

ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ ⵏ ⵎⴰⵔⴷⵓ
ⵜⴰⵎⴰⵔⴷⴰⵢⵜ ⵏ ⴰⵔⴰⵔ ⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵏⴰⵢⴰ
ⵜⴰⵎⴰⵔⴷⴰⵢⵜ ⵏ ⴰⵔⴰⵔ ⵏ ⵉⵎⴰⵎⴰⵏⴰⵢⴰ
ⵏ ⴰⵔⴰⵔ - ⵙⴰⵢⵙ

Royaume du Maroc
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Fès -Saïs-



المملكة المغربية
جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
فاس - سايس -

مركز دراسات الدكتوراه : اللغات والتراث والتهيئة المجالية
تكوين الدكتوراه : التاريخ والتراث
محور : الدراسات الإسلامية
مختبر : الدراسات الدينية والعلوم المعرفية والاجتماعية

أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية
في موضوع:

التَّحَاوُلِيَّةُ أَفْقًا لِلِإِثْمَانِيَّةِ فِي فِكْرِ طَلَّةَ عَمِّ الرِّحْمَانِ نحو بناء أنموذج معرفي جديد في التراث والفلسفة والدين

إشراف الأستاذ
د. شاكير السحمودي

إعداد الطالب الباحث
يوسف المتوكل

تاريخ المناقشة: الإثنين 22 مارس 2021م

لجنة المناقشة:

د. عبد العزيز انميرات رئيسا
د. محمد البنعبادي عضوا
د. عمر أجة عضوا
د. شاكير السحمودي مشرفا ومقررا

السنة الجامعية: 2021 / 2020

أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية
في موضوع:

التكاملية أفقا للائتمانية في فكر طه عبد الرحمن نحو بناء أمودج معرفي جديد في التراث والفلسفة والدين

إعداد الطالب والباحث:
يوسف المتوكل

أطروحة تحت عنوان:

**التكاملية أفقا للائتمانية
في فكر طه عبد الرحمن**
نحو بناء أنموذج معرفي جديد
في التراث والفلسفة والدين

إعداد الطالب الباحث:
يوسف المتوكل

إشراف الأستاذ:
د. شاكير السحمودي

مختبر الدراسات الدينية
والعلوم المعرفية والاجتماعية
جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
فاس - سايس -

السنة الجامعية:
2020/2019

إهداء

إلى من كان لهم الفضل بعد الله تعالى،
إلى والدي ووالدتي الكريمين،
إلى زوجتي وأبنائي،
إلى إخوتي وعائلتي،
إلى أستاذتي الأجلّة،
وإلى من كان لهم الفضل
في التوجيه والإرشاد، إلى كل هؤلاء،
أهدي هذا العمل
سائل الله العليّ القدير أن ينفعنا به،
ويسرنا بتوفيقه وعونه.

شكر وتقدير

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، نحمده سبحانه على نعمه وآلائه، وجميل عطائه، ونشكره على تيسير سبل إنجاز هذا العمل، فله الحمد والشكر، أولاً وآخراً. ونصلي ونسلم على المبعوث بالرحمة للعالمين، سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد؛ فاعترفا بالجميل، كان لزاماً، أن أنسب الفضل لذويه، والمعروف لأهله.

لذلك، أتوجه بخالص الشكر وعظيم الامتنان، والتقدير والعرفان، لأستاذي الجليل، الذي أشرف على إنجاز هذه الأطروحة، فضيلة الدكتور سيدي شاكير السحمودي، على ما قدمه لي، من حسن رعاية، وجهد متواصل، في النصح والتوجيه والإرشاد، مع ما وجدت منه، من رحابة صدر، وكرم أخلاق. فאלله أسأل، أن يبارك له في علمه، وصحته، ويجعل جهده في ميزان حسناته.

كما أتوجه بالشكر الجزيل، لكل أساتذتي الفضلاء، وأخص بالذكر، أستاذي، فضيلة الدكتور، سيدي محمد زهير، رئيس مختبر الدراسات الدينية والعلوم المعرفية والاجتماعية. كما أشكر كل من كان لهم الفضل، من قريب أو بعيد، في إتمام هذا العمل، فلهم مني جزيل الشكر والامتنان.

وأخيراً، وليس آخراً، فإني أبتهل إلى الله تبارك وتعالى، بدعاء خالص، لوالدي ووالدتي، الكريمين، اللذين آزراني بدعائهما، وصبرهما، لمواصلة هذا المسير، فجزاهما الله عني خير ما يجازى به والدين عن ولدهما..

يقول الله تعالى:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً
وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ
أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا
آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى
اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ
بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (48)

سورة المائدة

فهرس المحتويات

إهداء.....	5
شكر وتقدير.....	7
فهرس المحتويات.....	11
المقدمة.....	19

الباب الأول

النظرية التكاملية

دعوى إعمال المنهج التكاملي في تقويم التراث الإسلامي العربي

مدخل الباب الأول.....	39
الفصل الأول: مقدمتان منهجيتان في تقويم التراث الإسلامي العربي.....	43
1. المقدمة الأولى: مبدأ الحوار التناظري في بناء الحقيقة المعرفية.....	46
1.1. 1. مركزية الحوار في بناء الحقيقة المعرفية.....	46
1.1. 2. ضوابط الحوار التناظري.....	48
1.2. 1. الضوابط الحوارية الصارفة لآفة العنف.....	48
1.2. 2. الضوابط الحوارية الصارفة لآفة الخلاف.....	50
1.2. 3. الضوابط الحوارية الصارفة لآفة الفرقة.....	50
2. المقدمة الثانية: اعتماد آلية المناظرة كمنهج للحوار والنقد والاعتراض.....	52
الفصل الثاني: نقد دعاوى التقويم التجزيئي الانتقائي للتراث الإسلامي العربي.....	55
1. مظاهر وأسباب التقويم الانتقائي التجزيئي للتراث الإسلامي العربي.....	57
1.1. 1. النزعة النقدية المضمونية والاشتغال بالآليات العقلانية في نقد التراث.....	58
1.1. 2. النزعة النقدية التجزيئية والاشتغال بالآليات الأيديولوجية في نقد التراث.....	60
2. الجابري وغودجه في تقويم التراث.....	62
2.1. 1. تقويم الجابري للتراث بين الرؤية الشمولية والمنهج التجزيئي.....	63
2.2. 2. التوظيف الأيديولوجي للآليات المعرفية عند الجابري.....	65
الفصل الثالث: النظرية التكاملية والاشتغال على مبدأ التداخل المعرفي.....	69
1. مبادئ التقويم الصحيح للتراث الإسلامي العربي.....	71
1.1. 1. التداخل والتكامل بين القيم الخلقية والحقائق الواقعية.....	71
1.1. 2. التداخل بين القيم الروحية والعلم.....	74
1.3. 1. التداخل بين القيم الحوارية والصواب.....	75

78	2. الرؤية التكاملية للتراث والاشتغال على الآليات الإنتاجية.....
81	3. مظاهر الشمول والتكامل الداخلي لعلوم ومعارف التراث.....
81	3. 1. التداخل والتفاعل بين العلوم والمعارف في الممارسة التراثية
81	3. 1. 1. مرتبة تراتب العلوم.....
83	3. 1. 2. مرتبة تفاعل العلوم.....
85	3. 2. التداخل بين أصول الفقه وعلم الأخلاق عند الشاطبي.....
85	3. 2. 1. حدود التداخل والاندماج لعلم أصول الفقه
88	3. 2. 2. المستويات الدلالية لمصطلح القصد في علم المقاصد
90	3. 2. 3. البعد الأخلاقي لعلم مقاصد الشريعة الإسلامية.....
94	4. مظاهر التداخل الخارجي لعلوم ومعارف التراث.....
95	4. 1. التداخل الخارجي بين علم الكلام والفلسفة الإلهية ابن رشد نموذجاً
96	4. 1. 1. رفع مفارقة التداخل والتجزيء في فلسفة ابن رشد
98	4. 1. 2. ضوابط وأطوار التداخل بين علم الكلام والفلسفة الإلهية
103	4. 2. الآليات الإنتاجية المشتركة بين علم الكلام والإلهيات
103	4. 2. 1. الآليات الاستشكالية بين علم الكلام والإلهيات
108	4. 2. 2. الآليات الاستدلالية بين علم الكلام والإلهيات
115	الفصل الرابع: المجال التداولي ومبدأ تقريب العلوم المنقولة.....
118	1. المجال التداولي ونظرية تكامل التراث.....
119	1. 1. مفهوم المجال التداولي وخصائصه المنهجية
122	1. 2. خصائص المجال التداولي.....
124	1. 3. قواعد المجال التداولي.....
126	1. 4. آفات الإخلال بالقواعد التداولية.....
128	2. المجال التداولي ومنهج تقريب العلوم المنقولة.....
128	2. 1. خصائص التقريب التداولي وآلياته الصورية.....
133	2. 2. التقريب التداولي للمنطق اليوناني
133	2. 2. 1. علم المنطق من التجريد النظري إلى التسديد العملي
139	2. 2. 2. ابن حزم الأندلسي والتقريب اللغوي للمنطق
142	2. 2. 3. أبو حامد الغزالي والتقريب العقدي للمنطق.....
144	2. 2. 4. أحمد بن تيمية والتقريب المعرفي للمنطق

الباب الثاني
النظرية التداولية في الفلسفة
دعوى الإبداع في الإنتاج الفلسفي العربي

157	مدخل الباب الثاني
163	الفصل الأول: معالم مشروع فقه الفلسفة
165	1. فقه الفلسفة واستشكال السؤال عن الفلسفة وماهيتها.....
169	2. الخصائص العامة لعلم فقه الفلسفة.....
169	2. 1. موضوع علم فقه الفلسفة.....
173	2. 2. بين منهج علم فقه الفلسفة والمنهجيات الفلسفية المعاصرة.....
174	2. 2. 1. المنهج الوضعي.....
174	2. 2. 2. المنهج التأويلي.....
176	2. 2. 3. المنهج الأركيولوجي.....
177	2. 2. 4. المنهج التفكيكي.....
178	2. 2. 5. منهج فقه الفلسفة وفائدته العلمية.....
183	الفصل الثاني: قلق الصلة بين الفلسفة والترجمة
185	1. الترجمة ومسوغات تشكّل الفكر الفلسفي العربي.....
186	1. 1. مسوغات تشكّل الفكر الفلسفي العربي.....
189	1. 2. الترجمة وإشكالية نقل الفكر الفلسفي اليوناني.....
191	2. أوجه التعارض المنهجية بين الفلسفة والترجمة.....
192	2. 1. التعارض القائم بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة.....
193	2. 2. التعارض القائم بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة.....
194	2. 3. التعارض القائم بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة.....
195	2. 4. التعارض القائم بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة.....
199	3. دحض نظريات التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة.....
199	3. 1. دعاوى التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة.....
199	3. 1. 1. والتر بنيامين ودعوى التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة.....
201	3. 1. 2. مارتن هايدغر ودعوى التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة.....
202	3. 1. 3. هانس جورج غادامير ودعوى التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة.....
204	3. 2. نقد نظريات التقارب الماهوي.....
205	3. 2. 1. المراجعة غير العلمية لمفهوم الترجمة.....

205	3. 2. 2. النزعة الفكرانية لمفهوم الترجمة
209	الفصل الثالث: خصائص الفلسفة التجديدية
212	1. الشمولية الفلسفية النموذجية
214	2. المعنوية الفلسفية القصدية
218	3. العقلانية الفلسفية الاتساعية
219	3. 1. 1. الصفة النقدية للتدليل الفلسفي
219	3. 1. 1. الأصل المقصدي للعقل النقدي
220	3. 1. 2. الأصل العملي للعقل النقدي
220	3. 2. الصفة البرهانية للتدليل الفلسفي
221	3. 2. 1. الأصل المضموني
222	3. 2. 2. الأصل الاستعمالي
223	4. التبعية الفلسفية الاتصالية
224	4. 1. مقتضيات اتباعية الفلسفة العربية للترجمة
224	4. 1. 1. مقتضى إطلاقية الفلسفة المنقولة
225	4. 1. 2. نقد مقتضى إطلاقية الفلسفة المنقولة
228	4. 1. 3. مقتضى إلزامية الفلسفة المنقولة
230	4. 1. 4. نقد مقتضى إلزامية الفلسفة المنقولة
233	4. 2. مقتضيات اتصالية الفلسفة بالترجمة
233	4. 2. 1. الفلسفة العربية واستقلالية أصولها
236	4. 2. 2. جواز تبعية الترجمة للفروع الفلسفية
241	الفصل الرابع: فقه الفلسفة وسؤال الترجمة
243	1. مراحل وأطوار الترجمة العربية للفلسفة اليونانية
244	1. 1. الطور الابتدائي للترجمة
246	1. 2. الطور الاستصلاحي للترجمة
247	1. 3. الطور الاستثنائي للترجمة
248	2. النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي وتطبيقاته
249	2. 1. الترجمة التحصيلية المظاهر والآثار
249	2. 1. 1. مظاهر الترجمة التحصيلية
252	2. 1. 2. آفات الترجمة التحصيلية وآثارها على اللسان العربي
255	2. 1. 3. النموذج التطبيقي للترجمة التحصيلية للكوجيتو

259	2. 2. الترجمة التوصيلية المقتضيات والخصائص
259	2. 2. 1. خصائص الترجمة التوصيلية
262	2. 2. 2. آفات الترجمة التوصيلية وآثارها على المتلقي العربي
265	2. 2. 3. النموذج التطبيقي للترجمة التوصيلية للكوجيتو
269	2. 3. الترجمة التأصيلية الخصائص والآثار
269	2. 3. 1. خصائص الترجمة التأصيلية
273	2. 3. 2. فعل التحويل في الترجمة التأصيلية
277	2. 3. 3. النموذج التطبيقي للترجمة التأصيلية للكوجيتو
281	3. فقه الفلسفة مطارحات واعتراضات
282	3. 1. استدعاء النظر محل الفكر
283	3. 2. الأمر والمفعولية بدلا من العقل والفاعلية

الباب الثالث

النظرية الائتمانية

في أفق التأسيس لفلسفة إسلامية خالصة

291	مدخل الباب الثالث
301	الفصل الأول: أسس ومبادئ النظرية الائتمانية
303	1. النظرية الائتمانية المفهوم والسياق
303	1. 1. مفهوم الائتمان وارتباطه بالميثاق الغيبي
304	1. 1. 1. الذاكرة الغيبية والإشهاد الإقراري
305	1. 1. 2. الذاكرة الغيبية والإشهاد الإحضاري
306	1. 2. الدين وانعكاسه على تشهيد العالم الغيبي
307	1. 2. 1. أصل الشهادة بالألوهية
308	1. 2. 2. أصل الشهادة بالوحدانية والتعبد لله الواحد
310	2. مقتضيات النظرية الائتمانية
310	2. 1. مفهوم الائتمان وأساسه النظرية
312	2. 2. الأمانة والحرية والمسؤولية
315	الفصل الثاني: النظرية الائتمانية ودعوى توسيع الوجود الإنساني
317	1. الدعوى العلمانية وتضييق الوجود الإنساني
317	1. 1. العلمانية وإرادة الفصل بين الغيب والشهادة
317	1. 1. 1. السياق التاريخي لفصل الدين عن مجالات الحياة

320	1. 1. 2. نقد نظرية الدين في حدود العقل عند كانط
322	1. 2. القوانين والتشريعات بين التشريع الإلهي والوضع الإنساني
323	1. 2. 1. فساد التصور لمفهوم الحقيقة الإلهية
324	1. 2. 2. فساد التصور لمفهوم الإرادة الإلهية
325	2. بين مبدأ الاختيار الائتماني والوضع العلماني
325	2. 1. العلمانية ومبدأ وضع القوانين
326	2. 2. التشريع الإلهي ومبدأ الاختيار الائتماني
327	3. النظرية الائتمانية وارتباطها بالتححر الروحي
327	3. 1. النسبة الائتمانية وارتباطه بالبعد التحري
328	3. 1. 1. النسبة الذاتية وحب التملك
329	3. 1. 2. شروط النسبة الحقية
330	3. 2. أركان النسبة الائتمانية
330	3. 2. 1. الإيداع الرعائي
331	3. 2. 2. الاتصال الروحي
332	3. 3. الوظيفة التحريية للنسبة الائتمانية
333	3. 3. 1. الاختيار الائتماني والتحرر الروحي
334	3. 3. 2. التعبد الائتماني والتحرر الروحي
337	الفصل الثالث: الفلسفة الائتمانية ومنازل المعرفة العقلية
340	1. العقل المجرد مفهومه وظائفه وحدوده
340	1. 1. العقل المجرد مفهومه وآفاته
342	1. 2. آفات تجوهر العقل المجرد
343	1. 3. إثبات فعالية العقل
346	1. 4. نقد وتقويم العقلانية الغربية المجردة
347	1. 4. 1. تقويم مفهوم العقل عند أرسطو
348	1. 4. 2. تقويم مفهوم العقل عند ديكرارت
350	2. العقل المسدد مداه وإمكاناته العملية
351	2. 1. العقل المسدد والعمل الشرعي
352	2. 1. 1. العمل وموافقة الشرع
353	2. 1. 2. العمل واجتلاب المنفعة
353	2. 1. 3. العمل والدخول في الاشتغال

354	2. 2. العقل المسدد مقاصده وآفاته
354	2. 2. 1. المقاصد النافعة للعقل المسدد
355	2. 2. 2. آفات العقل المسدد
356	3. العقل المؤيد حقيقته ووجوه كماله
356	3. 1. العقل المؤيد ومراتب الاشتغال الشرعي
356	3. 1. 1. العقل المؤيد ومفهوم العينية
358	3. 1. 2. العقل المؤيد ومفهوم العبدية
360	3. 2. العقل المؤيد وكمالاته
360	3. 2. 1. شروط كمال العقل المؤيد
362	3. 2. 2. التجربة الصوفية وكما العقل المؤيد
365	الفصل الرابع: الفلسفة الائتمانية ومبادئ عقلانية التأييد
367	1. آفاق تجاوز محنة العقل المجرد
367	1. 1. مظاهر انتكاسة العقل المجرد
369	2. مبادئ عقلانية التأييد في الفلسفة الائتمانية
369	2. 1. مبدأ الشهادة
370	2. 2. مبدأ الأمانة
371	2. 3. مبدأ التزكية
372	3. الدين والأخلاق بين الدهرانية والائتمانية
373	3. 1. المسلمات النقدية للأنموذج الدهراني
375	3. 1. 1. مسلمة التبدل الديني والصيغة الطبيعية لجان جاك روسو
375	3. 1. 2. مسلمة التخلق المزدوج والصيغة الطبيعية لروسو
376	3. 1. 3. مسلمة الآمرية الإلهية والصيغة الطبيعية لروسو
377	3. 2. الأنموذج الائتماني ومبادئ اتحاد الأخلاق بالدين
377	3. 2. 1. مبدأ الشاهدية
378	3. 2. 2. مبدأ الآياتية
380	3. 2. 3. مبدأ الإيداعية
381	3. 2. 4. مبدأ الفطرية
385	الفصل الخامس: فلسفة الحياء في مواجهة التحديات الأخلاقية المعاصرة
387	1. الإنسان المعاصر بين النظرية العقدية والنظرية الميثاقية
389	1. 1. نظريات التعاقد الاجتماعي ومراحل تطورها

1. 1. 1.	نظرية العقد الاجتماعي عند توماس هوبز	389
1. 1. 2.	نظرية العقد الاجتماعي عند جون لوك	391
1. 1. 3.	نظرية العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو	393
1. 2.	من التعاقد الاجتماعي إلى الميثاق الأخلاقي الإلهي	395
1. 2. 1.	قصور النظرية العقدية عن إدراك ماهية الوجود الإنساني	395
1. 2. 2.	النظرية الميثاقية ومقصد إحياء الإنسان المعاصر	397
2.	القيم الأخلاقية الائتمانية وأسماء الله الحسنى	399
1. 2.	أسماء الله الحسنى مصدرا للقيم الأخلاقية	399
2. 2.	لاتناهي لأسماء الله ولا حصر لألفاظها ومعانيها	402
3.	خلق الحياء واستيفاءه لمقتضيات إحياء الإنسان المعاصر	405
1. 3.	خلق الحياء ونزوله عند مقتضى الائتمانية	406
2. 3.	خلق الحياء وتمييزه لماهية الإنسان	407
3. 3.	مبادئ تأسيس الأخلاق الإنسانية على قيمة الحياء	408
خاتمة		413
قائمة المصادر والمراجع		421

المقدمة

عرف العالم العربي والإسلامي المعاصر منذ احتكاكه بالغرب الحديث محاولات للنهوض⁽¹⁾، اتخذت شكل مشاريع فكرية، عمل روادها ولا يزالون على الإحاطة بأسباب وعوامل تخلف العرب والمسلمين وتقدم الغربيين⁽²⁾. وكان من أبرز ما ميز مشاريع النهوض تنوع مراجعها الفكرية والفلسفية، وتعدد خلفياتها الأيديولوجية والسياسية إلى حد التناقض. ومع كل مظاهر التناقض والاختلاف التي طبعت مرجعياتها، إلا أن القاسم المشترك الذي يجمع بينها هو سلوكها مسالك التبعية الغربية، في محاولة للالتحاق بمنظومتها الفكرية ومدارسه العلمية، فكرا ومنهجيا. مع أن مسالك التبعية أثبتت على مر التاريخ أنها تطوق إمكانات العقل العربي في تطوير قدراته الفكرية ومناهجه العلمية بما يتفق ومجاله التداولي، ويحصره في دائرة إمكانية الوجود في تاريخ الغرب وحضارته. فصارت المشاريع الفكرية العربية تُنجز وتُشيد على أرضية المدارس الفلسفية الغربية، وتُفصل على مقاس نظرياتها وأطروحاتها العلمية، وتُخلص إلى نتائج تتماشى ورؤاها الفلسفية للإنسان والوجود، حتى لو تناقضت في كثير من الأحيان مع المقتضيات والمبادئ التي تؤثر المجال التداولي الثقافي والعقدي للأمة العربية والمسلمة.

غير أن ما يبدو للذين ينشدون النهضة العربية على أثر الثقافة الغربية فتحا مبينا، والحادثة الغربية فردوسا موعودا، يبدو لآخرين منهم غير ذلك. فالحادثة في نظرهم إمكان واحد من بين إمكانات متعددة، والنهضة التي حققها الغرب ما هي إلا تصورات مختلفة عن رؤى وجودية للإنسان والكون. بل إن ما آلت إليه تلك الحادثة يعبر في

(1) - يمكن إرجاع بؤادر تشكل العناصر الأولى للفكر العربي والإسلامي إلى أوائل القرن 19؛ حيث شهد تطورا ملحوظا بعد عقود من الركود والانحطاط الذي أصاب الحياة الفكرية. وقد برزت أمام رواد النهضة أسئلة تبلورت حولها عمليات الإصلاح واتجاهاته، من قبيل: كيف نستطيع مواجهة واقع التأخر والانحطاط؟ غير أن السؤال الأهم الذي جعل شكيب أرسلان يخصص له مصنفا بارزا هو: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، وهو الذي الذي شخص فيه أسباب انحطاط المسلمين، أهمها: "الجهل وعدم الفهم الصحيح لمبادئ الإسلام، ضياع الإسلام بين الجامدين من علمائه والجاهدين عليه". (يرجى الرجوع إلى تاج الدين أحمد حران، **حاضر العلم الإسلامي**، مكتبة الملك فهد الوطنية، إشبيلية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1422هـ / 2001م، الرياض، ص: 32).

(2) - كانت فترة اصطدام العرب بالغرب إبان الغزو الاستعماري بمثابة الصدمة التي أحدثت شروخا كبيرا في جسد الأمة العربية والمسلمة؛ حيث كان المسلمون يرحلون تحت نير الجهل والفقر والتخلف. وعرفت هذه المواجهة حملة استعمارية مختلفة تماما عن سابقتها؛ حيث كانت - كما يورد الأستاذ شاكير السحمودي - "تحمّل مقاصد وأهداف ووسائل جديدة، ولم تكن بالبعد المادي في احتلال الأرض ونهب الثروات، إنما طال هذا الاستعمار احتلال العقل العربي، وسلب قدراته الذهنية، فكان إلى جانب استعمار الأرض استعمار أكثر شراسة وهو استعمار العقل، وذلك بتغريب الفكر كي تكون التبعية اختيارا فكريا حتى بعد تحرير الأرض وجلاء الجيوش. (أنظر: شاكير أحمد السحمودي، **مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث**، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، 1431هـ / 2010م، جدة، ص: 21).

كثير من الأحيان عن أزمة حضارة بعينها. لقد فات هؤلاء الذين يطلبون النهضة في العالم العربي إدراك معاناة المجتمعات الغربية على امتداد التاريخ الحديث؛ فلم تكن النهضة الغربية - كما يرى بعض الباحثين - إلا قفزة انتحارية من الدين إلى العلم، لاسيما حينما تمت أنسنة الإله وتأليه الإنسان⁽¹⁾، واعتباره سيد الكون ومدبره، فتنطع واستبد وخلق عالما اصطناعيا وتقنيا مدمرا لقيم الإنسان ومبادئه، حتى أضحت الحداثة الغربية انتكاسة للإنسانية الإنسان ونكوصا إلى الوراء نحو العدمية⁽²⁾.

لم يكد يغرب نجم الاستعمار على البلاد الإسلامية ويطلع فجر الاستقلال والحرية، حتى طفت على سطح الوجود العربي تحديات جسام وأسئلة عظام، حول أهم القضايا والإشكالات التي تمس الركائز والمقومات الأساسية التي تقوم عليها نخب الأمة العربية والإسلامية. أبرزها قضية التراث الإسلامي العربي، وإشكالية التعاطي مع نصوصه ورموزه وعلومه منهجيا ومعرفيا؛ وسؤال الفكر الفلسفي العربي، والكيفية التي تم بها استشكال قضايا الفلسفة، والمسالك التي انتهجتها الفلسفة الإسلامية والعربية لتحقيق النهوض؛ ثم قضية الفكر الديني وإشكالية التجديد المرتبطة بفلسفته فكرا ومنهجيا.

على ظاهر اختلاف مواضيع هذه القضايا وتشعب إشكالاتها إلا أنها شكلت منظومة مقومات متكاملة، يشد بعضها بعضا، وتظل مترابطة متظافرة تضيء على مشروع النهضة العربية طابع الوحدة والتكامل. يجمع بين هذه القضايا إشكال رئيسي ستكون الإجابة عنه محور هذا البحث؛ مفاد هذا الإشكال هو: كيف السبيل إلى إبداع أنموذج فكري مستقل ومتحرر عن الآخر؟ وماهي المقتضيات المعرفية والشروط المنهجية للنظر الفكري والفلسفي المبدع وفق الخصوصية الثقافية لمجال التداول الإسلامي العربي؟

في محاولة منها لمواجهة بعضا من هذه التحديات والإجابة عن هذه الإشكالات، انقسمت النخب العربية إلى اتجاهات متعددة وتيارات مختلفة ورؤى أحيانا متناقضة، تروم استشكال القضايا المصيرية التي تهم إشكالية المنهج في تقويم التراث، وقضايا الفلسفة العربية وارتباطها بالتحقق الفكري، وقضايا الفكر الديني أو إشكالية تجديد الفكر الديني بمنهج ورؤية محددة.

(1) - أنظر على سبيل المثال كتاب لوك فيري: الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة، محمد هشام، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 2002، الدار البيضاء. الذي يلج فيه إشكالية الإنساني/ الإلهي من منظور سؤال المعنى، أي معنى الوجود والعدم والموت والمرض، والأسس الماقبلية للأخلاق والقانون. ويخلص إلى أن هناك سيوريتين متجذرتين: سيورة أنسنة الإلهي الموسومة برفض العقائد، وسيورة تأليه الإنساني بتمسكه المتزايد بحقوق الإنسان والقوانين الوضعية، في مقابل التشريعات الإلهية. في هذا الصدد يورد د. طه عبد الرحمن في مبحث له تحت عنوان: بؤس التصور التجسدي لعلاقة الإله بالإنسان، أن هذا الفكر يحمل تأويلان أساسيان، الأول: تأنيس الإله الذي يراد به التدنيس بنسبة النقص والضعف إلى الذات الإلهية، حتى بلغ إلى حد أن وُصفت بالموت؛ والثانية: تأليه الإنسان، أي تقديسه بنقل صفات الإله إلى الإنسان وقلب حقيقة الكمال والتعالي له. (أنظر: طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2014، بيروت، ص: 83-86).

(2) - يصف بعض المفكرين النهضة الغربية بأنها لم تكن إلا معاناة على امتداد التاريخ الحديث؛ حيث أن الانتقال من سطوة الكنيسة إلى سطوة العلم أو الانتقال من الدين إلى العلم التقني ما هو إلا خطوة انتحارية أدت إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة، بخلق عالم علمي تقني اصطناعي أدى فيما بعد إلى اعتبار الإنسان نفسه إلها من دون الله. (يرجى الرجوع إلى خالد حاجي، من مضائق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005، الدار البيضاء، ص: 154، بتصرف بسيط).

وهو الأمر الذي جعل فئة من هؤلاء تحاول الانتصار لفكرة ربط الحاضر بالماضي وإعادة الاعتبار للتراث الثقافي والفكري طمعا في تحقيق النهوض، وأخرى تعمل على ربط حاضر الأمة بحاضر الغرب طلبا للوصول إلى ما وصل إليه عن طريق النسخ على منواله. وبقدر ما اغتربت الفئة الأولى المنتصرة للماضي عن الحاضر، بقدر ما اغتربت الثانية عن الحاضر وهي تجتهد في تقليد الآخر، جاعلة من حاضره المشهود مستقبلا المنشود؛ فلا تزال كل فئة تنشئ الفناء إما في الذات المفقودة تارة، وإما في الآخر الموعود تارة أخرى. ولعل التأمل في تاريخ الفكر العربي المعاصر يلمس كيف بلغت المشاريع الفكرية الذروة في شقها المبجل للذات أو للآخر، حتى غدت لغة الإقصاء للفكر المخالف تكلل بها الأبحاث وتتوج بها المشاريع والإنجازات.

في خضم هذه التجاذبات الفكرية وما أفرزته من إنتاجات علمية وفلسفية غزيرة، تروم مقارنة إشكالية النهضة العربية في أبرز مقوماتها الحضارية، بدأ بالتراث الإسلامي العربي⁽¹⁾، مروراً بالفكر الفلسفي التي يضطلع بدور حضاري مهم⁽²⁾، وانتهاء بمقوم الفكر الديني الذي يعد عاملا أساسيا من عوامل بناء الإنسان والعمران⁽³⁾، لم يجد كثير من الباحثين والمفكرين المعاصرين في الخطابات والإنتاجات العلمية الجادة من ينظر برؤية مختلفة لهذه التحديات الفكرية، ويحاول الإجابة عن الإشكالات بجواب أوفى من الجواب الذي انتهض لتحريره الفيلسوف والمفكر المغربي الدكتور طه عبد الرحمن⁽⁴⁾. الرجل الذي يحاول الانتصار لرؤيته المعرفية ومنهجه التحليلي المنطقي، الذي يركز على مبدأ الحوار

(1) - لطالما كان التراث الركيزة الأساسية للهوية؛ يرجع هذا إلى كون أن الإنسان بطبعه متصل بتاريخه، فكان لا بد لكل إنسان من أن يكون له امتداد فيما سبق وامتداد فيما سيأتي؛ فعنده كما يورد د. طه: "حاجة ميتافيزيقية أو روحية أو غيبية، إلى أن تكون ذاته موصولة؛ ووجوب هذه الموصولة، هو الذي يدفعه إلى الاهتمام بالتراث؛ فالماضي يمد الإنسان بالهوية والبعد الثقافي، الذي يجعله يجدد ذاته، التي تميزه عن باقي أفراد الإنسانية". (يرجى الرجوع، إلى طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2013، بيروت، ص: 130-131).

(2) - لاشك أن الفلسفة حقل أصيل من التفكير الإنساني لا يمكن الانقطاع عنه. غير أن الإشكالية المطروحة هنا ليس في أهمية الفكر الفلسفي بقدر ما تطرح إشكالية واقع الفلسفة العربية والإسلامية؛ فالبعض يصفه بالمتري، ولا أدل على هذا التري من التبعية التي تنهجها الفلسفة العربية للفلسفة الغربية سواء في تعيينها لموضوعها، أو تحديدا لخصائصها، أو وضعها لوسائلها، أو توليدا لنتائجها، (أنظر بهذا الصدد: طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2011، بيروت، ص: 35-36). فالإشكالية هنا تتمحور حول استقلالية الفلسفة العربية وقدرتها على الإجابة عن الإشكالات والقضايا الراهنة.

(3) - لا يزال الاعتقاد راسخا في كون أن الدين عائقا أمام تقدم الأمم وتطورها، (أنظر على سبيل المثال، الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني، ماكس فيبر Max Weber (1864-1920م)، من خلال كتابه: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، د. طه، بيروت). والدليل أن أوروبا لم تقم لها قائمة إلا بعد أن تخلصت من سلطة الكنيسة. بهذا الاعتبار يُعزى تخلف المسلمين إلى تمسكهم بالدين وتعلقهم بأهله؛ غير أن الدين لم يكن يوما عائقا أمام التطور البشري والإنتاج الحضاري، بل عاملا مهما من عوامل بناء الحضارات وتقدم الأمم. إلا أنه بمرور الزمن وتقادم العهد قد يفقد الدين بعضا من خصائصه الإيجابية بسبب الجمود والتقليد، ما يؤدي إلى الانغلاق والتخلف؛ وهنا يصبح الدين عبئا وعالة على أتباعه بدلا من أن يكون عاملا على النهوض والبناء.

⁴ - على الرغم من أن طه عبد الرحمن، يكاد يكون مفكرا وفيلسوفاً، غنيا عن التعريف، في الأوساط العلمية والأكاديمية، إلا أن الضرورة العلمية، تقتضي وضع تعريف شامل ومقتضب، عن الشخصية أو المفكر، الذي يكون فكره تحت مشرحة الدرس والتحليل، لذلك، سأورد هنا، تعريفا موجزا للرجل، مع ذكر بعضا من سيرته العلمية، وإنتاجاته الفكرية. تلقى طه دراسته الجامعية في المغرب وفرنسا، فحصل على درجة الدكتوراه في السلك الثالث، من جامعة السوربون سنة 1972، ببحث باللغة الفرنسية، تحت عنوان: **Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie**، وتمت ترجمته، برسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود. وحصل على دكتوراه الدولة، من الجامعة نفسها، سنة 1985، بأطروحة موسومة ب: **Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs naturels**، ترجمت برسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه. عمل الرجل أستاذا للمنطق

وعلى تقديم مفاهيم ومصطلحات مستقاة من حقل التراث، ومستندة إلى آخر ما توصل إليه الفكر الغربي المعاصر على مستوى نظريات الخطاب والمنطق الحجاجي وفلسفة والأخلاق، الأمر الذي يجعل مسلكه متفردا وغير مألوف في النظر والتفلسف.

أهمية البحث وإشكالاته

تكمن أهمية البحث في مشروع الفيلسوف طه عبد الرحمن من حيث أنه يشكل لدى بعض الدارسين لحظة زمنية فارقة ومتميزة في الوعي العربي المعاصر، في الوقت الذي تحولت فيه أسئلة التجديد في الفكر الإسلامي وفي مناهج دراسة العلوم الإسلامية التراثية ومسالك الإبداع الفلسفي العربي مناسبة لإحداث ما سمي بالانقلاب الحقيقي في أبرز مقومات فكر النهضة، التي ما فتئ العرب والمسلمون يشغلون على قضاياها منذ زمن ليس باليسير. وعليه، فقد كانت الأهمية القصوى تتبع من جانب راهنية الدرس الفكري للفيلسوف طه عبد الرحمن، من حيث إسهامه الكبير والوازن في بلورة رؤية جديدة في الساحة الفكرية العربية والدولية، ومحاولته إنجاز وإنتاج أنموذج فكري مبدع.

في بدايات الألفية الثالثة تحول الدرس الفكري للفيلسوف طه عبد الرحمن إلى همّ معرفي جمعي، ملك هموم الباحثين المختصين والقارئ العربي عموماً؛ من حيث أنه عمل في طرحة العلمي على استفزاز الملكات والقدرات النقدية والمعرفية للنخبة المثقفة، وحاول إثارة أسئلة مُقلقة تملكت كيان المجتمعات العربية والإسلامية، يستشكل بها الواقع الفكري المتردي. وتكمن أهمية البحث من ناحية أخرى في مستوى النقد المنهجي والمعرفي الرصين الموجه لرواد الفكر العربي والغربي على حد سواء، وانتقاده لأطروحاتهم ومدارسهم العلمية.

تستند الأعمال العلمية التي عمل الفيلسوف طه على بلورتها منذ ما يزيد عن أربعين سنة من العمل العلمي الجاد إلى مقومات ومبادئ رئيسية، تنزل منزلة الأنموذج الفكري (براديجم Paradigme)⁽¹⁾ أو النظريات التي سلك

وفلسفة اللغة، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، منذ سنة 1970. وكان أستاذا زائرا، في جامعة آل البيت بعمان (الأردن)، وأستاذا زائرا بجامعة صفاقس بتونس، وهو أحد مؤسسي اتحاد كتاب المغرب. ويمثل الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية بالمغرب International Society For the Study of Argumentation، التي تتخذ مقرا لها بأستردام بهولندا، وأيضا ممثلا لجمعية الفلسفة وتواصل الثقافات Gesellschaft fur Interkulturelle Philosophie e. V، التي تتخذ مقرا لها بكونولونيا بألمانيا، وهو عضو المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية بليبيا، ونائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، التي تتخذ مقرا لها بعمان الأردن، وكان رئيسا لمجلة المناظرة، المختصة في تحليل المفاهيم والمناهج. طه هو أيضا، أستاذ محكم ومستشار، في عدة مجلات علمية، من بينها: مجلة الجامعة الإسلامية بلندن، مجلة النبراس العربي بالأردن، مجلة التجديد بماليزيا، مجلة دراسات فلسفية بالعراق، والمجلة العربية للعلوم الإنسانية بالكويت. وخبير بأكاديمية المملكة المغربية، حاصل على جائزة المغرب الكبرى، في العلوم الإنسانية لسنة 1988، على كتابه: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ونفس الجائزة، حصل عليها سنة 1995، على كتاب: تحديد المنهج في تقويم التراث. (لمزيد من التفصيل في سيرة الرجل، يرجى الرجوع إلى طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، ص: 173-174-175).

(1) - يمكن ترجمة مصطلح البراديجم Paradigme حسب موسوعة ويكيبيديا بأنه (النموذج الفكري) أو (النموذج الإدراكي) أو (الإطار النظري). أي غط تفكير معين ضمن أي تخصص علمي أو موضوع متصل بنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا). لكن تبلور في الأخير مفهوم الأنموذج بشكل عميق ومتقدم فكريا ليشكل نظرية مستقلة. ويعرف بأنه نموذج يشكل البناء التحتي لفكر ما ويحدد بنيتة وي طرح حوله أسئلة محددة. وهو ما ذهب إليه د. طه، حينما عرف مفهوم الأنموذج Paradigme في كتابه يؤس الدهرانية، بقوله: "نستعمل الأنموذج هاهنا، بمعنى غير معنى النموذج، ولو أنهما مشتقان من أصل لغوي واحد؛ فالنموذج عبارة عن المثال، بمعنى الطراز، ومقابلته الإنجليزي، هو Model أو Pattern؛ في حين نقصد بالأنموذج، على وجه الإجمال، منهجية متبعة،

فيها منهجية ورؤية محددة، تهدف إلى إعادة النظر في القضايا والإشكالات التي يخوض فيها الفكر العربي المعاصر، يحاول من خلالها إثبات جملة من الحقائق العلمية تُسهم في بناء أُنموذج فكري فلسفي مبدع، ينهل من معين الخصوصية الثقافية للأمة العربية والإسلامية من ناحية، وينفتح من ناحية أخرى على أحدث المناهج العلمية المعاصرة في العلوم الإنسانية.

تتوزع أعمال هذا الأُنموذج على ثلاث نظريات أساسية أراها جديرة بالبحث والدرس والتحليل ضمن أعمال فيلسوفنا العلمية، هي: النظرية التكاملية في تقويم علوم التراث، النظرية التداولية في الفلسفة، ثم النظرية الائتمانية المؤسسة لفلسفة الدين والأخلاق.

تتعلق النظرية التكاملية بإشكالية ترتبط بمنهجية قراءة وتقويم التراث الإسلامي العربي، وهي الإشكالية التي تفرقت حولها النخب العربية والإسلامية إلى اتجاهات متعددة وتيارات مختلفة، وأسيل حولها مداد كثير على امتداد الوطن العربي. انقسم المشتغلون على حقل التراث إلى فرق عمل بعضها على ربط الواقع العربي والإسلامي بالحدثة الغربية، مطالباً بالوصول إلى ما وصلت إليه عبر الانسلاخ عن التراث الثقافي إما كلاً أو جزءاً، فإن كان كلاً لزم قطع الصلة به منهجياً ومعرفياً، وهو ما عرف عند رواده بالقطيعة الإبستمولوجية ذات التوجه الانفصالي عن الموروث الثقافي⁽¹⁾؛ وإن كان جزءاً لزم تجزئ هذا التراث وتقسيمه إلى قطاعات متفرقة وإحداث مفاضلة بينها، قطاع يستحق الدرس ويمكن ربط التقدم والازدهار به، وقطاع لا يستحق النظر ولا يمكن ربط الحياة ولا التطور به، كونه لا يتماشى وروح العصر.

أما الفيلسوف طه عبد الرحمن فقد شكل توجهه في قراءة التراث وتقويم نصوصه استثناءً فريداً، ونهج منهجياً مختلفاً، قام على رؤية تكاملية بمنهجية أصيلة. وهي أن النظر في التراث وتقويمه لا يمكن أن يتأتى لصاحبه إلا بعد أن يفقه المنهجية التكاملية التي ميزت علومه وتفردت بها معارفه عن باقي المجالات الثقافية الأخرى. وقد تكون هذه المنهجية المتفردة إحدى السبل التي يمكن أن يتحقق من خلالها عنصر الإبداع من داخل المجال التداولي العربي والذي

ورؤية محددة للعالم؛ فمثلاً: نظرية نيوتن في الجاذبية، أُنموذج، ونظرية أنشطين في النسبية، أُنموذج آخر؛ ومقابله الإنجليزي هو Paradigm، وصاحب نظرية الأُنموذج، هو الفيلسوف والمؤرخ الأمريكي، تومس كون Thomas S. Kuhn، في كتابه الشهير:

- The Structure of Scientific Revolution, The University of Chicago Press, London, 1962.

(يرجى النظر في: طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مرجع سابق ص: 30).

⁽¹⁾ - القطيعة الإبستمولوجية مفهوم أسسه الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (1962 - 1884)، من خلال كتابه:

- BACHELARD GASTON, MATERIALISME RATIONNEL P.U.F. PARIS 1963.

أنظر أيضاً: غاستون باشلار: جدلية الزمن، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الأولى، 1983، الجزائر). والقطيعة الإبستمولوجية مفهوم يعبر في نظره عن فترات الانتقال الكيفي في تطور العلوم، فيقدر ما يحدث ذلك الانتقال بقدر ما تحدث قطيعة إبستمولوجية في الفكر العلمي الجديد والفكر السابق له، وهو ما يؤكد بقوله: "إن في تاريخ العلوم قفزات كيفية ينتقل بفضلها إلى نظريات جديدة لا يمكن النظر إليها على أنها مجرد استمرار للفكر السابق، فيقدر ما تتحقق تلك القفزات الكيفية، بقدر ما تتحقق قطيعة إبستمولوجية بين الفكر العلمي السابق واللاحق. (أنظر: بوعزة ساهل، أوراق باشلارية، دار القرويين، الطبعة الأولى، 2001، الدار البيضاء، ص: 9).

يوصلنا بدوره إلى التحرر. ولن يتم هذا إلا بواسطة استخراج المنهجية التي نظّر لها من تقدمنا من النُّظار المسلمين، الذين حاولوا الحفاظ على الخصوصية التداولية للثقافة الإسلامية الأصلية، وكرسوا في كتاباتهم استقلالية عقل المسلم.

إن تقويم عطاءات المتقدمين ووضعها في مشرحة الدرس والنقد والتحليل، لن يتأتى بقطع الصلة بها أو بتفضيل جزء منها على الآخر، بداعي استجابة هذا الجزء أو ذاك للحدث والتقدم، بقدر ما يتأتى بإعمال المنهجية التكاملية المستنبطة من عموم معارف التراث. فالعمل على حقل التراث موقوف على قراءة جديدة بمنهج يقوم على دعائم أساسية بالنسبة للدكتور طه، وهي: أولاً، ضرورة الكشف عن الآليات التي أنتج بها التراث لفهم وتقويم مضامين نصوصه؛ ثانياً، التزود بالعدة المنهجية العلمية لإعمالها في قراءة التراث؛ ثالثاً، إعمال منهج التقريب التداولي الذي يمحس المنقول من التراث الأجنبي ليصير ملائماً للمجال التداولي الإسلامي العربي.

يتأسس إذن منهج طه عبد الرحمن في تقويم التراث على رؤية مختلفة عن الرؤى والمناهج المتبعة في الفكر العربي المعاصر، إنها الرؤية تكاملية التي تشكل فيها الآليات الإنتاجية عنصراً أساسياً من عناصر مكونات التراث. إن الاشتغال على الوسائل المنهجية التي بني بها النص، والنظر في بُناها المنطقية واللغوية والمنهجية يفضي بنظر طه عبد الرحمن إلى اعتماد الرؤية التكاملية التي بنيت بها جل العلوم والمعارف التراثية والتي تعد أصلاً من أصولها.

بالنظر إلى السياقات الفكرية المختلفة والتوجهات الأيديولوجية المتعددة التي أحكمت القبضة على حقل التراث منذ ما يزيد عن نصف قرن من الزمن، فإننا نجد أن منظور الفيلسوف طه عبد الرحمن شكل طفرة استثنائية في هذا الحقل. فهو ينظر إلى التراث بالمعنى الكلي، الذي تتكامل فيه جميع العلوم والمناهج المعتمد في صياغتها، مشكلة بذلك بنية معرفية وقيمية متكاملة؛ أي أن هناك عن نظام معرفي متماسك، يقضي بتلازم آليات إنتاج المعرفة ومضامينها.

غير أن الإشكال الذي لا يزال قائماً هو كيف سيتم رصد هذه البنية التكاملية التي يتمتع بها النص التراثي؟ وماهي أبرز مظاهر تكاملها ومجالات تماسكها؟ وكيف سيتم الكشف عن الآليات التي أنتج بها النص؟ وماهي الجوانب التي تبرز فيها حقيقة التكامل والتداخل في الممارسة التراثية باعتماد الآليات الإنتاجية التي تستند إليها؟ وإلى أي حد يمكن اعتماد منهج التقريب التداولي في إثراء المعرف الإسلامية العربية وتقويم مناهجها؟ وعلى أية أسس سيعتمد هذا المنهج في تكييف وتبيين العلوم المرتحلة إلى الثقافة العربية الإسلامية؟

الباب الثاني: النظرية التداولية في الفلسفة، يتعلق هذا النموذج بإشكالية الدرس الفلسفي في الثقافة الإسلامية، وأسباب تعطل الإبداع في الفلسفة العربية. يرتبط مشروع الفيلسوف طه عبد الرحمن أساساً بسؤال جوهري وهو سؤال المشروع والحق في الاختلاف الفلسفي، وهو الإشكال الذي رافق الفلسفة العربية منذ فجر الاستقلال. لقد تولى فيلسوفنا تأسيس نموذج في الإبداع الفلسفي العربي، بدأ بتقويم الترجمة العربية وكيفية ممارستها، والمراحل التي تتم فيها ترجمة النصوص الفلسفية، جاعلاً أفق الترجمة المبدعة أن تكون ترجمة أصيلة، أي ترجمة إبداعية تلائم هموم الفيلسوف وإشكالاته انطلاقاً من واقعه، لتكون موصولة بأسباب المجال التداولي للمفكر، مروراً بعد ذلك إلى مرحلة مهمة وهي

كيفية خروج الفلسفة العربية من مأزق التقليد والتبعية، بمحاولة إكساب القدرة للفيلسوف ليُبدع في مفاهيمه وينشئ مصطلحاته وفق مجاله التداولي.

أسس طه عبد الرحمن ضمن مشروعه الفلسفي علما أطلق عليه علم فقه الفلسفة، راغبا في أن يكون في مرتبة العلم الجديد؛ فوضع لهذا العلم أسسه وأركانه ورسم منطلقاته وحدد موضوعه ومنهجه. وهو في جملته علم يهتم بدراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر دراسة علمية بغية الكشف عن الخصائص المميزة لها والقوانين المتحركة فيها، متوسلا في ذلك بمنهجية دقيقة ومحددة، ونظريات علمية مقررّة، مثله في ذلك مثل باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية المتداولة، يستلزم أن يكون له موضوع محدد ومنهج مقرر، وفائدة مطلوبة وفلسفة مميزة.

اعتمد في هذا المشروع على مستويين أساسيين، مستوى فقه الفلسفة، الذي عمل فيه على إحكام مداخل أبوابه بوضعه للاسم المناسب لهذا العلم، مؤثرا له عن غيره من الأسماء وعنايته له بالجانب العملي⁽¹⁾، لارتقائه مرتبة تضاهي مرتبة الفقه الشرعي شرفا. وحدد موضوعه الذي هو دراسة الظواهر الخطابية والسلوكية للفلسفة، وضبط منهجه الذي يعتمد على آليات وإجراءات مستمدة من علوم ومعارف علمية مختلفة، يجمع بينها التكامل والتداخل. وحصل فائدته التي تتلخص في الحصول على ملكة التفلسف للوصول إلى الإبداع الفلسفي، والرقى درجة في التأمل النقدي في مختلف مكونات هذا العلم، آخذا بعين الاعتبار القيم الخصوصية التي تحدد الرؤية وتصوب العمل. ومستوى فقه الترجمة الذي تولى فيه استشكال قلق الصلة القائمة بين الفلسفة والترجمة؛ حيث وجد أن الحاجة تدعو إلى إعادة مراجعة جملة من التصورات التي ارتكنت لها علاقة الفلسفة بالترجمة، وهو السبب الأول الذي أدى إلى أفول الإبداع في الفلسفة.

تتمركز فكرة النظرية التداولية في الفلسفة على أن الانخراط في تقويم العمل الفلسفي، واستشكال قضايا الفلسفة بمنظور علمي لا يتوصل إليه إلا بفقه آليات التداول الخاصة بالفيلسوف؛ فإذا كان للتراث الإسلامي إبداعه الذي يميزه عن باقي الإنتاجات الثقافية الأخرى، فإن للتراث اليوناني القديم والغربي الحديث أيضا ما يميزه ويتفرد به؛ ومن منطلق الدعوة إلى الانفتاح المعرفي على الثقافات والتلاقح الفكري بين الأمم، فإن استكشاف المنهجية التي سلكها الفكر الفلسفي الغربي لإنتاج نموذج الخاص في إبداع قوله الفلسفي يُعد شرطا ضروريا للنهوض بالفلسفة العربية، واستئناف مسيرتنا الفكرية الإبداعية بعد عصر الركود والانحطاط.

غير أن الإشكال الذي لم يتم الحسم فيه بعد وهو حول ماهية السبل العلمية التي تمكننا من الوصول إلى إبداع فكر فلسفي نحصل به القدرة على التحرر والاستقلال في النظر والفكر دون قيود أو شروط؟ وماهي المنهجية التي يراود

(1) - يعني علم فقه الفلسفة بالجانب العملي كما الجانب النظري؛ وهنا نجد أن طه عبد الرحمن يسلم بأن القول لا ينفك عن العمل في المجال التداولي الإسلامي بخلاف المجالات التداولية الأخرى، كالمجال التداولي اليوناني قديما أو المجالات التداولية الغربية حديثا، إذ يكون فيها القول والنظر منفكا عن العمل والسلوك؛ فالنظر والقول في التداول الإسلامي يرتبط بالعمل والسلوك ارتباطا وثيقا، بحيث ينزل العمل رتبة أعلى عن التنظير. يقول مفكرنا مؤكدا هذه الحقيقة: "أن مقتضى فقه الفلسفة، يناسب خصوصية المجال التداولي الإسلامي؛ ذلك أنه لا شيء من المعرفة في هذا المجال إلا ويوزن بميزان العمل، بحيث لا يعتد بالعلم الذي لا يستعمل أو لا يورث عملا" (أنظر: طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص: 78).

اتباعها لتحقيق القدرة على النظر في الإشكالات والقضايا المعاصرة؟ وهل إبداع القول الفلسفي يستدعي الاستقلال في المناهج أم إلى ضرورة الاستفادة من مناهج الآخرين والبناء عليها وفق الخصوصية الثقافية للفلسفة العربية؟

النموذج النظري الثالث، يتعلق بالنظرية الائتمانية، وهو محاولة لبناء أسس فلسفة إسلامية، تستمد أصولها المعرفية من الوحي، قرآنا وسنة، تتكشف فيها أبعاد المسؤولية الفردية والجماعية الملقاة على عاتق الإنسان في علاقته بالوجود، في محاولة لدرك الآفات الخلقية والأزمات الروحية التي تعصف بالمجتمع البشري، والإسهام في بناء إنسان أكمل وعالم أفضل. تبني الفلسفة الائتمانية عند فيلسوفنا على نقد شامل للواقع العالمي وللحداثة الغربية، نقدا أخلاقيا يُقوّم فيها أزمات النمط الفكري والمعرفي والتقني الحديث، ويبين ضيق أفقه الذي يحصر الوجود فيما هو موجود، ولا يفتح على ما هو موجود وغير مشهود من العوالم والفضاءات غير المرئية. وفي سياق هذا النقد الأخلاقي تبلورت لدى طه عبد الرحمن مفاهيم فلسفية إسلامية مستقاة من المنظومة المفاهيمية للوحي والتراث الإسلامي، يؤسس بها قواعد وأصول فلسفة إسلامية مستقلة بذاتها ذات نسق أخلاقي سميت بالفلسفة الائتمانية.

يسعى الفيلسوف طه من خلال أعماله العلمية المنضوية تحت فلسفة الدين⁽¹⁾ إلى تأسيس فلسفة إسلامية، تقوم على مبادئ الدين الإسلامي الحنيف وقيمه السمحة لبناء جواب الإسلامي على أساس حداثة إسلامية، مختلفة عن الحداثة الغربية، تؤسس لمشروعية الاختلاف الفكري، وتثبت بأصالة الجواب الإسلامي عن أسئلة الزمان، في أفق إيجاد أجوبة مستقلة عن القضايا والإشكالات التي تعاني منها البشرية.

وبما أن جُل الأعمال العلمية المتأخرة زمنا تنتمي إلى هذا الصنف من الفلسفة، فإن وجهتها ستكون مختلفة عن وجهة غيرها من الأعمال والمشاريع الفكرية المعاصرة، واختلافها هذا قد يصادم بعضا من الرؤى والبداهات التي ألفها القارئ العربي. لذلك فإن هذه الأعمال تستدعي من الباحث الوقوف على جملة من الأطر المرجعية والأسس المفاهيمية التي استند إليها المفكر طه عبد الرحمن في بناء نظريته الفلسفية. وكانت المقدمات المنهجية والمسلمات المعرفية أولى المبادئ التي تتحدد بها هذه النظرية، والتي رسمت معالم أطروحاته الائتمانية في انضباط تام لشروط

(1) - تجدر الإشارة، إلى أن مصطلح فلسفة الدين تبلور وأخذ صبغته المعرفية في نهاية القرن الثامن عشر 18 في أوروبا، وكانت تُعنى بالبحث والتحليل في المقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية أي التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين شرحا وتفسيرا وبيانا وتحليلا؛ من مثل: "ما طبيعة المعرفة الدينية، أي: هل يتألف الدين من قضايا يمكن التحقق من صدقها على نحو ما يمكن التحقق من صدق القضايا العلمية، أم أن الدين مجموعة من التعبيرات التي تختلف عن القضايا العلمية. (أنظر: كريم متى، الموسوعة الفلسفية العربية، الجزء الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1976، ص: 660). وقد أضحى في القرن التاسع عشر، فرعا من اللاهوت، الذي كان جل اهتمامه، اثبات عقلانية وبرهانية التعاليم المسيحية؛ لهذا، كان يتراوح بين الفلسفة والإلهيات. (أنظر:

- Jordan, mard, "History of the philosophy of Religion" in Honderich, Ted (ed.) The Oxford Campanien to Philosophy (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995), p. 759

نقلا عن: مصطفى ملكيان، فلسفة الدين: المجال والحدود، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة 16، عدد: 50/49، شتاء وربيع 1433/2012، ص: 4. غير أن المكتبة العربية عموما تفتقر إلى كتابات جادة في فلسفة الدين ضمن المجال التداولي الإسلامي، ولعل كتاب محمد إقبال الموسوم بتجديد التفكير الديني في الإسلام يعد أول دراسة جادة في فلسفة الدين يؤلفها مسلم في العقد الثالث من القرن العشرين. وقد ترجم الكتاب إلى العربية عباس محمود، وصدر في القاهرة عام 1968. (لمزيد من التفصيل يرجى الرجوع إلى: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مراجعة، عبد العزيز المراغي ومهدي علام، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2000م، باكستان).

ومقتضيات التحقيق العلمي السليم والدقة المنهجية، وليأخذ منهج النظر في الدين وفلسفته طريقه في الإحكام والاتساق.

يستمد مفهوم الائتمان مرجعيته المؤطرة من مصطلح الأمانة⁽¹⁾، وهي في مفهومها العام ذاك العرض الغيبي الذي تلقاه الإنسان وتحمل على إثره أمانة اختياره، وهو محفوظ في ذاكرة الإنسان الغيبية، يجد أثره في عالم الشهادة كما كان في عالم الغيب. ويتأسس العرض أو الميثاق الغيبي على حرية الاختيار وتحمل مسؤولية الأمانة؛ وبناء عليه سيكون تمتع الإنسان بحرية الاختيار راجع إلى تحمل مسؤولية هذا الاختيار وتبعاته. هكذا يراد للفلسفة الائتمانية أن تكون مبنية على معاني وقيم تضرب جذورها في الذاكرة الغيبية للإنسان، لذلك سنجد لها فلسفة خاصة ومنهج فريد ورؤية متعددة، تتعدى الوجود المادي للإنسان إلى الوجود الغيبي.

إن منطلق الدعوى الائتمانية هو تحمل الأمانة، التي تقتضي في مضمونها أن الإنسان تحمّل حفظ الأحكام الإلهية لا في ظاهرها كأوامر وحسب بل أيضا في باطنها كشواهد سعيًا إلى توسيع وجوده إلى أقصى مداه؛ وهو ما يعني أن الأوامر الإلهية والتكاليف الشرعية ينبغي أن يُنظر إليها على أنها أمانات، يتحمل الإنسان مسؤولية حفظها في الوجود شاهداً على نفسه بأدائها على أكمل وجه، مرتقيا بهذا الأداء إلى درجات ومنازل يرى فيها وجوده المرئي يتسع فضاءه ويعلو أفاقه.

تطرح حول هذا التأسيس الأولى للفلسفة الائتمانية جملة من الإشكالات والتسؤلات، أبرزها: ماهي الكيفية التي سيتعامل بها فيلسوفنا مع المفاهيم والبداهات التي تأسست عليها أطروحات الفكر الإسلامي المعاصر منذ بدايات تشكله؟ وهل فكرنا العربي يفتقر إلى إجابات مستقلة عن أسئلة الزمان أم أنه فكر مقلد لا يعدو أن يكون نسخة مقلدة من فكر غربي وافد؟ وكيف يمكن لفيلسوفنا أن يؤسس لحداثة إسلامية دون الالتفات إلى ماجادت به الحداثة الغربية على الأمم الأخرى، إن على مستوى المفاهيم المعرفية أو على مستوى المناهج العلمية؟ أليس مسألة التأسيس لمشروعية الاختلاف الفكري تقتضي الانفتاح على الفكر الآخر، وبالأساس الفكر الغربي والنهل أيضا من معينه الذي يمكن أن يفتح آفاقا علمية على كافة المستويات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية؟ هل يشكل الجواب الإسلامي عن القضايا والإشكالات المعاصرة فتحا مبينا دون غيره من الإجابات غير الإسلامية؟ كيف سيكون

(1) - أخذت لفظة الأمانة في الاصطلاح اللغوي كما جاء عند الأصفياني فقال: الأصل الاشتقاقي للأمانة، الفعل الثلاثي آمن، وأصل الأمن طمأنينة النفس، وسكونها بزوال الخوف، وهي مصدر تعني الأمان؛ وأحيانا تكون اسما لما يؤمن عليه الإنسان، قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" سورة الأنفال الآية 27. (يرجى النظر في: الراغب الأصفياني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق، صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، الطبعة الأولى، 1412هـ، بيروت، ص: 90). أما في الاصطلاح الشرعي، فالأمانة هي رعاية حقوق الله، والمحافظة على حقوق العباد، فلا يطمع الإنسان في ودعة أؤتمن عليها، ولا ينكر مالا أو متاعا أؤتمن عليه. على هذا الأساس ذهب القرطبي في تفسيره لقوله تعالى: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" سورة الأحزاب الآية 72، إلى أنها تعني جميع الأمانات في الدين وأمانات الناس وما أودعه الله في السماوات والأرض للدلالة على ربوبيته. (أنظر محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمن من السنة وأحكام الفرقان، الجزء الرابع عشر، تحقيق، أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964م، القاهرة، ص: 49 - 253 - 258). ونستطيع القول من خلال هذا المفهوم أن الأمانة ضد الخيانة وأنها صيانة الإنسان لكل ما ينبغي صيانته من حقوق أو واجبات أو حدود أو أشياء مادية أو معنوية سواء كانت لله تعالى أم للإنسان.

الجواب الإسلامي منقذا من لأزمات الفكرية والتخلف العلمي للأمة العربية والإسلامية إن لم تستثمر فيه إمكانات علمية أخرى من مجالات تداولية مختلفة؟

الدراسات السابقة

من الصعوبة بمكان حصر الأبحاث والدراسات التي أنجزت وتنجز حول المفكرين والفلاسفة سواء من الأعلام المتقدمين أو المحدثين أو حتى المعاصرين؛ وعليه، فإن جهد الباحث في التقصي يبقى مفتوحا لما جد من الأعمال. لكن من خلال تقديم الأعمال والإنجازات التي رامت البحث في فكر الفيلسوف طه ستمنحنا نظرة أعمامة عن طبيعة تلقي فكر الرجل إن عربيا أو دوليا، والأسئلة أو الإشكالات التي أثّرت ولا زالت حول إنجازاته العلمية، وعن مجمل المعارف والمناهج التي استعملت في بحوثه ومقارباته والكيفية التي بنيت عليها نظرياته.

والمتتبع للمكتبة العربية سيحد أن هناك أعمال مهمة ومتنوعة حاولت إبراز فكر فيلسوفنا، ويمكن تصنيفها إلى مجالين أساسيين:

المجال الأول، يحتوي على الدراسات والأبحاث ذات الطابع العام، تحاول بسط مجمل فكر طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي، منها:

- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراء في مشروعه الفكري، (2009)
 - يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، (2012)
 - عباس ارحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، (2013)
 - عبد المالك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، قراءات في فكر طه عبد الرحمن، (2017)
- غير أن هذا الصنف من الأعمال حاول إعطاء نظرة شاملة ومقتضية لمراحل تشكل فكره وبلورة أفكاره. غير أنها اقتصرت على بعض القضايا والإشكالات في مسيرته العلمية، فلا تكاد تعطي للقارئ نظرة عميقة ودقيقة ومستفيضة عن المشروع الفكري.

المجال الثاني، ويضم أعمالا علمية ذات طابع خاص، تحاول مقارنة قضية أو إشكالية من الإشكالات التي بسطها الرجل في بعض مؤلفاته؛ منها:

- عبد السلام بوزيرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، (2011)
- محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً (2013)
- عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، (2014)

- جلول مقورة، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر، طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية، (2015)
- حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، (2014)
- محمد أحمد الصغير، عقلانية الحداثة المؤيدة، استقراءات تفكيكية في أعمال طه عبد الرحمن، (2014)
- محمد الشبة، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، (2016)
- عباس ارحيلة، بين الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، (2016)
- أحمد مونة، مدخل تحديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، (2017)
- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، (2017)

وهذا المجال من الأعمال العلمية حاول أصحابها البحث في بعض القضايا بنوع من التجزيء، وفصلها عن المشروع ككل، غير أنها تبقى في نظري قاصرة عن الرؤية الشمولية، والتكامل الذي يطبع أعمال الفيلسوف حتى كأنه وحدة متكاملة لا يقبل التجزيء ولا التقسيم.

أما المقالات والدراسات المنشورة، في المجلات المحكمة، أو المشارك بها في المؤتمرات والندوات العلمية، والأكاديمية، فكثيرة جدا⁽¹⁾. وهذا دليل على الاهتمام الكبير بفكر الرجل بين الباحثين والمفكرين.

غير أن البحوث والدراسات التي رامت مناقشة أفكار مفكرنا على المستوى الدولي، فلاشك أنها قليلة بالمقارنة مع الإنجازات العربية، نظرا لكون أن أعمال طه عبد الرحمن كتب بلغة عربية عالية. إضافة إلى عدم ترجمة كتاباته للغات أجنبية مما جعل التلقي الأجنبي لفكره ضعيفا. لكن على الرغم من ذلك، نجد أن هناك إشادات بفكره واستفادة بعض المفكرين منه في وضع أفكارهم الكبرى. من بين هؤلاء المفكر وائل حلاق، الذي أنهى مؤخرا تأليف كتابه المخصص لبعض أعمال طه عبد الرحمن، وخص بالتحديد سؤال الحداثة والفلسفة الأخلاقية عند طه عبد الرحمن. هذا العمل

(1) - نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر: دراسة تحت عنوان: الحداثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر، دراسة مقارنة بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمن، عبد الحليم مهور باشة، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، عدد 23، شتاء 2018، يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ص: 103-125. ولنفس الكتاب أيضا: طه عبد الرحمن ونقد النموذج الاجتماعي للأخلاق عند دوركايم، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عددان 38-39. الجزائر. ودراسة بعنوان: الحداثة وسؤال الأخلاق في المدونة الفكرية لطله عبد الرحمن، بن سعيد محمد، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، عدد 15 يناير 2016، يصدرها معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر، ص: 38-47. ودراسة تحت عنوان: القيمة الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمن، أمال موهوب، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 30، شتنبر 2017، تصدرها جامعة الجزائر2، ص: 137-146. ودراسة لمحمد همام، موسومة ب: طه عبد الرحمن قارئاً لمحمد عابد الجابري، مجلة الأزمة الحديثة، العدد 3-4، أكتوبر 2011، ص: 70-84. ودراسة للباحث يوسف المتوكل، موسومة ب: سؤال المشروع والحق في الاختلاف بين الخصوصية والكونية في فكر طه عبد الرحمن، مركز نماء للبحوث والدراسات، رقم 111، المملكة العربية السعودية. ودراسة بعنوان: فلسفة الدين عند طه عبد الرحمن، والنقد الائتماني للحداثة الغربية، يوسف المتوكل أيضا، مجلة الشهاب، عدد 8، السنة الثالثة ذو الحجة، 1438هـ- شتنبر 2017، الصادرة عن معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، ص: 201-234. وغيرها من الأبحاث والدراسات ضمن أعمال علمية متنوعة.

صدر باللغة الإنجليزية، وهو تحت عنوان: إصلاح الحداثة؛ الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة عبد الرحمن طه، عن منشورات جامعة كولومبيا. وقد ترجم إلى اللغة العربية وطبع عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر من قبل عمرو عثمان⁽¹⁾، وقد أشاد وائل حلاق إشادة قوية برؤية طه الأخلاقية في كتابه الدولة المستحيلة⁽²⁾.

كما نجد أيضا اهتماما من بعض الباحثين المغاربة وغيرهم ممن كتبوا عن فكر طه باللغات الأجنبية في بعض المقالات المتفرقة؛ ومنها ما نشره الباحث محمد حصاحص، في دراسات ثلاث باللغة الإنجليزية، وهي:

- Past and present condition for existence and difference, islamic philosophy I.

- The moderns and contemporaries in search for a new paradigm, islamic philosophy II.

- The question of ethics; TAHA ABDERRAHMANE,S praxeology and trustship paradigm, islamic philosophy III.

ومنها أيضا باللغة الإنجليزية ما كتبه منير بيروك، تحت عنوان: الأسس الأخلاقية والروحية للحوار عند طه عبد الرحمن:

Monir Birouk, Taha Abderrahmane's Moral and Spiritual- Fondations of Dialogue, Global Media: Canadian Edition; 2016, Vol, 9 Issue 2, p. 115.

ومن الدراسات باللغة الفرنسية ما كتبه شكري ميمون تحت عنوان: طه عبد الرحمن على خطى فلاسفة الغرب الإسلامي:

Chokri Mimoun, Taha Abderrahmane dans la lignée des Musulmans Philosophes de l'Occident, Global Media journal: Canadian Edition; 2016, Vol, 9 Issue 2, p. 27-39. 13 p.

(1) - وائل حلاق، إصلاح الحداثة؛ الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2020، بيروت. يؤكد الأكاديمي والمفكر الفلسطيني وائل حلاق أن المفكر المغربي طه عبد الرحمن يمثل صياغة لتقاليد فلسفية جديدة غير غربية ولا تتمحور حول الغرب، ويستكشف أن مشروعه الفلسفي يلقي الضوء على التيارات الفكرية الحديثة في العالم الإسلامي، وي طرح نقدا هائلا للحداثتين الغربية والإسلامية. ويجادل حلاق في كتابه إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد بأن مشروع المفكر المغربي ينطلق من الأسس المعرفية التي عبر بها معظم المثقفين المسلمين المعاصرين عن مشاريعهم الفكرية، لكنه يرفض بشكل منهجي أنماط التفكير التي هيمنت على المشهد الفكري الإسلامي منذ بداية القرن العشرين، بما فيها: القومية، والماركسية، والعلمانية، والإسلام السياسي، والليبرالية. وبدلا من ذلك، يقدم طه طريقا بديلة للتفكير ويطور نظاما أخلاقيا قويا يهدف إصلاح الحداثة الحالية. وقد وصف حلاق الفيلسوف المغربي، بأنه عالم جمع علوم اللغة مع التقاليد الفكرية الإسلامية والتراثية، إلى جانب المتابعة الذكية للمخرجات الفكرية الأوروبية والأميركية، معتبرا أن الخط الذي يمتد عبر كامل نسيجه الفلسفي، هو الخيط الأخلاقي، في جميع أبعاده واتجاهاته المتنوعة.

(2) - وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة، عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2014، الدوحة.

دوافع البحث وصعوباته

تشكل الإطار العام لأطروحة البحث من داخل الهمّ الذي أعيشه كإنسان عربي مسلم، ومن همّ أحمله كباحث ينشد العلم والمعرفة؛ وهو ما يُحمّلني المسؤولية في إمكان المساهمة في محاولة الرفع مستوى الوعي العلمي، من خلال الالتفات إلى بعض المشاريع الفكرية التي بصمت بحق آثار الجد والاجتهاد في الخروج بنا من التخلف والتبعية إلى التحرر والتجديد.

إن الاهتمام المتزايد بدراسة المشاريع والأفكار النهضوية المبدعة التي تنبع من معين الهوية الثقافية الإسلامية العربية، والمؤطرة بخلفية فكرية أصيلة، والمستندة إلى منهج علمي دقيق تسترشد بأحدث ما جد في الدرس الإنساني والاجتماعي، ومبتعدة عن التقليد والتبعية كانت مسألة حاسمة بالنسبة لي في تحديد الطريق وتعبيد المسار. وقد حاولت قدر الإمكان البحث من داخل اهتماماتي العلمية في القضايا والإشكالات المتعلقة بالنهضة الحضارية وبالأخص إشكالية المنهج، فكان البحث في عمومته متصلاً بأبرز هذه القضايا التي لازالت تؤرق الباحثين والدارسين على اختلاف تياراتهم ومرجعياتهم؛ من أبرزها قضية منهج قراءة التراث، وإشكالية التبعية الفلسفية، وقضية فلسفة الدين. وقد لا أجنب الصواب إن قلت في هذا المقام أن الفيلسوف طه عبد الرحمن كان من أبرز من استشكل هذه القضايا بمنهج قويم وفكر متجدد، وهو دافع من بين أهم الدوافع التي دعّني إلى تخصيص أطروحة الدكتوراه حول فكر الرجل.

واجهتني في هذا العمل صعوبات جمة وأنا أحاول أن أقدم العمل تقدماً مقبولاً، وأعرض أفكار الرجل عرضاً مبسطاً، يستطيع القارئ من خلاله أن يُلم إلماماً ولو جزئياً بأهم الأفكار والدعاوى. ذلك أن تقديم الموضوع وعرض الأفكار برؤية واضحة ومنسجمة لم يكن أمراً سهلاً؛ فقد تعلقّت هذه الصعوبات أساساً بوعورة في المتن وصعوبة في اللغة وتشعب في المسالك والمناهج. يرجع ذلك كله إلى أن فيلسوفنا اختار مدخل اللغة لبسط نظرياته ويجدد في الفكر العربي الإسلامي عموماً إلا أنه توغل في التشقيق والتفريع اللغوي، واعتمد منظومة اصطلاحية شاقة وشائقة الأمر الذي جعل متابعة الأفكار تصعب في كثير من الأحيان، فضلاً عن أن مستوى اللغة عال جداً لاسيما في أعماله المتقدمة، مما زاد الأمر صعوبة وهو ما احتجت معه إلى جهد جهيد وصبر طويل.

منهج البحث وخطته

سعيت قدر الإمكان إلى تقديم صورة عامة وشاملة عن الإنجاز الفكري للفيلسوف طه عبد الرحمن، والغوص في أبرز القضايا والإشكالات والدعاوى التي اشتغل عليها منذ ما يزيد عن نصف قرن من الزمن، والمتمثلة في النظر النظريات التكاملية التداولية والائتمانية. وقد تطلب البحث معرفة وإلماماً واستعمالاً لأكثر من منهج من مناهج البحث العلمي في الفكر والعلوم الإنسانية، كي نخرج بالقيمة العلمية المرجوة ونصل إلى المبتغى.

ولعل المنهج التحليلي يأتي في طليعة المناهج المعتمد في هذا البحث، من حيث ما يتطلبه العمل العلمي من شامل وتفصيل دقيق وعميق للأفكار والدعاوى والأطروحات التي اعتنى بها طه عبد الرحمن، والعمل على وضع إطار عام وصفي لها، ومن ثمّ تجميع خلاصاتها ونتائجها لتعطي للقارئ نظرة شاملة وواضحة عن المشروع الفكري.

وتم الاعتماد أيضا على المنهج الوصفي الذي هو بمثابة منهج مكمل يأتي بالتشارك والتداخل مع المنهج التحليلي. ويمكن القول أن البحث اعتمد منهجا تحليليا وصفيا؛ استندت فيه على تحليل الأفكار وتفكيك القضايا والإشكالات، ثم تجميعها وتقييمها ونقدها في بعض الأحيان، لمسألة واستشكال بعض الأفكار والأطروحات التي قررها طه في أعماله العلمية ومناقشة جوانب قوتها أو ضعفها العلمي والمنطقي، والتي لا يمكن أن تبنى إلا على أسس عقلية منطقية مقنعة.

بناء على هذا التصور المنهجي المتنوع في مداخله ومخارجه وأدوات معالجته فقد جعلت مدار هذا البحث على مقدمة وثلاثة أبواب، يضم كل واحد منها فصولا معلومة، وخاتمة.

أما المقدمة فقد كانت عرضا شاملا لموضوع البحث وأهميته، والإشكالات التي طرحت إزاءه، مبرزاً فيها معالم نظريات أتمودج طه عبد الرحمن الفكري. ثم ألمعت النظر للدراسات التي سبقت هذا البحث زمناً، سواء الأعمال العربية منها أو التي كتبت بلغات أخرى، بعد ذلك أبرزت الدوافع التي دعته إلى الاهتمام بفكره، والمنهج الذي اعتمد، وختمت المقدمة بالخطة التي رسمتها في توزيع أبواب وفصول هذا العمل.

أما الباب الأول: فقد احتوى على أربعة فصول تعلق مضمونها بتقويم القراءات المعاصرة للتراث الإسلامي، ونقد أطروحاتها ومراجعة دعاويها التجزيئية، وبيان أركان النظرية التكاملية في تقويم التراث الإسلامي العربي.

فتفرد الفصل الأول بتسليط الضوء على المقدمات المنهجية التي ينبغي اعتبارها عند تقويم التراث، والمتمثلة في مبدأ الحوار التناظري في بناء الحقيقة المعرفية، واعتماد آلية المناظرة كمنهج للحوار والنقد والاعتراض؛ كما تولى الفصل الثاني بيان النزعات النقدية التي تولت تقويم التراث، والوقوف على المسالك والآليات التي اعتمدت في نقد مضامينه، ومراجعة هذه القراءات ونقد نموذجها الأبرز وهو نموذج الجابري في التقويم التجزيئي التفاضلي؛ وتعرض الفصل الثالث لطرح معالم النظرية التكاملية في تقويم التراث، والاشتغال على الآليات الإنتاجية ومبدأي التداخل المعرفي بين أصول الفقه وعلم الأخلاق، وعلم الكلام والفلسفة الإلهية؛ في حين بحث الفصل الرابع مظاهر تكامل التراث ومبدأ تقريب العلوم المنقولة إلى المجال التداولي من خلال نماذج من أعمال ابن حزم والغزالي وابن تيمية في التقريب اللغوي والعقدي والمعرفي للمنطق.

أما الباب الثاني: فقد ضم أربعة فصول تعلقت مضامينها بالنظرية التداولية في الفلسفة، المتمثلة في إنشاء علم فقه الفلسفة والإجابة على إشكالية العلاقة بين الفلسفة والترجمة.

فتميز الفصل الأول ببيان معالم مشروع فقه الفلسفة من حيث موضوعه ومنهجه، ومدى ارتباطه بالإبداع والتجديد؛ وتفرد الفصل الثاني بتوضيح قلق الصلة بين صفات الفلسفة التقليدية، المتمثلة في العقلانية والشمولية والمعنوية والتبعية، وخصائص الترجمة المتمثلة في الفكرانية والخصوصية واللفظية والاستقلالية والتعارض القائم بينها؛ كما اختص الفصل الثالث بمراجعة المفاهيم الفلسفية التقليدية السائدة وبيان صفاتها التجديدية ومحاولة رفع التعارض بينها وبين خصائص الترجمة؛ أما الفصل الرابع فقد تطرق إلى استشكال سؤال الترجمة العربية للفلسفة اليونانية وبيان ضروبها،

المتتمثلة في الترجمة التوصيلية والترجمة التحصيلية والتأصيلية ومقتضياتها من خلال النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي وتطبيقاته على نموذج الكوجيتو الديكارتي.

أما الباب الثالث: فقد احتوى على خمسة فصول دارت مضامينها على النظرية الائتمانية، والنقد الأخلاقي للحدائث الغربية والتأسيس لفلسفة إسلامية خالصة.

توقف الفصل الأول لبيان أسس ومبادئ النظرية الائتمانية ومقتضياتها العلمية والمعرفية من حيث المفهوم والسياق؛ كما تطرق الفصل الثاني لارتباط النظرية الائتمانية بمسلمة توسيع الوجود الإنساني؛ وكشف الفصل الثالث عن مفهوم الفلسفة الائتمانية في ارتباطها بالعقلانية الإسلامية العملية المؤيدة بالنصوص المؤسسة للتراث الإسلامي؛ في المقابل اعتنى الفصل الرابع بمبادئ عقلانية التأييد التي تُجاوز آفات العقل المجرد ونقد مشاريع النموذج الدهراني والتأسيس لفلسفة إسلامية خالصة؛ بينما ركز الفصل الخامس على فلسفة الحياء وشروط إحياء الإنسان المعاصر.

أما خاتمة البحث، فقد توقفت فيها على عرض خلاصات النموذج الفكري الطهاوي، التي فتحت من خلالها آفاقاً معرفية كبيرة في وضع أسس فكرية وفلسفية تمكن الباحث من القدرة على اكتساب آليات منهجية ومعرفية ليستقل بفكره ويتحرر من التبعية والتقليد في أفق إنشاء معرفة منبئية على مقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي، تظاهي في جزء كبير منها ما عند الغرب من نظريات ونماذج فلسفية.

الباب الأول

النظرية التكاملية

دعوى إعمال المنهج التكاملي
في تقويم التراث الإسلامي العربي

يقول الله تعالى:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا
شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ
عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ... (143)

سورة البقرة

مدخل الباب الأول

انشغل الفكر الإسلامي العربي المعاصر بالبحث العلمي المكثف في قضية تعدد من بين أكثر القضايا اشتباكا وتعقيدا وهي قضية التراث الإسلامي العربي التي شغلت اهتمام المفكرين والباحثين، من خلال سؤال المنهج قراءة وفحصا وتقويما، في محاولة للوقوف على مكان من قوته ومنهجية آلياته التي تشكلت بها مضامين نصوصه، وإظهار ما عظم من مزاياه. وكذلك الوقوف على جوانب الضعف التي اعترته خلال مراحل تشكله، والتي قد تكون في نظر الباحثين تُحوزت معرفيا ومنهجيا، مما يستدعي البحث عن بدائل ونماذج تستجيب لمقتضيات الواقع الثقافي والحضاري الجديد، علّها تكون أسبابا للنهوض والتطور بمثل ما نهضت به الأمة في سابق عهدها.

إن المتأمل في التاريخ الإنساني يجد أن الشعوب تزداد اهتماما وانشغالا بتاريخها، سواء في فترات الازدهار أو لحظات الضعف؛ فبعض الأزمات التي تطال الإنسان والمجتمع وال عمران تدفعه للخروج منها إلى الانشداد نحو ماضيه ليستلهم منه عناصر القوة. لذلك "كانت ولا زالت المجتمعات المتأزمة هي أكثر المجتمعات عناية بماضيها، وإعادة الانتباه إليه، وإعادة التفكير فيه وقراءته عساها تعثر في خبرته التاريخية عن أجوبة ناجزة أو خدمات قابلة لتصنيع أجوبة عن مشكلات حاضرها"⁽¹⁾. فما دام المسلم العربي يحمل على عاتقه هم الهوية أو هم الذات "فلا بد أن يرجع إلى تراثه طالبا فيه ما يقيم أو يقوي به بنية هذه الهوية؛ فالمسلم ما إن تصبح هويته مهددة في واقعها أو مبتلاة في إمكاناتها حتى يفزع من غير تردد ولا تأخر إلى تراثه الواسع يلتمس فيه ما به يشبها ويقويها"⁽²⁾. فالاهتمام بالتراث اهتمام ضمني بالهوية التاريخية والثقافية للمجتمع قصد الحفاظ عليها.

فلا نهوض ولا تقدم بغير الرجوع إلى التراث، ولا استعادة لهوية ثقافية ولا فكرية بغير تراث؛ فهو بمثابة "المرتكز الذي يسمح للإنسان أن يستجمع قواه ليمتد في المستقبل؛ فالماضي هو عبارة عن نقطة ارتكاز للاندفاع بقوة إلى المستقبل، أما إذا أصبح الماضي بمثابة نقطة استقرار وجود فهذا يضر بالهوية والابداع معا"⁽³⁾؛ فلا يمكن لأمة أو ثقافة تنشد التقدم والرفي من دون العودة إلى تاريخها وتراثها، كونه يشكل المخزون الثقافي والعقدي والنظام المعرفي لها. إنه بمثابة ذاكرة الأمة التي تتضمن حقائق وتجارب وخبرات تظل حية في قلوب وعقول وفكر روادها ولا يمكن الاستغناء عنها.

(1) - عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2014، بيروت، ص: 19 - 20.

(2) - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، ص: 15.

(3) - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص: 131.

أما بالنسبة لطله عبد الرحمن فإنه لا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث؛ هذه الحقيقة التي هي في جوهرها "كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة. كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا لأن أسبابه على الدوام مشغلة فينا آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا متحركة في حاضرننا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تتمحي، أم تظاهرننا بالإدبار عنه غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا"⁽¹⁾. غير أن هذه الحقيقة التي لا انفكاك عنها اصطدمت بإشكالية كبرى، برزت بشكل عميق في الخطاب الإسلامي العربي بعد نكسة 1967م⁽²⁾؛ حيث انشغل الدارسون بالبحث في نصوصه وإعادة صياغة وتشكيل وعي آخر في منهجية التعاطي معه⁽³⁾، وأضحى سؤال التراث من الأسئلة المقلقة التي تحتاج إلى إجابات راهنة؛ فاستقطب السؤال الوجودي حول التراث توجهات متعددة من بينات ومشارب مختلفة، بما فيهم المثقفين العرب في النصف الثاني من القرن العشرين⁽⁴⁾. وقد أعادت تلك النكسة إلى الواجهة أسئلة النهضة والتحرر التي بقيت معلقة عبر التاريخ الحديث والمعاصر في مقدمها سؤال التراث، وإشكالية التعاطي مع نصوصه بين التبجيل إلى حد التقديس وبين التبخيس إلى حد القطيعة⁽⁵⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 2012، الدار البيضاء، ص: 19.

(2) - تتمثل هذه النكسة، في الحرب التي شنتها إسرائيل يوم 5 يونيو سنة 1967، على ثلاث من دول من جوارها، دامت ستة أيام، وهزمت فيها الأطراف العربية هزيمة ساحقة، وكان من نتائجها، خسائر بشرية ومادية كبيرة، واحتلال أجزاء واسعة من الأراضي العربية، وتدمير أغلبية العتاد العسكري العربي. يقول بلقزيز في نقد التراث: "أن واقعة حرب 67، هزت بنتائجها الصارخة، الكثير من اليقنيات الظرفوية، وكشفت، مثلما يقول ياسين الحافظ، عن تأخر البنى الاجتماعية والثقافية، في المجتمع العربي، ووضعت الثورة، ضمن حدودها التاريخية المتواضعة. وكان من نتائج ذلك كله، أن أعادت إلى الواجهة، أسئلة تخصوية سابقة معلقة، لم يجب عنها، مثل سؤال الحرية، والعلاقة بالماضي، وما كان صدفة، يكون أكثر القضايا حضوراً، في ميدان التأليف العربي، منذ بداية السبعينات، هي قضايا التراث، وقضايا الديمقراطية". (أنظر: عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، المرجع السابق، ص: 31-32). وقد أسهمت هذه النكسة، في بروز سلسلة من الكتابات النقدية، التي عبرت من خلالها، مختلف التيارات العربية، عن واقع الأزمة، في محاولة، كما يقول، عبد العزيز اغيرات، لتحديد السبب، وسبل المعالجة والتجاوز. ومن بين الإسهامات، التي كان لها بالغ الأثر، كما يرى، اغيرات، على الجيل المعاصر من المفكرين، منها، على سبيل المثال: كتاب الأيديولوجيا العربية المعاصرة، لعبد الله العروي (1967) (بالفرنسية). وكتاب الأيديولوجيا والنهضة الوطنية، لأنور عبد المالك (1969) (بالفرنسية). ونقد الفكر الديني، لصادق العظم (1969)، وغيرها. (لمزيد من التفصيل، أنظر: عبد العزيز اغيرات، مناهج قراءات التراث في الفكر النهضي العربي، إشكالات ومناهج، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، 1424هـ/ 2013م، جدة، هامش ص: 8 وما بعدها.

(3) - ازدهر سؤال التراث، في الأبحاث والدراسات، بعد النكسة العربية، خصوصاً في بيئة الباحثين والمثقفين العرب، الذين ينتمون عموماً، إلى تيارات الحداثة. وكان لهذا الازدهار، أسبابه الخاصة، وهي: "أن الثورة ورثت عن النهضة معلقاتها، أو القضايا المعلقة فيها، ولم تجب عنها؛ ثم إن الحداثة اقتضت، في لحظة من نضج وعيها وتوازنه، أن تصبح إعادة وعي الأنا، أي الذات، جزءاً أصيلاً في برنامجها". (أنظر: عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، المرجع نفسه، ص: 33).

(4) - يرجع اهتمام المثقفين الحداثيين المعاصرين بالتراث، إلى تأثيرهم بأساتذتهم الغربيين أو المستشرقين، الذي درسوا على أيديهم في أوروبا، وانفتحهم على تيارات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وكونهم أيضاً، امتلكوا بعض المناهج المعاصرة، في دراسة الفكر والتاريخ والفلسفة، كما طبقها الباحثون الغربيون، على فكرهم وتاريخهم الثقافي. وإن كان هناك اختلاف، في نمط البحث والدراسة؛ وأيضاً، اختلاف موضوع البحث في التراث، ذلك أن التراث الغربي أو اليوناني، يختلف اختلافاً جذرياً، عن التراث الإسلامي العربي، ليس من ناحية الفكر وحسب، إنما حتى من ناحية المنهج.

(5) - برز البحث في إشكالية المنهج، في دراسة النص التراثي، في العقد السابع من القرن 20، مما جعل الباحثين، يستشكلون أزمة المنهج، فتجلت هذه الأزمة ابتداءً، "في ظاهرة التعدد والوحدة في هذه المناهج، وتحولت فيما بعد، إلى عمق إشكالي، قاد الفكر الإسلامي العربي، إلى التفكير في بنية العقل المفكر ذاته؛ فتضمن هذا الإشكال أسئلة الآليات المنهجية، وقيمتها الإجرائية، في دراسة الوعي والتاريخ؛ وأسئلة الممارسة التأويلية، بصورها المتعددة، خصوصاً حول علاقة النص أو الوعي بالعلم، أو العقل والنقل، علاقة الدين بالفلسفة والعلم وغيرها". (أنظر: شاكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مرجع سابق، ص: 24-25-26).

إن التطورات التي عرفتها الساحة الثقافية والفكرية في العقود الأخيرة استدعت إعادة تقويم ومراجعة الموروث الثقافي بأحدث المناهج في الدرس الإنساني؛ بيد أن هذه المراجعات والتقويمات اختلفت نتائجها حسب المدارس والتوجهات، ومعظمها أفضى إلى نتائج تخالف بعض مقتضيات الدرس التراثي ولخصوصياته المعرفية والمنهجية. فتولدت عن هذه النتائج إشكاليات منهجية في قراءة النص التراث؛ إذ كان واضحاً أن الخلفيات الأيديولوجية أثرت تأثيراً بالغاً على القراءات التراثية بدرجات متفاوتة⁽¹⁾. إذ مع دخول الفكر العربي مرحلة الحداثة⁽²⁾ تبلورت في الغرب مدارس منهجية عديدة تعتمد النقد أساساً لها، فنتج عن ذلك أن طرحت مصطلحات ومفاهيم غير مألوفة في التداول الفكري العربي، فشغلت اهتمام المفكرين العرب ودفعتهم إلى مزيد من الانخراط في المشاريع النقدية المتعددة الأبعاد، حتى غدا النقد عنواناً عريضاً، يكلل الإنتاجات الفكرية المعاصرة⁽³⁾.

فما كان من نتائج هذا النقد أنها تنحو منحى مجانباً لحقيقة التراث وللمنهجية التي بنيت بها نصوصه، من حيث أنها لا تنطبق على التاريخ الإسلامي إنما تنطبق على تاريخ المجتمعات التي أنتجت فيها تلك المناهج. وبالتالي، كانت الدعوة إلى الأخذ بالمعرفة الحديثة ومناهجها كما جاء بها الغرب لا تعدو كونها تستبدل مكان الانشغال بالتراث الأصلي تراث أجنبي، وتبقى كما يورد المفكر طه: "حاملة لسماته وآثاره ولو نسبت إليها ما نسب من الموضوعية والعلمية والعقلانية، لأن هذه المعايير ليست إلا قيماً أنتجها هذا التراث الأجنبي وليس لها من الشمولية أو الكونية إلا ما لهذا التراث نفسه"⁽⁴⁾؛ فمنهج قراءة التراث جزء من منظومة متكاملة تتداخل فيها الأفكار العقدية والمفاهيم اللغوية والمكتسبات الثقافية، ولا يمكن تجريد المنهج عن هذا النسق المتداخل، كونه تشكل في رحمها وتغذى من روحها وبالمعرفة التي أنتجها.

(1) - الحسن حماد، أزمة المنهج في فهم التراث، ضمن شروط الوعي المعاصر، مجلة الحياة الطيبة، تصدر عن جامعة المصطفى العالمية، السنة 19، عدد: 31، صيف: 2015-1436، لبنان، ص: 39.

(2) - يحتل مفهوم الحداثة La Modernité في الفكر العربي المعاصر، مكانة بارزة، فهو يطلق على مسيرة المجتمعات الغربية، منذ عصر النهضة إلى اليوم، ويغطي مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والأدبية، وارتبطت الحداثة كحركة اجتماعية، بالخروج من العصور الوسطى، والانتقال إلى المجتمعات الرأسمالية، التي تتسم بالتجديد والتحديث والدينامية، وصاحبت عمليات العلمنة والعقلانية والفردية والتمايز الثقافي، ورافقت التصنيع وخط الإنتاج الكبير، وانتشار العمران والطابع السلعي اجتماعياً. (أنظر بهذا الصدد: طلعت عبد الحميد وآخرون، الحداثة، ما بعد الحداثة، دراسة في الأصول الفلسفية للترية، مكتبة الأنجلو المصرية، د. ط، القاهرة، 2003، ص: 162). ويعتبر طه مفهوم الحداثة، مفهوماً مرناً، ولذلك، يتعين تعريفه بالرجوع إلى سياقه التاريخي، وفي هذا السياق بالذات، تصبح الحداثة، دالة على جملة من التحولات التراكمية والداخلية، التي حدثت في المجتمعات الأوروبية، ابتداءً من عصر النهضة، إلى الآن. وإذا كانت هذه التحولات تراكمية، فإنها تقدمية، جعلت المجتمع الأوروبي، ينتقل من وضع تاريخي، إلى وضع آخر، مغايراً له، كما أنها تحولات داخلية، قام بها الأوروبيون أنفسهم، انطلاقاً من مقتضيات تخص مجتمعهم، ولم تفرض عليهم من خارج. (أنظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي الاجتماعي، الطبعة الأولى، 2006، الدار البيضاء، ص: 23).

(3) - من ذلك ما طرحه، عبد الإله بلقزيز، في كتابه نقد التراث، والذي اعتبره ضمن مشروع العرب والحداثة، الذي نشر منه جزأين، الأول موسوم ب: من الإصلاح إلى النهضة، العرب والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2014، بيروت؛ والثاني، من النهضة إلى الحداثة، العرب والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2011، بيروت. من ذلك أيضاً، كتاب نقد الخطاب الديني، لنصر حامد أبو زيد، سبناه للنشر، الطبعة الثانية، 1994، القاهرة؛ والذي يتناول في إحدى فصوله، موضوع التراث بين التأويل والتلوين، وهو دراسة نقدية، لموضوع التراث في كافة مجالاته.

(4) - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، ص: 16.

على هذا الأساس وجدنا أن البحث في المنهجية التي تم بها استشكال سؤال التراث في الفكر الإسلامي والثقافة العربية، أمر بالغ الأهمية لسببين أساسيين، أولهما: ما تفرضه الضرورة العلمية المعرفية والمنهجية في البحث العلمي عن جدوى الآليات والوسائل التي استعملت في الدرس التراثي، وكيف تعاطى الباحثون من خلالها مع التراث نقداً وتقويماً. ثانيهما: ما يفرضه الواقع الذي آل إليه أمر التراث لاسيما إذا ما علمنا أن الدراسات والأبحاث في مجال التراث عرفت زخماً كبيراً، غير أن تعدد مسالكها واختلاف رؤاها ينم عن تعدد المقاربات التراثية، وبالتالي اختلاف نتائج التقويمات حسب منهج الدرس.

وعليه، فإننا بحاجة إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي العربي قراءة جديدة تتسم بالأصالة والدقة العلمية والمنهجية في التعاطي مع أشكاله ومضامينه ومختلف أحداثه وشخصياته، وتتجاوز كل التحيزات الأيديولوجية التي مورست بحقه، وتبتعد في نفس الوقت عن الإسقاطات المنهجية التي تتم على مستوى التاريخ والثقافة. وفي سبيل الوقوف على المنهج الجديد في تقويم التراث سنحاول في هذا الباب إبراز القراءة التي اضطلع بها المفكر والفيلسوف طه عبد الرحمن وسير أغوارها والاقتراب أكثر من منهجية نقده واعتراضه على التقويمات المعاصرة، فكيف كانت منهجية نقده واعتراضاته عليها؟ وكيف بنى عل أنقاضها نظريته الجديدة في تقويم التراث وهي النظرية التكاملية؟



الفصل الأول

مقدمات منهجية
في تقويم التراث الإسلامي العربي

يعد مشروع الفيلسوف طه عبد الرحمن بنظر الباحثين في مقدمة المشاريع الفكرية العربية التي سجلت موقفا إيجابيا من التراث، وقدمت فيه نظرات متميزة عملت على التعاطي معه بشكل منهجي دقيق، وذلك بتتبع مساراته والوقوف عند آلياته التي تشكل بها، ففتح باجتهاده حقلا معرفيا خصبا وقدم منتوجا علميا قل نظيره في التاريخ العربي المعاصر، يناظر في قوته النقدية والبنائية والاستدلالية غيره من المسارات والمشاريع الفكرية العربية⁽¹⁾ والغربية⁽²⁾. وكان الداعي الذي جعل فيلسوفنا يتجشم عناء الخوض في حقل التراث تبوأ مشاريع فكرية وفلسفية الصدارة العلمية بعد دعوتها إلى قطع الصلة بكل ما يتصل بهذا الموروث الثقافي، والتشجيع بأهله والقدح في رموزه. وبعد العودة إلى تلك المشاريع وفحص دعاويها وتحصيل نظرياتها، لعله كما يقول: "يظفر فيها برقائيق من العلم المكين أو بدقائق من المنهج المتين"⁽³⁾؛ تبين له أن ما تذرعو به من حقائق علمية وما استعملوه من وسائل منهجية التي لا تتناسب ومقتضيات الممارسة التراثية.

وأن دعوة رواد تلك المشاريع للقطع مع التراث إلا لأنهم التجأوا إلى تراث غيره، ظنا منهم أنه الملجأ الذي يخلصهم من موروثهم الذي يؤخرهم عن الركب ويلحقهم بمعاني التحضر والحدائث؛ وهو ما اعتبره طه عبد الرحمن قصورا في التحقق بمعاني التراث، أو قصورا في معرفة أسرار المناهج الغربية التي سُلطت عليه. فالمعرفة المتبعة لا تمت بصلة

(1) - يورد رضوان مرحوم، وهو أحد أبرز متتبعي أعمال طه، في مقدمة الكتاب، الذي عمل على تجميع وتقديم محتوياته، الذي هو عبارة عن مجموعة من الدراسات والمحاضرات، التي أنجزها الرجل، قرابة الثلاثين سنة الماضية، أن الرجل، اجتهد في مشروعه العلمي، "للكشف عن مختلف العمليات الإجرائية، التي يتم بواسطتها استنباط منهجية الإبداع، من التراث والفلسفة والمنطق، من جهة، واستثمارها، بوصفها طريقا بيّنا، يوصلنا إلى إنشاء أتمودج نظري جديد، يتناسب مع طموحنا الفكري والمعرفي، وتطلعا الحضاري، من جهة أخرى". (أنظر: طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأتمودج فكري جديد، جمع وتقديم، رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، 2015، بيروت، ص: 15-16).

(2) - صنّفت المجلة الأدبية الفرنسية Le nouveau magazine littéraire, N° 13 Janvier 2019، طه عبد الرحمن، ضمن لائحة، تضم 35 مفكرا، الأقوى تأثيرا في العالم، تحت عنوان: Les 35 penseurs qui influencent le monde pour le meilleur et pour le pire. ووصفت المجلة المفكرين، الذين اختارهم، في عددها الأول، لعام 2019، بالعقول المتحمسة، والمتقنين الذين يغيرون من مسار الأشياء. تتضمن قائمة المثقفين العالميين، مفكرين من جميع أنحاء العالم، في محاولة، للخروج من النظرة الأوروبية المركزية. ووقفت المجلة، في الفقرة التي خصصتها لطله عبد الرحمن، عند مفهومه للحدائث المتعددة؛ حيث يتمثل مسبقا، وصول تفكير عربي وفي للإسلام، من دون أن يكون ماضويا، مضيفة، أن من تحدياته، أن يكون المرء مسلما، شاملا وفيلسوبا، موضحة، أن تحدي الأستاذ المغربي، يتمثل في طرق أخرى، ليكون المرء مسلما، كونيا وفيلسوبا. وأن فكر طه، قد ينيئ، ربما، بمجيء فلاسفة وعلماء دين عرب، من نوع جديد، يكونون محركات أصيلة، لحدائث متعددة. وورد في العدد الجديد من المجلة، ذكر عزمي بشار، الأكاديمي الفلسطيني، وجوديت باتلر، الفيلسوفة الأمريكية، وتوماس بيكييتي، الاقتصادي الفرنسي، الذي كتب حول رأس المال في القرن 21، ويوفال نوح حراري، المؤرخ الإسرائيلي، الذي عرف بكتاب، تاريخ مختصر للجنس البشري، وناعومي كلين، المحللة الكندية، الناقدة للرأسمالية، وروجر سكروتن، الفيلسوف والجمالي البريطاني المحافظ. (لمزيد من التفصيل، انظر رابط موقع المجلة:

(حمل بتاريخ: 30 (https://www.nouveau-magazine-litteraire.com/35-nuancesde-mati%C3%A8re-grise) - يناير 2019).

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 9.

للمعرفة التي تولدت بها مضامين التراث وتكونت بها مقاصده؛ فهي معرفة "تصل العقل بالغيب، وتصل العلم بالعمل، بينما تلك المعرفة المنقولة تقطع العقل عن الغيب، وتفصل ما بين العلم والعمل، فلا تناسب هذا التراث ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره"⁽¹⁾. إن ما يعاب على النقاد العرب أنهم ذهبوا إلى التوسل بأدوات نقد متشعبة بقيم الغرب ومفاهيمه. وعلى الرغم من دقتها العلمية وصرامتها المنهجية إلا أنهم لا يملكون بنظره ناصية تقنياتها ولا تفننوا في استعمالها، بل تفننوا في تنزيلها في غير موضعها ونقلها على غير أصولها، فأنزلوها على التراث من غير تمحيص فخرجت نتائجه مشوهة له، تدعو إما إلى قطع الصلة به أو إلى تفضيل بعضه على البعض الآخر. وهو ما اعتبر تم انقلاب على القيم التي توسل بها منتجو التراث وصانعو معارفه.

استند الرجل في بسط أطروحاته الجديدة في العمل على تقويم التراث الإسلامي العربي على مقدمات منهجية دقيقة لتحقيق نتائج واضحة وصریحة، تقطع بدوام الاتصال بالتراث وتحقق عمليا رؤيته التي آمن بها والمتثلة في بسط معالم نظرية تكاملية بين مختلف أجزاء التراث وأقسامه. فلنمضي الآن إلى تحري وبيان هاته المقدمات التي جاءت موزعة على بعض أعماله، والتي يمكن أن تكشف عن المنهج العلمي المعتبر في تقويم التراث.

1. المقدمة الأولى: مبدأ الحوار التناظري في بناء الحقيقة المعرفية

يستفتح الدكتور طه كتابه المرجعي حوارات من أجل المستقبل⁽²⁾ بتقديم منهجي يكاد يكون مفصل أعماله النقدية وعليه يتمحور منهج النقد والاعتراض؛ حيث يقر فيه بحقيقة مركزية الحوار، باعتباره مبدأ أساسيا في بناء الحقيقة المعرفية الجامعة، التي لا يمكن أن نرتاد الطريق المؤدي إلى الحق والوصول إليه بدونها؛ فالحوار في نظره ينزل منزلة الحقيقة؛ يقول مؤكدا على ذلك: "فكما أن الأصل في الكلام من جهة مضمونه هو الحقيقة، فكذلك الأصل فيه من جهة قائله هو الحوار؛ وكما على المتكلم الشاهد خصوصا أن يقول الحقيقة، فكذلك على المتكلم المعادي عموما أن يمارس الحوار؛ وكما أنه على الأول أن يقول الحقيقة وحدها، فكذلك على الثاني أن يمارس الحوار وحده (...)"⁽³⁾. ويبدو هنا أن الحوار يشكل مبدأ أساسيا في بناء الحقيقة المعرفية.

1.1. مركزية الحوار في بناء الحقيقة المعرفية

أفصح المفكر طه في مقدمته المنهجية عن باب يعد من أهم مداخل مشروعه الحواري ليطلع القارئ العربي على أن منهج النقد والاعتراض الذي يتبناه منبني على مبدأ الحوار. هذا المبدأ الذي أسسه على ثلاث أوجه متكاملة؛ أولها: أن السبل المؤدية للحق والحقيقة متعددة، مخالفا بذلك الآراء السائدة التي تدعي أن الحق واحد وثابت لا يتغير⁽⁴⁾، بل

(1) - نفسه، ص: 10.

(2) - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق.

(3) - المرجع نفسه، ص: 7.

(4) - يتخذ مفهوم الحق والحقيقة، في الخطاب الفلسفي عدة أوجه، وأنماط فكرية، في التاريخ الحديث والمعاصر، ففي اللغة، يعتبر هو الثبات والاستقرار، والقطع واليقين؛ وعند ابن منظور: الحق، هو الصدق، والصحة، واليقين؛ يقول صاحب اللسان: "بلغ حقيقة الأمر، أي: يقين شأنه". (أنظر: ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص: 243). وترتبط الحقيقة في معجم لالاند (Lalande)، بالمعنى الحقيقي، وضمن هذا السياق، تتعارض الحقيقة مع الخطأ؛ كما أن الحقيقة، تحيل على الواقع بالمفهوم المنطقي، فكل ما هو موجود فهو حقيقي، وما ليس موجودا فهو خطأ". (أنظر:

الحق كما يقول: "أصله أن يتغير ويتجدد، وما كان في أصله متجدد فلا بد أن تكون الطرق الموصل إليه متعددة. وحيثما وجد التعدد في الطرق فتمة حاجة إلى قيام حوار بين المتوسلين بها أو السالكين لها"⁽¹⁾. لكن قبل التسليم بهذا القول ينبغي التساؤل عما إذا كان لتعدد الطرق واختلافها أن توصل للحقيقة الواحدة التي يتفق عليها الجميع؟ أم أن الحقيقة نفسها متعددة بتعدد السبل الموصلة إليها، ومختلفة بحسب التوجهات وزوايا الرؤى؟ وإذا كان الأمر كذلك لما اختلف المتحاورون في البحث عنها. غير أن الحقيقة التي يبحث عنها المتحاورون ستختلف لا محالة باختلاف زوايا الرؤى والتوجهات سواء تعددت الحقيقة أم كانت واحدة؛ فما كان يعد حقيقة بالنسبة لصنف من المتحاورين سيكون محل شك بالنسبة للآخرين، وهذا ما يدعو إلى الحوار الذي يقرب بين وجهات نظر المختلفين وإن لم يكن هناك اتفاق تام بينهم .

ثانيها: أن اعتماد مبدأ الحوار من شأنه أن يقلص من شقة الخلاف بين المتحاورين، ويدخل بعضهم في الاستفادة من آراء وحجج البعض الآخر، سواء أكانوا أفراداً أو جماعات؛ ومتى تبين للثاني أن الرأي السديد عند الأول انصرف عن رأيه لضعف حجته واتجه إلى صواب رأي غيره. أو على العكس من ذلك، يأخذ بأدلته التي تبين له منها أنها على حق وصواب؛ وبذلك يحاول المحاور "استجلاب مزيد من الاهتمام به من لدن مخالفه حتى ينتهي هذا المخالف إلى قبوله والتسليم به؛ وهكذا إذا أنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرق فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يشفي"⁽²⁾. غير أن التسليم للآخر بالصواب والإذعان لرأيه لا يتأتى إلا عن طريق وجود حقيقة واحدة يبحث عنها الجميع، وإلا لا تدعى كل بصوابية رأيه، لأنه يمثل الحقيقة في نظره ولا حق في سواها، فوجب تحديد مستوى صحة الأدلة لكلا الفريقين لأنها تحتل الصواب كما قد تحتل الخطأ، ومن تم الاتفاق على سبل التوافق التي تقلص من هوة الاختلاف.

ثالثها: أن مبدأ الحوار يسهم في توسيع مدارك العقل وترشيد آرائه؛ ذلك أن النظر الفكري في غياب مبدأ الحوار قد لا يؤدي هذه الوظائف الأساسية للعقل، بل قد يُضعف من مستوى توسيع وتعميق مداركه. لكن إذا كان الحوار بين طرفين مختلفين أو أكثر فهو بمثابة نظر مزدوج، والنظر المزدوج حسب مفكرنا يكثر الآراء والحجج ويوسع مدارك

-André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Quadrige, PUF, p:1224.

أما الحقيقة في الاصطلاح الشائع، هي كل ما هو صادق وثابت وقيمي؛ ويقصد بالحقيقة، على المستوى القيمي، كل ما هو صادق وقيمي وثابت، مقابل الكذب، والسيء، والزائل. لذلك، يؤكد فريدريش هيجل Friedrich Hegel Hegel (1770-1831م) في موسوعته، التي خصها بالعلوم الفلسفية: "أن المعنى الفلسفي للحقيقة، يقتضي مطابقة محتوى ما لذاته" (أنظر:

: Encyclopédie des sciences philosophiques, traduction : Georg Wilhelm Friedrich Hegel - B.Bourgeois, ED, Vrin, 1979, p : 479.

ويعني هذا، أن الحقيقة مفهوم، لم يرس على معنى محدد، ومجمع عليه، فهو مفهوم ملتبس وشائك، ومتعدد الدلالات، من حقل إلى آخر، ومن فيلسوف إلى آخر، حسب تصوره النظري، ونسقه الفلسفي. وهذا ما جعل طه، يخالف الآراء السائدة، التي تدعي أن الحق والحقيقة، واحدة وثابتة لا تتغير، بل أصلها أن تتغير وتتجدد.

(1) - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص: 20.

(2) - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص: 20..

العقل ويعمقها بقدر لا يمكن للنظر المنفرد أن يصله ولو بلغ النهاية في النظر. و"معلوم أن العقل يتقلب بتقلب النظر في الأشياء، وأنه على قدر تقلبه يكون توسعه وعمقه؛ والعقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب هو العقل الحي الكامل؛ وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يكون تقلب العقل في حالة النظر من جانبين ضعف تقلبه في حالة النظر من جانب واحد، فيكون عقلاً أوسع وأعمق"⁽¹⁾؛ وهكذا يحى العقل بمبدأ الحوار الذي تحيى معه الممارسة الفكرية والنظر المزدوج الذي لا ينفرد بالرأي والحجة، إنما يشرك معه الآراء الأخرى التي تزيد من مستوى سعة العقل وعمق مداركه.

وقد ارتبط مبدأ الحوار بالعقلانية النافعة التي تبحث عن الحقيقة العلمية المشتركة، ولا يقتصر نفعها على الذات وحسب إنما ينسحب هذا النفع على الغير بُغية النهوض بالعقل العربي وتوسيع مكتسباته المعرفية وتعميق مداركه الفكرية، بما لا يوسع ولا يعمقه النظر الفردي المنغلق على ذاته والذي لا حوار معه ولا اختلاف. فالعقلانية النافعة التي تتراءى لدى مفكرنا هي تلك العقلانية "التي تكون ثمرة الامتحان بواسطة الأدلة من جانبين اثنين على الأقل، ومن يميز هذه الروح العقلانية يقطع الأوردة التي تحمل إليه هذه المعرفة الممتحنة، فيحرم نفسه من إمكان تصحيح آرائه وتوسيع مداركه فيضيّق نطاق عقله ويتسع نطاق هواه"⁽²⁾. وكلما اتسع نطاق هوى الإنسان حرم نفسه من تقويم آرائه وتهذيب أفعاله، التي لا تقوم ولا تهذب إلا بالعمل المشترك والتعاون على إيجاد الحقيقة المشتركة.

1. 2. ضوابط الحوار التناظري

بنى طه مبدأ الحوار التناظري الذي أسس عليه جل اعتراضاته على جملة من الضوابط التي سماها بضوابط الحوار الاختلافي النقدي، الذي يكون الغرض منه "دفع الانتقادات أو الاعتراضات التي يوردها الجانبان المتحاوران على رأي الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معا"⁽³⁾. وتُمثل في بعدها الأخلاقي ضوابط تصرف هذا الحوار عن آفات يمكن أن تنتج عن غياب هذا المبدأ، وهي آفات العنف والخلاف والتفرقة. وبهذه الضوابط الأخلاقية، سيفتح المجال لممارسة الإقناع بالحجة "والإذعان للصواب، ولا إقناع ولا إذعان إلا إذا توسل المختلفان في الرأي في ذلك بالقدر المشترك بينهما من المعارف والأدلة"⁽⁴⁾. فلنتعرف على هذه الضوابط الصارفة لآفات العنف والخلاف والتفرقة، ولننظر في مقتضياتها العامة والخاصة.

1. 2. 1. الضوابط الحوارية الصارفة لآفة العنف

من أهم الضوابط الحوارية الصارفة لآفة العنف ضابط حرية الرأي وحرية النقد، ومقتضاه: "لا يجوز منع أحد المتكلمين من أن يرى رأياً ولا لغيره من أن يوجه إلى هذا الرأي نقداً؛ وألا تمنع المعارض من الاعتراض إن كنت مدعياً،

(1) - المرجع نفسه، ص: 21.

(2) - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، ص: 10.

(3) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص: 33.

(4) - المرجع نفسه، ص: 38.

ولا تمنع المدعي من الادعاء ولا من إثبات ادعائه إن كنت معترضاً⁽¹⁾. إن هذا الضابط الحوارى يجعل للمتداولين الحرية التامة فى إبداء الرأى فى كل قضية ومن جهة نظر مختلفة، وحرية نقده ودحضه على أن يأتي كل واحد من المتداولين بالدليل والحجة لتثبيت مدعاه. ومن شأن هذا النوع من الحوار الذى تسود فيه الحرية على الاعتراض وعلى إبداء الرأى أن يصرف آفة العنف التى قد تنسف هذا الحوار فتضر الجماعة؛ فالحوار الاختلافى الذى دخل فيه الفرد أو الفريق كفيل بأن "ينهض بتصحيح الآراء أو الدعاوى أو تصحيح النقد أو الاعتراض، فيعود الفرد إلى التزام الجماعة كما كان قبل المنازعة إن لم يعد إلى هذا الالتزام بأقوى مما كان"⁽²⁾.

أما الضابط الحوارى الثانى، فهو ضابط الحقائق المشتركة، ومقتضاه: "أن يثبت الرأى بالبناء على المعارف والأحكام المشتركة، وضرورة أن يجتهد المجتهد فى إثبات دعواه بالاستناد إلى أقوى المقدمات المشتركة"⁽³⁾. يعد الجانب الأخلاقى الأهم فى هذا الضابط الحوارى هو ضرورة الأخذ بعين الاعتبار القيم والمعاني المشتركة بين المتداولين، بحيث يعمل كل محاور من جانبه على "استخراج آرائه أو دعاويه من الوقائع والقيم التى تعد رصيذاً مشتركاً، ويكون التسليم بهذه الآراء على قدر قوة هذه الوقائع والقيم"⁽⁴⁾؛ وكلما كانت القيم المشتركة تهم كافة مكونات المجتمع ومتشعبة بمبادئها على أوسع نطاق كان ذلك أدعى للتواصل وتحقيق التفاهم ونهاية الاختلاف⁽⁵⁾.

وختم المفكر طه الضوابط الصارفة لآفة العنف بضابط التوسل بقواعد الاستدلال فى الحوار، ومقتضى هذا الضابط: "أن يثبت الرأى بالتوسل بقواعد الاستدلال المشتركة، وأن يجتهد المحاور فى إثبات دعواه باستخدام أقوى قواعد الاستدلال المشتركة"⁽⁶⁾. فلا يكون الحوار النقدي مثمراً بين المتداولين إلا اذا عمل الواحد منهم على التوسل فى استنتاج آرائه أو دعاويه بـ "أقوى المقدمات المشتركة بواسطة أقوى القواعد الاستدلالية المقررة. وعلى قدر ما تكون القواعد الاستدلالية المتوسل بها أنسب للمجال أو أوسع دائرة يكون الإذعان لها أسرع، وتكون نهاية الاختلاف أقرب"⁽⁷⁾؛ وكلما كانت القواعد الاستدلالية مشتركة بين أفراد الجماعة على أوسع نطاق بلغ اليقين فيها مداه، فلا يبقى سبيلاً لتولد العنف الناتج عن عدم حصول التوافق والاقتران.

(1) - نفسه.

(2) - طه عبد الرحمن، الحوار والاختلاف - خصائص وضوابط، مجلة عالم التربية والتعليم، عدد 15، سنة 2004، الجديدة، ص: 156.

(3) - طه عبد الرحمن، الحق العربى فى الاختلاف الفلسفى، المرجع السابق، ص: 39.

(4) - طه عبد الرحمن، الحوار والاختلاف - خصائص وضوابط، مجلة عالم التربية، المرجع السابق، ص: 156.

(5) - يقول الإمام الجوينى، كلاماً نفيساً، فى أدب الجدل والمناظرة، فى كتابه الكافية فى الجدل: "وأحسن شيء فى الجدل، المحافظة من كل واحد من المتجادلين، على أدب الجدل، فإن الأدب فى كل شيء حليته؛ فالأدب فى الجدل يزين صاحبه، وترك الأدب فيه يزي به ويشينه (...). فمما يعود بنفع إلى صناعة الجدل، المحافظة من كل واحد من المتجادلين على مرتبته، ويعلم أن مرتبة الحبيب التأسيس والبناء، فلا يتعدى عن هذه المرتبة إلى غيره، ومرتبة السائل الدفع والهدم. (أنظر: أبو المعالى الجوينى، الكافية فى الجدل، وضع هوامشه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1420هـ-1999م، بيروت، ص: 324).

(6) - طه عبد الرحمن، الحق العربى فى الاختلاف الفلسفى، المرجع السابق، ص: 40.

(7) - طه عبد الرحمن، الحوار والاختلاف - خصائص وضوابط، مجلة عالم التربية، المرجع السابق، ص: 157.

1. 2. 2. الضوابط الحوارية الصارفة لآفة الخلاف

يبرز هنا الفرق الجلي بين مفهومين متشابهين ظاهراً، لكنهما مختلفين تمام الاختلاف وهما الخلاف والاختلاف؛ فالخلاف يكون كما يرى فيلسوفنا صاحبه مقلداً، وفاقداً للدليل العقلي والحجة العلمية لإثبات دعاويه، في حين أن الاختلاف لا اعتبار فيه إلا للدليل العقلي والاجتهاد العلمي الخاص؛ لذلك نجد أن المختلف يسعى "لا في أن يضع دليله من عنده فقط، بل أيضاً في أن يكون هذا الوضع على أنسب وجه (...)"؛ كل ذلك ليقوي من حظوظه في الإسهام في رفع الاختلاف⁽¹⁾. وبناء على هذه الاعتبارات تم وضع بعض الضوابط العلمية والمنهجية التي تمكن المتحاورين من رفع الخلاف الناتج عن الحوار الذي ليس معه دليل.

الضابط الأول: واجب الإثبات، ومقتضاه: أنه "يجب أن تكون الآراء مثبتة، وعلى المحاور أن يدفع الاعتراض على دعواه بإثباتها بدليل مقبول"⁽²⁾؛ فإذا نهض المدعي بواجب إقامة الدليل العقلي والحجة العلمية على دعواه بطل الخلاف بينه وبين المعارض، بعد أن ينظر هذا الأخير في قيمة الدليل ويمحص علميته، فإذا ثبتت لدى المعارض أن الدعوى مسلم بها صار إلى الإذعان لها لأنها تنتهي إلى مقدمات مشتركة بينهما ولا اختلاف فيها ولا نزاع.

أما الضابط الثاني: الإثبات الأنسب، ومقتضاه: "يجب أن يكون الإثبات ملائماً للرأي الميثب؛ وعلى المدعي أن يثبت دعواه بأنسب دليل ممكن"⁽³⁾؛ ذلك أن المدعي قد يختار أي طريق للتدليل على دعواه بحكم تعدد الطرق التدليلية، لكن بعضها بعيد عن المطلوب والبعض الآخر قريب ومناسب، فوجب عليه اختيار الأقرب إلى دعواه والبعيد عن الخوض فيما سواها، لكي لا يرد على المدعي اعتراض قد يحبط دليله ويوقعه في الخلط الذي يؤدي إلى الوقوع في الخلاف.

الضابط الثالث: الاعتراض الأنسب، ومقتضاه: "يجب أن يكون الانتقاد ملائماً للرأي المنتقد؛ وعلى المعارض أن يعترض على دعوى المدعي على أنسب وجه ممكن"⁽⁴⁾؛ وذلك لأن الخلاف قد لا يرتفع إذا اكتفى المعارض بنقد الدعوى دون أن يثبت ذلك بالدليل العقلي والحجة العلمية الدامغة على الوجه الذي يلائم اعتراضه أكثر من غيره من الوجوه؛ فإذا كان النقد والاعتراض مناسباً للدعوى بحكم أن دليل المعارض أقوى حجة، كان ذلك أدعى للمتحاورين على رفع الخلاف بينهما.

1. 2. 3. الضوابط الحوارية الصارفة لآفة الفرق

إن الغرض من الدخول في الحوار هو الخروج من الاختلاف في الرأي، الذي يؤدي إلى الفرق لا إلى الاتفاق، ولا شيء يحول دون هذا الاتفاق سوى الوقوع في ثلاث آفات، وهي اضطراب اللغة بين المتحاورين، أو الإخلال

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المرجع السابق، ص: 41.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - انفسه، ص: 42.

(4) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المرجع السابق، ص: 41.

بالسلوك القويم اتجاه الآخر، أو موقف العناد الذي قد يتخذه أحدهما من النتيجة المنطقية للحوار. على هذا الأساس تم إيراد بعض الضوابط التي من شأنها أن تقي المختلفين في الرأي من الفرقة وهي كالاتي:

الأول: ضابط إحكام العبارة، ومقتضاه: "ينبغي اجتناب آفات التعبير والتأويل؛ وعلى كل واحد من المتحاورين أن يطلب الإحكام في صياغة أقواله وتحديد معانيه"⁽¹⁾. إن ضابط إحكام اللغة صياغة وتعبيرا ومعنى سيتيح الفرصة لهما للتواصل البين المبني على العبارة السليمة والصيغة الدقيقة، التي لا يلتبس بها الغموض ولا الركاقة ولا التطويل الممل ولا الإيجاز المخل.

الثاني: ضابط استقامة السلوك، ومقتضاه: "ينبغي اجتناب آفات السلوك؛ وعلى كل واحد من المتحاورين أن يطلب الاستقامة الخلقية في أقوله وأفعاله"⁽²⁾. وكأن هذا الضابط الخلقي هو جامع الضوابط السابقة، حيث يلخص جملة من القيم السلوكية التي ينبغي أن يتحلى بها المتحاورون أثناء عرض الدعاوى أو الاعتراض عليها كي يكون التفاعل مثمرا. ومن الجلي أن ضابط استقامة السلوك يوجب على كل منهما اعتبار الغير فوق اعتبار الذات؛ "فلا يأتي من الأفعال ما يشوش على هذا الغير في القيام بحجته أو في إيراد اعتراضه، كمقاطعته أو تجريحه أو احتقاره، لأن فقد المحاور لهذه الاستقامة قد يتسبب في حالات من سوء العمل وسوء التعامل بينهما"⁽³⁾.

الضابط الثالث: القبول بالصواب، ومقتضاه: "ضرورة اجتناب المعاندة؛ وعلى كل واحد من المتحاورين أن يقبل النتيجة التي توصل إليها حوارهما كائنة ما كانت"⁽⁴⁾. فحينما سلم المدعي والمعترض بمقدماتهما المشتركة، والتي بنيت عليها القواعد الاستدلالية المشتركة لكلا الفريقين، فلا يبقى لهما سوى التسليم بنتائج الحوار، وستكون هذه النتائج بمثابة "إثبات الدعوى أو الرأي، فيلزم المعترض أو المنتقد إذ ذاك أن يترك اعتراضه، لأنه عجز عن التعرض للدعوى أو تكون هي توجه الاعتراض أي صحته، فيلزم المدعي إذ ذاك، أن يترك دعواه لأنه عجز عن إقامة الدليل عليها"⁽⁵⁾.

غير أن هذه الدعاوى بالرغم من إثباتها بالدليل العلمي، فهي ليست صادقة في نفسها بالضرورة وإنما يأتي صدقها بنظر مفكرنا من صدق المقدمات المسلم بها سابقا، وهذا ينسحب كذلك على اعتراض المعترض؛ فوجود دليل المعترض ليس بالضرورة إثبات لنقيض الدعوى وبالتالي إما أن تكون صادقة أو كاذبة، فقد يجوز "أن يصدق القول ولم نظفر بالبرهان عليه، كما يجوز أن يكون هناك قول ثالث فيه توقف عن الحكم إيجابا وسلبا"⁽⁶⁾. وعليه تكون نتائج الحوار حينما تتعلق بالمقدمات المسلمة مع إضافة "شرط الصدق على الإثبات والاعتراض نسبية لا مطلقة واحتمالية لا قطعية وتقريبية لا تقريرية؛ لذلك الغالب على الظن أن أنسب الأوصاف لهذه النتيجة ليس هو وصف الحق وإنما

(1) - المرجع نفسه، ص: 43.

(2) - نفسه، ص: 44.

(3) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المرجع السابق، ص: 44.

(4) - المرجع نفسه.

(5) - نفسه، ص: 45.

(6) - نفسه.

وصف الصواب"⁽¹⁾. وإذا تأكد أن النتائج المتوصل إليها بين المتحاورين سواء كانوا أفراداً أو جماعات بتظافر جهودهم جميعاً على تحري الحقيقة والصواب، ستكون معرضة للمراجعة والتصحيح على الدوام، فما الظن بنتائج يتوصل إليها من جانب واحد، ومعرض للخطأ أكثر من غيره، فهذا يعني أنها ستكون في الغالب مجانبة للصواب، وأشدّ عرضة للخطأ من النتائج المجمع عليها من طرف الجماعة.

خلاصة الأمر في المقدمة الأولى، التي حاولنا فيها تحري مبدأ الحوار التناظري في بناء الحقيقة المعرفية، أن الحوار النقدي ينبغي ألا يبنى إلا على العقل وليس على التعصب للرأي، بناء على ضوابط تكفل له النأي به عن آفات العنف والاختلاف والتفرقة، وتمنح للمتجاوز حرية الرأي والنقد، وتتوسل بحقائق مشتركة بين المتحاورين من شأنها أن تعطي نتائج علمية وعملية تقرب إلى الصواب وتقترب من الحقيقة. وقد حاول فيلسوفنا أن يجمع في قراءته للتراث العربي بين القيم الحوارية وابتغاء الصواب، هذا الجمع هو ما سماه بخاصية التناظر التي يتميز بها التراث، والتي تتجلى في اشتراك الجماعة من العلماء والنظار في طلب الصواب والظفر بالحقيقة.

2. المقدمة الثانية: آلية المناظرة منهج للحوار والنقد والاعتراض

في مقدمة كتاب تحديد المنهج في تقويم التراث يكشف طه عبد الرحمن عن المسلك الذي اعتمده في هذا التقويم حواراً ونقداً واعتراضاً، وهو المسلك الذي يمكن أن يفضل بعض المسالك التي شاع استعمالها بين النقاد والدارسين، ومقتبس من منهجية أنتجتها الممارسة التراثية في الحوار العلمي في أرقى عصور التاريخ الإسلامي العربي، ومبنية على مبادئ نظرية وعملية مصوغة بشكل علمي دقيق وهي آلية المناظرة⁽²⁾. يقول مفصلاً عنها: "لقد حملنا على أن نأخذ في بحثنا بمنهجية تعتمد أساساً مسلكاً حوارياً، موصولاً بالطريقة التي اشتهرت بها الممارسة التراثية وهي طريقة أهل المناظرة"⁽³⁾. وباختياره لهذه الطريقة الحوارية التناظرية فقد ردّ الاعتبار للمناهج الحوارية التي يزخر بها التراث الإسلامي والتي أثبتت نجاعتها علمياً ومنهجياً وبالأخص في الحوار الاختلافي النقدي؛ وهو ما جعله يصرح بالقول: "أختير نوعاً متميزاً من أنواع الحوار الاختلافي، إذ تضرب جذوره بعيداً في تاريخ الفكر الإنساني عموماً وفي تاريخ الفكر الإسلامي خصوصاً، وهو ما يسميه منظرو الحوار المعاصرون بالحوار النقدي أو الحوار العقلي أو الحوار الإقناعي، وقد أسميه

(1) - نفسه.

(2) - مما يدعو إلى الحرص، على أهمية ونجاعة التناظر، هو ظهور الحق في صور متعددة، وبإمكانات لا حصر لها، كما رأينا في المقدمة الأولى، الشيء الذي يقتضي، الشروع في حوار مع الآخر، من أجل تكثير الحقائق؛ وفي هذا الصدد، وبعد أن عمل طه، على فصل المقال، في مراتب الحوارية، المتمثلة في الحوار والمحاورة والتجاوز، كل صنف يختص بمنهج استدلال، وآلية خطابية، وبنية معرفية، ونماذج نظرية وشواهد نصية، تتفاوت في قدرتها على أداء الحوارية وتأصيلها، ميزاً انطباق الفعالية الحجاجية، على كل خطاب طبيعي، خلص إلى أن المناظرة، تقوم على تحديد منهجي؛ إذ الطرق إلى الحق كثيرة، ومذاهب المتناظرين شتى، بخلاف المنطق البرهاني، القائم على توحيد منهجي، وتجرد من كل العلائق التداولية. (أنظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، مرجع سابق، ص: 67-68).

(3) - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، مرجع سابق، ص: 20.

كذلك بالحوار الاعتراضي، وقد سماه علماء المسلمين من قبل بالمناظرة⁽¹⁾؛ وهو تعبير عن منهجية الحوار الاختلافي التناظري النقدي الذي يدخل فيه المتحاورون⁽²⁾.

إن لدى فيلسوفنا قناعة كبيرة بأنه يجوز مبدئياً أن تكون لدى العرب والمسلمين منهجية علمية مخصصة وغير منقولة في النهوض بالتراث الإسلامي العربي، كما لدى الآخرين منهجياتهم التي اعتمدها في النظر والتقييم والنهوض بتأريخهم وتراثهم. وينبغي أن يكون لدينا اليقين بأن هذه المنهجية المخصصة لها قدرتها على تحقيق المراد في تقويم تراثنا بشكل أفضل من نقل ونسخ نموذج ليس إلا إمكاناً واحداً من بين إمكانات متعددة تضاهيه شأننا وشأوا. وتبني هذه المنهجية التراثية المستعملة في التقويم بنظر طه عبد الرحمن على مبادئ نظرية وعملية أساسية، من أهمها: ضرورة التخلص من الأحكام المسبقة أو الجاهزة أو المتسببة، التي ربما اعتاد عليها أهل النظر في التراث، مع الحرص على تحصيل معرفة شاملة بمنهج المتقدمين والمتأخرين في مختلف أصناف العلوم، للتمكن من الاجتهاد في وضع مناهج ونظريات مخصصة بدل اقتباسها؛ إضافة إلى تحصيل المعرفة العملية بأصول التراث التي تتجلى في المنفعة في العلم والصالح في العمل والاشتراك في طلب الصواب.

على أساس هذه المبادئ بسط فيلسوفنا نظريته وشق طريقه في النهوض بتقويم التراث، معتمداً في ذلك طريقة أهل المناظرة، التي شملت جميع دوائر المعرفة الإسلامية والعربية عبر التاريخ الإسلامي، لما تميزت به من وظائف علمية وأخلاقية تتلخص في مبدأ "الاشتراك مع الغير في طلب العلم وطلب العمل بالمعلوم؛ ومبدأ النفع المتعدي إلى الغير أو إلى الآجل"⁽³⁾. وعموماً فالدارسون يكادون يتفقون على أن علم المناظرة وبناء الحجج سبيل من سبل بناء الحقيقة العلمية، كونها تعتمد على مبدأ التشارك والتعاون من جانبين اثنين، فتتوسع بذلك المعرفة العقلية ومدارك العقل وآفاقه. فهي ليست محكومة بالغمائية بل الممارسة التناظرية، وهي عمليات منطقية استدلالية مشروطة بأحكام وأدبيات تداولية تفرض على العارض والمعارض الالتزام بما طلبا لاقتناص الحق الذي هو الهدف من المناظرة⁽⁴⁾.

إن أخذ فيلسوفنا بالمنهج المناظراتي في أطروحته النقدية ليعتبر نقلاً حياً لأركانها الأساسية، والشاهد على ذلك هو مراعاته في هذا النقل لمقتضيين جوهريين، أحدهما: "مقتضى تجدد المعرفة العلمية؛ والثاني: مقتضى خصوصية الموضوع المدروس"⁽⁵⁾؛ فإن كان العلماء والنظار المتقدمون قد أخذوا في منهج بسط أطروحاتهم أو نقد واعتراض

(1) - طه عبد الرحمن، الحوار والاختلاف - خصائص وضوابط، مجلة عالم التربية، المرجع السابق، ص: 151.

(2) - يقوم منهج المناظرة، على وجود طرفين اثنين، يستأثران بقواعد استدلالية، هي أصل في العملية الحجاجية؛ هكذا يختار أحد الطرفين دور المدعي، أو المعلن، أو المجيب، فيما يختار الطرف الآخر، دور المعارض، أو السائل، أو المانع، فيتم استعراض الجانبين، لمختلف الأدلة والبراهين والحجج، لإقناع الطرف الآخر، وقبوله، بفكرته ونظريته العلمية، أو إفحامه، ودحض مقولاته المزعومة، بغير إظهار تناقضاته الاستدلالية، وكشف مساوئه المنهجية، وتبيان تخالفته الفكري والفلسفي.

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

(4) - على العموم، فكيف ما كان نوع الموضوع المقارب بواسطة منهج المناظرة، فإن هذه الأخيرة، لا تستقيم إلا بأفعال تكميلية، أجملها صاحبنا في ثلاثة أساسية: عرض الدعوى، أي الادعاء، عرض دليل على الدعوى، ويسمى التلليل أو الإثبات، والاعتراض على هذه الدعوى، أي المنع (أنظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجدي علم الكلام، مرجع سابق، ص: 75-76).

(5) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 21.

أطروحات خصومهم بآليات منطقية ولغوية محددة توافق علوم ومعارف عصرهم في علوم الآلة، فإن صاحبنا ألزم نفسه بتبني نفس النهج، وهو الأخذ في النقد والاعتراض بطرق ومناهج منطقية ولغوية، تناسب العلوم والمعارف والنظريات المنطقية والحجاجية واللسانية المعاصرة. ويؤكد على التزامه بأن تكون الآليات التي يستعملها "ملائمة في خصائصها للموضوعات التراثية التي ننزلها عليها؛ فالموضوع التراثي عموماً، مبني بناء لغوياً ومنطقياً مخصوصاً ولا يمكن وصفه وصفاً كافياً ولا تعليله تعليلاً شافياً إلا إذا كانت الوسائل التي تستخدم في وصفه ونقده ذات صبغة لغوية ومنطقية"⁽¹⁾.

خلاصة القول، أن تقويم القراءات المعاصرة للتراث الإسلامي بصفة عامة، ونقد أطروحات القراءات التجزيئية بصفة خاصة انطلقت عند المؤلف من منهج منطقي تداولي يتمثل المناظرة طريقاً للحوار والمناقشة والاعتراض. وهو اختار لمنهجية تراثية أصيلة لقراءة وتقويم التراث، وأيضاً للاعتراض على رموز القراءات التجزيئية، الذين تبنا في مختلف أطروحاتهم الفكرية مقاربات إبستمولوجية غربية، يُنظر إليها على أنها أخلت بالمنهج الذي أسس عليه ببيان التراث. واستناداً إلى هذه المنهجية الحوارية اشتغل فيلسوفنا بنقد الأعمال التي تولت تقويم التراث بمنهجية غير المنهجية التراثية قد لا تتسع لمقتضيات التراث العلمية.

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع نفسه..



الفصل الثاني

نقد دعاوى التقويم التجريبي الانتقائي
للتراث الإسلامي العربي

زخرت الساحة الفكرية المعاصرة بالأعمال المشتغلة على التراث الإسلامي العربي دراسة وتقويمًا، وتكاثرت المراجعات والتقويمات النقدية بتكاثر الاتجاهات الفكرية والحقول المعرفية في هذا الشأن. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حقيقة التراث التاريخية الملازمة للإنسان عبر العصور، وعلى أن التراث نافذ في وعي الإنسان وفي مداركه، سواء أكان واعيا بذلك أم لا. بيد أن هذا الاهتمام المتكاثر في نظر المتابعين نحًا منحًا مغايرًا لما تأثنت عليه علوم التراث ومعارفه؛ ذلك أن معظمها استند إلى ما ورثته من تصور مغاير للمنهجية العلمية المعمول بها في حقول العلوم التراثية، والتي يضيق بها التراث الإسلامي بالخصوص ضيقًا عن استيفاء مقتضياته التاريخية والواقعية. وقد انبنى هذا التصور باعتقاد فيلسوفنا، على الرؤية السائدة التي تدعي أن "العلم واحد لا تعدد في طرائقه، وضروري لا جواز في أطواره، وأنه مطلق لا نسبية في نتائجه"⁽¹⁾. كما يُنظر إلى الحقيقة التراثية على أنها حقيقة تاريخية لا مجال فيها للحقائق الدينية المستوحاة من الوحي، حتى بات يُنظر إلى التراث كما ينظر إلى التراث غير الديني، ويقوم بآليات ومناهج لا تتلاءم ومقتضياته الدينية والمعرفية.

هذا الاعتقاد في نظر بعض النقاد غير مسلم به في دراسة التراث الإسلامي العربي، كونه ليس إلا إمكانًا واحدًا، إذ يجوز مبدئيًا أن تكون هناك منهجية غير المنهجية المستوردة، التي تعتمد على الموضوعية والسببية والإجرائية. وأن هذه المنهجية من شأنها أن تكون قادرة على تقويم التراث بآليات ومناهج مخصوصة أنتجتها الممارسة التراثية العربية الإسلامية في أبهى عصورها التاريخية، مع فتح المجال لتنقيحها لتتلاءم والمناهج المعاصرة بدل الاقتباس عن الغير. إن الأعمال التي تولت تقويم التراث بمنهجية غير المنهجية التي انبنت عليها معارفه وعلومه تكاد في أغلبها تنحاز ذلك المنحى وهو الاعتماد على منهجية انتقائية تجزئية تفاضلية، وإن تباينت تحليلاتها واستنتاجاتها حسب اختلاف مرجعيات أصحابها وتقاريراتهم. سنمضي في هذا الفصل إلى الكشف عن مظاهر وأسباب اعتماد المنهجية التي أدت إلى تجزئ التراث وانتقاء أفضله، ثم نعرض على النموذج الذي ارتآه صاحب تحديد المنهج والوقوف على إشكال التفضيل والانتقاء فيه.

1. مظاهر وأسباب التقويم الانتقائي للتراث الإسلامي العربي

تقويم التراث أو نقد النص التراثي هو عملية معقدة، تنبني على النقد والاعتراض على مضامين هذا النص بالوسائل والآليات المتاحة لاستخراج الأدلة التي يبنى عليها أو تستند إليها نصوصه؛ فالتقويم إذن هو "مطالبة النص بالتدليل على وسائله أو مضامينه"⁽²⁾. غير أن الإشكال ليس هو عملية النقد في حد ذاتها بقدر ما هو في المسالك

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 19.

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 23.

والآليات التي اعتمدت في هذا التقويم؛ ذلك أن كثير من النقاد والباحثين المعاصرين انتهجوا مسالك على النقد والاعتراض على مضامين النص التراثي دون الظفر بوسائله وآلياته التي كانت سببا في توليد تلك المضامين.

بذلك حرر فيلسوفنا دعوى صيغت لبيان تحافت هذا المنهج وعدم صلاحيته لتقويم التراث. تقول الدعوى: "إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزئية انتقائية إلى التراث"⁽¹⁾. استند المؤلف لأثبات هه الدعوى إلى مقدمة منهجية وهي مقدمة التركيب المزدوج للنص التراثي، مفادها: أنه ينبغي التسليم بأن "كل نص حامل لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة ومصوغ على كفاءات محددة، بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص إلا إذا أحيط علما بالوسائل والكفاءات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات"⁽²⁾.

ولما كان النص مزدوج التركيب بهذه الكفاءات اللغوية والمنطقية المنتجة لتلك الآليات، فقد تم إغفال هذه المقدمة المنهجية أو عدم الالتفات إليها في عدد من الأبحاث التي تولت تقويم النص التراثي من قبل النقاد والباحثين، والاشتغال فقط على نقد المضمون مع إهمال وسائله، مما أفضى إلى اتخاذ موقف انتقائي تجزيي من التراث.

1.1. النزعة النقدية المضمونية والاشتغال بالآليات العقلانية

ذهب بعض النقاد والدارسين في تقويم التراث الإسلامي العربي إلى البحث في مضامين النص التراثي وإغفال وسائله وآلياته التي انبنت عليها تلك المضامين وتشكلت بها صورته، في حين أن الحقيقة التي لا مرأى فيها هي أن النص التراثي مزدوج التكوين، وأن حصيلته مردودة إلى جملة من المضامين والمحتويات والآليات التي ينبغي استيعابها وتوظيفها بحسب الحاجيات والأهداف العلمية والعملية.

وقد وقعت النزعة النقدية المضمونية التي تبناها جملة من النقاد في إخلال كبير بحقيقة التلازم بين مكونين أساسيين من مكونات التراث وهما مضمون النص وآلياته، وبذلك سنلفي بنظر مفكرنا أن أي إجراءات تقويمية بعيدة عن هذه الحقيقة فهي عارية عن الدقة العلمية والمنهجية، وخالية من وسائل الممارسة التراثية التي تأسست عليها علوم ومعارف التراث. وتؤدي إلى اعتماد نتائج لا تخدم التراث ولا معارفه، وإنما تنتقص منه وتقضي أجزاء مهمة من الحياة العلمية والعملية. ولا غرابة أن يكون هؤلاء النقاد قد توسلوا بآليات ومناهج من غير التي انبنت عليها العلوم والمعارف التراثية. فكان من واجب فيلسوفنا الكشف عن هذه الآليات والمناهج المنقولة، وتبيان وجوه استعمالها وأثر تنزيلها على مضامين التراث، وبيان قصورها في تحقيق النتائج المعقولة. من بين الآليات التي تم التوصل بها: الآليات العقلانية أو المنهج العقلاني⁽³⁾.

(1) - المرجع نفسه.

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 23.

(3) - المنهج العقلاني أو العقلانية، هي رؤية تدعو لاعتماد المنطق الفكري والاستدلالي كمصدر للمعرفة والتبرير، وهو منهج يتعامل مع الأمور من خلال وجهة نظر معينة، تقوم على أساس الاستدلال، أي البناء على معلومات سابقة، للوصول إلى معلومات جديدة من خلالها، وهو نقض للخبرة الحسية.

اعتمد بعض النقاد العرب للوصول إلى الحقائق المعرفية الكونية على المنهج العقلائي المجردة، الذي يعتمد على الاستدلال العقلي وإخضاع كل معرفة في الوجود للمنهج العقلي دون الاستناد إلى غيره من الإدراكات، سواء أكانت التجربة العملية البشرية أو الوحي الإلهي؛ وذلك لإثبات أن الإدراك العقلي المجرد سابق على الإدراك المادي الحسي المجسد؛ فكان الاعتقاد على أن هذا المنهج هو الأقدر على تقويم التراث تقويمًا يبنى على منهج علمي دقيق وتوفير استفادة معرفية عميقة من نصوصه.

بيد أن إعمال الآليات العقلانية المجردة في دراسة نصوص التراث أدت إلى تجزئ مضامينه إلى شرائح متعددة ومتباينة، من حيث أن المعايير العقلانية لا تقبل من نصوص التراث إلا ما كان يستجيب لمتطلباتها الموضوعية والعلمية بحسب رواد المنهج؛ وعليه، فقد بات واضحًا أن التراث ككل لا تستسيغه المعايير العقلانية، بل ينبغي أن يُنتقى منه ما يبدو لها أنه يستجيب للمنطق والعقل ولا يخالفهما. "فما كان من نصوص التراث واضح الانتساب إلى العقلانية لزم في نظرهم تحقيقه والانتفاع به وفق مقتضيات الحداثة وشروط التطلع إلى المستقبل، وما كان منها مجانبًا أو محاصمًا لهذه العقلانية وجب عندهم تركه وإن دعت الضرورة إلى تحقيقه قصد المقارنة والمقابلة، فليُجتزأ منه عينات تؤخذ منها العبرة ويحصل بها الاتعاض"⁽¹⁾.

إن اعتماد الآليات العقلانية وتنزيلها على نصوص التراث جملة وتفصيلاً من قبل الدارسين النقاد يدل على قصور في النظر وضعف في التحصيل المنهجي لتلك الآليات. وأولى المهام التي كان ينبغي أن يضطلع بها النقاد هي تمحيص هذه الآليات أو نقدها نقداً كافياً، لكي يتبين لهم مدى كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الاستنتاجية. خصوصاً وأن حقائق ومسلمات العقلانية المعاصرة بدأت تفقد بريقها حتى في موطنها الأصلي⁽²⁾.

والعقلانية تؤمن بأن بعض الافتراضات، يمكن معرفتها عن طريق البداهة وحدها، بينما أخرى، يمكن معرفتها عبر الاستدلال، بحجج سليمة من افتراضات فطرية. فهي تثق بفكرة أن الحقيقة لها بناء عقلائي منطقي، بحيث يمكن فهم جميع مظاهرها، من خلال المبادئ الرياضية والمنطقية، وليس من خلال التجربة الحسية. ويعد رينيه ديكارت، أحد أشهر المناصرين الأوائل للعقلانية، وقد اعتقد أن المعرفة بالحقائق الأبدية، مثل الرياضيات، والأسس الإستيمولوجية، والميتافيزيقية للعلوم، يمكن اكتسابها عن طريق العقل وحده، دون الحاجة لأي نوع من الخبرة الحسية. (المزيد من التفصيل يرجى الرجوع إلى رينيه ديكارت، **مقالة عن المنهج، لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمة، محمود محمد الحضيرى، المطبعة السلفية ومكتبته، د.ط، 1348/1930، القاهرة).

(1) - طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المرجع السابق، ص: 25.

(2) - قدم طه نقده للعقل والعقلانية المجردة، لارتباطها بالحداثة الغربية، وبسبب العلاقة الوطيدة بينهما؛ فما دام العقل هو المجال الذي يتحرك فيه الخطاب الحداثي، فإن العقلانية، تمثل بذلك مفتاحاً للحداثة، وروح الإنسان المعاصر. وقد تولى الرجل، باستخدام آليتي التفكير والتركيب، اللذان هما أساس منهجيته، تقويض دعائم نموذج الحداثة الغربية السائدة، القائمة على العقلانية المجردة، محدداً بشكل دقيق، ماهية العقل والعقلانية ودرجاتها. هذا التحديد الدقيق، الذي جادت به ذهنيته المنطقية، هو ما ساعده في عمليتي الهدم والبناء، ليقدّم لنا، بعد ذلك، مشروعاً فلسفياً، قائماً على الإبداع والاستقلال. فمشروع طه، بحسب الدارسين، يمكن اختزاله في العقلانية؛ فقد استوفى هذا المشروع العقلانية، من جهة دفاعه المستميت عن توسيع العقل، وعدم تضيق آفاقه، كما دعا إلى ربطه بالجانب العملي، وتقبيده بالغايات والمقاصد السامية. كما أن العقل عنده، يعتبر مجرد فاعلية، وليس ذاتاً قائمة بنفسها، أو جوهرًا مستقلاً، كما ذهب إلى ذلك أرسطو ومناصروه. يقول الرجل، مؤكداً، أن العقل "ليس جوهرًا مستقلاً قائماً بنفس الإنسان، وإنما هو أصلاً فاعلية، وحق الفاعلية أن تتغير على الدوام، نظراً، لأن مقتضى الفعل أن يفعل، وكل ما يفعل يوجد بوجود أثره، وينتفي بانتفائه، وليس العقل فاعلية فحسب، بل هو أسمى

ثم إن الآليات العقلانية المجردة تحمل بحسب طه عبد الرحمن من الصفات السلبية ما يجعلها غير قادرة على الظفر بتقويم دقيق وسديد للتراث، من بينها: فحش التجريد، ونقص التوجيه التي أصر عليها هؤلاء وورثوها عن الغير، وهذا ما فوت عليهم معرفة حقيقة الممارسة التراثية وخصوصيتها المنهجية، التي لا تُعتبر ممارسة نظرية مجردة وخالصة كآليات الممارسة العقلانية المنقولة، وإنما هي ممارسة لها تعلق راسخ بحقيقة مهمة وهي "الحقيقة العملية، ذلك أنها تتصل بالقيم السلوكية وتكتسب بالتعاون مع الغير في إظهار الصواب وتحقيق الاتفاق"⁽¹⁾. على هذا الأساس اتسمت الممارسة التراثية بمنهجية خاصة بعيدة عن التجريد النظري، وهي المنهجية العملية المرتبطة بالسلوك والقيم الأخلاقية، ولن تتأني هذه الحقيقة العملية إلا بالاشتراك مع الغير والتعاون معه على بلوغ الحق والصواب لتحقيق أدنى شروط الاتفاق.

وبالطبع، فإن الممارسة العقلانية المؤسسة على العمل والقيم والتعاون لن تتوافق والممارسة العقلانية النظرية المجردة من العمل، والبعيدة عن الارتباط بالسلوك الإنساني؛ ذلك أن معايير هذه الأخيرة حينما تنزل على التراث إنزالاً وتقوم بها العلوم والمعارف التراثية لن تؤدي إلا إلى نتيجة واحدة وهي استبعاد أجزاء كبرى وغنية من العلوم التراثية، وقطع الصلة بين معارفها بحجة أنها لا ترقى إلى درجات العقلانية أو لا تتوفر فيها شروطها ومبادئها.

1. 2. النزعة النقدية التجزيئية والاشتغال بالآليات الأيديولوجية

استناداً إلى مقدمة التركيب المزدوج للنص التراثي فإن المضامين التي أنشأت وبلغت بها نصوص التراث قد تأسست على وسائل وآليات لغوية ومنطقية معينة، وهو ما يجعل بنية التراث متكاملة لا تقبل التجزئ ولا التفاضل. غير أن هذا المنطق التكاملي بين المضامين والآليات المشكلة للنص قد غاب عن معظم النقاد الذين تبنوا النظرة التجزيئية. وبما أن الدراسات التقييمية في الساحة الفكرية العربية سلكت هذا المسلك في إنتاجها اعتماداً على مبدأ المضمون أولاً وأخيراً، متغافلة عن التلازم بين طرفي النص التراثي بمحتوياته الداخلية ووسائل إنتاجها، فإنها ستروم لامحالة إلى تقسيم هذه المضامين إلى أجزاء متفاضلة ومنتقاة بحسب أولويتها العلمية والمنهجية. وهنا سنعلم أن النزعة التجزيئية هي نتيجة حتمية للنزعة المضمونية التي عملت منذ البدء على الانطلاق من وسائل وآليات مغايرة في أوصافها وقواعدها للآليات التي بنيت بها مضامين النصوص التراثية، فكان وقعها على التراث شديداً وأثرها في تجزيته بالغاً. من بين الآليات الاستهلاكية التي استند إليها في تقويم التراث الآليات الأيديولوجية المسييسة.

يولي النقاد النزعة الأيديولوجية أهمية بالغة في تقويم التراث، ويعد مبدأ التسييس أو الفكر السياسي النضالي معياراً حاسماً في تقييم التراث، وفي قدرته على الوفاء بشروط التقدم والازدهار والنهضة الحضارية العربية. فإذا كان النص التراثي ينطوي على معاني ودلالات التدافع السياسي الذي يفرض ممارسات أيديولوجية سياسية ذات خلفية

الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى والأقوى، أن تتغير على مقتضى الزيادة، وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل". (أنظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، بيروت، ص 22).

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 26.

قومية أو حزبية، من أجل تحصيل الحقوق والبحث عن مراكز السلطة ومصادر القرار، فإن هذا النص سيحتل مكانة مرموقة في العلم والمعرفة، وسيحظى بأولوية في مناهج الدرس المعرفي. وما كان بعيدا عن تلك المعاني والقيم السياسية أو محاصما لها من قريب أو بعيد، فإن مآله الإهمال، وأولى به أن يُقبر "وتنسب إليه أسباب التدهور الذي أصاب الوجود الإسلامي العربي"⁽¹⁾.

اعترض مفكرنا على هذا التسييس، ولم يكن ليسلم ببساطة بنتائج هذا المنهج الأيديولوجي المسيس، كونه يمتح من النزعة المضمونية أيضا، التي تُقطع التراث وتجزئ مضامينه إلى قطاعات متفاضلة، متجاهلة مقدمة التلازم المنهجي بين المضمون والشكل التي بني بها النص التراثي. لقد أخلت هذه النزعة الفكرانية بأهم مبدأ تؤمن به وتسلم بمنهجية آليته النقدية وهو مبدأ النقد؛ حيث ذهبت إلى تسليط آلية النقد الأيديولوجي للتراث ولنصوصه قبل الرجوع إليها وتمحيص كفاياتها العلمية والمنهجية، خصوصا إذا علمنا أن مراجع هذه الوسائل ومنظورها اختلفوا اختلافا كبيرا وتفاوتوا في تحديد كفاياتها المنهجية حتى تنازعوا في ذلك⁽²⁾.

لقد كان الأولى أن تُمتحن هذه الآليات العقلانية المجردة والمسيسة، وتُعرض على محك خصوصية الممارسة التراثية العملية، التي هي أقرب إلى التأنيس الذي يُولي الجانب الأخلاقي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر؛ "فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر مما تكمن في الجوانب التسييسية والمادية"⁽³⁾. فالنص التراثي هو بنية تأنيسية روحية لا علاقة لها بالتسييس.

لقد غاب على النقد أن الوظيفة التأنيسية تتجلى في روح النص التراثي حينما تنتهي الأسباب الخارجية الزمانية والمكانية المحيطة بإنتاجية هذا النص، والمؤثرة في مضمونه ومخرجاته، فيصير حاملا لميزة معنوية تكسبه روحا خاصة، تمتد آفاقها عبر الزمان والمكان بما يمنحه وجودا ثقافيا مستقلا، فيضحى مُلكا لا لمكان ولا زمان محدد بعينه، وإنما ملكا للإنسانية عامة. وبما أن الممارسة التراثية قائمة على مبدأ ارتباط العلم بالعمل فإن تأنيسية النص التراثي "تزداد بازدياد تغلغل مضمونه في العمل، ناهيك عن العمل الشرعي الإسلامي الذي يحمل قيما لا يمكن إلا أن تكون ذات أبعاد إنسانية بما أنها من وحي رب العالمين"⁽⁴⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 26-27.

(2) - يورد صاحبنا، أن دعاة الاتجاه الأيديولوجي الفكري، بالرغم من أنهم اتفقوا على الأخذ بهذا المبدأ، إلا أنهم اختلفوا اختلافا شديدا، في تحديد شكله، الذي يمكن أن يصل بهم إلى التحرر والتقدم، والازدهار المنشود؛ ومن بين هذه الأشكال الأيديولوجية السياسية، هناك الشكل الثوري، والشكل الإصلاحية، والشكل التأسيسي، وكل من هؤلاء يعمل على شاكلته، في توجيه قراءة النص التراثي؛ يقول الرجل: "فإن كانت الفكرانية سلفية، جمد أصحابها على نصوص السلف البعيد، وأطرحوا كل ما سوى هذه النصوص؛ وإن كانت قومية، آثر أهلها النصوص التي تشيد بالتاريخ واللغة والجنس، على باقي النصوص التراثية؛ وإن كانت اشتراكية، بالغ أصحابها في البحث عن النصوص، التي تحمل معاني التوجه التحرري والثوري، أما إذا كانت الفكرانية ليبرالية، أخذ مؤيدوها بالنصوص التي تدعو إلى الفكر العلمي، وإلى النظام الديمقراطي". (ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع نفسه، ص: 27.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - نفسه.

محمل القول، أن النقاد المشتغلين على التراث تأثروا بالنزعتين المضمونية والتجزئية، وهو ما جعلهم يتوسلون في نقد وتقييم النص التراثي بآليات ومناهج بعيدة لاتتلاءم وخصوصية الممارسة التراثية العلمية، المنبئية على تلازم طرفي النص، المضمون وآلياته المنتجة، فسلطوا جملة من الآليات العقلانية المجردة والأيدولوجية المسيسة عليه دون فحصها أو تمحيصها من مصدرها، مما نتج عنه تقسيم التراث إلى قطاعات معرفية متباينة، مفضلة ما يعتقد أنه يستجيب للمعايير العلمية ويمكن ربط التقدم والازدهار والنهضة به. وما لا يستجيب لهذه المعايير فيطوى إلى الأبد، ولا حاجة للإنسانية به كونه سبب النكوص والتراجع.

لكن لو تفطن هؤلاء للآليات المنتجة لمضامين التراث، ومنها العقلانية العملية والفكرانية التأسيسية، لتبين لهم أنها كانت أسباب قوة التراث وتماسك نصوصه التي لا تقبل التقطيع ولا التفضيل بل أضحت بها كلا متكاملا، وجب تقويمه على أساسها تقويمًا متكاملًا، لاستخراج ما يمكنه من معارف وقيم ومبادئ تتأسس على العمل أكثر منها على التجريد.

2. الجابري ونموذجه في تقويم التراث

اشتغل عدد من النقاد والباحثين العرب على التراث اشتغالا ينم عن اهتمام كبير بهذا الموروث الثقافي قديما وحديثا⁽¹⁾، من حيث اعتباره حقيقة وجودية في الثقافة والاجتماع الإنساني العربي. غير أن الأبحاث والدراس التي اعتنت بالتراث نقدا وتقيوما معظمها سلك مسلكا نقديا تفاضليا أو تجزيئيا، وذلك بفصل مضمون النص عن آلياته المنتجة⁽²⁾. كان من بين أهم المفكرين النقاد المعاصرين الذين تزعموا هذا الاتجاه دراسة وتقيوما منذ مطلع الثمانينيات من القرن الماضي الباحث والمفكر محمد عابد الجابري⁽³⁾ من خلال مشروع في نقد العقل العربي.

(1) - يمكن تحقيب الدراسات، التي اشتغلت على التراث العربي المعاصر، إلى ثلاثة أزمنة، أو ثلاث لحظات في التاريخ الثقافي، حسب بعض الباحثين المعاصرين؛ أولاها: كما يقول بلقزيز في كتابه نقد التراث، هي اللحظة التي أرتخ فيها الباحثون والنظار والمحققون التراث الفكري العربي، تأريخا كليا شاملا، أو جزئيا؛ وهذه اللحظة، شهدت ورشة علمية كبيرة، في ميدان تحقيق النصوص، وإعادة نشرها نشرة علمية مفهرسة؛ وثانيها: لحظة نقد التراث؛ والتي انطلق فيها جيل جديد من الباحثين والنقاد، منذ ستينات القرن 20، إلى دراسة المادة التراثية، دراسة نقدية، باستخدام مناهج جديدة؛ وثالثها: لحظة نقد التراث عن طريق نقد العقل العربي، الذي أنتجه، أي، نقد الأداة المعرفية، التي أنتج بها القدامى ما أنتجوه، من أفكار وتصورات. (لمزيد من التفصيل يرجى النظر في عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مرجع سابق، ص: 14).

(2) - تناول عدد كبير من المفكرين والنقاد مسألة التراث، باعتباره أرضية معرفية وفكرية، يشترك فيها ما هو سياسي وتاريخي، وما هو معرفي ثقافي، فتمت دراسته على هذا الأساس، بأبعاده المتعددة، وتأثيراته في كل المجالات المتصلة به، على اختلاف مشاربها. وقد أجمل الباحث زهير توفيق، في كتابه إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، جل نظريات المفكرين المعاصرين، واستراتيجياتهم الخطائية في شأن التراث، في ثلاث اتجاهات فكرية؛ الاتجاه الأول: يستعرض التوجه الماركسي في نقد التراث، الذي كتب فيه، كل من حسين مروة، والطيب تيزيني، وعبد الله العروي، وغيرهم؛ والاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الإسلامي العربي، الذي كتب فيه طه عبد الرحمن، ومحمد اعمارة؛ أما الاتجاه الثالث: فهو اتجاه العقلانية النقدية، التي كتب فيها، كل من فهمي جدعان، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وبرهان غليون. (لمزيد من التفصيل، يرجى النظر في كتاب إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، زهير توفيق، دار العرب للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1436هـ - 2015م، عمان).

(3) - محمد عابد الجابري، مفكر وفيلسوف عربي من المغرب، له عدة مؤلفات، في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها، نقد العقل العربي، الذي تمت ترجمته إلى عدة لغات. كرمته اليونسكو، لكونه أحد أكبر المتخصصين في ابن رشد، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في عام 1967. ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970، من كلية الآداب بالرباط. عمل الجابري أستاذا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي، في كلية الآداب بالرباط. استطاع الجابري،

2. 1. تقييم الجابري للتراث بين الرؤية الشمولية والمنهج التجريبي

يعد التوقف عند مشروع الجابري من قبل طه عبد الرحمن منهجا علميا في البناء والتأسيس للنظرية التكاملية في التراث. وقد حاول المفكر طه أن يؤسس نظريته على أنقاض مشروع الجابري الذي لاقى انتشارا واسعا في الساحة الفكرية العربية، وتبنى من خلاله بصفته ناقد العقل العربي إنجاز مشروع نقدي متكامل الأركان⁽¹⁾. وعليه، فإن التوقف عند مفصل هذا المشروع، وكذا النتائج المتوصل إليها يعد ذا أهمية بالغة في فهم واستيعاب مدى علمية الآليات النقدية المضمونية والتجريبية التي اعتنى بها الجابري.

أفرد الدكتور طه أعمال الجابري في تقييم التراث بدعوى خاصة، أطلق عليها دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري. تتضمن هذه الدعوى المفاهيم الأساسية التي أثبتتها الجابري في مؤلفيه: "نحن والتراث، وتكوين العقل العربي"⁽²⁾، والتي اتخذ من خلالها موقفا تجريبيا تفضليا من التراث، وهو عكس ما نادى به في مقدمة المشروع⁽³⁾. تقول دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري: يقع نموذج الجابري في تقييم التراث في تعارضين اثنين؛ "أحدهما: التعارض بين القول بالنظر الشمولية والعمل بالنظر التجريبية؛ والثاني: التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات"⁽⁴⁾. لم يقتحم الجابري تحدي تقييم التراث الإسلامي العربي إلا وهو

عبر سلسلة نقد العقل العربي، القيام بتحليل العقل العربي، عبر دراسة للمكونات والبنى الثقافية واللغوية، التي بدأت من عصر التدوين، ثم انتقل إلى دراسة العقل السياسي، ثم الأخلاقي. من أهم أعماله: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، 1980. العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي، 1971. تكوين العقل العربي - 1: 1984. بنية العقل العربي - 2: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، 1986. العقل السياسي العربي - 3: محدداته وتحليلاته، 1990. العقل الأخلاقي العربي - 4: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، 2001.

(1) - تبنى محمد عابد الجابري مشروع نقد العقل العربي، تبعا لمراحل أربع: ابتداء بالكشف عن تكوين العقل العربي، الذي ألف من خلاله كتاب: تكوين العقل العربي، الطبعة الخامسة، 1991، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛ مرورا إلى بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الطبعة الرابعة، 1993، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993، بيروت؛ والتوقف فيما بعد عن تفكيك العقل السياسي العربي الذي ألف فيه كتاب: العقل السياسي العربي، محدداته وتحليلاته، الطبعة الثالثة، 1995، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت؛ وانتهاء بنقد العقل الأخلاقي العربي في كتاب موسوم ب: العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، الطبعة الأولى، 2001، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1993، بيروت، الدار البيضاء. تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، 2009، بيروت.

(3) - أعلن الجابري في كتابه نحن والتراث، عن رفضه للطريقة التي يعالج بها بعض الباحثين التراث الإسلامي العربي، ويقيّمون بها مضامينه؛ حيث يقوم عملهم، على ربط الفلسفة الإسلامية وقضاياها، ربطا ميكانيكيا بالفلسفة اليونانية؛ وهذا، في نظره، تفكيك لوحدة الفكر الفلسفي العربي، إلى أجزاء متناثرة، وقد عزى هذا العمل، إلى نقص في الفهم، وخطأ في النقل، ورغبة في التلفيق والتوفيق؛ يقول الجابري، معبرا عن هذا المنهج، غير المقبول لديه: "إن هذا المنهج التجريبي، الذي يعتمد على الربط الميكانيكي، بين أجزاء الفكر الفلسفي العربي، وأجزاء الفكر اليوناني، قد أضر بالتراث العربي الإسلامي، وأضر بتقديم الدراسات الإسلامية، لدى المستشرقين أنفسهم". (أنظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المرجع السابق، ص: 57-58)، وقد اعتبر، أن تفكيك وحدة الفكر الفلسفي في الإسلام، بهذا النمط، والاقتصار على محاولة ربط أجزائه وقضاياها، بجوانب من الفكر اليوناني، يؤدي إلى بتر صلته بمنابع أخرى من الفكر العربي، مؤكدا، على أن النظرة الشمولية في البحث في التراث، هي السبيل الوحيد، لتعميق وعينا به، وتأسيس شخصيتنا الثقافية والعلمية. لكن التساؤل المطروح من قبل طه، بهذا الصدد، هو: هل حافظ الجابري على هذه النظرة الشمولية، التي أراد أن يقوم بها التراث، أم تحول عنها إلى ضدها، وهي النظرة التجريبية، وتقسيمة إلى قطاعات متفاوتة الأهمية؟

(4) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقييم التراث، المرجع السابق، ص: 29.

على ثقة كبيرة بأن عمله لن يكون ذا جدوى إلا إذا أخذ في تقويمه بالنظرة الشمولية الكلية لكافة مجالات علوم التراث، ثم تأكيده على ضرورة البحث في الآليات المنتجة لهذه العلوم بدلا من الاكتصار على النظر في مضامينها. وهو ما اعتبره التقويم الأصيل والصحيح والسليم.

تبني الجابري وبكل وضوح المنهج الشمولي واعتبره التصور الأسلم في التقويم الصحيح للتراث، مبررا موقفه الرافض للنزعة التجزيئية التفاضلية بكون أن العلم العربي كان في القديم علما واحدا، والعالم كان عالما موسوعيا؛ فمثلما كان هذا العالم فقيها كان كذلك فيلسوفا ومتكلما، منبها إلى أن "الثقافة الموسوعية التي امتاز بها أجدادنا ومن بينهم أبو نصر الفارابي نفسه، لا يمكن أن تدرس وتقوم بالشكل الصحيح إلا على أساس من الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها، بل لكل قضية من قضاياها"⁽¹⁾. ويؤكد في موضع آخر، أن هذا "الفهم الموسوعي أو النظرة الكلية التي تتناول كل جانب من جوانب تراثنا في إطار الكل الذي ينتمي إليه، والتي تربط هذا الجزء - في إطار الكل - بالواقع الاجتماعي العام الذي يؤسسه، هي وحدها الكفيلة بإمدادنا بصورة عن تراثنا تحتفظ له بخصوصيته وأصالته، وبمكائنه في الصيرورة التاريخية الإنسانية العامة"⁽²⁾.

ويرى أن اهتمامه بالنظرة الشمولية في التقويم الصحيح لن يكون ذا جدوى إلا إذا تم الوقوف على الأدوات والوسائل المنتجة والبنية لمضامين النصوص. هذا التوجه التكاملي بين شمول التصور والعمل المنهجي يظهر لنا مدى إدراك الجابري للعلاقة التي تجمع بين الوسائل المنهجية كأدوات لبناء الأفكار وبين الفكر بوصفه جملة من الأفكار والمعارف التي تحتويها النصوص. معبرا عن هذه العلاقة النسقية بقوله: "والحق أنه وراء ذلك التداخل بين الفكر والأيدولوجيا يقوم تداخل آخر هو من صميم مفهوم الفكر نفسه، تداخل بين الفكر كأداة لإنتاج الأفكار، والفكر بوصفه مجموعة هذه الأفكار ذاتها"⁽³⁾؛ ولذلك كان التمييز بينهما، أي بين الآليات ومضامين النصوص، أو بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى يبقى ضروريا من الناحية المنهجية في الدراسة والتقويم.

يتبدى ظاهريا أن العمل التقويمي عند الجابري لا يقتصر على مضامين الأفكار والنصوص وحسب، إنما كذلك على الاهتمام بالبحث في الآليات والوسائل المنهجية. وبهذا الاعتبار سيكون الهدف الأسمى ليس التحليل الذي ينحى منحى أيديولوجيا بقدر ما هو البحث والدرس المعرفي الإبتيمولوجي، أي "البحث الذي يتخذ موضوعا له أدوات الإنتاج الفكري لا منتجات هذه الأدوات"⁽⁴⁾. وبعد البحث في متن الجابري تبين أنه لم يتعرض في مبحثه للآليات والوسائل المنهجية والمعرفية التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، لاسيما فلسفة الفارابي إلا من حيث التوظيف الأيديولوجي وحسب، دون الالتفات لخصائصها البنائية ولا لطرق ومناهج اشتغالها.

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص: 58.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص: 12.

(4) - المرجع نفسه، ص: 14.

2.2. التوظيف الأيديولوجي للآليات المعرفية عند الجابري

من بين الأمثلة التي ساقها طه عبد الرحمن والتي تبرز مدى التوظيف الأيديولوجي للآليات المعرفية وهي توظيفه لآلية الدمج، والتي أوردتها في مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين في فلسفة الفارابي وأبعادها المعرفية؛ يقول الجابري أن الفارابي "لن يكون في مستوى القيمة التاريخية التي لهذا الفيلسوف إلا إذا نجحنا في استيعاب الإشكالية التي عاشها بكل جوارحه وفكره ووجدانه، والتي دفعت به إلى إنشاء منظومة جمعت بين الميتافيزيقا والدين والسياسة والاجتماع، جمعا تركيبيا رائعا، اندمجت فيه الثقافة اليونانية بالثقافة العربية اندماجا، كان الدافع إليه والغاية المتوخاة منه في آن واحد هما دمج الفلسفة في الدين والدين في الفلسفة"⁽¹⁾. ويخلص الجابري إلى أن مهمة الفلاسفة ومنهم الفارابي بالذات، كانت إقناع أهل الدين بأن "الإسلام لا يضاد الفلسفة، وذلك بتفهمهم أن ما في الدين هو مجرد مثالات لما في الفلسفة"⁽²⁾.

كما وظف الجابري آلية الإسناد القيمي القائمة على المبدأ الثالث من مبادئ المنطق الكلاسيكي، مثل "الإسناد القيمي الثنائي ذي الأصل الأرسطي والقائم على مبدأ الثالث المرفوع، والإسناد القيمي الثلاثي ذي الأصل الإسلامي والقائم على مبدأ معارض يمكن تسميته بمبدأ الثالث الموضوع"⁽³⁾. فبالرغم من أن فلاسفة الإسلام قد أعجبوا بالمنطق الأرسطي القائم على الإسناد القيمي الثنائي، إلا أنهم - بنظر الجابري- لم يطبقوه ولم يلتزموا به في أبحاثهم وإنتاجاتهم العلمية؛ ذلك أن "العقلانية العربية الإسلامية كما طبقتها مختلف الفرق من معتزلة وأشاعرة وشيعة وفلاسفة ذات منطق خاص، منطق ثلاثي القيم، يختلف كثيرا عن المنطق الأرسطي الثنائي القيم. إن هذا المنطق الخاص لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع، فالقضية ليست إما كاذبة وإما صادقة لا غير، بل هناك دوما في المنطق الإسلامي العربي في المشرق قيمة ثالثة"⁽⁴⁾؛ ومثل هذه القيمة ما أضافه المعتزلة مثلا بين الوجود والعدم، فقالوا بشيئية المعدوم، كما أضافوا إلى الجبر والاختيار اللطف والواجب، كما يرى الجابري⁽⁵⁾.

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص: 60.

(2) - المرجع نفسه، ص: 71.

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 31. تجدر الإشارة إلى أن الجابري، اعتمد في بسط نظريته الشمولية للتراث، والاشتغال على الآليات المنتجة للنص التراثي، والتي لم يتعرض فيها للآليات المعرفية، إنما اكتفى، كما يقول طه، بالتناول الإيديولوجي لمضامين فلسفة الفارابي، لإبراز هذه الآليات، فأشار إلى آلية الإسناد القيمي الثلاثي، ذي الأصل الإسلامي، الذي سماه طه، بمبدأ الثالث الموضوع، هذا المبدأ، الذي تتعارض بنيته، كما يقول الجابري، مع بنية المنطق الأرسطي، ثنائي القيم، فهو لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع، وإنما، له بنية ثلاثية، تعتمد، ليس على الصدق أو الكذب، وحسب، بل قيمة ثالثة. هذا المنطق الثلاثي القيم، يشكل بالنسبة للجابري، النظام الأساسي في بنية العقل العربي في المشرق، التي تتحرك فيها العلاقات بين الله والإنسان والكون. (أنظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص: 85).

(4) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص: 84.

(5) - تعد مبادئ المنطق، المكونة من ثلاث: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، بمثابة المركز، الذي تحوم حوله نظريات المنطق الكلاسيكي ثنائي القيم، ولعل أبرز هذه المبادئ، وأكثرها إثارة للجدل في تاريخ المنطق، هو مبدأ الثالث المرفوع؛ فقد دعت الحاجة إلى تجاوز هذا المبدأ، الذي يقتصر على قيمتين أو ثنائي القيم، والتي هي الصدق والكذب، إلى تعدد القيم، أو إلى منطق ذي أصل ثلاثي القيم؛ وهذا ما يؤكد عليه صلاح عثمان، في كتابه: المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة، يقول: "إن من أهم المبادئ التي أثارت جدلا واسعا في تاريخ المنطق، لاسيما منذ الأول من القرن العشرين، هو مبدأ الثالث المرفوع، فمن خلال تطبيقاته المختلفة، برزت الحاجة بقوة، إلى تجاوزه وتطوير المنطق الرمزي الكلاسيكي، إلى ما يعرف منذ

فالمنطق الثلاثي القيم يشكل منظومة تميز بها الفكر العربي الإسلامي، وهو مستمد - حسب الجابري - من بنية ثلاثية تتمحور حول الله والإنسان والكون؛ في حين أن المنطق اليوناني ثنائي القيم مستمد من بنية فكرية مختلفة عن المنطق الإسلامي، يتمحور حول ثنائي الإنسان والكون. وإجمالاً، وجد فيلسوفنا أن هذه الآليات المذكورة في متن الجابري لم تحظ باشتغال منهجي يتناول الأوصاف التي تتميز بها، ولم يرق جهده إلى دراسة بنية هذه الوسائل معرفياً بله منهجية اشتغالها بقدر ما وقف على حدود المضامين الأيديولوجية من خلال فلسفة الفارابي.

من جهة أخرى بالرغم من تخصيص الجابري لمصنفيه: تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي لبحث ودراسة الآليات المنتجة لعلوم التراث والثقافة الإسلامية والعربية، إلا أنه بنظر فيلسوفنا، لم يستطع أفراد جزء مهم من إنتاجه العلمي لمعالجة إشكالية تصوره للنظرة الشمولية في تقويم التراث كما عالج بعضاً منها ظاهرياً في عمله العلمي نحن والتراث، لاسيما عندما خصص بعضاً من أجزائه لأبو نصر الفارابي؛ حيث لم يغفل الإشارة لحقيقة البناء الشمولي التكاملي الذي يتميز به التراث الإسلامي العربي قائلًا: إن "هذه النظرة الكلية لها ما يبررها، سواء تعلق الأمر بعلم البلاغة أو بعلم النحو، أو بعلم الفقه وأصوله، أو بعلم الكلام؛ فهذه العلوم مترابطة متداخلة بصورة تجعل منها مظاهر أو فروعاً لعلم واحد هو البيان (...)"؛ وبالتالي، فتاريخها تاريخ مشترك، ونبضة الحياة نبضة واحدة مشتركة"⁽¹⁾. مميّزاً في ذات الوقت بين مسلكين أساسيين سلّكهما الفكر العربي عموماً؛ أحدهما: التداخل التكويني المشروع "الذي يحصل في مرحلة التكوين بين بنيات مستمدة من علوم مستقلة، قصد إغناء الكيان الداخلي"⁽²⁾؛ والثاني: التداخل التلفيقي غير المشروع، الذي يقصد به "الجمع الذي يحصل بين عناصر مأخوذة من بنيات مختلفة بعد تفكيكها إلى عناصر تبقى مجرد قطع متجاوزة فاقدة لكل منطق داخلي"⁽³⁾.

لكن بالرغم من هذه الإشارات للآليات والبنى التكوينية التي تدخل فيها إلا أنها تبقى قاصرة - بنظر طه عبد الرحمن - عن معالجة إشكالية العلاقة التي تقوم بينها وبين النظرة الشمولية. وكذلك عن حصول الإدراك بضرورة الانتقال المنهجي من أحدهما إلى الآخر. وعليه فقد انجرّ الجابري في حديثه عن الآليات للإشارة إلى الخاصية الشمولية التي يتميز بها التراث دون تأسيس منهجي دقيق وعمق فكري ومعرفي عميق، مما اعتُبر وقوفه عند بعض مظاهر الشمولية الذي ترتب عنه القول بالنظر في الآليات يعد "مجرد تجاور عرض للقولين عنده، من غير تلازم بينهما"⁽⁴⁾.

ذلك الحين، بالمنطق متعدد القيم Many-valued logic؛ أعني ذلك، الذي لا يقتصر على استخدام قيمتي الصدق والكذب المعروفتين بـ (ص، ك)، لتصبح القضية فقط صادقة أو كاذبة، وإنما، تتعدد قيم الصدق بينهما، بما يسمح باستخدام قيمة الصدق الثالثة، أو الرابعة... وصولاً إلى النسق المنطقي، ذي العدد اللامتناهي من القيم". (أنظر: صلاح عثمان، المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة، منشأة المعارف، الطبعة الأولى، 2002، الإسكندرية، ص: 19).

(1) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص: 90.

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 32.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - نفسه.

أدرك طه عبد الرحمن أن الجابري لم يأخذ بعين الاعتبار العلاقة القائمة والمتلازمة بين التصور والمنهج؛ وذلك لسببين رئيسيين هما: أن الجابري حصل له تناقض في تحليله المعرفي لطبيعة هذه العلاقة بين قوله بالنظرة الشمولية وبين التطبيق المنهجي الذي سلكه في الدرس والتحليل؛ مبرزاً أنه دعا إلى التعامل مع العلوم والمعارف الإسلامية العربية على اختلافها كما لو كانت علماً واحداً، وقرر أيضاً أن الثقافة الإسلامية تتصف بالموسوعية، واشترط في كل تقويم لها العلم والفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها. غير أنه عندما نزل إلى العمل وفق هذه الرؤية كانت حصيلة المعرفة هي تقسيم التراث إلى أنظمة معرفية ثلاث هي: البرهان والبيان والعرفان. وهي دوائر أو حقول "متباينة في آلياتها، لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة، ومتفاضلة في نتائجها، لا يرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان، ولا يسمو البيان إلى مقام البرهان، ولا ينزل الرتبة العليا في هذا المقام إلا الفكر الرشدي"⁽¹⁾. فهي ليست على درجة واحدة من الأهمية العلمية. ويفضها النظام البرهاني الذي ينزل أعلى الرتب، ويتقلد هذا المقام الفيلسوف أبو الوليد بن رشد؛ بينما يبقى النظامين البياني والعرفاني دون مرتبة. فلا يبقى هنا معنى لدعوة الجابري إلى الأخذ بالشمولية التي دعا إليها، فيكون بذلك "ممارساً للتجزئة والتفاضل لا للشمولية والتكامل، على خلاف ما يدعيه؛ ألا ترى أن وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متغلبة فيما بينها"⁽²⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 33.

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 33.



الفصل الثالث

النظرية التكاملية
والاشتغال على مبدأ التداخل المعرفي

بعد أن تبين فساد النظرة التجزيئية الانتقائية للتراث الإسلامي العربي، ننعطف الآن إلى الكشف عن الجوانب الأساسية التي يبرز فيها التصور التكاملي للتراث، والوقوف على المبادئ والأسباب التي دعت إلى وجود التكامل والتداخل بين مكونات العلوم والمعارف التراثية.

1. مبادئ التقويم التكاملي للتراث

لما ظهر أن النموذج الذي اعتمده الجابري يندرج تحت دعوى التقويم التجزيئي للتراث؛ كونه استند على آليات منقولة من مجالات تداولية بعيدة عن المجال التداولي الذي أنتجت فيه⁽¹⁾؛ فقد عمل فيلسوفنا طه على استخراج المبادئ والقيم التي تأسست عليها العلوم والمعارف التراثية، التي لا تنحو منحى التجريد ولا التسييس، بل هي مبادئ أصيلة بناها العلماء المتقدمون وأسسوا عليها مواقفهم وآرائهم وأفكارهم، وهي: التداخل بين القيم الخلقية والواقع، والتداخل بين القيم الروحية والعلم، والتداخل بين القيم الحوارية والصواب.

1.1. التداخل بين القيم الخلقية والحقائق الواقعية

بالرغم من أن الجابري استند في تقويمه للتراث على آليات غريبة، إلا أنه يدرك تمام الإدراك أن مزاياه التي يتمتع بها لا تعد ولا تحصى، من بينها جمعه بين القيم الخلقية والحقائق الواقعية، أي بين الفكر والسلوك. وقد تفتن الجابري إلى هذا الجمع الذي تتداخل وتتكامل فيه الحقيقتين القيمية والواقعية معاً، وهو ما جعله يستخرج مضمونه من ألفاظ النظر في اللغة العربية، مثل: العقل والحجا والتفطن والذهن والفؤاد⁽²⁾. ففي كتابه تكوين العقل العربي كشف عن وظيفة هذا العقل في ارتباطه بالثقافة الإسلامية والعربية، من خلال معانيه المتعددة في اللغة العربية التي ترتبط أساساً بالسلوك والأخلاق، مؤكداً أننا "نجد هذا واضحاً في مختلف الدلالات التي يعطيها القاموس العربي لمادة (ع. ق. ل)، حيث يكاد يكون الارتباط بين الدلالات وبين السلوك الأخلاقي عاماً وضرورياً"⁽³⁾.

واستدل على هذا التوجه بآيات من القرآن الكريم، التي تفيد في أن المعنى القيمي لكلمة عقل مرتبط دائماً بالتمييز بين الخير والشر وبين الهداية والضلالة. وقد أرجع مغزى هذا الارتباط إلى أن القرآن الكريم "لا يستعمل مادة (ع. ق. ل) في صيغة الاسم؛ فلفظة العقل لم ترد قط في القرآن وإنما وردت هذه المادة في صيغة الفعل في معظم الحالات؛ فالقرآن الكريم يؤنب المشركين لكونهم لا يميزون بين الحق والباطل بالمعنى الأخلاقي، يقول تعالى: "هُم قُلُوبٌ

(1) - يورد الرجل، أن التراث الإسلامي العربي، يحوي أدوات وآليات إنتاجية أصيلة، عملت على خلق وإنتاج مضامين نصوص التراث؛ ولما اختار أصحاب ومنظرو الفكر الحدائي نقد التراث الإسلامي، التجأوا إلى التوسل، ليس بأدوات إنتاجية أصيلة، منبثقة من التراث نفسه، وإنما إلى آليات - مفاهيم وقواعد ومناهج - مغايرة لما انبنى عليه التراث، لإنجاز دراساتهم، وأبحاثهم العلمية، وهذه الأدوات الإنتاجية، اعتبرت أدوات استهلاكية، وقد أجملها في صنفين، كما أوردنا سابقاً، الآليات العقلانية والآليات الفكرانية.

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 35.

(3) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص: 29 - 30.

لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ⁽¹⁾؛ وهكذا فالقلب والعقل هنا بمعنى واحد والمعنى القيمي واضح في الكلمتين معا⁽²⁾.

بيد أن الجابري بعد إدراكه لهذه الحقيقة واستدلاله عليها اتجه إلى القدح في هذا التوجه، بالرغم من رسوخه في التراث وشموله لجميع دوائره محتجا بتعارضه مع النظرة الموضوعية، التي هي بحسب رأيه "نظرة تحليلية تركيبية، والتي يجب الاحتكام إليها في استيفاء الأنفع والأصلح من التراث"⁽³⁾. وهذا ما يتأكد في متن الجابري بعد أن جعل العقل العربي الذي يظل حاضرا فيه الجانب القيمي ومتجها دوما إلى السلوك البشري تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء، أي منظومة القيم التي يتخذها مرجعا أساسيا في التفكير.

ففي نظر صاحب نقد العقل العربي أن النظرة المعيارية هي "نظرة اختزالية، أي تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضيفه عليه الشخص والمجتمع والثقافة صاحب تلك النظرة"⁽⁴⁾؛ أما النظرة الموضوعية، فهي "نظرة تحليلية تركيبية، تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه"⁽⁵⁾. وهذا ما حاول إثباته عن طريق نصوص بعض النقاد القدامى من أمثال الجاحظ، والشهرستاني، الذين تعرضوا للمقارنة بين العقل العربي والعقل العجمي في مجال الفكر والثقافة، مستشهدا بنص للجاحظ في قوله: "إلا أن كل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد، وخلوة ومشاورة ومعاونة، وعن طول تفكير ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكرة عند آخرهم، (معلقا الجابري على هذا الكلام قائلا: لنلاحظ أن هذا غير ممكن، إلا اذا اتجه التفكير اتجاهها موضوعيا)، وكل شيء عند العرب، فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام وليس هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجمالة فكر ولا استعانة"⁽⁶⁾.

فالعقل العربي عند الجاحظ كما فهم الجابري قوامه البدهة والارتجال، أي أنه سريع الفهم والاستيعاب، ولا يتردد في إصدار الأحكام، وهذا معناه أنه تحكمه النظرة المعيارية "التي تؤسسها ردود فعل آنية في مقابل النظرة الموضوعية التي قوامها المعاناة والمكابدة وإجمالة النظر، والتي يجعلها الجاحظ من خواص العقل عند العجم"⁽⁷⁾. وهكذا يتأكد لدى الجابري أن العقل العربي تحكمه النزعة المعيارية، التي توجه مداركه والتي تبني على منظومة من القيم الأخلاقية العاطفية، التي توجه التفكير إلى البحث في السلوك والحقائق الواقعية. غير أن طه عبد الرحمن يعتقد أن هذا الفصل بين القيمة الخلقية والحقيقة الواقعية، الذي خاض فيه الأقدمون من الفلاسفة والمفكرين، لم يجر ترسيخه ولا

(1) - سورة الأعراف الآية: 179.

(2) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص: 29-31.

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 35.

(4) - المرجع نفسه.

(5) - نفسه.

(6) - الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، دار إحياء التراث العربي، ص: 49-50. نقلا عن محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص:

32.

(7) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص: 29-32.

تقنيته إلا مع ظهور النزعة الموضوعية في العلم⁽¹⁾، والتي تزعمها الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم⁽²⁾ الذي ذهب إلى القول باستحالة الانتقال في الاستدلال من قضايا تصف الواقع إلى قضايا تلزم بسلوك معين، بمعنى استحالة الانتقال من الواقع إلى الواجب.

في المقابل، ذهب فيلسوفنا طه إلى اثبات حقيقة تشبع العقلانية والوقائع بمنظومة من القيم الأخلاقية؛ فالعلم - بنظره - لا يؤمن بالعقلانية المحايدة، والعقلانية النظرية البرهانية لا بد وأن تنفذ إليها القيم عن طريق ثقافة المجتمع وتاريخه، فيقع "استمداد معايير المقبول العقلاني من هذه المجالات، حتى إذا وقع الاختلاف فيما بينها رُتب بعضها على بعض بحسب ما هو أهم وأنسب، والأهم والأنسب هما نفسيهما قيمتان"⁽³⁾؛ وأيضا عن طريق بعض القيم النظرية والتي من بينها "الدقة، والبساطة، والاتساق، والقيمة الاكتشافية، والقيمة التدليلية"⁽⁴⁾.

إضافة إلى هذا تشبع الوقائع بالقيم عن طريق اللغة التي نعبر بها عن واقعنا؛ فالألفاظ المستعملة تحمل "مفاهيم متأصلة في القيم الثقافية، لا تلبث أن تتوسط بيننا وبين الوقائع التي نريد وصفها"⁽⁵⁾؛ بحيث أن تكون هذه الأوصاف تستجيب لمقاصد معينة، فينتقى من الأوصاف والوقائع ما يكون أفيد وأنسب. أما من حيث واقعية القيم فإن هذه

(1) - تعد قضية النزعة الموضوعية في العلم، من القضايا الشائكة، التي يدافع عنها أنصار الفلسفات العلمية الوضعية، من حيث أنها تعتبر النموذج، الذي ينبغي القياس عليه، والالتزام به التزاما صارما، خصوصا إذا ما نزعنا العلوم الإنسانية إلى الارتقاء، ليصبح لها من النفع في المجال العلمي المعرفي والمنهجي، وخدمة البشرية، ما للعلوم الطبيعية من سيادة على ظواهر طبيعية. وتلجأ الفلسفات الوضعية، كما يقول أحمد فؤاد باشا: "إلى ترسيخ هذا التصور المثالي للموضوعية العلمية في عقول الناس، حتى تؤكد ميزتها، بالاستناد إلى العلم في بناء نسق فكري متكامل، تحسبه معبرا عن مشكلات الواقع الإنساني، باعتباره نتاجا منطقيا للمعرفة البشرية. ولهذا، نجد أن قضية الموضوعية العلمية، لم تحظ من جانب الباحثين، بالاهتمام المناسب لتحليل طبيعتها، والوقوف على حقيقة مستوياتها ودلالاتها، ومعرفة مدى قربها من ذاتية الإنسان، أو بعدها عنها، واعتبرها الكثيرون، من قبيل المقولات، التي يفرض العلم صحتها، دون الحاجة إلى البحث فيها، لمعرفة صوابها أو خطئها، أو حتى لمعرفة حدود صلاحيتها، ومجالات استخدامها، ومقامات الحديث عنها". (أنظر: أحمد فؤاد باشا، **مستويات الموضوعية العلمية ودلالاتها**، في **إطار نظرية العلم الإسلامية**، مجلة المسلم المعاصر، عدد 67-68، يونيو 1993، لبنان، ص: 145). وبالتالي، يمكن القول، أن النزعة الموضوعية في العلم، تبقى محط نظر لاعتبارات عدة، أهمها: أن النتائج التي يمكن التوصل إليها، في مسلك أو شعبة من شعب المعرفة العلمية، لن تكون ذات موضوعية على إطلاقها، بمعنى أنها، لا تكون مستقلة تماما عن أي ذات، وذلك، لأنها لا تعبر تعبيرا جامعا مانعا، عن الحقيقة الكاملة لواقعة من الوقائع. ومن هنا، يُعتقد "أن العلاقة بين الموضوع والذات، جد وثيقة، وإن تفاوتت مستوياتها وتعددت دلالاتها، فصورة العالم الموضوعي كما نعرفه، هي من ابتكارات رجال العلم على مر الأجيال، ولا يستطيع أحد أن يتجاهل حقيقة كون جميع العلماء في النهاية بشرا، بكل ما تحمله هذه الكلمة من صفات إنسانية، ومن العبث نكران ذاتية العلماء، وتأثيرها على العلم، لغة، وفلسفة، وتقنية". (ينظر: أحمد فؤاد، **مستويات الموضوعية العلمية ودلالاتها في إطار نظرية العلم الإسلامية**، المرجع نفسه).

