



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة 1 الحاج لخضر



كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

التجربة الفلسفية عند طه عبد الرحمن

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم تخصص فلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد الغاني بوالسكك

إعداد الطالب:

جمال بروال

لجنة المناقشة

الإسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
فوزية شراد	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	رئيسا
عبد الغاني بوالسكك	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
موسى بن سماعيلين	أستاذ محاضر - أ -	جامعة باتنة 1	عضوا مناقشا
الوردي حيدوسي	أستاذ محاضر - أ -	جامعة بسكرة	عضوا مناقشا
جودي عمران	أستاذ محاضر - أ -	جامعة عنابة	عضوا مناقشا
هجيرة شبلي	أستاذ محاضر - أ -	جامعة سطيف 2	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1441-1442 هـ / 2020-2021 م

التجربة الفلسفية عند طه عبد الرحمن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى أم جهينة ومحمد هاني ودعاء ورحمة، التي قاسمتني كثيرا
معاناة هذا البحث، وحصد سنابله الخضر.

إلى أبنائي الذين قصرت في حقهم، وتحملوا معي مشقة البحث
وأوزار عزلتي.

شكر وتقدير

أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور عبد الغاني بوالسكك، الذي تفضل بالإشراف على هذه الأطروحة، والذي كان نعم المشرف، لما قدمه لي من ملاحظات وتوجيهات في انجاز هذا البحث.

هذا دون أن أنسى، أن أقدم الشكر إلى كل الزملاء الأوفياء، الذين أعانوني، وتقاسموا معي هموم هذا البحث، سواء كانوا من قريب أو بعيد.

مقدمة

إن المنتبغ والدارس لنشأة وتطور الفكر الفلسفي العربي عبر مراحل التاريخة، يتبين له في البداية، أن الحياة الفكرية عند العرب في الجاهلية، لم تعرف بحثاً نظرياً عقلياً يمكن تسميته "فلسفة" بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، ذلك لأن عقلية الإنسان العربي، كانت آنذاك، تكاد تكون منحصرة فيما ألفته من تنظيم الشعر، وتداول الأمثال والاهتمام بالبيان وإلقاء الخطب، والتفاخر بالصناعة البلاغية، والنخوة ببعض القيم الخاصة التي أنتجتها بيئته الجافة، والتي اكتسبها من حياة البداوة، دون أن ترقى ذهنيته في ذلك إلى إدراك ما وراء عالمه المحسوس.

بيد أن هذا الوضع الفكري، لم يستقر على حاله، إذ كثيراً ما تغير بمجيء الإسلام حيث كان القرآن الكريم متضمناً للعديد من الآيات التي تدعو إلى النظر العقلي - التفلسف - كما تضمن البحث فيه كثير من القضايا الفكرية، التي تتصل بالإنسان والله والكون، والتي تعد محور النقاش العقلي والجدال الفلسفي. هذا إلى جانب أن السنة النبوية بدورها أكدت على نفس الدعوة التي تضمنها القرآن، حيث نجد الكثير من النصوص والأقوال، التي تؤكد صراحة على الاجتهاد، واستخدام العقل في فهم الأشياء ومختلف القضايا الفكرية التي يطرحها وجوده، ولعل من أبرزها حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مع معاذ بن جبل. كما تضمنت الكثير من المبادئ والأفكار التي أصبحت قضايا للنظر الفلسفي، والتي كانت في مجموعها توضيحية وتفسيرية لما تضمنه القرآن من تلك الأفكار والمبادئ.

ولعل الإرهاصات الأولى لتشكل الفكر الفلسفي، كان في العصر الأموي، الذي عرف نشأة علم الكلام، والذي يمثل باكورة من بواكير العقلية الإسلامية، والذي نشأ لأجل الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في العقيدة والعبادة على مذهب السلف. ولعل اهتمام المتكلمين في منهجهم بالنظر العقلي، دفع بعض المستشرقين إلى اعتباره مناط ابتكار في التفكير الفلسفي الإسلامي، ودليلاً على أصالة فكرية خالصة ثم جاء العصر العباسي - الذهبي -، والذي أصبح فيه المناخ الفكري أكثر ملائمة لتقبل ثقافات الشعوب التي احتك بها المسلمون، كما أفسح تشجيع الخلفاء وحركة الترجمة

الطريق واسعاً، أمام نقل وانتشار المنتج الفكري والفلسفي لثقافات الشعوب الأخرى إلى اللغة العربية، ولاسيما منها اليونانية والفارسية والهندية.

إن جهود رجال الفكر الفلسفي الإسلامي في هذه المرحلة، لم تنحصر -كما شاع- في الترجمة والشرح والتفسير للتراث الفلسفي اليوناني القديم وتقليده، واعتباره يمثل دور الوسيط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية، بل أصبح لهم ابتكارات وإضافات و تأليفات، يشهد لها في هذا المجال، ولعل من العلوم النقلية والعقلية التي يرجع الفضل في تأسيسها، نجد علم الكلام والفقه وعلم أصول الفقه، وهي علوم شرعية تبحث في مسائل عقديّة وفلسفية.

كما ظهرت في هذه المرحلة، الفلسفة الإسلامية مع روادها كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، هذا الأخير الذي استطاع أن يؤسس نسقا فلسفيا بين الفقه وعلم الكلام فالفلسفة الإسلامية في حد ذاتها، هي الفقه وعلم الكلام خصوصا مع المعتزلة، لأنهم ناقشوا القضايا الكبرى، بالاعتماد على العقل والاستنباط بالنقل.

لقد أنتجت الحركة الفلسفية، بعد ازدهارها في المشرق والمغرب الإسلاميين، عددا كبيرا من الفلاسفة، والذين كانت لهم مشاركتهم الفعالة في مجال الفلسفة الإسلامية، وذلك من أجل حل المشكلات العملية والعقائدية والفكرية. لكن بعد هذا الازدهار الذي حققته هذه الحركة في العالم الإسلامي، أخذت في الانحطاط والتدهور، ثم آل أمرها إلى خفوتها وانطفاء نور إبداعها، وكان ذلك نتيجة عوامل سياسية ودينية وثقافية وحضارية.

ولم تعد لها الحياة من جديد إلا في منتصف القرن التاسع عشر، نتيجة حركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية الفلسفية في كل أرجائها. وقام بهذه الحركة جيلان، جيل الهواة ودعواتهم، والذي تناول أصحابه مختلف القضايا تتاولا فلسفيا، دون أن يتخذ من الفلسفة موضوعا للدراسة المتخصصة، وجيل المحترفين وحركاتهم، وهو الذي شمل حركة نشر التراث الفلسفي القديم وإحيائه، وحركة الترجمة، وحركة التأليف الفلسفي التي تكشف عن مذاهب الدارسين واتجاهاتهم.

ومهما تباينت هذه الأجيال والتقسيمات حول نشأة الفكر الفلسفي العربي المعاصر، فإنها تشترك في وحدة الهدف، فبفضل إسهاماتهم استطاعوا أن يدخلوا إلى الفكر العربي المعاصر اتجاهات فلسفية، وهي إعلان عن عودة الفكر الفلسفي العربي إلى الثقافة العربية المعاصرة.

كما نؤكد أيضا، على الممارسة الفلسفية لأبناء أمتنا العربية وعلى الحضور الفلسفي والإنتاج الفلسفي النظري في فكرنا المعاصر، والذي تباينت الآراء والمواقف حول حقيقته ووضعه وأصالته، بين القائل بالتبعية الفلسفية لتاريخ الفلسفة الوافد- تاريخ الفلسفة الغربية بكل مراحلها- والموروث- تاريخ الفلسفة الإسلامية-، وبين القائل بالإبداع الفلسفي، الذي مما يعنيه الابتكار والاختراع والإنشاء، وهو الكفيل بعودة واستئناف القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، وهو المعبر الحقيقي عن ميلاد تجارب فلسفية، والتي من شأنها أن تؤدي إلى تأسيس فلسفة عربية معاصرة أصيلة.

لقد عرف الفكر الفلسفي العربي المعاصر عموما، والمغربي منه على وجه الخصوص خلال الربع الأخير من القرن العشرين وبداية الألفية الثالثة انتعاشا كبيرا، حيث تتبين لنا ملامحه العامة من خلال مقارنة الإنتاج الفكري والفلسفي لهذه المرحلة، بالآثار الفكرية ذات الطبيعة الفلسفية التي تم إنتاجها في العقود السابقة و إلى حدود منتصف القرن العشرين، فلعلنا لا نبالغ لو قلنا أن هناك طفرة نوعية في المقاربات الفلسفية المغاربية التي أنتجت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن المنصرم.

ونحن نعتقد أن ما يميز الكتابة الفلسفية المغاربية في هذه الحقبة هو انفتاحها على أفقين اثنين هما: أفق تاريخ الفلسفة الواسع، وأفق التاريخ العام المحلي والقومي والكوني وخاصة في أبعاده الأيديولوجية والسياسية، حيث ساهم هذا الانفتاح في تغذية مجال الفكر الفلسفي العربي المغاربي المعاصر سواء كان على مستوى بناء الاستشكالات و الأطروحات أو صياغة المفاهيم وبناء المصطلحات أو بناء المناهج والرؤى وتناول الموضوعات...

ولعل من بين أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين أبدعوا في مجال الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ولهم تجربة فلسفية قل نظيرها، نجد فيلسوف اللغة والمنطق والأخلاق طه عبد الرحمن، الذي له إسهامات فلسفية متميزة على مستويات عدة، سعى من خلالها إلى بناء معالم ومسالك الإبداع الفلسفي وتوطينه، وإلى التجديد النظري والعملية في الفكر الإسلامي العربي، وذلك بعدما أجال نظره، وتأمل بفكره، حالة الثقافة العربية ماضيها وحاضرها، فوجد أن وجهتها التقليد والجمود لا الاستقلال والإبداع، فاختر طه، أن يشق التفلسف كطريق أنسب لإنقاذها.

يعد الفيلسوف طه عبد الرحمن ظاهرة فكرية، صنيعة النكسة، التي لحقت أمة العرب سنة 1967م، من جراء هزيمتها أمام الكيان الصهيوني، فقد كان قبلها شاعرا، يكتوي بالحرف اكتواء العاشق بالمعشوق، فأيقظت فيه النكبة الهم النهضوي، واشتغل من حينها بالفلسفة والفكر القوميين والعالميين، غايته الإسهام في النهوض بالواقع العربي الإسلامي والجد في تشخيص أدواء الأمة وتقديم بلسم الخروج من الأزمة التي تأسر العقل العربي. فلو تساءلنا عن طبيعة البيئة الفكرية، التي تبلور فيها المشروع الفلسفي عند طه، لجاز لنا أن نعتبرها بيئة انشغلت بهاجس التقدم ورفع التحدي الذي ورثه الاستعمار في ضمائر وأفئدة المفكرين والمتقفين، إذ كان الهاجس عبارة عن مخاض طويل تجسد في صراع الحداثة والقدامة، وفي انشطار التيارات الفكرية والدينية والفلسفية بين ذينك الطرفين.

إن الإشكالية العامة التي يطرحها موضوع الأطروحة: كيف اشتغل طه عبد الرحمن على الفكر الفلسفي أو التفلسف؟

هذه الإشكالية تحوي في طياتها جملة من الإشكالات الجزئية، وهي: ما هو المسار الفكري والمنهجي الذي مرت به التجربة الفلسفية الطهائية؟ ما هي المصادر والمرجعيات الفكرية والفلسفية التي يستقي منها طه عبد الرحمن معظم أفكاره ونظرياته الفلسفية؟ ما هي أهم الأسس المنهجية التي تنظم هذه التجربة؟ ما هي طبيعتها؟ ما هي أهم مستوياتها التطبيقية؟ ما هي امتدادات وحدود هذه التجربة؟

هذه الإشكالات والتساؤلات تفرض علينا إتباع الخطة التالية:

مقدمة وأبرزت فيها، أهمية الموضوع، والإشكالية والمنهج المتبع في الدراسة، والدراسات السابقة، والدوافع إلى اختيار الموضوع، وأهم الصعوبات المواجهة وطبيعتها، وأخيرا الإشارة إلى أهم المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في إنجاز هذه الأطروحة.

الفصل الأول وهو فصل تمهيدي، أبرزت فيه معنى التجربة لغة واصطلاحا، بالإشارة إلى أنواعها، والتي لها صلة بمفهوم التجربة الفلسفية، لأعرج بعدها إلى مفهوم و أصول وخصائص التجربة الفلسفية، وذلك لما لها من صلة وطيدة بالتجربة الفلسفية الطهائية.

الفصل الثاني وهو فصل تأسيسي حيث أبرزت فيه، أولا المسار الفكري للفيلسوف طه عبد الرحمن، ثم انتقلت إلى مقارنة أهم المصادر المرجعية للتجربة الفلسفية الطهائية.

الفصل الثالث وهو بدوره فصل تأسيسي، حيث حاولت فيه إبراز وتحليل لأهم الأسس المنهجية والخصائص المعرفية التي تميز هذه التجربة.

أما **الفصل الرابع والأخير** و أبرزت فيه المستويات التطبيقية لهذه التجربة، حيث اخترنا على مستوى فقه الفلسفة، العقل، التراث. كما عملت على تخصيص مبحث تقييمي لها حيث أبرزنا فيه امتدادات وحدود هذه التجربة.

وأخيرا الخاتمة حيث أبرزنا فيها النتائج المتوصل إليها من خلال هذا البحث، ثم أبرزنا الآفاق المستقبلية التي تحيط بالآطروحة.

هذا وقد سار بحثنا بين الوصف والتحليل والاستقراء والمقارنة والنقد، حيث قمنا على قدر المستطاع بسرد وتحليل الأفكار والمفاهيم الجديدة الناقية في مشروع الفكر والفلسفي في إطار الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وتتبعنا بعرض جل الأفكار والمفاهيم التي طرحها طه عبر مساره الفكري، ومقارنتنا بما هو مضاد لها، كما سعينا إلى طرح أهم الانتقادات التي قدمها بعض المفكرين والدارسين- اختيار نماذج- لمشروع الفكر والفلسفي، هذا من جهة ومن جهة أخرى قمنا بالتساؤل النقدي حول بعض أفكاره ومفاهيمه كما يتجلى في نهاية كل فصل من الفصول، وهذا لإثبات ما يتطلب إثباته أو تعليق ما لم تتوفر أدلة على إثباته وهذا تجاوبا مع أهم خصوصيات الممارسة الفلسفية.

أما بالنسبة لدوافع اختيار الموضوع فتكمن في دوافع ذاتية وأخرى موضوعية.

الذاتية، وتكمن بالدرجة الأولى في ميلنا إلى الدراسات المتصلة بالفكر العربي الإسلامي بصفة عامة والفكر العربي المعاصر بصفة خاصة، إضافة إلى رغبتنا الملحة من التعرف والاستفادة من عطاءات فكر الرجل، سواء كان ذلك من حيث الأدوات المفهومية والآليات المنهجية أو الثراء المعرفي.

تجاوب الفكر الطهائي لخصوصيات المرحلة، لوقوع أصحابها في التقليد والتبعية وغياب الإبداع والاستقلال الفلسفيين، فأراد من خلال جهوده الفكرية إحياء مقدمات الإبداع والاجتهاد في كل ما تم تبخيسه عند أهل السلف من أفكار ومفاهيم.

عدم اهتمام بعض المشتغلين بالفكر الفلسفي المعاصر في المغرب خصوصا، والفكر العربي الإسلامي عموما بفكر وفلسفة طه عبد الرحمن، وذلك بغية عدم الانتباه لإسهاماته

الفكرية والفلسفية في ظل الصراع الأيديولوجي الذي مارس نوعا من التعقيم والغطاء على إنتاجه الفكري والفلسفي لدى أغلب المفكرين والدارسين - سواء نقدا أو دراسة - وخاصة في قراءة التراث أو استدعائهم للحدائث، هذا الجو الأيديولوجي ساهم فيه طه عبد الرحمن بمؤلفات كثيرة ومواقف مناهضة يخالف فيها قراءات ومواقف عبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، ومحمد سبيلا، وكمال عبد اللطيف، وغيرهم، وذلك لأن طه له مرجعية تراثية إسلامية وأفكاره مناهضة لموجة الحدائث الغربية، إذ لا عجب ونحن نجد الكثير من المفكرين، من يقحمه أصلا ولا يذكره أصلا، ومنهم من يذكر الاسم ومنهم من قدم نظرة مقتضبة حول فكره، ومنهم من قرأه قراءة أيديولوجية سلبية لتصادم فكره واتجاهاتهم الفكرية على الرغم أن القراءة الأيديولوجية قراءة سلبية تتنافى مع روح التفلسف هذا من جهة، ومن جهة أخرى تتأفها وتعارضها مع طبيعة الممارسة الفلسفية.

هذا بالإضافة إلى نفور كثير من المفكرين والدارسين لفكره*، لا لشيء سوى ارتباطه بالزاوية البودشيشية، وهو الارتباط الذي جعل كثيرا منهم، يتحدثون بما لا يعرفون، ولا يلتفتون إلى ما لا يعلمون، ويتغافلون الجوانب الفكرية والمعرفية التي يقدمها، ولعل هذا من أكبر عيوب التلقي الثقافي، الذي يعاني منه المفكرين العرب عموما والمغاربة على وجه الخصوص، بحيث ينظرون إلى المفكر من خلال صور جاهزة منمطة مكونة عنه سلفا، ولا يلتفتون إلى عطاءاته واجتهاداته الفكرية والفلسفية، ولا يقرؤونها قراءة موضوعية، وهو الأمر الذي يغيض كثيرا طه، ويحوّله أحيانا إلى إنسان قلق.

أما الموضوعية فتكمن في التعرف على ماهية التجربة الفلسفية الطهانية، وذلك بالتعرف على معالم الجدة والابتكار فيها، ومدى مقابلتها لمختلف التجارب الفلسفية المغربية المعاصرة بصفة خاصة والتجارب الفلسفية العربية المعاصرة بصفة عامة.

* إن معظم الدراسات الفكرية حول فكر طه عبد الرحمن تتسم بالسطحية، إذ تتخذ من الشتم والتقويم ديديها، وتتجاهل كتاباته عن عمد، وذلك بسبب توجهاته الإسلامية وانتمائه العقدي المعلن عنه، فجرى استبعاده من جماعة المنتورين التقدميين العرب، لدرجة أن عبد الله العروي عندما نقده في خواطر الصباح، لم يصرح باسمه، ونوه في قناته، أن كل قراءاته الغربية لم تجعله حضاريا، ليقطع مع تراثه، كما قطع العروي نفسه، كما نجد بعض المقالات المتفرقة والصادرة في بعض المجلات العلمية، كالمجلة الكويتية (عالم الفكر)، والمجلة المغربية (مدارات فلسفية) الناقدة للمشروع الفكري عند طه عبد الرحمن، مثل: مقالة محمد سبيلا (متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟)

تميز كتابات طه وفرادتها، فهي تعلمنا المعاني والمضامين والأفكار، وآليات ووسائل النظر والتفكير، ومن الناحية الأكاديمية تعلمنا طريقة البناء والتحليل والاستدلال، كما تفيدنا في المجال المعرفي، كونها ترفض التقليد والارتكاسية في التفكير، والإذعان لبعض الأوهام التي تحد الباحث من حريته وقدرته على الاستقلال والإبداع.

إضافة إلى أن طه يعد مفكرا وفيلسوبا، غزير الإنتاج- رغم عدم قراءته الكثيرة له- الفلسفي والفكري، فهو يكتب كثيرا في الحقل الفلسفي، ويستعمل اللغة الفلسفية، وله اطلاع واسع جدا بالفلسفة قديمها وحديثها، الفلسفة الإسلامية منها والغربية، إذ كتب في عدة مجالات فلسفية. ولعله يعد الوحيد الذي ولج إلى الحقل التراثي من المدخل الفلسفي، إذ دخلها من باب محدود الاهتمام بها وهو باب المنطق وفلسفة اللغة، بينما دخلها مواطنه محمد عابد الجابري من تحليل التاريخ الثقافي، والجزائري محمد أركون من باب الدراسات الإسلامية الاستشراقية، والمصري ناصر حامد أبو زيد دخله من منظور النقد البلاغي.

إن المتتبع لمسيره طه الفكرية والعلمية الطويلة، يجده في المرحلة الأولى، يركز على تعليم الإنسان العربي طرق الاستدلال العلمي، التي تمكنه من جعل كلامه وتفكيره علميا أكاديميا مقبولا في هذا العصر، لترفعه إلى المستوى الذي يمكنه من تحرره بعد امتلاك أداة الاستدلال، التحرر من هيمنة الفكر الغربي العولمي الأحدي، والذي استفاد منه منهجيا واستدلاليا، إلى أن يصل إلى تأصيل المفاهيم وبناء أنساق فكرية، مع رفعها إلى المستوى الإنساني، وهذا انطلاقا من موروته الحضاري وخصوصيته الفكرية، الذي يمكنه من مزاحمة الأفكار والأنظار والاتجاهات التي توجد في العالم، الأمر الذي يجعل من الفكر العربي الإسلامي فكرا منتجا وحيا مؤثرا في العالم وليس علما مستهلكا.

إضافة إلى قلة الدراسات الأكاديمية حول موضوع التجربة الفلسفية، الأمر الذي جعل مفهومها يتسم بالضبابية واللبس سواء من حيث مقوماتها وخصائصها ومحدداتها، الأمر الذي دفعنا أن نلج باب التجربة الفلسفية، وهذا لأجل تسليط الضوء على أهم مميزاتا ومقوماتها، ومحدداتها المنهجية والمعرفية، ومستوياتها، وامتداداتها وحدودها.

ومن بين المؤلفات والدراسات الأكاديمية حول موضوع التجربة الفلسفية بصفة عامة نجد:

- ماجد فخري: كتاب أبعاد التجربة الفلسفية.

- عادل العوا: كتاب التجربة الفلسفية في جزأين: ج1 الحدوس الفلسفية، وج2 تحليلها ومنزلتها.
- حسين عبد الزهرة الشيخ: كتاب التجربة الفلسفية عند حسام محي الدين الألوسي - المنهج والرؤية -.
- عبد الحفيظ عصام: التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر زكي الأرسوزي نموذجا رسالة دكتوراه غير منشورة جامعة قسنطينة (2007-2008).
- ومن بين الدراسات الأكاديمية الجزائرية حول فكر طه عبد الرحمن نجد:
- بومعيزة محمد: معالم تجديد قراءة التراث عند طه عبد الرحمن، أطروحة دكتوراه جامعة قسنطينة (2007-2008).
- مقورة جلول: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية، أطروحة دكتوراه جامعة الجزائر (2013-2014).
- بوزيرة عبد السلام: إشكالية التأصيل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: محمد أركون وطه عبد الرحمن أنموذجا، أطروحة دكتوراه جامعة عبد الحميد مهري - قسنطينة - (2016-2017)
- ناجم مولاي: إشكالية الحداثة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر طه عبد الرحمن نموذجا أطروحة دكتوراه جامعة وهران (2017-2018).
- دالي زهية: إشكالية التجديد الحضاري عند طه عبد الرحمن، أطروحة دكتوراه جامعة الشلف (2017-2018).
- بن سعيد محمد: سؤال العقل عند طه عبد الرحمن، أطروحة دكتوراه جامعة وهران (2016-2017)
- إن كل هذه الدراسات، تناولت جانبا من الجوانب الفلسفية التطبيقية، التي اشتغل عليها طه عبد الرحمن في ممارسته الفلسفية، ولم تهتم بكيفية اشتغاله على الفكر الفلسفي أو التفلسف في حد ذاته.
- وقد اعتمدنا في إنجاز هذا البحث على جملة من المصادر والمراجع، حيث اعتمدنا في ضبط مفهوم التجربة الفلسفية بشكل رئيسي على كتب خاصة، ونخص بالذكر منها كتاب

التجربة الفلسفية عادل العوا بجزأيه الأول والثاني، وكتاب أبعاد التجربة الفلسفية ماجد فخري وكتاب التجربة الفلسفية عند حسام الدين الألويسي، المنهج والرؤية لمحمد حسن الزهرة الشيخ، إضافة إلى كتب السير الذاتية، على غرار رحلتي الفكرية لعبد الوهاب المسيري وفلسفتي كيف تطورت لبرتراند رسل، والمنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي.

أما في الفصول التأسيسية الثاني والثالث والرابع استعنا بمجموعة من الكتب الخاصة بفكر طه عبد الرحمن، خاصة العمل الديني وتجديد العقل، وفقه الفلسفة بجزأيه الأول والثاني، والحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، وفي أصول الحوار وتجديد علم الكلام، وتجديد المنهج في تقويم التراث والحداثة والمقاومة، وسؤال الأخلاق، وسؤال العمل، وروح الدين، وروح الحداثة، وبؤس الدهرانية، وشرود ما بعد الدهرانية وحوارات من أجل المستقبل، والحوار أفقا لفكر وغيرها.

كما استعنا في الفصل الرابع بجملة من المراجع التي تخص المبحث التقييمي، والتي تبين لنا امتدادات تجربة طه الفلسفية - أي جمهوره- على غرار محمد همام وحمو النقاري. كما تبين وتبرر لنا أيضا حدود هذه التجربة- نقاده- على غرار علي حرب و إدريس هاني حيث استعنا في هذا المضمار بكتاب مشروع الإبداع الفلسفي ليوسف بن عدي.

ومن البديهي، أن كل بحث أكاديمي، إلا وتعرض صاحبه جملة من العوائق والصعوبات المعرفية والمنهجية، والتي يمكن حصرها فيما يلي:

- اتساع الموضوع وتعدد جوانبه، ذلك أن فهم التجربة الفلسفية الطهائية وكشف الخيوط الناظمة والمؤسسة لنسقه الفكري، يتطلب منا الإحاطة الشاملة و الكلية للممارسة الفلسفية في جميع عناصرها ومراحلها وأبعادها المعرفية والمنهجية والفكرية، وعدم التوقف عند حدود القراءات الجزئية التبعية والاختزالية.

- تعقد الموضوع وتداخل جوانبه، حيث يصعب علينا الفصل بين الأفكار والمفاهيم الفلسفية التي يشتغل عليها الفيلسوف، حيث عادة ما نشعر بال تكرار.

- الجهاز المفاهيمي والعتاد الاصطلاحي للموضوع، وخاصة أن المفكر يستعمل عدة مفاهيمية متميزة - تخالف وتتناظر مفاهيم مخالفه ومعارضيه- حيث تتراص المصطلحات الفلسفية وتتموضع في شكل تجاوري يرهق أحيانا قارئه، إذ تنقل نصوصه بهذا البناء و

العتاد الاصطلاحي، إلى درجة أن يحس القارئ بأنه بصدد فك الشفرات ولم الاعتبارات المفاهيمية أو الأركان المعرفية لكل مصطلح منحوت. ونظرا للمكانة التي تحتلها المفاهيم والمصطلحات في فلسفة طه، نجده يميز بين الحقل المفهومي عند اللسانيين المعاصرين والحقل المفهومي عند الفلاسفة المبدعين. وعليه، فالفيلسوف الذي لا يؤثّل مفاهيمه، فلن تكون فلسفته إلا مضطربة المفهوم، ونايبة المضمون، ومستكرهة عند السامع، أو بالعبارة العربية فلسفة قلقة.

- توظيف طه في تجربته، المفاهيم الفلسفية التي تنتمي بشكل كبير إلى الحقل الصوفي وسبكه لعدد يسير من المفاهيم والمصطلحات التي تنتمي إلى مجال الفكر والفلسفة، والتي لها حمولة ودلالة معرفية خاصة وجديدة على القارئ، وهو الأمر الذي يتطلب من كل دارس الروية وبذل الكثير من الجهد، بغية استيعاب معانيها في سياق فكره و فلسفته.

- عائق اللغة، إذ نجد طه يكتب بلغة غير مألوفة، لغة تتحو إلى أسلوب القدماء من حيث الدقة والبلاغة والعبارة العلمية، الأمر الذي يتطلب منا كثيرا من التركيز والعودة إلى مصادرها لاستجلاء وتقصي معناها ودلالاتها.

- أسلوب الكتابة الفلسفية الطهائية، الذي يعد أسلوبا جديدا وغير مألوف، فكتابة طه تركيبية نسقية، وليست كتابة تقريرية انطباعية، وهي كتابة تجمع بين أسلوب الاستدلال من جهة والاشتقاق اللغوي من جهة ثانية.

رغم كل هذه الصعوبات والعوائق التي اعترضت سبيلنا في انجاز هذه الدراسة، إلا أننا عملنا على قدر المستطاع على تذليلها وتجاوزها، حيث تم بعون الله أولا، ثم بإرادتنا ثانيا، بنقلها من حيز الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

الفصل الأول

مدخل مفاهيمي

في مفهوم وأصول وخصائص التجربة الفلسفية

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم التجربة الفلسفية.

أولاً: الدلالة اللغوية للتجربة.

ثانياً: المعنى الاصطلاحي للتجربة.

ثالثاً: مفهوم التجربة الفلسفية.

المبحث الثاني: في أصول وخصائص التجربة الفلسفية.

أولاً: أصول التجربة الفلسفية (منابع التفلسف).

ثانياً: خصائص التجربة الفلسفية.

خلاصة الفصل

تمهيد:

إن بداية التجربة الفلسفية، كانت مع بدء تفكير الإنسان، إذ صاحبت ولادة الوعي وتطوره، وازدياد حدته، باتساع رقعته، وتعدد موضوعاته وقضاياها، فكانت تجربة الفكر بحياة الفكر عينه، المتولد من قلق المعرفة لدى النوع الإنساني. فإذا كانت الفلسفة كتفكير عقلي قد بلغت أشواطاً من التقدم والتطور مع أهل اليونان، إلا أن ذلك، ما كان ليشفع لهم اعتبار أن شعبيهم هو الوحيد المؤهل لإنارة شعلتها الأولى*، ذلك أن السؤال الفلسفي، الذي حير وأدهش عقل وتفكير الإنسان، هو قديم قدم الإنسان ذاته، إذ لم يكن من الممكن أن يعيش الإنسان الأول، في هذا العالم، دون أن يتساءل عن كثير من الأسئلة الملغزة، حيث تساءل عن هذا الكون الذي يعيش فيه، هل وجد صدفة أم وجد بقدرة قادر؟ ما أصله وطبيعته؟ كما تساءل عن نفسه. من أين جاء؟ وأي مصير يتجه إليه؟ وتساءل عن معارفه. هل المعرفة ممكنة؟ وهل هي مطلقة؟ وما مصدر وطبيعة معارفه؟ وغيرها من الأسئلة الانطولوجية والمعرفية التي يفرضها وجوده، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، نجد أن كل إبداع إنساني وحضاري، لا ينطلق من العدم، بل له مقدمات وروافد قبلية، يمتح منها المفكر معظم مفاهيمه وأفكاره ونظرياته، فجل الدراسات الفكرية، تؤكد أن الفكر الفلسفي لم يبدأ مع أهل اليونان، بل له امتداد عريق ضارب جذوره في القدم، يمتد إلى فكر الحضارات الشرقية

* توجد دراسة نقدية مقارنة للمفكر الأمريكي جورج جيمس، تقند بالأدلة والوثائق والأسانيد، العديد من الأفكار والمسلمات التي غرسها عقل الإنسان الغربي في كثير من الأذهان، منها فكرة أو أطروحة القول بأن الفلسفة معجزة يونانية Greek Miracle، والتي تستهدف محو ثقافة الشعوب وطمس تاريخها ونفي قدراتها وإبداعاتها، وذلك لغرض إحكام السيطرة عليها. فالدراسة الموجزة للتاريخ تبين أن فلاسفة اليونان، كانوا مواطنين غير مرغوب فيهم، وأن أفكارهم وإبداعاتهم لم تلق المباركة والترحيب، ذلك أن كثيراً منها جعلتهم ضحايا اضطهاد من طرف السلطة الحاكمة، فالتاريخ يؤكد أن انكساجوراس أودع السجن ثم النفي، وفيثاغورس طرد وأبعد من كروتون إلى إيطاليا، وسقراط حوكم ثم اعدم بتجرعه للسم، وأفلاطون بيع في سوق النخاسة، وأرسطو قدم للمحاكمة ثم النفي... ومات أرسطو قبل سنوات قليلة، بعد أن ساعده تلميذه الاسكندر المقدوني من الحصول على الكتب العلمية من المكتبات الملكية والمعابد المصرية، وكانت وفاة معلمه - أرسطو - علامة على موت الفلسفة بين الإغريق، الذين لم تكن لديهم القدرة للنهوض بهذه العلوم والتقدم بها، وقد نقل سقراط العبارة "اعرف نفسك بنفسك" - التي تنسب له - من المعابد المصرية، والتي كانت منقوشة في كل جدرانها الخارجية، وهي موجهة للمريدين الجدد فهو لم يكن صاحبها على الإطلاق... للاستزادة أكثر عد إلى كتاب جورج جي.ام. جيمس، ترجمة شوقي جلال التراث المسروق: الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، مصر، 1996، د ط من ص 17 إلى ص 21.

القديمة، وذلك لكون الثقافات والحضارات كثيرا ما تتلاقح وتتثاقف فيما بينها، فهي ليست بجزر منعزلة ومتناثرة، أو دوائر مغلقة منغلقة على ذاتها.

وإذا كانت التجربة الفلسفية، قد صاحبت ولادة الوعي الفكري للإنسان وتطوره، فإن مفهومها ينبثق من مختلف التطورات والتجارب التي عرفها تفكيره وتفلسفه، وبذلك فهي تتميز بالتعدد والتنوع تبعا لتعدد العصور وتنوع الثقافات وليس هذا فحسب، بل تتعدد وتتوسع منابعها وأسسها المنهجية والمعرفية، ذلك أن منابع والمقومات التي ينطلق منها كل فيلسوف في تشييد نسق فلسفته، والمنظومة المعرفية التي يولدها كنتاج وعيه وتفكيره ليست بنية واحدة. وهو الأمر الذي بترتب عنه تعدد المفاهيم والدلالات المقدمة للتجربة الفلسفية.

وعليه، فإن السؤال الإشكالي العام الذي يمكن طرحه هو: ما مفهوم التجربة الفلسفية؟ هل يمكن حصر معناها ومدلولها في مفهوم واحد وضيق؟ وما هي أهم محطاته التاريخية؟ وما هي أصولها؟ بمعنى أدق وأوضح فيما تتمثل منابعها؟ وما هي خصائصها أو مقوماتها؟

المبحث الأول- مفهوم التجربة الفلسفية:

لعل من أكبر الهموم المعرفية، التي تشغل عقل الباحثين في مدار مساءلاتهم الفكرية والفلسفية، نجد السؤال المفهومي، ذلك أن عملية ضبط المفاهيم، تعد مطلباً ضرورياً في إنجاز أي بحث علمي، ولذلك فالبحت المنهجي والفلسفي يفرض علينا، أن نستبطن مفهوم التجربة الفلسفية، هذا الأخير الذي يستوقفنا على جملة من الخصائص والمنطلقات المحددة لها، والتي هي بالطبع غير مفصولة عن المعرفة الفلسفية التي عرفها الإنسان عبر تاريخه الطويل، والتي شهدت تلونا وتعدداً في صياغة المفاهيم وطرح الاستشكالات وبناء مختلف الأنساق المعرفية.

أولاً- في الدلالة اللغوية للتجربة:

إن لفظ التجربة- كما ورد في قواميس اللغة العربية- مصدر الفعل جرب، والذي يعني الاختبار والامتحان⁽¹⁾ قولنا جرب الرجل تجربة، أي اختبارها، والتجربة من المصادر المجموعة. قال الأعشى: كَمْ جَرَّبُوهُ فَمَا زَادَتْ تَجَارِبُهُمْ أبا قُدَامَةَ إِلَّا الْمَجْدَ وَالْفَتْعَا.⁽²⁾ كما تعني الخبرة والحنكة والدارية، مثل رجل له تجارب في الحياة. والمجرب، مثل الممرض والمجرب⁽³⁾، الذي قد جربته الأمور وأحكمتها، فإن كسرت الرء جعلته فاعلاً، إلا أن العرب تكلمت به بالفتح⁽⁴⁾. قال عمر لطلحة رضي الله عنهما: (قد جربتك الدهور) أي حنكتك وأحكمتك وجعلتك خبيراً، وضارست الأمور أي جربتها وعرفتها.⁽⁵⁾ وبصفة عامة، فمعنى لفظ التجربة في معاجم اللغة العربية، لا يخرج عن إطار معنى الاختبار والامتحان.

- 1) محمد علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاح الفنون، حققه لطفي عبد البديع، راجعه أمين الخولي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1963، ص 269
- 2) جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب المجلد الأول، ضبط نصه وحواشيه خالد رشيد القاضي، الجزء الثاني، باب الجيم، دار الأبحاث، الجزائر، ط1، 2008، ص211.
- 3) الممرض هو المجرب والمحنك، نقول ضرسته الحروب أو الأيام، جريته وحنكته، وضارست الأمور جربها عرفها. المنجد في اللغة والإعلام دار الشروق، بيروت، ط1، 1999، ص87 والمجرب الذي جرب الأمور، يقال ناقة مجرسة، وجربه الدهر أي حنكه وجربه. المرجع نفسه، ص 449.
- 4) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص211
- 5) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جوهر القاموس، تحقيق نواف الجراح، مراجعة سمير شمس، المجلد الثاني، دار الأبحاث، الجزائر، ط1، 2011، ص ص 325-384.

أما دلالاتها في اللغة الأجنبية، فنجد كلمة experience في اللغة الفرنسية وexperiment في اللغة الإنجليزية مشتقة من الكلمة اللاتينية experientia وتعني الاختبار و الامتحان.⁽¹⁾ و في قاموس لاروس المحيط، تعني الخبرة والحكمة والدراية، كما وردت في نفس القاموس بلفظ experimentation الذي يحمل نفس الدلالة اللغوية و هو مصدر الفعل experimenter ويعني جرب واختبر والصفة expérimental;e;aux اختباري تجريبي واسم الفاعل experimentateur;trice المختبر والمجرب.⁽²⁾

إن لفظ التجربة، من خلال هذه التحديدات المعجمية، لا يخرج في عمومته عن معنى الاختبار والخبرة والدراية والحكمة، هذا المعنى الذي امتد كثيرا إلى الدلالة الاصطلاحية. **ثانيا - المعنى الاصطلاحي للتجربة:**

إن الحديث عن التجربة، يفرض علينا أن نشير إلى معنيين رئيسيين لها: الأول ويتعلق بالمعنى العام(الواسع)، أما الثاني فيتعلق بمعناها الخاص(الضيق).

1- المعنى العام:

إن لفظ التجربة في التمثل المشترك يشير إلى الخبرة التي يكتسبها الإنسان في ميدان الحياة، من خلال احتكاكه بالواقع والآخرين، أي يستخدم للدلالة على ما نكتسبه من خبرات أثناء الممارسة العملية غير الإرادية لحياتنا.⁽³⁾ فالمجرب هو الذي جرب الحياة وعرف صعابها وخبايا الأمور التي اعترضته خلال حياته، فيسديها إلى الناس في شكل نصائح تفيد حياتهم، ف"من عرف التجارب طابت له المشارب". فهي مجموع المشاعر والأفكار التي تتراكم وتجول في النفس وتؤثر في تعبيره، مثل تلك التي تتراكم في خاطر الفنان والأديب. وفي مجال الأدب، نجد الكثير من الأدباء يصوغون تجاربهم صياغة أدبية، وذلك إما في صورة شعرية أو نثرية، ومن هذه التجارب الأدبية، نذكر تجربة الشاعر الشهير زهير بن أبي سلمى، والذي قدم للناس تجاربه في الحياة بأبيات شعرية مطلعها:

سَمِّمْتُ تَكَالِيفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعِشْ ثَمَانِينَ حَوْلًا لَا أَبَا لَكَ يَسَامُ⁽⁴⁾

1 - Didier Julia, dictionnaire de la philosophie la rousse, unigraf s.l. Madrid, 2011, p89

2 -Dictionnaire Larousse al-muhit français arabe, dr.bassam barake, révision Mohamed debs, académie international, 2015,p 294-295

3) علي عبد المعطي ومحمد السرجاقوسي، أساليب البحث العلمي، مكتبة الفلاح للنشر، الكويت، ط1، 1988، ص 447.

4) نقلا عن حنا الفاخوري، وجماعة من أساتذة اللغة العربية: منتخبات الأدب العربي، منشورات مكتبة البولسية، بيروت لبنان، ط 1، 1970، ص 37.

هذا البيت الشعري يخبرنا فيه الشاعر عن تجاربه المريرة، الحاملة للمشاق والشدائد التي لقيها في الحياة بسبب طول العمر، وخاصة بعد سن الثمانين، ذلك أن الإنسان في مثل هذا العمر سيكون فيه وحيدا بلا سند. فلفظ التجربة يطلق على ذلك الاتصال المعرفي بين الأنا والأشياء، دون التمييز بين ما يقدمه الإنسان من تفاعلات وما تقدمه الأشياء.⁽¹⁾

فمعناها العام الخبرة الحسية Experience الناجمة عن تفاعل الناس مع محيطهم الطبيعي والاجتماعي، وهي بهذا تعد الشرط الضروري لعملية المعرفة.⁽²⁾

أما مفهومها العام عند اندريه لالاند André Lalande (1867-1963 م) فلها عدة دلالات نذكر منها: أنها تفيد معنى الاختبار الذي يوسع الفكر ويغنيه. وهذا المعنى له علاقة بالتعريف اللغوي من حيث أن المجرب هو الذي جربته الأمور وأحكمته.⁽³⁾ وكذلك تفيد المتغيرات النافعة التي تحصل لمكائنا، والمكاسب التي تحصل لنفوسنا بتأثير التمرين أو هي التقدم العقلي الذي تكسبنا إياه الحياة.⁽⁴⁾

2- المعنى الخاص:

إن المعنى الاصطلاحي الخاص للتجربة يكاد يقترب و يتفق مع المفهوم العام لها فهي تعني الممارسة اليومية لكثير من الأمور التي تخص العمل الإنساني والاجتماعي والفردى، لذلك عرفت عند مجموعة من الأكاديميين السوفيات، بكونها "جانبا من الممارسة التاريخية والاجتماعية والإنسانية، ومن ثمة هي مصدر المعرفة، ومعيار صدق الفروض والنظريات"⁽⁵⁾

فهذا التعريف يتوافق مع التعريف الذي سبق ذكره، لأن المنطلقات التي ينطلق منها كل من العامي ورجل العلم هي الممارسة والتكرار لظاهرة من الظواهر الإنسانية، ونجد في نظرية المعرفة، أن التجربة تعني إدراك الظواهر الطبيعية أو الإنسانية عن طريق التأمّلات العقلية استنادا إلى مبدأ السببية في تعليل هذه الظواهر إلى مفاهيم كلية.

1 - Ferdinand Alquié, expérience, coll initiation philosophique, p. u. f Paris 1957 p 01

2 - https://www.arab-ency.com/_/details.php?full=1&nid=3538

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 1978، ص 243.

(4) اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط1، 1996، ص390

(5) م. روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية من وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات، دار الطليعة والنشر بيروت لبنان، ط4، 1989، ص 110.

وقد تصل إلى هذا المعنى في الموسوعة الفلسفية لروزنتال، أنها تخص الملكات العقلية حيث "أن معطيات الإدراك الحي والتجربة تصنف وتعمم بواسطة ملكات المعرفة الأعلى في الإنسان، أي التفكير المنطقي".⁽¹⁾ فلفظ التجربة في مجال نظرية المعرفة، يطلق على المعارف الصحيحة التي يكتسبها العقل بتمرين ملكاته، والتي لا تشتمل على طبيعة الفكر وحدها بوصفها محض ذات عارفة، وبهذا الاعتبار يميز الفلاسفة بين التجربة الخارجية التي تكون عن طريق الإدراك الحسي والتجربة الباطنية التي تكون عن طريق الشعور.⁽²⁾

فالتجربة عند الفيلسوف هنري برغسون Henri Bergson (1859-1941م) هي تجربة باطنية داخلية، إذ يؤمن بوجود ملكة للمعرفة من قبيل التجربة الوجدانية، حيث أن الحدس الميتافيزيقي (intuition métaphysique) يعد ضرباً من المشاركة الوجدانية، التي تنفذ إلى باطن الأشياء، ونوعاً من الإدراك المباشر لحياتنا الباطنية.

إن برغسون يميز بين طريقتين في المعرفة: الأولى، وهو طريق العلم، وهو طريق المادة والامتداد والمكان ومنهجه التحليل والتصنيف، وأداته العقل، بينما الثاني، هو طريق الروح (الميتافيزيقا)، وهو طريق الزمان الباطني أو الشعوري أو الديمومة، ومنهجه هو التعاطف الروحي وأداته الحدس.⁽³⁾ وبرغسون أراد أن يجعل من الحدس الأداة الفعلية في إدراك حقائق الأشياء والكشف عن مكنونات ذاتنا بغية معرفة وتفسير الظواهر الحاصلة في عالم المادة- أو ما يسميه بعالم المكان-. فالتجربة الفلسفية البرغسونية هي تجربة باطنية تعتمد على الوجدان المتصف بالكيف، والذي بواسطته يتم إدراك الحقيقة والإحاطة الشاملة لها.

كما يطلق برغسون في مجال الفلسفة على المذهب الفلسفي، الذي ينكر وجود أوليات عقلية سابقة على التجربة ومتميزة عنها. كما يتحدد في المذهب الأمبيريقى (التجريبي)، الذي يقيم المعرفة على ما تدركه الحواس، وينكر وجود مبادئ فطرية في النفس، وقوانين صادرة عن العقل، وهو يقابل المذهب العقلي. فالتجريبية فلسفة، ترى أن الخبرة الحسية تمثل مصدراً أساسياً للمعرفة، وليس العقل، وهي تشتق من الكلمة اليونانية emperia وترجمتها باللاتينية

(1) م. روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية من وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات، مرجع سابق، ص 110.

(2) المرجع نفسه، ص 391.

(3) مجموعة من المؤلفين، تقديم طه جابر العلواني، سلسلة المفاهيم والمصطلحات، بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1998، ص ص 212-213.

experientia أي التجربة، وعندما نقول: أننا قد عرفنا شيئاً عن طريق التجربة، يعني أننا عرفناه عن طريق ما نملك من حواس.⁽¹⁾

إن نظرة المذهب الامبيرقي لأصل المعرفة أدت إلى ظهور نظرية في العلوم الطبيعية مؤداها أن العالم يتكون من مجموعة متشابكة من الأشياء، وأن ما يربط بعضها بعضاً، ليس علاقات سببية حتمية، وإنما علاقات نظامية ترتيبية، لا ترجع إلى أي سبب فوقي يملك القدرة في هذا العالم ويغيرها إذا أراد ومتى أراد. مما يترتب على هذا الأمر أن المعرفة القبلية غير موجودة أصلاً أو أنها تكون مقصورة على الحقائق التحليلية، وهي الحقائق التي لا تعتمد مصداقيتها إلا على معاني الكلمات المستخدمة في التعبير عنها.

كما كانت التجريبية في بريطانيا، تعد التقليد السائد في الفلسفة منذ القرن السابع عشر، والتي قام بتنميتها مجموعة متعاقبة من الفلاسفة، أبرزهم جون لوك John Locke (1632-1704م) ودافيد هيوم David Hume (1711-1776م) وجون ستوارت مل John Stuart Mill (1806-1873م) وغيرهم من الفلاسفة الذين أيدوا وانتهجوا هذا الاتجاه.⁽²⁾

أما لفظ التجربة عند جميل صليبا، يفيد بمعنى عيني وتقني أكثر فعل الاختبار، إذ يعرفها بقوله: "التجربة هي أن يلاحظ العالم ظواهر الطبيعة في شروط معينة يهيئها بنفسه ويتصرف فيها بإرادته، وبالرغم أن في كل تجربة ملاحظة، إلا أن هناك فرق بينهما، كون أن الملاحظ يشاهد الظاهرة كما هي معطاة في الطبيعة، بينما المجرّب يشاهدها في ظروف اصطناعية يهيئها بنفسه، وغايته في ذلك الوصول إلى قانون يفسر به حوادث الطبيعة".⁽³⁾ إن التجربة بهذا المعنى هي التجربة المخبرية، التي هي ملاحظة من الدرجة الثانية عند العالم الفرنسي كلود برنار Claude Bernard (1813-1878م)، والتي تنضوي في دراستها إدخال تعديلات جديدة، وموازنات وإصدار الأحكام حولها. أي أنها الخبرة التي يكتسبها العالم بتصحيح آرائه ونظرياته العلمية دون انقطاع حتى يوفق بينها وبين الكشوف الجديدة لكي يزداد قرباً من الحقيقة.⁽⁴⁾

(1) صفاء جعفر عبد السلام، قراءة للمصطلح الفلسفي، تقديم حبيب الشاروني، دار الثقافة العلمية الإسكندرية، ط1، 1998-1999، ص38.

(2) مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، د ط، د ت، ص 150.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص ص 243-244.

(4) محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر القاهرة، ط5، 1967، ص 111.

لفظ التجربة في المجال العلمي يأخذ معنى الاختبار أو التجريب، الذي يستهدف التحقق من ظاهرة ما.⁽¹⁾

إن التجربة بالمعنى الخاص، هي التجربة العلمية التي تخضع لشروط يحددها العالم في حدود الظاهرة التي يدرسها، والتي تتصف بالثبات والكمية والموضوعية وقابليتها للمراجعة للتأكد من صحتها، وعلى ضوء هذه الصفات يقول محمود قاسم "تستخدم التجربة في التأليف بين العناصر المختلفة على نحو يتيح إيجاد بعض الظواهر التي لم تكن موجودة بالفعل".⁽²⁾ وعلى ضوء هذا التعريف، نجد أن التجارب العلمية تكون مقرونة بالملاحظة المقصورة، فالباحث في العلوم الطبيعية والإنسانية يلاحظ الظاهرة، ويحاول أن يجد تفسيراً لفهم محتوياتها، وهذا من أجل الاستفادة العملية، وهذا على خلاف التجربة الشخصية التي لا تتعدى حدود ذاتية الفرد والشخصية العاطفية.

كما أن كلود برنار، يورد لنا تعريفاً خاصاً للتجربة العلمية، ويرى بأنها تتقاطع مع المعارف العامة في كثير من الممارسات والمعاناة والخبرات العملية، هذه الخبرات يمكن صياغتها في طرق ومناهج من أجل الوصول إلى القانون العام. حيث يقول عن ذلك "قد تكتسب التجربة باستدلال عملي غير شعوري، ولكن العلماء قلبوا هذا العمل الفكري الغامض إلى طريقة واضحة معقولة توصلهم بصورة جلية إلى مطالبهم، تلك هي الطريقة التجريبية المتبعة في العلم".⁽³⁾

إن هذا التعريف يستند كثيراً إلى الخبرات العلمية الواقعية والتطبيقات الميدانية، وقد يشار إليها بأنها خبرة الفرد أو الجماعة من خلال احتكاكها بالعالم الخارجي. وفي هذا المضمار يقول عنها عبده الحلو في مؤلفه معجم المصطلحات الفلسفية "بأنها مجموعة من المعارف التي يحتضنها الإنسان كفرد أو جماعة من تجارب سابقة"⁽⁴⁾ كما نجد هذا التقارب

1 -Larousse dictionnaire de Français, édition spécial Algérie oméga international SARL, p164.

2) محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

3- Claude Bernard, introduction à la médecine expérimentale, librairie Larousse, p.u.f 1947 p11.

4) عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، فرنسي-عربي، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان، ط1، 1964، ص 62.

على مستوى الاستعمال اللغوي الأجنبي، إذ يدل المصطلح أيضا، على معنى التجربة أو الخبرة، فهي تفيد المعرفة والمهارة المستقاة تدريجيا من ممارسة الحياة⁽¹⁾.

هذا وعلى الرغم من تقارب المعنى في الحقلين التداوليين العربي والأجنبي بين الخبرة والتجربة، إلا أن هناك بعض من رجال الفكر من يذهب إلى التمييز بين المصطلحين، ولعل من المفكرين القائلين بذلك، نجد المفكر العربي محمود زيدان، حيث جاء في الموسوعة الفلسفية العربية قوله: "يحسن أن نميز بين الخبرة (experience) والتجربة (experiment) وإن كان من الشائع الخلط بينهما، فالخبرة هي حالة يكابدها الإنسان، كالإحساس بلذة أو ألم، أو الوعي بادراك حسي أو بحالة تذكر أو تخيل منظر أو موقف أو معاناة انفعال أو عاطفة أو ممارسة أي حالة نفسية أو عقلية أخرى".⁽²⁾ بينما التجربة فتطلق على " تلك الحالات و المواقف التي تتم داخل المعمل أو المخبر، مثلما يقوم العالم التجريبي بملاحظة ما ينشأ عن ظاهرة فيزيائية أو كيميائية أو غير ذلك"⁽³⁾ فالخبرة هنا ذاتية داخلية، بينما التجربة موضوعية خارجية.

وعلى الرغم من هذا التمييز، يبقى معنى الخبرة أشمل وأعم من التجربة، ذلك لأن كل تجربة، تعد نوعا من الخبرة، وليس كل خبرة تجربة. فمعنى التجربة غير مقصور على التجربة الحسية فقط، بل على الخبرة الدينية والصوفية والخبرة النفسية أو الذاتية. فالمقصود بالأولى ما يكابده الإنسان المؤمن من سلوك الزهد والعبادة والعزلة وإماتة الشهوات، وهذه خبرات لا يعيها إلا من يكابدها ويعايشها، ولذلك فهي ذاتية، إذ تفتقد الموضوعية. بينما الخبرة النفسية، قد تكون مجرد خبرات خاصة لا يعانيتها إلا الفلاسفة، أو خبرات نفسية مألوفة، والتي يعانيتها كل إنسان من حالات اللذة والألم والتذكر والتصور، وغير ذلك.⁽⁴⁾

هذا ونجد أحد رواد المذهب الفلسفي البراغماتي الفيلسوف الأمريكي جون ديوي John Dewey (1859-1952م) قد منح للخبرة مكانة مركزية في فلسفته، إذ تكرر

1- Gérard duroszi et André Rossel, dictionnaire de philosophie, édition Nathan, paris, 2eme éde 1990 p 124.

(2) مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية، المصطلحات والمفاهيم، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت لبنان، 1986، ص 232.

(3) المرجع نفسه، نفس الصفحة.

(4) موسوعة المفاهيم/ التاء التجربة، أ د، منى احمد أبو زيد <http://elazhar.com/mafahemux/4/11.asp>

المصطلح كثيرا في مؤلفاته ورسائله، مستهدفا في ذلك إعادة النظر في التفلسف، من حيث هو حافظ لتطوير الإنسان وإكسابه حيوية خاصة من خلال العمل التربوي، ووصل التربية بالبيئة من جانب والأهداف الإنسانية من جانب آخر، وهذا بعيدا عن المعرفة التأملية، إذ يجب تحويل هذه المعرفة إلى أنشطة فعالة وعملية في البحث، تساهم في حل المشكلات التي يواجهها الناس في حياتهم الاجتماعية والخاصة، لا الاعتماد على ملء العقل بالمعارف، فالمعرفة التي لا توصل إلى العمل ومنفعة للناس، تنزع عنها صفة المعرفة بالمرّة، إذ المعرفة أداة أو آلة ووظيفة في خدمة الحياة، وليست غاية في حد ذاتها.

فمفهوم التجربة أو الخبرة في الفلسفة البراغماتية عموما، وعند جون ديوي على وجه الخصوص، يختلف عن المفاهيم السابقة لها، فقد عبر عنهما بقوله: "لا تعبران بذاتهما عن المعنى المقصود منهما، بل إن معنى كل منها جزء من المشكلة التي ينبغي علينا حلها. لهذا لا يلزمنا بأن نفهم المقصود من كلمة الخبرة أولا كي نفهم اختبارية، أي الوصول إلى المعرفة عن طريق الخبرة"⁽¹⁾ فالخبرة تختلف عن التجربة العلمية والتجربة المعقولة والتجربة المعاشة إنها تجربة تقوم على الفعل أو النشاط العملي الذي يترجم الفكرة ويعبر عنها تعبيراً واقعياً.

كانت هذه أهم المفاهيم المقدمة للتجربة، والتي تتميز بالتعدد والتنوع، تبعا لتعدد وتنوع أبعاد ومجالات حياة الإنسان، مما يصعب على الدارس ضبطها وتحديدتها تحديدا دقيقا.

ثالثا - مفهوم التجربة الفلسفية:

يراد بالتجربة الفلسفية، فعل التفلسف، حيث يقول عنها المفكر المغربي عبد العزيز بومسهولي: "كل تجربة فلسفية جديدة بهذه التسمية، هي بكل بساطة "تجربة تفلسف"، حيث يغدو التفلسف هو التجربة ذاتها، دون أن يعني ذلك قطعا أنّ التجربة هي التفلسف بالضرورة، فليست كل تجربة تفلسفا، مما يدل على أنّ هناك كفاءات متعددة للتجربة."⁽²⁾ إذن يجب التنويه هنا إلى اعتبار أن التجربة الفلسفية هي تجربة خاصة تختلف عن باقي التجارب الأخرى، حيث يصعب علينا تحديد مفهومها تحديدا دقيقا، لما تحمله من

(1) جون ديوي، الخبرة والتربية، ترجمة محمد رفعت رمضان ونجيب إسكندر، مراجعة محمد بدران، مكتبة الانجلو مصرية القاهرة، د ط، د ت، ص 17، نقلا عن عبد الحفيظ عصام: التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر زكي الارسوزي نموذجا أطروحة دكتوراه علوم غير منشورة جامعة منتوري، قسنطينة، 2007-2008، ص 54.

(2) عبد العزيز بومسهولي، في مفهوم التجربة الفلسفية / <http://www.mominoun.com/articles> تصفح الموقع 20 ماي 2016 على الساعة: 22:00.

اللبس الذي يكتنف مفهومها، وذلك بسبب التواشج والتقارب الموجود بين معناها ومعاني التجارب الأخرى هذا من جهة، ومن جهة أخرى تباين وتعدد الأسس التي تقوم عليها. ولذلك نجد أن المنتبِع لما كتب في مفهوم التجربة الفلسفية، يجد أنه لا يتضمن مفهومًا واحدًا لها، بل يتضمن عدة مفاهيم لها.

يمكن النظر إلى مفهوم التجربة الفلسفية من الناحية الاصطلاحية من زاويتين رئيسيتين هما: الزاوية العامة والزاوية الذاتية (المفهوم الخاص).

فمن الناحية العامة تعني الممارسة الفكرية التي تظهر في تلك الرؤى والأفكار و الأطروحات والنظريات التي قدمها وأبدعها المفكرين في مختلف المجالات الفكرية والفلسفية من خلال كتاباتهم عبر التاريخ، لتعكس بصورة صادقة الواقع السائد في مجتمعاتهم، لما تمر به من متغيرات.⁽¹⁾ أي الاشتغال بمختلف المفاهيم والقضايا التي يطرحها الفكر بصورة نظرية أو بصورة عملية، كتشخيص لأزمات وحلول الواقع، ذلك أن الفيلسوف ابن بيئته، إذ الإنسان مدني بطبعه في عرف الفلاسفة وعلماء الاجتماع، فهو يفكر وينظر لمصلحة مجتمعه، ويشارك بجهده وكتاباته النقدية والتحليلية في الاقتراب من الأهداف الكبرى المنوطة للعقل، ذلك أن الإنسان، منذ أن وجد، بدأ في الوعي التأملي في حقائق الوجود والفعل والقيم والمصير، ووضع دوره في الكون، والأمانة التي يحملها خلال فترته القصيرة في هذا العالم، بعد أن أبت تحملها السموات والأرض والجبال.

أما المعنى الذاتي، ويمكن تحديد من خلال مقابلتها بالتجربة العلمية التي يقوم بها الفيزيائي والكيميائي والفلكي، فالتجربة العلمية، كونها تجربة تتميز بالموضوعية والدقة، وتستخدم المشاهدة وتعتمد على وسائل مادية.

أما التجربة الفلسفية فتتصف بكونها تجربة خاصة، فهي ذاتية فردية لا تقبل الوصف الخارجي ولا المشاركة العامة من طرف الغير، لأن صورتها الغالبة هي معاناة يعيشها ويكابدها الشخص ذاته. فالفيلسوف هو الشخص الوحيد الذي يبحث عن شروط إمكان هذه التجربة، واكتشاف معانيها، وبهذا فبالفلسفة تتحقق ماهيتها بتحولها إلى فلسفة نقدية.⁽²⁾

1) حسين عبد الزهرة الشيخ، التجربة الفلسفية عند حسام محي الدين الألويسي المنهج والرؤية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2009، ص13.

2- Ferdinand Alquie, experience, coll initiation philosophique P.U.F,Paris; 1957; p90

فبتحليل تجربة الفلاسفة، نجد أنها تعني معاناة واقع غريب عنا، عشنا معه صدمة غير معتادة، دفعت إلى مراجعة وإعادة النظر في أحكامنا ومعارفنا ومعتقداتنا المشككة لنظرتنا إلى هذا الواقع.⁽¹⁾ وحقيق منا الاعتراف أنه من الصعب فصل التجربة الفلسفية عن التجربة العاطفية أو التجربة الشمولية التي يشهدها الفيلسوف، حيث نجد الفيلسوف باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677م) لا يتردد في بداية رسالة (في إصلاح العقل) أن يروي كيف أن الأزمة الأخلاقية العنيفة التي عاشها جعلت منه فيلسوفاً، وبتعبير آخر أن أصل ومنبع فلسفته مردها إلى صعوبات تلك الأزمة المعاشة.

كما نجد رنيه ديكارت René Descartes (1596-1650م) هو الآخر لا يتردد في أن يحدثنا عن تاريخ فكره في كتابه مقالة الطريقة، معتقداً أن مثل هذا التاريخ يسلط الضوء على فلسفته.⁽²⁾ ونفس الأمر يصدق على الفيلسوف سانت أوغستين saint Augustin (354-430م)، إذ يحدثنا بدوره في كتابه الاعترافات - سيرة ذاتية - عن هذا التاريخ وما شهده من محطات وأزمات، التي ساهمت في بلورة فلسفته، ولعل الصوت النيتشوي - نسبة إلى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900م) يؤكد هذا الأمر حيث يصرح قائلاً: "أي فلسفة عظيمة عرفها التاريخ، لم تكن سوى مجرد اعترافات أدلى بها صاحبها، أو لعلها نوع من المذكرات التي سجلها الفيلسوف بطريقة لا إرادية غير محسوسة".⁽³⁾ إن هذا الطرح نفسه يصدق عند أبي حامد الغزالي (1058-1111م)، إذ يروي لنا في كتابه "المنقذ من الضلال" سيرته الذاتية، مجسداً فيه تجربته الفلسفية، حيث يعبر زكي مبارك عن هذا الأمر قائلاً أنه "صادق فيما يحدث عن نفسه، وكلامه خير للباحث من استشارة التراجم المختلفة، ولم نستشر التراجم، والمترجم يحدثنا عن حالته العقلية"⁽⁴⁾ فهي جملة من المشاعر والأفكار التي تجول وتتراكم في النفس، التي تظهر في تعبيره، وتؤثر في منحنى تفكيره.

إن تجربة الغزالي، تطورت من الفلسفة إلى التصوف، لأن جوهر ذاته، كان مفطوراً على محبة الحقيقة، إذ يقول: "وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديني، من

1 حسين عبد الزهرة الشيخ، التجربة الفلسفية عند حسام الدين الألويسي المنهج والرؤية، مرجع سابق، ص3.

2 -Ferdinand Alquie, -qu'est-ce que comprendre un philosophe-la table ronde -paris, 2005,p1.

3 - Friedrich Nietzsche, par delà le bien et le mal, traduction Henri Albert, 1970-paris- p28

4 زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الجيل، بيروت لبنان، ط1، 1988، ص 63.

أول أمرى وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت العقائد الموروثة⁽¹⁾. ولما فقد الغزالي الثقة، بجميع طرق المعرفة الواعية (التقليد والحس والعقل)، فلم يبق له سبيل إلى اليقين، إلا طريق أهل الصوفية، حيث يقول في كتابه المنقذ من الضلال: "رجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف"⁽²⁾ وبعد أن انكشفت الأمور في خطواته نحو طريق الله، قال الغزالي في اعتراف واضح "إني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق"⁽³⁾ ولهذا اقبل على التصوف بهمة قوية، حيث حكى عن سيرته مع التصوف في هذا الكتاب قائلا "لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق التصوف، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وعلمت يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وان ما يمكن تحصيله عن طريق العلم فقط حصلته ولم يبق إلا ما لا سبيل إليها لا بالذوق والسلوك"⁽⁴⁾ إن للمعرفة مراتب، منها ما يحصل عن طريق الاستدلال والتعلم، ومنها ما يحصل عن طريق الإلهام، هذا الأخير يعد الطريق المفضل عند الغزالي.

كانت هذه شهادة الفقيه والفيلسوف حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، والتي تثبت أن التصوف تجربة روحية ذاتية فردية، تختلف في جوهرها عن العلم والفلسفة، حيث لا تنتسب إليهما، ولا تكتسب بهما، فالتصوف ليس ثمرة التعقل الفلسفي في المسائل الدينية، بل وليد الاشتغال بالدين بتصفية القلب لذكر الله تعالى، والمجاهدة بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق.

كما أن الصوت النيتشوي يدفعنا إلى إعادة الاعتبار للحوارات الذاتية- والتأليف عنها كثيرا- كمنهج جديد للمعرفة، لأن استبطان الحقيقة يؤكد مدى فعاليته في الاقتراب من تطابقها مع الواقع، بالرغم من تطور مناهج اكتشافها ووسائل إدراكها. ذلك أن حقيقة

(1) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق وتصحيح سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون، الإسكندرية، ط، د ص 07.

(2) المصدر نفسه، ص 31.

(3) المصدر نفسه، ص 145.

(4) المصدر نفسه، ص 50.

الفيلسوف لا تكمن فيما يقرؤه عنه الغير، بقدر ما تتمثل فيما يراه ويقرؤه هو نفسه من التراكم في الأفكار والمعاني الحاصلة له.

ولذلك كان للسيرة الذاتية أهمية في بناء شخصية الفيلسوف، إذ "تتراءى أهمية حياة الفيلسوف وتتركز جدواها، بالنظر لما لها من دخل في تكوين شخصيته، وبناء جوانب تفكيره، وأسلوب تعاطيه مع مشكلات الحياة المعترضة له، ومدى تجاوبه معها بالعمل على تفهمها وتفكيكها انتهاء بحلّها ورفعها. إن فكر أيّ فيلسوف ليس في أدقّ تقدير إلا ترجمة واعية مقصودة لما اعتراه أمام أنواع مشكلات الواقع، فعمل على التجاوب معها بتأملها وتقليب الفهم فيها، بقصد إيجاد أتمّ الحلول لها كمقام أول. وإلا فإنّه يتواصل معها باعتبار الآثار والمخلفات التربوية التي تركزت في لا وعيه العميق، وأضحت مفردات قوية في تشكيل نفسه العميقة، وكيف ينعكس ذلك في نمط تفكيره وصفحة شعوره، وتالياً يبرز الحال في صورة ممارسات وعلاقات تتمّ عن الأحوال المركزة في أعماق الوعي الظاهر من ناحية، وفي ثنايا اللاوعي الغائر من جهة أخرى." (1)

إذن، هناك التزام يحسه الفيلسوف تجاه قضايا مجتمعه وعصره، بالمشاركة الفعالة في فهمها وتغييرها وتتوير الآخرين بها، فالفلسفة بما هي محاولة استقراء الواقع بشكل نقدي وابستيمولوجي، حتى لا تبقى رهينة اليوطوبيا أو المثالية. ذلك أن الفيلسوف يعد إنساناً فعالاً باسهائاته في التغيير، حيث كان لجهود بعض الفلاسفة الدور في إحداث الكثير من التحولات والتغييرات، فقد استطاع فلاسفة الأنوار رسم طريقاً جديداً للبشرية، حيث تمكنت الأفكار التي رسخها كتاب عصر الأنوار أمثال جون جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) وفولتير Voltaire (1694 - 1778) وديدرو Denis Diderot (1713-1784) تحويل فكر أوروبا، وتغيير طريقة تفكيرها، حيث ساهمت في إرساء دعائم الثورة الفرنسية، بتأسيس جمهورية فرنسا الجديدة، تحت شعار الحرية والمساواة والإخاء، وإحداث موجة التغيير الديمقراطي عبر العالم والإقرار بحقوق الإنسان، وكان لحركة جان بول سارتر (1905-1980م) Jean-Paul Sartre الفضل في إنهاء السلوك البرجوازي التقليدي بإطلاق الحرية، وفلسفة ميشال فوكو Michel Foucault (1926-

(1) الحاج دواق، في أهمية السيرة الذاتية والتأريخ لها فلسفياً، <http://www.mominoun.com/articles>

1984م) عن السجون الأثر العظيم في تحسينها، ولفلسفة كارل ماركس Karl Marx (1818-1883م) الاقتصادية الفضل في إرساء دعائم النظام الاشتراكي وتجسيده ميدانيا. هذا بالإضافة، إلى أن سيرة الفيلسوف لا تعرفنا فقط عن جوانب بناء نمط تفكيره وإسهاماته في تغير واقع مجتمعه، بقدر ما تعرفنا، بمنحى ومراحل تطور تفكيره، ومحاور و موضوعات اهتماماته المعرفية، ومصادر تشكلها ودوافعها، وفي هذا المضمار يقول رسل في كتابه "فلسفتي كيف تطورت": "استطيع أن أقسم تطوري الفلسفي إلى مراحل مختلفة، وفقا لما عنيت به من مشكلات، ومن تأثرت به من مفكرين. بيد أن اهتمامي كان منصبا بصفة مستمرة على مشكلة واحدة: فقد كان همي على طول الخط أن اكتشف إلى أي حد يجوز لنا أن نقول أننا نعرف، وبأي درجة من اليقين أو الشك، فجاء عملي الفلسفي منقسما بحد رئيسي فاصل: فقد اعتنقت في العامين 1899-1900م الفلسفة الذرية المنطقية وتكنيك بيانو في المنطق الرياضي... لقد كان تغيري في دينك العامين ثورة، أما ما تلا ذلك من التغيرات، فلم يكن إلا من قبيل التطور.

ويرجع سبب اهتمام رسل بالفلسفة إلى مصدرين، حيث يقول: "فقد كان همي - من ناحية- أن اكتشف ما إذا كان في إمكان الفلسفة أن تقدم لنا دفاعا عما يمكن أن نسميه بالعقيدة الدينية، مهما كانت غامضة المعالم، وقد أردت - من ناحية أخرى- أن اقنع نفسي بأننا يمكن أن نعرف شيئا في ميدان الرياضة البحتة، إن لم يكن في غيرها"⁽¹⁾.

وفي نفس السياق يذهب عبد الوهاب المسيري (1938-2008م) في كتابه "رحلتي الفكرية في البذور و الجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية"، حيث يروي رحلة حياته الفكرية كمتقف مصري، وذلك بترصد تحولاته الفردية في الفكر والمنهج، وتأريخه في نفس الوقت لجيله. كما أنها تعد محاولة لعرض أهم أفكاره الأساسية، كما تعرضها لنا مختلف أعماله الفكرية.

هذه الرحلة الفكرية، هي محاولة لتكشف القلق الشخصي، الذي تحول إلى قلق فكري ساهم في بلورة مجموعة من الأسئلة المعرفية. والتي جاءت في جزأين: الأول (البذور والجذور) ويتناول فيه كثيرا من الأحداث التي أدت إلى تكوين الأفكار والنماذج. أما الثاني، ويتناول

⁽¹⁾ برتراند رسل، فلسفتي كيف تطورت، ترجمة عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د ط، 2012، ص 27.

فيه عالم الفكر والذي يشير إليها بالثمر، بما تتضمنه فصوله من النماذج الإدراكية والتحليلية، والصهيونية وعلاقته بها، والموسوعة حول اليهودية والصهيونية، والتي نتناول كما يقول أهم أعماله على الإطلاق⁽¹⁾. ففي مرحلة الثمر من رحلته الفكرية، يرصد لنا المسيري تحولاته وتنقلاته، الانتقال في فكره التحليلي، بانتقاله من الموضوعية الفوتوغرافية أو المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية، حيث لا ينقل الإنسان الواقع بحذافيره، وإنما يعمل عقله وخياله على الربط بين التفاصيل، ويجرد منها نماذج متكررة تساعده على فهم الواقع بطريقة أعم وأشمل وهو وما طبقه المسيري في تحليل العلمانية والصهيونية. ثم كان الانتقال الثاني والذي يشرحه المسيري، بحيث تحول عقله من عقل مثلق - منفعل - إلى عقل مجتهد وتوليدي - فعال-. ثم انتقال المفكر إلى تحوله الثالث، فيخرج من الرصد المباشر والسطحي للأحداث إلى تبني مفهوم "النموذج" كمنهج عميق للتحليل والتفسير، ومفهوم "النموذج"، وفق المسيري أداة ثورية، لا ترصد ما هو قائم وحسب في الواقع، وإنما ترصد ما هو كامن فيه أيضا. ومنه يتراءى لنا من خلال هذه المقاربة المفاهيمية، مدى أهمية سير الفلاسفة الذاتية في تحديد وإيضاح مفهوم وخصائص التجربة الفلسفية.

