذا، أنّ هذه القُدّرات الفلسفية تتعارض من لغة إلى أخرى، بحيث يُشكّل كل نسق لغوي عالما فكريا قائما بذاته؛ إنّنا نعتقد أن التّواصل بين هذه الأنساق ممكن التّحقيق، بل تزداد الحاجة إلى هذا التّواصل بقدر ما تختلف الإمكانات الفكرية من نسق لآخر" (49).

رابعا. بما أنّ فقه تأثيل المفهوم الفلسفي؛ بخاصة مراعاة مقتضيات اللّسان العربي في الإستشكال والاستدلال؛ تدلّ العقل على الطريق الصائب لإنجاز الحرية، فإنّ القصد البعيد هو العقل العملي أيضا، وهذا ما اصطلاح على تسميته طه عبد الرحمن بـ: السؤال المسؤول، والفيلسوف المسؤول، كيما تكتسب الفلسفة بعدا أخلاقيا صريحا، لا ينقطع فيه المدد الروحي عن التعقل الفكري، ويشرّع هذا الطّراز الجديد من الفلاسفة المسؤولين؛ في إعادة وصل الصّلة المبتورة بين المعجزة اللّغوية العربية وبين إنجازها الحيوي.

(49) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مرجع سابق، ص 108.

الفصل الخامس

مدرسة الرباط والدّرس المنطقي:

بحث في موقف طه عبد الرحمن من العقل المنطقي

د. عبد الكريم عنيات*

افتتاح فلسفي - اشكالي: ما معنى المنطق بالنسبة لحضارتنا؟

كثيرا ما نتحدث عن افراط الطب المعاصر في أبحاثه ونتائجه، وكأننا نقترح صيغة "السؤال البيولوجي المسؤول"، بحيث تم اقتراح آفاق غير علمية للبحث العلمي، من خلال لجم الدرس الحيوي بالحدود الأخلاقية. والحقيقة أن المعيار الإيطالي، أو قل القيمة الأخلاقية قد نمت وتضخمت لدرجة أنها تبادت إلى كل الميادين وأصبحت تطالب بـ "أخلة" كل شيء، بما في ذلك الجوانب المقدسة ذاتها. إنها القيمة التي أرادت أن تصبح قيمة ملكية تعتلي عرش كل القيم الأخرى، بحيث طالب مُحاميها بأخلة الجميل والطبيعي والمقدس والعلمي والعملية... الخ. ولئن كان مطلب الأخلة مشروع ومحمود، إلا أن التغطية الأخلاقية الشاملة ضرب من نكران التعدد ونبد المختلف. فمن حق القيمة الجمالية أن تستقل بذاتها، ومن حق القيمة المعرفية أن تشكل مملكتها الذاتية الخاصة. وفي هذا التحديد العقلاني لمجالات القيم، واحدة واحدة، ترسم

(*) جامعة سطيف 2.

الهويات القيمية في تعايش متناسق دون اعتداء أو تدّخل أو طغيان. لذا فإن الاعتداء القيمي، أي اعتداء قيمة على أخرى، يمثل سببا رئيسا في الاعتداء المادي أو العسكري أو السياسي، على أساس أن الاعتداء بغلو قيمة على البقية يمهد آليا بفرضها، والفرض هو عينه الاعتداء الذي نتحدث عنه. لذا فلا يحق لممثلي القيمة الأخلاقية، أي علماء وفلاسفة الأخلاق، ابدال بقية القيم، وانتخابها - أي القيمة الأخلاقية - على أنها القيمة القائدة أو المسيطرة أو قيمة القيم التي ترتقي إلى رتبة القيمة المعيارية⁽¹⁾. وبالفعل فإننا نشعر في الكثير من الأحيان بأن القيمة الأخلاقية هي محور القيم الأخرى حتى القيم الدينية على الرغم من الاختلاف النوعي بينها، إذ قد لا يتطابق المقدس مع الخير دوما، ولنا في قصة سيدنا ابراهيم مع ابنه اسماعيل مثالا ساطعا على ورود أوامر مقدسة تفوق القيم الخلقية (نقصد الأمر الإلهي بالذبح الذي يعتبر شرا بالنظر إلى معيار الأخلاق المعتاد). إن المبالغة في تقييم الأخلاقي ينحاز عن الأخلاقية إلى حد كبير، فمن الأخلاقي الإنصاف بين القيم، بدل ترسيم واحدة فقط، إن مركزية القيم تثير الظلم القيمي الذي لا يمكن تبريره أخلاقيا، على اعتبار أن الهوامش القيمية ستثور على المركزية الأخلاقية. إن المركزية قضية عدالة في الأساس، لأن المركز يولد الهامش، ومن حق الهامش المطالبة بالمركزية بدوره.

لذا فإن المطالبة بتحديد البحث البيولوجي بالقيم الأخلاقية، وإن كان مقبولا بصفة عامة وفي نواحي كثيرة. إلا أن التزمت في هذا التحديد يُعدّ تنكرا لخصوصيات العقل العلمي واعتداء على اللوغوس[المنطق]بالإيثوس[الأخلاق]. ونحن نعتقد بأن فرض القيم المنطقية أو العلمية على الميدان الأخلاقي، الفرض الكلي والقسري، سيولد اعتراضا عاما وشديدا من طرف الأخلاقيين، على أساس الانفصال بين العقل الأخلاقي والعقل العلمي، أو قل التمايز بين عقل العمل وعقل النظر. وهنا تظهر المعايير المزدوجة لأصحاب العقل الأخلاقي الذين يبررون التخليق المؤسس على قطبي الخير والشر، ويرفضون العلمنة (أي تعميم

(1) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, tome I, traduit Geneviève Bianquis, édition Gallimard, Paris, 1995, livre 2, §550, p449.

القيم العلمية القائمة على قطبي: الصحيح والخاطئ)، كما يبررون التخليق ويرفضون التقديس، ويقبلون التخليق في حين يرفضون المنحى الجمالي أو التجميل أي فرض القيم الجمالية على بقية القيم الأخرى، ويبررون تخليق الاقتصاد بل يدعون إليه دعوة ملحاحة في حين يرفضون تسليع الحياة العامة. وعندما نتحدث عن الاعتداء القيمي الأخلاقي، فهذا لا يدل البتة على أننا ننفر من القيم الأخلاقية، أو أننا ندعو إلى اللا أخلاقية، بل فقط نريد إظهار الاستقلال النوعي للقيم بعضها عن بعض، وعدم تبرير تغليب قيمة على أخرى، فلكل قيمة أهميتها في ميدانها؛ فليس هناك فضل للقيمة الاقتصادية على القيمة الأخلاقية، ولا تعلو القيمة الجمالية على القيمة الدينية، ولا يمكن القبول بتعميم كلي للقيم العلمية حصراً. بل أن لكل "قيمة معينة" قيمة بالنظر إلى ميدانها وحاجة الأفراد لها. لذا يقال أن "قيمة القيمة" ذاتها تابعة لحاجات الإنسان، فعندما نكون في السوق فإن القيم الاقتصادية هي التي تكون مركزية بالنسبة لنا، في حين تسيطر القيمة الدينية عندما نكون في المعبد [أو قل المسجد تخصيصاً]، لذا يقول "بيري" مميزا القيمة والموضوع والوضعية المخصصة للإنسان: "ينبغي ألا نخلط بين القدر النسبي للقيمة والقدر النسبي للموضوع القيم. إن قدر القيمة يقابل قدر الموضوع فقط عندما يكون القدر نفسه هو موضوع الاهتمام. فإذا وجدت رغبة للحصول على بيت كبير فإن بيتاً يتكون من ثمان حجرات خير من بيت يتكون من سبع. وإذا وجدت رغبة في سرعة الوصول فإن طائرة سرعتها 300 ميل في الساعة خير من قطار يسير بسرعة 50 ميل فقط في الساعة. ولكن إذا فضل شخص بيتاً أصغر على بيت أوسع أو فضل السفر البطيء على السفر السريع، فإن قدر القيمة يتناسب عكسياً مع قدر الموضوع. (...). القدر النسبي للقيمة يعكس قدر الاهتمام وليس قدر الموضوع"⁽²⁾. ونحن نضيف أن قيمة القيمة تابعة للمواقف وليس لها حضور مطلق أو قدر مطلق، فهناك مواقف معينة لا نستحضر فيها الكثير من القيم التي نعتبرها أساسية في حياتنا. لذا فقد قال

(2) رالف بارتن بيري: آفاق القيمة - دراسة نقدية للحضارة الإنسانية، ترجمة عبد المحسن عاطف سلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص 78.

هابرماس أن كل كلمة أو مشروع ينتهي باللاحقة [أو العجز في مقابل الصدرالذي يمثل البادئة، والعجز هو الـ-suffixe]: "isme" يثير القلق على أساس أنه افراط واعتداء وتعميم غير مشروع وإضرار بالحدود التي تدل على النسبية. فعندما نتحدث عن الأخلاقاوية Moralisme فإننا نفهم الافراط الأخلاقي، كما أننا عندما نتحدث عن العلموية Scientisme فإننا نقصد الغلو في المنظور العلمي، وعندما نجيز الاقتصاديوية Economisme فإننا أبحننا سيطرة القيم المادية التسليعية، ونفس الشيء عندما نستعمل الروحانية Spiritualisme كتعبير عن الترويح المفرط في حق الوجود. "فكل شيء تاريخي، ويجب اخلاء الكلمات التي تنتهي بالـ isme"⁽³⁾. لأن هذه اللاحقة التوكيدية أو النزوعية تقول لنا شيئاً خطيراً، وهو تجاوز التاريخ للتكلس في المطلق المنغلق، وهذا ما لا يمكن أن يتقبله العقل الفلسفي الذي خبر كل أنواع التغير والتبدل التاريخي الذي لا ينتهي في ظل كينونة الإنسان.

ولو أن "صراع القيم" و"قيمة القيم" ذاتها ليس هو موضوعنا الآن، إلا أن ما أشرنا إليه سابقاً، بخصوص حدود القيم ومجالاتها، يعتبر مدخلا مساعداً للمشكلة التي نريد إثارتها في هذا الحيز البحثي. قلنا أن الدرس الأخلاقي الغربي قد أثار مشكلة الافراط في الذكاء البيولوجي عند حديثه عن كرامة الإنسان والهندسة الوراثية من منظورها الأخلاقي ومشكلة الموت الرحيم Euthanasia والبرمجة النسالية الخاضعة للتسليع الليبرالي، وكذلك مستقبل النوع الإنساني

(3) يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص 424. وقد أحصى هابرماس العديد من الكلمات التي توحى بهذا الإفراط في الحضور والغلو في التوكيد مثل: النزعة المعرفية المغالية cognitivism، والنزعة المطلقية absolutisme، والنزعة النسبية أو النسبوية relativisme، والنزعة الطبيعية naturalisme، والنزعة الحيوية vitalisme، والخالصية purisme، والاتجاه المنظوري perspectivism، والعيانية المفرطة concrétisme. لذا فمفهوم النزعة كان دائماً مشحوناً بالسمعة السيئة على أساس أنه تمركزي وانغلاقي واقصائي، في مقابل التفكير المعتدل الذي يتميز بالانفتاح والقبولية والمراجعة. وتبدو لنا هذه المقاربة نقد صريح لكل مذهبية فكرية ترفض القبول بالمغايرة والتعددية، وهي سمة من سمات التفكير الذي خرج من أفق الحدثة المغالية le modernisme.

والطبيعة العضوية والجامدة معا... الخ⁽⁴⁾. وتبعه الدرس الفلسفي العربي تبعية كاملة، ووضع حافره على حافره، ونعله على نعله، وخطوته على خطوته، كأن الوضع الاجتماعي والعلمي والمادي متطابق تماما. ونحن، أكثر من الغرب ذاته، أدري بالفرق الشاسع بين البنية المادية والفكرية التي تزداد شساعة وعمقا وترسخا، بيننا وبينهم. فهل يحق لنا أن نفلسف الإفراط البيولوجي والطبي في حين أننا لم نصل بعد إلى درجة الإشباع التطبيقي؟ وجميعنا يعلم أن العلاج الإحصائي من المشكلات التي يعانيها المواطن العربي عامة والجزائري على وجه الخصوص. لذا فقد أطلقنا سابقا على هذه الظاهرة الفكرية اسم "المشكلات المستوردة والقضايا الزائفة"، التي قد تمرن العقل الفلسفي على التفكير، لكنها تجعله ينحرف عن المشكلات الحارقة لصالح ترف فكري قد يكون مفيدا لو أننا تجاوزنا قلق الحاجة التطبيقية. لذا فلا يمكن مناقشة مسألة فلسفية تتعلق بإفراط الطب، ونحن نعاني من نقص التطبيق أصلا ! لأنها تطرح مسألة المفارقة بين الفكر والواقع، والفلسفة التي تقع في هذا الفراغ المفارقي، فلسفة نافلة لا ترتبط في شيء بواقعنا. ونحن نعلم حق علم أن الفلسفة الأصيلة بنت واقعها المخصوص.

هذه الوضعية الفلسفية المتعلقة بمشكلة الأخلاق الطبية أو البيوإثيقا، لا تختلف في شيء عن المشكلة التي ننوي إثارتها ومقاربتها فلسفيا وحضاريا، وهي مشكلة الدرس المنطقي في العالم الإسلامي. والمشهد الذي نقصده هو أن هناك من الفلاسفة الذين يفكرون بمرجعة إسلامية من يراهن على حدود الدرس المنطقي وضيقه ومن ثمة ضرورة تجاوزه لصالح العقلانية الموسعة، على اعتبار أن الغرب ذاته قد توصل لهذه النتيجة، خاصة بعد النقد النيتشوي العنيف

(4) في هذا الموضوع يمكن الاستعانة، بغية التوسيع والتعميق، بالكتب التالية نظرا لأهميتها:
 - بول كيرتز: الفاكهة المحرمة - أخلاقيات الإنسانية، ترجمة ضياء السومري، منشورات الجمل، بغداد، الطبعة الأولى، 2012، ص ص 32 - 227 - 270 - 275.
 - يورغن هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية - نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 6 - 98.
 - Hans Jonas: le principe responsabilité- une éthique pour la civilisation technologique, traduit Jean Greisch, les éditions du CERF, Paris, 1991, p 187.

للمركزية العقلية أو المنطقية logocentrisme⁽⁵⁾. فقد أدرك الفكر الأوروبي بعد ثلاثة قرون من العقلانية الحداثية الصلبة أن العقل المنطقي لا يشمل كل العقلانية الإنسانية، بل لا يتطابق معها كل المطابقة. مثلما اكتشف فرويد في بداية القرن العشرين بأن الحياة الشعورية لا تستغرق كل الحياة النفسية. وبما أن الغرب، وفق منطق هؤلاء، قد انتهى إلى ما انتهى إليه من ضرورة البحث عن مناطق عقلية غير منطقية، فمن واجبا نحن المسلمين التنبيه إلى أن العقل المنطقي ليس هو كل العقل، بل هو جزء من العقل، إن لم نقل هو سطح العقل، أو هو ظاهر العقل.

ومن هنا، يظهر التطابق بين المثال البيولوجي - الأخلاقي والمثال المنطقي - العقلاني؛ فنقد الغرب للإفراط البيولوجي يستلزم نقدنا نحن المسلمين له، ونقد هذا الغرب أيضا للمركزية المنطقية يستلزم منا أيضا تجاوز العقل المنطقي السطحي لصالح العقلانية التي تعلق على هذا الضيق العلمي والانطولوجي لصالح عقل واسع وعال. فهل هناك ضرورة لمحاكاة الغرب في أحكامه الفلسفية؟ ونحن من يطالب بضرورة الاستقلال الفلسفي! هل ما صدق عليهم في سياقهم المخصوص يصدق بالضرورة على واقعنا المغاير في نواح كثيرة؟

إن الفرضية التي نقترحها هنا تتمثل في أن نقد الحداثة الغربية للعقل المنطقي، بعد تجريبه وتطبيقه ومعاينته، لا يسمح لنا، نحن المسلمين، بأن نسلك نفس المسلك. أي بأن نرفضه بحجة ضيقه ومحدوديته وسطحيته، لأننا لم نجربه بعد التجريب الكاف، ولم نخبره الخبرة اللازمة، ولم ننتفع بمنافعه الأكيدة والكثيرة. ومن هنا نبرز مشكلة الموضوع على الصيغة التالية: كيف لنا أن نتجاوز، مرة ثانية، آفة رفض المنطق في العالم الإسلامي؟ وهل كنا يوما ما

(5) يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص 476 - 539 - 560. كما نجد امتداد واضح لنقد العقل في مدرسة فرانكفورت، إذ يقول أحدهم: "يقينا، إن محاولة فرض العقل على المجتمع بأسره لهي فكرة غريبة وفاضحة". يرجى العودة لـ: هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988، ص ص 43 - 164. لكن يجب أن نتفهم السياق الذي أطلق فيه ماركوز هذه الفكرة الداعية للتقليل من جرعة العقل والتفكير التقني والمنطقي، وهو المآزق التي انتهى إليها المجتمع الصناعي الحديث.

حضارة لوغوس على وجه الحقيقة؟ وقد استعملنا عبارة "مرة ثانية" على اعتبار أن المنطق قد جوبه بالرفض في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية بداية من القرن الرابع للهجرة، ليلبغ أوجه في القرن السابع مع الهجوم التيمي المعروف. ثم ما هو الفرق بين الهجوم على المنطقي الأول أي في الأزمنة الإسلامية الكلاسيكية، والهجوم على المنطقي الثاني أي في أيامنا هذه؟ هل حققنا اشباع منطقي حتى نُنظر لعقلانية فوق منطقية؟

الحقيقة أن مصدر الأسئلة أعلاه، هو الدروس التي قدمها الدكتور طه عبد الرحمن، الذي لاحظ ما لم يلاحظه غيره، وبالتالي فقد قال ما لم يقله أحد غيره. ومن بين الملاحظات الاستشكالية المميزة التي قدمها حول الدرس المنطقي في التاريخ الإسلامي هي المعضلة التالية: "ما هو سبب تواجد هاتين الظاهرتين التاريخيتين المتعارضتين في الحضارة الإسلامية العربية: من جهة تكاثر الإنتاج المنطقي (...) ومن جهة أخرى التصدي لهذا الإنتاج؟"⁽⁶⁾ وبالفعل، فقد افترق علماء الإسلام، كل في تخصصه وانشغالاته، حول القيمة المعيارية لعلم المنطق بما هو علم وافد. فقد اعتبره البعض علما عقليا خالصا نزيها من كل خصوصيات حضارية أو اعتقادية، لذا يمكن تناوله بكل أريحية دون أي هواجس عقائدية، ونخص هنا بالذكر موقف الغزالي⁽⁷⁾، وابن رشد معا. على الرغم من التعارض الظاهر بينهما، على أساس أن الأول تشكك في العلم الوافد والثاني استقبله بثقة واعتبره نموذج للعقلانية بمعزل عن كل اعتقاد عندما قال: "يجب علينا أن نستعين على كل ما نحن بسبيله (أي القياس العقلي) بما قاله من تقدمنا في ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة (الإسلامية)"⁽⁸⁾. وكان

(6) طه عبد الرحمن: سؤال المنهج - في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، بيروت، 2015، ص212.

(7) أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة الأولى، 2000، ص10.

(8) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص28.

علم المنطق متعال عن الثقافات والخصوصيات الفكرية والحضارية، على الرغم من أن الدرس المنطقي المعاصر، أثبت أكثر من مرة ارتباط علم المنطق بالفلسفة العقلية التصورية التي سيطرت على الفلسفة اليونانية بعد سقراط. لكن هناك من اعتبره علما دخيلا، وهذا كفيل باتهامه والاحتراز منه نظرا لاحتمال استبطانه عقائد وثنية، لأن واضعه، وهو المعلم الأول أرسطوطاليس، فيلسوف وثني ولا يمكن أن يفكر بمعزل عن النموذج المعرفي الإغريقي الذي تتواشج فيه كل عناصر الحضارة الفلسفية والدينية والسياسية. وقد قال طه عبد الرحمن في أحد كتبه الأخيرة [2017] بأنه لا يمكن الحديث عن شأن إنساني، مهما كان، خالي من القيم، مهما كانت. فكل إنساني قيمى والإنسان هو الكائن المقوم بامتياز كما قال نيتشه من قبله. فالثقافة كلٌ متشابك ولا يمكن عزل عنصر جزئي عن كله دون تخريبه أو تعطيله. لذلك نجد الموقف الذي عرضه التوحيدي كرد على الاعتقاد "الساذج" بأن علم المنطق آلة تزن الكلام بها يعرف الصحيح من السقيم، ومضمون هذا الموقف دالٌّ على اتجاه سائد في الفكر الإسلامى، قديما وحديثا: "إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفون بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكماً لهم وعليهم، ما شهد لهم به قبله وما أنكره رفضوه"⁽⁹⁾. وقد انتهت المناظرة، بعد أخذ ورد، بانتصار نقاد المنطق ومعارضيه على الذين اعتبروه آلة ضرورية وعالمية للعقل بكافة. وفي هذه النهاية المناهضة للدرس المنطقي دلالة واضحة لا يمكن تغافلها، تتمثل في سيادة التوجه اللا - منطقي أو المناهض لكونية هذا الدرس في العالم الإسلامى. على الرغم من أن صاحب الشهادة أديب فيلسوف منفتح وليس فقيها أو أصوليا ملتزم.

حقيقة أن الدكتور طه قد أثار ملاحظة مميزة، لكنه لم يقدم التفسير الكافي والشافي لهذه الظاهرة الفارقة التي حملت قطبين متنافرين: كثافة الدرس المنطقي ترجمة وتأليفا وأقلمة وشرحا وتعلّيما، من جهة أولى وهي الجهة التي لاحظها

(9) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، موفم للنشر، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 1989، الليلة الثامنة، ص 154-155.

ابن خلدون مثلاً في زمانه قائلاً: "تكلم المسلمون المتأخرون فيما وضعوه من ذلك [علوم المنطق] كلاماً ونظروا فيه من حيث هو فن برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم"⁽¹⁰⁾. وكثرة الانتقادات الموجهة له سواء من طرف الفقهاء أو الأصوليين أو أدباء حتى في المخيال العام للحضارة الإسلامية، من جهة أخرى. وعندما نستعمل لفظة المخيال الرائجة، فإننا نقصد به ما يرتبط بالفكر وهو ليس بفكر على وجه الدقة، هو الفكر الذي ليس بالفكر أو الشبيه بالفكر الحقيقي، والأكيد أن لكل حضارة مخيال متعلق بما حولها وما فيها⁽¹¹⁾. قلنا أن الفيلسوف طه قد فسر سبب معارضة الدرس المنطقي، وهذا ما سنفصله عرضاً ونقداً أدناه، لكنه لم يقدم السبب المقنع لانتشار الدرس المنطقي في الحضارة الإسلامية العربية. لماذا قوبل هذا العلم بالترحيب وانتشر الانتشار المعلوم على الرغم من أنه من العلوم الوافدة التي تحمل بصمات غير إسلامية؟ وجميعنا يتفق أن ماهية الحضارة الإسلامية ماهية دينية، لذا فهي تزن القضايا الكبرى والصغرى بميزان الدين. وتبني الدرس المنطقي ليس بالأمر الجزئي أو الهين، بل هو من القضايا الكبرى التي تحدد مصير الحضارة وهويتها. لذا سنحاول في خاتمة هذه الدراسة تقديم مقارنة تحاول تفسير هذه الظاهرة، على الرغم من صعوبة الإلمام بذلك الإلمام الكامل. بل نقر بأن دراسة هذه الظاهرة؛ ظاهرة قبول الدرس المنطقي والاهتمام به في العالم الإسلامي، تتطلب دراسات مستقلة وجديّة وجماعية أيضاً. لذا فيمكن التأكيد بدءاً بأن دراسة ظاهرة رفض الدرس المنطقي، في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية، أسهل بكثير من دراسة ظاهرة الإقبال عليه. ولئن كنا نميل إلى الافتراض بأن قبوله مرتبط بمعقوليته وتطابقه مع العقل الباحث أو العقل الخالص، فإن هذا ما يحتاج إلى برهنة واستدلال كافيين.

(10) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ضبط وشرح محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص 454.

(11) ريتشارد سودزن: صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 2006، ص 67.

1 - مرتبة المنطق في سلم العلوم:

يتحدث ابن خلدون، الذي يُحسب عموماً على التيار السلفي الأصولي الذي يرفض العلوم الوافدة مثل الفلسفة والكيمياء، يتحدث عن علم المنطق والذي هو العلم الأول من علوم الفلسفة ذاتها إلى جانب التعاليم والأرتماطيقي والهندسة والهيئة والموسيقى والطبيعيات والإلهيات⁽¹²⁾، قائلاً: "إمام هذه المذاهب [الفلسفية] (...) هو أرسطو المقدوني من بلاد الروم، من تلاميذ أفلاطون (...) يسمونه المعلم الأول على الإطلاق. يعنون معلم صناعة المنطق إذ لم تكن قبله مهذبة. وهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها. ولقد أحسن في ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدهم في الإلهيات. ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل (...) ومن أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة"⁽¹³⁾.

إن هذا النص يحمل معان عديدة مرتبطة بالأصول الحضارية لعلم المنطق، وسبق أرسطو فيه، والذي أقره هو ذاته في خاتمة دحض الأغاليط⁽¹⁴⁾، وقيمة القانون المنطقي العليا لو أنه وسيلة إيجابية فقط في علم الإلهيات وتبعية المشائين المطلقة للدرس الأرسطي. لكن ما يهمنا فيه أكثر هو الإقرار بأنه أول العلوم الفلسفية على الإطلاق. أي أنه العلم الذي يفترض أن كل العلوم اللاحقة تستعمله. لذا يمكن القول أن علم المنطق هو العلم السابق منطقياً على كل العلوم، على الرغم من أنه متأخر تاريخياً⁽¹⁵⁾، إذ لم يُهذب إلا في المرحلة التي

(12) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص ص 442-451.

(13) المرجع نفسه، ص 474.

(14) Aristote: les Réfutations sophistique (Organon 6), traduit J. tricot, édition Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1939, para 184 a 5, p 139. le texte est: «sur les matières de Rhétorique, il existait des travaux nombreux et anciens, tandis que sur le raisonnement nous n'avions absolument rien d'antérieur à citer, mais nous avons passé beaucoup de temps à de pénibles recherches».

(15) كثيراً ما نستعمل عبارة الأسبقية المنطقية والأسبقية الزمانية دون تحديد دقيق، ولنا في مثال الدكتور طه عبد الرحمن أحسن وسيلة للتفريق بين المنطقي والتاريخي: "السبق =

توصف بأنها خلاصة الفكر اليوناني، بل ربما أن مرحلة أرسطو قد مثّلت لحظة استجماع أكثر مما مثّلت لحظة ابداع. وقد وصف من طرف البعض بأنه "خزان أعمى" استجمع كل شيء دون تمحيص⁽¹⁶⁾، ونحن نفهم من هذا النعت مدلولات سلبية أكثر مما قد يدل على الموسوعية الإيجابية، فكوّن المفكر خزانا يدل على تقليديته وطفيليته. لذا فقد تساءل الكثير من الدارسين في تاريخ الفلسفة الإغريقية عن سبب التأخر الزمني لظهور علم المنطق مقارنة ببقية العلوم الأخرى مثل الطبيعيات والإلهيات والرياضيات والأخلاقيات... الخ.

إن السؤال عن سبب تأخر تقنين قواعد المنطق، وبالتالي الظهور المتأخر نسبيا لهذه العلم، سؤال جدير بالطرح فعلاً. لأنه يصطدم بالمفارقة التالية: كيف أن المنطق هو العلم السابق منطقياً على كل العلوم لكنه المتأخر تاريخياً عنها؟ هذا السؤال هو الذي جعل الكثير من المفكرين يطرحون تشكيكات على منوال التوحيدي الذي أورد رأي أحد محاوريه حول الأثر المحتمل لظهور علم المنطق على العقل والعلم والعالم ككل؛ "لقد بقى العالم بعد منطق (أرسطوطاليس) على ما كان عليه قبل منطق⁽¹⁷⁾". أي أن العلم الذي زعم أرسطو أنه لم يتأسس إلا على مجهوده الخاص، لم يعدل شيئاً من حالة العالم الإنساني! إن ملاحظة التوحيدي تحيلنا إلى استفسارين، كلاهما مهم في سياقه، وهما:

= المنطقي والسبق الزمني: مثال الكلمة والحرف: فالنطق بالكلمة يتقدم على النطق بالحرف تقدماً زمنياً، إذ يأخذ الطفل في الكلام ولما يعرف بعد الحروف التي يتركب منها، أما النظر في الحروف، فإنه يتقدم على النظر في الكلمة تقدماً منطقياً". نقلاً عن طه عبد الرحمن: دين الحياة - من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظري الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 113.

(16) فريدريك نيتشه: إنسان مفروط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، الكتاب الخامس، فقرة 261، ص 147. وأيضاً أسوالداشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 668.

(17) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، مرجع سابق، الليلة الثامنة، ص 160.

1 - هل أحدث ظهور علم المنطق أثرا ذا بال في العقل الإنساني؟ وبالتالي التاريخ الإنساني؟

2 - كيف أن علم المنطق هو العلم الأول السابق على كل العلوم الأخرى؟

بالنسبة للسؤال الأول، فمن الضروري التأكيد أن اسهام الفلسفة اليونانية ككل، كان في التمييز الواضح بين العقل الأسطوري - القصصي من جهة وبين العقل المنطقي - العلمي - الفلسفي من الجهة الثانية. ولئن كان هناك من يشير إلى أن أفلاطون هو الذي أنجز هذا التمييز بصورة واضحة من خلال التفرقة بين القصة الخرافية والقصة الحقيقية⁽¹⁸⁾، فإننا نؤكد على أن السؤال الطبيعي المتعلق بأصل الكون هو الذي دشن الحدث الفلسفي لأول مرة، وهو بالتحديد ضرب من التمييز بين الموقف الأسطوري والموقف العلمي. ويعد التمييز بين طرق الإقناع والبرهنة كما حددها أرسطو، لبنة مهمة من لبنات هذا التحديد. فلا يمكن البتة التسوية بين الإقناع القصصي أو الأسطوري والإقناع البرهاني أو المنطقي. وهو ما يسميه أرسطو ومن بعده ابن رشد شارحا بالمقدمات الجدلية والمقدمات البرهانية⁽¹⁹⁾. ونحن نعلم بأن الأسطورة تقنعنا بنفس الدرجة التي تقنعنا بها التجربة، لكن في النهاية فإن القصص لا يرتقي إلى المرتبة المنطقية التي تأسست على تحليل الفكر بصرامة تامة من خلال عدم التسامح في أصول القضايا المعتمدة. في حين أن القصصي يجعلنا نقتنع دون سؤال ودون معارضة في جو نشوي وعاطفي طافح.

Platon: Gorgias (Protagoras - Euthydème-Ménexène-Ménon-Cratyle), traduit Emile (18) Chambry, édition Gallimard, Paris, 1967, §522b-523b, p 279.

وأیضا: بول فاين: هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم - بحث في الخيال المكوّن، ترجمة جورج سليمان، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، الطبعة الأولى، 2016، ص15.

Aristote: la Rhétorique, traduit P. vanhemelryck- introduction de Michel Meyer, (19) librairie Générale Française, Paris, 1991, Livre III, chapitre XVII, §1417 b-1419 b, p p 366-374.

وأیضا: أرسطوطاليس: أنولوطيقا الأولى، ترجمة تداري، المقالة الأولى، ضمن منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول، وكالة المطبوعات - الكويت، ودار القيم - بيروت، فقرة 24 أ - 24، ص139 - 140.

ومن المعلوم أن كل العلوم الحالية التي تصنف في خانة المعرفة العلمية، تنتهي بالمقطع الدال على المنطقية وهو "اللوجيا" أو "اللوغوس". فنجدنا نتحدث عن الجيولوجيا، والبيولوجيا، والسيكولوجيا، والشيولوجيا... الخ من النماذج العلمية التي تختص في كل المواضيع الطبيعية والإنسانية. لذا فلا يمكن الحديث عن علم دون منهج منطقي يحكمه، لذا قيل أن الموضوع والمنهج هما شرطا العلمية، مثلما أن الصورية هي شرط البرهانية. والمنهج لا يدل إلا على الطريقة المنطقية. لذا فإننا نفند بصورة كاملة التقرير الذي ضمته مناظرة أبو حيان التوحيدي السابقة، على أساس أن العالم قد تغير بعد تأسيس المنطق الأرسطي من خلال ظهور الوعي المنهجي والاحتكام المنطقي. والحجة التقليدية التي تستعمل لإثبات عدم جدوى التأسيس الأرسطي للمنطق، هي الحجة التي تقول بأن الناس كانوا يفكرون تفكيراً مستقيماً وصحيحاً ومفيداً حتى قبل ظهور علم المنطق. لكن من السهولة تماماً الرد بأن الفرق بين الحالتين يتمثل في الانتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل. فالناس قبل أرسطو، كانوا يفكرون تفكيراً منطقياً، ويعتقدون بمبدأ عدم التناقض الذي هو أساس التفكير العقلي والمنطقي، ولو أن هناك من الفلاسفة السابقين على سقراط أو حتى معاصريه من لم يحترمه⁽²⁰⁾، إلا أن الغالبية يعتقدون ويعملون به. وربما يعترض معترض قائلاً كيف يمكن تشكيل علماً يسمى "الشيولوجيا" [علم الألوهية] أو "الميثولوجيا" [علم الأسطورة]؟ والجواب مرتبط بقلب التراتب. إذ أن التفكير السابق للموقف العلمي كان يجعل كل شيء يدخل في الإرادة الإلهية سواء الظواهر الطبيعية أو الإنسانية أو التاريخية، لكن التفكير المنطقي اللاحق أدخل الألوهية والأسطورة في موضوع درس منهجي ومنطقي صارم. فبعد أن كانت الألوهية والأسطورة تفسر كل شيء، أصبحتا بعد التأسيس العلمي يُفسران تفسيراً عقلياً، أصبحت الأسطورة والألوهية مواضيعاً للعلم، بعدما كانا فواعل تؤثر في العلوم الإنسانية المتوفرة. أي انتقلت الألوهية والأسطورة من مرتبة الطريقة الدارسة إلى مرتبة الموضوع المدروس.

Aristote, la métaphysique, traduit Jules Barthélemy - saint-Hilaire, édition Pochet, (20) Paris, 1991, livre K, § -1062 a-b, p 371.

وهنا يظهر الفرق بين الوضعين، ويتبرر دراسة الأسطورة دراسة علمية أو حتى دراسة الألوهية دراسة منطقية. لذا حق القول، مع هابرماس، بأن "الإرث المتمركز على اللوغوس"⁽²¹⁾، هو الذي شكل الحداثة الغربية التي لم تكن قطيعة بقدر ما كانت وصلاً جديداً بالإغريق. وأن الدرس الأرسطي هو تسقيف وتمة منظمة ودقيقة لنمط تفكير ظهر منذ اللحظة الفلسفية - العلمية التي رفضت أن تكون الظواهر صادرة عن إرادة غير مادية أو من عناصر غير معلومة⁽²²⁾، وفسروا أصل الكون من دون فرضيات دينية وأسطورية. ونحن نعلم جيداً أن كل من طاليس واتباعه قد قرروا بأن "لا شيء من لا شيء"، وهذا رفض للعقل الأسطوري الذي يقر بالخلق من عدم.

لذا، فإن كان الناس قد فكروا تفكيراً منطقياً قبل ظهور علم المنطق، فهذا لا يطعن أبداً في أهمية تأسيس هذا العلم، مثلما أن الناس كانوا يتحدثون اللغة مستقيمة قبل ظهور علم النحو. لذا نجد الفارابي يقول: "يمكن أن يوجد في وقت ما إنسان كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين المنطق، كقولنا من زعم أن النحو فضل [أي زيادة]، إذ قد يوجد في الناس من لا يلحن أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين النحو"⁽²³⁾. إن التأسيس العلمي هو الذي ينقل المعارف من الممارسة إلى التقنين، وهذا هو فضله الكبير، مما يدل على عدم مشروعية الانتقاص من قيمته على أساس أن الممارسة سابقة على التنظير.

أما السؤال الثاني المتعلق بترابعية العلوم، فيمكن الإشارة إلى التحليل الدقيق الذي قدمه الدكتور زكي نجيب محمود في معرض حديثه عن ترابعية العلوم. وهو تحليل مرتبط بتصنيف العلوم من حيث درجة العمومية، ونحن نعلم

(21) يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص 481.

(22) ديفيد هيوم: التاريخ الطبيعي للدين، ترجمة حسام الدين خضور، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2014، ص 38.

(23) أبوا نصر الفارابي: إحصاء العلوم، تقديم وشرح وتبويب على بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 33.

أن التصنيف ليس مجرد سرد للعلوم المتوافرة، بل هو ترتب له منطق خاص. ومن المشكلات التي تطرح دوما هي سبب عدم ذكر علم المنطق ضمن أول مدونة لتصنيف العلوم، ونقصد طبعاً كتاب الـابسلون E في الميتافيزيقا، حيث لم يعمد أرسطو، وهو مؤسس علم المنطق، إلى ضمه لا إلى العلوم النظرية بكل أقسامها ولا إلى العلوم العملية القائمة على الإرادة والتي تنتهي إلى الفعل⁽²⁴⁾، بمعنى أن علم المنطق أو قل العلم التحليلي بعبارته الأصلية، ليس علماً من العلوم، بل هو وسيلة فقط. إنه ليس عضواً في الجسم العلمي، بل هو بمثابة السائل الحيوي الذي يحتاجه كل الأعضاء. لكن الشراح العرب، قد خرجوا على السنة الأرسطية واعتبروا المنطق علماً من العلوم، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في النص أعلاه⁽²⁵⁾. وبالفعل، فإننا نجد كل من الفارابي وابن حزم، والغزالي من بعدهما قد اعتبروا علم المنطق فرعاً من فروع العلوم غير منتبهين إلى رأي أرسطو المدروس بعناية. أما الفارابي وهو الملقب بالمعلم الثاني نظراً لاهتمامه الكبير بعلم المنطق، فقد وضع مصنفه حول تقسيم وترتيب العلوم، على أساس له دلالة مدروسة ضمناً رغم أنها غير مصرح بها بما فيه الكفاية. فقد جعل علم المنطق في المرتبة الثانية في العلوم بعد علم النحو واللسان، لكنه لم يتعمق في تبيان تفاصيل أي علم مثل تعمقه في علم المنطق، حيث خصص له أكثر من عشرين صفحة، وهو ما لم يخصصه لأي علم آخر⁽²⁶⁾. والسؤال المطروح هنا: لماذا هذا الاهتمام؟ على الأقل في المستوى الكمي؟ الحق يقال أن الاهتمام الكمي يدل على القيمة النوعية. هل كان واعياً بمسألة عمومية علم المنطق وضرورته لكل العلوم؟ مثلما سيتحدد لاحقاً. على الرغم من أن الفارابي قد ابتدأ التصنيف بعلم النحو، إلا أنه قد قرر بأن المنطق أشمل منه بكثير: "المنطق يفارق النحو في أن علم النحو يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة واحدة، وعلم المنطق يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها"⁽²⁷⁾. لكن مقارنة الفارابي لم ترتق إلى درجة

(24) Aristote, la métaphysique, Op. cit, livre E, § 1025 b-1028 a, p p 217-227.

(25) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 454.

(26) أبو نصر الفارابي: إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 27 - 48.

(27) أبو نصر الفارابي: إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 34 - 35.

المقاربة الحديثة لمرتبة علم المنطق بين العلوم كافة. لأنه لم يقارن علم المنطق ببقية العلوم، بل كشف فحسب عن كونه قانون لكل العقول رغم اختلافها في اللغة فقط. لذا فمقارنته سوسيولوجية سطحية وليست ابستمولوجية خالصة.

أما ابن حزم الظاهري (توفي 406 هـ) فقد اختتم دراسته المخصصة لعلم المنطق بذكر أقسام العلوم عند المسلمين على الترتيب التالي: علم القرآن وله عدة أقسام منها غريب القرآن، ثم علم الحديث، وعلم المذاهب، وعلم الفتيا، وعلم النحو، وعلم المنطق، وعلم النحو، وعلم اللغة، وعلم الشعر، وعلم الخبر، وعلم الطب، وعلم العدد، وعلم الهندسة، وأخيرا علم النجوم⁽²⁸⁾. وكما هو ظاهر، فإن هذا التقسيم لم يراع أي مقياس معرفي ظاهر، ما عدا معيار تقديم العلوم الشرعية على العلوم العقلية. كما أنه في العلوم العقلية قد رتب علم النحو قبل علم المنطق، إما مسaire للفارابي أو اعتقادا منه بأن النحو أسبق من المنطق، ولا يمكن الولوج للمعرفة الشرعية دون الوسيلة النحوية، وهو الذي قرر في البداية بأن من كان جاهلا بالنحو فهو ناقص الفهم عن ربه تعالى⁽²⁹⁾. لذا فيمكن أن نرى الأسس الدينية التي قام عليها تصنيف وترتيب العلوم عند ابن حزم، فهو يجعل علوم الدين أسبق وأشرف من علوم الدنيا التي وردت في ذيل السلسلة. لكن نجد عبارة في خاتمة الكتاب قد تجعلنا نقرر عكس ما قلناه سابقا، فقد ذكر ابن حزم بأن "علم المنطق هو العبارة على كل علم"⁽³⁰⁾. فلا يمكن تقديم أي علم، وحتى العلوم الدينية الأولى، إلا في عبارة منطقية، مما يدل على أن علم المنطق هو العلم الضروري حتى لعلم النحو، وهذا يجعل قانون الفكر أسبق من قانون القول على الأقل من الناحية الزمنية، فنحن عموما نفكر قبل أن نتكلم. لكن ابن حزم لم يصرح مباشرة بهذه المقاصد التي نستنتجها فقط من عبارته الأخيرة. لأن سياقه التاريخي والثقافي لا يسمح له بترقية العلم الوافد فوق العلم الشرعي

(28) ابن حزم الأندلسي: التقرب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية،

تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص186.

(29) المرجع نفسه، ص10.

(30) المرجع نفسه، ص187.

الأصلي والمحلي. فالمفكر مهما كان مجدداً، فهو لسان حال زمانه وثقافته.

فيما يخص الغزالي، فإننا سنتجاوزه في هذا الحيز البحثي المحدود، على أساس أنه قدم درساً منطقياً كبيراً ومفصلاً وإشكالياً في ذات الوقت، يتطلب دراسة منفصلة، وتأويلات متعددة، وقد انجزناها في دراسات سابقة مستقلة⁽³¹⁾. فيها قدمنا بالدراسة والتحليل والنقد والمقارنة مهمة الغزالي التي فيها أقلم المنطق مع خصوصيات الحضارة الإسلامية اللغوية والعقدية والمعرفية وحتى المذهبية والسياسية.

أما عن الترتيب التنازلي الذي قدمه زكي نجيب محمود، والذي ينطلق من العلم الأكثر شمولية وبالتالي الأكثر أهمية وضرورة للبقية، إلى الأقل عمومية، وبالتالي الأقل ضرورة للعلوم السابقة، فهو ترتيب معرفي، أي يستند على البنية الداخلية للعلم ذاته، وهو كالتالي:

1 - المنطق: وهو أوسع العلوم تعميماً، على اعتبار أن كل العلوم بما فيها الرياضيات والعلم الطبيعي... الخ في حاجة إلى قواعد المنطق من أجل البرهنة السليمة، في حين أن المنطق ذاته ليس بحاجة لهذه العلوم. أي أن كل العلوم تحتاج إلى المنطق، لكن العكس غير صحيح⁽³²⁾. وهنا نلاحظ أن زكي نجيب محمود قد تفادى استعمال تركيبة "علم المنطق" في حين ألحق كلمة "علم" لكل التخصصات الأخرى. والأكد أنه فعل ذلك من أجل تجاوز المشكلة التي أثارها أعلاه حول الفرق بين "المنطق" و"علم المنطق" أو بين التفكير المنطقي والعلم المنطقي. والتميز بين المرحلة التي فكر فيها العلماء والحكماء مشكلاتهم دون قواعد للمنطق، والمرحلة التي حوّل فيها أرسطو هذه الممارسة إلى قوانين نظرية مضبوطة. لذا يمكن التقرير بأن "القواعد المنطقية ضرورية"⁽³³⁾، لجميع العلوم الأخرى دون تمييز علم تجريبي عن علم انساني، كائن حي عن مادة جامدة،

(31) عبد الكريم غنيات: أسلمة المنطق - الأورغانون الأرسطي بين يدي الغزالي، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 2013.

(32) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، الجزء الثاني - في فلسفة العلوم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1980، ص26.

(33) Antoine Arnauld et Pierre Nicole: la logique ou l'art de penser, édition Flammarion, (33) Paris, 1970, p 40-41.

أرضي عن سماوي... الخ. وهذا ما نجده في تسميات العلوم كما هو موجود الآن، فكل علم دخل مضمار العلمية يضاف إلى موضوعه المقطع النهائي [أو العجز]: لوغوس. لذا فلكل علم منطقته الخاص الذي يشترك في المنطق العام القائم على مبادئ العقل وإجادة الاستدلال. نحن نرى أن اعتبار علم المنطق أورغانونا للعلوم يدل على أسبقيته المنطقية لهذه العلوم بالذات، فلا يمكن انجاز عمل دون الوسائل الكافية لذلك. ومنه فقد صح تأويل عبارة "علم المنطق وسيلة موجهة لكل العلوم الأخرى"⁽³⁴⁾، على أنه أداة ضرورية وسابقة، بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك، من خلال التأكيد على شرف الوسيلة مقارنة بالأهداف، على خلاف المؤلف. فإن كانت بقية العلوم أهدافا للمعرفة، فإن الوسيلة المنطقية أكثر أهمية وأكثر شرفا، لأنها شرط ضروري وليس شرط كمالي أو ثانوي. وهذا القلب لمنزلة الوسائل والغايات موجه ضد الفلسفة الوسيطة والمدرسية التي قللت من شأن علم المنطق باعتباره وسيلة "أدنى" لغايات "أعلى". وعندما نقول بأن لكل علم منطقته، فهذا دلالة على خصوصيات الموضوع والمضامين من علم إلى آخر، لكن شكل البرهان وبنية الدليل لها من الوحدة ما يجعلها كلها تنتمي إلى علم المنطق. وفي النهاية فإن علم المنطق له سمة الصورية، وأرسطو كان على وعي كامل بهذه النقطة الحساسة⁽³⁵⁾. لذلك يقول المنطقة بأن "الخطأ في الهيئة أو الشكل la manière أكثر فداحة من الخطأ في المحتوى أو المضمون le Fond"⁽³⁶⁾. لأن شكل التفكير هو الشرط الأساسي للحصول على مضامين

(34) Ibidem, p49.

(35) يان لوكاشيفيتش: نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة عبد الحميد صبرة، نصر المعارف، الإسكندرية، 1961، ص15. وأيضا: أرسطوطاليس: أنولوطيقا الأولى، ترجمة تداري، مرجع سابق، المقالة الأولى، فقرة 68 أ - 35، ص148. والأمثلة التي يستعملها أرسطو كانت على شكل حروف الهجاء، "يقول: ومثال ذلك أن أ إن كانت مقولة على كل ب وكانت ب تقال على كل ج، فمن الاضطراب أن تقال أ على كل ج. " لكنه يستعمل أيضا حدود كلية متعينة مثل: الحي والإنسان والفرس. وقد اثبت عدة مشكلات حول التفريق بين الحد اللامتعين، والحد المتعين الكلي، والحد المتعين الجزئي.

(36) Antoine Arnauld et Pierre Nicole: la logique ou l'art de penser, Op. cit, p 341.

صحيحة، ومن المعروف أن ديكارت كان يُلح على أنه ليس مهما أن تمتلك عقلا قويا أو جبارا، بل الأهم أن تستعمله استعمالا ملائما ومدرسا. أي بطريقة محكمة أو منطقية، لأنه قد يكون عقلنا متواضعا لكنه فعّالا في نفس الوقت، في حالة حسن استعماله طبعاً.

2 - علم الحساب: يأتي من حيث الضرورة تحت علم المنطق لكنه بالمقارنة مع بقية العلوم الأخرى، فهو الأكثر شمولية وعمومية على اعتبار أن كل العلوم المتبقية تستعمل الكم المنفصل. يقول زكي نجيب محمود: "هو أخص من المنطق لكنه أعم من سائر العلوم كلها: علم الحساب في حلّ من استخدام المعاني المنطقية دون أن يطالب بتعريفها. مثلاً يستخدم أداة "إذا"، "إذن"، أو أداة "أما... أو" (37). ومن المعلوم أن هذه العبارات من أدوات التفكير المنطقي الأساسية.

3 - علم الهندسة: هذا العلم يشترط منطقياً علم المنطق وعلم العدد، بحيث إنه لا يمكن أن نتصور أشكال هندسية إلا بوجود تصورات مسبقة للكم المنفصل. فعندما نتحدث عن المسلمات الهندسية على شاكلة "من نقطة خارج مستقيم لا يمكن رسم إلا مواز واحد فقط" (38) *par un point, on peut mener qu'un seul parallèle à une droite* فإننا نفترض مسبقاً معرفتنا بالأعداد: نقطة

(37) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، الجزء الثاني - في فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص 26 - 27.

(38) G. Milhaud: Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique (thèses proposée à la faculté des lettres de Paris), édition Félix Alcan, Paris, 1894, p 42-43.

أو الرجوع للكتاب التأسيسي: إقليدس: الأصول، ترجمة كريثيوس فن دك، ص 5. حيث يفتح كتابه بتحديدات اصطلاحية وعلاماتية قائلاً: الهندسة علم موضوعه قياس المقادير، والمقدار هو ما له واحد من ثلاثة أشياء وهي طول وعرض وعمق. وكما هو ملاحظ فإن كل تحديد لموضوع هندسي يتطلب معرفة مسبقة بالمعاني الحسابية مثل المقدار والواحد والثلاثة... الخ.

أصل كلمة هندسة العربية فارسي تعني "علم قياس الأرض". وحتى الكلمة الفرنسية Géo-métrie تدل على قياس الأرض. وهي من أصول اغريقية: جئوس = الأرض، ميترون = مقياس. ولا قياس إلا بالأعداد، مما يفترض مسبقاً معرفة الحساب قبل دراسة الأشكال.

واحدة، مواز واحد... الخ. لذا "فعلم الهندسة يفترض أسبقية المنطق والحساب معا، على اعتبار أن الهندسة تستعمل الأعداد، في حين أن الحساب يستطيع أن يبدأ وينتهي دون أن يلجأ إلى ذكر الأشكال الهندسية". وكأن الكم المنفصل أسبق منطقيا من الكم المتصل. كما أن منهج علماء الهندسة لا يخرج عن أصول البرهنة المنطقية المرتبطة بالتعريف والتناسق البرهاني والاستنتاج والشرط... الخ.

4 - علم الحركة: لئن كانت الهندسة علم للمكان، وهذا ظاهر من تسميتها^{*}، فإن علم الحركة هو ذلك العلم الذي يضيف تصور الزمان لتصور سابق موجود في علم الهندسة وهو المكان. وهذا يدل على أن الهندسة أسبق منطقيا من علم الحركة الذي يتلخص موضوعه حسب أرسطو في تعقل مفهوم المتصل الذي يحتوي الأول. ومفهوم الأول لا ينفصل عن الزمان. وكل الظواهر الطبيعية بما هي ظواهر حركة تحتوي على أربعة أشياء: الحركة، والمكان، والفراغ، والزمان⁽³⁹⁾. ولا يمكن للحركة أن تكون دون مكان وفراغ وزمان. لذا فتصور المكان الهندسي ضروري لدراسة الحركة الطبيعية.

5 - علم الميكانيكا: هو أسبق العلوم الطبيعية جميعا، والفكرة الرئيسية في هذا العلم هي الكتلة⁽⁴⁰⁾.

6 - العلوم الطبيعية وهي التي تدرس خصائص الأجسام، والحرارة، والكهرباء، والمغناطيسية.

7 - علم الفلك والجيولوجيا: وهي فرع من علم الكتلة وعلم الطبيعة.

8 - الكيمياء: التي تدرس العناصر من حيث تكافؤها.

9 - علم الحياة: وهو الذي يفترض الجسمانية، وبالتالي فلا يمكن دراسة

(39) Aristote: la physique - ou Leçon sue les principes générales de la nature, traduit Barthélemy saint-Hilaire, tome 2, Librairie philosophique de Ladrang, Paris, 1862, livre III- définition du mouvement, § 1, p 68. Il confirme qu'il n'y point de mouvement possible sans espace, sans vide, sans temps.

(40) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، الجزء الثاني - في فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص28.

الحياة دون معرفة مسبقة بالأجسام، وكل معرفة بالأجسام المتحيزة تقتضي معرفة بالهندسة، وكل معرفة بهذا العلم تسبقها معرفة الحساب الذي يتطلب المنطق أولاً.

10 - علم النفس: لا يمكن قيام علم النفس بدون علم الحياة، لأن النفس صفة الكائن الحي المخصوص. لذا "يفترض علم النفس وجود علم البيولوجيا علماً قائماً بذاته، مستقلاً عن علم الطبيعة، أي يفترض قيام هذه الفكرة الجديدة وهي فكرة الحياة أولاً، ثم فكرة العقل ثانياً"⁽⁴¹⁾. لأن حد النفس [الإنسانية] هو الحياة والتفكير معاً.

11 - علم الاجتماع: هو العلم الذي يفترض الفرد مسبقاً من أجل دراسة الظواهر الجماعية. لذا فمن الناحية المنطقية فإن علم النفس أسبق تصوراً من علم المجتمع. على الرغم من أن التأسيس التاريخي لعلم الاجتماع قد سبق زمانياً علم النفس، وهذا ما نجده في دروس أوجست كونت. وقد أشرنا سابقاً إلى التمييز بين الأسبقية المنطقية والأسبقية التاريخية.

وكما هو ظاهر، في الترتيب السابق، فإنه من الممكن التأكيد على أولوية علم المنطق على جميع العلوم الأخرى. لذا فهو ليس نافلة علمية، بقدر ما هو أساس قوي لتأسيس العقل العلمي. وبالفعل، فإننا نلمس نوعاً من التبرير التاريخي في بنية هذا التصنيف والترتيب الذي قدمه الفيلسوف الوضعي العربي، إذ أن العلوم الإنسانية هي العلوم التي تأخرت في الدخول إلى الحضيرة العلمية، وكأنها انتظرت الدور التراتبي والمنطقي للظهور. في حين أن العلوم الطبيعية هي التي ظهرت مبكراً من خلال سؤال الفلاسفة الإغريق الأوائل عن أصل الكون. وتأخر تأسيس المنطق كعلم ذو قواعد إلى غاية ظهور أرسطو، مخالفاً الترتيب المنطقي الذي عرضناه، يتطلب بحثاً مستقلاً ومخصوصاً مثلما قلنا سابقاً. والتفسير الذي قدمناه أعلاه عن الظهور بالقوة والظهور بالفعل، أي وجود تفكير منطقي قبل ظهور علم المنطق، ليس كافياً إطلاقاً. بل هناك تشابك تاريخي في

(41) المرجع نفسه، ص 29.

ظهور علم المنطق وعلم الرياضيات، يجعلنا نعجز عن كشف أسبقية ظهور التفكير الرياضي (الحسابي والهندسي) عن ظهور العلم المنطقي. وكثيرا ما طرح سؤال تأثر أرسطو بعلم الرياضيات في تأسيس علم المنطق، حتى أن المبحث المنطقي المهم، وهو "القياس"، له تسمية رياضية أو قل حسابية أو حتى هندسية كما هو ظاهر. وانتهى زكي نجيب محمود إلى أن العلم المتأخر يأخذ من العلم المتقدم مسلمات لا يطالب نفسه بالبرهنة عليها، لذا يمكن وضع ترتيب منطقي للبنية الداخلية للعلوم كما يلي: منطق القضايا - منطق الفئات - الحساب - الهندسة - علم الحركة - الميكانيكا - علم الطبيعة - علم الحياة - علم النفس - علم الاجتماع⁽⁴²⁾. ثم تلي العلوم اللاحقة والتي تستلم من السابقة عليها منطقيا مسلماتها الضرورية للبحث والتي لا تكلف نفسها بالبرهنة عليها، لأنها مبرهنة مسبقا، من طرف العلوم السابقة عليها.

وعندما يتساءل أحدهم متشككا: هل الأخلاق، بما هي تجسيد للعقل العملي، بحاجة إلى اليقين المنطقي الذي ينتمي إلى العقل الخالص؟⁽⁴³⁾ فإنه يفترض أن الفعل الأخلاقي والشعور القيمي قائمين على الإرادة والحرية بدل الضرورة التي تتلون بلون اليقين؛ فاليقين حتمية لا إرادة أو اختيار. في حين أنه يمكن الحديث عن تواشج الحكم الأخلاقي مع الحكم المنطقي من خلال مبدأ عدم التناقض. ولئن كان المفكر البراجماتي "بيري" (ولد سنة 1876 بأمريكا) قد اعتقد بأن "كانط قد أخلط بين العمومية المنطقية والعمومية الاجتماعية"⁽⁴⁴⁾، ومن المعلوم أن الأخلاق شأن اجتماعي بالدرجة الأولى. فالأكيد أنه تجاوز الفهم الكانطي، عن قصد أو عن غير قصد، الذي كان يستهدف إخضاع التاريخي المتغير والشخصي لـ المنطقي الثابت الكلي. وهو لا يعتقد بأن الخير خيرا لأنه

(42) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، الجزء الثاني - في فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص ص 29 - 296. وأيضا:

زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة السادسة، 1981، ص 7.

(43) G. Milhaud: Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique, Op. cit, p236.

(44) رالف بارتن بيري: آفاق القيمة - دراسة نقدية للحضارة الإنسانية، مرجع سابق، ص 177.

مستحسن اجتماعيا، بل لأنه مقبول عقلا ومستقيم منطقيا من خلال خضوعه لمنطق عدم التناقض. ومنه فهو يجيز اخضاع الأخلاق للضرورة المنطقية من أجل انتشالها من النسبوي إلى المطلق المتمثل في اليقين المنطقي. وفي هذه النقطة بالذات يتقاطع العقل الخالص مع العقل العملي مشكلا العقل العملي الخالص la raison pure pratique⁽⁴⁵⁾. أين أكد بأن قواعد الإرادة لا يجب أن تكون شخصية محلية، بل يجب أن تكون موضوعية قدر الإمكان، والموضوعية الأخلاقية تدل على قابلية تعميم القاعدة لتصبح صالحة لكل كائن ذو عقل être raisonnable. وفي هذا السياق، يستحسن لنا أن نتذكر المنهج النظري الذي اقترحه سبينوزا لدراسة المشكلة الأخلاقية، الذي هو منهج علماء الهندسة⁽⁴⁶⁾. وهو ما يدل على الأسبقية المنطقية لعلم الهندسة على علم الأخلاق، وكذلك على الأسبقية المنطقية لعلم المنطق على علم الأخلاق كعلم معياري وانساني في نفس الوقت.

2 - التحليل المنطقي والانقطاع الاعتقادي :

يذكر لنا المفكر الروماني - المتأغرق سيكستو سامبريكوس قصة تحول أبيقور من الاهتمام بالأدب إلى دراسة الفلسفة؛ القصة التالية: "عندما كان أبيقور ولدا يقرأ مع معلمه الأشعار التالية لـ هوزيود:

الأقدم بين الكائنات، برز الشواش أولا؛

بعد ذلك، امتدت الأرض رحبة، مكانا للجميع.

أظهر الطالب الشاب (أي أبيقور) أولا عبقرية محبة البحث، بسؤاله: ومن أين جاء الشواش؟ لكن معلمه أخبره أن عليه أن يلجأ إلى الفلاسفة لحل هذه الأسئلة. ومن هذه الإيماءة، ترك أبيقور فقه اللغة والدراسات الأخرى كلها

Emmanuel Kant: critique de la raison pratique, traduit F. Picavet, édition Félix Alcan, (45) Paris, 1888, p 27.

Spinoza: l'éthique, traduit traduit Rolad Caillois, édition Gallimard, Paris, 1954, (46) troisième partie, p 146.

ليذهب إلى ذلك العلم (أي الفلسفة) ⁽⁴⁷⁾. نحن بدورنا، وإن صدقنا هذا الطبيب المتشكك، على اعتبار أنه نسجت قصص كثيرة وخيالية عن شخصية أبيقور المؤسطرة، نتساءل: ماذا يمكن أن تعلمنا هذه القصة في سياق تحليلاتنا للمشكلة المنطقية؟

من المعروف، في أدبيات تاريخ الفلسفة الاغريقية، أن أبيقور مثل نموذج الفيلسوف الناقد للعقلية الأسطورية - الدينية. إذ نجده يقول ناصحا في أحد رسائله Epistolai إلى فينوقلاس [أو بيثوكليس]، بعد أن لخص له مذهبه الفلسفي: "فلتذكر، يافينوقلاس، كل ما قلته لك كي تصبح قادرا على إقصاء الأساطير" ⁽⁴⁸⁾. ويعتقد أن القلق الذي ينشأ عند الإنسان مرتبط بعدة أسباب، منها الاعتقاد بالأساطير mythoi التي تقول مثلا أن الأجرام السماوية كائنات خالدة ومباركة ⁽⁴⁹⁾. ولئن كان الكثير يُرجع معاداة أبيقور للعقلية الأسطورية إلى ملاحظاته ممارسات أمه السحرية، فإن المهم بالنسبة لنا هو أنه قابل بين الاعتقادات الدينية - الشعبية - الخرافية وبين العقلية العلمية والفلسفية التي تنطلق من ملاحظات حسية واستنتاجات منطقية متماسكة واستدلالات محكمة.

لقد وقع جدل كبير حول العلاقة الحقيقية بين العقل القصصي والعقل المنطقي، فمن يعتبرهما مختلفان حد التناقض، يلح على ضرورة الفصل، ومن يعتبرهما عقلان صادران من أصل واحد، لذا يعمل على التقريب بين الدين والعلم [أو اللوغوس] خاصة أو حتى الفلسفة التي تتقاطع مع الخطاب العلمي في العديد من الخصائص. لذا فلن نخوض في جدل الفصل والوصل هذا، بقدر ما

(47) ديفيد هيوم: التاريخ الطبيعي للدين، مرجع سابق، ص39.

(48) أبيقور: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، دون سنة، فقرة 116، ص201. كذلك: بول فاين: هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم - بحث في الخيال المكوّن، مرجع سابق، ص211.

(49) ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثالث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، الكتاب 10، فقرة 81، ص282. وأيضا فقرة 87، ص286. وأيضا فقرة 104، ص298. وأيضا الفقرة 115 - 116، ص305.

سنحاول الكشف عن ميزة العقل المنطقي التحليلية وخاصية العقل الديني أو القصصي القاطعة.

ومن أجل أن ننجز هذا المقارنة البسيطة ظاهريا، والمعقدة في العمق المفهومي، سنستعين بمثالين في التفكير والبرهنة، أحدهما قديم يعود إلى أرسطو الذي جعل موضوع الألوهية أشرف الموضوعات نظرا لكونه المحرك الأقصى أو الأول. والآخر معاصر يعود إلى برتراند راسل الذي حاور ونقد كل الفلاسفة الذين قدموا براهين حول وجود الله. لذا فإننا نعتزف منذ البدء بأن العقل الديني أو القصصي عقل يفكر، لكن طريقة تفكيره مختلفة عن العقل المنطقي، سواء من حيث الكم أم الكيف.

يصوغ أرسطوطاليس، وهو الفيلسوف الذي لا يمكن اعتباره ملحدا بالكامل، إذ يؤمن بوجود إله، لكنه إلهاً محركاً لا إلهاً خالفاً مثلما نعتقد نحن التوحيديين. يصوغ دليلاً على وجود الإله عن طريق ملاحظته للظواهر الطبيعية ومبدأ الحركة، على اعتبار أن فهم الحركة هو مفتاح فهم الطبيعة بالإجمال مثلما أشرنا إلى ذلك أعلاه⁽⁵⁰⁾. وفهم الطبيعة هو طريق التفكير فيما ورائها، لأن لا ميتافيزيقا دون فيزيقا، ولا معنى للغيب دون الشهود. فتوصل إلى أن كل متحرك لابد له من محرك، وهذا المحرك بدوره يدفعه محرك آخر وهكذا دواليك. ولكن سلسلة المحركات لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية، فمن المستحيل أن يكون هناك تسلسل غير منته وعلل بلا حدود، وهذا ما يجعلنا نتأكد من وجود علة أولى لكل الحركات الموجودة⁽⁵¹⁾. لذا لابد من وجود محرك لا يتحرك، أي محرك أول لا علة له بما أنه لا يتحرك، وهو الإله، لذا عرفه أرسطو بالمحرك الذي لا يتحرك أو العلة بلا علة، بمعنى العلة النهائية على الإطلاق. لذا فهو المحرك الأول والجوهر الثابت substance immobile⁽⁵²⁾. لأن وقوع الحركة عليه يجلب له

Aristote: la physique - leçons sur les principes généraux de la nature, tome 2, Op. cit, (50) livre 3, chapitre 1, p 67.

Aristote: la métaphysique, Op. cit, livre a, chapitre 3, § 994 a, p 87. (51)

Ibid, livre 12, chapitre, 6 § 1071 b, p 409. (52)

النقصان وهذا محال على الإله من الناحية النظرية. وقد استعمل ابن خلدون حجة قريبة من حجة أرسطو لإثبات وحدانية الله⁽⁵³⁾. لكنها حجة مغلوطة وناقصة في بعض جوانبها.

ومن فكرة أرسطو وابن خلدون، يمكن أن نلاحظ العقلية الفلسفية غير المتحررة من المنطق الديني، حيث يتم الوصول إلى ضرورة نهاية العلل واستحالة استمرارها دون نهاية. لذا قلنا بأن العقلية الدينية قاطعة، أي تضع حدا لسلسلة الاستنتاجات. لكن منطق آخر ربما لا يسلم بضرورة انقطاع العلل والأسباب وضرورة توقف الخيط الفكري والبرهاني. فلنستمع لـ "رسل" (توفي سنة 1970) الذي ينقد دليل المسبب الأول الذي اعتبر منذ القدماء حتى اليوم أكثر الأدلة انتشارا عن وجود الإله، بل الأكثر قبولا بين المؤمنين كافة. يقول: "قد قبلت هذا البرهان (برهان المسبب الأول) إلى أن قرأت، في الـ 18 من عمري، السيرة الذاتية لجون ستيوارت مل، حيث وجدت هذه العبارة: علمني أبي أن السؤال (من خلقتني؟) لا يمكن الاجابة عليه، بما أنه يفترض فورا السؤال (من خلق الله؟). إذن برهان المسبب الأول خاطئ. إذا كان يجب أن يكون لكل شيء علة، فيجب، أن يكون للإله علة. إذا كان من الممكن وجود أي شيء ليس له علة، فمن الممكن أن يكون هذا الشيء [هو] العالم كما يمكن أن يكون [هو] الله، لذا فلا شرعية لهذا البرهان (...). لا يوجد أي سبب كي لا يكون العالم قد وجد دونما سبب؛ ولا يوجد أي سبب كي لا يكون العالم قد وجد دائما. لا يوجد أي سبب لافتراض أن العالم له بداية. الفكرة القائلة أن لكل شيء بداية هي بحق

(53) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، فصل علم الكلام، ص423. يقول في هذا الدليل: "إن الحوادث في عالم الكائنات سواء من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة، وعنهما يتم كونه. وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب آخر. ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدتها وخالفها لا إله إلا هو. " لكنا نعتقد بأن ابن خلدون لم يكن دقيقا في تسمية دليله على اعتبار أنه أثبت وجود الله ولم يثبت وحدانيته. وبين التوحيد والوجود فرق واضح.

ناتجة عن فقر مخيلتنا⁽⁵⁴⁾. الأكيد أن نقد هذه الحجة، وبهذه الطريقة البسيطة لم ترد على عقل أي إنسان، نظرا لاعتقادنا أن حجة السبب النهائي منطقية ومعقولة لدرجة لا تتزعزع أمام أي منطق متشكك.

هنا يجب لنا أن نميز بين العقل الخالص والعقل غير الخالص. الأول يتعامل مع الظواهر على ما هي عليه دون أي فكرة مسبقة، في حين أن العقل الإيماني يرى ظواهر الكون من خلفية سابقة تفترض وجود مُوجد لهذا العالم. لذا يقال بأنه يقوم بتدوين العالم وما فيه. لقد كان منطلق راسل طفولي [أو قل إلحادي] تماما، لأنه تنازل عن كل المعتقدات التي يحملها المجتمع للجيل الجديد من الأطفال. وقد اعتقد الكثير من الفلاسفة المعاصرين المهتمين بفلسفة الأطفال أو الفلسفة للأطفال Philosophy for children، أن كل الأطفال، قبل أن يتشبعوا بالمعتقدات الاجتماعية يطرحون أسئلة فلسفية في حقيقتها. على شاكلة راسل ذاته الذي رأى أن التوقف عند فكرة أن الله غير مخلوق غير مقنعة تماما. ثم لماذا يعجز العقل عن افتراض سلسلة الأسباب غير المنتهية؟ لماذا يلجّ على ضرورة وضع حد لهذه السلسلة المقطوعة عند الخالق حسب المسيحي أو الصانع حسب الأرسطي؟ حقيقة أن منطق راسل منطق غير إيماني، لكنه منطق تحليلي تتبع الفكرة إلى نهايتها. وهذا ما قصدنا بقولنا أن المنطق العلمي منطق تحليلي يفكك الفكرة ويتتبع القضية إلى أصولها ومصادرها ومكوناتها، في حين أن المنطق الإيماني منطق انقطاعي، يسير في البحث عن العلل إلى نقطة معينة يعتبرها نقطة النهاية القصوى، أين يتصور العلة غير المتحركة أو السبب النهائي. إنه يقطع سلسلة العلل بفكرة مسبقة وهي وجود خالق أو صانع لهذا الكون.

لذا نجد الفكر الديني، ككل ودون تمييز، يرفض المنطق العلمي على أساس أنه يتمسك بصرامة شديدة بالأقوال، سواء كانت حدود أو قضايا أو

(54) برتراند راسل: ما الذي أؤمن به؟ مقالات في الحرية والدين والعقلانية، ترجمة عدي الزعبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2015، ص 64 -

براهين. ولا يزال يفحصها ويقلبها دون كلل، في حين أن سلسلة البراهين يمكن أن تُقطع بالإرادة الإلهية. فالمنطق الإلهي مجسدا في إرادته، ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 117] أو ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59]، هذا المنطق هو المنطق الوحيد المسيطر على العقل والوجود معا. لذا نجد البعض من فقهاء المسلمين، أمثال ابن صلاح في فتواه يقول مهاجما منطق الترابط والتحليل الفكري: "وما يزعمه المنطقي بالمنطق من أمر الحد والبرهان ففقايع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن لاسيما من خدم نظريات العلوم الشرعية" (55).

إن المنطق العلمي أو العقلي لا يفترض أي إرادة يمكن أن تخترق النظام، في حين أن المنطق الديني يقر بأن الإرادة الإلهية أعلى من منطق التماسك بين الأفكار أو الظواهر كما نلاحظها وفق العادة. وهذا الغزالي قد اسقط الضرورة المفترضة بين السبب والنتيجة بغية تبرير المعجزات التي لا تدل إلا على غلبة إرادة الله على منطق العادة أو القوانين الكونية. لذا فمن الضروري ابطال قول الفلاسفة المناطقة باستحالة خرق العادات والسببية (56). على اعتبار أن المشاهدة الحسية للاحتراق مثلا، في اعتقاد الغزالي، لا تدل على الحدوث بها بل على الحدوث عندها، وكأن النار ليست هي سبب احتراق القطن. لكن الفلاسفة يلحون على أن هذا المنطق الديني يقع في مآزق لأنه يتصور وجود نظام للكون ثابت ومنضود من طرف الله، ثم تخترقه نفس الإرادة الإلهية وقت شاءت. إن هذه الطريقة من التفكير تتصور "العقل الإلهي مشابها للعقل الإنساني" (57)، يضع قواعد ثم يخترقها، وهذا عين اللبس. لأن الوضع الإلهي مختلف جذريا عن الوضع البشري. وأي تصور من هذا القبيل يعد تجسيما غير مباشر أو وثنية مضمورة.

(55) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص 183.

(56) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، 2002، ص ص 189 - 190.

Bertrand Russell: Science et religion, traduit Philippe - Roger Mantoux, édition (57) Gallimard, Paris, 1971, p 142.

وفق التحليل السابق، فإن مصادر المعرفة المنطقية مختلفة كلية عن مصادر المعرفة الدينية، بالنظر إلى أن المنطق يعترف فقط بالقضايا التي تنبع من الحس المباشر الذي لا يمكن التناكر له، على اعتبار أنه موضوعي قابل للقسمة بين الناس. ولئن كانت "الجمعية الذاتية" أو "الاتفاق البين - شخصي" أساس كل المعطيات الحسية التي تكون موضوعية، فإن القضايا العقلية لا تختلف عن الأولى، لأنها تحقق أيضا التوافق بين العقول حول سلامتها واتساقها. لذا صح أن الحياد والتجريد هما سمات المعرفة المنطقية الموضوعية⁽⁵⁸⁾. وما عدا هذان النوعين من المعرفة: الحس المشترك والبرهان المتسق، لا يثق العقل المنطقي في المعارف الأخرى. ونقصد بها المعارف التي تستند على التقليد والسمع والتواتر المتجايل. ومن هنا يتقابل العقلين: المنطقي والديني تقابلا يجعلها يشقان طريقتين مختلفتين: الطريق الحس/عقلي، والطريق السمع/تصديقي⁽⁵⁹⁾. أو قل أن العقل المنطقي يعتبر الحقيقة في التفحص والاتساق العقلي في حين أن العقل الديني يعتبر الحقيقة في التقليد أو التطابق مع النص الأصلي. إلى جانب كونه العقل الديني قائم على الوحي الذي يدل على المعرفة الذاتية التي يتحدث بها النبي أو الرسول أو الشاعر. والإيمان لا يدل إلا على قبول وجود خطاب عمودي: إلهي - إنساني ضامن للصدقية والمعنى، مع العلم أن التصديق هنا هو الأساس وليس البرهنة. فالمسلم اليوم، وفي كل مكان وزمان، يعتقد بصدق الحادثة التأسيسية، وهي حادثة: محمد - جبريل تصديقا لا يحتمل المطالبة بالدليل، على الرغم من أنها حادثة شخصية وفردية إلى أكبر الحدود، ولم يتسن لأحد، حتى الأقربين من الرسول الكريم أن يتأكد منها تجريبيا أو عقليا وفق مبدأ القابلية للتحقق. وما يقال على مثال الإسلام، يقال أيضا على كل الديانات التي

(58) هويلسي: هل العلم خلو من القيم؟ القيم والفهم العلمي، ترجمة نجيب الحصادي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015، ص 35 - 36. وأيضا 137 - 159.

(59) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 213. وأيضا: بول فاين: هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم - بحث في الخيال المكوّن، مرجع سابق، ص 69.

تستمد مشروعيتها من السماء والنص المنزل. في حين - يقول صاحب المنطق الوضعي - أن "لا يعد من العلم حالات الوجد وحالات الوحي في دنيا الفنون (...). لا يعد من العلم ومضات البصيرة عند عباقرة العلوم أنفسهم" (60). وعند اجراء هذه المقابلة بين المنطقي والديني، فهذا لا يدل على الانتقاص من خصائص العقل الديني، بل فقط التأكيد على أنه قائم على هذه الأسس الإيمانية - السمعية - التصديقية. وذكر خصائص العقل المنطقي ليس أيضا اعتبارا لإيجابياته، بل تقرير موضوعي لخصوصياته فقط. كما أن خصوصيات العقل الديني لا تتحدد إلى مقارنة بخصوصيات العقل المنطقي والعكس صحيح، لذا فهذه الخصائص عبارة عن إضافات وليس كيانات قائمة في الطرفين. فكل مقارنة في النهاية هي اضافة. ولو كان الدين مشحون بالقيم، بل هو القيمة عينها، فإن حصول التوافق بين العقول أمر عسير الحدوث، وهذا هو سبب الاختلافات الدينية والتشنجات العقدية، فكل يرفض الاعتراف بالتجربة الذاتية للدين الآخر. في حين أن المنطق، الذي يخلو من القيم الشخصية والعاطفية قدر الإمكان، فهو عامل الوحدة بين العقول، لذا فالشحنات القيمية هي منبع الخلافات (61). والتجريدات المنطقية هي مصدر التوافق العقلي. وبما أن لكل منا تجاربه الشخصية والاجتماعية التي نشأ عليها منذ طفولته، فإن الأحكام المسبقة تتحول إلى مكون أساسي في أفكارنا. وهكذا تختلط الأفكار التي نعرف مصدرها، وهي عموما الأفكار العلمية والمنطقية، مع الافكار التي لا نعرف مصدرها بالتحديد، وهي ما يشكل المخيال الاجتماعي والديني والعرفي... الخ. والمخرج الوحيد، أو قل العلاج le remède الوحيد لهذا الجانب السيئ inconvenient للأفكار المختلطة، هو أن نفصل قدر الإمكان عن الأفكار المسبقة التي تعلق بنا، في طفولتنا، دون أن ندري مصادرها (62). وبالفعل، فإن أبناء الديانة الواحدة،

(60) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، الجزء الثاني - في فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص18.

(61) هيوليسى: هل العلم خلو من القيم؟ القيم والفهم العلمي، مرجع سابق، ص117.

(62) Antoine Arnauld et Pierre Nicole: la logique ou l'art de penser, Op. cit, p107.

يعترفون بالاختلافات الكبيرة في تصور المقدس أو عبادته أو فهمه.

فهل هذا التعارض، بين بنية الفكر الديني وبنية الفكر المنطقي هو الذي حدث في العصر الإسلامي الكلاسيكي والحديث؟ أم أن رفض العقل المنطقي له أسباب أخرى قد تكون سياسية مثلاً؟ على اعتبار أن الإيديولوجيات السياسية تستثمر في تأسيس العقلية الأسطورية من أجل تحقيق مآربها السلطوية⁽⁶³⁾. ونحن نعلم جيداً أن الحاكم المتسلط يفضل العقل المؤسّس على العقل المنطقي، كما يفضل المعلم الرديء التلميذ الكسول على المجتهد. إن الفصل بين المعرفي والسياسي الفصل الكامل الذي تعودنا على سماعه يعتبر طريقة سطحية في التفكير. ولئن كان هدف السياسي هو المصلحة، فإنه لن يفكر كثيراً في الحقيقة، لذا صح التقرير بأن هناك تناسب عكسي بين المصلحة والحقيقة⁽⁶⁴⁾. والمستبعد مستعد للتحالف مع الشيطان وكل الأساطير الممكن اختلاقها من أجل استمرار حكمه في قوة وسلام.

والأكيد أن العامل العقائدي قد لعب دوراً حاسماً في تشكيل موقف الفكر الإسلامي الكلاسيكي من علم المنطق. لكن لا يجب التأكيد على هذا العامل فقط، لأن هناك عوامل متشابكة معه. ولعل أهم درس اهتم بتبيان سبب المواجهة بين الفكر الإسلامي والعلم الوافد من الإغريق هو درس الدكتور طه عبد الرحمن. فنأخذه بالتلخيص والتوضيح:

يقول الدكتور طه بأن هناك ثلاثة اعتراضات على المنطق، وهي اعتراضات قامت في الأساس على خصوصيات المجال التداولي الإسلامي - العربي الذي استقبل هذا العلم الوافد، وهي:

(63) إرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص 375 - 378.

(64) بول فاين: هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم - بحث في الخيال المكوّن، مرجع سابق، ص 186.

1 - السبب العقدي المرتبط بأصل أول من أصول الحضارة الجديدة: وله صورتين مترابطتين:

- الخوض في الميتافيزيقا: وهو ما يخرج عن أصول العقيدة الإسلامية كالاعتقاد في العقول العشرة، والقول بقدم العالم وانكار المعاد. ونحن نعلم أن الإغريق قد شكلوا هذا المنظور الميتافيزيقي انطلاقاً من رؤيتهم الجمالية للكون، حيث اعتقدوا أن الكمال والثبات والقدسية موجودة في السماء بدل الأرض التي تتغير باستمرار.

- الخوض في علم الكلام: الخوض في أمور العقيدة بطرق لم يرد الأمر بها. حيث إن الرسول (ص) قد نهى عن الكلام في أمور متعلقة بذات الله سبحانه وتعالى. وأنه يفضي إلى النظر في المتشابهات المنهي عنه في القرآن ذاته. وهذا ما أدى إلى تحريم المنطق الذي استعمل كوسيلة لعلم الكلام (فتوى ابن الصلاح: ليس الاشتغال بتعلم المنطق وتعليمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين). فالكلام في الذات والصفات أفضى إلى الإخلال بمبدأ التوحيد التنزيهي⁽⁶⁵⁾. وهو المبدأ الذي تمسك به الإسلام فوق كل الديانات التوحيدية السابقة عليه.

2 - السبب اللغوي: له ثلاثة صور:

- الخروج عن عادات العرب في التعبير: ثبت أن المناطقة يميلون إلى صوغ عباراتهم بطرق أرادوا أن تكون مستوفية لشروط الصياغة المنطقية كما هي محررة في الكتب المنقولة إليهم من عند اليونان⁽⁶⁶⁾. لذا فقد لعبت الترجمة الرديئة دوراً مهماً في عدم استساغة اللغة المنطقية، وقد نبه الغزالي أكثر من مرة لهذه الظاهرة، أين تم تهويل اللفظ المنطقي.

(65) طه عبد الرحمن: سؤال المنهج - في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص 214 - 215.

(66) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 328.

- تطويل العبارة: مثلاً الحديث المروي عن النبي (كل مسكر خمر و كل مسكر حرام) الذي يدل على الإيجاز، لكن في المنطق يجب أن نضيف قضية ثالثة (وهي المقدمة الصغرى) وهذا ما يؤدي إلى تطويل في الكلام. ونحن نعلم أن ميزة اللغة العربية هي الاختصار والطي⁽⁶⁷⁾. لذا فيجب أن تكون الترجمة التأصيلية مؤسسة على مبدأ الاختصار المهون، الذي يتماشى مع خاصية اللغة العربية⁽⁶⁸⁾، التي تقول الكثير من المعاني في القليل من الألفاظ.

- قاعدة التبیین تقتضي أن يكون التركيب سليماً من كل سوء، والبيان خال من كل عيب، بينما تراكم المناطق مضطربة وأساليبهم غريبة. ونصوص الفارابي دالة على ذلك. لأنه اقتفى طريق الترجمة الأعاجم بدل أصول التداول العربي الأصل.

3 - السبب العملي: له صورتان مثل السبب الأول وهي:

- إغفال جانب العمل: الأقيسة تتناول مجال العقل النظري، دون مجال العقل العلمي، في حين أن الجانب العلمي هو الشاغل الأساسي للفكر الإسلامي. لكن هذا التبرير الذي قدمه طه يفضي إلى عدة مشكلات منهجية وقاعدية، لأن إنكار الأثر العملي للمنطق حكم قابل للمراجعة على أكثر من صعيد. بل ربما هذا التبرير يسيئ إلى بنية الحضارة الإسلامية أكثر مما يحسن إليها. أما عن الجانب العملي للمنطق فهو من الأمور التي لا يمكن إنكارها، والعمل هنا يفهم بمعناه الواسع، وليس بالمدلول الأخلاقي الضيق الآني. كما أن علاقة المنطق بالأخلاق أمر واضح ومعروف جداً، فالضمير الأخلاقي لا يخرج عن مبدأ التناقض المنطقي لأنه لا يمكن أن يجمع بين حكمين متناقضين في نفس

(67) طه عبد الرحمن: سؤال المنهج - في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص 215 - 216 - 118. وأيضاً: طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 112. يقول في هذا السياق: اللسان العربي يمتاز على كثير من الألسن بكونه يميل إلى إيجاز العبارة وطي المعارف المشتركة طياً.

(68) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1 - الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 392.

الوقت. ثم أن القول بأن علم المنطق ليس له أثر عملي، قول يجعلنا نعتقد بأن أفق النظر العربي محدود جدا، أي لا يشتغل إلا بما يعمل به في الحال أو في الحين. مع العلم أن الاستثمار العلمي الحقيقي هو الذي يثمر على الأمد البعيد، لذا يمكن القول بأن المنطق استثمار عملي/علمي على المدى الطويل، بل هو الاستثمار الوحيد الذي يجنى ثماره بعد عدة قرون. ولئن قررنا، مثلما يقرر طه، بأن العرب نفروا من المنطق نظرا لعدم احتواءه على عمل، فهذا يدل على النزعة الحسية الآنية المباشرة لديهم⁽⁶⁹⁾، وفي تقديرنا أن هذا ذم لخصائص حضارة العرب أكثر مما هو مدح. فالبذرة المنطقية الاغريقية أثمرت علوما دقيقة غيرت وجه الغرب والعالم كله، وأصبحت وضعية الإنسان فارقة بفضل الدرس المنطقي. بل إن الفرق بين الحضارات يقاس باستعمال المنطق والعقلانية المدروسة⁽⁷⁰⁾. ونحن نعلم بأن لكل علم منطقته كما أشرنا سابقا، فللسياسة منطق وللاقتصاد منطق... الخ. لذا فليس هناك علم يؤتى آثار عملية مثلما التي يؤتيها علم المنطق، لكن يجب التفريق بين الآثار العاجلة والآثار الآجلة، ومن المعلوم أن الاستثمار العقلاني هو الذي ينتج أكبر المنافع على الأمد الطويل.

- التكلف في العلم: أراد المناطق رد كل شيء إلى العقل، ويحكموه في كل شيء ولو كان مما تدرك حقائقه بالعقل كأمر الغيب (التصديق). وهذا ما

(69) يذكر لنا الجابري الحادثة التالية، وهي قريبة إلى المفهوم الذي استخرجناه من تأويل طه: "يروى صاحب الطريق إلى مكة (ترجمة عفيفي، ص222) وهو المستشرق الألماني ليوبولد ويس الذي اعتنق الإسلام وتسمى باسم محمد أسد، يروي أنه اقترح أثناء مقامه بجزيرة العرب في العشرينات - على الملك عبد العزيز بن سعود، استصلاح أراضي وادي بيشة لتكون بعد خمس أو عشر سنوات، ممول مملكته من الحنطة، فأجاب الملك سعود قائلا: "عشر سنوات؟ إن عشر سنوات مدة طويلة من الزمن، نحن البدو لا نعرف إلا شيئا واحدا: إن ما نحصل عليه بأيدينا، نضعه في أفواهنا ونأكله. أما أن نضع الخطط والمشاريع قبل 10 سنوات، فشيء يطول أمده علينا بأكثر مما ينبغي." للتأكد يرجى العودة ل: محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون - العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 1994، ص266.

Max Weber: l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, édition Plon, Paris, 1967, p (70) 24.

أشرنا إليه أعلاه في التفرقة بين العقل المنطقي والعقل الديني. في حين أن التحكيم بالمنطق محدود.

من الواضح أن العرض الذي قدمه الدكتور طه عبد الرحمن لأسباب رفض الدرس المنطقي في السياقات الإسلامية، من أدق وأشمل العروض، مقارنة بتفسيرات أخرى مثل التفسير الأحادي عند سامي النشار الذي ركز على الجانب العقدي فقط ولو أنه أشار إلى الجانب اللغوي، إلا أنه لم يعمقه بل اكتفى بنقل أراء القدماء فقط⁽⁷¹⁾، في حين أن هناك جوانب أخرى. لكنها وإن طابقت حقائق التاريخ والنصوص، إلا أنها قد تفرز تأويلات تسيئ إلى بنية فكر المسلمين العرب، وهذا ما أشرنا إليه في نقد خاصية خلو المنطق من الجانب العملي. ونحن نتمسك بهذه الملاحظة على اعتبار أن الاستثمار المنطقي هو الاستثمار الذي يجب أن نلج عليه ونكرر طلبه وهو الفارق الذي قد ينقلنا، بعد أجيال، إلى وضعية الإنسان المستقل من قلق الحاجة محققا كرامته المرجوة. أوليس كرامة الإنسان مرتبطة بطريقته المنطقية في التفكير.

تبقى مسألة سبب قبول الكثير من علماء الإسلام الدرس المنطقي الوافد من اليونان، مسألة غير مبحوثة بما فيه الكفاية، على الرغم من أنها تستحق حيزا بحثيا يعادل أو ربما يفوق الحيز المخصص لبحث سبب رفضه أو التريب منه أو حتى تحريمه في أقصى الحالات. تبقى تحليلات الدكتور طه موجهة لكيفية تبيئة هذا المنطق فقط. أي الطرق التي اتبعها بعض علماء الإسلام في أقلمة هذا المنطق مع خصائص المجال التداولي الإسلامي المتمثلة في الخصائص العقدية

(71) على سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعارف الجامعية، الطبعة الخامسة، 2000، ص72. يقول في هذا الشأن: "هاجم المسلمون المنطق الأرسططاليسي على اعتبار أنه منطق يوناني يتصل باللغة اليونانية ويقوم على عبقريتها وخصائصها المخالفة لخصائص اللغة العربية، لذا لا ينبغي تطبيق منطق الاولى على منطق الثانية، بل يجب أن يلتبس للعربية منطق خاص بها (رأي الشافعي، وابي سعيد السيرافي وابن تيمية). " وأيضا: علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص213.