(2) - ديفيد هيوم David Hume (1711-1776)، فيلسوف اسكتلندي، أثر في تطور مدرستين فلسفيتين حديثتين، هما: مذهب الشكوكية، ومذهب التجريبية، درس القانون والاقتصاد والفلسفة والأدب، فظهرت مواهبه الأدبية في كتاباته الفلسفية. نشر كتابه: رسالة في الطبيعة البشرية Treatise of Human Nature، وحرره في ثلاثة أجزاء: الكتاب الأول في الأفكار، والثاني في الانفعالات والآخر في الأخلاق، ولما لم يلق مؤلفه هذا، راجا وقبولا عند الناس، توجه إلى الكتابة في السياسة، فذاع صيته، وعاد من جديد للفلسفة، ولخص أفكاره في كتاب مبسط، عنوانه: بحث في الفهم الإنساني، وهي الأفكار والموضوعات نفسها، التي أتى على بحثها في كتاب الرسالة.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - نفسه.

(5) - نفسه.

الأخيرة لا تقل وجودا عن الموضوع الخارجي؛ فالقيم عموما تعمر العالم والموضوعات بأوصاف قيمية، وهي تقبل التبليغ والفهم والتحليل المشترك.

1. 2. التداخل بين القيم الروحية والعلم

تعد خاصية الجمع بين القيم الروحية والعلم من أبرز الخصائص التي تميزت بها الممارسة التراثية، لكونها ممارسة متأصلة في التراث الإسلامي العربي وفي مختلف علومه. بيد أن الجابري عاب على هذا التداخل، واعتبره تدخل للغيب في المعرفة العلمية. مستعينا ببعض النماذج التي وجدها تؤصل لهذا الجمع في المواقف العرفانية، مثل دمج الدين في الفلسفة، ودمج الفلسفة في الدين، ومبدأ تركية النفس. فاشتغل - كما يورد طه عبد الرحمن - بالاعتراض عليها، "وتتبع كلام رجالها بالنقد، ونسبهم إلى غياهب التضليل وظلمات السفسطة"⁽¹⁾، دافعا عن نفسه تهمة التحامل عليهم، قائلا: "ما حاولنا القيام به ليس بمهدف حرب أيديولوجية بل هو في إطار تحليلنا النقدي للنظرية المعرفية في الثقافة العربية"⁽²⁾.

أوعز مفكرنا هذا التحامل على الممارسة التراثية التي تجمع بين القيم الروحية والاشتغال العلمي للمبادئ التي استمدتها من التوجه العلماني الذي يفرضه النظام السياسي، والذي يقضي بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، بغية الوصول إلى فلسفة علمية برهانية، هذا الطريق يفرضه التطور الطبيعي للسياسة. حيث يقدم الجابري رؤية ابن طفيل في ظهور الفلسفة في الأندلس، والتي نعتها بالفلسفة العلمية المبنية على العقلانية البرهانية كتتويج كما يقول: "مرحلتين من تطور الفكر العلمي فيها، مرحلة الرياضيات، ومرحلة المنطق، بمعنى أن ظهور هذه الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماما عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق"⁽³⁾.

فالأمر إذن، يتعلق ببداية مرحلة جديدة تتأسس على الفصل الكلي بين ما يرتبط بالدين أو بالقيم الروحية وبين ما هو علمي برهاني عقلاني، بعيدا عن التفسيرات والتأويلات الغيبية للمعرفة العلمية المنطقية؛ وهذا ما جعله يقر بأن الفلسفة في الأندلس فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد "تأسست على العلم على الرياضيات والمنطق، مما يجعل منها فلسفة علمية علمانية"⁽⁴⁾. والمتأمل في المراحل التي اعتمدها الجابري في تقويمه للتراث تبين تطور آثار هذه النزعة العلمانية الأيديولوجية في بحثه العلمي؛ فقد أقصى كما يورد صاحبنا، "الإنتاج العرفاني إقصاء تاما، واعتبره دخيلا على الثقافة العربية الإسلامية. ومعلوم أنه - بحسب طه - ليس في التراث، قسم أشد منه تعلقا بالقيم الروحية والمعاني الربانية، ولا أشد أخذًا بهذه القيم والمعاني في العلوم"⁽⁵⁾.

(1) - المرجع نفسه، ص: 37.

(2) - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص: 391.

(3) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص: 173.

(4) - المرجع نفسه.

(5) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 37.

أبان أيضاً، عن تحفظه من القسم البياني حتى اعتبر علومه لا يمكن أن ترقى إلى درجة الصحة واليقين العلمي؛ وليس هناك قسم في علوم التراث أشد منه تشبعا بالقيم العقديّة؛ فلم يبق عند الجابري إلا القسم البرهاني الذي استثناه من هذا الإقصاء، فيكون المعيار الذي استبعد به العرفان واستضعف به البيان واستبقى به البرهان الخالص هو في نهاية المطاف مبدأ العلمانية". إن هذا المبدأ الذي أسس عليه الجابري آراءه في الفصل بين الممارسة العلمية والقيم الروحية لا يفيد في تقويم العلوم والمعارف الإسلامية العربية التي تأسست على مبدأ أكثر شمولية وتكاملاً وهو مبدأ اشتغال الممارسة العلمية على القيم الروحية، كما اشتملت الممارسة السياسية على العمل الديني والروحي.

1. 3. التداخل بين القيم الحوارية والصواب

يقصد طه بالتداخل بين القيم الحوارية والصواب، تلك الخاصية التي يتميز بها التراث العربي، وهي التوسل بآلية المناظرة والتناظر، بغية تحقيق التوافق في الرأي، والبحث عن الحق، وتوخي الحقيقة العلمية، التي تتميز بالصواب عند كلا الطرفين المتناظرين؛ والتي "تتجلى في اشتراك الجماعة من العلماء والنظار، في طلب الصواب والظفر بالحقيقة"⁽¹⁾. إلا أن هذا المفهوم، الذي يحث الجماعة على البحث عن الرأي الصواب، ويتوسل بمبدأ أساسي، من مبادئ الممارسة التراثية، والذي هو مبدأ التناظر والمناظرة، لم يلفت انتباه الجابري، ولا حضر في أفق تقويمه، بالرغم من إدراجه في بحثه التقويمي للعقل العربي، لنموذج حي، من نماذج هذه الممارسة، وهو نص المناظرة التاريخية، التي نشرها أبو حيان التوحيدي⁽²⁾، في كتابه الإمتاع والمؤانسة⁽³⁾، والتي جمعت بين أبي بشر متى بن يونس⁽⁴⁾، رئيس منطقة بغداد، وبين أبي

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 37.

(2) - أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي البغدادي، توفي سنة 400 هـ، فيلسوف متصوف، وأديب بارع، من أعلام القرن الرابع الهجري، عاش أكثر أيامه في بغداد، وقد امتاز بسعة الثقافة، وحدة الذكاء، وجمال الأسلوب، كما امتازت مؤلفاته بتنوع المادة، وغزارة المحتوى؛ فضلاً عما تضمنته من نوادر وإشارات، تكشف بجلاء، عن الأوضاع الفكرية والاجتماعية والسياسية، للحقبة التي عاشها. (أنظر: ترجمة المؤلف من كتاب، أبي حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق، هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، 1432هـ - 2011م، بيروت، ص: 6).

(3) - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، المرجع نفسه. يعتبر كتاب الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي، من الكتب المعبرة عن صاحبها خير تعبير، والتي تبين لنا، اتساع آفاق هذا الفيلسوف، وعمق معرفته، حتى يعتبر الفيلسوف والأديب، المعبر عن ثقافة النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. وقصة الكتاب، كما جاء في مقدمته، تلخص في أن أبا حيان التوحيدي، أرسل رسالة إلى صديقه أبي الوفاء المهندس، ليخلصه مما هو فيه، فاستجاب صاحبه إلى تلك الاستغاثة، وقدمه إلى الوزير أبي عبدالله العارض، فجعله الوزير من شتماره، وقد سامره أبو حيان ثمان وثلاثين ليلة، وبعدئذ، طلب أبو الوفاء من أبي حيان، أن يسجل كل ما دار بينه وبين الوزير، وهكذا فعل أبو حيان، فكان من ذلك هذا الكتاب. يدور السمر في كتاب الإمتاع والمؤانسة، على ليال، لكل ليلة موضوع رئيسي، يحدده الوزير بسؤال يلقيه، لكن سرعان ما يستطرد ويتشعب، فيتناول أموراً كثيرة، وغالباً، ما يختتم بنكتة أو مداعبة. (المزيد من التفصيل يرجى النظر في مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي، المرجع نفسه).

(4) - متى بن يونس أبو بشر، (328هـ - 939م)، نصري، عاش في بغداد في زمن الخليفة الراضي بالله، قرأ المنطق على يد أبي إسحاق إبراهيم القويري المنطقي. انتهت إليه رئاسة المنطق في عصره، وتخرج على يديه يحيى بن زكريا الفيلسوف المنطقي، كما درس المنطق على يديه أبو نصر محمد الفارابي. نقل إلى العربية من السريانية، عدداً من كتب المنطق، لأرسطو، وثافسطيوس، والإسكندر الأفروديسي، وشرحها، وكانت ترجماته هي المعول عليها في القرن الرابع الهجري. من تصانيفه: تفسير الكتب الأربعة في المنطق، وكتاب المقاييس الشريطية، وشرحه على كتاب الإيساغوجي لفريريوس الصوري. كما أنه، أسهم في نقل الفلسفة اليونانية، من السريانية إلى العربية. له مع أبي سعيد السيرافي مناظرة مشهودة، حول المنطق والنحو، أبرزها، أبو حيان التوحيدي، في كتابه الإمتاع والمؤانسة.

سعيد السيرافي⁽¹⁾، اللغوي والفقيه والمتكلم، والتي جرت في مجلس وزير الخليفة المقتدر، إبان العصر العباسي، في سياق إبرازها للعلاقة، التي تجمع بين ما سماها بالنظم المعرفية في الثقافة العربية، والمتمثلة في العرفان والبيان والبرهان، على أنها علاقة، تنبني على التنافس والصراع والتصادم⁽²⁾. حيث نجد أبا بشر متى، ينفي التوصل إلى معرفة الحق من الباطل، خارجا عن إطار المنطق الأرسطي، بينما يصر السيرافي، على استغناء اللغة العربية وآلياتها البيانية والبلاغية عن منطق أرسطو، لأنها تمتلك منطقها الخاص، وهو النحو. فواضح، كما يقول الجابري: "أن علاقة مدرسة بغداد المنطقية بهذه الأزمة، راجعة إلى كونها، المدرسة التي تكرر داخل الثقافة العربية النظام المعرفي البرهاني، وبالتالي راجعة إلى اصطدام البرهان بالبيان"⁽³⁾.

يؤكد الجابري، أن النظام البرهاني، المؤسس على الفكر الأرسطي، سجل لحظة جديدة وحاسمة، في مسيرة الثقافة العربية الإسلامية، لحظة حضور فكر أرسطو لأول مرة، على شكل حوار وتواصل مناظراتي، لإبراز أحييته في الوجود والاستمرار، واكتساب المعرفة من خلال منهجه، ما أدى إلى صدام مع النظامين البياني والعرفاني، هذا الصدام، يعود في الأصل، إلى الصراع الذي كان دائرا بين البرهان والبيان. لكن، لو تأمل الجابري مليا، هذا النموذج الذي استشهد به، وغيره من النماذج الحوارية المماثلة، التي زخر بها التاريخ الإسلامي، والتي كانت تهدف إلى الجمع بين القيمة الحوارية التناظرية، والبحث عن الصواب في الرأي، لتبين له "أن العقلانية التي ينبني عليها، لا يمكن أن تقاس بمعايير العقلانية التي يدعو إليها؛ فهذه ثمرة العقل المجرد، بينما العقلانية التناظرية، هي ثمرة ما نسطح عليه باسم المعادلة الحية"⁽⁴⁾.

المعادلة الحية، التي نحت مفهومها فيلسوفنا، وأبدع في وضعها كلبنة، من لبناته منظومته المصطلحية، تختلف عن العقل المنبني على التجريد النظري؛ فهي معادلة من مفاعلة، تقتضي، اشتراك اثنين أو أكثر في أمر من الأمور، وهي حية، أي، تحيي الحوار التناظري، الذي تشترك فيه الجماعة؛ فالمعادلة الحية إذن، مختلفة عن العقل المجرد، من حيث أنها "ليست جوهرًا قائمًا بالنفس الإنسانية، وإنما فعالية، يدخل فيها الإنسان، عندما يتجه إلى طلب الصواب"⁽⁵⁾؛ أي أنها فعالية، مثلها في ذلك مثل، فعالية السمع والبصر وغيرها.

(1) - أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي (284 368هـ)، العالم النحوي المشهور. كان أبوه مجوسيا، اسمه بهزاد، فأسلم، فسماه أبو سعيد عبد الله، وهو من بلاد فارس، بارع في علم الكلام، والمنطق، وعلوم الفقه، والعربية، وهو من مشاهير أئمة اللغة والنحو. من تلاميذه ابن خالويه، وأبو حيان التوحيدي، والجوهري صاحب الصحاح. (أنظر المرجع نفسه).

(2) - يقول الجابري، موضحا بعض مظاهر الصدام والصراع، بين الأنظمة المعرفية الثلاثة، في الثقافة العربية الإسلامية، مشيرا إلى نص المناظرة السابقة الذكر، والتي جرت بين أبي بشر متى بن يونس رئيس المنطقة، وبين أبي سعيد السيرافي اللغوي والفقيه، قائلا: "تلك المناظرة التي حسمت الصدام بين النظام المعرفي البياني، ممثلا في شخص أبي سعيد السيرافي، والنظام المعرفي البرهاني، ممثلا في شخص أبي بشر متى (...). وواضح أن السيرافي هنا، يرفض العقل الكوني، وهو رفض يعكس الاصطدام بين نظامين معرفيين، يختلف كل منهما عن الآخر". (أنظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مرجع سابق، ص: 257.

(3) - المرجع نفسه، ص: 256-257.

(4) - طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المرجع السابق، ص: 38.

(5) - طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المرجع السابق، ص: 38.

ثم إن هذه المعاقلة الحية، ليست فعلا يستفرد به الإنسان لوحده، وإنما هي فعل، لن تتحصل نتائجه المرجوة، إلا بالتعاون والتشارك مع الغير، قصد بناء الحقيقة المعرفية، أي ضرورة الاحتكاك فيها بالجماعة، قصد تلمس الحقيقة العلمية، والرأي الصواب. ثم أيضا، هي وجهتها العمل المرتبط بالسلوك الإنساني، ذلك أن، "كل علم حاصل بهذه الطريقة، يكون باعثا على العمل داخل الجماعة، ومقيدا لسلوكات أفرادها"⁽¹⁾. وتنضبط المعاقلة الحية، ليس بمنطق الصدق والكذب، المنبئين على التجريد النظري، وإنما على الاتفاق والاختلاف بين المشتركين، أو المتناظرين، والباحثين عن الحقيقة؛ فإذا كان الاتفاق حاصلًا بينهم، كان هذا دافعا لهم إلى العمل والإنجاز؛ بينما إذا كان الاختلاف هو سيد الموقف، فإن هذا داع إلى التعثر في الوصول إلى الحقيقة المعرفية، ومن ثم التوقف عن الدخول في العمل. وعلى هذا الاعتبار، تكون "المعاقلة الحية، هي كل تعقل يحصل بطريق الاتصال بالجماعة، ملتزما بقواعدها الأخلاقية، وقوانينها المنطقية، طلبا لإنجاز عمل مشترك"⁽²⁾.

في المقابل، نجد أن العقلانية التجريدية، التي استند إليها الجابري، في تقويمه للتراث، تنبني، ليس على مقتضيات المعاقلة الحية، التي رأينا ثمارها بادية، في الممارسة التراثية، وإنما على الآليات، التي سماها صاحبنا، بالآليات الاستهلاكية، في عملية تجريدية، من كل ما يمكن أن يكون سببا، في تحصيل بعض مقتضيات الممارسة التقويمية الصحيحة للتراث الإسلامي. فالمعاقلة الحية، تنبني على المشاركة الإيجابية، والعمل المرتبط بالسلوك والقيم، بحثا عن الصواب.

أما العقلانية التجريدية، التي تمسك بها الجابري، وتشبث بمبادئها، تمنحنا نتائج عكسية للمعاقلة الحية؛ فإذا كانت المعاقلة الحية، تتجه نحو العمل المشترك، والتعاون مع الغير، والاحتكاك بالجماعة، قصد الخروج بالرأي الصواب، فإن العقلانية التجريدية، تعتمد إلى إقصاء جانب المشاركة الجماعية، وتغليب الفعل الفردي، الذي ينذر حصوله على الصواب. ثم إذا كانت المعاقلة الحية، تنزع نحو العمل، المقيد بالقيم السلوكية الإيجابية، وباعثا على الدخول في بوتقة الجماعة، فإن العقلانية التجريدية، تعتمد، هي الأخرى، إلى إهمال الجانب العملي، في الممارسة العلمية. وعليه، فإن الجابري، الذي وقف في بحثه وتقويمه عند الآليات الاستهلاكية، التي تقصي العمل الجماعي المشترك، والموغلة في التجريد النظري، البعيد عن العمل المثمر للسلوك الأخلاقي والقيمي، فإنه، قد "حُرم الوسائل لتحصيل الإدراك بالخصوصية الحقيقية للتراث، والشعور بالحاجة إلى اصطناع آليات عملية جماعية لهذه الخصوصية"⁽³⁾.

محصول الكلام، أن الجابري، في تقويمه للتراث الإسلامي العربي، قد وقع في تناقض وتعارض، بين ما ادعاه وما قصده، في تصويره الأولي، الذي أظهر فيه، أنه سيتجه إلى الأخذ بالنظرة الشمولية التكاملية للتراث، وسيعمل في نفس الآن، على النظر في الآليات والوسائل الإنتاجية، بينما، حينما نزل إلى العمل، لم يلبث أن اشتغل بأسباب الرؤية التجزئية التفاضلية، متوسلا بمنهج تقطيع التراث وتجزئته، إلى أقسام متباينة ومتفاضلة، لا يجمع بينها إلا الصراع

(1) - المرجع نفسه.

(2) - نفسه.

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 39.

والصدام في الثقافة العربية الإسلامية؛ وهذا، نتيجة استناده إلى الآليات العقلانية التجريدية، والفكرانية الأيديولوجية التسييسية، التي كانت سببا، في إقصاء ما تميز به التراث الإسلامي العربي، من مبادئ وقيم، عملت على إظهار حقيقية الممارسة التراثية، التي تتداخل فيها القيم الخلقية والواقع، والقيم الروحية والعلم، ثم القيم الحوارية والصواب، مستندا في ذلك، إلى الموضوعية العلمية، والعلمانية، والنظر المتوحد، التي تفصل بين تلك القيم، وبين الواقع والعلم والصواب.

2. الرؤية التكاملية للتراث والاشتغال على الآليات الإنتاجية

ذهب طه، إلى أن الاشتغال على الوسائل المنهجية، أو الآليات الإنتاجية، بتعبيره، التي بني بها النص التراثي، والنظر في بُناها المنطقية واللغوية والمنهجية، عند تقويم التراث، يفضي لا محالة، إلى اتخاذ نظرة مختلفة عن النظرة الانتقائية التجزئية السابقة. ولإثبات هذا التوجه الآلي في التقويم، عمد الرجل، إلى تدشين رؤيته الجديدة، بدعوى فريدة، أورد فيها، أن الاشتغال على الآليات الإنتاجية، يؤدي إلى اعتماد التصور التكاملي للتراث؛ تقول الدعوى، التي سماها بدعوى التقويم التكاملي: "أن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات، التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث، كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير، لا محالة، إلى الأخذ بنظرة تكاملية"⁽¹⁾.

على أساس هذه الدعوى، فإن كل نظر، وكل تقويم، خرج عن منطق ومفهوم الآليات، التي تشكل بها التراث الإسلامي العربي، وحاول قراءته، قراءة مضمونية متقطعة، لا يمكن أن ينتج إلا تجزئيا، وانتقاء، وتفاضلا بين قطاعات التراث؛ ولذلك، كانت القراءة التي تتولى النظر ابتداء، في الوسائل والآليات، التي بُنيت بها نصوص التراث، وتفرعت عنها مضامينه، ستؤول، لا محالة، إلى الأخذ بالمنهج التكاملي، الذي هو الأصل في جل العلوم والمعارف التراثية. لإثبات هذه الدعوى، والتدليل على صحتها، استند المؤلف، إلى ثلاث مقدمات منهجية أولية، مسلم بها، نظرا لثبوت صحتها، في نطاقات معرفية متعددة، كما يقول. أولى هذه المقدمات المنهجية، ما ذكر أعلاه، وهو ما دَجَّنا به أيضا هذا الباب في فصله الأول من المقدمات منهجية، والمسماة بمقدمة التركيب المزدوج للنص التراثي، والتي تقضي، باستناد كل مضمون مخصوص إلى كفاءات إنتاجية مخصوصة⁽²⁾.

أما المقدمة المنهجية الثانية، فقد دعاها المؤلف بمقدمة تنقل الآليات الإنتاجية؛ أورد فيها، أنه علينا التسليم، بأن "الآليات الإنتاجية، تختص بكونها، تقبل أكثر من غيرها، التنقل من حقل فكري إلى آخر، والتجول بين مختلف حقول المعرفة، وأصناف العلوم، حتى إن الآلية الواحدة، قد تشترك في استخدامها علوم متباينة، في مقاصدها ووسائلها، ولا يخرجها عن وصف الشمولية، ما قد يلحقها من تلونات حقلية"⁽³⁾. في هذه المقدمة الأولية، ينبري طه، إلى إعطاء

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 81.

(2) - لمزيد من التفصيل في هذه المقدمة المنهجية، مقدمة التركيب المزدوج للنص، يرجى الرجوع إلى الفصل الثاني من هذا الباب، تحت عنوان: نقد دعاوى التقويم التجزئي الانتقائي للتراث الإسلامي العربي. تقول المقدمة: التي تقضي، بأن "كل نص حامل لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، وموضوع على كفاءات محددة، بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية، القريبة والبعيدة للنص، إلا إذا أحيط علما، بالوسائل والكفاءات العامة والخاصة، التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية" (أنظر أيضا: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع نفسه، ص: 23).

(3) - نفسه، ص: 82.

الآليات الإنتاجية، صفة التنقل والتجوال، بين مختلف الحقول المعرفية، والمجالات الفكرية، وبين شتى أصناف العلوم، بل إن الآلية الواحدة، يمكن أن تستخدم من طرف علوم متباينة، ومتفرقة في تقنياتها وأهدافها؛ فالآلية المشتركة بين العلوم والمعارف، قد تتلون وتتشكل بتشكيل العلوم وتنوعها، وهذا، لا يقدر في الآلية، ولا يخرجها عن الشمولية، التي تتسم بها، أينما حلت وارتحلت. وبهذا، يمكن القول: أن حقيقة تنقل الآليات الإنتاجية، هي خاصية تميزت بها الممارسة التراثية، كما عُرفت بها الممارسة العلمية، في حقول معرفية عديدة، وهو "ما قرره الدراسات في حقول المعرفيات، التي بينت، أن آليات اكتساب المعارف، تنتقل بين مضامين معرفية عديدة، وقد تتأثر قليلا أو كثيرا، بطبيعة المضامين التي تنصب عليها، أو الحقول المعرفية التي توظفها"⁽¹⁾.

أما المقدمة المنهجية الثالثة، فسمّاها، بمقدمة تشبع التراث بالآليات المنهجية؛ وقد أورد في تعريفه لها، أنه، لا بد من التسليم، بأن هناك "آليات إنتاجية دقيقة ومتنوعة، استحكمت في مضمون النص التراثي، استحكاما، يدل على أن واضع هذا النص، متمهر في هذه الآليات، بحيث لا يمكن فهم هذا النص التراثي حق الفهم، ولا تفهيمه حق التفهيم، بغير معرفة تامة، بأصول وفصول هذه الآليات"⁽²⁾. حاول صاحب تجديد المنهج، في هذه المقدمة، أن يعطي من خلالها للنص قيمته العلمية والمنهجية، وأن يمنح لواقع النص التراثي، قيمة علمية لا ينازعه فيها أحد، من حيث الدربة والمهارة والإتقان، في خلق وإبداع هذا النص، نظرا، لمنتهى الدقة التي تتميز بها الآلية المشكلة للنص التراثي؛ لذلك، كان استيعاب منهج اشتغال هذه الآليات في صياغة النص، هو مفتاح فهمه، والدخول في قراءته ومحاورته، ولا يمكن تبليغه للغير، ولا حتى تفهيمه له، إلا بامتلاك مفاتيح أعمال تلك الآليات، ومعرفة طريقة تشكيلها، معرفة تامة غير ناقصة.

إن المقاربة التكاملية بين النص التراثي، والآليات المشكلة لمضامينه، التي اعتنى بها صاحبنا، ستكشف لنا فيما بعد، عن البنية المعرفية والقيمية للتراث؛ "أي، عن نظام معرفي متماسك، يقضي بتلازم آليات إنتاج المعرفة، ومضامين المعرفة. وهنا، ينتقل طه، إلى رصد هذه البنية، وتحديد مظاهر تماسكها، في نطاق ومنطق متكاملين"⁽³⁾. وهكذا، استند الرجل إذن، على هذه المقدمات الثلاث، التي تحمل تأسيسا نظريا وعمليا، للتدليل على رؤيته، أو نظريته التكاملية في قراءة التراث، والتي يؤكد فيها، أن المنهج التكاملي في قراءة وتقويم التراث، لا بد أن يأخذ بمسئلة الاشتغال بالآليات الإنتاجية، استكشافا واستعملا؛ فلا يمكن قراءة التراث، بمعزل عن آليات إنتاج نصوصه؛ ذلك أن، النظرة التكاملية للتراث، مقرونة بالاشتغال بوسائل إنتاجه.

من خلال ما سبق ذكره، يمكن القول، أن التقويم التكاملي للتراث الإسلامي العربي، يتفرد بتوجه مختلف، ومغاير، لتوجهات الدراسات التراثية، والأعمال التقويمية، التي نحت منحى الانتقاء والتفاضل، والتي كانت تحتكم غالبا، إلى العمل المضموني التجزيئي، أكثر من احتكامها إلى فهم ودراسة الآليات المنتجة، في قراءة وتقويم التراث؛ فهذا

(1) - إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2009، بيروت، ص: 166.

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 82.

(3) - إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص: 166.

التوجه التكاملي، هو على العكس من ذلك كله؛ فبعد التدليل المنهجي على التصور الشمولي، والحقيقة التكاملية، التي يطلب من دارسي التراث إعمالها والاشتغال على أساسها، بالنظر لتلك المقدمات المنهجية، واصطحاب مسلماتها العلمية، انطلق صاحبنا، إلى استعراض مظاهر الشمول، وجوانب التتميم، التي تبرز حقيقة التكامل في الممارسة التراثية؛ وبذلك، سنظفر في هذه الرؤية الجديدة، في منهجية تقويم التراث، بتوجهين اثنين، معارضين للنظرة الانتقائية التفاضلية؛ وهما: التوجه الآلي، والتوجه الشمولي للتراث.

يقرر التوجه الآلي، أن الوسائل والآليات الإنتاجية، التي كانت سببا في إخراج مضامين التراث إلى الوجود، كثيرة ومتنوعة الأصناف، ومتفاوتة المراتب، وقد حصرها في طرفين متباينين، وهما: "طرف الآليات المادية، مثل الوسائل التسديدية والتأنيسية، وطرف الآليات الصورية، مثل الوسائل اللغوية والمنطية"⁽¹⁾. أما التوجه الشمولي، فيقول بضرورة الإقبال على هذا التراث، بوصفه "كلا متكاملا، ووحدة متناسقة، من غير انتقاض لأي جزء من أجزائه، أو التقليل من وظيفته"⁽²⁾. ومتى عُلم، أن الاشتغال على تقويم التراث، يوجب النظر ابتداء، في دراسة هذه الآليات المادية، والصورية الأصلية، فإن هذا التوجه الآلي، في الدرس التراثي، من شأنه، أن يجعل النقاد والباحثين، ينزعون إلى الأخذ بالرؤية التكاملية.

هكذا سنلغي، أن التسليم بالمقدمات المنهجية، التي أطر بها طه رؤيته التكاملية، وبسط بها معالمها، يجعلنا متيقنين، أن البحث في التراث، بموجب مقدمة التركيب المزدوج للنص التراثي، يقتضي بالضرورة قيام خصوصية المضمون، على خصوصية كفاءات إنشائه وتبليغه؛ أي، ارتباط المضمون بآلياته المنتجة له؛ وأن مقدمة تنقل الآليات الإنتاجية، تقتضي، التنقل والترحال من علم لآخر، بحيث، يتعين على الباحث فيها، أن يعي، أن الدرس التراثي هنا، هو محاولة استجلاء آثار هذه الآليات، في كل نص تراثي وقع بين يديه؛ ذلك أن، "الترحال الآلي، يكون قد شمله، فلا يستثني من هذه العملية التأسيسية أي نص، علا عنده شأن أو هان، حتى تجتمع له العناصر المنهجية الكافية، لبناء أحكام في التراث، تكون مستندة إلى أدلة مقنعة وسليمة"⁽³⁾؛ وبالتالي، وجب استبعاد كل توجه، من شأنه أن يضر بالنص التراثي، سواء بالتجزئ أو الانتقاء، أو التفضيل، يفوت على الباحث إدراك شمولية أجزائه، وترابطها وتكاملها.

وأن مقدمة تشيع التراث بالآليات الإنتاجية، هو في نظره أيضا، ليس اشتغالا مجردا، يتعلق بمستوى التنظير، أكثر مما هو أساس مقصدي، من المقاصد الأصلية لهذا التراث، وقيمة جوهرية، من قيمه الراسخة؛ بحيث، "لا ينفك وجوده عن مظاهر تكوينه، وعن مراحل تطوره؛ فقد كان صانعو التراث، لا ينشئون خطاباتهم بما اتفق لهم من الوسائل، سواء ضبطوها أم لم يضبطوها، بل كانوا، على خلاف ذلك، يتخيرون هذه الوسائل، بحسب أغراضهم العلمية،

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 82.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 8.

فيعملون على تبين أوصافها، وتملك أسرارها، قبل الدخول في الاشتغال بها"⁽¹⁾. وهذا، يظهر لنا، مدى رسوخهم الكبير في معرفة هذه الآليات، حتى أن أبحاثهم وإنتاجاتهم العلمية، تأتي بمقتضى البناء المنطقي واللغوي لهذه الآليات.

إذا تقرر هذا التوجه الآلي للتراث، فقد بات واضحاً، أن دعوى التقويم التكاملي، تقتضي، بذل أقصى الجهد، في استخراج الآليات المنتجة، التي تكونت وتطورت بها مضامين النصوص التراثية، مع ضرورة استفراغ الوسع، في التوصل بهذه الآليات المستخرجة عند تقويم التراث، حتى إذا تمت العناية بهذه الوسائل والآليات التراثية، استكشافاً واستعمالاً، فستبدى لنا صحة هذه الدعوى، وهي: أن "استكشاف الآليات الإنتاجية، واستعمالها في تقويم التراث، من شأنه، أن يحمل الدارس على ترك النظرة التفاضلية، واتخاذ النظرة التكاملية في هذا التقويم"⁽²⁾. وعليه، فلن يعد هناك مجالاً لدارسي التراث، من المفكرين والنقاد المعاصرين، لأن يتشبثوا بالنظر التجزيئي الانتقائي التفاضلي، الذي توسلوا فيه بالآليات الاستهلاكية المجردة، ذلك أنه، سيظهر بالدليل والحجة، أن هذا التراث الإسلامي العربي، هو كل متكامل، وجب تقييمه وتقويمه، على أساس هذه الرؤية الشمولية، مع اصطحاب خصوصيته المعرفية والمنهجية، وبآلياته التي تشبعت بها نصوصه.

3. مظاهر الشمول والتكامل الداخلي لعلوم ومعارف التراث

إذا تقرر لدى طه، أن التصور الشمولي التكاملي للتراث، يوجب ابتداء، النظر في الآليات الإنتاجية، التي تولدت وتكاثرت بها نصوصه، فإن هذا التصور، سيجعلنا نتطلع، إلى الكشف عن المظاهر، التي كانت سبباً في اعتماد الرؤية الشمولية، أي تبيان الجوانب التي تبرز فيها حقيقة التكامل والتداخل الداخلي، في الممارسة التراثية، باعتماد الآليات الإنتاجية، التي تستند إليها. وأولى المظاهر التي سنكتشفها، هي التداخل الداخلي بين العلوم والمعارف التراثية.

3. 1. التداخل والتفاعل بين العلوم والمعارف في الممارسة التراثية

حاول طه ابتداء، استجلاء أهم مظاهر الشمول، التي تتفرد بها الحقيقة التكاملية للتراث الإسلامي العربي، التي شكل فيها عنصر التداخل المعرفي بين العلوم الإسلامية، في الممارسة التراثية، مظهراً أساسياً، يبرز فيه تكامل معارف التراث. وقد ميز الرجل، من خلال تعقبه لهذا المظهر، بين مرتبتين أساسيتين، من مراتب تشكل التداخل، بين العلوم والمعارف التراثية، وهما: مرتبة تراتب العلوم، ومرتبة تفاعلها.

3. 1. 1. مرتبة تراتب العلوم

يعد مظهر ترتيب العلوم، من بين أهم المظاهر، التي كانت تطبع النظرية التراثية للمعرفة الإسلامية، التي تتجلى فيها النزعة التكاملية للتراث الإسلامي؛ حيث حاول علماء الإسلام وفلاسفته، مجرد العلوم والمعارف، التي أنتجتها الثقافة الإسلامية، منذ باكورة تشكيلها الأولى، كما عملوا، على تصنيفها وترتيبها، حسب مجالاتها واختصاصاتها، ومن ثم الدمج بينها. وبذلك، تركوا لنا إرثاً غنياً، متنوعاً ومتداخلاً، يدل دلالة قوية، على رسوخ عنصر التداخل فيما بينها.

(1) - المرجع نفسه.

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 87.

وكان من أشهر التصنيفات، التي عملت على ترتيب العلوم، وتصنيفها، حسب مجالات اختصاصها، نجد تصنيف أبو نصر الفارابي، في إحصاء العلوم⁽¹⁾، وابن سينا، في أقسام العلوم⁽²⁾. ونجد كذلك الخوارزمي، في مفاتيح العلوم⁽³⁾، وابن النديم، في الفهرست⁽⁴⁾، وأيضاً، ابن حزم، في مراتب العلوم⁽⁵⁾، وابن عبد البر، في جامع بيان العلم وفضله⁽⁶⁾، وابن خلدون، في المقدمة⁽⁷⁾، وطاش كبرى زاده، في مفتاح السعادة⁽⁸⁾، وغيرها من التصنيفات والترتيبات، التي كان يظهر فيها، مدى الاقتناع التام، "بتقارب العلوم وتشابحها، وبفائدة ترتيبها، حتى تبرز علاقات هذا التقارب والتشابه"⁽⁹⁾، بالرغم من اختلافها في معايير الترتيب والأهداف، التي كانت تتوخى من ذلك، أهداف علمية تعليمية أو تقنية عملية.

ولا أدل على هذا التداخل، في مرتبة ترتيب العلوم، وخدمتها للتقارب والتشابه، وتحقيق عنصر التكامل، ما نقله صاحبنا من نصوص، تعد شواهد قاطعة على ذلك، منها نص ابن حزم، في رسالة مراتب العلوم، قوله: "العلوم كلها متعلق بعضها ببعض، ومحتاج بعضها إلى بعض"⁽¹⁰⁾؛ ومنها، ما جاء أيضاً، على لسان أبو حامد الغزالي، في ميزان العمل، قائلاً: "على المتعلم ألا يخوض في فنون العلم دفعة واحدة، بل يراعي الترتيب، فيبدأ بالأهم فالأهم، ولا يخوض في فن، حتى يستوفي الفن الذي قبله، فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً، وبعضها طريق إلى بعض، والموفق مراعي ذلك الترتيب"⁽¹¹⁾. ولهذا، كان من أولويات البحث العلمي عند العلماء أن يتدرج الباحث في تلقي العلوم والمعارف، بحسب أولوياتها العلمية، ولما يكتمل التحصيل، تصير هذه العلوم مشكّلة وحدة متكاملة، يتداخل بعضها في بعض.

(1) - أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، قدم له وشرحه وبيوه، علي بو ملح، الطبعة الأولى، 1996، دار ومكتبة الهلال للطباعة النشر، بيروت. مادة هذا المصنف، تندرج في تصنيف العلوم في ذلك الزمان، وإحصاء أنواعها، والإحاطة بموضوعاتها، يعطي القارئ فكرة عن محتوياتها. لذلك، يقول الفارابي، في مقدمته: "قصداً في الكتاب، أن نحصى العلوم المشهورة، علماً علماً، ونعرف بمجمل ما يشتمل عليه كل واحد منها".

(2) - صنف ابن سينا العلوم، إلى أقسام متعددة، منها العلوم الآلية، التي تشتمل على كتب المنطق، وما يلحق بها، من كتب اللغة، والشعر، والعلوم، والطب. وأيضاً في العلوم النظرية، التي تشتمل على كتب العلم الكلي، والعلم الإلهي، والعلم الرياضي، والطب النفسي. وصنف يهم العلوم العملية، وتشتمل على كتب الأخلاق، وتدبير المنزل، وتدبير المدينة، والتشريع. وفي العلوم الأصلية، منها، كتب الطب، ومن أشهرها، كتاب القانون في الطب، وكتاب الأدوية القلبية، وكتاب دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية، وغيرها.

(3) - الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1409هـ - 1989م، بيروت. اعتمد الخوارزمي في هذا المصنف، على مراجع متنوعة، لغوية وفقهية وفلسفية، وقسمه إلى مئتين: إحداهما، لعلوم الشريعة وما يقترب بها، والثانية، لعلوم العجم من اليونان وغيرهم.

(4) - ابن النديم (المتوفى: 438هـ)، الفهرست، تحقيق، إبراهيم رمضان، دار المعرفة، الطبعة الثانية، 1417هـ - 1997م، بيروت.

(5) - ابن حزم الأندلسي، رسالة مراتب العلوم في ضوء ما سبقها من تصنيف للعلوم عند العرب، تحقيق، إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1980، مدينة النشر، بيروت.

(6) - ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي للنشر، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م، الدمام.

(7) - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق، عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، الطبعة الأولى 1425هـ - 2004م، دمشق.

(8) - أحمد بن مصطفى، الشهير طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1405هـ/ 1985م، بيروت.

(9) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 89 - 90.

(10) - ابن حزم الأندلسي، مراتب العلوم في رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع، ص: 89 - 90. عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 90.

(11) - أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ضمن النصوص المختارة في الفكر الأخلاقي العربي، ماجد فخري، الجزء الأول، ص: 209، نقلاً عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 90.

3. 1. 2. مرتبة تفاعل العلوم

مظهر آخر من مظاهر التداخل، لا يقل أهمية عن الأول، في بروز حقيقة التكامل المعرفي، بين العلوم الإسلامية، وهو تفاعل العلوم فيما بينها، وإفادة بعضها البعض، مشكّلة علاقة متداخلة ومتشابكة، بين حقولها ومجالاتها. فلم يكتف العلماء المسلمون بالقول بتراتب العلوم، وتدرجها فيما بينها، بل أقروا كذلك، بمشروعية التفاعل فيما بينها؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر، "تتفاعل المباحث الكلامية مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية، وهكذا"⁽¹⁾.

هذا ما جعل العلوم المعرفية، وغيرها من الفنون، تثري بعضها بعضاً، وتوجه مسار بعضها البعض. هذا التفاعل والإثراء، جعل أيضاً، العديد من المصطلحات والمفاهيم، المتعلقة بالعلم الواحد، تمتزج بمصطلحات ومفاهيم غيره من العلوم، في صورة تجسد مظهر التكامل؛ وخير شاهد على هذا التفاعل، كما يؤكد طه، هو "اختلاط التصورات الفلسفية بالمفاهيم الكلامية، واختلاطها بالمعاني الصوفية، ومن امتزاج مصطلحات الجدل بمصطلحات جل العلوم الإسلامية، مثل الفقه وعلم الكلام، والنحو والبلاغة. هذا الطابع التكاملي التداخلي، بين حقول معرفية متعددة، ومعارف إسلامية متنوعة، في تراتبية العلوم، بدرجات مختلفة، وتفاعلها فيما بينها، على وجوه متباينة، أدى فيما بعد، إلى الأخذ، بما سمي في العصور المتقدمة، بفكرة الموسوعية؛ وتعلق أساساً، بالتعليم الموسوعي، فالتكوين الموسوعي، ثم التأليف الموسوعي؛ حيث ما لبثت، قضية الموسوعية العلمية، أن خلقت مظهرها علمياً معرفياً، قل نظيره في التاريخ الإسلامي العربي"⁽²⁾.

(1) - المرجع نفسه.

(2) - تميزت الحياة العلمية، والإبداع الفكري، في الحضارة الإسلامية، بخاصية فريدة، وهي: خاصية الموسوعية، والعلماء الموسوعيين، الذين جمعوا في إبداعاتهم، بين عمق التخصص، وبين شمولية الموسوعية. وإذا شئنا أن نضرب بعض الأمثلة، على الإبداعات الموسوعية، التي أثمرتها عقول علماء المسلمين، الذين مثل الواحد منهم، موسوعة شاملة، لمختلف العلوم والفنون، فسنجد، على سبيل المثال، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (1058-1111م)، الذي مثل ظاهرة فكرية لعلوم عصره، من الفقه، إلى الأصول، إلى الفلسفة، إلى التصوف وعلم القلوب والسلوك. ونجد أيضاً، أبا الوليد بن رشد (1126-1198م)، الذي كان الناس يفرعون إلى فتواه في الفقه، كما يفرعون إلى فتواه في الطب، والشارح الأكبر لأرسطو، والمتفرد بالكتابة في فلسفة، وعلم الكلام، حتى كان فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء. وهناك أيضاً، ابن سينا (980-1037م)، الذي كان يلقب بالشيخ الرئيس، في الشرعي والمدني، في الإلهيات والطبيعات، في التصوف، وفي النبات، والحيوان. وأيضاً، هناك، أبو منصور البغدادي (1037م)، الذي جمع بين أصول الدين، والهندسة، والحساب. والفخر الرازي (1150-1210م)، الذي جمع بين علوم الدين والدنيا؛ من التفسير، إلى الفلسفة، إلى الكلام، ثم الأصول. ولم تقف القسمة الموسوعية في الحضارة الإسلامية، عند إبداع العقل الموسوعي، كما يقول خالد عمارة، في مقالة له، تحت عنوان: الموسوعية والموسوعات في الحضارة الإسلامية، وإنما، أثمرت أيضاً، فن التأليف الموسوعي، الذي اشتهر به العديد من العلماء، الذين توفروا على تأليف وتصنيف الموسوعات، التي تجمع شتات العلوم والمعارف، والفنون والآداب، لتزكي وتنمي القسمة الموسوعية، لدى طلاب العلم، والباحثين والقراء والمتأديين؛ فعرفت حضارتنا، موسوعات، مثل الطبقات، التي أرخت لحياة العلماء الأعلام، وإبداعاتهم، في مختلف مناحي العلوم والفنون، وموسوعات كشافات المصطلحات، في مختلف ميادين المعارف والعلوم والفنون، وغيرها. فمن طبقات ابن سعد (784-845م)، إلى الفهرست لابن النديم (1000م)، إلى العين للخليل بن أحمد (718-786م)، إلى إحياء علوم الدين للغزالي (1058-1111م)، إلى العقد الفريد لابن عبد ربه (860-940م)، إلى الأغاني لأبي فرج الأصبهاني (897-967م)، إلى التعريفات للجرجاني (1340-1413م)، إلى لسان العرب لابن منظور (1232-1311م). آلاف الموسوعات التي أصبحت فناً، من فنون التأليف في حضارة الإسلام، والتي نضجت برسالة خُلِقَ العقلية الموسوعية، لدى طلاب العلم والقراء. (أنظر: خالد عمارة، الموسوعية والموسوعات في الحضارة الإسلامية، مجلة حراء، عدد: 20، بتاريخ 2017/02/13، اسطنبول، أو على رابط التالي:

هذا ما جعل أبو حامد الغزالي، يحض المتعلم، على الاطلاع ابتداء، على علوم عصره، مناهجها ومقاصدها، وبعدها، ينتقل إلى درجة التعمق، في الحقول المعرفية الأخرى، بعد أن يحصل الملكة فيها؛ يقول الغزالي: "على المتعلم، ألا يدع فنا من فنون العلم، ونوعا من أنواعه، إلا وينظر فيه نظرا، يطلع به على غايته، ومقصده وطريقه؛ ثم إن ساعده العمر، وواتته الأسباب، طلب التبحر فيه، فإن العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض، ويستفيد منه في الحال، حتى لا يكون معاديا لذلك العلم بسبب جهله به"⁽¹⁾. ولا عجب إذاك، أن نجد، زمرة من العلماء المسلمين، ساروا على هذا النمط الموسوعي، من التفنن في شتى العلوم والمعارف العقلية والنقلية، حتى أطلق عليهم فيما بعد، بالعلماء الموسوعيين، ليس في قوة علمهم، وتمكنهم من أدواته المنهجية وحسب، وإنما أيضا، في تأليفهم، ومصنفاتهم، وموسوعاتهم، التي تنوعت بين الفلسفة، والمنطق، والكلام، والفقه، والنحو، والشعر، والأدب.

إذا سلمنا بهذا التصنيف، الذي يدل دلالة واضحة، على البناء المتراسل لمعارف التراث وعلومه، سواء من جهة ترتيب العلوم، أو من جهة تفاعلها فيما بينها، فإنه، يوحى لنا، بأن التوجه الشمولي في قراءة وتحقيق التراث الإسلامي العربي، أمر لا مفر منه، نظرا للتداخل الحاصل بين علومه ومعارفه، وتشابكها فيما بينها، حتى كأنها وحدة متكاملة متماسكة، لا يمكن فصل أجزائها عن بعضها البعض، أو تقطيع عناصرها، وتفضيل عنصر على عنصر آخر. إذا تقرر هذا التكامل المعرفي والمنهجي، الذي اكتُشف في مبدأ التداخل، أي تداخل علوم التراث ومعارفه حسب طه، فسوف ننعطف الآن، إلى تعقب وبيان حقيقة التداخل المعرفي، في النموذج الذي ارتضاه صاحبنا لهذا الشأن، الذي يتعلق بتفاعل العلوم الإسلامية فيما بينها، وبالأخص في أجلّ علم من العلوم الإسلامية، وهو علم أصول الفقه، مع رائد من رواده، الذي عُرف بتجديده في هذا العلم، وهو أبو إسحاق الشاطبي⁽²⁾، من خلال مصنفه، الموافقات في أصول الشريعة⁽³⁾.

الموسوعات في الحضارة الإسلامية والموسوعية <https://hiragate.com>

(1) - أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ضمن النصوص المختارة في الفكر الأخلاقي العربي، ماجد فخري، مرجع سابق، ص: 90.

(2) - أبو إسحاق الشاطبي، هو الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق، الشهير بالشاطبي (720 - 790هـ)، ولد بالأندلس، وبالضبط في مدينة غرناطة، وهو صاحب كتاب الموافقات في أصول الشريعة، الذي يؤسس فيه الكليات المتضمنة لمقاصد الشرع في وضع الشريعة، وقد طبع في أربعة أجزاء بتونس سنة 1302هـ - 1884م، وله أيضا كتاب الاعتصام، يتناول فيه موضوع البدع، في بحث علمي، بمعيار الأصول الشرعية، طبعته دار الكتب المصرية سنة 1913، وقدم له، محمد رشيد رضا، وله كتاب الإفادات والإنشادات، وهو من صنف المذكرات، المشتمة على فوائد علمية، وغيرها من التصانيف العالية، التي تتسم بالسعة والشمول والعمق، كما تتسم بالتنوع؛ وبهذا، فهي تعكس المقدرات الفريدة لهذا الإمام العبقري النابعة، الذي كان يجيد النحو واللغة، ويتحلى بالطرافة والأدب، ويتقن حفظ القرآن الكريم، ويعرف قراءاته، ويلم الإمام جيدا بالسنة النبوية، التي سعى لشرح بعض مقاطعها، متمثلا في شرحه لكتاب البيوع من صحيح البخاري. تولى التدريس بغرناطة، وتخرج على يديه ثلة من العلماء المغمورين. وقد أجمع المترجمون، على أن وفاة الشاطبي، كانت سنة 790هـ - 1388م. (لمزيد من التفصيل في سيرة الرجل، يرجى الرجوع إلى أبو إسحاق الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق، محمد أبو الأحنان، مطبعة الكواكب، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1985م، تونس، ص: 32 - 52).

(3) - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتخرّيج، عبد الله دراز، وعبد السلام بن عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م، بيروت.

يقول طه، مشيراً لأهمية هذا النموذج: "وسنظفر بأفضل نموذج على التداخل الداخلي، في التداخل الذي حصل بين علم الأصول وعلم الأخلاق، عن طريق علم المقاصد"⁽¹⁾؛ علماً أن أصول الفقه، يعد نموذجاً، ونسقاء، لمزيج من العلوم والمعارف النظرية والمنهجية، لم تتداخل فيه شعب العلوم الإسلامية وحسب، وإنما تداخلت فيه، جملة من المباحث العلمية العقلية، التي انتقلت إلى الحضارة الإسلامية، عن طريق حركة الترجمة.

3. 2. التداخل بين أصول الفقه وعلم الأخلاق عند الشاطبي

في سياق هذا التأسيس النظري والمنهجي، لأركان النظرية التكاملية في التراث، وبالأخص في جانب النماذج والشواهد والأدلة، التي تروم تطبيق النتائج المتوصل إليها، على مستوى التداخل المعرفي الداخلي بين علوم التراث، لم يجد طه، أحداً من العلماء الأصوليين، الذي استوفى الشروط النظرية والعملية، ليكون مثلاً نموذجياً، يدل دلالة قوية، على التداخل المعرفي الداخلي، من خلال مصنفاته، والذي يمكن أن يتجدد على يديه علم الأصول، إن تأسيساً أو توسيعاً، أكثر من الإمام المقاصدي، أبو إسحاق الشاطبي. فهذا الرجل كان ولازال، يُنسب إليه تجديد علم أصول الفقه وتوسيعه⁽²⁾. وكان مصنفه في علم الأصول، والموسوم بالموافقات في أصول الشريعة، مجالاً لاستجلاء مظاهر التداخل المعرفي الداخلي في التراث الإسلامي العربي.

3. 2. 1. حدود التداخل والاندماج لعلم أصول الفقه

أنشأت الحضارة الإسلامية علومها وفنونها ومعارفها، تعد رمزا للإبداع، حتى أن التاريخ الإسلامي العربي، لم يجد لها نظيراً في الأزمنة المتأخرة؛ وتلك الإنجازات العلمية في شتى العلوم والفنون، بصمت حقيقة نبوغ العقل العربي المسلم، إبان عصور الازدهار العلمي، على كافة المستويات. ويعد علم أصول الفقه، من بين أهم العلوم الإسلامية المبدعة، في دراسة قوانين الشريعة الإسلامية، ومقاصدها العامة، التي تفردت بها الحضارة الإسلامية؛ فأضحى نتاجاً علمياً، كان له قصب السبق في تدشين علوم المناهج⁽³⁾، أو ما يعرف بالميتودولوجيا⁽¹⁾، الذي ينظر في الأدلة الشرعية

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأفكار فكري جديد، مرجع سابق، ص: 65.

(2) - تجدر الإشارة، إلى أن الإمام الشاطبي، كانت له تجديدات كثيرة ومتعددة في علم الأصول، وكان مده فيها واسع ومتقدم؛ غير أنه، إذا كان الإمام الشافعي تمحور دوره في تدوين علم الأصول، وجمعه وتحريره، وتفتيح بنايحه، فقد لحقه هذا الشاطبي بدور كبير، في زمنه اللاحق، في القرن الثامن الهجري، حيث جدد في علم الأصول تجديدًا، قد يصل إلى حد التأسيس في بعض جوانبه؛ ومن بين أهم جوانب التجديد عنده، كما يورد خليفة بابكر حسن، في كتابه التجديد في أصول الفقه: "اتخاذ الاستقراء منهجاً له؛ لأن الاستقراء يقوم منطقته على تصفح الأجزاء، وتبنيها، للخروج بقانون عام، وهو الدليل الاستنباطي، الذي يحمل فيه الخاص على الخاص. إضافة إلى هذا، نجد أن منهجيته السابقة، قد قادته بشكل تلقائي، إلى تجديد مضامين كثيرة في علم الأصول؛ وذلك، انطلاقاً من مبدأ الاستقراء، الذي يتيح له الحرية، لإضافة ما يرى إضافته على المباحث الأصولية. وقد انعكست تجديداته، تبعاً لذلك، في باب الحكم الشرعي، الذي جدد في محتواه. أضف إلى ذلك، تجديداته في باب الاجتهاد. (أنظر: التجديد في أصول الفقه؛ مشروعيته وتاريخه وإرهاصاته المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، العدد 125 / 126، السنة 2007، لبنان، ص: 87-178).

(3) - يعد علم أصول الفقه، كما يقول زكي الميلاد، في مقالة له، بعنوان أصول الفقه ومسألة المنهج، من أكثر العلوم الإسلامية علاقة بمسألة المنهج، بل ومن أكثر العلوم صورة وتعبيراً عن مسألة المنهج في العلوم الإسلامية، وهو العلم الذي كشف عن وجود المنهج، وعن ابتكار هذا المنهج عند المسلمين، وذلك، باعتبار أن أصول الفقه، في نظر الدارسين المسلمين، قديماً وحديثاً، هو من ثمرة العقل الإسلامي الخالص، وأن المسلمون هم أول من ابتكروا هذا العلم. الأمر الذي يعني أن الحديث عن أصول الفقه، هو من وجه آخر حديث عن المنهج في المجال الإسلامي، وعن تاريخ وتطور هذا المنهج، في ساحة الفكر الإسلامي. ويورد زكي الميلاد، نصاً، يعد من بين أكثر النصوص أهمية ودلالة في هذه الشأن، وهو النص الذي يقارن فيه فخر الدين الرازي (544-604هـ)، بين

وقواعد الاستنباط والأحكام، وفي فقه العلم، أو الإبستمولوجيا، الذي يبحث في فلسفة التشريع، كما تبرز فيه علوم أخرى عملية مستقلة بنفسها، مثل علم الحديث والتفسير وعلم القراءات وعلم الكلام.

بالرجوع إلى كتاب الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، يجد المتصفح، أن الرجل في مراحل تأليفه لمصنفه العلمي، ينشغل بمنهج التداخل المعرفي الداخلي، منذ بداية صفحاته الأولى؛ فقد انفردت مقدماته العلمية، التي استفتح بها كتابه، بالتمهيد لبيان مقصوده، الذي شغل باله منذ وضع لبنته الأولى، وهو عنصر التداخل المعرفي، بالقدر الذي شغله التأسيس لعلم المقاصد الشرعية في الشريعة الإسلامية، وما يتعلق بها من أحكام، وذلك ما يؤكد طه، بقوله: "ولا أدل على انشغاله بالتداخل، من فتح باب استشكله، والنظر في هذا الإشكال في مطلع كتابه المتفرد الموافقات"⁽²⁾.

لذلك، انبرى الشاطبي، في تأسيسه لهذا العلم⁽³⁾، إلى وضع حدود الاندماج، الذي يمكن أن يلحق بعلم الأصول، من قبل العلوم المأصولة أو المنقولة، لأنه، وبدون وضع هكذا حدود، ستضيع خصوصيته العلمية، التي يتميز بها هذا العلم؛ وبذلك، أخرج الشاطبي كل المعارف والعلوم، التي لا تخدم علم الأصول، لا من قريب ولا بعيد، وأطلق على هذه المعارف بالمسائل العارية، كونها، عارية عن إفادة العلم، وخدمة مقاصده. وقرر أبو إسحاق هذا الإجراء المنهجي في القاعدة الرابعة، من القواعد الثلاثة عشر، التي جاءت في مقدمة كتابه الموافقات؛ يقول الإمام: "كل

الشافعي وأرسطو والخليل بن أحمد الفراهيدي، فيقول في كتابه مناقب الشافعي: "واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول، كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض، ذلك أن الناس كانوا قبل أرسطاطاليس، يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن ما كان عندهم قانون مخلص، في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم، كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة، فإن مجرد الطبع، إذا لم يستعن بالقانون الكلي، قلما أفلح، فلما رأى أرسطاطاليس ذلك، استخرج علم المنطق". (يرجى الرجوع لمقالة زكي الميلاد، أصول الفقه ومسألة المنهج، مجلة المسلم المعاصر، عدد 145-146، السنة 2012، لبنان).

(1) - الميتودولوجيا: méthodologie لغويا Métodos تعني الطريق إلى Logos، وتعني دراسة أو علم، وموضوعها هو الدراسة القلبية للطرائق، وبصفة خاصة الطرائق العملية، وهي تحليل للطرائق العلمية، من حيث غاياتها ومبادئها، وإجراءاتها وتقنياتها. (Galisson 1976). وهي كذلك، مجموعة من الخطوات أو المراحل المنظمة والمرتبطة في سلسلة محددة، يقوم المدرس بتنفيذها، لكي يتمكن من إنجاز الدرس. والميتودولوجيا في المجال البيداغوجي عموما، هي عبارة عن جملة من العمليات المنظمة، التي تهدف إلى تحليل طرائق بيداغوجية، أو بلورة أخرى جديدة، وتستمد هذه العمليات مبادئها، أو فرضياتها، من أسس نظرية، تتعلق بالسيكولوجيا وحقل المادة والسيكولوجيا، وحقل البيداغوجيا، وحقل التكنولوجيا. (أنظر: معجم مصطلحات المناهج وطرق التدريس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، 2011، الرباط).

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 94.

(3) - لو ذهبننا نقتفي أثر الإمام الشاطبي في حياته العلمية، لوجدنا أنها كانت حياة علمية بامتياز، سواء في مراحل التحصيل العلمي، أو في مرحلة العطاء والإنتاج، ولم يكن ذا طموح محدود، بل كان، كما يقول محمد المنتار: "ذا اطلاع كبير، إلى إحداث نقلة نوعية، في المنهج العلمي لعصره، رسم معالمها في مؤلفاته، وبشكل خاص، في كتابه الفريد الموسوم بالموافقات، الذي أتى فيه بعجائب التفكير السديد، والبصر الفقهي، والأسلوب المبتكر". (أنظر محمد المنتار، قراءة معرفية في منهج التصنيف الأصولي عند المالكية، مجلة الإحياء، الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء، العددان 32-33، 11 صفر 1440 / 21 أكتوبر 2018، الرباط. أنظر أيضا، موقع المجلة: بتاريخ 2018/10/21، www.alihyaa.ma/Revue.aspx، أو مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، الجزء الأول، دار القلم، الطبعة الثانية، 1425هـ / 2004م، دمشق، ص: 119).

مسألة مرسومة في أصول الفقه، لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك⁽¹⁾، فوضعها في أصول الفقه عارية⁽²⁾. على أساس هذا التقرير المنهجي، انبنى التداخل المعرفي الداخلي عند الشاطبي في علم الأصول، على كل العلوم والمعارف، التي تثبت إفادتها لهذا العلم، وتبنى عليها مسائل وقضايا فقهية، أو تُستخلص منها آداب شرعية، أو حتى وإن كانت تعين على ذلك، بطريقة مباشرة لا بالوساطة؛ فتكون بذلك "المعارف المتكاملة مع علم الأصول، تكاملاً داخلياً، هي بالذات، المعارف التي تأصلت في هذا العلم، وانبتت عليها الفروع الفقهية"⁽³⁾.

بمذه القاعدة المنهجية، يكون الشاطبي، قد قرر قوانين التداخل المعرفي، الذي أجمله في قانونين مهمين، وهما: إفادة الفقه، والدخول في النسبة إلى علم الأصول؛ وقد أضاف طه، إلى هذين القانونين، شرطاً آخر، زيادة لما وضعه الشاطبي، وتقيداً، ألزم به نفسه، وهو مبدأ تراكم الأدلة، أي تنوع الأدلة وتكثيرها، مما يفيد اليقين أكثر من الظن؛ ومقتضى هذا الشرط "أن الدليل الواحد، قد يفيد بانفراد الظن، لكنه يفيد باجتماعه إلى غيره اليقين"⁽⁴⁾. بناءً عليه، أجمل صاحب تجديد المنهج، كل هذه القوانين، والقواعد المتكاملة، في صيغة جديدة ونهائية، لإثبات الشروط الضرورية، لتحقيق التداخل المعرفي في أجلّ العلوم التراثية، وهو أصول الفقه، وأطلق عليها بأركان التداخل الداخلي، واستصدرها بدعوى أساسية، مفادها: أنه "لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء الأصول، ما لم يقع التسليم، بأن العلم المتداخل مع علم الأصول، تداخلاً مفيداً للفقه في جميع فروع، وغير مانع من قيام نسبة شاملة بينه وبين علم الأصول، هو أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي، حتى يقوم الدليل على خلافه"⁽⁵⁾. تتضمن هذه الدعوى أربعة شروط، لتحقيق التداخل الداخلي، هي: "وجود علم مخصوص متداخل مع علم أصول الفقه، وإفادة هذا العلم لجميع فروع الفقه، ثبوت نسبة شاملة بين هذا العلم وبين أصول الفقه، كون هذا العلم، أقرب إلى مجال التداول الإسلامي العربي، باعتبار هذه الإفادة للفقه، وتلك النسبة إلى علم الأصول"⁽⁶⁾.

بعد هذا التأسيس المنهجي، تعقب المؤلف أركان التداخل المعرفي، عند الشاطبي في مقاصد الشريعة الإسلامية، من خلال مفهوم أساسي وجوهري في هذه العلم، وهو مفهوم المقصد، باعتبار أن أبا إسحاق، ينسب إليه تأسيس وتجديد هذا المفهوم، في علم المقاصد⁽⁷⁾. وقد أخذ هذا المفهوم حظاً وافراً، من البحث والدراسة المصطلحية، في القديم

(1) - علق محقق الكتاب عبد الله دراز على ذلك، بقوله: "أي بطريقة مباشرة لا بالوساطة، كما هو الحال، في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية؛ فهو يريد، أن المقدمات التي ذكرها في كتابه، فيها العون المباشر الذي يجعلها من الأصول، بخلاف المقدمات البعيدة". (أنظر الإحالة من كتاب **الموافقات للإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص: 26).

(2) - أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ص: 26.

(3) - طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص: 95.

(4) - المرجع نفسه، ص: 96.

(5) - نفسه.

(6) - طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص: 96-97.

(7) - إذا رجعنا إلى تقسيم الإمام الشاطبي لمصنفه **الموافقات**، سنجد أنه يتميز بتقسيمين اثنين، وهما: جانب المقاصد الشرعية، وجانب المقدمات العلمية؛ أما الجانب الأول، وهو المقاصد الشرعية، فقد خصص لها الشاطبي القسم الثالث، من أقسام **الموافقات الخمسة**، أو هو الجزء الثاني من الأجزاء الأربعة، حسب التقسيم الذي يطبع عليه الكتاب عادة. وقد قسمه إلى قسمين؛ القسم الأول، عالج فيه مقاصد الشارع، وهي أربعة أنواع، قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، وقصده في وضع الشريعة للإفهام، وقصده في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، وقصده في وضع الشريعة للامتثال؛ أما القسم الثاني، فيعالج

والحديث⁽¹⁾، إلا أنه لم يحظ بهذا الاجتهاد والدرس المفاهيمي والمضموني الجديد، إلا على يد صاحبنا طه، الذي أبدع في تدقيقه، وإخراجه من حقل المفاهيم والمدلولات المصطلحية المتداولة، بعد أن جعله مشتركا بين ثلاث معان؛ فمن خلال استشكال مصطلح المقصد، والاستدلال على دلالاته الخطابية والتعبيرية، سيتبين فيما بعد، أنه مدار التداخل المعرفي الداخلي. وسنجد أنه قدم مفهوما منحوتا، لمصطلح المقاصد؛ حيث استشكل من خلال المفهوم الجديد، أصول وأركان التداخل المعرفي، بين أصول الفقه وعلم الأخلاق في التراث الإسلامي العربي⁽²⁾.

3. 2. 2. المستويات الدلالية لمصطلح القصد في علم المقاصد

انطلق صاحبنا في طرحه الجديد، بداية، من تتبع المعاني اللغوية لفعل (قَصَد)، من خلال تعريفه بالضد، في ثلاث مستويات أساسية، وتفصيل الفروق فيما بينها من جهة المعنى.

المستوى الأول: في معنى قصد⁽³⁾؛ وهو حصول الفائدة، وهو أيضا، ضد اللغو؛ فالمقصود من جهة المعنى، هو المضمون الدلالي للكلام، يقول صاحبنا: "يستعمل الفعل قصد، بمعنى هو ضد الفعل لغا يلغو؛ ولما كان اللغو، هو

فيه مقاصد المكلف. (أنظر: أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص: 2-5). ويعتبر هذا من باب اهتمامه بمفهوم مصطلح المقاصد عموما، ومقاصد الشريعة الإسلامية على الخصوص، ولفته الأنظار إلى أسرارها؛ حيث، بصم فيها الشاطبي على عمل جليل، ذو قيمة علمية رفيعة، بعث من خلالها الروح والحيوية في علم الأصول، وخلصه، كما يقول محمد المنتار، "من الرؤية الجامدة، التي تقف عند حد النصوص الجزئية، ودلالاتها اللفظية، مع الغفلة عن مقاصدها، وغاياتها. ثم إنه بمنهج الكلي، في تناول هذا الموضوع، قدم للمجتهدين والعلماء، مضامين الشريعة الإسلامية، مختصرة واضحة، تؤمن لها الشرط اللازم لحسن فهمها، وسداد الاجتهاد فيها. (المزيد من التفصيل، يرجى النظر في محمد المنتار، **قراءة معرفية في منهج التصنيف الأصولي عند المالكية**، مجلة الإحياء، مرجع سابق)

(1) - من المسلم به، أن العلماء المتقدمين، لم يكن غائبا عنهم العمل بالمقاصد، واستحضارها في اجتهاداتهم وآرائهم، بحيث، أن جل المفاهيم الشرعية، المرتبطة بالمقاصد، يرجع في تعريفها عادة، إلى ما كتبه المتقدمون من العلماء. غير أنه، بالنظر إلى البحوث والدراسات الشرعية والأصولية، المتقدمة والمتأخرة، يعزُّ أن تجد تعريفا محددا، أو دقيقا للمقاصد، يحظى بالقبول والاتفاق من قبل كافة العلماء، أو أغلبهم، من جهة، ومن جهة أخرى، قلما نجد مفهوما للمقاصد، يرتبط بعلم الأخلاق، والسلوك المجتمعي للفرد. فمن بين التعريفات المتداولة للمقاصد، ما جاء به الطاهر بن عاشور، في تعريفه للمقاصد الشرعية الخاصة، أتمها: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة، في تصرفاتهم الخاصة. (أنظر: **الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ومراجعة، محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1435هـ - 2005م، قطر، ص: 306-307). ويعرفها علال الفاسي، بقوله: المراد بمقاصد الشريعة، الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها. (أنظر: **علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها**، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، 1993، الرباط، ص: 7). وعموما، يمكن القول، أن هذه التعريفات في مجملها، تدور على كون المقاصد تمثل مراد الله في أحكامه وتشريعاته، مما فيه مصلحة للمكلفين في المعاش والمعاد، غير أنها لم تخرج عن المدلول المقصود المجمع عليه، من كافة العلماء والأصوليين.

(2) - لا يخفى على الناظر في تراث الإمام الشاطبي، رغم ندرته، كما يقول مصطفى أحمد الزرقاء، في كتابه المدخل الفقهي العام، أن يدرك تماما، أن رجلا، ذو حس مصطلحي دقيق، من حيث أنه يفكر من خلال نسيج مصطلحي متناسق وعميق، بحثا وتحريرا، ونقدا وتجديدا، وبوضعه هذه الطريقة الجديدة في التفكير الأصولي، يكون الشاطبي قد دشّن مشروعا ثقافيا جديدا، يدل أولا على قدرته على تجديد المفاهيم، ثم ثانيا إلباسها صيغ الاصطلاح، وهذا ضرب من التأسيس في العلم؛ فالتجديد الذي يتأسس على التغيير في المصطلحات أو مفاهيمها، هو تجديد في الجوهر، وإضافة حقيقة للعلم؛ إذ، بناء على ذلك، تقوم رؤى وتصورات، ذات طابع كلي وشعبي، فتكون خطوات أخرى، ومراتب أعلى في درجات المعرفة والبحث العلمي. (أنظر: مصطفى أحمد الزرقاء، **المدخل الفقهي العام**، الجزء الأول، دار القلم، الطبعة الثانية، 1425هـ / 2004م، دمشق، ص: 119).

(3) - تطلق المقاصد لغة على مادة (ق-ص-د) في اللسان العربي؛ حيث جاء في لسان العرب لابن منظور: أن أصل (ق-ص-د)، ومواقعها في كلام العرب، الاعتزام والتوجه، والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان يخص في بعض المواضع، بقصد الاستقامة، دون

الخلو عن الفائدة، أو صرف الدلالة، فإن المقصد يكون، على العكس من ذلك، هو حصول الفائدة، أو عقد الدلالة. واختص المقصد بهذا المعنى، باسم المقصود، فيقال: المقصود بالكلام، ويراد به مدلول الكلام، وقد يجمع على المقصودات⁽¹⁾. وحرصا على التمييز، استعمل الجمع؛ فالفقود جمع مقصد، وهو المضمون الدلالي. فيشتمل علم المقاصد، من هذا الوجه، على نظرية، أطلق عليها صاحبنا، بنظرية المقصودات، وهي التي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي.

المستوى الثاني: في معنى قصد، وهو حصول التوجه المسبوق بالنية، وهو أيضا، ضد السهو؛ فالمقصد هنا، هو المضمون الشعوري أو الإرادي؛ يقول طه: "يستعمل الفعل قصد أيضا، بمعنى هو ضد الفعل سها ويسهو، ولما كان السهو هو فقد التوجه، أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون، على خلاف ذلك، هو حصول التوجه، والخروج من النسيان. واختص المقصد بهذا المعنى، باسم القصد، وقد يجمع على قصود، أو قل بإيجاز، إن المقصد بمعنى القصد، هو المضمون الشعوري أو الإرادي⁽²⁾. فيشتمل كذلك علم المقاصد، بهذا المستوى على نظرية سماها بنظرية القصد، وهي التي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية.

المستوى الثالث: وهو في معنى قصد، وهو حصول الغرض الصحيح والمشروع، وهو ضد اللهو أيضا، فالمقصد هنا، مختلف عن المعنى الأول والثاني، وهو يعبر عن المضمون القيمي، يقول المؤلف: "يستعمل الفعل قصد كذلك، بمعنى هو ضد الفعل لها ويلهو؛ ولما كان اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح، وفقد الباعث المشروع، فإن المقصد، يكون على العكس من ذلك، هو حصول الغرض الصحيح، وقيام الباعث المشروع. واختص المقصد بهذا المعنى، باسم الحكمة؛ فالمقصد بهذا المعنى، هو المضمون القيمي⁽³⁾. هذا من دلالات مفهوم المقاصد، وُسم بنظرية المقاصد، ونظرية المقاصد عند العلماء الأصوليين، هي التي تختص بالبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي. إن هذه النظريات الثلاث، المترابطة مفاهيميا، نظرية المقصودات، ونظرية القصد، ونظرية المقاصد، هي التي تعطينا في منتهى جمعها، ما يطلق عليه عند الأصوليين بعلم المقاصد.

وهنا بالذات، كان لابد للرجل أن يستشكل السؤال، الذي لطالما ظل حبيسا في الأذهان، منذ سنين طويلة، ومنسيا في جل الدراسات والبحوث التراثية، قديمها وحديثها، وهو سؤال مسؤول، ظل يُعمل فيه الفكر والنظر المتفحص، الذي أحاط بأصول المتقدمين، وفروع المتأخرين من هذا الفن، والదال على وعي عميق بمسؤولية المفكر والفيلسوف العربي، في إبداع مفاهيمه، ونحت مصطلحاته، عن دواعي جعل هذه النظريات الثلاثة في علم المقاصد،

الميل. (أنظر: ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص: 353). وبهذا يكون معنى مادة (قصد)، في الاستعمال العربي، تدل على معانٍ مشتركة ومتعددة، إلا أن الغالب عند إطلاقها، انصرافها إلى العزم على الشيء، والتوجه نحوه .

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 98.

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 98.

(3) - المرجع نفسه.

تجتمع في صلب أصول الفقه، إلا لغاية واحدة، وهي أنها، تحمل في مظاهرها أوصافا من علم الأخلاق⁽¹⁾، مؤكداً، على أن "هناك أصل جامع بينها - أي بين النظريات الثلاث - إذ إن لكل من المقصود والقصد والمقصد أوصافاً أخلاقية، ظاهرة وخفية"⁽²⁾. فلننظر الآن، في هذا البعد الأخلاقي، الذي تتميز به مقاصد الشريعة الإسلامية، والعلوم الخادمة لها.

3. 2. 3. البعد الأخلاقي لعلم مقاصد الشريعة الإسلامية

عمل طه، على استجلاء وبيان الأوصاف الأخلاقية، التي تشبعت بها مقاصد الشريعة الإسلامية، وانبتت على أساسها أحكامها، لبيان كيف تداخل وامتزج علم الأخلاق بعلم الأصول، وتداخلت تداخلات تكاملياً، منتهاها إلى حقيقة التداخل المعرفي الداخلي بين العلمين. وأفاد، أن الحكم الشرعي عند الأصوليين، مبني على عنصر أساسي وهو الفطرة، التي يكون تعلقها بالعمل والسلوك، أكثر من تعلقها بالإشارة والنظر؛ فالمعاني العملية، كما يوضح، هي بمثابة "القواعد السلوكية، التي تقررها الأحكام الشرعية، ومتى سلمنا أن كل حكم شرعي، مبني على الفطرة، هو بمنزلة قاعدة تقوّم السلوك، لزم أن يكون كل حكم شرعي، ناهضاً بتقويم الأخلاق"⁽³⁾. ولذلك، اختص العنصر المقصدي الأول، من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو المقصود الشرعي، بأوصاف أخلاقية، يمكن إجمالها في وصفين اثنين:

أولاهما: أن المقصود الشرعي من النص، لا يقف عند إدراك ظاهره اللغوي، وأسلوبه التعبيري، وإنما، له صبغة معنوية، تستفاد من مضمونه القريب، من أول النظر، أو البعيد، الذي يستدعي الغوص في باطنه، سعة وعمقا. غير أن المقصود الشرعي، الذي يمكن إدراكه بناء على مفهوم النص، ليس تصوراً مجرداً، إنما هو "مدرك متصل اتصالاً بالقيمة العملية، ومقتضى القيمة العملية، أن الخطاب المبلغ يُنهض إلى العمل، ويحرك دواعي الممارسة، في ظروف سلوكية مخصوصة؛ ولا مذهب فقهي أحرص على هذا التوجه العملي، من المذهب الذي كان ينتسب إليه الشاطبي"⁽⁴⁾.

وبما أن المقصود الشرعي، أضحى يُدرك بالإشارة، التي يلتقطها العقل، كما يدرك بالعبارة من منطوق النص، فقد صار متصلاً بالقيمة العملية، أكثر من القيمة المجردة الخالية من العمل، ومتحققاً به، كتحقيقه بالنظر والتأمل؛ وعليه، فإن المقصود الشرعي، له مضمون دلالي، ينزع نحو العمل والسلوك؛ ولما كان المضمون عملياً، فإن له تعلق

(1) - تجدر الإشارة إلى أن طه، لا يلبث يبحر الباحثين والدارسين بالخصوص، في حقل مقاصد الشريعة الإسلامية والأصول، وكل العلوم المرتبطة بهما، من فقه وعلم الحديث، إلى أن يتنبهوا، إلى أن الشريعة الإسلامية، وكل العلوم الخادمة لها، من قريب أو بعيد، إنما جاءت من أجل حث المسلم على التخلق قبل التعلق؛ بمعنى، أن الأحكام الواردة في هذه العلوم، ينبغي أن ينظر إليها، على أنها أمانات، قبل أن تكون أوامر، وعلى أن مقصدها الأساس، هي الأخلاق الإسلامية، وقد صنف الرجل في هذا الباب، كتاب تحت عنوان، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني 2016؛ يقول طه، ميرزا هذه الحقيقة: "الواقع أن من يعمل الفكر في أحكام هذه المباحث، لا يلبث أن يتبين، أن هناك أصلاً جامعاً بينها، إذ أن لكل من هذه النظريات، أوصافاً أخلاقية، نسبتها أو تناسلتها الدراسات التراثية، وهذا يبرز، كيف امتزج علم الأخلاق بعلم الأصول. (أنظر: المرجع نفسه، ص: 99). (أنظر أيضاً: طه عبد الرحمن، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: 1- أصول النظر الائتماني؛ المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى 2016، بيروت).

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 99.

(3) - المرجع نفسه .

(4) - نفسه.

بالقيم والأخلاق، فهو، حسب المؤلف، مقصود أخلاقي بامتياز، مستشهدا على تأويله بالقاعدة الأصولية، التي تقضي، بأن العبرة في التصرفات بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني⁽¹⁾.

ثانيها: أن الأوصاف الأخلاقية، المرتبطة بالمقصود الشرعي، ذات صبغة فطرية؛ فإذا كان المقصود الشرعي يختص بالعمل السلوكي، وفقا لمراد الفطرة، التي تنزل منزلة "الهيئة الخلقية والروحية، التي انطوت عليها نفس الإنسان، والتي توصله إلى معرفة عبوديته للخالق"⁽²⁾، فإنه يقوم باستثمار هذه الهيئة، التي لا تبقى حبيسة الباطن، بل تخرج إلى الظاهر، فيتخلق بها في سلوكياته بأدابها، ويحفظ من الآفات، التي يمكن أن تلحق السلوكيات التي لا تستند إلى الفطرة؛ فالغاية من الشارع الحكيم، أنه وضع المقصودات الشرعية حسب طه، من أجل تحصيل الأخلاق، كما تشهد بذلك، الكثير من الآيات القرآنية الكريمة⁽³⁾، والأحاديث النبوية الشريفة، التي تأتي في سياقات، تبرز الغايات الأخلاقية من تشريع الأحكام؛ إضافة، إلى كون "مقصودات التشريع المدني، الخاصة بالأحكام، تنزلت على المعاني الأخلاقية للممارسة المكينة، علما بأن هذه الممارسة اختصت ببناء الصورة الأخلاقية للإسلام"⁽⁴⁾.

إضافة إلى هذه الحقائق، عمد طه، إلى تعزيز ما ذهب إليه، بمسلمتين أساسيتين، تنزعان نحو تقوية المعاني السلوكية للقواعد الشرعية، وتجعلها أكثر ثبوتا ورسوخا، أولاها: "أن القاعدة الشرعية، أكثر تسديدا للسلوك من غيرها، أو قل أوفق منها"⁽⁵⁾، وثانيها: "أن القاعدة الشرعية، أكثر تغلغلا في العمل من غيرها، أو قل أرسخ منها"⁽⁶⁾؛ فالقواعد والأحكام الشرعية، تبني على السلوك والأخلاق والعمل، أكثر من انبنائها على النظر والتجريد.

يتميز العنصر الثاني من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو القصد الشرعي عند المؤلف، بوصفين أساسيين؛ أحدهما، أطلق عليه الصبغة الإرادية للقصد الشرعي، وهي على ضرين أيضا، إرادة الشارع، التي تقضي، بفعل المأمور به وترك المنهي عنه؛ وإرادة المكلف، التي تقضي، باتباع الشرع في الفعل والترك، على الوجه المطلوب. وثانيهما، سمي بالصبغة التجردية للقصد الشرعي؛ فصاحب الفعل القصدي هنا، مدعو لتحصيل النية الحسنة والخالصة، من أفعاله

(1) - أنظر على سبيل المثال تفصيل محمد مصطفى الزحيلي، في كتابه القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1427 هـ - 2006 م، دمشق، ص: 403. وإلى ذلك ذهب الطاهر بن عاشور، في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص: 203، حيث أبرز، كما يقول سعد الدين العثماني، في كتاب جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية: كيفية تعلق أحكام الشريعة بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني، حيث يوضح، أن عدم إدراك هذا الأمر وإهماله، قد يؤدي إلى أن تُنسب إلى الشرع أحكام، تتنافى مع مبادئه، وتعارض مقاصده، ولذلك، عقد ابن عاشور فصلا خاصا، عنوانه بأدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية. (أنظر: سعد الدين العثماني، جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2012، القاهرة، ص: 127).

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 100.

(3) - منها قوله تعالى، في الآيات الكرمتان، اللتان تجمعان بين الأحكام والغايات الخلقية، وهي: قوله تعالى: "أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ" (سورة العنكبوت الآية: 45)، وقوله عز وجل: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" (سورة التوبة الآية: 103).

(4) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 100.

(5) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 100.

(6) - المرجع نفسه.

المقصودة، والتجرد من كل ما يمكنه أن يشيب هذا الفعل؛ باعتبار أن النية "تنزل منزلة الأصل، الذي تنفر عنه كل الأفعال، قلبية كانت أو حسية، أو قل منزلة المعيار، الذي يحدد القيمة الأخلاقية لهذه الأفعال، فيحكم عليها بالصالح أو الفساد"⁽¹⁾؛ فبالنية يحسن الفعل أو يُبطل.

لذلك، ساق الرجل جملة من الشروط، التي يحصل بها التجرد للنية الخالصة، بحيث، لا يمكن ضبطها إلا باستيفائها؛ ومن أهمها، دفع الاشتراك مع الخط، والابتدار باستحضار النية، ثم تكثير النيات. إضافة إلى ما ذكر، حول وجوب استحضار النية الحسنة، في توجيه القصد، ومن تم الفعل، مما قد يتلبس به من توجه غير تعبدية، وأن النية شرط من الشروط الأخلاقية. وقد عزز الرجل هذا الأمر، بحقيقتين أساسيتين، وهما، "أن النية والإخلاص، أسبق من غيرهما من المعاني الأخلاقية، إذ ينزلان منزلة الشرطين، اللذين إذا فقدوا فقد المشروط (...)"؛ وأن النية والإخلاص أدق المعاني الأخلاقية، إذ يخفى أصلهما عن النظر، ويمتنع محلها عن القياس"⁽²⁾. وعلى أساس هذه الإضافة، فسيصير من مقتضيات الحكم الشرعي، أنه يكون حملاً لأدق الشرائط الأخلاقية وأسبقها.

يرتبط العنصر الثالث من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو المقصد، بأوصاف أخلاقية، مجملة في وجهين أساسيين، أولاهما، يسمى الصبغة الحكيمة للمقصد الشرعي. ولا جرم، أن الحكم الشرعي، له غايات محددة، توجب على المكلف، القيام بالأوامر والانتهااء عند النواهي، على أحسن وأكمل وجه، وتحقيق الحكمة من مقاصد تلك الغايات؛ حتى أن الشارع الحكيم، سلك مسلكاً خاصاً، في تعليل الأحكام والاستدلال عليها. وهذا ما غلب على العلماء الأصوليين ومعظم الفقهاء، حينما جمعوا في تعليل الأحكام، بين التعليل السببي، "الذي يقوم على أحكام موضوعية، وقوانين مجعولة، وعلى ربط الأسباب بالمسببات"⁽³⁾، وبين التعليل الغائي، أو التعليل بالحكم، الذي يقوم، هو الآخر، "على أحكام قيمية، وسنن معنوية، وعلى ربط الأسباب بفاعلها"⁽⁴⁾. وعلى أساس هذا الجمع بين التعليل السببي والغائي، تبني توجهات عملية خلقية، تميز بها مصنف الشاطبي، وجمهور علماء المذهب المالكي عموماً، خصوصاً حينما تبناوا الأخذ بالمصدر التشريعي الأساسي في هذا الاتجاه، وهو عمل أهل المدينة⁽⁵⁾.

(1) - نفسه، ص: 101.

(2) - نفسه.

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 102.

(4) - المرجع نفسه، ص: 102-103.

(5) - يعد عمل أهل المدينة من أهم الأصول، التي انفرد بها الإمام مالك، حيث اعتبر، أنه مصدر من مصادر التشريع، وفقه الأحكام والفتاوى، وتفيد رسالة الإمام مالك، التي دافع فيها عن هذا المصدر التشريعي، أنه غير الإجماع، بل يقصد ما هو سنة مأثورة مشهورة، وعلى هذا القول، ذهب كثير من العلماء، منهم القاضي عياض، وابن القيم، وابن خلدون، وغيرهم. لذلك، اهتم الإمام مالك بهذا الأصل، في رسالته، التي بعثها إلى الليث بن سعد، وهذه الرسالة، تعد عند الأصوليين وثيقة أصولية مهمة، تمثل الفكر الأصولي في معمله، واتجاهاته. ويرى مالك، أن عمل أهل المدينة حجة، يقول رحمه الله، في رسالته: "اعلم رحمك الله، أنه بلغني، أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا، وبلدنا، الذي نحن فيه، وأنت في أمانتك، وفضلك، ومنزلتك، من أهل بلدك، وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم على ما جاءهم منك، حقيق بأن تخاف على نفسك، وتبغ ما ترجو النجاة باتباعه، فإن الله تعالى يقول في كتابه: "وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ" (سورة التوبة الآية 100)، فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحل الحلال وحرم الحرام، إذ رسول الله بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنزيل، وبأمرهم فيطيعونه، ويسن لهم فيتبعونه، (...)" (أنظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية،

ثانيهما، الصبغة المصلحية للمقصد الشرعي؛ حيث يقيد طه، المصلحة التي تقتزن بالحكم الشرعي بالخلق، الذي يجعل تصريفها ينحو منحى معنوياً، أكثر مما هو مادي؛ ذلك أن "لفظ المصلحة الذي اشتقت من الفعل صَلَح أو صَلَّح، علة وزن دال على اسم المكان، يراد به أساساً، المحل المعنوي، الذي يقع فيه صلاح المكلف"⁽¹⁾. وبذلك تصبح المصالح المقترنة بالحكم الشرعي، ذات وظائف وقيم أخلاقية، يُحصّل بها الإنسان صلاحه، في العاجل والآجل.

فالأحكام الشرعية، مرتبطة بالمصالح، التي تتحدد بمقاصد وغايات كبرى، تضمن التيسير لا التعسير على المكلف؛ وهذه المقاصد والغايات، عبارة عن قيم أخلاقية، ينهض بها الحكم الشرعي. وعزز المؤلف، ما توصل به، من ارتباط الأحكام الشرعية بالمصالح والغايات، بحقيقتين إضافيتين، لهذه النتيجة، ينحون نحو اعتبار الأحكام الشرعية، ثابوية لأقوم الأخلاق وأسمى القيم، وهي، الأولى: "أن الحكم الشرعي، أقوم من غيره أخلاقاً، بموجب نزول هذا الحكم على مقتضى الفطرة الإنسانية"⁽²⁾؛ والثانية: "أن الحكم الشرعي، أسمى من غيره قيماً أخلاقية، بموجب تفضيل الشرع للقيم الروحية"⁽³⁾.

وعليه، نكون الآن، على دراية واضحة، بأن علم مقاصد الشريعة الإسلامية، هو انعكاس للصورة النهائية، التي اتخذها علم الأخلاق، باندماجه بعلم أصول الفقه، والمظهر الأشمل والأكمل على التداخل، الذي حصل بينهما، من خلال يقينية نظريات المقصود، والقصد، والمقصد الشرعي، على أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً، بالأوصاف الأخلاقية المذكورة أعلاه؛ فيكون علم المقاصد، هو "الصورة التي اتخذها علم الأخلاق، للاندماج في علم الأصول؛ وبإثباتنا أن الأخلاق علم متداخل مع الأصول، تم البرهان على الركن الأول من دعوى التداخل الداخلي الأصولي"⁽⁴⁾. وبهذه الحقائق، يتبين أن علم الأخلاق، يفيد الفقه في أحكامه كلها، ويشمله من جميع جوانبه، فتكون كل الفروع الفقهية، مؤسسة على معاني القيم ومبادئ الأخلاق، التي تشكل نسقاً موحداً، يبرز فيه التداخل الداخلي لعلم الأصول مع علم الأخلاق، في صورة فريدة من التكامل العلمي المنهجي والقيمي، لمضامين نصوص التراث الإسلامي العربي.

على أساس هذه الخلاصة، التي تُظهر للعيان، أن أحكام الشريعة الإسلامية، تقتزن بأصول أخلاقية، إما قاعدة أو شرطاً أو قيمة، استنتج صاحبنا استنتاجاً منطقياً، وهو أن الحكم الشرعي، بما أنه حكم فقهي، يقتزن بأصل أخلاقي، فهو يحمل في مظانه وجهين أساسيين، وهما: وجه فقهي، ووجه أخلاقي؛ فالوجه الفقهي، يلزم المكلف

1403هـ- 1983م، المغرب، ص: 64-65). وهذا يدل، على أن الإمام مالك، كان شديد الحرص على اتباع الصحابة والتابعين في فقههم، وذلك ما يؤكد، أحمد محمد نور سيف، بقوله: "أن مالك، كان شديد الاتباع لفقهاء المدينة، بعيداً عن الابتداع، ميلاً إلى التأسّي بمن سبقه، مجانباً لما لم ير أصوله تعتمد على تلك الثروة الفقهية عندهم، ولذا، كان عمل أهل المدينة، أو إجماعهم، أحد الأصول التي اعتمد عليها في الاجتهاد والاستنباط". (أنظر: أحمد محمد نور سيف، عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الثانية، 1421هـ- 2000م، دبي، ص: 81).

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 102-103.

(2) - المرجع نفسه، ص: 104.

(3) - نفسه.

(4) - نفسه، ص: 103.

بالأوامر الشرعية ظاهريا، ويتوسل في ذلك، بالتعليل السببي في تقرير الأحكام؛ بينما الوجه الأخلاقي، فهو ملزم بتطبيق الأحكام معنويا، أي عن طريق الوازع النفسي الداخلي، ويتوسل في ذلك، بالتعليل الغائي، في بيان الأحكام وتطبيقها.

عمل الشاطبي في كتابه الموافقات، على تبيان هذه الحقيقة، التي توصل إليها طه، وهي أن مكارم الأخلاق، شاملة لكل المصالح التي شملتها الشريعة الإسلامية، وهو مضمون قول الشاطبي الجامع: "أن الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق"⁽¹⁾، وقوله أيضا: "الشريعة جاءت متممة لمكارم الأخلاق، ومصلحة لما أفسد قبل ملة إبراهيم عليه السلام"⁽²⁾. غير أن صاحب تجديد المنهج، حاول استشكال هذا المفهوم فلسفيا، بطريقة علمية بارعة. وبعد أن رأينا، كيف تداخل علم أصول الفقه مع علم الأخلاق، وحققا مظهرا مهما من مظاهر التكامل في التراث، نرجع الآن إلى الجزء الآخر، الذي يتبدى فيه هذا التكامل، من وجهة نظر أخرى، وهي وجهة التداخل الخارجي، بين العلوم الأصيلة والأخرى الدخيلة.

4. مظاهر التداخل الخارجي لعلوم ومعارف التراث

أثبتت المعايير العلمية والمنهجية، التي استشكل بها طه أوجه التكامل لعلوم التراث ومعارفه، أن علم أصول الفقه، كان نموذجا مثاليا، للتداخل الداخلي مع علم الأخلاق، حيث ظهر من خلال التحليل والتدليل، أنه أقرب العلوم التراثية، التي تنهض بالمقتضيات النظرية للمجال التداولي الإسلامي⁽³⁾. كما أثبتت هذه المعايير نفسها، أن الشاطبي، كان أفضل شاهد على هذا التداخل المعرفي الداخلي، كون الإنتاج العلمي لهذا المجدد في علم الأصول، يمتزج امتزاجا مع علم الأخلاق، ويتفاعل معه أخذا وعطاء، ويشكلان وجها من أوجه التكامل المنهجي لعلوم التراث.

على هذا الأساس، مضى الرجل على أثر هذه الدعوى، دعوى التكامل في التراث الإسلامي، والعمل على تأكيدها، وإثباتها في حقل آخر، يبرز فيه التداخل والتكامل بشكل جلي، وهو التداخل المعرفي بين علوم التراث

(1) - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص: 406.

(2) - وردت عدة أحاديث نبوية، تدل دلالة واضحة، على هذه المعاني الأخلاقية، المستقاة من مقاصد الشريعة الإسلامية، وغاياتها، من بينها، الحديث الشريف المروي عن أبي هريرة، قوله عليه الصلاة والسلام: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، وفي رواية أخرى، لأتمم صالح الأخلاق؛ وما يستفاد من أداة الحصر إنما، ومن اللفظ صالح "هو أنه حيثما وجدت المصلحة المقترنة بالحكم الشرعي، فثمة أخلاق صالحة، وهذا المعنى، هو مضمون قول الشاطبي، الشريعة كلها إنما تخلق بمكارم الأخلاق". (أنظر: علاء صاحب عسكر عباس، نحو رؤية فلسفية للقيم في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، دار غيداء للنشر، الطبعة الأولى، 1431هـ - 2010م، عمان، ص: 220). غير أن الشاطبي، كما سنرى لاحقا، لم يدرج هذه الالتفاتة إلى الأخلاق، وأهميتها، في قسم الضروريات أو الحاجيات، بل أدرجها في قسم التحسينيات، أي في المرتبة الأخيرة من ترتيب المصالح الشرعية، حسب طه.

(3) - ابتكر صاحبنا، مفهوم المجال التداولي، وهو مفهوم جديد، وضعه وأبدع في نخته، منذ بداية اشتغاله على التراث، والنظر في الممارسة التراثية، ابتداء من النصف الثاني من القرن العشرين، وينضاف هذا المفهوم، إلى جملة من المصطلحات والمفاهيم، التي بنى بها الرجل منظومته المصطلحية، باعتباره مفكر وفيلسوف، لا يقلد مفاهيم ومصطلحات مستوردة، من مجالات تداولية أخرى، وإنما لا بد أن ينتج هذه المفاهيم والمصطلحات من مجاله التداولي أولا، ثم يستأنس بما جادت به العلوم والمعارف الأخرى، بما يخدم فكر الأمة العربية والإسلامية، ويعزز من حضورها العلمي، على الصعيد العالمي. ومفهوم المجال التداولي بالنسبة له، الذي سنخصص له مجالا للبحث في هذا الباب، هو بمثابة أداة إجرائية، من أدوات تقويم التراث؛ وهو على حد تعبيره، وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث، من عامة الناس وخاصتهم، في نطاق زمني ومكاني محدد.

الإسلامي وعلوم أخرى، بعيدة عن المجال التداولي الإسلامي، وخارج دائرة المعارف والثقافة الإسلامية، أي معارف وعلوم استُنبَت وأُنتجت وترعرعت في مجالات تداولية غير هذا المجال. سمي هذا التداخل، الذي يحصل بين علم إسلامي أصيل، وآخر دخيل، بالتداخل المعرفي الخارجي.

عيّن طه الفلسفة الإلهية⁽¹⁾، باعتبارها أبعد العلوم عن الثقافة الإسلامية، ويُحتمل ألا تنهض بالمقتضيات العلمية للمجال التداولي الإسلامي، كنموذج مثالي، يتبدى فيه التداخل المعرفي الخارجي، بنفس المعايير المنهجية والمعرفية، التي دلت بها على التداخل الداخلي، بين علم أصول الفقه وعلم الأخلاق. كما انتهى، إلى اختيار الفيلسوف أبو الوليد بن رشد، وإنتاجاته في قضايا الإلهيات⁽²⁾، الشاهد الأمثل، على التداخل الفلسفي الخارجي. فلنتبع إذن، هذه الدعاوى التي بسطها طه، وكيف دلت على صحتها في التداخل المعرفي، بين علم عربي إسلامي أصيل، وعلم غربي دخيل.

4.1. التداخل الخارجي بين علم الكلام والفلسفة الإلهية ابن رشد نموذجاً

في مستهل حديثه عن مظاهر التداخل الخارجي، الذي حصل بين الفلسفة الإلهية وعلم الكلام، وقف طه على مفارقة واضحة، بين مدعى هذا التداخل، الذي يبحث عنه، وينتقب عليه، في ثنايا متن ابن رشد، وبين ظاهر نصوص فيلسوف قرطبة، ومواقفه، التي تقول بعكس ما صرح به؛ ذلك أن هذا الأخير، يصنّف في نظر الباحثين المعاصرين، من خلال إنتاجاته العلمية ومصنفاته الفلسفية، من أبعد الفلاسفة المسلمين إقراراً بالتداخل والتكامل، الحاصل بين العلوم والمعارف، أصيلها ومنقولها. وقد عُذّ عند هؤلاء، من بين المفكرين المسلمين الداعين إلى الفصل والتجزئ بين علوم التراث.

(1) - الفلسفة الإلهية، أو الحكمة الإلهية أو الفلسفة الإسلامية، هي أسماء مترادفة لمعنى واحد في نظر الباحثين؛ فلفظ الفلسفة، كما يقول عبد الهادي الفضل، في كتابه خلاصة الحكمة الإلهية: في اللغة، معرب من اليونانية التي أتى فيها اللفظ مركباً من (فيل - صوفيا)، ومعناها، محبة الحكمة، فحذفت بعض حروفه، وأضيفت إليه التاء في آخره؛ والفلسفة عموماً، تبحث في موضوع البدء، أي في العلة الأولى للوجود، وحقائقه، وهو ما يعبر عنه بالمبدأ الأول. أما كلمة الإلهية، فتشير هنا، إلى أن الفلسفة أو الحكمة، تبحث في موضوع الألوهية، أي إله الكون، أو ما يصطلح عليه عند اليونان بالمبدأ الأول، الذي يعني مصدر الوجود، ويصطلح عليه في علم الكلام بالتوحيد، أي إثبات وجود الله، ووحدته، وصفاته؛ وهو ما عرفه ابن رشد، في كتابه، فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية من اتصال، بأن البحث في النظر في الموجودات، إنما يدل على الصانع بمعرفة صنعتها. (أنظر: عبد الهادي الفضل، خلاصة الحكمة الإلهية، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م، قم، إيران، ص: 23 - 24 - 49 - 51). فالفلسفة الإلهية، كما يؤكد علي سليمان يحفوي، هي محاولة معرفة الحقائق الإلهية، بواسطة الاستدلال عليها بالعقل والمنطق (...). فتتوسع دائرة هذه المعرفة، لتشمل كل الموجودات، عن طريق الفكر والنظر والاستدلال. (أنظر: علي سليمان يحفوي، الفلسفة الإلهية، الدار العالمية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1980، بعلبك، ص: 8 - 9).

(2) - أبو الوليد بن رشد (520 - 595هـ / 1126 - 1198م)، ولد في قرطبة، وتوفي في مراكش، يسميه الأوروبيون Averroes، اشتهر باسم ابن رشد الحفيد، فيلسوف وطبيب وفقه، وقاضي وفيزيائي، عربي مسلم أندلسي؛ نشأ في أسرة من أكثر الأسر وجهة في الأندلس، والتي عُرفت بالمذهب المالكي، حفظ موطأ الإمام مالك، وديوان المتنبي، ودرس الفقه على المذهب المالكي، والعقيدة على المذهب الأشعري. يعد ابن رشد من أهم فلاسفة الإسلام، دافع عن الفلسفة، وصحح للعلماء وفلاسفة سابقين له، كابن سينا والفارابي، فهم بعض نظريات أفلاطون وأرسطو. قدمه ابن طفيل لأبي يعقوب خليفة الموحدين، فعينه طبيباً له، ثم قاضياً في قرطبة. كما تولى منصب القضاء في إشبيلية، وأقبل على تفسير آثار أرسطو، لتلبية لرغبة الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف. تعرض ابن رشد في آخر حياته لمحنة، حيث اتهمه علماء الأندلس والمعارضون له، بالكفر والإلحاد، ثم أبعدوه أبو يوسف يعقوب إلى مراكش وتوفي بها.

4. 1. 1. رفع مفارقة التداخل والتجزي في فلسفة ابن رشد

يورد طه، أن الناظر المتفحص لإنتاج ابن رشد، باحثاً عن أوجه التداخل والتكامل، من أجل تمحيص فرضيته في التداخل الخارجي، يجد أن ظاهر نصوص فيلسوف قرطبة، وصريح مواقفه، يشهدان على أنه، أبعد مفكري الإسلام عن القول بالتداخل المعرفي، وأقربهم إلى العمل بنقيضه، وهو الفصل والتجزي؛ فيظهر وكأن ابن رشد، يتبنى الرؤية التجزئية للتراث، من خلال مواقفه الفلسفية والمنهجية. ومن بين مظاهر التجزي التي وُصف بها إنتاجه، من قبل الرجل، إقدامه على تصفية العلوم وتخليصها، مما كان يعتقد أنه لا يمت لها بصلة، ولا يخدم مضامينها، حتى ذهب إلى التفريق بين العلوم، التي تميزت بالتداخل فيما بينها، وأقدم على تجريد علم الأصول عن العلوم الإسلامية المتداخلة معه، والمندمجة فيه، مستنداً في ذلك، على حجج لا ترقى، في نظر طه، إلى الحجج العلمية، التي ينتفي معها منهج التداخل الحاصل بين تلك العلوم⁽¹⁾؛ إضافة إلى قدحه في عنصر التداخل والمناصرين له، من خلال كتابه، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال⁽²⁾، محاولاً، إبطال الحجج التي يستند إليها أهل التداخل في التدليل على منهجهم التكاملي.

فبالرغم من التداخل المعرفي، البادي في أوجه المعرفة والعلوم، التي أنتجها عدد من الفلاسفة والعلماء المسلمين، من أمثال أبي حامد الغزالي⁽³⁾، وابن سينا⁽⁴⁾، والفارابي⁽¹⁾، وتزايد موسوعيتهم، حتى كاد الغزالي أن يتفرد بهذا التداخل،

(1) - من بين ما قام به فيلسوف قرطبة، في تبنيه لهذا الاتجاه، كما يقول فيلسوفنا، أنه، عمد إلى اختصار كتاب المستصفى للغزالي، فحذف منه مقدمته المنطقية الجامعة، التي تعد حدثاً علمياً فريداً في تاريخ الممارسة التكاملية للتراث؛ حيث فتحت هذه المقدمة، طريقاً منهجياً ومعرفياً جديداً، في تحقيق التكامل والتقريب؛ بحيث، تجعل أبعد العلوم النظرية، وهو علم المنطق، يندمج في أقرب العلوم الإسلامية، يقول صاحبنا، متسائلاً: "أليس في الإقدام على هذا الدمج، من قبل الغزالي، بُد نظري وتبصر بمآلات العلوم النظرية، وبأسباب بث الإنتاجية فيها". (أنظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص: 127).

(2) - أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، الطبعة الثالثة، 1999، دار المعارف، القاهرة.

(3) - ألف الإمام أبو حامد الغزالي، الملقب بحجة الإسلام (ت 505 هـ)، الكثير من الكتب والمصنفات، في مختلف صنوف العلم والمعرفة، من أهمها، كتاب إحياء علوم الدين، الذي يضم حوالي أربعين كتاباً، والذي امتزجت فيه علوم كثيرة، جامعة وشاملة لعدة مجالات، فهو يجمع بين الأخلاق والتربية، والتصوف والعقيدة، وكذلك الفقه، وهذا يدل دلالة قوية، على التكامل والتداخل؛ وأيضاً، كتاب المستصفى في علم الأصول، وهو من أجل وأفضل كتب علم أصول الفقه، وقد اختصر هذا الكتاب ابن رشد القرطبي، وسماه، الضروري في أصول الفقه، وكتاب مقاصد الفلاسفة، وهو تلخيص الغزالي لفكر فلاسفة الإسلام قبله، وفي هذا الكتاب، البرهان القوي، على فهم الغزالي الدقيق لمذهبهم. ثم كتاب تحافت الفلاسفة، الذي دحض فيه الغزالي باطل فكر الفلاسفة. وكتاب معيار العلم في علوم المنطق، وهو متمم لدراسة الغزالي العميقة للفلسفة. وكتاب محك النظر في علوم المنطق. وكتاب ميزان العمل، الذي يبحث على الباقيات الصالحات، وأعمال الخير. (لمزيد من النظر يرجى الرجوع إلى أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار**، في **تخريج ما في الأحياء من الأخبار**، للعلامة زين الدين أبي الفضل العراقي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1426 - 2005، بيروت).

(4) - اهتم ابن سينا بالعديد من المجالات الأخرى غير الطب، فقد كتب في العلوم الفلسفية، حيث نهل من منابعها اليونانية، كعلوم سقراط وأفلاطون وأرسطو، كما برع في التحليل، ولا شك أن اهتمامه بالملل والنحل الأخرى، زاد من فكره. قام ابن سينا بتأليف العديد من الكتب، منها القانون في الطب، والإشارات والتنبيهات والشفاء، حيث كان أول من اهتم بالطب النفسي، وكتاب النجاة في المنطق، والإلهيات أو الفلسفة الإلهية. يقول محمد لطفي جمعة في كتابه تاريخ فلاسفة الإسلام: "وقد دون ابن سينا أكثر من مائة كتاب، تتباين في الإتقان، لكنها، تشهد بفضلها، وإلمامه بسائر علوم عصره، وكثير من كتبه الكبرى، كالقانون والشفاء، ترجمت إلى اللاتينية، وطبعت عدة مرات". (أنظر: محمد لطفي جمعة، **تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الثانية، 2015، قطر، الدوحة، ص: 121).

لما يملكه من قدرة عجيبة، على "مزج دوائر المعرفة الفلسفية المختلفة، بعضها مع بعض، ودمج مسائلها وإشكالاتها دمجاً"⁽²⁾؛ بالرغم من ذلك كله، إلا أن ابن رشد، لم يتوان في القدح والاعتراض، على هذا المنزع التداخلي، الذي ميز جل إنتاجاتهم، حتى بلغ به الحد، إلى اتهامهم بالبدع، والتقلب العشوائي بين المذاهب، بل وتكفير بعضهم⁽³⁾.

هذا ما حمل ابن رشد على تأليف كتابه، بداية المجتهد ونهاية المقتصد⁽⁴⁾؛ ظناً منه، أنه سيصحح المنحى التداخلي، الذي سارت عليه العلوم والمعارف الإسلامية؛ فقام، كما يقول طه: "بانتزاع المسائل غير الفقهية، المشوشة على أحكام الفقه، مع رد الاختلافات إلى أبسط صورها، بالتقليل من أسبابها، والتحديد من أصنافها، داخلاً في ترتيب هذه الأسباب والأصناف، حتى يظهر للناظر فيها، ما يمكن أن يخالفها، مما ليس منها، ومن أي جهة يخالفها"⁽⁵⁾. غير أن الرجل، حاول رفع هذه المفارقة، بين ظاهر إنتاج ابن رشد، الذي ينزع نحو القول بالتجزي، وبين تكوينه العلمي الموسوعي، الذي جمع فيه بين علوم ومعارف متعددة ومختلفة؛ فكان هذا التكوين، هو العامل الأساس، الذي بنى عليه صاحبنا، دعوى تداخل إنتاج ابن رشد في الإلهيات، مع علم من العلوم الإسلامية، وقربه من المجال التداولي الإسلامي العربي، الذي وُصف فيه بالموسوعية التكوينية. وما يؤكد هذا الطرح، هو أن فيلسوف قرطبة، كان بارعاً في الفقه، وفي علم الأصول، وعلم الكلام، واللغة، والنحو، والأدب؛ كما حصل العلوم الفلسفية، من منطق وإلهيات وطب وطبيعيات⁽⁶⁾.

(1) - تميز أبو نصر الفارابي بشكلٍ خاص، في شرح مؤلفات أرسطو، لذا أطلق عليه لقب المعلم الثاني، وقد كان للفارابي العديد من المؤلفات، في مختلف المجالات، ومن أهمها، إحصاء العلوم، وفيه ستة أقسام لمختلف العلوم، من منطق، وعلوم مدنية، وعلوم طبيعية، ورياضيات، بالإضافة إلى علم الكلام وما وراء الطبيعة، وكتاب الحروف، في هذا الكتاب، بين الفارابي الفرق بين كل من الجدلية والمغالطة، وكذلك المطالب البرهانية، كتاب فصوص الحكم: وهو من الكتب الفلسفية التي تحدث الفارابي فيها عن التوحيد، ويستند فيه إلى الأدلة المنطقية، على الرغم من أنه ينهج منهج المتصوفة. (أنظر: محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المرجع السابق، ص: 73 وما بعدها).

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 132.

(3) - يعد كتاب أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، من بين أشهر كتبه، التي يتحدث فيها عن بيان مكانة الحكمة، أو الفلسفة من الشريعة الإسلامية، وهذا الموضوع، هو بالذات ما قاربه الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال، غير أن هناك فارقاً كبيراً، يظهر لطفه عبد الرحمن بين المصنفين، في طريقة الطرح والمعالجة، لموضوع الشريعة والحكمة؛ فالغزالي يورد سيرته، في تداخل جوانبها المعرفية والعملية فيما بينها، بيد أن ابن رشد "لا يخوض في السيرة الحية، وإنما يلتزم النظر المجرد، ولا يلاحظ تمسك بعض من سبقوه، بالنظر في العلاقة بين الشريعة والحكمة بمبدأ التداخل بينهما، مع أن هذه العلاقة، قد شغلت فلاسفة المشرق والمغرب قاطبة، كالكندي والفارابي وابن سينا، وابن باجة وابن طفيل، (أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 132).

(4) - أبو الوليد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق، محمد صبحي حسن حلاق، الطبعة الأولى 1415هـ، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

(5) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 132.

(6) - من المعلوم أن ابن رشد، قضى عمره الحافل بجليل الأعمال، في الدرس والبحث، والتدوين والتأليف؛ وقد ذكر محمد لطفي جمعة، في كتابه تاريخ فلاسفة الإسلام، أن لابن رشد ثمانين رسالة أو كتاباً، في الفلسفة والطب والفقه وعلوم الكلام، ومن بينها، ما هو مطبوع بالعربية وهي: تحافت التهافت، وفصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، والقسم الرابع من وراء الطبيعة، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد. (لمزيد من التفصيل، يرجى النظر في كتاب محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص: 193 - 304).

إلا أن هذا التكوين الموسوعي، الذي تشعب به ابن رشد، لم يورثه عملاً علمياً منهجياً، تظهر آثاره التكاملية والتداخلية، التي تكوّن بها، وحصل على أساسها العلوم والمعارف. وقد خلص صاحبنا، إلى أن ابن رشد، قد جمع بين وصفين متعارضين، وهما، تكوينه التداخلي، الذي شمل علوماً عدة، وتأليفه التجزيئي، الذي فصل فيه بين علوم متداخلة، تشكل منظومة متكاملة، يعضد بعضها بعضاً، ويكمل بعضها البعض⁽¹⁾.

4. 1. 2. ضوابط وأطوار التداخل بين علم الكلام والفلسفة الإلهية

بعد أن قرر طه، أن العلم المنقول، الذي سينظر في تداخله مع المعارف التراثية الأصلية، هو علم الفلسفة الإلهية، فقد تعين عليه أن يحدد، من جهة أخرى، العلم الذي تم تداخله واندماجه في الفلسفة الإلهية الرشدية، من خلال تحديد معايير وضوابط مخصوصة. من بين هذه الضوابط، أن العلم الذي سيتداخل مع الإلهيات، ينبغي أن يكون علماً إسلامياً أصلياً، ليحصل التداخل الخارجي، وأن يشترك مع الإلهيات، في جملة من المضامين والآليات التي تنقلها؛ فالإلهيات، ما دامت تبحث في المبادئ والعلل الأولى للوجود، وتبرهن عليها بأدلة يقينية، فينبغي للعلم الأصلي "أن يشاطرها هذا المبحث، من غير أن يقتضي منه ذلك أن يسلك فيه نفس المسلك (...)"، حتى يحصل فيه مزيداً من اليقين، أو يتظاهرها على آلية ما، حتى يحصل فيها مزيداً من الإيجابية⁽²⁾.

بذلك، سيكون العلم الذي سيتداخل مع الإلهيات، موجهاً وخادماً في نفس الآن؛ ذلك، أن "الجوانب المضمونية أو المنهجية، التي سوف يقع فيها الاشتراك، سيكون فيها هذا الغير، خادماً للإلهيات"⁽³⁾؛ وأخيراً، أن يكون هذا التداخل، قد تقدم حصوله في الممارسة التراثية. وبناءً عليه، يمكن تحديد أوصاف هذا العلم المطلوب تداخله مع الفلسفة الإلهية، وهو كما يتبدى لطه، أنه "عبارة عن علم أصلي، مشارك للإلهيات وخادم لها، وقابل للاعتراض عليه، وعلى سابق تداخله معها"⁽⁴⁾. ولا يخفى، أن هذه الأوصاف، التي أتى بها الرجل، لا تتسق، سوى مع علم واحد من العلوم الإسلامية، ألا وهو علم الكلام؛ "ذلك العلم الشرعي، الذي يقصد إلى دراسة الأحكام الاعتقادية في الشريعة الإسلامية، وفي غاية جليلة، جديرة بالاعتبار"⁽⁵⁾.

(1) - يعد ابن رشد، حسب المفكرين المعاصرين، من أهم الفلاسفة العرب الموسوعيين، حيث كان رائداً في الفلسفة، وفي فهم بعض نظريات أفلاطون وأرسطو، ودرس الكلام والفقه والشعر، والطب والرياضيات والفلك - كما تمت الإشارة إلى ذلك أعلاه - مما جعل يعقوب المنصور، خليفة الموحدين سنة 1182 م، يُعينه طبيباً له، ثم قاضياً على قرطبة وإشبيلية، وبعدها قاضي القضاة، وأقبل على تفسير آثار أرسطو، تلبية لرغبة الخليفة الموحدي، وبعد ذلك بنحو عشر سنوات، ألحق بالبلاط المراكشي، كطبيب الخليفة الخاص. وبالرغم من ذلك، فإن ابن رشد امتاز، كما يقول محمد لطفي جمعة، بمقدرة نادرة في النقد، حيث انتقد فلك بطليموس، وفيه مبادئ وتقدم فكري، لا يصدر إلا عن عقل من أقوى العقول. وألف في كل فن شريف، مثل الطب والفلسفة والفلك والفقه، وكان يحفظ موطأ مالك عن ظهر قلب. (يرجى النظر في، محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، المرجع نفسه، ص: 235-236).

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 141.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - المرجع نفسه.

(5) - محمد الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية للنشر، الطبعة الثانية، 1422هـ - 2001م، كراتشي، ص: 29.

معلوم أن علم الكلام علم إسلامي، في طليعة العلوم الأصيلة، ومن أهم فروع الفلسفة الإسلامية، التي ابتكرها المسلمون؛ فقد ولد ونشأ وترعرع، في بيئة إسلامية خالصة، هدفه الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وإبطال دعاوى وأدلة الخصوم، وهو "العلم، الذي يبحث فيه عن إثبات أصول الدين الإسلامي، بالأدلة المفيدة لليقين بها، يبحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية الحققة، وإيراد الأدلة، وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، ومحكمة أدلة تلكم الأقوال والآراء، وإثبات بطلانها، ونقد الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان"⁽¹⁾.

عُرف علم الكلام عند القدماء، منهم أبو حنيفة، الذي كان من بين أحد مؤسسيه، بالفقه الأكبر⁽²⁾؛ ذلك، أن "المتكلم، يشتغل بالإثبات العقلي للأصول الشرعية، التي يستنبط منها الفقيه أحكامه وفتاويه"⁽³⁾؛ ولذلك، كان علم الكلام مكملًا للفقه، وملازمًا له، في كثير من القضايا والإشكالات العقدية والفقهية. كما عرفه ابن خلدون، في مقدمته، بأنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين، في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"⁽⁴⁾. ويمكن القول، أن علم الكلام، يقوم على إثبات العقيدة الدينية، عن طريق الأدلة العقلية؛ فهو "يقوم بتوضيح أصول العقيدة، وشرحها وتدعيمها، بالأدلة العقلية؛ وبهذا يستكمل للمؤمن نوران؛ نور العقل ونور القلب، وتزول الشكوك، التي قد تعتريه"⁽⁵⁾. فمهمته، تتمثل في الإثبات والرد، في نفس الآن، على دعاوى الخصوم، والمنكرين لقضايا العقيدة.

يمتاز علم الكلام أيضًا، بمنهجه القويم، الذي يقوم على دعامتين أساسيتين، وهما العقل والنقل، ما جعله يتوسل، إضافة إلى النقل، بأدوات الفلسفة الإلهية، وينحى منحاهما، في إثبات قضاياها بالعقل، بل ويتفوق عليها، باستناده إليهما معًا، في الدفاع عن العقيدة، ودحض مقولات المعارضين⁽⁶⁾. وقد شارك علم الكلام الفلسفة الإلهية، في كثير من القضايا والإشكالات العقدية، بل وكان خادما لها، بفتحها الطريق أمامها، للخوض في مسائل إلهية، من مثل الاستدلال على ثبوت وجود خالق الكون، ووحدانيته، والنبوة، ونفي شبهة التجسيم عن الذات الإلهية، وثبوت

(1) - عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، الطبعة الثانية، 1414هـ - 1993م، بيروت، ص: 21.

(2) - لهذه التسمية عند أبي حنيفة، ميزتها الأساسية، وهي أن هذا العلم، كما يقول: "يرفع مكانة الباحث في الأحكام الشرعية الاعتقادية، الذي اسماءه بالفقه الأكبر، أي هو فوق علم الفقه، أو العلم الباحث في الأحكام العملية الفرعية، من حيث أن هذه الأخيرة، تنبني على صحة الاعتقاد بأصول الدين، من معرفة الشارع سبحانه، وبصحة ورود الشريعة، ووجوب التزام المكلف بها، ومن ثم كانت هذه أصولا، والأولى فروعاً". (أنظر: محمد الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مرجع سابق، ص: 10).

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 141-142.

(4) - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص: 423.

(5) - علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، 1415هـ - 1995م، القاهرة، ص: 11.

(6) - ذهب المتكلمون، إلى الاستناد في منهجهم على العقل والنقل، وأكدوا على عدم تعارضهما، فأدخلوا، عنصر العقل في المعرفة الدينية؛ وبذلك، لا تقتصر على النقل وحده، ودافعوا على النظر، كأحد مصادر المعرفة وأهمها. (أنظر: علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مرجع نفسه، ص: 17)، وهذا، جاء ضدا على جملة من الفرق المنكرة لذلك، ومنهم السوفسطائيون.

المعاد؛ فعلم الكلام إذن، "هو العلم، الذي يعرفنا على الأدلة والبراهين والحجج العلمية، باستخدامها، نستطيع أن نثبت أصول الدين الإسلامي، ونؤمن بها عن يقين"⁽¹⁾.

هكذا، نجد أن علم الكلام، شارك الإلهيات وتداخل معها، بل وأمدّها بوسائل وأدوات البحث، كالاقتراض والجدل، والنقد، في الممارسة الإسلامية التراثية؛ فليس في هذه الممارسة العلمية، "علم أقرب إلى الخاصية الاعتراضية منه، نظرا لطبيعته الجدلية المعتمدة؛ وقد يجوز تعريفه، بأنه، العلم الذي يختص بدفع الاعتراض على أصول العقيدة، إذ جانبه التأسيسي، أو الإثباتي، لم ينشأ ويتطور، إلا بالاستناد إلى جانبه الإبطالي، أو النقدي"⁽²⁾. وعلم الكلام عموما، هو العلم، الذي كانت له قدرة كبيرة على التداخل والتمازج في الممارسة التراثية، مع عدة علوم، نشأت في بيئة إسلامية خالصة، مثل الفقه والأصول، واللغة والبلاغة، والتصوف، كما كانت له القدرة كذلك، على التداخل مع العلوم المنقولة، من مجالات تداولية أخرى، من مثل الفلسفة الإلهية، كما سترى لاحقا، والمنطق والأخلاق⁽³⁾.

بالرجوع إلى أطوار ومراحل تشكل علم الكلام، ومدى تداخل مكوناته مع الفلسفة الإلهية، نجد أن أغلب الفلاسفة المسلمين، خاضوا في هذا العلم، منذ البدايات الأولى، لتشكّل وبرز الاختلاف في قضايا العقيدة، وبالضبط، في تفسير بعض الآيات المتشابهات من القرآن الكريم، من جهة؛ ومن جهة أخرى، ما أثير من قلاقل، وأهداف سياسية، لتحقيق مطامع بعض الحكام المسلمين⁽⁴⁾.

كان من بين أقدم ما أثير أيضا، في المسائل العقدية، قضية القضاء والقدر، وما أثير من الشبهات، حول النبوة والمعاد، ومسألة الجبر والاختيار. وفي وسط هذا المعترك الفكري، بين الآراء ونظائرها، دخلت الثقافة الإسلامية علوم أخرى غير إسلامية، يونانية وسريانية وفارسية، بهدف الاقتباس⁽⁵⁾، وإيجاد "أساس عقدي للبناء الفلسفي، تنحسم به

(1) - عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، مرجع سابق، ص: 22.

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 142.

(3) - كان لعلم الكلام صلة وثيقة بالعلوم الإسلامية الأصيلة، التي نشأت وترعرعت في هذه البيئة؛ ولذلك، نجد أن أغلب العلماء المتكلمين، كانوا موسوعيين في هذا الشأن، وملّمين بقضايا ومعارف عصرهم، فتجد الواحد منهم، بارع في شتى صنوف العلوم والمعرفة، ولا أدل على ذلك، سوى ما كان يعرف به المتكلمون آنذاك، في ترجمتهم لحياهم العلمية، أنه كان يحوز على العلوم الملية والحكمية؛ وهذه العبارة: "تشير إلى ثقافة المتكلم الواسعة، بحيث يلم بالعلوم الملية، أي التي نشأت تبعا للملة الإسلامية، كعلوم القرآن، والحديث والتفسير، والفقه وأصوله، وأيضا بالعلوم الحكمية، وهي العلوم العقلية، من منطق وفلسفة". (أنظر: علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مرجع سابق، ص: 114). وهذا لا يعني سوى أن المتكلم، بارع فيهما معا، لكون هذه العلوم الملية والحكمية، تترابط وتتداخل فيما بينها، فكان لا بد للمتكلم، أن يستشعر هذا التداخل والتمازج بين العلوم الإسلامية والعلوم اليونانية وغيرها.

(4) - من أهم ما أثير في هذه القضية، أن معاوية بن أبي سفيان، وبأمر منه، ولدوافع سياسية، هدف من ورائها، فرض حكم بني أمية على المسلمين، وهنا، أثيرت مسألة الجبر الإلهي، التي تعني في نظر بعضهم، أن الله هو الذي سلط بني أمية على رقاب المسلمين، فليس أمامهم إلا الصبر، والرضا بقدره، والتسليم لقضائه. (لمزيد من التفصيل، يرجى النظر في عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، مرجع سابق، ص: 22).

(5) - كان من الطبيعي، بعد انفتاح المسلمين على ثقافات وحضارات جديدة، لا سيما الفلسفة اليونانية، ومنطقها، أن يكون لهذا الانفتاح، أثره الكبير في تطوير علم الكلام، بدليل أنهم استخدموا في مناظراتهم المنطق الصوري، كما فعل المعتزلة مثلا، في دفاعهم عن مسألة الصفات، كما جعلوا المنطق، في كثير من الأحيان، أداة للتفكير والتنظير، ومن ثم تغلغل المنطق الأرسطي، في معظم العلوم والمعارف الدينية واللغوية. (أنظر: فكتور شلحت اليسوعي، النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، دار المعارف، 1964، مصر، ص: 21). (أنظر أيضا: ألبير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، 1958، بيروت، ص: 52). (وأيضا: حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، هدر للطباعة والنشر، 1985، القاهرة، ص: 37).

المصادمة بين مبادئ الحكمة، وأصول الشريعة، كالمصادمة بين العقل والوحي، أو بين الصنع والخلق⁽¹⁾؛ فكانت الفلسفة الإلهية، أول المستفيدين من علم الكلام، باعتبارها، علما يونانيا، تداخل مع الثقافة والعلوم الإسلامية العربية، وزودها بمجمل من المقولات والمبادئ الإلهية، نظرا، لالتقاء العلماني في نفس القضايا والآراء، وإفادة بعضهما البعض، مما ساعد على تطور البحث العلمي، في مجال العقيدة والممارسة التراثية في هذا الشأن، فتداخلت العلوم والمعارف الإسلامية وغير الإسلامية، وتبلورت مسائل فكرية، وقضايا منهجية، أفرزت فيما بعد، مدارس عرفت بالمدارس الكلامية⁽²⁾.

كانت لعلم الكلام، صلة وثيقة بالعلوم التي نشأت في البيئة الإسلامية، حيث نجد أن جملة من الفلاسفة المتكلمين، كانوا على دراية كبيرة، بما سمي آنذاك بالعلوم الحِكْمِيَّة، أي العلوم الفلسفية، إضافة إلى إلمامهم بالعلوم المِلِّيَّة، أي علوم المِلَّة الإسلامية⁽³⁾؛ وهذا، يدل على أن ثقافة الفيلسوف المتكلم، كانت ثقافة واسعة، تشمل علوم المِلَّة، كالفقه والحديث والتفسير واللغة، كما تشمل، العلوم المنقولة، كالفلسفة والمنطق؛ وهذا يوحي، إلى الارتباط القائم بين هذه العلوم وتلك. ولأن الأهمية كانت باللغة، في تلك الصلة بين العلوم العقلية والعلوم النقلية، فقد كان لا بد للعالم الفيلسوف المتكلم، أن يلمَّ بهما معا.

هذا ما جعل الخطاب الكلامي، يتداخل مع خطاب الفلسفة الإلهية، ويخدم قضاياها، التي تنسجم والمجال التداولي الإسلامي، وهو ما يجعل المتكلم، يعمل في هذا التداخل، على التوفيق بين قضايا العلوم الإسلامية العقيدية بالأساس، وبين الآراء الواردة في الإلهيات في هذا الشأن، أي بين قضايا النقل وقضايا العقل؛ ذلك أن، علم الكلام "إذا كان يقوم على التوفيق بين العقل والنقل، فلا بد من معرفة المتكلم بالعلوم العقلية والعلوم النقلية، ولا بد من صلة بين هذه العلوم وعلم الكلام"⁽⁴⁾؛ ولذلك، احتلت الفلسفة الإلهية، منزلة رئيسة في مباحث علم الكلام.

ولما كان علم الكلام، ينطلق من مبادئ ومقدمات العقيدة الإسلامية في الحجاج، وينتهي إليها، ميرزا، بأدلة نقلية وعقلية قاطعة، صحة دعاويه، جاعلا من النص الديني، هو البداية والمقدمة، حتى ينتهي إلى إثبات ما أثبتته

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 142.

(2) - من المعلوم، أن حقل البحث عند المدارس الكلامية، هو علم العقائد، من وجود الخالق، وإثبات الصفات، والمعاد، كما رأينا آنفا في المتن؛ وواضح، أن تلك القضايا والقواعد الأساسية، يعتمد عليها في باقي العلوم الإسلامية؛ فهي تعد، عند الإمام الغزالي مثلا، علما كليا، وباقي العلوم جزئية، حيث يقول: "فالعلم الكلي من العلوم الدينية، هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية". (أنظر: عبد العلي محمد بن نظام الدين السهالوي الأنصاري اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق، عبد الله محمود محمد عمر، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1423هـ-2002م، بيروت، ص: 36). وكانت أبرز المدارس الكلامية المعروفة، هي المدرسة الأشعرية، التي تشمل آراء جمهور علماء السنة، ومدرسة المعتزلة، التي تعتبر من أوائل المدارس الكلامية، ومدرسة الماتريدية، نسبة إلى شيخهم أبو منصور الماتريدي.

(3) - فالكندي مثلا، (ت 256هـ-870م) الذي أحاط بجميع علوم عصره، لم يكن ليدع الاستفادة من الثقافة الكلامية الواسعة لهذا العصر، في تكميل نظره في الإلهيات. (أنظر: عباس محمد حسين سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 1998، القاهرة، ص: 55). فقد اشتهر، في رسائله الفلسفية، بتأليفه في باب علم الكلام، باب رد شبهة الخصم، مثل الرد على بعض الفرق الدهرية، في مسألة كفاية العقل؛ وباب إثبات أصول العقيدة، مثل كلامه في العدل والتوحيد. (أبو يوسف إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق، محمد عبد الهادي أبو زيد، الجزء الأول، مطبعة حسان، 1978، القاهرة، ص: 27-31).

(4) - علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مرجع سابق، ص: 114.

الإسلام، من أصول العقيدة، فإن للفلسفة الإلهية، مسلكا آخر مغايرا؛ بحيث تتوسل بالعقل بداية، وتنتهي إليه، للوصول إلى نفس الغاية التي ينشدها علم الكلام، وهي إثبات صحة العقيدة الإسلامية، ودفع الشبهات عنها. هذا ما جعل علم الكلام يتداخل مع الفلسفة، ويتأثر بها، خصوصا في القرن الخامس الهجري، على يد الامام الغزالي ومن بعده الرازي، اللذين عملا على التقريب بين الآراء الكلامية والفلسفية، والمزج بينهما أحيانا⁽¹⁾.

يستشهد طه في هذا الشأن، لتأكيد هذا المزج والتداخل بين العلمين، بالفلاسفة البارعين في هذا المجال، وهم الكندي⁽²⁾، والفارابي، وابن سينا، الذين جمعوا بين الحسنيين؛ فأحاطوا بجميع علوم عصرهم، واستفادوا من الثقافة الكلامية الواسعة، وكان نظرهم في الإلهيات ثاقبا؛ بحيث عملوا على التجديد في ما جادت به الإلهيات، والتوفيق بين الفلسفة والعقيدة والعلوم الإسلامية، وزودوا الفلسفة الإلهية بمجمل من المفاهيم والمبادئ الكلامية⁽³⁾؛ خصوصا كما يقول الرجل، بمفاهيم، مثل "القدرة والمعاد، والإحداث والتكوين والإبداع، كما نجد علاقات، نحو المقابلة بين الحوادث والإمكان، والمقابلة بين الذات والغير، والمقابلة بين الواجب بذاته والواجب بغيره، ومبادئ، كإثبات الفاعل، أو البرهان على المبدأ الأول"⁽⁴⁾.

(1) - بالرغم من الفرق الجلي، الذي كان قائما بين الفلسفة وعلم الكلام، خصوصا في المنهج، الذي يستخدم فيه المتكلمون القياس الجدلي، الذي يقوم على مقدمات مشهورة، ويستخدم الفلاسفة القياس البرهاني، وهو ما جعل أوائل المتكلمين، يستبعدون الفلسفة اليونانية، من دائرة الدين ومعارضة المنطق الإرسطي، لأنه مبني على الميتافيزيقا، إلا أن بوادر التأثير والتأثر بينهما، كانت بادية للعيان، إبان عصر الغزالي والرازي، ومن أتوا بعدهما من المتأخرين؛ ونجد ذلك واضحا، في المؤلفات الكلامية عند المتأخرين، يقول ابن خلدون في مقدمته: أن "الطريقتان، أي طريقة علم الكلام والفلسفة، اختلفتا عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث، لا يتميز أحد الفنين عن الآخر، ولا يحصل طالبه من كتبهم، كما فعله البيضاوي في الطولع، ومن جاء بعده، من علماء العجم في جميع تأليفهم". (أنظر: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص: 43)، ويورد عبد الفتاح المغربي: أن نصير الدين الطوسي، مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، هو من أبرز من قام بمزج الكلام بالفلسفة، وألبس مشاكل علم الكلام ثوب الفلسفة، وتشبعت بما امتصته من جذورها، فصارت في جوهرها، موضوعات تقترب في طرحها لأن تكون موضوعات فلسفية بحتة. (أنظر: علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مرجع سابق، ص: 117).

(2) - ابن إسحاق الكندي (185/262 هـ)، علامة عربي مسلم، برع في الفلسفة، والطب، والرياضيات، والفلك، والموسيقى، وعلم النفس والمنطق. وبعد الكندي، أول الفلاسفة المتجولين المسلمين، كما اشتهر بجهوده في تعريف العرب والمسلمين بالفلسفة اليونانية القديمة. انتقل إلى بغداد، حيث أقبل على العلوم والمعارف، لينهل من معينها، وذلك في فترة الإنارة العربية، على عهد المأمون والمعتمد، في جو مشحون بالتوتر العقائدي، بسبب مشكلة خلق القرآن، وسيطرة مذهب الاعتزال، وذوبوع التشيع، وكان القرن الثالث الهجري، يموج بألوان شتى من المعارف القديمة والحديثة، وذلك بتأثير حركة النقل والترجمة، فانكب الكندي، على دراسة الفلسفة والعلوم، حيث أوكّل إليه المأمون، مهمة الإشراف على ترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية إلى العربية، في بيت الحكمة، وكان من البارعين في الترجمة. وقد مكّنه علمه من كتابة أطروحات أصلية، في الأخلاقيات، وما وراء الطبيعة، والرياضيات، والصيدلة. وكان الشاغل الذي شغل الكندي في أعماله الفلسفية، هو إيجاد التوافق بين الفلسفة والعلوم الإسلامية. (لمزيد من التفصيل يرجى النظر في كتاب محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص: 57-61).

(3) - من المعلوم أن الكندي يعد في طبيعة من شرحوا أرسطو، وكانت إنتاجاته العلمية تشمل سائر العلوم، وهو ما يجعل تكوينه موسوعيا، متاخلا ومتكاملا، كما رأينا آنفا، حيث كتب في الفلسفة وعلم الأخلاق والسياسة. ويورد طه، أن الكندي: "كانت له نزعة اعتزالية، وألف في علم الكلام، في باب رد شبهة الخصم، مثل الرد على بعض الفرق الدهرية، في مسألة كفاية العقل، وباب إثبات أصول العقيدة (...)"، وكانت استفادته من الثقافة الكلامية كبيرة، في تكميل نظره في الإلهيات". (أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 142-143). وما كتابه: رسائل الكندي الفلسفية، إلا دليل على هذا المزج بين العلوم. أما الفارابي فقد عني بعلم الكلام، من خلال إنتاجه في المنطق الخاص بالمتكلمين، وهو كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين. ومثله في ذلك، مثل ابن سينا، الذي اشتغل بالإلهيات، وجدد في مباحثها، بمسائل وقضايا من علم الكلام

(4) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع نفسه، ص: 143

بناء عليه، فإن علم الكلام، هو العلم الذي ينبغي النظر في آليات تداخله مع الفلسفة الإلهية، في الخطاب الرشدي بنظر طه. وما جعل الرجل يُصر على هذا النظر، هو قرب هذا العلم من المجال التداولي الإسلامي العربي أكثر من غيره من العلوم، وما يؤكد هذا الطرح، قوله: أن علم الكلام، "يستند إلى مبادئ العقيدة، وهو محدد من محددات المجال التداولي، كما يندرج، من جهة نظره في طرق الاستدلال عليها، تحت المحدد المعرفي منها؛ فهو بهذا الاعتبار، علم تداولي عقدي معرفي"⁽¹⁾.

على إثر هذا القرب التداولي، أورد الرجل دعوى التداخل الخارجي، الحاصل بين العلمين، مفادها: أنه "لا يصح تقويم إنتاج أحد حكماء الإسلام، ما لم يقع التسليم، بأن العلم الأصلي الداخل في الإلهيات، هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول الإسلامي العربي، وأنسبها للإلهيات، استشكالا واستدلالا، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك"⁽²⁾؛ فعلم الكلام إذن، علم أصلي متداخل مع الإلهيات، من جهة الاستشكال المضموني والاستدلال المنهجي. على هذا الأساس، سنقف مع صاحبنا، على إبراز الآليات، التي أنتجت بها المضامين الإلهية في فلسفة ابن رشد، والتي حددها في صنفين أساسيين، هما: صنف الآليات الاستشكالية، وهي الآليات التي تتعلق بتحديد مضامين المفاهيم والأحكام، والتي تأسس عليها خطاب ابن رشد؛ وصنف الآليات الاستدلالية، وهي التي تتعلق بطرق إثبات القضايا والمسائل، التي تستنتج من هذه المفاهيم والأحكام.

4. 2. الآليات الإنتاجية المشتركة بين علم الكلام والإلهيات

تقرر إذن، أن المكونين الأساسيين، اللذين سينظر المؤلف في طريقة تداخلهما، واشتراكهما بين علم الكلام والإلهيات بالدرس والتحليل، هما المكون الاستشكالي، والمكون الاستدلالي؛ حيث سنجول مع الرجل، ونبين كيف أن الآليات الاستشكالية لقضايا علم الكلام، أثرت تأثيرا مضمونيا في الخطاب الإلهي الرشدي، وكيف أن الآليات الاستدلالية، أثرت هي الأخرى، تأثيرا منهجيا، في خطاب هذا الأخير.

4. 2. 1. الآليات الاستشكالية بين علم الكلام والإلهيات

تنبه الرجل، قبل تحريره الكلام في الآليات الاستشكالية المشتركة بين علم الكلام والإلهيات، إلى أن مناط دعوى التداخل الخارجي، هو أن تعمل البنيات الخطابية للعلم الأصلي، والأقرب إلى المجال التداولي الإسلامي، على التأثير في خطاب الفيلسوف، قبل أن تؤثر فيه البنيات الخطابية للعلم المنقول، أو البعيد عن مجال التداول. وقد توصل صاحبنا، بعد أن تقيد بمبادئ المبدئين التداوليين، في دعوى التداخل الخارجي، وهما تقديم تأثير العلم المأصول والقرب التداولي، إلى أن خطاب ابن رشد الإلهي، تتداخل فيه بنيات متعددة، فقهية وتفسيرية وكلامية. غير أن هذه البنية الأخيرة، كان لها بالغ الأثر في الدرس الإلهي الرشدي؛ لذا، ستكون محل النظر، كونها، تدخل دخولا استشكاليا واستدلاليا في خطاب ابن رشد.

(1) - المرجع نفسه، ص: 144.

(2) - نفسه.

إن الخطاب الفلسفي الإلهي متشعب، بحسب طه، بالآليات الإنتاجية الكلامية، نظرا لارتباطه بالخطاب التداولي والطبيعي، وعلى أساس هذا الارتباط، كان خطاب ابن رشد الإلهي غني بالبنى الكلامية، بالرغم من سابق قدحه في القيمة العلمية لعلم الكلام، بحجة أن طرق المتكلمين لا تصلح للجمهور، وأنها مخلة بمنطق العقل، كونها تخالف المبادئ المنطقية، كما تخالف الشرع. إلا أنه، مهما اجتهد ابن رشد، وبالغ "في تقليد العلوم البرهانية، المنطقية أو الرياضية، فلا تبلغ ثمرة هذا الاجتهاد، حد الانفصال عن الآثار الحجاجية والجدلية للخطاب التداولي، فضلا عن الآثار التبليغية للخطاب الطبيعي، لأن هذين النوعين من الخطاب، يحيطان بكل قول، ولا يحيط بهما أي قول"⁽¹⁾؛ ذلك أن ابن رشد، عندما توسل بالخطاب التداولي، وعلم الكلام جزء من هذا الخطاب، فإن مضامينه الاستشكالية، تحمل في مظاهرها أدلة، من الصنف الذي يستعمله المتكلمون.

قسم طه الآليات الاستشكالية، المشتركة بين علم الكلام والفلسفة الإلهية، التي أسس عليها التداخل المعرفي الخارجي، إلى قسمين رئيسيين، هما: الآليات المفهومية، والآليات التقريرية، وتوقف في تتبعه للآليات الاستشكالية المفهومية على آيتين، تفرد بهما الخطاب الإلهي الرشدي، وطبعا فكره، الذي اتسم بالوصل بينه وبين الخطاب الكلامي، وهما، آلية التقلب، وآلية المقابلة.

بالنظر إلى آلية التقلب، التي يراد بها "استعمال اللفظ في سياقات مختلفة، بمعان مختلفة، سواء كانت متقاربة أو متباعدة، تباعد معاني المشترك اللفظي"⁽²⁾، نجد أن ابن رشد، قد توسل في كتابه، مناهج الأدلة في عقائد الملة⁽³⁾ بهذه الآلية، لبيان مفاهيم جوهرية في خطابه، مثل مفهوم الحكمة، ومفهوم السبب؛ فمن المعلوم أن فيلسوف قرطبة، ميز في خطابه بين مفهومي العلم والحكمة، فجعل مقتضى العلم، هو معرفة الأشياء بمسبباتها، أي معرفة مجردة؛ بينما الحكمة، هي معرفة غايات ومقاصد الأشياء؛ غير أنه، في معرض نقده للمتكلمين، قلب هذين المعنيين، فصار مفهوم الحكمة عنده، هو معرفة الأسباب الفاعلة، وفي بحث آخر، أعطى هذا المفهوم معنى ثالثا، وهو بمعنى التدليل البرهاني؛ فجعل ابن رشد، لفظ الحكمة، يتأرجح بين معاني متعددة، يتقلب فيها هذا المفهوم، بين معنى، يُفهم منه التعليل السببي، وآخر، يدل على التعليل الغائي، ومعنى ثالث، يتعلق بطبيعة الاستدلال البرهاني⁽⁴⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 150.

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع نفسه، ص: 151.

(3) - أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم، أحمد شمس الدين، تحقيق، محمود قاسم، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1964، بيروت.

(4) - وقف طه على هذه المعاني، من خلال كتاب ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، لكي يبين المفاهيم والمعاني، التي استشكل بها فيلسوف قرطبة قضايا الإلهيات، والتي هي من صميم علم الكلام، وتتداخل معه، وبالأخص، في آلية تقلب جملة من المفاهيم، بحيث، ترد في مكان بمفهوم معين، وفي مكان آخر بمفهوم آخر، وأعطى معنى، يتلاءم وموضوع البحث، الذي يستشكله ابن رشد. ومن هذه المفاهيم، مفهوم الحكمة؛ ففي موضع، جعل هذا المفهوم يتعلق بالغائية، أي بالغايات والمقاصد، وقد أورد طه، قول ابن رشد في مناهج الأدلة، حيث قال: "من تتبع معنى الحكمة في موجد الوجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم". (أنظر: أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المرجع نفسه، ص: 151). وفي موضع آخر، يجده طه، أنه قلب هذا المفهوم، فجعل الحكمة "ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء". (أنظر: أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، نفسه، ص: 145).

بيد أن الرجل، بعد فحصه لهذه المعاني الثلاث، كشف عن فروق كبيرة بينها، قد تترتب عليها آثار في الاشتغال الفلسفي، يصل إلى حد التعارض والتضارب؛ فالتعليل السببي، يقول صاحبنا: "تعلق بالمظهر الطبيعي التجزيئي للوجود، بينما التعليل الغائي، تعلق بالمظهر العملي الخلقي للسلوك، والتدليل البرهاني، تعلق بالمظهر المنطقي الصوري للنظر؛ وبَيَّن أن العناصر الثلاثة، الوجود والسلوك والنظر، لا يمكن أن يجمع بينها وصف واحد"⁽¹⁾؛ فاللفظ تقلب هنا، بين مدلولات مختلفة ومتباينة فيما بينها.

أما مفهوم السبب، فقد تقلب هو الآخر، بين معان مختلفة، وتعددت أوجه استعماله عند ابن رشد؛ فهو يأخذ من ناحية، معنى العلة، أي المقصد، أو الباعث والداعي، حسب دواعي الاستعمال؛ ومن ناحية أخرى، معنى "العلة، التي تقضي بوجود الشيء، على الصفة التي هو بها ذلك الشيء"⁽²⁾؛ ومن ناحية ثالثة، أخذ معنى الشرط، الذي يتوقف عليه حصول الشيء، أو صحته، وهو عند ابن رشد "المحرك، الذي هو شرط في وجود الإنسان، من أول تكوينه إلى آخره"⁽³⁾. وهنا أيضاً، تتفاوت معاني لفظ السبب، التي اعتمدها ابن رشد؛ "فالمنعنى الأول، يفيد السببية الغائية، بحيث لا يوجد الشيء إلا من أجل شيء غيره، بينما الثاني، يدل على السببية الكافية، بحيث، إذا وجد السبب وجد المسبب، والثالث، يفيد السببية الضرورية، بحيث إذا وجد المشروط، وجد الشرط"⁽⁴⁾.

استخلص طه من ممارسة ابن رشد لآلية التعليل، أن هذه الأخيرة، تمكن الخطاب الإلهي الرشدي، من تعداد دلالاته؛ وبالتالي، يمكن لهذا الخطاب، أن يجمع في هذه الآلية، بين المفاهيم الإلهية والمصطلحات الكلامية، وذلك ما يؤكد به قوله: "فقد كان في نقده لمقدمات الأدلة الكلامية، يقف طويلاً عند المعاني المتعددة، التي قد يحتملها لفظ مفرد، أو لفظ مركب وارد في هذه المقدمات، عملاً بالمبدأ اللغوي، الذي مقتضاه، بأن الكلام حمال لوجوه"⁽⁵⁾. ولذلك، يمكن للخطاب الطبيعي أن ينتفع بهذه الإمكانية، وهي توفر دلالات مختلفة ومتعددة، قد تفتح آفاقاً استدلالية واسعة في الاستشكال الفلسفي، الذي يمكن أن يستمد هذه الخاصية، في تعداد الدلالات والمعاني المفهومية، بالرغم من الالتباسات التي يمكن أن تطغى على هذه المفاهيم.

نفس الإمكانات تتولد عن الآلية الثانية، التي استعمالها ابن رشد، وهي آلية المقابلة، التي يقصد بها "إيراد اللفظ مع لفظ آخر يكون مثله، وهو المطابقة، أو يكون ضده وهو المعارضة"⁽⁶⁾. حيث غلب على خطابه، استعمال هذه الآلية بين الألفاظ المتعارضة فيما بينها، في سياقات خطابية يبرز تعارضها، مثل المقابلة بين زوج العامة والخاصة، وهي

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 152.

(2) - أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص: 145، نقلاً عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 152.

(3) - أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 132، نقلاً عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 152.

(4) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 153.

(5) - نفسه.

(6) - نفسه، ص: 154.

من الألفاظ، التي رفعها ابن رشد إلى مرتبة الاصطلاح⁽¹⁾؛ والمقابلة أيضا، بين زوج الظاهر والباطن، وهما، كما يورد الرجل، لفظين مضادين، تم نقلهما من معناهما الاصطلاحي الأصلي، الذي يعتمد الصوفية، إلى المدلول الاصطلاحي الجديد، وهو المدلول الفلسفي، الذي يصير عند ابن رشد معنى للبرهان⁽²⁾.

أخيرا يقابل ابن رشد، بين زوج العلم والعمل، وهما من الأضداد، التي فصل بين مدلوليهما هذا الأخير، بالرغم من أن هاذين المفهومين، يتكاملان في الممارسة التراثية، فلا نكاد نظفر في التراث الإسلامي العربي، بزواج من الألفاظ، يتكاملان مفهوما وعمليا، من الجمع بين مفهومي العلم والعمل؛ بيد أن ابن رشد، قرر الفصل بينهما، نظرا لتفريقه بين مبادئ العمل، المأخوذة من الشريعة الإسلامية، والتي تحض على تحصيل الفضائل العملية، التي تجلب السعادة الدنيوية والأخروية، وبين مبادئ العلم المأخوذة من الفلسفة، والتي تحض على تحصيل الفضائل العقلية والنظرية⁽³⁾.

خرج طه بنتيجة أساسية، عند توسل ابن رشد بآلية المقابلة، مفادها، أن العلاقات بين المفاهيم والمصطلحات، تماثلا وتعارضاً، من شأنها أن تفتح آفاقا استشكالية جديدة، تجدد الخطاب الإلهي، وتوسعه، بتجدد الإشكالات الفلسفية. فآلية المقابلة، كما يرى، تعمل على تشقيق الكلام، وتوليد مفاهيم، تنفذ إلى الخطاب الفكري الإسلامي؛ وهي أيضا، آلية تداولية تبليغية، لمختلف اللغات الإنسانية؛ ولذا، اعتبرت وسيلة وصل بين الخطاب الفلسفي والخطاب الإلهي، وجمعها بينه وبين المجال التداولي. وإذا كانت الآليات الاستشكالية المفهومية في علم الكلام، تتداخل مع الإلهيات في خطاب ابن رشد، سواء في وسيلة القلب أو المقابلة بين المفاهيم، فإن هذا التداخل، يلحق أيضا، الآليات التقريرية، التي تختص بإنشاء الأحكام، وضبط مضامينها، ومن هذه الآليات التقريرية، التي تُظهر أثر علم الكلام في الإلهيات، هي آليات التعريف، وآلية الادعاء.

استعمل ابن رشد في خطابه الإلهي آليات التعريف، عملا بتقليد فلسفي، يعود إلى زمن سقراط، لكي تناسب طريقة تفكيره الفلسفي، الذي يريد له الوصل، بين منهج أرسطو ويقربه من الشرع الإسلامي. ومن بين التعاريف التي استأنس بها، تعريفه للفلسفة، التي يقول فيها: "إن كان فعل الفلسفة، ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات،

(1) - أورد طه، أن من بين الألفاظ التي استعملها ابن رشد، وقابل بينها، هي مفاهيم العامة والخاصة، بأوصاف وأحكام، ليست لهما في الاستعمال المعهود؛ فالعامي، يورد ابن رشد: "لا يستحق أن يصرح له بالبرهان، الذي يستخدمه الخاصي، ولا أن يفصح له عن الحكمة، التي يدركها هذا الأخير، ولا أن يطلع على التأويل، الذي يخوض فيه الخاصي". (أنظر: أبو الوليد ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص: 132). فينبغي، أن يكتفى العامي بالقول العامي، وبالمثال الحسي وحسب.

(2) - استعمل ابن رشد، آلية المقابلة بين الظاهر والباطن، وهي معاني صوفية، حسب طه، بيد أن ابن رشد، ينقل هذه المعاني الصوفية، فيصير الباطن، الذي لا يدركه إلا أهل التمكين من العارفين إلى البرهان، الذي لا يعلمه إلا الراسخون في العلم، أو قل العارفون بالله". (أنظر: أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، مرجع سابق، ص: 52. نقلا عن طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص: 155).

(3) - يستشهد طه، على مقابلة ابن رشد بين العلم والعمل، والتفريق بينهما، من خلال كتابه **تحافت التهافت**، بقوله: "أن العمل يؤخذ بالتقليد، ويعتمد على التجربة، ويحتاج إلى التخيل، بينما العلم، يؤخذ بالاجتهاد، ويعتمد على البرهان، ويحتاج إلى التأويل". (أنظر: أبو الوليد بن رشد، **تحافت التهافت**، الجزء الثاني، تقديم وتعليق، محمد العربي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1993، بيروت، ص: 869).

واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع، أعني، من جهة ماهي مصنوعات، فإن الموجودات، إنما تدل على الصانع، بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم⁽¹⁾.

لا يخفى على ذي نظر، أن تعريف ابن رشد يختلف عن تعريف أرسطو، الذي يعتبر الفلسفة نظرا في الموجود بما هو موجود، بينما تعريف ابن رشد، أدخل على الفلسفة بما هي نظر في الوجود، قيد إثبات صانع هذا الوجود، أي أنها دلالة على الصانع، وهذا التعريف، اعتبره صاحبنا، نفوذ الأثر الكلامي في خطاب ابن رشد؛ وقد استدل على ذلك، بما جاء عند ابن خلدون، في مقدمته، التي يعتبر فيها أن نظر الفيلسوف في الإلهيات، نظر في الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود، من حيث أنه يدل على الموجد⁽²⁾.

ثبت إذن، أن عنصر التداخل من خلال آلية التعريف، بين خطاب ابن رشد، الذي تأثر فيه بعلم الكلام، وبين فلسفته الإلهية، مرده إلى استعمال طرق الوصل في تعاريفه الفلسفية، بالرغم من حرصه، ألا يكون هناك مجال لأي تداخل بينهما؛ وعلى هذا الاعتبار، فإن "آلية التعريف، تزود الخطاب الإلهي الرشدي، بأسباب تحديد المضامين الإلهية، على وفق المقتضى الكلامي"⁽³⁾؛ ولذلك، كانت الممارسة الفكرية التراثية، تثبت هذا الوصل والتداخل، الذي كان محسوما بين الفلسفة والشريعة، تأثرا بمنهج المتكلمين، خصوصا في استعمال آلية التعريف.

من جانب آخر، وبالضبط في آلية الادعاء، يكشف طه، أن ابن رشد، خاض بشكل مكثف، في القضايا والإشكالات، التي كان يستشكلها علماء الكلام، ويخوضون في مضامينها، من خلال كتابه، تفسير ما بعد الطبيعة⁽⁴⁾؛ مما يؤكد، أن فيلسوف قرطبة، كان هاجسه، هو علم الكلام. ولما كان ابن رشد، منشغلا بشكل كبير بقضايا الكلام، في فلسفته الإلهية، فقد كان لهذا الانشغال، بالغ الأثر في تشكيل معالم فكره الفلسفي، وبلورة مواقفه وآرائه الإلهية⁽⁵⁾.

(1) - أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مرجع سابق، ص: 22. نقلا عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 157.

(2) - اعتبر طه من خلال كلام ابن خلدون، أن النظر الفلسفي نظر مطلق، بينما النظر الكلامي نظر مقيد؛ وما جعل ابن رشد يأتي بهذا تعريف، إلا لتأثره بلغة المتكلمين؛ فقد حدثت له هذه العثرة، كما يسميها صاحبنا، التوفيقية بين الفلسفة والشريعة، إلا لأنه، أشرب لسانه تعابير المتكلمين، ومعان وأحكام أصلها كلامي.

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 163.

(4) - أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق، مورييس بويج، دار المشرق، د.ط، 1967، بيروت.

(5) - يورد الرجل أن ابن رشد، بحكم تعقبه لآراء المتكلمين، وقضاياهم، والرد عليهم، وتصنيفهم، من خلال مجموعة من المقالات والرسائل، ومن خلال كتاب تفسير ما بعد الطبيعة أيضا، يدل على أن الحفيد، كان مهموما بقضايا الكلام وعلمائه، ولا أدل على ذلك، سوى ما أورده الغزالي، في الفتوى التي قضت مضجع ابن رشد، والمتعلقة بقدم العالم، وعلم الله بالجزئيات، وحشر الأجساد؛ فتنازعه مسلكان اثنان: "مسلك تحديمي، يقوم في الطعن في القيمة العلمية لآراء خصومه، وفائدتها الفكرية، حتى يتسنى له دفع التهمة عن الفلاسفة، وجلب الاعتراف لمشروعية الفلسفة، موضوعا ومنهجيا؛ ومسلك تأسيس، يقوم في تحديد النظر في المسائل الكلامية، على مقتضى أصول الفلسفة الأرسطية، وإخراج هذه الأصول الأرسطية نفسها، على الوجه الذي لا تعارض به للأصول الإسلامية". (أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 159 - 160).

من بين أهم الدعاوى الإلهية، التي تحمل في مظاهرها آثارا لعلم الكلام، والتي شكلت منظومة فكرية فلسفية لابن رشد في الإلهيات، جامعة بين الكلام والفلسفة، هي إيراده، أن العالم مصنوع، يدل بصنعه على الصانع؛ فهذه الدعوى، تدل دلالة واضحة، على وجود الأثر الكلامي والأثر الأرسطي فيها معا؛ فالصانع، يدل على الله في علم الكلام، والصناعة، أو الصنعية هو أثر أرسطي، لكن طه يقترح، أن الصيغة التي كان ينبغي أن تكون، لولا الآثار الأرسطية في فكر ابن رشد، لكانت هي كالتالي: "إن العالم مخلوق يدل بخلقه على الله"⁽¹⁾.

منها أيضا، إيراده، أن الصانع منزّه عن المماثلة، وجسميته منفية، وجهويته مثبتة؛ فالجانب الكلامي في هذه الدعوى، هو قضية التنزيه، والجسمية، والجهة؛ أما الجانب الأرسطي، فهو، في نظر طه، "أن إثبات الجهوية، موافق لقول أرسطو، بأنه، لا خلاء خارج العالم، فيكون الصانع موجود في الحدود البعيدة لهذا العالم، من غير أن يكون جسما"⁽²⁾. ومنها أيضا، دعوى أن المعاد، يكون روحانيا لا جسمانيا؛ وهذه قضية يتداخل فيها ما هو كلامي بما هو إلهي؛ غير أن هذه المسألة، كانت مثار جدل كبير وعقيم، أدى بحسب صاحبنا، إلى متاهات عقدية، بين علماء الشريعة والفلاسفة.

خلاصة القول، أنه، بعد البحث في مضامين الخطاب الإلهي الرشدي، من خلال بعض إنتاجاته العلمية، تبين أنه يحمل آليات إنتاجية استشكالية، مفهومية وتقريرية، تتعلق بمعاني ودلالات، استعملت في هذا الخطاب، سواء من حيث تقليبيها أو المقابلة بينها؛ أو من حيث التعريفات أو الادعاءات. كما كشف فيلسوفنا، عن الكيفية التي مكنت آلية التقلب، من تعدد دلالات الخطاب الرشدي الإلهي، وكيف عملت آلية المقابلة، على توليد علاقاته، مما جعل هذا الخطاب، تتفرع عنه أشكال ومراتب التداخل، من مدلولات علم الكلام، ومدلولات المضامين الإلهية. وتبين كذلك، كيف زودت آلية التعريف، الخطاب الإلهي الرشدي، بمضامين تجديدية، على وفق منهج علم الكلام؛ وكيف عملت آلية الادعاء، على وصل الخطابين معا، مما عمق في أبعاد التداخل، بين القضايا والإشكالات الإلهية والكلامية؛ وعليه، سيكون علم الكلام، حسب طه، هو العلم الأصلي الأنسب، الذي يتداخل مع الإلهيات، من جهة الآليات الاستشكالية المضمونية. وإذا توضح لنا هذا التداخل، من الجهة الاستشكالية، ننتقل الآن، إلى تبيان التداخل بين العلمين من جهة الاستدلال.

4. 2. 2. الآليات الاستدلالية بين علم الكلام والإلهيات

لما حاول طه، أن يستجلي الآليات المشتركة، والمتداخلة بين علم الكلام والإلهيات، وجد أن ابن رشد، سلك في إثبات الحقائق الإلهية، طريقا استدلاليا، مختلفا عما سلكه المتكلمون في إثباتهم للحقائق العقدية؛ وقد برر فيلسوف قرطبة هذا المسلك، بحجة أن طريقة المتكلمين، في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، قد لا تستوفي شروط الاستدلال المقررة في المنهج البرهاني المنطقي، ولا تعطي الاعتبار، لجملة من الضوابط التبليغية المستعملة. فتساءل الرجل عن طبيعة الآليات التي اتبعها ابن رشد، والتي ميزت طريقته البرهانية عن طريقة المتكلمين، في إثبات الحقائق العقدية، وبعد

(1) - المرجع نفسه، ص: 160.

(2) - نفسه.

الفحص والتمحيص، وجد صاحبنا، أن إنتاجات ابن رشد عموماً، تتسم بسمة التداخل، بين موقفين متعارضين، وهما: الاتجاه التبليغي، الذي يستعمل فيه الأدلة التبليغية الملائمة لمجال التداول، والتي يشترك في فهمها العامة والخاصة من الناس؛ والاتجاه الصناعي، الذي يراعي فيه، استفاء الشروط والمقتضيات البرهانية، والعمل بالمعايير العلمية. غير أن مظاهر المزج، بين دينيك الاتجاهين، بادية من خلال إنتاجاته⁽¹⁾.

يستند المؤلف، في هذا التداخل بين أدلة التبليغ وأدلة التصنيع في الخطاب الإلهي الرشدي، على جملة من الآليات الاستدلالية، أخذ منها على سبيل المثال لا الحصر، الآليات التمثيلية، والآليات الاعتراضية. فمن المعلوم أن الاستدلال التمثيلي آلية تختلف باختلاف الحقول المعرفية التي تمارس فيها؛ فهو عند الأصوليين قياس الفرع على الأصل⁽²⁾، وعند المتكلمين قياس الغائب على الشاهد⁽³⁾، وعند الفلاسفة قياس التمثيل⁽⁴⁾؛ وهو عبارة عن آليات استدلالية يُتوسل فيها بعلاقة المشابهة في استخلاص النتائج. وقد كان لتوسل ابن رشد بآلية التمثيل بالغ الأثر في

(1) - يتبين لطفه، بعد اطلاعه على كتابات ابن رشد، أن التداخل بين هذين الاتجاهين، الاتجاه التبليغي، والاتجاه الصناعي، ثابت، نظراً، لمزجه بين الأدلة التبليغية والأدلة الصناعية، في سياقات متعددة من كتاباته؛ ذلك أن معالجته للاتجاه التبليغي الطبيعي، ترد في سياق صناعي، برده على الخصوم بمنهج برهاني؛ وهذا ما يؤكد الرجل، بقوله: "أن ابن رشد، يقع في التصنيع من حيث يقصد التبليغ، ويقع في التبليغ من حيث يقصد التصنيع، ولا معنى لأن يشتغل الناظر في إنتاجه، بالتساؤل عن الففة المخاطبة بهذا الكتاب أو ذاك من كتبه، هل هي العامة أو الخاصة، نظراً، لثبوت التداخل بين الجانبين، التبليغي والتصنيعي، تداخلاً، لا انفكاك فيه لأحدهما عن الآخر". (أنظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص: 163).

(2) - من المعلوم، أن أدلة التشريع المتفق عليها هي: القرآن الكريم، السنة النبوية، الإجماع، والقياس، إلا أن دليل القياس، ترد عليه اختلافات بين العلماء في طريقة الاستدلال به. ويعرفه علماء الأصول بأنه: حمل فرع على أصل، لإثبات حكم الأصل للفرع، بأمر جامع بينهما، والأمر الجامع بينهما، هو العلة، التي هي ركن أساس في القياس، فما لم توجد العلة، فلا قياس. ولذلك، عرفه الآمدي بقوله: "والمختار في حد القياس، أن يقال أنه عبارة عن الاستواء، بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل، وهذه العبارة، جامعة مانعة، وافية بالغرض، عارية عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها على ما تقدم". (أنظر: علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء الثالث، تحقيق، عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م، الرياض، ص: 237).

(3) - اعتمد المتكلمون، ومن بينهم الأشاعرة، مسلماً رئيسياً في الاستدلال، وهو الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد، ويُقصد به، استدلال بما يشاهده الحس، على ما لا يشاهده. وهذا ما ذهب إليه الجويني، حين اعتبر، أنه من الأدلة، وأنه، كما يقول: "يوجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعله ما، فيجب القضاء على أن كل من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه، مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد". (أنظر: أبو المعالي الجويني، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق، علي سامي النشار، منشأة المعارف، الطبعة الأولى، 1966، الإسكندرية، ص: 292). فهذا هو مفهومه للاستدلال بالشاهد على الغائب. والمعنى في دليل الشاهد على الغائب، أن الشاهد في الاستدلال، يقوم مقام الأصل، والغائب يسد مسد الفرع، كما يقول المنطقي حمو النقاري: "الاستدلال بالشاهد على الغائب إذن، لا تعلق له بميدان الكلام أو الفقه، أو العلوم الدينية عامة، إن له تعلق بكل ميدان، تستثمر فيه صفات الموصوفات، التي يعتقد أن انطباقها على موصوفاتها كان لعله من العلل؛ فالاستدلال بالشاهد على الغائب، عام وشامل، شريطة انضباطه بقانون عام، صاغه الأشعري بعبارة دقيقة ومحكمة، لا حمولة عقدية فيها" (أنظر: حمو النقاري، **المنطق في الثقافة الإسلامية**، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2013، لبنان، ص: 91).

(4) - قياس التمثيل، هو القياس الاصطلاحي المشهور عند الفلاسفة المسلمين، أبرزهم ابن تيمية، وهو قريب من تعريف إلحاق فرع بأصل في الحكم، لاشتراكهما في مناط ذلك الحكم؛ وهو أيضاً، انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين، لاشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي.؛ أو كما يقول ابن تيمية، في كتاب مجموع الفتاوى: "أن قياس التمثيل، أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول، وإن كان علم قياس الشمول أكثر، فذاك أكبر؛ فقياس التمثيل في القياس العقلي، كالبصر في العلم الحسي، وقياس الشمول، كالسمع في العلم الحسي؛ ولا ريب، أن البصر أعظم وأكمل، والسمع أوسع وأشمل؛ فقياس التمثيل، بمنزلة البصر، كما قيل: من قاس ما لم يره بما رأى، وقياس الشمول يشابه السمع من جهة. (لمزيد من التفصيل راجع: أحمد بن تيمية، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، الجزء التاسع، جمع وترتيب، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د. ط، 1425هـ/2004م، المملكة العربية السعودية، ص: 19-20).

إنشاء خطابه الإلهي وإنتاج مضامينه، وأيضاً في توسيع آفاقه البحثية، مما جعل طه، يحرص على قياس مدى تلاؤم استعمال فيلسوف قرطبة لهذه الآليات التمثيلية، مع ما جاء به من أقوال وأحكام، ليتبين الأثر الكلامي في الخطاب الإلهي الرشدي.

فبالرغم من أن ابن رشد، يعدّ من خلال ظاهر نصوصه، من أشدّ المعترضين على آلية التمثيل، عكس ما ذهب إليه آخرون، الذين آثروا الاشتغال بهذه الآليات، معتقدين في صحة نتائجها، ومنهم ابن تيمية، إلا أن متن هذا الأخير، كان محط نظر عند طه، من خلال طلب ما انطوى عليه من خفي المعاني؛ فقد حاول استنطاق نصوصه في هذا الجانب، رغبة منه، في تصحيح ما علق به من أحكام مسبقة، على إنتاج ابن رشد، وعلى نصوص التراث عموماً. وقد أحصى الرجل، عدداً من المواضع، التي استعان فيها بالآليات الاستدلالية التمثيلية، في تبليغ دعاويه وإثبات أحكامه، من خلال إفراده لكتاب في هذا الشأن، متوسلاً فيه، قدر المستطاع، بالآليات التمثيلية، وهو كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال⁽¹⁾.

لما كان الغرض الأساسي، الذي جعل ابن رشد يؤلف كتابه آنف الذكر، هو إثبات مشروعية الفلسفة، وكيفية توافق قضايها مع الشريعة الإسلامية، فقد جعله يستعمل آليات التمثيل، بشكل شامل، على عدة مستويات؛ إحداها، تعميم التمثيل على مكونات حد الفلسفة، لتأخذ مشروعيتها، وقياسها على أصول قانون الشرع والفقه؛ ومن ذلك، القياس التمثيلي بين العمل بالأصل الفقهي، كالعامل بالأصل الفلسفي، كقوله: "الفلسفة واجبة كوجوب الفقه"⁽²⁾؛ وقوله أيضاً: "إحداث النظر في الفلسفة كإحداث النظر في الفقه، فلا بدعة فيهما"⁽³⁾؛ وأيضاً "دعوة الفلسفة إلى معرفة الحق، كدعوة الشريعة إلى خدمته"⁽⁴⁾؛ ثم إن "مقاييس الفلسفة واجبة المعرفة كما أن مقاييس الفقه واجبة المعرفة"⁽⁵⁾.

ثانيها، استعمال مختلف أشكال القياس التمثيلي؛ وهي، كما جاء في كتابه، الكشف عن أوجه الأدلة، "قياس المساوي، ومقتضاه إجمالاً، أن ما صدق على المساوي يصدق على مساويه؛ وقياس الأولى، ومقتضاه إجمالاً، أن ما يصدق على الأقل يصدق على الأكثر؛ وقياس الأدنى، ومقتضاه إجمالاً، أن ما يصدق على الأكثر يصدق على الأقل"⁽⁶⁾؛ وعلى هذا، صاغ صاحبنا قاعدة عامة، في استخدام ابن رشد لهذه الأشكال من الأدلة، مفادها "إذا صدق حكم بصدد الفقه، فهو صادق بصدد الفلسفة، إما بالتساوي أو بالأولى"⁽⁷⁾. ومن الأمثلة التي أحصاها الرجل حول

(1) - أبو الوليد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، مرجع سابق.

(2) - المرجع نفسه، ص: 25.

(3) - نفسه.

(4) - نفسه، ص: 31.

(5) - نفسه، ص: 24.

(6) - أبو الوليد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص: 243، نقلاً عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 177.

(7) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، نفسه.

آلية الأولى، قول ابن رشد: "ليس من الصنائع صناعة، يقدر أن ينشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع، وهي الحكمة"⁽¹⁾؛ وقوله: "إذا كان الفقيه، يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل صاحب البرهان"⁽²⁾.

ثالثها، استخدام ابن رشد مختلف وسائل اللغة المفيدة للتمثيل؛ حيث أحصى طه، عددا من هذه الوسائل التمثيلية، ومن بينها، أدوات التشبيه المعهودة، ككاف التشبيه، والأدوات الواصفة لعملية التمثيل، كقوله: "إنما كان هذا التمثيل يقينا"⁽³⁾؛ وأيضا، اقتباسه لمصطلحات وألفاظ الفقه، ونسبتها إلى الفلسفة، مثل: "لفظ الاعتبار، والاستنباط، والمقصد، والحق"⁽⁴⁾؛ ومنها أيضا، حمله لألفاظ قرآنية على معان فلسفية، مثل: "فالعلماء والراسخون في العلم، هم الفلاسفة وأهل البرهان، والتأويل هو القياس البرهاني"⁽⁵⁾. ولعل هذا المستوى، الذي استعمل فيه ابن رشد قياس التمثيل الخطابي التبليغي، كان الغرض منه، إشراك الجميع بخطابه، الخاصة والعامة من الناس، مما جعله يستخدم هذه الاستدلالات، ويكثر منها.

ولما كان ابن رشد، يلتجأ إلى الآيات الاستدلالية التمثيلية، لعرض دعاويه، وتوصيل خطابه، سواء إلى جمهور عامة الناس، أو إلى خاصتهم، من الفلاسفة والعلماء، فإنه ذهب أيضا، إلى التوصل بالآيات الاستدلالية الاعتراضية، التي تولى فيها الرد على خصومه، من الفلاسفة والمتكلمين، مما يزيدنا تأكيدا، على أن أوجه التداخل الحاصل، بين الجانب الفلسفي والجانب الكلامي، في الآليات الاستدلالية، تزداد بروزا، ويزداد تأثيرها في الخطاب الإلهي الرشدي.

غير أن طه، على الرغم من تأكيده، أن ابن رشد توسل بالآليات الاستدلالية الاعتراضية، في خطابه الفلسفي، التي جمع فيها بين النقد والتأسيس، إلا أن هذا الخطاب، غلب عليه جانب الهدم أكثر من جانب التأسيس والإنشاء؛ ذلك أن "مرجع التوجيه في هذا الجمع، كان من نصيب الجانب التهديمي، الذي عمل على تأصيل عناصر الجانب التأسيسي، وفي تشكيل معالمه الأساسية"⁽⁶⁾. فقد تولى فيلسوف قرطبة، حينما أفرد كتاب تحافت التهافت⁽⁷⁾، الرد والاعتراض على خصومه، من فلاسفة الإسلام، كالفارابي، وابن سينا، والغزالي⁽⁸⁾؛ إلا أن هذا الاعتراض، قد توسل فيه ابن رشد، والتزم التزاما، بالآليات الاعتراضية، التي يتداخل فيها الإلهي وعلم الكلام.

(1) - أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال**، المرجع السابق، ص: 28.

(2) - المرجع نفسه، ص: 33.

(3) - نفسه، ص: 61.

(4) - نفسه، ص: 22-23، نقلا عن طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص: 178.

(5) - المرجع نفسه.

(6) - طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، نفسه، ص: 195.

(7) - أبو الوليد بن رشد، **تحافت التهافت**، الجزء الثاني، مرجع سابق.

(8) - ألف ابن رشد سنة 1180 كتاب تحافت التهافت، للرد على كتاب تحافت الفلاسفة، الذي ألفه الغزالي في بغداد سنة 1095 للغاية التي صرح بها، وهي إظهار تناقض كلام الفلاسفة، وبيان تحافتهم؛ فعرض فيه أدلتهم، واعترض عليها في عشرين مسألة فلسفية، في الإلهيات والطبيعات، وكانت الفلسفة في عصره، ما كتبه الفارابي وابن سينا، وما نقلاه عن الفلسفة اليونانية. وقد تعامل ابن رشد مع أطراف متعددة، أولهم، أبو حامد الغزالي، الذي اعتبره مساجلا

استعمل الحفيد أساليب متنوعة من الاعتراضات، التي مارسها المتكلمون في أبحاثهم، ومن بينها، أسلوب النقض، الذي هو "ذكر شاهد يبطل دليل الخصم"⁽¹⁾؛ وأسلوب التفريق، الذي "يميز في لفظ الخصم، أو قوله، بين معان متباينة فيما بينها"⁽²⁾؛ وأسلوب تقدير اعتراضات الخصم، الذي "يفترض فيه معترضا محتملا بصيغة المفرد، كقال، أو بصيغة المبني للمجهول، كقيل، أو بصيغة الجمع، كقالوا"⁽³⁾؛ وأسلوب استخراج الشبه، وإثارة الشكوك، الذي هو "تعقب نتائج وأقوال الخصم، فيما تفضي إليه من إشكالات لا تعقل، واحتمالات لا تقبل"⁽⁴⁾؛ وأسلوب استخراج التناقضات القولية والسلوكية، الذي يكشف عن "وجوه عدم اتساق أقوال الخصم فيما بينها، وعن وجوه عدم اتساقها مع أفعاله"⁽⁵⁾.

استعمل ابن رشد، أساليب الرد والاعتراض، من أجل الدفاع عن دعاويه، ونقد دعاوى خصومه، ومن ثم التأسيس لفلسفته في الخطاب الإلهي، بيد أنه، سلك في اعتراضاته وردوده، مسلكا مجانباً، في نظر صاحبنا، لآداب الجدل، ومخلاً بقواعد التناظر المتعارف عليها آنذاك؛ حيث ينسب إلى خصمه، أوصاف الفساد والخطأ والكذب، وغيرها، التي يقصد بها، ليس التصويب والتصحيح، وإنما القدح في الخصم، من غير دليل علمي، ولذلك، "ما إن يخرج المناظر عن هذه الاصطلاحات التقنية في النقد والاعتراض، ويتوسل بغيرها، مما لم يتعارف عليه أهل الجدل، إلا ويكون قد سد دونه باب الأدب، وفتح باب السباب"⁽⁶⁾.

وقد أحصى طه على ابن رشد، جملة من الألفاظ والأوصاف والأسامي، التي استعملها في حق الفلاسفة والمتكلمين، التي لا تليق بمقامهم، ولا بالأولى بمقامه، وهو بتلك المنزلة؛ ومن بين هذه الأوصاف، التي نعت بها خصومه، هي "الحماقة، والجهالة، والشرارة، والهذيان، والرداءة، والسفسطة، والخراقة، والركاكة، والتمويه، والغثاثة، والتفاهة (...)"، فضلاً عن تراكيب وصيغ تعبيرية، تصريحية أو تلميحية، يستفاد منها التهكم والتعريض والتنقيص"⁽⁷⁾. لكن على كل حال، فقد تبين لصاحبنا، من خلال الآليات الاعتراضية، التي استخدمها ابن رشد، في خطابه الإلهي، سواء رداً على خصومه، من الفلاسفة والعلماء، أو في خطابه التبليغي، الخاص بعامة الناس، أنها حملت في غالب

عتيدا وعنيذا. ولم يكن الكتاب موجها للغزالي وحده، بل لابن سينا أيضاً؛ وبالتالي، فهو ينسحب وينطبق على جميع الفلاسفة، وتلامذتهم، من الرازي ومن سلك مسلكه.

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 196.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مرجع سابق، ص: 72-73. وأيضاً الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 214، نقلاً عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 196.

(4) - أبو الوليد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص: 138-139، نقلاً عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 196.

(5) - أبو الوليد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص: 182-183، نقلاً عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 196.

(6) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع نفسه، ص: 196.

(7) - نفسه، ص: 197.

أوجهها تأثيراً لعلم الكلام، من جهتين أساسيتين، وهما، التوسل بالآليات والوسائل في الطرق الاستدلالية، مثل آليات التمثيل وآليات الاعتراض؛ أو من جهة المضامين المستعملة في خطابه، والمتعلقة بالمسائل العقدية والفكرية.

وعليه، فقد تقرر، أن الآليات التي استدل بها ابن رشد على خطابه الإلهي، قد أفضت به، إلى دمج البنيات الكلامية في خطابه الفلسفي، وبالتالي لزم أن يكون لعلم الكلام، دور بارز في تشكيل الفلسفة الإلهية الرشدية، ويكون العلمان، قد تداخلا وتمازجا من حيث الآليات الاستدلالية.

جملة القول، أننا أدركنا مع صاحب تجديد المنهج، أن الفلسفة الإلهية، كانت حَمَّالة من الآليات الكلامية، ما يكفي لإثبات التداخل بين العلمين، علم الكلام والفلسفة الإلهية؛ ذلك أن الآليات الاستشكالية المفهومية أو التقريرية، زودت خطاب ابن رشد في الإلهيات، بآلية تعداد وتوليد الدلالات، وتحديد مضامين نصوصه، ووصل بعضها ببعض؛ كما أن الآليات الاستدلالية، سواء التمثيلية أو الاعتراضية، مكنت فيلسوف قرطبة، من جملة من الأساليب التمثيلية التدليلية، على صحة دعاويه، والاعتراضية لدحض مواقف وآراء خصومه.



الفصل الرابع

المجال التداولي
ومبدأ تقريب العلوم المنقولة

تكمن أهم مظاهر الشمول والتكامل، التي أثبت بها طه دعاويه، وبين بصدها، تكامل علوم ومعارف التراث الإسلامي، في تداخل هذه المعارف وتشابكها وتمازجها فيما بينها؛ فكانت العلوم التراثية الأصيلة، متداخلة تداخلا كلياً، وهو ما سمي بالتداخل الداخلي، الذي ثبت بين علم أصول الفقه وعلم الأخلاق؛ وكانت أيضاً، العلوم غير الأصيلة، أي المنقولة من مجالات تداولية أخرى، متداخلة أيضاً، ومتفاعلة فيما بينها، وسمي هذا بالتداخل الخارجي، الذي حصل على سبيل المثال، بين علم الكلام والفلسفة الإلهية؛ وبالتالي أبطل الرجل جل الادعاءات، التي تقول بالنظرة التجزيئية، وتأخذ من التراث ما فُضِّل عندها، حسب مناهج وآليات التقويم التفاضلية.

بعد است فراغ الوسع في إثبات ذاك التداخل، بين معارف وعلوم التراث، أعلن صاحبنا، أن النزعتين الشمولية والتكاملية، المميزتين للتراث وللممارسة التراثية، لا تقتصر على التمازج والتشابك، الذي حصل بين العلوم الأصيلة والمنقولة فيما بينهما، داخليا وخارجيا، بل إن هناك مظهرا آخر من مظاهر التكامل، أكثر اتساعا وشمولا، وتداخلا بين المعارف التراثية، برز بشكل كبير، من خلال التواصل والتفاعل والتلاقح بين هذه العلوم، إمدادا واستمدادا. حظي هذا التداخل، بعناية فائقة في الدرس التراثي، وأسس على آليات ومناهج تراثية أصيلة؛ حيث تواردت على الثقافة العربية، والحضارة الإسلامية، علوم ومعارف من شتى الحقول والفنون، فاختلطت بها، في نوع من التفاعل والتمازج المثمر بينهما، فأطلق على هذا التقارب، بالتقريب التداولي، وهو ما يعني، تقريب العلوم غير العربية إلى حضيرة الثقافة العربية، وجعلها في متناول دارسي ومنتجي التراث، أي "وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصيلة، أو جعل المنقول موصولا"⁽¹⁾؛ بحيث يستفيد من معارفها العلماء والدارسون، في إثراء المعرفة الإسلامية العربية، وتقويم الممارسة التراثية، قصد إغنائها، وفتح آفاقها المعرفية والمنهجية.

على أساس هذه الرؤية، خضعت جل العلوم، المرتحلة إلى الثقافة الإسلامية العربية، إلى نوع من التكييف، وإعادة الصياغة والترتيب، حتى تتزامن، وتتفاعل، وتتقلب بتقلب الممارسة التراثية؛ لذلك، يعتبر طه، أن هذا التقريب والتفاعل، يخدم المنهج التكاملي، الذي يتمتع به التراث، حيث يقول: "وما هذا التنوع في المنقولات، والتفاعل فيما بين أصنافها، والاستمرار في تقريبها، إلا دليل آخر، على أن التكامل، وصف راسخ في الممارسة التراثية، لا ينفك عنها ولا تنفك عنه"⁽²⁾. فبتنا إذن، نرى تفاعلا أوسع، وتكاملا أكبر، لا يقتصر على العلوم الأصيلة وحسب، وإنما كذلك، على العلوم البعيدة عن مجالات وحقول التراث، شكلا ومضمونا.

ومما لا شك فيه، أن المعارف المنقولة، التي وردت على التراث الإسلامي، تميزت بخصائص عدة، من أهمها، خاصية التنوع⁽³⁾؛ أي، أنها هذه المعارف، متنوعة في مواضيعها، ومختلفة في مناهجها؛ وأيضاً، خاصية التفاعل⁽¹⁾؛

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 237.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - أثبت فيلسوفنا، أن هذه الخصائص المميزة للمعارف المنقولة، إلى حضيرة الثقافة والمعرفة الإسلامية، تنسم بها جل المنقولات، ومن غير تفريق بينها؛ فمن جهة خاصية التنوع، فإن المنقول اليوناني، يقوم بأفضل أوصاف الاختلاف في الموضوع والمنهج، لذلك سميت هذه الخاصية بالنموذجية في التنوع.

حيث كانت لها القابلية في التفاعل وتمازج مع علوم التراث؛ ثم خاصية الاستمرارية⁽²⁾؛ أي، أن هذا التقريب، استمر على مدى أطوار من الزمن، تكاثفت فيه جهود كبيرة، في التنقيح والتصويب، في محاولة لرفعه إلى مستوى العلوم الأصيلة، مما يجعل هذه المعرفة المنقولة، تستوفي شروط ومقتضيات التقريب التداولي، ولم لا جعلها أصيلة، ضمن منظومة العلوم، المتنوعة، والمتفاعلة، والمتكاملة في المعرفة التراثية.

1. المجال التداولي ونظرية تكامل التراث

تستند نظرية التكامل في التراث الإسلامي العربي، على مبدأ، يعد من أهم المبادئ، التي نحتها المؤلف، واستقى مدلولاتها من المرجعية المفاهيمية للتراث، وعمل على ترسيخها في ذهنية العقل العربي، حين قراءته وتقويمه للتراث، هذا المبدأ، هو ما سمي بالمجال التداولي، أو مجال التداول الأصلي، الذي يعد مفهوما مستحدثا، وأصلا من أصول الممارسة التراثية، التي تشبعت بها الثقافة والمعرفة الإسلامية، وأداة من أدوات تقويم التراث⁽³⁾.

على إثر الأهمية، التي حظي بها هذا المفهوم الجديد، في تقويم التراث، بادر الرجل، إلى تحرير دعوى، بصدد هذا المبدأ، في محاولة لتطويق وتسييج أركانه، وتحصين قواعده، التي يمكن أن تكون مثار جدل، واعتراضات ومساءلات، فسميت بدعوى التداول الأصلي؛ مفادها، أن "لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية، ما لم يحصل الاستناد، إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات، بأوصاف خاصة، ومنضبطة بقواعد محددة، يؤدي الإخلال بها، إلى آفات، تضر بهذه الممارسة"⁽⁴⁾. يتبين، من خلال الدعوى، أن مفهوم المجال التداولي، يبنى على جملة من الأركان، تحمل تأسيسا عمليا وإجرائيا، للاشتغال على تقويم التراث؛ فهي، تتوقف على بيان الخصائص المميزة للمجال التداولي، عن غيره من المجالات الثقافية الأخرى، وتبرز القواعد المحددة له، التي ينضبط بها هذا المجال، في الممارسة التراثية، ثم أخيرا، تبين الآفات التي يمكن أن تترتب، عن الإخلال بقواعده.

(1) - تقوم خاصية التفاعل التي تتسم بها المنقولات العلمية، بأفضل أوصاف الاشتراك والتمازج بينها وبين العلوم المنقول إليها، فسمي ذلك بالنموذجية في التفاعل.

(2) - وتقوم أيضا خاصية الاستمرار، كما أورد صاحبنا، "أفضل أوصاف معاودة التقريب، بوصفه تنقيحا متواصلا، كما لو كانت عملية رفع المنقول، إلى مرتبة المأصول، لا نهاية لها" (أنظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص: 240)، وعلى هذا الأساس كانت الاستمرارية استمرارية نموذجية.

(3) - عمل طه، على بلورة مصطلح التداوليات، منذ سنة 1970م، وهو مقابل للمصطلح الغربي، *pragmatique*، وهو الإسم، المشتق من اللفظ اليوناني براغما، التي تدل على العمل؛ ويدل هذا المفهوم، كما يقول وليام جيمس، صاحب كتاب *البراهماتية*: "على العمل، التي تؤخذ منها كلمتا: مزاوله وعمل. وكان أول من أدخل اللفظ إلى الفلسفة، هو تشارلز بيرس سنة 1878م. وطريق البراهماتية، هو محاولة تفسير كل فكرة، بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية". (أنظر: وليام جيمس، *البراهماتية*، ترجمة، محمد علي العريان، تقديم، زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، 2008، دط، القاهرة، ص: 64-65). فهي، تدل على معاني الاستعمال والتفاعل معا. واستحدث هذا المصطلح من قبل طه، فصار يعرف بالمجال التداولي، الذي لقي منذ ذلك الحين، قبولا لدى الدارسين والمفكرين العرب، الذين أخذوا بإدراجه في أبحاثهم ودراساتهم، سواء التراثية أو اللغوية. فكان هذا المفهوم، محوريا في أطروحات صاحبنا، خصوصا في الدراسات التراثية، والتجديد والإبداع في الفكر الإسلامي على العموم.

(4) - طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص: 243.

1.1. مفهوم المجال التداولي وخصائصه المنهجية

يُعرف الرجل التداوليات، ابتداءً، بأنها "الدراسات التي تختص بوصف، وإن أمكن، بتفسير العلاقات، التي تجمع بين الدوال الطبيعية، ومدلولاتها، وبين الدالين بها"⁽¹⁾. وقد استفاد في هذا الباب، كما يشير، من قسم التداوليات⁽²⁾، من مباحث أساسية، خصوصاً مبحث أغراض الكلام، ومبحث مقاصد المتكلمين، ومبحث قواعد التخاطب؛ فكانت هذه المباحث، بمثابة الحجر الأساس، في وضع مصطلح المجال التداولي، الذي قصد به، على وجه الدقة، "كل المقتضيات العقدية والمعرفية واللغوية، القريبة منها والبعيدة، المشتركة بين المتكلم والمخاطب، والمقومة لاستعمال المتكلم، لقول من الأقوال، بوجه من الوجوه"⁽³⁾. وينحدر مفهوم التداول من الفعل تداول⁽⁴⁾، الذي يعني، النقل والدوران، مما يدل على التواصل والحركة، بين الفاعلين⁽⁵⁾، أي التفاعل؛ فالتداول، يجمع هنا، بين التواصل والتفاعل؛ والمقصود عند المؤلف، هو "أن يكون القول موصولاً بالفعل"⁽⁶⁾؛ أما مفهوم المجال، فينحدر هو الآخر، من الفعل جال يجول، الذي يعني دار، مما يجعله، يشترك مع التداول في الدوران، ويضاف إليه، تحديد مكان الدوران وزمانه، أي النقل والحركة. وهذا ما اعتنت به التداوليات؛ أي، بكل أشكال التفاعل والتواصل، المرتبطين بالخطاب، واللغة والمعرفة عموماً.

ولما كان ربط معنى المفهوم، بمعناه اللغوي، من أهم المسالك المنهجية لدى طه، لما يضيفه هذا الربط، على الأوصاف الإجرائية للمفهوم، من الألفة والقبول، ولما ينقل إليها، من الإنتاجية الموروثة والمبتوثة، في المعنى اللغوي الأصلي، فقد أضحي مجال التداول، في الممارسة التراثية، محل التواصل والتفاعل بين منتجي التراث، في نطاق زماني ومكاني معين. يقول صاحبنا في هذا الصدد: "فالتداول عندنا، متى تعلق بالممارسة التراثية، هو وصف، لكل ما كان

(1) - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص: 28.

(2) - تهتم التداوليات، كما يقول حافظ إسماعيل علوي، في كتابه التداوليات علم استعمال اللغة: "بكل أشكال التفاعل الاجتماعي، والتفاعل الخطابي، ودراسة المعطيات اللغوية، والخطابية، المتعلقة بالتلفظ؛ إنها تهتم بالعملية التواصلية، في كل أبعادها، النفسية والاجتماعية والايديولوجية، وبدراسة العلاقة بين اللغة والسياق؛ وبذلك، أمكننا القول، أن التداوليات، هي علم الاستعمال اللغوي، وأنها بحق، علم جديد في التواصل. (أنظر: حافظ إسماعيل علوي، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2014، إربد، الأردن، ص: 3). وقد اتخذت التداوليات مؤخراً، منحى معرفياً إبستمولوجياً، حتى غدت تنعت بالتداوليات المعرفية.

(3) - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المرجع السابق، ص: 28.

(4) - المعنى المعجمي للتداول أو التداولية، كما حدده ابن منظور، في لسان العرب، حيث يقال: الدولة، بالضم، اسم للشيء الذي يتداول به بعينه، والدولة، بالفتح، الفعل؛ وفي حديث أشراف الساعة: إذا كان المغنم دولا جمع دولة، بالضم، وهو ما يتداول من المال، فيكون لقوم دون قوم. وأيضاً كلمة الدولة، بالفتح، في الحرب، أن تدار إحدى الفئتين على الأخرى، يقال: كانت لنا عليهم الدولة، والجمع الدول، والدولة، بالضم، في المال، يقال: صار الفيء دولة بينهم، يتداولونه مرة لهذا، ومرة لهذا، والجمع دولات ودول. (أنظر ابن منظور، لسان العرب، الجزء 11، مرجع سابق، ص: 252).

(5) - يعود الفضل في وضع هذا المصطلح، أي مصطلح التداول في الخطاب اللساني، إلى طه عبد الرحمن، سنة 1970، كما أشرنا آنفاً. والتداول، كما يقول أستاذ تحليل الخطاب، بجامعة الملك سعود، نعمان بوقرة، في كتابه لسانيات الخطاب، هو مقابل للمصطلح الأجنبي البراغماتية pragmatique، وهي حسب الرجل "توجه معرفي، يعني بخصائص استعمال اللغة، والدوافع النفسية للمتكلمين، وردود أفعال المستقبلين، والنماذج الاجتماعية للخطاب، وموضوعه، وذلك بمراعاة الخصائص التركيبية والدلالية. ولمصطلح التداول مقابلات عربية أخرى، أقل شهرة في نظر الكاتب، من مثل: الدرائعية، والنفعية، والتخاطبية، والمقاماتية، والوظائفية، لما يتضمنه مصطلح تداول، من دلالة على التفاعل، والواقعية، والممارسة، والتعليق. (لمزيد من التفصيل، يرجى النظر في نعمان بوقرة، لسانيات الخطاب مباحث في التأسيس والإجراء، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2012، بيروت، ص: 71).

(6) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 244.