ويمكن مقارنة مفهومها، بتصنيفه إلى حقلين معرفيين: الفكر العربي والفكر الغربي.

1- في الفكر العربي:

لعل من أشهر المفكرين العرب الذين خصصوا كتباً خاصة لموضوع التجربة الفلسفية، نجد المفكر السوري عادل العوا*، الذي افرد لها كتاباً موسوماً بعنوان "التجربة الفلسفية تحليلها منزلتها". حيث عرفها في هذا الكتاب بقوله: "أنها تجربة تطور البحث التاريخي عن تكون الفكر الإنساني، ووعيه بذاته ووظيفته وقيمه".⁽²⁾ بيد أن العوا يعتقد أن الفلاسفة العرب على الرغم من معرفتهم للفلسفة قديماً وحديثاً إلا أنهم لم يستخلصوا من

⁽¹⁾ عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2000، ص ص 8-9.

* عادل العوا (1921-2002 م) مفكر وفيلسوف أخلاقي عربي سوري، يعد من أهم فلاسفة العرب في القرن العشرين له فضل كبير على الفلسفة العربية المعاصرة بفكره ونتاجه الفلسفي، ومن أهم مؤلفاته: المذاهب الأخلاقية (جزءان) 1958م -1959م، القيمة الأخلاقية 1960، الوجدان 1961، التجربة الأخلاقية 1962، والتجربة الفلسفية (جزءان) 1964، معالم الكرامة في الفكر العربي 1969، الأخلاق، 1975، الإنسان ذلك المعلوم 1977، الفضائل العربية 2002.

(2) عادل العوا، التجربة الفلسفية تحليلها ومنزلتها، مطبعة جامعة دمشق، ط2، 1964، ص 504.

ممارستها مفهومها ومعناها، إلا منذ عهد قريب، والذي ولد هذه المفاهيم هو التطور التاريخي الذي عرفه الفكر الفلسفي عبر العصور التاريخية والتفاعل الثقافي بين الشعوب والأمم.⁽¹⁾ ويتضح لنا اعتقاده أكثر في قوله: "لقد تطور الفكر الفلسفي عبر العصور، وتفاعلت ثقافة العرب مع ثقافة اليونان من قبل، وثقافة الغرب من بعد، وتواصل تقليد ثقافي من خلال الأجيال والأمم والحضارات، فولد مفهوم التجربة الفلسفية على استحياء في العصر الحديث وكان ولادته ثمرة وعي الفلسفة بذاتها إبان تاريخها الطويل".⁽²⁾ هذا النوع من التجربة، تجسد بصورة أكبر عند لوي لافيل Louis Lavelle (1883-1951م) هذا الأخير، الذي عرف مراحل التجربة الفلسفية في تطورها التاريخي المديد.⁽³⁾

كما أن المتتبع لما كتبه عادل العوا - في هذا المجال الفكري - يجده لا يقدم مفهوما واحدا للتجربة الفلسفية، بل يقدم لها عدة معاني، وهذا إن دل على شيء، إنما يدل على مدى اللبس والغموض الذي يكتنف هذا الموضوع، وذلك لما يحمله من تداخل وتقارب بين معناها ودلالاتها ومختلف التجارب الأخرى، كالتجربة العلمية والنفسية والصوفية والأخلاقية والجمالية، هذا من جانب، وتعدد الأسس والأبعاد المعرفية المحددة لها من جانب آخر.

ومن معانيها عند العوا أنها ليست تجربة اكتشاف، يحدد حلا كان مضمرا في الكون بقدر ما هي تجربة ابتكار يخترع الحلول باختراع المشاكل بالذات⁽⁴⁾. كما قدم لنا العوا مفهوما للتجربة الفلسفية انطلاقا من تجربة الإنسان الذاتية والباطنية الداخلية، إذ يرى "أنها ليست تجربة تعالي مطلق أو تجربة الأسباب القصوى، وإنما هي في حقيقة أمرها تجربة الإنسان المشخص بكل ما يرتبط بالواقع، ويدفعه عنه ليتجاوز بالقيم إلى سواه، إنها تجربة الحضور الإنساني في جوانب التجربة الزمانية جميعا".⁽⁵⁾ ذلك أن الفيلسوف يشعر أحسن ما يشعر، بأن الحقائق والأفكار متكافئة على الرغم من تعارضها، وعليه أن يبحث عن عقدها ليمسك بتلابيبها ويوضح دقائقها متحديا تشتتها ومنتصرا على عوائق غموضها

(1) عبد الحفيظ عصام، التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر زكي الأرسوزي نموذجا، مرجع سابق، ص 55.

(2) عادل العوا، التجربة الفلسفية تحليلها ومنزلتها، مرجع سابق، ص 501.

(3) عادل العوا، أثر الكندي في التجربة الفلسفية العربية، مجلة المعرفة مجلة ثقافية شهرية وزارة الثقافة السورية، ع 11، 1962، ص 46.

(4) عادل العوا، التجربة الفلسفية تحليلها ومنزلتها، مرجع سابق، ص 505.

(5) المرجع نفسه، ص ص 505 - 506 .

وإبهامها. إنه يعيش في نفسه تجربة التفلسف من قبل أن يعرب عنها بكلمات تصبح مذاهب هي أشبه بفواقع ترمز إلى حياة التجربة الفلسفية في نفس الفيلسوف الذي يفطنها من غير أن نكتشف مباشرة عن هذه الحياة. وعلى هذا الأساس، فإن المشكلة الرئيسية الأولى في الفلسفة عندنا هي تجربة الفيلسوف ذاته.⁽¹⁾

كما نجد المفكر السوري ماجد فخري*، بدوره قد خصص لها كتابا والموسوم بعنوان "أبعاد التجربة الفلسفية" وأفرد فصلا لها، تحت عنوان "ماهية التجربة الفلسفية"، يحدد فيه مفهومها، هذا وإن ركز كثيرا على أبعادها- حيث عرفها انطلاقا من منابعها أو الأصول التي أنتجتها عبر تاريخها الطويل وهي أصول متعلقة بطبيعة الإنسان في حد ذاته، حيث يعبر عنها قائلا: " أن التجربة الفلسفية فعل إنساني محض، يقترن بالتساؤل والحيرة والدهشة التي تساورنا كل صباح، إذ نجيل الطرف فيما يحيط بنا من مشاهد وكائنات فقدت مدلولها الأصيل لفرط ما ألفناه، كل من ينظر دون أن يرى أو يرى دون أن يفهم، أو يفهم دون أن يستطيع الإفصاح عما يلج به، إنما يقف على عتبة التجربة الفلسفية."⁽²⁾

فعندما ننظر إلى مواقف الفلاسفة من تحديد ورسم لمنابع التفلسف، فنرى على سبيل المثال أرسطو (Aristotele 384 - 322 ق.م). وقد أشار إلى كون ماهية التجربة الفلسفية، تكمن في الدهشة والتعجب، فحيرة المرء أمام ظاهرة معينة، هي التي جعلته يتأمل فيها ويبحث عن أصلها، بغية اكتشاف حقيقتها. أما ديكارت فقد حددها من باب الشك في معطيات الحس أو مخلفات الأقوال، وعرف بها مارتن هيدغر (Martin Heidegger 1889 - 1976م) من المنطلق الأنطولوجي المرتكز على القلق الوجودي الصادر من مواجهة العدم وتجربة الجزع الناتجة من الإحساس بحتمية الفناء الدنيوي كحس ميتافيزيقي.⁽³⁾

1) عادل العوا، أثر الكندي في التجربة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص 46.

* ماجد فخري(1923- 2021) مفكر لبناني، درس ودرس الفلسفة، ترك تأثيره على أجيال من التلاميذ في الجامعة الأميركية في بيروت، أسهم بالعديد من المؤلفات في المجال الفلسفي ونذكر منها بالعربية: "أرسطو" 1958، و"رسائل ابن باجه الإلهية" 1968، و"دراسات في الفكر العربي"، 1970، و"أبعاد التجربة الفلسفية" 1980، و" تاريخ الفلسفة اليونانية" 1991- و"دراسات جديدة في الفكر العربي" 2007.

2) ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية، دار النهار للنشر، بيروت لبنان، د ط، 1980 م، ص 17.

3) نادر البرزي، ماجد فخري في تفعيل الفكر العربي المعاصر عبر تحليل مصادره الفلسفية الكلاسيكية، الفكر الفلسفي في لبنان كتاب جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2017، ص 223.

أشار ماجد فخري في هذا السياق إلى أن المفكر العربي مدعو لاستكشاف فضاء العالم العقلي عبر النظر في ماهيات الأشياء، والتقصي عن معاني الشك واليقين والوجود والعدم والخير والشر. وهذا بالنسبة إليه، هو سبيل العالم الذي لا يتلهى بدراسة الأعراض بل الجواهر، أو الذي يركز على الألفاظ دون التعمق في دراسة الأفكار.

فالفلسفة عند ماجد فخري، وكما يراها من خلال تعمقه لأعمال الحكماء القدماء كالكندي (805-873 م) على سبيل المثال، إنما هي من اشرف الصناعات الإنسانية في نظرتها لحقائق الأشياء.⁽¹⁾ ولعل المطلوب من المفكر العربي، الاتعاظ بسيرة العلوم الفلسفية العربية القديمة، كمدخل للغوص في أعماق ماهية التجربة الفلسفية الإنسانية، وهذا بغية التجديد الفلسفي. فالفلسفة في نظره ليست مجرد ترديد لأفكار الحكماء الأقدمين، بل إعادة نظر مستدامة في الأسس التي بنيت عليها، وما نتج عنها من مذاهب، وذلك بغية الابتكار في معالجة مختلف القضايا الفلسفية الكبرى سواء النظرية أو الخلقية أو الاجتماعية.⁽²⁾

كما ينوه ماجد فخري إلى كون أن ماهية الإنسان في هذا المقام لا تنحصر فقط في كونه كائنا عاقلا قادرا على التعجب والشك أو التحسس الفلق بماهيته، فهذه المعطيات تمثل بدايات لتفتح التجربة الفلسفية، فهي قد تساهم في تفسير حيثيات انبعاث تجربة التفكير الفلسفي، ولكنها لا تحدد لزاما ماهية التجربة الفلسفية. فماهية التجربة الفلسفية تتموضع على الحدود الفاصلة بين مهمة العالم المشتغل بالمعارف الطبيعية والرياضية من جهة، ومنهج الفيلسوف الحكمي المعرفي.⁽³⁾

إن ماهية الفلسفة تكمن في التقصي عن المبادئ والأصول القصوى لكل ظاهرة والكشف عن نواميس الترابط بينها، وذلك ضمن التأطير الذهني العام لها، ولكن مهمة الفيلسوف لا تقتصر فقط على هذا المسلك، بل توجب أيضا التدبر بحقيقة ذات الإنسان ومعرفته لنفسه من خلال انكبابه معرفة العالم والموجودات والأشياء والسعي لكشف حقائقها. إن من أهم بنود التجربة الفلسفية في الفلسفة قديمها وحديثها، إدراك الإنسان لذاته ككائن مشدود بين الشك واليقين، وبين الدهشة ونشوة الاكتشاف، وبين الحياة والموت، ففي

(1) ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية، مرجع سابق، ص 7-14.

(2) المرجع نفسه، ص 31-32.

(3) المرجع نفسه، من ص 17 الى ص 20.

التجارب الثلاث (الشك والدهشة والقلق) تبرز الذات، كمحور للفعل العقلي أو الفلسفي ويصبح الفيلسوف نقطة التقاء جميع المتناقضات، التي تحفل بها التجربة الفلسفية.⁽¹⁾ فالشكل الأول الذي تأخذه، إدراك التناقض بين الوجود والعدم، لا كحقيقة موضوعية مقترنة بالموجودات الخارجة عن صاحبها، بل كحالة ذاتية، تساوره في كل لحظة من لحظات الوجود.

أما الشكل الثاني، يتمثل في إدراك الكينونة البشرية، وما يحق بها من محدودية ولوعة وجزع. ينطرق فيها الفيلسوف من تجربة الوجود الجائز (الكائن الذي لا ضرورة لوجوده) إلى تجربة العدم، أي إدراك حقيقة الذات والموضوع، لا من حيث هما كائنان حاصلان، بل من حيث هما كائنان قابلان للسقوط في هوة اللاشيئية أو العدم. هذا العدم يخرج الاكتشاف إلى حيز الوجود، فنقبض عليه بعد بحث مضمّن، وهو الذي يولد لنا الشعور بالدهشة والغبطة، وهو لا يقتصر على الكينونة البشرية فحسب، بل يتعداه إلى ما هو أعظم، وهو اكتشاف الوجود بما هو وجود، وهو الموضوع النهائي للتجربة الفلسفية، الذي كان وما يزال يشكل موضوع النظر الفلسفي الأصيل. فهو يشتمل على الذات كما يشتمل على الموضوع، ويشتمل على الموجود الحاصل كما يشتمل على الموجود الممكن، ومن يكتشف الوجود بما هو وجود لا يكتشف وجوده عند ديكارت، ولا عدميته عند هايدغر، ولا العالم الخارجي الذي يصاب بالدهشة، كما عبر عن ذلك أرسطو، بل يكتشف وجود كل شيء، بما في ذلك الذات والعالم والآخرين.⁽²⁾

بعد اكتشاف الفيلسوف لحقيقة الوجود الميتافيزيقية تأتي مرحلة التعليل والتأويل، حيث يجد نفسه مضطراً إلى البحث عن العلل والأسباب الجوهرية لذلك الوجود، وإدراجه ضمن الإطار الذهني العام للموجودات الذي لا يكتمل بدونه أي تعليل أو تأويل. فالفلسفة عند أرسطو هي العلم بالمبادئ الأولى والأسباب القصوى للوجود، أو هي علم الوجود بما هو موجود وهذا ما عبر عنه كتاب تاريخ الفلسفة العربية "الفلسفة الأولى... هي دراسة الكائن بما هو كائن، أي بقطع النظر عن صفاته... الكائن موجود وأن معرفته يكون بالإجابة على سؤال ما هو؟ وبتحديد طبيعته وصورته وجوهره وعلته وماهيته"⁽³⁾ فمشكلة الوجود هي موضوع

(1) ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية، مرجع سابق، ص 26.

(2) المرجع نفسه، ص ص 26-27.

(3) حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار الجيل، لبنان، ط2، 1982، ص 84.

الفلسفة وبها تعرف، فأرسطو يرى بأن ما من معلول إلا ووراءه علة، فمعرفة للموجودات كنتيجة متحققة في الكون، تتطلب منا معرفة علة وجوده، هذا وإن كان بعض الفلاسفة قد جعلوا الوظيفة الأساسية للفلسفة، هي البحث في المشكلة الأخلاقية، فعلى سبيل المثال يعرف ابيقور Epicurus (341-270 ق م) الفلسفة بأنها "السعي إلى حياة السعادة باستعمال العقل" والرواقية Stoïcisme تعرفها بأنها "فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية". إن البحث عن مبادئ الوجود وعقله، كثيرا ما قاد الفلاسفة من طاليس Thalès (624-546 ق م) إلى فريدريك هيغل Friedrich Hegel (1770-1831م) إلى مبدأ أو علة واحدة، يردون إليها كل العلل والمبادئ، كالخير المطلق عند أفلاطون Platon (427-347 ق م) والجوهر اللامتناهي عند اسبينوزا والفكرة المطلقة عند هيغل وغيرها.⁽¹⁾ بالإضافة إلى هذه المنطلقات والأبعاد، يمكن تحديد مفهومها انطلاقا من خاصية التطور الذي يشهده فكر الفيلسوف عبر مساره الطويل.

إن المتابع لسيرة حي بن يقظان*، يجد أن حياً، قد استطاع أن يحيط بكل شيء عن الوجود، من أدنى الأجسام المادية وأصغرها، إلى أرقى درجات الصور الروحانية، عن طريق العقل الذي أعياه فأصبح متصوفاً، وعرف الله من خلال المشاهدة والكشف. وهكذا سلك حي تلك الحالة أو التجربة الروحية الخاصة التي يعيشها الإنسان الصوفي ويدرك في وضوح مدى تميزها واختلافها عن تجاربه الأخرى، وأداتها القلب، أو الذي يمكن الاصطلاح عليه الوعي السامي الذي يختلف عن العقل وعن أية حاسة بدنية أخرى . إن هذه الخصائص والمعالم التي تميز تجربة حي بن يقظان الفلسفية، من حيث تطور وتدرج الإنسان في المعرفة، بالانتقال من المعرفة الحسية المكتسبة إلى المعرفة العقلية القائمة على نتائج ما جربه وخبره في عالم الكون والفساد، حتى الخلص إلى المعرفة الذوقية (الحكمة المشرقية)، هذه القصة التي كانت من المقومات التي قامت عليها القصص الفلسفية الأوروبية، والتي نجد لها امتدادا و نقطة تقاطع مع تجربة طه الفلسفية.

(1) ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية، مرجع سابق، ص 28.

* حي بن يقظان رواية تحكي قصة شخص، يدعى حي بن يقظان، نشأ في جزيرة وحده، وترمز للإنسان وعلاقته بالكون والدين، واحتوت مضامين فلسفية، شارك في تأليفها العديد من المفكرين والفلاسفة المسلمين، أولهم ابن سينا ثم أعاد بناءها شهاب الدين السهروردي، وبعدها أعاد كتابتها الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل، لتلتصق القصة باسمه، وينال شهرتها.

2- في الفكر الغربي:

إن الحديث عن التجربة الفلسفية في المجال التداولي الغربي، يجعلنا نتوقف أولاً على تجربة الفيلسوف اليوناني سقراط (Socrates 468-399 ق م)، كونه يعد أول فيلسوف مشيد لصرح الفلسفة، كما يؤكد لنا ذلك تاريخ الفلسفة، حيث قال عنه الفيلسوف والخطيب الروماني شيشرون (Cicéron 106 ق م - 43 ق م) "سقراط هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"، حيث أدى معه إلى تغيير الكثير من المعالم الفلسفية، عن طريق تحويل النقاش والتفكير من البحث المجرد في أصل الوجود إلى البحث في ماهية وطبيعة الإنسان وتكوينه وكل ما يتعلق به. كما يرجع الفضل إليه، إرساء أسس التفكير الفلسفي الماهوي القائم على أسلوب التهكم moquerie والسخرية eironeia "إيرونيا"، والحوار التوليدي maïeutique "المايوتيقا".⁽¹⁾

وبذلك يمكن وصف التجربة السقراطية، بأنها تجربة موضوعية، منبعها الرئيس الشك وهي يوضحها منهجه. ففي مرحلة التهكم - كمرحلة أولى - يسعى إلى تطهير النفوس وكشف حجب السفسة عن معدنها الثمين، أي تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التي تلقاها في المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه. بعدها يعرج سقراط الرجال إلى مرحلة التوليد، والتي يعيد من خلالها بناء المعرفة على أسس جديدة، بعد أن طهر نفس محدثه من الأوهام والآراء المزيفة، مطبقاً من خلالها فكراً الصناعة التي كانت تزاولها والدته، فإذا كانت والدته تولد النساء فهو يولد الأفكار من العقول آمنة بفطرية العلم⁽²⁾.

ولا غرو أن البعض يعد الحركة السفستائية، الأولى التي أرست دعائم الفلسفة، وأقامت دعائم المنهج الفلسفي القائم على الشك والنقد كمنبع للتفلسف، حيث استهدفت نشر النزعة الشكية بديلاً عن الدغماطيقية، حيث التشكيك في كل الحقائق و القيم من جهة، كما تناولت بالنقد والجدل مختلف النظريات الفلسفية المعروفة، وعارضوا بعضها ببعض من جهة أخرى. كما اعتمدت تعليم الناس أسلوب الخطابة بوصفه فناً أساسياً في نمط تفكيرها وحوارها للمعرفة، إضافة إلى إثبات القضية و نقيضها، من خلال التلاعب بالألفاظ والمصطلحات.

1 - Didier julia dictionnaire de la philosophie la rousse op. Cit, p266-267

(2) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، من طاليس إلى أفلاطون، ج1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط 1987، ص ص 126-127.

كانت السفسطائية ثورة فكرية قلبت أوضاع الفكر اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد، وكان من نتائج هذا التوجه فقدان الناس الإيمان بالحقيقة فانهارت القيم و المبادئ و انهار معها المجتمع اليوناني، الأمر الذي جعلها قد حددت مكانتها فلسفيا من خلال ممارستها اللانظامية والانساقية خاصة مع فلسفات ما بعد الحداثة.⁽¹⁾ فالتجربة السفسطائية الشكية استطاعت بهجومها أن توقظ الذهن اليوناني، لكي يعود الى تناول معارفه جميعا بالنقد والتمحيص، ويعيد بناءها على أساس منطقي سليم، وهو الدور الذي كان واجبا على سقراط تأديته، والذي احدث بعده تطورا في الفكر الفلسفي بالفعل مع أفلاطون وأرسطو.⁽²⁾

إن هذه التجربة التي نجد لها امتدادا في القرن السابع عشر مع الفيلسوف ديكارت والتي كان لها بدورها امتداد قويا في التجارب الفلسفية اللاحقة، بالأخص الفلسفة النقدية مع الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804م)، فالنقد الكانطي إذا حلته إلى عناصره، لم يسفر في حقيقته، إلا عن صورة جديدة للشك الديكارتي، فلسفة ديكارت كانت ثورة على المنطق الأرسطي والعلم الطبيعي الذين نادى بهما أرسطو، فضلا عن نقده للفلسفة المسيحية السائدة أيامه، والتي كان يعتبرها امتدادا للفلسفة الأرسطية.

سعى ديكارت الى تأسيس منهج جديد في البحث مغايرا لما هو مألوف، ونظرا لهذا الإسهام والإضافة في حقل الممارسة الفلسفية، يعترف الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل Bertrand Russell (1872-1970م) بجهوده الفلسفية قائلا: "يعتبر رنيه ديكارت عادة مؤسس الفلسفة الحديثة وبحق كما أظن"⁽³⁾ فدراسته لعدد من العلوم والفلسفة انتهى به الأمر إلى استنباط أربعة قواعد منطقية لحسن استخدام العقل، أولها قاعدة البداهة، والتي يؤكد فيها أنه لا يجب أن أقبل في أحكامي من الأفكار إلا ما يبدو بديهيا واضحا، ومتميزا في الذهن يزول معهما كل شك.⁽⁴⁾ هذه الأفكار الواضحة والتميزة، والتي تقوم عليها كل معرفة يقينية، لا يتم التوصل اليها عن طريق الحس، بل أن مصدرها الأفكار الفطرية.⁽⁵⁾

(1) محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، من ص219 إلى ص237.

(2) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، ص123.

(3) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر، (د ط)، 1977، ص104.

(4) رنيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، مصر، د ط، 1960، ص28.

(5) وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد احمد، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص96

إن هذه التجربة قائمة على مبدأ الشك، حيث شرع ديكارت الشك في كل شيء، إلا الشك في كونه أنه يشك - أي كونه شيء يفكر - لكي يكتشف ما هو على يقين منه بصورة مطلقة. هذه التجربة التي كان لها تجلياتها في مختلف العلوم، قد بين ديكارت مراحل تطورها في القسم الأول من كتابه مقالة في الطريقة، حيث تحدث بالتفصيل عن كل قضية ومحطة عنها في الأقسام الأخرى.*

إن التجربة الفلسفية لا تقف في حدود المبدأ الديكارتي، بل تقوم على مبدأ النقد، وأن التجربة الفلسفية هي تجربة النقد، كما فعل ذلك كانط، حيث تحول النقد معه إلى صفة فلسفية اتصفت بها فلسفته، وارتبط اسمه بالفلسفة النقدية، حيث خصص معظم كتاباته الفلسفية لنقد العقل، وتوضيح حدوده وإظهار شروط المعرفة ونقد الميتافيزيقا.

كان كانط لا يروم في تدريسه لها لطلبته، أن يقدم لهم عقلا جاهزا، بل كان همه الأول أن يثير لديهم فعالية الروح النقدية. حيث يقول: "إن النقد يلهمنا لأول مرة بالروح الفلسفية الحقيقية."⁽¹⁾ فالنقد يمثل إستراتيجية ضد التقليد والتبعية، فهو يسعى باستمرار لفحص معطيات العقل البشري والتساؤل حول إمكانيته وحدوده. وفي هذا المسلك يقول كانط: "إن هذا النقد هو التمهيد الضروري من أجل تطوير ميتافيزيقا راسخة الأساس بوصفها علما ينبغي أن ينفذ بالضرورة بصورة وثوقية وفي نسق، وفق أكثر المطالب صرامة، أي بحسب المنهج المدرسي."⁽²⁾

إن كانط وفق منظوريته يقيم نظرية المعرفة انطلاقا من رؤية ابستمولوجية تستبعد الميتافيزيقا الكلاسيكية وتستفيد من الاكتشافات العلمية، لإخراج الفلسفة من الدوغمائية وجعلها علما.

إن هذا التحول لمهمة الفلسفة مع كانط، يجعلنا نحكم بأن الفلسفة أصبح لها معنيين: معنى قديم ومعنى حديث. الأول، كون الفلسفة تعني مجرد رؤية يقدمها الإنسان للعالم والحياة والمكانة والوظيفة التي يضطلع بها في الكون... والثاني، كون الفلسفة تعد مجرد

* قدم في القسم الأول ملاحظات تتعاقب بالعلوم المختلفة، و في الثاني القواعد الرئيسية للطريقة، وفي الثالث قواعد الأخلاق التي استنبطها من هذه الطريقة، وفي الرابع الحجج التي يثبت بها وجود الله ووجود النفس، وهما ركنا مذهبه، والخامس ترتيب مسائل الطبيعيات، والقسم الأخير بين شروط السير في مباحث الطبيعة، ثم بيان الأسباب التي حملته على الكتابة. (1) امانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة د. مازلي إسماعيل حسين، مراجعة عبد الرحمن بدوي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 1968، ص 238.

2- Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, trad.par Alain renault; flammariion; 2006 p.26

تفكير نقدي في مجموعة من المسائل و الأجوبة المقدمة بشأنها من خلال انعكاس الفكر على ذاته، وبعبارة أخرى هي تفكير نقدي في أسس المعرفة.⁽¹⁾

وغير بعيد عن هذين المبدأين - الشك والنقد - المحددان للتجربة الفلسفية، نجد بعض رجال الفكر الفلسفي، من ربط مفهومها بالتجريب، فنحن لن نبلغ التفلسف إلا بوضع تفكيرنا على محك التجربة، وكما يحلو لكانط القول "أننا لا نستطيع أن نتعلم الفلسفة، وإنما فقط التفلسف. وهذا إن كان يعني شيئاً، فهو الإقرار بالطابع اللاعلمي للفلسفة."⁽²⁾ فمن يعتقد بتعليمها فهو لم يدرك ماهيتها، لأنه يعتبرها علماً قائماً بذاته. فكل مفكر يقيم نتاجه على أنقاض نتاج الغير، بالإضافة أنه لم يقدر لعمل فلسفي ما أن يصبح ثابتاً في جميع أجزائه.

إن هذه الخصيصة عبر عنها أيضاً ديكارت في كتابه مقالة الطريقة قائلاً: "ولن أقول عن الفلسفة إلا شيئاً واحداً، وهو أنني لما رأيت العقلاء الذين عاشوا منذ كثير من العصور وأنها مع ذلك ليس فيها أمر لا جدال فيه."⁽³⁾ فمن سمات الخطاب الفلسفي الاختلاف، إنه اختلاف في تناول الموضوعات ومناهج البحث المتبعة، مما يترتب عنه الاختلاف في النظر إلى الحقائق. ونجد تأكيدات كانط بهذا الشأن متعددة ومتكررة في جميع مؤلفاته النقدية: "لا يمكننا تعلم الفلسفة لأنها لم توجد بعد... لا يمكن للمرء لحد الآن تعلم أية فلسفة، إذ أين هي؟ ومن يمتلكها وأية علامة تدل عليها؟"⁽⁴⁾ إنها تكمن في التفلسف، ذلك لأن الفلسفة لا يمكن تعلمها، لأنها صرح إنساني لم يكتمل بعد، وذلك بحكم نسبيته وقابليته للتطور، إذ يظهر دائماً فلاسفة يضيفون إليه لبنات جديدة، أما التفلسف فيمكن تعلمه، لأنه يشير إلى الطريقة والأدوات العقلية، التي يستخدمها هذا الفيلسوف أو ذلك في ممارسته الفكرية الفلسفية.

إن ولادة الفيلسوف الحقيقية، ليست مقترنة بما تعلمه من أفكار ونظريات فلسفية وليست مقترنة بمهارته في تدريس تاريخ الأفكار الفلسفية، وإنما هي مشروطة بمدى قدرته على اختبار تجربة الفكر بما هي تجربة تفلسف. ذلك أن عملية التفلسف، ليست إلا تفعيلاً لقوتنا على الفعل الذي يحول تأملاتنا العقلية، إلى كيفية نجرب فيها قوة فكرنا على ابتكار

(1) نقلا عن زهير الخويلدي، الحق العالمي للفلسفة <http://www.ibn-rushd.org>

2- Edmund Husserl, la philosophie comme science rigoureuse, p.u.f. tard.g.lauer. 1955.p52

(3) رنيه ديكارت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، تقديم عمر مهيبيل، الأئيس سلسلة العلوم الإنسانية، تحت إشراف على الكنز، دط، دت، ص9.

4- Emmanuel Kant ;Critique de la raison pure, op.cit, p22.

عالمنا بما هو إعادة بناء للوجود، مما يجعل التفلسف شرط ضروري للابتكار والإبداع والإبداع نتيجة لتجربة التفلسف.

كما لا تنحصر فقط في الجهد الذي يبذله المفكر، عندما يحيا، ويعمل ويحول الحدث إلى فكرة، ويترجم التجارب الوجودية إلى مفاهيم صورية، وذلك بأن يعود إلى التمثلات العفوية ويكتشف معانيها الحقيقية. بل يمكن القول أن التفلسف، قد يحصل بصورة مضادة وعكسية حيث أن التأملات هي التي تدفع بالفكر إلى اختبار ذاته من خلال بناء نسق فكري، يمكن أن يفهم من خلال الإنسان عالمه الذي يحيا فيه.

إن تجربة الفكر هي تجربة قلق أصيلة، وهي المخرج الوحيد للانفلات من هيمنة التأثير المذهبي الميتافيزيقي، أي خضوع العقل إلى تصورات العالم السائدة، ومادامت تتطلع دوماً إلى تحقيق ضرب من التجاوز الذي يحفزها على تفلسف يرضي ألقها الجديد. حينها يغدو كل تفلسف نمطا خاصا للكينونة، يتميز بكونه استئنافا لمهمة العقل المتفلسف، وتأسيسا للحياة الفلسفية بما هي الشكل الروحي لتجليات الوعي، الذي يمثل "الكيان المباشر للروح" لكن الوعي لا علم له بذلك. ذلك لأنّ الوعي لا يعرف ولا يتصور إلا ما يوجد ضمن تجربته. يرى المفكر التونسي "فتحي المسكيني" بأن هيجل اخترع معنى غير مسبوق لمصطلح "التجربة" (Erfahrung)، فهو لم يكتفِ بفهم تجربة الوعي الحديثة بوصفها ضرباً من "علمنة" الروح، بل فهم التجربة بوصفها جهاز "اغتراب" داخلي هو مطية الوعي الوحيدة للعودة إلى "ذاته"، فلم تعد تجربة الوعي مرتبطة بهذا "الموضوع" أو ذاك، بل بذات نفسها بوصفها حركة تعبرها من الداخل.

إن هذه الحركة الجدلية التي يمارسها الوعي على ذاته، أكان ذلك على معرفته أم لدى موضوعه، ومن حيث أن أي موضوع حقيقي جديد انما ينبثق بالنسبة اليه من تلك الحركة هي على الحقيقة ما يسمى تجربة. إنّنا إزاء "تجربة الوعي"، بما هي مضمون عيني وحيد لهذا الوعي الذي لا يعرف من نفسه غير تجربته، وما يسميه "هيجل" بالتجربة ليس سوى "هذه الحركة التي ضمنها يغترب ما هو مباشر وما هو غير مجرب، أي ما هو مجرد... ثم من رحم هذا الاغتراب هو يعود إلى ذاته، ولأول مرة هو يمثل بذلك في فعليته

وحقيقته كأنما هو ملك للوعي⁽¹⁾. فالوعي لا يعرف ولا يتصور إلا ما يوجد ضمن تجربته". يستجمع هذا الوصف حسب "فتحي المسكيني" كل عناصر الجدة التي تنافس المحدثون على تحويلها ليس فقط إلى سلوك نظري إزاء الموجود بعامة، بل إلى رؤية للعالم الجديد، وهي تعود على الأغلب إلى:

أ- تنصيب "الوعي الطبيعي" بوصفه الركح الذي "يظهر عليه" أي شكل من أشكال "اليقين" في أفق العقل البشري.

ب- أن المعرفة هي "التصور" الذي نبنيه عن موضوع وعينا.

ج- أن الموضوع هو فقط "ما يوجد في نطاق تجربتنا".⁽²⁾

أما الفلاسفة الوجوديون المعاصرون، فإنهم يربطونها بتجربة الوجود، حيث الاهتمام بحقيقة الإنسان الواقعية وتجربته المعاشة، إنها تجربة الشعور المتجسدة في العالم. وهي التجربة الحية التي يتفاعل فيها الإنسان تفاعلا حيا مع محيطه، عن طريق مواقف يحياها بكل كيانه البشري، وليس فقط بعقله، كما يدعي الفلاسفة العقليون.⁽³⁾ ذلك أن أسلوب التفلسف الوجودي يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة، فهو فلسفة عن الذات أكثر منه فلسفة عن الموضوع، والذات هي الموجود في نطاق تواجده الكامل، فهذا الموجود ليس ذاتا مفكرة فحسب، وإنما هو الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزا للشعور والوجدان.⁽⁴⁾

كما أنه الأسلوب الفلسفي الوجودي لا يبالي بماهيات الأشياء والوجود الممكن، والصور الذهنية المجردة. ففلاسفة الوجودية يرون أن مقولة "الكوجيطو" يمكن إعادة صياغاتها من جديد، لتصبح (أنا أفكر لأنني موجود).⁽⁵⁾ ففهم معنى الوجود، يبدأ مع الدخول في التجربة الوجودية الفردية الداخلية، وبمعايشة الواقع وجدانيا أكثر منه عقليا، ثم يبرز اكتشاف المعاني

(1) فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص 136-137.

(2) فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، مرجع سابق، ص 137.

(3) يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993، ص121.

(4) جون ماكوري، الوجودية ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد 58، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر 1982، ص 17.

(5) حمد الراشد، الموجود واختلاف الوجود، مجموعة باحثين، مجلة أوراق فلسفية، تقديم سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2012، ص 257.

الأساسية في الوجود الإنساني العدم أو الموت والخطيئة، الوحدة واليأس والعبثية، ثم يأتي القلق، ثم قيمة الحياة أو الوجود، ثم معناه الصادق الملتزم باحترام القيم الإنسانية الخالصة. أما الفلسفة الظاهرية- فنجد أن تجربة الايبوخي -تعلق الحكم- بما هي تجربة فلسفية تكشف عن حقيقة مفادها أن تأسيس الحياة الفلسفية مشروط بتجارب أخرى في التفلسف، إنه تفلسف يستند إلى موقف فلسفي يتحرر فيه المتفلسف، بوصفه فيلسوفاً جديداً من قيد العطاء المسبق للعالم، تكون مهمته إعادة تدشين للفلسفة بما هي فكر جديد، يستهدف بناء كيفية جديدة للفكر تعبر عن الحياة الروحية للإنسانية. فقد استهدفت الفينومولوجيا، تجاوز فكرة الوجود واستثنته من البحث والدراسة، حينما أكدت على الايبوخي، كأول خطوة من البناء يتجاوز فيها الواقع المعيش، ليبدأ اهتمامه بالأنا الخالصة، أو بالتفكير في الواقع موضوعاً بين قوسين، حتى يتسنى لنا معرفته معرفة حقيقية حيث يقول ادموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938م) عن هذا الأمر: "وإن يجب أن يوضع وجود العالم موضع التعليق" (1) ويبين الفيلسوف هوسرل مسألة هامة تتعلق بأهمية الايبوخي قائلاً: ينبغي خاصة وقبل كل شيء أن يبين بأنه بفضل "الإيبوخي" يفتح للمتفلسف نوع جديد من التجربة والتفكير والتتظير يكون فيه فوق وجوده الطبيعي وفوق العالم الطبيعي، دون أن يفقد شيئاً من معناه وحقائقه الموضوعية، وليس عموماً من المكتسبات الروحية لحياته في العالم وللحياة الجماعية بأسرها". (2)

يمكن النظر إلى التجربة الفلسفية، وفق المنظور الظاهراتي، بكونها تجربة معيشة قصدية بالمعنى الهوسرلي، أي أنها مثل ظاهرة الإدراك، لها "موضوعها القصدي" أي معناها الموضوعي، وكون الشيء له معنى، أي كون المرء له "شيء في عنايته" ومن ثم فليس هو مجرد تجربة عامة بل هو (وعي) استمهائي ذو معنى. (3) فالفينومولوجيا تهتم بالظواهر من

1) ادموند هوسرل، تأملات ديكارتيّة أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1958، ص45.

2) إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص241.

3) إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهرات الخالص ولللسفة الظاهراتية، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي. جداول، بيروت، ط1، 2011، ص142.

أجل استخلاص ماهيتها، ووصفها وصفا علميا، فهي تمثل الماهيات المتضاففة للشعور.⁽¹⁾ وهذا بعد أن ترد إليه من عالم الأشياء، فيقوم بتمحيصها حتى يتبين وضوحها. ويعتقد هوسرل أن الفينومولوجيا هي وصف خالص لمجال محايد هو مجال الواقع المعيش، أو الخبرة من حيث هي كذلك، أو الماهيات التي تتمثل في هذا المجال.⁽²⁾ يقول هوسرل "وجدت في نفسي بدهاة، هي بدهاة أنه يجب علي قبل كل شيء، أن انشئ فينومولوجيا ماهوية تكون الصورة الوحيدة التي يتحقق - أو يمكن أن يتحقق - بها علم فلسفي هو الفلسفة الأولى"⁽³⁾ فلقد تمكن هوسرل، أن يدل على أن ظواهر الأشياء، معطاة بذاتها كظواهر للعقل، وهي متعالية عن العقل ذاته، من حيث أنها تتجاوز الوعي، ومحايدة كونها حضور إلى الوعي، من حيث أن الوعي يقصده -القصدية- والقصدية هي التي تملأ خلاء الوعي بمضمون القصد عن طريق فعل القصد ذاته.⁽⁴⁾

فالفينومولوجيا كممارسة فلسفية هي العلم الكلي الذي سيقود بعملية النقد والتأسيس، إلى إيجاد منفذا لإنقاذ الفلسفة من مأزق الوضعانية والموضوعانية. هذا التوجه الذي ظهر مع هوسرل عندما اكتشف عجز الرياضيات بلوغ الماهيات، على الرغم من أنه أولى اهتماماتها. فالتجربة الفينومولوجية تمثل مصدرا غنيا لا يملك حيالها المنهج الرياضي فعل شيء.⁽⁵⁾ وبعد هذا الاستقراء والاستجلاء، لمختلف المفاهيم المقاربة لموضوع التجربة الفلسفية يجعلنا نقر بأنه من الصعب أن نحصر مفهومها في معنى واحد، وعلى انفصال وانفراد، إذ تعددت مفاهيمها وذلك تبعا لتعدد أبعادها ودوافعها وأصولها، حيث يقول ماجد فخري: "إن التجربة الفلسفية هي تجربة إنسانية متعششة إلى معرفة الحياة وحقيقة الأشياء باحثة عن أسباب وعلل الظواهر الكونية، وأن التساؤل والحيرة والدهشة هي أفعال تساور الإنسان في مرحلة من مراحل حياته، إن التعجب والشك والقلق بدايات ثلاثة للتجربة الفلسفية."⁽⁶⁾ وبذلك

(1) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص538.

(2) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ط1، 1963، ص 339.

(3) ادموند هوسرل، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومولوجيا، مرجع سابق، ص 173-174.

(4) سليمان السلطان، المتناهي واللامتناهي في وجودية جان بول سارتر، مجموعة باحثين، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 245.

(5) عبد القادر بودومة، الديكارتية أفقا للفينومولوجيا تأملات في المنهج، مجلة أوراق فلسفية، العدد 39، 2013، ص 180.

(6) ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية، مرجع سابق، ص 17

فالتجربة الفلسفية تتميز عن تجربة الإنسان العادي، كون الإنسان الحكيم (الفيلسوف) يرغب بصورة دائمة وبإلحاح شديد في الاطلاع على ماهية الأشياء والوقائع التي تحيط به. إذن، فالتجربة الفلسفية في ماهيتها هي تجربة الفلاسفة، لها أصولها (منابعها) وأسسها وخصائصها وأبعادها وتمظهراتها ومنزلتها، وهذا ما يجعلها تتميز عن بقية التجارب الأخرى كالعلمية والصوفية والجمالية والفنية. هذه التجربة التي ترتبط بالإنسان، فهي من صنعه، وهو الذي يعرب عن وعي وتفكير ذاته عبر التاريخ. وسنعمل على استبطان هذه التجربة بكل ما تحويه من حمولة معرفية ومنهجية في الفصول اللاحقة، حينما نلج إلى التجربة الفلسفية الطهائية، بتتبعا لأصولها المرجعية وأسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية وتطبيقاتها الالبيستمولوجية وامتداداتها وحدودها.

المبحث الثاني - أصول وخصائص التجربة الفلسفية:

لعل الدارس لتاريخ الفلسفة قديما وحديثا، يجده يعج بتجارب فلسفية عديدة، سواء كان ذلك في التداول الغربي أو في التداول العربي الإسلامي، هذه التجارب منها ما ذاع صيتها وأخذت حصة الأسد في دراستها وتحليلها، ومنها لم يحظ إلا بالندر القليل، ومنها ما ظل محجبا ومضمرا، وكانت نسيا منسيا، مما يلزم البحث الفلسفي إلى إبرازها واستجلائها ومنحها حق الانضمام والانتماء إلى زمرة الحقل الفلسفي. هذا إلى جانب تميزها بطابع التعدد والتنوع، وذلك بتعدد وتنوع أصولها ومشاريها وخصائصها، فقد تتجانس وتتقاطع في بعضها وقد تتباين وتتعارض في بعضها الآخر. ولهذا يحق لنا في هذا المقام التساؤل عن: ما أهم الأصول التي تتوقف عليها التجربة الفلسفية؟ وما أهم الخصائص المحددة لها؟

أولا - أصول التجربة الفلسفية (منابع التفلسف):

لا شك أن وجود الخطاب الفلسفي كحدث إنساني، ليس بمعزل عن جملة من المنطلقات أو الأصول التي يبني عليه الاشتغال أو الفعل الفلسفي، هذه الأصول، التي يمكن أن نصنفها إلى صنفين: أصول متعلقة بالنزعة الإنسانية، وأصول متعلقة بتاريخ الفلسفة.

1- الأصول المتعلقة بالنزعة الإنسانية:

1-1 - الدهشة والتعجب:

يعد عنصر الدهشة* الدافع لفعل التفلسف، بل أصله الأول⁽¹⁾، والذي تمحور في البداية حول الصعوبات الماثلة أمام الإنسان، ثم امتدت إلى ظواهر الطبيعة، وصولا إلى نشأة الكون وقضايا الحياة المختلفة. والدهشة الفلسفية ليست هي الدهشة الذهولية، أي الإعجاب الذي سرعان ما يخفت، لتحل محله الألفة المعهودة، بل هي قلق انطولوجي تجاه ظواهر الحياة المختلفة، بسيطها ومركبها، جليلها ودقيقها، وهو قلق يفضي إلى طرح أسئلة فلسفية، تحث الباحث فيها إلى المعرفة، وتعليق الأحكام، والشك في معارف الحس المشترك.

* إن الدهشة الفلسفية غير الدهشة العلمية أو العامية التي تحدث إلا أمام الظواهر أو المفاجئة بل هي تحصل أمام كل الظواهر أكثر ألفة واعتيادا مستهدفا تأمل ذاته وعالمه لتكوين صورة واضحة المعالم عنهما. فالفيلسوف ينشغل بالبحث عن الأسباب البعيدة للظواهر الكونية وللحياة والمعرفة والوجود. كما أنها يتولد عنها الفضول لا الشرود، بل هي التي تحرك الفكر ولا تشله في البحث عن الحقيقة، فهي قضية شخصية أو ملكيته الفردية، تستولي على كيانه، فيعانيها الفرد بكل قواه العقلية والجسمية والنفسية، فالحديث عن التفلسف هو حديث عن معاناتي الذاتية للتفكير الفلسفي.

(1) حسام الدين الألوسي، الفلسفة والإنسان، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، مصر، ط1، 2002، ص20.

والجدير بالتتويه هنا، أن الدهشة، ليست مجرد بداية أو تمهيد سابق على فعل التفلسف بحيث يمكن أن تزول بعد فترة قصيرة أو طويلة، وإنما هي مثل الانفعال، فهي مبدأ التفلسف وجوهره أو قوته المحركة، ولو زالت عنه لتوقف التفلسف.⁽¹⁾ وهذا ما عبر عنه مارتين هيدجر قائلاً: "فالتابع الانفعالي للدهشة لا ينشد فقط مع بداية التفلسف، كغسل الأيدي قبل القيام بعملية جراحية مثلاً، بل انه ما يفتأ يحرك الفلسفة في مجملها"⁽²⁾

ومن هنا نفهم مقولة أرسطو في كتاب متن ما بعد الطبيعة أن الدهشة هي أصل التفلسف ومنبعها الخصب، حيث قال: "إنه بفعل، ومن خلال الدهشة، بلغ الناس الآن، كما في البدء المصدر الذي ما يفتأ يحي فعل التفلسف"⁽³⁾ وهذا القول في الحقيقة ليس حكراً على أرسطو فحسب، بل سبقه في ذلك أستاذه أفلاطون، والذي ذهب في محاورته ثياتوس إلى اعتبار أن الدهشة أصل الفلسفة وينبوع التفلسف حيث قال: "ينقل إلينا البصر منظر الكواكب والشمس وقبة السماء وهو منظر يدهشنا ويدعوننا إلى تأمل الكون، ومن هذا الاندهاش نشأت الفلسفة. وهي أعظم خير وهبته الآلهة للإنسان الفاني"⁽⁴⁾.

إن الدهشة هي المبدأ الذي يؤدي إلى سيرورة التفلسف، ولا يتوقف عن تحريكها، فالاندهاش يدفع بالإنسان إلى البحث عن المعرفة انطلاقاً من الوعي بالجهل، وإدراك صعوبة السؤال فبقدر اتساع الوعي بالجهل، يكون الشعور بضرورة التفكير والتأمل لغرض الوصول إلى المعرفة. وبقدر إدراك العقبات والصعوبات التي تطرحها المشكلة الفلسفية، يتولد اندفاع الفضول نحو الكشف عن مصدر الانفراج والتخفيف من حدة الجهل. وبذلك فالدهشة تعد نوعاً من اليقظة الذي يميز الإنسان المفكر سواء كان فيلسوفاً أو فنانياً أو أديباً أو عالماً⁽⁵⁾.

بيد أن دهشة الفيلسوف، هي من طراز خاص، إنها تجربة أكثر عمقا، كونها أكثر كلية وعمومية من الدهشة العلمية والفنية، فدهشة الفنان أو العالم تبدأ من ظاهرة جزئية أو موقف خاص، بينما نقطة بدء دهشة الفيلسوف ليس هذه ظاهرة أو تلك، بل الحياة والوجود ككل

(1) محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2010، ص25.

(2) مارتين هايدغر، ما هي الفلسفة؟ ترجمة محمد مزيان، مراجعة محمد سبيلا، مجلة مدارات فلسفية، عدد 08، 2003، ص182.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1980، ص 49.

(5) حسين علي، ما هي الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2011، ص ص 22- 23.

خالق هذا الكون، والإنسان ككل، وقيمة الوجود الإنساني بصفة عامة، وعلاقة عقل الإنسان بالكون، وكيفية إدراكه له، ومجموعة القيم التي يرسمها الناس في حياتهم وغيرها.⁽¹⁾

إن الفيلسوف ينشغل بالبحث عن الأسباب البعيدة للظواهر الكونية وللحياة والمعرفة والوجود. فالاندهاش من الظواهر التي يعرفها الوجود، خاصة تلك التي لم يستطيع الإنسان أن يجد لها تفسيراً هي التي جعلته يتساءل، أو بقول هيدغر "إن اندهاش الفكر يعبر عن نفسه بالتساؤل". لكنه تساءل يحتاج إلى أجوبة أكثر إقناعاً خاصة إذا ما سلمنا مع آرثور شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788-1860م) بأن الدهشة الفلسفية تفترض في الفرد درجة أعلى من التعقل، بحيث ينقلب الاندهاش من الوجود والعالم الذي لا ينفك يمثل لغزاً للإنسان في الفلسفة إلى مجموعة من الأسئلة المترابطة فيما بينها. فالإنسان كما يرى يتساءل دائماً عن المبدأ الأول وعن المصير من أين أتينا؟ ولماذا أتينا؟ وكيف ينتهي أجلنا؟ وإلى أين نذهب ونسير؟ ولماذا تنتهي الحياة في صورة الموت؟ ما هي حقيقة الموت؟ وماذا عن الخلود؟ وما هي الحقيقة؟ وغيرها من التساؤلات التي يفرضها وجود الإنسان.⁽²⁾

إن الدهشة الفلسفية تفترض عند شوبنهاور في الفرد درجة أعلى من العقل، إذ كلما انحدرت مرتبة الإنسان من حيث العقل، كلما قلت غرابة الوجود بالنسبة إليه. فالإنسان حيوان ميتافيزيقي لا يتوقف عن البحث و الانشغال بأمور ما وراء الطبيعة المحتجبة والمتخفية، وكل متخف يثير في نفس الإنسان الدهشة والفضول.⁽³⁾

ومنه يمكن القول أن الدهشة الفيلسوف هي المدخل الرئيس للنظر الفلسفي، بما هو نظر حجاجي يروم بلوغ الحق واليقين. بيد أنه توجد أصول ومنابع رئيسية أخرى لها، وعلى رأسها الشك، فهو يعد الأصل الثاني لها.

1-2- الشك:

إن الإنسان بطبعه كائن متسائل، وكثير النزوع إلى الشك، فهو لا يسلم بسهولة لتصوراته وأحكامه، سواء كان ذلك بالنفي أو الإثبات، فلعل عدم امتلاك الشخص للمعرفة

(1) حسين علي، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص 20.

(2) المرجع نفسه، ص ص 24-25.

3 - Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation, puf, 1956, tome 2, pp 294-304

اليقينية، يعد بمثابة الدافع الرئيس للإنسان إلى الشك في مصادر معارفه، وفحصها فحصاً نقدياً، فهو يثور في النفس محاولاً سبر واختبار مختلف معارفه من أجل بلوغ اليقين.⁽¹⁾ حيث كان ملازماً لكثير من الأديان والمعتقدات الدينية، بيد أنه لم يقتصر على الشك الديني فحسب بل امتد ليشمل كل الأنظمة والمعارف والثقافات، ليكون الشك الفلسفي أحد صورته.

فالشك يعد من المقومات الأساسية في الممارسة الفلسفية، فهو محرك الفكر الإنساني وتطوره، وخطوة التأمل الفلسفي الأولى، فممارسة الشك هو مضي نحو اليقين لأنه في أساسه فحص نقدي صادق لكل معرفة، فليست ثمة فلسفة حقيقية دون أن يكون هناك شك في أصل في المعارف السائدة، ومعناه هو ثورة على التقليد، فهو صفة ملازمة لكل حضارة إنسانية، ولعل المتتبع لتاريخ الفلسفة يتلمس هذه الحقيقة، فقديماً اتهم بارمنيدس Parmenides (540 ق م - 480 ق م) المعرفة الحسية، واتهم اتباع هيرقليطس Heraclites (535 ق م - 475 ق م) المعرفة العقلية واتخذ السوفسطائيون من تباين المذاهب و العادات والأخلاق ذريعة قوية للشك⁽²⁾ ومن الفلسفات التي تبنى أصحابها الشك في الحواس نجد سقراط وأفلاطون، وهناك من تبنى الشك المطلق في الحس والعقل معا مثل "بيرون" قديماً صاحب مذهب اللادرية المنكر للعلم واليقين (الشك الهدام)⁽³⁾.

هذا و" قد عاد الشك في العصر الحديث، فأثر في ديكارت، وتغلب على فكر هيوم وأيقظ كانط من سباته اليقيني، فحمله على اصطناع نوع من اليقين التجريبي، وقدم لستوارت الأركان الأساسية لمنطقه الاستقرائي"⁽⁴⁾.

هذا دون أن ننسى الحقبة الوسيطية، حيث عرفت الفلسفة الإسلامية أسلوب الشك مع أبي حامد الغزالي، إذ وضح وظيفته قائلاً: "إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"⁽⁵⁾ فقد عرض الغزالي قضية الشك في كتابه "المنقذ من الضلال" الذي يعد بمثابة سيرة فكرية يصف فيها تطور فكره ومنهجه في البحث عن الحقيقة، وتجربته الفلسفية التي تناول

(1) حسام الدين الالوسي، الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص 20

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1990، ص 259.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المرجع نفسه، ص 267.

(5) أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تقديم علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص 222.

فيها نقد أفكار مختلف المذاهب التي شهدها عصره كالفلاسفة، المتكلمين، الباطنية والصوفية، إذ ألف كثيرا من الكتب في الرد عليهم.

إن الشك منهج يسعى من خلاله إلى تأسيس المعرفة على أسس يقينية، يتم الوصول إليها بواسطة التفكير النقدي الذي يعنى بمراجعة العقل لمعطيات المعرفة وتمحيصها من الأخطاء. فهو عملية مراجعة نقدية وتقييم جديد لكل مصادر المعرفة. حاول الغزالي من منهجه النقدي تطهير الموروث المعرفي المكتسب بواسطة التقليد، وذلك لما شهدته عصره من ازدهام بمشكلات دينية متعددة، أدى الى ظهور الاتجاهات الدينية والفلسفية.

إن الغزالي طلب الشك لأسباب منها:

أولاً: تعدد الفرق واختلاف الأئمة والمذاهب وتباين الطرق.

ثانياً: اهتمامه باكتشاف الحقيقة.

ثالثاً: تحرره من سلطة التقليد، فل تعد للعقائد الموروثة سلطة عليه.⁽¹⁾

لقد انتقل شك الغزالي من هذه المصادر، ليمتد إلى الحياة الشعورية، الذي هو تأييد لشكه في العقل، وإمكان وجود قوة أخرى تثبت خطأه. ولذلك اختار الغزالي طريق الصوفية بعد جهد جهيد، بعد أن قام بتحصيل علمهم، واطلاعه على كتبهم، وتغلبه على أمراض النفس من حب المال والجاه، والصيت والشهرة. هذا الطريق لا يتم بالعلم فحسب وإنما بالعمل - جوانب العلم فيه أقل - فالجانب العملي هو الذي يصل بالإنسان إلى النور والإشراق، واليقين، وهذا النوع يحتاج إلى الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وذلك يقتضي من السالك في هذا الطريق الإعراض عن أعراض الدنيا ومتاعها والخلو لفترة تطول، أو تقصر، يتفرغ فيها الإنسان تفرغاً كاملاً إلى الله، فاراً ومهاجراً إليه.

ويلخص التجربة الصوفية في الخطوات التالية: التخلي، التحلي، التجلي، ذلك أن النفس إذا تخلت عن الشهوات وتخلت بالعبادة تجلت لها الذات الإلهية، ولا يمكن التعبير عن هذه التجربة الوجدانية باللغة العادية، يقول الغزالي عنها " فعلمت يقينا: أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال و أن ما يمكن تحصيله عن طريق العلم، فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم بل الذوق والسلوك"⁽²⁾.

⁽¹⁾ إبراهيم يوسف النجار، مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2013، ص 140.

⁽²⁾ أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، ص 50.

لقد تواصل هذا النمط من الشك في العصر الحديث مع فلسفة ديكارت، والتي اتخذت منه منهاجاً صريحاً لإقامة الفلسفة، فقد وضع موضع تساؤل مكتسبات العلم اليوناني وأنماطه المعرفية، خاصة ما تعلق منها بالنسق الأرسطي.⁽¹⁾

خاض ديكارت الفلسفة كتجربة فكرية بالعودة إلى الذات وفق خطوتين رئيسيتين:

- العودة إلى مسلماتنا ومعارفنا السابقة لمساءلتها وفحصها، أي الشك فيها بأكملها.

- محاولة إعادة بناء المعرفة على أسس جديدة، بالبحث عن منهج، يسمح له بتأسيس المعرفة على أسس متينة، مثبتة أولاً وجوده الخاص من خلال الكوجيطو (cogito) (أنا أفكر إذن أنا موجود)،⁽²⁾ لينتقل بعدها إلى إثبات وجود الله والعالم وخلود النفس بأدلة عقلية.

لم يكن ديكارت أول من استخدم الكوجيطو، بل سبقه في توظيفه القديس أوغسطين في كتابه مدينة الله، الكتاب الحادي عشر حيث يقول: "أنا متأكد جداً بأنني موجود، وأعرف ذلك، وابتهج بمعرفتي هذه. وفيما يخص هذه الحقائق لا تخيفني أبداً اعتراضات الأكاديميين الذين يقولون ماذا إذا كنت مخدوعاً؟ لأنه إذا كنت مخدوعاً، فأنا موجود، فإذا لم أكن موجوداً، لن يكن ممكناً خداعي. وهكذا إذا كنت مخدوعاً فأنا إذا موجود" فإذا كان ديكارت استخدمه ليبنى عليه فلسفته، فإن أوغسطين استخدمه ليدافع به عن العقائد الدينية.⁽³⁾

إذن فتجربة الشك، التي مست كثير من الفلاسفة، تمثل الدافع الجوهرية في عملية التفلسف، والتي لولاها لما تم تأسيس فلسفة جديدة، وعلى أسس مغايرة.

1-3- الشعور بالعجز والضعف والخوف من المصير:

إن وعي الإنسان بمحدوديته، والتي يرى فيها ضعفه وعجزه، يولد فيه الشعور بالضيق، الذي يجعله في بحث غير منقطع عن ما هو جدير أن يعيشه، ولعل هذا ما دفع الفيلسوف الرواقي ابيكاتوس Epictetus (55 م - 135 م) إلى القول: "أن أصل الفلسفة هو تجربتنا بما يتصل بضعفنا وعجزنا"⁽⁴⁾ فوعينا بالظروف والملابسات النهائية والأساسية لوجودنا كالموت والمرض والآلام والكفاح في الحياة والخضوع للمصادفة والخيبات المستمرة

(1) رنيه ديكارت، مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص 10 .

(2) مهدي فضل الله، ديكارت وفلسفته، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983، ص 93.

(3) إبراهيم يوسف النجار، مدخل إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص 184.

(4) عادل العوا، التجربة الفلسفية تحليلها ومنزلتها، مرجع سابق، ص 534.

الخ ، ذلك كله يمثل منبعاً من المنابع الأصلية للتفلسف. كما يقول أيضاً في نفس السياق "أن نشأة التفلسف إنما ترجع إلى الوعي بمواطن الضعف عند الإنسان وتعلمنا الفلسفة كيف ننجو بأنفسنا بعد أن ترشدنا إلى سبيل الخلاص".⁽¹⁾ إذ الفلسفة هي التي تبصر الإنسان بطريق الخلاص من الخوف والألم ومن العجز والضعف، وتكفل له السعادة، هذه الأخيرة تحصل بعدم تعارض مع ضرورات الطبيعة وقبول ما يسطره لنا القدر، والتخلص من منغصات الحياة إذا ازدادت الآلام والكوارث.⁽²⁾

هذا ونجد الفلسفة الوجودية، قد تصب في هذا الاتجاه، حيث قامت على أساس النظر في ظروف حياة الإنسان ومعاناته ومصيره، والتي تولد في نفسه القلق، وهو نوع من الخوف الذي لا يتحدد بموضوع معين، والذي يمثل صميم التجربة الوجودية و حجرها الأساس، ذلك لأن معاناة القلق ملازمة لجميع لحظات التجربة في مختلف مفارقاتها وأشكالها الانفعالية والفكرية، والقلق يحمل لنا العدم، ولكن لا يصدر من فرد أو شخص معين يمكن تعيينه. وليس ذلك لأن القلق يجهل مصدر الخطر ولكنه يعلم علم اليقين أن هذا المصدر لم يكن من شيء معين بين أشياء العالم.⁽³⁾

والقلق الوجودي ليس الذي يقود إلى سكينه اللافعال، بل الذي يحرك باتجاه الفعل كون الإنسان ليس إلا ما يفعله.

إن القلق الفلسفي يختلف عن القلق في جانبه النفسي، كون الفلاسفة لا يقفون عنده كونه ظاهرة فردية أو اجتماعية، أو من حيث علاقته بالمرضي أو الطبيعي. فالفلاسفة لا يهتمون بتلك التحليلات المدرسية التي تجسم شعور القلق، شعور الغربة، شعور الضياع. فالصورة المرئية للقلق الوجودي كنموذج للقلق الفلسفي، هو شعور ناتج عن أمرين: الصورة وهي صورة الإنسان لنفسه، والحقيقة وهي صورة الإنسان في نفسه. وبين الصورة والحقيقة بون شاسع، فصورة الإنسان لنفسه تشير إلى أنه العبقري، أي يخلق الوجود، وحقيقة الإنسان في نفسه مجبولة على الضعف والعجز والموت.⁽⁴⁾

(1) حسام الدين الألويسي، الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص 21.

(2) عبد الوهاب جعفر، مبادئ الفلسفة وأشكالها، منشأة المعارف المصرية، مصر، ط1، 2002، ص 18.

(3) مطاع صفدي، فلسفة القلق، منشورات دار الطليعة، بيروت، ط1، 1963، ص ص 53-54.

(4) محمد إبراهيم الفيومي، القلق الإنساني، مكتبة دار الفكر العربي، القاهرة، ط4، 1984، ص 87.

هذا ويشير القلق الوجودي في الفلسفة الوجودية إلى "أن هناك شعورا أساسيا يشعر به الإنسان، ناتجا عن كونه ملقى متروكا في هذا العالم ومرغما على الاختيار. وأن هناك خطرا دائما يتهدد وجوده، فهو دائما وجها لوجه أمام نفسه، باعتباره لم يوجد بعد، وإنما سيوجد بواسطة الاختيار، والاختيار حرية ومخاطرة، وكل هذا يتوافق مع الإحساس بلا عقلانية وضعيته الإنسانية وبعثية حياته. وبعض الفلاسفة أسموه القلق الميتافيزيقي، لأنه ناتج عن الإحساس بالسقوط والانحلال والموت"⁽¹⁾ فالقلق الوجودي عند أبو الفلسفة الوجودية الدانماركي سورين كيركغارد Soren Kierkegaard (1813-1855م) يرتبط بموضوعات ثلاث: المستقبل وإمكانات الذات وحرية الذات. فبالنسبة لارتباطه بالمستقبل يتساءل ما القلق؟ انه اليوم المقبل، وعندما يتحدث عن علاقته بالإمكان، يقول إن القلق هو المتوجس للوجود الممكن، وتعريفه للقلق يرتبط بقضية الحرية، فالقلق إمكان الحرية، ذلك أن الذات تواجه حريتها عندما تشعر بالقلق، وهو ما يخلق للإنسان حالة من الاضطراب النفسي.⁽²⁾

أما هيدجر، فيذهب الى التمييز بين القلق والخوف، كون الخوف يرتبط بموضوع محدد، كالخوف من الألم والعقاب، بينما القلق هو خوف مبهم وغامض، إذ ليس له موضوع محدد.⁽³⁾ حيث يقول: "إن ما يشعر المرء إزاءه بالقلق هو شيء غير متعين تماما، وهذا اللاتعين لا يحدد واقعا ما هو الشيء الذي يتهددنا داخل العالم، وهو لا يقتصر على ذلك بل ينبئنا أيضا بأن الأشياء الموجودة في العالم لا علاقة بالمسألة على الإطلاق"⁽⁴⁾

هذا ويرجع الفيلسوف هيدجر التفلسف إلى ضعفنا، ومنبع ضعفنا هو الإحساس الغريزي بالموت الذي يولد الجزع الذي يقترن بالحس الميتافيزيقي.⁽⁵⁾ فالموت هو حقيقة كل حي، وكل موجود. وليس الموت عنده مجرد فكرة تعبر عن الانتهاء، بل هو إمكانية معاشة تعبر عن فعل التناهي، وهذا السبب الذي جعل هيدجر لا يرى في الموت حدثا عارضا يأتي إلينا من الخارج، بل هو أعلى إمكانية من إمكانات الموجود البشري⁽⁶⁾.

(1) انظر كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الإسلامي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000، ص455.

(2) عصام عبد الحفيظ، التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، زكي الأرسوزي نموذجا، مرجع سابق، ص 38.

(3) إمام عبد الفتاح إمام، كيرجارد رائد الوجودية، ج2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1986، ص 343

(4) جورج ماكوري، الوجودية، مرجع سابق، ص 186.

(5) حسام الدين الأوسى، الفلسفة الإنسان، مرجع سابق ص 22

(6) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة والنشر، ط1، 1998، ص 412.

أما كيركغارد، ربط مفهوم القلق بقضية الحرية، وهيدجر ربطه بالعدم، فهو يضع كينونتتا في مواجهة. فما نقلق عليه في القلق الوجودي هو العدم المائل في الأشياء والأحياء، إذ نشعر نحن وكل الأشياء انزلقنا في هوية غامضة، فتبدو لي غريبة لا اهتم بها أنها لم تتعدم لكنها فقدت كل معنى عندي، وأصبحت خلوا من كل معنى يثير الاهتمام. فالعدم لا يبدو لي شيئاً يقف أمامي ويعارض الوجود، بل هو ينكشف لي كونه ينتسب إلى الوجود نفسه، انه يبدو في الوجود وكأنه جزء من كيانه وصميمه، بل يبدو لي شرطاً لتحقيق الوجود، فليس القلق هو الذي يوجد العدم، بل هو فقط الذي ينبه الإنسان الى وجوده، لذا لا بد للإنسان من أن يعيش في القلق لينتبه الى حقيقة الوجود، فلكي يعود الى ذاته لا بد من قلق كبير يوقظه من سباته.⁽¹⁾

إن القلق هو الذي يأخذ بجماح الوجود، وهو الشعور الانطولوجي الأول، الذي ينبه الإنسان ويفتح عينه على حقيقة وجوده، انه يجعل درجة انتباه الموجود تتصاعد نحو الأعلى، بوتيرة عسية على الوصف، الى أن تبلغ ذروتها القصوى. فالقلق الوجودي، ينشأ من ذلك المجهول الذي ينتظر الإنسان في المستقبل، ويجعله وحيداً أمام مصيره ووجوده الحر، بصفته وجوداً في العالم، مما يدفعه إلى التساؤل العقلي والتفكير الدقيق والتأمل الخالص الذي يعد بمثابة بداية النظر الفلسفي، أي أنه يعد المنبع الأصيل للتجربة الفلسفية.

1-4 - التواصل:

إن الدوافع الثلاث، لا تستغرق كل الأسباب التي تحمل الإنسان على التأمل، ذلك لكونها مشروطة بعملية التواصل بين الناس، فنحن في حاجة مستمرة للأخر، إذ الذات ليست منغلقة على ذاتها كما يرى ديكرت، فكل الفلسفات تبنى على قابليتين، واحدة للفهم والأخرى للنقل. فنحن في العمل الفلسفي نبحث عن تواصلنا مع الآخرين، حتى نجد أعماقنا المشتركة، وحتى يدرك الآخرون وجودنا. فتفاعل إرادتين بين الأنا والآخر بغية الوصول للمشارك والبحث عن الآخرين هو منبع أصيل للتأمل كذلك. ولعل هذا ما حدا الفيلسوف الوجودي الألماني كارل ياسبيرس Karl Jaspers (1883-1968م) الى القول "وعلى الجملة فإن أصل الفلسفة يقوم يقينا في الاندهاش وفي الشك وفي تجربة الملابس النهائية. ولكن هذا كله ينطوي في نهاية الأمر في إرادة التواصل الحقيقي بين الناس، ويتضح ذلك

(1) سليم عكوش الشمري، الوجودية الجديدة، شبكة المعارف، بيروت، ط1، 2010 ص 177.

منذ البداية من أن كل فلسفة تسعى الانتقال إلى الآخرين، وتود أن تفصح عن نفسها وأن تسمع ... ففي التواصل وحده يبلغ المرء هدف الفلسفة الذي يؤسس في نهاية الأمر معنى كل الأهداف الأخرى في فهم الوجود واستيضاح الحب، والعثور على كمال الاستقرار والسلام⁽¹⁾ فال تواصل يؤسس لشكل من التفاعل مع الغير والتعامل معه - كائنا ما كان - بمنأى عن أية اعتبارات تفاضلية تراتبية أو نزوعات اصطفائية نرجسية، وما يقترن من أوهام تستحضر معها إمكانات تحقيق الاختلاف المطلق عنه أو المطابقة معه.

إن الارتباط بالآخرين هو الوعاء الذي يضم الوجود الفردي، إلا أن مفهومه ليس متجانسا عند الوجوديين، فهيدغر اسماه الوجود مع الآخر، وكارل ياسبيرس أسماه الاتصال. اهتم الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر بالوجود بوجه عام، غير أن بحثه في الوجود اقتضى تحليل الموجود، لأن من يبحث في الوجود لا بد أيضا أن يتساءل عن وجوده. وبهذا يلتقي البحث الوجودي مع البحث الوجودي، ولا يمكن الفصل بينهما أثناء البحث.

وإذا كان التحليل الوجودي يوجه اهتمامه إلى الموجود الفرد، فإننا نجد التحليل الوجودي يهتم بالأحوال التي ينكشف الوجود لنفسه في " الوجود هنا" ويسمي هيدغر هذا الوجود بـ " الآنية" وهو الموضوع الأساس في كتابه " الوجود والزمان". إن الآنية هي أيضا "وجود مع" أي مع الغير في العالم، وهذا الوجود من شأنه أن يزيّف الوجود الحق، لأنه ينزل به إلى حياة زائفة مبتذلة كونها حياة متشابهة، إذ الآنية تعيش بين آنيات أخرى وبالتالي فهي تعيش على غرارها ولا تعيش عيشتها الذاتية الخالصة.⁽²⁾

إذن للاتصال الوجودي دورا ومركزا هاما في الفلسفة، فلا نتفلسف من خلال الانطواء والانعزال، بل من خلال الاتصال بالآخرين يقول كارل ياسبيرس " فالذي يحفزنا الى التفلسف يأتي لنا من خلال ثلاث دوافع ثلاثة تحدثنا عنها من قبل وقيمة هذه الدوافع مرهونة بما تعنيه إزاء ذلك التواصل بين إنسان وإنسان آخر"⁽³⁾. وبذلك يتضح أن المنبع الرئيس للفلسفة عند كارل ياسبيرس، ينحصر في الدهشة والشك وتجربة الملابس النهائية، وإرادة التواصل الصادق، وهي أصول ترتبط بالطبيعة الإنسانية.

(1) حسام الدين الالوسي، الفلسفة والإنسان، مرجع سابق، ص ص 20-21.

(2) عبد الرحمان بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، مرجع سابق، ص 83-78.

(3) بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: محمد عبد الكريم الوافي، مؤسسة الفيديجاني، لبنان، ط2، ص 247.

2- الأصول المتعلقة بتاريخ الفلسفة:

إن تاريخ الفلسفة يدرس أصل الفلسفة وتطورها وقوانين هذا التطور ومراحلها وصراع التيارات الفلسفية. وقدما انتبه الفلاسفة إلى آراء السابقين بهدف نقدها أو استخدامها في صورة مفاهيم.⁽¹⁾ فتاريخ الفلسفة هو دراسة الأفكار والمفاهيم عبر العصور*، والموضوعات المرتبطة به يمكن أن تشمل التغييرات التي تطرأ على الفلسفة في سياقها التاريخي، والعوامل التي أدت إلى هذه التغييرات. ويعد أرسطو أول مؤرخ للفلسفة لذكره الفلاسفة السابقين عليه من جهة، ومن جهة أخرى تبنيه موقفا خاصا من مشكلة أصل الفلسفة.⁽²⁾

ويعد مفهوم تاريخ تاريخ الفلسفة عند هيغل، ذا أهمية خاصة، فقد كان مبدأه الرئيسي أن تتابع الأفكار الفلسفية في مسار الزمن، انما ينسخ تتابع المقولات المنطقية في نظام فلسفي متطور، فتاريخ الفلسفة عنده هو عملية تطور الفكر واستيعاب الحقيقة، ولا يمكن الكشف عن الحقيقة إلا في التاريخ الكلي للفكر الإنساني.⁽³⁾ وقد دافع هيغل عن أطروحة الأصل اليوناني للفلسفة، وأثنى على تاريخ الفلسفة وشبهه بمعرض أبطال العقل. وهو عند هانس جورج غادامير Hans-Georg Gadamer (1900-2002م) "أول من بدأ الحوار الفلسفي مع الفلسفة اليونانية"⁽⁴⁾

إن تاريخ الفلسفة - كما يذهب عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية- هو جزء من التاريخ العام الأدبي، يبحث في المذاهب والشيع المختلفة والآراء المتعارضة التي ظهرت عبر العصور فكان تاريخ الفلسفة إذا هو تاريخ الشيع المختلفة وتنازعاتها.⁽⁵⁾ فهو يعنى أساسا بمختلف الآراء والأفكار والمذاهب، ويبين صلتها وتعاقبها عبر ملايسات الزمان والمكان، أي أنه يهتم بنشأة الفلسفة وتطورها، إذ كان من الضروري الاطلاع على تاريخ الفلسفة، والبحث فيه، بتحليله وتحقيقه واستيعابه، وإحيائه في حلة جديدة. ذلك أن الفيلسوف لا يستطيع أن

1) لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، ترجمة سمير كرم الموسوعة الفلسفية، در الطليعة، بيروت، ط2، 2006، ص 102.