(الغزالي) والخصائص اللغوية (ابن حزم)⁽⁷²⁾. لكن الفصل الحاد بين مهمة الغزالي وابن حزم، هو ما يعاب على تحليل طه، وقد شعر بذلك لذا فقد اجتهد لإبطال هذا الاعتراض، لأن الغزالي أقلم المنطق عقديا ولغويا، مثله مثل ابن حزم الذي كان يقدم أمثلة فقهية (أي عقدية) مألوفة، مما يدل على أنه فكر في كيفية التقريب العقدي للمنطق. وحتى عنوان كتابه لم يكن مقصورا على الأقلمة اللغوية لأنه ورد على الشكل التالي: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بـ "الأمثلة العامة" و "الأمثلة الفقهية". ونحن نعلم أن الجانب الفقهي ديني خالص. بل أن هناك عدة أمثلة فيها تم تفقيه العبارة المنطقية⁽⁷³⁾. كما أن الغزالي لم يشتغل فقط بالجانب العقدي من خلال أسلمته للمنطق الأرسطي، بل اجتهد كثيرا في ايجاد تسميات محلية سارية للمنطق مثل: محك النظر، والقسطاس المستقيم، ومعيار العلم، ومدارك العلوم⁽⁷⁴⁾. والأكد أن الدكتور طه كان عارفا بهذا كله. لكن ولعه بالتقسيمات التدقيقة الفاصلة، جعله يهمل التفاصيل التي اعتبرها ثانوية، وما بالثانوية.

إن المثالان اللذان اشتغل عليها طه عبد الرحمن لم يقبلا المنطق، بل عملا على جعل المنطق مقبولا من طرف الخصوم. لقد شعر كل من ابن حزم والغزالي بأنه علم وافد ومغايرا للثقافة الإسلامية من كل الجوانب. لذا فإن الرهان البحثي هنا هو الكشف عن العوامل الحقيقة لاستقبال الدرس المنطقي بكل أريحية من طرف بعض علماء المسلمين، بغض النظر عن مقارنته بالعقيدة والمجال التداولي. فما طبيعة الفلاسفة الذين قبلوه دون عقدة محلية؟ طبعا نقصد فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد، وهم الفلاسفة المشائين بامتياز.

(72) للاستزادة في التفاصيل يرجى العودة إلى: طه عبد الرحمن: سؤال المنهج - في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص 221 - 231.

(73) ابن حزم الأندلسي: التقرب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، مرجع سابق، ص 131 - 135 - 140.

(74) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، الطبعة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1927، ص 24.

3 - الحداثة العربية المنتظرة والدرس المنطقي :

(كيف أن مدرسة الرباط ذات طابع منطقي ومتجاوزة للعقل المجرد[أي المنطقي/العلمي] في الوقت نفسه؟)

يبدو هذا العنصر حاملا لمفارقة تستحق الدرس المُتَحَرِّي؛ وهي أن الدكتور طه عبد الرحمن، الذي سعى منذ سبعينيات القرن الماضي، لتأسيس مدرسة الرباط المنطقية، وهي المدرسة المنطقية العربية الوحيدة التي طورت الدرس المنطقي بحق، من خلال تكاثف مجهودات العديد من زملاء الفيلسوف وتلاميذه المباشرين وغير المباشرين. أما بقية مجهودات العرب المشاركة فلم تتجاوز تقديم وشرح الدرس الفلسفي الغربي القديم والمعاصر. أما مدرسة الرباط فقد خاضت تجربة الإبداع المنطقي من خلال توسيع فرجار الفهم ودرجة التأويل وإعادة كشف الدرس المنطقي التراثي، وربما أعمال الدكتور حمو النقاري وغيره من المناطق المغاربة مثال جيد على ذلك⁽⁷⁵⁾. دون أن ننسى الكتب المنطقية الخالصة لمؤسس المدرسة ذاته. ونحن نعتزف بأن المجهود الجماعي المدروس والمخطط له، سيثمر ثمارا حسنة في العاجل أو الآجل، على خلاف المجهود الفردي الذي يبقى قاصرا ومقصورا رغم إمكان احتواءه على عبقرية خارقة.

يبدو أن الدكتور طه عبد الرحمن، وهو المنطقي بامتياز، قد انزعج من استمرار النزعات المعادية للدرس المنطقي إلى اليوم عندما قال: "لا زالت آثار التصدي للمنطق وللמناطقة في الحضارة الإسلامية العربية إلى هذا الزمن"⁽⁷⁶⁾.

(75) من تلاميذ الدكتور طه عبد الرحمن الذين اهتموا بالدرس المنطقي نجد مثلا لا حصرا: -حمو النقاري: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2013. وهذا العمل أنجزه سنة 1988، وقد امتدحه طه لتصحيحاته المفيدة. انظر: سؤال المنهج - في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص269.

-حسان الباهي: اللغة والمنطق - بحث في المفارقات، المركز الثقافي العربي ودار الأمان للنشر، الدار البيضاء - الرباط، الطبعة الأولى، 2000.

(76) طه عبد الرحمن: سؤال المنهج - في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص212.

فمن هم هؤلاء التيميين المعاصرين؟ مَنْ مِنَ العرب الحاليين يعتقد بأننا لا نحتاج إلى العقل المنطقي للدخول في حادثة منتظرة أو مأمولة؟ إنه لم يسم أحداً، على الرغم من أننا يمكن أن نشير إلى عدة أسماء لم تكن متحمسة، ونحن في عصر العلم والمنطق، لجدوى العقل المنطقي والعلمي ككل. وبالفعل، فإننا نجد الدكتور علي سامي النشار، الأستاذ المتخصص في الأصوليات، قد تعاطف مع الدعوى القديمة التي عادت الدرس المنطقي، إذ نجده يقول: "يتبين لنا أيضاً من هذا العرض الجميل لأبن تيمية، صحة صرخة الفقهاء - حين نادوا - من منطق تزندق، كانت صرختهم من قلب الاسلام العظيم، دفاعاً عن "التواتر" تواتر الكتاب والسنة بما فيهما من حقائق وأفكار ومذاهب"⁽⁷⁷⁾. هل كان طه عبد الرحمن يقصده هو بالذات؟ من الممكن تأكيد ذلك على أساس أن "سامي النشار" كان أستاذاً في الرباط، وهي الجامعة التي درّس فيها طه أيضاً، حيث يتحدث عنه قائلاً: "في أواسط السبعينات انتدب للتدريس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط أحد أكبر المتخصصين في المنهجية الأصولية وهو المرحوم علي سامي النشار"⁽⁷⁸⁾. لكنه لم يصف شيئاً آخر في مسألة موقفه من المنطق.

منذ قرنين من الزمن، والعقل العربي يتخبط في رسم سبل الدخول في حادثة فكرية تخرجه من حالة التخلف التي لا ينكرها إلا مكابر. وقد اختلفت الطرق التي اقترحت خريطة طريق للحداثة؛ بين الطريق العلماني والطريق الإسلامي والطريق الاشتراكي والطريق التتريشي... الخ. بل يمكن القول بأن الإجابة عن سؤال الحداثة تعدد بقدر تعدد المفكرين، وقلما اتفق مفكرين متقاربين حول تفاصيل طريقة واحدة. فبقدر تعدد رؤوس الفكر العربي الحديث تعدد طرائق الحداثة المنتظرة والمقترحة. وليس المجال هنا لعرض كل الطرق، بل إن عرضها أمر عسير كل العسر نظراً للتعدد المهول. أما ما يهمنا هنا فهو مقارنة الطرق

(77) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص214.

(78) طه عبد الرحمن: سؤال المنهج - في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص268.

الحداثيّة المقترحة والدّرس المنطقي. فهل يمكن قيام حداثّة عربيّة ممكنة في ظل استمرار التفكير بمعزل عن منطق العلم وعلم المنطق؟ ولئن كنا طرحنا أعلاه سؤال طبيعة الحضارة العربيّة الإسلاميّة بين المنطقيّة والقصصيّة، فإننا نعتقد بأن منطق حضارتنا هو النصّ الدينيّ، وكلّ اجتهاد لاحق تعلق بهذا الكتاب المقدس أي القرآن الكريم. لذا فإن الهيكل العام لحضارة الإسلام نصّيّ الطابع، ومنه تم تفصيل كل أمور الحياة: العلميّة والاجتماعيّة والقانونيّة والتربويّة والأخلاقيّة... الخ. هذا، ولو قارنا مثلاً نقطة انطلاق الحضارة الأوروبيّة القديمة والحديثيّة لوجدنا أنها قامت على العقل الإنسانيّ حصراً. وتفصيل ذلك:

- الانطلاقة الإغريقيّة: كانت شعريّة وفلسفيّة وعلميّة، ولم يمتلك الإغريق أي كتاب مقدس يوحد عقائدهم الأساسيّة. بل كان لهم شعراء وحكماء وخطباء وساسة هم الذين شرعوا ونظّروا للحياة والفكر والتنظيم المدنيّ. لذا كانت حضارتهم إنسيّة خالصة. وحتى آلهتهم ليست إلا صدى لنزعاتهم الحسيّة والفكريّة الخالصة. ولئن كنا نحن المسلمين نعيّبهم على هذا، فإن البعض من مؤرخي الفلسفة، مثل نيتشه وبارتليمي سانت هيلير، يعتبرون افتقار الإغريق للكتاب المقدس حافز على ابداعهم الفكريّ.

- الحداثّة الأوروبيّة: كانت عودة على البدء الإغريقيّ، فلم يتم ابتكار نمط من التفكير جديد بالكلية، بل كان أحياء للتراث الإغريقيّ⁽⁷⁹⁾. وقد كان الإنسانون هم بالتحديد الذين يعرفون اللغات القديمة بخاصة الإغريقيّة والرومانيّة (الوثنيتين). وهذا الإحياء كان من خلال إعادة السلطة للعقل بدل النصّ الذي كان مركزاً للتفكير في الأزمنة الوسيطيّة.

- لذا، ومن هذه المقارنة البسيطة، يظهر لنا الفرق بين بنية الحداثّة الغربيّة وبنية الحداثّة الإسلاميّة، ونقصد بالحداثّة الإسلاميّة ظهور الحدث التأسيسيّ ممثلاً في الرسالة المحمديّة وما صاحبها من قيام للدولة والترجمة والتأليف... الخ.

(79) جان جاك روسو: مقال العلوم والفنون، ترجمة جلال الدين سعيد، المركز الوطني للترجمة - دار سيناترا، تونس، الطبعة الأولى، 2010، ص 19.

فالحداثة الأولى [أي الغربية] كانت إنسية بصورة واضحة، أما الثانية فقد كانت نصية في الإجمال. ولئن كان هناك ولا يزال حضور للنص المسيحي في الحداثة الغربية الحديثة والمعاصرة، فإن حضوره أقل مركزية. ونفس الشيء يقال في حال الحضارة الإسلامية، فحضور التفكير الإنسي، أي الذي يستند على تفكير الإنسان حصراً مثل الأدب والمناظرات الحرة في المعرفة والأخلاق والثقافة اللا دينية، وإن كان قويا في بعض العصور مثل جيل مسكويه والتوحيدي الذي يشبه عصر ديكارت وكانط وغيره من الإنسيين الغربيين، إلا أنه كان حادثاً عارضاً، منقطعاً، مؤقتاً، أو قل سحابة صيفية⁽⁸⁰⁾. حيث كانت العودة دوماً والغلبة كلية للفكر النصي الذي يستمد تشريعاته من كلام الله تعالى وأحاديث النبي الكريم. إن أعمال العقل في العالم الإسلامي محدود بالنص، ولا يمكن أن يتجاوزه دون مساءلة، تكون عنيفة في بعض الأحيان.

فلننظر الآن في مشروع مدرسة الرباط المنطقية ممثلة في مفكرها الأكبر الدكتور طه عبد الرحمن. والذي قدم بدوره مقترحاً محترماً لفك شيفرة الحداثة الإسلامية. مع ربطه بالمشكلة المنطقية التي نحن بصدد دراستها. ويعد كتاب "روح الحداثة" 2006 من أقوى الكتب التأسيسية للحداثة الإسلامية. حيث وجه مبادئ الحداثة وجهة إسلامية مستمدة من القرآن والسنة النبوية النقية من كل مغالاة. ولئن كانت الحداثة في تطبيقها الأوروبي تمثلت في التأكيد على مركزية الإنسان والعقل الإنسي، واعتباره كما هو، وليس كما يجب أن يكون في تصور خارج وجوده الواقعي⁽⁸¹⁾، أي الإنسان هو ما يفعله فقط *l'homme est ce qu'il fait*. فإن تصور طه، الذي ركب بنجاح ومهارة فائقة موجة نقد الحداثة، التي انطلقت في الغرب ذاته مع نهاية القرن التاسع عشر، قد قلب المنحى الحداثي الأوروبي الإنساني وجهة معاكسة من خلال التأكيد على أن الإنسان يجب أن يكون كما قرر الله، وليس كما أراد هو. وقد سلك الدكتور طه التفرقة التي قال بها

(80) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 635.

(81) Alain Touraine: critique de la modernité, les éditions Fayard, Paris, 1992, p 9.

السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر بين روح الشيء وواقعة عندما درس "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" مميزا بين روح الرأسمالية الحقيقي والنموذجي في أصله المثالي وواقعها المنقوص الذي أفرز نتائج سلبية لا ينكرها أحد⁽⁸²⁾. ليؤسس هو أيضا تفرقة بين روح الحداثة وواقع الحداثة. أما الواقع فهو ما تحقق على يد الغرب طيلة القرون الثلاثة أو الخمسة الأخيرة، وهو التطبيق الذي أفرز آفات لا تحصى كان أول من تنبه إليها هم مفكرو الغرب ذاته على يد نيته بخاصة الذي تحسس أزمة الحداثة الأوروبية التي كانت نتيجة حتمية لطريقة التفكير الإغريقية ممثلة في المثالية الأفلاطونية، وسببا في خلق أوهام وأوثان جديدة لا تختلف عن الأوثان القديمة⁽⁸³⁾. أما روح الحداثة فهو أوسع وأشمل وأكمل من التطبيق الغربي، بحيث يمكن تحقيقه بصورة أحسن منهم من خلال تطعيم الذكاء الإنساني بالمرسول الإلهي. وبالتالي فإن مبادئ الحداثة المتمثلة في: مبدأ الرشد principe de majorité، ومبدأ النقد principe de criticisme وأخيرا مبدأ الشمول principe de universalité ممكنة التطبيق والتحقيق بشكل مغاير للتطبيق الغربي من خلال تجاوز نقائصه وأخطائه التي لا يمكن احصائها. وهذا هو بالضبط ما يحقق الاستقلال الحضاري الإسلامي والخصوصية الحداثيّة المنشودة⁽⁸⁴⁾. وكل محاولة لنقل التجربة الحداثيّة الغربيّة كما تحققت تاريخيا إلى العالم الإسلامي، وهو الحادث الآن، مهمة فاشلة منذ البدء، على اعتبار خصوصيات العالمين. إذ أن العالم الغربي لا يمتلك النصوص الإلهية الأصلية،

(82) Max Weber: l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Op. cit, p 11. "la"soif d'acquérir", la "recherche du profil", de l'argent, de la plus grande quantité d'argent possible, n'ont en eux-mêmes rien à voir avec le capitalisme... L'avidité d'un gain sans limite n'implique en rien le capitalisme, bien moins encore son "esprit". "

ومن الواضح أن فيبر يفصل بين واقع الرأسمالية المرتبط بالأرباح وروحها المرتبط بالعقلانية: "إن التعطش للكسب، والبحث عن الربح، عن النقود، عن أكبر كمية ممكنة من النقود، ليس له، في ذاته، أي ارتباط بالرأسمالية (...) فالحاجة إلى الكسب غير المحدد، لا ينطوي إطلاقا على أسس الرأسمالية، ولا على روحها".

(83) Alain Touraine: critique de la modernité, Op. cit, p 154-155.

(84) طه عبد الرحمن: روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص 273.

لذا اجتهد في ايجاد مخارج إنسية لحضارته، لكن حال المسلمين مختلف كلية، لأنهم يمتلكون النسخة الأصلية والصحيحة للكلام الإلهي الذي يُغني عن استقلال الإنسي عن الخطط الربانية الموجهة توجيهها لا مخاطر فيها. ومنه فالحادثة الإسلامية لا يمكن إلا أن تكون مقاومة للحداثة الغربية⁽⁸⁵⁾، من خلال تحقيق واقع حدائي أحسن وأقرب إلى روح الحداثة الممكنة.

منتهى الدرس الحدائي الذي قدمه الدكتور طه، هو أن الحداثة الإسلامية لا تتحقق على الوجه الصحيح إلا إذا وقفت موقفا مضادا من الحداثة الغربية. سواء في طريقة تطبيق النقد، أو طريقة تطبيق الرشد، وأيضا طريقة تطبيق الشمول⁽⁸⁶⁾. ومن المعلوم أن الدرس المنطقي هو في نهاية المطاف درس نقدي، أي ينتقد الخطاب الموجود من خلال الكشف عن أنواع القضايا وبنيتها وعلاقاتها وحدودها. ولئن كان النقد المنطقي الغربي قد تميز بالجذرية والصرامة، من خلال الفصل الحاد بين القول التقريري le sens de réalité والقول الاستعاري figuratif في القضايا دون استثناء وحتى القضايا الدينية⁽⁸⁷⁾، فإن النقد الذي دعا إليه طه نقد محدود، أو قل سؤال مسؤول أو نقد مسؤول. مما يدل على تقيد النقد العقلي بالتقييم الأخلاقي. وبالتالي فإن النقد الإسلامي يجب أن يكون أقل حدية من النقد المنطقي الأرسطي والنقد العقلي الكانطي اللذان لم يستثيا أي قضية من الفحص العقلي الصارم. يقول فقيه الفلسفة (أي الدكتور طه عبد الرحمن): "نحتاج الآن إلى سؤال ينتقد وضعه كما ينتقد موضوعه، أي السؤال المسؤول: أي الذي يسأل عن وضعه كسؤال: أي يمارس النقد المسؤول"⁽⁸⁸⁾. وهنا نلمس ادخال عنصر التخلّق على النقد الفلسفي والمنطقي، على الرغم من الانفصال بين

(85) طه عبد الرحمن: الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكيمة للدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى، 2007، ص ص 13 - 37.

(86) طه عبد الرحمن: روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص 194.

(87) Antoine Arnauld et Pierre Nicole: la logique ou l'art de penser, Op. cit, p197.

(88) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، المقدمة، ص 14 - 15.

القيمتين، كما نلمس النزعة الأخلاقية عند طه، من خلال تغليب القيمة الأخلاقية على بقية القيم، وهذا التغلب يمثل الآفة التي اشرنا إليها في التقديم، لأن هيمنة قيمة ما على بقية القيم يمثل في النهاية ضرب من المنظورية الواحدية المتخذة في زاوية محدودة. في حين أن التعدد والاختلاف هو منطق العصر الذي نحن فيه.

إذا اعتبرنا أن الدرس المنطقي هو درس نقدي لغوي في أساسه من خلال بحث علاقة الاستلزام القضية⁽⁸⁹⁾، فإن الموقف من النقد يمثل مجمل الموقف من المنطق. وبالفعل فإننا نجد الدكتور طه قد أبطل مبادئ النقد التي أسستها الحداثة الغربية، من خلال إنكاره أن يكون العقل قادرا على تعقل كل شيء دون حدود، وأن "كل شيء قابل للنقد" دون استثناء أو تفريق⁽⁹⁰⁾. لذا فالمنطق محدود الصلاحية ولا يمكن أن يفحص كل القضايا الموجودة والممكنة، ولا يمكن أن ينقد القضايا الإخبارية أو السماعية مثلما ينتقد القضايا الاختبارية أو الصورية. ومنه فمن الضروري التنبه إلى أن يقين القضايا المنطقية أقل بكثير من يقين القضايا الاعتقادية، وهذا عكس التقرير الذي يعتقد به المناطق الغربية، مثل التقرير الذي أكدته منطقة بورروايال:

"تعتبر المعرفة التي نأخذها من السلطة الدينية (أو الشريعة) أقل يقينا وبداهة من بقية العلوم (العلوم الإنسانية الأخرى) [...] إذا يوجد طريقان عامان للمعرفة: المعرفة التي نحصلها بأنفسنا، وذلك إما عن طريق الحواس أو العقل. (لذا فهي عقلية عموما). والطريق الآخر هو سلطة أشخاص نثق فيهم، وهم الذين يؤكدون لنا أن هذا الشيء ثابت. وإن كنا نحن لا نعلمه. (وهذه هي المعرفة الإيمانية أو

(89) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 401.

(90) يمكن النظر في الكتب التالية:

- طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية - النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2014، ص 80.
- طه عبد الرحمن: روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص 43.

- Emil Durkheim: l'éducation Morale, librairie Félix Alcan, Paris, 1925, p 3.

الاعتقادية). يقول القديس أوغسطين: ما نعرفه نكون مدينين له للعقل، وإن ما نؤمن به نكون مدينين للشرع. والسلطة الدينية تنقسم إلى: معرفة من الله لا خطأ فيها لأن الله لا يخدعنا، ومعرفة مصدرها من بعض الناس قد يكون عرضة للخطأ⁽⁹¹⁾. لذا أتى العقل المنطقي لنقد الرواية السمعية المتداولة.

وكما هو ظاهر، فإن المسألة المنطقية لا تنفصل عن المسألة العقدية. بل يمكن التقرير بأن تأسيس علم المنطق كان من أجل غريزة المعرفة الإنسانية من حيث الصدق والوهم. وقد أشرنا سابقا بأن التمييز بين المعرفة العقلية (اللوغوس) والمعرفة الأسطورية (الميثوس) قد تحدد بوضوح تام، عند أفلاطون وأرسطو، بل عند سقراط الذي كان يتهمهم من محكيات اليونان القديمة والشفهية التي تناقلها الجمهور جيل عن جيل دون نقد أو تمحيص. لذا فإن التقليل من شأن العقل المنطقي، عند بعض مفكري الإسلام القدماء منهم والمحدثين أمثال طه عبد الرحمن وسامي النشار، يتحدد بالنظر إلى أنه يشكل تهديدا صريحا لمصادر المعرفة الدينية القائمة على التسليم والتصديق بعيدا عن البرهنة والتحقيق والاختبار. بل أن معظم الأخبار السمعية غير قابلة للتحقيق من صدق وقوعها تاريخيا، لأنها في حكم الأخبار التي لا يمكن إعادة تأسيسها، بل هي فقط في حكم الخبر السمعي الواجب تصديقه وفق الإيمان والتسليم، لذا اعتبرت تصديقا. ومنه فإن الترتاب الذي ابتدعه الدكتور طه، لمستويات العقلانية قد تأتي في هذا السياق:

- عقلانية مجردة: مرتبطة بالمحسوس والمعقول المباشر والاستنتاجي أو بالصور والماهيات. إنها عقلانية المنطق الضيقة والدنيا. بل أن الغلو في المنطقية والعقلنة قد أدى في الكثير من المناسبات إلى قلق بنيوي بين العقل البشري والأديان التوحيدية، بما فيها الدين الإسلامي⁽⁹²⁾. وأن العقل المنطقي قد يتناول على الوحي الإلهي من خلال أسئلته التي لا تنتهي إلّا بالحدس الحسي أو

(91) Antoine Arnauld et Pierre Nicole: la logique ou l'art de penser, Op. cit, p409-410.

(92) طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص ص 56 - 225.

البرهان الاستدلالي مع العلم أن الوحي مسألة تصديق لا مسألة برهنة. بل أنه يؤكد بأن هذا العقل المجرد والمنطقي المحدود هو سبب هزيمة المسلمين الحضارية⁽⁹³⁾، بسبب اقتصارهم على الدنيوية وابتعادهم عن الدينيّة. لدرجة أنه قرر في آخر كتبه بأن "التمسك بالاستدلال العقلي المجرد يميت الإنسان"⁽⁹⁴⁾. والإنسان المعاصر بما فيه الغربي والمسلم في عداد الأموات. بسبب تمسكهم بالعقل المنطقي الذي يتوقف عند الماديات والعقليات فقط، غافلا السمعيات التي نقلت اليقين الكلي.

- عقلانية مسددة: وهي تسمية مستوحاة من الحديث النبوي الشريف (قاربوا وسددوا)، ميزتها أنها عملية وشرعية. لكن للممارسة السلفية والفقهية نقائص تجعل لهذه العقلانية حدود ونقائص يجب تجاوزها، خاصة نقيصة التقليد والتظاهر⁽⁹⁵⁾.

(93) طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 19.

(94) طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإثتماري إلى الفقه الإثتماني، الجزء الأول: أصول النظري الإثتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 30. وأيضاً: طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإثتماري إلى الفقه الإثتماني، الجزء الثاني: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص ص 86 - 169. وفي هذه الصفحة الأخيرة يعتبر العقل المجرد عقل آلي، أي ميت.

ولئن كان يتحدث عن العقل المجرد على أنه منزوعاً عن الأخلاق والدين، [طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإثتماري إلى الفقه الإثتماني، الجزء الثالث: روح الحجاب، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص ص 154 - 166. يقول في هذه الصفحة الأخيرة بأن هناك أدلة أرقى من الأدلة العقلية المجردة] إلا أنه يربطه أيضاً بصفته الاستمولوجية المتمثلة في الارتباط بالاستدلال ورفض كل ما هو غير داخل في هذه الآلة الصارمة. يمكن التوسع في هذا النوع الأدنى من المعقولة في كثير من كتبه، لكنه في هذا المؤلف الأخير يربطه بخصائص الإنسان المعاصر الذي هو إنسان برهاني لا بياني أو عرفاني. يرجي العودة لنفس الكتاب: دين الحياء، الجزء الأول، ص 246.

(95) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1997، ص 79 - 89.

- عقلانية مؤيدة كاملة: والتي تنتهي إلى التصوف. وقد حدد طه مسلمات هذه العقلانية على الشكل التراتبي التالي:

1 - مقدمة الصفة التجريبية للعقل المؤيد: إن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل.

2 - مقدمة الصفة الكمالية للعقل المؤيد: إن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية⁽⁹⁶⁾. لذا قلنا أن التصوف هي نهايته.

وهنا يظهر منتهى التحليل الطاهائي، الذي تنازل طواعية عن كل فضائل العقل المنطقي لصالح فضائل العقل الصوفي. وهذا التراتب ليس بالجديد كل الجدة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي. إذ نستذكر تجربة الغزالي مثلا، وابن طفيل الذي سلك مسلكا لا يختلف في الأمور القاعدية مع مسك طه المتأخر. حيث تحدث عن ارتقاء من المحسوس إلى المعقول وما فوقهما⁽⁹⁷⁾، مثلما تحدث الغزالي بالضبط عن نقد العقل للحس ونقد العقل الذوقي للعقل المنطقي. إن هم العقل الصوفي هو المغادرة والانسحاب للعودة إلى العالم الذي يعتقد بأنه الأصل والمنشأ. فالفضيلة العقلية الحقيقية هي الشوق للحياة القصوى: "لما عاد حي بن يقضان إلى العالم المحسوس، وذلك بعد جولانه حيث جال (الفلك الأعلى الذي لا جسم له) سئم تكاليف الحياة الدنيا، واشتد شوقه إلى الحياة القصوى (...). يتمنى أن يريحه الله من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك"⁽⁹⁸⁾. ولئن كان هذا هو الهدف، فلا يمكن للعقل المنطقي إلا أن يظهر تافها صيبانيا تائها في الحسيات والعقليات الموهومة. ولنا نصوص من أفلاطون

(96) المرجع نفسه، ص ص 121 - 146.

(97) ابن طفيل: حي بن يقضان، موفم للنشر، الجزائر العاصمة، الطبعة الثانية، 1994، ص 61.

(98) المرجع نفسه، ص ص 139 - 140.

وأفلوطين تتحدث عن مراتب العقلانية بنفس الطريقة وبذات الروح الصوفية الفائضة ذوقا وإرادة.

إذن، ومن كل ما سبق، يمكن الانتهاء إلى أن الحداثة العربية المأمولة حسب الدكتور طه، يجب وفق منطق الضرورة، أن تسير في اتجاه معاكس لمنطق الحضارة الغربية. فلئن كان تاريخ هذه الحداثة الأخيرة قد أكد على فعالية العقل الخالص - المنطقي وألوية الذات العارفة في حريتها المتأتية من الحوار واللاجازية أو الانفتاحية المستدامة⁽⁹⁹⁾. فإن الحداثة الإسلامية قائمة على تعقيل العقل وتقدير قصوره وحدوده، من خلال الاستناد إلى كمال ورشد النص الديني. وما يبدو عقليا مجردا أو منطقيا خالصا، ليس هو كذلك على وجه التحقيق، بل مجرد انعكاس لتداوليات اجتماعية مخصصة ومبينة⁽¹⁰⁰⁾، لذا فالأحسن أن نعتمد على عقليتنا الدينية المخصصة بنا والنابعة من بيئتنا.

(99) Alain Touraine: critique de la modernité, Op. cit, p 477.

(100) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000، ص 63 - 64. في هذا الكتاب المهم الذي يعود تأليفه إلى سنة 1986 يصوغ طه برهانا قويا على عدم عمومية أي برهنة عقلية، ورغم ما في هذا التقرير من مفارقة تهدم معقولة برهانه بالذات، فإننا نعرضه كما هو نظرا لوجهته وطرافته: البرهان، على تجريده وصوريته ودقته، يستند إلى أصلين تداوليين:

1 - اجتماعي: على خلاف الاعتقاد السائد بأن المنطق البرهاني من صنع ذات عاقلة متجردة ومستقلة... لا بد أن تستند "الصحة البرهانية" إلى تعاقد أفراد مجتمع عليها، حتى يقع التصديق بالحلول المقترحة والعمل بها. (المبادئ المنطقية = مواضع اجتماعية).

2 - تجريبي: من الآراء السائدة أن المنطق البرهاني علم صوري مفارق للعلوم التجريبية، وحقائق كلية تنطبق على كل العقول، وأن لغته تكفيها اختلاف الألسن الطبيعية والتباسها وتعقدها. والصواب لو راقبنا "البرهاني" في إنشاء أنساقه لوجدناه ينتهج سبل "التجريبي"؛ فهو أيضا يلاحظ ويفترض ويحقق (...) ولا أدل على ذلك من أنه يصنع نسقه بالرجوع إلى مواصفات قومه.

إن الذي يريد طه أن يقرره هو أن المنطقي لا يتحدد مستقلا عن الإنسان، لذا فليس هناك منطقا مجردا، بل كل منطق تابع لأصول غير منطقية سابقة عنه تحدده. وعندما نسأل السؤال الجذري: من يحدد المنطق؟ أو من يحدد ما هو منطقي مما هو غير منطقي؟ فإننا نجد الأصل الذي هو "الإنسان المنتمي" إذ ليس هناك إنسان مجرد من خصوصيات تاريخية وثقافية وجغرافية. الإنسان هو الأصل في كل ما يعتبر منطقيا. والانتماء هنا يدل

ومن أجل الإجابة عن المفارقة المطروحة أعلاه، والمتعلقة بتأسيس طه لمدرسة منطقية قوية، وخلوصه، في نفس الوقت، إلى تهوين الدرس المنطقي، نجده يقول لأحد الصحفيين: "لما استكملت اختصاصي في المنطقيات والعقليات، تبينت لي حدود هذه المنطقيات نفسها، كما تبين لي أن العقل الذي هزم المسلمين عقل محدود، وأن الأمة الإسلامية مؤهلة لعقل أوسع من هذا العقل الذي هزمها"⁽¹⁰¹⁾. ونحن بدورنا نعتقد بأن الدكتور طه كان صادقا في تقريره، بل ليس هناك أدنى مفارقة بين الاهتمام بشيء في البداية والانتهاء إلى اهماله في النهاية. وتجارب المفكرين المتفردين قد اثبتت مفارقات من هذا النوع. لكن سؤالنا هنا مرتبط بزمان اكتشاف طه لمحدودية الدرس المنطقي؟ أي هل كان طه مقتنعا بدونية العقلانية المجردة قبل الإقبال على درسها واكتسابها، وبالتالي فإن دراسته للمنطق كان من أجل دحضه فقط، وفي هذه الحالة يكون قد استبق النتيجة قبل المقدمة؟ أم أنها اكتشف ذلك بعد معاناة بحثية حقة و"خالصة" أفضت إلى سمو العقلاني المؤيدة بالعمل الصوفي؟ هذا السؤال، في تقديرنا هو الذي يضع تجربة طه في موضعها الحقيقي: بين كونها تجربة فكرية صادقة أو تمثيلية فكرية مصطنعة، مثلما حدث للغزالي بالتحديد، على الرغم من أنه ينكر اطلاعه على تجربته في بداية حياته الفكرية⁽¹⁰²⁾. لكن الأكيد أن الموقف السلبي من العقلانية المجردة، عنده، لا ينفصل عن المشكلة الدينية في كل الأحوال، لذا نجده يقول متمسكا بفرقه وتراتبته القديمة بشأن المعقولات: "عندنا أن المعقولة تكون على مراتب ثلاث (...) المعقولة المجردة التي تستغني بالنظر الخالص عن العمل الديني. وهي التي غلبت على العقول بموجب تأثير الثقافات الكبرى التي توالى عليها على مدى قرون، والتي يتوسل بها عادة للطعن في

على الخصوصية اللغوية خاصة، مما يفضي إلى أن ليس هناك منطق يُلزم كل العقول.
(101) طه عبد الرحمن: الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 18.

(102) يمكن مطالعة سيرته المختصرة لتطور عقلانيته في خاتمة كتابه "دين الحياء" تحت عنوان: خاتمة لا كالخواتم - من شعب الحياء الإقرار لذوي الفضل بأفضالهم، ص 157 حتى آخر صفحة.

الدين؛ ونحتاج إلى التوسل بهذه "المعقولية المجردة" في مجادلة خصوم الدين بالتي هي أحسن، لأن أفق عقولهم لا يقدر على تعديها إلى ما فوقها⁽¹⁰³⁾. ومن المعلوم أنه يقصد بالثقافات الكبرى ثقافة يونان القديمة والحدثة الأوروبية (الديكارتية والبيكونية والكانطية) الجديدة التي لم تكن، مثلما ألمحنا، سوى أحياء للأولى وعودة إليها.

اختتام فلسفي - مفتوح!

يمكن القول بأن سبب إقبال المسلمين على الدرس المنطقي ترجمة وتبسيط وتعلّما وأقلمة يعود إلى عدة أسباب. منها معقوليته الواضحة وانطباقه على التفكير الإنساني بعامة دون اعتبار للخصوصيات المذهبية أو الاعتقادية وحتى اللغوية إلى حد معتبر. فرغم كون علم المنطق قد أسس على خصائص اللغة الإغريقية القديمة، فإنه من الممكن إجراء تعديلات طفيفة لجعله يتأقلم مع اللغة المنقول إليها. وهذا ما حدث للعرب عند الترجمة والتبئة التي تمت على يدي ابن حزم والغزالي. ولئن اعتبرنا أن المنطق هو علم الفكر، وإن كان الفكر الإنساني يمتلك هيكلًا ذهنيًا مشتركًا في الأمور العامة جدًا، فإن هذا المنطق يمكن أن يكون معيارًا متوسطًا Standard يستجمع كل العقول مهما تباينت مضامينها الاجتماعية والنفسية والعقائدية. ودعوى الكثير من المعترضين العرب على عالمية المنطق، ولئن كانت مقبولة من الناحية المبدئية، على اعتبار أن الفكر مصنوع من اللغة واللغة تختلف من حضارة إلى أخرى، مما يجعل التعميم والشمولية ضرب من العماية أو قل نوع من دكتاتورية الفكر. إلا أن هذه الحجة مثلها مثل الآلة

(103) طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الإثتماري إلى الفقه الإثتماني، الجزء الأول: أصول النظري الإثتماني، مرجع سابق، ص ص 124 - 177 - 196. ولا يقصد بالمجرد ما فوق المحسوس، بل المنزوع من العمل الديني والبعيد عن القيم الأخلاقية. ومن المعلوم أن القيم المنطقية العلمية مستقلة بذاتها عن قيم الدين والأخلاق. ومن هنا تظهر المنافسة في السيادة والريادة بين قيم الحق من جهة أولى وقيم الخير والمقدس من جهة ثانية. لكن مثلما أشرنا أعلاه، فهو لا يلغي مدلول التجريد من ميدانه العلمي المنطقي والبرهاني.

المنطقية بالذات، أي يمكن أن تستخدم للهجوم مثلما تستخدم للدفاع، يمكن للمنطق أن يستخدم للدفاع عن الدين كما يمكن أن يستخدم حجة مناهضة له. والغزالي كان مدركا لهذه الخاصة المهمة للمنطق، وربما تخوفه منه مرتبط بهذه الاستقطابية القيمة. قلنا أن التأكيد على خصوصية المنطق الأرسطي - الإغريقي، مما يعطل امكانية جعله قانونا للفكر الإنساني بعامة، هو أيضا تأكيد على عدم إمكانية تعميم المنطق الديني الخاص على بقية الأمم الأخرى. يقول المثال المشهور: "من كان بيته من زجاج فلا يقذف الناس بالحجارة"⁽¹⁰⁴⁾. إن معارضي ضرورة الدرس المنطقي في العالم الإسلامي، قديما وحاليا، يعتقدون أن تاريخنا وحضارتنا مبنيان بالحجارة الصلبة التي لا تتأثر بضربات الغير الناقدة، لذا بادروا إلى الهجوم والرمي، في حين أن كل حضارة من صنع الإنسان، هذا الكائن الزجاجي الذي لا يمكن أن يكون صلبا للدرجة التي يعتقدوها. كل الحضارات الإنسانية ودولها زجاجية لأنها لم تنفلت من قانون الظهور والنمو والانحطاط⁽¹⁰⁵⁾، لذا فلا مبرر من التأكيد على صلابة أسوارنا وهشاشة منطقتهم. بل نحن نعتقد أن طريق الحقيقة يكمن في التكامل والتراكم والتخادم، وبدل تأويل التاريخ تأويلا تصارعا في الحزازات التي لا يمكن إلا أن تكون نتيجة مسائل هامشية، ندعو إلى الذكاء التكاملي. وذكاء المنطق الإسلامي مرتبط بقدرته على احتواء كل المنطقيات الأخرى من أجل الفهم لا من أجل السيطرة. لذا فعوض أن نسارع إلى رمي الغير بالحجارة، فيجب أن نبني أسوارنا بالحجارة القوية والمتينة التي لا تتأثر برماية الآخر، إذا رمى. ولا تتم التقوية إلا بالتحصن بمنطق سليم وتعميم التفكير المنطقي ليكون في متناول كل الناس حتى البسطاء منهم.

حقيقة أن المنطق الأرسطي قد تجاوزه الزمن من خلال تقادم قيمته العلمية، لكن قيمته التاريخية تتمثل في الانتقال من التفكير القصصي والفضاء الميطيقي إلى التفكير القضوي والفضاء العلمي. إن قيمة علم المنطق الأرسطي تكمن في ربط

(104) رالف بارتين بيرى: آفاق القيمة - دراسة نقدية للحضارة الإنسانية، مرجع سابق، ص 259.

(105) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 171 - 173.

العقل الإنساني بأرضه القريبة، بعدما كان يسبح في سماء الآلهة ويختفي في خنادق الشياطين المظلمة، هذا التنظيم يتم من خلال ربط القضايا وتنسيقها. إن فعل العقل المنطقي هو "الربط"، وهذا هو المعنى الأصلي لكلمة عقل في لسان العرب وحتى لسان الغرب. لأن العقل غير المنطقي يجنح دوماً إلى الخيال الجموح الذي لا يعرف الحدود، ودور المنطق هنا هو كبحه وجعله منضبطاً. إن الفكر السابق على المنطقية فكر استعاري غير منضبط، جموح يأبى التقيد، لذا "فالاستعارة تخرج عن مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع"⁽¹⁰⁶⁾. لكن الدكتور طه يُلح، على أن العقلانية أوسع من المنطقية، على اعتبار أن الاتساق ليس هو كل العقلانية، وهذا ما يجعله يرمي بالمنطق في آخر درجات العقل. لذا فالعقلانية لا تتطابق مع المنطقية مثلما أن الشعور لا يتطابق مع النفسي. ولئن كان هذا التقرير صادقا على وجه الحقيقة على اعتبار أن المنطق منطقيات والعقل عقلانيات⁽¹⁰⁷⁾، إلا أنه لا يجب أن ينشر هذا النشر، في واقع الحضارة الإسلامية الحالية. فنحن لم نشبع بعد بالمنطق لكي نعبر عن نفالته. ربما هذا التقرير يصدق أكثر على الحضارة العقلية التي أفحمها العقل، لكن ليس في السياقات العربية الإسلامية الحالية.

ولئن كنا اليوم نتحدث عن منطقيات متكثرة des logiques بدل منطق مفرد، فما هو المنطق الذي يرفضه الفكر الإسلامي المعاصر؟ هل هو المنطق الضبابي؟ أم المنطق الرياضي؟ أم المنطق الطاقوي؟ أم المنطق المحايد فلسفياً (النيتروصوفيا)؟ أم لا زال يصارع سلطة المنطق الأرسطي؟ هذا الفيلسوف الذي شغّب مفكري الإسلام إما قبولاً أو نقداً. إن منطق استقبال نتائج الفكر الغربي، القديم منه والمعاصر، استقبالا سلبيا، من خلال القبول أو الرفض، لهي السمة الانفعالية المميزة للفكر الإسلامي، لذا فهو مدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، الانخراط في الفكر العالمي ككل، لا شرقي ولا غربي، من أجل

(106) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص 302.

(107) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة - الجزء الثاني القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2005، ص 300.

المساهمة الفعالية في تقدم الإنسانية، هذه القيمة التي أصبحنا نتنكر لها بدعوى الخصوصية والتمايز والانفراد. لكن السؤال الجدير هو كيف نفكر معا في عالم هو عالمنا نحن جميعا.

الكثير من الحداثيين العرب الحاليين يفسرون سبب فشل قيام حادثة اسلامية أو تنوير عربي كلاسيكي، إلى انتصار تيار الغزالي على تيار ابن رشد. ونحن نشك في ذلك. على اعتبار أن موقف الغزالي من المنطق بما هو أساس كل علم عقلي، كما أظهرنا ذلك في العنصر الأول، كان موقفا مشرفا ومدافعا ومؤقلا ولو بصورة غير علنية. بل على العكس، فإن موقف الغزالي من المنطق من المواقف الايجابية على اعتبار أنه دمج العلم الوافد في العلم المحلي، من خلال جعل المنطق مقدمة لعلم الأصول. وقد نقده الكثير من الفقهاء والعلماء المسلمين أمثال الشيخ ابن تيمية بسبب هذه الخطوة الجريئة. وكما هو ظاهر فإن الغزالي قد نقد من الطرفين معا: من التتريشيين على اعتبار أنه تقبل ما لا يمكن تقبله (أي العلم الوافد من الوثنيين)، ومن طرف الحداثيين الذي اتهموه بأنه رفض منطق العقل الخالص الذي يمثل وسيلة العلم. وفي هذا دلالة واضحة على الموقع المتفرد لهذا المفرد الفذ. لذا نكرر أطروحتنا الأساسية بأنه لا يجب تهوين الدرس المنطقي رغم كل نقائصه، لأننا اليوم بأمس الحاجة إلى اسعاف الفكر الإسلامي بالآلة المنطقية - العلمية. إننا بحاجة للعقل العلمي - المنطقي أكثر من أي شيء آخر، وكرامة المسلم مرهونة بامتلاك هذه الوسيلة التي تعتبر مفتاح الدخول إلى العالمية، والمساهمة، مثله مثل البقية في تقدم هذه الحضارة التي هي حضارة الإنسان مجردا عن ديانته ولغته وثقافته المخصوصة.

ولئن أطلق بعض فلاسفة الغرب الصرخة الداعية لـ إعادة تقييد بروميثيوس أو تقييد بروميثيوس الجديد En-chânez le nouveau Prométhée مثلما فعل جوزيف كايوا Joseph Caillaux الذي نظّر لتوقيف العلم الغربي الذي أتى بمخاطره على الأخضر واليابس⁽¹⁰⁸⁾. فنحن، أبناء الحضارة الإسلامية والعربية الراهنة، ليس لنا

Mohamed Aziz Lahbabi: Du Clos à l'ouvert - Vingt propos sue les cultures nationales (108)

الحق في تكرار نفس الأطروحة، على اعتبار أننا لم ندخل بعد حضارة المنطق والعلم الدخول الفعّال والايجابي. بل لازلنا تحت نير الجهل والخرافة التي أعاقت انبثاق العقل الحدائي - المنطقي. لازلنا تحت ضغط الحاجة بمختلف مظهرها العنيفة. ولئن أظهر الدكتور "محمد عزيز الحبابي" بعض التفتح في معالجة مسألة موقف المسلم من العقل المنطقي عندما أكد بأن العلم محايد، ولا يمكن أن نوقف تقدمه، فإنه في النهاية لم يقرر شيئاً ذا بال، على اعتبار أننا فعلاً لا يمكن أن نوقف العلم، بل ما هو العلم الذي نوقفه؟ ففاقد الشيء لا يعطيه، ولم نمتلك بعد العلم لنوقفه أو نعطله. ثم أن موقفه من الرمزية الإغريقية الأسطورية "بروميثوس" هو الدال على موقفه من العقل المنطقي بصورة عامة. وتفصيل ذلك مرتبط باعتباره فعل بروميثوس اختلاساً من خلال بناء الحضارة عن طريق سرقة النار من السماء. وربما هذه الفكرة هي التي أوحى للدكتور طه عبد الرحمن إجراء مقارنة طريفة، لكنها ذات آثار تربوية سيئة على المدى البعيد، بين الموقف الجبريلي والموقف البروميثي⁽¹⁰⁹⁾. يجب أن نعترف بأن العلم هو اختلاس في أصله، هو دهاء الإنسان في مقابل الطبيعة الجامدة والحية التي لا تعرف أي وعي. فلا داعي للتدليس الأخلاقي لملكة ذكاء الإنسان التي قامت على

et la civilisation humaine, édition S N E D, Alger, 2eme édition, 1971, p p 49-53-89.

وأيضاً: جاكولين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 80.

(109) طه عبد الرحمن: سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 193.

وقد قدم ماركوز تأويلاً لأسطورة بروميثوس في سياق تحليله لخصائص المجتمع الاقتصادي الجديد قائلاً: "الإله بروميثوس هو البطل النموذجي لمبدأ المردود (...) هو الرمز الثقافي للعمل وللإنتاجية والتقدم عن طريق القمع". للتوسع يمكن العودة لـ: هربرت ماركوز: الحب والحضارة، ترجمة مطاع صفدي، دار الآداب للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 178. أما روسو فقد جعل بروميثوس بمثابة الإله الذي أبدع العلوم وقضّ عليهم (البشر) راحتهم وضيّع أوقات فراغهم. يمكن العودة لـ: جان جاك روسو: مقال في العلوم والفنون، ترجمة جلال الدين سعيد، المركز الوطني للترجمة - دار سيناترا، تونس، الطبعة الأولى، 2010، ص 31 - 32. وهو في سياقه يعتبر العلم سبباً للتأخر الأخلاقي. وفي هذا تأكيد على صراع المعايير القيمة. إذ قيم العلم تدنس قيم الأخلاق.

أساس عدم الثقة والشك والمراوغة. إن الموقف العلمي "فوق أخلاقي" أو قل "لا أخلاقي"، وليس ملزما علينا أن نعيده بمعايير الأخلاق العتيقة. ونقع في "الاستعباد القيمي" أو مطبة "المركزية القيمية" التي افتتحنا به هذا الدرس. والتي لا يمكن أن تتبرر في كل الحالات.

الطبيعة مثل الأسد ذو الأنياب الكبيرة والحادة، والعلم المنطقي يقوم بإسقاطها لصالح منفعة الإنسان، من خلال المسح على ظهره بكل ذكاء ووعي وحيلة⁽¹¹⁰⁾. إن المنطق هو التفكير الذي يضمن للفكر ترابطا مدروسا ومعلوما بغية السيطرة على وحوش الطبيعة الكثيرة، الظاهرة والمحجوبة، الصغيرة والكبيرة. ولولا الذكاء البيو - "لوجي" لأصبحنا أضحوكة بين الميكروبات المجهرية التي لا تمثل أي شيء مقارنة بحجم الإنسان. وكم من الزمن الطويل كان الإنسان ضعيفا أمام فيروس لا يُرى ! أوليس المنطق هو من أسقط أنياب هذه الكائنات الغيبية عن العين المجردة !

إلى متى نبقي نزن الأمور بميزان المطلق والدائم الذي سيطر على المناخ الفكري القروسطي؟ ونكرر دون كلل ملاحظات الفلاسفة الذين فكروا في ذلك المناخ المخصوص. هل لازال منطق تفكير ابن خلدون صالحا إلى اليوم عندما يقول: "صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس، فإنها تنظر في المعقولات الثواني (...). أما النظر في المقولات الأولى، والتي هي تجريدها قريب، فليس كذلك لأنها خيالية وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباعه"⁽¹¹¹⁾. إن الاعتقاد بضرورة الحصول على علم موثوق فيه بصورة مطلقة لهو أكبر عائق كبح العقل الإسلامي الكلاسيكي، وحتى المسيحي والإغريقي من قبله، ولا زال يعيق الكثير من العقول إلى يوم الناس هذا. فليس هناك علم مطلق الصحة، سواء في مناهجه أو نتائجه. إن العلم اليوم

Mohamed Aziz Lahbabi: Du Clos à l'ouvert - Vingt propos sue les cultures nationales (110) et la civilisation humaine, Op. cit, p 56. " Selon l'image de l'écriture on pouvait faire tomber les dents du lion en caressant son échine. "

(111) ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 498.

لا يدرس المحسوس بالصورة المألوفة، بل أصبح العلم التجريبي نظري، وأصبحت القوانين افتراضية محضة⁽¹¹²⁾، فهل بقي التفكير في علم لصيق بالمحسوس من أجل أن لا يغلط؟ إن منطق ابن خلدون متجاوز بصورة كاملة، ولا يمكن أن نرفض علم ما لأن فيه أخطاء، فتاريخ العلم هو تاريخ أخطائه وتعثراته أكثر مما هو تاريخ نتائجه الصادقة بالكلية. إننا هنا لا نلوم ابن خلدون، لأنه عاش في فضاء معرفي يفكر وفق نموذج معرفي مطلق، لكن اللوم، كل اللوم يقع على من يكرر أقواله دون أدنى اعتبار لتطور النماذج وتغير البراديغمات الإرشادية في مجال مفهوم العلم ذاته.

تبقى مسألة نمذجة الفكر المنطقي التي طرحت في سياق صراع الحضارات أكثر مما طرحت في سياق معرفي خالص، هي المسيطرة على العقل العربي الحديث. إذ اعتقد الكثير من المفكرين الرافضين لتبعية الفكر العربي للفكر الغربي أنه ليس لزاماً علينا أن نقلد المنطق الغربي، وهي نفس الدعوة التي أطلقت في العصور الإسلامية الكلاسيكية عندما جوبه الدرس الفكري الوافد بشراسة من طرف حماة الخصوصية الإسلامية. لذا نجد من يقول مثلاً: "من الخطأ وسوء التقدير أن نعتبر كل من لا يخضع لمعايير أرسطو أو لمنطق فرنسيس ليكون أو لطريقة ديكرت بأنه مناهض للمنطق أو غير منطقي"⁽¹¹³⁾. ولو أن هذا القول حق ألف مرة، فإن سياق قوله وراهن الفكر العربي - الإسلامي يجعله يسبب الضرر أكثر مما قد ينفع. فليس لنا الحق في الخوض في جدل الأخذ والعطاء، بما أننا واقعياً نأخذ كل شيء من الغرب. وهذا النقد الموجه للدكتور الحبابي، يوجه بنفس الصيغة للدكتور طه، لأنه قلّل من شأن العقل المنطقي المجرد، واعتبره قشرة سطحية من المعقولية الإنسانية⁽¹¹⁴⁾، في اللحظة التي كان من الضروري أن

(112) ردولف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفاذي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 273 - 279.

(113) Mohamed Aziz Lahbabi: Du Clos à l'ouvert - Vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine, Op. cit, p 180.

(114) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، الباب الأول: العقل المجرد وحدوده، ص 15 - 49.

يدعو إليه بكل قوة، على الأقل من الناحية البيداغوجية. أي من أجل أن يوجه العقل العربي الناشئ نحو المنطقيات بدل تجاوزها مباشرة. ودعوى عدم انطواء علم المنطق على عمل، مرفوضة جملة وتفصيلاً، على اعتبار أن لكل علم أهداف نظرية وأخرى عملية⁽¹¹⁵⁾، بل يمكن التأكيد على أن أكبر علم يؤثر في العمل هو علم المنطق على أساس أنه يرتبط بالسلوك الأخلاقي والعقيدة الإيمانية والوسط الاجتماعي والسياسي... الخ. أوليس كل معرفة علمية وعملية تمتلك منطقاً خاصاً بها، وبالتالي فالحديث عن "منطق العمل" لهو الحديث المشروع كل المشروعية. لكن الصورة النمطية (الكليشية) التي سوقها الفكر العربي القديم والحالي عن الغرب الإغريقي والأوروبي، بكونه حضارة قول لا حضارة عمل، هي التي حجبت عنا منافع المنطق الوفيرة. لذا فلن نوافق إطلاقاً، لا طه عبد الرحمن ولا شوبنهاور⁽¹¹⁶⁾، وغيرهم كثر، الذين يفصلون الفصل الكلي بين النظر والعمل. بل كل نظر موجه للعمل، عاجلاً أو آجلاً، وكل عمل هو ثمرة مباشرة أو غير مباشرة للنظر.

إن الانتقال من حضارة الاعتقاد التحكيمي والاعتباطي غير المؤسس إطلاقاً، إلى حضارة البرهان والنظام الفكري الصارم، لهو أكبر تحدي يجب على المسلمين تحقيقه حالياً. بله لا نهج آخر غير نهج المنطق يمكن أن يخرجنا إلى بر الأمان الحضاري. وكل هذا لن يكون ممكن التحقيق دون نمذجة الدرس المنطقي

(115) ديفيد رزنيك: أخلاقيات العلم - مدخل، ترجمة عبد النور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 316، 2005، ص ص 67 - 245. يقول: "يجب اعتبار البحث النظري مهماً، شأنه شأن الطرق الآمنة والكباري، وقوة الشرطة، ومعالجة المياه أو التربية".

(116) آرثور شوبنهاور: العالم إرادة وتمثل، ترجمة سعيد توفيق، المجلد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، فقرة 9، ص 115. يقول في قيمة المنطق: "المنطق لا يمكن أن تكون له منفعة عملية، وإنما يمكن فقط أن تكون له فائدة نظرية بالنسبة للفلسفة (...). نحن لسنا بحاجة سوى إلى معرفة القليل من المنطق كي نتحاشى الانخداع بنتائج كاذبة..." وكما هو ظاهر، فإن شوبنهاور اعترف في نفس اللحظة التي أنكر فيها أي منفعة، اعترف بالمنفعة المرجوة من المنطق.

واعتباره فرض عين. فلئن كانت المعرفة قوة⁽¹¹⁷⁾، وهنا الجانب العملي للمنطق، فإن القوة الحضارية لنا لن تتحقق بدون المعرفة المنطقية التي تؤهل العقول الفردية ومن ثمة العقل الجمعي الحضاري، إلى ممارسة الفعل الثقافي والابداعي، لأن قوة الحضارة ليست مرهونة بالقوة الفردية المنفصلة بل بالقوة الجمعية أو ما نسميه بالذكاء المنطقي الجمعي. وهذا ما نفتقر إليه رغم امتلاكنا ذكاء فرديا وعبقريّة خاصة.

حقيقة أن المنطق والعقل، قد أحدثا نتائج سلبية لا يمكن عدها هنا، لكن هل هذا يجعلنا نفكر في العودة إلى مرحلة سابقة للمنطق أي ما قبل عقلية أو ما قبل علمية؟ الأكيد أن مجرد التفكير في هذه الوضعية يثير السخرية والتعجب، فالتاريخ لا يعود إلى الوراء، والزمن لا يمتلك إمكانية حركة رجوعية. فما أفرزه العقل من سلبيات لا يعالج من خلال الدعوة إلى اللاعقل أو التقليل من جرعة العقلانية أو الرجعية. بل أن العقل يصحح العقل ذاته، مثلما الحواس تصحح الحواس. لذا قال هيجل، عن حق وبصيرة ثاقبة، في كتابه المنطقي ومن بعده فاجنر في مسرحيته المشهور "بارسيفال" بأن "اليَد التي تسبب الجرح هي بدورها التي تداويه"⁽¹¹⁸⁾. وأخطاء العقل العلمي والمنطقي لا يصححها السحرة أو المعتوهين أو المتصوفة أو الأدباء أو حتى الفلاسفة، بل فقط العلماء والمناطقه هم القادرين على إصلاح الأعراض الجانبية الناجمة عن نشاط العقل الإنساني.

ولئن كنا نطالب بتكريس الدرس المنطقي في الفكر الإسلامي القاعدي، فمن أجل الانتقال من ثقافة القبول إلى ثقافة الفحص. على اعتبار أن المنطق في نهاية المطاف، وبعيدا التفاصيل المدرسية والتعليمية، يمثل "الوسيلة الانتقادية" أو قل "الأداة النقدية"⁽¹¹⁹⁾، التي تفحص طبيعة القضايا الإخبارية وبنية البراهين الاستدلالية. لذا فإن تعليم المنطق هو القاعدة اللاحقة لتنشئة أجيال ناقدة فاحصة

(117) فرنسيس بيكون: الأورغانون الجديد - إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013، فقرة 3، ص 16. "المعرفة البشرية والقدرة البشرية صنوان".

(118) هربرت ماركيز: العقل والثورة - هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979، ص 19.

(119) المرجع نفسه، ص 126.

لمعارفها ومعارف غيرها، لذا فإن التقوية الحضارية الداخلية على وجه الحقيقة، لا يكون إلا بألفة الدرس المنطقي وتداول الفكر الذي يتدرج في الربط ويربط في تدرجه، وما البرهان إلا هذا التدرج الفكري الرابط بين الأجزاء وفق ضرورة لا تخلّ فيها⁽¹²⁰⁾. لذا فإن تأسيس مجتمع تحكمه معايير العقل النقدي الفاحص الفطن، هو ثمرة الألفة التي تحدثنا عنها منذ برهة. وليس العقل النقدي - المنطقي في المحصلة إلا "كلام علمي متمفصل"⁽¹²¹⁾، أي تفكير مترابط ذو أصول معقولة متماسكة على شاكلة العلية، وليس العقل المنطقي هو المقابل المعنوي أو النظري للعقل السببي الطبيعي!

إننا نعجب في من يعتبر سمة "طلب الاستدلال" عيباً ونقيصة في الإنسان المعاصر، سواء غريباً أو مسلماً. إنه لعمري قلب للقيم لم نكن نتصوره إطلاقاً، بل هو قلب فاق كل القلوب الكبرى⁽¹²²⁾. وكما انطلقنا في دراستنا هذه في تقبل ظاهرة الشيع الاستدلالي الغربي، فإنه من العسير علينا أن نعتبر الإنسان المسلم المعاصر فائض استدلالياً أو له فضائل برهانية. بل على العكس تماماً، فنحن في أمس الحاجة إلى العقل الاستدلالي، بعد أن حصلنا كل ما يتطلبه العقل الإيماني من الرسالة المحمدية. لذا فنحن بحاجة إلى إحياء علوم الدنيا، أو قل "إحياء علوم المنطق" وليس إلى "إحياء علوم الدين" لأنها علوم حية ولم تمت يوماً. ونقصد بعلوم الدنيا طبعاً العلوم المنطقية، ولا علم مهما كان، إلا بالمنطقي. ومنه فإننا نلح، بل نؤكد، على صحة الفرضية التي انطلقنا منها والتي تقول بأننا في أمس الحاجة للعقل المنطقي، وطلب الغرب التقليل من جرة المنطقيات، لا يلزمهم إلا هم، بالنظر إلى سياقات هموم آلاتهم وحاجاتهم. أما السياقات الإسلامية، فهي إلى الدرس المنطقي أحوج أكثر من أي درس آخر. لأن وضعنا الحضاري يستلزم التسلح بالعقل المنطقي أكثر فأكثر.

(120) هيجل: الإيمان والمعرفة - أو فلسفة الذاتية التفكرية في أشكالها التامة بما هي فلسفة كنت وفلسفة ياكوبي وفلسفة فيشته، ترجمة ناجي العونلي، المركز الوطني للترجمة - دار سيناترا، تونس، الطبعة الأولى، 2008، ص 62.

(121) المرجع نفسه، ص 76.

(122) طه عبد الرحمن: دين الحياء - من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، الجزء الأول: أصول النظري الائتماني، مرجع سابق، ص 245 - 246.

الفصل السادس

البيان والبرهان في خطابات طه عبد الرحمن

أ. د. عبد الملك بومنجل*

البيان والبرهان مفهومان متصلان بمنهج التفكير والتعبير عن الموقف من الوجود. لذلك يطلق بعض المفكرين العرب المعاصرين على العقل الغربي بجذوره اليونانية صفة البرهانية؛ بمعنى أنه عقل يتعامل مع الوجود بمنهج النظر والاستدلال والبرهنة العلمية. ويطلقون على العقل العربي صفة البيانية؛ بمعنى أنه عقل يتعامل مع الوجود تعاملًا لغويًا وجدانيًا لا يحرص على البناء البرهاني للمقولة بقدر ما يحرص على صيغتها البيانية. وتلك هي الأطروحة التي دافع عنها محمد عابد الجابري في كتابه "بنية العقل العربي"، وتصدى لها طه عبد الرحمن بالدحض في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث".

وعنوان هذا المقال خروجٌ على المنحى الذي نحاه الجابري في تصوره الجدلي لثلاثية البيان والبرهان والعرفان، ودخولٌ في المنحى الذي نحاه طه عبد الرحمن. وليس هذا الخروج على منحى والدخول في منحى مخالف تشييعاً لرجل أو تعصباً لمذهب، وإنما هو التشييع للمنطق، والولاء للبرهان؛ فإن أطروحة الجابري متهافئة جداً من حيث القيمة المنهجية، بغض النظر عن الصحة التاريخية؛ إذ البيان والبرهان والعرفان ينتمي كل واحد منها إلى نظام معرفي

(*) جامعة سطيف 2.

مستقل لا تعارض بينه وبين النظامين الآخرين. ما يعني أن خطابا معرفيا ما يمكن أن يكون بيانيا لغَةً، وعرفانيا مضمونا، وبرهانيا منهجا؛ وكذلك كان الخطاب المعرفي الفلسفي لطله عبد الرحمن.

سندع عرفانية الخطاب الفلسفي لطله عبد الرحمن جانبا، لأنها ليست في صميم ما نروم بحثه في هذا المقال. وننظر في البيان والبرهان كيف يتجليان وكيف يتعانقان؟ كيف يتفاعلان وكيف يتكاملان؟ وكيف يشكّلان قوام المشروع الفكري لطله عبد الرحمن. وسنبداً بعرض تصوّره الفلسفي للبيان والبرهان، ثم نتعقب التجلي العملي لهذا التصور في نماذج من خطابه.

1. البيان والبرهان في فكر طه عبد الرحمن

البيان والبرهان⁽¹⁾ أخوان وصنوان؛ فكلاهما في الخطاب مزينةً وعلى المخاطب سلطان، وقد امتن الله على الإنسان بتعليمه البيان فقال: ﴿الرحمنُ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: 1 - 3]، وعبر عن العلم والبرهان في بعض الآيات بلفظ "السلطان" فقال مخاطبا من ادّعى لله ولدا: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا. أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: 68]

البيان اقتدار العبارة على إبلاغ المعنى. والبرهان اقتدار الحجة على الإقناع بالفكرة. وما البرهان إلا بالعبارة، ولا يكتمل البيان إلا ببرهان؛ فالبيان والبرهان كلاهما منطق: ذلك منطق لغوي، وهذا منطق عقلي، والأصل واحد: أن يكون للخطاب معنى يقبله العقل السليم، وأن يُسلّك في تبليغه مسلك يسلم من آفات الخطاب، كالعي والركاكة والتناقض والإحالة وما إلى ذلك.

(1) نتناول البرهان في هذا المقال بمفهومه العام الذي ورد ذكره في القرآن الكريم، ومعناه "الدليل"، وليس بالمفهوم الخاص الذي عرفه طه عبد الرحمن بأنه "نص استقرائي استدلالى حسابي" (طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2014، ص62). وهذا التوضيح ضروري؛ فإن البرهان الذي يتعاضد مع البيان في خطابات طه عبد الرحمن إنما هو البرهان بمفهوم الدليل، أو البناء المنطقي للمقال أو المقولة. أما المفهوم الثاني فهو ينفيه عن المقال الفلسفي أصلا (ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص61 - 62).

لذلك، كان من الطبيعي، بل من الضروري، أن يكون كل خطاب يتوخى أن يكون له على المخاطب سلطان خطابا بيانيا وبرهانيا في آن، لاسيما حين يكون الخطاب فلسفيا يبتغي غرس مفاهيم، وترسيخ قيم ومبادئ، وبناء مقولات ونظريات.

وما سُمي النحو نحوًا إلا لأنَّ له نظاما عقليا ينحوه ويلتزمه كي تصح له العبارة في منطق العقل. وما سُمي المنطق منطقًا إلا لأنه النحو الذي تستقيم به العبارة التي ينطق بها الناطق؛ ولا ناطق في الأحياء إلا الإنسان، فبنطقه تميّز عن سائر الأحياء؛ والنطق هنا كلامٌ وبيان، وليس مجرد أصوات وألفاظ.

ولا يعني هذا أن كل خطاب هو بياني وبرهاني في آن؛ فإن كثيرا من الخطابات التي تتحرى أن تكون برهانية تخل قليلا أو كثيرا بشروط البيان، وإن كثيرا من الخطابات التي تتحرى أن تكون بيانية لا تحرص على بناء مقولاتها على أساس البرهان؛ ولكن الخطاب المثالي، أيّا كان مجاله، هو الخطاب الذي لا يفرط في أي من الصفتين؛ لأن الخطاب الذي يقوم على البرهان ويفرط في البيان يحول افتقاره للبيان دون وضوح برهانه، والخطاب الذي يقوم على البيان ولا يحرص على احترام قواعد المنطق والتزام أي نمط من أنماط الحجاج والاستدلال، لا يكون لبيانه وجهة عند القارئ الحصيف. ولا شك أن الخطاب الإنشائي غير الخطاب الفلسفي وغير الخطاب العلمي البحت، ولكن كل خطاب يحتاج إلى لون من البيانية يناسبه، وقدر من البرهانية يؤهله للقبول.

1.1. اللغة والمنطق قوام الإنتاج الفلسفي لطله عبد الرحمن

آمن طه عبد الرحمن منذ بداية اشتغاله بالفلسفة بضرورة تعاضد البيان والبرهان في الخطاب الفلسفي. وظل وفيما لهذا المبدأ على امتداد مشروعه الفكري الذي توجّع بهديد المؤلفات الفلسفية الأصيلية البديعة. ولعل عنوان كتابه الأول (المؤلف بالفرنسية)، وهو "اللغة والفلسفة"، إيذاناً بأن الوظيفة الجوهرية للغة، وهي البيان، والأداة الأساسية للفلسفة، وهي البرهان، ستلازمان مشروعه الفكري، وستجدان منه كل العناية والرعاية والوفاء؛ وها هو يذكّر القارئ منذ

1988م بأن إنتاجه الفلسفي يستند إلى مبدئين أصليين يتصل أحدهما باللغة ويتصل الثاني بالمنطق. أما اللغوي فهو "اعتبار جانب اللغة في تشكيل المعنى الفلسفي" ⁽²⁾؛ وهو يقتضي التسليم "بأنه لا محيد للفيلسوف من أن يستخدم، لإبراز دعاويه الفلسفية، مختلف الإمكانيات التبليغية التي تسمح بها لغته" ⁽³⁾. وأما المنطقي فهو "الأخذ بأدوات المنطق في البحث الفلسفي"، وهو يقتضي التسليم "أنه لا محيد للفيلسوف من أن يجدد ويطور الطرق المنطقية المتبعة في طروحاته وتحليلاته وفي دعاويه واعتراضاته إن هو شاء أن يضمن بقاء الفلسفة وألا يقف عرقلة في طريق انبعاثها" ⁽⁴⁾.

وبين الجانبين تعاضد وتفاعل في سبيل الإقناع. فالإقناع هدف لكل خطاب وإن اختلفت مناهجه ووسائله، ولغة في طرائق نسجها وأساليب تعبيرها وجوه مختلفة متفاوتة في الكفاية التبليغية والإقناعية؛ لذلك يحرص طه عبد الرحمن على إيلاء جانب اللغة اهتماما كافيا عند صياغة العبارة الفلسفية، مؤمنا بأن اللغة العربية في ذلك مزية وخصوصية ينبغي أن تراعى؛ ذلك "أن الإمكانيات التبليغية للغة العربية تفيد في إظهار المعنى الفلسفي بوجوه مؤثرة ومقنعة ومنهضة للعمل لا تتأتى بالوجوه المعلومة له في لغات أخرى لو تمّ نقلها إلى اللغة العربية" ⁽⁵⁾.

فاللغة عند طه عبد الرحمن ليست قناة نقل حيادية باردة يشبه عملها عمل الآلة، بل هي قناة مشحونة بجملة من الانطباعات والصور الذهنية والنفسية والتاريخية المتأثرة بالمجال التداولي الذي تنتمي إليه؛ ولذلك وجب على الفيلسوف أن يعي ارتباط المعنى الفلسفي باللغة التي تؤدبه، بدل الاعتقاد "بأن المعاني الفلسفية المتداولة بيننا معان كلية لا تؤثر فيها البنيات اللغوية" ⁽⁶⁾. فإن

(2) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2015، ص153.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص153.

(4) المصدر السابق، ص154.

(5) المصدر السابق، ص153 - 154.

(6) المصدر السابق، ص153.

هذا الوعي جدير بأن يكسبه القدرة على شحن خطابه بقدرات إقناعية وتأثيرية لا غنى عنها. وما دامت الفلسفة العربية الإسلامية متميزة بحكم تميز مجالها التداولي بتكامل النظر والعمل، فإن هذه الوجوه التبليغية الخاصة للغة العربية من شأنها أن تكون عاملَ إنهاضٍ للعمل أيضا. فالبيان الذي هو وظيفة اللغة البشرية، وأكبر مزايا اللغة العربية، لا تنحصر مزيته في مجرد الإبانة عن المعنى، بل تتعداه إلى النهوض بوظيفة الإقناع بمعان فلسفية لا يتأتى الإقناع بها حال التعبير عنها بغير اللغة الأصلية التي جرى التفكير بها والنقل عنها. وقد كانت هذه الأطروحة محل اهتمام ملحّ من قبل طه عبد الرحمن في مواضع كثيرة من كتب مختلفة (أصول الحوار، تحديد المنهج، فقه الفلسفة، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، سؤال المنهج...)، ما يعني أنها في صلب أطروحاته الفلسفية، وأنها ضمن أقوى مسلّماته المنهجية.

2.1. انتقاده حال البيان والبرهان في الفكر العربي المعاصر

حضور البيان والبرهان في الخطاب الفلسفي متضافرين متكاملين ضرورة لا مندوحة عنها في نظر طه عبد الرحمن. فالخطاب الفلسفي برهاني أساسا، والعبارة البرهانية لا تنهض نهوضا مغذيا لقوتها الإقناعية، وأصالتها الإبداعية، إلا بأن تُنسج نسجا على مقتضى الخصائص التركيبية للغة التي ينتمي إليها المفكر ويؤلف بها خطابه.

وقد حكم طه عبد الرحمن على الخطاب الفلسفي العربي المعاصر الذي يُنسب إلى الحداثة بأنه خطاب قاصرٌ فلسفيا، ومقلّدٌ فكريا ومنهجيا، ومفتقرٌ إلى الأصالة لغويا ومفهوميا. ورأى أن من مظاهر قصوره وتقليديته واغترابه تقصيره في شرط البيان، وتفريطه في البرهان.

أما البيان، فقد عاب طه عبد الرحمن على من يتصدون لقراءة التراث بهدف تقويمه لا يملكون من العلم باللغة العربية والفهم لها والذوق والسليقة فيها ما يؤهلهم لفهم تراثها وتذوقه ومن ثم تقويمه. وقد عبّر عن هذا القصور البياني بمصطلح "قلق العبارة". وفي رأيه أن قلق العبارة هو ناتج ضعف الموقف

الفلسفي من جهة، ومانع الأصالة الإبداعية من جهة أخرى؛ فبعض الفلاسفة المسلمين القدامى أدى ضعف موقفهم الفلسفي إزاء الفلسفة اليونانية بما أضفوه عليها من القداسة، وعلى مصطلحاتها من التهويل، إلى ألوان من الركافة في ترجمتهم لمقولاتها حالت دون الإبانة عن المراد من جهة، ودون الإمداد بالقدرة على التفلسف⁽⁷⁾، من جهة ثانية. أما المفكرون العرب المعاصرون فقد لازمهم قلق العبارة في ترجماتهم وتأليفاتهم أيضا. وهذا القصور البياني حائل دون استقامة الفهم لما يقرأونه من التراث؛ قال في ذلك: "أما قلق عبارتهم، فينطق به ما أنشأوا من أقوال لا تستقيم على أصول التبليغ العربي السليم، فكيف يصح إذن لمن لا يجيد لغة التراث أن يدّعي القدرة على تقويمه! فمن أين يقع على حقيقة مضامينه وعلى كنه آلياته!"⁽⁸⁾. كما أنه حائل دون القدرة على بناء المفاهيم الفلسفية وإبداعها والإقناع بها، إذ الفلسفة عنده لا تستقل عن اللغة التي تكتب بها، وكل إخلال بتلك اللغة هو إخلال بالتفلسف ذاته.

أما البرهان، فقد عاب طه عبد الرحمن على الخطاب الفكري العربي المعاصر أنه لا يتحرى أن يكون خطابا استدلاليا برهانيا يأخذ بالمنهجية الاستدلالية التي قوامها المنطق، وخطواتها الدعوى والاعتراض والاستدلال في كليهما؛ فهو خطاب يغلب عليه الفكرانية والإنشائية والخطابية السياسية والارتجال. خطاب يدّعي العقلانية وهو متخبط في فهمها متجرد من أسبابها⁽⁹⁾، ويتصدى لقراءة التراث وغير التراث وهو مصاب بـ"القصور في فقه الآليات"؛ ويعرّف طه عبد الرحمن هذا القصور بأنه "عدم تحصيل ملكة منهجية على وفق المقتضيات المستجدة للطرق المنطقية وللإجراءات العلمية، وضعاً للمفاهيم وإنشاءً للتعاريف وتقريراً للقواعد وتحريراً للأدلة واستنباطاً للأحكام وصوغاً

(7) ينظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1 - الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي،

الدار البيضاء، ط3، 2008م، ص304 - 350.

(8) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،

ط3، 2007م، ص10.

(9) ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص53.

للدعاوى وإيرادا للاعتراضات وبناء لنظريات وترتبا لطرائق وتركيبا لأنساق" (10).

فالخطاب الفكري العربي المعاصر لا يكاد يصنع شيئا من هذه "المقتضيات المستجدة للطرق المنطقية"؛ بل يقتصر على سرد الأفكار سردا، دعوى بلا دليل، واعتراضا بلا حجة، وقراءة بلا منهج، وجدالا بلا منطق، وإصدارا لأحكام جازمة بلا برهان!

3.1. الخطاب الفلسفي بين البيانية والبرهانية

في سياق اعتراضه على أطروحة الجابري عن بيانية العقل العربي وبرهانية العقل اليوناني، ينبّه طه عبد الرحمن على أن البيانية ليست صفة مناقضة للعلمية منافية للاستدلال، وأن البرهانية ليست صفة للخطاب الفلسفي ملازمة له ولازمة فيه.

البيانية لا تنافي الاستدلال، لأن الخطاب الفلسفي خطاب طبيعي، والخطاب الطبيعي لا يكون إلا بيانيا. والبرهانية ليست لازمة في الخطاب الفلسفي لأن حقيقة البرهان أنه "يتميز بخصائص صورية من تجريد وتدقيق وترتيب، ومن بسط للقواعد وتمايز للمستويات واستيفاء للشروط واستقصاء للعناصر التي تجعلنا نتصور آلة تقوم بحساب الاستدلال البرهاني، آلة مجردة شبيهة بالحاسوب، تطيع برنامجا من عدد متناه من الأوامر" (11)، وهذا غير لازم في الخطاب الفلسفي، وإذا ورد فهو غير ملازم له. قال طه عبد الرحمن:

"لا نسلّم أن يكون للمقال الفلسفي مثل هذه "الحسائية" فيشكل نصا مغلقا تقترن عناصره اقترانا داخليا، وتحكم هذا الاقتران علاقات صورية تامة التحديد، كيف ذلك والمقال الفلسفي بضعة من اللغة الطبيعية يجري عليه ما يجري عليها! فلا مضامينه بمعزل عن تأثير محتويات هذه اللغة ولا مناهجه بمنأى عن توجيه وسائلها، فهو مثلها لا يُظهر خَفْيَه ولا يكشف عن مَطْوِيّه، ولا يجلو عن أَلْفاظه

(10) المصدر السابق، ص 51.

(11) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 40 - 41.

المعاني والمعتقدات والمقاصد، ولا يميز بين مستوياته، وما ذلك إلا لأن اللغة الطبيعية تتفاعل فيها المضامين نفاعلا يغنيها ويُجدد فيها عبر النصوص التي تتولد منها، حتى إن المضمون ليتقلب في أحوال، فيكون في نهاية النص غيره في بدايته" (12).

لذلك، لا يرتضي طه عبد الرحمن هذا اللون من البرهان القائم على آليات استدلالية صورية، بل يتبنى لونا آخر من البرهان، أو قل منهجا آخر في الاستدلال، يوظف آليات استدلالية غير صورية. منهج يوظف الفعالية الحجاجية. فالحجاج عنده أقوى حوارية، ومن ثم إقناعية، من البرهان الصناعي (13). و"حد الحجاج" أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجّها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، كأن تُبنى الانتقالات فيه، لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيما اجتماع، وأن يُطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج، وإن يُفهم المتكلم المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها، تعويلا على قدرة المخاطب على استحضارها إثباتا أو إنكارا كلما انتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم" (14).

وهذا التمييز بين المنهج الاستدلالي البرهاني الصوري والمنهج الاستدلالي الحجاجي التداولي يهدف إلى إرساء دعائم استدلالية قوية وغنية يقوم عليها الخطاب الفلسفي، فتزيد بها قوته الإقناعية، وتتغزز بها ثمرته العملية. وفي هذا السياق يتنزل قوله: "فالحجة الجدلية البالغة، على ما قد يشوبها من اعتلال في

(12) المصدر السابق، ص 63.

(13) ينظر: المصدر السابق، ص 46.

(14) المصدر السابق، ص 65.

الصورة، خير من البرهان الصحيح غير المقنع"⁽¹⁵⁾. وقوله: "والحق أن الفلسفة الواعية بأصولها الطبيعية والتداولية التي ندعو إليها لا تبغي بمسالك الحجاج بديلا، لأنها وحدها الكفيلة في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية بأن تحصل الإقناع وتدفع إلى العمل"⁽¹⁶⁾.

وعليه، فإن البرهانية التي يؤمن بها طه عبد الرحمن خاصية للخطاب الفلسفي، ويمارسها في جميع كتبه، هي البرهانية الحجاجية. وتقوم هذه البرهانية على التزام الدليل في العرض والاعتراض، مع ما يقتضيه الحجاج من مراعاة مجال التداول. يقول في ذلك: "إن الحجاج الفلسفي التداولي هو فعالية استدلالية خطابية مبناها على عرض رأي والاعتراض عليه، وممرها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو ببطلان الرأي المعترض عليه استنادا إلى مواضع البحث عن الحقيقة الفلسفية"⁽¹⁷⁾.

وهذه البرهانية الحجاجية هي صورة من صور البيانية وليست نقيضا لها. فكل خطاب طبيعي هو، في رأي طه عبد الرحمن، بياني لا محالة. وما دام الخطاب الفلسفي طبيعيا فهو بياني حتما. فلا فصل، إذاً، بين البيان والبرهان في الخطاب الفلسفي. وهنا يتعاقب البيان والبرهان فتسقط أطروحة التفاضل الجابرية، وتتعرّز أطروحة التداخل والتفاعل الطاهوية؛ فينتصب الحجاج ممارسة استدلالية تداولية بيانية أقوى إقناعا وأغنى تداولاً من البرهان الصوري الحسابي، يقول في ذلك:

"وإذا صحّ أن الاستدلالات التي تميّز من يفكر ويعبر بالخطاب الطبيعي في سائر اللغات هي أساليب بيانية تعتمد "التشبيه" و"المقارنة"، وإن اختلفت شروطهما وأشكالهما من لغة إلى أخرى، صحّ معه أن "أهل البيان" كانوا أقرب إلى الممارسة الاستدلالية السّوية لدى الناس في الكلام من "أهل البرهان" لما

(15) المصدر السابق، ص 65 - 66.

(16) المصدر السابق، ص 66.

(17) المصدر السابق، ص 66.

وقع فيه هؤلاء من محاولة تحميل نصوصهم ما لا طاقة لها به - إذ بمقدورها "الحجاج" من دون "البرهان" - ومن نقل الأساليب البيانية لليونان على اعتبار أنها أساليب برهانية كلية، من غير أن يتفطنوا إلى ما جرَّ إليه هذا النقل من إفساد طرق التبليغ عندهم وإفساد طرق التفكير عند أتباعهم⁽¹⁸⁾.

وإذ تقرر أن الخطاب الفلسفي بيانيٌّ طبيعيٌّ، بحكم طبيعته، وأن بيانيته لا تحول بينه وبين استدلاليته، بل يعلو بها على استدلالية البرهان الصناعي بما يوظفه من فاعلية حجاجية مراعية لشروط التداول؛ فقد انفتح أمام البيان بابٌ واسع لإثبات ضرورة الأخذ بشروطه وقواعده في الخطاب الفلسفي، وأن من يُخلّ بهذه الشروط يُخلّ بشروط التفلسف ذاته، ويُسلم خطابه إلى كثير من وجوه القصور.

لذلك، ينبّه طه عبد الرحمن على أن الوسيلة اللغوية مؤثرة في الممارسة الاستدلالية، وأن الغفلة عنها تؤدي حتماً إلى إضعاف الممارسة الفلسفية. وقد لاحظ أن هذه الغفلة حظ مشترك بين بعض الفلاسفة المسلمين القدامى وكثير من المفكرين العرب المعاصرين. أما الفلاسفة المسلمون الذين وُصفوا بأنهم أهل البرهان "فقد بلغت غفلتهم عن دور الوسيلة اللغوية في تكييف وبناء المضامين المعرفية درجة لم يتميزوا معها آثار البنيات اللغوية اليونانية في كثير من المعاني التي نقلوها عن اليونان. وقد أدت هذه الغفلة عن تأثير اللغة اليونانية الدلالي إلى إنشائهم لتعابير وتراكيب ذات مضامين ظلت مستغلقة على الأفهام يفتقر استيعابها إلى تفاسير صغرى وكبرى ووسطى، لا لشدة عمقها وتجريدها، وإنما لعدم توافرها على الشروط البيانية للوسيلة الجديدة التي تُبلّغ بها (أي اللغة العربية)"⁽¹⁹⁾. وأما المفكرون العرب المعاصرون الذين يوصفون بأنهم أهل الحداثة، ويصفهم طه عبد الرحمن بالمقلّدة، فقد سبقت الإشارة إلى رأي طه عبد الرحمن في قلق عبارتهم وزيجهم عن أساليب التبليغ الصحيحة للغة العربية.

(18) المصدر السابق، ص 148.

(19) المصدر السابق، ص 147.

وقد تحدث طه عبد الرحمن في مقال عنوانه "الأصول اللغوية للفلسفة"⁽²⁰⁾ عن ارتباط عبارة الفيلسوف بلغة قومه، واتصاف ألفاظه المقتبسة من هذه اللغة بصفة الحسية، بمعنى أنها تتضمن دلالة طبيعية وعملية. وضرب أمثلة على اقتباس معاني الألفاظ، واقتباس الصيغ الصرفية، واقتباس التراكيب النحوية، في اللغات المختلفة، لإثبات تأثير البنية اللغوية في المعاني المعرفية، ليصل إلى القول بأن الاختلاف الصرفي والنحوي بين اللغات "لا بد وأن يؤدي إلى اختلاف في التبليغ، بحيث إن ما يُحصّله هذا من معنى قد يهمله ذاك، وما يؤلف بينه هذا قد يفصله ذاك، وما يُلحح إليه هذا قد يفصح عنه ذاك، بل ما يُدرّكه هذا إدراكا صرفيا قد يدرّكه ذاك إدراكا نحويا، وهكذا، والعكس صحيح أيضا"⁽²¹⁾.

وحاصل هذا الأمر "أن الفلسفة مرتبطة باللغة التي ينطق بها الفيلسوف، وأن هذا الارتباط بلغ من القوة درجة أصبح معها الاستمرار في القول بفكر فلسفي عالمي تعترضه صعوبات جمة"⁽²²⁾. لذا كان حريا بطه عبد الرحمن أن يتساءل ثم يقرر:

"فمتى كانت المعاني الفلسفية تُنقل مجردة عن صيغها! ومتى تم تبليغها وتناقلها بين جمهور الفلاسفة وهم لا ينطقون!

إن اللغة لتفرض نفسها علينا قبل أن يُلزمنا الوعي الفلسفي والمنطقي بالطريقة الصحيحة في استعمالها، وقبل أن يزعم الفيلسوف أنه يُقوّم اللسان الذي يستمد منه في الحقيقة طريقة هذا التقويم ذاته؛ فليس من الممكن، كما يقول أحد المؤرخين، التفلسف إلا في حدود لغة معينة"⁽²³⁾.

ولأن اللغة على هذا القدر من الأهمية، ومن التأثير في وضع المسائل الفلسفية، فقد ظل طه عبد الرحمن يكافح في سبيل الإقناع بضرورة الانطلاق من

(20) ينظر: سؤال المنهج، ص 99.

(21) المصدر السابق، ص 107.

(22) المصدر السابق، ص 106.

(23) المصدر السابق، ص 106.

اللغة العربية الأصيلة لإبداع فلسفة عربية أصيلة، بتحرير الترجمة من آفاتها المختلفة تهويلاً⁽²⁴⁾ لمقولات الآخر ومفاهيمه ومصطلحاته، وتطويلاً⁽²⁵⁾ للعبارة العربية خلافاً لصفة الإيجاز العريقة فيها، وإغراقاً لها في وجوه من الهلهلة والركاكة. وبالحرص على استثمار الخصائص المتميزة لأساليب التبليغ العربية بما يثمر معاني فلسفية ذات كفاية تداولية وثمره عملية، كما يثمر تعزيزاً لملكة التفلسف وإقداراً على ممارسة الفلسفة بناءً للمفاهيم وصوغاً للمصطلحات واستشكالاً للقضايا واستدلالاً على الدعاوى.

وقد ختم طه عبد الرحمن مقاله "الأصول اللغوية للفلسفة" بنصيحة بليغة أكد بها أطروحته في ضرورة تأييد البرهان بالبيان، وضرورة تأسيس البيان على مقتضى الخصائص اللغوية للغة التي يفكر ويعبر بها الفيلسوف، إيماناً منه بأن اللغة ليست وسيلة تعبير فقط بل وسيلة تفكير وتحرير أيضاً. قال في ذلك:

"على الفيلسوف، قبل أن يتجه باجتهاده إلى التوعية بقدرة لغته الفكرية، أن يميز ما هو من لغته مما ليس منها، أو يتعارض ولغته، أي مما قد يحولها من لغة إلى لغو؛ ولغونا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبُناها وكَبَتْ فلسفتها عن طريق المطابقة بينها وبين لغات أخرى تختلف عنها تشكيلاً وتبييناً؛ وعلى الفيلسوف أن يتعاطى تخليصنا من هذا اللغو الذي حال دون تحررنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري، وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية في منطلقها"⁽²⁶⁾.

وحين يبلغ أن يعدّ طه عبد الرحمن رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية منطلقاً، فهذا يعني أنه يولي الركن اللغوي من الممارسة الفلسفية عناية فائقة، وينزل بالقدرة البيانية منزلة الشرط في ممارسة التفلسف. وقد قدم في كتابه "فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة" أدلة وافية على ما جنته الترجمة على غير مقتضى روح العربية من كبت لروح التفلسف ذاته.

(24) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1 - الفلسفة والترجمة، ص 337.

(25) ينظر: المصدر السابق، ص 306.

(26) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص 112.

2. البيان والبرهان في خطابات طه عبد الرحمن

آمن طه عبد الرحمن بأن الخطاب الفلسفي خطاب بياني برهاني في آن، لا بالمفهوم الصوري الصناعي للبرهان بل بالمفهوم الذي يتضمن إقامة الدليل وبلاغة الحجة وقوة الإقناع. وكان لا بد أن يظهر أثر إيمانه هذا في خطابه الفلسفي؛ فكان أن تضافر فيه الركنان: اللغوي والمنطقي على نحو لافت. والركن اللغوي حصيلة الوفاء به البيان، والركن المنطقي (الاستدلالي) حصيلة التزامه البرهان.