مظهرها من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث، من عامة الناس وخاصتهم؛ كما أن المجال، في سياق هذه الممارسة، هو وصف، لكل ما كان نطاقا مكانيا وزمانيا، لحصول التواصل والتفاعل⁽¹⁾؛ فالتداول، هو محل التواصل والتفاعل بين منتجي التراث، وفق أسباب لغوية وعقدية ومعرفية. من خلال هذا التعريف الإجمالي للمجال التداولي، الذي يحمل بعدا علميا ثقافيا جديدا، يبدو فيه، أن الرجل، يحاول تقييد القراءة والتقويم التراثيين، بضرورة معرفة الأسباب التداولية، أو تأطيرها بمحددات الأصول التداولية، التي تعد في نظره، النواة الصلبة، التي على أركانها أُسس وأنتج هذا التراث.

قسم طه الأصول التداولية، إلى ثلاثة أقسام كبرى، وهي الأصول اللغوية، والأصول العقدية، والأصول المعرفية؛ فمقتضى التداول في التراث الإسلامي العربي، هو ارتباط هذه الأصول التداولية، أو الشعب الثقافية الثلاث، اللغة والعقيدة والمعرفة، بالعمل، الذي ينفع الذات والغير، في العاجل والآجل، لكي تستقيم على أصول التراث، ويتحقق العمل وفق مقتضياتها؛ "فأصل التداول إذن، هو عبارة عن البقاء على العمل المتعدي نفعه إلى الغير، فيكون تواسلا وتفاعلا، والمتعدي نفعه إلى الآجل، فيكون تخلقا وتقربا"⁽²⁾. هذا العمل، الذي يتعدى نفعه الذات إلى الآخر، يكون عملا تواصليا، وفي نفس الوقت، هو تفاعل بين الذات والغير، قصد إنضاج الحقيقة العلمية، وتأمينها، فضلا عن المقصد الأسمى، الذي يكسب فيه المرء تخلقا عمليا، وتقربا مخلصا، هو العمل الذي يتعدى نفعه، من العاجل إلى الآجل، بغية إعطاء قيمة أخروية، لهذا العمل المتعدي المزدوج. ولما كان أصل المجال التداولي، ينبني على العمل المتعدي المزدوج، فهو يتعلق بالعمل، الذي يقترن بإحدى الأركان الثلاث، التي هي: العقيدة واللغة والمعرفة، سواء في الاستعمال، أو الاشتغال، أو الإعمال.

ولنبداً بركن الاشتغال اللغوي؛ فمن المعلوم، أن اللغة، تعد من أهم وأرسخ الأسباب التداولية، التي على أساسها، نمت وترعرعت العلوم والمعارف؛ فمبدأ تداول اللغة في التراث الإسلامي، لا يكون إلا على مقتضى النفع المتعدي المزدوج، الذي يتطلب كما يقول صاحبنا: "إفادة الغير على قانون لسانه"⁽³⁾. ثم إن اللغة، تعتبر وسيلة من أقوى الوسائل، التي تعتمد في التواصل والتفاعل والتخاطب، وإيصال المعلومات والأفكار، ومن أقوى أدوات التأثير؛ لذلك، كان المجال التداولي، لا يعتمد سوى اللغة المتداولة، لأنها "من بين الأسباب المألوفة للمخاطب، وموصولة بزايدة في الممارسة اللغوية، فهما وعملا"⁽⁴⁾؛ فهي، أصل من أصول المجال التداولي، الذي ينتظم على ثلاث قواعد، أقرها الرجل، وهي: "التسليم بأفضلية اللغة العربية، بمقتضى الإعجاز القرآني، ثم العمل بأساليب العرب، في التعبير والتبليغ،

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 244.

(2) - طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق ص: 62.

(3) - طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق ص: 62.

(4) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 245.

ومسلك الاختصار في العبارة"⁽¹⁾. على أساس هذا التداول اللغوي، تفتن علماء الإسلام، إلى هذه الحقيقة التخاطبية، فعملوا على استثمار مسالكها، في التخاطب والإفادة والإقناع⁽²⁾.

وبنفس المنزلة، كان ركن الاشتغال العقدي، فهو لا يقل نھوضاً عن الأسباب اللغوية، بمقتضيات التواصل والتفاعل، بل إن هذا الركن تجاوز، في نظره، باقي الأركان، لكون الممارسة التراثية، قامت على أسسه العقدية الدينية؛ فهو من الأسباب، التي زودت هذه الممارسة العلمية الإسلامية، بالسعة والثراء، كون الدين والعقيدة الدينية، تعد محورا أساسيا، في المعرفة الإسلامية، وتنفرّد عن غيرها من الأسباب التداولية الأخرى، بالنهوض بمقتضيات التواصل والتفاعل، بين منتجي التراث. فقد قامت الممارسة التراثية، على قاعدة النفع المتعدي المزدوج، الذي يقترن فيه القول بالفعل؛ وينتظم هذا الركن أيضاً، على ثلاثة قواعد أساسية، في ممارسة العقيدة، وهي: "التسليم بأفضلية الشريعة الإسلامية، بمقتضى الحكم الإلهي؛ والتسليم باختصاص هذه الشريعة، بتمام التوحيد؛ والتسليم بإطلاقية الإرادة الإلهية في الخلق"⁽³⁾. هذا ما جعل الرجل، يلتمس في العقيدة الإسلامية، ما يُنهض المهم، ويحرك العقول والمدارك، كي تستأنف نھوضها العلمي والفكري، عوض البحث عما يقطع الصلة بهذا الركن⁽⁴⁾.

أما ركن الأعمال المعرفي؛ فمن المعلوم، أن من أسباب التواصل والتفاعل، في المعارف التراثية، التوسل باللغة التي يتخاطب بها الناس، والتوسل كذلك، بالعقيدة التي يؤمنون بها، فتداول المعارف والعلوم والثقافات، بموجب تلك اللغة، وعلى أساس تلك العقيدة؛ لذلك، كانت ممارسة المعرفة، لا ينبغي أن تكون، إلا على مقتضى النفع المتعدي المزدوج، الذي يقصد به، العمل بتلك المعرفة، وهو "عبارة عن تقدم العمل على النظر"⁽⁵⁾؛ فالمعرفة المتداولة، هي جملة المضامين الدلالية والطرق الاستدلالية، التي تتوسع وتسمو بها المدارك العقلية، وتُفتح بها آفاق وأسباب علمية وعملية كثيرة.

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص: 63.

(2) - يقول الفارابي، مؤكداً هذه الحقيقة التخاطبية، في كتابه القياس الصغير على طريقة المتكلمين: "ونحرى أن تكون العبارة عنها، في أكثر ذلك، بألفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربي، ونستعمل في إيضاح تلك القوانين، أمثلة مشهورة عند أهل زماننا؛ فإن أرسطوطاليس، لما أثبت تلك الأشياء في كتبه، جعل العبارة عنها بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، فاستعمل أمثلة، كانت مشهورة متداولة عند أهل زمانه، فلما كانت عادة أهل هذا اللسان في العبارة، غير عادة أهل تلك البلدان، وأمثلة أهل هذا الزمان المشهورة، غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء، التي قصد أرسطوطاليس بياها، بتلك الأمثلة، غير بينة ولا مفهومة عند أهل زماننا، حتى ظن أناس كثير، من أهل هذا الزمان، بكتبه في المنطق، أنها لا جدوى لها، وكادت أن تطرح، ولما كان قصدنا نحن، إلى إيضاح تلك القوانين، استعملنا في بياها، الأمثلة المتداولة، بين النظر من أهل زماننا". (أنظر: أبو نصر الفارابي، المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني، تحقيق، رفيق العجم، دار المشرق، د.ط، 1985، بيروت، ص: 68-69. نقلاً عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 245.

(3) - طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص: 63.

(4) - استشهد طه، على هذا الركن، أي الركن العقدي التداولي، بما وصفه أبو سليمان السجستاني، في كتابه صوان الحكمة وثلاث رسائل، بقوله: "إن الشريعة متداولة بين متعلق بظواهر مكشوف، ومحتج بتأويل معروف، وناصر باللغة الشائعة، وحام بالجدل المبين، ودأب بالعمل الصالح، وضارب للمثل السائر، وراجع إلى البرهان الواضح، ومتفقه في الحلال والحرام، ومستند إلى الأثر والخبر المشهورين بين أهل الملة، وراجع إلى اتفاق الأمة". (أنظر: أبو داود السجستاني، صوان الحكمة وثلاث رسائل، تحقيق عبد الرحمن بدوي، د.ط، 1974، طهران، ص: 41، نقلاً عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 246.

(5) - طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص: 63.

وتندرج تحت هذا الأصل التداولي، ثلاثة قواعد مسلم بها، وهي: "التسليم بأفضلية المعرفة الإسلامية العربية؛ واستناد العقل النظري إلى العقل العملي؛ ثم استناد العقل الوضعي إلى العقل الشرعي"⁽¹⁾. غير أننا، قد نسلم لطفه، بحسب الانتماء الديني والثقافي، بأفضلية العقيدة واللغة، كونهما ركنين أساسيين، لما يحملانه، من مقومات الثقافة والحضارة الإسلامية العربية، بيد أن التسليم، بأفضلية المعرفة العربية، على غيرها من المعارف الإنسانية، يعد، في نظري، ضرب من المبالغة في تمجيد الذات، والاستعلاء بالمعرفة العربية، وتبخيس باقي المعارف الإنسانية، خصوصاً، وأناً بصدد الحديث عن مبدأ التقريب التداولي، الذي تسمح فيه الثقافة والمعرفة العربية، بالتفاعل والتمازج، بينها وبين باقي المعارف الإنسانية، كون أن المعرفة عموماً، ينبغي أن تكون إنسانية كونية، يستفيد منها الإنسان، بغض النظر عن جنسه أو عرقه.

وعلى العموم، بالنسبة لطفه، يصبح مجال التداول، مجالا خاصا بكل أمة، تتميز به، من حيث اللغة والعقيدة والمعرفة؛ فيكون هذا المجال، هو "جملة من المبادئ اللغوية، والعقدية، والمعرفية، التي يتبناها كافة أفراد الأمة، سواء وعوا بذلك، أم لم يعوا، مستثمرين لها في إنشاء أقوالهم وإتيان أفعالهم، إن ابتداء أو بواسطة"⁽²⁾. فأركان المجال التداولي، على هذا الأساس، تصاحب القوم، في وجودهم وسلوكهم، سواء كانت أصلية أم فرعية، إذ لكل قوم مجالهم التداولي المخصوص، المنطبعة مقوماته، بلغتهم وعقيدتهم ومعرفتهم⁽³⁾.

1. 2. خصائص المجال التداولي

ميز طه المجال التداولي، عن بعض المجالات الأخرى، التي قد تلتبس به، فيختلط الأمر على الباحث، هذه المجالات هي: المجال الثقافي الاجتماعي، والمجال الفكري، والمجال التخاطبي؛ فالمجال التداولي، في نظره، أخص من المجال الثقافي الاجتماعي؛ ذلك أن المجال التداولي، لا يهتم بالمعارف، سواء كانت نظريات أو آراء، ولا بالمقاصد، أكانت قيماً أو عقائد، منقطعة عن سبل التحقيق، ومنفصلة عن التفاعل مع معارفه، ومقاصده الحية؛ فتلك المعارف، وإن وردت على المجتمع، واشتدت الدعوة إليها، تبقى مقطوعة ومفصولة عنه، وتدخل في اهتمام المجال الثقافي الاجتماعي، سواء رسخت تلك المعارف بالاستعمال، أو بقيت مهمة وعالقة في الأذهان. إن المجال التداولي، يحدد معياراً أساسياً، للدخول في حقله، وهو "مبدأ تطبيق المعارف والمقاصد، تطبيقاً شاملاً لجميع الأفراد"⁽⁴⁾.

أما المجال الفكري، وإن كان يشترك مع المجال التداولي، في بعض الخصائص، إلا أن الفكرانيات عموماً، التي هي عبارة عن منظومات من القيم الاعتقادية، تفتقر، بحسبه، إلى الالتفات إلى الواقع، والاهتمام بحقائقه، إلا إذا كانت هذه الحقائق، موافقة لتلك القيم، حتى إنه "لا وجود لهذه الحقائق، إلا بالمقدار الذي تطيع فيه هذه القيم، وكل ما

(1) - المرجع نفسه.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2005، الدار البيضاء، ص: 98.

(3) - لمزيد من التوسع في الموضوع، يرجى الرجوع إلى طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص: 198-199. وكذلك كتابه حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، ص: 60-61.

(4) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 247.

خالفها، فهو في حكم الباطل، الذي ينبغي إزهاقه، والضرر الذي ينبغي دفعه"⁽¹⁾. بينما المجال التداولي، لا يأخذ من القيم والمبادئ، إلا ما كان مبنيا على حقائق معينة، ومستندا إلى وقائع حية؛ فهو "يراعي التحقيق على قدر مراعاته للتقويم؛ ويقوم على مبدأ الجمع بينهما، فلا معرفة بدون مقصد، ولا مقصد بدون معرفة"⁽²⁾. لذلك، اختلف عن الفكرانيات، التي لا تأخذ إلا بالتقويم، مغيبة جانب التحقيق، المرتبط بالواقع.

وإذا تتبعنا الفرق بين المجال التداولي، والمجال التخاطبي، فسنجد أن هناك، تباينا كبيرا بين المجالين، وإن كانا يتفقان في بعض الأوصاف؛ فالمجال التخاطبي، في تعلقه بالأقوال والمعارف، والمعتقدات المشتركة، يبقى محدودا من جهتين: "جهة عدد العناصر التداولية المستعملة، وجهة زمان هذا الاستعمال، وهو الوقت الذي تستغرقه المخاطبة"⁽³⁾. في حين أن المجال التداولي، وإن كان يشترك مع المجال التخاطبي، في تعلقه بالأقوال والمعارف، والمعتقدات المشتركة، فإنه يتناولها بوصفها، "مستعملة استعمالا شاملا، لا جزئيا، ودائما، لا وقتيا"⁽⁴⁾؛ فهو خال من الحدود والقيود التداولية، بل يشمل كل العناصر التداولية، بجميع أزميتها وأمكنيتها. وعليه، فإن المجال التداولي، يختلف جذريا، عن المجالات الثقافية الاجتماعية، والفكرانية والتخاطبية، بما يتميز به عن غيره، من مبادئ وحقائق، محملة في مبدأ التطبيق، ومبدأ الجمع بين التحقيق والتقويم، ومبدأ الجمع بين الشمول والدوام.

بيد أن هذا التقسيم الثلاثي، الذي ظفر به صاحب تجديد المنهج، للمجال التداولي، قد يُقدح في عدم تداخل أسبابه، وتكامل عناصره؛ لذا، وجب عليه، أن يلتمس الأدلة المقنعة لهكذا تقسيم. فمن المعلوم أن التقسيم المعمول به، في كل التصنيفات المشهورة للمعارف، وهو المستند إلى المقابلة بين النظر والعمل، الذي يرجع إلى التصنيف الأرسطي، وقد بات هذا التقسيم، في نظره، متجاوز في تصنيف العلوم، وأضحى البحث عن تصنيف جديد، مهم وحاسم، لإبراز الخصائص المميزة للمجال التداولي، الذي لا تحققه مقولة النظر والعمل الأرسطية، المنبئية على التجريد الخالص.

لهذا، يصبح التقسيم الثلاثي للمجال التداولي، الذي قدمه الرجل، مفيدا لعناصره، ويحقق درجات من التداخل والتكامل بينها؛ خصوصا، إذا علمنا، أن هذا التقسيم، ترد عليه خاصيتين مميزتين له، وهما: خاصيتي الاستعمال والاستكمال؛ فخاصية الاستعمال، التي يتميز بها المجال التداولي، هي بمثابة الوظيفة الأساسية، التي يكتمل بها التواصل والتفاعل؛ فاللغة، كما يؤكد صاحبنا، "ما لم تنقل إلى الغير، ما يحمله على الحركة، فلا عمل تحتها؛ والعقيدة، ما لم يمتد أثرها إلى الغير، وتنهض همته إلى الاشتغال، فلا عمل تحتها هي الأخرى، والمعرفة، ما لم تنفعل بها الذات، وتنفعل بها في الغير، فلا عمل تحتها كذلك؛ فاستعمال اللغة إذن، أن تكون مبيّنة، واستعمال العقيدة أن تكون راسخة، واستعمال المعرفة أن تكون نافعة"⁽⁵⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 247.

(2) - نفسه.

(3) - نفسه، ص: 247.

(4) - نفسه.

(5) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 248.

أما خاصية الاستكمال، فهي أيضا، وظيفة أساسية للتحقق، واستكمال أسباب المجال التداولي؛ فحين تجتمع اللغة المبينة، وتتحقق المعرفة النافعة، وتُرسَّخ العقيدة الصالحة، يقع الاستكمال في المجال التداولي؛ ذلك أن "اللغة، ما لم تبلغ معرفة نافعة، مستندة إلى عقيدة راسخة، فلا كمال فيها؛ والعقيدة، ما لم تقوم حقائق مستمدة من معرفة نافعة، تتوسل بلغة مبينة، فلا كمال فيها، هي الأخرى؛ والمعرفة، ما لم تحقق قيمة مستمدة من عقيدة راسخة، تتوسل بلغة مبينة، فلا كمال فيها كذلك"⁽¹⁾. وهكذا برزت وجوه تميز المجال التداولي، وخصائصه المنهجية، التي تختلف عن غيره من المجالات الاجتماعية.

1. 3. قواعد المجال التداولي

إذا كانت العقيدة واللغة والمعرفة، أسبابا تداولية، باعثة على التواصل والتفاعل، داخل المجال التداولي، فإن هذه الأسباب بدورها، ستتفرع إلى قواعد خاصة، تنزل منزلة المبادئ الأولى، التي تنبثق عنها المظاهر الثقافية والحضارية الأصلية؛ ولذلك، انبرى طه، إلى استخراج هذه القواعد، وتتبعها وتمحيصها، من خلالها قيم المظاهر الثقافية، والحضارية المنقولة، فتوصل إلى وضع معايير توجيهية، تتسم بالاتساع والرسوخ، والبعد النظري والعملي للمجال التداولي، وهي معيار التسليم، ومعيار التمييز، ومعيار التفضل⁽²⁾. واعتبر معيار التفضل، على وجه الخصوص، هو المبدأ العام، الذي تتفرع عنه جل القواعد التداولية، وأطلق عليه بمبدأ التفضل التداولي؛ إذ يعتبر في دعواه، أن "ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت من صحة العقيدة، وبلاغة اللسان، وسلامة العقل، مثلما أوتيت أمة العرب، تفضيلا من الله"⁽³⁾.

فهذا المبدأ، وإن كان يؤاخذ عليه الرجل⁽⁴⁾، ووفقا لمكوناته الأصلية، التي هي العقيدة الصحيحة، واللسان البليغ، والعقل السليم، ووفقا لأفضليته التداولية، قد تفرعت عنه كافة القواعد، التي استنبطها صاحبنا، فبرزت من

(1) - المرجع نفسه.

(2) - لجأ فيلسوفنا لاستخراج القواعد التداولية إلى طريق الاستقراء، عبر تفحص جزئيات الممارسة التراثية، فوقف على ما حمل منها صبغة الاستعمال، ودل على التواصل والتفاعل، فاستخرج من خلال هذه العمليات الاستقرائية، معايير الظفر بالقواعد التداولية، وهي، أولاها: "معيار التسليم، ومقتضاه، أن التسليم بالحقيقة التداولية، التي يراد اتخاذها قاعدة أصلية، ينبغي أن يكون أقوى من التسليم بغيرها من حقائق القسم التداولي، الذي تنتسب إليه؛ ثانيها: معيار التمييز، ومقتضاه، أن الحقيقة التداولية، التي يُقصد جعلها قاعدة أصلية، ينبغي أن تساهم في تمييز الممارسة التراثية الإسلامية العربية، عن الممارسة غير الإسلامية وغير العربية، مساهمة لا ترقى إليها مساهمات غيرها، من حقائق القسم التداولي، الذي تدخل فيه؛ ثالثها: معيار التفضل، ومقتضاه، أن الحقيقة التداولية، التي يراد إقامتها قاعدة أصلية، ينبغي أن تبلغ في تفضيل الممارسة التراثية الإسلامية العربية، على غيرها من الممارسات التراثية غير الإسلامية وغير العربية، ما لم يبلغه غيرها من حقائق القسم التداولي، التي تندرج تحته" (أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 251).

(3) - المرجع نفسه، ص: 252.

(4) - قد يتساءل البعض عن الدوافع، التي تؤدي بالرجل، إلى المبالغة في تفضيل العقيدة واللسان والعقل العربي، بالرغم من أنه من الذين ينتقدون انتكاسة العقل العربي، العلمية والحضارية، ويرز هنا السؤال، أين هي الأفضلية التي يتحدث عنها؟ وحتى إذا سلم البعض، بأفضلية العقيدة الإسلامية، واللسان العربي، من ناحية الإعجاز القرآني، فإن البعض الآخر، لن يسلم بأفضلية العقل العربي، على الأقل في أزمنته المتأخرة، أما المتقدمة، فله ذلك وأكثر، غير أن الأزمنة المتأخرة، تظهر بشكل جلي، أنه ليس أفضلا من العقول الأخرى، (المتقدمة)، ولو من الناحية العلمية المعرفية والمنهجية، فكيف يمكن الحديث، عن الأفضلية لعقل متخلف، عاجز، مقلد، يجر ما تجود به الأمم من حوله. غير أن طه، يمكن أن نعزو حديثه هنا، عن مظاهر التكريم الإلهي، لهذا الإنسان، خصوصا، إذا

خلاله، مظاهر الأفضلية، التي تطبع المجال التداولي، وتتنصر لأصوله، اللغوية والعقدية والمعرفية⁽¹⁾. فتبلغ هذه الأفضلية، التي يدافع عنها طه، درجة قصوى، قد لا تُستساغ في بعض الأوساط الفكرية والفلسفية المغايرة، للمجال التداولي الإسلامي العربي، مما يطرح تساؤلات عدة، عن الإمكانات، التي قد تزخر بها المجالات التداولية الأخرى، التي يعتبرها مناصروها، أنها ذات أفضلية أيضا، بل وترقى، إلى ما يعبر عنه بالكونية والعالمية⁽²⁾.

تتفرع عن هذا المبدأ، أي مبدأ التفضيل، قواعد تداولية محددة، تختلف بحسب كل أصل، من الأصول التداولية، وتقوم بوظائف مخصوصة، بحسب تراتبيتها؛ فيكون الأصل العقدي، قائم على قواعد الاختيار، والائتمار، والاعتبار⁽³⁾، وكلها، تقرر "الكيفيات التي تكون بها العقيدة الإسلامية، أصح من غيرها"⁽⁴⁾. أما الأصل اللغوي، فيقوم على قواعد، حددت في الإعجاز، والإنجاز، والإيجاز⁽⁵⁾، فتبين، هي الأخرى، "الكيفيات التي تكون بها اللغة العربية أبلغ من

كان منضويا تحت عقيدة سليمة، ومعرفة علمية مشتركة، تمتزج فيها باقي العلوم والمعارف، ولن يتم هذا التمازج، إلا بالأسنة متعددة ومختلفة، لا يمكن، أو لا يصح، وضعها في ميزان الأفضلية، ونقول هذه اللغة، أو هذا للسان، أفضل من ذاك، وإلا لكان كل لسان، يقول بأفضلية لغته.

(1) - غير أن المؤلف، ولتأكيد ما يذهب إليه، من أفضلية المجال التداولي الإسلامي العربي، عن المجالات الأخرى، غير العربية والإسلامية، استدعى بعضا من الاستشهادات، على هذا الطرح لعلماء الإسلام؛ ومن ذلك، ما قاله السيوطي، في كتابه صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، حول الأصل اللغوي للمجال التداولي، فقال: "إن العرب يفضلون غيرهم، بما أوتوا من بيان في اللسان، وكانت الحجة القاطعة، التي تستند إليها الممارسة التراثية في ذلك، هي أن القرآن، نزل بلغة العرب، ولم ينزل بلغة غيرهم، وأتى فيها، بأساليب بيانية، يعجز عنها الخلق جميعا، وتوسل بها، في تبليغ تشريعي جديد، بل وفي إقامة الدليل، على صحة هذا التشريع، وعلى ربوبية المشرع، وعلى نبوة المبلغ". (أنظر: جلال الدين السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، تحقيق، أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2007، بيروت، ص: 23). ومن ذلك أيضا، ما ذكره ابن تيمية، في كتابه مجموع الفتاوى، والتوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، حيث قال، في الأصل العقدي والمعرفي للمجال التداولي: "إن العرب رزقوا ديناً لم يرزقه غيرهم، وأدلة الممارسة التراثية على هذا الأصل، كما هو معلوم، في غاية التنوع؛ فقد تستمد من طبيعة الأحكام الشرعية، التي ينسب إليها كمال الشمولية، وسداد الواقعية، وتام الحيوية، وما إلى ذلك؛ أو تؤخذ من الوضع الزماني للدين، إذ أنه، أتى مكملًا للديان السابقة (...)، كما تستمد من شخصية الرسول الكريم، فهو أفضل الأنبياء وسيد العالمين (...). إن العرب أتوا على رجاحة في العقل، لم تتقدم لغبرهم، وتستدل الممارسة التراثية على ذلك، بأن للعرب بالطبع، فطرة صحيحة، وفراصة فائقة، وبأنهم جبلوا على سديد الحكمة، وكرم الفضيلة". (يرجى النظر في كتاب ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، المجلد التاسع، مرجع سابق، ص: 126. وأبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، الجزء الأول، مرجع سابق، ص: 71 - 73). وهذا الكلام، بالرغم من جلال أهله، ومكانة قائله، إلا أنه، مناقض لزماننا، وواقعنا، الذي يكشف، في الغالب الأعم، عن ضعف في العقل، وقلة في الحكمة، وانعدام في الفضيلة.

(2) - لمزيد من التفصيل في هذا الموضوع، المرجو الرجوع إلى الباب الثاني من هذه الأطروحة، وبالضبط في فصلها الثالث، الذي تحدثنا فيه عن إمكانية وجود فلسفة تجريدية، ذات أفضلية معرفية ومنهجية، تواكب الفلسفات التي تعتبر عند أصحابها، (كونية) وشمولية. ويمكن الرجوع أيضا، إلى الفصل الثاني من كتاب طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع سابق، الذي يحمل عنوان، الفلسفة بين الكونية والقومية، ص: 49.

(3) - تقتضي قاعدة الاختيار، كما يرى المؤلف، "بضرورة التسليم، بأن العقيدة التي لا تنبني على أصول الشرع الإسلامي، قولاً وعملاً، كائنة ما كانت، لا تعد عقيدة مقبولة عند الله؛ أما قاعدة الائتمار، فتقتضي، التسليم بأن الله تعالى واحد، مستحق للتقديس والتزويه والعبادة، دون سواه، واتباع الرسالة التي بعث بها نبيه الخاتم محمد عليه الصلاة والسلام؛ وتقتضي قاعدة الاعتبار، التسليم بأن، ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئته، ولا يحفظ إلا بمنته، معتبرا مقاصده في أحكامه، ومعتبرا بحكمته في مخلوقاته". (يرجى الرجوع إلى كتاب ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق، عبد الصمد شريف الدين الكتي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1426 - 2005، ص: 447. نقلا عن طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص: 255).

(4) - المرجع نفسه، ص: 254

(5) - يتضمن الأصل اللغوي حسب المؤلف، القواعد التالية، وهي: "الإعجاز، الذي يفيد، بأن اللسان العربي، استعمل في القرآن الكريم، بوجوه من التأليف وطرق في الخطاب، يعجز الناطقون عن الإتيان بمثلها عجزا دائما؛ وقاعدة الإنجاز، الذي يفيد، ألا شيء من الكلام، إلا ما كان موافقا لأساليب العرب، في

سواها"⁽¹⁾. أما قواعد الأصل المعرفي، فقد أجملها، في قاعدة الاتساع، والانتفاع، والاتباع⁽²⁾، وهي قواعد، تحدد كذلك "الكيفيات التي يكون بها العقل العربي أسلم من غيره"⁽³⁾.

عمل طه، على تصنيف هذه القواعد، بناء على ما تحققه من ثمار، في المجال التداولي؛ فقواعد الاختيار في الأصل العقدي، والاعجاز في الأصل اللغوي، والاتساع في الأصل المعرفي، تحقق ما به يكون التفضيل؛ وقواعد الائتمار والإنجاز والانتفاع، تحقق ما به يكون التأصيل؛ أما قواعد الاعتبار والإنجاز والاتباع، فتتص على ما يكون به التكميل؛ "وبفضل اشتغال هذه القواعد، على المظاهر التراثية الثلاثة، التفضيل والتأصيل والتكميل، فإنها تستوفي شرط الإحاطة بمقومات التداول"⁽⁴⁾. هذه القواعد، بهذا التصنيف، تحقق مجتمعة، الخصائص المميزة للممارسة التراثية الإسلامية، أي ما يميزها عن غيرها، ويثبت هويتها، ويظهر خصوصيتها، وهو التفضيل؛ وما يمد أهلها، بأسباب التواصل فيما بينهم، وعملهم وفق مقاصد ووسائل ومبادئ مشتركة ومحددة، وهو التأصيل، وما يدفعهم إلى تحقيق الإنتاج النافع والإبداع الخالص، وهو التكميل.

1. 4. آفات الإخلال بالقواعد التداولية

يحصل الخرم في القواعد التداولية، كلما ورد على هذا المجال، منقول معرفي من مجالات تداولية أخرى مخالفة، دون أخذ بعين الاعتبار، المقتضيات التداولية للمجال المنقول إليه. ويتسبب هذا الخرم، بجميع مستوياته، في آفات تداولية، مضرّة بالمجال التداولي الأصلي. من بين أهم الآفات، التي قد تصيب قواعد المجال التداولي، هي الإخلال بالقاعدة التفضيلية، الذي يؤدي إلى افتقار عامل الإرادة، فتتعطل معه القدرة على الإنحاض العقدي، بالتناقل، والإنحاض اللغوي، بالتقصير، والإنحاض المعرفي، بالتكاسل.

والإخلال بالقاعدة التأصيلية، يفضي إلى فقد عامل الفعل، الذي يؤدي إلى انقطاع التواصل والتفاعل بين أفراد المجال التداولي، فتتعطل القدرة على الإنتاج العقدي، ويحصل معه الاحتباس اللغوي، والتوقف المعرفي. أما الإخلال بالقاعدة التكميلية، فيفقد المجال التداولي عامل الاعتبار، الذي يعطل القدرة على التوجيه العقدي، بالسهو، والتوجيه

التعبير، وجاريا على عاداتهم في التبليغ؛ أما قاعدة الإنجاز، فتفيد، أنه ضرورة سلك مسلك الاختصار في العبارة عن مقاصدك، مؤديا هذه المقاصد، على الوجه الذي يسهل به وصلها بالمعارف المشتركة، ويحمل استثمار هذه المعارف، أقصى ما يكون الاستثمار. (راجع كتاب ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص: 178).

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 254

(2) - وأما الأصل المعرفي، فيتشكل حسب الرجل، من القواعد الآتية، وهي: "قاعدة الاتساع، التي تقول بأن المعرفة الإسلامية، حازت اتساع العقل، بطلبها النفع في العلم، والصلاح في العمل، ولا نفع في العلم، ما لم يقترن بالعمل، ولا صلاح في العمل، ما لم يقترن بطلب الأجل؛ ثم قاعدة الانتفاع، التي تفيد، أن التوسل يكون بالعقل النظري، طلبا للعلم بالأسباب الظاهرة للكون، متفعا بتسديد العقل العملي؛ وأخيرا، قاعدة الاتباع، تقول: لتكن في توسلك بالعقل الوضعي، طلبا للعلم بالغايات الخفية للكون، متبعا لإشارات العقل الشرعي. (يرجى النظر في كتاب ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المجلد التاسع، مرجع سابق، ص: 286-287).

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 254

(4) - المرجع نفسه، ص: 256.

اللغوي، باللغو، والتوجيه المعرفي، باللهو. ولأن كل آفة من الآفات المذكورة، تأتي على وظيفة من وظائف أي أصل تداولي، فإنها تضر، لا محالة، بالوظيفتين الآخرين، كما أن الإخلال، قد يصيب أكثر من قاعدة تداولية، فينتج عن ذلك، آفات متعددة للمجال التداولي؛ ففي الجانب العقدي، قد يفقد المجال التداولي، القدرة على الإنهاض، والتوجيه العقدي، معاً؛ "فتصير الممارسة العقدية فيه، مجرد تقليد للحركات الظاهرة من الشعائر الدينية، يثقل على النفس الإتيان بها، وتخلو من المعاني التي تسمو بالروح"⁽¹⁾. كما قد يفقد المجال التداولي، القدرة على الإنهاض والإنتاج معاً؛ "فتصير الممارسة العقدية، نظراً مجرداً للشعائر الدينية، تحجم النفس عن القيام بها، وترى العمل بها غير لائق بقوتها النظرية"⁽²⁾؛ وقد يفقد المجال قدرته على الإنتاج والتوجيه معاً؛ "فتصير الممارسة العقدية، مجرد تظاهر بالشعائر الدينية، تتوهم النفس معه، أنها بلغت مرادها، في إخفاء إدبارها عن العمل، وقصورها عن الاعتبار"⁽³⁾. وهكذا، فإن خرم القواعد العقدية، يفضي، إما إلى التقليد، وإما إلى التجريد، وإما إلى التظاهر.

أما في الجانب اللغوي، فقد يفقد المجال التداولي، قدرته على الإنهاض والإنتاج اللغوي معاً؛ فتقع الممارسة اللغوية، في "تحجير الطاقات التعبيرية للغة، يقتصر فيه المرء، على حفظ الآثار اللغوية، ويضيق بكل توسيع لإمكاناتها التبليغية"⁽⁴⁾؛ كما قد يفقد المجال التداولي، القدرة على الإنهاض والإنتاج اللغوي معاً؛ فتصيب الممارسة التراثية "إهمال في دور اللغة التواصلية، بحيث لا يقدر المرء، على اتخاذها أداة توعية نافعة، ولا أداة عمل ناجعة"⁽⁵⁾؛ وكذلك، يفقد المجال قدرته على الإنتاج والتوجيه اللغوي معاً؛ فتقع الممارسة اللغوية، فيما سمي "بالتدجيل، الذي يفسد وظيفة اللغة التواصلية والتفاعلية، بحيث لا يجد المرء مستنداً حقيقياً للدعوة إلى خدمة اللغة الأصلية"⁽⁶⁾. وبالتالي، فإن خرم القواعد اللغوية، يفضي، إلى التحجير والإهمال والتدجيل.

وحيث يفقد المجال التداولي، في الجانب المعرفي، قدرته على الإنهاض والتوجيه معاً، فتصير الممارسة المعرفية، "اجتراراً لمعارف قديمة، لا يقدر المرء أن يبعث فيها الحياة، ولا أن يحمل غيره على طلبها"⁽⁷⁾؛ أو قد يفقد القدرة على الإنهاض والإنتاج المعرفي معاً، فتصير الممارسة المعرفية، "استهلاكاً لمعارف المنقول، ولا يملك الفرد أن يؤصلها في المعرفة التراثية، ولا أن يساهم بنصيب فيها"⁽⁸⁾؛ أو ستصير هذه الممارسة تمويهاً، حينما يفقد المجال قدرته على الإنهاض والتوجيه المعرفي معاً؛ وأذاً، لن يجد الفرد طريقاً عملياً، لدفع هذا التمويه المعرفي، ولا معياراً تقويمياً لكشفه. وهكذا، سيفضي خرم القواعد المعرفية، إلى الاجترار أو الاستهلاك أو التمويه.

(1) - المرجع نفسه، ص: 259.

(2) - نفسه.

(3) - نفسه.

(4) - نفسه.

(5) - نفسه.

(6) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 259.

(7) - نفسه.

(8) - نفسه، ص: 260.

والأدهى من ذلك، هو أن يفقد المجال التداولي قدراته الثلاث، في كل أصل من أصوله التداولية الثلاثة، العقيدة واللغة والمعرفة؛ فإن الممارسة، التي ترجع إلى كل أصل من هذه الأصول، ستلحقها آفات أكبر وأخطر، وستفقد الاستقرار، وتصير إلى الزوال؛ وأنداك، لن تتطلع المهمم، لا إلى الممارسة التراثية المميزة لكل أصل من الأصول، ولا إلى التحرك للعمل والتواصل، ولا إلى أن تعبأ بأي قيمة من قيم التفاعل⁽¹⁾.

هكذا، سيؤدي الإخلال بهذه القواعد التداولية الثلاث، جحوداً، أو خموداً، أو جموداً إلى تعطيل، أو اجتثاث أصل تداولي بأكمله، ونقل أصل من مجال تداولي مغاير، فيتحول الأصل المستبدل، وينسحب هذا التحول، على جميع أصول المجال؛ فاللغة العربية مثلاً، إذا استبدلت بلغة غيرها، فإن إنتاج الأصل العقدي سيأخذ في الانحسار، وكل ما كان يُنقل باللسان العربي، يصير إلى الإنحاء، جزءاً أو كلاً؛ وسيؤثر ذلك على الأصل المعرفي، بحيث ستتغير قيمته التوجيهية، وكل ما كان يدرك من معارف باللغة الأصلية، سيذهب مع مرور الزمن من العقول.

محمل القول، في المجال التداولي، هو كما أراد له صاحبه، أن يكون مقاماً للتواصل والتفاعل، بين صانعي التراث، من أفراد المجتمع الواحد، وأن هذا المجال يضم أصولاً ثلاثية، أصل العقيدة وأصل اللغة وأصل المعرفة، تأخذ في الاستشكال والاستدلال طرقاً مختلفة عن غيره من المجالات التداولية الأخرى، سواء كانت ثقافية اجتماعية أو فكرانية أو تخاطبية. وتنضبط هذه الأصول، بقواعد أساسية، تقضي بأفضلية العقيدة الإسلامية، واللغة العربية، والمعرفة الإسلامية العربية على غيرها؛ وكل أصل من هذه الأصول، له وظيفة من الوظائف الثلاث، وهي الإنحاض والإنتاج والتوجيه. ولما تحدد المجال التداولي بهذه الأصول، وتقررت أفضليته بها، فإن الإخلال بقواعده ووظائفها، سيكون له بالغ الأثر على تلك الأصول كلها، بحيث ستتولد عنها آفات متعددة، أشدها ضرراً على المجال التداولي، هو تعطيل وظائف كل أصل من الأصول.

2. المجال التداولي ومنهج تقريب العلوم المنقولة

يشكل مبدأ الاشتغال التقريبي، الجزء الثاني من النظرية التكاملية، في مشروع طه عبد الرحمن؛ فإذا كانت النزعة التداخلية، تبدى من خلال مظاهر الشمول والتكامل المعرفي في العلوم الإسلامية الأصلية، فإن النزعة التقريبية، ستوقفنا على مظهر آخر، من مظاهر التتميم والتكامل في الممارسة التراثية، بوصلها بالمعارف الأجنبية المنقولة.

2.1. خصائص التقريب التداولي وآلياته الصورية

عُرف التقريب التداولي، بأنه المبادئ والمقتضيات المعرفية والمنهجية التي سلكها، وينبغي أن يسلكها، كل راغب في وصل المعرفة الأجنبية المنقولة، بباقي المعارف والعلوم الأصلية، أو جعل المعارف المنقولة موصولة بالمعارف الإسلامية

(1) - إن فقدان القدرات الثلاث، في كل أصل من الأصول، يعتبر إخلالاً حقيقياً بقواعد المجال التداولي، الذي يأتي على أركانه بالجملة؛ فققدان القدرة على الإنحاض والإنتاج والتوجيه العقدي ككل، يسميه صاحبنا جحوداً، والجحود بحسبه، لا يعتبر بأفضلية العقيدة، ولا بنفع مضامينها، ولا بصلاح قيمها؛ أما فقدان القدرة على الإنحاض والإنتاج والتوجيه اللغوي، فهو في نظره خمود، والخامد، هو من لا يعتبر بأفضلية اللغة الأصلية، ولا يبتغي التوصل بها في نقل معارفه، ولا في تواصله؛ وكذلك فقد القدرة على الإنحاض والإنتاج والتوجيه المعرفي، فهو يعتبر جموداً، والجامد لا يقر بأفضلية العلم المقترن بالعمل، ولا يستفيد من منافعه، ولا مقاصده (ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع نفسه، ص: 260).

الأصيلة، بل وجعل المنقول اليوناني مأسولا إسلاميا، وفق الشرائط والمقتضيات التداولية، التي ألمعنا النظر فيها آنفا، والتي تشكل الآليات اللغوية عنصرا أساسيا بارزا فيها، وأدوات اشتغال محورية، تكاد تخترق جل المستويات التداولية، أسولا ووظائف. ولبيان الكيفية التي يتحدد بها هذا الوصل، صاغ الرجل دعوى التقريب التداولي، مفادها، أن "لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية، بغير الوقوف على التقريب التداولي، الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول، باستناده إلى شرائط مخصوصة، يفضي عدم استيفائها، إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلا عن استناده إلى آليات صورية محددة"⁽¹⁾.

يتضح من مضمون الدعوى، أن الممارسة التراثية في الثقافة الإسلامية العربية، تفردت عن غيرها، من الممارسات العلمية والمنهجية، بوقوفها على عنصر مهم، يسلم صاحبنا، بأنه يحضر في جل مراتب العلوم والمعارف الإسلامية العربية، على اختلاف أصنافها وأنواعها وأشكالها، هذا العنصر، هو التقريب التداولي، الذي هو "وصل بين طرفين اثنين؛ أحدهما، مصدر التقريب، وهو المنقولات الأجنبية؛ والثاني، مقصد التقريب، وهو المجال التداولي الأصلي"⁽²⁾. فالتراث الإسلامي، يتأسس على أصل من أصول المجال التداولي، وهو أصل التقريب، ومقتضاه، "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"⁽³⁾؛ لذلك، ارتبط الوصل، الذي ينزل عند المقتضيات التداولية للتراث، بشعب وأركان المجال التداولي، المتمثلة في العقيدة واللغة والمعرفة.

فالتقريب التداولي، ينبني على تقريب المعارف والعلوم المنقولة، ووصلها بوحدة من هذه الشعب، ونزولها عند مقتضياتها، حتى تصير متلائمة، وفق مقتضيات المجال التداولي الأصلي، وتدور في فلكه. لذلك، كان التراث الإسلامي العربي، يتصف بصفات منهجية ومعرفية خاصة، ويقوم على مبادئ مميزة، يتوجب كشفها، والتمسك بمنهجيتها، منها: "مبدأ التداول، أي تداول العلوم والمعارف؛ ويقصد به، أن التراث الإسلامي والثقافة الإسلامية العربية عموما، كانت دائما، ما تستوعب الوافد عليها، والمنقول إليها، استيعابا، لا بد أن يخضع للقيم المعرفية، واللغوية، العقدية الخاصة بها"⁽⁴⁾.

وفق هذه المعايير المنهجية، كانت الثقافة الإسلامية العربية، تمتاز بقدرة منهجية، عالية الدقة والصرامة، ما فتئت تُعملها، لتحويل المنقول، من ثقافة الغرب، وتكييفه، حسب مقومات ومقتضيات القيم الإسلامية، وهذا ما جعل طه، ينتصر لدعوى التقريب التداولي، كلما ورد على الثقافة الإسلامية، قديما وحديثا، من مفاهيم وتصورات وآراء غربية، وجب التعامل معها منهجيا ومعرفيا، وإخضاعها لمنطق التداول الإسلامي؛ يقول في هذا الصدد: "فمتى أردنا أن نصل التراث الإسلامي بالحدثا اليوم، أو بالمعاصرة، فإننا نحتاج إلى القيام بالعملية التحويلية نفسها؛ وبناء على هذا، فكلما

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 273.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص: 67.

(4) - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص: 138.

ورد علينا مضمون حدثي، أو مضمون عصري، تعين علينا أن نخضعه لهذه المقتضيات التداولية، التي اختص بها التراث الإسلامي⁽¹⁾. وعليه، فإن طه، يبني هنا، موقفاً منهجياً صارماً، لوصول المعرفة المنقولة بالتراث والثقافة الإسلامية؛ سواء كانت هذه المعرفة تضم مفهوماً جديداً، أو مضموناً مستحدثاً، أو حكماً غريباً. وهذا الموقف المنهجي، ينبني على استخراج المبادئ والأصول، التي بني عليها التراث، وأسست عليها الثقافة والمعرفة الإسلامية، وضرورة التوصل بمبادئها، في قبول المنقول، وفق شرائط ومقتضيات القواعد التداولية.

حاول الرجل، استجلاء مظاهر تميز منهج التقريب التداولي، عن غيره، من مناهج وطرق معالجة المنقولات الأجنبية، حين وصلها بالتراث الإسلامي، فتعقب في تعريفه لهذا المفهوم، وتحديد خصوصيته المنهجية، آيتين أساسيتين من ضروب الحد، وهما: آلية التمييز، التي تعني، استخراج وجرد الأوصاف، التي يتميز بها التقريب عن غيره؛ وآلية التضاد، وتعني، جرد الأوصاف التي يضاد بها التقريب عن غيره⁽²⁾؛ وعلى أساس هذه المقاربة التراثية، جرد صاحبنا، جملة من المفاهيم، التي يتداخل معها مفهوم التقريب، والتي ينبغي تمييزه عنها، وهي: التوفيق، والتسهيل، والمقاربة.

يختلف التقريب عن التوفيق، من حيث أنه، لا يشترط فيه التعارض؛ فقد يوجد التقريب ولا يوجد تعارض معه، وإنما يشترط، وجود مجال تداولي أصلي، تتخذ العملية التقريرية، مقصداً ووسيلةً معاً، وهذا عكس التوفيق، الذي يستوي فيه الالتزام بالمجال التداولي الأصلي، أو الخروج إلى مجال غيره⁽³⁾. كما يختلف التقريب عن التسهيل، من جهة أن التسهيل، عادة ما يدل على استعمال الألفاظ اليسيرة والبسيطة والمشهورة، التي يتساوى في إدراكها العامة والخاصة من الناس، وكثيراً ما يرادف معنى التبسيط؛ أما التقريب، فلا يقتصر على طلب السهولة في العبارة وحسب، وإنما في

(1) - طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، مرجع سابق، ص: 138.

(2) - يورد صاحبنا، في إطار التعريف بالخصوصية التي يمتاز بها التقريب التداولي، حول التقسيم المشهور للتعريف عند القدماء، هو أنها اشتهرت بخاصية التمييز والتضاد، خصوصاً عند المتكلمين والأصوليين؛ بيد أن الفلاسفة والمنطقيين، اشتهرت التعريف عندهم، بالحقيقة والتطابق، تأثراً بالاتجاه الأرسطي في المنطق، دون الاتجاه الرواقى، الذي يميل إلى الصنف الأول من الحدود. وهنا، يؤكد، أن الذين يزعمون أن تعريف أرسطو برهانية، وغيرها ليست برهانية، في إشارة إلى أن هذا حكم لا دليل عليه، وأن الأصل في حدود التعريف، هو الوضع والمواضعة.

(3) - عُرِفَت الممارسة العلمية عند بعض الفلاسفة المسلمين القدامى، بمصطلح التوفيق، ابن رشد على سبيل المثال، خصوصاً في كتابه المرجعي، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، بين من اعتقد بفائدته للثقافة والتراث الإسلامي، وبين من انتقد هذه الممارسة؛ ومن هؤلاء من جعل الفلسفة الإسلامية، منحصرة في مشروع توفيق هائل، غرضه التوفيق بين الفلسفة والدين؛ وبعضهم خفف من حكم التوفيق، فجعله السمة الغالبة على التراث الفكري الإسلامي؛ ومن هؤلاء من رأى في التوفيق، طريقاً محموداً، يضمن للتراث حركيةً أنشط، وفاعليةً أكبر؛ ومنهم أخيراً، من رأى في التوفيق طريقاً تلفيقياً، ليس إلا. وأياً كان منشأ الاختلاف، في قضية التوفيق بين الفلسفة والدين، إلا أن طه، قد أحصى أربعة معاني، يمكن أن يتضمنها مفهوم التوفيق في هذا الصدد، وهي: أولها: أن التوفيق، هو إيجاد مبادئ، أو طرق مشتركة بين الفلسفة والشرعية، بمعنى إقامة الوصل بين أصولها، ومن بين الفلاسفة الذي نحوا هذا المنحى، وأخذوا بالوصل بينها، هم الكندي، والفارابي، وابن سينا؛ وثانيها: أن التوفيق، هو جعل الفلسفة والشرعية وجهين لحقيقة واحدة، طريق الأولى النظر العقلي، وطريق الثانية الوحي الإلهي، بمعنى إقامة الفصل بين أصولها، ومن بين الذي أخذوا بهذا الفصل، أبو سليمان السجستاني؛ وثالثها: أن التوفيق، هو اعتبار الشرعية مع تقديم الفلسفة عليها، على خلاف مقتضى قاعدة التفضيل العقدي لمجال التداول، فيكون هذا التوفيق، بمنزلة الفصل بينهما، مع ترجيح الفلسفة، وقد ذهب هذا المذهب أبو الوليد بن رشد؛ ورابعها: أن التوفيق، هو اعتبار الفلسفة مع تقديم الشرعية عليها، على خلاف مقتضى قاعدة التفضيل العقدي لمجال التداول، فيكون هذا التوفيق، بمنزلة الوصل بينهما مع ترجيح الشرعية، ومن مناصري هذا الضرب التوفيق، البطليوسي، من خلال كتابه الحقائق في المطالب العالية الفلسفة العويصة. (أنظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص: 274-275 وهوامشها).

جميع أصول المجال التداولي، لغة وعقيدة ومعرفة⁽¹⁾. وإذا كان التركيب السليم مراتب، أدناها ما استقام على أصول النحو، وأعلها ما أخذ بأسباب البيان، ومقتضيات المقام، التي توجب حذف ما هو ظاهر، ودلت عليه القرائن، فإن تقريب التعبير الفلسفي، ليس فقط طلب سلامته اللغوية، بل هو الأخذ بمقتضى الإيجاز، الذي يدل على الاستناد إلى المعارف المشتركة بين المتفلسف وبين مخاطبيه، على تقدير أن الفلسفة، ينبغي أن تكون أبعد من غيرها في مراعاة أسباب التبليغ الصحيح؛ وهذا ما أكد عليه بقوله: "أن التقريب، يرتبط بالأصول التداولية الثلاثة، وتحمي السلامة في العبارة، وتحمي الصحة في الاعتقاد، وتحمي العمل في المعرفة"⁽²⁾.

يختلف التقريب أيضا عن المقاربة؛ ذلك أن هذا المفهوم الأخير، يدل عادة على التوسط؛ بمعنى أن الشيء المقارب، يكون أقل من المطلوب؛ والاشتباه، يكون غير محدد العناصر، ولا واضح المعالم؛ فالمقاربة إذن، هي ضد المطابقة، سواء كانت توسطا أو اشتباها؛ وهذا، عكس مفهوم التقريب، الذي يفيد الدنو أي القرب، مما يقترب من درجة التطابق مع المطلوب، وخلوه من البعد الذي يحصل مع المقاربة ولو جزئيا. فالنسخ التقريبي، ليس نسخا محضا، إنما هو "اشتغال باستشكال المضامين والوظائف، في كلا المجالين، حتى تتحصل المعرفة الضرورية والكافية، للدخول في الوصل بين عناصرهما، حتى تختفي الفوارق بين المنقول والمأصول، فيلبس أحدهما الآخر"⁽³⁾.

فالتقريب ليسا توفيقا، لافترائه بالمجال التداولي الأصلي، وليس تسهيلا، لأنه يطلب التصحيح التداولي العام، ولا يقتصر على التصحيح اللغوي المحدود، كما أنه ليس مقارنة، لأن التقريب يتوسل فيه باليقين، وينفر من الظن؛ فهو إذن، نقل تصحيحي، يقوم على قواعد تداولية أصلية، حصل اليقين فيها؛ فهو تصحيح تداولي يقيني. إذا تبدى لنا أن التقريب التداولي، هو عملية تقريبية تصحيحية، لا تتم إلا على أساس تحصيل اليقين في القواعد التداولية، فإن هذه العملية التصحيحية، لن تكتمل إلا عبر التوسل بالآليات الصورية المناسبة، التي تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب، تشغيلا عقديا كان أو لغويا أو معرفيا. وقد حصر طه، آليات التقريب التداولي في ست صور، تندرج ضمنها أغلب الآليات المستعملة في الممارسة التراثية، بكيفيات مختلفة ومتفاوتة، في إنشاء الخطاب، وتوليد الكلام الصحيح

(1) - يمكن أن نأخذ مثلا على ذلك، كما يورد صاحبنا، في النص الفلسفي، الذي نشغل على تقريبه؛ فهذا النص، قد يعتريه القلق التداولي في العبارة، غير أن هذا القلق التعبيري، قد يلحق جانب العقيدة والمعرفة، فيصير النص فيه قلقا اعتقادي، وقلق فكري؛ فينبغي إذن، الاشتغال على النص الفلسفي من جميع نواحي الأصول التداولية، ليزول القلق الاعتقادي، والقلق التعبيري، والقلق المعرفي. وقد وقع بعض فلاسفة الإسلام، ممن أنجزوا أعمالا تقريبية، في أخطاء جسيمة، لما اقتصروا على تقريب الجانب اللغوي، مستبعدين الجانب العقدي والمعرفي، في هذه الأعمال؛ حيث أنهم، كانوا يستبدلون ألفاظا بأخرى، معتقدين أنهم يقومون بالتقريب اللغوي، وإذا بهم يخلون بأصل من الأصول التداولية الأخرى، عقيدة ولغة. وترجع أسباب هذا القصور التقريبي حسب طه، إلى فساد التصور، لعلاقتين حاسمتين في التأثيل، وهما علاقة اللفظ بمدلوله، وعلاقة الفلسفة بهذا المدلول؛ وأصل فساد التصور للعلاقة الأولى، هو اعتبار أن الألفاظ متعددة، والمعاني واحدة، بحيث قد تنزل على المدلول الواحد، صورة كثيرة ومتعددة، فتكون الألفاظ من لسان إلى آخر أبدال بعضها لبعض على التساوي؛ بينما أصل فساد التصور للعلاقة الثانية، هو اعتبار أن المعاني الفلسفية واحدة، بحيث يأخذ بالمعنى الفلسفي الواحد خلق كثير، فتكون المفاهيم من أمة إلى أخرى، أمثال بعضها لبعض، من غير تفاوت. (المزيد من التفصيل، يرجى الرجوع إلى طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 2- القول الفلسفي؛ كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص: 164).

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 279.

(3) - المرجع نفسه.

والملائم للمجال التداولي الأصلي، هذه الآليات مجملة في آلية الإضافة، والحذف، والإبدال، والقلب، والتفريق، والمقابلة.

أما آلية الإضافة، فتقوم بتكميل المنقول والمأصول معا؛ وذلك، بدمج بعض عناصر المنقول في عناصر المجال التداولي الأصلي، بالإضافة والتكميل للمنقول من عدة أوجه، ليتوافق والمجال التداولي الأصلي. وآلية الحذف، تعمل على إسقاط ما يمكن أن يصادم مقتضيات المجال التداولي الأصلي من المنقول؛ كحذف ما يؤثر على الأصل العقدي بالأساس، أو ما يفوت تحصيل المعارف الضرورية⁽¹⁾. غير أن آلية الإبدال، تعتبر أخف من الحذف؛ فهي تعمل على إبدال العناصر والمصطلحات والمفاهيم المنقولة، والمخالفة للمجال التداولي الأصلي، ولقواعده بأخرى، تتناسب وأصو المجال⁽²⁾.

أما آلية القلب، فهي تعمل على تغيير بعض عناصر المنقول من مكانها، تقديمًا وتأخيرًا، لكي تتناسب ومقتضيات الأصلين اللغوي والمعرفي، من أصول المجال التداولي وحسب⁽³⁾؛ في حين، أن آلية التفريق، تختلف عن الأولى من حيث أنها تقتضي، ليس تغيير أوضاع، أو تقديم أو تأخير، إنما، تعمل على التمييز بين مدلولين متحدين، فيحتفظ بالموافق لعناصر المجال التداولي الأصلي، ويترك المخالف له⁽⁴⁾. وأما المقابلة، فهي آلية، تفيد في وضع معان وألفاظ، تقابل المنقول، إن موافقة أو مخالفة، فيكون الاشتغال التقريبي، بناء على الموافقة والمخالفة بين المتقابلات، مما يوسع آفاق الإثمار في المضامين، ويرسخ أبعاد الاستثمار في الوظائف، من الوجهة التداولية.

إن الآليات الصورية، بجميع أصنافها، تؤكد لنا، أن التقريب التداولي، وفق هذه العمليات المنضبطة بمعايير منهجية، هو تصرف في المنقول، بغاية تصحيحه، مما يجعل طبيعته، تختلف بين المنقول منه والمنقول إليه؛ "فقد يكون في أصله موسعا مطولا، فيصير مضيقا ومختصرا؛ وقد تكون له في الأصل وظيفة مخصوصة، فيتخذ وظيفة أخرى، تكون أنسب للمجال المنقول إليه، أو يحافظ على وظيفته الأصلية، مع إغنائها بشكل استثماري جديد، نافع لهذا المجال؛ بل قد يكون المنقول داخلا في أصل تداولي مخصوص، فينقلب إلى أصل تداولي غيره، في موطنه الجديد، أو يبقى على نسبته الأصلية مع توسيعها"⁽⁵⁾.

(1) - وكانت من بين أشهر المؤلفات التقريبية في هذا الشأن، التي أخذت على عاتقها مهمة الحذف، وإسقاط جملة من النصوص والفصول من المنقول اليوناني، هي التلاخيص، والمختصرات، والجوامع، وكان روادها الفلاسفة المسلمون، من أمثال الفارابي، وابن باجة، وابن رشد، الذين اجتهدوا في حذف تفاصيل أقوال الشراح، وجمع الأبواب والمباحث الأساسية، واشتغلوا بتقريبها.

(2) - من بين الأمثلة التي أوردها طه على آلية الإبدال، والتي استخدمت في الممارسة التراثية، هي استبدال الأمثلة المستفادة من الفقه وعلم الأصول وعلم الكلام، مكان الأمثلة اليونانية، التي تمنعها الغرابة، والبطانة، من الأمثلة المألوفة، التي تفيد معاني حية، تُنهض الهمم، وتحث على العمل، وتسدد الوجهة.

(3) - اشتدت الحاجة إلى آلية القلب، خصوصا في تقويم عبارات النصوص المترجمة، التي تخالف فيها ترتيب العبارات في النسق العربي.

(4) - يُلتجأ إلى آلية التفريق، حينما تظهر في المنقول بعض الوجوه المضمونية، أو الوظيفية، التي تبدو متعارضة في عناصرها، بعناصر المجال التداولي الأصلي؛ فآلية التفريق، تعد، في نظر صاحبنا، آلية ناجعة، في رفع ما بين المنقول والمأصول من تعارض محتمل.

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

ولتقريب صور التحولات، الناتجة عن استخدام التقريب التداولي، لآلياته الصورية، قدم طه مثالين نموذجيين، لهذا الاشتغال التقريبي؛ المثال الأول، يتعلق بوظيفة المنطق⁽¹⁾؛ والثاني، بمضمون الفلسفة؛ ذلك أن "وظيفة المنطق الأصلية، في السياق اليوناني، كانت معرفية نظرية إنتاجية، لكن هذه الوظيفة، ستزدوج في السياق الإسلامي، بوظيفة معرفية علمية توجيهية"⁽²⁾؛ كما أن مضمون الفلسفة الأصلي، في المجال اليوناني، "كان مضمونا معرفيا، ملتزما أشد ما يكون الالتزام بالنظر العقلي؛ لكنه، سيصير في المجال الإسلامي، مضمونا علميا مصادفا، أشد ما تكون المصادفة الغرض الشرعي"⁽³⁾.

لقد لعبت الآليات التقريبية، الصورية واللغوية، دورا أساسيا، في بناء النص التراثي، بناء منهجيا ومعرفيا متكاملًا، كما كانت، عاملا حاسما، في قلبه في أطوار متعددة، تكونا وتحولا، من جهة الوظائف، أو من جهة المضامين، مما يجعل مركزية هذه الآليات مهما، في معالجة النص المنقول، تقويما واستثمارا.

2. 2. التقريب التداولي للمنطق اليوناني

لما كان الغرض العلمي الذي ينافح عنه طه، هو تبيان الجوانب الأساسية، التي يبرز فيها تكامل التراث، والبحث عن الأسباب التي دعت إلى وجود هذا التكامل، فإن الوقوف على مبدأ تقريب العلوم المنقولة إلى المجال التداولي، سيكون عملا مفصليا وحاسما، في اكتمال أركان النظرية التكاملية في تقويم التراث، علما أن المبدأ الأول، الذي اشتغلنا عليه، كلن هو التداخل المعرفي بين العلوم الأصلية.

2. 2. 1. علم المنطق من التجريد النظري إلى التسديد العملي

اعتمد الرجل، في اختيار نماذج التقريب التداولي من الممارسة التكاملية للتراث، على معيار القرب والبعد التداولي، الذي يفيد العلم بتحقيق التقريب، ما جعله يذهب إلى اختيار علمين منقولين عن اليونان؛ أحدهما: علم المنطق⁽⁴⁾، بوصفه "أفضل نموذج للعلوم النظرية المنقولة، لانفراد موضوعه في النظر المجرد، بمكانة لا يضاهيه فيها علم

(1) - لا يخفى على الباحث، أن طه، بما أنه يشتغل في حقل المنطق، ومن أبرز المفكرين المناطقة المرموقين المعاصرين، قد قدم تصورا جديدا لوظيفة المنطق، بحكم تجربته، واشتغاله في هذا الحقل المعرفي، حيث دعا إلى استثمار المنطق، في جميع مستويات التفكير، والتعبير، والسلوك، أي توظيف المنطق معرفيا وتربويا، بما هو آلية اصطناعية، تفيد في الترتيب والتركيب والتنظير، ولا تعلق له بصحة العقيدة أو فسادها، بل إن استخدامه "في معرفة مضامين النصوص الشرعية، يمكن من الوقوف على حقائق ودقائق، قد لا تتأتى بغير أدواته، متى اهتدى المستخدم بالشرع، حتى صح القول: أن من تشرع وتمنطق تحقق؛ فليس المنطق إذن، من حيث استعماله، اختباريا أو جزئيا أو كماليا، بل ضرورة من ضرورات كل بحث علمي رصين". (يرجى النظر في طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، ص: 61-62-63)

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 292.

(3) - المرجع نفسه، ص: 294.

(4) - يعرف أرسطو المنطق، كما يقول علي سامي النشار، في كتابه المنطق الصوري، بأنه: "آلة العلم، وموضعه الحقيقي هو العلم نفسه، أو هو صورة العلم، وهذا التصور القديم للمنطق"، وكان لهذا التعريف الأرسطي، أثر كبير في علوم المسلمين، وتقدمها وتطورها، خصوصا ما يتعلق بالفقه الإسلامي وأصوله؛ ولذلك، يؤكد النشار، أن لهذا التعريف الأرسطي للمنطق "أثر في العصور الوسطى، إسلامية ومسيحية، فرد الإسلاميون التعريف كما هو، وكذلك المسيحيون". (أنظر، علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، 2000، القاهرة، ص: 6-7).

نظري غيره، فيكون أحق منه بالتقريب"⁽¹⁾؛ والثاني: علم الأخلاق⁽²⁾، بوصفه، كذلك، "أفضل نموذج للعلوم العملية المنقولة، لانفراد موضوعه، بمرتبة في العمل، لا يضاهيه فيها علم عملي غيره، فيكون أحق منه بالتقريب"⁽³⁾.

بهذا التصور، يكون تقريب علم المنطق إلى المجال التداولي، هو جعل أبعد العلوم المنقولة في التجريد النظري مأسولة، أي تتحقق فيها مقتضيات المجال التداولي، المعمول بها في العلوم الأصلية؛ ويكون تقريب علم الأخلاق إلى هذا المجال، هو جعل أبعد العلوم المنقولة في التسديد العملي، مأسولة أيضاً؛ كونها، تتمتع بما تتمتع به العلوم الأصلية، من قربها، بل دخولها في دائرة المجال التداولي الإسلامي العربي. غير أننا، سنقتصر في بحثنا هذا، على الكيفية، التي تم بها تقريب علم المنطق، كونه، يعد أبعد العلوم النظرية في التجريد، فيكون أحق وأشمل بالتقريب من غيره من العلوم.

تميز المنطق، كما هو معلوم عند الفلاسفة اليونان، بصفته التجريدية⁽⁴⁾، المنقطعة عن التوجيه، والبعيدة عن مبدأ العمل؛ ولما كان المجال التداولي الإسلامي العربي، لا يقبل الصفة التجريدية، الناتجة عن نسيان العمل، فقد كان من اللازم، إخضاع هذا المنقول، لمقتضيات التقريب التداولي، ليُحصَل الصفة العملية المشروعة، ليس فقط بنقل النتائج العلمية إلى حيز التطبيق وحسب، وإنما، أن يكون هذا النقل التطبيقي، موافقاً لما قرره العقل الشرعي؛ وتقتضي هذه الموافقة، بحسب الرجل، "أن ينتفع العالم بهذا التطبيق، كما ينتفع به غيره؛ وأن ينتفع به هذا العالم في الآجل، كما ينتفع

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 238.

(2) - يعرف علم الأخلاق، بأنه أحد المباحث الفلسفية، التي تحتم باستقصاء ودراسة الفضيلة، بمعناها المجرد في السلوك الإنساني. وقد صار علم الأخلاق، أطروحة نظرية مستقلة بذاتها، اكتملت ونضجت، وصارت علماً مستقلاً، على يد مجموعة من الفلاسفة والمفكرين، ومحاولة تحديد إطاره، الذي يحرص أهم المفاهيم، والمقاصد التي يتناولها، ومن هؤلاء: أفلاطون، وأرسطو، وكانط، وجون جاك روسو، وغيرهم. وكان من أبرز ما كتب في هذا العلم، رسالة فلسفية، كتبها الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا، ونشرها أصدقاؤه، عقب وفاته سنة 1677م، الذي يعد أحد أكثر الكتب تأثيراً ومناقشة في الفلسفة؛ حيث يتحدث عن الاخلاق، باعتبارها نوعاً من فروع الفلسفة. (لمزيد من التفصيل، يرجى الرجوع إلى: باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة، جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2009، بيروت).

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 238.

(4) - يرجع الفضل في تأسيس علم المنطق عموماً، إلى منظره، الفيلسوف اليوناني أرسطو، وتأتي أهميته العلمية، من حيث أنه يعد قانوناً للتفكير، يتوخى الصحة، والتمييز بين الخطأ والصواب؛ وقد كان له تأثير كبير في الثقافة والمعرفة الإسلامية العربية، بعد أن تمت ترجمته، وفهمه، وتوظيفه لصالح الشريعة الإسلامية. وقد تم تعريفه من قبل بعض العلماء المسلمين، من مثل الجرجاني، بأنه: "آلة قانونية، تعصم الذهن عن الخطأ في الفكر، فهو علم عملي آلي، كما أن الحكمة علم نظري غير آلي". (أنظر: الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحقيق، محمد علي أو العباس، دار الطلائع للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013، القاهرة، ص: 102)؛ أما أبو حيان التوحيدي، فيعرفه بأنه: "آلية بما يقع الفصل والتمييز بين ما يقال: هو صدق أو كذب، فيما يطلق باللسان، وبين ما يقال هو حسن أو قبيح بالفعل". (أنظر، أبو حيان التوحيدي، المقاييسات، تحقيق، حسن السندوي، دار سعاد الصباح، الطبعة الثانية، 1992، القاهرة، ص: 171)؛ كما عرفه التهانوي بقوله: "علم بقوانين، تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطه، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر". (أنظر: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، الجزء الأول، مرجع سابق، ص: 33). لكن، عندما ظهر الإمام أبو حامد الغزالي، الذي كان له الفضل في إدخال المنطق إلى أصول الفقه، كان في عهده، يعتبر أن من لم يأخذ به، فإن علمه ومعرفته مشكوك في أمرها؛ فقد أكد في كتابه المستصفى، أنه "ليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة بعلومه أصلاً". (أنظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق، محمد عبد السلام كافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م، بيروت، ص: 10).

به في العاجل"⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس، تكون الطبيعة التسديدية، باصطلاح صاحبنا، للمجال التداولي الإسلامي، لا تقبل النظر العلمي الذي لا يكون من ورائه منفعة⁽²⁾.

على هذا، سندرك، أن علم المنطق المنقول، أحوج ما يكون إلى التقريب التداولي، ما دام المنظور الإسلامي العربي للتداول، يتأطر بالمنهج العملي الصحيح، الذي يكون متواصلا ومتعديا إلى الآخر، ومتصلا، أي يجمع بين النظر والتطبيق، حتى يحمل هذا العلم ما ينتفع به، كما ينتفع بغيره من العلوم الإسلامية. وإذا علمنا أن التقريب التداولي للعلوم، يتخذ صورا متعددة، تختلف باختلاف أصول المجال التداولي، فإن التقريب اللغوي، حسب طه، هو "استخدام المعتاد من الألفاظ، والمألوف من التركيب، لأن المتعارف من التعبير، يمكن المتكلم من إشراك المخاطب، فيما يطلبه من منفعة"⁽³⁾؛ وقد سمي هذا العمل اللغوي، في اصطلاح أهل اللسان، باسم الاستعمال.

أما التقريب العقدي، فهو بنظره، "أداء أحكام الشريعة، أوامر ونواهي، على وجهها الصحيح، لأن القيام بهذه الأحكام، سبيل إلى جعل المصلحة العاجلة، واسطة لاكتساب المنفعة الآجلة"⁽⁴⁾؛ ويدعى هذا العمل، عند الفقهاء والصوفية، بالاشتغال العقدي؛ في حين، أن التقريب المعرفي، اختار له طه، اسم الأعمال المعرفي؛ وهو "إخراج الإنسان ما توصل إليه من علم، إلى حيز التطبيق النافع، له ولغيره، والنافع في العاجل والآجل، فيمد غيره بما يمد به نفسه، ويعد لمستقبله ما يعد لحاضره"⁽⁵⁾. فالعمل الذي سنباشره الآن، هو أن ننظر كيف تم تقريب علم المنطق عن طريق ثلاثية الاستعمال والاشتغال والإعمال، من وجهة نظر المؤلف⁽⁶⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 312.

(2) - تظهر هنا، كما يشير إلى ذلك المؤلف، أن المنفعة في هذا المجال مزدوجة؛ تقضي بانتفاع الغير، فضلا عن انتفاع الذات، بالمطلوب النظري؛ ويكون هذا الانتفاع، أيضا، في الآجل، فضلا عن الانتفاع به في العاجل. غير أن هذا المدعى العملي، قد ترد عليه بعض الاعتراضات، التي قد تفنده، وهي: أن المنفعة بهذا المعنى المذكور، سيؤدي إلى أن تنعدم في الممارسة العلمية الإنتاجات النظرية، ما دام المجال لا يعترف إلا بما هو عملي تطبيقي. إلا أن صاحبنا، كان متيقظا بما يكفي، لرد هذا الاعتراض وإبطاله؛ بحيث، أنه يبنّي على مغالطة، تسلم بأن لا عمل إلا ما كان تطبيقيا محسوسا، تدركه الجوارح الخارجية، وهذا في نظره، باطل، وبيان بطلانه، "أن العمل يشمل الثمرات المحسوسة وغير المحسوسة، ومن الثمرات غير المحسوسة، النتائج العقلية، التي يتوصل بها بإعمال النظر، من غير مباشرة عمليات ظاهرة للعيان؛ فهذه النتائج العقلية الصرف، تحصل الوصف العملي، في سياق التداول الإسلامي، متى حقق صاحبها في تعقلها معنى، نفع الغير بها، في العاجل والآجل. (أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع نفسه، ص: 312).

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 313.

(4) - المرجع نفسه.

(5) - نفسه.

(6) - تجدر الإشارة إلى أن الرجل، حمل عبئا علميا ثقيلا على عاتقه، منذ أن تولى تدريس المنطق بالجامعة المغربية، بطلب، كما يقول، من المؤرخ الكبير نجيب بلدي، فحاول آنذاك بكل جهده، أن يخرج تدريس المنطق، من صورته التقليدية المضيقية، إلى صورة حديثة وموسعة، وكان على علم، أن هذه المحاولة، ستفضي إلى منعطف جديد، منعطف يفصل بين جيلين، جيل المنطق التقليدي، وجيل المنطق الحديث، غير أنه، واجه صعوبات وعقبات في هذا التحديث، أدت إلى معارضة شديدة لهذا النهج الجديد، حتى كاد يفتن في عمله، لما غلب على أمره؛ يقول الرجل، وهو يحدثنا عن الكيفية، التي عمل بها على إخراج نفسه من هذه المأزق: "وما وسعنا إلا اللجوء إلى الحيلة، وإلا غلبنا على أمرنا، وفتنا في عملنا، فيكون ذلك سببا إلى حرمان الجميع من التبصر، بما حصله علم المنطق من تقدم، منذ ما ينيف عن نصف قرن؛ فقررنا افتتاح دروسنا، بعرض لأبواب المنطق التقليدي، حتى تطمئن مجموعة من الأساتذة المعارضين، ثم مواصلة بدروس في أصول المنطق الجدلي، حتى ترضى مجموعة من الطلبة المناهضين، عاملين أثناء ذلك، بما أوتينا من قدرة تربوية، على أن نولد في نفوس الطلبة، الحاجة إلى الاطلاع على المنطق الجديد، حتى إذا أحسنا تمكن هذه الحاجة من قلوبهم، خصصنا القسم الأخير من دروسنا، للأصول العامة لهذا

تجدر الإشارة، إلى أن اعتناء المسلمين المتقدمين بالمنطق وعلومه، ترجمة، وشرحا، واختصارا⁽¹⁾، ومحاولة توظيف مسأله في الفقه الإسلامي، لم يكن بالأمر الهين، ولا متاحا، ولا متيسرا آنذاك، بالرغم من أن الذين تعاطوا لهذا العلم الجديد، في ظل المجال التداولي الإسلامي العربي، لم يكونوا قلة، بل تكاثر عددهم على مر السنين، وانتشروا في أصقاع العالم الإسلامي؛ حيث تعددت وتنوعت إنتاجاتهم العلمية، في قضايا المنطق ومسأله، بين التأليف والترجمة، والتلخيص والشرح. غير أن هذا الإقبال المتكاثرا، على الإنتاج المنطقي، لم يكن، في نظر الرجل، وليد اعتناق طوعي لمبادئه وقضاياه، بقدر ما كان شعورا بالحاجة، إلى تقريب هذا العلم، إلى الدائرة المعرفية الإسلامية، واختبار مدى استيفائه لمقتضيات وشروط المجال التداولي الإسلامي العربي.

على إثر ذلك، انقسم العلماء المسلمون، إلى فريقين، إزاء علم المنطق؛ أحدهما مؤيد⁽²⁾، يرى أنه، من السهل الاستفادة من هذا العلم، في فهم كثير من مسائل العقيدة الإسلامية، وقضايا الأصول، والكلام، وغيرها؛ بينما الفريق الثاني معارض⁽³⁾، وكانت معارضته قوية وشديدة؛ وترجع أسبابها، إلى اعتقادهم بخطر الفلسفة والمنطق عموما، على العقيدة الإسلامية؛ حيث يرى هذا الفريق، كما يقول سامي النشار: "أن هؤلاء - أي الذين خاضوا في المنطق - قد خاضوا في طريق وعر، من الخير أن يُجتنب، وأنه يؤدي إما إلى الحيرة والقلق، وإما إلى البدعة والانحراف عن الميافيزيقا الإلهية، وفي هذا فساد للمجتمع"⁽⁴⁾؛ وكانت المعارضة بالأساس، ترجع إلى "الصبغة التجريدية التي يتصف بها المنطق، والتي تتعارض مع التوجه العملي، الذي تتسم به أصول المجال التداولي"⁽⁵⁾، وأيضا، لإخلاله بقواعد الأصول التداولية.

المنطق، عسى أن يستأنسوا به، ويجدوا الميل إليه (...). حتى إذا تأكدنا من تحليه عن الاعتقاد في الأصل الوضعي للمنطق، أسقطنا من برنامجنا المنطق الجدي، ثم المنطق التقليدي، فاستقام لنا بعد طول معاناة، تدريس حساب القضايا في سنة كاملة، وتدريس حساب المحمولات في السنة الموالية. (أنظر: مقدمة كتاب طه عبد الرحمن اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق، ص: 13-14-15).

(1) - تقول الدكتورة عفاف الغمري، في كتابها المنطق عند ابن تيمية: "أن ابن المقفع المتوفي سنة 139 هجرية، هو أول من اضطلع بحركة الترجمة، حيث نسب إليه، أنه ترجم، بأمر من الخليفة جعفر المنصور، ثلاثة من كتب أرسطو المنطقية، وهي المقولات (قاطيغورياس)، والعبارة (باري أرمنياس)، والتحليلات (أنالوطيقا)، وأنه ترجم المدخل، المعروف بإيساغوجي، الذي صنفه فرفوريوس الصوري. (أنظر: عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2001، القاهرة، ص: 15).

(2) - من أهم المؤيدين للمنطق، والمشتغلين عليه، هو الشيخ الرئيس ابن سينا، الذي يعتبر أن هذا العلم: "مدخلا ضروريا إلى الفلسفة، لأولئك الذين ليس لهم ميل صحيح للفلسفة، أو لا يستطيعون التفكير بالسليقة، تفكيراً صحيحاً". (أنظر: عمر فروخ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1981، بيروت، ص: 130).

(3) - كان من بين أهم المعارضين، على إدخال علم المنطق، إلى حضيرة العلوم الإسلامية، كبار المحدثين والفقهاء، والأصوليين والمتكلمين واللغويين، من أمثال الشافعي، وأبي سعيد السيرافي، والباقلاني، وأبي الحسن الأشعري، والقاضي عبد الجبار، وأبي المعالي الجويني، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، والسيوطي، غير أن ابن تيمية، وإن كان من المعارضين للمنطق، إلا أنه لم يدع إلى تحريمه، مؤكداً على ذلك، بقوله: "ولهذا، مازال علماء المسلمين وأئمتهم، الذين يذمون ويذمون أهلهم، وينهون عنه وعن أهلهم، حتى رأيت للمتأخرين فتياً، فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم، من أئمة الشافعية والحنفية، الشيخ أبا عمرو بن الصلاح، أمر بانتزاع مدرسة معروفة من أبي الحسن الأمدي، وقال: أخذها منه أفضل من أخذ عكا، مع أن الأمدي، لم يكن أحد في وقته أكثر تبهما في العلوم الكلامية والفلسفية منه، وكان من أحسنهم إسلاماً، وأمثلهم اعتقاداً". (أنظر، ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، مرجع سابق، ص: 7-9).

(4) - علي سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي في الإسلام، مرجع سابق، ص: 60.

(5) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 315.

قام طه، بتتبع مظاهر إخلال المنطق في أصله اليوناني، بقواعد الأصول التداولية، وكانت أولى المظاهر التي كشف عنها، إخلاله بمقتضى الاستعمال اللغوي؛ فقد انتبه العقل اللغوي العربي، إلى أن المنطق، يُخل بمقتضى الاستعمال اللغوي، من خلال خرم مجموعة من القواعد التداولية، وهي الإعجاز والإنجاز والإيجاز؛ فالمنقول اليوناني المنطقي، يعتبر التركيب اللغوي، تركيباً عقلياً منطقياً، فيتحول إلى مرجع للحكم، ويتم استبعاد قانون النحو، الذي هو المرجع اللغوي الأصلي في التداول العربي؛ كما يؤدي تحكيم المنطق، إلى إسقاط الصيغ الجُمليّة ذات التركيب اليوناني، على الصيغ العربية، التي هي صيغ فعلية، فيتم محوها.

لهذا، كانت مخالفة المنطق لهاتين الحقيقتين اللغويتين، وهما: تقيد التركيب اللغوي بالحكم النحوي، وتقيد العبارة باتباع الصيغ المشهورة، تعتبر "نسياناً لتمييز أساليب البيان العربي، وتناسياً لظهور الإعجاز القرآني بهذه الأساليب، فيكون المنطق، قد أخل بقاعدة الإعجاز، التي تقرر الأفضلية التعبيرية للسان العربي"⁽¹⁾. كما جاءت العبارات المنطقية، محررة على مقتضيات أساليب التعبير المنطقي، وممتلئة بالاصطلاحات والتركيب، ومخلّة بضوابط التبليغ السليم؛ ومن ذلك إدخال (أل) التعريف، على الأدوات والظروف والضمائر، إضافة إلى إلحاق النسبة المصدرية بها، واستعمال الألفاظ في مدلولات اصطلاحية، لا تمت بصلة، إلى مدلولاتها اللغوية الأصلية، والاستغناء بالجملة الإسمية عن الفعلية، واسقاط كل ما زاد عنها من الأدوات.

هكذا، يكون الاستعمال اللغوي، قد أخل بقاعدة الإنجاز، التي تضبط الأصل اللغوي للمجال التداولي، التي توجب أن يكون التعبير، موافقاً ومتسقاً مع أساليب اللغة العربية، غير أن اصطلاحات المنطقيين، كما يصفها طه، كانت "مضطربة في صرفها، وعباراتهم قلقة في تركيبها، وأساليبهم غريبة في بيانها، بسبب تحريجها عنوة على مقتضى القواعد النحوية اليونانية، وأصول البيان اليوناني"⁽²⁾. وأدى الإخلال بقاعدة الإنجاز، إلى تكثير الكلام، وتطويل عباراته، وتكلف في بعض أجزائه، حتى أبعد المقصود عن المخاطب؛ بيد أن هذه القاعدة في أصلها، تعمل على استثمار آليات لغوية وتداولية دلالية، تقضي بإفادة المخاطب، على قدر حاجته بطي الكلام. وكلما زاد التعارف والتشارك، ازداد الاختصار، وازداد معه التواصل بالإشارة، بدل العبارة.

ثاني مظاهر الإخلال، وهو الإخلال بمقتضيات أصول الاشتغال العقدي، هذه الأصول، التي تضبط بقواعد الاختيار والائتمار والاعتبار التداولية؛ حيث تم خرم قاعد الاختيار، في المنطق اليوناني المنقول، عن طريق، ليس فقط البث في القضايا الكبرى، وأدلتها الكلية، بل حتى في قضايا الخطاب الميتافيزيقي، التي استعملت فيه أدوات المنطق البرهانية؛ وهذا الاشتغال، يعد اشتغالا بما ليس من اختصاصه، ولا موضوعه، "الأمر الذي أفضى به، إلى تقرير دعاوى متعددة في الحقائق الإلهية، منها قدم العالم، وخروج الجزئيات عن مدارك المعرفة الإلهية، وانتفاء المعاد، وبعث

(1) - المرجع نفسه، ص: 316.

(2) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 318.

الأجساد"⁽¹⁾؛ فهذه الدعاوى، تخالف قاعدة الاختيار التفضيلية، التي تحصر العقيدة الإسلامية بالتفضيل، وتوجب النهج على منوال القول الشرعي فيها.

مثل هذا الإخلال، لحق أيضا، قاعدة الائتمار، التي صار الاشتغال فيها، بما ليس من اختصاص المنطق؛ فتقررت أيضا، دعاوى كلامية في أسرار الألوهية، وصفاتها، وأفعالها، بل وتطاول على الفصل في أمور مسلم بها، فجاءت كما يقول الغزالي: "مشملة على أحكام واقعة، إما في التمثيل الذي يرفع التنزيه، أو في التأويل الذي يرفع التسليم، أو في التعطيل الذي يرفع التعظيم"⁽²⁾؛ وهذا اشتغال، يخالف القاعدة، التي تقضي بعدم الخوض في مسائل، لا يدركها العقل، ولا توفي بها العبارة. أما قاعدة الاعتبار، فقد تم الإخلال بها، من خلال خوض المنطق في مسائل إلهية، يُنزل عليها مناهجه الصورية التجريدية، التي لا تلائمها؛ ومن ثم، فقد أخل بحقيقتين أساسيتين، وهما: أن مرجع الحكم في هذه المسائل والقضايا الإلهية أساسا، هو الوحي المنزل، وليس العقل والإرادة الإنسانية؛ ثم أن هذا الخوض في الإلهيات، والنظر المجرد في مسائلها، بعيد كل البعد، عن المنهج العملي، الذي تتبعه الممارسة الدينية.

ثالث هذه المظاهر، هو الإخلال بمقتضى الأعمال المعرفي، في قاعدة الاتساع والانتفاع والاتباع؛ فمن المعلوم في قاعدة الاتساع، أن مرجع الحكم في صحة المعارف، ليس نتائج اليقين النظري وحسب، وإنما كذلك، النفع العملي، بيد أن المنقول المنطقي، يقضي بضرورة الاقتصار فقط، على العقل النظري المجرد، وهذا مخالف لقاعدة الاتساع، التي تقر بأفضلية المعرفة الإسلامية، من حيث أنها، "تقيد اليقين النظري بالمنفعة العملية، وتقيد العمل بطلب الآجل"⁽³⁾. وقد خالف المنطق أيضا، قاعدة الانتفاع، التي ينضبط بها الأصل المعرفي التداولي، الذي يولي جانب العمل أهمية قصوى في الفكر الإسلامي، حتى أن العلم الذي ليس من ورائه عمل، يعد علما زائدا، وغير منتفع بنتائجه، غير أن الاشتغال المنطقي، سها عن وضع أدوات أساسية ومناسبة، لخصوصية العقل العملي، واكتفي بالنظر المجرد، الذي يبتعد عن النفع والتأثير.

لم يقف إخلال المناطق بالقواعد التداولية، إلى حد عدم اكتراثهم بالمنطق الذي يرفع صلة القول بالفعل والسلوك، ونسيان النظر في الاستدلالات، التي تأخذ بالمقاصد والغايات، المؤدية إلى العمل والفعل، بل خالف كذلك، قاعدة الاتباع المعرفية، التي تقضي "بأن يكون النظر العقلي في المقاصد، تابعا لأحكام العقل الشرعي"⁽⁴⁾؛ حيث يدعي المنطق، أن عقل الإنسان، قادر على الاستقلال بإدراكه عن غيره، في غنى عن الشريعة الإسلامية وقواعدها، خصوصا في قضايا الغيب، وغيرها. وبهذا الإخلال، في قواعد الأصول التداولية، تبين أن الأصل في معارضة المنقول المنطقي، راجع بالأساس، إلى صبغته التجريدية، التي أضرت بأصوله، وجعلته محل حذر من قبل العلماء والفقهاء.

(1) - نفسه، ص: 322.

(2) - أبو حامد الغزالي، إلهام العوام عن علم الكلام، تحقيق، اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض.

نقلا عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع نفسه، ص: 322.

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 325.

(4) - المرجع نفسه، ص: 327.

2. 2. 2. ابن حزم الأندلسي والتقريب اللغوي للمنطق

بعد بيان أسباب مناهضة المنطق، من قبل بعض العلماء والفقهاء، والكيفية التي يقترحها مؤيدوه، لتحويله من علم نظري مجرد، إلى علم عملي مسدد، سنمضي الآن مع طه، لنرى، كيف يكشف عن أوجه التقريب والتصحيح، التي أدخلت على هذا المنقول اليوناني، ليتلاءم ومقتضيات المجال التداولي الأصلي.

لما كان خصوم المنطق، والمعترضين على منهجه، في تناول قضايا العقيدة واللغة والمعرفة، قد أشبعوا الكلام، في أوجه مخالفته لقواعد المجال التداولي، وقرروا مناهضته، ودفعه بالأدلة والحجج، فإن المنتصرين له، من كبار العلماء والأصوليين، نهضوا بأقوى الأدلة، لبيان فوائد موضوعه، على المعرفة الإسلامية. وعلى هذا الأساس، مورست على قواعد المنطق اليوناني ومنهجه، في التعاطي مع العلوم الإسلامية، أصناف من عمليات التصحيح، والتصويب، والتقريب، أجملها صاحب اللغة والمنطق، في ثلاث عمليات أساسية وجوهرية، وهي: عملية الاختصار اللغوي، وصرف كل ما يطول الصور التعبيرية، وعملية التشغيل العقدي، بترك كل ما يعطل المعاني العقدية، وعملية التهوين المعرفي، بحذف كل ما يبالغ في تهويل المضامين المعرفية.

كان من أبرز المشتغلين على التقريب اللغوي واختصار المنطق، ابن حزم الأندلسي القرطبي⁽¹⁾، من خلال كتابه، التقريب لحد المنطق، الذي أظهر فيه قدرة مدهشة، على التجديد الفكري، من خلال الإبداع اللغوي، وإنشاء لغة متجددة، على مقتضى التبليغ العربي.

يرى طه، أن مناظرة أبي سعيد السيرافي النحوي، مع متى بن يونس المنطقي، المدونة في كتاب الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي⁽²⁾، كان لها دور كبير، في التقريب اللغوي للمنطق، وطرح الإشكال اللغوي المنطقي، حول ثلاث

(1) - ابن حزم الظاهري، هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الأندلسي القرطبي الزبيدي، مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب الأموي، (384 - 456هـ، 995 - 1063م)، ولد في مدينة قرطبة، ويعد من أشهر علماء الأندلس، وأكبر علماء المسلمين تأليفاً بعد الطبري، ويعرف بأنه فقيه ظاهري، وإمام حافظ، ومتكلم، وفيلسوف، وعمل أيضاً، كوزير لبني أمية. عُمِّرت حياته في صباه، بالدرس والتحصيل، فأخذ المنطق عن محمد بن الحسن القرطبي، وأخذ الحديث عن يحيى بن مسعود، وأخذ الفقه الشافعي عن شيوخ قرطبة، ونشأ شافعي المذهب، ثم انتقل إلى المذهب الظاهري، حتى عرف بابن حزم الظاهري. عانى ابن حزم من الفتنة، التي شبت بقرطبة، وكتب متمثلاً تلك الفترة، في كتابه طوق الحمامة في الألفة والألاف. ولما سقطت الخلافة الأموية نهائياً بالأندلس، وزالت دولة الأمويين، تفرغ ابن حزم للعلم والتأليف، فأثرى المكتبة العربية بمؤلفات مفيدة، في مختلف فروع المعرفة، من أشهرها: الفصل في الملل والأهواء والنحل؛ طوق الحمامة؛ جمهرة أنساب العرب؛ نطق العروس؛ ورسائله في بيان فضل الأندلس، وذكر علمائه؛ الإمامة والخلافة؛ الأخلاق والسير في مداواة النفوس والمخلى بالآثار؛ الإحكام في أصول الأحكام. توفي ابن حزم بقرية منتليشم من بلاد الأندلس. (المزيد من التفصيل في سيرته، يرجى النظر في كتاب، ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق، أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، دراسة وتقديم، أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م، بيروت، ص: 43-49)

(2) - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مرجع سابق. يعتبر كتاب الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي، من الكتب المعبرة عن صاحبها خير تعبير، والتي تبين لنا اتساع آفاق هذا الفيلسوف، وعمق معرفته، حتى ليعتبر الفيلسوف الأديب، المعبر عن ثقافة النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. وقصة الكتاب، كما جاء في مقدمته، تلخص في أن أبا حيان التوحيدي أرسل رسالة إلى صديقه أبي الوفاء المهندس، ليخلصه مما هو فيه، فاستجاب صاحبه إلى تلك الاستغاثة، وقدمه إلى الوزير أبي عبد الله العارض، فجعله الوزير من سُمّاره، فسامره أبو حيان ثمان وثلاثين ليلة، وبعدئذ طلب أبو الوفاء من أبي حيان أن

مسائل أساسية، هي: شمولية المنطق، واستقلاليته، وصناعيته؛ ليثبت السيرافي، أن المنطق الأرسطي، موضوع على مقتضى لغة اليونان⁽¹⁾، وأن شرح معانيه باللغة العربية، يقتضي اتباع عادات العرب، في التعبير والتفكير⁽²⁾؛ كما أن المنطق، ولا ارتباطه باللفظ، قد انطوى على معان عقلية، تدحض دعوى استقلاليته، وأن ما يدرك من المعاني المعقولة، يختلف بحسب اللغات الطبيعية، مما لا يستطيع المنطق رفعه⁽³⁾؛ فأبطل بذلك السيرافي دعاوى يونس بن متى، المتعلقة بشمولية المنطق، واستقلاليته، وصناعيته.

كانت هذه المناظرة، كما يراها طه، حافزا على إنحاض المهم، للقيام بمراجعات لغوية عميقة ودقيقة، في صيغ المنطق وتراكيبه، وفق مقتضيات التقريب التداولي، مما يجعل من المنقول اليوناني، متداخلا متشرا وحيا، يفتح آفاقا واسعة، للمعارف والعلوم الإسلامية. وكان الفيلسوف الكبير أبو نصر الفارابي، من الأوائل الذي أبلوا بلاء حسنا، واجتهدوا في بلورة رؤية لغوية في تقريب المنطق، من باب التصحيح اللغوي، من خلال كتابيه، الأول: كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق⁽⁴⁾؛ والثاني: كتاب الحروف⁽⁵⁾؛ إلا أن طه، أخذ على الفارابي طريقته في التصحيح اللغوي، وانتقد مجهوده في هذا التقريب، من حيث أنه، لم يحصل بعدُ كيفية التقريب، ولا اتجاهه؛ يقول في هذا الصدد: "أما عن كيفية التقريب، فلم يحاول وصل المعاني اللغوية بالمعاني الاصطلاحية للحروف، بل اكتفى بسردها واحدا واحدا (...). وأما اتجاه التقريب، فقد كان يستخدم الآليات اللغوية المنقولة، بدل أن يستخدم الآليات الأصلية، التي استخرجها نحاة العرب وبلاغيتهم، فكان تقريبه من الضرب الذي أسميناه، بالتقريب المعكوس"⁽⁶⁾.

غير أن ابن حزم، بالرغم من هذه المؤاخذة، يعد من أبرز من اشتغل على هذا الحقل اللغوي التقريبي، ومن أفضل المقررين قياما بشرائط الاختصار اللغوي؛ حيث أسس نموذج التقريبي، القائم وفق القواعد التداولية الثلاث، المؤسسة للأصل اللغوي في المجال التداولي، وهي قواعد الإعجاز والإنجاز والإيجاز. وتوسل في عمله التقريبي، بآليات لغوية، تستوفي كل واحدة منها، مقتضى قاعدة من القواعد المذكورة، وهي آلية تبيين المنطق، وآلية تمكين الأسماء، وآلية ترسيخ الأمثلة.

سعى ابن حزم، إلى تأسيس المنطق على علم البيان العربي، ليشترك في الإعجاز الخطابي، من خلال آلية التبيين؛ حيث انتهج في هذا التأسيس، طرقا متعددة، منها: التمهيد بآيات من القرآن الكريم، التي تحث على أهمية العلم

يسجل كل ما دار بينه وبين الوزير، وهكذا، فعل أبو حيان، فكان من ذلك هذا الكتاب. يدور السمر في كتاب الإمتاع والمؤانسة على ليل، لكل ليلة موضوع رئيسي، يحدده الوزير بسؤال يلقيه، لكن سرعان ما يستطرد ويتشعب، فيتناول أمورا كثيرة، وغالبا ما يختتم بنكتة أو مداعبة.

(1) - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص: 110.

(2) - المرجع نفسه، ص: 113.

(3) - نفسه، ص: 126.

(4) - أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق، محمد مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، 2002، بيروت.

(5) - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1990، بيروت.

(6) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 331. والتقريب المعكوس، الذي يقصده الرجل هنا، هو الذي يمارس فيه الناقل التصحيح، دون التوسل بقواعد المجال التداولي الأصلي، وإنما يلجأ، إلى قواعد مستمدة من مجال تداولي مختلف، سواء كان مجالا منقولاً، أو مجالا تداوليا ثالثا.

والبيان، بدل الاستشهاد بأقوال أرسطو؛ وأيضا، التوصل بالاشتقاق، واستثمار مختلف مشتقات مادة (ب، ي، ن)، في تحديد موضوع المنطق؛ ثم تعريف البيان بالتمييز، ليقربه أكثر من المنطق؛ وتعيين مراتب البيان، التي هي بيان الوجود، وبيان العقل، وبيان الصوت، وبيان الإشارة، فيكون البيان عند ابن حزم، هو "العلم الذي ينظر في المعقولات المميزة فيما بينها، والمعبر عنها نطقا أو إشارة"⁽¹⁾. هذا التعريف، لا يختلف حسب الرجل، عن الحد الموضوع للمنطق، والمتداول بين المشتغلين به، مع أن ابن حزم، تميز عن الآخرين، بربطه بين المعقولات المنظور فيها، والوسائط التي تتوصل بها، فيجعل لفظ البيان، مرادف للفظ المنطق، فيصبح مدلولهما واحد⁽²⁾.

أما آلية تمكين الأسماء، فتقوم على رفع القلق الذي دخل على المصطلحات المنطقية، بسبب حصول التباين، بين الصورة اللفظية والمضمون الاصطلاحي، عبر أربع عمليات قام بها ابن حزم؛ أولاها: وصل الصيغة الصرفية بالمدلول الاصطلاحي، انطلاقا من "أن لكل صيغة من الصيغ الصرفية العربية مدلول مخصوص، ولا يمكن إبدال هذه المدلولات بعضها ببعض، ولا إسقاطها، ولا نسيانها، لأنها بمنزلة القوالب التي تصب فيها المادة الفكرية"⁽³⁾؛ ثانيها: وصل المدلول اللغوي بالمدلول الاصطلاحي، فمتى كان المدلولين موصولين ببعضهما، سهل مأخذه على الفهم، عكس ما إذا كانا مفصولين، عسر على ذهن إدراكه.

ثالث هذه العمليات: إبدال مصطلحات متمكنة بالمصطلحات القلقة، مثل بعض الصيغ التركيبية غير المألوفة، فتوضع مكانها صيغ مألوفة، أو قد يكون المصطلح المنطقي ملتبسا، يشوش على إدراك المتلقي، أو بعيدا عن ذهنه، أو مهوًلا، فيستعمل مصطلحات معتادة. ورابعها: إنشاء مصطلحات منطقية غير مسبقة، عبر عملية استثمار آليات لغوية تداولية ناجعة، وصيغ تداولية مألوفة، كصيغ التفاعل، أو المفاعلة، والمشاكلة، والمماثلة، والمغايرة، وغيرها من الصيغ اللغوية التي رصدها طه، من خلال اجتهاد ابن حزم التقريبي، من أجل أن تنطبق المباني على المعاني، التي جعلت لها؛ وبذلك، يسهل التواصل والتفاعل داخل المجال التداولي، باستعمال مصطلحات "يفهمها العامي والخاصي، والعالم والجاهل"⁽⁴⁾.

اعتمد ابن حزم أيضا، في تقريب المنطق على آلية تداولية أخرى، سماها طه، بآلية ترسيخ الأمثلة، وذلك، لرفع القلق عن الأمثلة الغامضة، التي يوردها المنطقة، حيث سلك فيها طرقا ثلاثة؛ أولها: تغيير ترتيب الأمثلة، بما يوافق مألوف الناطق العربي؛ ثانيا: تغيير عناصر الأمثلة، كإسقاط الرابطة الوجودية، التي انتشرت في التعبير المنطقي، مما أقحم

(1) - المرجع نفسه، ص: 333.

(2) - ولذلك، نجد ابن حزم، يحدد لفظ المنطق، عند تعريفه لموضوع كتابه، وعند رده على من ينكر الاشتغال بالمنطق، اتضح أنه يُنزل تعريفه للبيان، منزلة تعريفه للمنطق، ويجعل لفظ البيان مرادفا للفظ المنطق؛ ومتى صار مدلول المنطق، مرادفا لمدلول البيان، فلا فرق إذن بين أن يقال: ظهر الإعجاز القرآني في البيان العربي، وبين أن يقال: ظهر الإعجاز في المنطق العربي. (أنظر: طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص: 334).

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 334.

(4) - ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، مصدر سابق، ص: 100.

في اللغة العربية إشكالات لغوية، تتعلق باللغة اليونانية؛ ثالثاً: استخدام الأمثلة المتداولة والمألوفة، قصد تبليغ المقاصد المنطقية، سواء في التعبير أو في الاعتقاد.

على العموم، بات واضحاً، أن ابن حزم، عمل جهداً كبيراً في تقريب المنطق، في مجال الاختصار اللغوي، وفق مقتضيات الأصلية، مما جعله قريباً من العمل بعيداً عن التجريد؛ فقد مكن هذا الاختصار، "من تزويد المنطق بالسند العملي اللغوي الضروري، لوصله بمجال التداول، وهو قوة الاستعمال، إذ صارت مناهجه متصلة بأساليب البيان، التي تبلغ النهاية في الإفادة، وأسماؤه في مكنة الجميع فهمها، وأمثله مستمدة مما هو جار على الألسن، فينتفع بها غير المنطقي، عامياً كان أو خاصياً"⁽¹⁾.

2. 3. أبو حامد الغزالي والتقريب العقدي للمنطق

يعد الغزالي، في نظر طه، أفضل من اشتغل على حقل المنطق، من خلال مصنفاته: معيار العلم في المنطق⁽²⁾، محك النظر⁽³⁾، القسطاس المستقيم⁽⁴⁾، المنقذ من الضلال⁽⁵⁾، أساس القياس⁽⁶⁾، والمستصفي⁽⁷⁾. وقد اتبع الغزالي، في تقريب المنطق في الأصل العقدي، ثلاث آليات، تختلف باختلاف مقتضيات هذا الأصل، وهي: آلية التحييد العلمي، وآلية التأسيس القرآني، ثم آلية التأسيس الفقهي.

عمل الغزالي على جعل علم المنطق، علماً محايداً، لا دخل له بالعقيدة، لا من قريب ولا من بعيد، حتى لا يشمل ما شمل العلوم المذمومة، التي تعرضت للنقد والاعتراض. وقد توسل في تحييد المنطق، بعملتين اثنتين، هما: تبرئة المنطق، وتخطئة المنكرين؛ أما تبرئة للمنطق، فتأتي من ناحية أن علم المنطق، كما يقول في المنقذ من الضلال: "لا يتعرض من حيث أصله وحقيقته للأمور الدينية، لا بالنفي ولا بالإثبات"⁽⁸⁾؛ ذلك أن هذا العلم، يبحث في ترتيب الحدود، وتركيب الأدلة، ولا تعلق له بالحكم على مضامين وحقائق العلوم الدينية، لأنه، يعد علماً من علوم الوسائل، وآلية برهانية، بعيدة عن علوم المقاصد.

وتخطأته المنكرين للمنطق، مردودة، إلى فساد الدليل العقدي، لمنكري المنطق؛ فقد يترتب على فساد هذا الدليل، نتائج عكسية، قد تكون مضرّة بالدين، أكثر من أن تكون نافعة له؛ من حيث، أن المنطق، كما هو معلوم، يعد "وسيلة، لا تعلق له بالدين كمقصد؛ ومن توسل بهذا إلى ذاك، فإنما يكون قد أراد تخريج أحدهما على مقتضيات

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 339.

(2) - أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1989، بيروت.

(3) - أبو حامد الغزالي، محك النظر، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1994، بيروت.

(4) - أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن، تحقيق، محمود بيجو، المطبعة العلمية، د.ط، 1413-1993، دمشق.

(5) - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق، جميل صليبا وكامل عباد، دار الأندلس للطباعة والنشر، الطبعة السابعة، 1967، بيروت.

(6) - أبو حامد الغزالي، أساس القياس، تحقيق، فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، د.ط، 1413-1993، الرياض.

(7) - أبو حامد الغزالي، المستصفي في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام شافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413، بيروت.

(8) - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، المصدر السابق، ص: 103.

الآخر، تخريجاً عرضياً لا ذاتياً، قد يقبل أو يرد⁽¹⁾. أضف إلى ذلك، أن إنكار المنكرين، قد يفوت على المعرفة الإسلامية، الاستفادة من علوم نافعة، ثبتت فائدتها المعرفية، التي لا تعلق لها بالعقيدة.

ذهب الغزالي أيضاً، مذهب ابن حزم، في التأسيس القرآني للمنطق؛ فقد انطلق في عملية التشغيل العقدي للمنطق، من الآيات القرآنية، لتحقيق هدفين أساسيين؛ هما: التأصيل العقدي للمصطلح المنطقي، والتأصيل العقدي للقياس المنطقي؛ فقد عمل في التأصيل العقدي للمصطلح المنطقي، على استبدال المصطلحات المنطقية بمصطلحات مشتقة من الاصطلاحات القرآنية، مدافعاً عن هذه الخطوة بقوله: "إياكم أن تغيروا هذا النظام، وتنتزعوا هذه المعاني من هذه الكسوة، فقد علمتكم كيف يوزن المعقول بالاستناد إلى المنقول، ليكون القول منهما أسرع إلى القبول؛ وإياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً، فإن ذلك شنيع منفر"⁽²⁾.

ويعد مصطلح القسطاس المستقيم، من بين المصطلحات القرآنية، التي اعتمدها حجة الإسلام، للدلالة على علم المنطق، على أنه آلة للتمييز بين الصدق والكذب في الأقوال، وهذا ما يؤكد، حينما يتحدث عن المعرفة بقوله: "وأزنها بالقسطاس المستقيم، ليظهر حقها وباطلها، ومستقيمها ومائلها، اتباعاً لله تعالى، وتعليماً من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق، حيث قال: وزنوا بالقسطاس المستقيم"⁽³⁾. ومن ذلك أيضاً، مصطلح ميزان القرآن، في مقابل مصطلح القياس الصحيح، الذي اعتبر أنه يختلف عن ميزان الجسم، من حيث أنه "يتعلق بالعقائد والمعارف، التي هي معان روحية، وإن توسلت بأصوات أو رقوم جسمانية"⁽⁴⁾. كما عمل في التأصيل العقدي للقياس المنطقي، على "استخراج الأقيسة الحملية بأشكالها الثلاثة، والقياس الشرطي بصورتيه المتصلة والمنفصلة من النص القرآني"⁽⁵⁾. وقد نسب إلى نفسه، سبق إلى هذا الاستخراج، واتبع في ذلك طرقاً عدة، منها "ذكر الآية التي تدخل في أحد القياسات، أي الموازين؛ وتحديد مصدر التعليم فيها، بنسبته إما إلى الحق سبحانه، أو إلى أحد أنبيائه؛ وإبراز عناصر بنياتها القياسية؛ وتجريد صورتها القياسية"⁽⁶⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 340.

(2) - أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق، إبراهيم أمين محمد، الجزء الثالث، المكتبة التوفيقية، الطبعة الأولى، 2001، القاهرة، ص: 64.

(3) - أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، نفسه، ص: 8.

(4) - نفسه، ص: 36-42.

(5) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 341.

(6) - وجد طه مثلاً على ذلك، في استخراج الغزالي للقياس الحلمي، من الضرب الأول للشكل الأول، الذي يسميه بالميزان الأكبر، في الآية الكريمة، التي يقول فيها الله تعالى: "أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ، إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ" (سورة البقرة الآية 258)، ومصدر التعليم فيها، هو أن سيدنا إبراهيم عليه السلام، قد علمنا هذا الميزان، في حاجته للملك المتأله النمرود، وعناصر البنية القياسية لهذه الآية، هي كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو إله، وإلهي هو القادر على إطلاع الشمس، فإلهي إذن، هو الإله دون النمرود". (أنظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 341).

الآلية الثالثة، تأسيس المنطق على الفقه؛ وذلك، باستبدال المصطلحات المنطقية بأخرى فقهية، فسمى بها عناصر الحد ومكونات القياس؛ وأحصى طه على ذلك أمثلة، منها، أنه "أطلق على التصور الذي ينال بالحد اسم المعرفة، وعلى الكل اسم العام، وعلى الجزء اسم الخاص، كما استخدم لفظ الإثبات بدل الإيجاب، ولفظ النفي بدل السلب"⁽¹⁾. كذلك، عمل على إيراد الأمثلة الفقهية على مباحث المنطق؛ حيث أدرج الغزالي أمثلة فقهية، لعرض بعض أبواب المنطق، إلى جانب الأمثلة العقلية؛ ومثال على ذلك، فقد "أطلق على التصورات، مثال الملك والشيطان، وعلى الحدود، مثال الخمر شراب معتصر من العنب مسكر، وعلى الألفاظ المترادفة، مثال الخمر والراح والعقار، وعلى اللفظ المنقول، مثال لفظ الصلاة والحج والكافر والفاسق، وعلى اللفظ المستعار، مثال اشتعل الرأس شيئا"⁽²⁾.

ثم عمل الغزالي، على رد الأمثلة العقلية الخمسة إلى الاستدلالات الفقهية، بالخصوص في كتابه، أساس القياس⁽³⁾؛ حيث يرى، أن طرق الاستدلال التي يستعملها الفقيه، والمسماة بمجاري النظر الفقهي، تنحصر بحسبه، في ضربين: أحدهما، "طريق تحقيق مناط الحكم، وهي مسالك بيان وجود علة الحكم، والثاني، طرق تنقيح مناط الحكم، وهي مسالك تخلص علة الحكم، من الأوصاف التي تتعلق بها في الأصل، والتي لا تأثير لها في الحكم"⁽⁴⁾. أما طرق تحقيق المناط، فيرى الغزالي، أنها مسالك عقلية، في حين أن طرق تنقيح المناط، مسالك توقيفية.

هكذا نجد، أن الغزالي، تولى تقريب المنطق من الناحية العقديّة، بتوسله في ذلك، على تحييد هذا العلم، حيث رفع عنه تهمة المنكرين له، وهي الإضرار بالعقيدة، إضافة إلى التأسيس القرآني، الذي جعله يستدل بالآيات القرآنية، على بعض التصورات المنطقية؛ وأخيراً، عمل على إرجاع الاستدلالات النظرية للمنطق، إلى الطرق الشرعية المتبعة، في تحقيق مناط الحكم، وهو ما سمي بالتأسيس الفقهي للمنطق. فيكون إداك الغزالي، قد زود المنطق بسند عملي، وأبعد عنه شبهة التجريد النظري، ليكون قريباً من المجال التداولي الإسلامي العربي.

2. 2. 4. أحمد بن تيمية والتقريب المعرفي للمنطق

اشتغل ابن تيمية، على التهوين المعرفي للمنطق، الذي يمد المعرفة بالسند العملي؛ فكان الأعمال المعرفي، يستند عنده، على ثلاث آليات، تستوفي مقتضيات قواعد الأصل المعرفي للمجال التداولي؛ أولها، توسيع الاستدلال المنطقي، ثانيها التأسيس العملي للمنطق، ثالثها التأسيس الشرعي للمنطق.

عمل ابن تيمية جاهداً، على توسيع أدوات العقل المنطقية، لتتلاءم ومقتضيات المجال التداولي، وليتسع أفق المعرفة الحاصلة، عن طريق هذه الأدوات؛ نظراً، لاعتباره، أن أهل المنطق من اليونان "أضيق الناس علماً وبيانا؛ إذ

(1) - أبو حامد الغزالي، محك النظر، مرجع سابق، ص: 30-40-102.

(2) - أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، مصدر سابق، ص: 44-56-60-61. نقلاً عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 343.

(3) - أورد طه، أن هذا الكتاب، الذي يحمل عنوان: أساس القياس للغزالي لم ينشر بعد، وهو موجود في مخطوط بخزانة بشير آغا بالسليمانية بتركيا، مجموع رقم 650، الأوراق 178-201. (أنظر: هامش الصفحة 344 من كتاب طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع نفسه).

(4) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص: 334.

ضاققت بهم العقول والتصورات، حتى أصابهم العجز تصورا وتعبيرا⁽¹⁾. وقد سلك في هذا التوسيع، صورتين أساسيتين؛ أولها، توسيع صورة الاستدلال المنطقي؛ والثانية، توسيع مادة الاستدلال. ويرى أن الاستدلال المنطقي الصريح، الموصل إلى اليقين، أوسع من أن يُحصَر في القياس الحملّي، سواء في علاقته الصورية، أو في عدد العناصر التي ترتبط بهذه العلاقة؛ لهذا، جعل نموذج الاستدلال المنطقي، هو "ما اصطُح عليه المتكلمون والأصوليون باسم الدليل"⁽²⁾؛ حيث، قام بتوسيعه من جهتين، جهة العلاقة المنطقية، وجهة العناصر الداخلة في هذه العلاقة.

أما من جهة العلاقة الاستدلالية، التي يقوم عليها الدليل، فقد ذهب ابن تيمية، إلى أن هذه العلاقة الاستدلالية "عبارة عما سمي باللزوم أو الاستلزام، بمعنى، أن كل ما لزم عنه غيره، فإنه يعد دليلا؛ فيكون الدليل، هو ما اصطُح عليه بالملزوم؛ أما النتيجة اللازمة عنه، فقد اصطُح عليها باسم المدلول، ويكون وجه الدلالة في الدليل، هو أنه متى ثبت الملزوم، ثبت اللازم؛ ومتى انتفى اللازم، انتفى الملزوم"⁽³⁾. ومن جهة توسيع العناصر التي ينبنى عليها الدليل، فتظهر عند ابن تيمية في ثلاثة أوجه؛ أحدها، إسقاط القيد العددي، الذي كان موضوعا على المقدمات في القياس المنطقي، وهو "ألا يتكون هذا الاستدلال، من أكثر من مقدمتين"⁽⁴⁾؛ بحيث يورد المتكلم استدلالاته من المقدمات بحسب حاجة المخاطب؛ ذلك أن "من الناس، من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، لعلمه بما سوى ذلك، كما أن منهم، من لا يحتاج في علمه بذلك إلى الاستدلال، بل قد يعلمه بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع وأكثر"⁽⁵⁾.

استوقف طه، نقصان المقدمات في الدليل، بل خلوه منها في بعض الأحيان، حتى يطوى الدليل في مدلوله، فيقوم هذا المدلول، كما يقول: "مقام قانون منطقي، وهي الحالة التي عبر عنها، بأن المخاطب يعلم مطلوبه بالضرورة؛ وفي هذا ما يدل على القطع، بأن ابن تيمية أدرك إدراكا واضحا، ما يعرف اليوم باسم مسألة اللزوم"⁽⁶⁾. ثانيها، إسقاط قيد العلية، الذي قيد به أرسطو الحد الأوسط، في مقدمات القياس؛ ذلك أن الوسط ليس حقيقة ثابتة في نفسها، وإنما يختلف باختلاف المخاطب؛ فليس، كما يقول ابن تيمية: "ما كان وسطا مستلزما للحكم في حق هذا،

(1) - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص: 166.

(2) - اجتهد ابن تيمية، في توسيع العلاقة الاستدلالية، بإخراجها من الوصف القياسي، كما ذهب إلى ذلك أرسطو، إلى الوصف اللزومي؛ حيث أمكنه ذلك، أن يرد الاستدلالات المنطقية، سواء المنقولة عن اليونان، أو المأصولة عند المسلمين، إلى نموذج الاستدلالي الفريد، الذي هو الدليل. (أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 351-352).

(3) - ذكر طه، أن ابن تيمية، كان من السباقين إلى ما استقر عليه المناطقة المحدثون في تعريف المنطق، إذ عرفوه بأنه علم اللزوم، كما كان ابن تيمية متمكنا من معرفة الخصائص الأساسية، التي أثبتتها هؤلاء لعلاقة اللزوم؛ فقد استثمر، كما يقول: "خاصية التعدي لهذه العلاقة، معبرا عنها، نُزْلا، بقوله: إن لازم اللازم لازم، أو صُعدا، بقوله: بأن ملزم الملزوم ملزوم؛ وأظهر التمسك بخاصية عدم التناظر، التي تتصف بها هذه العلاقة، إذ ما فتى يميز بين حالتين: حالة كون اللازم مساويا للملزوم؛ وحالة كونه أعم منه". (أنظر: ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص: 202. نقلا عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 352).

(4) - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص: 167.

(5) - المرجع نفسه، ص: 168.

(6) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 353.

هو الذي يجب أن يكون وسطا في حق الآخر، بل قد يحصل له وسط آخر⁽¹⁾. ثالثها، إسقاط القيد العددي، الذي قيدت به عناصر القضية الداخلية في تركيب القياس؛ حيث تم تحديد عدد ألفاظ القضية في اللسان العربي، إلى اثنين؛ "أحدهما، دال على الموضوع؛ والآخر، دال على المحمول"⁽²⁾؛ لكن، كما أن المقدمات، لا ينحصر عددها في قضيتين، فكذلك يكون المطلوب، لا ينحصر في معنيين، فقد يكون معاني متعددة، بحسب احتياج المخاطب.

سلك ابن تيمية، في توسيع أدوات المنطق الاستدلالية صورة أخرى، وهي توسيع مادة الاستدلال المنطقي؛ فقد قسم المناطق القضائية، إلى قضايا يقينية، مثل الأوليات والحسيات والمجربات والمتواترات؛ وأخرى ظنية، مثل المشهورات والمقبولات والمظنونات؛ وبينهما قضايا تتأرجح بين اليقين والظن، مثل الوهميات والمغالطات. غير أن ابن تيمية، اعترض على هذا التقسيم، فلم يدرج المشهورات في الظنيات، بل عدها من اليقنيات، "كحسن العدل وقبح الظلم، وحمد الصدق وذم الكذب، وجمال الأمانة وشناعة الخيانة، وهلم جرا"⁽³⁾. دليله على ذلك، أن المشهورات أشهر من المجربات؛ ذلك أن "المعاني التي تدخل تحتها، أكثر من الأحكام التي تندرج تحت المجربات؛ وأن المشهورات، تستند إلى الفطرة المشتركة بين جميع الأمم؛ وأن اتفاق الناس على المشهورات، أعظم من اتفاقهم على جميع أقسام القضايا، التي سلم المتفلسفة بيقينيتها، بما فيها الأوليات"⁽⁴⁾.

أما المتواترات، ففي نظر ابن تيمية، تعد من اليقنيات؛ فينطبق عليها ما ينطبق على الحسيات؛ ذلك أن الحسيات، تنقسم إلى عام وخاص، فكذلك المتواترات، "منها ما يشترك فيه عامة الناس، كاشتراكهم في العلم بوجود مكة، ومنها ما تنفرد به الجماعة معدودة، أو فرد مخصوص"⁽⁵⁾. ومن ذلك المتواتر، ما تواتر من الأخبار الدينية، من أقوال وأفعال الأنبياء والرسل، فهي أيقن من المتواتر من الأقوال الفلسفية، فهذه الأخيرة، أغلبها قد غاب عن عامة الناس، لولا ما تناقل منها في كتبهم.

عموما، فقد رام ابن تيمية في تقريب المنطق، على تهوين قضايا المعرفة، ونقلها من منطق الفلسفة اليونانية، في صورته المضيق، إلى صورته الموسعة، في المجال التداولي الإسلامي العربي، عبر توسيع صورة ومادة الاستدلال المنطقي. واستند الأعمال المعرفي عند ابن تيمية، على آليات ثانية، تستوفي مقتضيات قواعد الأصل المعرفي للمجال التداولي، وهي آليات التأسيس العملي للمنطق؛ فقد نهض الرجل، إلى تصحيح الأصول المنطقية المجردة، وذلك بمدها بالأسباب العملية، حتى لا ينفك العلم بما عن العمل؛ ذلك أن أصول المنطق المنقول، تحصر الإفادة في تحصيل العلم المجرد وحسب؛ لكن، هذا في نظر ابن تيمية باطل، وبطلانه يأتي من كونه، علم منفك عن العمل، فيكون علم غير نافع. وقد سلك ابن تيمية في استثمار آليات التأسيس العملي للمنطق، وجهتين؛ وجهة إسناد العقل إلى القلب، ووجهة إسناد التمثيل إلى المنطق.

(1) - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص: 192.

(2) - نفسه، ص: 173-175.

(3) - نفسه، ص: 399-437.

(4) - ابن تيمية، ص: 424-430-432. نقلا عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 355.

(5) - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص: 92-98. نقلا عن طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، نفسه، ص: 355.

حرص في إسناد العقل إلى القلب، على تمييز المفهوم الإسلامي للعقل، كي لا يختلط بالمفهوم اليوناني، الذي جرى الاعتقاد به، أنه جوهر مجرد قائم بنفسه، فهو من باب الأعراض وليس الجواهر، يوجب الجمع بين العلم والعمل، فيقوم بجوهر متميز، كما تقوم باقي الأفعال الإدراكية للإنسان بجواهر مخصوصة، تسمى أعضاء الإدراك، أو الحواس، كفعل النظر مثلا، الذي تقوم به العين؛ وبالتالي، "يقوم العقل بعضو معين، يمتاز بالوصل بين العلم والعمل، ألا وهو القلب؛ فالقلب، كما يقول ابن تيمية: يعقل الأشياء بنفسه، إذ كان العلم هو غذاؤه وخاصيته (...)"، والذي يعقل الشيء، هو الذي يقيدده، ويضبطه، ويعينه، ويثبت في قلبه، فيكون وقت الحاجة إليه غنيا، فيطابق عمله قوله، باطنه ظاهره" (1).

ولما كان العقل مسندا إلى القلب، وواصلًا بين العلم والعمل، فلا يمكنه الانتفاع به في تحديد أوصافه، وضبط قوانينه، إلا إذا تم اسناد آلية التمثيل إليه، وهي أدوات لغوية منطقية، تتخذ طريق التمثيل؛ وقد أورد طه، ما قرره ابن تيمية في هذا الشأن، بقوله: "من أخص صفات العقل، التي فارق بها الحس، أنه إذا كان الحس لا يعلم إلا معينا، فإن العقل يدركه كليًا مطلقًا، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها كلها، أي الكليات، مع عزوب الأمثلة المعينة عنه، لكن هي في الأصل، إنما صارت في ذهنه كلية عامة، بعد تصور لأمثال معينة من أفرادها" (2). وعلى هذا الأساس، باشر ابن تيمية استثمار الأدوات المنطقية، والمحددة في أداتي التعريف والقياس؛ فنقل التعريف المنطقي، الذي سمي بالتصويري، والقائم على تصور المطلوب، بطريق معرفة صفاته الذاتية المشتركة، إلى التعريف التمثيلي، القائم على معرفة الشيء بالمثال، الذي تستخدم فيه "الحواس الظاهرة، والإحساسات الباطنة، ويتجه إلى طلب المقدور، وهو تمييز المحدود تمييزًا تمثيليًا، أي تمييزًا يتوسل بالصفات المشتركة، التي يكون مجموعها مختصًا به" (3).

كما رد قياس الشمول، القائم على البرهان واليقين، إلى قياس التمثيل، لافتقار الأول إلى الثاني، والقائم على "عنصري الشاهد والغائب، ولانبنائه على مبدأ، مقتضاه، حكم الشيء حكم مثله، وبيان، أن ما به يتمثل هذان العنصران، هو السبب الموجب لاشتراكهما في الحكم" (4)؛ وأيضًا، لأن قياس الشمول، مردود إلى قياس التمثيل، نظرًا لوجود العناصر والوظائف المكونة للشمول، موجودة في التمثيل؛ وأن هذا الأخير، أوسع وأيقن من الأول. وعليه، يتبين أن القياس المنطقي، بعيد عن المسلك العملي، ولا يفيد فيه شيئًا، نظرًا لصورته المجردة. وهكذا، يتبدى لنا، كيف هوّن

(1) - ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء التاسع، مصدر سابق، ص: 309، نقلا عن طه عبد الرحمن، **سؤال المنهج في أفق التأسيس لنموذج فكري جديد**، مرجع سابق، ص: 358.

(2) - ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مصدر سابق، ص: 317.

(3) - طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سابق، ص: 361.

(4) - استعمل طه مثلا على ذلك، ففي قياس الشمول نقول: النبيذ مسكر وكل مسكر حرام، فإن التوصل إلى معرفة المقدمة الكبرى، التي هي كل مسكر حرام، يدعونا إلى التقلب في الأطوار التالية، وهي، أولا، أن نعرف أن النبيذ هو الغائب، ما دام المطلوب هو بيان حكمه، وأن الخمر هو الشاهد، ما دام حكمه معلوم؛ ثانيا، أن نحكم على النبيذ بما حكمنا به على الخمر، فيكون النبيذ حراما، قياسا على الخمر؛ ثالثا، ثم نبين أن التحريم الذي حكمنا به على الخمر والنبيذ يستلزمه اشتراكهما في الإسكار، بمعنى أن نقرر أن الإسكار هو مناط التحريم، وهذا بعينه مضمون القضية الكلية، وهي كل مسكر حرام (أنظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المرجع نفسه، ص: 362).

ابن تيمية من المنطق، وجعله يتأسس على العلم المقترن بالعمل. لكن، كيف يستند الأعمال المعرفي للمنطق عند ابن تيمية، ليصير مستوفيا لمقتضيات والمجال التداولي.

يستند الأعمال المعرفي للمنطق عند ابن تيمية، على آلية التأسيس الشرعي؛ حيث بدأ هذا التأسيس، ردا على فساد منطق أصول اليونان في الإلهيات، فجاء كتاب ابن تيمية، الرد على المنطقيين لهذا الغرض، جامعا لكلام منطقي، موصول وصلا بأصوله الإلهية، قائلا: "لقد تبين أن كثيرا مما ذكره في أصولهم (...) في المنطق، هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات"⁽¹⁾. لذلك، عمل ابن تيمية، على تصحيح جملة من المفاهيم، وتقويم أدلتها، وتمحيص نتائجها، حاملا على نفسه مهمة شاقة، وهي محاولة اجتثاث الأصول الوثنية، واستبدالها بأصول إسلامية، فدخل في عملية تأصيلية جذرية، كان أهم مظاهرها، التأصيل الفطري للاستدلال، والتأصيل الشرعي للعقل، فلننظر في هذين المظهرين الأساسيين، في التأصيل الشرعي للمنطق.

اعترض ابن تيمية على الطرق، التي يعتمد عليها الاستدلال المنطقي اليوناني، والمتثلة في القياس، والاستقراء، والتمثيل، فهي في نظره باطلة، ولا تشتمل على كل الطرق الممكنة، كما أن صور القياس، تفضي، كما يقول طه: "إلى التكلف، والخلو من الفائدة، والتهويل والتطويل، أو تؤدي إلى تضييع الزمان، وكثرة الهذيان، وإتاعاب الأذهان"⁽²⁾؛ فيتوجب بذلك، طلب طرق استدلالية أخرى، تكون أحكم، وأفيد، وأقوم تقسيما ومسلكا. كانت المسالك والأشكال الاستدلالية الطبيعية، التي تستند إلى الفطرة، هي السبيل الوحيد، في نظره، الذي يمكن أن ينهض بالتأصيل الشرعي والفطري للاستدلال. فما هي إذن، خصائص الطرق والصور الاستدلالية الطبيعية الفطرية، أو مبادئ المنطق الطبيعي، كما يسميها، الذي أسسه ابن تيمية في تأصيل المنقول المنطقي؟

انبرى ابن تيمية، إلى وضع مبادئ للمنطق الطبيعي، المستند إلى الفطرة، فأحصى منها طه، بعض الخصائص، هي: "أن الأدلة العقلية موازين دالة على العدل، وأن هذه الموازين منزلة في الكتب والقلوب، وأنها عملية، ومشاركة بين جميع الأمم"⁽³⁾. وتنقسم هذه الموازين، إلى قسمين أساسيين، قسم يأخذ بالاشتراك بين جميع الأفراد، وقسم يأخذ بالاختلاف، باعتبار الفارق بين الأفراد⁽⁴⁾.

(1) - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص: 218.

(2) - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المصدر نفسه، ص: 247. عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 365.

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، نفسه، ص: 366-367.

(4) - تنقسم أصناف الموازين الفطرية أو الطبيعية، كما سماها الرجل، إلى قسمين: القسم الأول، يشترك فيه كل الأفراد، وهو على ضربين اثنين، أحدهما، الميزان، الذي يعتبر الجامع بين الأفراد هو المماثلة؛ والثاني، الميزان الذي يعتبر الجامع بين الأفراد هو المفاضلة؛ فإن كان الأول أي المماثلة، فهو يسمى بقياس الطرد، الذي يقوم على مبدأ اعتبار الشيء بمثله، وينبني على مبدأ التسوية بين المتماثلين، وأنه هو الأصل الثبوتي لقياس التمثيل، وقياس الشمول؛ وإن كان الثاني، وهو المفاضلة، فيسمى بقياس الأولى، ويتصف بأن منبأه على أن الفرع أحق بالحكم من الأصل، وأنه أنسب قياس للاستدلال على التنزيه الإلهي. أما القسم الثاني، فيأخذ بالاختلاف، على اعتبار الفارق بين الأفراد، وهو أيضا على نوعان؛ أحدهما، الميزان الذي يعتبر الفارق اللازم عن التضاد، والثاني، الميزان الذي يعتبر الفرق اللازم عن التعيين؛ فإن كان الأول، المعبر عن التضاد، فيسمى بقياس المعكوس أو قياس العكس، ويختص حسب طه، بأنه يقوم على مبدأ اعتبار الشيء بضده، وينبني على مبدأ التفرقة بين المختلفين، وأنه هو الأصل العددي لقياس التمثيل، وقياس الشمول؛ وإن كان الثاني، المعبر عن التعيين، فيسمى الاستدلال بالآيات، الذي يتصف بأنه، ليس قياسا شموليا ولا استدلاليا استقرائيا، وأنه ليس قياسا تمثيلا، وأنه ليس استدلالا لزوميا، قابلا للانعكاس

أما فيما يخص التأصيل الشرعي للعقل، فقد أكد ابن تيمية، في كتاب درء تعارض العقل والنقل⁽¹⁾، أن الاشتغال بالمنطق اليوناني، أدى إلى الاعتقاد، بأن العقل مختص بالاستدلال، وأن السمع مختص بالنقل والخبر، فقدم العقل على النقل، في حال حصول تعارض بين الدليل العقلي والنص الشرعي⁽²⁾. بيد أن هذا الاعتقاد، بتباين العقل والنقل، وتقديم الأول على الأخير، غير مستساغ، ولا يمكن قبوله، فهو في نظره، ثمرة تأثير الإلهيات اليونانية، التي كانت تعتبر أن العقل، هو أصل الوجود. فكيف حاول ابن تيمية، التوفيق بين العقل والشرع؟ وما هي المبادئ التي أسس عليها العقل الشرعي؟

أولى المبادئ، هي أن العقل الشرعي عقل عملي، فهو أكثر الأدلة تغلغلا في العمل؛ والثانية، أن الوصف الشرعي يقابل الوصف البدعي، وليس الوصف العقلي، على اعتبار، أن التقابل بين العقل والشرع، غير وارد عنده؛ والتحقيق كما يرى طه، "أن المقابلة الصحيحة، هي التي تكون بين الشرعي والبدعي، ذلك أن الشرعي، هو وصف يقوم بكل ما كان موافقا، لما أنزل الله في كتابه العزيز، ولما ثبت عن رسول الله، من أقوال وأفعال وإقرارات"⁽³⁾؛ فلا يمكن أن يكون العقلي معارضا للشرعي، أو مقابلا له، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، وهو، أن العقل الشرعي، قد يكون استدلاليا، كما يكون سمعيا؛ "فالسمعي، هو الدليل الشرعي، الذي لا يتوصل إلى العلم به إلا بإخبار الرسول، نحو أنباء المعاد؛ أما الاستدلالي، فهو الدليل الشرعي، الذي يتوصل بالعقل الاستدلالي إلى العلم به، نحو ما جاء في القرآن الكريم، من أدلة التوحيد والتنزيه"⁽⁴⁾.

أما المبدأ الثالث، وهو أن العقل الشرعي أصل للعقل الاستدلالي، على اعتبار أن العقل الشرعي، يتصف بوصفين أساسيين، وهما: الاستقلال والاتفاق؛ أما الاستقلال، فهو يعني أن العقل الشرعي، يستند إلى أقوال صادقة، ودلائل صحيحة، إضافة إلى أنه، لا يسلم بكل ما احتج به العقل الاستدلالي؛ وأما الاتفاق، فهو يعني أن العقل الشرعي متفق على أصوله، على عكس العقل الاستدلالي، مختلف على مبادئه؛ فهو يورث هذا الاتفاق إلى العقل الاستدلالي. والمبدأ الرابع، هو أن العقل الشرعي عند ابن تيمية، مقدم على العقل الاستدلالي، بوصفين أساسيين؛ هما: الضرورة والتمييز؛ أما الضرورة، التي يتصف بها العقل الشرعي، فهي تعني أن الصدق وصف لازم له، وأن المعلوم من الشرع، يرجح عن المعلوم بواسطة العقل الاستدلالي؛ وأما التمييز، فهو أن العقل الشرعي حاكم على غيره، ويجاوز العقل الاستدلالي بما عجز عنه.

فحسب، بل هو استدلال، أي باصطلاح طه، تزاجي، بمعنى أن يكون اللزوم قابلا لأن يقضى فيه بالقضاء الجزئي، والقضاء الكلي معا، وأنه أخيرا، استدلال وجودي. (أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، نفسه، ص: 368-369-370-371-372).

(1) - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، تحقيق، محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، 1411هـ/1991م، الرياض.

(2) - ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، نفسه، ص: 4.

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص: 374.

(4) - المرجع نفسه، ص: 375.

المبدأ الخامس والأخير، هو أن العقل الشرعي موافق للعقل الاستدلالي الصحيح، انطلاقاً من مبدأ أساسي، اعتمده ابن تيمية، هو "أن الحق، لا يتناقض، أو أن القواطع لا تتعارض، فكما أنه لا ينبغي أن تتضارب الأدلة القطعية، لكل من العقليين فيما بينها، فكذلك، ينبغي ألا تتعارض الأدلة النقلية القطعية، والأدلة الاستدلالية القطعية فيما بينهما"⁽¹⁾؛ وعلى أساس ذلك، لا يمكن أن يتعارض الدليل الشرعي، والدليل العقلي الاستدلالي. عموماً، نجد أن التقريب المعرفي للمنطق، الذي مثل نموذج ابن تيمية، والذي بناه على التهوين المعرفي، قد صرف عنه وصف التجريد، وزوده بالسند العملي، الموافق لمقتضيات المجال التداولي.

جملة القول، أن المنطق الأرسطي، لم يكن له ما يكفي من السند العلمي، اللغوي والعقدي والمعرفي، لقبوله في الأوساط العلمية والفكري التراثية، نظراً، لصفته التجريدية، البعيدة عن العمل؛ لكن، بعد أن تم تقريبه، باستبدال قواعده اليونانية التجريدية، بقواعد تسديدية، بحسب الرجل، سواء في الأصل التداولي اللغوي، الذي مثل نموذج ابن حزم الأندلسي، أو في الأصل التداولي العقدي، الذي جعل نموذج أبو حامد الغزالي، أو في الأصل التداولي المعرفي، الذي كان نموذج أحمد ابن تيمية، فقد ضعفت مناهضته، ونال من القبول العلمي والمنهجي، ما جعله علماً ضمن العلوم الخادمة للمعرفة الإسلامية، بل قد يرتقي إلى العلم الأصيل، على مقتضيات وشرائط أصول المجال التداولي الإسلامي العربي.

غير أننا، إذا حاولنا، تعقب بعض الفروق الجلية، بين نماذج التقريب التداولي للمنطق، التي تناولناها في هذا الباب، فسنجد، تبايناً جوهرياً، بين المسالك الثلاث، التي انتهجها، كل من ابن حزم، والغزالي، وابن تيمية؛ فابن حزم، قبل المنطق الأرسطي من حيث الجوهر، وأجرى عليه عمليات تقريبية، تم جانبها اللغوي، ليثبت أن المنطق، ينبغي أن يُسلك في شرحه، عادات العرب في التفكير والتعبير؛ فأنشأ بذلك، لغة متجددة، على مقتضى التبليغ العربي؛ بينما الغزالي، اعتبر المنطق الأرسطي علماً محايداً، وعمل على تحييده، عبر تبرئته، وتخطئة المنكرين له، كونه من علوم الوسائل، وآلية برهانية، ودفعه سيفوت على المعرفة الإسلامية فرصة الاستفادة من حقله؛ فذهب إلى العمل به، عبر عملية التشغيل العقدي، وترك كل ما من شأنه، أن يعطل المعاني والمبادئ العقدية الإسلامية، سيما في علم الأصول، باعتباره علماً منهجياً بامتياز؛ أما ابن تيمية، فقد رفض علم المنطق، ولم يعتبره محايداً، لأنه ملتبس بالخلفية الوثنية الإغريقية، من جهة، وعقيم من جهة ثانية؛ فحاول البحث عن مسالك ناجعة، لتأصيل هذا العلم، عبر عملية التهوين المعرفي، من خلال توسيع صور ومادة الاستدلال المنطقي، وتأسيسه عملياً، بتصحيح الأصول المنطقية المجردة، ومدها بالأسباب العملية، واستثمار هذه الآلية، بإسناد العقل إلى القلب، والتمثيل إلى المنطق. ثم تأسيسه من شرعياً، وتخليصه من الأصول الوثنية، واستبدالها بأصول إسلامية، متمثلة في التأصيل الفطري للاستدلال، والتأصيل الشرعي للعقل.

خاتمة القول في هذا الباب، الذي تعقبنا فيه النظرية التكاملية للتراث، التي عمل طه على تشييدها على أنقاض مشروع الجابري، والمشاريع المماثلة، التي نحت منحى التفضيل والتجزئ، عوض التكامل والشمول في تقويم التراث،

(1) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع نفسه، ص: 375.

وجدنا أن الرجل، عوّل في اشتغاله على هذه النظرية الجديدة، على استمداد مناهج التقويم، ليس من المنطلقات والمراجع المنهجية العقلانية المجردة، التي تنظر وتقيّم مضامين الإنتاج التراثي، بل من المبادئ التي تأسست وقامت عليها الممارسة التراثية، ومن ضمنها المناهج التقويمية الآلية، التي تنظر في الآليات، التي تشكلت بها نصوص ومضامين التراث.

هذا لا يعني أن المنهجية التي اقترحها الرجل في التقويم، تبقى حبيسة النظرة الماضية للتراث، وتترك العمل بموجب العقل العلمي الصحيح، بل سلك في هذا المنهج، مسلكا يستوفي جل الشرائط المنطقية، والمقررات المنهجية الصارمة، والضوابط المعروفة. فكشفت هذه المنهجية الآلية، ذات الغايات العلمية المقصدية، والعملية السلوكية، عن أن الاشتغال على التراث، والتوسل في تقويم مضامينه بالآليات والوسائل المنقولة وحسب، يؤدي، لا محالة، إلى اتخاذ موقف تفاضلي تجزيئي من التراث.

وأبانت لنا، منهجية الرجل، في بنائه وتأسيسه للنظرية التكاملية في التراث، أن الاشتغال بإبراز الآليات والوسائل، التي تشكلت بها نصوصه، يؤدي إلى اكتشاف تكامل عناصر وأجزاء التراث، وأن هذا التوجه الآلي يساوي بين مضامينه، ولا يفاضل بينها؛ فأورد في بيانه نموذجا، لإبراز التكامل الحاصل بين معارف التراث، وهو التداخل والتفاعل الداخلي، الذي حصل بين علومه الأصيلة، التي يفيد بعضها بعضا، ويمد بعضها البعض، فكان علم الأخلاق متداخلا مع علم أصول الفقه؛ ونموذجا للتداخل والتفاعل الخارجي بين علوم التراث، الذي حصل بين العلوم الأصيلة والعلوم الوافدة، عن ثقافات وحضارات مختلفة، من أهمها حضارة اليونان؛ فتداخلت بذلك الفلسفة الإلهية مع علم الكلام، لإفادة بعضهما البعض، استشكالا واستدلالا.

وقد أبدع طه، في استحداث عنصر المجال التداولي، الذي يبنى على أصول وأركان، عقدية ولغوية ومعرفية، مضبوطة بقواعد ووظائف تداولية، فكان هذا المجال ضابطا لطرق تقريب العلوم المنقولة، حسب مقتضيات التداولية. على أساس هذه الضوابط، تم اختيار علم المنطق، لتقريبه، وتخرجه، حسب المبادئ والآليات المتبعة في اللسان والتبليغ العربي، والموصولة بأساسيات العقيدة الإسلامية، وبأسباب المعرفة والثقافة الإسلامية النافعة للذات وللغير. وعليه، يكون الرجل، بهذا الجهد العلمي الكبير، قد أفرغ ذمته، بالتنبيه على أهمية الالتفات إلى ما تشكل به التراث الإسلامي العربي، من الآليات والوسائل المنهجية، والعمل على إبرازها، لتكون ضابطا وحاكما في التقويم والنقد. وهكذا، يكون صاحبنا، قد أنهى فصلا طويلا وشاقا، من الممارسات التعسفية، التي طالت الموروث الثقافي زمنا طويلا، وفتح لنا مسلكا معرفيا ومنهجيا في التعاطي معه، ودراسة علومه بشموليته، وتكامل عناصره، وبجمعية دوائره، من غير قطع أو حذف أو استثناء.

الباب الثاني

النظرية التداولية في الفلسفة

**دعوى الإبداع
في الإنتاج الفلسفي العربي**

يقول الله تعالى:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ
اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (190)
الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى
جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا
سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (191)

سورة آل عمران

مدخل الباب الثاني

لا شك أن طه، خاض خلال تجربته العلمية، غمار رحلة فكرية فلسفية شاقة، لم تكن أرضيتها مُعبدة ومهيأة، لاستقبال فكر جديد ومختلف، بل كانت معاناته كبيرة، سيما في محيطه الأكاديمي⁽¹⁾؛ فلم تثنه العقبات عن تحقيق غاياته، حتى بدأ برسم معالم منهجه في الفكر والمعرفة؛ محاولا بذلك، تعبيد الطريق أمام الباحث والمفكر العربي، كي يسلك سبيله، ويتبع خطواته، علّه ينهض، من ضيق التقليد والتبعية، إلى سعة التحرر والاستقلال. وقد نظر المتابعون، إلى أن ما أثمرته رحلته العلمية، من عمل فكري جاد ومبدع، قد أحدثت شرخا في أنماط التفكير الفلسفي السائد، الذي اجتزه الفكر العربي الحديث، ونسج على منواله الفكر المعاصر. يحاول أن ييضم، من خلال هذا المسار، آثار فكره ومنهجه، وطريقة معالجته للقضايا والإشكالات، المطروحة على الساحة الفكرية العربية بإلحاح، أمله أن يُنهض الهمم، ويبث العزائم، نحو إمكانية تحصيل القدرة على تحقيق الإبداع في القول الفلسفي العربي، كما حققه الآخرون، فأبدعوا أقوالهم.

أقر المتابعون، أن الرجل، حقق من خلال أعماله العلمية، انقلابا فلسفيا، لجملة من المفاهيم والآراء والتصورات، تتصل عموما بمفهوم الفلسفة⁽²⁾، ودعوى كونية الفلسفة⁽³⁾، مجتهدا في البث في الإشكالات الفكرية العميقة، التي

(1) - يذكر أن طه، التحق بسلك التدريس بالجامعة المغربية، في مطلع السبعينات من القرن الماضي، وعرفت هذه الحقبة صراعا كبيرا، بين مثقفي التيار الشيوعي والتيار الليبرالي، اللذين كانا مسيطرين على فئة كبيرة من الباحثين والأكاديميين، وكان كل فكر جديد، أو دعوة غير معهودة، تطفو على السطح، وتكون مغايرة لما هو سائد، تعد ضريبا من الترف الفكري، من جهة، ومن جهة أخرى، كانت تعتبر خدمة مجانية للطبقة البرجوازية، المعادية للطبقة الدنيا. هذا التوجه الجديد في الأفكار والمشاريع، كان غير مسموحا به، في الأوساط العلمية. لكن الرجل، كان فكره مختلفا تماما، خصوصا حينما تحمل عبء تدريس مادة المنطق بشعبة الفلسفة؛ فقد كان - كما يحكي عن نفسه - يتوق إلى اتباع مسالك البحث العلمي الرصين، والمنهج القويم، لكنه وجد معارضة شديدة لهذا الفكر؛ فكانت جل محاضراته العلمية، التي لا تماشى والمنهج المادي الجدلي الماركسي، تواجه بالرفض والقطعية، حتى ادعى أحد الباحثين أن الذي يعتمد المنطق الحديث، ويستوفي الآليات العقلية في البناء الفكري، يُعدُّ فكره نشازا، وتغريد خارج السرب. شعر حينها طه، أنه يحمل عبئا ثقيلا، توجب عليه النهوض به، وهو إخراج التدريس المنطقي العربي بالجامعة المغربية، من صورته التقليدية المضيقية، إلى صورته الحديثة الموسعة؛ يقول طه، وهو يتحدث عن هذه العقبات: "فما أبدينا استعدادنا لتولي هذه المهمة، في جانبها التحديتي والتوسعي، حتى اصطدما بعقبات متوالية، بعضها واجه إرادتنا في التحديث، وبعضها الآخر واجه إرادتنا في التوسيع، وكانت أولى هذه العقبات، معارضة بعض زملائنا لتدريس المنطق الحديث، بدل المنطق القديم، (...)، وكانت العقبة الثانية، معارضة بعض الطلاب لتلقي دروس المنطق الحديث، إذ كان أغلبهم حينذاك، منخرطين في بيئة ميسرة، لا تسمع ولا تعقل إلا الفكر الماركسي في نزعاته المختلفة". (لمزيد من التفصيل أنظر: طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو الكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، الدار البيضاء، ص: 13).

(2) - حاول الرجل مجتهدا، في مشروعه الفلسفي، أن يغير بعضا من الأحكام، التي تناقلها الباحثون والمفكرون حول مفهوم الفلسفة؛ هذا المفهوم التقليدي الذي رسخ في الأذهان، حول ماهية الفلسفة؟ أو ما مفهوم الفلسفة؟ وهو سؤال، قد لا ينتهي، في نظره، بجواب في الفكر الفلسفي؛ حتى وُجد أن معظم الفلاسفة، يكتفون بإقناع المتلقي، على أن الفلسفة هي ممارسة السؤال، على جميع الظواهر دون الخروج بجواب شافي، وهذا في نظر صاحبنا، معترض عليه، لما يحمل من التناقض، الذي أضر بالفلسفة زمنا طويلا، بالرغم من أن السؤال عن الفلسفة ودوامه، يفتح آفاقا فكرية رحبة.

(3) - بالرغم من تعدد تعاريف مفهوم الفلسفة عند الفلاسفة، إلا أنهم يتفقون، حسب طه، على إسنادها صفة الكونية؛ أي أن "الحقائق والإشكالات التي تقررها الفلسفة، تحمل عند أصحابها، معاني ودلالات ومضامين كونية، والمنهج الاستدلالي المعتمد في إثبات تلك الحقائق، منهج كوني أيضا". (أنظر: طه

ترتبط بالتقليد الفلسفي، والنمطية المعرفية، سيما ما يتصل بقضية الإبداع في سؤال الترجمة، الذي يعد من المباحث المصيرية، التي حظيت بأولوية قصوى، ضمن مشروعه العملي. فكانت أعماله اجتهدا فكريا، لإبداع أجوبة عن أسئلة عالقة، وقلق فكري كبير، وطموحات حضارية لازالت منتظرة، وتعبيرا عن إمكانيات، تم الخروج بالفكر الفلسفي الإسلامي العربي من مأزق التقليد والتبعية.

يعد مشروع طه الفلسفي، عصارة تأملات، ونتائج خلاصات تنظيرات، تضم حوالي أربع مصنفات فكرية فلسفية متتالية، تولى فيها الاشتغال على الآليات المنهجية، والمضامين الفكرية، لتحصيل القدرة على الإبداع في القول الفلسفي العربي، وكيفية النهل من معين الفلسفة الإسلامية القديمة، والتراث العربي، كما ينهل الآخرون من تراثهم في إبداع فلسفتهم. وكان صدور مشروع فقه الفلسفة، وخروجه إلى الوجود، انعطافا حقيقيا في التفلسف، عند العرب والمسلمين، فقد راجع فيه، بل قلب الكيفية التي يُعطى بها مع الأسئلة، التي تروم الإجابة عن أفق التحرر الفكري.

وبالرغم من أن المشروع لم يكتمل بعد إنجازهِ، ماعدا ما أنتج منه - كما هو الحال بالنسبة لفقه الفلسفة، الذي صدر منه حتى الآن جزءان؛ الأول: فقه الفلسفة، والفلسفة والترجمة⁽¹⁾؛ والثاني: فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل⁽²⁾، فضلا عن كتاب الحق العربي في الاختلاف الفلسفي⁽³⁾، إضافة إلى فصول كثيرة، موزعة على أبواب كتبه الأخرى، التي تعتبر رسائل مكملة ومتممة، أو مبينة وموضحة وشارحة، لما جاء في ثنايا المصنفات المخصصة لمشروعه⁽⁴⁾ - إلا أن أسسه النظرية، وأركانه المعرفية، قد تشكلت معالمها، كما يرى الدارسون، منذ إصدار باكورة أعماله الأولى، المؤسسة للمشروع، الذي وسم ب: اللغة والفلسفة: دراسة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، الذي يتمحور أساسا، حول ظاهرة الاختلاف اللغوي، في الخطاب الفلسفي، وهي الإشكالية التي لازالت تؤرق الباحثين والمفكرين، من حيث ارتباطها بالكيوننة، ويبتعد في فحص الشروط اللغوية للإثباتات الأنطولوجية أو الكيانية، كما طرحت في كل من الفلسفة اليونانية، والفلسفة الإسلامية، والفلسفة الغربية⁽⁵⁾؛ حيث جعلت هذه

عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص: 51، بتصرف بسيط). المراد بكونية الفلسفة، هو أن القضايا التي تستشكلها الفلسفة، وتستدل على صحتها، تخص في نظر الفلاسفة جميع أفرأ البشر.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، الطبعة الأولى، 1995، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 2- القول الفلسفي؛ كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق.

(3) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق.

(4) - يمكن أن نذكر ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، بعض الفصول والأبواب التي تندرج ضمن مشروع فقه الفلسفة، ما يلي: باب تحت عنوان: المنهجية التداولية في الفلسفة، وهو باب ضمن كتاب سؤال المنهج؛ في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق؛ وفصل تحت عنوان: الفلسفة التداولية والاستقلال الفلسفي، ضمن كتاب سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2012، بيروت؛ وفصل تحت عنوان: لغة ابن رشد الفلسفية من خلال المقولات المنطقية، ضمن كتاب اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع سابق؛ وفصلين بعنوان: فلسفيات وترجمات، ضمن كتاب حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق؛ وفصل تحت عنوان: من الفلسفة المجردة من العمل إلى الفلسفة المسددة بالأخلاق، وفصل موسوم ب: كيف يحقق العربي استقلاله الفلسفي، ضمن كتاب الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق.

(5) - يعد كتاب اللغة والفلسفة، من أوائل المؤلفات العربية، التي كان لها قصب السبق، في الاستفادة من الدرس اللغوي، الذي تقدمه فلسفة اللغة في تحليل القضايا الفلسفية، ويدافع طه في كتابه هذا، عن "دعوى النسبية اللغوية؛ ذلك، أن كل لسان طبيعي، يختص بقدرات على التفلسف مطوية فيه، تحتاج إلى

النظرية، فيما بعد، مشروع فقه الفلسفة، أنموذجا للتفلسف والنظر الفكري، مغايرا تماما، لما تبلور في أنماط الفكر الفلسفي المقلد، الذي كان لا يزال محط اهتمام الفكر العربي والمعاصر⁽¹⁾. يقول الرجل في هذا الشأن: "لقد قطعنا عمرا ليس بالقصير، ننظر في هذا التقليد، الذي ليس بالقليل، متطلعين إلى ما يمكن أن يدفع عن جيل الغد، ما لحق أجيال الماضي من شرور، وفي قلوبنا من الهم والألم، ما أسهر ليلنا، وأشغل وقتنا، لما آلت إليه هذه الأمة، من سوء التفلسف"⁽²⁾.

تقتضي الدعوى التي بسطها صاحبنا في مشروعه، بأن النهوض بالفكر والفلسفة، قولاً وعملاً، لا يُتوصل إليه، إلا بفقه ودراية آليات التداول الفلسفي، الخاصة بثقافة الفيلسوف؛ ذلك أنه، إذا كان للتراث الإسلامي العربي إبداعه الخاص، الذي نهض به علماءه ومنظروه، ويميز به إبداعهم، وتفرد بذلك عن باقي الإنتاجات الثقافية الأخرى، فإن للتراث الغربي كذلك، إبداعه الخاص به، الذي يميزه عن غيره. ومن منطلق الدعوة إلى التعارف، التي يؤكد عليها، والتي تقتضي الانفتاح المعرفي والتلاقح الفكري بين الأمم، فإن استكشاف المنهجية الفلسفية، التي اتبعتها ثقافة الغرب، لإنتاج نموذجها الخاص، في إبداع قولها الفلسفي، يكون شرطاً ضرورياً، لاستئناف مسيرة الأمة العربية والإسلامية الفلسفية الإبداعية. من هنا، جاءت الدعوة إلى الباحثين، والمهتمين بالشأن الفكري والفلسفي، بضرورة "النظر، في الصنعة الفلسفية الغربية، من منطلق علمي، لا فلسفي، حتى تتمكن، من الدخول إلى مصنع الفيلسوف، وهو يضع ترجمته لنصوص غيره من الفلاسفة، ويبدع مفهومه، ويضع تعريفه، ويبني دليله، ويسلك وفق مقتضيات قوله الفلسفي"⁽³⁾.

عقول واسعة تخرجها إلى التحقق الفعلي، وبالتالي، فلا تفاضل بين الألسن، ولا لغة أقدر على أداء معاني الفلسفة أكثر من غيرها. وما دام للغة العربية بنية متميزة، تختلف في تراكيبها ونحوها ومعجمها الخاص، عن اللغة اليونانية والهندوأوروبية، فلا بد من مراعاة أثر هذا الاختلاف، عند نقل أو تحويل مضامين المسألة الفلسفية". (لمزيد من التفصيل يرجى النظر: طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص: 26. أو بالأخص كتاب:

-TAHA Abderrahmane, LANGAGE ET PHILOSOPHI, essai sur les structures linguistique de l'ontologie, publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, imprimerie de fédala, Mohammedia, Maroc, 1^{er} édition, (1979).

(1) - تمخض عن استثمار نتائج كتاب اللغة والفلسفة، تطويرها إلى مشروع فلسفي كبير، في الفكر والثقافة العربية المعاصرة، تمثل في إنشاء نظرية علمية، تستهدف تجديد الطاقة الإبداعية عند المتفلسف العربي، أطلق عليها صاحبها اسم: فقه الفلسفة، ويشمل هذا المشروع خمسة أجزاء، وهي: الجزء الأول، الفلسفة والترجمة، (1995)؛ الجزء الثاني: القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، (1999)؛ الجزء الثالث: القول الفلسفي، كتاب التعريف والتمثيل، وقد انتهى طه من تأليفه، وسيصدر قريباً؛ الجزء الرابع: القول الفلسفي، كتاب الدليل والتخييل، الجزء الخامس: السيرة الفلسفية والتأويل؛ وهذه الأجزاء الأخيرة، الثالث والرابع والخامس، لم تصدر بعد. ينضاف إلى هذه الأجزاء الخمسة، كتاب: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (2002)، الذي يدخل هو أيضاً، ضمن مشروع فقه الفلسفة، ويتناول بعض القضايا التطبيقية، كمسألة تداول القول الفلسفي والمعتقد الديني عند الفيلسوف، ومسألة التقليد وانحسار الإبداع في الوعي الفلسفي المعاصر. (أنظر: طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، هامش الصفحة 20).

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المرجع السابق، ص: 12.

(3) - طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مرجع سابق، ص: 17.

تولى إذن، فقيه الفلسفة، مهمة صعبة وشاقة، مهمة تنهض بمجال الإبداع الفلسفي، وتشيد وإنضاج مشروع رائد في فقه الفلسفة؛ بدءاً من نقد الترجمة السائدة، وتقييم آلياتها، وتصحيح مساراتها، وممارساتها عن الغير، ومراقبة كيف تتم ترجمة النص الفلسفي اليوناني وغير اليوناني، عبر مراحل الترجمة، التي تبدأ بالترجمة التحصيلية، وهي تروم ترجمة النص الفلسفي بالحفاظ على خصائصه، الشكلية والمضمونية الأصلية، دون تغيير أو تبديل؛ فالترجمة التوصيلية، بالحفاظ على جزء يسير من خصوصية النص الفلسفي المترجم؛ ثم الترجمة التأصيلية، التي تغير من خصائص النص المترجم كلياً، ليتلاءم والمجال الثقافي والتداولي للفيلسوف، جاعلاً أفق الترجمة المبدعة، أن تكون ترجمة أصيلة إبداعية، تلامس هموم الفيلسوف، وخصوصيته الفكرية والثقافية؛ حين ذاك، تكون الترجمة موصولة بأسباب المجال التداولي للمفكر⁽¹⁾؛ وانتهاءً، بعد ذلك، بمرحلة مهمة، من مراحل المشروع، هي كيفية خروج الفلسفة العربية من التقليد والتبعية، بإنشاء وإبداع الفيلسوف لمفاهيمه، ومصطلحاته، ونحتها وفق مجاله التداولي.

مارس طه، وبلا شك، تأثيراً كبيراً في الساحة العلمية العربية، بمشروعه في نقد الممارسة الفلسفية العربية، واستيائه من تخلف عنصر الإبداع فيها، فاجتهد في إطلاق مشروعه، الذي يستجلي فيه أسباب تعطل الإبداع الفلسفي، وتساؤله عما يمكن أن يكون سبباً في هذا العطب، محاولاً بذلك النهوض من جديد، وبث روح المهمة الفلسفية، لسد العجز والتقليد المتواصل لدى المفكرين والباحثين⁽²⁾. وقد وضع الرجل حداً منيعاً، للممارسات التقليدية للتفكير الفلسفي، من خلال تأسيس تصور جديد، يقطع مع التقليد، ونحت منظومة مفاهيم ومصطلحات أصيلة، فحق له بذلك، أن يسمي هذا العمل، بالعلم الجديد⁽³⁾، هذا العلم، الذي هو في بنيته قائم بذاته، وله أركان تسند أطروحته، وتحدد منهجه، وتبين فائده وفلسفته. يقول الرجل: "أن فقه الفلسفة، يدل المتفلسف على طريق الكشف عن الأسباب، التي تثوي وراء التصورات والأحكام الفلسفية، حتى يتبين كيفيات تأثيرها، في وضع هذه التصورات، وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها، من الأسباب في مجاله التداولي، منشئاً بذلك، تصورات وأحكاماً، تنافس المنقول، استشكالاً واستدلالاً؛ وبهذا، ترجع منفعة فقه الفلسفة، إلى إخراج المتفلسف عامة،

(1) - أفرد طه لنموذج ترجمة النص الفلسفي اليوناني، باباً خاصاً، تولى فيه، مهمة نحت وإبداع نموذج الخاص في الترجمة، فقسمها، كما سنرى لاحقاً، إلى ثلاث طرق أو مراحل؛ طريق الترجمة التحصيلية، بمعنى تحصيل كل ما في النص الأصلي، شكلاً ومضموناً، وطريق الترجمة التوصيلية، التي تسعى إلى توصيل معاني النص الأصلي للمتلقي، وطريق الترجمة التأصيلية، التي اجتهد فيها بما اجتهد، وبذل فيها وسعه، لنقل مضامين النص للمتلقي، بغية إعطائه الفرصة، كي تكون له القدرة على إنشاء وإبداع قوله الخاص، من خلال النص المترجم. (المزيد من التفصيل، يرجى النظر في الباب الثالث من كتاب: **فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق).

(2) - تجدر الإشارة إلى أن مشروع طه العلمي، يعد عند الدارسين مشروعاً انقلابياً؛ كونه، يمثل انقلاباً عن المؤلف، من المشاريع الفكرية والفلسفية، في الساحة العربية؛ وكونه أيضاً، قد استوفى شروط مراجعة أصول التفلسف، وتقييم الأسس المعرفية والمنهجية، التي انبنت عليها طرق ومسالك النظر الفلسفي.

(3) - قد يتساءل القارئ، عن المصطلح الذي أطلقه طه، والذي وسم به مشروعه، وهو: العلم الجديد، هل هو فعلاً علم جديد، لم يسبق له مثيل، مثل بعض النظريات الجديدة، التي تؤسس لعلم جديد لاحقاً؟ أم هو اجتهد تراكمي، وتجديد لما هو قديم وموجود، في الساحة العربية والعالمية؟ غير أن مشروع فقه الفلسفة، لما أطلق عليه صاحبه العلم الجديد، فهو وبلا شك، يُنْزَلْ منزلة النظرية الجديدة، التي لم يُسبِقْ لها، من قبل. لكن، يمكن أن نتساءل نحن أيضاً، هل يمكن أن يسلم الدارسون والنقاد للرجل، على أن مشروع فقه الفلسفة، يرقى إلى نظرية علمية جديدة؟ ولما لا؟ خصوصاً، وأن الغاية منه، هو نقد التبعية والتقليد، ومحاولة إبداع فكر جديد ومتجدد، ينهل من علوم التراث، ويسلك مسالك وطرق حديثة، بمنهج علمية دقيقة، ترقى إلى المناهج العلمية المعاصرة. لكن، على أية حال، سنترك للزمن أن يحكم على هذا العلم، أهو علم جديد، أم هو اجتهد يسير على أثر السابقين؟

والمفلسف العربي خاصة، من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي، إلى الاجتهاد في وضع ما يقابله، إن مثلاً أو ضداً. (...); فمتى علم المفلسف العربي بهذه الأسباب، أصبح بمكنه التوسل بها، في إبداع المعرفة الفلسفية، والتجديد في أبوابها، فتحيا روح التفلسف الصحيح، في مجاله التداولي، بعد أن خمدت فيه قروناً. أو قل: إن فقه الفلسفة، يفيد في العلم بالأسباب الموصلة إلى إنتاج الفلسفة⁽¹⁾.

على أساس هذه الرؤية الفلسفية، سيتحدد السؤال، وستكون الغاية من مقارنتنا لهذا الباب، هو تعقب مظاهر الانقلاب الفكري والفلسفي على المشاريع العلمية المعاصرة⁽²⁾، واستجلاء، ما يسطره الرجل، من شروط النهوض الفكري والمعرفي الجديد، بما يمكن أن يجعل الباحثين، مقتدرين على إنتاج فكر فلسفي مبدع، وتأسيس فلسفة حية⁽³⁾، تأخذ، كما يقترح، بخصائص الشمولية النموذجية، والمعنوية القصدية، والعقلانية الاتساعية، ثم التبعية الاتصالية⁽⁴⁾، التي تعتبر منطاد دعوى النظرية التداولية في الفلسفة، التي تقتضي، مراجعة المنتوج الفلسفي العربي السائد، وإعادة إنتاجه، وفق مبادئ وقواعد محددة.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 24.

(2) - نذكر من بين المشاريع الفكرية والفلسفية، التي كانت في مرمى النقد والاعتراض عند طه، والتي التمسّت في الفكر والفلسفة والحداثة الغربية شرطاً للنهوض والتقدم، باعتبارها النموذج الأمثل للنهوض، هي: على سبيل المثال لا الحصر، مشروع المفكر المغربي عبد العروي، الذي وُسم مشروعه بالتاريخانية، كما رأينا آنفاً، نظراً لتوسله بالمنهج التاريخاني والفكر الماركسي عموماً، وقد تميز بقطعيته المعرفية مع التراث الإسلامي، ويعد العروي من أكبر دعاة الانفصال عن التراث. ومنها كذلك، مشروع المفكر الراحل محمد عابد الجابري، الذي نادى بنقد العقل العربي وبنية تفكيره، وتقسيم التراث الفكري والثقافي إلى أنظمة معرفية متفرقة ومتنازعة؛ فكانا هذين المشروعين اللذان أخذنا حظاً وافراً من النقد. لكن، تبقى هناك مشاريع فكرية أخرى، تعرض لها طه بالنقد في معرض كتبه، وأشار إليها، دون أن تأخذ حيزاً كبيراً. (لمزيد من توسيع النظر في نقد مشروع الجابري، يرجى الرجوع للباب الأول من البحث الذي خصص لدراسة وتحليل النظرية التكاملية في تقويم التراث الإسلامي العربي).

(3) - يروم طه، من خلال مشروع فقه الفلسفة، إلى تأسيس ما أسماه ب: الفلسفة الحية، ومصطلح الفلسفة الحية من الحياة، أي الفلسفة التي تحيا بالعطاء والإبداع المأصول، الذي يتماشى والمجال التداولي الإسلامي العربي، لغة وثقافة وعقيدة، على عكس الفلسفة الميتة، وهي الفلسفة المقلدة، من حيث أن تقليدها، يجعلها جامدة إلى حد الموت، كونها، لا تستجيب لمقومات المجتمع العربي المسلم.

(4) - تتميز الفلسفة الحية، كما سنرى لاحقاً، بخصائص معينة، أولى هذه الخصائص هي: الشمولية الفلسفية النموذجية، وتعني، أن المعاني التي تضعها الفلسفة، والأحكام التي تقرها، لا تدعي الكونية ولا العالمية، التي تعارض ومبدأ تعدد الانتماءات واللغات والثقافات، بل هي شمولية نموذجية، تفتح على أفراد مجتمعاتها، دون فرض أو قيود، وتتماشى مع انتماءاتهم الثقافية؛ وثاني الخصائص، أنها معنوية قصدية، وتعني، أن الفلسفة ذات طبيعة معنوية قصدية، توجب وجود اللفظ، كما توجب وجود المتكلم، وتتوسل بمختلف الوسائل اللفظية في بنائها المعجمية؛ ثالث الخصائص، أنها عقلانية اتساعية، تأخذ بالنقد المستند إلى القصد، وليس بالنقد المجرد، والبرهان الموسع وليس المضيق؛ وآخر خصائص، هي أنها تبعية اتصالية، أي تبعية مستقلة في أصول الفلسفة، واتصالية في بعض فروعها.



الفصل الأول

معالم مشروع فقه الفلسفة

تناقلت النخب الفكرية في العالم العربي، ومعها الأجيال المثقفة، معتقدات وأحكام، ظنتها راسخة وثابتة، لا تتبدل ولا تتغير، ولو تغيرت الظروف والأحوال، من بين تلك المعتقدات والأحكام، ما يتعلق بحقل الفكر الفلسفي، لاسيما حول ماهية الفلسفة، والسؤال عن الفلسفة، أي ما طبيعة الفلسفة؟ وما التفلسف؟ وكان من بين المفكرين المعاصرين القلائل، الذين بادروا إلى تغيير هذا النمط الفلسفي، وعدم الاستناد إلى تلك الأحكام المقررة، هو فيلسوفنا طه عبد الرحمن، الذي عمل منذ بداية بحثه في الموضوع، على استشكال قضية السؤال في الفلسفة، والقول في ماهية الفلسفة، من خلال بحثه في جذور السؤال، وكيف تبلور وتشكل، حتى أضحي التفلسف، من خلال السؤال، ينم عن علو كعب المتفلسف.

1. فقه الفلسفة واستشكال السؤال عن الفلسفة وماهيتها

وجد طه، أن السؤال في الفلسفة لم ينتهي، ولن ينته بجواب، لا من الذين كان لهم باع في العلم والمعرفة الفلسفية، ولا الذين دونهم، فهم على السواء، يطرحون السؤال تلوى الآخر، حتى صار السؤال، يعد تفلسفاً، يحوي الجواب كما يحوي السؤال، فاقتنع الكل، بأن طرح السؤال في بيان ماهية الفلسفة، أولى من البحث له عن جواب، محتجين بأن جوهر الفلسفة، هي ممارسة السؤال، الذي لا يفنى كفناء الجواب.

ذهب بعض الدارسين⁽¹⁾، إلى أن القول في ماهية الفلسفة، ملازم لخطابها وتاريخها، فهو قول فلسفي في الفلسفة؛ أي، قول يسأل عن ماهية الفلسفة، من داخل الفلسفة، مما يعني، أن "السؤال عن ماهية الفلسفة، من اختصاص الفلسفة، بحيث يكون السؤال عن ماهية الفلسفة، سؤالاً تطرحه الفلسفة على نفسها عن نفسها، على شاكلة السؤال عن ماهية أي ظاهرة من الظواهر في العالم"⁽²⁾. لكن السؤال الذي يتبادر، هو ماهي تلك الماهية على الخصوص، ما الفلسفة؟ ولماذا الفلسفة؟ وأين نحن من الفلسفة؟ هي أسئلة جوهرية، من أجل تحقيق التفلسف. غير أن

(1) - من بين هؤلاء، المفكر والفيلسوف ناصيف نصار، الذي ذهب في بحثه الموسوم ب: ماهية الفلسفة وضرورتها، إلى أن فعل الفلسفة، والتفلسف عموماً، لا ينحصر في الماهية، بل يعتبر مدخلاً للبحث في مضمون كل ماهية، ومن بينها ماهية الفلسفة. لذلك يجد أن السؤال عن الفلسفة وماهيتها، ينبغي أن يطرح من داخل الفلسفة، على اعتبار أنها، العلم الذي يستلزم الإجابة عن فلسفة الماهية أولاً ثم ماهية الفلسفة ثانياً. تجدر الإشارة إلى أن ناصيف نصار، نال شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، من جامعة السوربون سنة 1967، عن أطروحته تحت عنوان: الفكر الواقعي عند ابن خلدون. عُرف نصار بمحاولته الحثيثة، للتنظير لتحقيق الاستقلال الفلسفي للفكر العربي المعاصر، بالمعنى القومي، وبمحاولته للتنظير للعلاقة بين الفلسفة والأيدولوجيا، ولمفاهيم السلطة والحرية والأمة، والحضور التاريخي. نال جائزة مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية للدراسات الإنسانية سنة 1999. ونال جائزة حول الدراسات والفكر، التي تمنحها رابطة الكتاب الأردنيين، سنة 1995.

(2) - ناصيف نصار، **ماهية الفلسفة وضرورتها**، مجلة المستقبل العربي، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، عدد 37، يوليو 2014، ص: 115.

البحث في ماهية الفلسفة، يبدو بهذا الصدد، ليس كطرح الأسئلة عن غيرها من الظواهر؛ فالقول في ماهية الفلسفة له خصوصيته، التي تتبع من خصوصية الدرس الفلسفي، الذي نحن بصدد⁽¹⁾.

ولما كان السؤال ودوامه في الفلسفة، يعد أحد أهم مفاتيح قضاياها الاستشكالية، من حيث أنه يفتح آفاقها، ويثري إمكاناتها العلمية والمعرفية، فإنه ينطوي في مفهومه، حسب طه، على معنيين أساسيين، يتحدد بهما، وهما؛ الطلب، والتداعي؛ فالطلب، وهو السؤال في اللغة، يعد شرطاً ضرورياً، لتحصيل المعرفة عن المطلوب، فتكون الفلسفة، حينما تبنى على السؤال، قائمة مقام الشرط، الذي تحصل به المعرفة. أما التداعي، فمعلوم أن للسؤال الفلسفي تداعيات، لا حصر لها؛ فالسؤال واحد قد تتولد عنه أسئلة كثيرة، والجواب عنه، يفتح نافذة أسئلة أخرى؛ وهكذا، تتداعى الأسئلة وأجوبتها، وتتشعب في كل اتجاه؛ فعلى سبيل المثال، قد ينقلك سؤال ما الفلسفة؟ إلى أسئلة أخرى، متعلقة به، مثل: "ما النظر الفلسفي؟ وما الوجود الفلسفي؟ وكيف السلوك الفلسفي؟ وما الطريق الفلسفي؟ وما الاختيار الفلسفي؟"⁽²⁾.

كما قد ينقلك إلى أسئلة متداعية، من خارج السؤال، من مثل: "ما ضد الفلسفة؟ وما القول غير الفلسفي؟ وما الفعل غير الفلسفي؟ وما فضل غير الفلسفة على الفلسفة؟"⁽³⁾. وقد يحولك السؤال، إلى أسئلة عن ماهية التفلسف الحقيقي، من مثل: "ما شروط إمكان التفلسف؟ وما أسباب وجود التفلسف؟ وما شروط صحة التفلسف؟ وهل للفلسفة ماهية تقبل التحديد؟"⁽⁴⁾ وهكذا، يتداعى السؤال بقوة عجيبة، لا مثيل لها، في أساليب الكلام. لكن، على الرغم مما قد يفتحه السؤال الفلسفي، من آفاق علمية، وفضاءات فكرية رحبة، تثري المعرفة، وتوسع إمكاناتها، خصوصاً، من خلال معنيي الطلب والتداعي، فإن لطفه رأي آخر، في هذا السؤال؛ فهو يعترض على مفهومه، وعلى طريقة صياغته، وما يمكن أن ينتج عنه، من تمثالات لن تخدم الفلسفة؛ وذلك، من حيث أنه سؤال، قد يجمع بين متناقضات عديدة، حينما ينتقل من السؤال عن الفلسفة، إلى تحديد ماهيتها، بواسطة السؤال؛ ومن بين المتناقضات، الجمع بين السؤال والجواب في آن واحد، يقول الرجل: "اعلم أن القول: إن السؤال ما الفلسفة؟ لا جواب عنه، لا يلزم منه أن الفلسفة سؤال، بل يلزم منه، على خلاف ذلك، أن الفلسفة جواب، فإن معنى انتفاء الجواب، عن السؤال ما

(1) - تظهر خصوصية القول في ماهية الفلسفة، حسب ناصيف نصار، بمقارنته مع القول في ماهية الدين، أو القول في ماهية العلم؛ فلاشك أن الوعي الديني، لا يهتم بالبحث في ماهية الدين، بقدر ما يهتم بتحقيق مضامينه في حياة الناس؛ غير أنه، إذا انتقل السؤال عن ماهية الدين، فإنه يتحول إلى سؤال فلسفي بامتياز؛ وكذلك العلم، إذ أنه، لا يأبه بالبحث في ماهيته، بقدر ما يسعى لمراكمة إنجازاته؛ فالفارق بين القول في ماهية الفلسفة، وبينه في ماهية الدين والعلوم، يكمن في قضية المرجعية؛ فالدين والعلم وغيرهما، يحتاج إلى مرجعية الفلسفة؛ في حين، أن القول في ماهية الفلسفة، لا يحتاج إلى مرجعية أعلى من الفلسفة. (أنظر: ناصيف نصار، **ماهية الفلسفة وضرورتها**، المرجع نفسه، ص: 116). ولعل القضية الشائكة هنا، هي هل تعتبر الفلسفة، بحسب نصار، تعد أشرف العلوم، بحيث لا يمكن أن ينزل علم بمستوى الفلسفة ينظر فيها، أم أن هناك علم، سيضطلع به طه، ليحيط بالفلسفة، وينظر فيها من خارجها؟

(2) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص: 12.

(3) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، المرجع السابق، ص: 12.

(4) - المرجع نفسه.

الفلسفة؟ لم يرد ها هنا في صيغة استفهام، يحتمل الجواب عنه، بنعم أو لا، بل ورد في صيغة تقرير، يرفع كل استفهام⁽¹⁾.

ثم أيضاً، يجمع هذا السؤال، بين متناقضين آخرين، وهما العلم والجهل؛ فرسوخ اليقين، بعدم إمكان حصول الجواب عن سؤال ما الفلسفة، دليل على الجهل بماهيتها، وهذا ما جعل الفلاسفة، يدعون أن الفلسفة هي في جوهرها سؤال، لا يتطلب بالضرورة جواباً، فأوقعهم هذا في تناقض، من حيث وصف الفلسفة بالسؤال، مع الجهل بالجواب عنه، وعن هذا التناقض، يقول الرجل: "اعلم أن القول: إن السؤال ما الفلسفة؟ لا جواب عنه، لا يلزم منه العلم بأن الفلسفة سؤال، بل يلزم منه، على العكس من هذا، الجهل بأنها كذلك؛ فإن النافي لإمكان الإجابة عن السؤال: ما الفلسفة؟ يقر إقراراً، بعجزه عن بيان ماهيتها"⁽²⁾، وبالتالي، يعد هذا جمع بين متناقضين، أي جمع بين العلم والجهل.

ترجع إشكالية السؤال الفلسفي في الفلسفة، إلى جعل معنى الفلسفة، مطابقاً لمعنى بقاء السؤال عن ما الفلسفة، دون تحديد جواب معين ومحدد، بحكم معنيي الطلب والتداعي، فصار هذا الإشكال، يحمل تناقضين منهجين كبيرين، وهما: الجمع بين السؤال والجواب، والجمع بين العلم والجهل. حرك هذا الإشكال الفلسفي داعية الرجل النقدية، ما دفعه إلى التساؤل، عن إمكانية تحديد النظر في هذا السؤال، تجديداً، يُصلح على الأقل، بعض الأعطاب، التي لحقت بالفلسفة، فأضرتها أكثر من أن تنفعها، ويدفع آثارها، الناتجة عن التناقض الحاصل في السؤال الفلسفي.

إن السؤال عن الفلسفة، بصيغة ما الفلسفة؟ ليس سؤالاً فلسفياً، كما يعتقد الفلاسفة، رغم تعلقه بالفلسفة وبموضوعاتها؛ والسبب في ذلك، هو أن السؤال الفلسفي، يكون مطروحاً من داخل الفلسفة، كما ذهب نصّار، في حين، يجد طه، أن هذا السؤال غير الفلسفي، هو سؤال مطروح من خارج الفلسفة؛ بمعنى، أن السؤال، ليس بالضرورة أن يكون جزءاً من المعرفة المسؤول عنها، فهو سؤال متقدم عن الفلسفة، وبعيد عنها، ولو أنه ممهّد للدخول في معرفتها. وهذا يحيلنا إلى إشكالية فكرية عميقة، وقعت فيها الفلسفة الحديثة، التي تتحدد بالسؤال غير الفلسفي. وهذا الإشكال ترتب عليه، كما يقول طه: "إدماج ما هو غير فلسفي، فيما هو فلسفي، ودوام التقلب بين هذين الطرفين، من غير مراعات لمقتضيات تفاوتهما؛ ويتضح هذا التفاوت، متى أنزلنا الفلسفة مرتبة مخصوصة، وأنزلنا السؤال عنها، في مرتبة تعلوها درجة (...)"؛ فالفلسفة، تقوم بوظيفة معرفية مخصوصة، بينما السؤال عنها: ما الفلسفة؟ يتولى النظر في هذه الوظيفة المعرفية عينها⁽³⁾؛ ذلك، أن الواجب من التفلسف بالضرورة، هو طلب النظر في وظيفة الفلسفة، وترك التفلسف عند باب السؤال عن الفلسفة؛ ولا ينهض بواجب النظر، في وظيفة الفلسفة، من منظور طه، إلا النظر العلمي، لأن النظر العلمي، يعلو على النظر الفلسفي، من داخل الفلسفة درجة، من حيث أنه، نظر في الوظيفة التي تقوم بها الفلسفة.

(1) - نفسه.

(2) - نفسه، ص: 13.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 14.

إن السؤال عن ماهية الفلسفة؟ ينبغي أن يطرح من خارج الفلسفة، ليقوم بوظيفته العلمية، التي تتجلى في الإحاطة بموضوعات الفلسفة. فالسؤال إذن، هو سؤال علمي، أكثر مما هو سؤال فلسفي. على هذا الأساس، أدرك الرجل، أن من واجبه أن ينهض بالبحث في هذا الإشكال، الذي غفل عنه كثير من المفكرين والفلاسفة المعاصرين، وهو ضرورة الاجتهاد، في تأسيس علم، يحيط بقضية الفلسفة، ويحتوي موضوعاتها، هذا العلم، من شأنه، أن "يتولى دراسة الفلسفة، بوصفها جملة من الظواهر، التي لها خصائصها، وقوانينها الذاتية، مثلها في ذلك، مثل الظواهر الإنسانية الأخرى، التي ننظر فيها، طلبا لاستخراج أوصافها وأحكامها، متوسلين في ذلك، بإجراءات منهجية محددة، ونظريات علمية مقررّة"⁽¹⁾. غير أن استحضر السؤال، عن ماهية الفلسفة، من داخل الفلسفة، يبدو كذلك، راهنيا، وملحا في الوقت المعاصر، كما كان راهنيا، في أزمنة ماضية، بحسب حدة الإشكالات الفلسفية والمعرفية، التي يعرفها كل عصر. ولعله اليوم، تزداد راهنية السؤال والجواب معا، أكثر من أي وقت مضى، لشدة ما تعرفه الفلسفة والمعرفة العربية والإسلامية عموما، من تبعية فكرية ومنهجية، تحول دون الوقوف على مكامن الخلل، الذي أصاب الفلسفة العربية المعاصرة. فاستمرار السؤال الفلسفي، هو في حد ذاته إلحاح على الجواب، الذي يبحث عنه طه، وهو أيضا، استحضر للماهية والجدوى، من الفلسفة والتفلسف، برؤية متجددة، متجاوبة مع أسئلة العصر، بحسب متطلبات الخصوصية الثقافية، والمجال التداولي العام.

إن ما ينشده طه، ويتطلع إليه، هو البحث عن السبل العلمية، التي تمكننا من الوصول، إلى إنشاء قول فلسفي مبدع، يستجيب للشروط المنطقية، والمقتضيات المنهجية والمعرفية، للمجال التداولي، ولا سبيل إلى تحقيق هذا القول الفلسفي، المستقل والمتحرر، إلا بتأسيس علم حقيقي، يبنى على قواعد مقررّة؛ علم يحصل به الباحث والمفكر، القدرة على الاستقلال في النظر الفلسفي، دون تقليد أو تبعية. لقد كان هذا المبتغى، حافزا للرجل، على تشييد هذا العلم، سمي بفقه الفلسفة؛ راغبا، في أن يكون، في مرتبة العلم الجديد؛ فوضع أسسه، وثبت أركانه، ورسم منطلقاته، وحدد موضوعه، ودقق في منهجه. يقول الرجل: "وليس من سبيل إلى ذلك، إلا بإنشاء علم، يختص بالنظر في الفلسفة، كما ينظر الصانع في الآلة، وهو ما أسميناه بفقه الفلسفة، فهو العلم الذي يزودنا بالمعرفة، وبدقيق آليات الممارسة الفلسفية، والإحاطة بجليل تقنيات الإنتاج، والإبداع فيها، ومتى حصلنا هذا العلم، أمكننا إداك، الارتقاء من رتبة استعمال الفلسفة، إلى رتبة صنع الفلسفة"⁽²⁾.

وكون علم فقه الفلسفة، يهتم بدراسة الفلسفة، دراسة علمية، من خارج الفلسفة، لأنه ينظر إليها، بوصفها جملة من الظواهر، التي تحكمها وتضبطها قوانينها، بغية الكشف عن الخصائص المميزة لها، متوسلا في ذلك، بمنهجية محددة، ونظريات علمية مقررّة. وقد بين طه، أن هذا العلم الجديد، الذي يختص بالنظر في الظواهر الفلسفية، مثله مثل باقي العلوم الإنسانية، والاجتماعية المتداولة؛ يستلزم، أن يكون له موضوع محدد، ومنهج مقرر، وأن تكون له فائدة مطلوبة، وفلسفة مميزة.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 14.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 53.

2. الخصائص العامة لعلم فقه الفلسفة

يُنزل طه علم فقه الفلسفة، مرتبة العلم الصريح، وقد نال هذه المكانة، بحكم أهميته العلمية التجديدية، التي يحاول من خلالها، تحديد القول الفلسفي، وإكساب الباحث، القدرة العلمية والمنهجية، على استشكال القضايا المعرفية، والإشكالات الفلسفية، التي يخوض فيها الفكر العربي المعاصر. وتأتي أهميته التجديدية، بحكم التماسه أحدث المناهج، التي يُتوسل بها في العلوم الحديثة.

2. 1. موضوع علم فقه الفلسفة

قبل الحديث عن موضوع علم فقه الفلسفة، الذي هو الفلسفة ذاتها، يرر طه، اختياره لمصطلح فقه مقرونا بالفلسفة؛ حيث، يتبادر إلى الذهن، من خلال اللفظ، كل ما يتعلق بأحكام الشرع، المسماة بالفقه، مما قد يقدح في مضمون الاجتهاد الطهاوي، والغاية منه، نظرا لاعتبار الفلسفة، أشرف العلوم، وأرفعها قدرا، ولا صلة لها بعلوم الفقه، أو الشريعة. وقد يشكك بعضهم، في فائدة هذا الاجتهاد، المسمى بالفقه، والمقرون بالفلسفة؛ أو أن هذه الأخيرة، علم مخصوص، لا يقتزن بأي مصطلح، أو بأي صيغة خارجها. ولتوضيح ما قد يرد على الأذهان، يورد فقيه الفلسفة، أن مصطلح الفقه، المقترن بالفلسفة، اختير للدلالة على حقيقة علمية فلسفية، وهي: أن اختيار هذا المصطلح، لا يدل، إلا على "العلم بطرق الفلسفة في الإفادة، وبطرق استثمارها، في إحياء القدرة على التفلسف"⁽¹⁾؛ ونظرا، للامتنياز الخاص للفظ الفقه، على غيرها من المصطلحات المستعملة، ولتمام مطابقتها للغرض العلمي، الذي يبتغيه الرجل، فقد تفرد هذا المصطلح، عن غيره من الألفاظ، للأسباب التالية، وهي:

فقد تفرد مصطلح الفقه عن لفظة العلم، كونه يقتضي الدخول في النظر والتأمل، من حيث أن كل فقه، يصار إلى علم بحصول النظر فيه؛ ذلك أن لفظة العلم، لم تعد تفني بالغرض الذي قصده طه، وهو القيام بأقصى جهد من التأمل، للخروج من الممارسة الفلسفية الداخلية، أي النظر في الفلسفة من الداخل، إلى النظر فيها من الخارج، وتأكيدها على ذلك، أورد، ما ذهب إليه أبو هلال العسكري، في كتاب الفروق اللغوية، قوله: "الفرق بين العلم والفقه، هو أن الفقه، هو العلم بمقتضى الكلام على تأمله، ولهذا، لا يقال إن الله يفقه، لأنه لا يوصف بالتأمل، وتقول لمن تخاطبه: تفقه ما أقول، أي تأمله"⁽²⁾؛ وأيضا، لتخليص الفلسفة من مسلمة اشتغالها على كل المعارف بهذا النظر الفوقاني.

وتنزل لفظة الفقه، رتبة أعلى من لفظة المعرفة، لأن الفقه أخص من المعرفة، والدليل على ذلك، ما ذهب إليه العسكري أيضا، في الفروق في اللغوية، قوله: "أما ترى أنك تقول: فقهت كلامه، ولا تقول: فهمت ذهابه ومجيئه، في حين يجوز أن تقول: عرفت ذهابه ومجيئه، كما تقول: عرفت كلامه"⁽³⁾. ويبرز تميز لفظة الفقه عن المعرفة، من كون أن

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 26.

(2) - أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1422هـ- 2002م، بيروت، ص: 80.

(3) - أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، المرجع نفسه، ص: 79- 80.

الفقه، يوجب الوصل بين القول والفعل، أي بين الخطاب والسلوك؛ فلا ينفع القول وحده، ما لم يكن مقرونا بسلوك الفيلسوف، الذي يتعلق بجملة من المظاهر، ينبغي أن توافق مضامين كلامه، وأن يصدق فعله قوله. وتفضل كلمة الفقه عن الفهم، من جهة اعتبار أن الفقه، يغلب عليه التمسك بالمقصود من هذا اللفظ، عكس الفهم، الذي يغلب عليه التمسك باللفظ الملقى. وعلى كل حال، يقتضي الفقه، من هذا الجانب، الوقوف، لا على الظواهر الجلية، من إثباتات الفيلسوف، التي تفيد الفهم، وإنما على الأسباب الخفية، التي تكمن وراء تلك الظواهر، فيفيد فقه الفلسفة، العلم بالأسباب، على مقتضى النظر والتأمل.

يقول الرجل، مبرزاً ذلك: "ولم يسعنا، إلا أن نسمي هذا الطريق باسم فقه الفلسفة، إذ ليس في الألفاظ العربية لفظ، اشتهر بالجمع بين إفادة العلم وإفادة العمل، اشتهار لفظ الفقه به"⁽¹⁾؛ ذلك، أن النظر في الفلسفة، يشمل جميع مناحي الممارسة الفلسفية، قولاً وفعلًا، لا انفصال بينهما عن بعض؛ ولذلك، "كان المقتضى النظري لفقه الفلسفة، هو أن تسند الأقوال إلى الأدلة، وتسند الأدلة إلى الأفعال، ولا يجوز قطع بعضهما عن بعض بأي حال"⁽²⁾. فالممارسة الفلسفية، ليست نظراً مجرداً، وإنما ممارسة، نظرية وعملية، مرتبطة بالسلوك والعمل أساساً، وهو السبب، الذي جعله يفضل كلمة الفقه، عن غيرها من المصطلحات، التي قد لا تفيد بالضرورة معنى العمل المطلوب؛ ذلك أن، الفلسفة بالنسبة إليه، على خلاف المشهور، أي "ليس قولاً فحسب، بل هو قول مزدوج بالفعل، وخطاب مزدوج بالسلوك، فنحتاج إلى النظر فيها، على هذا المقتضى"⁽³⁾. وهذا التوجه مخالف للمألوف من التفلسف، عند جمهور الفلاسفة.

إن المراد من فقه الفلسفة، وهو أن هذا العلم، لا يمكن أن يؤدي مقصوده من لفظه، لا علم الفلسفة، ولا معرفة الفلسفة، ولا فهم الفلسفة؛ ذلك، أن هذه الألفاظ، وغيرها، ينحى منحاً قاصراً في تقويم الفلسفة، وتكتفي بالدلالة فقط على النصوص الفلسفية؛ بيد أن فقه الفلسفة، يختص بالنظر في الفلسفة، من جهة الخطاب والمضامين، في ارتباطها بالسلوك، أي من جهة أقوال الفيلسوف، ومطابقة هذه الأقوال، لسلوكاته وتصرفاته. أما موضوع فقه الفلسفة، فقد كان هو الفلسفة ذاتها، وفي هذا التحديد، نجده، ينازع، في جرأة قل نظيرها، جمهور الفلاسفة، الذين ينزلون الفلسفة رتبة أعلى من غيرها من المعارف؛ بحيث لا يمكن أن تكون موضوعاً لغيرها، بمعنى أنها، أم العلوم وأشرفها، ولن تنزل درجة أقل من أي علم آخر. استند الفلاسفة في هذا الاعتبار، على كون الفلسفة، تبحث في معاني الماورائيات، وحقائق الألوهية⁽⁴⁾؛ ولكونها أيضاً، تعتبر من أوسع المعارف، وأشملها لكافة العلوم الطبيعية والإنسانية. غير

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص: 13.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 30.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص: 13.

(4) - كانت الفلسفة، أو التفكير الفلسفي قديماً، يعتبر من أشرف المعارف والعلوم وأجلها، كون هذا التفكير، اصطليح بالدين المسيحي، في نهاية القرن الخامس بعد الميلاد؛ فكانت مهمة الفلسفة، آنذاك، كما يؤكد زكي نجيب محمود، في كتابه قصة الفلسفة الحديثة، هو "التأييد بالدلائل العقلية، ما سلمت به النفوس بالإيمان تسليماً، لا يقبل ريباً ولا شك؛ وهكذا، أضحت الفلسفة تابعة للعقيدة، وأصبح العقل عوناً لها، ما جعل للكنيسة قوة، استطاعت من خلالها، أن تغزو الأمم الأخرى من جهة. ومن جهة ثانية، كانت تبحث الفلسفة، في قضايا الدين والألوهية، على اعتبار أن رجالها، آنذاك، كانوا رجال دين، أخذوا بزمام الفلسفة، فأناخوها في حضيرة الكنيسة، كي يستخدموها في شؤون الدين، لعلهم يجدون فيها لعقيدتهم سنداً من المنطق، ودعامة من العقل. وقد كانت أولى القضايا التي تبحث فيها، والتي نشب على إثرها جدل كبير بين الفلاسفة، هو موضوع الكليات Universal، وفكرة الله، والبرهان على

أن وجهة نظر فقيه الفلسفة، مختلفة عن هذا الادعاء؛ وهو أن موضوع علم فقه الفلسفة ينزل في أعلى مرتبة من الفلسفة ذاتها، فهو في نظره أشرف منها، أما الفلسفة فهي موضوعا له؛ "وهذا ما يجعل النظر فيها، يقف على خصائص وقوانين، لم يتفطن إليها أغلب المشتغلين بها"⁽¹⁾.