* تنقسم دراسة التاريخ و تاريخ الفلسفة تقليديا إلى ثلاث مراحل أو فترات: الفترة اليونانية، فترة القرون الوسطى، الحديثة، وما بعد الحديثة(المعاصرة)

2) عبد الكريم عنيات، نتشه والإغريق إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2010، ص 32.

3) لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 103.

4) عبد الكريم عنيات، نتشه والإغريق إشكالية أصل الفلسفة، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

5) عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ج 1، ص 415.

يبدع فكرا فلسفيا بمعزل عن هذا التاريخ. ولقد عبر الفيلسوف الألماني غوتفريد ليبنتز Gottfried Leibniz (1646-1716م) عن أهميته قائلا "إن الإنسان لكي يحسن القفز إلى الأمام يجب أن يتراجع الى الوراء"⁽¹⁾ أي أن العودة إلى تاريخ الفلسفة، يعني إعطاء صورة جديدة لفلسفة سابقة، ومن وجهة نظر اهتمامات معاصرة. وإما أن تكون الفلسفة، كرد فعل لفلسفة سابقة، ومن ثمة ارتباطها العضوي بهذا التاريخ، وذلك في صورة الإضافة والتطوير أو في صورة إبداعه وتشكيله على نموذج جديد ومغاير ومناهض لكل بنية سابقة.

والمتمعن لكثير من التجارب الفلسفية التي عرفها تاريخ الفلسفة، يجد أن منبعها وأصلها كان مع تاريخ الفلسفة في حد ذاته. ففلسفة جورج باركلي George Berkeley (1685-1753م) جاءت كتصدي للنزعة التجريبية، إذ حاول أن يفندها بنزعة مثالية صرفة، تنفي أي وجود للمادة، أو أي جوهر مادي خارج العقل، مستقلا عنه وسابقا عليه مؤكدا على أن وجود المادة يتوقف على وجود عقل يدركها، إذ "أن جميع الأجسام التي تكون العالم المادي لا وجود لها دون عقل وأن وجودها قائم في إدراكها أو معرفتها."⁽²⁾

وإذا كان باركلي، قد أشاد بالعقل، فإن هيوم، قد جاء لينفي أي وجود للعقل. فهو حسب اعتقاده ليس جوهرًا، إنما هو مجرد اسم نطلقه على سلسلة المشاعر والأحاسيس، أي أنه مجرد اسم نطلقه على الانطباعات والأفكار التي تتكون لدينا.⁽³⁾ ليأتي بعد ذلك الفيلسوف هيغل، ليرى أن الإنسان ما هو إلا "عقل ذاتي"، ففي كتابه "فينومينولوجيا الروح"⁽⁴⁾ درس هيغل طبيعة الوعي البشري باعتباره حركة المعرفة، وأوضح من خلاله أن جوهر الإنسان هو التفكير، فوجود الإنسان كعقل يعني أنه سيتوجب عليه أن يكون متفوقا على الطبيعة، وهو أمر يتوجب عليه أن يثبته باستمرار، وأن يحققه في الواقع العملي.

إن فلسفة هيغل، جاءت تنفيذًا لأصول البحث المتبعة في العلوم الرياضية والفيزيائية القائلة بأن الشيء الواحد لا يمكن أن ينطوي على جانبين متناقضين، ويدعو إلى استبدال

(1) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، مرجع سابق، ص 42.

(2) جورج باركلي، نقلا عن يحيى هويدي، باركلي، في سلسلة نوايغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ط1، 1964، ص 43.

(3) ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، لبنان، ط1، 2014، ص 321.

(4) جورج فيلهلم فريدريش هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006.

هذه الفرضية بفرضية عكسية مفادها أن هناك عالما حقيقيا واحدا يشتمل على الأضداد.⁽¹⁾ إذن فهي فلسفة تقوم على نسق متجانس حول إشكالية العقل مستخدما، مفهوم الجدلية التي انتقل بها من طريقة للتفكير، كما كان سائدا لدى الإغريق إلى حركة للفكر بعلاقته بالوجود .. فالجدلية حسبه، هي في نفس الوقت مفهوم و مبدأ للإدراك تتحكم في سير العالم، و هي تنقسم إلى القضية و النقيض والمركب، و هي بالنسبة له هي تاريخ التضاد الذي هو في الأصل تضاد في الأفكار و عن طريقه يولد التطور الذي يتجسد في العقل من خلال الأشكال التعبيرية كالدين و الفلسفة و الفن..

لقد ظهرت معالم التفكير الديالكتيكي في الفلسفة اليونانية القديمة عند الفيلسوف هيراقليطيس، إلا أن الفيلسوف هيغل جعله منهجا فلسفيا لدراسة الظواهر، ولم ينف تأثر منهجه بفلسفة هيراقليطيس حيث قال: " لن تجد عبارة قالها هيراقليطيس إلا واحتضنتها في منطقي". كما لا يخفى أن سقراط، الذي يعد الأب الروحي للفلسفة كما قال شيشرون، قد ترك أثرا في الكثير من الفلسفات، خاصة في صورتها المثالية والعقلية، فإن نتشه وصفه بأقبح النعوت، وجعله السبب في أفول نجم الفلسفة اليونانية، حيث أعاد الاعتبار للفلسفة السفسطائية، لأن ثقافتها تعكس الغرائز اليونانية التي كانت في عصر بريكلس (490-429 ق م). فالفلسفة السفسطائية ابعدها ما تكون سعيا وراء المفاهيم الأخلاقية - القيم بصورة عامة - الثابتة والنهائية الناجزة، مثلما كان سقراط يفعل ذلك.⁽²⁾

ومنه يفهم أن الفلسفة في صناعتها وابداعاتها المختلفة هي وليدة تاريخها، فهي عملية جدلية باطنية في الفلسفات ذاتها، فالفيلسوف لا غنى عنه عن ذلك التاريخ الطويل الذي شقه العقل الفلسفي عبر سيرورته، إضافة وامتدادا أم مراجعة وإعادة التأسيس من جديد، ولذلك فلا غرابة أن يكون تاريخ الفلسفة منبعا من المنابع الحية للتجربة الفلسفية.

بعد تتبعنا لمنطلقات وأصول التجربة الفلسفية التي عرفها اغلب رجال الفكر الفلسفي، يتضح لنا أنها، ليست بمنأى عن الدهشة والشك والقلق والخوف من المصير الإنساني، وتاريخ الفلسفة.

1- Henri Denis: Geschichte der Wirtschaftstheorien, 4 Bde, Rheintelsen 1974, P 33.

(2) عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة من ميتافيزيقا أرسطو، نهضة مصر للطباعة والنشر ط1، 2005، ص 101.

ثانياً - الخصائص المحددة للتجربة الفلسفية:

1- التساؤل والاستشكال:

لعل أول ما ابرز ما اشتهرت به الفلسفة هو ممارسة السؤال، وهذا تناغماً مع كينونة الإنسان، التي لا تكمن في النطق أو الاجتماع أو السياسة فحسب، بقدر ما تكمن في إنتاج السؤال، الذي يعد مفتاح المعرفة، فالفلسفة بقدر ما تطرح أو تجيب عن قضايا معينة، إلا وتتخذ من تلك الإجابات مفتاحاً إشكالياً جديداً، ولهذا فعل أحسن تعريف يمكن تقديمه له وفق الصيغة التالية "الإنسان كائن متساؤل". فهو يتميز بالسؤال، ويتقدم بالسؤال، ويقوم بتحويل كل جواب إلى سؤال جديد.⁽¹⁾ ولهذا يحدد الفيلسوف كارل ياسبيرس في كتابه "عظمة الفلسفة" هذه الخصيصة قائلاً "أما السؤال عن ماهية الفكر الفلسفي فهو السؤال العظيم الذي يجد جوابه في العصر القديم، وما زال برغم ذلك يطرح باستمرار في حدود جديدة."⁽²⁾

هذا ونجد أن جميع الأديان السماوية تقر أن آدم كان سعيداً ومطمئناً في عالمه المثالي، بما وهبه الله من نعمه الكثيرة، لكن لما حضر له السؤال: لما منعني الله الاقتراب من الشجرة؟ إلى خلده انقلب حاله وانشغل باله، وحرك عقله وفكره، واستغرق في عالم التأمل والتفكير، باحثاً وساعياً إلى معرفة علة المنع، فكان ذلك السؤال الأزلي سبباً في نزوله إلى الجنة الأرضية، والتي وضعنا نحن أبناءه من بعده في مأزق السؤال من جديد، الذي يعد سؤالاً متفجعاً ومتجدداً، يهتم بالعديد من أمهات القضايا والمشكلات، بمختلف تفرعاتها، كما يعد سؤالاً مؤرقاً يأخذ بصميم النفس، ويهز كيان المتفلسفين، ويهدم يقين المؤمنين.⁽³⁾ ومن المعلوم أن من طبيعة التساؤل توليد المفاهيم، وإنتاج الفكر وتوسيع مجالات التفكير، لما ينطوي عليه من طلب واستدعاء المعرفة والمعاني، فإذا كان جيل دولوز Gilles Deleuze (1925-1995م) اعتبر أن عظمة الفلسفة تكمن في صناعة المفهوم⁽⁴⁾، فإن عظمتها عند ياسبيرس تكمن في صناعة السؤال، لأنها تؤدي عند الوعي والفهم إلى تشكيل المفهوم.

(1) عبد القادر بوعرفة، العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، منشورات ابن النديم الجزائر، دار الروافد الثقافية بيروت لبنان، ط1، 2016، ص 7.

(2) كارل ياسبيرس، عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988، ص ص 64-65.

(3) عبد القادر بوعرفة، العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

(4) جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، مركز الإنماء القومي: بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1997، ص30.

إن الفكر الإنساني - حسب كانط - يعيش ثلاث لحظات أساسية، تتناسب مع لحظة التفلسف ولحظة العلم التجريبي ولحظة العلم الرياضي. هذه اللحظات هي بالترتيب، كما يلي: اللحظة الإشكالية ثم اللحظة الواقعية فاللحظة الضرورية.⁽¹⁾ وبهذا الاعتبار تكون اللحظة الإشكالية هي لحظة التفلسف بامتياز.

إن التفكير الفلسفي لم يكن بإمكانه أن يحقق معرفة على شاكلة الخطاب العلمي كونه يتخذ من السؤال غاية في ذاته، فالفلسفة ظلت تبحث عن موضوعها الزئبقي الذي طالما ناضل الفلاسفة على الإمساك به دون تقدم يذكر، مما جعل تفكيرهم هو سفر في صيرورة من التساؤلات التي تبحث في الكينونة والوجود والمصير والزمان والحرية والحق وغيرها من المفاهيم التي تساءل جوهر الإنسان وتعود إليه في تفردته وعزلته في هذا العالم وربما هنا تكمن قيمة وعظمة الفلسفة، إن لم نقل فشلها.⁽²⁾

إن الفلسفة كما يرى راسل تسعى إلى الإجابة عن تلك الأسئلة التي يتساءل ويفكر فيها الكثير من الناس بأنفسهم، والتي لا يستطيع العلم الإجابة عنها، ولا يمكنهم الاكتفاء والاهتداء في تفكيرهم إلى الإجابات الجاهزة التي يقدمها إليهم العرافون، كأن نشعر بالرغبة إلى التساؤل ما معنى الحياة، إن كان لها معنى على الإطلاق؟ هل للعالم غاية؟ وهل يؤدي مسار التاريخ إلى غاية؟ إلى جانب الأسئلة الأخلاقية عن الخير والشر، فهل ثمة طريق صائب وخير للحياة وآخر باطل أم أن الطريقة التي نحيا بها محايدة بين الخير والشر؟ وهل يوجد شيء يمكن تسميته بالحكمة أم أن ما يبدو حكمة هو جنون محض؟ ... فهل هذه الأسئلة لا معنى لها؟ وهل يمكن إنكارها وتجاهلها؟ إن هذه الأسئلة هي التي تقع على عاتق الفلسفة مهمة استطلاعها و التحرر منها، فأصحاب التكوين الذهني المستقل لا يستطيعون كل ما يقوله لهم أولئك الذين يوزعون لهم النبوءات الشاملة يمينا ويسارا.⁽³⁾ إن هذا المحدد كثيرا ما يربطنا بسؤال البداية، أي بداية الفلسفة في الزمن الإغريقي مع الفلاسفة الطبيعيين حيث كان البدء فيها مشدودا إلى الرغبة في محاولة فهم وتفسير الوجود، الذي بدا للإنسان

1-Emmanuel kant ;Critique de la raison pure; op. cite. P91-92.

(2) محمد جناح، حول واقع الفلسفة ومستقبلها، الملتقى، مجلة شهرية تعنى بالثقافة والفكر والأدب، صادرة عن وزارة الثقافة المغرب، العدد 17 خريف 2007، ص95.

(3) برتراند رسل، حكمة الغرب ج1، تر، فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، سلسلة عالم المعرفة الكويت، ط2، العدد 364 جوان 2009، ص ص 25- 26 .

غامضا وملغزا، فسؤال الوجود الذي كان مفتوح التفكير الفلسفي، لدليل على يقظة الفكر وانتباهه وعدم رسوخه إلى سلطة التقليد والاستجابة للتفكير السائد، والذي كثيرا ما يكون ثمنه غاليا، إذ أن ثورة الفكر عن كل ما هو مألوف واعتيادي، دفع ثمنها غاليا العلماء، كما دفع ثمنها أيضا الكثير من رجال الفكر الفلسفي.

ولعل هذا السؤال يرتبط بدافع قبلي يعرف بالدهشة، والذي يعد الدافع إلى المعرفة الذي من شأنه أن يساهم في تغيير نظرتنا للعالم المحيط بنا، أو العالم الذي بداخلنا، كما أنه إحياء لتجارب العقول و إيقاظ لإشراقات الفلاسفة و بعث للحياة في نصوص العالم المقروء والمشهود كما يقول ياسبرس: "عندما أسأل يردني الجواب من مقاطع النص التي ترتدي حلة الحياة بسؤالي، في حين أن القارئ الذي لا يطرح الأسئلة يمر على النص مرور الكرام"⁽¹⁾.

لقد اشتهر سقراط في الفلسفة بممارسة السؤال، كما جسدها أفلاطون في معظم محاوراته، حيث كان كثير التجوال في شوارع مدينة أثينا مسائلا الناس عن معان الحق والعدل والصدقة. والذي قد رقت الفلسفة معه منعظا جديدا، إذ أعطى اللوغوس الإغريقي جرعة اتيقية كافية ليتحول من النظر في الطبيعة والموضوعات الخارجية إلى العناية بحياة الإنسان وتدبير شؤون المجتمع، وانتقل من الرغبة في المعرفة النظرية إلى الوفاء بالحقيقة والتوجه نحو الالتزام العملي والانخراط في التجربة اليومية والممارسة السياسية.⁽²⁾

إن المتصفح للسؤال الفلسفي يجده أنه يحمل جملة من المميزات نذكر منها:

- أنه سؤال قصدي يروم بناء معرفة تتسم بالشمولية.
- يتضمن شكا قبليا في الجواب، على اعتبار ليس هناك معرفة جاهزة ونهائية، يوجه خاصة إلى أولئك الذين يعتقدون امتلاك الحقيقة، فهي فكر يجند نفسه ضد الوثوقية (الدوغمائية).
- متدرج يتضمن سلسلة متدرجة من الأسئلة: فكل سؤال يستدعي سؤالا آخر، انطلاقا من تحويل الجواب إلى السؤال، حسب تعبير الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرس.

إن السؤال الفلسفي يظل حاضرا ومهيما، ظاهرا أو مضمرا، فالفلسفة النقدية الكانطية في العصر الحديث قوامها ثلاث أسئلة شهيرة: ما الذي ينبغي أن اعرفه؟ ويجيب عنه كتابه

(1) كارل ياسبرس، عظمة الفلسفة، المرجع السابق، ص 113.

(2) زهير الخويلدي، التجربة الفلسفية بين النقد والتأسيس:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=426199>

"نقد العقل الخالص" وما الذي يجب أن افعله؟ ويجب عنه كتابه "نقد العقل العملي" وما الذي ينبغي أن امله؟ ويجب عنه كتابه "نقد ملكة الحكم".

فرغم المنحى التقني الذي اتخذه العلم المعاصر وتطبيقاته، والتي أصبحت تهدد الوجود الإنساني، وادعائه بأنه وصل الكمال بانتصاراته، يأتي ليعلن البداية من جديد بفعل إستراتيجية عمله، مما يعني أن مهمة الفلسفة أضحت صعبة نظرا للطبيعة المتسارعة للعلم إلا أنها بإمكانها من خلال تناولها الكلي للعلم بروحها النقدية، أن تؤثر فيه بالغ التأثير بالشكل الذي تورطه في طرح أسئلة فلسفية في ميدان تخصصه.

تعد أطروحة الفيلسوف هيدغر في هذا الشأن شكل من التعاملات، التي يمكن أن تدشنها الفلسفة، فعودته إلى إشكال الوجود يعود إلى هيمنة العقل الآداتي الذي حكم المعرفة العلمية التي لم تستطع مساءلة ما تقوم به من أعمال، لكون العلم في طبيعته لا يفكر، أي أن خياره الإستراتيجي ليس السؤال، بل هاجسه الأساسي إرادة الجواب، أي أن ما يحكم العلم هو الإطار المضموني، لا التأطير الإشكالي.⁽¹⁾ فهيدجر صرح في إحدى حواراته "لا يمكنني مثلا أن أقول ما هي الفيزياء بواسطة مناهج فيزيائية. إنني لا أستطيع أن أفكر ما هي الفيزياء إلا بكيفية السؤال الفلسفي. فبالجملة: العلم لا يفكر، ليست مأخذا على العلم، بل تسجيلا لبنيته الداخلية."⁽²⁾ فقد قلب هيدغر التصور الشائع بأن التقنية هي قوانين علمية مطبقة، بينما يراها هايدغر الأفق الميتافيزيقي للعصور الحديثة، أي رؤية كاملة للوجود ليس العلم سوى تعبير عنها، ومن ثم عجزه عن التفكير.

إن التساؤل الفلسفي في مراحل الأولى، كان متمحورا حول مباحث الوجود، المعرفة، القيم، ثم تطور وامتد إلى مختلف الأبعاد والقضايا الجديدة والحساسة، التي تحمل حمولة واسعة من المفاهيم الممكنة، وذلك بحكم تطور معارف وقدرات الإنسان من جهة وتطور حياته وتعقدتها من جهة ثانية، مما أمكن للفلسفة أن تؤكد أهميتها ورؤيتها وتسير باتجاه المستقبل. يقول علي حرب في هذا المضمار: "لا شك في أن الإنسان، كائن استثنائي بين الكائنات، انما خاصيته انه لا يخضع لحتمية صارمة أو مقفلة، ولا تأسره ماهية ثابتة أو

(1) محمد جناح، حول واقع الفلسفة ومستقبلها، مرجع سابق، ص 96.

(2) حوار مع مارتن هيدجر، عن الفلسفة والمجتمع والتقنية والكائن، ريتشارد فيسر، ترجمه عن الألمانية إسماعيل مصدق http://www.aljabriabed.net/n23_15musadaq.htm

هوية نهائية، وإنما هو عالم من الممكنات مفتوح على الاحتمالات والمفاجآت، بقدر ما هو كائن متعدد أو ملتبس لا يختزله اسم أو رسم ولا وجه أو طور. انه كائن خلاق ومبدع يصنع المآثر والمعجزات كما تشهد الإنجازات الحضارية الهائلة والعملاقة.⁽¹⁾

ما نستخلصه أن السؤال والاستشكال يمثلان العصب الجوهرى لكل ممارسة فلسفية فالفيلسوف لا يكفيه البحث بمختلف القضايا النظرية، بل يجب أن يكون وثيق الصلة بمجاله اليومي - الواقع - بكل محدداته ومقوماته، قيما ومعارف ومشاكل وهموما وآفاقا وما إليها من أمور الواقع. فالفيلسوف الحق، يجب أن يكون بعيدا عن نزوة الطاووس*، الذي يسعد بذاته وجسده الجميل مفتونا بهما على نحو نرجسي مائع، أي أنه لا يحيا فقط من اجل وطن معرفي يعزله عن العالم من حوله كمحيط انطولوجي وانشغال وجودي، حتى يردد نشيد وجوده الذاتي على نحو بغاوي تكراري لا دلالة موضوعية له. " نعم قد يعيش الفيلسوف بالمعرفة الفلسفية ويحيا بها، ويتيقظ أسوارها صائنا لها، لكن تلك المعرفة / الوطن تبقى غير بالغة إن لم يجعلها طريقا مثمرة لغاية سامية، بحيث يراها ونراها معه تترجل لتمشي بين الناس حتى تلامس واقعهم في نمائه وصيرورته اليومية، بكل ما فيه من تحولات عرضية وتبدلات جوهرية مفكر فيها، ملامسة للعالم والأشياء والإنسان. فمهمة الفيلسوف هو فتح منظورات معرفية جديدة، يتساءل الواقع اليومي الذي يعيشه مع مجتمعه، ويتعاقد معه وجوديا وانطولوجيا، كونه ليس منشغلا به نحو تأملي مجرد فحسب، بل محايث وخلاق لمنظورات معرفية، تساؤل الواقع اليومي غير الاستهلاكي، من حيث مساراته وتحولاته وتقابلاته كواقع إنساني، خصوصا أن وجود الإنسان في هذا العالم، تعد علامة دالة على هيبة وقيمة هذا العالم المعاش بكل كيانه المادي والروحي، التاريخي والمعرفي.

2- الحس النقدي:

يعد النقد من ابرز السمات التي تميز التفكير الانساني عموما، والتفكير الفلسفي منه على وجه الخصوص، حيث أن الناظر في تاريخ الفكر البشري، كما مثلته الحضارات

(1) علي حرب، تواطؤ الأضداد الآلهة الجدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2008، ص 152
* يصف المفكر الفرنسي محمد عبد المطلب النخبة العربية بالطاووسية، لعدم ثقافتها في بحثها إلى المجتمع، بقوله: "لعل افتقاد النخبة إلى العلم قد حولها من نخبة مثقفة، الى سرب من الطاووس او البيغاوات، وإذا كان النخبوي الحق يضيء الطريق لسواه، فان الطاووس يضيء لنفسه، ويعمل لنجوميته، والبيغاء لا يعرف إلا الكلام" حوار أجرته الصحافية زيزي شوشة بالقاهرة، نشر في جريدة الخليج الإماراتية(الملحق الثقافي) يوم الاثنين 13 نيسان/أفريل 2015 ص ص 10-11.

القديمة والحديثة، ليجده هو تاريخ النقد (Critique) بامتياز. فالنقد أداة التحول والانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى، ساهمت فيه كل الحضارات الإنسانية، والذي أسسه الأنبياء والمفكرون والعلماء. فهو يعد شرط الإبداع، والإبداع شرط التقدم و النهضة.⁽¹⁾

ومن الحقائق المؤكدة، أن النقد* المستمر يمثل أصل من أصول الحياة الإنسانية الواعية، وشرط من شروط حركية الواقع البشري في مختلف مجالات المعرفة ونظم القيم والاجتماع الإنساني، وأصناف التفكير والانجاز والسلوك.

إن التفكير الفلسفي ليس بمنأى عن النقد، فلو اخترنا محمولا واحدا، نحكم به على وظيفة الفلسفة وروحها، لقلنا أنها نقدية، ذلك أن ممارسة الفلسفة لآلية النقد على نصوصها و مسلماتها واختياراتها النظرية، أمر يتعلق بصميم أبجديات الفعل الإبداعي للفلاسفة، وهذا بصرف النظر عن الاعتبارات المتصلة بتعاقب الأزمنة التاريخية. فالنقد" شأنه شأن باقي الأدوات التي تدخل كعناصر ومواد أساسية في بناء الخطاب الفلسفي، يتبلور وفق نظام شبيه في بعض خصائصه بتلك الأدوات التي تتشكل عبر فضاءات لغوية متعددة تعمل على إنجازها والتأسيس لها مفاهيمنا الخاضعة بدورها الى محطات التعالي المتباينة المشكلة من الكلمات والرموز والعلامات وصولا الى المقولات عبر وساطة المفاهيم التي تمثل جوهر الإبداع النصي الذي يتم نسجه عبر التشكيلات الواعية وكذلك المغفلة أو الثاوية للذوات."⁽²⁾

إن النقد الفلسفي بما هو ممارسة عقلانية ونمطا فكريا تفكيكا استنتاجيا، ومساءلة وتحليل ومراجعة للأفكار والوقائع والأفعال التي تنطلق وفق معايير وشروط محددة، يفضي إلى خلق سياقات معرفية جديدة، ومناخات ثقافية متباينة، ومساحات فكرية مغايرة، ومن ثمة الإسهام في الانفتاح على آفاق جديدة للنظر.

(1) حسن حنفي، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي المعاصر(كتاب جماعي) مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 2005، ص8.

* النقد في اللغة العربية يعني التمييز، يقول ابن منظور: "والنقد والتناقد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها" كما يشير إلى المناقشة يقال: "ناقدت فلانا إذا ناقشته في الأمر" كما يعني إظهار المحاسن والعيوب، مع إضافة معنيين آخرين، قريبين من التمييز هما: الموازنة والمقارنة. أما في لفظ critique في اللغة الأجنبية، يرجع إلى الأصل اليوناني، الفعل krino والاسم krisis الأزمة. ويفيد النقد: التمييز والاختيار والحكم والفصل والقرار واتخاذ الموقف.

أما اصطلاحا يعني الحكم ويرتبط بالمنطق وبأحد أقسامه فلا قضية دون حكم، فالنقد يطلق على كل تفكير عقلي يقوم باختبار وفحص موضوع من الموضوعات بقصد الحكم عليه وتحديد قيمته.

(2) المرجع نفسه، ص 204.

إن الفلسفة اختصاص واسع ومعقد، الأمر الذي يجعل من النقد الفلسفي أمراً عاماً وشاملاً" فالفلسفة تحضر فاعلة بارزة في نقدها للمجتمع، للأعراف والقيم، للمنظمات والعادات أو السلوكيات الجماعية، للفكر والشأن العام، لحركية المجتمع وقواه ونظمه، للعقل والوعي الجماعي، للشخصية الغرارية للخصائص والمفاضلات في الحقل النفسي الاجتماعي التاريخي، للعقل العملي واللاعقل والمتخيل العام.⁽¹⁾

إن روح الفلسفة، يفترض من حيث المبدأ أن كل القيم والمفاهيم معرضة إلى النقد، ولا ينصرف هذا على نقد الفلاسفة بعضهم لبعض بصورة لا تتوقف، ولا إلى نقد المعاني والتصورات الضرورية، وإنما يصدق على كل مشكلات الحياة اليومية. وحقيق منا القول أن النقد الفلسفي* في بداية الأمر كان ضمناً، فهو لم يصبح صريحاً إلا انطلاقاً من المشهد الفلسفي الذي عرفه الفكر الإنساني مع القرن الثامن عشر بما هو قرن يوصف بالتنوير مع إيمانويل كانط، والذي كان له الفضل في ترتيب إحدائياته وعناصره، حيث ساهم في تأسيس فلسفة جديدة تعرف بالفلسفة النقدية، إلى درجة اصطلاح القرن الذي كان فيه كانط بقرن النقد. لقد تغيرت مع كانط منزلة النقد من نقد محدود إلى نقد شامل، عبرت عنه أعماله الفلسفية التي تنقسم إلى مرحلتين: مرحلة ما قبل النقد، ومرحلة النقد.⁽²⁾ "وهكذا فإن تعدد مستويات المعرفة، واختلاف المجالات التي تخضع لتوظيفاتها، يجعل النقد ينتقل إلى مجالات متعددة وفق آليات مغايرة تتسجم مع طبيعة الفضاء المعرفي الخاضع للنقد، وهذا الموقف نفسه يلح عليه جون فرنسوا ليوتارد (Jean-François Lyotard) (1924-1998) حينما يشير إلى مجالات النقد الثلاثة التي تحيلنا إليها الأبيستيمولوجيا الكانطية" تقابل عملية اختيار الشروط الخاصة بثلاث إجراءات للحصول على القبول والرضا، الأول معرفي (cognitive) والثاني أخلاقي (éthique) والثالث جمالي (esthétique). وبصدد ذلك

(1) علي زيعور، العقل والتجربة في الفلسفة العربية، دار النهضة العربية لبنان، ط1، 2011، ص ص 342-343.
* تشكلت ملكة النقد مع الحركة السفسطائية، فقد كان شعب اليونان يعت بذاته، بيد أن نتيجة الحروب المتعاقبة، من الحروب الداخلية والحروب الخارجية بين اليونان والفرس، وما أتيح لهم من فرصة الاطلاع على علوم وحضارة الأمم الأخرى، أدى إلى توجيهه أنظارهم إلى عاداتهم وتقاليدهم فآخذوا يعملون على الموازنة والمقارنة، ومن ثمة تكونت لديهم ملكة النقد. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ج1، ص112.
(2) الزواوي بغورة، في النقد الفلسفي محاولة في تحديد المفهوم، مجلة عالم الفكر، العدد 4 أبريل 2013، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ص44.

فإن الجديد الذي أدخلته الكانطية يكمن في أن قواعد النقاش الأخلاقي أو الجمالي ليست أقل صلاحية من الناحية الكونية من تلك التي تحكم المعرفة المحضة.⁽¹⁾

لقد جعل كانط من الفلسفة كلها عملية نقد ذاتي، يتعرف فيها العقل على مداه وحدوده، ويتعرف في نفس الوقت على الشروط التي تجعل من المعرفة ممكنة، وقد اتخذ كانط من النقد منهجا علميا جديدا، وهو نقد لا يتوجه الى الكتب والأنساق الفلسفية بل هو نقد يتوجه الى ملكة العقل ذاته، حيث يوضح كانط معناه بقوله: "لا أقصد بذلك نقد الكتب و المذاهب، بل نقد ملكة العقل عموما، معتبرا بالقياس إلى جميع المعارف التي يستطيع أن يسمو العقل إليها مستقلا عن أي تجربة، وبناء على ذلك يتناول النقد حل المسألة العامة الكبرى إمكان قيام الميتافيزيقا أو استحالتها، وتحديد، منابعها ومداهها وحدودها، وكل ذلك وفقا لمبادئ"⁽²⁾ فالنقد الكانطي هو اختبار لشروط إمكان المعرفة ولقدرة العقل، وليس للمعارف القائمة بالفعل، فالنقد إذن موجه إلى نقد العقل ذاته.⁽³⁾ ولعل الرهان الأساسي منه، هو تفنيد الميتافيزيقا، وتأسيس نظرية جديدة في المعرفة، تقوم على إمكانية تأسيس ميتافيزيقا مستقبلية، بالاعتماد على مناهج علمية ومقدمات موضوعية.

إن التجربة النقدية الكانطية، خلصت الى وضع حدودا لإمكان العقل وقدراته، إذ بينت انه قادر على إدراك عالم ظاهر الأشياء(الفينومان) وعاجز بطبيعته عن إدراك حقائق الأشياء في ذاتها(النومان). ففلسفته فلسفة تأملية، لا تصل إلى وحدة الفكر والوجود. إن كانط ظل قابعا في الانفصال والتعارض، ويميز بين الشيء في ذاته غير قابل للمعرفة عن المعرفة الإنسانية، ويضع اللانهائي أو المطلق في مواجهة النهائي، ويصبح غير قادر على تأسيس العلاقة بين الوجود الإنساني والمطلق⁽⁴⁾ إن نقد العقل يجب أن يكون من طرف العقل ذاته، وتجنب البحث عن أخطائه بعيدا عن مكوناته الداخلية، لأنه يجب البحث عن تلك الأخطاء والأوهام التي يكون العقل ذاته مصدرا لها. هذا ما جعل هذا الطرح يشكل مكنم التناقض في منهجية كانط، لأن التسليم بضرورة نقد العقل من داخل ذاته، لا يشترط

(1) الحسين الزاوي، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مرجع سابق، ص 204.

2- Emmanuel Kant; critique de la raison pure ;op cit; p 65

(3) الزاوي بغورة، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص44.

(4) أنور مغيث، الحركة النقدية لدى الهيغلبيين الشبان: دراسة في السياق الثقافي، مجموعة من المؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مرجع سابق، ص90.

بالضرورة منحه خاصية الحكم على نفسه حتى لا يكون خصما وحكما في اللحظة ذاتها وبذلك فإن كانط لا يحقق مشروعه في التأسيس لنقد محايت، لأن الفلسفة المتعالية تكشف شروطا تظل باستمرار خارجية ومشروطة، لأنها ليست شروطا خاصة بالنشأة الداخلية.⁽¹⁾ وعلى هذا الأساس نجد نتشه لا يعتبر النقد الكانطي نقدا حقيقيا، ولا يعتبر تقدمه تقدما حقيقيا، بل يعتبره نوعا من الشك الماكر والفسفسطة، لأنه أراد الوصول إلى حقيقة متعالية بوسائل غير فلسفية. إذ لم يحدث كما يقول دولوز أن رأينا من قبل نقدا للعقل بواسطة العقل أي جعل العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته أو تشكيله كقاض وطرف حاكم ومحكوم، بل لم يحدث أن رأينا من قبل عقلا عاجز عن البرهان.⁽²⁾ لذلك يجب طرح النقد انطلاقا من مفاهيم القيمة، لأن " فلسفة القيمة مثلما يؤسسها ويتصورها نيتشه هي بمثابة الإنجاز الحقيقي للنقد، لأنها الوسيلة الوحيدة لتحقيق النقد الكلي، أي ممارسة الفلسفة من خلال ضربات المطرقة."⁽³⁾

" إن نقطة الاختلاف بين كانط ونيتشه في كون أن نيتشه يملك مبدأ النشأة الداخلية، ويتضح من خلال مقارنتنا لإرادة القوة بمبدأ متعال ومقارنتنا أيضا العدمية داخل إرادة القوة ببنية قبلية، فالمبادئ المتعالية يتم تعويضها بالجينيالوجيا، لأن الفيلسوف عليه أن يكون مشرعا انطلاقا من أن التشريع هو في الأساس إبداع للقيم"⁽⁴⁾.

فلسفة القيم كما أسسها نيتشه، تعد الإنجاز الفعلي والحقيقي للنقد، وقوام منهجه النقدي التأويل والتقييم، ويعني التأويل التساؤل عن نوع الإرادة التي تنتج المعنى، ونوع القوة التي تستولي عليه*. كما أن سليله هيجل (1770-1831م) رفض النقد الكانطي، واعتبره مجرد منحى ذاتي في المعرفة، وأعاد الاعتبار إلى الأمور التي طلقها كانط على غرار

1) الحسين الزاوي، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي (كتاب جماعي)، مرجع سابق، ص 211.

2) جمال مفرح، نيتشه وحدود النقد الكانطي، <http://hekma.org>

3 - Gilles Deleuze; Nietzsche et la philosophie; Cérès éditions; Tunis ;1995 p5

4- ibid. p126-127

* في تقدير جيل دولوز، أن منهج نيتشه قابل للاختزال في ثلاثة جوانب: مبحث أعراض symptomatology لأنه يؤول الظواهرات متعاملا معها كأعراض يجب البحث عن معناها في قوى تتولى إنتاجها، ومبحث نماذج typology لأنه يؤول القوى من زاوية نوعيتها الفاعلة أو الارتكاسية ومبحث جينيالوجيا genealogy لأنه يقيم أصل القوى من زاوية نبلها أو خستها، ولأنه يجد قرابة أسلافها في إرادة الاقتدار ونوعية تلك الإرادة.

إمكانية معرفة الشيء في ذاته أو المعرفة المطلقة، وبلوغ مرحلة الوعي بالذات وتحقيق التصالح بين الحرية والطبيعة وبين الدين والفلسفة والفن في الروح المطلق.

كما تعد النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي عملت على مساءلة ونقد المشروع الفلسفي التنويري الغربي الذي أرسى قواعده كانط، وفق من منظور جديد، يقوم على نقد جذري وكامل للفكر والحضارة الغربيين. فالنقد يعد صفة ملازمة للمدرسة، بل اسمها الثاني الذي عرفت به ألا وهو النظرية النقدية، ويعتبر هوركهايمر: "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" بمنزلة البيان المؤسس لهذه المدرسة. فسؤال النقد هو سؤال جوهري وأساسي في هذه المدرسة، حيث قامت النظرية النقدية بنقد العقلانية الأنوارية والمؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية المرتبطة بها والتي شكلت الحدثة في الغرب، وقد استندت في ذلك إلى استيعاب التراث الفلسفي الغربي، ودخلت في حوار نقدي لكل اتجاهاتها الفلسفية من كانطية وهيغلية وماركسية ووضعية وغيرها.⁽¹⁾

لقد صاغت مدرسة فرانكفورت نظرية نقدية تتمحور حول الثقافة والتاريخ والسياسة والاقتصاد ويتمثل رهانها الأساسي في التدخل في مجرى الممارسة من أجل فك آليات السيطرة وتحرير الرغبة وحل الأزمة المستقلة في الواقع الاجتماعي. فوظيفة النقد في النظرية النقدية هي بلا شك ضرورة الوعي بأشكال الهيمنة وبالحالات المأساوية للوجود البشري، وذلك بغرض الإنعتاق والتجاوز والحرية⁽²⁾.

إن هذا الفعل النقدي امتد إلى مختلف التيارات الفكرية العربية المعاصرة، وأصبح سمته الغالبة، كما يتضح في مختلف مشاريع مفكري العرب التي تمحورت حول نقد العقل العربي - الإسلامي*. حيث تحول نقد التراث عبر مشاريعهم، من نقد المسائل والمقولات التراثية إلى فحص وتحليل النظام المعرفي الذي أنتجها، ومن مناقشة التصورات الدينية في التراث إلى مناقشة الأنظمة الفكرية المنتجة لها.

(1) كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 26.

(2) المرجع نفسه، ص 61.

* برزت عبارة "نقد العقل الإسلامي" عند أركون في المرحلة نفسها التي استخدم فيها الجابري مقولة "نقد العقل العربي"، إلا أنها لم تكن أكثر من الطموح الأنثروبولوجي التاريخي لدراسة الإسلام خارج مقاييس الإسلام التقليدي.

هذا هو الانعطاف النقدي الجديد الذي حصل في الفكر العربي، خاصة مع كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد وغيرهم، فبفضل النقد يتحرر العقل من القطعية والمذهبية والأفكار المسبقة، حتى وان انتهى إلى الشك والنسبية واللاأدرية والعدمية والذهن المفتوح خير من الذهن المغلق.⁽¹⁾ وهكذا صار مفهوم الفلسفة بعد كانط هو ممارسة النقد، وأصبحت الفلسفة النقدية، تحوي داخلها كل الاتجاهات الفلسفية المعاصرة.

فالخطاب الفلسفي هو الخطاب الذي ينتقد ويحاكم، يستوعب ويتجاوز، يحل ويقارن، يفكك ويركب... وهو نظر يزداد تضخما مرضيا أو يمسي عصابيا وغير سوي بقدر ما نبالغ في القول أنه اكتمل إذا حل وفكك أو مارس منهجيته في مجالات حضارية معقدة. فالنقد الفلسفي يكون ضمن النقدانية محرثا ومهمازا أو مغيرا، بل ومطورا للانصباب على ما في الأعيان وعلى الموضوعات الاجتماعية، على التطبيقي والمعاش، الشفهي والممارس، كم تنصب على الفكر والشخصية داخل الذات العربية الراهنة وعلاقتها بالآخر والنظر في المطرود والمهمش، المقموع واللامفصوح، الجميل والقبيح، والفني والقيمي...

إن النقد أداة تروم إلى نزع الأسطورة والقدسنة أو التحايل والزيف، الاعتباطية والمجانية، التعسفية والانبهار والعدائية. فالنزعة النقدية ضد القبول المطيع للمسلمات والمسبقات، لليقين والقطع والحسم في المعرفة والمحاكمة والمفاضلة كما في التعريف والتفسير والتأويل وفي صياغة الحقيقة وإعطاء المعنى، وبذلك فهي تقلل من الركوني الوثوقي والحرفاني.⁽²⁾ فبفضل النقد يتحرر العقل من الأفكار المسبقة والمذاهب، حتى ولو انتهى إلى الشك والنسبية واللاأدرية والعدمية، فالذهن المفتوح خير من الذهن المغلق.

إذن لا يمكن لأي مجتمع أن يتقدم بنظرة أحادية للعالم أو بمنهج مغلق واحد، فالفلسفة تمكنا من فهم الواقع والعمل على تجاوزه، من خلال فتح باب المراجعة والنقد والتمحيص، وفتح باب الممكن والمحتمل من خلال ما تطرحه من أسئلة ومطالب جديدة.

3- إبداع المفاهيم:

لما كانت الفلسفة لغة مفاهيم ومصطلحات، وليست فقط مجرد معجم من الألفاظ الأمر الذي جعل اغلب الأنساق الفلسفية تشغل بالمفاهيم، فمعظم الفلاسفة لهم حرص شديد

(1) حسن حنفي، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي المعاصر (كتاب جماعي)، مرجع سابق، ص 8.

(2) علي زيعور، العقل والتجربة في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ص 343-345.

على بناء لغة مفهومية، وذلك بغية ترقية الخطاب الفلسفي من التباس معين إلى تحديد دلالي آخر أكثر دقة وتعبيراً عن ماهية الموضوع. ولذلك فلا مشاحة في القول أن المفهوم يعتبر نشاط أساسي في التفكير الفلسفي ومدخل أساسي لتأسيس أي خطاب معرفي، يهدف إلى استنطاق المصطلح وتحديده بما يكفي من الدقة حتى يصبح مجالاً للتفلسف.

إن التفكير النقدي - كما يعتقد علي حرب - هو الذي يبتكر ويتجدد بالتححرر من الضوابط التي ينقيد بها حراس العقائد وحماة الهوية أو بخرق القواعد والمعايير التي يلتزم بها أصحاب المدارس وبناء النماذج وهواة التأصيل والتأسيس، فإن المهمة الأولى لعمل الفكر النقدي هي تشكيل المفاهيم التي تسهم في مقاومة ما يتكشف عنه نظام العالم من الفوضى والعماء، أو في فضح ما يتستر عليه البشر في أقوالهم ومعارفهم وممارساتهم، على اختلاف هوياتهم من التعمية والزيف أو من الإرهاب والطغيان.⁽¹⁾

قد تميز فعل التفلسف - في السياق الثقافي الغربي - منذ سقراط بنزوعه نحو الحد الماهوي، حيث كان مشدوداً نحو الصناعة المفاهيمية، بما هي اشتغال سيمانطقي بطلب المعنى، مشدداً على نقد الاستعمال الدلالي الشائع. وفي السياق الثقافي العربي، نجد القدماء في تراثنا العربي، قد حرصوا على الاهتمام بالمداخل المفاهيمية، فابن حزم الأندلسي في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" اهتم بتحديد مجموعة من المفاهيم الدائرة بين أهل النظر والإبداع، بل وتناول عن ما يزيد ثمانين مصطلحاً أصولياً، والفارابي في كتابه "الحروف" قدم نماذج للكثير من ممارسات هذه الصنعة الدقيقة، أي صناعة المفاهيم. وبهذا الاشتغال صارت العربية لغة فلسفة. لكن ما جرى بعد القرن الرابع الهجري وإلى الآن، هو مسار تاريخي في تبديد هذه القيمة، لتعود العربية اليوم من جديد لغة غير فلسفية،

إن هذا الاشتغال أثمر عبر تاريخ الفلسفة إرثاً ضخماً من المفاهيم الفلسفية، إلى درجة أصبح معه الفلاسفة لا يتمايزون بالرؤى والأفكار، بل بنوع الدلالات التي يعطونها للمفاهيم التي يتوسلون بها للتفكير، حيث يقول دولوز في هذا السياق: "تظهر المفاهيم و تظل أولاً وقبل كل شيء موقعة من قبل أصحابها الفلاسفة مثل: جوهر أرسطو، كوجيتو ديكارت، مونادا ليبنتز، شرط كانط، قوة شيلنغ، ديمومة برغسون."⁽²⁾

(1) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط4، 2005، ص 8.

(2) جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص 32.

من خصوصيات المفهوم الفلسفي، أنه خاص بكل فيلسوف أبداعه، وإن الفكر - كما يرى عبد الله إبراهيم - ينهض ويستقيم صرحه، كلما أفلح في إنتاج معرفة خصبة وجديدة توجهها اصطلاحات واضحة الدلالة، وأن ثقافة أمة ما، تقوض وتضمحل بسبب اضطراب دلالة المصطلح وتعارض المفاهيم.⁽¹⁾ كما نجد البعض يحرص على إفراغ المفهوم من مدلوله، ليطنه بمعنى يثد به على نحو مخالف تماماً، ليس في الاستعمال الشائع فحسب بل حتى في الاستعمال الفلسفي ذاته. فمفهوم الحدس عند كانط مغاير لمدلوله الفلسفي المألوف، فهو ليس معرفة مباشرة بلا وساطة استدلالية بل هو معرفة حسية.⁽²⁾

وجدير بالذكر أن المفاهيم تتغير وتتطور، يقول علي زيغور، متحدثاً عن هذه الميزة " لا يؤخذ مفهوم، أفهوم أو أفهومة، بمثابة المطلق والجاهز والناجز، فالحرية أو العدالة الاجتماعية، الشورانية، أو القيم المدنية كما الأخلاقية، تخضع بتدأوب وتكرارية إلى التحول أو الصياغة الاحصافية، والى المراقبة وإعادة الإدراك، إعادة التسمية كما البنينة. تتطور إذ تؤزم الأنساق الفكرية والمناهج وقوالب إنتاج المعرفة العقلانية والتجريبانية، وبالتأزيم والاقلاق يتطور التأمل النظري والمحاضنية كما العقل الاستنتاجي الاستتفاعي. تغتني النظريات والمفاهيم ونسيطر عليها أو نمتلكها بكشف المزيف وفضح الألاعيب اللفظية والمحتويات الجوفاء في داخل الرزائح الطباقية أو الطبقات المعرفية والايديولوجية الخرافية، كما الاستعارية والبلاغية... لذا علينا أن لا نكف عن صنعها وصقلها وأن لا نقول أنها فعلا متحققة فعلا وبامتياز... إنها عمل نعمله بتواظب وبغير ارتواء بلا مكثية أو تخومية"⁽³⁾.

لقد انشغل جيل دولوز (1925-1995م) بالمفهوم* من خلال انشغاله بالسؤال عن ماهية الفلسفة، وهو سؤال انشغل الفلاسفة به منذ زمن بعيد، وقدموا إجابات عديدة ومختلفة.

(1) عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الرباط، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010، ص 130.

(2) الطيب بوعزة، الفلسفة وصناعة المفاهيم / <http://aawsat.com/home/article/359631/>

(3) علي زيغور، العقل والتجربة في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ص 502-503.

* يعترض جمال نعيم على ترجمات دولوز إلى اللغة العربية، معتبراً أنها ترجمات مستعجلة وغير موفقة، تعاني من ثغرات تؤدي إلى تشويه دولوز، ويعترض على ترجمات العديد من المفاهيم والمصطلحات التي استخدمها دولوز، ولعل أهمها كلمة (concept)، التي يترجمها بـ(الأفهوم) والذي يستخدمه ويفضله سواه كثير من المترجمين بدلاً من ترجمتها الشائعة إلى مصطلح (مفهوم). والذي يشير إلى منظومة من المعاني والدلالات التي تترايط فيما بينها. والأمر ينطبق على ترجمة مفردات ومصطلحات أخرى يقترحها، لكن أن يقترح ترجمة (connaissance) بمعرفة وترجمة (savoir) بـ (علمان) فأعتقد أنها غير موفقة، لأن استخدام مفردة علمان ثقيل وقديم وقليل التداول. وهناك المفهوم الدولوزي (plan dimmanence)

لكن السؤال "ما هي الفلسفة؟" لم يقطع بجواب، ولم تتقطع إمكانية طرح هذا السؤال، الذي يطرح عادة كموضوع لمدخل الفلسفة. لكن السؤال عن ماهية الفلسفة، يجيء عند دولوز كشرط لبلوغ المعرفة وحصولها، وبناء الفلسفة وممارستها.

وينحصر جواب دولوز في أن الفلسفة "هي فن تشكيل وإبداع وصنع المفاهيم"⁽¹⁾ فالمفاهيم بحاجة إلى شخصيات مفهومية، فدولوز يحدد أن الفيلسوف هو صديق المفاهيم وصانعها أنه مفهوم بالقوة⁽²⁾ ويقصد الصداقة التي تجمع الفيلسوف بالمفهوم، كتلك اللحمة التي تجمع النجار بالخشب، والفيلسوف لا يستطيع أن يستغني في تجربته عن المفهوم. ولهذا حق لدولوز أن يقارن عمل الفيلسوف بعمل الروائي، فكما أن الإبداع السردي يقترن بإبداع الشخصيات، فعمل الفيلسوف يقترن بإبداع المفاهيم.

كما يرفض جيل دولوز أن تكون الفلسفة تأملاً، لأن التأملات هي الأشياء نفسها إذا نظرنا إليها في عملية إبداعها لمفاهيمها الخاصة"⁽³⁾.

كما يرفض أن تكون الفلسفة تفكيراً reflexion لأن بهذه الطريقة سنثير الغبار ونشكو من عدم الرؤية وتضيع أقوالنا ولا تصل إلى مسامع مخاطبيننا وراء الجلبة التي نحدثها بأنفسنا. كما أنه لا أحد بحاجة إلى الفلسفة للتفكير في أي شيء كان: فالرياضي لم ينتظر قدوم الفلسفة لكي يتفكر في الرياضيات، ولم ينتظر الفنان مجيء الفلاسفة للنظر في الرسم والموسيقى. كما يرفض أن تكون والفلسفة توأماً كما اعتقد هابرماس، لأنها لا تجد أي ملجأ نهائي في التواصل الذي لا يعمل بالقوة إلا في مجال الآراء، وذلك من أجل خلق إجماع وليس من أجل خلق مفهوم. ولهذا يقول "ليست تأملاً ولا تفكيراً ولا توأماً حتى وان كان لها أن تعتقد تارة أنها هذا وتارة أنها ذلك نظراً لما لكل ميدان من القدرة على توليد أوهامه الذاتية والتستر وراء ضباب يرسله خصيصاً لذلك"⁽⁴⁾.

الذي يأخذ ترجمته في صيغة (مسطح المحايثة)، التي لا تقي بالغرض الفلسفي من المفهوم، من مطاع صفدي، بينما ترجمه طه عبد الرحمن في صيغة (بساط الملازمة) في كتابه (فقه الفلسفة)، وقد اقترحت ترجمته في صيغة: (مقام المحايثة) في كتابي (أقلمة المفاهيم). وخلاصة الأمر، ليس جديداً اختلاف الترجمات، نظراً لاختلاف الاجتهادات والقراءات.

(1) جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص28.

(2) المرجع نفسه، ص30.

(3) المرجع نفسه، ص31.

(4) جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

هذا وقد أشاد جيل دولوز بفلسفة القيم عند ننتشه، فبفضل القيمة النيتشوية استطاع النهج النقدي المعاصر من اكتشاف إبداعية المفاهيم، بعد أن تحرر من سلطان المفارقة الغيبية وانخرط في تشكيل مدارات الطرح المعاصر، وفلسفته التي تتمثل بشكل عام في فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم⁽¹⁾.

إن جواب دولوز ليس جديداً، بل موجوداً في تاريخ الفلسفة، لأن الفلسفة كانت ولا تزال إبداع المفاهيم وكل الفلاسفة اشتغلوا في حقل إبداع المفاهيم، ومقدار الجدة والريادة في الفلسفة تقاس بالتغيير الذي يطرأ على المفاهيم. وأسماء الفلاسفة تقترن في الغالب بمختلف المفاهيم التي صنعوها، فسقراط أبدع مفهوم المفهوم، عندما تساءل عن مفهوم الفضيلة وأفلاطون أبدع مفهوم المثال، أما أرسطو فقد أبدع مفهوم الجوهر وكانت ميتافيزيقاه برمتها هي أنطولوجيا الجوهر، وديكارت أبدع الكوجيتو، وكانط أبدع النقد وليبنتز أبدع الموناد، واسبينوزا التعبير والمحايدة، وهيغل المطلق، وبرغسون الديمومة والدافع الحيوي، وهيدغر الكينونة والدازين، ونيتشه أبدع القيمة والمعنى والإنسان الأعلى والعدمية والعود الأبدي، وعض سؤال ما هو بسؤال من هو، وفوكو أبدع السلطة ودولوز نفسه أبدع مفهوم الاختلاف، وألان باديو الحدث، والقائمة طويلة لمختلف المفاهيم الفلسفية التي أبدعها الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة الطويل.

إن الثقافة التي تفتقر إلى الحوار والجدل والمساءلة الجادة، وتعارض المفاهيم واشتباكها، لا يفضي إلى نتيجة مجدية للفكر. بيد أن حصر الفلسفة في إبداع المفاهيم، يعد جزءاً من العمل الفلسفي، ولكن ليس بالأساسي دائماً، لأنه يمكن امتلاك ناصية التفلسف دون التمكن من صناعة المفاهيم، والعكس صحيح. فجاير بن حيان والخوارزمي وداروين، تمكنوا من إبداع مفاهيم علمية، لم تكن على شاكلة العمل الفلسفي التخصصي. وجدير بالملاحظة أن علي حرب في تأوله للمفهوم لا يعطي أهمية كبيرة للمضمرة الثقافي في تشكل المفهوم الفلسفي من أثر اللغة والمعرفة، التي تشكل مصانعها المفهوم الفلسفي فمقاربتة أمر منادى به، أكثر مما هي أمر مبرهن عليها⁽²⁾.

(1) جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص 28.

(2) عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح وتأولات الفكر العربي للحدثة وما بعد الحدثة، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2010، ص ص 31-32.

4- الاستدلال والحجاج:

من المعلوم أن التفكير الفلسفي هو تفكير حجاجي بامتياز، إذ يستخدم فيه الفلاسفة أساليب حجاجية لا حصر لها، وهي إما أساليب استدلالية كالاستدلال الاستقرائي أو الاستنباطي أو الاستدلال بالمماثلة أو الاستدلال بالخلف... أو بلاغية كالاستعارة أو التشبيه أو المثال... أو واقعية مثل الحجة بالسلطة أو الاستشهاد بوقائع اجتماعية أو تاريخية... إن لمصطلح الحجاج¹ جذور عريقة، إذ كان أول ظهور له في البلاغة اليونانية خصوصا مع أرسطو الذي تناول كثير من الظواهر المتصلة بالممارسة الحجاجية، كما يظهر ذلك في الأورغانون: كتاب الجدل، كتاب الخطابة. لقد أسس أرسطو نظريته في

* إن الحجاج في اللغة من الفعل حاج، ف جاء في لسان العرب لابن منظور "يقال حاجته أحاجه حجاجا ومحاجة حتى حججته، أي غلبته بالحجج التي أدليت بها... والحجة: البرهان وقيل: الحجة ما دفع به الخصم، وقال الأزهري: الحجة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة... ورجل محجاج أي جدل، والتحاج التخاصم... قال الأزهري إنما سميت حجة لأنها تحج أي تقصد" ابن منظور: المرجع السابق، الجزء الثالث، باب الحاء، ص 49...". فالحجاج والجدال حسب ابن منظور هو مقابلة الحجة بالحجة. وجاء في المعجم الوسيط "غلبه بالحجة، حاجه محاجة، وحجاجا جادله، واحتج عليه، أقام عليه الحجة، وعارضه مستنكرا فعله، وتحاجوا: تجادلوا، والحجة الدليل والبرهان". إبراهيم مصطفى، احمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار: المعجم الوسيط ج I المكتبة الإسلامية ط2، ص 106-107.

. إذن تجمع المعاجم اللغوية الأساسية في تعريفها للحجاج - بكسر الحاء - حول معنى الخصومة والتنازع والغلبة والجدل...، حيث يكون أثناء الخصومة بين شخصين، حيث اعتبروا الحجة كوسيلة يستعملها المتكلم للتغلب على خصمه. ويقابل هذه اللفظة في اللغة الفرنسية argumentation التي تدل على معاني متقاربة أبرزها حسب قاموس روبري petit robert: القيام باستعمال الحجج ومجموعة من الحجج التي تستهدف تحقيق نتيجة واحدة. Petit robert dictionnaire 99 p 1990 de la langue française 1er rédaction paris. أما في اللغة الإنجليزية فيشير لفظ argue، الى وجود اختلاف بين طرفين ومحاولة كل منهما إقناع الآخر بوجهة نظره، بتقديم الأسباب raisons التي تكون حجة argument مع أو ضد فكرة أو رأي أو سلوك ما. Longman; dictionary of contemporary english; longman 1989

أما اصطلاحا فالحجاج يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، وبعبارة أخرى، يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها. فالحجاج هو وسيلة المتكلم في جعل المتلقي يتقبل آراءه واتجاهاته وانتقاداته وتوجيهاته. يمينة تابتي: الحجاج في رسائل ابن عباد الرندي دورية اكااديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العلمية في اللغة والآداب منشورات مخبر تحليل الخطاب جامعة تيزي وزو العدد 2 ماي 2007، ص 284 ومفهوم الحجاج من ناحية الاصطلاح متشعبا، يحمل كثيرا من معاني اللبس، وذلك بحكم "تعدد استعمالاته وتباين مرجعياته: الخطابية، الخطاب، القضاء، الفلسفة... يستمد معناه وحدوده ووظائفه من مرجعية خطابية محددة ومن خصوصية الحقل التواصلية الذي يندمج في استراتيجياته... ولا غرابة والحالة هذه أن هناك حجاجا خطابيا (سانيا) وحجاجا خطابيا (بلاغيا) وآخر قضائيا أو سياسيا أو فلسفيا... الخ " حبيب أعراب: الحجاج والاستدلال الحجاجي، (عناصر استقصاء نظري) مجلة عالم الفكر، العدد 1، سبتمبر 2001، ص ص 97-98.

الحجاج على دعامتين هما: "الأولى يختزلها مفهوم الاستدلال والثانية تقوم على البحث اللغوي الوجودي"⁽¹⁾ هذا الاستدلال لا ينطلق من فراغ، بل من معرفة سابقة، وهكذا يمكن أن نستعمل الاستدلال الحجاجي في الخطاب الفلسفي البلاغي " بوصفه تلك المنهجية التي يسلكها الفيلسوف البلاغي بهدف إرساء حقيقة معينة ضمن مدار واحد، ومركز هذا المدار عرض الحقيقة العقلية أو اللفظية عرضا استدلاليا متماسكا تواكبه إجراءات حجاجية معروضة في تناسق مع إنجازات لسانية وبلاغية وغيرها."⁽²⁾

ثم انتبه العرب إلى هذا النمط الخطابي من خلال مصنفاتهم ودراساتهم التطبيقية، وهذا في سياق انفتاح الثقافة العربية الإسلامية بدءا من القرن الثامن، حيث كان للمؤثر اليوناني دورا بارزا من خلال القراءات التي تناولت كتب أرسطو بالترجمة والشرح، وتجليات ذلك التأثير في المصنفات العربية بدءا من " مجاز القرآن " لأبي عبيدة، وصولا إلى " منهاج البلاغ " للقرطاجني و " عقود الجمان " للسيوطي.⁽³⁾

كما يمكن القول أن الحجاج في الفكر العربي الإسلامي القديم قد انحصر في لونين خطابيين هما: "خطابة الجدل والمناظرة فيما بين زعماء الملل والنحل " و " وفيما بين النحاة والمناطق وفيما بين الفلاسفة والمتكلمين "⁽⁴⁾

لقد شاعت الأساليب الحجاجية في المدارس الإسلامية بمختلف توجهاتها واختصاصاتها، وسارع المسلمون إلى الإفادة من هذه الأساليب، من خلال انفتاح الثقافة الإسلامية على التراث الفلسفي اليوناني في ضبط كثير من العلوم، كعلم الكلام والفقه والأصول، فضلا عن استخدامات تقنيات الحجاج في الفلسفة الإسلامية، على يد كل من الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد. ثم ظهر في الدراسات المعاصرة مع بيرلمان وديكرو وانكسومبر... إذ ظهر في أبحاث البلاجيكي شايم بيرلمان (chaim perlmon 1912-1984م) وأطلق عليه اسم الأبحاث الجديدة، نظرا لحدثة الأبعاد التي تهتم بها.

(1) هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب منوبة، تونس، ص 237.

(2) حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي، مرجع سابق، ص 5.

(3) محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب المتحدة بيروت، ط1، 2008، ص 209.

(4) جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2002، ص 126.

يعد الحجاج من أهم النظريات التي تهتم بها التداولية، إلى جانب نظرية أفعال الكلام، ويستند أساسا إلى دراسة الطريقة والأسلوب اللذين يتبناهما المتكلم للتغيير من معتقدات المتكلم وإقناعه بالموضوع المراد إيصاله إليه، كالإشارات والعبارات والحجج. فالحجاج هدفه الإقناع، أي موصولا به، وبذلك عرفه عبد الهادي بن ظافر الشهري "الحجاج هو الآلية الأبرز التي يستعمل المرسل اللغة فيها وتتجسد عبرها إستراتيجية الإقناع"⁽¹⁾ فالحجاج هو عملية تواصل مع الآخر من أجل التأثير، هذا الأخير ينتج من خلال استعمال وسائل مختلفة، حيث يقول: "الحجاج وسيلة قوية يهدف إلى تقسيم وجهة النظر مع الغير (والذي يمكن أن تكون من نتائجه التأثير) مستبعدا ممارسة العنف المقنع مستعينا بالأقوال والبرهنة العلمية"⁽²⁾.

عرفه "ديكرو" في كتابه الحجاج في اللغة على النحو التالي "يقوم متكلم ما بفعل الحجاج عندما يقدم قولاً (ق1) (أو مجموعة أقوال) يفضي إلى التسليم بقول آخر (ق2) (أو مجموعة أقوال)".⁽³⁾ فالقول (ق1) هو الحجة التي يصرح بها المتكلم، أما (ق2) فهي النتيجة التي يستنتجها المستمع، وهذه النتيجة تكون إما مصرحا بها أو ضمنية. فالحجاج عند "ديكرو" و"انكسومبر" هو "انجاز لعملين هما: عمل التصريح بالحجة من ناحية وعمل الاستنتاج من ناحية أخرى سواء أكانت النتيجة مصرحا بها أو ضمنية."⁽⁴⁾

أما "شارل بيرلمان" يرى أن الحجاج هو كل ما يشمل مجال الخطاب بهدف الإقناع والاقناع (Convaincre et persuader) وذلك كيفما كانت طبيعة المتلقي و الموضوع المستهدف، غير أنه من الواضح أن الإقناع والاقناع ليس إلا نتائج للعلاقة بين الصريح والمضمر التي تتحدد من خلال الآخر.⁽⁵⁾ لهذا يعتبر البحث في موضوع الحجاج عامة والحجاج الفلسفي خصوصا ضربا من المغامرة الفكرية والمعرفية. مغامرة لأن البحث فيه بحث في أسئلة ذات أبعاد فلسفية وأخرى لسانية وديداكتيكية.

1) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1 2004، ص 456.

2) المرجع نفسه، ص 457.

3 - Jean claude anscombe et oswald ducrot l'argumentation dans la lunge pierre mardaga editeur bruxelles 1983 p8

4 -ibid p11

5- M. Meyer, Problématique et argumentation, HERMES, 15, 1995, p112

ولهذا فلا يمكن أن يتأتى لنا البحث في هذا الموضوع، إلا بالعمل على إدماج تلك الأسئلة الفلسفية واللسانية والديداكتيكية المتعلقة به والبحث في اللحظة ذاتها عن سبل تجاوزها.⁽¹⁾

وعلى العموم فالأساليب الحجاجية في الفلسفة، بما فيها أسلوب المثال، ليست براهين قطعية كما هو الحال في المنطق أو الرياضيات بل هي حجج نسبية واحتمالية، وتتم داخل اللغة الطبيعية كما تستهدف التأثير في القارئ واستمالاته. كما يجب التمييز بين الحجاج argumentation عن البرهان demonstration وعدم الخلط بينهما؛ ذلك أن الخطاب الفلسفي هو خطاب حجاجي بالدرجة الأولى وليس برهانياً بالمعنى الدقيق. إن البرهان ذو طبيعة صورية ولا شخصية، كما أنه يستخدم في اللغة الرمزية ويقبل إما الصواب أو الخطأ، في حين نجد أن الحجاج يستخدم من خلال اللغة الطبيعية ويستهدف الإقناع الشخصي، مما يمنحه طابعا احتماليا ونسبيا. فلفظة "الحجاج" لا تعني البرهنة على صدق إثبات ما، أو إظهار الطابع الصحيح (Valide) لاستدلال ما من وجهة نظر منطقية. ويمكن التمثيل لكل من البرهنة والحجاج بالمثالين التاليين:

مثال 1: كل اللغويين علماء

زيد لغوي

إذن زيد

مثال 2: انخفض ميزان الحرارة

إذن سينزل المطر

يتعلق الأمر في المثال الأول ببرهنة أو بقياس منطقي (syllogisme)، أما في المثال الثاني، فإنه لا يعدو أن يكون حجاجاً أو استدلالاً طبيعياً غير برهاني. واستنتاج أن زيدا عالم، في المثال الأول حتمي وضروري لأسباب منطقية، أما استنتاج احتمال نزول المطر في المثال الآخر فهو يقوم على معرفة العالم، وعلى معنى الشطر الأول من الجملة، وهو استنتاج احتمالي.⁽²⁾

(1) رويض محمد، حول مفهوم الحجاج في الفلسفة مقارنة فلسفية - لسانية - ديديكتيكية

http://www.aljabriabed.net/n26_04ruey.htm

(2) أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة. http://www.aljabriabed.net/n61_05%20azzaoui.htm

كما يجب التمييز بين الاستدلال Raisonement والحجاج Argumentation ذلك لأنهما ينتميان إلى نظامين مختلفين، نظام، ما نسميه عادة بـ"المنطق"، ونظام بالخطاب، فالاستدلال لا يشكل خطابا بالمعنى القوي، كون الأقوال التي يتكون منها مستقلة بعضها عن بعض، بحيث إن كل قول منها يعبر عن قضية ما، أي يصف حالة ما، أو وضعا من أوضاع العالم، باعتباره وضعا واقعيا أو متخيلا ولهذا فإن تسلسل الأقوال في الاستدلال ليس مؤسسا على الأقوال نفسها، ولكنه مؤسس على القضايا المتضمنة فيها أي على ما تقوله أو تفترضه بشأن العالم.

أما الحجاج فهو مؤسس على بنية الأقوال اللغوية، وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب. ونوضح هذا بالأمثلة التالية:

- أنا متعب، إذن أنا بحاجة إلى الراحة

- الجو جميل، لنذهب إلى النزهة⁽¹⁾.

فالحجاج من حيث البناء يبني على منطلقات غير يقينية، وميدانه هو الاحتمال وليس ميدان الحقائق البديهية المطلقة، فهناك دائما قسط من الشك مما يدفعنا دائما إلى البحث عن حجج من أجل تحقيق أعلى درجة من الإقناع. أما من حيث الوظيفة والدور، فالحجاج أداة تسعى إلى إقحام الخصم وإقناعه بمشروعية الموقف.

ويمكننا أن نستنتج من هذا التحديد الدلالي الخلاصات التالية:

- أن الحجاج يهدف إلى تأسيس موقف ما ويتوجه إلى المتلقي، ويبحث دائما أخذ قبوله وموافقته.

- أن الحجاج يعتمد على تقديم عدد كبير من الحجج المختارة اختيارا حسنا والمرتبة ترتيبا محكما لتترك أثرها في المتلقي، وهذه الخاصية تجعله يتميز عن البرهنة.

- أن الحجاج يتعلق بالخطاب الطبيعي من جهتي الاستعمال والمضمون، فهو ذو فعالية تداولية جدلية.

- أن الحجاج يهدف إلى جعل العقول المتوجه إليها تتخرط في الأطروحة أو الدعوى.

- أن مجال الحجاج هو مجال الاحتمال وليس مجال الحقائق البديهية المطلقة.

(1) أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، موقع سابق.

إن الحجاج في دلالاته الفلسفية، يسعى إلى الوصف والإظهار والكشف عن المنطق الداخلي للخطاب لمعرفة مدى تماسك وانسجام عناصره، ومدى صحة حججه وأدلته، وهي النتيجة التي ينتهي إليها جيل غاستون غرانجي (Gilles Gaston Granger) (1920-1916) في تحليله ودراسته لطبيعة الحجاج الفلسفي.⁽¹⁾ فالحجاج الفلسفي عموماً هو سلسلة من الحجج المرتبة وفق استراتيجية معينة من قبل الفيلسوف، من أجل الإقناع بفكرة ما أو دحضها. والمثال شأنه شأن المقارنة أو الاستعارة أو التشبيه أو التفسير أو الاستنتاج أو الاستقراء أو الحجة بالسلطة... هو نوع من الحجج المستخدمة في الحجاج الفلسفي. ونظراً لأهمية الحجاج، باعتباره هدفاً مركزياً في الممارسة الفلسفية، كان من الضروري أن نخصص له جزءاً مهماً في البحث. بيد أن هذه الممارسة لها أصول ومنابع تحددها ف فيما تتمثل هذه الأصول؟

(1) رويض محمد، حول مفهوم الحجاج في الفلسفة مقارنة فلسفية - لسانية - ديداكتيكية، موقع سابق.

خلاصة الفصل

كانت هذه أهم الأصول والخصائص المحددة للتجربة الفلسفية، والتي تميزها عن بقية أنماط التفكير الأخرى من التفكير العلمي بشقيه الرياضي والاستقرائي، والتفكير الديني والتفكير اللغوي اللساني وغيرها، ولعل الإحاطة بمفهوم التجربة الفلسفية واستيعاب جميع أبعادها ومضامينها المعرفية والمنهجية يتطلب من كل دارس حصيف، فهم وضبط الأصول والخصائص المحددة للتفكير الفلسفي من خلال قراءة واستقراء كل التجارب الفلسفية التي عرفها العقل الإنساني عبر تاريخ الفلسفة الطويل. ولعل الدارس والمستقرئ لها يجدها حاملة لطابع التعدد والتعقيد، وذلك لتفاوت محدداتها من فيلسوف لآخر، فمنها ما له صلة بطبيعة الإنسان - أي الذات الفردية - ومنها ما له صلة بالغير - الجماعة - هذا إلى جانب اختلاف المضامين المعرفية من فيلسوف إلى آخر، وهذا بالرغم من وحدة الانتماء إلى نفس الإطار. فإذا كان التفلسف منبعه الدهشة والتعجب كما ذهب أرسطو وأفلاطون، ومنبعه الشك عند ديكارت، إذ أن الإنسان لا يصل إلى معرفة دون شك، لأنه الطريق الأمثل للوصول إلى المعرفة اليقينية، وعند أصحاب الاتجاه الوجودي هو ثمرة لتجربة حياتية معاشة أو قل صدى لتجربة شخصية. كما نجد منهم من ربط التفلسف بالشعور العجز والضعف والخوف من الموت على غرار بعض الفلسفات العملية. وقد يكون التفلسف مرتبط بالتواصل الإنساني، من خلال الحوار، وتبادل الحقائق، وتلاقح الأفكار ينشأ ويتطور الفكر الفلسفي.

هذا بالإضافة إلى وجود أصول أخرى، لا يتسع المقام إلى ذكرها أو تحديدها كلها لأن ذلك يتطلب تحليل ودراسة كل التجارب الفلسفية، وهو ليس بالأمر اليسير.

أما من حيث الخصائص المحددة للتجربة الفلسفية، فدراستنا لبعض التجارب، جعلتنا نتوقف عند بعض الخصائص المميزة لها، منها التساؤل والاستشكال، فمهمة الفيلسوف لا تكمن في إبداع الحلول وامتلاك الحقيقة، بقدر ما هي الاهتمام بتوليد الأسئلة واستشكال المفاهيم، وهو أمر لا يعد مجرد إجراء أداتي أو تقنية من التقنيات الأخرى، بل باعتباره آلية إستراتيجية في الفكر عموماً، وفي الفلسفة خصوصاً.