1.2. شهادات على إحكام العبارة الطاهوية منطقاً وبيانا

لقد ظهر إخلاص طه عبد الرحمن لأطروحته في بيانية الخطاب الفلسفي واستدلاليته جليا لكل من يقرأ كتبه على اختلاف أزمنة صدورهما. إن من ينظر خطاباته بعين التجرد والموضوعية يلحظ حتما أنها على غير مذهب الخطاب الفلسفي العربي السائد لغهً وبناءً. يلحظ أن الخطاب الطاهوي لونٌ من البناء اللغوي تتخذ فيه اللفظة موقعها من الجملة على سنن الدقة والأصالة والإيجاز، وتتخذ فيه العبارة موقعها من الفقرة على سنن التناسق والتناظر والتماسك، ولونٌ من البناء المنطقي تعرّض فيه الدعاوى عرضاً محكماً معضداً بالدليل، وتوجّه فيه الاعتراضات على الدعاوى توجيهها معززا بالأدلة مفصّلة متضافرة جارية على نسق من البناء الهندسي عجيب.

لذلك لم يقدر خصومه على مجادلته في أطروحاته فقلّت عنايتهم بالاعتراض عليها. وحين اعترض أحدهم على موقفه من الترجمة العربية للكوجيتو الديكارتية، وتقديمه من خلال ترجمة مختلفة أنموذجا للترجمة التأصيلية التي اقترحها بديلا عن الترجمتين التحصيلية والتوصيلية التي عاقت المترجم العربي عن طريق التفلسف، كان رد طه عبد الرحمن بناء بيانيا وحجاجيا بديعا قويا لا عهد للخطاب الفلسفي العربي المعاصر به⁽²⁷⁾. وكان من الموضوعية المحمودة أن

(27) ينظر مقدمة كتابه فقه الفلسفة: 2. القول الفلسفي؛ المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2005م.

يعترف هذا المعترض - وهو علي حرب - بقوة البناء المنطقي لخطابات طه عبد الرحمن، وذلك حين يقول:

"أعترف بأنني أفيد من عمل طه عبد الرحمن فوائد كثيرة. أفيد من مخزونه المعرفي وعلمه الواسع، من تميزاته المهمة وقواعده الإجرائية... ولا أخفي إعجابي بالقدرة الفائقة التي يمتلكها على ترتيب الكلام، فخطابه يؤلف عمارة معرفية هي غاية في التناسق والنظام"⁽²⁸⁾.

ولهذا الاعتراف قيمته المصدرية لاسيما من جهة صدوره عن أحد المخالفين للمعترف له في الوجهة الفلسفية. وإذا التمسنا شهادات أخرى من غير المخالفين وجدنا لمالك التريكي محاوره على قناة الجزيرة شهادة تستحق التسجيل حين يقول: "إن القارئ لنصوص طه عبد الرحمن لا يملك إلا أن تملكه الدهشة مما يتجلى فيها من جمع غير مسبوق ولا متوقع بين الصرامة المنطقية والبنائية الاستدلالية التي تشف عن معمارها النسقي وبين الجمالية اللغوية والروح الشاعرية التي تفعل فعل الطرب، حتى كأن روح الشعر قد انبثت كالعطر يفوح من جميع خلايا قوله الفكري"⁽²⁹⁾.

وإذ بلغ بنا المقام الحديث عن لغة طه عبد الرحمن المشربة بالجمال المشبعة بالبيان، فقد صار مناسبا أن أستحضر شهادتي في هذه اللغة كنت أدليت بها في كتابي "الإبداع في مواجهة الاتباع":

"ربما جاز لي، أنا الداخل عالم الفكر والفلسفة من باب الشعر واللغة والأدب والنقد الأدبي، أن تكون لي شهادة للفيلسوف طه عبد الرحمن بأنه قد وفى اللغة حقها من العلم والعناية والإتقان والمزاوجة بين رعاية الدلالة وتوخي الجمال. إنني لأقرأ كثيرا من كتب "الحداثيين" العرب في حقول اللغة والأدب

(28) علي حرب، الماهية والعلاقة؛ نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998. ص163.

(29) ينظر الحوار الذي تضمنه كتاب طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2014، ص16.

والنقد، فيتعثّر في مسالكها ذهني، ويتكدر مزاجي، وأجدني أحمل نفسي على إتمام قراءتها حملاً إذا كانت قراءتها حاجة ضرورية، أو أفرّ من متابعة قراءتها فراراً إذا لم تكن قراءتها من الضرورة بمكان؛ أما حين أقرأ لطه عبد الرحمن - مع أن موضوعه الفلسفة، ولغة الفلسفة مركزة بطبعها ومقتضية من قارئها قدراً من التركيز والجهد - فإني أجدها مرحة بي، ميسرة لي؛ وأجدني مستأنساً بها، مسترسلاً في مسالكها دون تعثر أو تضجر؛ بل مستمتعاً بجمالها المزدوج منطقاً ونسجاً، بلاغة وحجاجاً، أتأمل وأتملى، وأعجب لهذا الفيلسوف الذي يطوّع الفلسفة للجمال البياني، فأقر، بلا تردد، بأنه، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، في هذا العصر.

ولقد تعلمت منه - أنا المختص في اللغة العربية وآدابها - كثيراً من فضائل البيان في أداء المعاني؛ فمنها وضع علامات الوقف في مواضعها، خلافاً لما عليه حال أكثرية ما يُكتب الآن؛ ومنها الاختيار الدقيق من الألفاظ المتقاربة الدلالة، خلافاً لما هو حاصل في كتاباتنا المعاصرة من الاعتياب والارتجال؛ ومنها اعتماد الجمل القصيرة قدر المستطاع توخياً لظهور الدلالة ورشاقة العبارة والاحتراز من التعقيد؛ ومنها العناية بنسق العبارات والفقرات فيما بينها حتى تشكل بناء هندسياً يطرب الأذن ويسهل الفهم. وليس قليلاً أن يُتعلّم من فيلسوف كل هذه المزايا⁽³⁰⁾.

وما الشهادة إلا باب من الاستئناس بآراء أهل الاختصاص في موضوع بعينه؛ أما الشهادة الكبرى فهي أعماله ذاتها معروضة على أهل الفكر والذوق؛ فلا شك أنها تعلن بنفسها عن نفسها بناء لغوياً ومنطقياً محكماً متماسكاً يتفاعل فيه البيان والبرهان، أو كما وصفه علي حرب "عمارة معرفية هي غاية في التناسق والنظام". وهذا أوان تحليل البناء اللغوي والمنطقي لنماذج من خطابات طه عبد الرحمن.

(30) عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع - قراءات في فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017م، ص185.

2.2. البنية الاستدلالية في خطابات طه عبد الرحمن

حين قرر طه عبد الرحمن أن يتخذ من الاشتغال بالفلسفة باباً لخدمة أمة متخلفة مهزومة⁽³¹⁾، كان لا بد أن تكون الفلسفة التي اتخذها صنعة له فلسفة بحق. لقد لجأ إليها وعيا منه بأن الأمة أصيبت في منهج تفكيرها وروح تصورها للوجود، وأن ذلك كان له أثر بالغ في نمط تحصيلها للعلم وعلاقة علمها بالعمل؛ فكان لا بد أن يشعر بمسئولية إقامة الفلسفة على منهج محكم، أساسه المنطق، وروحه الاستدلال، وآلته الحجاج. فأحكم أدوات هذا المنهج بما تلقاه من تكوين منطقي متين، والتزم تأسيس أطروحاته الفلسفية ومؤلفاته الفكرية على أساس منطقي استدلالي حجاجي دقيق صارم. ويمكن أن يشار إلى مصطلح جامع يؤلف بين عناصر هذا المنهج الذي غفل عنه الخطاب الفكري العربي المعاصر، وهو "الدليل". فروح الفلسفة الدليل، والدليل يعني المسألة والمراجعة والاعتراض والنقد والمطالبة بالحجة في كل قول يقال ودعوى تُعرض واعتراض يوجّه وأطروحة تُطرح وموقف يُتخذ ونظرية تُؤسس... لا قيمة لأي شيء من ذلك إذا لم يرافقه الدليل.

وللدليل خطواته التي ينبغي اتباعها، ومواقفه التي ينبغي التزامه فيها. فإذا روعي ذلك أمكن الإمساك بالمنهج الذي يحفظ من شيوع الفوضى في الخطاب واستشراء الخلاف. ويمكن تلخيص هذه الخطوات والمواقف في قول طه عبد الرحمن: "لا يمكن اجتناب الوقوع في الخلاف إلا إذا نهض المدعي بواجبه في إقامة دليل عقلي على دعواه التي ورد عليه اعتراض المعارض - طبقاً للمبدأ المعلوم: "البينة على من ادعى" - ومتى أقام المدعي هذا الدليل العقلي، حُقق للمعارض أن ينظر فيه، فإن أرضته معقوليته أمضاه، وإلا عاود اعتراضه، فأورده على مقدمات هذا الدليل، بعضها أو كلها، باعتبارها دعاوى جديدة؛ فعندئذ يتوجب على المدعي أن يشتغل بإثباتها بدورها، وهكذا حتى ينتهي إلى مقدمات مشتركة لا اختلاف فيها أو مسلمة عند المعارض بحيث تضطره إلى الإذعان،

(31) ينظر: طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص 17.

وإلا اضطر المدعي إلى السكوت، مقرا بعجزه عن إثبات ما ادعاه⁽³²⁾.

وقد التزم طه بهذا المنهج في جميع كتبه ومقالاته؛ لذلك لا تجد فيها استرسالا في الكلام بلا نظام، ولا إرسالاً للأحكام بلا دليل، ولا اعتراضاً على الدعاوى بخطاب إنشائي أو فكراني لا منطق فيه؛ بل تجد البناء المنطقي الاستدلالي المحكم، بلغة نقدية علمية موضوعية دقيقة لا مبالغة فيها ولا ارتجال؛ فهذه هي الحال في "العمل الديني وتجديد العقل"، وفي "اللسان والميزان"، و"في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، و"تجديد المنهج في تقويم التراث"، و"الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري"، و"فقه الفلسفة"، و"روح الدين" و"دين الحياء"؛ "فإن الأمر إما أن يكون دعوى يقيمها هو ويحشد الأدلة لإثباتها، ويفترض الاعتراضات فيتصدى لها؛ وإما أن يكون اعتراضاً على دعاوى أقامها غيره، فيعزز اعتراضاته بأدلة تبطل تلك الدعاوى، وإما أن يكون مراوحة بين هذا وذلك"⁽³³⁾، وهذا منهج اختص به طه عبد الرحمن دون غيره من أصحاب المشاريع الفكرية، وسنقتصر على بعض مقالاته المنشورة ضمن كتابه سؤال المنهج للتمثيل على منهجه في بناء المقال:

أ. في مقال عنوانه "كيف نجدد النظر في التراث؟"⁽³⁴⁾ يباشر طه عبد الرحمن مسألة كان لها شأن في مساره الفكري أي شأن، وكان له في معالجتها تميز عن جملة من عالجها أي تميز. وقد كانت حصيلة اجتهاده فيها ذلك الكتاب الفذ التي افتك به إعجاب الموالين والمعارضين، وكان محضنا لنظريته المتميزة البديعة "المجال التداولي العربي الإسلامي"؛ وهو كتاب "تجديد المنهج في تقويم التراث".

(32) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006م، ص41.

(33) عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، ص91 و190.

(34) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص41. وهو مقال سبق نشره في مجلة أفكار، كانون الثاني 1996، عدد 123، ص5 - 23.

المسألة في غاية الأهمية، إذًا. فكيف عالج طه عبد الرحمن مسألة بهذا الخطر؟

كان مدخله إلى معالجة هذه المسألة تعريفيا. وكان ذلك إيذانا بأن المدخل المنطقي لكثير من القضايا الفكرية ينبغي أن يكون مدخلا مفهوميا: ينبغي أن نفهم العناصر المصطلحية المؤلفة لموضوع الدراسة فهما دقيقا صحيحا حتى يمكننا أن نحسن استيعابها ونحكم تصورها، فيكون حكمنا فيها منسجما مع هذا التصور، ومعالجتنا للقضية منسجمة مع تصورها لهذه العناصر.

والعناصر المصطلحية المؤلفة لهذه المسألة هي: الكيفية والتجديد والنظر والتراث. فما خطة طه عبد الرحمن في تعريف هذه العناصر؟ وهل صيغت عبارة هذا السؤال صياغة منطقية؟ يجيبنا الفيلسوف بقوله:

"بيّن أن الترتيب المنطقي لعنوان هذا البحث يقتضي أن يكون مفهوم "الكيفية" تابعا لمفهوم "التجديد"، فلا كيفية بغير ما هي كيفية له، ويقتضي أن يكون مفهوم "التجديد" تابعا لمفهوم "النظر"، فلا تجديد بغير شيء يتعلق به، ويقتضي أخيرا أن يكون مفهوم "النظر" تابعا لمفهوم "التراث"، فلا نظر بغير منظور فيه، فيكون التراث هو بالذات العنصر الذي لا يتعلق بغيره، فينزل، بموجب هذا الاستقلال، الرتبة الأولى ويكون أولاها بالتحديد، حتى إذا تم الظفر بتحديد له، أمكن تحديد ما تعلق به وتحديد ما تعلق بما تعلق به، وهكذا دواليك" (35).

وبعد هذه المقدمة المعللة لمنهجه في ترتيب عناصر العنوان، بحيث يستوجب الترتيب منطقيا الابتداء بتحديد التراث حتى يتسنى تحديد كل عنصر بناء على العنصر الذي يتعلق به، كي تتشكل صورة دقيقة عن الإشكالية التي يعالجها البحث - بعد هذه المقدمة، يشرع في تحديد العناصر ابتداء بالتراث. وهنا نجد منهجا في التحديد يتوخى الدقة، ويلتزم الدليل، ويرمي إلى استثمار تحديد

(35) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص 41 - 42.

المفاهيم في معالجة موضوعية منطقية لإشكالية تقويم التراث.

أما التراث فقد سلك في تحديده مسلكا غير مألوف؛ إذ حرص على تخليص تعريفه من الصيغة الإجمالية المفرطة إلى صيغة أقل إجمالا وأكثر تحديدا، فقاده ذلك إلى مقابله بمفاهيم داخلية في حقله، متقاطعة معه، هي "الثقافة" و"الحضارة". ولما كان التراث قابلا للمراجعة النقدية، وهدفا للمساءلة الموضوعية وغير الموضوعية، فقد رأى طه عبد الرحمن أن ينبه على وجه الاختلاف بينه وبين الحضارة والثقافة، كي يتسنى له التمييز بين القيم الوطنية (الثقافة) أو الإنسانية (الحضارة) التي تحدد الوجود الكسبي للمسلم العربي على مقتضى قيم مرغوب فيها ومطلوب العمل بها⁽³⁶⁾، والقيم التي لم يعد المجتمع الوطني أو الإنساني يرغب فيها أو يعمل بها، إذ يشمل التراث الطائفتين معا، ويجدر الحذر من إلغاء ما هو صالح للبقاء، وإبقاء ما هو جدير بالإلغاء. فكان أن توصل إلى تحديد التراث على هذا النحو:

"إن التراث الإسلامي العربي، هو على الإجمال، عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الكسبي (أو الإنتاجي) للإنسان المسلم العربي، على مقتضى قيم مخصوصة، بقي بعضها على حال الاعتبار وصار بعضها إلى حال الإلغاء، إن طموحا إلى الترقى أو وقوعا في التردى"⁽³⁷⁾.

ويلفت الانتباه في هذا التحديد جملة من الألفاظ ذات أثر كبير في تمييز تعريفه عن سواه من التعريفات، وهي: الخطابية والسلوكية، الوجود الكسبي، الإنسان، قيم مخصوصة، الاعتبار، الإلغاء، الترقى، التردى. فهذه الألفاظ بمثابة محددات دقيقة لحقيقة التراث ستنبني عليها معالم الموقف من التراث ذاته، ومن هذه المعالم أن التراث خطاب وسلوك، وأنه الوجود الكسبي لا الطبيعي، وأنه ناتج فعل الإنسان فهو قابل للنقد والمراجعة ولا يتعالى على النقد، وأن إنتاجه

(36) ينظر المصدر السابق، ص 43.

(37) المصدر السابق، 43.

اقتضته قيم مخصوصة بذلك الإنسان (المسلم العربي)؛ فينبغي مراعاة تلك القيم، وأن تلك القيم منها ما حقه البقاء لصلته بالترقي ومنها ما حقه الإلغاء لصلته بالتردي. وهكذا يتحدد التراث وجودا كسبيا بشريا قيميا قابلا للنقد والمراجعة، بحيث يكون ضابط المراجعة وهدفها هو الإفادة مما يكون به الترقى، والتخلص مما يكون به التردي، وتقدير الترقى والتردي هنا لا يكون إلا في إطار المراعاة لقيم مخصوصة هي قيم الإنسان المسلم العربي لا غيره.

وبعد أن خص النص التراثي بتحديد أدق، مضى في تحديد بقية العناصر على مقتضى الترتيب المنطقي الذي حدده سلفا؛ فدافع عن اختياره مصطلح "النظر" بدل القراءة لتمكن الأول وأصالته وقيمته المعرفية، وقلق الثاني وقصوره عن أداء المفهوم وبناء المعرفة، حيث قال في ذلك:

"ولما كان النظر، على خلاف القراءة، هو أساسا "طلب معرفة الشيء"، فإن هذه المعرفة قد تتوسل بهذا الشيء نفسه أو تتوسل بغيره؛ وإذا ظهر أن النظر عبارة عن مفهوم مأصول متمكن يدل على طلب معرفة الشيء من طريقه أو من طريق غيره، فإنه يكون أنسب لغرضنا من مفهوم "القراءة" التي هي مفهوم قلق يصادف التأويل، وقد يصادم المعرفة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلنضع للنظر في النص التراثي تعريفا مبنيا على تعريف النص التراثي، فنقول: إن النظر في النص التراثي هو، على الإجمال، عبارة عن طلب معرفة النص التراثي بطريقه أو بطريق غيره، علما بأن النص التراثي هو جملة العناصر الخطابية والسلوكية التي تقتزن فيما بينها بعلاقات الالتحام التركيبي والالتئام الدلالي اقتارانا يبلغ الغاية في إظهار الوجود الكسبي للمسلم العربي"⁽³⁸⁾.

وعلى النحو نفسه، يمضي طه عبد الرحمن في تعريف التجديد متعلقا بالنظر، فيجعل تجديد النظر مرادفا لتقليبه الذي يمكن أن يبلغ حد قلبه، ويربط هذا التغيير التقليبي أو الانقلابي بأسباب ودواعٍ لئلا يكون تغييرا تحكما. ثم ينبه على الفرق بين تجديد التراث وتجديد النظر في التراث ليُعلم أن ما يقصد من

(38) المصدر السابق، ص46.

مشروعه في دراسة التراث إنما هو "فقه النظر في التراث" وليس "فقه التراث"⁽³⁹⁾. وهكذا يبلغ طه عبد الرحمن العنصر الأخير من الإشكالية موضوع المقال وهو مفهوم "الكيفية"، فيقوده ذلك إلى حديث المنهج؛ إذ "إن كيفية العمل هي بالذات المنهجية"⁽⁴⁰⁾. وعندئذ يتحدد موضوع البحث في "المنهجية التي ينبغي أن نتبعها في تجديد النظر في التراث"، ويتحدد جوهر الموضوع في منهجية التجديد. وهنا تجتمع عناصر العنوان جميعها، لتسلم القارئ إلى منهج طه عبد الرحمن في تقويم التراث، وهنا يبرز مظهر آخر للبناء المنطقي للمقال الفلسفي عند طه عبد الرحمن؛ فكل فكرة تُسلم إلى أختها المتعلقة بها تعلقا منطقيًا، وكل خطوة في البحث تنبني عليها خطوة لاحقة تلتحم بها في سبيل بناء تلك العمارة المعرفية التي تحدث عنها علي حرب. وما هو طه عبد الرحمن يكشف لنا في آخر خطوة من مقاله عن حلقة الوصل بين عنوان المقال ومشروع "تجديد المنهج في تقويم التراث"، فيقول: "ولمّا كان لتجديد النظر في النص التراثي معنى تقلب النظر، وكان هذا التقلب يوجب الانتقال من نظر مخصوص إلى نظر غيره يكون هو مقلوبه، أي يوجب الانصراف عن الأول والإقبال على الثاني، فإن المنهجية التي ينبغي اتباعها في هذا الانتقال توجب علينا القيام بأمرين اثنين هما:

- بيان أسباب الانصراف عن النظر الأول.

- بيان مبادئ النظر الثاني الذي أقبلنا عليه.

فلنبسط الكلام في الأمرين معا ولنشتغل أولاً بأسباب الانصراف، ثم ننعطف على مبادئ النظر الذي ارتضيناه"⁽⁴¹⁾.

وهكذا مهّد طه عبد الرحمن للمضي في عرض أطروحته في تجديد المنهج في تقويم التراث، آخذًا بأسباب المنطق، بادئًا بالنقد المنهجي لمنهج الدارسين

(39) المصدر السابق، ص 48.

(40) المصدر السابق، ص 49.

(41) المصدر السابق، ص 49.

التراث معتمدين التجزيء مقتصرين على النظر في المضامين دون الوسائل، منعطفاً على بيان مبادئه في منهجه المغاير القائم على النظر التكاملي الناظر في الوسائل قبل المضامين. وقد ذكر في مقال آخر عرض فيه أصول منهجه هذا مقارنة بمنهج الدراسات السابقة أنه توسل في ذلك "بأرسخ قضايا العقل وأحكم ضوابط المنهج، على مقتضى شرائط منطقية أقوى من شرائط أصحاب هذه الدراسات" (42).

ب. في مقال عنوانه "أصول النظرية التكاملية في الاشتغال بالتراث" (43) كان الغرض التعريف بكتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، فكان المقال صورة مصغرة عن الكتاب في مضمونه ومنهجه. ومع أن البناء المنطقي الحجاجي يظهر في الكتاب أقوى وأوضح مما يظهر في هذا المقال، فإن المقال خليق بأن يُعتمد مثالا على منهج طه عبد الرحمن في إقامة خطابه الفلسفي على الدليل إثباتا ونفيا. وقد بدأ مقاله هذا بنفي المشروعية عن منهج الدارسين للتراث بمنهج يقوم على النظرة التجزيئية أو التفاضلية، فأسس لموقفه هذا بأن علل انحرافهم عن النظر الصحيح بأنهم وقعوا في ثلاثة ضروب من الإخلال هي: الإخلال بشرط الاستنباط (إذ لم تستنبط منهجيتهم مما يتضمنه هذا التراث من الأصول والقواعد المقررة، وإنما استنسخت من تراثات أخرى)، والإخلال بشرط التقدم (إذ نظرت منهجيتهم في مضامين التراث الإسلامي العربي وحدها دون الآليات التي تولدت وتفرعت بها هذه المضامين)، والإخلال بشرط المناسبة (إذ كانت منهجيتهم "منقولة من تراثات غير إسلامية ولا عربية، نُزّلت على هذا التراث تنزيلا من غير سابق تقدير لصلاحيتها ولا لاحق تصحيح لمعاييرها" (44)).

وإذ أثبت لمنهجيتهم هذا القصور شرع في إثبات المشروعية لنظريته ومنهجه فيها، فقدّم لبيان أصول هذه النظرية بأن وصفها بالخروج عن الآفات التي أصابت

(42) المصدر السابق، ص 59 - 60.

(43) ينظر: طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص 59. وأصل المقال محاضرة ألقاها بعد صدور كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ونشرت في الملحق الثقافي لجريدة "العلم"، السبت 18 فبراير 1994.

(44) المصدر السابق، ص 61.

الدراسات التجزيئية للتراث، ثم مضى في بيان تلك الأصول وهي: التداول، والتداخل، والتقريب، مؤسساً كل أصل على أركان ثلاثة تؤلف وجوده وتفسر طبيعته. وقد رتب هذه الأركان على نحو محكم، ما يكشف مقدار تمتع هذه النظرية بالتماسك المنطقي والقوة الإقناعية.

وأهم ما يلفت الانتباه في هذا البناء المعرفي للنظرية ذلك التقسيم الدقيق المتناسق للعناصر المؤلفة لكل أصل، ثم العناصر المؤلفة لكل ركن؛ فأصل التداول على سبيل المثال مؤلف من ثلاثة أركان هي: الاشتغال العقدي، والاستعمال اللغوي، والإعمال المعرفي - ويمكن ملاحظة الائتلاف والاختلاف في صياغة هذه الأركان - . ويقابلها في ركن التقريب ثلاثة أركان هي: التشغيل العقدي، والاختصار اللغوي، والتهوين المعرفي - ويمكن ملاحظة الدلالة على القيم الخاصة بهذا التراث من هذه العناوين وهي: ارتباط العلم بالعمل (عقدياً)، والإيجاز (لغوياً)، ومراجعة المنقول (معرفياً)، بحيث تؤسس هذه القيم منظومة متكاملة لا يمكن فهم التراث وتقويمه إلا في ظلها.

وحين ننظر كيف عرض طه عبد الرحمن هذه الأركان نجد الأمر أشبه ما يكون بتشكيل هندسي معماري قائم على أساس التناظر في الأجزاء مع الاختلاف في بعض العناصر مما لا يخل بوحدة الصورة وتناسقها العام. فهو يشرح مبدأ الاشتغال العقدي بقوله:

"وهو "مبدأ تداول العقيدة" أو قل "مبدأ ممارسة العقيدة" على مقتضى النفع المتعدي المزدوج؛ ولا ممارسة للعقيدة على هذا المقتضى إلا متى وافق القول الفعل، أو قل إن ركن الاشتغال العقدي من أصل التداول هو عبارة عن مطابقة الخطاب للسلوك؛ وتتنظم هذا الركن قواعد ثلاث، توجب أولها التسليم بأفضلية الشريعة الإسلامية بمقتضى الحكم الإلهي، وتوجب الثانية التسليم باختصاص هذه الشريعة بتمام التوحيد، وتوجد الثالثة التسليم بإطلاقية الإرادة الإلهية في الخلق"⁽⁴⁵⁾.

(45) المصدر السابق، ص 62 - 63.

وحين يأتي إلى مبدأي الاستعمال اللغوي والإعمال المعرفي لا يكاد يغيّر في البنية الهيكلية للفقرة؛ فالأمر يتعلق دائما بالممارسة على مقتضى النفع المتعدي المزدوج وفق شروط محددة، والأمر يتعلق دائما بثلاث قواعد تنتظم كل ركن، والأمر يتعلق دائما بالأفضلية التي تتصف بها الأركان المؤسسة لأصول المجال التداولي العربي الإسلامي وهي: العقيدة واللغة والمعرفة.

وحين يكون البناء على هذا النحو فإن الصورة تستقر في الذهن، لاسيما حين تكون العناصر غير متعسّف في إيرادها، وغير متحكّم في تقسيمها وترتيبها، وإنما هو الإيراد الذي يستوجبه الواقع، والترتيب الذي يستوجبه المنطق. وهنا يتلاحم البيان والبرهان في بناء العبارة والفكرة؛ فالبنية المنطقية تساعد على تناسق البنية اللغوية، والبنية اللغوية تساعد على ظهور البنية المنطقية وتماسكها.

ومن يستقري خطابات طه عبد الرحمن يجد هذا الأسلوب في بناء الفكرة أو الدعوى أو النظرية كثير الشيع. وقد منح هذه الخطابات مزية يندر أن تجد لها مثيلا في خطابات غيره، وهي مزية البناء الهندسي المتناظر العناصر المتناسك المنطق، المتلاحم النسج، المتناسق التركيب، المتأنق البيان.

ج. في مقال عنوانه "رؤية عملية لتجديد مقاصد الشريعة"⁽⁴⁶⁾ يخوض طه عبد الرحمن موضوعا قديما يبدو كما لو أنه قد بُتّ فيه بما استحکم من أركانه، وما قُدّر له من التداول، وما استقر عليه من التبويب والتفريع والاصطلاح؛ وهو موضوع "مقاصد الشريعة".

ولكن طه عبد الرحمن يتعامل مع الظواهر والمفاهيم والنظريات والعلوم تعامل الفيلسوف: ينظر ويقلّب النظر، يسائل ويراجع، يجتهد ويبدع؛ لذلك خاض موضوع مقاصد الشريعة بروح المفكر الناقد، والعالم المجدد، لا يسلم بما استقر عليه القرار أو يكاد، ولا يتهيب أن يعيد النظر في علوم صارت

(46) المصدر السابق، ص71. وأصل المقال محاضرة ألقاها بكلية الآداب والعلوم الإنسانية قبل صدور كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" سنة 1994، ثم نشرت في مجلة "قضايا إسلامية معاصرة"، العدد 18، سنة 1422هـ - 2002م، ص208 - 231.

صروحا، ومقولات صارت مسلّمات، لإيمانه أن الفكر البشري غير متعال على النقد، وأن باب الاجتهاد مفتوح لمن آمن به وسلك طريقه، وأن قوة الدليل هي الفيصل دائما حين المقابلة بين المقولات والدعاوى والنظريات.

لذلك كان له أن يراجع علم مقاصد الشريعة، وأن يقدّم نظرية فيه مختلفة عن النظرية القديمة والاجتهادات الحديثة. وقد تجلّى البناء المنطقي الاستدلالي المحكم في عرضه لهذه النظرية تجليا مثيرا للإعجاب.

أول مظهر للبناء المنطقي لهذا المقال أن افتتحه، على عادته في كثير من مقالاته ومؤلفاته، بعرض نظريته في تجديد علم المقاصد في صورة دعاوى يجتهد في إثباتها، فقال:

"غرضنا في هذا البحث هو أن نبين كيف يمكن أن نجدد علم المقاصد الذي يُعدُّ علما مندرجا في علم أصول الفقه، ونأتي بهذا البيان في صورة دعاوى أربع نقوم بإثبات كل واحدة منها على حدة:

أولاهـا: أن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي.

والثانية: أن علم الأخلاق الإسلامي يتكون من نظريات مقصدية ثلاث متميزة ومتكاملة فيما بينها.

والثالثة: أن بعض هذه النظريات المقصدية تحتاج إلى وجوه من التصحيح والتقويم.

والرابعة: أن الأحكام الشرعية تجعل جانبها الأخلاقي يؤسس الجانب الفقهي كما تجعل جانبها الفقهي يوجّه الجانب الأخلاقي" (47).

وهكذا يصبح إثبات هذه الدعاوى الأربع موضوع المقال ومادته وأركانه؛ فقد قسم المقال أربعة أقسام:

1. علم المقاصد والأخلاق الإسلامية.

(47) المصدر السابق، ص 71 - 72.

2. النظريات المقصدية الثلاث.

3. تصحيح نظرية القيم المقصدية.

4. صلة علم الأخلاق بعلم الفقه بين "الوسطية" و"الطرفية"

واعتمد طه عبد الرحمن في معالجة هذه الأقسام على المدخل اللغوي والنظر المنطقي. فقد استعان بالمدخل اللغوي في إثبات أن علم المقاصد هو نفسه علم الأخلاق برابط المصلحة الجامع بينهما؛ فبعد أن أثبت أن "الصلاح" أسلم صيغة من المصلحة، وأن علم المقاصد هو في الحقيقة "علم الصلاح"، عقد الصلة مباشرة بعلم الأخلاق، بحكم أن "الصلاح قيمة خُلُقِيَّة، بل هو القيمة الخُلُقِيَّة التي تندرج تحتها جميع القيم الخُلُقِيَّة الأخرى، فيكون هو عين الموضوع الذي اختص علم الأخلاق بالبحث فيه ولو أنه تسمى فيه بأسماء أخرى كـ"الخير" و"السعادة" (48).

وبعد تحليل دلالي قارن فيه بين دلالة الخير والسعادة ودلالة الصلاح، أحكم الصلة بين علم الصلاح وعلم الأخلاق بقوله: "ومعلوم أن أدل الأسماء على الخاصية الخُلُقِيَّة هو ما أفاد استقامة السلوك الذي لا غرض معه؛ فيكون هو اسم "الصلاح" (49). وبهذا يكون قد أثبت دعواه الأولى: دعوى أن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي.

ويستمر عمل المدخل اللغوي في العنصر الثاني (النظريات المقصدية الثلاث). ويدهشنا طه عبد الرحمن خلال ذلك بأسلوبه المتميز في تدقيق الدلالات اللغوية للألفاظ وتشقيقها، وفي تشقيق المضامين الفكرية وتنسيقها، ليؤلف من كل ذلك بناء هندسيا معرفيا يتعانق فيه فقه اللغة مع علم المنطق ومصطلحاته؛ فإذا بالمصطلح الأساس لعلم المقاصد، وهو "المقصد" يتفرع إلى ثلاث نظريات: نظرية في الأفعال، حين يفيد المقصد معنى "المقصود"، ونظرية

(48) المصدر السابق، ص 74.

(49) المصدر السابق، ص 74.

في النيات، حين يفيد معنى "القصد"، ونظرية في القيم، حين يفيد معنى "الغاية". وكالعادة، يستعمل طه عبد الرحمن أسلوب التناظر بين الفروع المستخلصة من الأصل؛ حيث يبني على كل تحليل لغوي ومعالجة مضمونية نتيجة تتشكل بها النظرية، على نحو قوله:

"ومتى كان علم المقاصد علماً أخلاقياً ينظر في الأحكام التي تتضمنها الأقوال الشرعية، لزم أن يقوم على ركن أساسي، وهو "نظرية في الأفعال"؛ وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية للأفعال الشرعية والتي تدور على مفهومين أساسيين هما: "القدرة" و"العمل" ⁽⁵⁰⁾.

ويجري استخلاص النظريتين الأخريين على النسق نفسه، والآلية الاستنتاجية نفسها، والارتباط المفهومي الثنائي نفسه: الأفعال مع مفهومي "القدرة" و"العمل"، والنيات مع "الإرادة" و"الإخلاص"، والقيم مع "الفطرة" والإصلاح ⁽⁵¹⁾، لتكون النتيجة قيام نظرية في المقاصد هي في الواقع نظرية في الأخلاق، "بحيث تتكون بنية الخلق الإسلامي من عناصر ثلاثة هي: "الفعل" و"النية" و"القيمة" تدخل فيما بينها في علاقات تتفرع على اثنتين أصليتين إحداهما: "علاقة الفعل بالنية"، فلا فعل بلا نية؛ والثانية، "علاقة النية بالقيمة"، فلا نية بغير قيمة؛ مما يسمح بأن نضع ترتيباً لهذه العناصر الخلقية باعتبار درجتها من الضرورة، فترجع الرتبة الأولى للقيمة والرتبة الثانية للنية والرتبة الثالثة للفعل، فتكون نظرية القيم هي الأصل الذي تنبني عليه النظريتان الأخريان: "نظرية النيات" و"نظرية الأفعال" ⁽⁵²⁾.

وهكذا نشهد كيف يتشكل هيكل النظرية المقاصدية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن لبنة لبنة، كل لبنة تحتل مكانها المناسب وتتلاحم مع غيرها على نحو متماسك، ليمهد ذلك لنقد النظرية التقليدية للمقاصد نقداً موضوعياً معللاً؛ فقد

(50) المصدر السابق، 75.

(51) المصدر السابق، ص 75 - 77.

(52) المصدر السابق، ص 77.

نبّه طه عبد الرحمن على أن أصحاب هذه النظرية فاتهم أن يتبينوا الفروق بين المعاني الثلاث للفظ "المقصد"، فخلطوا بين رتب الوسائل والحيل والذرائع، وبين العلة السببية والعلة الغائية، وبين العقلانية التفسيرية والعقلانية التوجيهية⁽⁵³⁾، وكل ذلك له أثر كبير في مدى تماسك بناء نظرية المقاصد؛ لذلك جعلها طه منطلقاً لتصحيح هذه النظرية في العنصر الرابع، حيث وجّه للنظرية القديمة جملة اعتراضات بُنيت على أساس منطقي متين؛ فكان الاعتراض العام أن التقسيم إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات فيه إخلال بشرط التباين، وأن القيم الضرورية في تقسيمها خلال بشرط تمام الحصر، وشرط التباين، وشرط التخصيص؛ وأن القيم التحسينية في ترتيبها تأخير ما ينبغي تقديمه، وإهمال رتب الأحكام، وإهمال الحصر لعلو الرتبة⁽⁵⁴⁾. وقد أسلمته هذه الخطوة النقدية الاعتراضية إلى الخطوة اللاحقة وهي وضع تقسيم جديد للقيم الشرعية معالمة القيم الحيوية أو قيم النفع والضرر، والقيم العقلية أو قيم الحسن والقبح، والقيم الروحية أو قيم الخير والشر⁽⁵⁵⁾. وهو تقسيم محكم حقاً، تفادى ألوان الإخلال التي وقعت في التقسيم التقليدي، فتغيّرت رتب القيم تبعاً لذلك. قال طه عبد الرحمن:

"لقد كان الترتيب التقليدي يقدم اعتبار الجانب المادي من الحياة على جانبها المعنوي حتى كادت أن تبدو فيه الشريعة مادية كمادية العقل، علماً بأن الأصل في العقل، على خلاف الاعتقاد السائد، التعلق بالمادة؛ وكادت أن تقتصر وظيفة الشريعة على تأييده فيما يستطيع إدراكه بنفسه، لا على تكميله فيما لا يستطيع إدراكه بنفسه؛ أما الترتيب الجديد، فعلى العكس من ذلك يقدم اعتبار الجانب المعنوي من الحياة على جانبها المادي؛ فلما كانت القيم الخلقية هي

(53) المصدر السابق، ص 77 - 80.

(54) ينظر تفصيل هذه الاعتراضات في سؤال المنهج، ص 81 - 84، أما هنا فمرادنا بيان الخطوات التي اتبعها طه عبد الرحمن في إثبات دعاواه، ومدى تماسك هذه الخطوات والآليات منهجياً ومنطقياً؛ فما يُهمنا هو البنية وليس المضمون.

(55) المصدر السابق، ص 84 - 85.

الفرع الأساسي من فروع مقاصد الشريعة، وكانت الأخلاق هي التي يحقق بها الإنسان إنسانيته، ومن ثم يحقق عبوديته لله، فإن رتبة هذه القيم تتحدد بمدى قدرتها على تحقيق هذه الغاية؛ فما كان منها أقدر على هذا التحقيق كان أرقى؛ والعكس بالعكس، كل ما كان منها أقل قدرة عليه، كان أدنى؛ وعلى هذا، تكون القيم الروحية - أو قيم الخير والشر - أدل القيم على كمال الإنسانية وتمام العبودية لله، فتكون لها الرتبة الأولى، تليها القيم العقلية - أو قيم الحسن والقبح - لأن درجتها من المادية، على توسطها، تنأى بها عن هذا الكمال الإنساني، فتكون لها الرتبة الثانية، ثم تأتي في الرتبة الثالثة القيم الحياتية - أو قيم النفع والضرر - لأن تغلغلها البالغ في الماديات يقطعها عن هذا الكمال الإنساني⁽⁵⁶⁾.

لقد كان جوهر أطروحة طه عبد الرحمن في نظرية المقاصد أن النظرية هي في صميمها نظرية في علم الأخلاق الإسلامي؛ لذلك ظلت المسألة الأخلاقية بمصطلحاتها الفلسفية وأبعادها القيمية هي الموجّه لهذه الأطروحة إثباتا للدعوى واعتراضا على وجوه الإخلال في التقسيم والترتيب التقليديين، فكان طبيعيا أن يكون ترتيب القيم في هذه الأطروحة متصلا بمقدار تحقيق الغاية الأخلاقية بعدها المظهر المجسد لإنسانية الإنسان، وكان منطقيا أن تأتي قيم الخير والشر (القيم الروحية) في الرتبة الأولى، وتتفقه قيم النفع والضرر (القيم الحياتية) إلى الرتبة الثالثة.

فالبناء المنطقي لهذه الأطروحة المقاصدية الأخلاقية يبدو متماسكا جدا إذا نُظِرَ إليه في ذاته، أو قورن بينه وبين بناء الأطروحة التقليدية من حيث الخلو من ضروب الإخلال؛ ولكن المقارنة بين النظريتين تكشف عن اختلاف المنطلق والغاية، ما يدعو إلى مراجعة تقويم النظرية التقليدية في ضوء هذا المعطى؛ فالتقسيم إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات يختلف عن التقسيم إلى قيم روحية وقيم عقلية وقيم حياتية، لتعلق الأول بمقاصد الأحكام الشرعية وتعلق الثاني

(56) المصدر السابق، ص 86.

بمقاصد الإسلام عموماً. وتقديم قيم النفع والضرر مما له صلة بالضروريات، كالنفس والعقل والنسل والمال، هو تقديم مقبول منطقياً، ولا يحمل دلالة على تفضيل القيم المادية على الروحية، بل على انبناء حفظ القيم الروحية على حفظ القيم المادية، إذ لا حضور للقيم الروحية إذا غابت النفس، ولا بقاء للقيم العقلية إذا ذهب العقل ذاته، ولا حاضن لنمو القيم الروحية والعقلية أو استمرارها إذا وقع الإضرار الشديد بالنسل والمال.

أطروحة طه عبد الرحمن في مقاصد الشريعة أخلاقية بحتة. ولعل قصده بالشريعة الإسلام كله لا الأحكام الشرعية المنظمة للعلاقات الاجتماعية مما يعالج عادةً معالجة فقهية لا أخلاقية. لذلك، نسلّم لطله عبد الرحمن بالتماسك المنطقي لأطروحته دون أن نطعن في تماسك الأطروحة التقليدية وإن عرضت لها ضروب من الخلل تقسيماً وترتيباً. إن أطروحة طه عبد الرحمن موجّهة بغاية الحفاظ على إنسانية الإنسان التي هي أخلاقيته، ضمن أطروحة مركزية تستحوذ على فكره كله، وهي إقامة الحياة البشرية على مقتضى الإنسانية وعنوانها الأكبر الأخلاق، وفي صميم هذه الأخلاق العبودية لله.

نسلّم للنظرية المقاصدية التقليدية بأن الحفاظ على نفس الإنسان وعقله ونسله وماله ضرورة وجود سترتب عليها إمكان الحفاظ على قيمه الروحية والعقلية. ونسلّم لطله عبد الرحمن بقوله إن "الحاجة إلى العمل بالقيم الروحية أقوى من الحاجة إلى العمل بغيرها؛ وينبغي أن يكون غيرها من القيم، عقلية كانت أو حياتية، تابعا وخادما لها، ذلك أن ترك العمل بالقيم الروحية يؤدي إلى اختلال في نظام الروح أسوأ من الاختلال في نظام النفس الذي ينتج من ترك العمل بالقيم العقلية، وبالأولى أسوأ من الاختلال في نظام العيش الذي ينتج من ترك العمل بالقيم الحياتية"⁽⁵⁷⁾.

ثم نسلّم لطله عبد الرحمن بأن بناءه لنظريته في مقاصد الشريعة في غاية التماسك المنطقي والترابط المنهجي والتفاعل بين البيان (اللغوي) والبرهان

(57) المصدر السابق، ص 86.

(الحجاجي)، لاسيما وهو يخلص من دعاواه الثلاث إلى دعوى رابعة أتى فيها بأطروحة فيها خير كبير للأمة الإسلامية، وللإنسانية، وحلٌ لمعضلة حضارية تفتك بوحدة الأمة وتعوق نهوضها، ما يؤثر في رسالة شهودها على البشرية؛ وصيغة هذه الدعوى هي:

"إن لكل حكم شرعي وجهين اثنين: وجه قانوني ووجه أخلاقي، متى تلازمنا تحققت الوسطية، ومتى افترقتا حصلت الطرفية"⁽⁵⁸⁾.

وقد مضى في إثبات هذه الدعوى على نحو من الشرح والتحليل، والتقسيم والتعليل، ظل فيه حريصا على مراعاة التناظر بناء، والاستيفاء مضمونا؛ إذ ناظر، عند تقريره وجهي الحكم الشرعي: القانوني والأخلاقي، بين "الفعل" و"النية" و"القيمة" جهة الوجه الأخلاقي، و"جهة الحكم" و"علة الحكم" و"المضمون المحكوم عليه" أو "القضية" جهة الوجه القانوني، واستوفي في الوجهين كل ما يتعلق بهما عناصر. فتسنى له بهذا التناظر والاستيفاء أن يعقد بين كل عنصر من أحد الوجهين صلة مع العنصر الذي يناظره في الوجه الآخر، ليرتب على ذلك نظرية في غاية الأهمية جدّد بها مفهوم "الوسطية" أيما تجديد؛ إذ صارت الوسطية عنده "هي حفظ التوازن بين المقتضى القانوني والمقتضى الخلقي في الأحكام، فتكون هي الأخرى قيمة من قيم الشريعة أو قل مقصدا من مقاصدها، بل تكون أعمّ وأشمل قيمها ومقاصدها"⁽⁵⁹⁾، وتقابلها "الطرفية"، وهي التفريق بين وجهي الحكم الشرعي. وعند هذه النقطة وقف طه عبد الرحمن وقفة مع التاريخ والواقع حاملة على الاقتناع داعية إلى الاعتبار، فقال:

"لن نعدو الصواب إن قلنا بأن التفرقة في الحكم الشرعي بين الوجهين: القانوني والخلقي، يشكّل حدثا جللا في تاريخ الممارسة الشرعية الإسلامية، حدثا تصدّعت به أركان هذه الممارسة، وما زالت آثار هذا التصدع تُذكي الخلافات والنزاعات بين المسلمين إلى حد الآن؛ لذا، صح عندنا أن نسّمّي هذا

(58) المصدر السابق، ص 86.

(59) المصدر السابق، ص 89.

الحدث باسم "الفتنة النصية الكبرى"، فقد أفضت هذه الفتنة إلى التفريق بين طائفتين عظيمتين من المسلمين، حتى كأن الحق لا يكون إلا عند واحدة منهما، وهما: "أهل الظاهر" و"أهل الباطن" ⁽⁶⁰⁾.

وواضح أن غلاة أهل الظاهر عند طه عبد الرحمن هم الذين لا يتعدون الوجه القانوني (الفقهي) من الحكم الشرعي إلى ما وراء الحكم من قيمة أو قيم أخلاقية؛ و"القانون بلا خلق فيه إنما هو رسم بلا روح" ⁽⁶¹⁾. وأن غلاة أهل الباطن هم الذين وقفوا عند الوجه الأخلاقي من الحكم الشرعي غير معتدين بالدليل؛ و"الخلق بلا قانون معه إنما هو خرق بلا حد" ⁽⁶²⁾.

وعند هذا الحد تكون قد اكتملت نظرية طه عبد الرحمن في مقاصد الشريعة باكتمال إثبات الدعاوى الأربع التي قامت عليها. وقد أفضنا في عرضها لبيان ما في بنيتها الاستدلالية من قوة الطرح ودقة التقسيم وإحكام المنطق وتماسك الخطوات المنهجية وتناسق البناء العام، وتلك ضوابط منهجية ملازمة لخطاباته.

3.2. الصبغة البيانية في خطابات طه عبد الرحمن

يتأسس المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن على أركان ثلاثة هي ذاتها أركان المجال التداولي العربي الإسلامي: ركن الأخلاق، وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالعرفان، وهو زبدة ما يتضمنه الركن التداولي الأول، وهو العقيدة؛ وركن اللغة، وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالبيان، وهو ذاته الركن الثاني من أركان التداول؛ وركن المنطق، وهو ما يمكن أن يعبر عنه بالبرهان، وهو يناظر ركن المعرفة في مجال التداول.

فهو مشروع روحه العقيدة وفي صلبها الأخلاق صلةً بين الإنسان والخالق والوجود، ولسانه اللغة (العربية) وسيلة تعبير وتفكير وتحرير، وآلته المنهجية

(60) المصدر السابق، ص 90.

(61) المصدر السابق، ص 90.

(62) المصدر السابق، ص 91.

المنطق، الوسيلة الضرورية والمثلى لتحقيق معرفة صحيحة وتحرير العقل من التقليد والتبعية.

وقد تحدث طه عبد الرحمن في مواضع كثيرة إلى أثر البنية اللغوية في المعاني الفلسفية، وارتباط الفلسفة بلغة الفيلسوف وحاجة الفيلسوف إلى امتلاك ناصية اللغة التي يفكر بها ويعبر؛ فكان من البديهة أن ينحو هو في بناء خطابه الفلسفية منحى بيانياً تؤدي فيه اللغة رسالتها في بناء المفاهيم وحمل الأفكار ونقل المعرفة مطبوعةً بخصائص المجال التداولي الذي انبثقت فيه.

إن اللغة التي يكتب بها طه عبد الرحمن خطابه، ويعرض أطروحاته ونظرياته، هي لغة بيانية من الطراز الرفيع، كأنما هي بقية من روح الشعر الذي انشغل به أول شبابه ثم انصرف عنه إلى الفكر. إنها لغة فلسفية علمية منضبطة دقيقة، ولكنها لغة بيان وجزالة ورشاقة وجمال في الوقت ذاته. وليس غريباً أن يجتمع البيان والبرهان في هذه الخطابات، فكذلك كان الأمر لدى أكثر العلماء والمفكرين المسلمين قديماً؛ ولكن لغة طه عبد الرحمن تتميز ببيانها عن لغة الخطاب الفكري العربي المعاصر أيما تميّز، كما تميّز خطابه برهانها عن جل الخطابات الفلسفية قديماً وحديثاً.

يمكن أن نحدد ثلاثة خصائص وسمت لغة طه عبد الرحمن الفلسفية وواكبت منحاه البياني، فمنحته التميز، هي الآتية:

1.3.2. الأصالة

نقصد بالأصالة ما سماه طه عبد الرحمن "العمل بأساليب العرب في التعبير والتبليغ"⁽⁶³⁾. وأساليب العرب جارية على مقتضى خصائص العربية وعادات أهل الفصاحة في استعمالها، ومن أهم هذه الخصائص الترابط الذي يشبه الترابط العائلي بفعل الاشتقاق، والفصاحة التي هي اجتماع الألفة والحسن في اللفظة،

(63) المصدر السابق، ص 63.

وسلسلة النسخ، حيث لا يتعثر الفكر في تمييز أجزاء المعنى واستيعاب الفكرة على النسق الذي انتظمت فيه.

وقد برزت خاصية الأصالة في ألفاظه ومصطلحاته كما في تراكيبه وعباراته. أما مصطلحاته فقد توخى أن يجعلها جارية على مقتضى مبدأ التأثيل الذي دعا إليه، وخاصيتي "الانفهام" و"الانسجام" اللتين ارتأهما خاصيتين تداوليتين للمصطلح. وقد قال طه عبد الرحمن بشأن صياغة المصطلحات على نحو يحقق استواء العامي والخاصي في العلم بها: "المطلوب في استواء الخاصي والعامي ليس هو التعمق في مدلولاتها النظرية والتوسل بوجوهها الإجرائية، وإنما هو تحصيل الشعور بوجود الصلة بينها وبين باقي المصطلحات المأنوس بها، والإدراك لوجوه المناسبة الدلالية بين معانيها الاصطلاحية ومعانيها الأصلية، حتى إذا لم يذهب العامي إلى أبعد من هذا الشعور والإدراك، فإنه يكون قد تيقن من انخراطها في سياق الممارسة اللغوية العام الذي يستوي فيه الجميع وتيقن من بقاء الباب مفتوحاً لمن أراد تدارك ما فاتته من مزيد العلم بفوائدها التنظيرية والتطبيقية، أي لمن أراد اللحاق بأولئك الذين اختصوا بمعرفتها والعمل بها"⁽⁶⁴⁾.

وهذا ما فعله طه عبد الرحمن حين اجترح مصطلحات من قبيل "فقه الفلسفة" و"روح الدين" و"التحصيلية" و"التوصيلية" و"التأصيلية" صفات لأنماط مختلفة من الترجمة، و"المجردة" و"المسداة" و"المؤيدة" صفات لأنماط مختلفة من العقلانية، و"الملكي" و"الملكوتي" بشأن نوعين من النظر. إلى عشرات من المصطلحات مأنوسة مأصولة تتجاوب فيما بينها بروابط الاشتقاق أو التجانس الصوتي أو الصرفي، فتجمع بين خاصيتي الانفهام والانسجام⁽⁶⁵⁾.

إن مصطلح "الفقه" مثلاً مألوف في المجال التداولي العربي الإسلامي، فإذا أضيف إلى الفلسفة لا يعسر على القارئ إدراك أبعاده كلها أو بعض أبعاده، وكذلك الروح والتحصيل والتأصيل والتسديد والتأييد ومصطلحات أخرى كثيرة.

(64) المصدر السابق، ص 340 - 341.

(65) ينظر: عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، ص 124.

وإذا كان هذا هو شأنه في اجتراف مصطلحاته فإن شأنه في اختيار ألفاظه لا يمكن إلا أن يكون كذلك، فهي مألوفة ومتينة ودقيقة في الوقت ذاته. أما التراكيب فهي جزلة وسلسة ومتينة النسيج مسترسلة الفكرة منتظمة المعنى لا تعقيد فيها ولا تطويل ولا ترهل ولا ركاقة، بل كثيرا ما تتزين بألوان من التشاكل التركيبي أو الصرفي أو الصوتي تضفي عليها ألوانا من الرشاقة. ويمكن أن نقتطف من خطابه نماذج نتخذها عينة على أسلوبه في الصياغة والإبانة:

"فمن يريد أن يُحدّث التراث، فهو محتاج إلى أن يعرفه؛ وما لم يعرفه، فلا طريق له إلى هذا التحديث؛ ومن يريد أن يُعقلنه فهو في حاجة إلى أمرين اثنين: أن يعرفه، ثم أن يعمل به؛ وما لم يعمل به، فلا سبيل له إلى اختبار خيره أو شره، لأن المعرفة النظرية المجردة به لا تكفي للحسم في نفعه أو ضرره، على تقدير أنه تمكن من تحصيل هذه المعرفة"⁽⁶⁶⁾.

"ومقتضى التداول هو أن الشعب الثقافية الثلاث للتراث، وهي: "العقيدة" و"اللغة" و"المعرفة"، لا تستقيم على أصول التراث الإسلامي العربي حتى يتحقق العمل بها وفق ما ينفع الغير، فضلا عن نفع الذات، ووفق ما ينفع الآجل، فضلا عن نفع العاجل؛ فالتداول إذن هو عبارة عن البقاء على العمل المتعدي نفعه إلى الغير، فيكون تواصلا وتفاعلا، والمتعدي نفعه إلى الآجل، فيكون تخلُّقا وتقربا"⁽⁶⁷⁾.

"ومقتضى التقريب هو أن المنقول لا يمكن أن يؤتي ثماره، لا استشكالا ولا استدلالا، حتى يتم وصله بالمقتضيات التداولية للتراث، عقيدة ولغة ومعرفة؛ ولا وصل له بهذه المقتضيات حتى يخرج عن أوصافه المخالفة، ويدخل في أوصاف موافقة"⁽⁶⁸⁾.

لا يمكن تقدير القيمة البيانية لهذه المقتطفات ما لم يكن لنا فهمٌ لأسرار

(66) المصدر السابق، ص55.

(67) المصدر السابق، ص62.

(68) المصدر السابق، ص67.

العربية وذوق فيها، أو نتصور لها إمكانا تركيبيا آخرَ ثم نقارنه بها. حينها ندرك أن لغة هذه المقتطفات هي لغة في الدرجة العليا من الأصالة والمتانة والسلاسة، وأنها جارية على أصول نظرية النظم حيث يجري ترتيب الألفاظ في النظم وفقا لترتيب المعاني في الذهن. إن الترتيب الذي اختاره صاحب هذه المقتطفات يُسلمنا إلى المعنى بيسر، ويدلنا على حركة المعاني في ذهنه على نحو يتيح لنا أن نستوعبها جزءا جزءا، خطوة خطوة، بحيث إذا اكتمل بناء الفكرة في نهاية الفقرة اكتمل معه الاستيعاب والفهم منسقا على نسقه، واقعا من الذهن والذاكرة موقعه المستقر.

علاوةً على حسن تقسيم أجزاء العبارات وترتيبها بما يوضع بينها من علامات الوقف المانعة من التباس المعنى وتعرثر الفهم، جرت الصياغة على مقتضى خاصيتي الاختصار والخفة، حيث أدت الصياغة المعاني المقصودة بأيسر الطرق وأخفها وأسلسها، اعتمادا على جملة من الأساليب اللغوية مثل استعمال صيغة اسم المفعول أو اسم الفاعل بدل الفعل مستندا إلى الوصل: محتاج، مقتضى، المتعدي نفعه. ومثل استثمار التمييز لإضافة معنى تحتاج إليه الفكرة، فيندمج المعنى المضاف في سياق العبارة دون إخلال بسلاستها وخفتها مثل: "لا استشكالا ولا استدلالا"، و"عقيدةً ولغة ومعرفة". ومثل استثمار "فضلا" لاختصار التعبير عن أمرين يفضل أولهما الثاني، فتحصل الإفادة بذكر الأمرين وترتيب قيمتهما في الوقت نفسه، كما في قوله: "وفق ما ينفع الغير، فضلا عن نفع الذات، ووفق ما ينفع الآجل، فضلا عن نفع العاجل". فكل هذه الأساليب لها أثر في متانة العبارة وإيجازها وسلاستها.

وعلاوةً على هذه الخصائص المثمرة متانةً وخفةً وسلاسةً، نجد اختيارا للألفاظ والصيغ والتراكيب مثمرا للأناقة وحسن التقسيم؛ فقد اختار "الآجل" و"العاجل" بدل "الآخرة" و"الدنيا" لدقة دلالة الأولى على المراد ودخولها في المعجم الفلسفي، وللفضائل التشاكلية الصرفية والصوتية التي تتمتع بها. وفي المقتطفات الثلاثة يحضر التناظر تركيبيا ولفظا، فيمنح العبارة رشاقة وأناقة؛ ففي الأول قوله: "فمن يريد أن يُحدّث التراث، فهو محتاج إلى أن يعرفه؛ وما لم

يعرفه، فلا طريق له إلى هذا التحديث؛ ومن يريد أن يُعقلنه فهو في حاجة إلى... أن يعرفه، ثم أن يعمل به؛ وما لم يعمل به، فلا سبيل له إلى اختبار خيره أو شره"، وفي الثاني قوله: "المتعدي نفعه إلى الغير، فيكون تواصلا وتفاعلا، والمتعدي نفعه إلى الآجل، فيكون تخلُّقا وتقربا. "، وفي الثالث قوله: "حتى يخرج عن أوصافه المخالفة، ويدخل في أوصاف موافقة. " ولهذا التناظر وظيفتان: دلالية وجمالية؛ أما الدلالية فهي تيسير الفهم وترسيخ الفكرة في الذاكرة بقرينة التقابل، وأما الجمالية فهي التشاكل معنويا ولفظيا، إذ التناسب من أصول الجمال، والتجانس من أجمل أساليب البديع.

2.3.2. الإيجاز والدقة

الإيجاز خاصية العربية الأولى وروح البلاغة. وقد ذكر طه عبد الرحمن من قواعد الركن الثاني من أركان أصل التداول، وهو ركن الاستعمال اللغوي، قاعدة لغوية ذات شأن هي "اتباع مسلك الاختصار في العبارة"⁽⁶⁹⁾. وقد صاغ طه عبد الرحمن عباراته على مقتضى هذه القاعدة، فتميّزت بالإيجاز، وعبرت عن كثير المعاني بقليل الألفاظ، خلافا لما هو شائع في خطابات المعاصرين، تأثرا بخصائص لغاتٍ أخرى تختلف أساليب التعبير والتبليغ فيها عن أسلوب العربية.

والمقتطفات التي سبق إيرادها أمثلة مناسبة لهذه الخاصية، وقد أشرنا إلى مصدر ما فيها من الإيجاز؛ ولكننا نضيف مثالا آخر لمزيد بيان:

"ما من فعل من أفعال الإنسان إلا ويقترن، إما بقيمة خلقية عليا ترفع هذا الفعل درجة، فتزداد إنسانية صاحبه، أو بقيمة خلقية دنيا تخفض هذا العمل درجة، فتنقص إنسانية صاحبه؛ وهذا يصح حتى ولو كان الفعل مجرد فعل ذهني، لا فعلا عينيا، فقد يريد الإنسان بهذا الفعل الذهني جلب خير أو دفع شرٍّ، فيرتقي به إلى أعلى أو يريد به جلب شرٍّ أو دفع خير، فينحط به إلى أسفل، بحيث يكون الحد الفاصل بين الإنسان والبهيمة ليس هو، كما رسخ في الأذهان،

(69) المصدر السابق، ص 63.

قوة العقل، وإنما هو قوة الخلق، فلا إنسان بغير خلق، وقد يكون العقل ولا خلق معه، لا حسنا ولا قبيحا، وهو حال البهيمة ولو قلّ نصيبها من العقل عن نصيب الإنسان منه" (70).

هذه الفقرة تتضمن نظرية كاملة في أن الإنسان إنسان بالخلق لا بالعقل. وليس هذا فحسب، بل تفاصيل كثيرة تتعلق بهذه النظرية. تفاصيل تكشف كيف أن أفعال الإنسان تقترب بالقيمة الخلقية، وأن القيمة الخلقية تكون عليا أو تكون دنيا، وأن العليا ترفع الفعل درجة والدنيا تخفض الفعل درجة، وأن من ترفعه درجة تزيد في إنسانية صاحبه ومن تخفضه درجة تنقص من إنسانيته، وأن هذا لا ينطبق على الفعل العيني فقط بل على الفعل الذهني أيضا، وأن الإنسان إذا أراد بفعله الذهني جلب خير أو دفع شر ارتقى بفعله هذا إلى أعلى، وإذا أراد به جلب شر أو دفع خير انحط به إلى أسفل، وأنه قد رسخ في الأذهان أن الحد الفاصل بين الإنسان والبهيمة هو قوة العقل، وأن الصحيح هو أن الحد الفاصل بينهما هو قوة الخلق، وأنه لا إنسان بلا خلق، وأنه قد يكون العقل غير مصاحب بخلق، وأن هذا يتصل بالخلق مطلقا حسنا كان أم قبيحا، وأن حال البهيمة هو أنها تملك عقلا ولا تملك خلقا، وأن نصيب البهيمة من العقل أقلّ من نصيب الإنسان منه.

لقد وردت هذه الأفكار كلها في تلك الفقرة الوجيزة. ولولا أن تمتع الكاتب بقدرة عالية على الصياغة اللغوية والمنطقية المحكمة لأفكاره ما استطاع حشد هذه الأفكار، على ذلك النسق، في ذلك الحيز. إنها المعرفة بالعربية لغة الإيجاز: بوظائف حروف العطف وأدوات النفي وأساليب التقسيم وعمل الضمائر في الربط بين آخر الجملة وأولها تجنباً للإطالة، وبمواضع التعريف والتنكير. وبكل خصائص التركيب التي تُدرّس في باب علم المعاني ولكنها لا تكتسب إلا بالحياة في ظل العربية في مصادرها الأصلية التي تنبض فصاحة وتقطر بلاغة.

في كل خطابات طه عبد الرحمن يشعر القارئ، إن كان صاحب ذوق

(70) المصدر السابق، ص 72.

وعلم، بأن اللغة فيها سالمة من اللغو والحشو، وأن العبارة فيها مبرأة من التطويل والتعقيد. يشعر بأن المنطق هو من ينطق بهذه اللغة فلا لفظ يُقَحَّم والمعنى غير محتاج إليه، ولا صيغة تستعمل غيرها أحق بها في ذلك الموضع، ولا تركيب يُختار وغيره أدلُّ منه على الغرض وأوجز؛ وما استقامة اللغة إلا استقامة المنطق. ولم تبلغ لغة طه عبد الرحمن من الإيجاز حد الكمال، ولكنها يمكن أن تُعد مثالا للغة الفلسفية التي تكون فيها الألفاظ غالبا على أقدار المعاني، وذلك مكسب بياني عظيم في ظل ما تتخبط فيه لغة الكتاب المعاصرين عموما من التطويل والحشو واللغو والجري على غير أساليب العربية الأصيلة.

وللدقة أيضا من لغة طه عبد الرحمن نصيب وافر. دقة المنطقي، ودقة الفقيه بألفاظ العربية دلالة وصيغة وبناء. الدقة التي تحمله على أن يُبين في مناسبات عديدة سبب عدوله عن لفظة إلى غيرها، وعن صيغة إلى سواها، كاقتراحه "الوجدان"، مثلا، بدلا "الانفعال" مقابلا لـ...⁽⁷¹⁾ واختياره "الطرفية" بدل "التطرفية" تجنباً للحكم القيمي⁽⁷²⁾، وتدقيقه للفروق الدلالية بين "الصلاح" و"الخير" و"السعادة"⁽⁷³⁾، وتنبهه على الدلالة القديمة لمصطلح ما كـ "الهوية" و"المفهوم"⁽⁷⁴⁾. إلى كثير من الإشارات والتطبيقات اللغوية التي تدل على مقدار حرصه على تحقيق الدقة وتدقيق الدلالة، طلبا لنمط أعلى من البيان والتبيين.

3.3.2. السلاسة والأناقة

قد يبدو غريبا أن توصف لغة فيلسوف بالسلاسة والأناقة، لأن عهد الناس بلغة الفلاسفة التعقيد والتجرد، لانشغالهم بتقرير الفكرة عن ترزين العبارة! ولكن الشأن عند طه عبد الرحمن - كما عند كتاب عرب قدامى جمعوا بين الفلسفة والأدب، مثل التوحيدي - مختلف جدا. فإن سلاسة العبارة عنده،

(71) المصدر السابق، ص 72، 73.

(72) ينظر: سؤال المنهج، ص 86، 90.

(73) المصدر السابق، ص 74.

(74) المصدر السابق، ص

وأناققتها أحيانا كثيرة، أسلوبُ تفكير ونمط حياة وأثرُ انتماء؛ فكأنما الانتماء العميق إلى المجال التداولي العربي الإسلامي يُسلم طبيعةً إلى أن يكون التفكير والتعبير بالعربية ناطقا بروحها، نابضا بجمالها، آخذا من أناقتها بنصيب.

لقد كان لطه عبد الرحمن فلسفة في اللغة عنوانها ارتباط الفلسفة باللغة؛ فصاغ مصطلحاته الفلسفية تأسيسا على هذه الفلسفة، ونسج عبارته الفلسفية تمكينا لهذه العلاقة.

"لقد صاغ طه مصطلحاته موزونةً وزنها الخاص، فبدأ أن له من رهافة الذوق الفني، ومن المعرفة بأسرار العربية، ومن الرسوخ في المجال التداولي للأمة، ما مكّنه من تزيين عمله العلمي الجبار بزينة الفن، ومن تعزيز هندسته الفكرية المتماسكة بهندسة اللغة. وبدأ كما لو أن اللغة قد تواطأت معه، أو احتفلت به، أو أسلمته مقادها؛ فأخذ يتصرف في مفرداتها تصرف الفنان لا العالم: يُجانس ويقابل، يُجاور وينظر، حتى يبلغ أحيانا أن يلتزم من الموازنات الصوتية ما لا يلزم"⁽⁷⁵⁾.

كما هندسَ طه خطاباته هندسةً منطقية، هندس مصطلحاته هندسة لغوية وجمالية، أفقيةً بتنضيد يراعى فيه التجانس اللفظي الاشتقاقي بالاشتراك في جذر لغوي واحد، مثل: الملكي/الملكوتي، القيام/القوام/القومة، المقاومة/التقويم/الإقامة، التركيبي/التراكي، التعليمية/التعليمية. وعموديةً بتنضيد المصطلحات التي تنتمي إلى مجال مفهومي واحد تنضيدا يُراعى فيه التوازن الصوتي لألفاظ من جذور لغوية مختلفة، وبدلالات اصطلاحية متباينة، تباين اختلاف أو تقابل، مثل: التعاوني/التعارفي، التزكية/التدسية، التجريد/التسييس، التسلف/التمنّج، العينية/العبدية. التسحير/التبصير، التغييب/التشديد، التهويل/التطويل/التحويل، التجريد/التسديد/التأييد، التحصيلية/التوصيلية/التأصيلية. المجردة/المسددة/المؤيدة، التخلق/التحقق، المخلوقة/المرزوقية، الآمرية/الشاهدية، الدنيانية/الدهرانية/الفكرانية. الاكتمالي/الارتقائي/الاعتيادي، الملابسة/الملازمة.

(75) عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، ص155.

"وغير خافٍ أن لهذه الهندسة أثرا في ترسيخ المصطلح المولّد في أذهان المتلقين، وتعزيز موضعه ضمن منظومة المصطلح، وتمثيل معناه بتأييد دلالات المصطلحات المجاورة؛ علاوة على ما ينطبع في ذهن المتلقي من الشعور بالأنس، والالتذاذ بالفهم، والاستمتاع بالصوت"⁽⁷⁶⁾.

وعلى مستوى العبارة يحرص طه عبد الرحمن على البناء السلس الذي تقصر فيه الجمل، وتحدد أجزائها بوضوح ما يكشف دلالتها بيسر وموقع تلك الدلالة الجزئية من الدلالة الكلية. كما يحرص على استثمار تقنية التناظر، أو فنية التشاكل، بين الألفاظ والتراكيب وحتى الفقرات المتجاورة، لإضفاء قدر من الأنافة على الخطاب لا تُقصَد لذاتها، ولا يُتكلّف إحداثها، بل تأتي وليدة حسن التنسيق للفكرة، وتتمام المطابقة بين الفكرة والعبارة، مع ميل الذوق إلى استثمار طاقة العربية العجيبة في مجانسة الألفاظ وموازنة الأصوات.

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها التي أوردناها آنفا. ويمكن أن نورد الآن مثالا على سبيل التأكيد، نقطفه من سياق علمي بحث يتصل بمناقشة "فرويد" في فرضية الأب البدائي القائمة على علمنة حقيقتين دينيتين هما: الإيمان بوجود الله، والإقرار بفضل الوالدين:

"وعلى الرغم من بساطة هذين الاعتقادين الدينيين في صورتهم الأصلية، فإن "فرويد" صنع منهما خليطا التبس فيه قليل الحق بكثير من الباطل؛ أما الحق، فلا يزيد عن ذكر حاجة الإنسان إلى الشرعة؛ وأما الباطل، فأوجهه أكثر من أن تُحصى؛ فقد توهم "فرويد" وجود عصبة بدائية تتكون من ثلاثة عناصر:

أحدها، جمعٌ كبير من النساء لا يذكر لنا "فرويد" كيف وُلِدن، ولا كيف نشأن، ولا كم عددن، ولا كيف وقعن تحت سلطان الاستعباد المطلق، حتى كأنهن خُلِقن من غير آباء، وإلا احتاج أن يقول في آبائهن ما قاله في الأب البدائي، فيذهب الأمر إلى غريب نهاية أو قل، بالاصطلاح، يدور ويتسلسل.

(76) المرجع السابق، ص 156.

والثاني أب متوحّش مجهول الأصل لا يوضّح "فرويد" كيف استطاع أن يتسلط على النسوة كلهن، ولا ما الذي دعاه إلى الاستئثار بالاستمتاع بهن، بما فيهن أمّه وبناته منهن جميعاً؛ كما لا يشرح "فرويد" كيف حصّل هذا الأب، على بالغ توحّشه، قدرةً غير مسبقة على تنظيم تحريم النساء على غيره، وعلى إنزال العقاب بمخالف أمره.

والثالث، أبناء هاجت شهواتهم، وضاقوا بالتحريم الذي فرضه الأب عليهم، فاجتمعوا على قتله، واستمتعوا بأكله، غير أنهم اضطروا إلى ترك الاستمتاع بالنساء الذي كان مطلوبهم، خوفاً من التقاتل فيما بينهم، مؤثرين حفظ حياتهم على حفظ شهواتهم؛ وهكذا، سخطوا على أبيهم حياً، وأطاعوه، بل أحيوه ميتاً، بدليل توارث إحياء ذكراه في قبائلهم، كل ذلك يجعلنا نسأل كيف امتلك هؤلاء جميعاً، على همجيتهم القصوى، من أسباب الإرادة والعقل ما يجعلهم يخطّطون ويشرّعون وينظرون في مآلات قراراتهم ونتائج أفعالهم⁽⁷⁷⁾.

إن السلاسة ظاهرة في هذه الفقرات يشعر بها كل من له ذوق في العربية، وكل من كابد اللف والدوران، والتطويل والحشو، والركاكة والعي، في أكثر ما يكتب الآن في حقل الكتابة الفلسفية وحتى النقدية الأدبية. جُمْلٌ قصيرة أو متوسطة واضحة فصيحة تتوالى على نسق محكم منسجم، ونمطٌ من النسيج يجري على سنن الأصالة خفّة ومتانة، وعلاماتٌ وقفٍ تتخذ لها مواضعها المناسبة لتقسم أجزاء الكلام على أجزاء المعاني، فتدع القارئ ينتقل بسلاسة من معنى إلى معنى، وفي أذنه رنينٌ موسيقيّ هادئ يتسرب من نهاية كل جملة.

وللأناقة حضور لافت أيضاً في هذه الفقرات. لافت على هدوئه؛ فالأمر يتعلق بمقال فلسفي لا أدبي؛ ولكن مقالات طه عبد الرحمن فلسفية برهانا وأدبية بيانا، فمن يقرأها لا يملك إلا أن يُلقى إليها سمعه لجمال إيقاعها كما يُلقى إليها وعيه لإحكام بنائها. ويمكن أن نختار من هذه الفقرات جملاً يحضر فيها الإيقاع

(77) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016، ص428.

تناظرا وتجانسا، وتفاعلا بين التشاكل والتباين، لنستدل بها على هذه الأناقة المتفشية في النص:

"التبس فيه قليل الحق بكثير من الباطل؛ أما الحق، فلا يزيد عن ذكر حاجة الإنسان إلى الشرعة؛ وأما الباطل، فأوجه أكثر من أن تُحصى".

"كيف استطاع أن يتسلط على النسوة كلهن، ولا ما الذي دعاه إلى الاستئثار بالاستمتاع بهن".

" فاجتمعوا على قتله، واستمتعوا بأكله، غير أنهم اضطروا إلى ترك الاستمتاع بالنساء الذي كان مطلوبهم، خوفا من التقاتل فيما بينهم، مؤثرين حفظ حياتهم على حفظ شهواتهم؛ وهكذا، سخطوا على أبيهم حيا، وأطاعوه، بل أحيوه ميتاً".

والأمر هنا لا يتعلق بالمجانسة بين أواخر الجمل فقط: كلهن=بهن، قتله=أكله، مطلوبهم=بينهم؛ بل بالبنية التشاكلية في النسيج كله، ويمكن الانتباه على النكت البلاغية في "قليلُ الحق بكثير من الباطل"، وفي "أما الحق فـ..."، وأما الباطل فـ..."، وفي "اجتمعوا... واستمتعوا"، وفي "سخطوا على أبيهم حيا، وأطاعوه، بل أحيوه ميتاً"، لتشعر بأن الأناقة سارية في النسيج كله. وهكذا هو الشأن في جل خطابات طه عبد الرحمن، على تفاوت في درجة حضور الأناقة بحسب المضامين وتأثير جو الكتابة بطبيعة الحال.

إن النماذج التي اخترناها لتمثيل الصبغة البيانية لخطابات طه عبد الرحمن هي عينات تدل على منهجه في الكتابة، ومنزلته في البيان. ويمكن للقارئ العارف المتذوق أن يفتح أي كتاب على أي صفحة شاء، ليجد اللغة

- كما ذكرتُ في موضع سابق - مرَّحبةً به، ميسرةً له؛ ويجد نفسه مستأنسا بها، مسترسلا في مسالكها دون تعثر أو تضجر؛ بل مستمتعا بجمالها المزدوج منطقا ونسجا، بلاغة وحججا، يتأمل ويتملى، ويعجب لهذا الفيلسوف الذي يطوِّع الفلسفة للجمال البياني، فيقر، بلا تردد، بأنه، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، في هذا العصر.

الفصل السابع

بناء المفاهيم ومنظومة الاصطلاح

في فكر طه عبد الرحمان

كتاب "فقه الفلسفة" أنموذجاً

د. سلمى شويط*

يشكل المصطلح هاجساً علمياً وضرورة معرفية، سواء بالنسبة للدارس له، أو للباحث عنه وهذا نظراً لأهميته سواء لمُصْطَلِحِه أو للمتعامل معه في ذات الاختصاص، لذا تعد دراسته ذات أهمية بالغة وفوائد جمّة.

وهذا لكونه - أي المصطلح - أداة بحث، ولغة تفاهم بين العلماء، وهو جزء من المنهج لا يستقيم منهج إلا إذا قام على مصطلحات دقيقة تؤدي الحقائق العلمية أداء محددًا.

إنّه المفتاح الأقوم للولوج إلى أبواب المعرفة؛ فالتعرف على نظرية جديدة أو قديمة والتمكن منها يقتضي أولاً وقبل كل شيء، التعرف على مصطلحاتها والتمكن منهم، وفضلاً عن هذا؛ فإنّ الإشكال الأكبر - فيما نرى - لا يمكن في التعرف والتمكن من المصطلح في حد ذاته بقدر ما يكمن في تبايننا واختلافنا في مفهومه الواحد الأوحده منه، لذا تضطلع المنظومة الاصطلاحية القائمة على جهاز

(*) جامعة جيجل.

مفاهيمي معين التمكن من دقائقه قصد تيسير عملية الفهم والإفهام ومن تم التمكن من دقائق العلوم والمعارف.

إذ ترى أكثر الدراسات والبحوث على أن المصطلحات تمثل مفاتيح العلوم وهي نواة وجودها، ولا يمكن لها أن تؤسس مفاهيمها ومعارفها دون ضبط هذا الجهاز المصطلحي الذي يؤسس هوية كل علم من العلوم.

ومن جهة أخرى فلقد «غلب على الباحثين العرب في وضع مصطلحاتهم العلمية وبناء أجهزتهم الوصفية والتفسيرية الاشتغال بقوالب ومعايير اللغة الأجنبية، الفرنسية والإنجليزية؛ فلا نكاد نجد عند معظمهم من المعاني العلمية إلا ما كان نقلا حرفيا لمصطلحات أجنبية من غير وعي بأصول بعضها النسبية، وفائدتها المحدودة. وبلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء درجة أصبحت معها ألفاظهم "أشكالا" منقطعة الصلة بدلالاتها اللغوية وفاقدة لأسباب الإنتاج والتغيير في الفكر العلمي»⁽¹⁾.

و الملاحظ عموما على الباحثين العرب في وضع مصطلحاتهم العلمية وبناء أجهزتهم الوصفية والتفسيرية الاشتغال بقوالب لا تنطلق من الذات العلمية؛ بل يُؤتى بها جاهزة وتُقحم إقحاما في الثقافة المعرفية الخاصة، وهذا لا يدل إلا على عدم التمكن من أسس العملية الاصطلاحية وما تقتضيه من ثقافة ومعرفة وعلم.

فلا نكاد نجد عند معظمهم من المفاهيم العلمية إلا ما كان نقلا حرفيا لمصطلحات أجنبية من غير وعي بأصول بعضها النسبية، وفائدتها المحدودة. وبلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء درجة أصبحت معها ألفاظهم "أشكالا" منقطعة الصلة بدلالاتها اللغوية وفاقدة لأسباب الإنتاج والتغيير في الفكر العلمي.

انطلاقا من هذا المبدأ تحاول الدراسة استقراء المنظومة الاصطلاحية عند

(1) طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المغرب، بيروت، المركز الثقافي العربي، ص 29

المفكر والفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان الذي يعد من مؤسسي الدرس الجامعي الحديث بالمغرب، والأب الروحي للدراسات المنطقية.

وهذا من خلال كتابه "فقه الفلسفة" إذ يعد طه عبد الرحمان - من خلال مؤلفاته - مرجعا معرفيا مهما للبناء المفاهيمي، ومنبعا معينا للشراء الاصطلاحي، ورافدا لكل من يريد أن ينهل من ذات الاختصاص، أو حتى من تخصصات أخرى.

فطه عبد الرحمان ليس بمصطلحي أو بناظر في علم المصطلح فيدرسه ويتباحث قضاياها، بقدر ما يعد عمله ذو ممارسة مصطلحية متقدمة في العملية الاصطلاحية سواء من حيث انطلاقاته التأسيسية من جوانب في علم المصطلح؛ أو من حيث الوضع الاصطلاحي التي اتسمت به كتاباته كلها، والتي تميزت بذلك الجهاز المفاهيمي، والتعريف الاصطلاحي للمصطلحات التي اعتمدها في شتى العلوم التي تعرض لها أو حتى انطلق منها.

إذ تتسم مؤلفاته بتلك الدقة المفاهيمية في ضبط مصطلحاته وتحديد تعريفاته، وكأنه أمام درس إصطلاحي محكم التنظير مع أن عمله ينم عن الفهم والتمكن من الممارسة الاصطلاحية التي انعكست معالمها على مؤلفاته التي تميزت عن غيرها من الكتابات.

خاصة وأن حواراته الكتابية وتواصلته المعرفية انطلقت من النظرة الشمولية للمعرفة تختصر للمطلع عليها جيلا قرائيا وموروثا حضاريا تمتد جذوره إلى الكتابة الفلسفية اليونانية (الإغريقية)، وتقف مطولا أمام إبداعات الشرق خاصة الموروث العربي الإسلامي؛ إلى ما زخرت به المدنية الغربية من كتابات قدمت الكثير للبشرية حديثا.

فعند بحثه عن المفاهيم الاصطلاحية تحديدا وتبيانا لها، لم يكن همه من ذلك إلا الوقوف عند القيمة المعرفية التي يقدمها المصطلح خاصة إذا كان مصطلحا فعالا في مجاله التخصصي أو مجاله التداولي، معللا قوله: بأن ليس الغرض من نظرنا في المصطلحات أو المفاهيم الفلسفية استشكالها الفكري على

طريقة الفلاسفة. ؟ إنما استكشافها المعرفي على طريقة العلماء. ويطلق على هذه العملية مصطلح: "فقه الفلسفة".

وهذا بعد وضع أسس التحديد الاصطلاحي عنده والقائمة على ثلاثة أسس: "المفهوم" و"التعريف" و"الدليل".

لدا تروم الدراسة الوقوف عند هذه الإشكالية من خلال الوقوف على ثلاث محاور أو عناصر:

- 1 - ماهية المصطلح ومعالقاته المفاهيمية.
- 2 - معالم التأسيس المفاهيمي عند طه عبد الرحمان.
- 3 - اشكالية المفهوم والبناء الاصطلاحي من خلال كتابه "فقه الفلسفة".

1. ماهية المصطلح ومعالقاته المفاهيمية:

لولوج أي علم من العلوم لابد من الوقوف عند المصطلحات الأساسية التي تتكون منها منظومته المعرفية ويتحدد من خلالها جهازه المفاهيمي، لأن هناك حقيقة ماثلة في جميع الأذهان؛ أنه لا يمكن إدراك كنه علم دون إدراك مفاهيمه والتعرف على مصطلحاته.

ومن تم كانت الدراسة المصطلحية سواء تأسيسا أم تصنيفا ضرورية بما كان في أي مجال علمي أو معرفي.

1.1. تعريف المصطلح:

تتأتى طبيعة أي علم من كونه قائما على ثلاثية أساسية تتمثل في "المصطلح"، «القاعدة» (النظرية) و"المنهج"، ويعود الركنان الأخيران إلى المصطلح وهذا لأنهما ينطلقان منه ويعودان إليه.

ويتحدد كل مصطلح بكونه لفظ لغوي يحيل إلى نسق معرفي خاص، إذ يعد تمثيلا صوريا للمفاهيم، بصورته المضغوطة والمركزة، ويعرف بتعريفات كثيرة ومتنوعة منها:

- 1 - «عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن وضعه الأول»⁽²⁾.
- 2 - أو هو - كما حدد - بأنه: «اللفظ أو الرمز اللغوي الدال على مفهوم معين في علم معين أو فن أو أي عمل ذي طبيعة خاصة»⁽³⁾.
- 3 - كما يطلق ويراد منه أنه «إشارة لغوية تنتمي إلى مجال تخصص وتدل على مفهوم محدد. إنه الترجمة اللغوية للمفهوم. ولما كان المفهوم وحدة معرفية، فإن المصطلح هو تسمية للوحدة المعرفية»⁽⁴⁾.
- 4 - كما يعد الأساس «في البناء المعرفي؛ هو: لفظ كلمة أو كلمات، تحمل مفهوما معينا غير ملموس، أو هو كلمة أو كلمات ذات دلالة علمية أو حضارية، يتواضع عليها المشتغلون بتلك العلوم والفنون والمباحث، وفي جميع الأحوال يجب عند الوضع الاهتمام بالمعنى قبل اللفظ، وأن يكون لكل مفهوم مصطلح مخصوص به، وأن يكون لكل مصطلح مفهوم مخصوص به»⁽⁵⁾.
- 5 - وكل مصطلح إنما هو مصطلح لغوي، لأن مادته الإجرائية مادة لغوية بحثة، وما وُضع إلا لتحده بكونه المصطلح العلمي لأن كل مصطلح منتم لمعرفة أو علم معين «ينشأ مع المفهوم الذي يدل عليه، كلمة أو تركيباً أو عبارة، دقيقاً واضحاً، موضوعاً لما جد من مفاهيم وتصورات في مختلف فروع المعارف والفنون والعلوم، تواضع عليه العلماء المختصون وأسهم في وضعه المترجمون واللسانيون وعلماء الدلالة، وعلماء النفس والاجتماع والاتصال، ووافق عليه مستعملوه، وتساعد على وضعه واستعماله العوامل اللسانية والاجتماعية والمعرفية والاقتصادية والدينية والثقافية»⁽⁶⁾.

(2) علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات. «د.ط.»، بيروت، مكتبة لبنان، 1985م، ص38.

(3) حامد صادق قنيني، مباحث في علم الدلالة والمصطلح، «ط1؛ الأردن، عمان: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع؛ 1425هـ/2005م»، ص9.

(4) ماري - كلودلوم، علم المصطلح - مبادئ وتقنيات - ترجمة: ريم بركة، «ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ 2012م»، ص20.

(5) رجاء وحيد دويدري، المصطلح العلمي في اللغة العربية، ص147.

(6) لعبيدي بو عبد الله، مدخل إلى علم المصطلح والمصطلحية، «د.ط؛ دار الأمل؛ د.ت.»، ص20.

6 - ومن تم فالمصطلحات التي هي «كوحداث لسانية، هي إذن علامات لمجردات، تشير من خلال مدلولاتها الاصطلاحية إلى تصنيف الأشياء وتمكن الإنسان من أدوات تحليل واقعه والسيطرة عليه: هي إذن مقولات فكرية تتوسط الوحدة الشاملة والتنوع اللامتناهي وتشكل في دوال ضابطة لنظام المفاهيم باعتبارها حقولا

داخل المعرفة وتنظم حسب ما يختص به كل ميدان مرجعي، باعتباره جزءا من عالم الأشياء»⁽⁷⁾.

و خلاصة الأمر أن المصطلح مهما تعددت تعريفاته يبقى الصيغة الشكلية الحاملة لمعرفة مختزلة من خلاله تحدد المسار الذي يدور في فلكه العلم أو المجال الذي ينتمي إليه.

2.1. تعريف المفهوم:

المفهوم - هو الآخر - مصطلح قائم بذاته يُحدّد من خلال كونه المعنى العلمي البسيط الذي يشكل مضمون المصطلح في مرحلته الجينية، إذ الحاجة العلمية تدعو إلى وجود مفهوم علمي دقيق ثم يتردد ويتداول بلفظ أو عدة ألفاظ إلى أن يستقر في مصطلح ما، والمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق.

فهو «الوسيلة الرمزية التي يستعين بها الباحث للتعبير عن الأفكار والمعاني المختلفة، بهدف توصيلها إلى الناس، وهو أحد الرموز الأساسية في اللغة، يمثل ظاهرة معينة (رمزها) أو شيئا معيناً، أو إحدى خصائص هذا الشيء وليس له معنى إلا بقدر ما يشير إليه الظاهرة التي يمثلها: الوزن مفهوم الطاقة مفهوم..»⁽⁸⁾. وبتعريف آخر هو الخصائص البارزة التي تحتم إمكان تطبيقها على ذلك الاسم،

(7) عبد السلام المسدي وآخرون، تأسيس القضية الاصطلاحية، «د. ط؛ قرطاج: المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات؛ 1989م. «ص75».

(8) رجاء وحيد دويدري، المصطلح العلمي في اللغة العربية عمقه التراثي وبعده المعاصر، «ط1؛ دمشق: دار الفكر؛ 1431هـ/2010م». ص145.

«مجموعة الخصائص البارزة التي تنطبق على ذلك الاسم»⁽⁹⁾. ولكن قبل ذلك يحدد بأنه «تصور ذهني لمجموعة أشياء لديها خاصيات مشتركة»⁽¹⁰⁾.

وقد «تمسك أسلافنا بمصطلح المفهوم من حيث هو السبيل لحصول الدلالة، وجعلوه وجها آخر يقابل المنطوق في إدراك الذهن للعلامات اللسانية، فأضحى المفهوم في عرف الدارسين الأقدمين علامة ضمنية ليست بمنطوقة بل هي ماثلة في ذهن المتلقي انطلاقاً من إدراكه لمفهوم العلامة الأولى (المنطوقة)؛ فهو حينئذ، إحالة دالة ينصرف إليها الذهن لا من منطوق العلامة بل من مدلولها»⁽¹¹⁾.