حاول طه الدفاع عن نظريته، ورد تلك المزاعم، عبر إبطال القول بأشرفية الفلسفة، من خلال استشكاله للمفاهيم والتصورات السائدة عن الفلسفة ذاتها؛ أما أشرفية الفلسفة، فقد ردها من خلال ثلاث أوجه؛ أولاها: أن جمهور الفلاسفة، حينما يعتبرون، أن الفلسفة هي أشرف المعارف، فهم يخلطون بين المعنى العام، والمعنى الخاص للفلسفة؛ فقد نزلت الفلسفة، منزلة أشرف العلوم والمعارف، لكونها تشتغل على قضية، من أهم وأشرف القضايا الوجودية، وهي قضية الإلهيات، أو ما يعرف بما بعد الطبيعة⁽²⁾؛ لكن الفلسفة، لم تعد تشتغل على المسائل الإلهية وحسب، وإنما اتسعت، وتنوعت قضاياها، لتشمل الجانب الطبيعي والإنساني، بتعدد مسائله وقضاياها؛ ولما أضحت الفلسفة، تنظر فيما دون الإلهيات، فقد نزع عنها صفة الشرفية، فأصبحت، مثلها مثل جميع الظواهر الإنسانية والاجتماعية، لها خصائصها وقوانينها المميزة.

أنزلت الفلسفة منزلة أشرف العلوم أيضا، بتخصيصها، وجعلها علما خاصا بحقل معين، باعتبار اشتغالها على قضايا الإلهيات، وعدم اعتبارها للجانب الطبيعي منها، الذي ينزع عنها صفة الأشرفية. لكن هذا التخصيص، في نظر طه، ليس له دليل علمي، كون أن النظر الفلسفي في الإلهيات، لا يمكن أن يتقدم على النظر الفلسفي الطبيعي، بل النظر الطبيعي، هو السبيل الذي يوصل إلى النظر الإلهي، وهذا الذي ذهب إليه ابن رشد من قبل، في كتابه فصل المقال، حينما اعتبر "أن المصنوعات، تدل بصنعتها على الصانع"⁽³⁾. حيث تعد هذه المقولة، ركنا أساسيا من أركان الفلسفة. ثاني أوجه بطلان هذا الادعاء، الخلط بين الرتبة الوجودية والرتبة النظرية، في شعب المعرفة؛ فلا يمكن، ترتيب شرف موضوع الفلسفة، على شرف النظر فيها؛ فقد يجوز، أن يكون هناك موضوع، ينظر في الفلسفة من فوقها، ويحيط بها بموضوعاتها، وهذا النظر، وبلا شك، هو النظر العلمي؛ ولما كان علم فقه الفلسفة، علما صريحا، فإنه ينزل فوق الفلسفة النازرة في أشرف المواضيع مرتبة؛ ذلك، أن شعب المعرفة، متعددة بتعدد مواضيعها، لا يمكن أن تتخذ

وجوده، ونظرية المعرفة، التي تستند إلى فكرة أن الفلسفة والدين، يشكلان حقيقة واحدة، وليست الفلسفة واللاهوت نقيضين، وإنما يكملان بعضهما البعض، في تحصيل المعرفة". (أنظر: زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1300هـ - 1936م، القاهرة، ص: 2 - 11 - 28).

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 19.

(2) - ينقسم النظر العلمي في الظواهر، حسب الفلاسفة، إلى قسمين مختلفين؛ أحدهما: نظر في الأشكال التي تتجلى بها الظواهر؛ ثانيهما: النظر في روح هذه الظواهر؛ فالنظر الأول، هو موضوع العلوم الوضعية؛ بينما النظر الثاني، موضوع ما سمي بـ: ما بعد الطبيعة. فعلم ما بعد الطبيعة، يبحث في ماهية الظواهر والأشياء، وعلة العلل، وغرضه، الوصول إلى ما وراء الظواهر الطبيعية، والوقوف على الحرك الأول الخفي لهذا العالم. ففي قضايا هذا العلم، كما يقول رابورت، في كتاب مبادئ الفلسفة: بحث الأيونون، وبحث كذلك أفلاطون، وسمى هذه الأبحاث بالجدليات، أو علم الكلام. وقد جمع أرسطو وتلاميذه، أبحاثه المتعلقة بأصل الأشياء، التي تسمى بالفلسفة المبدئية، ووضعوها بعد أبحاثه المتعلقة بالطبيعية، ومنه، نشأ اسم ما بعد الطبيعة. (أنظر: أ. س. رابورت، مبادئ

الفلسفة، ترجمة، أحمد أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ط، 2014، ص: 19 - 20 - 21)

(3) - أبو الوليد بن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مرجع سابق، ص: 22.

رتبا متساوية بين وجود موضوعاتها، وبين النظر في هذه الموضوعات؛ "فقد تنزل إحدى شعب المعرفة، من جهة وجود موضوعها، أعلى رتبة ممكنة، ولكنها، من جهة النظر في هذا الموضوع، تنزل رتبة دونها، إن لم تنزل من الرتب أدناها، والعكس بالعكس"⁽¹⁾.

ثالثها: الخلط بين النهاية الفعلية لتصنيف العلوم، والنهاية المبدئية لهذا التصنيف؛ فقد يجوز عند الرجل، مبدئياً، أن تكون فوق كل معرفة علمية، معرفة تنظر فيها، وهذا الجواز، يخالف من الناحية التراتبية ما تواضع عليه المفكرون والفلاسفة، من تصنيف مختلف العلوم، ووضع الفلسفة على رأس تلك العلوم، وقد سمى طه هذا الإمكان المنطقي، في وجود معرفة تنظر في معرفة فوقها، بمبدأ التجاوز؛ أي يجوز لديه، أن تكون الفلسفة ضرب من المعرفة، تتقدمها معرفة أخرى تقابلها، بحيث تحفظ الفرق بينها وبين ما تنظر فيه، وسمي هذا الحفظ، بمبدأ التمايز. تفرع عن الجمع بين المبدأين معاً، مبدأ ثالث، هو مبدأ التعاقب؛ هذا المبدأ، الذي تتحدد وظيفته بأنه يناوب بين الرتبتين، رتبة الفلسفة ورتبة العلم؛ "فيكون فوق الفلسفة علم، كما يكون فوق العلم فلسفة؛ وليس لهذا التعاقب، لا رتبة يتحد هذان المتعاقبان فيها، ولا غاية يقفان عندها، فالفلسفة، من درجة أولى، يعقبها علم من درجة أولى، تعقبه فلسفة من درجة ثانية، يعقبها علم من درجة ثانية، من غير اتحاد ولا انقطاع"⁽²⁾.

أما الادعاء الثاني، الذي سار عليه جمهور الفلاسفة، هو وصف الفلسفة بأنها أوسع المعارف، كونها كانت تتسع لجل العلوم المتداولة، آنذاك، مثل المنطقيات، والطبيعات، والرياضيات، كما الإلهيات والأخلاقيات، فهي معرفة تحيط بكل العلوم، ولا يمكن لعلم سواها أن يحيط بها؛ هذا الادعاء، معترض عليه أيضاً، لاعتبارات ثلاث؛ أولاً: أن الادعاء يخالف المقتضى التطوري للعلوم؛ فمن المعلوم، أن الفلسفة التقليدية، كانت تضم في جعبتها كافة العلوم والمعارف، لكن، مع تقدم العلوم وتطور مناهجها البحثية، جعلها تنفصل عن الفلسفة، ويتخصص كل علم بذاته، حتى أضحت الفلسفة، معرفة تقتصر على البحث والنظر، في بعض المفاهيم الأساسية للمعرفة، التي لم يتحدد بعد موضوعها، ولم يُحكم منهجها؛ وهكذا، خالف جمهور الفلاسفة هذا المقتضى التطوري للفلسفة، حينما ادعوا بأنها أوسع المعارف.

ثانيها: أن الفلاسفة، بهذا الادعاء، خالفوا المقتضى الطبيعي للمعرفة؛ فلا مشاحة أن الفلسفة، في التصور السائد، معرفة صناعية، لا تتأتى إلا للخاصة من الناس، لأنها تبني على قواعد وآليات منطقية، وبهذا الاعتبار، فهي بعيدة عن المعرفة الواسعة، وتنزل إلى درجة المعرفة الطبيعية، المشتركة بين الناس، لأن "المعرفة الطبيعية، يشترك العامة والخاصة في تناقلها بينهم، والاستفادة منها في التعبير عن مقاصدهم، كما يتفرع عليها ما عداها، من المعارف العلمية، بتوسط تقارير وإجراءات وتحويلات، يزيد أو ينقص تعمقها وتعقدها"⁽³⁾. وقد استند جمهور الفلاسفة، في إنكار أن تكون الفلسفة موضوعاً لغيرها من العلوم، على دليلين، يعتبران واهيين معرفياً، وهما: أن الفلسفة هي أشرف العلوم

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 16.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 16..

(3) - المرجع نفسه، ص: 17.

وأوسعها؛ فأظهر الرجل، بالأدلة المنطقية والمنهجية قناعتهم، وبذلك، عزز من قدرة تصوره، في أن تكون الفلسفة موضوعاً لعلم أشرف منها، وهو النظر في الفلسفة من خارج الفلسفة؛ يقول طه: "وإذا بطل أن تكون الفلسفة أشرف وأوسع من غيرها، وجب أن تكون، هي الأخرى، موضوعاً، يشغل بالنظر فيه، علم ينزل رتبة فوقها، ويتسع لما لا تتسع هي له، وهو الذي أسميناه بفقه الفلسفة"⁽¹⁾.

إذا نزلت الفلسفة، بهذا الإمكان، منزلة، تكون فيها موضوعاً لعلم فقه الفلسفة، فهو سبق فريد، واجتهاد مقتدر، خالف فيه الرجل، المشهور من العرف السائد، عن أشرفية وأوسعية المعرفة الفلسفية. فهذا الاجتهاد، لن ينتقص من مكانة الفلسفة، ولا من أهميتها العلمية والمعرفية، بل سيزيدها رفعة، حينما يتم تصحيح مساراتها، ومراجعة بعض تصوراتها، ومفاهيمها التقليدية، ومحاولة إنتشالها من بوتقة التقليد والتبعية. لقد اجتهد الرجل وأبدع، حينما جعل النظر الفكري، والممارسة الفلسفية عموماً، تمتاز "بأنها تنهج طرقاً خاصة، في التعبير، وفي الإفادة والسلوك، طرقاً يحتاج فقيه الفلسفة، أن يتبين أوصافها وضوابطها"⁽²⁾.

هذا التميز، لا يمكن أن يتأتى، إلا إذا كانت الفلسفة موضوعاً لعلم ينزل فوقها درجة؛ فيبحث فيه الفقيه الفيلسوف، في عكس ما يبحث فيه الفيلسوف؛ فالتفلسف، يكتفي بالنظر في المضامين الفلسفية، من جهة التصورات والأحكام، دون أن يتجاوزها إلى الوقوف على الأسباب، التي أنشأت بها تلك المضامين؛ في حين، أن الفقيه الفيلسوف، يبحث في الأسباب، ويكشف عن الآليات الدقيقة، التي هي عمدة الممارسة الفلسفية، والتي تعتبر، أدوات التفلسف، التي يتوسل بها في النظر والممارسة. لقد أضحت الفلسفة إذاً، موضوعاً لعلم فقه الفلسفة، هذا النظر والممارسة الفلسفية، تُنتهج فيها طرقاً خاصة، يمتزج فيها الخطاب بالسلوك، وتتبدى فيها كينونة الفقيه الفيلسوف، وما ينطوي عليه ثقافة ولغة، لا تعترف بالحياد الزائف، بل تظهر جليلة، في اجتهاده الفلسفي، لاسيما، حينما يضع ترجمته للنص الفلسفي المنقول، ويصوغ عباراته، وينشئ مضمونه، كما يأتي سلوكه، وما ذاك، إلا لأن الفقيه الفيلسوف، يطل على الفلسفة، ويشرف عليها من أعلى، لأنها أضحت موضوعاً لعلم، ينظر في قوانينها وخصائصها، التي انبنت عليها.

2. 2. بين منهج علم فقه الفلسفة والمنهجيات الفلسفية المعاصرة

خالف طه، في هذا الاجتهاد، المناهج المتداولة، المعمول بها في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، التي تشغل بالنظر في العلوم الإنسانية، والخطابات الفلسفية، والعلمية، والدينية؛ نظراً، للقصور الذي يمكن أن يعتري آلياتها، في مقارنة الظاهرة الفلسفية؛ ذلك، أن معظم المناهج، استنبتت في بيئة، لا تتلاءم ونسق المجال التداولي الإسلامي العربي؛ وبالتالي، فهي لا تصلح لأن تكون مناهج متسقة، لما يرنو إليه الرجل في علم فقه الفلسفة، لكون موضوعه، الذي هو الظاهرة الفلسفية، يحمل خصائص محددة، بلغات خاصة، ويحوي مضامين مختلفة؛ فتلك المناهج، وإن كانت تحمل من الصفات العلمية والموضوعية، والآليات المنهجية الدقيقة، فهي في نظره، أبعد ما تكون ملائمة لعلم جديد، يخدم النص الفلسفي، ويشغل على مضامينه، لأسباب متعددة، نذكر من بين المناهج:

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1 - الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 19.

(2) - المرجع نفسه.

2. 1. المنهج الوضعي

كان أصحاب المنهج الوضعي⁽¹⁾، شديدي التمسك، والمراهنه، على دور اللغة، في تحليل المعاني والمفاهيم، وتقريب الأفكار والمضامين، باعتمادهم، على منهج التحليل المنطقي اللغوي، وتطبيقه على اللغة الفلسفية، ما جعلهم يخلصونها، من القضايا الغيبية الميتافيزيقية، واللاهوتية، والأخلاقية، ويصرون إلى إنكار فائدة الفلسفة القيمية، بالرغم مما اشتهرت به عبر التاريخ، من خدمة للقيم، وطلب لأنفع الأغراض، وظفر بالحقائق العلمية، فوصفوها بأفدح الأوصاف، حتى اعتقدوا أن الفلسفة، غير متعلقة بالحياة أصلا.

والتحقيق، كما يؤكد طه، أنه "ليست في المعارف معرفة، أشد تعلقا بكلية الحياة، ولا بجمعية الإنسان، من الفلسفة، وبدهي أن الحياة، ليست نظرا فقط، بل هي أيضا عمل، ولا أن الإنسان خطاب فحسب، بل هو أيضا سلوك"⁽²⁾. وبذلك، ينبغي، أن يتفرد منهج علم فقه الفلسفة، ويتميز على المنهج الوضعي، بمبادئ وخصائص، تغنيه عن مسلكه، الذي يعبر عنه بما بعد الفلسفة⁽³⁾؛ وهو، أن يكون ذو توجه علمي لا فلسفي، ومنهج تكاملي لا تجزيئي، وعملي لا تجريدي؛ أي أن فقه الفلسفة واضح، لا يفيد سوى المعرفة العلمية بالفلسفة، وينظر في الفلسفة من جميع نواحيها، سواء تعلقت باللغة الفلسفية، أو تعلقت بالحياة. وأخيرا، أن فقه الفلسفة، ينبغي أن يربط العلم بالعمل، فيكون الفقيه الفيلسوف، أول العاملين بما يتوصل إليه، من نتائج وأحكام.

2. 2. المنهج التأويلي

يعتبر المنهج التأويلي، عبارة عن النظر في وجوه تحصيل الفهم، للنصوص الدينية والفلسفية، ويعرف بمصطلحه المترجم، الهرمنيوطيقا⁽⁴⁾. وقد عرف قديما، بكونه "يعمل على تحصيل المعنى والدلالة، بما يجاوز ظاهر النص، وحرفيات ملفوظاته، لكن الهرمنيوطيقا، كحمولة فلسفية، حاضنة لمختلف تيارات الفكر، المنشغلة بإشكالية المعنى، سعت نحو

(1) - الاتجاه الوضعي المنطقي: يعرف أيضا، بالتجريبية الوضعانية، أو الوضعانية الجديدة (Logical positivism)، وهي حركة فلسفية، ظهرت في النمسا وألمانيا، في العقد الثاني من القرن العشرين، تعنى هذه الحركة الفلسفية، بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية؛ حيث تؤكد، أن المقولات الميتافيزيقية، أو الدينية، أو القيمية، فارغة من أي معنى إدراكي؛ وبالتالي، لا تعدو كونها، تعبير عن مشاعر أو رغبات. أما المقولات الرياضية، المنطقية، والطبيعية، فهي ذات معنى محدد. ومن ضمن المفكرين، الذين ينتمون لهذه الحركة، رودلف كارب (1891-1970)، هيربرت فغل (1902-1988)، كيرت جرينج (1866-1942)، هانز هان (1879-1934)، وكارك غوستاف هيل (1905-1997).

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 36.

(3) - استعمل صاحبنا، لفظة ما بعد الفلسفة، قياسا على ما بعد الطبيعة، في مقابل المصطلح الأجنبي المعرب، ميتافيلسوفيا، الذي يعود ل: - JOHNSTONE, H. W. Jr. : Philosophy and Argument, pp.1-7. ويدل هذا اللفظ على ما ينزل رتبة تلي رتبة الفلسفة؛ والمعنى لدى طه، هو أنها "معرفة تنظر في المعرفة الفلسفية، إلا أن من وضعوا هذا المصطلح أو استعملوه، اختلفوا في تحديد طبيعة هذا النظر الفوقي، فمنهم من قرر أنه نظر فلسفي صريح، ومنهم من جعله نظر ذو طبيعة علمية". (أنظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع نفسه، ص: 32).

(4) - يعتقد طه، أن أصل النزعة التأويلية، أو الهرمنيوطيقا، إلى التفاسير والقراءات التي وضعت للتوراة والإنجيل، من قبل رجال الدين، واللاهوتيين المسيحيين، لا سيما البروتستانت منهم؛ إذ من هذه التفاسير، تزود المفكر والمترجم شلماخر (1768-1834)، محاولا تأسيس صناعة تأويلية عامة، وقد جاء من بعده، مارتن هيدغر، وغادامير، الذي تولى، وضع الأصول الأنطولوجية لهذه المنهجية.

تقديم الكائن، من خلال أفعاله وسلوكاته، وسماته لفهم الوجود، مركزة على فكرة الدلالة، بدل فكرة الحقيقة⁽¹⁾. والهرمينوطيقا، هي نظرية التأويل، أو كما يقول بول ريكور: "هي المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم، وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص"⁽²⁾. وترجع التأويلية، في أصلها الاشتقاقي، إلى الشخصية الأسطورية، المسماة بالإله هرمس⁽³⁾، الذي قدمته الميثولوجيا الإغريقية، بوصفه رسول الآلهة، ويتقن لغتها، ويعمل على ترجمة مقاصدها، لنقلها إلى الجنس البشري. كان من أبرز من اشتهر بهذا الاتجاه الهرمينوطيقي، الفيلسوف الألماني، مارتن هايدغر⁽⁴⁾.

إن أهم ما يميز النظر التأويلي، بعد تطوره، على يد الفيلسوف مارتن هايدغر، لاسيما في كتابه: الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية⁽⁵⁾، الذي يعتبر فيه، أن الهرمينوطيقا التقليدية، حاملة لمعاني التبيين، والإظهار، والإفهام، والتوضيح، بوصفها تأويلا للنصوص⁽⁶⁾، هو أنه، منهج دقيق في نظر طه، وبالأخص، في عنايته بمختلف الظواهر الإنسانية، حيث يجعل منها، نصوصا تقبل القراءة والتحليل والاستنتاج؛ فالظواهر الإنسانية، تحتاج إلى فهم واستيعاب، بينما الظواهر الطبيعية تحتاج إلى تفسير.

ارتبط مفهوم التأويل، عند فلاسفة الإسلام، بقضية التوفيق بين الدين والفلسفة؛ فالفيلسوف، الذي يرى، أنه لا بد من القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين الشريعة والحكمة، لا بد وأن يلجأ إلى التأويل، ولا يقف عند ظاهر الآيات، هذا ما جعل ابن رشد، يحدد معنى التأويل، بقوله: "إن معنى التأويل، هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية، إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك، بعادات لسان العرب في التجوز، تسمية الشيء بشيئه أو سببه أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء، التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"⁽⁷⁾.

(1) - الطب بوعزة ويوسف بن عدي، الهرمينوطيقا وإشكالية النص، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ضمن سلسلة ملفات بحثية، في الفلسفة والعلوم الإنسانية، أبريل 2016، الرباط، ص: 3.

(2) - Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, translated by John B. Thompson, Cambridge University Press, 1998, P.42.

نقلا عن عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007، القاهرة، ص: 12.

(3) - يعتقد أن شخصية هرمس، شخصية أسطورية أكثر مما هي حقيقية، وهي شخصية، كما جاء في كتاب: هرمس المثلث العظمة، "معرفة في القدم، ويكتنف الغموض أصلها وانتماءها العرقي، فكل ينسبها إليه؛ فالليونانيون يعدونه يونانيا، والمصريون القدماء يعدونه مصريا، والعرب يعدونه منهم، حيث يعتقدون أنه (النبى إدريس). ويعتقد أكثر المؤرخين، أنه هرمس السكندري اليوناني. وقد لقبه الأقدمون، بـ"مثلث العظمة". (لمزيد من التفصيل، ينظر: لويس مينار، هرمس المثلث العظمة أو النبى إدريس، ترجمة، عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1998، سوريا، دمشق).

(4) - مارتن هايدغر (1889-1976) (Martin Heidegger)، فيلسوف ألماني، وجه اهتمامه الفلسفي، إلى مشكلات الوجود، والتقنية، والحرية، والحقيقة، من أبرز مؤلفاته: الوجود والزمان (1927)؛ دروب موصدة (1950)؛ ما الذي يسمى فكرا (1954)؛ المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا (1961)؛ الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية. تميز هايدغر، بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية، في القرن العشرين، ومن أهمها: الوجودية، التأويلية، فلسفة النقض أو التفكيكية، ما بعد الحداثة. من أهم إنجازاته، أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية، بعيدا عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية، لطرح عوضا عنها، أسئلة نظرية الوجود (الأنطولوجيا)، وهي أسئلة تتركز أساسا، على معنى الكينونة.

(5) - مارتن هايدغر، الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية، ترجمة، عمارة الناصر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2015، بغداد.

(6) - المرجع نفسه، ص: 35.

(7) - عاطف العراقي، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986، ص: 207-208.

غير أنه، بالرغم من اشتراك المنهج التأويلي مع علم فقه الفلسفة، في العناية بالجانب اللغوي، والعمل في الممارسة الإنسانية، فإنه يختلف حسب طه، عن فقه الفلسفة، من جوانب أخرى؛ منها، أن التأويليات، تسعى إلى ترسيخ معرفة فلسفية، عن طريق الكلام، وسياقاته التاريخية والذاتية، وقد أضحت نمطا للتفكير المميز للتفلسف، في حين، أن فقه الفلسفة، يروم بناء معرفة فلسفية، مؤسسة على منهج التفسير الموضوعي العلمي الرصين، يجمع بين علوم مختلفة، يشكل منها منظومة علمية متكاملة، ومتداخلة، يكمل بعضها بعضا، ويفرق بين مستوى الخطاب ومستوى السلوك، ليختبر كليهما بمعايير الصواب والخطأ، وهذا ما يؤدي إلى ممارسة فلسفية علمية.

2. 3. المنهج الأركيولوجي

يقصد بالمنهج الأركيولوجي أو الحفري، البحث المعمق، في متون الوقائع، أو الوثائق التاريخية، وقراءتها مجددا، قراءة مختلفة عن القراءة التقليدية، باستخدام أدوات البحث المعاصرة، والقدرة الاستيعابية المفتوحة، على آفاق النص، ومكنوناته. ويعد المنهج الأركيولوجي، أو الحفريات المعرفية، من المناهج الحديثة، التي ترسخت في العلوم الإنسانية، وتشكلت، للنظر في الخطابات الفلسفية والعلمية المعاصرة؛ فهو منهج، يبحث في الممارسة الخطابية المعرفية، من حيث موضوعاتها، وأقوالها، ومفاهيمها، ومقرراتها. كان من تألق في هذا الاتجاه، الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو⁽¹⁾، الذي يعتبر أول من وضع مصطلح الأركيولوجيا المعرفية.

مقتضى النظر الحفري، في الممارسة الخطابية، كما يصرح بذلك طه، هو "بيان الأسباب الخارجية، التي مكنت من وجودها، واستخراج القواعد التي اتبعتها، في تكوين موضوعاتها، وأقوالها، ومفاهيمها، ومقرراتها، فضلا، عن الكشف عن التحولات التاريخية، التي تقلبت فيها هذه الممارسة، وعن العتبات المعرفية، التي تدرجت فيها"⁽²⁾. لكن صاحبنا، ينفي عن فوكو، أن يكون نظره الحفري، نظرا علميا، ولا حتى نظرا فلسفيا، ولو تعلق بالخطابات العلمية، لكونه، لا يبحث عن الغرض التأصيلي، أو البدايات الأساسية للظاهرة الخطابية، مثلما تبحث عنه الفلسفة، لتأسس عليه الخطابات والممارسات المختلفة.

لذا، ثمت فروق جلية، بين المنهج الأركيولوجي، وبين ما يذهب إليه طه في فقه الفلسفة؛ فقصارى مقتضى الحفريات، هو أنها، "وجه في التمهيد للعلوم؛ بحيث، تشكل وصفا للعلاقات، التي تربط بين مختلف الممارسات الخطابية، التي تتفرع عليها الأشكال المعرفية، والعلوم الوضعية، والأنساق الصورية"⁽³⁾؛ حيث تتخذ من الخطاب، موضوعا للأركيولوجيا، ما جعلها تصرف ما سواه، من الذوات الناطقة، والصانعة لهذا الخطاب؛ فالممارسة السلوكية،

(1) - ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنويين، ودرس وحلل تاريخ الجنون، في كتابه: تاريخ الجنون، وعالج مواضيع، مثل: الإجرام، والعقوبات، والممارسات الاجتماعية في السجون. وكان أول من ابتكر مصطلح أركيولوجيا المعرفة.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 40 نقلا عن:

- FOUCAULT, M. ; L'archéologie du savoir, p.237, p247 ; p273.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 41.

وأسلوب الحياة، هي نموذج حي، من الخطاب الفلسفي العملي، غاب نسقه عن فوكو، فانتفى عنه، كونه، يمثل ممارسة فلسفية، عملية حية.

بينما مقتضى فقه الفلسفة، أنه علم، جامع لجملة من المعارف المقررة، تشكل كلا متكاملًا، للعلوم والمعارف، يكمل بعضها بعضًا، إذ يشتغل على الخطاب كما الحفريات، لكنه، يفضل عنها، يجعل السلوك والممارسة موضوعًا له؛ فهما، أي الخطاب والسلوك، وجهين لحقيقة واحدة. وبهذا الاختلاف المنهجي في الممارسة الفلسفية، أنزل صاحبنا منهج فقه الفلسفة، منزلة ترقى عن منهج الحفريات، وبالتالي، ألغى صلاحيته في الاستعمال.

2. 4. المنهج التفكيكي

يعد الاتجاه التفكيكي، من أهم الاتجاهات النقدية المعاصرة⁽¹⁾، وقد ظهر كرد فعل على البنيوية⁽²⁾، وهيمنة اللغة واللسانيات، على كل الحقول المعرفية، حتى أضحت التفكيكية منهجية نقدية، وآلية لتقييم البلاغة والتأويل. ويتجه التفكيك، بشكل أساسي، إلى نقد المعنى في منظومة النص، ويقوم بتحليل الهوامش، والفجوات، والتوقعات، والتناقضات، والاستطرادات داخل النصوص، بوصفها صياغات، تسهم في كشف عن ما ورائيات اللغة والتركيب. ويعد جاك دريدا⁽³⁾، رائد الاتجاه التفكيكي، ومنظره الأساسي في القرن العشرين، حيث استعمل مصطلح التفكيك، لأول مرة في كتابه، في علم الكتابة⁽⁴⁾، متأثرًا في ذلك، بمصطلح التفكيك، لدى الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر، خصوصًا في كتابه، الكينونة والزمان⁽⁵⁾.

والمراد بالتفكيك، لدى جاك دريدا، هو "إعادة تركيب بناء النص، وتقويض المقولات المركزية، وتعرية الفلسفة الغربية، التي مجدت مفاهيم كثيرة، مثل: العقل، الوعي، البنية، المركز، النظام، والصوت، والانسجام. في حين، أن الواقع قائم على الاختلاف، والتلاشي، والتقويض، والتفكك، وتشعب المعاني، وتعدد المتناقضات، وكثرة الصراعات

(1) - المنهج التفكيكي منهج نقدي أسسه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (1930-2004)، ويهدف من خلاله إلى دراسة النصوص التي غلبت عليها صفة المطلق و المثالية، اعتمادًا على منهج التفكيك، الذي لا يعطي اعتبارًا للمقدس، فيولد من خلاله أشياء كثيرة سكت عنها النقاد القدماء، وقد طرح آراءه في ثلاثة كتب نشرت في سنة 1967 وهي: (حول علم القواعد) و (الكتابة والاختلاف) و(الكلام والظواهر) واستند دريدا في هذا المنهج إلى قطعة سبق أن أعلنها الفيلسوف نيتشه تجاه الميتافيزيقيا.

(2) - البنيوية هي منهج بحث مستخدم في عدة تخصصات علمية، تقوم على دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر الأساسية المكونة لبني، يمكن أن تكون عقلية مجردة، لغوية، اجتماعية، ثقافية؛ بالتالي فإن البنيوية تصف مجموعة نظريات مطبقة في علوم ومجالات مختلفة مثل الإنسانيات والعلوم الاجتماعية والاقتصاد. وقد برزت البنيوية في بدايتها في مطلع القرن التاسع عشر ضمن حقل علم النفس، لكن نجمها سطع فعلا في منتصف القرن العشرين، حين لاقت شعبية منقطعة النظر مختزقة جميع أنواع العلوم والتخصصات.

(3) - جاك دريدا (Jacques Derrida) (1930-2004)، هو الفيلسوف الفرنسي الأكثر إثارة للجدل في القرن العشرين، يقترن اسمه في المقام الأول بالنظرية التفكيكية، وهو منهج معقد ودقيق لكيفية قراءة وفهم طبيعة النصوص المكتوبة، وقد اشتهر بمقولة في أشهر كتبه وهو علم الكتابة، وهي: "لا شيء خارج النص". ومن أشهر مؤلفاته: أحادية الآخر اللغوية، استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا، الكتابة والاختلاف، عن الحق في الفلسفة، وغيرها.

(4) - جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة وتقديم: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2008، القاهرة.

(5) - مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2012، بيروت.

التراتبية والطبقية"⁽¹⁾. ويعني هذا، أن هذا الاتجاه، يعيد النظر في مجموعة من المفاهيم، التي قامت عليها الانطولوجيا الغربية.

ولما كان الخطاب الفلسفي، له دلالة معينة، على مسميات ومعان خارجية، يدركها العقل بمجرد النطق به، فإن قصارى مقتضى النظر التفكيكي، هو فصل هذا الخطاب عن متعلقاته، من تلك المسميات والمعاني، مما أدى، إلى "تغيب الوظيفة الدلالية والرمزية للغة، التي تتوسل بها هذه الممارسة، ولا شيء أقدر على بيان عمل هذه الوظيفة، التي تجعل من اللغة واسطة مادية، قد تحجب الفكر عن المسميات والمعاني، بل قد تحجبه عن نفسه، من واقع الكتابة"⁽²⁾. غير أن المنهج التفكيكي، وإن اتفق مع فقه الفلسفة، في النظر في الخطاب الفلسفي، فإنه يختلف عنه من عدة أوجه.

من أهم أوجه الاختلاف بين المنهجين، هو أن الغرض من التفكيكيات، الخروج عن التفلسف التقليدي، بدل الوقوف على أسباب التفلسف، الذي ينهجه فقه الفلسفة؛ فكان النظر التفكيكي، يطمح بقوة إلى نقد الفلسفة، "نقدا مبنيا على المقولات والطرق الأدبية"⁽³⁾، وهو الأمر، الذي يجعل هذا النظر، محصورا وسجين الخطاب الفلسفي، في المقابل كان فقه الفلسفة، الذي يعد مدار تفكيره، هو الوقوف عند أسباب التفلسف، يتأسس على "النقد العلمي للفلسفة، بشقيها الخطابي والسلوكي، طلبا لاستخراج الآليات المتحركة فيها"⁽⁴⁾. إن فقه الفلسفة ينظر في الخطاب الفلسفي مرتبطا بالسلوك، حيث يجاوز هذا النظر في القول، إلى العناية بالسلوك، عناية تغني عن الأقوال المنطوقة، والحروف المكتوبة.

يتحصل من هذا، أن منهج فقه الفلسفة، الذي سنتحرى آلياته، قد بلغ ذروته في الفحص والتقويم، حينما تمكن صاحبه، من بيان مدى تجاوزه لمجموع من المناهج الخطابية، الفلسفية الغربية المعاصرة، التي اشتغلت على الدراسة والنظر، في الاتجاهات الدينية والعلمية والفلسفية.

2. 2. 5. منهج فقه الفلسفة وفائدته العلمية

يختلف منهج علم فقه الفلسفة، عن باقي المناهج العلمية المعاصرة، ويتميز عنها بخصائصه، التي تتناسب وموضوعه، في تعدد مداخله، وتداخل أبوابه. وقد تفرد هذا العلم، حينما اقتفى فيه أثر منهج، تضرب جذوره العلمية، في عمق المعرفة الإسلامية العربية، ينبع من معين أصولها، إنه المنهج الأصولي، المعمول به في علم فقه الأصول⁽⁵⁾.

(1) - جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، مكتبة المثنى، الطبعة الأولى، 2011، الناظر، ص: 34.

- Christopher Norris: Deconstruction: Theory and Practice, Routledge, London-NewYork, 2^édition 1991, p: 2.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 42.

(3) - المرجع نفسه، ص: 43.

(4) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 45.

(5) - يعد علم أصول الفقه، من أكثر العلوم الإسلامية علاقة بمسألة المنهج، فهو العلم، الذي ابتكره المسلمون، وكشف عن وجود المنهج في العلوم الإسلامية، باعتبار أن أصول الفقه، في نظر الدارسين المسلمين، قديما وحديثا، هو ثمرة العقل الإسلامي الخالص، الأمر الذي يعني، أن الحديث عن أصول الفقه، كما يقول زكي الميلاد: "هو من وجه آخر، حديث عن المنهج في المجال الإسلامي، وعن تاريخ وتطور هذا المنهج، في ساحة الفكر الإسلامي". (أنظر:

اختار الرجل، بكل جرأة، منهج علم الأصول، لدراسة قضايا الفلسفة، مبررا اختياره، بقوله: "إذا كان لنا، أن نقارن منهج فقه الفلسفة، بغيره من مناهج العلوم، فلا منهج يبدو صالحا لهذا الغرض، مثلما يصلح له منهج علم أصول الفقه؛ فمعلوم أن المنهج الأصولي، هو عبارة عن نسيج متكامل من الآليات المقررة، والأدوات الإجرائية، التي وقع استمدادها من علوم كثيرة، فنجد من بينها، الآليات المنطقية، والكلامية، واللغوية، والنحوية، كما نجد من ضمنها، أبوابا من الفقه، والحديث، والتفسير، والقراءات، وعلى الرغم من انتساب هذه المسائل المقتبسة إلى علوم مختلفة، فإن هذا الاختلاف، لم يكن مانعا، من أن تقوم بين هذه الوسائل، أسباب متعددة من الاتساق"⁽¹⁾.

إن اعتماد المنهج الأصولي، في علم فقه الفلسفة، يأتي من جهة اتساقه، واتصافه بالتكامل والتداخل، ولا يناسب هذا العلم، سوى الأخذ بأبواب متناسقة ومتداعية، تتوسل بأدوات علم المنطق، وعلم اللسان، وعلم البلاغة، وتنظر في مضامين الفلسفة، مستعينة بالأخذ بأطراف العلوم، التي يأخذ بها الفلاسفة، من علم التاريخ، وتاريخ العلم، وتاريخ الأفكار، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم السياسة، على أن تكون هذه العلوم، متآلفة فيما بينها، ينصهر بعضها في بعض، لتشكّل بذلك، أبوابا متناسقة، ومنسجمة، ينتظم بها منهج فقه الفلسفة، ويتوحد بها منطقها.

يرجع سبب اعتماد هذا المنهج المتكامل، إلى تداخل أوجه وجوانب الظاهرة الفلسفية، التي ستكون محل الدراسة، باعتماد منهج فقه الفلسفة؛ لذلك، وجد طه، أن الظاهرة الفلسفية، يتداخل فيها ما هو معرفي، مع ما هو لغوي، وما هو تاريخي، مع ما هو سياسي، وما هو اجتماعي، مع ما هو نفسي؛ بل يؤكد، أنها "واقعة متعددة الوجوه، تعدد مدلول الفلسفة، ومتسعة الأبعاد، توسع مجال التفلسف"⁽²⁾. والمتن الفلسفي عموما، يرتبط ارتباطا وثيقا، بما هو ذاتي وموضوعي وتاريخي، لا ينفك عنه. لهذا، وجب، أن يغرف منهج فقه الفلسفة، ويتوسل بأدواته، من ينابيع علمية متعددة، ومختلفة، يكون بإمكانها، أن تحيط بالظاهرة الفلسفية، كظاهرة شمولية، تعكس جميع جوانب التجربة الإنسانية، في شتى مناحيها.

لم يعتمد طه، على تنزيل آليات المنهج الأصولي دفعة واحدة، بل بشرّ، بأنه سيكون ثمرة مشروعه الفلسفي، الذي سيأتي تباعا، يقول طه: "لا يناسب الظاهرة الفلسفية من المناهج، إلا ما لم يكن تعدد مكوناته ضارا بوحدة، ولا توسع إمكاناته مخلخلا لبنائه؛ وسوف نجتهد، على قدر الطاقة، في وضع أصول هذا المنهج، لا ابتداء ولا دفعة

زكي الميلاد، أصول الفقه ومسألة المنهج، مجلة المسلم المعاصر، عدد: 145-146، السنة 2012، لبنان، ص: 65). ولعل من أبرز الدراسات الفكرية المعاصرة، التي نظّرت لمسألة المنهج، وارتباطه بأصول الفقه، هي تلك التي تصدى لها، المؤرخ والمفكر علي سامي النشار، وفتت انتباه الدارسين، من خلال مصنفه، المعنون بمناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. وقد حاول النشار، أن يبرهن، على أن المسلمين، لم يعالجوا مشكلة المنهج، في ساحة الفكر الإسلامي، عن طريق تبني المنطق اليوناني، باعتبار أن تعاريفه وحدوده ثابتة، وأحكامه وقضاياه مسلمة، وإنما عالجوا مسألة المنهج، عن طريق الفكر الإسلامي، وتوصلوا إلى وضع منهج إسلامي، يختلف كلياً عن المنطق اليوناني، في روحه العامة، وفي قواعده الاستدلالية، وأصوله الفكرية، وفي نظريته إلى الكون والعالم. (لمزيد من التفصيل يرجى الاطلاع على: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1984، بيروت).

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 20.

(2) - المرجع نفسه، ص: 21.

واحدة، وإنما بتوسط وسائل، وتدرج أطوار، تبعا لتقدم أبحاثنا، في مختلف العناصر، المكونة للظاهرة الفلسفية، إن ترجمة، أو عبارة، أو مضمونا، أو سيرة⁽¹⁾؛ على هذا الأساس، كان المضمون الفلسفي، ولا يزال، باعتماد هذا المنهج، يرتبط ارتباطا وثيقا، بين عبارته وسياقه، وحتى واضعه، وسلوكه، وتاريخه، بل إن هذا المضمون، تتفاعل معه وتغذيه، جملة من جوانب التجربة الإنسانية.

أما فائدته العلمية، فلا يخفى على الناظر، أن الرجل يتغيا من اجتهاده، الكشف عن الأسباب، التي تقف وراء إنتاج التصورات، والأحكام الفلسفية المنقولة، حتى يتبين تأثيرها في وضع تلك التصورات، وبناء تلك الأحكام، فيكون بإمكان فقيه الفلسفة، أن يضطلع بمهمة، استثمار ما يقابل تلك الأسباب، في المجال التداولي الإسلامي العربي، منشئا بذلك، تصورات وأحكام، تنافس المنقول الفلسفي، استشكالا واستدلالا، من أجل إنتاج فلسفة عربية، حية وأصيلة. بذلك، يمكن لهذا العلم، أن يساهم، في إخراج الفلسفة العربية، من الجمود والتبعية، إلى الاجتهاد في وضع فلسفة مماثلة، تكون مبدعة ومجددة؛ "فمتى علم المتفلسف بهذه الأسباب، أصبح بمكنته، التوصل بها، في إبداع المعرفة الفلسفية، والتجديد في أبوابها، فتحيا روح التفلسف الصحيح، في مجاله التداولي"⁽²⁾.

لقد أخذ الرجل على رواد الفكر الفلسفي المعاصر، عدم استطاعتهم المساهمة في إنتاج فلسفة عربية مبدعة، تنافسوا المنقول الغربي، غير أنهم، في المقابل، أبدعوا في نسخ هذا المنقول والسير على منواله، بحيث لا يخفى افتتاحهم بهذا النموذج الفلسفي، الذي استحوذ على منهج تفكيرهم، وضيق آفاق نظرهم في التفلسف، وقلص من إمكانيات إبداع نموذج فلسفي، فريد ومستقل⁽³⁾. لم يدرك هؤلاء، أن النموذج الغربي، متعلق بثقافة معينة، في سياق اجتماعي وتاريخي معين، وعلى إثر حالة الانبهار التي أصابتهم، وهم في حالة فراغ علمي، ومعرفي كبير، تم نقله ونسخه، وجلبه إلى الثقافة الإسلامية العربية، دون مراعاة لخصوصية المجال التداولي، الذي هو معيار محدد وموجه، حتى ذهب جلهم، إلى تتبع مسالكه في النظر والتفكير، وطرح إشكالات واستدلالات فلسفية، على منوال خصوصية ذاك النموذج؛ كونه، في نظرهم، نمطا كليا متكاملا في التفلسف، أضحي قدرا محتوما على كل ثقافة، استشرفت في التفلسف مستقبلا حضاريا كبيرا، وفي النقل والتقليد تطورا واعدة.

(1) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1 - الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص: 21.

(2) - نفسه، ص: 24.

(3) - عاب طه، على عديد من المفكرين المعاصرين، الذي تبناوا الثقافة الغربية حديثا، واليونانية والفكر الفلسفي اليوناني قديما، دون تمحيص؛ من هؤلاء، الذين أنكروا قدرة المسلمين على التفلسف، خارج المنقول اليوناني، هو المفكر والمؤرخ عبد الرحمن بدوي (1917 - 2002)، وهو أحد أبرز المؤرخين العرب في القرن العشرين، وأغزرهم إنتاجا، ويعتبره بعض المهتمين بالفلسفة، أول فيلسوف وجودي مصري، وذلك لشدة تأثره ببعض الوجوديين الأوروبيين، على رأسهم الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر. يقول بدوي في كتابه: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: "الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبائها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد، من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين، روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة، وتمثلوها، واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها، وأوجدوا فلسفة جديدة، شاءوا ذلك أو لم يشاءوا". (أنظر: عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دراسات لكبار المستشرقين، دار القلم، الطبعة الرابعة، 1980، لبنان).

بعد أن أحكم صاحبنا، مداخل وأبواب علم فقه الفلسفة، ووضع له الاسم المناسب، مؤثرا له عن غيره من الأسماء، وعناية له بالجانب العملي، لارتقائه مرتبة، تضاهي مرتبة الفقه الشرعي شرفا. وبعد تحديد موضوعه، الذي هو دراسة الظواهر الخطابية والسلوكية للفلسفة، ومنهجه، الذي يعتمد على وسائل وآليات، مستمدة من علوم ومعارف علمية مختلفة، يجمع بينها التكامل والتداخل، وحصل فائدته، التي تتلخص في الحصول على ملكة التفلسف، للوصول إلى الإبداع الفلسفي، والراقي درجة في التأمل النقدي، في مختلف مكونات هذا العلم، آخذا بعين الاعتبار، القيم الخصوصية، التي تحدد الرؤية، وتصوب العمل؛ فقد تولى بعد هذا، استشكال قلق الصلة، القائمة بين الفلسفة والترجمة. فالحاجة تدعو الآن، إلى إعادة مراجعة التصورات، التي ارتئنت لها علاقة الفلسفة بالترجمة، وهو في نظره، السبب الأول، الذي أدى إلى أفول الإبداع في الفلسفة، حتى أدت إلى أن تموت بين أيدي المفكرين والفلاسفة.



الفصل الثاني

قلق الصلة بين الفلسفة والترجمة

يطمح طه، من خلال اجتهاده، إلى إعادة الاعتبار للفلسفة الإسلامية العربية؛ وذلك، بأن يعبد الطريق للباحث، ليصل إلى مرتبة، يبدع في قوله الفلسفي، ولن يتأتى له هذا الإبداع، في ظل هذا الفضاء الفكري المقلد، الذي يشغل فيه، وينهل من واقعه. فالاجتهاد لبلوغ مراتب الإبداع الفلسفي، يستدعي أولاً، أن تتقدمه مراجعات لبعض المفاهيم والتصورات والمسلمات، المتوارثة عبر التاريخ؛ إذ لا ينبغي، في تحصيل هذه المراجعة، الاكتفاء بالقدرة على الاشتغال بالفلسفة وحسب، لأن الاختصار على الاشتغال بالفلسفة، دون تجاوز تقاليد البالية، هو فقط، من وجهة نظره، اجترار لسبل المنقول الفلسفي، ومحاكاة أهله؛ كمن يترس على استعمال الآلة، وهو لا يعلم عن قوانين اشتغالها، ولا وسائل تركيبها، ولا أسرار صنعها، فيوهم نفسه، بأنه قادر على استعمالها، وإدارتها، والتحكم فيها، حتى إذا تعطلت بين يديه، ظهر جهله بها، واحتاج إلى صانعها.

كذلك هو الأمر، عند فقيه الفلسفة، بالنسبة لتقليد المنقول الفلسفي؛ فالعرب والمسلمون، قديماً وحديثاً، كان تعاطيهم للفكر الفلسفي، لا يتعدى رتبة استعمال الآلة، ولم يرقوا بعدُ بهذا الاشتغال، من مرحلة الاستعمال، إلى مرحلة العلم، بخفي أسرار هذا المنقول، والقوانين المتحركة فيه، كما يعلم صانع الآلة، بأسرار اشتغالها، وقوانين أجهزتها. في هذا الصدد، يورد الرجل، أنه "لا يمكن أن تتحقق المراجعة المطلوبة للفلسفة، إلا بالانتقال من رتبة الاشتغال بها، إلى رتبة الاصطناع لها"⁽¹⁾؛ بمعنى، أن تنتقل من الاشتغال بالمنقول الفلسفي، ومحاكاته، إلى إبداع فلسفة من الداخل، أي من داخل المجال التداولي الإسلامي؛ وبذلك، يمكن أن نظفر بالغاية الأسمى، التي ما فتئ الرجل يتعقب سبلها، هي إكساب المتفلسف العربي، القدرة على الإبداع في التفلسف، وفق المجال التداولي الإسلامي العربي، وخصوصياته الفكرية والمنهجية.

1. الترجمة ومسوغات تشكّل الفكر الفلسفي العربي

يكشف طه، في علم فقه الفلسفة، عما سمي، بقوانين وأسرار الآليات والوسائل، المعتمدة في الإنتاج الفلسفي، وسنقف معه، في هذا الباب، عند أهم الطرق والتقنيات المنهجية، التي ينبغي أن يستعملها الفيلسوف، في نحت المصطلحات، وإبداع المفاهيم، وابتكار المضامين، والتي من شأنها، أن تجعل من التفلسف العربي، ينزل رتبة، أعلى من مجرد النظر في الفلسفة، والاشتغال بها، بل إلى رتبة التفلسف والإبداع في اصطناعها.

كانت أولى الخطوات، التي تعترض هذا المبتغى، وتقف حجرة عثرة، في وجه هذا المسار العلمي، هو قلق الصلة القائمة، بين الفلسفة والترجمة⁽²⁾؛ لذلك، سيكون الدافع الأساسي بالنسبة لطه، للخروج من رتبة التقليد والتبعية

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 53.

(2) - تعد العلاقة بين الفلسفة والترجمة، من القضايا والإشكالات المعقدة، التي أثّر حولها نقاش كبير، لما تحمله ترجمة النص الفلسفي من تفسيرات، تتأسس على فعل التأويل، المرتبط باللغة والثقافة، التي تؤثر لا محالة، في عملية الترجمة، حتى غدت، كما يقول، مسعود بودوخة: "كل مقارنة نظرية، أو ممارسة عملية للترجمة، قضية إشكالية بحق؛ لأن هذه الترجمة، وفق هذا المنظور، هي فعل معرّبي، وفكري، وثقافي، ولساني، مركب ومعقد". (أنظر: مسعود بودوخة، معالم التجديد المصطلحي عند طه عبد الرحمن، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 83، السنة الحادية والعشرون، شتاء 1437هـ/ 2016م، المعهد العالمي للفكر

للمنقول، هو تحقيق الإبداع في الفلسفة العربية، من خلال ترجمة النص الفلسفي. وستكون الحاجة ماسة إذن، إلى "إعادة الكلام، في السبب الأول، الذي أدى إلى أن تعوج الفلسفة، وقوت بين أيدينا، ألا وهو الترجمة"⁽¹⁾؛ فلم يفتقر شيء، في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة، اقتران الفلسفة بها، حتى لا فلسفة معترف بها في ساحتنا الفكرية العربية المعاصرة، بغير ترجمة.

1.1. مسوغات تشكل الفكر الفلسفي العربي

يؤكد بعض المؤرخين، أن مجمل النصوص، والإنتاجات الفلسفية، التي بين أيدي العرب والمسلمين، هي أعمال منقولة عن الفلسفة اليونانية؛ فهي، على الأرجح، حصيلة أعمال النُّقول والترجمات، التي اشتغل عليها المسلمون القدامى والمحدثين، زمنًا طويلاً⁽²⁾. لذلك، اكتست هذه النصوص الفلسفية العربية الأولى، التي نقلت المفاهيم والتصورات اليونانية، من سياقها الثقافي الأصلي، إلى اللغة والفكر العربيين، أهمية بالغة؛ نظراً، لكونها تؤثر على بداية تفاعل الثقافة العربية مع الفلسفة اليونانية، واحتكاكها بها. وتؤرخ كذلك، للحظة هامة، في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، بل وفي تاريخ الحضارة الإنسانية جمعاء.

من بين هؤلاء المفكرين، الذين أكدوا حقيقة هذا النقل والتفاعل، بين الثقافتين، وأفردوا له عملاً جليلاً، المؤرخ علي سامي النشار⁽³⁾. تعقب النشار، في أعماله العلمية، كافة العوامل الداخلية والخارجية، لنشأة الفكر الفلسفي، في التاريخ الإسلامي⁽⁴⁾؛ وحول تتبع مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ومواقفهم المختلفة، من التراث اليوناني، وكيف

الإسلامي، ص: 95). فلا شيء، أحق بأن يشغل بال المفكر العربي، من الظفر بالجواب عن سؤال، كيف يمكن التوصل إلى إبداع فلسفي حقيقي، في سياق واقع تبعية الفلسفة العربية للترجمة؟ وقد جاء عمل طه، ليجيب عن شروط إمكان الإبداع الفلسفي، مع وجود التعلق بالترجمة؛ ويقوم هذا الجواب، في إنشائه لعلم مستقل، وهو علم فقه الفلسفة. وفي هذا الاجتهاد، يكشف المؤلف، عن الأصول العامة، التي ينبغي أن تنبني عليها الصلة بين الفلسفة والترجمة، مقيماً الدليل على ضرورة النهوض، بأمرين اثنين: أحدهما، تأسيس فلسفة حية، في مقابل الفلسفة الجامدة، التي سادت في الفكر العربي؛ والثاني، اتخاذ ترجمة تأصيلية، في مقابل الترجمة التحصيلية والتوصيلية، اللتين غلب العمل بهما، في نقل النصوص الفلسفية.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص: 19.

(2) - اكتسبت عملية نقل التراث الفلسفي اليوناني، إلى المجال التداولي الإسلامي، وتيرة سريعة، في المرحلة العباسية؛ حيث إن هذه العملية، كانت في بداية الأمر اجتهاداً فردياً ضيقاً، تحولت بعد ذلك، من هذا الإطار الفردي، إلى العمل المتخصص، الذي تبنته الدولة لاحقاً، وشجعت؛ يقول محمد همام، بهذا الصدد: "وقد أخذت حركة النقل والترجمة هذه، نموذجاً للتمازج الثقافي الحضاري العميق، بين الفكرين اليوناني والعربي الإسلامي؛ فقد عرف العرب والمسلمون، أعمال أفلاطون وأرسطو، من خلال الترجمة". (أنظر: محمد همام، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي - دراسة في العلاقات بين العلوم، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2017، بيروت، ص: 162)؛ وهذا ما تطرق إليه بالتفصيل مؤرخ الفلسفة الإسلامية، علي سامي النشار، في مصنفاته، حول نشأة الفكر الفلسفي في التاريخ الإسلامي، وهو أحد أبرز مؤلفاته.

(3) - علي سامي النشار (1917-1980)، ولد بالقاهرة، وهو أحد كبار المفكرين المعاصرين، كان عالماً كبيراً، برع في علم الكلام، والفلسفة، والمنطق، حتى لقبه البعض، برئيس الأشاعرة في العصر الحديث، عُيِّن النشار أستاذاً في جامعة محمد الخامس، بالرباط سنة 1973، وظل فيها حتى وفاته. يُعد النشار، أحد أهم الباحثين في الفكر الفلسفي المعاصر، والابن البار لمدرسة مصطفى عبد الرزاق، التي تبني منهجها، من خلال الدفاع عن المنهج الإسلامي الحق، الذي ينبغي، تلمسه في علم أصول الفقه، وعلم الكلام، باعتبارهما، اللبنة التي قامت على أساسها الفلسفة الإسلامية. كَوَّن النشار مدرسة فكرية مع طلابه، في الإسكندرية، وكان يعقد حلقة علمية، يتدارس مع تلاميذه، موضوعات اهتماماتهم في الدراسات العليا، وينضج أبحاثهم، وأبحاثه في مشروعه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

(4) - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977، القاهرة.

انقسموا حوله، إلى فرق وطوائف⁽¹⁾؛ يقول النشار، وهو يحاول تحديد فترة بدء اتصال علم المسلمين، بدائرة المعارف الفلسفية: "يكتفي الباحثون في تاريخ الفكر الإسلامي، بالإشارة إلى عصر العباسيين، كنقطة البدء، في معرفة المسلمين لفلسفة اليونان، ونقل تلك الفلسفة إلى العالم الإسلامي"⁽²⁾.

ويؤكد، أن أول ما عرف المسلمون من التراث اليوناني، علم المنطق، الذي بدأ نقله واستيعابه، قبل العهد العباسي، وبالضبط في عصر بني أمية⁽³⁾؛ وقد ساعدت في ذلك عوامل عدة، من أهمها: إعلان أن الناس سواسية في الإسلام، يتمتعون بالحرية الكاملة، وتكفل لهم الدولة حرية العبادة والفكر، ما دعا الكثيرين من العجم، ذوي حضارة وعلم ومعرفة، بعلوم اليونان، إلى عرض أفكارهم وعلومهم، في مجامع علمية، تدرس فيها الفلسفة اليونانية، وفي مقدمتها، منطق أرسطو. يورد النشار: "أن المسلمين، عرفوا الفلسفة اليونانية، في القرن الأول الهجري، وابتدأ المترجمون في نقل كتبها إلى اللغة العربية؛ وإذا كان للعباسيين فضل، بعد ذلك، فهو أنهم، تابعوا تلك الحركة بنشاط عجيب، وكان أول علم اعتني به، من علوم الفلسفة، علم المنطق والنجوم"⁽⁴⁾.

من جهة أخرى، يشيد النشار بالفلسفة الإسلامية، ولو كانت مؤسسة على الترجمة والنقل، من التراث اليوناني؛ حيث اعتبرها جوهر حياة المسلمين، ومرآة تطورهم، بعدما فتحت آفاقا متعددة، واقتحمت مجالات وميادين متسعة، بل وأقامت حضارة، ذات طابع خاص، ميزها عن غيرها من الحضارات المعاصرة لها. لقد حاول النشار، بهذا الإنجاز، رد الاعتبار للفلسفة الإسلامية، التي أثّرت حولها إشكالات متعددة، وأسئلة مثيرة، تنقص من أصالتها وإبداعها وفاعليتها، عبر دحض جملة من الادعاءات، التي تقول بأن الفلسفة الإسلامية، إن هي إلا امتداد للنقل والتراث اليوناني، ولحضارة اليونان، أو هي صورة مشتتة وغير متكاملة، لفلسفات وعلوم وأفكار سابقة عنها.

لا مندوحة إذن، أن الفكر الإنساني عامة، متصل الحلقات، ومراحل تاريخه متداخلة، ينهل بعضها من بعض، عبر التواصل والتلاقح والانصهار، وهذا لا يعني، أن هناك تشابه بين الثقافات والفلسفات عبر التاريخ؛ فكل فلسفة، توضع في إطارها الخاص، وفي سياقها التداولي المخصوص، الذي توطر نسقه، اللغة والعقيدة والمعرفة، والثقافة والأعراف؛ لذلك، من المجحف الادعاء بأن الفلسفة الإسلامية، تتشابه في جوهرها، مع ما سبقها من الفلسفات. إن الأفكار والفلسفات، تختلف، بحسب النشار، "طبقا للانبعث الداخلي والخارجي للأمم؛ - مبررا ذلك، بتساؤله - هل تشابه اليونان مع الهنود في شيء؟ وهل استطاع الهنود، وهم أمة آرية، عريقة في التاريخ، أن تقدم لنا ما قدمه اليونان؟ وكذلك فعل المسلمون، القادمون من الجزيرة العربية؛ فحينما التحموا بغيرهم من الأمم، وكونوا معدلا بشريا جديدا، ومزيجا فكريا جديدا، قدموا لنا فلسفة، لم يعرفها اليونان، ولا غير اليونان"⁽⁵⁾. وهكذا، تكون الفلسفة

(1) - علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، مرجع سابق.

(2) - علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، المرجع السابق، ص: 19.

(3) - يؤرخ لهذا العصر، الذي هو عصر النقل والترجمة الأولى، قبل العهد العباسي، ما بين (40-132هـ/ 661-750م)، حيث بدأ التلاقح والتفاعل، بين القوى الغازية والأمم المغلوبة، وكان العامل الأساسي في ذلك، هو طبيعة الإسلام السمحة، ودعوته إلى بسط الأمن، وروح التعاون.

(4) - علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، المرجع السابق، ص: 22.

(5) - علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ص: 22.

الإسلامية، بدأت عصر تنوير جديد، أبدعت في ثورته، حتى أتت بخلق معرفي جديد، وتصورات أنطولوجية كبرى، في تاريخ الفكر الإنساني.

وبشيء من التأمل، سنجد أن هناك تقاطعا كبيرا، بين ما يذهب إليه النشار، وبين ما يحاول إبرازه طه في متنه، الذي يروم من خلاله، تقويم منهج قراءة التراث وعلومه، والفلسفة الإسلامية العربية⁽¹⁾؛ فالنشار، لا يقبل بادعاء، أن الفكر والفلسفة الإسلامية، تابعة لفكر اليونان، ولفلسفتهم، ويجد، أن هناك، تحاملا على الثقافة والحضارة الإسلامية، حينما توصف، بأنها ذيل حضارة مخصوصة؛ فالنقل والترجمة، لم تزد حضارة الإسلام والمسلمين، إلا قوة، بانفتاحها على حضارات وثقافات أخرى، شاركتها همومها، وقضاياها الوجودية، بمنطقها الخاص، وبرؤيتها الفلسفية المتسقة، للعالم والوجود.

هذا، ما قد يحدد الاختلاف الجلي، بين الفلسفات؛ فكل فلسفة لها منطلقها، ومنظورها الخاص للحياة والوجود، بالرغم من استشكالهم لنفس القضايا الوجودية؛ لكن، تختلف المقاربات، من حيث المقدمات والنتائج، ومنهج استشكالها. وهنا، يشير النشار أن الفلسفة العربية: "لم تكن فلسفة اليونان، وإن كنا قد تناولناها، فلم يكن مجتمعنا مغلقا، تقف حواليه السدود والقلاع، بل فتح الباب العظيم، ودخل كل شيء عاريا، إلى مدينتنا الكبرى، فأخذنا ما أخذنا، ورفضنا ما رفضنا، وكان ما أخذنا قليلا، ثم وضعنا البناء العظيم، وجرى الفكر نورا سيالا يبدع ويفنن"⁽²⁾. وهذا الإبداع، لاشك، أنه أصاب في تلمس بعض إشكالات بعض القضايا والفلسفية، أحيانا؛ وأحيانا أخرى، أخفق في تحقيق هذا المبتغى العلمي.

أما بالنسبة لطه، فبالرغم من مؤاخذته، على عديد من فلاسفة الإسلام، ومفكرهم، المتقدمين منهم والمتأخرين، وعلى رأسهم، أبو الوليد بن رشد، نظرا لاعتبارهم نقلة، ومقلدين للفكر والثقافة اليونانية، من حيث أنهم، لم يضيفوا للفلسفة الإسلامية، غير أنهم ترجموا ما فيها، دون تمحيص وتنقيح، لتتلاءم والمجال التداولي الإسلامي العربي، كما ذهب إلى ذلك النشار، في مقدمته، بالقول: "أما العقلانية، التي لدى فلاسفة الإسلام المشائين، أو الأفلاطونيين المحدثين، فقد كانت عقلانية متبعة، وما زلت أقول: إن الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، مقلدة اليونان، والمقلد غير عقلاني"⁽³⁾، بالرغم من ذلك، إلا أنه، أي طه، يعد من المدافعين عن التراث والفكر والفلسفة الإسلامية، ورموزها، برؤية متكاملة، تنظر إلى التراث نظرة كلية، دون تجزيء، أو تفصيل بعضه عن بعض.

التمس طه سبيل النشار، في الدفاع عن الحضارة العلمية العربية والتراث الإسلامي، ما يزيد فكرة النشار تألقا ورسوخا، غير أن طه، يضيف عليها صبغته الخاصة، حينما يدفع بالمفكر المسلم، أن يبدع فكره، من خلال تراثه وثقافته، ويجعله يقتدر على إبداع فلسفته، بتوسله بأحدث المناهج العلمية، وإن لم تكن لهما نفس الوسيلة، إلا أنهما،

(1) - نقصد بالضبط، أطروحة طه، في نظرية التكامل، التي خصصنا لها الباب الأول، من هذه البحث، للحديث عن دعوى تجديد المنهج في تقويم التراث، (أنظر بالضبط: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق).

(2) - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص: 23.

(3) - أنظر علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، المقدمة السادسة، المرجع نفسه، ص: 18.

تفردا في إبراز حقيقة الفلسفة والفكر الإسلامي، حينما كان لها حظ وافر، من الابتكار والإبداع، بلغ بالحضارة الإسلامية مبلغها⁽¹⁾.

1. 2. الترجمة وإشكالية نقل الفكر الفلسفي اليوناني

كما هو الحال، في كل تفاعل، بين منظومتين ثقافيتين، مختلفتين فكريا ومذهبيا وعقديا، فقد استلزم الاحتكاك، بين الفلسفة الإسلامية واليونانية، الانتقال باللغة والفكر، من مستوى تعبيرى متداول، وتصور عقلي مألوف، إلى مستوى جديد، يختلف اختلافا عن سابقه، وهو مستوى، تنفتح فيه اللغة والثقافة، على أنساق مفهومية جديدة، ومصطلحات غير متداولة، وأسئلة أنطولوجية وميتافيزيقية غير مسبوقة. لكن، ومع ذلك كله، فقد كان انفتاح الثقافة الإسلامية العربية، على ترجمة علوم الأوائل، لحظة زمنية فارقة، نضجت فيها العلوم الأصيلة، وتشكلت بوضع جهازها المفاهيمي، لمعارفها المدونة والناشئة.

أغنى هذا الاحتكاك والتفاعل، الفكر العربي القديم، بآليات اصطلاحية، وطرائق مغايرة، للنظر والفكر والمعرفة، حول مجالات شتى؛ كما كان، كذلك، محطة اختبار حقيقية، لقدرة اللغة والحضارة العربية والإسلامية، على التفاعل مع مختلف الأنشطة، العقلية والثقافية المتباينة، ومواكبة مجمل الأنساق النظرية، والمفهومية، الواردة عليهما. في المقابل، كان الأمر ملحا، على الحضارة الإسلامية العربية الناشئة، أن تؤكد تميزها، وقدرتها على الإبداع، في تلك المجالات، من خلال النقول والترجمات. لكن، يبقى السؤال الجوهرى المطروح، هو إلى أي حد، أبدع الفلاسفة المسلمون، في ترجمة الفكر اليوناني؟ وهل تلك الترجمة، كانت محمدا أساسيا، في الحفاظ على الهوية الإسلامية العربية؟ أم أنها تلاشت، واحتواها الفكر الفلسفي المنقول؟⁽²⁾

وهذا ما جعل الحديث، عن أوجه التفاعل، بين العلوم المنقولة والعلوم الأصيلة، راهنيا، والتركيز، بالأساس، على النقول الفلسفية اليونانية المبكرة عند العرب، والبحث في مناهجها، واتجاهاتها، وآليات اشتغالها. وهو الأمر، الذي من شأنه، أن يفيد في إعادة رسم ملامح لحظة دقيقة، من تاريخ نشأة وتشكل الفكر الفلسفي عند العرب، وتطوره، خاصة، وأن البحث في النصوص الفلسفية العربية المترجمة، والحفر في بنيتها، وطرائق تعبيرها، كفيل بإزالة اللثام، عن

(1) - لم يكن، المسار العلمي والمهني لطفه، يعرف استقرارا في الساحة الأكاديمية، بالرغم من عطائه العلمي والمعرفي؛ فقد اعتزته عقبات ومنغصات، في بداية التحاقه بالتدريس، في جامعة محمد الخامس بالرباط، ولم تكن تلك السنوات الأولى سهلة، في بسط فكره ومنهجه، بل كانت عصية عليه، وكان يواجه بالرفض والمقاطعة، لكن الرجل، كان قويا كفاية، لاسيما، حينما أشاد بفكره، وطريقة منهجه في الاشتغال، المؤرخ علي سامي النشار، الذي كان قريبا منه، وتنبأ له أيام كان طالبا، بأنه، سيكون له تأثير كبير في الفكر العربي الحديث. (أنظر: العدد الأول من مجلة دراسات فلسفية وأدبية، التي كانت تصدرها الجمعية المغربية للفلسفة، والتي كان يديرها محمد عزيز الحبابي)، يمكن القول، أن سامي النشار، كان له تأثير قوي في فكر طه، خصوصا في بداياته تشكله الأولى.

(2) - تعد هذه التساؤلات، المحور الأساسي في مشروع طه الفلسفي النقدي، للفلسفة التقليدية، والذي خصص له عملا مستقلا، وسماه **بالحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مرجع سابق.

التجليات الأولى، لاستنبات الفكر الفلسفي عند العرب، والمساقات التي اتخذتها هجرة المفاهيم اليونانية، إلى الثقافة العربية⁽¹⁾.

كما من شأنه، أيضا، أن يكشف عن المرجعية النظرية الأولى، التي استند إليها الفلاسفة المسلمون المتأخرون، في قراءة التراث اليوناني، ويبرز أن كثيرا من التصورات والمصطلحات، التي قدمها أولئك الفلاسفة، لم تكن كلها وليدة اجتهاداتهم الخاصة، بل كانوا ينطلقون فيها، مما نحتة أسلافهم، من المترجمين، والشرح الأوائل، للفلسفة اليونانية⁽²⁾، وقد ظلوا تابعين مقلدين لهم في كثير منها، بالرغم من كونهم، أكثر فهما واستيعابا، لتلك النصوص من غيرهم. لذلك، سيكون أول إشكال، نقف عنده مع طه، في قضية الترجمة، وتشكل الفكر الفلسفي العربي، هو استشكال العلاقة بين الترجمة والفلسفة⁽³⁾؛ أي، عملية ترجمة النصوص الفلسفية، من اليونانية إلى العربية، وكيف يمكن للمترجم العربي، أن يبدع في اشتغاله، وترجمته للنصوص، وفق مجالته التداولي. يقول طه في هذا الصدد: "كان أول ما ينبغي أن ينظر فيه فقه الفلسفة، هو الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة، مستخرجا وجوهها، وإشكالاتها، ومبيننا كيفيات إقامة هذه الصلة، على الوجه الذي ينفع الإبداع الفلسفي"⁽⁴⁾؛ فالاشتغال بالفلسفة، على الوجه الذي المبتغى، لا بد، قبل أن يسلك سبيله، أن يقف على مراجعة مفهوم الفلسفة، أولا؛ وذلك، بالوقوف على حقيقة الصلة، التي تجمع بينها وبين الترجمة.

تشكل مراجعة هذه الإشكالية، لبنة أساسية، لتجديد الارتباط، بما سمي، بالفلسفة الحية؛ هذه الفلسفة، التي تنبني على الاجتهاد، من جانبين أساسيين، وهما: جانب العلم، أي علم القول الفلسفي، العلم الذي يتخذ عند طه، ظواهر القول الفلسفي موضوعا له، والذي يمكن أن نحصل به، القدرة على الإبداع والاستقلال. والجانب الثاني، هو العمل، الذي يتوسل بالمنهج المقررة، في مجال المعرفة العملية، التي تحدد بدورها، أفعال وتصرفات الفيلسوف⁽⁵⁾، لنشر

(1) - لعبت الترجمة دورا مهما، في نقل جملة من المفاهيم، والتصورات اليونانية، إلى الثقافة العربية؛ حيث تعرف المجتمع العربي، العباسي بالأساس، على أشكال جديدة من هذه المفاهيم الفلسفية، المتعلقة بالميتافيزيقا، أو ما وراء الطبيعة، وعلم الأخلاق، وعلم السياسة، وغيرها، وواكبها عبر الترجمة، بالقراءة، والتفسير، والتأويل، وقد ساهمت هذه المفاهيم والتصورات، لفلسفة الوجود، في نسج فهم خاص كذلك، لعلم المنطق، والفلسفة، والعلوم، ما أدى إلى تطويره حتى في الفكر الديني.

(2) - من أبرز الشراح الأوائل، الذين أسسوا لتلك المفاهيم والتصورات، عبر الترجمة، الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد.

(3) - من المعلوم، أن اهتمام الفلاسفة المتقدمين بالتراث العلمي اليوناني، عبر وسيلة الترجمة والنقل، عن علوم السابقين، كانت له آثارا إيجابية كبيرة، على الثقافة والحضارة الإسلامية عموما، لكن هذا النقل جلب أيضا ما يضر بهما، حيث تركت الترجمة، آثارا سلبية على عدة مستويات، من أهمها: تأثيرها على المنهج العلمي الإسلامي العربي، المستمد من أصول التراث، والعلوم الإسلامية؛ فالترجمة والنقل عموما، كانت تحمل للحضارة الإسلامية الغث والسمين، فلم يكن هناك وعي - على الأرجح - أن النقل الكلي للعلوم والمعارف، سيكون له آثارا سلبية، على مناهج إسلامية عدة، من خلال هذا التفاعل العلمي عن طريق الترجمة. لكن على أية حال، كانت هذه الوسيلة (الترجمة)، هي الوحيدة، ولازالت، التي يمكن من خلالها، أن تجد الحضارة العربية والإسلامية موضع قدم لها بين الحضارات.

(4) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 53.

(5) - يؤكد طه، أن فقه الفلسفة، كما يعنى بالجانب النظري من الفلسفة، يعنى كذلك، بجانبها العملي؛ فنجد، يسلم بأن القول لا ينفك عن العمل، في المجال التداولي الإسلامي، بخلاف المجالات التداولية الأخرى، كالمجال التداولي اليوناني قديما، أو المجالات التداولية الغربية حديثا، إذ يكون فيها القول والنظر، منفكا عن العمل والسلوك؛ فالنظر والقول في التداول الإسلامي، يرتبط بالعمل والسلوك، ارتباطا وثيقا، بحيث، ينزل العمل رتبة أعلى عن التنظير. يقول صاحبنا، مؤكدا هذه الحقيقة: "أن مقتضى فقه الفلسفة، يناسب خصوصية المجال التداولي الإسلامي؛ ذلك أنه، لا شيء من المعرفة في هذا المجال، إلا ويوزن

بعد ذلك، في فتح أبواب استثمار المنقول الفلسفي، عبر تعطيل مدلوله القديم، والجامد على تقاليده، التي تحمل العمل، بالمقتضيات العلمية، لمفهوم الترجمة الحقيقية، التي تعثرت في مسالكها، وأنتجت مدلولات ومفاهيم عقيمة، أجملها الرجل، في أربعة مفاهيم أساسية، هي: الشمولية الفلسفية الجامعة والمطلقة، والمعنوية التجريدية، والعقلانية الضيقة، والتبعية الاتباعية⁽¹⁾.

2. أوجه التعارض المنهجية بين الفلسفة والترجمة

لما كانت الفلسفة والترجمة، تتميز كل منهما، بضوابط منهجية، وشرائط معرفية مستقلة، فإنهما، ظلنا مجتمعتين متظافرتين، منذ أن تفتقت المعرفة، حتى كان، ولازال، يعرف طريق التفلسف، يمر عبر طريق الترجمة، وأن الفلسفة المنثورة، تأتي عن طريق الترجمة. لكن حقيقة هذا التظافر، سرعان ما تنهار، وتتكشف مساوئها، وتناقضاتها، متى علمنا، أن وضع الترجمة للنص الفلسفي، يختلف عنه في غيره من الخطابات الإنسانية، غير الفلسفية؛ ذلك، أن النص الفلسفي، يحمل من الحقائق العقلانية، أي التي تدرك بالعقل، ما لا يحمله غيره من الخطابات، كما أنه نص، ينزع نحو الشمولية، والكونية، والتجريد المعنوي، الذي يطلب المعاني الكلية، والحقائق الجامعة، في غنى عن الخصوصية اللسانية، والتراكيب اللغوية.

في حين، أن الترجمة، تحمل من الصفات الخاصة، والمناقضة، لصفات النص الفلسفي، ما يجعل الجمع بينهما غير منطقي؛ فهي ترجمة، تنزع نحو الأيديولوجيا، أو الفكرانية⁽²⁾، أي أن مصدرها ديني أو أسطوري، وهي أيضا، ترجمة خاصة بلسان معلوم، وثقافة معينة، ثم هي ترجمة لفظية تعبيرية، غير معنوية؛ وأخيرا، أن النص الفلسفي، المترجم للغة العربية، يختلف عن غيره من النصوص، ذات الترجمات والخطابات الفلسفية الأخرى، فيكون وضع الفلسفة، هاهنا، أي الفلسفة العربية، تبعية، غير مستقلة، هذه التبعية، تناقض صفة الاستقلالية، التي تتميز بها الترجمة.

إن الخطاب الفلسفي، الذي يريد أن يشتغل عليه طه، في صلته بالترجمة، معرض للوقوع في تناقضات عدة، أهمها، أن النص الفلسفي المترجم، يجمع بين عقلانية الفلسفة، وفكرانية الترجمة، وبين شمولية الفلسفة، وخصوصية الترجمة، وبين معنوية الفلسفة، ولفظية الترجمة، وبين تبعية الفلسفة، واستقلالية الترجمة؛ وهنا يمكن أن نتساءل، كيف يمكن أن تكون الفلسفة، في ازدواجها بالترجمة، معرفة متناقضة؟ وإذا كانت كذلك، فهي بعيدة عن أسباب التفلسف؛

بميزان العمل، بحيث، لا يعتد بالعلم الذي لا يستعمل، أو لا يورث عملا". (أنظر: طه عبد الرحمن، من الإنسان الأيترو إلى الإنسان الكوثر، مرجع سابق، ص: 78). وهذه، من بين المسلمات، التي بنى طه عليها أطروحته، في نقد القراءات والتقويمات، التي اشتغلت على التراث الإسلامي العربي.

(1) - سيأتي التفصيل لاحقا، في هذه المفاهيم الفلسفية، التي تعد بمثابة المبادئ والتصورات المعهودة، والمعمول بها في التفكير والنظر الفلسفي (الكويني)، التي تعطي انطبعا أوليا، عن أن الفلسفة اليونانية قديما، والغربية حديثا، هي فلسفة كونية، تدعي الشمولية المطلقة، والتجريد المعنوي، وتتنصف بالعقلانية، والاتباعية.

(2) - يستعمل طه، لفظ فكرانية، في مقابل المصطلح الأجنبي: Idéologie، وقد عزى أسباب هذا الاستعمال، نظرا لأن مصطلح أيديولوجيا، يمكن أن يحمل معان قذحية، قد لا تليق ببعض المنازع الأيديولوجية النافعة، (لمزيد من التفصيل، أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 24-25).

وهل يمكن أن نقندر على رفع ودفع هذا التعارض، فنبحث عن سبل الوصل الممكنة، بين مقتضيات الخطاب الفلسفي التأملّي، وبين مقتضيات الترجمة التبليغية التواصلية؟

حمل طه على عاتقه، مهمة الاجتهاد في دفع التعارض، الذي نشأ عن الصلة، بين الصفات المثالية للفلسفة، وخصائص الترجمة، والبدء بمراجعة المفاهيم، التي انطبعت بها الفلسفة العربية، عبر الأزمنة، وتجديد النظر، في طبيعة التصورات التقليدية، التي أنتجتها، في ارتباطها بالترجمة.

2. 1. التعارض القائم بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة

يرى صاحب فقه الفلسفة، أن التصور السائد عن الفكر الفلسفي، منذ أرسطو، هو أنه فكر عقلاني محض⁽¹⁾؛ ذلك أنه، لما كان الأصل في نشأة الفلسفة، هو طلب معرفة، تقطع صلتها بما هو تمثيل أسطوري، أو تأويل ديني، أي معرفة مبنية على مبدأ اللوغوس⁽²⁾، التي تأخذ بأسباب العقل، والذي من مقتضياته، "النظر في أسباب الظواهر الملحوظة، طلباً للنظام، الذي يجمع بين عناصر الوجود كلها"⁽³⁾، بخلاف المعارف، المبنية على مبدأ الميتوس⁽⁴⁾، أو الوهم، الذي من مقتضياته، "الاستناد إلى أساطير الأولين، وأديان المتقدمين، تعليقاً لأحداث الكون، بأطوار ومآلات التصارع، القائم بين الآلهة"⁽⁵⁾؛ وكانت الترجمة، ترجع إلى التأثير الديني، الذي يرجع، حسب طه، إلى أسطورة برج بابل، الواردة في التوراة، وإلى ترجمة الإنجيل؛ فستصير العلاقة بين الصناعتين، الفلسفية والترجمية، في تعارض واضح، بين ما هو منطقي عقلاني، وبين ما هو فكري أيديولوجي.

تحمل الترجمة من الصفات الفكرانية، ما يظهر تأثيرها، بالتصورات والمعتقدات الدينية، التي أسهمت في تعارضها، بل وتناقضها مع عقلانية الفلسفة؛ يرجع هذا التأثير، إلى مصدر الترجمة الأصلي، في التراث اليهودي المسيحي، الذي انبني على مبادئ ومعتقدات أساسية، يرجع أصلها، إلى قصة برج بابل، المذكورة في الكتاب المقدس،

(1) - تعتبر العقلانية، الخاصية الأكثر التصاقاً بالفلسفة، وهي رؤية، تدعو لاعتماد المنطق الاستدلالي كمصدر للمعرفة؛ ذلك أن بعض الافتراضات، يمكن معرفتها عن طريق البدهاء، والحس، والتجربة، بينما أخرى، لا تتم معرفتها، إلا عبر الاستدلال بحجج سليمة؛ فالحقيقة المعرفية الفلسفية، لها بناء عقلاني، بحيث، يمكن فهم جميع مظاهرها، من خلال المبادئ الرياضية والمنطقية، وليس من خلال التجربة الحسية. وقد عرف المؤرخ الأمريكي، من أصل فرنسي، كرين برينتون العقلانية، في كتابه تشكيل العقل الحديث، بأنها "مجموعة من الأفكار، تفضي إلى الاعتقاد، بأن الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل، حين يفكر بصورة منطقية، وموضوعية". (أنظر: كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة، شوقي جلال، مراجعة، صديقي خطاب، ضمن سلسلة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد 82، أكتوبر، 1984، الكويت، ص 124).

(2) - اللوغوس Logos : لفظ يوناني، يعني الكلمة أو العقل أو القانون، وهو مصطلح شائع الاستعمال، في الأدبيات الفلسفية والدينية، فهو عند أفلاطون وأرسطو، قانون الوجود، وأحد المبادئ المنطقية، وكان أول من استخدم مفهوم اللوغوس، في الفلسفة اليونانية، هيروقليدس، في فلسفته عن التغير والضرورة، فقد جعل اللوغوس، المنظم لكل الأشياء، فهو القانون العام، الذي يسير عليه الوجود. (لمزيد من التفصيل، يرجى الرجوع إلى عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، 1979، القاهرة).

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 61.

(4) - الميتوس Muthos: كلمة يونانية الأصل، وتعني الأسطورة، والأسطورة، حكاية أو قصة خيالية، تتحدث عن نشأت الآلهة، وعن أعمالهم، وصراعاتهم، ومناطق نفوذهم، وهي بهذا المعنى، اتخذت قديماً، من أجل تفسير كل ظواهر الطبيعة غير المألوفة.

(5) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 61.

والتي ترمز إلى اختلاط الألسن بين الناس، ما أدى إلى نشأة الترجمة، لحصول التواصل والتفاهم بينهم⁽¹⁾، وأيضاً، إلى ترجمة الإنجيل، من الآرامية إلى اليونانية، واللغات الأوربية.

على هذا الأساس، ظلت هذه المبادئ، ملازمة للترجمة، تنظيراً وممارسة، ما جعلها تنحيز إلى النزعة الفكرانية المسيحية، في تعارض صريح مع موجبات العقلانية، وهذا ما جعل طه، يُسقط عن هذه الترجمات صفة العقلانية، لاستنادها على الفكرانية الدينية، بقوله: "يلزم من هذا، أن الفلسفة، التي تدعي الأخذ بأسباب العقلانية، تسقط في العمل بأسباب الفكرانية، متى جعلت من الترجمة أداة، تكشف بها الحقائق، وتفتح بها الآفاق، نظراً، لأن الحقائق المنقولة، يكتنفها الخفاء والتباعد، وهما فكرانيان، ولأن الآفاق المنقولة، يتطرق إليها انتزاع الاعتقاد من الغير، ونزع الذات من الوسيط، وهما أيضاً فكرانيان، فيكون اجتماع الفلسفة والترجمة، كاجتماع النقيضين"⁽²⁾. وعليه، وجب مراجعة هذا التعارض، وبناء تصور جديد للعلاقة بين الصناعتين.

2.2. التعارض القائم بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة

لما كانت الفلسفة، تدعي أنها لغة شمولية⁽³⁾، من حيث كونها، تهتم بدراسة الكليات والمعقولات، وكانت الترجمة، تتصف بالخصوصية الثقافية واللغوية، رغم ادعاء بعض الترجمة باللغة الخالصة، ومناداة بعض اللسانيين، بالكليات اللغوية، فإن العلاقة الثابتة، بين الفلسفة والترجمة، على هذا المنوال، هي علاقة قائمة على التعارض، بين شمولية الأولى وخصوصية الثانية. إن الفلسفة بهذا التصور، تنزل منزلة اللغة الشمولية الكلية، لأنها تعد، في الانطباع السائد، منذ أرسطو إلى الآن، بأنها أولى المعارف، وعلم العلوم على الإطلاق، التي تقتبس المعاني والحقائق الشاملة. يرجع هذا التصور عند الفلاسفة، في بناء اللغة الكلية، إلى توسلها بعلم المنطق، الذي بلغ بها النهاية في الشمول، لاستنادها إلى لغة منطقية صناعية⁽⁴⁾. وإذا كانت الفلسفة، لغة كلية شمولية، وكانت الترجمة متعلقة بلغات مخصوصة،

(1) - يذكر الكتاب المقدس، العهد الجديد (التوراة)، أن أولاد سام بن نوح، نزلوا بعد الطوفان أرضاً، فيما بين النهرين، فأقاموا بها مدينة، يزينها برج عال، أرادوا أن يبلغ عنان السماء، حتى يطلعوا منه على أسباطهم، فعوقبوا، بأن أحبط الإله أعمالهم، وفرق شملهم، ولبس عليهم لسانهم، حتى أضحو لا يدركون مقاصدهم فيما بينهم؛ ومن ثم، صارت قصة برج بابل، في التراث اليهودي المسيحي، ترمز إلى اختلاط الألسن. (لمزيد من الاطلاع، يرجى النظر في كتاب العهد الجديد (التوراة) سفر التكوين، الفصل الحادي عشر، ص: 18.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 65.

(3) - تتميز الفلسفة في مفهومها العام، بخصائص عدة، من أهمها، النظرة الشمولية إلى الظواهر المختلفة، فهي ليست مثل النظرة العلمية، المتخصصة، التي تحصر الظاهرة في الزمان والمكان، وإنما تنزع نحو الوصف والتحليل الشامل، لكل جوانب الظاهرة الإنسانية أو الوجودية؛ وهذا ما يميز الفيلسوف عن غيره، هو اهتمامه بتكوين نظرة شمولية، ومتجانسة. وقد استمرت تنشيد الفلسفة اللغة الكلية الشمولية، في كل ما تدرس من موضوعات، بصفة كلية وشاملة، "وهو ما يجعلها، تتحول إلى قانون عام وشامل، لكل أفراد الإنسانية. (أنظر: فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د.ط، 1978، الكويت، ص: 37).

(4) - يشير ابن خلدون، في مقدمته، في فصل بعنوان: اللغة ملكة صناعية، إلى أن اللغة عبارة عن صناعة، يتم احترافها عن طريق التكرار، فتصير ملكة راسخة؛ يقول ابن خلدون: "إعلم أن اللغات، كلها ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها، بحسب تمام الملكة، أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب، فإذا حصلت الملكة التامة، في تركيب الألفاظ المفردة، للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف، الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم، حينئذ، الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة،

عند ممارستها، وترجمتها للنصوص الفلسفية، فإن هذه الممارسة، التي تجمع بينهما، تجعل من الصعوبة بمكان، وصول الفلسفة إلى غرضها المعرفي المنشود، في اقتناص المعاني، وإصابة الحقائق الكلية. لكن بعض دعاة شمولية الممارسة الترجمية، يؤكدون، على أن الترجمة، تستطيع تحقيق وتصوير المعاني، وإنشاء الحقائق الكلية، ويرون فيها إمكانيات الظفر بلغة، تشمل الإنسانية جمعاء، أي، لغة كونية خالصة⁽¹⁾؛ بيد أن هذا المطلب، غير متحقق عند صاحبنا، نظرا لأن الأمر، يعتبر عنده "خروج من عملية الترجمة، إلى عملية التفلسف، ذلك أن صاحبه، توصل إلى هذه اللغة، بالاشتغال بالفلسفة الترجمية، وليس بالاشتغال بعلم الترجمة"⁽²⁾.

اندفع بعض علماء اللسانيات المعارضين، إلى بناء لغة خالصة جامعة⁽³⁾، أي أن جميع الألسن الخاصة، تنطوي على بنية مشتركة بينها جميعا، تملك الترجمة، القدرة على الكشف عن معالمها الأساسية، وهو الأمر، الذي يجعل من الترجمة، تطمح إلى ما تطمح إليه الفلسفة، من تحقيق الشمولية، يقول صاحبنا: "ولا تكون اللغة الجامعة، التي جعلها بعض اللسانيين مطية، تخلع وصف الشمولية على الترجمة في جوهرها، إلا اللغة الكلية نفسها التي تعمل الفلسفة على بنائها، فتبقى الشمولية، من نصيب الفلسفة وحدها، وتعود الترجمة إلى سابق خصوصيتها"⁽⁴⁾؛ وبالتالي، لا يمكن تزويد الترجمة بصفة الشمولية، لكي تضاهي الشمولية الفلسفية، لأنها لصيقة بخصوصية الألسن، التي تشتغل بها، فيكون النظر الفلسفي المجرد، معارض للعمل الترجمي المخصص، لما يحملان من خصائص التعارض، والتناقض فيما بينهما.

2.3. التعارض القائم بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة

لما صار في الاعتقاد الراسخ، بين المتخصصين في الفكر الفلسفي، لاسيما المتقدمين منهم، بأن الفلسفة دائمة التعلق بالمعنى والحقيقة، لا تعلق لها بالألفاظ؛ حيث يكون غرض الفيلسوف، أن ينشئ الفكر، الذي هو جملة من المعاني، المرتبطة فيما بينها، ارتباطا استدلاليا، والإخبار بالحقائق، التي تعتبر في معظمها أحكاما معنوية؛ وكان غرض المترجم، على خلاف المتفلسف، أن ينظر في اللفظ، كما ينظر في المعنى، باهتمامه بالصيغ اللفظية، والبنى المعجمية، المتعلقة بمدلولات الألفاظ، وكذلك، النحوية، المتعلقة بالصيغ الصرفية، والهياكل التركيبية للألفاظ، والبنى النصية، التي تربط بين الألفاظ، على اختلاف صيغها الصرفية، وهياكلها التركيبية؛ فإن طه، يثبت، من خلال ذلك، تعارضا آخر،

والملاكات، لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأن الفعل يقع أولا، وتعود منه للذات صفة، ثم تتكرر فتكون حالا، ومعنى الحال، أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار، فتكون ملكة، أي: صفة راسخة". (أنظر: عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص: 378).

(1) - يعود القول، بإنشاء لغة كونية خالصة، إلى الفيلسوف الألماني، والتر بنديكس بنيامين Walter Bendix Benjamin (1892 - 1940)، وهو أحد منظري الترجمة الألمانية، برع في الأدب، والتجربة الجمالية الحديثة، مقدما إسهاما جديدا للفلسفة الماركسية الغربية، ونظرية علم الجمال. وقد وضع أصول نظريته في الترجمة، في مقالته الشهيرة، بعنوان: مهمة المترجم، "The Task of the Translator"، يحدد فيها، مقتضى الترجمة، كما يقول طه: "هو أن تكون صورة، بمعنى شكل أو بنية، يتحدد قانونها في النص الأصلي نفسه". (أنظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 67).

(2) - المرجع نفسه، ص: 68.

(3) - استعمل طه، لفظة جامعة (جامع)، في مقابل Universal، لما فيه من دلالة خاصة، لا يجدها في لفظ كلي، وهو إفادة الوصل بين الناطقين؛ في حين، أن لفظة كلي، لا تزيد إفادته عن الانطباق على المجموع، فضلا عن استعماله بصدد الأشياء، يغلب على استعماله بصدد الناطقين.

(4) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 72.

حينما يتم الجمع، بين الفلسفة، المنبئية على المعنى، وبين الترجمة، المنبئية على اللفظ، أي بين معنوية الفلسفة، ولفظية الترجمة.

المتأمل في هذا الإشكال، سيجد أن الترجمة، تأخذ في الاعتبار، الأفق اللغوي، الذي يتوسل به المترجم، في اشتغاله بالترجمة، والبناء اللفظي، للفكر، في مقتضيات ترجمة النص الفلسفي؛ بينما الفلسفة التقليدية، كما هو مسلم به، تُجرد الفكر والحقيقة من الصيغ اللفظية؛ بحيث، لا يوجد لها تأثير، في تلك المضامين الفلسفية المعنوية، وهو الأمر، الذي فجر التعارض، ورسخه في الترجمات العربية، عبر تاريخها. يتضح إذن، أن الفلسفة في مدلولها التقليدي، "باتت متمسكة بصفاتها المعنوية، سواء فيما أقامته من فكر، أو فيما أثبتته من حقائق، ناسية نسياناً، آثار الوسيلة اللفظية، المستعملة في تشكيل هذا الفكر والحقائق من هذه الوسيلة؛ أما الترجمة، فقد ظلت منشغلة بالجانب اللفظي من الأصول المنقولة عموماً، متتبعة لآثاره، في صوغ جانبها المعنوي، هذا الانشغال، الذي تنوعت مظاهره، وتوسعت آفاقه (...). ومن ثم، تكون الفلسفة والترجمة، قد دخلتا في التعارض فيما بينهما"⁽¹⁾. يترتب على هذا، أن الترجمة، لم تعمل قط على تحديث الفكر العربي، بل أبقت على المنقول الفلسفي، وانصاعت له بإخلاص وأمانة، حتى لم يُعثر على مسلك للتلفس، أو آفاقاً ممكنة للتفكير، إلا باقتفاء أثر المنقول. والحق، أن الترجمة المبدعة، كان يجب أن تورث الفكر العربي، قوة في الإبداع والعطاء، ولا تكتفي بالمنقول الفلسفي، في مفاهيمه وتصورات السائدة عن الفلسفة، بل أن ترقى درجة على هذا النقل الخارجي، إلى رتبة الإنشاء الداخلي⁽²⁾.

2.4. التعارض القائم بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة

يظل إشكال التعارض قائماً، بين صفات الفلسفة، وخصائص الترجمة، لاسيما، إذا ما تبين لنا، أن العلاقة بينهما، في المجالين التداوليين العربي والغربي، تتجه في اتجاهين متعاكسين؛ فالترجمة، في المجال التداولي العربي، تنزل منزلة الأصل، نظراً لاعتبارها مصدراً أساسياً للمعرفة، التي مرت عن طريق المنقول اليوناني، حتى استقرت في الفضاء العربي؛ بينما الفلسفة، هي مجرد فرع عن الأصل؛ أما في المجال التداولي الغربي، فتعد الترجمة، فرع ينبني على الأصل، الذي هو الفلسفة، ما جعل الفكر الفلسفي العربي، يزرع نحو التبعية والتقليد، للمنقول الفلسفي اليوناني.

لذلك، يتوقع طه، أن من بين أهم أسباب تعثر الترجمات العربية، في نقلها للتراث اليوناني، إنشاؤها للغة هجينة وردئية، لا هي على قواعد اللسان العربي في التعبير، ولا هي على قوانين اللسان اليوناني في التبليغ. وقد انعكست هذه اللغة، التي سميت باللغة الثالثة، سلباً، على الفلسفة العربية⁽³⁾؛ حيث، انبنت هذه الترجمات، كما يؤكد سامي النشار:

(1) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، المرجع السابق، ص: 82.

(2) - فعوض الاهتمام بالنقل الخارجي، أي الترجمة الفلسفية للمنقول اليوناني، والتماس النهوض الفكري والمعرفي، من زاوية رؤيته، وجب الالتفات إلى الفكر والتراث والمعرفة الداخلية، بمعنى، أن الفكر الإسلامي، له أيضاً، من القدرة على النهوض والرفي والإبداع، ما لدى الفكر الخارجي.

(3) - لا شك أن المترجم، في سياق عملية الترجمة، التي يتولى وظيفتها الإبداعية، ينسج علاقة بين لغتين وثقافتين مختلفتين، وأحياناً بين عصرين مختلفين، وبمقدار تمكن وتعمق المترجم، وتبحره في اللغة الأولى للنص الأصلي، وقدرته على استخراج معانيه المتعددة، يمكنه أن يُثري ويغني اللغة الثانية المترجم إليها؛ في المقابل، نجد أن أي قصور، في نظر المؤرخين، ومنهم علي سامي النشار، في إدراك المترجم، لخصائص كلا اللغتين، وخصوصياتهما، وإمكاناتهما التعبيرية،

"على أخطاء علمية وفنية، وحرفت بعض المذاهب، اختلطت مذاهب بأخرى، ونسبت مذاهب لغير أصحابها"⁽¹⁾، مما جعلها، تتعثر في تقلبها، وتجدرها، في المجال التداولي العربي؛ إذ كانت ترجمة المنقول، تتم بطرق مختلفة، ولغات متعددة، أي عن طريق اللسان السرياني، أو الفارسي، ما أدى إلى مخالفة قواعد المجال التداولي، سواء على مستوى التعبير، أو الصياغة، أو على مستوى التركيب والبناء، فأفضى إلى توسع الهوة، بين الفكر الفلسفي اليوناني، والفكر العربي الإسلامي⁽²⁾.

يتضح إذن، أن الترجمات العربية، للفلسفة اليونانية، توسطتها لغات مختلفة، كان لها وقع سيء، في الأوساط العلمية، بمضمون الفلسفة الأم. وغني عن البيان، أن اللغة السريانية والفارسية، كانتا مصدرا رئيسيا للفلسفة اليونانية؛ فالسريان، كانوا على ثقافة واسعة بالتراث اليوناني، قبل وبعد مجيء الإسلام، فتم نقل الفلسفة، وحفظها في مصنفات مترجمة. كذلك الحال، كان بالنسبة للغة الفارسية، فقد توسطت الترجمة العربية للفلسفة اليونانية، ووجد صاحبنا، بعض المصطلحات التي تم تعريبها، مثل كلمة الجوهر، بيد أن هذا النقل الفارسي، لم يثبت حصوله رأسا من اليونانية، فيجوز أن تكون السريانية، قد توسطت فيه "مما يجعل التوسط بين الأصول اليونانية، والنقول العربية، متعدد، أو قل بالأحرى، مركب؛ فلما جاز أن تكون اللغة السريانية، قد توسطت بين الأصل اليوناني، والنقل الفارسي، فإن النقل العربي، يصير ثمرة نقل من الفارسية، تقدمه نقل من السريانية، التي نقلت ابتداء الأصل اليوناني"⁽³⁾.

وبذلك، انتشرت بعض أنواع الترجمات العربية، سواء كانت استصلاحية أو استثنائية، جراء معارضة الترجمة الابتدائية، للمجال التداولي الإسلامي العربي⁽⁴⁾، التي تم، بالأساس، تنقيح تلك النقول، لتتلاءم والمجال التداولي الخاص. وقد اتخذ هذا التنقيح والتصحيح، صورا مختلفة للترجمة، منها الترجمة التلخيصية، والترجمة الشرحية، والترجمة

والدالية، سوف ينعكس سلبا، على ترجمة النص، وعلى المتلقي، بحيث، أنها ستغدو لغة ثالثة، لا هي قريبة من اللغة الأولى الأصلية، ولا هي ضمن اللغة الثانية، فنحصل على نص هجين، وردى، فشل صاحبه في إبداع الترجمة المنشودة.

(1) - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص: 110.

(2) - من المعلوم، أن الفلسفة اليونانية، انتقلت جميعها إلى العالم الإسلامي، عبر لغات متعددة، من أهمها، السريانية والفارسية، وكانت الترجمات الأولى، قبل أن ينقل التراث اليوناني إلى العربية، تحمل صورا مشوهة، وترجمة ملفقة؛ يقول سامي النشار، مؤكدا أن هذه اللغات: "نقلت المذاهب إليهم، في هذه الصورة، وأن حركة التشويه والتلفيق والتوفيق، بين المذاهب اليونانية المتعارضة، قد نمت لدى التراث الوسيط، بين العرب واليونان لدى السوربان، لقد كان السوربان واثري اليونان، في هذه المنطقة، التي سميت بمنطقة الشرق الأوسط والأدنى، وكانوا يجيدون اليونانية، ونقلوا الكثير من التراث اليوناني إلى السريانية قبل العربية، وفي هذا الوسط السرياني، شوهت المذاهب اليونانية، وبخاصة التراث الأرسطوطاليسي، (أنظر بالتفصيل، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص: 110). إلى ذلك، ذهب طه، بخصوص اللغة الفارسية، حيث نقلت الفلسفة اليونانية إلى اللغة الفارسية، ومن ثم إلى العربية، يقول الرجل: "أوردت بعض المصادر، أن ترجمات جزء من كتب المنطق، مثل كتاب المقولات، وكتاب العبارة، وكتاب التحليلات، والمدخل إلى المنطق، تمت من الفارسية إلى العربية". (أنظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1 - الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 92).

(3) - المرجع نفسه، ص: 9.

(4) - يورد طه، أن الترجمة العربية للموروث اليوناني، مرت بمراحل متعددة، وتطورت عبرها، لتأخذ شكلها النهائي فيما بعد، كما يؤرخ لذلك عدد من المفكرين، من مثل عبد الرحمن بدوي، وسامي النشار وغيرهما، وقد مرت ابتداء - كما سنرى ذلك لاحقا - بطور سمي بالطو الابتدائي، وهي الترجمة الأولى، التي وضعت للنصوص الفلسفية، ثم سميت المرحلة الثانية، بالطور الاستصلاحي، أي محاولة استصلاح الترجمة الأولى، لتتلاءم قدر الإمكان، مع بعض مقتضيات المجال التداولي، ثم أخير الطور الاستثنائي، وهو استئناف ترجمة ما أنتجه مفكرو عصر الأنوار، والنهضة الأوربية إلى اليوم.

التفسيرية. ولما كانت هذه الترجمات، الاستصلاحية والاستثنائية، قد خففت من ضرر الانقطاع عن المجال التداولي العربي، فإنها، لم تتمكن من انتشال المتفلسف العربي، من الانصياع التام للمنقول اليوناني، الذي جثم على الفكر الإسلامي قرونا طويلة⁽¹⁾.

بناء على مذاهب الترجمة، اقترح صاحب فقه الفلسفة، نوعا آخر، يكون بديلا عن الترجمة الاستصلاحية، عليها تفتح أفقا معرفيا، يتيح المجال للإقلاص والنهوض والإبداع الفلسفي، وهي الترجمة الاستكشافية، التي تتبع طريقا مخالفا لطريق الاستنساخ، الذي يحول، دون تحديث حقيقي للفكر الإسلامي العربي؛ هذا الطريق الاستكشافي، من شأنه "أن يرشد المتلقي المسلم، ذو اللسان العربي، إلى السبل التي توصله، إلى إبداع نظائر للنص الأصلي، ومن ثم، يفتح باب تحديث الفكر الإسلامي العربي من الداخل"⁽²⁾. هذه الترجمة التجديدية، يعتبرها صاحبنا، هي الترجمة المبدعة في هذا المجال؛ ويبرر ذلك، بكون المترجم، يكون فيها "قادرا على أن يتحرر من وصاية النص الأصلي، الذي يفترض أنه يقع تحتها؛ وعلامة تحرره، هي أن يأتي بترجمته، لا على مقتضى استنساخ الأصل، بواسطة لغته، كما جرت بذلك العادة، وإنما على مقتضى، ما نسميه باستكشاف الأصل، أي أن تكون ترجمة استكشافية، لا استنساخية"⁽³⁾.

قسم طه الترجمة الاستكشافية، إلى ثلاثة أنواع؛ الأولى، هي الترجمة المنطقية، والثانية الترجمة الدلالية، والثالثة الترجمة التركيبية؛ أما الترجمة المنطقية، فهي التي تختص "بنقل البنى العقلية، التي تشكل المحتوى الفكري للنص الأصلي، هذه البنى تتكون من مجموعتين اثنتين: مجموعة الأسئلة، التي يجيب عنها النص، ومجموعة الأدلة، التي يثبت بها هذه الأجوبة (...)"، كلما زاد المترجم عناية بها، ازدادت حظوظ المتلقي، ذي اللسان العربي، في الظفر بآليات بناء الفكر، والوقوف على كفاءات استعمالها"⁽⁴⁾. أما الترجمة الدلالية، فهي التي تسعى، سعيا جادا، إلى "نقل البنى المعنوية، التي توسلت بها - أو وردت لها - البنى المنطقية في النص الأصلي، وتتكون من مجموعتين من المعاني، مجموعة المدلولات الاصطلاحية واللغوية، ومجموعة القيم والمثل العليا، فالمترجم على هذا المستوى، يجتهد في نقل كل هذه المعاني"⁽⁵⁾؛ أما الترجمة التركيبية، فهي التي "تنقل البنى النحوية التي توسلت بها - أو صيغت لها - البنى الدلالية، هذه البنى، تتكون من مجموعتين اثنتين: مجموعة الصيغ المفردة، ومجموعة العبارات المركبة"⁽⁶⁾.

(1) - لا شك أن الفلاسفة المتقدمين، أبلوا بلاء كبيرا، وجهدا وازنا، في ترجمة المنقول اليوناني إلى اللغة العربية، فمنذ القرنين الثالث والرابع للهجرة، ظهر الاهتمام الكبير، والجهد العظيم، الذي أولاه القدماء للتراث اليوناني، وبلغت فيها الترجمة أوجها، إلى درجة، أن المترجمين، كما يقول عبد الرحمن بدوي، في كتابه: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب: "نقلوا أمهات هذا الإنتاج، وشروحه، ولم يغادروا منه شيئا ذا قيمة كبيرة، فما أبعد الشقة بين ما فعلوه، وبين ما فعلناه نحن المحدثين، اتجاه ما يناظر هذا التراث اليوناني". (أنظر: عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1981، بيروت، ص: 11).

(2) - مسعود بودوخة، أزمة الحداثة الغربية وإبداع الحداثة الإسلامية، مراجعة لكتاب روح الحداثة لطله عبد الرحمن، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 64، السنة السادسة عشر، ربيع 1432هـ/2001م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص: 181.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الحداثة؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص: 161.

(4) - المرجع نفسه، ص: 165.

(5) - نفسه، ص: 167.

(6) - نفسه، ص: 168.

فيكون واجب المترجم الاستكشافي، البحث عن العناصر الاستشكالية، والآليات الاستدلالية، التي يتضمنها النص الفلسفي، إن على المستوى المنطقي، في الأشكال التي تتركب بها المفاهيم والقضايا، بأدلة توصل إلى حقائق مخصوصة، أو على المستوى الدلالي، في المضامين المعنوية، أو على المستوى التركيبي، في الصيغ التعبيرية لهذه القضايا والأدلة، حيث "تكشف ترجمته للمتلقي، الطرق التي يمكن بواسطتها، أن يبدع نظير أو نظائر، كل واحد من هذه المستويات الثلاثة"⁽¹⁾.

يتحصل مما تقدم، أن الترجمة المنطقية، هي أقوى الترجمات، في نطاق الترجمة الاستكشافية؛ ذلك، لأنها تصوغ عبارات سليمة، صحيحة، ومألوفة؛ فضلا عن ذلك، تهيم المتلقي، لأن يبدع ويجدد في نقله، وفق مجاله التداولي. وعليه، فلا يتحصل الإبداع، إلا مع "البدء بتحصيل الأدلة في النصوص المترجمة، ولا تحديث للفكر الإسلامي العربي، إلا بوجود هذا الإبداع ودوامه"⁽²⁾، وهذا شرط من شروط الابتعاد عن التقليد، الذي وقع فيه بعض المتفلسفة العرب، والذي لا يعمل، إلا على تقديس المنقول الفلسفي، ورفعته إلى رتبة النص المقدس.

خلاصة القول، أن الفلسفة والترجمة، تحملان أوجها عديدة من التعارض، الذي يحول دون الجمع بينهما؛ أحدهما، أن طريق تحصيل المعرفة، هو طريق العقل، الذي ينظر في أسباب الظواهر، التي يتجلى بها الوجود، بينما الترجمة، هيمنت عليها الأساطير، والآثار الدينية المسيحية، التي جعلتها، تسلك طرقا مخصوصة، مغايرة للعقل، أملت عليها مقتضيات العقيدة المسيحية، ما جعلها، تخالف المقتضيات العقلانية، التي انبنت عليها المعرفة الفلسفية، فانتقلت مقتضيات هذه الترجمة الفكرانية، إلى الثقافة العربية، حتى تجذرت في الممارسة الترجمة للنصوص الفلسفية العربية.

ثانيهما، أنه لما كان الغرض من النظر الفلسفي التقليدي، الوقوف على الحقائق والمعاني الكلية الجامعة، التي يحصل بها، العلم بالوجود وحقائق الموجودات، بلغة تبتغي الشمولية في الخطاب، فإن الترجمة، تسلك سبيلا تحافظ على خصوصية الألسن، لتبليغ ما تتضمنه المضامين من مقاصد، فلا تخرج عن تلك الخصوصية الملازمة لها، مما جعلها تخالف المقتضى الشمولي، الذي تقوم عليه الفلسفة.

ثالثهما، أن الفلسفة، تبتغي في خطابها المعرفي، الحفاظ على المضامين المعنوية، متغافلة عن جانب الخطاب، في صورته اللفظية في الممارسة الفكرية، ومنتزعة عن المعاني صورها اللفظية، وحقائق صيغها التركيبية؛ في حين، أن الوجه التي تحقق به الترجمة غرضها التواصل، هو العناية بالبحث عن الصيغ اللفظية، والتراكيب النحوية، المناسبة للمعاني المنقولة، كي تؤدي وظيفتها، محافظة على خصوصيتها اللسانية. رابعها، أن الترجمة في المجال التداولي العربي، لم تستطع أن تمد الفلسفة العربية، بأسباب، تجعل منها فلسفة مستقلة عن غيرها، مقتدرة على إبداع مضمونها، كونها، تعد فرعا والترجمة أصلا، كما أن الترجمة العربية للفلسفة اليونانية، أثرت في مضامينها سلبا، لغات توسطت ترجمتها، بينما في المجال التداولي الغربي، الفلسفة أصل والترجمة تبع، لذلك، اعتنى اليونان بتراثهم الفلسفي، ليس على سبيل المنقول، إنما

(1) - نفسه، ص: 163.

(2) - طه عبد الرحمن، روح الحداثة؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص: 174.

مستمد من مجاله التداولي الخاص. ولذلك وجدنا طه، كعادته، يجتهد في بناء نموذجه الخاص، في الترجمة، كان بديلا عن الترجمات القديمة، وهو الترجمة الاستكشافية، التي تتبع سبيلا، مخالفا لطريق استنساخ المنقول، ل يتيح بذلك المجال للنهوض والإبداع، في ترجمة النص الفلسفي.

3. دحض نظريات التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة

بعدما كشف طه، أوجه التعارض بين الفلسفة والترجمة، وقف على بعض الاعتراضات، التي يمكن أن ترد على أطروحته، في القول بهذا التعارض، لاسيما، أن بعض المشتغلين في الحقل الفلسفي، وبعض الترجمة المحدثين، يوردون أنه، لا وجود لتعارض بين صفات الفلسفة وخصائص الترجمة، إنما هناك، تقارب ماهوي بينهما. فما هي الأسس التي انبنت عليها دعاوى التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة عند أصحابها؟ وما هي أدلة اعتراض طه عليها، ووجوه تماتها وبطلانها؟

3. 1. دعاوى التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة

تحدد العلاقة بين الفلسفة والترجمة، من جهة الإضافة، في نظر الرجل، إلى أربعة أوجه، مختلفة فيما بينها؛ ذلك أن الفلسفة، إما أن تكون خادمة للترجمة، من حيث المناهج، وهو ما يعرف بالترجمة الفلسفية، أو أن الفلسفة، تنظر في مواضيعها، بمناهج مقررّة في نظريات الترجمة، وهو ما يعرف بالفلسفة الترجّمية، وهذان الصنفان، يختلفان عن الوجهين الآخرين، اللذين هما، فلسفة الترجمة، التي تتعلق بالنظر الفلسفي في الترجمة، من حيث الجانب الوجودي، والمعرفي، والأخلاقي، وترجمة الفلسفة، التي تنقل النصوص الفلسفية، من لغاتها الأصلية إلى أخرى، باتباع الطرق المقررة. لكن هذين الضربين الأخيرين، ليسا محل الدراسة، لأنهما ممارستان معمول بهما؛ فترجمة الفلسفة، واقع وتاريخ لا يزول، وممارسة الفلسفة على الترجمة، أيضا، هو مبحث علمي مطلوب، ومبدأ مشروع.

عمل طه، على فحص الوجوه، التي تقلب فيها التقارب الماهوي، بين حقيقة الفلسفة والترجمة، عند فئة من الفلاسفة، المشتغلين بالفلسفة الترجّمية، والترجمة الفلسفية، على حد سواء، أي الضربان اللذان يتعلقان باجتماع الفلسفة إلى الترجمة، من جهة كون أن أحدهما، يكون بالتأمل الفلسفي، الذي يتوسل بقواعد الترجمة، والثاني، يكون بالعمل الترجّمي، الذي يتوسل بمعاني الفلسفة. فما هي الخصائص المشتركة، بين الصناعتين عند الفلاسفة والترجمة، اللذين عرف عنهم الاشتغال بوجه من الوجهين المنهجيين، وهما الفلسفة الترجّمية، والترجمة الفلسفية.

3. 1. 1. والتر بنيامين ودعاوى التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة

اتخذ الفيلسوف والتر بنيامين⁽¹⁾، طريقه الخاص، في التوفيق بين الفلسفة والترجمة، حينما اعتقد، في مقالته الشهيرة، الموسومة بمهمة المترجم⁽¹⁾، أن نظرية الترجمة، تبني على مفهومين أساسيين، هما: مفهوم البقاء، ومفهوم اللغة

(1) - والتر بنديكس بنيامين Walter Bendix Benjamin (1892 - 1940)، فيلسوف ومترجم ألماني، وعالم اجتماع، وناقد أدبي، اعتبر أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت في النظرية النقدية. تأثر بنيامين بالمؤرخ اليهودي، ذو الأصل الألماني، جرشوم شولم Gershom Scholem، المتخصص في دراسة القبالة، الذي أسس الدراسة الأكاديمية الحديثة للقبالة، والصوفية اليهودية، خلال نصف القرن الأخير، زاد احترام وتأثير أعماله بشكل ملحوظ،

الخالصة؛ أما مفهوم البقاء، فيعني أن الترجمة، تعتبر صورة للنص الأصلي، تنضبط بقانونه، حتى تصير حقيقة جوهرية، نابعة منه؛ فالنص الأصلي، تنطوي في داخله قابليته للترجمة، سواء وجد من ينقله إلى لغة أخرى، أو لم يوجد. وهذا ما أشار إليه طه، بقوله: "ولما كانت قابلية الترجمة، وصفا لازما لكل أصل، فإن صلة الأصل بالنقل، تبلغ النهاية في القوة، بحيث تشبه في ذلك، صلة الحياة بمظاهرها؛ فكما أن هذه المظاهر، ترتبط بالحياة ارتباطا وثيقا، فكذلك الترجمة، ترتبط بالأصل ارتباطا، تمتد به حياته امتدادا"⁽²⁾؛ هذا ما يجعل النص الأصلي، يحمل في ذاته، أسباب دوامه وبقائه؛ يقول بنيامين، بهذا الصدد: "والترجمات، التي هي أكثر من مجرد نقل للموضوع، تأتي إلى الوجود، حين يكون عمل من الأعمال، قد بلغ خلال بقاءه عصر شهرته"⁽³⁾.

أما مفهوم اللغة الخالصة، في نظرية الترجمة عند بنيامين، فهي "عبارة عن حقيقة لغوية، لا توجد باستقلال الألسن الخاصة، وإنما توجد في أفق تكامل طرقها في الاستعمال، وتظافر وجوها في القصد"⁽⁴⁾؛ فالترجمة على هذا الأساس، تحمل في مضائها، من الصفات الحميمية المشتركة، التي تجعل من اللغات الإنسانية متقاربة، ومتعالية على خصوصية الألسن، تقوم أساسا، على وحدة القصد فيما بينها. لا يتحقق هذا القصد، إلا عن طريق اجتماع اللغات، وتعاون بعضها البعض، مكملة إحداها الأخرى، ولو اختلفت طرق كل واحدة منها في الترجمة، مشكلة بذلك، ما سماه بنيامين، لغة خالصة، وذلك ما أكدده، بقوله: "بل إن كل قرابة فوق تاريخية، بين اللغات، تتمثل بالأحرى، في القصد الكامن في كل لغة برمتها، رغم أنه قصد، لا يمكن لأي لغة منفردة، أن تبلغه بذاتها، بل إنه لا يتحقق إلا بمجموع مقاصد تلك اللغات، التي يكمل كل منها الآخر، أي: اللغة الخالصة"⁽⁵⁾.

بفضل هذين المفهومين، البقاء واللغة الخالصة، يكون التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة، وإمكانية الجمع بينهما، دون تعارض عند بنيامين، حيث تكون الترجمة، وسيلة خادمة للمعاني الفلسفية، تتعلق بطور البقاء، الذي يدخل فيه الأصل؛ فالبقاء، يعطي للغة قدرة على التنامي، تستمد منها من النص الأصلي؛ كما أن اللغة الخالصة، هي بمنزلة الحقيقة، التي تتظافر في تثبيتها كل اللغات الإنسانية، وتكشف عنها ممارسة الترجمة.

جاعلين بنيامين، أحد أهم مفكري القرن العشرين، في موضوعي الأدب والتجربة الجمالية الحديثة. وقد دمج في نقده العلمي، المادية التاريخية، والمثالية الألمانية، والأفكار الصوفية اليهودية، مقدما إسهاما جديدا للفلسفة الماركسية الغربية، ونظرية علم الجمال، بصفته باحثا أدبيا. كتب مقالات شهيرة، حول شارل بودلير، ترجم ديوان بودلير أزهار الشر، بالإضافة إلى رواية بروست بحثا عن الزمن المفقود. لأعماله تأثير كبير في الأبحاث الأكاديمية، وخاصة، مقالته: رسالة المترجم، والأعمال الفنية، في عصر إعادة الإنتاج الميكانيكي.

(1) - BENJAMIN Walter ; La tâche du traducteur dans Mythes et violence I, traduction de GANDILLAC, M, édit. Denoël, Paris, 1971.

(2) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص: 106.

(3) - فالتر بنيامين، **مقالات مختارة**، تقديم راينير روشليتز، ترجمة: أحمد حسان، أزمنة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007، عمان، ص: 40.

(4) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص: 107.

(5) - فالتر بنيامين، **مقالات مختارة**، المرجع السابق، ص: 42.

3. 1. 2. مارتن هايدغر ودعوى التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة

يعتبر تصور الفيلسوف مارتن هايدغر⁽¹⁾، من بين أهم وأعمق التصورات، التي اهتمت بمفهوم اللغة، في الفكر الغربي المعاصر. فقد حاول الكشف عن ماهية اللغة، بعيدا عن التأويلات الميتافيزيقية، التي سادت التفكير الغربي منذ أفلاطون. استأنف هايدغر مقارنته للغة، في كتاب، من بين أهم مؤلفاته، الوجود والزمان، الصادر سنة 1927⁽²⁾، يعتبر فيه، أن اللغة، كنمط من أنماط وجود الـ DASEIN⁽³⁾، ما يعني، أن فهم الإنسان لوجوده، يجعله قادرا على إدراك الوجود، الذي لا ينفصل عن الوعي الإنساني، انفصالا جوهريا وموضوعيا. وبدون اللغة، لن تكون الأشياء كما هي عليه في الوجود، يقول هايدغر، موضحا هذه الأهمية: "إن الكلام، ينبغي أيضا، أن تكون له، من حيث ماهيته، طريقة كينونة متصلة بالعالم، على نحو مخصوص؛ أي أن مفهومية الكينونة في العالم، وفق وجدان ما، إنما تفصح عن نفسها من حيث هي كلام"⁽⁴⁾؛ وبهذا المعنى، يتضح أن اللغة، هي التي تفتح لنا العالم، لأنها وحدها، التي تعطينا، إمكان الإقامة بالقرب من موجود منفتح من قبل، وأن نتوجه بالخطاب، إلى الموجود بما هو موجود.

تناول هايدغر قضية الترجمة، في سياق حديثه عن فلسفة اللغة، حيث انطلق في تصوره للتقارب بين الفلسفة والترجمة، من منطلقين أساسيين؛ أولهما، هو نظريته المختلفة إلى اللغة الإنسانية؛ وثانيهما، نظريته إلى المصطلحات الفلسفية؛ فاللغة، في نظره، هي ألفاظ اصطناعية، يستعملها الإنسان بحسب إرادته، وهو التصور الذي ساد في الغرب، منذ العصر الحديث. ومن ناحية أخرى، يعتبر أن اللغة، حقيقة مستقلة بنفسها، فهي لا تعد كونها جملة من الألفاظ، تحمل معاني وحسب، إنما تصير الألفاظ ومعانيها، سببا يخرج الأشياء إلى الوجود، أي لتصير، محلا يأوي إليه الموجود.

أما نظريته إلى المصطلحات الفلسفية، فقد فرق فيها فيلسوفنا، بين مستويين دلاليين، مستوى يتعلق بالمعاني المختلفة، التي تثوي وراء المصطلحات الفلسفية، ومستوى يتعلق بالمعنى الأصلي، الذي يحمله المصطلح الفلسفي في

(1) - مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889-1976)، فيلسوف ألماني، أصبح أستاذا بجامعة ماربورغ. وجه اهتمامه إلى قضايا الوجودية، وهي فكر فلسفي ظهر في بداية القرن 17، كرد فعل على الفلسفات التقليدية، والميتافيزيقية، والأديان، والقيم الاجتماعية، التي حرمت الإنسان من حريته الفطرية. كذلك، قضايا الحرية، والحقيقة. أثر هايدغر على الكثير من فلسفات القرن العشرين، مثل التفكيكية، وما بعد الحداثة. كان من أهم إنجازاته، أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية، بعيدا عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية، والأسئلة الإستمولوجية، لي طرح عوضا عنها، أسئلة نظرية الوجود الأنطولوجيا، وهي أسئلة، تتركز أساسا على معنى الكينونة (Dasein).

(2) - مارتن هايدغر، **الوجود والزمان**، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2012، بيروت.

(3) - الـ DASEIN كلمة ألمانية مكونة من كلمة DA بمعنى هناك و SEIN بمعنى يكون. وتعني الوجود الحاضر أو الوجود المقابل للوجود. ويستخدم هايدغر هذه الكلمة، للدلالة على كينونة الموجود الإنساني، أو كيفية وجوده؛ أي الإنسان، من حيث هو الكائن المنفتح على الكون، في تغيره وعدم استقراره، فماهية الإنسان، وجوده وحقيقته، نزوعه إلى ما يريد أن يكون، فهو من يصنع ذاته بذاته، ويجاوز بفعله حدود الواقع، ويفتح على العالم. (انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، طبعة 1982، بيروت، ص: 556). ويعد مصطلح الـ Dasein، المكون الأساسي في مشروع هايدغر الفلسفي، بل هو يشكل خلاصة الفلسفة الهيدغرية، إضافة إلى كون موقعه، بماثل، كما عند بعض الفلاسفة، موقع مصطلح الكوجيتو، في فلسفة ديكارت.

(4) - مارتن هايدغر، **الوجود والزمان**، المرجع السابق، ص: 312.

اللغة اليونانية. وبناء على هاذين المنطلقين السابقين، المنطلق الذي يميز بين اللغة، كألفاظ اصطلاحية، وكحقيقة وجودية، ومنطلق التمييز في المصطلحات الفلسفية، بين المعنى الأصلي للمصطلح، والمعاني المنضوية تحته، ميز هايدغر بين وجهين من الترجمة، وهما الترجمة التحريفية، والترجمة التحقيقية. فالترجمة التحريفية، تقطع صلتنا بالمعاني والمدلولات الأصلية، التي تكشفها اللغة، بوصفها حقيقة مستقلة، متعذرة عن التحكم بها؛ فتغيير المعاني، بألفاظ ورموز مصطنعة، مكان مدلولات حقيقية، يفقد فيها الوجود خاصية الحضور، فتصير صلتنا بالموجودات، عن طريق تلك الرموز المصطنعة، مزيفة وفاسدة. أما الترجمة التحقيقية، فهي الترجمة التي تكشف لنا المعاني الحقيقية الأصلية، عن طريق اللغة، التي تعبر عن ذاتها، بألفاظ أصلية، تحضر فيها حقيقة الأشياء الموجودة، التي تعبر عن الوجود بلغة حقيقية. وهنا يكمن التعارض بين الفلسفة والترجمة، على مستوى الترجمة التحريفية، عند طه، من حيث، أن هذه الترجمة، تحرف المعاني الأصلية، التي تفصلنا عن الوجود فصلا، بينما هذا التعارض يرتفع بين الصناعتين، في الترجمة التحقيقية؛ فيكون التقارب على مستوى هذه الأخيرة، التي تصلنا بالوجود، ضدا على الترجمة التحريفية، التي تفصلنا عنه.

يبدو أن هايدغر، اقترب من محاولة رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، وإثبات التقارب الماهوي بينهما، في مفهومه الجديد، الذي أنشأه، وهو : "جعل الترجمة، تطلب في الألفاظ نقل الحقيقة الأصلية والأصلية، التي تفتح باب الوجود"⁽¹⁾، غير أن هذا المفهوم الجديد عند هايدغر، يختلف تماما عن المفهوم، الذي اعتمده صاحبنا، في المقارنة بين الصناعة الفلسفية والصناعة الترجمة، التي لامست التعارض بينهما.

3. 1. 3. هانس جورج غادامير ودعوى التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة

يعد الفيلسوف الألماني، هانس جورج غادامير⁽²⁾، من أشهر فلاسفة الهيرمينوطيقا المعاصرين، بعد فردريك نيتشه⁽³⁾؛ حيث دخلت الأبحاث الهيرمينوطيقية في عصره، طورا جديدا، ذلك أنه، حاول أن يتجاوز مساوئ من قبله من فلاسفة التأويليات، مثل شلايرماخر⁽⁴⁾، وفيلهلم دلتاي⁽⁵⁾، وغيرهما، متأثرا بنهج أستاذه، مارتن هايدغر، في

(1) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص: 109.

(2) - هانز جورج غادامير Hans-Georg Gadamer، فيلسوف ألماني ولد في ماربورغ سنة 1900، حصل على الدكتوراه الثانية، المؤهلة للتدريس في الجامعة بإشراف مارتن هايدغر، صار أستاذ كرسي الفلسفة، وشغل رئاسة تحرير المجلة الفلسفية. (أنظر: هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفة**، ترجمة، حسن ناظم و علي حاكم صالح، راجعه، جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، الطبعة الأولى، 2007، طرابلس). وقد اشتهر غادامير، بأعماله وبتجديده في نظرية التفسير (الهيرمينوطيقا)، توفي غادامير سنة 2002.

(3) - فريدريش فيلهيلم نيتشه، فيلسوف ألماني، وناقد، وباحث في اللاتينية واليونانية، كان لعمله تأثير عميق على الفلسفة الغربية، وتاريخ الفكر الحديث، أصبح أستاذ كرسي اللغة، في جامعة بازل في 1869، أكمل العقد التالي من عمره، في تأليف أهم كتبه. وكان من أبرز المهتمين لعلم النفس، كان عالم لغويات متميز، كتب كتباً نقدية، حول الدين والأخلاق، والفلسفة المعاصرة المادية، والمثالية الألمانية، ويعد من بين الفلاسفة، الأكثر تداولاً بين الباحثين والقراء.

(4) - فريدريك دانيال شلايرماخر، (1768 - 1834)، لاهوتي، فيلسوف وعالم بالكتاب المقدس، يعد مؤسس الهيرمينوطيقا الحديثة، وضع أسسها الفلسفية، وعبد الطريق للمفكرين آخرين، كان لأعماله أثر عميق في الفكر المسيحي، وسماه الكثيرون بأب علم اللاهوت البروتستانتي الحديث. (لمزيد من التفصيل يرجى النظر في: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 2006، بيروت، ص: 396-397).

(5) - فيلهلم دلتاي (1833-1911)، فيلسوف وطبيب نفسياني، وعالم اجتماع ألماني، يعتبر من الفلاسفة الأكثر نفوذا في فلسفة الحياة. ارتبط ارتباطا وثيقا بالحركة التاريخية، أو بفلسفة التاريخ، التي اعتبرها فلسفة للفهم، التي هي أداة للكشف عن الحياة. تفكير دلتاي، يتركز أساسا على ما يلي: قبوله للنظرية

الفلسفة اللغوية التأويلية. ولعل أهم الإضافات، التي أضافها غادامير إلى مجال التأويليات، إدماجه للمواقف الذاتية، والنوازع الشخصية، التي يمكن أن تصوغ كيان المتلقي في فهمه للنص، حتى ولو حجبت هذه النوازع، بدعوى تحري الموضوعية، فهي في نظره، تقوم بدور وظيفي أساسي ومهم، في الفهم والتأويل. وكان موقفه من الترجمة واضحاً، لا سيما في كتابه الحقيقة والمنهج⁽¹⁾، الذي كشف فيه عن نظريته في الفهم والتأويل، التي يؤسسها على جملة من المفاهيم، التي انبنت عليها تصورات التأويلية، من مثل: التأويل، التجربة، الحقيقة، التراث، الجدل، التاريخ، وغيرها. ولكشف طبيعة العلاقة بين الفلسفة والترجمة عند غادامير، استخلص طه، مفهومان أساسيان، من بين مجموع المفاهيم التي أوردها في مؤلفه، وهما: التأويل والحوار.

يعتبر غادامير، أن كل فهم للنص، يعد تأويلاً له، غير أن "هذا التأويل، ليس استخراجاً لمعنى موضوعي وخارجي، يستقل به النص، وإنما هو دخول في إنشاء خاص، يتجدد به معنى النص"⁽²⁾؛ معتبراً، أن فهم النص، يرتبط بإدراك قوانين التفاعل بين التجارب المتراكمة، والحقيقة التي يفصح عنها النص، وقد شبه هذه العملية باللعب، تبدأ بالمؤلف اللاعب، وتنتهي إلى المتلقي المتفرج. هذه الإمكانية المتاحة، تؤسس للقول، أن غادامير، يعتبر أن النص، الذي بين أيدينا، لا ينطوي على حقيقة ثابتة، بل على حقائق، تتغير من عصر إلى عصر، وذلك بحسب أفق المتلقي، وتجربة القراءة، واختلاف مدارك المتلقين، في كل زمان ومكان.

تعد اللغة عند غادامير، التي يتوسل بها الإنسان، في التعبير عن أغراضه، ليست مجرد أداة وحسب، إنما "هي حقيقة حوارية، يتواجه فيها عالمان لغويان مختلفان، يصيران تدريجياً، إلى التداخل فيما بينهما، فتنبثق عن هذا التداخل، لغة متجددة، تحمل معاني غير مسبقة؛ وبهذا، يكون الفهم في نهاية المطاف، عبارة عن تفاهم"⁽³⁾؛ لذلك، قرر غادامير، أن كل تأويل هو ذو طبيعة لغوية، بالتالي يكون الفهم، مؤطراً لغوياً. على أساس هذين المفهومين، الذين استخلصهما طه، وهما التأويل والحوار، يذهب غادامير، إلى الجمع بين الفلسفة والترجمة، من وجهين أساسيين؛ فالترجمة والفلسفة، هما فهم تأويلي؛ "ذلك أن التأويليات عند غادامير، هي سمة شاملة للفلسفة، بحيث لا تنفك إحداها عن الأخرى، فتكون الفلسفة، عبارة عن تأويل لنصوص الماضي، كما أن الترجمة، هي الأخرى تأويل، لأن المترجم، وإن لزمه حفظ معنى الأصل، لا يسعه إلا أن يبرزه، بوجه غير وجهه الأصلي، حتى يأتي فهمه في عالم لغوي، يختلف عن عالمه"⁽⁴⁾.

القائلة، بأن الفلسفة تنشأ من مشكلة الحياة اليومية؛ قبوله بأن الفلسفة، يجب أن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمعرفة الحياة. (أنظر: نادر العساوي، مبادئ فلسفة الفهم، وأسس العلوم الإنسانية، عند دلتاي، موقع آفاق سوسولوجية، على الرابط التالي:

حمل بتاريخ: <http://afaksocio.ahlamontada.com/t238-topic.2018/05/08>

(1) - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفة، مرجع سابق.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 109.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع نفسه، ص: 110.

(4) - نفسه.

من تم، فإن الترجمة، تظل عملاً تأويلياً، يعيد إنشاء النص، وإخراجه بصيغة جديدة، ولو حاول المترجم أن يبقى مخلصاً لمعانيه الأصلية، غير أن هذا الإنشاء الجديد للنص، يصاحبه، من وجهة نظر طه، شعور بالفارق، الذي يفصل بين الأصل والنقل، وبالقصور عن إبلاغ مقاصد المؤلف. كما أن الفلسفة والترجمة، هما فهم حوارى، أو بتعبير آخر، تفاهم؛ فالفلسفة، هي لغة، يجتمع فيها الفكر والتراث، عن طريق الوجود الحقيقي للغة، وهو الوجود الحوارى. أما الترجمة، فهي كذلك لغة حوارية، تمتاز بكونها "مناظرة مزدوجة؛ فهناك مناظرة المترجم للجانب الآخر، الذي يترجم عنه، وهناك مناظرتنا نحن للترجمة، باعتبارنا، نتلقى ما ينقله المترجم عن هذا الجانب، كما يتجلى ذلك في ممارسة الترجمة الشفوية، ولا طريق إلى تحقيق التفاهم المطلوب، في هذين المستويين من التناظر، إلا يجعل الشيء الذي يدور عليه النص، ينفذ إلى اللغة ويلبس لباسها"⁽¹⁾.

إن العلاقة بين الفلسفة والترجمة حسب غادامير، علاقة تأويلية حوارية؛ ذلك أن التأويل في الترجمة، يكون أظهر منه في الفلسفة، نظراً للفارق بين اللغة الناقلة، واللغة المنقول منها، فيحظى عنصر اللغة هنا، بأهمية قصوى، في مجال التفاهم. بيد أن الحوار في الترجمة، يكون أعقد منه في الفلسفة، لانبنائه على اللغتين معاً، الناقلة والمنقولة، وعليه، "تكون الترجمة، نموذجاً أعلى، لما يحصل في الفلسفة، من أفعال الفهم والتفاهم"⁽²⁾. ويمكن القول، أن دعاوى التقارب الماهوي، بين الفلسفة والترجمة، عند هؤلاء الفلاسفة المعاصرين، أنهم سلكوا طرقاً خاصة، في التوفيق بين الصناعتين؛ فبنيامين عول في هذا التوفيق، على مفهومي البقاء واللغة الخالصة، وذلك، لاستناده على دعوى اشتراك الألسن، في لغة طبيعية، فوق اللغات الخاصة، التي ما فتئت تتطلع إليها الفلسفة؛ أما هايدغر، فجعل الفلسفة، موصولة بالترجمة، انطلاقاً من مفهوم الوجود المستقل للغة، والمعنى الأصلي للفظ؛ في حين، نجد غادامير، واصل طريقه في التوفيق بين الصناعتين، عبر مفهومي التأويل والحوار، الذين يكوّنان علاقة خاصة، تقوم بين المترجم أو المؤول، والنص، الذي تنتظم فيه بنية حوارية، تتقلب بين الأصل وبين ذات المترجم.

3. 2. نقد نظريات التقارب الماهوي

حاول كل من بنيامين، وهايدغر، وغادامير، إثبات التقارب الماهوي بين الفلسفة ولترجمة، غير أن طه، حاول إظهار العكس، والكشف عن أوجه هذا التعارض الممكن؛ فجعل الطرق، التي سلكها الفلاسفة، لبيان هذا التقارب بين الصناعتين، إنما هو، في نظره، تخيلات، تدرج في الصناعة الأدبية، وليس في التعمق الفلسفي، لما جاء فيها من تقريرات، وتقديرات، ومفارقات، تكشف عن الخلط، الذي تخبط فيه هؤلاء، وهم يحاولون التوفيق بين الفلسفة والترجمة. فلننظر، كيف حاول الرجل، إثبات وجهة نظره العلمية، ونقد نظريات فلاسفة أوروبا.

قسم طه وجهة نظر الفلاسفة، إلى اتجاهين رئيسيين؛ اتجاه اشتغل بالفلسفة الترجمة، يندرج فيه هايدغر وغادامير، توسل كل منهما، بقواعد الفعل الترجمي، في بيان خصائص الفعل الفلسفي؛ واتجاه، اشتغل على الترجمة الفلسفية، يدخل فيه بنيامين، حيث استعان ببعض الحقائق الفلسفية، في توضيح جوانب من الترجمة. حاول كل منهم،

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1 - الفلسفة والترجمة، ص: 111.

(2) - نفسه، ص: 112.

الاجتهاد في وضع تصور جديد للترجمة، يختلف عن التصور السائد، ويتميز عنه. لكن يبدو، أن أحدا منهم، لم يتلمس سبيل المقتضى العلمي، الواجب مراجعته في الترجمة، إنما توسلوا في هذا التجديد، في نظر طه، بالمقتضى الفكري، فضلت هذه الاتجاهات طريقها، في رفع التعارض القائم بين الفلسفة والترجمة.

3. 2. 1. المراجعة غير العلمية لمفهوم الترجمة

يورد صاحبنا، أن المراجعة التي دخل فيها الفلاسفة، حول التصور السائد للترجمة، لم تكن مراجعة علمية، بل كانت، في نظره، مجرد "ممارسة، يقتبس فيها المتفلسف أو المترجم، بعض المعاني العامة، التي تولدت أصلا في مجال الفلسفة، فينزلها على مجال الترجمة، مخرجا للترجمة من ضوابط التقنية العلمية، إلى تجوزات الفكر التأملي"⁽¹⁾. فهل المراجعة التي يقترحها طه، ستكون مراجعة علمية، تضرب في عمق أعمال واجتهادات الفلاسفة، التي تمثل عملا علميا جادا أيضا، لا يزال ينهل منه الفلاسفة الغربيون كما العرب؟ يقترح طه، بهذا الصدد، أن المراجعة العلمية لهذا الإشكال، هي التي يمكن أن يتوسل فيها المترجم، أو المتفلسف على السواء، بآخر ما توصلت إليه نظريات الترجمة العلمية، ونتائجها الموضوعية؛ حينذاك، سيكون بمقدورنا، أن نعيد النظر في التصور السائد، المتداول حول الترجمة.

هذا الحكم، يصدق على كلا الفئتين، الفئة المشتغلة على الترجمة الفلسفية، والتي تعمل على الفلسفة الترجيمية، وإن بدا، أن هذا التوجه الفلسفي، في مراجعة الترجمة، لا يصدق إلا على المشتغلين بالترجمة الفلسفية؛ ذلك، أن هؤلاء، بالرغم من نقلهم لبعض قواعد الترجمة إلى الفلسفة، إلا أنهم لم يسلكوا بذلك، الممارسة العلمية للترجمة، حتى يكون علم الترجمة، هو الذي زود النظر والبحث الفلسفي؛ وإنما، تم ذلك، بما سمي، بتوسط فلسفة الترجمة، وهو النظر الفلسفي في الترجمة، ما يعني "أن المتفلسف أو المترجم، يبدأ بأن يثبت للترجمة بعض الخصائص الجديدة، التي توصل إليها بالتأمل الفلسفي فيها، ثم يعمد، بعد ذلك، إلى نقلها إلى الخطاب الفلسفي، بوصفها، تنير منه جوانب ظلت منسية، أو مهملة، أو مسكوت عنها، أو مجهولة"⁽²⁾.

فأهل الفلسفة الترجيمية، لاسيما مارتن هايدغر، وجورج غادامير، سلكا نفس المسلك، في فلسفة الترجمة، أي النظر الفلسفي في الترجمة؛ فمارتن هايدغر، قسم الترجمة قسمين، قسم سمي بالترجمة التحريفية، والآخر بالترجمة التحقيقية، وكان هذا، على أساس اعتبارات فلسفية صرفة، جاعلا من القسم الثاني، هو التصور الفلسفي، الذي ينبغي اعتماده في النظر الفلسفي الحقيقي. ونفس السبيل سلكه غادامير، الذي أنزل الترجمة منزلة الحوار المزدوج، الذي يكون أساسا، حوارا فلسفيا، جاعلا من هذا التصور للترجمة، نموذجاً يحتذى في التأويل الفلسفي.

3. 2. 2. النزعة الفكرانية لمفهوم الترجمة

أشار طه من قبل، إلى أن المرجع الأصلي والأساسي، لانبعاث الترجمة، هو المصدر الأسطوري، الذي صار يعتقد به المتقدمون من ممارسي الترجمة، والذي يرجع أساسا، إلى قصة برج بابل، وإلى ترجمة التوراة والإنجيل، وهو ما

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 121.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، ص: 121.

يديرها في سياقها الديني. كما نبه، كذلك، إلى أن وضع الفلسفة، جاء مخالفا لما وضعت له الترجمة؛ فالفلسفة، وضعت من قبل الأوائل، كونها معرفة تتوخى أسباب العقل لا غير، سواء كان هذا الغير، أسطورة أو دينا. ولما كانت الفلسفة، معرفة تسلك طرق العقل، فإن الترجمة تتوخى سبيلا أيديولوجيا، ديني أو أسطوري، من هنا، جاء التعارض بين الترجمة الفكرانية، والفلسفة العقلانية.

إذا برز هذا التعارض بين الصناعتين، فإن العمل الذي يشكل أولوية علمية، هو الدخول بداية، في استصلاح الترجمة من الداخل، ومحاولة صرف الأوصاف الفكرانية التي تتلبس بها، ومن ثم، العمل على إيجاد سبل التوفيق بينهما. غير أنه، بدل أن ينشغل الفلاسفة، بتخليص الترجمة من الأثر الأسطوري والديني، ابتدعوا وجها من التفلسف، يستند على قواعد الترجمة، ناقلين صفاته ومعانيه إلى مجال الممارسة الفلسفية، حتى صار هذا الوجه من التفلسف، لا يقل فكرانية عن الترجمة، مع اعتقادهم، أنهم يمارسون التفلسف، بمقتضياته التأملية، وشروطه الفلسفية. وقد حاول طه، مراجعة النزعة الفكرانية، التي اتصفت أعمال الفلاسفة، فوجد أنهم، رسخوا هذه النزعة، وباركوا هذا التأثير الديني، في جل أطروحاتهم ومواقفهم.

يورد طه، أن بنيامين، كان له تأثير شديد، في موقفه من الترجمة، بما جاء في الكتاب المقدس، عن طبيعة اللغة، وأيضا "عما أقره تصوف القبالة اليهودية، من أصول عقدية، نحو ظهور المخلص، الذي يعيد إلى الكون تآلفه، بعد اختلاله"⁽¹⁾؛ فأنزل نظريته، المتعلقة باللغة الخالصة في الفلسفة، وجمع فيما بينهما، أي بين الخلوص اللغوي، والخلوص الإنساني، الذي ينتظره من المخلص، حيث قام بنيامين، بنسبة هذا التصور الديني، إلى مفهوم الترجمة، عن طريق إثبات مفهوم البقاء، الذي يخلد النص الأصلي، بواسطة نقوله، وترجماته.

أما هايدغر، فبالرغم من عدم ورود، ما يحيل إلى أنه انشغل بالنزعة الأسطورية، ولا بالتأثير الديني، والمقصد التخليصي من التوراة، في أبحاثه، إلا أن مفاهيمه، ومصطلحاته، التي استند عليها، في إنشاء نظريته الفلسفية الوجودية، قد عدها طه، من بين المفاهيم الواردة في المجال الصوفي، التي قضى فترة لا بأس بها، في دراسته الأولى، وهو يُحصّل تصوراتهما، من اللاهوتيات المسيحية؛ ومن بين هذه المفاهيم: الفهم، التأويل، الانكشاف، التجلي، الغفلة، النسيان، الحضور، الورد، الوهب، الإمداد، الإلقاء، السمع. هكذا، تداخل هذا الجهاز المفاهيمي، الذي انبنت عليه الفلسفة الوجودية عند هايدغر مع الترجمة، والذي "لا يمكن، أن يثمر نمطا عقلانيا تجريديا، وإنما أثمر شدة في الاستغراق، في التربية الروحية للدين؛ فكان هايدغر، من أولئك الذين اقتبسوا ما شأؤوا من مقولات، تناهض المعقول التجريدي، ثم ألبسوها لباس التأمل الفلسفي، مع الاجتهاد في تنسية أصلها العقدي، فيما طلبوه من الإيقاظ الفكري"⁽²⁾.

(1) - BENJAMIN, A : Translation and The Nature of Philosophy, p. 97. 98.

نقلا عن طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 123.

(2) - المرجع نفسه، ص: 124.

أما بخصوص غادامير، فقد كان شديد التأثر بالتصور التراثي لقضية الترجمة، في اختلاط الألسن الإنسانية، لاسيما من قصة برج بابل⁽¹⁾، بل انبنت أطروحة غادامير، في التأويل والفكر، الذي لا ينفك عن اللغة، على قصة التجسيد، ومعتقد التثليث الإنجيلي؛ "إذ أن هذا المبحث، ربط بين هذه المسألة، ومسألة الكلام، فضلا، عن أن فعل التجسيد الإلهي، شبيه بفعل الالتحام بين الفكر واللغة، ولذلك، سمي بالتجسيد اللفظي"⁽²⁾. فكما أن التجسيد، يحمل صورة الإنسان، مع بقاء أصله الإلهي، فكذلك التأويل، أو الفكر، فهو فكر يتلبس باللغة المجردة، ويصير في نفس الوقت، كلاما بمقتضى دلالاته على الأشياء؛ وهكذا، يكون غادامير، بلغ مبلغه في التصور الديني للترجمة؛ بحيث، لا يمكن للترجمة أن تتسم بالمعقولة، إلا إذا توسلت بمقولات وتصورات ومفاهيم، الخلاص والتثليث، كما أقرها الكتاب المقدس؛ وبناء عليه، "يكون غادامير، قد اتخذ نموذجا فكريا، كنمط للتفكير الفلسفي، في مسألة الترجمة، مخلا بالمقتضى الأصلي للنظر الفلسفي، وواقعا بذلك، في أفحش مظهر لعدم الاتساق"⁽³⁾.

إن انشغال الفلاسفة، في التوفيق بين الفلسفة والترجمة، لم يحمل، في نظر طه، من سمات التجديد، والتعمق الفكري والعلمي، إلا تقارير وأحكام، هي أقرب إلى اللغة الأدبية، من البحث العلمي المحكم والدقيق. لذلك، لم تكن مراجعتهم للفلسفة الترجمة، ناتجة عن فحص علمي، وتدقيق منهجي، يروم طرف الفلسفة أولا، التي هي، من بين أهم مقاصد العمل الفلسفي التجديدي عند طه، وهو مراجعة النموذج التقليدي للفلسفة، وما انبنت عليه، من تصورات ومفاهيم يعتبرها مغلوطة. فالحاجة تدعو إذن، إلى مراجعة الفلسفة، والكشف عن الخطوات التي سلكها في هذا الطريق، الذي يحاول أن يقدم فيه اجتهدا بديلا، ونموذجا مبدعا، سمي بالفلسفة التجديدية، التي يرفع فيها التعارض بين صفات الفلسفة وخصائص الترجمة.

(1) - GADAMER : Verite et methode, p. 148, p.

نقلا عن طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، المرجع السابق، ص: 124.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - نفسه، ص: 125.



عُرفت الفلسفة، في الفكر الإسلامي العربي، بصفات وخصائص، تُنزلها منزلة المعرفة المطلقة⁽¹⁾، وكان من أهمها: الشمولية في المقصد، التي تقرر، أن الحقائق والمعاني والأحكام الفلسفية، كونية وشاملة⁽²⁾؛ والمعنوية في الموضوع⁽³⁾، التي تجرد المعاني، من بُناها اللفظية والتركيبية؛ والعقلانية المنطقية، التي تربط الأسباب بمسبباتها، والأدلة بنتائجها؛ ثم، التبعية في المصدر، التي تتطلب العلم بأصول الفلسفة، وأطوار تشكلها، عن طريق الترجمة. ولما كانت المراجعة الفلسفية، التي سيعكف عليها طه، تشكل اجتهدا فكريا ومنهجيا نوعيا، قصد إخراج الفلسفة العربية، من مسار التقليد، إلى فضاء الإبداع والتجديد، فقد توجب عليه، أن يميز في هذا العمل العلمي، بين جانبيين اثنين: أحدهما فاسد، يجب دفعه؛ والثاني صالح، وجب الأخذ به، كونه، يعمل على رفع التعارض المبدئي، القائم بين الفلسفة والترجمة.

من خلال هذه الرؤية، يتبين، أن المراجعة العلمية، للمفاهيم الفلسفية السائدة، تأتي أساسا، من أجل فك الارتباط، بالنظر العلمي الموروث عن الفلسفة الغربية في علاقتها بالترجمة، وهو الأمر الذي يؤدي، كما رأينا، إلى الوقوع في التعارض بين الصناعتين. اقترح صاحبنا، في مشروعه الفلسفي النقدي، خصائص جوهرية، ينبغي أن تلازم الفلسفة، كي تصبح فلسفة تجديدية. سيكون الأخذ بها، وفق منهجية مخصوصة، ونسق معين، له كبير الأثر، في رفع التعارض الحاصل بين الصناعتين، لتصبح الفلسفة التجديدية، متصفة، بحسب الرجل، بأربع صفات أساسية، هي: الشمولية النموذجية، والمعنوية القصدية، والعقلانية الاتساعية، ثم التبعية الاتصالية. فلنتعقب هذه الصفات، واحدة تلو الأخرى، ولنرى، كيف سترفع هذا التعارض، لتحمل لقب فلسفة تجديدية بحق.

(1) - أضحى مفهوم المطلق، Absolute، رمزا فلسفيا هاما، خصوصا مع الفيلسوف فريدريتش هيجل، لاسيما، في كتابه: المدخل إلى علم الجمال، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1980، بيروت. تم استعمال مصطلح المطلق، أو المعرفة المطلقة، للإشارة إلى الحقيقة النهائية، غير المشروطة؛ وجاء في كتاب معجم مصطلحات هيجل، أن "كلمة مطلق، مشتقة من الكلمة اللاتينية Absolutus، التي تعني، طليق، منفصل كامل، وقد يكون لهذه الحقيقة، السمات التي ترتبط عادة، بالمطلق الغيبي، وهو الله. فالفلسفة، تعتبر هي الوجه أو الطور الأعلى للمطلق، وهي نفسها، معرفة مطلقة. (أنظر: ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، القاهرة، ص: 59-61).

(2) - صفة الكونية، هي من بين أهم الصفات، التي ألبست بالفلسفة على مر التاريخ؛ وهي بمعنى، أن كل الحقائق والإشكالات، التي تقررهما الفلسفة، هي عبارة عن مضامين كونية، وأن المنهج الاستشكالي، المتبع في إقرار تلك المضامين، هو منهج كوني. بمعنى، أنها معرفة تغطي الكون، وتنسحب على الإنسانية جمعاء. لكن طه، لم يسلم بهذا الاعتقاد، وإن سلم به جمهور الفلاسفة، نظرا، لعدة اعتبارات، نذكر منها، ما جاء على لسانه، وهو: ارتباط الفلسفة، بسياق تاريخي واجتماعي، ولغوي مخصوص. (لمزيد من التفصيل حول هذا المفهوم، يرجى الاطلاع على: طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص: 52-60).

(3) - المعنوية في الموضوع، تعني ارتباط الفلسفة، وتعلقها بالمعاني، والإخبار بالحقائق المرتبطة فيما بينها، التي تعتبر في معظمها، أحكاما معنوية، لا علاقة لها بالألفاظ؛ التي تهتم بالصيغ والبني المعجمية، والنحوية والصيغ الصرفية.

1. الشمولية الفلسفية النموذجية

كان من بين أهم المراجعات، التي اجتهد فيها الرجل، هي مراجعة بعض أنواع عنصري الشمولية⁽¹⁾، والنسبية⁽²⁾، التي بقيت راسخة حقل الفكر الفلسفي العربي والغربي، على حد سواء؛ فأحصى عددا من أنواع الشمولية، التي اعتبرها مردودة، وهي: الشمولية الجامعة، والشمولية العالمية، والشمولية العامة، لينتقل بعد ذلك، إلى وضع مقترحه، وهو العمل بالشمولية النموذجية، التي ستعمل على صرف التعارض بين الفلسفة والترجمة.

فإذا كانت الشمولية الجامعة، التي تعمل بها الفلسفة التقليدية، تقضي بكون الحقائق الفلسفية الشمولية، "تتناول جميع أفراد موضوعاتها، ويتلقاها بالقبول، جميع العاقلين في المجتمع الإنساني"⁽³⁾، لكونها، تعتبر حقائق عامة وعالمية، فإن صاحبنا، اعترض على هذا الضرب من الشمولية، كاشفاً، عن أن الشمولية الجامعة "هي بالذات، الضرب الذي يقع به التعارض بين الفلسفة والترجمة، ذلك أنه، لا عموم في الترجمة؛ فلا اللسانان: المنقول والناقل، يشتركان في جميع خصائص تعم جميع الألسن، ولا الطرق المتبعة، في نقل نصوص أحدهما إلى الآخر، تليق بجميع النصوص، فضلا عن أن تليق بالألسن قاطبة"⁽⁴⁾. إضافة، إلى أن الترجمة، لا يمكن أن تسع، معظم الذين نقل إليهم النص المترجم، ولا طرق نقل هذا المضمون؛ لذلك، نجد أن الترجمة، لا يمكن أن تكون عالمية؛ "فلا المضمون المنقول يرضي كافة الناطقين، الذين نقل إليهم، ولا الطرق المسلوكة في هذا النقل، تطمع في استرضائهم جميعا، فضلا عن أن يتقبل هذا المنقول، إن في شكله، أو في مضمونه، كل ذي لسان كائنا من كان"⁽⁵⁾. هذا يعني، أن هناك تناقض كبير، وتضارب بين عمومية الخطاب الفلسفي، وبين نزاع الخصوصية الترجمة للفلسفة، وهو الأمر، الذي يرفضه طه كذلك، بالنسبة إلى الشمولية

(1) - تجدر الإشارة، إلى أن هناك جملة من الخصائص، يكاد يجمع عليها جل الفلاسفة، إن لم نقل كلهم، من أبرزها خاصية الشمولية، والكلية. يرى الفيلسوف الألماني فريدريش هيجل في كتابه: تاريخ الفلسفة، أن الكلية والشمول، من أهم خصائص النسق الفلسفي، حتى أنها الخاصية التي تجعل النسق الفلسفي، نسقا حقيقيا، يقول هيجل: "إن المعنى الحقيقي للنسق، هو الشمول الكلي، وذلك وحده هو النسق الحق". (أنظر: فريدريش هيجل، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 1997، القاهرة، ص: 222). فخاصية الشمولية، كانت ولا زالت، تتميز بها الفلسفة، بدءا من العصور القديمة والوسطى. لكن، من وجهة نظر طه، وقع لفظ الشمولية، من جهة الاستعمال، في لبس كبير، من قبل الباحثين المعاصرين، فهو يدل على أربعة أوجه: "الاشتراك الدلالي الاستغراقي، والاشتراك الدلالي الإطلاقي، والاشتراك الاستعمالي الاستغراقي، أو الاشتراك الاستعمالي الإطلاقي". (أنظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 138). وسيأتي التفصيل لاحقا في هذه الأوجه.

(2) - يرجع الاهتمام بنظرية النسبية، لدورها الأساسي في الفيزياء، والفلسفة المعاصرة؛ بحيث، أدت إلى تعديلات في مفاهيمنا العلمية والفلسفية الأساسية، كالزمان والمكان، والطول والكتلة، والطاقة، وأوضحت، كما يقول السيد شعبان حسن: "مفاهيم نسبية، تعتمد على المراقب أو الراصد، وليست مفاهيم مطلقة، كما تزعم فيزياء نيوتن الكلاسيكية". (لمزيد من التفصيل أنظر: السيد شعبان حسين، النظرية النسبية بين الفلسفة والفيزياء، دار المعرفة الجامعية، طبعة 1993، الاسكندرية، ص: 3-4). وقد اتخذ مفهوم النسبية في الفكر الفلسفي، أبعادا مختلفة، أهمها، وفق منظور طه: "أن مجمل معنى النسبية، هو تعليق شيء بشيء، إلا أن تصور هذا التعليق، تفاوتت درجاته عند القائلين به، أخفها، القدر في الثالث المرفوع، وأشدّها، الدعوة إلى الشككية، والعدمية، والفوضوية، كما أنه اتخذ أشكالا مختلفة، منها النسبية في الأخلاق، التي تنكر ثبات القيم الأصلية للعمل الأخلاقي، كما تنكر وجود معايير، للفصل بين الأحكام والنظريات الأخلاقية، المتعارضة فيما بينها" (أنظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 142).

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 142.

(4) - المرجع نفسه، ص: 139.

(5) - المرجع نفسه.

العالمية، التي لا يمكن الاتفاق فيها، على حقيقة من الحقائق، أو معنى من المعاني الأساسية، بين جميع الناس، ولا الشمولية العامة، التي تعجز عن انطباق المفهوم، أو المعنى، على سائر المجتمع الإنساني.

كما انبرى الرجل، إلى إبطال ما أقامته الشمولية العالمية والعامة، من تعارض بين الفلسفة والترجمة، على أساس، أخذها الأولى، "باتفاق الناس جميعا، على معنى من المعاني الأساسية، لا يمكن تصويره في الواقع، فضلا عن أن يكون حاصلًا فيه"⁽¹⁾؛ وتقتضي الثانية، بأن يكون المفهوم الفلسفي، يستغرق جميع أفرادها، وهذا أمر لا يمكن تحقيقه. وبهذا، وضع الرجل اقتراحه البديل عن الشمولية التقليدية، فجاء بما اصطلح عليه بالشمولية الفلسفية النموذجية، ليقوم تواصلًا فلسفيًا بين الأمم، يحفظ فيه مبدأ التلقي، الذي يقضي بمراعاة خصوصية الشمولية الفلسفية، مع اعتبار مجالي التداول، لكل من الملقى والمتلقي. وهذا النموذج، لا يدعي العالمية الإنسانية، "التي تعارض مبدأ تعدد اللغات، الذي يعتبر الأصل في وجود الترجمة، كما لا يدعي العمومية الشيئية، التي تتنافى ومبدأ تغير المعارف، الذي يعد هو الأصل في عطاء الترجمة"⁽²⁾.

بهذا التصور، نجد أن الشمولية النموذجية، هي التي تتميز بها الحقائق الفلسفية، التي تدل على مطلق الانطباق على أفرادها، ومطلق الاستعمال، من لدن الناطقين بنفس اللغة؛ وهكذا، تتميز الحقيقة الفلسفية، بخصائص مهمة وأساسية، وهي: استنادها إلى حقيقة فلسفية مفتوحة، توافق الخصوصية التي تتميز بها الترجمة؛ "فمتى كانت الحقيقة الفلسفية، قد تكتفي بشاهدها الدلالي الأمثل، وشاهدها الاستعمالي الأمثل، فإنها تصبح موافقة للحقيقة المنقولة، من لسان إلى آخر، ذلك أن الترجمة، تفترض أساسًا، أن المعاني التي تنقلها، تجد شواهدا دلالية، والاستعمالية المثلى، في اللسان المنقول منه، فتكون شمولية الفلسفة، ما دامت تنبني على التخصيص الأمثل، متفقة، بل متسقة مع خصوصية الترجمة؛ فإذا كان الأمر كذلك، قد جاز حمل هذه الشمولية المتميزة، على معنى الخصوصية المفتوحة، التي لا تمنع من التعميم، تمييزًا لها عن الخصوصية المغلقة"⁽³⁾.

إن الترجمة بهذا المعنى، تسعى إلى نقل الشواهد الدلالية والاستعمالية، إلى اللسان المنقول منه، وبهذا الاعتبار، فإن شمولية الفلسفة النموذجية، لا تتحقق، أو بالأحرى، لا يتم تحصيلها، إلا عن طريق خصوصية فعل الترجمة المنفتح. وهكذا، ينتهي تقرير الشمولية النموذجية، بالتوفيق بين الفلسفة والترجمة، توفيقًا، يقوم على مبدأ مهم، هو مبدأ تغير المعارف، والاستناد إلى الشواهد المثلى، داخل سياق تقويمي مخصوص. من جهة أخرى، يعد تقويم قضية النسبية، في الفكر الفلسفي الغربي بالنسبة لظه، من المهام الأساسية، لرفع التعارض بين الصناعتين؛ حيث يبدأ، من اعتباره، أن النسبية اللغوية، تنطوي على خصوصية مفتوحة، تقارب انفتاح الشمولية النموذجية، التي تقوم عليها الفلسفة، ومن ثم،

(1) - نفسه، ص: 139-140.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1 - الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 140.

(3) - المرجع نفسه، ص: 142.

"تكون الترجمة، التي تبني على هذه النسبية اللغوية المفتوحة، موافقة في خصوصيتها الموسعة، للفلسفة في شموليتها المشخصة"⁽¹⁾.

فكانت النسبية اللغوية المفتوحة، عند صاحبنا، توافق مبدأ الخصوصية المفتوحة للفلسفة، وتعتبر، كرد فعل فكري، ومعرفي وموضوعي، على النسبية، التي يتبناها علماء الفكر الفلسفي الغربي، في تفاوت درجاتها، والتي منها النسبية في الأخلاق، والنسبية في الإدراك، والنسبية في الحقيقة، والنسبية في المنهج، والنسبية في العالم، والنسبية في العقل، حتى نتج عن هذا، أنواعا لامتناهية، من النزعات النسبية في الفكر الغربي⁽²⁾. تنقسم إذن النسبية، إلى نسبية منغلقة، ونسبية مفتوحة؛ أما النسبية اللغوية المنغلقة فمردودة، نظرا لعدم إمكانية القول، بالتوحد اللغوي بين المتكلمين، الذي يؤدي إلى القول بالتوحد الاستعمالي بينهم، في اللسان الواحد. أما النسبية المفتوحة، فتبني على "مبدأ الائتلاف، الحافظ للفروق، أو مبدأ الاختلاف الحافظ للجوامع؛ فإذا قام بالفلسفة وصف الشمولية النموذجية، التي تقدم التشخيص الأمثل، على التعميم المجرد، وقام باللغة وصف النسبية المفتوحة، التي تقدم التماثل الموسع على الخصوصية المضيق، صار بالإمكان عندئذ، التوفيق بين الفلسفة والترجمة، إذ الأولى في انبائها على الشمولية المشخصة، لا يسعها إلا أن توافق الثانية، في انبائها على النسبية اللغوية المفتوحة"⁽³⁾. والحاصل، أن الشمولية النموذجية، تحتاج قطاعا، إلى خصوصية ترجمة مفتوحة، وأن النسبية اللغوية المفتوحة، تستلزم أيضا، عمليتي الإمداد والاستمداد، بين المنقول منه والمنقول له.

2. المعنوية الفلسفية القصدية

توصف الفلسفة عند نظريتها، بخاصية المعنوية الفلسفية، وقد ميز طه، في مراجعته لهذا المفهوم، بين ضربين من المعنوية الفلسفية: الضرب الأول، وهو المعنوية الفلسفية التجريدية⁽⁴⁾، وهذا الضرب، من وجهة نظره مردود، نظرا لثبوت تعارضه مع الصفة الترجيحية للفلسفة؛ أما الضرب الثاني، الذي يعد مقبولا، فهو المعنوية الفلسفية القصدية.

(1) - المرجع نفسه، ص: 149.

(2) - تبني الفكر الغربي، منذ القدم، النزعة النسبية Relativité، وكان الفيلسوف بروتاغوراس، زعيم الفكر السوفسطائي، في القرن 5، ق.م، من أوائل الفلاسفة الذين قالوا بالنسبية، حيث كان يعتقد، أن الإنسان هو مقياس كل شيء، أي أن الخير والشر، الصح والخطأ، يجب أن يحدد، بحسب حاجات الكائن البشري. ولم تعرف هذه النظرية انتشارا في الفلسفة الغربية، إلا في القرن 19، حيث بدأ الشك في مقولات من قبيل الحقيقة المطلقة، والله، مع مجموعة من الفلاسفة مثل: فريدريتش نيتشه، ووليام جيمس، لتكتسب انتشارا واسعا في القرن 20. والموقف الفلسفي، المجمع عليه، من النظرية النسبية، يقر بأن جميع الأفكار والمعتقدات، متساوية من حيث القيمة؛ فالنسبية الأخلاقية، على سبيل المثال، تقر أن القيم الأخلاقية، تكون دائما مرتبطة بجماعة محددة، في زمان ومكان معين، فليس هناك قيم أخلاقية مطلقة، كما لا يوجد منظور معين، يمكن أن نقيم من خلاله هذه الأخلاق، أو تلك. (يرجى الاطلاع على، عبد القادر بشته، النسبية بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2002، بيروت. وجاسم حسن العلوي، العالم بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005، الدار البيضاء، ص: 76-98).

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 149.

(4) - مصطلح التجريد Abstraction، هو عملية الفصل، بين ما هو عارض ومتغير، إلى مستوى معرفي ونظري. والتجريد، كما جاء في الموسوعة الفلسفية العربية، هو عملية تصور ما يتعدى وجوده منفصلا، عما سواه، من الأشياء في الواقع، وكأنه منفصل عنها؛ وهذا التصور، يتمشى مع تعريف أرسطو (322-384 ق.م) الذي يقول فيه: "حين يتأمل العقل موضوعات الرياضيات، فإنه يتصور عناصر لا توجد، ولا يمكن أن توجد بصورة منفصلة، وكأنها

يعتقد المفكرون والفلاسفة العرب، أن المعاني الفلسفية، قائمة وثابتة، لا تتغير ولا تتبدل، ولو تغيرت الألفاظ والتراكيب الدالة عليها؛ أي أنهم، يؤكدون على معنوية الحقائق الفلسفية؛ وعلى هذا الأساس، ظل المسلمون يتلقون المعاني الفلسفية، عن الفكر والثقافة اليونانية، وينقلونها إلى اللسان العربي، إيماناً منهم، بأن المنقول الفلسفي، يحمل معانٍ شاملة، وحقائق كلية وعامة، لا علاقة لها بالألفاظ والتراكيب، مقارنة بالمضمون المعنوي أو المضمون الموضوعي. لكن المفهوم الفلسفي، يأخذ بعكس هذا التصور؛ "حتى وإن أمكن، تجريده من الأفراد، التي تندرج فيه، بوصفه معنى كلياً، يعمها جميعاً، فلا يمكن، تجريده من البنية اللفظية الخاصة، التي جاء عليها، ولا حتى من قرينة الاستعمال، التي يتصل بها"⁽¹⁾.

وحتى يتسنى لصاحبنا، مراجعة مفهوم المعنوية الفلسفية، انبرى إلى افتتاح ضرب الأول منها، وهو المعنوية التجريدية، وتبيان خصائصها. فحصرها في نوعين اثنين؛ النوع الأول: وهو التجريد الانقطاعي أو الانتزاع، الذي يرجع إلى معنى الانتزاع عن المادة كلياً، ومن هذا الانقطاع، يأتي التعارض بين الفلسفة والترجمة، لأنه يعتبر أقوى وجه من وجوه التجريد؛ والنوع الثاني: هو الخاصية التجريدية، وهي التي تعني، فصل المنهج عن المضمون في الممارسة المعرفية، وهو في نظره، قصور عن تبين حقيقة العلاقة، بين المنهجية التقنية المتبعة، في تحصيل الفكر والمعرفة، وبين المضمونية المعرفية المحصلة⁽²⁾.

انتهى الرجل بعد الفحص والنقد للخاصية التجريدية، إلى أن "التجريد الأقوى، الذي يُحمل عليه مفهوم المعنوية، والذي هو الخلو الكلي عن المادة، والتمحض للوجود اللامادي، لم ينج القائلون به من الاضطراب والخلط، بين الوجه الشئني والوجه القيمي، للعلاقة بين المنهجية والمضمون، في مجال المعرفة"⁽³⁾؛ ذلك أن التجريدية، لا يمكن أن تنطبق على الصفة المعنوية للفلسفة، نظراً، لأنها تأخذ باستقلال معانيها عن المتكلم، الشيء الذي يخل بمبدأ الصلة اللازمة، بين الفلسفة ولغتها. هكذا أثبت طه، بطلان ادعاء، كون أن الفلسفة ذات معنوية تجريدية، لأن الخطاب الفلسفي، جزء من الخطاب الطبيعي، لا تنقطع الصلة القائمة داخل متنه، بين الألفاظ ومعانيها، بل وحتى المباني ومدلولاتها، ولا تنقطع عن المقاصد المقترنة، بسياقات التخاطب.

منفصلة". (أنظر: كرم متي، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، مرجع سابق، ص: 233). أما التجريد بالمعنى الفلسفي، فهو الجانب الإدراكي، الذي يعزل عقلياً خصائص الموضوع، عن أي موضوع آخر، بهدف تجزئة عناصره، وعزل جوانبها الأساسية، وتحليلها من نواحيها المتعددة، وفي صورتها الخالصة.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص: 120.

(2) - يعد الفصل بين المنهج المتبع في الدراسة، وبين الموضوع المدروس، من مساوئ التجريد الفلسفي، ومن أخطر ما يمكن أن يؤدي إليه هذا التجريد، ليس هو الشك في اليقينيات والقيم، وحسب، بل إلى هدمها شيئاً فشيئاً، تمهيداً لإقامة ما يناقضها؛ فالمنحى التجريدي، كما يقول أحد مناصريه: "يقف على منشأ الفضائل، بالتساؤلات الآتية: كيف نشأ الشعور بهذه الفضيلة؟ وكيف فرضت؟ بل كيف تم الإيمان بها؟ وكيف سادت أحكامها؟ (أنظر: علي الدميني، على دروب التنوير والحدأة، مجلة الفيصل، العددان 479-480، ذو الحجة - محرم 1437هـ/ شتنبر - أكتوبر 2016م، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ص: 92).

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 160.

من هنا، كشف الرجل، عن طبيعة المعنوية الفلسفية، التي ميزها بخاصية، تنزل درجة عن خاصية المعنوية التجريدية، فنعتها بكونها معنوية قصدية، تتمظهر في اجتماع اللفظ بالمعنى الأصلي، وبالسياق، بحيث لا ينفك الملفوظ عن القصدية، ولا المعنى عن الإفهام والانفهام، لأن المعاني الفلسفية، ليست فوق القصد والاستعمال، لارتباطها بالفهم والانفهام، ودورانها بين ملق ومتلقي، أي بين مخاطب ومخاطب، في مقام مخصوص، لهذا، تقوم وشائج بين المعنى والسياق، والمعنى والفهم⁽¹⁾؛ بما يفيد أن "معنى الملفوظ، لا ينفك عن القصدية، سواء في جانبه، المتعلق بالوضع الاجتماعي، أو في جانبه المتعلق بالمقام الفردي"⁽²⁾.

مما ينتج عنه، أن هناك مدلولاً حقيقياً أو معجمياً، ومدلولاً مقامياً أو سياقياً، يقوم دليلاً على قصدية المعنوية الفلسفية؛ يقول طه، موضحاً خاصية اقتران المفهوم باللفظ: "والواقع أن اقتران المفهوم الفلسفي باللفظ، يورثه ما يمكن أن نسميه، بخاصية الانفهام، ومقتضاها، أن هذا المفهوم، لا يكون كذلك، حتى تقبل صيغته اللفظية أن يكون منفهما منها؛ إذ لولا الانفهام، لما أمكن أن يأتي واضح المفهوم الفلسفي بفعل الإفهام، ولا أن يأتي الموضوع له - أي المتلقي - بفعل الفهم"⁽³⁾.

كما أن اقتران المفهوم الفلسفي باللفظ المستعمل، يورثه كذلك، خاصية أخرى، من خصائص الانفهام التداولي، وهي ما عبر عنها بخاصية الانتساب؛ مقتضاها: "أن هذا المفهوم، لا يكون كذلك، حتى يكون واضعه، قد أتى فعل الاصطلاح عليه، وفق مبادئ المجال التداولي، الذي ينتسب إليه، أو قل باختصار، إن الأصل في المفهوم

(1) - من المعلوم أن اللفظ أو أية الكلمة، تتكون من وجهين أساسيين، لا ينفك أحدهما عن الآخر، وهما: اللفظ والمعنى؛ فاللفظ، هو الحامل المادي المنطوق للمعنى، وهذا ما أكد عليه النحاة في تعريفاتهم، ومنهم سيبويه، الذي يقصد باللفظ "العلامة الإعرابية أو الإعراب". (أنظر: الأعلام الشنميري (410-476)، النكت في تفسير كتاب سيبويه، الجزء الأول، دراسة وتحقيق: رشيد بلحبيب، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ص: 200). وإلى ذلك، يذهب خالد الأزهرى، إلى أن "اللفظ في الأصل، مصدر لفظت الرحي الدقيق، إذا رمته إلى الخارج، والمراد باللفظ هنا، الملفوظ به، وهو الصوت من الفم، المشتغل على بعض الحروف الهجائية تحقيقاً، كزيد، أو تقديراً، كالألفاظ الضمائر المستترة. (أنظر: خالد الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح، الجزء الأول، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 2000، بيروت، ص: 19-20)؛ فهذه التعريفات، تتفق على أن اللفظ، مفهوم عام وثابت، ينحصر في المنطوق أو الملفوظ. أما المعنى، فبالرغم من اختلافهم في تعريفه، إلا أنهم أجمعوا على قصد المعنى الدلالي، وهذا ما ذهب إليه ابن جني، حيث يرى، أن "الدلالات ثلاث: لفظية، كدلالة (قام)، بلفظه على مصدره، وصناعية، كدلالة (قام)، أيضاً بصيغته على الزمن الماضي، ومعنوية، كدلالة معنى هذا الفعل، على ضرورة وجود فاعل له. (أنظر: أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، الجزء الثالث، تحقيق: محمد علي النجار، تقديم: عبد الحكيم راضي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، طبعة 2006، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية 1371 هـ - 1952، ص: 100). ونظراً لأهمية العلاقة بين اللفظ والمعنى، وارتباطهما بكثير من مجالات المعرفة الإنسانية، لم تقتصر دراستهما على مجال اللغة وحسب، بل إن كل المجالات المعرفية، ذات الصلة بهذه القضية، درست ما يخصها منها. ولذلك، نجد أن قضية اللفظ والمعنى في تراثنا، مسألة أساسية مشتركة، في العلوم والدراسات العربية، التي تتصل بالكلمة واللغة، حيث نجدها، كما يؤكد الجابري، "قد هيمنت على تفكير اللغويين والنحاة، وشغلت الفقهاء والمتكلمين، واستأثرت باهتمام البلاغيين والمشتغلين بالنقد، نقد الشعر والنثر، دع عنك المفسرين والشرح، الذين تشكل العلاقة بين اللفظ والمعنى، موضوع اهتمامهم العلني الصريح". (أنظر: محمد عابد الجابري، اللفظ والمعنى في البيان العربي، فصول مجلة النقد الأدبي، المجلد السادس، العدد الأول، 1985، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص: 21).

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 165.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، مرجع سابق، ص: 120-121.

الفلسفي، أن يكون منفهما من صورته اللفظية، ومنتسبا إلى مجاله التداولي⁽¹⁾. لذلك، كانت دائما، ولا زالت، علاقة الفيلسوف بأقواله وفلسفته، ملازمة لأفعاله وسلوكاته، ومتداخلة فيما بينهما، بحيث لا يأخذ قول الفيلسوف إلا من فعله، إذ "ليس أدل على هذه الصلة، بين المتفلسف وأثره الفكري، الذي يجاوز فيها كيفيا، صلة العالم بأثره المعرفي، وكما، صلة الأديب بأثره الفني، من كونه يقيم فلسفته، مقام البداية لكل فلسفة، بحجة أنها، هي الفلسفة الحقّة"⁽²⁾.

معنى هذا، أن صلة المتفلسف بفلسفته، وارتباطها بأعماله، هي صلة مطلوبة في الفكر الفلسفي العربي على وجه التحديد، كما أن، صلة الفلسفة والفكر باللغة، بالغة البيان والوضوح؛ إذ لا أساس يُعتبر، للحقائق الفلسفية، إلا من خلال الصور اللفظية، بحيث "لا اعتبار لوجود هذه الحقائق في الخارج، ولا لوجودها في الذهن، إلا بالقدر، الذي يمكن أن تصاغ به، في لغة طبيعية مخصوصة (...)، ولا اعتبار لدلالة الحقائق الفلسفية على مقاصدها، ولا لتحقيق صدقها، إلا بالقدر، الذي يمكن أن تحفظ به، في لغة غير مجازية"⁽³⁾. هكذا، نجد أن خاصية الانفهام من اللفظ، حينما يقترن المفهوم الفلسفي به، يكشف لنا، على أنها، لا تنفك عن خاصية الانتساب التداولي؛ ذلك أن الفيلسوف، لا يتفلسف إلا بلغته الخاصة، التي يجدها في مجاله التداولي؛ فيكون "الانفهام المطلوب في مفاهيمه، انفهاما من ألفاظ منتسبة إلى هذا المجال؛ وبهذا، يكون الانتساب التداولي، شرطا في حصول الانفهام من اللفظ، فلا ينفهم المفهوم الفلسفي، إلا ضمن مجال تداولي مخصوص"⁽⁴⁾.

أراد طه، في أفق نقده للمعنوية الفلسفية التجريدية، في التصور التقليدي، الذي دأب عليه الفلاسفة العرب، أن يرفع التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة؛ حيث أثبت، أن المعنوية الفلسفية القصدية ستحفظ صلة الفيلسوف بفلسفته، وستستوفي جل شروطها، التي توجب الجمع، بين الدلالة الوضعية والدلالة الاستعمالية، كما أنها، ستحفظ مبدأ الصلة بين الفلسفة واللغة، التي توجب أيضا، الجمع بين حقيقة المعنى وحقيقة الفهم. هكذا أدرك صاحبنا غايته، بإقامة موافقة منهجية، بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة، التي تنبني على إقرار حقيقة مفادها، أن "المعنوية الفلسفية، هي معنوية قصدية، فهي أيضا، معنوية لفظية، وبذلك، تقوم بالمقتضى الذي يجعلها توافق الترجمة، فكلاهما إذن لفظي، بحيث لا تعارض بين الترجمة والفلسفة، التي تأخذ بأسباب المعنوية القصدية"⁽⁵⁾.

إن المقاصد التي يطويها المتن الفلسفي، والذي يعتزم ترجمته، أو نقله إلى لسان آخر، لا انفكاك له عن الوسيلة اللغوية اللفظية، بأشكالها المعجمية، والنحوية، والخطابية، التي تتجلى في كون لفظية الترجمة، لا ينبغي أن تأخذ بجانب واحد منها، وإنما، يقتضي نقل الفلسفة وترجمتها، مراعاة الاستعمال، وطرائق الفهم والانفهام؛ بذلك، يكون الآخذ بالقصدية المعنوية للفلسفة، آخذا كذلك، بالمعنوية اللفظية للترجمة. هذا ما يجعل المعنوية الفلسفية في جوهرها، معنوية قصدية. هكذا، ينتهي بنا الرجل، إلى إمكانية رفع التعارض، بين خصوصية لفظية الترجمة، ومعنوية الفلسفة، باعتبار

(1) - المرجع نفسه، ص: 121.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 166.

(3) - نفسه، ص: 168.

(4) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، المرجع السابق، ص: 121.

(5) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 172.

القصدية الحاصلة فيهما، وبهذا، يقدم تصويبا وبديلا، للتصور التقليدي لصلة الفلسفة بالترجمة، مؤداه، أن المعنوية الفلسفية معنوية قصدية، تجعلها توافق مقتضى الترجمة.

3. العقلانية الفلسفية الاتساعية

تعرض طه لنقد العقلانية الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، وحاول تبين محدوديتها العلمية، وتهافتها المنهجية⁽¹⁾، الذي يعيق، في نظره، التفاعل الحقيقي بين صفات الفلسفة وخصائص الترجمة، محاولا إجراء بديل عن هذه العقلانية المضيقية، بعقلانية منفتحة الأفق، وهو الشي الذي من شأنه، كما يقول: أن يبعث على "الخروج من العقلانية المضيقية، التي تنبني على النقد المجرد، والبرهان المضيق، إلى عقلانية متسعة، تأخذ بالنقد المستند، والبرهان الموسع"⁽²⁾. وكما تجاوز صاحبنا، مبدأ الشمولية الجامعة، بالشمولية النموذجية؛ والمعنوية التجريدية، بالمعنوية القصدية؛ نجده أيضا، يتجاوز العقلانية التقليدية المضيقية، بعقلانية تجريدية موسعة.

من المعلوم أن الحقيقة المعرفية الإنسانية، المتسمة بالعقلانية، انبنت منذ القدم، على عنصرين أساسيين، أدركهما الإنسان، منذ ظهور بواكر التفلسف، وارتباط الممارسة الفلسفية بالعقل، حتى تطورا هاذان العنصران، بتطور مراحل الاشتغال الفلسفي الحديث والمعاصر؛ وهما: عنصري التعليل والتدليل؛ فالتعليل، هو ما حصل فيه تبين العلة، ويكون ثمرة تبين الحقيقة الفلسفية. ونظرا للصلة اللغوية، التي تجمع بين لفظة العقلانية ولفظة التعليل، فإنه يجوز نسبة هذه الحقيقة الفلسفية إلى العقلانية⁽³⁾. غير أن مفهوم التعليل هنا، لا يراد به الفكر الفلسفي، لأنه يُداول أكثر في أوساط العلم الطبيعي، ويعبر عنه باسم السببية. أما عنصر التدليل، فمعناه اللغوي، هو ما يرشد إلى الشيء، واصطلاحا، كما جاء في كشاف اصطلاحات التهانوي: "هو ما يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر"⁽⁴⁾. وقد غلب استخدام عنصر الدليل، في مجال المعرفة الفلسفية المنطقية، وتتوقف عليه نسبة العقلانية إلى الخطاب الفلسفي؛ فهو عبارة عن استعمال الأدلة، وهو مرادف للاستدلال؛ فالشيء العقلاني، هو ما استعملت فيه الأدلة؛ وهكذا، تكون الحقيقة الفلسفية، بموجب إقامة الأدلة عليها، حقيقة عقلانية.

لذلك، اختص عنصر التدليل، بوصفين أساسيين، سيرزان أهمية العقلانية الفلسفية الاتساعية، التي أخذ بها الرجل، كبديل عن العقلانية الفلسفية المضيقية، وهما: الصفة النقدية والصفة البرهانية للتدليل الفلسفي.

(1) - يراد بمصطلح العقلانية، المقترن بالفلسفة، هو كون الاشتغال بالفلسفة، يلزم منه الرجوع إلى العقل، ذلك أن الاشتغال بالفكر الفلسفي، يستوجب التوصل بأسباب العقل، من مناهج عقلية مخصصة، وقواعد منطقية مضبوطة، لتحصيل المعرفة. لكن طه، أورد أن الفلسفة التقليدية، لا تكنفي بالرجوع إلى العقل، والاستمداد من مناهجه المنطقية، وقواعده المقررة وحسب، وإنما، تجاوزت ذلك، إلى التعقل بالعقل، حتى صار موضوعا، ينظر فيه من قبل الفلسفة. والدليل على ذلك، هو ما أضحي يعرف من التعاريف، التي سمت بها الفلسفة، من قبيل: علم العقل.

(2) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص: 205.

(3) - قد يوجد سند لغوي، للصلة بين العقلاني والتعليلي، في بعض اللغات، التي اشتغل أصحابها على هذه الصلة؛ لذلك نجد، كما يورد طه، أن "لفظة العقل، في تلك اللغات، تفيد معنى العلة أو السبب أو الباعث؛ ومثال ذلك، لفظة *raison* في اللغة الفرنسية، وأيضاً *reason* في اللغة الإنجليزية، وتفيدان معنى العقل، ومعنى السبب" (أنظر: هامش طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص: 175).

(4) - محمد بن علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، الجزء الثاني، تقديم وإشراف، رفيق العجم، تحقيق، علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1996، بيروت، ص: 292-301.

3. 1. الصفة النقدية للتدليل الفلسفي

لما رسخ في الاعتقاد التقليدي، أن إدراك الحقيقة الفلسفية، لا تتأتى إلا بالنقد العقلائي، فقد وقع الفلاسفة، بهذا التصور، فيما اصطلح عليه، بالعقلنة؛ أي "تكلف إضفاء الصورة التدليلية، على ما ليس في أصله عقلياً، سواء تم الإقرار بهذا الأصل غير العقلائي، أو حصل الإنكار له"⁽¹⁾. وقد صارت الممارسة الفلسفية بهذا التصور، تُعرف بأنها ممارسة نقدية. لكن من وجهة نظر طه، أن هذه الممارسة النقدية، قد لا تؤمن عواقبها، متى تركت بغير ضوابط، فالنتيجة ستكون هي التعطيل؛ يقول طه: "فإن المآل، يكون لا محالة، هو التعطيل، كما يتجلى هذا في النزعات اللأدرية، والشككية، والعدمية، والفوضوية، فلا معرفة ولا طريقة، بل لا عقل فيها، فالعقل الذي ينفي ذاته، يكون قد أفناها، والنقد الذي لا نهاية له، نقض للنقد، ولا عقلانية بعده"⁽²⁾.

فكانت الحاجة ماسة، إلى تأسيس عقل نقدي، ينتهي إلى حد، ويقف عنده، متى صار هذا النقد، يتوسل بالعقلانية في منهجه؛ لذلك، انبرى الرجل، إلى الاعتراض على النقدية الفلسفية العقلانية، والتأسيس لعقلانية نقدية، تقوم على أصلين متلازمين، يخالفان في مقتضياتهما، مقتضيات العقل التدليلي النقدي، وهما: الأصل المقصدي، والأصل العملي للعقل النقدي.

3. 1. 1. الأصل المقصدي للعقل النقدي

أسس طه العقل النقدي التدليلي، على حقيقة الأصل المقصدي، الذي يرجعه، إلى "جملة من الوسائل التقنية، لتحصيل الصحة واليقين في المطالب"⁽³⁾، باعتبار أن هذه التقنيات، والوسائل التدليلية، أحوج ما تكون إلى مقاصد، ترشدها في وظائفها، وتحفظها من الآفات، التي يمكن أن تطرأ عليها، لكي لا تتجاوز حدودها. فالغاية من الأصل المقصدي للعقل النقدي، توجيه الوسيلة التدليلية، التي تتصف بالصورية، وضبط التقنية، لحفظ المضمون؛ ولما كانت الوسائل التدليلية، تحظى بأهمية كبيرة، في بلوغ المقصود، فإن ثمرات مقاصد تلك الوسائل والتقنيات، أبلغ أهمية من الأولى، وهو ما جعل الممارسة الفكرية العربية، تدرج التعليل في مفهوم التدليل⁽⁴⁾. ومن البين، أن الممارسة العلمية، في العلوم الإسلامية عموماً، الكلامية والأصولية واللغوية، تتوسل بهذه العلاقة المتبادلة، لمفهوم العلة والدليل، حيث توسع في استعمالات العلة، ومدلولاتها، التي لا تحيل إلا على الدليل أو الحجة.

إن الأصل المقصدي، الذي ينبغي أن تبني عليه العقلانية التدليلية، هو حقيقة أصيلة، أثبتت تجذرها في الممارسة العلمية العربية والإسلامية، التي كانت تستخدم مفهوم العلة، كمرادف لمفهوم المقصد، وتعبّر عنه بلفظ المعنى،

(1) - طه عبد الرحمن، *فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة*، مرجع سابق، ص: 184

(2) - طه عبد الرحمن، *فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة*، المرجع السابق، ص: 179.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - أدرج مفهوم العقل، الذي يتوسل بالأدلة، لبلوغ مقصوده، في مفهوم العلة، في بعض الألسن؛ فما دام الدليل، كما يقول طه "هو أمر عقلي، فيلزم أن يكون كذلك أمراً علياً". (أنظر: طه عبد الرحمن، *فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة*، المرجع نفسه، ص: 186). بمعنى، أن التعليل، ما دام أنه مشتق من فعل علّل، فهو الإثبات بالدليل، فيكون التعليل مردود إلى التدليل، أي أن، كل تعليل فهو تدليل.

وهذا ما عبر عنه الجرجاني، في التعريفات، بقوله: "المراد بالمعنى، ما وضع له اللفظ، عينا كان أو عرضا، وبالانفرد، اختصاص اللفظ بذلك المعنى"⁽¹⁾، وهو ما ذهب إليه طه، بقوله: "أن التدليل المقترن بالمقصدية، الذي جاء به الاستعمال العربي، أوفى بغرضنا، في مراجعة النقدية الفلسفية، من التدليل المنقطع عن المقصدية، الذي اتسمت به هذه النقدية"⁽²⁾. فيتضح، أن التدليل في المتن العربي، يعد أصلا مقصديا، يقترن بالتعليل، الذي تتأسس عليه الممارسة الفكرية العقلانية.

3. 1. 2. الأصل العملي للعقل النقدي

لما كانت العقلانية التدليلية، تتوسل في الخطاب الفلسفي، بوسائل منطقية، مستعملة لها في كافة الحقول المعرفية، سواء الاجتماعية والأخلاقية، وغيرها، فإنها تعتبر وسائل مجردة عن صفة أساسية، وهي صفة العمل. ولذلك، وجدنا طه، يعترض على المتفلسفة، الذين ذهبوا إلى التوسل والاستدلال، بالوسائل المنطقية، التي بلغت النهاية في التجريد، وبعيدة عن الحقيقة العملية. إن التجريد في الوسائل التدليلية، في الخطاب الفلسفي أساسا، يتسم بسمتين، جعلته تجريدا متكررا، وهما: تحصيل الدرجة القصوى في التجريد، وانتحال صفات العمل. ومن الواضح هنا، أن انتحال صفة العمل، للخروج من التجريد، هو مجرد صبغة نظرية، لا ترقى إلى التوجه العملي، للآلية التدليلية، وبالتالي، وجب طلب ما فوق ذلك، وهو الدخول في العمل.

اقترح الرجل بديلا، للخروج من هذا التجريد المخل، بضرورة مباشرة العمل؛ لأن العمل يمد النظر الفلسفي، إمدادا، ويوسع آفاقه؛ فالأصل العملي للعقل النقدي، "يوجب تحصيل درجة الرسوخ في العمل، بحيث يصير المتفلسف، قادرا على عرض التجريد، على محك تجربته العملية، لكي يحد من غلوه الصوري، ويكشف انتحاله للوصف العملي"⁽³⁾. إن النقد الفلسفي العقلاني المطلوب، بحسب طه، هو النقد، الذي يتوسل بالتدليل، المنبني على اعتبار أصل المقصد، الذي تتعلق به الحقيقة الفلسفية، من جهة؛ ومن جهة أخرى، هو الذي يكون راسخا رسوخا، في طلب العمل، بدلا من النقدية الفلسفية المجردة.

3. 2. الصفة البرهانية للتدليل الفلسفي

واصل الرجل، فحص مظاهر العقلانية الفلسفية المضيق، التي دأبت على ربط الفلسفة، بالمنهجية البرهانية، التي تعتمد المنهج التدليلي المنطقي البرهاني؛ أي: التدليل، الذي يقود إلى منتهى اليقين، حتى ظن المتفلسف، باعتماده هذا المنهج، اليقين في تحصيل دعاويه، بطريق لا تقبل الرد، ولا تسع إلا التسليم به؛ وهنا، كان لزاما على طه أن يرد هذا الادعاء، الذي يقضي بيقينية الحقائق الفلسفية، وبرهانية تعليلاتهما، وتدليلاتهما.

(1) - الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1403هـ/1983م، بيروت، ص: 84.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 186.

(3) - المرجع نفسه.

فبعد أن حاول استجلاء مظاهر المنهجية البرهانية، التي أراد التدليل الفلسفي التقليدي، اتباع مسالكها، المتمثلة في اليقين في المقدمات، التي هي عبارة عن يقين تحكمي، وليس يقينا معللا؛ وأيضا، الضرورة في القواعد الاستدلالية، التي لا يمكن، أن يكون فيها اليقين مطلقا، بل يبقى معلقا؛ ثم المواضعة في القواعد الاستدلالية، التي لا يمكن، أن يكون اليقين فيها، إلا اعتباريا، لا يقينا حقيقيا؛ أي، إما أن يتصنع المقدمات، أو يتصنع علاقة القواعد بالخارج، أو يتصنع علاقتها بالمواضعة، فهو لا يحصل إلا يقينا اصطناعيا مضيقا⁽¹⁾، فقد انتهى، إلى حقيقة فلسفية منهجية، مفادها، أن التدليل الفلسفي، كي يحصل على يقين طبيعي موسع، "لا بد له من صرف هذا التصنع، من المقدمات والقواعد، فلا يلتزم بمطابقة الإرادة التقريرية للمبرهنين، ولا بمطابقة الحقيقة الشئئية للخارج"⁽²⁾. فكان لا بد، للحصول على اليقين الطبيعي، من البحث عن أصلين آخرين، يناقضان في مقتضياتهما، مقتضيات العقلانية البرهانية التقليدية، وهما: الأصل المضموني، والأصل الاستعمالي.