إن ما يميّز الخطاب الفلسفي عن الخطاب العلمي، إنما هو تعدّد الأجوبة والحلول التي تقدّمها لإشكالاتها وتساؤلاتها. بحيث لا يمكن للأجوبة أن تستنفد الأسئلة وإنهاء عملية التفكير. وهذا ما يفسّر التكرار الذي يلاحظ على القضايا التي ظلت الفلسفة تعالجها طوال

تاريخ الفلسفة، إذ الزمان الذي تخضع له المسائل الفلسفية هو زمان العود الأبدي للمثل الذي تتحدث عنه الجينيالوجيا، وليس هو زمان التقدم الخطي التدريجي الذي تتحدث عنه الميتافيزيقا. إن كل جواب في الفلسفة يأتي لكي يلغي ذاته فاسحا مكانه لأجوبة أخرى، و هذا راجع إلى كون أن الجواب في الفلسفة ليس حقيقة، وإنما هو استفهام وإشكال جديد.

ولعل خاصية التساؤل والاستشكال غير مفصولة عن خصيصة الحس النقدي فالفلسفة منذ بدايتها الإغريقية إلى مرحلتها الراهنة، غير مجردة عن نزعتها النقدية، فالنقد يعد شرطاً لها من أجل التأسيس، وإلا ماتت في مرحلتها الجنينية، وإلا ما كان لها من حظ في الاستمرار، فالفلسفة تعد بذلك نشاط دائم لتأسيس التواصل المعرفي من خلال تداول الصور النقدية للتأسيس، وتاريخ الفلسفة حافل بأمثلة كثيرة دالة على ذلك - كما ذكرنا آنفاً-. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن الصناعة الفكرية غير مفصولة عن الصناعة المفاهيمية، فكل فيلسوف يسعى إلى إنشاء عدة من المفاهيم الخاصة به. فإذا كان كانط، قد عرف الفلسفة قبل "دولوز" و"غاتاري" بوصفها تفكيراً بالمفاهيم، فإن هذين الأخيرين عرفها بكونها تفكيراً بالمفاهيم وللمفاهيم! ويرومان من حصر اشتغال الفيلسوف بهذه الصناعة التخلص من ثقل إنتاج الحقيقة، وبناء رؤى العالم، ومعنى الوجود، إنهما يريدان أن يقلبه من وظيفة إنتاج السرديات الكبرى، إلى اشتغال دلالي ينحصر في توليد مفاهيم، تلك التي ترد عند الفكر ما بعد الحدائي بميسمها الإجرائي الجزئي، لا بميسمها الكلاسيكي الكلي.

بالإضافة إلى هذه الخصائص نجد الحجاج الفلسفي، فإذا كان من غير الممكن القول بأنه لا تفكير فلسفي بدون تناول مفهومي، ولا تناول مفهومي دون تناول إشكالي، فإنه يمكن القول كذلك بأنه لا تفكير فلسفي بدون عرض حجاجي. فالخطاب الفلسفي بضعة من اللغة الطبيعية يجري عليه ما يجري عليها، فلا مضامينه بمعزل عن تأثير محتويات هذه اللغة إذا كانت حقيقة الاستدلال في الخطاب الطبيعي أن يكون حجاجياً لا برهانياً صناعياً، إذا كان هذا هكذا ينبغي التخلص من الفكرة المتداولة عن الخطاب الفلسفي التي تعتبره خطاباً منطقياً فقط وإعادة الاعتبار للبلاغة كمكان طبيعي ضمن ذلك الخطاب.

إذا كانت هذه أهم الأصول والخصائص الجديرة بأن تجعل المفكر يحمل لقب الفيلسوف، والتي لها امتداد في الممارسة الفلسفية الطهائية. فما هي الأصول والخصائص التي تميز التجربة الفلسفية الطهائية؟

الفصل الثاني

التجربة الفلسفية الطهائية، مسارها ومرجعياتها

تمهيد

المبحث الأول: المسار الفكري والمنهجي للتجربة الفلسفية
الطهائية.

أولاً: طه عبد الرحمن، نهج وسيرة.

ثانياً: المسار الفكري والمنهجي، من المنعطف اللساني والمنطقي
إلى تأسيس نسق الفلسفة الائتمانية.

المبحث الثاني: المرجعيات الفكرية للتجربة الفلسفية الطهائية.

أولاً: المصادر الإسلامية.

ثانياً: المصادر الغربية.

خلاصة الفصل

تمهيد:

يعد الفيلسوف والمفكر طه عبد الرحمن من أبرز الأسماء الفلسفية التي ذاع صيتها في العالم الثقافي العربي والإسلامي المعاصر عموماً، والوسط الفلسفي منه على وجه الخصوص، وما يعكس ذلك بلوغ اجتهاداته حداً من الكثرة، والتي يصعب الإحاطة بها جميعاً، عرضاً ووصفاً، تحليلاً ونقداً، بحكم تشعب مساراتها، من التأصيل للحوار، وتجديد العقل، وتجديد قراءة التراث - بعيداً عن النزعة الاستشراقية أو التغريبية -، وتجديد علم الكلام، والتأصيل لمفهوم الترجمة، والتأسيس لإبداع فكري وفلسفي أصيل، والتأسيس للنقد الأخلاقي للحدائث، والتأسيس للفلسفة الائتمانية وغيرها من القضايا الفكرية التي يحملها مشروعها، والتي يروم من خلالها الإعراض عن التقليد والإتباع، والاجتهاد لبلوغ غاية الإبداع، والحرص على اجتناب الآفات المستفحلة في البيئة العربية والإسلامية، وخاصة آفتي الخلط بين الفلسفة والسياسة، والفصل بين الأخلاق والدين، والعلم عن الدين، والسياسة عن الدين وغيرها من صور الفصل التي عرفها الفكر الحديث والمعاصر.

ولعل المنتبِع لمختلف جهود طه الفكرية والفلسفية، يجدها تروم إلى التجديد والاستقلال، استقلالاً في وضع الإشكالات، واجتهاداً في إنشاء المفاهيم، وطلباً لإحكام الأدلة، لأنه رأى أهل الفكر من المتفلسفة العرب، قد اندفعوا إلى التقليد والاجترار، وخاصة فلاسفة الغرب، واقتفاء آثارهم، والتعلق بأسباب لا تمت بصلة إلى وجودهم، فافتقدوا حاسة النقد والاستشكال، وتقبلوا في أطوار حياتهم من النقيض إلى النقيض، ولا يجرؤون إضافة المفاهيم الفلسفية من عندهم، تراعي خصوصيات ثقافتهم وواقعهم.

ولما كان التفلسف، يعرف بممارسة التساؤل نقداً استشكالياً، وبإنشاء المفاهيم بناءً تأثلياً، وبإحكام الاستدلال العقلي ترتيباً حاجياً وتبليغاً بيانياً، فإن طه جدير أن يعد ضمن طليعة الفلاسفة في مجال التداول العربي - الإسلامي، لامتلاكه ناصية التفلسف، وحمله

الفصل الثاني - التجربة الفلسفية الطهائية مسارها ومرجعياتها.

لمشروع فلسفي عز نظيره، وخاصة أن معظم الدراسات المعاصرة، قد أولت اهتماما كبيرا لفكره، إلى درجة أنها توسعت لتمتد أفق التداول الغربي*.

هذا ويمكن القول أن مشروع طه الفلسفي، يمكن تقسيمه منطقيا وليس مرحليا، وفق عناصر ثلاث: أولا، التأكيد على تمايز الفكر العربي الإسلامي عن الفلسفة الغربية وفكرها الحدائي، إذ يصبح ممكنا لكل ثقافة فلسفتها الخاصة، وفكرها الحدائي الخاص. وثانيا، إعادة الارتباط بين الأخلاق باعتبارها عملا وليس نظرا وبين الفلسفة النظرية عموما ومفهوم الحدائة خصوصا، وبذلك يصبح الفكر النظري والعمل الأخلاقي - حسب نظره - وجهان لعملة واحدة. وثالثا، تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي، وعلى قراءة معاصرة للقرآن وذلك باعتبار الدين الإسلامي رسالة إنسانية في المقام الأول.

إن هذا التميز الفكري والفلسفي الطهائي، يمكن التعرف عليه من خلال تحديدنا لمختلف المحطات التي شهدها هذا الفكر من جهة، ومن جهة أخرى الوقوف على المنطلقات المرجعية، التي تعد بمثابة الأرضية التي شيد عليه بناءه الفكري، هذا إلى جانب التعرف على الخصائص تميزه عن بقية التجارب الفلسفية العربية الأخرى. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى طرح الأسئلة التالية: ما أهم المحطات الفكرية التي تميز مسار التجربة الفلسفية الطهائية؟ وما مصادرها؟ وما خصائص ممارسته الفلسفية؟ وما مآلاتها ونتائجها؟

* من بين الذين اشتغلوا بفكر طه عبد الرحمن، المفكر الفلسطيني الأصل، الأمريكي الجنسية وائل حلاق، الذي يشغل أستاذا في الدراسات الشرق أوسطية بجامعة كولومبيا. له إصدارات عدة، منها كتاب "الشرعية: النظرية والممارسة والتحولت"، و"الدولة المستحيلة" و"قصور الاستشراق". صدر له كتاب إصلاح الحدائة - الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ترجمه عمرو عثمان، و الصادر سنة 2020، عن دار الشبكة العربية للأبحاث والنشر، قال الباحث وائل حلاق في مقدمة الكتاب، إنه يركز بصفة خاصة على قضية "الأخلاق"، إذ يخطها طه في نسج اشتباكه الخطابي مع المشكلات المركزية التي تزرع تحتها الحدائة في "الغرب" و"البلاد الإسلامية" على السواء، وبالنظر إلى الغرب وبلاد الإسلام لا باعتبارها دالات جغرافية، وإنما تشكلات معرفية من الدرجة الأولى.

وبناء عليه، لا يمكنني الادعاء، يضيف وائل حلاق، أن هذا الكتاب يحوط بكل أبعاد مشروع طه الضخم، إلا أنني أمل أن ما أناقشه فيه يكشف عن "الأعصاب المركزية" التي يعمل نظام فكره من خلالها. كما أوضح في بداية هذا الكتاب، أن الذي جلب انتباهه لفكر طه، ليس نمط تفكيره فحسب، بل هناك سبب آخر، ألا وهو أن مشروع عبد الرحمن، يرتبط بنفس القضايا التي استولت على اهتمامه خلال العقدين الماضيين.

المبحث الأول - المسار الفكري والمنهجي للتجربة الفلسفية الطهائية:

أولاً - طه عبد الرحمن نهج وسيرة:

يكشف لنا المسار الفكري الطويل لطه، عن تقلبه بين عدة أطوار معرفية استجمع فيها ما مكنه من تحصيل تكوين متين، أخذ فيه بناصية العلوم العقلية، وذلك بعد أن استوعب مناهجها وضبط آلياتها، فقد اشتغل بالمنطق وفلسفة اللغة (اللسانيات)، وحصل أسسها وضبط نظرياتها المعاصرة، يضاف إلى ذلك تكوينه الأصيل في العلوم الشرعية خصوصاً علم أصول الفقه، فضلاً عن انفتاحه على علوم وفلسفة عصره، كل ذلك ساهم في تخصيب فكره وغزارة إنتاجه.

ولا شك أن تعقبنا لسيرته، تجعلنا ندرك خصوصية فكره، واكتشاف الطابع الخاص الذي يميزها عن معاصريه، في أواخر القرن المنصرم وبداية الألفية الثالثة.

1- مولده وتعليمه:

ولد طه عبد الرحمن في مدينة الجديدة بالمغرب عام 1944م وهي مدينة شاطئية تقع على الساحل الأطلسي، وهي ذات طابع سوسيوولوجي مركب، من البادية كونها في سهل دوكالة ومن المدار الحضري الذي وقعت فيه أحداث تاريخية متنوعة. كان والده فقيهاً يدرس الصبيان بالمسيد (الكتاب)، ما ورثه تكويناً تقليدياً بالأساس اطلع على مداخل العلوم الشرعية إلى غاية ولوجه المدارس العصرية، حيث تدرج في أقسامها، حيث درس دراسته الابتدائية بالجديدة، ثم تابع دراسته الإعدادية والثانوية بمدينة الدار البيضاء⁽¹⁾، ثم بجامعة محمد الخامس بالرباط، حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بفرنسا بجامعة السوربون حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة دكتوراه السلك الثالث عام 1972 يبحث في اللغة الفرنسية حول موضوع اللغة والفلسفة والموسومة بعنوان "اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود" langage et philosophie essai sur les structures

⁽¹⁾ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروع الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1 2009، ص 23.

linguistique de l'ontologie هذه الرسالة التي تعد النواة الصلبة لمشروع "فقه الفلسفة" الذي يعتبر من المشاريع العربية الرائدة التي اختصت بالنظر في اعطاب الفكر الفلسفي العربي طلبا للوقوف على عللها ومجاوزتها نحو تحقيق إبداع فلسفي عربي أصيل. ثم أعقبها عام 1985 بحصول دكتوراه الدولة، باللغة الفرنسية أيضا، عن أطروحته الموسومة بعنوان "رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه" *essai sur les logiques de raisonnements argumentatif et naturels* وهي امتداد لرسائلته السابقة، والتي أكد فيها على خصوصية التفلسف التابعة للغة ولمجالها التداولي والثقافي، وهي الأطروحة التي لم تعرف طريق النشر.⁽¹⁾

2- وظائفه وإجازاته:

كان المسار المهني لطفه عبد الرحمن زاخرا بالعطاء، التحق بسلك التدريس لمدة غير يسيرة، حيث عمل أستاذا للمنطق وفلسفة اللغة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بجامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينيات إلى حين تقاعده عام 2005م، سعى طه إلى إدماج المنطق في الاشتغال الفلسفي والاعتداد به كعدة منهجية لا محيص لها في المتفلسف العربي، وهي قناعة ناضل من أجلها، وادخرا جهدا جهيدا لها، وهذا في ظل سنوات عاصفة شهدت صراعا مريرا بين التيارين الليبرالي والاشتراكي، فرغم تلميح بعض زملائه الأساتذة إلى كون أن للمنهجية أهمية أساسية في التعاطي الفلسفي، إلا أنهم كانوا مغمورين في سياق الأجواء الفكرية والسياسية التي انجرف ورائها كبار المثقفين والمفكرين المغاربة.

وعلى الرغم من وجود المناخ الميسر، إلا أن طه احدث بمجهوداته ما يشبه ثورة في درس المنطقي، وناضل على جبهات عدة من أجل النهوض به والرفع من قيمته، وذلك في رحاب جامعة محمد الخامس بالرباط، إن زيادة في حصصه أو تطويرا لمادته، من خلال دعوته إلى دراسة المنطق المعاصر، بدل الاكتفاء بالمنطق التقليدي أو من حيث إدخاله في

⁽¹⁾ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 24.

مقررات شعب أخرى، ولهذا ارتبط اسمه بالمنطق. هذا التأثير لم ينحصر على الجامعة المغربية فحسب، بل تعداه الى جامعات عربية أخرى، حيث عين أستاذا زائرا لجامعة آل البيت في عمان، وجامعة صفاقس بتونس، وجامعة قسنطينة بالجزائر.

بدأ إشعاعه الفكري يتبدى في نشاطه العلمي والأكاديمي، حيث اعتمد كخبير في أكاديمية المملكة المغربية، وكنايب للجمعية الفلسفية العربية بعمان الأردن، ثم كنايب لجمعية الفلسفة وتواصل الثقافات، وصار بعدها عضوا في الهيئة الاستشارية العربية لبيت الحكمة ببغداد، كما اعتبرته الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية international society for the study of argumentation ممثلا عنها في المغرب.⁽¹⁾

يعد طه ظاهرة فكرية صنيعة النكسة، التي لحقت العرب سنة 1967 جراء هزيمتهم أمام الكيان الصهيوني، فقد كان فيلسوفنا قبلها شاعرا، حيث يقول: "بدأت حياتي الفكرية بتعاطي الشعر، ومنذ سن مبكرة، واستمررت في كتابة الشعر حتى سن 22 سنة، وكتبت قصائد كان هناك اهتمام بها"⁽²⁾ حيث إصابته هذه النكبة بزلزال شديد، وأيقظت فيه الهم النهضوي حيث اكتشف أن مسلكه في الفكر والكتابة، غير المسلك الذي كان ينبغي أن يسلكه، فترك الشعر واشتغل بالفلسفة والفكر والمنطق، وغايته في ذلك الإسهام بالكلمة في النهوض بالواقع العربي المأزوم والمهزوم، والجد في تشخيص الأدواء الحقيقية للأمة، وتقديم بلسم الخروج من الأزمة التي تأسر فيها العقل العربي. ولقد بين طه عبد الرحمن سبب تحوله، بقوله: "وحقيقة قررت بقرار اختياري أن أتوقف ولسان حالي يقول اليوم شعر وغدا فكر وكنت انسب هذه الهزيمة إلى خلل في عقلنا، وأن هذا العقل الذي هزمنا، يمتاز بما يجعله أهلا لهذا الانتصار"⁽³⁾

(1) إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 26.

(2) طه عبد الرحمن، تصور جديد للفلسفة ج1، برنامج مسارات، قناة الجزيرة، تقديم مالك التريكي بتاريخ 15-5-2006

متاح على الموقع <http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers>

(3) الجزء نفسه، الموقع نفسه.

وبالرغم من وجود بعض المحاولات الفلسفية العربية والإسلامية، التي دشنتها جهود فلسفة محمد إقبال الذاتية، ووجودية عبد الرحمن بدوي، وشخصانية محمد عزيز الحبابي وغيرها، إلا أن هذه المحاولات الجينية- كما يرى طه- لم تستوعب شرائط التفلسف المفضي الى الإبداع، مما حدا به الى التقليل من قيمتها الفلسفية.

كان لإصدار كتاب طه "أصول الحوار وتجديد علم الكلام" عام 1987م أثرا كبيرا في مساره الفكري، حيث حصل على جائزة المغرب الكبرى في العلوم الإنسانية سنة 1988، ثم توالى عطاؤه لينال نفس التقدير عن صدور كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" عام 1995م، ونظرا لتوجهاته الإسلامية الصريحة في كتاباته ما بعد مشروعه فقه الفلسفة، دشّن هذا المنعطف صدور كتاب "سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدّثة" عام 2000م وحصل على جائزة الإيسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006، وهكذا انخرط في الحركة الفكرية الإسلامية العالمية، حيث حصل على عضوية في المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية بطرابلس، وانتخب في مجلس أمناء الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، فضلا اعتماده كمحكم ومستشار في مجلات ودوريات علمية عربية وعالمية، منها مجلة الكلمة والمستقبلية (لبنان) والواضحة (الرباط) والنبراس (الأردن) والتجديد (ماليزيا) والجامعة الإسلامية (لندن). وعقب إصداراته الأخيرة التي اتخذت سبيلا تجديدا في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، اعتمدت أفكاره كمرجع في كثير من المواقع الالكترونية، حيث نهلت من بعض المبادئ التي رفعها "منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين" الذي تأسس في المغرب بتاريخ 9 مارس 2002م حيث تم تعيين طه رئيسا له.⁽¹⁾ كما طال إنتاجه الفلسفي كل المجالات الحيوية في الفكر الإسلامي، رافعا لواء القطع مع كل مظاهر التقليد، معانقا آفاق الإبداع الرحبة، وهي نبرة طاغية في جل مؤلفاته.⁽²⁾

⁽¹⁾ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 27

⁽²⁾ مجموعة من المؤلفين، أعلام تجديد الفكر الديني، ج1، إشراف بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط- بيروت، ط1، 2016، ص260.

3- مؤلفاته: يمكن تصنيف مؤلفاته:

المؤلفات المنطقية:

- المنطق والنحو السوري سنة 1983.
- رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي ونماذجه (بالفرنسية) 1985.
- تجديد المنهج في تقويم التراث 1994.
- حوارات من أجل المساقبل 2003.
- الحوار أفقا للفكر 2013.
- سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد 2015.

المؤلفات اللغوية:

- اللغة والفلسفة رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود (بالفرنسية) 1972.
- فقه الفلسفة: الجزء الأول، الفلسفة والترجمة 1995.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي 1998.
- فقه الفلسفة: الجزء الثاني، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتائيل 1999.

المؤلفات الأخلاقية:

- العمل الديني وتجديد العقل 1989.
- سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية 2000.
- سؤال العمل بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم 2012.
- بؤس الدهرانية في النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين 2014.
- شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق 2016.

مؤلفاته في الفكر العربي والإسلامي:

- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي 2002.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري 2005.

الفصل الثاني - التجربة الفلسفية الطهائية مسارها ومرجعياتها.

- روح الحداثة، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية 2006.
 - الحداثة والمقاومة 2007.
 - روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية 2012.
 - من الإنسان الأبتز إلى الإنسان الكوثر 2016.
 - دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني 2017. في ثلاثة أجزاء: 1- أصول النظر الائتماني. 2- التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال. 3- روح الحجاب.
 - سؤال العنف، بين الائتمانية والحوارية 2017 .
 - ثغور المرابطة، مقاربات ائتمانية لصراعات الأمة الحالية 2018.
 - المفاهيم الأخلاقية بين الإئتمانية والعلمانية 2020.
- ثانيا- المسار الفكري والمنهجي الطهائي- من المنعطف اللساني والمنطقي إلى تأسيس نسق الفلسفة الائتمانية:-

إن المنتبغ لتطور مسار المفكر والفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن الأكاديمي والفكري بدءا من البدايات الجنينية الأولى- بداية السبعينات- والتي رافقت تبلور تصوراته الأساسية وأطروحاته الكبرى، وصولا إلى المرحلة الحالية من الاشتغال الفلسفي، يجده حافلا بمختلف الإنجازات الفكرية والفلسفية والمتجلية عبر تراكم إنتاجه وتراثه، الغزير كما، والمنتوع كيفا والذي يمكن توزيعه إلى عدة محطات فكرية متدرجة، والتي هي كالاتي:

- 1- مرحلة اشتغاله بالمنطق وفلسفة اللغة.
- 2- مرحلة تجديد العقل والاشتغال بنقد التراث.
- 3- مرحلة الاشتغال بالصنعة الفلسفية.
- 4- مرحلة بلورة مفهوم الأخلاقيات الدينية كأداة لنقد مظاهر الحداثة الغربية، واستواء أفق مشروعه على سوق الفلسفة الائتمانية.

1- المدخل اللغوي المنطقي كمرحلة أولى في مساره الفكري:

تمثل هذه المرحلة أولى جهود طه الفكرية والفلسفية، والتي تجلت من خلال أطروحتيه الدكتوراه وبداية تعاظمي البحث والتأليف في هذا المجال. كما أن هذين المجالين المعرفيين - المنطق وفلسفة اللغة - اللذين سلكهما طه، يعدان بمثابة المدخل الرئيس الذي ولج من خلاله طه التفلسف من بابه الواسع.

1-1 - الاهتمام بالدراسات اللغوية:

لا شك أن مسألة اللغة، تعد من أكثر المسائل حضوراً في ذهنية الفيلسوف، وصعوبة الفلسفة أو سهولتها توجد بالأساس في لغتها، فتكون اللغة والاصطلاح بطاقة العبور إلى التفلسف الصحيح، فمن لا يملك لغته لا يملك عقله، الأمر الذي جعل إدراك طه لها مبكراً حيث حشد لها عدة لغوية واصطلاحية، التي استمدها من النظريات اللسانية وفلسفة اللغة والنماذج المنطقية، وما استحدثت من نظريات جديدة تعالج المسائل اللغوية والفلسفية الشائكة. هذا وقد عبر طه عن هذه المسألة في كتاباته الأولى، بعدما تبلورت في ذهنه، حيث قال: "على الفيلسوف، قبل أن يتجه باجتهاده إلى التوعية بقدرته لغته الفكرية أن يميز لغته عما ليس من لغته، أو يتعارض ولغته عما هو لغو... ولغونا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبناها وكبت فلسفتها... وعلى الفيلسوف العربي أن يخلصنا من هذا اللغو الذي حال دون تحررنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري، وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية من منطلقها." (1) بمهارة بارعة وخفة شديدة، استطاع طه أن يمسك بمشروط اللغة، ويبدأ في تشقيق وتفرع ألفاظها واستخراج الجديد منها كأفضل جراح لغوي، لا يباريه في ذلك ربما مفكرو زمانه الأفاضل.

ويمكننا الإقرار بأن المنطلق اللغوي والاصطلاح، ويمثل من الأسس التي يستند إليها طه في بناء مشروعه الفلسفي، والإستراتيجية التي رسمها في إصلاح أعطاب الفكر

(1) إبراهيم مشروح طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري ص11، نقلاً عن طه عبد الرحمن الأصول اللغوية للفلسفة مجلة دراسات فلسفية وأدبية الصادرة عن الجمعية الفلسفية بالمغرب، السلسلة الجديدة، العدد الأول 1976-1977.

لذلك لا يخلو كتاب من كتبه* من حفر لغوي جديد واستعمال لألفاظ راکدة، وهذا في إشارة منه، أن إهمال اللغة يحدث الانتكاس الفكري والركود المعرفي، ويفسح المجال لرواج لغة الآخر، ولا يغيب عن أحد كمّ المفردات الغربية ذائعة الصيت في تراكيبنا اللغوية ومباحثنا الفكرية، ووراء ذلك ترجمة اتباعية اتكالية، ليس فيها إبداع أو نقد أو تحليل.

هذا وتعد إشكالية تبيئة المصطلح وملاسات نقله وأقلمته، من المسائل التي اشتغل عليها الفيلسوف طه، حيث استثمر إمكانات اللغة وعمل على توظيفها في فكره، فقد شهدت اللسانيات منذ الستينيات تغيرا جذريا في أساليب الوصف والتحليل للظواهر اللغوية بفضل اصطناعها أساليب صورية ورياضية، وكانت أكثر إفادته من مبحث اللسانيات من قسم التداوليات في أبوابه الثلاث: باب أغراض الكلام، باب مقاصد المتكلمين، وباب قواعد التخاطب، وسعى أن تكون إفادته من مكتسبات الدرس اللساني المعاصر وفق ضوابط اللغة العربية، حيث يقول: "ثم أننا أردنا أن تجري دراستنا على قوانين اللغة العربية في اصطناع أدوات البحث العلمي"⁽¹⁾ وذلك سعيا لتوظيف الإمكانيات الغنية للغة العربية، وتحقيق الاستقلال عن المعايير الأجنبية في الوصف وإنتاج المعرفة، ووصولاً إلى إنتاج فلسفة إسلامية معبرة عن خصوصيتنا، لذلك يدعو "إلى ضرورة إنشاء فلسفة إسلامية عربية تشترك بنية اللغة العربية في بناء مضامينها بالإضافة إلى المضامين الفكرية والعلمية العامة"⁽²⁾

هذا الاهتمام جعل طه من أبرز الدارسين العرب الذين عالجوا مسألة الحجاج بوصفها أبرز آلية لغوية يستخدمها المرسل للإقناع، ومن حيث هو كلّ منطوق به موجه إلى

* يعد كتابيه في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، واللسان والميزان أو التكوثر العقلي من الكتب الخاصة، التي يؤسس طه فيها لمفهوم الحجاج كآلية لغوية يستعملها المخاطب للإقناع. أما كتابه فقه الفلسفة بجزأيه الأول (الفلسفة والترجمة) والثاني (المفهوم والتأثيل) فكان من الكتب التطبيقية التي جسدت هذا التكوين خاصة في نحت المفاهيم والمصطلحات وسنوضح هذا الأمر في الفصول اللاحقة عندما نتحدث عن الصناعة المفاهيمية (التأثيل) عند طه عبد الرحمن.

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص 29.

(2) المصدر نفسه، ص 74.

الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها⁽¹⁾. ولما كانت اللّغة التي يستعملها الحجاج أساسا هي اللّغة الطبيعية، والتي يختلف تأثيرها من مجال تداولي إلى آخر، فقد عدّ الحجاج من وظائف اللّغة الأربع، فضلا على الوظيفة الوصفية والإشارية والتعبيرية، فالمرسل يستخدم اللّغة لغاية الحجاج بالبراهين والتفسيرات.

كما يؤكد طه على ضرورة الاستعانة باللّغة في تشكيل المعنى الفلسفي، وذلك نظرا لما تمنحه اللّغة من إمكانيات في صياغة العبارة الفلسفية وتبليغها، وبما يسمح بتوصيل الشحنة الدلالية للمعنى الفلسفي، ولعل أبرز حقل استثمر فيه طه إمكانيات اللّغة، هو حقل نحت وصياغة المصطلحات وإبداع المفاهيم لأن "كل ثقافة تحمل جنسية اللّغة التي تنتجها وأن نظام المعرفة العام في كل ثقافة لا بد أن يختلف قليلا أو كثيرا عن نظام المعرفة في الثقافات الأخرى، وأن للّغة دورا أساسيا في هذا الاختلاف"⁽²⁾ وهو يراعي في معالجته للمفاهيم القيم العملية التي هي اقرب إلى مجالنا التداولي، مثل مفردات "المقاومة" و"التقويم" و"الإقامة"⁽³⁾ وكل ذلك بالاستفادة من الجانب الإشاري للاشتقاق، الذي اشتهر به طه في اشتغاله الفلسفي، حيث يقول طه: "فقد أسندنا المدلولات العبارية... إلى جملة من الإشارات المضمرّة المستمدة من معانيها اللغوية" ويسمي هذه الدلالة الاشتقاقية بالدلالة الإشارية.

ساهم طه بفضل التكوين في هذا المجال، بتطوير الدرس الفلسفي والمنطقي ومجمل القضايا المتعلقة بفلسفة اللّغة، منذ انخراطه في تدريس الفلسفة بالمغرب في نهاية الستينيات من القرن المنصرم، وأثمرت جهوده مكاسب نظرية وعملية تبلورت في مجال الآليات المنهجية المنتجة للخطاب الفلسفي، ومؤلفاته المنجزة خلال العقود الثلاثة الماضية تدل على الجهد في البحث عن سبل التنوير والدخول في أفق النهضة وروح الحداثة المفقود منذ قرون.

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوّن العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2012، ص 226.

(2) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1991، ص141.

(3) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2009، ص70.

2-1 - اهتمامه بالمنطق:

1-2-1 في أهمية المنطق:

ينظر طه عبد إلى علم المنطق بأنه "جملة من الآليات الاصطناعية التي تفيد في الترتيب والتركيب والتنظير"⁽¹⁾ واعتبره علما اضطراريًا لا اختياريًا في الممارسة العلمية، كما يرفض اعتباره أمرًا تحسينيًا وترفا وزينة في الكلام، كما هو سائد عند أغلب الباحثين، بل إن كل ممارسة يتوخى فيها صاحبها صفة العلمية لا انفكاك لها من الانضباط لقواعد منطوية⁽²⁾ فهو كما يسميه الغزالي معيار العلم، إذن "فلا معرفة عقلية تصح بغير منطق مسطر يضبطها"⁽³⁾، ويعلق طه على المقولة الشائعة من "تمنطق فقد تزندق" بقوله إن الأصح هو من "تشرع وتمنطق فقد تحقق"⁽⁴⁾ فحقائق الشرع لا تتعارض مع المنطق.

وبهذا يمكن إدراج طه ضمن التيار المناصر للآلية المنطوية في الممارسة التراثية حيث تمسك بهذه الأداة المنهجية، وصارت الطريقة التي يعول عليها في بناء مختلف الأنساق الفكرية والصروح الفلسفية المختلفة، إذ لا ينفك يتوسل بها في جميع أعماله. حيث لا طه أن الساحة الثقافية العربية المعاصرة، بالرغم مما تعج به من نقاد ومفكرين إلا أنها تعاني فقرا منطويا مدقعا"⁽⁵⁾ فلا سبيل في تحصيل ثقافة الحوار والنقد إلا "بتحصيل تكوين منطوي خاص"⁽⁶⁾ لما له من أهمية كبرى في تحصين العلوم، لذلك قرر طه أن الراضين له، "يوجدون خارج زمانهم الفكري بقرون عدة، ... وكم من علم لم يجد طريقه إلى الإنتاج إلا بفضل العدة المنطوية وهل هناك معرفة لا تتوسل بالمنطق، تأسيسا وترتيا وتبليغا..."⁽⁷⁾

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ص ص 62 - 63.

(3) المصدر نفسه، ص 55.

(4) المصدر نفسه، ص ص 61 - 62.

(5) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 298.

(6) المصدر نفسه، ص 299.

(7) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ويرى طه أن المواقف التي تناهض المنطق أو التي تسيء استعماله، وتخرج به عن مقتضيات التداول العربي الإسلامي، تدل على عدم تبصر أصحابها لطبيعة هذا العلم ومناهجه، ولا تعلق له أصلا بصحة العقيدة أو فسادها. فطه يؤكد على الأهمية الوظيفية لهذه الأداة، كونها تمدنا بأجهزة للتحليل والتركيب، إضافة إلى وجوب استخدامه في بيان مقاصد الشرع، ذلك حسب منظوره أن الأدوات المنطقية لا تعدلها أدوات أخرى في ضبطها ودقتها، فاستخدامها في معرفة مضامين النصوص الشرعية، تمكن الدارس الوقوف على حقائق، قد لا تتأتى بغيرها من الأدوات، متى كان الذي يستخدمها يهتدي بهدي الشرع⁽¹⁾.

يعرف طه المنطق انطلاقا من التعريف المألوف، كونه جملة القوانين التي يجب مراعاتها في التفكير الصحيح، بقوله: "معناه بكل بساطة أن كل شيء تفكر فيه أو تعبر عنه تحتاج فيه إلى طريقة التي يتم بها هذا التفكير أو هذا التعبير، وهذه الطريقة لها قوانين تضبطها حتى إذا توسل بها المتوسل، جاء تفكيره أو تعبيره مستقيما. وإذا خرج عنها، جاء معوجا، بحيث يكون تعلمها فرض عين لا فرض كفاية، حتى يكون العقل سليما ومصيبا، وإلا فلا سلامة في العقل ولا إصابة، وهذه الطريقة في التفكير والتعبير هي بالذات ما ندعوه بالمنطق"⁽²⁾.

وعليه لا يمكن القدح في أهمية المنطق، فهو يعد مدخلا ضروريا لكل ممارسة فكرية وفلسفية، والنقد الذي يوجه إلى المنطق الأرسطي لا يعني رفضه، بل تجديده وتطويره، فابن تيمية كان منطقيًا مجددًا، نازع كثير من الأصول المقررة في منطق أرسطو، واجتهد في وضع منطق جديد أقرب إلى التداول اليومي (الواقع)، أقرب منه إلى اللغة الفلسفية المجردة ويعيب طه عدم تثمين رجال الفكر الإسلامي - سواء كانوا من المناصرين له أو خصومه - للمنطق التيمي، فعطاءه في المنطق كان أكثر تجديدا من كل عطاءات المناطق الذين سبقوه من أمثال ابن سينا والفارابي، كونهم تمسكوا بأصول منطق معلمهم الأول أرسطو.⁽³⁾

1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 62.

2) المصدر نفسه ص 63.

3) المصدر نفسه، ص 66.

كما يرى طه، أن الغزالي أبدع أيما إبداع في تقريب المنطق إلى الثقافة الإسلامية على مقتضى المحدد العقدي، وأسهه على أسين هما: التأسيس القرآني للمنطق، والتأسيس الفقهي للمنطق. فالتأسيس القرآني يتمثل من خلال استعماله لألفاظ دينية تترادف معنى المنطق وهي: الميزان، والبيان، والقسطاس، والمعيار... كقوله تعالى {وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ. وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ} (1). والتأسيس الفقهي يتجلى في إدخال الغزالي المنطق إلى علم أصول الفقه، وجعل النماذج التفسيرية النظرية الفقهية في دائرة العقلية. فضلا عن استبدال المصطلحات المنطقية بالمصطلحات الفقهية والأصولية مثل استبدال التصور بالمعرفة، واستبدال لفظ الكل بلفظ العام... وهكذا كان التقريب العقدي عند الغزالي، حيث يقول طه: "قد صرف عنه التجريد الذي دخل عليه بسبب انحصار فائدته في مجال العقل النظري، هذا الانحصار الذي لا يطلب إلا منفعة العاجل والذي يجعل المنطقي يبدو وكأنه صاحب بدعة لا يقبل عمله" (2)

1-2-2- التأسيس للمنطق الحديث في الجامعة المغربية: اقترن اسم طه بالمنطق وفلسفته ومناهجه - حتى لقب بأبي المنطق في المغرب - وذلك لمبررات ثلاث: أولا ممارسته له تدريسا، وثانيا تعاطي البحث والتأليف في هذه المادة، وثالثا: إبداع كتابة فلسفية متميزة.

أ - في الممارسة والتدريس:

إن الفضل يعود إلى طه في إحداث منعطف جديد في تدريس مادة المنطق، وما بذله من جهود في تأسيس المنطق الحديث وترسيخه في الجامعة المغربية، وذلك بنقلها من المنطق القديم إلى المنطق الحديث، ففي مقدمة كتابه اللسان والميزان والتكوثر العقلي، كشف طه عن وضعية تدريسه في الجامعة المغربية مع مطلع السبعينات من القرن العشرين، فأثر عودته من رحلته الدراسية - فرنسا -، والتحاقه بهيأة التدريس سنة 1970، كان مؤرخ الفلسفة

(1) سورة الرحمن، الآيات 5 - 6 - 7.

(2) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط4، 2012 ص350.

نجيب بلدي، قد تولى تدريس هذه المادة، وكانت دروسه عبارة عن حصة واحدة يقرأ فيها كتاب من كتب المنطق التقليدية، لاسيما معيار العلم للغزالي⁽¹⁾.

وإحساسا بضرورة النهوض بالفكر، والرغبة في إصلاح التعليم الفلسفي في المغرب استشعر طه مسؤولية إخراج التدريس المنطقي بالجامعة من صورته التقليدية إلى صورته الحديثة والموسعة، فأحدث بذلك منعطفا جديدا في تدريسه، لا تزال آثاره سارية داخل الجامعة المغربية، حيث ارتبط باسمه، وأساتذة المنطق اليوم بالجامعة من طلبته.

هذا وقد وجد طه في عملية تحديث المنطق وتوسيع شعبه، معارضة من أولئك الذين يجعلون المنطق ابن النزعة الوصفية، كما وجد، معارضة من فئة المسيحيين والمتمركسين آنذاك، والذين كانوا يطالبون تدريس مادة المنطق الجدلي مكان المنطق الرمزي، وحينئذ وجد نفسه أمام عقبتين: "إصرار بعض الزملاء على الاكتفاء بالمنطق الأرسطي، ومناداة الطلبة بالاختصار على المنطق الجدلي"⁽²⁾ هذا الصراع، عبر عنه الباحث المغربي إبراهيم مشروح بقوله: "وليس يخفى على من تعقب تاريخ الحركات الفكرية في النصف الثاني من القرن الماضي، أن الصراع الرئيسي ظل كامنا في تدافع الأيديولوجيات... بل وتحولت الأشعار إلى رجم، للخيبة الكبرى، وقد كانت النكسة منعطفا جارفا وقويا تقوت فيه الماركسية، فتم تبنيها من قبل كبار المفكرين، حتى سعى البعض إلى تكييف فكره مجارة لها، كما حصل مع عبد الله العروي، الذي دعا إلى ماركسية أطلق عليها "الماركسية الموضوعية" وأما طه فكان بعد عودته من أوروبا، متشعبا بقناعة مفادها أنه يلزم التمكن من ناصية المنهج واعتماده لمداداة أعطاب الفكر عند مقلدة العصر، الذين استلذوا التفلسف على طريقة غيرهم."⁽³⁾

كان لطه الفضل في تطوير المنطق في مظاهر مختلفة:

1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 13.

2) المصدر نفسه، ص 14.

3) رضوان مرحوم، مسارات طه عبد الرحمن الذي عرض فيه الكاتب - أحد تلامذته - مشروعه، انطلاقا من الحوارات التي أجراها طه على قناة الجزيرة الفضائية، وهي في طريقها نحو النشر. نقلا عن كتاب إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص ص 35-36.

- استبدال دروس المنطق القديم بدروس في المنطق الحديث مع انفتاح على المناهج المنطقية والمناهج الرياضية، ثمنا المرجعية الأرسطية والرواقية، حيث يقول: "أولا: إنني استبدلت بدروس المنطق القديم دروسا في المنطق دروسا في المنطق الحديث، وهو عبارة عن لغة رمزية حسابية تأخذ بالمناهج الرياضية، وتبلغ درجة في التدقيق والتجريد تفوق الرياضيات نفسها، مع استيعابها لما صح من قوانين المنطق الأرسطي في باب البنيات الحملية أو "منطق التصورات" أو "منطق المفاهيم"، وما صح من قوانين المنطق الرياضي في باب البنيات القسوية"⁽¹⁾.

- تعريب كثير من مصطلحات ومفاهيم المنطق الرياضي، بصورة تجعلها قريبة ومألوفة إلى الناطق العربي وفهمه، حيث يقول "ثانيا: توليت تعريب كثير من المصطلحات ومفاهيم هذا المنطق الرياضي، سواء باقتباسها مباشرة من التراث الإسلامي العربي أم باستلهاً مسالك هذا التراث في التعريب، بحيث تأتي مقابلاتي العربية، على حداتها وجدة مضامينها، وكأنها مألوفة للناطق العربي، إذ تكون سلسلة على لسانه وقريبة من فهمه"⁽²⁾

- كفاحه المستميت من أجل الزيادة في الحصص المخصصة للمنطق وتوسيع نطاقه، حيث يقول: "ثالثا: أني ناضلت كثيرا من اجل نصاب مادة المنطق ونطاقها، أدت جهودي المتواصلة إلى الزيادة في حصص المنطق، وأما على مستوى النطاق، فقد أصبح تدريس هذه المادة يتناول المواضيع الثلاثة: "مناهج المنطق" و"تاريخ المنطق" و"فلسفة المنطق" كما صار يتجاوز شعبة الفلسفة إلى شعب أخرى مثل شعبة اللغة العربية وآدابها"⁽³⁾.

لقد ظلت جهود طه الفكرية، لا تقتر ولا تكل بجامعة محمد الخامس بالرباط في النهوض بهذه المادة، إلى أن غادرها في إطار ما سمي بالمغادرة الطوعية، وذلك عام 2005م.

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 57.

(2) المصدر نفسه، ص 57-58.

(3) المصدر نفسه، ص 58.

تعاطي البحث والتأليف في المنطق: تناول طه خارج موضوع أطروحة الدكتوراه مسألة استخدام أدوات المنطق الحديث في دراسة الظواهر اللغوية، كما ألف في العلاقة بين الموضوعين مؤلفات شهيرة، حيث يصرح قائلاً: ألفت كتابين: المنطق والنحو الصوري* الذي يتناول العلاقات بين المنطق واللسانيات، وفي أصول الحوار وتجديد علم الكلام الذي جئت فيه بصياغة منطقية رمزية لمنهج المناظرة عند المسلمين، بالإضافة إلى مقالات متعددة إحداهما "السببية عند الغزالي من وجهة نظرية العوالم الممكنة" (مجلة المناظرة العدد الأول والثاني) وفيها ادحض طه دعاوى الشائعة حول مفهوم السببية عند الغزالي بفضل تحليل منطقي دقيق ومستفيض لهذا الإشكال.⁽¹⁾

إبداع الكتابة المنطقية في الكتابة الفلسفية: إن شعور طه المتزايد بالدقة في المناهج المنطقية، كان بمثابة الدافع إلى إبداع الكتابة في الكتابة الفلسفية، وذلك نظراً لما شهده المنطق من التطور الهائل في العالم العربي منذ مطلع القرن العشرين، من حيث اتساع مجاله، وتشعب مباحثه، وتزايد الدقة في مناهجه. هذا إلى جانب، ما شهده المنطق من صلات بالمعارف الأخرى، والتي ازدادت رسوخاً واتساعاً، خاصة بالفلسفيات واللسانيات والرياضيات والتراثيات، تقرر لديهِ تجديد الصلات بين المنطق والأصوليات، فسلك مسلكاً معاكساً لطريق الغزالي، حيث جعل علم الأصول جزءاً من علم المنطق، وبدل التأليف

* تضمن كتاب المنطق والنحو الصوري، ثلاثة أبحاث تتناول موضوعاً واحداً يتعلق بتطبيق الوسائل الصورية والرياضية في معالجة الظواهر النحوية. في البحث الأول، يعطي طه نماذج على صياغة المنطق للتعبير اللغوية، وعن استفادة اللسانيين والمناطق من أساليب المنطق، في وضع أنحاء دقيقة للسان، وتأويلات له بنفس الدقة، مع بيان حدود هذه التأويلات وتلك الأنحاء. وفي البحث الثاني، يتناول الأنحاء الصورية، وخصائص وأصناف اللغات الصورية التي تنشأ عنها، وتطبيق النتائج المتوصل إليها في هذا المجال على الألسن الطبيعية. أما البحث الثالث، فهو تنمّة للذي سبقه، ويختص بالتعريف بنحو صوري جديد، وهو النحو المقولي الذي يستند في بنائه على مقولات أصلية، تستق منها أخرى - وعلى طريقة حسابية - في وصف العبارات اللغوية. ليخلص طه في نهاية طرحه، أن "النحو المقولي" تعترضه صعوبات جمة، خاصة بالنسبة للألسن التي تتوفر على نسق صرفي متطور ومعقد مثل اللغة العربية، وهو ما يدعو إلى إدخال عدد كبير من المقولات وتعقيدها غاية التعقيد في هذا المجال.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 58.

المدرسي، وتقدير ما تقرر في لغات أخرى، أثر طه على حد تعبير قوله: "الكتابة المنطقية الاجتهادية، أو قل شئت الإبداعية".⁽¹⁾

سعى طه في مشروعه الفكري والفلسفي إلى إبداع كتابة منطقية، لم يسبق إليها من قبل في مجالات التأليف المنطقي في العالم الإسلامي، باقتداره الاستشكال وإبداع الحجج بأشكال مختلفة، وداخل صور لا حصر لها في آليات إنتاج الأطروحات الفكرية التي يعرضها. فقد ذهب طه إلى "ابتداء طريق في الكتابة الفلسفية يخرج عن الطريق الذي يتبعه فيها الكتاب المعاصرون، إحياء لتقليد علمي عربي أصيل، وهو العناية بـ"علوم الآلة" أو "علوم الأوائل" في مقابل "علوم المقاصد" أو "علوم الغايات".

إن غاية طه من ربط هذه الكتابة بالآلة المنطقية هو إخراج الكتابة الفلسفية العربية من المنزلق التاريخي الساذج الذي انحدرت إليه، وحتى تستعيد خصوصيتها، نهوضاً بالتقليد الفلسفي العربي الأصيل الذي وضع أسسه فلاسفة الإسلام. ذلك لأنه لاحظ الكتابة الفلسفية العربية الحديثة، طغى عليها الاهتمام بالوقائع التاريخية والأحداث السياسية والظواهر الاجتماعية، ولذلك لم يرض طه بهذا الطريق في الكتابة، لهذا سعى جاهداً أن يخرجها منه لينقلها إلى الطريق الذي يؤدي إلى بث روح التفلسف الصحيح فيها، وبذلك راح يؤسس لكتابة فلسفية تزوج فيها الفلسفة بالمنطق باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها، ذلك لأن المنطق هو القوام المنهجي للفلسفة⁽²⁾.

لقد رأى طه أن الآفة الخطابية التي وقع فيها معظم المقلدة من المتفلسفة العرب، هو الفصل بين الفلسفة والمنطق، النابع من التصور الخاطئ للمنطق، وكأن الفلسفة تصح بغير منطق يضبطها، وبغير منهج يوجهها، في صياغة المفاهيم والمصطلحات، وطرح الاستشكالات وبناء الاستدلالات. هذا الفصل - حسب نظر طه - مرده إلى قلة الزاد المعرفي المفكرين العرب حول آلية المنطق، وقصور نظرهم "على المضامين الفكرية لمفاهيم الحداثة

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط4، 2009، ص 16.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 17 - 18.

وأحكامها، دون الأصول المنطقية التي انبنت عليها، ولا الوسائل المنهجية التي استعملت في تبليغها، فينقلون هذه المفاهيم والأحكام، تقليدا لغيرهم"⁽¹⁾.

هذا ونجد طه قد صنف كتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" الذي صدر سنة 1998، ضمن خانة التأليف المنطقي الاجتهادي، حيث يحدثنا عن طبيعته ومدى أصالته قائلا: "جمعت في هذا الكتاب أبحاثا منطقية لسانية تدخل في باب التأليف الاجتهادي (...). بما لا نكون معه مقلدين ولا ناقلين ولا شارحين، بين اختراع لمفاهيم، وتوليد لمصطلحات وبيان لفروق، وإنشاء لدعاوى، وصوغ لمبادئ ووضع لقواعد وتدلليل على مسائل واستخلاص لنتائج وتصحيح لآراء، وإيراد لشبهه، وقس على ذلك نظائره"⁽²⁾.

لقد استجمع طه شرائط الاجتهاد، فأقام تأليفه الاجتهادي على ثلاثة أركان هي: ركن الاستشكالات وما تثيره من أسئلة حقيقية. وركن الاستدلالات المنطقية. وركن الصياغات ذات القوة البيانية.

لقد أرسى طه في كتابه الشهير فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل أسس تأثيل المفهوم الفلسفي، حيث حدد في الفصل الأول أركانه، وفي الفصل الثاني حدد نظم بناء آلياته، وفي الفصل الثالث، قدم نماذج تطبيقية، تجسد كيفية تأثيل الفيلسوف لصناعة مفاهيمه، ومحددا في خاتمته غايتين عمليتين: الأولى، وتتمثل في إقدار المتفلسف العربي أن يدرك الكيفية التي ينشئ بها الفيلسوف أجهزته المفاهيمية. والثانية، وتتمثل في إقدار المتفلسف العربي على بناء مفاهيمه الخاصة دون اللجوء إلى تقليد الغير.

إن ما يجلب انتباه القارئ والدارس لكتبه، هو البناء المنهجي لكتبه، حيث الدقة في تحديد وطرح موضوعاته، ووضع التصميم المحكم له، وإظهار السؤال الخاص به، بعد استيعاب كل ما تقرر فيه، والجرأة العلمية في طرحه بطرق استدلالية، والأداء البياني الجمالي المناسب، وهي من الأمور التي تمنح لكتبه قيمة فنية عالية، قل نظيرها عند غيره.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 36.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 18.

إن اليقظة الدينية العربية التي دخل فيها العالم الإسلامي، والتي يعول عليها في مواجهة مفاصد الأمة والنهوض بها، تبقى ناقصة، طالما أنها تفتقر إلى ما جد من مناهج عقلية ومعايير علمية، هياً طه لهذه القضية الشائكة السند الفكري، في صورة تأطير منهجي محكم وتنظير علمي منتج، وتبصير فلسفي مؤسس، حيث تمتزج في هذه الصورة الثلاثية: السياسة والعقل والتصوف في سبيكة واحدة. ولذلك يقول طه في مقدمة كتابه العمل الديني وتجديد العقل: "وأعلم أن هذه اليقظة العقديّة على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، لا بتبصير فلسفي مؤسس"⁽¹⁾. و"لا سبيل إلى حصول التجدد في اليقظة الإسلامية بغير التوسل في تأطير وتنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة، بأحدث وأقوى المناهج العقلية، وأقدرها على مدنا بأسباب الإنتاج الفكري"⁽²⁾ وبذلك فالإبداع الفلسفي والفكري الطهائي لا يكون بالاستعانة بمناهج الفكر الغربي وتقليدها، بقدر ما يكون منبعه الأساس التوسل بالمناهج العقلية الأصيلة في جميع الحقول المعرفية.

كما نجد طه، قد بنى كتابه العمل الديني وتجديد العقل بناءً منطقيًا، حدده وفق ثلاثة أبواب: باب العقل المجرد وحدوده، وباب العقل المسدد وآفاته، وباب العقل المؤيد وكمالاته. ولكل باب فصول ثلاث، ووضع في كتابه الفلسفة الإسلامية للسلوك، وقدم نموذجًا للكتابة الفلسفية المنطقية منذ نهاية الثمانينات، ولا غرابة أن يعد طه كتابه هذا من أقوى الكتب تقيدًا بشروط التنسيق المنطقي. وقراءتنا لهذا الكتاب يتبين لنا مدى علاقة المنطق بالفلسفة، ومدى ارتباط التفكير المنهجي في أدق ما يستشكله العقل، في الاشتغال الفلسفي الطهائي.

إن اهتمام طه بالتأطير المنهجي المحكم، والتنظير العلمي المنتج، والتبصير الفلسفي المؤسس، في هذه الكتب السالفة الذكر، ليس له من غاية إلا الاجتهاد، ولا يرضى لنفسه

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 9.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 10.

بديلا عن الإبداع والاستقلال، ولا هدف له غير الخروج إلى الناس بكل جديد، تنتظم به حركة الفكر، ويصحح به مساره في عالم المعرفة، ويستعيد به الإسلام قوته وعزته، والإيمان روحه وعنفوانه. ولذلك يعبر في أحد كتبه قائلا: "وإنما كان كل همنا أن نبني معرفة نافعة ونأتي عملا صالحا، والمعرفة الصالحة عندنا ما أتت بجديد يثري العقل ويزيد في العلم والعمل الصالح عندنا ما فتح طريقا يفيد الغير والآجل، كما يفيد الذات والعاجل".⁽¹⁾

1-2-3- مسوغات الاهتمام بالدراسات المنطقية:

ولعل مسوغ اهتمام وتخصص طه في المنطق، مرده إلى سببين رئيسيين:

السبب الأول: ويتمثل في إبطال خصوم العقيدة، حيث يقول: "أقبلنا على تحصيل المناهج العلمية في أصولها المنطقية وآلياتها الإجرائية حتى تكونت لدينا القدرة على انتهاج طرق في البناء والترتيب تستوفي الشروط النظرية المطلوبة وصار عندنا النهوض بإبطال أدلة خصوم العقيدة أمرا يسيرا هينا، وتولد عندنا نتيجة التجربة وجانب التعقل في ممارستنا الخلقية والعلمية فكر ديني متكامل ومتجدد"⁽²⁾

السبب الثاني: الافتقار إلى ما جد من مناهج عقلية ومعايير علمية، حيث يقول: "وأعلم أيضا أن هذه "اليقظة العقديّة"، على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتتظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس".⁽³⁾

ويبرر طه ما حدث في تاريخ الإسلام من محاربة حادة لهذا العلم لسببين:

الأول: يتمثل في اعتقادهم أن بعض قضايا المنطق الأرسطي جاءت مخالفة لضوابط المجال التداولي الإسلامي العربي من لغة وعقيدة ومعرفة⁽⁴⁾ لافتقار الممارسة المنطقية في

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 406.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 11.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁴⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 314.

أول اعتمادها إلى ما سماه آليات التقريب التداولي، إذ المجال التداولي الإسلامي، لا يقبل الصفة التجريدية التي اتصف بها المنطق وعلم الأخلاق اليونانيان، ويعتبر طه "أن المنطق لا يشتغل بترتيب قوانين العقل إلا بالقدر الذي تشتغل الأخلاق بترتيب قواعد العمل"⁽¹⁾

الثاني: ويتمثل في هيمنة آفة التقليد في الفكر الإسلامي عموماً والفلسفة المغربية على وجه الخصوص، إذ من الواضح أن اليقظة الفلسفية المغربية، قد وقعت في آفة التقليد حتى أضحت حداثة فلسفية جامدة لا إبداع فيها، ومبرر ذلك الاندماج الكلي لمتفلسفة العرب في ما قرره الغير في التفلسف، فهم يخوضون فيما يخوض فيه غيرهم، ويفتعلون أسئلة غيرهم، ولم يستطيعوا مساءلة مناهج تفلسف أهل الغرب، ونقدها على مقتضيات ثقافتهم حيث يقول طه عن هذا التقليد: "فما زال المتفلسف العربي لا يجرؤ إلى حد الآن أن يضيف إلى المفاهيم الفلسفية التي يصنعها غيره، مفاهيم يصنعها من عنده"⁽²⁾ فلا يمكن أن نقر بوجود أي تجديد في القول ولا إبداع في الأفكار والآراء والنظريات، حيث يقول: "أما ترى المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذلك شيئاً يكون من إنشائه، لا من إنشاء غيره ولا هو على العكس من ذلك، يكاد ينقص منه شيئاً يعزى إلى تصرف لا إلى تصرف غيره (...). انظر كيف أن المتفلسفة العرب يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك...، سواء أصاب في ذلك أم اخطأ؟"⁽³⁾

يمكن أن نعتبر طه - كما وصفه أحد الباحثين - بأنه "تغريدة خارج السرب" لأنه لم يجار المنهجية المنقولة المعتمدة في البحث التراثي، كما رفض محاكاة الحدائث الغربية. حيث ظهر بخطاب فريد شكلاً ومضموناً، من حيث الشكل لاعتماده الكتابة التدليلية والبرهانية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 311.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، روح الحدائث المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت ط3، 2013، ص 77.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت ط3، 2008، ص ص 11 - 12.

والتي أسبغ عليها حلة منطقية، ببناء أطروحاته على قاعدة الإحكام المنطقي. ومن حيث المضمون، لاعتماده طريقة في النظر "تخاصم التقليد سواء أكان سلفيا أو حداثيا".⁽¹⁾ إذن من خلال المقاربة، لهذا المنعطف يمكن تحديد جملة من الأهداف التي يتغياها طه باهتمامه بتجديد صناعة المنطق، نذكر منها:

- ترسيخ الروح المنهجية في العقل العربي الحديث، عن طريق العناية بعلوم الآلة.
- الإسهام في تأسيس لكتابة فلسفية عربية حديثة قوامها المنطق، وإخراجها من تاريخيتها.
- تجديد المعرفة بالآليات المنطقية الصحيحة في كل الحقول المعرفية، "حتى لا ترسل الأحكام على عواهنها... وحتى لا يتطرق القلق في مفاهيمنا... ولا الفساد إلى استنتاجاتنا".⁽²⁾
- الاقتدار على فهم التراث الفلسفي لمفكري الإسلام، والدخول إلى معارف مختلفة، فطه يعد الوحيد الذي دخل التراث من البوابة الفلسفية، أي من فلسفة اللغة والمنطق، في حين دخله الجابري من زاوية التاريخ الثقافي، ومحمد أركون من منظور الدراسات الاستشراقية الإسلامية، وناصر حامد أبو زيد من باب البلاغة.⁽³⁾

2- تجديد العقل والاشتغال بقراءة التراث:

2-1- تجديد العقل:

يعد موضوع العقل من بين الموضوعات الفلسفية التي عني بها الفكر الفلسفي عموما، والعربي منه خصوصا. وقد دأبت الممارسة الفلسفية العربية التمييز بين نوعين من العقل: العقل النظري ويبحث في حقائق الأشياء وماهيتها، وعللها وأسبابها الكلية. والعقل العملي، وينظر في طرق اكتساب الإنسان الفضيلة حتى يصير صالحا وسعيدا. فضلا عن ذلك قد جعلوا من العقل النظري أعلى وأشرف مرتبة من العقل العملي، وقد انتقل هذا التمييز

⁽¹⁾ رضوان مرحوم، مسارات طه عبد الرحمن، نقلا عن إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروع الفكر، مرجع سابق، ص 36.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 18

⁽³⁾ السيد عبد الله ولد أباه، سؤال الأخلاق عند طه عبد الرحمن، محاضرة على اليوتيوب <https://www.youtube.com/>

إلى الفلاسفة المسلمين، ومقتضى هذا التقسيم أن العقل النظري لا يمكن أن يكون موضوعا للعقل العملي، أو قل النظر الأخلاقي، بينما العقل العملي، يمكن أن يكون موضوعا له.

إن مفهوم العقل عند طه الرحمن، يتخذ معنى مخالفا للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية الحديثة، المتأثرة بنظرية العقل عند فلاسفة اليونان، والتي تجعل من العقل جوهرًا أو ذاتًا قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستند إليها في تحصيل المعرفة، فأرسطو يعرفه بأنه "قوة إلهية أو أكثر ما فينا من الوهية، له المحل الأول بين قوانا يتعقل الأمور الجميلة الإلهية وتعقله هو السعادة القصوى"⁽¹⁾ كما نجده يعرفه أيضا في كتابه البرهان "قوة النفس التي منها يحصل الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة، الضرورية بالفطرة والطبع، أو تحصل له المعرفة الأولى بالمقدمات التي هي مبادئ العلوم النظرية"⁽²⁾.

ويقصد بالمقدمات الكلية الصادقة، مبادئ العقل الأولية التي فطر عليها العقل، من مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع، ومبدأ السببية، والتي يسير وفقها التفكير، وتنظم المعرفة وتضمن الصدق والتماسك المنطقي في الأحكام.

إن الثقافة الإسلامية، كما يرى طه، قد تأثرت أيما تأثر بالتصور الجوهري للعقل في المجال الغربي، دون أن تراعي في ذلك خصوصيات مجالها التداولي، فكان تعريفها له مقلدا. حيث نجد ابن سينا نموذجًا على ذلك، إذ يعرف العقل "هو جوهر مجرد عن المادة بالذات وبالعلقة العقلية ومن كل جهة"⁽³⁾ ولذلك اعترض طه على فكرة الصفة الجوهريّة أو الذاتية للعقل، لأن ذلك يجعله منفصلا، عن صفات أخرى للعقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان، كالعقل والتجربة. إذ لا جدوى من بناء انساق فكرية نظرية للعقل، إنما المهم هو التحقق من قدرتها على الإسهام في بلورة كينونة إنسانية عاملة ومبدعة، وبذلك نكون أمام

⁽¹⁾ يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف مصر، د ط، 1964، ص 1.

⁽²⁾ عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، مصر، ط 5، 1984، ص 80.

⁽³⁾ ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، تحقيق احمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د ط، 1952 ص 112.

التعريف الطهائي للعقل، إزاء تطبيق عملي للمجال التداولي، الذي يحتل فيه العمل أو الوصل بين القول والفعل بؤرة مركزية.

إن التصور البديل الذي قدمه طه للتصور الجوهري للعقل السائد في المجال الثقافي الغربي، والذي يمكن التسليم به في المجال التداولي العربي الإسلامي، هو التصور الذي يؤكد على مصطلح أو صفة الفعل، فالعقل يعد فعلا إدراكيا محله وأداته القلب، وهو لا يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالقيم الأخلاقية، فيتحدد تبعا لهذا أن التخلق مقابل للعقل.

فالعقل باعتباره فعلا من أفعال القلب، يجعله يلبس اللباس القيمي والأخلاقي، نظرا لأن القلب هو معين القيم الخلقية والمعاني الروحية في الإنسان، وإذا صح هذا صح أيضا أن الفعل العقلي لا يكون مجرد فعل خلقي، وإنما يشكل المثال النموذجي لغيره من الأفعال لأنه أكثر تغلغلا منها في الخلقية التي تبعث أصلا من القلب⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس تكون الأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان، من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تنسب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى مفاضلة بين نوعين من العقلانية: العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهي التي يشترك فيها الإنسان مع غيره، كالحَيوان. والعقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي تخص الإنسان دون سواه، أي هويته.

ومحصلة هذا التقسيم هو أن مفهوم العقل والعقلانية يعبران، عن قمة التداخل بين المعرفة والأخلاق" فالأخلاقية ينبغي أن تتجلى في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلا في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية حتى أنه لا فرق بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد⁽²⁾ فالأخلاقية في نظر طه تمثل

¹ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت، ط2، 2012، ص ص83-84.

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت، ط5، 2013، ص 14.

الصفة الجوهرية المحددة للماهية الإنسانية، وليس العقلانية، كما كان سائدا في التصور الغربي، الأمر الذي جعله يلقب بفيلسوف الأخلاق، دون منازع، ففكره بالأساس أخلاقي وكل اجتهاداته تحوم حول فكرة الأخلاق، فالمجال التداولي الإسلامي يجمع بين خاصيتي القول والعمل، ولا قيمة لقول ليس وراءه عمل يزرع في النفس خلقا.

إن العمل هو الذي يخصب الممارسة العقلية، ويفتح للعقل آفاقا إدراكية جديدة، والتي لا يصل إليها صاحب النظر المجرد، فمن صفاته، نجد صفة التكوثر العقلي، وهي ميزة جديدة في الممارسة الفلسفية الإسلامية. فلما كان العقل وفق المجال التداولي الإسلامي ليس جوهرًا قائمًا في النفس، وإنما هو فعل إدراكي قلبي، وعلى هذا الأساس يصبح العقل "لا يقيم على حال، بل يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع"¹ أي يتميز بالتعدد والاختلاف.

إن طه في تعريفه لمفهوم العقل، يستحضر محددتين رئيسيتين هما: الأول: ضرورة مراعاة ما به قوام هذا المجال التداولي، والثاني: الانطلاق من قاعدة لغوية أصيلة، بحيث ترتبط الدلالة الاصطلاحية للعقل بالحمولة اللغوية للمفهوم.

وبناء على ذلك جاءت نظرة طه مناهضة لواحدية العقل، السائدة منذ فجر الفلسفة اليونانية، فديكارت اعتبره عدل الأشياء قسمة بين جميع الناس، وتصور أن مبادئه فطرية سابقة من حيث الوجود، وسبب هذا التصور، هو اعتبار العقل، جوهرًا قائمًا في النفس واعتقادهم أن الجوهر شيء ثابت، لا يجري ما يجري على الأعراض من الأوصاف من التغير والتحول... وهو تصور أدى إلى ترسيخ فكرة كونية العقل، التي تعتبر أن مبادئ العقل كونية لا خصوصية فيها، أي لا تختلف من فرد إلى فرد أو من جماعة إلى جماعة ولقد سار على منوال هذا التصور الكثير من النظار والمفكرين المسلمين من الأقدمين مثل ابن رشد، ومن المحدثين مثل محمد أركون وعبد الله العروي و الطيب التيزني وغيرهم. وانطلاقًا من هذا النقد ورفضه لفكرة واحدية العقل، أكد على تعددية العقول، حيث وضع

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 21.

مراتب للعقل، وهي متدرجة بدءاً من الأدنى إلى الأعلى وهي على التوالي: العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد*.

ومنه يتضح لنا مظاهر الإبداعية في تجديد العقل عند طه عبد الرحمن، كونه فاعلية وليس جوهرًا ثابتًا ومكتملاً، وفعل إدراكي محله القلب، ومتعدد بتعدد أفعال القلب ذاته ويخضع للنظر والتقويم الأخلاقيين - يتأسس على الأخلاق، أي تابع لها - فهو قد يحسن وقد يقبح كما تحسن وتقبح الأفعال والأوصاف، ويحسن العقل إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقية، ويقبح إذا انحرف به عن المسالك المعرفية المستقيمة وأوقع في المظان والشبهات والشناعات⁽¹⁾.

ورغم أن مقولة إعادة بناء العقل والنظر إليه كفاعلية لا جوهرًا، قد بشرت بها تيارات ما بعد الحداثة والابستمولوجيا المعاصرة، إلا أن المرجعية الصوفية المبنية على المقامات والأحوال هي الأرضية التي شيد عليها طه فكرة تعددية فعالية العقل، وتكوثر خطابه. إن بناء طه لمفهوم العقل، كان على أساس نقده للعقل الغربي، وهو نقد يتكأ إلى معايير الفاعلية، والتقويم، والتكامل، النجوع في الوسائل والنفع في المقاصد. ويعد مؤلفه العمل الديني في صيغته التزكوية بمثابة نقطة الانطلاق في مسار التجديد لمفهوم العقل.

2-2- مرحلة الاشتغال بقراءة التراث:

يعد التراث بحق من أهم الموضوعات التي جلبت انتباه المفكرين العرب، منذ الصدمة الحضارية مع الحملة النابليونية على مصر، حيث راح المفكر العربي يجرب قدراته الذاتية، ويسعى من خلالها، أن يحقق نوعاً من التكافؤ بين الشرق والغرب، ويستمد هويته ومطامحه، محاولاً الاستفادة من التطور العلمي الحاصل في العصر الحديث، في وضع وإنشاء مختلف التصورات والأفكار، التي تضمن له سيرورته وتوازنه في هذا الوجود.

* يتم تفصيل هذه المراتب والتوسع فيها أكثر، عند تحليل وتفكيك هذه المحطة الفكرية في الفصل الرابع، أثناء مقارنة نظرية العقل ضمن مبحث التطبيقات المعرفية للتجربة الفلسفية الطهائية.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 21.

بيد أنه مع مرور السنون، ظل طابع اللاتكافؤ هو السمة البارزة للعلاقات بين الطرفين، فتزداد الوضعية تأزماً، ويزداد الغرب تغلغلاً وهيمنة، وتتعرض هويات الأمم إلى الطمس، وظل الفكر العربي يرنح مكانه، مصارعاً التحولات والتغيرات الجديدة، الأمر الذي دفع العديد من المفكرين والدارسين مع مطلع الستينات من القرن العشرين الى اقتراح الحلول للنهوض بالأمة العربية الإسلامية من جديد، حيث ظهرت مشاريع وقراءات نهضوية عربية متعددة ومختلفة في الفكر العربي الإسلامي، والتي ركزت على التراث والانطلاق منه كقاعدة أولية في عملية تحقيق التغيير الاجتماعي والتنمية الحضارية، وذلك نظراً للأهمية التي يكتسبها التراث في حياة الشعوب، كونه يعد بمثابة الشخصية المحددة للمجتمع، ويعطي هوية الأمة وفكرها، ويشكل ثقافتها ويميزها عن باقي الأمم والدول، وبدونه تتفكك وتضمحل.

لقد ظهرت قراءات ومشاريع متعددة المشارب والمرجعيات المعرفية، في ضوء مذاهب وتيارات فلسفية مختلفة انشطرت إليها ساحة الفكر العربي الإسلامي. حيث اختلفت معها الرهانات التحديثية، واصطنع أصحابها مناهج وتصورات عن التراث، وراكموا أسئلة، فازدادت الأزمة استفحالاً، وازداد الوجدان العربي قلقاً وتفككاً، والوجود الحضاري ارتكاساً، فراح غالبية المفكرين العرب يستعيرون حلول الغرب، فاستفحلت التبعية، وعجزوا عن تمثل أدواته الإجرائية ومناهجه العلمية، فراحوا يستنسخون مناهجه ويسقطونها على التراث الإسلامي كما فعلت القراءات الحداثية مع النص القرآني، ماحين بذلك خصوصياته وواقعهم الثقافي.

ولعل طه عبد الرحمن، يعد أول المفكرين العرب الذين واجهوا مثل هذه القراءات ودخل معها في صدام منهجي وكشف عن حقيقتها العلمية في تاريخ الفكر العربي المعاصر، وذلك من خلال مؤلفه الشهير "تجديد المنهج في تقويم التراث" الصادر عن المركز الثقافي العربي، سنة 1994، والذي جاء رداً عن كتاب الجابري "نحن والتراث". إذ يمكن عد مشروعه من أبرز المشاريع والقراءات المعاصرة التي لها صيتها ووجودها في الفكر العربي المعاصر، حيث قدم قراءة عقلانية وعملية للتراث، تأسست على منهجية

معكوسة لمنهجية الجابري، ساعيا من خلال نظريته أو قراءته التقييمية، تقديم قراءته للنص التراثي، وفق منحى غير مسبوق يأخذ بالنظرة الشمولية والتكاملية إلى التراث وليس بالنظرة التجزيئية والتفاضلية، وبأدوات مأسولة وليس بأدوات منقولة. ولذلك يمكن القول أن أهم ما يميز مشروعه، كما صرح قائلًا: هو "الخروج عن الطريق الذي اتبعه مفكرو الغرب والعرب على السواء في تقويم التراث الإسلامي العربي".⁽¹⁾ ولعل الأسئلة التي تطرح بإلحاح هنا، ما الأسباب الداعية إلى تأليفه؟ وما الأسس التي قام عليها؟ وما الجديد فيه؟

2-2-1 - دواعي إنشاء نظرية جديدة في تقويم التراث:

إن نظرية تقويم التراث في المشروع الطهائي، تحددها جملة من الأسباب، منها ما هو عام (غير مباشر)، ومنها ما هو خاص (مباشر). إن الأسباب العامة، وتتمثل فيما أحدثه الصدام بالحضارة الغربية من انقلاب في القيم، والمفاهيم وما ترتب عليه من جهل في فقه التراث، والتطاول على مضامينه وتقطيع أوصاله وتخطئ أصحابه، وتشويهه عند اغلب منتقديه، بإخضاعه لمناهج وآليات خارجة عن تربته. مما أدى إلى وقوع انقلاب في القيم بين المشتغلين بتقويم التراث، فما كان يجب أن يعظم من معان متأصلة ذهبوا إلى تحقيره من غير تحسر، وما كان يجوز تحقيره من وسائل مقتبسة، ذهبوا إلى تعظيمه من غير تقتر، كما لو أنهم يتنافسون في تثبيت العزائم وتفريق الشمل عند مخاطبيهم"⁽²⁾. الأمر الذي أدى بالدارسين له السير في "مسار معكوس في تقويم التراث"⁽³⁾ فكيف يقوم التراث الإسلامي بأدوات منهجية مستمدة من خارجه؟ وهل لهم القدرة على انتقاد المنقول المفصول عنا واختبار مدى مطابقته لمتطلبات واقع المسلمين؟ كما حدث انقلاب في القيم بين المشتغلين بتقويم التراث، حيث تقلبت المقاصد ونشنت المسالك، وشاع التمويه والتزييف، حتى أضحي ذلك التمويه باطلا مشهورا لا خصيم له.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 144.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 11.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

على ضوء هذا الانحراف القيمي والاعوجاج المنهجي والنأي عن المقاصد، جاء طه بكتابه " تجديد المنهج في تقويم التراث" كرد علمي ومنهجي على هذه الدراسات النقدية للتراث، مفندا أباطيلها وأوهامها، فكان طلب الحق ديدنه، حيث يقول: " لا جرم أننا نكره الخصومة، لكن الباطل اكره إلينا... لا جرم أننا نحب النصر، لكن الحق أحب إلينا"⁽¹⁾.