«و يمكن القول أن المفهوم كائن اصطلاحى، شرطى لحصول الفهم، له حياته الخاصة، المعرفية والفكرية، التي تتغير في سياق المجال المعرفي الحاضن لها، وفي إطار المشكلات التي تطرحها أو التساؤلات التي تجيب عنها أو المركبات التي تقوم أو تنهض على صرحها»⁽¹²⁾.

ولا يمكن للكلام أن يحدد حقيقة المفهوم وأهميته بقدر ما يمكنه من يفسر تلك الحقيقة و فقط، خاصة وأن المفهوم «شكل من أشكال انعكاس العالم في العقل يمكنه به معرفة ماهية الظواهر والعمليات وتعميم جوانبها وصفاتها الجوهرية. والمفهوم نتاج معرفة متطورة تاريخياً، ترتفع من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى، وتلخص هذه المعرفة - على أساس الممارسة - النتائج المتحصل عليها في المفاهيم الأكثر عمقا، وتحسن المفاهيم القديمة وتحددها بشكل أكثر دقة، كما تصوغ المفاهيم الجديدة. لهذا فالمفاهيم ليست جامدة وليست نهائية وليست

(9) محمد محمد يونس علي، مقدمة في علم الدلالة والتخاطب، «ط1؛ لبنان، بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة؛ 2004»، ص23.

(10) ماري كلود - لوم، علم المصطلح مبادئ وتقنيات. ص99.

(11) أحمد حساني، الدلالة بين ضرورة النص وإمكانية التأويل، ص94.

(12) عمر كوش، أقلمة المفاهيم تحولات المفهوم في ارتحاله «ط1؛ لبنان، بيروت: المركز الثقافي العربي؛ 2002م»، ص28.

(13) الموسوعة الفلسفية، «د. ط؛ بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر؛ د. ت.»، ص488

مطلقة..»⁽¹³⁾. لكنها تعد المهمة الأساسية بالنسبة لواقع المصطلح، فقبل تشكل الأخير لابد من ضبط الأول ولا يتحدد الأخير إلا بتحدد الأول.

3.1. تعريف التسمية:

تحدد التسمية بكونها الرابطة الصورية ما بين المفهوم والمصطلح لأن الانتقال من المفهوم إلى الاصطلاح إنما يُطلق عليه لفظ "التسمية"؛ هذه الأخيرة التي تحدد بكونها «بنية صرفية مكونة تسمح علاقاتها غالباً بإنشاء المعنى. هذه المقاربة تلخص وجهة النظر الأكثر لسانية حول الشكل المصطلحي»⁽¹⁴⁾.

فالتسمية هي الشكل الخارجي للمصطلح، أو هي التلفظ الصوتي للمصطلح. ومن ثم فالمسميات هي الأشياء المحسوسة الحقيقية الموجودة في العالم الخارجي أو الداخلي؛ أما المفاهيم فصور ذهنية لتلك الأشياء. كما تتحدد قيمة المصطلح والمفهوم انطلاقاً من تحدد قيمة التسمية على اعتبار المنظومة الهيكلية للمفاهيم، كما أن إشكالية المصطلح ومختلف معوقات فهمه قد لا تنطلق من المصطلح بحد ذاته، بقدر ما تنطلق من التسمية، خاصة وأن «الترادف الموجود في النصوص المتخصصة يمكن أن يفسر كنتيجة علل متعددة ترافق فعل التسمية»⁽¹⁵⁾. وهذا ليس بعيب أو قصور بقدر ما هو خاصية متعلقة بالتسمية انطلاقاً من كونها «بنية صرفية مكونة تسمح علاقاتها غالباً بإنشاء المعنى»⁽¹⁶⁾. وهذا ما يقع على الرغم من أن القانون الاصطلاحي لا ترادف في المصطلحات، على الرغم من تواجده شكلياً في المسميات التي قد تتغير وتتفق في المفهوم الواحد.

خاصة وأن «التسمية الاصطلاحية [إنما] هي تمييز المفهوم باسم خاص به»⁽¹⁷⁾. وبعبارة أخرى فإن التسمية «تؤكد على منظور خاص لمحتوى

(14) ماريا تيريزا كابري، المصطلحية النظرية والمنهجية والتطبيقات، ص 146.

(15) محمد أمطوش، في تخوم التسمية والاصطلاح «ط1؛ الأردن، عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع؛ 1435هـ/2014م»، ص 11.

(16) المرجع نفسه، ص 146.

(17) المرجع نفسه، ص 18.

المفهوم»⁽¹⁸⁾، حاملة له ومحددة لمعانيه ومؤسسة لإجرائه، إذ أن أهميتها تتماثل مع أهمية اللغة بالنسبة للفكر.

4.1. المعالجة الإجرائية بين المصطلحات:

تحدد المعادلة المعرفية انطلاقاً من الاختزال النظري والمنهجي لكل من "المصطلح" المفهوم " التسمية"، على الرغم من أن المصطلح هو الوجه المقابل لمعرفة ما خاصة وأنه أساس تلك الثنائية المعرفية المحددة من خلال " التسمية" كحامل للمعنى والدلالة المعرفية، و "المفهوم" كالوجه الحقيقي لتلك المعرفة والمجسد في التصور والمعنى.

خاصة وأن «الموضوع الأساسي للاصطلاح هو المصطلح الذي يتم إدراكه على أساس أنه رمز يمثل مفهوماً. ولذلك فإن المفاهيم يجب أن تخلق وأن توجد قبل أن تصاغ المصطلحات للتعبير عنها. وبالفعل فإن عملية تسمية المفاهيم يمكن أن تعد الخطوة الأولى نحو إدماج المفهوم باعتباره وحدة قابلة للاستعمال اجتماعياً»⁽¹⁹⁾. وبعبارة أخرى يتأسس العمل المصطلحي على مصطلحات أساسية "المفهوم" " التسمية" "المصطلح".

و على الرغم من أن التفرقة الإجرائية قائمة بينهم على أساس طبيعة كل مفهوم إلا أن حقيقة التكامل مُتَمَثِّلَةٌ بين طبيعة هذه المصطلحات، كيف لا وأن النتائج الاصطلاحية قائم على هذه المعادلة:

$$\text{المصطلح} = \text{المفهوم} + \text{التسمية}$$

وإخراج المفهوم من هالة التصور إلى حيز التطبيق الفعلي - وذلك عن طريق التسمية - في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه، على الرغم من بعض تلك النظرات الأحادية بعضهم، «ففي نظر البعض الموضوع المركزي للمصطلحية هو المفهوم وقد نُظِرَ إليه كوحدة كونية تسبق المصطلح؛ وهذا الأخير ليس إلا علامة

(18) محمد أمطوش، في تخوم التسمية والاصطلاح، المرجع السابق، ص 28.

(19) خالد الأشهب، المصطلح العربي - البنية والتمثيل، ص 68.

تستعمل لتسمية المفهوم. وفي أعين آخرين الموضوع المركزي هو المصطلح وقد نظر إليه كوحدة تمتلك في نفس الوقت شكلا ومضمونا⁽²⁰⁾.

وعلى الرغم مما سبق يحدد المفهوم بكونه الرابط بين مجالي التسمية ومجال المصطلح في حقله أو مجاله، وخاصة وأن من التراتبية الاصطلاحية تتأسس انطلاقا من المعادلة التي توضح ذلك:

التصور ← المفهوم ← التسمية ← الاصطلاح ← المصطلح.

بحيث يسبق التصور المفهوم كمحدد له، ويحدد المفهوم ما يناسبه من التسمية، فتكون الأخيرة بمثابة الناطق الرسمي أو المعرفي له، لتأتي عملية الاصطلاح في الأخير لنتج المصطلح المختزل للمعرفة.

وعلى الرغم من المفارقة الموجودة بين العناصر الخمسة إلا أن هذه المعادلة لا تتحدد إلا بتحدد العناصر كلها مع بعضها بعض في صيرورة متوحدة متكاملة، تنطلق من تبلور التصور في المفهوم، وتحول المفهوم إلى تسمية، وتبلور العملية الاصطلاحية في المصطلح.

ومن جهة أخرى «إذا كان المفهوم مغايرا للأسماء من حيث الدلالة والوظيفة المعرفية، وإن كان اسما من حيث الإعراب فإنه مغاير للمصطلح كذلك، فالمصطلح بمثابة الاسم: يصطلح جماعة من الناس تجمعهم حرفة أو مصلحة أو سواها على إطلاق لفظ بإزاء معنى أو ذات»⁽²¹⁾.

ومرد التفريق بين الأقطاب الاصطلاحية الثلاثة خاصة، هو لبيان العمل المنوط بكل قطب من تلك الأقطاب، فإذا كان المفهوم هو الأساس المعرفي، تعد التسمية وعاء ذلك ولا تقل أهميتها عن أهميته، بينما مصطلح المصطلح هو الجامع لدفتي تلك العملية.

وانطلاقا من الضبط التعريفي لما سبق من المصطلحات يمكن القول أن

(20) محمد أمطوش، في تخوم التسمية والاصطلاح، ص 73.

(21) بناء المفاهيم - دراسة معرفية ونماذج تطبيقية - (كتاب جماعي) تقديم طه جابر العلواني، «ط1، القاهرة، دار السلام، 1429هـ/2008م»، ج1، ص 8.

تأسس المصطلح الطهائي لم يتم بطريقة عشوائية مبتذلة، بقدر ما ينم عن فكر واع، وتفكير جليّ يبدع بما يناسب المعرفة ويحدد العلم ويضبطه، ويضطلع - أي المصطلح الطهائي - بالسلمات الرئيسة التي تسم خصائص المصطلح عموماً من دقة وضبط وعدم ترادف. . وغيرها.

ولذا تميزت منظومة "طه عبد الرحمان" الاصطلاحية بذلك الضبط المنهجي الذي يقل أو حتى ينذر في مؤلفات الباحثين المعاصرين.

2. معالم التأسيس المفاهيمي عند طه عبد الرحمان:

وأقول المفهوم وليس المصطلح - على الرغم من المفهوم هو الجانب الضمني المخفي للمصطلح - وهذا لأن المفهوم هو محرك بحث العمل الاصطلاحي، والوجه الآخر للمعنى اللغوي المنصهر في التصور، كما أن أكبر أشكال يتجسد في ساحة المعرفة العربية قائم أساساً على المفاهيم.

إضافة إلى أن طه عبد الرحمان في معظم استعمالاته الاصطلاحية يقر بلفظ "المفاهيم"⁽²²⁾ على الرغم من إقراره في موضع آخر بالاستعماليين وكان هناك تفريق دقيق «نستعمل على وجه العموم التعبيرين: "المفهوم الفلسفي" و"المصطلح الفلسفي" في معنى واحد، وإن سبق إلى الذهن من لفظ "المصطلح" على خلاف لفظ "المفهوم"، جانب الدلالة الاصطلاحية»⁽²³⁾.

كما أن الإشكال المُصْطَلَحِيّ في ساحة المعرفة مختزل كله في المفهوم؛ إضافة للانشغالات الفلسفية القديمة وحتى الحديثة بالمفهوم؛ الأمر الذي أدى إلى جعل المفاهيم «مبحثاً فلسفياً مستقلاً صار يعرف، منذ ما يقرب من ربع قرن، باسم نظرية - نظريات - المفاهيم»⁽²⁴⁾. هذه الأخيرة التي تعمل «بالنسبة للاصطلاح، على تقديم تفسير كاف وفعال للدوافع المعرفية لتكوين وبناء

(22) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف «ط1، لبنان، بيروت: المركز الثقافي العربي؛ 2005م»، ص243.

(23) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، ص14.

(24) محمد الشيخ، بناء المفاهيم وإعادة بنائها مفهوم "الميتا فيزيقا" نموذجاً من أرسطو =

المصطلح، وعلى تقديم تفسير كاف وفعال للدوافع المعرفية لتكوين وبناء المصطلح، وعلى تقديم الأسس التي تعيد بناء وتنظيم المفردات بطرق فعالة⁽²⁵⁾.

ومن جهة أخرى فإن القراءة الفعلية لنتاج طه عبد الرحمان المعرفي يلحظ من الوهلة الأولى ذلك الثراء الاصطلاحي والإبداع المفاهيمي - كما يصطلح شخصه - الذي يميز كتاباته، فعلى الرغم من أنه ليس بمصطلحي، أو بناظر في علم المصطلح يدرسه، إلا أن عمله ينم عن ممارسة مصطلحية متقدمة في العملية الاصطلاحية سواء من حيث انطلاقاته التأسيسية من جوانب في علم المصطلح؛ أو من حيث الوضع الاصطلاحي التي اتسمت به كتاباته كلها، والتي تميزت بذلك الجهاز المفاهيمي، والتعريف الاصطلاحي للمصطلحات التي اعتمدها في شتى العلوم التي تعرض لها أو حتى التي انطلق منها، فيخلق المصطلح المناسب لإشكالاته المعرفية ضابطاً لتسميته، مدققاً لمفهومه بما يتوجب ذلك الإبداع والخلق من مناسبة وقصد.

إذ إن من سمات واضع المعرفة ومؤسس العلوم أن يكون ذو نباهة في ضبط مفاهيمه، واستجلاء مصطلحاته، وهذا حتى تكون نتاجاته ذات بعد قيمي مهم، وهذا لكون المصطلح «أداة بحث، ولغة تفاهم بين العلماء، وهو جزء من المنهج لا يستقيم منهج إلا إذا قام على مصطلحات دقيقة تؤدي الحقائق العلمية أداء صادقاً»⁽²⁶⁾

فعند بحثه عن المفاهيم الاصطلاحية تحديداً وتبيناً لها، لم يكن همه من ذلك إلا الوقوف عند القيمة المعرفية التي يقدمها المصطلح خاصة إذا كان مصطلحاً فعالاً في مجاله التخصصي أو مجاله التداولي... ليس الغرض من نظرنا في المصطلحات أو المفاهيم الفلسفية استشكالها الفكري على طريقة الفلاسفة. .

= إلى هايدجر، مجلة عالم الفكر «ع2، المجلد 41؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب؛ 2012».

(25) خالد الأشهب، المصطلح العربي - البنية والتمثيل، ص 67.

(26) طيبة صالح، مصطلح الثقافة، ص. ت.

؟ إنما استكشافها المعرفي على طريقة العلماء»⁽²⁷⁾. ويطلق على هذه العملية مصطلح: "فقه الفلسفة"، كما تحدد همه أيضا التأكيد على الجانب الإبداعي الذي يتخلق فيه المفهوم، فعلى الرغم من نقل بعض المصطلحات من الآخر - إن اقتضت الضرورة لذلك - فلا بد من إخضاعها للمجال التداولي بحد اصطلاحه؛ «فقد أخذنا على أنفسنا أن لا نذخر جهدا في الإتيان بما لم نقلد فيه الآخرين فيما يخص ثقافتنا، وحتى وإذا اضربنا إلى نقله عنهم، فإننا لا نذخر جهدا في أن نخرجه على وجه يختص بنا، لا من أجل طمس أصله - كما يتوهم بعضهم - وإنما قياما بشروط مجالنا التداولي، حتى نجعله أشبه بإبداع ثان للإبداع الأول»⁽²⁸⁾.

وهذا بعد وضع أسس التحديد الاصطلاحي عنده والقائمة على ثلاثة أسس: "المفهوم" و "التعريف" و "الدليل" "... إنما اللفظ الفلسفي بحق هو المفهوم... وإنما الجملة الفلسفية بحق هي التعريف... وإنما النص الفلسفي بحق هو الدليل»⁽²⁹⁾.

ومن جهة أخرى فإن نظرتهم المفاهيمية للمفاهيم تنطلق من تلك النظرة الإنتاجية للمفهوم، حيث يتأسس المفهوم عنده ويتمثل من خلال «نوعين اثنين: إما أنها مفاهيم من وضعنا، ويتجلى تأثيلنا لها في كوننا نضع مدلولاتها الاصطلاحية بالبناء على هذا النوع أو ذاك من أنواع التأثيل ونمارسه عليها في مواضعها المختلفة متى عنت لنا فائدته... وإما أنها من وضع غيرنا، فنعمل، في توظيفها لها، حتى إنها تظهر أحيانا على أيدينا بغير ما تظهر به عند غيرنا...»⁽³⁰⁾. محددا طريقة في استجلاء حقيقة المفهوم الذي تبنى عليه المعرفة؛ حيث تخضع المفاهيم - وفي كلتا الحالتين - عند "طه عبد الرحمان" للمجال التداولي الخاص، وهذا لأن كل الدراسات والبحوث تجمع «على أن المصطلحات تمثل

(27) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، ص 119.

(28) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 309.

(29) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، ص 14.

(30) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، ص 64.

مفاتيح العلوم وهي نواة وجودها، ولا يمكن لها أن تؤسس مفاهيمها ومعارفها دون ضبط هذا الجهاز المصطلحي الذي يؤسس هوية كل علم من العلوم»⁽³¹⁾..

إذ يمكن القول أن "طه عبد الرحمان" كان من المساهمين في ما يسمى «بعلم المصطلحية العربية من خلال مشروع التأصيل، أو التأثيل، كما يحلو له تسميته، في خطاب الفلسفة، حيث إنه يعمل في مشروعه على تأسيس نظام مصطلحي يتلاءم والمجال التداولي العربي الإسلامي، بدءاً من التأمل في الفلسفة الإسلامية، في تعاملها مع نظيرتها اليونانية، وصولاً إلى الترجمات الحديثة في الفلسفة والعلوم الحديثة.

وهو، إذ يشتغل على التأثيل، إنما يعتقد اعتقاداً جازماً بأن كل مصطلح ينحاز إلى مرجعيته الأصلية حاملاً في تضاعيفه إيديولوجية أو فكرانية»⁽³²⁾. فالمصطلح قبل أن يكون مصطلحاً وبعد أن يكون مصطلحاً أيضاً هو مشروع معرفة مختزلة في نظام لساني، أو كما قيل "خيار لغوي... وسمة حضارية"؛ ينبئ عن تفكير خاص في حدود الطرح الفكري.

فقد اهتم بوضع المفاهيم وإيراد التعريفات، كما أن همه عند بحثه عن مفاهيم المصطلحات تحديداً وتبياناً، لم يكن إلا بالوقوف عند القيمة المعرفية التي يقدمها المصطلح، كما أن «أول إشكال يشيره، هو كيف يتأتى تأثيل (تأصيل) المفاهيم في دوامة التبعية والتقليد»⁽³³⁾.

مرد ذاك الخيار في بناء المفاهيم كون «جل المفاهيم الفلسفية العربية التي بين أيدينا تخلو (...) من القوام التأثيلي المطلوب، إذ تم وضعها في مقابل مفاهيم منقولة عن أمم أخرى، من دون أن يقع التفريق في ما ينقل بين ما هو

(31) خليفة الميساوي، المصطلح اللساني، ص15.

(32) عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة - نحو مشروع عقل تأويلي - «ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف؛ 1429هـ/2008م»، ص95-96.

(33) عباس أحمد أرحيلة، بين الإثمانية والدهرانية - بين طه عبد الرحمان وعبد الله العروي - «ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016م»، ص113.

عباري يتوجب نقله، وما هو إشاري يُخَيَّر في نقله، فنُقل الكل على أنه عباري⁽³⁴⁾.

خاصة وأن حقيقة هذا الفعل تخل بالمنظومة المركزية التي تتأسس عليها الهوية الذاتية، لذا أكد طه عبد الرحمان على الخصوصية الذاتية التي تنطلق من الخصوصية الاصطلاحية، فلا يَنْتِج المفهوم إلا انطلاقاً من خصوصية المجال التداولي، فما طرحه "طه عبد الرحمان" في «مشروعه عامة أنه حاول بكل طاقته أن يستقل عن المعايير الأجنبية في الوصف وإنتاج المعرفة؛ فأخذ بأسباب العربية في التعبير والتبليغ؛ وكان بتصرفه هذا علامة فارقة بين من يتعاطون التفلسف في الوطن العربي⁽³⁵⁾.

ما يمكن قوله أنه لا يمكن الحديث عن نتاج طه عبد الرحمان المعرفي؛ ومشروعه الفكري دون «الالتفات إلى الإبداع المفاهيمي الذي تميز به في كل كتبه ومؤلفاته، ذلك أن المبدع على درجة من الوعي لما للمفاهيم من قوة في تحديد المشاريع والرؤى والخلفيات، فللمفهوم عند طه عبد الرحمان، دلالة خاصة، فهو يعمل باستمرار على استنباطه من الرؤية القرآنية العميقة المعاني، ولهذا فالمفهوم يصبح مهيمنا لا مهيمنا عليه، يصبح حاكماً لا محكوماً عليه، ويصبح أفقاً للتنظير لا وعاءً متلقياً سلبياً، إن معركة المفاهيم عند طه عبد الرحمان لا تقل قيمة عن معركة القيم الدائرة في وقتنا المعاصر⁽³⁶⁾.

إذ يعد طه عبد الرحمان «من أبرز الفلاسفة المعاصرين اشتغالا على العلوم الإسلامية في مستوى المضامين، وفي مستوى الآليات المنتجة لتلك المضامين، وبحكم العلاقة الجامعة بين المضامين فقد سعى... إلى العمل على تحرير المفاهيم. والمصطلحات المركبة لتلك المفاهيم، تحريراً يقتضيه المجال

(34) طه عبيد الرحمان، فقه الفلسفة، ص 63.

(35) عباس أحمد أرحيلة، بين الإثتمانية والدهرانية، ص 113.

(36) دراسات في أعمال الفيلسوف المجدد عبد الرحمان www.islammaghribi.com الإثنين

20/08/2016 الساعة 20:20.

التداولي، وينسجم مع طبيعة تلك المفاهيم من حيث التداول، والاستعمال، والمرجعية»⁽³⁷⁾.

لذا يمكن تلخيص طبيعة الممارسة الاصطلاحية عند طه عبد الرحمان في نقاط:

- 1 - النظرة الإبداعية الطاغية على النتائج الاصطلاحية، والتي تعد الميزة الحقيقية لعمله وتفكيره ككل.
- 2 - خضوع المفهوم/المصطلح لما يطلق عليه "طه عبد الرحمان" المجال التداولي، هذا الأخير الذي ينبئ عن الخصوصية المعرفية للمفهوم/المصطلح.
- 3 - تجديد المفاهيم وإعادة بناء منظوماتها بما ما يناسب الطرح الفكري في الوضع الراهن.
- 4 - الدقة العلمية في وضع المصطلح وضبط المفهوم وبيان التعريف.

3. اشكالية المفهوم والبناء الاصطلاحية من خلال كتابه "فقه الفلسفة":

ويريد هذا العنصر الوقوف عند إشكال المفهوم من خلال المنظور الطهائي، خاصة وأن الكتاب أساسه التأسيس وهدفه البناء الفكري المتكامل انطلاقاً من المبادئ الأولى وفي مقدمتها المفهوم أو المصطلح خاصة وأن المفهوم ما هو إلا «المدرک العقلي في تحصيل المتلقي له من اللفظ الملقى به إليه أو قل المدرک العقلي الذي يحصّله المخاطب من اللفظ الذي تلقاه»⁽³⁸⁾، وهذا انطلاقاً من إشكالات أو مبادئ ثلاثة:

- 1 - المفهوم.
- 2 - المفهوم الفلسفي.
- 3 - المفهوم الطهائي.

(37) محمد بنعمر، الدلالة المصطلحية للتداخلية، ص2.

(38) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة - 2 -، ص64.

هذا الأخير الذي يُقصدُ منه ذلك المفهوم المصاغ وفق طروحات بيئته، وليس مجتثا من غير منبته، «أما ترى أن المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره..»⁽³⁹⁾. انطلاقا من التأكيد على أهمية البناء المفاهيمي في التفكير عموما، إلى بيان الضرورة المعرفية للمفهوم الفلسفي باعتباره الحاضن الأساس والمنبت الفعلي لأي إنتاج مفاهيمي وإبداع مصطلحاتي يضفي بظلاله على التطور العلمي، إلى التأكيد الفعلي على الأهمية الكبرى التي توخاها "طه عبد الرحمان" في طروحاته من خلال ممارسته الاصطلاحية التطبيقية، أو من خلال التنظير الاصطلاحي (وحتى التطبيقي منه) في مؤلفه "فقه الفلسفة - 2"، خاصة وأنه قد بين حقيقة الوعي اللازم لأي مفكر أو عالم أو باحث، من خلال ضرورة المعرفة الاصطلاحية، لأنها تعد الإشكال الأكبر من حيث المفارقة ما بين إبداعية التراث وهشاشة ما يُقدم حديثا، أو المفارقة ما بين الذين قدموا والذين تأخروا، لأنها في الأخير - أي المفارقة - تنطلق من الخصوصية التداولية للبناء المفاهيمي الخاص بكل أمة أو حضارة،

فقد تميز الأولون وأبدعوا وذلك لأنهم «لم يفتهم إدراك الفروق بين قول جار على عاداتهم في الكلام والإفهام وبين قول لا يجري عليها كما فات المتأخرين، ولا غابت عن أذهانهم حقيقة اختصاص كل أمة بمذاهب في الاصطلاح والتركيب والبيان كما غابت عن أذهان هؤلاء»⁽⁴⁰⁾. فالحضارات المتطورة إنما متطورة بمفاهيمها ومصطلحاتها.

لذا تتأكد القيمة الحضارية لإنتاج المفاهيم ودورها في البناء المعرفي للأمم، خاصة وأن قضية «المصطلح تكاد تكون من أدق القضايا في عصرنا. فالمصطلح، كما هو معروف، هو مفتاح العلم والثقافة. ودون القدرة على استيعاب المصطلحات وتوليدها وفهمها لا يمكن استقرار علم ولا فهم. والحاجة ماسة لأن يسائر إبداع المصطلح عملية النمو والازدهار لكل أمة، وإلا

(39) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة - 2 -، ص 11.

(40) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة - 2 -، ص 11.

كان الاستدعاء لمصطلحات (الآخر)، والاستلحاق به، وغياب الخصوصية اللغوية والثقافية. «⁽⁴¹⁾»، ومن ثم لا يختلف اثنان في القيمة المعرفية للمفهوم ودوره الأساس في بناء منظومة المفاهيم الخاصة بحضارة ما.

كيف لا وهو مقترن بالفكر والتفكير أو حتى بمهمة أخرى هي التفلسف؛ «فالمصطلح وليد المفهوم، والمفهوم وليد الفكرة، والفكرة وليدة التفلسف، ولا تفلسف إلا بالاجتهاد»⁽⁴²⁾، لذا نجد طه عبد الرحمان يؤكد على المفهوم وبالأخص المفهوم الفلسفي؛ الذي لابد أن يحمل خصوصيته الحضارية بالأحرى أن يبدع، لذا يصوغ "طه عبد الرحمان" شرطاً انتاجياً يقترن به المفهوم حتى يغدو ذو خصوصية متجذرة في مجاله التداولي إذ أن المفهوم الفلسفي «الذي لا توجد فيه بضعة من تاريخنا لا يمكن أن يثمر ولا بالأحرى أن يبدع، لأن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون موصولاً بالزمان الماضي لأهله، لأن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون موصولاً بالزمان الماضي لأهله، ولا يصار إلى وصله بزمان غيره إلا بدليل»⁽⁴³⁾.

ومن ثم كانت تلك الصفة المائزة للمفهوم ضرورة حضارية لا يمكن غض الطرف عنها، خاصة وأن المفاهيم ليست فقط «ألفاظا كسائر الألفاظ، وما هي مجرد أسماء أو كلمات يمكن أن تفهم وتفسر بمبرادفاتهما... بل هي مستودعات كبرى للمعاني والدلالات كثيراً ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطى الجذر اللغوي لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها، وما استنبطته ذاكرتها المعرفية»⁽⁴⁴⁾.

(41) سعيد شبار، المصطلح خيار لغوي... وسمة حضارية «ط1؛ الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الاجتماعية؛ 1421هـ/2000م»، ص29.

(42) عبدالمالك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع قراءات في فكر طه عبد الرحمن «ط1؛ لبنان، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع؛ 2017م» ص82.

(43) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة - 2 - ، ص16.

(44) بناء المفاهيم - دراسة معرفية ونماذج تطبيقية - كتاب جماعي «ط1؛ جمهورية مصر العربية، القاهرة: دار السلام؛ 1429هـ/2008م»، ص7.

فمن خلال ما سبق سابقا تتحدد أهمية أخرى تضاف للقيمة الكبرى للتفكير الفلسفي، والذي يضطلع طه عبد الرحمان بتسمية تمييزية هي "القول الفلسفي" هذه الأخيرة التي بإشكالاتها المعرفية على ساحة التفكير ومناط الهوية الذاتية.

ومن جهة أخرى يؤكد طه عبد الرحمان على قضية أخرى لا تقل أهمية عما ذكر، والمتعلقة أساسا بتلك العلاقة التظافرية ما بين المفهوم ومدلوله اللغوي، وهي عمل أساس وضروري وذلك لأن المصطلح في أصله كلمة أو لفظ لغوي انحرف مدلوله إلى مفهوم يعبر عن قيمة معرفية معينة.

كما أن هذا البحث يعد من الأسس التي يُعتمَدُ عليها في الدرس المصطلحي أو بعبارة أخرى علم المصطلح، وهذا لأنه «العلم الذي يبحث في العلاقة الموجودة بين المفاهيم العلمية، والألفاظ اللغوية التي تعبر عنها»⁽⁴⁵⁾. وهذا لأن حقيقة المصطلح في تسميته إنما هي لغوية، وإفادة الكلمة للمعنى ينطلق منه المفهوم وينحى منحاه، «ومن هنا فطه يبدع في الأنموذج الاصطلاحي بحفظ التناسب بين المدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي على مستوى الممارسة الاصطلاحية. ليجمع بعدها بين التحليل المنطقي والانشقاق اللغوي مع الاعتماد على المرجعية الصوفية حال تقديم مفاهيم وتصورات تتعلق بالتراث الإسلامي، هذا مع التعويل على بعض معطيات الفكر الغربي المعاصر حينما يتعلق الأمر بنظريات الخطاب وفلسفة الأخلاق... من هنا فالارتكاز على التداولي والأخلاقي هو ما يشكل خصوصية الطرح الطاهوي»⁽⁴⁶⁾.

وإن كان أساس الاشتغال الاصطلاحي، والبناء المفاهيمي عند "طه عبد الرحمان" متموضع من خلال الفكرة التي تتجسد ومصطلح "المجال التداولي"،

(45) صالح بلعيد، المؤسسات العلمية وقضايا مواكبة العصر في اللغة العربية، «د.ط؛ الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية؛ 1995م»، ص5.

(46) غزلان هاشمي، طه عبد الرحمان وتجاوز اشكالية المرجعيات المتضاربة في خطاب الحداثة والقيم الآنية، المؤتمر العلمي الدولي السابع لكلية التربية/جامعة واسط بالعراق مارس 2014 jilrc.com 02 أكتوبر 2016، الساعة: 24:17.

هذا المصطلح الذي يُبنى من خلال الحقل المفاهيمي لعلم من العلوم أو معرفة من المعارف، كما يتحدد من خلالها الهوية الذاتية الخاصة بالمصطلح أو المفهوم الذي أُنتج.

خاصة وأن الدلالة المفهومية الخاصة بالمصطلح تفيد معنى الشرط الحضاري في الإنتاج الفكري، وإن ربطه "طه عبد الرحمان" بالتراث - في بعض من المواضيع - وهذا للتأكيد على خصوصية القراءة للتراث، وإن صح صدقه وإسقاطاته على إنتاج المعرفة ككل، خاصة بسبب قيامه على أساس التواصل والتفاعل.

فهو - أي مصطلح المجال التداولي - «وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما أن المجال... هو وصف لكل ما كان نطاقا مكانيا وزمانيا لحصول التواصل والتفاعل»⁽⁴⁷⁾.

كما حدّد المصطلح "المجال التداولي" بشروط خاصة قائمة على أسباب ثلاثة هي:

1 - الأسباب اللغوية. 2 - الأسباب العقدية. 3 - الأسباب المعرفية⁽⁴⁸⁾.

واستنتاجا لقضية اللغة والمفاهيم، تتأكد قضية أخرى عند طه عبد الرحمان وتتعلق بذلك الإشكال الذي وسمه بمصطلح "التأثيل" هذا الأخير الذي يفيد «تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، واضعا أو مستثمرا له، فإذاً يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف»⁽⁴⁹⁾، هذا التأثيل الذي

(47) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث «ط2، المركز الثقافي العربي؛ د.ت»، ص244.

(48) المرجع نفسه، ص245.

(49) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة - 2 -، ص129.

يؤكد على القيمة الحقيقية للمفهوم فالمصطلح حتى يتحدد مصدره ولا يبقى غريب الديار فلا يفيد ويُستفاد منه أو عبارة طه عبد الرحمان شرطه أن يحقق الفهم والإفهام.

ومن تم كان التأثيل «الخطوة الكبرى التي خطاها طه عبد الرحمان في طريق تأصيل المصطلح الفلسفي وإبداعه هي تأصيل مضامينه نفسها وإبداعها؛ فقد ربأ بنفسه أن يقع فيما وقع فيه المقلدة العرب المعاصرون من الاشتغال بالمنقول الفلسفي»⁽⁵⁰⁾. لأن غياب هذا العنصر من عمل واضع المفهوم أو صاحب المفهوم الفلسفي خاصة يجعل من نفسه متخذاً طرقة قدا دون الاهتداء إلى أي منها، سمته في ذلك الاضطراب وعدم الاهتداء، خاصة وأن «المتفلسف الذي لا يهتدي إلى تأثيل مفاهيمه طريقاً ولا يعرف تأثيل غيره لمفاهيمه؛ وحسبه منها أن يتلقفها كما يُلقى بها إليه وأن يتقلدها كما يُملى أمرها عليه، فلا يقدر إلا أن يتيه بينها في عماية نكراء، خابطاً خبط عشواء، فتأتي مفاهيمه مضطربة في مضمونها ونابية عن مواضعها ومستكرهة عند سامعها»⁽⁵¹⁾.

ومن خلال ما سبق يُفهم "التأثيل" بأنه الحصن الحصين للمفهوم وقد اتخذ عند طه عبد الرحمان مسلكين أما «أحدهما تأصيل المقابل للمصطلح المنقول حين وجود مقابل له في المجال التداولي العربي، وثانيهما إنشاء المفهوم إنشاءً، واختراع مصطلحه الحامل له وفق مقتضيات الخصوصية اللغوية والمعرفية»⁽⁵²⁾.

إضافة إلى مندوحة أخرى تضاف إلى فكر "طه عبد الرحمان" وهي ذلك التحديد الثلاثي للعملية الإصلاحية التي لا بد لمنتج المصطلح أو المفكر أو الفيلسوف أن يحتذي بها ويجعلها من الثواب الرئيسية التي يرتكز عليها، وتمثل خاصة في أسس التحديد الاصطلاحي القائمة على ثلاثة أسس:

"المفهوم" و"التعريف" و"الدليل" "... إنما اللفظ الفلسفي بحق هو

(50) عبد المالك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، ص 107.

(51) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة - 2 -، ص 161.

(52) عبد المالك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، ص 107.

المفهوم... وإنما الجملة الفلسفية بحق هي التعريف... وإنما النص الفلسفي بحق هو الدليل»⁽⁵³⁾. فهو بهذا يضبط جميع الأسس التي يرتبط بها العمل المفاهيمي.

كما أكد " طه عبد الرحمان " من خلال الكتاب على المفهوم الفلسفي باعتباره مختزلاً لإشكالات الهوية ومحددًا لمسار التفكير إذ هيمن المفهوم الفلسفي «على مجمل تحليلاته واستشكالاته، من القراءة العلمية له، إلى التطبيقات والنماذج الحية، وقد تعرض طه إلى المفهوم الفلسفي بالتشريح لمعرفة أسباب حياته وموته بخاصة في الفضاء الثقافي الإسلامي العربي، ودون مقدمات فإن طه يسارع إلى وصف المفاهيم التي تتداول لدى متفلسفة العرب بالعقيمة؛ لأنها تأسست على أصنام واعتقادات يجب هدمها»⁽⁵⁴⁾. وفي هذا تأكيد للمهمة الجليلة للفلسفة والدور الفعلي لها من خلال استنهاض الأفكار وإحياء الذاكرة العقلية للأمم.

وهذا باعتبار الفلسفة الحاضن الأساس لمنظومة الاصطلاح من خلال آلياتها الإجرائية المساعدة على توليد إبداعي للجهاز المفاهيمي، الإنتاج يكون سببا رئيسا لنهضة إبداعية لجهاز مفاهيمي أخرى للعلوم والمعارف، إذ جعل نظر " طه عبد الرحمان " قد وجه الفلسفة توجيهها مغايرا لما عهد من تجريد وتنميط، إلى أفق أرحب للتجديد الفلسفي، الفكري، المعرفي، العلمي... خاصة وأنه جعل من " فقه الفلسفة " «هو الطريق الذي يأخذ باليد إلى العلم بالأسباب التي توصل إلى معرفة قوانين التفلسف أولا؛ وإلى الاختصاص بمفاهيم فلسفة إبداعية؛ لا تكون بتقليد خطى الآخرين؛ وإنما بفتح دروب جديدة والعمل»⁽⁵⁵⁾.

(53) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة - 2 -، ص 14.

(54) عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح - تولات الفكر العربي للحدثة وما بعد الحدثة - «ط، 1 الجزائر: دار الاختلاف؛ 1431هـ/2010م»، ص 32.

(55) عبد الرزاق بلعقروز، روح القيم وحرية المفاهيم - نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية «ط1، لبنان، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع؛ 2017م»، ص 177.

خاصة وأن الوجود إنما بدأ بفكرة وينتهي بفكرة تختزل الرؤى وتحدد المجال الأساس، لتبقى الفلسفة ينبوع الخلود المفاهيمي، ذلك المعين الذي لا ينضب، وهذا لامتلاكها الأسباب المنطقية والآليات الاستدلالية التي تحفز على توليد المفاهيم، خاصة إذا تولد ذلك في بيئة إبداعية مناسبة.

لنختتم ونقول أن ما أراده طه عبد الرحمان من خلال منظومته الفكرية وبالأخص المفاهيمية - لأن الأخير سبب في تشكل ما قبلها - هو بناء معلم حضاري فكري فلسفي مفاهيمي قائم على الإنتاج لا الاستهلاك، والإبداع لا التقليد.

كما أن الميزة الأساس التي تميز عمل طه عبد الرحمان " هو تلك الدقة الاصطلاحية التي تميز جهازه الاصطلاحي، فعدت لغته بحق لغة خاصة محدد لإنتاجيته الفكرية ومبينة للحقل الفلسفي الذي تنضوي تحته معرفته.

وما عمله الفكري ونتاجه العلمي إلا تأكيد على تلك الأهمية التي اكتسبها للعمل الاصطلاحي من خلال الممارسة التطبيقية العمل الاصطلاحي عند " طه عبد الرحمان"، الذي كان متمكنا من تلك الممارسة مدركا لدقائقها ومتحكما في آلياتها تحكم المسيطر على المعرفة والمشغل لما يفيد الضرورة العلمية والمعرفية.

مؤكدًا في نهاية المطاف أن الصراع الحضاري القائم في هذا العصر إنما صراع مفاهيمي محض، فالمتمكن من المعرفة والعلم ومن تم التمكن من المفاهيم، هم بالدرجة الأولى المسيطر على العلوم والمعارف والثقافة ومن تم الحضارة.

إذ لا نتحامل ونقول أن منتج الفكر أو مبدع الفلسفة إنما هو منتج للقيم ومبدع للرؤى، حتى يحدد لنفسه مقاما ومكانا ما بين الأمم، ومن تم نجد " طه عبد الرحمان" قد وضع الحجر الأساس لاقتراحات للإشكالات الحضارية التي نتخبط فيها، ولا نبالغ القول إذ نقول أن نقطة الإشكال الرئيسة إنما هي مشكلة التفكير والأفكار ومن تم إشكال إنتاج المعجم الاصطلاحي والمجال المفاهيمي الخاص والمناسب للتداول.

الباب الثالث

من ضيق الكونية إلى رحابة الخصوصية الإبداعية
في رسم معالم ثقافة جديدة

الفصل الثامن

تكاملية النقد الإيماني والأخلاقي لواقع الكونية

من ظلمانية الفكر الأحدي إلى حقانية الاختلاف

د. بوزبرة عبد السلام*

إذا كان الفكر الفلسفي يعتبر مسألة الهوية مقولة من مقولات الكينونة، فإن هذه المسألة قد تعدت اليوم نطاق البحث الفلسفي الصرف لتصبح إشكالية واقعية تميز كل ثقافة، تعدت صعيد النظر لتغدو أزمة تعيشها الجماعات الثقافية في صميمها. فالحديث عن الهوية لا يستقيم دون الحديث عن الاختلاف الذي لا يزال موضوعه يشكل أزمة فعلية حادة في الراهن الثقافي والسياسي العالمي. فالوضعية التي آل إليها الإنسان المعاصر محرجة جدا، في ظل آليات العقل الأداتي المفتون باختراق البنية الثقافية للآخر، ونزع الخصوصية الثقافية للشعوب وبالخصوص الأمة الإسلامية، باسم الكونية تكريسا للاعتقاد الفاسد القائل بالتنافي بين الكونية والخصوصية⁽¹⁾.

(*) جامعة محمد بوضياف المسيلة.

(1) يرى طه عبد الرحمن أن الخصوصية الحضارية لا تتنافى والكونية، فقد تتعلق الأمة بذاتها في أمور وتفتح على غيرها في أمور أخرى. فالخصوصية هي حيز الأمة وجسمها في حين غالبا ما تطلق الكونية على خصوصية أمة عممت طوعا أو كرها على أمم أخرى. ويبين طه عبد الرحمن واقع التداخل بين الخصوصية والكونية من وجهين هما كون «الخصوصية عنصر في الكونية، باعتبار أن الكونية تأليف صريح بين خصوصيات مختلفة. كما أن الخصوصية جسد للكونية. فالكوني لا يتجرد من الخصوصي بأي حال، وإذا بطل القول

هذه الحالة التي آل إليها المجتمع الإنساني اليوم في صورة الكونية، شكلت مسألة مركزية في المشروع الفكري للفيلسوف طه عبد الرحمان، باحثا في أسبابها، ومتتبع لمساراتها، وناقدا لمناهجها وكاشفا عن مفاصلها الأخلاقية. فإنتاجية النقد الإيماني عنده تتجلى في إبرازه للمفاسد الإيمانية المتعلقة بتدبر الآيات. وإنتاجية النقد الأخلاقي تتجلى في تقويم هذا الواقع باختلاف الأمم، وأن انتاجية أمة ما تكون على قدر أخلاقيتها. والسؤال الذي يسعى طه إلى الإجابة عليه هو: ما هي المفاسد الثقافية والقيمية المتفاحشة التي تتعرض لها الأمة الإسلامية منذ فجر الواقع الكوني؟ كيف يمكن التأسيس لأرضية أخلاقية مشتركة تساعد البشرية على الخروج من نفق مشكلة الهوية المنغلقة، إلى فضاء إنساني ثقافي منفتح؟ ما الأسس التي تنبني عليها الرؤية الإسلامية في دعوتها لحوار ثقافي حضاري كفيل بتنمية مجموع القيم الإنسانية بين كل الفضاءات الثقافية في العالم على قدر اختلافها وتنوعها؟

1. الواقع الكوني وثقافة الاختراق

ما نؤكد عليه مبدئيا أن الواقع الكوني المفروض⁽²⁾ إنما هو عصر الاختراق

بالتضاد بين الخصوصية والكونية، جاز أن تقبل الخصوصية الإسلامية الاجتماع إلى الكونية، أي أن تكون باصطلاحنا خصوصية جامعة». طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص28.

(2) الكونية تعني ما هو مشترك إنساني وهو مطلب فلسفي وإنساني، يحيل على مجموع القيم والمبادئ كالعدالة وحقوق الإنسان والحرية. لذلك عُذَّ الكوني الفضاء أو الأفق المشترك الذي يحمل الصفات أو الخصائص المشتركة التي تُوحد البشر رغم تنوع واختلاف خصوصياتهم. وتقابلها الخصوصية التي تعني التفرد والتميز وهي جملة الصفات والخصائص المادية والمعنوية التي تخص مجموعة بشرية لتكون عنوان اختلافها وتميزها عن بقية الخصوصيات. ويستعمل طه عبد الرحمان مصطلح "الإنسان الكوني". ويستعمل على منواله مصطلحات أخرى مثل "الجمهور الكوني" و"المتسلط الكوني" و"الوعي الكوني" و"الرأي العام الكوني". بمعنى الإنسان الذي صنع الكونية الراهنة أو الواقع الكوني المُفْرغ من المضامين القيمية، والغايات الإنسانية الأصلية، ليتشكل الفضاء المعولم الماحي لكل الفوارق الثقافية والتمايزات الهوياتية. طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص82.

الثقافي بامتياز فيديولوجيا الاختراق تقوم على التطبيع مع الاستسلام لعملية الاستتباع الحضاري، فمشروع الواقع الكوني إنما يسعى إلى تشكيل عالم بدون خصوصية ثقافية. هذه المؤشرات تؤكد مقدار الخطر الذي تحمله الكونية المفروضة على الثقافات غير الغربية. إن مؤرخي الفكر الأوربي يؤكدون على أن هوية الغرب الحديث دشنت بالكشوفات الجغرافية الكبرى تحت غطاء تبشيري باسم المسيحية ومنذ تلك اللحظة عملت أوروبا على التأسيس لهويتها الكونية باعتبارها رمزا للحركية والحياة وباقي الشعوب رمز للخمول والسكون، والتي يجب اختراق سكونيتها لتبعث فيها الحياة والتغيير «لقد تم الإجهاز على المقومات الخاصة بتلك الشعوب والجماعات البشرية، وألحقت بنموذج أوربي أصبح يغذي تلك المناطق بالحياة، لأنه امتد بنفوذه إلى أعماقها وسيطر على المفاصل الرئيسية فيها كأن كل شيء يرتبط بأوروبا التي أصبحت مركز العالم، والعالم غير الأوربي يحيا بها»⁽³⁾.

وفق هذا الوضع تصبح أوروبا مكونا معرفيا يرمز إلى الإشعاع والتنوير العقلي، ومثالا للرقى والتحضر الفكري والعملي. فهذا التمرکز الغربي الأوربي حول ذاته ينطوي في جوهره على وعي عنصري اتجاه الآخر، ومعبرا عن رغبته في إرضاء ميولاته العدائية نحو الهيمنة «ينتج عن التمرکز الغربي أن تكون العلاقة أحادية إقصائية بين الآخر والأنا، علاقة استعلاء تشعر الآخر بالسمو العرقي وفردته، وتكسبه ثقة في النفس، وبالتالي إمعانا في امتهان غير الأوربي، وهي علاقة تخول للغرب أن يمارس إيديولوجية استعبادية تخضع الآخر للممارسات الإرهابية بدعوى تطهيره مما علق به من دنوية»⁽⁴⁾.

تبعاً لهذا تصبح أوروبا الغربية هي المركز، وكل ما حولها يدور في فلكها كونها تحمل أسباب التفوق والحضارة بالطبيعة. فالتفاوت بين الأجناس موافق

(3) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية - إشكالية التكون والتمرکز حول الذات - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1997 ص17.

(4) الزهرة بلحاج، الغرب في فكر هشام شرابي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص130.

لنظام البيئة وأن العروق الدنيا غير مؤهلة للحضارة، إنما خلقت لتخدم، بوصفها عبداً. ولقد تناول طه عبد الرحمان مسألة الواقع الكوني القاهر والمفروض، كاشفاً عن مفاصله الثقافية ووقاحته الفكرية، ودعاويه المضللة، مؤكداً على أن الكونية تشكلت بلبوس متعددة، وأبعاداً مختلفة يوجزها طه عبد الرحمان في الدعاوى التالية:

أ - دعوى الكونية وتحرير القول الفلسفي.

جلي للعيان أن المشروع الفكري الذي يؤسس له طه عبد الرحمان يروم التمكين للأمة العربية الإسلامية من أن تجيب على أسئلة زمانها، واقتدارها على انتزاع حقها في الإبداع، حيث لا إبداع إلا بالتميز والاختلاف في فكرها عن الأمم الأخرى. هذا ما حدا بالفيلسوف إلى استشكال ما تسالم عليه الجميع بخصوص كونية الفلسفة التي ترفض للآخر حقه في أن يؤسس لنفسه فلسفة خاصة. إن ثمة مجموعة من القناعات ترسخت في نفوس المتفلسفة دون نقد، كقيلة بأن تصيب العقل الإسلامي بالعقم والإتباع، وإن لم يسارع العقل الإسلامي لإبطالها فإنه سيظل جامداً مقلداً. فمن هذه العوائق الفلسفية دعوى كونية الفلسفة، تلك الكونية التي لا تعترف بأي طابع قومي للفلسفة وترنو لإذابة الخصوصيات، بغية طرح نمط فلسفي واحد بديل يمهد للهيمنة السياسية⁽⁵⁾.

لقد وقع العرب القدامى في محذور التبني المباشر للفلسفة الإغريقية من دون التثبت من خصوصيتها وقوميتها، لقد وقعوا ضحية وهم هذه الكونية المغشوشة وذلك لسببين: أحدهما يتعلق بالسياق العلمي للفلسفة كما وصلت إلى

(5) إن من مهام الباحث المسؤول في نظر طه عبد الرحمان تجاه ثقافته هي أن يخضع المنقول كله إلى عملية استنطاق واستجوابه عبر عملية التقريب التداولي من أجل تحقيق قومته الفلسفية، والارتقاء بالممارسة الفكرية والفلسفية إلى مرتبة الإبداع، وتحقيق انتفاع "الأنا"، والتعدي بهذا الانتفاع إلى "الآخر". إن الأنا وفق المنظور الطاهاني هي هوية تداولية يتعين تحقيق وعيها بمهامها القومية، والوعي هنا ليس وعياً تاريخياً، بل هو وعي تداولي، ومن دونه لا يتحقق الإبداع بالقدر الذي يخلصها من التبعية الفكرية والجمود على المتداول والشائع.

العرب بوصفها مندمجة مع كافة العلوم، بل نتيجة كونها "أم العلوم". فإذا كانت العلوم بطبيعتها كونية، من باب أولى أن تكون الفلسفة مصداقا لهذه الكونية بامتياز. أما السبب الثاني: يتعلق بالخطاب الإنساني الفلسفي لقيام الفلسفة على الاستدلال، وحيث إن البرهان هو أعلى مراتب الاستدلال، وحيث إن الرأي السائد عن البرهان أنه استدلال واحد وكوني، تعين أن تكون الفلسفة كونية. ويتهم طه عبد الرحمان الرشدية بأنها وقعت في فخ هذه الكونية المغشوشة، حيث سهّلت على أوروبا استرجاع هذا الإرث الإغريقي عبر الشروح الرشدية التي ارتقت بالفلسفة الإغريقية وتحديدا الأرسطية إلى مرتبة الفلسفة العلمية والبرهانية والكونية يقول طه عبد الرحمن «فإذا قيل "الفلسفة كونية" فالمقصود هنا أن قضاياها ومسالكتها تعم أقطار الأرض جميعا، بحيث تكون هذه الكونية ذات صبغة جغرافية أو بالأحرى سياسية، نظرا لاقترانها بإرادة النفوذ والسلطة»⁽⁶⁾.

يرفض هنا طه عبد الرحمان الرأي القائل باختراق الفلسفة للزمان والمكان، أي أنها قادرة على طي مختلف الفروق التداولية والتاريخية بين بني البشر، لتتنزل تنزلا شموليا على كل زمان وكل مكان، فلا يصيبها التقادم والفناء، حتى دُعيت بـ"الفلسفة الخالدة" هنا يُبدي طه عبد الرحمان شديد إنكاره على المتفلسفة المقلدة العرب الذين ساروا خلف دعاوى الكونية دون أن يخضعوها للنظر والنقد، كونهم لم يستثمروا في تفلسفهم ما تختص به أمتهم أو قومهم من مذاهب في الاصطلاح والتركيب والبيان، لاستشكال قضاياها والإجابة عن أسئلتها من داخل زمانها، وفق القاعدة المنهجية التي اشتغل عليها طه عبد الرحمان في وضع المفاهيم، وتفيد في التمرُّس بالنقد وبالإبداع، والتي مفادها: كل أمر معترض عليه حتى تثبت بالدليل صحته، وسماها بـ"النقد الإثباتي" ومثل هذا النقد يدفع عنا أفة الإسقاط التي يقع فيها المتأخرين، وهم الذين لا قدرة لهم على نقد ما يرد عليهم من خارج مجالهم التداولي. ولكي يدحض دعوى الكونية، يحاول طه عبد الرحمان تطويقها ضمن طورين فلسفيين: أحدهما: إغريقي يعكس المدلول

(6) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص52.

الانطولوجي لمفهوم الكلي المقابل لمفهوم الجزئي، بمعنى أنها تعم أفراد البشر بوصفهم أفراد الإنسان. وثانيهما: أوروبي حديث، ساد في المدلول السياسي حيث يفيد عمومته لكافة الأقطار. ويورد طه عبد الرحمان جملة الاعتراضات على كونية الفلسفة ويحددها في:

- التباس الفلسفة بالسياقات التاريخية الاجتماعية، فمادامت الفلسفة غير متعالية عن الواقع والتاريخ بظروفه المخصوصة، بل هي نفسها إفراز لواقع يحمل خصوصيات سوسيو - ثقافية محددة، فلا معنى عندئذ للحديث عن كونية الفلسفة، فحتى لو كان السؤال الفلسفي المطروح واحدا، فالمقاربات تختلف من قوم إلى آخر، تبعا لمحددات تاريخية واجتماعية. من هنا لا بد من الإقرار بقومية الفلسفة، يقول طه عبد الرحمن «لا بد أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه التاريخي ووضعه الاجتماعي»⁽⁷⁾.

- الفلسفة مضمون مصاغ في قالب لغوي، وهكذا فهي حتما متأثرة - مهما حاولت أن تتجرد - بالأساليب اللغوية والأدبية للسان كل أمة، وهذا ما يفسر عسر الترجمة عادة من لغة إلى أخرى والإخلال بشرط تبليغ دلالة النص كما هي في لغتها، يقول طه عبد الرحمان «معلوم أن اللغة هي المحل الذي يتشكل فيه القول الفلسفي، ولا تشكل لهذا القول بغير تأثر بمحله اللغوي، ولما كانت الألسن التي وضع بها القول الفلسفي متعددة، جاز أن تختلف المضامين الفلسفية باختلاف الألسن التي تنقلها»⁽⁸⁾. يفصل طه عبد الرحمان في موضع آخر المحددات التي تذهب إلى الاعتقاد في أن تلبس الفلسفة بسياق أدبي لغوي يجعلها فلسفة قومية تختلف عن باقي الفلسفات الأخرى فقد أورد في كتاب "سؤال العمل" ثلاثة مظاهر تزكي تأثير البيان واللغة في المضمون الفلسفي، كون المفهوم الفلسفي يشوبه ما يسميه طه عبد الرحمن "بالتأثيل"، ومعناه أن أي

(7) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 53.

(8) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 53.

مفهوم فلسفي إلا ويتأثر بمدلوله اللغوي، وهذا المدلول في آخر المطاف يبلوره رصيد الأمة التاريخي فالمفاهيم ليست جامدة، وإنما تتوسع دلالاتها مع التجربة التاريخية لأمة. بالإضافة إلى مفهوم آخر ينزع عن الفلسفة طابع الكونية وهو "التمثيل" فالفيلسوف وهو يقدم تعريفاته وشروحاته يتوسل بأمثلة، وهذه الأمثلة مأخوذة من واقع الفيلسوف المتداولة في محيطه، حتى إنه تقرر الأخذ في الممارسة الفلسفية بنوع من التعريفات أطلق عليه اسم "التعريف بالمثال" فضلا عن "التخيل" وهو جملة الأساليب البلاغية من استعارة ومجاز التي يوظفها الفيلسوف، وهذه الأساليب تكون موعلة في الخصوصية الأدبية واللغوية للسان ما⁽⁹⁾.

- الاختلافات ذات الدلالة العميقة بين مختلف الفلاسفة المنتمين إلى الأمة الواحدة، ففي أمة العرب يقال "الغزالية" و"الرشدية"، وفي أمة اليونان يقال "الأفلاطونية" و"الأرسطية"، وفي أمة الألمان يقال "الكانطية" و"الهيكلية"، هذا فضلا عن التصنيفات القومية، وهي لا ترجع إلى أسباب أكاديمية تصنيفية، بل إنما هي انعكاس لتأثر كل قومية بمجالها التداولي الذي يحدد ماهية فلسفتها، وهكذا فالفلسفة الألمانية ليست ألمانية لأنها تنتمي لقطر جغرافي معين، بل لكونها تحددت من جملة مبادئ عريضة نسجت خيوطها، ما جعل التصنيف الفلسفي يطلق عليها اسم الفلسفة المثالية الألمانية، وهي بهذه المثالية تختلف عن العقلانية الفرنسية، كما أن للتجريبية الانجليزية قوامها ونسقها الفلسفي الخاص، لهذا يقول طه عبد الرحمن «لا نكون محقين لو ادعينا أن هذا التقسيم من جانبهم هو مجرد تقسيم إجرائي يراد به عرض المادة الفلسفية من غير الإخلال بجوهرها»⁽¹⁰⁾.

بعد هذه الاعتراضات العامة، خصص طه عبد الرحمن لكل شبهة تتفرع عن كونية الفلسفة نقدا خاصا، فدعوى الكونية الكيانية للفلسفة تقوم على مقدمتين

(9) طه عبد الرحمن، سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2012، ص42.

(10) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. مصدر سابق، ص54.

أساسيتين هما: وحدة الطبيعة الإنسانية ووحدة العقل البشري. هذه الدعوى يتدرج طه عبد الرحمن في نقضها، بدءاً من الاستدلال على "انفكاك وحدة العقل عن وحدة الطبيعة الإنسانية". إلى "انفكاك وحدة الفلسفة عن وحدة العقل". ثم "انفكاك وحدة الصفات الفكرية عن الاشتراك في الفلسفة"⁽¹¹⁾.

إن أصل الإشكال في هذه الدعوى هو التوحيد بين وحدة الطبيعة الإنسانية ووحدة العقل، وهو إشكال ناجم عن الاعتقاد في جوهرية العقل، فمادامت الطبيعة الإنسانية واحدة، والعقل متجوهر في هذه الذات، فهو واحد كذلك. بينما الحقيقة التي يستمدّها طه مما هو شائع في مجال التداول الإسلامي أن العقل فعالية القلب، وهكذا تبعا للدلالة اللغوية لعضو القلب فهذه الفعالية ستكون متغيرة ومتقلبة، من هنا فلا يلزم من وحدة الطبيعة البشرية على فرض صحتها وحدة العقل، وهذا الدليل كفيل بأن ينقض دعوى كونية الفلسفة في صيغتها الكيانية وينسفها نسفاً، أي تلك التي تتكئ على وحدة الكيان العقلي للإنسان. أما "انفكاك وحدة الفلسفة عن وحدة العقل" فتفصيلها أنه لا يلزم وحدة الفلسفة من وحدة العقل ذلك أن ليس كل فاعليات العقل تتجه جميعاً إلى نسج خيوط فلسفة واحدة، بل إن أقصى ما يمكن أن ينجم عن وحدة العقل هو الاشتراك في الفلسفة، والاشتراك غير الاتحاد. أما "انفكاك وحدة الصفات الفكرية عن الاشتراك في الفلسفة" فبمعنى أنه "لا يلزم عن الاشتراك في الفلسفة بالضرورة وجود جملة من الصفات الفكرية المحددة التي تشترك فيها كل الفلسفات على نحو واحد"⁽¹²⁾.

أما اعتراضاته على دعوى الكونية العالمية والسياسية للفلسفة، فقد فندها طه

(11) المصدر نفسه، ص55.

(12) المصدر نفسه، ص56. هنا يرى طه عبد الرحمان أن الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم لا حقيقة له "أسطورة التغريق" و"أسطورة التغريب" بقدر ما هنالك فضاءات متعددة، وخصوصيات متنوعة. فالفضاء العالمي والكوني ما هو في واقع الأمر إلا فضاء فُرض وُعُثم على الجميع بوسائل لا علاقة لها بالحوار. والعالمية المفروضة مفاهيم سكونية تنبني على مبدأ حدود المكان ولو امتدت هذه الحدود إلى العالم بواسطة القوة المادية والهيمنة السياسية. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي. مصدر سابق، ص166.

عبد الرحمن من خلال الواقع الفلسفي كما هو منظور إليه في الغرب الذي يعمل على عولمة فلسفته. ومن خلال الحضر كذلك في جذور هذه الفلسفة التي تثبت أنها موعلة في القومية، بل وكذلك إثبات أن هذه الفلسفة مع قوميتها فهي لا توظف إلا في سياق واحد، وهذا ما يجعل الفلسفة كما هي متداولة الآن غارقة في الخصوصية. إن أوروبا منذ يقظتها في عصر الأنوار وهي تعمل على نشر فلسفتها باعتبارها من المتاح للبشرية جمعاء، لكنها مع هذه الدعوى لا تخفي نظرتها الاستعلائية باعتبارها الوحيدة التي مارست فعل التفلسف، إلى الحد الذي حمل أحد فلاسفتها على الاعتراض على المقولة "فلسفة أوروبية" ذلك لأن نسبة صفة الأوروبية للفلسفة تحصيل حاصل، ولغو لا طائل منه، غير أن الأمر لا يتوقف عند حد حصر الإبداع الفلسفي في نطاق أوروبي، بل تجاوزه عرق بعينه «إذ أخذ الألمان ينزعون صفة الأصالة عن نظرائهم من فلاسفة أوروبا، ويخصون بها أنفسهم، ويعتبرون باقي الفلاسفات الأوروبية عيالا على فكرهم الأصيل، تنقل عنه وتقتبس منه سواء استوعبت مقاصده أو لم تستوعبه»⁽¹³⁾.

وفي هذا السياق عمل بعض الفلاسفة الألمان على وُضِّل فلسفتهم مباشرة بفلسفة اليونان التي تنحدر منها الفلسفة الأوروبية، إمعانا في إثبات أصالة الفلسفة الألمانية. غير أن الملاحظ على هذه الفلسفة الألمانية أنها تأثرت غاية التأثير باليهودية، فألمانيا في القرون الأخيرة كانت موطنًا للثقافة اليهودية، كما كانت إسبانيا في القرون الوسطى تحت حكم العرب موطنًا للفكر اليهودي من هنا يمكن الحديث عن "تهويد الفلسفة الألمانية" ويورد طه جملة من الاستدلالات للتنصيص على هذه الحقيقة، مثل تأثير كبار الفلاسفة الألمان بفلسفة يهود بطريق مباشر أو غير مباشر "كتأثير ليبنتز بابن ميمون عن طريق نيكولاس دي كيوز، وتأثير كانط بسينوزا"⁽¹⁴⁾.

(13) المصدر نفسه، 59.

(14) المصدر نفسه، ص 60. جرى الحديث كثيرا حول مدى تأثير الفلسفة الألمانية بالتصوف اليهودي، وكان يورغن هابرماس قد كتب حول ذلك، لكن بدلالات تاريخية. غير أن هذه المسألة قد أخذت أبعادا أيديولوجية في الثقافة العربية الإسلامية، وفي = الأدبيات التقليدية

ثم إن ألمانيا هي التي احتضنت الإصلاح الديني، وأرست قواعد المذهب البروتستانتي، بحيث جعلت الدين المسيحي أقرب إلى الدين اليهودي. هذا فضلا عن ترجمة "مارتن لوثر" للتوراة ترجمة ألمانية نالت إعجاب اليهود. كما لاحظ طه عبد الرحمن اقتباس الفلاسفة الألمان خصوصا بعض المفاهيم المحورية من التوراة، سواء احتفظوا لتلك المفاهيم بحمولاتها الدينية أم أضفوا عليها صبغة علمانية. ويضرب طه عبد الرحمن المثل بالفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" الذي اجتمعت فيه كل هذه المقومات، فـ "كانط" تأثر بفلاسفة يهود، وأعجب بالإصلاح الديني، ووجد في التوراة مرجعا نهل منه مجموعة من مفاهيمه ورؤاه الفلسفية⁽¹⁵⁾.

هكذا إذا يمكن أن نتحدث عن تهويد للفضاء الفلسفي العالمي في الوقت الذي يصر فيه الغرب على اعتبار فلسفته بضاعة ممكنة التصدير لأي بقعة من بقاع الأرض بدعوى عالميتها وصلاحتها، وقدرتها على اختراق الزمان والمكان. الأمر الذي يؤكد على ضرورة انتهاض فلسفة عربية قومية لمواجهة هذه الفلسفة اليهودية التي تخترق المجال التداولي العربي الإسلامي باسم العالمية. فمن المهام الاستعجالية للفكر العربي المعاصر في رأي طه عبد الرحمان رفض التسوية المفاهيمية والثقافية والمعرفية والمنهجية التي فرضت عليه من خلال نمط فكري واحد على جميع الثقافات ولذا «فإن أحد وجوه المسؤولية التي يتحملها الفيلسوف العربي، هو أن يشتغل بنقد هذا الفكر الواحد الذي أخذ يتغلغل بقوة بين بني قومه، ينزع عنهم مظاهر التميز والخصوصية، ويقطع عنهم بالتالي أسباب العطاء والإبداع، إذ لا عطاء بغير تميز ولا تميز بغير خصوصية»⁽¹⁶⁾.

والتزاما بموقفه من كونية الفلسفة أو الفلسفة الخالدة، نجد طه عبد الرحمان

لدى بعض التيارات الإسلامية، حيث وجدت دعائمها في بروتوكولات حكماء صهيون على سبيل التخصيص. فمثلا محمد قطب يورد نصوصا تتعلق بالمفكرين اليهود الثلاثة: فرويد ودوركايم وماركس.

(15) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 61.

(16) المصدر نفسه، ص 17.

ساعيا دوما إلى تحرير القول الفلسفي من سكونية التفلسف، وآفة التقليد، ووسطوة التنميط، وذلك بتفعيل الإيمان وتأصيل الأخلاق، وترسيخ الإبداع. لقد نحا منحاً مخالفاً لأولئك الذين المقلدة الذين لم يجدوا في أنفسهم أدنى حرج في الأخذ بها وسلّموا بها تسليماً، حيث أبدع على عادته في التشقيق والتوليد، وطرح مقابل الفلسفة الخالدة فلسفة أخرى سماها "الفلسفة الحية" وكأننا به يصف الأولى بالميتة، أو لنقل معه أن الفلسفة لا تقوى على الحياة داخل مطلق الزمان وعموم المكان. فالفلسفة الحية في الرؤية الطاهائية تروم التنزّل على مكان مخصوص وزمن مخصوص، على العكس تماماً من الفلسفة الخالدة التي تروم التنزّل على كل مكان وكل زمان، وإذا كان الفيلسوف الكوني يدّعي القدرة على الحياة خارج زمانه ومكانه، فإن الفيلسوف الحي قد يدّعي أنه لا يحيا إلا مكانه وزمانه⁽¹⁷⁾.

ب - دعوى الكونية وتحرير الفعل الثقافي.

هذه الدعوى هي امتداد لدعوى كونية الفلسفة، حيث إن واقع التمرکز العرقي في حركة التنوير قد بدأ يتعزز أكثر في الفكر الحديث عبر مشروعات الهيمنة الثقافية المدروسة بالنظر إلى الثقافات الأخرى، والتي ستنتهي لا محالة إلى الامبريالية الثقافية، أي الفكرة التي تعتبر الثقافة العالمية ليست في نهاية الأمر إلا تعبيراً عن الهيمنة الثقافية الغربية. هذا ما يقودنا على وجه الدقة إلى النظر فيما آل إليه واقع خصوصية الثقافات المحلية التي تتعرض لمفاسد قيمية متفاحشة تحرمها من حقها في الاختلاف الثقافي في ظل هيمنة ثقافة العولمة كنتيجة حتمية لتطور منظومة الإنتاج الرأسمالية. فلما كان الواقع الكوني يملك الثقافة الغالبة وكانت فكرة الصدام من إبداعه جاعلاً منها ذريعة لبسط سلطانه، فقد مارس قوة صدمه وشدة عنفه على الثقافة الإسلامية⁽¹⁸⁾.

بهذا المعنى تنطوي المقاربة الخاصة بالاتساق العالمي على عملية خبيثة

(17) طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة - 2 - كتاب المفهوم والتأثيل - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2008 ص 18.

(18) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 81.

تعمل على تغريب العالم، أي إضفاء الصبغة الغربية على كل مظاهر الحياة، عبر فرض قيم الغرب وثقافته على مختلف المجتمعات، على أساس أنه أرقى المجتمعات فكرا وعلما وثقافة. وفي هذا السياق اعتبر هنتنجتون Samuel Huntington أن «مفهوم الثقافة العالمية نتاج متميز للحضارة الغربية في القرن 19، حيث كانت فكرة عبء الرجل الأبيض تساعد على تبرير بسط السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية على المجتمعات غير العربية. وفي نهاية القرن 20 كان مفهوم الثقافة العالمية يساعد على تبرير بسط السيطرة الثقافية الغربية على المجتمعات الأخرى، وحاجة تلك المجتمعات إلى تقليد الممارسات والمؤسسات الغربية العالمية هي أيديولوجيا لمواجهة الثقافات غير الغربية»⁽¹⁹⁾. فالأمة المسلمة تحديدا عند طه عبد الرحمان تتعرض منذ فجر الواقع الكوني إلى مفسد ثقافية وقيمة عنيفة، وكل مفسدة منها عبارة عن إحداث فصل بين القيم الثقافية وبين أصولها الإيمانية التي تجعل من الثقافة الإسلامية، يوجزها طه فيما يلي:

ب1 - الاستتباع الثقافي

تتجلى مظاهر الاستتباع الثقافي⁽²⁰⁾ في التطبيع مع الخضوع الحضاري

(19) صمويل هنتنجتون ، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، شركة سطور، القاهرة، 1999، ص 109 .

(20) يرى طه عبد الرحمان أن البعض من المفكرين يقلل من خطورة الاستتباع الثقافي ويطلق عليها اسم "التثاقف أو المثاقفة أو التواصل الثقافي" فمثلا نجد كمال عبد اللطيف يقول في كتابه: أسئلة النهضة العربية: التاريخ والحداثة والتواصل، ص 149 «إن المشتغلين بتاريخ الأفكار والثقافات في بعدها الشمولي، يدركون عمليات المواءمة والاستيعاب الحاصلة في التاريخ العربي الإسلامي، عملية المواءمة بين التصورات التي بلورها المنظور الديني الإسلامي للكون وللإنسان والمعرفة، وبين مكاسب الثقافة العربية السابقة للإسلام، والثقافات الأخرى المعاصرة له، ولا يمكن أبدا إنكار الدور البارز الذي لعبته منظومات ثقافية معينة في تكوين الثقافة الإسلامية في مختلف مجالاتها. ((غير أن هذا الإطلاق عند طه عبد الرحمان فاسد، لأن المراد هو إمداد إحدى الثقافتين للأخرى من غير أن تكون تابعة لها، في حين أن صيغة لفظ " التثاقف " في اللغة العربية تفيد أن الإمداد حاصل من الجانبين معا، هنا تكون المثاقفة هي: حالة ووضعية وأفق من الصلات والعلاقات الثقافية بين أبناء المجتمع الواحد، وبين المجتمعات المختلفة، وتعبير أوفى بين الكيانات الثقافية

لإرادة الواقع الكوني، أي إفراغ الهوية الثقافية من كل محتوى، بل إيقاع الأفراد بين ثقافتين متناقضتين، أي بين نظامه الاجتماعي وبين ما يأتيه من ثقافة عبر الفضائيات والشبكة الدولية للمعلومات. وهذا سلب للخصوصية الثقافية من خلال قطع صلة الأجيال الجديدة بماضيها وتراثها الحضاري، ومن خلال توجيه التربية والتعليم بحسب القوى التي تمتلكها، يقول طه عبد الرحمان «أن تخضع الشعوب المسلمة لسياسات تربوية وتعليمية تعزز استيطانه وسلطانه، وتنال من القيم الإيمانية والأخلاقية التي تحملها ثقافات هذه الشعوب والتي تبقي على صلتها بعالم الآيات في الكون، حتى كادت أن تجعل هذه الثقافات تنزوي وترضى بوضع لا يتعدى وضع الطقوس الشكلية... وبفضل هذه السياسة التعليمية الاستعمارية، تمكن الإنسان الكوني من أن ينشئ من أبناء هذه الشعوب نخبا أشرب أفرادها في قلوبهم ثقافه قائمة على النظر الملكي، لا النظر الملكوتي، حتى إذا رحل عن أراضيهم تولوا عنه تثبيت هذه الثقافة المنفصلة من ذويهم ومواطنيهم... هذا مع ممارسته لألوان من الضغوط على أصحاب القرار والنفوذ في هذه الأوطان الإسلامية لكي يستمروا في سلوك نهجه التثقيفي الانفصالي»⁽²¹⁾. فلا غرابة أن تُفرض التوجهات الثقافية الأمريكية على المنطقة العربية والإسلامية، خاصة ما يتعلق منها بتغيير المناهج التعليمية، وإجبار الأنظمة الإعلامية العربية والإسلامية على تغيير نظرتها للغرب عموماً. فالمشروع الكوني يتأسس على تسخير وتجنيد مختلف المنابر المروجة لأفكار الكونية، وإشاعة مغالطة الشعور بالولاء للهوية الثقافي والحضارية قد أصبح من مخلفات الماضي التي يجب إهمالها ونسيانها.

والحضارية العديدة، باعتبار تباين الكيانات المشار إليها واختلافها بقصد التعرف والاقتراب المتبادل، تبعاً لمقصد كل جهة من العلاقة ومحركاتها، بمعنى التعرف للتعرف وهذا متنفذ في الواقع الكوني اليوم.

(21) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 82.

ب2 - التخريب الثقافي

وهو تجل من تجليات الاحتواء الثقافي، ولا يقل خطورة عن سابقه، فلقد ثبت لصناع الواقع الكوني عبر مراكز بحوثهم ومستشقيهم من أن الأمة المسلمة مستعصية على الولاء الثقافي إذا حافظت على هويتها الإسلامية، ومن ثم فالطريق الوحيد لإخضاعها يتمثل في القضاء على تفردا بتشويه دينها وتغيير منهج حياتها. فالخصوصية التي تميز الحضارة الإسلامية تؤهلها لأن تكون هي العائق البارز لفلسفة الواقع الكوني، لأن التباينات بين الحضارات كما يؤكد صمويل هتجنتون ليست حقيقية فحسب، بل إنها أساسية وبالخصوص المكون الديني وتُطرح بذلك إشكالية العلاقة بين الكوني والمكون الديني⁽²²⁾.

هذه التباينات لن تختفي في القريب، فهي أكثر أصولية من الاختلافات بين الأيدولوجيات والأنظمة السياسية. وفي هذا يقول «العلاقات بين الحضارات سوف تكون عدائية بين الغرب والآخرين، وعلى وجه الخصوص بين الغرب والحضارة الإسلامية الصينية: في العالم الناشئ، لن تكون العلاقات بين الدول والجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة وثيقة، بل غالباً ما ستكون عدائية، بيد أن هناك علاقات أكثر عرضة للصراع من غيرها. فإن أشد خطوط التقسيم الحضاري عنفاً هي تلك الموجودة بين الإسلام وجيرانه الهندوس والأفارقة والمسيحيين الغربيين.

(22) تعود الجذور التاريخية لجدلية الديني والكوني تاريخياً إلى الفترة الوسيطة الممتدة إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديين، حيث بدأ آباء الكنيسة الأوائل يستشعرون الخطورة النظرية التي يمثلها الفكر النظري العقلاني اليوناني على عقائدهم الدينية. لكن عدم تعرفهم على كلّ المؤلفات الفلسفية لأفلاطون وأرسطو جعل تلك الجدلية غير حادة كما سوف تعرفها الثقافة الإسلامية فيما بعد، قبل أن تنتقل من جديد إلى الثقافة المسيحية اللاتينية في ما يسمّى بالعصور الوسطى المتأخرة: أي القرون 14 و11 و12 م. إذن فجدلية الديني والكوني قامت أساساً من خلال تلاقي الفكر الفلسفي النظري مع الدين السماوي المسيحي والإسلامي والحوار الحاد القائم بينهما إلى حدود العصر الحديث، أي بعد الثورة الكوبرنيكية وما أحدثته من هزات نظرية وفلسفية أدت إلى فصل الديني عن الكوني بإطلاق فيما بعد. انظر: عبد المجيد باعكريم، العنف في تاريخ الفكر النظري، إشكالية العقل والإيمان نموذجاً، منشورات وليلي، مكناس، 2009.

وعلى المستوى الأكبر فإن التقسيم السائد هو بين الغرب والآخرين مع أشد الصراعات القائمة بين المجتمعات الإسلامية وبعضها من جهة، والمجتمعات الإسلامية والغرب من جهة أخرى»⁽²³⁾.

فالواقع الكوني الأمريكي في ظل الأحداث العالمية المتسارعة خصوصاً بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، يروج لفساد الإسلام كونه دين تخلف وإرهاب وتعصب وترتبت وانغلاقية ولا تسامح وكبت للحريات وتمييز بين بني البشر. يقول طه عبد الرحمان «يتجلى هذا التخريب في نسف قيم الثقافة الإسلامية بكل الوسائل المتاحة لديه، نذكر من هذه الأعمال التخريبية التشكيك في الثوابت العقدية للدين الإسلامي، والتطاول على مقدساته بدعوى تحري النزاهة والموضوعية وكذا الطعن في الحقائق التاريخية التي تعلقت بالحضارة الإسلامية بدعوى التزام مقتضيات النقد العلمي، ونذكر منها أيضاً تشويه صورة المسلم في الكتب المدرسية والروايات الشعبية والأشرطة المصورة ووسائل الإعلام بمختلف الأقطار الغربية، فضلاً عن الافتراء على الشرع الإسلامي في أمور التخويف من الإسلام بشتى الصور، فهو "دين إرهاب" و"دين تطرف" و"دين كراهية للغرب"، وأنه أضحى خطراً على الدول الغربية يهدد مصالحها في كل بقاع العالم»⁽²⁴⁾.

ب3 - التنميط الثقافي

هذا النمط من الاحتواء الثقافي هو انعكاس للعولمة الثقافية، التي تتجاوز الحدود التي أقامت الشعوب لتصون كياناتها، وتراثها الفكري الثقافي، حتى تضمن لنفسها البقاء والاستمرار، ومن ثم الحصول على دور مؤثر في المجتمع الدولي. فالعولمة الثقافية تقوم على تسييد الثقافة الرأسمالية لتصبح الثقافة العليا،

(23) صموئيل هينتينتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم: د. صلاح قنصوه، ط 1 1998، ص 293.

(24) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 83.

كما أنها ترسم حدوداً أخرى مختلفة عن الحدود الوطنية مستخدمة في ذلك شبكات الهيمنة العالمية⁽²⁵⁾.

فالعولمة الثقافية بهذا المعنى في خدمة السيادة المركزية، والهيمنة الغربية بقيادة أمريكا، وتوطيد معاني العولمة الاقتصادية والسياسية، ونقل هذا النموذج الثقافي العالمي إلى باقي الشعوب الأخرى، وتكون أمام حقيقتين تُكرسان التبعية بشقيها الفكرية والعملية هما: فكر واحد، وأمر واقع. فالعولمة تهدف إلى توحيد الثقافة العالمية، وصهرها في ثقافة واحدة، وإلغاء التعددية الثقافية وحق التنوع الثقافي. يقول طه عبد الرحمان «يسعى الإنسان الكوني - لا سيما في طوره الأمريكي - بكل ما أوتي من قوة إلى فرض رؤيته الخاصة ومعايير الثقافة على باقي الأمم، معممًا عليها نمطه الخاص في التفكير والسلوك، وذلك دعمًا لهيمنته الثقافية في ظل هيمنته الاقتصادية المتمثلة في السيطرة على رؤوس الأموال والأسواق التجارية والشركات العالمية، وهكذا، يصير النظام الثقافي العالمي الجديد عبارة عن الخصوصية الثقافية للأمريكان معمرة على غيرهم من أمم العالم، مما يفرض حتمًا إلى تجريد الإنسانية من التنوع الثقافي والتعدد الحضاري اللذين تنبني عليهما الخصوصيات التي تتميز بها هذه الأمم، صار العالم الإسلامي أكثر من غيره عرضة لهذا التمييز الثقافي والاجتثاث لمظاهر التنوع والغنى في ثقافته، ناهيك عن منظومته من القيم الإيمانية والأخلاقية»⁽²⁶⁾.

(25) تدور حاليًا معركة على مستوى العالم حول السيطرة على وسائل الإعلام خاصة السمعية البصرية منها، من أجل السيطرة على تفكير المواطنين في كل أنحاء العالم، وتقود هذه المعركة "و.م.أ" بهدف تصدير نمط الحياة الأمريكية وثقافتها الشعبية بكل مكوناتها القيمية واللغوية «الثقافة تحتل الأهمية القصوى في استراتيجية الأمركة على وجه التحديد، وتنميط الثقافة عبر وسائل الإعلام تشكل الهاجس الرئيسي للسياسة الأمريكية لأن ثقافة أي مجتمع مرهونة بعقول أبنائه، وأنماط وعيهم وقوة إرادتهم ومناعتهم في مواجهة ثقافة الآخر ورفضها» عبد الله بوراشد، عولمة العالم مهمة أمريكية كبرى، مجلة الفيصل، الرياض، جوان 1999، ص128.

(26) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص84.

ب4 - التلبس الأخلاقي

إذا كانت العولمة، حسب مدعيها، قيمة كونية هدفها الارتقاء بالبشر فإن سلوكيات ومظاهر سلبية مثل: العنف والجنس والإدمان والتفكك العائلي، وضعف الوازع الأخلاقي وغيرها، صارت تتخذ أبعادا قيمة على أساس أنها قيم من ضمن قيم العولمة الكونية، ومن ثمة يروج لها عبر وسائل الإعلام والسينما العالمية والقنوات الفضائية التي دخلت اليوم إلى كل بيت. وطبيعي أن هذا المد القيمي في شكله المُنافي لقيم المجتمع العربي كونيا وإسلاميا ووطنيا، وكما هو بالنسبة لمجتمعات كثيرة، بدأ يحدث شرخا في البناء القيمي الأصيل - حسب ما يلاحظ - ويتسبب، تبعا لذلك، في دهورة أو تدمير السلوك والقيم عن طريق بث قيم جديدة من مثل المنافسة المتوحشة المدمرة، والتمرد على ما هو أصيل باسم الحداثة، ونشر الإباحية وقتل الكرامة والزهد في تقدير الذات، ونشر سلوكيات شاذة من مثل إلغاء الفرق بين المرأة والرجل باسم: فلسفة النوع الاجتماعي أو الجندر "genre"⁽²⁷⁾ الذي يتم قبوله كمقاربة منهجية للمساواة والإنصاف والحد

(27) ترى هذه الفلسفة أنّ التقسيمات والأدوار المنوطة بالرجل والمرأة، وكذلك الفروق بينهما، وحتى التصورات والأفكار المتعلقة بنظرة الذكر لنفسه وللأنثى، ونظرة الأنثى لنفسها وللذكر... كل ذلك هو من صنع المجتمع، وثقافته، وأفكاره السائدة، أي أنّ ذلك كله مصطنع ويمكن تغييره وإلغاؤه تماما، بحيث يمكن للمرأة أن تقوم بأدوار الرجل، ويمكن للرجل أن يقوم بأدوار المرأة. وبالإمكان أيضا أن نغيّر فكرة الرجل عن نفسه وعن المرأة، وأن نغير فكرة المرأة عن نفسها وعن الرجل، حيث إنّ هذه الفكرة يصنعها المجتمع في الطفل من صغره، ويمكن تدارك ذلك بوسائل وسياسات. وتعمل المنظمات المؤيدة لهذه الفلسفة على تعميم هذه الوسائل والسياسات، وحتى فرضها، إن أمكن، بغض النظر عن عقيدة المجتمع وثقافته وعاداته وتقاليده.

في سياق جرده لآليات علمنة الإنسان من الداخل يرصد الدكتور عبد الوهاب المسيري أمثلة عديدة لما أسميناه عولمة التخنت ولعل أخطرها هو إعادة تعريف الإنسان في ضوء رغباته الاقتصادية والجسدية. فهو كائن متحد بالسلعة، باحث أزلّي عن المتعة والمنفعة، لا يكتسب هويته من انتماؤه الوطني أو موافقه الأخلاقية وإنما من نمطه الاستهلاكي. وهو إنسان صيغت له أحلام ورغبات لا تمت بصلّة لعالمه الداخلي، فاستبطنها دون أية مقاومة تُذكر، ليصبح شخصية نمطية يسهل التنبؤ بسلوكها، كما يسهل توظيفها في قطاع اللذة المدر لربح وفير. بل إن التعبير عن العلمنة سيبلغ مداه على مستوى اللباس من خلال =

من دونية المرأة كما كرمها الإسلام، ولكن على أسس أخرى بيولوجية وجنسية، وكذلك قيمة ما يسمى بـ "حرية الجسد" وهو سلوك يمنح المرأة حرية التصرف بجسدها من مثل الحرية الجنسية والتحكم في الحمل وفي جنس الجنين والإجهاض.

لقد زامن الدعوة إلى هذه القيمة إجراءات مساعدة تدخل ضمن ما يسمى بصناعة الجسد الأنثوي وبنائه، ومنها ترميم البكرة، والاهتمام باللذة الجنسية، والمثلية. يقول طه عبد الرحمان «أخرج لنا هذا الواقع الكوني إنسانا ماديا دنيويا تتدهور معه أخلاق الإنسان المادي بين أبناء أمته، حتى أفسد عليهم طباعهم ولبس عليهم في مروءتهم. والآن يخرج لنا إنساناً غريزيا إباحيا حتى كأنه بهيمة عجماء، ذلك أن مختلف القنوات الفضائية والشبكات الاتصالية التي يمتلكها أرباب الإعلام الكوني ما فتئت تبث عبر العالم كله من المشاهد والصور ما يندى له الجبين، ومن الأحاديث والأخبار ما تتأذى منها الأسماع وتتقرز له النفوس، ولما اقتحمت هذه القنوات على المسلمين بيوتهم وعقولهم، فلا مفر من أن يصيبهم من أذى الإنسان الغريزي الإباحي نصيب فتتحرف سلوكيات بعضهم أو تنحل عرى أسرهم أو تضعف روح الجماعة بينهم، شاهدين على أنفسهم بالخروج عن المرجعية الأخلاقية والوحية التي تستند إليها ثقافتهم»⁽²⁸⁾.

فالمشروع الكوني يسعى إلى إشاعة ما يسمى بأدب الجنس وثقافة العنف التي من شأنها تنشئة أجيال كاملة تؤمن بالعنف كأسلوب للحياة وكظاهرة عادية وطبيعية. فسقطات العقلانية الغربية لم تتوقف عند حدود التعقيل الضيق لعالم الأشياء، والعلاقات التي تحكم الظواهر، بل امتدت إلى تعقيل عالم الأحياء "الإنسان" والعلاقات التي تربط الأفراد داخل المجتمع الأصغر وهو الأسرة⁽²⁹⁾.

= ما يُسمى بـ "أزياء الجنس الواحد"، والتي تقوم على مبدأ تحييد الجنس تماما بحيث يرتدي النساء والرجال زيا واحدا. انظر: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة ج2، دار الشروق القاهرة، 2002. ص ص 135 - 155.

(28) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص85.
(29) الأسرة الغربية اتخذت شكل انقلاب للقيم الحداثية التي أريد بناء الأسرة عليها في الأصل.

ولعلّ أخطر المفاصد الثقافية والآفات القيمية التي سلطت على الأمة المسلمة منذ الفجر الكوني ما تعلق منها بالمرأة المسلمة، خصوصا المحجّبة منها، وما تتعرض له من شتى صنوف التشويه والطعن التي قلّ مثيلها عبر التاريخ الحديث، من قبل الحداثيين العلمانيين. حيث أضحى الحديث في اعتقادهم وسيلة لقهر المرأة، ومحوّ لقدراتها وشلّ لحركاتها، وسلبّ لإمكاناتها في التواصل مع الآخرين، بل أن الحجاب ليس من الدين، وإنما هو قبيل الابتداع الأيديولوجي والتقنين الأصولي إنه عودة إلى الجاهلية الأولى. وهذا كله اختراق لمبادئ المجتمع العلماني الحديث الذي يُقيم فصلا كلياً بين الدولة والدين. فالإزام المرأة بارتداء الحجاب إنما هو إذلال لها، وحرمانها من حقوقها الطبيعية أي حرية التدين وحرية الضمير⁽³⁰⁾.

هذه جملة المفاصد الثقافية والآفات القيمية التي سلطت على الأمة المسلمة من قبل الواقع الكوني كما حددها المفكر طه عبد الرحمان متسائلا عن الكيفية التي تدرأ بها الأمة الإسلامية هذه المفاصد وتقلل من أخطارها. ومنه التأكيد على خصوصية الهوية العربية الإسلامية في الإنتاج المعرفي والإبداع الفلسفي خارج الفضاء العالمي بإشكالاته واستدلالاته ومسلماته. مما يجعل الحقل المعرفي العربي الإسلامي أكثر حيوية وانسجاما مع مرجعياته العقدية والفلسفية، وتحدياته الواقعية.