3. 2. 1. الأصل المضموني

اختار طه الانطلاق، من فلسفة تداولية، تؤمن بالخطاب الطبيعي الموسع، الذي لا تستقل فيه الصورة الاستدلالية عن المضمون⁽³⁾، بل تتداخل معه، وتتأثر به؛ فاستبعد، للحكم على قيمة الدليل في الخطاب الطبيعي، الاكتفاء بصحة الصورة الاستدلالية وحدها، بعيدة عن المضمون ومقاصده، وهو الاتجاه، هو الذي تبناه الخطاب الفلسفي البرهاني، المضيق، الذي يعمل بمقتضى المنطق الصناعي، الذي يقوم، على مبدأ استقلال الصورة عن المضمون، ومبدأ تقديم اعتبار الصورة على اعتبار المضمون، وكلا المبدأين، مناف لمقتضى الخطاب الطبيعي، الذي ترد فيه وبه الأدلة الفلسفية⁽⁴⁾.

هنا يظهر خطأ البرهانين، الذين يكتفون في الحكم على قيمة الدليل، بالرجوع إلى الصورة وحسب، حسب صحتها من عدمه؛ لكن الحقيقة، هو أن الدليل في الخطاب الفلسفي الطبيعي، لا يتوقف على صورة الدليل وحدها، إنما يشارك صورته المضمون أيضا، الذي يوجب صحة الدليل. وخير مثال على التداخل، بين مضمون الدليل وصورته في الاستدلال، قضية الكوجيتو الديكارتية⁽⁵⁾؛ فعلى الرغم، من محاولة الفلاسفة النقاد، تصحيح صورة دليل الكوجيتو، إلا أن ديكارت، تثبت بيقينية هذا الدليل البرهاني، التي بلغت النهاية، في حين أنه، يتضمن، كما يؤكد، "فساد

(1) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، المرجع السابق، ص: 192.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - يورد فيلسوفنا، في تعريفه للصورة الاستدلالية، على أنها "عبارة عن بنية مجردة، قائمة بمضمون الدليل، الذي يعد تشخيصا واحدا من التشخيصات الممكنة لها، بنية يتوصل بها إلى العلم بلوازم مختلفة؛ مثال ذلك قولنا: كل إنسان فان، فيجوز أن نحذف اللفظين، اللذين يعلنان لهذا الدليل محتوى معينا، وهما: الإنسان، والفاني، وأن نستبدل مكانهما حرفين أو رمزين، هما على التوالي ب و ج، فنحصل على ما يلي: كل ب هو ج، ومتى حصلنا على هذه الصورة، يمكننا أن نستدل منها على نتائج مختلفة، منها مثلا: إن بعض ج هو ب، أي بعض الفانين إنسان". (أنظر هامش: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، المرجع نفسه، ص: 193). فهذه الصور المنطقية، التي نحصل عليها بصرف المضمون، هي ما يطلق عليها بالذات الصور الاستدلالية.

(4) - المرجع نفسه، ص: 197.

(5) - سيأتي التفصيل في قضية الكوجيتو الديكارتية لا حقا، عندما سيجهد الرجل في إبداع رؤيته الخاصة، في ترجمة الكوجيتو، انطلاقا من الترجمة، التي سماها بالتأصيلية، منتقدا بعض الترجمات، التي يعتبرها ترجمة تقليدية، لا ترقى إلى مقتضيات والشروط، التي يتطلبها المجال التداولي الإسلامي العربي.

الصورة، بموجب قانون المنطق الصناعي، وحامل لمتنهي اليقين، لو لم يأخذ بعين الاعتبار، في تقويم هذا الدليل، مضمونه، لا صورته⁽¹⁾.

فقرر طه، على أن قيمة الدليل، في الخطاب الفلسفي الموسع، تكمن في اشتراك الصورة بمعية المضمون، مشاركة استصحاب، لا مشاركة استنباع، وتداخلهما فيما بينهما؛ لذلك، أكد على أن "هذا الخطاب، الذي يصل بين الصورة والمضمون وصلا، ويرفع رتبة المضمون على رتبة الصورة رفعا، حتى إن الصورة الفاسدة، تغدو مقبولة، ما كان المضمون واجب القبول؛ فإذن، لا يصلح للأدلة الفلسفية، إلا برهانية موسعة، تخرج عن الصور الاستدلالية المصنعة، وتتوسل بالصور الاستدلالية الطبيعية، المفتوحة على المضامين فتحا"⁽²⁾. وعليه، فإن البرهان الفلسفي، الذي يأخذ بالمنطق الصناعي، يعد برهانا مضيقا؛ حيث ينهض بمبدأ، ضرورة استقلال صورة الدليل عن مضمونه، أو تقديم اعتبار الصورة، على اعتبار المضمون، في الصحة واليقين، وهذا يختلف عن الخطاب الفلسفي الطبيعي، الذي ارتضاه الرجل، هذا الخطاب، يقرن بين الصورة والمضمون، ويصل بينهما وصلا، وهو الاختيار الذي من شأنه، أن يوسع الأدلة البرهانية، يفتح أفقها.

3. 2. الأصل الاستعمالي

بعدما أهملت العقلانية البرهانية المضيقية، أثر المضمون على صور الأدلة، اشتد هذا الإهمال، حتى وصل إلى تمهيش أثر السياق الاستعمالي في الأدلة، نظرا، لاعتقاد المتفلسف البرهاني، أن خطابه الموجه، موصوف بلغة كلية، فكان هذا التوجه، يعد أكثر شناعة من إهمال التداخل، الحاصل بين مضمون الدليل، وصورته. لذلك، كان التدليل الفلسفي، الذي يتوسل بالعبارة الطبيعية، ينبغي أن يستثمر جل مقتضيات الاستعمالية، التي من أهمها، بحسب طه: أن يحضر المتكلم في استدلالاته، حضورا يبرز فيه انتماءه، لمجال تداولي مخصوص، وهذا يتضمن مقام التكلم، الذي يوجب عليه، إقامة الدليل على دعواه؛ يقول الرجل: "واعلم، أن من أخص الضوابط التداولية، لمقام المتكلم، بالنسبة للمفلسف، أن يلقي كلامه إلى المخاطب، بما يجعل عنصر الحجية، يدخل فيه (...)، ومما اختصت به استعمالات اللغة العربية، أن الدليل فيها، يقتزن اقترانا بمقتضى الحجية، فإن الدليل فيها، عبارة عن حجة"⁽³⁾.

ثم أن تتضمن مقتضيات الاستعمالية أيضا، مقام الاستماع أو مقام التلقي، الذي يوجب على المستمع، الوعي بحدود جملة من المسلمات، وقيود الأحكام والمسبقات؛ فالضوابط التداولية لهذا المقام، وهو مقام الاستماع، تحتم على المتلقي، بذل أقصى جهد، في دفع سابق الأحكام، القادحة في الغير، والناجئة عن اتباع طرق غير تداولية، في نقل النصوص الفلسفية؛ فلا أحد ينكر، يورد طه "أن هذه المسبقات، اشتدت وتضاعفت في المجال التداولي العربي، لأسباب ترجع في مجملها، إلى الطرق غير التداولية، التي اتبعت ولا زالت تتبع، في نقل النصوص الفلسفية"⁽⁴⁾. هكذا

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 197.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 197.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 203.

يمكن القول، أن البرهانية الفلسفية، التي تتوسل بالمنطق الصناعي، تبدو أيضا برهانية مضيقية، كونها "تعمل سياق الاستعمال، فلا تأخذ في بناءاتها الاستدلالية، بمقام التكلم، ولا بمقام الاستماع؛ هذان المقامان، اللذان يورثان حقوقا وواجبات، تزودج بفضلها، صور وتراكيب الأدلة الفلسفية، بتفاعلات الحجية والفهم"⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس، بات واضحا، أنه يستوجب البحث عن مسلك برهاني آخر، يعارض في مقتضياته الفلسفية البرهانية المضيقية، ويعمل ببرهانية فلسفية أكثر اتساعا، يأخذ بقيمة المضمون، وينهض بواجبات الأصل الاستعمالي.

اتضح إذن، أن العقلانية الفلسفية، في مفهومها التقليدي، هي عقلانية مضيقية، وبهذا، يتعذر عليها أن تتقارب أو تتوافق مع فكرانية الترجمة، التي تستند إلى قيم مخصوصة. أما العقلانية الفلسفية الاتساعية، تقبل هذا التقارب، وتتوافق مع فكرانية الترجمة، لما تحمله من صفات قيمية، تتمثل في الأصل المقصدي للدليل، الذي هو عبارة عن جملة من القيم المعرفية، يأخذ بها المتفلسف، في بناء أدلته؛ وأيضا، في الأصل العملي لهذا الدليل، الذي هو عبارة عن التجربة العملية، التي يدخل فيها المتفلسف، لدفع آفة التجريد؛ وبهذا، تكون "العقلانية المتسعة، تستند إلى القيم، التي توافق فكرانية الترجمة، على أن علاقتها بها، هي علاقة عموم بخصوص"⁽²⁾. لكن، أي حد يمكن أن تتقارب، ويرتفع التعارض، بين العقلانية الفلسفية الاتساعية، مع خصوصية الترجمة، لاسيما إذا علمنا، أن العقلانية التجريدية، تستند هي الأخرى، إلى قيم، يمكن اعتبارها قيم عالمية، ذات صلة بما هو نظري مجرد، كالقيم الإنسانية الثابتة، التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان.

4. التبعية الفلسفية الاتصالية

لاشك، أن الممارسة الفلسفية، ومعها الفلسفة العربية، تشترك جلها في الشمولية والمعنوية والعقلانية، التي تتعارض مع الخصائص المميزة للترجمة، كالخصوصية واللفظية والفكرانية. تعقب طه هذه الصفات بالنقد، الذي ينبني على محاولة رفع التعارض الحاصل بينها، ممهدا بذلك الطريق، للحديث عن أهم وأخطر صفة، تتسم بها الفلسفة العربية، وهي التبعية الفلسفية، التي تتعارض مع مبدأ استقلالية الترجمة⁽³⁾. فعلى خلاف ما تميزت به الفلسفة الغربية، من الاستقلالية الذاتية، والتَّهَل من التراث والثقافة الأم؛ فإن الفلسفة العربية، ظلت تابعة للترجمة؛ حيث "إن الفلسفة، بالاصطلاح المعلوم، لم توضع بلسان العرب ابتداء، وإنما نقلت إليه من ألسنة غيره، وما زالت تنقل منها، وكل فكر وراء الترجمة، لا يمكن إلا أن يكون فكرا تابعا لها، بوجه من الوجوه، إما صورة أو مضمونا أو مقصدا، بعضا أو كلاً"⁽⁴⁾. وهذا يناقض مبدأ استقلالية الترجمة، كون الفلسفة المترجمة، هي نتاج منقول عن الغير.

(1) - المرجع نفسه، ص: 205.

(2) - نفسه، ص: 207.

(3) - يورد طه، أن هذه الصفة، تتميز بها الفلسفة العربية والإسلامية، دون غيرها من الفلسفات الغربية، وهذا يعني، أن هذه الفلسفة، كانت دائمة التعلق بالمنقول اليوناني، وهذه الصفة، هي التي جعلتها تتعارض، في نفس الوقت، مع أهم خاصية تتميز بها الترجمة، وتنزل منها منزلة الحقيقة الفلسفية، وهي صفة الاستقلالية.

(4) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، المرجع السابق، ص: 209.

ولا شك، أن هذه التبعية، كان لها بالغ الأثر، في تضرر الممارسة الفلسفية العربية، من عدة أوجه، أهمها: فقدان الاستقلالية الذاتية في التفلسف، وضياع أسباب إبداع ممارسة فكرية، تنطلق من الذات، وتنهل من التراث. لذلك، كانت الحاجة ماسة، إلى محاولة إبداع فكر، يروم انتشال الفلسفة العربية، من التبعية الملزمة، إلى تبعية، اختيارية، مما يزيد الفكر عمقا وأصالة. إضافة، إلى انفتاحه على مناهج دقيقة، ومتطورة، تمهد الطريق، لتجديد الفكر والفلسفة الإسلامية، وتدفع عنه، ما علق به من آفات التقليد، وأنماط التحجر والنكوص.

4.1. مقتضيات اتباعية الفلسفة العربية للترجمة

حاول طه، مجتهدا، استشكال الصلة بين الفلسفية والترجمة، من خلال صفة أساسية، اعتبرها ملازمة للممارسة الفلسفية العربية، في اشتغالها، وتعاطيها للتفلسف، منذ بداية احتكاك الفلسفة اليونانية، بالثقافة العربية الإسلامية، عن طريق الترجمة، وهي صفة التبعية⁽¹⁾. هذه التبعية التي لم تأت، لأهمية حركة الترجمة، ووظيفتها الأساسية، في نقل العلوم والمعارف، إلى المجال التداولي الإسلامي العربي، للاستفادة منها، ومن أثرها في النهوض الفكري والفلسفي، إنما جاءت، من تصور آخر، يتعلق برسوخ الاعتقاد، لدى المتفلسفة العرب، وإيمانهم، بكون الفلسفة المنقولة، والفلسفة اليونانية بالأساس، هي فلسفة مطلقة، ومسلم بمضامينها، بل هي عين الفلسفة الحققة.

4.1.1. مقتضى إطلاقية الفلسفة المنقولة

بناء على هذا التصور المسلم به، الذي يجعل من الفلسفة معرفة كونية، تشترك فيها جميع الثقافات الإنسانية، وتتناقلها جميع اللغات الطبيعية، بحيث تتجاوز حدود المجال التداولي المخصوص، فإن الفلاسفة يؤكدون، على أن "الفلسفة، تتوسل في طلب الحقيقة، بالنظر العقلي، بوصفه مقارنة خالصة للوجود؛ إذ مفاهيمها، عبارة عن تصورات مجردة، وتعريفها، عبارة عن تحديدات ماهوية، وأدلتها عبارة عن براهين صورية"⁽²⁾.

(1) - تظن الرجل، إلى ما يمكن أن يرد على تقرير مقالته، في كون الفلسفة العربية والإسلامية، تابعة للمنقول الفلسفي لا غير، باعتراض، مفاده، أن الفلسفة العربية أتت بفكر جديد، وحاولت الاستقلال عن الفلسفة اليونانية، عن طريق اجتهاد مشهود ومبدع، وهو محاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية، والشرعية الإسلامية؛ وبالتالي، لا نسلم بادعاء أن الفلسفة العربية، لم تأت بجديد. يُقر بداية طه، بأن هذا الضرب من الاجتهاد، أبدعت فيه الفلسفة الإسلامية، بحيث لا يوجد هذا التوفيق بين الفلسفة والدين عند اليونان؛ لكن، سرعان ما يرد هذا الاعتراض، ويحاول دحضه، عن طريق اعتبار الغرض الذي وضعت له الفلسفة أصلا، ونشأت به عند أصحابها؛ فمن المعلوم أن الفلسفة، جاءت لقطع الصلة بالفكر الخرافي الأسطوري، الذي لا يستند إلى دليل عقلي منطقي، ولا يربط الأسباب بالمسببات، ولا النتائج بالمقدمات؛ يقول الرجل: "وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون الاجتهاد في إعادة الصلة بين الفلسفة والشرعية، عبارة عن معارضة الإرادة الأولى للطبيعيين اليونان، التي كانت من وراء نشأة الفلسفة، فيكون أهل هذا الاجتهاد، قد خرجوا عن الغرض الأول الموضوع للفلسفة" (أنظر: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، المرجع السابق، ص: 210). بيد أن هذا الخروج عن الغرض الأول من وضع الفلسفة، قد يكون في نظر طه، تجديدا فلسفيا غير مسبوق، ولو كان كذلك، لميزوا في الأصلين الذين قام عليهما التفلسف، وهما، التعليل والتدليل، بين نوعين منهما، أحدهما: يوافق الانفصال بين الفلسفة والشرعية، وهذا مردود وفق منظوره؛ والثاني: يوافق الاتصال بينهما، وهذا مقبول، لكن بشروطه ومقتضياته العلمية، التي لم ينزل عندها أحد من متفلسفة الإسلام؛ اللهم إلا بعض المفكرين المتقدمين، مثل ابن تيمية، في درء تعارض العقل والنقل، والشاطبي، في الموافقات. لكن متفلسفة الإسلام، الذين سلكوا مسلك التفكير اليوناني، للأسف، لم يجرؤ أحد من هؤلاء، التمييز بين هذين الأصلين، إلا من حاول رد هذا التوفيق بقاطع الأدلة، وامتنع عن القول به، حفاظا على المنقول اليوناني، من أمثال أبو الوليد بن رشد.

(2) - طه عبد الرحمن، **سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، مرجع سابق، ص: 41.

سعت الفلسفة التقليدية، بهذه الرؤية، إلى تجاوز حدود المأصول التداولي، قصد وصولها إلى تحصيل كونية خالصة، توجب أن النظر الفلسفي واحد، وأن القول الفلسفي خالص، وأن الحقيقة الوجودية جامعة لكل الثقافات. غير أن هذه المسلمات، التي تنزع نحو الانفراد بالقول الفلسفي، وانتزاع حق النظر الفكري المختلف، لا يمكن اعتبارها منهجا علميا فلسفيا مطلقا، بحيث أن يكون لكل قول فلسفي خصوصيته، ولكل نظر فكري هويته الخالصة، فبات من الممكن، بالنسبة لظه، العمل على استبدال مطلب الكونية الفلسفية المجردة، بكونية مختلفة، تجعل من الفكر والنظر العقلي الفلسفي، "يتكثر ويتنوع في كونيته، كما تجعله يزدوج بغيره من ملكات الإنسان الأخرى، في تكامل بينها، وتجعل ما كان من وسائله، مشدودا إلى الأفق التجريدي، طلبا لإحاطة متعذرة للوجود، موصولا بوسائله، المشدودة إلى المأصول التداولي، تمكينا لمنظور خاص إلى الوجود"⁽¹⁾. ويأتي اعتقاد كونية الفلسفة، من وجهة نظر ظه، إلى مبدئين أساسيين، في التفكير والتنظير، جثما على العقول والمدارك زمنا طويلا، وبلغا من الرسوخ في النفوس، ما لم تبلغه غيرهما، من المسلمات الفكرية والفلسفية، وهما: مبدأ إلزامية الفلسفة المنقولة، ومبدأ إطلاقيتها، اللذين، لا يصح التفلسف إلا ببداهة مسلمتهما.

يتجلى الاعتقاد، بإطلاقية الفلسفة المنقولة، على مستويات متعددة، من الممارسة الفلسفية، من أهمها، وأخطرها، اعتبار الفلسفة معرفة حقة، لا ينازع فيها إلا جاهل، أو مكابر؛ حيث تعود المتفلسف العربي، وهو يشتغل بالفلسفة، على مبدأ الإطلاق والتعميم والتجريد، حتى ظن الفلاسفة، أن "كل معرفة، سوى الفلسفة، مردودة، (...)"، وأن كل مذهب، سوى هذا المذهب، فهو مردود"⁽²⁾. وبحكم التبعية المطلقة للمتفلسف العربي، فقد صار يعتبر أن هذا المنقول، له من الحقائق المعرفية المطلقة، والموحدة، التي لا وهم فيها، ولا تعدد معها، الشيء الذي اعتقد به، أنها تستقل بالمعرفة استقلالا؛ وهذا الاعتقاد، من شأنه، أن يبدد كل تضارب أو اختلاف ناجم، في دعاوى أو حجج الفلاسفة؛ فالفلسفة بهذا الإطلاق، ستستقل استقلالا نهائيا بالمعرفة.

وحتى يتأتى للرجل، نقل تلك التبعية للمنقول الفلسفي، إلى مستوى تفاعلي، يبطل فيه الاعتقاد بإطلاقية الفلسفة المنقولة، انبرى إلى نقد هذا المبدأ، ومحاولة دحضه، من خلال اعتراضه على أربع صفات، يتخذها المنقول الفلسفي، كخصائص منهجية ومعرفية ملزمة، يثبت بها إطلاقية فلسفته، وهي: شمول المعرفة الفلسفية، ويقينيتها، وتنسيقها، ثم صحة أدلتها.

4. 1. 2. نقد مقتضى إطلاقية الفلسفة المنقولة

اتخذت الفلسفة التقليدية، منهجا محددًا، وسبيلا مقررًا، غرضه تحصيل معرفة شاملة، يقينية، ومنسقة، بواسطة أدلة صحيحة. بيد أن هذه الصفات، ترد عليها اعتراضات كثيرة، تبطل مفعولها الفكري والمنهجي، وتفضي إلى نقض مبدأ إطلاقية الفلسفة المنقولة.

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المرجع السابق، ص: 44 - 45.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 218.

4. 1. 2. 1. نقض شمول المعرفة الفلسفية

لما كانت المعرفة الفلسفية، تُدرج ضمن المعارف الشاملة والجامعة، لكافة فروع العلوم، على اختلاف موضوعاتها ومنهجها، وكانت مباحث الإلهيات، والرياضيات، والطبيعات، من أبرز مباحثها، حتى أضحت الفلسفة المعرفة الواحدة والوحيدة، التي تشترك فيها جميع العقول والمدارك، موصلة إلى الحقائق العامة، فإن هذه الدعوى، دعوى اختصاص الفلسفة بالمعرفة الحقّة، سقطت، حالما تطورت المعرفة، وانفصلت الفلسفة عن العلم الإلهي، والطبيعي، والرياضي.

اقتضى هذا الأمر، بفضل استقلال الفلسفة عن العلم، أن يستبدل الرجل، بالفلسفة الشاملة، فلسفة، تكون أقرب إلى المجال التداولي، في إقامة هذا العلم، على أصول علمية، موجهة وقاصدة، تختلف عن مضامين الفلسفة المنقولة. فكان المعيار الذي نقض به الشمولية الفلسفية، هو أن "تأسس العلم، وتوجيهه، قد يستدعيان أصولاً ومقاصد فلسفية، لا يجب فيها أبداً، أن تكون موافقه لأصول ومقاصد الفلسفة المنقولة، بما أن حاجة العلم إلى الفلسفة، لا تنفي استقلاله عنها"⁽¹⁾. وبفضل مسلمة استقلالية العلوم الحقّة، عن الفلسفة، تم نقض مبدأ شمول المعرفة الفلسفية.

4. 1. 2. 2. نقض يقينية المعرفة الفلسفية

يستند أصحاب المنقول الفلسفي، على ادعاء، مفاده، أن الفلسفة، تقوم على جملة من المعارف والمضامين اليقينية، التي لا مجال للشك في صحتها ويقينها، لكن هذا الادعاء قد لا يصح، ولا يمكن الأخذ به، لأن واقع الممارسة الفلسفية يدحضه، كون أن جملة من الإشكالات الفلسفية، والتساؤلات الفكرية، لم تجد لها سبيلاً، لأجوبة قاطعة ويقينية، لحد الآن، بل ولا يمكن إيجاد حلول فاصلة، تُجمع وتتفق عليها العقول اتفاقاً.

ولما لم تزل الفلسفة، لم ترس على أجوبة يقينية وثابتة، للإشكالات والأسئلة المطروحة، منذ تاريخ بداية التفكير الفلسفي، فإن "المعرفة، التي تستطيع أن توصل إلى مسائل، تنتزع اتفاق المتعاطين لها، تكون أولى بالقبول من الفلسفة، إن لم تستقل بهذا القبول من دونها، وإلا فلا أقل من أن تساويها، في تحصيل القبول"⁽²⁾؛ مما يجعل من الخاصية اليقينية للمعرفة الفلسفية، منقوض، من حيث أن بعض المعارف الحقيقية، يمكن أن تكون مقبولة، من غير الفلسفة المنقولة، وتكون أقرب، إلى انتزاع اتفاق المشتغلين بها.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 220.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 221-222.

4. 1. 2. 3. نقض تنسيق المعرفة الفلسفية

عمد بعض الباحثين في الفكر الفلسفي العربي، إلى إقحام مفهوم التنسيق، أو النسق في المعرفة الفلسفية⁽¹⁾ أو الترجمة⁽²⁾، عملاً بالمقتضيات، التي تأسس عليها المنقول الفلسفي، حتى صارت الفلسفة نسقا معرفيا، يرتبط بعضه ببعض، ويشكل وحدة متسقة ومتماسكة؛ وهذا ما اتفق عليه أغلب الباحثين المعاصرين، في ترجمة مصطلح النسق System؛ حيث يطلق عليه جميل صليبا، المذهب، ويعرفه بأنه، "مجموعة من الآراء، والنظريات الفلسفية، ارتبطت بعضها ببعض، ارتباطا منطقيا، حتى صارت ذات وحدة عضوية، منسقة ومتماسكة، وهو أعم من النظرية"⁽³⁾.

لذلك، نجد أن أهل المنقول الفلسفي، دأبوا على بناء معرفة فلسفية، تستوفي في نظرهم، شروط ومقتضيات التنسيق، بحيث يتزودون من الخطاب الطبيعي، بالإشكالات الأساسية، والإجابة عنها. ولما كان المتفلسف العربي، بموجب تمسكه بالمقتضيات الاتساقية العقلانية المجردة، كما أخذها عن المنقول الفلسفي، فإنه، لا يمكن أن يتأتى له الانفراد، بتنسيق المعرفة الفلسفية، عن طريق واحد يلزم الجميع؛ من حيث أن استيفاء تلك الشروط والمقتضيات العقلانية، لا ينبغي أن يتم بصفة مجردة، ولا آلية منطقية، إنما بصورة، يكون فيها اعتبار للجوانب القيمية، والاختيارات التي ترشد إلى الطريق المسلوک، بدل اعتبار الجوانب المنطقية الصرفة وحسب.

فإذا تزود المتفلسف بالقيم والمعايير، التي استمدتها من تجاربه ومعارفه، أمكنه إذاً، المزج بينها وبين أنفع القواعد المنطقية، فيتوصل بها، في توجيه العمل وترشيده. وبالتالي، يتم رفع التناقض، في الدعاوى والأحكام الفلسفية بهذا التنسيق؛ هكذا، يثبت نقض خاصية تنسيق المعرفة الفلسفية، عن طريق، أن "القيم، تشارك القوانين المنطقية، في تحديد المطالب الفلسفية، ومتى ثبتت هذه المشاركة بينهما، لزم أن ينفذ الاختلاف إلى الفلسفة، وأن تقصر مبادئ العقلانية المجردة، عن رفع هذا الاختلاف"⁽⁴⁾.

4. 1. 2. 4. نقض صحة الأدلة في المعرفة الفلسفية

يستند أصحاب المنقول الفلسفي، في بناء المعرفة الفلسفية، على حجج وبراهين، عقلية مجردة، لإثبات صحة ما ذهبوا إليه، غير أن تلك الأدلة، لا يمكن أن تترجح على غيرها من الأدلة الأخرى؛ بحيث، يجوز استعمال أدلة أخرى غيرها، تنافسها في الأفضلية؛ وبرر الرجل ذلك، بأنه، لا يجوز التسليم بصحة أدلة المنقول الفلسفي، حتى تثبت أفضليتها، إما من جانب استنادها إلى المضامين، أو إلى الصور. فإذا كانت صحة الأدلة، مستندة إلى المضامين، فإن القضايا الواردة فيها، سوف تنزل منزلة اليقين، وهذا الادعاء مردود، أو سيصير إلى محل نزاع؛ أما إن كانت الأدلة، مستندة إلى صورها، فإنه يقرر، على أن القواعد التي تبني عليها الصور الاستدلالية مضبوطة، وتأخذ بمبادئ مقررّة،

(1) - نذكر على سبيل المثال لا الحصر: محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة؛ أفلاطون - ديكارت - كانط، إفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2001، الدار البيضاء.

(2) - نذكر هنا على سبيل المثال أيضا: جيل دولوز، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع الصفدي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1997، بيروت.

(3) - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، 1979، بيروت، ص: 361.

(4) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 222.

وهذا مرفوض أيضاً، لأنه، لا يعدو أن يكون سوى إجراء تقريري، ينبغي الالتجاء فيه، إلى قيم مخصوصة، يتم على أساسها، تفضيل هذه الأدلة على غيرها.

لذلك، كان ادعاء صحة الأدلة، في المعرفة الفلسفية، لا يؤخذ ولا يعتد به، ما دعى إلى نقضه. ويرجع مضمون هذا النقض، إلى أن "الأدلة الفلسفية المنقولة، لا تستقل بمجال التدليل، وإنما تشاركها فيه أدلة فلسفية، على غير مقتضاها البرهاني، يكون لها من قوة الإقناع والتأثير، ما للأدلة المنقولة، إن لم تجاوزها في هذه القوة، ما ثبت أن المنقول، لا يراعي مقام المخاطب"⁽¹⁾. وعليه، فإن مبدأ الإطلاقية، الذي تستند إليه الفلسفة المنقولة، باعتماد صفات الشمول واليقين والتنسيق والصحة، تم تقويضه، بإمكان ورود مضامين فلسفية مختلفة عن الفلسفة المنقولة، مع إمكان وجود معارف غير فلسفية، لا يضاهيها في اليقين المنقول الفلسفي، وجواز دخول اعتبارات تقويمية، في تنسيق المعرفة الفلسفية، بالإضافة إلى إمكان قيام أدلة وحجج، تختلف عن أدلة المنقول الفلسفي. وبموجب ذلك سيظفر طه، بجواز إقامة فلسفة مغايرة عن المنقول الفلسفي، تكون "مضامينها، وأدلتها، ومقاصدها، وقيينيته، مباينة لنظائرها في تلك الفلسفة المنقولة"⁽²⁾.

4. 1. 3. مقتضى إلزامية الفلسفة المنقولة

ارتبط المنقول الفلسفي، في ذهنية العقل العربي، وفي المعرفة الفلسفية عموماً، باعتقاد أن المعرفة الفلسفية، تشكل حقيقة ملزمة؛ حيث عمد معظم الفلاسفة القدامى والمحدثين، في اشتغالهم بالفلسفة، وممارساتهم الفكرية النظرية، على إنزال الفلسفة منزلة، تُستمد منها كافة العلوم والمعارف، حتى اعتبرت مصدر المعرفة وسبب وجودها. ولما كان الباحث العربي، في نظر الرجل، تابعا ومقلدا، فإنه ما فتئ يقرر صحة تلك الحقيقة، فلا معرفة، تضاهيها في الصحة والمنفعة، غير الفلسفة المنقولة، فتكون تلك الفلسفة، حينئذ "معرفة واجبة، لا شيء أوجب منها، ولا معرفة متحققة بغير الفلسفة المنقولة"⁽³⁾. يتبدى هذا المنظور الفلسفي، الذي اعتمد كمصدر، تستمد منه المعرفة مشروعيتها العلمية، من خلال مظهرين أساسيين، هما: مظهر التبرير، ومظهر التأسيس.

4. 1. 3. 1. مظهر التبرير

يعرف طه مظهر التبرير، بكونه "عبارة عن إيراد الأسباب، التي تجعل الشيء المتنازع فيه، على الحال الذي هو عليه، فيكون التبرير الفلسفي، هو التدليل على أن الشيء المختلف فيه، يجب أن يكون كما هو، وليس له أن يكون بخلاف ذلك"⁽⁴⁾. إن مظهر هذا التبرير الفلسفي، الذي يلجأ إليه المتفلسف، هو بمثابة تدليل تشريعي للأسباب، والادعاءات المتنازع في صحتها، والمختلف في مسلماتها، يضيف عليه صاحبه من المشروعية، والأحقية العقلية

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 224.

(2) - المرجع نفسه، ص: 222.

(3) - نفسه، ص: 224.

(4) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 225.

والمنطقية، ما يجعله مقبولا وغير مردود كما هو. لكن الفرق بينه وبين التذليل، هو أن التبرير، "قد يقع في عقلنة، ما ليس يقبل أن يكون له سند من العقل المجرد، والتذليل لا يتجاوز بهذا العقل حدوده، ولا ينقله عن مقتضاه"⁽¹⁾.

هذا التبرير، هو كما يسميه طه عبد الرحمن، ادعاء للصواب فيما لا يتفق مع مقتضى العقل، وهو وجه بارز من وجوه التمسك بمبدأ إلزامية الفلسفة.

4. 1. 3. 2. مظهر التأسيس

أما المظهر التأسيسي، فهو "عبارة عن إقامة الشيء على أسس مخصوصة ترفع بناءه، فيكون التأسيس الفلسفي هو إقامة الشيء على أصول مستقلة يتفرع عليها غيرها، ولا تتفرع هي على غيرها، فهو بمثابة تدليل تأصيلي"⁽²⁾؛ وانطلاقا من هذه النزعة التأصيلية التي تتأسس عليها المعرفة الفلسفية، ويتفرع عنها ما سواها، فإن الفيلسوف لا يفتأ "يرتب مسائلها ترتيبا تأسيسيا، يجعل من بعض الحقائق الأولى التي يبنى عليها البعض الآخر"⁽³⁾، حتى صارت هذه النزعة تتعدى المعرفة الفلسفية إلى بعض المعارف العلمية والمعتقدات الدينية المؤسسة على مبادئ الفلسفة. مثال ذلك، ما ذهب إليه أرسطوطاليس⁽⁴⁾، في محاولة تأسيس علم الطبيعة، على المبدأ الأول، أو المحرك الأول، في مقارنته لفكرة الإله، انطلاقا من استنتاجاته، واستقراءاته، التي قدم لها، في كتابه ما بعد الطبيعة⁽⁵⁾، الذي يبرز فيه مفهوم التراتبية⁽⁶⁾، الذي يعد من بين أهم المفاهيم، التي استند عليها أرسطو، والتي تأسس لحركة الأشياء في الكون، وتنتهي حسب أرسطو، إلى "سلسلة المتحركات، إلى محرك أول لا يتحرك، وهو أصل الحركة بجميع أشكالها في الكون"⁽⁷⁾.

يستند طه، في المظهر التأسيسي، على أصول وحقائق فلسفية صريحة، يظن أنه غير متنازع في شأن صحتها؛ مما يجعل هذا التوجه عند المتفلسف، وجها آخر، من أوجه تكريس العمل على إلزامية التفلسف، على مقتضى المنقول. ومن خلال هذين المظهرين، التبرير والتأسيس، يظهر أن مبدأ إلزامية المنقول الفلسفي، يشكل سببا مهما، من أسباب

(1) - المرجع نفسه.

(2) - نفسه، ص: 226.

(3) - نفسه.

(4) - أرسطو (384-322) أو أرسطوطاليس، يعتبر من أبرز عمالقة الفكر الفلسفي الإغريقي، وقد تلقى تعليمه على يد أفلاطون، وكان مرافقه الدائم لمدة عشرين سنة، إلا أنه اختلف عنه، من حيث الطريقة والمنهج، وبعد وفاة أستاذه، أصبح من أكبر وأعظم المفكرين. توفي وترك كتباً كثيرة، بعضها في الفلسفة، والبعض الآخر في الفيزياء، والشعر، والمسرح والموسيقى، والمنطق والبلاغة واللغويات، والسياسة والحكومة، والأخلاقيات، وعلم الأحياء وعلم الحيوان. (5) - أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، دار ذو الفقار، الطبعة الأولى، 2008، دمشق.

(6) - يعتبر مفهوم التراتبية، أو ما يصطلح عليه بالهيراركية أو التصاعدية، من المفاهيم المؤسسة لفكر أرسطو، في نظريته للكون، وفلسفة الوجود؛ فالكون حسب أرسطو، مرتب من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الأجرام السماوية إلى الآلهة؛ ومعنى هذا، أن الكون منظم بطريقة تصاعدية دقيقة، وقد مكنته نظريته الهيراركية هذه، من قاعدته الشهيرة: أن الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا، ومعنى ذلك، يشرح أرسطو: "نستطيع أن نقول إننا نجد أنفسنا باستمرار في العالمين معا: عالم الطبيعة، وعالم الفن - أمام الترتيب، نجد فيه أن ما هو أدنى، موجود لصالح ما هو أعلى، وما هو أعلى، إنما يكون كذلك، لسبب ما فيه من مبدأ عقلي. (أنظر: إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، سلسلة الفيلسوف والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1996، مصر، ص: 29).

(7) - ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011، القاهرة.

ترسيخ التبعية الفلسفية العربية للترجمة المنقولة؛ وعليه، فقد أورد صاحبنا، جملة من الاعتراضات، التي من شأنها أن تقوض هذا المبدأ التبعية، واستبداهما بمسلك آخر، يُحد من هذه التبعية.

4. 1. 4. نقد مقتضى إلزامية الفلسفة المنقولة

من المسلمات البديهية عند بعض الفلاسفة، المتقدمين والمتأخرين، أن الفلسفة، رغم تعدد مدارسها، واختلاف مناهجها، فهي تندرج عموماً، في ضرب واحد من المعارف، وهذا الضرب، لا يتأتى إلا على مقتضى الأصول والحقائق الفلسفية، التي وضعها الفكر الفلسفي اليوناني⁽¹⁾، غير هذا الادعاء، غير مسلم به؛ فبعد أن فحص الرجل هذه المسلمات، وحاول العمل على استقرار مضامينها، وجد على أن الفلسفة والمعرفة عموماً، ليست ضرباً واحداً، ولا مسالك تحصيلهما مسلكاً واحداً. وقف طه على وجهين أساسيين، يردان مقتضى إلزامية الفلسفة المنقولة، وهما: جواز حصول معرفة من غير الاشتغال بالفلسفة، وجواز حصول فلسفة على غير مقتضى المنقول.

4. 1. 4. 1. جواز حصول معرفة من غير الفلسفة

من المعلوم، أن المعرفة الفلسفية، لاسيما النظرية منها، التي تمتاز بالتدليل على صحة مضامينها، ونقد أطروحات مخالفينها، ليس ينبغي أن تستفرد بالمجالات المعرفية كلها، أو أن تستقل استقلالاً بالمجال المعرفي؛ من حيث، أن الفلسفة، لا يمكن أن تُحمل على معنى واحد، وهو أنها معرفة تأملية صرفة، كما يقضي المنقول الفلسفي، فلا شك أن هذا المعنى، سيضيق بها ضيقاً. في حين، نجد أن الفلسفة، تتسع اتساعاً، حتى تشمل ضرباً متعددة ومتفرعة، على كافة المجالات، المادية والروحية، الوضعية والشرعية، العلمية والطبيعية، وحتى التاريخية.

لكن، رغم ذلك الاتساع والتعدد في النظر، والشمول لمجالات متنوعة، بتعدد مجالات الحياة، الذي يطغى على المعرفة الفلسفية، فإن المنقول الفلسفي، ولأسباب تاريخية، استطاع أن يفرض مضامينه، على غيره من المعارف والفلسفات، وهذا لا يمكن أن يتأتى له، لاعتبارات عدة، من بينها، أنه يجوز حصول معرفة من غير الاشتغال بالفلسفة، كما أنه يجوز كذلك، حصول فلسفة، على غير مقتضى المنقول الفلسفي؛ يقول طه: "يجوز أن تكون هناك ضروب من المعرفة العقلية، لم تشملها المعرفة الفلسفية، ولم تحط بها علما، كما أنه، قد توجد معارف غير عقلية، إلى جانب المعارف العقلية، لا يكون في مقدور المتفلسفة الحكم عليها، لا إيجاباً ولا نفيًا"⁽²⁾.

(1) - لم يكن الموقف العربي الإسلامي، من الفلسفة اليونانية موقفاً موحداً، يتمثل تصوراً واحداً لا غير؛ بل كانت مواقف الفلاسفة والمفكرين متباينة ومختلفة، من قضية قبول الفلسفة اليونانية من عدمها. ويمكن إجمال هاته المواقف، حسب توجه المفكرين العرب، من فلاسفة وفقهاء ومؤرخين، تجاه الفلسفة اليونانية، إلى ثلاثة مواقف: الأول، موقف جمهور الفلاسفة العرب، المؤيد والرحب بالفلسفة اليونانية، وبعضهم يعدها ضرورة عقلانية، للتعامل مع النص الديني، إضافة إلى التعامل مع الحياة الدنيوية؛ الثاني، نقيضه تماماً، يرى أن لا حاجة لهذه الفلسفة بالجملة، بل هي مفسدة للدين والعقل، ومن أشهر القائلين بذلك، ابن تيمية وابن قيم الجوزية؛ الموقف الثالث، يرى ضرورة التمييز بين أجزائها؛ فالمنطقيات والطبيعات، مثل: الفيزياء، والطب، والزراعة نافعة، بل يجب تعلمها عند بعضهم، مثل: الغزالي وابن حزم الأندلسي، أو لا مانع منه، مثل ابن خلدون؛ أما الإلهيات والماورائيات والأخلاقيات، فهي لا شك في فسادها وبطلانها، ووجوب منعها وعدم التعامل معها. ولعل هذا الموقف الأخير، يمثل الأغلبية في سياق الفكر العربي، ومراحل تشكل الفلسفة العربية.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 227.

وحسبنا من الحقائق الجلية الخفية، التي أقرها طه، حقيقة وجود معارف غير عقلية، إلى جانب المعارف العقلية الفلسفية، هذه مسألة، بالنسبة إليه، لا ينكرها إلا مكابر، ولا تغيب إلا عن غافل؛ فكما أنه يوجد جملة من المدركات، الحاصلة بواسطة الحواس، فكذلك، ينبغي أن نسلم بوجود معارف، تستحق، أن تنزل في مرتبة فوق مرتبة المعرفة العقلية؛ "بل إن من يسلم بما دون طور العقل، أولى به أن يسلم بما فوقه، ذلك أن المدارك الحسية، على قدرتها المحدودة، إن تطلعت إلى أن تكتمل بوسيلة إدراكية أقدر، وهي العقل، فأولى أن يتطلع العقل، إلى أن يكتمل بما هو أقدر منه، وهو الذي يفترض فيها أنه أقوى إدراكا من هذه الوسائل الحسية"⁽¹⁾. فقد بات من المؤكد للدارسين، أن المعرفة النظرية، متعددة الأبواب، ومتفرعة الأوجه، وطريق تحصيلها ليس واحدا؛ وبالتالي، لا يمكن أن تستقل الفلسفة بالمعارف ومجالاتها، ولا يمكن أن تنزل مرتبة واحدة، في مراتب العقل المتعددة، بل هناك معارف فوق عقلية غير حسية، لا يدركها الإنسان، إلا ببلوغ مراتب عليا، في النظر، الذي يرقى إلى مرتبة التسديد، أي النظر المسدد بالشرع، والنظر المؤيد بالوحي حسب طه⁽²⁾.

4. 1. 4. 2. جواز حصول فلسفة على غير مقتضى المنقول

نبه الرجل، في إطار نقده لمقتضى إلزامية المنقول، إلى أن الفلسفة، لا يمكن أن تستقل بالمعرفة الفلسفية استقلالا، وقد بنى هذا التنبيه، على أمرين أساسيين: أحدهما، إمكان وجود معان فلسفية، لم يتفطن إليها هذا المنقول؛ والثاني، أنه يوجد سبيل آخر للتفلسف، في التعاطي مع تلك المعاني، يختلف عن طريق المنقول.

فقد ثبت لدى الدارسين المعاصرين، عن إمكانية وجود منظومات فكرية، ترقى إلى مصاف ضروب المعارف الفلسفية، تختلف من ثقافة إلى أخرى، وقد ألمع طه، إلى هذا الإمكان، ذو الأصل اليوناني اللاتيني، في الفلسفة الصينية، والفلسفة الهندية، وحتى الفلسفة الإفريقية⁽³⁾؛ فالحضارة الصينية، على سبيل المثال، المتواجدة في الشرق الأقصى، قدمت "فكرا مختلفا عن مثيله، في بلاد ما بين النهرين، ومصر الفرعونية، والمنطقة الإغريقية، نتيجة اختلاف مجمل شروط الإنتاج الفكري والحضاري"⁽⁴⁾. وبالرغم من أن الفكر والحضارة الصينية، كما يرى المؤرخون، تعود جذورها إلى قرون ما قبل الميلاد، إلا أن تأثيرها، اقتصر فقط على المناطق القريبة من شرق آسيا، إلا بعد القرن الثامن عشر، حيث عرفت تواسلا بينها وبين الغرب، حيث بدأ الفكر الأوروبي، يبدى إعجابه بالفكر والفلسفة الصينية⁽⁵⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 228-229.

(2) - يمكن الاطلاع على هذه الحقيقة، التي أفردنا لها الفصل الرابع من الباب الثالث، وهي الحقيقة التي عبر عنها، بمنازل العقل الثلاث، أجمعها في إمكانات العقل المتعددة، بتعدد الرؤى والأنظار، وهي التي ميز فيها بين العقلانية المجردة، والعقلانية المسددة، والعقلانية المؤيدة. حيث نجد أن تلك المراتب، تقف عند مستوى النظر والتفكير، الذي توصلت إليه المعرفة العلمية.

(3) - WIREDU, K : Philosophy and African Culture, Cambridge University Press, 1980

نقلا عن طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 241.

(4) - عمر عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1999م، بيروت، ص: 3-4.

(5) - مما لا شك فيه أن الفكر والفلسفة الصينيين، لم يعرفا بشكل كبير من قبل المفكرين والفلاسفة خارج هذا البلد، كما هو حال العديد من الحضارات والثقافات العريقة، التي لم يكن لها تأثير كبير في العالم، إلا أن الفلسفة الصينية، أخذت من اهتمام بعض الفلاسفة، أمثال فولتير وهيغل في أبحاثهما الفلسفية.

فهذا النموذج، لا محالة، أن يكون قد صادف، من المفاهيم والتصورات والمسالك، التي لا مثيل لها، في المنقول الفلسفي الغربي. غير أنه، إذا كانت مثل هذه النماذج، ترقى إلى مصاف الفلسفة اليونانية، واحتلت مكانة مرموقة، في منظومة الأفكار، فلم لم يكن لها تأثير على صعيد الفلسفات العالمية؟ ولم لم تبقى لها باقية تذكر إلى اليوم؟

لكن، في من وجهة نظر طه، أن من الإنصاف الفكري، الإقرار لهذه الفلسفات بالوجود، فهي تعد عادات في السلوك الفكري، والنظر العقلي، يتسم بالاستقلال في رؤيته وتصوره للحياة والوجود؛ أما الحكم المجحف عليه، وإدراجه ضمن التقاليد الفكرية القومية، أو ضمن الفلسفات الشعبية أو الفولكلورية، وإقامة حاجز كبير بينها وبين التفكير الفلسفي على طريق المنقول؟ حيث يبقى هذا الأخير، هو الفكر الكلي والعقلاني، فهذا ضرب من الإجحاف، في حق هذه الثقافات، ومنظوماتها الفكرية والفلسفية.

حاول الرجل أن يبطل هذا الزعم، الذي يزعمه أصحاب المنقول الفلسفي، من أن الفكر الفلسفي الغربي يُحصّل من الشمولية الفلسفية، ما يجعله مفروضاً على الجميع، وواجب تعقله بكل الثقافات، بل كل إنسان، بحجة، أنه إنتاج وتراث فكري إنساني، حُق له الإيجاب على الجميع. بيد أن المتفلسف العربي، ما فتى يسلم، بل ينتصر لهذا المنقول، ظناً منه، أنه يفتح آفاقاً رحبة للمعرفة، ويرسم سبيلاً مهماً للمتفلسف الحقيقي، "كأنما تجلت فيه هو وحده، المعاني الكلية، التي تلزم الجميع دون استثناء، والصفات العقلية، التي تميز الإنسان عن غيره؛ وفي هذا الانتصار، ما لا يخفى من التسليم التام، بواقع الهيمنة، التي اكتسبها هذا المنقول، ومن الذهول الشامل، عن الأسباب القومية، التي يحملها في طيه، والتي تنفي أن يستحق الأفراد بالعطاء الفلسفي"⁽¹⁾.

إن الحقيقة التي يدافع عنها الرجل، هي أن المتفلسف، وهو يصول ويجول بنظره، باحثاً عن الحق والمعرفة، لا يمكن أن يجدهما في المنقول الفلسفي وحسب، أو أن يستقل بهما؛ فبعض الحق، وشيء من المعرفة، يمكن أن يوجد في غيره من الثقافات والمعارف، التي أنتجت فلسفات وعلوم فكرية ومعرفية، على غير ما سلك فيه المنقول الفلسفي، "فلئن جاز لهذا المتفلسف، أن يستمد من المنقول الفلسفي، ما يصلح له في وضع دعاويه، فلأن يجوز له، أن يستمد ذلك من فلسفته القومية أولى، إذ الطرق إلى الحق الذي يطلبه متعددة، وأفضلها ما كان أقرب إليه"⁽²⁾؛ ذلك، أن كل ثقافة، تحمل فلسفة ومعرفة مخصصة، تنفرد بها، وتساهم هي الأخرى، في الكشف عن الحقائق الإنسانية، من رؤيتها وزاويتها الخاصة.

على هذا الأساس، حاول أن يثبت أن المنقول الفلسفي، يمكن اعتباره كتراث وثقافة، تحمل من الخصوصية، ما تحمله الثقافة اليونانية، لا ينبغي أن يؤخذ كمعيار، تقاس به الحقائق والمعارف، ويحتكم إليه، في بيان أحقية الفلسفات

غير أن الاطلاع على هذا الفكر، يبدو اليوم أكثر راهنية، لما يحمله، كما يقول صاحب الفلسفة والفكر السياسي في الصين: "من إبداعات إنسانية هامة، تدل على كيفية معالجة الإنسان الصيني، والمجتمعات الصينية، للكثير من القضايا والمشاكل التي تعترض الإنسان الفرد كما المجتمعات البشرية" (أنظر: عمر

عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المرجع نفسه، ص: 5).

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 243.

(2) - المرجع نفسه.

الأخرى، وقدرها المعرفي، فهذا يعد في نظره، ظلم لهذه الثقافة، وهذا التراث المخصوص، لما اشتمل عليه من تفلسف متفرد، يمكن أن يفتح هو الآخر، آفاقا معرفية واسعة، ويرسم كذلك، سبلا في التفلسف الحقيقي. وكما أنه "لا يجوز لأحد منهم، في نطاق ثقافتهم الفلسفية المشتركة، أن ينزع عن نظر المخالف له، حقه في المشروع الفلسفية، فكذا لا يجوز لأي منهم، عند اتصاله بثقافات غيره، أن ينزع عن أنظارهم، حقها في أن تكون ممارسة فلسفية حقيقية"⁽¹⁾.

يبدو أن مبدأ إلزامية الفلسفة المنقولة، متهافت، بما ادعاه طه، كونه منظومة فكرية، كغيرها من المنظومات؛ بالتالي، يمكن أن تكون هناك معرفة فكرية فلسفية، على غير منواله. لكن، لماذا استقل الفكر والفلسفة الغربية، بمجالات المعرفة والعلوم؟ ولماذا لم تنفرد المعارف الأخرى، بتحصيل بعض المعاني السامية، والحقائق العلمية؟ يمكن القول، أن الفكر والفلسفة، ينبغي أن يفرض ذاته المعرفية، حتى يتسنى له الصمود أمام الزمن، وتكون له الإلزامية، كما هي موجودة الآن لغيره.

4. 2. مقتضيات اتصالية الفلسفة بالترجمة

لاشك أن التبعية الفلسفة، تحكمت في الممارسة الفكرية العربية، منذ زمن طويل، وتحددت بهذا الاتباع، طبيعة العلاقة، التي تُسجت بين الفلسفة والترجمة، فأننتجت تبعية اتباعية، تمثلت في الإقرار بمبدأين أساسيين، مبدأ يقول بالفلسفة المطلقة، والآخر بإلزاميتها، حتى رسخا في العقل العربي رسوخا، فظل يكرر ويحتر، ويؤول ما نُقل إليه، ما جعل طه، يستنكر هذه التبعية، ويقول: "أنظر كيف أن المتفلسفة العرب، المقلدين المعاصرين، يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ"⁽²⁾. فحاول العمل على استبدال هذه التبعية، بضرب آخر من التبعية الفلسفية، أقل تقليدا، وهي التبعية الاتصالية.

بنى طه، التبعية الاتصالية، على مبدأ وجوب استقلال الفلسفة عن الترجمة في الأصول، ومبدأ جواز تبعية الفلسفة للترجمة في الفروع. فكيف يمكن أن يستقل الفكر الفلسفي العربي، بتبعية، يتواصل فيها مع الفلسفات الأخرى، دون انغلاق أو انعزال، ودون جمود على التراث؟

4. 2. 1. الفلسفة العربية واستقلالية أصولها

اعتنى صاحبنا، بمفهوم مصطلح الأصل أيما عناية، لما له من دلالات متعددة، توجب الوقوف على أهم مفاصلها، التي تخدم الغرض، الذي ينحو نحو الأصول الفلسفية؛ فمن المعاني اللغوية للفظه الأصل، كما حددتها بعض مصنفات أصول الفقه، هي "ما يبنى عليه غيره؛ واصطلاحا، ما له فرع، ويطلق على الدليل غالبا"⁽³⁾. وأيضا، "الأصول جمع أصل، وهو في اللغة الأساس؛ وفي الاصطلاح ما له فرع"⁽⁴⁾. وقد تفرع عن هذا التعريف، المعاني التالية،

(1) - نفسه، ص: 254.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، مرجع سابق، ص: 262.

(3) - أبو الحسن المرداوي، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، تحقيق: عبد الله هاشم، هشام العربي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1434 هـ - 2013 م، قطر، ص: 56.

(4) - عبد القادر شبية الحمد، إمتاع العقول بروضة الأصول، مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة الثالثة، 1435 هـ - 2014 م، الرياض، ص: 5.

هي: "أن الأصل يفتقر إليه غيره، وأنه معروف بنفسه، من غير ما حاجة إلى غيره، وأنه هو أسفل الشيء، الذي به يستحكم ويثبت"⁽¹⁾.

كشف طه، عن بعض الخصائص الإجرائية، التي استقاها من هذه المعاني، يمكن أن تنسحب على الأصول الفلسفية، منهجيا ومعرفيا، وهي خاصية الاستقلال، والبداهة والتقدم⁽²⁾؛ فالأصول الفلسفية، هي حقائق مستقلة بذاتها، وبديهيّة، تدرك ببادئ الرأي ومسلم بها، ومتقدمة، كالقواعد المقررة، التي تترتب عليها مسائل مخصوصة. وبالتالي، تكون الأصول الفلسفية، المتسمة بالاستقلال والبداهة والتقدم، هي بالذات، ما وسمها الرجل، بالمحددات والمقومات الفلسفية الفوقانية⁽³⁾، التي هي عماد الاشتغال التقويمي للفلسفة، التي تنضبط بها الظاهرة الفلسفية عموما. هذه الأصول في مجملها، مجموعة من الخصائص والقيم، التي تتحدد وتقوم بها الحقائق الفلسفية.

لما كان المنقول الفلسفي، ينبني على مبدئي الإطلاق والإلزام، كما رأينا آنفا، فإن إبطال هذين المبدئين، ستولد عنهما، نتيجتين مناقضتين في مقتضياتهما، الاتباعية لإلزامية وإطلاعية الفلسفة، وهاتين النتيجتين، هما: جواز وجود فلسفة، تختلف في مقتضياتها عن الفلسفة المنقولة، ووجود فلسفة، لا تفتقر إلى الفلسفة المنقولة؛ يمكن إجمالهما في نتيجة واحدة جامعة، هي جواز وجود أصول فلسفية، تختلف عن أصول الفلسفة المنقولة، ولا تفتقر إليها في شيء، أو كما وصفها الرجل، بقوله: "إمكان وجود حقائق فلسفية مستقلة، وبديهيّة، ومتقدمة، لا صلة لها بالحقائق الفلسفية، المستقلة والبديهيّة والمتقدمة للمنقول، مما يترتب عليه، القول بتعدد الأصول الفلسفية"⁽⁴⁾. إن الإقرار بوجود حقيقة نسبية ومحدودية للأصول الفلسفية، يجعل من المنقول الفلسفي الغربي، غير مكتمل، وعدم اكتماله يجعله في حاجة إلى ما يكمل نقصانه.

بمقتضى ذلك، صاغ الرجل مبدأ عاما، سمي بمبدأ النسبية المحدودة للأصول الفلسفية، وصيغته، "أن من الأصول الفلسفية، ما يختلف باختلاف الثقافات، وما يستغني بعضه عن بعض"⁽⁵⁾. انبرى طه للتدليل على دعواه، إلى وضع

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع سابق، ص: 254.

(2) - حينما يعتبر طه، أن مفهوم الأصل مكتفيا بذاته، مستغنيا عن غيره، فهو ما يعني أنه، يكتسب صفة الاستقلال بالذات؛ ولما كان الأصل بينا ظاهرا، فهو لا بد أن يكون حقيقة بديهيّة، تدرك بالعقل، ويسلم بها الجمهور، فهو يكتسب صفة البداهة؛ أما صفة التقدم التي يكتسبها الأصل، فهي تعني أن هذا الأصل، "هو أساس الشيء، الذي يقوم عليه، فهو إما قاعدة مقررة، تترتب عليها مسائل مخصوصة، وإما شرط لازم، لا يصح العلم بغيره، إلا مع العلم به" (أنظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع نفسه، ص: 262).

(3) - قد ينكر القارئ، المتتبع لأعمال طه، ذكره لعنصر المحددات، وتضمينه للحقائق الفلسفية، بناء على ما كان قد قرره، من أن هذه الحقائق، هي ذات طبيعة مقصدية، مثله في ذلك مثل القيمة. لكن الرجل، حاول دفع هذا الإنكار المحتمل، بحجة أننا نجد في سياق الخطاب الفلسفي، نوعين: الأول، يسمى بالمحددات التحتانية؛ والثاني، يسمى المحددات الفوقانية؛ أما المحددات التحتانية، فهي "خصائص الأشياء غير الفلسفية، التي تنهض الفلسفة بممارسة فعل التقويم عليها، مأخوذة من مجالات معرفية مختلفة؛ أما المحددات الفوقانية، فهي خصائص الأشياء الفلسفية نفسها، التي يجوز للفلسفة أن تنهض بتقويمها، وهي بالذات، الظواهر التي يبحث فيها علم فقه الفلسفة" (أنظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع نفسه، ص: 264) بتصرف بسيط.

(4) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 266.

(5) - المرجع نفسه.

ركنين أساسيين، لهذا المبدأ، هما: ضرورة اختلاف الأصول الفلسفية بين الثقافات، وإمكان استغناء هذه الأصول بعضها عن بعض.

4. 2. 1. 1. اختلاف الأصول الفلسفية بين الثقافات

تقدم لدينا آنفا، إمكانية وجود معان فلسفية، وطرق لممارسة التفلسف، ليس بالضرورة، أن تسلك مسالك المنقول اليوناني، قد تتفرد بها بعض الثقافات والحضارات. إذا كان الأمر كذلك، بصدد عموم المعاني والحقائق المعرفية، ومسالكها الفلسفية، فإن هذا الإمكان، يصح أكثر بصدد المعاني، والسبل الفلسفية، التي تتسم بالاستقلال والبداهة والتقدم، التي سميت بالأصول الفلسفية؛ وبالتالي، يمكن أن نخرج بنتيجة، مفادها أن كل ثقافة، لابد وأن تختص بأصول فلسفية معينة.

أورد صاحبنا، في بيان هذا الركن، مثالا حول اختلاف الأصول الفلسفية بين الثقافات، حينما قارن بين أصول المنقول الفلسفي اليوناني، وبين أصول الفكر الإسلامي؛ فهذا الأخير، يتفرد عن المنقول اليوناني، بالأصول أو بالمسلمات التالية، هي أن "المادة فانية، والعالم مخلوق، والعالم كون، والإله واحد، والعقل إنساني، ثم الأمة شرع إلهي ابتداء"⁽¹⁾؛ بينما أصول الفكر اليوناني، تختلف عنه اختلافا جذريا، فهو يؤمن بأن "المادة قديمة، والعالم مصنوع، والعالم معقول، والآلهة متعددة، والعقول متعددة، والمدينة وضع إنساني ابتداء"⁽²⁾. من خلال هذا الاختلاف، يتضح أن الأصول الفلسفية، تحمل في طياتها، إمكانات استشكالية واستدلالية، تتحدد بها الممارسة الفلسفية، وأن كل ثقافة، تختص بممارسة فكرية فلسفية، بحسب جوهر أصولها، ومسلماتها الفلسفية، ومدلولاتها المعرفية.

إن كل ثقافة، تحمل رؤية فلسفية معينة، لأصولها الفكرية، تختلف استشكالا واستدلالا، من حيث الممارسة الفكرية، وهنا بالذات، كان التأكيد على ضرورة الاستقلال، والحفاظ على هذه الأصول، والمسلمات الفكرية الفلسفية، بدل التقليد والتبعية لأصول الغير؛ "فاستبدال أصل في إحدى الثقافتين، بأصل غيره، أو على الأقل، نقل أوصافه إليه، قد يضر أحدهما، أو يضرهما معا، متى كان الأصل المستبدل أو المنقول، أقل قدرة فلسفية من الأصل المستبدل به أو المنقول إليه"⁽³⁾. وعليه وجب الحفاظ، بل التشبث بالثوابت الفكرية، والأصول المعرفية للثقافة العربية، واستثمار إمكاناتها الاستشكالية، والتدليل على قضاياها الفكرية، بما يخدم سبل الإقدار على الاستقلال في التفلسف.

4. 2. 1. 2. استغناء الأصول الفلسفية عن بعضها البعض

من خلال تجذر مبدأ إطلاقية الفلسفة الغربية، وإلزاميتها في العقل العربي، ما جعله ينكر إمكان وجود أصول فلسفية في ثقافة معينة، تحمل من المقومات والحقائق، ما يمكن بها أن تستغني عن أصول غيرها من ثقافة أخرى. فإذا كانت الثقافة، تتشكل بمعزل عن وصية ورعاية الثقافات الأخرى، وتستطيع أن تبني كيانها، آخذة بكافة أسباب

(1) - المرجع نفسه، ص: 268.

(2) - نفسه.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 271.

النهوض، في الممارسة الفكرية والعملية، الكفيلة بأن تجعل لها وجودا حضاريا متميزا، فإن هذه الأسباب، لزم أن تكون هي الكفيلة، بأن تجعل أهلها، يعولون عليها في تحقيق وجودهم الثقافي، ويحتاجون إليها، في إنحاض همهم، والدود عن مكتسباتهم الحضارية، حتى لا يشعروا بالافتقار والاحتياج، إلى أسباب ثقافية وحضارية أخرى، يرجعون إليها، ويستمدون منها أسباب التقدم والازدهار.

إنما ينبغي، إذا وردت عليهم أسباب ثقافة أخرى، أن ينهلوا منها، ما يمكن أن يحقق التوسعة والكمال، لفكرهم وعقولهم، ولمصالحهم الثقافية، إذ ليس ينبغي، "أن يتولد عندهم الشعور بالاضطرار إليها، إلا إذا استطاعت على التدريب، أن تندمج في ثقافتهم الأصلية، اندماجا يعيد تشكيل عناصرها، وترتيبها، بما يوافق تجدد عقولهم ومصالحهم"⁽¹⁾. ولا يكاد المتفلسف، يظفر بأسباب فكرية وعملية، تحقق الوجود الثقافي، وتتغيا النهوض الحضاري، أهم من الأصول الفكرية والفلسفية، التي يركن إليها أهلها، ويفزعون إليها عند الاقتضاء، وهي أحد أهم الأسباب، التي يكون لهم بها غنية عن أصول فلسفية أخرى، مقتبسة من ثقافة معينة.

إذا ثبت، أن هناك اختلافا في الأصول الفلسفية، بين الثقافات الإنسانية، يوجب معه جواز استغناء بعضها عن بعض، لزم أن يثبت، كذلك، لكل من هذه الثقافات، قدر من الاستقلال في أصولها الفكرية والفلسفية، نظرا لما تنفرد به كل ثقافة، وتستغني به عن غيرها، وتكتفي به عن الأخرى. لذلك، وجب أن تحظى كل ثقافة، بضرب من الاستقلال الفلسفي، الذي تنفرد به، وتكتفي به عن غيرها. هكذا يظهر، أن الاستقلال الذي يحفظ الاختلاف، يعد خاصية جوهرية للأصول الفلسفية، في علاقة الفلسفة بالترجمة؛ فوجب على المشتغل بالترجمة، أن يضع نصب عينيه هذه الخاصية، التي تجلي مظاهر الاختلاف، دون أن يحرفها أو يطمسها أو يوجهها، بما يمكن أن يكون سببا، في رفع الأسس التي تحفظ وتصون استقلالها الأصلي.

فالترجمة الحقيقية، ليست هي التي تعمل على حفظ أصول الفلسفة المنقولة، والمخالفة للأصول الفلسفية للثقافة الناقلة، إنما هي الترجمة، التي تتوافق مع المقتضيات الفكرية، والعقدية واللغوية، للثقافة الناقلة، نظرا، لكونها تجتري سبلا تخص وتوافق هذه الثقافة، وتتوسل بوسائل وآليات، بما ينسجم وعقلية المتلقي. فمراعاة حقيقة الاستقلال في الأصول الفلسفية، أمر لا محيد عنه، لأنه يحفظ لكل ثقافة خصوصياتها، وطرقها الخاصة في الاستشكال الفلسفي، والاستدلال المنطقي.

4. 2. 2. جواز تبعية الترجمة للفروع الفلسفية

وكما اعتنى طه، بمفهوم الأصول في الكشف عن دلالاته، وخصائصه الفلسفية، اعتنى كذلك، بمفهوم الفروع، التي لا تنفك عن الأصول؛ فالأصل، كما جاء في تعريفه، "هو ما انبنى عليه الفرع، والفرع هو ما انبنى على الأصل، فهما معنيان متضايقان متعاكسان، إذ تكون صفات أحدهما، عكس صفات الآخر"⁽²⁾. غير أن الفرع، يتصف

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 272.

(2) - المرجع نفسه، ص: 280.

بصفات مختلفة عن الأصل؛ فإذا كان الأصل، يحمل صفات الاستقلال والبداهة والتقدم، فإن الفرع، يتصف بالتبعية، وإعمال النظر، والتأخر. فحكم الفرع هنا، ينزل عند حكم الأصل، ويستند إليه.

بيد أن طبيعة العلاقة بين الأصل والفرع، تأخذ عند الرجل، منحى فلسفياً آخر، غير المنحى الأصولي، فهي تنبني، على خصائص تداولية، "تستوفي مقتضيات المجال التداولي، من خصائص لغوية، وخصوصيات عقدية، واختصاصات معرفية"⁽¹⁾؛ ولما كانت هذه العلاقة، بين الأصل والفرع تداولية، فهي من وجهة نظره، تتسع لبعض المضامين الفلسفية الأخرى، ما يجعل "الحقيقة الفلسفية الفرعية، قد تنتسب إلى حقيقة أصلية مخصصة، مع حملها لعناصر مضمونية عن عناصر هذا الأصل، فضلاً عن العناصر التي تتفق فيها مع الأصل، وتفتقر إليه فيها"⁽²⁾. إن الفرع فلسفياً، يمكن أن يحمل في مضائه، ما لا يطيقه الأصل الفلسفي، لكون طبيعة ارتباطه بالأصل، تجعل مضامينه، قابلة لأن تنضاف إليها بعض العناصر، التي تتشكل منها الفروع عامة، ولا تأخذ بالضرورة من الأصول. وبناء على طبيعة العلاقة الاستدلالية، بين الحقائق الفلسفية الفرعية، والحقائق الفلسفية الأصلية، التي تسمح بالاشتراك المحدود للفروع، يجوز حسب الرجل، أن تكون الترجمة تابعة للفلسفة، في الفروع لا في الأصول.

من هنا، تنبني فرضية طه، على وجوب الاستقلال في الترجمة الفلسفية للأصول، في المقابل، جواز تبعية الفروع للمنقول الفلسفي، على أن تكون تبعية اتباعية. وقد ثبتت هذه التبعية، التي هي تبعية اتصالية، بمقتضى مبدأ الاشتراك المحدود للفروع، ومضمون هذا المبدأ، هو أن "من الفروع الفلسفية، ما لا يختلف باختلاف الثقافات، أو ما لا يستغني بعضه عن بعض"⁽³⁾. وقف طه، في تحليله لمبدأ الاشتراك المحدود للفروع، على ركنين أساسيين، أثبت من خلالهما جواز تبعية الترجمة للفلسفة، من عدة جوانب، أهمها: اتفاق الثقافات في الفروع الفلسفية، واقتدار بعضها على بعض في هذه الفروع.

4. 2. 1. اتفاق الثقافات في الفروع الفلسفية

من المسلم به عند المؤرخين، أن الثقافات والحضارات، تتأثر فيما بينها تأثراً، يأخذ أشكالا عديدة، وأبعادا مديدة، فكرية واجتماعية وسياسية وثقافية⁽⁴⁾؛ والغالب في هذا التأثير والتأثر، يرجع للثقافة الأقوى، في حين تبقى الثقافة الضعيفة، والمغلوبة على أمرها، تحت وطأة تأثير غيرها، كما ألمع إلى ذلك ابن خلدون، بقوله: "أن المغلوب،

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 280

(2) - نفسه.

(3) - نفسه.

(4) - يُنظر إلى الحضارة والثقافة العربية الإسلامية، على أنها، كانت من أوائل الثقافات المتأثرة بالحضارة اليونانية، حيث استشعرت، ومنذ بداياتها الأولى، أن الحاجة الماسة إلى ترجمة علوم الأوائل، أي إichام الثقافات الأخرى في جسدها، حتى يتحقق الإقلاع الفكري؛ ولذلك، بات من المؤكد أن "الفكر المدعي للتمامة والاكتمال، يكون منسد الأفق، وينذر انسداده، بإمكان التحول إلى عنف رهيب، ومنقلب كتيب؛ لذلك، ثمة تلازم بين الترجمة والتحديث. (أنظر: سالم يفوت، حركة الترجمة في عصر النهضة الأول، بيت الحكمة، مؤسسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية، تنسيق بناصر البعزاتي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 150، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1429هـ-2008م، الدار البيضاء، ص: 65).

مولع أبدا بالافتقار الغالب، في شعاره وزيه ونخلته، وسائر أحواله وعوائده"⁽¹⁾. ولما كان أول ما يتأثر من الثقافات، هي منظومة المعارف الفكرية، والحقائق الفلسفية، فإن هذا التأثير، ينسحب بدوره على ما دون ذلك، من الفروع الفلسفية والفكرية، من الثقافة المخصصة إلى ثقافة أخرى؛ بحيث، تصير هاتان الثقافتان، متفقتان في بعض الفروع الفلسفية، بيد أن هذه الفروع، لا تتأثر دفعة واحدة، إنما "تبتدئ في فروعها الفلسفية، حتى إذا تمكن هذا التأثير من الفروع تمكنا، أخذت هذه الحقائق، تنقل تأثيرها شيئا فشيئا، إلى الأصول الفلسفية، التي تنبني عليها هذه الفروع، فإن امتنع عليها التأثير في الأصول، توقفت عند الفروع، مكتفية بإضافة مضامينها إلى مضامين هذه الفروع"⁽²⁾.

وعليه، يظهر أن تأثير الحقائق الفلسفية، المنقولة من ثقافة إلى أخرى، ينبغي أن يكون عن طريق الفروع، لا الأصول الفلسفية، بيد أن هذا، لا يخلو في رأي الرجل، من أن يكون هناك تعارض، بين الفروع الفلسفية للثقافتين، كما يكون الاتفاق بينهما؛ فإن كانت الفروع الفلسفية، متفقة فيما بين الثقافتين، اعتمد هذا الاتفاق في تحصيل التقارب والاندماج، واستفادة بعضهما من بعض، وإن كانت الفروع الفلسفية، مختلفة بينهما، استعين فقط بالحد الأدنى من المتفق عليه، في تلك الفروع الفلسفية، للحد من حدة الاختلاف بينهما.

4. 2. 2. 2. افتقار الفروع الفلسفية إلى بعضها البعض

يذهب المؤرخ الفرنسي، فرناند بروديل⁽³⁾، في كتابه: تاريخ وقواعد الحضارات، إلى أن العلاقة التي تجمع بين الحضارات، لاسيما الحضارة الإسلامية غيرها، هي علاقة استعارة متواصلة ومتبادلة؛ فمن المؤكد، يقول: "وجود حضارات، لا حضارة واحدة في العالم، وأن العلاقة بين هذه الحضارات، علاقات استعارة متواصلة ومتبادلة؛ لذا، فإن ماضي هذه الحضارات، ليس إلا تاريخ الاستعارات المتواصلة، التي كانت تمارسها بعضها مع بعض، عبر القرون، دون أن تفقد خصوصيتها أو طرافتها"⁽⁴⁾؛ بالتالي، لا يمكن لأي ثقافة، كيفما كان مستواها الحضاري، أن تدعي الكمال في علومها ومعارفها، بل هي دائمة الافتقار لغيرها من الحضارات والثقافات، لتزود منها، ما يكمل نقصها ويسد ثغرها.

(1) - عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، مرجع سابق، ص: 283.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 281-282.

(3) - فرناند بروديل (1902-1985) من أشهر المؤرخين الفرنسيين، الذي لمع نجمه في مجال الدراسات التاريخية والحضارية، في القرن العشرين، وهو أحد مؤسسي المدرسة الفرنسية الجديدة لكتابة التاريخ، المعروفة باسم: مدرسة الحوليات، التي رأت النور في ثلاثينات القرن الماضي. حصل بروديل على شهادة التبريز، التي جعلته مؤهلا للعمل في التدريس، ثم نال شهادة الدكتوراه، عن أطروحة موضوعها: البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني، وهو عنوان كتابه الشهير، الذي يُعتبر أحد أهم الكتب التاريخية، الصادرة في القرن العشرين، والذي نقل إلى لغات عديدة. عين أستاذا في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس. في عام 1940. (أنظر مقدمة كتاب فرناند بروديل، تاريخ وقواعد الحضارات، ترجمة، حسن شريف، الهيئة المصرية للكتاب، د.ط، 1999، مصر).

(4) - فرناند بروديل، تاريخ وقواعد الحضارات، المرجع نفسه، ص: 59.

لذلك، كانت كل ثقافة، على الرغم من تكامل عناصرها المقوية لها، والموجبة لاستقلالها عن غيرها، تبقى في حاجة ماسة إلى ثقافات أخرى، تستزيد منها، لتغذي وتقوي عناصرها المتكاملة فيما بينها⁽¹⁾، وهو ما يشير إليه طه، حينما أكد، على افتقار الفروع الفلسفية لبعضها البعض، في جل الثقافات، فيقول: "والواقع أن الثقافة، كائنة ما كانت على تكاملها، تبقى محتاجة إلى الاستزادة من تقوية أصولها، وتغذية فروعها، بل إن طلب هذه الزيادة، هو الذي يضمن لها بقاء أصولها، على حالها من الرسوخ، وبقاء فروعها، على حالها من التكاثر، إذ هذا الطلب، يمدّها بأسباب جديدة، تمنع عن هذه الأصول والفروع، من أن يدخل عليها التخلخل والاتكال"⁽²⁾. ذلك ما ألفاه، بالنسبة للأصول أو الفروع الفلسفية، فهي وإن تكاملت فيما بينها، وأضحت معها الثقافة والحضارة كيانا متكاملًا، في ذاته وصفاته، ومستقلا عن كل الثقافات، فإنها، لا ينبغي أن تشعر بالكمال، الذي سيورث أهلها من الصفات التي قد تقدح في هذه الثقافة، مما سيضر بهم وبغيرهم إضرارًا. وذلك ما رفضه بروديل في تحليله، حينما تنسب الأفضلية، في القيمة أو الإطلاقية في التميز، لحضارة معينة دون أخرى؛ حيث يرى في ذلك، نوعًا من التمييز والتعالي على حضارات العالم الأخرى، وإنكارًا لما قدمته من مساهمات في خدمة العلوم والمعارف.

أثبت بروديل، أن التوجهات الحديثة، في دراسة الثقافات والحضارات، قد "تخلصت من جملة من الأحكام القيمة، بحيث يصعب في الحقيقة، تحديد أي الحضارات أفضل، ووفق أي مقاييس. وفي مثل هذه الظروف، فقدت الحضارة الغربية، بصيغة المفرد، بريقها، فلم تعد، كما هو الشأن بالنسبة إلى القرن الثامن عشر، أعلى قيمة أخلاقية وثقافية وأرقاها، ونحن لا نتردد اليوم في القول، على سبيل المثال، ووفق المعنى اللغوي، إن ذلك العمل السمج، هو جريمة ضد الإنسانية"⁽³⁾؛ ذلك أن نسبة التفوق إلى حضارة دون غيرها من الحضارات، يمثل إنكارًا لما قدمه العالم من حضارات، واتهامًا له بالتخلف والنكوص عن الركب.

بهذا الاعتبار، تتجدد أسباب قوة الثقافات، بتكامل حقائق بعضها البعض، المعرفية الفلسفية، لأنها تفتقر إلى بعضها، وفتح وتوسيع آفاق عمل أصولها الفكرية والفلسفية، استشكالًا واستدلالًا، سواء من جهة الاشتراك الكلي في الأصول الفلسفية، باعتبار أن من الأصول ما هو مشترك بين جميع الثقافات، التي تولد، ما يمكن أن تستثمر به من الإمكانيات في أصولها الكلية، فتفتح لها مالم تفتحها أصولها الخاصة، من أبواب التفلسف والنظر، فضلًا عن تدارك ما فاتها، من أسباب النهوض وزيادة إمكانياته، لم تكن تدركه لولا اتصالها بهذه الثقافات. أو من جهة الاشتراك الجزئي في الأصول الفلسفية، باعتبار أن من الأصول، ما تشترك فيه فقط مجموعة محدودة من الثقافات؛ فإنه من المهم، أن تجتهد كل ثقافة، في نقل بعض الفروع التي تشترك فيها، وتفتقر الواحدة منها إلى الأخرى، لكي تستعين بها على مزيد من التعمق، في حل إشكالاتها الفلسفية، ومزيد الترسخ لأدلتها المنطقية، وهذا الاشتراك، من شأنه أن يكون سببًا في تقويم

(1) - ينبغي التأكيد هنا، على أن دخول الفلسفة اليونانية، إلى الثقافة العربية الإسلامية، تم تحت ذريعة المنفعة العلمية والفكرية، باحتوائها علوم نافعة للمسلمين، كالطب والهندسة والفلك وغيرها، وإلا ما وجدت لها موضعًا في المجتمع الإسلامي، بالنظر إلى تباعد حقائقها الفلسفية، الأصول والفروع عن بعضها البعض في الحضارتين.

(2) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، المرجع السابق، ص: 288.

(3) - فرناند بروديل، **تاريخ وقواعد الحضارات**، مرجع سابق، ص: 59-60.

كل ثقافة لاتجاهها، في الاستشكالات والاستدلالات الفلسفية، ولمزيد من اكتساب القدرة، على معالجة الآفات الفكرية والمعرفة والفلسفية. في المقابل، فإن التقاعس عن ذلك كله، وانطواء كل ثقافة على أصولها، وانغلاقها على حقائقها الفلسفية، وجودها على فروعها، التي بنتها على تلك الأصول، وتخليها عن نقل ما يكمل فروعها الفلسفية، قد يصيبها من الحرمان والتحجر، ما يضر بها ضررا بليغا، لأنها حرمت نفسها من أسباب الزيادة والتنوع، ومن إمكان استثمار فروعها الفلسفية، فيما يعود عليها بالنفع، من حيث هي مفتقرة إلى ذلك كل الافتقار.

على الجملة، فقد رأينا كيف حاول طه، أن يبطل المبادئ، التي ترجع إليها أسباب التبعية الفلسفية العربية للترجمة، أولاها، مبدأ إطلاقية الفلسفة المنقولة، الذي يوجب التسليم، باستقلال الفلسفة بكل المجالات المعرفية الإنسانية؛ ثانيها، مبدأ إلزامية الفلسفة المنقولة، الذي يوجب كذلك، القول بالاضطرار إلى الفلسفة المنقولة، في العلم بكل المجالات المعرفية.

في مقابل ذلك، اقترح فقيه الفلسفة، مبدئين أساسيين، مقابل مبدئي الإطلاقية والإلزامية، وهما: مبدأ النسبية المحدودة للأصول الفلسفية، الذي يقضي باختلاف واستغناء بعض الأصول الفلسفية عن بعض، ومبدأ الاشتراك المحدود للفروع الفلسفية، الذي يقضي هو الآخر، باتفاق وافتقار بعض الفروع الفلسفية إلى بعض. فاستثمر الرجل هذين المبدئين، في بيان وجوب استقلال الفلسفة عن الترجمة، في الأصول الفلسفية، باعتبار وجود أسباب الاختلاف والاستغناء عن بعضها البعض، وكذلك، في بيان جواز تبعية الفلسفة للترجمة، في الفروع الفلسفية، تبعية اتصالية لا اتباعية.

بعد هذا العمل الفاحص والناقد، والمراجعة العلمية للمنتوج الفلسفي، والتصورات الفكرية، التي ورثتها الثقافة العربية عن المنقول الفلسفي، الذي يرجع إليها سبب التبعية في الفلسفة العربية للترجمة، قرر طه، أن التبعية الفلسفية الاتباعية، التي تعني تبعية الفلسفة العربية للمنقول الفلسفي، في الأصول والفروع معا، تبعية مردودة، لما تحمله في مظانها، من أعطاب التفكير وآفات التعبير، التي تسبب فيها للمتلقي العربي، فأضرت ببلغة وبقله، ضررا كبيرا. وعليه، بنى الرجل تصوره الجديد، الذي يتأسس على رؤية جديدة للفلسفة، تجعلها، من جهة، تنفرد باستقلالها، في حقائقها وأصولها الفلسفية، ومن جهة أخرى، تابعة في فروعها. ووفق هذا التصور الجديد، الذي يجمع بين الاستقلال في الأصول، والتبعية في الفروع، تتحدد نوعية العلاقة، ووجوه التواصل وأشكال الاتصال، بين الإنتاجات الفكرية، والحقائق الفلسفية لمختلف الثقافات. هذا التصور الجديد، سمي بالتبعية الاتصالية، التي توافق الترجمة في استقلالها، تمكن المترجم، من أن يحمل الأصول الفلسفية، على محمل الاستقلال، والفروع على محمل التبعية الاتصالية.

هكذا تكون المراجعة الفلسفية، قد أظهرت أن هناك فلسفتان، إحداهما، تنبني على تصور تقليدي، يتعارض مع الترجمة، تسمى بالفلسفة الميتة، التي استحوذت على العقل العربي؛ والثانية، تنبني على تصور جديد، سمي بالفلسفة الحية، تستند إلى الشمولية النموذجية، والمعنوية القصدية، والعقلانية المتسعة، والتبعية الاتصالية، التي تتضمن أسباب التلاؤم والتناغم، مع حقيقة الترجمة المستقلة.



استثمر طه، نتائج اجتهاده، في التوفيق بين صفات الفلسفة التجديدية، وخصائص الترجمة، وقرر أن الترجمة الحقيقية للفلسفة، إنما تتحقق على الوجه الأكمل، حينما تتصف بخصائصها الأصلية، وأن الفلسفة، لن تنزل منزلة الفكر الحي، إلا حينما تحمل من الصفات التجديدية، ما يجعل منها فلسفة حية. بيد أن طه، يؤكد على أن ممارسة الترجمة العربية للنصوص الفلسفية، قد أظهرت على مر التاريخ، أنها لم تنزل كلياً، عند الخصائص المميزة لها، وبالتالي، ستكون ممارسة الترجمة، تختلف في وجوهها، حسب مراعاتها لخصائصها المذكورة؛ وأيضاً، حسب ملائمتها للصفات التجديدية للفلسفة.

قبل التعرف على ضروب الترجمة، التي تشكل نماذج متفاوتة، لدرجة مراعاة الصفات التجديدية للفلسفة، وبيان النموذج النظري والتطبيقي لهذه الصناعة، وجب الكشف بداية، عن الأصل التاريخي، لترجمة النص الفلسفي اليوناني، ومعرفة مراحل تطور هذه العملية، لكشف الغطاء عن الدواعي، التي جعلتها تحظى بهذه الأولوية، في العلم والمعرفة.

1. مراحل وأطوار الترجمة العربية للفلسفة اليونانية

يعتبر طه، أن الفكر الفلسفي، الذي يمتح منه المفكرون والفلاسفة العرب، وينهلون من معينه، قد نشأ وتطور عبر حركة الترجمة، التي عبرت، في تلك الحقبة، عن الحاجة الفكرية، والضرورة العلمية، إلى فكر الآخر، بغاية الاستفادة من علومه، والنهل من ثقافته. لذلك، استشعرت الحضارة الإسلامية العربية، منذ بدايات تشكلها الأولى، الحاجة الماسة إلى ترجمة علوم الأوائل؛ أي، "إقحام الثقافات الأخرى في جسدها، حتى يتحقق الإقلاع الفكري، فثمة تلازم بين الترجمة والتحديث"⁽¹⁾؛ فالترجمة، تعتبر عملية نوعية لنقل العلوم والمعارف، التي تزدهر بها الأمم، وتحقق تقدمها الفكري والحضاري.

بالرغم من التباين، الذي طرأ على بعض المؤرخين، في محاولة تحقيق مراحل تطور الترجمة، ووظائفها؛ بين من ذهب إلى تقسيمها إلى مرحلتين بارزتين؛ وهما: الترجمة التي ابتدأت في العصر الأموي⁽²⁾، وانتهت بالعصر العباسي⁽³⁾؛

(1) - سالم يفوت، حركة الترجمة في عصر النهضة الأول، بيت الحكمة، مؤسسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص: 65.

(2) - كان لحركة الترجمة في العصر الأموي، (132 - 40 هـ / 660 - 749 م)، دور بارز في التمهيد للنهضة العلمية، التي سادت في العصر العباسي؛ حيث يرجع لهذا العصر، فضل بدايات اهتمام المسلمين، بترجمة العلوم إلى اللغة العربية؛ إذ إن الترجمة ذات الطابع العلمي، كانت قد تمت على يد خالد بن يزيد بن معاوية الأموي، (ت 85 هـ / 704 م). ومن أهم التطورات التي هبأت للنهضة العلمية العباسية، حركة التعريب في عهد عبد الملك بن مروان (ت 86 هـ / 705 م)، الذي جعل من اللغة العربية، لغة رسمية للدولة، وساهم في إنشاء المدارس، تحت رعاية الدولة. (لمزيد من التفصيل، يرجى الاطلاع على مفتاح محمد دياب، مقدمة في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2004 م، دمشق، ص: 43 - 53). وأيضاً: تاج الدين أحمد حران، العلوم والفنون في الحضارة الإسلامية، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة الثانية، 1425 - 2004، الرياض، بالخصوص الفصلين الأول والثاني).

(3) - لم تزدهر حركة الترجمة، إلا في العصر العباسي، (132 . 656 هـ / 750 . 1258 م)؛ فقد بلغ النشاط الفكري ذروته، بفضل رعاية الخلفاء، وتشجيعهم للترجمة، إضافة إلى اهتمام الأفراد بها، واتسمت الترجمة في هذا العصر، بطابع الشمول، والاتساع، بعد أن كانت ذات طابع فردي، على أيام

وبين من ادعى، ضرورة ربطها فقط بالعصر العباسي، نظرا للتطور الكبير، الذي عرفته الترجمة آنذاك؛ وبين من زعم، بضرورة تقسيمها، بحسب أزمنة خلفاء بني أمية⁽¹⁾. إلا أن طه، اجتهد من جانبه، وقسم مراحل تطور حركة الترجمة، إلى ثلاث أطوار، تؤرخ للتجربة التي مرت بها العلاقة بين الفلسفة والترجمة، وهي مرحلة ابتداء النقل، ومرحلة استصلاح النقل، ومرحلة استئناف النقل.

1.1. الطور الابتدائي للترجمة

هو أول طور من أطوار الترجمة العربية، التي وضعت للنص الفلسفي اليوناني، وكان هذا النقل، في هذه الفترة، تتوسطه في غالب الأحيان، لغات أخرى، مثل السريانية والفارسية، فكان نقلا غير مباشر عن الفلسفة والعلوم اليونانية. تعد هذه المرحلة، هي أول عهد للمجال التداولي العربي، بالفكر الفلسفي اليوناني؛ من هنا، عرف العرب والمسلمون النظر الفلسفي المجرد، والمرتب، والمنطقي، من خلال النقول الأولى للتأليف اليونانية. ولا يخفى، على أن أعظم عيوب الترجمة، تلقتها في الطور الابتدائي، كونه طورا تمهيدا للقاء بين الثقافتين، وتمثلت هذه العيوب، فيما يعرف بالكتب المنحولة⁽²⁾؛ لذلك، وجد من هذه النقول الرديء، كما كان منها الجيد، غير أن رديئها، في نظر طه، "قد يكون غلب على جيدها، وهذا سينعكس على الفلسفة، فيجعل تقلبها، وتجردها، في المجال التداولي العربي، يتعثران فيه تعثرا"⁽³⁾. وسبب ذلك، يرجعه المؤرخون، إلى أن بعض المترجمين، كانوا غير متخصصين، ولا يجيدون اللغة اليونانية، مثل ما حدث مع فلسفة الكندي، وابن سينا.

وينهض كتاب أتولوجيا أفلوطين⁽⁴⁾، المنسوب خطأ لأرسطو، دليلا قاطعا، على النحل الذي أصاب الترجمة العربية للفلسفة اليونانية؛ حيث "انساق كبار فلاسفة الإسلام، وراء هذه الزلات، كما حدث للفارابي، الذي نسب

الدولة الأموية، فأصبحت الترجمة، سياسة من سياسات الدولة العباسية، وتقليدا ينتجه الناس، وبرز ثلاثة من الخلفاء العباسيين، في مجال تشجيع حركة الترجمة، والاهتمام بها، والنهوض بالحركة الفكرية عامة، وهم: المنصور، والرشيد، والمأمون. (لمزيد من التفصيل يرجى الاطلاع على مفتاح محمد دياب، مقدمة في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية، المرجع السابق، ص: 43-53) وأيضا: تاج السر أحمد حران، العلوم والفنون في الحضارة الإسلامية، المرجع السابق).

(1) - في هذا الإطار، يقر المؤرخ، علي سامي النشار، بصعوبة تحديد، تاريخ دخول المعارف الفلسفية والعلمية اليونانية، إلى أرض الإسلام، فهناك رأيين في نظره، لهذا التحقيب؛ رأي يقول: بأن معرفة المسلمين بفلسفة وعلم اليونان، كانت في عصر العباسيين، مع الاختلاف في تحديد عهد الخليفة العباسي، الذي بدأت فيه هذه الترجمة، ورأي آخر، يميل إلى التأكيد، على أن هذه المعرفة، كانت في عصر بني أمية، وفي صدره على الخصوص؛ فما كادت تستقر الفتوحات في البلاد، التي كانت تسودها الروح الهيلنستية، (مصر والشام والعراق...) حتى بدأ التزاوج بين الأمم المغلوبة وبين الغزاة. (أنظر: علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص: 9).

(2) - الكتب المنحولة، هي جملة المؤلفات اليونانية القديمة، التي ترجمت إلى العربية، ونسبت خطأ إلى غير مصدرها الأصلي، سواء مؤلفيها الأصليين، أو أعطيت لها عناوين مختلفة عن عناوينها الأصلية.

(3) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، ص: 84.

(4) - كتاب أتولوجيا أفلوطين، عنوانه المترجم إلى اللغة العربية، هو كتاب **أتولوجيا أرسطو**، وهو موجود في ترجمته العربية، تحت عنوان: **أرسطو عند العرب**؛ قام بتحقيق هذه النسخة، ونشرها لأول مرة، سنة 1947 المؤرخ عبد الرحمن بدوي رحمه الله.

خطأ، مقتطفات من تساعيات أفلوطين إلى أفلاطون، وحاول على ضوءها، التوفيق بين هذا الأخير وأرسطو⁽¹⁾. لكن في المقابل، يعزو المؤرخ عبد الرحمن بدوي، هذا النحل، الذي أصاب الترجمة العربية للفلسفة، إلى الاهتمام العظيم، والجهود الهائلة، والتقدير الوافر، الذي أولاه أسلافنا القدماء، للتراث الفلسفي اليوناني، إلى درجة أنهم "نقلوا أمهات هذا الإنتاج وشروحه، ولم يغادروا منه شيئاً ذا قيمة كبيرة"⁽²⁾. ويبدو أن هذا النهم، في إنتاج الفكر الفلسفي اليوناني، حسب بدوي، لم يقتصر على الصحيح والصريح منه، بل تعداه إلى العمل على المنحول أيضاً؛ ومن هنا، "نجد هذا الحشد الهائل، من المؤلفات اليونانية المنحولة، التي ترجمت إلى العربية، ونسبت أحياناً إلى مفكرين كبار، مثل أفلاطون وأرسطو، أو إلى شخصيات أسطورية، مثل هرمس أو بليناس"⁽³⁾.

مما تميزت به المرحلة الابتدائية، اعتبار الترجمة عند النقلة المسلمين، هي الأصل في العلم والمعرفة، وأن الفلسفة، فرع متولد عن هذا الأصل. وكان لهذا التصور، الأثر البالغ، في التعثر الذي لحق بالترجمات الابتدائية، مما انعكس سلباً، على الممارسة العربية، لهذا النمط الجديد من الفكر، فكان أن حصلت مصادمة وتعثر، عند المتلقي العربي، في فهم وتقبل هذا النوع من التفكير الفلسفي اليوناني، داخل المجال التداولي العربي؛ "فما ينقل من مجال تداولي مخالف، ولا يجد الناقل المتمكن، الذي يعرف كيف يستوفي مقتضيات المجال المنقول إليه، لا بد أن يصادم مألوف أهل هذا المجال؛ لكن بعض النقلة، زادوا الفروق بين الفكرين، المنقول والمأصول، صلابة، وزادوا المصادمة للمألوف شدة"⁽⁴⁾.

وجد الفكر الفلسفي المنقول ابتداءً، معارضة قصوى، ومخاصمة شديدة، من مختلف فئات أهل العلم والثقافة العربية الإسلامية آنذاك، من محدثين وفقهاء وأصوليين، ونظار وغيرهم؛ أما الفلاسفة المسلمون، الذين هم في نظر المؤرخين، ليسوا في الواقع، إلا شراحاً للتراث اليوناني، فقد قبلوه "كوحدة فكرية كاملة، واعتبروه قانون العقل، الذي لا يتزعزع، وحاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسطوطاليسية، وبين منطق أرسطو، هؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاؤون، أو الأفلاطونيون المحدثون"⁽⁵⁾. بيد أن فريقاً من الأصوليين والمتكلمين والمناطقية المسلمين المتأخرين، مالوا إلى

(1) - محمد أيت حمو، فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي، دراسات ومراجعات نقدية للكلام، دار الفارابي، ومنشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2011، بيروت، ص: 95. يؤكد أيت حمو، في موضع آخر، إلى أن محاولة التوفيق هذه، تظل ممزوجة بالكثير من عناصر الأفلاطونية المحدثة، لذلك، "أخفق الفارابي، في الجمع بين رأيي الحكيمين، لأنه بنى مذهبه التوفيق، على كتاب أتولوجيا المزيف، فلم يشك فيه، ولا تصور إمكان وقوع التناقض عند أرسطو، بل آمن به إيماناً ساذجاً، يدل على جهله بالنقد التاريخي". (أنظر: محمد أيت حمو، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، من التأسيس البرهاني للسياسة إلى التأسيس الحجاجي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011، بيروت، ص: 68). ويعزى ذلك، إلى معاندة الفقهاء، القائلين بأنه، ليست هناك فلسفة واحدة، بل فلسفات متعددة، ومتعارضة. (أنظر أيضاً: محمد أيت حمو، أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1433هـ/2012م، بيروت، ص: 223).

(2) - عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1981، بيروت، ص: 11.

(3) - عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المرجع نفسه، ص: 12.

(4) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 84.

(5) - علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص: 30.

المذهب الرواقي⁽¹⁾، بل ورفضوا، كثيرا من عناصر منطق أرسطو، وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون الرواقيون، "لكنهم لم يقفوا عند هذا الحد فحسب، بل أضافوا أبحاثا خاصة بهم"⁽²⁾؛ أما المتقدمين من هؤلاء، فلم يقبلوا المنطق الأرسطوطاليسي، وحاولوا إقامة منطق جديد في جوهره. بقي الصنف الآخر من المسلمين، وهم جمهور الفقهاء، وأهل السنة والجماعة، فقد وقفوا من المنطق الأرسطوطاليسي موقف العداء، بل وقفوا من المنطق اليوناني على العموم "موقف العداوة التامة، واصطنع بعضهم حجج الشكاك اليونانيين، وأضاف إليها حججا ابتدعوها، ولكن كان لهم بجانب موقفهم الهادم، موقف آخر إنشائي"⁽³⁾.

أما الاتجاه الصوفي، فقد كان هو الآخر، معاديا للمنطق، وحاول المتصوفة، بقيادة شهاب الدين السهروردي⁽⁴⁾، محاربته بشتى الوسائل؛ لذلك، وجد أن "السهروردي، هاجم المنطق الأرسطوطاليسي أشد هجوم، وقام بمحاولة منطقية جديدة، لاختصار منطق اليونان"⁽⁵⁾. على العموم، كانت هذه هي مواقف الاتجاهات الإسلامية السائدة، من الفلسفة اليونانية، والمنطق الأرسطوطاليسي على الخصوص، فقد كانت متباعدة إلى حد النقيض، لكن هذا التباين بدأ يخفت، خصوصا مع الأطوار المتقدمة، التي ستلي الطور الابتدائي.

1.2. الطور الاستصلاحي للترجمة

عرفت هذه المرحلة، أطوارا مهمة من حركة الترجمة، حيث تم استصلاح وتنقيح النقول، التي دخل فيها جملة من المترجمين، والفلاسفة المسلمين، وقاموا بعمليات كبيرة، في تنقيح وإصلاح الترجمات الابتدائية المنحولة، بما يتلاءم ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي. وعلى الرغم من أن هذه المرحلة من الترجمة، لم يكن لها من النضج العلمي الكافي، في بداية عهد العرب والمسلمين بعلوم الأوائل، إلا أنها، نمت بالتدريج عبر مراحل، تجاوزت فيها الترجمات الأولى الضعيفة، التي يعود سببها، إما إلى أن المترجمين الأوائل، الذين لم يرجعوا إلى الأصل اللغوي للمصدر، أو لأن غالبيتهم، كانوا أطباء ليسوا متخصصين بالعلوم العقلية، أو لأن بعضهم، كان مبتدئا في الترجمة. ففي هذه المرحلة، وضحت الرؤية لدى المترجمين، وظهرت الفروق المختلفة والمتباعدة عند الفلاسفة، بين الفكر الفلسفي المنقول، والفكر

(1) - المذهب الرواقي أو الرواقية، هي مدرسة فلسفية أخلاقية، تأثرت بالنزعات الشرقية، سيرا على فكر منظريها، الذين ينحدرون من آسيا الصغرى، والجزر الشرقية، الحادية لليونان. ويقال أن المدرسة الرواقية، انتشرت في إطار الثقافة اليونانية، في القرن الثالث ق م، وقد وضع أصولها الفيلسوف زينون الأكثومي الرواقي (334 ق م - 262 ق م). (أنظر: عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، مرجع سابق، ص: 10). وتركز أفكار المدرسة الرواقية، على المواطنية العالمية، والنزعة الفردية، والمعرفة الرياضية.

(2) - علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص: 30.

(3) - علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص: 30.

(4) - السهروردي، هو الفيلسوف شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن حيش، ولد (549-1154 هـ)، في مدينة سهرورد، التي تلتحف بالشمال الغربي من إيران، لقب بالسهروردي المقتول، لأنه كان ينادي بالباطنية، ويدعم الدولة الفاطمية، والمذهب الشيعي الإسماعيلي، وصادق الفقهاء والقضاة على قتله، بموافق السلطان. مات وهو في الثامنة والثلاثين سنة 587 هـ. ترك الشاب القليل، خمسين مصنفا عربيا، وثلاثة وعشرين مصنفا فارسيا، وديوانا شعريا، صنعه وشرحه الدكتور كامل مصطفى الشبيبي. ومزج في هذه الملاحم العقلية، الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، والرؤى الزرادشتية، والصوفية الإسلامية، بطرفيها العربي والفارسي، وهو من أشد فلاسفة الإسلام تعلقا بأفلاطون. (أنظر: كامل الشبيبي، **ديوان السهروردي المقتول**، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2014، بيروت، ص 7). ذكره أيضا، الإمام الذهبي، في **سير أعلام النبلاء** - الطبقة الثالثة والثلاثون - السهروردي - الجزء رقم 22.

(5) - علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، المرجع السابق، ص: 30-31.

الإسلامي المأصول؛ فدخل هؤلاء وأولئك، في أوسع حركة نقل وإصلاح وتنقيح، واضعين نصب أعينهم، جل المحددات والمقومات التداولية الإسلامية العربية، سواء العقيدية أو اللغوية أو المعرفية، فكانت هذه الحركة، طفرة نوعية، ميزت عطاء المسلمين الفكري عبر التاريخ.

استجلى طه، بعض صور هذا الإصلاح، في الترجمات الجديدة، فكان أن اتخذ في بعض الأحيان، صورة ما، سماها بالترجمات التلخيصية، وهي التي اشتملت عليها "التلاخيص والجوامع والمختصرات؛ ومنها أيضا، ما نسميه بالترجمة الشرحية، وقد حوتها بالذات، نصوص الشروح، وشروح الشروح، والخواشي؛ ومنها كذلك، ما نطلق عليه، اسم الترجمة التفسيرية، وهي التي ضمتها التفاسير، على اختلاف أحجامها، صغرى ووسطى وكبرى"⁽¹⁾. فكان أن تميزت هذه المرحلة الاستصلاحية للنقول، باستدراك بعض مقومات ومقتضيات المجال التداولي، التي فاتت الفلاسفة والمترجمين، وغابت عنهم في مرحلة النقل الابتدائي؛ فعرفت طرقا ترجمية، أكثر نضجا وتوسعا واختلافا، مثل الترجمات التلخيصية، والشرحية، والتفسيرية، فخففت من تلك الفروق الكبيرة، بين النظر الفلسفي اليوناني، والفكر الإسلامي، وعلومه الكلامية، والتفسيرية، والفقهية.

غير أن هذا الطور، وإن عرف استصلاحا للنقول، ببعض الترجمات التلخيصية، والمختصرات، والجوامع، والشروح، إلا أنه، أبقي كذلك، على البون الشاسع، بين النظر الفلسفي اليوناني، والنظر الإسلامي، المتمثل في علم الكلام، والفقه، وغيرهما. كما أنه، لم يتمكن فيه الفلاسفة المسلمون، من دفع ضرر "انصياع المتفلسف العربي للمنقول الفلسفي اليوناني، فقد انتشر بين متفلسفة الإسلام، تقليد المنقول الفكري، واستغرق هذا التقليد قرونا طوالا"⁽²⁾. لكن، إذا كان هذا الطور، يتميز باستصلاح بعض النحول، التي طرأت على الطور الابتدائي، فلم نقحمه في مجال التقليد، وهو لا يزال يستفيد وينهل من معين هذا المنقول، ولما يشتد عضده، ويصبح قابلا لإنتاج فكري عربي إسلامي، حينذاك، يمكن تقويم مساره العلمي، بالنظر إلى مسالكه المنهجية والمعرفية، هل تستجيب للمقتضيات التداولية أم لا.

1. 3. الطور الاستثنائي للترجمة

تحددت مرحلة الترجمة، التي سميت بالنقل الاستثنائي، منذ مطلع القرن العشرين، في حركة نقل وترجمة، للإنتاجات الفكرية والفلسفية، التي أنتجت في أوروبا، ابتداء من عصر النهضة، إلى الآن. اتخذت هذه المرحلة، نوعا جديدا في حركة النقل، بالرغم من أنها، لم تبلغ من الاتساع، والتنظيم، والضبط، والتوجيه، ما بلغته المرحلتان السابقتان، إلا أنها تميزت بالدقة، في نقل المصطلحات والمفاهيم، والتصورات الفلسفية، التي أنشأتها الفلسفة الحديثة، كما أن روادها، تزودوا بلغة فلسفية محكمة.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 86.

(2) - المرجع نفسه، ص: 89.

غير أن الترجمة الاستثنائية، يؤكد طه، قد تجاوزت في تبعيتها للمنقول، ما لم تتجاوزه في الطور الابتدائي ولا في الاستصلاحي، بالرغم من أن النقلة والمترجمين، كانوا على دراية كبيرة، بمقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي، ومن أصل عربي، ونشأوا على كلام باللسان العربي، على خلاف أسلافهم القدامى، الذين كانوا من أصل سرياني، حتى فقد هؤلاء النقلة المحدثين، الشعور بمسؤولية الاستقلال، والإبداع الفلسفي؛ "ولما آلت الترجمة الاستثنائية إلى التفریط، في هذه الأسباب، الكفيلة بالنهوض بالإبداع الفلسفي، فإنها زادت الانصياع للمنقول الفلسفي رسوخا، بين المتفلسفة العرب المحدثين، حتى صاروا لا يرون آفاقا ممكنة للتفلسف، إلا باحتذاء حدو النقول"⁽¹⁾.

يمكن القول، أن حركة الترجمة حافظت، في طورها الاستثنائي، على مسارها التقليدي، في تبعيتها للفلسفة اليونانية، حيث اعتبارها طه، فرع عنها، تيمنا بالطور الاستصلاحي، واستثنافا للتبعية التي بدأت فيه؛ فلم يعد في هذا الطور ما يثير التساؤل، أو يحدث النفور، الذي كان يثيره ويحدثه، طور الترجمة الاستصلاحية، من تقليد المنقول الفلسفي، في تصورات ورؤاه، بل إن بعض المحدثين، تجاوزوا حدة الشعور بالأسى، لفقدان الإبداع الفلسفي العربي، فتولد لدى بعضهم الشعور بالحاجة، إلى تجاوز بعض مقتضيات المأصول الإسلامي، والنظر الفكري والفلسفي، خارج محددات المجال التداولي، عقيدة أو لغة أو معرفة.

2. النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي وتطبيقاته

يشكل مشروع الترجمة، الذي نهض به طه، طفرة نوعية، واجتهادا قل نظيره، في فضاء الفكر والمعرفة العربية المعاصرة؛ فالترجمة، شكلت عبر التاريخ الإسلامي، سؤالا وجوديا عميقا، في الفلسفة العربية الإسلامية، من حيث أنها تعتبر، بالنسبة للرجل، مسألة حياة أو موت، للفكر والثقافة بشكل عام؛ ذلك أن "حياة الفلسفة، تقاس بوجودان الإبداع فيها، وموتها يقاس بفقدان هذا الإبداع فيها، والفلسفة العربية، لا إبداع فيها، والسبب في موتها، هو الطريقة التي تمارس بها الترجمة، إذ هي طريقة بكماء لا تنطق، وطريقة عمياء لا تبصر، ولا إبداع بغير إِبصار"⁽²⁾. فلا سبيل للخروج من هذه حالة، إلا بتجديد ممارسة الترجمة، أي الوفاء بمقتضيات الترجمة المجددة، التي لا تتعارض وخصائص الفلسفة الحية.

إن الترجمة التي ينشدها الرجل، ينبغي أن تكون ناطقة ومبصرة، ولا يمكن أن تكون ناطقة، حتى تتوسل، كما يقول: "بالبيان العربي، في نقل ألفاظها الأصل، وتبليغ مضامينه، ولو اقتضى ذلك، التصرف بحسب الحاجة، في هذه الألفاظ وهذه المضامين"⁽³⁾؛ ذلك، أن التصرف في النص بحسب الحاجة، يدفع الضرر، الذي قد يلحق المتلقي، في فهمه للمضمون، ويحفظ في نفس الآن، بنية اللغة وسلامتها، من عبارات القلقة، والمضامين المستغلقة. ولا يمكن أن تكون الترجمة مبصرة، حتى تتوسل بقواعد المجال التداولي العربي، في تقريب وترسيخ المفاهيم والحقائق المنقولة، "ولو

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 91.

(2) - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مرجع سابق، ص: 105.

(3) - المرجع نفسه.

اقتضى ذلك، إلباسها بحسب الحاجة، لباس المعاني والقيم الأصلية⁽¹⁾؛ ذلك، أن الترجمة المبصرة، لا تتوسل بالمفاهيم والحقائق الغريبة، التي قد تتصادم ومحددات المجال التداولي العربي، فيصير ضررها، أكبر من نفعها على المتلقي العربي.

ولما كانت الترجمة المبدعة، هي التي تحفظ لغتها الأصلية، وتتصرف في المنقول بحسب قواعدها التداولية، فإنها ستختلف في مسالكها، بحسب مراعاتها للصفات التجديدية للفلسفة؛ بحيث قد تراعي جميع الصفات التجديدية للفلسفة، فيرتفع التعارض كلياً، وهي التي سميت بالترجمة التأصيلية؛ وقد تراعي بعضاً من تلك الصفات، فيرتفع التعارض جزئياً، وسميت بالترجمة التوصيلية؛ أو قد لا تراعي أية صفة من تلك الصفات، فيبقى التعارض قائماً، بينها وبين الفلسفة، وهذه أطلق عليها الترجمة التحصيلية. بهذا التصور، سيؤثت صاحبنا، نموذج النظرية، للترجمة العربية للنص الفلسفي. فما هي خصوصية هذا النموذج؟ وما هي خصائصه المميزة؟ وما هي النتائج المترتبة على تقسيم الترجمة إلى ثلاثة أصناف؟ وكيف كانت تطبيقاته على النص الفلسفي، سواء على مستوى الشكل أو المضمون؟

2. 1. الترجمة التحصيلية المظاهر والآثار

نبه طه، في بداية حديثه عن العمل الترجمي، إلى أن النموذج الذي يقترحه، يختلف مراتبه عن التقسيمات العامة، لطرق الترجمة المعهودة، التي تجمع كلها، على المقابلة بين الترجمة الحرفية، القاصدة للأمانة⁽²⁾، والترجمة الحرة، القاصدة للإبانة⁽³⁾؛ هذه الأخيرة، تتعلق بتقسيم طرق التبليغ، التي تسلكها ترجمة عموم النصوص؛ لكن، مراتب النموذج الطهاوي، وإن اختلفت عن طرق التبليغ، فإنها تتوسل بها بطرق، قد تجمع فيها بين طريق الأمانة، أو طريق الإبانة⁽⁴⁾.

2. 1. 1. مظاهر الترجمة التحصيلية

يتوقف نموذج الترجمة التحصيلية، في اشتغاله على الفلسفة، على نقل جميع الحقائق الفلسفية، نقلاً مستفيضاً وشاملاً، وهذا لا شك، أنه يتعارض مع المقاصد الفلسفية التجديدية، التي تعمل على نقل بعض الحقائق المشتركة بين الثقافات. بيد أن المترجم، الذي يتوسل بطريق التحصيل في الترجمة، يتمسك في هذا الضرب، بالأوصاف التقليدية

(1) - المرجع، نفسه، ص: 106.

(2) - الترجمة الحرفية، أو الترجمة الأمينة، أو المباشرة، هي ترجمة الألفاظ، من لغة إلى أخرى، كلمة بكلمة؛ لكنها في نظر الباحثين، قد تشوه المعنى المراد، إذا اعتمد عليها المترجم، بدلاً من نقل المعنى المقصود في الأصل. وتدل الترجمة الحرفية، في دراسات الترجمة، على الترجمة التقنية للنصوص العلمية، والتكنولوجية أو القانونية.

(3) - الترجمة الحرة، القاصدة للإبانة، أو النقل بالمعنى، هي عملية تحويل نص أصلي مكتوب، أو ما يسمى بالنص المصدر، من اللغة المصدر، إلى نص مكتوب في اللغة الأخرى، وبهذا، اعتبرت الترجمة الحرة القاصدة للإبانة، ناقلة للفكر والثقافة والحضارة، بلغة مختلفة، تتلاءم ومجالها التداولي.

(4) - بالرغم من أن هذا التقسيم، يعد المشهور لطرق الترجمة، عند الفلاسفة والمترجمين، إلا أنه، لا يمنع بحسب طه، من وجود طرق أخرى، تنزل بين الترجمة الحرفية الأمينة، والترجمة الحرة المبنية؛ فهناك، كما يقول "التقابل بين الترجمة الدلالية، والترجمة التواصلية، والتقابل بين الترجمة الصورية، والترجمة الدلالية، والتقابل بين الترجمة اللغوية، والترجمة الثقافية، والتقابل بين الترجمة المكشوفة، والترجمة الملبوسة، والتقابل بين الترجمة الشفافة، والترجمة الملونة، والتقابل بين الترجمة المعتبرة للمؤلف، والترجمة المعتبرة للمتلقي، والتقابل بين الترجمة المبدعة، والترجمة المقربة". (أنظر: **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**، مرجع سابق، هامش ص: 300).

للفلسفة، التي يؤمن فيها بالشمولية الجامعة، والمعنوية التجريدية، والعقلانية المضيقية، والتبعية الاتباعية؛ فينبغي إلى التسليم بحقائقها الكلية، لاعتقاده بصوابها وصدقيتها، فيوجبها لثقافته، ولكل الثقافات الناقلة.

2. 1. 1. 1. التعارض الكلي للترجمة التحصيلية

إن المطلع على خصائص هذا الضرب من الترجمة، في ثنايا نصوص الرجل، يجد أن المترجم التحصيلي، تتنازعه نوعان متعارضان من المقتضيات الخطابية، محددات الواقع الترجمي، "التي تتغلغل في التخصيص والتقيد؛ ثم، موجبات المطلوب الفلسفي، التي توغل في التعميم والإطلاق"⁽¹⁾. فهذا التنازع، بين نداء الواقع الترجمي، الذي ينبغي للمترجم أن ينزل عند مقتضياته التداولية، وبين خصائص المنقول الفلسفي، يوقع المترجم في حيرة من أمره، ما يؤدي إلى عدم استيعاب مقاصد المنقول الفلسفي، بل والتعثر في تكوين وتحصيل ملكة فكرية فلسفية، قادرة على الإبداع من خلال هذا النقل.

تعمل الترجمة التحصيلية، على نقل النص الفلسفي، بجميع مكوناته، أصولا وفروعا؛ إذ من المعلوم، أن حقائقه الفلسفية، قد تختلف في أصولها أو فروعها، من ثقافة إلى أخرى، لكن المترجم التحصيلي، يعمل وفي ذهنه، أن هذا المنقول، يرتقي إلى الشمولية الفلسفية الجامعة، التي توهم المتلقي، بأنها مطلقة في حقائقها، وتلزم جميع الثقافات المختلفة. ومما لا شك فيه، أن الممارسة الترجمية، التي تتعارض كليا مع صفات الفلسفة التجديدية، تجعل المترجم، ينتج نصوصا منقولة، لا توفي بأغراض الفلسفة المنقولة، بله الناقلة. ولذلك، لم يأتي المترجم التحصيلي، إلى ترجمة النص الفلسفي، الذي يتحدث عن معاني كلية، يستدعي أمثلة وشواهد من الواقع الثقافي لهذا المنقول، فينقلها نقلا، ويأخذ بكل عناصرها الشكلية والمضمونية. ولما يقع النص المترجم بين يدي المتلقي، لا يجد فيه سوى أمثلة وشواهد، لا تعني واقعه في شيء، ولا تستجيب لمقتضيات مجاله التداولي.

يقول الرجل معترضا: "ولئن جاز نقل الحقائق المشتركة، أصولا وفروعا، لظهور أسباب التواصل التعبيري، والتشابه الفكري بين اللغتين، فإن القول بجواز نقل الحقائق الخاصة، أصولا وفروعا، يعترضه وجود أسباب للتفاوت التعبيري، والاختلاف الفكري بين اللسانين، لكن المترجم التحصيلي، لا يبالي بهذا التباين في التعبير والتفكير"⁽²⁾، بل قد يرجع أسباب التفاوت، لا إلى التعبير والتفكير، إنما إلى عوامل أخرى، مثل اللغة الناقلة، التي قد يعترها بعض القصور، ما يوجب لنفسه استيفاء مقتضيات اللغة المنقولة.

2. 1. 1. 2. الترجمة التحصيلية والههم اللغوي

تعد الترجمة التحصيلية، ترجمة حرفية أمينة، لكل ما تضمنه النص المترجم، لفظا ومعنى، مع التمسك بتمام الصورة التعبيرية؛ فهذا الضرب، يتولى نقل النص الفلسفي، بجميع مكوناته الأصلية والفرعية، إذ يستحوذ عليها هم اللغة، في صيغها الصرفية، وبنائها التركيبية، والعمل على نقلها بكل مقتضياتها، إلى اللغة الناقلة؛ لذلك، كان المترجم

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 303.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع سابق، ص: 304.

التحصيلي، عبارة عن المترجم، الذي "ينقل النص الفلسفي، على مقتضى التحصيل، لا فرق بينه وبين المتعلم، إلا أن هذا يتلقى تعلمه، بقصد التمكن فيه، وهو يتلقاه، بقصد تمكين المتلقي منه"⁽¹⁾؛ وبهذا، تعمل الترجمة التحصيلية، على نقل البنى النحوية، التي صيغت بها البنى الدلالية، سواء تعلق الأمر بالصيغة المفردة، أو العبارات المركبة.

يأخذ الجانب اللغوي، أهمية قصوى في الطريقة التحصيلية، بحيث أن المترجم، يعمل على التمسك به، أكثر من تمسكه بأي جانب آخر، ظنا منه، أن اهتمامه باللغة المنقولة، وبذل أقصى الجهود، في الإبقاء على خصائص الصياغات اللفظية، والبناءات التركيبية، التي ترد بها النصوص الفلسفية المنقولة، قد يدفع الضرر الذي يتبدى للمتلقي في هذه الترجمة، وسيرفع أي تعارض، يمكن أن يحول دون تحقيق التكامل، بين صفات الفلسفة وخصائص الترجمة، وهنا يأتي المترجم، "ليعوض عن ضعفه، في القدرة على الاجتهاد الفلسفي، برسوخه في القدرة على تقليد العبارة، وإلا، لكان قد ترك أوصاف الفلسفة المنقولة، وطلب غيرها، مما يحبي به القدرة على التفلسف عند المتلقي"⁽²⁾. إن المترجم التحصيلي، يصر إصرارا، على التمسك بالصفات التقليدية للفلسفة، والتعامل مع ظاهر التعبير للغة المنقولة، وتقديم الترجمة الحرفية، على غيرها من الطرق الإبداعية في التبليغ، وهذا يناقض العمل الترجمي المبدع، مما قد يخالف خصائص اللغة، صرفا وتركيبا، وهو الشيء الذي يوهمه، بأنه يوسع آفاقا قد ضاقت في اللغة الناقلة، ويكمل نقضا، بات يضعف من إمكاناتها.

إن المترجم التحصيلي، بهذا المستوى الترجمي، لا يعمل على رفع التعارض الحاصل بين الترجمة والفلسفة، بل يبقى عليه، ولا يجعل من المترجم يعمل على روح الاجتهاد والإبداع، بل يجعل منه، ناقلا نقلا كلياً، لجميع الحقائق الواردة في النصوص الفلسفية، سواء خدمت الفلسفة الناقلة، أم لم تخدمها، تلاءمت والمجال التداولي، أم لم تتلاءم. كما أنها، تجعل منه، أسير العبارات والألفاظ والتراكيب، الواردة في النص الفلسفي الأصلي، جاعلة منه متعلما ليس إلا، فمثله، كمثل "طالب العلم، في إقباله على تعلم ما يلحق تلقينا، فلا ينظر فيه، ولا يسأل عنه"⁽³⁾. فهو في منزلة الناقل المتعلم، من النصوص الفلسفية الأصلية، وهو ما يسمى بطريق التحصيل، لأنه يسلك فيه المترجم مسلكا تعلّما، لا نكاد نظفر فيه باجتهاد مبدع، ولا بإمكانات محصلة لأسباب التفلسف، مما سيفضي، إلى الجمود على ما اختزنه في ذاكرته من مضامين المنقول، "معتقدا أنها علم، يجب حفظه، لا فكر يجوز رفضه؛ وليس بدعا، حينذاك، أن تغطي على ممارسته الفلسفية، صبغة التكرار والاجترار، وألا يتعدى أفق اجتهاداته فيها، حد التوفيق والتلفيق"⁽⁴⁾. فالتعاطي للترجمة التحصيلية، التي تتمسك بحرفية اللفظ، لا يقصد منه إلا التعلم والتتلمذ على النص الأصلي، الذي يفقد المترجم من خلاله، القدرة على الاستيعاب، ومن ثم القدرة على الإبداع.

(1) - المرجع نفسه، ص: 305.

(2) - نفسه، ص: 304.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 305.

(4) - المرجع نفسه.

بناء عليه، فقد اتضح، أن طريقة الترجمة التحصيلية، قد أضرت بقدرة المفكر العربي، على الإبداع في التفلسف؛ نظرا لكونها، تبتزح سبلا، تؤدي إلى عجز الفيلسوف عن ممارسة التفلسف الحر، بما يتلاءم وخصائص الترجمة الحقيقية؛ وذلك، بالإبقاء على التعارض الكلي، بين صفات الفلسفة التجديدية، وخصائص الترجمة، من جهة؛ من جهة أخرى، لعدم استقلال الترجمة التحصيلية، في طريقة التفكير أو التعبير، عن الفلسفة المنقولة؛ لأنها تعمل على نقل جل الأصول والفروع الفلسفية، للغة المنقولة، مع توجيهها توجهها لغويا، يبقي على كافة الخصائص اللغوية المنقولة، صيغا وتركيبا. وإذا كانت الطريقة التحصيلية، تنهج هذا النهج، في النقل والتعبير، فستجعل من الفكر الفلسفي العربي، عقيما عن إنتاج أي فلسفة، ذات خصائص تجديدية، تستجيب للمقتضيات التداولية، للفلسفة العربية الإسلامية.

2. 1. 2. آفات الترجمة التحصيلية وآثارها على اللسان العربي

ما إن نجرد الآفات التي أصابت اللسان العربي، جراء الترجمات، التي نحت منحى الطريقة التحصيلية، في نقل العبارات الفلسفية اليونانية، فنسجد أنها كثيرة ومتنوعة، كان لها بالغ الأثر، في إضعاف قدرة المتلقي على التفلسف؛ وقد وقف الرجل، على أهم وأخطر آفة، أصابت الترجمة، محاولا استجلاء أضرارها، التي لحقت باللسان العربي، وهي آفة التطويل.

2. 1. 2. 1. آفة التطويل في اللسان العربي

اعتبر فقيه الفلسفة، أن آفة التطويل، تعد من بين الآفات الخطيرة التي أصابت اللسان العربي، وتعني "الزيادة في التعبير الملفوظ، على المضمون المطلوب، مما يؤدي إلى تبعيد الطريق، إلى إدراك مضمون النص الفلسفي"⁽¹⁾. من بين الصور التي اتخذتها هذه الآفة، ما سمي بتطويل السقم، وتطويل الحشو. أما تطويل السقم، فهو الذي يورد فيه المترجم، سواء في الجمل أو في النصوص، معاني بتراكيب ملتوية، "تبتعد عن المقتضيات النحوية، للتركيب العربي السليم"⁽²⁾. لكي تتضح لنا آفة تطويل السقم، في الترجمة العربية، فقد تولى صاحبنا، إعطاء مثال في تركيب الجملة؛ فمن المعلوم، أن الجملة الإسمية في اللغة العربية، تنبني على عنصري المبتدأ والخبر، بخلاف الجملة في اللغة اليونانية، فهي تحتوي على ما يسمى "بالرابطة الوجودية؛ لكن النقلة، لم يتبينوا أن هذا العنصر، ليس إلا عرضا لغويا، خاصا باللسان اليوناني، ولا لزوم له في اللسان العربي، فإنهم صاروا إلى إثباته في الجملة العربية"⁽³⁾.

مثال ذلك، ما أورده الفارابي، في كتاب العبارة، من الجمل الطويلة، التي يتبدى سقمها التركيبي لكل عارف باللغة العربية، مثل: "الإنسان هو أبيض، بدل الإنسان أبيض، أو الإنسان ليس هو أبيض، بدل ليس الإنسان أبيض، ويوجد إنسان عادلا، أو إنسان موجود عادلا، بدل الإنسان عادل (...)"⁽⁴⁾. وعلى خلاف القواعد النحوية العربية،

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 306.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - نفسه، ص: 307.

(4) - أبو نصر الفارابي، كتاب المنطق العبارة، تحقيق: محمد سليم سالم، طبعة دار الكتب والوثائق القومية، 1976، مصر، ص: 111-139. نقلا عن

طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 307.

التي تقتضي استعمال أداة (هو)، بين المبتدأ والخبر، فقد تم استعمالها في الترجمة العربية، دلالة على لفظ (موجود)، وهو ما يخالف القاعدة الصرفية "التي تجعل من (هو) ضميراً، ومن (موجود) صفة"⁽¹⁾؛ فيتين، أن هذا التركيب الثلاثي، غير وارد في اللسان العربي، ومردود على صاحبه.

لكن، بخلاف هذه الصيغ، يمكن إنشاء جملاً، تستبدل فيها لفظة (موجود)، بأداة (هو)، تصحيحاً لهذا السقم، كما يقترح طه، نحو: "الإنسان عادل، الإنسان هو العادل، الإنسان موجود عادلاً، الإنسان هو موجود عادلاً"⁽²⁾. وإذا كان هذا السقم، يصيب تركيب الجملة العربية في الترجمة، فإنه سينسحب على كل ما تفرع عنها من جمل ونصوص، وسمت كلها بالركاكة؛ حيث يقع فيها الإخلال "بمختلف ضوابط التركيب، من تقديم وتأخير، وتعدية ولزوم، وتعريف وتنكير، وتقييد وقصر، وحذف وذكر، ووصل وفصل، وإيجاز وإطناب، كما يقع الإخلال، بمعاني الحروف والأدوات، فضلاً عن الخروج عن أساليب البيان العربي، وما ينبني عليها من مراعاة مقتضى الحال"⁽³⁾.

أما تطويل الحشو، فهو "زيادة في اللفظ، لا تخل بالتركيب الناقل، وإنما تخل بفائدته، فيتطرق إليها اللغو والإيهام"⁽⁴⁾؛ لكن لما فات بعض المترجمين العرب، تبين بعض الحقائق اللغوية، التي تخص تقويم النقول الفلسفية، التي من بينها، "الاختلاف بين الألسن في المعارف المشتركة، ونزول مضمون المعرفة المنقولة باللسان مرتبتين: ظاهرة ومضمرة، واتخاذ نقل هذا المضمون طريقين: عادياً واستثنائياً"⁽⁵⁾، فلا محالة، أنهم سيأتون في ترجماتهم، بكلام طويل، قد يتجاوز مقدار حاجة المتلقي، ويقعون في اللغو بكلام ملتوي، ما يبعد الطريق عن المقصود من المضمون.

وبالمثال يتضح المقال، فقد أورد طه، مثالا على الحشو، الذي يقع في نقل التعاريف وترجمتها، من مثل الحد الذي وضعه أرسطو لتعريف الإنسان، وهو الإنسان حيوان ناطق؛ فبالرغم من اللبس، الذي يعتري لفظ الحيوان، عند المتلقي العربي، الذي يمكن حمله على معان متعددة، فإن هذا التعريف، بزيادة لفظ الحيوان، ينطوي في نظره، على زيادة وحشو، لا فائدة ترجى منه في اللسان العربي. ومن المعاني، التي يمكن أن يدل عليها لفظ الحيوان، هو معنى الحي، وهذا المعنى، "يدل عند المنطقي، على الجنس المشترك بين الإنسان وغيره من الحيوانات، أو الأحياء، ذلك أن الفائدة التي يحصلها المتلقي من هذا اللفظ، لا تلبث أن تتحول عنده، إلى فضل الكلام، بمجرد ما يتلقى على أثره لفظ الناطق، الذي يدل عند المنطقي، على الفصل المميز للإنسان"⁽⁶⁾؛ ذلك أن ذكر الحيوان في التعريف، سيصير زائداً، ما دام أن النطق يختص بالحياة، وينزل رتبة فوق صفة الحيوانية، فيكون المناسب لمقام الكلام، أن يختصر هذا

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع نفسه، ص: 307.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - نفسه، ص: 308.

(4) - نفسه، ص: 310.

(5) - نفسه، ص: 311.

(6) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 312.

التعريف، حتى يصير "الإنسان هو الناطق، وتتولى القدرة المعرفية التداولية للمتلقي، استنتاج اللوازم الدلالية والسياقية، التي تترتب على هذا القول، بما في ذلك حقيقة الحيوانية، وحقيقة الشرطية"⁽¹⁾.

محمل القول، أن القصور في النظر، الذي وقع فيه الفلاسفة المترجمون، حال دون تلمسهم للتأثير والتأثر، الحاصل بين اللغة والفكر⁽²⁾، ما جعلهم يضلون الطريق، في الترجمة العربية للفلسفة اليونانية، لاسيما، في المطابقة بين الجملة العربية والجملة اليونانية، حيث جاءت ترجماتهم، ركيكة مطولة، ومخلّة بالقواعد النحوية المتعارف عليها.

2. 1. 2. آثار آفة التطويل على المتلقي العربي

تترتب على هذه الآفة، التي أصابت النقول العربية في جانبها اللغوي، مظاهر قد تضر بذهنية المتلقي، فيجد من التكلف ما يجاوز طاقته، ويضيع عليه زمانه. من بين الآثار التي أوردتها صاحبنا، إرهاق الفكر، وإهدار الوقت. وانطلاقاً من مبدأ حفظ سلامة المنقول، الذي يقتضي "التسليم بأن تركيب عبارة المنقول سليم، ما لم يرقم الدليل على خلاف ذلك"⁽³⁾، يتعب القارئ ذهنه، في العبارات المنقولة، الطويلة السقيمة، فيحاول جاهداً، صرف طاقته وقدراته، في إيجاد وجه تركيبها، يجعلها أقرب إلى العبارة السليمة، ولما لم يجد فيها إلا السقم، تولى بنفسه تقويمه، انطلاقاً من مبدأ آخر، وهو تقليل السقم؛ بمعنى "التسليم بأن عبارة المنقول، لا يتطرق إليها إلا أقل قدر ممكن من الركاسة، حتى يثبت خلاف ذلك"⁽⁴⁾؛ حتى إذا اجتهد القارئ في إصلاح العبارة، مستثمراً كافة إمكانياته، في وضع الألفاظ والجمل في موضعها المناسب، حسب التراكيب الصحيحة، آنذاك، يكون هذا القارئ، قد استفرغ جهده، في إرهاق فكره، وإتعب ذهنه.

ونفس الجهد والإرهاق، قد يصيب القارئ، في العبارة الطويلة، إذا كان بها حشو؛ فانطلاقاً، كذلك، من مبدأ حفظ فائدة المنقول، الذي من مقتضاه "التسليم بأن اختلاف ألفاظ المنقول، يوجب اختلافاً في معانيها، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك"⁽⁵⁾، يسعى القارئ، إلى إيجاد معنى للكلمات والألفاظ الزائدة، ليكون لها وجهها دلالي في النص المنقول، ظناً منه، أن صاحب النص، أضافها لداع مجازي، أو تكرر زيادة في التأكيد. وهنا، يلزم القارئ مبدأ آخر، هو تكثير الفائدة، معناه، "وجوب التسليم، بأن مضمون المنقول، يحمل أكبر قدر من الفائدة، حتى يثبت

(1) - المرجع نفسه.

(2) - تعد إشكالية العلاقة بين اللغة والفكر، من بين أهم الإشكاليات التي شغلت طه، وقد مثلت دعوى العناية بتجديد المصطلح، أحد أبرز مفاتيحها، التي وسّمت مشروعه بالإبداع والتجديد. ومما لا شك فيه، أن قضية علاقة اللغة بالفكر، والتأثير والتأثر الحاصل بينهما، يحيل، لا إلى مجرد ربط جملة من المفاهيم بألفاظ مقابلة لها، بل إلى قضية فكرية وحضارية أعمق من ذلك، إنها إشكالات، تلامس بعمق، جملة من التحديات الفكرية والحضارية، التي يواجهها الفكر الإسلامي المعاصر. وما مفهوم التأثيل، الذي أبدعه الرجل، لدليل واضح، على أصالة العلاقة بين اللغة والفكر، لا سيما فيما يتعلق بالمصطلحات والمفاهيم؛ يقول صاحبنا: "والتأثيل لغة، هو أن تجعل للشيء أصلاً ثابتاً يبنى عليه، فيكون السبب في عدم الاستقرار، هو الخلو عن أصل يستند إليه، ويرفع عليه" (أنظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص: 162). فالتأثيل عنده، هو الرجوع باللفظ إلى أصله اللغوي، وربطه بمجاله التداولي الفكري والثقافي، والنهل من هذا الأصل، الذي يدل على الشجرة القابلة للنماء، والتفرع والإثمار.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 320.

(4) - المرجع نفسه.

(5) - نفسه، ص: 321.

خلاف ذلك⁽¹⁾؛ لذلك، نجد القارئ، يبذل جهده، في صرف كل الزوائد، إلى مجازات أفيد، وأن تكرارها مزيد تأكيد على دلالاتها، هكذا يمضي إلى إرهاق فكره، حتى يظفر بمطلوبه، إن هو أدركه.

أما آفة إهدار الوقت، فحسبنا منها ما يستغرقه القارئ، في محاولة استيعاب القول المنقول، المفكك تركيباً والمنقطع دلالة؛ فالعبارة المطولة، التي أصابها السقم، قد تفقد خاصيتين مهمتين في نظر الرجل؛ هما: خاصية الالتحام، وخاصية الالتئام؛ فالالتحام، هي خاصية، تقوم "في تعلق أجزائها بعضها ببعض، تعلقاً، تضبطه القيود النحوية للغة"⁽²⁾؛ أما الالتئام، فهي التي تقوم "في تعلق مضامينها بعضها ببعض، تعلقاً، تحدده القواعد الدلالية لهذه اللغة؛ ومتى افتقدت العبارة الالتحام والالتئام، وجد فيها القارئ مواقع من الانفكك في التركيب، ومواضع من الانقطاع في الدلالة"⁽³⁾؛ فيجد القارئ نفسه، مضطراً إلى العمل على جمع ما انفك من الألفاظ، ووصل ما انقطع من المعاني، هذا الجهد المضني، لا شك أنه سيستغرق من القارئ زمناً غير يسير، في محاولة استحضر الأجزاء المبتورة، ووصلها بالأجزاء الأخرى، ليحصل الالتحام والالتئام للعبارة.

قس على ذلك، العبارة المطولة، التي يصيبها كذلك حشو؛ فقد يضطر القارئ، إلى قضاء وقت طويل، وجهد كبير، في تبين المعنى الحقيقي للنص، فيتخذ موقفاً من اثنين؛ إما أنه، "يتيقن من دخول الحشو على العبارة، فيستثقل استعمالها، وتفتر همتة في استجماع مضمونها"⁽⁴⁾، وهنا، يكون القارئ، قد أهدر وقتاً طويلاً في هذا النظر، الذي لو خصص لتحصيل الفائدة لوسعه؛ وإما أنه، "لا يتيقن من دخول الحشو على العبارة، فيعتمد بضرب من التكلف، إلى حمل الجزء النافل منها، على وجه من التأويل، يجعله يقتضي من المعنى، ما لا يقتضيه الجزء المفيد"⁽⁵⁾؛ وفي هذه الحالة، يكون القارئ، قد أمضى وقتاً طويلاً، في البحث عن المعنى، كان يمكن قضاؤه في تحصيل الفائدة من النص.

2. 1. 3. النموذج التطبيقي للترجمة التحصيلية للكوجيتو

كان النقل ولا يزال، عند المفكرين العرب، بالنسبة لطله، الأصل في التفلسف⁽⁶⁾، وعليه بنيت أصوله. وإذا كان الأمر كذلك، فستكون الفلسفة الحديثة، قد أخذت بحظ وافر من هذا النقل. هذه الفلسفة، التي بقيت المرجع الأوحـد للنظر والتفلسف العربي، كان رائدها، كما هو معلوم، مجدد الفلسفة في أوروبا، ورأس المفكرين في العصر الحديث،

(1) - نفسه.

(2) - نفسه، ص: 324.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 324.

(4) - المرجع نفسه، ص: 325.

(5) - نفسه.

(6) - سبق وأن تحدثنا عن الأطوار، التي تقلبت فيها حركة الترجمة العربية للمعرفة اليونانية، وبتنا ننظر إلى الطور الاستثنائي، الذي تجددت فيه حركة الترجمة، منذ مطلع القرن العشرين، على أنها مرحلة، شكلت استئنافاً جديداً في حركة النقل، حيث تجددت فيه "يقظة الفكر، عند أمة العرب، في مطلع هذا القرن، أراد مفكروها استئناف العمل الفلسفي، الذي ابتدأه سلفهم من فلاسفة الإسلام، فسلخوا في هذا الاستئناف، الطريق الذي سلكه السلف، عند ابتداء هذا العمل، إذ دخلوا في نقل مصادر الفلسفة الحديثة، كما كان أولئك، ينقلون مصادر الفلسفة القديمة". (أنظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع نفسه، ص: 409). لكن، للأسف الشديد، حافظت حركة الترجمة، في هذا الطور، على مسارها التقليدي، في تبعيتها للفلسفة اليونانية، التي اعتبرت فرع عنها.

رينيه ديكارت René Descartes⁽¹⁾، كما كان المعلم الأول أرسطو، زعيمها في العصر القديم. وإذا كان طه، قد حاول التدليل على صحة مراتب نموذجيه، بالنظر في نماذج الترجمات العربية، لبعض النصوص الأرسطية، فسندجده هنا، قد اعتنى بهذا النموذج عناية كبيرة، حتى خصص له مبحثاً كاملاً، في مصنفه الفلسفة والترجمة، لتطبيقه على ترجمة أصل الفلسفة الحديثة عند ديكارت، والذي تُستمد منه الكتابات العربية فلسفتها، وهو نموذج الكوجيتو⁽²⁾. فما إن يذكر ديكارت، إلا يقرن ذكره بالكوجيتو الشهير. يقول صاحبنا، في هذا الشأن: "لذلك، شددنا على أنفسنا، وتخبرنا لهذا التحقيق، أوجز نص مشهور، من نصوص ديكارت، التي تم نقلها إلى العربية، وليس هذا النص الأوجز، إلا ما صار يعرف باسم الكوجيتو، وعبارته الفرنسية هي: "je pense, donc, je suis"⁽³⁾. وقد جعل ديكارت من هذا النص الوجودي، رأس مبادئ الفلسفة، التي دخل في تحديد أسسها، من خلال مؤلفاته⁽⁴⁾.

2. 1. 3. 1. مخالفة ترجمة الكوجيطو العربية للأصل الفرنسي

تعد الترجمة العربية للفلسفة اليونانية، من وجهة نظر الرجل، ترجمة تحصيلية، بموجب طورها الابتدائي، الذي تلقف فيه الفلاسفة المسلمون الفكر اليوناني تلقفاً، بدا فيه غياب الخبرة العلمية، فدخلت على نقول الترجمة، آفات كثيرة، أبرزها: آفة التطويل. لهذا، فهي تنزل منزلة الضرب التحصيلي، ولو أنها استأنفت حركة الترجمة، إبان بداية التاريخ المعاصر. وعليه، فلا بدع أن يُنقل الكوجيتو الديكارتي نقلاً، ويترجمه ترجمة، بعيدة عن مقتضيات المجال التداولي، ويصيبها من الخرم، ما يغير من مدلوها، أو يطول عبارتها، وهو "ما يجعل المتفلسف العربي، أقرب إلى الجمود عليها من الانتفاع بها، في زيادة وعيه الفلسفي"⁽⁵⁾.

تعددت القراءات الفكرية والفلسفية للمقولة الديكارتية، التي تتمتع في بعدها المعرفي الأنطولوجي، بالجدّة والأصالة، على غرار المقولات الفلسفية الخالدة، التي تنطوي على غنى وكثافة، بحيث لا يستنفذ الكلام عليها؛ فهذه المقولات الفلسفية، "لا تنفك تحضنا على قرائتها، لاكتشاف مكناتها وأبعادها، أو لكشف طياتها ومحجوباتها، أو لتعرية آلياتها وألاعيبها، أو لفضح بداياتها ومستنداتها. فكيف إذا كان القول الفلسفي افتتاح لفضاء فكري جديد، عندها

(1) - رينيه ديكارت René Descartes (1596-1650)، فيلسوف وعالم فرنسي، يعتبر من مؤسسي الفلسفة الحديثة، ومؤسس الرياضيات الحديثة، وأهم وأغزر العلماء إنتاجاً في العصور الحديثة. الكثير من الأفكار والفلسفات الغربية اللاحقة، هي نتاج وتفاعل مع كتاباته، التي درست وتدرس، من أيامه إلى أيامنا؛ ولذلك، يعتبر ديكارت أحد المفكرين الأساسيين، وأحد مفاتيح الثورة العلمية والحضارة الحديثة.

(2) - تجدر الإشارة إلى أن الفيلسوف رينيه ديكارت، استأثر باهتمام أهل الفكر والمعرفة، شرقاً وغرباً، من خلال إنجازاته العلمية الكثيرة والمختلفة، إلا أن إنجازاته الأعظم والأهم، يتجسد في هذه المقولة، التي هي مفتاح الفكر الحديث، je pense donc je suis، وترجمتها العربية المتداولة: أنا أفكر إذن أنا موجود. هذه المقولة، بالنسبة للباحثين والمفكرين المعاصرين، تعد صيغة جديدة لعلاقة الإنسان بذاته وفكره، وبالوجود والحقيقة. وليس صدفة، كما يورد علي حرب، "أن الفكر الفلسفي الحديث، في أكثر محطاته وأهم منجزاته، هو استعادة للكوجيتو بشكل من الأشكال، بمعنى أنه قراءة به أو فيه، له أو ضده، وذلك إما شرحاً أو تفسيراً أو انتهاكاً أو تأويلاً، أو تشريحاً أو تفكيكاً" (انظر: علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1898، الدار البيضاء، ص: 130).

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 409-410.

(4) - DESCARTES : Œuvres et lettres, Bibliothèque de la Pléiade, p. 148

نقلاً عن طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 409-410.

(5) - المرجع نفسه، ص: 410.

تتغير معه وبه علاقتنا بالفلسفة، بقدر ما تتغير خريطة المفاهيم العاملة على ساحة الفكر⁽¹⁾. فالكوجيتو الديكارتي، يحضر بقوته العلمية والفلسفية، عند أغلب الفلاسفة المعاصرين. غير أن طه، ألبى إلا يعيد ترتيب بنية هذه المقولة معرفياً، ويخلخل مسلماتها، وبداهاتها، التي توارثتها الأجيال، ويقرؤها قراءة جديدة، يتنصر فيها لمنهجها المتأصل، الذي ينهل فيه من معين التراث الإسلامي وعلومه، ويتوسل في هذه القراءة بالأدوات العلمية المنهجية، ومنطق الجمع بين لغة الفيلسوف وفكره وواقعه. فالرجل، بهذا الاجتهاد، يريد أن يفتح أفقا جديدا للتفكير والتفلسف المبدع، من خلال مقولة ديكارت.

من هنا، كانت بالنسبة إليه، الترجمة العربية للكوجيتو، التي تولى إعادة صياغتها للغة العربية، محمد محمود الخضيرى، في كتابه المترجم عن ديكارت، الموسوم بـ: مقال عن المنهج⁽²⁾، تخالف الصيغة الفرنسية الأصلية، من عدة أوجه؛ فإذا كان الكوجيتو، في نصه الأصلي، هو *je pense donc je suis*، فإن ترجمته التحصيلية، هي: أنا أفكر، إذن فأنا موجود. غير أن هذه الصيغة الوجودية للكوجيتو، تختلف عن نظيرتها الفرنسية، من حيث البنيتين: الفعلية للأصل الفرنسي، والإسمية للمقابل العربي؛ فالأصل الفرنسي، يتكون من جملتين فعليتين، *je pense donc je suis*، بينما المقابل العربي، يتكون من جملتين اسميتين، هما: أنا أفكر، وأنا موجود؛ كما أن صيغة الأصل الفرنسي، مناسبة، من حيث "اشتراك جملتيه في البنية التركيبية، بحيث يحصل التشابه بين عنصريهما، فالفعلان فيهما يتقابلان، كما يتقابل فيهما موقعا ضمير المتكلم"⁽³⁾. بينما جملته في المقابل العربي، مختلفتان في عنصر الخبر، وإن اتفقتا في البنية الإسمية؛ فهو "في الجملة الأولى، جملة فعلية، هي أفكر، وفي الجملة الثانية اسم، وهو موجود، فكان أن جمعت هذه الترجمة، بين جملة اسمية، تتضمن جزءا يدل على الحدث، وجملة اسمية، تدل على الحال"⁽⁴⁾؛ فأحدث هذا الاختلاف، حالة اضطراب في توازن الجملتين، الفعلية مع الإسمية، وأيضا، سوء فهم للمدلول الأصلي.

ينضاف إلى هذا وذاك، ما أحدثته الترجمة العربية للكوجيتو، من مظاهر تطويل العبارة، المتمثلة في إيراد ضمير المتكلم المنفصل المفرد، في الجملة الإسمية، وهو، أنا، في جزئها الأول، أي أنا أفكر، وهذا يؤدي إلى مخالفة بعض مقتضيات التداول اللغوي العربي، لاسيما بالزوائد، التي قد تكون غير مألوفة لدى المتلقي العربي. فصيغة الكوجيتو في جملته الأولى، أنا أفكر، تخرج عن التعبير المألوف، من وجهين: "أولهما، إيراد ضمير المتكلم، أنا، مع الفعل المضارع، بصيغة المتكلم، أفكر؛ والثاني، تقديم هذا الضمير على الفعل، بدل تأخيره، كما في القول: أفكر أنا، الذي وإن أفاد زيادة في المعنى، فإنه يحفظ الدلالة على الحدث"⁽⁵⁾، ما يدل على التعثر، الذي يصيب اللسان في العبارة، خصوصا في مظهر التطويل.

(1) - علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، مرجع سابق، ص: 130.

(2) - رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، مرجع سابق.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 412.

(4) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 412.

(5) - المرجع نفسه، ص: 413.

2. 1. 3. 2. مظاهر التطويل في ترجمة الكوجيتو

أدرك طه، أن مكمن تعثر الترجمة العربية للكوجيتو، هو عدم استيعاب مقصود عبارة *je pense* وحملها على اعتبارات مقامية، لا يحتملها الأصل الفرنسي؛ من هذه الاعتبارات، التأكيد على الذات، بناء على الاستخبار، "ما قد يحمل المتلقي العربي، على التركيز على الذات المفكرة، أكثر من تركيزه على التفكير، متى لم يرجع إلى اللغة الفرنسية، واقتصر على النظر الفلسفي، في البنية العربية لهذا القول"⁽¹⁾؛ وسيكون الغرض هنا، هو بيان وجود الذات، ونفي ما سواها، دفعا لاحتمال قيام الغير بالتفكير. أما الاعتبار الثاني، فهو نفي ما سوى الذات في عملية التفكير، أو نفي الغيرية، كأن يكون مضمون الكوجيتو، هو أنا الذي أفكر، وليس غيري هو الذي يفكر، وهذا يعني، حصر عملية التفكير في الذات وحدها، ونفيها عن غيرها من الذوات، وبالتالي نفقد مع هذه الترجمة، الصيغة الأصلية الفرنسية للكوجيتو. والاعتبار المقامي الأخير، هو إثبات الوجدانية، رفعا لاحتمال اشتراك الجماعة في عملية التفكير، كأن يقول: أنا وحدي أفكر، وليس معي من يفكر؛ هكذا، "إذا كان الغرض من *je pense*، هو إثبات التفكير، فإن الغرض من أنا أفكر، يصير هو إثبات الوجدانية؛ ومعلوم أن الوجدانية، تلي الوجود في الإثبات، ولا يوصف بها إلا من كان موجودا"⁽²⁾.

كما أن التنصيص على معنى الوجود، في الشق الثاني من الترجمة، وهو، أنا موجود، قد يخالف كذلك، مقتضيات دلالية وتداولية، بقدر يتعدى مخالفة الأصل الفرنسي لها؛ ذلك، أن معنى الوجود في اللغة العربية، يقع تحت طائلة الحذف، لأنه يدل على الحال، ويكثر في الاستعمال. يضرب لنا فيلسوفنا مثالا، على مواقع حذف هذا المعنى، منها ما سمي بـ "حذف الرابطة، وهي الفعل الذي يصل بين المبتدأ والخبر، والذي استعمل له المتفلسفة، لفظ الوجود، فقالوا مثالا: يوجد الرجل عادلا، أو يكون الرجل عادلا، ويكتفى بالقول: الرجل عادل"⁽³⁾. فإذا كان التوجه اللغوي العربي، ينحى منحى حذف معنى الوجود، من مختلف الأقوال والعبارات، فإن التصريح به، حسب الرجل، يصير حشوا، ويحدث قلقا، في بنية العبارة؛ وذلك، من خلال تكرار معنى الوجود، أي أنا، ولا شك أن هذا التكرار، سيحدث لدى المتلقي لبس في العبارة، وتشويش في الفهم. وما دام الأمر سيصير كذلك عند المتلقي، فإن إيراد الفعل أفكر، يعد أيضا، خطأ شنيعا، في الممارسة اللغوية العربية؛ من حيث أنهم، أطالوا في العبارة، التي كان يكفي فيها المتلقي، استنباط المفهوم المقصود أو الخفي، من وراء جملة أنا أفكر، التي تفيد معنى الذات المفكرة؛ لذلك، كان الأجدر بالنقلة والمترجمين العرب "إيراد هذا المعنى، في صيغة اسم الفاعل، فينقلوا الكوجيتو، إلى الصور التالية، وهي: أنا مفكر، إذن أنا موجود"⁽⁴⁾.

(1) - نفسه، ص: 414.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 418.

(3) - المرجع نفسه، ص: 421.

(4) - نفسه، ص: 423-424.

إضافة إلى هذا التكرار، الذي وقع في الصيغة الوجودية للكوجيتو، يتم كذلك، إهمال شهادة الحال⁽¹⁾، التي تقوم مقام التصريح بهذا المعنى؛ يقول طه مؤكداً، أن "كل ما كان أمراً لغوياً، فإنه يتوصل إلى معرفة حقيقته، بإثبات المقال، وكل ما كان أمراً وجودياً، فإنه يتوصل إلى تبين كنهه، بشهادة الحال، فكما أن الحال لا يقال، فكذلك المقال لا يحول"⁽²⁾. فيتبين، أن الشق الثاني من ترجمة الكوجيتو، بصيغة أنا موجود، قد أهملت شهادة الحال، مما يفضي، إلى إنشاء معان معلولة دلالياً، قد تفيد الشك أكثر من اليقين في معنى الوجود. وعليه، فإن الصيغة التحصيلية للكتوجيطو، دخل عليها من التكلف، ما جعل تركيبها غير قصير، وفهمها غير قريب، ما يجعل ضرر هذه الترجمة، ومساوئها على التفلسف، وعلى اللغة العربية، عديدة، من أهمها: أنها تورث "أخطاء في المعنى والتركيب، وتجعل النقل يطول فوق الحاجة، ويستغل على المتلقي استغلاقاً، فلا ينتفع به إلا قليلاً"⁽³⁾؛ فيتعين إذن، صرف هذا النموذج من الترجمة، وطلب غيره، مما لا تطول عبارته، ولا يبعد إدراكه.

محمل القول أن الضرب التحصيلي من الترجمة، يتجاهل الصفات التجديدية، التي يمكن أن تجعل من الفلسفة المترجمة، فكراً حياً، يتوافق مع خصائص ومقتضيات الترجمة، كونها تحتذي حذو النص المنقول، لفظاً ومعنى، دون تمحيص أو تنقيح، مع التسليم بكل الحقائق الفلسفية، أصولاً وفروعاً، كأنها حقائق مطلقة، ولازمة لكل الأمم والثقافات. وهو ما أدى بالترجمة الفلسفية العربية، إلى أن تعثرها آفات خطيرة، أدت إلى وقوعها في التطويل في العبارة، والتهويل في المعاني والحقائق، هذه الطريقة لا يمكن أن تنهض بأعباء التفلسف، فهي فلسفة موعلة في التضيق، بقدر ما تحالف المقتضيات الدلالية للمجال التداولي، وعليه، فإن العمل بما غير وارد.

2. الترجمة التوصيلية المقتضيات والخصائص

تكاد الترجمة التوصيلية، بالكاد، تحفظ بعضاً من الصفات التجديدية للفلسفة، دون الوصول إلى تمام التوفيق بينهما؛ حيث يتم نقل أقل الأجزاء ضرراً على المجال التداولي، عكس الترجمة التحصيلية، التي تنقل جل عناصر النص الفلسفي، اللفظية والمضمونية، من جهة، ومن جهة أخرى، يكون الهدف الذي يشغل بال المترجم، هو المعرفة، حيث يتمسك في ذلك بحرفية المضمون، دون حرفية اللفظ، ويتعقب جل المكونات المعرفية للنص الفلسفي، قصد تحقيق معانيها، آخذاً بعين الاعتبار، بعض المقتضيات العقيدية واللغوية المنقول إليها، في مجاله التداولي.

2. 1. 2. خصائص الترجمة التوصيلية

أكد طه، أن عمل المترجم التوصيلي، يتصف بخصائص ثلاث، هي: التعارض الجزئي، والنقل الأكثر، والتوجه المعرفي، فلنمض إلى تعقب هذه الخصائص، وآثارها على الممارسة الفلسفية العربية.

(1) - إن مسألة الحذف، قد غابت عن الممارسة اللغوية العربية في معنى الوجود، وغابت أيضاً في ترجمة الكوجيتو، ويتم هذا الحذف من وجهة نظر الرجل، لاعتبارات، منها: كثرة الاستعمال، وأيضاً دلالة الحال، التي تبعث على اليقين في الوجود، أو كما يقول: "معلوم أن لسان الحال، أنطق من لسان المقال" (أنظر: مرجع نفسه، ص: 421).

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 425.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مرجع سابق، ص: 19.

2. 1. 1. الترجمة التوصيلية والتعارض الجزئي بين الفلسفة والترجمة

تختلف أشكال التعارض الجزئي بين الفلسفة والترجمة، باختلاف الآثار الناتجة عن ضرر الإخلال بالأوصاف التجديدية للفلسفة، نوعا وعددا؛ فقد تحفظ في هذا الوجه من وجوه الترجمة التوصيلية، بعضا من الأوصاف، ويضع البعض الآخر، مما يمكن أن يؤثر سلبا، على القدرة على التفلسف، حسب عدد الصفات المحفوظة، ونوعية تأثيرها في مسلك الممارسة الفلسفية؛ لذلك، حاول الرجل، تحديد مراتب الحفاظ على الصفات التجديدية للفلسفة في هذا الضرب، فخلص إلى المعايير التالية: "أن صفة التحقق في الموضوع الفلسفي، أسبق على صفة التجرد فيه؛ وأن صفة الموضوع الفلسفي، أسبق على صفة المنهج الموصل إليه؛ وأن صفة المنهج الفلسفي، أسبق على المصدر، الذي تؤخذ منه العناصر الفلسفية"⁽¹⁾. فالمعيار الأول، يقضي بأن تُحفظ صفة النموذجية الفلسفية أولا، لأنها تنزل درجة أعلى من الصفة الثانية، التي هي المقصدية؛ بينما المعيار الثاني، يوجب أن تكون القصدية الفلسفية، أولى في الحفظ من الاتساعية الفلسفية، كونها تفوقها رتبة؛ أما المعيار الثالث، فيجعل الحفاظ على صفة الاتساعية الفلسفية، أولى من الحفاظ على صفة الاتصالية؛ فتصير الصفات الثلاث، هي الأولى التي ينبغي الحفاظ عليها، وهي النموذجية الفلسفية، تليها المقصدية، فالاتساعية، وأخيرا الاتصالية.

وقف المؤلف، باعتبار هذا الترتيب، على أقصى الطرفين المتباينين، من عناصر تحقق صفات الفلسفة التجديدية، هما: الطرف الذي يراعي الصفات الثلاث الأولى، وهي النموذجية والقصدية والاتساعية، والطرف الذي لا يراعي سوى الصفة الأخيرة، الاتصالية. واعتبر أن الأخذ بالطرف الأول، الذي يحفظ الصفات التجديدية الثلاثة للفلسفة، سينشأ عنه تعارض جزئي بين الصناعتين، سببه غياب الصفة الرابعة، وهي الاتصالية؛ ذلك، أنه سينقل جل المضامين الاستشكالية، وصيغ الأدلة المنطقية، التي يتضمنها المنقول الفلسفي، وبالتالي، لن يتحقق للفلسفة نوع من الاستقلال عن المنقول، بل تبقى تابعة له، من غير تحقيق القدرة على توريث المتفلسف، خطابا فلسفيا، يستقل به في ذاته، ويتفرد في خصوصيته.

كما اعتبر صاحبنا، أن الاقتصار على الطرف الثاني، الذي يستبعد الصفات الأولى، ويكتفي بالأخيرة، وهي الاتصالية، من شأنه أن ينزع من الفلسفة قدرتها على الإحياء، وسيفرغ مضامينها من التجديد والإبداع، وستصير إلى الجمود، رغم احتفاظها بالتبعية الفلسفية الاتصالية؛ ذلك أنه، لما كانت الصفات الأولى، النموذجية والقصدية والاتساعية، تعطي للفلسفة معنا تجديديا أعمق، وتقف عند مقتضيات المجال التداولي المخصوص، لاسيما فيما يتعلق باللغة المنقول إليها، فإن استبعادها، وعدم الحفاظ عليها في الترجمة التوصيلية، سيحول دون تحقيق التجديد والابداع في الفلسفة العربية. هكذا، يكون التعارض الجزئي بين الفلسفة والترجمة، في هذا الضرب، يختلف باختلاف آثار الإخلال بصفات الفلسفة التجديدية، من حيث حفظها أو ضياعها، عددا ونوعا. وقد أبقى طه، على الطرف الأول، الذي يأخذ فيه المترجم التوصيلي، بالصفات التجديدية الثلاث الأولى، لأنه أخف ضررا على الفلسفة التجديدية، من

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 332.

الطرف الثاني، يقول صاحبنا: "فيكون أخف هذه الأشكال التعارضية ضررا، ما كان الأصل فيه، حذف وصف الاتصالية، وأشدّها ضررا، ما كان الأصل فيه حذف جميع ما سواها"⁽¹⁾.

2. 1. 2. الترجمة التوصيلية ونقل مجمل مضامين الفلسفة

تسلك الترجمة التوصيلية مسلكا يختلف عن الاختيار التحصيلي؛ فإذا كانت هذه الأخيرة تنقل النصوص الفلسفية نقلا آليا ومستفيضا، فإن الطريقة التوصيلية، تعتمد إلى النقل الموجه، قصد "إفادة المتلقي، على الوجه الذي لا يضر بأرسخ مبادئه العقيدية، وأعم قواعده اللغوية"⁽²⁾؛ فالمترجم، الذي يتخذ من التوصيل منهجا في ترجمته، ينقل مجمل الأصول والفروع، التي يظن أنها تتوافق والمبادئ العقيدية والقواعد اللغوية، ويحاول، في نفس الآن، تجنب كل نقل يخالف هذه المبادئ.

بيد أن هذا النقل، بالرغم من أنه يحرص على إبعاد بعض الأصول الفلسفية، التي قد تحدث ضررا بالعقيدة أو اللغة المنقول إليها، ونقل الحقائق، التي تبدو في ظاهرها غير مصادمة، لمحددات وموجهات المجال التداولي، فإن نزوعه نحو نقل أكثر الحقائق والمضامين للمنقول الفلسفي، سيحمل معه الغث والسمين، مما تضمنه هذا المنقول. لكن، لو حاول المترجم تمحيص تلك الحقائق، ونقدها، وملائمتها لأصول المجال التداولي المنقول إليه، لتبين أنه، يمكن أن تستثمر من جديد، لفتح آفاق فكرية فلسفية في المعرفة العربية؛ لكن، إذا تركت على ما هي عليه، من التناقض الكبير بين المجالين التداوليين، فإنها ستشكل ضررا على الثقافة المنقول إليها، من حيث أنها ترسخ التبعية لهذا المنقول، ولا تُكسب القدرة على رده، أو إبداع غيره. فمن وجهة نظر فيلسوفنا، نقل معظم الحقائق الفلسفية قد يؤدي بعض النفع، متى اقترن بأخف التعارضات بين الفلسفة والترجمة، وإلا فقد يكون له من الضرر ما يضاوي ضرر النقل الكلي للترجمة التحصيلية، متى اقترن بأسوأ هذه التعارضات، وهو التعارض الذي لا يبقى إلا على مبدأ الاتصالية.

2. 1. 3. الترجمة التوصيلية والتوجه المعرفي

قد تفي الترجمة التوصيلية بغرض الأمانة المضمونية، التي تتوخى النقل الحرّفي، لمعاني المضمون الفلسفي. هذا التوجه، بالنسبة للرجل، لا يحصل فيه تمام الاستقلال عن محاكاة المضمون الأصلي للنص المترجم؛ فالترجمة التوصيلية، لا يستحوذ عليها هم اللغة أو اللفظ، كما هو حال الترجمة التحصيلية، إنما يستحوذ عليها هم المعرفة، أي تتبع المكونات المعرفية للنص المنقول، ومراعاة مضامينه ومعانيه، بحكم أن المعرفة، تخدم غرض تحصيل العلم، كما يقرره المقتضى التداولي للمتلقي العربي.

إن تعقب المترجم التوصيلي المضامين المعرفية، من النصوص الفلسفية، بغرض إفادة العلم والمعرفة، أمر محمود لا ضرر فيه؛ نظرا، لإفادة المتلقي في هذا الجانب، حيث يعمل على التصرف في صور المضامين الفلسفية، فيحذف منها ما يراه يخالف المقتضيات التداولية، العقيدية واللغوية، للغة المنقول إليها، ويعمل على تغطية بعض أوصاف الأصول أو

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 333.

(2) - المرجع نفسه.

الفروع المنقولة، بأوصاف من الأصول والفروع التداولية للغة الناقلة. لكن، وقوف المترجم على نقل المضامين والحقائق الفلسفية المعرفية، وحرصه على أداء الترجمة بأمانة قصوى، أمر لا ينبغي التعويل عليه في الاجتهاد الفلسفي العربي. يؤكد صاحبنا، في هذا الصدد، أن "شدة حرصه المترجم على الأمانة، في نقل مضامين الحقائق المعرفية، التي يبدو أنها توافق أصول هذه اللغة، تجعل توسله بهذا الطريق محدوداً، ذلك أنه، يحجم إحجاماً عن أن يغير مضامين هذه الحقائق المنقولة، بما يقطعها عن مجالها التداولي الأصلي"⁽¹⁾. وبما أن الترجمة التوصيلية، قد لا تتوفق، في تغيير مضامين الحقائق المنقولة، بما يعزلها عن مجالها التداولي الأصلي، فإن المترجم هنا، سيتوسل بالترجمة الحرفية لتلك المضامين، مما يجعل به، أن يبلغها كما هي، دون تغطية أو حذف، وهو ما قد يضر بمقتضيات المجال التداولي للمتلقي.

يتبين إذن، أن الترجمة التوصيلية، تعمل على إبقاء التعارض بين صفات الفلسفة وخصائص الترجمة، لأن المترجم، لا يفتأ ينقل كل الحقائق الفلسفية، التي قد توافق أو لا توافق، أصول ومقتضيات المجال التداولي اللغوي والمعرفي، وقد شبه المؤلف هذا النوع من المترجمين، الذي يقف موقف من يريد الاطلاع على ما تضمنه النص من معارف، ليخبر الغير، بالراوي، الذي يوصل الخبر إلى غيره، فيظهر منه جوانب ويضمّر أخرى، يقول طه: "فالمترجم التوصيلي، هو إذن، عبارة عن المترجم، الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل، لا فارق بينه وبين الراوي، إلا أن هذا ينقل ما علم به، بقصد إخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه، بقصد تعليمه"⁽²⁾؛ وهو ما جعله يطلق على هذه الطريقة بالترجمة التوصيلية؛ لما يعتريها من الآفات، التي قد تضر بقدرة المتلقي على الممارسة الفلسفية، ويضعف من طاقته على الإبداع فيها.

2. 2. 2. آفات الترجمة التوصيلية وآثارها على المتلقي العربي

إذا كان المترجم التوصيلي، يعمل على نقل البنى المعنوية، التي وردت بها البنى المنطقية في النص الأصلي، ويتمسك بالحرفية المضمونية والدلالية، فإنه واقع لا محالة، في تهويل بعض المعاني، مما يجعل المتلقي ذو اللسان العربي، يتعثر في تحصيل المعرفة الواردة بها، ويستشعر العجز من نفسه إزاءها، فلا يقوى على الاعتراض عليها، أو وضع ما يضاهيها من معان أخرى.

2. 2. 2. آفة التهويل في الترجمة التوصيلية

تظهر آفة التهويل، عند إيراد ألفاظ فلسفية غريبة على اللسان العربي، ومبالغ في معانيها، مثل غرابة بعض الأسماء والمصطلحات الفلسفية. وقد أدت هذه الألفاظ، إلى تعثر المتلقي في تحصيل المعرفة بالفلسفة، وبأن عجزه إزائها. يورد عبد الرحمن، أن بعض أسماء الأعلام، لمشاهير وشراح يونانيين، قد حافظت على صورها الصوتية، وصيغها الأصلية، في النقول العربية، كما وردت في الفكر اليوناني. وقد أورد أبو حامد الغزالي، في كتابه تهافت الفلاسفة، بعضاً من أسماء الأعلام، الذين وقع التهويل بهم، فقال: "إن مصدر كفرهم، سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقرات وأفلاطون

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 335.

(2) - المرجع نفسه، ص: 336.

وأرسطوطاليس وأمثالهم، وأطناب طوائف من متبعيهم، وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم، الهندسية والمنطقية، والطبيعية، والإلهية (...) ⁽¹⁾. يرجع السبب في تحويل أسماء هؤلاء المشاهير اليونانيين، لا إلى كونها تخالف القاعدة المقررة في اللسان العربي وحسب، التي تدل على أن الاسم له دلالة معجمية محددة، فضلا عن دلالاته على مسمى بعينه، لاسيما في الأسماء ذات التركيب الإضافي؛ حيث كانت "عادة العرب، أن تتخير من الأسماء، ما يكون مدلوله حسن، تيمنا به، وتطلعا إلى لزوم الخير لحامله" ⁽²⁾؛ وإنما، تخالف كذلك، الصيغ العربية المعهودة، والمألوفة لدى المتلقي.

لما كانت العرب، تأخذ بعين الاعتبار، تأسيس دلالة الأسماء العينية، على الدلالة اللغوية والعرفية، وكأن أسماء الأعلام في اللغة العربية، رسوم لأشخاص حاملين لها، أي صفة كافية تميزهم ⁽³⁾، فإن الرّج بأسماء يونانية، غريبة عما هو مألوف في اللسان العربي، من شأنه أن يخلق نوعا من الاستغلاق في فهم مدلولاتها، وإدراك حقائقها؛ "فلا يعرف الأفراد ذاتهم الذين تسموا بها، ولا حتى كيف ترسم هذه الأسماء حقائقهم، مع أن معرفة المدلول الأصلي للاسم، هي أحد المطالع التي تسهل عليه طريق الاستئناس به، أو إدراجه في سياق معارفه، حتى ولو ظهر فيما بعد، أن هذا المدلول الأصلي للاسم، لا يطابق حقيقة المتسمى به" ⁽⁴⁾. وغير خاف هنا، أن المقصود لدى الرجل، ليس هو إدراك مدلول الاسم، عن طريق المسمى العيني، بما هو أداة ووسيلة للتعريف والتعرف، إنما هو إقامة أسباب الصلة، مع أثر ثقافي مختلف. غير أن هذه الأسباب، "قد تسلك طريق الموافقة أو طريق المخالفة، فإن وافق مدلول الاسم أوصاف مسماه، كان ذلك زيادة في التعرف عليه بالأوصاف المثبتة، حيث إن الاسم الموافق، يكون أفضل من الاسم غير الموافق، وإن خالف مدلول الاسم مسماه، كان ذلك زيادة في التعرف عليه، بالأوصاف المنفية، حيث إن الاسم الضد، يكون أميز من الاسم المثل" ⁽⁵⁾.

وكما استطاعت أسماء الأعلام والشرح اليونانيين، المحافظة على صورها الصوتية، وصيغها التركيبية الأصلية في النقول العربية، استطاعت كذلك بعض الأسماء العامة، الحفاظ على هذه الصور، كما وردت بصيغها اليونانية، مثل ما أورده المؤلف، على نحو "ديالطقي (جدل)، سيلوجسموس (القياس)، إفاغوجي (الاستقراء)، تراغوديا (المأساة)، قوميديا (المهارة)، فيواطقي (فن الشعر)" ⁽⁶⁾، وغيرها من الأسماء الكثيرة، التي شأبها التهويل، وقد جاءت مفصلة، في كتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي ⁽⁷⁾. أضفي طابع التهويل على هذه الأسماء، لكونها استعصت على اللسان العربي

(1) - أبو حامد الغزالي، *تهافت الفلاسفة*، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1375هـ/ 1966م، القاهرة، ص: 74.

(2) - طه عبد الرحمن، *فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة*، مرجع سابق، ص: 337.

(3) - أورد فيلسوفنا، أن مصطلح الرسم، كما عرفه المنطقة، هو تعريف الشيء بذكر جنسه القريب أو البعيد، مع خاصة لازمة أو عرضية غير الفصل، مثل أن يقال في تعريف الإنسان، إنه الحيوان الكاتب، ولكن المراد به هنا، هو ذكر صفة، تكون كافية لتمييز الشيء عن غيره، من دون أن تكون ضرورة في هذا التمييز، مثل أن يقال: كاتب المقدمة، فيعرف أن الموصوف بها، هو ابن خلدون. (أنظر هامش المرجع نفسه، ص: 338).

(4) - طه عبد الرحمن، *فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة*، مرجع سابق، ص: 338.

(5) - المرجع نفسه.

(6) - نفسه.

(7) - الخوارزمي، *مفاتيح العلوم*، مرجع سابق، ص: 79- 92.

أدائها، فتوهم المتلقي، بأنها معان رفيعة جليّة؛ ومادام الأمر كذلك، فإنها لا محالة ستستغلّق في مدلولاتها، ويجد فيها المتلقي من الغرابة، ما يدفع الناقل إلى البحث عن صيغة، لرفع الاستغلاق الحاصل، وذلك بتعريبها، كأن يقوم المترجم، بإضافة بعض الزوائد العربية إليها مثل: "ال تعريف، وباء النسبة مع التأنيث، كأن نقول الريطورية بدل ريطوريقي، أو نقول الفيويطية بدل فيويطريقي، أو حتى أن نخضعها للاشتقاق العربي، كما وقع بالنسبة لسولوجسموس، الذي اشتق منه الفعل سلجس، والمصدر سلجسة"⁽¹⁾.

لكن، بالرغم من عملية التعريب هذه، التي تغفل جانباً مهماً، من جوانب دلالة اللفظ على معناه، فإن هذا لا يعني المتلقي، من محاولة معرفة المعاني الأصلية، التي وردت بها تلك الألفاظ، والمسميات المعجمية، ولو أن معرفتها تبقى محدودة، لأنها وردت بلسان يوناني، ينزع إلى انتمائه وثقافته وهويته، إلا أن معرفة المصطلحات والمسميات خير من جهلها.

2. 2. 2. آثار آفة التحويل على تحصيل المعرفة

لا مشاحة في أن الألفاظ والمصطلحات، التي تم تحويلها، كان لها بالغ الأثر على المتلقي العربي، في ضعف فهمه، واستيعابه للنصوص الفلسفية المنقولة، ما يجعله يتعثر في تحصيل مقصودها. وقد أشار طه إلى ابن سينا، الذي وجد نفسه، متعثراً في استيعاب وفهم كتب الإلهيات المنقولة، فقال: "قرأت كتاب ما بعد الطبيعة، لأرسطو، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس علي غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظاً؛ ومع ذلك، لا أفهمه، ولا المقصود منه، وأيست من نفسي، وقلت هذا كتاب، لا سبيل إلى فهمه"⁽²⁾. فما كاد ابن سينا، يخرج من يأسه من محاولة فهم الكتاب، وينتهي به الحال إلى إهماله، حتى وضع يديه قدراً، على رسالة للفارابي، في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة، وهي عبارة عن تلخيص لكتاب أرسطو ما بعد الطبيعة، التي تندرج فيما عده طه، بالطور الاستصلاحي للترجمة، وبالضبط في الترجمة التلخيصية؛ هذه الترجمة، كما يؤكد، "تسعى إلى إيجاد بعض أسباب الوصل، بين المضامين المعرفية للمنقول، وبين المقتضيات التداولية للغة الناقلة، حتى يتم توظيف هذه المقتضيات، في استيعاب المضامين المنقولة، استيعاباً لا ينفر النفس، ولا يتعب الذهن"⁽³⁾.

فكانت رسالة الفارابي، في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة، تنزل عند الشروط التداولية، التي أقرها الرجل⁽⁴⁾، والتي فانت فلسفة الطور الأول من الترجمة الابتدائية، التي استغلّق فهمها على ابن سينا، حتى ظن ألا فائدة ترجى منه، فلما ظفر بتلخيص الفارابي لما بعد الطبيعة، أمكنه إداك، من تحصيل مقصود أرسطو، فزُفِع الاستغلاق عن ابن سينا، وفتح له باب الفهم والاستيعاب.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 339.

(2) - جمال الدين القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2005، بيروت، ص: 269-272.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 347.

(4) - نعي بما محددات وحقائق المجال التداولي الإسلامي العربي، وهي المحدد العقدي، والمحدد اللغوي، والمحدد المعرفي.

2. 2. 3. النموذج التطبيقي للترجمة التوصيلية للكوجيتو

يُجْتَهِد المترجم التوصيلي، في إزاحة بعض آثار آفة التطويل، التي منيت بها الطريقة التحصيلية؛ لكن، بالرغم من ذلك، فإنها تقع في آفة أخرى، تُبْقِي على التعارض الجزئي بينها بين الفلسفة، وهي آفة تحويل بعض المعاني والحقائق، التي يحملها المنقول الفلسفي؛ لذلك، سيكون النموذج التطبيقي لترجمة الكوجيتو، مختلف عنه في الترجمة التحصيلية. فإذا كان النموذج الديكارتي، الذي اعتنى بترجمته الخضيرى، ينزل عند الترجمة التحصيلية، الذي صيغته هي أنا أفكر، إذن أنا موجود، فإن النموذج الذي بين أيدينا، والذي اعتنى بترجمته نجيب بلدي، في كتابه ديكارت⁽¹⁾، ينزل عند هذه الصيغة، التي يقول فيها: "أفكر إذن أنا موجود، هذا هو اليقين الذي يفاجئنا به ديكارت، يقين أول ومعرفة أولى"⁽²⁾. هذه الصيغة، هي أقرب، من وجهة نظر صاحبنا، إلى الترجمة التوصيلية، وصيغتها، هي: أفكر، إذن أنا موجود.

بالمقارنة مع الصيغة التحصيلية، سنجد أن الصيغة التوصيلية للكوجيتو، قد حذف فيها ضمير المتكلم المنفصل المفرد، وهو أنا، الذي كان مقرونا بلفظة أفكر، إضافة إلى حذف حرف الفاء، التي دخلت على أنا، في الجزء الثاني من الصيغة، في الطريقة التحصيلية. لكن هذه الترجمة، قد تقع، في هذا الحذف الأخير، في تحويل أداة الربط، بين صدر الكوجيتو وعجزه، فضلا عن التهويل، الذي اتبع فيه من تقدمه، وهو تحويل لفظ موجود. وتقع هذه الترجمة، من خلال تحليل طه، في تحويلين اثنين؛ أحدهما، تحويل لفظ موجود، الذي وقع التمسك به على علاقته، حتى بدا كأنه لا بدليل له، لا صيغة ولا مضمونا؛ والتهويل الثاني، هو تحويل لفظ إذن: إذ حصل إيراده في الجملة، في غير محله.

2. 2. 3. 1. آفة تحويل لفظ (موجود)

وقعت ترجمة الكوجيتو، أفكر، إذن أنا موجود، في تحويل لفظ موجود، الذي جاء على صيغة اسم مفعول، ولم يخرج أحد من المترجمين، في نظر الرجل، عن هذه الصورة، مع أن إمكانات اللسان العربي، التعبيرية والتركيبية، زاخرة بصيغ أخرى متعددة، قد يرد بها هذا اللفظ؛ فمثلا: "الأصل في صيغة اسم المفعول، هو وجود الفعل، فيجوز أن يسد مسده، فقول القائل: أنا مضروب، قد يقوم مقامه، قوله: ضُربت، بالبناء للمجهول، كما أن الأصل في مضمون المفعول، هو وقوع فعل الفاعل عليه، فيجوز أن تستبدل به، أية عبارة تدل على هذا الوقوع، كأن يقول القائل: لحقني ضرب، أو تعرضت للضرب، أو أصابني ضرب"⁽³⁾. ولهذا، يقترح الرجل، أنه بالإمكان استبدال مكان أنا موجود، بلفظ أُوْجِدُ، هذا اللفظ، بالنسبة إليه، هو الوجه الأول، الذي يمكن أن نراجع به الترجمة التوصيلية للكوجيتو، هو "أن نستبدل بصيغته الحالية صيغة فعلية، فنقول: أفكر، إذن أُوْجِدُ"⁽⁴⁾؛ هذه العبارة المقترحة، يجدها قريبة إلى الأصل الفرنسي، ومتناسبة بين جزئيهما الأول والثاني، لأن كلاهما جملة فعلية.

(1) - نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1987، القاهرة.

(2) - نجيب بلدي، ديكارت، المرجع نفسه ص: 93.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع السابق، ص: 438.

(4) - المرجع نفسه.

إضافة إلى أن فعل أُوجِدُ، بصيغته المبنية للمجهول، تدل على المفعولية، التي تمنح عملية الإيجاد، لفاعل آخر مطلق، فتصير صيغة الكوجيتو، هي: "أفكر، إذن أوجدني فاعل غيري، ولنصطلح على تسميتها بالصيغة المفعولية الإيجابية للكوجيتو"⁽¹⁾؛ غير أن هذه الصيغة، تختلف عن الصيغة الفرنسية je suis، التي تدل على الفاعلية. يرى طه، أن الصيغة الإيجابية المفعولية للكوجيتو، تنزل عند مقتضى من مقتضيات الاستعمال العربي، ومحدد من محددات المجال التداولي العقدي، الذي يرمي إلى أن وجود الإنسان، متعلق بفاعل غيره، وهو الفاعل الحقيقي لوجوده، فضلا عن أن لا أحد يستطيع أن يفكر من غير أن يعلم أنه موجود. وقد كان أدعى للمترجم التحصيلي، الذي جمُد على الصورة الأصلية للكوجيتو، أن يتنبه إلى أن الحفاظ على الصيغة المنقولة، صرفا وتركيبا ومعنى، والتغاضي عن إمكانات استثمار الصيغة المفعولية التي اقترحها فيلسوفنا، من شأنه أن يفوت على المتلقي العربي، إمكانية فتح آفاق واسعة للتفلسف والإبداع، في الممارسة الفكرية، وإقداره على مشاكسة المبادئ الفلسفية الديكارتية، التي جثم عليها الفكر العربي.

بعد التهويل الذي لحق لفظ موجود، والآثار السلبية البالغة، التي تركتها صيغة أنا أفكر إذن أنا موجود، على المتلقي العربي، بتقييد نظره، وتطويق إمكاناته، في محاولة استثمار المنقول، يجتهد صاحبنا، في تصحيح هذه الصيغة، باستبدال مكان معنى الوجود، بمعاني ألفاظ، تكون أقرب إلى الصيغة الملائمة للمقتضيات التداولية العربية. فبعد استبدال مكان أنا موجود، بأُوجِدُ، يقترح من جهة ثانية، استبدال مكان أنا موجود، بأكون، فتأتي على الشكل التالي: أفكر، إذن أكون، وهي المسماة بالصيغة الكونية للكوجيتو. من هنا، نجد أن فعل كان، حضي في الاستعمال العربي، بمكانة لغوية متميزة، جعلت منه فعلا تاما، يفيد معنى الوجود؛ بيد أن المفكرين العرب، لم يلتفتوا إلى هذا الفعل، ولم يستعملوه في ترجمة الكوجيتو، لذلك، يقول الرجل: "لكن العجب أنه، لا واحد ممن نظرنا في كتبهم أو نقولهم، بحثا عن المقابل، الذي وضعوه للكوجيتو، استعمل هذا الفعل، على الرغم من تميزه عن فعل وُجد، بوجوه تجعله أنسب لأداء مدلول الكوجيتو"⁽²⁾. لكن فعل كان، كانت له ميزات اشتقاقية، يمكن أن تستثمر في ترجمة الكوجيتو، على نحو أوسع وأفضل.

من المراجعات أيضا، لصيغة الكوجيتو، اعتمد طه، وجوها أخرى، حاول من خلالها، استبدال مكان عبارة أنا موجود، بعبارات متعددة، بتعدد إمكانات اللسان العربي؛ من ذلك، تغيير لفظ أنا موجود، بأكون شيئا، فتتخذ الكوجيتو صيغة مختلفة، هي: أفكر، إذن أكون شيئا، مبرا هذا الاختيار، بكونه أخف على اللسان العربي، وأسرع للفهم من الأولى، بمعنى أنها مختصرة. ومنها أيضا، أنه يجيز استبدال صيغة أنا موجود، بصيغة أخرى هي: أنا ذات؛ فيقال: "ذات الشيء، ويقصد به عين الشيء، أو نفسه، وقد عبر الفلاسفة عن هذا المعنى، باسم الماهية، أي ما به الشيء هو هو"⁽³⁾. ولأن الذات متعلقة دائما بالموجود، فقد صاغ طه الكوجيتو، تحت هذا اللفظ، وهو الذات،

(1) - نفسه.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 443.

(3) - نفسه، ص: 449.

فجاءت الصيغة على النحو التالي: أفكر، إذن أنا ذات؛ وسميت بالصيغة الذاتية للكوجيتو. آخر وجه جَوَّزه لمراجعة الصيغة الوجودية للكوجيتو، هو إمكانية تغيير، أنا موجود، جملة واحدة، بجملة أخرى، هي، أنا حق؛ فيقال: "حق الشيء إذا ثبت، والثبوت معناه، الكون والوجود، فيكون الحق غير الصدق، إذ الأول قيمة وجودية، نحكم بها على الواقع والخارج، بينما الثاني قيمة معرفية، نحكم بها على الأقوال والاعتقادات"⁽¹⁾. فنجد أن مدلول الحق، ينطبق على جانب الوجود، فتكون الصيغة الوجودية للكوجيتو، هي: أفكر، إذن أنا حق.

2. 2. 3. آفة تهويل لفظ (إذن)

لم يقف أثر تهويل عبارة الكوجيتو، في الترجمة العربية على الجزء الأخير، المتمثل في لفظة موجود، بل تعدى هذا الأثر، إلى بداية هذا الجزء من الجملة، فأصيب بهذه الآفة، المتمثلة في استعمال لفظة إذن، مع أن ديكارت، كما يصرح الرجل: "ما فتئ يؤكد، أن الكوجيتو، ليس استدلالاً منطقياً، وإنما استبصاراً حدسياً، حتى إننا نكاد نشعر أنه، لو أمكنه أن يجد في الفرنسية لفظاً، يسد مسد إذن، لما تردد في استعماله مكانه"⁽²⁾. من جانب آخر، تغافل المترجمون العرب، عن إمكان حذف هذا اللفظ، لما يحدثه من تهويل في العبارة، ولما يمكن أن يظفروا به في اللسان العربي، من إمكانات تعبيرية، قد تفوق بعض الإمكانيات الموجودة في اللسان الفرنسي، حتى يدفعوا عن الكوجيتو "الالتباس، الذي أوجبه صورته اللفظية، ويصرفوا عنه الوصف الاستدلالي، الذي مازال إلى اليوم ينسب إليه"⁽³⁾.

من منظور طه، قد أساء المترجمون في استعمال لفظ إذن، حينما ترجموه عن كلمة *donc*، بما إساءة؛ فقد تم إيراد في الجملة من غير محله، وتتضمن هذه الإساءة، أوجها من الفساد، أهمها: مخالفة شرط الجواب، وهو ما يعني، أن أداة إذن، تدل على الجواب، والكلام الذي قبلها، ينزل منزلة السؤال، بيد أن ترجمة الكوجيتو التوصيلية، لا تحمل صيغة الجواب، الذي يسبقه سؤال، بل هما "قضية خبرية جازمة، أو قل ثبوتية، وربما تكون قوة الجزم في القضية الأولى، أكبر منها في القضية الثانية، على نقيض المطلوب في استعمال إذن"⁽⁴⁾. لتصحيح هذا الفساد، الذي لحق صيغة الكوجيتو، بإضافة لفظة إذن، أعاد صاحبنا صوغ العبارة، فحمل الجزء الأول منها صورة استفهام، لكي يجعل من الجزء الثاني جواباً عنه، وتحصل الاستقامة المطلوبة، في التعبير والبيان، فاقترح الصيغة التالية: أفكر؟ إذن لكنت موجوداً، واصطلاح على تسميتها بالصيغة السؤالية للكوجيتو. حملت هذه الصيغة بعضاً من المزايا المعتمدة، وهي أنها صيغة حوارية، تفيد الشك، الذي اتخذ منه ديكارت، مبدأً أساسياً للتفكير، إضافة إلى أن الصيغة السؤالية أو الحوارية، تكشف عن البنية الاستدلالية التي يتركب منها.

الإساءة الثانية في ترجمة الكوجيتو، هي مخالفة شرط الجزاء، وهو أن أداة إذن السببية، تدل في معناها على الجزاء، وقد استعملت هنا بغير قيودها النحوية، بمعنى أن الربط السببي بين الجملتين، بواسطة إذن، يوجب، على

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 451.

(2) - المرجع نفسه، ص: 453

(3) - نفسه.

(4) - نفسه، ص: 454.

الأقل، من وجهة نظره، "مراعاة القيدتين الآتين: هما، أن تدخل إذن على فعل مضارع، دال على الاستقبال؛ وأن تجري مجرى لو، مع حذف فعل الشرط"⁽¹⁾. من هنا، تبدو صيغة أفكر، إذن أنا موجود، فاسدة في تركيبها من الوجهين: الأول، أنها ليست جملة لفعل المضارع، يدل على الاستقبال، والثاني، أن أداة إذن، لا تقوم مقام لو الشرطية، فلا يصح إذن دخول الأداة عليها.

أما الإساءة الثالثة، هي مخالفة شرط التوكيد؛ إضافة إلى الربط السببي، بين الجملتين الأولى والثاني، تدل أداة إذن، على معنى توكيد الجواب، الذي جاء مرتبطاً بالشرط في الجملة الأولى، فاعتبرت لفظة إذن، في هذا الوضع حشواً، بالرغم من أن عموم المترجمين، كما يؤكد طه، وقعوا في استعمال إذن، على الوجه الذي يفيد التوكيد، وأنهم "أرادوا بهذا الاستعمال، إفادة السببية نفسها بين قضيتي الكوجيتو، والشاهد على ذلك، جمعهم فيه بين الحرفين، إذن وفاء السببية، معاً"⁽²⁾. هذا ما جعل الترجمة التوصيلية للكوجيتو، أفكر، إذن فأنا موجود، تخلو من أدوات الشرط، التي لا تجوّز استعمال لفظ إذن التوكيدية؛ وتستعمل إذن التوكيدية، في معنى إذن الجزائية، التي استخدمت في مكان غير المكان الأصلي، وهو في الجزء الأول من الجملة، حيث أن "الناقل، جوز استخدام إذن، في موقع غير موقع الصدر، فقد نزع عنها وظيفة السببية، وألحقها بفاء العطف، فلا تبقى لها إلا وظيفة التوكيد، وهو ما لم يعقله"⁽³⁾.

الإساءة الرابعة، مخالفة شرط الفور؛ فقد أوهمت ترجمة الكوجيتو التوصيلية المتلقي العربي، على أنه يحمل في طياته معانٍ معقدة، تبعث على التهويل، بإدخال أداة إذن. فقد كان أدعى للمترجمين العرب، البحث في اللسان العربي عن أداة، تكون أفيد في الجمع، بين مقتضى الربط بين جملتين، ومقتضى البساطة في هذا الربط، ومن ثم، الاستغناء بالكلية عن لفظة إذن، حتى لا تبعث على التعقيد. وعليه، اقترح طه، عوضاً عن أداة إذن، أداة أخرى، تقوم مقامها، وتنزل عند مقتضى البساطة، وعدم التهويل في الصيغة، هي أداة فاء العطف السببية؛ فهي عنده، "حرف استتباع، وبين أن الاستتباع هو بمنزلة الارتباط المطلوب، وهو كذلك حرف استتباع على الفور"⁽⁴⁾. فلو تفطن المترجمون العرب إلى وظيفة الاستتباع الفوري، الذي تختص به أداة الفاء، وعدم الإخلال بها، لأتوا بترجمة للكوجيتو، تفضل ما ذهبت إليه الترجمات العقيمة، الواقعة في التهويل. هكذا، يتبدى لطه، أن ورود أداة إذن، في النقول العربية للترجمة التوصيلية للكوجيتو، لم تكن موفقة في مقصودها، من حيث أنها، أدخلت بشروط وقواعد اللسان العربي، ما جعلها ركيكة في بنيتها، جامدة على مضمونها الأصلي.

حاصل القول في الترجمة التوصيلية، أنها تجتهد في تجنب المصادمة مع المقتضيات العقدية واللغوية الصريحة، لمحددات المجال التداولي للمتلقي العربي، ولو أنها بقيت متمسكة بنقل كل المضامين الفكرية والمعرفية، التي يحملها المنقول الفلسفي. وعلى الرغم من حرص هذا الضرب من الترجمة، على عدم مصادمة الحقائق العقدية واللغوية، إلا أنه

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 458.

(2) - المرجع نفسه، ص: 461.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 463.

(4) - نفسه.

وقع في إهمال بعض الصفات التجديدية للفلسفة الحية، التي قد تسهم في إحياء الممارسة الفلسفية الحقة، بما يجعلها موافقة لخصائص الترجمة. لكن وقوع الترجمة التوصيلية في آفة التهويل، أدى بها إلى توقف تحصيل المعرفة من مضامين المنقول الفلسفي، فنتج عنه، توقف التحصيل العلمي، فيكون التهويل السبب الرئيسي، في تعطيل القدرة على التفلسف، والإبداع فيه.

2. 3. الترجمة التأصيلية الخصائص والآثار

لما كانت الطريقة التحصيلية والتوصيلية في الترجمة، تعيق عملية الإبداع في الفلسفة العربية، استشكالا واستدلالا، فقد وجب البحث عن طريقة، تمكن من تجاوز عيوب المرتبتين السابقتين، كما تمكن من جعل الفلسفة، قادرة على التجديد في مضامينها. اقترح طه، أن تكون هذه الطريقة هي الترجمة التأصيلية، التي تتميز عن غيرها، بحفظها لصفات النموذجية، والقصدية، والاتساعية، والاتصالية. إذ من خلال هذا الحفظ، يكون عمل المترجم، يتصف بالتوفيق الكلي بين الفلسفة والترجمة، والنقل الجزئي لمضامين النص، والتوجه الفكري الفلسفي في الممارسة. فلننظر في هذه الخصائص، وآثارها على قدرة المتلقي العربي في الممارسة الفلسفية المبدعة.