أما الأسباب الخاصة، وتتمثل في الإحساس بالمسؤولية تجاه السكوت عن الظلم الذي يتعرض له التراث العربي الإسلامي، من طرف النقاد من المتفلسفة العرب المندمجين في تيار الحداثة الغربية المزعومة، لذلك قضى ردحا من الزمن متأملا في انقلاّب القيم بين المشتغلين بتقويم التراث العربي الإسلامي. حيث يقول طه: " وقد أفنينا قسطا من عمرنا نتأمل هذا الانقلاب في القيم بين المشتغلين بتقويم التراث"⁽²⁾ مدركا مقصد هؤلاء المندمجين وهو "إخراج المتلقي العربي من التعلق بالتراث الذي صنعه أمته إلى التعلق بتراث من صنع أمة سواها"⁽³⁾ ذلك لأن " لو فرضنا أن أحدا ترك الاهتمام بتراثه الأصلي، فلا يلزم من ذلك الانقطاع عن كل تراث، بل يلزم منه... أنه سيتجه إلى الاهتمام بتراث غيره، لافتقاره إلى مستند لذاته، فالذي يدعو بإسم الحداثة إلى الكف عن الرجوع إلى التراث، والأخذ بالمعرفة الحديثة كما جاء بها الغرب، فإن دعوته لا تعدو كونها تستبدل مكان الانشغال بالتراث الأصلي الانشغال بتراث أجنبي، ذلك أن المعرفة الحديثة تجد سندها في التراث الغربي وتبقى حاملة لسماته وآثاره"⁽⁴⁾.

وبعد التأمل في هذا الانقلاب في المقاصد والاعوجاج في المسالك، شعر طه بالمسؤولية الأخلاقية التي ترمى على عاتقه، بتقويم هذا الاعوجاج وتصحيح المسار، ووضع

¹ طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت ط3، 2013، ص 16.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 11.

³ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط4، 2010 ص 19.

⁴ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 16.

العربة موضع سكتها، حيث يقول: "وقر في صدرنا أن المسؤولية واقعة علينا في الكشف عن خفي الأوهام وعن دقيق التلبسات التي أنبنى عليها هذا المسار المعكوس في تقويم التراث... وتحقق شعورنا بشغل ذمتنا بواجب التنبيه على ما ظهر فيه من التمويه، فتحررت داعيتنا لوضع هذا الكتاب، حتى لا نسال من الخلق في العاجل ومن الخالق في الآجل، عن صمتنا حيث كان يجب أن نتكلم، وعن تركنا حيث يجب أن نعمل، وحتى لا يقال بأن الحق مطمور لا نصير له"⁽¹⁾ فمشروع طه الفكري عموما و تقويم التراث خاصة قائم على الهدم.

إن الاشتغال بالتراث أصبح ضرورة لا تتعلق بالماضي فحسب، بل متصل بالحاضر ومستشرف للمستقبل، الأمر الذي أدى إلى تكاثر الأعمال التي تتخذ منه موضوعا لمختلف المشاريع الفكرية، والتي يختبر من خلالها أصحابها قوة مختلف الآليات المنهجية والعدة المفاهيمية والاصطلاحية المتسلح بها، وهذا بغية الانتقال من واقع ظالم إلى واقع حالم.

2-2-2- أسباب اعتراض طه على القراءات السابقة للتراث:

لعل من الأسباب التي دفعت طه الاعتراض على مختلف المشاريع الفكرية في تقويم التراث، هو جهل أصحاب المشاريع الاندماجية في الحداثة العالمية المزعومة بحقيقة التراث روحا ومنهجيا، قصور التحقق في معانيه ونقص في معرفة المناهج التي سلطوها عليه. حيث يقول طه: "والحق أن قلة اطلاعهم على معارفه، وضعف استئناسهم بمقاصده، لا ينازع فيهما إلا من هو أقل علما وأضعف أنسا، ولا أدل على ذلك أمرين: قلق عبارتهم ونقص عملهم، أما قلق عبارتهم فينطبق به على ما انشأوا من أقوال لا تستقيم على أصول التبليغ العربي السليم... وأما نقص عملهم فينبئ عنه إتباعهم الشاذ والغريب من الأقوال.."⁽²⁾.

هذا إلى جانب استجلاب المناهج واقتباسها من خارج التراث، تقليدا وجمودا، دون أن يحصل عندهم هضم وتمثل تلك المناهج ولا امتلاك ناصية تقنياتها، فعجزوا عن الاستقلال-

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص16.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص10.

الإبداع الموصول - مما جعل طه ينظر إلى هذه الأعمال النقدية حول التراث الإسلامي على أنها "لا تعدو كونها تمارين يتدرب فيها العربي على استعمال هذه الأدوات المقتبسة"⁽¹⁾ لقد كان اشتغال طه بموضوع التراث، أمرا اضطراريا لا اختياريا، نظرا لما تعرض له التراث الإسلامي من التعسف من طرف رواد الحداثة العربية المندمجين في رحاب الحضارة الغربية، حتى أن بعضهم وصف هذه الظاهرة بمذبحة التراث. حيث يعبر طه عن هذا الأمر قائلا: "لم يكن همي في بداية أبحاثي الأكاديمية الاشتغال بالتراث، لكنني اضطررت إلى الاشتغال بهذا الموضوع عندما رأيت ما في الأبحاث والدراسات التي أنجزت عن التراث من الخروج عن مقتضيات المنطقية والمنهجية في معالجة هذا الموضوع، ولما كانت تلك الدراسات تستند إلى أقل ما يقال فيها بأنها تعسفية لم تتردد في أن تسلط على التراث بعض المقولات الماركسية أو البنيوية أو التفكيكية، وهكذا كان الباحث يتقلب بتقلب الأدوات التي كان يستخدمها الغرب، فيقوم باستنساخها وتطبيقها على التراث"⁽²⁾

إضافة إلى ذلك، نجد القدر والتناول على التراث، ذلك أن أصحاب مشاريع دعاة الانقطاع عن التراث، والعمل على هدمه، قد توسلوا باليات عقلانية أيديولوجية من خارج التراث الإسلامي، واهتموا بالمضامين دون الآليات وبالنظرة الانتقائية التفاضلية التجزيئية، لا التكاملية والتداخلية. فهل يستطيع الإنسان أن ينفصل عن تراثه مطلقا؟ وينقطع عن القيم الإنسانية الخالدة؟ فلا انقطاع عن كل سابق إلا حينما يستنفذ مكامن الإبداع فيه.⁽³⁾ كما أن أصحاب هذه المشاريع، قد اتبعوا الفكرانيات المسيية - الأيديولوجيات - في نقد التراث، وذلك حينما اخضعوا النصوص للقيم التسييسية تحقيقا للتدافع من أجل السلطة*.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 135.

⁽²⁾ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 39.

* الجابري يتعاطى الفلسفة انطلاقا من انتمائه إلى حزب سياسي يساري، فهو يعد من الفلاسفة القلائل الذين جمعوا بين الاشتغال الفلسفي والعمل السياسي، فرغم إعلانه اعتزال العمل السياسي، فإن جل إنتاجه ولد في الفترة التي سبقت اعتزاله أي تلك الكتابات التي تزامنت مع ممارسته للعمل السياسي الحزبي. كما أنه يعد من بين المثقفين العرب الذين اشتغلوا

كما أن نظرهم إلى المضامين التراثية، كان بوسائل مغايرة عن المجال التداولي الإسلامي، فألياتهم منقولة من مجالات متنافرة سماها بالآليات الاستهلاكية، وحصرها في صنفين: آليات عقلانية واليات فكرانية- أيديولوجية- وبذلك عجزوا في الاستقلال عن مناهج غيرهم، ولم يختبروا تلك الآليات الاستهلاكية في أصولها، ولم يخضعوها للنقد حتى تتضح مواقفهم من القضايا التراثية، فهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها.⁽¹⁾ حيث يقول: "فمن يترك نقد أداة لم يتول بنفسه صنعها، لا يبعد أن يكون هذا الترك راجعا إلى عدم التمكن منها، ومن لم يتمكن من الأداة التي يعمل بها، لا يبعد أن يسيء استعمالها"⁽²⁾. ذلك أن المناهج التي يستخدمها الدارسين والنقاد الغربيين على تراثهم المسيحي واليهودي، لا يمكن إسقاطها وتعميم صلاحيتها على التراث العربي الإسلامي، ذلك لأن اختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية واللغوية، يفرض بالضرورة تباين آليات ومناهج الدراسة العلمية للتراث.

وتبرئة لزمة المسؤولية، سعا طه لإيجاد منهجية علمية، تناسب خصوصية التراث نابعة من داخله، لا وافدة خارجه أو مسلطة عليه. حيث يقول: "رغم تقديري لهذه المنهجيات الغربية، ورغم اعتباري للنتائج التي توصلت إليها في تراثها الأصلي، وفائدتها في الوصول إلى نتائج مهمة بالنسبة للدراسات العربية، كنت لا أرى مثل تلك الفائدة بالنسبة لنقلها إلى التراث الإسلامي، فقلت في نفسي لا بد من إيجاد منهجية تناسب خصوصية تراثنا، ولا تكون واردة من خارجه أو مسلطة عليه بتعسف، بل لا بد لهذه المنهجية النقدية أن تتبعث من الداخل، فالمطلوب إذا هو أن تستمد المنهجية التي نقوم بها تراثنا الإسلامي العربي من

بالتقافة والسياسة في آن واحد، إذ تأرجح طوال مسيرته الفلسفية بين التعمق في قضايا التراث العربي والعقل العربي وبين الانخراط في العمل السياسي. وكثيرا ما مال إلى اعتقاد، مفاده أن المثقف الحقيقي، يجب أن يظل دائما "فوق السياسي" أي المثقف هو الذي يوجه السياسي، وأن السياسات التي يبنيتها السياسي، يكون بناءها منبثقا على ما وصل إليه المثقف من التأسيسات النظرية.

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 42.

التراث نفسه"¹) أي فهم التراث بالتراث ذاته،"إن التراث يجب أن يحاكم بأدوات إنتاجه، فلا يمكن أن يحاكم بأدوات إنتاج تراث آخر"²) كما أن أخطر ما في هذه المشاريع، أن أصحابها، قاموا بالفصل بين المعرفة والسلوك، أي العلم المنفك عن العمل، إذ قطعوا الصلة بالشرع بالسلوك وبالعمل، وتقويم التراث يقوم على قطبين: العلم والعمل.

كانت هذه أهم دوافع اشتغال طه بموضوع تقويم التراث- كمرحلة مؤقتة- أملا النهوض به، وانتشاله من الاعوجاج المنهجي والانقلاب القيمي، الذي جاءت به جهود الجابري، التي اكتسبت هالة معرفية ووجودية في الفكر العربي عامة والفكر المغربي خاصة.

2-2-3- مظاهر التجديد في المقاربة الطهائية:

لعل من أبرز مظاهر التجديد الطهائي في مقاربة إشكالية التراث نجد ما يلي:

- الاستناد إلى المجال التداولي الإسلامي روحا ومنهجيا، فالتراث انعكاس لعناصر هذا المجال، الذي يشتمل "اللغة المستعملة، والثوابت العقديّة، وجانب من الممارسة المعرفية"³).
- الانعتاق من أي سلطة فكرية غربية، توجه البحث في التراث، وهذا بغية تحصين الهوية وحمايتها من التشويه أو الطمس، ذلك أن جهود مفكري الغرب- أصحاب المواقع المؤثرة في ثقافة العالم المعاصر-ينشدون ثقافة بلا حدود، لتواكب الاتجاه العولمي السائد في الغرب.
- وضع الآليات الإنتاجية التي رتب قوانينها، وبين خصائصها، فأصبح مشروع هيرما معماريا من المصطلحات والمفاهيم التي تم تشكيلها انطلاقا من تكوينه الروحي والفكري.
- التأسيس لمنهج جديد ومتفرد في دراسة التراث، يتصف بالتكاملية والتداخلية، حيث سعى في نقده للخطابات التجزيئية والتفاضلية في قراءة التراث إلى الكشف عن المظاهر الأساسية التي يتجلى فيها تجزيء التراث، وقد انطلق من دعوى: "أن التقويم الذي يغلب عليه

¹ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 136.

² المصدر نفسه ص 141.

³ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مصدر سابق، ص 39.

الانشغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أُنشئت وبلُغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث".

- الانطلاق في قراءة التراث ينطلق من نظرة وصفت بالشمولية والتكاملية، وبأدوات مألوفة وليس بأدوات منقولة، ومن ثمة رمى أصحاب مشاريع تقويم التراث لهذا العصر بالعقم، حيث كشف تطفلهم وبين قصور قدراتهم الفكرية، خاصة باعتمادهم مناهج خارجية، وتقليدها حذو النعل بالنعل، فهو فيلسوف وجهته كانت التميز والاستقلال والإبداع، وليس المطابقة والتبعية والتقليد. فما يميز مشروعه هو " الخروج عن الطريق الذي اتبعه مفكرو الغرب والعرب على السواء في تقويم التراث الإسلامي العربي"⁽¹⁾

- ابتكار صياغة عربية دقيقة ومشرقة للآليات الإنتاجية، صياغة أعادت للبيان العربي قوته، مما تيسرت معها سبل الإقناع، مبطلا باجتهاداته مفعول مشاريع القراءات الجديدة للتراث، بكشفه عيوب مناهجها، وما يدعيه أصحابها من فتوحات في ميدان الفكر.

- محو وزعزعة كثير من الادعاءات الأفكار، فقد تهاوى بظهور كتبه في مجال التراث بعض الرموز التي بلغت شهرتها بعيدا في عالم التنوير والعقلانية والحدثة.

- محو مسألة القطيعة بين شرق العالم الإسلامي وغربه، بالاحتكام إلى آليات التداخل، إذ قدم رؤية جديدة لمسألة التفاعل بين الثقافات، جاعلا المنقول يتأصل بالتقريب التداولي.

3- مرحلة الاشتغال بالصنعة الفلسفية:

بعد انتهاء طه عبد الرحمن من الاشتغال بالتراث، توجه إلى حقل الفلسفة ذاته، حيث بدأ بمشروعه الكبير "فقه الفلسفة"^{*}، بالإضافة إلى اهتمام آخر، ينصب في نفس الإطار تقريبا، يتمثل في الحق العربي في الاختلاف الفلسفي والفكري. فلعله لا يوجد أكثر ما شغل

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 144.

^{*} عمل طه في كتابه فقه الفلسفة على كسر الأوثان، وإتاحة الفرصة للإنسان المسلم على التأمل والتفلسف، فالكتاب يعد لبنة أولى للوصول إلى هذا المشروع، وربما هذا هو الذي يفسر للقارئ، تخلي طه عنه مؤقتا ومنهجيا عن إكماله، لأنه يعد محطة أولى لإقدار الإنسان المسلم على البناء والتفلسف، حتى يقدم فلسفة إسلامية حقيقية من خلال النظريات الأخلاقية اللاحقة.

طه في مشروعه الفكري والفلسفي، من هم الإبداع الفلسفي العربي، وهذا لدرء آفة التقليد التي ابتلي بها الفكر العربي الإسلامي قديمه وحديثه، والتي حالت دون معانقة فعل الإبداع، الذي عده بمثابة الفريضة الغائبة. حيث لاحظ طه أن السمة الغالبة على الإنتاج الفلسفي المغربي، وقوعه تحت طائلة المنقول الفلسفي، حيث أن المذاهب الفلسفية التي شهدتها هي عينها التي ظهرت في المجتمع الأوربي، حيث يقول في هذا المضمار: "إن المتفلسف المغربي لا يقع في تقليد هذا المنقول فحسب بل وقعت في تقليد التقليد، ذلك انهلا يأخذ هذه المذاهب من أصولها ومصادرها الأصلية في بلدانها الأوربية، بل يعول فيها تعويلا على الأنظار والفهوم التي اختص بها الكتاب الفرنسيون، لا لاختيار مدروس بل لاضطرار معلوم، بحكم قصوره عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسية".⁽¹⁾

فالممتنع لجل الإنتاج العربي، يجده يدور حول نفس الاستشكالات والاستدلالات والمسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء العالمي المزعوم، أي لا يعدو أن يكون تقليدا لمحتويات هذا الفضاء، الذي هو صنعة يهودية، وبذلك فالعربي يتفلسف بما يخدم عدوه المنشر سلطانه في الأرض وهو لا يدري. ولذلك كانت الفلسفة المغربية لا تعدو أن تكون بدورها إلا فلسفة قومية، مبنية على أصول التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية.

هذا الأمر دفع بطه عبد الرحمن إلى إبراز موانع الإبداع، محاولا تحديد شروط تأسيس فلسفة عربية حية، تجسد الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مقدما مثلا تطبيقيا تجلى في إبداعه "فقه الفلسفة"، الذي غايته الرئيسية إقدار الإنسان العربي على التفلسف، والتحرر من أسر الفكر الغربي، هذا الفكر الذي يستشعر الإنسان المسلم أنه دونه، وأنه لا يمتلك القدرات الفكرية في صوغ المفاهيم وبناء الاستدلالات والنصوص، ففقه الفلسفة، يمثل عينة من العينات المجسدة للاختلاف بين فلسفات الأقاليم عموما، والحق العربي في الاختلاف الفلسفي خصوصا.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط2، 2009 ص ص 139 - 140.

3-1- فقه الفلسفة (الموضوع والمنهج والغاية):

ماذا يراد بفقه الفلسفة؟ وما موضوعه؟ وما ماهيته؟ وما الغاية من وجوده؟

أسس طه علما جديدا، يمثل أحد أركان مشروعته الفلسفي، والذي خصه للجواب عن سؤال ما السبيل الذي يوصل إلى الإبداع الفلسفي عربيا، مع وجود التعلق بالترجمة؟ ينطلق طه في مشروعته في مؤلفه فقه الفلسفة (الجزء الأول والثاني) من إدانة صريحة لآفة التقليد التي ابتلي بها الفكر الإسلامي، حيث يراجع قضيتها ويستشكلها في علاقتها بالترجمة لينتهي إلى إخراج سؤال ما الفلسفة من دائرة الفلسفة، وإدخاله ضمن دائرة العلم، فالفلسفة لا يمكن مراجعتها ودراستها إذا كانت موضوعا لنفسها، ما يجعلها تبرر بنفسها علميتها، لقد أصبح موضوعها لعلم خارج عنها، يحيط بها، ولا تحيط به، إذ من المعلوم انه لا يحيط بالشيء إلا من كان خارج عنه، وبذلك لا يحيط بالفلسفة إلا غيرها، وهو بالذات العلم. ولذلك يقترح طه "فقه الفلسفة" كعلم له موضوعه ومنهجه مثله في ذلك مثل العلوم الإنسانية والاجتماعية "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 مقررة"¹.

إن فقه الفلسفة هو علم ينظر في الفلسفة من حيث أنها جملة من الظواهر الخطابية والسلوكية التي تقبل التوصيف والتحليل والتتظير أو التأمل النقدي للفلسفة كموضوع لها بهدف التحرر من التبعية للفلسفة الغربية، والإبداع في إنتاج فلسفة إسلامية عربية معاصرة. لقد سطر طه مشروعته فقه الفلسفة، لغرض تهيئة الأسباب التي توصل إلى استنبات التفلسف الحي في الثقافة العربية، لا استنساخه" لأنه يدل على طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصورات والأحكام الفلسفية، حتى يتبين كيفيات تأثيرها في هذه التصورات وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، منشئا

¹ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط3، 2008 ص ص 14-15.

بذلك تصورات وأحكام تنافس المنقول اليوناني استشكالا واستدلالات... وإذا "وافقت أسبابه أسباب المنقول، جاءت على شاكلته من غير احتذاء، وإن خالفت الأسباب الأسباب، جاءت على خلافه من غير اختلال، فمتى علم المتفلسف العربي، أصبح يمكنه التوسل في إبداع المعرفة الفلسفية والتجديد في أبوابها، فتحيا روح التفلسف في مجاله التداولي بعد أن خمدت فيه قرونا"¹) فطه يرى أن متفلسفة العرب في العصور الحديثة لم يستطيعوا أن يقولوا قولاً فلسفياً لم يقله غيرهم، وأنهم اغتروا بما اعتبروه واجبين: واجب الانخراط في الحداثة العالمية وواجب الاستجابة للشمول الفلسفية فوقعوا في شرك التقليد، لتحرير التفلسف من التقليد اختار طريق العلم فنظر في الفلسفة كما ينظر العالم إلى الظاهرة رسداً ووصفاً وشرحاً.

وفق هذه الرؤية، يضعنا طه أمام تحول جديد في فهم معنى وحقيقة الفلسفة، وصنع لنا بديلاً فكرياً جديداً مغايراً للتصور الشمولي الذي ظل قابلاً في تاريخ الفلسفة، حيث جعل من فقه الفلسفة آلية من آليات طه المعرفية، واحد أعمدة شبكته المفاهيمية، التي يقرأ بها الفلسفة وموضوعاتها المعرفية المتعددة، بل إنه ينظر إلى الفلسفة لا باعتبارها قولاً فحسب بل هي قول مزدوج بالفعل، وخطاب مزدوج بالسلوك، وهو الأمر الذي أغفله مؤرخو الفلسفة - حسب رأيه-، حيث يحكمون على الأقوال دون الأفعال، حتى ظن الظان أن الفلسفة تتألف من أبنية العقل المجرد، ولا اعتبار فيها لبنيات العقل المجسد. "ولما كان هذا النظر هو نفسه لا يفارق الرجوع إلى العقل، فيكون أخرى بالفلسفة أن يقال فيها "أنها العمل بالعقل" من أن يقال فيها "أنها العلم بالعقل" بناءً على أنه لا عمل بغير علم، وإن العلم قيد يكون بغير عمل(2). ولذلك يمكن القول، أن طه قد صاغ مفهوم فقه الفلسفة، قياساً على مفهوم فقه الدين الإسلامي، فإذا كان الفقه هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية بآليات مخصوصة، فإن فقه الفلسفة هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية، فلا قيمة لقول الفيلسوف، إذا جاء مفارقاً لعمله، فطه يربط بين العلم والسلوك، أو بين النظر والعمل.

¹ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص24.

² المصدر نفسه، ص 173.

إن موضوع فقه الفلسفة هو الفلسفة ذاتها، يختص بدراسة ظواهرها خطابا وسلوكا" فهو " يتخذ من الفلسفة موضوعا له مبطلا بذلك دعوى جمهور الفلاسفة بأن الفلسفة لا تكون موضوعا لغيرها(1)"، ففقه له موضوع مخصوص هو الظواهر الفلسفية بوصفها وقائع ملموسة، واردة في لغات خاصة، وناشئة في أوساط محددة، وحادثة في أزمان معينة وحاملة لمضامين أثرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة(2). " أي أنها ظاهرة واسعة الأبعاد ومتعددة الدلالات، لذلك وجب على فقيه الفلسفة- وليس الفيلسوف- تناولها وفق منهج تتلاقى فيه علوم ومعارف متنوعة: "ينبغي أن يتصف بالتكامل والتداخل، فيستمد عناصره من آفاق معرفية متنوعة، فالنظر في صيغ أقوال الفيلسوف يتطلب التوسل بأدوات علم المنطق وعلم اللسان والبلاغة...والنظر في مضامين هذه الأقوال يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ تاريخ العلم وتاريخ الأفكار، والنظر في أفعاله يوجب الاستجابة إلى علم الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع وحتى علم السياسة، وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرقة إلى أن تأتلف فيما بينها انتلافا كما انتلفت نظائرها في علم أصول الفقه(3)"

قد جعل طه مقاصد لهذا الفرع المعرفي الجديد، كما تصورهما فقيه الفلسفة وهي:

مقصد خلقي: يتمثل في إعادة ربط القول بالعمل في حقل الفلسفة، وقيمة الأفكار الفلسفية منها على وجه الخصوص، لتكون أكثر فاعلية، إذا تلبس بها صاحبها في سلوكه، وهي فكرة نجدها مبنوثة في شعب المعرفة الإسلامية، مثالها قول الشاطبي في إحدى قواعده" العلم المعتبر شرعا هو العلم الباعث على العمل، الذي لا يخلي صاحبه جاريا مع هواه"(4).

مقصد معرفي: إحياء قدرة المتفلسف العربي على التفلسف، بوضع أسلوب جديد يستهدف معانقة الإبداع وتحسين أمنه الفكري، وتحرير المثقف العربي من التبعية التي أدمنها زهاء

¹ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 15.

² المصدر نفسه، ص 20.

³ المصدر نفسه، ص ص 20-21.

⁴ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الموفقات في أصول الشريعة ج1، دار الكتاب العلمية لبنان، د ط، 1971، ص 41.

عدة قرون. إن فقه الفلسفة يفيد في العلم بالأسباب الموصلة إلى إنتاج الفلسفة⁽¹⁾ و" ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسف عامة، والمتفلسف العربي خاصة، من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي، إلى الاجتهاد في وضع ما يقابله ن إن مثلاً أو ضداً"⁽²⁾ وقد حدد له طه المعالم المنهجية التالية:

- تفادي طريق الترجمة الذي سلكه العرب في الفلسفة، إذ " لولا الافتتان بمنقول فلسفي مجهول الأسباب، لكان من شأن هذه الطرق أن توصلهم إلى وضع نموذج في التفلسف يضاهي في سعته الاستشكالية وفي قوته الاستدلالية، النموذج الفكري الذي نقل إليهم نقلاً اغفل كليا الوقوف على أسبابه التي تخصه ولا تلزم غيره"⁽³⁾.

- تحديد وإظهار معالم الطريق الذي يوصلهم إلى مطلوبهم، من غير إهدار للجهد وضياح للزمن فقه الفلسفة" هو على الحقيقة، العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف"⁽⁴⁾.

- البحث عن الطريق الذي يوصل إلى تحصيل القدرة على الإبداع الفلسفي، "فمن يتبع طريقاً في التفلسف أسبابه عند غيره، لا يبدع وإنما يبتدع، وكل ابتداع شذوذ"⁽⁵⁾.

استطاع طه أن يضع منهاجاً علمياً، أراد من خلاله عقلنة العقل الفلسفي، والذي أطلق عليه " فقه الفلسفة" معلناً بذلك إنشاء فقه للفلسفة تفقه بمقتضاه، حيث يعرب في نهاية مدخل كتابه "فقه الفلسفة" عن مشروعه بقوله من خلال اعتبارين هما: "الإقذار على التفلسف وعلى الإبداع في الفلسفة و تصحيح الممارسة الفلسفية لا تخطئتها وتسديد مسارها لا للتنقيص من شأنها ولا القدح في أهلها"⁽⁶⁾ فقد قدم إبداعاً عز نظيره في عالمنا العربي، سعى جاهداً من

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص24.

⁽²⁾ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 22.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 26.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، ص23.

⁽⁶⁾ المصدر نفسه، ص 46.

خلاله رفع العمى الفلسفي، ويرفع صوته عاليا في زمن هيمن عليه التبعية والتقليد والانبهار بآثار الآخر.

3-2- الحق العربي في الفلسفة:

لا شك أن أطروحة الفلسفة معجزة يونانية أو صناعة غربية، قد أحدثت سجالات بين المفكرين والدارسين لأصولها، إذ بقدر ما لقيت ترحيبا وتأييدا من طرف البعض منهم انطلاقا من دوافع أيديولوجية عرقية- أنصار المركزية الغربية- أو من قناعات معرفية، ففي المقابل لقيت اعتراضا ونقدا واسعا من طرف رجال الفكر والدارسين عموما والفكر الفلسفي على وجه الخصوص. ويعد طه واحدا من هؤلاء الذين قدموا نقدا واعتراضا حولها، حيث نجد معظم محاولاته واجتهاداته الفكرية والفلسفية ومعظم محاور كتبه، تدور في فلك ضرورة تأسيس فلسفة عربية تنفك من أسر تقليد مناهج فلسفة الحضارة الغربية.

يرى طه أنه يجب أن يكون للعربي نصيبا في التفلسف، مثلما ينبغي الاعتراف لسواهم بذات الحق، والإقرار بخصوصيته في هذا الحق، أي الاعتراف بإيجاد فلسفة تميزه تتميز بالتكامل والاعناء. ولعل القارئ لكتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"، يجده لا يخرج عن إطار النسق الفلسفي العام الذي يؤسس له منذ مدة، وهو تحرير القول الفلسفي العربي وإنقاذه من سطوة وهيمنة الآخر، لأجل بث عناصر الحيوية والإبداع في المتفلسف العربي، ذلك لأنه "يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية"⁽¹⁾. إلا أن من التساؤلات التي يطرحها طه في هذا المجال. ما الذي يمنع العربي عن ممارسة حقه في التفلسف؟ وما السبيل إلى تأسيس فلسفة حية مبدعة؟ وما خطط الإبداع الفلسفي؟

3-2-1- موانع التفلسف عند العربي: من جملة التصورات السائدة عن الفلسفة، والتي

تعد في نظر طه بمثابة موانع الإنسان العربي من امتلاك الحق في التفلسف على غرار غيره

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 21.

من شعوب العالم، والتي ينبغي مراجعتها، حتى يتمكن المتفلسف العربي من إبداع فلسفة حية يقظة خاصة به. نجد:

أ- دعوى الاعتقاد بكونية الفلسفة وبطلانها:

إن السؤال الجوهرى الذي يطرح في هذا الإطار، هل تعد الفلسفة قضية كونية، تهم البشرية جمعاء أم أنها قضية قومية، تخص قوما بذاته من خلال انتاجاته؟ حاول طه الإجابة عن هذا السؤال، معترضا على دعوى "كونية الفلسفة"، محاولا تقديم اعتراضات عامة وأخرى خاصة.

الاعتراضات العامة: وتتحدد في ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخى الاجتماعى، والسياق اللغوى والأدبى، والاختلاف الفكرى بين الفلاسفة، والتصنيف القومى للفلسفة.

أولاً: إن الإنتاج الفلسفى يرتبط بالإطار التاريخى والسياق الاجتماعى اللذين نشأ فى أحضانهما، فلا بد أن تكون للأمة العربية ممارستها الفكرية وإنتاجها الفلسفى الخاص حسب تربتها الثقافية والاجتماعية، شأنها فى ذلك شأن باقى الأقطام الأخرى.

ثانياً: إن المضمون الفلسفى يرتبط بالشكل اللغوى والأدبى، الذى يتشكل من خلاله القول الفلسفى، ولعل طه أراد أن يصل الى نتيجة فحواها، بما أن اللغة العربية تتميز بصورها البلاغية وأساليبها التعبيرية الخاصة، التى تميزها عن سائر اللغات الأخرى، ولذلك يكون المنتج الفكرى والفلسفى العربى، متأثراً بخصائص هذه اللغة، ويكون بذلك هذا الإنتاج متميزاً عن الإنتاج الفكرى والفلسفى للأمم الأخرى، بتمايز خصائص لغاتها و أسنتها، ولذلك يجب تفجير اللغة، بما تحمله من مصطلحات وتراكيب مولدة للإبداع الفلسفى.

ثالثاً: إن الاختلاف القائم بين الفلاسفة من حيث مناهجهم و مذاهبهم ونظرياتهم الفكرية والفلسفية، يجعل الممارسة الفكرية والفلسفية للواحد منهم متميزة عن الآخرين، وإذا تقرر هذا الأمر بالنسبة للفرد الواحد، داخل الأمة الواحدة، فإنه يلزم انطباقه على الأمة الواحدة فى مقارنتها بباقى الأمم، فتكون لها فلسفتها الخاصة عن باقى شعوب العالم.

رابعاً: تصنيف الفلسفة من خلال قوميتها، نقول "الفلسفة اليونانية"، "الفلسفة الفرنسية"، "الفلسفة الألمانية"، "الفلسفة الانجليزية" فكل واحدة، لها خصائص فكرية ومنهجية تميزها.⁽¹⁾ الاعتراضات الخاصة: وهي التي قدمها لكل معنى من معني كونية الفلسفة على حدة، من معنى الكونية الكلية والكونية العالمية.

دعوى الكونية الكيانية - الكلية للفلسفة:

إن اعتراض طه على الكونية الكيانية - الكلية للفلسفة، كان انطلاقاً من رده على الأساس التصوري الذي بنى عليه هذا الفهم عند فلاسفة اليونان وهو: وحدة العقل ووحدة الطبيعة الإنسانية، وخلص طه إلى ثلاث نتائج هي اعتراضات في حد ذاتها: وهي انفكاك وحدة العقل عن وحدة الطبيعة الإنسانية، وانفكاك وحدة الفلسفة عن وحدة العقل، وانفكاك وحدة الصفات الفكرية عن الاشتراك في وحدة الفلسفة⁽²⁾. فالعقل ليس واحداً لدى جميع الشعوب، وفي كل العصور بل هو متعدد ومختلف، فبالرغم من اشتراك الناس في العقل، إلا أنهم يستخدمونه بطرق متباينة، كما أن العقل ليس ذاتاً وإنما هو فعالية وهذا ما يجعله يمارس وظائفه بطرق مختلفة، باختلاف العقول البشرية في فعاليتها وطرقها ووظائفها يجعلها لا تنتج فلسفة واحدة، بل فلسفات متغايرة. ومنه فلا جدوى من القول بالكونية الكلية للفلسفة وإنما القول بجزئيتها - فلسفة خاصة - لأن هذا القول فيه طمس لخصوصية الشعوب والأقوام في إنتاجاتهم الفلسفية والفكرية المختلفة.

إن حصول اشتراك في الفلسفة، باشتراك العقول في التفكير، والبحث في نفس القضايا والإشكالات، إلا أن "هذا الاشتراك لا يلزم عنه بالضرورة وجود جملة من الصفات الفكرية المحددة، التي تشترك فيها كل الفلسفات على نحو واحد."⁽³⁾

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 53-54.

(2) المصدر نفسه، ص 55.

(3) المصدر نفسه، ص 56.

ومن هذا المنطلق فالفلسفة اليونانية ليست فلسفة كونية، بل فلسفة قومية، وليست فلسفة عامة، بل خاصة، ترتبط بالسياق التاريخي والثقافي الخاص بالحضارة الإغريقية القديمة، ولعله من الواضح أن طه يتغيا من خلال تأكيده على الطابع القومي والمحلي للفلسفة، إثبات هذه الخاصية على الفلسفة العربية، حيث يدعو إلى إنشاء فلسفة قومية عربية، لها خصوصياتها المميزة عن بقية الشعوب الأخرى.

دعوى الكونية السياسية أو عالمية الفلسفة:

أما فيما يخص هذه الدعوى، فإننا نجد طه اعترض عليها كذلك بأربعة اعتراضات: أولها: أن الفلسفة أوربية في جوهرها، كما عرف عند جل الفلاسفة قديما وحديثا فهيدجر يقول: "إن عبارة فلسفة غربية أوربية التي تتردد على الألسن هي على الحقيقة تحصيل حاصل".⁽¹⁾ هذه الفكرة، تعد سندا قويا للقوى السياسية الامبريالية لاستعمار واستعباد الشعوب، متذرعين بعدم قدرتها على إنتاج فكر فلسفي عقلاي يساهم في تنوير المجتمعات. ثانيها: رد الفلسفة الأوربية إلى الفلسفة الألمانية، إذ أخذ الفلاسفة الألمان ينزعون كل أصالة عن نظرائهم من الفلاسفة الأوربيين، ويعتبرون باقي الفلسفات الأوربية عيالا على فكرهم الأصيل تنقل عنه وتقتبس منه، سواء استوعبت مقاصده أم لم تستوعبها، الأمر الذي جعل الأصالة الكونية السياسية للفلسفة تضيق من مستوى الأوربية الى مستوى الألمانية.

ثالثها: تهويد الفلسفة الألمانية، حيث تأثر معظم الفلاسفة الألمان بثقافة الفلاسفة اليهود بطريق مباشر أو غير مباشر، كتأثر "لينتز ب" ابن ميمون" عن طريق "نيقولاس دي كيوز" وتأثر كانط ب "سبينوزا". كما أن عملية الإصلاح الديني التي عرفتها أوروبا قربت بين المسيحية في صورتها "البروتستانتية" واليهودية، فقد وضع مارتن لوتر نفسه ترجمة ألمانية للتوراة نالت إعجاب اليهود. كما قامت الفلسفة اليهودية بدور الوسيط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الألمانية ووطدت ركائز العقلانية المجردة التي تجمعهما. وكان كانط أبرز ممثل

⁽¹⁾ محمد الشبة، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، دار الأمان، الرباط، ط1، 2016، ص 55.

لاجتماع أشكال التهويد في الفلسفة وهو: التأثر باليهود والعقيدة البروتستانتية واقتباس مفاهيمه من التوراة والتوجه العقلاني المجرد، حيث نعته هيغل باليهودي المخجل.⁽¹⁾

رابعها: التوظيف السياسي للفلسفة من قبل القومية اليهودية، فحقيقة الكونية في الفلسفة الغربية"أنها فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية، أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيية"⁽²⁾ مما خلق فضاءا فلسفيا يهوديا عالميا مسيطرا، يندمج فيه غير اليهودي اندماج اليهودي فيه، عن قصد أو عن غير قصد وهو لا يؤدي إلى تهويد الفلسفة الألمانية فقط، بل الفلسفة عامة، ولم ينبج من التيار اليهودي المهيمن سوى ثلة من الفلاسفة، تم ممارسة التضييق عليهم واتهامهم بمعاداة السامية⁽³⁾.

ب- دعوى الاعتقاد بأن الفلسفة تفكير عقلي خالص وبطلانها.

كان الاعتقاد السائد بين المشتغلين بالفلسفة،" التصور الذي يدعي أصحابه أن الفلسفة منهجها العقل الخالص" أو"إن الفلسفة نتاج العقل الخالص"⁽⁴⁾، وتعبير طه"أن القول الفلسفي قول عقلي لا تخالطه أي شائبة من شوائب الأسطورة، فيكون قولاً عقلياً خالصاً"⁽⁵⁾ اعترض طه على هذا الاعتقاد، واعتبره مجرد ادعاء أسطوري لا تدعمه أية حجة عقلية أو واقعية، بل ويجب التعامل معه والنظر إليه كعائق من عوائق الإبداع الفلسفي العربي، ولذلك يجب العمل على قدر المستطاع على تجاوزه، من أجل إبداع فلسفة عربية حية وحقيقية.

ذلك لأن الفلسفة في الواقع حسب نظره ما هي إلا" نتاج الإدراكات الإنسانية المختلفة سواء كانت عقلية أم خيالية أم حسية، ... وهذا يعني أن العقل لا يتمحض في الممارسة الفلسفية، إذ كثيرا ما تشوبه تخيلات وتشبيهات ومقارنات واستعارات ومجازات، وكل ذلك يبين أن الفكر الفلسفي ليس فكرا عقليا خالصا. وهذا التصور الذي يجعل الفلسفة نتاج العقل

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 61.

² المصدر نفسه، ص 65.

³ المصدر نفسه، ص 63.

⁴ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت لبنان، ط 1، 2013، ص 116.

⁵ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 86.

الخالص، يحول دون تمكين العربي أن ينتج فكراً، له ارتباط بخياله وباستعاراته ومجازاته وقيمه الخاصة"⁽¹⁾. لقد أكد طه عقم الأطروحة القائلة أن الفلسفة تفكير عقلي خالص مؤسساً في المقابل أطروحة أخرى صاغها قائلاً: "يأتي عقم الفلسفة الخالصة من كونها تعتبر جانب العبارة من القول الفلسفي المترجم ولا تعتبر جانب الإشارة منه، وقد تنقله نقلاً عبارياً، ولو لم تثبت فائدة هذا النقل، وفي المقابل تأتي إنتاجية الفلسفة الحية من كونها تعتبر جانب الإشارة في وضع القول الفلسفي اعتبارها لجانب العبارة، وتنقل الجانب العباري من القول الفلسفي المترجم نقلاً إشارياً متى ثبتت فائدة هذا النقل"⁽²⁾ فطه يزوج بين العبارة والإشارة، محاولاً رفع قلق العبارة، وبذلك فهو يخالف رأي الوضعية المنطقية - زكي نجيب محمود- الذي نفى دور المجاز والخيال والتشبيهات في الممارسة الفلسفية، متبنياً الطرح الوضعي الذي يستبعد هذا الجانب من اللغة، لأنه غير قابل لمبدأ التحقق الواقعي.

مبادئ تجاوز أسطورة الفلسفة الخالصة: لقد حاول طه إيجاد مجموعة من المبادئ المنهجية التي تساعد دفع القول أسطورة اللوغوس العقلي للفلسفة، وهي على ثلاثة وجوه: المبدأ الأول، ويتمثل في مبدأ المعرفة الموضوعية، حيث أن الفلسفة وحدها من دون شعب المعرفة الإنسانية، لم تكن في تاريخ ممارستها كله محل معرفة موضوعية⁽³⁾ فهذا المبدأ يعني معرفة الشيء معرفة خارجية، باستخدام مناهج ووسائل محددة ودقيقة، هذا النوع من المعرفة الموضوعية الخارجية، يصطلح عليها طه "فقه الفلسفة" والذي بإمكانه أن يضع الفلسفة موضع نظر علمي وموضوعي، شبيه في ذلك بالعلوم التجريبية الدقيقة.

المبدأ الثاني، ويتلخص في "مبدأ التقسيم التركيبي الكلامي"، والذي يعني عنده أن الكلام ينقسم عموماً إلى ثلاثة أقسام وهي: اللفظ والجمله والنص، وتضاهيه في الكلام

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص ص 116 - 117.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 89.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 86.

الفلسفي أقسام ثلاثة للكلام هي: "المفهوم" و"التعريف" و"الدليل"، ومتى استطاعت هذه التقسيمات تجاوز الفلسفة الخالصة كان الحظ أوفر لقيام فلسفة عربية حية.⁽¹⁾ أما المبدأ الثالث، فهو "مبدأ التقسيم البياني للكلام" إلى قسمين هما: "العبارة" و"الإشارة"، فإذا كانت العبارة تشير إلى الدلالة الحقيقية والصريحة للكلام، والتي تتقيد بقواعد عقلية صارمة، فإن الإشارة تشير إلى الدلالة المجازية والضمنية له، وبالتالي فهي تفتح المجال للخيل والمخيلة من أجل التعبير عن آفاق أرحب.

فإذا كانت العلوم والمعارف والآداب، كانتاجات كلامية، يختلف حظها من حيث درجة حضور التعبير العباري العقلي أو من حيث درجة حضور التعبير الإشارية الخيالي بحيث نجد حضورا قويا للتعبير الأول في علم الرياضيات، وحضورا قويا للتعبير الثاني في اللغة الشعرية، فإن اللغة الفلسفية في نظر طه تستلزم حضورهما معا، بحيث نجد فيها تعابير عقلية ومنطقية صارمة، كما نجد فيها تعابير مجازية رمزية. وهذا خلافا لما اعتقده متفلسفة العرب أن الفلسفة الغربية المنقولة إليهم إنما هي ذات طبيعة عبارية عقلية محضة مثلها مثل العلم الرياضي، لأن حقائقها لا تحكمها إلا قوة العقل وحدها.

فلا قدرة للمتفلسف العربي من بلوغ مطمح الإبداع الفلسفي، إلا إذا تمكن من التحقق بالخصوصية الإشارية للقول الفلسفي الغربي، عن طريق ربطها بالمجال التداولي الذي أنتج داخله ذلك القول، من أجل معرفة مضمراته ومجازاته، وهو الأمر الذي يتعذر على غير المنتمين إليه، ولذلك وجب على المتفلسفة العرب إدراك أن القول الفلسفي فيه من العمومية العقلية، بقدر ما فيه من الخصوصية الإشارية.

إذا كان بالإمكان الاحتفاظ بالدلالة العبارية المشتركة بين المجالين التداوليين الغربي والعربي، فإنه من المتعذر الاحتفاظ بالدلالة الإشارية في خصوصيتها الغربية، حيث يقول "لما فات الفلسفة الخالصة لدى العرب هذان الشرطان: "التحقق بالإشارة الغربية"

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 88.

واستثمار "الإشارية العربية" ضلت طريقها إلى الإنتاج الجديد والعتاء الصحيح، هذا الإنتاج أو العطاء الذي لا يمكن أن تهض به إلا الفلسفة الحية، لأنها تتحقق بالإشارية الأصلية التي يفرزها المجال التداولي العربي وتستثمرها خير استثمار سواء في تقرير العمومية العبارية متى وضعتها من عندها أو في تبليغ هذه العمومية متى نقلتها عن غيرها"¹

من بين العوائق الأساسية التي تحول دون إبداع فلسفي عربي، هو عدم انتباه متفلسفة العرب إلى الجانب الفلسفي الإشاري في النصوص الفلسفة الغربية، وعدم ملاءمتهم لهذا الجانب مع ثقافتهم العربية، فلا يمكن إنتاج فلسفة عربية إبداعية، إلا إذا كانت حاملة لخصوصية المجال التداولي العربي، بالقدر الذي تتضمن عناصر عبارية عقلية عامة.

يخلص طه إلى أنه لا وجود لفلسفة عربية ما لم تقع فيها وصل العبارة بالإشارة، وما لم نزوج بين الخصوصية الإشارية والعمومية العبارية، بل يجب وصل هذه الفلسفة بالأدب العربي في مجموع قديمه وحديثه لأجل استمرارها وتطورها.

3-2-2- موانع أخرى تعيق الإبداع الفلسفي.

ولما كان تعامل المتفلسف العربي مع الفلسفة الغربية بهذه الصورة، معتقدا بكونيتها وخلوصها العقلي، وانه لا وجود لفلسفة أخرى تضاهيها، فإن ذلك من شأنه أن يوقع به في موانع أخرى تطل كل درجات الإبداع (الابتكار، الاختراع، الإنشاء) والتي تتمثل في موانع: تقديس النص الفلسفي، وإعجاز القول الفلسفي، واستقلال المضمون الفلسفي.

ت - تقديس القول الفلسفي:

يرى طه أن من الموانع التي تحد من التفلسف العربي، تقديس القول الفلسفي الإغريقي قديما والأوربي حديثا، والذي أوقعه فيه سلوك المترجم إزاء هذا القول، والسبب في ذلك مرده ترجمة النصوص الدينية، إذ "لا يزال نموذج الترجمة الدينية هو الذي يحكم إلى حد الآن ممارسة الترجمة عموما، و... أكبر منظري الترجمة من المحدثين هم من أولئك الذين اشتغلوا

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 91.

بتجديد الترجمة للنصوص المقدسة، وعلى هذا، لم تكن بين يدي المترجم العربي نظرية لترجمة القول الفلسفي بوصفه قولاً عقلياً، وإنما كان بين يديه هو النظرية الموروثة عن ممارسة ترجمة النصوص المقدسة... فكان أن أخذ هذا المترجم ينقل قولاً هو أصلاً من قبيل القول العقلي الصريح بطريق من قبيل الطريق الذي يوجبه القول الديني الصريح⁽¹⁾

ولهذا أفضت معاملته للقول الفلسفي معاملة القول الديني الوقوع في أسطورتين: أسطورة حفظ اللفظ كله وأسطورة حفظ المضمون كله. تتمثل الأسطورة اللفظية في ترجمة كل لفظ من ألفاظ الجملة المنقولة، بلفظ مقابل في العربية، ينجم عنها التطويل اللفظي في القول الفلسفي العربي، بما يخالف التركيب السليم للجملة في اللغة العربية.

أما الأسطورة المضمونية تتمثل في حفظ مضمون القول الأصلي، بما يتناسب مجاله التداولي الأصلي، وعدم مراعاة مقتضيات المجال التداولي العربي، أثناء النقل الترجمي، مما نجم عنها التهويل المعرفي في القول الفلسفي العربي بكيفية لا معقولة. ومن هنا كان لزاماً على المتفلسف العربي، مقاومة مانع تقديس النص الأصلي، الذي يحول بينه وبين الابتكار الفلسفي، وذلك بتجنب أسطورة الحفظ الكلي للقول الفلسفي، سواء كان شكلاً - لفظاً - أو مضموناً⁽²⁾.

إن منطلق مقاومة مانع التقديس هو أن يتم اعتبار القول الفلسفي خطاباً يتوجه إلى متلقي معينين، ويجب أن يراعي فيه المتفلسف العربي وضعية المتلقي الذي سيتوجه إليه الخطاب الفلسفي داخل المجال التداولي العربي. وإذا كان المتلقي العربي يختلف عن المتلقي الغربي وجب أن يتم نقل القول الفلسفي بطريقة مبتكرة، ومتناسبة مع الوضع الفلسفي للمتلقي العربي. وهذا ما يحتم تجنب الحرفية في النقل، ما من شأنه أن يجنبنا التطويل اللغوي والتهويل المضموني اللذين ينتجان عن أسطورتَي الحفظ الكلي للفظ، والحفظ الكلي للمضمون.

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص ص 117 - 118.

² المصدر نفسه، ص ص 118 - 119.

ث - إعجاز القول الفلسفي:

يعد القول الفلسفي معجزة يونانية، ويرتبط سبب إعجاز هذا القول عند المتفلسف العربي بنشأة هذا القول عند اليونان، وطريق نقله إلى الساحة الثقافية العربية، حيث نسج المتفلسفة العرب المتقدمون، حول ظهور الفلسفة عند اليونان جملة من الأساطير والحكايات العجيبة التي ترتبط بالآلهة والكهنة والعرافين، بحيث تكون لديهم تصورا أسطوريا حول ميلادها، كما اعتبر المتأخرون منهم أن الفلسفة معجزة يونانية، يختص بها شعب الإغريق دون غيره. هذا وقد جاء نقل المتفلسفة العرب إلى البيئة الإسلامية مرتبطا بالقصص والرؤى، كتلك الرؤية المنامية للخليفة المأمون، التي رأى فيها أرسطو، يحثه على نقل الحكمة والسعي نحوها، وحينما تم التعرف على الفلسفة ونقلها، بدت لهم أنها فكر استدلالي ومنطقي صارم مختلف تماما عما عهدوه من فكر عبارة عن أقوال وحكم متفرقة.

ولهذا فقد هالهم أمر هذا الفكر الأجنبي، ووجدوا أنفسهم عاجزين على الإتيان بمثله، هذا بالإضافة إلى أسطورة مقام الأنبياء، حيث ذهب المتقدمون من العرب الأوائل إلى تعظيم الفلاسفة، إلى درجة جعلهم في رتبة الأنبياء وأحيانا ربما فوق الأنبياء، وهذا إضفاء للقداسة أو الصبغة الدينية على الفلسفة نفسها، وعلى صاحب النص الفلسفي.⁽¹⁾

أما المتفلسفة العرب المتأخرين، فقد وقعوا في تقليد الفلاسفة الغربيين والانبهار بهم، إلى درجة "أنهم يحبون الانتساب إليهم والتشبه بهم ويسعدون متى حظوا برضاهم، وكيف أنهم يتقبلون أقوالهم ويتقبلون مع آرائهم، ويندمجون في مذاهبهم، كما لو كانت من بنات مجالهم ثم كيف أنهم يستعظمون التعرض لآرائهم ويستصعبون درك منزلتهم، محتجين على تعبدهم لهم لكونهم ليسوا الوضع الذي يؤهلهم لنقدهم أو اللحاق بهم، كما لو أن الحكمة موقوفة على رجال مخصوصين⁽²⁾". ولعل هذا التصور، جعل من الممارسة الفلسفة العربية قديمها وحديثها تقع في آفة التقليد، حيث قلد الفلاسفة الأوائل الفلسفة اليونانية القديمة، في حين قلد

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 123.

² المصدر نفسه، ص 124.

الفلاسفة المتأخرون الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، مغيبين عنها العناصر الضرورية التي تجعل منها تصورات مبدعة ومنسجمة مع قيم المجال التداولي العربي، الأمر الذي جعلها مآلها الوقوع في التكرار والاجترار والعقم والنسخ، واليقظة الفلسفية المغربية فلسفة ناقصة ومعوجة وغير أصيلة.

ولكي يدفع المتفلسف العربي مانع الإعجاز، الذي يعوق القدرة على الاختراع، يجب أولاً العمل على وصل القول الفلسفي بالقول الطبيعي، وذلك بأن يعمل على الانطلاق من اللغة الطبيعية السائدة في مجاله التداولي، ويرتقي بها إلى مستوى التفكير المجرد، كما يعمل على وصل القول الفلسفي الأجنبي بالقول الفلسفي العربي وذلك بأن ينقل القول الأول حسب مقتضيات القول الثاني، بحيث يصبح القولان متكافئين، ولا فضل لأحدهما على الآخر في القدرة على التفلسف.

ج- استقلال المضمون الفلسفي:

سعى طه إلى رفع المانع الذي يعترض الإنشاء الفلسفي، والذي يتمثل في اعتقاد البعض باستقلال المضمون الفلسفي عن الشكل اللغوي الذي يصاغ به، وبخلاف هذا الاستقلال المزعوم، يرى طه أنه لا يوجد مضمون فلسفي مستقل عن الشكل اللغوي الذي بني من خلاله، فالإنشاء الفلسفي بما هو إبداع يتم فيه صنع المضمون المعرفي بواسطة صياغات لغوية وبلاغية لا يمكن لذلك المضمون أن يستغني عنها.

إن رفع مانع الإنشاء الفلسفي يقتضي بالضرورة التصدي لأسطورتين تتفرعان عن أسطورة استقلال المضمون الفلسفي، وهما "أسطورة أسبقية المعنى عن اللفظ" و "أسطورة أسبقية النطق عن الرسم" بحيث تدل الأسطورة الأولى على أن للمعاني وجوداً خاصاً مستقلاً عن الألفاظ، وتدل الأسطورة الثانية أن اللفظ هو الذي يدل على المعنى أولاً، ثم يأتي الرسم ليدل على اللفظ ثانياً. ومن هنا يكون الرسم المكتوب أكثر عرضية وبعداً عن المعنى من اللفظ المنطوق.

إذن لكي يتمكن المتفلسف العربي من الإبداع الفكري والإنشاء الفلسفي، يتعين عليه أن يدرك أن القول الفلسفي قولاً مكتوباً، وأن المضمون الفلسفي لا ينفصل عن الشكل، بل هما متداخلين، وأن النص الفلسفي العربي لا يكتب إلا وفق الخصائص البلاغية التي تميز النصية العربية. وهذا ما جعل طه يصوغ مبدأ ملزماً للمفلسف العربي لكي يكون مبدعاً ومنشأً بحق، ويتمثل في "الأصل في القول الفلسفي أن يأتي الاستشكال والاستدلال فيه على وفق الإشكال النصية للسان الذي يوضع به هذا القول"¹ وهو المبدأ الذي بإمكانه أن يجعل المفلسف العربي التخلي عن اعتقاد استقلالية المضمون الفلسفي، وتجاوز الأسطورتين وهما "أسبقية المعنى" و"أسبقية اللفظ". فهناك تداخل بين اللفظ والمعنى، وبين العقلانية الفلسفية والبلاغية اللغوية، وأن الألفاظ وتراكيبها تساهم بقدر فعال في إنشاء المعاني وخلق الأفكار كما أن طبيعة المعاني والأفكار نفسها تؤثر في الشكل الذي ستأتي وفقه الصياغة اللغوية.

3-2-3 - الدعوة إلى فلسفة عربية حية:

إذا كانت الأطروحة الأساسية التي يسعى طه إلى إثباتها، كمقابل لفلسفة الخالصة، هي إنتاج فلسفة عربية حية، فهي لن تتأتى إلا بالانتباه إلى الجانبين الأساسيين المكونين للقول الفلسفي، وهما الجانب العباري والجانب الإشاري، فإننا نجد يطبق دعواه العامة على الأقسام الثلاث المكونة للقول الفلسفي وهي: المفهوم والتعريف والدليل.

وتتفرع تلك الدعوى العامة إلى فرضيات ثلاث وهي: فرضية المفهوم الحي، وفرضية التعريف الحي، وفرضية الدليل الحي.

أ- من أجل إنتاج مفهوم فلسفي حي:

يتميز طه في المفهوم الفلسفي بين مدلولين: المدلول الاصطلاحي الذي يمثل الجانب العباري، والمدلول التأثيلي، الذي يمثل الجانب الإشاري فيه، ويقصد بالمدلول الثاني "جملة العناصر الصرفية والدلالية، التي تصاحب المعنى الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي من غير

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 131.

أن تدخل فيه كمقوم من مقوماته، مثل المدلول اللغوي والصيغة ومضمونها والتقابلات والتلازمات والاستعمالات داخل الحقل الذي يتداول فيه اللفظ الموضوع لهذا المفهوم⁽¹⁾. وانطلاقاً من هذا التقسيم الثنائي، فإننا نتاج المفاهيم الفلسفية الحية، يتوقف بالضرورة الأخذ بالجانبين الأساسيين المكونين للمفهوم هما: الجانب الاصطلاحي والجانب التأثيلي.

ب- من أجل إنتاج تعريف فلسفي حي:

إلى جانب دعوة طه على ضرورة إبداع مفهوم فلسفي عربي حي، موصول بالدلالات التأثيلية والتمثيلية السائدة في المجال التداولي، نجد أنه يدعو إلى إنتاج تعريف فلسفي حي يستند إلى مضمون تمثيلي متناسب مع المجال التداولي للمتلقى العربي" فالفيلسوف قد يستغني عن ممارسة التقرير (التعريف) ولكنه لا يستغني أبداً عن ممارسة التمثيل بحيث إذا وجد من المتفلسفة من يدعو إلى عكس هذا أو يفعله، فلا يكون إلا سالكا مسلكا يميته التفلسف في النفوس ولا يحييه أبداً⁽²⁾". ولذلك نجد طه يوجه نقداً إلى المتفلسفة العرب أصحاب الفلسفة الخالصة، الذين ينقلون وينتجون فكراً فلسفياً عقيماً، حينما يكتفون بالجانب التقريري من المفهوم أو التعريف الفلسفي، ويهملون الجانب التمثيلي منه، الذي بإمكانه أن يتيح للمتفلسف العربي إمكانات واسعة أثناء الإنتاج الفكري والإبداع الفلسفي.

ج- من أجل إنتاج دليل فلسفي حي:

وصف طه الأدلة التي يستعملها أصحاب الفلسفة الخالصة بالعمم، لأنها لا تركز في استنتاجها إلى الجانب التخيلي، في حين أن الفلسفة الحية هي فلسفة تخيلية، كونها تركز على الجانب التخيلي والتمثيلي. وبذلك يميز طه في الدليل الفلسفي بين جانب عبارتي يمثله الاستنتاج والجانب الإشاري الذي يتكون من الأمثلة والمجازات والتشبيهات والاستعارات والمقارنات. ويرى أن فلاسفة الغرب اعتمدوا على الأساليب التخيلية في بناء دعواهم وتوضيح أفكارهم، كأفلاطون والفلاسفة المعاصرين أمثال هيدجر ومنتشه و دولوز وغيرهم.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 92.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 98.

أما أصحاب الفلسفة الخالصة من المتفلسفة العرب - كما يرى طه - قد اخطأوا، حينما فصلوا بين الجانبين، إذ ركزوا على الجانب الأول من الدليل، وإهمالهم للجانب الثاني منه حيث اعتقدوا أن هذا الجانب الأخير من الأمثال والرموز والخيالات، لا يليق إلا لذوي الأبصار المحجوبة أو الأوهام المحدودة كجمهور العوام*.

أما أصحاب العقول الكبيرة والمتخصصون في الفكر الفلسفي، فإنهم يدركون أن الحقائق يتم الوصول إليها بطريق عقلي خالص، دون الاستناد إلى الأساليب التخيلية. وبذلك اخرجوا القول الفلسفي عن وصفه التخيلي إلى وصف استنتاجي، وهذا ما أدى بهم إلى أن يقطعوا عن الدليل الفلسفي الأسباب التي تجعله يترسخ ويتوسع في الخطاب الفلسفي العربي" ويستثنى طه رائعة ابن طفيل قصة "حي بن يقظان" التي نهجت نهجا مخالفا، إذ جاءت في بديع التخيل، الذي كاد أن يغني عن التذليل، لكن سرعان ما طمر هذا الأسلوب تلميذه ابن رشد الذي استهواه طريق الاستنتاج المنطقي، ولو أن ابن رشد سد الطريق الذي فتحه أستاذه لكان للفلسفة العربية اليوم شأن آخر.⁽¹⁾

ومنه يتبين لنا أن طه عبد الرحمن يدعو إلى بناء فلسفة عربية حية*، تكون قادرة على تجاوز عوائق الإبداع، التي وقعت فيها الفلسفة الخالصة، هذا التجاوز يتم عن طريق وصل المفاهيم والتعاريف والأدلة الفلسفية بالمجال التداولي العربي الإسلامي، والعمل على استثمار كل الأساليب الكفيلة بتقريبها وإحيائها في عقل المتلقي، المنتمي إلى المجال التداولي الخاص.

* ربما يقصد المؤلف هنا ابن رشد الذي فرق بين معرفة العوام ومعرفة العلماء (الخاصة)، حيث أن معرفة الجمهور تقتصر على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ولذلك يخاطبهم الشرع، بضرب المثل وتصوير صفات الألوهية والقضايا الأخروية تصويرا حسيا مستمدا مما هو مشاهد لديهم. أما الخاصة فتزيد معرفتهم باكتسابهم للبرهان، أي ما يتوصل إليه بالاستدلال لاستخراج المجهول من المعلوم وبالتالي فمعارف الخاصة أوسع من معارف الجمهور.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 103-104

* وضع طه ثلاث خطط إستراتيجية لتحقيق القومية الفلسفية الحية، وهي: التي سيتم شرحها في الفصل الرابع .

كانت هذه أهم الأفكار الثاوية في هذه المحطة الفكرية- الحق العربي في التفلسف- بتحديدته لأهم الموانع التي تجعل المتفلسف العربي يقع في التقليد وسطوة أسطورة الفلسفة الخالصة، وإبرازه لأهم المبادئ والمنطلقات لأجل تجاوزها. هذا إلى جانب تحديده لمفهوم السؤال المسؤول، وإبرازه لكيفية مقاومة موانع الإبداع الفلسفي. هذه الأفكار التي منحته مكانة في الساحة الثقافية العربية، بوصفه صاحب مشروع تجديدي إحيائي، فكري وفلسفي، يتوسل النقد نهجا، ويحفر عميقا في حقول متعددة منها الفلسفة.

4- تبلور مفهوم الأخلاقيات الدّينية، واستواء أفق مشروعه على سوق الفلسفة الائتمانية:

بعد رسم طه للصورة العامة المميزة للتفلسف العربي التي ميزتها آفة التقليد، وتحديده للمنفذ الذي تتسرب منه هذه الآفة، والتي مردها إلى عائق الترجمة، لذلك حاول طه رسم خريطة الطريق لتجاوزها، المتمثلة في مشروعه الكبير "فقه الفلسفة" حيث تأسيس لفقه تفقه به الفلسفة، إضافة إلى محاولته في إبراز أهم العوائق والموانع التي تعترض التفلسف، وبيان أهم الخطط لمواجهةها. سعى طه إلى إعادة بناء التواصل الإنساني على أسس أخلاقية الأمر الذي جعله يوجه نقد أخلاقيا للحدثة الغربية، واستواء أفق مشروعه على سوق الفلسفة الائتمانية، واتضح ملامحها الجوهرية كرؤية إلى العالم، وكأداة منهجية للاشتباك النقدي مع صور الفصل بين الدّين وقطاعات الحياة، والاشتباك أيضا مع مدارس التحليل النفسي ابتداء مع المحلل النفسي النمساوي سيغموند فرويد (1856-1939) وصولا إلى النهايات مع الفيلسوف الفرنسي جاك لاكان (1801-1981). إن هذه المرحلة، تمثل دفاعه المستميت عن الفلسفة الائتمانية، والتي تعبر عن حدثة وجدة هذا الاتجاه الفلسفي، الذي طرّقه طه مقارنة مع الفلسفات الأخرى، التي نالت شهرة في العصر الحديث والمعاصر، كالماركسية والوجودية والبرغماتية والعقلانية والوضعية. حيث وضع لها طه أصولا ومبادئ تميزه عن بقية صنوف هذه الفلسفات، وهي والتي تظهر بصورة

جلية في مؤلفاته الأخيرة، هذه الفلسفة التي يفصل فيها العقل المؤيد، كما تعد في جوهرها بمثابة البديل الذي يقدمه طه لنقد العقل المجرد والمسدد.

4-1- تبلور مفهوم الأخلاقيات الدينية كأداة لنقد مظاهر الحداثة الغربية:

نال موضوع الحداثة حيزا من الاهتمام في الاشتغال الفلسفي الطهائي، إذ خصص لها كتبا خاصة في ذلك*، والتي أراد من خلالها تصحيح مفهومها، لا هدمها، حيث صرح في مقدمة كتابه "روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، أنه لم يهدف إلى هدم مفهوم الحداثة، كما صار متداولاً في الفكر العربي، بقدر ما أراد التأسيس لحداثة بديلة، ذات توجه معنوي روحي أخلاقي، وهذا في مقابل الحداثة الغربية ذات التوجه المادي. إن ميزة كتبه في هذا المجال، تمثل إسهاما في نقد النموذج الحداثي الغربي، بالرغم أن الكثير من الدارسين العرب تناولوا الحداثة نقدا*، إلا أن نقد طه عبد الرحمن لها، كان متمایزا عن النسق العام والسائد، حيث حاول كشف الأزمات الأخلاقية التي تتركز عليها- حضارة اللوغوس- مظهرا عيوبها، ثم يبدأ بتقويمها وفقا للأخلاق الإسلامية، التي يقترحها

* هذه الكتب المتمثلة في كتاب "سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية" الصادر سنة 2000، ليتبعه كتاب "روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية" الصادر سنة 2006، ليتبعه مباشرة كتاب الحداثة والمقاومة الصادر سنة 2007. هذه الكتب تناول فيها طه إشكالية مختلف القضايا الفكرية الهامة التي شغلت اهتمام المفكرين العرب والمسلمين على حد سواء، وأسالت الكثير من الحبر، منذ فجر ما أطلق عليه عصر "النهضة العربية"، وما تزال تثير الجدل والنقاش في الأوساط الفكرية والسياسية إلى حد الآن وخاصة لدى النخب الثقافية سواء كان ذلك في المشرق أو المغرب.

* من هذه الدراسات النقدية نذكر عبد الوهاب المسيري، الذي يعد واحدا من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذي تميز بإنتاجه الفكري، والذي شغله هو الآخر هم النهضة العربية والإسلامية فحاول تقديم مشروع فكري نهضوي على غرار المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين، ومن كان لهم موقف نقدي من الحضارة الغربية، وفلسفاتها المادية لاسيما إشكالية الحداثة الغربية محاولا بهذا النقد البناء أن يعيد صياغة معاني الحداثة تنظيرا وتطبيقا يتماشى مع الحضارة الإسلامية وعليه نتساءل حول كيفية تعامله مع الحداثة الغربية، انطلاقا من نظريته التكاملية للتراث والدين، و كان أول نقد وجّهه المسيري هو نقده للحضارة المادية الغربية وتوصيفها بالتحيز، هذا الأخير الذي يعتبر أهم مصطلح استخدمه المسيري في التليل والتعبير عن ميل الحضارة الغربية بكلّ ناجزها المعرفي إلى أصل واحد، ومرجعية واحدة بنى عليها كلّ نظرياته الفكرية على اختلافها: الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، وغيرها.

كبدل حضاري حي - حضارة الايتوس - عن جمود النسق الحدائي الذي يمثل ضررا حاليا وعاجلا على الإنسان.

فالحداثة الغربية المشهودة، يراها أنها خارجة عن مقتضيات الفطرة الإنسانية، التي تتبني على الشعور الإيماني والديني والأخلاقي، إذ أن الالتزام بالعقل المجرد وحده في نظره يوقعنا في مآزق وآفاق مسدودة، إذ الغريب أن المتفلسفة العرب مازالوا لم يرتدوا عن تقليدها ولم يكلفوا أنفسهم عناء كسر التقليد وولوج باب الإبداع، فهم لا يخالفون مقتضى مبادئ الحداثة الانوارية، ولم ينظروا اليها عين النقد و الرشد، وبذلك وقعوا في "المنزع الصنمي"، إذ الحداثة الحققة محنة روحية وليست وكالة ثقافية، ذلك أن المثقف العربي آثر أن يبقى أسير أنموذج ثقافي معين، دون أن يحاول مساءلته بشكل جذري من خارج برنامجه الخاص.

إن أبرز اجتهادات وإسهامات طه الفكرية، والملفنة للنظر، نجد إسهامه في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية في مقابل السعي لتأسيس حداثة إسلامية لها مقوماتها وخصائصها المتميزة، وتأصيل الصلة بين الحداثة والمقاومة، بما هي فعل يفتح للأمة مسلكا مغايرا للتحديث والنهوض، يختلف عن ذلك المسلك الذي سلكه فلاسفة الأنوار في الفكر الغربي.

فالحداثة- كما عبر عنها طه في معظم حواراته و كتاباته- أن يأتي المفكر، بما يضاهي عند غيره إنتاجا وإبداعا، فهو كما يقول: " فكل من يدعي الحداثة وليس في فكره جديد يأتي من عنده، ولا في سلوكه فعل على وفق هذا الجديد الخاص به، فليس هو صاحب حداثة بل هو على الحقيقة صاحب تقليد (...). وأظن أنني سعيت في كتبي المختلفة إلى أن أكون حداثيا بهذا المعنى، حيث أنني اجتهدت في الكشف عن أسباب الفعل المبدع بل مشروعى كله يدور على هذا الغرض، الذي أعبر عنه بقولي، وهو إقدار العربي على التفلسف"⁽¹⁾. فطه يسعى في اجتهاداته، أن يكون متميزا ومستقلا، ولو كانت حاملة لأوجه النقد المتعددة.

(1) طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 40.

ولما كان التصور السائد للحادثة في الثقافة العربية هو النموذج الغربي بكل مقوماته من الاستقلالية والذاتية والحرية، جاءت مقارنة طه لمسألة الحادثة من منظور فكري مختلف عن المفكرين المغاربة الذين تناولوا الموضوع، وهو منظور ينتقد فيه بكل قوة مختلف الآراء السائدة التي تلقت الحادثة في الوطن العربي لدى مختلف رجال الفكر من فلاسفة وأدباء وسياسيين، ساعيا إلى بلورة رؤية أخرى للقضية في تشابكها المعرفي والفكري والإيديولوجي.

اعترض طه على الاعتقاد السائد أن الحادثة حادثة كونية كليانية، بمقتضى وحدة العقل الإنساني والتاريخ، وهو اعتقاد أت من الخلط بين "واقع الحادثة" و"روح الحادثة". فالحادثة روح، وهي روح إبداع، وليست ملكا لأمة بعينها، وإنما هي ملك لكل أمة متحضرة نهضت بالفعلين المقومين للتحضر هما: الفعل العمراني، والفعل التاريخي. ولا يخفى أن لكل روح تجليات - تطبيقات - متعددة، وما الحادثة الغربية التي يجعل منها البعض المرجع و الأنموذج والحذية إلا إحدى تطبيقات روح الحادثة،⁽¹⁾ لا روح الحادثة ذاتها. ومن ثمة لا يفترض أن يكون هذا التطبيق تطبيقا تاما وكاملا لروح الحادثة، ومن ثمة لزم "تنسيب الحادثة"، أي ليس هناك حادثة واحدة، بل حداثات، ولكل أمة حداثتها المخصوصة - تطبيقاتها الخاصة لروح الحادثة - على شرط أن تكف هذه الأمة عن الإلتباع، وتتشد الإبداع. وقف طه - في بداية المدخل التنظيري العام - عند مختلف التعاريف التي وضعت لمفهوم الحادثة بشتى مشاربها وتوجهاتها، ولعل تقليب النظر في طبيعة التحديدات التي أعطيت لها، لهو أمر يبعث على القلق المعرفي والاضطراب المفاهيمي، لما تحملها هذه المفاهيم من تداخل وتناقض وتشويه، فمنها من ربطتها بحقبة تاريخية ممتدة أو مختزلة ومنها التي تنظر لها باعتبارها تطورا في الصناعة والتقنية والمعلوماتية، أو أنها ممارسة السيادة الثلاث: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على التاريخ. ومنها تلك التي ربطتها بسمات محددة مثل التقدم والتحرر والعقلانية، والديمقراطية وحقوق الإنسان

(1) طه عبد الرحمن، روح الحادثة المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 30.