لقد انفصلت الأسرة في الغرب عن القيم التقليدية، في إطار القطيعة التي قامت بها الحداثة الأوروبية عن التقاليد منذ عصر الأنوار، على اعتبار أن الدين هو مرجع هذه التقاليد، ومن ثم ارتكزت الأسرة الغربية على الانفصال على الدين في كل شيء، وكرست بذلك الأخلاق اللادينية التي تجلت في: اعتبار الزواج مدنيا وكان من قبل لا ينعقد إلا بإذن الكنيسة وتلقي سرها. إباحة الطلاق بعد أن كانت الكنيسة تحرمه، وتعد الزواج صلة دائمة لا تنتهي إلا بموت أحد الزوجين، وهو الذي يعبر عنه في لحظة القران في الكنيسة باسم "الإخلاص" جعل علاقة الحب بين الزوجين أساسا قائما بذاته، وكانت هذه العلاقة الخاصة في السابق تتأسس على علاقة خارجية روحية هي حب الإله. طه عبد الرحمان، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2006، ص 102.

(30) طه عبد الرحمان، دين الحياء - من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني - 3 - روح الحجاب - المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت لبنان، ط 1، 2017، 40.

ج - دعوى الكونية وتحرير المبدأ الأخلاقي

لقد تأكد أن العولمة تحمل في ذاتها قوة مدمرة وناسفة، تُمكن من توحيد الهويات وإقصاء التنوع الثقافي، مما شكل مصدرا للعنف والصراع، وسوء الفهم والخوف وانعدام الثقة بين مختلف الثقافات. وفي ظل هذا الوضع كانت الحاجة ماسة لإرساء أخلاقية عالمية⁽³¹⁾ للتواصل بين مختلف الثقافات والديانات، تتأسس على تلك القيم الإنسانية الأساسية المشتركة بين كل الفضاءات الثقافية والدينية في العالم، التي ينبغي استثمارها والتركيز عليها لتكريس وحدة الإنسانية، ومن ثم كانت الدعوة إلى إرساء أخلاقيات عالمية جديدة، كقاسم مشترك وفعلي بين كل الثقافات على اختلافها وتعددتها والتي هي مدعوة للالتزام بها. ولعل الناظر في بنود الإعلان، يرى أنه إعلان لقيم كونية عالمية تشمل جميع الديانات والمذاهب دون استثناء، وهي كفيلة بتحقيق السلم والوئام، لكن طه عبد الرحمان، بحسه النقدي، يتوقف عند بنود هذا الإعلان مليا معيدا النظر في مرتكزاته، ومصححا ما تم ترسيخه في العقول وكأنه من قبيل البداهة العقلية التي لا محيد عنها. إذ اعتبر أن النظر في مفهوم الأخلاق العالمية يقتضي التمهيد ببيان أحدهما مفهومي والآخر تاريخي.

أما البيان المفهومي يتعلق بالفرق مفرقا فيما يخص البيان الأول بين مفهوم الأخلاقيات العالمية التي تتصف بكونها ذات طبيعة عملية ومصادر متعددة وتوجه ديني، وبين مفهوم يتناول الأخلاق الإنسانية التي رتب المفكرون والفلاسفة

(31) دعوة من عالم اللاهوت السويسري "هانز كونغ Hans Kung" إلى إنشاء إعلان عالمي للأخلاق على غرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وترتكز هذه الأخلاقية العالمية على ثلاثة أسس رئيسية: - لا يمكن للإنسانية العيش والبقاء بدون أخلاقية عالمية. - لن يكون هناك سلام عالمي بدون سلام بين الأديان. - لن يكون هناك سلام بين الأديان بدون حوار بينها ويعتقد كونغ أن استمرارية الإنسانية رهين بوجود روح قيمية مشتركة وكونية وكل الديانات الكبرى في العالم تشترك في أربع وصايا للإنسانية: لا تقتل (احترام الحياة)، لا تكذب (الصدق في القول والفعل)، لا تسرق (الاستقامة والأمانة)، لا تزني (المساواة والشراكة بين الجنسين). انظر:

Hans Kung, *Projet d'éthique planétaire, la paix mondiale par la paix entre les religions*, Seuil, Paris, 1991, p 17

قواعدها على أساس أنها موضوعية، يلتزم بها كل فرد أراد الاستقامة أو السعادة، وتتميز على خلاف الأولى بأنها نظرية في طبيعتها، وأحادية في مصدرها وعلمانية في توجهها. يقول «يتعلق هذا البيان بالفرق بين مفهوم "الأخلاق العالمية" ومفهوم آخر يدل هو أيضا على تناول الأخلاق لأفراد الإنسانية جميعا وهو: "الأخلاق الكلية" فالمقصود بـ"الأخلاق الكلية" هو الأخلاق التي تولى المفكرون والفلاسفة وضع أصولها وترتيب قواعدها على أساس أنها أخلاق عقلية وموضوعية بحيث يتعين على كل فرد إنساني الأخذ بها متى أراد الاستقامة في سلوكه أو طلب السعادة في حياته ولنضرب عليها مثالين هما: "أخلاق الواجب" التي أنشأها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط و"أخلاق المنفعة" التي وضع أركانها الفيلسوف والقانوني الإنجليزي "جيريمي بنتام" ووسعها خلفه الفيلسوف الإنجليزي "جون استورات مل"»⁽³²⁾.

فالأخلاق الكلية تتصف بصفات ثلاث: أخلاق نظرية قابلة للاستنباط العقلي المجرد. أخلاق أحادية في مصدرها، لا تحقق الاتفاق. أخلاق علمانية في توجهها لا تنبني على أحكام مأخوذة من الدين. وهي بذلك تتعارض مع الأخلاق العالمية التي تتصف بأضدادها كونها: أخلاق من طبيعة عملية حية. أخلاق مصادرها متعددة قابلة للاشتراك. أخلاق ذات توجه ديني. أما فيما يتعلق بالبيان الثاني، فقد أوضح طه عبد الرحمان أنه يتعلق بالظروف التاريخية التي تبلور فيها هذا المفهوم، مذكرا بانعقاد المؤتمر العالمي الأول للأديان سنة 1893 بمدينة شيكاغو الأمريكية، والذي عُرف فيما بعد باسم "برلمان أديان العالم" والذي فيه ظهرت بوادر التفكير في "أخلاق تجمع أمم العالم" احتفالا بالتقدم العلمي والتكنولوجي الذي حققته الحداثة⁽³³⁾.

وفي سياق عرضه للمبادئ التي تأسست عليها دعوى الأخلاق العالمية وهي أربع: ضرورة الأخلاق العالمية، والحاجة إلى تغيير الضمائر، ومطلب المعاملة

(32) طه عبد الرحمان، سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل - مصدر سابق، ص 111.

(33) المصدر نفسه، ص 112 .

الإنسانية، فضلا عن التوجيهات الأربعة المتمثلة في: الالتزام بثقافات المساواة، واحترام الحياة، والتضامن، والنظام الاقتصادي العادل، والتسامح والصدق في الحياة، والمساواة في الحقوق والشراسة بين الجنسين. يؤكد طه عبد الرحمان على أن هذه الركائز الأربعة ناقصة لعدم تنصيبها علي ركيزتي: التمكن الديني في العالم. فالديانات هي مصدر هداية الأمم إلى مواطن نفعها وصلاحها، ومحاولة التمكين للدين يجعل منه مبتورا لا يليق بمقام المتدينين. والتقدم الخلقي في العالم، أي الارتقاء بالخلقية الإنسانية إلى رتبة فوق الرتبة التي يمكن أن يصل إليها أي دين بمفرده في التصدي لأزمات العالم.

لقد استخرج عبد الرحمن من تفاصيل إعلان الأخلاق العالمية أربعة مظاهر مخلة بشرط التمكن الديني. أولها حذف التأسيس: إذ إن الحقيقة الغيبية لا تدخل في مجال الركائز الأربعة. ثانيها عدم الاستهلال بـ"باسم الله": بحجة أن المؤتمر ضم أربع مجموعات من الأديان لا تتفق على خالق واحد، وهو حذف غير مسوغ، إذ لم يكن متعذرا البدء بصيغة أكثر عمومية من مثل بسم ما نعتقد به، ثالثها حذف ركيزة الإيمان: باعتباره قيمة روحية مشتركة بين الأديان كلها. رابعها حذف العمل الديني: إذ تمت الإشارة إلى الصلاة إلا في إطار عمومي وتعويمي لا يحقق التغيير الخلقي. يقول طه عبد الرحمان (يتبين أن هذا الإعلان، وإن أصدره أهل الدين، فإنه لا يحقق تمكُّنا للدين في العالم: فلا رفعٌ لمكانته، ولا تعزيز لها، فالعنصران المكونان للدين وهما: "الإيمان" و"العمل" وقع تحيدهما في بناء هذه الأخلاق، إذ يقرر هذا الإعلان أن اعتبار الإيمان الديني يحد من عالمية الأخلاق حيث لا يحد منها عدم اعتباره، كما يقرر أن ما يدرك بالعمل الديني قد يدرك بواسطة غيره، بل يُدرك بضده⁽³⁴⁾ .

(34) طه عبد الرحمان، سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل - مصدر سابق، ص123.

2 - نظام العولمة والتعقيل الموسّع

إذا أمكننا القول بأن العولمة هي قرينة الحداثة، فهذا القول له ما يبرره تقنيا، حيث يكون العلم القاعدة الأولية التي يبنى عليها هذا الاقتران، على اعتبار أن الإنسان يتطور في الطبيعة بصفته كائنا اصطناعيا. لذا اعتقد الغرب أنه عنوان الحداثة بما وفرت له من تقنيات وأسباب التطور، حتى خوّل لنفسه فرض الحداثة على غيره، ناظرا إلى تلك الحداثة على أنها خير أسمى يتعيّن تعميمه باسم الكونية، فالعولمة هي النموذج الآخر الذي اتخذه طه كمثال لواقع الحداثة.

أ - العولمة وآفاتھا القيمة

في سياق موقفه من نظام العولمة، يبدأ طه عبد الرحمان بالإشارة إلى أنه وريث التطبيق الغربي لواقع الحداثة، هذا التطبيق تسبب في آفات عملية وتعاملية شنيعة، نتجت عن ميتافيزيقا العقل الأداتي المسكون بالبحث الحاد عن الأسباب الموضوعية للأشياء، دون وصلها بأبعادها الاعتبارية أي تلك التي تتجه نحو المقاصد والغايات فضلا على الأسباب والقوانين. يعرف طه عبد الرحمان العولمة بقوله ((العولمة هي تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: ”سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية“ و”سيطرة التقنية في حقل العلم“ و”سيطرة الشبكة في حقل الاتصال“⁽³⁵⁾. إن العولمة على هذا الأساس فعل تعقيلي مستمر في العالم بكليته من أجل توحيد العلاقات البشرية في المستويات المختلفة، وصولا إلى إنتاج ”المجتمع الكوني“ الذي يتشابك فيه كل شيء ليكون العالم كله خاضعا للمركز الغربي في الاقتصاد والتكنولوجيا والإعلام.

أ1 - سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية والإخلال بمبدأ التزكية.

واقع الحداثة يكشف على أن أساس العولمة اقتصادي وفق شروط السيطرة،

(35) طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص78.

وجمع أقصى الثروات التي تولدت عنها الحاجة إلى إحداث تغييرات داخلية وخارجية في بنية النظام الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، وإحلال نظام جديد يسمح بتطوير الآلة الاقتصادية لمزيد من سيطرة الرأسمالية وتكريس لعالميتها. ومن هنا يبدأ تشكل العلاقات بين الأفراد والجماعات القائمة على المصلحة المادية وما يترتب عنها من أخطار وآفات أخلاقية يقول طه عبد الرحمان «فأخلاق من وقعوا في تقديس الاقتصاد بما يشبه تقديس العطاء الإلهي الذي لا ينقطع، وما الفتنة الاقتصادية التي ابتلي بها الجميع، إلا ناطقة بهذا التأليه للاقتصاد»⁽³⁶⁾.

ففعل التعقيل العولمي يسعى إلى إلbas كل أنواع التنمية لبوس التنمية الاقتصادية الرأسمالية، مما حوّل العلاقات الكونية التي كان من المفروض أن تبقى علاقات تعارفية معنوية إلى علاقات تتأسس على المصلحة المادية الخالصة، وإشاعة ثقافة الإستهلاك عبر التجسس الاقتصادي «لا يريد المتجسس الاقتصادي من الزبون أن يُضاعف استهلاكه فحسب، بل يريد أ، أن يُورثه هذا الاستهلاك المتزايد "حسب الشهوات" فيأتي استهلاكه لا على سبيل قضاء حاجاته، وإنما على سبيل إشباع شهواته، أي يأتيه لا متبضعا لمعيشته، وإنما مستمتعا بحياته، وذلك أن الشهوات متى استولت على المستهلك لا تنفك بموجب المتع التي تعقبها تشتد وتعدد، حتى يُصبح أسيرا لها لا انفكاك له عنها»⁽³⁷⁾. هذه الخلاصة في الحقيقة هي من نواتج التحولات البنيوية في فهم الحياة التي أورثتها متتالية حركة التحديث الغربية كالثورات السياسية، والابتكارات التقنية، والنمو الاقتصادي، والدلالة الفلسفية الأخلاقية التي يمكن تخريجها موازاة مع هذه التحولات هي إنشاء مذاهب أخلاقية تتأسس على المنفعة بوصفها المحدد الوحيد للسلوك الإنساني وأقصى غاياته، حتى صار الفعل الأخلاقي نتيجة لسطوة الفعالية

(36) المصدر نفسه، ص 80.

(37) طه عبد الرحمان - دين الحياء - من الفقه الاستثماري إلى الفقه الائتماني - 2 - التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت لبنان، ط 1، 2017، ص 178.

الاقتصادية يحسب حسابا منفعا خالصا لا علاقة له بالاعتبارات المعنوية. ويعدّ مذهب المنفعة الذي وضع أصوله "جرمي بنتام Jermy bentham" وعرف تطويرا مع "جون ستيوارت مل John Stuart Mill" وصولا إلى "جون راولز John Rawls" منظر الليبرالية في المجتمع الأمريكي، التعبير الأخلاقي المكثف على هذا المنظور، حتى إنه يجوز الكلام على ما يمكن تسميته بواقع التسلط الاقتصادي المادي، على حساب كافة أشكال التنمية التي تتعارض مع هذا المسلك، وعلى رأسها مسلك التزكية بما هو مسلك يهدف إلى تنمية دائرة الخلق المعنوي وليس تقوية دائرة الحس المادي، فمقتضى التزكية أنها شرط في كل تنمية يصلح بها حال الإنسان بمعنى أن تزيد في إنسانيته، لأن التزكية بخلاف التنمية لا تطلب عموم المنافع إنما تطلب المصالح منها، لأن المصالح في معناها الحقيقي هي عبارة عن المنافع التي يتحقق بها صلاح الإنسان. فلا تنمية إذن دون صلاح وارتقاء أخلاقي وبهذا تصبح الأخلاق هي القطب المرجعي في التقويم على غيرها كالسياسة والاقتصاد والعلم وغيرهما، متى أرادت هذه الميادين أن تصلح حال الإنسان في الآجل والعاجل.

أ2 - سيطرة التقنية في مجال العلم والإخلال بمبدأ العمل.

واقع الحداثة يكشف على أن أساس العولمة العلم والتقنية⁽³⁸⁾ أي بعدما كانت التقنية معرفة تطبيقية تخضع لإرادة وتوجه العلم، أصبح العلم باعتباره معرفة نظرية يخضع لإرادة وتوجه التقنية، فتسارعت وتيرة الاكتشافات، وتزايدت حدة

(38) من الواضح أن طه عبد الرحمن يستفيد من الدراسات الفلسفية الجديدة في نقدها للتقنية والتصورات الوضعية موضحا مقارنته للنظام المعرفي الحديث بقوله «وبهذا يكون النظام العلمي التقني الذي تقوم عليه الحضارة نظاما لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة وتكون مفسدة لها بحيث يكون هذا النظام نظاما قاهرا للإنسان، ويكرهه ولا يطيعه، أو قل، بإيجاز نظاما متسلطا». طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2006، ص142.

ودقة الابتكارات، حتى أصبحت العلاقات التي تنظم الكون الطبيعي، والمجتمع البشري تخضع لحتمية التجريب، ترتبت عنها آفات خلقية استبدت بأرباب العولمة الذين هيمن عليهم التعقيل الأداتي. فإذا كانت التقنية هي منتهى ما يفخر به أدياء الحداثة الغربية، أو منظرو الفكر العولمي سعيًا منهم إلى تحرير الإنسان، غير أن التقنية وقعت في نقيض مطلوبها وأفلت منها زمام التحكم في طرائقها ونتائجها، فأفسدت حياته وضيقت أفقها. يقول طه عبد الرحمان «فأخلاقهم من أخلاق هذه الجهة، أخلاق الواقعيين في تقديس للعلم والتقنية، أشبه بتقديس العلم الإلهي الذي لا يحد، وما الفتنة التقانية التي نراها من حولنا إلا شاهد على هذا التأليه للتقنية»⁽³⁹⁾.

ففعّل التعقيل العولمي صار إيديولوجية توهم البشر بالخلاص وانتظار المعجزة المتمثلة في تخليصه من الهيمنة الطبيعية والاعتراب الاجتماعي. فالآفات الأخلاقية التي دخلت على تبعية العقل للتقنية سببها غياب البعد المقاصدي المتجاوز للغة التحسب والتجريب والإجرائية. فالعلاقات الكونية التي تنشأها العولمة هي علاقات بين إجراءات، لا علاقات بين أعمال، والعلاقات بين

(39) المصدر نفسه، ص 82. في هذا السياق، انتقد كثير من الفلاسفة المسار الحديث للتقنية بسبب تسلطها وتألقها: يرى كارل ماركس أن كل الأشياء تبدو جلية وواضحة من خلال نقيضها، وهكذا فإذا كانت التقنية تحمل في ذاتها إيجابيات وتبهر الإنسان وتملك قدرة إيجابية في اختصار الوقت وتحد من ساعات العمل عبر الآلات المختلفة فإنها في الوقت نفسه تسبب الجوع والإنهاك المفرط، لتتحول الثورة التقنية إلى مصدر البؤس. يؤكد هيدغر أن الإنسان لم يعد يسيطر على الآلة، بل أصبحت الآلة مهيمنة عليه. وبالتالي فالعلم الديكارتي بجعل الإنسان سيّدا عبر التقنية استحال إلى النقيض، أي حوله إلى عبد، فالتقنية تتحرك وتتطور خارج إرادة الإنسان وسيطرته، فهي ليست مجرد أداة يستخدمها كيفما يريد لأنها من حيث الماهية ليست مجرد أداة، بل هي نسق من المعرفة ومنظومة من الآليات التي تستبطن عوامل تطورها داخلها على نحو مستقل عن إرادة الإنسان. ويشبه آينشتاين التقدم التقني في فوضويته ولا مسؤوليته الأخلاقية تشبيها جميلا ودالا حيث يقول "إن سلاح التقدم التقني يبدو مثل فأس وضعناه في يد مريض نفسي". وانتقد ميشيل سير المسلك الذي سار عليه العقل الغربي وذلك باتخاذ التقنية كوسيلة للتحكم في الطبيعة وهذا الأسلوب أدى بدوره إلى تحكم التقنية نفسها في الإنسان والطبيعة معا، فتحولت من مجرد أداة لتحكم الإنسان في الطبيعة إلى عنصر يهدد كيانهما ووجودهما معا.

الأعمال أو العمل المقصدي الذي يوجب الجمع بين مقتضى التحكم ومقتضى الحكمة. فمظاهر النظام العلمي التقني تتصف بكونها لا تطلب العبادة وإنما تطلب السيادة التي تقوم على التعقل المستقل عن الأمر الإلهي، لكونه يأخذ بالعقل المجرد، الذي يُشَرِّع لنفسه بالقدرة على تغيير الخلق وفي هذا سعي إلى إنكار للخالق وخيانة للأمانة «لقد تعاوى المتجسس العلمي تغيير الخلق بصورة لا تأخذ بعين الاعتبار المعاني الأخلاقية ولا الروحية، فلم يكن غرضه اكتشاف القوانين التي تنضبط بها الظواهر والأشياء، وتتحدد بها العلاقات بينها، ناظرا إلى المعاني الخفية التي تحتها، بقدر ما كان التوسل بهذه القوانين في التصرف بصورة مختلفة في صورة الأشياء»⁽⁴⁰⁾.

3أ - سيطرة الشبكة في حقل الاتصال والإخلال بمبدأ التواصل.

فهي امتداد لسيطرة التقنية، مظهرها الشبكة الدولية للمعلومات التي تخطت المستوى الضيق لتمد إلى المستوى الموسع، فأصبح العالم قرية صغيرة تتناقل فيها المعلومات المختلفة بسرعة وبفاعلية، وبوسائل وبرامج مذهلة. هذا التعقيل الاتصالي أوقع رواده في آفات خلقية أضرت بمبدأ التواصل يقول: «فأخلاقهم أخلاق الواقعيين في تقديس المعلومات بما يشبه تقديس الكلام الإلهي، وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين أظهرنا إلا دليل على هذا التأليه للاتصال»⁽⁴¹⁾.

فمتتالية تطور وسائل الاتصال لدى الإنسان، هي منذ لحظة الوسائل الطبيعية إلى اللحظة الحديثة أي اختراع ما بات يعرف «شبكات الاتصال» المنتشرة بشكل واسع حاليا، فوجودها لم يبق منحصر في مكاتب الدراسات والمخابر العلمية والبحثية والمصالح البنكية والتجارية وغيرها «بل نحن نرى هذه التقنيات في مجالات لم نكن نتوقعها، مثل المجال الفني في الإبداع، الموسيقى والرسم والهندسة المعمارية وفي دراسة الكتب المقدسة، بل وحتى في أوقات الفراغ

(40) طه عبد الرحمان، دين الحياء - من الفقه الاستثماري إلى الفقه الائتماني - 2 - التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، ص 175.

(41) طه عبد الرحمان روح الحداثة، مصدر سابق، ص 84.

واللقاءات الجماعية وفضاءات التبادل والحركات اليومية⁽⁴²⁾. وقد تم وصلها في زمن العولمة عبر العالم كله بالأقمار الاصطناعية، لينتج عن هذا الوصل الشبكة الدولية الجامعة المعروفة باسم الشبكة العنكبوتية أو الإنترنت، «وقد مكن هذا الاندماج من جمع وخزن المعلومات المختلفة بفعالية بالغة، ثم نقلها وتناقلها بين المستهلكين في كل مكان بسرعة وبأقدار غير محدودة حتى بدا هؤلاء وكأنهم يؤلفون عشيرة واحدة تستهلك معلومات واحدة»⁽⁴³⁾.

غير أن المتفحص لشعار التواصل، بمنزعه الكونية التي يستهدفها، لا يتبدى أنه من جنس العلاقات التي تجمع بين أهل القرية الواحدة كما قيل، لأن ما تتناقله شبكات الاتصال ليست سوى إشارات ضوئية متوالية يصطلح عليها: بالمعلومات. فالتفاعل على التحقيق لا يحصل بين الذوات الآدمية، بقدر ما يحصل بين الآلات الناقلة. وفضلا على هذا فإن المعلومة قد هيمنت عليها لغة الإعلانات حتى أضحينا لا نقدر على التفريق بينهما. إضافة إلى هيمنة ثقافة الصورة على حساب ثقافة الكلمة أو ثقافة النخبة والعقل، بما معناه طغيان الشكل على المضمون أو تحوّل الأشكال إلى مضامين، والثقافة التي تفرضها الصورة هي ثقافة أشكال ورموز، ثقافة سطوح أصبحت أعماقا، إنها ثقافة ثنانيا انبسطت، وبواطن تمظهرت، وأعماق تسطحت، ثقافة تختلف نوعيا عن ثقافة الكلمة، من حيث إنها تلغي التقابلات والثنائيات القديمة لتحل محلها محددات جديدة، نحن اليوم جميعا مدعوون إلى الوعي بها، مادامت تداهمنا في كل آن وفي كل مكان⁽⁴⁴⁾.

هذه السيطرة الثلاث التي أفرزها نظام العولمة القائم على مبدأ التعقيل الأداتي، ورثت أزمات أخلاقية لا حصر لها مازال الإنسان المعاصر يتخبط فيها،

(42) هابرماس وآخرون، التواصل نظريات ومقاربات، ترجمة عز الدين الخطابي وزهور حوتي، منشورات عالم التربية، المغرب ط1، 2007، ص161.

(43) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص184.

(44) محمد سبيلا، زمن العولمة - فيما وراء الوهم - دار توبقال، المغرب، ط1، 2006، ص70.

وغارق في حبائلها، ولا يستقر أمره إلا بردها ومواجهتها والإسلام هو الأحق بدرء هذه الآفات. يقول طه عبد الرحمان «إن الدين الذي يقدر على قهر العولمة، وعلى ضبط مسلكها التعقيلي إنما هو دين الإسلام، والدليل على هذه الدعوى نسميه بـ"دليل الزمن الأخلاقي"»⁽⁴⁵⁾.

ب - من عولمة الآفات الخلقية إلى عالمية القيم الإسلامية

يؤكد طه عبد الرحمان على أن السبيل إلى الخروج من الآفات القيمة التي كرسها واقع الكونية الثقافية لن يتأتى إلا إذا تمكنت الأمة الإسلامية من الإجابة على أسئلة زمانها، بناء على الخصائص الاختلافية. يقول «ولهذا استقر عزمنا على أن نستغني عن ذكر هذه التفاصيل بإبراز الروح الخاصة التي تميز الجواب الإسلامي، والتي تؤمن للأمة المسلمة حق الاختلاف في فكرها عن الأمم الأخرى، ولو كانت أشد منها بأسا، كما تدفع عنها ذرائع الذين يرومون حرمانها من هذا الحق»⁽⁴⁶⁾. ويقول في موضع آخر «ينبغي لكل أمة من الأمم أن تُسند إلى الخصوصية الفكرية للأخرى من القيمة ما تُسند إلى خصوصيتها الفكرية نفسها، اعتبارا لكونها هي كذلك تنطوي على ما يُمكن أن يفيد البشرية جمعاء، وأن تحترم أفكار الأخرى، فلا تقتحم عليها مفاهيمها ولا أحكامها ولا

(45) المرجع نفسه، ص 87. لتجاوز هذه الآفة، يدعو طه عبد الرحمن إلى تصحيح مفهوم "العالم" المتداول عند أرباب العولمة فليس العالم، كما يتصورون، مجالا واحدا من العلاقات مع إطلاق مدلول "العلاقة"، وإنما هو مجال واحد للعلاقات مع تقييدها بالأخلاق، أي أنّ العالم هو مجال علائقي أخلاقي. ويوضح طه عبد الرحمن تصوره بقوله: «لما كانت أفعال الإنسان أفعالا خلقية صريحة، كان لا بد أن تتجه هذه الأفعال إلى الآخر باعتباره إنساناً، أي كائناً أخلاقياً، بمعنى أنّ التعامل الذي يحصل في دائرة أفراد البشرية جمعاء هو تعامل أخلاقي، ثم لما كانت هذه الدائرة الواسعة هي التي يُطلق عليها اسم "العالم"، وليس على ما دونه كالمجتمع أو القبيلة، صار العالم هو المجال الأصلي الذي يدور فيه الفعل الخلق، بحيث تكون لكل فرد فيه واجبات أخلاقية نحو غيره كما تكون لهذا الغير واجبات أخلاقية نحوه؛ فإذن الطبيعة الأخلاقية للأفعال الإنسانية تجعل صاحبها مسؤولاً في الأصل إزاء العالم كله، وليس إزاء بعضه فحسب». طه عبد الرحمان روح الحداثة، مصدر سابق، ص 90.

(46) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 173.

قيمتها»⁽⁴⁷⁾. وهي المبادئ التي تحفظ الاختلاف الفكري بين الأمم بكل أنواعه المنهجي والمفاهيمي، والانتقال من آفة التسلط والتعصب الفكري إلى الاختلاف والانفتاح الفكري اللين، وفي هذه الحالة يمكن أن تُلقَى وتُلقَى كل واحدة من الأمتين بفكرها إلى ومن الأخرى. فالاختلاف الذي يُبقي على وشائج التواصل قوية وممتينة اختلاف يتصف بالليون، أما الاختلاف الذي تضعف فيه هذه الشوائب أو تنعدم فيتصف بالصلابة.

هنا كان الاختلاف نوعين في نظر طه عبد الرحمان: اختلاف لين واختلاف صلب. أما الاختلاف اللين «هو الاختلاف الذي يقع بين أمتين اختارتا في التعامل الفكري بينهما، طريق "التعارف" ولما كان التعارف أصلاً تعاوناً على المعروف، وكان المعروف المطلوب هنا هو أفكار تنفع الجانبين، وجب أن تبقى أسباب التواصل والتحاور بين الأمتين محفوظة، بحيث لا تدعي أية منهما أن مفاهيمها وأحكامها وقيمتها تعلو على مفاهيم وأحكام وقيم الأمة الأخرى... وهكذا ففي حالة الاختلاف الفكري اللين تلقى كل واحدة من الأمتين بفكرها إلى الأخرى بقدر ما تتلقى منها فكرها. «بينما الاختلاف الصلب «هو الاختلاف الذي يقع بين أمتين اختارتا في التعامل الفكري بينهما، طريق "التعاون" ولما كان التعاون لا يمنع من إتيان المنكر، جاز أن تنتقل فيه الصلة الفكرية بين الأمتين المتعاونتين من رتبة التواصل الحقيقي - أي عمل فكري من جانبين اثنين - إلى رتبة التوصيل - أي عمل فكري من جانب واحد، بحيث تلقى إحداها بفكرها إلى الأخرى، ولا تتلقى منها فكرها»⁽⁴⁸⁾. ويحصل التصلب في الاختلاف الفكري

(47) المصدر نفسه، ص 146.

(48) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص ص 143 - 144. هنا يحدد طه عبد الرحمان ثلاث قيم من شأنها أن تُدبّر الاختلاف الفكري النافع للمختلفين معا وهي: "الحياة" أي امتناع المرء إتيان المنكر، شعورا منه بأن إتيانه يُنقص من إنسانيته على مرأى من الله. فالحياة خلق فيه تخلية الإنسان المتواصل مع غيره المخالف له من وصف الوقاحة، وتحليته بوصف الإيمان بالله. و"الجهاد الأخلاقي" أي بذل أقصى الجهد في التواصل التعارفي مع الغير تواصلاً متخلقا بالمكارم والفضائل، ومنزها عن طلب تحقيق الأغراض الذاتية والمصالح المادية الخاصة. و"الحكمة" أي ينبغي لكل أمة =

بين أمتين متى نزل التعامل بينهما من رتبة التعارف إلى رتبة التعاون، وحل في مكان فعل التواصل، فعل التوصيل الذي هو من مظاهر الاستبداد بما فيه من تعصب وتسلط وإقصاء.

إن منظروا الكونية الثقافية باسم الحداثة تغافلوا عن حقيقة تاريخية وطبيعية هي أن الاختلاف سنة كونية بين البشر أفرادا كانوا أم جماعات، بمقومات ثقافية متميزة وضعية كانت أم سماوية وفي الوقت نفسه أنهم يطالبون هذه الشعوب على اختلافها بالتضحية بموروثها الثقافي وتاريخها الحضاري كشرط من شروط البقاء في فضاء الكونية الغربية وفي زمنها. فتمط السعي المبهوس باتجاه الهيمنة والسيطرة لدى المركزية الغربية، يقطع ويشوش على إمكانيات التعاون والتعارف بين الحضارات، ويسلك به مسلك البغي والدمار، وهو ما لم تعد البشرية اليوم في مقدورها أن تدفع ثمنه، نظرا لما تعاقب عليها من المآسي والأحزان، فمن مصلحة كل الحضارات والثقافات في العالم نبذ العنف في علاقاتها، والخروج من حالة الفوضى إلى حالة الانتظام والاتزان، والذي يمكن أن نصطلح عليه باسم "التدافع التعارفي" فلئن سلمت هذه الحضارات بتفوقه المادي وبقدرته على إحكام طوقه التقني والتكنولوجي حول الأرض، فإنها لا تسلم له بحقه المزعوم في الريادة، ولا في إملاء القيم فكانت النتيجة الرفض والصد، وعلى رأس هذه الحضارات العvisية على الانصياع الحضارة الإسلامية، وهذا لاعتبارات عدة أهمها: عالمية الإسلام من حيث الهدف والغاية والوسيلة، وهذا ما أكدده الخطاب القرآني.

كما أن الحضارة الإسلامية قامت على القاسم المشترك بين حضارات العالم، فقبلت الآخر وتفاعلت معه أخذا وعطاء، بل أن حضارة الإسلام تعاملت مع الاختلاف بين البشر باعتباره سنة من سنن الكون. لذلك دعا الخطاب القرآني

= في الواقع الكوني أن تحفظ في كل فكر: صلة النظر الملكي بالنظر الملكوتي، بحيث يكون الثاني أساسا للأول، وصلة العمل التعاوني بالعمل التعارفي بحيث يكون الثاني أساسا للأول، وصلة النظر الملكوتي بالعمل التعارفي بحيث تتكامل قيمهما. المصدر نفسه، ص 191 - 192 .

إلى اعتبار الاختلاف في الجنس والدين واللغة من عوامل التعارف بين البشر⁽⁴⁹⁾. فالتعارف في هذا المقام إنما المقصود به رجوع الكثرة من الأفراد على تعددهم القبلي والعرقي إلى وحدة متعاونة على ما يكون به قوام الحياة بتعدد أوجهها، وما يكون به تحقيق الأغراض والحوائج، توجهها في ذلك توجهها سابقا للاقترب من الله تعالى بتحقيق أوامره، وتلك هي التقوى التي دلت بها الآية في مقام الهدف الذي من أجله يكون التعارف⁽⁵⁰⁾. فالأمة الإسلامية في تواصلها مع غيرها، مبدؤها التعارف أي تواصلها من أجل المعروف وتعاملها بالمعروف، بدليل ربطها التعارف بالكرامة والتقوى. فالعمل التعارفي يكون بين الأشخاص المختلفين كما يكون بين الأمم والشعوب المختلفة على قيم الخير والمحبة، يقول طه عبد الرحمان «حقيقة التعارف هو أن التعاون على المعروف وترك التعاون على المنكر»⁽⁵¹⁾.

إن العمل التعارفي الذي يدعو إليه الخطاب القرآني يفضي حتما إلى التخلق، كونه صلة صريحة بين الأنا والآخر، أي كونه تصرف وفق القيم داخل الجماعة، ويقع الحكم عليه بالخير أو الشر بحسب آثاره على أفرادها، فالتخلق إذن ذو طبيعة تعاملية وأفضل تعامل يترك فيه الإنسان هو التعامل في مجال معروف "الدين المعاملة". يقول طه عبد الرحمان: «إن العمل التعارفي - هو التعامل مختلف الأشخاص والأمم علة مقتضى المعروف - هو في الأصل في

(49) لقوله عز وجل ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنْآ خَلَقْنٰكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ سورة الحجرات، الآية 13.

(50) التعارف المقصود بغرض وجوب النهي عن التفاخر واللمز والتنازع، مما يقوم قرينة على أن التعارف المأمور به هو المقتضى متضادين يحيلهم التعارف إلى وحدة ووثام وتعاون. يقول محمد الطاهر بن عاشور «كان هذا التقسيم الذي ألهمهم الله إياه نظاما محكما، يربط أواصرهم فيتعارفوا دون مشقة، ولا تعذر، فإن تسهيل حصول العمل بين عدد واسع الانتشار، يكون بتجزئة تحصيلة بين العدد القليل، ثم يبت عمله بين طوائف من ذلك العدد القليل، ثم بينه وبين جماعات أكبر، وهكذا حتى يعم أمة أو يعم الناس كلهم، وما انتشرت الحضارات المماثلة بين البشر إلا بهذا الناموس الحكيم». محمد الطاهر بن

عاشور، التحرير والتنوير، ج 26، الدار التونسية للنشر، ط 1، 1984، ص 262.

(51) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 21.

تخلق المسلم فتخلق المسلم تخلق تعارفي بحق»⁽⁵²⁾.

هذا النمط من العمل التعارفي إنما هو شكل من إشكال تخليق الحياة المشتركة بإعطائها صبغة إنسانية كونية لعلها بذلك قد تقلل من وطأة العنف والمكر والخبث، هذا العمل عبر عنه عبد الوهاب المسيري "بالتآنس" يقول «فلسفة التآنس إذن هي إمكانية التفكير في الشروط الموضوعية والروحية للعيش معا في كنف السعادة، أساسه الأنس والمحبة، وقد تظهر هذه الفلسفة في التصورات التي تحدد حول مفهوم الاتفاق كما نجده عند جون راولس أو التواصل كما نجده عند يورغن هابرماس، والتآزر كما نجده عند رتشارد رورتي، والتحافز كما نجده عند إدوارد تايلور أو الضيافة عند جاك دريدا، كل هذه المفاهيم هي تصورات تعالج وضعية الإنسان المزرية في عالم تسيطر عليه معقولة الهيمنة»⁽⁵³⁾.

فإذا سلمنا بأن العمل التعارفي هو ذلك الفعل الذي لا يشترك فيه أشخاص مختلفون فحسب، بل تشترك فيه أمم مختلفة بكاملها، وكلما زادت قوة العمل وزاد عدد الأمم المشتركة زاد حضنها من الأخلاق، وجب علينا التسليم بأنه لا يستقيم حال العمل التعارفي إلا إذا قام على مبدأ الحوار كأساس حضاري لدفع مفاصد الهيمنة، وسد منافذ الصراع الحضاري وهو الذي اصطلح عليه باسم "حوار الحضارات". لكن ليس ذلك الحوار الذي يرفع كشعار غير بريء مفعم بالغموض والالتباس، والمرتبط بالمصالح، والذي يشعر الغير بالدونية، وإنما الحوار البناء المسؤول والعادل، الذي يشعر فيه الكل بأنه قابل للأخذ والعطاء بعيدا عن الاستعلاء والتعصب والتسلط ووقاحة الإنكار، وعندها تتلاقح الحضارات، وتتفاعل الثقافات. يقول طه عبد الرحمان «فلا سبيل إلى وضع الفرقة إلا باجتهاد المتحاورين في تحصيل الاستقامة في سلوكهما بالقدر الذي يتيح لهما أن يتفاعلا فيما بينها تفاعلا مثمرا غير مجذب، ولا يخفى أن هذه

(52) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص22.

(53) عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص266.

الاستقامة توجب أن يجعل الواحد منهما اعتبار الغير فوق اعتبار الذات»⁽⁵⁴⁾.

إذا الأخلاق هي ثمرة العمل التعارفي، وهي الجوهر الذي يشعر الإنسان دوماً بأنه أقرب إلى معرفة الخاصية التي تميزه من اشتراكه مع غيره في فعل يرفع مكانتهما الإنسانية، فإن هذا حتماً مآله التكامل بين حضارات الشعوب وثقافتها، كما يقول «إذا كانت كل ثقافة تحمل رؤية لحياة الإنسان تختص بها فإن الحاجة تدعو إلى انضمام هذه الرؤية الخاصة إلى غيرها حتى تتولد من الرؤيتين معا رؤية أوسع، بحيث كلما تعددت هذه الرؤى زاد اتساع الرؤية المتولدة منها. فتكون حقيقة الثقافة العالمية هي أنها الثقافة التي تحمل الثقافة الأوسع»⁽⁵⁵⁾.

وفقاً لهذه الحتمية التي يجب أن يؤول إليها العمل التعارفي يحصل التنوع الثقافي والحضاري أو بالأحرى أشكال التنوع الحاصلة بين المجموعات البشرية في التاريخ؛ بحكم تنوع شروط كينونتها. إلا أن هذا التنوع لا يعني تنافي الثقافات وتنافرها، بل تكامل الثقافات وتقاربها في شكل تفاعلي يقول طه عبد الرحمان «فكما أننا نأخذ من ثقافة الآخرين ونحتاج إلى البقاء على الأخذ منهم، لا من جهة الإطلاع على أسباب المعرفة فحسب، بل أيضاً من جهة تقوية العمل التعارفي أي يرجع إليه كمال التخلق، فكذاك ينبغي أن نعطيهم من ثقافتنا ما لا يقدرون على تحصيله بأنفسهم، بل أن نوجههم إلى هذا التحصيل متى واصلنا تملك أسبابهم وتوصلنا بها في الكشف عن جوانب من ثقافتنا تفيدهم في دفع الآفات التي دخلت اختباراتهم الحضارية»⁽⁵⁶⁾.

إن الرؤية الحضارية الإسلامية تدعو إلى حوار ثقافي حضاري على أساس ندية الثقافة والحضارة والإنسان، بعيداً عن الإزدرائية والاختزالية النابعة من روح الاستعلاء والهيمنة، وبذلك يمكن البحث معاً عن قاعدة الاتفاق والبناء على أساسها، والعمل على تقليل أسباب الخلاف. إن دور المسلمين ومهمتهم

(54) طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 44.

(55) طه عبد الرحمان، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 93.

(56) المصدر نفسه، ص 88.

مزدوجة، فعلاوة على ضرورة صدهم للغرب المهيمن، عليهم إيقاظ الفكر الكوني بما فيه الفكر الغربي وتذكيره بحاجة الحداثة إلى عبادة، وبحاجة الاقتصاد والسياسة العلاقات الإنسانية برمتها إلى تسديد أخلاقي يدفع ما ظهر وما يظهر من آفات ومفاسد أخلاقية فتسمو بذلك حياة الخلق من طور الفئات البشرية إلى طور الإنسانية، ومن ضيق الكونية وأسر العولمة إلى سعة ورحابة العالمية⁽⁵⁷⁾. فجذلية العالمية والخصوصية أمر حيوي في الوضع الراهن فالعالمية الحقيقية لا يمكن أن تكون إلا في ظل احترام التنوع الثقافي للشعوب، كما أن الخصوصيات الثقافية لا يمكن أن تثمر إلا في ظل الإيمان بوجود مبادئ إنسانية مشتركة. لهذا علينا أن نعطي الأولوية لما هو مشترك لنشكل هوية مشتركة في ظل احترام التنوع. فاليوم كل الكيانات الثقافية هي كيانات متعددة الهوية والإنسان سيصبح أكثر فأكثر متعدد الانتماءات والهويات.

إذن هناك حتمية للتفاعل بين مختلف الحضارات والثقافات على اعتبار أن التبادل الحضاري ظاهرة إنسانية متأصلة في التاريخ الإنساني، ومن هنا ضرورة إرساء تواصل حي ودائم ومثمر بين مختلف الخصوصيات الثقافية حتى يصبح العالم موطناً رحباً للجميع. وحتمية التلاقي والتفاعل لا تعني انمحاء الخصوصيات الثقافية وذوبانها للتوحد في حضارة عالمية واحدة. لذلك لابد من

(57) إذا كانت العولمة تعني وحدة الجنس البشري، باعتبار أن العالم وحدة واحدة، ووسيلتها الصدام والصراع بين الحضارات، مشروعها الغزو الثقافي، وغايتها اختراق الخصوصيات الثقافية القومية والوطنية. فالعالمية ضد العولمة، الأول افتتاح على العالم، وإقرار بتباين الثقافات والحضارات، بل هي إثراء لهذه الثقافات، وتكريس لتلاقحها حضارياً وعلمياً وتقنياً. وتقوم العالمية على المساواة والتندية بين مختلف الثقافات. إن العالمية تخاطب أعمق مشاعر الإنسان عموماً، وأقوى مشاكله. فالعالمي في الأدب والفن هو الذي يتصيد ما بين البشرية جمعاء، كالعواطف المشتركة، وما في وجدانها من حقوق موحدة وقيم سامية ومثل عليا، على الرغم من اختلاف الأجناس وتباين الأزمان والأوطان، ويعدُّ الحياة كرامة والحرية حقاً، والعدالة الاجتماعية حتماً والفضيلة جوهرها. لقوله تعالى: قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ سورة الأنبياء، الآية 107. وقوله عز وجل ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ سورة سبأ، الآية 28.

ترك مساحة للخصوصيات الثقافية لمختلف الشعوب قصد بناء حضارة إنسانية مشتركة. فالرؤية الحضارة الإسلامية تؤصل لقبول الآخر والاختلاف معه، باعتباره أحد موانع استعمال العنف الذي يحمل في الأصل بواعث إلغاء الآخر ومحو مساحة الاختلاف معه⁽⁵⁸⁾. فالإسلام يقبل الآخر ذاتا وفكرا، ويبحث دوما عن أرضية مشتركة ويعمل علة تفعيله، حتى يصبح الاختلاف أمرا واقعا يحوز على درجة عالية من القبول. كما ترفض الرؤية الحضارية الإسلامية كل الأشكال المادية للتدافع⁽⁵⁹⁾ وتؤسس للحوار بالتّي هي أحسن، وبكل ما يمكن أن يحقق التشارك لا التعارك. فالتدافع الذي يأمر به الإسلام لا يلغي المختلف أو الآخر وإنما يسعى إلى ترشيده من موقع الخطأ إلى صوابية التوجه، والسداد في تحقيق النجاة الدنيوي والأخروي لقول المولى تعالى ﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ فصلت: 34.

فالحوارية دعامة من دعامات المشروع الفكري لطله عبد الرحمن، والتي تنتظم تحت "سؤال المشروعية" فدفاعه المستميت عن الخصوصية الفكرية في

(58) لقد التقط الفكر الغربي الليبرالي مصطلح الإرهاب، وذلك في سياق مبادرته إلى الإمساك بالمصطلحات هيمنة على اللغة الإعلامية، وصياغة للمفاهيم احتكارات وتحكما وتسويقا. ثم بادر إلى وصف المسلمين "بالإرهاب" "Terrorisme" في سياق منظومة من المفاهيم الهجومية تبدأ بالتشدد والتطرف إلى التعصب ثم إلى الأصولية فالإرهاب حتى أصبح الإرهاب في البنية النفسية والذهنية للغرب قرين "الإسلام". وهذا في العمق يدل على أن أحد ثوابت الفكر الغربي هو نفي الآخر وتشويه مقومات هويته.

(59) يتجلى هذا النمط من التدافع عند المفكرين المروجين اليوم للصراع أو الصدام بين الحضارات والثقافات وعلى المستوى الفكري والمذهبي والسياسي، مثل الشيوعية التي قامت على مبدأ الصراع الطبقي الذي هو درجة عليا في سلم الصراع. وينطبق هذا حتى على الرأسمالية التي قامت هي الأخرى، على مبدأ الصراع ضد العوائق التي تمنع الرأسمال من الانطلاق من القيود، حتى وإن أدى تطبيق هذا المذهب والعمل به إلى الإضرار بمصالح الآخر المختلف. فتاريخ الغرب يؤكد على أن التدافع التنصاري هو النموذج المهيمن على الوعي الغربي، أي أن الأنا الغربية لا تتعرف إلى ذاتها إلا من خلال الآخر الذي تُشكله بالصورة التي تجعله صالحا لأداء الوظيفة التي تريدها. فالآخر في الوعي الغربي دائما مصدر خطر، والحديث عنه كان تارة باعتباره "الخطر الأحمر" وتارة أخرى باعتباره "الخطر الأصفر" وتارة ثالثة باعتباره "الخطر الأخضر" أي الإسلام.

كتبه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" أو في كتابه "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" أو في كتابه "فقه الفلسفة" يؤسس فيها إلى دعوى مفادها: إبداع فكري وفلسفي وثقافي عربي متميز يبرز خصوصية التفلسف العربي ويثبت الحق العربي في أن ينتج خطابا فلسفيا وثقافيا مخصوصا يبرز فيه إسهامه الفلسفي في الفكر الإنساني، مما يدفع عن المسلمين النقد الذي يوجه إليهم بكونهم لا يتوفرون على إجابات مقنعة. فلا سبيل إلى الخروج من آفات وتسلطية الفكر الأحدي الكوني إلا إذا تمكنت الأمة العربية الإسلامية من الإجابة على أسئلة زمانها.

الفصل التاسع

مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي

(من منظور الناقد والمنقود... إلى منظور الاستحالة والإمكان)

د. ناجم مولاي*

استهلال :

لقد تنكر "عبد الرحمن طه" للرشدية ورفض أن يكون رشدياً، حين أتخذ متفلسفة العرب من الرشدية قبلتهم ووجدوا في عقلانياتها ضالتهم من أجل مشروع إحياء "الفلسفة العربية الإسلامية"، وكان تنكره هذا من جملة الأسباب التي جعلت أغلب الرشديين من المتفلسفة العرب المسلمين ينتقدون مواقفه من الفلسفة والفلاسفة بغض النظر عن جهوده، واعتبروا حملته على الفلسفة العربية والفلاسفة العرب المسلمين شبيهة بحملة الإمام أبي "حامد الغزالي" التي عبر عنها في مؤلفه (تهافت الفلاسفة)، وعلى الفلسفة الغربية شبيهة بحملة الإمام "جمال الدين الأفغاني" في مؤلفه (الرد على الدهريين)، لكن تقصي الحقيقة في طرح المواقف الفلسفية، يقتضي منا معرفة حقيقة موقف "عبد الرحمن طه" من الفلسفة والفلاسفة العرب والمسلمين من جهة أولى؛ وموقفه من الفلسفة الغربية من جهة ثانية، وموقف هؤلاء الفلاسفة منه من جهة ثالثة؛ لإيضاح هذا التصادم بينه وبينهم.

(*) جامعة الأغواط.

* مشروع طه عبد الرحمن من منظوره ناقدًا إلى منظوره منقودًا:

لقد قام المشروع الفلسفي "لعبد الرحمن طه" على دراسة مشاريع فلسفية سبقته إلى تناول مسألة الإبداع في الفكر الإسلامي المعاصر، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر مشروعان من أبرز المشاريع الفلسفية في علاقتهما بالتراث والحداثة: الأول يمثل "محمد أركون"، والثاني يمثل "محمد عابد الجابري"؛ إما منتقدًا أو مكملًا لما هو ناقصًا فيها وسنتناول ما تعلق منها بالنقد في ما سيأتي.

* أولاً: طه عبد الرحمن ناقدًا لمشاريع فلسفية:

وضع "عبد الرحمن طه" نظرية جديدة في تقويم التراث في مطلع الستينيات من القرن العشرين الميلادي، حيث ظهرت مشاريع قراءات تراثية جديدة اختلفت مرجعيات أصحابها ورهاناتهم التحديثية، لكنهم جميعاً يدعون إعادة قراءة التراث العربي في ضوء ما جد من مناهج ونظريات «فازدادت الأزمة استفحالا»، وأزداد الوجدان العربي قلقاً وتفككاً، والوجود الحضاري تأزماً، ونسجت غالبية المفكرين على منوال الغربيين، فاستفحلت التبعية، وأصبح الاستسلام لها قدراً مقدوراً، عجزوا عن تمثيل الأدوات الإجرائية والمنهجيات العلمية التي وضعها الغرب الذي يقلدونه، فراحوا يستنسخون المناهج ويسقطونها على التراث الإسلامي، كما فعلوا - مثلاً - في قراءاتهم الحديثة للنص القرآني⁽¹⁾.

من هنا كانت نقطة الصدام بين "عبد الرحمن طه" ومعاصريه، هذا الصدام كان في البدء منهجياً لينتقل فيما بعد الى مضمون هاته القراءات الحديثة وانعكاسها على الخطاب العربي الإسلامي "منهجياً ومعرفياً وعقائدياً".

يقول "عبد الرحمن طه" عن موضوع مشروعه ومعارضته لمعاصريه، بأنه لم يُقابل الهدم بالهدم، بل صار إلى مقابلة الهدم بالبناء، وهذا يتمثل في «إنشاء

(1) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء المغرب، 2013، ص(91 - 92).

نظرية مستقلة في تقويم التراث، حرصنا فيها أشد الحرص على أن تستوفي مسائلها مقتضيات المنهجية التي يزعم أصحاب هذه الدعوة القيام بها⁽²⁾. ولما كانت المشاريع السابقة في تقويم التراث قد وقعت في "النظرة التجزيئية التفاضلية"، فإن مشروعه الفلسفي قام على نظرية "تكاملية للتراث الاسلامي العربي"، وكان هذا جانب من جوانب الخلاف بينه وبين المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" - رحمه الله - .

لقد أتت "التداولية" في زمن بات فيه اندفاع الكثير من الدارسين العرب إلى حسابان أن "الفلسفة العربية الإسلامية" فيها من المعاني والأفكار ما تضاهاي به فلسفات الغرب والواقع أن هذه "الفلسفة الإسلامية" فيها من المعاني والأفكار ما لا تخرج في رأي "عبد الرحمن طه" عن ضروب ثلاثة: إما النسخ، ومؤداه ليست "الفلسفة الإسلامية" إلا نقلاً منتحلاً للفلسفة اليونانية يحفظ منها اللفظ والمعنى معاً، وإما المسخ، ويعني ليست "الفلسفة الإسلامية" إلا مُلماً بالفلسفة اليونانية يبدل اللفظ دون أن يبدل المعنى، وإما السلخ، ليست "الفلسفة الإسلامية" إلا نقلاً مُغيّراً على الفلسفة اليونانية، يبدل اللفظ كما يبدل فروع المعنى لا أصوله⁽³⁾.

بل أكثر من ذلك فقد سقطت "الفلسفة الإسلامية" في مطبات التلفيق والانتقائية، حينما سعت نحو عملية الجمع بينها وبين الشريعة، إذ جاء «حفظ الفلسفة على مقتضاها اليوناني مُجتمعاً إلى حفظ الشريعة على مقتضاها الاسلامي، هو كالجمع بين نقيضين كلاهما جلي وحقيقي»⁽⁴⁾. ما أدى بهم - أي فلاسفة الإسلام - إلى الوقوع في فسادين كبيرين هما: فساد تداولي، وفساد

(2) عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 1993، ص12.

(3) عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1995، ص50.

(4) المصدر نفسه، ص214.

منطقي⁽⁵⁾. فتكوّن صنم فكري لديهم، فلا إبداع إلا "بالانقطاع عن المنقول الفلسفي"، أي لا «إبداع في "الفلسفة الإسلامية العربية" ما لم تأت بفلسفة تختلف في إشكالاتها وأدلتها عن المنقول اليوناني»⁽⁶⁾.

وكان المتفلسف العربي يرى أيضاً في "الانقطاع عن المأصول الديني" السبيل إلى تحقيق التجديد وتحصيل الابداع، وهو تصور موروث من المنقول اليوناني الذي ناضل في سبيل الانقطاع عن الأسطورة والمعتقدات الخرافية نحو ميلاد "العقل" و"الفلسفة"؛ اللذان سيعملان على تقديم تفسير علمي وطبيعي لنشأة العالم وتكوينه، وبالتالي يرى "عبد الرحمن طه" أنه لا إبداع «فلسفي في الفكر الاسلامي العربي ما لم يستوف قطع الصلة بالاعتقادات الدينية»⁽⁷⁾.

ولقد قدم "طه عبد الرحمن" مبررات لاعتراضاته على أصحاب مشروع "القراءة التجزيئية للتراث"، تتمثل في الآتي:

- عدم القدرة على البرهنة في تحصيل الدربة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة فضلاً عن غياب الإحاطة التامة والكافية بتقنياتها وإجراءاتها.

- غياب التمهيد لإنزال هذه "الآليات العقلانية" على التراث بنقد كافٍ وشامل لهذه الآليات قصد تبين كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الاستنتاجية.

- عدم إخضاع "العقلانية المعاصرة" للنقد من حيث كونها اختياراً منهجياً مخصوصاً مع العلم أن النسق التداولي لهذه "العقلانية" أصبح يعرف المراجعة والتقويم والنقد، فمن باب أولى من أراد استيرادها إلى نسق تداولي آخر.

- استناد "القراءات المعاصرة" إلى مبدأ "التسييس" واختزال التراث فيما يحمله في سياقه الاجتماعي والتدافعي من دلالات الصراع من أجل ممارسة

(5) يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 2012، ص143.

(6) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، ص49.

(7) المصدر نفسه، ص50.

السلطة، وتوجيهه بهموم نضالية صرفة (التحرر، التقدم، التوحد، التطور).

- إغفال "القراءات المعاصرة" فكرة إن التراث هو أقرب إلى "التأنيس" منه إلى "التأسيس"، أي أن التراث يولي الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يُولّدُها عند القارئ، أكثر من الجوانب التأسيسية والمادية، وهي معانٍ تمتد آفاقها إلى الإنسان حيثما كان⁽⁸⁾.

ومن نقاط خلاف "عبد الرحمن طه" مع معاصريه في قراءة التراث أيضاً، نوجز باختصار ما يلي:

أ - الخلاف في المنهجية والتراث:

إن المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" يقترح القطيعة الإبيستيمولوجية لفهم التراث والتعامل معه على أساس مبدأ التجزيء الذي انتقده "عبد الرحمن طه" في التعامل مع المعرفة الإسلامية كما جسدها "الجابري"، ودعوى "عبد الرحمن طه" القائمة على "النظرية التكاملية" مفادها أن فهم المعرفة الإسلامية لا يتم إلا بتركيب علومها فيما بينها تركيباً متكاملًا، ولا يتم هذا إلا من خلال نموذج نظري متكامل هو النظرية التكاملية والنظرية الاصطلاحية القائمة على التكامل والتداول المُتجاوز لنظرية التجزيء والتجريد. وهذا المنهج سماه طه بـ "فقه تأثيل المفاهيم". كما أن "الجابري" يعتبر العقل العربي عقلاً من خلال التصنيف الثلاثي: البيان، العرفان، البرهان⁽⁹⁾.

(8) الحسن حما، القراءة التكاملية للتراث عند طه عبد الرحمن، في مطبوعات أعمال المنتدى الفكري السادس في أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن، حول: دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إبداع فكري أصيل في تأسيس لنموذج معرفي بديل، بتاريخ: 7 - 9 ماي 2012، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرز، فاس ط1، المغرب، 2013، ص183.

(9) محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2013 ص(10 - 12).

ويعتبر هذا التصنيف الثلاثي الذي أقامه "الجابري" على العلوم والمعارف التي شيدها العقل العربي الاسلامي تصنيفاً جديداً مُتجاوزاً التصنيف الثنائي القديم للعلوم الاسلامية إلى علوم عقلية ونقلية، أو فلسفية ودينية، رافضاً التصنيفات الحديثة المُسقطة على الفكر العربي الإسلامي من دون مُراعاة لخصوصية من نحو مادية ومثالية، أو قديم وحديث، أو ثابت.

كما لاحظ "عبد الرحمن طه" منهجياً أيضاً أن الآفة الخطابية التي وقع فيها المُقلدة من المُتفلسفة العرب أنهم فصلوا بين الفلسفة والمنطق نتيجة تصور خاطئ للمنطق، وكأن الفلسفة تصح بغير منطق يضبطها وبغير منهج يوجهها في الاستشكالات والاستدلالات. وكان هذا الفصل أيضاً - في رأيه قائم - بسبب قلة زاد المفكرين العرب من المنطق وقصور نظرهم «على المضامين الفكرية لمفاهيم "الحداثة" وأحكامها، دون الأصول المنطقية التي انبنت عليها، ولا الوسائل المنهجية التي استعملت في تبليغها، فينقلون هذه المفاهيم والأحكام تقليداً لغيرهم»⁽¹⁰⁾، وهذا معناه أن "المنطق"، كأداة منهجية، يُعتبر مدخلاً من المداخل الضرورية لفهم علوم ومعارف العقل العربي الإسلامي.

كما أتضح "لعبد الرحمن طه" أن جُل الدراسات المعاصرة للتراث ذات قصور في التحقق بمعاني التراث، أو قصور في معرفة أسرار المناهج التي سلطوها عليه، لأن أصحاب هاته الدراسات التراثية الحديثة يعتبرون برأيه من دعاة الانقطاع عن التراث؛ فقد لجأ إلى تمحيص ما أدعوا استعماله من الوسائل المنهجية فما وجد في أكثرها ما تُناسب مقتضياته مقتضيات الممارسة التراثية، وإذا بها تفضي إلى الحكم بالانقطاع عن التراث إن كلاً أو جزءاً!⁽¹¹⁾.

واتضح له أيضاً أن النظر في مقاصد المنهج العقلي الحديث - ذو الأصل الديكارتي - الذي سارت عليه جُل الدراسات المعاصرة، قد تطلب النسبية

(10) عبد الرحمن طه، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2011، ص41.

(11) عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص(9 - 10).

والتفاضل بدل الوحدة والتكامل في الخطاب التراثي، وتطلب الاسترقاق بدل التحرير، وتطلب الفوضى بدل النظام⁽¹²⁾.

أما المنهج المقترح من طرف "عبد الرحمن طه" في بحث التراث فينطلق من الكشف عن آلياته العميقة، وهو عمل يدخل في باب فقه العلم أو الاستمولوجيا والتأسيس المنهجي فاكتشافه مثلاً «لنجاعة الخطاب التداولي في دراسة النص التراث، بلاغياً وأصولياً، تأتي من تعمقه في بنية النص التراثي، والذي أظهر ارتباط إشكالاته بالخطاب. كما تأتي من خلال خبرة دقيقة ومعرفة شاملة لمناهج القدماء، ومن خلال تكوين كاف في مناهج المحدثين في التداوليات والمنطقيات بشكل تداخلي مثمر»⁽¹³⁾. وهذا ما يبين وقوف "عبد الرحمن طه" على مظاهر النقص في المعرفة، والخلل في المنهج في الدراسات المعاصرة حول التراث.

هذا ومن سبل النهوض بالممارسة التراثية في فكر "عبد الرحمن طه" "المنهج التقويمي" المرتكز على مبادئ نظرية وعملية معلومة: أما المبادئ النظرية، فتتجلى في مجملها في التخلص من الأحكام المسبقة والمُسيسة، وتحصيل المعرفة بعلوم الأوائل ومُنجزات المُتأخرين من المعاصرين، أما المبادئ العملية، فهي ضرورية للتخلي عن آفة تقرير الانفصال بين القول والعمل، أو بالأحرى بين الجانب النظري والجانب العملي، وهو بهذا قريب من منهج المناظرة الإسلامية عند العرب والمسلمين، التي لم تكن إلا وسيلة من وسائل تنمية المعارف الصحيحة وممارسة المُعاقلة السلمية، مما يعني قدرة "العقلانية الكلامية الحوارية" على بيان القيم العملية والسلوكية بين المتناظرين⁽¹⁴⁾.

(12) عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص66.

(13) محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً، ص129.

(14) يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، ص38.

وبناء على ما سبق نرى أن منهجية "عبد الرحمن طه" في قراءة التراث تستند إلى "الفلسفة التداولية" باعتبارها المنهج المناسب لتحليل وتقويم التراث الإسلامي العربي بجميع قطاعاته البلاغية والنحوية والكلامية والصوفية والفلسفية والأدبية وغيرها، التي تنظر في الآليات أكثر مما تنظر في المضامين.

ومن هذا المنطلق إن نقاد التراث العربي الإسلامي غلب عليهم التوسل بأدوات البحث التي اصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم؛ فقلدوها وما ملكوا ناصية تقنياتها ولا تفننوا في استعمالها⁽¹⁵⁾، وهذا سبب انقطاعهم عن التراث حيث ذهبوا في قراءته كل مذهب، ووضعوا له مشاريع جديدة لقراءته؟ فوجد "عبد الرحمن طه" أنهم «قطعوا أوصاله، خطأوا أصحابه اجتزأوه، اقترضوا من غيرهم طرائقهم المُستعملة في النقد، كما ظلت كتاباتهم دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله»⁽¹⁶⁾.

ب - الخلاف حول المفاهيم:

إن أكثر الباحثين العرب يَغلبُ عليهم في وضع مصطلحاتهم العلمية، من اللغات الأجنبية عبر عمليات نقل حرفي لمصطلحات أجنبية، ومن دون وعي بأصول بعضها وبلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء درجة أصبحت محلها ألفاظهم أشكلاً منقطعة الصلة بدلالاتها اللغوية وفاقدة لأسباب الإنتاج والتغيير في الفكر العلمي⁽¹⁷⁾. ومن هنا تصادمت أفكار "عبد الرحمن طه" مع المفاهيم التي أشاعها دُعاة الحداثة على امتداد الوطن العربي؛ ووقع في خلاف عميق مع أسماء كثيرة بسبب بعث المفاهيم، وعلى رأس هاته المفاهيم نذكر منها مفهوم "الحداثة" ومفهوم "العقلانية".

(15) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، ص 46.

(16) المرجع نفسه، ص 46.

(17) محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً، ص 146.

أولاً: الخلاف حول مفهوم الحادثة

ذكر "عبد الرحمن طه" أن هذا المفهوم تطور في الأقطار الأوروبية، وكان مرادفاً لمفهوم التنوير، وعرف طريقه إلى الجمود حين نقل إلى المجال التداولي العربي؟! إذ ظل الحداثيون من مثقفي العرب «لا ينفكون يرددون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي» [...] لتسلميهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو "مبدأ التاريخ الإنساني الكلي"⁽¹⁸⁾، فقد انخدعوا "بالحادثة" وجعلوها سبب الارتقاء بالإنسانية و«توهموا أنها واقع لا يزول، وحتمية لا تحول، وأنها نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص فيها»⁽¹⁹⁾، رغم اختلاف مبادئ "الحادثة" وخصائصها إسلامياً عن مبادئ "الحادثة" وخصائصها عند الآخر. وقد ذكر "عبد الرحمن طه" هاته المبادئ والخصائص في مؤلفين الأول: (روح الحادثة، مدخل لتأسيس الحادثة الإسلامية)، والثاني: (الحادثة والمقاومة)⁽²⁰⁾. حيث ربط بين هذه المبادئ ودور القيم الإسلامية في درء آفات "الحادثة الغربية".

ثانياً: الخلاف حول مفهوم القطيعة الإبتيمولوجية

إن مفهوم القطيعة الإبتيمولوجية في تصور "محمد عابد الجابري" جعله يُتهم في عدة نقاشات "بالشوفينية" والتعصب للمغرب، أثناء حديثه عن فلسفة "ابن رشد" العقلاني وفلسفة "ابن سينا" الغنوصي، والقطع بينهما كان من زاوية ابستمولوجية محضّة.

كما يتناول مشروع "محمد عابد الجابري" نقد "العقل" وسؤال النهضة

(18) عبد الرحمن طه، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص75.

(19) عبد الرحمن طه، روح الحادثة، المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص15.

(20) عبد الرحمن طه، الحادثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط1، بيروت لبنان، 2007، (الفصل الرابع)، ص(26 - 34).

كموضوع «كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مائة سنة، فنقد "العقل" جزء أساسي من كل مشروع للنهضة [...] وهل يمكن بناء نهضة لعقل غير ناهض، عقل لم يُقْمَ بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراتهِ ورؤاه؟»⁽²¹⁾. ومرجعية "الجابري" في إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي هو الفيلسوف "كانط" والفيلسوف "غاستون باشلار"، فالأول من خلال كتابه (نقد العقل الخالص)، والثاني من خلال كتابه (تكوين العقل العملي) المصطلح على تسميته بـ "الابستمولوجيا"⁽²²⁾.

وعليه فإن "عبد الرحمن طه" أعترض على "الجابري" حينما لم يتم بتمحيص إجرائية بعض المفاهيم التي أشتغل بها في مشروعه النقدي مثل "العقلانية"، فاستنكاف "الجابري" عن النظر في الآليات جعله يلقي اعتراض "عبد الرحمن طه" على المفاهيم المنقولة التي استثمرتها "الجابري" في بحثه مثل: "القطيعة، النظام المعرفي، البنية، اللامعقول والاكسيومية وغيرها؛ وقد انعكس مفعول هاته المفاهيم سلبياً بما لا يوافق بنية التراث في كليتها.

فهذه المفاهيم والآليات حسب "عبد الرحمن طه" وضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث وعلى مقتضى شروط مُخالفة لشروطه، فيكون إنزالها على التراث من غير ممارسة النقد عليها سبباً في التصرف فيه بغير أحكامه اللازمة له⁽²³⁾.

ثالثاً: الخلاف حول مفهوم العقل والعقلانية

يعتقد "عبد الرحمن طه" أن "أركون" يتبنى المفهوم السكوني للعقل والممارسة العقلانية، المفهوم الذي يجمد العقل ضمن نموذج وإطار مرجعي

(21) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، بيروت لبنان، 2009، ص5 (المقدمة).

(22) محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً، ص7.

متأثراً بدوره بنظرية "العقل" عند اليونان باعتباره جوهرًا قائمًا بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد بواسطته لتلقي المعرفة⁽²⁴⁾؛ وقد اعترض "عبد الرحمن طه" عن هذا المفهوم عند "أركون" قائلاً: «كان من الأجدي والأقوى [...] الاستناد إلى التصور الوظيفي والتحويلي الذي يقضي بأن تكون "العقلانية" فاعلية إدراكية لا جوهرًا ثابتًا، وأن الفاعليات الإدراكية بدورها تختلف باختلاف الزمان والمكان والمعايير والمقاصد التي تواجهها، وما المفهوم الغربي للعقل وما إنتاجاته سوى تجلٍ من تجليات "العقلانية" الوظيفية والتحويلية»⁽²⁵⁾.

كما يعترض "عبد الرحمن طه" على "أركون" في ما ذهب إليه من أن الحدود والمسافات بين العقلانية واللاعقلانية كبيرة جدًا. فالعكس هو الصحيح في نظر "عبد الرحمن طه". حيث إن تلك الحدود والمسافات قد زالت تمامًا في ضوء تراجع العقلانية كما صاغت ثقافة القرن التاسع عشر الميلادي، وظهور لا عقلانية في مجالات التصوف والأسطورة والتفكيرات اللاعلمية⁽²⁶⁾.

وما يمكن الإشارة إليه أيضاً، هو اختلاف "عبد الرحمن طه" عن غيره في مسألة العقل في الفكر الإسلامي العربي، من حيث اعتبار "العقل" على خلاف ما جرى به الاعتقاد، ليس ذاتاً قائمة في الإنسان، وإنما هو فعل من الأفعال يصدر عن الإنسان، كما يصدر عنه السمع والبصر والكلام⁽²⁷⁾. وبهذا لا يكون للعقل معنى واحد بل معانٍ متعددة، كما أن هناك حدود لدعوى شرعانية "العقل الإسلامي"، وإن المباحث الفكرية حول "العقل" في الخطاب العربي المعاصر تشترك في رفع دعاوى تميزت بالقول بوجود عقل خاص بالتراث العربي والإسلامي، ووقوف هذا "العقل" الخاص حائلاً دون قيام التراث بأسباب العلم

(23) المرجع نفسه، ص 148.

(24) عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف، ط 1،

بيروت، 2013، ص 172.

(25) المرجع نفسه، ص 172.

(26) المرجع نفسه، ص 177.

(27) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 64.

والتقدم، ما دفع "عبد الرحمن طه" إلى القول بضرورة تجاوز هذا "العقل"، والأخذ بغيره⁽²⁸⁾.

إن وضع حدود لشرعية العقل الإسلامي والقول بعقلانية خاصة بالتراث، ترتب عنه تصورين أساسيين هما:

أولاً: أصحاب تصور العقلانية الخاصة بالتراث يصفون "العقل" العربي بالصورة البيانية، و"الجابري" على رأس هؤلاء.

ثانياً: أصحاب تصور شرعية العقل الإسلامي يصفون "العقل" بالصورة الشرعية و"أركون" على رأس هؤلاء.

لذا انتقد "عبد الرحمن طه" "أركون" في القول بشرعية "العقل الإسلامي"، حيث يرى إن قول "أركون" بالصفة "الشرعية للعقل الإسلامي" راجع إلى تأثيره بالإنتاجية المنهجية التي بلغت العلوم الإنسانية المعاصرة في الغرب مثل "التحليل اللغوي، والمنهجية النشئية الجينية الوجيهة، والملاحقة الأركيولوجية لأصول الأشياء، والتحليل النفسي للمعرفة، والتفكيك... على اختلاف فروعها، وتعدد مجالاتها هذا التأثير أخرج خلاصات معرفية تميز مشروع "أركون" كله، نذكرها فيما يأتي:

- تمييز "أركون" بين مكونات النظر الإسلامي ومكونات النظر الحديث.
- مقابلة "أركون" بين خصائص الخطاب القرآني، وبين معايير "العقلانية"، مع الاحتكام في تقويمه هذه الصفات القرآنية إلى "العقلانية" دون الاحتكام إلى القرآن نفسه.
- اعتبار "أركون" مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين مجرد حركات تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السلطة من جهة وتساهم في التنكر

(28) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص145.

لمقتضيات التاريخ من جهة أخرى، سواء ما تعلق منه بتعاقب الأحداث، أو ما ارتبط بتجدد أحوال الإنسان.

- إنكار "محمد أركون" ما قام به الفكر الإسلامي من توجيه ديني لتصوراته وأنساقه النظرية⁽²⁹⁾.

فمنهج "أركون" في قراءته للتراث الإسلامي يقوم على الدمج بين المعرفة والسلطة باعتبارهما وحدتي تحليل ونقد تاريخي للإنتاجية المعرفية التراثية الإسلامية. و"العقلانية" في المنظور التداخلي جملة من المناهج التي تتسم بالفعل والمفاعلة في تحصيل المعرفة من هنا لم تعد شرعانية "العقل الإسلامي" التي أدعاها "أركون" معوقاً معرفياً، بقدر ما تعبر عن سلوكه لمنهج "تلفيقي" لا "تحقيقي"، وغير علمي، إضافة إلى كونه ألغى الشرعانية الإسلامية ليسقط في شرعانية أخرى⁽³⁰⁾.

وعليه ليس صحيحاً فصل (الجابري، وكذلك أركون) بين ما هو عقلي وما هو ديني ذلك أن كثيراً مما يعتبر مكوناً ذاتياً للنظر العقلي، يتبين - بعد إمعان النظر فيه - أنه مستمد من معان دينية صريحة.

ثانياً: الانتقادات المقدمة لمشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي:

يرى الباحث المغربي "عبد النبي الحري" بأنه لا نكاد نجد جديد عند "عبد الرحمن طه" في قراءته لتراثنا الفلسفي سوى أنه أستبدل التسميات مع المحافظة على نفس المُسميات وهي: العقل المجرد (=البرهان)، والعقل المسدد (=البيان)، والعقل المؤيد (=العرفان)، كما عمل من خلال "نظرية التكامل المعرفي" - القائمة على فكرة "التداخل المعرفي" - على إسقاط ادعاء "الجابري" ببرهانية المشروع الأصولي الصوفي "للشاطبي"، من خلال بيان أثر

(29) المصدر نفسه، ص 149.

(30) محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً، ص 165.

"علم الأخلاق" على "نظرية المقاصد" عند "الشاطبي"، كما يتعدى السعي هنا إلى تقويض برهانية "ابن رشد" نفسه من خلال مقاربته "للتداخل المعرفي" الخارجي من خلال بيان أثر "علم الكلام" في فلسفة أبي الوليد⁽³¹⁾. وإذا كان هذا المدخل هو الذي بنى عليه - عبد الرحمن طه - أفكاره في نقد الحداثة، فإنه قد تسبب في تقديم جملة من الانتقادات مست مشروع الفلسفي في جوانب عدة، نشير إليها كما يلي:

أ - انتقادات على مرجعية فكرة الحداثة:

إن مرجعية مقولة "الحداثة" عند "عبد الرحمن طه" قد استثمرها «من الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس"، لكنه أعاد إبداعها حسب منظوريته، عندما أراد أن يجد لها تجلياً من داخل المجال التداولي العربي الإسلامي»⁽³²⁾، وعليه فإن مقولة "عبد الرحمن طه" عن "الحداثة" إنها مشروع ناجز غير مكتمل، هي مقولة منقولة، وليست مقولة مأصولة فالفيلسوف الألماني "هابرماس" هو من ميز بين فكرة "الحداثة" وروحها في كتابه (القول الفلسفي للحداثة)، «وقصد بها إنقاذ تراث الأنوار وقيم التنوير الفلسفي من المُساءلات التدميرية بخاصة لدى "فوكو"، و"جيل دلوز"، و"جورج باطاي"، و"موريس بلانشو" وغيرهم"، وأدخل "هابرماس" قسمة ثنائية بين "الحداثة" أفرزت عقلاً همه النجاعة والفعالية»⁽³³⁾.

(31) عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2014، ص118 - 119.

(32) عبد الرزاق بلعقرو، المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، منشورات مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان (4) قضايا الفكر الإسلامي، (4)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة - الجزائر، 2011، ص99.

(33) المرجع نفسه، ص100.

ب - انتقادات على مواقفه من الأشخاص :

كما يَنْعَتُ الباحث المغربي "يوسف بن عدي" موقف "عبد الرحمن طه" من "ابن رشد" بالأيديولوجي، لأنه لم يقف عند حد أن "ابن رشد" كتب لغيرنا بلغتنا، «بل أنه سيخلع عباءة الباحث، والناقد المنطقي، واللساني، وسيغادر أرض الحوار الفلسفي العقلاني، من أجل الوقوف على أرضية أيديولوجية واضحة، تُقيم قريباً من "أبي حامد الغزالي"، وتنهلُ من مَعين انتقادات "تقي الدين ابن تيمية" "لابن رشد"، دون أن تصرح بذلك، مع فارق كبير وهو: أن "ابن تيمية" خلّص من نقده "لابن رشد" إلى أنه أقرب فلاسفة الإسلام إلى الإسلام بينما اعتبره "طه عبد الرحمن" أبعدهم عن الإسلام!»⁽³⁴⁾.

ت - انتقادات على المنهجية المتبعة في تقويم التراث :

1 - انتقاد "عبد الرزاق بلعقروز" :

يرى الباحث الجزائري "عبد الرزاق بلعقروز" أن "عبد الرحمن طه" «لا يعطي قيمة كبيرة "للحس التاريخي"، أو الأثر الزمني في تكوين الأفكار والمفاهيم، ففي الوقت الذي يُقحم فيه "الحس التاريخي" في قراءاته ونقده للتراث المعرفي الغربي، ويكشف لنا عن نسيئته ومحدوديته، نجده يستبعد هذه الآلية تماماً في تقويمه للتراث المعرفي الإسلامي ويضفي عليه أشكالاً من المعصومية مغلفة بصرامة منطقية وإحكام صوري»⁽³⁵⁾.

كما يؤكد صاحب كتاب (المساءلة النقدية للحدثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي) أن هناك ثغرة في منهجية "عبد الرحمن طه" على مستوى الكتابة بصفة عامة في مؤلفاته، فهو يقوم بتقسيم المقسم وتجزئة المجزأ، حتى أن

(34) عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ص 167.

(35) عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية للحدثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، ص.

القارئ لنصوصه يتعذر عليه المتابعة الدقيقة لتحليلاته، هذا فضلاً على المرجعية الصوفية المستنبطة في مقارباته التي يريد أن يُخرجها لنا مخرجاً جديداً غير عابئ بتاريخيتها ولا بإهمالها للسنن الاجتماعية الكونية، التي تتكامل فيما بينها مشكلة "المنهج المتكامل" في فعل البناء والتعمير. فاختزال بناء الإنسان في البعد الروحي "نظرة تجزئية" أثبت لنا التاريخ كيف تحولت اتجاهاتها إلى كيانات معرفية وثقافية متنافرة، في حين أن ميزة البناء الحضاري تكمن في التركيبة التكاملية أو البنائية المتوازنة⁽³⁶⁾.

2 - انتقاد "ابراهيم مشروح":

كما نلمس نقداً آخر "لعبد الرحمن طه" من أحد معاصريه، الباحث "ابراهيم مشروح" الذي يعتبر تداولية "عبد الرحمن طه" المجاوزة لمشروع "الجابري"، ومنه "أبن رشد" ليست «سوى مقصلة تقمع كل انفتاح معرفي رشدي على الإنتاج الفكري الإنساني»⁽³⁷⁾؛ هذا ويضيف الباحث "ابراهيم مشروح" إن الثمرة التي تنافح عن مشروعية "حادثة إسلامية" ما تزال مُحْتَاجَةً إلى إنضاج أكبر، بحيث ينبغي أن تستند إلى "المشترك الإنسي" أكثر من استنادها على المنطلق العقدي بمفرده وهو منطلق وإن رسخ اعتقاد المسلم به فقد لا يُسَلِّم له به غيره⁽³⁸⁾. هذا بالإضافة إلى إن فكر "عبد الرحمن طه" رغم مسعاه الفكري الإيجابي يبقى في نظر "ابراهيم مشروح" «فكراً جدلي مُناظر مُنشدّ إلى أصول ثابتة تجعله فكراً مجتهداً يجب عن أسئلة زمانه في نطاق ومنطق مرجعيته الإسلامية، وهو لا يخفي هذه المسلمات التي لم تُرَض، في كثير من الأحيان المثقفين والمفكرين من أهل النظر الفلسفي العربي؛ وهذا يدل على أن الفكر العربي المعاصر ما يزال يشهد مخاضاً عسيراً، وحده المستقبل كفيل بإبراز

(36) المرجع نفسه، ص(100 - 101).

(37) عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ص 122.

(38) ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2009، ص247.

منعطفاته المحمودة أو منقلباته المذمومة»⁽³⁹⁾. كما ذكر "ابراهيم مشروح" نقاطاً تؤيد لمشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي، سيأتي البحث على ذكرها لاحقاً.

ث - انتقادات على مستوى الأحكام:

1 - انتقاد "عبد النبي الحري" :

يرى الباحث المغربي "عبد النبي الحري" أن حكم "عبد الرحمن طه" على "ابن رشد" «لا يختلف في نظريته» للفلسفة الإسلامية "عن عدد من المستشرقين الذين يعتقدون أنها لم تضاف جديداً على ما قاله فلاسفة الإغريق، بل أنه يلتقي مع خصمه اللدود "محمد عابد الجابري" الذي يعتقد أن المحتوى المعرفي "للفلسفة الإسلامية" هو مجرد اجترار وتكرار لما جاء به حكماء اليونان»⁽⁴⁰⁾. "فعبد الرحمن طه" يبرر نظريته هاته بقوله: «أن "ابن رشد" لم يكتب لنا، بل كتب لغيرنا بلغتنا، فكما بدأت الفلسفة غربية في الشرق الإسلامي، أعادها "ابن رشد" أكثر غربة في العالم الإسلامي!»⁽⁴¹⁾.

كما يُعاتب "عبد النبي الحري" "عبد الرحمن طه" على إصداره حكماً مُطلقاً في حق كل من سبقه من العرب والمسلمين، متمثلاً في نزع فضيلة التفلسف عنهم ونعتهم بالمقلدة سواء كانوا قدماء أم محدثين، لأنهم - في نظره - مجرد مُقلدين للفلاسفة اليونانيين القدامى أو الفلاسفة الأوروبيين المحدثين، وهنا يتساءل صاحب الكتاب أيضاً عن مكانة الفيلسوف "عبد الرحمن طه" نفسه من بين هؤلاء المفكرين العرب الذين نعتهم بالمقلدة؟ هل ينطبق عليه ما ينطبق عليهم من تبعية فلسفية لـ "الآخر الأجنبي" أم يعتبر نفسه الوحيد الذي نجا من آفة التقليد المزمنة في فكرنا الفلسفي⁽⁴²⁾. هذا في ظل الحكم القائل أن المشروع

(39) ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، ص(247 - 248).

(40) عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ص 137.

(41) المرجع نفسه، ص140.

(42) المرجع نفسه، ص(185 - 186).

الفكري لـ "عبد الرحمن طه" ليس في حقيقة الأمر إلا مشروع "محمد عابد الجابري" مقلوباً، فما يقوم المفكر "محمد عابد الجابري" بالإعلاء من شأنه، يقوم "عبد الرحمن طه" بالخط من قيمته والعكس بالعكس⁽⁴³⁾.

هكذا قدم المفكر "محمد عابد الجابري" "الرشدية" في مشروعه الفكري كمخرج من التقليد ومفتاحاً للتحرر والتجديد، في الحين نفسه قدم "عبد الرحمن طه" تركيباً بين الغزالية والخلدونية من شأنه إنقاذ الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة من التقليد الفلسفي، وتحقيق الإبداع الفلسفي القائم على التكامل بين البرهان والعرفان، أو بين النظر والتطبيق.

ج - انتقادات على مستوى قراءة "عبد الرحمن طه" للتراث العربي الإسلامي:

1 - عبد النبي الحري:

يضيف الباحث المغربي "عبد النبي الحري" انتقاد على مستوى قراءة "عبد الرحمن طه" للتراث العربي الإسلامي، مفاده أن قراءة "طه عبد الرحمن" لهذا التراث سقطت في الفكرانية - الإيديولوجية - كونه «يفاضل بين مفكري الإسلام، فينزل "ابن رشد" المرتبة الأدنى، ويُبوي "ابن خلدون" المرتبة الأعلى، بينما يضع "الغزالي" في المنزلة بين المنزلتين، وما ذلك إلا لتثبيت هذا الأخير مثل "ابن رشد" بالمنطق الأرسطي، وبهذا يقع في القراءة الفكرانية - أي: الإيديولوجية - التي عاب على "الجابري" اتباعها⁽⁴⁴⁾.

2 - ناصيف نصار:

رغم المسلك الذي سلكه "عبد الرحمن طه"، فإنه لم يسلم من الانتقاد أيضاً، حيث سجل المفكر "ناصر نصار" * (1940م -) على "عبد الرحمن

(43) المرجع نفسه، ص 178.

(44) المرجع السابق، ص 175.

طه "أنه يُوجه نقداً لاذعاً "لابن رشد" من موقع قريب جداً من "أبي حامد الغزالي"، وهو بذلك يُلمح إلى اقتراف صاحب دعوى "القراءة التكاملية" للتراث "لآفة القراءة التفاضلية" من خلال مفاضلة بين الرشدية والغزالية والانحياز إلى جانب الثانية في مواجهة الأولى واختيار الخلدونية من أجل تجاوزهم معاً⁽⁴⁵⁾، بالإضافة أيضاً إلى الوقوع في "آفة التجزيئية" ممثلة في أن "عبد الرحمن طه" في قراءته للتراث اللغوي المنطقي الإسلامي وقف عند تجزئة التراث إلى ثلاثة نماذج وهي: نموذج تكوثر القول الفلسفي عند "ابن رشد"، وتكوثر المضمون عند "أبي حامد الغزالي"، وتكوثر المنهج العلمي عند "ابن خلدون".

وفي تحليل "عبد الرحمن طه" لهذه النماذج لجأ إلى آيتين اثنتين طالما أخذ غيره من المنشغلين بالتراث العربي الإسلامي على اللجوء إليهما، وهما آية المفاضلة من جهة، والاستفادة من الآليات المنقولة من الثقافة الغربية من جهة أخرى⁽⁴⁶⁾.

ح - انتقادات على علاقة الفلسفة بالخصوصية والكونية:

1 - انتقاد "يوسف بن عدي":

أما من حيث علاقة الفلسفة بالخصوصية والكونية التي تناولها "عبد الرحمن"، يرى الباحث المغربي "يوسف عدي" أنه لم يقدم حلاً لهاته المشكلة المعرفية، بل أبدل الصراع القومي محل الصراع الإيديولوجي للفلسفة - بل تصبح أقرب إلى الذاتية من الإيديولوجية - حيث يعتقد الباحث "يوسف عدي" إن مهمة الفلسفة أجل وأرفع من هذا الصراع كطريق يسعى إلى معرفة اليقين أو الحقيقة الشاملة⁽⁴⁷⁾.

(45) عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ص171.

(46) المرجع نفسه، ص172.

(47) المرجع نفسه، ص176.

2 - انتقاد "ناصر" :

في نفس النقطة السابقة، يُضيف المفكر "ناصر" منتقداً "عبد الرحمن طه" قائلاً: «لا يمكن الحديث عن الخصوصية إلا في إطار الكونية، كما لا يتصور وجود الكونية إلا في إطار تعددية الخصوصيات، وبالتالي فلا يمكن التفلسف في المجال التداولي العربي، كما في غيره من المجالات التداولية إلا على أساس جدلية الكونية والخصوصية [...]»⁽⁴⁸⁾ وحينما يرفض "طه عبد الرحمن" هذه الجدلية بحجة الدفاع على أصالة المجال التداولي العربي فإنه يحكم على هذا المجال بالانعزال والتخلف⁽⁴⁸⁾. فإذا كان "ناصر" قد جعل الفلسفة الإسلامية في استقلالها منفتحة على الآخر، فإن العكس نجده بالنسبة لـ "عبد الرحمن طه" الذي اعتبر الانغلاق على الذات أساس هذا الاستقلال.

هذا ويضيف الباحث الجزائري "جلول مقورة" في دراسته التي تناولت قضية فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، عند كل من: طه عبد الرحمن وناصر نصار بين القومية والكونية، رأي آخر يصب في الموقف من الكونية والخصوصية، حيث رأى «أن فلسفة التواصل عندهما كانت ضمناً ولم تكن تصريحاً، فقد بدأت عند طه عبد الرحمن قومية وانتهت كونية، فيما بدأت كونية عند ناصر نصار وانتهت قومية، وهي تعكس جدلية القومي والكوني داخل المجال الفلسفي التداولي العربي»⁽⁴⁹⁾.