2. 3. 1. خصائص الترجمة التأصيلية

تتبدى مظاهر التوافق والانسجام، بين أوصاف الفلسفة وخصائص الترجمة، من خلال مظهر مهم وحاسم، وهو جعل الترجمة وسيلة مناسبة، وأداة خادمة لمقاصد الفلسفة؛ فالانسجام، والتوافق، بين الأوصاف التجديدية للفلسفة، وخصائص الترجمة، سوف يجعل من هذه الأخيرة، خادمة للفلسفة، ولمقاصدها الفكرية والمعرفية.

2. 3. 1. 1. التوفيق الكلي بين صفات الفلسفة وخصائص الترجمة

ينبغي التوفيق بين الصناعتين، في أهم خاصية تتميز بها الترجمة، وهي الخصوصية اللغوية، التي تنسجم مع الشمولية النموذجية للفلسفة، من حيث أنها تظفر بشاهدها الأمثل، وهو لسانها الخاص بثقافتها، الذي ينبغي أن يتوسل به الفيلسوف، في بلورة أفكاره، وصياغة نظرياته، وتبليغها للغير. هذا الشاهد الأمثل، الذي هو اللسان، المعبر عن لغة الفيلسوف، سيحضى بمكانة معتبرة، كونه يعبر عن هوية الفيلسوف وثقافته، وهو أحق من لغة غيره، في استثمار ما يحويه من قدرات، وإمكانات لغوية، تعبيرية وبيانية، ومن طاقات فكرية فلسفية، إن من جهة الاستشكالات الفلسفية، أو من جهة الاستدلالات المنطقية.

فالفلسفة الحية، بالنسبة لطه، هي التي تنبني على لغة قومها، لا لغة أقوام غيرها، فتصير نموذجا لسواها من الفلسفات؛ وبهذا، تستلزم خصوصية الترجمة، نموذجية الفلسفة، "لا من حيث أنها تطلب الشواهد المثلى، في كل المعاني التي تنظر فيها فقط، بل أيضا، من حيث إنها، هي نفسها تقوم شاهدا أمثل، على غيرها من الفلسفات"⁽¹⁾؛ لذلك، كان معظم المفكرين والفلاسفة، يتوسلون باللسنة أقوامهم، ويجعلون منها أنموذجا للنظر والتفكير والتفلسف. من ناحية أخرى، سنجد هذا التوافق بين الصناعتين، يتجلى أيضا، بين لفظية الترجمة، وقصدية فلسفية؛ حيث، يتم هذا

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع نفسه، ص: 354

التوافق من جهة النفعية، أي أن اللفظ، يرتبط بالقصد، في سياق الاستعمال، ومن ثم، تصير الملفوظات، عبارة عن مضامين، لها مقاصد معينة، هكذا تكون للفظ قيمة، ما دام يرتبط بمقصوده، ولا قصد بغير استعمال الأسباب، التي تضمن له الوجود؛ لذلك كانت الفلسفة، تبني على المقصود بوجود الألفاظ، فتصبح "معرفة في أرض الممارسة الحية، بجميع أسبابها العملية والتعاملية، لا معرفة منقطعة في سماء التجريد، بأسبابها النظرية والتوحيدية، كما هي الفلسفة المنبئية على المعقولات المثالية"⁽¹⁾.

إن الفلسفة، لا تكون فلسفة حية، إلا إذا ارتبطت بألفاظ اللغة المنطوق بها، فارتباط اللفظية الترجمية بقصدية الفلسفة، يشكل حقيقة واحدة، هي الحقيقة اللغوية للإنسان، التي تتجلى من خلال وجهين أساسيين: وجه مرتبط بالترجمة، وهو اللفظ، ووجه متعلق بالفلسفة، وهو القصد. غير أن المنهج التجريدي للفلسفة التقليدية، خرج عن هذا السبيل، فرفع عن المضمون اللغوي، الذي هو القصد الفلسفي، صفة التوجيه والتقويم، حتى صار مدلولاً، بعد أن حذفت قيمته. كذلك، الصورة الترجمية، التي هي أصل الصيغة اللغوية، رفع عنها وصفها النقلي والتحويلي، فسميت بالملفوظ، وهي ما تبقى من الصورة بعد حذف الحركة. وعلى هذا، فإن التفلسف الحي بالنسبة لطفه، "يعيد إلينا الممارسة اللغوية، بصورها التقويمية الأصلية، كما أن الترجمة الحية، تعيد إلينا هذه الممارسة، في صورتها التحويلية الأصلية"⁽²⁾.

وما إن نتبن، كذلك، الصفة الأيديولوجية أو الفكرانية، التي تتصف بها عادة الترجمة، والتي تتوافق مع الاتساعية الفلسفية، وتفيدها من عدة أوجه، حتى نجد، أن هذا التوافق، يمد الفلسفة، بأصول قيمية وعملية مخصوصة؛ ذلك أن الترجمة، لما كانت تنزل عند اتساعية عقلانية الفلسفة، من جهة قيمة العمل والاستعمال، فإن هذه القيم، سترشد العقل في اتساعه، وتكون الترجمة نفسها، تستند إلى تلك القيم العملية، التي تنضبط بها جميع الممارسات، داخل المجال التداولي المخصوص، مما سيجعل العمل الترجمي، أقرب إلى الفلسفة الاتساعية، بحيث تستقي منه تلك القيم العملية، سواء أكانت قيماً عقديّة، فتأتي الفلسفة حاملة للجانب العقدي، كما تحمله الترجمة، أو قيماً ذات صبغة لغوية، فتأتي الفلسفة متضمنة للجوانب اللغوية، التي من المفروض أن تتضمنها الترجمة. وهو ما يؤكد الرجل، بقوله: "ونجد مثلاً لذلك، في الفلسفة الحية، التي نجتهد في وضع أصولها، فإن تعلقها بأسلوب الكلام الجامع، والحكمة المختصرة، راجع إلى تعلق الترجمة التأصيلية، بأسلوب الإيجاز"⁽³⁾. ذلك أن الفلسفة الاتساعية، التي تسترشد بالقيم الأيديولوجية الترجمية، تصير فكراً ومعرفة، موصولة بالقيم، التي تجتمع عليها مختلف الممارسات داخل المجال التداولي، وتمد بعضها بعضاً، وتستثمر جل الإمكانيات الاستشكالية والاستدلالية، بما يمكن أن ينعكس على الممارسة الفلسفية، ويفتح آفاقاً واسعة في مجال التفلسف الحقيقي. هكذا، تصير الترجمة، طريقاً معبدة للفلسفة، في توسيع معارفها، متى كانت مشاركة لها، في أمهات القيم، التي يتحدد بها المجال التداولي.

(1) - المرجع نفسه، ص: 354

(2) - نفسه، ص: 355.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 355.

وإذا كانت التبعية الاتصالية، هي الانفتاح على المنقول الفلسفي، للاستمداد منه، والاستفادة من معارفه وحقائقه، التي لا تمس بالأصول، ولا بالحقائق المميزة للفلسفة الخاصة، فإن هذا الانفتاح، لن يثمر فلسفة معقولة، حتى يتم اكتساب القدرة، وتحصيل الدربة، على توطين ما تم استمداده بالوسط الفلسفي الخاص. بيد أن طه، يرجئ القدرة على التوطين، بعد تحصيل القدرة على التصرف في المنقول، ما يجعله لباسا لباس المأصول. وليس هناك طريقة في التصرف في المنقول، إلا بالترجمة التي تنحنا منحى الطريقة الحرة⁽¹⁾. فالفلسفة، حينما تتصف بالتبعية الاتصالية، تكون قادرة على التجديد في محتواها، والتوليد لحقائقها، نظرا لأن الترجمة تمدها بقدرات على التصرف في منقولها، هذا التجديد والتوليد للفلسفة الخاصة، هو الذي ينزلها مرتبة الاستقلال بالرأي، كما الاستقلال بالرؤية، فتكبر إمكاناتها، وتتسع آفاقها. والمترجم التأصيلي عموما، هو الذي يقصد رفع عقبات الفهم الزائد عن الضرورة، من طريق المتلقي، ثم إقداره على التفاعل مع المنقول، بما يزيد في توسيع آفاقه، وتزويده بأسباب الاستقلال في فكره.

2. 3. 1. 2. النقل الجزئي لمضامين المنقول

تعتمد الترجمة التأصيلية على لسانها الناطق بلغتها، هذا اللسان، الذي تستقل به في رأيها ورؤيتها، بمدى بالقوة في الاستعمال والاستدلال، وبإمكانيات في التصرف في المنقول، ما يجعلها متوافقة كليا، مع مقاصد الفلسفة الحية، وهذا ناتج، عن سعيها إلى نقل أقل الأجزاء إفادة للفكر المخصوص، من مضامين المنقول الفلسفي. حيث تعمل هذه الطريقة، على تخريج مضامينه، وفقا لمقتضى أصول المجال التداولي للمتلقي. بل تعمل أيضا، على تغطية أوصاف مضامين النصوص الفلسفية المنقولة، بأوصاف تتلاءم والمجال التداولي، لتبعث في المتلقي، روح النهوض إلى العمل، والممارسة الفلسفية المبدعة. إن عملية التخريج والتغطية للمنقول الفلسفي، هما أصل العمل الترجمي التأصيلي، لأنه يلجأ به، إلى أوسع وأكبر عملية حذف، تشمل جل الأصول والفروع الفلسفية، وأوصافهما المخالفة لمجال التداول، أكانت عقدية، أو لغوية، أو معرفية.

يحتاج المترجم إذن، الذي يروم الطريقة التأصيلية، إلى استخدام كل الآليات المتاحة، في العمليات التصحيحية والتقريبية في نقوله، من حذف أو تغطية، وترك أو استبدال، لكل ما خالف الأصول أو الفروع، أو اختصار في معانيها، وجمع لألفاظها، لكي يرفع عنها ضررا قد يكون محتملا، أو تطويلا ينفر منه، أو يُتعب ذهن المتلقي، أو يستغني عن بعض الحقائق الفلسفية، التي لا تعد حقيقة فلسفية بالنسبة لمجاله التداولي. كل هذه العمليات، تتغيا من وجهة نظر طه، "تقريب الكلام المنقول، تقريبا يوفي بأغراض هذا المجال التداولي، من إضافة، وحذف، وإبدال، وقلب،

(1) - من المعلوم، أن مفهوم الأمانة في الترجمة، شكل على مر العصور، مفتاحا للمشتغلين بالتفسير للترجمة. وقد تأرجح النظر في الترجمة، بين ضرورة الاعتناء بالأشكال اللسانية للنص، وبين العمل الترجمي الحر. لقد بقي مفهوم الأمانة في الترجمة ملتبسا، بين من ينتصر للنقل الأمين، في مواجهة الترجمة الحرة، المتصرف في مضامين النص، وبين من يدعي سيادة المضمون والمتن، وضرورة مراعاة مواصفات النص الأصلي، في أدق تفاصيله. غير أن محاولة الحرص على نقل النص، بكل أمانة وصدق، يمكن أن يصطدم بالنظام اللغوي للغة المنقول إليها؛ ذلك أن العديد من معاني النص، ودلالته المعرفية واللغوية، ستضيع. فالترجمة، كما هو معلوم، وكما يورد طه، في غير ما مناسبة، أنها ليست مجرد نقل ميكانيكي، من لغة لأخرى، بل هي عملية تأويل وتصرف، وهي أيضا، نقل نص من بيئة ثقافية إلى أخرى. فالترجمة، هي إعادة إنتاج النص، وتجديده وتأويله، بحسب قدرات وإمكانات المترجم، ومدى استيعابه لمبادئ المجال التداولي.

وتفريق، ومقابلة⁽¹⁾؛ فلا يبقى من النصوص المنقولة، إلا الأجزاء التي تستوفي الشروط المحددة، الموافقة للأصول التداولية، التي تضمن تحصيل معنى التفلسف والمعرفة، وكل ما لا يوافق تلك الأصول والحقائق الفلسفية، فلا معنى له داخل المجال التداولي. لكن، هذه العمليات التصحيحية التقريبية، ألا تجعل تجرد النص من معناه الأصلي، وتحوله، من نص حامل لصفات ومبادئ ثقافية معينة، إلى مجرد قالب، قابل للاستعمال من أي لغة وثقافة ما؟ ألا يمكن أن نصنف هذه العمليات، في ما بات يعرف بخيانة الأمانة في هذه الترجمة؟

2. 3. 1. 3. الممارسة الفلسفية في العمل الترجمي

يفرّق طه، في التوجه الفلسفي للمترجم، بين طريقتين في الترجمة التأصيلية، حسب ما يراه مناسباً في تزويد المتلقي، بما يؤهله، ويقوي قدراته، على الممارسة الفلسفية؛ فيعتمد المترجم التأصيلي، إلى طريقة تسمى بالترجمة الثقافية⁽²⁾، أي الترجمة التي تركز على الثقافة القومية، التي ينتسب إليها المترجم، من حيث أنه يطلعنا في ترجمته للنصوص المنقولة، على العناصر الفلسفية، التي تتميز بها ثقافته الخاصة؛ فينبغي إلى تغطية كل مضامين النصوص المنقولة، بأوصاف من الحقائق المأصولة من المجال التداولي، حتى تتمكن الترجمة، من أن تجد لها مكاناً في إدراك المتلقي، نظراً لعجزه عن ممارسة التفلسف من خلال المنقول. أو يعتمد المترجم التأصيلي إلى طريقة الترجمة الحرة؛ فيحذف من المنقول ما لا يتناسب مع الأصول الفلسفية، ويغطي ما ينبغي تغطيته. وهكذا، يتنقل في مختلف مراتب الطريقة الحرة للترجمة، لكي يمهّد للمتلقي، ليستفيد من المنقول، سواء عن طريق الترجمة الثقافية، أو الترجمة الحرة.

إذن، يتميز عمل المترجم التأصيلي، بالجمع بين الممارسة الفلسفية في النص، وبين العمل الترجمي له؛ ذلك أن عمل المترجم، يزدوج بالتفلسف، بمقتضى طبيعة هذا العمل، فلا نستغرب أن يتولى المترجم "التنقيب في النصوص الفلسفية، عما يقوي عند المتلقي القدرة على التفلسف، من مواطن استشكالية وطرق استدلالية، فينقلها نقلاً، يصلها بمألوف المتلقي، من الإشكالات الفلسفية والأدلة المنطقية، حتى يسهل عليه الاستفادة منها، في توسيع آفاق إدراكه الفلسفي"⁽³⁾. غير أن طه، يفضل الطريقة الحرة في الترجمة، التي تمد المترجم، بأكبر قدر من الحرية في التصرف في المنقول، بشكل يوافق المحددات التداولية للمتلقي.

إن الترجمة التأصيلية عموماً، تتوخى التصرف في النص الأصلي، بما يتلاءم ومستوى عبقرية اللسان العربي اللغوية، ومنهجية المعرفة، وما يتناسب والمتلقي في مجاله التداولي، حتى يصير تأصيل النص المنقول، وكأنه ينفي عملية النقل، فيقع في نفس المتلقي العربي موقع الأصل. بهذا، يكون موقع المترجم التأصيلي من النص، ليس كموقع الناقل المتعلم التحصيلي، ولا كالناقل الراوي التوصيلي، إنما يأتي في موقع مبدع النص، ومؤلفه؛ فهو "يتخذ موقف من يريد أن

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

(2) - تجرد الإشارة، إلى أن الترجمة، لها ارتباط وثيق بالثقافة، وعلى عدة مستويات، تؤكد على عمق هذا الارتباط؛ فالترجمة هي من أهم الروافد التي تغني الثقافة الإنسانية، وتعمل على تطويرها، وهي الجسر الذي من خلاله يتم التواصل والتبادل الثقافي والحضاري. لذلك تطرح، وإلحاح، أهمية إلمام المترجم بثقافة أهل اللغة المنقولة، ولاسيما الناقلة، ذلك أن جوهر الترجمة الثقافية، ليس هو القيام بعملية الترجمة الجامدة، أي الحرفية، بل هو نقل يستوعب مدلولات النص الأصلي، ومكوناته، ليتم الدمج بينها وبين مبادئ وقيم الثقافية الناقلة، على نحو من التوافق والتمازج بين الثقافتين.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1 - الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 359.

يأتي بمثل ذلك النص، إفادة وتأثيراً، مثله في ذلك مثل المؤلف، الذي يضع وضعاً نصه، غير مسبوق في شكله ومضمونه⁽¹⁾؛ من هنا، سميت هذه الطريقة بالترجمة التأصيلية، لأن المترجم يعمل على تأصيل الفلسفة تأصيلاً أولياً، وكأنه ينزله ابتداءً. هذا الوضع المتقدم، من شأنه أن يرفع همة المترجم ويقتضيه العلمية، للقضاء على آفة التقليد والتبعية، وتخطي مراحل الممارسة الفلسفية التقليدية، للخروج من آفات الترجمة التحصيلية والتوصيلية، التي تنقيد بحرفية اللفظ، وحرفية المضمون، فيكون المآل عدم أصالة المنقول الفلسفي، إلى الارتقاء إلى مصاف المرتبة التأصيلية، التي تتوافق ومقاصد الفلسفة التجديدية. وعلى هذا الطريق، يتم إحياء ملكة التفلسف، وبعث القدرة على تحديد الفكر، والإبداع في التفلسف.

2. 3. 2. فعل التحويل في الترجمة التأصيلية

إذا كانت الترجمة التأصيلية للنصوص الفلسفية، تؤدي إلى إحياء التفلسف المبدع، عن طريق الممارسة المجدة، فإن ذلك، راجع إلى صفة أساسية، تتميز بها هذه الطريقة، هي صفة التحويل⁽²⁾؛ فما مفهومه، ودلالته؟ وما علاقته بالنقل والترجمة؟

2. 3. 1. مفهوم التحويل في الترجمة التأصيلية

وقف فيلسوفنا على مفهوم التحويل، عند بعض الفلاسفة الغربيين المحدثين، الذين اشتهروا باستعمال هذا المفهوم، في عدد من أبحاثهم بمعنى الترجمة، من أبرز هؤلاء، مارتن هايدغر⁽³⁾، وجاك دريدا⁽⁴⁾؛ هذا الأخير، الذي ذهب إلى أن مفهوم التفكيك، الذي أسس عليه النظرية التفكيكية للترجمة، إنما يدخل في إطار النقل والترجمة، وتحويل النص إلى لغة أخرى، بمحددات وحقائق مختلفة؛ فيقول: "اتفق لي أن أقول مرة: لو كان علي أن أجازف بتعريف للتفكيك، فسأقول ببساطة: أكثر من لغة"⁽⁵⁾. وهو ما عبر عنه طه، حينما وصف منظور جاك دريدا للترجمة، الذي انبنى على مفهومي الاختلاف والبقاء، اللذان ييطان القول، بأن الترجمة هي نسخة للنص الأصلي، بقوله: "إن كان

(1) - المرجع نفسه، ص: 361.

(2) - مفهوم التحويل Transformation في اللغة هو: النقل والتغيير والتبديل، ويكون بنقل الشيء من صورة إلى أخرى؛ ويعتبر التحويل عند منطري الترجمة، مهارة فنية تقتضي نقل نص من جنسه إلى جنس آخر. وقد اكتسب مفهوم التحويل في التاريخ المعاصر شهرة واسعة، بحيث يعد أحد المفاهيم والمفاتيح الأساسية للمدرسة اللغوية الحديثة التي ظهرت على يد العالم اللغوي الأمريكي نعوم تشومسكي بداية من سنة 1957، وهي مدرسة النحو التحويلي التوليدي؛ وتعتبر نظرية النحو التحويلي التوليدي أن التحويل بما هو منسوب مع قرينه التوليد Génération لهذه النظرية هو "عملية تغيير وتركيب لغوي إلى آخر، بتطبيق قانون تحويلي Transformationnel rôle واحد أو أكثر، مثل التحويل من جملة إخبارية إلى جملة استفهامية" (لمزيد من التفصيل يرجى النظر: محمد حماسة عبد اللطيف، من الأنماط التحويلية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، 1990، القاهرة، ص: 12).

(3) - أنظر على سبيل المثال: مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم: فتحي المسكيني، مراجعة: اسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2012، طرابلس - ليبيا.

(4) - أنظر مثلاً كتاب: جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 2000، الدار البيضاء. أو كتاب: جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2008، القاهرة.

(5) - جاك دريدا، ضمن كتاب لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، لقاء الرباط مع جاك دريدا، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1998، الدار البيضاء، ص: 221.

الأصل يحيا في النقل ويبقى به، فلا يتم له هذا، إلا بفضل ما يدخله عليه النقل، من تحويل متواصل، ينعكس عليه هو نفسه، فيتغير بدوره، كما يتغير النقل، ويتخذ هذا التغيير فيه شكل التوسيع لحدوده، وتعميق لفروعه⁽¹⁾. فالترجمة بهذا المعنى التحويلي، لا مكان فيها للأمانة الحرفية، التي تتطلبها النص الأصلي، فهو قابل للتحويل، حسب المجال التداولي المخصوص.

وجد الرجل، أن التحويل، كمفهوم مقترن بالترجمة، قد ساد في الاستعمال العربي القديم، ولا أدل على ذلك، سوى ما صرح به الجاحظ، في كتاب الحيوان، بقوله: "وقد نقلت كتب الهند، وترجمت حكم اليونان، وحولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسنا، وبعضها ما انتقص شيئا، ولو حولت حكمة العرب، لبطل ذلك العجز، الذي هو الوزن، مع أنهم لو حولوها، لم يجدوا في معانيها شيئا لم تذكره العجم في كتبهم، التي وضعت لمعانيهم وفطنهم وحكمهم"⁽²⁾؛ فالجاحظ، وهو يعبر عن حركة انتقال العلوم والآداب بين اللغات والثقافات، يستعمل مرة لفظ النقل، ومرة لفظ الترجمة، وأخرى لفظ التحويل، وهي ألفاظ مترادفة، يجمع بينها معنى، ومدلول لغوي مشترك.

بيد أن المثال، الذي وجد فيه طه ضالته، الذي يبرز فيه المعنى الحقيقي لمفهوم التحويل، في الاستعمال العربي، هو المناظرة الشهيرة، التي نقلها أبو حيان التوحيد، التي جرت بين يونس بن متى، وأبي سعيد السيرافي، وهي تعبير دقيق عن هذا المفهوم، في هذا الشق الذي نقل صاحبنا، ونصه هو: "قال أبو سعيد: فما تقول في معان متحولة بالنقل، من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟ قال متى: يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض، وأدت المعاني، وأخلصت الحقائق؛ قال أبو سعيد: إذا سلمنا لك، أن الترجمة صدقت وما كذبت، وقومت وما حرفت، ووزنت وما جازفت، وأنها ما التاثت ولا حافت، ولا نقصت ولا زادت، ولا قدمت ولا أخرت، ولا أدخلت بمعنى الخاص والعام، ولا بأعم العام - وإن كان هذا لا يكون، وليس في طبائع اللغات، ولا في مقادير المعاني - فكأنك تقول، لا حجة إلا عقول اليونان، ولا برهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه"⁽³⁾. من هذا الحوار، حاول طه، استجلاء بعض العناصر الترجمية من النص، التي تدخل في مفهوم التحويل، وطبيعته، فخرج بالحقيقة التالية، التي تبلور عنها إشكال التحويل في الترجمة، وهي: التداخل الحاصل بين التحويل كمفهوم، يعنى بالنقل والترجمة، لكن بخصائص مختلفة عن الترجمة الحرفية.

2. 2. 3. الترجمة التأصيلية بين النقل والتحويل والحفظ

يفيد لفظ النقل، عند الرجل، معنى من معاني الترجمة، وهو حركة نقل نص، من لغة إلى أخرى، أي: "تحريك الشيء من لسان إلى آخر"⁽⁴⁾؛ بينما لفظ التحويل، وإن أفاد معنى النقل، فإنه يزيد عليه بحركة مخصوصة، وهي التغيير.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 113.

(2) - أبو عثمان عمرو الجاحظ، كتاب الحيوان، الجزء الأول، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1384هـ/1965م، مصر، ص: 75-79.

(3) - أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مرجع سابق، نقلا عن طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 363-364.

(4) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 365.

ومعلوم أن التغيير، بالنسبة لظه، "أخص من التحريك، إذ يفيد معنى التبديل، أي جعل الشيء على غير ما كان عليه، وهو ما قد لا يفيد لفظ التحريك"⁽¹⁾. وبهذا، تأخذ الترجمة صفة تحويل النص المنقول، من لغة إلى أخرى.

إن الترجمة التأصيلية، بما هي ترجمة تحويلية، تقصد تغيير وتبديل صفات النص الأصلي، فهي ترمي إلى إحياء ملكة التفلسف عند المتلقي، وصقل مهاراته الفكرية الإبداعية، لإنتاج نص فلسفي، ليس مقطوع الصلة بمجاله الثقافي، إنما موصول بمحددات وموجهات مجال المتلقي. فالهدف من الطريقة التأصيلية، واضح بَيّن، ومضبوطة مسالكة، تتغيا من خلال التحويل تغيير مواصفات النص المنقول وفق مقتضيات المجال التداولي، وهو تغيير، القصد منه، نفع المتلقي في تحصيل ملكة التفلسف. إن التغيير المنضبط لموجبات التداول، يفتح للمتلقي العربي آفاقا واسعة للعمل ترجمي المبدع، بحيث لا يتقيد فيه بمحددات وحقائق النص الأصلي، التي تحنطه، وتضفي عليه من صفات التهويل، ما تجعله منه نصا مقدسا، إنما تنفتح أمامه، فضاءات معرفية ولغوية، لتخريجه وفق محددات اللغة الناقلة؛ بالتالي، قد يخرج النص في ترجمته، عن جميع أوصافه الأصلية، التي تبين أنها تتعارض ومقتضيات التداول المخصوص.

إذا تبين، حسب طه، أن التحويل المنضبط لمقتضيات التداول، له من الآثار الإيجابية الجمّة، على اللغة والفكر الناقلين، بموجب التغيير والتبديل، الذي يلحق النص الأصلي، فإن غيره من الفلاسفة، يُبعد هذا المفهوم عن الترجمة، ويأخذ بمبدأ مغاير، وهو مبدأ الحفظ؛ بحيث، "يكون حد الترجمة عنده، هو تحريك الشيء من لسان إلى لسان آخر، تحريكا يحفظه حفظا"⁽²⁾. هذا المبدأ، يروم اتخاذ الطريقة التحصيلية في الترجمة سبيلا له، ذلك، لأنها تتطلع إلى حفظ النص الأصلي، واتباع طريق الترجمة الحرفية الآمنة⁽³⁾؛ بيد أن فيلسوفنا، يرفض هذا التوجه، ويتوجس من جعله يستقل بالترجمة استقلالا.

على الإجمال، فإن الترجمة عموما، تعتبر تحويلا للنص، هذا التحويل، يتخذ أشكالا، تختلف باختلاف اللغات والثقافات ومجال التداول، غير أن هذا التحويل، الذي توجهه الترجمة العربية للنص الفلسفي، ينبغي أن يراعي مبدئين أساسيين، هما: الاختلاف اللغوي بين اللسان العربي والألسنة المنقولة، ومقتضى تحصيل ملكة التفلسف الحي، الذي لا يجمد على المنقول، صورة ودلالة، إنما هو الذي يتصرف في المنقول، شكلا ومضمونا.

2. 3. 2. 3. خصائص التحويل الاختصاري

إذا تبدى لنا، أن التحويل في الترجمة التأصيلية، يتخذ بالنسبة لظه، مسلكا مغايرا عن مسالك الترجمات الأخرى، التي انبت على آفتي التطويل والتهويل، اللتين كان لهما بالغ الأثر على التراث الفلسفي العربي، فإن المسلك

(1) - المرجع نفسه.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 369.

(3) - يعد طه من أشد المعارضين للترجمة الحرفية، التي تتوخى الأمانة الشكلية والمضمونية، وهذا الطريق، هو الذي سلكه المتقدمون، خصوصا في الطور الأول، من أطوار حركة الترجمة، إبان العصر الأموي، وكذلك سلكه المتأخرون، الذين ترجموا الفلسفة الغربية إلى العربية. لكن فيلسوفنا، لا يقف عند اعتراضه على الترجمة الحرفية الآمنة وحسب، إنما يذهب إلى تمحيص لفظ الأمانة، الذي تلبس بالترجمة، إلى أنه قول، أخذ على الإطلاق، ولا يسلم من القوادح، فهو في نظره "وهم لا نفع معه، بل أسطورة لا حق فيها". (المرجع نفسه، ص: 369). ومن القوادح التي لحقت مفهوم الأمانة في الترجمة، أن معايير الأمانة لا اتفاق عليها، سواء من جانب الصورة اللفظية للنص، أو من جانب المضمون الدلالي، وأن الأمانة التبليغية، تتميز عن الأمانة الأخلاقية.

الجديد، في التحويل التأصيلي، الذي اعتمده الرجل هاهنا، ينبغي أن يدفع آثار الآفتين السابقتين، وينبني على الاختصار في العبارة، والتهوين في الدلالة.

وتعد الطريقة التلخيصية في الترجمة، التي تعمل على اختزال النص، واختصاره، بألفاظ ومعان، لا تخل بمضمونه، وتؤدي المقصود منه بأقل العبارات، من أبرز وأهم طرق اختصار النص؛ فالأصل في هذه الخاصية، هو "أن فعالية اللسان الطبيعي، توجب أن يحتوي على الدوام، على قدر من الحشو"⁽¹⁾، أي الذي ليس فيه تطويل، ناتج عن توضيح الواضحات أو التكرار، إنما هو الزيادة في اللفظ، الذي تقتضيه بنية الجملة الداخلية، فتكون وظيفة تلخيص النص، استخلاص جزء معين من معانيه. فالنص هنا، يحتوي، بحسب الرجل، على مضمونين: مضمون أصلي، يضم معاني جوهرية، ومضمون تبعي، يشتمل على معاني غير جوهرية، وخاصية التلخيص، تعمل على حذف المضمون التبعي، والإبقاء على المضمون الأصلي؛ ومن ثم، "تكون العناصر الدلالية، التي ينطوي عليها هذا الأصل، هي أكثر عناصر النص تميزا لمضمونه، وأبلغها بيانا لخصوصيته، فيكون حفظها من لدن المستمع، هو الذي يدل على مدى استيعابه لمحتويات هذا النص، ومدى تمكنه من الآليات والخطط، التي استخدمت في وضعه"⁽²⁾. فالترجمة، التي تتوخى استثمار بنية اللسان الطبيعي العربي، التي هي بنية تلخيصية، لا بد أن تثمر عند المتلقي، إفادة معرفية، أوفر من سلوك ترجمة، لا تنبني على هذه البنية التلخيصية، مثل الترجمة الحرفية، والنقل التفسيري⁽³⁾.

من جهة أخرى، يبدو أن الخطاب الفلسفي العربي السائد، لا يبالي بالمقتضيات العملية للسان العربي؛ ذلك أن أهل هذا اللسان، في الأصل، لا يأخذون بالمجردات إلا على قدر فائدتها العلمية والعملية، "حرصا منهم، على دوام الوصل، بين النظر المجرد، والعمل الحي"⁽⁴⁾. فدلالات الألفاظ، إن لم تثمر عملا، وتبعث على الاستفادة المثمرة، فهي مردودة، بوصفها زوائد على المعاني المطلوبة، بحكم التوجه العملي، الذي ينبغي أن يكون مقتضى من مقتضيات الخطاب في اللسان العربي.

لكن الخطاب الفلسفي العربي، كان بعيدا عن هذا المعنى، ونُسج على منوال الخطاب اليوناني، في عباراته المجردة، البعيدة عن مقتضى العمل، فأثّر بنى دلالية، أكثر تجريدا، تتجه نحو التطويل والتهويل، بدل الاختصار والتهوين. وهو ما أدركه الجاحظ من قبل، حينما وصف نزعة الفلاسفة اليونانيين في نبذ العمل، والاكتفاء بالنظر المجرد، وعلى هذا المنوال، صار الفلاسفة العرب، فتنوا في أعمالهم، منهجا تجريديا في العبارات، يقول الجاحظ: "كانوا أصحاب حكمة، ولم يكونوا فعلة، يصورون الآلة، ولا يخرطون الأداة، ويصوغون المثال، ولا يحسنون العمل به (...)"

(1) - نفسه، ص: 388

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 388.

(3) - يسعى النقل التفسيري، أو الترجمة التفسيرية، إلى تفسير النصوص الفلسفية، بطريقة حرفية أمينة، ويكون هذا التفسير، أطول كالنص الأصلي، فهو في نظر الرجل: "أدعى للارتباب وأجلب للملل، ويكون هذا الارتباب، على قدر الفوارق المعرفية، بين أهل الأصل، وأهل النقل". (أنظر: المرجع نفسه، ص: 389). بيد أن الترجمة التفسيرية، قد تفلح في إيضاح غوامض النص، وإظهار ما خفي على القارئ، وإن كانت طويلة، وتتميز بالحشو.

(4) - المرجع نفسه، ص: 391.

ويرغبون في العلم، ويرغبون عن العمل (...)، فالليونانيون، يعرفون العلل، ولا يباشرون العمل"⁽¹⁾. فالليونان، بالنسبة للجاحظ، لم يكن لهم حظ من العمل الحي، المرتبط بالعلم، بقدر ما كان يشغلهم الفكر المجرد، والاستدلال النظري، فجاء خطابهم، بعيد عن الضوابط المنطقية، التي أوجدوها؛ "فطال كلامهم واستطال، إذ جعلتهم هذه الضوابط، يقعون في إظهار ما كان حقه الإضمار، والتصريح بما كان أجدر به التلميح، والتوكيد على ما كان أخرى بالتأسيس، وتكرار ما كان أولى بالتجديد"⁽²⁾. حتى جاء الخطاب الفلسفي العربي على هذا المنوال، منفك عن العمل، ما جعل طوله يستثقله اللسان، وتحويله يثقل على النفس. ولا سبيل إلى إصلاح هذه الآفات، إلا بربط الخطاب الفلسفي العربي، بمقتضى العمل، وفق ضوابطه، التي توجب التصرف في النص، وحذف ما فضل من الكلام.

محصول الكلام، أن الطريق التأصيلي في ترجمة الفلسفة، يتولد عنه حقائق فلسفية، لا تطويل فيها، مختصرة في الألفاظ والتراكيب، ولا تحويل معها، هينة معنى ومضمونا. إذ أن هذا الضرب، لا يهتم إلا بنقل ما ينسجم مع المقتضيات التداولية للمجال الثقافي المنقول إليه، لغة وعقيدة ومعرفة. فالترجمة التأصيلية تعمل على تأصيل المنقول عنه في المجال المنقول إليه، حتى لو اقتضى الأمر إخراج المنقول عن صفاته، بل محوها بالمرة. فهذه الطريقة، بالنسبة لطفه، السبيل الوحيد للممارسة الفلسفية الحية، التي تتيح استثمار المنقول، والانتفاع به، فهي الأقدر على فتح أبواب الاجتهاد، وآفاق الإبداع في المعرفة. لكن كيف يمكن للمترجم، أن يبدع في نقل وترجمة النص، بتجريده من أصوله، أو فروعه، التي انبنى عليها ابتداء؟ ألا يعد هذا نوعا من الخيانة كذلك؟

2. 3. 3. النموذج التطبيقي للترجمة التأصيلية للكوجيتو

إذا كانت الترجمة التحصيلية، تنتج فلسفة ضيقة في أفقها المعرفي، لحذوها حذو المنقول، وكانت الترجمة التوصيلية، تنتج فلسفة مجردة من خصوصيات الثقافة الناقلة، حافظة لمضمون النص المنقول، فإن الترجمة التأصيلية، لا تنتج هذا ولا ذاك، إنما تبدع، بنظر طه، فلسفة حية، تعمل على التصرف في المنقول بالكلية، وفق مقتضيات تداولية محددة، تستثمر في مضمونه، ومعارفه، استشكالا واستدلالا.

2. 3. 3. 1. المقتضيات التداولية لترجمة مقدمة الكوجيتو

يعد النموذج المبدع للترجمة، عند طه، هو الذي ينهض بالفيلسوف على أكمل وجه، وشرطه الأساس، ألا يكون مطابقا لما جاء به ديكارت، أو غيره من الفلاسفة المحدثين، ولا محاكيا لما أتى به النقاد، من أهل لغته وثقافته. فالممارسة الفلسفية الحية، عن طريق الترجمة، هي التي تتحقق فيها، القدرة على إنحاض الفكر، وإيقاظ الحس، وبعث الحياة في مقدراتنا المعرفية، لتثمر عطاء، يفيد المتلقي العربي، في مجاله التداولي. وإذا علمنا، أن الترجمة التأصيلية، هي التي تروم اكساب المتلقي ملكة التفلسف، كونها تمنح له الأحقية في التصرف في المنقول، بما يتلاءم والمكونات التداولية

(1) - الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، د.ط، 1384هـ - 1964م، القاهرة. نقلا عن طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 392.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، المرجع نفسه، ص: 393.

اللغوية والعقدية والمعرفية، فإنه من الضروري، أن تراعي هذه الطريقة، كافة المكونات التداولية، في نقل وترجمة الكوجيتو الديكارتي.

عرض طه، عناصر الصيغة الوجودية للكوجيتو، على محك المكونات التداولية العربية الثلاث، العقدية، واللغوية، والمعرفية، فألفى أن مقدمة الكوجيتو، المتمثلة في لفظة التفكير، التي اعتمدها المترجم، هي المقابل لكلمة *pensée* في الفرنسية، والمستقاة من المعاجم المزدوجة، المقررة بين اللسانين الناقل والمنقول، مثلها في ذلك، مثل العديد من المصطلحات المتقابلة، مثل مقابلة *réflexion* بالتأمل، و *pensée* بالفكر، و *raison* بالعقل، و *entendement* بالفهم، و *intelligence* بالذكاء، و *conscience* بالوعي، وغيرها، دون أن يكلف هذا المترجم نفسه، عناء البحث وإعادة النظر في هذه المتقابلات، بما يمكن أن يخدم تلك المكونات التداولية.

فهذه المتقابلات، التي تقرر بين اللسانين، بغرض نقل العلوم والمعارف الأجنبية إلى الفضاء الفكري العربي، بالنسبة للرجل، مقبولة ومحمودة، فقط في النصوص غير الفلسفية، كالنصوص العلمية في العلوم الحقة، أو الأدبية أو الفنية؛ أما إذا كان النص نصا فلسفيا، فإنه من غير المقبول نقله، ولا يجوز أبدا في نظره، متى أردنا أن نكابد حقيقة التفلسف؛ ذلك، أن الفيلسوف الحي عنده، "لا يتعامل مع الألفاظ، في جمودها على مضامين مثبتة في المعاجم، وإنما في انفتاحها على معان غير مقرر⁽¹⁾؛ فيجتهد المترجم، في النظر والتدبر، لكشف ما انغلق في هذه المفاهيم والمصطلحات، واستخراج وتوليد، ما حوته من أفكار ومعاني، غير مسبقة، حتى كأن المضامين المعجمية لهذه الألفاظ "تتلاشى، في سياق ما ينسجه فكره حولها، من جليل الحقائق ودقيق المسائل"⁽²⁾.

فإذن، لفظ التفكير عند عبد الرحمن، غير مناسب، لنقل مقدمة الكوجيتو، لعدة اعتبارات، تنضاف إلى ما قبلها؛ منها، أن التفكير ولسبب عقدي، قد اختص في الممارسة العقدية الإسلامية العربية "بالدلالة على النظر، في ظواهر المخلوقات وحدها، لا في حقائق الخالق"⁽³⁾. ولما كان منهج التفكير، في الممارسة الإسلامية العربية، محدد بضوابط عقدية، لا يبرحها إلى التفكير فيما وراءها، لعدم قدرة الإنسان على الوصول إلى كنهها، فقد وجب عليه، أن يتدبر، ويتأمل، ويتفكر، فقط في الظواهر الكونية، التي يدركها العقل، ويستطيع تحليلها، وفق ما أعطي من قدرات، وما أنيط به، من واجب التدبر والتأمل في المخلوقات الكونية. من جانب آخر، يعد المكون اللغوي، كذلك، محدد أساسي، في نقل وترجمة لفظة التفكير، فهي، في رأيه، مقابلة للتذكر في الاستعمال العربي؛ "إذا كان التفكير، هو إعمال العقل في الاستدلال، فإن التذكر، هو إعماله في الاستحضار، على حين أن اللفظ الفرنسي، الذي يقابل *pensée* هو *langage*، أي اللغة"⁽⁴⁾؛ لهذا، فإن ترجمة كلمة *pensée* بالتفكر، تؤدي إلى معان مختلفة، تختلف عما استعملت له الكلمة، في اللسان الفرنسي.

(1) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 469.

(2) - نفسه.

(3) - المرجع نفسه، ص: 470.

(4) - المرجع نفسه، ص: 472.

أما من جهة المكون المعرفي، فالمؤلف، يعتبر أن لفظ التفكير، يعنى بتحقيق الاعتبار، الذي يُعمل فيه الإنسان عقله، لمعرفة مقاصد الظواهر، والحقائق الوجودية. وقد استقى صاحبنا هذا المعنى، من جملة من الآيات القرآنية، التي وردت فيها لفظة التفكير، التي تقتزن وتفيد، معنى التدبر، والتأمل، والنظر، في المآلات والمقاصد⁽¹⁾. على هذا الاعتبار، فإن لفظ التفكير، غير صالح لترجمة لفظة *penser*؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب طلب لفظ آخر، يكون أنسب لأداء مدلول الكلمة الفرنسية. حاول طه، البحث عن لفظ أنسب، لأداء مدلول الكلمة الأصلية، وتأدى إلى أن أنسب كلمة، هي لفظ النظر؛ يقول طه، مبررا اختياره: "وعلى هذا، يكون الفعل نظر، من جهة شيوع الاستعمال، أقرب إلى أداء معنى الفعل الفرنسي *penser*، من مقابل فكر، إذ يصل بين معنييه، اللغوي والاصطلاحي، وصلا مفيدا، كما أنه يدل في جانب منه، على المعنى الخاص للفكر"⁽²⁾. والقصد من هذا، هو ترك النقل المشهور، لمقدمة الكوجيتو، واستبداله بنقل، يراعي مقتضيات المجال التداولي العربي، العقدي واللغوية والمعرفية.

2. 3. 2. التحويل اللغوي لترجمة التأصيلية للكوجيتو

لإنجاز هذا العمل التحويلي، اجتهد طه، في العمل على إحداث ثلاث تحويلات تجريبية، على مقدمة الصيغة الوجودية، هي: التحويل المعجمي، والتحويل الأسلوبي، ثم التحويل النحوي. أما التحويل المعجمي، فقد اقتضى استبدال اللفظ الشائع، وهو التفكير، واستعمل مكانه، لفظ النظر؛ نظرا، لامتيازه بخصوص، أهمها: أن له معنيين: "أحدهما لغوي، وهو الإقبال بالبصر نحو الشيء، طلبا لرؤيته؛ والثاني اصطلاحى، وهو الإقبال بالعقل نحو الشيء، طلبا لمعرفته"⁽³⁾. إضافة، إلى أن مفهوم النظر، قد يفيد الفكر والتفكير، بل قد يستعمل النظر في أغراض، تفوق لفظ الفكر، ويدل على معان عميقة، قد لا يدل عليها هذا الأخير. بهذا، يتبين أن فعل النظر، قد يضاهي، من منظور طه، "من جهة الاستعمال، شيوعا واتساعا، الفعل الفرنسي *penser*، ويفضل غيره، في أداء الكوجيتو، فجاز له أن يصوغه، كما يلي: أنظر، فأنا موجود"⁽⁴⁾.

أما التحويل الأسلوبي، الذي استلزم فيه، تبديل صيغة المتكلم، بصيغة الخطاب؛ ذلك أن صيغة الخطاب، في اللسان العربي، أبلغ في التعبير عن المعاني والدلالات من صيغة المتكلم؛ فهي تشكل بالنسبة لظه، "الصيغة الأسلوبية الأعم والأشمل في اللسان العربي، على خلاف ما يشهده في غيره من الألسن"⁽⁵⁾؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن

(1) - من هذه الآيات، على سبيل الاستئناس، قول الله تعالى: "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ" الآية "سورة آل عمران الآية 191. وقوله عز وجل: "وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رِزْقَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" سورة الرعد الآية 3. وقوله تعالى: "اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلُكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَسْتَبْتُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" سورة الجاثية: 12-13. وقوله: "قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِثْلٍ خَفًّاءٍ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ" سورة سبأ: الآية 46.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 472.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - نفسه، ص: 475.

(5) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 476.

يأخذ المترجم، باعتبار هذا الاختلاف بين اللسانين، في نقل صيغة الكوجيتو؛ بمعنى، أنه إذا وردت الصيغة الفرنسية بضمير المتكلم، فإن الصيغة العربية، سترد بخلاف الأولى، وهو ضمير المخاطب، غير أن كثير من المترجمين، لم يتفطنوا للمقتضى الخطابي، الذي يميز الاستعمال العربي عن الفرنسي، بل ذهبوا إلى قياس الأول عن الثاني في الترجمة.

يبقى التحويل النحوي، الذي اقتضى في استعماله، صيغة فعل الأمر، مكان صيغة فعل المضارع، نظرا، لأن صيغة الأمر، من مقتضياتها، حسب صاحبنا، الإنهاض في العمل، والحمل على سبله، فتكون الصيغة هي: أنظر، فأنت موجود؛ فأصبح المقابل التداولي العربي، للجملة الأولى من الكوجيطو، هو أنظر.

2. 3. 3. معايير الترجمة التأصيلية لنتيجة الكوجيتو

توسل طه، في استخراج المقابل التأصيلي لنتيجة الكوجيتو، بمعايير محددة، أهمها: معيار الاستعمال، الذي ينتهج فيه المترجم، لغة قومه المستعملة، وعلى طريقة عرفه المتداولة؛ فإذا كان ديكارت، قد عبر في الصيغة الوجودية، بلغته التي يفهمها عامة الناس، فإنه، في نظر المؤلف، "لا يحق للمترجم، أن ينقل هذا التفلسف على مقتضاه، الذي هو عليه في أصله، بل عليه أن ينقله على قانون استعمالات المتلقي، وعلى طريقة فهمه"⁽¹⁾. كما رأينا آنفا، في متن الصيغة الوجودية للكوجيتو، كيف أن لفظ الوجود، كثيرا ما يحذف في الاستعمالات العربية؛ وعليه، فمن غير المقبول، التصريح بلفظ الوجود في العبارة، ما دام اللسان العربي لا يستعمله.

المعيار الثاني، الذي يلزم المترجم، هو الإفادة؛ بحيث يكون تصريحه، حاملا لإفادة معينة، لم يكن للمتلقي أن يتبينها، لولا هذا التذكير؛ ولما كان الاستعمال الفرنسي لمقولة je suis، تفيد أن ما بعدها له من الأهمية والإفادة، التي يفتقر لها المتلقي، هي je pense؛ فإنه، من غير المنطقي، مخالفة تلك الفائدة، والنطق بجواب، لا فائدة معه تذكر، لأن النطق بالعبارة الفرنسية je suis يكون "إما إعلاما، أو تذكيرا، أو إيضاحا، أو تقريرا، فينتفي عنها اللغو، وتثبت فائدتها ثبوتا"⁽²⁾. إذا كان الأمر بهذه الإفادة في اللسان الفرنسي، فإنه يختلف عنه في اللسان العربي، حينما نقلت العبارة إلى: أنا موجود، أو أنت موجود، بتعبير المؤلف، الذي يورد، أن السامع، لن يستفيد شيئا، حين سماعه إلى: أنظر فأنت موجود، فهو لا يخاطب إلا الموجود؛ وعليه، فقد لزم البحث عن معنى، يكون التصريح به "حاملا لفائدة، لم يحصلها المخاطب من هذا القول، أو حصلها، لكنه حمل مضمونها على الظن، حيث كان ينبغي حمله على اليقين"⁽³⁾.

أما الأخير، فهو الاستنباط، الذي يأخذ بعين الاعتبار، مقدمة الكوجيتو، ليبني عليها نتيجته؛ فإذا كانت مقدمة ديكارت، بهذه العبارة، التي هي je pense، فقد حصل نتيجتها، التي هي je suis، بفضل بناء الثاني على الأول، ولن يتأتى له الحصول على هذه النتيجة، إلا عن طريق الاستنباط، الذي هو، بنظر الرجل، "استخراج شيء من شيء، بغض النظر عن كميته وكيفيته (...)"، سواء قررنا أن يكون الكوجيتو برهانا طويلا، أو سلمنا على

(1) - نفسه، ص: 482.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 483.

(3) - نفسه، ص: 484.

العكس من ذلك، لأنه يكون انكشافا سريعا، فإنه لا يخرج عن صيغته الاستنباطية، فهو إذن استنباط⁽¹⁾. بالتالي، أوجب فيلسوفنا، على أن المقابل العربي، لمقدمته المقترحة، التي هي أنظر، أن يكون مستنبطا من معانيها ودلالاتها. يتبن إذن، أن عبارة أنت موجود، لم تفي بغرض مقدمة الكوجيتو، لأنها مخالفة للاستعمال، وغير مفيدة، ولا مناسبة للاستنباط، فتقرر لديه طلب عبارة غيرها، تكون مستوفية لتلك المعايير، وتنزل عند المقتضيات الشكلية والمضمونية، التي تتحدد بالاختصار في العبارة، والتهوين في الدلالة، والنتيجة التي يقترحها، مفادها، أن الصيغة التأصيلية النهائية للكوجيتو، هي: أنظر تجد.

صيغة أنظر تجد، يجدها الرجل، بعد جهد جهيد، من عمليات التحويل والتقريب، ومن إسقاط للضماير، وحذف لأحرف الوصل، يجدها أخيرا، متناسبة، وواردة بصيغة الفاعل، ومختصرة، فضلا عن أن تركيبها النحوي، راسخ في الاستعمال، ومضمونها الدلالي، جليل الفائدة، وبنيتها المنطقية متمكنة في الاستنباط. إن عبارة أنظر تجد، تحمل من الدلالات ما يكفي، لحمل المتفلسف على نبذ الجمود، وطلب اليقظة، كونها توسع آفاق الإدراك الفلسفي توسيعا. إن هذه الصيغة التجديدية، لا تدفع ثقل الترجمة التحصيلية أو التوصيلية للكوجيتو وحسب، بل يجدها طه، تحمل الإنسان على فتح باب التأمل والنظر، في عالم الحس، يقول صاحبنا: "فمن ينظر، قد ينظر في أحواله وأفكاره، وفيما يختص به من صفات، فيجد نفسه التي بين جنبيه، أي نفسه، هي موجوده الذي لا يفارقه (...)"، ومن ينظر، قد ينظر في الاعتقادات، التي تضمنتها نفسه، والصفات التي يتصف بها ربه، فيجد عالمه، الذي يحيط به، أي عالمه، هو موجوده، الذي يشك في إدراكه⁽²⁾.

إن هذه الترجمة، التي قدمها طه للكوجيتو، لا شك أنها تحمل من معاني الاجتهاد، الذي يفتح به صاحبه، آفاقا للتفلسف المتجدد، وهو هنا، لا ينكر، بأي حال من الأحوال، دور مراتب الترجمة الأخرى. لكن، يجد أن طالب الفلسفة، يلزمه أولا، تلقي النصوص الفلسفية، عبر الترجمة التأصيلية، حتى تحصل له الملكة الفلسفية، ثم يتبعها بالتوصيلية، ليدرك الفرق بين المضامين الفلسفية، فيقتبس منها ما شاء، ويصرف عنها ما شاء، بحسب طاقته وحاجته، ثم التحصيلية، ليعرف الفروق بين التعابير الفلسفية، فيقتبس أيضا، ما شاء وي طرح ما شاء، ويكون في كل هذا، مخيرا لا مكرها، يقظا لا غافلا، مجددا لا مقلدا.

3. فقه الفلسفة مطارحات واعتراضات

لم يكن مشروع فقه الفلسفة، بمنأى عن النقد والاعتراض، فهو وككل الأعمال، والمشاريع الفكرية والفلسفية، لا بد وأن يتم فحصها ونقدها، ووضعها في مشرحة الدرس والتحليل. فالأعمال العلمية، قد تعتري أسسها، التي بنيت عليها، بعضا من النقص أو الخلل المعرفي والمنهجي، ما قد ينتقص من قيمتها العلمية، وهو ما يجعل الباحث، يعيد النظر، ويُسائل تلك البدايات والمسلمات، التي انطلق منها المفكر والفيلسوف، وبنى عليها فكره، وأسس عليها نموذجيه. وغير خاف، على الباحثين والمتتبعين لأعمال طه، أن الرجل، لم يُرق لكثير من المفكرين المعاصرين، ولم

(1) - المرجع نفسه.

(2) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 499.

يستسيغوا جرأته العلمية، التي جعلته ينتقد في مسالك وحقول عديدة، كبار المفكرين والفلاسفة، القدماء والمعاصرين، فكان أن كتبت أبحاث، وألفت أعمال ودراسات، تروم نقد مشروع الرجل، ومساءلته، إن كان فعلا، مشروع غير معهود في ساحة الفكر والمعرفة، يستجيب للقواعد والمبادئ العلمية المشهورة، ويتوخى في نفس الوقت، إحداث نقلة نوعية في الدرس الفلسفي، ويبعث على روح التفلسف المبدع، ويجيب عن أسئلة الزمان، من خلال إكساب الباحثين ملكة الاجتهاد، والعمل العلمي المستقل، والمتحرر. أم هو عمل، لا يتوفر على تلك المواصفات، التي تجعله ينضاف إلى الأعمال والمشاريع الرائدة.

لذلك، كان لابد أن نشير، بهذا الصدد، إلى بعض الأعمال العلمية، التي رامت نقد مشروع طه الفلسفي، وأخص بالذكر، ما ذهب إليه الباحث علي حرب، من خلال كتابه، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي⁽¹⁾، والذي خصص له مبحثا كاملا، تحت عنوان: طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي، فقه الفلسفة لمحو الفلسفة⁽²⁾.

فقه الفلسفة لمحو الفلسفة، هو عنوان كبير، ينم من بدايته، عن أن علي حرب، سيدشن مراجعة شاملة، ونقدا مستوفيا لمفاصل مشروع طه الفلسفي، وسينسف كل ما ذهب إليه الرجل. غير أن الناظر لعمل حرب، يجد أنه اقتصر فقط، على نقد ترجمة طه لنص الكوجيتو الديكارتي، منتقدا طريقته في العمل، على خلخلت مسلمات الكوجيتو، التي تعود إليها جل الأعمال الفلسفية الحديثة والمعاصرة. بالتالي، فالعنوان، يوحي على أن الرجل، سيأخذ بمجامع المشروع، في حين أنه حينما يشرع في النقد، نجد أن عمله، لا يوحي بأن طه، رام محو الفلسفة من خلال فقه الفلسفة. وعلى العموم، فسرى كيف حاول حرب، انتقاد العمل، وكيف كانت رؤيته المعرفية له.

3.1. استدعاء النظر محل الفكر

يرى علي حرب، أن طه، وبعد عشرات الصفحات، من قلب النظر، وتدقيق الفحص، ومناقشة كل الصيغ المعروفة أو الممكنة، لترجمة الكوجيتو الديكارتي، يؤثر صيغة، تستبعد الفكر، بقدر ما تنطوي على لغة الأمر. هذه اللغة، التي افتتح بها مشروعه الفلسفي، بقوله: أعلم، هي عنوان للسلطة المعرفية، التكنولوجية أو الأكاديمية، فيما قبل العصور الحديثة. لقد لجأ طه، في حصيلته النهائية، للترجمة التأصيلية للكوجيتو الديكارتي، إلى "إسقاط الضمائر، وحذف أحرف الوصل، لأنها تخلو من الفائدة، ثم عمد إلى إحلال النظر محل الفكر، والإيجاد محل الوجود، إذ وجد ذلك، أدعى إلى الاجتهاد والاستنباط"⁽³⁾. فإذا بالكوجيتو، بعد هذا الاختصار، والاستبدال، والتقليب، والتقريب،

(1) - علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، مرجع سابق، ص: 130.

(2) - خصص علي حرب، في كتابه الماهية والعلاقة، مبحثا كاملا، بحوالي 40 صفحة، للحدث، فقط، عن ترجمة طه، لنص الكوجيتو الديكارتي إلى اللغة العربية، ويتساءل عن كيف يحق لطه، أن يتخذ من هذه الترجمة، نموذجا لطريقة المؤلف في التفكير، ولكيفية ممارسته للإبداع الفلسفي من خلالها. ويعتبر حرب، أن هذا الباب، يقصد به اجتهاد طه في ترجمة الكوجيتو، هو حصيلة وثرة، لكتاب ضخيم، يقع في مئات الصفحات. يقول: "إذن، يتعلق الأمر في فقه الفلسفة، باستكشاف آفاق الإبداع الفلسفي، الذي امتنع علينا، نحن العرب، زمنا طويلا، مع تكرار المحاولات، وكثرة التجارب. فهل يصير الممتنع ممكنا، حقا، مع فقيه الفلسفة طه عبد الرحمن؟ (علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، مرجع سابق، ص: 146).

(3) - علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، مرجع سابق، ص: 146.

يتحول إلى صيغة: أنظر تجد. هذه الصيغة، يجدها حرب، أقرب إلى الأمثال والمواظ المتداولة، من المقولة التي هي مفتاح الفكر الحديث.

أنظر تجد، هي الصيغة النهائية لترجمة الكوجيتو الديكارتي، غير أنها لا تخلو بنظر حرب، من خروم شكلية ومضمونية؛ فطه، استبعد في ترجمته مصطلح الفكر، وأحل محله مصطلح النظر، كونه أوسع معنى، وأكثر استعمالاً. لكن الفكر على عكس ذلك، فهو أكثر أصالة، وأوسع معنى، وأقوى مفهوماً، من ثم، فهو أوفى مقصداً، وأشدّ تبليغا من غيره. يقول حرب: أن "النظر، هو صناعة يختص بها أهل العلم، في حين أن الفكر، هو خاصية الإنسان. ولهذا، يقال كائنات مفكرة، ولا يقال كائنات ناظرة"⁽¹⁾؛ فالنظر بالنسبة إليه، ينزل منزلة دون الفكر، فهو يقابل العمل، فيما الفكر يشتمل عليهما معاً، إذ لا عمل بلا فكر، ومن غير رؤية. من هنا، كان النظر ذو طبيعة معرفية إبستمولوجية، أما الفكر، فهو ذو طبيعة وجودية أنطولوجية. والنظر قد يتحقق لأناس، وقد لا يتحقق لآخرين، إذ ليس كل الناس من أهل النظر، وقد ينظر المرء فيجد، وقد لا يجد؛ لذلك، فقد نظر طه في الإنتاج الفلسفي العربي، فلم يجد فيه إبداعاً، وهو بالنسبة لحرب، قصور في نظر طه، إذ لو جال بنظره وصال، لوجد في الإنتاجات العربية، قديماً وحديثاً، إبداعاً فلسفياً ومعرفياً كبيراً.

أما بالنسبة لديكارت، فمقولته، توحى لحرب، إلى أن المرء، لا ينفك عن التفكير، فهو دائم التفكير، ليكون دائم الحضور، وليقيم علاقة مع الوجود والحقيقة، علاقة بالأنا والذات. هذا ما يجعل مكونات الكوجيتو، ذات علاقة مركبة، ملتبسة، متوترة، بين ثلاثة أشياء، هي: الأنا، والفكر، والوجود. من هنا، فإن ورود ضمير المتكلم (أنا) في صيغة الكوجيتو، ليس في نظره، من نافل القول، ولا تطويل للعبارة، كما ذهب طه، بل هو "أمر، تقتضيه إعادة ترتيب العلاقة، بين الثالوث الفلسفي، المؤلف من الذات، والفكر، والحقيقة"⁽²⁾.

على العموم، فنحن إزاء صيغ متعددة للكوجيتو، يتم تأويلها بحسب المنطق الغوي والفكري للفيلسوف، ومرجعياته المؤطرة، وأساسه المفاهيمية؛ فالصيغة الأصلية، أو الصيغ المترجمة، أو التأويلية، هي نماذج تفصح عن ممارسات فكرية فلسفية، يتحقق معها عنى في الفكر والمعرفة، وتتجدد معها الرؤى، بتجدد النظر، في الذات والوجود. ولهذا كانت ترجمة طه، بالنسبة إليه، تجدد الفكر، وتبدع فيه، وفق مقتضيات تداولية، لغوية وعقدية ومعرفية، قد تصيب وقد تخطئ، وفي نظر حرب، قد أخطأت المبتغى، حينما استبعد فيها الفكر ابتداءً، فلا يصل إلا إلى هذه النتيجة، التي وصفها بالهزل، وتخلو من الجودة.

3. 2. الأمر والمفعولية بدلا من العقل والفاعلية

يرى علي حرب، أن طه، أجرى تحويلاً غير منطقي، في صيغته الجديدة للكوجيتو؛ فأنظر تجد، استبعد فيها الضمير بقدر ما استبعد الفكر، وأجرى تغييراً في تركيب العبارة، يحيلها من لغة المتكلم، إلى لغة المخاطب، ومن صيغة

(1) - المرجع نفسه، ص: 148.

(2) - علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، ص: 149.

الشرط، إلى صيغة الأمر. هذا التحويل في نظره، قد قلب الكوجيتو الديكارتي رأسا على عقب، فحوله "من قول غني ومركب، يفتح الحداثة الفلسفية، إلى مجرد موعظة حسنة، بل إلى مجرد أمر، يحتاج إلى التنفيذ لا إلى التفكير"⁽¹⁾. فلغة المخاطب، التي استخدمها طه، تقف موقف المعلم، الذي يمارس نوعا من الأستاذية على تلامذته، ويقبض بيده على الحقيقة.

غير أن ديكارت، لا يستخدم مثل هذه اللغة المتعالية، بل استخدم لغة المخاطب، الذي يفصح عن تجربته الفكرية الأصيلة، التي تأبى النسخ والتكرار، بحكم أصالتها. فمثل هذه التجارب، تحتاج فقط إلى التأويل والتحويل، في تفاعل المترجم بين مجاله التداولي، الذي ينقل إليه، وبين المحال المنقول منه. هنا يتجلى الإبداع في الممارسة الترجمة، التي تحول المعرفة الجامدة إلى معرفة حية. وهذا في مقابل الترجمة التي تمسخ المنقول، وتحيله إلى فكر غير منتج؛ وهكذا، فالتحويل المثمر، بالنسبة لحرب، "يستبعد الاحتذاء المفضي إلى المسخ، كما يستبعد التأصيل المفضي إلى المحو"⁽²⁾.

إن ديكارت، حينما يستخدم لغة المتكلم في الكوجيتو، يتجاوز فيه خطاب الموضوعية الخادعة، والكلية الفارغة، والضرورة الصارمة. فالتحدث بالأنا، يعيد الأمور إلى طبيعتها، وبالتالي، فإن القول الفلسفي، هو إبداع فكري خاص، يحمل توقيع صاحبه، ويكتسب قوته من فرادته⁽³⁾. أما طه، فلا يخفي في ترجمته العربية أنه، التي تبدى خلف صيغة المخاطب والجمع، بحيث تنتصب فيها مرجعية معرفية متعالية، تصل في نظره إلى حد التأله، كما يتمثل ذلك في كلمة: أعلم، التي يستفتح بها مؤلفاته عادة. فهذه الصيغة، هي كما يراها، قامعة لإرادة التفلسف، وليس فيها أدنى مستوى من الفعل الفلسفي المستقل والمبدع.

لم يوافق علي حرب، ما ذهب إليه طه، في هذه الترجمة، من إحداثه لتغيير جذري، في تركيب العبارة، وحذف الضمير، لكنه أبدى موافقة مبدئية، على التحويل النحوي، الذي أعاد فيه التوازن بين صدر الكوجيتو وعجزه، والذي يحيل الجملة إلى جملة فعلية، صدرا وعجزا، فتكون الصيغة هي: أفكر، إذن أوجد أو أكون. غير أن طه، وبعد تحويله المضاعف على كلمة أفكر، حتى صارت أنظر، لم يجد في الألفاظ، ما يحفظ التناسب بين صدر الكوجيتو وعجزه، معجميا وأسلوبيا ومفهوميا، سوى لفظة (تجد)، فتصير الصيغة عنده هي: أنظر تجد. هذه الصيغة بنظره، ليست خلقا جديدا، ولا إبداعا فريدا، كونها لا تحتاج إلى نظر دقيق، ولا إلى استنباط عميق، فهي صيغة مستعملة في الخطابات الفكرية؛ فهو بذلك استعمل المستعمل، بعد كل الجهود التي بذلها، فأهدر الجهد، وبدد الزمن. وعليه، فإن الصيغة، تتصف بالسكون والسلبية، ولا تحتاج لا إلى نظر، ولا إلى تأمل، بل تحتاج إلى من يتلقى الأمر، وينفذه، ويقبل بالنصيحة.

(1) - علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، نفسه، ص: 150. وهنا يؤكد علي حرب، أن الكوجيتو لا يحيل إلى مثل هذه التأويلات الأيديولوجية، التي تنزع عنه الصفة الفلسفية، بل يحيل إلى أن ممارسة التفلسف، كانت على الدوام، إعمالا للعقل في مواجهة الأيديولوجية، وتحريرا للفكر من الآراء المسبقة، والاعتقادات الراسخة.

(2) - علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، نفسه، ص: 151.

(3) - صحيح أنا ديكارت يتحدث بلغة الأنا، غير أن هذه الأنا عند علي حرب، تحمل تواضعا فكريا ومعرفيا، وهو ما جعل ديكارت، يعترف، في كتابه، خطاب المنهج، بأنه ما توهم قط، بأن له عقلا أكمل من عقول عامة الناس، أو بديهية أسرع من بديهتهم.

من هنا، وجد حرب، أن صيغة طه، تصدر عن قراءة دينية للكوجيتو الديكارتي، حينما يستبدل كلمة موجود، أو أوجد، بكلمة تجد، كونها أوسع وأشمل، وتدل على الذات، والوجود، والله. ويعزو ذلك طه، إلى أن ديكارت، انطلق من ذاته، للبرهنة على وجود الله، ووجود العالم؛ فالصيغة، يمكن أن تقرأ ب: انظر تجد نفسك، أنظر تجد ربك، أنظر تجد عالمك. فهذه الصيغة بالنسبة لحرب، تقود إلى المفعولية، أي إقرار الإنسان بكونه مخلوقاً⁽¹⁾. في حين، أن ديكارت، أحدث بمقولته، انقلاباً في العلاقة بين الله والإنسان، ليصير هذا الأخير، فاعلاً بل خالقاً، إن على مستوى الوجود أو المعرفة⁽²⁾.

وعموماً، فإن الترجمة التأصيلية، التي استند إليها طه، لا يمكن بنظر حرب، إلا أن تفضي إلى القضاء، على ما يتمتع به نص الكوجيتو الديكارتي، من تفرد وأصالة، ومحو للفردة. ذلك أن الهاجس الذي يشتغل عليه طه، هو محاولة مطابقة المقولة الديكارتية لمبادئ المجال التداولي، كون هذه المقولة، تعامل معاملة الفكر الدخيل، الذي ينبغي صده. في حين، أن الإنجاز الفلسفي، يكتسب فرادته، بخرق هذا المجال، ومحاولة الانفتاح على ما حققه الغير من إنجازات.

(1) - من الناحية اللغوية، نجد صيغة أنظر تجد، صيغة فاعلية، إلا أن علي حرب، وجدها صيغة مفعولية، وعزى مفعوليتها، لكونها تقول بالإنسان إلى الاعتراف بوجود خالقه، وتأمر الإنسان، أن ينظر ليكتشف مفعوليته، أي مخلوقيته، فهي بهذا، بعيدة في نظره، عن التفلسف الحي، وتتخذ شكل النصيحة أو الموعظة الدينية.

(2) - يستدرك علي حرب، ويعود إلى القول، على أن ديكارت، يعود إلى الله، انطلاقاً من دلالات الصيغة، بعد أن تحرر من شكوكه، غير أنها عودة لرأب الصدع، ما يجعل البراهين على وجود الله، التي تلي الكوجيتو، براهين رجعية، تخلو من قيمتها الأنطولوجية. (أنظر: علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، مرجع سابق، ص: 153).

الباب الثالث

النظرية الائتمانية

في أفق التأسيس
لفلسفة إسلامية خالصة

يقول الله تعالى:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا
وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ
ظَلُومًا جَهُولًا (72)

سورة الأحزاب

مدخل الباب الثالث

لا جرم، أن الأعمال الفكرية والفلسفية، التي أنجزها طه، في عقده الأخير، تأخذ في منحها مسلكا نقديا جريئا، وأساس جراتها، تأتي من كونها أعمال نقدية، لجملة من تصورات، والمفاهيم والأحكام مسبقة، والدعاوى المقررة، دأب الفكر الإسلامي العربي على التسليم بها، كونها تنبني، في نظر الباحثين، على حقائق جازمة، مبنية على أدلة قاطعة. لذلك، كان الإنجاز العلمي للرجل، ومن ضمنه، الأعمال العلمية المتأخرة زمنا، التي تدخل في صنف فلسفة الدين، كما صنفها الباحثون⁽¹⁾، تعد مختلفة تماما، عن غيرها من الأعمال، والمشاريع الفكرية والفلسفية المعاصرة، ومتميزة عنها في مقارباتها العلمية، كونها مبنية على أسس معرفية ومنهجية غير معهودة عند القارئ العربي، مما قد يصادم، في جوهرها، بداهاته ومسلماته. وقد كان يتغيا طه، من خلال هذا المسلك النقدي، محاولة رد الاعتبار، للفكر والتراث الإسلامي العربي، وإعادة بعث أصوله، وتنقيح مناهجه، على أسس علمية متينة، يجيب بذلك، على

(1) - صنف رضوان مرحوم، وهو أحد أبرز متتبعي أعمال طه عبد الرحمن، أعمال الرجل، إلى مجالات رئيسية، أهمها:

- مجال مناهج المنطق: الذي يضم كتاب: المنطق والنحو الصوري، (1983)، وكتاب:

Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels، (1985)،

رسالة في منطق الاستدلالي الحجاجي والطبيعي ونماذجه. وكتاب: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، (1998)، وكتاب: سؤال المنهج؛ في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، (2015).

- مجال تكامل التراث: بهم كتاب: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (1987)، وتجديد المنهج في تقويم التراث، (1994).

- مجال فقه الفلسفة: الذي يخص كتاب:

Langage et philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'otologie، (1979)،

وكتاب فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، (1995)، وفقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، (1999)، والحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (2002).

- مجال النقد الأخلاقي وفلسفة الدين: وهو يحتوي على أكبر إنتاجاته المعاصرة، التي تدخل ضمن سلسلة مؤلفاته، التي أصدرها في مجال فلسفة الدين، يمكن تصنيفها كالتالي: كتاب: العمل الديني وتجديد العقل، (1989)، وهو كتاب مخصص للبحث في الصلة التي تجمع بين العقل والعمل، وكيف أن العمل التكويني يمد الإنسان بأفق إدراكي، لا يمكن أن يتوصل إليه بعقلية مجردة. وكتاب: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية (2000)، خصصه لنقد التوجهات الكبرى لواقع الحدائث، من منظور إسلامي، بشكل ينبه إلى المزالق التي تجرنا إليها حضارة اللوغوس؛ ويتمم مسأله كتاب: سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم (2012)، والمؤلفان يتعلقان عموما بالنقد الأخلاقي، الواجب على الوعي الفلسفي الإسلامي المعاصر ممارسته على مظاهر الحدائث الغربية، التي تهمش القيم التي بها يكون قوام الإنسان. ثم كتاب الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري (2015)، وهو مخصص لتجديد الاعتبار للمقومات الحضارية للأمة المسلمة، في جوابها عن أسئلة الزمان المعولم، يضاف إليه كتاب: الحدائث والمقاومة (2007)، وفيه نماذج لفلسفة المقاومة، كمفهوم جديد، تفرضه مقتضيات العصر، في مواجهة التحديات العالمية. ثم كتاب: روح الحدائث: المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية (2006)، ويتضمن مبادئ وقواعد، تشكل مدخلا لتأسيس حدائث إسلامية، مع تطبيقها على مفاهيم ونظم، تولت الحدائث الغربية الاشتغال عليها والتنظير لها، وينضاف إليه كتاب: روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية (2012)، المخصص لاستشكال الصلة بين الدين والسياسة. ثم يؤس الدهرانية: النقد الائتماني للفصل بين الأخلاق والدين (2014)، يتناول فيه، موضوع إرادة فصل الأخلاق عن مصدرها الديني. ثم كتاب: شروء ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، وانتهاء بثلاثية دين الحياء، من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني (2017). وأخيرا كتاب ثغور المراقبة (2019).

الأسئلة، والقضايا والإشكالات الحضارية العالقة، في الفكر والمعرفة، من منظور إسلامي عربي خالص. فقد كان حرصه شديداً، على استشكال أسئلة الزمان، من داخل المجال التداولي الإسلامي العربي، فهذا المجال، له من الغنى، ما يكفي للنظر والتفكير، وطرح البدائل، كما هو الحال بالنسبة للمجالات التداولية الأخرى، فهي إمكان من بين إمكانات متعددة، ذلك أن باب البدائل في الوجود، واسع لا يضيق، ومفتوح لا ينغلق، "وأن إنسان هذا الزمان، كما اختار أن يحيا ويفكر ناسياً، فبإمكانه أن يحيا ويفكر ذاكراً، أو يأتي من بعده إنسان آخر، قرّة عينه في الذكر، فلا حياته تنسى، ولا فكره ينسى"⁽¹⁾.

وعليه، يستدعي البحث، في أحدث النظريات الفكرية والفلسفية المعاصرة لطفه، الوقوف على جملة من الأطر المرجعية، والأسس المفاهيمية، التي استند إليها، في البناء والتأسيس لأنموذجه الفكري. ولعل التوقف عند المقدمات المنهجية، والمسلمات المعرفية لتلك النظريات، من الأهمية بمكان؛ كون أنها، تعطي للباحث نظرة أولية، عما هو مقبل عليه، ليعيد بناء رؤية وتصور واضحين، يجلي بهما حقيقة هذا الأنموذج الفكري، بما ينسجم مع الطرح الطهاوي، في مقارنته العلمية الجديدة. ولما كانت النظرية الائتمانية، أحدث هذه النظريات، حيث هيمن مفهوم الائتمان وفلسفته، على جل إنتاجات فيلسوف الائتمان؛ ابتداء من روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية⁽²⁾، مروراً ببؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين⁽³⁾، انعطافاً إلى شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق⁽⁴⁾، وانتهاء بثلاثية دين الحياء، من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني⁽⁵⁾، فقد عول الرجل، في بناء نظريته، على وضع أسس معرفية متينة، وقواعد منهجية أصيلة، متمثلة في المقدمات المنهجية والمسلمات المعرفية، كعادته في التنظير لكثير من أطروحاته العلمية، التي وُصفت بالإحكام والاتساق، والدقة المنهجية، والانضباط لشروط ومقتضيات التحقيق العلمي السليم، الذي لا يتأسس بناؤه، إلا على مراجع منطقية ومنهجية، ومسلمات معرفية.

1. مقدمة حتمية التحيز

تقول المقدمة الأولى، التي جاءت في بعض أعمال الرجل، إن تصريحاً أو تلميحاً، باعتبارها مدخلا ضروريا لاستيعاب نسق النظرية الائتمانية: أنه، "لا يمكن للإنسان، أن يكون محايداً في أمور، إما أن يسعد بها أو يشقى، إن عاجلاً أو آجلاً؛ والحق، أن كل ما ارتبط بالإنسان، قل أو كثر، لا بد أن يحمل من آثار تقويمه، رغبة فيه أو رغبة عنه"⁽⁶⁾. يظهر من المقدمة المنهجية، أن التنظير للفلسفة الائتمانية، يأتي من منطلق التحيز؛ فالتحيز، يعد حتمية واقعية، لا مجال فيه للحيدار. إن طه هنا، لم يدع الحيدار السلبي، باستقلال متجرد، ولم يقل بالموضوعية المطلقة، والحيدار

(1) - طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، الطبعة الأولى 2012، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص: 18.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مرجع سابق.

(4) - طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى 2016، بيروت.

(5) - طه عبد الرحمن، دين الحياء، من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني: -1 أصول النظر الائتماني؛ -2- التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال؛ -3- روح الحجاب، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى 2016، بيروت.

(6) - طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، مرجع سابق، ص: 16.

الزائف، في التفكير والتقدير، بل كان تركيزه، على إمكانيات التحيزات المنهجية الإيجابية، التي تبرز فيها الذات، والهوية، والخصوصية الثقافية، شرط ألا تؤثر في الأمانة العلمية، والمعرفة الرصينة⁽¹⁾.

وعليه، فإن من بين أهم المسلمات الطهاوية، أن الحياد متعذر في الشأن الإنساني، وهي مسلمة، أقرب إلى الواقع في مجال البحث في العلوم الإنسانية، باعتبار أن الإنسان، لا يمكن، وليس ينبغي، أن يتجرد من ذاته المفكرة، للدخول في الموضوع المفكر فيه. فليس من العيب، أن يتحيز الإنسان لذاته، وثقافته، وتاريخه، لكن العيب، في عكس ذلك، وهو ألا يتحيز الإنسان لهذه المكونات التداولية، ضاربا عرض الحائط خصوصيته الذاتية، وهويته وثقافته. وكم كان تعجبه، من المفكرين والباحثين المعاصرين، الذين يدعون في بحوثهم ودراساتهم، القدرة بتمام الحياد، حين تعاطيهم لقضايا الإنسان والوجود، فقد توهّموا، أنهم بلغوا مرادهم العلمي والمنهجي، متى أرادوا التجرد بالكلية، حتى من خفي أذواقهم، ومخبوء أحكامهم. إن طه، يعلن، وبصرامة واضحة، أنه لم ولن يزعم، كما يزعم أولئك المقلدين من المفكرين والباحثين، الانسلاخ من معتقداتهم وتراثهم، فهو يعتبر أن ذلك الانسلاخ، وإن كان متاحا ومسموحا به لأولئك، فهو عليه متعذر؛ ذلك أن الإنسان الذاكر، أو الإنسان العمودي⁽²⁾، الذي يذكر ما لا يراه بصره وتراه بصيرته، يتعذر عليه أن ينسلخ، من كل معتقداته، ومكنونات نفسه، التي فُطر عليها، عكس الإنسان الناسي أو الإنسان الأفقي، الذي لا يذكر إلا ما يراه ببصره، فهو يكاد ينسى ما أشربت نفسه، من فطرة ومعتقدات ومسلمات، باتت تذكره بوجوده في الحاضر، ومصيره في المستقبل.

(1) - يشير إبراهيم بيومي غانم، في بحثه الموسوم بـ: إشكالية التحيز في فكر جلال أمين، وعبد الوهاب المسيري، وطارق البشري، وسيد دسوقي، ضمن أعمال ندوة: إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، تحرير، عبد الوهاب المسيري، الجزء الثاني، الطبعة الثانية 1997/1418، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بغيرجينا، ص: 619. يشير إلى أنه، لم يعثر على مفهوم اصطلاحي لمعنى التحيز، بمفهومه المعاصر، غير أن العلماء المتقدمين أشاروا، إلى أن مادة "حوز" ومنها الحيز، هي عبارة عن المكان أو تقدير المكان؛ كما عرفه سيف الدين الأمدي، في كتابه: المين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د. حسن الشافعي (القاهرة 1983، ص: 96). أما إمام الحرمين الجويني، فقد قال في كتابه: الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: أن كل ذي حجم متحيز، (القاهرة، 1950، ص: 17). هذه المعاني اللغوية وغيرها، ليس المقصود منها قضية التحيز، بالمعنى المعاصر، الذي يتحدث عنه طه عبد الرحمن؛ فالتحيز في العلوم الاجتماعية مثلا، يشير إلى أن مناهج وأدوات هذه العلوم، ليست مطلقة وعامة، كما أن النتائج التي يتم التوصل إليها، باستخدام تلك المناهج والأدوات، ليست صالحة لكل زمان ومكان، لكنها متحيزة - من حيث الصلاحية - في إطار اجتماعي، وسياق زمني محدد، أي أن الإنسان، لا يملك إلا أن يكون متحيزا، وذلك بحكم عوامل متعددة، مثل: التاريخ، والدين، والتراث، والوضع الطبقي، والمناخ الثقافي، ومن ثم، فموضوع التحيز، يكاد يشمل كل مجال للإنسان فيه رؤية ورأي، أو نظر وموقف، وخاصة في مجال العلوم الإنسانية، على اختلاف فروعها، إذ التحيز لصيق بها، ويستيقنه كل باحث أو عالم في قرارة نفسه، ولا ينفي وجوده أن ينكره البعض، باسم موضوعية العلم أو حياده، وهو ما يؤكد طه، مع تقدم العلوم ومناهج دراستها، من أن، لا مجال للحياد في العلوم الإنسانية. (أنظر: إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، د. عبد الوهاب المسيري، ص: 619-620، المرجع السابق).

(2) - نحت طه، مصطلحي الإنسان العمودي والإنسان الأفقي، انطلاقا من مسلمة الذكر والنسيان؛ فالإنسان الذاكر، هو الذي يذكر ما لا يراه بصره وتراه بصيرته، وهو هنا، يتحدث عن الغيبيات، التي ينبغي للإنسان أن يتذكرها، ويشعر بها، ويراها ببصيرته، وإن لم يراها ببصره، وهذا هو الإنسان، الذي أطلق عليه بالإنسان العمودي، الذي يعيش في الأرض، ونظره إلى السماء، وأفق أوسع وأرحب، فهو يعيش بقيمه ومعتقداته وأخلاقه، متخلقا بأخلاق من هم في السماء، وإن كان هو في الأرض؛ أما الإنسان الناسي، الذي ينسى كل شيء، حتى أنه ينسى أنه مخلوق من مخلوقات الله، لم يكن له شأن في خلق ذرة من ذرات بدنه، وينسى أنه لم يرزق عينه بصرا، ولا أذنه سمعا، ولا لسانه نطقا، وهذا هو الإنسان الأفقي، الذي لا يذكر إلا ما يراه بصره، أي أنه يعيش بحسوساته الدنيوية، ولا قبل له بما هو غيبي، فهو ضيق الوجود، يعيش في ظلمة العدم.

إن حتمية التحيز، التي اعتبرها طه، مقدمة منهجية ضرورية، للبحث في علوم الإنسان، ينبغي أن تؤطر بمنهج واضح؛ بحيث، تكون معالجة الموضوع المفكر فيه، في ضوء آليات منهجية ومعرفية جلية، قابلة لأن تُتداول، وتخضع للفحص والتمحيص. غير أن هذا التحيز، لم يثنه عن عرض آراء المخالفين بموضوعية، مع العلم، أن المسلمات التي انطلق منها، لا تضر العرض الأمين، ولا النقاش الرصين، بل على العكس من ذلك، فهي قد تفتح آفاقا علمية واسعة، ما كانت لتفتح لولا التسليم بها. وبالرغم من كل ذلك، فالرجل لم يدع الاستئثار بالصواب دون غيره، إنما اجتهد في الإتيان ببدائل، وأطلق إمكانات، حتى لا يدع أحدا يجمد على رأيه، معتقدا أن الصواب والحق فيما أتى به، والباطل في ما دونه.

2- اعتماد المنهج الاستدلالي

سلك طه، في طرح إشكالاته، والتدليل على دعاويه، مسلك الاستدلال، معتمدا في ذلك المنهج الاستدلالي⁽¹⁾، كما هي عادته، التي جرى عليها في باقي إنتاجاته العلمية، سواء في نقده لأطروحات خصومه، واستعراضه لمناحي تهافتها العلمي، أو في ضعفها المنهجي، أو في تحليلاته لمختلف الظواهر والوقائع والأحوال، التي يستدل بها على صحة أطروحاته ودعاويه. لذلك، سنجد في جل أعمال الرجل، حضورا قويا للمنهج الاستدلالي، كآلية منهجية، يعتمد عليها للتدليل على دعاويه، حتى يكاد لا يصار إلى إدراكها، إلا بالتعويل على تقفي عملياته الاستدلالية والحجاجية، معتمدا في ذلك على اللغة، التي يعيها أهمية قصوى في عملية التفلسف، من منطلق، يأخذ بحقيقة التداخل بين اللغة والمنطق. ولهذا السبب اعتبرت الصلة بين المنطق واللغة صلة متينة، حتى لا انفكاك لأحدهما عن الآخر؛ "فلا لغة بغير منطق، وتستوي في ذلك اللغة الطبيعية واللغة الصناعية، حتى لقبت اللغة بلقب المنطق، كما أنه لا منطق بغير لغة، يستوي في ذلك المنطق الطبيعي والمنطق الصناعي، حتى لقب المنطق بلقب اللغة"⁽²⁾.

إن المنهج الاستدلالي، يحول دون البث في القضايا، عن طريق الإرشاد، أو التقارير الجاهزة، يقول طه، في هذا الشأن: "بل سعينا حتى في مسلمتنا، لا إلى أن نقررها تقريراً، ولو أن وضعها المنطقي يميز لنا ذلك، وإنما، قدمنا لها، أو ذيلناها بتوضيحات وتمثيلات، تتلقاها العقول بالقبول"⁽³⁾. لذلك، كان الاستدلال، يبدأ من قضايا عامة، ومبادئ مسلمة، وتصورات أولية، ثم ينتقل منها إلى قضايا أخرى، تنتج عنها بالضرورة، ويستنتجها الإنسان بداهة، وكل هذا "وفقا لقواعد المنطق، وهذه القضايا المستنتجة، تسمى النظريات théorèmes، فكأن الاستدلال، يكون إذن نظاما

(1) - يعرف عبد الرحمن بدوي، في كتابه: مناهج البحث العلمي، معنى الاستدلال، فيقول: "الاستدلال هو البرهان، الذي يبدأ من قضايا يسلم بها، ويسير إلى قضايا أخرى، تنتج عنها بالضرورة، دون إلتجاء إلى التجربة"، (أنظر: عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، 1977، الكويت، ص: 82). وقد فرق بدوي بين نوعين من الاستدلال؛ وهما: الاستدلال المنطقي، والاستدلال المنهجي؛ فالاستدلال المنطقي، هو كل برهان دقيق، مثل القياس، والحساب؛ أما الاستدلال المنهجي، فهو السلوك العام، لتحصل الحقائق، وهو عبارة عن التسلسل المنطقي المتنقل، من مبادئ أو قضايا أولية، إلى قضايا تستخلص منها بالضرورة؛ كما أن الاستدلال يعد عملية منطقية، فيها تنتقل من قضايا منظور إليها في ذاته. (بصرف النظر عن صدقها أو كذبها) إلى قضايا أخرى، ناتجة عنها بالضرورة، ووفقا لقواعد منطقية خالصة.

(2) - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، الدار البيضاء، ص: 403.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 17.

systeme من المبادئ والنظريات، وهو ما يعرف باسم النظام الاستدلالي⁽¹⁾. فالنظام الاستدلالي، لا يتأسس إلا على قواعد منطقية، من أجل استنتاج قضايا جديدة، وفق مبادئ وقواعد وقيم محددة، تكون صادقة بالضرورة.

وقد أكد لوي روجيه، في كتاب: تركيب النظريات الاستدلالية، على أن النظرية الاستدلالية، "تقوم على أساس، الابتداء من عدد ضئيل من الموضوعات غير قابلة للتحديد، والقضايا غير قابلة للبرهنة، من أجل تركيب موضوعات جديدة، موجودة منطقيا، بواسطة العمليات المنطقية وحدها، ومن أجل استنتاج قضايا جديدة، صادقة بالضرورة، وفقا لقواعد الحساب المنطقي وحدها، على فرض، أن الموضوعات الأولية، والقضايا الأولية، ليست متناقضة"⁽²⁾. لذلك، كانت مقاربات الرجل الفلسفية، تنحى منحى استدلاليا، عن طريق وضع التصورات، والقضايا الأولية، والمبادئ الأساسية، ورد بعضها إلى بعض بواسطة التعريفات، والتحليل والبرهنة.

3- مسلمة قصور الوجود الإنساني

يرى طه، أنه من الضروري، قبل أن يتعرف الباحث على مفهوم النظرية الائتمانية، وفلسفتها المؤطرة، أن يذكر الباحثين، بمسلمة جوهرية، أطلق عليها اسم: مسلمة تعدية الوجود الإنساني. وكان سبب التذكير بهذه المسلمة الوجودية، هو إرادة الفصل، بين الوجود المرئي للإنسان، أو عالم الشهادة، وبين وجوده غير المرئي، أو عالم الغيب، فيؤخذ بالأول، وينسى الثاني. هذا الفصل الوجودي، بين عالمي الغيب والشهادة، أضحى في نظره، تقليدا متبعاً، كما تؤخذ جملة من الاعتقادات، والأقوال والأفعال، مسلمة بالتقليد، فيسقط تعجب القول منها، لكثرة تداولها، حتى تصير يقينية. لذلك، أبدى رغبة قوية، للتصدي لهذا الفصل الوجودي الممنهج للإنسان، بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وأن يؤسس على أنقاضه، تصورا واضحا، ينبني على مسلمات يقينية، ترد نسيان الوجود غير المرئي إلى وجود مرئي، وإن كان بغير العين المجردة، فيكون بصيرة الإنسان.

كان من أبرز من كرس لهذا الفصل بين العالمين، ونظر له، وفلسف أصوله، الاتجاه العلماني⁽³⁾، الذي أسس لمقولات عدة، تضافرت جلها، على تضيق الوجود الإنساني، حتى صار لا يعرف إلا الجانب المادي من وجوده. وبالرغم من ظهور سقم هذه المقولات التعبيري، وابتدائها المضموني، من مثل: الإنسان موجود في العالم⁽⁴⁾؛ أي أنه، لا وجود للإنسان في أي عالم آخر، سوى هذا العالم المرئي؛ فهذه المقولات، وغيرها، جعلت الإنسان، كما يورد: "أشبه بالحيوان الزاحف منه بالحيوان الطائر"⁽⁵⁾. فكان على الرجل، أن يجتهد في تصحيح هذه التصورات المغلوطة، عن

(1) - عبد الرحمن بدوي، *مناهج البحث العلمي*، مرجع سابق، ص: 84.

(2) - لوي روجيه، *تركيب النظريات الاستدلالية*، باريس سنة 1921، ص: 63، Louis Rougier : La Structure des théories déductive، نقلا عن عبد الرحمن بدوي، *مناهج البحث العلمي*، مرجع سابق.

(3) - أنشأ التيار العلماني، تقليدا منهجيا، في تناوهم لقضايا الدين، في مقابل قضايا الدنيا، أو بالتعبير المعاصر الدين والسياسة، أو فيما ما يعرف بإشكال العلاقة بين الدين والسياسة، هذا التقليد المنهجي، هو إرادة الفصل بين هذين المجالين، وهذا الفصل، ليس تمييزا بين مختلف العناصر، التي تدخل في هذه المجالات، إنما هو فصل نهائي، بين نقيضين، طمعا في التشبث بالسياسة أو التدبير، وكل شؤون الدنيا، وابتغاء نسيان الدين، أو كل ما يتصل بعالم الغيب.

(4) - الإشارة هنا إلى مقولة مارتن هايدغر Heidegger الشهيرة: وهي: الإنسان موجود في العالم، أو: الوجود في العالم.

(5) - طه عبد الرحمن، *روح الدين*، مرجع سابق، ص: 24.

ماهيته الإنسان⁽¹⁾، وفضاءات وجوده، المرئية وغير المرئية، وأن يبين، كيف أن "ما لا يراه الإنسان من وجوده، يضاهي ما يراه منه، بل يجاوزه قدرا ومقدارا (...)"؛ ولما كان ما يرى عبارة عن شهادة، وكان ما لا يرى عبارة عن غيب، فقد ظهر أن الإنسان، محاط بالغيب إحاطة الشهادة به، بل إن إحاطته به، فوق إحاطتها؛ وما ذلك، إلا لأن الإنسان، لا تنحصر ذاته في نفسه، بل تتعدى إلى الروح، ولا تنحصر رؤيته في البصر، بل تتعدى إلى البصيرة⁽²⁾. فالإنسان، وهو يعيش بجسده في دنياه، بكل عواملها المرئية، فإنه يحيا بروحه في عالم الغيب، موسعا وجوده المرئي، فتترقى معرفته بالعالم الغيبي، وبأفضليته على عالم الشهادة، ويزداد يقينا، بأن وجوده يتسع، باتساع إدراكه لحقيقة اتصال العالمين، المرئي والغيبي في عالم الشهادة.

وحتى تبرز خصوصية المنظور الطهاوي، في مسلمة تعدية الوجود الإنساني، فقد حاول استجلاء بعض الخصائص، التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى، فصاغ من خلالها، تصورا جديدا، عن الماهية الجامعة، التي تخص الجنس البشري دون غيره.

على خلاف ما ساد في الاعتقاد الموروث عن اليونان قديما، والفكر الغربي حديثا، من تعريفات عديدة للإنسان، تخرجه عن ماهيته الحقيقية، والتي كان من أشهرها، تلك التي تحدد الإنسان بكونه حيوانا عاقلا⁽³⁾، وظلت محاولات التعريف تتجدد، بتجدد الأطوار الحضارية، التي تمر منها الإنسانية، ووفقا لظروف الحياة المتتالية، حتى أضحي التعريف المعاصر، والمتعارف عليه حديثا للإنسان، هو كونه حيوانا معلوماتيا⁽⁴⁾، انطلق طه، من تولي مهمة النظر في ماهية الإنسان، انطلاقا من إبطال تلك المسلمات التي بناها واضعوها، وفرعوا عنها تعريفات فلسفية للإنسان، على

(1) - الماهية Quiddité, Essence: لفظ منسوب إلى ما، أصلها المائية، وقلبت الهمزة هاء، لئلا تشبه بالمصدر المأخوذ من الماء، وعند أرسطو، هي مطلب: ما هو، أي ما به يجاب على السؤال ما هو؟ وتطلق الماهية في مقابل الوجود أو الظاهرة، للدلالة على الجانب المتعل في الشيء، لذلك، قد ترادف الماهية الحقيقة والذات. (أنظر هامش كتاب، شاكير أحمد السحمودي، **مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث**، مرجع سابق، ص: 13. نقلا عن جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، 1982، الجزء الثالث، بيروت، ص: 314-315).

(2) - طه عبد الرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص: 24.

(3) - الإنسان حيوان عاقل؛ هذه المقولة الشهيرة أطلقها الفيلسوف أرسطو؛ ولما كان أرسطو يعتبر أن الإنسان حيوانا عاقلا، ذلك لأن الهدف في نظره، الذي يسعى إليه الناس، هو تحقيق السعادة، ونحن نحقق السعادة عندما نؤدي وظيفتنا، ووظيفة الإنسان هي أن يعقل الأمور، فإنه تبعاً لذلك، تكون الحياة السعيدة للإنسان، هي تلك الحياة التي يحكمها العقل. (لمزيد من الاطلاع أنظر رابط الموقع:

<http://webspace.ship.edu/cgboer/athenians.html>

يعلق جورج طرابيشي، في كتابه: إشكاليات العقل العربي، على ترجمة مقول أرسطو: الإنسان حيوان عاقل، فيقول: أن المقصود بهذه الترجمة، هو الفارق بين الإنسان العربي، في مقابل الإنسان اليوناني، الذي لا تعريف له إلا بمجرد العقل، لكن عيبها الذي يطلها من أساسها، أنها لا تفلح في إثبات مفعولها نفسيا، إلا بقدر ما تقوم على مغالطة منطقية؛ فمعلوم أن الناقل العربي القديم، قال في ترجمته لحد أرسطو المشهور: الإنسان حيوان ناطق، وقد دلت بذلك على ذكاء، كما على تضلع، بعيد الغور في اللغة اليونانية. وصحيح أنه شاع في الأزمنة الحديثة، ونتيجة للترجمة عن اللغات الغربية المعاصرة، تعبير الإنسان حيوان عاقل، كمقابل لـ: L'Homme est un Animal Raisonnable، لكن الترجمة العربية القديمة، تبقى أقرب إلى روح اللغة اليونانية، وعبرتها الخاصة. (أنظر: جورج طرابيشي، **إشكاليات العقل العربي**، دار الساقي، الطبعة الأولى 1998، بيروت، ص: 72-73).

(4) - ذكر طه، أن هذا التعريف، هو الذي استقر عليه جل الدارسين في الألفية الثالثة، وقد نقلت العبارة من اللغة اللاتينية التي هي: Homo Informaticus.

أنه إنسان، يلزم العالم المرئي ولا يتعداه إلى غيره، أو أن وجوده مقصور على العالم المرئي، أي أنه، كائن أفقي غير عمودي.

أطلق الرجل على مسلمة الإنسان موجود في العالم، اسم: مسلمة قصور الوجود الإنساني، وهي في نظره، تفتقر إلى حقائق إنسانية أساسية؛ فالإنسان القاصر، أو الإنسان الأفقي هنا، "هو الذي يحصر وجوده في نطاق عالم واحد؛ فهو يقابل ما يمكن أن نسميه بالإنسان المتعدي، أو الإنسان العمودي، وهو الإنسان، الذي يتسع وجوده لأكثر من عالم واحد"⁽¹⁾؛ وهي المسلمة التي سيشيد على أنقاضها، أركان ومقومات مسلمة تعدية الوجود الإنساني. حيث أورد جملة من الاعتراضات، على ادعاء قصور الوجود الإنساني، التي جعلته يفتقر إلى كمالاته، ومجمل قدراته المحيطة، إن قصر وجوده على العالم المرئي. من بين الانتقادات، ما يلي:

بطلان ادعاء قصور الإنسان، بتعدد الصور الجسمية؛ تدعي مسلمة قصور الوجود الإنساني، أن الإنسان لا يحيا إلا في عالم واحد، باعتباره مردود بكمليته إلى جسمية مطلقة، ما دام يتواجد في حيز زمني ومكاني معين، بحيث لا يستطيع الانفكاك عن هذا الحيز، ولا حياة له إلا بواسطة الجسم. في حين، أن الإنسان، يمكن أن تتعدد أشكال صور الجسمية، وتختلف حسب الكائنات الموجودة. حيث كلما ارتقينا في سلم الكائنات، ابتداء من الجماد، مروراً بالنبات، ثم الحيوان، فانتهاه بالإنسان، فإنها تتعرض أجسامها، لمزيد من التخلخل، فتغدو عبارة عن مراتب متفاوتة، حسب كثافتها الجسمية، فإذا ارتقت جسمية الإنسان، باعتبار لطافتها، مقارنة مع أجسام الكائنات الأخرى الكثيفة، فإنها تبلغ من الانفكاك عن العالم المرئي مداه، بحيث "لا تكون حياته محصورة في داخل هذا العالم وحده، بل ممتدة إلى خارجه، مما نراه من العوالم"⁽²⁾. وعليه، فإن الإنسان يتطلع لأن يعيش في أفضل عالم، فلا يفتأ يصنع ويعمل، ويكد ويجتهد ويخطط لذلك، فإن لم يجده في عالم الشهادة، بحث عنه في عوالم أخرى، متنقلاً بين أفضلها، باحثاً عن أجودها، إذ يريد أن يحقق في العالم المرئي نفسه عوالم من جنسه، يستشعر وجودها بفطرته.

إضافة إلى ذلك، قدرة ملكات الإنسان على التجاوز؛ فلما خلق الله الإنسان، جعل له قدرات واستعدادات، تجعله قادراً على أن يتجاوز مشاهدته من العالم المرئي، من خلال ذاكرته التي تحفظ كل المشاهد والصور الماضية؛ كذلك، من خلال مخيلته، التي تستطيع أن تنشئ من المشاهد والصور، ما لم يتشكل بعد خلقه؛ وكذلك اللاشعور الإنساني، الذي يحفظ أسرار تخلقه، وهو لا يزال بعد في ظلمات الرحم. كل ذلك، يجعل الإنسان، قادراً على تجاوز العالم المرئي، إلى عوالم غير مرئية، بفضل ملكاته، وقدراته، واستعداداته، التي فطر عليها، من ذاكرة ومخيلة ولاشعور.

وإذا تقرر أن الإنسان، بفضل استعداداته، وقدراته، وملكاته، يمتلك القدرة على التجاوز والانفكاك عن العالم المرئي، فهل بالإمكان الادعاء أن جسمية الإنسان، قادرة لوحدها، أن تستوعب كل هذه القدرات والملكات والاستعدادات، على تجاوز العالم المرئي، إلى عوالم أخرى غير مرئية، دون الاستعانة بعنصر آخر، أو مكون من مكونات الإنسان؟ أم أن هناك قدرات أخرى، تزود بجسمية الإنسان، وتمنحه إمكانية مفارقة العالم المرئي، والانفكاك عنه؟

(1) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 31.

(2) - طه عبد الرحمن، روح الدين، نفسه، ص: 32.

لم تكن هناك من القدرات، التي تزوج بجسمية الإنسان، سوى ما يعرف، في نظره، بالروح؛ معقلا على ذلك، بقوله: "ولا أخالك إلا متيقنا، من أن منشأ هذه القدرة، هو ما ظل يعرف عند الأقوام، والأمم جميعا، باسم الروح، ولو أنهم حاروا في شأنه، واستعجزوا أنفسهم عن حل إشكاله، ناهيك عن كشف سره (...)، ولولا سريان الروح، في كل جزئية من جزئيات الجسم، لاستغنى الإنسان بالعالم المرئي عما سواه، كما يستغني به النبات"⁽¹⁾. من هنا، تشكل الروح، بالنسبة لظه، عنصرا أساسيا، من العناصر المكونة للإنسان، بالإضافة إلى المادة، ولولا الروح، لما كان له وجود. هكذا، نجد أن ازدواج الجسمية بالروح، تجعل الإنسان، يتوق إلى أن يحيا في عالم، أفضل مما يعيش فيه، ويتدارك ما فات هذا العالم، من كمالات العالم الغيبي، الذي تنطوي عليه روحه.

غير أن الرجل، فرق في هذا الازدواج، بين نمطين اثنين من الوجود أو الحياة؛ فأطلق على النمط الوجودي الأول، اسم: الانوجد⁽²⁾؛ وهو يعني "نمط الحياة، الذي يحفظ اقتران الجسم بالروح، ويتحدد به العالم المرئي، أو المشهود"⁽³⁾؛ كما اصطلح على تسمية النمط الوجودي الثاني، باسم: التواجد؛ وهو "نمط الحياة، الذي يحمل الروح على تعاطي الانفكاك عن الجسم، ويتحدد به العالم غير المرئي"⁽⁴⁾. يظهر إذن، أن الإنسان باستطاعته أن يحيا كلا النمطين، في حياة واحدة، وفي آن واحد، حينما تقتزن الروح بالجسم، وهو ما يعني، أن يكون منوجدا في العالم المرئي، ومتواجدا، في نفس الوقت، في العالم غير المرئي، هذه الإمكانيات، التي يتيحها ازدواج الجسم بالروح، تقتضي أن يعيش الإنسان في الحياة، أو في عالم الشهادة، بجسمه، مزدوجا بروحه، وأنه، يمكن أن يعيش في عوالم أخرى، غير مرئية، بروحه، وهو ما يسميه بالعروج إلى العالم غير المرئي. لذلك، كانت "السمة الأساسية للروح هي العروج، بمعنى الانتقال إلى الأعلى، وهو كناية عن الارتقاء في سلم الكمالات؛ والحال أن هذا العروج، ليس رتبة واحدة، إنما رتبا كثيرة، قد لا تقف عند حد"⁽⁵⁾. ولا غرو، أن هذا العروج غير المرئي، سيجدد الحياة المرئية تجديدا، ويزيدها طمأنينة وأمانا وكمالا. بهذا، سيكون طه، قد بدد دعوى مسلمة قصور الوجود الإنساني، وأثبت تماثها، كونها دعوى باطلة، لا يمكن قبولها، لا عقلا ولا منطقا.

4- الائتمانية ومسلمة تعدية الوجود الإنساني

تقول مسلمة تعدية الوجود الإنساني: إن الإنسان يحيا في أكثر من عالم واحد. هذا القول، اتخذه طه أساسا قويا، بنى عليه آراءه في حق الإنسان، وجودا وسلوكا وعملا؛ بحيث أنزل هذه المقولة، منزلة المسلمة الأولى، التي تتبدى

(1) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 35.

(2) - يدعو طه، في أغلب كتاباته، إلى ضرورة توظيف الإمكانيات الاشتقاقية، الخاصة باللسان العربي، في صناعة الفكر الفلسفي؛ لذلك، نجده في كثير من الأحيان، ينحت مصطلحاته، من استثمار اللغة العربية، وبالأخص من التراث الإسلامي العربي القديم، أو من القرآن الكريم، أو من الأقوال النبوية الشريفة. وهذا نموذج من تلك النماذج، فقد صكَّ الرجل هذين المصطلحين، وهما: الانوجد والتواجد؛ ومصطلح الانوجد، مشتق من كلمة وجد، لأنه يختص للدلالة على معنى الوجود في العالم المرئي، كما إذا قيل: وجدته، فانوجد، هنا بمعنى وجد.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 36.

(4) - المرجع نفسه.

(5) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 39.

منها حقيقة الإنسان الوجودية، وماهيته الجامعة؛ وهي أن وجوده لا يقتصر على العالم المرئي، بل يتعداه إلى عالم غير مرئي. إذا تبدى لنا، حسب طه، أن الإنسان، يحيا على الأقل في عالمين اثنين، أحدهما مرئي، ومشهود، يحيا فيه على جهة الانوجد، وهو نمط الحياة الذي يحفظ اقتران الجسم بالروح؛ وثانيهما، غيبي⁽¹⁾، لا يرى بالعين المجردة، ولا محسوسا بالظاهر، إذ يحيا فيه على جهة التواجد، وهو نمط الحياة، الذي يحمل الروح على تعاطي الانفكاك عن الجسم، والعروج والارتقاء في سلم الكمالات، فإن حياته ووجوده، لن يتشكلا، إلا بازدواج الجانب المرئي بالجانب الغيبي.

هذا الازدواج، الذي فانت حقيقته أصحاب العقلانية، المنكرين لهذا التشكل الانوجداني التواجداني؛ حيث اعتقدوا وتصرفوا، على أن قوانين الشهادة، مثلها مثل قوانين الغيب، فلا يحصل لهم الشعور بهذه الحقيقة، ولن يدركوها، إلا إذا أعطوا للغيب، ما لم يعطوه للشهادة، من التحقق والإيمان. يتضح إذن، في هذه المسألة الأساسية، أن حقيقة الإنسان، هي أنه كائن حي، ذو طبيعة متعددة، غير قاصرة، كما تتصور مسلمة قصور الوجود الإنساني؛ فوجوده المرئي، يمكن أن يتسع بازدواجه بالعالم الغيبي، وأن يحيا حياة موسعة، أو حياتين متلازمتين، أو متزاورتين، كما يراها طه، "إحادهما، عبارة عن عالم من المرئيات، ينوجد فيه ببدنه وروحه، والأخرى، عبارة عن عالم من المغيبات، يتواجد فيه بروحه"⁽²⁾. وعليه، يجد الإنسان نفسه، وهو يعيش في عالم الشهادة، موصولا بعالم الغيب، في كل ما يأتيه من أعمال وسلوكات.

(1) - يشير الرجل، إلى أن معنى الغيب المذكور هنا، مستعمل بالمفهوم الأعم؛ فالغيب هو: كل ما لا تحصل رؤيته بالعين في الحال، سواء أمكنت رؤيته في الماضي أو المستقبل، أو استحالت هذه الرؤية إلى الأبد، ولا يخفى على ذي بصيرة، أن المقصود بالعين هنا، هو كناية عن جوارح الإنسان، فضلا عن أن الرؤية، التي تعد النموذج الأمثل للإدراك الحسي. وقد ورد لفظ الغيب في القرآن الكريم، بهذا المعنى الواسع، الذي يفيد، أن كل ما غاب عن الجوارح الأخرى، يعد غيبا، فقد قال تعالى: "قِيلَ يٰ نُوحُ أَهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ ۚ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ، تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ۚ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا ۚ فَاصْبِرْ ۚ إِنَّ الْغَيْبَ لِلْمُتَّقِينَ" الايتان 48-49 سورة هود. وقال عز وجل: "أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّىٰ وَأَعْطَىٰ قَلِيلًا وَأَكْذَىٰ ۚ أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ يَرَىٰ" سورة النجم الآيات 33-35. وقال عز من قائل: "أَرْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَقُولُوا يٰ أَبَاتَانَا إِنَّ أَيْنَكَ سَرَقٌ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَفِظِينَ" الآية 81 سورة يوسف.

(2) - طه عبد الرحمن، روح الدين، نفسه.



ارتبط مفهوم النظرية الائتمانية عند طه، بناء على مسلمة تعددية الوجود الإنساني، التي تعتبر أن الإنسان مزدوج الوجود، اضطرارا لا اختيارا؛ حيث ينوجد في عالم الشهادة، كما يتواجد في عالم الغيب، على اعتبار أن مستويات هذا التواجد والانوجد، وطرائق الازدواج بين العالمين في حياة الأفراد، تختلف في مقاديرها بين الشدة والخفة. وقد ارتبط هذا المفهوم، بما اصطلح عليه، بالميثاق الغيبي، الذي جرى بين الإنسان وخالقه، في عالم الدّر، في سياق يبرز فيه أهمية جانب الغيب، في مفهوم الائتمان.

1. النظرية الائتمانية المفهوم والسياق

1.1. مفهوم الائتمان وارتباطه بالميثاق الغيبي

اعتُبر عنصر الفطرة، من بين أهم عناصر مكونات الإنسان، التي تعمل على تنزيل مبادئ العالم الغيبي إلى العالم المرئي، والتي سميت بمبدأ التشهيد⁽¹⁾. وتقتضي الفطرة، بأن قدرة الإنسان على التشهيد، تأتي من كونه، "خلق على هيئة، تحفظ سابق صلاته بعالم الغيب؛ بحيث، تحمل روحه قوة خاصة، أشبه بذاكرة سابقة على ذاكرته، التي يملكها في العالم المرئي، هذه القوة الروحية، التي تحفظ ذكريات عالم الغيب، أو الذاكرة الغيبية أو الأصلية⁽²⁾، اختصت في الإسلام، بصطلح الفطرة"⁽³⁾. إن قدرة الإنسان، على تنزيل مبادئ العالم الغيبي، إلى عالم الشهادة، هو وجود ما سمي بالذاكرة الأصلية، أو الفطرة، بالاصطلاح الإسلامي⁽⁴⁾. هذه الذاكرة، التي تحمل في روح الإنسان ذكريات حقائق

(1) - مصطلح التشهيد، هو في مقابل مصطلح التغيب؛ وهو يعني، محاولة تنزيل مبادئ العالم الغيبي، إلى رتبة العالم المرئي، أو تمثل قيم ومبادئ العالم الغيبي، ومشاهدتها في العالم المرئي، ويعتبر الدين، في مبادئه وقيمه، أفضل طريقة، ينزل بها الإنسان مبادئ الغيب إلى عالم الشهادة. أما التغيب، فيعني، تصعيد مبادئ وقوانين وأعراف العالم المرئي، إلى رتبة العالم الغيبي. ويعتبر التدبير السياسي، حسب طه، أفضل طريقة لهذا المسلك التغبيبي.

(2) - استعمل الرجل مصطلح الذاكرة الغيبية، ولم يستعمل غيره من المصطلحات، التي اقترحها، مخافة وقوع اللبس، الذي يمكن أن يشوش عليها؛ ولولا ذلك، لاستعمل، كما يقول، مصطلحه الخاص، وهو: الذاكرة، نسبة إلى الذاكرة، في مقابل الذاكرة الغيبية، كنسبة اللاشعور إلى الشعور.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 51-52.

(4) - ذهب علماء اللغة، من المسلمين، إلى أن معنى الفطرة هو: الخلق والابتداء، وذهب غيرهم، إلى أن معناها، هو دين الإسلام. فلننظر كيف عرف هؤلاء مفهوم الفطرة، لغة واصطلاحاً؛ فعند ابن منظور، كلمة فطر، تعني: خلق، فطر الله الخلق يفطرمهم؛ أي، خلقهم وبدأهم، والفطرة، بمعنى: الابتداء والاختراع. (أنظر: جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، المجلد الخامس، الجزء 38، مرجع سابق، ص: 3433)، مادة "فطر". ويرى الرازي، في كتابه: تفسير القرآن العظيم، أن المراد بالفطرة، هو الإسلام. (أنظر: ابن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، الجزء التاسع، تحقيق: أسعد محمد الطيب، الطبعة الثالثة، 1419هـ، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ص: 3091). ويستدل هؤلاء، بالآية الكريمة، في قوله الله تعالى: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" سورة الروم، الآية 30. وتدل هذه التعاريف، على الخاصية الأساسية للعقيدة الإسلامية، هي أنها عقيدة الفطرة السليمة، التي فطر الله الناس عليها. أما التعريف الاصطلاحي، فقد اختلف العلماء في مفهوم الفطرة، لأن ألفاظها لم تكن قطعية الدلالة، إنما يفهم المعنى من سياقه في الآية، وقد جاءت في القرآن الكريم على ثلاثة مفاهيم، الأول: وهو الأكثر وروداً، أي: الخلق، والإبداع، كما في قوله تعالى: "إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ" سورة الأنعام الآية 79. والمفهوم الثاني، هو ما يشير إلى أن الفطرة انتقاض السنن القائمة، والقوانين العادية، في نظام الكون وحركة الفلك، إما على سبيل العظة والعبرة والإشارة إلى الإمكان، كما في قوله تعالى: وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا وَمَا يُنْبِئُ لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ۚ إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا "سورة مريم، الآيات 88-91. (أنظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج، أبي إسحاق إبراهيم بن السري، الجزء الخامس، تحقيق وشرح: عبد الجليل عبده شلي، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى،

غيبية، ومواثيق عظيمة، بين الإنسان وخالقه، حين أوجده من العدم. ومن أهم الحقائق الغيبية، ذكرى الإشهاد الإلهي، الذي يتمتع به الإنسان، ويحمله في فطرته وروحه، هذا الإشهاد، الذي حمله طه على مدلولين اثنين: أحدهما، الإشهاد الإقرارى، أو الإشهاد الذي هو دعوة إلى الإقرار؛ والثاني، الإشهاد الإحضاري، أو الإشهاد الذي هو إحضار الأشياء لمدارك الإنسان. فلننظر كيف استشكل الرجل، علاقة الذاكرة الأصلية أو الفطرة، بحقيقة الإشهاد الإلهي، الذي بنيت عليه النظرية الائتمانية، وتأصلت معرفياً ونظرياً⁽¹⁾، على هذين المدلولين.

1.1.1. الذاكرة الغيبية والإشهاد الإقرارى

إن مقتضى الإشهاد الإقرارى، في مخزون الذاكرة الغيبية، هو أن الله تعالى، عرض على الإنسان قبل خلقه، وهو لازال نسمة مغيبة في صلب آدم، مواثيق غيبية؛ فكان أن عرض عليه، أن يُقر بأنه، هو الله الواحد، في ألوهيته وربوبيته، وأشهده على وحدانية خالقيته ورازقته؛ فلا خالق سواه، ولا رازق سواه. هذه الشهادة، محفوظة حفظاً غيبياً، في تلك الذاكرة الفطرية الروحية للإنسان، ومحفوظة حفظاً مرثياً، في الذاكرة الإنسانية النفسية له. هذا العرض الإلهي، هو ما يعرف بالشهود الأول، وهو أول شهود يُشهده الحق لخلقه، على وحدانيته المطلقة، خلقاً ورزقاً وأمرأ⁽²⁾.

1408هـ/ 1988م، بيروت، ص: 295. والمفهوم الثالث: وهو ما يشير إلى الارتباط بين الدين والخلق؛ إذ أن منزل الدين وشارعه، هو صاحب الخلق ومنشئ الوجود، كما في قوله تعالى: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" سورة الروم الآية 30.

(1) - يدل مصطلح التأصيل الذي استعمل هنا، في بيان أصول ومرجعيات النظرية الائتمانية، على المفهوم الذي ترجع إليه هذه النظرية؛ ولكي لا ينصرف المفهوم إلى دلالات متعددة، قد تكون مناقضة لما حملت عليه، يجدر بنا، أن نعرف بمصطلح التأصيل، الذي بنى عليه طه أطروحته، وأصل به نظريته الائتمانية؛ فالتأصيل، كما جاء عند فتحي حسن ملكاوي، هو: البناء على الأصل، والانطلاق منه، والارتباط به. والأصل، هو القاعدة التي يتم البناء عليها، (...). وتأصيل الشيء، أو الفكرة، يكون بردها إلى أصلها، أو إيجاد أصل لها، ضمن النظام المعرفي المعتمد، فتأصيل الفكرة، هو بحث استرجاعي Rétrospective، يحاول ربط الفكرة بتاريخها وماضيها، أو بحث تحليلي، يحاول ربط الفكرة الفرعية بأصلها الكلي، وهي تتضمن توليد الأفكار الجديدة من أصولها وقواعدها، عن طريق الاستدلال الاستنباطي Déductive inférence. وقد ارتبط التأصيل في اللغة المستعملة بالأصالة، بمعنى الجدة والإبداع؛ فالفكرة الأصيلة، فكرة جديدة غير مسبقة. والبحث الأصيل، هو البحث الجديد، الذي يُعرض للمرة الأولى. (أنظر: فتحي حسن ملكاوي، **منهج محمد عبد الله دراز في التأصيل الإسلامي لعلم الأخلاق**، مجلة إسلامية المعرفة، الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد 53، السنة الرابعة عشرة، صيف 1429هـ/ 2008م، بيروت، ص: 5-6). وهو ما ذهب إليه طه، في تأصيل نظريته الائتمانية، وذلك بردها إلى الأصل، وربطها بتاريخها، ومن ثم توليد الأفكار المرتبطة بها، باجتهاد وإبداع قل نظيره.

(2) - تدبر الآية الكريمة، قال الله تعالى: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ" الآيات: 172-174، سورة الأعراف. يقول محمد الأمين المختار الشنقيطي (1325/ 1393هـ)، في تفسيره، الموسوم بأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، على أن هذه الآية الكريمة، لها وجهان من التفسير، معروف عند العلماء؛ أحدهما: أن معنى أخذه ذرية بني آدم من ظهورهم، هو إيجاد قرن منهم بعد قرن، وإنشاء قوم بعد آخرين، فمعنى قوله تعالى: "وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بربكم قالوا بلى"، أن إشهدهم على أنفسهم، إنما هو بما نصب لهم من الأدلة القاطعة، بأنه ربه المستحق منهم لأن يعبدوه وحده، وعليه، فمعنى قالوا: بلى، أي: قالوا ذلك بلسان حالهم، لظهور الأدلة عليه. أما الوجه الثاني من تفسير هذه الآية، هو أن الله تعالى، أخرج جميع ذرية آدم، من ظهور الآباء في صورة الذر، وأشهدهم على أنفسهم بلسان المقال: "ألسنت بربكم قالوا بلى"، ثم أرسل بعد ذلك الرسل، مذكرة بذلك الميثاق الذي نسبه الكل، ولم يولد أحد منهم وهو ذاك له، وإخبار الرسل يحصل به اليقين بوجوده. (أنظر: العلامة محمد الأمين المختار الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، المجلد الثاني، إشراف: بكر بن عبد الله بوزيد، وقف: مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية،

دل الحق سبحانه، على حصول هذه الشهادة، بوجود أثرها في فطرة الإنسان، التي فطر الناس عليها، والتي هي بمنزلة الذاكرة الغيبية الأصلية. هكذا أخذ الله من الإنسان، ذاك الميثاق الغليظ، والشهادة العظمى، على نفسه، ألا يتوجه بالعبادة والطاعة لمخلوق سواه، وألا يشرك به أحدا، على أن يأتى بأوامره، ويتذلل لخالقه. إن الميثاق الغليظ، الذي أقر به الإنسان، أمام خالقه، وهو لازال لم يخلق بعد، على أن يتوجه إليه بالعبادة بعد إيجاده، يعد بالنسبة للرجل، حجة ودليلا غيبيا على الإنسان، في حالة عدم الالتزام به؛ ذلك أنه "من لم يعبد الله، لا بد أن يعبد غيره، بدءا من نفسه؛ فقد ينسب إلى ذاته، من الأفعال والصفات، ما لولا خالقه ورازقه، لما كانت في نفسها، ولا قامت بكيانه، فذاك هو عبادته لها؛ وهكذا، فإن الإنسان، بموجب هذا الميثاق الأول، بين خيارين اثنين، لا ثالث لهما: إما أن يتعبد لله، وإما أن يتعبد لغير الله، أي للطاغوت"⁽¹⁾.

هذا ما يجعل الإنسان يهتدي، إلى أن علاقة الإنسان بالله، علاقة روحية أزلية؛ لذلك، ومنذ أن نادى الحق سبحانه في الأزل، تلك الأرواح البشرية كلها، عرض عليها ذلك الميثاق، وتلك الأمانة، واعترفت بالدين بقولهم: قالوا بلى؛ "فلما أقرأوا بالربوبية، والتزموا التصديق، أعطاهم سبحانه مقابل ذلك، خلافة عنه على الأرض، وهداهم إلى وسائل عمارتها"⁽²⁾، وما ذاك إلا تشريف إلهي للإنسان، وتكليف في نفس الآن؛ تشريف بالخلافة عنه، وجعله سيد الكون، بتسخيره له، بكل إمكاناته وموجوداته وطاقاته؛ وتكليف بمسؤولية التعبد لله وحده، والحفاظ على النوع البشري، الذي أراده الله خليفة له، بمكارم أخلاقه، وإنسانيته في الوجود"⁽³⁾.

1.1.2. الذاكرة الغيبية والإشهاد الإحضاري

يعتقد طه، أن مفاد الإشهاد الإحضاري، في الذاكرة الغيبية، هو أن الله تعالى، يُري خلقه، جملة من المشاهد والشواهد المخصوصة، التي تجعله يقر، من خلالها، عندما يدركها، على أن الله هو المعبود بحق، وهو الأمر بحق، ولا معبود، ولا أمر بحق، إلا هو. وأن من أعظم تلك المشاهد والشواهد، حين أحضر الحق الإنسان لنفسه، حين خلقه، وأشهده على خلقه، وزاد في هذا الإحضار، حين رزقه، وهو يشاهد هذا الرزق، ولا يستطيع أن يعيش دونه. كما أشهده، حينما أحضره لخلق أنواع عديدة ومختلفة من المخلوقات، وزاده فضلا وتكرما على هذا الإشهاد، حينما أمد له في هذا الإحضار، بأن يشاهد تكفله برزق تلك المخلوقات؛ "فجعله يشهدا بكلية جوارحه، حاضرة له، كما كما

دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1426هـ، مكة المكرمة، ص: 394-396). وهذا التفسير، يؤكد على أن الفطرة أو الذاكرة الغيبية، هي انعكاس لتلك الشهادة، وذاك الميثاق، الذي أخذه الله على بني آدم، وهم في عالم الغيب.

(1) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 385.

(2) - علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص: 8.

(3) - تدبر الآية الكريمة، التي يقول فيها الحق سبحانه: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" سورة البقرة الآية 30.

يشهد نفسه حاضرا لنفسه، مكونا معها، عالما متميزا هو العالم المرئي، كما جعله يوقن، بأنه لا يملك من أمر هذا الحضور المرئي شيئا⁽¹⁾.

لا يقتصر الإشهاد الإحضاري، على جوارح الإنسان ومحسوساته وحسب، بل أيضا، يحضرها لروحه، فيشاهدها بفطرته وببصيرته؛ فالإنسان المقر بتلك الشهادة الأزلية. العامل على إدراكها، حسا وغيبا، شهادة وشهودا، هو الذي يصل إلى رتبة الإنسان المتزكي، الذي يعرف كمال صفات خالقه، خالقا ورازقا وآمرا. هذا الإنسان، الذي يأخذ بالمنهج التزكوي⁽²⁾، لكي يقر بالشهادة، قلبا وقالبا، لا يكفي بالشواهد الحسية المرئية، التي أحضرها الله له، وأشهدته عليها، فهذا الاستدلال كما يورد الرجل: "يجد فيه المتزكي، ضعفا لا يليق بقوة اليقين، الذي يملأ روحه، بل يجد فيه نقصا، لا يليق لكمال الحضور الإلهي؛ فلما كان حضوره تعالى، أيقن عنده من حضور هذه الشواهد، وشهوده أقرب إلى قلبه من شهودها، تحقق بأنه، هو سبحانه الشاهد لها وعليها"⁽³⁾. من هنا نجد، على أن المشاهدة والشهادة بالبصيرة، أبلغ وأحكم تقديرا، من المشاهدة والشهادة بالبصر والجوارح.

هكذا ينتهي بنا طه، إلى حقيقة مفادها، أن هناك ميثاق، أو عقد رباني، بين الإنسان وخالقه؛ ولا غرو أن يكون هذا العقد، هو السر في الخلق والوجود؛ إذ من تبعاته، امتحان الانسان، واختباره، بأنواع من التكليف وتحمل المسؤولية، ونزوله منزلة التكريم الرباني، في عالم الشهادة. ولا يمكن أن يهتدي العنصر البشري، إلى هذا العقد والميثاق الإلهي، إلا بعد إدراك قواعد الفطرة، ومعرفة وجود ذاكرة غيبية، تحمل نسمات ذاك الميثاق، في روح الإنسان، فكان لا بد من إرسال الرسل، لتذكر للإنسان بهذا الميثاق، جملة وتفصيلا، والعمل على هداية البشر، هداية تتفتح فيها مداركه، عن طريق العلم والمعرفة، وأيضا، "عن طريق التربية والتعليم، والنظر إلى اكتشاف معالم الفطرة، وخطوطها الكبرى"⁽⁴⁾.

اتضح إذن، أن الفطرة أو الذاكرة الغيبية، تحمل في مضامها موثيق غليظة، أخذها الإنسان على نفسه، وهو لا يزال في عالم الغيب، من أهم تلك الموثيق، ميثاق وحدانية الله تعالى، وإقراره على أنه هو الخالق الرازق الأمر؛ والأعظم من ذلك، هو الإشهاد، الذي جعل من الإنسان يحضر، ويلحظ ببصره وبصيرته، تلك الشواهد الحية، سواء المرئية والملموسة، التي في نفسه وفي الآفاق من حوله، أو تلك الشواهد الغيبية، المحسوسة بين ثنايا روحه، التي لا تزيد

(1) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 287.

(2) - المنهج التزكوي، أو العمل التزكوي، هو طريقة تزكية النفس، وترقيتها في مدارج الصلاح والإصلاح، وهذا المنهج يعتبره الرجل، عمل جذري خاص، "إذ يجمع إلى صفات العمق، والكل، والتحويل، والتثوير، والاتصال، صفتي التدرج، والسلم"؛ (أنظر طه عبد الرحمن، روح الدين، المرجع نفسه، ص: 282). العمل التزكوي، أو التزكية، عمل أشبه بالمقاومة الداخلية للإنسان؛ أي: مقاومة النفس، وشهواتها، ونزواتها الداخلية والخارجية. وأيضا، هو عبارة عن تطهير الباطن، من علله النفسية، وتطوير لطافته الروحية، وهو منهج ينزع نحو التصوف، والرقى درجاته التزكوية للإنسان ظاهرا وباطنا.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الدين، المرجع السابق، ص: 388.

(4) - غلال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص: 9.

الإنسان، إلا يقينا صادقاً خالصاً، على وحدانيته، وعلى أنه هو الأمر الأعلى⁽¹⁾. ولما كانت تلك الفطرة، هي التي تحفظ هذه المواثيق، وتحفظ صلة عالم الغيب بعالم الشهادة، كان للإنسان أن يحيا في عالم الشهادة، وهو مرتبط بروحه وبذاكرته الغيبية بعالم الغيب. لهذا السبب، كان للإنسان قدرة كبيرة، على تحضير وتشهيد بعض تفاصيل العالم الغيبي إلى عالم الشهادة؛ فوجود ذكريات روحية، عن حقائق غيبية، تجعل الإنسان يسعى جاهداً، إلى تبين وجوه حضورها في عالم الشهادة، حتى يجعل منها، قوام حياته في عالم الشهادة.

1. 2. الدين وانعكاسه على تشهيد العالم الغيبي

ليس بدعا من أن يكون عنصر الدين⁽²⁾، السبيل الوحيد، الذي يسلكه الإنسان، في تشهيد مبادئ عالم الغيب، واستحضاره في عالم الشهادة؛ لذلك، يؤكد طه، أن معاني الدين، وقيمه المثلى، ومبادئه، لا تعدو كونها تلك الحقائق الروحية، التي تعد المرأة، التي تعكس ما تكنه وتحفظه، الذاكرة الأصلية في الإنسان. على هذا الأساس، يمكن أن نظفر بحقيقة علمية، مفادها، أن أمر الدين، لا يمكن أن يكون بالنسبة للإنسان أمراً طارئاً، يتعرض له من من خارج مدركاته، كالظواهر الاجتماعية التي تظهر فجأة، مما يجعل الإنسان، يخرج عنه، متى توفرت الإرادة، وتهيأت الأسباب، شأن العادة المكتسبة، أو السيرة الموروثة، بل الدين "لا بد أن يكون حقيقة ملازمة للإنسان، لا يقدر على الانفكاك عنها، كما لا يقدر أن ينفك عن عقله"⁽³⁾. يتبين من هذه الحقيقة، أن حضور الدين في حياة الإنسان، ما هو إلا انعكاس لوجود الذاكرة الأصلية، المتمثلة في الفطرة؛ فالدين هو المسلك الوحيد، الذي يعبر به الإنسان عن

(1) - يقول الله تعالى، مبيناً أنه، هو الخالق الرازق الأمر، والمالك لكل شيء: "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلُ أَتَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَبِيبًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِه أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" الآية: 54 سورة الأعراف.

(2) - تناول عدد من العلماء، المتقدمين، والباحثين المعاصرين، علاقة الدين بالفطرة، أو الذاكرة الغيبية، فذهبوا إلى تلاؤم الدين الإسلامي مع الفطرة، ومع طبيعتها وسجيتها، وتوافقها مع ما تعارف من الدين، وقيمه المثلى، ونفورها مما ينكره الدين، ويخرج عن الشرع؛ وهو ما ذهب إليه الطاهر بن عاشور، حينما أكد، في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، على أن الدين الإسلامي، هو الفطرة؛ فقال مبيناً: أن الفطرة المذكورة في قوله تعالى: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" سورة الروم الآية 30، المراد بها، "جملة الدين، بعقائده وشرائعه (...)"، ومعنى وصف الإسلام، بأنه فطرة الله، أن الأصول التي جاء بها الإسلام، هي من الفطرة، ثم تتبعها أصول وفروع، هي من الفضائل الذائعة المقبولة؛ فجاء بها الإسلام وحرص عليها، إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر. فهي راجعة إلى أصول الفطرة". (أنظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص: 179-183. ويرى علال الفاسي، في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تعليقا على ما ذهب إليه المعتزلة، من أن أحكام الله تعالى، معللة بمصالح العباد، وهي بارزة في كثير من الآيات، وما إرسال الرسل، إلا لتحقيق تلك المصالح، فيقول: وعلى سبحانه إرسال النبي محمد، أن يكون رحمة للعالمين؛ أي: بهدایتهم وإرشادهم لسنن الفطرة (...)"، فالفطرة في استعمالها الإسلامي، هي معنى للمرأة، التي وضعها الله صفة للإنسان، منذ أصبح إنساناً؛ أي منذ تحمل المسؤولية وإدراك الحرية". (أنظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص: 8-9. وإلى نفس الاتجاه، ذهب عبد العزيز جوايش في كتابه: الإسلام دين الفطرة والحرية، وهو أن الإسلام، جاء مصداقاً لما اقتضته الفطرة السليمة، ولم يزد في الاستدلال شيئاً، سوى أن أيقظ العقول ونبيهها، إلى النظر في آثار الله تعالى. (أنظر: عبد العزيز جوايش، الإسلام دين الفطرة والحرية، تقديم مجدي سعيد، طبعة 2011، دار الكتاب المصري، القاهرة، ص: 55).

(3) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 52.

استحضار مبادئ عالم الغيب، وتنزيل قيمه إلى العالم المرئي، حتى كأنها سلوك فطري يتحرك، وفاعلية تذكيرية تتجدد. هكذا، يتبين لدى طه، أن "التدين سلوك فطري، غير كسبي، وأن التشهيد، فاعلية تذكيرية غير تخيلية"⁽¹⁾.

هذا الاستنتاج العلمي، هو في مضمونه، رد الاعتبار لوظيفة الدين في الاجتماع الإنساني؛ هذه الوظيفة، التي أقرت بها العلوم الوضعية الحديثة؛ فقد تحقق لدى الباحثين والمفكرين، لاسيما المشتغلين على حقل علم الأديان والثقافات، أنه لا يخلو مجتمع إنساني، على مر التاريخ، من المعتقدات الدينية، بل حتى أولئك الذين اهتموا بالنزعة الحداثية، في تطور المجتمعات، حينما انتهوا إلى أن التحديث، الذي تعرفه تلك المجتمعات، اقترن بالخروج من الدين⁽²⁾، ومن كل المعتقدات الدينية، التي تقيد حرية الفرد، فلم يسع بعض علمائهم، من أن يسلم بأن الدين جوهر، وأنه جزء لا يتجزأ من وجود الإنسان، حتى قال: "إن الدين بنية إنسانية أصلية، ملازمة لتكوين الفرد نفسه"⁽³⁾. خرج الرجل بنتائج مهمة، ترتبت عن القول بأن الإنسان، يملك ذاكرة غيبية، سابقة لوجوده، يتوسل بها، في تحضير روح ومبادئ عالم الغيب إلى عالم الشهادة، هذه النتائج مجمل في:

- أن الحقائق التي تحفظها الذاكرة الأصلية، تتفاوت مراتبها تفاوت المعاني الروحية.
- أن تشهيد الحقائق الروحية، تسبقه الشهادة بوجودها.
- أن أصول الحقائق الروحية، تكون أحقها بالتشهاد. بناء على هذه النتائج، يتقرر لدى طه، أن الحقائق الغيبية الروحية الأولى، التي تحتزنها الذاكرة الغيبية، والتي يبنى عليها تشهيد مبادئ العالم الغيبي هي: الشهادة بالألوهية، والشهادة بالوحدانية، والعهد بالتعبد للإله الواحد.

1. 2. 1. أصل الشهادة بالألوهية

يقتضي هذا الأصل، الذي هو معنى غيبي، أن الله تعالى، هو المستحق للقداسة المطلقة، وللعبادة الخالصة⁽⁴⁾؛ ولما كانت هذه الشهادة، مستمدة من الذاكرة الغيبية، فقد وجب تحضيرها إلى عالم الشهادة، ولزم أن يتحقق بها الإنسان، في اعتقاده وسلوكه، وأن يؤمن بها، إيماناً يقينياً خالصاً بوجود الله.

لقد أفضى البحث العلمي في العلوم الإنسانية، إلى أن المجتمع مسؤول عن توريث عنصر الدين، وبالتالي توريث الإيمان بوجود الله. فاعتبر الدين، هو الصيغة التنظيمية الأولى التي عرفت البشرية، في تدبير شؤون المجتمع. لكن، ومع

(1) - المرجع نفسه.

(2) - أطلق طه، على صور الخروج من الدين اسم: الدينانية؛ وهي تعني إخراج مجالات الحياة من الدين، كما يعتبر عنده الخروج من الدين مروقاً، وهناك صور أخرى من الدينانية، تجاوزت درجة المروق، إلى رتبة أبعد منها، وهي ما بعد الدهرانية، (لمزيد من التفصيل، أنظر مدخل كتاب: طه عبد الرحمن، **شروط ما بعد الدهرانية، النقد الانتمائي للخروج من الأخلاق**، مرجع سابق).

(3) - Marcel GAUCHET et Luc FERRY : Le religieux après la religion, pp. 60-64 ; Marcel GAUCHET : Un monde désenchanté, p.19, p. 129.

(4) - يقصد الرجل بالألوهية هنا، هي تلك الصفة، القائمة بالذات العلية، التي تجمع بين كمال التشريع، وكمال التكوين، وهو يخالف في هذا الأمر، ما ذهب إليه المسلمون المتقدمون، حينما فرقوا بين الألوهية، التي هي صفة إلهية، تتعلق بالتشريع، وبين الربوبية، والصفة التي تتعلق بالتكوين.

تقدم العلم، وتطور المجتمعات، أضحى الإنسان في غنى عن الدين، باعتباره صيغة تنظيمية، من بين جملة من الصيغ التنظيمية، التي يمكن للمجتمع أن يطورها، أو أن يتجاوزها، فأخذ الإنسان في تجاوز هذه الصيغة القديمة، التي هي الدين، على التدرج، وذلك باستحداث صيغ تنظيمية، تستجيب للتطور الذي يعرفه المجتمع والفرد معا، صيغا ذات صلاحيات ممتدة إلى ما لا نهاية، ترقى إلى تطلعات الإنسان العلمية والتقنية والتقدمية، وهي صيغ، يقال عنها، أنها أحكم وأصلح للمجتمع.

لكن، بالنسبة لطفه، الأمر مختلف تماما؛ فهؤلاء، لا ينظرون إلى حياة الإنسان، إلا من الجانب المادي، أو الشهودي، من حياة الإنسان ووجوده، ويتم بذلك، تغييب الجانب الأهم، وهو جانب الغيب، الذي تعبر عنه ذاكرة الإنسان الغيبية؛ بحيث، لا يمكن إطلاقا قبول ذاك الادعاء، واعتبار الدين صيغة تنظيمية، يمكن تجاوزها، فلو كان كذلك، لانتهى أمره إلى زوال، منذ أمد بعيد. في حين، الدين والتدين في الواقع، ما هو إلا ذاك السبيل، الذي يرتضيه الإنسان لحياته، تعبيرا عن مكونات روحه، المرتبطة بالفطرة والذاكرة الغيبية، في تشهيد مبادئ وقيم عالم الغيب. وتعبيرا كذلك، عن الشهادة، التي أدلى بها الإنسان أمام خالقه، وهو لا زال بعد نسمة مغيبة. فيتهافت هذا الادعاء، نظرا لوجود تلك الشهادة الغيبية الأبدية، على وجود الإله، التي تجد أثرها في حياة الإنسان، المادية والروحية، وهي كما يقول: "أحد المكونات، التي تقوم بنفس الإنسان، منذ خلقه"⁽¹⁾.

1. 2. 2. أصل الشهادة بالوحدانية والتعبد لله الواحد

مقتضى هذا الأصل، أن الشهادة بوحدانية الله، هي الأخرى حدث مشهود، حفظته الذاكرة الغيبية الإنسانية، كما حفظت الشهادة بوجود إله واحد، خالق رازق آمر؛ فالشهادة بالوحدانية، هي معنى تذكري غيبي، يصدق في حق الله تعالى، ولا ينازعه في ذلك أحد، فهو سبحانه، المتفرد بالذات والصفات والأفعال، وهو واحد لا شريك له. ولذلك، عهد الله إلى الإنسان، بإرسال الرسل والأنبياء، لتذكيرهم بهذه الشهادة، على أنه واحد لا شريك له؛ لأنه، ومع مرور الزمن، تفسد هذه الشهادة، ويدخل عليها الشرك، فكان تتابع الرسل والأنبياء، على مر الزمن، بغية تجديد الشهادة بالوحدانية، وتصحيح ما فسد منها، وإرجاع الذاكرة الغيبية الإنسانية إلى أصولها، وفطرتها النقية الخالصة.

ومقتضى أصل التعبد لله الواحد؛ أنه يذكر الإنسان فيه، بالعهد الذي أخذه الله منه، والموثق العظيم، الذي أقر به أمامه، ألا وهو، أن يتعبد لله وحده، دون أن يشرك معه أحدا غيره. ولا غرو، في أن يكون هذا الميثاق، وهو الإقرار بالتعبد لله وحده، هو الآخر، فعل فطري، ناتج عن التعبير عن الذاكرة الغيبية، وقائم بروح الإنسان. وهذا التعبد لله وحده، هو تعبد اختياري، وليس اضطراري، وهو ما يؤكد بالقول: "فليس المقصود بالتعبد هنا التعبد الاضطراري، الذي معناه، أن الإنسان مسخر لما خلق له، من وظائف مقدرة، وواجبات مسطرة، لا يملك من أمرها شيء، ولا يستطيع لها حيلة، وإنما المقصود به، هو التعبد الاختياري، الذي يوافق فيه الإنسان إرادة المعبود، مجتهدا في الإتيان بمراضيه، وترك مساخطه"⁽²⁾. فالإنسان بهذه الإرادة الاختيارية، تكون له كامل الحرية، في أن يكون معبودا لله وحده،

(1) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 53.

(2) - نفسه، ص: 56.

لا شريك له، اختيارا، فيكون موحدًا، أو أن يكون عبدا لطاغوت اختياراً⁽¹⁾، فيكون مشركًا، بمحض إرادته، متحملاً أوزاره كاملة⁽²⁾.

جملة القول، في هذا المقام، أن الإنسان له قدرة كبيرة، على تشهيد مبادئ العالم الغيبي، وتنزيل أسرارهِ وقيمه إلى العالم المرئي؛ ذلك أن فطرته الروحية، هي بمثابة الذاكرة الغيبية، التي تجعله قادراً على استحضار موثيق غيبية، أخذها الإنسان على نفسه قبل خلقه، تجعله يحيا بها في عالم الشهادة، وتحدد الغاية من وجوده. ولما كانت أسمى المعاني والقيم، التي تذخرها وتحفظها الذاكرة الغيبية، هي ميثاق الشهادة بالألوهية، وميثاق الشهادة بالوحدانية، وجب أن يكون تشهيد معانيهما وقيمتيهما، أول طور من أطوار تشهيد العالم الغيبي في العالم المرئي؛ فالألوهية، شهادة بوجود الله الخالق الرازق الأمر، وهو ميثاق بين العبد وربهِ غيباً، واعتقاد وقول باللسان، شهادة وشهوداً، وهو في نفس الوقت، تنزيل لهذا الميثاق الغيبي إلى عالم الشهادة.

أما الشهادة بوحدانية الله، فهو ميثاق ثان، أخذه الإنسان على نفسه، بينه وبين ربهِ، وهو أنه الواحد المعبود لا شريك له، والمتعبد له بالعبادة قولاً وفعلاً، هذه الشهادة، أيضاً، أمر غيبي، لكنها أضحت من عالم الشهادة، وتتجلى فيها مبادئ وقيم عالم الغيب، اعتقاداً وعبادة، وسلوكاً ومعاملات، فهذه هي الأفعال الأولى، التي تبدى فيها الاستجابة لطلب التنزيل والتشهير؛ يقول طه بهذا الصدد: "فالإنسان، لا يتوصل إلى التعبد لله، الذي تعهد به، والذي هو الغاية من إيجاده، إلا بأن يجدد صلته بذاكرته الأولى، مستمداً منها أجل ما تحفظه من المعاني، متمثلاً في الألوهية والوحدانية، وأجل ما تحفظه من الأفعال، متمثلاً في الشهادة والتعبد لله"⁽³⁾. فخرج الإنسان إلى العالم المرئي، يوجب عليه أن يطلب الأسباب، التي تذكره بما عرف وبما شهد به، حفظاً لصلته وجوده المرئي بسر الوجود الغيبي.

2. مقتضيات النظرية الائتمانية

2-1 مفهوم الائتمان وأساسه النظرية

حفظت الفطرة ميثاق عقد، يتحدد به وجود الإنسان، شهوداً وغيباً، وينزل بفضلُه منزلة مقدرة، تفوق منازل الملائكة المقربين، وهي منزلة خليفة الله في الأرض، تشريفاً منه سبحانه وتكليفاً، فاعتبر هذا الميثاق، بمثابة الشهود الأول، والشهادة الأولى للإنسان، تليها شهادة أعظم وأرفع، هي شهادة العرض الأكبر؛ فلما كان هذا الميثاق الإلهي، محفوظ في الذاكرة غيباً، وله أثر في فطرة الإنسان شهوداً، فقد حفظت كذلك، "ذكرى حدث فاصل في قدر الإنسان، جعل هذا القدر، مستقل عن قدر الكائنات كلها، وما هذا الحدث الفاصل، إلا العرض الغيبي العظيم، الذي ابتلى به

(1) - ذكر ابن القيم في إعلام الموقعين، أن: "الطاغوت، هو كل ما تجاوز به العبد حده، من معبود أو متبوع أو مطاع، فطاغوت كل قوم، من يتحكمون إليه من غير الله ورسوله، أو يعبدونه من دون الله ورسوله، على غير بصيرة من الله، أو يطيعونه فيما لا يعلمون أنه طاعة لله، فهذه طواغيت العالم" (أنظر: ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م، بيروت، ص: 73).

(2) - قال تعالى، تعبيراً عن هذا الاختيار: "وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا، رَبَّنَا آتِنَا صِغْفِيرًا مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَاهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا" الآيات 67-68، سورة الأحزاب.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 62.

الحق سبحانه، مخلوقاته كلها، إذ عرض عليهم حمل الأمانة"⁽¹⁾. عُرضت الأمانة على مشهد كل المخلوقات، والكائنات البشرية وغير البشرية، حيها وجامدها، على أن تتحملها، وتتحمل مسؤولية أمانتها، فأبت حملها، إشفافا منها، وخوفا من تبعاتها، في حين، وجد الإنسان نفسه متحمسا لها، فاختار تحملها بمحض إرادته، غير مقدر لمسؤوليتها الجسيمة، ولا متصورا لثقلها على كاهله، إن عاجلا أو آجلا.

يستمد إذن، مفهوم الائتمان، مرجعيته المؤطرة، وأساسه المفاهيمية، من مفهوم الأمانة، التي هي العرض الأكبر، الذي تلقاه الإنسان، في فترة من الغيب، وتحمله اختيارا واختبارا. هذا العرض الغيبي الائتماني، محفوظ في فطرة الإنسان، ويجد أثره في عالم الشهادة، كما كان في عالم الغيب. يتأسس هذا الحدث الغيبي حسب طه، على عنصرين أساسيين، يتعلقان بالإنسان، هما: عنصر الاختيار الأول، وعنصر تحمل الأمانة؛ ويعتبر العنصر الأول، الذي هو الاختيار، شرطا أساسيا، يتوقف عليه، إمكان تحمل الأمانة من عدمها، وبناء على هذين العنصرين، صاغ الرجل بيان الدعوى الائتمانية، في أصلها التأسيسي الأولي، يقول: أن "تمتع الإنسان، بحرية الاختيار، منذ وجوده في العالم الغيبي، يجعله يرجع العمل التعبدى والعمل التديري في العالم المرئي، إلى أصل واحد، وهو الائتمان الإلهي"⁽²⁾.

واضح، أن الدعوى الائتمانية، تختلف في أسسها ومنطلقاتها، عن دعاوى سابقة؛ حيث نجد لها فلسفة خاصة، ومنهج فريد، ورؤية متعددة، تتعدى الوجود المرئي إلى الوجود غير المرئي، إلى عالم الغيب؛ إنها دعوى تحاول انتشال الإنسان من العالم الأرضي، لترقى به إلى منازل الفضاءات الغيبية، حيث ثمة العروج والتسامي بالإنسان؛ فضاء تسمو فيه قيم ومبادئ العالم الغيبي، على أعراف وقوانين عالم الشهادة. لذلك، كانت النظرية الائتمانية، من الناحية الفلسفية، فاتحة لآفاق النظر الواسع، الذي يشترط للانفتاح بالسؤال، الذي يبين الوجود المرئي، ويوسع فضاءاته، والذي تفتق فيه مكامن وإمكانات وقدرات الإنسان الإبداعية، حتى يكون فكره وتفكيره شهوديا، يشهد عالم الغيب في عالم الشهادة، ونبراسا يبين ظلمات العالم المرئي بمصابيح عالم الغيب.

إن الدعوى الائتمانية، تنطلق من أصل واحد، وهو حمل الأمانة، وتقتضي في مضمونها، كما يرى، أن الإنسان "تحمل حفظ الأحكام الإلهية، لا في ظاهرها كأوامر فحسب، بل أيضا، في باطنها كشواهد، سعيا إلى توسيع وجوده إلى أقصى مداه"⁽³⁾؛ وهو ما يعني، أن الأوامر الإلهية والتكاليف الشرعية، ينبغي أن يُنظر إليها، على أنها أمانات، يتحمل الإنسان مسؤولية حفظها في الوجود، شاهدا على نفسه بأدائها على أكمل وجه، مرتقيا بهذا الأداء، إلى درجات ومنازل، يرى فيها وجوده المرئي يتسع فضاءؤه، ويعلو أفقه، حتى وكأنه يحيى به في عالم الغيب، بتمثله لقيمه ومبادئه.

(1) - طه عبد الرحمن، روح الدين، المرجع نفسه، ص: 449.

(2) - نفسه.

(3) - المرجع نفسه.

2. 2. الأمانة والحرية والمسؤولية

تنبني الدعوى الائتمانية، على مقتضيات وشروط ومبادئ، من أهمها، مبدأ الاختيار، الذي يكفل للإنسان حرية تحمل الأمانة من عدمه، فما هي تبعات هذا الاختيار؟ وكيف تتحقق شروطه ومقتضياته التي تأسس عليها. فمن المعلوم عند طه، أن حرية الاختيار، تشكل شرطاً ضرورياً مقدماً، ليتحقق تحمل الأمانة على أكمل وجه؛ فلولا وجود هذا الشرط، الذي هو الحرية، لما استطاع الإنسان، أن يؤتمن على شيء، وهكذا، فلا يمكن أن يكون ائتمان بغير حرية الاختيار؛ حتى إن "الأوامر الإلهية، وهي تحيط بجوانب حياة هذا المؤمن كلها، تقتضي وجود قدرته على الاختيار، في كل ما يتعلق بتدبير هذه الحياة؛ فلا أمر بغير قدرة، ولا قدرة بغير إرادة، ولا إرادة بغير اختيار"⁽¹⁾. فكل الأعمال، التي يأتيها الإنسان، يكون ممثلاً فيها لأوامر الله، مؤسسة على المبدأ الأول، وهو حرية الاختيار؛ فلا عمل يأتيه الإنسان، بأمر من الله، يكون بغير وجود مظنة الاختيار فيه⁽²⁾.

من جهة أخرى، إذا حاولنا تعقبنا بعض التعريفات، التي صاغها مفكروا الإسلام للدين، نجد أنهم أدخلوا في هذه التعاريف، مبدأ حرية الاختيار؛ كما سنجد مثلاً عند ابن مسكويه في تعريفه للدين، إذ يقول: "إن الدين وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى"⁽³⁾؛ وكذلك، في تعريف التهانوي الذي يقول فيه: "الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المال"⁽⁴⁾؛ فيتضح إذن، أن حرية الاختيار هي مبدأ عام تنضبط به كل الأفعال الإنسانية، قبولاً وتنفيذاً.

إن المصطلحين الاختيار والخيرية مشتقان من نفس المادة اللغوية؛ فمقتضى الاختيار هو ترجيح الطرف الذي يبدو أنه فيه خير لك في عالمك المرئي وعالمك الغيبي، أي: في دنياك وآخرتك؛ وعلى هذا الأساس، لا يقع الاختيار بعد الترجيح العقلي والاستدلال الموسع إلا على الطرف الذي يكمن فيه ذاك الخير، وهو أفضل الخير باختيار المختار، وهذا ما دل عليه تعبير الإمام الغزالي بقوله: "فإذا انبعثت الإرادة لفعل ما ظهر للعقل أنه خير سميت الإرادة اختياراً مشتقاً من الخير، أي: هو انبعثت إلى ما ظهر للعقل أنه خير"⁽⁵⁾.

(1) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 450.

(2) - وهذا ما يؤكد قول الله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" سورة البقرة الآية 256. وأيضاً يقول عز من قائل: "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ" سورة يونس الآية 99. وقوله عز وجل: "قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِهِ فَعَمِيَتْ عَلَيْكُمْ أُنْزِلُكُمْ مِنْهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ" سورة هود الآية 28.

(3) - أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دراسة وتحقيق: عماد الهلالي، الطبعة الأولى 2001، منشورات الجمل، بيروت، ص: 118.

(4) - محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 1996، مكتبة لبنان، بيروت، ص: 814.

(5) - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الخامس، إعداد ودراسة: إصلاح عبد السلام الرفاعي، إشراف ومراجعة: د. عبد الصبور شاهين، الطبعة الأولى 1408 هـ، 1988م، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ص: 2510.

فالاختيار مقرون بالخيرية؛ حيث يتبدى للمختار بفعل اختياره أنه يتضمن أظهر مصلحة وأكبر صلاحاً. وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن ينزل الاختيار الأول حسب طه عبد الرحمن منزلة الفعل الأول الذي قام به الإنسان، وهو اختيار تحمّل الأمانة، لكي يوصله إلى الصلاح في الدنيا والآخرة.

لما كان الاختيار يستلزم حصول الخير الذي يتوصل إليه بالاستدلال العقلي، فكذلك يستلزم هذا الاختيار تحصيل الشعور بالمسؤولية؛ فحرية الاختيار مقرونة بتحمل المسؤولية، لذلك كان شعور المختار بالمسؤولية اتجاه اختياره ضرورياً، لأنه تترتب عليه عواقب مخصوصة، فهو على كامل استعداد لتحملها، بحيث يصير مستحقاً للجزاء إن ثواباً أو عقاباً، سواء في العالم المرئي أو العالم الغيبي؛ هذا، باعتبار أن الأوامر والأحكام الإلهية التي حمّلها الله للإنسان لا تكلفه ما لا يطيق⁽¹⁾.

(1) - تدبر الآية الكريمة، في قوله تعالى: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَهْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا" سورة البقرة الآية 286.



الفصل الثاني

النظرية الائتمانية
ودعوى توسيع الوجود الإنساني

بعد أن فرغنا، من بيان أسس ومبادئ النظرية الائتمانية، ومقتضياتها العلمية والمعرفية، وكيف اقترن مبدأ حرية الاختيار كأصل غيبي، الذي يستلزم الخيرية والمسؤولية، بتحمل الأمانة، ننعطف الآن، إلى إبراز كيف أن الدعوى الائتمانية، تعمل على توسيع آفاق الوجود الإنساني، في حين تضيقه الدعوى العلمانية، وهي الدعوى التي تقول بقصوره.

1. الدعوى العلمانية وتضييق الوجود الإنساني

صدّر طه نظريته الائتمانية، برؤية فلسفية، للعلاقة بين الوجود المرئي للإنسان، ووجوده غير المرئي، هذه الرؤية الفلسفية، هي مسلمة تعدية الوجود الإنساني، التي كان من مقتضاها، أن الإنسان متعدي الوجود، اختيارا لا اضطرارا؛ إذ يُنوجد في العالم المرئي كما يتواجد في العالم الغيبي. وعلى أساس هذه المسلمة الفلسفية، التي تحدد طبيعة العلاقة القائمة، بين العالم المرئي والعالم الغيبي، اشتغل الرجل، بتقويم الدعوى العلمانية، التي تتأسس على التفريق بين العالمين؛ أي فصل ما بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وبالتالي، تضييق أفق الوجود الإنساني المرئي، واقتصاره على العالم المادي.

1.1. العلمانية وإرادة الفصل بين الغيب والشهادة

دأب التيار العلماني، على الصعيد المنهجي والسياسي، على فصل كل ما يتصل بالدين والغيب، عن عالم الشهادة، على اعتبار، أن العلاقة القائمة بينهما، علاقة تقابل تضاد، أو تقابل تناقض؛ ففاضلوا من أجل ترسيخ هذا الفصل في العقول والأذهان، إلى أن ارتقى إلى مستوى المسلمات العقلية، حتى نجحوا في إقناع أهل الدين أنفسهم، بالتسليم بصحة هذا الفصل.

1.1.1. السياق التاريخي لفصل الدين عن مجالات الحياة

انبرت الحداثة الغربية، لاسيما في عصورها المتقدمة، في إقامة مشاريعها الفكرية النهضوية، على فصل الدين في ارتباطه بالغيب، عن مجالات الحياة العامة، المرتبطة بعالم الشهادة، أي فصل كل ما يتصل بالعالم الغيبي عن عالم الشهادة؛ فتوسلت في معظم دعاويها، بآليات تفريق المجموع، أو آليات فصل المتصل، لتعطّل "قانون الدين في المجالات الحيوية من حياة الإنسان، حتى تستقل تلك المجالات بنفسها، تديرا وتقديرا"⁽¹⁾؛ ففصلت الدين عن العلم، وفصلت الدين عن القانون، وفصلت الدين عن الفن، وغيرها من الفصول، وسمي هذا الفصل الممنهج، الذي انتزعت فيه

(1) - طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مرجع سابق، ص: 11.

قطاعات من مجالات الحياة المختلفة عن الدين، باسم الدنيانية⁽¹⁾. وتعتبر العلمانية، التي تفصل الدين عن السياسة، أو ما يسمى بالعلمانية الجزئية، بتعبير عبد الوهاب المسيري⁽²⁾، صورة من صور الدنيانية.

وقد انعكس انتزاع مجالات الحياة، وفصلها عن الدين، على مستويات متعددة، واختلفت باختلاف أشكال هذه الفصول، حدة وقوة؛ فكان مستوى انتزاع الدين من العلم، ليس كمستوى انتزاعه من القانون، وانتزاعه من الفن، ليس في الحدة كانتزاعه من السياسة. وكان أبرز وأخطر هذه الانتزاعات، هو انتزاع الأخلاق، وفصلها عن الدين، وهو ما أطلق عليه الرجل اسم الدهرانية⁽³⁾. وسر خطورة مستوى هذا الفصل، أنه جعل أبواب الإلحاد، مشرعة في وجه من لا وجهة له؛ فكان لهذا الفصل، أثر شديد على الفكر والثقافة الغربية، فانعكس على صلة الأخلاق بالإيمان، حتى ادعى بعض المفكرين الغربيين المعاصرين، وصولهم إلى أحوال سلوكية وشعورية، تتصادم مع الدين والعقل، والمنطق والوجدان، من مثل ما أقره بعضهم، من الاتصاف بأخلاق بلا ألوهية⁽⁴⁾، والوصول إلى روحانيات في غياب الإله⁽⁵⁾، بل وصل الأمر إلى ادعاء، أن الكون يقوم نفسه بنفسه، وبدون وجود إله، أو كما قال اللاهوتي الألماني Dietrich BONHOEFFER: "الكون أمام الإله، ومع الإله بغير إله"⁽⁶⁾.

هذه الصورة من الدنيانية، أو فصل كل ما يتصل بالدين والإيمان عن الأخلاق، بنزعتها الاستعلائية، تنبؤ عن أن فصل الدين عن الأخلاق، انتزاع للباسها الروحي، وإضفاء للطابع التاريخي والزمني عليها، فتكون الدهرانية بهذا الوضع، أختا للعلمانية، وهما معاً، من بنات الدنيانية. ولكي يضع طه، المفكر العربي، أو بالأحرى المقلد العربي كما يصفه، في السياق الذي استنبت فيه تلك المفاهيم، والتصورات، التي ميزت الحداثة الغربية، منذ أول عهدها، عن كيفية فصل الدين المسيحي عن مجالات الحياة الغربية، تطلب منه التذكير، بأن "أول فصل، باشرته الحداثة الغربية، هو فصل المتصل الديني؛ أي المتصل، الذي كان يشمل ميادين الحياة المختلفة، في تداخلها مع الدين، بحيث أضحي

(1) - مصطلح الدنيانية وضعه طه، ولم يحاك في وضعه، كما يقول، أي مصطلح أجنبي، وهو قريب في مدلوله من المصطلح الإنجليزي Sécularisation، في معنى صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة. (أنظر هامش كتاب طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية، النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين**، مرجع سابق، ص: 11).

(2) - تناول المفكر عبد الوهاب المسيري، قضية العلمانية، في جانبها النظري والتطبيقي، من زاوية مختلفة عما هو سائد وشائع؛ فقد فرق بين ما أطلق عليه بالعلمانية الجزئية، وهي تعني فصل الدين عن الدولة، والعلمانية الشاملة، وتعني فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة، في جانبها العام والخاص. (أنظر: عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1423-2002، القاهرة).

(3) - يورد طه، في توضيحه لهذا المصطلح، الذي أطلقه على هذه الصورة من الدنيانية، على أن جمال الدين الأفغاني، قد أفرد كتاباً، أطلق عليه اسم: الرد على الدهريين، وقد قصد بالدهريين، فئة الماديين، في حين استعمل هذا الاسم بصيغة الدهرانية، بدل مصطلح الأفغاني وهو الدهرية، وقد حملها على معنى فصل الدين عن الأخلاق.

طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، مرجع سابق، ص: 12، نقلاً عن: Jacques STEIWER : Une morale sans Dieu.

(5) - André COMTE-SPONVILLE : L'espoir de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans Dieu. طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، مرجع سابق، ص: 12.

(6) - Dietrich BONHOEFFER : Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité، طه عبد الرحمن،

بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص: 12،

كل ميدان منفصلا عن الدين"⁽¹⁾. فقد نجح في التاريخ الغربي الحديث، الانفصال عن أرباب الكنيسة الكاثوليكية، دفعا لتحكمهم في الرقاب والقلوب، ولظهورهم بالفساد والظلم. وكون هذا الانفصال، اشتهر باسم انفصال السياسة عن الدين، فلم تعد السياسة متصلة برؤية لاهوتية للتاريخ، ولا تؤصل على أساس المرجعية اللاهوتية والكنيسة، ولم تعد الحقيقة السياسية، قائمة على الشرف، بل على الحقوق، ولا على الفضائل، بل على المصالح، فأصبحت السياسة، كما يقول الفيلسوف الفرنسي، بول ريكور⁽²⁾: "مهنة خاضعة لمنطق الحسابات العقلية، وفهم الأحداث، في شكل وظيفي منفعي ووسائله"⁽³⁾.

كان انفصال الدولة عن الدين، ثمرة طفرة عصر الأنوار⁽⁴⁾، الذي لا تخفى جذوره، التي تعود إلى تطور التجربة التاريخية، التي عاشتها دول الغرب، في الصراع على السلطة، بين الكنيسة وأنصارها، والحكام السياسيين، وكان هذا الصراع، سببا لكثير من الحروب الدينية، وكانت نتيجتها، كما يورد طه، "ولادة نظم سياسية جديدة، تستقل عن توظيف الدين في لعبة السلطة، وتبرير الكثير من المظالم، على أساس تفسير منحرف للكتب المقدسة، فكانت النتيجة، فرض سلوك حاسم على الدولة الحديثة، تقف بموجبه موقفا حياديا، اتجاه الأديان"⁽⁵⁾. وقد كان أول من دافع عن هذا التوجه، هو ميشال لوبيتال (Michel L'hospital)، مستشار ملك فرنسا في 1562، عندما أجاب الملك قائلا: "ليس الموضوع هو البحث عن الديانة الحقيقية، بل هو السؤال عن إمكان العيش معا"⁽⁶⁾.

وقد تمت، قبل ذلك، الدعوة إلى الانفصال عن أركان الدين المسيحي، لدرء آفتين عرضتا له، وهما: لا عقلانية المعتقدات، و لا تسامحية المعتقدين؛ وعرف هذا الانفصال الثاني، باسم انفصال الأخلاق عن الدين. هذا الانفصال، الذي اشتدت الدعوة إليه في أوروبا، خلال القرن السابع عشر الميلادي، فكانت الدهرانية، بهذا المعنى، أقوى من العلمانية، ناهيك عن آثارها المختلفة، التي تجلت في الفصل بين الأخلاق والإيمان، بل الفصل بين الدين والوحي، والفصل بين الدين والإيمان، والفصل بين الاعتقاد والإيمان. من هنا، يرى طه، أن الدهرانية، "تشكل نسقا تصوريا

(1) - طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، المرجع نفسه، ص: 28.

(2) - بول ريكور، فيلسوف فرنسي، وعالم إنسانيات معاصر، ولد في فالينس، شارنت، 27 فبراير 1913، وتوفي في شاتيناي مالابري، 20 مايو 2005. هو واحد من ممثلي التيار التأويلي، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي، ومن ثم اهتم بالبنوية، وهو امتداد لفريدريش دي سوسير، ويعتبر ريكور، رائد سؤال السرد. وكان من بين أشهر كتبه: نظرية التأويل، التاريخ والحقيقة، الزمن والحكي، الخطاب وفائض المعنى *Interprétation philosophique - theory - Discourses and the Surplus of Meaning* من منشورات جامعة تكساس المسيحية عام 1976.

(3) - Paul Ricœur, *La Critique et la convection, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris 1995.

(4) - المقصود بعصر الأنوار هي الحقبة ما بعد القرن 17 و 18 عشر، الذي ظهرت فيه حركة فكرية في أوروبا و في فرنسا على الخصوص، اتخذت من الإنسان، وحقوقه، أساسا للمواضيع المتناولة، سواء في الميدان العلمي أو السياسي أو الإنساني، و جعل العقل، حكما لرفض أو قبول أي شيء كان، والعمل على إنشاء مجتمع جديد، يقوم على الديمقراطية والحرية والمساواة.

(5) - باسم الراعي، **المجتمع والدولة**، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011 بيروت، ص: 94-95.

(6) - Ernst- Wolfgang Backenford, *Der sakularisierte Staat, Sein Charakter, seine Rechtfertigung und P probleme*, Munchen 2006. P : 13.

وتأويلها، للعلاقة بين الأخلاق والدين، يستحق أن ينزل رتبة ما يسمى بالأنموذج⁽¹⁾. وتظهر هذه النسقية، في الصيغ المختلفة التي اتخذها، فضلا عن المسلمات المضمرة العامة، التي تجمع بينها⁽²⁾.

جاءت الحداثة الغربية العلمانية، لتضع الإنسان في مواجهة ذاته، ومواجهة الطبيعة من حوله، ولوحده، خارج دائرة الدين، بعد أن جعلت عقله سيد الكون، بل إله الكون. هذا العقل، الذي دعت إليه الفلسفة الأنوارية، بزعامة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط⁽³⁾، انبثق عنه ما يسمى بلاهوت عقلائي، أسفر فيما بعد، عن تخطي جملة من الأصول والمراجع الخفية، في ذات الإنسان وكيانه، فأصبح عرضة لمواجهة الحياة المقتصرة على العالم المادي، ضاربا صفحا، عن جانب مهم من كيان الإنساني، ألا وهو جانب الدين والغيب والإيمان.

1. 1. 2. نقد نظرية الدين في حدود العقل عند كانط

من هذا المنطلق، انبرى طه، لنقد الحداثة الغربية، المؤسسة على العلمانية، لاسيما العقلانية المجردة، التي أخذ بها كانط، في نظريته الأخلاقية، والتي من مقتضياتها، أن الإرادة الخيرة، هي العقل الخالص⁽⁴⁾، الذي يشرع للبشرية، وهو غني عن أن يقام على قاعدة الإيمان بالإله، أو دين من خارج عقل الإنسان؛ فالإرادة الخيرة، أو الأخلاق، حسب المنظور الكانطي، "غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف، وأعلى من الإنسان، لكي يعرف واجبه، ولا إلى سبب غير القانون نفسه، لكي يتبعه؛ فإذا، بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج إلى الدين، بل تكفي بذاتها، بفضل العقل الخالص العملي"⁽⁵⁾. غير أن طه، كانت له رؤية أخرى، فقد اعترض على دعوى كانط، اعتراضا شديدا؛ فإذا كان هو، يجعل مقتضيات الدين في حدود العقل، فإن طه حاول إثبات عكس ذلك، وهو جعل العقل في إطار حدود الدين ومبادئه،

(1) - يقصد طه بالأنموذج، كما ذكرنا آنفا، هو منهج مقرر، ورؤية محددة للعالم؛ فمثلا نظرية نيوتن في الجاذبية أنموذج، ونظرية أينشتاين في النسبية أنموذج آخر، ومقابله الإنجليزي هو: Paradigm.

(2) - طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، مرجع سابق، ص: 30

(3) - إيمانويل كانط (Immanuel Kant)، فيلسوف ألماني، عاش في القرن الثامن عشر (1724 - 1804)؛ وقد كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة، الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وكان آخر فلاسفة عصر التنوير، الذي بدأ بالمفكرين البريطانيين، مثل: جون لوك، وجورج بيركلي، وديفيد هيوم. طرح كانط منظورا جديدا في الفلسفة، أثر ولا زال يؤثر في الفلسفة الأوروبية حتى الآن؛ أي أن تأثيره امتد منذ القرن الثامن عشر، حتى القرن الواحد والعشرين، نشر أعمالا هامة وأساسية، عن نظرية المعرفة، وأعمالا أخرى، متعلقة بالدين، وأخرى عن القانون والتاريخ. أما أكثر أعماله شهرة، فهو كتاب: نقد العقل المجرد، الذي نشر سنة 1781، وقد قام في كتابه هذا، بالهجوم على الميتافيزياء التقليدية، ونظرية المعرفة الكلاسيكية. ثم نشرت له أعمالا أخرى، منها كتاب: نقد العقل العملي، الذي بحث فيه جانب الأخلاق والضمير الإنساني، وكتاب: نقد الحكم، الذي استقصى فيه فلسفة الجمال والغائية.

(4) - أنظر كتاب: إيمانويل كانط، **نقد العقل المحض أو الخالص**، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د.ط، بيروت. يعتبر الكتاب، من أكثر الأعمال تأثيرا في تاريخ الفلسفة. حيث يشرح كانط، في مقدمته ما الذي يعنيه بنقد العقل الخالص، فيقول: أنا لا أعني بذلك انتقاد الكتب والأنظمة، لكنني انتقد المنطق كله. فالانتقاد في نظره، هو عملية تحقيق لأسس وحدود المعرفة البشرية، وهو امتداد لقدرة العقل البشري على التعامل مع الميتافيزيقا. ويسمي كانط المعرفة المستقلة عن التجربة بالبداهة، أي معرفة قبلية، بينما يسمي المعرفة المستقاة من التجربة استدلالا، أي معرفة بعدية، وحسب كانط، فأية إشكالية، هي معرفة قبلية، ولو كانت ضرورية وشاملة.

(5) - KANT, E : La religion dans les limites de la simple raison , 1968, Librairie philosophique J. Vrin, Paris. نقلا عن طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، الطبعة الأولى، 2000، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص: 37.

مبرزا تهافت دعوى كانط، القاضية بتبعية الدين للأخلاق الكانطية، وللعقل الإنساني، الذي ينطلق من كون أن الإنسان، يشرع لنفسه بواسطة عقله، خارج حدود الدين، بل إنه، لا وجود لأخلاق خارج الدين وبدونه، أيا كان هذا الدين، ولو كان دينا مدنيا، بتعبير جون جاك روسو⁽¹⁾.

سعت الحداثة الغربية، إلى تحرير الإنسان، من اتباع أي سلطة خارج عقله، ولو كانت سلطة دينية إيمانية، وذلك باتباع عقله، وسلطته العقلية، فوقع في نقيض مطلوبها، وتحول العقل المجرد عن هدفه، وانقلب على ذاته، وأضحى الأمن المرتجى من كل هذا، والطمأنينة والسعادة، إلى خوف ورعب، لاسيما، بعد التمكن من أسباب ترويض الطبيعة، وتقنيات الاتصال، التي ستؤدي إلى دمار محتمل، إذا لم تراجع تلك الأطروحات، التي تركز على فصل الدين عن مناحي الحياة. ومن أجل مواجهة هذه الحالة، التي باتت تقض مضجع العلماء والمنظرين، الغربيين والمسلمين، نجد طه، في نقده الأخلاقي، يقدم بدائل لهذا التيه، للحداثة المجردة، لينقلها من النقص إلى الكمال، ويزود سطوتها وبأسها وبطشها، بنظرية التعبد الائتمانية، التي تنضوي على فلسفة دينية أصيلة ومبدعة. فقد كشف عن قصور في تصور الدين عند كانط، تجلى في أخطاء شنيعة، تولدت لديه عن جهل كبير بالدين والتدين⁽²⁾، باعتبارها ممارسة حية؛ فهو يجهل، كما يقول: "أن التعبد للإله، هو الأصل في التخلق الحق، وأنه لا تعلق بسوى الإله، وأن الله، هو الذي يهب للأعمال صلاحها"⁽³⁾.

هنا، لاحظ الرجل، ملاحظة جوهرية، تتصل بعقلانية كانط، ومن سار على نهجه، من جل المفكرين، على أن البواعث، التي دعت هؤلاء، إلى عزل الدين عن الأخلاق، وباقي المجالات الأخرى، هو "التذمر من نصوص الدين التاريخي، والتذمر من عموم الدين، ثم اللجوء إلى العقلنة، كلها تفضي إلى إلغاء الدين المنزل، واستبدال دين دهرى مكانه؛ دين اتخذ صورة أخلاق عقلية مستقلة، وبذلك، ظلم هؤلاء الماهية الدينية للإنسان، من حيث إنهم أنزلوها من رتبة العقلانية التسديدية، إلى رتبة العقلانية التجريدية"⁽⁴⁾. إن نقد طه للعقلانية التجريدية، التي هيمنت على فلسفة كانط، تجعله يأتي، في مقابل ذلك، بما لم يأت به معاصروه، وهو اعتباره، أن العقل والعقلانية، تأخذ شكل مراتب

(1) - الدين المدني أو دين الإنسان، هو فصل من أهم الفصول، التي كتبها جون جاك روسو، في كتابه الشهير: العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، سماه بالدين المدني، وهو نسق، يفصل فيه الفيلسوف السويسري فلسفته، التي اعتبرت محطة، من أهم المحطات، في تاريخ الحداثة الغربية، خلال القرن الثامن عشر.

(2) - تجدر الإشارة هنا، إلى أنه، وبالرغم من النقد الذي وجهه طه لكانط، إلا أن هذا الأخير، يعتبر من الفلاسفة الكبار، والمفكرين العباقرة. فقد أجمع مؤرخو الفكر الفلسفي، على أن كانط، يدخل في دائرة أقطاب الفلسفة، منذ العصر اليوناني القديم إلى عصرنا هذا. ومن العلوم أن هؤلاء الأقطاب، هم: أفلاطون، وأرسطو، وديكارت وكانط. وإذن فالفيلسوف الألماني كانط، هو من بين أولئك الفلاسفة الأفاضل، الذين استطاعوا بأعمالهم ومؤلفاتهم، أن يخلقوا تأثيرا عميقا، في الحياة الفكرية والفلسفية، حتى أن الفلاسفة الغربيين المعاصرين، وكذلك العرب، يضعون كانط ونظرياته الفلسفية، بعين الاعتبار، في أبحاثهم وأطروحاتهم العلمية، لا سيما نظرية نقد العقل الخالص.

(3) - عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية، بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، 2016، بيروت، ص: 63.

(4) - طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مرجع سابق، ص: 118.

متفاوتة⁽¹⁾، مخالفا بذلك، دعوى ذاتية العقل؛ فالعقل بالنسبة إليه "فاعلية، يدخل في باقي الأفعال الإنسانية، وهو يحسن ويقبح، ويتحول ويتغير، ولهذا، فليس العقل ذاتا أو جوهرًا قائما"⁽²⁾.

على الجملة، يظهر أن سعي العلمانية، التي هي جزء من الدهرانية، إلى العمل بنقيض فلسفة توسيع الوجود الإنساني، أي العمل على تضيقه، وكان من أهم مظاهر هذا التضيق، قضية وضع القوانين والتشريعات، المنظمة للحياة الاجتماعية السياسية.

1. 2. القوانين والتشريعات بين التشريع الإلهي والوضع الإنساني

لم يكن اعتراض طه، على الدعوى العلمانية، القاضية بتضييق الوجود الإنساني، اعتباطيا، بل يأتي من محاولة إثباته عكس ذلك، وهو أن الأصل في الوجود الإنساني، هو السعة، وليس التضيق. وجاء ذلك، انطلاقا من كشفه عن تحافت نظرية كانط، الذي جعل من القانون الأخلاقي، قانونا، "لا يتلقاه المرء من خارجه، تابعا فيه لغيره، بل يتولى وضعه بنفسه، مستقلا فيه بإرادته، حتى صار العمل بهذا التعارض، بين قانون الذات، وقانون الغير، مقتضى من مقتضيات التحقق بالحدثة السياسية، فضلا عن الحدثة الأخلاقية"⁽³⁾. إن وضع القوانين والتشريعات، في نظر طه، على نوعين، إحداها: هو ما تضعه الذات بنفسها ولنفسها، في تدبير شؤونها باختيارها؛ ثانيها: هو ما يضعه لها سواها، في تدبير شأنها، مضطرة غير مختارة. وبناء على ذلك، فقد أضحت القوانين والتشريعات، الموضوعية خارج إرادة الإنسان، تتعلق بكل ما له صلة بالدين والغيب، بينما القوانين والتشريعات، التي يضعها الإنسان لنفسه، ويشعرها من لدنه، وإرادته، تتعلق بتدبيره السياسي والاجتماعي الخاص، خارج دائرة الدين.

على أساس هذا التصور، أضحت أكثر المجتمعات، تحققا بالحدثة والتقدم، هي تلك التي تعمل على قطع الصلة بالتشريعات والقوانين، المصوغة خارج إرادة الإنسان. هذه المجتمعات، هي التي تعمل بقوة، وبشكل دؤوب، على الخروج من كل تشريع خارجي متعالي، فهو تشريع، لم يعد مستساغا النظر والالتفات إليه، ولا بالأحرى الاشتغال عليه. وكل هذا، بغية التخلص من أي تسيّد فوق إرادة الإنسان⁽⁴⁾، قد يتسلط عليهم، بواسطة قوانين وتشريعات، تفرض عليهم من خارج ذواتهم، لكي يستقلوا هم بوضعها بأنفسهم، يدبرون بها حياتهم السياسية والاجتماعية. وعليه، فمتى استطاعت هذه المجتمعات، أن تضع لنفسها قوانين منظمة للحياة العامة، إلا وكان بمقدورهم استبعاد أي قوة

(1) - أنظر بالتفصيل كتاب طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الطبعة الثانية، 1997، المركز الثقافي العربي، بيروت.

(2) - إبراهيم مشروح، مظاهر الجراءة في السؤال الأخلاقي، دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، منتدى الإبداع الفكري السادس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الطبعة الأولى، 1434-2013، فاس، ص: 29.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 184.

(4) - استعمل طه، مصطلح التسيّد، في مقابل مصطلح التبعّد، باعتباره مشتقا، لا من الأصل (س- و- د)، وإنما من اسم السيد، على غرار لفظ التملّذ، من اسم المذهب، لا من الأصل (ذ- ه- ب)؛ ويبدو عند الرجل، أن لفظ التسيّد، يؤدي بدقة، معنى الكلمة اللاتينية: Dominium، التي اشتقت منها كلمة Domination، إذ ترجع إلى مدلول التسلط، مدلول التملك. (أنظر: طه عبد الرحمن، روح الدين، المرجع نفسه، ص: 94).

غيبية تستعبدهم، ولا حتى رجال دين يتسبدون عليهم، بل سيكون هذا، عاملاً مهماً لتحصيل كامل السيادة السياسية والاجتماعية، وسيجعل من هذه السيادة أن تعلوا ولا يعلى عليها⁽¹⁾.

يعود منشأ فساد هذا التصور بالنسبة طه، من السياق التاريخي لهذه الدعاوى، التي تحمل تلك المجتمعات، على أن يتحرروا من تسيد، وتسلط المؤسسات الدينية، التي كانت الكنيسة تهيمن عليها، والذي جلب للمجتمعات الغربية مفساد تنظيمية لا تحصى، "حتى دفع بها في أتون الحروب، التي لا تضع الواحدة منها أوزارها، حتى تندلع أخرى"⁽²⁾. فقد انبنى، ادعاء استقلال الذات بوضع تشريعاتها، خارج دائرة الدين، على افتراضين باطلين حسب الرجل، الأول: وهو تعارض إرادة المشرع الأول، وهو الله تعالى، مع إرادة الإنسان؛ والثاني: عدم تدخل الوضع الإلهي، في إرادة التدبير البشري. يأتي بطلان الافتراض الأول، من دخول الفساد على تصور مفهوم الألوهية، عند العقل العلماني من جهتين، الأولى: فساد في تصور مفهوم حقيقة الإلهية، وفساد في تصور مفهوم الإرادة الإلهية.

1. 2. 1. فساد التصور لمفهوم الحقيقة الإلهية

انبرى العلمانيون، منذ استقلالهم عن السلطة الدينية، إلى إقامة وجوه المشابهة، بين وجود الله ووجود الإنسان، وبين معرفة الله ومعرفة الإنسان. ويرجع الأصل في هذا الميل العلماني، إلى التشبيه والمشابهة، إلى العقيدة الدينية المسيحية، التي تنبني على التثليث والتجسيد؛ إضافة، إلى تأثر الثقافة الغربية، بالأساطير اليونانية، التي أنزلت الذات العلية، إلى منازل لا تليق، بل ما تركت وقارا مستحقا للألوهية، ولا مقاما كريما لها. هكذا، فكل ما ينسب إلى الله، من قيم الكمال والتنزيه، ينسبوه إلى الإنسان، ولو كان مصادما للعقل والتعقل، حتى وصل بهم الأمر، إلى أن يجددوا إيمانهم، بأسطورة بروميثيوس⁽³⁾.

بلغ مستوى هذا التشبيه مداه، في إنزال العقل البشري، منزلة الوحي الإلهي؛ حيث ألح العلمانيون، على انزال الوحي، منزلة الوجود الخراجي، أي اعتباره خبر غير عقلي، يتسلط على العقل من خارج. وقد ذهب إلى ذلك، كثير

(1) - المرجع نفسه ص: 190.

(2) - نف طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 190.

(3) - تعد قصة أسطورة بروميثيوس Prometheus ، واحدة من أهم القصص، في الميثولوجيا الغربية، إن لم تكن أهمها على الإطلاق. هذه القصة، ترمز لمضامين ودلالات هائلة، في الفكر والتاريخ الغربي؛ حيث وجد البشر الأوائل أنفسهم على الأرض، محاطين بظواهر طبيعية، غامضة ومخيفة، ونظرا لعجزهم عن فهم أو تفسير الكثير من هذه الظواهر، كطلوع الشمس وغروبها، وصوت الرعد ونزول الأمطار، فنسبوا إلى الآلهة؛ ونظرا لتصورهم، أن الطبيعة تكن لهم العداء، ولّد لهم نوعا من الخوف من الآلهة، التي ترسل الموت والمصائب، وترسل أحيانا الخير، فسعوا إلى إرضاء تلك الآلهة، بشتى الوسائل، من العبادة والقرابين. وتجسد قصة بروميثيوس، هذه العلاقة بين البشر وآلهتهم، أفضل تمثيل. فقد اعتقد اليونانيون قديما، بوجود عائلتين من الآلهة، هما عائلة الأولمبية، التي كان كبيرها هو زيوس، والعائلة التي كانت قبلها، وهي عائلة الجبابرة التيتان، كلف زيوس اثنين من التيتان، هما بروميثيوس وإبيميثيوس، بخلق البشر والحيوانات، وتزويدهم بمتطلبات الحياة، التي تمكنهم من البقاء. وقام إبيميثيوس، بتزويد الحيوانات بالقوة والسرعة والتحمل. ولكن عندما وصل إلى الإنسان، وجد نفسه قد استنفد جميع موارده، فاضطر إلى طلب المساعدة من أخيه بروميثيوس، الذي أخذ على عاتقه خلق الإنسان، فبالغ في الإنعام عليه وتكرمه، ثم قام بروميثيوس بعمل في منتهى الجرأة، حيث قام بسرقة النار من الآلهة وإعطائها للبشر، وهي التي تعني النور والمعرفة، مما زاد في سخط زيوس عليه أكثر. وجزاء لبروميثيوس على تجاوزاته، عاقبه زيوس، فقيدته بالسلاسل إلى صخرة كبيرة في القوقاز، وسلط عليه نسرا جارحا، ينهش كبده كل يوم، ثم ينمو الكبد مجددا في الليل، إلى أن أتى هيراكليس وخلصه. (لمزيد من التفصيل، أنظر: أفلاطون، بروثاغوراس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، دار الكتاب العربي، 1967، القاهرة، ص: 55-58).

من المحدثين، الذين رأوا في العقل، بنظر طه، "أساس التقدم الإنساني، منذ أن طلع عليهم عصر التنوير. وقد أدى هذا التسلط في نظرهم إلى ضررين: أن الوحي حرم العقل من ممارسة حريته؛ وأيضاً، ضيق من مجال عمل العقل"⁽¹⁾. بل أنزلوا عقل الإنسان، منزلة أعلى، فجعل بعضهم، ينادي إلى تأنيس الإله، وغيرهم يدعون إلى تأليه الإنسان، والبعض الآخر، يدعو إلى التأنيس والتأليه معاً، بحجة اكتشافهم حقيقة ناصعة، من الحقائق المتأخرة⁽²⁾.

1. 2. 2. فساد التصور لمفهوم الإرادة الإلهية

نتج هذا الفساد، عن اعتبار أن الإرادة الإلهية، تتسلط على إرادة الإنسان، ما جعل المجتمعات الغربية، تنفر من التشريع الإلهي، كونه يتسلط على عقولها قهراً؛ وبالتالي يضيق مجال عمل العقل، ويحرمه من ممارسة حريته. بل يتصور هؤلاء، أن الإرادة الإلهية، والإرادة الإنسانية، متنازعتان، فوجب عندهم، عدم تدخل التشريع الإلهي في إرادة التشريع الإنساني. ولا يخفى، ما في هذا التصور من فساد كبير؛ ذلك أنه، ينبني على اختلال في استيعاب، وفهم الصلة القائمة بين الله والإنسان، وبين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية؛ حيث يعتقد التيار العلماني، أن إرادته تنحصر، ويضيق أفق نطاقها، كلما انصاعت لإرادة الله.

والحق، أن الامتثال للإرادة الإلهية، امتثال لإرادة مطلقة وواسعة، عكس الإرادة البشرية، المقيدة والمضيقية؛ ومتى أخذ بعين الاعتبار، أن تعلق الإنسان بهذا المصدر المطلق، لا يؤدي إلى إغلاق أفق عمل إرادته، إنما على العكس من ذلك، إلى توسيعه بما قد يغني هذا الأفق، ولا يحد من خياراته وبدائله، بل إلى الزيادة فيها، بما لم يكن في حسبان الإنسان، "فيخرج تدبيره، عن سابق قلقه، ويستقيم مستقبل مساره"⁽³⁾. هكذا، بالإمكان أن تكون إرادة الإنسان، منفسحة الوجود، منطلقة في فضاء العطاء والعمل، بامتثالها لإرادة الله.

بالإضافة إلى هذا، يؤكد طه، أن الوحي يدعو إلى الحق؛ لذلك، كانت إحدى وظائفه، ليست هي قهر الإنسان أو التسلط عليه من خارج إرادته، بل هداية العقل إلى الحق، حيث "يتولى إخراجهم من أخطائهم، وتقويم اعوجاجهم، وتصحيح مساره، لا سيما وأن الإنسان، لو خلي بينه وبين طبعه، لا يصفو عقله، بل تخالطه النوازع والأهواء، كما أنه لا يطهر قلبه، بل تترسب فيه آثار الضلالات والجهالات"⁽⁴⁾. من جهة أخرى، تأتي إرادة الله، عن طريق الوحي، بالكمال لعقل الإنسان؛ حيث يتولى الوحي الارتقاء به، في مدارج الإدراك؛ "فلا يقف العقل، عند ما تدركه الحواس، من ظاهرات، ولا عند ما يستخلصه منها، من مجردات، بل يتطلع إلى ما وراءها، من معان روحية، وحقائق غيبية"⁽⁵⁾. من هنا، يظهر أن الإرادة الإلهية، المتمثلة في الوحي، لا تتسلط على إرادة الإنسان، ولا على عقله من خارج ذاته، وبل

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص: 98.

(2) - أنظر على سبيل المثال، كتاب لوك فيري، الإنسان الإله أو معنى الحياة، ترجمة، محمد هشام، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 2002، الدار البيضاء.

الكتاب الأصلي: Luc FERRY : L'Homme-Dieu ou le sens de la vie

(3) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 200.

(4) - طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مرجع سابق، ص: 98.

(5) - المرجع نفسه، ص: 99

على العكس من ذلك، فهي تتولى تحريره من أخطائه، مكملة للنقص الذي يتصف به، ومنيرة له الطريق، ليستضيء به من جهله.

مجل القول، في الدعوى العلمانية، التي تشترط الفصل، بين عالمي الغيب والشهادة، في مسألة وضع القوانين والتشريعات، المنظمة للحياة الاجتماعية والسياسية، أن الأخذ بوضع الإنسان لقوانينه وتشريعاته، في استقلال تام عن التشريعات الإلهية، تدخل على الوجود الإنساني، شتى أنواع التضيق، بحيث أنه، يوجب على أن الإنسان، أن يكون قادرا على أن يستغني بانوجاده عن تواجده، أي قادرا على الاستغناء بالعالم المرئي عن العالم الغيبي، وقيمه ومبادئه، فيكتفي في تدبير حياته، بوضع قوانينه بنفسه، وأنه كلما كانت إرادته مستقلة في هذا الوضع، بحيث لا تمثل لإرادة الله، فإنه يكفي نفسه بنفسه، فأدت هذه الافتراضات الباطلة، إلى سوء التصور في مفهوم الإرادة الإلهية، ما أدى، إلى قطع الصلة بين العالمين، وتضييق الوجود الإنساني.

2. بين مبدأ الاختيار الائتماني والوضع العلماني

إذا تقرر، أن وضع الإنسان لقوانينه وتشريعاته، بمعزل عن ترشيد التشريع الإلهي، يضيق الوجود الإنساني، تقرر في مقابله، أن الأخذ بمبدأ الاختيار الائتماني، يوسع الوجود الإنساني، من حيث يضيقه مبدأ الوضع الذي تأخذ به العلمانية. إذا تأكد هذا، فستعتبر أن العلمانية، التي تتبنى فصل الدين عن الحياة العامة، تتأسس على مبدأ الوضع، الذي تعتبر فيه، أن عالم الشهادة عموما، محكوم بقوانين من وضع الإنسان وحده، بينما العمل الديني، أو كل ما يتصل بعالم الغيب، محكوم بقوانين، خارجة عن وضع الإنسان، وليست في صالحه، إذ أنها، تضيق من حريته، وتتسلط عليه من فوقه.

2. 1. العلمانية ومبدأ وضع القوانين

يشير طه، إلى أن العلمانيين، بلغوا من قوة إعجابهم بمبدأ الوضع، أن هجروا الدين، ونسوه كليا، إذ رأوا في أوامره وأحكامه موانع، تحول دون تحررهم، وأخذ زمام أمورهم بأيديهم. لكن، من المعلوم، أن هذا الهجران، كان كرد فعل قوي، على محاولة استئثار القائمين على الكنيسة، واحتكارهم تأويل النصوص الدينية، وتدبير شؤونهم، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ما جعلهم يؤمنون، بأن وضع الذات لقوانينها المنظمة، وتشريعاتها التدييرية، خارج نصوص الدين، بات أمرا ملحا، ولا مجال فيه لتريث، وهو في نفس الوقت، اختبار، لاستقلال الذات عن الدين الخارجي، وامتحان، لرفع الإنسان إلى منزلة المرجع الأول والأخير، في تدبيره لشؤونه، بعيدا عن إرادة متسلطة، وقوة متحكمة في الرقاب.

صار الآن، بمقدور الذات، وضع قوانينها وتشريعاتها بنفسها، دون قيد أو شرط، وبات من الممكن، ممارسة أكبر قدر، من الاستقلال عن السلطة الدينية، فلا سلطة غير سلطة العقل الإنساني، ولا وضع للتشريعات، خارج

الوضع الإنساني. إن هذا، ما بات يعرف، بمفهوم وضع الذات لقانونها، أو القانون الوضعي بالاصطلاح المعاصر⁽¹⁾. من هنا، ندرك جيدا، كيف استبدلت الأحكام المنزلة، بقوانين وضعية، من صنع الإنسان، بل لم يكتف الإنسان بصنع قانونه بنفسه، حتى صار ينازع الدين في أحكامه، بل، يورد الرجل، أن هؤلاء، "نازعوا الإله في سيادته، فانتحلوا هذه السيادة، تارة ينسبونها للشعب، وتارة لمؤسساته، وتارة لقوانينه، وتارة لأفراده، حتى غدا كل فرد سيد نفسه"⁽²⁾. لكن إذا كانت الأسباب موضوعية في هذا التسيد، وهو محاولة الكنيسة ورجال الدين الاستئثار بوضع القوانين والتشريعات، فإن النتيجة هي التخليق التام، لهذه الإرادة الكنسية، التي سيطرت على القلوب والعقول زمنا ليس باليسير. فالدين بالنسبة للمجتمعات الغربية، ليس إلا دينا مسيطرا، متسلطا على الرقاب، فبات التخلص منه ومن تبعاته، أولى من تقديسه.