ومنها من قطع الصلة بالتراث، وإنما طلب الجديد أو هي نزع القدسية عن العالم، أو أنها العقلنة أو أنها قطع الصلة بالدين، أو إنها العلمانية⁽¹⁾. كما أنها ليست مفهوماً سوسولوجياً ولا سياسياً ولا تاريخياً، بل هي نط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها باعتبارها شيئاً واحداً متجانساً يشع عالمياً من الغرب، ومع ذلك يظل مفهوماً ملتبساً يشير في إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية⁽²⁾.

لقد حدد طه أولاً مفهوماً - خاصاً به - للحداثة، هدفه الاعتراض على المفاهيم الغربية الرائجة والغلو الذي شوه حقيقة مفهومها، ودرء المضار التي تجلبها سواء على الإنسان والتاريخ، وكأن الحداثة تأتينا بإنسانية أخرى وتاريخ آخر، وكأن الإنسان لم يبدأ إلا معها والتاريخ لم يبدأ إلا معها بقوله: "إن الحداثة عبارة عن نهوض الأمة كائنة ما كانت بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها يختص بهذا الزمن من دون غيرها وتتحمل مسؤولية المضي به إلى غايته في تكميل الإنسانية"⁽³⁾. فالحداثة مبنية على مسلمتين: أولاًهما: أن التاريخ الإنساني مبناه على الارتقاء بالإنسانية في مراتب الكمال. والثانية: إن كل زمن من الأزمنة المختلفة لهذا التاريخ يختص بواجبات محددة لتحقيق هذا الارتقاء⁽⁴⁾. فالحداثة إمكانات متعددة، وليست، كما رسخ في الأذهان، إمكاناً واحداً، ودليله تنوع وعدم تجانس المشهد الحداثي الغربي، فالحداثة حداثات، بحسب تنوع وتعدد الأقطار والمجالات والمراتب والألويات، ومن ثمة فالتجديد والإبداع ليس له طريقاً واحداً، بقدر ما له مسالك متعددة، تختلف باختلاف خصوصيات ومقتضيات المجال التداولي للأمم والحضارات. ولما كان من اللازم أن الحداثة لا تكون إلا مع طريق الإبداع، لا مع وجود التقليد، سارع طه في

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 23.

² عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف، لبنان، 2013، ص 21-22.

³ طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكيمة للدراسات الدينية والفلسفية، ط1، 2007، ص 20.

⁴ العياشي ادراوي، في التواصل التكاملية فصول من التناظر بين الفكر العربي والفكر الغربي، منشورات الاختلاف، ط1، 2014، ص 110.

اجتهاده إلى بيان و تحديد المبادئ التي تقوم عليها روح الحداثة الإسلامية البديلة، والتي حددها في ثلاث مبادئ رئيسية هي: مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول⁽¹⁾

مبدأ الرشد والقاضي بـ"أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال القصور إلى الرشد"⁽²⁾ وليس المقصود بالقصور إلا التبعية الفكرية والسلوكية للغير، في مقابل الرشد الذي هو تحصيلاً لاستقلال والإبداع، فمبدأ الرشد يتكون من ركنين: الاستقلال والإبداع⁽³⁾.

مبدأ النقد والقاضي بأن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى الانتقاد⁽⁴⁾ وليس المراد بالاعتقاد إلا أن يسلم المرء بالشيء من غير أن يحصل أي دليل عقلي، ولا أن يجتهد في طلب هذا الدليل، في مقابل الانتقاد الذي هو الاستدلال العقلي على الأشياء والفصل التقني بيم مجالاتها، بما يتيح ضبط أسبابها وكشف آلياتها⁽⁵⁾. وهو يتكون من ركنين: التعقيل والتفصيل.

مبدأ الشمول والقاضي أن الأصل في الحداثة هو الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول⁽⁶⁾، والمقصود به "خصوص المجال" - كل شيء يوجد في مجال مخصوص تحده حدود معينة - و"خصوص المجتمع" كون أفراد كل مجتمع مخصوص يتميزون بصفات حضارية وثقافية محددة، في مقابل الشمول الذي هو القدرة على تجاوز الخصوصيتين المذكورتين، - خصوصية المجال وخصوصية المجتمع - والتأثير في مختلف المجالات الحياتية من جهة ومختلف المجتمعات الإنسانية من جهة أخرى⁽⁷⁾. وهذا المبدأ هو الآخر يتكون من ركنين هما: التوسع والتعميم.

1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، من ص 24 إلى ص 30.

2) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 25.

3) طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 23.

4) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 21.

5) طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 24.

6) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 28.

7) طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، مصدر سابق، ص 25.

الفصل الثاني - التجربة الفلسفية الطهائية مسارها ومرجعياتها.

- ويقترح طه ستة خطوات لإبطال المسلمات المصاحبة لتطبيق الغرب لروح الحداثة، وهي:
- إبطال مسلمات الاستقلال الغربي لأنّ وصاية الأقوى الخارجي لا تعني العناية بالأضعف وإنما هي وصاية مُستعمر.
 - إبطال مسلمات الإبداع الغربي ذلك أن الإبداع لا يقتضي الانقطاع المطلق، لأنّ الحداثة الحقة هي حداثة قيم لا حداثة زمن.
 - إبطال مسلمات التعقيل الغربي، فالعقل لا يعقل كل شيء، لأنه لا يمكنه أن يعقل ذاته.
 - إبطال مسلمات التفصيل الغربي، إذ لا إطلاق في الفصل بين الحداثة والدين، ذلك لأنّ أهل الحداثة توسلوا بمفاهيم دينية، ورجال الدين ساهموا في بناء الحداثة،
 - إبطال مسلمات التوسع الغربي، فالتطبيق الغربي لروح الحداثة ليس واقعا حتميا، لأنّ الإنسان أقوى من هذا التطبيق، وماهية الحداثة ليست اقتصادية، لأنّ ماهية الإنسان أخلاقية.
 - إبطال مسلمات التعميم الغربي، أي أن روح الحداثة لا توجب التفكير الفردي، ولكنها توجب التفكير المتعدي المناسب للمجتمع العالمي.
- وبهذه الكيفية يدعو طه إلى تفعيل روح الحداثة بمبادئها الثلاث، بعد إبطال المسلمات التي جعلت من الحداثة في مفهومها الغربي وبكافة مستوياتها المذكورة، نموذجا أوحد للتحديث والنهوض الحضاري.
- ويترتب عن تلك المبادئ و التعريف لروح الحداثة عدة نتائج توصل إليها طه وهي:
- التفاوت والاختلاف بين واقع الحداثة وروحها.
 - أنّ واقع الحداثة الغربية هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة أو كنه الحداثة.
 - أصالة روح الحداثة، أي أنها متأصلة إنسانيا وتاريخيا.
 - الاستواء في انتساب جميع الأمم الحضارية إلى روح الحداثة.
 - أنّ واقع المجتمعات الإسلامية هو إلى الحداثة المقلدة أقرب منه إلى الحداثة المبدعة.
 - أنّ الحداثة لا تُنقل من الخارج، وإنما تُبتكر من الداخل.

- أن ابتكار الحداثة الإسلامية الداخلية، يقتضي إبطال المسلمات التي صاحبت التطبيق الغربي للحداثة.⁽¹⁾

وغير خاف أن هذه النتائج تروم إلى إزالة اللبس الذي يكتنف مفهوم الحداثة، ورفع التهويل عنه، ومن ثمة الكشف عن جملة من آفات الحداثة الغربية ونقائصها، على نحو يجعلها حداثة غير كاملة، ونسبية غير مطلقة، وخاصة غير عامة.

4-2- مرحلة الاشتغال بالفلسفة الائتمانية كمقابل للفلسفة الدنيانية:

منذ الحملة النابليونية، وحلول المفكرين والدارسين تتوالى على معضلة التخلف التي عصفت بالفكر العربي الإسلامي، منهم من رأى أن الحل الأنسب للخروج منها، يكمن في تبني القومية، ومنهم من رآه في الليبرالية، و منهم من رآه في الاشتراكية، ليأتي طه، ويقول أن البديل الأنسب يكمن في الفلسفة الائتمانية، هذه الأخيرة التي كانت أولى محطات اجتهاده والتعريف بها بوضوح في الفصل التاسع والأخير من كتابه روح الدين، الصادر سنة 2012 بعنوان دعوى الائتمانية وتوسيع الوجود الإنساني، وتضمن ثلاث محاور كانت عناوينها كالتالي: مقتضيات الدعوى الائتمانية، حدود مبدأ الاختيار العلماني ومبدأ الوضع العلماني، النسبة الائتمانية والتحرر الروحي، وهو الفصل الذي تضمن عدة إشارات مؤسدة لهذه الفلسفة. نذكر منها الإشارة التالية "إن تمتع الإنسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يرجع العمل التعبدية والعمل التدبيرية في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي"⁽²⁾. ثم استمر طه في إبراز معالم هذه الفلسفة في كتبه التي صدرت تواليًا من بؤس الدهرانية ثم شرود ما بعد الدهرانية، ثم ثلاثية دين الحياء، ثم سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، وثغور المرابطة. فكل هذه الأعمال لا تخرج عن التعريف بـ"النظرية الائتمانية" أو قل "الفلسفة الأخلاقية الائتمانية"، كنسق معرفي بديل، اشتهر به طه في الفكر العربي المعاصر. فما دلالات هذه الفلسفة؟ وما هي أركانها؟ وما هي مجالات تطبيقها؟

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 67-69.

² طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، مصدر سابق، ص 449.

4-2-1 - في دلالات الائتمانية:

إن الفلسفة الائتمانية هي ذلك النموذج الفلسفي النظري الذي صاغه طه، كبديل للحدثة الغربية أو النماذج الفلسفية الأخرى حول نظام الحياة، والقائم على مبدأ فصل المجموع. وهي ليست مجرد ترف فكري، يضاف إلى بقية الفلسفات الأخرى، بل هي فلسفة جاءت لتجاوز الفلسفات الغير ائتمانية، نظرا لما تعانيه من آفات و نقص، وبذلك جعل الفلسفة في خدمة الإنسان. فالفلسفة الائتمانية كنموذج نظري، لم يؤسسها طه على العقل المجرد أو العقل المسدد، بل أسسها على العقل المؤيد، ففهم فلسفة طه فهما عميقا، يتطلب وعيا ثلاثيا، من جهة أولى الوعي بالعقل المؤيد ومناهجه كما تصورهما طه، ذلك لكونها نتاج هذا العقل وأدواته التحليلية، حيث يقول: "إذا كانت الفلسفة الدهرانية تتوسل بالعقل المجرد وحده واقعة في شبكات الانقلاب والانتكاس، فإن الفلسفة الائتمانية تتبني على العقل المؤيد متقية مفسد العقل المجرد وعوائق العقل المسدد"⁽¹⁾ ومن جهة ثانية الوعي بالفلسفات غير الائتمانية، بما تعاني من نقص وآفات، ومن جهة ثالثة الوعي بالحقائق الدينية.

إن المجال الفلسفي الذي تختص به الفلسفة الائتمانية، ليس المجال الاستمولوجي أو اللغوي، بل هو المجال الأخلاقي، والذي يختص بالإجابة عن السؤال كيف يجب علي أن أتصرف؟، ولذلك يعرفها وفق هذا المجال في كتاب ثغور المرابطة بقوله: "النظرية الائتمانية هي عبارة عن نظرية أخلاقية، تتأسس على حقائق الإنسان التي اشتركت فيها الأديان وتتوارثها الحضارات، سواء أقرت هذه الأديان بأصولها الدينية أو أنكرت هذه الأصول"⁽²⁾.

أما من حيث مضامينها فهي تتبني على حقائق الدين، تستقي مبادئها ومنطقاتها من النص الديني، ولكنها تعرض نفسها بأسلوب استدلالي فلسفي، ويعود أصل مفهومها إلى

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ط1، 2014، ص 14.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، منشورات مركز مغارب، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2018، ص 12.

القرآن الكريم، الذي استوحاه طه من الآية الكريمة {إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۗ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا} (1). فمفهوم

الائتمان يستمد مرجعيته من الأمانة التي حملها الله للإنسان في فترة الغيب.

فوجود الإنسان في هذا الكون، لا يشبه وجود الكائنات الأخرى، فهو ليس ظاهرة من الظواهر، بل هو آية من الآيات، وظيفته لا تنحصر في الوظيفة البيولوجية مثل الحيوان، بل ينبغي أن تكون في حفظ ورعاية الأمانة المودعة لديه من قبل الله في الذاكرة الغيبية، فالله سبحانه وتعالى ائتمن الإنسان على كل الموجودات في العالم الائتماني، بدءاً من الفطرة التي يسميها طه "الذاكرة الائتمانية" مروراً بالعقل والنفس والجسد، وصولاً إلى الغير والطبيعة وكل المخلوقات الأخرى، والمراد بائتمان الله للإنسان معنيين: أحدهما "استرعاه" والثاني "استودعه". فاسترعاه معناه طلب منه أن يرعاه، والرعي من التعهد، واستودعه أي ترك عنده وديعة والوديعة هي كل شيء محفوظ إلى حين رده إلى المستحفظ، فالاسترعاء يدل على الالتزام برعي شيء مخصوص، بينما الاستيداع فهو يدل على الالتزام بحفظ شيء مخصوص (2). فالائتمان، "عبارة عن إيداع رعاية، بحيث يكون كل ما خلق الله، جل جلاله، من أجل الإنسان هو عبارة عن ودائع أودعها إياه، يمتلكها كيف يشاء، ويتحقق بها كيف يشاء شريطة أن يصون حقوقها (3)" كما أنه "فعل روحي، يقوم في إضافة الشيء إلى مالكة الحق مؤدياً واجبات حفظه ورعايته، قبل استيفاء الحقوق التي خولها له هذا المالك، فلا ائتمان إلا مع تقديم الواجبات على الحقوق (4)".

بيد أن إنسان اليوم، نسي ذلك العهد، حتى صار النسيان ماهية له، فصار الموجود الذي ينسى أنه ينسى، مما جعله يمرق بل يشرد عن الدين، فكان لزاماً تأسيس نموذج جديد

(1) سورة الأحزاب، الآية 72.

(2) طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مصدر سابق، ص 121.

(3) طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، مصدر سابق، ص 474.

(4) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للنشر والإبداع، بيروت ط 1 2016، ص 27.

يذكر الإنسان بذلك العهد، وذلك الحدث المفصلي المأخوذ في ذاكرة الإنسان الغيبية القائمة الاختيار وتحمل الأمانة، حيث يقول طه" فكما أن هذه الذاكرة الغيبية حفظت الشهود الأول والشهادة الأولى، فكذلك حفظت ذكرى حدث فاصل في قدر الإنسان، جعل هذا القدر يستقل عن قدر الكائنات كلها، وما هذا الحدث الفاصل إلا العرض الغيبي العظيم الذي ابتلي به الحق سبحانه وتعالى مخلوقاته كلها، إذ عبر عليها حمل الأمانة"⁽¹⁾.

فإذا كانت الأشياء تعرف بنقيضها، فإن نقيض الائتمانية الخيانة أو النسيان، وبذلك تتبدل دلالاتها الروحية، مما يجعلها مقاربة روحية، وليست تاريخية ولا سياسية ولا اجتماعية ولا فكرانية، غايتها التذكير بالأصل الغيبي المشترك للإنسان وهو الذات الإلهية المطلقة.

إن الائتمانية تمثل بديلا للدنيانية* والديانية، كما تتضح لنا في مضامين كتبه من روح الدين أو بؤس الدهرانية أو شرود ما بعد الدهرانية، فقد كان القاسم المشترك بين هذه الأعمال الاشتغال على تقييم وتقويم فلسفات مادية ومرجعيات دينية حركية، اصطلاح عليها طه تسمية الديانية، مقابل المرجعية الدنيانية العلمانية، إلا أن طه سلط الضوء أكثر على المرجعيات العلمانية(الدنيانية) في المجال التداولي الغربي، كما نعاين ذلك بشكل جلي في بؤس الدهرانية، وشرود ما بعد الدهرانية، بؤس الدهرانية التي يكون فيها الإنسان مارقا، طالما انه يعرف فصل الأخلاق عن الدين، بينما ما بعد الدهرانية، يكون فيها الإنسان شاردا، طالما انه يعرف فيها الخروج عن الأخلاق بالكلية، ومقابل هذا الحفر النقدي، بقي الخوض في

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية الى سعة الائتمانية، مصدر سابق، ص 449.

* الدنيانية مصطلح صاغه طه عبد الرحمن، واستخدامه قريب من المصطلح الإنجليزي (secularisme)، الذي يستخدم في معنى صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة، وتتخذ صورا متعددة، منها فصل السياسة عن الدين، وهو العلمانية- بفتح العين- ومنها فصل الدين عن العلم، وهو العلمانية أو العلمية - بكسر العين- ، إلا أن اشد بنات الدنيانية خطرا وابلغا أثرا، هو الدهرانية، وهي فصل الأخلاق عن الدين، وهو الفصل الذي ينزع عن الأخلاق لباسها الروحي ويكسوها لباس زمنيا. لقد فكك طه مقولات الحدائين، ونقد مشروعهم الدنيوي الحدائي، الذي توسلوا الى إقامته، بآلية تفريق المجموع، أو قل آلية فصل المتصل، وذلك بفصل الدين عن جميع مجالات الحياة، فقد قامت الحداثة بتعطيل هذا الاتصال وفرقت المجموع واستقلت تلك المجالات بنفسها. فتم فصل الدين عن العلم والقانون والفن والسياسة والأخلاق...وقد سمي طه عملها هذا ب"الدنيانية". وقد استخدم "النقد الائتماني" كتسمية للمنهج الذي اختاره في مقارنته النقدية للحداثة.

الفلسفة الائتمانية بشكل عابر، لأن الأولوية كانت لنقد تلك المرجعيات. ففي كتابه روح الدين نجد أن دعوى النظرية الائتمانية تختلف عن الدعوى العلمانية -الديانية- والدعوى الديانية في كونها لا تفترض كما تفترضان تقابلا بين أصليين اثنين، وهما التعبد- العمل الإسلامي- والتدبير- العمل السياسي- حيث تنقل دعوى العلمانية هذا التقابل إلى رتبة التضاد أو التباين، وتنقله دعوى الديانية إلى رتبة التداخل أو التماثل، وإنما تقول بوجود أصل واحد لا ثاني له هو الأمانة، وهو حقيقة واحدة لها وجهان، يختلفان باختلاف النظرة إليها، من جهة تعلقها بالعالم الغيبي سميناه تعبدا، ومن جهة تعلقها بالعالم المرئي سميناه تدبيرا⁽¹⁾

إن الفلسفة الائتمانية، تقع في مقابل فلسفة الحضارة الغربية بجميع صورها الديانية التي قامت على مبدأ الفصل، الفصل بين الدين والسياسة، واعتناقها بعد ذلك الأنموذج الدهراني القاضي بفصل الأخلاق عن الدين -المروق-، لتصل بعدها إلى حد الشرود باعتناقها الأنموذج ما بعد الدهراني، القائم على الخروج الكلي عن الأخلاق، قاصرة بذلك الوجود الإنساني عامة على العالم الأرضي الدنيوي- العالم الملكي فقط-، مغيبين في ذلك العالم الغيبي- العالم الملكوتي- فاخترار طه أن يذكر الاتجاهين معا، العلماني والدهراني بالحدث الغيبي المفصلي، لكي يستعيد الإنسان الغربي والعربي معا ذاكرته الأصلية القائمة على تحمل ميثاق الشهود، وميثاق تحمل الأمانة.

إن الخروج من إشكالية الفصل العلماني، كما تفره الفلسفة الغربية، بإخراج الدين من السياسة والأخلاق وغيرها من مجالات الحياة، يبني حسب طه على فكرة إسلامية قرآنية قائمة على فكرة "ائتمان الإنسان" التي تحمله مسؤولية الأمانة على الأرض وتزكيتها، فتدفعه لمجاهدة نفسه من أجل تحقيق القيم الأخلاقية، وتذكره بشاهدته على وحدانية الخالق، بما ينسجم مع فطرته، ومتى تحقق الإنسان بمقتضيات هذا العمل التزكوي بات قادرا على الوفاء بمقتضيات الائتمانية، فحمل الأمانة هو ما يميز إنسان الآية، عن إنسان الظاهرة، كما

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، مصدر سابق، ص 449.

أرادته الثقافة الغربية، فمشروع طه التجديدي في إطاره الائتماني يركز على تحرير المثقف العربي من أوهام التبعية وتحمله لمسؤولياته، باعتباره مقياس الوعي داخل المجتمع.

إن هذه الفلسفة تمثل عنصرا أساسيا في المشروع الطهائي، إذ تجعل من الدين عنصرا قويا وأساسيا لا يؤثت مختلف تفاصيل الحياة فقط، بل ويربطها بغايات سامية وتلاءم والفطرة الإنسانية⁽¹⁾. فطه قد قام بصوغ منظور جديد، لم يتم صوغه في التجارب الفلسفية العربية السابقة، كون الفلسفة الائتمانية تقوم على الصلة الوثيقة بين الأخلاق والدين و"لا تنظر في الإنسان إلا في صلته بربه خالقا رحيمًا وأمرًا شاهداً"⁽²⁾، وترد كل أنواع الفصل التي أقامها عقل الحداثة الغربية، بفصل الأخلاق عن الدين الذي يفضي إلى المروق ثم الشرود. فطه يعيد الاعتبار لعلاقة الأخلاق بالدين، مؤكدا على التلازم بينهما، " فلا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين"⁽³⁾ وذلك " باستحضار الفطرة التي تُحقق الوصل في وجود الإنسان وفعله بين الخلق والأمر الإلهيين على النحو الذي يجعل الخلق في انفتاحه موصولا بالخلق في تجده"⁽⁴⁾ بخلاف ما كان شائعا عنهما من اعتقادات، جعلت الأصل في الدين حفظ الشعائر الظاهرة، وفي الأخلاق حفظ الأفعال الكمالية المورثة للفضائل.

إن الفلسفة الائتمانية - باعتبارها نسق من المبادئ والمفاهيم والأدوات المؤسسة روحيا- قد جاءت بصفة عامة لتقديم السبيل والمسلك الأمثل المتبع لتحقيق النهوض الحضاري للأمة الإسلامية، وبصفة خاصة تحقيق ثلاث أغراض أساسية هي:

أولاً: تذكير الإنسان بالوظيفة التي خلق لأدائها في هذا الكون، ألا وهي العبادة، فتذكيره بكونه كائن مخلوق ومؤتمن، فهو لا يملك في هذا الكون شيئاً بما في ذلك جسده ونفسه

¹ أحمد مونة، روح الدين وآفاق العمل التركوي عند طه عبد الرحمن، مجلة الإبانة، صادرة عن مركز أبي الحسن الأشعري

للدراستات والبحوث العقدية بالرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية، عدد1، رجب 1434 يونيو 2013، ص274

(2) عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017 ص169.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص25.

(4) عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 129.

فواجبه أن يرمى هذه الأمانة ويحفظها، لا أن يسيطر عليها، وأن يتصرف فيها بغير حق أي انه ليس مخلوقا للتسديد على الخلق أو الطبيعة، أو لممارسة العنف.

وثانيا، توضيح كيف يمكن التفكير فلسفيا بناءا على مفهوم الائتمان، وهو الأمر الذي وضعه بدءا بكتابه "روح الدين" ثم كرس له جهده في المؤلفات الأخيرة، حيث أراد أن يعلمنا

من خلالها، كيف يمكن أن ننقد الفلسفات غير المؤسسة على العقل المؤيد نقدا ائتمانيا؟

وثالثا، تأسيس حياة فكرية بناءا على حقائق الدين، وليس على أهواء النفس أو العقل

المجرد، المؤسس على النسبية، وعدم التمييز بين ما هو نافع وضار، وبين ما هو حقيقي

ووهمي، وهو الأمر الذي وقعت فيه جل الفلسفات الغير الائتمانية كالماركسية والوجودية.

وعليه يمكن القول أن الفلسفة الائتمانية هي مقارنة جديدة، تتضاف إلى المقاربات الأخرى

التي عرفتها الساحة الثقافية المغربية والمغربية خصوصا، والثقافة العربية عموما كالمقاربة

الانثربولوجية و المقاربة السوسولوجية والمقاربة التأويلية والمقاربة الفينومولوجية.

4-2-2- الأسس العقلية لفلسفة الائتمانية:

يراد بالمبادئ العقلية للفلسفة أسسها ومنطلقاتها، فإذا كان الفيلسوف اليوناني أرسطو

قد وضع، ثلاث مبادئ العقل، كأداة من أدوات المنطق، والتي تعد في حد ذاتها ركائز

التفكير الفلسفي السليم، وهي: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، والتي

يرى أنها كلية وبديهية وواضحة بذاتها، وصادقة صدقا ضروريا، وصالحة لكل زمان ومكان

فهي لا تخضع للتغيير أو التبديل مهما تغيرت المعرفة الإنسانية لأنها تتفق مع بدهة العقل.

إلا أننا في الفترة الحالية، فنجد طه عبد الرحمن، قد بدأ في تنزيل مشروع الفلسفي

الذي سماه بالفلسفة الائتمانية، بغية تأسيس فلسفة إسلامية خالصة، أساسها النص المقدس

عند المسلمين كمحاولة منه لتجاوز الفلسفة غير الائتمانية. إذ أسسها بناءا على العقل

المؤيد، ووضع لها ثلاث مبادئ عقلية تقابل الفلسفة غير الائتمانية. فالعقلانية المجردة عند

طه من أهم آليات التفكير الفلسفي الغير الائتماني (المقصود الفلسفة كما هي متعارف عليها

منذ نشأتها عند الإغريق القديمة) فهي في تصوره مرتبة دنيا من مراتب العقلانية، فهناك أيضا العقلانية المسددة ومن فوقها العقلانية المؤيدة، فالعقل المسدد يحتوي العقل المجرد صارفا مفساده والعقل المؤيد يحتوي العقل المسدد مجتبا عوائقه⁽¹⁾ فالفلسفة الائتمانية تتبني على العقل المؤيد عكس الفلسفة الدهرانية التي تتبني على العقل المجرد وحده.

هذا الاختلاف بين الفلسفتين الدهرانية والائتمانية، نجده في مبادئهما، هذا في مقابل مبادئ العقل الأول التي تتحدد بها الفلسفة غير الائتمانية، والتي ي مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع، وقد وضع طه ثلاث مبادئ الفلسفة الائتمانية وهي:

مبدأ الشهادة:

وهي تقابل مبدأ الهوية، الذي يرى أن الشيء هو نفسه ورمز هذا القانون (أ هي أ) ويرى أرسطو أن هذا القانون هو أساس التفكير المنطقي، لأنه 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 لا يجب أن يعمل في الاستدلال أو في البرهان فقط بل في حياتنا اليومية أيضا، فلكي نفهم بعضنا البعض يجب أن نتحدث بلغة واحدة ولا يحتمل أي لفظ من ألفاظها إلا معنى واحدا.

أما مبدأ الشهادة كمبدأ أول للفلسفة الائتمانية، يقضي أيضا "أن الشيء هو هو متى شهد عليه غيره" فهو يضيف إلى مبدأ الهوية شهادة الغير، وهي حسب طه تكون بمختلف معانيها، فتجعل الإنسان يستعيد فطرته محصلا حقيقة هويته ومعنى وجوده، بدأ بشهادة الإنسان بوحدانية الله في العالم الغيبي والمرئي، وشهادة الخالق على هذه الشهادة، والانتهاة بشهادة الذات والشهادة على الآخرين وشهادة الكائنات الأخرى، فهو يرى أن كل الموجودات في العالم الائتماني تتمتع بحق الشهادة⁽²⁾.

إن هذا المبدأ، يتميز بالازدواج وينبني على الغيرية، عكس المبدأ الآخر الذي لم يبن عليها.

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

ويترتب عن هذا المبدأ أن الهوية في الفلسفة الإسلامية الائتمانية، تزوج فيها الذات بالغير، فإذا كانت الهوية في الفلسفة المجردة لا تتحدد بشيء مثلما تتحدد بالذات، متجاهلة دور الغير في تحديدها، فإن الفلسفة الإسلامية الائتمانية، هي على خلاف ذلك "تفضل الهوية غير الائتمانية المجردة، إذ أنها تزوج بالغيرية، بل أنها تتبني على الغيرية، وليس الذي بني على الغيرية كالذي لم يبن عليها، فوجود الغيرية خير من عدمها، نظراً لأنها تحفظ مما ليس يحفظ منه بدونها، كعبادة الذات أو إتباع الهوى، وإذا كان هذا فضل غيرية المخلوقات، فما الظن، بغيرية الخالق، فيقينا أن أفضالها ليست لها نهاية تقف عندها"⁽¹⁾ وعلى هذا الأساس فالإنسان الائتماني إنسان لا يخوض إلا فيما ينفع، لأنه لا يفتأ يتذكر ميثاق الشهادة الأول، ويداوم على حفظه، هذا الحفظ يورثه أخلاق الميثاق الأول وهي أخلاق لا تخص صلاح الفرد وحده، ولا صلاح الأمة الواحدة، بل البشرية جمعاء، بل تتبني صلاح المخلوقات في هذا العالم، ذلك لأنها في نظره ترفع همة الإنسان إلى أن يأتي أفعاله على الوجه الذي يجعل نفعها، يتعدى نفسه وأسرته ووطنه إلى العالم بأسره، بحيث تكون كل بقعة من العالم وطناً له، ويكون كل كائن سوى الإنسان نظيراً له في الخلق"⁽²⁾ - مبدأ الأمانة:

وضع صاحب الفلسفة الائتمانية، هذا المبدأ في مقابل مبدأ عدم التناقض الذي تأخذ به الفلسفة غير الائتمانية، فمبدأ عدم التناقض يقضي بأننا لا يمكن أن نسد إلى الشيء أو الموضوع محمولين مناقضين، كأن نثبت له صفة وننفيها عنه في آن واحد ورمز هذا القانون (أ هي أ ولا أ)

إن مبدأ الأمانة في الفلسفة الائتمانية يفيد نفس القضية إذ يقضي بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً⁽³⁾، فقد أضاف طه هنا المسؤولية لهذا المبدأ، فمبدأ عدم

(1) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص 15

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، مصدر سابق، ص 158.

(3) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص 16.

التناقض أو قل الاتساق العقلي بتعبير طه يكون مبنيا على المسؤولية، المتولدة من الأمانة أي يكون اتساقا عقليا مزدوجا بالمسؤولية، "وليس الذي بني على المسؤولية كالذي لم يبن عليها، فوجود المسؤولية في الاتساق العقلي خير من عدمها، نظرا لأنها تحفظ مما ليس يحفظ منها بدونها"⁽¹⁾ كصناعة الأسلحة الفتاكة وإضرار البيئة واستعمار الشعوب... فالعقل المسؤول، يمنع اتساقه أن يكون ضارا للوجود، عكس العقل غير المسؤول الذي يعتبر إنتاج ما يضر أو ما لا يضر في منزلة واحدة، دون أن يردعه رادع من إنتاج ما يضره وجوده.

فالفلسفة الائتمانية تقوم على مبدأ الأمانة، والذي مقتضاه، أن "كل الموجودات في العالم الائتماني، عبارة عن أمانات لدى الإنسان"⁽²⁾ وإذا كانت الفلسفة المجردة ترى أن الإنسان سيد الكون، وعلاقته بالأشياء علاقة السيد بمملوكه، بحيث لا ينفك ينسب هذه الأشياء إلى نفسه، ويتصرف باعتبارها خاضعة لأوامره ورغباته، فالتصور الائتماني يقوم على أساس اعتبار الإنسان أمينا في هذا العالم، وبالتالي تكون علاقته بالأشياء التي من حوله، علاقة الأمين بالمستأمن عليه، أو قل علاقة من ملكه الخالق الشاهد إياها، بحيث لا ينفك يستحضر صاحب هذه الوديعة الذي هو الخالق، فهو ينسب بذلك الأشياء إلى بارئها وشاهدها نسبة مطلقة، وإلا فلا أقل من نسبتها إليه قبل أن ينسبها إلى نفسه"⁽³⁾.

- مبدأ التزكية:

هذا المبدأ يقابل مبدأ الثالث المرفوع الذي تأخذ به الفلسفة غير الائتمانية، وهو أن الشيء إما هو أو نقيضه ولا يقبل وجود وسط بينهما، ورمز هذا القانون (إن الشيء إما أن يكون أو لا أ). ومبدأ التزكية يفيد حسب طه نفس القضية (الشيء إما هو أو نقيضه) لكنه يضيف عليه "متى كان العمل مطلوباً" بدا من الجوارح (أعمال خارجية) وانتهائنا بأعمال القلب (أعمال داخلية) فلا خيار للإنسان في الفلسفة الائتمانية، إما أن يأتي بالعمل الذي

(1) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

(3) المصدر نفسه، ص 98.

يزكي به نفسه أو يأتي بالعمل الذي يديسها (تزكية وتدسية) ويستمد طه هذا المبدأ من القرآن الكريم، انطلاقاً من الآيتين لقوله تعالى { قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا }⁽¹⁾.

فالتزكية عند طه خيار لا ثاني له " يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الخلقية والمعاني الروحية المنزلة"⁽²⁾ فالأصل في التزكية هو الترقية، أي التنمية الروحية والخلقية لأن واجب الإنسان في العالم الائتماني أن يطلب التقدم المعنوي كما يطلب التقدم المادي بل من واجبه أن يجعل التقدم المادي تابعا للتقدم المعنوي وإلا تقدم في إنسانيته"⁽³⁾ فهي الأقرب للتصدي للعلل الاجتماعية والآفات العالمية خلقية كانت أم روحية.

أراد طه انطلاقاً من هذه المبادئ الثلاث، أن يؤسس لفلسفة إسلامية حقيقية وجديدة حيث حاول أن يقطع الصلة مع الفلسفة المتعارف عليها منذ أمد طويل، فهو يرى أن الفلسفة الائتمانية والحقيقية - الفلسفة الحية- هي التي تستمد مفاهيمها من النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي، ويصفها بأنها فلسفة حقة، فهو يعتبر ما نسميه بالفلسفة الإسلامية التي سادت في القرون الوسطى، ليست من جنس الفلسفة، ولم تكن فلسفة إسلامية خالصة، ذلك لأن ممثليها لم يخوضوا إلا بحر الفلسفة اليونانية، فمن تسموا بفلسفة الإسلام أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، على الرغم من أسبقيتهم في خوض بحر الفلسفة، إلا أن جل اهتماماتهم كانت حول التوفيق بين الحكمة والشريعة، فإطلاق تلك التسمية عليها في نظره هي من باب التجاوز ليس إلا. أما المتفلسفة المحدثون فلم يشغلوا البتة بتأسيس فلسفة إسلامية حقيقية.

إذا كان غرض طه من مشروع فقه الفلسفة، هو إقدار الإنسان العربي على التفلسف حيث سعى إلى كسر الأوثان التي تجعل عملية التفلسف حكر على عقل الإنسان الغربي ليستشعر أن الإنسان العربي له القدرة في الاستشكال وصوغ المفاهيم وبناء الاستدلالات وصوغ النصوص، لذلك عمل التركيز على مجال الأخلاق - لذلك لقب بفيلسوف الأخلاق

(1) سورة الشمس، الآيتين 9- 10.

(2) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص 16.

(3) المصدر نفسه، ص 17.

وفقيه الفلسفة- وولوج التفلسف من بابه وتوسيع آفاقه، ولعل دافعه في ذلك، هو ملاحظته أن الطرق المختلفة التي عمل بها الأخلاقيون العرب في نقل للتراث اليوناني، وتقريبه إلى المجال التداولي الإسلامي، حيث أنهم مرة قاموا بتوسيعه أو الحذف لبعض أجزاءه أو بالتصرف فيه، أو رفضهم للمعاني والقيم الموجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية، الأمر الذي فوت عليهم فرصة إبداع معاني وقيم جديدة، انطلاقاً من السياق الثقافي التي فتح آفاقها لهم القرآن الكريم، لأنهم لم يستثمروها أو قل لم يجدوا ما يقابلها في التراث الفلسفي اليوناني ذلك أن هذا المجال أهمل في الفلسفة العربية، فطه لاحظ أن الأخلاقيون العرب، قد حاولوا في مقارباتهم التوفيق بين التراث الفلسفي المنقول، وبين الأخلاق الإسلامية المستمدة من القرآن، وكانوا يظهرهم في صياغتهم وتصوراتهم الصورة اليونانية، واعتبار هذه الأخيرة هي الصورة العلمية الأنسب.

لقد اعتبر طه أن المفكرين كابن مسكويه والراغب الإصفهاني وأبي حامد الغزالي، قد تأثروا بما انتقل إليهم من النظريات الأخلاقية اليونانية كالأفلاطونية والأرسطية. هذا بالإضافة إلى تهميش هذا المجال، إذ أنه لم ينل القسط الكافي في الدراسات الإسلامية لذلك عمد طه الاهتمام بهذا المجال الأخلاقي في فلسفته، وسلك طريقاً، يروم أن يُعيد الاعتبار لسؤال الأخلاق باعتباره البداية الرئيسية لإعادة إحياء الإنسان بعدما تقاذفته قوى المادية الناتجة عن عمليات العقلنة غير المسددة بالأخلاق، وكذا بلورة موقف أصيل ومستقل كمشاركة في الحداثة الكونية، ويمكن الانطلاق منه لنقد الحداثة الغربية من خلال أرضية مغايرة، تكون الأخلاق كمدخل للنقد، فقد بدأ طه بتأليف كتابه سؤال الأخلاق، موجهاً سهام نقده للفكر الغربي، ممهداً الطريق بعد جهوده النقدية إلى تأسيس تصوره الفلسفي الأخلاقي المستمد من التراث الإسلامي والقرآن منه خاصة، فكانت جهوده اللاحقة توثيقاً وتمتيناً له.

لكن رغم هذه المرامي التي تميز الفلسفة الاثنتمانية، إلا أن الأسئلة التي تطرح علينا أليست الفلسفة إنتاج إنساني عالمي لا تخضع للزمان والمكان تناقش الإشكاليات الإنساني

جمعاء، فرغم نشأتها عند الإغريق إلا أن موضوعاتها إنسانية جمعاء تمس كل الأجناس والثقافات؟ أليس هذا التمييز يزيد من الفرقة الإنسانية والدينية؟ ألم يكن بالإمكان إدراج هذه الفلسفة ضمن الإنتاج الفلسفي الإنساني عامة مع الاحتفاظ بالخصوصية الثقافية والدينية للمسلمين، باحترام كل طرف للآخر وقبول التعدد؟ هل يمكن اعتبار هذه العقلانية حلا بديلا لتحقيق النهوض ومواجهة الأزمة التي عصفت بالمجتمع الإسلامي ردحا من الزمن؟

كانت هذه أهم المراحل التي ميزت تطور مشروع طه الفلسفي، حيث كان منطلقها منطقي لسانی، جسده مؤلفاته الأولى، والتي تعد الأساس الذي أقام عليه طه فلسفته اللاحقة، وخاصة عمله العمل الديني وتجديد العقل، لينتقل بعدها إلى تقديم منهجه في تقويم التراث، كرد على القراءات التجزيئية السائدة حول التراث، مروراً بتجديد مفهوم العقل، ودفاعه المستميت عن حق العربي في إقامة التفلسف الحي، وصولاً إلى التأسيس لفلسفته الائتمانية.

المبحث الثاني: المرجعيات الفكرية للتجربة الفلسفية الطهائية:

لا شك أن المصادر والمراجع التي يستمد منها المفكر أو الفيلسوف مختلف مبادئه وأفكاره وتصوراتهِ ومفاهيمه، تكتسي أهمية بالغة في مجال الدراسات الفكرية والفلسفية، ذلك لأن معرفة الدارس لها، والإحاطة بكل صورها، من شأنها أن تمكنه من الوقوف على مختلف الإشكالات والأطروحات التي يثيرها، والأسس التي تقوم عليها مختلف نظرياته فضلا عن تقييم فكره، بمعرفة مداه وحدوده، فالمفكر كائنا ما كان صنفه واتجاهه، لا ينطلق في بناء صروحه وأنساقه الفكرية، بل يستند إلى مصادر ومرجعيات فكرية مختلفة - سواء أعلن عنها أو لم يعلن عنها - والتي تعد بمثابة الأطر الفكرية والخلفيات التي تسير تفكيره أو تجربته الفلسفية في مختلف نواحيها. ولعل المنتبِع في واقع الفكر الإسلامي اليوم، يجده يعج بمرجعيات فكرية وفلسفية متعددة ومتباينة، والتي قد تصل إلى حد التعارض والتصادم، منها على سبيل الذكر لا الحصر: المرجعية الإسلامية أو الدينية، التراثية، المرجعية الليبرالية المرجعية الماركسية، المرجعية القومية وغيرها من المرجعيات التي تؤطر أصحاب هذا الفكر في مختلف تصوراتهم ومواقفهم ومذاهبهم ونظرياتهم الفكرية والفلسفية.

وفي ظل هذه المرجعيات المتضاربة والمتصارعة. نتساءل عن ما أهم المرجعيات المؤطرة لفكر طه الفلسفي؟ وما صورها؟ وكيف تعامل معها؟

لقد تعددت وتتوَعَت المصادر الفكرية التي استمد منها طه مشروعَه الفكري، إذ يمكننا التمييز بين نوعين من المصادر أو المشارب والتي يمكن اعتبارها بمثابة الخلفية أو المرجعية الأساسية لبناء فكره، إحداها عربية إسلامية والأخرى غربية.

أولاً - المصادر الإسلامية:

إن المنتبِع و القارئ للتراث الفكري الطهائي، يجد أن عنصر التراثية، يعد أهم المناهل الرئيسية التي نهل منها طه في بناء مشروعَه، حيث نجده تشرب من أغلب ميادين المعرفة التراثية ومن أهمها: علم الكلام، التصوف، أصول الفقه، الدراسات المنطقية.

1- المرجعية الدينية:

لا شك أن المستقرى لإنتاج الفلاسفة، يتبين له أنه ليس ثمة حد فاصل، يسمح له عزل آراءهم وأفكارهم ومذاهبهم عن حياتهم الروحية وبيئتهم الأخلاقية، حيث يقرر في هذا المضمار المفكر زكريا إبراهيم في كتابه مشكلة الفلسفة قائلاً: "والواضح أن الفلسفة كما لاحظ المؤرخ الفرنسي إميل بيترو Émile Boutroux (1845-1921) قد نشأت في جانب منها عن الدين، فليس في وسعنا أن نستبعد من عداد المذاهب الفلسفية كل تلك الفلسفات التي مزجت بين النظر العقلي والإيمان"¹ فقراءتنا لأفكار طه، نجده يحرص حرصاً شديداً في بنائها على ما تقرر في النصوص الدينية الإسلامية من حقائق و مبادئ وقيم، مما يعني أن القرآن الكريم والسنة النبوية يعدان المصدران الرئيسيان في الفكر الفلسفي الطهائي، بيد أن حضور هذين المصدرين في فلسفته لم يكن حضوراً دعويًا أو فقهيًا أو تفسيريًا، وإنما كان حضوراً في صورة مبادئ منهجية وقيم أخلاقية وروحية مؤسسة للأصول الفكرية والفلسفية.

ولعل هذا التوجه قلما نجده في الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، ذلك لأن طه لم يكن واحداً من أولئك الفلاسفة والمفكرين العرب المتأثرين والمتماهيين في تيار الحداثة الغربية* لأن أغلب الذين اشتغلوا بالممارسة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر نزعوا إلى الانقطاع عن الحقيقة الدينية في توجهاتهم الفكرية. فرغم محاصرة ومحاربة طه بين ذويه ورؤيته لعقلانية الحداثيين العرب تتلمظ التبعية لأفكار غيرهم، والعولمة تخترق ديارهم وتذيب هوية الإسلام، وهم فيها سادرون، وعن حقيقتهم تائهون، إلا أنه لا يضر إيمانه وانتماءه إلى

¹ فؤاد زكريا، مشكلة الفلسفة، دار مصر للطباعة والنشر، ط1، 1988، ص ص 134 - 135.

* أبرز المنتمين إلى تيار الحداثة سلامة موسى وفرح أنطوان وعبد الله العروي وغيرهم. قال العروي في كتابه الأيديولوجيا العربية المعاصرة "قلت إن أوروبا الغربية انتهجت منذ أربعة قرون، منطقاً في الفكر والسلوك ثم فرضته منذ القرن الماضي على العالم كله، ولم يبق للشعوب الأخرى إلا أن تنتهجه بدورها فتحيا أو أن ترفضه فتقنئ" عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، دار الحقيقة بيروت، د ط، 1970. وفي نفس السياق يقول كمال عبد اللطيف "فهل يعقل بعد معارك الحداثة المتواصلة في العالم العربي، منذ نهاية القرن الماضي، أن نعود إلى عتبة المعرفي الديني، فنبنئ عليها قواعد السياسة وأصول الفلسفة السياسية المدنية؟ كمال عبد اللطيف العرب والحداثة السياسية دار الطليعة بيروت، ط1، 1997.

الدين الإسلامي، ولا يجد أيضا غضاضة في التصريح بأن مشروعه الفكري الفلسفي التجديدي عبارة عن تأسيس لفلسفة إسلامية مبدعة غير مقلدة لأصول الفكر الغربي، تقوم على أصول الدين الإسلامي ومبادئه الروحية حيث يقول "لا عاصم اليوم من طوفان العولمة، ولا منقذ للإنسان الحداثي من التيه إلا سفينة الوحي الإلهي"⁽¹⁾. كما يقول مؤكداً على أهمية الدين كأحد المصادر المحددة للممارسة الفلسفية العربية الإسلامية المعاصرة "فبعد أن أمضينا عمرا غير قصير، تأملا في أنفسنا وفي أفقنا، وتحققا بما يجري من حولنا علمنا يقينا أنه لا أفضل درجة وأكثر دقة من القيمة الدينية الحقيقية"⁽²⁾ وفي هذا المضمار يقول عنه عباس أرحيلة "رأيت في أعماله يقظة كونية، وشهادة صارخة في وجه أساطير العصر وأوهامه، شهادة تعلن عن بداية التحول من تفلسف التيه اليهودي، وما نتج عنه من توهم حداثي، وتعولم غربي، إلى تفلسف إبداعي متخلق بقيم الإسلام"⁽³⁾ فالعولمة تعد من أهم التحديات التي تؤثر على الثقافة العربية الإسلامية، وارتبطت بدور الوسائل الحديثة التي تسعى لتطبيق قيم ومبادئ الثقافة الغربية على حساب قيم ومبادئ ثقافة المجتمعات العربية. لقد سعى طه في اجتهاداته إلى تجديد الفكر الإسلامي، واستعادة الهوية الإسلامية الضائعة في صورتها العالمية الإيمانية والأخلاقية، ودورها في تشكيل الوجدان البشري في معترك قوى العصر الحديث. فطه يرى أن الإسلام يحارب من أهله، وأن الفلسفة تعبت بالعقول وتجربتها من الإيمان والأخلاق، فحمل نفسه الدفاع عن الحقيقة الإسلامية، ورفع العمه الذي أصاب الفلسفة، وارجع حقيقتها إلى الإيمان، وسعى إلى رفع ما علق بها من آفات التهويد والتبعية وغيبش الأيديولوجيات، ودعاوى العقلانيات وتهويمات أنماط الحداثات.⁽⁴⁾

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 86.

(2) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 31.

(3) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت ط1، 2013، ص ص 7-8.

(4) المرجع نفسه، ص ص 20-12.

إذا كان بعض المفكرين والفلاسفة العرب، يرون أن الدين لا يمكن أن يجتمع مع الفلسفة- أي أن الدين ليس مصدرا للفلسفة- وذلك انطلاقا من صورة الخلاف القائمة بينهما كون أن الدين يعتمد على الإيمان والتصديق القلبي، بينما الفلسفة تعتمد على العقل والبرهان*. فإن لطفه رأي مخالف لهذا الرأي، واعتبره ادعاء باطلا ومردودا، فالتناقض القائم بينهما، يقع على مستوى النظر، أما على مستوى العمل (الواقع) فيصعب الفصل بينهما وبيان ذلك:

أولاً: إن كل فكر كائنا ما كان توجهه، وكل علم كائنا ما كان موضوعه، إلا وينطلق في بناء نسقه، من مقدمات أولية يسلم بها تسليما، هذه المقدمات عبارة عن قضايا غير مبرهن عليها، أو قل إن شئت معتقدات، وإذا كان الأمر كذلك أصبحت الفلسفة لا تختلف عن الدين من هذه الجهة، فإذا كان الدين يأخذ بمقتضى الإيمان، فالفلسفة أيضا لا تنفك عن الأخذ بهذا المقتضى.⁽¹⁾ فهي تقوم على مبادئ واعتقادات مسلم بها، وهذه الحقيقة لا تسلم منها حتى العلوم الأكثر دقة وصرامة، وهي العلوم النظرية كالرياضيات والمنطق، فكل الأنساق المنطقية والرياضية تقوم على أساس قضايا مسلم بها.

ثانياً: أن القول بمخاصمة العقل للدين، مبني على تصور يوناني، مفاده أن العقل عبارة عن ذات مستقلة، وواحد عند الجميع، في حين أن طه اعترض على هذا التصور معتبرا أن العقل ليس واحدا، وإنما هو مراتب، أدناها العقل المجرد من الممارسة العملية وبالخصوص الممارسة الدينية أو العمل الشرعي، وبهذا المعنى ليس فيه يقين، لا في نفع القيم ولا في نجاعة الوسائل المؤدية إليها، وأعلها العقل المؤيد، الذي يكون فيه صاحبه قد أخذ مقاصده وقيمه من الشرع، محصلا اليقين في نفع قيمه، ونجاعة وسائله، وأوسطها العقل

* إن الموقف الراض للجمع بينهما من الفلاسفة العرب نجد الغزالي وابن خلدون وبعض الفقهاء على غرار ابن تيمية للاستزادة عد إلى فصل الفلسفة في المدينة الإسلامية من المواطنة إلى المنفى، من كتاب مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام لجورج طرابيشي دار الساقي بيروت، ط2، 2014 من ص67 الى غاية ص120.
⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص ص 189-190.

المسدد، وهو الذي يكون فيه صاحبه قد حصل اليقين في نفع القيم، دون أن يحصل اليقين في نجاعة الوسائل.⁽¹⁾ فإذا كانت التجربة الفلسفية الغربية اختصت بالعقل المجرد، فإن الممارسة الفكرية الإسلامية على خلافها، تميزت بالعقل المتصل، وهذا العقل لا يدخل في مخاصمة الدين، وإنما يستمد كمالته منه.⁽²⁾

هذا إلى جانب أن طه ينظر إلى العقل بحسب النصوص الإسلامية الأصلية، فهو ليس ذاتا، بل هو فعل من الأفعال الإدراكية مثله في ذلك مثل السمع والبصر والذوق والشم والقرآن الكريم يبين مصدر هذا الفعل العقلي بكل وضوح، والذي يتمثل في القلب، كما جاء في قوله تعالى { أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ }⁽³⁾ والقلب قوة لا تبقى على حال، بل تتقلب وتتحول باستمرار، هذا التغيير والتقلب عبر عنه طه بلفظ "التكوثر"⁽⁴⁾

إن الفهم القلبي للعقلانية هو الأداة التي توصل بها طه في نقده لمفهوم العقلانية العربية خاصة أركون والجابري، لتبنيها المفهوم الجوهري وما يتشعب عنه من دلالات وأفكار.⁽⁵⁾ إن طه، لا يساوره أدنى شك في صلة الدين بالممارسة الفلسفية، مخالفا مقولات الفلاسفة المنقولة، فإن "ما يميز الفلسفة عن الدين هو استنادها إلى سلطة العقل وحده، ولكن من المؤكد أن إيمان الفيلسوف الديني كثيرا ما يتسلل إلى صميم تفكيره العقلي"⁽⁶⁾ فطه يرى أن الإيمان العظيم يورث التفلسف العظيم وإن التفلسف العظيم يثبت الإيمان العظيم متسائلا أيخفى عليكم أن الإنسان بإيمانه فيلسوف من غير أن يتفلسف، فماذا لو تفلسف؟ ألم يكن عظماء المفكرين من أهل الأيمان وعظماء المؤمنين من أهل الفكر؟ لكن

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 48.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 50 وما بعدها.

⁽³⁾ سورة الحج، الآية 46.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 41.

⁽⁵⁾ عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، مرجع سابق، ص 150.

⁽⁶⁾ زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مرجع سابق، ص 135.

الفلسفة متى انحطت عن رتبتهأ بأن جددت كل عظيم سواها، أو بالأحرى انحطت الهمة عنها بأن دخل من لا يعرف قدرها، صارت تخاصم الإيمان العظيم، وهل في صنوف الإيمان بأعظم خالق خلقها وخلق الإيمان(1).

فإذا كانت المفاهيم والاصطلاحات تشكل عصب كل تفكير فلسفي، فإن طه قد استثمر المصطلح القرآني في وضع المصطلحات وضبط حدودها ومفاهيمها.

وعليه فالعلاقة بين الفلسفة والدين ليست علاقة تضاد أو صراع كما صورها فلاسفة الأنوار*، وإنما هي علاقة تداخل أو علاقة تكامل، بحيث يكون فيها الدين عنصرا مكملا لها، ومرتبعا بها في مراتب الكمال العقلي والروحي، فالوحي الإلهي في نظر طه، ليس مضادا للتفكير الفلسفي، كما هو الحال في الاعتقاد الراسخ والمنغرس في عقول البعض من رجال الفكر الفلسفي الحديث، وإنما جاء ليكمل التفكير الفلسفي العقلي ويوسع آفاقه، وإلا بقي هذا الفكر محدودا بحدود العقل الذي ينتجه، فالعقل المجرد، عقل بشري نسبي له حدود* لأنه لا ينظر إلا في عالم الظواهر، أما إذا أراد أن يتطلع إلى عالم ما وراء الظواهر، فهو غير قادر عليه، لأنه يقع خارج إطار نظره، لذلك يحتاج إلى طور ثان فوّه وليس هذا الطور عنده سوى طور "التجربة الروحية" حيث يقول "التجربة الروحية لا تمدك بخصائص موضوعية للأشياء ولا بآليات إجرائية ولا قواعد مقررة ولا بقوانين ثابتة تمدك بها ممارسة عقلك النظري، ولكنها مع ذلك تمدك بشيء آخر لا يقل فائدة ولا تأثيرا عما يمدك به النظر هذا الشيء هو بالذات مجموعة القيم والمقاصد والمعاني المستمدة من الممارسة العملية

¹ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 29.

*عصر التنوير(enlightenment) اتجاه ثقافي ساد أوروبا الغربية خلال القرن الثامن عشر بتأثير طبقة من المثقفين المتأثرين بالفلاسفة العقليين، من الكتاب والأدباء والنقاد والصحفيين، عرفوا باسم الفلاسفة، من أبرزهم فولتير وديرو ودالامبير وروسو وكوندورسيه... ويعد الفيلسوف كانط قمة عصر التنوير بلا منازع، وهو ما تلخصه مقالته التي نشرها سنة 1784 بعنوان جواب عن سؤال ما هو التنوير؟ والتي جاء فيها أن التنوير هو هجرة الإنسان القصور الذي يرجع إليه هو ذاته فالقصور هو عدم قدرة المرء على استخدام عقله دون قيادة الغير، فتجرا على استخدام عقلك هذا هو شعار التنوير.

* مع العلم أن مسألة حدود العقل ليست مسألة فلسفية أو فقهية أو صوفية، بل أضحت مسألة علمية وحسابية ثابتة بالبرهان الرياضي انظر طه عبد الرحمن الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 23-24.

ومتى تزودت بهذه القيم الروحية انفتحت لك، في هذه الخصائص والآليات والقواعد والقوانين الموضوعية التي يمدك بها النظر إمكانات مختلفة في توظيفها وتوجيهها....⁽¹⁾ مع العلم أن التجربة الروحية غير مفصولة عن العقل المؤيد الذي يستمد وجوده من الشرع، فالعقل المؤيد، لا يعارض الشرع، بل يأخذ بأثر المعاني الغيبية والقيم الأخلاقية، ويتداخل فيه القول والعمل، والمعرفة العلمية بالمعرفة اليقينية. وحتى مفهوم الطاعة التي تميز العقل المسدد فإن العقل المؤيد يخرج معناها من الطاعة في العبادة والمعاملة إلى معنى "الاشتغال بالله والتعامل في الله". وهذا ما تقي به التجربة الصوفية في الممارسة التراثية، بنظر طه⁽²⁾.

ونظرا للمكانة التي يحتلها الدين في عملية التفلسف، نجد طه قدم سهام نقده لمتفلسفة العرب، الذين انساقوا وراء الشك الديكارتي، وأساعوا فهم تخييلات وفلسفة ديكارت، إذ عمموا الشك على القيم الدينية المنزلة، اعتقادا منهم بمقتضى المنهج العقلي العلمي، بيد أن ديكارت "لم يشك أبدا في قيمه المسيحية"⁽³⁾ بدليل أنه كان يستثني من شكه العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية⁽⁴⁾، أي قصر شكه في المسائل النظرية دون المسائل العملية، فالكوجيطو الديكارتي الذي يعد أصل الحداثة الغربية، مؤسس على الأصل الإيماني، وبيان ذلك أن ديكارت أراد البحث عن أساس للاطمئنان على الأفكار التي يتوصل إليها العقل، بعد إخضاعها لاختبار الشك، رجع إلى الحقيقة الدينية، فأسسها على دليل "الضمان الإلهي" أي أن الله هو الضامن لصحة هذه الأفكار ووضوحها، لأنه صنع العقل لغاية إدراك الحقيقة، لا يمكن أن يخدعنا ويجعل العقل يخطئ، لأن الخداع نقص لا يليق بكماله⁽⁵⁾، أي أن معرفة الله تجعلنا نثق في مختلف ادراكات العقل ونصل إلى العلم اليقيني.

1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 138.

2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 167.

3) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 28.

4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة مصر، ط5، 1966، ص 86.

5) المرجع نفسه، ص 67.

يعوز طه سبب قصور فلاسفة العرب ووقوعهم في تعميم الشك الديكارتي على الحقائق الدينية، كونهم تمسكوا بتخييل ديكارت، وتركوا تدليله، ذلك لأن ديكارت أتى بأدلته في ثوب من الخيال، والنظر الفلسفي يقتضي إتباع الدليل لا الخيال، لأن الأول يلزمه الصدق في المضمون وتلزمه الصحة في الصورة، فنطالب بالتصديق به، بينما الثاني لا يلزمه الصدق في المضمون، فيجوز أن يكون كذبا، ولا تلزمه الصحة في الصورة، فيجوز أن يكون فاسدا، فلا نطالب بالتصديق به، بحيث لنا أن نكذبه وهكذا التبس عليهم أمر شكه فذهبوا معه في خياله " فذهب ظاهر إيمانهم، وبقي خالص إيمانه"⁽¹⁾ فتعميم فلاسفة العرب له على القيم، كان في غير محله، كونه طبقه أساسا في فهم المسائل النظرية الصرفة، دون المسائل العملية المشخصة.

لا يمكن الفصل بين القيم الدينية والفلسفة (العقل)، وأن تم ذلك في الظاهر لا في الباطن، فاغلب المفاهيم التي اشتغلت عليها الفلسفة الغربية لاسيما الحديثة منها، مأخوذة من القيم الدينية المسيحية بطريقة مدهرنة ومعقلنة، حيث أن كانط لم يفعل إلا أنه علمن الأخلاق عندما فصلها عن الدين وادخل عليها التعقيل، تحليلا وتنظيرا ولنضرب بمثالين لممارستنا اليوم على عقلنة الأخلاق على طريقة كانط، فمفهوم التضامن الذي نتمسك به في العمل الاجتماعي والإنساني مفهوم أخلاقي أصله ديني، فهو عقلنة لمعنى الإحسان عند المسيحيين ومعنى التراحم عند المسلمين، وكذلك مفهوم المواطنة، هو علمنة لمعنى ديني وهو الأخوة⁽²⁾. وفي نفس الاتجاه يؤكد لوك فيري، الذي رأى بدوره أن الفلسفة الغربية هي عبارة عن دهرنة وعقلنة للقيم المسيحية، حيث ظل يجتهد في نقل المعاني الميتافيزيقية والقيم الأخلاقية إلى لغة العقل، إذ عرف الفلسفة الغربية الحديثة، بكونها محاولة إعادة ترجمة لمفاهيم الدين المسيحي الكبرى في خطاب دهرني، أي أن الفلسفة الغربية تعلن الخصومة

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 29.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 59.

للدين في الظاهر، وتتستر السرقة منه في الخفاء، حيث استشهد بالقيم التي تضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فهذا الإعلان في نظره ليس سوى المسيحية مدهرنة ومعقلنة⁽¹⁾.
لقد آن الأوان للمفلسف العربي المسلم، لكي يستعيد اليقين الذي فقده، سواء من حيث القيم والمقاصد، أو الوسائل والأسباب، لا سبيل له في استعادة هذا اليقين إلا إذا وصل عقله بالعقلانية الإيمانية، لأنها بمقدورها أن تمنحه انفع القيم والمقاصد وأنجع الوسائل والأسباب لأن مصدر يقينها، النصوص الدينية المؤسسة، ولا خفاء أن السريان الروحي فيهما، سيكون له اثر نافع على الفلسفة، إذ يزودها بأقوى الاستدلالات وأدق المناهج وأفيد المفاهيم، بل يفتح آفاقا في مناهجه وسبلا في استدلالاتها، لم تكن لتفتح لولا ذلك الوصل بالحقيقة الدينية لذلك ينبغي أن نختار القيم والوسائل من هذه النصوص، ونفرع على هذه القيم الأصلية قيما أخرى، وعلى هذه الوسائل الأصلية وسائل أخرى متى اقتضت ضرورات الحياة.⁽²⁾

2- علم الكلام:

إن المنهج المتبع عند علماء الكلام في طرح مختلف مسائلهم هو منهج المحاوراة أو المناظرة،* فقد أقيمت مجالس للمحاوراة عرفت بالمناظرة⁽³⁾.
هذا المنهج الذي لم ينحصر عند علماء الكلام فحسب، بل ظهرت صنوف من الخطابات تقر بمنهج المناظرة فكريا⁽⁴⁾ فهي شملت المتكلمين وغير المتكلمين، بل شملت جميع ميادين المعرفة التراثية، حتى صارت أصلا من أصول التراث الإسلامي.⁽⁵⁾ حيث يقول طه مشيدا عن وجوده وهيمنته في كل إنتاج الفكر الإسلامي " لم يطبق ولم يعمم منهج

¹ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص 47.

² طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 44.

* ولعل من أشهر المناظرات في تاريخ الفلسفة الإسلامية، تلك التي جرت بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي حول علاقة المنطق باللغة.

³ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 68.

⁴ المصدر نفسه، ص 69.

⁵ المصدر نفسه، ص 159.

على جميع مجالات المعرفة مثلما طبق وعمم منهج المناظرة في هذا التراث، فأكسبه خصبا فلسفيا متميزا⁽¹⁾

ولقد تأثر طه بمنهج المناظرة، حيث بين في مؤلفه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" أهمية الحوار في بناء الخطاب العربي والإسلامي المعاصر، بالاستناد إلى منهج المناظرة التي اتسمت به الممارسة التراثية، والذي يشيد بها كمنهج فكري، يرى أن الممارسة الحوارية التي اقتص بها التراث الإسلامي العربي والتي عرفت بإسم المناظرة تجعل انفصالها عن هذا التراث من باب التكليف... فلا يمكن أن ننفل عن الممارسة الحوارية الخاصة بتراثنا⁽²⁾ إلا أن طه جعل لهذا المنهج شروطا عامة وأخلاقيات (آداب الحوار) وتداوليات ينبغي توفرها في المتحاورين.

الشروط العامة للمناظرة حددها طه في ما يأتي:

أ - لا بد لها من جانبيين.

ب - لا بد لها من دعوى.

ج - لا بد لها من مآل يكون بعجز أحد الجانبين.

د - لكل من الجانبين آداب ووظائف.⁽³⁾

أما شروط المناظرة كجملة من الآداب التي ينبغي أن يتخلق بها كل مناظر فنذكر بعضها، "أن يكون المتحاورين متقاربين معرفة ومكانة... أن يمهل المناظر خصمه حتى ستوفي مسأله،... وان يتجنب الإساءة إلى خصمه بالقول والفعل... وأن يقصد المناظر الاشتراك مع خصمه في إظهار الحق والاعتراف به... وأن يتجنب المناظر محاورة من ليس مذهبه إلا المضادة"⁽⁴⁾

¹ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 68.

² المصدر نفسه، ص 20.

³ المصدر نفسه، ص 74.

⁴ المصدر نفسه، ص ص 74 - 75.

أما فيما يخص التداوليات فيرى أن " للمناظرة أفعالا تكلمية أساسية ثلاثة وهي: عرض الدعوى ويسمى (الادعاء)، وعرض الدليل على الدعوى ويسمى (التدليل) (أو الإثبات) واعتراض على الدعوى ويطلق عليه (المنع)"⁽¹⁾

"إن أخلاقيات المناظرة والحجاج المثمنة عند طه راجعة، الى مراعاة قيم ثلاث أساس في كل تواصل حوارى من شأنه أن يدبر الاختلاف الفكري نافع للمختلفين معا، هي قيم (الحياء) و(الجهاد الأخلاقي) و(الحكمة). إنها أخلاقيات حملها طه مضامين دينية، بصفة عامة وإسلامية بصفة خاصة، ولا غرابة في ذلك مادام الدين كله أخلاق"⁽²⁾

يرى طه أن التمسك بمنهج المحاوراة الخاص بالممارسة التراثية، يجب أن يتخذ كمنهج في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، وذلك بغية إزالة التعارض والاختلاف بين المتخاطبين، فإذا كان طريق الوصول الى الحق ليس واحدا ولا ثاني له... فلا بد أن يكون الطريق الموصل إليه متعددًا، وحيثما وجد التعدد في الطريق، فثمة حاجة إلى قيم حورا بين المتوسلين بها"⁽³⁾ لأن التعدد يفضي إلى الاختلاف، والاختلاف يؤدي إلى الحوار. فمن فضائل الحوار أنه " يسهم في توسيع آفاق العقل وتعميق مداركه"⁽⁴⁾ لأنه فإذا كانت أحكام العقل من طبيعتها التغيير، فإن الحوار بين المتحاورين أكثر ما يحدثه هو التغيير، ويولد رؤية أكثر عمقا واتساعا، فكثرة الآراء في نفس الأمر، من شأنه الكشف عن أصغر جزئياته. ومن هنا نستنتج، أن طه أكد أن شرط بناء موقف فلسفي معاصر يستوعب تاريخ الفلسفة هو العودة إلى منهج أغنى الفكر الفلسفي القديم، ويمكن أن يتميز في مجال الفكر الإسلامي المعاصر، هو منهج المناظرة"⁽⁵⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 75.

⁽²⁾ حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن الشبكة العربية للأبحاث بيروت ط1، 2014 ص62.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص5.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 20.

⁽⁵⁾ محمد وقيدى، بناء النظرية الفلسفية، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط1، 1990، ص 169.

3- التصوف:

لقد خاض طه غمار التجربة الصوفية على مقتضى أهل السنة، كما خاضها سلفه الغزالي، وتبين له سموها، فهي تعد أحد المصادر التي ساهمت في بلورة تفكيره الفلسفي والأخلاقي على حد سواء، بل ولا نجانب الصواب إن قلنا أنه لا يمكن فهم المنطق الداخلي لفكره وفلسفته إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار تجربته الروحية الإيمانية، إذ لا يمكن فهم نظريته في العقلانية إذا لم نستوعب هذه التجربة، إذ هناك صلة وطيدة بين فكره وسيرته الروحية. كما يعزو إلى لقائه بالشيخ حمزة صاحب الطريقة القادرية البوتشيشية بالمغرب سر توسع مداركه وانفتاح الكون أمام ذهنه، وفك القيود عن فهمه من جراء التجربة الروحية، فكشفت له فضل التجربة الحية على العمل المجرد*، كفضل العمل على النظر المجرد⁽¹⁾.

حاول طه إبراز تجربته الصوفية في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" ففي فصل "صوفيات" من مؤلفه "حوارات من أجل المستقبل"، بين المقاصد التي تغياها في كتابه. ففي المقصد الأول بين لنا "أن التجربة الروحية على خلاف ما انغرس في العقول منذ عهود فهي لا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سببا من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها"⁽²⁾. فهي تعد من عوامل إثراء المعاني العقلية، إن لم نقل عاملا مرشدا لها. كما يؤكد قوله "فلقد دخلنا في تجربة إيمانية عميقة بدلت أحوالنا وأوصافنا ووسعت أفاق مداركنا ومشاعرنا وأيقظت فيها أسباب المواظبة على العمل ودواعي الألفة والمحبة للخلق"⁽³⁾. فهي تجربة عميقة، كونها تمد صاحبها بأشياء، لا يمكن أن تمدها به العقلانية المجردة وهي بالذات مجموعة من القيم الروحية والخلقية التزكوية المستمدة من الممارسة العملية. ذلك أن "متى تزود الإنسان بهذه القيم الروحية، انفتح له، في هذه الخصائص

* أي العمل الديني المجرد عن التجربة الصوفية أو الروحية أو الإيمانية.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، بين يدي التجربة الدينية ضمن كتاب العمل الديني، ط1، 1989، ص2، وقد أعيد طبع الكتاب دون هذه المقدمة.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص137.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 11.

الفصل الثاني - التجربة الفلسفية الطهائية مسارها ومرجعياتها.

والآليات والقواعد والقوانين الموضوعية التي يمددها بها النظر، إمكانات مختلفة في توظيفها وتوجيهها وإعادة تشكيلها وترتيبها، لم يكن ليظفر بها لولا هذه القيم".⁽¹⁾

يخالف طه تماما ابن رشد - ومن قبله ابن باجة- في ظنه أن التجربة الصوفية، لما كانت عملية، فإنها لا تتفع المعرفة النظرية، وذلك لتقريره - تقليدا لأرسطو - الفصل بين النظر والعمل، وهذا في غاية الفساد، إذ أن العمل في نظر طه لا ينفك يوسع ويؤثر في النظر، والنظر بدوره لا ينفك يوسع وسائله وينمي بنياته تحت تأثير العمل.

كما بين طه تمايز تجربته الروحية عن تجربة الغزالي، فالغزالي فر إلى التصوف اضطرارا لسببين اثنين: الأول: فراره من الجاه الذي كان ثمنه المكوث في أحضان الدسائس والمؤامرات والتصارع من أجل السلطة. والثاني: فراره من الشك الذي لازمه بسبب اشتغاله بالفلسفة لعدة أعوام.⁽²⁾ بينما كان إقبال طه على التصوف اختيارا لا اضطرارا، وهذا ما يعبر عنها قائلا: "فلا يجمعني أنا وإياه إلا خوض غمارها، فلم أدخل فيها فارا ولا شاكا كما دخل فيها، ذلك أن الغزالي فر إلى التصوف اضطرارا بينما أقبلت عليه اختيارا"⁽³⁾ ويرجع إقبال طه على التصوف لسببين، مختلفين عن سببي التجربة الصوفية الغزالية. الأول: أراد من خلاله تقوية صلته بالله، حبا فيه لذاته، لا فرارا من غيره.

الثاني: التحقق من طبيعة المعاني فوق طور العقل الفلسفي، هل هي غير عقلية كليا أم أنها عقلية بوجه ما؟⁽⁴⁾ فرغم اشتغال طه الطويل بالفلسفة والمنطق لم يشك في الحقيقة الإيمانية مصداقا لقول القائل "إن الكثير من الفلسفة يورث اليقين، والقليل منها يورث الشك".⁽⁵⁾ فلم يتردد طه في فائدة التجربة الروحية للوصول إلى مزيد المعرفة بهذه الحقيقة الإيمانية.⁽⁶⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 104.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 140.

⁽³⁾ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 105.

⁽⁵⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 140.

⁽⁶⁾ الحفنى عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلسفة، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص 130.

أما المقصد الثاني ويتمثل في بيان كيف أن القوى الإدراكية للإنسان على اختلافها متصلة بعضها ببعض، بحيث ليست هناك قوة حسية خالصة ولا قوة عقلية خالصة ولا قوة روحية خالصة، بل في القوة الحسية بعض من العقل كما في القوة العقلية بعض من الروح والعكس صحيح، ففي القوة الروحية، من أثر العقل ما يضاهاه ما في القوة العقلية من أثر الحس، وإذا جاز وجود هذا الاتصال بين القوى الإدراكية المختلفة، جاز أن تكون التجربة الروحية مكملة للنظر العقلي، لا منقطعة عنه، ولا بالأولى مفسدة له كما زعم البعض.⁽¹⁾

أما المقصد الثالث، يتمثل في بيان كيف أن العقل ليس مرتبة واحدة، وإنما مراتب عدة بعضها أعقل من بعض، يكون أدناها عقلا ما كان موصولا بالرتبة الأخيرة من رتب الحس، لأنه في نظره ما زال يحمل بعضا من خشونته وكثافته، ويكون أعقلها جميعا ما أشرف على الرتبة الأولى من رتب القوة الروحية، إذ يكون قد لاح له مطلع من رقتها ولطافتها، فانطبع به، إن كثيرا أو قليلا⁽²⁾.