خ - انتقادات على علاقة الترجمة بالحدثة :

1 - انتقاد "محمد سبيلا" :

إذا أتفق الدارسون لنصوص "عبد الرحمن طه" على تسمية الانغلاقية في محراب التراث بشكل جعله ينتقل من نقده إلى تبجيله، فقد ذهب الباحث

(48) المرجع السابق، ص 176.

(49) جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصر نصار بين القومية والكونية، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (116)، ط 1، بيروت، لبنان، 2015، ص 255، انظر أيضاً: (الفصل الرابع)، ص (207 وما بعدها).

المغربي "محمد سيلا" إلى «أن قراءة التراث من خلال ابستمولوجيا ذاتية مستقاة من التراث نفسه ربما كانت أقل من قراءة، إنها إطرء وتمجيد وامتداح لهذا التراث من خلال صورته عن نفسه، قد يسقط في نوع من النرجسية المعرفية التي تخدم وتدعم الوعي الذاتي المتطابق مع نفسه»⁽⁵⁰⁾. وهذا الكلام مفاده دعوى إلى انفتاح القراءة التراثية على مناهج الآخر بأشكالها المتعددة، فربما تكشف ما هو غير مكشوف للقارئ بآليات منهجية تتصف بـ "الانغلاقية".

كما يعتبر الباحث "محمد سيلا" أن "عبد الرحمن طه" خلط بين مفاهيم الترجمة والتعريب «فـ "الترجمة العلمية"، من حيث دقتها وأمانتها هي أقرب ما تكون إلى الصنف الأول أي "الترجمة التحصيلية"، أما النوع الأخير فهو تحرر كامل من النص وإبداع خارجة، إنه ليس "ترجمة علمية" أمينة يتولى فيها المترجمون، بأمانة ودقة نقل النصوص الفلسفية العربية إلى لغة الضاد، حتى تتوفر المكتبة العربية أولاً والثقافة العربية ثانياً، على النصوص الفلسفية الأساسية في الفكر العالمي، إذ بدون هذه الخطوة الأولى لا قيام لإبداع فلسفي عربي، ولا حتى لمجرد "فلسفة عربية"»⁽⁵¹⁾.

فأصبحت صيغة "الكوجيتو" صيغة المخاطب بعدما كانت صيغة المتكلم، فصارت أقرب إلى المثل السائر منها إلى المقولة الفلسفية وللعلم لم ينف "عبد الرحمن طه" الاعتماد على "الترجمة التحصيلية" و"التوصيلية"، لأنهما تقدمان نفعاً للمتلقي، فالأولى تمكنه من معرفة الطرق التعبيرية والأساليب اللغوية التي أنبنى عليها النص، والثانية تكشف له مضامين هذا النص؛ لكن لا يجب التوقف عند هذه الترجمات والاقتصار على ما تقدمه لأن ذلك يورث التقليد. لذا لا بد

(50) فؤاد بوعلي، سؤال الترجمة عند طه عبد الرحمن محاولة في التوصيف، في مطبوعات أعمال المنتدى الفكري السادس في أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن، حول: دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إبداع فكري أصيل في تأسيس لنموذج معرفي بديل، بتاريخ: 7 - 9 ماي 2012، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهرارز، فاس ط1، المغرب، 2013، ص146.

(51) المرجع السابق، ص147.

من الانتقال إلى " الترجمة التأصيلية " حتى يتمكن المتلقي من استيعاب المنقول وفهم مضامين المضامين التي توافق عاداته اللغوية والمعرفية، وهذا ما يسمح ب بروز الخصوصية الثقافية للمُتلقي في النص الفلسفي المنقول⁽⁵²⁾.

2 - انتقاد " علي حرب " :

رفض المفكر " علي حرب " التأويل الطاهوي التداولي " للكوجيطو " الديكارتي القائم على إعادة تصحيحه، ليتطابق مع الكليات التداولية للمجال التداولي العربي الإسلامي، حيث إن الغاية عند " ديكارت " معرفية، بينما الأمر عند " عبد الرحمن طه " وجودي، فصيغة " هذا الأخير " أنظر تجد " تتضمن إقراراً بأن الإنسان كائن مخلوق أوجده غيره، مما جعل المفكر " علي حرب " يحكم على هاته القراءة بأنها " قراءة دينية " محضة، الفرق بينها وبين صيغة " ديكارت "، أن «الصيغة الديكارتية تصدر عن كائن يضع وجوده عبر مماثلة لفكره، وهنا يكمن مصدر الجدة والأصالة لدى " ديكارت "، أما ترجمة " طه عبد الرحمن " فإنها تستعيد العلاقة القديمة بين الفكر والوجود، فلا هي تصف ممارسة فكرية جديدة ولا هي تفتح علاقة مغايرة مع الوجود، ولهذا فهي تخلو من الجدة، ولا أثر فيها للاستنباط لا من جهة الحدس ولا من جهة الاستدلال»⁽⁵³⁾.

3 - انتقاد " فؤاد بوعلي " :

لقد قدم " فؤاد بوعلي " نقده " عبد الرحمن طه " على الحكم المطلق الذي أطلقه على الإنتاج الفلسفي العربي قديماً وحديثاً، والذي مفاده «أن القراءات الحداثيّة للنص الطاهوي تنطلق ليس من تفكيك للخطاب، بل من ابجديات النقد التي قدمها للفيلسوف العربي القائم على التقليد، وليس الإبداع سواء في انبثاقه أو

(52) Abderrahmane Taha, langage et philosophie:Essai sur lesstructures linguistiques de l'ontologie;publications de la faculté deslettres et des sciences humaines, Rabat, impremerie de Fedela, 1979. P 59. (الباحث).

(53) علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص(152 - 153).

في لحظة الاستئناف الحديثة⁽⁵⁴⁾. فهو يعتبر هذا النقد نوعاً ما متطرفاً بدليل أصالة الفكري الفلسفي عند بعض الفلاسفة المُنتسبين إلى الإسلام جغرافياً أو عقدياً.

* مشروع طه عبد الرحمن بين الاستحالة والإمكان:

إن قراءة بعض الكتابات المتراصفة حول مشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي جعلتنا نتبين موقفان واضحان وبارزان، موقف يرى استحالة تطبيق هذا المشروع الفلسفي، أما الموقف الثاني يقول عكس الأول بإمكان تحقيقه؛ والغاية من هذا التصنيف تسهيل تقييم هذا المشروع من ناحيتين: الأولى علمية، والثانية منهجية.

أ - تأملات في استحالة تطبيق مشروع "عبد الرحمن طه":

لقد مثلت هذا الرأي في الفكر الإسلامي المعاصر عدة قراءات لمشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي، مثل قراءة كُلاً من: (علي حرب - محمد سيلا - فتحي المسكيني - عبد الرزاق بلعقروز - عبد الجبار الرفاعي - هاني إدريس - عبد الله العروي):

1 - انتقاد "علي حرب":

يقرر "علي حرب" أن امتلاك العدة المنطقية لا يكفي لممارسة العمل الفلسفي، لأن شرط الدخول إلى حقل الفلسفة هو امتلاك المرء القدرة على التحرر من أي رأي، أو قناعة، أو معتقد. وبين أن خطأ "عبد الرحمن طه" يكمن في مسألة "الترجمة التأصيلية" الخاصة بترجمته "الكوجيتو" الديكارتية "أنا أفكر إذن أنا موجود"، "Je pense donc je suis" بالصيغة "أنظر تجد" التي تجري في اعتقاده مجرى المواعظ والحكم والأمثال السائرة. واصفاً أيها بالهزال

(54) فؤاد بوعلي، سؤال الترجمة عند طه عبد الرحمن محاولة في التوصيف، في مطبوعات أعمال المنتدى الفكري السادس في أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن، ص 147.

والخلو من الجدة، وأنها تستبعد الفكر بعد أن تستبعد الضمير وتحول الكوجيطو من قول غني ومركب، يفتح الحداثة الفلسفية، إلى مجرد موعظة حسنة بل إلى مجرد أمر يحتاج إلى التنفيذ لا إلى التفكير⁽⁵⁵⁾.

2 - انتقاد "محمد سيلا" :

يعترض الباحث "محمد سيلا" (1942م -) «على المقاربة الطهائية في شقها البديل للشق التجزيئي، والمنزع الإيديولوجي المُسيس، فهي دعوة إلى إقامة ابستمولوجيا ذاتية مُستقاة من التراث ذاته، وكأن الطريق الأمثل إلى فهم التراث هي المرأة الداخلية للتراث ذاته...»⁽⁵⁶⁾، هذا ما كان سبباً في إثارة جملة من التساؤلات عن مدى علمية دعوة قراءة وتقويم التراث انطلاقاً من مرآته الخاصة عند "عبد الرحمن طه".

3 - انتقاد "فتحي المسكيني" :

ينطلق الباحث التونسي "فتحي المسكيني" (1961م -) في مؤلفه (الهوية والزمّن، تأويلات فينومولوجية لمسألة النحن) من نقد "العقل الهويّ" بالانتقال من السجال الانثروبولوجي والثقافي حول الهوية إلى الاستشكال الفلسفي الصناعي لمسألة الهوية، وذلك دون تأسيس لمعنى الهوية على نموذج "الذاتية" الحديثة، كونه انطلق من سؤال: كيف نطرح سؤال، من نحن؟ بوصفه سؤالاً فلسفياً صارماً، هذا ما جعله يحمل المثلث - الذي هو نحن - مسؤولية اتجاه ثقافته اللاهوتية في موقف من "الحداثة"، حيث يقول: «على المثقف الذي هو نحن أن نحترس احتراساً شديداً من عودة المكبوت اللاهوتي للثقافة العربية الإسلامية، فإن عديد المثقفين رغم قوة إرادة المعرفة التي تحركهم (مثل طه عبد الرحمن)، ما يزالون يستمدون خطط إشكالياتهم من الطمع في بناء علم كلام

(55) علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، ص(147 - 159).

(56) عبد الرزاق بلعقروز، المسألة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن،

ص106، نقلاً عن محمد سيلا، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي، مدارات فلسفية،

العدد1، 1998. ص.184

معاصر⁽⁵⁷⁾. وذلك يعني أن "عبد الرحمن طه" يؤسسون لمسألة "الحداثة" من موقف يتأسس على تصور ماضوي يقع خارج الإمكان التاريخي والزمني للأمة حالياً.

وفيما يتعلق "بترجمة الكوجيتو"، فقد رأى - "المسكيني" - أن ذلك يُحوّل - "عبد الرحمن طه" - إلى فيلسوف المّلة، فسرعان ما يفقد الكوجيتو الديكارتي أحد مكاسب "الحداثة" بوصفه حدثاً فلسفياً ومدنياً جذرياً في ترجمته للغة البراديجم التداولي للمّلة، كما يشير إلى إن عبارة "أنظر تجد" عبارة خطابية قد عثر عليها - عبد الرحمن طه - في صيغة أولية في كتاب (أسرار البلاغة) "للجرجاني"⁽⁵⁸⁾.

ومن جهة أخرى يعتبر "فتحي المسكيني" أن موقف العرب المعاصرين من "الحداثة" يمكن تقسيمه إلى نمطين من "الدهشة"، «أحدهما، "لاهوتي"، وهو لا يزال مسيطراً ليس فقط على علماء المّلة، بل على شطر غير يسير من مثقفيها أيضاً، وما كُتب "عبد الرحمن طه" إلا عارضاً خطيراً على ذلك؟ أما النمط الثاني فهو "استطقي" يقوم على احتفاء فني وأخلاقي بالحداثة، بوصفها ضرباً من التقدم الروحي الذي يجدر بنا أن نبشر به، وهو ديدان غالبية أدباء التحديث من مدرسة المهجر إلى مثقفي الجامعات منذ الثمانينات⁽⁵⁹⁾. بمعنى إن موقف "عبد الرحمن طه" لا يخرج عن موقف "جمال الدين الأفغاني" في مؤلف (الرد على الدهريين) كعلامة حادة على "دهشة لاهوتية" من "الحداثة" تنظر بوصفها لا تعدو أن تكون دهرية جديدة.

كما يرى الباحث "فتحي المسكيني" أن "الدهشة" المأمولة "دهشة فلسفية" أصلية بوصفها تجعل من "الدهشة التقنية" - المنتجة لمعنى كلي لشروط

(57) فتحي مسكيني، الهوية والزمن، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2001، ص64.

(58) المرجع نفسه، ص(64 - 67).

(59) المرجع نفسه، ص (21 - 22).

إنسانية الإنسان⁽⁶⁰⁾ - مَدْخَلاً "للدّهشة الفلسفية". وبهذا المعنى لا يمكن أن نُعد مشروع "عبد الرحمن طه" مشروعاً فلسفياً يتقدم بنا إلى الأمام بقدر ما هو تنظير إيديولوجي يعود بنا إلى الوراء، وما يُفَرِّز هذا الاعتبار هو احتكام الظاهر في مؤلفات "عبد الرحمن طه" إلى العناصر التداولية خاصة العقدية في تعامله مع نتاج "الحداثة الغربية".

4 - انتقاد عبد الرزاق بلعقروز:

إن الباحث الجزائري "عبد الرزاق بلعقروز" ينطلق في نقده لمشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي من عبارة "تأصيل المفاهيم" ملاحظاً بأنها لا تُعبر عن حقيقة هذا المشروع. لأن صاحبه في اشتغاله على المفاهيم العامة يرى أننا إما أن ننشئ مفاهيمنا ابتداءً، وإما أن نعيد إبداع المفاهيم المنقولة حتى تبدو وكأنها من ابداعنا ابتداءً، وهذا ما طبقه "عبد الرحمن طه" في تخريجه لواقع الحداثة الغربي، وكانت الثمرة إدخال ثنائية جديدة إلى فضاء الاشتغال الفلسفي العربي هي: ثنائية الحداثة باعتبارها واقعاً غريباً متحققاً؛ و"روح الحداثة" باعتبارها المبادئ الأساسية الموصوفة بالكونية "مبدأ الرشد - مبدأ النقد - مبدأ الشمول" لا تأصيل المفاهيم بخاصة أن "عبد الرحمن طه" قد هجر مفردة التأصيل بصورة نهائية، واستبدلها بمفردة التأثيل⁽⁶¹⁾.

أما المقاربة الطهائية بخصوص ما تعلق منها بجدلالية الكونية والقومية في الفلسفة وبرغم الإقرار الفلسفي بتراجع مقولة الكونية الفلسفية في الخطاب الفلسفي المعاصر، يقول "عبد الرزاق بلعقروز": «أن ذلك ليس حجة كافية لتحويل التفكير ضده إلى مناظرة كلامية، فهشاشة أطروحة الكونية اليوم ليس مناسبة لبناء علم الكلام المعاصر، بل لخوض تأصيل فلسفي عالمي بالعربية من أجل كونية جديدة [...]»⁽⁶²⁾. وهذا يعني أكثر من دلالة، أقلها لا يمكن أن تكون

(60) المرجع السابق، ص 22.

(61) عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، ص 208.

(62) عبد الرزاق بلعقروز، المسألة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن =

كونية الفلسفة أحد موضوعات علم الكلام المعاصر، لأنها بالمعنى الذي يُقدمها به "عبد الرحمن طه" قد تحمل - في رأي الباحث "عبد الرزاق بلعقروز" - معنى الانغلاقية الفكرية المتعصبة لكل معاني الذاتية اللغوية والعقدية والمعرفية.

وفيما يخص الدفاع الكلامي عن انعدام أطروحة الكونية الفلسفية عند "عبد الرحمن طه" الذي يعتقد "عبد الرزاق بلعقروز" موقفه لئن كان ينطوي على اجتهاد منهجي وإرادة تأصيل عالية، فهو لا يؤدي في سره الرومسي إلا إلى هيئة "المسلم الأخير" الذي قرر تغيير قبلة العالم بموته الخاص، باعتبار أعماله قائمة على ربط الفلسفة بفضاء اللاهوت الإسلامي الذي يصب في أسقاط الفلسفة في بديل مُغاير لما أراد إنقاذها من التهويد الخفي للعقل المعاصر⁽⁶³⁾.

كما يمكن إيجاز انتقادات أخرى قدمها الباحث "بلعقروز عبد الرزاق" لـ "عبد الرحمن طه" فيما يلي:

- في البداية يرى أن مشروع "عبد الرحمن طه" يعبر عن "الحداثة الرقائقية"، حيث بدا له أنه وقع فيما عمل على هدمه، وفيما ظل يُحاربه، لأن "الحداثة" ليست مسلكاً معنوياً أخلاقياً فحسب، وإنما هي مركب من مبدأ أخلاقي وذوق جمالي، ومنطق عملي وصناعة، هذا المركب يتحرك بمنهج تكاملي ومتوازن، ولأنه لدينا نماذج من تاريخنا الإسلامي ركنت إلى التربية الأخلاقية منفصلة عن دوائر الحياة الأخرى، فاستحالت إلى كيانات معرفية متنافرة تأبى الاندماج، وبعضها انتهى إلى التأويل الخُرافي لبعض مشكلات الحياة الإنسانية⁽⁶⁴⁾.

- أن التاريخ يبدأ ويتحرك بالإنسان المتكامل، الذي يطابق دائماً بين جهده

= الفلسفي، ص (107 - 108)، نقلاً عن: فتحي المسكيني، الفيلسوف والامبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، ص 168.

(63) المرجع نفسه، ص (107 - 108)، نقلاً عن: فتحي المسكيني، الفيلسوف والامبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، ص 168.

(64) عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، ص 210.

ومثله الأعلى وحاجاته الأساسية حتى يحقق وظيفة التمثيل والشهادة، لكن العكس وقع مع "عبد الرحمن طه" في اعتقاد عبد الرزاق بلعقروز "الذي رآه يجعل الحداثة مسلكاً معنوياً أخلاقياً فقط بجعله الإيمان إيماناً جذيباً من دون إشعاع، وعليه فإن رسالة الإنسان التاريخية تنتهي على الأرض، إذ يُصبح عاجزاً عن دفع الحضارة وتحريكها، ويصبح إيمانه شبيه بإيمان رهبان، يقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلون عن واجباتهم ومسؤوليتهم⁽⁶⁵⁾."

5 - انتقاد "عبد الجبار الرفاعي" :

يرى المفكر "عبد الجبار الرفاعي" * أن بعض الباحثين في دافعهم عن الحداثة راحوا ينفونها من حيث لا يدرون ذلك، باستخدام مصطلحاتها واستعارة مقولاتها بغاية اتهامها والتشهير بها، ويعتبر "عبد الرحمن طه" واحد من هؤلاء الذين شبههم بمن «يستأنفون موقف "الغزالي" الذي راح ينفي الفلسفة بمنطق الفلاسفة، فوقع فيما هرب منه، من دون أن يدرك هؤلاء أنهم يجترحون المستحيل في مسعاهم للهروب من العصر واستدراك ما يتعذر استدراكه وإحياء ما لا يمكن إحياءه»⁽⁶⁶⁾.

6 - انتقاد "هاني إدريس" :

لقد اختار المفكر المغربي "هاني إدريس" (1967م -) عنوان مؤلفه "أخلاقنا" ليؤكد أن مسيرة التنسيق الضروري لمنظومة القيم الإسلامية مازالت تتطلع إلى مزيداً من الإنجاز وأنها مجموعة مشاريع همّها أن تؤسس للأنا ما ينهض به فكراً وفلسفةً، فلا شك من أن المقصود بالكلام "عبد الرحمن طه"⁽⁶⁷⁾. الذي يرى "هاني إدريس" بأن نقده الأخلاقي للحداثة الغربية كان هدفه منطقياً،

(65) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(66) عبد الرزاق بلعقروز، المسألة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن، ص(109)، نقلاً عن: الجبار الرفاعي، مخاضات الحداثة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2007، ص05.

(67) إدريس هاني، أخلاقنا، في الحاجة إلى أخلاق بديلة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، ط1، بيروت، لبنان، 2009، ص(11، 12).

لكن الوسائل التي أنتهجها في الوصول إلى ذلك لم تكن عقلانية حيث يقول إن «النقد الطهائي للحدثة ليس حدثاً خالصاً، لأن غاياته ليست تجاوزية، بل هي ظلامية مقنعة بإجرائية منطقية بالغة الشقاوة والتعقيد»⁽⁶⁸⁾.

7 - انتقاد "عبد الله العروي" :

لقد تحامل المفكر "عبد الله العروي" (1933م -)، في كتابه (مفهوم العقل) على المنطق وأهله، والمقصود بتلك الحملة وبذلك التلميح والإشارات هو "عبد الرحمن طه" وهو ممن يُعدهم "العروي" من أهل التقديرية والماضوية، وأصحاب البدهة الجاهزة التي انتهت وأصحاب منطق المناظرة أي ممن يشكلون عهد المناظرات اللفظية، ومما لا شك فيه أن صاحب "أعلم أن... " هو "طه عبد الرحمن" لا غيره! عند المفكر "عبد الله العروي"⁽⁶⁹⁾.

كما نجد المفكر "عبد الله العروي" يتبرأ من الفلسفة ومن علم الكلام ومن التاريخ الاخباري، بل نجده يدعو إلى الاستغناء عن الفلسفة، "فالعروي" لا يؤمن بالتحليل الفلسفي الذي يقوم على التحليل والبرهان؛ كما يرى "العروي" أنه لا إمكان لوجود فيلسوف بيننا رغم أنه ارتبط لقب الفيلسوف بـ"طه عبد الرحمن" دون سواه، منذ عقدين من الزمن، ويأت الباحثون في السنوات الأخيرة على تلقيبه "بالفيلسوف الكبير في المشرق والمغرب" على السواء، حيث قال في كتابه (تاريخ الفلسفة أم تاريخ العلم): «هذا غير ممكن بسبب المكان والزمان، والسبب هو تعارض الفلسفة بشيء يسمى التاريخ»⁽⁷⁰⁾. وهذا ما يُعطي مبرراً لما سماه "العروي" "بالتاريخانية".

(68) ابراهيم أبو شوار، الفيلسوف طه عبد الرحمن ناقداً ومنقوداً، في مطبوعات أعمال المنتدى الفكري السادس في أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن، ص237، نقلاً عن: حوار حول موضوع الإسلام والحدثة، مجلة منتدى الحوار، العدد: 8، سنة أولى، أبريل - ماي 2004، ص(11 - 30).

(69) عبد الله العروي، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2001، ص(9 - 10).

(70) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، ص125.

ب - تأملات في إمكانات تحقيق مشروع "عبد الرحمن طه" :

لقد مثلت هذا الرأي في الفكر الإسلامي المعاصر عدة قراءات لمشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي، مثل قراءة كُلاً من: (علي سامي النشار - محمد الشيخ - خالد حاجي - عباس أرحيلة - محمد همام - محمد وقيدى - محمد الشبة - ابراهيم مشروح):

1 - شهادة "علي سامي النشار" :

تعتبر شهادة "علي سامي النشار"* - رحمه الله - كلمة متواضعة في حق "عبد الرحمن طه"، وبمثابة رؤية استشرافية لتأثير - عبد الرحمن طه - المتوقع في الفلسفة العربية الإسلامية، حيث قال عنه لطلابه «في الوطن العربي يوجد فيلسوف واحد يا أبنائي، إنه الشاب العالم "طه عبد الرحمن"، هذا في وقت تبينت فيه الخطوط الكبرى لآفاق الفلسفة للرجل»⁽⁷¹⁾. خصوصاً من خلال مساهمته في الندوة الدولية حول "ابن رشد" الصادرة في كتاب عن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس بالرباط في سنة 1978م، بمقال بعنوان: لغة ابن رشد من خلال عرض لنظريات المقولات، والتي لم يكن متحمساً للمشاركة فيها لولا إلحاح الأستاذ "علي أومليل" عليه، وكانت تلك المشاركة منعطفاً حاسماً، بالفعل وسبباً، في زعزعة ما استقر في أذهان الناس حول "ابن رشد".

2 - شهادة "محمد الشيخ" :

يقول "محمد الشيخ" إن "عبد الرحمن طه" «تقدم في شأن فلسفته التداولية تقدماً عظيماً، وبلغ بها مرتبة من التنسيق والتنظيم، بحيث صارت هي في ساحتنا الثقافية المعاصرة شأناً لا غنى عنه»⁽⁷²⁾، لأنه: جدد صلة الآلة المنطقية

(71) ابراهيم أبو شوار، الفيلسوف طه عبد الرحمن ناقداً ومنقوداً، في مطبوعات أعمال المنتدى الفكري السادس في أعمال الفيلسوف طه عبد الرحمن، ص219.

(72) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، ص3، نقلاً =

بالفلسفة، ولأنه استطاع أن يبسط نظرية تكاملية في قراءة التراث، كما سعى إلى تأصيل رؤية أخلاقية من منطلق القيم الإسلامية⁽⁷³⁾.

بحيث إنه انتقد "أخلاق الحداثة الغربية" بواسطة "الأخلاق الإسلامية"، التي تقوم على صلاح الحياة الإنسانية في الحال والمآل، ويمكن القول إن مشروعه أساسه الأخلاق، وهو أساس يفترقه الغرب في اندفاعاته نحو مظاهر "الحداثة" بدون ضوابط أخلاقية، وتفترقه الفلسفات الغربية الحديثة بتصوراتها لعقلانية غير مشروطة، وتفترقه الدول التي تتحدث عن تخليق السياسية والحياة العامة، بعد أن افتقدت تخلقها لحياتها الخاصة، وتخلقت بتخليق غيرها؛ فأصبحت مُضغّة مُخلقة وغير مُخلقة!. وكأن "عبد الرحمن طه" أراد بالتمام والكمال إحياء ما أقبره "نيتشه"، أي إدارة الفكر البشري برمته على الخلق، وبالجمله اتفق الرجلان على إدارة الفكر البشري على القيم، لكن ما رام "نيتشه" محاربتة هو ما تشبّت به الفيلسوف "عبد الرحمن طه"⁽⁷⁴⁾.

3 - موقف خالد حاجي:

ينطلق الباحث "خالد حاجي" في تحديد موقفه من مشروع "عبد الرحمن طه" الفلسفي تدريجياً من حُكمين سابقين، الأول أصدره على العقل الغربي، مفاده: أن الفكر الغربي يشغل بمقضي "مبدأ الثالث المرفوع"، ليُغيب كل إمكانية أخرى عدا إمكانية إصلاح "العقل" بالعقل، وإصلاح النسق بالنسق الأكبر منه حجماً وكماً، وفي هذا نوع من التماذي في التيه يحجب عين الإنسانية ومواجهة سؤال الأخلاق الذي يذكرها بمسؤوليتها في هذا الكون⁽⁷⁵⁾ والثاني وجهه إلى العقل العربي، مفاده: أن العقل العربي ما يزال مُريداً يسلك طريق الغرب،

= عن: الشيخ محمد، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، منشورات النجاح الجديدة، منشورات شرفات، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص(12 - 13).

(73) المرجع نفسه، (36 - 37).

(74) المرجع نفسه، ص37.

(75) خالد حاجي، من مضائق الحداثة إلى فضاء الإبداع الاسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص157.

مُتَشَوِّفاً إلى بلوغ كرامات النهضة، وكلما ظن أن وقت النهضة أطل وقع في حفرة فتعمقت المسافة بينه وبين غاياته⁽⁷⁶⁾.

ليبين لنا في النهاية موقفه من مشروع "عبد الرحمن طه" خصوصاً ما تعلق منه بعبارة "أنظر تجد"؛ فهو يعتبره مشروعاً يُراهن على "العقلانية المؤيدة" لإخراج الإنسانية من الورطة التي أوقعها فيها "العقلانية المجردة" و"العقلانية المسددة". مقترحاً نسقاً عقلانياً أوسع لتجاوز النسق العقلاني الضيق للانعقاد من مضائق الخطاب الفلسفي الذي يُؤطر المعرفة في الحضارة المُعولمة⁽⁷⁷⁾.

كما يُعد الباحث "خالد حاجي" من المثقفين الذين استحسنوا ترجمة "عبد الرحمن طه" "للكوجيتو"، ويعدها مكسباً عربياً جديداً، ويرى أن عبارة "أنظر، تجد" لا تدفع ثقل الترجمة السابقة "أنا أفكر، إذن أنا موجود" فحسب؛ بل تستشرف حلولاً لمشاكل المجتمعات الحديثة خارج إطار "العقلانية" التي أنتجت هذه المشاكل، وعبارة "أنظر، تجد" تدعو هذا الإنسان إلى فتح باب التأمل في التاريخ الذي صار عدماً بمقتضى الفكر القائم على "الكوجيتو" أو على "أنا أفكر إذن فأنا موجود"، الذي هو في حقيقة الأمر يفيد "أنا معدوم حتى أفكر"⁽⁷⁸⁾.

4 - رؤية "عباس أرحيلة":

يذهب الباحث المغربي "عباس أرحيلة" (1949م -)، أن الذي يرى ظاهر مشروع "طه عبد الرحمن" الفلسفي، يبدو أنه منصرفاً إلى تحديد الآليات اللغوية والمنطقية، وبناء المصطلحات وتحديدها، وتوليد الأفكار من أجل بلورة نظرية جديدة، غير أن المتمعن في باطن هذا المشروع يجد فيه أيضاً، إدانة للوضعية الفكرية في العالم الإسلامي والعربي بوقوعه فيما سماه "الآفات التداولية"، ودفاعاً عن الجانب الروحي في الإسلام، بالجمع بين القيمة الروحية

(76) المرجع السابق، ص 153.

(77) المرجع نفسه، ص 157.

(78) المرجع نفسه، ص 158.

والعلم، والقيمة الخلقية والواقع⁽⁷⁹⁾.

كما يرى "أرحيلة" أن أخطر ما في هذه المشاريع الفكرية العربية هو فصلها بين المعرفة والسلوك، فأصحاب هاته المشاريع هم أصحاب علم منفك عن العمل، قطعوا الصلة بالشرع بالسلوك بالعمل. بينما تقويم التراث يقوم على قطبين: العلم والعمل لكن هذا الأمر غاب عن أصحاب هاته المشاريع⁽⁸⁰⁾.

5 - شهادة "محمد همام":

يرى الأستاذ "محمد همام" أن المشروع الفكري لـ "عبد الرحمن طه" يقوم على تأسيس المعرفة على "الأخلاق"، بل اعتبار "العقل" فعلاً من أفعال "الأخلاق". وكان لزاماً أن يعترض من الوجهة التداخلية على قراءة "الجابري" للتراث الأخلاقي الإسلامي، حيث يكون تقسيم "الجابري" للأنظمة المعرفية، وفصل بعضها عن بعض غير ذي جدوى، ويخل بالحقيقة التداولية والتداخلية للمعرفة الإسلامية، التي تجمع بين جانب المعرفة وجانب السلوك⁽⁸¹⁾.

6 - موقف محمد وقيدي:

ينطلق المفكر "محمد وقيدي" في اهتمامه بالفكر العربي المعاصر من سؤال رئيسي - يواجهه في نظره كل من أراد التفكير في وضع الفلسفة ضمن الانتاج في العالم العربي - السؤال هو: هل هناك فلسفة عربية معاصرة؟

وهنا يتفق "محمد وقيدي" في إجابته مع "عبد الرحمن طه" في حديثه عن الترجمة بالمعنيين اللذين حددهما، فيرى أن "الترجمة الإبداعية" هي صيغة العائق، وأن "الترجمة الابداعية" هي صيغة الحل الذي يتجاوز ذلك العائق⁽⁸²⁾.

(79) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، ص(99 - 100). (بتصرف).

(80) المرجع نفسه، ص98.

(81) محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً، ص(167 - 170).

(82) محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، مجلة =

وهي نفس الصعوبة التي واجهت المتفلسف العربي المعاصر، إذن أن التقليد الذي يقع فيه المتفلسفون مقترناً دوماً بالترجمة.

كما يرى الباحث "وقيدي" أن "الترجمة الاتباعية" التي يدعوها "عبد الرحمن طه" في الوقت الحاضر، لا تختلف عن تلك التي قام المسلمون القدامى بها، فإن نقل الفكر الفلسفي إلى اللغة العربية يواجه اختلاف هذه اللغة من حيث التركيب عن اللغات الأوروبية، وهذا ما يقود المتفلسفين العرب - في الوقت الراهن - إلى تكرار الخطأ نفسه الذي قام به أسلافهم عندما كانوا بصدد نقل الفكر الفلسفي اليوناني إلى اللغة العربية. والسييل لتجاوز عائق الإبداع الفلسفي الناتج عن هذا الترجمة، هي "الترجمة التأصيلية" التي تتجاوز "الترجمة التحصيلية"، ولا تقف عند حدود "الترجمة الحرفية" للنصوص، ولا تتقيد الترجمة بمقتضيات النص، بل إلى مقتضيات المجال التداولي للمترجم بالتوسل بالآليات الخطابية الكفيلة بإنجاز هذا الإخراج⁽⁸³⁾.

إن المتأمل في مؤلفات "عبد الرحمن طه" يدرك مسعاه في تحرير الممارسة الفلسفية العربية من هاجس التقليد، ولكي تصل إلى مثل هذا التحرر لابد أن نخطو بجد في سبيل إنشاء فلسفة خاصة بنا تحوز على قدر من الخصوصية العربية، لتختلف - أي تستقل - بذلك وتتميز عن الفلسفات الأخرى، خاصة الفلسفة الغربية التي تدعي بأنها فلسفة خاصة وشمولية.

لكن "محمد وقيدي" يعتقد رأي آخر مفاده إن الاستقلال لا يعني الانطواء على الذات والانقطاع على الغير والاكتفاء بالنفس، بل يعني الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية وهو موقف "ناصر نصار" نفسه في تحديده لمعنى الاستقلال الفلسفي؛ الذي معناه أن فعل التفلسف يغيب عن المفكر العربي المعاصر الذي اتسم موقفه بالتبعية المذهبية لأحد المذاهب التي عرفها تاريخ

= عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ع4، مج 30، 1 أبريل - يونيو 2002، ص126.
(83) المرجع السابق، ص127.

الفلسفة، وإن ذلك الفعل - أي الاستقلال - يحضر إذ اتسم موقف المفكر بالحرية إزاء تلك المذاهب، وبالموقف النقدي بتحمل المسؤولية الفكرية⁽⁸⁴⁾.

7 - شهادة الباحث "محمد الشبة" :

يرى المغربي "محمد الشبة" أن المشروع الفكري لـ "عبد الرحمن طه" «لقد تميز باختراعه لعلم سماه بـ "فقه الفلسفة"، وهو علم أراد أن يهتم بدراسة الفلسفة دراسة علمية وذلك من أجل الكشف عن خصائصها والقوانين المتحركة فيها»⁽⁸⁵⁾، حيث يعتبر "عبد الرحمن طه" الفلسفة ظاهرة مثلها مثل باقي الظواهر يجب أن نضع لها علماً يدرسها أيضاً، مثلما هو الحال بالنسبة للظواهر الانسانية التي وضعت لها علوم تهتم بدراستها وفقاً لمناهج محددة إذا أردنا أن نقوم بصناعتها فكرياً وفلسفياً. وإذا كان فقيه الفلسفة سيضطلع «بمهمة الكشف عن الأسباب التي تقف وراء إنتاج التصورات والأحكام الفلسفية المنقولة وتؤثر فيها، فإنه بإمكانه أن يستثمر ما يقابلها في المجال التداولي العربي من أجل إنتاج فلسفة عربية حية أصلية»⁽⁸⁶⁾، فبذلك يرسم "طه عبد الرحمن" الطريق إلى: تأسيس فلسفة مستقلة مبدعة ومجددة، والتنظير لحدثة أخلاقية تتأسس على سؤال مسؤول وأخلاقي.

8 - إبراهيم مشروح :

يرى الباحث المغربي "إبراهيم مشروح" أن قيمة المشروع الفكري لـ "عبد الرحمن طه" تتجلى في كونه قد راهن على الخروج من التقليد وطلب التجديد المفضي إلى الانتماء الواعي إلى الحاضر، مع استشراف مستقبلي لهذا الفكر. فقد كان أول سؤال واجهه "عبد الرحمن طه" هو سؤال حقيقة ومنهج التراث كسؤال

(84) محمد وقيدي، مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، ص(120) - (121).

(85) محمد الشبة، عوائق الابداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، منشورات ضفاف، ط1، بيروت لبنان، 2016، ص13.

(86) المرجع نفسه، ص15.

مستقبل، والذي اتخذ الفلاسفة والمفكرين العرب المسلمين منه موقفاً مفاده الارتداء في أحضان الحاضر ممثلين لدعوة مفادها الانقطاع عن الماضي ورفض الانتماء بأي شكل للتراث؛ مُقلدين لحظة "الحداثة" التي لم يكن لهم فيها أي حضور. في حين نجد أن "عبد الرحمن طه" اعتبر تجديد المنهج في تقويم التراث سيعمل بلا ريب على تجديد صلتنا بالتراث الذي لا يمكن أن نسلخ عنه لاستئناف إمكانيات بناء فكرنا من جديد وما يتفاعل ومجالنا التداولي⁽⁸⁷⁾. حتى لا نكون مجرد منفعلين بل فاعلين في الحضور الحداثي.

إن ارتباط المشروع الفكري لـ "عبد الرحمن طه" بسؤال المشروعية المقترن بالحق في الاختلاف الفكري والفلسفي، سيجعله يحتل يَتَمَيَّزُ عن غيره من المشاريع الأخرى في الفكر العربي والإسلامي، والدليل قد تجسد في البديل الذي قدمه للفكر الإسلامي من أجل تجاوز أعطاب ونكسات الحداثة الغربية، والمتمثل في دعوى "تأسيس الحداثة الإسلامية"⁽⁸⁸⁾.

هذا المشروع سيتجاوز موقف الدهشة لكونه يستند إلى الحوار القائم على الاختلافين الفلسفي والفكري مع الآخر، وهذا معناه أنا الآخر سيكون حاضراً من خلال هذا المشروع في فكرنا بما يتأقلم ومجالنا التداولي وحرماننا الاعتقادية ومدلولاتنا اللغوية والمعرفية ومتحرراً من كل أشكال السلطة. ولهذا يحق للمفكر الإسلامي أن يتقدم بالبديل الحداثي الذي يطلب فيه أكمل وأشمل تطبيق ممكن "لروح الحداثة" طالما أنه يصدر عن دين هو خاتم الأديان وأشملها، وهذا لا يمكن أن يتنكر له أي فكر أو مُفكر.

خاتمة:

وخلاصة القول مما سبق أن "عبد الرحمن طه" أستطاع أن يحطم صنم الرشدية في الفكر الإسلامي العربي المعاصر، وإبطال ادعاءات المستشرقين

(87) ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، ص(244 - 245)

(88) المرجع نفسه، ص247.

حولها، مُبيناً آفات الفكرية والمنهجية عند مُقلدة الفلاسفة العرب والمسلمين، سواء عند القدامى أو عند المحدثين، كما أن هذا كان سبباً في مواجهة معاصريه في قراءة التراث الإسلامي، بتقويم مناهجهم في قراءة هذا التراث، والتي وقعت في النظرة التجزيئية التفاضلية عكس نظريته التكاملية والتداخلية في المعرفة الإسلامية، بالإضافة إلى أنه بين سبب سقطة "الفلسفة الإسلامية" في مطبات التلفيق والانتقائية، حينما سعت إلى الجمع بين "الفلسفة اليونانية" والشرعية الإسلامية، مما أوقع المقلدة في فسادين: أحدهما تداولي، والآخر منطقي، والذي ربطه "عبد الرحمن طه" بمسألة الترجمة وعلاقتها بالفلسفة عندنا.

هذا دون أن ننسى أن وجه الخلاف بينه وبين دعاة "الحداثة" من معاصريه هو التعاطي مع المفاهيم الفلسفية برتبة النقل الحرفي المنقطع الصلة بدلالاتهم اللغوية والفاقد لأسباب التغيير مثل: مفهوم "الحداثة"، ومفهوم "القطيعة الإبيستمولوجية"، ومفهوم "العقل" و"العقلانية".

أما على مستوى قراءته الفلسفية لتراثنا العربي الإسلامي، فنجد من النقاد من قال عنها أنها قسمت المقسم وجزأت المُجزأ لدرجة يتعذر على القارئ المتابعة الدقيقة لتحليلاته فضلاً عن المرجعية الصوفية في مقارباته والتي أوقعته في اعتقاد البعض في إهمال السُنن الاجتماعية الكونية ومساهمتها في فعل البناء والتعمير إلى جانب دور البعد الروحي في هذا البناء أيضاً. كما أثبت النقاد نتيجة أخرى تضاف إلى سابقتها على مستوى الأحكام التي حملها مشروعه الفكري، والمتمثلة في إصداره حكماً مطلقاً في حق كل من سبقه من العرب والمسلمين متمثلاً في نزع فضيلة التفلسف عنهم ونعتهم بالمقلدة سواء كانوا من قدماء أو محدثين.

كما أن النقد الفلسفي لعلاقة الفلسفة بالخصوصية والكونية في مشروعه أوضح أنه لم يُقدم حلاً لها، المشكلة المعرفية، بل أبدل الصراع القومي محل الصراع الإيديولوجي للفلسفة، مع العلم أن مهمة الفلسفة أجل وأرفع من هذا الصراع كطريق يسعى إلى معرفة اليقين أو الحقيقة الشاملة.

أما الدراسة النقدية لترجمة الكوجيتو الديكارتية عنده، أوضحت اختلافاً واضحاً بينه وبين كوجيتو "ديكارت"، فإذا كان الأول - أي كوجيتو "ديكارت" - ذو غاية "معرفية"، فإن الثاني - أي كوجيتو "عبد الرحمن طه" - غاية "وجودية"؛ كما بينت أن ترجمة هذا الأخير لكوجيتو "ديكارت" بعبارة "أنظر، تجد" لا تفتح علاقة مغايرة مع الوجود، لذا فهي تخلو من الجدة ولا أثر فيها للاستنباط ولا الاستدلال.

كل هذا الانتقادات الفلسفية وغيرها للمشروع الفكري لـ "عبد الرحمن طه"، جعلت ناقدية ينقسمون بين من قال باستحالة تحقيق مشروعه الفلسفي أمثال: "على حرب" "ناصر" "يوسف عدي"، "محمد سبيلا"، "فتحي المسكيني"، عبد الجبار الرفاعي "هاني إدريس"، و"عبد الله العروي". ومن قال بإمكانات تحقيق مشروعه الفلسفي، وبالتالي تأسيس "فلسفة عربية إسلامية" مبدعة ومستقلة وأصيلة، وتأسيس "حادثة إسلامية" بناء على الفرقان التداولي والتاريخي أمثال: "علي سامي النشار"، "محمد الشيخ"، "خالد حاجي" "عباس ارحيلة"، "محمد همام"، "محمد وقيد"، "محمد الشبة"، "إبراهيم مشروح"... وغيرهم من أعجبوا بمشروعه.

لكن تبقى كل تلك الانتقادات والتقييمات نسبية في جوهرها والتاريخ وحده هو الكفيل بالكشف عن مدى مصداقيتها، ويكفي أصحابها فخراً أنهم كانوا قراء للمشروع الطاهوي في زمن تعتبر فيه القراءة لأي مشروع جزءاً من إثرائه.

الفصل العاشر

تاريخية النص الديني في مقاربة طه عبد الرحمان النقدية

أ. د. مرزوق العمري*

مقدمة :

يؤكد المهتمون بالشأن الفكري أن الفكر العربي الإسلامي في الراهن تهيمن عليه عدة إشكاليات تشكل بتكاملها مسائله وقضاياها الرئيسية، ولعل إشكالية التحديث -la modernisation- أبرز هذه الإشكاليات لكونها تتعامل مع هذا الفكر على مستوى المرجعية؛ أي أن هدفها المتوخى هو نقل هذا الفكر من مرجعيته الأصلية التي هي الدين إلى مرجعية أخرى هي الحداثة. وبطبيعة الحال هذا الأمر ليس بالشيء الهين بل هو أمر يقتضي امتلاك المعرفة والأداة المنهجية والملكة النقدية، وقد وجد دعاة التحديث في إنجازات درس الحداثة الفللوجية مسوِّغا للإقدام على الدعوة إلى تحديث العقل العربي متوسلين في ذلك بآلياته وبجهازه المفاهيمي الذي كانت التاريخنة أحد عناصره.

والتاريخية مفهوم تبلور في الفلسفة الغربية الحديثة يفضي إلى أن كل شيء مُمَوِّق في التاريخ بما في ذلك الحقيقة. واستثمرت بشكل تداولي بامتياز في

(*) أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية، جامعة باتنة - الجزائر.

الغرب خاصة في المجالين السياسي والإيديولوجي، وانتقلت الآن إلى الفضاء الفكري العربي الإسلامي بغرض أن تنحو نفس المنحى، ولذلك كان الذي راهن على إدخالها إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي هو الخطاب العلماني العربي المعاصر، ولهذا فهي من إشكاليات الفكر العربي الجديدة. وبما أن لكل فعل رد فعل فقد بدأت تتبلور رؤى ومواقف ناقدة لأطروحة التاريخية ومن أبرز هذه المواقف الناقدة موقف الفيلسوف طه عبد الرحمان.

وعليه فالباعث على البحث في هذا الموضوع هو باعث متعدد والذي يتمثل فيما يلي:

1 - معرفة مفهوم التاريخية كمفهوم وكمذهب من المذاهب المعاصرة، صار له أنصاره والمدافعون عنه في الغرب وفي الإطار الفكري العربي، بل وبدأت تصدر كتابات تتحدث عن التاريخية وتروج لها مثل: تاريخية الفكر العربي الإسلامي لمحمد أركون، وتاريخية الدعوة المحمدية للدكتور هشام جعيط...

2 - إن التاريخية صارت إحدى انشغالات الفكر العربي في الراهن خاصة على مستوى جدلية الدين والعلمانية، وبدأت تتشكل إزاءها مواقف بين مدافع عنها ورافض لها.

3 - إن التاريخية يراهن الآن على إدخالها إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي، وينظر إليها على أنها الآلية الأقوى التي يتوسل بها الخطاب الحداثي في كسب رهانه الذي هو تبرير العلمانية انطلاقاً من النص نفسه.

4 - صنفت المواقف الإسلامية الناقدة للتاريخية غير علمية، واتهم أصحابها بأنهم لم يستوعبوا أطروحة التاريخية لذا اعتبرت التاريخية من المفاهيم الملتبسة، وغير الواضحة التي لم يستسغها الخطاب الديني، وذلك لبعده عن المعارف المعاصرة خاصة علوم الإنسان كما يدعي أنصار التاريخية. بناء على هذه المبررات تشكلت إشكالية هذه الدراسة والتي تتمثل في متابعة هذا المفهوم من جهة دلالاته، ومن جهة رد الفعل الإسلامي متمثلاً في النموذج الطاهاني. فما معنى التاريخية؟ وما هي معالم نقد الدكتور طه عبد الرحمان لها؟

تجدر الإشارة إلى أن انتقادات الدكتور طه عبد الرحمان كانت متميزة لكونها متابعة فللوجبة من جهة، ومن جهة ثانية انبنت على قاعدة معرفية إسلامية من خلالها تم التمكن من الدفاع عن فعالية النص الديني. الأمر الذي جعل هذه التجربة النقدية جديرة بالدراسة. وقد اقتضت معالجة هذه الإشكالية الأخذ بمنهجية متعددة الأبعاد؛ فيها البعد التاريخي، وفيها البعد الوصفي، وفيها البعد التحليلي.

انطلاقاً من هذه الإشكالية، وهذه المبررات الدافعة إلى البحث في هذا الموضوع تعالج هذه الدراسة موضوع التاريخية من جانبين اثنين: أحدهما هو دلالة التاريخية، والثاني هو النقد الطاهائي لها.

1. دلالة التاريخية

1.1. التاريخية في اللغة:

من الناحية اللغوية لم تحظ كلمة "التاريخية" بتعريفات لغوية عربية شأن المفردات العربية عموماً التي كانت محل اهتمام الدراسات المعجمية؛ ربما لأنها لم تُستعمل إلا بعدما ترجمت عن اللغات الأوربية مثل اللغة الفرنسية التي كانت تستعمل كلمة "Historicisme"، ولهذا إذا تتبعنا المصطلح في اللغة العربية فالتاريخية ترد بمعنيين:

الأول: للدلالة على النسبة إلى ما هو تاريخي، والتاريخية بهذا المعنى تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة "Historique" وهي بهذه الصيغة وصف منسوب للتاريخ؛ كأن نقول: الأحداث التاريخية، فالتاء هنا للتأنيث، والياء للنسبة، فتكون التاريخية وصف منسوب إلى التاريخ، وهي بهذا المعنى لا تدل على أكثر من النسبة إلى التاريخ.

الثاني: بمعنى المصدر الصناعي؛ وهو تبويب صرفي حديث ارتبط ظهوره بتطور حركة الترجمة، و المصدر الصناعي أحد الأقيسة العربية التي أخذ بها المجمع اللغوي، وهو: اطراد النسب بالياء إلى كل لفظ مصدراً كان أو اسماً

مشتقا أو اسم عين أو حرفا من أدوات الكلام مع زيادة تاء النقل التي تمحّض اللفظ للمعنى⁽¹⁾. والمصدر الصناعي يصاغ بزيادة حرفين في آخره هما: ياء مشددة بعدها تاء تأنيث مربوطة، ليصبح بعد الزيادة اسما دالا على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة⁽²⁾. وهذا المعنى المجرد هو مجموعة الصفات التي يدل عليها ذلك اللفظ. فمثلا كلمة "إنسان" إنها إسم أصله "الحيوان الناطق"، فإذا زيدت في آخره الياء المشددة وتاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "إنسانية"، وهي كلمة تدل على جملة من المعاني مثل: الرحمة، الشفقة، التعاون...

والأمر نفسه بالنسبة لكلمة تاريخ فإنها اسم يدل على تخصص معرفي يدرس الأحداث الماضية، فلما زيدت في آخره الياء المشددة، وبعدها تاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "تاريخية"، وتغيرت دلالتها تغيراً كلياً إذ يُراد منها في وصفها الجديد: معنى مجرد يدل على مختلف الصفات التي يختصّ التاريخ بها مثل: الارتباط بأسباب معينة، والارتباط بالزمان والمكان، وعدم التكرار، وعدم سحب الواقعة خارج الحيز الزمكاني... إلخ. وهكذا لم تعد كلمة "تاريخية" وصفا بل صارت تدل على الاسمية (= مصدر صناعي)، وليست إضافة الياء المشددة وتاء التأنيث ما يؤكد لنا صياغة المصدر الصناعي بل لا بد من تاء النقل، وسميت كذلك؛ لأنها نقلت اللفظ من الوصفية إلى الإسمية، وبهذا تتميز عن تاء التأنيث العادية التي تثبت الوصفية. وعلى هذا فكلمة "التاريخية" في قولنا: الأحداث التاريخية؛ مظهر من الإنجازات التي تمت في الماضي وهي وصف منسوب إلى التاريخ، والتاء فيه للتأنيث لا للنقل، وأما قولنا: "تاريخية النص"، أو "تاريخية الفكر" فهو مصدر صناعي؛ لأنه تمحّض بمعنى المصدر، وليس فيه وصف شيء، بل التاء فيه نقلت اللفظ من الوصفية إلى الإسمية⁽³⁾. ومن

(1) عباس أبو السعود: أزهير الفصحى في دقائق اللغة، دار المعارف، مصر (1970م)، ص390.

(2) عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط5، ج3، ص86.

(3) محمد سمير نجيب البلدي: معجم المصطلحات النحوية والصرفية، مؤسسة الرسالة، ط2 (1986م)، ص128.

النحاة من أشار إلى طريقة صياغة هذا اللفظ من النسبة إلى أسماء الأعيان، أو الأسماء المشتقة، أو الأسماء التي تؤدي مؤدى الأدوات ككيف، وكم، ومع..... وفي تناولهم لهذا الموضوع بينوا أنه يتم إما بالنص على طريقة تكوين هذه المصادر وإما بالاستعمال.

فمن الوجه الأول قالوا: والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف؟ ، أخذ من كيف بإضافة ياء النسب وتاء النقل إليها. ومن الوجه الثاني ما ورد عن العرب من الألفاظ مثل: الخصوصية، المنهجية، الفروسية... واستعمال العلماء لأمثال هذه المصادر قياس عربي أخذ به المجمع اللغوي⁽⁴⁾.

وفي الاستعمالات المعاصرة ترد كلمة "تاريخية" بالمعاني التي تضمنتها اللغات الأوروبية، وحتى في هذه اللغات هي مصطلح حديث: فأول توظيف لمصطلح التاريخية في اللغات الأوروبية يعود إلى سنة 1872م حسب قاموس لاروس (Larousse) الكبير للغة الفرنسية⁽⁵⁾. فأول ظهور لمصطلح "التاريخية" كان في نهاية القرن التاسع عشر. وهو القرن الذي شهد ثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية، لذا اعتبرت كلمة "التاريخية" إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم كوصف للحضارة المادية⁽⁶⁾.

ومن هنا تتأكد دلالتها المادية؛ فيما أنها على ارتباط بالخصائص المادية للحضارة الحديثة نجد استعمالاتها أيضا كانت في هذا الإطار للبعد المادي؛ فنجدها ترد بمعنى الواقعية التي تقابل الميثي والطوباوي، الذي يصعب التحقق من صحته. يقول محمد أركون بأن التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي: "تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي؛ أي ما ليس خياليا أو وهما، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي"⁽⁷⁾.

(4) عباس أبو السعود: أزهير الفصحى في دقائق اللغة، ص309.

(5) نقلا عن مجلة الأصالة، مجلة كانت تصدرها وزارة الشؤون الدينية والتعليم الأصلي بالجزائر، العدد 50/49 سبتمبر/ أكتوبر (1977م)، ص17.

(6) محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، ط2 (1996م)، ص68.

(7) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص117.

وإذا كانت التاريخية تحمل معنى الواقعية والتحقق العيني فإنها ترد أيضا للدلالة على مفاهيم أنطولوجية مثل: الزمان والمكان، وهما من خصائص الواقعة التاريخية من حيث هي مرتبطة بهما، فتوظف للدلالة على الزمنية، وفي هذا نجد الدكتور نصر حامد أبو زيد يعرفها بأنها: "الحدوث في الزمن"⁽⁸⁾. وهذا حينما كان يناقش مسألة حدوث الكون كمقولة كلامية، وحينما قال: هي الحدوث في الزمن؛ لأنه يربط إيجاد الموجودات بالزمن بمفهومه الفيزيائي لا العقدي، ومن زاوية هذا المفهوم الفيزيائي الزمان مرتبط بالمكان ولا يمكن ضبط الزمان في غياب البعد المكاني. وبالتالي كل الأحداث وقعت بعد خلق الكون بما في ذلك الكلام الإلهي، ولذلك قال بتاريخيته؛ أي بحدوثه في الزمان، فييجاد الكون هو لحظة التدشين التاريخي (= الزمني)، ولهذا تعد "التاريخية" مفهوما محايث لوجود العالم⁽⁹⁾.

و"التاريخية" بهذا المعنى تصبح آلية من الآليات التي يميّز بها بين الغيبي والواقعي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ. ومن هذا يفهم أن مفهوم "التاريخية" يوظف في مجال إعطاء الأولوية للمادي والواقعي على حساب الغيبي والمتعالي واللامشروط. وهذه العملية - إعطاء الأولوية للمادي على حساب الغيبي - معطى من معطيات الفلسفة الوضعية التي استفحلت في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت⁽¹⁰⁾.

من جهة أخرى نجد "التاريخية" تتميز عن مصطلح حدثي آخر وهو "التاريخانية" فالتاريخانية (Historicité) مصطلح متأخر في الظهور والاستعمال مقارنة بمصطلح التاريخية (Historicism) ف"التاريخانية" مصطلح يرجع أول استعمال له إلى سنة (1937م)، وتدلل على عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع

(8) نصر حامد أبو زيد: النص السلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط4 (2000م)، ص71.

(9) المرجع نفسه والصفحة.

(10) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي ولد سنة 1798م، وتوفي سنة 1857م، من مؤلفاته محاضرات في الفلسفة الوضعية.

التاريخ. وهناك من يعتبرها موقفا أخلاقيا أكثر مما هي فلسفة⁽¹¹⁾. ويميّز بين المصطلحين من جهة علم اللسانيات بالوقوف عند لاحقة "انية" التي تضمنتها كلمة "تاريخانية"، وهذه اللازمة التي تميل إلى صفة واقع جوهري.

وعلى أساس وجهة النظر اللسانية هذه يميّز محمد أركون بين المصطلحين على أن "التاريخية" تسمح لنا بالبقاء في صعيد التساؤل في حين توهم "التاريخانية" بوجود معنى معروف للتاريخ⁽¹²⁾. وهو تمييز وصفي لم يُبن على تحليل لغوي، ولذا كان مركّزا على التوظيف الذي تحظى به الكلمتان دونما إشارة إلى جوانبهما الاشتقاقية. فمثلا في معجم أكسفورد نجد التمييز بينهما على النحو التالي:

— "التاريخية" (Historicism): الرأي القائل إن الحتمية التاريخية أحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة، أما "التاريخانية" فهي ارتباط شديد بالماضي أو توقيير له، ومنه كلمة "تاريخاني" (Historicist) التي هي وصف للشخص الذي يقول بالحتمية التاريخية⁽¹³⁾. من خلال هذا يكون الفرق بين الكلمتين يتجلى في كون التاريخية مذهب أو نزعة، أما "التاريخانية" فهي صفة، وهذا ما أشار إليه معجم روبير (Le petit robert) الذي نجد فيه أن كلمة "تاريخية" تعني المذهب الذي يدرس الأحداث ضمن شروطها التاريخية، أما "التاريخانية" فهي سمة ما هو تاريخي⁽¹⁴⁾. ولهذا نجد أحيانا الكلمتين توظفان توظيفاً واحداً كما أن التعريف بهما يكاد يكون واحداً أيضاً، وحتى محاولات التعريف المعاصرة ليست وافية بالغرض. وأهم المحاولات للتمييز بين المصطلحين تستفاد من كتابات محمد أركون فله إشارات في هذا منها:

— التاريخانية مفهوم يثير مناقشات لا نهاية لها إلى حد صعوبة استعماله؛

(11) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي (1997م)، ص16.

(12) محمد أركون: مقال بمجلة الأصالة، ص19.

(13) جويس هوكنز وآخرون: قاموس أكسفورد المحيط، قاموس عربي إنجليزي، مراجعة وإشراف محمد دبس، أكاديميا بيروت لبنان، بلا تاريخ، ص494.

(14) Le petit Robert de la Langue Française, nouvelle Edition (1992), p932.

لأن معظم التعريفات إيديولوجية في حين التاريخية غير ذلك.

- التاريخية تقرر بمسلمات فلسفية أو إيديولوجية، أما التاريخية تسمح لنا بالبقاء في صعيد التساؤل.

- التاريخية مرحلة تسبق التاريخية، والوصول إلى التاريخية مرهون بتجاوز التاريخية؛ لأن الأولى إيديولوجية والثانية تتجاوز الاستخدام التيولوجي والإيديولوجي⁽¹⁵⁾.

2.1. التاريخية في الاصطلاح:

أما التاريخية في الاصطلاح، فبعد الوقوف على معناها لغة، وعرفنا بأنها تعني الزمنية والواقعية، وتقابل الخيالي، والمقدس وغير ذلك، يمكن أن نتناول بناء على ذلك معنى "التاريخية" اصطلاحاً، وقد عُرِّفَت تعريفات عديدة منها:

- تعريف توران (Alaine Tourine) الذي عرفها بأنها: "مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي"⁽¹⁶⁾. هذا التعريف نجده في معجم روبير (Le petit robert) أيضاً لكنه يضيف تعريفاً آخر وهو أن كلمة "التاريخية": تعني دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية⁽¹⁷⁾ كما نجد ما يقترّب من هذا التعريف في معجم لاروس (Larousse) فقد ورد فيه تعريف التاريخية بأنها: "مذهب يقضي بأن التاريخ جدير بإثبات الحقائق الأخلاقية أو الدينية"⁽¹⁸⁾.

ويفهم من هذه التعريفات التركيز على الحقيقة وكيف أن سبيل إدراكها هو التاريخ. وهذا الكلام بمفهوم المخالفة يؤدي إلى إنكار تضمن الميتافيزيقا للحقيقة، والوحي أيضاً وهذا ما يفهم من تعريف أركون للتاريخية حينما قال

(15) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص139. التيولوجي هو اللاهوتي، والإيديولوجي هو الفكري.

(16) نقلاً عن مجلة الأصالة، ص18.

(17) Le petit Robert, p932.

(18) Le petit Larousse, Librairie Larousse (1990), p493.

إنها: "أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ"⁽¹⁹⁾ وهذه رؤية بُنيت على التعريفات السابقة، وحين نتأملها نجد أنها تؤول إلى القول بدنيوية المقدس، وأن الحقيقة كامنة في التاريخ بما أنه وقائع زمكانية، ولا يمكن الوقوف عليها في النصوص. ولذلك فهي أحد أطراف الجدلية مع الوحي حول الحقيقة في نظره.

وقد التمس الخطاب الحداثي تبريرا لهذا التوظيف؛ إذ يرى أن الفكر الإسلامي ذاته الذي يؤمن بأن الحقيقة في الوحي، قد استعمل التاريخية ولكن بأسماء أخرى؛ فمثلا المقولة الاعتزالية "خلق القرآن" اعتُبرت إحدى أبرز ملامح الرؤية التاريخية، وأن المعتزلة بدفاعهم عن هذه المقولة كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ⁽²⁰⁾. بل نجد الحداثيين أحيانا يتجاوزون الفكر الإسلامي إلى النص القرآني نفسه. يقول محمد أركون: "نجد من خلال القصص القرآني أن وعيا تاريخيا بدنيا يميل إلى الظهور والانبثاق ضمن ظاهرة الوعي الأسطوري السائد"⁽²¹⁾. ومادامت التاريخية كذلك - أي معرفة الحقيقة في التاريخ - تصبح التاريخية فوق الإيديولوجيا التي تكرسها الانتماءات المذهبية أو الانتصارات الإعلامية بل هي الوضع البشري المعيش الذي يمكّننا من تجاوز التاريخ الإيديولوجي إلى التاريخ التطهيري.

وهنا تصبح التاريخية تعني القطيعة كآلية من آليات البحث الإبستمولوجي الذي تطور مع الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (Gaston Bachelard)⁽²²⁾، وهذا ما يتجلى في كلام أركون نفسه عن تاريخية القرآن التي يقول عنها إنها تعني: "في الواقع أن نطبق على القرآن وعلى ما أسميته بالتراث الإسلامي الكامل القرارات المنهجية والإبستمولوجية"⁽²³⁾. وإذا تأملنا كلام أركون هذا

(19) محمد أركون مجلة الأصالة، ص15.

(20) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص82.

(21) المرجع نفسه، ص131.

(22) فيلسوف فرنسي معاصر ولد سنة 1884م وتوفي سنة 1962م من مؤلفاته الروح العلمية الجديدة.

(23) محمد أركون مقال بمجلة الأصالة، ص22.

نجدّه ينطوي على تناقض وذلك لسببين:

أولاً: إنه يرى ضرورة إدماج مقولة "التاريخية" ضمن الفكر الإسلامي⁽²⁴⁾. فلو كانت التاريخية متحققة في النص القرآني، وفي الفكر الإسلامي فما جدوى الدعوة إلى إدراجها في هذه الحال ضمن الفكر الإسلامي؟ ألا يصبح الأمر من قبيل تحصيل الحاصل؟!.

ثانياً: في دراسة محمد أركون للخطاب القرآني يرى أن هذا الخطاب عندما يتعرض لذكر واقعة أو حادثة فإنه يطمس معالمها وإحداثياتها الزمكانية لكي يخلع عليها صفة التعالي والتسامي فتصبح وكأنه لا علاقة لها بأي زمان أو مكان محدد، فتصبح شيئاً رمزياً يتجاوز التاريخ ويعلو عليه⁽²⁵⁾. وفي هذا السبب الثاني أيضاً يبدو التناقض واضحاً في كلام أركون؛ إذ أشار من قبل إلى أن النص القرآني نفسه يتضمن هذا الوعي التاريخي، ومن جهة ثانية يعتبره هو الذي طمس معالم التاريخية بإضافة التقديس وخلعه على الواقع.

كما نجد التاريخية عرّفت بما يوحى باستمرار هذه الجدلية بينها وبين الوحي حول الحقيقة مثل تعريف عزيز العظمة الذي قال: "هي ما يحرر النص من الأسطورة ويعيده إلى نصابه من الواقع ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه"⁽²⁶⁾. وهذا التعريف يجعل من التاريخية مقولة حداثية، وشرط من شروط التعامل مع النص الديني؛ لأنه كان ينظر إلى هذا النص على أنه ليس مقدساً في ذاته، وإنما تقدس في التاريخ وفيه ولد⁽²⁷⁾. وهذا الكلام يجعلنا نفهم أن قداسة النصوص أضيفت عليها في التاريخ، ويتفق في ذلك مع أركون على النحو الذي سبق من كلامه. وفي هذا يتجلى تضارب الخطاب الحداثي؛ إذ نجد باحثاً آخر وهو الدكتور نصر حامد أبو زيد يعتبر التاريخية لا تقضي على قدسية النص القرآني،

(24) المرجع نفسه، ص15.

(25) محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص97.

(26) عزيز العظمة: دنيا الدين غي حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، ط1 (1996م)، ص94.

(27) المرجع نفسه والصفحة.

ولا إنكاره على أنه من عند الله سبحانه وتعالى، معتبرا من يقول بذلك جاهلا⁽²⁸⁾.

والتاريخية حسب هذه التعريفات ذات دلالة أنثروبولوجية وضعية، تقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافي والاجتماعي في بعده الوضعي المادي، وتصل إلى اعتبار المقدس أحد العقبات التي تحول دون توظيف هذا المفهوم، ولذا اعتُبرت التاريخية رؤية ومفهوما لا يستوعبه العقل الدوغمائي - عقل المؤمن التقليدي - لأن دوغمائته تجعله يشعر برغبة التقديس ومن هنا يتشكل "المخيال" (L'imaginaire). الذي ينافي التاريخية.

من جهة أخرى نجد تعريفات ذات دلالة أنطولوجية؛ أي أنها على اتصال بمبحث الوجود بمعناه الفلسفي، من خلال التركيز على بعدي الزمان والمكان خاصة عنصر الزمان. وطبيعي أن الزمان لا يمكن أن يُدرك في غياب المكان، والزمان والمكان مباحث وجودية، وقد استعان الدكتور نصر حامد أبو زيد في هذا ببعض مسائل مبحث الوجود كما قررها علماء الكلام؛ أقصد تقريرهم مبدأ حدوث الكون الذي جعلوا منه آلية دفاع عن عقيدة الألوهية. يقول نصر حامد أبو زيد وهو يعرف "التاريخية" من هذا المنظور بأنها: "لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي - الوجود الإلهي - والوجود المشروط الزماني"⁽²⁹⁾.

وبلاحظ على هذا التعريف كيف وقف عند الوجود في مستوييه الإلهي والكوني وبني على الفعل الإلهي الأول - فعل إيجاد العالم - باعتباره هو فعل افتتاح الزمان، وبذلك فكل الأفعال التي كانت بعده بما في ذلك النص القرآني تظل أفعالا تاريخية بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ⁽³⁰⁾. ويستنتج من هذا الكلام عدة أمور:

أولاً: وصف القرآن الكريم بالتاريخية؛ لأنه حسب الدكتور نصر حامد أبو زيد كان بعد الفعل الإلهي الأول.

(28) نصر حامد أبو زيد: النص السلطة والحقيقة، ص 75.

(29) المرجع نفسه، ص 71.

(30) المرجع نفسه، ص 73.

ثانياً: وصف السنة النبوية أيضاً بالتاريخية، باعتبارها نصاً تجلّى في الزمن وفي التاريخ كذلك. وبهذا يزيد نصر حامد أبو زيد سحب صفة التاريخيّة على النصوص التأسيسية. وهنا يستدعي مقولات عقدية ليستند إليها في تبريره للتاريخية، مثل الأمر التكويني "كن" الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82] يعتبر حتى هذا الأمر داخلاً في دائرة الفعل الزماني أو التاريخي. وهنا أيضاً نجد مغالطات منها:

أ - اعتبار الأمر التكويني "كن" كلاماً وهو سابق للخلق، وبالتالي يكون خارج التاريخ ويبدو أن نصر حامد أبو زيد أدرك تناقضه في هذا الموقف فراح يدعو إلى فهم هذا الأمر فهماً مجازياً⁽³¹⁾.

ب - على حد قول الدكتور نصر حامد أبو زيد تصبح جميع الصفات الإلهية صفات أفعال، ولا توجد صفات ذات، وكأنه يرفض التمييز بين الصفة ومقتضاها، بل ويخالف جمهور المسلمين في اعتبار موضوع الكلام الإلهي على أنه مبحث من مباحث العقيدة⁽³²⁾.

ومن خلال الوقوف على الدلالة (= التاريخية) يتبين لنا أن التاريخية رؤية تقضي برهن النص في التاريخ والحكم عليه بأنه لا يمكن أن يتخذ مرجعية عمل في الراهن وبالتالي فسؤال النهضة كسؤال كبير في الفكر العربي المعاصر لا يمكن أن تلتبس له إجابة من النص الديني ولا يمكن أن تؤسس هذه النهضة على أساس من الدين. ولا شك أن هذه الرؤية تتصادم تصادماً ظاهراً مع الإسلام الذي جاء مستوعباً الزمان والمكان، ولذا ولدت هذه الرؤية مواقف نقدية مثل موقف الدكتور طه عبد الرحمان.

2. النقد الطاهائي لأطروحة التاريخية

تعتبر مقاربة الدكتور طه عبد الرحمان النقدية لأطروحة التاريخية من أهم

(31) المرجع نفسه، ص 67.

(32) المرجع نفسه والصفحة.

الانتقادات الإسلامية المؤسسة؛ لما تميزت به هذه المقاربة من تصنيف ابستمولوجي وتتبع ألسني ومعالجة للآليات القرائية، ثم من خلال بيان النتائج المتوصل إليها وما تحمله من أوجه تصادم مع الإسلام عقيدة وشريعة، ولذلك يمكن القول أن نقد طه عبد الرحمان لأطروحة التاريخية قد شملها من أبعادها المختلفة وذلك على النحو التالي:

1.2. البعد الابستمولوجي:

يصنف الدكتور طه عبد الرحمان القراءات الحداثية للنص الإسلامي إلى صنفين: أحدهما القراءات الموصولة، والأخرى القراءات المفصولة، والوصل والفصل يتم تحديدهما أو إثباتهما أو نفيهما بالنسبة للنص الديني موضوع الدراسة والذي يمثل المرجعية الدينية، وعليه إذا جئنا إلى الدكتور طه عبد الرحمان نجده يرى أن القول بتاريخية النص الديني في صنف القراءات المفصولة، والأخذ بهذه القراءات كان بغرض الانفصال عن النص وعن الماضي وذلك تقليدا للغرب الذي دفعته معاناته في مرحلة من مراحل تاريخه إلى الفرار من ماضيه، وإلى الدعوة إلى إحداث قطيعة معه. ورغم أن هذا الوضع لا ينسحب على الواقع الإسلامي بحيثياته إلا أنه هناك من يؤكد على ضرورة هذا التقليد ونقل تجربة الغرب إلى الفضاء الإسلامي على أساس أنها نجحت هناك. يقول طه عبد الرحمان: "أبى بعض الدارسين إلا أن يبنوا على أن الأمة الإسلامية ينبغي أن تحذو في علاقتها بتراثها وتاريخها حذو الغرب في علاقتها بتاريخه وتراثه فجاءوا بقراءات للقرآن تقطع صلتها بالتفسير السابقة طامعين في أن يفتحوا عهدا تفسيريا جديدا"⁽³³⁾.

وعليه فرغم ادعاء هذه القراءات الجدة والاجتهاد وعلى أنها صفحة جديدة في تاريخ الاجتهاد الإسلامي إلا أنها في نظر الدكتور طه عبد الرحمان أخلت بروح الاجتهاد التي تتمثل في الاتصال وبذلك لا يمكن تصنيفها على أنها إبداع لأنه من: "شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولا، وهذا إبداع مفصول؛ إذ

(33) طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006، ص 176.

قطع صلته بترائه تقليدا للغير لا اجتهدا من الذات، وكل إبداع هذا وصفه لا يكون إلا بدعة" (34). ومما سبق يترتب الحكم بأن هذه القراءات خالفت المؤلف عند المسلمين من الاجتهاد والذي يهدف إلى تفعيل الاعتقاد خرجت عن هذا لإنجاز فعل الانتقاد: " فالقراءات الحداثية لا تريد أن تحصل اعتقادا من الآيات القرآنية وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات" (35). ويترتب على ذلك أن ادعاء التحديث مجرد ادعاء؛ لأن الأمر صار تقليدا لتجربة الغير لا إصلاحا أو إبداعا من الداخل، وهذا ما اصطلح عليه طه عبد الرحمان بالخلط بين روح الحداثة وواقع الحداثة. فروح الحداثة هي جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان ومكان بينما واقع الحداثة فهو تحقق هذه المبادئ والقيم في زمان مخصوص ومكان مخصوص بناء على ذلك يحصل الاختلاف في عمليات التحقق تبعا للخصوصيات الزمكانية، وبطبيعة الحال أشهر تحقق لروح الحداثة تمثل في الواقع الحداثي الغربي (36).

يفهم من هذا أن الحداثة في جوهرها ليست مرفوضة من وجهة النظر الإسلامية طالما أنها تعني التجديد والنهضة وخدمة الإنسان، ولذلك كان هذا التمييز المهم عند طه عبد الرحمان بين روح الحداثة وواقع الحداثة، وكيف أنه اجتهد في تحديد ما اصطلح عليه بالحداثة الإسلامية، وتصبح الحداثة مرفوضة وفعل التحديث محل إعادة نظر إذا كانت مجرد نقل لتجربة الآخر المخالف ثقافيا وحضاريا؛ أي أنها حينما تكون عملية إسقاط لواقع الحداثة خارج بيئته الزمكانية.

وهذا هو السبب الذي تأسس عليه رفض الحداثة في نظر الدكتور طه عبد الرحمان؛ فهو التقليد الذي لم يتوسل فيه أصحابه بأدوات النقد والقراءة الأصيلة، ولم يبتكروا أدوات أخرى مبنية على أساس أصيل، وإنما كانوا مقلدين في كل شيء؛ ومن بين أوجه هذا التقليد التقليد في المفاهيم. وقد وصف طه عبد الرحمان خاصية النقل هذه في خطاب التحديث العربي بأن أصحابها: " يتعاطون

(34) المرجع نفسه والصفحة.

(35) المرجع نفسه والصفحة.

(36) المرجع نفسه، هامش ص 175.

إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة كأن يسقطوا مفهوم العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا، ومفهوم القطيعة على مفهوم الجب، ومفهوم الحرب الدينية على مفهوم الفتح، ويتوسلون في هذه الإسقاطات المختلفة بخطاب يريدون أن تكون له صيغة عقلية استدلالية، لكنهم يتعشرون على خلاف ما يظنون في القيام بشروطها، وهكذا يصيرون على التدرج إلى رد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة⁽³⁷⁾. إذا فاحد الأسباب التي كرسست الدعوة إلى تجربة الغرب وإسقاطها على الواقع الإسلامي هو التقليد، هذا التقليد الذي تراكم في الخطاب الحداثي العربي بفعل عوامل أيضا لعل الترجمة أبرزها وذلك لما تتميز به الترجمة من خصائص مثل: الفكرانية في مقابل العقلانية، الخصوصية في مقابل الشمولية، اللفظية في مقابل المعنوية، الاستقلالية في مقابل التبعية⁽³⁸⁾.

هذا الذي ترتب عليه في نظر الدكتور طه عبد الرحمان تقليد ظاهر تجلّى في: المصطلح وفي العبارة وفي ما أبدع من نصوص. يقول طه عبد الرحمان: "من ذا الذي ينكر أن القول الفلسفي العربي إن لفظا أو جملة أو نصا قول مستغرق في التقليد؟ أما ترى أن المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئا يكون من إنشائه؟"⁽³⁹⁾.

إذا فالذي كرس ظاهرة التقليد في الخطاب الحداثي العربي هو فعل الترجمة الذي جعل القول الفلسفي العربي في الراهن يتوسل بالمصطلحات المترجمة وبالعبارات المترجمة ويشغل على النصوص المترجمة، ومن المصطلحات التي تأسست الدعوة إليها في الواقع الفكري والفلسفي العربي مصطلح التاريخية الذي تأسس في الفضاء الثقافي الغربي بفعل التحولات التي عرفها درس الفلولوجيا في الغرب. ونتيجة التقليد المشار إليه تم نقله إلى الفضاء العربي الإسلامي وتم

(37) المرجع نفسه، ص12.

(38) طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1،

2005، ج 1 ص 59 وما بعدها.

(39) المرجع نفسه، ج 2 ص11.

الأخذ به في إطار المحاولات الداعية إلى إنجاز قراءة جديدة للنص الديني، هذه القراءة التي ارتسمت القول بتاريخية النص الديني أو القول بالأرخنة هدفًا متوخى. فالتاريخية إذا مصطلح ورؤية تشكلت في فضاء ثقافي آخر هو الفضاء الثقافي الغربي وبفعل التقليد تم نقلها والتوسل بها في قراءة النص الديني الإسلامي.

2.2. من جهة الهدف:

أي الهدف النقدي الذي يسعى القول بتاريخية النص الديني الوصول إليه أو العمل على إنجازه. اهتم الدكتور طه عبد الرحمان في مقارنته النقدية أيضا بهذا الجانب، وكشف عن الهدف المتوخى بأنه هدف متعدد يتمثل في ثلاثة أهداف أساسية وهي بتكاملها تمثل أهداف القراءة الحداثية للنص الديني التي صارت أهم انشغالات الراهن الإسلامي، وهذه الأهداف هي: رفع عائق القدسية، رفع عائق الغيبية، ورفع عائق الحكمية؛ أي أن القراءات الحداثية للنص الديني تهدف من وراء تأسيس تاريخية النص الديني تجريده من خواصه الأساسية وهي: التقديس، والغيبية، وكونه يتضمن أحكاما، وقف طه عبد الرحمان عند هذه الأهداف المؤدية إلى القول بتاريخية النص الديني وذلك على النحو التالي:

1.2.2. عائق القدسية:

يوظف المسلمون النص الديني ويتعاملون معه باعتباره مقدس في ذاته وهذا بالنسبة للنص القرآني خاصة ثم النص النبوي؛ أما النص القرآني فيوظف باعتباره مقدس في ذاته وذلك لطبيعته: فهو كلام الله عز وجل، فقدسيته من مصدره، كما أن قدسيته في غايته وهي بيان الحقيقة العليا التي هي الألوهية كما بينها هذا النص الكريم. وتوظيف هذا النص والتعامل معه في الحياة الإسلامية مما تضمنه النص ذاته، ولذلك حدد النص القرآني كيف يتعامل معه، كما حددت السنة النبوية كيفية التعامل معه أيضا، ويكون ذلك عملا مقدسا؛ أي عبادة يؤجر عليها المسلم.

هذا التوظيف المبني على اعتقاد ويقين تنظر إليه القراءات الحداثية على أنه

عائق يحول دون الفهم العلمي للنص الديني وتتعدد بذلك تاريخيته؛ لأن التاريخية تأتي في مقابل الغيبي والمقدس ولذلك جعلت القراءات الحداثية من أهدافها رفع عائق القدسية، وبما أن الحداثة نزعة مادية، والمناهج المتبعة في تأسيسها مناهج وضعية مادية أيضا آلت نتائجها إلى القول بإلغاء المقدس، وما دامت القراءة الحداثية للنص الديني قد أخذت بتلك المناهج الحداثية الغربية، فقد آلت أيضا إلى رؤية تنكر المقدس وتلغي صفة القداسة حتى على النص القرآني الكريم. ولذلك من الحداثيين من لا يعترف بالعقل الذي لا يتضمن السببية ومنهم من لا يعترف بتجرد النص من البعد الزمكاني. وومنهم من يبالغ في تمجيد البعد المادي إلى درجة إنكار الغيب، وقد مثل ذلك بعض حملة الخطاب العلماني الماركسي.

من خلال هذه النماذج ومجال تركيزها في دراستها للنص الديني يمكن أن نستشف سر إلغاء القدسية عن النص الديني (= خطاب الوحي)؛ لأنها أولا - القدسية - تتعالى على المادية والتاريخ، والخطابي الحداثي ينكر ويلغي كل ما هو متعال عن التاريخ، ولأنها ثانيا اعتبرت منافية لصبغة الحضارة الحديثة التي تعتمد على العلم، وفي هذا نجد محمد أركون يرى أن التقديس تستخدمه أو تجيشه الحركات الأصولية، ضد الحضارة الحديثة التي أسماها بحضارة نزاع السحر، ونزع التقديس عن الأشياء، وحضارة السيطرة العلمية على جميع مستويات الواقع⁽⁴⁰⁾. هذا مبرر من مبررات نزاع القداسة عن النص الديني في القراءة الحداثية تم الأخذ به جراء الأخذ بمناهج الحداثة الغربية، ولهذا صارت مسألة قدسية النص محل اهتمام دعاة تاريخية النص الديني.

وقد تجلّى الموقف الحداثي من المقدس في موقفين متباينتين ولكنهما يصبان في مصب واحد هو إلغاء المقدس. هناك من ذهب إلى أن قدسية النص ليست نابعة من ذاته، وإنما هي صفة مضافة عليه، شأنها في ذلك شأن سلطة النص التي اعتبرت غير نابعة من ذاته وأنه ليس بنص ملزم عمليا، وإنما أضيفت تلك السلطة عليه؛ فمثلا عزيز العظمة كان يقول عن النصوص الدينية: "فهى من

(40) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، دار الساقي، ط 2 (2002). ص 24.

التاريخ ولدت وفيه تقدست وبه انفعلت، وفيه أثرت فالتاريخ مجالها، وفي التاريخ أسرارها ومكانتها، ومن التاريخ أساطيرها وأسطورتها⁽⁴¹⁾ إن هذه النظرة تريد إبراز قدسية النص كخاصية مضافة وليست خاصية ذاتية للنص. وإذا كانت كذلك فمعنى هذا أنها تمت بفعل بشري تاريخي والفعل البشري يمكن أن ينسخه ويزيله فعل بشري آخر. وقد رأى الحداثيون أن الحداثة الغربية هي الكفيلة بنزع هذه القداسة، إلى درجة أن حددت الحداثة وفعلها في النص المقدس ليس إلا تحويله من أسطورة إلى تاريخ⁽⁴²⁾، وإذا كانت قداسة النص القرآني مستمدة من مصدره فهو كلام الله عز وجل، وأنه ظل مقدسا حينما كان في اللوح المحفوظ، ثم هو كذلك حينما أنزل إلى السماء الدنيا، وهو كذلك أيضا في نزوله المنجم على محمد صلى الله عليه وسلم وسيبقى كذلك، إذا كانت هذه القداسة نابعة من مصدرها الأول، فقد آلت الرؤية الحداثية إلى إنكار الوجود الغيبي للنص القرآني، وأثبتت فقط وجوده التاريخي الزمكاني، وهذا ما نجده مثلا عند نصر حامد أبو زيد وذلك من زاويتين اثنتين:

أما الزاوية الأولى فهي إلغاء الوجود الميتافيزيقي للنص القرآني؛ أي وجوده في اللوح المحفوظ، ثم النزول المجلد إلى بيت العزة كما هو معروف عند علماء القرآن الكريم، وقد تم إلغاء هذا البعد في نظر الدكتور نصر حامد أبو زيد لأنه يعيق الفهم العلمي للنص. إذ يقول: "الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البدئية"⁽⁴³⁾. ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"⁽⁴⁴⁾ هذه الزاوية الأولى. أما الزاوية الثانية التي منها ألغى الوجود الغيبي للنص القرآني فهي منهج التعامل معه. وهو المنهج الأنثروبولوجي الذي يفرض علينا التعامل مع النص القرآني كمنتج ثقافي يستمد خصائصه النصية المميزة له لا من مصدره الغيبي الإلهي الذي هو سر تميزه، بل من حقائق ثقافية

(41) عزيز العظمة: دينا الدين في حاضر العرب، ص 94.

(42) المرجع نفسه والصفحة.

(43) يقصد بذلك كونه ظاهرة ثقافية أو منتج ثقافي على حد تعبيره.

(44) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط 5 (2000). ص 24.

بشرية دنيوية اجتماعية ولغوية بالدرجة الأولى⁽⁴⁵⁾.

وفي هذا الموقف تتجلى القداسة، قداسة النص القرآني على أنها خاصية مضافة، وليست ذاتية، ولذلك أفضت الرؤية الحداثية إلى إلغاء خاصية القداسة عن النص الديني، واعتبرته نصاً ثقافياً له بعد واحد هو البعد التاريخي. وهذا ما يصرح به نصر حامد أبو زيد في قوله: "الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما أنه تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله"⁽⁴⁶⁾. وهكذا وجدنا مع هذين النموذجين: عزيز العظمة ونصر حامد أبو زيد كيف أن القداسة تاريخية كما أن النص في حد ذاته ظاهرة ثقافية تاريخية. من جهة أخرى هناك من يعتبر النص مقدس في مستواه الوجودي الأول؛ أي وجوده الميتافيزيقي، وهو كذلك حينما أنزل منجماً على النبي صلى الله عليه وسلم ليعتبر النبي صلى الله عليه وسلم هو أول من مَوَّضَعَ الوحي بشرياً وبَشَّرَ به تاريخياً، فلحظة نزوله على النبي صلى الله عليه وسلم أو كما اصطلح عليها بلحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ عندها مال النص إلى التشظي التاريخي وساعتها فقد قدسيته وصار نصاً تاريخياً⁽⁴⁷⁾.

هذه نظرة الحداثيين للنص الديني من جهة كونه مقدساً؛ فقداسته في نظرهم إما أنه لم يتصف بها أصلاً وقدسه المؤمنون به، وإما أنه كان مقدساً حينما كان في مستوى الوجود الميتافيزيقي وزالت قداسته حينما صيغ بلغة البشر.

والأثر الذي يترتب على إبعاد المقدس هو إعادة تبيئة موضوع الإنسان في التصور الإسلامي ليحل من جهة المكانة موضوع الألوهية، وقد بدأت عملية التحول من الألوهية إلى الإنسان من خلال النظر لموضوع الغيب، وكانت للتوظيفات المنهجية تجليات في الرؤية بخصوص عالم الغيب عموماً حتى صارت لدى الحداثيين العرب المعاصرين رؤية أخرى خلاف الرؤية الإسلامية التي

(45) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص 97.

(46) المرجع نفسه، ص 30.

(47) الطيب تيزيني: الإسلام وأسئلة العصر الكبرى، 1 ضمن كتاب الإسلام والعصر تحديات وآفاق دار الفكر دمشق/بيروت، ط 2 (1999) ص 134 - 135.

أرستها العقيدة الإسلامية. ومن أبرز هؤلاء الحداثيين طرقاً لهذه المواضيع وتحيزاً في قراءته محمد أركون، الذي نجده مثلاً في حديثه عن الإيمان بالغيب يناقش مقولة «الإيمان» كمقولة عقديه في مقابل العلم الحديث، و«المؤمن» في مقابل رجل العلم الحديث⁽⁴⁸⁾. يفهم من هذا أن الإيمان ضد العلم وأن الإيمان ليس له حيز في التاريخ طالما أنه يتعالى عن الأسباب المادية.

2.2.2. عائق الغيبية:

ويتعلق الأمر بالمصدر الإلهي للنص الديني الذي هو غيب، فكونه من عالم الغيب هذا مما يحول دون دراسته علمياً في نظر دعاة التاريخية ولذلك ركزوا على هذا البعد من خلال الدعوة إلى تجاوزه، وتكونت لديهم هذه الرؤية لأن الحداثة تدعو إلى تقنية الوقائع وإبعاد الدلالات الغيبية عن كل شيء بما في ذلك النص الديني. وهذه العملية - إثبات تقنية الوقائع - يوظفها الخطاب الحداثي ليتجاوز بها البعد المذكور - البعد الغيبي - باسم العقلانية أو عقلنة الأشياء، حتى يصل إلى رفع حاجز الغيبية على حد ما يقول الدكتور طه عبد الرحمان في إشارته إلى الأرخنة بأنها: "تستهدف رفع عائق الغيبية، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن وحي ورد من عالم الغيب"⁽⁴⁹⁾.

إذا فقد جعلت القراءة الحداثية النص الديني «ظاهرة» أو «شيء» له علاقاته السببية بغيره من الظواهر ولا يمكن أن يقرأ بغير ذلك لأن المنهجية التاريخية لا تهتم إلا بما هو ثابت تاريخياً، وتستبعد كل ما هو متعال على التاريخ. وقد ناقش الخطاب الحداثي عدة مسائل تؤكد اتصافه بهذه الصفة «التقنية» مثل مناقشته لظاهرة الوحي، فالوحي في الاصطلاح الإسلامي: "أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"⁽⁵⁰⁾.

(48) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 190.

(49) طه عبد الرحمان: روح الحداثة، ص 181.

(50) عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان، ج 1، ص 64.