2.2. التشريع الإلهي ومبدأ الاختيار الائتماني

لأن كانت قضية وضع القوانين والتشريعات، قد غمرت في نظر طه، أذهان وأبدان الحداثة الغربية، المؤسسة على العلمانية، وتمكنت من وجدان الناس، مطلقة التشريعات الإلهية، طلاقا نهائيا، وبات الإنسان العربي مقلدا لها، ينهل من معين مشاريعها، الفكرية والسياسية والاقتصادية، مبعدة قضايا الدين، وفاصلة لها عن الشأن السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، فإن واقعها، الذي صار لا يرتفع عند العرب، أكثر من الغرب، لا يلغي الإمكان بالإتيان بنظرية أخرى، تضاهي ما لدى الغرب، وأكثر قوة، وقربا من فطرة الإنسان، وهي نظرية ائتمانية الإنسان على وجوده.

تعتبر النظرية الائتمانية، من وجهة نظر صاحبها، أن القوانين كيفما كان مصدرها، سواء أكانت تشريعا إلهيا، أو وضعيا، مبني على مبدأ الاختيار، فكلاهما محل اختيار الإنسان؛ فإذا كان الله هو واضع هذا القانون، سمي وضعه قانونا تعبديا، وإذا كان واضعه إنسانا، سمي قانونا تديريا، أما الإنسان فتكون له حرية الاختيار، حيث يستوي عنده الوضعان معا، من حيث عرضهما على إرادته، واتخاذ قراره بشأنهما، غير أن "العرض من لدن الواضع الإلهي، هو عبارة عن تكريم، وهو من لدن الواضع الإنساني، عبارة عن تنظيم"⁽³⁾. من هنا يتضح، أن مبدأ الاختيار، الذي أتت به النظرية الائتمانية، أصل من أصول الطبيعة البشرية، بينما مبدأ الوضع البشري، لا يحتمل الاختيار، ولا الرد، إنما تحتمله الضرورة، وهي القبول بالقوانين والتشريعات، عن اضطرار.

(1) - القوانين الوضعية Les Droites Positives: هي مجموعة من القوانين التي وضعها الإنسان لتنظيم حياته، من دون الاعتماد على التشريعات السماوية، وتسمى أيضا بالقوانين المدنية؛ وقد تحولت أغلب القوانين الأوروبية إلى هذا النوع من القوانين بعد أن كانت تشريعاتها سماوية في الأغلب في فترة الخروج عن الكنيسة. ويصطلح عليه أيضا ب: التشريع الوضعي، هو وجهة نظر تقول بأن القانون يتم تعريفه بحسب الممارسات والتقاليد الاجتماعية التي تنظم بعض العادات وتجعلها قوانين. ولذلك طغت في عصر النهضة أفكار الحرية والمساواة، فقد اعتبرت أن غاية القانون تأكيد ذات الفرد وإثبات حريته ورفع جميع القيود التي تحد من حرية الإنسان ونشاطه. (أنظر: عليان بوزيان، مقاصد القانون الوضعي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، عدد 150، سنة 2013، لبنان، ص: 63-152).

(2) - طه عبد الرحمن، روح الدين، ص: 455.

(3) - المرجع نفسه.

فإذن، الاختيار أضحي أصلا، بينما الوضع صار فرعا. وإذا ظهر، أن التشريع الإلهي السماوي، كان محل اختيار الإنسان غيبا، بالرغم من أن الله لا يضع من القوانين والتشريعات، إلا ما يصلح للإنسان، فإنه، إن رضي بها قبلها، وإن لم يرض رفضها. فالله تعالى، أقر الاختيار للإنسان، بل فطره عليه. من هذه الرؤية، وجه طه، دعوة للعلمانيين، على أن ينتهوا من معاملة التشريعات الدينية المنزلة، بخلاف ما يعاملون به قوانينهم، فقال: "ألم يان للعلمانيين، أن ينتهوا عن معاملة القوانين المنزلة، بخلاف ما يعاملون به القوانين الموضوعة، وأن ينظروا إليها، على أنها، هي الأخرى، قوانين معقولة، ضابطة للمجتمع، وحاكمة على مواطنيه، متى أعلنوا اختيارهم لها، كما يختارون قوانينهم الوضعية؛ فتحصيل الاختيار، مقدم عن تحصيل الوضع، فضلا عن أنه، لا اختيار بغير رؤية أو فكرة"⁽¹⁾.

ولما كان الاختيار الائتماني، مقدم على الوضع العلماني، فقد ثبت معه، أن الوجود الإنساني، الذي ينضبط بمبدأ الاختيار، أوسع أفقا وأفسح امتدادا، من الوجود الذي ينضبط به مبدأ الوضع؛ ذلك أن المجتمعات، التي يكون لها القدرة على وضع القوانين، يكون لها قدر كبير، من الوجود في العالم المرئي، في حين، أن المجتمعات التي لا تستطيع أن تضع لنفسها قوانين وتشريعات، لزم أن يضيق بها الوجود المرئي، فتضطر إلى اختيار قوانين وتشريعات، ليس من وضعها، بل من وضع أقوام آخرين، من خارج مجتمعاتهم، حتى يفسح وجودهم قليلا. هذا الاختيار، يوسع لهم وجودهم المرئي، حتى ولو كان اختيارا لقوانين بشرية، من وضع الإنسان، فما الظن، لو كان الاختيار من قوانين وتشريعات، من وضع الإله سبحانه، لانفسح الوجود، واتسع أفقه، بما لا يوسع الوضع البشري، ولو ارتقى بما وضعه مستويات عليا.

3. النظرية الائتمانية وارتباطها بالتححر الروحي

تبرز خصوصية النظرية الائتمانية، بالنظر إلى مكوناتها الأصلية، التي ستجلي لنا، كيف أن الانخراط في الائتمانية، بدل الدعاوى الأخرى، ولاسيما الدعوى العلمانية، يحرر الإنسان، من قيود العالم المرئي، الذي بات يتعبد فيه لغير الله، عن طوعية واختيار، ونرى كيف أن الائتمانية، توسع وجود الإنسان، وتبلغ به منتهاه، من خلال، الاختيار، والتعبد، والتدبير الروحي.

3.1. النسبة الائتمانية وارتباطه بالبعد التحري

اتضح آنفا، أن الوجود الإنساني، مزدوج الوجود والتكوين؛ بحيث لا ينفك يُتوجد في العالم المرئي، ويتواجد في العالم الغيبي معا؛ واتضح معه أيضا، أن الدين، يشكل أفضل طريقة تدبيرية، يتوصل بها الإنسان، إلى تشهيد العالم الغيبي، على اعتبار أن هذا الإنسان المتدين، أو الفاعل الديني، لا يحصل القدرة على التشهيد، إلا بفضل عنصر الفطرة، التي فطر الله الناس عليها، في لحظة من لحظات الغيب. هذه الفطرة، تتجلى في الروح، التي نفخت في جسم الإنسان، وهي تنزل منزلة ذاكرة غيبية، احتفظت بقيم ومعان وأفعال، تحدد الغاية من وجود الإنسان، وهي التعبد لله

(1) - طه عبد الرحمن، روح الدين، ص: 456.

وحده⁽¹⁾، وأنه، هو الحق سبحانه، فوجب على الإنسان، أن يطلب الأسباب، التي تذكره بما شهد، وما عرف في عالم الدّر، حين خروجه إلى العالم المرئي.

3. 1. 1. النسبة الذاتية وحب التملك

لما كان التدين، أو العمل الديني، الذي يمارسه الإنسان، يعتبر أفضل سبيل، يتوصل به إلى تحقيق الوصل، بين العالمين المرئي والغيبي، فإن الانخراط في تدبير الحياة العامة بشتى مجالاتها، يعتبر هو الآخر، أفضل طريقة، يتوصل بها إلى تغييب العالم المرئي في العالم الغيبي. وينبني هذا الطريق بحسب طه، على مبدأ آخر، غير مبدأ الفطرة، وهو ما يسميه بالنسبة الذاتية، التي تتحدد بها النفس، أي: نفس الإنسان التي بين جنبيه.

إن مقتضى مبدأ النسبة الذاتية، يتحدد في أن النفس الإنسانية، تنسب الأشياء إليها؛ ولا تزال هذه النسبة، تتزايد عنده، ويتسع نطاقها، مورثة إياه شعورا نفسيا، بأنه أضحي "يملك ويسود ما تنسبه نفسه إليه، حتى تنبعث فيه الرغبة في السيادة، على غيره من الخلق، ثم تأخذ هذه الرغبة في التصاعد والاشتداد، حتى تستبد به، فيضيق عن قضائها محيطه المرئي"⁽²⁾. إن نفس الإنسان، باتت تنسب الأشياء إليها، وإلى ذاتها، وهو ما يؤكد بروز الأنا، التي هي الحقيقة الكيانية للإنسان، والتي تجعله، يشعر ويحس بذاته وأناه⁽³⁾. إن الشعور بالأنا، يعد خاصية أساسية، في دفع الإنسان نفسه، إلى إسناد الأشياء إليها؛ وهو ما عبر عنه الرجل، بالنسبة إلى الذات، أو النسبة الذاتية، أو النسبة النفسية، باعتبار عودتها إلى النفس.

من المعلوم، ما للنفس من مشاعر واعتقادات وتصورات، تختلف، أو تتناقض، مع المعاني والقيم، التي توجد لدى الفطرة؛ فالفطرة، لا تنسب الأشياء إليها، بل تنسبها إلى بارئها، فالقيم والمعاني الفطرية، هي حقائق موهوبة غير مكتسبة، ومستودعة غير مملوكة؛ ذلك أن، "الفطرة بُتت في روح الإنسان، وهو لازال في عالم الغيب، وقبل أن تتشكل أناه؛ فتكون طبقة النفس في بنية الإنسان، لاحقة في وجودها على طبقة الروح"⁽⁴⁾. إذا تقرر هذا، ظهر أن الإنسان، الذي يشغل بالشأن الدنيوي العام، يحاول أن ينسب الأشياء، والأفعال، والإنجازات، والعلاقات، إلى نفسه، حتى يرى كل ذلك مملوكا له، وهو سيده.

لا مندوحة إذن، أن النسبة إلى الذات، قد تغلغت في نفس الإنسان، منذ أمد بعيد، وأضحت طبعاً مكتسباً، بل ومسيطراً في تعامله مع الأشياء، بحيث لا يستطيع العيش بدون الأنا، أو الانسلاخ من أناه، والتجرد من نسبة الأفعال إلى نفسه البشرية. لذلك، باشر طه، الاجتهاد والبحث، في إمكان وجود، ما يقابل النسبة الذاتية، وتضادها

(1) - تدبر الآية الكريمة، يقول الله تعالى: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" سورة الذاريات الآية 56.

(2) - طه عبد الرحمن، روح الدين، ص: 91.

(3) - كثيرة هي الآيات، التي أوردت مفهوم النفس، بمعنى الذات؛ وذلك نحو قوله تعالى: "يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوْفَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" سورة النحل الآية 111. وقوله عز وجل: "يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَتُجَذَّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسُهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ" سورة آل عمران الآية 30.

(4) - طه عبد الرحمن، روح الدين، ص: 93.

قوة وتأثيراً، تمكن الإنسان، أن يتعود، في أحوال وظروف أخرى، ألا ينسب الأشياء إلى نفسه، مقيماً معها علاقة، شبهها الرجل، بعلاقة العطاء؛ "فقد يعطيه أحد ما أعطاه، فيتصرف فيه، دون أن يحتاج إلى أن ينسبه إلى نفسه؛ إذ يكفي أن يكون قادراً، على أن يعطيه، فوق ما أعطاه"⁽¹⁾. ومن خلالها، يقتدر على استثمار هذه العلاقة، في العالمين المرئي والغيبي، منشئاً بذلك، تصورات، واعتقادات، ومعاني، وقيم، تلامس فطرته، وتتسع لإمكاناته، وطاقاته الروحية، التي لا تنسب الأشياء، إلا لخالقها.

3. 1. 2. شروط النسبة الحقيقية

تمكن طه، في أن يتحرى نسبة أخرى، غير النسبة الذاتية، أو النسبة الخلقية، التي تنسب الأفعال إلى الخلق، وتورث صاحبها التعبد للذات، فيبقى أسير نفسه؛ فكانت هذه النسبة، هي النسبة إلى الحق، أو النسبة الحقيقية؛ وهي في نظره، "نسبة تسند الأفعال بالأصالة، إلى الحق سبحانه"⁽²⁾؛ على أن تنزل هذه النسبة الحقيقية، عند الشروط التكليفية والتخليقية.

أولى الشروط، هو التكليف الوجودي، مفاده، أن الحق سبحانه، لما أنزل تكليفه على الإنسان، خيره في ذلك، بين الامتثال لها، من عدمه؛ فإن امتثل لأوامره، عن اختيار ورضا، استطاع أن ينزع من نفسه، الميل إلى الطغيان، "الذي هو سبب في تعبه لذاته؛ فما أنزلت هذه الأوامر، إلا للقضاء على البغي، والطغيان"⁽³⁾؛ أما إن تولت نفسه، وأبت الامتثال للتكاليف، جعلته يطغى، ويتسيد على الخلق، بما يملك، ناسياً فضل الله عليه، في تملكه ما يملك، وتحقيق ما حقق، واقعا بذلك، في العبودية لذاته، من حيث يظن أنه، يمد في أسباب حريتها. ثانيها، التكليف الشهودي، مفاده، أن الإنسان، ينبغي أن يتعاطى مع أوامر الله، وتكاليفه، ليس على سبيل الاختيار، أو التمحل، إنما على سبيل، أنها ضرورات لا تحكم فيها، ولا اختيار معها؛ إذ أن هذه الضرورات، "لا تقضي إلا بما اقتضته إرادة الله، على ترتيب معلوم لها، تحقيقاً للعدل، وإظهار للفضل"⁽⁴⁾.

أما الشروط التخليقية، لتحقيق النسبة الحقيقية، فتتجلى في التخليق الخارجي، الذي يورث الإنسان أخلاقاً برانية، يظهر أثرها في معاملات الإنسان، وأعماله التدبيرية، حيث إن الالتزامات والحقوق بين الأفراد، تقضي بنظر طه، أن "تصحب أحكامها وقوانينها، قيماً أخلاقية، يعمل هؤلاء الأفراد، على تجسيدها في سلوكهم"⁽⁵⁾. وتتجلى أيضاً في التخليق الداخلي، الذي يورث الإنسان، معاني روحية، وأخلاق جوانية، تحول بينه وبين نفسه، من أن يتعبد لذاته، فترتقي أخلاقه درجات، من خلال تلك المعاني والقيم الروحية؛ وبالتالي، يستمد الإنسان، من هذا التخلق، أسباب

(1) - المرجع نفسه، ص: 469.

(2) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 470.

(3) - نفسه ص: 471.

(4) - نفسه.

(5) - نفسه.

الثبات والكمال. ومنه، يتبين، أن مضمون الدعوى الائتمانية، يرجع إلى القول، بأنه، لا نسبة حقيقية، يمكن أن توفي بهذه الشروط، إيفاء النسبة الائتمانية بها.

3. 2. أركان النسبة الائتمانية

بعد أن أمعن طه النظر، في المفاهيم المرجعية لمصطلح الائتمان، انطلاقاً من لفظة الأمانة، كما وردت في نصوص القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة⁽¹⁾، اهتدى إلى الكشف، عن معالم أساسية، تدل على أصالة هذا المفهوم، وتجذره في الفكر والثقافة والإسلامية العربية، وتنزل هذه المعالم، منزلة القواعد الأساسية للنظرية الائتمانية، هذه المعالم، تتجلى ركنين معتبرين، هما: الإيداع الرعائي، والاتصال الروحي.

3. 2. 1. الإيداع الرعائي

يتحدد مفهوم الإيداع، عند طه، بين ثلاثة أطراف متكاملة، إذ لا يمكن الحديث عن الإيداع، بدون إحدى هذه الأطراف، وإلا اختل المفهوم؛ فالطرف الأول، هو الشيء المودع أو الوديعة، والطرف الثاني هو الذات المودعة، وهو هنا، الله سبحانه، والطرف الثالث، هو الذات المودع لديها أو الإنسان؛ ولذلك، دأب المودع سبحانه، الذي يملك كلا الوديعة والمودع إليه نفسه، أن يعهد إلى المودع لديه، بشيء يتولى حفظه، وديعة وأمانة عنده، وهذا الإنسان المودع لديه، من قبل الله تعالى، يملك هذه الوديعة على سبيل الأمانة، بحيث لا يتصرف فيها، تصرف المالك المطلق لها، بل هو مالك نسبي، "ولو اتسع ملكه، وامتد سلطانه، وهو ذات نسبية، ولو تقوى إنجازها وعظم قدرها"⁽²⁾.

على هذا الأساس، تم تقسيم مفهوم الإيداع الرعائي، إلى نوعين اثنين، هما: إيداع الصيانة، وإيداع الرعاية؛ أما إيداع الصيانة، فهو المرتبط بوضع التشريعات الوضعية، التي على الإنسان أن يحترمها، ويصونها، دون العبث بها، اضطراراً لا اختياراً؛ لذلك، كان من الواجب على الإنسان، أن "يحفظ المودع لديه على حاله، التي أودع عليها، إلا أن يتعرض لضرر"⁽³⁾، فإذا تعرضت هذه الوديعة، وهي القوانين والتشريعات، لضرر محتمل، وجب على الإنسان المودع لديه، أن يعمل جاهداً، على دفع الضرر، ليحفظ الوديعة، وأن يتحمل جور تلك التشريعات، ويردها إلى صاحبها، كما أودعت لديه، في أول وقت.

(1) - من بين الآيات البيّنات قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا". سورة النساء الآية 58. وقوله عز وجل: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" سورة الأنفال الآية 27. وقال سبحانه: "وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ" سورة المؤمنون الآية 8. أما فيما يخص الأحاديث النبوية الشريفة، منها قوله عليه الصلاة والسلام: "اضمنوا لي ستاً من أنفسكم، أضمن لكم الجنة، اصدقوا إذا حدثتم، وأوفوا إذا واعدتم، وأدوا الأمانات إذا ائتمنتم، واحفظوا فروجكم، وغضوا أبصاركم، وكفوا أيديكم". مسند أحمد بن حنبل، تحت رقم: (323/5). وقال صلى الله عليه وسلم: "إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة؛ قيل كيف إضاعته؟ قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله، فانتظر الساعة". رواه البخاري، تحت رقم: (6015).

(2) - طه عبد الرحمن، روح الدين، ص: 473.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 473.

أما إيداع الرعاية، فهو أن يحفظ المودع لديه ما أودع، من حيث الحقوق التي يقتضيها، فيؤديها كما ينبغي، على أن هذه المحافظة على الحقوق، لا تمنع، بنظره، "التصرف في الوديعة، بما يجلب للمودع لديه المصلحة، ويدفع عنه المضرة"⁽¹⁾. ولعل الأصل في الوديعة، المرعية من قبل الإنسان، هو اشتغالها على إذن بالتصرف فيها، نظرا، لأن حقوقها محفوظة، من طرف صاحبها الأول، وهو الحق سبحانه؛ ولما كانت الأمانة الإلهية، المتجلية في التشريعات السماوية، المودعة للإنسان، إيداع رعاية، قصد التصرف فيها، بحسب المصالح والمفاسد، التي قد تعترض للإنسان، فقد كانت هذه الأمانة، تكريما إلهيا، للمودع لديه، وحُق له، أن يملك ما أودعه الله بين يديه، شرط أن يراعي حقوق هذه الأمانة، وحقوق المودع الإلهي. وهذا الإيداع الرعائي، ينزل منزلة، عكس إيداع الصيانة، الذي ينزل التشريعات الوضعية، إلى مستوى التحقق بالاضطرار، والخوف مع انعدام قدرة التصرف فيها.

لهذا، اعتبر طه، أن الائتمان، مفهوم يرتقي إلى مستوى إيداع الرعاية، بحيث يكون كل ما خلق الله، جل جلاله، من أجل الإنسان، هو عبارة عن ودائع، أودعها إياه، يملكها كيف يشاء، ويتحقق بها كيف يشاء، شريطة أن يصون حقوقها. وصيانتها، تأتي من وعيه، بأن مانحها هو الله سبحانه، وهو الذي يمكن أن ينتزعها منه، في أي وقت أراد، وفي أي ظرف كان.

3. 2. 2. الاتصال الروحي

تنبني النظرية الائتمانية، على ركن آخر أساسي، وهو الاتصال الروحي، حيث يتحقق هذا الاتصال، عن طريق عناصر الإيداع الثلاثة، التي هي: الوديعة، والذات المودعة، ثم الإنسان؛ فكما أن هناك اتصال إنساني، بين المودع والمودع لديه، مبني على الانسجام والتوافق، لتحقيق مصالح إنسانية، تعود عليهما بالنفع، في العالم المرئي، فكذلك، يوجد هناك اتصال، يسمى اتصالا روحيا، يجمع بين الذات العلية، وهو المودع الإلهي، وبين الإنسان المودع لديه.

بيد أن هناك فرق كبير، بين الاتصالين، من حيث اتجاههما؛ فقد حدد طه، اتجاه كل من الاتصالين، بحسب منزلة الذوات المتصلة، ومستوى واتجاه كل اتصال على حدة؛ فالاتصال الأول، يسمى اتصالا أفقيا، من حيث اتجاهه⁽²⁾، وهو يربط بين الذوات الإنسانية، التي تجمع بينها مصالح وعلاقات مشتركة، إحدى هذه الذوات، تملك ما أودعت، والأخرى لا تملك، فيتم التعامل بين الطرفين، على أساس القوانين التشريعات، الملزمة لهما معا، وهي ما سماها، بقوانين الأخلاق البرانية، أو الأخلاق الخارجية. أما الاتصال الثاني، فهو الاتصال العمودي⁽³⁾، وهو الذي يربط الذات الإنسانية، بالذات العلية، وهذا الارتباط، بقدر ما هو روحي، بقدر ما يعبر عن طبيعة العلاقة، التي تبرز

(1) - نفسه.

(2) - مصطلح الاتصال الأفقي، هو تعبير معنوي، يراد به الاتجاه الإنساني، في التواصل والعلاقات، أي بمعنى، أنه يرتبط بالعام المرئي، ولا يراد به، أن لهذه الذوات المتصلة وجودا في أطراف أمكنة معينة.

(3) - مصطلح العمودي، هو كذلك تعبير معنوي روحي، يراد به الاتجاه التواصل، بين الإنسان وخالقه، فعبّر الرجل، على أنه عمودي، أي أنه، يصل الأرض بالسماء، ويصل عالم الشهادة بعالم الغيب. وهو أيضا، لا يراد به البعد المكاني أو الزماني، إنما هو إحساس روحي، يشعر به الإنسان المؤمن في علاقته مع ربه.

خصوصية كل ذات على حدة؛ فالذات العلية، لما أودعت أمانتها لدى الإنسان، أوجبت عليه، أن ينضبط فيه لقانون الأخلاق الجوانية⁽¹⁾، أو الأخلاق الداخلية، التي تتحدد بالعمل التركوي، ومسبوقا به.

إن الاتصال الروحي العمودي، يختلف من جهة كلفيته، عن الاتصال الأفقي؛ فالأول، اتصال مباشر في عالم الغيب، واتصال غير مباشر في عالم الشهادة⁽²⁾؛ في هذا الاتصال، كان الإنسان على موعد، مع حدث استلام الأمانة في العالم الغيبي، بعد أن حُير، بين قبولها أو رفضها، أو بين قبول التكليف الوجودي، "بمحافظة الوديعة، فبادر إلى قبول هذا التكليف، وهو لا يقدر عظيم شأنه، ولا ثقل حمله، جاهلا بحقيقته، فخير به بعد أن أبدى قبوله، في العالم المرئي، في أن ينفذ، في جزئيات ودائع، التكليف الوجودية، التي أبلغها إليه، عن طريق رسله"⁽³⁾. أما الثاني، وهو الاتصال الأفقي الإنساني، بين المودع والمودع لديه، فيكون هو أيضا، مباشرا، أو بواسطة، في العالم المرئي؛ أما الاتصال المباشر، فلن يطمئن المودع على وديعته، وهي هنا، قوانينه وتشريعاته، ويأخذ من المودع لديه، تعهدا بحفظها، وصيانتها من الضياع، أو عدم الامتثال إليها ورفضها، وهذا محال، في مبدأ الوضع الإنساني.

وهكذا، يكون الائتمان، قد استوفى شروطه، التي تحفظ الإنسان، من الوقوع في النسبة الذاتية، أو التعبد لذاته؛ فكانت النسبة، نسبة ائتمانية، مردودة إلى صاحب الأمانة، ومودعها سبحانه؛ فقد شكل الاتصال الروحي العمودي، بينه وبين الإنسان، علاقة إيداع رعاي، تحفظ وترعى فيها الحقوق، وتؤدي فيها الواجبات، والتكاليف، عن قبول واختيار ورضا، لذلك، كانت النسبة الائتمانية، عبارة عن اتصال روحي، ينبني فيه التخلق الخارجي، على التخلق الداخلي، جاعلا، ظاهر الصلة بالإنسان، يزدوج بباطن الصلة بالله، كما ينبني فيه التكليف الوجودي، على التكليف الشهودي، جاعلا حق الاختيار، يزدوج بواجب الاضطرار.

3.3. الوظيفة التحريرية للنسبة الائتمانية

كشف طه، عن خصوصية التحول، الذي يرافق الإنسان الائتماني مع ذاته، بفضل دخول الذات الإلهية، طرفا ثالثا، في بنية النسبة الائتمانية، تحققا وتملكا؛ لذلك، جعل دخول الذات العلية، بين الإنسان ونفسه، وإدراك وجودها، في هذه العلاقة الثلاثية، سببا لحصول التغيير، من النسبة الذاتية، إلى النسبة الائتمانية، وانتقال الائتماني، من مستوى

(1) - الجوانية، ليست مفهوما، يعبر عن الباطن وحسب، بل هي فلسفة، تحاول أن ترى الأشياء برؤية روحية، فهي عكس مصطلح البرانية، بمعنى أنها تختص بالنظر إلى المخبر، ولا تقف عند المظهر والخارج، وتلتصق بالباطن بعد ملاحظة الخارج، وتلتفت دائما إلى المعنى، وإلى القيمة، والماهية، والروح. والسبيل إلى ذلك، كما يرى عثمان أمين، في كتابه، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، هي تقديم الذات على الموضوع، والفكر على الوجود، والإنسان على الأشياء، والرؤية على المعاني، والتمييز بين الداخل والخارج. فمفهوم الجوانية بالنسبة لعثمان أمين، فلسفة تستند على تركيز الوعي الإنساني، وممارسة الحرية النفسية، وتسعى إلى تعميق فهمنا للمقاصد والمعاني والقيم. (أنظر: عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، 1964، القاهرة، ص: 260-262).

(2) - تدبر الآية الكريمة، قال تعالى: "وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ" سورة الشورى الآية 51.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الدين، ص: 476.

تعبده لذاته، إلى مستوى تحرري، عن طريق هذا الإدراك الحسي الغيبي؛ فوجب حينئذ، أن ترتقي نفس الإنسان، إلى مرتبة روحه.

عبر الرجل، عن هذا الارتقاء، في علاقة الائتماني بنفسه، على أنها، لم تعد علاقة مباشرة، بل أضحت غير مباشرة، حيث تتوسطها الذات الإلهية، وتعمل على دفع شهوات نفسه، وميولاتها الاستعبادية، مخافة أن يقع في أسرها. بهذا المستوى، من الارتقاء الروحي، الذي يتخذه الإنسان الائتماني، في تعامله مع نفسه، يكون قد سلك سبيلا مغايرا، بل مضادا لتعامل العلماني مع ذاته. وهذا السبيل، هو الذي يجعله يتذكر دائما، ذات الله، وأوصافه، وأفعاله، بل إن أوصافه، في قلبه، في مراتب التكليف والتخليق، بفضل العمل التزكوي، تنتقل بنظر طه، إلى أضدادها؛ "فلما كانت هذه المراتب، يفضل بعضها بعضا، إن قليلا أو كثيرا، احتاج الائتماني، في كل مرتبة يرقى إليها، من الأعمال والآداب، ما لا يحتاجه في المرتبة التي ترقى عليها، فيكون لهوضه، بهذه الواجبات المستجدة، من الآثار والفوائد، ما يخرج من صفاته وأحواله، ويدخله في أخرى تختلف عنها"⁽¹⁾. لا غرو أن خصوصية هذا التحول في تعامل الائتماني مع ذاته، بدخول وتوسط الذات الإلهية، قائم على النسبة الائتمانية، التي تأسست، على ركني الإيداع الرعائي والاتصال الروحي.

3. 1. الاختيار الائتماني والتحرر الروحي

يرى طه، أن مبدأ حرية الاختيار، تنضبط به كل الأفعال، التي يأتيها الإنسان، قبولا وتنفيذا. وبعد هذا المبدأ، شرطا ضروريا، للتحقق بتحمل الأمانة؛ فلولا وجود هذه الحرية، لم يملك الإنسان أن يؤمن على شيء، يرى فيه أنه ينزل منزلة الأمانة، التي استودعها الله عند الإنسان؛ بحيث يرى هذا الإنسان نفسه، لا فاعلا مستقلا بفعله، إنما مؤتمن عليه راعيا له، باعتبار أن المؤتمن الراعي، يراعي حفظ الأمانة، وحقوقها، بما لا يتنافى مع التصرف فيها، بما يجلب المصلحة، ويدفع المضرة للعبد. وهذا من شأنه، أن يحدث طفرة نوعية، في علاقة الائتماني المختار، مع ذاته؛ وذلك، بمجاوزة أخلاق الظاهر، ليس تحقيرا لها، إنما تقويما لمظاهرها، وتأسيسا لضوابطها، ومن ثم، التماس شروط أخلاق الباطن؛ ولا سبيل إلى هذه النقلة، من أخلاق الظاهر، إلى أخلاق الباطن، إلا إذا، جعل الائتماني، من المعاملة مع الله، الوسطة في تعامله مع ذاته، "متخلقا معها، بواسطة أخلاقه الروحية مع الله، ويضطره هذا التخلق المتصل، إلى أن يتبين حدود ذاته في الاختيار"⁽²⁾.

في هذا التحول الجذري، سيخرج الائتماني المختار، إلى طور آخر، يرقى ذاته، إلى مستوى التكليف الشهودي، بدل التكليف الوجودي. وهذا بنظر الرجل، ليس تحييدا للتكليف الأخير، إنما قاصدا بذلك، روحه، والكشف عن سره. غير أن طه، اشترط لهذا الخروج والتحول، إلى التكليف الشهودية، أن ينسى الائتماني وجود اختياره، بمعنى، أن لا يتذكر إلا اختيارات الله له، شاهدا على حسنهما وإحسانها، متيقنا، على أن اختيار الله له، سيكون أبلغ في الصواب والصلاح من اختياره. وهكذا، سيتمدد وجوده، ويزيد اتساعا، وانبساطا، في العالم الغيبي، لمزيد تربيته وتذكره لله.

(1) - طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ص: 477.

(2) - نفسه، ص: 479.

وعموما، يبقى الاختيار الائتماني، بالنسبة لطفه، أكثر تحررا للإنسان، من أن تستعبده نفسه، عكس الإنسان غير الائتماني، أو العلماني؛ وذلك، نتيجة رعاية الائتماني المختار، لحقوق الاختيار، باعتباره أمانة، مودعة عنده، فيتصرف، على أساس، أنه مؤتمن في اختياراته، فيضم اختياره إلى اختيارات الله له، على أنها أصلح له، وأصوب وأدوم، وبذلك، سيتسع وجوده المرئي، ويمتد أفقه الغيبي.

3. 2. 3. التبعيد الائتماني والتحرر الروحي

يقصد الرجل، بالتبعيد الائتماني، أن يولي الإنسان وجهه، شطر تصحيح مفهوم العبادة، أو مفهوم التبعيد لله؛ فلما كان الإنسان متعبدا لذاته، أكثر مما هو متعبد لخالقه، كانت عبادته أكثر تعلقا بالأعمال الشاقة، وإظهار صورها، فتكون هذه الأعمال، منسوبة إلى الذات، بدل أن تنسب إلى الله. ولتصحيح هذا المفهوم، الذي يمارسه الإنسان، لتصبح عبادته ائتمانية، لا استعباد فيها، انبرى طه، إلى اعتبار العبادة، هي الأخرى، أمانة، استودعها الله عنده، لا عملا ينفرد به أو يستقل به، إنما مؤتمن عليه، حافظا وراعيا لحقوقه، بما لا يتعارض مع التصرف في هذه الأمانة، ناهضا بواجب الامتنان له، بأن خصه بها. ومتى قام بهذا الحق، على الوجه الذي ينبغي، قام بنفس اليقين، "بأن التحقق بالعبادة، لا يمكن إلا أن يكون تحققا نسبيا، وأن التملك للصالح والفلاح، لا يمكن أن يكون، هو أيضا، إلا تملكا نسبيا، لحصول يقينه، بأن الله هو المتفضل عليه بهذه المنة العظمى، مؤتمنا عليها"⁽¹⁾.

فيتبين إذن، أن مفهوم التبعيد الائتماني، ليس هو حصول المشقة، والتركيز على الصور بالمظاهر، والطمع النفسي، إنما هو الاطمئنان الروحي، أو الاسترواح⁽²⁾، الممزوج بالإخلاص للمعبود الواحد، وتعظيم الثواب، بدل تعظيم الثواب. ولا جرم، أن هذا التحقق، من إدراك جوهر العبادة الروحي، من شأنه أن يخلص الإنسان، من الاستعباد لنفسه، والتحرر من مشقة العبادة، ورياء مظاهرها؛ فحينئذ، سيتسع وجوده المرئي، على قدر تحرره من الاستعبادات الخارجية.

ولما كانت العبادة عملا اتصاليا، احتاج المتبعيد الائتماني، إلى الاتصال الروحي بالله، حفظا لأمانة العبادة، المودعة عنده، كما كان مبدأ الاختيار أمانة، مودعة عند المختار؛ ولكون كذلك، أن للعبادة خصوصية، لا يرقى إليها أي عمل، ولو كان اختيارا؛ إذ تحصل فيه المناجاة، وتستجاب فيه الدعوات، بل أكثر من ذلك، فالعبادة هي عمل، المقصود به، "هو الطرف الأعلى نفسه، في علاقة النسبة الائتمانية، التي تربطه به كطرف أدنى، فيكون عمل العبادة، منسوباً إليه، من حيث القصد، فضلا عن نسبته إليه، من حيث صدور الأمر به"⁽³⁾. وعموما، فإن العبادة الصحيحة، أو التبعيد الائتماني، يحرر الإنسان من تعبه لذاته، إلى تعبه لمولاه وخالقه، جاعلا من أعمال الظاهر، بغير الجمود

(1) - طه عبد الرحمن، روح الدين، ص: 482.

(2) - مصطلح الاسترواح، مأخوذ عند الرجل، من ضمير الغائب، الذي يعود إلى فعل الصلاة، المذكورة في الحديث النبوي الشريف، حينما دعا رسول الله عليه الصلاة والسلام، الصحابي بلال بن رباح، فقال له: أرحنا بما يا بلال؛ وهو من الاسترواح، وطلب الراحة، أي الطمأنينة.

(3) - طه عبد الرحمن، روح الدين، ص: 484.

على رسومها، وسيلة للترقي بصلاحيها وفلاحها، موسعا بذلك، وجوده، في العالمين المرئي والغيبى، على قدر هذا التحرر.

خلاصة القول، في هذه القراءة المتأنية، لمقتضيات الدعوى الائتمانية، وشروطها المنسجمة، مع مسلمة تعددية الوجود الإنساني، أنها دعوى، تجمع بين عالمين اثنين، عالم مرئي مشهود، وعالم غيبى غير مشهود؛ فهي تجمع بين عالمين في عالم واحد، بحيث ينوجد الإنسان ويتواجد فيهما معا، بكليته الجامعة، بجسمه وإحساسه وشعوره، وبروحه وفطرته وذاكرته، بحيث لا يمكن له، أن يفصل بينهما، أو أن يفصل عن عالم دون آخر، وهي في نفس الوقت، لا تفصل بينهما، كما تفصل الدعوى العلمانية؛ وبالتالي، لا تفصل بين التعبد والتدبير، إنما الدعوى الائتمانية، بهذا التأصيل، تنزل منزلة، سابقة عن الفصل، أو حتى الوصل، بين التعبد والتدبير، وهي منزلة ترقى إلى الوحدة الأصلية، التي منشؤها العالم الغيبى، والمتمثلة في الأمانة، التي تحملها الإنسان، اختيارا لا اضطرارا، إذ لا فصل في الأمانة، بين العالمين المرئي والغيبى، وبالتالي لا فصل بين التعبد والتدبير.

كما اقتضت الدعوى الائتمانية، أن يكون الإنسان، مستودعا لهذه الأمانة، يرفع حقوقها، من حيث لا يُمنع التصرف فيها، باحثا عن الصلاح والنفع في أسبابها، على أن يحافظ على الوديعة. وهذا، بخلاف ما ذهبت إليه العلمانية، في مبدأ الوضع، التي تجعل الإنسان، هو المشرع الأول والأخير، والمرجع لكل القوانين. ولما كانت النسبة الائتمانية، هي نسبة الأعمال والأشياء، إلى مضمون مفهوم الأمانة، قائمة على الإيداع الرعائي، والاتصال الروحي، انبرى الائتماني إلى توسيع آفاق وجوده الإنساني، من حيث يضيقها مبدأ الوضع العلماني، الذي أراد فصل عالم الغيب عن عالم الشهادة، حاجبا فضاءه عن روح الإنسان، ماحيا آثاره من ذاكرته، في حين، نجد أن مبدأ الائتماني، على العكس من ذلك، فهو يخترق حجب الفضاء المرئي، ويحيى بذاكرته الأصلية، جاعلا عالمه المرئي، موصولا بعالمه الغيبى، يحيا فيه بمبادئه، وقيمه، ومعتقداته.



الفصل الثالث

الفلسفة الائتمانية
ومنازل المعرفة العقلية

يرى طه، أن الفلسفة الغربية، دأبت، في بناء مشاريعها الفكرية والفلسفية، على التوسل بالنظر العقلي المجرد⁽¹⁾، بوصفه مقارنة خالصة للوجود، تأثرا بنظرية الفكر اليوناني في العقل. في مقابل ذلك، كانت للرجل نظرة مغايرة، لما ساد في الثقافة الغربية، عن ماهية العقل، فقد حاول تعريفه، بمفهوم مخالف للتعاريف المشهورة؛ حيث ذهب، إلى أن العقل، يعرف بصفته الفعلية، كونه، عبارة عن الفعل، "الذي يطلع به صاحبه، على وجه من وجوه شيء ما، معتقدا، في صدق هذا الفعل، ومستندا في هذا التصديق، إلى دليل معين"⁽²⁾. لذلك، لم يكن طه، ليسلم بذلك الطرح، وبأن النظر العقلي المجرد، أو التفكير الفلسفي عموما، يبتغي سبيلا واحدا، ومنفردا، لا ثاني له. فلم لا يجوز، أن يكون لهذا النظر والتفكير العقلي وجهها آخر، من أوجه تحصيل المعرفة؟

إن النظر والتفكير العقلي، في تحصيل المعارف، لا ينبغي أن يجمد على رأي ورؤية واحدة؛ فما دام، هناك، قدر كاف من الاختلاف، بين الأنظار، وبين مراجع التفكير، وفلسفته المؤطرة، لكل ثقافة ومعرفة، فبالإمكان، أن نجد، من وجهة نظر طه، سبيلا آخر لتحصيل المعارف؛ سبيلا، يستجيب لمقتضيات وشروط المجال التداولي، الخاص بكل أمة. وعليه، فإن المفهوم، الذي ارتضاه الرجل للعقل، ينحو هذا المنحى، وينهل من معين الثقافة والمعرفة الإسلامية العربية. لذلك، نجده يقترح، أن للنظر العقلي مراتب متفاوتة؛ فبالإضافة إلى التفكير العقلاني المجرد، هناك، التفكير العقلاني المسدد، وهناك أيضا، التفكير العقلاني المؤيد، الذي ينزل رتبة أعلى، وكلاهما، يندرج عنده، في العقلانية العملية.

لقد عول طه، في تنظيراته للعقل والعقلانية، على ما تذرته المعرفة العربية، والتراث الإسلامي عموما، من مفاهيم وتصورات، تعبر عن مستوى علمي، لا يمكن تجاوزه، في مثل هذه الحقائق. وأدرك، أنه بالإمكان أن يكون للمسلمين رأي، في طريقة تحصيل المعارف العقلية، فكشف عن مدارك أخرى، يرتقي بها العقل، فعبّر عنها، بمنازل المعرفة العقلية الثلاث، مجملة، في العقل المجرد، يليه مرتبة العقل المسدد، ثم أعلاها منزلة العقل المؤيد⁽³⁾.

(1) - يرى طه، أن مصطلح العقل المجرد، قد شاع ذكره في فكر المتقدمين، واستعمل كثيرا في مصنفاتهم، ومثال ذلك، ما قاله أبي الحسن العامري، في كتاب الإعلام بمناقب الإسلام: "أما صناعة الإلهيين، فهي مرتفعة من أن يدرك شيء من أغراضها إلا بالعقل المجرد. وهذه القوة تسمى لبا؛ ولب كل شيء هو خلاصته؛ وهي صناعة مجردة للبحث عن الأسباب الأولية، لحدوث الكائنات العالية، ثم التحقق للأول الفرد الحق، الذي هو، في النهاية، في كل ما يقصد إليه بالإجلال، على السبيل المبرر عن المرية". (أنظر: أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967، ص: 93).

(2) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص: 17.

(3) - من العلامات الفارقة، في مسار طه، أن اختصاصه في مجال المنطق، أسفر عن مفارقة، تمثلت في اكتشافه لحدود العقل؛ إذ بينما يسود الاعتقاد، بأن العقلانية واحدة، وثابتة لا تتغير، يعتقد الرجل، أن العقلانية متعددة، أي أنها عقلانيات. ولهذا، فهو ينحى على بعض المفكرين العرب، تعصبهم للعقلانية الديكارتية. حيث يرى، أن الأسباب الموضوعية للعقلانية الديكارتية، قد انتهت في عقر دارها، وانتهى معها القول، بصلاحياتها، لاسيما في تقويم التراث الإسلامي. وتجدد الإشارة هنا، أن طه، قد ميز منذ صدور كتابه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، بين عقلانيتين على الأقل: العقلانية، التي تحكم الممارسة العلمية، والعقلانية الحجاجية، التي تحكم علاقات التعامل اليومي، وتشمل حتى الفكر الفلسفي. ثم ميز في كتاب العمل الديني وتجديد العقل، بين عقلانيتين ثلاث، العقلانية المجردة، فالعقلانية المسددة، ثم العقلانية المؤيدة، أما في كتاب اللسان والميزان، فقد بلغ قوله بتعدد العقلانيات مداه الأقصى، وهو

إن هذه المراتب، تقف عند مستوى النظر والتفكير، الذي توصلت إليه المعرفة العلمية؛ فهناك مستوى للنظر العقلي، يقف عند الأسباب الظاهرة للأشياء، لا يتعداها إلى ما وراءها، وهو النظر الذي يتوصل بالعقل المجرد؛ وهناك، النظر العقلي، الذي يتطلع إلى أن يعرف ما وراء الأسباب الظاهرة، من المعاني والقيم الروحية، وهو النظر الذي يتوصل بالعقل المسدد؛ وهناك، النظر العقلي، الذي يتعدى معرفة القيم والمعاني، إلى معرفة "الأسباب الخفية- أو قل باصطلاحنا، الأسرار- التي توصل، إلى أن تتلذذ النفس بجمال هذه القيم والمعاني؛ بل لا يبعد أن تكون هناك أنظار عقلية أسمى لا يعلمها إلا من خبرها، كالنظر العقلي الذي يتوصل بالقيم الجمالية لتحصيل المعرفة"⁽¹⁾. لذلك، ستكون الفروق كبيرة وجلية، بين معرفة عقلية، تتوصل بالقيم والمعاني والجمال، وبين معرفة، تتوصل بالعقل المجرد من تلك المعاني.

ولما غلب على تعريف الفكر الفلسفي، أنه فكر كوني⁽²⁾، يتجاوز حدود ما هو خاص بالجمال التداولي لكل أمة، ويوجب وحدة النظر العقلي، فإنه لا يعدو، أن يكون معرفة عقلية مجردة، خاصة بمجال تداولي مخصوص، وثقافة مخصوصة، انطلاقاً من حقيقة تعدد درجات المعرفة العقلية، وهو في نفس الوقت، لا ينزل في نظر الرجل، إلا في مرتبة دنيا، من مراتب العقلانية.

1. العقل المجرد مفهومه وظائفه وحدوده

إذا كانت العقلانية، بوجه عام، عبارة عن خاصية الفعل الإنساني، في طلب تحقيق مقاصد معينة، بوسائل معينة، فقد غلب على العقل العربي تصور، أن العقلانية، إنما هي عقلانية يونانية، وأرسطية بالتحديد، يعني أنها عقلانية مجردة. فالعقل، الذي هيمن على تصور الباحثين، وعلى ممارستهم الفكرية، وأطروحاتهم النقدية، كان هو العقل المجرد.

1.1. العقل المجرد مفهومه وآفاته

لا مشاحة، في أن كل فكر، لا يكون حراً، إلا إذا كان أصيلاً، ينطلق في تصورات، مما هو مألوف في مجاله التداولي، فلا يعد، في نظر طه، نقل فكر، عن طريق الترجمة، بلغة جديدة، إبداعاً فلسفياً. من هنا، فإنه من المحال،

أن العقلانية، أكثر من أن تخص، وإفادة هذا المعنى، وضع مصطلحاً جديداً، وهو التكوثر العقلي، وهو عنوان الكتاب، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، الدار البيضاء.

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال العمل؛ بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص: 41.

(2) - المقصود بكونية الفلسفة، هو إسناد صفة كونية المضامين، وكونية المنهج، على الفكر الفلسفي الغربي، تلك الكونية، التي لا تعترف بأي طابع قومي للفلسفة، وترنو لإذابة الفروقات والخصوصيات، بغية طرح نمط فلسفي واحد، بديل، يمهّد للهيمنة. وهذا المفهوم يحتمل حسب طه، مدلولين، يختلفان باختلاف الطورين التاريخيين الرئيسيين، اللذين تقلبت فيهما الفلسفة الغربية؛ أولهما: الكلية، والمراد به، هو أن قضايا الفلسفة، ومسالكها معاً، تعم أفراد البشر جميعاً، وهذا المعنى يخص الطور الإغريقي، الذي حدد بعض المؤرخين بدايته في القرن السادس قبل الميلاد؛ والثاني: هو مفهوم العالمية، والمقصود به، أن قضايا الفلسفة ومسالكها معاً، تعم أقطار الأرض جميعاً. (أنظر: طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق، ص: 54). ويعترض الرجل، اعتراضاً شديداً، على إسناد صفة الكونية على الفلسفة، لكون هذا الإسناد، ليس له أدلة علمية، بل هو سياق تاريخي، دأب عليه مفكروا وفلاسفة الغرب، على اعتبار أن الفكر الفلسفي اليوناني، يعد فكر خاص بأمة اليونان، كما يمكن أن يكون لكل أمة، فكر خاص بمجالها التداولي.

ادعاء خلق وإبداع فلسفة إسلامية عربية، ما لم تُعد النظر، فيما سمي بالفلسفة الإسلامية القديمة، وتقييمها، حتى يتسنى لنا تقويمها. لذلك، نجد طه ينفي أن يكون المتفلسفة العرب، قد أسسوا، وبنوا فلسفة إسلامية، تعبر فعلا، عن مشاغل العقل العربي الإسلامي، وتسهم في حل إشكالاته.

لقد وصفت الفلسفة الإسلامية، بأنها فلسفة تقليد ومحاكاة، كونها، أخضعت الموروث الإسلامي، لمقتضيات وشروط الفلسفة اليونانية؛ وبهذا، تكون قد فقدت شروط المبادرة المستقلة، في البحث الفلسفي؛ إذ، إن لم يكن، بنظر طه، استئناف النظر، في موروث مغاير، منقصة في حد ذاته، تخل بمقومات الشخصية الإسلامية، فإن إخضاع الموروث الأصيل، لمقتضيات الفلسفة المنقولة، يعد، "مظهرًا من مظاهر الجمود المبتذل؛ فإثراء الفكر، لا يتم، إلا من خلال، إغناء الإشكالات والأسئلة، التي تمخضت من داخل المجال التداولي الإسلامي، وإخضاع الموروث الآخر لهذا المجال"⁽¹⁾. إن الفلسفة الإسلامية، وقعت في إشكالية كبيرة، وهي أنها، لم تحاول استئناف قولها الفلسفي، بل جمدت على المنقول اليوناني؛ ذلك أن، "العطاء الفلسفي المستأنف، يحرص على حفظ الموروث اليوناني، داخل الموروث الإسلامي، وهذا يعني، أن الإشكالات اليونانية، تبقى على صورتها الأصلية، دون أدنى تصرف، وتضم إلى الإشكالات اليونانية، ضم إيواء، لا ضم احتواء"⁽²⁾.

كان لهذا التأثير بالفلسفة اليونانية، ونقل مضامينها، ومحاكاة أفكارها، من غير أعمال لمعاول النقد فيها، أثرا سلبيا على العقل الإسلامي؛ إذ أخذت تلك المسلمات والأقوال اليونانية، طريقها إلى الثقافة الإسلامية، بالرغم من معارضتها لمقتضيات المجال التداولي الإسلامي. ومن أهم ما انتقل إلى الفلسفة الإسلامية، عبر الموروث اليوناني، التعريف الجوهرى للعقل؛ يقول طه، في هذا الصدد: "إذا كان لفظ العقل، في اللغة العربية، يدل على اسم معنى، ويستفاد منه، أنه وصف، محله القلب، مثله مثل السمع والبصر، فإن الترجمة، قد جعلت منه اسم ذات، يفيد معنى جوهر مخصوص، محله الدماغ"⁽³⁾. ويؤكد الرجل، هذا النقل، لمفهوم العقل عند اليونان، في موضع آخر، بقوله: "لقد نقل العرب عن اليونان، تعريفهم للعقل، بكونه جوهرًا (...)"، حتى أصبح استعمالها في العربية راسخا، وجوهر الشيء، في استعمال الجمهور، يفيد اللب، الذي به يتقوم الشيء، أو الحقيقة، التي يكون عليها"⁽⁴⁾. غير أن التعريف الذي يقصده هؤلاء الفلاسفة، بكونه جوهرًا، هو معنى أخص، بنظر طه، وهو أن العقل، عبارة عن ذات، موجودة في نفسها، لا في غيرها، وقائمة بنفسها لا بغيرها.

وعليه، يتشكل العقل المجرد، من وجهة نظر فيلسوفنا، من خلال سلوك منهج، يعتمد إجراءات وقرارات، تمكن المتوسل بها، من تحصيل أقوال مدللة، ومقومة بالصدق، ومنسقة فيما بينها؛ وهذا، ما يفرز، ما يسمى بالعقل المجرد،

(1) - عادل الطاهري، إشكالات العقل في فلسفة طه عبد الرحمن، مجلة المسلم المعاصر، عدد: 155، السنة التاسعة والثلاثون، 2015/1436، لبنان، 185-230.

(2) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص: 48.

(3) - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص: 174.

(4) - طه عبد الرحمن، سؤال العمل؛ بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مرجع سابق، ص: 59.

المتداول في العلوم النظرية⁽¹⁾. واعتماده أيضا، للطرق الصورية والمادية، وربط الآثار بأسبابها، نتائج أو معلومات، هو المنهج الذي يسلكه هذا العقل. على هذا الأساس، اكتشف طه حدود العقل المجرد، وصفاته؛ فإذا كانت، حدوده الملازمة له، جملة الأفعال الاعتقادية والتدليلية، التي يقوم بها الناظر عند النظر، بقصد إدراك مطلوب معين، فذلك ما استخرجه طه، في الممارسة العقلية التراثية، من خلال دراسة نصوص متعددة، مأخوذة من قطاعات معرفية مختلفة، ومتداخلة، كالفلسفة، وعلم الكلام، والتفسير.

فبمقتضى دلالة مفهوم النظر⁽²⁾، على سبيل المثال، يكون حد النظر في الألوهية، بصفة خاصة، هو "بذل وسع العقل، وقدرته، في الاقتراب من حقيقة الألوهية"⁽³⁾. إلا أن الصياغة الصورية والنظرية للنظر، لا تتجاوز حدودها حدود العقلنة ذاتها؛ إذ يظهر عجز هذا العقل المادي المجرد، واستحالة إخضاع الواقع لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق، ما لا يمكن تعقيله. ولما كان هذا العقل المادي المجرد، هو عين هذا التعقيل، ظهر قصوره عن إدراك حقائق علمية ثابتة، فيبقى هذا العقل نسبيا، ولم تعد، كما يورد الرجل، حتى القوانين المشتركة، والكلية، التي يختص المنطق بدراستها، واحدة عند جميع العقلاء⁽⁴⁾. وهذا، ما جعل طه، يلتزم عقلانية أخرى، غير مادية وغير مجردة، ولا تخل بشرط النجوع في الوسائل، مثل الأولى، التي تكتفي بالظواهر الخارجية، واعتماد الوسائل المادية فقط.

1. 2. آفات تجوهر العقل المجرد

ترتب عن الأخذ، بالمسلمات والأقوال اليونانية، في الثقافة الإسلامية، الوقوع في عدة آفات، وشبهات، ومغالطات، تخل بالتعريف الحقيقي والأصيل للعقل، من بينها:

- آفة تخليد العقل؛ حيث أنزل الفلاسفة العقل، منزلة مدبر العالم، في التصور اليوناني؛ فلم يكتف هؤلاء الفلاسفة، بجعل العقل جوهرًا، "بل نسبوا إليه صفة البقاء، أي دوام الحياة"⁽⁵⁾؛ لذلك، اشتهرت الفلسفة اليونانية، بالرؤية الأنطولوجية للوجود، وتسميتها للخالق بالعقل الأول، ومادام العقل البشري، أخذ من هذا العقل الخالد، وجب أن يكون هو كذلك خالدا.

(1) - إن العقل المجرد، بشكل بالنسبة إلى طه، حالة ظرفية، لما يستعد القلب لقبوله من أوصاف، وعلى هذا يظهر قصوره، وبالتالي، وجب لديه، سلوك منهج علمي آخر، يولد ضريبا من ضروب العقل، لا يكون بأوصاف العقل المجرد، ولا يقل عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم النظرية. (أنظر: طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص: 21).

(2) - عرف العقل المجرد، عند علماء الإسلام باسم النظر، وهو الفعل الإدراكي، الذي يطلب شيئا معينا، ويسلك إليه طرقا محددة، مع الاعتقاد، بأن هذه الطرق، قادرة على الظفر بهذا الشيء المطلوب. (أنظر: طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، المرجع نفسه، ص: 38).

(3) - المرجع نفسه، ص: 39-40.

(4) - أصبح علم المنطق، بنظر طه، يشغل بصنوف متكاثرة من القواعد والمسلمات، وبضروب متغايرة من الأنساق، التي تبنى على هذه المسلمات والقواعد، وبألوان متباينة من الحسابات الآلية؛ كأصناف منطق القضايا، ومنطق المحمولات، من مختلف الدرجات، على تباين مسلماتها وقواعدها، كأنواع المنطق متعدد القيم، وهي الأنواع المنطقية، التي تزيد قيمتها عن القيمتين التقليديتين، الصدق والكذب، زيادة، قد تصل إلى اللامتناهي، وأيضاً، أشكال منطق الموجهات، بما فيه منطق الضرورة والإمكان، ومنطق الواجب والمباح، ومنطق الجهات الزمانية، وأصناف منطق اللزوم. (أنظر: المرجع نفسه، ص: 58-59).

(5) - طه عبد الرحمن، **سؤال العمل؛ بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، مرجع سابق، ص: 59.

- آفة تشيبي العقل؛ أما الشبهة الثانية، فهي التشبيء، ودلالاتها، أن العقل مادام جوهرًا، أي ذاتًا، قائمة بنفسها، لزم أن ينطبق عليه، كل ما ينطبق على الأشياء، من صفات الثبات والجمود، وبالتالي، تجميد الممارسة العقلانية، فتنزّل عليها، "أوصاف الذوات، مثل: التحيز، والتشخيص، والاستقلال، والتحدد بالهوية، واكتساب الصفات والأفعال"⁽¹⁾، وهذا غير حاصل مع العقل، بل واقع الفكر، الذي أفرزه العقل، يحيل على دوام حركته، وتقلبه المستمر، وهو ما يتوافق تمامًا، مع الرؤية الإسلامية، التي تنسب فعالية العقل للقلب، إذ أن الدلالة اللغوية للفظ قلب، تنسجم مع ما ينسب للعقل من تقلب.

- آفة تجزي الإنسان؛ إن اختزال الإنسان، في العقل كفعالية ذهنية، مثلها مثل فعالية الذاكرة، والخيال والعمل، يوقعنا في تجزي الإنسان، فيقال ذات عاقلة، ذات ذاكرة، ذات عاملة؛ ولا يخفى، بنظر طه، ما في هذا القول من تعسف، في تقسيم بنية الإنسان الواحد، بل إن هذا القول، يخل بالوحدة التكاملية للإنسان، وهو ما سيؤثر سلبًا، على النشاط الإنساني الإبداعي، وإقصاء طاقات أخرى، كامنة في داخله؛ فتعريف الإنسان بأنه حيوان عاقل، نجم عنه استصغار، وازدراء، الفعاليات الأخرى، التي تزخر بها الكينونة الإنسانية.

فهذه الشبه الثلاث، التي ترد على القول، بجوهرية العقل، كلها تتنافى والحقيقة العقدية للإسلام، بالإضافة، إلى تنافيتها مع الحقيقة الحيوية للعقل، والحقيقة التكاملية للإنسان. وبعد ذكر الشبه والمغالطات، التي وردت على القول بجوهرية العقل، يتعين أن نستجلي، الصفات الحقيقية التي يتحدد بها العقل عند طه، ويكون قادرا من خلالها، على دفع ما ألصق به، من مفاهيم وتصورات خاطئة، انتقلت من الثقافة اليونانية إلى الفكر الإسلامي، ومنها: إثبات فعالية العقل.

1. 3. إثبات فعالية العقل

إن نفي صفة الجوهر عن العقل، يثبت، من وجهة نظر طه، أن حقيقته عرضية، أي صفة تقوم بالإنسان؛ وعلى أساس هذه الصفة العرضية، لا يعدو أن يكون العقل، فعل من الأفعال، وسلوك من السلوكيات، التي يطالع بها الإنسان على الأشياء، في نفسه وفي وجوده، مثله في ذلك، مثل "البصر بالنسبة للمبصرات؛ فالبصر ليس جوهرًا مستقلا بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل، هو فعل معلول لذات حقيقية"⁽²⁾. هذه الذات، عند الرجل، هي التي تميز بها الإنسان، في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي القلب، فالعقل عنده بالنسبة للقلب، كالبصر بالنسبة للعين.

ورد في القرآن الكريم، ما يثبت هذه الحقيقة، ويعضدها، حيث جاء ذكر القلب، بوصفه محلا لفعل العقل، من ذلك، قوله تعالى: "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور"⁽³⁾؛ وجاء أيضا، في الحديث النبوي الشريف، قوله عليه الصلاة والسلام: "ألا

(1) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص: 18.

(2) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص: 18.

(3) - سورة الحج الآية 44.

وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب⁽¹⁾. وليس غريباً، من أن يكون هذا المدلول، حاضر وبقوة، في الممارسة الإسلامية العربية؛ فاسم العقل عند المسلمين قديماً، كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية: "إنما هو صفة، وهو الذي يسمى عرضاً، قائماً بالعقل"⁽²⁾. لذلك، اتخذ العقل، بمعنى فعل القلب، عند علماء المسلمين ومفكرهم، صوراً عدة، من بينها: "صورة الربط؛ وهي بمعنى، أن العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين معلومين؛ وصورة الكف؛ وهي أن العقل، يمنع صاحبه من الوقوع فيما يمكن أن يضر صاحبه؛ وصورة الضبط، وهو أن العقل، هو إمساك القلب لما يصل إليه، حتى لا ينفلت منه"⁽³⁾؛ ولذلك قالوا: أن "العقل، هو ضبط ما وصل إلى القلب، وإمساكه، حتى لا يتفلت منه"⁽⁴⁾.

إذا كانت هذه المعاني، قد تواطأت، على أن العقل فعل إدراكي، من أفعال الإنسان، فقد ظهر، على أنه ليس جوهرًا، على مقتضى المعنى اليوناني، إنما هو فعل إدراكي، يأتيه الإنسان، كما يأتي فعل البصر، وفعل السمع، وغيرهما من أفعال الإدراك، "ويصدق عليه، ما يصدق عليها، من الحدوث في الزمن، والتجدد والتبدل، إيجاباً وسلباً"⁽⁵⁾، فهو إذن، وصف من الأوصاف، التي تقوم بالقلب، على مقتضى التصور الإسلامي. ولما كان المفهوم السائد للعقل، في الثقافة الإسلامية العربية، قديماً وحديثاً، على أنه جوهر، قائم بذاته، تأثراً بالفلسفة اليونانية، فقد جرى التعامل مع العقل والقلب، بشكل منفصل، فجردوا العقل من القلب، حتى أضحى مفهوم العقل، مستقلاً عن مفهوم القلب، فكرسوا، كما يقول طه، هذا الاستقلال "بأن خصوا العقل، بوظيفة معرفية صرفة، في حين خصوا القلب، بوظيفة وجدانية، بحيث يكون القلب، هو محل العواطف والانفعالات"⁽⁶⁾.

انتقد طه، بعض الفلاسفة والفقهاء المسلمين، في تعاطيهم لمفهوم القلب، وتغييب معناه الحقيقي، حتى كاد يندثر، لضيق تصورهم لعلاقة العقل بالقلب؛ حيث، حصروا مفهوم القلب، في أنه، "محل الاعتقاد والنية؛ ثم لم يلبثوا أن ينصرفوا عنه إلى كلام غيره"⁽⁷⁾، بالرغم من أن القرآن الكريم، يحفل بهذا المعنى، الذي يشيد بالعلاقة بين العقل والقلب، ويربط بين القلب والإدراك، يقول تعالى: "أفلم يسيروا في الأرض، فتكون لهم قلوب يعقلون بها"⁽⁸⁾؛ بل وردت عدة آيات، تذكر لفظة الفقه، المرتبط بالعقل، بصيغة الفعل، منسوباً إلى القلب، من مثل قوله تعالى: "ولقد ذرأنا

(1) - رواه البخاري، في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، 1/ 28 (52)؛ ومسلم، في كتاب البيوع، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، 3/ 1219 (1599).

(2) - ابن تيمية، مجموع فتاوى، المجلد التاسع، مرجع سابق، ص: 286.

(3) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص: 18-19.

(4) - ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 125.

(5) - طه عبد الرحمن، سؤال العمل؛ مرجع سابق، ص: 62.

(6) - المرجع نفسه، ص: 69.

(7) - نفسه، ص: 70.

(8) - سورة الحج الآية 46.

لجهنم كثيرا من الجن والانس، لهم قلوب لا يفقهون بها"⁽¹⁾، وقوله عز وجل: "وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا"⁽²⁾.

إن إشكالية الفصل بين العقل والقلب، التي تأثرت بها الثقافة الإسلامية، وطغت على بعض مصنفات الفلاسفة المسلمين⁽³⁾، مما أدى إلى تجوهر العقل، اعترض عليها طه، اعتراضا شديدا، انطلاقا من أن النصوص الشرعية، قرآنا وسنة، لم يرد فيها أي نص، يستفاد منه، أن العقل جوهر، وهو مستقل عن القلب، بل هناك شواهد كثيرة، تنفي هذا الفصل، وهذا التجوهر، من خلال ورود لفظ عقل، بوصفه فعل إدراكي، يختص به القلب، بالإضافة إلى أن القرآن الكريم، استعمل فعل فقه، مسندا إلى القلب. وتدل المعاني اللغوية، أن خاصية الإدراك المرتبطة بالعقل، هي أحق به، من الناحية الفعلية، من الأفعال الإدراكية الأخرى؛ فالمعنى اللغوي، لفعل عقل، يدل على كيفية الإدراك، التي يختص بها هذا الفعل، على اعتبار أن العرب، تراعي المناسبة، بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي. وتكشف القراءة اللغوية، لمادة عقل، في لسان العرب⁽⁴⁾، عن توجهين اثنين، في تحديد معنى العقل؛ الأول، عن طريق الترادف والتضاد، فالعقل هو ضد الحمق؛ والثاني، من قبيل: رجل عاقل، أي هو الجامع لأمره ورأيه؛ والعقل مأخوذ من معنى عقلت البعير، إذا جمعت قوامه؛ فالمعنى الأصلي للعقل، استعمل في الثني، والشد، والقيد، والربط، المتعلق بالحيوان؛ إذ يقال: عقل الدابة، أي قيدها.

وبالرغم من وجود معان اصطلاحية متعددة للعقل، التي تفيد، المعنى الأخلاقي، وهو ما يعبر عنه، بعبارة إنسان عاقل، وهي من سمات الهيبة والوقار، ومعنى الفطرة السليمة، التي هي القدرة على إدراك صفات الأشياء، من حسناتها وقبحها، وكما لها ونقصها⁽⁵⁾؛ والمعاني التي تنظر إليه، من زاوية موضوع اشتغاله؛ فتصنفه إلى عقل علمي، مرتبطه بالرياضيات، والمنهج الاستدلالي؛ وعقل فني، يقوم على الحدس، ويتميز بقدرته، على الانتقال من مستوى اللامعقولية، بوسائل المعقولية ذاتها؛ وعقل فلسفي، مرتبط بالتجربة والمنهج الاستقرائي⁽⁶⁾؛ إلا أن الرجل، أبي إلا أن يستخرج من معنى عقل الدابة، التي تعني قيدها، معان تقترب من مصطلح التقييد، وبني عليها معنى اصطلاحيا مخصوصا للعقل.

من بين هذه المعاني، التقييد، وهو بمعنى الكف، أي أن العقل، هو الفعل الذي يجعل الإنسان "يكف عن الخطأ، في القول والشر في الفعل، أي يمنع نفسه، من ادعاء الباطل، ويحبسها عن اتباع الهوي"⁽⁷⁾. والتقييد بمعنى الضبط، أي أن العقل، هو الفعل، الذي يجعل الإنسان، يضبط ما يحصله، بمعنى "يمسك ما يصل إليه، من مدركات،

(1) - سورة الأعراف الآية 179.

(2) - سورة الأنعام الآية 25.

(3) - أورد طه، بهذا الصدد، قول الفارابي: "إن العقل، الذي به يتجوهر الإنسان، آخر ما يتجوهر به، هو أن يكون عقلا، على كماله الأول، فهو يعد بالقوة، وما هو بالقوة، فإنما يكون لأجل فعله، وذلك هو الذي هو جوهره، هو ليس بعينه فعله". (أرسطوطاليس، ص: 123. نقلا عن طه عبد الرحمن، سؤال العمل؛ مرجع سابق، ص: 71.

(4) - ابن منظور، لسان العرب، الجزء التاسع، مرجع سابق، ص: 326، مادة عقل.

(5) - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، طبعة الأولى، 1982، بيروت، ص: 84. مادة عقل.

(6) - الموسوعة الفلسفية، مجلد رقم: 1- معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986، بيروت، ص: 597.

(7) - طه عبد الرحمن، سؤال العمل؛ مرجع سابق، ص: 63.

ويحفظه بداخله، حتى لا يتفلسف منه أو ينسى⁽¹⁾. ثم التقييد، بمعنى الجمع، أي أن العقل، هو الفعل، الذي يجعل الإنسان يجمع ما يحصله، أي "يعي ما يصل إليه، من مدركات، كما يعي الإناء ما يوضع فيه"⁽²⁾. من خلال هذه المعاني المتقاربة، التي تروم تحقيق معنى واحداً، وهو الربط، نجد أن طه، قد بنى عليها تعريفه لمفهوم العقل، مفاده، أن العقل "هو إدراك الإنسان للعلاقات القائمة بين الأشياء"⁽³⁾.

ولا غرو، أن نجد في القرآن الكريم، ما يؤكد هذه المعاني، ويثبتها، حول مادة عقل، حيث وردت جل الآيات، التي ذكرت فيها لفظة عقل، بصيغة الفعل، من بينها، قوله تعالى: "أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب، أفلا تعقلون"⁽⁴⁾، وقوله تعالى: "أفتطمعون أن يؤمنوا لكم، وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه، وهو يعلمون"⁽⁵⁾.

1.4. نقد وتقييم العقلانية الغربية المجردة

بنى طه نقده للعقل الغربي، على منهج، يستوفي ثلاث معايير أساسية، هي: معيار الفاعلية، ومعيار التقييم، ومعيار التكامل؛ على ضوء هذه المعايير، قيمت التعاريف المشهورة، التي قدمها كبار الفلاسفة الأوروبيين للعقل. وكان أحد هذه التعاريف المشهورة، هو التعريف الأرسطي للعقل، الذي كان له بالغ الأثر، في التراث الإسلامي العربي؛ وثاني هذه التعاريف، الأكثر شهرة في العصر الحديث، هو التعريف الديكارتي للعقل، الذي لا يقل أثراً عن سابقه، في الخطاب الإسلامي والعربي المعاصر. وبعد النظر والفحص، استخلص طه، أن العقل الغربي، لا يوفي تلك المعايير حقها، بل يخل إخلالاً عظيماً بها.

إن المقصود بمعيار الفاعلية، هي جملة الوسائل، التي يتخذها الإنسان، لتحقيق مقاصده، وهي على العموم، تتسم بالتنوع، والتعدد، والمرونة، والتغير، بتغير المواقف والظروف المكانية والزمانية، يقول الرجل، عن مقتضى هذا المعيار: "أن الإنسان، يحقق ذاته بواسطة أفعال، مجالها متسع ومتنوع؛ ويتجلى تحقق الإنسان، بواسطة الأفعال، فيما يتخذه من مختلف المواقف، التي تتحدد بمجموعها هوية سلوكه"⁽⁶⁾. أما معيار التقييم، فيقصد به، تلك المقاصد، ذات الطابع القيمي، التي يهدف الإنسان لتحقيقها، وهي على عكس الوسائل، تتسم بالثبات والشمول، وبعبارة طه، فإن مقتضى التقييم، هو أن الإنسان، "لا يركن إلى ما هو كائن، وما هو واقع، بل يسعى دوماً، أن يكون موجهها، بقيم معينة، تملي عليه ما يجب أن يكون، وما يجب أن يقع، ومشدوداً إلى معان، تعلو بهمته، إلى الخروج عن حالة الحاضر، وابتغاء أحوال أخرى غيرها"⁽⁷⁾.

(1) - المرجع نفسه.

(2) - نفسه.

(3) - نفسه.

(4) - سورة البقرة الآية 44.

(5) - سورة البقرة الآية 75.

(6) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص: 61.

(7) - المرجع نفسه، ص: 62.

ومقتضى معيار التكامل، أن الإنسان، يعد وحدة متكاملة، وأي نموذج عقلائي، لا بد أن يرعى هذه السمة؛ فالإنسان، لا يقبل التجزيء والتقسيم، إلى أشلاء وشذرات، وهو ليس مجموعة من الأجزاء، التي تقبل أن يقع الانفصال بينها، وإيقاف تأثير بعضها في بعض، وإنما هو "عبارة عن ذات واحدة، تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، وصفات العرفان مع صفات الوجدان، ومستويات النظر مع مستويات العمل، وقيم الجسم مع قيم الروح"⁽¹⁾. ولذلك، يتساءل السائل، هل التعاريف الغربية للعقلانية، تستجيب لمضامين هذه المعايير، وتستوفي شروطها، ومحتوياتها أم لا؟

1. 4. 1. تقويم مفهوم العقل عند أرسطو

يقول أرسطو، في تعريفه العقل: إنه "عبارة عن جوهر، قائم بالإنسان، يفارق به الحيوان، ويستعد به لقبول المعرفة"⁽²⁾. إن هذا التعريف، إذ يعتبر العقل جوهرًا، أي ذاتًا قائمة بذاتها، فإنه، يخل بنظر طه، بمعيار الفاعلية؛ ذلك أن، من ملازمات التجوهر، الثبات، وهذا ما يسقط عنه، سمات التعدد والتنوع والانسجام، مع المتغيرات الزمكانية. فالتعريف الأرسطي للعقل، يخل بشرط معيار الفاعلية، الذي يقتضي، التوسل بوسائل مختلفة متعددة ومتنوعة. غير أن أرسطو، يجعل من العقل جوهرًا، أي شيئًا ينزل منزلة الذات، بينما الصواب، أن يكون العقل "فعلا من الأفعال وسلوكًا من السلوكات، بل أن يكون أدل الأفعال على الفاعلية وعلى أوصافها"⁽³⁾.

أما من حيث معيار التكامل، فإن التعريف الأرسطي للعقل، يغفل ربط العقل بمكونات أخرى، لا تقل أهمية عن العقل، في إطار وحدة تكاملية؛ فهذا التعريف للعقل، إذ يجوهر العقل، فإنه يجزئ الإنسان، ويلغي الوحدة والانسجام بين المكونات، التي يزخر بها الكيان الإنساني: فتخصيص العقل بصفة الذات، يجعله، "منفصلا عن صفات أخرى للعقل، تشارك في تحديد ماهية الإنسان، كالعمل والتجربة؛ فلو جاز التسليم بجوهرية العقل، على طريقة اليونان، لجاز التسليم بجوهرية العمل، وجوهرية التجربة"⁽⁴⁾. لكن هذا التعريف ذاته، وجده طه، يقترب من معيار التقويم، وإن لم يستوفه كاملاً؛ فهو يجعل من العقل، مقوماً ومقصداً، على أساسه يتميز عن الحيوان. غير أن العقل، كما تم تصويره في الفكر الغربي، قد خرج، بحكم الغلو فيه، عن حدوده الناجعة، وانقلب بالضرر على الإنسان، ويظهر هذا، عندما يتأمل الإنسان، تلك الآراء الفلسفية، التي أهت العقل، وجعلته المدبر الوحيد والأوحد.

هكذا، يجد طه، أن العقل الأرسطي، ليس نموذجاً مثالياً يحتذى به، ويُجتهد في بلوغ مراتبه، لأنه يخل بمعيار الفاعلية، بحكم تنزيل العقل منزلة الجوهر، بدل أن يعتبر فعلاً، من أدل الأفعال على الفاعلية، ولا يستوفي معيار التكامل، كونه، لا ينظر إلى القدرات الإنسانية، نظرة تستبطن الوحدة والتكامل، بل إن التعريف الأرسطي للعقل، يقع

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص: 62.

(2) - تجدر الإشارة إلى أن هذا التعريف الأرسطي للعقل، هو التعريف المتداول، في شعب المعرفة الإسلامية، من وجهة نظر طه. (أنظر: هامش سؤال الأخلاق، ص: 62. وهذا ما تؤكد كذا، مقالة ابن تيمية، التي يقول فيها: أن "العقل، في لغة فلاسفة اليونان، جوهر قائم بنفسه". (أنظر: رفيق العجم، سمير غنم، جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولى، 1996، ص: 537).

(3) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 63.

(4) - نفسه.

في الفصل والتقسيم، وأما معيار التقويم، فإن هذا التعريف، إذ ينظر إلى العقل كماهية، تميزه عن الحيوان، أي كقيمة، على ضوءها يقيم ما يواجهه من قضايا، فإنه، يوفه جزئياً، إلا أنه لم يضبط حدوده، حتى انقلب إلى شر وضرر.

1. 4. 2. تقويم مفهوم العقل عند ديكارت

يحتزل التعريف الديكارتي للعقلانية في الإطار المنهجي، وهو ما يعني، استخدام المنهج العقلي، على الوجه الذي "يتحدد به، في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولا سيما الرياضية منها"⁽¹⁾. إن هذا التعريف، ظل حاضراً، في ممارسات العقل الغربي، ويتنزل منها منزلة الروح، من هنا كان تقييم هذا التعريف الديكارتي، بنظر طه، لن يكون مجدياً، إلا إذا أمعن النظر، في الممارسة الإجرائية للعقل الغربي.

لا يستوفي المنهج العقلي الديكارتي، معيار التقويم، الذي من مستلزماته، تحقيق النفع في المقاصد، والعمل وفقها. وعليه، فهذا المنهج العقلي، يوقعنا في آفات عديدة، هذه الآفات، هي الحدود الواقعية، التي يتحدد بها العقل المجرد، وهي بالنسبة لطف، آفة النسبية، والاسترقاقية، والفوضوية⁽²⁾. المقصود بالنسبية، هو اختلاف القوانين، التي يحتكم إليها العقل، اختلافاً جوهرياً، كما هو مشاهد في علم المنطق؛ فإذا كان الإنسان، يقصد مقاصد نافعة، في أن تكون مبادئ وقوانين العقل الإنساني، مشتركة وكلية، وواحدة عند جميع الناس، فإن واقع العلوم، ومنهجها، عكس ذلك، فهي "تشتمل على أصناف متعددة، من القواعد والمسلمات، وبضروب متغايرة من الأنساق، التي تبنى على هذه المسلمات والقواعد، وبألوان متباينة من الحسابات الآلية، التي تنشأ عن هذه الأنساق المتعددة"⁽³⁾. فيظهر، أن واقع المنهج العقلي العلمي الحديث، لا يمكن اعتباره مقصداً من المقاصد، التي يتوخاها، كونه، يأخذ بطرق متكاثرة، ومختلفة للعلوم، وليس عن طرق حقيقة علمية، مشتركة بين الناس.

أما آفة الاسترقاقية، فالمقصود بها، هو استرقاق التقنية للإنسان؛ فإذا كانت الثورة العلمية، التي تحققت، بفعل تطبيق المنهج العقلي، تروم تحرير الإنسان، وتحقيق سيطرته على الطبيعة، فإنه، على العكس من أحلام الإنسان الغربي الزاهية، اكتسحت التقنية حياته، واستحالت عالماً قائماً بذاته، يملئ على الإنسان، ويستعبده. ويرى طه، أن الاسترقاق، نتيجة حتمية، لمبدأين أساسيين في الفكر الغربي؛ أحدهما، لا عقلاني، والآخر لا أخلاقي.

المبدأ اللاعقلاني، مفاده، أن كل شيء ممكن، وهو ما يترتب عليه، الخروج عن كل القيود، منطقية كانت أو أخلاقية، أو طبيعية، أو غيرها. ومتى خضع الإنسان لهذا المبدأ، "استباححت الآلة، كل شيء فيه، فأضرت به أينما إضرار"⁽⁴⁾؛ و المبدأ اللاأخلاقي، مقتضاه، أن كل ما كان ممكناً، وجب صنعه. هذا المبدأ، يغتال الجانب الأخلاقي في الإنسان، لأنه لا يقيم له وزناً، مادام كل ما كان ممكناً واجب؛ وهو ما سيؤدي، لا محالة، إلى التحلل من كل الموانع

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 64.

(2) - أنظر في هذا الشأن: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 65. والعمل الديني وتجديد العقل، ص: 43 وما بعده.

(3) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 44.

(4) - المرجع نفسه، ص: 45.

الأخلاقية، المؤدية إلى المكارم. ولما كانت المناهج التقنية، تتجه إلى رفع كل الضوابط الأخلاقية، الموجهة للسلوك، "سقط اعتبار مهمة تحرير الإنسان، وإسعاده، عن طرق الممارسة العقلية العلمية الحديثة"⁽¹⁾.

بينما آفة الفوضوية، فهي صفة، تضاد معيار التكامل؛ حيث يدل تاريخ العلم، الذي يظهر أن النظريات العلمية، ليس كما هو معهود عنها، حيث يسود الاعتقاد، بأن العلم "ينمو نمواً، يطرد اطراد الخط المستقيم، ويركب بعضه بعضاً، مثلما تتركب الدراجات بعضها فوق بعض، متجها خطوة خطوة، إلى تحقيق كمال المعرفة"⁽²⁾، بل إن هذا التراكم المعرفي التكاملي، يكذبه تاريخ العلم، الذي يؤكد، على أن تلك النظريات العلمية، التي يتوصل إليها العقل المجرد، لا يكمل بعضها بعضاً، ولا يركب بعضها فوق بعض، مثل الطبقات، وإنما، تقوم بينها علاقات تباين، لا علاقة تكامل وتساند. ومثال ذلك، نحو "التباين بين نظرية التكوين، ونظرية التطور؛ وكذا، بين الميكانيكا العقلية، والميكانيكا الذرية، والتباين بين نظرية إنشتاين، ونظرية نيوتن"⁽³⁾.

بل إن كل نظرية علمية مستحدثة، تلغي بنظره، سابقتها وتهدمها، وهو ما سمي عند كاستون باشلار⁽⁴⁾، بالقطيعة الأبيستمولوجية، عند حديثه عن تاريخ العلوم، والمسار الذي تتخذه المعارف في تطورها⁽⁵⁾. من هنا، فالعقل المجرد، لا يركن إلى نموذج علمي متكامل، بل لا يفتأ يهدم ما بناه، وهذا من صفات الفوضوية، والعبث. إذن، فمعيار التقويم، غير متحقق في التعريف الديكارتي للعقلانية؛ ومن ثم صح القول، أن المنهجية العقلانية العلمية، المتداوله، تجلب مقاصد ضارة، تخالف بها ركنا مهما، من أركان العقلانية السليمة، الذي هو طلب النفع. فهل تكون هذه العقلانية العلمية، ناجعة في الوسائل، بعد أن انتفى نفعها في المقاصد؟

يرى طه، أن الممارسة العلمية والعقلية، في الغرب، أخلت كذلك بمعيار الفاعلية، الذي مقتضاه، أن يتوسل الإنسان، بوسائل نافعة وناجعة، بتكلفتها للموضوعية، وجمودها على الظاهر، واتخاذها للوسائل؛ فهذه الممارسة

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 66.

(2) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 45.

(3) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 66.

(4) - كاستون باشلار (1884-1962)، Gaston Bachelard، واحد من أهم الفلاسفة الفرنسيين، ويقال على أنه، أعظم فيلسوف ظاهري. فقد كرس جزءاً كبيراً من حياته وعمله لفلسفة العلوم، وقدم أفكاراً متميزة، في مجال الأبيستمولوجيا، حيث تمثل مفاهيمه، في العقبة المعرفية، والقطيعة المعرفية، والجدلية المعرفية، والتاريخ التراجعي، مساهمات، لا يمكن تجاوزها. بل تركت آثارها واضحة، في فلسفة معاصريه ومن جاء بعده.

(5) - يقوم منهج باشلار، على أساس القطيعة الأبيستمولوجية، بين النماذج العلمية. ويرى أن تاريخ الفكر العلمي، مر بثلاث مراحل أساسية؛ الأولى، تمثل الحالة ما قبل العلمية، وهي مرحلة الأزمنة الكلاسيكية القديمة، وعصر النهضة. ويسمى باشلار بمرحلة الحالة الملموسة، حيث ينتهي العقل، بالصورة الأولى للظاهرة، ويعتمد على أدبيات فلسفية، تمجد الطبيعة، وتغني بوحدة العالم، وتنوعه الغني. أما المرحلة الثانية، فهي المرحلة العلمية، التي أحدثت قطيعة مع المرحلة السابقة، وتبدأ من أواخر القرن الثامن عشر، إلى مطلع القرن العشرين. وتمثل المرحلة الملموسة المجردة، ثم المرحلة الثالثة، وهي مرحلة العقل العلمي الجديد، التي تبدأ منذ العام 1905، أي مع النظرية النسبية الخاصة، التي بدلت مفاهيم أولية، لتكمل تلك القطيعة الثانية فيما بعد، نظريات أخرى، ضاعفت النضج العقلي والروحي، خاصة، مع الميكانيك الكوانتي، وفيزياء المصفوفات عند هايزنبرغ، وغيرها. وهي مرحلة الحالة المجردة، وفيها يباشر العقل، معالجة المعلومات، المأخوذة طوعاً من حدس الميدان الواقعي، المنفصلة طوعاً عن التجربة المباشرة. (أنظر: جاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة: عادل العوا، وزارة الثقافة، دمشق، 1969، ص: 6-7. وأيضاً، محمد وقيد، فلسفة المعرفة عند كاستون باشلار، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1980، بيروت، ص: 76-77).

العقلانية العلمية، تزعم، أنها لا تسمح بنفاذ القيم الأخلاقية، والمعاني الروحية فيها، غير أن هذا الزعم غير صحيح، ذلك أن تحصيل تمام الموضوعية، غير ممكن، "وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية، هو أنها، تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية، معاني وقيم أخرى، غير دينية، وغير أخلاقية، بما فيها الموضوعية نفسها"⁽¹⁾.

أما الجمود على الظواهر، فهي الآفة، التي أحدثتها المدرسة الوضعية، بزعم أوكست كونت⁽²⁾، حيث دعت، إلى غض الطرف عن الماهيات، وحصر الاجتهاد العقلي في الظواهر. وتؤدي هذه الآفة بحسب الرجل، إلى التسوية بين الشيء وظاهره، كما تغفل البحث في الأشياء الخفية، مثل الروحانيات مثلاً، وهي بهذا، تضيق واسعاً، وتحجر على العقل، وطموحه، للترقي إلى مراتب ومستويات عليا، من خلال إدراك لطائف الأمور، التي تسهم بالطبع، في توسيع مدارك العقل. وأما اتخاذ الوسائط، فيمكن القول بأن طه، يقرأ هذه الآفة، بالذات، بمقارنتها مع المعرفة الصوفية؛ ذلك أن، أعلى درجات المعرفة، هي العرفان، أي تلك المعرفة، التي تنقذ في القلب، ككشف صوفي وهبة ربانية. فالمنهج العقلي، لا ينفك عن التوسل بالوسائط المادية، في كل شيء، لذا، فقد امتنع عليه "إدراك ما لا يتأتى بطريق هذه الوسائط، كالمعاني الروحية، وبالتالي، خلا من وصف النجوع المطلوب"⁽³⁾.

وعلى العموم، إذا كانت الممارسة العقلية والعلمية، للعقل المجرد، تخل بمعيار الفاعلية، الذي يقتضي الارتكاز على وسائل نافعة، ومعيار التقويم، الذي قوامه، تحقيق غايات ومقاصد ناجعة، فقد اختل، بالضرورة، معهما معيار التكامل. إن العقل الغربي، سواء تعلق الأمر بالجانب النظري، أي الدلالات، التي ينطوي عليها تعريف العقل وصفته، أو الجانب التطبيقي العملي، في ممارساته وخلفيات هذه الممارسة، لا يمكن أن يتخذ كنموذج يحتذى به، وعليه، كان من الواجب، ضرورة التسلح، بمقومات الاجتهاد الفلسفي، من أجل بناء نظريات في العقل الإسلامي، تؤسس لما يمكن اعتباره، محورا للمجال التداولي الإسلامي، وهو ما يسمى بالعقلانية العملية عند طه، التي تتجلى في عقلانية، قادرة على إدراك المعاني، الثابتة والشاملة، وعقلانية، قادرة على إدراك الوجوه المتغيرة والخاصة، وهي العقلانية المسددة، والعقلانية المؤيدة.

2. العقل المسدّد مداه وإمكاناته العملية

بعد أن أثبت الرجل، أن العقلانية الغربية، بوجهيها القديم والحديث، المتمثلان في العقلانية الأرسطية، والديكارتية، تخل بمعايير العقلانية السليمة، فقد بات من الواضح، أنها تحتل أدنى مرتبة من مراتب العقلانية، لذلك،

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 67.

(2) - أوكست كونت August Comte (1798-1895)، مؤسس الفلسفة الوضعية، وعلم الاجتماع الحديث. يرى كونت أن تطور التفكير الإنساني، مر بثلاث مراحل، الأولى: الطور اللاهوتي، وهي بداية تفكير الإنسان، حيث يسعى إلى معرفة الأسباب، والعلل الأولى للظواهر الطبيعية، لذلك، يستثمر القوى الخفية، لتفسيرها؛ الثانية، وهي الطور الميتافيزيقي، وهو تفكير متطور شيئا ما عن السابق، حيث يوظف الإنسان قوى مجردة يتصور أنها تفسر الظواهر الطبيعية؛ بينما الثالثة، وهي الطور الوضعي، أو الحالة العلمية، وهي معرفة تربط الأسباب بالمسببات، وتبحث عن العلاقات بين الظواهر، على ظاهرها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة. (يرجى الرجوع إلى عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984، بيروت، ص: 311-315).

(3) - نفسه، ص: 68.

سميت بمرتبة التجريد، نسبة إلى العقل المجرد. ولما كان هذا العقل، هو أدنى مراتب العقلانية، كونه يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، ومن اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها، فانقلب على الإنسان بالشر بدل الخير. لكن، كيف السبيل إلى الخروج، من هذا العقل، المعرض للضرر، في مقاصده، والقصور في وسائله؟

2. 1. العقل المسدد والعمل الشرعي

لا يقف طه كثيراً، عند التعريفات النظرية للعقل، وفي الحالات النادرة، التي يلتفت إليها، لا نجده يقارنها مقارنة نظرية، بقدر ما يفككها، على ضوء الفعالية العملية، التي تصدر منها. فلا يجدي، بناء أنساق فكرية نظرية للعقل، وإنما الأهم، هو التحقق من قدرتها، على الإسهام، في بلورة كينونة إنسانية عاملة، مبدعة وخلاقة؛ وبهذا، سنكون أمام التعريف الطهاوي للعقل، إزاء تطبيق عملي لمقتضيات المجال التداولي، الذي يحتل فيه عنصر العمل، أو الوصل بين القول والفعل، مكانة مركزية. وبفضل هذه العقلانية العملية، ستأخذ آفاق العقل المجرد، في الانفتاح، والتوسع، والتعمق، "فتتراجع حدوده، إلى هذه الآفاق المستجدة البعيدة، كأنما يقع بالعمل، تلقيح وإخصاب العمليات العقلية، فتتوالد منها، قوة جديدة، تتعدى بها محل حدودها السابقة"⁽¹⁾.

إن الجواب الذي حمله طه، عن سؤال الخروج من العقلانية المجردة، يكمن أساساً، في التوسل بالقيم العملية، التي تمثل جوهر العقلانية المسددة⁽²⁾. ذلك أن العمل، يقوم، بحسبه، "بتلقيح وإخصاب، الممارسة العقلية، فتتوالد منها قوة، تفتح لها آفاقاً إدراكية جديدة، ومعلوم، لكل متخلق بأخلاق الدين، أنه لا أوفى بهذا الغرض، من العمل، الذي يكون مستمداً من شرع هذا الدين"⁽³⁾. إذا تقرر ذلك، فإن العمل، الذي يستوفي تلك الشروط، هو العمل الذي يستند إلى الدين، والذي يتوارد العقل والنقل على صحة فائدته. وليس في ذلك، سوى عمل على مقتضى الشرع الإلهي الأسمى. وهو ما جعله، يعرف العقل المسدد، بأنه، عبارة عن الفعل "الذي يبتغي به صاحبه، جلب منفعة، أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك، بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"⁽⁴⁾. ومعلوم، أن العمل الشرعي، عند طه، هو العمل الذي يتصف بالكمال، ولا كمال لغيره من الأعمال، إلا بكماله.

(1) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 52.

(2) - غلب مفهوم العقل المسدد، الذي هو بمثابة العقل العملي عند طه، على مفهوم العقل النظري في الممارسة الفكرية الإسلامية؛ يظهر ذلك، في تعريف علماء المسلمين الشهير للعقل، بوصفه العلم بوجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات. وقد استشهد الرجل، على هذا المفهوم العملي للعقل المسدد، بمقولة لابن الأزرق، في كتابه: بدائع السلك في طبائع الملك: فقال "من الفطن في العقل، معرفة كماله الشرعي، وهو متوقف على تصويره في نفسه، فعلى أنه علوم ضرورية بجواز الجائزات، ووجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، فهي علوم شرعية، يظهر على وفقها، آثار فعلية وقولية، وعلى أنه بصيرة في القلب، تدرك بها العلوم الشرعية، ويظهر على وفقها، آثار فعلية قولية". (أنظر: ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق، علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية. نقلاً عن طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، هامش الصفحة: 53).

(3) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 69.

(4) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 58.

مقتضى هذا التعريف، للعقل المسدد، الذي يلج العمل من باب الشرع الأكمل، ينبغي أن يستوفي شروطاً، ويقف عند أوصاف يتصف بها، وإلا، فلا منفعة مرجوة، ولا مقصد محصل منه. ومن بين الشروط والأوصاف، أن الدخول في العمل، ينبغي أن يكون موافقاً للشرع.

2. 1. 1. العمل وموافقة الشرع

مفاد هذا القيد، هو أن أي عمل، يدخل فيه الإنسان، ينبغي أن يستجيب لمقاصد الشرع؛ فالعمل الذي يكون بعيداً عن الشرع، الذي أقره الله، لن يبلغ مدارك بعيدة، ولن تنكشف له منافع في وسائله، ولا يمكن أن يقع به التسديد؛ ذلك، أنه لا يعبأ بموافقة أو عدم موافقة الإرادة الإلهية، المتجلية في الشرع. أما العمل الشرعي، فسره، بالنسبة لظه، أنه يفتح للمرء آفاقاً اعتبارية واختيارية، ولا يقوى عليها سواه، ويمده بأسباب السداد فيها، "فينفذ من إدراك المصالح، إلى أبعد مما يصله المخالف، ويضرب إدراكه في البعد، بقدر عمله، ولا يكون إدراك غيره بالقياس إليه، إلا كمثّل الأفكار الضحلة بالقياس إلى الدلائل المرتبة؛ فمصالح هذا، قريبة وعاجلة ومباشرة، أما مصالح ذاك، فبعيدة وآجلة، وغير مباشرة"⁽¹⁾.

من المعلوم، أن الجانب العملي، كان الشغل الشاغل للعقل الإسلامي، حتى ذهب بعضهم، إلى أن العلم، الذي لا يكون مقترباً بالعمل، لا يعد علماً نافعاً، فكان العقل العملي، أنفع من العقل النظري. وهذا ما أورده الغزالي، في رسالة أيها الولد، فقال: "حسب أن العلم المجرد له، سيكون نجاته، وخلاصه فيه، وأنه مستغن عن العمل، وهذا اعتقاد الفلاسفة، سبحانه الله العظيم، لا يعلم هذا القدر، أنه حين حصل العلم، إذا لم يعمل به، تكون الحجة عليه أكد"⁽²⁾. والمقصود بالعمل هنا، هو العمل الشرعي، الذي يأخذ بيد صاحبه. ويؤكد الغزالي، في الرسالة نفسها، أنه "ينبغي لك، أن يكون قولك وفعلك، موافقاً للشرع، إذ العلم والعمل، بلا اقتداء بالشرع، ضلالة"⁽³⁾. فالتبعية للشرع، هي الطريق الناجعة، للعقل الإنساني، وهي الأقوم والأفيد، التي تقوم على منطق، "يرعى الصلة مع السلوك، ويراعي التواصل مع نصوص الشريعة، المنظمة لهذا السلوك"⁽⁴⁾. فضلاً، عن أن العقل المسدد، يكون قد جمع بين فضائله، وفضائل العقل المجرد، عبر تلقیح الأول بفضائل الثاني.

2. 1. 2. العمل واجتلاب المنفعة

مفادها، أن المنفعة، التي لا تنتج عن العمل الشرعي، واقعة في المفسدة والنقص، من عدة جوانب، أهمها، أنها تتصف بالمنفعة المادية؛ ذلك أن المصلحة المادية، التي يطلبها العامل بشرعه، أو بشرع غيره، من دون الله، "لا تستقل عن الانتفاع المادي، الواقف عند حدود الأفق المادي الصرف"، لكن العامل، الآخذ بالشرع، يزوج من المصلحة النافعة، الجالبة للخير، وبين الانتفاع المادي، بحيث يوجهه، ويلطفه، ويلبسه لباساً معنوياً، ويسمو بفائدة الجانب

(1) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، نفسه، ص: 60.

(2) - أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل، مرجع سابق، ص: 276.

(3) - المرجع نفسه، ص: 278.

(4) - طه عبد الرحمن، مشروعية المنطق، مجلة المناظرة، العدد الأول، السنة الأولى، يونيو 1986، شوال 1409، ص: 120.

المادي. ومن جوانب النقص في المنفعة غير الشرعية، أنها تتصف بالسطحية؛ فالإنسان، الذي يعمل خارج شرع الله، مهما أوتي من إمكانيات، وتوسل بوسائل نظرية أو عملية، لمعرفة مصالحه، فإنه لن يدركها إدراكا يقينيا، من حيث أن وسائله محدودة، بحدود تفكيره، وعقله المجرد، وسطحية لا تبلغ العمق.

في حين، أن العمل الشرعي، يمد الإنسان، بأسباب السداد، فيقصد العمق في إدراك مصالحه، الجالبة للمنفعة والخير. وآخر جانب، من جوانب النقص، في المنفعة غير الشرعية، اتصافها بالصفة الذاتية؛ فمن المعلوم، أن الأعمال غير الشرعية، تأخذ طريقا نفعيا ذاتيا، ولن ينفع العامل عمله، في جلب مصلحة ذاتية، إلا إذا قيدها بالعمل الشرعي، لأنه وحده "الضامن، لأن ينقذ في سريرة العامل، ما يجعل له، وازعا من نفسه، فيجتهد في ترك أهوائه، ورغباته فيما يطلبه، من خاص المنافع، وعامها"⁽¹⁾.

2. 1. 3. العمل والدخول في الاشتغال

ينزع العقل المسدد، نحو الدخول في العمل التطبيقي، بدل العمل النظري، وهو ما اصطلح عليه بالممارسة. وتهدف هذه الممارسة، في العقل المسدد، إلى إثبات أربعة وظائف، أجملها طه، في التشخيص، والتشريف، والتوسيع، والتصحيح. أما وظيفة التشخيص، فهي، أن يكون للعمل الظاهر للعيان، "نتائج مدركة، تعود بالنفع الملحوظ، على الصالح العام"⁽²⁾؛ وهو ما اعتبر، إخراج العمل، من عالم التصور والتنظير، إلى الواقع والتعيين والتشخيص؛ فليس العبرة، عند العامل، بالأفكار والنظريات المجردة، غير الملموسة على أرض الواقع، لكن العبرة، بالنتائج والثمار الملموسة. أما وظيفة التشريف، فهي متعلقة بالعلم، الذي ينتج عنه العمل، لذلك، يرى أهل الاشتغال، أن قيمة كل علم، تكون على قدر تعلقه بالعمل، فيزداد شرف العلم والعمل معا، وترفع درجته. وهذا، خلافا للاعتقاد السائد، عند بعض النظار من المسلمين، وغيرهم، بأن العلم، كلما انفصل عن العمل، والتطبيق، واستقل بنفسه نظرا، كلما ازدادت قيمته، وازدادا شرفا.

بينما وظيفة التوسيع، فإنها توسع مدارك الإنسان، على نطاق كبير، وتنفسح أمامه، كل الموانع الداخلية والخارجية، بدوام اشتغاله، مما يكسبه العمل، آفاقا إدراكية، تتسع أكثر فأكثر، حتى تكسبه مهارات جديدة، بالاشتغال والتزكية، والتوجيه والتصحيح. ولما كان التصحيح، وظيفة من وظائف العقل المسددة، بحيث يتم فيه تصحيح الانحرافات، التي يمكن أن يتعاطاها الاشتغال، بحكم سهولة دخول الشبهات، على الفكر والسلوك، فإن الدخول في العمل الشرعي، من شأنه أن يطور درجة التصحيح، التي تتجلى في التأصيل، أي رد العمل إلى الأصل، والتصويب، أي رده إلى المقصد، والتقويم، أي الرد إلى الوسيلة.

إن العقل المسدد عند طه، هو العقل الفقهي في التراث الإسلامي، الذي يعمل وفقا لمقاصد الدين، جالبا النفع، ودافعا للضرر. فنزل بذلك مرتبة، تعلو مرتبة العقلانية المجردة، وتفضلها رجاحة، ويصبح عندها العقل المسدد،

(1) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 61.

(2) - المرجع نفسه.

هو الفعل، الذي ينبغي به صاحبه، جلب منفعة، أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك، بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع. أو هو العقل، الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة؛ فالخاصية التسديدية، لهذا العقل الفقهي، تحصل بالأخذ بالمقاصد الشرعية النافعة.

2.2. العقل المسدد مقاصده وآفاته

2.2.1. المقاصد النافعة للعقل المسدد

لما كان صاحب العقل المسدد، قادرا على إدراك المعاني الثابتة، والشاملة، التي يفتقد إدراكها العقل المجرد، فإنه سيمده، بما لن يمدّه به صاحب العقل المجرد؛ فالمقاصد، التي هي مقتضى العقل المسدد، تتصف عند طه، بصفتين أساسيتين، هما: الثبات والشمول؛ ومفاد الثبات، هو أن المقاصد، هي بمنزلة معان وقيم، لا يستقيم لها توجيه سلوك الإنسان، والتأثير فيه، "إلا إذا بقيت على حال الاستقرار، وعلى حال الصدق"⁽¹⁾. بينما الشمول، فهو أن هذه المعاني والقيم، لا تختلف باختلاف الأفراد، ولا يستقل بها فرد عن غيره، وإنما "يشارك أفراد الجماعة كلهم، في الأخذ بها، والعمل على وفقها"⁽²⁾. وبفضل هاتين الصفتين، الثبات والشمول في المقاصد، نستطيع أن نتبين الوجه، الذي يمكن بهما العامل الديني، أو المتدين، من ترك العقلانية المجردة، وطلب عقلانية مسددة.

وقد أحصى علماء الشريعة الإسلامية، أنواعا مختلفة من المعاني، الثابتة والشاملة، التي تنبني عليها تكاليف الدين، وواجباته. وهذه المعاني والقيم، هي ما أطلق عليها بالمقاصد، أو مقاصد الشريعة الإسلامية⁽³⁾؛ فكانت هي أنفع المقاصد، من حيث أنها، لا تثمر ضررا ولا فسادا، كغيرها من مقاصد العقل المجرد، المنبئية على التوجيه في العمل الإنساني فقط⁽⁴⁾، وليس على موافقة العمل الشرعي. ويؤكد طه، أن المقاصد الدينية، المتجلية في القيم والمعاني الثابتة والشاملة، كانت دائما، جالبة المنفعة للإنسان، ودافعة للمضرة من غيرها، مما يلزم معه، انفتاح سبل إدراك المقاصد النافعة، أينما وجدت، والأخذ بها، مما يمكن، أن يجاوز به الإنسان، مرتبة التجريد، التي لا يؤمن جانبها، إلى مرتبة تعلوها، وتفضلها عقلانية ورجاحة، وهي مرتبة التسديد. فالعقل المسدد، بالنسبة للرجل، هو العقل، الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة.

(1) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 69

(2) - نفسه، ص: 69

(3) - لم يجد طه، أحدا من العلماء الأصوليين، المقاصديين، الذي استوفى الشروط، النظرية والعملية، على أن يكون نموذجا يحتذى، في إبداع علم الأصول ومقاصد الشريعة، والذي يمكن أن يتجدد على يديه هذا العلم، تأسيسا وتوسيعا، أكثر من أي إسحاق الشاطبي. فهو الذي ينسب إليه تجديد علم أصول الفقه، وتوسيعه، وقد اتخذ طه، كتابه الموافقات في أصول الشريعة، مجالا لاستجلاء مظاهر التكامل والتداخل، في علوم التراث الاسلامي العربي، كما رأينا في الباب الأول من هذا البحث.

(4) - لا مشاحة، أن مفهوم التوجيه يخالف التسديد؛ فالتوجيه من وجهة نظر طه، الذي دخل على العمل الإنساني، من باب الحدود الواقعية للعقل المجرد، وإن كانت تلك الحدود مرتبة على الأخذ بقيم معينة، طالما تغنت بها الإنسانية، وهي توحيد العقل، وتعقيب الكون، وتسخير الآلة، وتنظيم العلم، فإنها، لا تعباً بموافقة أو عدم موافقة الإرادة الإلهية، المتجلية في الشرع الرباني، لذلك، جلبت للإنسان أسباب الفساد، والنقائص، من نقض القيم، وتجهيل العقل، وتسخير الإنسان، وليس الآلة، وتشثيت العلم. (لمزيد من التفصيل أنظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 59).

2. 2. 2. آفات العقل المسدد

غير أن هذا العقل المسدد، سيبقى معرضا للآفات مختلفة، ما لم يحصل الوسائل الناجعة، ويدرك المقاصد النافعة. من هذه الآفات، التي أوردها صاحبنا: آفة التظاهر وآفة التقليد. فالتظاهر، عبارة عن وصف يقوم بالمتخلق، عندما يقع في التفاوت، بين ظاهر الفعل عنده، وبين حقيقة القصد منه. ومن أنواع سلوك آفة التظاهر، هناك التكلف، وهو بنظره، الإتيان بأعمال، لا تطابق واقع الاشتغال، يقصد بها العامل، التقرب إلى الناس، بدل التقرب إلى الله، أو إشراك الناس فيها، قصد التقرب بها، وفي هذا، ما لا يخفى من وجوه الضرر. وهناك أيضا، التزلف، وهو أن الفعل، الذي يأتيه الإنسان، يطابق واقع الاشتغال، لكنه يخرج عن قصد التقرب إلى الله، إلى قصد التقرب إلى الناس. وهناك التصرف، الذي يأتي فيه الإنسان أفعالا، يشرك فيها النفس بالله، في التقرب بها، والاعتداد بها، إلى حد العجب والغرور. وهذا التصرف، في حقيقته، ينسب المتقرب أعماله، "إلى قدراته الخاصة، عقلا وإرادة ووجدانا، سواء في اعتزام القيام بالطاعات، أو في إقامتها، أو في تحصيل النتائج من هذه الإقامة"⁽¹⁾.

أما آفة التقليد، فهي أن يعمل المتخلق، بقول الغير، "من دون تحصيل دليل عملي، يثبت فائدة هذا القول"⁽²⁾. وقد ميز طه، في هذه الآفة، التي يمكن تقع على العقل المسدد، بين أصناف ثلاثة من التقليد، التي يمكن أن تجلب الضرر للعامل، هي التقليد الاتفاقي، وهو أن يعمل العامل بقول الغير، تقليدا، من غير أن يحصل دليلا نظريا، على صحة هذا القول. والتقليد النظري، الذي هو العمل بقول الغير، مع تحصيل دليل نظري، لا عملي، يصحح هذا القول. والتقليد العادي، الذي هو العمل بقول الغير، "مع حصر الدلالة العملية لهذا القول، على الحركات الظاهرة، سواء استند هذا العمل، إلى دليل يصحح القول المعمول به، أو لم يستند إلى دليل"⁽³⁾.

يجمل القول، في هاتين الآفتين، اللتان تدخلان على العقل المسدد، قد تخل بتسديد مقاصده، نظرا لدخول العامل في التظاهر، الذي يشرك فيه العمل مع نفسه ومع الناس، تزلفا وتكلفا وتصرفا؛ ونظرا لدخول التقليد، الذي يعمل فيه، بقول وعمل الغير، دون تحصيل دليل على صحتها، تقليدا نظريا، واتفاقيا وعاديا، ومتى وقع العامل، في هذه الآفات، وتساهل في دفعها، نزل إلى رتبة، قد يحرم فيها التوفيق الإلهي.

وأمام هذه الآفات، التي يعرضها طه، لكل من العقل المجرد والعقل المسدد، فهل نسلم جدلا، أن العقل الإنساني ناقص؟ وهل يصح العكس من ذلك، فكما وجد العقل المسدد، الذي تجاوز العقل المجرد، لولا آفاته التي نزل بها منزلة العقل المجرد، فكذلك يمكن أن يوجد عقل آخر، يعلو عليهما معا، ويتجاوز الآفات، التي وقع فيها، كل من العقل المجرد والمسدد، لاسيما، إذا علمنا، أن الممارسة الشرعية، اجتهدت في فرض مزيد من ضوابط العمل، تجنبنا للآفات السابقة، كما التزمت بمبدأ التكامل، الذي يعتبره طه مزدوجا، تكامل خلقي، يكون فيه الجانب النظري والعملي مترابطين، وتكامل خلقي يقوم في إرادة الإنسان، بلوغ أقصى درجات الكمال في أفعاله.

(1) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 82.

(2) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 71.

(3) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 87.

غير أن طه، لا يجد أي حرج، في أن يكون العقل المسدد غير مكتمل، مادام شرط هذا العقل، هو دخوله في الممارسة والاشتغال الشرعي، ومن ثم، تبقى في العقل الإنساني، قدرات وإرادات، لم تُفَعَّل بعد؛ فالإنسان، لا يستنفذ بنظره، كل الإمكانيات والاستعدادات العقلانية، التي تبقى في مقدوره، بسبب "تلك المراتب المتفاضلة والمتكاملة، التي يحتملها الاشتغال الشرعي"⁽¹⁾؛ ذلك، لأن العمل الشرعي، مراتب، وكل مرتبة، تأتي بأسباب في العقلانية، تخفى على سابقتها، تزيد المشتغل وسعا في الإدراك، وتحملا لمزيد من المعرفة.

3. العقل المؤيد حقيقته ووجوه كماله

بعد أن رأينا، إمكانيات العقل المسدد والآفات التي يمكن أن تطرأ عليه، ننعطف الآن، إلى تعقب كمالات العقل المؤيد؛ هذا العقل، الذي سيتخذ وصفا عقلانيا جديدا، أعقل من المسدد والمجرد، وأكمل منهما؛ فالعقل المؤيد عند فيلسوفنا، يأخذ وضعاً آخر، ومنزلة لا ينالها إلا التأييد، فهو يتدارك كل الآفات، الخلقية والعملية، التي تقع فيها الممارسة المسددة.

3. 1. العقل المؤيد ومراتب الاشتغال الشرعي

استطاع العقل المؤيد، من خلال تغلغله في العمل الشرعي، وأخذه بأخلاق الفطرة، التي خلق الله الناس عليها، أن يتجاوز آفات وحدود المرتبتين، المجردة والمسددة، من حيث أنه، يراعي شرط النجوع في الوسائل، التي يوظفها، والنفع في المقاصد، التي يبتغيها. وهذا العقل، هو نفسه العقل الذي ينتهج المنهج التصوفي، الذي لا يقف عند ظواهر الأشياء، من الماديات المحسوسات، بل يقصد تحقيق الشهود، والمعاينة في الغيبات، وسبيله إلى ذلك، العمل الشرعي، الذي يجلب التأييد الإلهي. ويعرفه طه، بأنه، عبارة عن الفعل، "الذي يطلب به صاحبه، معرفة أعيان الأشياء، بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض، على الوجه الأكمل"⁽²⁾. وقف الرجل، في هذا التعريف، على معنيين أساسيين، يتضمنهما العقل المؤيد، هما: مفهوم العينية، ومفهوم العبدية.

3. 1. 1. العقل المؤيد ومفهوم العينية

لما كان العقل المجرد، ينظر في أوصاف الأشياء الظاهرة، أو في رسومها باصطلاح صاحبنا، وكان العقل المسدد، يرتفع درجة في النظر والتأمل، في معاني الأشياء، وقيمها، فإن العقل المؤيد، بنظره طه، "يطلب التأمل في الأوصاف الباطنة، والأفعال الداخلية للأشياء، أو ذواتها، والمراد بالذات، ما به يكون الشيء هو هو، أو قل: هويته"⁽³⁾.

لقد ارتقى مستوى العقل، إلى طلب الحلول في التجربة الروحية؛ تلك التجربة، التي لا تقصد طلب أوصاف وأفعال ذات متصورة، تقع تحت تجريد العقل النظري، ولا أوصاف وأفعال ذات مستعملة، تقع هي الأخرى، تحت تسديد العقل العملي، وإنما، تقصد طلب "ذات مشخصة في الوجود، ومتحققة في العيان، ذات نحتاج في إدراكها، لا

(1) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، نفسه، ص: 115.

(2) - المرجع نفسه، ص: 121.

(3) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، نفسه، ص: 121.

إلى النظر وحده، ولا إلى العمل معه، وإنما إليهما معا، بالاستعانة بالتجربة، أو بتعبير جامع، إلى نظر عملي حي⁽¹⁾. إنه العمل الحي الوحيد، الذي يمتزج بالتجربة الروحية، والقادر ولوحده على الإحاطة بالأعيان، لأنه يستعين في تحصيل المعرفة، على النظر والتأمل، في الأوصاف الظاهرة والأفعال الخارجية، بمجملتها من الأوصاف الباطنية، والأفعال الداخلية.

ارتأى طه، تسمية النظر العملي الحي⁽²⁾، الذي يتوسل به، في إدراك الذوات والأعيان، بمصطلح الملابس؛ وهو مصطلح، تضرب جذوره في عمق الثقافة والمعرفة الإسلامية قديما، حيث استعمله، أبو الحسن العامري، في كتابه، الإعلام بمنابك الإسلام، فقال: "ليس يشك، أن الملابس لصناعة من الصناعات، لن يتحمل المشقة في تكليفها، إلا بمقدار ما يكسبه البراعة فيها، حتى إذا ظهر حدقه، واستحكمت مهارته، لم يبق عليه من تعبها، إلا الهداية والتكليف"⁽³⁾. ومصطلح الملابس، يستند فيه طه، إلى معنى متداول، وصفة إجرائية، تفيد تفرد في بناء نموذج في العقل. وهنا، تبرز فريدة العمل المؤيد، وخصوصيته، في فكر وتجربة صاحبنا؛ فهو يحتوي، إضافة إلى أوصاف الممارسة الشرعية، التي تتلبس بالسلوك، وتتحقق بالقول، في ارتباطه بالعمل، وتخرج الأشياء والمظاهر، من عالم التصور، إلى عالم الفعل، حتى يفتح للإنسان آفاقا إدراكية، وعملية جديدة، إضافة إلى ذلك كله، لزم أن تكون الملابس، أو النظر العملي الحي، اشتغالا أيضا، لكنه اشتغال، يقوم بجميع وظائف الممارسة الشرعية، من تشخيص، وتشريف، وتصحيح، لكنها تزيد عليه بعنصر جديد، وهو التجربة الحية، التي ستنعكس على الممارسة، انعكاس قوة النمو على الأحياء؛ فآثار هذه التجربة من وجهة نظر طه، "تنفذ إلى أعماق وظائف الاشتغال، فتحوله عن أوصافه الأصلية"⁽⁴⁾.

إن التجربة الحية، ليست كأي تجربة، ولا ترقى إليها تجارب الممارسات المتعددة الملموسة، التي يدعي أصحابها، الذين يسميهم طه بالملموسيين، إنما الممارسة، حقيقة تجريبية، وأن كل من دخل في الممارسة، فقد دخل في عالم التجربة، لأنها مجال مرتبط بالاحتكاك الملموس، فيعبرون عن هذه الممارسة بألفاظ، تدل على معنى دخولهم في التجربة، من مثل: المعاشية، والمواجهة، والمعاناة، والمكابدة، والمقاساة، إذ ليس لهذه الممارسة من الصفات، "إلا ما للمدركات الحسية، التي لا ترقى إلى صواب النظر، فبالأحرى، أن تطمع في يقين العمل"⁽⁵⁾؛ فهذه الدعوى، قائمة على مغالطات بينة، فهي أبعد ما تكون عن التجربة الحية، التي جعلها صاحبنا، ركنا عقلايا أساسيا، سماها بالملابس، التي وصفها بكونها، النظر العملي الحي.

إن مفهوم الملابس، ليس على درجة واحدة في النظر، فهي تنطوي على مراتب؛ أولاها، مرتبة المزاولة، وهي التي تغلب فيها الأعمال الخارجية للجوارح؛ حيث يزاول المؤيد، العمل التعبدية، وبالخصوص النوافل، بوصفها مطية للوصول، حتى تصير واجبة عنده، مثلها مثل الفرائض، عكس المسدد، الذي يعتبرها زيادات، غير مطالب بها. ثانيها،

(1) - نفسه، ص: 122.

(2) - مصطلح الحي، استعمله طه، ويقصد به، العمل التجريبي، أي العمل أو التجربة الحية، في مقابل لفظة، نظري أو تصوري، وهو أحد المعاني، التي تحملها هذه اللفظة، في الاشتغال العربي.

(3) - أبو الحسن العامري، الإعلام بمنابك الإسلام، ص: 78. نقلا عن طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 122.

(4) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، نفسه، ص: 123.

(5) - نفسه، ص: 124.

المخالطة، التي تنعكس فيها، آثار أعمال الجوارح الخارجية على الجوانح، أي على وجدان العامل، فيحصل له بهذه المخالطة الأنس، الذي يمد روحه بغذائها، ويجد لعمله حلاوته، والسكينة، التي تمكنه من آداب التعامل مع نفسه ومع غيره، ومع المشرع. ثالثها، المباطنة، التي تغلب فيها الأعمال الباطنة للجوانح، فتنعكس آثارها، على الأعمال الخارجية، مما يجعل جوارحه تتأثر في نفسها ومداركها، فيحصل للمؤيد بهذه المباطنة على الطمأنينة، التي تشعره بالأمن واليقين بالوصول، وبالمحبة التي تمدّه بأسباب الانشغال بالمحجوب عن سواه والاشتياق إليه.

إن موضوع اشتغال في مفهوم العينية، الذي هو ركن أساسي من أركان العقل المؤيد، يتضمن أغنى وأشرف مواضيع المعرفة الممكنة، التي هي الصفات والأفعال والذوات؛ فإذا كان العقل المجرد، يرى فقط الصفات، والأسباب والظواهر الخارجية، والعقل المسدد، ينظر في معرفة الأفعال والمسببات، فإن العقل المؤيد، يقصد معرفة الذوات. وبلوغ هذه المرتبة، لن يتأتى للعامل، إلا عن طريق الجمع، بين النظر في الصفات، ومعرفة الأفعال، والدخول في التجربة، التي هي الملازمة، على درجات متفاوتة، من المزاولة لأعمال الجوارح، مروراً عبر المخالطة لآثارها في الجوانح، وانتهاء بالمباطنة لأعمال الوجدان، لتنعكس آثارها، على الأعمال الظاهرة للجوارح.

3. 1. 2. العقل المؤيد ومفهوم العبدية

مقتضى العبدية، هو معرفة الإنسان لذاته في تبعيتها؛ فإذا كانت العينية، هي معرفة الإنسان، صاحب العقل المؤيد، ذوات الأشياء بالملازمة، والتجربة الحية، فإن العبدية، تقتضي معرفته لذاته، في ارتباطها بفائدة تعين وجوده، وتحقيق سلوكه؛ فالعبدية إذن، هي معرفة الارتباط الذي "يحصل به التعيين الوجودي، وتحقيق السلوكي؛ ونصطلح على تسمية هذا الارتباط باسم: التبعية الأصلية"⁽¹⁾. وتتبلور تلك التبعية الأصلية، عبر مرحلتين، الترقى من قصد إدراك الصفات، التي تتعلق بالتبعية للأشياء، أو التبعية الشئئية، وهو ما بالتخلص؛ ومن قصد إدراك الأفعال، التي تتعلق بالتبعية للعمل، أو التبعية العملية، وهو ما يصطلح عليه بالإخلاص. حتى إذا استوفت الملازمة الارتباطية شرطي التخلص بالإخلاص، كان التمهيد لتحقيق شرط آخر وهو بالذات "معرفة التبعية المحققة للعبدية، ونطلق على هذا الشرط اسم الخلاص"⁽²⁾.

يعد التخلص والتحرر من التبعية الشئئية، والتبعية الشئئية، التي هي بالنسبة لطفه، خاصية وصف تملكي، "من شأنه، أن يخرج الإنسان، طوعاً أو كرهاً، عن إدراك التبعية الأصلية الكبرى، التي يحصل بها تعيينه الخلقى، وتحقيقه الخلقى"⁽³⁾. ويذكر الرجل، أن كل الأشياء الموجودة في الكون، التي يدركها الإنسان ببصره وبصيرته، إن هي إلا آثار للتبعية الأصلية، قد وقع الإنسان في أسرها، فتعلق بها، وبصفتها، ومظاهرها الخارجية، فاشتدت تبعيته لها، مما أنساه دلالتها على المؤثر، وأولوية التبعية له، فنشأ له اعتقاد، بأنها تستقل بوجودها؛ ولهذا، انبرى شرط التخلص، إلى تحرير الإنسان، من التبعية لهذه الآثار الكونية، ليتهايأ للتبعية للمؤثر، الذي وراءها.

(1) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 130.

(2) - نفسه.

(3) - نفسه، ص: 132.

ولا يمكن للعامل، أن يحظى بمرتبة الإخلاص، إلا إذا تحرر من آفات التبعية العملية، ليتحقق بالتبعية الأصلية. وأولى الآفات، التحرر من طلب الانتفاع بالعمل؛ ذلك إن، قيمة العمل عند العامل، تكون موقوفة على ما يدره من منافع، وفوائده مادية وروحية، وهذه المنفعة لا تجوز في إلا في طلب التسديد العقلي، بينما طالب منزلة التأييد، فهو محذور عليه، ووجب أن يتحرر من هذه الرؤية الانتفاعية، فإذا اعتنق العامل المؤيد، من السعي وراء الانتفاع من العمل، كف عن المنازعة في الاستحقاق، وسلم بسبق المنة الإلهية⁽¹⁾. ثاني الآفات، التحرر من الرغبة في تعظيم العمل؛ وهنا يزداد شعور العامل، بأن عمله يستحق التعظيم، فيصاب بالإعجاب والغرور، ولا يخفى ما في هذه النزعة النفسية، من ترك الأدب من العمل الشرعي، ومن منازعة التبعية الأصلية، فلو راجع العامل نفسه، ونسب أسباب التوفيق والسداد لله، لاعتنق من النزعة في تعظيم العمل، وكف عن المنازعة في الاستحقاق وفي التبعية، "وسلم بإسناد التسديد إلى العمل الشرعي، فضلا عن تسليمه بسبق المنة الإلهية"⁽²⁾.

ثالثها، التحرر من إسناد العمل إلى الذات؛ فحينما يميل العامل، إلى إسناد أعماله إلى نفسه، فإنه يضيف على عمله التعظيم، حتى كأنه ينازع صفة الخلقية، فيرى في نفسه، الفاعل والمسؤول عن أفعاله، ووجوده، وفي هذا بالغ التطاول على مبدأ الخلق، الذي اختص به الله سبحانه، لكن في المقابل، إذا اسند العمل للخالق، اعتنق من الميل إلى نسبة العمل إلى النفس، "وكف عن المنازعة في الاستحقاق، وفي التبعية وفي الخلقية، وسلم بمخلوقية أفعاله كلها، فضلا عن تسليمه بالخاصية التسديدية للعمل الشرعي، وبسبق المنة الإلهية"⁽³⁾.

أما الخلاص، فهو التحرر من الآفتين السابقتين معا؛ تحرر من التخلص، وتحرر من الإخلاص؛ وإذا تحرر الإنسان من التبعية للأوصاف والمظاهر، التي تمتلك قلبه، وتحرر من آثار الموجودات الكونية، التي تطغى على نفسه، اتسع أفق حريته الوجودية والسلوكية، وانتهى إلى إدراك تحققه بالعبدية. لكن، يستدرك طه، ويعود ويقول، على أن تلك الحرية، التي ينالها الإنسان، كيفما كانت جليلة القدر، وعظيمة السعة، فإنها لا تلبث تستولي على العبد، وتستعبده لنفسها، وبالتالي، تقطع عنه الطريق نحو التحقق بالعبدية، فأولى له، أن يتركها، ثم أولى له، أن يطلب الحرية الحق، التي يكون بها كمال تملكه، وكمال تصرفه؛ وكمال تملكه في التبعية الأصلية، التي تورث هذه الحرية، هو بنظره "الشعور بالافتقار إلى الخالق، وكمال تصرفه فيها، هو الشعور بالاضطرار إلى الفاعل"⁽⁴⁾.

إن الشعور بالافتقار، هو التجرد من التملك للأشياء، أو ترك التملك لها؛ فالخلق كلهم مفتقرون إلى الله، لأنهم لا يملكون لا خلقا ولا رزقا؛ أما الشعور بالاضطرار، فهو التجرد من القدرة على التصرف في الأشياء، أو ترك التصرف، حتى يتبين، أن للعامل أن ينسلخ، عن كل فعل، وعن كل سلوك، "كما لو كان أعطل العاطلين، حتى لا يخرج إلى الفعل، إلا الأمر وحده، وبالاتجاه إليه بالكلية، كما لو كان أهلك الهالكين، حتى لا يخرج إلى النجاة، إلا

(1) - نفسه، ص: 138.

(2) - نفسه.

(3) - نفسه.

(4) - نفسه، ص: 140.

الآمر وحده"⁽¹⁾، وهو ما يؤكد، قوله تعالى: "وما أمروا إلا ليعبدوا الله، مخلصين له الدين حنفاء، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، وذلك دين القيمة"⁽²⁾.

3. 2. العقل المؤيد وكمالاته

يكشف طه، عن خصوصية التجربة الروحية، التي يتفرد بها العقل المؤيد، عبر نشدانه الكمال والتكامل، في السلوك والممارسة؛ هذا العقل، الذي لا يمكن أن يرقى إلى كمالاته، في الممارسة العقلانية الإسلامية، إلا بقدر ما تبرز في الممارسة الصوفية⁽³⁾؛ ولذلك، لما كان العقل المؤيد، يتوسل بالتجربة الحية، أو النظر العملي الحي، آخذاً في النزول في مراتبه الكمالية، متخلقا بوصف العينية، التي يلبس فيها ذوات الأشياء، ويتبلور له النظر والعمل، حتى لا تتطرق إليه آفة التظاهر ولا آفة التقليد، وبوصف العبدية، التي يتحرر فيها من عبودية أوصاف الأشياء، حتى لا تلحقه آفة التجريد، ومن عبودية الأعمال، حتى لا تلحقه آفة التسييس، فإنه بذلك، يكون قد خطى خطوة مهمة، في تكميل الحقيقة العقلية للإنسان.

3. 2. 1. شروط كمال العقل المؤيد

اقتران العلم بالعمل، هو أول شرط من شروط كمال العقل المؤيد، وهو بمعنى آخر، عدم انفكاك العلم عن العمل في الممارسة العقلية؛ أو ما يسمى، بالجمع بين المقال والسلوك؛ فكل معرفة عقلية، تبلغ بنظر طه، "مرتبة النجوع في الوسائل، لا بد وأن تنتقل، من مستوى التمييز المجرد، إلى مستوى التلبس السلوكي"⁽⁴⁾. ومن المعلوم، أن اقتران العلم بالعمل، لم ولن يشد عليه أحد من علماء المسلمين، قديما ولا حديثا، فقد اشتهرت بينهم صيغ، تدل على هذا الاقتران، من مثل، العلم باعث على العمل، والعلم مبدأ العمل، والعمل تمام العلم. ولذلك، كانت كل معرفة عقلية كاملة، لا بد لها من أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد، إلى مستوى التخلق السلوكي، حتى ولو كانت، عند صاحبنا، علما نظريا أو آليا، "كاللغة والمنطق والحساب، لأن التخلق بها، سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها، هذا النفوذ، الذي يقيها مساوئ التنظير المجرد"⁽⁵⁾.

(1) - نفسه، ص: 143.

(2) - سورة البينة الآية 5.

(3) - يُذكر أن طه، كما تقول مقدمة الطبعة الأولى، من كتاب العمل الديني وتجديد العقل 1989، والتي حذفت فيما بعد، في الطبعة الثانية من الكتاب، أن الرجل عرف طريق التصوف، بعد استكمال دراسته بفرنسا، وعودته إلى المغرب، حيث كان أول لقاء له، مع أستاذه المرشد بمدينة فاس، ذاك اللقاء الذي عده لقاء العمر كله، حتى أنه، لما سمع أباه بهذا اللقاء، قال له: يا بني اعلم أني ما ربيت فيك إلا البنية، أما الروح، فالذي يتولى تربيتها هو هذا العارف، الذي التزمت بصحبته؛ فكانت هذه التجربة، فريدة بالنسبة له، فهي مقام للقرب، وليس أشد على الإنسان خطرا، ولا تعقيدا من هذا المقام، الذي يحتاج إلى رجال، ذوي علم وحكمة، فواصل المريد تجربته، التي كان لا يرى لوجوده معنى، إلا بالبقاء على مواصلتها، حتى صارت لديه، التجربة الروحية الحية، حقيقة ساطعة، فتحت له مداركه، ووسعت عقله، وفكت قيوده. (أنظر: مقدمة الطبعة الأولى من كتاب: العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق).

(4) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص: 72.

(5) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 147.

ولا مشاحة، في أن التجريد الكلي، حينما يدخل على العلم، لاسيما العلوم الإسلامية، يفرغها من روحها ومعانيها وقيمها، المعرفية والعملية. لذلك، استغرب طه، واستنكر، ما وصل إليه هذا المبدأ، عند الباحثين المعاصرين، من التهاون والاستخفاف به، بل لا يقيمون له اعتبارا، في أبحاثهم ودراساتهم. فنظريات تقويم التراث الإسلامي، والتخطيط للنهوض بإبداعاته العلمية والشرعية، لن تتم، إلا بمبدأ ارتباط العلم بالعمل، وإلا إذا أنتجت عملا وسلوكا. لأن معظم التراث، كما هو معلوم، هو ثمرة التفكير والعمل الشرعي، فهو يدخل في العمل المسدد.

إن تجديد الاعتبار، في مبدأ العمل المرتبط بالعلم، ليعد من أكد المهام، التي ينبغي أن يطالع بها الباحثون المعاصرون، ويكون ذلك، كما يقول الرجل: "باتخاذ معيارا لتقويم الدراسات الإسلامية المعاصرة، فإن وافقت الواحدة منها هذا المبدأ، قبلناها، وعددناها من الاجتهادات، التي قد تصيب أو تخطئ، في هذا الموضوع أو ذاك، وإن خالفته، رددناها على صاحبها، لأنها لا يمكن الانتفاع بها"⁽¹⁾. وباستقراء واقع البحث العلمي، انطلاقا من هذا المنظور، يمكن القول، أن جملة من البحوث العلمية، لا توفى بهذا الشرط الضروري، وسيكون عدم الاعتبار هو مآلها، لأنها لا ينتفع بها عمليا، ولا يمكن أن يقتدى بأصحابها، حسب المنظور الطاهائي.

ثاني شروط كمال العقل المؤيد، هو ارتباط العلم بالإيمان؛ فكثيرة هي الدراسات، التي تحت على ارتباط العلم بالإيمان، وبالغيب، وبمعرفة الله حق المعرفة، أو ما يسمى بالجمع بين معرفة الموضوع، الذي ينظر فيه، ومعرفة الله؛ فالعلم يثوي في روحه ومضامينه، حقائق عقلية كاملة، تشكل مفاتيح الاهتداء إلى طريق معرفة الله، بغض النظر عن موضوعه، الذي يختص بدراسته، والكشف عن قوانينه. غير أن هذه الحقائق الغيبية، قد تغيب عن الذين تشبثوا في المعرفة، بالعقل المجرد وحده. ولأن المعرفة العلمية المجردة، قد قطعت صلتها بالغيب، منذ زمن بعيد، بحجة الموضوعية العلمية، وبحجة استقلال المعرفة العلمية، أو بحجة تعذر المعرفة الغيبية، لأنها غير محسوسة، فإنه لا يؤمن جانبها عند طه، ولا يطمئن لنتائجها، لأنها مخصصة للمعرفة الغيبية، أو على الأقل، لم تخالطها، لتحقيق بذلك جلب التسديد الإلهي، والنفع البشري.

إن مبدأ اقتران العلم بالمعرفة الغيبية، لا يقل أهمية عن سابقه، في تشكيل المعرفة الإسلامية عموما؛ لذلك، يوجد في التاريخ الإسلامي، أن العلوم كيفما كانت، نقلية أو عقلية، كانت دائما خادمة للحقيقة الغيبية، وتابعة لها، فكان كل عالم، سواء علما عقليا، كالطب أو الفلك أو الرياضيات، أو عالما نقليا، في شتى العلوم الإسلامية، من فقه أو أصول أو علم كلام، لا بد وأن يخرج بنتائج من بحثه، تعضد الحقيقة الغيبية، وتخدمها، على مقتضى دلالتها عليها، لأنها منبعثة منها، وستؤول إليها، وإلا كان بحثه وعلمه، لا يستحق وصف العلم النافع.

وكانت ثالث شروط كمال العقل المؤيد، هو طلب هذا الكمال للمعرفة العقلية؛ فكل معرفة عقلية، لا بد أن تطلب الكمال في كل شيء؛ فهذه المعرفة، التي تتسع للاستزادة الدائمة، تكون آفاقها العلمية، مفتوحة على الاجتهاد في العمل، مما يجعلها، أكثر تعلقا بالقيم الموجهة، والمعاني الراسخة. وهذا، على خلاف أصحاب العقل المجرد، الذين

(1) - نفسه، ص: 148.

استغلقت عليهم آفاق المعرفة العقلية، لقصور مدارك العقل المجرد، حتى جلبت للإنسانية من الضرر، أكثر ما جلبت من النفع.

إن مبدأ طلب الاستزادة في المعرفة العقلية، لا يقل شأنًا ولا شأواً، عن المبدأين السابقين، في ترشيد الممارسة الإسلامية، لأنه ينبني على طلب الكمال في كل شيء، ولا كمال بدون طلب العمل، ولا عمل بدون معيار الاستقامة، التي تحفز على الاستزادة من الأعمال، التي تنفع الإنسان في مزيد من الترقى، برقي العقل المؤيد.

3. 2. التجربة الصوفية وكمال العقل المؤيد

بعدما تبين، أن المعرفة العقلية المؤيدة، لا تكتمل إلا بتحقيق شروطها الثلاثة، وهي اقتران العلم بالعمل، وارتباط المعرفة العلمية بالغيب، وطلب الكمال في المعرفة العقلية، ننظر الآن، كيف تستجيب التجربة الصوفية، وتستوفي شروط كمال العقل المؤيد عند طه.

تنطلق التجربة الصوفية، من اجتماع الحال مع المقال، وهو ما عبر عنه بمبدأ اقتران العلم بالعمل؛ يقول طه، في هذا الشأن: إن "المعرفة لا تستقيم على قوانين علمهم، إلا إذا كانت ثلابس السلوك، كما أن النظر لا يطرد على أصول مذهبهم، إلا إذا كان يلابس العمل"⁽¹⁾؛ فالصوفي، لا ينطق قولاً، إلا وهو عارف بما ينطق ويقول، لمعرفته بضرورة التلازم، بين المقال ومرتبة التجربة، التي وصل إليها؛ فكلما ارتقى في منازل التجربة الصوفية، كلما كان قوله معبراً عن حاله التي وصل إليها. ولما كانت التجربة الصوفية، لا تستقر على حال، فهي بين صعود ونزول، كان يعمل الصوفي، على محاولة الترقى، وكلما ترقى في مدارج السالكين، كلما تغير حاله، وكلما تغير حاله، تغير مقاله، فيزداد وعيه، بضرورة تصحيح معرفته، بمستوى وصوله.

وتعتبر كذلك، مقولة رؤية الله في كل شيء، عن مبدأ ارتباط العلم أو المعرفة العقلية بالغيب؛ فالعلم والمعرفة، يتوسع أفقها، وينفسح مجالها، بدوام الاشتغال بالله، ويكون ذلك، بانتقال المؤيد، من العلم بالموجودات، علماً مجرداً، إلى العلم بموجودها، حينذاك، يرى تجليات الموجد في الموجودات، وظهرت له بدائع صنعه، وآيات إجلاله فيها.

في مقابل ذلك، يؤاخذ صاحبنا، على كل من يحصل المعرفة العلمية، دون أن يقرنها بالمعرفة بالله، خصوصاً أولئك الذي أسأؤوا فهم حقيقة الجمع بين المعرفة بالموجود، وبين المعرفة بالموجد، الذين لم يحصلوا بعد، روح التجربة الاشتغالية الحية، فهؤلاء بنظرهم هم أهل الغرة⁽²⁾؛ وأهل الغرة، هم الذين لا خبرة لهم بالتجربة الحية. فالتجربة الحية، التي يتحقق بها الصوفي، هي التي تمنحه إدراك حقائق الأشياء من جهتين، جهة الذوات والمظاهر، وهو العلم بالشيء؛ وجهة موجد هذه الظواهر، وخالقها، وبارئها، فيشتغل بهذا الجمع، بين المعرفة العقلية، والمعرفة الغيبية، فتتفتح آفاق مداركه، وتتوسع معارفه.

(1) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 151.

(2) - اقتبس صاحبنا هذا اللفظ، من الحديث النبوي الشريف، الذي رواه أبو هريرة، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام، قال: "إن من العلم كهية المكنون، لا يعلمه إلا العلماء بالله تعالى، فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله عز وجل". غير أن هذا الحديث، الذي اقتبس منه طه هذا المصطلح، ضعيف، ورواه أبو عبد الرحمن السلمي، في الأربعين في التصوف، من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف.

ويكون كذلك، طلب الكمال عند المتصوفة، بالتقرب في النوافل، وذلك، بالزيادة في الأعمال، التي تقرب العبد بربه، كونها تعتبر درجة للقرب، وحصول الكمال في استقلال عن الفريضة، على عكس الذي يترك التقرب بالنوافل، بدعوى أنها ليست شرطاً في تحصيل الاستقامة، فإنه يحرم أجرها، ويحرم القرب من الكمال. وقد حاول الرجل، رد الاعتبار للعمل وللتجربة الروحية الحية، ممن خلال حقيقتين أساسيتين، الأولى: أن الوقوف في العمل الشرعي يؤدي إلى التراجع؛ ذلك أن العمل الشرعي المسدد، عمل يقوم أساساً، على طلب الكمال. ولما كان الإنسان، يقوم بالواجبات، ولا يتقرب بالنوافل والزيادات، فإنه لا يأمن ضياع الفرائض، بشتى الآفات، التي يمكن أن تدخل عليها، وهي الرياء والسمعة والغرور؛ فمن انصرف عن الزيادات، فقد فتح على نفسه كما يقول: "باب الانصراف عن الفرائض، وبالتالي باب ترك الاستقامة"⁽¹⁾.

أما الحقيقة الثانية، فهي أن الاحتياج إلى النوافل، يتزايد على مر العصور؛ ويكون ذلك، لكثرة الموانع، التي تعترض إتيان العامل للأعمال الشرعية، على وجهها المطلوب؛ فالظروف الخارجية الراهنة، التي تحيط بالإنسان، من كل جهة، تحول بينه وبين أن يأتي أبسط الواجبات، بله النوافل والتقربات. لكن، إذا تأملنا ظروف اشتغال المتقدمين بالعمل الشرعي، وسبقهم إلى الإتيان بالنوافل على أكمل وجه، لتبين أن ظروفنا، وأحوالنا، أحوج ما تكون إلى طلب التكميل بالنوافل نحو الكمال، لأن الموانع غير الموانع، والملهيات غير الملهمات، والنفوس غير النفوس، فهي اليوم، أعظم وأشد تمناً من ذي قبل، وهذا ما جعل طه يؤكد، على أنه لا سبيل إلى هذه المغالبة، "إلا بانتهاج طريق المتقدمين، في التوسل بالنوافل، على أن يكون هذا التوسل، بمقدار ما بلغته عوارض العمل الشرعي اليوم، من القوة والتأثير، حتى ندرك مرتبتهم في تأمين الممارسة الشرعية"⁽²⁾. وعليه، فإن التجربة الروحية الحية، أو المنهج التصوفي، يجعل الشرع وتعظيمه عند المريد، في قائمة أولوياته، فتجعله يعتني بأعماله ويزكيها، فتصير موافقة لمداركه، التي وصل إليها، عن طريق الاجتهاد في الصحبة، والعمل والذكر، حتى تكون أقواله، موافقة لأحواله في المنزلة، فتجلب له من الخير والنفع، ما يجعله يحظى بمرتبة خاصة، من الحب والتكريم الإلهي.

إن العقلانية المؤيدة، التي يسعى الإنسان إلى تحصيلها، تعد خاصية الفعل الإنساني، الذي يقوم على العمل والاشتغال الشرعي، وبدوام على التغلغل في التجربة الروحية الحية، ليرتقي في درجاتها، من رتبة المعرفة العقلانية المسددة، إلى رتبة المعرفة العقلانية المؤيدة، وهذا لن يتأتى للعامل، إلا باتقاء الآفات، التي قد تدخل على عمله، فعليه أن يعمل جاهدا لدفعها، لكي يرتقي إلى المنزلة، التي تجعل منه عقلاً حياً كاملاً، يدرك به ما لا يدرك بالعقل المسدد بله المجرد.

(1) - أورد طه في هذا الشأن، مقولة طاش كبرى زادة، في كتابه مفتاح السعادة، أن الأستاذ الدقاق كان يقول: "من استهان بأدب من آداب الإسلام، عوقب بحرمان السنة، ومن ترك السنة، عوقب بحرمان الفريضة، ومن استهان بالفرائض، قبض الله له مبتدعاً، يوقع عنده باطلاً، فيوقع في قلبه شبهة"، أنظر: طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة، المجلد الأول، ص: 50. نقلاً عن طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص: 154.

(2) - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، نفس المرجع.

خلاصة القول، في منازل المعرفة العقلية، أن العقل المؤيد، هو العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة، فضلا عن المقاصد النافعة. ويشكل هذا العقل، عند طه، خطوة بعيدة، في أفق تكميل الحقيقة العقلية عند الإنسان؛ إذ إنه، يقطع به مرحلة، يحصل فيها القدرة، على اتقاء الآفات الخلقية للعقل المسدد، والآفات العلمية للعقل المجرد. فالعقل المؤيد، على هذا الأساس، لا يعارض الشرع، بل يأخذ بأثر المعاني الغيبية، والقيم الأخلاقية، ويتداخل فيه القول والعمل، والمعرفة العلمية بالمعرفة اليقينية. وحتى إن مفهوم الطاعة والعبادة، التي تميز العقل المسدد، تخرج من هذا المعنى، إلى معنى آخر في العقل المؤيد، وهو معنى الاشتغال بالله، والتعامل في الله. وهو ما تفني به التجربة الصوفية، في الممارسة التراثية، من وجهة نظر طه.

إن دوام الاشتغال بالله، والتغلغل في التجربة الحية، بنظر فيلسوفنا، هو الذي يسمح بإنشاء منهجية عقلانية، تكون أداة فعالة، في بناء علم نظري إسلامي، أو تشييد منهج إسلامي على قواعد علمية. ولن تكون هذه العقلانية إلا مؤيدة، تقوم على قيم خلقية عليا، تعلو بحمة الإنسان، وتحدد مداركه، بالعمل التزكوي، والتغلغل في العمل الشرعي، والمواظبة عليه، والزيادة فيه، وتجاوز أعمال الجوارح إلى أعمال الجوانح. وبذلك، يمكن أن نحصل على تخليق مؤيد، الذي يعد الأرضية الصلبة، التي أسس عليها طه أطروحته العلمية، في العقلانية العملية المتخلقة. وكان أساس هذا التخليق، هو الجمع بين العلم والأخلاق، وبين العقل والغيب.

إن التخليق المؤيد، يعد الحجر الأساس في مشروع طه العلمي، وعلامته البارزة، التي تشكل محور الممارسة العلمية الإسلامية، والتي من مهامها الأساسية، بناء إنسان جديد، على مقتضى التخلق الجذري وکلي، وهذا لا يمكن أن يتحقق، إلا داخل التجربة الدينية العميقة.



الفصل الرابع

الفلسفة الائتمانية
ومبادئ عقلانية التأييد

كانت غاية أطروحة طه النقدية، هي مجاوزة آفات العقل المجرد، وتحقيق غايات العقل المؤيد، بالتماس شروطه، والتقرب من كمالاته. ولما كانت الفلسفة عموماً، تعرف بأنها معرفة عقلية مجردة، تشتغل على الأفكار والنظريات المجردة، بعيدة عن التسديد، الذي يجعل لها مقاصد معلومة، تخدم بها الإنسانية، وتنفعها أكثر من أن تضرها، أو ترقى إلى درجة التأييد، بنجوع وسائلها، التي تحظى بإمكانات واستعدادات واسعة، فإن هذه الفلسفة المسماة بالفلسفة التي أطلق عليها طه اسم الفلسفة الدهرانية، ستقع لا محالة، في الانتكاس والانقلاب على نفسها، لتوسلها بالعقل المجرد.

1. آفاق تجاوز محنة العقل المجرد

حتى نضع أطروحة النظرية الائتمانية، التي عول فيها صاحبها، على تحديد النظر، في مفهوم العقل السائد، لدى الفلسفة الغربية، في سياق يكشف فراد هذا التجديد، ويبين مدى إسهامه، في بناء حقيقة العقلانية العملية، المرتبط بالممارسة والتجربة الروحية، وكيفية تحديد مناهج تطويرها، والارتقاء في منازلها، سيكون العمل في هذه المقاربة، في ارتباطها بمبادئ العقل الأولى، مقارنة بقواعد العقل والمنطق، كما هي عند أرسطو⁽¹⁾، وسنرى، الكيفية التي عمل بها طه، على تنزيل مبادئ النموذج الائتماني البديل في هذه المقاربة.

1.1. مظاهر انتكاسة العقل المجرد

ترتكز العقلانية الغربية، في بناء مشاريعها الفكرية والفلسفية على النظر المجرد، الذي يكفي بظواهر الأشياء وأوصافها، بعيداً عن البحث في معانيها وقيمها، وهي بذلك، معرفة قاصرة، بقصر نظرها، وجالبة للضرر أكثر من جلبها للمنفعة. ولا يخفى، أن التقويم الذي اعتمده طه، للفلسفة الغربية، قد أعاد تشكيل رؤية جديدة للعقل، تتأسس، لا على أنه ذاتا مدركة، مركوزة داخل الإنسان، كما ذاع في الفكر الفلسفي الغربي، وكما نقله بعض الفلاسفة العرب تقليداً؛ إنما، هو فعل إدراكي داخلي، يصدر عن قلب الإنسان، كما تصدر أفعاله الخارجية عن حواسه. فهو إذن، ليس جوهرًا مستقلاً قائماً بنفس الإنسان، إنما هو أصلاً فاعلية، وحق الفاعلية كما يقول الرجل "أن تتغير على الدوام، لأن مقتضى الفعل أن يفعل، وكل ما يفعل يوجد بوجود أثره، وينتفي بانتفائه"⁽²⁾.

ولما كان العقل، بهذا المنظور، فعل إدراكي، مثله في ذلك مثل الحواس الأخرى، فقد اقترن بالضرورة بالقصد. ومن المعلوم، أن العقل الراجح، يكون قاصداً في أفعاله، وموجهاً في تصرفاته؛ فالقصد، هو جوهر العقل، ولا قصد بغير اتجاه معروف؛ لذلك، كان "الهدف الأول للفاعلية العقلية، هو الفاعلية القصدية، ومعلوم أن القصد توجه"⁽³⁾؛ هذا

(1) - أرسطو أو أرسطوطاليس Aristotle (322-374 ق م): هو أعظم فلاسفة اليونان الأقدمين، رحل إلى أثينا، ولازم أفلاطون، يأخذ عنه العلم، حتى مات أفلاطون، وأسس بأثينا مذهباً، يسمى أتباعه بالمشائين، لأنه كان يعلم في ممشى مظلة، ويلقب بالمعلم الأول، لأنه أول من جمع علم المنطق، ورتبه، واخترع فيه، وقد دعاه فيليب لتعليم ابنه الإسكندر المقدوني، فعلمه نحو ثلاث سنوات، وله كتب كثيرة في فروع العلم المختلفة. (أنظر: أ. س. رابويرت، **مبادئ الفلسفة**، ترجمة: أحمد أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ط، 2013، القاهرة، ص: 35).

(2) - طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص: 21.

(3) - المرجع نفسه، ص: 22.

التوجه، ينقسم عند الرجل، إلى توجهين اثنين؛ الأول، توجه أفقي، يجعله يرتبط في معرفته العقلية، بأوصاف الأشياء وظواهرها، في اتصال وجودها بعضه ببعض؛ والثاني، توجه عمودي، يجعل العقل يرتقي في طلبه، بخفي دلالات الأشياء وأسرارها⁽¹⁾.

بهذا التصور الطهراوي، سيكون العقل البشري المادي المجرد، معرض دائما للانقلاب، إذا لم يكن قاصدا، وموجها في أعماله. وحتى يحفظ العقل اتجاهه الأفقي، ولا ينقلب، لابد من أن يسدد إلى مقصد معين؛ وحتى يحفظ اتجاهه العمودي، ولا ينتكس، لا بد أن يؤيد بوسيلة معينة؛ ولا سبيل إلى التيقن من التسديد المطلوب، ولا التأييد المطلوبة، إلا بممارسة العمل الديني الحق⁽²⁾. فالعمل الديني، أو التجربة الروحية الحية هي القادرة، بمنظوره، على بعث التأييد للعقل، وهذا هو العمل الذي غاب عن العقلانية الغربية المجردة، ولم تعبأ به، حتى تعرضت لهزات قوية، من جراء انقلاب مقاصد العقل المجرد فيها، وانتكاس وسائله.

وعليه، فقد سعى طه، إلى تعقب مظاهر انتكاس الحداثة الغربية، لتوسلها بالعقل المجرد، فكانت المعرفة الفلسفية الدهرانية، هي أول من أصابها الانقلاب والانتكاس في عقلانيتها، في حين وجد، أن المعرفة الفلسفية، التي تنبني على العقل المؤيد، قد تجاوزت محنة مفسد العقل المجرد، وآثار عوائق العقل المسدد. وقد حاول طه، مقارنة بين مبادئ الفلسفة الائتمانية، ونظيرتها الدهرانية، فوقف على أوجه تفاوتهما، وضروب اختلافهما كلياً. فإذا كانت الفلسفة الدهرانية، تتحدد بمبادئ العقل الأولى، المتداولة⁽³⁾، وهي: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، فإن الفلسفة الائتمانية، تتحدد بمبادئ مختلفة تماماً، ومغايرة عن قوانين العقل السائدة في الفلسفة الدهرانية؛ هذه المبادئ، تحدت عند الرجل، في مبدأ الشهادة، ومبدأ الأمانة، ومبدأ التزكية، وكل مبدأ منها، يقابل نظيره في الفلسفة الدهرانية. وهي مبادئ، يستمدّها صاحبنا، من النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي العربي، بما يجعل منها، قواعد أصيلة، لتأسيس فلسفة إسلامية حقيقية، توصف بأنها، فلسفة إسلامية خالصة.

(1) - تجدر الإشارة، إلى أن طه، يستعمل هنا كذلك، مصطلحي العمودي والأفقي، الذين استعملهما كما رأينا آنفاً، انطلاقاً من مسلمة الإنسان الذاكر والإنسان الناسي؛ فالإنسان الذاكر، هو الذي أطلق عليه بالإنسان العمودي، الذي يكون أفقه واسع ورحب؛ بينما الناسي، هو الإنسان الأفقي، وهو ضيق الوجود. غير أن المفهومين هنا، تم إسقاطهما أيضاً، على الفاعلية العقلية، وهي أفعال عقلية، والقصد هو هنا توجه نحو شيء ما؛ هذا التوجه، بالنسبة لطفه، ينسحب عليه أيضاً المفهومين؛ فالأفقي، هو الذي يكتفي في معرفته العقلية، بظواهر الأشياء؛ بينما العمودي، يجعل معرفته العقلية، ترقى إلى خفي دلائلها وأسرارها.

(2) - طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، مرجع سابق، ص: 14.

(3) - من المعلوم، أن العقل السليم، يلتزم في تفكيره، بثلاث مبادئ أساسية، وهي التي تسمى بقوانين العقل، هي: أولاً، مبدأ الهوية، الذي يفيد، أن الشيء الواحد مستمر هو، رغم ما قد يعتريه من تغيير ظاهري، وصيغة هذا المبدأ هي: (أ) هو (أ)، ودوره، هو أن يجعل فكرنا، لا يخلط بين الشيء ونقيضه. ثانياً: مبدأ عدم التناقض، وصيغته هي: يستحيل أن يكون (أ) هو (أ) ولا (أ) في نفس الوقت، أي استحالة أن يتصف بصفة ما، ونقيضها في نفس الوقت. ثالثاً: مبدأ الثالث المرفوع، وصيغته، لا وسط بين الوجود واللاوجود؛ أي الشيء، إما أن يكون (أ) أو لا (أ)، ولا وسط بين هاتين الحالتين، فأنت إما أن تكون موجوداً أو لا موجوداً. وقد أطلق عليها بالقوانين الأولية للفكر، التي تجعل استخلاص النتائج صحيحة، وهي: قانون الذاتية؛ وهو أن كل شيء هو هو، وبعبارة أخرى، كل شيء هو نفسه. ثانياً: قانون التناقض؛ وهو أن لا شيء يمكن أن يكون هو وليس هو. ثالثاً: قانون الامتناع؛ وهو أن الشيء إما أن يكون أو لا يكون، أو الشيء إما أن يكون كذا أو غيره، وبعبارة أخرى، الشيء إما أن يجاب عنه بنعم أو لا. (أنظر: أ. س. رابورت، **مبادئ الفلسفة**، مرجع سابق، ص: 35).

وإذا رجعنا إلى المنطلق الأساسي للفلسفة، والمرجعية المؤطرة لنظرياتها العلمية، فسنجد أن المنطق العقلي الصوري هو أساسها، الذي يعد أرسطو، هو واضع هذا العلم، والذي استعمله كأداة للبرهنة. لذلك، كان المنطق عموماً، ينظر في صور الفكر البشري، بغض النظر عن المضامين الواقعية؛ "فهو العلم الذي يوجه العقل نحو الحقيقة، ويسمح له، من خلال عملياته المختلفة، التي تتمثل في التصور البسيط، والحكم والتصديق، والمحاكمة والاستدلال، بإدراكها، من دون أن يقع في الخطأ أو في الضلال"⁽¹⁾؛ فالمنطق إذن، ينظر في عمليات العقل الثلاث، أو مبادئ العقل الأولى، من حيث الصحة والفساد.

وتعد مبادئ الأولى للعقل، والتفكير الصحيح في الفلسفة، هي الأدوات الأساسية للمنطق، من حيث أنها بديهية، وواضحة بذاتها، وليست بحاجة إلى برهان، وأن صدقها ضروري في كل زمان ومكان، ومن ثم، لا تخضع للتغيير أو التبدل أو التنقيح، مهما تغيرت العلوم والمعارف الإنسانية، لأنها، وبكل بساطة، تتفق مع بدهة العقل السليم. فبقيت تلك المبادئ، محفوظة ومحصنة إلى يومنا هذا، وحتى في فترة ازدهار المعرفة، والفلسفة الإسلامية، على يد كبار علماء ونظار المسلمين، من أمثال، ابن رشد، والغزالي، وابن سينا، وغيرهم، لم يتم المساس، أو محاولة المساس، بهذه المبادئ الثابتة. غير أن طه، وبعده المنطقية، التي ما فتئ يعملها في تقويم الفلسفة الغربية، تجرأ على نقد هذه المبادئ الأولى للعقل، بالرغم من سلامتها المنطقية، إلا أنها، في نظره، لا ترقى إلى مبادئ وقوانين العقل الإسلامي المؤيد، الذي ينظر في أسرار الموجودات، وبواطن الأشياء، وموجدتها، بل هي تخص العقل المجرد وحسب، الذي لا يرى سوى أوصافها وظواهرها. وجاء نقده لهذه المبادئ، كمحاولة، لتجاوز الفلسفة الدهرانية، والتأسيس لفلسفة إسلامية خالصة، تنبني على المبادئ المؤسسة للعقل الإسلامي والمعرفة الإسلامية.

2. مبادئ عقلانية التأييد في الفلسفة الائتمانية

2.1. مبدأ الشهادة

مبدأ الشهادة عند طه، وهو أول مبادئ الفلسفة الائتمانية، الذي يقابل مبدأ الهوية في الفلسفة الدهرانية؛ ومقتضى هذا الأخير، أن يرى الشيء هو نفسه، وهو يعبر عن أبسط الأحكام، وهو الحكم بأن الشيء هو نفسه، مثل القول: أن الإنسان هو الإنسان، ويرمز لهذا القانون بـ: "أ هو أ". ويرى أرسطو، أن هذا القانون، هو أساس التفكير المنطقي، كونه يشير، إلى ضرورة التقيد بذاتية مدلول اللفظ، فلا نخلط بين الشيء وما عداه، ولا نضيف للشيء ما ليس فيه، ومخالفة هذا القانون يوقعنا في التناقض، ويؤدي إلى إفساد الاستدلال. كما يرى أرسطو، أن هذا القانون، يجب أن يعمل، ليس في عملية الاستدلال أو البرهان وحسب، بل في حياتنا اليومية أيضاً؛ فلكي نفهم بعضنا البعض، يجب أن نتحدث بلغة واحدة، لا يحتمل أي لفظ من ألفاظها أكثر من معنى.

غير أن الشهادة، كمبدأ ائتماني، فهو أيضاً، يقضي بأن الشيء هو هو، لكن متى شهد عليه غيره؛ فهذا المبدأ، يختلف عن مبدأ الهوية، بحيث يضيف عليه شهادة الغير، وهذه الشهادة، حسب طه، تحمل مختلف معانيها؛ فتجعل

(1) - أنظر: الموسوعة العربية www.arab-ency.com/ar حول أرسطوطاليس.

الإنسان، "يستعيد فطرته، محصلاً حقيقة هويته، ومعنى وجوده"⁽¹⁾، بدأ بشاهدة الإنسان بوحدانية الله، في العالم الغيبي والمرئي، وشهادة الخالق على هذه الشاهدة⁽²⁾، والانتهاؤ بشهادة الذات، والشهادة على الآخرين، وشهادة الكائنات الأخرى، حيث أن كل الموجودات، تتمتع بحق الشهادة. فهذا المبدأ، كما يرى طه، يفضل الهوية المجردة، وغير الائتمانية، من حيث أنها، تتميز بالازدواج، وتبني على الغيرية، نظراً، لكونها "تحفظ مما ليس يحفظ منه بدونها، كعبادة الذات، أو اتباع الهوى؛ وإذا كان هذا فضل غيرية المخلوقات، فما الظن بغيرية الخالق، فيقينا أن أفضالها، ليست لها نهاية تقف عندها"⁽³⁾، عكس المبدأ الآخر، الذي لم يبن على نفسه.

2. 2. مبدأ الأمانة

وضع صاحب الفلسفة الائتمانية هذا المبدأ، في مقابل مبدأ عدم التناقض، الذي تأخذ به الفلسفة غير الائتمانية؛ ومبدأ عدم التناقض، يقضي بأن نقيض الشيء هو نفيه، فنقيض الحكم، أن هذا الشيء هو قلم، هو الشيء نفسه ليس قلم، والكلام المتناقض، هو الذي ينفي بعضه بعضاً، ورمز هذا القانون هو: أن الشيء لا يمكن أن يكون (أ) ولا (أ) في أن واحد. أما مبدأ الأمانة، في الفلسفة الائتمانية، فهو يقرر أن الأمانة، بمختلف وجوهها، تجعل الإنسان "يتجرد من روح التملك، متحملاً كافة مسؤولياته، التي يوجبها كمال عقله"⁽⁴⁾. وهذا المبدأ، يربط كل الأفعال الصادرة عن العقل، وعن الذات، بالمسؤولية المطلقة، عن كل النتائج المترتبة عن التفكير أو عن السلوك، بدأ بالمسؤولية عن الأفعال، والمسؤولية عن الذات، والمسؤولية عن الناس، والمسؤولية عن الكائنات الحية، وعن الأشياء الموجودة في العالم، حيث يعتبر العقل الائتماني، أن كل الموجودات، هي عبارة عن أمانات، وودائع، في يد الإنسان⁽⁵⁾.

يفيد مبدأ الأمانة أيضاً، نفس قضية عدم التناقض المجرد، في الفلسفة غير الائتمانية؛ إذ يقضي بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان، لكن متى كان العقل مسؤولاً. فقد أضاف الرجل هنا، عامل المسؤولية لهذا المبدأ، أو الالتزام بمقتضيات الاتساق العقلي، الذي يزدوج بالمسؤولية؛ فالعقل المسؤول، لا يمكن أن يكون ضاراً للوجود، من حيث أنه يبن على الإحساس المسؤولية، عكس العقل غير المسؤول، الذي يعتبر إنتاج ما يضر، أو ما لا يضر، في منزلة واحدة،

(1) - طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، ص: 14.

(2) - ذكر طه، أن هذه الشهادة حقيقة روحية، تحتزنها الذاكرة الغيبية للإنسان، وهذه الحقيقة، تعبر عن حدث مشهود، أقر فيه الله البشرية منذ الأزل، فقال لهم: ألسن بربكم؟ قالوا بلى. وتظهر هذه الشهادة في العالم المرئي، عن طريق الفطرة والتدين، وتبني على أصلين أساسيين، هما: أصل الشهادة بالألوهية، وهو معنى تذكري غيبي، يصدق في حق أكبر كائن، يجمع إلى جمال الذات جلال الأوصاف، وكمال الأفعال، مستحقاً القداسة المطلقة، والعبادة الخالصة، وأصل الشهادة بالوحدانية، وهو أن يشهد الإنسان، على أن الله هو الواحد الأحد، الفرد الصمد. (أنظر: طه عبد الرحمن، **روح الدين**، مرجع سابق، ص: 53-54).

(3) - طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، ص: 15.

(4) - طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، ص: 15.

(5) - تتجلى هذه الأمانة، في العرض الغيبي العظيم، الذي ابتلى به الله جميع مخلوقاته، حيث عرض عليهم حمل أمانة التكليف والمسؤولية، فأبت كل الكائنات حملها، خوفاً من مسؤوليتها، فتحملها الإنسان؛ تدبر الآية الكريمة، في قوله تعالى: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" سورة الأحزاب الآية 72.

كصناعة الأسلحة الفتاكة، أو تلويث البيئة، أو الاستنساخ، وغيرها من المظاهر، التي تنتفي فيها المسؤولية عن العقل المجرد، دون أن يردعه رادع، من إنتاج ما يضره ووجوده.

2. 3. مبدأ التزكية

تعد التزكية في الفلسفة الائتمانية مبدأ يقابل مبدأ الثالث المرفوع المجرد، أو مبدأ البديل المجرد، الذي تأخذ به الفلسفة العادية؛ وهو يقضي، بأن الشيء، إما هو وإما نقيضه، فإذا كان الشيء هو نفسه، طبقاً لمبدأ الهوية، وإذا كان لا يجوز منطقياً، لقانون عدم التناقض، أن نصف شيئاً واحداً، بأنه هو نفسه وليس نفسه، لاستحالة ذلك منطقياً، حيث لا وسط بين النقيضين، ويترتب عن ذلك قانون ثالث، وهو قانون الثالث المرفوع، ورمز هذا القانون هو: إما أن يكون الشيء (أ) أو لا (أ). فمبدأ التزكية بهذا على هذا الأساس، يفيد نفس القضية، وهي أن الشيء، إما هو وإما نقيضه، لكنه يضيف عليه طه، متى كان العمل مطلوباً؛ بدأ بأعمال الجوارح الظاهرية، وانتهاء بأعمال القلب الباطنية، فلا خيار للإنسان في الفلسفة الائتمانية، إما أن يأتي بالعمل، الذي يركي به نفسه، وإما أن يأتي بالعمل، الذي يديسها، فإما تزكية أو تدسية⁽¹⁾.

إن التزكية مبدأ يقرر، أنه خيار لا ثاني له، حيث يجعل الإنسان، يجاهد نفسه، للتحقق بالقيم الأخلاقية، والمعاني الروحية، المنزلة ابتغاء لمرضاة الخالق تعالى، "وحفظاً لأفضلية الإنسان في الوجود، وتصدياً لجديد التحديات والأزمات في القيم الإنسانية"⁽²⁾. على هذا الأساس، امتازت التزكية عن غيرها، من أنماط التربية السلوكية، لأنها لا تعمل على اتقاء، ما جد من الآفات والاختلالات السلوكية، سواء الفردية أو المجتمعية أو الوقائية منها وحسب، وإنما، بالإضافة إلى ذلك، تتولى تفجير الممكّنات الأخلاقية، والمكنونات الروحية، لدى الأفراد والجماعات، "سعيًا وراء الرقي بإنسانيتهم، التي بها يتميزون عن غيرهم من الكائنات"⁽³⁾؛ فهي إذن، نوع متفرد، يفوق أشكال وبرامج التربية المعهودة، وتفرداً، يكمن في اعتماده على الرصيد التربوي، الخلقي والروحي لدى الإنسان؛ فالأصل في التزكية هو الترقية، التي تتمثل في التنمية الروحية والخلقية، ذلك لأن واجب الإنسان في العالم الائتماني، أن يطلب كما يورد طه، "التقدم المعنوي، كما يطلب التقدم المادي، بل واجبه أن يجعل التقدم المادي، تابعا للتقدم المعنوي، وإلا لا تقدم في إنسانيته"⁽⁴⁾؛ فهي الأقرب للتصدي للعلل الاجتماعية، والآفات العالمية، سواء كانت خلقية أم روحية.

هكذا سنلفي، أن هذا المبدأ، الذي هو البديل، الذي أخذت به الفلسفة الائتمانية، يرقى درجة عن البديل في الفلسفة الدهرانية؛ ذلك أن البديل في الفلسفة الائتمانية، مزدوج، وينبني على العمل، حيث لا خيار بين أمرين، إما الأخذ بالعمل، الذي يركي النفس، وإما الأخذ بالبديل المجرد عن العمل. وليس من شك، أن الذي بني على العمل ليس كالذي لم يبنى عليه؛ ومنه، فإن البديل الائتماني، ينزل منزلة المعيار، الذي يتوسل به، في الحكم على الأنظار،

(1) - تدبر قوله تعالى: "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا" الآية 7-10 سورة الشمس.

(2) - طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، ص: 16.

(3) - المرجع نفسه، ص: 16-17.

(4) - نفسه، ص: 17.

والتصورات والرؤى، فإن تحصل منها عمل، فيه تركية خلقية، وسلوكية، اعتبر وأخذ به، وإن لم ينتج عنه إلا عمل فيه ضرر للإنسان وللكون، صرف عنه النظر.

انطلاقاً من هذه المبادئ الائتمانية الثلاث الشهادة، والأمانة والتركبة، التي تستمد عقلانياتها التأيدية، من النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي العربي، يريد طه، أن يؤسس لفلسفة جديدة، تحاول أن تتفرد عن الفلسفة الإسلامية القديمة، التي قامت على عقلانية التجريد، نظراً لخوضها بحر الفلسفة اليونانية. حيث اكتفى فلاسفة الإسلام، من وجهة نظره، في بحوثهم ومصنفاتهم، فقط باستشكال جانب التوفيق، بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية، وقد كان على رأس هؤلاء، ابن رشد، وابن سينا، والفارابي، والكندي، وغيرهم. فليس من قبيل الترف والاعتباط، أن يولي طه، البحث في الفلسفة الائتمانية، عناية فائقة، انطلاقاً من محاولة تجديد المفاهيم والتصورات، الموروثة عن الثقافة اليونانية، والتي أثرت في الفكر والتراث الإسلامي أيما تأثير، وهو ما جعله يرد للفلسفة الإسلامية اعتبارها. فبالرغم من غزارة علم فلاسفة الإسلام، وسعة عطائهم وموسوعية علومهم، إلا أنهم أهملوا بنظره، خصوصية الثقافة والمعرفة الإسلامية، حينما أغفلوا التوصل بآليات التقريب والتصويب والتصحيح، للعلوم اليونانية، فيما يتعارض ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي.

جملة القول أن طه، حاول التأسيس لفلسفة إسلامية خالصة، تتحدد بالعقلانية العملية، مؤيدة بالوحي، ومسددة بالشرع، ومستوعبة لكل إمكانات العقل المجرد. وهذا، على خلاف ما ذهب إليه الفلسفة الدهرانية، التي جعلت من العقل المجرد، المرجع الواحد والوحيد، للنظر في قضايا الوجود والحياة، وبأن مراجعتها، تعتبر أفقا كونيا لكل شعوب العالم، وهذا يتعارض مع أسس الفلسفة الائتمانية.

3. الدين والأخلاق بين الدهرانية والائتمانية

تكمن أهمية الفلسفة الائتمانية، من حيث أن مبادئها، نابعة من روح الدين الإسلامي، وكاشفة للحقيقة التي ينبغي أن يكون عليها إنسان هذا الزمان، في ارتباطه بالوجود، معنى وروحا وعقلا؛ ولهذا السبب، كانت هذه التجربة العلمية، تسعى إلى رفع التحدي المعرفي، ومطالبة المتفلسف العربي، من إنتاج وإبداع فكره، باستشكال قضاياها، والتدليل على دعاويه، وإبراز خصوصيته وفرادته، في عالم، تضحل فيها الخصوصية، وتلاشى الهوية، وتنهار الثقافة.

وقد انبرى فيلسوف الائتمان، في أعماله النقدية، إلى الوقوف على الخلفية الفلسفية، للنموذج الأخلاقي الاجتماعي، الذي أفرزته الحداثة الغربية، لاسيما، فيما يتعلق بالفكر الفلسفي الغربي، الحديث والمعاصر، في قضية العلمانية، التي فصلت الدين عن مجالات الحياة، والكشف عن النموذج الدهراني، التي سعى منظروه، إلى فصل الأخلاق عن الدين، وربطها بالذات البشرية والعقل الإنساني، كنتاج بشري لا غير؛ في حين، أن الأخلاق، تعتبر جوهر الدين وأصله الأصيل. في خضم هذا السياق، برزت جملة من المشاريع الفكرية الغربية، يتغيا روادها، استبعاد ما تبقى من الدين عن مجالات الحياة، واستبداله بقيم بشرية، أريد لها، أن تكون بديلا عن الأخلاق الدينية، وجعلها بوصلة العقل البشري.

3. 1. المسلمات النقدية للأنموذج الدهراني

يرى طه، أن أخلاق الدين، هي أخلاق عمق، تغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، وأن الحداثة الغربية، لم تقف إلا عند الأخلاق البرانية، أي أخلاق السطح، ولم تتجاوزها إلى الأخلاق الجوانية. من هذا منطلق، جاء نقده للحداثة الغربية، وهو أنها في حاجة ماسة، إلى أخلاق الدين، وروحه، لحصول الانتفاع بها. ولم يخف الرجل جرأته، على ممارسة نقد أخلاقي، لاذع أحيانا، لهذه الحداثة، من خلال الأخلاق الإسلامية. لذلك، يذهب إلى أن المشاريع الفلسفية الدهرانية، سعت إلى تجريد القيم الأخلاقية الأصيلة، من معانيها الروحية، زاعمة أن إنسان هذا الزمان، ليس في حاجة إلى أخلاق مصدرها الدين، إنما هو في حاجة إلى قيم إنسانية، تواضع عليها، خارج دائرة الدين، ورفعها رتبة عليها، سميت بحقوق الإنسان. وبالتالي، أريد للإنسان، أن يأخذ زمام أموره في تسيده على الوجود، وفي علاقاته بالأشياء من حوله، بدأ من صوغ قيم عقلانية بشرية، وانتهاء بتأليه الإنسان، الواضع لهذه القيم والقوانين والتشريعات.

حشد طه، عدته المنطقية، وعتاده الفكري واللغوي، لمواجهة الأنموذج الدهراني، وما خلفه من آثار سلبية، على مستوى تطلعات الإنسان الغربي، التي انحصرت في الجانب المادي من الوجود، وضيق عليه آفاقه. فانتهى، إلى وضع مسلمات نقدية، لهذا الأنموذج الدهراني، تمثل أساسا كامنا في كثير من الأعمال الفلسفية، التي تنتمي إلى المجال التداولي الغربي، والتي بموجبها، تم فصل الدين عن الأخلاق. وتأتي في مقدمتها، مسلمة التبدل الديني؛ مفادها، أن الدين المنزل، يتخذ صورتين، الأولى فطرية، وهي التي نزل بها الدين أول ما نزل، على نبي مرسل، والتي "تتحد مع فطرة الإنسان، باعتبارها ذاكرة أصلية، تحفظ آثار سابق اتصالها بالغيب؛ وهذا يعني أن الوحي المنزل، شرط ضروري في الصورة الفطرية"⁽¹⁾؛ أما الثانية فهي صورة وقتية، يتخذها الدين في كل فترة تفصل أهله عن الرسول الذي جاء به، والتي قد تشهد في نظره "ترسبات اعتقادية وتصورية، وأيضا تأثيرات مؤسسية وتقنية تبعده، قليلا أو كثيرا، عن أصله الفطري"⁽²⁾.

والثانية تمثل مسلمة التخلق المزدوج؛ مقتضاها، أن الصورتين اللتين يتخذهما الدين المنزل، وهي الفطرية والوقتية، قد اختصتا بوجه معين، من وجوه الصلة بالأخلاق؛ فالأصل في الصورة الفطرية للدين، هو "أن ينطلق الدين من داخل الإنسان، متجها إلى خارجه، بحيث يورثه، ابتداء، أخلاق الباطن، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الظاهر"⁽³⁾؛ والأصل الثاني، في الصورة الوقتية هو أن ينطلق الدين من خارج الإنسان، متجها إلى داخله، "بحيث يورثه، ابتداء، أخلاق الظاهر، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الباطن"⁽⁴⁾. ثالثها، مسلمة الآمرية الإلهية؛ مفادها، أن "ما أمر به الله سبحانه، من الأعمال خير وعدل، سواء أعقل المؤمن عللها أو مقاصدها، أم لم يعقلها"⁽⁵⁾؛ فالإتيان بالتكاليف والأعمال المأمور بها، مسلم أنها تجلب الخير للإنسان، ويحقق بها تخلقه، وتدفع عنه الشر والضرر. والقصد من هذه

(1) - طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، 32.

(2) - المرجع نفسه.

(3) - نفسه.

(4) - نفسه.

(5) - نفسه، 33.

المسلمة، هو ما عبر عنه الفقهاء، بإدراك مقاصد الشريعة الإسلامية. لذلك، ستسعى الدهرانية، إلى فصل الأخلاق عن الدين، رغبة منها في تأسيس أخلاق مستقلة، تختلف بحسب صيغ التبدل الديني، والتخلق المزدوج، والامرئية الإلهية.

تعود الجذور الفكرية، لفصل الأخلاق عن الدين، إلى عصر الأنوار، وفلاسفته، الذين سعوا إلى تغيير أخلاق الدين المنزل، وربطها بقيم عقلية بشرية، من هؤلاء الفلاسفة، الذين يمثلون النموذج الدهراني:

- **جان جاك روسو (1712-1778) Jean-Jacques Rousseau**، الذي تبنى صيغة الدين الطبيعي، في مقابل الدين الإلهي، في فصل الأخلاق عن الدين، من خلال كتابه: *إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد*⁽¹⁾، *Emile, ou de L'éducation*

- **إيمانويل كانط (1724-1804) Immanuel Kant**، الذي ذهب، إلى التمييز بين الدين المدرك بالعلم، والدين الطبيعي، ممثلاً للصيغة النقدية، في فصل الأخلاق عن الدين، من خلال كتابه: *تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق*⁽²⁾.

- **إميل دوركايم (1858-1917) Emile Durkheim**، الذي أبعد الأخلاق عن مصدرها الديني، وجعلها مجرد ظواهر اجتماعية، وهو يمثل الصيغة الاجتماعية، في فصل الأخلاق عن الدين، من خلال كتابه: *التربية الأخلاقية*⁽³⁾.

- **لوك فيري (Luk Ferry)**، الذي قابل بين الدين الفلسفي والدين المثالي، بفصل المفاهيم الدينية في الفلسفة الحديثة، ويمثل الصيغة النাসوتية، في فصل الأخلاق عن الدين، من خلال كتابه: *الإنسان المؤله، أو معنى الحياة*⁽⁴⁾.

فهؤلاء الفلاسفة، الذين تعرض طه، لنقد مشاريعهم الفلسفية، تناولوا التصور الغربي لمفهوم الأخلاق؛ حيث وجد أن كل واحد منهم، يسعى إلى فصل الأخلاق عن الدين، وربطها بالعقل البشري، والإرادة الإنسانية؛ وذلك، اتقاء لآفتي، أولاهما: الخرافة أو اللاعقلانية، التي طغت على المعتقدات المسيحية، حتى كادت أن تعيد الوثنية إلى الكنيسة؛ والثانية، اللاتسامح، الذي استولى على النفوس، مما خلق التعصب بين الطوائف، حتى أدى إلى فتنة عقدية، أدخلتهم في حروب طاحنة. اتخذ هذا الفصل أربع صيغ، مختلفة حسب توجه كل فيلسوف، الصيغة الطبيعية، التي مثلها روسو، والصيغة النقدية لكانط، والصيغة الاجتماعية مع دوركايم، والصيغة الناسوتية، وصاحبها فيري. غير أننا، سنقتصر في هذا المبحث، على نموذج جان جاك روسو في الصيغة الطبيعية.

(1) - جان جاك روسو، *إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد*، ترجمة، نظمي لوقا، تقديم، أحمد زكي محمد، الشركة العربية للطباعة والنشر، د/ط.

(2) - إيمانويل كانط، *تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق*، ترجمة، عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2002، كولونيا، ألمانيا.

(3) - إميل دوركايم، *التربية الأخلاقية*، ترجمة، السيد محمد بدوي، مراجعة: علي عبد الواحد وافي، تقديم: محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2015، القاهرة.

(4) - لوك فيري، *الإنسان المؤله أو معنى الحياة*، مرجع سابق.

3. 1. 1. مسلمة التبدل الديني والصيغة الطبيعية لجان جاك روسو

كان من بين النماذج، التي ساهمت في دفع آفتي اللاعقلانية واللاتسامح، واهتمت بالدين الطبيعي، بدلا من الدين المسيحي، وأفردت له رسائل وأبحاث مهمة، حتى أضحى مسلما به، الفيلسوف الفرنسي، جان جاك روسو؛ الذي اقترن اسمه بالدين الطبيعي، تحريرا وتنظيرا، مفصلا أفكاره، في رسالة بعنوان: عقيدة قسيس سافوا، ضمن كتابه: إميل أو تربية الطفل من المهدي إلى الرشد. فروسو، يعتبر بنظر طه، الممثل الحقيقي للأغودج الدهراني، الذي يفصل الأخلاق عن الدين، بارتمائيه في أحضان بالدين الطبيعي، متبعا أسلافه الأنواريين، في إقامة التضاد بين الدين المنزل والدين الطبيعي، أو الدين الطبيعي، بدل الدين المنزل.

انبرى طه، إلى نقد هذه الصورة من التضاد، التي أتى بها روسو، وإقامة دين بشري بدل الدين المنزل، وبيان تخافت ما ذهب إليه، من خلال الصورتين اللتين يتخذهما الدين المنزل، وهما: الفطرية والوقائية؛ فمقتضى الفطرية، كما يرى طه، أنها تعبر عن الذاكرة الأصلية للإنسان، وأن ينزل الوحي على وفقها، في حين أن الدين الطبيعي عند روسو، لا يأخذ بالوحي مطلقا، شاكاً فيه، وناكراً لوجود إله، "قد أنزل كلاماً بواسطة ملك"⁽¹⁾، فضلا عن أن يكون قد اصطفى أحدا بكلامه"⁽²⁾؛ وبهذا، فالدين الطبيعي، عند روسو، يضاد الدين المنزل، من حيث أنه لا يعترف بالوحي، ولا بوجود الإله الذي أنزله، فهو إذن منكر لذلك كله، وهذا الإنكار، يخرج طه عن الملة، بله الفطرة.

ادعى روسو، أن أعظم التصورات والأفكار عن الألوهية، تأتي عن طريق العقل، كقوة إدراكية، مقترنة بالطبيعة، لذلك سمي بالدين الطبيعي، لكونه يتوصل إليه عن طريق العقل وحده، لكن طه، يرفض هذا الادعاء، ويرد إدراك الإنسان، لا إلى العقل وحده، وإنما إلى الروح، في اقتراحها بالفطرة؛ وشتان، كما يقول، بين الإدراك الروحي والإدراك العقلي؛ "فالأول إدراك عقلي استدلائي، محكوم بالظواهر، ومحجوب عن المعاني؛ أما الثاني، فهو إدراك وجداني، يقتنص جليل القيم ودقيق المعاني، ولا يقف عند حجاب الظواهر، بل يخرقه، طالبا المعاني الرقيقة، التي من ورائها"⁽³⁾.

3. 1. 2. مسلمة التخلق المزدوج والصيغة الطبيعية لروسو

ذهب روسو، إلى أن الضمير الإنساني، هو المسؤول عن إرشاد صاحبه، إلى القانون الأخلاقي، الذي يتضمنه الدين الطبيعي؛ وهذا الضمير، يتمتع بنظره، بعصمة، لا يتمتع بها العقل، فالعقل قد يخطئ، لكن الضمير لا يخطئ؛ وهذا يعني عند طه، "أن روسو، يقرن الدين الطبيعي بأخلاق الباطن؛ فأشبهه من هذه الجهة، الصورة الفطرية للدين المنزل"⁽⁴⁾، لكن روسو، بالرغم من حديثه عن الضمير، وجعله للإيمان أساس الفضائل، إلا أنه في نظر صاحبنا، لا

(1) - يشير طه، إلى أنه اعتمد في مصدر هذا الكلام على الطبعة التالية وهي: Rousseau : Profession de foi du vicaire savoyard, édition de Bernard Bernardi, G-F-Flammarion. (أنظر هامش الصفحة 35 من كتاب: يؤس الدهرانية، مرجع سابق).

(2) - المرجع نفسه، 36.

(3) - المرجع نفسه، 37.

(4) - نفسه، 39.

يرقى إلى درجة الإيمان بالملائكة، والأنبياء، والكتب المنزلّة، فانتقد نزعتة في الشك والريب، كون هذا الشك، يؤدي إلى الإنكار، ومن تم إلى الإلحاد.

يعتبر روسو، ما سماه بالدين العمومي، الذي هو دين الآباء والأجداد، والذي يجب التسليم به، إذ أنه نتاجا ظاهريا للمؤسسات البشرية، التي حلت محل الواجبات الدينية الحقيقية. فكان هذا الدين، أشبه، بالنسبة لطفه، بالصورة الوقتية للدين المنزل، غير أنه، يختلف عنه، من حيث أن الصورة الوقتية للدين المنزل، فليس ينبغي التسليم بها، أو اتباع سبيلها، بل ينبغي العمل على تغييرها، حتى تعود الصورة الفطرية الحقيقية للدين المنزل.

3. 1. 3. مسلمة الآمرية الإلهية والصيغة الطبيعية لروسو

يرى طه، أن المتأمل في بعض كتابات روسو، يجد أنه، في كثير من الأحيان، ينزع نحو الإيمان، والتسليم بالدين المنزل قولاً، ومن ذلك قوله: "إذا عملت عملاً صالحاً، من غير أن يشهدني أحد، فإني أعلم أن الإله شهده، وأحتسب أجر سلوكي في الدنيا على الآخرة"⁽¹⁾؛ لكن، لو ترك ظاهر القول، الذي يفيد اعتقاده بالآمرية الإلهية، لوجد أن الأمر، ليس كما يتصوره روسو؛ فالآمرية الإلهية، تقتضي من وجهة نظر طه، أن مشاهدة الله للإنسان، ليس كما يتصور روسو، بل تكون المشاهدة حيث يكون الصلاح، وحيث ينتهي حينما يأمره بالانتهاء عن الفساد. فإذا كان روسو، منكرًا للوحي والرسالة، فهو منكر للآمرية الإلهية، لأن "من يشك في الوحي أو ينكره، يلزمه أن يكون منكرًا للآمرية الإلهية"⁽²⁾.

ومن جهة أخرى، تقتضي الأمرية الإلهية، أن الإنسان مأمور بالتعبّد، بما كلف به، من أوامر وشعائر، بينما روسو، لا يسلم لا بالأوامر ولا بالتكاليف المنزلّة، بل يحتزلها في أعمال القلب، التي تقوم على الشاء للإله، دون إدراك مقاصده؛ ومن ينكر العمل بالشعائر المنزلّة، ينكر كذلك، "أن الإله أمره بالعمل بها، مع العلم أن هذا العمل هو الذي يورثه كمال التخلّق"⁽³⁾.

وإذا ظهر، أن روسو ينكر الأمرية للإله الواحد، فإنه من ناحية أخرى، يوجبها للإنسان وحده؛ فقد أوجب إلى الضمير الإنساني، من الصفات الإلهية، التي لا يتصف بها إلا هو سبحانه، منها: العصمة، والخلود، والتأله، والكمال، والحكم على الأفعال، وهذا ما جعله، يناجي هذا الضمير، كما يناجي العبد إلهه في خلواته، قائلاً: "أيها الضمير أيها الضمير، أنت الغريزة الإلهية، والصوت العلوي، الذي لا يفنى؛ أنت الهادي الأمين، لكائن جاهل ناقص، ولو أنه عاقل وحر، أنت الحاكم المعصوم، الذي يحكم على الأعمال بالخير وبالشر، جاعلاً الإنسان أشبه بالإله؛ فبفضلك كمال طبيعته، وتخلق أعماله؛ إذ بدونك، لا أشعر بشيء يرقى بي، عن رتبة البهيمية، اللهم إلا أن يكون الحظ السيء، الذي يوقعني في زلة بعد أخرى، وأنا متوسل بفهم، لا ضابط له، وعقل لا مبدأ معه"⁽⁴⁾.

(1) - نفسه.

(2) - نفسه، 58.

(3) - نفسه.

(4) - نفسه، 59.

تخطى روسو بنظر طه، كل الحدود، وكشف عن رغبته الجارحة، في استبدال الدين المنزل بالدين الطبيعي؛ فعبّر بذلك عن إلهاده، الذي لم يكتف فيه، باستبدال الآمرية الإلهية بالآمرية البشرية، بل نصب ضمير الإنسان، مكان الإله الواحد، فيأمر وينهى، ويحكم على الأفعال الإنسانية، إن خيرا أو شرا، واقعا في التعب لذاته. وعليه، يمكن القول، أن صاحبنا، توجه بالنقد للصيغة الدهرانية، التي يمثل نموذجها جان جاك روسو، في صيغتها الطبيعية، التي عملت على فصل الأخلاق عن الدين، من خلال مسلمات التبدل الديني، والتخلق المزدوج، والآمرية الإلهية. لقد استشعر طه، خطورة توجه الحداثة الغربية، التي تنهل مما أنتجه روسو ورفاقه، من فلاسفة الأنوار. وقد كشف، على أن هذا التوجه، كان له بالغ الأثر على المعرفة الفكرية والفلسفية العربية والغربية على السواء؛ فذلك، أن التأمل في الصيغ الدهرانية، يجد أن روادها من فلاسفة الأنوار، يجهلون التصور الصحيح للدين الإلهي المنزل، الناتج عن تصورات فاسدة، لعلاقة الدين بالمجتمع من جهة، ولعلاقة الإله بالإنسان من جهة ثانية، وهذا الجهل جر، بنظر طه، على أهله ويلات متتابة، لازالت المجتمعات تعاني منها لحد الساعة.

3. 2. الأنموذج الائتماني ومبادئ اتحاد الأخلاق بالدين

وقفنا مع طه، قدر الإمكان، على دعاوى النقد الموجه للحداثة الغربية، التي تفصل الدين عن الأخلاق وعن مجالات الحياة، والتي هي جوهر الدين وديده، من خلال صيغ أجمعت جلها، على مناقضة مسلمة التبدل الديني، والخروج عن مسلمة التخلق المزدوج، وإنكار مسلمة الآمرية الإلهية؛ كما وقفنا أيضا معه، على حقيقة مفادها، أن إنكار الآمرية الإلهية، ناتج عن تشبع الفكر الفلسفي الغربي، بتصورات واعتقادات فاسدة، عن الدين المنزل، وعن الذات الإلهية، وعن علاقة هذه الذات العلية بالإنسان المخلوق؛ فانتهى بنا إلى بطلان تلك التصورات والمعتقدات الخاطئة.

وإذا بطلت تلك التصورات والمعتقدات، تعين البحث عن أنموذج آخر، يؤمن بالآمرية الإلهية، ويأخذ بمسلمة التبدل الديني، والتخلق المزدوج، وينبني على تصور واضح، لعلاقة الدين بالاجتماع الإنساني، وبقطاعات الحياة، ومؤسس على علاقة بينة واضحة بين الإنسان وخالفه؛ تقدر الإله حق قدره، وتمنح الإنسان حقه في التعبد والحرية. لذلك، بلور طه، على أنقاض الأنموذج الدهراني، أنموذجا جديدا، سمي بالأنموذج الائتماني؛ وبناء على خمسة مبادئ، تضاد الخصائص المبنية على التصورات الدهرانية للحداثة الغربية.

3. 2. 1. مبدأ الشاهدية

يعد مبدأ الشاهدية، بنظر صاحبنا، هو أساس التخلق الإنساني؛ فإذا كان الأنموذج الدهراني، ينكر الآمرية الإلهية، ويقر بآمرية الإنسان على نفسه وعلى غيره، فإن الأنموذج الائتماني، يقر بها، على اعتبار أنها الأصل في وجود القواعد الأخلاقية. ولما كان مبدأ الشاهدية الإلهية، هو أصل التخلق الإنساني، فإن الأخذ به، يجعل الإنسان، على خلاف الأنموذج الدهراني، الذي يؤمر الإنسان نفسه على نفسه، بل يجعل الإنسان، يستشعر مراقبة الأمر الإلهي، والنزول عند أوامره، واجتناب نواهيه. فهو سبحانه "يأمر ويرى، أو قل يشهد، وهو لا يشهد ظاهرا الأعمال، التي

يأتيها المأمور فحسب، بل يشهد أيضا، خفي باطنها، حاكما عليها بالصلاح، فيقبلها، أو بالفساد فيردها"⁽¹⁾. فلولا شهادة الله لهذه الأعمال، وشهادته عليها، لما تم للإنسان تخلق، ناهيك عن كماله.

استأثر مبدأ الشاهدية الإلهية عند صاحبنا، باهتمام كبير؛ نظرا لاعتبارها الأساس، في حصول التخلق لدى الإنسان، ونظرا كذلك، لعدم حصول هذا المبدأ، على القدر الكافي، من البحث والدراسة، سواء التشريعية، أو حتى الفكرية والفلسفية الإسلامية، بالرغم من وجود صلة وطيدة، بين التخلق الإنساني والشهادة الإلهية. فهذا المبدأ، يتخلق فيه الإنسان بأخلاق إلهية، فيتحصل من وجهة نظر الرجل، على فضلين: فضل النظر الإلهي، على تخلقه وأعماله، وفضل الحكم الإلهي، على هذا التخلق وعلى تلك الأعمال.