ويذهب طه في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" أن للعقل مراتب ثلاث: العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد⁽³⁾ فهذا الأخير في نظره يمكن صاحبه بلوغ أكمل صفة للإنسان وهي التخلق الناتج عن الدخول في التجربة الإيمانية الذاتية، باعتباره أكمل عقل هذا وقد وضع طه شروطا لكمال العقل تتمثل في "مبدأ اقتران العلم بالعمل، اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية"⁽⁴⁾

ويعتبر طه التجربة الصوفية هي التجربة الوحيدة في الممارسة التراثية التي تتوفر فيها هذه الشروط. كما يربط هذه الشروط التي وضعها لكمال العقل - العقل المؤيد - بالأحوال والمقامات عند رجال الصوفية، حيث أن "مبدأ اقتران العلم بالعمل، هو ما يعبر

⁽¹⁾ الحفنى عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مرجع سابق، ص139

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص ص 139 - 140.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 121.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 150.

عنه الصوفية باجتماع المقال والحال⁽¹⁾ و" مبدأ اقتزان المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية، هو ما يعبر عنه الصوفية برؤية الله في كل شيء"⁽²⁾. وإيماننا منه بوفاء التجربة الصوفية لشروط كمال العقل وبلوغ التخلق، فإنه يرى" أن المتخلق بالدين هو من يتمكن من الارتقاء من رتبة العقلانية المجردة إلى رتبة العقلانية المسددة بأحكام الشريعة، ثم رتبة العقلانية المؤيدة ليصبح مالكا للعقل الكامل"⁽³⁾

إذا كان طه في صياغته لشروط كمال العقل، متأثرا بالأحوال والمقامات عند رجال الصوفية، فإن تأثره يبدو جليا حينما يستعمل مفاهيم تنتمي إلى اللغة الصوفية من قبيل: شق الصدر، الأخلاق العميقة، أخلاق التطهير والتجديد...⁽⁴⁾ وبذلك توجد علاقة فكرية وأخلاقية وإيمانية وطيدة، جمعت بين الغزالي وطه عبد الرحمن، رغم أن الكثير من النقاد يرون أن الغزالي كان سببا من أسباب تأخر الفكر الإسلامي، في حين أننا نجد البعض من رجال الفكر يرون أنه حجة الإسلام.

يبقى طه وفيما إيمانه وتوجهه الديني واضحا، حيث يقول: " ونحن لنا الفضل في أننا لا نتستر على إيماننا أو نتذبذب فيه، ما نكتب كي ننسب إلى الحداثة، ولو أننا تزودنا من أسبابها بما لم يتزود به هذا الذي لم يتجرد من أصيل إيمانه إلا ليتقلد إيمان غيره علم أم لم يعلم"⁽⁵⁾ إن العلاقة الفكرية الوطيدة التي جمعت بين فكر الرجلين، دفعت طه إلى الاعتراف بمدى موسوعية الغزالي والالتزام الأخلاقي الذي يطبع سلوكه المعرفي، ومرونته الفكرية التي تجعله يدور مع الحق كيفما دار، وينتقل من حال إلى حال بحسب ما يرجح له من أفكار كل ذلك انعكس على منهج طه الفكري وإخلاصه لتوجهه الديني دون موارد ولا استتار.

¹ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 105.

² المصدر نفسه، ص 151.

³ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2003، ص 142.

⁴ المرجع نفسه، ص 143.

⁵ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 20.

كما أن اشتغال طه الطويل بالفكر المنطقي جعله يكتشف أن العقل المنطقي عقل محدود، حدود لا طاقة للمنطقيات من خرقها وتخطيها، إلا أن هذه الحدود لم تقف عائقا بينه وبين طلب الحقيقة، فإنه يجب طلب الحقيقة ولو من وراء حدود العقل المنطقي، الأمر الذي جعله يطلب طريقا آخر غير طريق العقل المنطقي المجرد لتبين ما وراء الحدود واستكشاف هذا المستوى الماورائي من المعرفة حيث يقول: "كنت على يقين أن لغة هذا المستوى الجديد من المعرفة لا يمكن أن تكون لغة العبارة، لان العبارة هي لغة العقل المحدود... فإذا لا بد من أن تكون لغة الإشارة، ولا بد أن تكون هذه اللغة الاشارية أصيلة وبلغية، حتى يمكن أن تنفذ إلى ما وراء حدود العقل المجرد⁽¹⁾، وهذه اللغة الاشارية في نظره هي اللغة التي تكلم بها الإنسان الأول، باعتبارها "لغة الفطرة" أو قل "لغة الوجود"، أو "لغة الروح"⁽²⁾.

4- علم أصول الفقه:

لقد كان تأثير الغزالي في فكر طه، قويا وأشد، ولا يمكن حصره في التصوف فحسب بل في علم أصول الفقه، والدراسات المنطقية. هذا وإن كان هناك تداخلا بين علم الأصول والمنطق حسب نظر طه. وعلم أصول الفقه مركب، يتكون من علم الأصول والفقه، فبالنسبة لعلم الأصول موضوعه "العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال"⁽³⁾، أو "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق"⁽⁴⁾ والفقه هو "الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال"⁽⁵⁾

ولا شك أن هذا الوصل بين المنطق والأصول قضية سبق وأن أثرت خصوصا مع الغزالي في كتابه المستصفى، حيث استهل الكتاب بمقدمة منطقية، بعنوان "بيان حصر

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 18.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 19.

⁽³⁾ محمد خان القنوجي، حصول المأمول من علم الأصول، تحقيق أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة ط1، 2004، ص 23.

⁽⁴⁾ سعد الدين مسعود بن عمر التفتزاني، شرح التلويح على التوضيح، ج1، مكتبة صبيح، مصر، د ط، د ت، ص 34.

⁽⁵⁾ سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 1980، ص 7

مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان"، يقول فيها: "اعلم أنّ إدراك الأمور على ضربين: إدراك الذات المفردة كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم والحديث والقديم وسائر ما يدل عليه بالأسماء المفردة، الثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات".⁽¹⁾ والغزالي بهذا الاعتبار يجعل المنطق جزءا من أصول الفقه، بيد أن طه حول مسألة علاقة علم الأصول بالمنطق، حيث يقول: "واشتغلت بعلم الأصول كما اشتغل به ولو أني لم أؤلف فيه كما ألفت، لكنني أختلف معه في موقفه من علاقة علم الأصول بالمنطق، فهو يجعل المنطق جزءا منه باعتبار، في حين أجعله أنا جزءا من المنطق باعتبار آخر".⁽²⁾ فهو يعتبر علم الأصول جزءا من المنطق، أي أنّ المنهجية الأصولية منطق بحد ذاتها، فالمنطق هو نسق يلتزم به من اختاره في ترتيب النتائج حتى النهاية، مشيرا إلى التطور الهائل الذي عرفه هذا العلم من ظهور أنساق جديدة يستعصى الإحاطة بها كلها، مبررا تعدد الأنساق بتعدد أو تكوثر العقول ويعتبر طه المنهجية الأصولية هي العطاء المنطقي الإسلامي غير الأرسطي البارز في عموم التراث الإسلامي العربي.⁽³⁾

يرى طه أن علم أصول الفقه عبارة عن مزيج وتداخل بين مجموعة من المعارف النظرية والعلمية، على مستوى المعارف يشتمل علم المناهج الذي ينظر في الأدلة الشرعية وفي قواعد الاستنباط، وعلى الاستدلال القائم على الجدل والمناظرة، وعلى اللغويات التي تدرس مختلف دلالات الألفاظ. أما على مستوى المعارف العلمية يشتمل على علم الحديث وعلم القراءات، بالإضافة إلى الفقه الذي جاء علم الأصول بترتيب مختلف قواعده.⁽⁴⁾

(1) أبو حامد الغزالي، المستصفي، تحقيق محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993 ص 10.

(2) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص ص 130-131.

(3) المصدر نفسه، ص ص 64 - 65 - 66.

(4) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 93.

هذا التداخل في علم الأصول، الذي يظهر عند أحد رواده حيث يقول: "إن النموذج الأكمل للتداخل المعرفي نجده في علم الفقه مع أبي إسحاق الشاطبي".⁽¹⁾ كما نجد طه يقر بحضور أدوات وآليات علم الأصول في تعامله لمعظم الإشكاليات الفلسفية أو اللسانية أو المنطقية مبررا ذلك بجملة من الأسباب منها: أولها أن المنهجية الأصولية تمثل الغطاء المنطقي الإسلامي غير الأرسطي البارز في عموم التراث العربي الإسلامي وثانيها مساهمتها في دراسة ظاهرة الخطاب وثالثها موسوعيتها، حيث تتداخل وتتعاقد فيها عدة علوم، ورابعها أقدار المنهجيات الإسلامية التي تساهم في استئناف العطاء المعرفي الإسلامي، لما يميزها من إبداع وتكامل وانفتاح.⁽²⁾

5- الدراسات المنطقية:

نال طه شهرة كبيرة في مجال المنطق، حيث عمل أستاذا للمنطق بجامعة محمد الخامس بالرباط منذ عام 1970 إلى غاية 2005. كما اقترن اسمه بالمنطق، لتعاطي البحث والتأليف في هذه المادة، حيث كان موضوع أطروحته الدكتوراه يتناول استخدام أدوات المنطق الحديث في دراسة الظواهر، كما ألف كتابين في هذا المجال: "المنطق والنحو الصوري" الذي يتناول فيه العلاقات بين المنطق واللسانيات وكتاب "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" الذي جاء فيه بصياغة منطقية رمزية لمنهج المناظرة عند المسلمين. بالإضافة إلى المقالات المتعددة، منها "السببية عند الغزالي من وجهة نظرية العوالم الممكنة" في مجلة المناظرة العدد الأول والثاني، وفيها ادحض مفهوم السببية عند الغزالي، بفضل تحليل منطقي دقيق ومستفيض لهذا الإشكال، تحليل قل نظيره، أي لم يسبق إليه.⁽³⁾

لقد عمل طه على تجديد وإحياء ما انقطع في الكتابة الفلسفية العربية بين المنطق والفلسفة، وازدواجها بالتاريخ، وهو أمر رأى فيه طه اغتياالا لروح التفلسف، وهذا ما دعاه إلى

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 92.

(2) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص ص 66-67.

(3) المصدر نفسه، ص 58.

القول: "وجدنا أن المسؤولية منوطه بأن نسهم في إخراج الكتابة الفلسفية العربية من هذا الطريق الذي يؤدي إلى محو روح التفلسف فيها، ولا نكون بذلك بدعا في هذا الأمر، وإنما نكون قد جددنا الصلة بالكتابة الفلسفية الأصيلة التي أمها كبار مفكري الإسلام ألا وهي الكتابة التي تزوج فيها الفلسفة بالمنطق، باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى المطالب التي تطلبها"⁽¹⁾ كما يعتبر طه علم المنطق علما اضطراريا لا اختياريا في الممارسة العلمية، إذ يرفض اعتباره أمرا تحسينيا وزينة في الكلام كما هو سائد عند أغلب الدارسين، فكل ممارسة فكرية يتوخى من خلالها صاحبها صفة العلمية، لا بد لها من الالتزام بقواعد منطقية، فهو كما يسميه الغزالي معيار العلم، إذ لا معرفة عقلية تصح بغير منطق يضبطها.

يبرر طه، ما جرى في تاريخ الإسلام من محاربة لهذا العلم بكون بعض قضايا المنطق الأرسطي مخالفة لضوابط المجال التداولي الإسلامي، من لغة وعقيدة ومعرفة،⁽²⁾ لافتقار الممارسة المنطقية في أول اعتمادها إلى ما سماه بآليات التقريب التداولي، حيث إنَّ المجال التداولي الإسلامي، لا يقبل الصفة التجريدية التي اتصف بها المنطق وعلم الأخلاق اليونانيان، ويعتبر طه "أنَّ المنطق لا يشتغل بترتيب قوانين العقل إلا بالقدر الذي تشتغل الأخلاق بترتيب قواعد العمل"⁽³⁾. بيد أن السؤال الذي يمكن طرحه من خلال عناية طه بهذا المجال المعرفي. هل المنطق الذي عني به وارتبط باسمه هو المنطق الصوري التقليدي؟

يرى طه أن المنطق في سيرورته، شهد أطوارا متعددة، وأصبحت له أنواع كثيرة من الأنساق المنطقية في مختلف مجالات المعرفة⁽⁴⁾ ما يعني تجاوزه لنظرية المنطق الأرسطية. ومن الدراسات المنطقية الإسلامية، والتي تأثر بها طه في فلسفته نجد: نظرية ابن حزم ونظرية الغزالي.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 17.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 314.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 311.

⁽⁴⁾ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 60.

5-1- نظرية ابن حزم في المنطق (994-1064 م):

قامت نظرية ابن حزم على أساس الوصل بين المنطق والبيان، حيث تولى في دراسته "مهمة التقريب اللغوي للمنقول المنطقي أو قل مهمة الاختصار...تطلبت منه تصحيح العبارة المنطقية وفق القواعد الثلاث المحددة للأصل اللغوي من مجال التداول العربي الإسلامي"⁽¹⁾ أي أن ابن حزم حاول أقلمة المنطق الأرسطي وفق مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، وهذا بالتحديد ما نجده عند طه ضمن إطار مفهوم التأثيل.

ولعل السؤال الذي يطرح ما هي الصور التي اتخذها ابن حزم من خلال اشتغاله للتقريب اللغوي للمنطق؟ وما هي تجليات التأثير الطهائي به؟

ينطلق ابن حزم كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العلمية والأمثلة الفقهية" من التمهيد بالقرآن الكريم، حيث يفتح خطابه التقريبي اللغوي بالصيغة قال تعالى وإيراده الآيات الكريمة التي جاء فيها لفظ العلم، ومن الصور التي اتخذها ابن حزم، أيضا نجد التوسل بالاشتقاق اللغوي، إذ استعمل شتى مشتقات المادة (ب ي ن) في تحديد موضوع المنطق كما عمد "رفع الفلق الذي دخل على المصطلحات بسبب ما حصل فيها من تباين بين الصورة اللفظية والمضمون الاصطلاحي"⁽²⁾ أي عمل على إزالة التعارض بين المدلول اللغوي للمصطلح، وبين معناه الاصطلاحي، كما لجأ إلى "استخدام الأمثلة المتداولة"⁽³⁾

لقد تأثر طه بهذه الصورة - التقريب اللغوي للمنطق - عند ابن حزم، والتي تتجلى في مشروعه الفكري الخاص بالتأثيل، حيث قابل طه عبد الرحمن لفظ التقريب بمفهوم الأسلمة والذي يعد في نظره لفظا مترجما وليس لفظا أصيلا، فيما سماه طه بـ "التقريب التداولي" حيث يقتضي من المفكر أو الفيلسوف ربط الفكر بمجاله التداولي، هذا الأخير بما يشتمله من عناصر ثلاث وهي: العقيدة واللغة والمعرفة.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 332.

⁽²⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽³⁾ عمر عكوش، أقلمة المفاهيم المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص 83.

إذا كان غرض ابن حزم في دارسته هو إدخال الأمثلة الفقهية في المنطق، فإن طه يسعى إلى التأسيس للفكر العربي الإسلامي المعاصر، ببناء الخطوات المنطقية نفسها الموجودة في التقريب اللغوي للمنطق*.

5-2- نظرية أبي حامد الغزالي في المنطق (1057-1111):

إذا كان طه يبدو متأثراً بالتقريب اللغوي للمنطق عند ابن حزم، فإن تأثره بالغزالي لا يقل درجة عن ابن حزم. فما تجليات هذا التأثير؟ تعتبر عقلانية الغزالي من أفضل العقلانيات وأوسعها وأقواها على الاستدلال والتدليل وأوثقها ارتباطاً بقواعد المجال التداولي الإسلامي العربي، من هنا كان تعلق طه بفكر الغزالي بارزاً للعيان وجلياً للأذهان، فما أن يذكر الغزالي حتى يذكر الطرف الثاني ألا وهو طه، وما أن يذكر طه حتى يشار إلى الغزالي. وذلك يرجع كما يقول المفكر إلى وجود قواسم مشتركة كثيرة تجمعهما، حيث يقول طه عن هذا التأثير "...الحقيقة أن جوانب من فكري صادفت جوانب من فكره (...). ولا شيء أكثر من المصادفة، فعلى سبيل المثال اشتغلت بالمنطق وأحبيته كما اشتغل به وأحبه"⁽¹⁾ إن الغزالي ينطلق في نظريته عن المنطق من موقفه الخاص به، فهو كما يسميه الغزالي معيار العلم إذ لا معرفة عقلية تصح بغير منطق يضبطها، حيث يرى "أن من لم يحط بمقدمة العلوم (علم المنطق) فلا ثقة له في علومه أصلاً"⁽²⁾ أي لا علم إلا على ضوء مبادئ المنطق، بما في ذلك العلوم الشرعية.

يذهب الغزالي في نظريته القائمة على التقريب العقدي للمنطق، حيث رد كل أشكال القياس المنطقي إلى القرآن الكريم، فاستبدل المصطلحات المنطقية بمصطلحات قرآنية، حيث يصرح قائلاً: "أزنها (أي المعرفة) بالقسطاس المستقيم...وهي الموازين الخمسة التي أنزلها الله

* سنعمل على توضيح التقريب التداولي عند طه أثناء التطرق إلى البعد المنهجي في تجربته في الفصل الثالث.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص ص 96-97.

⁽²⁾ الشريف طاووس، المنهج النقدي عند الغزالي، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة منتوري، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، 2001، ص 26.

في كتابه⁽¹⁾ ويقصد الغزالي بالقسطاس المستقيم المنطق، أما الموازين الخمسة، فيقصد بها الأقيسة المنطقية، والتي منح لها أسماء قرآنية جديدة، تعبر كل تسمية عن شكل من أشكال القياس، على النحو الآتي:

أطلق على القياس الحملية اسم (ميزان التعادل) وقسمه إلى ثلاث أشكال: يسمى الأول من القياس الحملية (ميزان التعادل الأكبر) والثاني (ميزان التعادل الأوسط) والثالث (ميزان التعادل الأصغر). في حين أنه أطلق على القياس الشرطي المتصل اسم "ميزان التلازم". وأطلق على القياس الشرطي المنفصل اسم (ميزان التعاند).⁽²⁾

إن الأقيسة المنطقية في منظور الغزالي مصدرها القرآن الكريم، مستدلاً بوردها في الآيات القرآنية لقوله تعالى { وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ، أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ، وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ }⁽³⁾ أكد الغزالي أن للمنطق صلة بصحة العقيدة وفسادها. بعكس ما كان يروج له عند البعض "من تمنطق تزندق" فالتأكيد على دوره في أساس بناء المعارف الإنسانية عامة، والشرعية بصفة خاصة، فالمنطق عند طه ضروري في تبيان المقاصد الشرعية، إذ أن استخدامه من شأنه، أن يساهم في توليد حقائق لا تتراءى أو تتأتى بغيرها متى كان مستخدمها يهتدي بهدي الشرع.⁽⁴⁾ حيث استبدل طه المقولة الشائعة "من تمنطق فقد تزندق" بقوله إنَّ الأصح هو "من تشرع وتمنطق فقد تحقق".⁽⁵⁾ إن أهمية المنطق في نظر طه ستتجلى في مستوى التقريب التداولي.

5-3- نظرية ابن تيمية في المنطق (1262-1327م):

لا يخفى لقارئ لفكر طه أن يجحد مدى تأثير طه بفكر ابن تيمية، حيث أشار طه إلى عبقرية ابن تيمية، حين عد العقل عرضاً من الأعراض، التي تقوم بالإنسان (أي صفة

⁽¹⁾ أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، دار المشرق، بيروت، ط2، 1983، ص 16.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 345.

⁽³⁾ سورة الرحمن، الآيات 5-6-7.

⁽⁴⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 58.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، ص 62.

من صفاته) إلا أنه ألمح إلى أن ابن تيمية قد وقع في تناقض، وذلك حينما عد العقل عرض من الأعراض، مع تقريره في مواضع أخرى أن العقل غريزة مدركة.⁽¹⁾

كما عد طه، تعامل ابن تيمية مع المنطق الأرسطي أكثر ايجابية من تعامل ابن رشد. فحين سئل "كيف كان نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو؟ أجاب طه: بأن ابن تيمية لم يكن منطقياً عادياً(مقلداً) بل كان منطقياً مجدداً، وعطاءه أكثر تجديداً من عطاءات المناطق السابقين له، أمثال الفارابي وابن سينا، الذين هم حبيسي منطق أرسطو، فطه يرى أن ابن تيمية قد نازع وخالف كثير من الأصول المقررة في منطق أرسطو، واجتهد في وضع أصول منطق جديد، مكان الأصول التي وضعها أرسطو فمثلاً: اعترض على تكوين القياس من ثلاثة حدود وثلاث قضايا، وجعل من اللزوم العلاقة التي يتحدد بها موضوع المنطق، فهذه الأمور، اغفل عنها السلفيون، ولم يستثمروها في وضع نظرية في المنطق الإسلامي، أما غير السلفيين فيرى أن نصيبهم من المنطق ضئيل ومحدود، وموقفهم العقدي من فكره حرمهم من الاستفادة منها.⁽²⁾ فقد حاول ابن تيمية من خلال جهوده النقدية - مجموع الفتاوى - وضع منطق جديد، "والحق أن منطقته عملي تجريبي حي، لا منطق صوري جامد كمنطق أرسطو".⁽³⁾ مما يتبين لنا أن العقلانية الإسلامية كانت سباقة في نقد منطق أرسطو واتهامه بالشكالية والجمود، مما أدى به إلى تأسيس منطق جديد قوامه الواقع.

إن المنطق الأرسطي منهج إنساني، فهو معرض للخطأ، مما يتطلب البحث فيه وتجديده، فإيجابية ابن تيمية في التعامل مع المنطق، ومن قبله الغزالي حسب رأي طه عبد الرحمن، تكمن في استخدام مفرداته في العمل الفقهي، وهذا ما لم يعمل به ابن رشد. فالغزالي، انجذب نحو المنطق اليوناني، وذلك على الرغم من مواقفه المعارضة لمقاصد فلاسفة اليونان.

⁽¹⁾ عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلسفة، مرجع سابق، ص 37.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص ص 65 - 66.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 66.

5-4- نظرية ابن خلدون في المنطق (1332-1406):

لقد احتل فكر ابن خلدون بصفة عامة، حيز الصدارة في مجال الدراسات الفكرية العربية الإسلامية، حيث تم مقارنته بالتحليل والنقد من زوايا مختلفة، وحصل حول فكره اختلاف الرؤى فبين مؤيد له ونعته بالإبداع، وبين معارض ونعته بالتقليد. كما نال فكره مكانة خاصة وعظيمة عند المفكرين المغاربة، فقد عده عبد الله العروي قمة ما وصل إليه الفكر الإسلامي، حيث أن ما يوجد عنده لا يوجد عند غيره وما يوجد عند غيره يوجد لديه وزيادة. كما حظي باهتمام بالغ من طرف طه، حيث كان الفكر الخلدوني محطة من محطات التفكير الفلسفي والمنطقي عند طه، ليضاف بذلك إلى قائمة النماذج المثمرة والخلاقة في تراثنا الفكري الإسلامي. فقد كانت الصلة قوية جدا بينهما، لأن كليهما بنى فكره على فلسفة متقاربة، حيث يقول عن هذه الصلة في كتابه حوارات من أجل المستقبل "والحق أن الصلة بيني وبين ابن خلدون قوية جدا، لا لأنني أخذت منه مباشرة وتأثرت به كثيرا، وإنما لأن الفلسفة المنطقية التي بنى عليها فكره قريبة من الفلسفة المنطقية التي ابني عليها فكري"⁽¹⁾ والتي وقف منها على ثلاث مبادئ.

المبدأ الأول: إن للمعرفة مصدرين أحدهما أصلي والآخر فرعي، أما مصدرها الأصلي فهو الفكر الطبيعي الذي هو فكر فطري صحيح ذو فضاء واسع لا غنى للإنسان عنه⁽²⁾، وهو فكر استكشافي يستعين فيه العالم بحدوسه المباشرة وفهمه الطبيعية، فلا بد أن تنطوي الفطرة على أسباب للكثرة لا ينطوي عليها البرهان لأن الفكر الطبيعي فطرة إلهية. ويتضح لنا حسب رأي طه، أن إدراك ابن خلدون أكثر من غيره الحاجة إلى إثراء المناهج وتجديدها وتنويعها، وقد يكون مرده إلى دقة الحس التاريخي، التي تجعله يدرك الأشياء على مقتضى القلب في الأطوار والتفاوت في المراتب.⁽³⁾ لقد استدرك ابن خلدون ما فات كل من

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 133.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 133-134.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص ص 394-396.

الغزالي وابن رشد، بفتح باب تكثير المنهج العقلي العلمي. يقول طه: " وما كان ابن خلدون يقوى على تكثير الاستدلال داخل نصه (...) لولا التكوين البرهاني المتين الذي تزود به. وما كان ليصل بهذه الكثرة الاستدلالية الى غايته في التتبع والإقناع لولا تفتنه كذلك لحقيقة علمية أخرى، وهي حقيقة الفكر الطبيعي. هذا الفكر الذي عمل عمله في هذا النص فتسرب إلى أعماق بنيانه وأغناها أيما إغناء"⁽¹⁾

أما مصدرها الفرعي فهو البرهان المنطقي الذي هو بمثابة القالب الصناعي الذي تنزله على هذا الفكر لتجعل منه علما موضوعيا.⁽²⁾ وهو " طور التدليل الذي يقوم فيه العالم بترتيب نتائجه ونظمها في أدلة تستوفي شرائط البرهان المنطقي."⁽³⁾

نجد طه في معظم دراساته يلح على ضرورة التفرقة بين البرهان المنطق الطبيعي و المنطق الصناعي، أو بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية.⁽⁴⁾ إذ أن الفكر الطبيعي استكشافي بينما البرهان المنطقي صياغي، وهذا معناه " أن الفكر الطبيعي فضاء والبرهان المنطقي تجريد". كما أن الفرع - البرهان المنطقي - " غير صحيح على الدوام "⁽⁵⁾.

المبدأ الثاني: أن الكتابة العلمية ينبغي أن تكون كتابة استدلالية فمعلوم أن مقدمة ابن خلدون مكتوبة بهذه الطريقة، حيث يعمل ابن خلدون على النظر في كل من مسائل التاريخ والعمران، والاستدلال عليها بأقصى ما يمكن من الترتيب المنطقي،⁽⁶⁾ بانبا على ما سلف من المبرهنات، أو ما ظهر من البديهيات سابقا أو حاضرا.⁽⁷⁾ وتشبه طريقته من وجوه كثيرة كثيرة "الطريقة التي يسير عليها المحدثون من علماء الهندسة في عرض نظرياتهم فهو

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 400

² طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 134

³ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 325 .

⁴ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 134.

⁵ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 323-325.

⁶ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 99-100

⁷ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 392.

يعنون كل فقرة من بحثه بقانون أو فكرة من القوانين أو الأفكار التي انتهى إليها ... ثم يأخذ في بيان الحقائق التي استخلص منها هذا القانون أو الفكرة أي البرهنة عليها⁽¹⁾ وقد التزم طه بهذه الطريقة الخلدونية في الكتابة مجتهدا لكي لا يجد القارئ منها نفورا.

أما المبدأ الثالث والأخير فيتمثل في تطويع اللغة العربية للاصطلاح العلمي، فمن المعروف أن ابن خلدون لم يفتأ يضع المصطلح تلو الآخر للتعبير عن أغراضه العلمية.⁽²⁾ وطه ليس بمنأى عن هذه الممارسة الخلدونية، حيث لا يتردد أن يفعل ما يفعله ابن خلدون كلما دعت الضرورة العلمية في ذلك. هذا وإن كان يجتهد في تحرير التقنية الاصطلاحية في اللغة العربية من التبعية للغات الأجنبية. حتى تعمل هذه اللغة بديناميتها الخاصة في الاصطلاح، فتجده يضع مصطلحات ذات مضامين علمية محددة لا وجود لمقابلات مقررة لها في الألسن الأخرى. حيث يتعمد في استثمار خصوصيات القوة الاشتقاقية والرصيد الدلالي للسان العربي.⁽³⁾ وبذلك فإن قراءة طه تختلف اختلافا جذريا عن القراءات الخلدونية السائدة، التي هيمن عليها البعد التاريخي والايديولوجي، والثقافي (الابستمولوجي).

مما سبق يتضح لنا امتداد الفكر الخلدوني في الفكر العربي المعاصر عموما والفكر المغربي على وجه الخصوص، حيث كان له بالغ الأثر على منهجية طه العلمية.

6- الفكر الإسلامي المعاصر:

لم يقتصر تأثير وإعجاب طه عبد الرحمن في اشتغاله الفلسفي على التراث العربي الإسلامي الوسيط، بل امتد تأثيره بجهود رجال الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ونخص بالذكر علي سامي النشار ومحمد عزيز الحبابي وعلال الفاسي، وكذلك جهود المسلمين من غير العرب، ونخص بالذكر هنا مفكرين رائدين وهما: محمد إقبال في باكستان، وبيديع الزمان النورسي بتركيا.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 134.

⁽²⁾ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

⁽³⁾ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

6-1- علي سامي النشار:

لقد تأثر طه في مشروعه الفكري والفلسفي، بطريقة غير مباشرة على فلاسفة أفاذ وعلى رأسهم سامي النشار ومحمد عزيز الحبابي، إذ لا يمكن التغاضي كما يرى إبراهيم مشروح عن التأثير الذي مارسه عليه هذين المفكرين.⁽¹⁾ انتبه سامي النشار الفيلسوف الأشعري الذي درس مديدة بالمغرب، في وقت مبكر إلى أهمية مسألة المنهج في الفكر الإسلامي. حيث اعتبر أن الفلسفة الإسلامية الحقيقية تكمن في الاشتغال الفكري الأصيل لدى النظار المسلمين، وأن علم الكلام هو الممارسة الفلسفية الأصيلية، وأن المتكلمين الأوائل كانت لهم مناهج خاصة ذات أصالة فريدة، بل نجده يشدد على أن العبقرية المنهجية في التراث العربي الإسلامي ينبغي البحث عنها "لا في تراث من يدعون فلاسفة الإسلام، وهو دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام، بل في تراث ممثلي الإسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين"⁽²⁾

ناقش سامي النشار رسالته في موضوع "مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الأرسطوطاليسي"، في كلية الآداب، جامعة القاهرة، تحت إشراف الشيخ مصطفى عبد الرزاق. وكان بحثه هو الأول من نوعه، أثبت فيه أن المسلمين أبدعوا منهجا للبحث في علمي أصول الفقه والكلام، وأنهم لم يأخذوا بمنطق أرسطو كما ساد الاعتقاد، بل قد وُجد في تراثنا منهج للمتكلمين، ومنهج للأصوليين، ومنهج للفقهاء، ومنهج للكيميائيين والطبيعيين، ليس هو منطق أرسطو على الإطلاق، بل إن منطق المشائية الإسلامية كان خليطاً من المنطق الأرسطي والرواقي والأفلاطوني المحدث، وكان منهج المسلمين الخاص هو أساس المنهج التجريبي بفرعيه الاستقرائي والتاريخي. هذا وقد كانت نتائج بحث النشار كشافاً جديداً في دراسات المنهج عند المسلمين. فهو لا يجد حرجاً في التصريح بأن "البعث الحقيقي للروح الإسلامية وللأمة الإسلامية هو العودة الكاملة لهذا المنهج، والأخذ بنصوص

⁽¹⁾ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 37-38.

⁽²⁾ سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار السلام، مصر، ط1، 2008، ص7.

القرآن والسنة والعودة إلى قانونها"⁽¹⁾ إيماناً منه بأن اختلاف الأمم في النظرة الفلسفية إلى الكون لا بد أن يلزم عنه اختلاف المناهج، بحيث يكون لكل أمة منهجها الخاص الذي يناسب رؤيتها الحضارية. ولا شك أن للفيلسوف سامي النشار صدى في فكر طه، حيث تتردد فيه أفكار هذه الفيلسوف الذي مر بصمت.⁽²⁾

إن المتأمل لمشروع طه، يجد أنه لا يخرج عن الخط الذي سطره سامي النشار، إذ أن كل انتاجاته الفكرية والفلسفية تنتظم داخل الرؤية المنهجية، فهو لا ينفك يدعو إلى تجديد المنهج وفق مقتضيات المجال التداولي خاصة في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث".

6-2- محمد عزيز الحبابي:

تعد الشخصية* Personnalisme من بين المفاهيم الأساسية التي شكلت صرح الفكر الفلسفي عند محمد عزيز الحبابي، والتي قدّمها في نسق فلسفي متكامل. إن الشخصية التي يدافع عنها الحبابي، ليست هي شخصية إيمانويل مونييه Emmanuel Mounier (1905-1950)، بل تعكس واقع الحبابي كمسلم، عايش مشاكل الشعوب المقهورة والمستعمرة، إذ لا يمكن فهم فلسفته ومكانتها في الفكر المغربي والعربي المعاصر، دون ربطها بالسياق الثقافي والمجتمعي العام الذي نشأت وتطورت في إطاره، فهي "فلسفة تحد لظروف عصبية، ولسان حال المستغلين، والمسحوقين في التاريخ وبالتالي فهي أساساً أخلاق أو مشروع أخلاقي"⁽³⁾. إنها تيار فلسفي بدأ بالشخصانية الواقعية

⁽¹⁾ سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 6.

⁽²⁾ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 38.

* الشخصية: مصطلح عُرف به أحد أهم التيارات الفكرية التي ظهرت في فرنسا خلال ثلاثينات القرن العشرين، إلى جانب الوجودية والفينومينولوجيا. وتقوم الشخصية على مبدأ أخلاقي، أساس مضمونه احترام الشخص الإنساني، وعدّه قيمة مطلقة تعلو عالم المؤسسات السياسية والاقتصادية التي ليست إلا وسائل في خدمة الشخص. وبهذا المعنى فالشخصانية نظرية أخلاقية مؤسسة على القيمة المطلقة للشخص، أي أنها هي نزعة إنسانية، تضع الإنسان في صميم اهتمامها. أو قل هي فلسفة تعترف بالفرد على أنه هو الواقع الأولي والقيمة الروحية الاسمي، أي النظر إلى الفرد على أنه العنصر الروحي الأول للوجود، للاستزادة انظر إلى الموسوعة الفلسفية ص 208 - 209

(3) بنسالم حميش، معهم حيث هم (لقاءات فكرية) دار الفارابي، بيروت، ط2، 1988، ص 170.

ليتنقل إلى الشخصانية الإسلامية، فهي كما يقول عنها: "واقعية تستمد مصادرها وتتجه محاورها إلى واقعي كمنتم للعالم الثالث، وكمغربي كانت بلاده مستعمرة سياسيا وعسكريا وهي الآن تعاني الاستعمار الاقتصادي والثقافي"⁽¹⁾.

وبعد تحديد ما يقصده الحبابي بالشخصانية الواقعية يواجهنا السؤال التالي: هل الحبابي يتجه من الفلسفة الشخصانية إلى الإسلام أم العكس؟ إن جواب الحبابي على السؤال يظهر من خلال كتبه، ففي كتابه "الشخصانية الإسلامية" يُظهر بأن الحبابي يؤصل لمفهوم الشخص في الإسلام وتحديد أحواله ووضعيته، اعتمادا على الاستنباط من المصادر الإسلامية الأساسية: القرآن والسنة. حيث "يعتبر الإسلام أن كل كائن إنساني هو شخص بغض النظر عن عرقه لونه انتسابه، إذ لا فرق بين العربي والعجمي"⁽²⁾. وبذلك فالإسلام عكس الحضارة الغربية، حيث ينظر إلى الكائن الإنساني انه شخص، والدعوة الى ضرورة المساواة بين جميع البشر في العالم، وتجاوز كل الخلفيات الثقافية والدينية، وإن كل الأجناس في العالم، تمثل جنسا واحدا. فيعد صاحب الفلسفة الشخصانية، واحدا من الذين كان لهم حضورا قويا في فكر طه، وانشغاله بهاجس الإبداع الفلسفي. وقد ذكر طه في جلسة خاصة مع الدكتور إبراهيم مشروح، أنه كان معجبا بالتشقيقات اللغوية لهذا الفيلسوف.⁽³⁾

6-3- علال الفاسي:

يعد علال الفاسي* أحد أعلام الحركة الإسلامية الحديثة التي ظهرت في القرن العشرين، والتي دعت إلى نوع من السلفية التجديدية لذلك يترافق اسمه مع أسماء مثل محمد

(1) أحمد ماضي، مفهوم الإنسان في فلسفة محمد عزيز الحبابي، أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، 1993، مناظرات رقم 23، مقال أحمد ماضي، ص 34.

(2) محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، ط 2، 1964.

(3) إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 38.

* عالم ومفكر إسلامي وسياسي مغربي، مؤسس حزب الاستقلال، ولد سنة 1910 بفاس، لأسرة عربية مسلمة عريقة نزحت من موطنها بديار الأندلس إلى المغرب الأقصى فرارا بدينها وعقيدتها من محاكم التفتيش الإسبانية واستوطنت بمدينة

عبدو ورشيد رضا، محمد الطاهر بن عاشور. كان له جهود فكرية في مواجهة الاستعمار وآمن أنه لا يمكن للأمة العربية والإسلامية أن تخرج مما هي فيه من استعمار وتأخر إلا من خلال العودة الواعية للدين الإسلامي والاستفادة من أخطائها والانفتاح على باقي الأمم والثقافات، ولخص رؤيته الإصلاحية في كتابه الشهير "النقد الذاتي". فقد سعى "الفاسي" في منجزه الفكري إلى إرساء معالم فكر نهضوي أصيل قوامه تمثل روح الإسلام خير تمثل واستيعاب مراميه ومقاصده الإنسانية والكونية خير استيعاب، وذلك من خلال محاولته التقريب بين الإسلام والعصر، وبين الشريعة الإسلامية ومستجدات الواقع.

تلقى طه تكوينه المعرفي في مرحلة تاريخية كانت فيها البيئة العربية الإسلامية مشحونة بتوتر فكري، وهي بيئة انشغلت كثيرا بهاجس التقدم ورفع التحدي الذي ورثه الاستعمار، في ضمائر وأفئدة المفكرين والمتقنين، وكان هذا الهاجس عبارة عن مخاض طويل تجسد في صراع الحداثة والأصالة، وانشطار التيار الفكري والدينية والفلسفية بين هذين الطرفين، وكان لهذا الوضع أن أفضى إلى بروز الحركة السلفية التي كان رائدها المفكر علال الفاسي، والتي عرفت تقدما كبيرا على مستوى الرؤية والتي عانقت أسئلة العصر وانفتحت على أسئلة المعاصرة. (1).

ولا شك أن لهذه البيئة الفكرية آثارها على التوجه الفلسفي والفكري الطهائي، وهذا ما أكده إبراهيم مشروح، الذي يرى أن الصحوة الإسلامية التي دعا إليها طه، تحمل بصمات ترجع إلى ما خلفه "علال الفاسي" في فكر طه، وفي فكر المغاربة أجمعين. ولعل ما يؤكد هذا التأثير، ما ساقه طه في مقالته، التي شارك بها في الندوة التي أقيمت حول الفكر التوحيدي عند علال الفاسي، وكانت مداخلة طه تحت عنوان "الأصول الأخلاقية والمعنوية

فاس تحت اسم بني الجد واشتهرت بآل الفاسي الفهري وساهمت في جميع المجالات العرفانية حيث أنجبت علماء جهابذة وفقهاء وقضاة بارزين ومؤلفين بارعين، نفي إلى الغابون قبل أن يفرج عنه عام 1941. توفي عام 1974.

(1) إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروع الفكري، مرجع سابق، ص 36-37.

للتوحيد: علال الفاسي نموذجاً، والتي عبر فيها عن أخذه بالمنظور العلامي للتوحيد.⁽¹⁾ فلا يخفى مدى تأثر طه بجهود رواد النهضة الأوائل عموماً وجهود علال الفاسي السلفية على وجه الخصوص، والتي تمثل إحدى منابع أفكاره وأطروحته التجديدية.

4-6 - محمد إقبال:

إذا كان محمد إقبال (1877-1938) يعد من الأوائل الذين دعوا إلى تجديد الفكر الديني الإسلامي في العصر الحديث، وذلك في كتابه الذائع الصيت "تجديد الفكر الديني". حيث كان من المجددين والمطالبين بفتح باب الاجتهاد، ويدعو إلى التصوف العملي وإلى العمل والجهاد،⁽²⁾ فإن طه قد سعا إلى تجديد الفكر الإسلامي، جاعلاً من العمل الموجه للنظر، فمن غير المستبعد أن يكون تأثره بفكر إقبال، هذا الأخير الذي دعا إلى أمرين أساسيين للنهوض بالفكر الإسلامي وهما:

أولهما: تجديد العمل الديني الأخلاقي، حيث أدرك إقبال أن أحد أعطاب الأمة مردها في صميمها إلى اختزال الدين في الجانب الفقهي الصناعي الذي تتضبط به الأوصاف الخارجية للإنسان وإهمال العمل التزكوي الروحي الذي تتحدد به الأوصاف الباطنية للإنسان، بينما في حقيقة الأمر أن الدين، فضلاً عن كونه بعثي بالأوصاف الخارجية للوجود، هو أساساً تجربة إيمانية يتولى فيها الإنسان تطهير نفسه من الداخل، أو قل إن شئت هو عبارة عن تجربة يتولى فيها الإنسان إقامة تزكية أوصافه الخارجية على تزكية أوصافه الداخلية حيث يقول محمد إقبال عن هذا الأمر "أما الدين فتجربة حية ومشاركة واتصال وثيق... أن الدين تجربة، وأنه لا بد أن تكون التجربة أساسه وقاعدته"⁽³⁾

إن طه يشيد ما دعا إليه محمد إقبال في مسعاه التجديدي، ويعتبر جهوده إدراكاً عميقاً لمصالح الأمة الإسلامية في هذا الزمان، حيث يعبر عن دعوته إلى الاشتغال بتجديد

(1) إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروع الفكر، مرجع سابق، ص 37.

(2) الحفني عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 1243.

(3) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، القاهرة، ط2، 2000، ص 77.

العمل الإسلامي الأخلاقي قائلاً: "لعل التساهل في هذا الباب، بل التغافل عن هذا الاشتغال هو الذي أدى إلى ما نشاهده الآن من التعثر في مسار العمل الإسلامي والتهور في التخطيط لهذا المسار.⁽¹⁾

إن أهمية التجديد عند إقبال كامنة من جهة أولى في الدائرة التي رسمها له، والتي تتجاوز المجال الفقهي الذي ينكب عليه المجتهد والمجال السياسي الذي اعتنت به المدرسة الإصلاحية. أما مقتضاه من مجال التجديد، يتحدد في دائرة إعادة بناء الفكر الديني وفق قواعد الحركة العقلية الإنسانية، بما تقتضيه من مراجعات فكرية وعقدية، تعيد النظر في مسائل كبرى كالوحي والنبوة والدين والزمان والمعرفة والإنسان. ومن جهة أخرى كان التجديد في مسعى إقبال ممنهجاً بطريقة يعسر اعتبارها مقطوعة عن جذورها الإسلامية، رغم أن همه الأساسي بقي الإجابة عن متطلبات الفكر وكشوفات المعرفة الإنسانية في لحظتها الحديثة. ومن ثمة كان التجديد أفقاً مغايراً أثراه التفاعل مع الآخر، لكن غايته كانت حفز المسلم على الوعي بذاته.⁽²⁾

لقد تمكن إقبال من استثمار الإنتاج الفكري الإسلامي في التعامل مع الفلسفة الغربية، بتقويمها أو إفادتها، فهو يعد من أبرز المفكرين الذين استوعبوا الثقافة الغربية وفلسفتها، الأمر الذي مكنه من القدرة على فك مغاليق بنائها النظري.

وثانيهما: تجديد الفلسفة الدينية الإسلامية، حيث سعى إقبال من خلال جهوده الفكرية إلى وضع فلسفة إسلامية جديدة تستوفي شروط الإبداع الفكري ومقتضيات التطور العلمي وتجيب عن أسئلة وإشكالات عصره، نظراً لأن "التفكير الفلسفي ليس له حد يقف عنده فكلما تقدمت المعرفة وفتحت مسالك جديدة للفكر، أمكن الوصول إلى آراء أخرى."⁽³⁾ كما سعى إقبال إلى تقديم قراءة لبعض المواضيع القرآنية، قراءة مغايرة في جوهرها لاعتمادها

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث، مصدر سابق، ص 199.

⁽²⁾ عبد الوهاب عزام وآخرون، فيلسوف الذاتية محمد إقبال، فروس للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 2016، ص 310.

⁽³⁾ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص ص 4-5.

على مبدأ التطور وإقرارها بأنه في مجال المعرفة الدينية لا يمكن للمفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة.⁽¹⁾ فلا يخفي إعجاب طه الشديد بدعوة إقبال إلى تجديد الفلسفة الدينية الإسلامية حيث يقول عن هذه الدعوة "والحق أن في الدعوة إلى تشييد فلسفة دينية جديدة إدراكا عميقا لما تتطلبه المرحلة التاريخية الراهنة، من ضرورة التزود بالسلح الفكري في مواجهة خصوم العقيدة الإسلامية سواء من الداخل أم من الخارج وكذا من ضرورة توفير فضاء ثقافي يمد الحركة الإسلامية بالقدرة على استئناف نشاطها كلما تعرضت أساليبها للمحاصرة وتعرض أهلها للمضايقة"⁽²⁾.

يتضح من هذه الأقوال، مدى تأثير فلسفة إقبال في بلورة توجهات طه الفكرية والفلسفية، فالقارئ للمنطلقات الفكرية الطهائية والمنتبع لمقاصده الكبرى، يدرك بأن فكر طه يعد تلبية صريحة لدعوة إقبال الفلسفية في أطروحته التجديدية، حيث نجد طه لا ينفك يؤكد على أنه لا سبيل إلى تجديد اليقظة الدينية إلا بتحصيل قوتين اثنتين: الأولى، القوة الروحية وتتمثل في التركيزية الخلقية القائمة على التجربة الإيمانية الحية. والثانية، القوة العقلية، وذلك عن طريق التوسل بتأطير وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية وأقدرها على مدنا بأسباب الإنتاج الفكري⁽³⁾ فحركة التجديد الإسلامي المعاصر، لها في الإسلام، ما يؤدي بها إلى الارتقاء بعملها، وتوسيع مجال حركتها. فالارتقاء، يتأتى لها متى مكنت نفسها من "الزاد الخلقى"، والتوسيع يتحقق متى حصلت في حركتها "الزاد الفكري" الذي يجلب لها الاعتراف ويدفع عنها الشبه⁽⁴⁾. كما نجده يصرح بأن مجمل فكره يدخل في باب فلسفة الدين.⁽⁵⁾ إذ لا يمكن للمفكر أن يستقل عن الواقع المتحقق في عالم التجربة.

¹ عبد الوهاب عزام وآخرون، فيلسوف الذاتية محمد إقبال، مرجع سابق، ص 311.

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 199.

³ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 10.

⁴ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص ص 194-195.

⁵ المصدر نفسه، ص 223 - 224.

6-5- بديع الزمان النورسي (1878-1960):

اشتغل بديع الزمان النورسي بالفلسفة ردحا من الزمن، وتمرس في مناهجها العقلية وكان موقفه من العلاقة بين الفلسفة والدين، لا يخرج عن موقف الوصل، الذي كان سائدا عند أسلافه من فلاسفة الإسلام أمثال الكندي والفارابي وابن رشد، فتعامله مع الحقائق الدينية الإسلامية، كان يقوم على مبدأين اثنين اشتهر بهما فلاسفة المسلمين، لاسيما عند ابن رشد. الأول، وهو مبدأ تأسيس النقل على العقل، بمعنى أن الحقائق النقلية ينبغي أن تؤول على مقتضى العقل متى ظهر تعارضهما. أما الثاني، فهو مبدأ التوصل بالعقل في النقل، بمعنى أن المفاهيم والمقولات العقلية تكون وسائط في بيان وإيضاح الحقائق النقلية الدينية.

بيد أن مسار بديع الزمان الفكري، قد عرف تحولا فيما بعد، حيث هجر الفلسفة البشرية المشائية ليعتنق لحكمة القرآنية، أي انقلب من موقف الفيلسوف الموافق لفلسفة الإسلام القائلين بالجمع بين الفلسفة اليونانية والدين، إلى موقف الحكيم القائل بالفصل بينهما حيث يقول: "راجعت أول ما رجعت تلك العلوم الفلسفية التي اكتسبها سابقا... فغسلت أدران تلك المسائل الفلسفية وطهرت روعي منها... فأينما كنت أتوجه بنظري في تلك المسائل، فلا أرى نورا ولا أجد قبسا، ولم أتمكن من التنفس والانتشراح حتى جاء نور التوحيد الساطع النابع من القرآن الكريم، فمزق الظلام وبدده، فانشرح صدري وتنفس بكل راحة واطمئنان"⁽¹⁾ ويقول أيضا: "أعلم أيها المتفلسف المرجح للعقل على النقل، فتؤول النقل، بل تحرف إذ لم يسعه عقلك المتفسخ بالغرور والتغلغل في الفلسفيات... فعقلك عقالك والنقل نقلتك"⁽²⁾.

لقد ترك فكر بديع الزمان أثرا في فكر طه، حيث أعجب بالتجربة الروحية والفكرية التي خاضها هذا الحكيم، مشبها إياها بالانقلاب الكوبرنيكي في علم الفلك، "فكما أن كوبرنيك" أحدث انقلابا في تصور العلاقة بين الأرض والشمس، فكذلك أحدث بديع الزمان

⁽¹⁾ بديع الزمان النورسي، اللغات، ضمن كتاب كليات رسائل النور، ج3، دار النيل للنشر، القاهرة، ط2، 2011، ص 367-368.

⁽²⁾ بديع الزمان النورسي، المثوي العربي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط1، 1995، ص 190.

انقلابا في تصور العلاقة بين الفلسفة والحكمة - الحكمة القرآنية- أو قل على جهة التشبيه بين أرض الفلسفة وشمس الحكمة"⁽¹⁾

إن هذه الحكمة القرآنية التي تميز التجربة الفكرية النورسية الجديدة، هي نفسها التي يسعى طه جاهدا إلى إحيائها في اشتغاله الفكري، ولعل ما يؤكد ذلك هو اجتهاد طه في هدم الأسس والمقولات التي تقوم عليها الفلسفة الغربية المجردة المفصولة، التي انساق وراءها المتفلسفة العرب، فصارت فلسفتهم منقولة، وأصبحت كثر عرضة للجمود من غيرها ما لم يزودها المتفلسف بالقيم التي تنتقل إليها الصبغة العملية لمجاله التداولي. ولذلك اشتغل طه بوضع فلسفة إسلامية حية جديدة مأسولة، تكون موصولة بحقائق الوحي وصلا حقيقيا لا وصلا سطحيا، يمتزج فيها التفلسف بالتخلق الديني، أي "لا تشتغل بالمسائل النظرية المجردة وإنما بالمسائل العملية المشخصة"⁽²⁾، وبذلك فهو يسعى إلى محو الفلسفة التي محت تفلسفنا وانمحي فيها وجودنا، وقتل الفلسفة المعوجة التي لا يستقيم بها تفكيرنا، ولا يتحقق بها تحررنا ولا بالأولى إبداعنا، وطلب فلسفة حية لا موت معها وفلسفة مستقيمة لا اعوجاج فيها.

على الرغم أن طه، قد وجد نفسه في بيئة فكرية، تعج بكثير من الاتجاهات الفكرية المتصارعة، إلا أنه لم ينساق ضمن اتجاه من اتجاهاتها، بل شحذ همته الأخلاقية إلى حمل المهمة الكبرى، وهي النظر في موانع وشروط الإبداع الفكري والفلسفي الإسلامي.

ثانيا - المصادر الغربية:

لقد استمد طه عناصر وأركان مشروعه الفكري من مختلف الممارسات التراثية السابقة من علم الكلام والمنطق والتصوف، هذا دون أن نهمل ما نهله أيضا من مكتسبات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، على مستوى نظريات الخطاب و المنطق الحجاجي و فلسفة

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فصل المقال فيما بين البشر وحكمة القرآن من انفصال عند الحكيم بديع الزمان، مجلة حراء، العدد 4، 2006، ص 17.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، مصدر سابق، ص 224.

الأخلاق ما ينسجم ويتمشى مع مشروع. فما الذي أخذه طه عن الفكر الغربي كآلية وأساس في بناء مشروع الفكر؟

1- فلسفة اللغة (علم اللسانيات):

اعتبر طه أن المهمة الأساسية الأولى للمفكر العربي المعاصر، هي مهمة لغوية لذلك حشد ما أمكنه من عدة منطقية ولغوية تزود فيها بأحدث ما جدّ في الدرس المنطقي المعاصر، وما استحدث من نظريات جديدة في اللسانيات، فكانت المسألة اللغوية منطلق تفكيره ومبتدأ مشروع الفلسفي. حيث اهتم في ممارسته الفلسفية بمختلف النظريات والأفكار في فلسفة اللغة سواء تلك التي مهدت للدراسات التداولية كعمل القول لـ "جون لا نجو أوستن" John Langshaw Austin (1911-1960) أو نظرية الأداء التعبيري لـ "إميل بنفنيست" Emile Benveniste (1902-1976) أو الفلسفة التحليلية لودفيج فيتجنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951)، إذ أن المنهج التداولي يهتم بالاستعمال اللغوي في مقابل دراسة النظام اللساني الذي يهتم بالبنية والتركيب، يقول لودفيج فيتجنشتاين "لا نستطيع دون لغة أن يفهم الواحد منا الآخر، بل لا يمكن دون لغة أن نؤثر في الناس بهذه الطريقة أو تلك"¹ حيث أدت نظريات الاستعمال اللغوي التي يدور عليها مؤلف لودفيج فيتجنشتاين القيم "تحقيقات فلسفية" إلى إحداث تحول كبير في الفكر الفلسفي المعاصر، بحيث تحول من الاهتمام من النموذج التركيبي والبنوي إلى النموذج التداولي الاستعمالي.

كان لهذا المنعطف اللغوي الفلسفي الذي تلقى طه من خلاله طه تكوينه الفلسفي، أثرا قويا في فلسفته وفكره، وعلى رأسها الفلسفة التحليلية، خاصة ونحن نعلم أن أطروحة في الدكتوراه كانت في هذا المجال، والموسومة بـ "اللغة والفلسفة، رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود" والتي أورد فيها مواقف كثيرة تشعب فيها بالمنهج التحليلية، وإن كان في

¹ لودفيج فيتجنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزاق بنور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000، ص 336.

عرضه متحفظا من الدعاوى الوضعية- المنطقية⁽¹⁾ ولئن كان طه يلتقي بالمنعطف الفلسفي اللغوي المنطقي، في كونه يأخذ بمبدأين أساسيين، مميّزا المنعطف الفلسفي المعاصر هما:

أ- ضرورة اعتبار جانب اللغة في تشكيل المعنى الفلسفي.

ب- ضرورة الأخذ بأدوات المنطق في البحث الفلسفي.⁽²⁾

وجدير بالملاحظة أن طه لم يعمل على تقليد اطاريح ودعاوى هذا المنعطف، لأنه لم يتخذ تخندق غيره، في التيارات الفلسفية اللغوية والمنطقية، كالتأويلية والوضعية المنطقية... على غرار ما تخندق فيها من متفلسفة العرب، مثل الفيلسوف زكي نجيب الذي تخندق في الوضعية المنطقية. فطه على عكس ذلك فقد كانت فرادته في التعامل والتفاعل مع المنعطف اللغوي - المنطقي، بأن اشتغل بمنطقيات الخطاب الطبيعي، وعلى الخصوص التداوليات، وعلى هذا تكون دعوته إلى وصل الفلسفة العربية بالمنطق، من باب الحرص على الجانب الأداتي والمنهجي لا غير⁽³⁾ خصص طه بابا من كتبه للحديث عن الخطاب والحجاج، والتدليل عن دعوى تكوثر الخطاب⁽⁴⁾ وتوقف عند ظاهرة الاستلزام التخاطبي عند الفيلسوف "بول جرايس" Paul Grice (1913-1988) بوصفها محورا هاما من محاور اللسانيات التداولية، والتي قوامها مبدأ التعاون، الذي تعرض إلى النقد والمراجعة من طرف فلاسفة اللغة، ويعد طه واحدا من المفكرين العرب الذين حاولوا التعريف بالفكر التداولي وتقويم مبادئه، فبعد مراجعته للمبادئ التي وضعها، وكشفه للثغرات التي تشكو منها، سعى إلى صياغة مبدأ جديد يسد بعض القصور الذي بدا واضحا عليها، حيث أضاف إليها مبدأ آخر يعرف بـ(مبدأ التصديق) الداعي إلى وجوب الربط بين القول والفعل، والنظر بالعمل.⁽⁵⁾

⁽¹⁾ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 39.

⁽²⁾ عقلانية أم عقلانيات؟ مقارنة العقل من وجهة نظر فلسفية عربية، عرض ألقى في إطار نشاطات جمعية الفلسفة بالمغرب، جلسة 3 فبراير 1988، ضمن محور أين تسير العقلانية؟.

⁽³⁾ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 64.

⁽⁴⁾ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 213.

⁽⁵⁾ حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير التقدي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص 132.

يرى طه أن موضوع التخاطب في كلا وجهيه التواصلي أو التبليغي والتعاملي أو التهذيبي، أخذ يشغل الباحثين من مختلف الآفاق العلمية، منطقيين ولسانيين، وفلاسفة واجتماعيين ونفسانيين... ويتولى فرع متميز من المنطقيات الحديثة البحث فيه، وهو "منطق الحجاج والحوار" كما يتولى فرع "التداوليات" من اللسانيات الحديثة النظر فيه، لاختصاصه بدراسة الاستعمالات اللغوية في تعلقها بمقام الكلام.⁽¹⁾

لقد نحا طه في مجال ظاهرة الخطاب الإنساني منحى علميا وشاملا في الكشف عن آلياتها والقواعد التي تنضبط بها الدلائل فيها، وعلاقتها بمستعملها، والمقاصد التي توجه التداول الخطابي بينهم، ممارسة وتفاعلا، مستلهما في ذلك من نظريات الغربيين استلهاما تأصيليا، ينم عن فهم لها ولمرجعياتها، واقفا عند خصوصياتها ونقائصها، متمثلا ومراجعا لها، من خلال مثيلاتها من المفاهيم والآراء عند علماء الإسلام.

لقد أدرك طه في مشروعه أهمية المنعطف اللغوي المعاصر، معترفا لما للغة من دور في توجيه الفكر وتقويم رؤيته للوجود، إلا أنه يخرج عنه، كونه لا يقر بأن اللغة هي الفكر عينه، ولا هي الوجود ذاته، كما هو الحال في بعض التيارات الفلسفية الغربية المعاصرة، فرغم أن هذا المنعطف مارس تأثيرا عليه إلا أنه يبقى محدودا، ذلك أن انفتاحه على المنعطف التداولي جعله يعطي الأولوية للجانب التفاعلي في اللغة، مما يمكن القول معه بأن خصوصية المنعطف اللغوي الطهائي تكمن في كونه يؤمن بأن اللغة مؤسسة اجتماعية، وأنها تشحن داخلها خزانا ثقافيا وقيميا، يشكل مجالها التداولي الذي تتفاعل بواسطته مع العالم الخارجي⁽²⁾

إن طه لا ينكر مدى استفادته من الفكر العلمي والفلسفي الغربي، إذ أمده بالمستجدات في مجال المناهج، ولاسيما باب المنطقيات وفلسفة اللغة، لكن دون الوقوع في

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 237.

⁽²⁾ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 72.

شرك التقليد والتبعية الفكرية والانبهار بالتيارات الفلسفية الغربية والارتقاء في أحضانها، كما حدث للكثير من مجايليه الذين تلقوا تكوينهم الفلسفي والفكري في مدارس الغرب.

2- مدرسة فرانكفورت:

استقى طه عناصر وأسس بناء مشروعه الفكري من مدرسة فرانكفورت، ولعل من أبرزها نجد: مفهوم النقد، ومفهوم العقلانية الحوارية التواصلية.

استمد مفهوم النقد، إذ توجه إلى نقد الحداثة الغربية ومبادئها، كما تجلى في مؤلفه "سؤال الأخلاق"، غير أننا نجد نقد طه للحداثة الغربية ذو طابع ديني أخلاقي، مما جعل مشروعه النقدي يختلف عن مشروع مدرسة فرانكفورت، سواء من حيث الأسس والمنطلقات أو من حيث الأهداف والأبعاد. كما لا يخفى إعجاب طه بمفهوم التواصل، ويتجلى ذلك في فهمه لتعدد الحق إضافة إلى غيرية الهوية واستحالة ثباتها ومن هنا قوله بالعقلانية الحوارية. فوجود الفلسفة في بدايتها كان في شكل حوار، وعصرنا اليوم يكشف من جديد مدى أهمية الحوار والتواصل، لا في المستوى الثقافي العام، بل على المستوى الفلسفي.

لذلك أقر طه باحتياج الأمة الإسلامية اليوم إلى عقلانية حوارية تواصلية أكد عليه هابرماس في جل كتاباته، وهذا ما يشهد به طه، ولكن مع الاحتفاظ بالخصوصيات لكل من المتحاورين وعدم نوبان أحدهما في الآخر نهائياً. فالحوار إقرار بالاختلاف، والاختلاف غذاء الفكر، فيه ينمو ويحقق التكوثر المعرفي المقصود إذا احترمت جملة من الشروط أهمها: أولاً: عدم حسم الخلاف بالعنف الذي يلجأ إليه من لا يرهان له.

ثانياً: لا يقوم الحوار إلا بقيام الحرية، ذلك أن حرية المدعي تكمن في امتلاكه حق وضع الرأي والذود عنه، أما حرية المتلقي فتتبنى على حرية الاعتراض، وتقليب الرأي من جميع وجوهه حسب الإمكان، حتى الوصول إلى الصواب.

ثالثاً: ربط الأقوال بالأعمال والنظر بالسلوك.

رابعا: لا يؤتى الحوار ثماره إلا إذا ارتضى نتيجة واضحة آخر الأمر وهي المتمثلة في قبول الصواب مهما كان، الذي هو نتاج التعاون بين المتحاورين.

خامسا: أن الحوار ليس مطلبا ينهض به آحاد الأفراد، بل هو ضرورة يجب تعميم أخلاقياتها وضوابطها، بين الجماعات الفكرانية والسياسية، وبين الشعوب والأمم أيضا.⁽¹⁾

مما تقدم، يتضح تأثير فكر هابرماس في بلورة أفكار كثير من رجال الفكر المعاصر وطه يعد واحدا من هؤلاء الذين اغترفوا من معينهم الفكري والفلسفي، خاصة حول مفهوم النقد والعقلانية الحوارية التواصلية، حيث أصبح مفهوم التواصل من المفاهيم المركزية المتداولة في الفلسفة المعاصرة أصبح يشكل نظرية علمية و فلسفية مستقلة بذاتها.

3- فلسفة الأخلاق عند كانط:

سجل كانط حضورا كثيرا في فلسفة طه، لاشتراكه معه في موضوعي الأخلاق والعقل، وبالتالي ما يتصل معرفيا ومنهجيا بخاصيتي الأخلاقية والعقلانية والعلاقة بينهما غير أن الاشتراك في الموضوع لا يفيد بالضرورة الاتفاق في الحكم والاستدلال والاستنتاج. يرى طه أن كانط قام بفصل الأخلاق عن الدين وعلمنتها، لتستجيب لمقتضى الحداثة والأنوارية، وبذلك حاول أن يُهَرَّب الأخلاق من الدين ويسلخها عن الإيمان، لتصبح "أخلاقا بلا إيمان" أو "أخلاقاً بلا إله"، يقول كانط: "الأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه، ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه... فإذن بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج مطلقا إلى الدين، بل تكفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي"⁽²⁾، ريثما يضمن الدين في الأخلاق العقلية ليصير الدين فرعا للأخلاق حتى تكتمل في ما سماه بـ "الخير الأسمى" الذي يتحقق بالقول بخلود الروح حتى

¹ حسن عبيدو، النظر التأصيلي والأفق الإبداعي عند طه عبد الرحمن.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid>

² - kant, Emmanuel : La religion dans les limites de la simple raison, de André Tremesaygues, Ed. Félix Alcan, Paris 1913, p 23.

ترتقي في مدارج الكمال الخُلقي، وبالإيمان بوجود إله يكون علة توصل السعادة بالفضيلة على قانون العقل الخالص.

يرى طه أن كانط أخذ مفهوم العقل بدل مفهوم الإيمان، وأخذ مفهوم الإرادة الإنسانية بدل مفهوم الإرادة الإلهية، ومفهوم الحسن المطلق للإرادة، بدل مفهوم الإحسان المطلق للإله، ومفهوم الأمر القطعي بدل مفهوم الأمر الإلهي، ومفهوم التجريد بدل مفهوم التنزيه ومفهوم احترام القانون بدل محبة الله ومفهوم التشريع الإنساني بدل مفهوم التشريع الإلهي ومفهوم الخير الأسمى بدل مفهوم النعيم ومفهوم مملكة الغايات بدل مفهوم الجنة.⁽¹⁾

إن طه أرجع منبع الأخلاق إلى الدين، هذا الأخير هو حاضنها، مخالفا رأي كانط القائل بتبعية الدين للأخلاق استنادا على مبدأ الإرادة الخيرة، لكن رغم ذلك يبقى لكانط تأثيره الأكبر في طغيان البعد الأخلاقي في فكر طه، إذ يعترض على موقف كانط في مسألة واحدة، وهي "تقديم المعرفة الخُلقية على الاعتقاد الديني" وهذا يعود إلى مرجعية طه الفلسفية.

4- الفلسفة الرواقية:

إن الفلسفة الرواقية تميزها الصبغة الأخلاقية، إذ تحتل فيها الأخلاق المكان الأول يقول عنها يوسف كرم في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية "فالفلسفة عندهم أيضاً هي ممارسة الفضيلة بحيث يمكن القول بأنها في صميمها مذهب أخلاقي"⁽²⁾ "فالفلسفة الحقيقية عند الرواقية الفلسفة العملية، وهو الأمر المرغوب فيه عند طه عبد الرحمن لأسباب موضوعية موجودة في واقعنا، فالفلسفة عند طه ليست نظراً استدلالياً فحسب، بل هي حكمة والحكمة مشروطة بالعمل شرطاً كاملاً، بل تعد مرتبة يصبح العمل هو الذي يوجه النظر وليس العكس، لذلك كان "التفلسف بدون تخلق لا يقول به عاقل كمن يقول جواز حكمة غير حكمة"⁽³⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث، مصدر سابق، ص 29.

⁽²⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 224.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 197.

خلاصة للفصل:

وهكذا نصل إلى القول، أن التجربة الفلسفية الطهائية عبر مسارها تقوم على جملة من الدعاوى:

دعوى المنعطف اللغوي المنطقي، حيث اعتبر طه أن المهمة الأساسية الأولى للمفكر العربي مهمة لغوية، لذلك حشد ما أمكنه من عدة منطوية ولغوية، وتزوده فيها بأحدث ما جد في الدرس المنطقي المعاصر، وكذلك بما استحدث من نظريات جديدة في اللسانيات، فكانت المسألة اللغوية منطلق تفكيره ومبتدأ مشروعه .

دعوى تجديد العقل، حيث عمل على توسيع العقل وعدم تضييع آفاقه، ودعا إلى ربطه بالجانب العملي وتقييده بالغايات والمقاصد السامية، ووضح حقيقته العقل في كونه نشاطا وفاعلية، وليس ذاتا أو جوهرًا قائما في النفس، كما زعم الأقدمين، وبالأخص الفلاسفة المسلمين المنغمسين في بحر الفلسفة اليونانية.

دعوى تجديد المنهج في فهم التراث، حيث اعتبر منظوره في فهم التراث منقلبا جديدا يقوم على وجهة نظر تكاملية، والقائمة على المحددات الثلاث والتي أحصاها كالاتي: المحدد التداولي، المحدد التداخلي، المحدد التقريبي.

دعوى الحق في الاختلاف أو سؤال المشروعية، المشروعية هو تحقيق الحرية الفكرية للأمة العربية بتحرير القول الفلسفي من التبعية للفلسفة الغربية، بحيث يقدر المتفلسف العربي على إنشاء فلسفته وابتكار مفاهيمه، وإيجاد الجواب الإسلامي للأمة الإسلامية. فطه قام بتوصيف الاشتغال الفلسفي العربي، بأنه اشتغال مقلد لا تجديد معه، وتابع لا إبداع فيه فكل ما وصل إليه المتفلسف العربي هو محاكاة المتفلسف الغربي، حيث يجتر مفاهيمه ويتبنى مذهبه أو فلسفته أو رؤيته النظرية قاصرا عن أن يطاوله أو يجاربه أو يكون ندا له.

دعوى تأسيس الحداثة الإسلامية، وتقديم الجواب الإسلامي على إشكالات العصر بناء على النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، حيث وجه سهام نقده إلى ممارستها القولية والعقلية

والمعرفية، وأسس على أصول ثلاث: أن الأخلاق صفات ضرورية، يختل بفقدانها نظام الحياة، وأن ماهية الإنسان، تحددها الأخلاق وليس العقل، وأن الأخلاق مستمدة أساساً من الدين، أي تابعة له، وليس تابعة لها.

أما تأسيس الحداثة الإسلامية، فتأسس على روحها لا على واقعها، وهي تقوم على منحيين: منحى فلسفي، ويقضي بمجاوزة النظير الفلسفي لمبادئ الحداثة الغربية، ومنحى إسلامي، ويقضي بضرورة الوفاء لمبادئ إسلامية أوسع وأشمل، تتحقق بها الحداثة العربية الإسلامية.

كما أن تتبعنا المستقيض لأهم مرجعياته الفكرية، تجعلنا نقر أن طه يعد قامة فكرية تضاف إلى أساطين الفكر بصفة عامة والفكر الإسلامي بصفة خاصة، بل ويعد فيلسوفاً بامتلاك لخاصية التفلسف، من النقد والتأسيس وبناء المفاهيم والمصطلحات، وممارسة الحجاج، وقد ساعده في ذلك، حسن تكوينه المعرفي والمنهجي، بانفتاحه على تراث الغير وتمكنه على إتقان عدة لغات، وهو ما ساعده الاطلاع على مختلف إنجازات الفكر الإنساني قديمها وحديثها، بغربيتها أو بإسلاميتها.

الفصل الثالث

التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية المعرفية

تمهيد

المبحث الأول: الأسس المنهجية.

أولاً: الأسس المنهجية النظرية.

ثانياً: المكونات العملية (الأسس الأخلاقية)

المبحث الثاني: الخصائص المنهجية للتجربة الفلسفية الطهائية.

أولاً: الصفة النقدية (النقد المزدوج)

ثانياً: الانطلاق من المسلمات والمبادئ.

ثالثاً: التكاملية ونبذ الفصل بين الثنائيات.

المبحث الثالث: الخصائص المعرفية للتجربة الفلسفية الطهائية.

أولاً: الصفة التأصيلية

ثانياً: إبداع المفاهيم أو الصنعة المفهومية.

ثالثاً: التفاعلية

رابعاً: الواقعية

خلاصة الفصل

تمهيد:

لا شك أن امتلاك ناصية التجديد والإبداع، لا تتاح للمرء إلا إذا تمكن من تحصيل مختلف المعارف والانجازات التي قدمها رجال الفكر- علمية كانت أو فلسفية- عبر مختلف الحقب التاريخية، والتي تتمثل- في مختلف التصورات والمفاهيم والمناهج والنظريات، والتي كان لها الفضل في النهوض بمجتمعاتهم وتشبيد صروح الحضارة الإنسانية.

لقد كان لطفه باع طويل في الاشتغال بالفكر والمنطق والفلسفة، واطلاع واسع على معظم اجتهادات رجال الفكر الفلسفي عموماً، والفكر الإسلامي منه على وجه الخصوص قديمها وحديثها، حيث استوعب و تمرس على مختلف المفاهيم والمناهج والقضايا والإشكالات والنظريات التي عرفها تاريخ الفكر الإنساني، وخاصة المعاصرة منها وبالأخص التجارب الفلسفية العربية بمختلف صورها.* هذا الاطلاع، الذي مكنه من إدراك حقيقة الأزمة الفكرية التي وقعت فيها النخبة المثقفة من المفكرين والمتفلسفة العرب، والتي تعد من جنس الأزمة المنهجية، سواء كانت هذه النخبة من فئة الديانيين - الإسلاميون - أم من فئة الدنيانيين - المنتسبون إلى الحداثة العالمية المزعومة،"فاليقظة الدينية التي دخل فيها العالم الإسلامي في العقود الأخيرة من القرن العشرين...على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، بقيت تفتقر إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، حيث لا تكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتتظير علمي منتج

* أثمرت الفلسفة العربية في منتصف القرن الأخير من القرن العشرين العديد من المدارس الفلسفية، والتي تعكس جملة من التجارب الفلسفية، بدءاً من الفلسفة الرحمانية عند زكي الدين الارسوزي وصولاً إلى تداولية طه عبد الرحمن وما بعدها مروراً بالعديد من التجارب الفلسفية الأخرى، مثل العقلانية المعتدلة ليوسف كرم، والمدراحية - محاولة الدمج بين المادية والروحية- لأنطوان سعادة، والكيانية لشارل مالك، وهي فلسفة تكاد غير معروفة، والتعبيرية لنظمي لوقا، والجوانية لعثمان أمين، والوجودية لعبد الرحمن بدوي، والليبرالية المنفتحة لناصر، والأصولية التأسيسية لعزت قرني، والشخصانية المتوسطة لروني حبشي، والشخصانية الواقعية لمحمد عزيز الحبابي، والتاريخانية لعبد الله العروي، والوضعية المنطقية لزكي نجيب محمود وغيرها من التجارب الفلسفية العربية المتجسدة في مختلف التيارات والمذاهب الفلسفية المعروفة.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

ولا بتبصير فلسفي مؤسس⁽¹⁾ ذلك أن منتهى ما قاموا به، كونهم استلذوا تقليد المتقدمين، إذ سلكوا منهاجاً يقوم على تعاطي إسقاط المفاهيم الإسلامية المأصولية على المفاهيم الغربية المنقولة، فينتهون بالتدرج إلى رد هذه المفاهيم إلى المفاهيم الإسلامية المأصولية ماحين بذلك كل خصوصيات المفاهيم المنقولة، كإسقاط مفهوم الشورى على مفهوم الديمقراطية.