من خلال هذا التعريف يتجلى البعد الغيبي بوضوح، بل هو المحور، فالوحي منوط بالإرادة الإلهية وهي أمر غيبي، كما أن طريقة الإبلاغ تفوق مستوى البشر، فهي من الأمور الخارقة للعادات المتعالية على التاريخ، أو عن الربط السببي، هذا التعريف للوحي وغيره من التعريفات غير مستساغة في الخطاب الحدائي؛ لأنه لا يهتم بكل ما هو متعالي على التاريخ ولذلك في مناقشة الخطاب الحدائي لظاهرة الوحي ناقشها في إطار الشروط الوضعية السببية، حتى إذا انتهى به الأمر إلى عدم إدراك سبب من الأسباب تم إنكار الظاهرة، وفي أحسن الأحوال تثبت على أنها ظاهرة وضعية واقعية مألوفة مجردة من البعد الغيبي، وذلك من خلال الوقوف على بعض العناصر مثل وجود الوحي في الثقافة العربية قبل الإسلام وكذا وجوده في الأديان السابقة للإسلام.

إن هذا التصور حتى في حالة تسليمه بثبوت «الوحي» فإنه لا ينسبه إلى عالم مفارق عالم الألوهية بل ينسبه إلى الواقع ويعتبره تشكل في إطار شبكة ظاهراتية تشمل «الوحي» كما تشمل السحر والكهانة وغيرها من الظواهر التي يمكن أن تبعد عن التفسير السببي المادي.

والأثر الذي ترتب على رفع هذا العائق هو إعادة تبيئة موضوع الوحي فالوحي في المنظور الحدائي، ظاهرة تاريخية وخطاب تاريخي، وقد عرفنا في دلالة التاريخية أنها تعني الظرفية والزمكانية، وبهذا الاعتبار يصبح من الضروري طرح البديل، هذا البديل في الخطاب الحدائي هو العقل، يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد في هذا: "الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود"⁽⁵¹⁾. مبررا ذلك بعدة أمور مثل: الحضور الدلالي للوحي قبل الإسلام، ووجوده في سائر الأديان، وانتهاء عهد النبوة...

(51) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة، ص33.

3.2.2. عائق الحكمة:

من الأهداف التي تصبو إليها التاريخية كنزعة حدثية تجاوز الأحكام التي جاء بها النص الديني، وهذا ما عبر عنه الدكتور طه عبد الرحمان برفع عائق الحكمة الذي يتمثل: "في اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية"⁽⁵²⁾. أي أنه بما أن القرآن الكريم جاء بأحكام ثابتة تؤكد صلاحية الرسالة الإسلامية لكل زمان ومكان بذلك يتأكد النص الديني كمرجعية مطلقة في الإسلام فكان رهان دعاة الأرخنة تجاوز هذه المرجعية بتأكيدهم أنها موسومة بالتاريخية لا يمكن أن تستوعب الزمان والمكان ومن ثم صاروا يدعون إلى رفع عائق الحكمة كما يقول الدكتور طه عبد الرحمان، وفي هذا يمكننا الإشارة إلى بعض أحكام العبادات والمعاملات التي قال دعاة التاريخية بتجاوزها، وقبل ذلك تجدر الإشارة إلى أن أهم ما في نص الوحي مضمونه الذي هو أحكام مختلفة منها الأحكام العقديّة كالكفر والإيمان، ومنها الأحكام الشرعية كالواجب والحرام والمكروه والمندوب والمباح، على النحو الذي هو مقرر عند علماء الشريعة والذي هو مستوحى من نصوص الوحي ذاتها.

فإذا قيل بتاريخية نص الوحي وأنه مرتبط بأسباب النزول، وأنه ظاهرة تتناسب ثقافيا مع المجتمع التقليدي الذي سادت فيه الأسطورة فهذا الكلام يؤدي إلى تاريخية الأحكام الشرعية وأن المسلم لم يعد مخاطبا بها في هذا الزمان أو في المستقبل، أو يؤدي إلى تأويل هذه الأحكام تأويلا فاسدا قائما على الهوى والعبثية لا على الدليل الشرعي.

أما الاحتمال الأول فقد تحاشاه دعاة الأرخنة، أو تحاشوا التصريح به، وأما الاحتمال الثاني؛ أقصد التأويل العبثي فقد أخذ به وبشكل مرعب أدى إلى تصادم جلي مع الأحكام الشرعية التي هي مضامين الوحي، وهو أمر مخالف للعقيدة مخالفة صريحة؛ لأنه آل بالبعض إلى تحريم الحلال وإباحة الحرام، وإذا آل الأمر هذا المآل تصبح تعترية أحكام العقيدة لا أحكام الفقه، وفي هذا يمكن

(52) طه عبد الرحمان: روح الحداثة، ص 184.

الإشارة إلى جملة من المسائل صارت محل اهتمام الخطاب الحداثي يريد أن يثبت تاريخيتها في مقدمتها أركان الإسلام: الصلاة والصيام والزكاة والحج، فهناك من أنكر وجوبها، ومنها ما يتعلق بالمعاملات مثل مسألة الربا... ويمكن الوقوف على النمط الحداثي في هذه المسائل وكيف تصادم وخالف المعلوم من الدين بالضرورة بسبب القول بتاريخية نص الوحي. وكيف أن التاريخية كمقولة حداثية لم تقف فقط عند بعض المسائل المختلف فيها، بل طالت حتى أصول الدين وأركانه.

فعن ركن الصلاة مثلاً، فأهم ما فيه الكيفية التي تؤدي بها الصلاة، وهي مستوحاة من السنة النبوية لقول النبي صلى الله عليه وسلم: " صلوا كما رأيتموني أصلي" ⁽⁵³⁾، فهذا نص يوجب تقليد النبي صلى الله عليه وسلم في أداء الصلاة لذلك كانت عبارة عن حركات تؤدي بكيفية مخصوصة تم أخذها عن النبي صلى الله عليه وسلم، فهي مما جاءت به السنة، فأخذت كيفية صلاة النبي صلى الله عليه وسلم وصارت مقلدة من طرف المسلمين، وأهم ما تم فيه التقليد بالتواتر عدد الصلوات وأنها خمس صلوات في اليوم والليلة، بل ويستند في ذلك إلى ما ورد في السنة عن فرض الصلاة في حادثة الإسراء والمعراج. فهذه الصورة التي تتم بها صلاة المسلمين غير واجبة في القراءة الحداثية، يقول عبد المجيد الشرفي: "... إلا أن ذلك لا يعني أن المسلمين مضطرون في كل الأماكن والأزمنة والظروف للالتزام بذلك النحو" ⁽⁵⁴⁾. طبعاً تاريخية النص الديني بما أنها ترهن النص في التاريخ جعلت أصحابها ينكرون حتى هذه الأحكام الخاصة بعبادة الصلاة وبغيرها، كما في هذا النص الذي لا يعتبر لها هيئة مخصوصة ولا التي يؤديها عليها المسلمون، ويلتمسون لذلك عدة مبررات منها:

- عدم ورود تفصيل هيئة الصلاة وأحكامها في القرآن الكريم، واعتبروا الحالة الوحيدة التي ذكرت فيها تفاصيل الصلاة، هي صلاة الخوف في سورة النساء.

(53) حدث رواه الإمام البخاري، كتاب الآذان، باب الآذان للمسافر.

(54) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة بيروت، ط 1 (2001) ص 62.

- رد رواية موسى التي تثبت أن الصلاة قد فرضت خمس صلوات في اليوم واللييلة، واعتبارها من تجليات العقل الأسطوري، وإن كان الحداثيون لا ينكرون هذا الحديث فقط بل ينكرون حجية السنة كلها.

- اختلاف الجغرافيا، فهناك أقطار ليلها أطول من نهارها، وهناك أقطار نهارها أطول من ليلها.

لقد اعتبر هذا الفارق في البيئة الجغرافية دال على استحالة أداء الصلاة على النحو الذي تؤدي عليه⁽⁵⁵⁾، وبناء على هذا صار يلتمس العذر لتارك الصلاة على أنه وفي دينه، ولكنه لم يلتزم بما قرره السلف في هذا الشأن⁽⁵⁶⁾ يفهم من هذا الكلام أن السلف هم الذين شرعوا الصلاة وجعلوها تؤدي على وجه مخصوص، ولا شك أن هذا الكلام هدم لهذا الركن الإسلامي، وهكذا تتعارض التاريخية مع نصوص الوحي من حيث كونها تتضمن أحكام الصلاة.

وما قيل عن العبادات قيل عن مسائل الحدود والربا؛ إذ وجد الخطاب الحداثي التماشي مع تاريخية النص الديني يقوض الأحكام المتعلقة بالحدود وبالربا، فأثر هذا التقويض على نقد تاريخية النص الديني. ففي مسألة الربا التي جاء بها نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وهو قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ [البقرة: 275]، انطلاقاً من اعتبار الحداثيين حجية النص القرآني وأن الإسلام هو القرآن، انطلاقاً من ذلك فحينما وجدوا هذا النص الذي يحرم الربا تحريماً صريحاً، راحوا يبحثون عن قراءة تأويلية له من خلال التأكيد على استحضر صورة الربا التي كانت سائدة في القديم، ومقارنتها بالعمليات البنكية في المجتمع الحديث، وأن الصورة التي تتم بها المعاملات المالية في النظام البنكي الحديث ليست من مشمولات النصوص المحرمة للربا وصار: "الإقتراض من البك بفائدة هو بدهة لا يدخل تحت طائلة التحريم"⁽⁵⁷⁾. وحاولوا تبرير ذلك من عدة جوانب:

(55) المرجع نفسه والصفحة.

(56) المرجع نفسه، ص 63.

(57) المرجع نفسه، ص 71.

1 - لأن علة تحريم الربا هو كونه عملية مالية تؤدي إلى إغناء أحد الطرفين وإفقار الآخر بل قد تؤدي حتى إلى استعباد المدين.

2 - العمليات البنكية ليست هي ذات العمليات المالية التي كانت سائدة في زمن النبوة والتي اعتبرت عمليات ربوية حرّمها القرآن الكريم.

3 - الفائدة التي يأخذها البنك تحددها الدولة وتبنى على دراسات اقتصادية تراعى فيها أمور كثيرة مثل: نسبة التضخم، تكاليف العمليات المالية، الضرائب المفروضة⁽⁵⁸⁾... بناء على هذه المعطيات اعتبرت العمليات المالية السائدة في البنوك ليست هي الصورة الربوية المحرمة. وقد تردد هذا الكلام كثيرا في الخطاب الحديث وعند من يمارسون ما يسمى بالقراءة المعاصرة للنص القرآني، وهي من الصور التأويلية المبددة للأحكام التي جاء بها الوحي، وقد كانت ردود على هذه المسألة منها رد الشيخ عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني الذي اعتبر هذا الكلام تجرؤ على دين الله، وعدوانا وقحا على كتابه وشريعته لعباده بالعبث والتحريف⁽⁵⁹⁾. وما قيل عن هذه الأحكام، قيل أيضا عن المسائل التي فيها حدود كحد الردة والسرقه، القتل، الزنا... وغيرها وقد انتهت القراءة الحديثة إلى تعطيل هذه الحدود باسم تاريخية النص الديني.

والأثر الذي ترتب على رفع هذا العائق هو إعادة تبيئة موضوع الدنيا في التصور الإسلامي التي تأتي في درجة أقل عن الآخرة. يقول حسن حنفي: "إذا كانت بعض المقدمات الإيمانية القديمة تبدأ فقط "بسم الله الرحمان الرحيم، فإننا نبدأ بسم الأمة"⁽⁶⁰⁾. إن هذا الكلام بهذه الصيغة التي عرض بها يبدي الإنكار على القدامى حينما كانوا يبدأون بالبسملة، أو بالاستخارة وفي الوقت نفسه يبين أنهم لم يكونوا على اهتمام بمصالح الأمة أمام حكامها وأمام أعدائها ولم يشر إلى أنهم حرصوا على المصالح الدنيوية والأخروية على السواء، لكن

(58) المرجع نفسه، ص 72.

(59) عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني: التحريف المعاصر في الدين، دار القلم دمشق، ط 1 (1997) ص 201.

(60) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، المركز الثقافي العربي، ط 1 (1988). ج 1، ص 30.

المصالح التي يدعو الخطاب الحداثي في الراهن إلى الاهتمام بها هي المصالح الدنيوية، وقد وجدنا أنه هناك من يرى في الوحي بأنه خطاب تاريخي يهدف إلى تحقيق مصالح الإنسان على الأرض دونما ذكر للبعد الأخروي وهو البعد الأساسي في خطاب الوحي⁽⁶¹⁾. وهنا يلمس التركيز على البعد الدنيوي، وهي خاصية من خواص التاريخية.

3.2. من جهة المنهج:

يرى الدكتور طه عبد الرحمان أن القراءات الحداثية في سعيها لإثبات تاريخية النص الديني توسلت بمناهج معينة كلها مستوحاة من واقع الحداثة الغربية لا من روح الحداثة، وهذا الذي جعلهم يقعون في مخالفات منهجية أفسدت القول بتاريخية النص الديني، وقد عدد الدكتور طه عبد الرحمان هذه المخالفات وحصرها في ست المخالفات وهي:

1.3.2. فقد القدرة على النقد:

أي أن المناهج المنقولة لم تمتحن صلاحيتها؛ فعملية نقل المنهج تقضي بأمرين اثنين: أما الأول فهو إثبات عجز المنهج الإسلامي؛ لأنه يفترض فيه أن يكون المنهج المتداول في قراءة النص الديني الإسلامي كما كان زمن تأسيس العلوم الإسلامية، أما الأمر الثاني الذي ينبغي من خلاله بيان كون هذه المناهج المنقولة هي الخيار البديل هو دراسة وتحليل هذه المناهج ثم الحكم عليها بأنها المناهج الملائمة، وذلك ما يسوغ الاعتماد عليها في قراءة النص الديني. ومادامت عملية الامتحان هنا غائبة يرى الدكتور طه عبد الرحمان أن الأولى بالحداثيين: "أن يتركوا ممارسة الإسقاط ويتعاطوا تحصيل هذه القدرة حتى يحفظوا إجرائية الأداة المنقولة وخصوصية المحل المنزلة عليه"⁽⁶²⁾. وهذا النقد لم يحصل وإنما كان الأمر مجرد تقليد.

(61) انظر نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص33.

(62) طه عبد الرحمان: روح الحداثة، ص190.

2.3.2. ضعف استعمال الآليات المنقولة:

ويراد بها المناهج المستوردة والاستعانة بآلياتها في قراءة النص الديني. يرى الدكتور طه عبد الرحمان أن هذه الآليات ضعيفة في استعمالها، ووجه الضعف هو عدم امتلاك دعايتها ناصية استعمالها لذلك يجب عليهم إتقان المناهج الغربية. الحديثة؛ فمن خلال إتقانهم لها وقبل ذلك إتقان المنهج الإسلامي، وتجاوز حاجز اللغة، من خلال ذلك يتسنى استعمال هذه المناهج في مجال النص الديني الإسلامي وليست هي التي تستخدم المؤمنين بها، وهذا الذي كان يقوله علماء اللسانيات عن اللغة بأنها توظفهم بقدر ما يوظفونها؛ لأن الإنسان حينما يفكر يفكر بلغة، وإتقان المنهج الغربي يتيح لمستعمليه من حملة الخطاب الحداثي في الوقت المعاصر معرفة مدى التآلف والتنافر بين النص الإسلامي وهذا المنهج الغربي الغريب.

وإذا كانت هناك محطات تألف فتلك هي المحطات التي تتحدد فيها الحاجة إلى هذه المناهج، وهذا أمر مرهون بإتقان هذا المنهج الغربي. أما إذا كان استعماله والدعوة إلى ضرورة توظيفه على أساس الإعجاب به فقط، أو على أساس خلفية إيديولوجية فقط ففي هذه الحال يتعذر استخدامه. أما إذا تم إتقانه وعرفت مواطن الصحة فيه ومواطن الخطأ فالإسلام لا يخشى الحق والصواب حتى وإن ظهر على يد مخالفه، وقد رد الدكتور طه عبد الرحمان بعض الآثار والنتائج التي توصلت إليها القراءة المعاصرة للنص الديني معتبرا دعايتها مقلدين فقال: "وحتى لو قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، ولا يبطلها مرور سير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون خاصية تقنياتها، وتفننوا في استعمالها، حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها"؟! (63).

(63) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ط2 (1996)، ص10.

3.3.2. الثقة في الأدوات المستخدمة:

ذهب القائلون بالتاريخية إلى إبراز الثقة الكبيرة في المناهج التي أخذوا بها وفي الآليات التي توسلوا بها إلى درجة أنهم وظفوها بشكل حاسم واتهموا كل من يخالفها بالتراثية والرجعية والجمود؛ فمثلا نجد في بعض الأحيان حكمهم على علوم الحديث بأنها وصلت إلى غايتها، وأنها علوم نضجت واحترقت، وأن منهج المحدثين صار مدعاة للسخرية⁽⁶⁴⁾. في حين أن هؤلاء النقاد، ودعاة التحديث لا أحد منهم مثلا تحدث عن المنطق السوري الذي اعتبر مولده كاملا مع أرسطو، وأنه اعتبر علما جامدا لا يفيد منذ عهد ديكارت ولذلك أبدل بالمنطق الرياضي، ولذلك فدعاة التحديث يقدمون الحادثة على أنها النموذج الذي ينبغي أن يحتذى به، ووقعوا بذلك في وهم لطالما أعابوه على الخطاب الديني وهذا ما اصططح عليه علي حرب وهم النموذج: فعادة ما يقدم الحداثيون الحادثة على أنها النموذج الذي ينبغي أن يحتذى به، وفي الحقيقة هي نموذج من النماذج وليست النموذج الأفضل⁽⁶⁵⁾.

4.3.2. تهويل النتائج المتوصل إليها:

من الأمور التي عدها الدكتور طه عبد الرحمان عيوباً منهجية لدى دعاة التحديث العمل على تهويل النتائج التي يتوصلون إليها وسبب ذلك في نظره العجز عن نقد الآليات المنقولة كما تمت الإشارة إليه في العيب الأول، يقول طه عبد الرحمان: "لما كانوا عاجزين عن نقد الآليات المنقولة فضلا عن عجزهم عن ابتكار ما يضاهيها عظمت في أعينهم وعظم صانعوها، فازدادوا استعراضاً لأنواعها وأبوابها ومستوياتها وتضخيماً لفوائدها التحليلية والنقدية"⁽⁶⁶⁾.

(64) عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي بيروت، ط 3 (1997). ج 1، ص 213.

(65) علي حرب: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، ط 1 (1995)، ص 247 وما بعدها.

(66) طه عبد الرحمان: روح الحادثة، ص 191.

ومن أخطر المسائل التي ضخموها وسعوا إلى الترويج لها واعتبروها انبنت على دوغمائية مغلقة عند المسلم مسألة صحة النص القرآني فهي أكبر المسائل لا شك في ذلك مثل ما هو الأمر مع محمد أركون الذي تعامل مع النص القرآني بكيفية متميزة تبدأ من تغيير المصطلحات فيوظف مصطلح "الحدث القرآني" (Le fait Coranique)⁽⁶⁷⁾ للدلالة على الوحي، ويوظف أحياناً مصطلح "معطى الوحي" وهذا التغيير في المصطلح له بكل تأكيد تداعياته المعرفية والنفسية، كما نجده يغير مصطلح القرآن ليطلق عليه "الخطاب النبوي" (Le Discours prophétique)، ويقول بأنه مفهوم يطلق على الكتب الدينية كالإنجيل والقرآن، وأنه يتجاوز التعريفات العقائدية إلى البنية السيميائية للنصوص⁽⁶⁸⁾. ويصل إلى تعريف للقرآن الكريم فيقول بأنه: "عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية ولكنها دونت في ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن، أو لم يكشف عنها النقاب ثم رفعت هذه المدونة - أي المصحف - إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من للفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة الإلجبارية التي ينبغي أن تنقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم"⁽⁶⁹⁾ بصفته تنزيلاً أي وحياً معطى⁽⁷⁰⁾.

إن هذا الكلام يجعل قارئ أركون في تساؤل مستمر حول صحة النص القرآني المدون في المصحف خاصة القارئ الذي لا يمتلك خلفية إسلامية صحيحة ويمكن أن ترحزح قناعاته حول مصداقية القرآن الكريم وهذا أمر خطير.

(67) محمد أركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2 (1982) ص27.

(68) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت ط2 (2005)، ص5.

(69) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص41.

(70) المرجع نفسه، ص57.

5.3.2 قلب ترتيب الحقائق:

وهذه من العيوب المنهجية أيضا في نظر الدكتور طه عبد الرحمان وهذا العيب نتيجة التطبيقات التعسفية للمناهج المنقولة على النص الديني الإسلامي لقد بعث بهم ذلك إلى أن: "جاءوا بترتيب لأوصافها وأحكامها يقلب ترتيبها الذي أقره التداول الإسلامي؛ فقدموا ما ينبغي تأخيرها وأخروا ما ينبغي تقديمه، وجعلوا ما هو أصلي فرعيا وما هو فرعي أصليا، كما أنزلوا الأدنى منزلة الأعلى والأعلى منزلة الأدنى، ولم يقفوا عند هذا الحد، بل جاؤوا إلى الأخبار والآراء التي ذكرها قدماء المفسرين على أساس أنها أفكار شاذة لا تتبع أو شبهات زائفة لا يوقف عندها أو زلات عابرة لا يتعلق بها فجعلوا منها حقائق جوهرية حكموها في كل الأقوال المشهورة والأصول المقررة"⁽⁷¹⁾. فمثلا نجد أركون أيضا في دراسته لمسألة الشفوي والمدون والفرق بينهما، نجده يعتمد على رأي رينان (Ernest Renan) في هذه المسألة، رينان الذي يقول بأن القرآن كان كلاما قبل أن يكون نصا وقد ظل كلاما تعبديا⁽⁷²⁾ حتى هذه الأيام. وقد اعتمد أركون هذا الرأي أيضا وراح يقدم تعريفا آخر للقرآن الكريم غير التعريف الإصطلاحي المتداول عند المسلمين فيقول: " القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من النصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيًا بعد القرن الرابع"⁽⁷³⁾.

كما نجد الظاهرة نفسها عند هشام جعيط، فكتابه الذي خصص جزأه الأول للبحث في الوحي والقرآن والنبوة، يكاد يفتقر للمراجع الإسلامية أمام كتب المستشرقين التي اعتمدها وذلك سر تشكيكه في ترتيب الآيات داخل السور، كما رفض أمية النبي عليه الصلاة والسلام، وغيرها من المسائل التي تضمنها هذا الكتاب⁽⁷⁴⁾. هذه من دلائل التفاضل في الرؤية الحداثية العربية المعاصرة؛ أعني

(71) طه عبد الرحمان: روح الحداثة، ص 193.

(72) نقلا عن محمد أركون، الفكر العربي، ص 30.

(73) محمد أركون: الفكر العربي، ص 32.

(74) انظر في هذا كتاب هشام جعيط: في السيرة النبوية، القرآن والوحي والنبوة.

اعتمادها المصادر الإستشراقية بدل المصادر الإسلامية في دراسة النص الإسلامي.

أما التفاضل من جهة أخرى فقد حدث على المستوى الداخلي فالمصادر الإسلامية متفاوتة القيمة؛ فعند أهل السنة مثلاً نجد أن صحيح البخاري من أصح الكتب، وقد تضمن الحديث عن المباحث الخاصة بالقرآن وعلومه، فقد جمع الإمام البخاري مختلف النصوص التي تحدثت عن نزول القرآن الكريم، وعن حملته، وعن حفظته، وعن تدوينه، وما إلى ذلك في كتاب فضائل القرآن، لكننا لا نجد واحداً من الحداثيين العرب عاد إلى هذا المصدر المهم عند المسلمين السنة، وتم الاعتماد على مصادر أخرى تكررت كثيراً، مثل كتاب الإتيقان في علوم القرآن للإمام السيوطي، وليس الأمر هنا التقليل من شأن هذا الكتاب ولكن طبيعة عمل الإمام السيوطي هي الجمع، فلم يكن منظراً أو ممحصاً محققاً بقدر ما كان همّه جمع المعارف الإسلامية خوفاً عليها من الضياع؛ لأن الظرف الذي عاش فيه الإمام السيوطي اقتضى ذلك.

6.3.2. تعميم الشك على كل مستويات النص القرآني:

وقد وصلوا إلى هذا التشكيك بفعل بعض التوظيف التعسفي أيضاً للآليات المنهجية على النص الديني دون مراعاة العلاقة بين النص والمنهج، وقد زعموا أن اكتشاف مجاهيل الأمور يقوم على آلية التشكيك فـ: "زعموا أن الرغبة في كشف المجهول والاطلاع على خفايا النص القرآني تدعوهم إلى الابتداء بالشك بحجة أنه المنهج الموصل إلى ذلك"⁽⁷⁵⁾. وقد كان تشكيكهم على جميع المستويات على مستوى التشكل، وعلى مستوى ممارسته لسلطته، وعلى مستواه الدلالي... وهذا إن دل على شيء إنما يدل على القصور المنهجي.

(75) طه عبد الرحمان: روح الحداثة، ص 192.

خاتمة:

مما سبق ومن خلال عرضنا لهذا الموضوع الحداثي وهو موضوع التاريخية ومحاولة الوقوف عليها من جهة: مفهومها والذي تم التطرق إليه من جهة الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية، ثم محاولة إبراز نموذج نقدي إسلامي لها وهو نموذج الدكتور طه عبد الرحمان الذي يمكن القول بأنه كان نموذجاً متميزاً كونه من السباقيين لطرق هذا الموضوع من زاوية نقدية إسلامية، بناء على ذلك يمكن تقرير النتائج التالية:

1 - التاريخية كمفهوم تم إبداعه في الفضاء الفلسفي الغربي وهو على ارتباط بإشكالية المرجعية التي كانت من مضامين سؤال النهضة في الفلسفة الحديثة، وتجلّى توظيفها في الصراع الذي كان دائراً بين الفكر الديني والفكر الوضعي في الغرب.

2 - التاريخية مفهوم يكرس القطيعة مع الماضي ويعتبر المواقف والمسائل والنصوص وكل شيء لا يمكن أن يتجاوز زمكانه، فهي مفهوم يعمل على رهن كل شيء في تاريخه، وهذه القطيعة المكروسة صارت لها تجليات مختلفة منها الانتقال من المقصدية إلى موت الكاتب كإجراء هرمينوطيقي.

3 - الخطاب الحداثي العربي يريد توظيف مفهوم التاريخية ونقله إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي في إطار جدلية الدين والعلمانية الدائرة في الساحة الفكرية العربية، وهو أمر ينم عن تحول نمط الصراع بين الفكر الديني والفكر الوضعي؛ فبعدما كان الرفض للمرجعية الدينية يتموقع خارج النص صار يتموقع داخل النص، وبعدما كان الرفض يبدأ من خارج النص صار يبدأ من النص ذاته، وبعدما كانت آليات الرفض العلوم الطبيعية صارت العلوم الإنسانية.

4 - مفهوم التاريخية على ارتباط بمسألة القراءة ولذلك يوظف بكيفيتين:

أ - مفهوم إجرائي؛ إذ أنها يُتوسل بها في عملية القراءة خاصة قراءة النصوص وبالأخص النصوص الدينية بحكم أنها أقدم النصوص المتوفرة لدى الإنسان وساعد على ذلك إلى حد ما التطور الذي حققه درس الفلولوجيا. وهو

الأمر الذي كان مع قراءات سبينوزا في بدايات عملية التحديث، وفي الفلسفة المعاصرة مع غاستون باشلار، والقول بالقطيعة المعرفية مرورا بأوجيست كونت.

ب - مذهب ورؤية: توظف التاريخية كمذهب يسلكه المؤمنون به ليؤسسوا من خلاله رؤى وأحكام على المواقف والنصوص والمسائل.

5 - نقد الدكتور طه عبد الرحمان للتاريخية يعد من المحاولات النقدية المؤسسة لرؤية نقدية إسلامية؛ كونه يعرض التاريخية ومشروع القراءة الحداثية للنص الديني بشكل عام، وعمل على نقدها انطلاقا من مرجعية إسلامية.

6 - توظيف الحداثيين للتاريخية في نظر الدكتور طه عبد الرحمان كإجراء وكرؤية في الإطار الإسلامي انبنى على عملية المقارنة، وهي مقارنة ليست صحيحة من جميع وجوها؛ لأن القول بتاريخية النص الديني الإسلامي يفضي إلى نتائج تخالف الإسلام ذاته، كالتشكيك في مصدره، وكالحكم بعدم صلاحية المرجعية الدينية في الراهن... وغير ذلك.

7 - دعوة الحداثيين إلى القول بتاريخية النص الديني في نظر الدكتور طه عبد الرحمان كانت نتيجة تقليد وانبهار بالآخر، وقد أدى هذا التقلبد إلى الكثير من العيوب المنهجية والمعرفية التي تخالف الوجه العلمي للقراءات المبدعة.

الفصل الحادي عشر

التداولية بين هابرماس وطله عبد الرحمان

د. جلول مقورة*

بين وعي زائف حيناً، ووعي مفتت أحيان أخرى يجد الإنسان نفسه دهشاً باحثاً عن تجربة تواصلية تجعله يعتقد بأن كرامته ووجوده مرتبطين بكرامة ووجود الآخر، لكن هذا الآخر هو باعتقادي على المستوى المفاهيمي عبارة عن قلعة مهجورة تختبئ فيها كل صور الصراع والتآمر، وتأجيج الخلاف، الذي تحركه المصالح العمياء، والتي تروم إلى التحقق الإني والآني، على حساب كل الأحكام العقلية والقيم الأخلاقية، لذا كان لزاماً على الإنسان المفكر أن ينظر لتلك المصالح المبصرة التي ترى في التذاوت، والتفاعل، والتواصل، والتحاور فعلاً ونشاطاً ضرورياً للوصول إلى الإنسان الكامل بمفهومه العقلي، واللغوي، والأخلاقي، والسياسي، والكوني.

1. اللغة والتواصل: اللسانيات التداولية في خدمة العقلانية التواصلية:

إن الحديث عن التذاوت والتواصل ينبع أساساً من جسر اللغة، التي تبرغ من الإرث الاجتماعي، والحضاري الذي يحيط بالفرد المتكلم، وهي لا تأتي مستوردة من الخارج ولا من علياء السماء، بمعنى أن مفرداتها موجودة، قيل أن

(*) جامعة - المسيلة - الجزائر.

توجد وهي خزان المعارف والتجارب لمن سبقونا فعندما نتبادل الكلام نلتجئ إلى معجم نفهمه، ويفهمه المتحدث الذي أمامنا وإلا انعدم الإتصال بالصوت والتواصل الاجتماعي بيننا وبهذا تصبح " العقلانية هي الاستعداد الذي يرهن عليه الناس القادرين على الكلام والفعل على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ⁽¹⁾.

من أجل ذلك يرتكز هابرماس على مسلمة اللغة التحليلية التي تؤكد على أنه لا يجوز حصر اللغة في سحر البيان وربطها فقط بالتعبير والوصف، فما نتلفظ به من ملفوظات يتجاوز بكثير ما رسمته النظرية الإسمية في المعنى للغة ليصبح فعل القول قولاً ينجز فعلاً.

يشير هابرماس في مقالة الشهير: ماذا نعني بالتداولية الكونية؟ إلى أن الحديث عن اللغة لن يكون على مستوى الشكل يقدر ما هو على مستوى الفعل، ولذلك وجب تجاوز المفاهيم الصوتية، التركيبية، والدلالة للغة لتحدث عن مفهوم رابع أساسي وهو التداولية (Pragmatique) وبهذا تنتقل من دراسة الكفاية اللغوية إلى دراسة الكفاية التواصلية. ومعنى ذلك أن النشاط اللغوي لا يهتم باللغة كموضوع وحسب، وإنما يجعلها وسيلة لخلق الفعل التواصلية فلا يكفي أن تكون العبارات صحيحة ما لم تترجم فعلاً في الحياة اليومية "فالفعل يفرض نوعاً من التداخل بين الذات الفاعلة وهذا يتم من خلال المشاركة في تواصل معبر عنه بواسطة اللغة"⁽²⁾.

ولعله يجب الإشارة هنا إلى ذلك الاختلاف على مستوى النشاط اللغوي، بين هابرماس وتشومسكي فهذا الأخير يعتبر اللغة كياناً مستقلاً دون الاهتمام بالنواحي المعرفية والتواصلية، ويؤكد مراراً على التمايز بين الكفاءة والأداء، ويعتقد أن هنالك فاصل بين ما يمكن أن يقوله ويفهمه الإنسان نظرياً، وما يقوله

(1) Jürgen Habermas, le discours philosophique de la modernité, douze conférences. traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et rainer Rochlitz Ed Gallimard paris 1988, P 371

(2) Jürgen Habermas, logique des sciences sociales et autre essais, tra par rainer rochiltz. Presses universitaires de France. paris 1987, p416

فعليا، ولذلك فهو يركز على الجانب الشكلي للغة دونما الحديث عن الاستخدام اللغوي⁽³⁾، وهذا يعني أن هابرماس لا يتوقف عند حدود الكفاية اللغوية، وإنما هدفه الأساسي هو الاداء التواصلية وهكذا فإن اللغة عند هابرماس لا تعبّر عن قيمة مجردة في ذاتها، وإنما تهدف إلى خلق التواصل عن طريق التفاهم، ضمن إطار ما أسماه بالتداوليات الصورية، والتي تعني "إعادة بناء شروط الإمكان الكلية للتفاهم"⁽⁴⁾. هذا وإذا كانت مقتضيات البحث عند "تشومسكي" اهتمت أساسا بطرق توليد الكلام، وأكدت بأنه يتضمن العديد من الأخطاء نظرا لتأثره بالحالة النفسية والمزاجية للمتكلم، ولذلك كان اهتمامه منصبا حول مفهوم المتكلم المثالي، من خلال تحديد المعرفة اللغوية لديه: فإن هابرماس أضحى له مفهوما، جديدا للمتكلم المثالي التواصلية يعبر عن أنموذج الذات المتكلمة القادرة على إنجاز لغوي سليم.

وما نفهم من ذلك أن نظرية الفاعلية التواصلية، تمر حتما بنوع من النظرية الاجتماعية للحقيقة، والتي تبنى على التفاعل اللغوي فلا يجب أن تكون اللغة حبيسة العبارات، والجميل والألفاظ، وإنما يجب أن تحقق النجاح على مستوى خلق التواصل في إطار لغة صحيحة وسليمة. فهابرماس لا يهتم باللغة في سياق التداوليات من زاوية اعتبارها نسقا من الرموز له تركيبه النحوي وحسب، وإنما يركز على اللغة من المنظور التداولي، وفي هذا الصدد يقول: "إن البنيات الكلية للخطاب يجب أن تدرس أولا وقبل كل شيء من جانب مسألة التفاهم"⁽⁵⁾ وهكذا تكون الكفاية اللغوية بمفهوم أكثر شمولاً، وأكثر واقعية عندما تكون كفاية لغوية تواصلية.

إن فهم النشاط التواصلية لدى هابرماس حتما يمر باعتبار هابرماس فيلسوف لغة، على اعتبار أن العقلانية التواصلية ترجع إلى التجربة المركزية للخطاب

(3) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت - النظرية النقدية التواصلية - تقديم برهان غليون، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2005، ص127.

(4) Jürgen Habermas, logique des sciences sociales, Opcit, p329

(5) Ibid, p 358.

البرهاني القادر على خلق اتفاق، وإجماع بدون عوائق. وتجدر الإشارة هنا ان التفاهم على أساس اللغة المشتركة عند هابرماس يستثني بعض أنماط الخطاب، كالخطاب العلمي الذي لا يتضمن أي غموض، ولذلك فالحوار يكون مجرد تحصيل حاصل يقول هابرماس: "العلوم التجريبية الصارمة تتحرك ضمن هذا الأفق الذي لا يتعرض إلى المساءلة"⁽⁶⁾ وهذا الأفق يقصد به أفق تجاوز التأويل، والخروج دائما إلى فهم مشترك، وهو ما يعرف عنده باللغة الخالصة وهنا يشير "مطاع صفدي" إلى أن هابرماس يركّز على اللغة العادية، فهي أقرب إلى التواصل الإنفعالي.

ويظهر من خلال ذلك أن اللغة اليومية العادية القريبة من النسق الاصطلاحي الرمزي، بما تتضمنه من إشارات وحركات جسدية تحتاج على تأويل، لكي يكون هناك تفاهم واتفاق بين أفراد المجتمع.

ويرى هابرماس أن اللغة العادية تسمح بخلق علاقة حوارية بين الناس، وبالتعبير عن الفردي والخاص اعتمادا على مقولات عامة، ومن ثمة فإن التفاهم التأويلي، يجب أن يستعمل هذه البنية التي تقوم على تطويع التجربة التواصلية اليومية والتفاهم بين الذات وبين الآخر.

وما يقصد بذلك أن اللغة العادية هي التي توجد الحوار من خلال أن تكون قابلة للتأويل أولا.

وانطلاقا من ذلك اتجه هابرماس نحو "جعل ما هو غير قابل للوصف من المستوى الفردي، قابلا لتوصيله"⁽⁷⁾، وهكذا انتهى إلى أن اللغة العادية تنطوي بين نوعين من الفعل "اللغوي (التحدث)، وغير اللغوي (الفعل) وإذا ما أردنا الفصل في سهولة التواصل من صعوبته نجده غير يسير في الفعل غير اللغوي.

(6) يورغن هابرماس، المعرفة المصلحة، ترجمة حسن صقر، الطبعة الأولى، منشورات الجمل، كلونيا، ألمانيا، 2001، ص 169.

(7) Jürgen Habermas, la pensée Post métaphysique essais philosophiques, TRA de Lallemand, par, rainer Rochiltz, Ed. Armand colin, paris, 1993, p66

وفي هذا الصدد يضرب هابرماس مثالا قائلًا: عندما أشاهد أو ألاحظ زميلا يمر بسرعة من الجهة الأخرى من الطريق، تتكون لدي إمكانية التعرف على مروره السريع كونه فعل لأغراض معينة، فالبعبارة يمر بسرعة تكفي لوصول الفعل، فبالفعل نعطي للفاعل النية للوصول بسرعة إلى مكان معين في الطريق⁽⁸⁾، أي أن ملاحظة الفعل ترتبط بقصد ونية الفاعل.

وهذا يعني لدى هابرماس أن هذا الفعل يحتاج إلى قراءة، وفهم، وتأويل، لأن النوايا تتعدد، ذلك أن النشاط غير اللغوي لا يعطينا المعنى تلقائيا على عكس النشاط اللغوي.

وهنا يورد هابرماس مثالا مضادا: " عندما أفهم الأمر الذي أعطاني إياه صديقي أو شخص آخر، كأن يطلب مني مثالا رمي سلاح، فأعرف بدقة ما هو الفعل الذي أنجزه، فهو أعطى أمرا دقيقا، وهذا الفعل لا يتطلب تحليلا مثلما تتطلب ذلك المثال الأول⁽⁹⁾، وهذا معناه ان الفعل اللغوي يظهر نية وقصد المتكلم، لأن لها بنية وتركيبية تعطى المعنى مباشرة، وهذه البنية تظم الفعل والكلمة، وهو ما يسميه أفعال كلامية، وبصفة إجمالية فكل الأفعال مهما كانت لغوية ام لا يمكن فهمها كنشاطات موجهة نحو غايات. وبالتالي لكي يكون هناك تواصل لا بد أن يتجه هذا النشاط نحو المفاهيم بين المتكلم والمستمع، وهذا التفاهم لا يمكن الوصول إليه إلا بالتعاون، ويتوقف على القبول العقلاني المبرر من طرف المستمع، وهكذا يدعو هابرماس إلى ضرورة التحدث بنفس اللغة من حيث معاييرها، وبالتالي المشاركة في العالم المعيش علائقيا تشترك فيه جماعة من نفس اللغة⁽¹⁰⁾.

وما نصل إليه من كل ما قلناه، ان التواصل يرتبط باللغة، واللغة التي يقصدها هابرماس هي اللغة العادية وليست الخالصة، والهادفة إلى تحول المجتمع

Ibid, p 66 (8)

Ibid, p 66. (9)

Jürgen Habermas, la pensée Post métaphysique essais philosophiques, Op cit p 67 (10)

من عالم الأنساق إلى العالم المعيش من خلال خلق التفاهم الفعلي. وهكذا فإن هابرماس وفي معرض تشييده للعقلانية التواصلية القائمة على اللغة يركز على مفهومين أساسيين هما: التداوليات الصورية وأخلاقيات المناقشة.

أ - التداوليات الصورية:

إن الحديث عن الهدف التواصلية للغة عند هابرماس، لن ينجح بأي حال من الأحوال، إلا ان تكون هناك ضوابط صورية ونحوية للغة التي نستعملها في التواصل، فالنجاح المرجو من التواصل وهو التفاهم والاتفاق إنما يتأتى من لغة صحيحة وسليمة. "ومن ثمة فكل شخص يملك القدرة على الكلام والفعل يمكنه أن يشارك في التواصل، وأن يعلن عن ادعاءاته للصلاحيّة، ولكن شريطة أن يراعي مقاييس المعقولة، والحقيقية والدقة والصدق".

إن الفعل الكلامي لدى هابرماس يمكن فهمه من خلال أنه تعبير يريد غرضاً ليصل إلى تأثير. وهذا لن يتأتى إلا من خلال التداولية المرتبطة بمعايير:

- الصدق: عبارات المتكلم صادقة، وغير مزيفة.
- المصادقية: يجب على المتكلم ألا يكون مقلاً في حديثه فلا يفهم. ولا ثثاراً فيحشو ويطنب، بل محكم التعبير عن نواياه ومقاصده (الدقة).
- الصلاحية المعيارية: يجب أن يكون استخدام العبارات والكلمات متطابقاً، ولا يخرج عن السياق المتعارف عليه في لغة المجتمع الذي ينتمي إليه المتكلم.
- المعقولة: ترتبط بشكل البرهان والخطاب الذي يجب أن يخضع لضوابط عقلانية حتى يؤدي إلى الاتفاق⁽¹¹⁾.

وفي هذا الصدد يقول هابرماس: "يتعين على كل متكلم أن يختار تعبيراً معقولاً لكي يتمكن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد الآخر، والمتكلم يجب أن تكون له نية توصيل مضمون حقيقي، لكي يتمكن المستمع من مشاطرته

(11) حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص 131.

معرفته، وعلى هذا المتكلم أيضا، أن يعبر عن مقاصده بصدق لكي يتمكن المستمع من تصديق تلفظ المتكلم والثقة به، وأخيرا يتعين على المتكلم اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجاري بها العمل، لكي يتمكن المستمع من قبول هذا التلفظ بطريقة تجعل المتكلم والمستمع في وضعية القدرة على الاتفاق على التلفظ ذي الخليفة المعيارية⁽¹²⁾.

فالهدف إذن هو التفاهم عن طريق الاتفاق انطلاقا من لغة صحيحة ومعبرة وهادفة، وهذا يؤدي إلى نوع من التبادل والتقارب والمشاركة والتداوت، والذي لن يتحقق إلا من خلال ادعاءات الصلاحية المتمثلة في الصدق والمعقولية والدقة... فالتفاهم برأي هابرماس هو العملية التي من خلالها يتحقق اتفاق معين على الأساس المفترض لادعاءات الصلاحية المعترف بها باتفاق مشترك. وهنا نلاحظ أن هابرماس يجمع بين التداولية والصورية ليصل إلى مفهوم التداولية الكلية والتي من خلالها يتم التفاعل والتواصل ضمن إطار لغوي ومعيارى مناسبين، يقول هابرماس: "الجملة المصاغة جيدا من الناحية النحوية تستجيب لشروط المعقولية، وعلى من يشارك في التواصل أن يكون مستعدا للتفاهم بالتعبير في كل مرة عن ادعاءات الحقيقة والصدق والدقة، ومفترضا، بشكل متبادل أن هذه الادعاءات محترمة، ومن ثمة فإن الجمل تكون موضوع تحليل لسانی، بينما أفعال الكلام تكون موضوع تحليل تداولي"⁽¹³⁾، من كل ما ذكرنا يمكن القول أن الذات المتكلمة تمارس الفعل اللغوي من خلال علاقتها بالعالم الخارجي عالم الوقائع، فكما كان التطابق بين الفكر والواقع حصل الإدراك والفهم، ولذلك وجب أن تبدأ وتنتهي إلى "الصدق" وما نشعر به وهي مسألة نفسية وذهنية، وبالتالي فهو يتعلق "بالمصداقية"، هذه المصداقية ما دامت أنها موجهة للحياة الاجتماعية فهي ملتزمة بمراعاة القيم والمعتقدات والأحكام المختلفة، فهي ناجحة متى ارتبطت بالصلاحية المعيارية.

Jürgen Habermas, logique des sciences sociales, Opeit, p331

(12)

Ibid, p 368.

(13)

إن التواصل يكون باللغة التي يكون لها معنى عندما تكون تداولية، وهذا يفضى إلى الحوار والمناقشة، ونجاح الحوار والتداوليات الصورية، إنما يركز على أخلاقيات المناقشة.

ب - أخلاقيات المناقشة:

يؤكد هابرماس أن التواصل غدا الصوت الوحيد القادر على توحيد عالم فقد كل مرجعياته، لتواصل ولتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف التواصل نفسه، هذا هو جب التناقض الذي وضعنا فيه، وهذا معناه أن التواصل يختلف عن الإتصال، لأنه أي التواصل نجاحه محكوم بشروط صورية وأخرى أخلاقية، أي الانتقال من التداوليات إلى الأخلاقيات.

إن إحدى نقاط القوة في تداولية هابرماس، تتجلى في البرهنة على أن الأخلاق مكون أساسي للعقلنة، والتواصل معا، ولكن السؤال المطروح عن أي أخلاق نتحدث؟ عن أخلاق فطرية، قبيلية، ثابتة، ومطلقة؟ أم عن أخلاق بعدية، تجريبية، متغيرة، ونسبية؟ .

إنه لفهم التصور الصحيح عن مفهوم الأخلاق عند هابرماس، وجب وبشكل ضروري التعرّيج على فيلسوف الأخلاق في الساحة الألمانية، وفي الفلسفة الحديثة وهو "إيمانويل كانط". إن كانط وهو يتحدث في كتابه، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق أو نقد العقلي العلمي، يحركه شعور بضرورة تأسيس الأخلاق الكلية، فإذا كانت التجربة، كما يرى لا تقدم لنا معرفة كلية فإن المبادئ التجريبية مثل: الميول، الرغبات، والسعادة، لا تصلح مطلقا لأن تؤسس القوانين الأخلاقية، ذلك أن طابع ومبدأ الكلية الذي يجعلها صالحة لجميع الكائنات العاقلة بغير تمييز، والضرورة العملية غير المشروطة المفروضة عليها عن هذا الطريق ينتفيان⁽¹⁴⁾، وهذا يعني أن كانط يرفض أن تستمد الأخلاق من الطبيعة البشرية أو

(14) إيمانوال كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص64.

من عادات الناس، بل أساسها العقل، فهي ذات طبيعية كلية، قبلية، ومطلقة. إن أساس الأخلاق الكانطية هو الواجب، والواجب لأجل الواجب، فهو عقلي ومفرغ من أي محتوى منفعي، هذا الواجب الكلي الذي لا نعرفه إلا من خلال الإرادة الخيرة أو النية الطيبة. فالخير خير في ذاته، وهو محدد سلفاً، وبشكل صوري لأنه لا يرتبط بالنتائج وإنما بالمبدأ⁽¹⁵⁾، وهذا معناه أننا أمام أخلاق كلية، ولكن بصورة مجردة تتمثل في إعلان نوايا واجبات صورية من طرف مونولوج أحادي، لذات عارفة تناجي العالم المتعالي، وهكذا تصطدم الأخلاق الكانطية بالواقع، وتتناقض مع مبدأ الكلية لأن الوعي الفردي، وليس الوعي الاجتماعي، هو الذي يحتل الصدارة في تأسيس الأخلاق بالمعنى الكانطي، وتنتهي كما يؤكد هابرماس إلى تفاعل بين ذوات منعزلة، كل ذات تنطلق من معلمها على أساس أنها الوعي الموجود الوحيد، وبالتالي يضع اليقين الأخلاقي⁽¹⁶⁾.

إن هدف هابرماس هو نقل الأخلاق من المجرد إلى الواقع المعيش ومن المنظور الفردي إلى المنظور الاجتماعي، وبالتالي فهو يرفض الأخلاق، بالمعنى الكانطي ويؤكد بأن التفاعل في ظل القوانين الكانطية ينحل إلى أفعال منعزلة، كل ذات يجب أن تفعل كما لو كانت الوعي الموجود الوحيد، ويمكن أن يكون لكل ذات في الوقت نفسه، اليقين بأن كل أفعالها وفق قوانين أخلاقية تنسجم منذ البداية وبالضرورة مع الأفعال الأخلاقية لكل الذوات الممكنة⁽¹⁷⁾، وهذا معناه أن كانط برأي هابرماس يفرض انسجاماً منذ الأزل بين أشخاص مختلفين، وهي مسلمة يمكن دحضها بسهولة، بالنظر إلى الاختلاف الثقافي والمعياري الذي يطبع المجتمع.

(15) إيمانوال كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 17.

(16) محمود سيد أحمد، مبدأ الكلية بين كانط وهابرماس، مجلة عالم الفكر، العدد 04، المجلد 34، 2006، ص 339.

(17) المرجع نفسه، ص 340.

ولذلك يلح هابرماس على ضرورة تكوين أخلاق تواصلية، تنمو وتتطور، بفضل الحوار المفتوح عن طريق خطاب عقلاني، وحر يحل محل الخطاب الرسمي السائد⁽¹⁸⁾، ومعنى ذلك أنه هابرماس يتجاوز كل معنى ثابت للأخلاق، ويرفض كل تصور ميتافيزيقي ومجرد لها، وينحو نحو تأسيس فيزيقا للأخلاق، إن جاز اللفظ، تراعي الضرورة الفردية، وترتبط إلى جانب العقل، بمعقولات ورغبات الإنسان.

وإذا كان هابرماس لم يحد عن كانط في مسألة الأخلاق الكلية، فإن مفهوم الكلية اختلف كثيرا عنده، فهي كلية واقعية، وليست مجردة، تحاول أن تسد الشغرة بين ما هو عقلي، وما هو تجريبي، وبين الواجب من جهة، والميول والرغبات والمصالح من جهة أخرى.

ومن هذا المنطلق، فإن هابرماس لا يطلب من الفاعل العاقل أن يسأل نفسه، هل يمكن أن يرتفع فعله الأخلاقي إلى مستوى القاعدة العامة، وهل ينطبق فعله على الجميع من دون تناقض، ليحقق أخلاقية الفعل، بل يطلب منه أن يسأل نفسه هل المعايير الأخلاقية الصحيحة تلقى إجماعا، وهذا يعني أن كلية الأخلاق نصل إليها إنطلاقا من التفاهم لتحقيق الإجماع، وليست معطى أولى، صوري، ومجرد، ويرى هابرماس أن عدم الاتفاق والوصول إلى إجماع حول المعايير والقيم والحاجات المختلفة، لا يعني بأي حال من الأحوال غياب صور لمصلحة عامة منتظمة، فقط إن المسألة أننا لسنا واضحين فما يتعلق بمصالحنا الحقيقية، وهنا الحل يكمن برأيه في "الخطاب العملي" وهو اختيار للمصالح التي يجتمعون عليها، أو العكس "فيرتكز الإجماع على معرفة مخلصنة آمنة من طرف المشاركين في الخطاب بمصالحهم الحقيقية، وعلى إعادة تأويل لها، وعلى تقديم البرهان والحجة الأفضل ومن ثمة يكون الإجماع مبررا عقليا⁽¹⁹⁾، فالحاجة إذن للغة صادقة تؤدي إلى ظهور المصلحة العملية، وإلى ظهور العلوم التأويلية،

(18) علاء طاهر، نظرية هابرماس النقدية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد 41، بيروت، لبنان، 1986، ص 58.

(19) محمود سيد احمد، مبدأ الكلية بين كانط وهابرماس، مرجع سابق، ص 341.

وينصب اهتمام المصلحة العملية على التفاعل البشري، أي على أساس تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض، والسبل التي نتفاعل بها، في إطار التنظيمات الاجتماعية⁽²⁰⁾ وكأني بهابرماس يصل إلى أخلاق تواضعية، واصطلاحية، لأنها تركز على الحوار وعلى اللغة، وتنتهي إلى الإجماع، التفاهم، والاتفاق.

وانطلاقاً من كل ما ذكرنا، يمكن أن نقول مع هابرماس أن أخلاقيات المناقشة، إنما تركز على إفتراضين مهمين:

- الأول يتمثل في ضرورة الدخول في مناقشة حقيقية، لتأسيس المعايير والأوامر اعتماداً على العقل، وهذا يستحيل القيام به، في نهاية التحليل بطريقة مونولوجية، أي بواسطة برهنة فرضية مفصلة فكرياً، أما الثاني فيتمثل في كون الادعاءات المعيارية، تتضمن معنى معرفياً، يجوز التعامل معها بوصفها ادعاءات للحقيقة⁽²¹⁾ والمقصود بذلك أن الحوار المستند إلى القواعد الأخلاقية يجب أن يتضمن محتوى معرفي معياري قابل للمناقشة، والقبول أو الرفض، ولكن انطلاقاً من المحاجة والبرهان العقلي، فالادعاء ذو الطبيعة المعرفية يكون مقبولاً في المناقشة العقلية، ويكون مؤسساً على البرهان العقلي، ويهدف إلى الإجماع⁽²²⁾.

إن المشاركين في الحوار ليسوا عند هابرماس شخصيات كانطية عاقلة، بل هي موجودات حقيقية وثقافية تستمد قيمتها من المجتمع، ولذلك فإن الحوار الأخلاقي يكون محاطاً بالمضمون الذي يضافى عليه من الخارج، وفي هذا الصدد يقول هابرماس: "يتعين على المناقشات العلمية أن تستمد مضامينها من الخارج"⁽²³⁾ وفي ذلك إشارة إلى الجانب المعياري لادعاءات الصلاحية، وأن

(20) إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة حسن غلوم، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والأدب والفنون، الكويت، العدد 244، 1999، ص348.

(21) Jürgen Habermas, *Morale et communication*, Tra par Christian bouchindhomme les éditions du cerf. paris. France 1991. , p 89

(22) Jürgen Habermas, *Raison et légitimité, problèmes de légitimation dans le capitalisme* avance traduit de l'allemand par, Jean Pacoste, Ed, Payot, paris, France, 1978, p 146.

(23) Jürgen Habermas, *Morale et communication*, Opcit, p 126

المناقشة لكي تنجح وجب أن يكون حقلها هو العالم المعيش، ومراعاة لكل التغيرات والتحويلات التي تتبلور ضمن إطار ثقافي معياري، وتاريخي معين.

إن هذا يعني أن المناقشة المرتكزة على اللغة، يجب أن تتأسس على أخلاقيات تهدف للوصول إلى الكلية عن طريق الإجماع الذي يبنى على البرهان العقلي، والإقناع من أجل تحقيق المصلحة العملية الجماعية عن طريق وعي حقيقي وملتزم بهذه المصلحة.

2. من التداولية التواصلية إلى التداولية التحاورية:

لقد اخترت هذا العنوان كمطية للحديث عن إبداع فلسفة للتخاطب والتواصل انطلاقاً من إعادة الاعتبار لمناهج الحوار في علم الكلام مستأنسين ببعض إسقاطات نظرية الفعل التواصلية عند هابرماس على اعتبار أنه يعتبر مؤسس فلسفة التواصل الغربي. حديث هابرماس عن التواصل هو حديث عن اللغة باعتبارها أداة التواصل التي تنزع من الإرث الاجتماعي، والحضاري الذي يحيط بالفرد المتكلم "فالعقلانية إنما هي الاستعداد الذي يبرهن عليه الناس القادرين على الكلام، والفعل على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ"⁽²⁴⁾، وحديث طه عبد الرحمان عن التواصل هو حديث عن الحق العربي والاسلامي في الاختلاف الفكري والفلسفي، من شأنه إعادة ضبط مفهوم الكونية والتداولية بما ينسجم مع الحقيقة المؤيدة التي تنتهي الى نفس اليقين، باعتماد التقاطع مع التراث ومع روح الحداثة لتكوين فعل فلسفي تواصلية تحاوري يكون فيه الاحتكام للحجة وليس للمبرر، للحقيقة وليس للأيديولوجيا.

أ - تجديد علم الكلام:

إن حركة الطرح الفكري والفلسفي لمشروع طه عبد الرحمان التواصلية تحمل دائماً هم التفاعل وتحديد الفواصل بين تحديث الأصيل وتأصيل الحديث،

Jurgen habermas:Le discours philosophique de la modernité, op;cit, P371.

(24)

والأكيد أن مشروعه اللغوي والتواصلية والتحاوري كنظرية في الخطاب، يكون مبتورا عندما يتجاوز فكرة التأسيس لتجديد علم الكلام، فموضوع علم الكلام يعتبر جوهر النقاش الفلسفي في الدراسات الإسلامية موضوعا ومنهجيا، وبالتالي فلا مناص من الخروج من الرؤية التاريخية التأصيلية لعلم الكلام، إلى طرح أكثر جرأة يتعلق بتحديثه وتجديده، لأجل تجسيد تداولية إسلامية.

وتطرح قضية تجديد علم الكلام عدة مسائل تتعلق أساسا بالمفاهيم الملازمة لحركة التجديد، فهل نحن أمام إشكالية تجديد علم الكلام أم أمام أطروحة علم كلام جديد؟ هل يضم التجديد المعنى دون المبنى أم المناهج من غير الأسس، أم أنه يتعدى ذلك إلى طرفي العلمية فيه، ونقص الموضوع والمنهج حتى يستوفي شروط العلم الجديد؟ هل يعني التجديد الانفصال كلية مع العلمية الكلامية القديمة، بكل ميزات الجدلية البرهانية والحجاجية والتناظرية؟ أم الأمر لا يتعدى فكرة تطوير النسق الكلامي القديم حتى يواكب حاجات الفكر الإسلامي المعاصر؟ ألا يعني تجديد علم الكلام إعادة تنظيم للخطاب الإسلامي ومراتب الحوارية فيه، بحثا عن عقلانيته المفقودة؟ ألا يمس ذلك بخصوصيات العلم، ومكانته بين العلوم الإنسانية، وأخيرا إلى أي مدى تستطيع فلسفة تجديد علم الكلام إلى تأسيس فعل تواصلية بين الأفراد والجماعات المتمذبة وتقديم نظرية في التواصل بين الأفكار في مجالات تداولية مختلفة سواء كانت داخلية أو خارجية، كل هذه التساؤلات من شأنها أن تستنطق المشروع التواصلية الطاهائي لأجل تأسيس نظره واضحة ومنسجمة عن موقفه من علم الكلام بصورة خاصة توصله لغايته في تحديث التراث عن طريق الإبداع.

لقد كانت مسألة الاستفادة من علم الكلام عن طريق تجديده هي أولوية بالنسبة للمفكرين العرب والمسلمين، الذين تهفو نفوسهم نحو التأسيس لفلسفة تواصلية اما وصالا أو قطيعة لأجل عقل نهضوي إحيائي يتخذ من تجديد علم الكلام مطية لبروز منهج في التفكير يقوم على تفعيل أساليب الحوارية، وتنظيم الخطاب الإسلامي على أساس من المناظرة التي تخضع للنقاش العقلاني، الحر، الجاد والهادف.

والحقيقة أن هذا التوجه لم يستفز البعض فقط من أمثال حسن حنفي، ولم ينته عند طه عبد الرحمان، وإنما كان شغلا شاعلا للكثير من المهتمين من أشكال بديع الزمان النورسي في مؤلفه الشعاعات واللمعات، ومصطفى صبري في كتابه موقف العقل والعلم من رب العالمين وعبادة المرسلين، ومحمد إقبال اللاهوري في رسالته تجديد الفكر الديني في الإسلام حيث يقول قاصدا تجديد علم الكلام "تجديد الصلة به طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن ينتفض ويسترد الحياة فينتصر على الخمول والجمود"⁽²⁵⁾ وبالتالي تجاوز مهمة العلم بالله، والبرهنة على وجوده وهنا يلتقي إقبال مع المفكر الجزائري مالك بن نبي الذي يؤكد أن المسألة اليوم بالنسبة للإنسان المسلم ليست الإثبات له بوجود الله وهي المهمة التي اضطلع بها علم الكلام التقليدي، وإنما "أن نشعره بوجوده، ونملاؤه بنفسه باعتباره مصدرا للطاقة"⁽²⁶⁾، إذن هناك شبه إجماع على أن الموضوعات التي تناولها علم الكلام التقليدي موضوعات أثبتت تاريخيتها، والاعتكاف على تناولها يحولنا من التواصل مع التراث إلى جعلنا كائنات تراثية لذلك فإن الطرح الطاهائي مستأنسا بالتوجه المنهجي والمنطقي الذي طبع الفيلسوف يريد أن يجتث ذلك الامتياز الوظيفي لعلم الكلام في مقابل المناهج الأخرى كمنهج البرهان الفلسفي المجرد، ومنهج العرفان الصوفي الخالص وغيرها.

لقد تأسست فلسفة التواصل كطرف أساسي في إعادة الاعتبار للفلسفة وأضحت من المباحث الأكثر تداولاً غربياً وعربياً، ولم يخل التاريخ الفلسفي والحضاري من إشكاليات التواصل وعوائقه وكان الحل دائما في التركيز على أبجديات الحوار والمناقشة والمناظرة لأجل خلق فضاء للاتفاق أو الإجماع أو حتى الاختلاف المؤسس موضوعيا وعقليا، لذلك يرى طه عبد الرحمان أنه من

(25) محمد إقبال اللاهوري: "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، ترجمة عباس العقاد، القاهرة، 1955، ص 9.

(26) مالك بن نبي: "وجهة العالم الإسلامي"، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط 1، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 55.

باب التكليف تجاوز ما تضمنه التراث الإسلامي الكلامي من ارتقاء على مستوى العلمية في مجال النقاش والحوار بدعوى التحديث، فقد اختص بما عرف بالمناظرة والتي من الإجحاف حصرها في قسم واحد من أقسام التراث⁽²⁷⁾.

وفلسفة الحوار عند طه عبد الرحمان، أهميتها وضرورتها متأتية من كون الحوار طريق الوصول إلى الحقيقة التي وإن كانت واحدة فالسبل المؤدية لها متعددة، ولا سبيل لتقريب واختصار المواقف إلا بالحوار المتواصل الذي سرعان ما يضيق الهوة بين المختلفين " فإذا أنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرق، فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يشفى منه " ⁽²⁸⁾.

وقد كان هابرماس سابقا في نظريته التواصلية عندما أشار إلى أن المصلحة العامة تقتضي التشبث بأخلاقيات النقاش في أن يكون حوارا عقلانيا، حرا واضحا، وصادقا، وهادفا وبرهانيا " إن قوة برهان ما تظهر فيه من قدرة تعبير معين على إقناع المشاركين في المناقشة على تبرير قبول إدعاء الصلاحية " ⁽²⁹⁾.

ولأن طه عبد الرحمان يحركه مبدأ إسلامية التواصل والحوار فإنه يؤكد بأن المناظرة الإسلامية حتى وإن تداخلت في بعض ضوابطها بمقررات الجدل اليوناني، والمنطق الأرسطي، يبقى أنها مستلة من جنبات الجدل القرآني ولذلك فيما يقصد فإن لا تاريخية القرآن تنسحب عليها، وبالتالي فإن أثرها ممتد في التراث الإسلامي، ومن جهة أخرى يعتقد طه بأن المناظرة كانت قصدية معرفية، لم تشغل بالخلاف والنزاع وإنما اتجهت نحو تزكية المعارف الصحيحة، والارتقاء بطرق التفكير السليم، كما يظن بان منهج المناظرة يتسم بمياسم المطاطية بحيث بإمكانه النجاح في مجالات المعرفة التي لا تطيق التقنين الصارم، فضلا عن المجالات التي تطيق مثل هذا التقنين⁽³⁰⁾.

(27) طه عبد الرحمان: " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام "، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص20.

(28) نفسه، ص.20

(29) Jürgen habermas ☐ Logique des sciences sociales et autres essais, op, cit, P369.

(30) طه عبد الرحمان: " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام "، ص21-22.

فإذن الاتجاه نحو القطيعة الفينومينولوجية على شاكلة حسن حنفي مع علم الكلام والقائمة على دحض المقولات والموضوعات التي شكلت نواة الكلاميين، لا تقف على أي أرضية علمية، ذلك أن قدم الموضوع وتاريخيته لا تعني تهافت المنهج إذ يجوز على حد تعبير طه عبد الرحمان أن يكون الموضوع قديما والمنهج في غاية الجدة، زد على ذلك أن المنهج الحديث قد يكون منهجا لاستحضار ما يمكن لاستفادة منه في إبداع مناهج جديدة⁽³¹⁾.

ولهذا توجهت مساهمة طه عبد الرحمان نحو تجديد على الكلام بغاية نفص الغبار على مكنونات الحوار الإسلامي من أجل التأسيس لنظرية تحاوريه، وإبراز مياسم المناظرة الإسلامية لأجل تجاوز الفلسفة البرهانية نحو الفلسفة التداولية التي تركز في الكثير من معالمها على منهج المناظرة الذي طبع التراث الإسلامي الكلامي. وفي معرض قراءته لعلم الكلام قراءة إبداعية وفي ظل الإشكالات التي تتعلق بالتواصل الفلسفي، والحوار ارتأى إلى تأسيس تداولية تتلاءم والمجال التداولي العربي على اعتبار أن طه عبد الرحمان يؤمن لضرورة الحديث عن تعدد مجالات التداول وهي التداولية التحاورية حين يمايز بين ثلاثة صنوف للحوارية تنعكس بشكل أو بآخر مع طرق المناظرة في علم الكلام.

ب - مراتب الحوارية:

- الحوار: وهو يعبر برأي طه عبد الرحمان عن أدنى مراتب الحوارية لا لشيء سوى لأنه ينقاد نحو أسلوب عرض حيث ينفرد المعارض أي المحاور ببناء معرفة نظرية متبعا أدوات معينة، ومنهج خاص يعتقد أنه ملزم للمعروض عليه، فلا يعدو الحوار بهذه الحالة سوى إدعاء، مادام المعارض يعتقد صدق ما يعرض ويلزم المعارض عليه بتصديق عرضه، كما أنه يقيم الحجج على مضامين عرضه، ويعتقد اعتقادا راسخا بصحة طرحه وتدليله.

ومن بين الشواهد التي يعرضها طه عبد الرحمان للتأكيد على هذا النموذج

(31) نفسه، ص24.

الحواري هو الحوار الفلسفي والحوار العلمي، واللذين برأيه يقعان في نفس الأسلوب العرضي الذي تنتفي معه سمة التفاعل، فالعلمي هو تعبير عن حوار حقيقي يقوم فيه العارض باطلاع الآخر على ما نتوصل إليه من نتائج، والمراحل التي مر بها، والوسائل التي استعملها موجهها الحوار وفق مقتضيات مضبوطة اكتسبها، فهو الموجه للحوار، أما الفلسفي فهو الحوار الشبهي الذي يعتقد فيه المعروض عليه أنه يشترك في الحوار أمام براعة العارض وهو يتظاهر بإشراك غيره في إنشاء المعرفة، بينما يكون المعروض عليه وسيلة في يد العارض لتحريك الحوار*. بهذا المعنى تنتفي صفة التفاعل والتبادل بين طرفي الحوار عندما نعلم بأن المقدمات واضحة ونتائج الحوار محددة سلفاً⁽³²⁾.

ويعلن طه عبد الرحمان أن هذه المرتبة من الحوارية تقع أسفل السلم التراثي للحوارية لاعتبارات أهمها:

- العلاقة الحوارية في أ نموذج العرض تتجه اتجاهها واحداً بدايته العارض ونهايته المعروض عليه.

- تتحول لغة الخطاب بهذا الأسلوب إلى عرض المعلومات ونقلها وبالتالي إغفال شروط الاستعمال التي تتجاوز شروط الصدق لتحقيق التفاعل والتواصل.

- يأخذ الطريق البرهاني للعرض اتجاهها سلبياً عندما يقوم بعملية إقصاء للغير من منظومته التبريرية وذلك بتقييد إمكانات تعامله معه.

- إن العارض العالم يكثر القيود سعياً وراء تخليص العرض من كل مظهر للاحتياج إلى تدخل العارض، ويطمس كل أثر لذاته، حتى يضمن للعرض استغناء تاماً واستقلالاً كاملاً.

(*) يرى طه عبد الرحمان أن الطريقة الحوارية بهذا المعنى نجدها عند أفلاطون ومالبرانش، وهيوم، وباركلي ولايبنتز.

(32) طه عبد الرحمان: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، ص 38، 41.

- أما الفيلسوف فهو يسخر المعروض عليه لتزكية أفكاره وإيهامه بأنه محاور⁽³³⁾.

وقد يقترب هذا النقد لطريقة الحوار العرضي، ومن النقد الذي وجهه هابرماس لكانط عندما اعتبر أن التذاوت لا يبني على الوعي الفردي، وإنما الوعي الجماعي، فالتفاعل برأي هابرماس عندما يكون بين ذوات منعزلة - كل ذات تنطلق من معلمها على أنها الوعي الموجود الوحيد وبالتالي يضيع اليقين الأخلاقي⁽³⁴⁾.

فوجب التركيز على أخلاقيات النقاش والتذاوت وعلى هذا الأساس فإن الحوار الذي يبني على الانفصال من المتحاورين ولا يكون مرتبطا بالفعل التواصلي التفاعلي، ولا يتسم بمياسم أخلاقيات النقاش، أكيد أنه يقع في أدنى مراتب الحوارية.

- المحاور: وتتموقع نظريا في مقابل الطرح العرضي مادام أنها تركز على تقنية اعتراضية، حيث إن المعروض عليه يرتقي إلى درجة من يشاركه ويتعاون مع العارض في إنشاء معرفة نظرية مشتركة ملتزما في ذلك أساليب معينة يعتقد بأنها كفيلة بتقويم العرض وتحقيق الإقناع⁽³⁵⁾، فإذا كان الحوار يكتسي طابعا تحليليا موجهها فإن المحاور تأخذ شكلا انتقاديا وليس نقديا وذلك لاعتبارات هي:

- الاعتراض ليس فعلا وإنما يعبر عن رد فعل واستجابة لمنه ما.
كما أن قوة الطرح لا تتعلق بقوة أطروحة المعارض، وإنما باعتراف العارض.
- كما أنه فعل تقويمي، ذلك أن المعارض يتخذ من قول العارض موقفا ملتزما وموجهها.

(33) نفسه، ص 42.

(34) محمود سيد أحمد: "مبدأ الكلية بين كانط وهابرماس"، مجلة عالم الفكر، العدد 04، المجلد 34، 2006، ص 339.

(35) طه عبد الرحمان: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، ص 42، 43.

- كما ينطلق هذا النوع من الحوار من أسلوب تشكيكي يقوم على هدم ما تضمنه طرح العارض، مما يحيل إلى سجال عقيم⁽³⁶⁾.

ويعتقد طه عبد الرحمان أن الوقوف على هذا النمط من مراتب الحوارية يظهر من خلال أنموذجين هما المناظرة والتناص.

- المناظرة: والتي يطلق عليها اسم المحاوراة القريبة وترتكز على أفعال وردود أفعال لأنها تقف على علاقة بين جانبيين، فالمناظر عارضا كان أو معترضا يكون هدفه الإقناع أو الاقتناع سواء كان الصواب مصدره هو أو محاوره، وهنا ممكن الاختلاف بين الحوار والمحاورة على اعتبار مشاركتهما في إنشاء نص المناظرة منطوقا أو مفهوما.

أما الشاهد النصي الثاني فإنه التناص أو ما يعرف عنده بالمحاورة البعيدة والمقصود بالتناص هو تعالق النصوص ببعض إما ظاهريا بأن يعرض المحاور أدلة وشواهد من أقوال الغير مثل النقل والتضمين والشرح والعنونة والحكاية والاقتباس والتعليق وغيرها، وإما باطنيا بحيث إن المحاور ينشئ نصه عبر نصوص سابقة مماثلة أو مختلفة، وينطلق منها في فتح أفاق أخرى⁽³⁷⁾.

وربما يقتدي هذا النوع من الحوارية مع ما عناه فريد الأنصاري إذ قال قاصدا الحوار: " العملية العلمية المبنية على الأخذ والعطاء أو التقابل والتناظر بين قضيتين أو أكثر، إنه نسق مبني على رصد علاقات الاختلاف أو الائتلاف في الدراسات المقارنة والوظيفية والجدلية فالمنهج الحوارية إذن هو منهج يقوم على دراسة التفاعل الحاصل بين القضايا العلمية من خلال الصور المذكورة⁽³⁸⁾.

ويرى طه عبد الرحمان أن هذه المرتبة الحوارية وإن ارتقت نسبيا عن

(36) نفسه، ص 43.

(37) طه عبد الرحمان: " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام "، ص 47.

(38) فريد الأنصاري: " أبجديات البحث في علوم الشريعة "، سلسلة الحوار، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ط1، 1997، ص 90.

الحوار بأن جعلت نوعاً من التفاعل بين المتحاورين إلا أنه غير حقيقي، لأنه ما لبث أن انتهى إلى المفاضلة بين العارض والمعارض، على أساس سيطرة القائل على مضامين المناظرة الموجهة نحو المقول إليه، وبالتالي تشبه قصدية الحوار لأنها تمتزج بمقاصد أخرى، كما أن مبدأ المغايرة الذي يتصف به التناص لا ينبع من خصوصية الحوار وأطرافه، فنص الغير لا يسد مسد المعارض⁽³⁹⁾، وعلى هذا الأساس ينتفي أهم شروط نجاح العملية الحوارية وهو التفاعل الحقيقي القائم على النقد العلمي "إنه لكي ينسجم مذهب النقد مع غايته لابد للمبادئ والفرضيات النقدية أن تنمو من الفن الذي يناوله النقد تلك الخطوة أساسية لتحقيق استقلالية النقد وبناء شخصيته العلمية"⁽⁴⁰⁾.

- التحوار وتأسيس النظرية التعارضية للحوارية: يركز التحوار على آلية خطابية في مقابل العرض، والاعتراض وهي التعارض ويعرفه طه عبد الرحمان قائلاً: "حد التعارض أن يتقلب المتحاور بين العرض والاعتراض منشئاً لمعرفة تناظرية وفق مسالك معينة يعتقد أن خصائصها التقابلية أحت على العمل"⁽⁴¹⁾ وتقوم قواعد التخاطب على مجموعة قواعده:

- لا تنص على شيء، وأنت لا تقصد تخصيصه.

- لتسلك طرق التقابل في تشقيق الكلام.

- لتستحضر في أقوالك إمكان الاعتراض عليها.

ويوحى هذا النوع من التحوار إلى آلية قائمة على الديالوج حيناً، والمونولوج أحياناً أخرى بحيث يكون المتحاور ذاتاً عارضة تثبت منطوق القول، ومعارضة تصل المنطوق بالمفهوم المخالف، وهنا يعبر التحوار على أرقى أنواعه لأنه أصلي وأصيل، كما قد يكون التحوار غير أصلي، ولكنه يشهد نفس التزاوج

(39) طه عبد الرحمان: " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، ص 48.

(40) سعيد عبد الرحمان البازغي: "ما وراء المنهج، تحيزات النقد الأدبي"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1995، ص 195.

(41) طه عبد الرحمان: في اصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 49.

في ذات المتحاور، كما نجده فيما يسميه طه بالطوعية والاستعارية*.

وعليه فإن التحوار يجمع المستويات الدلالية للخطاب، منطوقات كانت أو مفهومات أو اقتصادات، ويرتكز التصور التعارضي للحوارية إلى نموذجين تبليغي وتفعيلي.

- أنموذج التبليغ: وهو يعبر عن أسبقية العلاقة التخاطبية بين المتكلم، والمتكلم معه أو المخاطب، فما تحدث أحدهما إلا واشترك الآخر في إنشاء النص، كما لو كان يسمع كلامه بأذن غيره وكأن الغير ينطق بلسانه فلا انفصال من المتكلمين، فالأسبقية الزمنية في النطق لا تعني شيئا لأن التخاطب يتقلب بين الحجة والحجة المقابلة حتى يحدث الاتفاق والإجماع، فأخلاقيات النقاش تستوجب الاعتراف بصاحب الحجة الأقوى، والتي هي حقيقة الأمر تفاعل بين المتحاورين⁽⁴²⁾.

وهذا الطرح ربما يقترب من التصورات الهابرماسية حول أخلاقيات الحوار حين يقول: "يتعين على كل متكلم أن يختار تعبيرا معقولا لكي يتمكن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد الآخر، والمتكلم يجب أن تكون له توصيل مضمون حقيقي، لكي يتمكن المستمع من مشاطرته معرفته، وعلى هذا المتكلم أيضا أن يعبر عن مقاصده بصدق، لكي يتمكن المستمع من تصديق ألفاظه والثقة به، وأخيرا يتعين على المتكلم اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجاري بها العمل، لكي يتمكن المستمع من قبول هذا التلفظ بطريقة تجعل المتكلم والمستمع في وضعية القدرة على الاتفاق على التلفظ وهي الخلفية المعيارية"⁽⁴³⁾.

(*) يقصد بالأولى أن المضمون يتقلب عبد النص في أحوال كثيرة، فيصير في نهايته غيره في بدايته جراء النقد الذاتي، من غير الانتهاء إلى الاعتقاد في تناقضه، أما الثانية فتعني أن المعنى الحقيقي والمجازي يتلازمان في التعبير أو يتعاندان فيه، وما يتلازم منهما، تضاعفت فيه ذات المتعارض تضاعف تماثل، وما تعاندت تراوحت فيه تراوحت تباين وهنا يحتمل معنى التحوار.

(42) طه عبد الرحمان: " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام "، ص 50.

Jurgen Habermas □ logique des sciences sociales, opcit, P331.

(43)

- **انموذج التفاعل** : يقوم أساسا على فعل غيري يبلغ فيه المتحاور درجة يخرج فيها عن نفسه قائما بكل وظائف الغير، وهذا يعني أن التواصل يتجاوز المفهوم الشكلي إلى القدرة على الاندماج في الآخر ولن يتأتى ذلك برأي طه عبد الرحمان إلا إذا اقتدر المتحاور على منازعة نفسه، وهدم حماها، كما ينازع الغير، فينشأ بذلك علاقات سجالية كالدفاع والغلبة والنقد والنقض، وليس السجال عداً أو تعدياً وإنما هو تعبير عن مبدأ المغايرة والخروج عن الذات، وتحقق لهما بقوله طه: "لكي تتحقق المنازعة المشروطة في المغايرة للمتحاور، كان لابد أن يساجل نفسه بالاعتراض عليها، ومعارضتها والاعتراض هنا هو النهوض بمواقف خطابية متفاوتة مع مواقف الذات"⁽⁴⁴⁾.

هذا وإذا كان الحوار يقوم على منهج استدلال برهاني، وتتأسس المحاوراة على الحجاج فإن التحاور يبنى على التحاج بحيث إن المحاور ينتقل من نفسه وينقلب عليها، فهو يؤكد موقفاً بديل ثم يعيد إثباته بدليل أقوى، وان يثبت قوله بدليل ثم ينتقل لإثبات نقيضه بدليل آخر أو أن يؤسس موقفاً بحجة ونقيضه بنفس الحجة.

وربما المتمعن لطرق التحاج هذه يفضي إلى أن الخلط والفوضى، والتناقض هي سمتها لأنها توحى بأعلى مراتب اللاعقلانية، ولذلك يقدم طه عبد الرحمان مجموعة من الأدلة لدحض هذه الاعتراضات.

- التناقض حقيقة قائمة في تجارب الإنسان، ولذلك فهو ينشط الفكر ويحرك الهمم للعمل على تجاوزه وإزالته، فمن التناقض عدم اعتماد التناقض للقضاء على التناقض.

- الاتساق ليس حقيقة مطلقة خارجة عن مدارك الإنسان، وإنما هو معيار من المعايير فهو اعتباري يعتبر هدف في بناء النظرية العلمية ولذلك فهو يزيد وينقص شأنه شأن ما في المعايير كالبساطة والكفاية والتماسك.

(44) طه عبد الرحمان: " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، ص 51.

- العقلانية لن تكون أبداً اقتفاء أثر التناقض أينما حل ووجد، وإنما تحصيل المعارف والحقائق حتى وإن شابها بعض التناقض الذي يكون سبيلاً لتحقيق الاتساق، كما أن وجود قضايا غير متسقة فيما بينها ليس مبرراً لإلغائها، وإنما يجب قبول كل واحدة على حدة، إلى غاية إحداث الاتساق بينهما.

- كما أن تناقض الجزء لا يقابله ضرورة تناقض الكل والنسق ولذلك وجب عدم التسرع في هدم الموقف الكلي بمجرد ملاحظة تناقض بعض أجزائه⁽⁴⁵⁾.

كل هذه المبررات التي يقترحها طه عبد الرحمان يحاول من خلالها التأسيس لمنهج " تحاجي " يقوم على التحاج، الذي ينطوي على طرح سجالي جدلي متعدد القيم، يمتزج فيه العقل واللاعقل، والتناقض والاتساق، الجزء والكل، لأجل دفع عجلة التحاور واستمرارها لإحداث تواصل تحاجي ككون نهايته الوصول إلى التفاعل الحقيقي وتحقيق الاتفاق فحقيقة الكلام ليست هي الدخول في علاقة بالفاظ معينة، بقدر ما هي الدخول في علاقة مع الغير⁽⁴⁶⁾.

وإجمالاً نقول أن طه عبد الرحمان محاولاً التأسيس لنظرية حوارية يستأنس بها لبناء علم كلام جديد، يميز بين ثلاث مراتب للحوارية: الحوار ويقوم على العرض حيث يتوجه الخطاب اتجاهها أحادياً من العارض نحو المقابل متخذاً شكلاً برهانياً وتقع المحاور في نفس السقطة المنهجية عندما تجاوز النشاط التفاعلي فتتجه اتجاهها أحادياً معكوساً أي من المعارض نحو العارض فمن منهج حجاجي، أما أرقى صور ومراتب الحوارية فهو يكتمل في شكل وأنموذج التحاور عندما تتساوى حقوق المتحاور مع حقوق غيره في تكوين الدليل ضمن إستراتيجية تحاجية تقوم على تبادل الحجج والنقد.

وإذا أردنا أن نحدث نوعاً من الحوار والتقارب بين هابرماس وطه عبد الرحمان، فإن السجل الفكري والفلسفي يرتكز على مفاهيم مشتركة بتأويلات

(45) طه عبد الرحمان: " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام "، ص 51.

(46) طه عبد الرحمان: " اللسان والميزان أو التكوثر العقلي "، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص 215.

مختلفة، فإذا كان هابرماس يلح على ضرورة تكوين أخلاق تواصلية، تنمو وتتطور، بفضل الحوار المفتوح عن طريق خطاب عقلاني وحر يحل محل الخطاب الرسمي السائد⁽⁴⁷⁾، فإن طه عبد الرحمان يؤكد بأن الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفراد سرعان ما ينتهي ويفضي مع مرور الزمن إلى تقلص هوة الشقاق، والاختلاف وذلك لدخول هذه الأطراف في الاستفادة من بعضهم⁽⁴⁸⁾.

وإذا كان هابرماس يتجاوز فكرة التداوليات القائمة على الكفاية اللغوية نحو الكفاية التواصلية القائمة على التفاعل، فإن طه عبد الرحمان يؤكد في أكثر من مؤلف عن مصطلح " البراغماتيقا " والذي قصد به التداولية أو المجال التداولي، وقد عني به " كل المقتضيات العقدية والمعرفية واللغوية المشتركة بين المتكلم والمخاطب والمقومة لاستعمال المتكلم لقول من الأقوال بوجه من الوجوه⁽⁴⁹⁾، ولو أن منظومة المصطلحات التي اخترعها طه عبد الرحمان تنتهي إلى ضرورة التمييز بين البناءين الفلسفيين، فلم يتوقف عند التداوليات وإنما ميزها عن الدلائليات، ولم يقتصر على الحوار وإنما فاضل بينه وبين المحاوراة والتحاور، وهو يدافع عن هذا الاختيار في أن يكون للمفكر العربي مجالا لغويا خاصا مادام أنه يُعبر عن مجال تداولي خاص، على عكس الكثير من الباحثين الذين استعانوا بقوالب ومعايير اللغة الأجنبية، مما يحدث شرخا بين اللفظ وبيئته التي نشأ فيها. وبلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء درجة أصبحت معها ألفاظهم أشكالا منقطعة الصلة بدلالاتها اللغوية، وفاقدة لأسباب الإنتاج والتغيير في الفكر العلمي.

(47) علاء طاهر: "نظرية هابرماس النقدية"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد 41، بيروت، لبنان، 1986، ص58.

(48) طه عبد الرحمان: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، ص20.

(49) طه عبد الرحمان: "تجديد المنهج في تقويم التراث"، ص243، 272.

ضميمة: حوار مع نورة بوحناش حول طه عبد الرحمن

الإنسان. المشروع. الآفاق

الأسئلة

السؤال الأول: ورد في كتابك الصادر مؤخرا "الفلسفة والبيويثيقا - من الإنسان الفائق إلى الإنسان المتزكي" - إهداء جميل جدا ومثير للانتباه، أبرز ما فيه وصية طه عبد الرحمن لك يوما ما، والتي قال فيها "تخلّقي وانشري الفضيلة بين الطلبة". فكيف كانت هذه العلاقة الروحية والفكرية بينك وبين طه؟ وما هي مبررات انتقالك من مسلك الفلسفة الغربية، إلى التراث المعرفي الإسلامي، بخاصة في جانبه الأخلاقي والمقاصدي؟

كان لقائي بالأستاذ طه عبد الرحمن مرحلة حاسمة في حياتي، ونقطة فصل تحددت وفقها مقاصدي الروحانية والفكرية اللاحقة، رجعت على إثرها أوليات العقل إلى مقامها، ولم يتأتى ذلك إلا بإعادة وصلها بالقلب السليم والفطرة المستأمنة على الروح والجسد، وكان ذلك بعد طول تشتت وتمثر. كانت علة هذا الحال نسيان الذكر والغفلة عن التزكي، والسعي في درب الإنسان الأفقي الزاحف المفروض عنوة بسبب آفة التسلط، أكان على صعيد فهم العالم أوفقه مقاصد الحياة بصفة عامة. ناهيك عن قضايا الفلسفة، التي بدت لي في تلك الفترة، من دراستي غير متسقة، وتتطلب اعتمادا على التعقيل المفرط، بحيث زادت في مقدار وعيي المنفصل، وغموض الرؤية الاستشراعية للواقع وحتى لذاتي وغيرها من الثوابت والمتغيرات، لماذا أدرس الفلسفة؟ ما المقصد من لوّك هذه النظريات؟ كيف أوفق بين الدرس في الفلسفة ومساحة العمل الذي يفترضه حسن الخلق؟ كمقصد تدعوني إليه فطرتي بصفة دائمة، وموروثي الديني المتشتت في زمان مابعد كولونيالي أختلط فيه التقليد بالرؤية الاختيانية التي فرضها وضع

مجتمعي انتزعت هويته من جهة، ومنظومة تربوية مختارة اختيارا مناقضا لمجالي التداولي من جهة أخرى، وهذا بعد استقلال الجزائر. فأنا منتوج مباشر لصيرورة صدمة الحداثة ووضعها الاختياني، لذلك فالأزمة الوجودية تجذرت في وضعي الإنساني وفي أفقي الحضاري، وأحطت بي من كل الجهات.

كان يحوطني في تلك الفترة من شبابي التيه الفكري، أما الغاية من كل عمل مؤدى، ففاقده لوضوح الرؤية، سؤالي عن لماذا ادرس الفلسفة؟ يراودني متكررا وينغص مضجعي ويقلق حياتي، أي نفع أجنيه من عمل عملته في دنيا أرغب فيها؟ كيف يستقيم حال العلم الذي اصرف فيه الجهد تلو الآخر، وأقضي فيه الوقت كذا وجدا؟ فيكون بالتالي نافعا مالكا للمغزى، يعود علي وعلى الغير بالصالح، ليس في درب زحفي العاجل، بل في إقامتي الآجلة. خاصة وأنا انتمي إلى ثقافة يحتل الدين موقعا مركزيا في مخيالها الاجتماعي، وصياغة بناها الانثروبولوجية، ولكن جدوى هذا الدين في استقامة الحياة كان ضئيلا، لا تأثير له في تحسين الوجود، كما أنني ولدت في زمن غادرت فيها الكولونيالية الأرض، ولكنها أحدثت تمزقا في الوجود العميق وبقيت تؤثر في الخيارات الإنسانية، كيف أوفق بين التركيبة الشخصية، والتأثير العارم للصياغة الثقافية الكولونيالية لمجتمعي الأصلي؟ هي ثنائية احتد وقعها على القلب، لم أجد لها نهاية إلا عندما ركزت على ثقافتني الأصلية، التي يؤلف فيها الدين قطعا كبيرة تعم كينونتي بالكلية.