ولما كان لهذا المبدأ، من أفضال على الإنسان، لا تعد ولا تحصى، لاسيما، حينما يأتى بما أمر خالقه، وينتهي عما نهاه عنه، خصوصا وأنه يستحضر، أن الله يراقبه ويشهد على أعماله، فإن الفضل الإلهي، يلازم الإنسان، فلا ينسى أن تخلقه، ناتج عن شاهدة الإله على أعماله كلها، وأن الفضل يرجع إليه، في تزكية نفسه، وسموها، فوق تزكية العمل. إذ بفضل هذا الائتمار، الذي يحصل فيه على تزكية خاصة، ينبري الإنسان في التدرج في مراتب الشاهدية الإلهية، حتى ينزل في مرتبة، فوق مرتبة الشاهدية الإلهية العامة، وهي مرتبة الشاهدية الإلهية الخاصة، التي يحظى فيها الإنسان، بنظر خاص، وحكم خاص، "يدرك بهما مزيد القرب منه، بحيث تصير علاقة الشاهدية، بينه وبينه، علاقة تقرب، يذهب معها الشعور بقهر الأوامر والنواهي، ويحل محلها، الشعور بالاسترواح والأنس"⁽²⁾. ولا شك، أن هذا التقرب، سيرفع عنه مشقة أداء الأوامر والنواهي، فيحس بلذة التنعم بها، بدل العناء، وهذا ما سماه طه، بالود الإلهي، الذي يورثه التقرب بالأوامر.

لقد غاب النموذج الدهراني، إدراك هذه المزايا الأخلاقية، للشاهدية الإلهية، فظل يعتبر أن النواهي والأوامر الإلهية، مجرد مطالب تتسلط على الإنسان من الخارج، لتقهر إرادته، فانبرت إلى إنكارها، وإقرارها للإنسان، متناسية أن النموذج الائتماني، الذي يستند إلى مبدأ الشاهدية الإلهية، يجعله يخرج بنتيجتين، في غاية الأهمية، وهما: "أن القيم والمعاني الأخلاقية، تتحول إلى قيم ومعانٍ جمالية، أي أن التخلق ينقلب إلى تحمل، بحيث يصبح الإحساس الوجداني مصدر اتصال، لا مصدر انفصال؛ وأن هذه القيم الجمالية، تتحول إلى قيم معرفية، أي أن التجمال ينقلب إلى تعرف، بحيث يصبح الإدراك المعرفي، مصدر رحمة، لا مصدر قوة"⁽³⁾. وبهذه المزايا الأخلاقية، التي تصير جمالية، بقدر التوغل في التخلق، تنفتح على الإنسان آفاقا علمية معرفية، لم يكن ليدركها لولا الشاهدية الإلهية.

3. 2. 2. مبدأ الآياتية

لما بنى النموذج الدهراني، في صيغته النقدية، تصورا خارجيا لعلاقة الإنسان بالله، مبرزا أن هذه العلاقة، لا تخضع للمقولات المادية، التي يتحدد بها العالم، مستندا في ذلك، على مقولة، تسلط الوحي الإلهي على إرادة العقل

(1) - طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، 93-94.

(2) - نفسه، 94.

(3) - المرجع نفسه، 94-95.

البشري، فإن النموذج الائتماني، يذهب إلى العكس من ذلك؛ فهو يعتبر، أن التصور الخارجي للعلاقة بين الله والإنسان، ستوقعه في "التشبيه والتجسيم، ومن ثم، ينفي نفيا باتا، لهذه الصفة الخارجية عن تلك العلاقة. من جهة أخرى، يثبت هذه العلاقة للإنسان بالدين، كممارسة متصلة بالعالم، باعتبار العالم مجموعة من الآيات التكوينية، والدين مجموعة من الآيات التكليفية"⁽¹⁾؛ على أن الآية، في المنظور الطهاوي، تختلف في مفهومها، عن الظاهرة في التصور الدهراني؛ فالآية في مفهومها الدقيق، تعتبر أمانة، دالة على مبدعها، كما تدل على قيم ومعان، أخلاقية وروحية، لا يستوعبها، إلا من يدركها ببصيرته ووجدانه وعقله. وهو ما تدل عليه الآية الكريمة، في قوله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"⁽²⁾.

بينما الظاهرة، فقد تم تجريدتها من دلائلها المعنوية، فاعتبرت، كحدث طبيعي، أو واقعة وجودية، أو سلوكية، محددة بزمان أو مكان، وحاملة لأوصاف، تقوم بينها علاقات فيزيائية، مثل ظاهرة نزول المطر، وهذا التصور، يعيد للأذهان، مستوى إدراك العقل المجرد، للأشياء والظواهر، المحيطة بالإنسان، في الفلسفة الدهرانية؛ وعلى أساس هذا التصور المغلوط، اقترح طه، ثنائية مصطلحية، استنتجها من نصوص القرآن الكريم، ميز فيها، بين المفهومين: الآية والظاهرة، لإبراز دلائلها الرمزية؛ هذه الثنائية تتمثل في النظر الملكي، الذي يعنى بالملاحظة المجردة للظواهر، توصيفا وتجريبا وتقنيا؛ والنظر الملكوتي، الذي يتعدى النظر المجرد المتصل، بفهم الظواهر الخارجية، إلى التغلغل في أعماقها، والكشف عن القيم الثابتة خلفها، والمعاني التي لا يدركها صاحب العقل التجريبي. إن هذه المعاني، تعبر بنظر الرجل، عن القيمة، التي ينبغي لمن يدركها، العمل بمقتضاها؛ "كما هو معنى الحياة، الذي تشير إليه ظاهرة نزول المطر، وقد يقارن الظاهرة، أكثر من معنى، بحيث تصوير الظاهرة الواحدة، عبارة عن آيات متعددة، كما في حال نزول المطر؛ فبالإضافة إلى معنى الحياة؛ يشير أيضا، إلى معنى البعث، أي إعادة الحياة، ومعنى الرحمة، ومعنى النعمة، فيكون عبارة عن أربع آيات مختلفة"⁽³⁾.

هكذا، تختلف نظرة الائتماني، عن نظرة الدهراني؛ فالائتماني، يزاوج بين النظر الملكي والنظر الملكوتي، أي أن له نظرة، يجمع فيها بين النظر العقلي، الذي يكتشف الظواهر، والأسباب والمسببات، القانونية والطبيعية، والنظر الآبي، الذي يعقل فيه من الأشياء، والظواهر، المعجزات والمعاني، الكامنة وراءها؛ بينما نظر الدهراني، قاصر ومجرد عن تلك المعاني الروحية؛ فللمسلم، يؤكد طه، "نظرتين اثنتين إلى الأشياء، لا ينفك يزاوج بينهما: نظر أصلي، يتدبر فيه الأشياء، وهو النظر الملكوتي، الذي يوصله إلى الإيمان؛ ونظر فرعي، يدبر به الأشياء، وهو النظر الملكي، الذي يوصله إلى العلم"⁽⁴⁾.

(1) - نفسه، 95.

(2) - الآية: 53 من سورة فصلت.

(3) - طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005، الدار البيضاء، ص: 19.

(4) - طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مرجع سابق، ص: 19.

إن مقتضى مبدأ الآياتية، يتجلى في وظيفة الدين في العالم، وتأثير كل منهما، على إدراك الإنسان في اتصاله بهما؛ هذا الاتصال، الذي ينزل مرتبة اتصال آيات، لها دلائل معنوية إعجازية، بالمعنى المحدد آنفاً للآية، لا اتصال ظواهر؛ ولما اعتبر فيلسوفنا العالم أو الكون، مجموع آيات تكوينية، والدين مجموع آيات تكليفية، وأن الإنسان في اتصال دائم بهذه الآيات التكوينية والتكليفية، فقد استجلى لهذا الاتصال الآياتي، حقائق ذات أهمية بالغة، تجمع بين الإنسان والعالم، كآيات تكوينية، وبين الدين كآيات تكليفية، من هذه الحقائق، حقيقة الدلالة الوجودية؛ فالدين كآيات تكليفية، والعالم كآيات تكوينية، يشتركان في الدلالة على وجود الخالق، والشاهد سبحانه، بحيث أن، كل آية من آيات العالم المتعددة والمتنوعة، دالة على الشاهد الأعلى.

من الحقائق أيضاً، التي تحلي الاتصال الآياتي بين العالم والدين، هو أن هذه الصلة، باقية ببقاء الإنسان؛ فهو يمثل الآيتين معاً، التكوينية والتكليفية؛ فمن جهة خلقه، يعتبر آية تكوينية كبرى، ومن جهة خلقه، يعتبر آية تكليفية عظمى، ولا وجود ولا حياة له، بغير هذا الارتباط التكويني والتكلفي، بين العالم والدين، حتى ولو كان ملحدًا. من هنا، يظهر أن علاقة الإنسان بالدين والعالم، علاقة مزدوجة، ومتلازمة، يكمل بعضها بعضاً، ويبعضد بعضها بعضاً. ولما كان المنهج الدهراني، يسعى إلى التفريق بين الأشياء والظواهر، وفصل بعضها عن بعض، فإن المنهج الائتماني، يسعى إلى الجمع بينها لوحدة أصلها، وجوداً ومصيراً، موقناً أن تلك الآيات متعلق بعضها ببعض، ويأخذ بعضها برقاب بعض.

على هذا الأساس، يسلك الائتماني، في الجمع بين الآيات التكوينية للعالم، والآيات التكليفية للدين، طريقين اثنين، أحدهما: "طريق الاستدلال، الذي يجعله يستدل بظاهر آيات العالم، على حقائق الدين، كما يستدل بباطن آيات الدين، على وقائع العالم؛ والثاني طريق الاستبصار؛ فمن جهة الوجود الآياتي، يرى الائتماني، أن عطاء العالم، عبارة عن ظاهر نزول الدين، وأن نزول الدين، عبارة عن باطن عطاء العالم"⁽¹⁾. فيتضح إذن، أن النموذج الائتماني، يأخذ بمبدأ الآياتية، بشقيها التكويني والتكلفي، كما أخذ بمبدأ الشاهدية، بنوعيهما الإلهي والإنساني؛ وأخذ بمبدأ الآياتية، مكمل لمبدأ الشاهدية، من حيث أن الشاهد الإنساني، يشهد الآيات، التي تدل دلالة واضحة، على الشاهد الأعلى، وهو الحق سبحانه، وهذا عكس ما ذهب إليه الدهراني، في صيغته الأربعة، المنكرة للشاهدية والامرئية الإلهية.

3. 2. 3. مبدأ الإيداعية

لما كان النموذج الدهراني في صيغته الاجتماعية، يتبنى التصور التسيدي للإنسان، أي أنه سيد نفسه، وسيد الكون، متخذاً من نفسه، ومن المجتمع إلهاً، فإن النموذج الائتماني، يذهب إلى الأخذ بمبدأ الإيداعية، الذي يعتبر أن الأشياء، التي بين يديه، والمحيط به، ودائع عند الإنسان؛ فهو يقرر، كما يرى طه، أن لا سبيل إلى حفظ الصلة بين العالم والدين، التي تجعل من الأول، كما رأينا، آيات تكوينية والثاني آيات تكليفية، "إلا بأن نُقلع عن عاداتنا، في

(1) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، 97.

التعامل الدهري مع الأشياء؛ وتقوم هذه العادة الدهرية أصلاً، في النظر إلى الأشياء من جانب نسبتها إلينا، لا من جانب نسبتها إلى خالقها وشاهدها، كأننا نحن المالكون لها، وليس هو المالك لها⁽¹⁾.

لهذا، يقترح صاحبنا، أن تنسب الأشياء إلى خالقها، وبارئها، وشاهدها الأول سبحانه، قبل نسبتها إلينا؛ فإذا كان الدهراني، ينسب الأشياء إلى نفسه، منازعاً في ذلك خالقها، نظراً لإيمانه، بأن نسبتها إليه سبحانه، تحد من حريته، وتقيد قدراته وملكاته، العقلية والعلمية من الانطلاق، فإن الائتماني، يرى أن نسبة الأشياء والظواهر إلى خالقها، تعود على الإنسان بالنفع والخير، حتى تعود نسبتها إليه، عن طريق العطاء الإلهي، الذي يملكه إياها، فتصبح في يده آية تكوينية، دالة على عطائه وملكوته وقوته، وآية تكليفية، يملكه إياها، ليحفظها من الضياع والفساد. وهذا ما اصطلح عليه بالإيداع، الذي من مقتضياته، أن كل ما ملكه الإنسان، عبارة عن أمانة، يودعها الخالق لديه؛ فالوديعة إذن، هي "الشيء الذي يجعله الخالق الشاهد في حوزة الإنسان، موكلاً إليه أمر رعايته؛ وكل ما يوكل للإنسان رعايته، يقتضي حقوقاً له وحقوقاً عليه، إلا أن التمتع بحقوقه فيه، موقوف على أداء الحقوق التي عليه بشأنه"⁽²⁾؛ وهذا، ما يجعل كلتا الآيتين، التكوينية والتكليفية، تدلان على المالك والشاهد الإلهي سبحانه، الذي يكون واسطة إلى الأشياء، كونية كانت أو شرعية.

يتبن إذن، أن النموذج الائتماني، الذي يأخذ بمبدأ الآياتية، في حفظ الصلة بين العالم والدين، يقتضي أن التعامل مع الأشياء، بمسؤولية وأمانة، التي تتخذ الشاهد الإلهي واسطة في هذا التعامل، والنظر إليها، على أنها آيات، وليست ظواهر مجردة، تدل على الواحد الأحد، سواء كانت آيات تكوينية أو تكليفية. هذا التصور، هو الذي يرفع بنظر صاحبنا، مستوى التخلق، إلى رتبة التخلق الروحي، وشتان بين التخلق الروحي، والتخلق النفسي؛ فالأول عند طه، "داخلي، يصل الإنسان بالأفق الأعلى، مرتقياً به في مدارج الكمال، بينما الثاني، تخلق خارجي، يصله بالأفق الأدنى، مقلباً له في منازل المصلحة"⁽³⁾، كونه، يتعامل بالنموذج الدهراني مع الأشياء، في صورة امتلاك واستهلاك، حتى انتهت إلى فصل العالم عن الدين، وسيادة الإنسان على نفسه وعلى الكون.

3. 2. 4. مبدأ الفطرية

تعد الفطرية، مصدراً أساسياً للأخلاق، التي فطر عليها الإنسان، منذ وجوده؛ فالفطرة، قد نشأت في الأصل، عن طريق الخطاب الإلهي، الذي خاطب به روح الإنسان، في عالم الذر، وقرره على أن الله موجود، وهو واحد لا شريك له، وأنه لا إله إلا هو؛ ولما اندثر هذا الإشهاد الإلهي في فطرة الإنسان، أرسل الله رسله، ليتولوا مهمة التذكير به، وإحيائه في قلوب عباده، فتنبعث هذه الشهادة عن طريق الفطرة، التي هي بمثابة الذاكرة الغيبية، التي احتفظت بتلك الشهادة في عالم الغيب. وهذا المبدأ، هو الذي يجعل الإنسان، يشهد بوحدانية الله، ويتخلق بأخلاق الخطاب

(1) - المرجع نفسه، 98.

(2) - المرجع نفسه، 99.

(3) - المرجع نفسه، 100.

الإلهي في حياته. لكن النموذج الدهراني، بنظر طه، انبنى على تصور مخالف لمبدأ الفطرية في صيغته الناسوتية، حيث انبنى على التجسيد والتشبيه، في علاقة الإله بالإنسان، ومن المعلوم أن التجسيد والتشبيه، يضادان مبدأ الفطرة.

إن النموذج الائتماني، إذ يعتبر أن الأخلاق، مستمدة من الفطرة التي خلق عليها الإنسان، فإنه يقر أن هذه الفطرة، هي تلك الذاكرة الغيبية، التي تحتفظ بذكرى ميثاق غليظ، وشهادة كبرى، أخذها الله على عباده، وأقرهم عليها، وهي الشهادة بوحداية الله، وشهادته على شهادة الإنسان بها، ومن ثم، خلقت هذه الشهادة الغيبية في روح الإنسان، قيما أخلاقية، ومعاني روحية، لا تلبث، بنظر طه، "أن تصعد إلى طبقة شعوره، ما أن يتعاطى شهود آيات التكوين، وآيات التكليف، في نفسه وفي الآفاق من حوله، لأن قانون الآيات، يوجب ألا تنفك عن الدلالة على الشاهد الإلهي⁽¹⁾"؛ لذلك، كانت الشهادة الإلهية، تورث أخلاقا فطرية، أي أخلاقا وقيما روحية. ولما كانت هذه الصورة الفطرية الصافية للدين، تتآكل مع مرور الزمن، إن قليلا أو كثيرا، وتنال من صفائه ومقاصده العليا، فلا محالة، ستحل محلها صورة وقتية، يفقد الدين فيها، قدرا كبيرا من فطريته وروحانيته؛ لذلك، كان من الضروري، إثبات حقيقة عودة الصورة الفطرية الصافية للدين، وانتقالها من الصورة الوقتية، إلى الصورة التي نزل بها أول ما نزل، ما دام الزمن الأخلاقي الخاص به، لازال قائما.

وهذه الخاصية، هي التي ميزت الدين الإسلامي، عن غيره من الأديان؛ باعتباره خاتم الرسالات السماوية، وهو ما جعل رسوله، محمد عليه الصلاة والسلام، يعلن في دعوته على رؤوس الأشهاد، أن رسالته، موجهة لكافة الناس، بل للعالمين جميعا. إن هذه الصورة، يعتبرها طه، مختلفة اختلافا جذريا، عما ذهب إليه فلاسفة النقد التاريخي، وفلاسفة التاريخ، من أنه، ليس في الإمكان، لأي دين، أن ينتقل من الصور الوقتية، ويعود إلى صورته الفطرية، التي نزل بها أول مرة، فقد أثبت التاريخ المعاصر، فكرة أن الدين، آخذ في الانسحاب من العالم، باتت غير متحققة، بل إن دعوى عودة الدين والتدين للمجتمعات، هي التي باتت تتحقق، انطلاقا من نداء الفطرة، الذي بدأ ينبعث في قلوب ووجدان الناس، ليسترجع الدين قوته في صورته الفطرية الحقيقية⁽²⁾.

جملة القول، في هذا الموضع، أن النموذج الدهراني، الذي دأب على فصل الأخلاق عن الدين المنزل، واتخذ في هذا الفصل صيغا مختلفة، كلها تنكر الآمرة الإلهية، نظرا لانبثاقها على تصورات فاسدة، لعلاقة الإنسان بالله، لا تقدر الإله حق قدره، بل تنزل على هذه العلاقة، مقولات مادية محففة، لعلاقة الإنسان بالعالم، وتنتقي من الدين بعض

(1) - طه عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية**، 101.

(2) - يشير أنطوني كندز، في كتابه علم الاجتماع، أن من بين أهم الفلاسفة الكبار، الذين تنبأوا بخراب الدين، وتراجع آثاره في المجتمعات الحديثة، نجد الفيلسوف الألماني كارل ماركس (1818-1883)، وعالم الاجتماع دوركايم (1858-1917)، وماكس فيبر (1864-1920)، وغيرهم. (انظر: أنطوني كندز، **علم الاجتماع**، ترجمة فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005، ص: 561). لكن هناك رأي آخر يقول بعكس ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة، وهو أن الدين أو كل ما هو ديني، يعود إلى الواجهة بقوة. لقد أضحى الدين، في قلب الأحداث التي يشهدها العالم، لاسيما في الألفية الثالثة، وبتنا نرى ونشاهد ونقرأ ونسمع، الحديث عن الصراعات الدينية، وأضحى مسألة عودة الدين، أو كل ما يرتبط بالدين، موضوعا إعلاميا وسياسيا وفكريا. إن سؤال الدين يعد انبعاثا غير مسبوق في الآونة الأخيرة. (يرجى النظر في الكتاب الجماعي، **الدين في عالمنا**، إشراف، جاك دريدا، وجياني فاتيمو، ترجمة، محمد الهاللي وحسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2004، ص: 12).

الصفات الإلهية، وتلصقها بالإنسان، وتختصر تلك العلاقة، في التملك والاستهلاك والاستمتاع، وتشبه الإنسان بالإله، وتشركه معه في الخلق، وعليه، فقد اجتهد طه، وبني أنموذجه الائتماني البديل، والمتفرد، الذي اختص بالأخذ بمبادئ أخلاقية، تجلي فرادة هذا الأنموذج، واختلافه عن الأنموذج الدهراني، اختلافا جذريا.



الفصل الخامس

فلسفة الحياء في مواجهة
التحديات الأخلاقية المعاصرة

يسعى طه، في مشروعه العلمي، إلى تجديد الخطاب الفلسفي، بحيث أضحي خطابا فلسفيا أخلاقيا بامتياز، ما جعله يعيد طرح رؤية جديدة، في إحياء الإنسان المعاصر، انطلاقا من نظرية الحياء⁽¹⁾؛ قصد تذكير هذا الإنسان، الذي يريد إخضاع كل شيء لسيطرته وسطوته، مع ما أصابه من الطغيان، حتى تسرب إلى عقله، أنه سيد نفسه وإلهها، فأعلن موت الإله، وهو لا يدري أنه بهذا الإعلان الطغياني، قد أعلن عن موت نفسه، انطلاقا من الميثاق الأول الذي كان بينه وبين خالقه، والذي شهد فيه بوحداية الخالق سبحانه. ولهذا، فقد أضحي خلق الحياء، هو الخلق الذي يحضى بنظره طه، بقيمة إضافية، تتصف بخاصية الإحياء، هذا الإحياء، الذي يمكن أن يحيي هذا الموت، في روح الإنسان المعاصر.

1. الإنسان المعاصر بين النظرية العقدية والنظرية الميثاقية

تساءل طه، في معرض حديثه، عن المواثيق الغيبية، في مقابل الميثاق الاجتماعي⁽²⁾، عن أسباب احتلال فكرة المعاصرة، أو الإنسان المعاصر، كيان عموم الناس، فانتهمى إلى حقيقة، مفادها، أن فكرة المعاصرة، لم تعد قضية مقتصرة على حضارة معينة، أو شعب معين، وإن لم يملك أسبابها؛ ذلك، لأنها أضحت، موغلة في تفاصيل حياة الإنسان، وفي جميع أرجاء العالم، حتى صارت فكرة المعاصرة، "نموذجا خلقيا ذهنيا، لا عينيا، أو قل نموذجا سلوكيا مجردا، لا مشخصا، وبث هذا النموذج الذهني، في كل أقطار العالم، غربيها وشرقيها، شماليها وجنوبيها؛ فمهما اختلفت أجناس شعوبها، وثقافتها، ومستوياتها الحضارية، فقد أصبحت، تشترك كلها في حفظ هذا النموذج، الخلقى المجرد"⁽³⁾. هذا النموذج، ينسحب أيضا، على كل المجتمعات، والثقافات، والمؤسسات، لأنها تحمل نفس الفكرة المجردة، وتعمل على تنزيلها واستيعابها قدر المستطاع؛ ففكرة المعاصرة قد أخذت صفة التجوال والترحال في جميع ربوع العالم.

(1) - أصدر طه، بداية في 2017 كتابا موسوما بدين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، في ثلاثة أجزاء، الأول، بعنوان: دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، أصول النظر الائتماني؛ والثاني، وسم، بدين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، التحديات الأخلاقية لنورة الإعلام والاتصال؛ أما الثالث، فسمي بدين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب، وقد صدرت هذه الثلاثية، عن المؤسسة العربية للفكر والإبداع ببيروت. حاول فيها الرجل، في هذا المصنف، أن يضع أسس فكر أخلاقي جديد، يستجيب لمطلبين أساسيين: أحدهما، إقدار المسلم على استئناف عطائه الفكري، بعد طول انقطاع؛ والثاني، إعداد المسلم، للإسهام مع الآخرين، في إنتاج فكر، ينقذ الإنسان المعاصر من الهلاك؛ إذ أن هذا الإنسان، حسب فيلسوفنا، قد خان ما ائتمن عليه، من القيم الأخلاقية والروحية، فبات يحتاج إلى تعاقد جديد، بديل عن التعاقد الاجتماعي، يخرج من حالة الخيانة إلى حالة الأمانة، وقد أطلق على هذا التعاقد بالميثاق الائتماني، الذي يصل الإنسان بالخالق، بقدر ما يصله بالمخلوقات، مقيما هذه الصلة المزدوجة، على ضرورة التحقق بخلق الحياء.

(2) - يقصد بالميثاق الاجتماعي، هو ذلك التعاقد، الذي أبرمه الناس فيما بينهم، وبين السلطة الحاكمة، إبان عصر الأنوار، وقد كان يتزعم هذا الاتجاه التعاقدية، فلاسفة العقد الاجتماعي، كما سيتم تفصيل الكلام فيه، في هذا الفصل، وهم: توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو، الذين عاشوا في القرنين السابع والثامن عشر؛ وقد كان منهجهم، هو المنهج الفلسفي المثالي، بمقدمات عقلية؛ حيث تنطلق أطروحاتهم، من فرضيتين، الأولى، حالة الطبيعة؛ وتعني، أن الناس قد عاشوا في حالة الطبيعة، لا تعرف السلطة ولا المجتمع ولا السياسة، قبل قيام المجتمع/الدولة؛ الثانية، العقد الاجتماعي: وتعني، أن الناس، قد انتقلوا من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع، من خلال عقد أبرموه فيما بينهم؛ وقد اتفق الفلاسفة الثلاثة، على هاتين الفرضيتين، غير أنهم اختلفوا في مضامينهما، لكي ينتهي كل منهم، إلى صورة مختلفة عن الآخرين، بصدد الميثاق الاجتماعي.

(3) - طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني -1 أصول النظر الائتماني، مرجع سابق، ص: 13.

إن المعاصرة، بنظر الرجل، لم تعد تحتل مكانا جغرافيا معينا، أو سمات شكلية أو لونية معينة، بل حتى الغرب، الذي ألصقت به تلك الأوصاف، لم يعد كذلك؛ فثقافته، قد تناثرت في أرجاء العالم، وتشبعت به شعوبه، واستولى على قلوب وعقول كثير من الناس؛ فأضحى المسلم، بفضل فكرة المعاصرة الغربية، معاصرا، والإفريقي بفضلها، معاصرا، والآسيوي معاصرا، والمسيحي واليهودي والبوذي معاصرين؛ فالغرب المعاصر، أضحى، نموذجاً خلقيا وذهنيا وسلوكيا، وبالتالي فهو فكرة مجردة، يحملها الكثيرون في صدورهم، وعقولهم، وينطق بها سلوكهم. لكن، ما العيب في أن تكون الفكرة الغربية المعاصرة، هي السائدة في العالم، ما دامت فريدة ونوعية ومهيمنة؟ وهل من ضرر سيصيب الإنسانية، إذا احتلت تلك الفكرة المجردة، عقول وقلوب البشر، ما داموا مفتقرين إلى نموذج يحتذى؟ وما الضرر، إذا احتل هذا النموذج، منزلة فوق منازل النماذج الأخرى، لأنه بات النموذج الوحيد، الذي فرض نفسه على كل ثقافات وشعوب العالم؟

يرى طه، أن الغرب، كفكرة وكنموذج، قد وُسم بسمة أساسية، وهي أنه، نموذج معنوي، يعارض الفطرة السوية؛ تلك الفطرة، التي تعتبر مستودع القيم الأخلاقية، ذات الأصل الديني؛ لذا، فنحن أمام نموذج، يعاند الفطرة، أي، يقف ضد كل القيم الأخلاقية المستندة إلى الأصل الديني؛ فغياب القيم دليل على غياب الفطرة، وهو ما يؤكد بقوله: إن الإنسان المعاصر، "إنسان بلا فطرة، ومن كان بلا فطرة الدين، كان بلا قلب حي، ومن كان بلا قلب حي، كان معدودا في الأموات، ومن مات قلبه، مات كله؛ فإذا، الإنسان المعاصر، الذي ليس له نور من الدين، عبارة عن إنسان ميت"⁽¹⁾؛ فما نراه من قيم في الفكرة الغربية، هي قيم منقطعة الصلة عن نور الوحي، وهدي السماء، وعندما تغيب تلك الفطرة، تغيب معها حقيقة الإنسان، ونصبح أمام جسد لا روح فيه، والمسلم المعاصر، ليس ببعيد عن هذا الطغيان للفكرة الغربية.

يُرجع، صاحب دين الحياء، السبب في طغيان الفكرة المجردة، وتأثيرها على القلوب، التي وصفها بالميتة، إلى الحداثة الغربية، التي دمغت القلوب والعقول، بمختلف قيمها ومبادئها، وفرضت مفاهيمها، وطبقت أحكامها، ولم يعد لأحد، القدرة على مجرد التفكير في الاستقلال، بقيمه ومبادئه، عن قيم ومبادئ الحضارة الغربية، فهي متسلطة عليه، حتى في تفاصيل حياته، وأفكاره، وثقافته، وقيمه. ويعود تأسيس فكرة النموذج المعاصر في العالم⁽²⁾، بنظر طه، إلى نظريات التعاقد الاجتماعي، التي ظهرت إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ وتقوم هذه النظريات، على قناعة الأفراد، بضرورة الاتفاق على الخروج من الحالة الطبيعية، أي ما قبل الدولة، أو ما يعرف بحالة الفوضى، إلى الحالة المدنية المنظمة⁽³⁾. وعليه، تأسست نظريات التعاقد الاجتماعي، عبر ثلاث مراحل، شكلت طفرة نوعية، في التفكير

(1) - طه عبد الرحمن، دين الحياء: نفسه، ص: 14.

(2) - تجدر الإشارة، إلى أن فكرة الأنموذج المعاصر، تضم، كل من الإنسان المعاصر، والمجتمع المعاصر، والثقافة المعاصرة، والدولة المعاصرة، والقيم والمبادئ المعاصرة، وغيرها، مما تشمله المعاصرة في عموم الحضارة الإنسانية.

(3) - تنطلق نظرية العقد الاجتماعي، من الفرضية القائلة، بأن نشوء المجتمع، لم يكن طبيعيا، بل اصطناعيا، حيث كان الناس، يعيشون في الحالة الطبيعية، أي: ما قبل الدولة، من دون قوانين تنظم حياتهم، مما أدى لانتشار الفوضى، الأمر الذي دفع الناس، للاتفاق على عقد بينهم، ينظم حياتهم، وينظم شؤونهم، وموجبه يتخلون عن بعض حقوقهم الطبيعية لصالح الدولة. وتقوم هذه النظريات، على أسس عدة؛ أبرزها، أن ظهور الأفراد يسبق ظهور الدولة، والأفراد في

التعاقد بين الناس، وتبلورت على يد، أبرز منظري النهضة الأوروبية، وهم: توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو.

1.1. نظريات التعاقد الاجتماعي ومراحل تطورها

ظلت نشاطات الإنسان، لعقود من الزمن، تتمحور حول العلاقة بين الأفراد والمجتمع، ببعضهم البعض، من جهة، وبين عناصر الطبيعة والبيئة المحيطة المتنوعة، من جهة أخرى، ونتيجة تطور المجتمعات ونضجها، وتقدم العلوم، باتت فكرة العلاقة بين الأفراد والمجتمعات، تأخذ مسارات ومناحي متعددة، فتبلورت على إثر هذا المخاض، فكرة العقد الاجتماعي. في البداية، كان الناس يعيشون على الطبيعة، القائمة على النزاعات والحروب، مما دعاهم إلى التفكير، في إنشاء تنظيمات تعاقدية، تنظم علاقاتهم الاجتماعية، بغية الدفاع عن أنفسهم، من الأخطار الطبيعية والبشرية؛ وذلك، من خلال تنازل الأفراد، عن قسم من حقوقهم الفردية، كي يلتزموا أمام الآخرين، ببعض الواجبات، من أجل تكوين هيئة تنظيمية، تساعد على البقاء.

لكي يستمر تنظيم الأفراد الاجتماعي، يجب أن يخضعوا إلى مؤسسة، قادرة على توجيه حياتهم الاجتماعية، توجيهها يحميهم من الأخطار، ويخدم حاجاتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؛ فكانت هذه الظروف عاملاً أساسياً على ظهور فكرة العقد الاجتماعي، بشكل طوعي. وكانت آراء المفكرين والرواد الأوائل لفكرة العقد الاجتماعي، تهدف إلى إيجاد معادلة موضوعية، للعلاقة بين الأفراد، من جهة، وبين الحاكم والمحكوم من جهة ثانية، غير أن اختلاف التوجهات، في الأهداف والنتائج، فضلاً عن الاختلاف في الرؤى السياسية، والاجتماعية لهؤلاء المفكرين، حالت دون بلوغ هذا الهدف من فكرة العقد الاجتماعي.

1.1.1. نظرية العقد الاجتماعي عند توماس هوبز

قدم الفيلسوف الإنجليزي، توماس هوبز⁽¹⁾، رؤيته الكاملة، لنظرية العقد الاجتماعي، في كتابه: اللفيثان؛ الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، والذي نشر سنة 1651م⁽²⁾؛ ويعتبر الكتاب، خلاصة فلسفة هوبز؛ حيث يعتقد، أن الإنسان أناني وشرير بطبعه، وتكون الحالة الطبيعية، وفق هوبز، هي "حالة حرب الجميع على الجميع، في الحالة الطبيعية، وهذا هو الأمر السابق على الدولة؛ فالإنسان الطبيعي، تحركه دوافع الرغبة، والطموح، والتفوق على

الحالة الطبيعية متساوون، وهم في علاقة تنافسية فيما بينهم، ولكن يجمعهم شيء واحد، وهو الميل للحصول على الأمن، وهم منطقيون وعقلانيون. ويستطيعون المقارنة بين مزاي الحالة الطبيعية، التي يعيشون فيها، ومزايا حالة الدولة، وبالتالي يفضلون الدولة على الحالة الطبيعية.

(1) - توماس هوبز (1679-1588) Thomas Hobbes : فيلسوف ومفكر سياسي إنجليزي، ظهر نضجه مبكراً منذ صغره، حيث بدأ بدراسة اللغتين اللاتينية واليونانية، وقام بترجمة كتاب ميدي لأوربيدس إلى اللاتينية. تابع دراسته الجامعية وحصل على الإجازة في الفنون سنة 1608. نشر مؤلفات حول علم النفس والفيزياء، خلال الثورة الإنجليزية، استقر في باريس في 1640، حيث خالط هناك الفلاسفة على غرار ديكارت. وقد تأثر بالحروب الدينية، فطور فلسفة جديدة وأصدر مؤلفات عدة، حول عناصر القوانين الطبيعية، والطبيعة الإنسانية، وركائز السياسة، وكان أبرز مؤلفاته، التي أثارت ضجة كبيرة في عصره، ولازلت، وهو كتاب: Léviathan أو الدولة 1651.

(2) - توماس هوبز، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم، رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ودار الفارابي، الطبعة الأولى، 1432هـ - 2011م، أبو ظبي، بيروت.

الآخرين، فيلجأ للعنف، والقتل، لإرضاء رغباته، وغرائزه⁽¹⁾، وهدفه من كل ذلك، هو الحفاظ على الذات. لكن، وبعد وقوع الفوضى في البشرية، يتوصل العقلاء من الناس، إلى ضرورة وجود عقد اجتماعي، هدفه ضمان الأمن؛ وذلك، بإنهاء الحالة الطبيعية، والتي تعني، التخلي عن كل الحقوق الطبيعية للأفراد، لصالح الهيئة الاجتماعية أو الدولة، التي يحق لها استخدام كل ما يلزم لضبط المجتمع، أو يتم ذلك، عن طريق "النقل المتبادل للحقوق، أو التنازل بالاتفاق بين الناس، على التسليم بالسلطة، للحاكم أو لصاحب السيادة، بحيث يؤمن كل لنفسه، الحد الأدنى الضروري للبقاء"⁽²⁾.

ويرى هوبز، أنه جرى اللجوء إلى التعاقد الاجتماعي، من أجل إحلال مقاصده الكبرى، تتمثل في حفظ الحياة الاجتماعية، والمصالح المرتبطة بين الناس. ولضمان بقائهم بعيدا عن الفوضى، أضطر الأفراد إلى التعاقد لإنشاء الجماعة السياسية، فقد اختاروا بمقتضاه، حاكما، لم يكن طرفا في العقد، خصوصا وأن الأفراد، تنازلوا بهذا العقد، عن جميع حقوقهم الطبيعية. وهنا يظهر، أن الضرورة، هي التي بلورت فلسفة العقد الاجتماعي، وليس حرية الإرادة؛ يقول هوبز بهذا الصدد: "وبغية التوصل إلى السلام، وبفضله، إلى حب البقاء، صنع البشر رجلا اصطناعيا، وهو ما نسميه بالدولة، كما صنعوا سلاسل اصطناعية، تدعى القوانين المدنية، التي عمدوا عبر الاتفاقيات المتبادلة، إلى وضع حدها الأول، في أقوال هذا الرجل أو تلك المجموعة، الذين منحهم السلطة المطلقة"⁽³⁾.

يترتب على ذلك، أن السلطان الحاكم، غير مقيد بشيء، إذ هو الذي "يضع القوانين، ويعدها حسب مشيئته، وانتهى إلى تفضيل النظام الملكي، على النظامين الأرستقراطي والشعبي"⁽⁴⁾؛ وهذا ما جعل هوبز، يشبه الحاكم المطلق، بالوحش الأسطوري في العهد القديم: اللفيathan⁽⁵⁾، والذي يملك القوة المطلقة؛ وهذه التسمية، ليست إدانة، أكثر مما هي دليل، على قوته وسلطته الشاملة، وعدم خضوعه لأي اعتبار خارج إرادته. إن جوهر العقد الاجتماعي، والغاية من وجود المجتمع المنظم عند هوبز، يفترض أن تكون السلطة الاجتماعية، سلطة مطلقة؛ فالأفراد قدما ضمن الحالة الطبيعية، كانوا في حرب الكل ضد الكل، أما الآن، وقد تخلى كل منهم عن حقه المطلق في كل شيء، لمصلحة الحاكم، وبتخليهم النهائي، يكونوا قد جردوا أنفسهم، وإرادتهم، من حرية إبداء أي رأي؛ لذلك، كانت السلطة المطلقة "هي روح الدولة، وعندما تنفصل عنها، تتوقف الأعضاء عن تلقي الحركة من الروح، وأما الهدف، فهو الحماية، والطبيعة تفرض الطاعة والمكافحة، في سبيل الحفاظ على الحماية"⁽⁶⁾.

(1) - توماس هوبز، اللفيathan، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، المرجع نفسه. ص: 12.

(2) - المرجع نفسه. ص: 13.

(3) - نفسه، ص: 218.

(4) - روبرت بلر، الثورة الفرنسية وامتداداتها، ترجمة هنرييت عبودي، الطبعة الأولى، 1982، دار الطليعة، بيروت، ص: 62.

(5) - استمدت كلمة اللفيathan من أسطورة الكتاب المقدس العهد القديم، وهي كناية عن وحش عملاق، يمتلك قدرة وسلطانا على الأرض، يعلو فوق الكل، ولا يوجد سلطان مواز لسلطانه. وقد أظهر الرسم على غلاف الكتاب، عملاقا كبيرا، واقفا خلف الجبال، مظهرا نصفه الأعلى، وأمامه حقول وغابة ومدينة كبيرة، ويتألف جسده، من أفراد يكونون تكتلات بشرية متراصة، يمسك بيده اليمنى سيفاً، وهو رمز سلطة الدولة المدنية، ويده اليسرى عصا الأسقف، وهي رمز السلطة الدينية. فهذا العملاق، عند هوبز، هو نتاج الإنسان، ومن صنعه، من أجل حمايته وتأمين راحته، والدفاع عنه.

(6) - توماس هوبز، اللفيathan، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مرجع سابق. ص: 227.

تعرض هوبز، لمثل هذا التصور، إلى انتقادات واعتراضات شديدة من معاصريه، على رؤيته للدولة وسلطتها، ممثلة بشخص الحاكم، وإعطائه الحرية والسلطة المطلقة، لكنه رد تلك الاعتراضات، مدعياً بأن تصوره للسلطة المطلقة، للكيان الحاكم، هو إلزامه بالمسؤولية الكاملة، عبر تحقيق الخير العام، وتوفير السلامة للشعب؛ ويعتبر أن هذه أعظم مهمة، أوكلت للحاكم المطلق، وبدونها "سيعود الجميع إلى حالة الحرب؛ حرب كل فرد ضد الجميع، وإلى كوارثها، علماً بأن مهمة الحاكم المطلق، هي المحافظة بصورة كاملة، على حقوقه"⁽¹⁾.

جملة القول، أن هوبز يمتلك في فلسفة العقد الاجتماعي نظرة متشائمة إلى الطبيعة البشرية، تحركها دوافع الخوف والطمع، فنتج الحرب والخراب؛ ولذلك، كان لزاماً تبني نظرية العقد، التي تخول للدولة حفظ أمن وسلامة ومصالح الإنسان. لكنه، لا يقف عند هذا الحد، بل يمضي قدماً، ليتعدى الحدود النظرية للعقد، إلى اعتبار الحاكم، أو صاحب السيادة، هو المحدد الأول والأخير للخير والشر، والفضائل والقيم الملائمة وغير الملائمة. وهكذا، تكتسب الدولة في تصوره، سمات الدولة الشمولية، أو النظام السياسي الكلياني⁽²⁾، في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، بيد أن الفيلسوف الإنجليزي، كان يقصد من وراء إطلاقية السلطة، أن تتحمل مسؤوليتها عن كل شيء، من أجل تحقيق الخير العام.

1.1.2. نظرية العقد الاجتماعي عند جون لوك

تعد الأعمال السياسية للفيلسوف الإنجليزي جون لوك⁽³⁾، من الأعمال الرائدة، والمؤسسة في الفكر السياسي الحديث؛ وتتأطر نظرية لوك السياسية، في سياق منظومة فكرية وسياسية، تجمع بين العقلانية والتجريبية. وتتميز أعماله بكونها شاهدة على الثورة الإنجليزية الثانية، سنة 1689م⁽⁴⁾، والتي كانت مبشرة بسقوط نظرية الحكم المطلق، المبني على أسس دينية لاهوتية. كما تعكس تلك النظرية، رؤيته لنظام الحكم، وللأسس التي ينبغي أن توجهه، وفي نوعية العلاقات بين الحكام والمحكومين.

(1) - نفسه، ص: 230.

(2) - الكليانية أو النظام الكلياني TOTALITARIANISM: تطلق على نظام الحكم الشامل، وهو وصف للحكم الاستبدادي، هو عادة يكون ذلك النظام، الذي يقوده حزب سياسي واحد، ينفرد بالسلطة، ويسيطر على مفاصل الدولة بكل مجالاتها. النظام الشمولي الكلياني، هو الذي تغيب فيه كثير من الحريات حقوق الإنسان. يتميز هذا النظام عن غيره من أنواع الحكم، بحيث تصبح الدولة، مصدراً لوسائل الاتصال والمعلومة؛ فتتحكم في وسائل الاتصالات، وكذلك في الأيديولوجية التي تقوم أساساً، على كون الدولة المصدر الوحيد لأي شرعية، ومن ثم فإنه لا يمكن أن يوجد أي استقلال للمؤسسة ما. (أنظر الموسوعة العربية، المجلد السادس عشر، مصطلح الكليانية، هيثم الكلياني، ص: 364).

(3) - جون لوك John Locke (1632-1704) هو فيلسوف ومفكر سياسي إنجليزي. درس في كلية كنيسة المسيح في جامعة أكسفورد، درس الطب، ومارس التجريب العلمي، حتى أصبح طبيباً خاصاً، لأسرة أنتوني أشلي كوبر (1683-1621)، لعبت علاقة لوك باللورد أشلي دوراً كبيراً في نظرياته السياسية الليبرالية. وتحت تأثير اللورد أشلي كتب لوك في عام 1667 مقالة خاصة بالتسامح (On Toleration) راجع فيه أفكاره القديمة، الخاصة بإمكانية تنظيم الدولة، لكل شؤون الكنيسة.

(4) - عُرفت الثورة الإنجليزية بالثورة المجيدة (Glorious Revolution)، قام بهذه الثورة البرلمانيون الإنجليز، بالتحالف مع ويليام الثالث، الحاكم الأعلى لهولندا. وقد تمثل نجاحها في عزل الملك جيمس الثاني، وتنصيب ابنته ماري وزوجها وليام أورنج ملكين على إنجلترا. كما تمثل ذلك النجاح بشكل واضح، في إعلان الحقوق التي أصدرها البرلمان الإنجليزي عام 1689، وقد استعرض إعلان الحقوق، المظالم التي ارتكبتها الملك جيمس الثاني في حق الشعب، واشترط على الملك الجديد، عدم القيام بأي عمل يؤدي إلى الانتقاص من حقوق الشعب.

صاغ جون لوك نظريته في العقد الاجتماعي، في الرسالة الثانية من الحكومة المدنية⁽¹⁾، من توصيف الحالة الطبيعية، التي ينشأ في إطارها الناس، قبل أن يتأطروا سياسياً، فهم يتمتعون بمجموعة من الحقوق والحريات الطبيعية، مما ينشأ عنه، صراعات ونزاعات، بسبب افتقار الحالة الطبيعية، لبعض المحددات الضرورية للعيش، في إطار مجموعة بشرية؛ ولذلك، يقترح لوك وجود هيئة حكومية، تضع الأمور في نصابها، يقول لوك في هذا الصدد: "وهنا تظهر حكمة وجود الحكومة، التي تضع الأمور في نصابها؛ وهذا ما يجعلني، أعتبر أن الحكومة المدنية، حلاً ناجعاً، للمشاكل التي تجلبها الطبيعة، حينما يفصل الناس في قضاياهم بأنفسهم"⁽²⁾.

يلخص لوك تلك المحددات الضرورية، للعيش في إطار مجموعة بشرية، في غياب قانون محدد ومقبول، من طرف العموم، كمعيار للحكم، وغياب قاض متمكن، وغير منحاز، في تطبيقه للقانون، ثم غياب سلطة ذات قوة، للتسيير وتنفيذ القوانين، ويسبب هذا الغياب، "سيطر أفراد قليلون على كافة السلطات، وهذا ما يمنع من قيام مجتمع مدني، وبالتالي لا يأخذ شكل الحكومة المدنية؛ إذ أن ميزة المجتمع المدني، هو تجنب التحيز، الذي كان يسيطر على الفرد، في حالته الطبيعية، عندما يفصل في قضايا الخاصة"⁽³⁾. فالناس في هذه الحالات، تحتاج أولاً، "إلى سن قانون ثابت يوافق عليه الجميع، ويقبلونه معياراً، يفرق بين الخطأ والصواب، (...)"؛ ثانياً: فإن حالة الطبيعة تتطلب وجود قاض معروف، له سلطة التصرف في جميع الخلافات، مهتدياً بالقانون الأساسي؛ ثالثاً، الحاجة إلى وجود القوة، التي تسند الحق وتؤيده، وتعيد إليه ما سلب منه"⁽⁴⁾. ومن أجل تثبيت هذه المحددات، والحفاظ على الحقوق وضمان الحريات، ينبغي عليهم إبرام موثيق وعقود، تحول لهم الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة جديدة منظمة، سياسياً واجتماعياً.

إن الغاية من العقد الاجتماعي عند لوك، هي الحد من الصراع، وتجنبه، عن طريق الدفاع عن نظام الحكم، الذي يقوم على وجود حكومة شرعية، منعاً لإساءة استخدام السلطة. كما يتم تقسيم هذه السلطة إلى سلطتين تشريعية تضع القوانين، وتنفيذية تنفذ القوانين، وقضائية تراقب عمل السلطتين التشريعية والتنفيذية. لذلك، فإن السبيل لقيام هذه السلطة، هو "تنازل كل عضو، عن حقوقه الطبيعية، ليضعها بين يدي الجماعة، حتى تتولى حمايتها، عن طريق القانون، الذي تتم صياغته، فتعين الجماعة، أفراداً يتولون مهام السلطة وتنفيذ القانون"⁽⁵⁾. وهنا، يمكن التأكيد، على أن وضعية العقد الاجتماعي، لا تعني سوى إضفاء الصبغة القانونية والسياسية والمؤسسية، على محددات وتحليلات الحالة الطبيعية. وهذا العقد، لا يبنّي على الغلبة والاستغلال، بل هو من طبيعة العقود، التي تستمد شرعيتها من الإرادة الحرة للأفراد، بناءً على قناعاتهم ومصالحهم المشتركة.

(1) - جون لوك، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي، ترجمة، محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، د.ط، الجمهورية العربية المصرية.

(2) - جون لوك، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي، المرجع نفسه، ص: 20.

(3) - المرجع نفسه.

(4) - المرجع نفسه، ص: 108.

(5) - ، المرجع نفسه، ص: 76.

إن هذا، يعد اتفاقاً ملزماً، للأفراد وللحاكم على السواء؛ ذلك أنه، كما تنازل أفراد المجتمع، عن جزء من حقوقهم، في مقابل ضمان تمتعهم بباقي الحقوق والحريات، أصبح ضرورياً في المقابل، التزام الحاكم، بالسهر على تحقيق أهداف العقد، وعلى رأسها، الحق في الحياة والحرية والملكية. وهذا ما يؤكده لوك بقوله: "لا يجب أن يقال أن الحاكم لا يخضع لقوانين دولته، بل الأمر على العكس، وهذا حق الشعوب، ونحن نؤمن بما قاله الحكيم أفلاطون، أن استقرار الأمور في المملكة وسعادتها، إنما يتحقق بطاعة الرعايا لأمرهم، وطاعة الأمير للقوانين، وأن تستهدف القوانين الصالح العام"⁽¹⁾. إن نظرية لوك، تعكس بجلاء، نضج فكره السياسي، في اتجاه ترسيخ مبادئ الحقوق والحريات، مقارنة بغيره من فلاسفة العقد الاجتماعي.

1.1.3. نظرية العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو

صاغ جان جاك روسو⁽²⁾، نظرية العقد الاجتماعي، في كتابه الشهير، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية⁽³⁾. ويفسر فيه روسو نشأة السلطة وتطور آلياتها السياسية، وخطوات تكون المجتمع المدني. وفي هذا الكتاب، يقلب روسو، نظرية هوبز رأساً على عقب؛ وقد كان لهذا الكتاب، وقع كبير في عصر الثورة الفرنسية، ولا زال أثره يمتد، حتى في الوقت المعاصر. تألفت أفكار روسو في زمن الثورة الفرنسية، وتبناها جملة من فلاسفة عصره⁽⁴⁾؛ كما لاقت كتاباته معارضة شديدة، لاسيما، في تبنيه لمقولة، أن صاحب الأمر والشرعة هو الشعب، ويؤكد مقولته هذه، بقوله: "لو كنت لا أنظر إلى غير القوة، وإلى غير ما يشتق منها من أثر، لقلت، إن الخير هو ما يصنع الشعب ما أكره على الطاعة وأطاع، وأحسن من ذلك، أن يخلع النير عنه، عندما يستطيع صنع هذا"⁽⁵⁾؛ فالشعب، حينما يسترد حريته، يصبح هو صاحب الكلمة الأولى.

(1) - المرجع نفسه، ص: 139.

(2) - جان جاك روسو، (1712 - 1778) فيلسوف فرنسي، ساعدت فلسفته في تشكيل الأحداث السياسية، التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية، ومن أهم مؤلفاته، العقد الاجتماعي Social Contract، والذي يوصف بأنه إنجيل الثورة الفرنسية..

(3) - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة، عادل زعير، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية، 1995، بيروت.

(4) - من بين هؤلاء الفلاسفة المعاصرين لروسو، والذين تبنا أفكاره، واعتنقوا مذهب، الفيلسوف دنيس ديدرو Denis Diderot (1713-1784)، وقد سماه المؤرخ الفرنسي، ريمون تروسون في كتابه: دني ديدرو: أو بروميثيوس الحقيقي، أي المحرر الحقيقي للفكر البشري، وبأنه فيلسوف مشاغب، وخطيب مصقع، يجذب من حوله الناس كالمغناطيس. (أنظر: R. Trousson, Denis Diderot - Ou le vrai Prométhée, Paris, Tallandier, coll. « Biographie », 2005, introduction.

وكذلك الفيلسوف لورن دالمبير Jean le Rond d'Alembert (1717-1783)، وهو فيلسوف فرنسي، برز بإشرافه على إصدار موسوعة الفنون والعلوم والحرف، رفقة دنيس ديدرو، كما اشتهر بأبحاثه في الرياضيات، حول المعادلات التفاضلية والاشتقاق الجزئي. (أنظر: الحاج كميل، الموسوعة

الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 2000، بيروت). وأيضاً الفيلسوف والكاتب الفرنسي، ماري آروويه François-Marie Arouet الملقب بفولتير (1694-1778)، والذي كان من أشد أعدائه، والذي عرف بنقده الساخر،

حيث ذاع صيته، بسبب سخريته الفلسفية، ودفاعه عن الحريات المدنية خاصة، وحرية العقيدة والمساواة، وكرامة الإنسان.

(5) - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، مرجع سابق، ص: 29.

يفتح روسو كتابه بقوله: "يولد الناس أحراراً، ويوجد الإنسان مقيداً في كل مكان، وهو يظن أنه سيد الآخرين، وهو يظل عبداً أكثر منهم"⁽¹⁾؛ هكذا، يعيش الناس طوال حياتهم، في كل مكان، مكبلين بالأصفاد، فاقدين لحرياتهم؛ بهذه الكلمات، اشتهرت أعماله في العقد الاجتماعي؛ فقد يكون الناس ملوكاً، ولكنهم يعيشون كالعبيد، بلا حرية حقيقية، فالحرية هي أثنى ما يمتلكه الإنسان. لذلك، يقترح روسو في حال ضياعها، تأسيس نظام اجتماعي، يبلغ حد القداسة، يبنى على تعاقد كلي، بين الشعب وحاكميه، فيقول: "إن النظام الاجتماعي حق مقدس، يصلح قاعدة لجميع الحقوق الأخرى، ومع ذلك، فإن هذا الحق، لا يصدر عن الطبيعة مطلقاً، وهو، إذن، قائم على عهود"⁽²⁾.

يهدف العقد الاجتماعي عند روسو إلى جعل الشعب صاحب السيادة، حيث يتخلى عن اهتمامه بالمصالح الشخصية، والتفرغ للمصلحة العامة؛ في المقابل، يجب أن تكون الدولة عادلة، وفي حال إخلال الدولة ببعدها، يحق للأفراد تغيير الحاكم فيها، بموجب الحقوق ذاتها، التي تنازلوا عنها، يقول روسو: "والميثاق الاجتماعي، لكي لا يكون صيغة فارغة، يشتمل ضمناً، على ذلك العهد، الذي يمكنه وحده، أن يمنح الآخرين قوة"⁽³⁾. ولا شك أن هذا التغيير الجذري، الذي عرفه المجتمع الأوروبي، في الميثاق الاجتماعي والسياسية، جاء نتيجة "ما أحدثته الثورة الفرنسية، من تغييرات في بنية المجتمع، قد أصابت كل جوانب الحياة. غير أن الإضافة الأساسية، تمثلت في تحديث الوضع السياسي، وإقامة نموذج للدولة، القائمة على قواعد العقل، وسلطة الشعب، وسيادة القانون"⁽⁴⁾. إن العقد الاجتماعي عند روسو، هو ميثاق يتنازل بموجبه الأفراد عن جزء من حقوقهم، وبذلك، ينهي العقد، عهد الفطرة والحالة الطبيعية، ويعمل على إنشاء المجتمع، حيث تصبح السيادة من حق المجتمع.

يؤكد روسو إذن، أن صاحب الأمر، والحاكم الحقيقي، هو الشعب نفسه، لا فرق فيه بين شريف أو وضيع؛ ولكي يعمل هذا الشعب، حين تشكيله للمجتمع السياسي بشكل قانوني وسليم، لا بد من أن توجد قوانين سارية على الجميع، ففوة المجتمع، تكمن في "وجود عهود وقوانين، لتوحيد ما بين الحقوق والواجبات، ورد العدل إلى غايته"⁽⁵⁾؛ ومن ثم، ليس ينبغي أن يكون واضع هذه القوانين، منحازاً لصالح فئة دون أخرى، أو أشخاص دون آخرين؛ بل، ينبغي أن يتغيا، من خلالها المنفعة العامة، والصالح العام. هكذا، قد بذل أصحاب تلك النظريات، جهوداً علمية وفلسفية كبيرة. فلم تكن تلك النظريات والأفكار تروق أصحاب السلطة النفوذ المطلق، الذين رأوا فيها اختزالاً لأدوارهم وشخصياتهم وتأثيراتهم. وعلى العكس من ذلك تماماً بالنسبة لكثير من المجتمعات الشعوب المعاصرة لها؛ فقد كانت تلك الأفكار والنظريات الفلسفية والسياسية، التي ظهرت فيما بعد، محفزة وملهمة لهم.

وعليه، يدعو طه بعد ذلك، في مشروعه الفكري التجديدي، إلى الانتقال من نظريات العقد الاجتماعي، والسياقات السياسية، التي استُبنيت فيها، والتي كانت تعبيراً عن حاجة مخصوصة، في عصر معين، إلى نظرية أكثر

(1) - المرجع نفسه، ص: 49.

(2) - نفسه، ص: 29.

(3) - نفسه.

(4) - عز الدين عبد المولى، في الرؤية الغربية لتاريخ الحضارة، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الرابع، ذو القعدة 1416هـ/1996م، ص: 114.

(5) - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، مرجع سابق، ص: 74.

تطورا وعمقا، وتعبيرا عن روح الإنسان وفطرته، في وقت أكثر معاصرة وتقدما، إلى نظرية الميثاق الإلهي، كشرط مبدئي، لبناء المنظومة الأخلاقية، القائمة على مركزية الحياة.

1. 2. من التعاقد الاجتماعي إلى الميثاق الأخلاقي الإلهي

لا مشاحة، في أن جزءا كبيرا من الإحياء الغربي، إبان عصر النهضة، قام على ثقافة العقد الاجتماعي، بين الحاكم والرعية؛ عقد، قائم على الحقوق والواجبات، بين كل طرف، وهو ما كان سببا، في تحرير العقل الغربي، من سيطرة الكنيسة، والسلطة معا. أما نظرية العقد الأخلاقي الإلهي، وثقافة الميثاق، التي يدعو إليها فيلسوفنا، فهي عودة إلى الميثاق الأول، والأزلي، بين الخالق سبحانه، وبين الإنسان؛ ميثاق، لا ينحصر في الحقوق والواجبات وحسب، بل يتعداه إلى شهود الإنسان، وشهادته على الأمانة، التي استُخلف عليها، وعلى التشريف والتكليف، بتحمل مسؤولية هذه الشهادة، وهذه الأمانة، في العالم المرئي، كما أن هذا الميثاق الإلهي، ينزل مرتبة عليا عن عالم الشهادة؛ فقد شهد آدم وجميع البشر، عندما كانوا في عالم الذر، قبل أن يشهد الإنسان عالم الملك؛ أي، قبل أن يعيش الإنسان في عالم المادة.

1. 2. 1. قصور النظرية العقدية عن إدراك ماهية الوجود الإنساني

لما كانت تلك النظريات العقدية، على الرغم من مقبوليتها، واستجابتها لأسئلة النهضة الأوروبية، وقطعها مع الزمن الكنسي السلطوي المطلق، وتدشينها لعصر جديد، عصر الحقوق والحريات، فإنها في نظر طه، تدور في عالم مادي محض، وهو ما سمي بعالم الملك؛ ذاك العالم، الذي لا يعي الإنسان المعاصر سواه، ولا يدرك غيره من العوالم الأخرى؛ فالغرب بالنسبة له، هي مسلمة جوهرية، لا يستطيع أن يشهد غيرها، لإيمانه، وبقينه، بأنه لا وجود لعالم آخر، فوق عالم الملك، فهو قد طلق هذه الفكرة، وأبعدها عن تفكيره، ليتفرغ للوجود المحسوس، ويجري عليه تجاربه، ودراساته، ليعيش على نتائجه، ظنا منه، بأن لا إله، ولا دين، والحياة مادة.

في خضم هذا التيه، الذي يعيشه الإنسان المعاصر، والذي أدخله في غيبوبة طويلة الأمد، مات معها قلبه وضميره، فلم تعد له رؤية تحدد اتجاهه، بل لم يعد في مقدوره، التحكم في مآلات تفكيره المجرد، حتى أهلك نفسه، وهلك الإنسان بملأه، يقترح فيلسوفنا، نظرية جديدة، تقلب منهج نظريات العقد الاجتماعي، رأسا على عقب، وتُرجع الحياة لحال الإنسان الميت، وهي النظرية الميثاقية، التي تهدف كما يقول: إلى "نقل الإنسان المعاصر، من حالة الممات، إلى حالة الحياة، عن طريق مفهوم الموائمة؛ ولما كان الممات المقصود، هو موت القلب، والحياة المقصودة، هي حياته، فقد جاء مدار هذه الكتب الثلاثة، على إحياء قلب الإنسان المعاصر، على أساس، أن الحياء، لا يكون إلا بإعادة الاعتبار للقيمة الخلقية الكبرى، التي هي الحياء"⁽¹⁾.

سعى الرجل إلى رفع مستوى التحدي، أمام مشاريع فلسفية واجتماعية كبيرة، أثرت في الفكر والثقافة والسياسة الأوروبية، عبر قرون طويلة، وبلورت أنموذجا تعاقديا، بات يعد مرجعا سياسيا واجتماعيا كونيا، ليبرهن على علو كعب

(1) - طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني -1- أصول النظر الائتماني، مرجع سابق، ص: 17.

الفلسفة الإسلامية الائتمانية، التي ما فتئ يبرز فرادتها وتميزها، عن الفلسفات الدهرانية. وهذا التفرد، هو الذي جعله يكشف عن نظريته البديلة، لنظريات العقد الاجتماعي، التي قام عليها الإنسان المعاصر، نظرية تتصل بعالم الملكوت، بقدر ما تتصل بعالم الملك، أي أن لها وصل ليس بالعالم المادي وحسب، وإنما لها تعلق بعوالم أخرى، قد لا يدركها الإنسان بعقله المجرد، بل يدركها بروحه، وفطرته، في اتصاله بتلك العوالم غير المادية.

تختلف النظرية الميثاقية، عن النظرية العقدية، من أوجه عدة؛ أولاها، "أن الموائمة التي حصلت في عالم الملكوت، حصلت بين الإنسان وخالقه، وليس بين الإنسان والإنسان، كما في النظرية العقدية، فهي موائمة روحية، وليست موائمة اجتماعية"⁽¹⁾؛ إذ ليس الذي بني على الميثاق الإلهي، كالذي يبنى على العقد البشري؛ فالميثاق الذي عُقد بين الإنسان وخالقه، ميثاق روحي، حملته روحه في عالم الغيب، وفطرته في عالم الشهادة، وتأسس على ميثاق الإلهاد الإلهي، الذي أشهد فيه الإنسان، وأقره بوحدانيته، وربوبيته، وأمريته على خلقه، وميثاق ائتماني، حمله فيه الأمانة، أمانة الاستخلاف، بموجب شهوده وشهادته، على وجود ووحدانية الخالق.

ولما كانت النظرية العقدية الغربية، تقرر أن الانتقال من الحالة الطبيعية، التي عانى فيها الإنسان الأول، من الحروب والصراعات، إلى الحالة المدنية، التي تنتظم فيها شؤون البلاد والعباد، وتستقر فيها الحقوق والواجبات، ويعم السلم والأمن والقيم، يعد عملا انتقاليا مهما في حياة الناس، فإن النظرية الميثاقية، تستند كذلك، على حالة طبيعية، لكن ليست كطبيعة الإنسان، قبل سريان مفعول العقد الاجتماعي، بل حالة، وُجدت، بنظر طه، في عالم الملكوت؛ هذا العالم، الذي يتصرف فيه الإنسان بروحه، وإدراكه، في ارتباطه بعالم الغيب، فتصبح الحالة الطبيعية الميثاقية، حالة أخلاقية، لا مثيل لها، لا حالة صراع وحروب، وتضحى في نفس الآن، حالة مُلكية خالصة. لذلك، وجب على الإنسان المعاصر، الخروج من الحالة الملكية، التي هي الحالة الطبيعية، في النظرية العقدية، إلى الحالة الملكوتية، التي هي الحالة المدنية في النظرية العقدية؛ وهو ما يعني، عودة الإنسان المعاصر إلى الأصل، الذي أُشهد فيه على الميثاق الغيبي، أي إلى الحالة التي تسود فيها الفطرة السليمة، حالة عروج الروح، وارتقائها بالقيم، حينذاك، يدرك الإنسان، عوالم أخرى، يمتزج فيها الروح بالجسد، ويتداخل فيها عالم الغيب بعالم الشهادة.

ومما لا شك فيه، أن الرجل، بنى هذه الرؤية الميثاقية الائتمان، على مسلمة تعدية الوجود الإنساني؛ أي أن الإنسان يحيا في عوالم متعددة، حيث يتصل كيانه بعالمين اثنين، عالم مرئي، يرتبط فيه جسمه بروحه، وعالم غيبي، يتصل فيه بروحه وحدها، بحيث يُوجد في العالم المرئي، كما يتواجد في العالم الغيبي. ولما استقر في عقول وأذهان الناس، أن الإنسان لا يعيش إلا بعالمه المادي، حتى أضحى هذا العالم مقرا للخلود والاستقرار، فإن الأمر، على غير ما اعتقده أولئك الناس؛ والدليل على ذلك، أن الإنسان، بموجب كينونته المزدوجة، المادية والروحية، لا ينفك عن انوجاده

(1) - المرجع نفسه.

الملكي، وتواجهه الملكوتي⁽¹⁾؛ لذلك، كانت "الملكمة الإدراكية للإنسان، ليست واحدة، بل ملكتين اثنتين، كل واحدة منها تتعلق بأحد العالمين، نسمي إحداهما، بالملكمة الإدراكية الملكية، والأخرى، بالملكمة الإدراكية الملكوتية"⁽²⁾.

ولا شك أن بين الملكتين الإدراكيتين، اتصال كبير ومهم؛ بحيث، إن من الإدراكات المادية المحسوسة الملكية، ما ينطوي على بعض اللطائف المعنوية، والمقاصد الغيبية الملكوتية، كما أن من الإدراكات الروحية المعنوية، ما يتوسل إليها بوسائل مادية، وأسباب ملكية. وهنا، يظفر طه، بحقيقة علمية، تبلورت لديه، حين تأسيسه للنظرية الميثاقية، وهي أن الحقيقة الإنسانية، حقيقة تواتقية، ابتداء من إشهاده في عالم الدر، وعودة إلى هذا الميثاق، حين يضل الطريق، ويتيه المقصد في حياته، فلا بد، أن يعود إلى أصله.

وهذا عكس النظرية العقدية، التي كانت تبحث عن السبل، لإخراج الإنسان، من حالة التوحش إلى التمدن، في حين، أن الحقيقة التواتقية الإنسانية، تعمل على مساءلة الإنسان، على وفائه بمقتضيات الميثاق من عدمه، حتى إذا وفى الميثاق حقه، كان وجوده في عالم الشهادة، وجوداً ملكوتياً تشريفاً له، أما إذا لم يوف الميثاق حقه، فقد يوكل إلى نفسه، ومن وُكل إلى نفسه، لم يحض إلا بالوجود الملكي. إن الحقيقة التواتقية، بالنسبة لطه، هي تعاهد أخلاقي روحي، يضبط علاقات التعامل بين الناس وخالقهم؛ فيلزم من ذلك، "أن التواتق فعل روحي صريح، إذ يتأسس على عدد من المعاني الدقيقة، التي لا يمكن أن ينشأها العقل المادي من عنده، كالوعد والصدق، والثقة والوفاء؛ كما يلزم أن التعاقد الاجتماعي، لا يستقيم إلا إذا استند إلى هذه المعاني الروحية"⁽³⁾.

1. 2. 2. النظرية الميثاقية ومقصد إحياء الإنسان المعاصر

من هذا المنطلق، سعى طه، إلى إحياء الإنسان المعاصر، من خلال رسالته، الموجهة بنظره، للمسؤول الأول، وهو الفقيه المسلم، باعتباره، المبلغ عن الله وعن رسوله الكريم، لإخراجه من ظلمات الحالة العقدية، التي خان فيها الأمانة التي ائتمن عليها، إلى نور الحالة الميثاقية الائتمانية. وهنا تظهر مسؤولية الفقيه عند الرجل، ووظيفته الأساسية، في نقل الإنسان، من الحالة العقدية الاختيائية، إلى الحالة الميثاقية الائتمانية. لقد عظمت مكانة ووظيفة الفقه والفقيه العالم المسلم، عند طه، في النظرية الميثاقية، هذه المكانة، يرى الرجل، أنها لا ترقى، إلا برقي الوحي، الذي يشغل عليه،

(1) - استعمل طه، في تحليل متقدم، مسلمة تعدية الوجود الإنساني، مصطلح عالم الملك، الذي يدل على العالم المرئي، ومصطلح الملكوت، الذي يدل على العالم الغيبي، وذلك لاعتبارات متعددة، منها: أن مفهوم الغيب، قد ضُيق تضيقاً كبيراً، حتى أنه لم يعد يدل، إلا على ما يستحيل شهوده، إلا في الحياة الأخرى؛ لكن مفهوم الغيب، يشمل أكثر من هذا المعنى، يقول الرجل، عن مفهوم الغيب الواسع، هو: "ما يمكن شهوده، بوجه من الوجوه، ولو لم نشهده عياناً في الحاضر؛ واتقاء للبس، ودفعاً لشبهة الدلالة الميتافيزيقية، أو شبهة الدلالة الأسطورية، التي يوردها خصوم الدين، آثرنا أن نستبدل به لفظة الملكوت، الذي يفيد ما يمكن شهوده بوجه من الوجوه، عاجلاً أو آجلاً، مصداقاً لقوله تعالى: "وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين" سورة الأنعام الآية: 75. (أنظر: طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني -1- أصول النظر الائتماني، مرجع سابق، ص: 35-36. ومنها كذلك، أن مصطلح العالم المرئي، هو وصف للعالم الخارجي، كما هو عند بعض الثقافات الأجنبية، وهذا المفهوم، يوحي بأن العالم لا يمكن إدراك وجوده، إلا بالرؤية الحسية، وهذا استعمال يضيق معنى الوجود تضيقاً؛ يقول الفيلسوف: "وجود العالم، يدرك بكل قوى الإدراك التي يملكها الإنسان، ظاهرة كانت أو باطنة؛ لذلك، نعدل على عبارة العالم المرئي، إلى عبارة العالم الملكي". (أنظر: طه عبد الرحمن، دين الحياء، نفسه).

(2) - نفسه، ص: 37.

(3) - نفسه، ص: 19.

والذي هو مدار تفاعل الإنسان مع الوجود والحياة. ولذلك، ميز بين نوعين من الفقه؛ أحدهما، الفقه الائتماري، وهو الذي يطغى عليه جانب التكليف، الذي يتصل بظاهر الأحكام الشرعية؛ ثانيهما، الفقه الائتماني، نسبة إلى الأمانة، الذي يبرز فيه جانب الأمانة، التي تتصل بالقيم الأخلاقية، التي تضمنتها الأحكام الشرعية⁽¹⁾.

لقد أخذ النظر الفقهي عند طه، في التعامل مع الخطاب الشرعي، ثلاث مستويات مختلفة؛ الأول، وهو مستوى النظر، الذي هو عبارة عن العلم بأحكام الشرع، والذي ينقسم بدوره، إلى نظر اجتهادي، يختص باستنباط الأحكام الشرعية، من أدلتها التفصيلية، ونظر أصولي، يشتغل بالبحث في الأصول والقواعد العامة، التي تتحدد بها طرق الاستنباط، ونظر تفكري، على ضربين؛ أحدهما، نظر تفكري ائتماري، يختص بالبحث في المبادئ والأصول العامة، التي ينبني عليها ظاهر الأحكام الشرعية؛ ونظر تفكري ائتماني، يختص بالبحث في المبادئ والأصول، التي تنبني عليها القيم الأخلاقية، المنضوية تحت الأحكام الشرعية.

الثاني، وهو مستوى العمل، الذي يتطلبه الفقه، سواء كان فقها ائتماريا أو ائتمانيا، فلا فقه بدون عمل، وإلا كان فقها مجردا، لا يعتد به؛ أما الثالث، فهو مستوى الاستعمال، الذي يشترطه الفقه الائتماني؛ والمقصود بالاستعمال، عند صاحبنا، هو مراقبة الآخرين في العمل بالأحكام الشرعية، وهو على نوعين من الاستعمال: "الاستعمال الائتماري، وهو مراقبة الآخرين، في العمل بظاهر الأحكام الشرعية، أي بصورها القانونية، أو التشريعية؛ والاستعمال الائتماني، وهو مراقبة الآخرين، في العمل بباطن الأحكام الشرعية، أي مراقبتهم في التخلق بالقيم الثاوية فيها"⁽²⁾. لكن المعتبر الواقعي في الاستعمال، بالنسبة له، هو الاستعمال الائتماني، بينما الاستعمال الائتماري، الذي يأخذ بظاهر الأحكام الشرعية، قد تنقلب المصالح فيه إلى مفاسدة، ما لم تنزل فيه الأحكام الشرعية عند الإنسان، إلى مرتبة الأمانات.

هكذا، قرر الرجل، أن من بين أهم أصول النظر، والتفكير الائتماني، المرتبط بالفقه الحي، هو "النظر الذي يختص بالبحث، في المبادئ والأصول العامة، المبنية على القيم الأخلاقية، المنطوية في الأحكام الشرعية"⁽³⁾؛ وانطلاقا من هذا التعريف، استجلى طه، بعض الأصول، التي تضمنها النظر الائتماني، أولاها: "تؤخذ القيم الأخلاقية، من الأحكام الشرعية، بطريق الاستدلال؛ إذ يستخرجها الناظر من هذه الأحكام، بإعمال العقل على قانونه"⁽⁴⁾. ثانيها: "تؤخذ القيم الأخلاقية، من الأسماء الحسنى، بطريق الاستبصار؛ إذ يدركها الناظر، إدراكا مباشرا، هو إلى الشعور

(1) - من المعلوم أن الرجل، قد انتقد جملة من الفقهاء القدامى، الذين حملوا على عاتقهم جانبا مهما، من جوانب التشريع الإسلامي، وهو الفقه وأصوله، واعترض بالضبط، على قضية، اعتبرها مصرية في الممارسة الفقهية الإسلامية، وهي قضية الأخلاق، والقيم، التي يمكن أن تستنبط من الأحكام الشرعية؛ فالجانب الأخلاقي والقيمي، الذي تحمله هذه الأحكام الشرعية، لم يأخذ حظه الوافي من الدراسة والتحليل، والعمق المعرفي والفلسفي؛ لذلك، فهو يؤكد، هنا، على أن التكليف دائما يرتبط بالأمانة، وما هو موجود الآن، هو تكليف في غياب جانب الأمانة، حيث يكون المكلف، قد استفرغ الجهد والوسع في العمل بظاهر الأحكام، غير ملتفت إلى القيم الأخلاقية، التي تتوي ورائها. (لمزيد من التفصيل في هذا الجانب، يرجى النظر في الباب الثاني، من كتاب: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق).

(2) - طه عبد الرحمن، دين الحياة: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، مرجع سابق، ص: 22-23.

(3) - المرجع نفسه، ص: 21.

(4) - نفسه، ص: 22.

الوجداني، أقرب منه إلى الاعتبار الاستدلالي؛ فلا بد للناظر من مستبصرات، لبناء استدلالاته، إذ تنزل منزلة المسلمات الأولى، لا بد منها لكل ناظر⁽¹⁾. ثالثها: أن "الأحكام الشرعية، عبارة عن تحليلات للأسماء الحسنى؛ إذ لا بد من وصلها بهذه الأسماء، حتى يستدل بها، على القيم الأخلاقية التي تتوي فيها"⁽²⁾. رابعها: أن "الائتمان، عبارة عن رعاية القيم الأخلاقية، المبنوثة في الأحكام الشرعية؛ إذ إن هذه القيم الأخلاقية، ليست من كسب الإنسان، إنما فطر عليها؛ والذي يبدو من كسبه، هو إقامتها، إذ بهذه الإقامة، تفرغ ذمته"⁽³⁾.

إن هذه الأصول المعتمدة، هي مدار النظر الائتماني، المؤسس لفلسفة الأخلاق، المبنية على قيمة الحياء، والتي تنظر إلى الفقه الإسلامي، والأحكام الشرعية، من باب الأمانة والمسؤولية الأخلاقية، بالدرجة الأولى، ولا تقوم إلا على الشاهدية الإلهية، التي من مقتضياتها، شهود الخالق، ومراقبته في الائتمان بهذه الأعمال؛ ولذلك، كانت صلة الخالق بال مخلوق، مبنية على الشهود والمشاهدة، في جميع أعمال العباد. على أساس هذا التصور، كانت من بين أهم القيم، التي تصدر سلم الأخلاق في الإسلام، بموجب المنزلة العظمى التي تنزلها الشاهدية الإلهية، هي قيمة الحياء. فليس بدعا، من أن يطالب فيلسوفنا، الإنسان المعاصر، بعد أن استبدت به المعاصرة، وحاصرتها من كل جوانب حياته، الدخول في حالة الائتمان، من باب خلق الحياء، والتشبع بفلسفته، التي لا تحصل بطريق الأمر، بقدر ما تتحصل عن طريق الائتمان.

2. القيم الأخلاقية الائتمانية وأسماء الله الحسنى

ولمواجهة تلك التحديات الأخلاقية، انبرى طه، إلى إبراز الجانب المعرفي من النظر الإسلامي العملي، باعتباره نظرا علميا، يسلك فيه طرق الاستدلال؛ فاجتهد، في استجلاء أسباب النظر، أخلاقيا وأسمائيا، إذ بالأخلاق، تأخذ الأحكام الشرعية معقوليتها، في توسلها بأسماء الله الحسنى، على اعتبار أن القيم الأخلاقية، مستمد من هذه الأسماء.

أحصى طه، عددا من الخصائص المهمة، التي تتصف بها أسماء الله الحسنى، وذلك للأهمية القصوى، التي تحتلها الأسماء والصفات الإلهية، في التخلق والتعلق بالذات العلية، في الفلسفة الائتمانية. هذه الخصائص، تتمثل إحداها، في التخلق والتعلق بأسماء الله الحسنى، وأن هذا الخلق، لا يوجد في شيء أسمى منه؛ والثانية، هي أن الأسماء الحسنى، لامتناهية، لا في أعدادها، ولا في معانيها ومضامينها.

2. 1. أسماء الله الحسنى مصدرا للقيم الأخلاقية

من بين أهم المسلمات العقدية، اليقينية الراسخة، لدى الإنسان المسلم، هو أن ذاكرته الفطرية الغيبية، تحتفظ بوجود وقيام ميثاق غيبي، قبل خلقه، يسمى بميثاق الإشهاد؛ هذا الميثاق أو الإشهاد الإقراري، مقتضاه، أن الله تعالى، عرض على الإنسان قبل خلقه، بعد أن أراه آياته العظمى، وكمالاته الجليلة، أن يُقر بأنه الواحد في ألوهيته وربوبيته،

(1) - نفسه.

(2) - نفسه.

(3) - نفسه.

وأشهدده على وحدانية خالقيته ورازقيته؛ فحين عرف الإنسان، أن لا خالق سواه، ولا رازق سواه، أقر بتلك الشهادة، فحفظت في ذاكرته الفطرية الروحية؛ وهذا العرض الإلهي، يعتبر الشهود الأول، وهو أول شهود يُشهدده الحق لخلقه، على وحدانيته المطلقة، خلقا ورزقا وأمرًا⁽¹⁾.

هذا ما يجعلنا نهندي، إلى أن ميثاق الإشهاد الإقراري، أو الشهادة الأولى، هي الأصل في ارتباط الإنسان بالله، بعد ما شهد آياته الكبرى وعظمته، وكماله؛ ولما أدرك الإنسان تلك الكمالات الإلهية، التي تعبر عنها صفاته وأسماءه الحسنى، عرض عليه ميثاقا آخر، وهو ميثاق حمل الأمانة⁽²⁾، مقابل تشريفه بخلافته عنه على الأرض، وجعله سيد الكون، وتسخير له، بكل إمكاناته وطاقاته، وتكليفه بمسؤولية الحفاظ عليه، والعمل الصالح فيه، والتعبد له وحده، والتخلق بمكارم الأخلاق؛ فكان ميثاق الائتمان، هو الأصل الثاني، في ارتباط الإنسان بالله، وإدراك الصلاحات العملية، التي تعد أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، مصدرا أساسيا لها؛ وهكذا، يكشف طه، أن أسماء الله الحسنى، وصفاته، هي المصدر الأسمى، للقيم الأخلاقية، التي يتحقق بها الصلاح، في حياة الإنسان المسلم.

كشف الرجل عن هذه العلاقة الخلقية، والارتباط الوجداني الوثيق، الذي ينبغي أن يجمع بين الإنسان، وبين أسماء الله الحسنى، وصفاته العلى، على أنها علاقة ائتمان، لا علاقة احتياز؛ أي أن ارتباط الإنسان بأسماء الله الحسنى، ينبغي أن يكون تخلقا بها، واتصاف بأوصافها؛ فيأتي هذا التخلق، على مقتضاه الائتماني. وفي هذا الصدد، يقول: "وإذا عرفت أن التخلق، على شرطه الائتماني، إن تقربا أو تجردا، لا يحصل إلا بالأسماء الإلهية وفيها، فاعلم أن للأسماء الإلهية، خصوصية، ليست لغيرها، وهي أنها المصدر الذي تؤخذ منه القيم أخذا مباشرا، أي استبصارا، كما أنها هي المورد الذي ترجع إليه"⁽³⁾.

كما أن الشريعة الإسلامية، نزلت بنظره، على مقتضى أسماء الله الحسنى، وصفاته العلى؛ فكانت أحكامها الشرعية، ينبغي ألا تستنبط إلا من قيمها؛ فاسم الرحيم مثلا، هو اسم من أسماء الله الحسنى، وهو مصدر قيمة الرحمة، ومرجعها؛ فالإنسان، ليس له من سبيل، إلى معرفة صفة الرحمة أو التخلق بها، إلا بإدراكه لتجلي الله سبحانه باسمه الرحيم على خلقه، فيعرف الرحمة باسم الرحيم، وتجليات قيمتها في حياته ووجوده. ومن تجليات أسمائه وصفاته، أنها تقتضي الإدراك المباشر لدلولاتها، والتخلق بهذه المدلولات؛ فيقتضي اسم الرحيم، "الإشفاق، ويقتضي اسم الرزاق، إعطاء الرزق، ويستلزم اسم اللطيف، التلطيف؛ فكل اسم من الأسماء الإلهية له مقتضى، وكل ذي حياة يبين مقتضى

(1) - تدبر الآية الكريمة، قال الله تعالى: "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ، وَكَذَلِكَ نَقُصُّ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ" الآيات: 172-174، سورة الأعراف.

(2) - تدبر قوله تعالى: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" سورة الأحزاب الآية: 72.

(3) - طه عبد الرحمن، دين الحياء: مرجع سابق، ص: 71.

تلك الأسماء، بحياته ووجوده، وهو في الوقت نفسه، يسبح لله الحكيم بعدد أجهزته⁽¹⁾. وبهذا، يلزم التلاؤم بين أسماء الله، وتحلياتها، وبين الإدراكي الإنساني لها، هذا الإدراك، الذي يقتضي الإقرار بعظمة الألوهية والربوبية، سلوكا ومنهج حياة.

على الجملة، فقد ظهر، أن أسماء الله الحسنى، هي تجليات للكمالات الإلهية المطلقة، أي تجليات لقيم الجلال والجمال، التي تنوي وراءها؛ فبات من الواجب على الإنسان، الاشتغال بالثناء، الذي توجه به هذه الكمالات، وذلك، بالعمل على التوجه صوب هذه القيم الأخلاقية السامية، التي تعبر عنها الأسماء الحسنى، بما يجعل حقائقها وفوائدها، تغمر حياة الإنسان. هنا لا بد من الإشارة إلى قضية مهمة، وهي بروز خصوصية المنظور الطهاوي في التعامل مع القيم⁽²⁾؛ هذا المنظور، القائم على استيفاء شروط ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي، الذي ينظر إلى تلك القيم، نظرة مختلفة، عما هو سائد في الأوساط الفكرية والفلسفية، سواء العربية أو الغربية؛ حيث يُنزل القيم الأخلاقية، منزلة الآيات الملوكوتية، ويتم التعامل معها على هذا الأساس.

هذه الرؤية تختلف عن المنظور الدهراني، الذي يتعاطى معها، على أنها قيمة مُلكية، أي لا تتصل بعالم الملوكوت، أكثر اتصالها بعالم الملك المادي؛ يقول الرجل، مبرزا هذه الرؤية: "ولا يخفى على ذي لب، أن القيم، هي المعاني الروحية، التي أعطيت للإنسان، لكي يتمكن من العروج بروحه إلى عالم الملوكوت؛ والشاهد على صفتها الملوكوتية، أن هذه المعاني، لا توجد في عالم الملك، وجود الأشياء المتصفة بها، فلا نراها بأبصارنا كما نراها؛ فالشيء الجميل، مثلا، موجود في هذا العالم، لكن الجمال، الذي هو صفة له، غير موجودة فيه، إذ هو، أصلا، معنى لا يقوم إلا بعالم الملوكوت، فيتنزل على الشيء، محددًا لصورته، رافعا لرتبته"⁽³⁾.

لتأكيد خصوصية هذا المنظور، في المجال التداولي الإسلامي، الذي يؤسس لفلسفة الاختلاف، ومشروعية الاختلاف، بين النظيرين المملكي والملوكوتي، فقد فرق طه، في تحليله لمبدأ اختلاف الآيات، بين الظاهرة والآية؛ فالظاهرة هي الحدث المرئي، كالأحداث الطبيعية أو الوقائع الجودية أو السلوكية، والمحددة بزمان ومكان، وحاملة لأوصاف، تقوم

(1) - إدريس الزكاوي، جمالية النسق التعبدي في الكون، أو موسيقى الكائنات من منظور النورسي، دراسة في الكليات، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية والعشرون، العدد 87، شتاء 1438هـ-2017م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص: 57. نقلا عن سعيد النورسي، إشارات ضمن كليات رسائل النور، سوزلر للنشر، الطبعة الرابعة، 2005، القاهرة، ص: 25.

(2) - يستشكل طه، مصطلح القيمة، كما هي عادته في نحت مصطلحاته الخاصة، واستشكال قضاياها، التي تتلاءم والمجال التداولي الإسلامي العربي، فيقول في كتابه الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري: "معلوم أن لفظ القيمة، اسم هيئة يدل في الاستعمال العادي، على قدر الشيء أو مقداره؛ ويدل في الاصطلاح، على معانٍ تختلف بحسب المجالات، التي يرد فيها، اختلافاً يزيد أو ينقص عن هذا الاستعمال العادي؛ ففي المجال الفلسفي، القيمة هي عبارة عن المعنى المثالي، الذي يستحق أن يتطلع إليه المرء بكلية، في الإتيان بأفعاله على مقتضاها؛ وبناء على هذا التحديد الفلسفي الإجمالي لكلمة قيمة، يجوز أن نستعمل لفظين آخرين، يسدان مسدها، أحدهما، اختص به الفلاسفة، وهو لفظ المثال أو قل المثال الأعلى؛ ونذكر من المثل التي اشتغل بها المتقدمون منها: الخير والحق والجمال، ونذكر من المثل التي اشتغل بها المتأخرون، منها: الحرية والمساواة والعدل؛ أما اللفظ الثاني، فقد اختص به علماء الأصول، وهو لفظ المصلحة في مدلوله المعنوي، الذي يقتزن بمدلول الصلاح، إذ المصلحة في كل ما يصلح به حال الإنسان؛ ونذكر من المصالح التي أجمعوا على دلالة النصوص الشرعية عليها المصالح الخمسة، وهي: الدين والنفس والعقل والمال والعرض. (أنظر: طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مرجع سابق، ص: 16).

(3) - طه عبد الرحمن، دين الحياة: مرجع سابق، ص: 71-72.

بينها علاقات فيزيائية، مثل ظاهرة نزول المطر، وتسمى باسم عالم الملك، نظرا لورود كثير من الآيات القرآنية، تحمل لفظة الملك، كناية عن عالم الظواهر⁽¹⁾؛ وبين الآية، كظاهرة إعجازية، ينظر إليها من جهة المعنى والروح، والنظر من هذه الجهة، جهة الروح والمعنى، هو عبارة عن نظر قيمى، ينبغى لمن يدركه العمل بمقتضاه.

فظاهرة نزول المطر مثلا، تشير إلى معنى الحياة، وقيمة الحياة والإحياء؛ كما قد يقارن الظاهرة أكثر من معنى، "بحيث تصوير الظاهرة الواحدة، عبارة عن آيات متعددة، كما في حال نزول المطر، فقد يشير، بالإضافة إلى معنى الحياة المذكور سالفا إلى معنى البعث، ومعنى الرحمة، ومعنى النعمة، فيكون عبارة عن أربع آيات مختلفة"⁽²⁾؛ وهذا، ما جعل الرجل يسمى النظر إلى الأشياء والتفكر فيها، بوصفها آيات، بالنظر الملكوتي⁽³⁾. وهذا ما يجعل نظرة المسلم إلى الأشياء والتفكر فيها، مختلفا عن غيره من الأقوام؛ لأن "الأصل في نظرة المسلم إلى الأشياء، أنها تأمل في آيات، أي نظرة ملكوتية، ولا يصار إلى عدّها ملاحظة لظواهر، أي نظرة ملكية، إلا بدليل، كما إذا باشر الكشف عن قوانينها السببية"⁽⁴⁾.

فالمسلم يجب أن تكون له نظرة وتأمل في الأشياء، يجمع فيها بين النظرتين معا: النظر العقلي، الذي يكتشف به الأسباب والمسببات القانونية الطبيعية، والنظر الآيى، نسبة إلى الآية، الذي يعقل فيه من الأشياء، القيم والمعجزات الثاوية وراء تلك الظواهر الطبيعية، فللمسلم، يؤكد طه: "نظرتين اثنتين إلى الأشياء، لا ينفك يزواج بينهما: نظر أصلي يتدبر فيه الأشياء، وهو النظر الملكوتي، الذي يوصله إلى الإيمان؛ ونظر فرعى، يدبر به الأشياء، وهو النظر الملكى الذي يوصله إلى العلم"⁽⁵⁾. ولا مشاحة، في أن أسمى القيم والمعاني، التي ينبغى أن يدركها الإنسان، ويتخلق بها، والتي تدل عليها الظواهر الكونية في كليتها، جاعلة منها آيات إعجازية لا متناهية، هي بالذات كمالات الألوهية، المتجلية في أسماء الله الحسنى، وصفاته العلى؛ فقوم تخلق الإنسان في الحياة، هي القيم والمعاني، التي تحتزنها الأسماء الحسنى، التي لا نهاية لتجلياتها.

2. 2. لاتناهي لأسماء الله ولا حصر لألفاظها ومعانيها

يرى طه، أن أسماء الله الحسنى، تتضمن صفات الكمال والجلال والجمال، التي لا نقص فيها ولا عيب، بوجه من الوجوه، لا احتمالا ولا تقديرا؛ فهي أسماء، كلها حسنى، بالغة في الحسن غايته، قال تعالى: "ولله الأسماء الحسنى"⁽⁶⁾؛ ذلك أن الألفاظ عموما، على نوعين اثنتين؛ إما أن تدل على معنى ناقص نقصا مطلقا، فهذه يُنزه الله عنها، وإما أن تدل على غاية الكمال، وهذه هي الدالة على أسماء الله وصفاته. أو رد الرجل مثالا على ذلك، وهو

(1) - مثل قوله تعالى: "لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" سورة الحديد الآية 2.

(2) - طه عبد الرحمن، الحق الإسلامى في الاختلاف الفكرى، مرجع سابق، ص: 19.

(3) - يستشهد طه، على تسميته للنظر في الأشياء، باعتبارها آيات، باسم النظر الملكوتي، بقوله تعالى: "وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ" سورة الأنعام الآية: 75.

(4) - طه عبد الرحمن، الحق الإسلامى في الاختلاف الفكرى، مرجع سابق، ص: 19.

(5) - المرجع نفسه.

(6) - سورة الأعراف الآية 180.

اسم الله الحي، حيث يتضمن الحياة الكاملة، التي لم تُسبق بعدم، ولا يلحقها زوال؛ فهي حياة مستلزمة لكمال الصفات، من العلم والقدرة والسمع والبصر، وغيرها. وأيضاً، اسم الله العليم، متضمن كذلك، لصفة العلم الكاملة، العلم الذي لم يسبق بجهل، ولا يلحقه نسيان، قال تعالى: "قال، علمها عند ربي في كتاب، لا يضل ربي ولا ينسى"⁽¹⁾؛ وهكذا، يمكن أن نقيس على ذلك، من أسمائه تعالى، السميع، والبصير، والرحمن، والعزيز، والحكيم وغيرها. غير أن الرجل، يحاول أن يستخرج من هذه المعاني والقيم، فلسفة أخلاقية، انطلاقاً من الغوص في مضامين الأسماء، وكمالاتها وتجلياتها. لكنه، في الوقت نفسه، يؤاخذ على العلماء المسلمين، أنهم لم يوفوا الأسماء والصفات حقها، ولم تأخذ سبيلها من الشرح والتحليل والتفصيل، باعتبارها مصدراً أساسياً للتخلق والتعلق، الذي يثمر العمل الصالح.

وقد أورد نموذجاً من الأسماء، التي لم تنل من الشرح، والبيان العلمي والمعرفي الشيء الكثير، وهو اسم الله الواسع، هذا الإسم، الذي يرد في القرآن الكريم، بصيغ متعددة؛ فتارة يأتي بصيغة العموم، كما في قوله تعالى: "والله واسع عليم"⁽²⁾، أو قوله تعالى: "وكان الله واسعاً حكيماً"⁽³⁾، وتارة أخرى يأتي بصيغة التخصيص، عن طريق الإضافة، مثل قوله تعالى: "إن ربك واسع المغفرة"⁽⁴⁾، أو عن النعت، كما في قوله تعالى: "فقل ربكم ذو رحمة واسعة"⁽⁵⁾؛ فدل هذا، على أن "السعة الإلهية، تشمل كل شيء، فهو واسع العلم، وواسع الحكمة، وواسع المغفرة، وواسع الرحمة، وواسع القدرة، وواسع الكرسي، وواسع الخلق، وهذه السعة الإلهية، التي ليس لها طرف تنتهي عنده، هي بالذات، ما اصطُح عليه باسم: اللاتناهي"⁽⁶⁾؛ فالمقام، هو مقام الألوهية، بكمالاتها وتجلياتها، فهي تقتضي اللانهاية، واللاتناهي لكمالاتها وتجلياتها، على الكون وعلى الخلق.

لكن، على الرغم من ورود حديث نبوي شريف، يُذكر فيه، عدد مخصوص من أسماء الله الحسنى⁽⁷⁾، إلا أن عددها في نظر طه، غير محصور، ولا يمكن حصره، خلافاً لما ذهب إليه بعض العلماء، في تأويلهم لهذا الحديث

(1) - سورة طه الآية: 52.

(2) - سورة المائدة الآية: 54.

(3) - سورة النساء الآية: 130.

(4) - سورة النجم الآية: 32.

(5) - سورة الأنعام الآية: 147.

(6) - طه عبد الرحمن، دين الحياء: مرجع سابق، ص: 61.

(7) - عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحدة، من أحصاها دخل الجنة، إنه وتر يحب الوتر هو الله، الذي لا إله إلا هو الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، البارئ، المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحكيم، العدل، اللطيف، الخبير، الحليم، العظيم، الغفور، الشكور، العلي، الكبير، الحفيظ، المغيث؛ وقال صفوان في حديثه: المقيت، وإليه ذهب أبو بكر محمد بن إسحاق في مختصر الصحيح، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المحيى، الواسع، الحكيم، الدود، المجيد، الباعث، الشهيد، الحق، الوكيل، القوي، المتين، الولي، الحميد، المحصي، المبدئ، المعيد، المحيي، المميت، الحي، القيوم، الواحد، الماجد، الواحد، الصمد، القادر، المقتر، المقدم، المؤخر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالي، المتعالي، البر، التواب، المنتقم، العفو، الرؤوف، مالك الملك، ذو الجلال والإكرام، المقسط، الجامع، الغني، المغني، المانع، الضار، النافع، النور، الهادي، البديع، الباقي، الوارث، الرشيد، الصبور. (أنظر: الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، الجزء الأول، كتاب الإيمان، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص: 57-58).

الشريف⁽¹⁾. وقد استدلل بعض العلماء، على عدم حصر أسماء الله الحسنى، في هذا العدد، بما جاء من حديث عبد الله بن مسعود، رضي الله عنه، قوله: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما أصاب مسلماً قط هم ولا حزن فقال: اللهم إني عبدك وابن أمتك، ناصيتي في يديك ماض في حكمك، عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن ربيع قلبي، وجلاء حزني، وذهب همي، إلا أذهب الله همه، وأبدله مكان حزنه فرحاً"، قالوا: يا رسول الله ألا نتعلم هذه الكلمات؟ قال: بلى، ينبغي لمن سمعهن أن يتعلمهن"⁽²⁾.

فقوله صلى الله عليه وسلم: "أو استأثرت به في علم الغيب عندك"، فما استأثرت به في علم الغيب عنده، لا يمكن أن يُعلم به، أو يطلع عليه أحد من خلقه، وما ليس بمعلوم فهو غير محصور ولا محاطا به، وهذا دليل على أن أسماء الله الحسنى، غير محصورة في عدد معين، أو في تسع وتسعين اسماً. يقول ابن القيم، في قوله عليه الصلاة والسلام: استأثرت به، "أي انفردت بعلمه، وليس المراد انفراده بالتسمي به، لأن هذا الانفراد ثابت في الأسماء التي أنزل بها كتابه"⁽³⁾. بل إن مفهوم الحديث، يعكس خلاف ما ذهب إليه ابن حزم، من حصر العدد؛ فقوله عليه الصلاة والسلام: إن لله تسعة وتسعين اسماً، يلزم منه أن الإنسان الذي يحصي هذا العدد من الأسماء، أي كان مدلول الإحصاء، سواء عدا، أو حفظاً، أو فهماً، أو معرفة، أو عملاً بها، وتخلقاً بأخلاقها، جزأه دخول الجنة. وهذا ما جعل ابن القيم، يقسم مفهوم الإحصاء الوارد هنا، إلى ثلاث مراتب متتالية؛ "المرتبة الأولى: إحصاء ألفاظها وعددها؛ المرتبة الثانية: فهم معانيها ومدلولها؛ المرتبة الثالثة: دعاؤه بها، كما في قوله تعالى: "ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها"⁽⁴⁾؛ وهذا الدعاء على مرتبتين؛ إحداها: دعاء ثناء وعبادة؛ والثاني: دعاء طلب ومسألة"⁽⁵⁾.

بدوره، أورد طه، اعتراضاً شديداً على تأويل الحديث ظاهرياً، ومن منطوقه فقط؛ لأن المتأمل في القرآن الكريم، يجده متضمناً لعدد كبير من أسماء الله وصفاته، ما يفوق عدد تسع وتسعين الواردة؛ فهناك كما يؤكد: "الأسماء التي نص عليها باللفظ، مثل: الرب، ورب العالمين، وملك يوم الدين، وعالم الغيب والشهادة، ورب المشارق والمغارب، وبيدع السماوات والأرض، ورب العرش العظيم، وذو العرش، ورب الفلق، وفالق الحب والنوى، وفالق الإصباح، وجاعل الليل سكناً، ونور السماوات والأرض، وأهل التقوى والمغفرة، وذو الطول"⁽⁶⁾. وهناك أيضاً، من الأسماء المنصوص عليها في القرآن الكريم، والمشتقة من نفس الجذر، الذي اشتقت منه بعض أسماء الله الحسنى، من مثل:

(1) - استدلل ابن حزم الظاهري رحمه الله في كتابه: المحلى بالآثار، بهذا الحديث النبوي، على أن أسماء الله تعالى محصورة في هذا العدد، لكن عامة أهل العلم، لم يوافقوا ما ذهب إليه ابن حزم، بل نقل بعضهم كالإمام النووي، اتفاق العلماء، على أن أسماء الله تعالى، ليست محصورة في هذا العدد، وكأنهم اعتبروا قول ابن حزم شذوذاً لا يلتفت إليه، (لمزيد من التفصيل في قول ابن حزم، يرجى النظر في كتاب: ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1424هـ/ 2003م، بيروت).

(2) - الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحيحین، الجزء الأول، مرجع سابق، ص: 737.

(3) - ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، المجلد الأول، تحقيق، علي بن محمد العمران، مجمع الفقه الإسلامي، د.ط، جدة، ص: 166.

(4) - سورة الأعراف الآية: 180.

(5) - ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، المجلد الأول، مرجع سابق، ص: 166.

(6) - طه عبد الرحمن، دين الحياء، مرجع سابق، ص: 61.

"الأحد، والشاهد، والحافظ؛ وهناك كذلك، الأسماء التي يمكن أن نشقها من أفعال، تكرر ذكرها في كتاب الله، لفظاً أو معنى، نحو: المنشئ، والصانع، والممد، والممسك، وشارح الصدر، وواضع الوزر، ورافع الذكر، والمختار، والمجتبى، والمطاع"⁽¹⁾. ولا شك، أن علماء المسلمين، قد اعتنوا عناية فائقة، بأسماء الله الحسنى، على الرغم من اختلافهم في سردها وعددها، نظراً لما تحتله من مكانة عظيمة في عقيدة المسلم، وإيمانه وتوحيده لله، بما وصف به نفسه سبحانه، أو وصفه به رسوله الكريم، من الأسماء الحسنى والصفات العلى.

لذلك، احتلت مكانة العلم بأسماء الله وصفاته، بنظر طه، أشرف العلوم، وأرقى ما اكتسبته القلوب، وأزكى ما أدركته العقول، فالعلم بما يعد زبدة الرسالة الإلهية، وهو السبيل إلى معرفة الله وتوحيده، وهذا ما جعلهم يطلقون عليها بتوحيد الأسماء والصفات، يقول عبد الرحمن سعدي: "توحيد الأسماء والصفات، هو اعتقاد انفراد الرب جل جلاله، بالكمال المطلق، من جميع الوجوه، بنعوت العظمة، والإجلال، والجمال، التي لا يشاركه فيها مشارك، بوجه من الوجوه؛ وذلك، بإثبات ما أثبتته الله لنفسه، أو أثبتته له رسوله، من جميع الأسماء والصفات، ومعانيها، وأحكامها الواردة في الكتاب والسنة، على الوجه اللائق بعظمته وجلاله، من غير نفي لشيء منها، ولا تعطيل، ولا تحريف، ولا تمثيل؛ ونفي ما نفاه عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله، من النقائص أو العيوب، ومن كل ما ينافي كماله"⁽²⁾.

هكذا، نجد أن الأسماء والصفات، دالة دلالة واضحة، على الكمالات الإلهية، والتجليات اللامتناهية، التي وجبت في حقه سبحانه، وقد رتب طه، على هذا التحليل، نتائج في غاية الأهمية، وهي متعلقة ببعضها ببعض: "أولها، أن الأسماء الحسنى بلا نهاية، أي بلا طرف ولا مزيد؛ والثانية، أن للأسماء الحسنى، من المعاني الملكوئية ما لا ينحصر عدده؛ فيتبين، أن لا نهاية المعاني الملكوئية، تضاف إلى لا نهاية ألفاظ الأسماء القدسية؛ والثالثة، أن تحت كل اسم من الأسماء الحسنى، هو الآخر، معاني ملكوئية أكثر من أن تحصى؛ فيتبين أن لا نهايات المعاني الملكوئية، للأسماء الحسنى، واحداً واحداً تضاف إلى بعض"⁽³⁾؛ فاللأنها، خاصية تختص بها أسماء الله الحسنى، في ألفاظها ومعانيها ومضامينها.

3. خلق الحياء واستيفاءه لمقتضيات إحياء الإنسان المعاصر

يكشف طه، في معرض حديثه، عن مقتضيات إحياء الإنسان المعاصر، عن الخلق الأول، الذي يستحق أن ينزل على عرش القيم والمعاني الأخلاقية، والذي يمكن أن تنفر عنه مجمل القيم والمعاني والصفات الأخلاقية الأخرى، فانتهى إلى أنه، ليس في الأخلاق أرقى ولا أسمى ولا أبلغ، ما بلغ خلق الحياء، في ادعاء النهوض بإحياء الإنسان المعاصر؛ ذلك، أن خلق الحياء، بنظر طه، يستوفي شروطاً مخصوصة، أبرزها، أنه يورث القدرة على تحديد الإنسان، روحاً وعقلاً، شهادة وغيباً، قدرة يوجبها دفع التحديات الأخلاقية الراهنة، التي تستحوذ عليه من كل جانب. إذ ليس

(1) - طه عبد الرحمن، دين الحياء: نفسه.

(2) - عبد الرحمن بن ناصر السعدي، القول السديد في مقاصد التوحيد، تحقيق، صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2004، الرياض، ص: 10..

(3) - طه عبد الرحمن، دين الحياء: مرجع سابق، ص: 63.

بدعا، من أن يكون هذا الخلق، مشتق من اسم من أسماء الله الحسنى؛ ومن المعلوم أنه، لا أكمل من الأخلاق، التي تستمد قيمها من تلك الأسماء الإلهية، فوجب على الإنسان، أن يطلب هذه القيم، المنصوبة تحته، والتخلق بها؛ ولا ريب، أن أبلغ القيم التي تدل على الكمالات الإلهية، التي يتجلى الحق سبحانه بها على خلقه، هي تلك التي تُشعر الإنسان بوجوده القاصر والناقص، حياء واستحياء، من خالقه، الذي يتصف بالكمال وحده.

3. 1. خلق الحياء ونزوله عند مقتضى الائتمانية

تأسس الفلسفة الائتمانية، كما هو معلوم، عند فيلسوفنا، على ميثاقين ملكوتين، هما: ميثاق الشهادة بوحداية الإله، وميثاق تحمل الأمانة بموجب اختيار الإنسان، وعلى أساس هذين الميثاقين، اللذين تزودج فيهما الشهادة بالأمانة، قامت عليها شاهدة الإنسان، في كل ما يأتيه، من الأعمال والأقوال والسلوكات، أي أنه يشهد الإله، ويرقبه في أعماله الدنيوية، وأعماله المادية والروحية التعبدية، فكان الخلق الأول، الذي ينهض بالشهادة نحو ضه بالأمانة، هو خلق الحياء؛ فمن جهة الأمانة يقول طه: "وللحياء علاقة بالأمانة؛ فكل ما رزق الإله للإنسان، إن خلقا أو خلُقا، إنما هو أمانة استودعها إياه، بموجب اختيار الإنسان حمل الأمانة؛ والحياء خلق، لا يملك الإنسان من أمره شيء، بل هو مؤتمن عليه ائتمانه على غيره، فيتعين عليه حفظ حقوقه"⁽¹⁾.

فأداء أمانة الاختيار، يوجب التحلي، بقيمة الحياء، كشرط ضروري للنهوض بالأمانة على أكمل وجه؛ فلولا خلق الحياء، يورد طه، "لما نهض الإنسان بالأمانة، ابتداء بالحياء الذي رافق التعهد لله بتحملها، وانتهاء بالاستحياء، أن يخالف الحدود التي شرعها"⁽²⁾. وقد أكدت نصوص كثيرة من الوحي النبوي، على حقيقة الحياء الأخلاقية، كقيمة أساسية، تنهض بمبادئ الإنسان، وتعبئه ليكون أدائه في الحياة أمينا، يستحضر فيه اسما من أسماء الله الحسنى وتحليلاته، وهو اسم الحبي، ويضع في اعتباره أيضا، حدود الله الشرعية من أن يتجاوزها؛ ومن قوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله عز وجل، إذا أراد أن يهلك عبدا، نُزع منه الحياء؛ فإذا نزع منه الحياء، لم تلقه إلا مقيتا ممقتا، فإذا لم تلقه إلا مقيتا ممقتا، نزعته من الأمانة؛ فإذا نزعته من الأمانة، لم تلقه إلا خائنا مخونا؛ فإذا لم تلقه إلا خائنا مخونا، نزعته من الرحمة؛ فإذا نزعته من الرحمة، لم تلقه إلا رجيمًا ملعنا؛ فإذا لم تلقه إلا رجيمًا ملعنا، نزعته من ربة الإسلام"⁽³⁾؛ فهذا الحديث يدل دلالة واضحة، على أن نزع الحياء وذهابه، يجلب للإنسان الهلاك لا محالة.

أما حق الشهادة، فهو شهادة الإنسان بربوبية الرب تعالى في عالم الغيب؛ وهذه الشهادة، هي إقرار الله بالإيمان به في عالم الملك؛ فليس ينبغي للإنسان، أن يعرض هذه الشهادة للنسيان أو الضياع، وإنما يعمل على حفظها، بإيمانه واعتقاده الراسخ، ونزولا عند أوامر الله في عالم الشهادة. وقد وردت نصوص كثيرة من الوحي النبوي، تبرز مدى ارتباط الإيمان بخلق الحياء، وأن قيمة الحياء دائما ما تكون ملازمة للإيمان، ولا تنفك عنه؛ ومن ذلك، قول النبي عليه الصلاة

(1) - طه عبد الرحمن، دين الحياء، مرجع سابق، ص: 191.

(2) - طه عبد الرحمن، دين الحياء، نفسه.

(3) - رواه الطبراني في الأوسط، تحت رقم: (1758)، والإمام مالك في الموطأ، تحت رقم: (3359).

والسلام: "الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأعلاها: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"⁽¹⁾؛ وقوله عليه الصلاة والسلام: "الحياء من الإيمان، والإيمان في الجنة، والبذاء من الجفاء، والجفاء في النار"⁽²⁾.

ف نجد هنا، تطابقا بين قيمة الحياء وعنصر الإيمان، وهذا ما يترتب عليه، أن "ائتمانية الحياء، من ائتمانية الإيمان الأصلي، الحاصل في عالم الملكوت، إذ الحي لا يكون إلا مؤمنا، مؤمنا على حياته، قدر ائتمانه على إيمانه"⁽³⁾. وعليه، يتبين أن خلق الحياء، يتصف بالائتمانية من حيث أنه ينهض بأمر ميثاق الشهادة، الذي أخذه الله على الإنسان، مقرا بربوبيته في عالم الملك والملكوت، كما ينهض بأمر الأمانة، من حيث أنه يعمل على حفظ أداء مسؤولية الأمانة، بموجب اختياره حملها. فلا مندوحة، من أن خلق الحياء، هو القيمة الأسمى التي تنزل منزلة القيم، التي فُطر عليها الإنسان؛ وهذه القيمة، مأخوذة أيضا، من أسماء الله الحسنى، التي وجب على الإنسان الاهتداء بها في عالم الشهادة، فهوذا بالأمانة التي تحملها على أكمل وجه.

3. 2. خلق الحياء وتمييزه لماهية الإنسان

يرفض طه، ما ذهب إليه الحدادثة الغربية، من اعتبار أن العقل المجرد، هو الخاصية الوحيدة التي يتحدد بها الإنسان، ويتميز بها عن الحيوان. ولا يسلم بالرأي الذي أسسه أرسطو منذ القدم، على أن الإنسان حيوان عاقل أو حيوان ناطق، يرتقي درجة عن الحيوان⁽⁴⁾؛ حيث يذهب إلى أن الإنسان، ينزل منزلة أرقى من المنزل التي أنزلها إياها أرسطو، هذه المنزل تتحدد بالقيم الأخلاقية؛ فبالقيم الأخلاقية يتميز الإنسان عن غيره من الكائنات، على اعتبار أنها قيم ملكوتية شهودية، مستمدة من أسماء الله الحسنى وصفاته العلى.

وعليه، فقد ظفر طه بخلق الحياء، الذي يعد أكثر تمييزا للإنسان، عن غيره من الكائنات، مقارنة بباقي القيم الأخلاقية الأخرى؛ فعلى الرغم من تحقيقها للنهوض القيمي بالإنسان، غير أنها لا تصل إلى مستوى خلق الحياء، الذي تتحدد به ماهيته؛ يقول طه: "وقد ظفرنا في الحياء، بخلق أكثر تمييزا من غيره لماهية الإنسان، حتى إن الخلو منه، يعد انسلاخا من الإنسانية"⁽⁵⁾. ولا غرو، أن يكون بعض النظار والعلماء المسلمين، قد أولوا عناية كبيرة بالقيم الأخلاقية عموما، على رأسها خلق الحياء، لكن بعضهم لم ينزلوا الحياء منزلة الخاصية المميزة للإنسانية الإنسان، بل ربطوا بينه وبين العقل، فقرروا، بحسب طه، أن الحياء علامة على التعقل السديد، تأثرا بالتصور اليوناني للعقل؛ "فيصير

(1) - رواه مسلم، تحت رقم: (35). والبخاري، تحت رقم: (8)

(2) - أخرجه الترمذي، تحت رقم: (2009)، وأحمد، تحت رقم: (10519)، وابن حبان، تحت رقم: (608)

(3) - طه عبد الرحمن، دين الحياء: مرجع سابق، ص: 193.

(4) - يعد أرسطو، من أبرز منظري الفكر الفلسفي الإغريقي، وواحدا من أهم الشخصيات، التي وضعت الأسس الأولى للفلسفة الغربية، التي تشمل علم الأخلاق وعلم الجمال، والمنطق والعلم والسياسة، والميتافيزيقا، وقد اشتهر بمقولة الإنسان حيوان عاقل، والإنسان حيوان ناطق، والإنسان حيوان اجتماعي أو سياسي؛ وقد جاءت هذه المقولة الفلسفية وغيرها، نتيجة بحثه في علم الأخلاق والسياسة، في ما يسمى المعرفة العملية، أي تلك المعرفة التي تجعل الناس قادرين على التصرف السليم، والعيش في سعادة. وقد قال أرسطو قديما: أن الهدف الذي يسعى إليه الناس، هو السعادة، ونحن نحقق السعادة عندما نؤدي وظيفتنا؛ ولأن الإنسان في رأي أرسطو، هو الحيوان العاقل، ووظيفته هي أن يعقل الأمور، فإنه تبعا لذلك، تكون الحياة السعيدة للإنسان، هي تلك الحياة التي يحكمها العقل.

(5) - طه عبد الرحمن، دين الحياء، مرجع سابق، ص: 194 - 195.

الحياء مميزا للإنسان من غيره، بتوسط العقل؛ وبهذا، يعود الأمر إلى تقديم العقل عليه، مما يدل على أنهم، لم يتخلصوا بعد، من سلطان التصور اليوناني للعقل عليهم⁽¹⁾؛ وهذا، ما جعل الرجل، يؤاخذ عليهم، عدم تخصيصهم لنظر دقيق، وبحث مستقل، يتعهدون فيه قيمة الحياء، كما تعهدوا باقي القيم الأخلاقية الأخرى، التي أخذت حيزا كبيرا في إنتاجاتهم العلمية والفكرية.

من بين هؤلاء، الذين أفردوا لخلق الحياء مساحات لا بأس بها، من النظر والتأمل الفكري والفلسفي والروحي، في مصنفاتهم العلمية، بحسب طه، أبو حامد الغزالي، وابن قيم الجوزية، وغيرهما؛ بيد أن ابن القيم، انفرد بتحليل جامع مانع، يعنى بخلق الحياء من جهة علاقته بالإنسانية، فهو يتقاطع مع ما ذهب إليه طه، من أن الخلو من خلق الحياء، يعد انسلاخا من الإنسانية، ونزولا إلى دركة الحيوانية؛ يقول ابن قيم في هذا الصدد: "تأمل هذا الخلق الذي خص به الإنسان دون جميع الحيوان، وهو خلق الحياء، الذي هو من أفضل الأخلاق، وأعظمها قدرا وأعظمها نفعا، بل هو خاصة الإنسانية؛ فمن لا حياء له، ليس معه من الإنسانية إلا اللحم والدم، وصورتها الظاهرة، كما أنه ليس معه من الخير شيء؛ ولولا هذا الخلق، لم يقر الضيف، ولم يوف بالوعد، ولم يؤد الأمانة، ولم يقض حاجة"⁽²⁾. فلاشك، في أن عددا من المفكرين والفقهاء المسلمين، اعتنوا بخلق الحياء عناية كبيرة، في إبراز قيمته وتميزه، غير أن نظرهم واجتهادهم، لم يرق إلى ما بلغه خلق الحياء، من المكانة الأخلاقية وفلسفته القيمية، فظلت اجتهاداتهم وأبحاثهم محدودة، ومحصورة، بنظر طه، في مجالات ضيقة، مقارنة مع ما بُذل من الجهد، في أبحاث وموضوعات أخلاقية أخرى.

3.3. مبادئ تأسيس الأخلاق الإنسانية على قيمة الحياء

يعتبر الرجل، أن خلق الحياء، يتأسس على مبادئ أساسية، تعد بمثابة المرجعية المؤطرة للأخلاق الإسلامية العامة، التي تتأسس على قيمة الحياء؛ فالنظار والفقهاء المسلمين قديما، حال بينهم وبين تبيينهم لهذه الحقيقة، حجاب الفلسفة اليونانية، التي تنظر إلى الحياء، نظرة عقلانية محضة، وتتوسطه بالعقل، فتسميه بالعقل الرشيد. لكن طه، حاول أن يؤسس نظرا مستقلا، عما ورثه الفقهاء، يستجلي فيه حقيقة المبادئ الأساسية، التي يتحدد بها الحياء في الإسلام. وتستنبط هذه المبادئ أساسا، من أحاديث نبوية، يحمل كل واحد منها، إسما خاصة به، له ارتباط بموضوعه، وهذه الأحاديث المؤسسة للأخلاق الإسلامية، هي:

حديث المطابقة بين الحياء والإيمان؛ مما لا شك فيه، أن الحياء لا ينفك عن الإيمان، فقد تضافرت عدة أحاديث، متضمنة للصلة بين الإيمان والحياء تارة، وتارة أخرى، يتطابق فيها خلق الحياء مع الإيمان، ومن ذلك ما رواه سالم بن عبد الله، عن أبيه، أن رسول الله، مر على رجل من الأنصار، وهو يعظ أخاه في الحياء، فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: "دعه، فإن الحياء من الإيمان"⁽³⁾؛ وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه

(1) - طه عبد الرحمن، دين الحياء، نفسه، ص: 195.

(2) - ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، قدم له وضبط نصه وعلق عليه: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد، راجعه: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1416هـ/ 1996م، المملكة العربية السعودية، ص: 288.

(3) - رواه البخاري، تحت رقم: 24.

وسلم قال: "الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان"⁽¹⁾؛ وقوله عليه الصلاة والسلام: الحياء من الإيمان، والإيمان في الجنة، والبذاء من الجفاء، والجفاء في النار"⁽²⁾؛ ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: "الحياء والإيمان قرنا جميعا، فإذا رفع أحدهما، رفع الآخر"⁽³⁾.

يظهر من هذه الأحاديث، التي جاءت على سبيل المثال لا الحصر، أن الحياء متضمن للإيمان، وأن الإيمان متضمن كذلك للحياء، فهما متطابقان، لذلك، أطلق عليهم بأحاديث المطابقة بين الحياء والإيمان. إن هذا الاقتران بين خلق الحياء والإيمان، يفسره طه، بكون أن خلق الحياء، يندرج ضمن مقتضيات الأمانة، التي تحملها الإنسان في عالم الملكوت؛ فتصير ائتمانية الحياء، من ائتمانية الإيمان بالله تعالى، وشهود الإنسان على وحدانيته، ولذلك، اعتبر الحياء مقتضى من مقتضيات الإيمان بالله، وغياب الحياء، يعد إخلالا بشرط أساسي من شروط هذا الإيمان.

بل إن الرجل، أنزل الحياء منزلة الإيمان، فأوجب أن يكون خلق الحياء، هو الإيمان في حد ذاته؛ فالإنسان الحيي بنظره، "لا يكتفي في الإشهاد على إيمانه، بالنطق بلسانه، بل يتوسل فيه بكليته، جسما وروحا؛ إذ أن أعضاءه الخارجية، وقد اعتراها ما اعتراها من التغير، تنطق بهذا الإيمان، فضلا عن دواخله، التي لولا الشعور الذي طرأ عليها، ما حدث التغير الظاهر في أعضائه، احمرارا أو تعرقا؛ فيلزم أن الحيي، لا يكون إلا مؤمنا بالغ الإيمان، ومؤمنا بالغ الائتمان"⁽⁴⁾. ولما وجب، أن يكون الحياء هو الإيمان حقيقة، فقد تعين على الفقهاء المسلمين، أن يلتفتوا إلى هذه الحقيقة، ويستنبطوا الأحكام من هذه النصوص، كما يستنبطوها من الأدلة التفصيلية، ويستدلوا بها على أن أحكام الحياء، هي عين أحكام الإيمان.

حديث جلب الخير؛ لخلق الحياء أثر كبير، في جلب الخير ودفع الشر، وقد يغلب عليه اجتلاب الخير، أكثر من دفعه للشر؛ وهذا ما أكد عليه النبي عليه الصلاة والسلام، في حديثين جامعين، متطابقين مدلولاً، وإن اختلفا مقاما، يقول صلى الله عليه وسلم: "الحياء لا يأتي إلا بخير"⁽⁵⁾؛ وقوله عليه الصلاة والسلام: "الحياء خير كله، أو قال، الحياء كله خير"⁽⁶⁾.

حديث تفصيل الخير؛ وهو الحديث الذي يفصل فيه النبي عليه الصلاة والسلام، أبواب الخير ومداخله، حيث قال ذات يوم، وهو جالس مع أصحابه: "استحيوا من الله حق الحياء، قالوا: إنا نستحيي يا رسول الله، قال: ليس ذاكم، ولكن من استحيا من الله حق الحياء: فليحفظ الرأس وما وعى، وليحفظ البطن وما حوى، وليذكر الموت والبلى، ومن أراد الآخرة ترك زينة الدنيا، فمن فعل ذلك، قد استحيا من الله حق الحياء"⁽⁷⁾.

(1) - رواه البخاري، تحت رقم: 10.

(2) - أخرجه الترمذي، تحت رقم: (2009)، وأحمد، تحت رقم: (10519)، وابن حبان، تحت رقم: (608).

(3) - أخرجه الحاكم تحت رقم: (58)، والبيهقي تحت رقم: (7331).

(4) - طه عبد الرحمن، دين الحياء، مرجع سابق، ص: 193.

(5) - أخرجه البخاري تحت رقم: (1320).

(6) - أخرجه البخاري تحت رقم: (6117) ومسلم تحت رقم: (37).

(7) - أخرجه الترمذي تحت رقم: (2458)، والحاكم تحت رقم: (359/4).

حديث تقرير الحياء؛ الذي يقرر أن الحياء، هو الخلق الذي يختص به الإسلام، كما تختص الأديان والملل بأخلاق أخرى؛ يقول عليه الصلاة والسلام، في حديث تقرير الحياء: "إن لكل دين خلقا، وخلق الإسلام الحياء"⁽¹⁾؛ وقد تميز دين الإسلام، بهذا الخلق العظيم، لأنه "ينزل منزلة القدر الديني المشترك بين كل الأديان السماوية، بل منزلة الدين الجامع، لكل الأمم التي اعتنقت هذه الأديان"⁽²⁾.

حديث جلب الهلاك؛ تحدث هذا النص الشريف، عن حقيقة أخلاقية في غاية الأهمية، وهي أن مصير الإنسان، سعادة وأمنًا وطمأنينة، أو شقاء وهلاكًا، يتوقف على الالتزام بخلق الحياء؛ يقول عليه الصلاة والسلام: "إن الله عز وجل، إذا أراد أن يهلك عبدا، نزع منه الحياء؛ فإذا نزع منه الحياء، لم تلقاه إلا مقبلا ممقنا، فإذا لم تلقه إلا مقبلا ممقنا، نزعته من الأمانة؛ فإذا نزعته من الأمانة، لم تلقه إلا خائنا مخونا؛ فإذا لم تلقه إلا خائنا مخونا، نزعته من الرحمة؛ فإذا نزعته من الرحمة، لم تلقه إلا رجيمًا ملعنا؛ فإذا لم تلقه إلا رجيمًا ملعنا، نزعته من رقة الإسلام"⁽³⁾؛ فهذا الحديث يدل دلالة واضحة، على أن نزع الحياء وذهابه، يجلب للإنسان الهلاك.

أوضح الرجل، على أن أصول الأخلاق الإسلامية، بناء على حديث جلب الهلاك، إنما تتجلى في ثلاثة قيم كبرى، وهي: الحياء، والأمانة، والرحمة⁽⁴⁾؛ ولما كان هذا الحديث الشريف، يؤسس للأخلاق الإسلامية الأخرى، التي تتفرع عنه بالضرورة، فإن من بين أهم تلك القيم المتفرعة عنه، هي قيمتي الأمانة والرحمة، لما تحملاه من آثار فطرية في ذاكرة الإنسان الغيبية، لميثاق تحمل الأمانة في عالم الغيب؛ يقول طه: "ولما كان الحياء بهذه الرتبة، استحق أن تتأسس عليه الأخلاق الأخرى، وهذا على التعيين، ما يمكن أن نستنبطه من حديث جلب الهلاك، فقد بنى الأمانة على الحياء، بحيث لا أمانة بغير حياء، أو قل لا حياء لمن لا أمانة له"⁽⁵⁾؛ وأما قيمة الرحمة فهي أس الأمانة ومنبتها، "بحيث، لا رحمة بغير أمانة، أو قل لا أمانة لمن لا رحمة له، مع العلم بأن الرحمة تسع كل شيء، خلقا كان أو خلقا، ثم بنى الإسلام على الرحمة، بحيث لا إسلام بغير رحمة، أو قل لا رحمة لمن لا إسلام له"⁽⁶⁾؛ وهنا، يتضح أن دين الإسلام يتأسس على هذا الخلق العظيم.

حديث الخروج من الحياء؛ يقول النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث: "إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستحي، فاصنع ما شئت"⁽⁷⁾؛ فهذا الحديث، يحمل في مضمونه قدرا مشتركا بين الأمم، وأهل الديانات

(1) - أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، رقم: (2620/6)

(2) - طه عبد الرحمن، دين الحياء، مرجع سابق، ص: 202.

(3) - رواه ابن باجة في السنن.

(4) - يشير الرجل، إلى أن هذه القيم؛ قيم الحياء والأمانة والرحمة، هي التي يتمحور حولها موضوع كتاب: دين الحياء: من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني -1- أصول النظر الائتماني، ولو أنه لم يعتمد في اختياره، لها الرجوع إلى هذا الحديث الشريف، وإنما نظر في عموم النصوص المؤسسة للإسلامية للنظر الائتماني، الذي يدع فلسفة إسلامية أخلاقية مستقلة.

(5) - طه عبد الرحمن، دين الحياء، مرجع سابق، ص: 201.

(6) - طه عبد الرحمن، دين الحياء، مرجع سابق، ص: 201.

(7) - رواه البخاري رقم (6120).

السماء من خلق الحياء، وأن الذي ليس لديه شيء من الحياء، كيفما كانت عقيدته، وانتماؤه، ودينه، فهو في حكم عديم الحياء، الذي لا يستحيي من أن يقترب أفعالا وأقوالا، تخل بالمرءة وتخدش الحياء.

جملة القول، أن هذه المبادئ الأساسية التي يتأسس عليها خلق الحياء في الإسلام، والمستمدة من الأحاديث الستة، التي وضع لها طه أسماء خاصة، قد استوفت كافة الشروط والمقتضيات في مضامينها، التي تجعل من الأخلاق الإسلامية عامة، تتأسس على قيمة الحياء. فحديث المطابقة بين الحياء والإيمان، يظهر على أن أحكام الحياء، هي عين أحكام الإيمان؛ وحديث جلب الخير، يوضح أن أوصاف الخير المختلفة، تؤخذ أصالة من الحياء؛ وحديث تفصيل الخير، يثبت أن جل الأخلاق، التي تندرج تحت قيمة الحياء، تشمل حفظ الظاهر والباطن؛ وحديث تقرير الحياء، يستدل به على أن الإسلام، بني أصلا على الحياء، فينزل الحياء منزلة ركن من أركان الإسلام ضمنا؛ وحديث جلب الهلاك، يستفاد منه، أن الإسلام بني على الأخلاق، وأسس هذه الأخلاق، هي الرحمة والأمانة والحياء؛ وحديث الخروج من الحياء، يؤكد أن الإيمان من الحياء، ومن لا حياء له لا إيمان له، ولا أخلاق له.

وبعد أن فرغنا من عرض فصول ومباحث هذا الباب، وتبيننا جملة من المفاهيم والتصورات النظرية لأطروحة الائتمانية، وأطرها المرجعية، وأصولها المستندة إليها، نباشر جمع وتلخيص ما توصلنا إليه، ونقول: أن النظرية الائتمانية، تستند في مرجعيتها المؤطرة، إلى مقدمات منهجية، تتحدد بجمعية التحيز، إذ أن التحيز، يعد حتمية واقعية، تبرز فيها الهوية والخصوصية الذاتية، أما المقدمة الثانية، فقد عول فيها الرجل، على المنهج الاستدلالي في بسط دعاويه، هذا المنهج الذي يحول دون البث في القضايا والإشكالات عن طريق التقارير الجاهزة، بل بالتقديم لها، وتذليلها بتوضيحات وتمثيلات تتلقاها العقول بالقبول. كما رأينا، كيف أسس طه نظريته الائتمانية، على مسلمة تعدية الوجود الإنساني، التي اتخذها أساسا قويا، بني عليها آراءه في حق الإنسان، وجودا وسلوكا وعملا، بحيث أنزلها منزلة المسلمة الأولى، التي تتبدى منها حقيقة الإنسان الوجودية، وماهيته الجامعة؛ وخلاصتها، أن الإنسان يحيا في أكثر من عالم، أي أن وجوده لا يقتصر على العالم المرئي وحسب، بل يتعداه إلى عالم الغيب، حيث أن أنه يحيا على الأقل في عالمين اثنين، يحيا في الأول على جهة الانوجد، والثاني على جهة التواجد.

كما علمنا، أن هذه المسلمة، التي تقول بالجمع بين عالمين اثنين، هي نقيض الدعوى العلمانية، التي تفصل بينهما، وتشكل وحدة بين العالمين، أو كما أطلق عليها بالوحدة الأصلية، التي منشؤها العالم الغيبي، والمتمثلة في الأمانة، التي تحملها الإنسان اختيارا لا اضطرارا، إذ لا فصل في الأمانة بين العالمين المرئي والغيبي. كما اقتضت الدعوى الائتمانية، أن يكون الإنسان مستودعا لهذه الأمانة، يرفع حقوقها، باحثا عن الصلاح والنفع في أسبائها، على أن يحافظ على الودعية، بخلاف ما ذهبت إليه العلمانية، في مبدأ وضع القوانين والتشريعات، خارج دائرة الدين، التي تجعل الإنسان، المشرع الأول والأخير، والمرجع لكل القوانين.

وكان أفق اجتهاد الرجل، عاليا، حينما جعل للنظر العقلي، مراتب متفاوتة؛ فبالإضافة إلى التفكير العقلاني المجرد، أكد أن هناك مرتبة تفوق التجريد، وهي مرتبة التفكير العقلاني المسدد، الذي ينزل رتبة أعلى، وهناك أيضا، مرتبة فوقها، وهو التفكير العقلاني المؤيد، وكلتاها يندرج فيما يعرف بالعقلانية العملية. فالعقلانية المجردة تقف في

النظر عند الأسباب الظاهرة للأشياء، لا تتعداها إلى ما وراءها؛ أما العقلانية المسددة، فتتطلع إلى أن تعرف ما انطوى تحت هذه الأسباب الظاهرة، من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية؛ وهناك العقلانية المؤيدة التي تتعدى معرفة هذه القيم والمعاني، إلى معرفة الأسباب الخفية أو الأسرار، التي توصل إلى أن تتلذذ النفس بجمال القيم والمعاني. بهذا النظر، وجد الباحثون، أن الرجل، أقام صرح فلسفة إسلامية، تتحدد بالعقلانية العملية، المؤيدة بالوحي، والمسددة بالشرع، ومستوعبة لكل إمكانات العقل المجرد؛ وهذا على خلاف ما ذهبت إليه الفلسفة الدهرانية، التي جعلت من العقل المجرد، هو المرجع الواحد والوحيد للنظر في الوجود، وبأن مراجعها تعتبر أفقا كونيا لكل شعوب العالم، وهذا يتعارض مع أسس الفلسفة الائتمانية.

بهذه الفلسفة، سعى طه باجتهاده في نظريته الائتمانية، إلى إحياء الإنسان المعاصر، من خلال رسالته الموجهة للفقهاء المسلم، باعتباره مسؤولا في التبليغ، لإخراج الإنسان المعاصر، من ظلمات الحالة العقديّة، التي خان فيها الأمانة التي ائتمن عليها، إلى الحالة الميثاقية الائتمانية، فتأكدت الحاجة الماسة للمسلم المعاصر، إلى الميثاق الملوكوتي، فكان من بين أهم القيم، التي ينبغي للمسلم أن يتمسك بها، والتي تنصدر سلم الأخلاق في الإسلام، بموجب المنزلة العظمى التي تنزلها الشاهدية الإلهية، هي قيمة الحياء، للدخول في حالة الائتمان من باب خلق الحياء، والتشبع بفلسفته، التي لا تحصل بطريق الأمر، بقدر ما تتحصل عن طريق الائتمان.

لذلك، اجتهد الرجل، في استجلاء أسباب النظر أخلاقيا وأسمائيا، لأن بالأخلاق تأخذ الأحكام الشرعية معقوليتها، على اعتبار أن القيم الأخلاقية، مستمدة من أسماء الله الحسنى. حيث وجدنا، أن فيلسوف الائتمان، أحصى عددا من الخصائص المهمة، التي تتصف بها أسماء الله الحسنى، وذلك للأهمية القصوى، التي تحتلها هذه الأسماء والصفات الإلهية، في التخلق والتعلق بالذات العلية، في الفلسفة الائتمانية.

الخاتمة

حاولنا في هذه الأطروحة، تعقب الإنجاز الفكري للفيلسوف طه عبد الرحمن، في ثلاث مجالات مركزية، اشتغل عليها قرابة الأربعين سنة، من المسار العلمي الجاد والتميز، تعلق في مضمونها، ومنهجها، بمحاولة تأسيس أنموذج فكري وفلسفي مبدع؛ أنموذجا، يبدع في الإجابة عن الأسئلة، والقضايا، والإشكالات المطروحة بإلحاح، في الفضاء الفكري والمعرفي العربي، وهي في جملتها، اجتهادات نظرية، تكشف مختلف العمليات العلمية، والإجراءات المعرفية والمنهجية، التي يتم بواسطتها، تأسيس منهجية مخصصة، في التعاطي مع التراث، والنظر في نصوصه، وآلياته المشكلة لمعارفه وعلومه؛ وكذلك، في استشكال قضايا الفلسفة العربية، في ارتباطها بالترجمة، وكيفية تأسيس فلسفة عربية مستقلة ومحددة؛ وأيضاً، في النظر في قضايا الدين وإشكالاته الفلسفية، ورؤيته للحياة، والكون، والوجود. ومن ثم، محاولة استثمار هذه المنهجية المخصصة، في نحت طرق وبناء مسالك، توصل المفكر العربي، إلى إمكانية، إنشاء وإبداع أنموذجه النظري الخاص، الذي يتناسب وخصوصيته الفكرية والمعرفية، في هذه المجالات، ويتطلع به، إلى مشارف بناء نهضة فكرية حقيقية.

ولما كانت غاية هذا البحث، هو تعقب الطرق، والمسالك، والإجراءات العلمية، التي انتهجها طه، في بناء أنموذجه الفكري والمعرفي، في مجال تكامل علوم التراث، ومجال الإبداع الفلسفي العربي، وتأسيس نظرية إسلامية ائتمانية، والكشف عن الكيفية، التي استشكل بها هذه القضايا، واستدل بها على رؤيته الجديدة، لتأسيس نط معرفي خاص، و متميز، كان من اللازم، الغوص في الإنجاز الفكري والعلمي للرجل، والإحاطة بجملة من التصورات، والمسلمات، والمفاهيم، والأحكام، والدعاوى، التي بنى عليها نظرياته، باعتبارها أطراً معرفية، وأساساً مفاهيمية، موجهة، ومسددة، ومرشدة للبحث. وبناء عليه، فإن خاتمة البحث، ستمحور حول أهم الخلاصات، التي يمكن أن تكون فاتحة لآفاق البحث.

كان محور معظم أعمال الرجل العلمية، التي حاولنا اقتفاء أثرها في هذا البحث، هو محاولة الاجتهاد، للإجابة عن إشكال رئيسي، ظل محور اهتمام المشاريع الفكرية النهضوية المعاصرة، وهو: كيف السبيل إلى إبداع أنموذج فكري مستقل ومتحرر؟ وماهي المقتضيات المعرفية، والشروط المنهجية، للنظر الفكري والفلسفي المبدع؟ في القضايا والإشكالات المطروحة، على الساحة الثقافية العربية المعاصرة، وفق الخصوصية التداولية العربية؟

شكل هذا التساؤل، تحدياً كبيراً، لاسيما، فيما يتعلق بالمجالات، التي اعتنى بها هذا البحث، وهي بالأساس إشكالية تحديد منهجية تقويم علوم ومعارف التراث الإسلامي العربي، ومحاولة تأسيس علم فقه الفلسفة، الذي يدعو من خلاله، إلى إبداع فكر فلسفي عربي، ينبذ التقليد والتبعية للفلسفة الغربية، وإنشاء نظرية أخلاقية إسلامية، تقوم على فلسفة الدين، وهي النظرية الائتمانية.

والمأمل في أعمال الرجل، المتعلقة بمجالات وقضايا هذا البحث، يجد أنه، كابد في قضية التراث الإسلامي العربي، مكابدة شاقة، ظهر ذلك، من خلال ما خصصه من جهد علمي بالغ الأهمية؛ فكانت ثمرة الفصل الأول من هذه المكابدة، إخراج عمل علمي جاد، وسم بـ: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام. هذا العمل، كان إجابة علمية منهجية صريحة، على الدعاوى التي أطلقها بعض المشتغلين بتقويم نصوص التراث، التي تدعو إلى قطع الصلة به، قطعاً نهائياً أو جزئياً، مع إبقاء الجزء، الذي يخدم أو يستوفي، في نظرهم، مقتضيات الوصل بالحدثاء. وقد كشف الرجل، في هذا العمل، عن مكانة الممارسة الحوارية العلمية، التي اختص بها التراث الإسلامي العربي، والتي عُرفت باسم المناظرة، وكيف أنها، تجعل دعاوى الانقطاع عن التراث، مجرد ادعاء، يخلو من المعرفة العلمية الحقيقية به، وبعلومه ورموزه، كون أن هذه الممارسة الحوارية، كانت ولا زالت، تعد عنواناً على وعي الأمة العربية، وتقدمها، من حيث قبولها بالاختلاف، في طرق البحث ووسائله، وإسهامها في توسيع العقل، وتعميق مداركه؛ وبالتالي، فهي نموذج تراثي حي، لتنمية المعرفة الصحيحة، وممارسة العقل السليم، للوصول إلى الحقيقة المعرفية.

وكانت ثمرة الفصل الثاني، من هذه المكابدة، تتويجه لمشروع الدفاع عن التراث، بمصنف فريد ومبدع، في شكله ومضمونه، وسم بـ: تجديد المنهج في تقويم التراث؛ فكان الغرض منه، تبيان ثغافت، وتعسف، ومحاولات تقويم التراث، على أساس حقائق علمية، ووسائل منهجية، لا تناسب مقتضيات الممارسة التراثية. فكان اعتراضه على نتائجها، اعتراضاً علمياً منهجياً، يتوسل فيه، بمنهج الممارسة التراثية الحوارية، وهو منهج المناظرة؛ حيث حاول دحض ادعاءات القوم، التي تدعو إلى الانقطاع عن التراث، بمنهج علمي دقيق، وكان هذا الاعتراض، طريقاً ممهداً، لتأسيس نظرية مستقلة، في تجديد المنهج في تقويم التراث، متوسلاً في ذلك، بوسائل وآليات علمية، تضاهي في قوتها المنهجية، وسائل هؤلاء، إن لم تعداها، جدة، ودقة، وعمقا؛ مستنداً، إلى آخر مستجدات البحث العلمي، المنهجي الدقيق.

لقد خالفت النظرية التكاملية، التي يؤسس فيها لقراءة متكاملة، للتراث الإسلامي العربي، جل القراءات، والتقويمات، المتداولة، التي نادى بها المشاريع الفكرية المعاصرة، التي تنتصر للتقويم التفاضلي التجزيئي، فاتحاً بذلك الباب على مصراعيه، لإعادة النظر، في نتائج تلك التقويمات التفاضلية، كونها قد توسلت، في هذا التقويم، بأدوات، وآليات، يرى طه، أنها مستوردة. في حين، توسلت منهجية النظرية التكاملية، في تقويم التراث، بآليات، وأدوات، مألوفة، نشأت وترعرعت، بنشوء علوم التراث، ومعارفه، وتفاعلها فيما بينها. لقد أنشأ طه مذهباً خاصاً، في تقويم التراث، يراد له، أن يكون مذهباً على طريقة القدماء، بآليات ووسائل علمية معاصرة؛ وبذلك، سيكون جامعاً بين الحسينيين؛ الأولى، حفر في أعماق، حقول علمية غير مرتادة، من التراث الإسلامي، وعلومه، وآليات تشكل مضامينه؛ والثانية، توسيع لمسالك النظر، واستثمارها، في نحت، وتأسيس، آليات ووسائل، ومفاهيم، ومصطلحات، متجددة؛ فضلاً، عن فتح آفاق للنظر، في مناهج التقويم المعاصرة.

هذا الباب، الذي حمل عنوان النظرية التكاملية في التراث، دعوى إعمال المنهج التكاملي، في تقويم علوم التراث، كشف لنا، أن النظر في التراث، والتعاطي مع علومه ومعارفه، ليس بالأمر الهين، كما يتصوره البعض، بل هو معاناة، ومكابدة، ومشقة. ومما زاد الرجل إصراراً، بالرغم من هذه المعاناة، هي المواقف، التي كانت تُتخذ في حق

التراث، والقدح في علومه، ورموزه، ونعته بنعوت، لا تمت إلى العلم والمعرفة بصلة، مما حمله على الاجتهاد، في تحديد النظر، في تقويم التراث. فحاولت بذلك، تعقب هذا الاجتهاد، في جل مراحل؛ حيث عمل الرجل، بداية على نقد مشاريع المشتغلين على التراث، لاستخدامهم آليات عقلانية تجريدية، وآليات فكرانية تسييسية، في تقويم مضامينه، من دون الرجوع، إلى الوسائل والآليات التراثية، التي انبنت بها هذه النصوص والمضامين، مما نتج عنه، تقسيم التراث إلى أجزاء مضمونية، متفاضلة. وهنا، تدخل الرجل، بعدته العلمية، وخبرته المنهجية، فاقترح، ضرورة العودة إلى الوسائل المنهجية، التي عملت على تشكيل نصوص التراث، واستثمار منهجيتها، في هذا التقويم، والكشف عما زحرت به علومه، ومعارفه، من كنوز، علمية ومنهجية. وكان من بين أهم الوسائل، والآليات المستخرجة، التي رأينا في البحث، هي العقلانية العملية، والفكرانية التأنيسية.

وجد طه، أن من بين أكثر المشتغلين، على نقد التراث، كان هو المفكر محمد عابد الجابري، الذي اتخذ موقفا، تجزييا تفاضليا، باعتماده على الوسائل الاستهلاكية، التي هي الآليات العقلانية المجردة، والآليات الفكرانية المسيسية، وهي بالذات، الوسائل التي أضرت بالمبادئ، التي قامت عليها الممارسة التراثية، المتمثلة في التداخل، بين القيم الخلقية والواقع، والقيم الروحية والعلم، والقيم الحوارية والصواب. فرأينا، كيف كشف طه، عن التعارض الحاصل لدى الجابري، في أعماله العلمية، حينما ادعى النظرة الشمولية، في تقويم علوم التراث، في حين، سقط في النظر التجزيئي، الذي اعتمد فيه، على الوسائل والآليات المستوردة، في هذا التقويم، مما جعله، يجزئ نصوص التراث، ويقطعها تقطيعا، ويفضل بعضها على البعض الآخر.

على أساس هذه النتائج، المخلة بقيم التراث، ومبادئه، التي ثبتت في مشروع الجابري التقويمي، رأينا، كيف حاول طه، التعويل، في اشتغاله على بناء نظريته التكاملية، على مقدمات تأسيسية، مجملة في: مقدمة التركيب المزدوج للنص، ومقدمة تنقل الآليات الإنتاجية، ومقدمة تشيع التراث بالآليات. وعليه، فقد كان من اللازم، عند تقويم التراث، الأخذ بعين الاعتبار، هذه المبادئ، وتعقب هذه الآليات، واستمداد مناهج التقويم، من المبادئ التي تأسست عليها الممارسة التراثية، المنبئية على النظر في الآليات، التي تشكلت بها نصوص ومضامين التراث. ولاشك، أن الاشتغال بإبراز الآليات والوسائل، التي تشكلت بها نصوص التراث، يؤدي لا محالة، إلى اكتشاف التكامل، والتداخل، بين عناصره وأجزائه، وأن هذا التوجه الآلي، يساوي بين مضامينه، ولا يفاضل بينها، ولا يدعو إلى الانقطاع عنها.

أثبت الرجل، دعوى التكامل المعرفي، بين علوم التراث، بنموذج علمي حي، وهو التداخل، والتفاعل الداخلي، الذي حصل بين علم الأخلاق، وعلم أصول الفقه؛ حيث برز التمازج بين العلمين، عن طريق علم المقاصد، التي هي، في نظر صاحبنا، أوصافا أخلاقية، ذات مضامين قيمية، لها تعلق بالحكم والمصالح. كما أقر نموذجنا آخر، وهو دليل علمي واضح، على التفاعل بين معارف التراث، هو ما سمي بالتداخل الخارجي، الذي حصل بين العلوم الإسلامية والعربية الأصيلة، والعلوم المنقولة، عن ثقافات وحضارات مختلفة؛ فكشف لنا، عن الكيفية، التي تداخلت فيها الفلسفة

الإلهية، مع علم الكلام، عن طريق الآليات الاستشكالية، والآليات الاستدلالية، لإفادة بعضهما البعض، إمدادا واستمدادا، بين الإلهيات والكلاميات.

كما أبدع طه، في استحضار، عنصر المجال التداولي، الذي ينبني، على أصول وأركان، عقدية، ولغوية، ومعرفية، مضبوطة، بقواعد ووظائف تداولية؛ فكان المجال التداولي، عنصرا حاسما، في تقريب العلوم المنقولة، وضبطه لها، وذلك، حسب ما تقتضيه، المبادئ والمقتضيات التداولية، العقدية واللغوية والمعرفة. على أساس هذه الضوابط، تم اختيار علم المنطق، لتقريبه، إلى مجالات العلوم الإسلامية العربية، وتخرجه، حسب تلك المبادئ، والآليات المتبعة، في التبليغ العربي، والموصولة، بأساسيات العقيدة الإسلامية، وبأسباب المعرفة، والثقافة الإسلامية، النافعة، للذات وللغير. فكان ابن حزم الأندلسي، نموذجا حيا، في تقريب علم المنطق، عن طريق التصحيح اللغوي، وتصدى أبو حامد الغزالي، للتصحيح العقدي، لعلم المنطق، كما عمل بن تيمية، على صرف التجريد المنطقي المعرفي.

إن طريق الاشتغال، على التراث الإسلامي العربي، لابد أن يسلك فيه الباحث، مسلكا منهجيا تكامليا، يضطلع فيه ابتداء، بالنظر في الآليات، المنتجة لمعارفه، التي تشكلت بها، وبنيت على أساسها، ليظهر التداخل، بارزا واضحا، كما ظهر بين العلوم العربية، والإسلامية في علم الأخلاق، وعلم أصول الفقه. وليكون التفاعل أيضا، باديا، بين هذه العلوم وغيرها، كما كان جليا، بين الإلهيات والكلاميات. وعليه، نكون قد أبرزنا في هذا الباب، ما يوجب الالتفات، إلى ما تشكل به التراث الإسلامي العربي، عند تقويمه وتقييمه، من الآليات والوسائل، المنهجية، والعمل على إعادة الاعتبار، للبنى الآلية، المؤتثة لنصوصه، كونها ضابطة، وحاكمة، في التقويم والنقد. هكذا، يكون صاحبنا، قد فتح للباحثين، مسلكا معرفيا، ومنهجيا، واضحا، في التعامل مع موروثنا الثقافي.

أما الباب الثاني، الذي حمل عنوان، النظرية التداولية في الفلسفة، دعوى الإبداع في الإنتاج الفلسفي العربي؛ فقد اكتشفنا فيه، عنصرا ذا أهمية كبيرة، وهو عنصر، الجرأة الفكرية، والعلمية، التي اكتسبها طه، التي جعلته، يتصدى بالنقد، لأطروحات، ومشاريع الترجمة العربية، للمنقول الفلسفي الغربي، وواقعه الحديث والمعاصر. هذه الخطوة الجريئة، تعد بداية مهمة، وأساسية، لرسم معالم العمل الفكري الفلسفي الترجمي، الذي تبناه فيما بعد، لاسيما، في الترجمة الحية والأصيلة، والمبدعة. لقد كان الرجل، منشغلا بشكل كبير، بالواقع الفكري والفلسفي، في الوطن العربي، ذلك الواقع العربي، الذي يريز تحت التقليد والتبعية، الفكرية العمياء، بمشاريع علمية، مسبقة بعناوين براقة، توهم المتلقي العربي، أنها تعمل على اجتهاد غير مسبوق، نحو احتضان الحداثة، والظفر، بمبدأ الكونية الفلسفية. غير أن هذا الاجتهاد، بعد وضعه في مشرحة الدرس والتحليل، كشف للباحثين، أنه لا يعدو أن يكون، تقليدا وترديدا آليا، لكل الإشكالات، التي ابتلي بها العالم الغربي الحديث.

وقد اعتُبر المفكر العربي، على هذا الأساس، مقلدا وتابعا؛ حيث يسلم، بكل ما أخذه عن الغير، دون أن يُسائل هذا المنقول، أو يمحس مقتضياته، هل توافق مقتضيات مجال التداولي، أم تخالفه. ولما كان المفكر المقلد، يسلم برضا وقناعة، بصحة المنقول، وكونيته، وشموليته، فإنه لا يتردد في تزكيته، وبيان نفعه، للمتلقي العربي، كونه، مصدر العلم الكوني الراسخ، ومنبع التفكير الفلسفي المتجدد، في حين، أنه، مجرد إمكان واحد، من بين إمكانات متعددة

للتفلسف، وفق مجال تداولي خاص. فلو علم المتفلسف العربي، أن هذا النموذج، يختلف اختلافا واضحا، عن المقتضيات التداولية العربية، نظرا للتفاوت التاريخي، بين السياقين الغربي والعربي، وبالتالي، تحكمه مقتضيات تداولية خاصة، مرتبطة أساسا، باللغة، والمعرفة، والتاريخ، لكان أدعى، لتبين أفكاره، وإشكالاته، وقضاياها، التي يستشكلها، انطلاقا من واقعه، ولعمل، على تبين، كيفية بلورته، وصناعته. لهذا وذلك، كان الفكر العربي، يعاني من آفة التقليد، وانعدام الإبداع والتجديد.

لقد كان عنوان مشروع طه الفلسفي، وهدفه، الذي حاولنا بسطه، في هذا البحث، هو تحقيق شروط الإبداع، وبيان، الكيفية، التي يكون المتفلسف العربي مبدعا، انطلاقا من مجاله التداولي الخاص. فقد كان طه، مهموما، ومنشغلا، بتحقيق أهدافه، التي توصل المفكر العربي، إلى تحقيق الإبداع الفلسفي، المنبعث من مشاكل واقعه، وقضاياها، وإشكالاته. فكان مشروع فقه الفلسفة، المولود الجديد، إجابة علمية منهجية، عن إشكال التقليد والتبعية. إن فقه الفلسفة، يعد لبنة، من لبنات الرجل، التي وضع أسسها، وشيد بنيانها، على أنقاض الفكر المقلد، باحثا، بذلك، عن أفق رحب، لتحصيل درجة، في القدرة على التفلسف والإبداع في الفكر.

بذل فقيه الفلسفة، في مشروعه الفلسفي الفريد، جهدا عظيما، يشهد له القاضي قبل الداني، وصرف من أجله، أوقاتا طويلة، كي يدل العرب والمسلمين، على معالم في الطريق، تمكنهم من الوصول، إلى تحقيق نهضة فكرية، فلسفية، مبدعة غير مقلدة، عن طريق الاجتهاد، في الملاءمة، بين الخصائص المميزة للترجمة العربية، والصفات التجديدية للفلسفة؛ ومن ثم، إعادة الاعتبار، فيما ورد إلينا، من علوم ومعارف منقولة، من غير تبذير للجهد، ولا تبديد للزمن. فما دامت الترجمة، تعتبر هي المصدر الأساسي، للفكر والعلوم والمعارف، فإنها، مصدرا للتفلسف المبدع، متى نزلت عند المقتضيات، والخصائص الترجيحية الحقيقية.

إن واقع التبعية والتقليد، الذي ابتليت به الفلسفة العربية، جعلها تحمل أعطابا، فكرية وتعبيرية، لا يمكن إصلاحها، والخروج من آفاتهما، إلا بمراجعة التصورات، والمفاهيم التقليدية، التي سادت زمنا طويلا، عن الفلسفة عموما. فكان من واجب الرجل، أن ينهض بهذه المهمة الثقيلة، وهي المراجعة العلمية، للفلسفة التقليدية، المنبئية على مبادئ، وتصورات، ومفاهيم مستوردة. وقد رأينا، أن من بين أهم الصفات التجديدية، التي أثبتتها طه للفلسفة، والتي على أساسها، تمت تلك المراجعة، هي صفات، الشمولية النموذجية، والمعنوية القصدية، العقلانية الاتساعية، والتبعية الاتصالية.

فالشمولية الفلسفية، التي اقترحها صاحبنا، ليست شمولية عالمية، ولا جامعة، ولا عامة، إنما هي، شمولية نموذجية، لا تدعي العالمية الإنسانية، التي تتعارض مع مبدأ تعدد اللغات، الذي هو الأصل، في تعدد وجوه الترجمة، ولا العمومية، التي تتنافى ومبدأ تغير المعارف، الذي هو الأصل، في عطاء الترجمة، إنما هي شمولية، دالة في حقيقتها، على عينة من الأفراد، تبرز فيها الخصائص الشئبية المطلوبة، على الوجه الأتم، ومستعملة من طرف فئة من الناس. وبهذا، تكون الحقيقة الفلسفية، حقيقة مفتوحة، تدل على أفرادها، دلالة لا توجب الحصر، ولا تمنعه، كما يستعملها الناطقون، استعمالا، لا يقتضي الإحاطة، ولا يصرفها.

أما المعنوية الفلسفية، فهي معنوية قصدية، وليست تجريدية؛ فلكي يرتفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، ينبغي أن تستوفي المعنوية القصدية، مقتضى مبدأ صلة الفيلسوف، بفلسفته، ولغته، وواقعه؛ ذلك أن المعنوية القصدية، توجب حضور المتكلم، كما توجب حضور القصد في الكلام، وبذلك، تصير مستوفية لشرط، صلة الفيلسوف بفلسفته. وتوجب كذلك، المعنوية القصدية، الجمع بين حقيقة المعنى، وحقيقة الفهم، ليظهر الالتزام بمبدأ الصلة بين الفلسفة واللغة، حتى إذا تم حفظ هذه الصلة، تم دفع التجريد، الذي قد يلحق بها؛ وهكذا، تتوافق معنوية الفلسفة، مع لفظية الترجمة.

وثالث الصفات، هي أن العقلانية الفلسفية، عقلانية متسعة، تأخذ بالنقد المستند، والبرهان الموسع؛ أما النقد، فيستند إلى أصلين قيميين، وهما، الأصل المقصدي والأصل العملي؛ أما البرهان الموسع، فيستند إلى الأصل المضموني، والأصل الاستعمالي، فنحصل على فلسفة، تنزع نحو الاتساع في العقل، فيكون الأصل، في العقلانية الفلسفية، أنها تتطلع إلى الاتساع، وليس إلى التضيق، الذي يبنى على النقد المجرد، والبرهان المضيق. وكلما كانت العقلانية الفلسفية متسعة، كلما توافقت مع فكرانية الترجمة.

ورابعها، أن التبعية الفلسفية، ينبغي أن تكون تبعية اتصالية وليست اتباعية؛ ذلك أن التصور التقليدي، الموروث عن الفلسفة، أنها تتميز بمبدأي، الإطلاقية والإلزامية، اللذين يوجبان، التسليم باستقلال الفلسفة المنقولة، بكل المجالات المعرفية الإنسانية، والاضطرار إليها؛ فلما تم إبطال هذا التصور القديم، ومراجعته، رأينا كيف ثم إثبات، صحة مبدأين مقابلين لهما، هما: مبدأ النسبية المحدودة، للأصول الفلسفية، الذي يقضي، باختلاف الأصول الفلسفية، واستثناء بعضها عن البعض، ومبدأ الاشتراك المحدود للفروع الفلسفية، الذي يقضي، باتفاق الفروع الفلسفية، وافتقار بعضها للبعض. وعليه، وجب أن تكون الفلسفة العربية، فلسفة مستقلة تماما، عن الترجمة في الأصول، مع جواز تبعيتها لها في الفروع.

لقد تمت مراجعة التصورات السائدة، عن علاقة الفلسفة بالترجمة، ورأينا، كيف تم رفع التعارض القائم، بين صفات الفلسفة التجديدية، وخصائص الترجمة، وبناء تصور جديد، عن هذه العلاقة، يقلب واقعها الموروث، رأسا على عقب؛ ذلك، أن هذا الواقع المعطوب، جلب للفلسفة العربية، آفات كثيرة، أضرت بالإبداع، الذي غاب عنها، زمنا طويلا. فكان من واجب فيلسوفنا، أن يجتهد، لمراجعة هذا التقليد، باستخراجه لخصائص الفلسفة الحية، التي تستند إلى الشمولية النموذجية، والمعنوية القصدية، والعقلانية الاتساعية، والتبعية الاتصالية، لتكون بهذه الصفات، متلائمة مع حقيقة الترجمة، في خصوصيتها، ولفظيتها، وفكرانيتها، واستقلاليتها. وبهذا المسار، يمكن للفكر العربي، أن يفتح آفاقا واسعا للاجتهاد المبدع، في نقل الفلسفة العربية والإسلامية، من مسالك التقليد والتبعية، إلى فضاء الاجتهاد الإبداع.

كما كشف لنا طه، في هذا الباب، أن سؤال الترجمة، كان سؤالا، بالنسبة إليه، مصيريا، يُسائل فيه، عن غياب إبداع الترجمة العربية للفلسفة، ويكشف من خلاله، عن إخلال كبير، وقعت فيه الترجمة الفلسفية العربية، بمقتضيات المجال التداولي العربي، وانتهاكها صريحا لمبادئ اللسان العربي، وطرائق التبليغ والبيان، في الترجمات الحديثة، والقديمة على

السواء. اجتهد الرجل، فوضع تقسيما للترجمة الفلسفية، ورتبه، في ثلاثة أصناف، صنف الترجمة التحصيلية، وهي الترجمة، التي تحتفظ بحرفية النص الأصلي، يغلب عليها، التبليغ الأمين، لكل ما جاء فيه، شكلا ومضمونا، وصنف الترجمة التوصلية، وهي الترجمة، التي تحاول توصيل المضمون، والمعنى، والغرض، من النص للمتلقي، أي ترجمة، تفني بغرض الأمانة المضمونية، وصنف أخير، يتوخى التصرف في النص الأصلي، بما يتلاءم ومقتضيات المجال التداولي العربي، لغة، وعقيدة، ومعرفة، وهذا الصنف، يعد عند الرجل، ترجمة إبداعية، تقع في نفس المتلقي العربي موقع الأصل، وهي التي سميت بالترجمة التأصيلية.

بلغت مرتبة الترجمة التأصيلية، مبلغا مهما، في مباحث الرجل، وأضحت بالنسبة إليه، هما مؤرقا؛ ذلك أن الضعف، الذي ابتليت به الفلسفة العربية، ناتج عن ضعف الإبداع في الترجمة، هذا الإبداع، الذي يكسب المترجم العربي، قدرة وملكة، في التصرف في النص الفلسفي، وفق مبادئ ومقتضيات مجاله التداولي. ومن الأمثلة، التي اضطلع بها طه، في الترجمة التأصيلية، ترجمة الكوجيتو الديكارتي، وتغيير النمط السائد، والشهير، عن الكوجيتو، وهو أنا أفكر، إذن أنا موجود، بترجمة، أبدى فيها صاحبنا، مجهودا كبيرا، وغاية، وهدفا أكبر، وأفقا أوسع، يتمثل، في إقدار المفكر، والمترجم العربي، على التفلسف، وهي جملة أنظر تجدد.

خصص طه، لإقناع المتلقي، بهذا الاختيار، صفحات عديدة، أوضح فيها للقارئ العربي، مبررات اختياره لهذا المفهوم، وكيف فضل كلمة النظر، بدل الفكر، ومفهوم الوجود، بهذا المعنى، وكيفية استعماله، لصيغة الخطاب، بدل صيغة المتكلم، منتقدا في ذلك كله، الترجمة المتداولة، لأنا أفكر أنا موجود، التي لا تتماشى، بنظره، لغويا، وبيانيا، بأصلها الأجنبي، مبينا، أن غرض ديكارت، من كلامه، ومقصوده، هو التفكير، الذي يوصل إلى تحقق الذات المفكرة. غير أن الترجمة العربية، خالفت هذا المعنى، ووقعت في أخطاء كثيرة. لهذا، كان اختيار طه، لترجمة الكوجيتو، انظر تجدد، لاعتبارات عدة؛ أهمها، اعتبار الإبداع، الذي يوافق، مبادئ وقواعد، ومقتضيات اللسان العربي في الترجمة، مما فتح الباب واسعا، لاعتبارات أخرى، حسب قدرة المترجم الفلسفية، في أن يغير من أصل النص الفلسفي، بما يتلاءم مع مرجعيته الفكرية، والمعرفية.

أما الباب الثالث، فقد وُسم بالنظرية الائتمانية، هذه النظرية الجديدة، والغير معهودة، في فلسفة الدين، والفكر الإسلامي، حاولنا فيها، تسليط الضوء، على مفهوم الائتمانية؛ هذا المفهوم، يدل على أن الإنسان، مؤتمن على صلاح وجوده، وحياته، والكون الذي يعيش فيه، من خلال القيم، والمبادئ الفطرية، الموروثة. حيث تناولنا، في فصول ومباحث هذا الباب، المفاهيم المؤسسة للفكر الائتماني، والمراجع المؤطرة للفلسفة الائتمانية، التي تركز، على مبادئ الدين الإسلامي، وفلسفته، وقيمه، في محاولة من الرجل، لإعطاء المنظور الديني للإنسان، والوجود، والحياة، نظرة مختلفة، عن النظرة السائدة، لدى بعض الفقهاء والعلماء والمفكرين القدماء والمعاصرين.

فقد حاول طه، التركيز على ضرورة تجديد الفهم للدين الإسلامي، هذا التجديد، الذي لا يغفل واقع الإنسان المعاصر، بل يحمل هم إشكالاته القيمية والخلقية، التي تمس الفكر والنظر الإسلامي؛ مؤكدا، على أن الحاجة الماسة، في السياق المعاصر، هي العمل، وتنزيل مبادئ وقيم التزكية، والسلوك الديني القويم، الذي يقضي، بإخراج الإنسان، من

امتلاك الأشياء، إلى الائتمان عليها. لقد تمثل مشروع طه الفكري، بناء فلسفة إسلامية أصيلة، تروم تحديد الفرد، والمجتمع، والأمة، من خلال تحديد نظر، وفكر الإنسان المعاصر، وبعث روح المهمة العالية، من منطلق روحي تزكوي، يبتدأ من العالم الحاضر المشاهد، ويمتد إلى عالم، ما وراء الغيب. لذلك، عمل الرجل، على بلورة، جواب إسلامي عربي، للإشكالات والقضايا المعاصرة، من خلال إبداع، فكر فلسفي، إسلامي، مستقل بذاته، يرسى مفهوم العمل الأخلاقي الإنساني، في مساهمة جريئة، في نقد أخلاقي للحدائث الغربية، وبناء فلسفة إسلامية خالصة، سعت إلى استرجاع الثقة في الذات، والقدرة على استئناف العطاء الفكري والحضاري، من خلال التمكن، من المناهج العلمية، وآليات الإنتاج العلمي، وتحصيل القدرة، على إيجاد أجوبة، وبدائل، تساهم في نهضة الأمة الإسلامية والعربية، والإنسانية جمعاء.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة الكتب

- (1) أ. س. رابوبرت، **مبادئ الفلسفة**، ترجمة: أحمد أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ط، 2013، القاهرة.
- (2) ابراهيم مشروح، **طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 2009، بيروت.
- (3) ابن أبي حاتم الرازي، **تفسير القرآن العظيم**، الجزء التاسع، تحقيق، أسعد محمد الطيب، الطبعة الثالثة، 1419هـ، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية.
- (4) ابن الأزرقي، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق، علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام، الجمهورية العراقية.
- (5) ابن النديم، **الفهرست**، تحقيق، ابراهيم رمضان، دار المعرفة، الطبعة الثانية، 1417هـ - 1997م، بيروت.
- (6) ابن حزم الأندلسي، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق، أحمد فريد المزدي، دار الكتب العلمية، دراسة وتقديم، أبي عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م، بيروت.
- (7) ابن حزم الأندلسي، **المحلى بالآثار**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1424هـ / 2003م، بيروت.
- (8) ابن حزم الأندلسي، **رسالة مراتب العلوم في ضوء ما سبقها من تصنيف للعلوم عند العرب**، تحقيق، إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1980، مدينة النشر، بيروت.
- (9) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق، عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، الطبعة الأولى 1425هـ - 2004م، دمشق.
- (10) ابن عبد البر، **جامع بيان العلم وفضله**، تحقيق أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي للنشر، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1994م، الدمام.
- (11) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، المجلد الأول، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م، بيروت.
- (12) ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، المجلد الأول، تحقيق، علي بن محمد العمران، مجمع الفقه الإسلامي، د.ط، جدة.

- (13) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، قدم له وضبط نصه وعلق عليه: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد، راجعه: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1416هـ/ 1996م، المملكة العربية السعودية.
- (14) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتخرىج، عبد الله دراز، وعبد السلام بن عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1425هـ- 2004م، بيروت.
- (15) أبو إسحاق الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق، محمد أبو الأحناف، مطبعة الكواكب، الطبعة الثانية، 1406هـ- 1985م، تونس.
- (16) أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967.
- (17) أبو الحسن المرادوي، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، تحقيق: عبد الله هاشم، هشام العربي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1434 هـ - 2013 م، قطر.
- (18) أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، الجزء الثالث، تحقيق، محمد علي النجار، تقديم، عبد الحكيم راضي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، طبعة 2006، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية 1371 هـ - 1952.
- (19) أبو المعالي الجويني، الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: ، 1950، القاهرة.
- (20) أبو المعالي الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق، علي سامي النشار، منشأة المعارف، الطبعة الأولى، 1966، الإسكندرية.
- (21) أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، وضع هوامشه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1420هـ-1999م. بيروت.
- (22) أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم، أحمد شمس الدين، تحقيق، محمود قاسم، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1964، بيروت.
- (23) أبو الوليد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق، محمد صبحي حسن حلاق، الطبعة الأولى 1415هـ، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- (24) أبو الوليد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق، مورييس بويج، دار المشرق، د.ط، 1967، بيروت.

- (25) أبو الوليد بن رشد، **تهافت التهافت**، الجزء الثاني، تقديم وتعليق، محمد العربي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1993، بيروت.
- (26) أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق، محمد عمارة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1999، القاهرة.
- (27) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ومعه **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار**، في تخریج ما في الأحياء من الأخبار، إعداد ودراسة، إصلاح عبد السلام الرفاعي، إشراف ومراجعة، عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى 1408 هـ، 1988م، القاهرة.
- (28) أبو حامد الغزالي، **أساس القياس**، تحقيق، فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، د.ط، 1413-1993، الرياض.
- (29) أبو حامد الغزالي، **إجام العوام عن علم الكلام**، تحقيق، اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، د.ط، الرياض
- (30) أبو حامد الغزالي، **القسطاس المستقيم**، الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن، تحقيق، محمود بيجو، المطبعة العلمية، د.ط، 1413-1993، دمشق.
- (31) أبو حامد الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق، محمد عبد السلام كافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1993م، بيروت.
- (32) أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق، جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، الطبعة السابعة، 1967، بيروت.
- (33) أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق، سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1375هـ/ 1966م، القاهرة.
- (34) أبو حامد الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق، إبراهيم أمين محمد، الجزء الثالث، المكتبة التوفيقية، الطبعة الأولى، 2001، القاهرة.
- (35) أبو حامد الغزالي، **محك النظر**، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1994، بيروت.
- (36) أبو حامد الغزالي، **معيّار العلم في المنطق**، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1989، بيروت.

- (37) أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ضمن النصوص المختارة في الفكر الأخلاقي العربي، ماجد فخري، الجزء الأول
- (38) أبو حيان التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق، هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، 1432هـ - 2011م، بيروت.
- (39) أبو حيان التوحيد، المقابسات، تحقيق، حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الطبعة الثانية، 1992، القاهرة.
- (40) أبو داود السجستاني، صوان الحكمة وثلاث رسائل، تحقيق عبد الرحمن بدوي، د.ط، 1974، طهران
- (41) أبو عثمان عمرو الجاحظ، كتاب الحيوان، الجزء الأول، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، الطبعة الثانية، 1384هـ / 1965م، مصر،
- (42) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تقديم، علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال للطباعة النشر، الطبعة الأولى، 1996، بيروت.
- (43) أبو نصر الفارابي، المنطق عند الفارابي، الجزء الثاني، تحقيق، رفيق العجم، دار المشرق، د.ط، 1985، بيروت
- (44) أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق، محمد مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، 2002، بيروت.
- (45) أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1990، بيروت.
- (46) أبو نصر الفارابي، كتاب المنطق - العبارة، تحقيق: محمد سليم سالم، دار الكتب والوثائق القومية، 1976، مصر
- (47) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002م، بيروت.
- (48) أبو إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق، محمد عبد الهادي أبو زيد، الجزء الأول، مطبعة حسان، 1978، القاهرة.
- (49) أبو إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعراجه للزجاج، الجزء الخامس، تحقيق وشرح، عبد الجليل عبده شليبي، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1408هـ / 1988م، بيروت.

- (50) أحمد ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق، عبد الصمد شريف الدين الكتبي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1426-2005.
- (51) أحمد ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الأول، تحقيق، محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، 1411هـ/1991م، الرياض.
- (52) أحمد بن تيمية، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، الجزء التاسع، جمع وترتيب، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ط، 1425هـ/2004م، المملكة العربية السعودية.
- (53) أحمد بن فارس القزويني الرازي، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، الجزء الأول، مكتب الإعلام الإسلامي، د.ط، 1404هـ، طهران.
- (54) أحمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، دراسة وتحقيق، عماد الهلالي، الطبعة الأولى 2001، منشورات الجمل، بيروت.
- (55) أحمد محمد نور سيف، **عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين**، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الثانية، 1421هـ-2000م، دبي.
- (56) **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، د.ط، بيروت.
- (57) أرسطو طاليس، **ما بعد الطبيعة**، دار ذو الفقار، الطبعة الأولى، 2008، دمشق.
- (58) الأعلام الشنتيميري، **النكت في تفسير كتاب سيبويه**، الجزء الأول، دراسة وتحقيق، رشيد بلحبيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م، المغرب.
- (59) أفلاطون، **بروثاغوراس**، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، دار الكتاب العربي، 1967، القاهرة.
- (60) ألبير نصري نادر، **أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية**، المطبعة الكاثوليكية، 1958، بيروت.
- (61) إمام عبد الفتاح إمام، **أرسطو والمرأة، سلسلة الفيلسوف والمرأة**، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1996، مصر.
- (62) إميل دوركايم، **التربية الأخلاقية**، ترجمة، السيد محمد بدوي، مراجعة، علي عبد الواحد وافي، تقديم، محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2015، القاهرة.
- (63) انطوني كندز، **علم الاجتماع**، ترجمة فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005.

- (64) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة، عبد الرحمن بدوي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2002، كولونيا، ألمانيا.
- (65) إيمانويل كانط، نقد العقل المحض أو الخالص، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د.ط، بيروت.
- (66) باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة، جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2009، بيروت.
- (67) باسم الراعي، المجتمع والدولة، دار الفارابي، الطبعة الأولى، 2011، بيروت.
- (68) تاج الدين أحمد حران، العلوم والفنون في الحضارة الإسلامية، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة الثانية، 1425-2004، الرياض.
- (69) تاج الدين أحمد حران، حاضر العلم الإسلامي، مكتبة الملك فهد الوطنية، إشبيليا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1422هـ / 2001م، الرياض.
- (70) توماس هوبز، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة، ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم، رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ودار الفارابي، الطبعة الأولى، 1432هـ - 2011م، أبو ظبي، بيروت.
- (71) الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، د.ط، 1384هـ-1964م.
- (72) جاسم حسن العلوي، العالم بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005، الدار البيضاء.
- (73) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سينا، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 2000، الدار البيضاء.
- (74) جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة وتقديم: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الثانية، 2008، القاهرة.
- (75) جاك دريدا، لغات وتفكيكات في الثقافة العربية، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1998، الدار البيضاء.
- (76) جاك دريدا، وجياني فاتيما، الدين في عالمنا، إشراف، ترجمة، محمد الهلالي وحسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2004.

- (77) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة، عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الثانية، 1995، بيروت.
- (78) جان جاك روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، ترجمة، نظمي لوقا، تقديم، أحمد زكي محمد، الشركة العربية للطباعة والنشر، د/ط.
- (79) جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق، أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2007، بيروت.
- (80) جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414هـ، بيروت.
- (81) جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، مكتبة المثقف، الطبعة الأولى، 2011، الناظور.
- (82) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، طبعة 1982، بيروت.
- (83) جورج طرايشي، إشكاليات العقل العربي، دار الساقى، الطبعة الأولى، 1998، بيروت.
- (84) جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 2006، بيروت.
- (85) جون لوك، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي، ترجمة، محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، د.ط، الجمهورية العربية المصرية.
- (86) جيل دولوز، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع الصفدي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1997، بيروت.
- (87) الحاج كميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 2000، بيروت.
- (88) حافظ إسماعيل علوي، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2014، إربد، الأردن.
- (89) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، الجزء الأول، كتاب الإيمان، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- (90) حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، هدر للطباعة والنشر، 1985، القاهرة.
- (91) حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2013، لبنان.

- (92) خالد الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح، الجزء الأول، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 2000، بيروت.
- (93) خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي العربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005، الدار البيضاء.
- (94) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تحقيق، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1409هـ-1989م، بيروت.
- (95) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق، صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، الطبعة الأولى، 1412هـ، بيروت.
- (96) رفيق العجم، سمير غنم، جبرار جهامي، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولى، 1996.
- (97) روبرت بالمر، الثورة الفرنسية وامتداداتها، ترجمة، هنريت عبودي، الطبعة الأولى، 1982، دار الطليعة، بيروت.
- (98) رينيه ديكارت، مقالة عن المنهج، لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة، محمود محمد الخضيرى، المطبعة السلفية ومكتبتها، د.ط، 1348/1930، القاهرة.
- (99) زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1300هـ-1936م، القاهرة.
- (100) زهير توفيق، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، دار العرب للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1436هـ-2015م، عمان.
- (101) سالم يفوت، حركة الترجمة في عصر النهضة الأول، بيت الحكمة، مؤسسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية، تنسيق بناصر البعزاتي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 150، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، 1429هـ-2008م، الدار البيضاء.
- (102) سعد الدين العثماني، جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2012، القاهرة.
- (103) سعيد النورسي، إشارات ضمن كليات رسائل النور، سوزلر للنشر، الطبعة الرابعة، 2005، القاهرة.

- 104 السيد شعبان حسين، النظرية النسبية بين الفلسفة والفيزياء، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 1993، الاسكندرية.
- 105 سيف الدين الآمدي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق، حسن الشافعي، د.ط، 1983، القاهرة.
- 106 شاكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، 1431هـ / 2010م، جدة.
- 107 الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق، محمد علي أو العباس، دار الطلائع للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2013، القاهرة، ص: 102؛
- 108 الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1403هـ / 1983م، بيروت.
- 109 صلاح الجابري، الدين والأسطورة والعلم، مستويات مختلفة للفهم والتأويل، ضمن كتاب فلسفة الدين، مقول المقدس بين الأيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 1433هـ / 2012م، بيروت.
- 110 صلاح عثمان، المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة، منشأة المعارف، الطبعة الأولى، 2002، الإسكندرية.
- 111 طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1405هـ / 1985م، بيروت.
- 112 الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ومراجعة، محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1435هـ - 2005م، قطر.
- 113 طلعت عبد الحميد وآخرون، الحداثة، ما بعد الحداثة، دراسة في الأصول الفلسفية للتربية، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، 2003 القاهرة.
- 114 طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005، الدار البيضاء.
- 115 طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2013، بيروت.

- (116) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، الدار البيضاء.
- (117) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2014، بيروت.
- (118) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الطبعة الرابعة، 2012، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- (119) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2011، بيروت.
- (120) طه عبد الرحمن، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: -1- أصول النظر الائتماني؛ المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى 2016، بيروت.
- (121) طه عبد الرحمن، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني؛ -2- التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى 2016، بيروت.
- (122) طه عبد الرحمن، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني؛ -3- روح الحجاب، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى 2016، بيروت.
- (123) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي الاجتماعي، الطبعة الأولى، 2006، الدار البيضاء.
- (124) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الطبعة الأولى، 2000، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- (125) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2012، بيروت؛
- (126) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم، رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، 2015، بيروت.
- (127) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى 2016، بيروت.
- (128) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2005، الدار البيضاء.

- (129) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: - 1- الفلسفة والترجمة**، الطبعة الأولى، 1995، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- (130) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000، الدار البيضاء.
- (131) طه عبد الرحمن، **من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوتر**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، 2016، بيروت.
- (132) الطيب بوعزة ويوسف بن عدي، **الهرمينوطيقا وإشكالية النص**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ضمن سلسلة ملفات بحثية، في الفلسفة والعلوم الإنسانية، أبريل 2016، الرباط.
- (133) عادل مصطفى، **فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير**، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007، القاهرة.
- (134) عاطف العراقي، **الموسوعة الفلسفية العربية**، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986.
- (135) عباس أحمد أرحيلة، **بين الائتمانية والدهرانية**، بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، 2016، بيروت.
- (136) عباس محمد حسين سليمان، **الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده**، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 1998، القاهرة.
- (137) عبد الإله بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة، العرب والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2011، بيروت.
- (138) عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2014، بيروت.
- (139) عبد الإله بلقزيز، **من الإصلاح إلى النهضة، العرب والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 2014، بيروت.
- (140) عبد الجليل الكور، **مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الطبعة الأولى، 2017، بيروت.
- (141) عبد الرحمن بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين**، دار القلم، الطبعة الرابعة، 1980، لبنان.

- (142) عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، 1979، القاهرة.
- (143) عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1981، بيروت.
- (144) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، 1977، الكويت.
- (145) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984، بيروت.
- (146) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، القول السديد في مقاصد التوحيد، تحقيق، صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2004، الرياض.
- (147) عبد العزيز اغيرات، مناهج قراءات التراث في الفكر النهضي العربي، إشكالات ومناهج، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، 1424هـ / 2013م، جدة.
- (148) عبد العزيز جاويز، الإسلام دين الفطرة والحرية، تقديم مجدي سعيد، دار الكتاب المصري، 2011، القاهرة.
- (149) عبد القادر بشته، النسبية بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2002، بيروت.
- (150) عبد القادر شيبه الحمد، إمتاع العقول بروضة الأصول، مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة الثالثة، 1435هـ - 2014م، الرياض.
- (151) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1992، الدار البيضاء.
- (152) عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2001، الدار البيضاء.
- (153) عبد الهادي الفضلي، خلاصة الحكمة الإلهية، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م، قم، إيران.
- (154) عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، الطبعة الثانية، 1414هـ - 1993م، بيروت.
- (155) عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية 1418/1997، بفيرجينيا.

- (156) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1423-2002، القاهرة.
- (157) عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، د.ط، 1964، القاهرة.
- (158) عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2001، القاهرة.
- (159) علاء صاحب عسكر عباس، نحو رؤية فلسفية للقيم في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، دار غيداء للنشر، الطبعة الأولى، 1431هـ - 2010م، عمان.
- (160) علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، 1993، الرباط.
- (161) علي مفتاح محمد دياب، مقدمة في تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2004م، دمشق.
- (162) علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الثالث، تحقيق، عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1424هـ/ 2003م، الرياض.
- (163) علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1898، الدار البيضاء.
- (164) علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، 2000، القاهرة.
- (165) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1984، بيروت.
- (166) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977، القاهرة.
- (167) علي سليمان يحفوي، الفلسفة الإلهية، الدار العالمية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1980، بعلبك.
- (168) علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، 1415هـ - 1995م، القاهرة.

- (169) عمر عبد الحي، الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1999م، بيروت.
- (170) عمر فروخ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1981، بيروت.
- (171) فالتر بنيامين، مقالات مختارة، تقديم راينير روشليتز، ترجمة: أحمد حسان، أزمنة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007، عمان.
- (172) فرناند بروديل، تاريخ وقواعد الحضارات، ترجمة: حسن شريف، الهيئة المصرية للكتاب، د.ط، 1999، مصر.
- (173) فريدريش هيجل، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 1997، القاهرة.
- (174) فكتور شلحت اليسوعي، النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، دار المعرف، 1964، مصر.
- (175) فؤاد زكرياء، التفكير العلمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د.ط، 1978، الكويت.
- (176) القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م، المغرب.
- (177) كامل الشيب، ديوان السهروردي المقتول، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2014، بيروت.
- (178) الكتاب المقدس، العهد الجديد (التوراة) سفر التكوين، الفصل الحادي عشر، دار الكتاب المقدس، الطبعة الخامسة، القاهرة.
- (179) كريم متى، الموسوعة الفلسفية العربية، الجزء الأول، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1976، بيروت.
- (180) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، مراجعة، صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد 82، أكتوبر، 1984، الكويت.
- (181) لوك فيري، الإنسان الإله أو معنى الحياة، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 2002، الدار البيضاء.
- (182) لوي روجيه، تركيب النظريات الاستدلالية، باريس سنة 1921،
- (183) لويس مينار، هرمس المثلث العظيمة أو النبي إدريس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1998، سوريا، دمشق.

- 184) ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011، القاهرة.
- 185) مارتن هايدغر، الأنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية، ترجمة، عمارة الناصر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2015، بغداد.
- 186) مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2012، بيروت.
- 187) مارتن هايدغر، الوجود والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2012، بيروت.
- 188) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مراجعة، عبد العزيز المراغي ومهدي علام، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2000م، باكستان.
- 189) محمد الأمين المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، المجلد الثاني، إشراف: بكر بن عبد الله بوزيد، مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، دار علم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1426هـ، مكة المكرمة.
- 190) محمد الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية للنشر، الطبعة الثانية، 1422هـ - 2001م، كراتشي.
- 191) محمد أيت حمو، أفق الحوار في الفكر العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1433هـ/2012م، بيروت.
- 192) محمد أيت حمو، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، من التأسيس البرهاني للسياسة إلى التأسيس الحجاجي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011، بيروت.
- 193) محمد أيت حمو، فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي، دراسات ومراجعات نقدية للكلام، دار الفارابي، ومنشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2011، بيروت.
- 194) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمن من السنة وأحكام الفرقان، الجزء الرابع عشر، تحقيق، أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964م، القاهرة.
- 195) محمد بن علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الجزء الثاني، تقديم وإشراف، رفيق العجم، تحقيق، علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1996، بيروت.

- (196) محمد بن نظام الدين السهالوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق، عبد الله محمود محمد عمر، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2002م، بيروت.
- (197) محمد حماسة عبد اللطيف، من الأنماط التحويلية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، 1990، القاهرة.
- (198) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2001، بيروت.
- (199) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 1995، بيروت.
- (200) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 1993، بيروت.
- (201) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، 2009، بيروت.
- (202) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1993، بيروت، الدار البيضاء.
- (203) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، الجزء الأول، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 1996، بيروت.
- (204) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الثانية، 2015، قطر، الدوحة.
- (205) محمد مصطفى الزحيلي، في كتابه القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1427 هـ - 2006 م، دمشق.
- (206) محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة؛ أفلاطون - ديكارت - كانط، إفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2001، الدار البيضاء.
- (207) محمد همام، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي - دراسة في العلاقات بين العلوم، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، 2017، بيروت.
- (208) محمد وقيدى، فلسفة المعرفة عند كاستون باشلار، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1980، بيروت.

- (209) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، الجزء الأول، دار القلم، الطبعة الثانية، 1425هـ/2004م، دمشق.
- (210) معجم مصطلحات المناهج وطرق التدريس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، 2011، الرباط.
- (211) الموسوعة الفلسفية، مجلد رقم، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986، بيروت.
- (212) ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، القاهرة.
- (213) نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1987، القاهرة.
- (214) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سيناء للنشر، الطبعة الثانية، 1994، القاهرة؛
- (215) نعمان بوقرة، لسانيات الخطاب مباحث في التأسيس والإجراء، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2012، بيروت.
- (216) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفة، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة، جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، الطبعة الأولى، 2007، طرابلس.
- (217) وائل حلاق، إصلاح الحداثة؛ الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2020، بيروت.
- (218) وائل حلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة، عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2014، الدوحة.
- (219) وليام جيمس، البراجماتية، ترجمة، محمد علي العريان، تقديم، زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، 2008، د.ط، القاهرة.
- (220) يوسف المتوكل، سؤال المشروع والحق في الاختلاف بين الخصوصية والكونية في فكر طه عبد الرحمن، مركز نماء للبحوث والدراسات، رقم 111، المملكة العربية السعودية.

قائمة المجلات والدوريات

- (1) مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الرابع، ذو القعدة 1416هـ/1996م، بيروت.
- (2) مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية والعشرون، العدد 87، شتاء 1438هـ-2017م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت.
- (3) مجلة إسلامية المعرفة، العدد 64، السنة السادسة عشر، ربيع 1432هـ/2001م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت.
- (4) مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد 53، السنة الرابعة عشرة، صيف 1429هـ/2008م، بيروت.
- (5) مجلة إسلامية المعرفة، عدد 83، السنة الحادية والعشرون، شتاء 1437هـ/2016م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت.
- (6) مجلة الإحياء، الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء، العددان 32-33، 11 صفر 1440 / 21 أكتوبر 2018، الرباط.
- (7) مجلة الأزمة الحديثة، العدد 3-4، أكتوبر 2011، الرباط.
- (8) مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، عدد 15 يناير 2016، معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجزائر.
- (9) مجلة الحياة الطيبة، تصدر عن جامعة المصطفى العالمية، السنة 19، عدد: 31، صيف: 2015-1436، لبنان.
- (10) مجلة الشهاب، عدد 8، السنة الثالثة ذو الحجة، 1438هـ- شتنبر 2017، عن معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر.
- (11) مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 30، شتنبر 2017، جامعة الجزائر2.
- (12) مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عددان 38-39. الجزائر.
- (13) مجلة الفيصل، العددان 479-480، ذو الحجة - محرم 1437هـ/ شتنبر- أكتوبر 2016م، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
- (14) مجلة المستقبل العربي، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، عدد 37، يوليوز 2014.
- (15) مجلة المسلم المعاصر، العدد 125 / 126، السنة 2007، لبنان.

- (16) مجلة المسلم المعاصر، عدد 145-146، السنة 2012، لبنان.
- (17) مجلة المسلم المعاصر، عدد 150، سنة 2013، لبنان.
- (18) مجلة المسلم المعاصر، عدد 67-68، يونيو 1993، لبنان.
- (19) مجلة المسلم المعاصر، عدد: 145-146، السنة 2012، لبنان.
- (20) مجلة المسلم المعاصر، عدد: 155، السنة التاسعة والثلاثون، 2015/1436، لبنان
- (21) مجلة المناظرة، العدد الأول، السنة الأولى، يونيو 1986، شوال 1409، الرباط.
- (22) مجلة النقد الأدبي، المجلد السادس، العدد الأول، 1985، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- (23) مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، عدد 23، شتاء 2018، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة.
- (24) مجلة حراء، عدد: 20، بتاريخ 2017/02/13، اسطنبول.
- (25) مجلة عالم التربية، تعنى بقضايا التربية والتعليم، عدد 15، سنة 2004، الجديدة.
- (26) مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة 16، عدد: 49/50، شتاء وربيع 1433/2012، بيروت.

- 1) André COMTE-SPONVILLE : L'espoir de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans Dieu.
- 2) André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Quadrige, PUF.
- 3) BENJAMIN Walter ; La tâche du traducteur dans Mythes et violence I, traduction de GANDILLAC, M, édit. Denoël, Paris, 1971.
- 4) BENJAMIN, A : Translation and The Nature of Philosophy.
- 5) Chokri Mimoun, Taha Abderrahmane dans la lignée des Musulmans Philosophes de l'Occident, Global Media journal: Canadian Edition; 2016, Vol, 9 Issue.
- 6) Christopher Norris: Deconstruction: Theory and Practice, Routledge, London-NewYork, 2édition 1991.
- 7) DESCARTES : Œuvres et lettres, Bibliothèque de la Pléiade.
- 8) Dietrich BONHOEFFER : Résistance et soumission, Lettres et notes de captivité,،
- 9) Ernst- Wolfgang Backenford, Der sakularisierte Staat, Sein Charakter, seine Rechtfertigung und Probleme, Munchen 2006.
- 10) FOUCAULT, M. ; L'archéologie du savoir.
- 11) GADAMER : Verite et methode.
- 12) Georg Wilhelm Friedrich Hegel : Encyclopédie des sciences philosophiques, traduction : B.Bourgeois, ED, Vrin, 1979.
- 13) <http://webpace.ship.edu/cgboer/athenians.html>

- 14) Interprétation philosophique theory – Discourses and the Surplus of Meaning /
- 15) Jacques STEIWER : Une morale sans Dieu
- 16) Jordan, mard, “History of the philosophy of Religion” in Honderich, Ted (ed.) The Oxford Companion to Philosophy (Oxford and New York: Oxford University Press, 1995).
- 17) KANT , E : La religion dans les limites de la simple raison , 1968, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- 18) Le nouveau magazine littéraire, N° 13 Janvier 2019–
<https://www.nouveau-magazine-litteraire.com/35-nuancesde-mati%C3%A8re-grise>.
- 19) Louis Rougier : La Structure des théories déductive, paris, 1921.
- 20) Luc FERRY : L’Homme-Dieu ou le sens de la vie
- 21) Marcel GAUCHET et Luc FERRY : Le religieux après la religion, pp. 60-64 ; Marcel GAUCHET : Un monde désenchanté.
- 22) Monir Birouk, Taha Abderrahmane’s Moral and Spiritual-Foundations of Dialogue, Global Media: Canadian Edition; 2016, Vol, 9 Issue 2.
- 23) Paul Ricœur, Hermeneutics and the Human Sciences, translated by John B. Thompson, Cambridge University Press, 1998.
- 24) Paul Ricœur, La Critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris 1995.
- 25) Rousseau : Profession de foi du vicaire savoyard, édition de Bernard Bernardi, G-F-Flammarion
- 26) TAHA Abderrahmane, LANGUAGE ET PHILOSOPHI, essai sur les structures linguistique le l’ontologie, publication de la faculté

des lettres et des science humaines de rabat, imprimerie de fédala, mohammedia, maroc, 1^{er} édition, (1979).

- 27) Thomas S. Kuhn , The Structure of Scientific Revolution, The University of chicago Press, London, 1962.
- 28) WIREDU, K : Philosophy and African Culture, Cambridge University Press, 1980
- 29) www.alihyaa.ma/Revue.aspx.
- 30) www.arab-ency.com/ar.
- 31) <https://hiragate.com>