أصدق القارئ القول أن هذه الأسئلة، واكبتها حالة من القلق الوجودي، يرتسم في صعوبة نيلي للإجابات الوافية، وعنف التحقق بالأغراض المؤداة. على الرغم من أنني كنت أؤدي رسوم الذكر بأمانة، وأطلع على فطرتي فأجدها تبحث عن صراط مستقيم تبتغيه، واستقامة بدت لي بعد ذلك فعل لتربية تقليدية، تفهّر فيها الأنثى على طاعة أولي أمرها، ومن خلفها مجتمع ينظر إلى العيب، من باب حماية نفسه، وإتمام مسار التقليد بوصفه نظاما بيولوجيا يحكم الجماعة لا غير، وليس من باب عرض يحافظ به على ذكر أئمتن عليه يوما ما شاهدا. ولكن هيهات فقد خاب أمني، ووجدت حال الانفصال سيد الموقف، وأحوالي الحياتية

تشئت في دروب البحث عن الحقيقة. كيف لي أن اقتنع بوعي الواجب المبتغى لوجه الواجب، ما السبيل لإتمام غاية الطاعة الإنسانية؟ ما هو الصراط المستقيم الذي أنهجه، لتحل في ربوع روعي طمأنينة ممتدة إلى اللانهاية، ويورث فكري عقلا مسددا يفقه المقاصد المرجوة، وقلبا سليما يرفع القيم الأخلاقية، في كل فعل ينوي القيام به، باطنا وظاهرا بحيث يخلص إلى صلاح في الزمن الآني والزمن القادم؟

وجدت السبيل عند لقائي بالأستاذ طه عبد الرحمن، فتح هذا اللقاء باب الإجابة عن همومي السابقة، وفتح كذلك باب الرحمة، وتبين لي الأفق المرجو، ليس عبر علاقة تربط أستاذ بتلميذه معرفة ودرسا علميا، بل علاقة المعلم المرشد بتلميذ يعلمه كيف ينهج الطريق، بأسلوب تربوي مميز بالعمل الأخلاقي، قادني في حياتي الحاضرة إلى العيش المتزكي، بدلا من العيش الجميل المحمول في أفق الحياة الحديثة، والذي يهيم في دروب الاشباعات المختلفة، فأصبحت التزكية ميزانا أقيس به أفعالي ومدى قيمتها الأخلاقية، ووجدت في توجيهه إلى القيم الحقيقية، ما يدرأ عني آفة القلق والملل من لا جدوى الحياة العاجلة، متحقة بقوله " مهما أوتي العامل بغير شرع الله من وسائل نظرية أو عملية لتعيين وتقدير مصالحه، فإنه لن يبلغ في إدراكها مبلغا بعيدا. فمن كانت همته لا تجاوز وسائله المحدودة، فلا ينكشف له من المنافع إلا على قدر هذه الوسائل. أما العمل الشرعي فسرّه أن يفتح للمرء آفاقا اعتبارية واختيارية لا يقوى عليها سواه، ويمدّه بأسباب السداد فيها، فينفذ في إدراك المصالح إلى أبعد مما يصله المخالف، ويضرب إدراكه في البعد بقدر عمله، ولا يكون إدراك غيره بالقياس إليه إلا كمثل الأفكار الضحلة بالقياس إلى الدلائل المرتبة، فمصالح هذا قريبة وعاجلة ومباشرة، أما مصالح ذاك فبعيدة وآجلة وغير مباشرة"⁽¹⁾.

ترك الأستاذ طه عبد الرحمن، أمانة في حياتي لن أنساها ما حييت. كانت

(1) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 3، 2000، ص 60.

لمحات سلوكه جواهر هدتني إلى طريق انتظرت طويلا، فعاينت قول الغزالي "أيها الولد، لا تكن من الأعمال مفلسا، ولا من الأحوال خاليا، وتيقن أن العلم المجرد لا يأخذ باليد [...] ولو قرأت العلم مائة سنة، وجمعت ألف كتاب، لا تكون مستعدا لرحمة الله تعالى إلا بالعمل"⁽²⁾، وهي المقدمة الكبرى التي ساقنتني إلى الولوج إلى التراث المعرفي العربي الإسلامي بحثا، وبخاصة في جانبه الأخلاقي والمقاصدي. أمدني الدرس المقاصدي بالأسس الفاعلة لنصيحة الغزالي، استشراف العمل بحيث يكون مجديا، لا تتعين الجدوى في فرص الحياة الضائعة دائما، إنما في بقاء يدوم دوام كلمة مقصد، الذي يعين الطريق الهادي والسبيل المستقيم، توضيحا لملامح السبيل بوصفه آخر رجاء العبد، وكل إنسان عرف ماهيته، واطلع على مكنونات السر فيها، فعرف أنه يطلب العروج إلى الأفق الأعلى، لم تكن الحياة هنا قناعة تسليني في غفلتي، وفي انجذابي بطول الأمل كغيري من البشر الساعين، كان بحثي يديم طلب المقاصد الكبرى، ولا أظن أنه توجد مقاصد أعلى من القيم الأخلاقية والروحانية، سبيلا تنتعش به روحي لتحيا حياة زكية طيبة، كما لا أظن أنه يوجد أقوم سبيل من عمل جامع بين القول والفعل، يرتقي إلى دائما مصاف العبادة، فتبين لي أن معنى شهادة المسلم، هي الانخراط في الكون عاملا بوسائل ناجعة تحققا بمقاصد نافعة عاجلا وآجلا.

بعد تشرذم تاه فيه الوعي داخل دروب الدرس الفلسفي، أصبحت الحكمة القائمة في هذا الدرس، غاية ومقصدا يوجهاني فكري، عملي ووجهتي. وأصبح كما هو موضح في الاهداء الذي أفردته في كتابي البيوإيقا والفلسفة، ذكرا وعملا صالحا. لقد تعلمت عبر سلوكه المميز، وفكره العميق، كيف أدمج الدنيا في الآخرة، والآخرة في الدنيا. وتبينت لي راحة القلب وفطنة العقل، وأصبحت المعقولات راجحة، والعمل قاصدا والذكر ديدان الحياة بصفة كلية، والعاجل خادما للآجل، والآجل خادما للعاجل. إنه خُلِقَ نَمَى وتطور، إلى أن حَصَلَتْ

(2) الغزالي: أيها الولد، المكتبة الشرقية بيروت لبنان، ط3، 1969، ص ص 10-11.

وأنا في سني، هذا ثماره ومنها فعل الإحسان، الذي أصبح حال للنفس تفعل به من غير فكر ولا روية. هو تحول استمر عبر طول دربة وروية، ترسخ في السلوك فلم تعد الحياة تطيب إلا به. لقد كانت خلاصة هذه المرحلة اتساع المفاهيم، إذ غدت رحيبة، بما تشربت من معاني أخلاقية، ومن فقه علوي لمقاصد استرشدت بها قراءتي الكلية، ومساري الفكري، بدى في الانتاج العلمي الذي قدمته في هذه العشرية.

تناولت في بحث أطروحة الماجستير، القيم في فلسفة برغسون، اعترف أن الفلسفة البرغسونية، علمتني طمأنينة الروح عبر الديمومة الشاملة لعمق الوجود، وخففت في صدري عنف التحليلين الوضعي والوجودي الذين لا يختلفان، بما أنهما يشتركان في وعي الانفصال مرسوما في أفق العقل. أحاط بي عنف القلق المرتهن بوعي الانفصال المرتسم في الدرس الفلسفي من كل جانب، كان ذلك من دراسة الفلسفة اختصاصا في الجامعة، كما كان أيضا عبر مطالعات عميقة لفلسفة سيمون دي بوفوار وألبير كامي، تعلمت منهما القنوط والحرية اللامسؤولية، لقد أحدث لي الندم الوجودي ضياعا تهت معه، في غابة سوداء مظلمة ليس لها حواف، التفت أغصانها بحيث لا يقر لها قرار.

لكن ازدوجت عندي فلسفة برغسون ذات الخلاصة الروحانية، بالحضور العيني والتوجه السلوكي للأستاذ طه عبد الرحمن، فنلت بهذه الفلسفة شرف الدخول إلى القراءات الفلسفية لمقاصد الشريعة عند الشاطبي، فكانت هذه القراءة، ثمرة فريدة بين التأصيل التقليدي المعهود، والانتماء الإقصائي المرسوم، عبر تقني خطى العقلانية المجردة، إنها حالة ثالثة تراجعت عن تأثير التقليدين.

في سنة 1992 زار الأستاذ طه عبد الرحمن جامعة قسنطينة، التقينا به، وحضرنا محاضراته في قسم الفلسفة وقسم الأدب. وتتبع روح فلسفته العميقة، ذات الإيقاع المنطقي المطرز بالروحانية، ثم ابصرته عن قرب، كيف ينزل إلى الصلاة من على منصة المحاضرة، بين الجموع الغفيرة إذا حان وقت نداء الطاعة مصليا، فلا يرى في ذلك حرج، ولن ينظر إلى لوم لائم في سبيل وجه الحق.

لم أعهد أستاذًا بهذه المزايا، خاصة أنني درست عند بعض الأساتذة، يصرون على أن الحق هو النظر في العقلانية المجردة ولأجلها وهي معيار الحق والخير. لكن هيهات فهي في الحقيقة ضرب من عقلانية، يفضي إلى حفر ثقب أسود غائر، في العقل والقلب، إذ تقبع خلف هذه العقلانية روح قاتمة، تحرك جدل المادة، وتنتهي إلى الصمت المبهم، أو تمكن لقراءة وضعية تقطع كل وصال، ففي النهاية تكون حيرتي كبيرة، وفشلي في بيان الطريق عميقا، وأخدودا غائرا في بطن الأرض الأسود، يغوص بي دون وجود طوق نجاة.

سيكون حظي وفيرا عندما قبل الأستاذ طه عبد الرحمن، الاشراف على أطروحة الماجستير، سجلت معه، وانطلقت في العمل الجاد. علمني كيف أكتب عبر لمحات ذكية، عنايته بي لا توصف، مراسلات وزيارات قمت بها إلى المغرب، ما كان ينتظر من متابعته العلمية لعملية جزاء ولا شكورا، كم كان أستاذًا كريما وشفوقا. تجلّى ذلك في أفعال قليلة ولكنها عامرة بالمعنى تعلمت منه الكثير، وفي آخر زيارة لي إلى المغرب في حقبة التسعينات، كلف نفسه وهو الأستاذ عالي الشأن رفيع القدر، أن يوصلني إلى محطة القطار، حضر في يوم من أيام جوان فجرا سنة 1994، إلى الفندق وأقمني إلى المحطة بسيارته، ذلك فعل لن أنساه أيضا ما حييت، علمني به سمة التواضع التي يختص بها العلماء، وأوصاني بالوصاية التي ذكرتها في الإهداء، إذ قال لي لا أريد شيئا، إنما رجائي أن تتخلقي وتنشري الفضيلة بين الطلبة، تلك كانت وصيته لي في شبابي، والتي أبكتني كثيرا كثيرا، وكلما أتذكرها تفيض عينا من الدمع. وإن كانت فطرتي تدعوني دائما إلى حسن الخلق، لكن الأستاذ طه عبد الرحمن كان مرشدا لي، لأعي أن الدين خلق، وأن خير الأعمال ما أثمرت خلقا طيبا، وأن الدين يقصد ثمرات سلوكية، وأن الصلاح هو علامة النجاة وأن درب الحياة عملا زكيا، وهو معيار الاندماج الحادث بين العاجل والآجل، فالعامل بدرب الصلاح يشهد حياة قلبه وجدوى عمله، فينقطع عاملا في مدارج الصلاح طاعة واحسانا، فيمكنك أن تحول الحياة برمته إلى ذكر، يجعلها صفة للتردد الكوني للإيمان، ذلك أنك تركز على دين قيم هو ذكر للعالمين. فكان ديني هو وطني أحمله في

صدري، وأفعل به في حياتي، وهو الذي ينجيني فرحا وكربا. وبالفعل فقد أحدث الأستاذ طه عبد الرحمن تغييرا جذريا في عقيدتي الحياتية جملة وتفصيلا، وهو ما يعبر عنه الشكر الذي أفردته له في صفحة الشكر من أطروحة الماجستير المنشورة كتابا، فكان كما يلي:

إلى أستاذي الفاضل طه عبد الرحمن
الذي أحاطني برعايته وأخذ بيدي
فعلمني كيف أزواج بين العلم والأخلاق
واستطاع في فترة وجيزة أن يفتح أمامي
دروب المعرفة الموجهة ليكون بحثي هذا
منطلقا لاكتسابي الثقة في الأخذ العلمي المتواصل⁽³⁾

بعد مناقشة أطروحة الماجستير، تبين لي أن الخوض في الفكر الغربي له غاية واحدة وعي طبيعته، تاريخيته والآليات التي انشأ بها المفاهيم، خادما لمجاله التداولي منشئا لروحه الحضارية. وأن المسؤولية الحضارية الكبرى تدعوني إلى تجاوز الأسباب القريبة، والانتقال إلى فهم التراث الذي اشعر باندماجي التاريخي فيه، بمعنى أن يكون اهتمامي العلمي خاصا، مستجيبا لقلق وجودي لا يختص بمطالب قريبة وآنية، إنما ينتقل إلى غايات أكبر، لأعود بعد ذلك إلى الإجابة عن سؤال الذات، هو ما جاء في كتاب الأستاذ طه عبد الرحمن "روح الحداثة" بعد ذلك بسنوات حيث قال " ليس يخفى أن وضعنا في التفكير ليس وضع من يفكر بنفسه، وإنما وضع من تولى غيره - أي الغرب - التفكير عنه أو وضع من تنازل عن حقه في التفكير لهذا الغير، انبهارا أو انصياعا، ومع هذا نتوهم أنه يفكر من أجل مصلحتنا بأفضل مما لو فكرنا بأنفسنا، إذ هذا الغير، في أنظارنا، يكفيننا مشقة التفكير، فضلا عن أنه يمدنا بأفكار لا نقدر نحن على

(3) نورة بوحناش: إشكالية القيم في فلسفة برغسون، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الاختلاف، الجزائر، بيروت لبنان، ط1، 2010 صفحة الاهداء

بلوغها، والحق أن هذه الحال شرٌ وصاية فكرية يقع فيها الإنسان⁽⁴⁾ هو ما أيدته قراءاتي لمالك بن نبي، حيث تنبه المفكر المتميز إلى حبال الاستعمار وصراعه الفكري في الدول المستعمرة، في علاقة جمعته بالمستشرق الفرنسي ماسنيون، إبان وجوده من أجل الدرس في باريس. فلم يلقي الرضى منه بل حاربه حرباً سدت عليه منافذ الحياة، مدركا الغاية التي يرمي إليها مستشرق كمانسيون يعمل في سبيل مشروع كبير قامت به دولة مستعمرة كفرنسا في الجزائر، ويفتخر بذلك، إنها رسالة الأب دي فيكو⁽⁵⁾ كوصية يسترشد بها في درب نصائحه العلمية للقادمين من العالم العربي توجيهاً، حتى تتمطى السلطة الغربية بصلبها على العالم العربي، مقتلعة جذوره الفكرية المحررة.

خلف الحملة الكولونيالية هناك الحرب التنصيرية، الكبرى واتمام لمهمة الاستعمار التاريخية. لماذا نوب في التفكير عن الغرب؟ لماذا نناضل من الهامش المهمش من أجل المركز بسطاً لسلطته؟ والحق أن مفكر كإدوارد سعيد قد استفاد لحيل سلطة المركزية الغربية، في إعادة توليد الغربي لأفكار الشرق من أجل زيادة بسط نفوذه. فالغرب يدعي النقدية والعقلانية، ولكنه يصمم أذنيه إذا اقتضى الأمر الاعتراف بحق الآخر في الاختلاف، ولذلك يشير إدوارد سعيد إلى المفارقة التي وقع فيها ميشال فوكو في تطبيقاته الإبيستيمولوجية، فهو إلى جانب إدعائه النقدية التي تحفر في أركيولوجيا المعرفة، فإنه لا يعترف بالمخالفة الفكرية ذلك أن فوكو في حد ذاته، كان ضحية للمركزية الغربية، ف "ما وراء هذه المركزية الأوروبية، لم يكن ميشال فوكو يتصور إمكانية للجماعات المضطهدة للتحرر من نير الاضطهاد"⁽⁶⁾. وينظر إلى الآخر بوصفه هامش، على الرغم من أنه هو الفيلسوف الذي استشكل فلسفته من فلسفة الهامش الغربي.

(4) طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت

لبنان، ط 1، 2006، ص 36

(5) مالك بن نبي: العفن، ترجمة نور الدين خندودي، دار الأمة ط 1، 2007، ج 1، ص 26

(6) سونيا دايان هرزبرون: الاستيهام الكولونيالي من فرنز فانون إلى إدوارد سعيد، منشور في

كتاب: إدوارد سعيد - من تفكيك المركزية الغربية إلى فضاء الهجنة والاختلاف ترجمة وإعداد محمد جرطي، منشورات المتوسط ميلانو إيطاليا، ط 1، 2016، ص 48

كان الفضل في تبدل وعيي بوجودي الذاتي، والانفتاح على عمل يشق طريق آخر غير الذي اعتادت ريادته الأغلبية إلى الأستاذ طه عبد الرحمن، علمني أولا السلوك الأخلاقي، المنفتح على الخيرات الباطنة، لتعود حالة الطمأنينة شعورا دائما استشرف به الحياة، ولكنني رأيت أن السلوك يبقى بحاجة إلى علم يسنده، يوجهه إلى النفع الآجل والعاجل. نصحني الكثيرون أن استمر في البحث في الفلسفة الغربية، وفلسفة برغسون حسب العرف الموجود في الجامعة الجزائرية، محافظة على الوقت ونيلًا للتخصص وما يتبعه من امتيازات علمية ووظيفية، لكن شعوري باللاجدوى في اتمام التفكير في الآخرين وعن الآخرين، واثمًا لسلطة الآخرين، كان هو صاحب القرار، فلماذا لا أشق طريقًا ثالثًا بين التقليدين، أي فعل التكرار المؤدي من قبل المنغلقيين على الذات، وفعل العابدين في معبد الحداثة. والحق أن هذه المبادرة جاءت بعد الانصات المنتبه للأستاذ طه عبد الرحمن في أحد محاضراته، وقراءتي لكتابه المؤسس تجديد المنهج في تقويم التراث، الذي أخبرني عنه أثناء تواجدي في المغرب في جوان 1994.

تنبهت إلى مفهوم المجال التداولي الذي تعلمت مبادئه في محاضرة حضرتها للأستاذ طه عبد الرحمن في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، وبالذات قراءته لمقاصد الشريعة عند الشاطبي قراءة أخلاقية مطبقًا الرؤية التكاملية للتراث، والانصراف إلى الآليات دون المضامين. فتمكنت مني الفكرة، خاصة أنني شعرت بذلك التمزق القائم بين الدين والأخلاق، فإصرار الفكر الغربي على الانفصال بينهما يثير شعورا غريبا، ويجعل العمل الخلقي بدون غاية روحانية مفتقدا إلى الجدوى، وهل يمكن أن نؤسس الأخلاقية بمنأى عن الروحانية؟ وهي حيرة رأيتها في عيون طلبتي لسنوات طويلة عندما نتناول بالدرس العلاقة بين الدين والأخلاق. كما أعترف بفضل برغسون في كتابه منبع الأخلاق والدين، حيث يؤسس نقدية روحانية، للاتجاهات الوضعية، ويولي الدين جانبا هاما في التخلق، وهو الذي دعى في نهاية هذا الكتاب إلى اعتبار التصوف حلا جذريا لحضارة المادة والتقنية. لقد وسع برغسون مداركي الفكرية، في نقده العميق

للعقل وعلاقته بالغريزة، وإشارته إلى البديل الذي يجب أن تتبعه الفلسفة، أي الحدس باعتباره طاقة تفوق العقل، الذي تميز بعدم فقهه للطاقة الروحانية، وأظن أن هذه الخلاصة البرغسونية يشترك فيها جميع الصوفية.

لم يكن انتقالي إلى الأخلاق والمقاصد انتقالا اعتباطيا، بل هو مشروعٌ حَيَاتِيٌّ، وتحقيقٌ لمطلب عرفاني يتحسس المعضلة الحضارية الكبرى التي وقع فيها الوعي العربي الاسلامي، موجهها عبر فلسفة الاستشراق، فاهتمامي بالمقاصد في صلتها بالأخلاق هو اهتمام متعدد الدروب والضروب، إنه مطلب استدلالي يسترشد بالمعرفة، ويبتغي سؤال المعرفة المرفوق بسؤال العمل، من هنا جاءت أطروحة الدكتوراه بإشراف الأستاذ عبد الرحمن التليلي "مقاصد الشريعة الإسلامية عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي"، وهي فاتحة البدء في صياغة جديدة لوعي وفكري، أراها فتحا كبيرا عاد علي بالكثير. يمكن أن أجمل دواعي انتقالي إلى التراث الإسلامي في:

- شعور عميق بالغربة، عند انكباب على الفكر الغربي، بوصفه غاية المرام، وفلسفة ترتقي بالإنسان إلى العقلانية، فإجاباته مقتضبة وروحه في الكثير من الأحيان ضيقة ونفسه قصير، باهتمامه المفرط بالدينيانية. على الرغم من تأسيسه العقلاني، فنحن مطالبون بمعرفته، ولكن خدمة للذات، وليس عبادة له، وانصياعا لغاياته خدمة له وتمديدا لسلطته المستديمة.

- حان الوقت ليكون مجالنا التداولي طبيعة نفكر فيها وبها، بغية انفتاحه وإثماره ثقافة نرتقي بها، وبناء لتطبيق آخر لروح الحداثة.

- إن الأمة التي تفكر عشقا في أمة أخرى، هي أمة فاقدة لتقدير الذات. وتعد المصالحة مع الذات لإعادة الثقة فيها أمر ضروري لنهضة أو انبعاث يثمر ابداعا وليس اتباعا.

- روح العلم هو العمل، والعلم بدون أخلاق أعمى لا مقصد له.

- الإنسان بدون مقاصد روحانية يلازمه العمى ومصيره إلى الموت.

لقد كان انفتاحي المزدوج على الثقافتين العربية الإسلامية، والغربية فتحاً مبيناً في بلورة اتجاهي، وبناء شخصيتي، وتسطير غاييتي من الفلسفة.

السؤال الثاني: يجد القارئ لنصوصك اهتماماً بالمدونة الأخلاقية التراثية، ما هي الجوانب المنهجية والمعرفية التي يمكن للتراث الأخلاقي أن يفيد بها الدرس الفلسفي المعاصر، في ظل أزمات أخلاقية يكابدها الإنسان المعاصر؟

لا أتصور أن هناك دليلاً قاطعاً، على ضرورة الاهتمام بالأخلاق، يفوق ما حصله التطبيق الغربي لروح الحداثة، من مآزق على صعيد الوجود، سواء فيما تعلق بالإنسان الذي حسب نفسه إلهاً، لا يضاهيه في الألوهية إله آخر، بعدما أمات الإله الضعيف المصلوب على الصليب، أو ما روجته من ثقافة الاقصاء وفلسفة الضغينة، مثيرة لحرب الإنسان على الإنسان وعلى الحياة بصفة عامة.

فالفكر الغربي أحسن وصف الطبيعة الفينومينولوجية للطبيعة البشرية، ولكنه لم ينتقل إلى وعي آليات إصلاحها، ذلك فهذا هو المآزق الذي تعاني منه الإنسانية بعد بؤسها الدهراني وشرودها المابعدية، وهو ما أدركته المنظومة الأخلاقية الغربية، بوجه عام، لتنطلق صيحات، ترى وجوب إعادة فتح ملف الإيتيقا، ونرى ذلك في انفجار أخلاقي ضخم، تعلق بحقل الأخلاق التطبيقية، وتأسيس النظريات الأخلاقية الكبرى، لكن الغريب أن حقل الأخلاق بمجمله، أكان تطبيقاً أو نظرياً، يبحث عن الشرعية والمشروعية، فإذا به يجد في العقلانية الكانطية سنداً للأخلاقية، بمعنى هو بحث عن المطلق، ولكن في حدود مجرد العقل، وفي تبعية الدين للأخلاق، وفي افتقاد الدربة العملية على هذه الأخلاق. لقد قدمت الكانطية المسيحية كدين مقلوب، وقر في القلب، ولكن عبر وهم الاكتفاء الذاتي، فمثلت السند المعقول للنظرية الأخلاقية الغربية الراهنة خروجاً من قلاقل الاختلاف. إذ لجوء الفلسفة الخلقية إلى المرجعيات العقلانية والدينية، يؤكد صدقاً على بحث الإنسان الدؤوب عن المطلق، واعتباره أنه لاستقامة للخلق دون سند المشروعية، وستبقى الأخلاق في مهب الهوى دون شرعية المطلق، لذلك يقترح ليفيناس مثلاً أخلاقاً تستخدم التلمود كمرجعية، ولكنها تثبت نفسها عبر المنهج الفينومينولوجي، ذو البعد العلماني الانفصالي، مؤكداً أن الأخلاقية،

لن ترتق إلى الغيرية⁽⁷⁾، إلا إذا تمكنت من العلمانية، إنها أخلاق ملحدة ترتكز على دين لا يعتمد على دين يؤمن بالإله.

إن النتائج التي حصلها التطبيق الغربي للحدثاثة، يجعل العارف بأصول المنطق المقارن، يسعى حثيثا لإشكال الكونية الأخلاقية الإسلامية، فالحدثاثة تلد انسانا ميتا، فقد البصر والسمع، وهو كما وصف حاله هانس يوناس، في تشبيهه للتقنية ببرومثيوس وقد فك القيد، إله أصم، أبكم، أعرج يسعى في الوجود دون قيد ما أحدث بالنسبة لهذا الفيلسوف الفساد في البر والبحر. مستدعي خاصية الضعف كآلية لكبح رغبات الإنسان الجامح⁽⁸⁾، أو على حد تعبير جيل لوبفتسكي لقد تحول إلى مستهلك سريع الاستهلاك⁽⁹⁾ يقضي أيام الذكر في الترويج للعبة الاستزادة وسرور الاستهلاك المتسارع. أفلا يستدعي هذا الهول التاريخي، تدبرا لمعنى التبليغ، الهادي إلى السير في مناكب الطبيعة الذلول المسخرة رحمة؟ أفلا استرشد بفهم وسطي يدعوني للمتعة دون الاسراف، والعيش دون تكبر، وترقي في مدارج التزكي، بما أنني مدعوة للشهادة قولاً وفعلاً؟

سيكون هذا الإنسان وبدون شك فاقدا للبصيرة، ليسعى في الأرض معربدا. بينما الأخلاق حياة ولن تكون أبدا مجمل وصايا تحليلية، فكيف يمكن بناء الأخلاقية على فقدان البصيرة واقتضاب البصر؟ فإلى جانب تثبيت الحدثاثة للقيم المادية، واستراتيجية الضغينة، وفوضى المعايير، ونهاية الأخلاق كخلاصة عن الحرية الفائقة السائلة. فقد عم الفساد في البر والبحر بما كسبت الأيدي الخفية، المروجة لفلسفة الرغبة المفرطة، وقد شهد شاهد من أهلها، فعن الرأسمالية تتوالد الأزمات والكوارث البيئية الكبرى، فهي التي جعلت المال غاية في حد ذاتها، وقللت من قيمة التعقل والتخلق، إلى حد أن أصبحا عدما، إنها نظام ثبت

Levinas - Emmanuel: Autrement qu'être - ou au - delà de l'essence-, biblio essais Paris, (7) 6ème édition, 2008, P. 221.

Jonas Hans: Principe De Responsabilité Une éthique Pour La Civilisation (8) Technologique trad. Jean Greisch Flammarion Paris 1995, P. 14.

Gilles Lipovetsky: L'empire de l'éphémère, Edition GALLIMARD, 1987. (9)

نفسه عبر شرط قبلي هو النفع، إذ الرأسمالية عجلة لا تأبه بالتقاليد، وهي تدهس كل شيء ومنها الأخلاق⁽¹⁰⁾.

أفلا تستدعي هذه النتيجة استقدام لدعوة الوسطية، وتقنيات الذات المثبتة لهذه الوسطية؟ ألا تقود فوضى الأخلاق الكونية إلى تشوير روح الأخلاق الإسلامية، تطبيبا لخروق الحداثة وما بعدها. فالتجاوزات اليوم لا تثبت في الثقب الأسود الذي انحصر في وضع إنسان قلق بفعل انفصاله عن الغيب، ولا في ذلك التيه الحضاري العام الذي سيطر على العالم، بحيث يركز السؤال الكوني عن كم الرغبات، غير متسائل البتة عن حال الصلاح، بل تابع حال التجاوز دربه نحو دعوة أخطر إنها موت الإنسان⁽¹¹⁾، ليس على صعيد الصيرورة المعرفية، بل على صعيد الوجود العيني، فالدعوات المتكررة لخلق إنسان آخر مغاير للإنسان الحاضر، أو ما يصطلح عليه الأستاذ طه عبد الرحمن الإنسان الفائق، لهو شرود لا يضاهيه شرود، يبين عن العمى الكوني الذي أصاب الإنسانية اتجاه القيم، وكذا فهم مصيرها الإنسي والعيش في حال الاتزان المطلوب تبينا لماهيتها، التي هي مخالفة للبهيمية بالطبيعة، والذي يجعل منها بمنأى عن الشرود في وضع الأضل سيلا.

يجري البحث الأخلاقي حثيثا، لأجل تشوير معايير أخلاقية قادرة على لملمة الحال، والنقاش جاري لوضع اتفاق أخلاقي يعيد الإنسان إلى الأخلاقية، بناء لنظريات العقلنة، والبحث عن مبدأ يقوم مقام السلطة الموجهة، فانظر إلى حيرة الفلاسفة وطرحهم لسؤال الينبغية الموجهة إلى حسن الخلق، أو قل صلاح بيتغيه نيلا لوطر عاجل يقضيه هنا في العالم. وما الأخلاق التطبيقية إلا دليلا على حال الانفصال الذي يعاينه الإنسان المعاصر، فلو كان يحمل في قلبه الخلق لما بحث عنه في شتات الأفعال الطبيعية.

Gilles Lipovetsky Jean Serroy: L'ESTHÉTISATION DU MONDE -VIVRE A (10) L'AGE DU CAPITALISME ARTISTIQUE-GALLIMARD, 2013, P. 9.

Laurent Alexandre: La MORT DE LA MORT, JC Lattès, 2011, P. 36. (11)

غير أن حال البحث يتشتت في دروب العقلانية المجردة، ولا يرتقي إلى عقلانية أخرى حيث يجد الإنسان السداد والرشاد. وهل تتمكن الأخلاق من تأسيس معايير السلوك، إلا إذا تبينت لها مشروعية هذه المعايير؟ لقد سار البحث حثيثا لتنقيح دروب المعايير الأخلاقية، بناء لسلطة الكونية بعيدا عن سلطة أخرى، واجتهد الكثيرون في صياغة أداتية لأخلاق النقاش، العدالة والمسؤولية، ولكن تبقى روح التقبل لهذه القيم استدلالا وليس عملا، وتبحث لها عن العمل الحي. والحق أن العمل الحي يستدعي كونية أخلاقية، تجد لها الحياة في التواصل الآياتي الذي يستقطب الفهم الإنساني بوصفه شاهدا معترفا ومستأمنا وأميناً، هنا نعثر على مصداقية التخلق الحي والجدوى منه، متجلي في الشرع الإسلامي.

إن حال الإنسانية الراهنة، هو ما يدعو إلى استقطاب آخر، يستوفي شرط الإنسانية المستأمنة على ذاتها وعلى العالم، تهتز القيم في باطنها ولا تبحث عن أخلاق ترعى حالها البهيمي والأضل سبيلا، بمعنى تكييف القيم الأخلاقية بحسب المطالب الإنسان العاجلة، إلى أن حان زمن الحداثات بضروب متباينة، وهي في نهاية المطاف فوت للغايات الأخلاقية بسيادة لمفهوم لحرية لا يقر معها للإنسان قرار.

يحمل تحولي إلى التراث الإسلامي رسالة حضارية، ومؤشر عميق عن عدم جدوى التشبث بالدرس الغربي غاية أستهدها، لذلك كان خيارى للمقاصد عند الشاطبي بوحى من القراءة الطاهوية أولا، ثم بحثا عن الأصول الحقيقية للوجود الحامل للمعنى ثانيا، متسائلة عن وسائل نيل غايات الفعل وتبينها. كما أنني تبينت عبر دراساتي لفلسفة الأخلاق تدريسا للطلبة في جامعة قسنطينة، وكذا اطلاعا على إشكالاتها، أن المأزق الأخلاقي الذي حصلته الإنسانية اليوم، بمفاهيم العدمية وفقدان سبيل معرفة القيم، والقول بلا معناها وفراغها من جراء استفراغ الوجود من الغايات الأخلاقية، قد زلزل الدنيا بحروب ومفاسد شتى، فتبصرت في التراث فوجدته مؤسسا على قواعد التخلق، وبه قراءة، اجتهادا وتجديدا يمكن بناء إنسان تكاملت فيه الأبعاد، إذ يركز على وعي العمودية بما

يقتضيه من تنسق منظم لشخصه الإنساني، يبدأ من الأعلى إلى الأسفل، ويرتقي بعد ذلك تطلعا. إنه إنسان عمودي، يعرج في اليوم حسب دقائق ذكره الموصول بوسائل التزكية، فتكون الرسالة الأخلاقية، رسالة إنسانية بتمام معناها، وقد يتساءل السائل عن تحقق هذا الحال عند الوارثين لهذا التراث، نقول إنهم فقدوا السبيل إلى أخلاق التزكية، وهم الآن بحاجة لاستعادته عبر تجديد تربوي، يفتح أبواب التعرف على خيرات التزكية. خاصة لأنهم تشبثوا بالعقلانية المجردة مرجعية فكرية، والتحديث أفقا للتغيير.

من جهة أخرى فوارثو هذا التراث يحيون تعثرا حضاريا كبيرا، فإنسانهم مسلوب الإرادة ضعيف التفاعل والفعل، بل هو قابل دائما للتشكل، بحسب ما تقتضيها مساحات التأثير. والحق أن من أسباب تحولي إلى التراث هو بحث سبل تصويب العلاقة بين هذا الإنسان ومجاله التداولي حتى يستكمل مسيرة التحول، فمادام الفكر الذي يعتنى به في المجال، خادم لقوم آخرين، إحكاما لسيطرة هؤلاء، فالمبادرات الإنسانية على هذه الأرض فاقدة للجدوى، تذهب جفاء كذهب زبد البحر، بينما يغفل هؤلاء عن ما مكث في أرضهم، من خيرات فاتهم النظر فيها وتطورها، لتعم حياتهم بالكلية.

ولأن فكرة المقاصد شديدة الصلة بفلسفة الاجتهاد، فقد كان السؤال عن وسائل تحصيل المعاني الأخلاقية، ضبطا لمقاصد الفطرة الإنسانية السليمة، المرفقة بالقلب السليم، سؤالا محوريا في جملة الأسئلة التي قادتني إليها البحث في فلسفة الأخلاق. فما هي الآليات التي تبث الحياة في القيم الإنسانية، هنا انتبهت إلى عبقرية الحضارة الإسلامية، إنها لا تريد ولادة ولد إنسان تائها، والاجتهاد حقل الدراية بضبط الفعل ضبطا يجعله مستقيما مع مبادئ الشرع، وهي عينها الأصول تحصيلا للغايات والمقاصد، تبين لي أن الاجتهاد ليس فقط استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، بل هو أيضا ضبط للتجربة الأخلاقية الإنسانية تنبيها للفطرة السليمة، ليكون الفقيه هو الأخلاقي في الحضارة الإسلامية، مسنودا على مرجعية كونية مبدؤها العلم الآياتي، والتسديد الأخلاقي، المتعين بآليات تفترض تحصيل الصلاح الإنساني. وتتمثل عبقرية

الإمام الشاطبي في إدراكه الوجه الأخلاقي للحكم الشرعي، فبحث في طبيعة العلم المؤدي إلى كشف المقصد الأخلاقي، ثم انتقل إلى المنهج القادر على تخريج الصلاح كمقصد نهائي للحياة الطيبة الزكية.

لقد تنبه الفكر الطهائي إلى مسألة تصويب الفقه في المجال التداولي الإسلامي العربي، عندما وضع الاختلاف القائم بين الفقه الائتماري والفقه الائتماني. ويبدو أن الفقه الإسلامي لم ينتبه إلى الثمرة الأخلاقية للفقه، فكان ائتمارياً، مما جعل الفقيه يسعى في كنف السلطان، وليس غريباً أن يخدم مآربه السياسية، فيتحول الإسلام من دين إلى مؤسسة، تتزي بزى القوميات والأيديولوجيات، فعسى أن يكون الفقه الائتماني سبيلاً لإصلاح الغاية من الفقه، الذي يعني في الغالب رسم السلوك بحيث يجمع بين الظاهر والباطن تنمة لفقه المقصد الصالح. بينما ركز الفقيه الائتماري، على رسوم السلوك الظاهر، دون أن يرتقي إلى التجربة الرحمانية الباطنة. أفلا يقتضي التأثيل المفهومي للفقه الائتماني، ثورة في مفهوم الاجتهاد، وفتح له على الغايات الإنسانية، بوصفها أخلاقية، انتزعا لها من ربة البهيمية والأضل سبيلاً؟ إنه الدرس الذي أدركته من فلسفة الحياء الطهائية، والتي زادني وعياً بعد ما ناقشت الدكتوراه سنوات كثيرة خلت.

لقد غم على الدين الإسلامي، وتم التقليل من شأن المعرفة التراثية، عبر فلسفة التعميم التي أصابت الإنسانية بالداء من جراء سيادة العقلانية المجردة، بما أنها لا تفرق بين مدارج العقل ومواقع الغريزة⁽¹²⁾، بحيث أصبح التعقل هو التنفع، وبدت مقولة السيادة فهماً شاملاً، وتعممت صورة دين التثليث على دين التوحيد، وأصبحت التجربة التاريخية للمسلمين دليلاً على الإسلام، فكيف ندرأ عن هذا الدين وعن أنفسنا هذا البلاء، لنشق طريقاً آخر يتلاءم مع مجالنا التداولي؟

(12) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية - ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1، 2000، ص14.

من هذا الباب كان اهتمامي بالتراث، ومن هذا الباب عدت إلى البحث عن فلسفة الأخلاق الإسلامية، تلك الفلسفة التي لا تكتفي بالنظر بل ترفقه بالعمل فالمقصد هو القول والفعل ينصهران، ذلك أن الأخلاق ذات طبيعة خاصة، فهي تلازم ماهية الإنسان، فلا بد أن تبث الحياة في أفعاله وتمده بالطمأنينة، فلا وجود لأخلاق تنال هذه المكانة، إلا تلك التي تمد الإنسان بسبل العمل فقها لمقصد الوجود الإنساني.

السؤال الثالث: يسلك طه عبد الرحمن في كتاباته مسلك البناء المنطقي والأخلاقي، كما يُبين عن استيعاب عميق وشامل للفكر الغربي "اللساني والمنطقي والأخلاقي... وكذا التراث المعرفي الإسلامي. كيف أسهمت هذه التكوينية المنهجية التي اختص بها طه عبد الرحمن في بناء موضوعات وطريقة التفكير لدى "نورة بوحناش".

تعد كتابات الأستاذ طه عبد الرحمن ذات خصوصية، فهي جامعة لموازن القيمة منطقاً وأخلاقاً، وهي بالتالي انبنت على وعي دقيق بالغاية من الفكر غير المؤدلج، أو كما يصطلح طه عبد الرحمن غير الفكراني. إذ التمرس على الآلة المنطقية تعرف على الآليات، وليس على المضامين، من هنا تنبعت إلى فعالية المنطق وفلسفة اللغة في فكر الأستاذ، وفائدتهما التي قادت إلى بنية استدلالية، تمرست على الآلة تحقيقاً للغاية. والغاية هنا كشف لحقيقة التراث، وانطلاق إلى بنية ابداعية تتلاءم مع الغاية الكونية للخطاب القرآني، المحرك الأساسي لكل مشروع فكري يبتغي قراءة التراث، أو النظر في أسس نهضة جديدة لأهل هذا التراث، إذ المناهج الغربية تلغي الغاية الأخلاقية من البدء، وتتجلى العبقورية الطهائية في قدرة الاستخدام الأداتي للفكر الغربي، نقداً وتأسيساً لأفق مخالف يستدل بآليات التراث، استدلالاً مخالفاً للمعهود عند الاتجاه التراثي التقليدي، الذي تمرس في حد ذاته بالمضامين الخطابية، فأوغل في السلفية والدعوة إلى الجمود، والغفلة عن التفكير اليقظ والناقد. ومن ثم تحقق بسبيل التقليد وخول الموت لهذا التراث وأهله، فكانوا يائسين من التغيير.

إن التحديات الكبرى للاستشراف المسؤول، لكل مشروع فكري في العالم

العربي اليوم، يقتضي تجاوز الاتباع، والانفتاح على مطلب الابداع، وهو الوصف الدقيق الذي أجده عند طه عبد الرحمن، فالخطاب الفكري الذي عم الآفاق منذ لقاء العالم العربي بالغرب، تحسس التقليد وسار متقنيا للخطى غير آبه بالخصوصية، فخلف خلف "يبحثون، بكد وصبر، عن مظان الانفصال والانقطاع في تاريخهم وتراثهم ومؤسستهم، حتى كأنهم يقيسون تحققهم بالحدثة بمدى قدرتهم على التقطيع، غير أن فصولهم وقطائعهم، إما أنها قلدت فصول وقطائع حدثة الآخرين، وإما أنها توسلت بمفاهيم ونظريات وفكرانيات منقولة عنهم"⁽¹³⁾. وعليه فسؤال النكسة الذي جرى تكراره في الأدبيات الفكرية العربية زهاء عشرينات، يجد له إجابة في فكر طه عبد الرحمن، فقد ضلنا السبيل إذن، وأن ما يصطلح عليه بالنهضة العربية، هو تقليد منمط وتكرار لمضامين فكرية، سواء عادت إلى القدماء أو المحدثين، أما الانبثاق الحر والتاريخي للانبعاث، فلم يجري إلا على صعيد الشعارات، بل تاريخ النهضة وموضوعها وكنيتها كلها تقليد للمركزية الغربية. إذ تبين أن تكرار الفهم الغربي للقضايا هو عود على بدء، كما لا يعني أن تقليد القدماء انفتاح على الذات.

إنما أعز ما يطلب انفتاح لفرجة ثالثة، تأخذ مسؤولية التجديد، والحق أن التجديد المأمول يقتضي النظر في آليات الانتاج التراثية، وهو النظر الذي يتم تثويره بالإطلاع الدقيق على الفكر الغربي. ثم أن النقد الأخلاقي والعودة إلى فهم سر الحدثة واقعا وروحا يتطلب عمق الفهم للفكر الغربي، فبدون هذا الفهم يكون العمل الفكري فارغا من مضمونه فاقدًا للغاية.

والحق أن تجربة الوعي الكوني يعد من الضرورة بما كان، فالنقدية مثلا بوصفها عاملا محررا من سلطة الأفكار الزائفة، ونيل الانفتاح على الواقع، يتأتى بالإطلاع الواسع على الفكر الغربي، فالنقدية الكانطية ستتحوّل إلى نقدية ضد كانطية، عندما ندرك جيدا الفهم الذي أولاه كانط للمسيحية، وتكريسه للتأويل البروتستانتي، الذي أحدث مفهوم الواجب، وتأثير الدعوة الاصلاحية للوثر

(13) طه عبد الرحمن: روح الحدثة، ص47

وكالفن على مسار الفلسفة الكانطية جملة وتفصيلاً. وأن مقتضى التحرر من الكليروس هو ما جعل الفلسفة الكانطية، تسأل عن ماهي الأنوار؟ ليكون الإنسان، هو المشرع بدل المؤسسة الدينية، وقد تخزين الوعي السلبي عنها في المخيال الغربي، إلى أن دعى نتشه إلى موت الإله، والقضاء على القيم المناقفة، لرجل الدين ومن خلفه التردد البعيد المدى لهذه القيم في الدعوى الثقافية الغربية الحديثة، لتنبليج تترا في دعاوي الإنسانيات المتتالية: إنسانية الثورة الفرنسية، حيث تعود القيم الثلاث المساواة، الأخوة، الحرية إلى روح المحبة المسيحية، والإنسانية الاشتراكية حيث تعود المساواة إلى الروح اليهودية المسيحية، وتتحول الدعوة الشيوعية، إلى مسار الوعد الحق بجنة عدن في آخر دأب الإنسان، الذي جعله ماركس صراعاً.

إنه انحياز إلى إلهوية أخرى، يرمى فيها الإنسان الهوى، بدل الاعتراف بالشهادة، وقد تبينت رسومها في مواقع الكون، والدليل على ذلك أن العلم الإنساني، الذي ما كان لينجح ويعم الآفاق لولا النظام المبتوث في الكون، وما القانون العلمي المسنود على الرياضيات، إلا دليل الوحداية الكونية، المذلة للطبيعة من أجل الإنسان، ولولا التذليل والتسخير لما أستطاع الإنسان، اختراع الآلة، ولكن هيهات فقد أورث الجحود الإنسان المعاصر، الشرود، فلم يعد يرى من أعماله إلا تلك التي تقضي وطراً عاجلاً، واعتقد في نفسه الاكتفاء الذاتي إلى حد الاعتداد بالإلهوية، فلا يمكن إدراك أبعاد مشروع التحديث في العالم العربي، إلا بالنظر في المقدمات التاريخية والمعرفية للحدثة الغربية، وهنا تنكشف نقدية تجاوزية لهذا المشروع للعمل بالمجال التداولي العربي الإسلامي، انتاجاً للخصوصية والتميز.

إن خوض عباب الفكر الغربي، يعد خوض محمود في حالة التميز وعدم الاتباع، وتجاوز وضع التقليد، إنه يفتح أمام القارئ سبل التفكير المقارن، ويفسح دربة معرفية واسعة، وهو اعتراف لا بد منه، فالمقاربة المعاصرة تقتضي الانفتاح على الفكر الغربي معرفة وليس تأسياً، والسير في دقائقه سير العارف، استثماراً لآلياته التي تعني - اعترافاً - أنها خلاصة لثورة حضارية مهمة.

لقد أدركت المنهجية الطهائية، الدور الخطير للفلسفة في صياغة نقدية شاملة حتى للفلسفة. وهو الأمر الذي يجري فعلا إذا استخدمت بوصفها حكمة، جامعة بين النظر والعمل، واقتضت سبل الترقى إلى فضيلة ترجع الإنسان إلى فطرته، إذ تبين ان انقطاع النظر عن العمل وهم، فإذا بالفلسفة أفكار لا محالة آيلة للتأثير في الوعي الإنساني الشامل أكان في الأفراد أو في الجماعات، فما بالك بالعلم وقد اعرض العارفون به عن كشف غايته العملية، فما فتى أن تحول صوب التطبيقية في حقل التنوع علمي، ثم انتقلت المضامين الفلسفية لتتنطبق على مجال التطبيق، لتؤلف تطبيقا للتطبيق، وأرجو إعادة فتح كتاب طه عبد الرحمن دين الحياء - من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني - التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، لنرى كيف تألفت الصياغة الفلسفية، بحيث أصبح مجال التقليد مركزا محوريا للنقد الطهائي، وهنا ننظر إلى صفة النقد التي أولاها طه عبد الرحمن للفقه التقليدي، في تصويبه التوجيهي لثورة الإعلام المعاصرة.

يجب أن يكون سؤال الفكر سؤالاً مسؤولاً، وليس سؤالاً سائلاً "ذلك أن هذا السؤال يكتسب بفضل المسؤولية بعدا اخلاقيا صريحا، ومعلوم أنه لا تفلسف بغير تخلق"⁽¹⁴⁾، في حين تجذر في عرف المتفلسفة أن مساحة السؤال لا يجب أن تحتد بحد أخلاقي، وقد انتقلوا بعد ذلك إلى التحليل، التفكيك والسيولة، وغيرها من المفاهيم التي تورث العقل سؤال الحيرة وتلزمه بعادات ذهنية ترتبط بها أفعال سلوكية، حتى غدى كل فيلسوف من الواجب أن يفتقد روح العمل وعليه إذا أراد ان يلبس عباءة التفلسف أن يسير ضد الخلق، وهو ما أورث هؤلاء تيهها لا يضاهيه تيه آخر. وأصبح العمل فعل شخصي لا يسأل عنه، بينما فات هؤلاء أن الفيلسوف لا يستطيع أن يضع الحد بين مرامه الفكري، وروح عمله وأنهما يشتركان في أصل التواصل.

إن السؤال المسؤول هو ما جعلني أركز على الفلسفة المسؤولة، والتي لا

(14) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط 1، 2002، ص 15

تتيه في ضروب النقد لوجه النقد، إنما ترتقي بفضل النقد المحاور صوب إعلاء قيم الإنسان المحفورة في صدره، هناك مقصد ما نرومه في سلوك السؤال المسؤول. فكيف يمكن الفصل بين فعل التفلسف وسلوك التفلسف؟ أي غاية نبغيها من وراء تكثير النقد؟ فالغايات الإنسانية تتراتب وتنتهي إلى أن الغاية من التفلسف هي حكمة، التي تعني في نهاية المطاف، كشف للحقيقة عملا بها صلاحا، لا أظن أن صلاح الإنسان، يركن عند غاية آنية يطلبها. فالإنسان أعلى من ذلك، بما أن البهيمة وحدها تتحسس غاياتها، في غريزة تشبع مطعمها، أما الإنسان فهو شاهد ومشهود، أمين ومستأمن، وما القيم الأخلاقية، إلا علامة على طبيعته، التي تعرج بروحه ذكرا على مدى حبات الزمن الذي يحياه، إما متزكيا ومتدنسا.

إن الانتثار في دروب التصورات الفلسفية المقتضبة، لن تكون نهايته سوى العدمية وانفتاح ثقبها الأسود ليتسع مع مر الأيام، وعليه تقتضي الاختيارات الإنسانية دائما سؤالا عميقا وهو كيف؟ الذي من الواجب أن يسير إلى لماذا؟ وهنا تكون مهمة البحث سارية في مرامي المقاصد الكونية، التي تعني صلاحا مرفوقا بالحياة الزكية التي تورث الحياة الطيبة.

كانت بالنسبة لي اللحظة الطهائية، انفلاتا من الانغماس التكراري للفهم الغربي للفكر، وبنية نقدية استشرفت بها مساري الأكاديمي، فكان مسارا يسير اتجاه عكس الفكر المعتاد تقليدا. فالقضايا الفكرية التي تتناثر في حقل الدرس الفلسفي، وغير الفلسفي بسرعة فائقة في عصر السرعة، تعد مما عمت به البلوى، تجد لها عندي تأسيسا استشرافيا، يقتضي تحريك لحظة الفطرة السليمة، وهي لحظة تسترجع علاقة انصهارية بين القلب السليم والعقل السليم المؤيد بالتسديد الأخلاقي المتصل، إن الأسس المعرفية والمنهجية تلقى لها أسسا في تثوير آليات اللحظة الفطرية، التي لا تعني تسليما بالتقاليد، أو تلقينا خارجيا، أو دعوة فكرانية، بل هي آلة نقدية تفعيلا للحقائق الصالحة على مستوى النظر والعمل، من هنا أسست نقدية على قلب سليم يتلمس عقلا سليما، فالسؤال المركزي الذي يجب الإجابة عنه دائما، هو أي غاية نرومها من فكرة دون أخرى؟ وهو ما

يجعلني أقبل على استيعاب جميع الأفكار، ولكن تعريضها على محك القلب السليم يجعلها ذات فائدة، حتى تلك التي تبدو أكثر شروداً وشذوذاً.

السؤال الرابع: كيف ترى الأستاذة نورة بوحناش طبيعة التحديات التي تواجه الإنسان المسلم؟ وهل يقدّم المشروع الائتماني لطله عبد الرحمن الإمكانيات الفكرية والأخلاقية للإجابة عن هذه التحديات؟

حديث التحديات التي تواجه المسلم، حديث ذو شجون. فالمسألة لا تتوقف على المقارعة السياسية الكونية، التي امتدت لقرون تطاولت منذ بداية انتشار هذه عقيدة هذا الإنسان، أو قضايا أخرى تحيط بالوجود الإنساني جملة. إنما التحدي الأكبر، هو أن المسلم ينتمي إلى الوجود المسؤول، والوعي المسؤول، بفعل أمانة كلف بها شهادة يكررها طوال اليوم في أدبار الصباح والمساء، إنه هو صاحب النقد المسؤول، اتماماً لمشروع الأمانة، بما أنه مسؤول عليه بفعل الشهادة التي إذا شهد بها، فهو عامل بها لا محالة، بما أنه مكلف بأداء الأمانة التي تنوء بها الظواهر الكونية، بينما يربحها هو تكريماً له. لذلك وجدتني أرى أن التحديات كبيرة وضخمة، واختصارها يعني عدم التحقق بقيمتها.

يشير الوضع الإسلامي أسئلة كبرى، عن جدوى عقيدته، وحدود أفعاله ذات الصلة بهذه العقيدة، وهل الإسلام سببا في تخلف هؤلاء البشر الحاملين لهذه العقيدة؟ أسئلة تتكاثر بتكاثر التحولات السريعة، التي أصبحت عرفاً من أعراف الإنسان المعاصر الذي يصفه جيل لوبفتسكي أنه محرك شديد السرعة في الاستهلاك⁽¹⁵⁾. ولذلك تجد المسلم كغيره من البشر مطالب بتحدي القبول من عدمه، لكن مسؤولية المسلم كبيرة، فالكثير من الدعاوي العالمية، تقف على طرفي نقيض من عقيدته التي تدعوه إلى الصلاح، وعلى أمانته التي تعني فقهه للقيم، وهو دائماً في وضع يكرر فيه سؤالاً مركزياً، ما الذي يجب علي أن أفعله؟ ومن ثم أكبر تحدي يواجه المسلم هو إيجاد المخارج الفكرية والعملية للأسئلة الكبرى، وأول هذه الأسئلة ما هو الصلاح؟ هل هو انكفاء على الذات

Gilles Lipovetsky :Le bonheur paradoxal , Folio Essais Gallimard, 2006, P. 214. (15)

ما يعني ضياع المسلم في عالم يدعى عالم السرعة، أو انسلاخ عنها؟ ومن ثم يتنازل عن المسؤولية التي كلف بها. يعد فهم حدود التكليف اليوم عملية صعبة وعميقة، تتطلب تفكيراً مغايراً لما ألفه المسلم، من أداءات طقسية يظن أنها الأمانة الوحيدة التي كلف بها. ولكن رحابة فعل الاستئمان، واسع المدى عميق المعنى، يؤدي إلى حياة رحيبة، تتخللها التزكية، لتعم القلب والجوارح. أظن أن هذا المفهوم يغيب كلياً عن بال العاملين بعقيدة الأمانة، فهم في غفلة عن خيرهم المخبأ، فعليهم تفعيل عمل الاجتهاد، تمكيناً لهم، خاصة أن الضياع البشري في عالم يعج بالأغاليط يتطلب فكراً مستنيراً، مغايراً لمفهوم الأنوار، الذي انقلب حتى أهله.

لا ينكر أحد أن المسلم يحيا مآزق على جميع الصعد، هي مآزق عميقة وشديدة التأثير، على رؤيته إلى العالم، وتبدو له عملية التوفيق صعبة جداً، وغير متوازنة، فالكثير من المواقف المخالفة تثبت نفسها اثباتاً جازماً، وفي كثير من الأحيان يتلقى من محيطه إجابة غير مقنعة. لذلك وجدته شريداً في عالم اليوم، وقد استشرف الاندثار فعلاً، بالنظر إلى الهجمة الشرسة على وجوده الحيوي على تاريخه وعقيدته، وهي هجمة قديمة تجدد نفسها مراراً وتكراراً ولم تنقطع. فكيف له رأب صدع المآزق العميق الذي وقع فيه؟ خاصة أن عملية انحسار الدين في حياته اليومية بدى واقعا ملاحظا، واكتساح الحل الحداثي يعد صاحب الموقف، فنحن نشهد فتورا للشرعية⁽¹⁶⁾، بنهاية سلطتها على الواقع، لم يعد لها دور، إلا في عقود الزواج وفي الإجابة عن أحكام الحيض والنفاس وغيرها من قشور الظاهر، ونشهد ربما نهايتها مع التأثير العولمي المحمول عبر التقنية وخاصة تقنية الاعلام، منها إغراءات البيوتكنولوجية التي ترمي إلى بناء واقع الشرود، وهي تحديات لا يمكن الغفلة عنها في مستوى التأثير على المسلم عقيدة والشرعية.

تعد آفة التقليد انكى ما يواجه المسلم منذ زمن مديد، تقليد يرى في غلق باب الاجتهاد عملاً تحصينياً للعقيدة والشرعية وصوناً للبيضة. للأسف كان الغلق

(16) انظر عاطف أحمد عاطف: فتور الشرعية، ترجمة طلعت فاروق، الشبكة العربية للأبحاث

والنشر، ط1، 2017

مدعاة إلى تلقي تقليدا آخر تلقي الضرورة والقسر، وعند نزول هذا التقليد بين ظهراي الحياة الإسلامية، وجد البيضة قد تشققت بفعل الاختلاف غير المجدي، والاضمحلال الفكري، ونسيان فقه الطبيعة الذي سبقه إليهم الآخرون فأحكموا القبضة عليهم، وسيروهم كما يشاءون، فغدت رسالتهم وكأنها في حالة مغادرة، وهم في هذه الأيام في مفترق الطرق الذي يعني أن أكون أو لا أكون!

إن التحدي الذي يواجه المسلم اليوم، يعد تحديا جديدا كليا، ولم يسبق له مثيل وهو غير مجهز بالوسائل والأدوات المناسبة حتى نطن أن مرحلة الاندثار قد ازفت، وأن موت الإنسان المسلم قد حان، بالنظر إلى التغير الشامل في محيطه وهو فاقد لفلسفة كونية تعيد دمج في أفق التلقي والترقي.

والحق أن الفلسفة الائتمانية تعد محاولة من هذا الباب، فهي ترتقي إلى مصاف تفعيل الفكر المسؤول، فقد استشعرت ثقل مسؤولية العقل أمام زخم التقليد المتكاثر، ورعونة الواقع الذي امتثل لحالة اجبرته على الانفكاك عن عقد الغيب الذي وكل به جاعلا كل مسلم مسؤول، بل يرتقى إلى مصاف الإنسانية بوعي المسؤولية التي عليه أداؤها. لكن هيهات فالمسلم فقد الفعالية ولم يعد يدرك قيمة الشهادة، وفك المواثيق، بفقدانه وعي الأمانة التي تجعله منخرطا في الكون بفعل اقراره باتخاذ المسؤولية.

تعد الفلسفة الائتمانية تثويرا لمفهوم المسلم باعتباره مسؤولا، وتفعيلا لآليات فكرية تمد الوعي بقدرة النقد الذي ينفك به الإنسان عن كل تقليد، وعملا يحيل إلى البداية الأولى لبناء حداثة ائتمانية، ترتقي بالإنسان ترقى لا يفصل بين أزمة التردد الكوني، إنها تفسح مجال الفعالية بالأمانة، ليكون المسلم أمينا لأنه مسؤول. وهو ينتمي إلى أمة تلقت دعوة التميز الأخلاقي، وإذا كان حالها منذ قرون خلت ينبئ بعكس التلقي، فيبقى المبدأ الأساس ساري المفعول ينتظر المحاولات تلو الأخرى لاستعادة مسؤوليتها الأخلاقية.

تعد الفلسفة الائتمانية فلسفة نقدية، تعتمد على تفعيل المجال التداولي للمسلم، وهي عقيدته التي وكل بها توثيقا لميثاق العهد الذي سجد فيه لخالقه في ظهر الغيب، ثم وكله بأمانة يحملها تكليفا، حتى في أحلك ظروفه، فهو انسان

عمودي، يرتقي دائما إلى العروج الدائم دون أن يركن إلى دنيا يرقب فيها بقاؤه الأبدى، فتكون حربا وصراعا من أجل البقاء، وتاريخه الذي ينفصل عنه مميزا إياه عن كل تاريخ، ولغته التي هي أحد منابت وجوده. إلا أن تفعيل المحتوى الائتماني ليؤلف واقعا وبنية فكرية هو ما ينتظر الفلسفة الائتمانية، فكيف تستمر في الوجود إذا لم تكتسب طاقة التطبيق؟ لذلك بقي للفلسفة الائتمانية تفعيل آليات التطبيق حيث تغدو فعالية للإنسان المسلم كما دعى إلى ذلك مالك بن نبي.

إن العودة إلى الائتمان بعدما أعادت الحداثة الاختيانية صياغة واقعا، بوسائل تصور التطبيق الغربي للحداثة، يتطلب اجتهدا وجهادا، وكذا مضنيا للتغيير، لذلك فالعمل على إيجاد الفقيه الائتماني يعد من أهم آليات إيجاد حداثة أخرى، مغايرة للتطبيق الغربي، ذلك أن المجالات التداولية متغيرة تماما، ومفهوم الإنسان يختلف، ويستدعي انشاء اصطلاحيا مغايرا، كما يكون المثقف الائتماني ضروري، نظرا لدوره في إعادة توطيد الثقافة المرجعية للأمة، ليس بالاستعارة من الغرب بل يعمل على انشاء نقدي لثقافة تُفَعِّلُ أدوات فكرية نقدية اتجاه القديم، بينما تنضوي إلى الالتزام بأسس الأمانة التي تعني الارشاد إلى الفكر الحي، حياة تجعله مستجيبا لمجاله التداولي، وقائما بوظيفة التجديد التي ترعى الخصوصية، وتجعل الوسائل المنتجة أساسا للإبداع في شتى المجالات.

لقد تبين بعد عقود الانفصال عن الكولونيالية، أن عملية الاتباع مستمرة، وأن التغيير لم يحدث إلا على مستوى الشعارات. فالاستعارة المتواصلة للمنظومات التربوية تستمر في بناء إنسان ابتر، يفتقد إلى التواصل مع مجاله التداولي، ولذلك يشعر بالوهن وعدم الفعالية، والتجديد المطلوب يتربق فلسفة شاملة تنزع عنها الوضع الانبھاري الذي يحياه المسلم منذ قرون خلت، لإعادة تصويب وضعه في العالم. إذ الدين هو عالم المسلم، وسلوكه العقلي إنما هو جزء من هذا العالم الديني⁽¹⁷⁾، لم يستوعب المسلم اليوم أن دينه ليس جزءا من

(17) طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم رضوان المرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت لبنان، ط2، 2016، ص26

الحياة إنه كل الحياة مادامت قاعدة الوجود هي أداء الأمانة التي وكل بها، والحق أن هذه العملية التي تعني دمج الحياة في مساحة أداء الأمانة، هي ثورة شاملة في مفهوم الدين وعلاقته بالإنسان، فالإسلام ليس دين انفصالي، وتقسيم بين الدنيا والآخرة، بل العامل فيه يأتي الأفعال على وصف القيم الأخلاقية، فمن كان عمله مثمرا خلقا حسنا يبدأ من باطن زكي، ليزهر سلوكا زكيا، فهو من تمكن من أن يكون إنسانا، ولذلك فليعمل العاملون. ولا أدل على ذلك ما حمله الأثر، فقدوة هذا الدين محمد صلى الله عليه وسلم، وصف في الملائكة الأعلى بأنه على خلق عظيم، وسيرته سيرة الأمانة التي يحيا بها حاملها حياة طيبة، لذلك كان قرآنا يمشي على الأرض، وقد ندى نداء تردد عبر الزمن الإسلامي، أن من أقرب العاملين إليه يوم القيامة، من كان أحسن الناس خلقا. ما يجعل مفهوم الدين في الإسلام مفهوما مغايرا، إنه ليس أداء طقسيا، إنه عمل وخلق، وأداء العبادة فيه تذكير متواصل بالأمانة، لذلك تميزت عباداته عن عبادات الأديان الأخرى، بحملها المعنى المقصدي، وحتى وأن لم تعلق.

تقوم التربية الائتمانية بوظيفة هامة وهي التذكير، بالأمانة عبر وسيلة التزكية، وهي العملية التي لا تستطيع الوضعية الحاضرة أداؤها، فنحن نحيا وضعاً موشوها فقد السبيل إلى مقاصده، إذ تشربت أسس الدين في تاريخنا بمراحل التراجع التي مر بها واقعنا انتهت إلى سلطة الآخر على الأرض، ثم كان إتباع واقع الحداثة الذي يعني تقويض هذا التاريخ، فما علينا إلا استنهاض الهمة لشق طريق آخر، يعتني بمبادئ هذا التاريخ، ويجدد بحثه في وسائل مغايرة، لتلك التي رسمتها الحداثة الاختيانية في أفق الإنسانية جملة، سر التغيير الشامل يكون بوسيلة التربية، فلا قبل لنا أن نغير إلا بتصويب، مرجعياتنا الانفصالية لتعود إلى حالة الاتصال.

يعد مفهوم الفقه الائتماري، مقابل الفقه الائتماني مفهوما ثوريا، في فلسف طه عبد الرحمن. يستدعي الانتباه والوقوف عند أسسه، لعل فتح باب الاجتهاد يكون ميسورا، إذا تم تفعيل باب الأخلاق بوصفها الجانب الباطني من الحكم الشرعي. فالثورة الشاملة تعني إعادة النظر أيضا في مفهوم الفقه بوجه العموم،

كممارسة ذات خصوصية بالنسبة لحياة المسلم الذي يسائل دائما عما يجب عليه فعل؟ ، فكان الفقه الائتماري عاملا رئيسا في حالة الانفصال الطقسي التي يحياها المسلم، فلم يكن الفقيه راشدا إلى حسن الخلق، بحيث يربط في الحكم الشرعي وجهين وجه التنظيم القانوني، ووجه المقصد الأخلاقي، بل أصبح عملا بالظاهر، ارتبطت فيها المؤسسة الدينية بالمؤسسة السياسية. في حين يتطلب الفقه عملا أخلاقيا واعيا، فإذا أردنا انجاز تغيير يعيد ربط المسلم في عصر التطبيق الغربي للحدثة، بمقاصده الإنسانية بوصفها مستأمنة، فمن الضرورة تثير مفهوم الفقيه الائتماني، باعتباره مرشدا أخلاقيا، يتمتع بمدارك عقلية جامعة، ومعرفة واسعة بعلوم العصر وتقنياته.

السؤال الخامس: كيف ترى الأستاذة نورة بوحناش الكيفية التي ينبغي أن يستمر بها فكر طه عبد الرحمن في سياق البناء التربوي لجيل يقدر القيمة الأخلاقية ويعي واجبه تجاه رسالته في العالم؟

ينظر المبجلون للتطبيق الغربي للحدثة، إلى فكر طه عبد الرحمن بعين الريبة، مُعْرِضِينَ إياه لنقد، يأخذ بالتطبيقات المنهجية المسنودة إلى المجال التداولي الغربي، وكذا بالمرجعية الكبرى التي يجعلونها مدارا كليا للتفكير، وهي مرجعية مؤسسة على التصورات الكبرى للفكر الغربي إجمالا، وقد حددها طه عبد الرحمن بالعقلانية المجردة التي تنزل درجات من العلانية المؤيدة، مما يجعلها مختلفة عنها كليا.

وأهم نقد يرتسم في الأفق، الفكري للفكر العربي المعاصر، هو أن فكر طه عبد الرحمن فكر أصولي، يرفض الانفتاح على الحداثة⁽¹⁸⁾، وهو المفهوم الذي راج بين المقلدين كافة. خاصة منهم الحداثيين الذي يرون أن الخلاص الفكري والحضاري، لن يأتي إلا باتباع المنظور الغربي جملة وتفصيلا. أما الاتجاه التقليدي الموصوف بالسلفي، فيرى في هذا الفكر خروجاً عن السبيل المرسوم

(18) انظر علي حرب: الخوادم الأصولية والشعائر التقدمية - مصائر المشروع الثقافي العربي - المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 2001، ص 155.

سلفاً، والذي يعني الانطباق الظاهري على ما يعتبرونه الإسلام الصافي، المحمول في تجربة السلف بوصفهم، بداية تدشينية لتصور الإسلام المثالي المنزوع من كل تجربة تاريخية ممكنة. ويرى هذا الاتجاه أن فكر طه عبد الرحمن، لا يتناسب البتة مع مبادئ التفكير الإسلامي، بل يصر الكثيرون إلى عدم قدرتهم على استيعاب مرامه، بالنظر إلى افتقارهم القدرة المنطقية التي تعد عمدة في فلسفة طه عبد الرحمن. ثم انهم يواصلون في دفاعهم عن الثقافة الإسلامية، تكريس الخطاب الخطابي، ذي الخصوصية الفكرانية المنتزعة للتوجه الفكري، مما أحدث نمواً لأدلجة الإسلام وسيره، على خطى البرمجة السياسية، وهي لعمري تفرغ الإسلام من مضمونه، وتشوه رسومه كافة، خاصة أنها تدخله في لعبة هي من مظان الانقلاب الذي أحدثه واقع التطبيق الغربي للحدثة، وهي اللعبة الديمقراطية، والتحايل السياسي الذي يقع نقيضاً للجوهر الأخلاقي للإسلام، متجهاً إلى التسيد.

والحق أن الاستفاقة الإسلامية الأولى، التي رأت أن النهضة لن تكون إلا بالعودة إلى الإسلام الأول الإسلام صافي، لم تنتقل إلى وعي المشروع الإحيائي وعياً تشويرياً، وما لبثت هذه الدعوة أن تحولت إلى رد فعل عنيف، من قبل المخالفين، كما لبثت أن تحولت إلى سجل سياسي، رأى بأن التغيير يتأتى بتبني أطروحة التغيير السياسي، بحسب وجهة فلسفة التحزب الذي يتخذه التطبيق الغربي لروح الحدثة مسلماً⁽¹⁹⁾. إذ تحولت اليقظة الإسلامية الفاتنة، إلى شكل من الأممية النضالية على طريقة أهل هذا التطبيق، بينما التحرر الفكري يبدأ بفلسفة جديدة في المنهج، فلن يتأتى التغيير الشامل، إلا ببنية معرفية لمرجعية التجديد، تكشف عن آلياته المنتجة التي تختلف في بنيتها عن آليات التداول الغربي المؤسس على أنموذج من تسلط، يفرض انفصالات ضرورية، بوصفها مقدمات لتحصيل ضرب من العقلانية يتحسس بها الإنسان غاياته الرغائية، كما تتحسس البهيمة غرائزها، وقد يقول قائل، إن العقلانية وصف واحد، وأنها لن

(19) طه عبد الرحمن: سؤال الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط 2، 2012، ص 102.

تنقسم إلى مدارج، ثم أن الفصل ضروري لنيل الحقيقة، فالاتصالات ادخال للذاتية، وبالتالي فنحن مضطرون إلى الانفصال، وهو المسار الذي قومه طه عبد الرحمن نقدا وتأسيسا، عبر النمو المفهومي لفلسفته، إلى حد صياغته لمفهوم الفلسفة الائتمانية، حيث لانفصال بين النظر والعمل، ليكون فيها الفيلسوف عاملا إلى جانب أنه متدبرا.

إن الموقف الذي يرى في العقلانية عقلانية واحدة، ونمط مسنود على المفهوم الغربي، كمدرک وحيد للعقل، مردود عليه. فالعقلانية عقلانيات، لا يحصل مدارجها الاتصالية، المنفتحة على الأفق العمودي إلا العاملون، الذين يتحولون إلى عالمين بعمل يرى في الكون كله أمانة. بما أنه نابع من اتصال، يورث النظر في أرجائه الرحبية العمل بالأمانة والعمل بآياتها التكليفية. ما يعني أن العلم لن يكون وسيلة للتسلط بل للرحمة، وأنا أرى أن علم يتميز بميزة الرحمة، يكون أساس الائتمان، الذي يُنالُ به الخير الكوني، إذ العلم الباطش أورث الإنسانية جروحا لا تحصى، جرح الإنسان مقتنعا بعقيدة الانفصال عاملا بها معتنقا إياها مبدأ مطلقا للتعقل، مما أشعره قلقا عارما، وحيرة لا تضاهيها حيرة، وجرح في العلاقات الإنسانية، بحيث تم الاعراض عن التعارف بين الناس المختلفين، وأصبح التسلط على الرقاب بوصف العقلانية هو منطلق العلاقات البشرية، فكانت من ثم حملة إبادة الهنود الحمر، واستعباد الأفارقة الذين يصطادون، كما تصطاد الحيوانات الضارية، لينقلوا إلى أمريكا، يحيون عذاب العنصرية إلى يوم الناس هذا. ثم جاءت حملة الاستعمار الكوني، الذي نكل بالناس جميعا، وما استعمار الجزائر إلا بقريب، إذ بدت المبادئ المنافقة للثورة الفرنسية على حقيقتها في المجال التطبيقي. فما مارسته فرنسا في الجزائر هي جرائم ضد الإنسانية، وبربرية تشهد عليها معركة الجزائر الطويلة التي دامت 130 سنة، ترى فيها برلمانات فرنسا إلى يومنا هذا، نهجا تحضيريا سلكته الأمة الفرنسية المتحضرة. أما الفضيحة التاريخية الكبرى للتطبيق الغربي للحدثاء فهي الحروب الساخنة الأولى والثانية، إذ رأينا خلاصة العقلانية الانفصالية، كيف قتلت ملايين الأنفس من أجل الغايات القريبة، كان ذلك بسبب العقلانية، التي ترى في الأخلاقية أمرا خاصا بالذات ومعتقدا فرديا، وهي نتيجة للعلمانية حيث

يصيغ الهوى قاعدة الوجود بحسب اختياراته، التي تحسسها كما تتحسس البهيمة غاياتها عبر غريزة توجهها. ناهيك عن الحرب الباردة، وقد مزقت البشرية كل ممزق، وحولت الكرة الأرضية إلى حلبة صراع، تتقاذفها الضغينة، وما الحرب العولمية على الإسلام إلا خلاصة، لهذه الحرب، إذ حل مفهوم غريب عن الإسلام، وهو العنف والإرهاب، بوصفه وسيلة للتوسع السياسي، ولمزيد من تسلط الأيدي الخفية على العالم، استيلاء على الثروات الإنسانية، أفلا يكون الانفصال علة كونية للفساد الرائج في البر والبحر؟

إن انفتاح فلسفة طه عبد الرحمن على الدرس الفلسفي، عملا بالآليات المنطقية المنتجة، هو ما اكسب مبدأ التغيير الناهض القوة، فقد تجاوزت هذه الفلسفة منطق الدعوة الخطابي، الذي لم يستطع تخطي الرسم الخارجي، واستمسك بالبعد الائتماري دون التمكن من فقه التجربة الائتمانية، حيث تنفتح القيم الأخلاقية الروحانية، التي تمثل كنه الأمانة شاهدا عليها الإنسان بروحه، فتكون الفلسفة الائتمانية فلسفة جديدة، ومرحلة ابداع فكري لم يشهدها العالم العربي سابقا، وقد تنازعت الأفكار فيه بين الليبرالية والأصولية، أما الائتمانية فهي مساحة للالتزام، وليس للنزاع، بمعنى أنها مبدأ للانسجام مع الذات ثقة فيها ثم الانتقال صوب العمل.

فأصحاب الدعوة الخطابية الأصولية، لم يتمكنوا من التغلغل في آليات التغيير، وهي عينها آليات الجمع بين العلم والعمل. لذلك يجل وائل حلاق فكر طه عبد الرحمن، ويجعله علامة بارزة على انتباه الفكر الإسلامي المعاصر، إلى المناقضة القائمة بين الفكر الإسلامي والحداثة، فهو فكر يتميز بأخلاقية عالية، رافعا القيم إلى أعلى مراتب الروحانية، يحرس الإنسان حراسة باطنة، ويوليه الاهتمام بتسطيره لصراط مستقيم يرى في تقنيات الذات تهذبا وتذكيرا بالمحكمة الإلهية، أما الحداثة فلا تتمكن من استيعاب منطق الأخلاقية بوصفه كنه الشريعة الإسلامية⁽²⁰⁾، ويصف طه عبد الرحمن في مواقع من كتاباته بالفيلسوف العظيم،

(20) انظر الهامش في وائل حلاق: الدولة المستحيلة - الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة

من باب أنه أستطاع كشف البنية الأخلاقية للفكر الإسلامي منشئاً لفلسفة إسلامية أصيلة، وهو فكر غم عليه بسبب التقارير الاستشراقية المبنوثة من قبل الاستعمار الغربي، ولم تكن غايتها من درس الشرق إلا الاستحواذ المتواصل عليه. ولذلك تبدو مشاريع الفكر العربي - منذ ما يصطلح عليه بالنهضة العربية إلى يوم الناس هذا - والتي تمكنت منها آليات التحليل والفهم الغربيين، اكمالاً غير واعٍ لفلسفة الاستشراق والإسلامولوجيا، إذ تدخل في عملية وعي قضايا العقلانية المؤيدة، بوسيلة العقلانية المجردة، وهذا يعني مصادرة على المطلوب، وفساد في مبادئ الفكر وآلياته.

إن القدرة المنطقية الفائقة، وقوة التحليل اللغوي، لنسيج الفلسفة الطاهائية جعلت درسها الفكري، مؤسساً على تسلسل استدلالٍ دامغ، من هنا تبينت الملامح الأساسية للفلسفة الموقظة عند طه عبد الرحمن. فقد نأت عن التآسي بالمضامين وارتقت إلى تحريك المجال التداولي الإسلامي العربي، كشفاً لآليات التفكير المنتجة لهذا المجال، بما أن طه عبد الرحمن يجعل الإبداع قريناً لتجاوز التقليد المؤسس على الاتباع والمفضي إلى الإمعية، وأن حركة الفكر الناهضة تقتضي قوة نقدية، تستوعب قرائن المناهج المختلفة. ولا تعرض عنها ولكنها تتجاوزها نحو مرحلة الإبداع الذي يعني أنها تتسق مع المقاصد المبنوثة في المجال التداولي الإسلامي العربي، وقد تجلّى تطبيقاً في التراث بوضوح، وهي التي تعد مجالاً للدرس العلمي لهذا التراث.

وإذن يكون تفعيل العمل بالمجال التداولي، والنظرة التكاملية وسيلة الإحياء الموجه نحو الإبداع، واستكناه لروح حداثة إسلامية عربية بوسائل مبنوثة في المجال التداولي وتحقيق المقاصد المرجوة، والتي لا تحصل للناظر إلا إذا تحقق بأن "العلم النافع هو ما كان باعثاً على العمل المتعدي نفعه إلى الغير، وأن العمل الصالح هو ما كان نفعه متعدياً إلى الآجل، وأن الصواب المشترك ما كان

الأخلاقي - ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط 4، 2016، ص 47. وص 297.

محصولا بطريق مجالسة العلماء ومحاورتهم" (21).

يقتضي تفعيل الفلسفة الطهائية، تفعيلًا للعمل بالعقلانية الأخلاقية، مما يعني أن تجربة الروحانية تكون قاعدة التفكير، وهو ما ترفضه العقلانية المجردة، وترى فيه ضربًا من الذاتية واللاعقلانية. ولذلك يجد فكر طه عبد الرحمن اعراضًا وعنتًا من قبل كل الاتجاهات المقلدة لمواقع الحداثة، المتسم بسلطة العقلانية المجردة، والتطبيقات التاريخية التي تقصي حقيقة الحقيقة العربية الإسلامية، وتعيد بناءها وفق خلاصة الممارسة العقلانية المجردة فتفقد خصائصها. فكان من ثم نقد التراث كمقدمة رآها أهل العقلانية المجردة، سبيل النهضة والاندماج مرة أخرى في واقع الحداثة، يتأسون في ذلك بأهل الميلاد الجديد الذي يعني عندهم إحياء الفكر اليوناني، وتمتين اللوغوس مقابل الميتوس، للقضاء على الإكليروس، وهم بالطبع في تفاعل مع مجالهم التداولي، وهي انبثاق تاريخي صادق، وليس تنميط مقلد يستورد الأنماط والنماذج، لكن هيهات فقد كان أمر التغيير عند أصحاب التقليد عود على بدء، وحركة دائرية مغلقة تتبعها نكسات متتالية، فالنهضة المأمولة تزهر روحها بسبب أفقها المسدود بواسطة التقليد، واندھاش العاشق الذي أورث الاتباع، لا شيء إلا الاتباع.

يقتضي تفعيل الفلسفة الطهائية انفتاح على نقدية جديدة، ترتقي إلى تجاوز التقريرات الاطلاقية، فيما يخص القضايا الفكرية الشاملة. ذلك أن الانسياق الإيمعي الذي سلكه الفكر العربي الحديث والمعاصر، جعل العقل يسلم بأن العقلانية المجردة هي الحق الذي لا مجمعة فيه، وأنها غاية المرام، وهو ما يكرره منتحلو الحداثة ثم ما بعدها، في اعتبارهم أنها قَدَرٌ لا يمكن أن نفك طوقه، وأننا علينا العمل دأبًا لترتقي إلى مرحلة الحداثة كاملة، وهي غاية حضارية على الوجود العربي الإسلامي الترقّي إليها ضرورة، فيجدون بعد ذلك مشقة كبرى في تكييف حالة الانفصال مع حالة الانصال، وتبين التناقضات بعد

(21) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 1993، ص 20.

ذلك واضحة، فهل يمكن أن يكون الانصال بين الواقع والقيمة، في قلب الاتصال راجحاً؟ إن النسبوية تحيط بالتقارير الفكرية الحداثية في الفكر العربي المعاصر، وتجعله تفكيراً في مشروعية فكرية مغايرة للقوم الذين يفكر من أجلهم، بل بدي تفكيراً في فراغ، وغاية تلتحق بروح تعميم المركز على الهامش.

استقدمت المنهجية الطهائية آليات الانفصال والتحرر، من ربة الوجود الغربي المهمين والذي تكون الكولونيالية، أهم مشاريعه للاستيلاء على الشرق وخاصة العالم الإسلامي، تطويعاً له لغايات متعددة سياسية، اقتصادية ثم حضارية. ولكن يبدو أن العقيدة تؤلف أحد المحاور الكبرى للتهديم، وهو ما يؤكد وائل حلاق في قوله "ينبني على هذا علاقة عضوية متينة بين المعرفة الحداثية، المتمركزة في بادئ الأمر ومنتهاه حول المعرفة الأوروبية، وأجهزة السلطة السياسية والاقتصادية والعسكرية. فالمعرفة كموضوع أكاديمي، بما فيها جميع مقولات العلوم الإنسانية تتربط ترابطاً بنويًا، مع الجهاز الاستعماري وتخدم، باسم العلم ونبالته الأهداف السياسية والعسكرية والحضارية من أجل الاستيلاء الحسي والعقلي على العالم الشرقي والعالم الإسلامي منه على وجه الخصوص"⁽²²⁾. ويكون القضاء على الشريعة الإسلامية، أهم مشروع عمل من أجله الاستعمار الغربي⁽²³⁾، ليتمكن من استدامة وجوده، فالإنسان الذي ينبني على الرغائية الحداثية التي تنمقها فاعلية الأيدي الخفية، يعد حالة متناقضة مع الغايات القاصدة للشريعة الإسلامية، والتي تأسست أصلاً على الوسطية وعدم الاسراف، والنزوع الدائم نحو فعل الإحسان، كراحة أبدية يترقبها الإنسان.

وإذن يؤلف النقد الأخلاقي للحدثة الغربية عند طه عبد الرحمن، محطة

(22) وائل حلاق: تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام - مقدمة في أصول الفقه السني - ترجمة أحمد موصلي، بيروت لبنان، ط1، 2007، المدار الإسلامي ص. 05.

(23) وائل حلاق: مدخل إلى الشريعة الإسلامية، ترجمة طاهرة عامر، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، ط1، 2017، ص181.

كبرى للانفصال عن منطق الاستيلاء، ومقدمة ضرورية لتخطي التقليد، وقد تحول إلى بداهة علمية يفكر في فلكها المفكرون، سواء كمرجعية فكرية يؤسسون عليها غاياته، أو آليات يرون فيها الوجه العلمي، بوصف المطلقية. مما أحدث فراغا وضياعا، تبين في فقدان السبيل، جعل الذات التاريخية تتخبط بلا هدي، تستورد وتستورد، ولا تصل إلى الانتاج الذاتي البتة، واقعة في الدور والعود على بدء.

إن تفعيل الفلسفة الطهائية، يعني فتح مدرسة نقدية في العالم العربي الإسلامي المعاصر، عملا بآليات المجال التداولي الخاص بتاريخ، ثقافة وفكر هذا العالم، نقدا وتأسيسا، وبناء للرؤية التكاملية، ثم انتاجا لفلسفة تتسق مع مقاصد الواقع واستشراف المستقبل. وهي مدرسة نقدية ترقى إلى توجيه السلوك والفكر معا، ويتغلغل هذا التوجيه في بناها الفكرية، وكذا آلياتها التحليلية.

ولقد رأينا أن الانفصال الحادث بين مجالي الممارسة الإنسانية القول والفعل، قد جعل الغايات غير واضحة، وزاد في افتقاد المصادقية الثورية، في كل مبدأ يرى في نفسه أنه قمين بمسؤولية التغيير. إن خلق المدرسة الطهائية في المجال الأكاديمي هو القادر على بث مبادئ الفلسفة الطهائية وجعلها مجالا للحركة الفكرية، ولما لا مجالا سيؤدي رويدا إلى الانفصال عن واقع الحداثة، وتفعيل روحها تعني بناء وعي يستذكر حقيقة الذات في المبادرات التغييرية الشاملة، والانتقال إلى حداثة ائتمانية تميز الفكر والواقع بميزات تؤلف قدوة للإنسانية.

تنتقل المدرسة الطهائية، إلى بناء فقه التربية، وهي تربية ترتبط بالمجال التداولي الإسلامي العربي، وتثبت شروطا، تؤدي في نهاية المطاف إلى بناء الإنسان الكوثر، وسيحدد طه عبد الرحمن ماهية هذا الإنسان قائلا "والنظرية التربوية الإسلامية إنما هي تلك النظرية التي تبغي أن تجدد الإنسان في المتعلم المسلم بما يرجع له التأييد الإلهي المفقود، فترسم له الطريق اللاحق الذي يوصله إلى قبلته، واضعة له المعالم الهادية والأسوار الواقية، ويمكن أن نصف

هذا الإنسان الجديد المؤيد الذي تريد هذه النظرية إخراجه إلى الوجود بصفتين جامعتين: أنه إنسان "كوثر"، لا إنسان أبتَر [...] أن ابداع هذا الإنسان الجديد إبداع مثور، لا إبداع مصور⁽²⁴⁾، وهو إنسان يتوق إلى تحقيق الكمال، الجامع ويكون الإيمان هو فضاؤه المحرك.

وأنت ترى كيف أن هذا الإنسان، يختلف في الطبيعة عن إنسان الحداثة، الذي جعل الحرية مجالا للتكبر، وما فتئت هذه الحرية، أن أصبحت مجالا لاحقا للإفساد في الأرض، فالمصالح المحققة من قبله مكاسب مادية رائعة، ولكنها وقعت على إرادة الهوى، فكرستها حسب مقتضيات الزمن الآني، وهو بالذات ما غفل عنه كانط فيما قصده من مفهوم الإرادة الخيرة، فوهم الخيرة المطلقة الخاصة بالإنسان، هو وهم، لا يضاهيه وهم. ولأن الواجب قانون إنساني ينزع عن كلية إنسانية، التي هي كلية عاقلة عقلانية مجردة، أي تدخل في بنيتها الشخصية الإنسانية مجتمعة، فقد عمل زعماء النازية، وفق يجب لأنه يجب، ولكن وقع هذا الواجب على إرادة فارغة من الرحمة التي تورثها العقلانية المؤيدة، فدمرت العالم وجعلته هباء منثورا.

تتخذ الفلسفة الطهائية قيمة مركزية في العصر الراهن، فهي لا تبحث عن وسائل العودة مرة أخرى، للتفكير والعيش في رحاب العقلانية المؤيدة، التي تعني الإيمان، كخصوصية إسلامية تعتني بوارثي هذا الدين، إنما تمثل أيضا نقدا هاما لمأزق الحداثة. إن النقد الطهائي يجب عن سؤال إنساني شامل، إلى أي مدى تتمكن الإنسانية، من نيل الحق في الإنسانية بوصفها أخلاقية، وهي تحي في عالم الاختلال الأخلاقي والروحي؟ إذ النقد الطهائي يطرح سؤال العيش بسلام، تحت سلطة التسلط العقلاني الذي يفرق بين الحقوق البشرية، بفعل التركيز على الهوى مشرعا، فهل تستمر البشرية في الوجود، إذا تحققت بمجرد العقلانية المجردة؟ فما هيها تتجاوز هذا الحد، إلى تحصيل الأفق الأعلى، حيث مواطن الطمأنينة والرحمة.

(24) طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتَر إلى الإنسان الكوثر، ص 44 - 46.

تعلمنا الفلسفة الطهائية، رحابة الروح الساجدة في ظهر الغيب، وما الأمانة إلا علامة على أخذ مسؤولية الشاهد الساجد على العالم، بل هو كنه الشهادة في حد ذاته، وإذن يكون وضع الإنسان في الإسلام وضع متميز، فهو شاهد على الحق عامل به، ما يغفل عنه الإنسان غير مدرك لمرامي هذه الشهادة. ففي حالة احتداد الروح بعالم الشهادة مفصولا عن عالم الغيب، تضيق الدنيا على سعتها، وهو ما يحْمِلُ الإنسان الضنك والقلق واقتضاب الأفق. وبالنظر إلى عموم الانفصال، فسيكون الفساد هو ما يعم الحياة الإنسانية، على الرغم من اعتقادها بأنها تحسن صنعة.