كما أن المنتسبين إلى الحداثة العالمية المزعومة، بدورهم قد أصابهم شبه العمى المنهجي، كونهم استلذوا تقليد المتأخرين، وسلكوا طريقاً معكوساً، يقوم على تعاطي إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولية، إذ راحوا يعظمون المناهج الغربية المنقولة، واعتبارها كاملة غير منقوصة، فتهافتوا عليها، وذهبوا إلى استنساخها في دراساتهم الفكرية لتراثهم، واعتبارها الطريق المخلص لكل أزماتهم، وبذلك فهم يصيرون بالتدرج إلى رد المفاهيم المأصولية إلى المفاهيم المنقولة، ماحين خصوصية المفاهيم الإسلامية المأصولية، كإسقاط مفهوم العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا.

لقد اخضع طه في تجربته الفلسفية هذه المناهج إلى التشريح والتحليل والنقد، فرأى أن هذا التقليد المنهجي الذي ارتكس عليه معظم المفكرين ومتفلسفة العرب لردح من الزمن أضر كثيراً بهويتهم ووجودهم، وذلك بإسقاط هذه المناهج على تراثهم، متجاهلين كل الجهل بنيته وحقيقته، كما فوت عليهم فرصة قدرتهم على الاستقلال والإبداع الفكري والفلسفي ومضاهاة الآخر - الغرب -. فما كان من أثرها، إلا أن أدت بتراثهم إلى تقطيع أوصاله وتشتيت أجزائه، ولذلك فهم عاجزون أشد العجز في الاستقلال عن تلك المناهج و الإتيان بما يقابلها على نمطها، هذا وإن كان الأقدمون قد أبانوا مدى قدرتهم وتمرسهم على الإبداع والممارسة المنهجيين، حتى صاروا مرجعية، أضحى يقتدى بها عند غيرهم شرقاً وغرباً.

إن مسألة "المنهج" تشكل من أولويات انشغالات الفكر عموماً، والفكر الإسلامي الحديث على وجه الخصوص، ذلك أن كل مفكر فيلسوفاً كان أو ناقداً، إلا ويعتمد في مقارنة قضاياها الفكرية والفلسفية على المنهج، وبذلك يكون هذا الأخير بمثابة الإطار المنظم

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 9.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

والموجه لعملية التفكير، فتقدم العلم وتأخره مرتين بمسألة المنهج، فهو يدور معها وجودا وعلما، فالمنهج هو الذي يحفظ للعلم نظامه واتساقه، حيث يضبط العقل البشري والأعمال الذهنية، بقواعد ثابتة، تعينه على الوصول إلى الحقيقة فيما يبحثه من موضوعات.

ولمكانة المنهج وآثاره المتجلية في أسسه وخصائصه، انصب حوله اهتمام الفلاسفة حيث رأى كل من ديكارت وفرنسيس بيكون، أن سبب أزمة العقل الغربي، هي من جنس الأعطاب المنهجية، ولذلك عملا على تأسيس منهج فلسفي جديد، يخالف ما كان سائدا، أي الدعوة إلى تحرير الفكر من المنهجية السكولائية، القائمة على التبعية العمياء لرجال الدين وتقليد المنطق الأرسطي، هذا المنهج الذي أعاق كثيرا تطور الفكر. فبفضل هذا التأسيس المنهجي الجديد، استطاعت أوروبا أن تدهن نهضتها الحديثة. فالأمة لا تستطيع بناء انطلاقتها الحضارية، إلا إذا اهتدت في مشروعها إلى التجديد المنهجي، حيث التأسيس لمنهج أقوى وأنسب، يبني من خلاله المفكر مفاهيمه ونظرياته، والذي من شأنه أن يمكن الأمة الخروج من الجمود وتكسير آفة التقليد، والعروج بها نحو أفق الإبداع والاستقلال.

هذا وقد عرفت الساحة الثقافية الفلسفية عبر مسارها الطويل، تعددا وتنوعا في مناهج البحث الفلسفي، والتي كان لها نصيبا من الحضور في التلقي العربي، والتي بلغت درجة من الافتتان بها، حيث انصرفت جهود المتفلسفة العرب إلى تقليد المناهج الفلسفية الغربية*.

لقد انتبه طه في اشتغاله الفكري إلى مسألة المنهج، وهو انتباه لم ينفرد به بمفرده جاعلا همه منها، تحقيق النهوض الفكري عموما والفلسفي منه على وجه الخصوص.

إن هذا الطرح يدفعنا إلى التساؤل التالي: كيف اشتغل طه في ممارسته الفلسفية؟ ما طبيعة منهجه؟ ما أهم الأسس التي استند إليها، والتي يسعى من خلالها إلى تجديد الفكر الفلسفي الإسلامي؟ ما أهم الخصائص التي تميز اشتغاله الفلسفي؟

* ونذكر من بينها، المنهج الشكي مع ديكارت وطه حسين، الجدلي مع ماركس وحسين مروة، الفينومينولوجي مع هوسرل وحسن حنفي، التأويلي مع بول ريكور و ناصر حامد أبو زيد، البنوية مع ليفي ستراوس، الجابري، والتفكيكي مع جاك دريدا وعلي حرب، الوضعية مع اوجست كونت وزكي نجيب محمود وغيرها من المناهج التي عرفت الساحة الفلسفية.

المبحث الأول- الأسس المنهجية:

لقد استطاع طه عبد الرحمن، أن يؤسس مشروعاً فلسفياً وفكرياً، سمته الكبرى التكاملية، بمعنى تأسيس المعرفة وفق منهج تركيبي استكشافي، يمزج بين مكونات مختلفة: المكون المنطقي واللغوي، المكون الفلسفي، المكون الأخلاقي، ويتجلى ذلك جلياً من خلال التوليف المبدع بين مختلف قضايا الفكر من التراث والمنطق والفلسفة واللغويات المعاصرة وفلسفة الدين وأسئلة الحداثة والترجمة وغيرها. فهذه المكونات المشكلة لمنهجه- التكاملية- يمكن تصنيفها إلى صنفين اثنين: المكونات النظرية والمكونات العملية.

وبذلك يمكن القول أن ما يميز الوعي الطهائي ورؤيته الفلسفية، أنها تمثل انعطاف تاريخي، كونه نظر إلى مسألة تجديد المنهج من خلال هذين الجانبين، أي النظري والعملي. ولعل حرص طه على الشق العملي، ذلك لأن الجانب النظري في المجال التداولي الإسلامي وثيق الصلة بالجانب العملي، إذ المسالك النظرية فيه، تستخدم في تحقيق العلم النافع باعتبار العلم النافع هو ما كان باعثاً على العمل والمتعدي نفعه إلى الغير.

أولاً- الأسس المنهجية النظرية:

1- المكون اللغوي المنطقي:

لا يمكن الفصل بين اللغة والمنطق في الاشتغال الفلسفي الطهائي، إذ المنهج الذي اتبعه طه في البحث الفلسفي هو منهج منطقي لساني، حيث يقول: "إن المنهج الذي اتبعه في مشروعي منهج منطقي لساني دقيق..."⁽¹⁾. كما صرح عن طبيعة هذا المنهج المتبع في مقارباته الفكرية النقدية لكل من الجابري و أركون قائلاً: "ولما اختص بحثنا باستخدام منهج منطقي لساني، وبتطبيق هذا المنهج على موضوع هو نفسه منطقي لساني وهو المناظرة لزم أن نتعرض للموقفين السالفين المتناقضين، وأن نراجع الأحكام التي خرجا بها، بل إن التعرض لأحدهما يلزم منطقياً التعرض للثاني"⁽²⁾.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 111.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 95.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

لقد كان الاشتغال الطهائي التجديدي، ينتسب دائما إلى الخطاب الفلسفي المنطقي الذي يستند الى المنهج الاستدلالي، كآلية منهجية للتدليل على أطروحاته ودعاويه، حتى يكاد لا يصار الى إدراكها إلا بالتعويل على تقفي عملياته الاستدلالية والحجاجية، معتمدا في ذلك مطية اللغة التي يعير لها طه أهمية قصوى في عملية التنظير والتفلسف، من منطلق يأخذ بحقيقة التداخل بين اللغة والمنطق، إلى الحد يصبح معه القول: "إن اللغة منطق والمنطق لغة" لذلك اعتبرت" الصلة بين المنطق واللغة حتى لا انفكك لأحدهما عن الآخر فلا لغة بغير منطق، وتستوي في ذلك اللغة الطبيعية واللغة الصناعية، حتى لقبتم اللغة بلقب المنطق، كما أنه لا منطق بغير لغة، يستوي في ذلك المنطق الطبيعي والمنطق الصناعي، حتى لقب المنطق بلقب اللغة"⁽¹⁾.

ولذلك نجد طه يعتمد في ممارسته الفكرية في معالجة الموضوعات بشكل أساس على المنطق، وهذا يعود إلى كونه يعد أحد كبار رجال الفكر العربي المعاصر المناصرين للآلية المنطق في الممارسة التراثية الإسلامية، فهو يصرح قائلا: "لا معرفة عقلية تصح بغير منطق مسطر يضبطها"⁽²⁾. وهذا في الوقت الذي تصدى لها بعض رجال الفكر الإسلامي حيث يبرر طه ما جرى في تاريخ الإسلام من محاربة لهذا العلم لكون بعض قضايا المنطق الأرسطي مخالفة لضوابط المجال التداولي الإسلامي من لغة وعقيدة ومعرفة.⁽³⁾ وهذا لافتقار الممارسة المنطقية في أول اعتمادها إلى ما سماه بآليات التقريب التداولي، حيث إن المجال التداولي الإسلامي، لا يقبل الصفة التجريدية التي اتصف بها المنطق وعلم الأخلاق اليونانيان، ويعتبر طه "أنّ المنطق لا يشتغل بترتيب قوانين العقل إلا بالقدر الذي تشتغل الأخلاق بترتيب قواعد العمل" تكون آلية التقريب لتغطية هذا التجريد بوصف تسديدي يزوده بسند أخلاقي عملي غير السند الأخلاقي التجريدي الذي كان منبئيا عليه.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 403.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 55.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 314

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

إن طه يتمسك بهذه الآلية تمسكا قويا، ويفضلها تمكن من إنشاء مختلف الأنساق والصروح الفكرية والفلسفية، حيث يتوسل بها في كل أعماله، لذلك نجد أن معالجته تعتمد أولاً، على معالجة مشكلة المصطلحات، ثم على التقسيم المنطقي للموضوع، ثم على الاستدلال المنطقي لإثبات القضايا محل البحث، ولكنه في نفس الوقت باعتبار تخصصه أيضا يعلم ما وصل إليه الفكر المعاصر من حدود المنطق والرياضيات وفلسفة العلوم، كما يعلم ما وصل إليه هذا الفكر من تجاوز لمفهوم الفصل الكامل بين الذات والموضوع الذي يمثل المسلمة الضمنية الأساسية في المنطق الصوري التقليدي.⁽¹⁾ و لذلك يقول عنه كمال عبد اللطيف: "تنتهي الآثار النصية لطه عبد الرحمن الى دائرة الفلسفة، ليس لأنه واحد من طلبة وأساتذة شعبة الفلسفة في كلية الآداب بالرباط منذ ما يقرب أربعة عقود، طالبا ثم أستاذا، بل لأنه في بعض إنتاجه المتمثل في دروسه في المنطق وفي فلسفة اللغة يظهر كفاءة في الفهم والتعبير والعرض لا مجال لإنكار درجات صلتها بمنتوج تاريخ الفلسفة... نقد الباحث للمقاربات التراثية والمقاربات المدافعة عن الحداثة في فكرنا، تصطنع كثيرا من الجهد المنطقي"⁽²⁾ فكان طه من المدركين الأوائل للمعيقات البيداغوجية في تدريس المنطق باعتباره أستاذا جامعيا للمادة، حيث كان يركز في تدريسه على المنطق الحديث بدل المنطق القديم الذي كان تدريسه سائداً في الأوساط الجامعية المغربية، باعتبار الأول لغة رمزية حسابية تأخذ بالمناهج الرياضية، فضلاً عن أنها تجمع بين ما صح من المنطق الأرسطي في باب البنيات الحملية وما صح من المنطق الرواقي في باب البنيات القضوية⁽³⁾.

وعلى اختلاف تعريفات علم المنطق وتطوره، حاول طه في كتابه: "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" ترصد أهم المفاهيم الإجرائية، والتي حصرها في ثلاثة مفاهيم، مفهوم القول الذي أورده "ابن السكيت" في تعريفه للمنطق في كتابه "إصلاح المنطق"، ومفهوم الانتقال

⁽¹⁾ سمير أبو زيد الدكتور طه عبد الرحمن موقع فلاسفة العرب متاح على الرابط.

<http://www.arabphilosophers.com>

⁽²⁾ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 137.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 57.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

الذي أورده ابن سينا في الإشارات والتبسيهات كما أحال عليه طه باعتباره العلم الذي يمكن من الانتقال من أمور حاصلة إلى أمور مستحصلة، وأخيرا مفهوم الطلب، باعتبار الأقوال المنتقل إليها في مطلوب تحصيلها بعد التي حصلت في الذهن قبل حصول الانتقال⁽¹⁾.

وانطلاقا من هذه المفاهيم الإجرائية الثلاثة، يصوغ طه حدًا جديدًا للمنطق يعتبره مستوفياً كلاً من مقتضيات الأصالة والحدائثة، وذلك بقوله: "المنطق علم يبحث في قوانين الانتقال من أقوال مسلم بها إلى أقوال مطلوبة"، مشيراً بعدها إلى تفتن النظائر المسلمين وخصوصاً الأصوليين منهم إلى هذه المفاهيم الثلاثة والتي صاغوا بمقتضاها مصطلحاً منطقيًا يجمع بينها وهو: مفهوم اللزوم، الذي اعتبره طه مفهومًا إجرائيًا صالحًا لتعريف علم المنطق، واللزومية في اصطلاح الأصوليين هي: "ما حكم فيها بصدق قضية على تقدير أخرى، لعلاقة بينهما موجبة لذلك"⁽²⁾، ويضيف طه قائلاً: "المنطق علم يبحث في قوانين اللزوم، أو قل باختصار المنطق هو علم اللزوم"⁽³⁾، واللزوم والاستدلال عنده لا فارق بينهما، إلا في دلالة الأول على الاقتضاء ودلالة الثاني على حاصل الاستنتاج، ليكون مفهومًا يمكن القول بمقتضاه بأن المنطق هو علم الاستدلال، ويربط النظائر المسلمين بين الاستدلال والدلالة، باعتبار الأول من مقتضى الثاني، وحد الدلالة: "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"⁽⁴⁾.

ولا شك أنّ مفهومي اللزوم والاستدلال ليسا غريبين عن الباحث في الأصول، بل هما من صميم موضوعه، حتى وإنّ لممكننا القول بأنّ علم أصول الفقه هو علم الاستدلال واللزوم، أي أنّه منطق بحد ذاته.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 86.

⁽²⁾ علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط1، 2012، ص 191.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 88.

⁽⁴⁾ أحمد مونة، في أصول الدلالة، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط1، 2013، ص 15.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

ويحرص طه على ضرورة استعادة هذه الآلية المنهجية في الكتابة الفلسفية، نظرا لما لها من دور وإسهام ملفت للنظر في تقوية وتطوير الإنتاج الفكري والفلسفي الإسلامي وبذلك أضحت العدة المنطقية عند تشكل الأساس المتوسل به في ممارسته واشتغاله الفلسفي، كما يتجلى في مختلف نصوصه ومدوناته الفلسفية. ولا خوف في نظر طه على عقيدة الإنسان المسلم في استخدام هذه الآلية المنهجية، ما دام مهتديا بالشرع، ومستتيرا بنور الوحي، "إن من تشرع وتمنطق، فقد تحقق"⁽¹⁾ ولا مجال للتأثر ببعض الفتاوى المتقدمة كفتوى ابن صلاح، فخلو إنتاج الإسلاميين من هذا الجنب المهم، أي عدم تشبعهم بالأساليب المنطقية، أفضى بهم إلى وضع نصوص غير منسقة ولا محكمة إحكاما يقوي إنتاجيتها الأمر الذي جعلها ضعيفة مقارنة بكتابات خصومهم. ولذلك يجب أن لا يقف المسلم موقف الرفض له، فهو لا يعدو أن يكون وسيلة، فهو ليس أكثر من جملة من الآليات الاصطناعية التي تفيد في الترتيب والتركيب والتنظير، ولا تعلق له بصحة العقيدة أو فسادها، "إذا ما نحن وضعنا في الاعتبار الوظيفة الأدائية للمنطق، فلا يسع أحدا أن ينكر أنه يمدنا بأجهزة للتحليل والتركيب ليس فوقها أجهزة دقة وضبط وعمقا"⁽²⁾ ولذلك فالعيب كما يرى طه، ليس في هذه الآلية، وإنما في مستعملها، فقد تستعمل في الباطل، كما تستعمل في الحق.

فإذا تأملنا نصوص طه الفكرية والفلسفية، نجدنا مبنية بناء استدلاليا برهانيا، يتميز بخصائص، منها اعتماده الترتيب المركب، حيث نجد نصوصه في علاقة استدلالية مرتبة ومركبة، فمرة يبدأ بذكر المقدمات، لتتلوها النتيجة، ومرة أخرى يبدأ بتقديم البنية الاستدلالية ثم تتلوها المقدمات، التي تكون مسبوقه بتعابير خاصة مثل: "بيان ذلك" و"سبب ذلك" و"ذلك" وكذلك اعتماده التنصيص والتصريح بالمقدمات، حيث يقوم بإيراد المقدمات التي تتشكل منها العلاقة الاستدلالية والتنصيص وإيضاحها، واليقين في المقدمات المسلم بها، حيث ينطلق في

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 62.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 61.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

بناء والمفاهيم والأطروحات من مبادئ وقضايا مسلم بها، والتنسيق الاستنتاجي، وذلك باستنتاج مجموعة من الأقوال انطلاقاً من مجموعة من المبادئ والمقدمات المسلم بها. إن اشتغال طه بالمنهجية المنطقية في إنشاء خطابه الفكري والفلسفي، لا يعد توظيفاً للجانب الأداتي الصناعي، بل التصرف في هذا الأخير، بما تستلزمه مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي وطبيعة اللسان الطبيعي في التعبير عن المعاني الفكرية والفلسفية وتبليغها للقارئ.

إذن تتميز الممارسة الفلسفية بالجمع بين التحليل المنطقي والاشتقاق اللغوي، هذا بالإضافة الارتكاز على إمدادات التجربة الصوفية، وذلك في إطار العمل على تقديم مفاهيم متصلة بالتراث الإسلامي، مستندة إلى أهم ما كتب في مجال الفكر المعاصر على مستوى نظريات الخطاب والمنطق الحجاجي وفلسفة الأخلاق، الأمر الذي جعله يأتي بطريقة في التفلسف يغلب عليها التوجه التداولي الأخلاقي.

ونظراً لاعتماده الكبير على المنطق في منهجيته في بحث مواضيع دراساته، والتي تميزت في جلها بالتركيز على الجانب المنطقي، لذلك اعتبر أن المهمة الأساسية الأولى للمفكر العربي مهمة لغوية، لذلك حشد ما أمكنه من عدة منطقية ولغوية، تزود فيها بأحدث ما جد في الدرس المنطقي المعاصر، وما استحدثت من نظريات جديدة في اللسانيات، فكانت المسألة اللغوية منطق تفكيره ومبتدأ مشروعه الفكري والفلسفي.

ويتسم منهج طه بطابع التجديد، فهو يعد فيلسوفاً مجدداً بامتياز، كونه يستشعر أهمية ما يقوم به وما ينتجه من مفاهيم وأفكار فلسفية، معتمداً على أدوات لغوية لسانية ومنطقية ودينية وعلمية، حيث يشرع طه بمنطقه الصارم في مراجعة وهدم ما يراه طه يستحق الهدم من أفكار وتصورات، كونها في منظوره، قد بنيت على أسس غير سليمة، ليقوم بعدها بإعادة البناء، مقدماً اجتهادات فكرية غير مسبوقة في هندسته، وكيفية إقامته انطلاقاً من استيعاب كل ما هو مطلوب، وتحليله من جميع جوانبه، وتشريحه وتقويمه على مقتضى ما يصح عنده من مفاهيم وأفكار.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

هذا وعلمنا أن طريقته في البحث تعتمد على: معالجة مشكلة المصطلحات، والتقسيم المنطقي للموضوع، والاستدلال المنطقي لإثبات القضايا التي هي محل البحث. ولعل طه يقسم منهجيته انطلاقاً من نقطتين أساسيتين هما: أولاً معالجة مشكلة المصطلحات وثانياً الفصل بين الذات والموضوع.

1-1- ضرورة نحت مصطلحات جديدة:

يطرح طه مشكلة المصطلحات في الثقافة العربية المعاصرة، كما عبر عنها بقوله: "إننا جرينا على عادتنا في استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية، حيث نستخدم غيرنا مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل... الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله إلى حد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف⁽¹⁾. فطه ينتقد المفكرين وفلاسفة العرب، كونهم ينحلون ويستلذون مصطلحات غيرهم من مفكري الغرب، رغم البون الشاسع بين المجالين التداوليين الإسلامي والغربي، كونهم "يفككون إذا فكك غيرهم، ويؤولون بما أول به غيرهم" وهذا ما أدى إلى انتقال المصطلحات الغربية إلى المجال التداولي الإسلامي، مما جعلهم يفقدون ناصية الإبداع، ذلك أن الإبداع الحق، لا يتم إلا بإبداع مصطلحات جديدة تتوافق والمجال التداولي العربي الإسلامي. وتطبيقاً لذلك، قام طه بنحت المصطلحات والمفاهيم، باعتبار ذلك أمراً ضرورياً لتحقيق مشروع، وهي نابعة من ثقافتنا، فعلى سبيل المثال طرح مصطلحات العقل المجرد و العقل المسدد والعقل المؤيد للتعبير عن ثلاث درجات أساسية للعقلانية، والتكوثر العقلي، والتأثيل والائتمانية والدهرانية وفقه الفلسفة، والترجمة التحصيلية، والترجمة التوصيلية والترجمة التأصيلية، وغيرها من المصطلحات والمفاهيم الأصيلة الخاصة به، فالغرض من اجتهاداته، بناء فلسفة عربية إسلامية أصيلة، بعيدة عن التقليد والترجمة الصماء، فلسفة لها مفاهيمها وإشكالاتها الخاصة.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 30.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

ولعل شهرة طه، كانت بإبداعه لما يسمى بـ"فقه الفلسفة"، حيث يقول: "كانت ما كتبت كتابا اسمه "فقه الفلسفة" والجزء الأول فيه المفهوم الفلسفي، المفاهيم هي المدخل للمعرفة ومدخل إلى ضبط السلوك المعرفي للإنسان فنحن نحتاج حقا إلى إعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها... أقول كل مفهوم منقول إلينا نعترض عليه، حتى يقوم الدليل على صحته... كل مفهوم من عندنا مقبول حتى يقوم الدليل على بطلانه، لأن المفهوم المنقول هو مفصول عنا، في حين أن المفهوم من عندنا هو موصول بنا ونحياءه، فنحن نحيا به إلى أن يتبين أنه لم يعد صالحا فنتركه ونضع مكانه غيره، في حين أن ما ورد علينا ينبغي دائما نجري عليه النقد... ننتقده لامتحانه واختبار مدى مطابقته لواقعنا ومتطلبات وجودنا⁽¹⁾".

1-2- عدم الفصل بين الذات والموضوع:

يبين طه ربطه بين الأخلاق و الفكر المجرد على أساس سقوط مفهوم الفصل التام بين الذات والموضوع، وبالتالي يصبح منهجه متضمنا باستمرار نوع من الوصل بينهما. ذلك لأنه يرى أن الخبر في الدين "لا ينفك عن القيمة الأخلاقية، إلا أن هذا الفصل القاطع بين الخبر والقيمة لا يمكن التسليم به، وذلك لثبوت الحقيقتين الآتيتين: أولاهما، أن الفصل بين الخبر والقيمة في عموم المعرفة، إن لم يكن قد حسم الأمر فيه بالبطلان، فلا أقل من أنه موضع أخذ ورد، وأنصار الرد أكثر من أنصار الأخذ، ذلك أن كثيرا من التفرقات التي كانت مسلمة عند الجمهور قد صار مشكوكا فيها عند فقهاء العلم المعاصرين، نحو "التفرقة بين الواقعة والنظرية" و "التفرقة بين الملاحظة والنظرية" و "التفرقة بين التعريف والنظرية" و "التفرقة بين التحليل والتركيب" و "التفرقة بين الواقعي والمثالي" و "التفرقة بين الواقعي والاعتقادي" و "التفرقة بين الصوري والتجريبي"، وقد كانت "التفرقة بين الواقعة والقيمة" أكثرها استقطابا لأنظار الفلاسفة ومثارا لجدل عميق وخصيب بينهم ليس هذا موضع تفصيله⁽²⁾.

⁽¹⁾ حوار عمر فاروق طوقات مع الدكتور طه عبد الرحمن، مركز الدراسات الإنسانية والإسلامية، دار الحكمة، عن موقع

<http://www.arabphilosophers.com>

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 47.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

إن غرض اعتماد طه منهج عدم الفصل التام بين الذات والموضوع، هو معارضة المنهج العقلي العلمي السائد الذي يعتمد على هذا الفصل، وبالتالي يصبح للبعد الأخلاقي للإنسان مكانا أساسيا في المنهج العقلي العلمي. ويطرح طه موقفه هذا كما يلي، لقد قام النمط المعرفي الغربي الحديث منذ نشأته مع مطلع القرن السابع عشر على أصلين يقضيان بقطع الصلة بصنفين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل متدين.

الأول، ويمكن أن نصوغه كما يلي: "لا أخلاق في العلم".

الثاني، ويمكن أن نصوغه كما يلي: "لا غيب في العقل"⁽¹⁾.

ولذلك يصبح بالإمكان الاعتماد على منهج علمي آخر، لا يعتمد على هذا الفصل ولا يكون بأوصاف العقل المجرد، أو قل ابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في العلوم النظرية السائدة، منهج لا يقل عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، هو حقيقة يجب التسليم بها⁽²⁾. ووفق هذه الصورة، نجد طه يقيم تفلسفه على بناء منطقي صارم، الذي يقوم على ضرورة التميز الفلسفي، تماشيا مع المجال التداولي للمتفلسف العربي الإسلامي

2- المكون العلمي - فقه الفلسفة:-

يلح طه أن يكون هذا التميز الفلسفي، مبنيا على منهج علمي صارم، يختلف عن المنهج الذي عرفه الغرب الحداثي، منهج يمكننا من بناء مصطلحاتنا ومفاهيمنا الفلسفية الخاصة، ويجعلنا نتميز عن غيرنا، فالفيلسوف لا يصبح مبدعا إلا إذا ارتبط بمجاله التداولي، ومن هنا كان مشروعه هو إبداع فلسفة عربية أصيلة، ومن أجلها اختار طريق العلم، فنظر في "الفلسفة كما ينظر العالم إلى الظاهرة، رسدا ووصفا وشرحا"⁽³⁾

فلقد وضع طه منهجا علميا جديدا، أراد من خلاله عقلنة العقل الفلسفي، وأطلق عليه اسم "فقه الفلسفة"، معلنا بذلك إنشاء فقه للفلسفة تفقه بمقتضاه، وهو مشروع يمكن ذويه

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 92.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 21.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 13.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

الإبداع الفلسفي في مجالهم التداولي، وفق منظوراتهم وتصوراتهم الخاصة، ويوقفهم على أسباب التفلسف والافتقار على الاجتهاد فيه، والتعامل مع الخطاب الفلسفي عامة. حيث يعرب طه في نهاية مدخله لكتابه "فقه الفلسفة" عن مشروعه بعبارتين اثنتين: الأولى، وتتمثل في الإقذار على التفلسف والإبداع في الفلسفة. والثانية، فتمثل في تصحيح مسار الممارسة الفلسفية، وتسديد مسارها، لا التنقيص من شأنها، ولا القرح في أهلها.⁽¹⁾

إن فقه الفلسفة موضوعه" هو الظواهر الفلسفية بوصفها وقائع ملموسة واردة في لغات خاصة، وناشئة في أوساط محددة، وحادثة في الزمان معينة، وحاملة لمضامين أثرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة"⁽²⁾ ففقه الفلسفة من أشرف العلوم العقلية قاطبة، لأنه ينظر إلى السلوك الفعلي العملي لأصحاب النصوص الفلسفية، فتصح بصحتها وتبطل ببطلانها، وقياسا على مفهوم الفقه، يصبح فقه الفلسفة، هو "استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية"⁽³⁾ فالفقه يتجاوز المعرفة بالنظر إلى صلة القول بالعمل في موقف المتفلسف أي إلى النظر في مدى انطباق مضمون القول على سيرة صاحبه.⁽⁴⁾

ولما كانت الظاهرة الفلسفية، واقعة متعددة الوجوه، متسعة الأبعاد، كان لا بد من للمنهج العلمي أن يستمد عناصره من آفاق معرفية متعددة ومتنوعة، ليثبت جدارته وأصالته كما لا بد أن يكون لفقه الفلسفة منهج متميز يناسبه في تعدد جوانبه وتداخل أبوابه. حيث اجتهد على قدر الطاقة في وضع أصول هذا المنهج، إذ الفقيه الفلسفي " يتخذ من ظواهر القول الفلسفي متوسلا في ذلك بالمناهج المقررة في المعرفة النظرية"⁽⁵⁾، فهو ينظر الى صوغ أقوال الفيلسوف، وهذا يقتضي منه التوسل بأدوات المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص46.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص20.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص29.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص28.

⁽⁵⁾ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016، ص

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

علم الكلام، والحجاج، أي الأبحاث التي تتوسل بما يسمى في المعرفة التراثية، بـ"علوم الآلات". والنظر في مضمون هذه الأقوال، ويقتضي الاستعانة بعلم التاريخ وعلم السياسة وعلم الاجتماع، وعلم الإناسة، أي الأبحاث التي تتوسل فيما يسمى التراث بـ"علوم المقاصد". كما أنه هو النظر في أفعال الفيلسوف أو قل الفعل الفلسفي، متوسلا في ذلك في مجال المعرفة العملية.⁽¹⁾ فالمنهج يقوم على التداخل والتكامل، ويستمد وجوده من مختلف العناصر المكونة للظاهرة الفلسفية، ويرى طه أن هذا المنهج الذي اجتهد في وضعه ستبرز معالمه، عندما يكتمل مشروع في بناء فقه الفلسفة، تبعا لتقدم أبحاثه "في مختلف العناصر المكونة للظاهرة الفلسفية، إن ترجمة أو عبارة أو مضمونا، أو سيرة"⁽²⁾ ذلك لأن طه وطد العزم على انجاز مشروعه خلال أربعة أقسام كبرى هي: الترجمة والفلسفة، والعبارة الفلسفية أو القول الفلسفي، والمضمون الفلسفي، والسيرة الفلسفية.⁽³⁾

إن فقه الفلسفة مهمته الاقتدار على استبدال الأسباب الثابته في الفلسفات الأخرى بما يقابلها أو يقوم مقامها في المجال التداولي الخاص، وعملية الاستبدال تتم بالنظر في قضايا الفلاسفة ومناهجهم، عن طريق استنباط نظائر ما استنبطوه، والاجتهاد في وضع ما يقابلها، إن مثلا أو ضدا، فقديما اقبل مجموعة من المتفلسفة على التراث الفلسفي اليوناني ويجهلون الأسباب الفاعلة في محتوياته، والسياقات التاريخية والاجتماعية التي نبع منها، ولم يستطيعوا أن يولدوا أسبابا وسياقات غيرها" حتى يستبدلوا غيرها مما يقابلها أو يقوم مقامها في مجالهم التداولي، فقد اقتصروا على تناقل المحتويات اليونانية المجهولة أسبابها وفسروا عن أن يضعوا من جانبهم ما يضاهاها ابتكارا وابتكارا"⁽⁴⁾ ففقه الفلسفة هو "العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبتطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف"⁽⁵⁾، وبذلك تكون فائدته

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص ص 73-74-75.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 21.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 46.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 23.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، ص 26.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

النكوص عن التقليد والتبعية، والدخول من باب الاجتهاد إلى رحاب الإبداع الفلسفي في المجال التداولي الإسلامي، ذلك لأن الافتتان بالنموذج الغربي ضيق آفاق التفلسف، وقلص إمكانات القدرة على الإبداع. حيث يقول طه: "ولا شيء ادعى إلى الموت الفلسفي في الأمة من هاتين الآفتين: التقليد والتبعية، لذلك يتعين أن نهض إلى دفع هذا الموت الفلسفي الذي بات يتهدها، ولا سبيل إلى دفعه إلا بأن يحصل مفكروها القدرة على الاستقلال على ما ينقلون وعلى الإبداع فيما ينتجون، ولا استقلال إلا مع وجود الإبداع"⁽¹⁾.

إذن لقد حدد طه إسم "فقه الفلسفة" وفضله على غيره من الأسماء، لإيجابه النظر في النص الفلسفي على مقتضى سلوك واضعه، عناية بالجانب العملي، ولنزوله مرتبة في العلوم تضاهي مرتبة الفقه شرفا، كما حدده موضوعا ومنهجا وغاية وفلسفة، مقارنة إياه بمناهج فلسفية أخرى كالتأويل والتفكيك والحفريات، وهذا ما يعبر عنه قوله: "ونهضنا بتحديد موضوعه، وهو الظواهر الخطابية والسلوكية للفلسفة، وبتحديد منهجه، وهو جمع متكامل من آليات إجرائية مستمدة من آفاق علمية مختلفة، كما نهضنا ببيان فائدته، وهي الحصول على ملكة التفلسف والوصول إلى الإبداع الفلسفي، وببيان فلسفته، وهي التأمل النقدي في مختلف مكوناته العلمية مع التوسل بقيم مخصوصة تحدد رؤيته وتدوم على تصويبها، وتوليننا أخيرا مقارنة فقه الفلسفة بالفلسفات الخطابية، فوضحنا كيف أنه يتميز عن التأويليات بكونه ينتهج نهج التفسير في الممارسة الفلسفية، لا نهج الفهم فيه، وعن الحفريات من جهة أنه ينظر في الخطاب والسلوك الفلسفيين مجتمعين، نظرا علميا، لا نظرا ممهدا للعلم، كما يتميز عن التفكيكيات من حيث أنه لا يقف عند افتكاك آليات النص الفلسفي المكتوب، بل يتعداه إلى فك آليات الخطاب الفلسفي المنطوق وآليات التعبير الفلسفي المسلوك"⁽²⁾.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 71-72.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 45.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

وعليه فإن تحصيل القدرة على التفلسف المبدع والمستقل لا يغني فيه مطلقا الاقتصار على تحصيل أغراض المقالات الفلسفية على طريقة فلاسفة الإسلام ولا بالأولى على طريقة المتفلسفة المحدثين المندمجين في الحداثة العالمية المزعومة، وإنما يوجب تحصيل علم جديد، نطلق عليه اسم "علم الفلسفة" الذي يتخذ من الظواهر الفلسفية أقوالا وأفعالا، موضوعا له، متوسلا في ذلك بمنهج التعامل الموضوعي مع الأقوال والأفعال على طريقة تعامل العلوم الأخرى، ذلك لأن الفلسفة أساسها العقل وبذلك لا يمكن دراستها من الداخل بل من الخارج، ولعل هذا الطرح المنهجي الجديد يعد أول من قدم إجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ باعتباره سؤالا علميا لا فلسفيا، مخالفا بذلك الإجابة التي طرحها جيل دلوز الذي سبق طه في تجديد النظر في سؤال ما الفلسفة؟ والذي توصل في البحث إلى اعتبار أن ماهية الفلسفة " فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم". ذلك أن نظرة الفيلسوف جيل دولوز ليست علمية، كونه نظر إلى الفلسفة من داخلها، لا من خارجها، أو قل هو فلسفة الفلسفة الأمر الذي يصعب الإحاطة بها، لذلك خالفه طه، واختار النظر إليها من خارجها، حيث النظر إليها، كما ينظر العالم في الآلة من حيث دقيق أجهزتها وخفي أدواتها وأسرار عملها وبهذا يكون نظر فقه الفلسفة أعلى من النظر الفلسفي، كونه يحيط بها. وبذلك قصد طه من وراء تجديد النظر في ماهية الفلسفة، تشييد علم يختص بالنظر في الظاهرة الفلسفية، كما ينظر العالم إلى الظاهرة العلمية، رصدًا ووصفًا وشرحًا، وشتان بين من يقصد فلسفة الفلسفة، ومن يقصد فقه الفلسفة، فالثاني يحيط بالأول، والعكس غير صحيح.

3- المنهجية الأصولية الكلامية (آلية المناظرة):

تعد المنهجية الأصولية الكلامية التي استند إليها العلماء المسلمون في بناء المعرفة التراثية الإسلامية، من بين الأسس التي اعتمدها طه عبد الرحمن في بناء مختلف مقولاته الفلسفية والنظرية، ومواجهة خصوم الفكر الإسلامي، ولعل هذا الاعتماد مرده إلى مجموعة من الاعتبارات والدوافع نذكر منها:

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

- أن هذه المنهجية، تمثل العطاء المنطقي الإسلامي غير الأرسطي السائد في عموم التراث العربي الإسلامي.

- أن هذه المنهجية، أسهمت في دراسة الظاهرة الخطابية، بما يثير الإعجاب، وتضمنت أدوات عملية ما زالت تحتفظ بفائدتها الإجرائية.

- أن هذه المنهجية، تتسم بطابع التكاملية والموسوعية، حيث تتداخل فيها عدة علوم وتتعاقد فيما بينها، مما جعلها تكاد تكون أوسع المنهجيات على الإطلاق.

- احتفاظ هذا المنهج بصلاحيته، على عكس اعتقد الخصوم، حيث يقول: "لن نجانب الصواب، إن ادعينا أن أوائل أبحاث الخطاب يجب طلبها في ما أفاض به الأصوليون من مقدمات في تحليل لدلالات وتصنيفها، وما افردوه من أبواب في بيان الاستدلالات وطرق التدليل ... لن نزداد بعدا عن الصواب إن قلنا بأن في أبحاث الأصوليين ما يمكن أن نستفيد منه في إنشاء نظرية صالحة لمقاربة أنواع الخطاب الطبيعي، ينهض دليلا على ذلك، ما أثبتوه في باب الاقتضاء والمفهوم من قواعد خطابية، تفاجئنا بمقتضاها لما يعرض اليوم في سياق نظريات التخاطب المعاصرة، وكأنه فتح علمي جديد"⁽¹⁾.

إن طه يدعو إلى استئناف العطاء المعرفي الإسلامي، وذلك بتجديد الصلة بالمنهجية الأصولية- الكلامية، بيد أن هذا الاستئناف لا يعني البتة الجمود والاجترار على نفس المنوال المنهجي الأصيل، بل إعادة تجديد الصلة به، بحيث ينبغي وصله بالمستجدات المعاصرة في باب المناهج، وهذا ما يعبر عنه طه بقوله: "لا ينبغي الاكتفاء بتجريد الآليات من التراث من دون التزود بالمستجدات المنهجية، لأن هذا التجريد لن يزيد عن اجترار القديم على وجه القديم، ومثل هذا القديم المزدوج لا يخرج منه أبدا جديد"⁽²⁾.

إن المنهجية الأصولية الكلامية تشكل عند طه خيارا منهجيا استراتيجيا، لكن مع الانفتاح على أحدث المناهج المستجدة في مجال المعرفة المنهجية والعلمية، ولاسيما المتعلقة

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 292.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص ص 11-12.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

بتشكيل وتحليل الخطاب، إيماناً منه بأن هذا الخيار بمقدوره تجديد العطاء المعرفي الإسلامي، تجديداً يضاهي العطاء المعرفي لباقي الأمم الأخرى.

هذا ونجد، أن الرهان على اختيار هذه المنهجية لا يتوقف على مهارة استخدام هذه الآليات، بقدر ما تتمثل في قدرة اصطناع مناهج نظرية إسلامية جديدة، تحوي مجموع التصورات والقواعد المنهجية التراثية، ومستوعبة لمختلف الأدوات والآليات المنهجية المستحدثة في مجال الممارسة المعرفية النظرية، وهذا بعد تنقيحها وتلقيحها بواسطة الآليات والأدوات المنهجية التراثية الإسلامية، وذلك بشكل يجعلها تستجيب لمقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي.

إذا كان طه يتوسل في ممارسته الفكرية والفلسفية بالمنهجية الأصولية الكلامية، فلا مسلك استوقف إعجابه في هذه المنهجية، مثلما استوقفه المسلك الحوارية العقلانية الذي اشتغلت به الممارسة الكلامية، الذي عرف باسم "المنظرة" و باصطلاح طه اسم "المعاقلة" والتي كانت تسد في الفكر الإسلامي القديم مسد العقل في التراث اليوناني⁽¹⁾. هذه المنهجية التي يقول عنها طه: " فقد حملنا ذلك على أن نأخذ في بحثنا بمنهجية تعتمد أساساً مسلكاً حوارياً موصولاً بالطريقة التي اشتهرت بها الممارسة التراثية، وهي طريقة أهل المنظرة"⁽²⁾ والتي تعد طريقة شاملة، لانطباقها على أغلب المعارف الإسلامية، الأدبية و البلاغية و الأصولية و الفلسفية(الأدب نتحدث عن النقائض، والفقهاء عن الخلاف... بل وتصل أهمية المنهج التناظري إلى التفاعل بين أهل العلم من قطاعات مختلفة كحال مناظرة اللغوي أبي سعيد السيرافي مع متى بن يونس المنطقي).

وبذلك يمكن القول بأنه لم ينل منهج حظه من التطبيق، ولا أخذ نصيبه من التعميم في جميع مجالات المعرفة الموصولة بالعطاء الفكري الإسلامي، مثلما نال وحظي به "منهج المناظرة" مما أكسبه خصبا فلسفياً متفرداً، ونظراً لأهمية هذا المنهج، وقدرته على استئناف

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 157.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 20.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

العطاء المعرفي الإسلامي، تقيد به طه في ممارسته الفكرية والفلسفية، فكل من وجه فكره إلى إنتاجه الفكري والفلسفي يجده مبنيا بناءا تناظريا، فهو لا يكف عن استحضار أو افتراض المخاطب، كما لا يكف عن تقديم الدليل، وافتراض الاعتراض، وسد مكامن دعاوى المعارض، وكثيرا ما تتطبع كتاباته بما أطلق عليه "الجدل المحمود" الذي يطلب فيه كل مناظر أو محاور "الكلمة السواء" ويسترشد بالقيم الإنسانية المثلى.⁽¹⁾

ولعل إهمال عنصر المناظرة كقطاع غني في الثقافة الإسلامية، راجع الى الفصل التعسفي بين الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، حيث تتوسل الأولى بالمنطق، والثاني بالجدل ليتم الوقوع في المفاضلة العكازية، على أساس ادعاء برهانية الفلسفة، وجدلية علم الكلام وسمو البرهان عن الجدل.

إن طه يدعو إلى ضرورة تجديد علم الكلام، ليس بالخصوص في المسائل العقديّة التي اشتغل بها علماء الكلام في عصرهم، بل الاشتغال بتجديد النظر في العدة المنهجية التناظرية التي توسل بها هؤلاء مواجهة خصوم العقيدة، فإذا كان علماء الكلام توسلوا بهذا المنهج في معالجة قضايا عصرهم، وتقديم أجوبة لأسئلة زمانهم، فكذلك من الواجب على الأمة الاعتبار بهم، بالتزود بهذه المنهجية لمعالجة مختلف قضايا عصرها، والإجابة على أسئلة زمانها. فالحضارة الإسلامية قد ابتدعت عن طريق المناظرة عقلانية خاصة بها يسميها طه بالعقلانية الحوارية، واعتماد هذا المنهج راجع الى مجموعة من الأسباب الوجودية والأخلاقية والعقلية.

إن الأسباب الوجودية، وذلك لكون هذا المنهج حقيقة وجودية متأصلة في الإنسان، إذ أن الأصل في الكلام هو الحوار، ذلك أن الكلام لا يتصور إلا بين طرفين اثنين، متكلم ومتكلم معه، سواء كان الطرفين فردين، أو فريقين أو قومين، أو أمتين، ومنه لفظ الخطاب الذي يرادف الكلام، إذ لا خطاب إلا مع حصول التوجه الى المخاطب.

⁽¹⁾ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص ص 53-54.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

إن الأصل في الحوار الاختلاف، لأن الحوار لا يلجا إليه، إلا عند الاختلاف في الآراء والرؤى بين المتقابلين المختلفين، أُنحدهما يمثل "المدعي" والآخر يمثل "المعترض". إن طريق الوصول إلى الحق ليس واحداً، وإنما له طرق شتى، ذلك لأن الحق على خلاف الرأي السائد، ليس ثابتاً، بل يتجدد، وما كان متجدداً، فطريق الوصول إليه متعدد بالضرورة. كما يستمد المنهج وجوده وقوته من أسباب أخلاقية وعقلية، ذلك أن تواصل الحوار مع الأطراف المختلفة أفراداً وجماعات، يفضي مع مرور إلى تقليص شقة الخلاف بينهم وذلك باستفادة هذه الأطراف من بعضها البعض، فإذا انزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرق فإن الحوار ينزل منزلة الدواء الذي يشفى منه. فنهج مسلك العقلانية الحوارية، يؤدي إلى تنمية روح الجماعة الصالحة والقضاء على آفات العنف والفرقة والخلاف. هذا إلى جانب إسهامه في توسيع العقل وتعميق مداركه، بما لا يوسع ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه. كما أن العقلانية الحوارية، باعتمادها أقوى وسائل الاستدلال والاعتراض، تساهم في تحديث أدوات المقاربة والتنظير ورفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم. والجدير بالذكر أن النظار المسلمين وضعوا لمنهج المناظرة شروطاً وقوانين تنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها ضوابط المنطق وأحكامه. باعتباره علماً لقوانين العقل، ولا أدل على ذلك من أنهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه، وبهذا فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل، وهذا يترتب عنه حسب رأي طه أن النظر العقلي في أصله هو مناظرة، وإن ما يدعى بالعقلانية هو المعاقلة⁽¹⁾.

وبالإضافة إلى لفظي المناظرة، والمذاكرة: المباحثة والمجالسة والمفاوضة (في معناها القديم) والمراجعة والمطارحة والمساجلة والمعارضة والمناقضة والمداولة والمداخلة وغيرها. إن الأخذ بهذا المنهج التناظري التداولي العربي لا يعني بالضرورة التمسك بالقديم بل لا بد من مراعاة التطور الذي عرفته المناهج في المعارف والدراسات المعاصرة، حيث يقول طه: "وليس معنى أخذنا منهجية المناظرة نقلاً إجمالاً وتفصيلاً، وإنما هو نقل حي

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 69-70.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

لأركانها الأساسية، والشاهد على ذلك مراعاة هذا النقل لمقتضيين جوهريين، أحدهما مقتضى تجدد المعرفة العلمية والثاني مقتضى خصوصية الموضوع المدروس، فإن كان أهل المناظرة قد اخذوا باليات منطقية ولغوية محددة توافق عصرهم في علوم الآلة، فإننا أخذنا من جانبنا بطرق منطقية ولغوية تناسب النظريات المنطقية والحجاجية واللسانية المعاصرة كما أنزلنا أنفسنا بأن تكون الآليات التي نستعملها ملائمة في خصائصها للموضوعات التراثية التي ننزلها عليها"⁽¹⁾.

إن الاشتغال بمنهج العقلانية الحوارية(المناظرة) أو (المعاقلة)، مشروط بالانفتاح بالقدر الكاف على الآليات والأدوات المعاصرة، بغرض التزود والاستفادة منها، والأخذ بمختلف العناصر الحية الثابتة في المنهج الأصولي التناظري، فضلا عن تحصيل ملكة الاستيعاب والتوظيف المناسبين للموضوع الذي قيد دراسته.

أما إذا نظرنا إلى طبيعة الاستدلال في المناظرة، فإنه يعد استدلالا حجاجيا ينتمي إلى الخطاب الطبيعي، كونه يتخذ من اللغة الطبيعية وسيلة للتبليغ والإقناع، ولا يعد استدلالا برهانيا صناعيا، ذلك أن الخطاب الطبيعي غير المقال الصناعي، الذي يقوم على الاستدلال البرهاني، الذي يعنى بترتيب صور العبارات بعضها ببعض، بصرف النظر عن مضامينها واستعمالاتها، أي أنه استدلال صناعي يقوم على الخاصية الحسابية، إذ أنه بالإمكان إقصاء المستدل الإنساني إقصاء كلياً، واستبدال آلة مجردة به تقوم بحساب المتواليات الاستدلالية البرهانية، أي أن من صفة البرهان إمكان التحويل الى توابع رياضية صرفة"⁽²⁾.

إن الخطاب الطبيعي يعتني بصور العبارات، عنايته بمضامينها واستعمالاتها، كما أنه لا يقوم على العملية الحسابية الآلية، فهو يتصف بخصائص، نذكر منها:

- تعدد الوظائف، إذ تتداخل فيه المستويات وتنتزج الأقوال، ويتمازج العرض بالاعتراض.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 21.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص ص 62-63.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

- إنه خطاب موجه توجيهها عمليا، تتداخل فيه الوقائع مع القيم، المعاني مع المباني.⁽¹⁾
- إنه خطاب مفتوح، تبنى فيه موضوعاته بناءا تدريجيا، ويعول في هذا البناء على معارف المخاطب، ويترك فيه جانبا من المبادرة.

إن فالخطاب الطبيعي، لا يناسب من المناهج، إلا من كانت طبيعته حاجية فالحجاج كما يرى طه هو " فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي، لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية، انشاء موجهها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، كان تبنى الانتقالات فيه، لا على صور القضايا وحدها، كما هو الشأن في البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيما اجتماع، وإن يطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج، وإن يفهم المتكلم المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها، تعويلا على قدرة المخاطب على استحضارها إثباتا أو إنكارا، كلما انتسبت إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم"⁽²⁾ ويفهم من هذا التعريف أن الحجاج هو طريقة عرض الحجج وتقديمها لحل المشكلات الكلامية، وهو يقوم على المواجهة بين المخاطب والمخاطب.

فالخطاب الحجاجي يكون موجها للتأثير على آراء وسلوكات المخاطب أو المستمع وذلك من خلال جعل أي قول صادر من المخاطب أو المخاطب مدعما بالحجج مقبولا أو صالحا للتداول بين أفراد الجماعة اللغوية، أي أن الحجة تهدف إلى إثبات أو نقض قضية⁽³⁾ "ومن بين سمات التي تميز الحجاج إمكانية النقض- الدحض-، وهي سمة لا تتوفر في البرهان أو الاستنتاج، بل تعتبر ميزة خاصة به فحسب. وبذلك فالحجاج الفلسفي

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 291.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 64.

⁽³⁾ الحواس مسعودي، البنية الحجاجية في القرآن الكريم، سورة النمل نموذجا، مجلة اللغة والأدب العربي، العدد 12

ديسمبر 1997، ص 329

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

التداولي هو فعالية استدلالية خطابية، مبناها عرض رأي والاعتراض عليه، ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو ببطلان الرأي المعترض عليه استنادا الى مواضع البحث عن الحقيقة الفلسفية، وهذا ما يجعل الحجاج الفلسفي التداولي بناءا مثنويا تقابليا يتوجه فيه عارض ومعارض، بحيث يتوجه فيه كل منهما بآليات اقناعية خاصة وواجبات محددة، هذه المقابلة المثنوية من شأنها أن تغير تصديقات أو اعتقادات المتقابلين. علما بأن تغير شيء ما بهدف مقصود هو ما يصطاح عليه اسم الفعل، وما دام التغير التصديقي أو الاعتقادي متبادلا بين المتقابلين في الحجاج الفلسفي، فإن الحجاج يتحدد بوصفه عملية مفاعلة. وكل خطاب استدلالي يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجهة يسمى بالمناظرة.

وينبني على هذا الأمر، أن المناظر من كان عارضا أو معترضا، وكان لعرضه واعتراضه أثرا هادفا ومشروع في تصديقات غيره. فمنهج الفلسفة التداولية عند طه هو المناظرة، القائمة على الحوار والجدال والنقاش الحاد المدعم بالحجج والبراهين المنطقية وهذا ما نلمسه في قوله: " لا يزال المرء فيلسوفا ما ناظر غيره غيره، أو ناظره غيره"⁽¹⁾

4- آلية الهدم والبناء:

لا شك أن كل ممارسة فلسفية مبدعة، لا تقوم إلا على أساس مراجعة وإعادة النظر في مختلف أسس وآليات ومفاهيم الخطابات الفلسفية، سواء تعلق الأمر بتلك الخطابات السائدة والمعاصرة لها أو السابقة عليها، وهذا بغية التخلص من كل صور المماثلات والمطابقات في الممارسة الفلسفية. ولعل الاشتغال الطهائي ليس بمعزل عن هذا الجانب فهو يسعى إلى بناء فلسفة عربية أصيلة، انطلاقا من مراجعة القول الفلسفي ومحاولة تخليصه من التقليد والتبعية التي لحقت الممارسة الفلسفية الإسلامية منذ أمد طويل، فكان من نتائج هذا السعي مراجعة الكثير من القضايا والمفاهيم في مشروع الفلسفي.

إن هذه المراجعة تتجلى من خلال ما يلي:

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 67.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

- السعي إلى استيعاب صورة الإسلام وإعادة النظر في حقيقته، وكل الحقائق المغايرة والمجاورة له، سواء تلك المتعلقة بالمفاهيم والتصورات الغربية، التي بنيت عليها الحداثة أو بالتأصيل لمفهوم الحوار والاختلاف في سبيل بناء حداثة إسلامية أصيلة، لها خصوصياتها.

- مراجعة الخطابات الفلسفية ومرجعياتها المتضاربة، ذلك لأن معرفة المصادر تساعد الدارس على تقييم الفكر الإنساني بالوقوف على حدوده وانحرافاته، التي امتدت نتائجها الفكرية إلى العصور الحديثة والمعاصرة.

- السعي إلى بلوغ الاستقلال الفكري، وتخليص العقل من الصورة الانهزامية، وذلك بتحريр العقل الإنساني من تأثير المرجعيات الغربية والمسالك المتطابقة في بناء الوعي الذاتي.

إن هذه المراجعة قادت طه إلى هدم- نقد- كثير من المفاهيم والتصورات السائدة في الفكر الإنساني، ليعيد بناءها بناء جديدا، حيث يقول: "إنه لا بناء مرصوفا بغير نقد يتأسس عليه"⁽¹⁾. وبذلك فإن الطريقة الهدمية- البنائية، تشكل أداة محورية في الاشتغال على بناء النسق الفلسفي الطهائي، ذلك أن معظم انتاجاته التنظيرية لا تتفك تلازمها هذه الآلية المنهجية، التي تقوم على آليتين اثنتين: آلية الهدم وآلية البناء.

آلية الهدم، والتي يوظفها طه في اشتغاله الفلسفي عند دخوله في السجال الفكري والمناظرة الفلسفية مع مخالفه وخصوم الفكر الإسلامي، أو الفكر الديني عموما، قصد إبطال دعاويهم واطاريجهم، حيث لا يدخر جهدا في نقدها نقدا علميا، وتفكيكا تفكيكا متدرجا، كاشفا عيوبها، ومجليا أصولها ومسلماتها المخفية، إذ ينتقد المنقول بالكشف عن أصوله ومقاصده، ويصل ما صلح منه بما يراه إبداعا موصولا. وآلية البناء، التي تحضر أثناء إقامة طه لمختلف دعاواه واطاريجه، والتي تظهر فيما يضعه من مبادئ وأسس، التي ينبغي أن يقوم عليها النموذج الفكري والفلسفي الإسلامي، بحيث يمكن اعتبارها نوعا من التأسيس الداخلي للنموذج الحضاري الإسلامي البديل.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، مصدر سابق، ص 549.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

يعد البعد التأسيسي-البناء- من أكبر الهواجس التي تهيم على الممارسة الفكرية والفلسفية الطهائية، لأنه جعل غايته الفكرية الكبرى منذ اعتناقه للفكر الفلسفي، الاجتهاد في وضع أنموذج فلسفي إسلامي بديل، من خلال تأسيسه لجملة من المفاهيم الجديدة والمصطلحات البكر، وخوضه في فتوحات معرفية جديدة من مجالات الإبداع الفلسفي يقطع بها الصلة مع النماذج المقلدة التي سادت في الفكر الإسلامي قديما وحديثا. فهو ينادي في الناس من أراض جديدة لم تطأها قدم فيلسوف قبله، وليس غريبا أن تعتبر الفلسفة عند طه هي إبداع المفاهيم، وبهذا العمل فهو يناظر الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز.

إن النقد عند طه يمثل خطة إستراتيجية في مشروعه، فهو مقدمة للإبداع، إذ لا إبداع دون أن يصاحبه أولا العمل النقدي، ولا بناء مستقيم دون تشييد الأرضية التي يقوم عليها ولا ثمار له دون تنقيته من كل الشوائب التي تعتريه، ولذلك قد عمل طه على إخضاع كل التصورات والنماذج الفكرية التي تخاصم الفكر الديني الإسلامي الى الامتحان النقدي باعتبارها عوائق تقف أمام تأسيس النموذج الفكري والفلسفي العربي الإسلامي المنشود.

إن الممارسة النقدية التي يسلطها طه على خصوم الفكر الديني ونماذجه المعرفية لا تأخذ صورة الهدم فحسب، بل ممارسة هدمية مؤسسية، يستهدف من خلالها إمكانية قيام فكر ديني وفلسفي مختلف مع الفكر الفلسفي اللاديني، إنه نقد موجه يستهدف انتزاع حق الأمة الإسلامية في الاختلاف الفكري والفلسفي، ومن أمثلته "نقد كونية الفلسفة" نقد العقل المجرد" و"نقد الدهرانية" و"نقد العلمانية" و"نقد الحداثة" وغيرها من المفاهيم والتصورات التي يقوم عليها الفكر المختلف، ولذلك يمكن اعتبار هذا النقد نوعا من التأسيس الخارجي.

إن العمل النقدي قد يكون كليا أو نقدا جزئيا، يكون كليا إذا كانت أطروحة الخصم مبنية على أصول ومبادئ باطلة وفسادة، ويكون جزئيا إذا كانت هذه الأطروحة تتضمن بعض الأصول والمبادئ، بحيث يكون هذا النقد موجها بالأساس الى تقويم ما لا ينسجم مع مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، ذلك لأن كثير من متفلسفة العرب يركزون في تفلسفهم إلى المجال التداولي الغربي، والذي أوقعهم في الإبداع المفصول لا الموصول.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

إن آلية الهدم ينبغي أن تفهم في معناها المتداول في الممارسة الفكرية والفلسفية الإسلامية، الرد على مختلف دعاوى وأطروحات الخصوم بناء على أسس منطقية وعلمية حيث يستند طه في ممارسته النقدية إلى أقوى الأدلة وابلغ الحجج، والتي تدعمها الأبحاث والدراسات المنهجية العلمية المستجدة والمعاصرة.

إن حضور آلية الهدم والبناء في مشروعه مردها إلى جملة من الأسباب نذكر منها:

- الالتزام بمقتضى الإبداع، وذلك يكون على أساس اجتهاد العقل وتحرره من كل مظاهر التبعية والتقليد، خاصة تقليد النموذج الغربي واعتباره نموذجاً للفكر الكوني.
- الرغبة في استئناف العطاء المنهجي الذي تميزت به الممارسة التراثية الإسلامية، وخاصة منهجية المناظرة التي تقوم على العرض والاعتراض، أو قل النقد والبناء.
- مواجهة قوى النزعة التغريبية التي لحقت بالفكر الإسلامي مع الغزو الثقافي والفكري اللذين مارستهما الحضارة الغربية على المجتمعات الإسلامية.

إن التأسيس الطهائي، يتحدد لنا فيما يلي:

- تأسيس نظرية تكاملية للتراث، تتجاوز كل الاختلالات الآلية والموضوعاتية التي اتسمت بها الممارسات القرآنية السائدة للتراث العربي الإسلامي، وذلك بالتعويل على رؤية مغايرة تصل التراث بمجاله التداولي.

- السعي إلى تأسيس فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة، تضاهي الفلسفة العقلانية المجردة.

- السعي إلى بناء حداثة أخلاقية إسلامية، تسعى إلى تجاوز خطاب الحداثة الغربية الرامية إلى تدمير الإنسان، بالقضاء على قيمه الأخلاقية الروحية وإحلال محلها قيماً مادية محضه.

- بناء منهجية تطبيقية مضاهية للفكر الغربي الحديث، قوامها الإبداع لا التقليد، حيث قام طه بمساءلة ومراجعة هذا الفكر في شتى شعبه من مفاهيم وتصورات ومقولات ونظريات.

- السعي إلى بناء مفهوم جديد للعقل والعقلانية، حيث يتجاوز فيها التصور الضيق للعقلانية الذي يحضرها في طابعها المجرد والأداتي الصارم بدل توسيعها وربطها بالأخلاقية.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

ومن هنا يجب الاعتماد على الذات في بناء هويتها، بالاستناد الى اعتباراتها الهوياتية التي يمنحها لها مجالها التداولي الخاص بمركباته الثلاث: اللغوية والعقدية والمعرفية. إذ لا يمكن لنا البتة أن نتبنى في بناء شخصيتنا ما ارتضاه الغرب لنفسه، الذي يبني شخصيته على أسس تناسب تراثه وتاريخه الروماني اللاتيني المسيحي، بل بناء يبدأ بصياغة أسس جديدة لتدوين تاريخنا الحديث والمعاصر وثقافتنا العربية الإسلامية.⁽¹⁾

لقد عمل طه في منهجيته على نقد مبادئ التعددية القيمية، من مبدأ التعارض بين العقل والدين، ومبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق، ومبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق معتمداً على الاستدلال المنطقي المتدرج، مستخلصاً إياها من تحليله المنطقي للأفكار الحداثية حول تعددية القيم.

مبدأ التعارض بين العقل والنقل: وهو نشأ عن الظرف الحداثي، وهو عقلنة العالم، حيث أفضى هذا التعارض إلى التسبب العقلي⁽²⁾. ويرى طه لا تتناقض ولا تعارض بين العقل والدين، إذ "العقل يوجد حيث يوجد الدليل، لزم أن يكون في النص الديني قدر من العقل"⁽³⁾.

مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق: وهو الذي نشأ عن الظرف الأيديولوجي، حيث يرى طه "لا بد لكل فعل إنساني أن يصطبغ بصبغة أخلاقية، إما ابتداء وإما انتهاء، يترتب على هذا أنّ الفعل السياسي ينبغي أن يندرج تحت الفعل الخلقى، إلا أنّ هذا الاندراج ليس اندراجاً مباشراً، ذلك أنّ الفعل السياسي يتأسس مبدئياً على ركنين هما: المصلحة المادية والسلطة المادية، والمصلحة المادية إما نافعة (خلقياً) فينبغي جلبها، وإما ضارة (خلقياً)، فينبغي دفعها، وجلب المصلحة النافعة فعل حسن، ودفع المصلحة الضارة فعل قبيح"⁽⁴⁾ "ومن ثم فإنّ مقولة اعتقاد التعارض بين السياسة والأخلاق، يعد أمراً مردوداً.

⁽¹⁾ حسن الباش، صدام الحضارات، دار قنتية للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- بيروت، ط1، 2002، ص38.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، تعددية القيم ما مداها؟ وما حدودها؟ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، ط1، 2001، ص17-18.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 68.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 70.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

مبدأ التوافق بين الثقافة والأخلاق: وهو نشأ عن الطرف الاستراتيجي، ويرى طه أنّ هذا التوافق لا يصح، لكون الثقافة انفصالية والأخلاق تعاونية، فالثقافة يمكن أن تكون اتصالاً ويمكن أن تكون انفصالاً، بخلاف الأخلاق فهي دائماً تدعو إلى الخير والتعارف والتعاون. وعليه فالتعددية القيمية التي ينشدها طه في مشروعه، تكمن في تلك التعددية التي لا تسبب فيها للعقل، ولا فصل بين السياسة والأخلاق، ولا تطرف ثقافي فيها.

لقد قادته تلك المبادئ إلى الطرق التي تعامل بها الليبراليون مع ظاهرة تصادم القيم وهي أربع: التقرير، والتدليل، والتفريق، والتجميع.⁽¹⁾ حيث استعرض طه آراء الفلاسفة حول هذه الاتجاهات الأربع، فأصحاب التقرير تعاملوا مع التصادم بين العقل والدين بصرفهما معاً، وأصحاب طريقة التدليل، احتفظوا بالعقل وصرفوا الدين، بينما تعامل أصحاب التفريق مع تصادم القيم بتقديم السياسة على الأخلاق، ومنهم الفيلسوف الأمريكي جون رولز John Rawls (1921-2002).

وأخيراً أصحاب التجميع، ويمثله الفيلسوف الأمريكي ميكائيل ولترز Michael Walzer (1935-) ويقوم على الجمع بين الجانب السياسي والجانب الأخلاقي والمزوجة بين المختص والمشارك، تكون القيم مشتركة إنسانياً، مختصة اجتماعياً.

إنّ فالمبادئ الثلاث التي قامت عليها التعددية القيمية، والتي ينتج عنها التصادم بين القيم، مبادئ تدحضها اعتراضات، لذلك وجب استبدالها بمبادئ تضادها، وهي مبدأ التوافق بين العقل والدين، ومبدأ التوافق بين السياسة والأخلاق، ومبدأ التفاوت بين الثقافة والأخلاق. ومن هنا يطرح فيلسوفنا تصوره الجديد، لتعدد قيمي لا تصادم ولا آفات فيه، أطلق عليه "تعددية القيم المتصادفة" في مقابل القيم المتصادمة. ذلك إن تعددية التصادم يمكنها أن تقينا من الآفات الثلاث التي دخلت على تعددية التصادم المعاصرة، وهي: آفة التسبب العقلي الحداثي، وآفة التسلط السياسي الأيديولوجي، وآفة التطرف الثقافي الاستراتيجي⁽²⁾.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تعددية القيم ما مداها؟ وما حدودها؟ مصدر سابق، ص 23.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 48.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

وتحقيقا لهذه الغاية- وبعد نقده لمبادئ التعددية القيمية في الفكر الغربي- يقترح طه الحلول الواجب إتباعها، والتي تتمثل في تأسيس العقل على الإيمان، وتأسيس السياسة على الخير، وتأسيس الثقافة على الفطرة.

إذن فالتعددية المطلوبة- حسب طه- هي التعددية التي تتأفي التسبب العقلي وتجافيه تحقيقا لمبدأ وصل العقل بالإيمان، كما تلغي التسلط السياسي من خلال وصل السياسة بمبدأ الخير، وأخيرا تقصي التطرف الثقافي وذلك بوصل الثقافة بالفطرة.⁽¹⁾

5- آلية التقريب التداولي:

تعد التداولية* الركيزة الأساسية التي تميز فكر طه، أو قل هي الخيط المنهج الناظم لمشروعه في مختلف مساراته، وعلى الرغم من أن الدراسات العربية في هذا المجال ضئيلة إلا أن طه كان من أوائل المفكرين الذين حاولوا التعريف بهذا الفكر في بعض مجالات الثقافة العربية الإسلامية، فإذا كان المنهج التداولي في إطار علم اللغة يعني "دراسة الظواهر اللغوية في مجالات الاستعمال"⁽²⁾، فإن طه قد وسعه، وجعله يشمل دراسة الظواهر الثقافية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تعددية القيم ما مداها؟ وما حدودها؟ مصدر سابق، من ص 48 إلى ص 51.

* كانت نشأة التداولية مع الفلسفة التحليلية، من حيث اهتمامها باللغة وتفكيك المعاني وتحليلها، يشهد تطورها مع أوستين و سورل، ولم تبق التداولية حكرا على الفلسفة الغربية، بل انتقلت إلى الفلسفة العربية، ويعود الفضل في ذلك إلى طه عبد الرحمن، الذي وضع مصطلح التداولية سنة 1970 كمقابل للمصطلح الأجنبي البرجماتية، وقد وضع طه أن مصطلح التداولية في اللغة العربية مختلف عن مصطلح التداولية في الفلسفة الغربية. يقول طه رائد التداولية عند العرب: "إني وضعت هذا المصطلح- يعني التداولية- منذ سنة (1970)، في مقابل (pragmatique) ولو أن التداوليين الغربيين علموا بوجود هذه اللفظة في العربية لفضلوها على لفظة (pragmatique)، لسبب واحد، وهو أنها لا توفي بالمقصود من علم التداول، فلفظة التداول تفيد في العلم الحديث الممارسة... وتفيد أيضا التفاعل في التخاطب... ثم بالإضافة إلى ذلك أنها من مادة واحدة ولفظة الدلالة نفسها، يعني أن التداول سوف يرتبط بالدلالة، فإن هذا هو التبرير العلمي الأولي لمصطلح التداول" وقد تابعه الباحثون في المشرق والمغرب في استعمال هذا الاصطلاح، ومن هؤلاء الباحثين: أحمد المتوكل (1985)، وإدريس مقبول (2004)، ومسعود صحراوي(2005)، ومحمود أحمد نحلة (2006)، ونعمان بوقرة (2009) ومؤيد آل صوينت (2010). نقلا عن: التداولية بين المفهوم والتصور، مسئل من رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير بعنوان الأبعاد التداولية في تفسير البحر المحيط. https://www.alukah.net/literature_language/0/126538/

⁽²⁾ مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2005، ص 17.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

ضمن سياقاتها وأطرها الخاصة، فقد حكم التداولية في الدرس الفلسفي، وهذا ما يشير إليه قوله: "وقد استفدنا بدورنا من الجانب التداولي في الدرس الفلسفي والكلامي، وساهمنا في وضع قواعد تداولية لهذا الخطاب الفكري، وخرجنا فيه بنتائج بلغت من التخصيص والتدقيق درجة لا يمكن أن يؤدي إليها المنهج التاريخي الذي غلب على الدرس التراثي الإسلامي العربي"⁽¹⁾، وقد ربط طه هذا المنهج بما يسميه بـ"المجال التداولي"^{*}، الذي يعدُّ أحد الركائز الأساس التي نهضت عليها دراساته وتنظيراته، من أجل الكشف عن بنية النص التراثي بلاغيا كان أم أصوليا، فجاءت دعوته في التذليل والتوجيه والفهم والاستنباط من خلال الأخذ بالأساليب العربية داخل مجالها التداولي.

لقد عمل طه في بناء مشروعه الفلسفي وفق أساس المجال التداولي، بهدف البناء التكاملي للتراث^{*}، مركزا على مقومات هذا المجال ومفهومه، حيث تولى بيان الأوصاف الآلية والعملية والاعتراضية للمنهجية الخاصة بالتراث، مبتعدا عن الصبغة التجريدية والمناهج المنقولة، التي أثرت سلبا في امتنا، لكون التراث له أهمية كبرى في حياة الشعوب فهو الأساس التاريخي لحضارة الأمة والخيط المتين لبناء المستقبل، وهو الذي يمنح للأمة هويتها وفكرها ويشكل ثقافتها ويميزها عن باقي الأمم، وبدونه تتفكك وتضمحل.

ثانيا - المكونات العملية (الأسس الأخلاقية):

لقد هيمن على المتفلسفة العرب تصور يدعي أصحابه أن الفلسفة عبارة عن ممارسة للنظر الاستدلالي الخالص، أي باستخدام العقل النظري كشرط وحيد في ممارسته لإدراك الحقائق، سواء كانت هذه الحقائق التي ينظر إليها متعلقة بالكونيات أم الغيبيات أم

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 243.

^{*} حدد طه المجال التداولي في ثلاثة محددات هي: اللغة والعقيدة والمعرفة، ويشرح هذه الثلاثية بقوله: "فاستعمال اللغة إذن أن تكون مبينة، واستعمال العقيدة أن تكون راسخة، واستعمال المعرفة أن تكون نافعة... واستكمال اللغة، إذن، أن تكون مبلغة، واستكمال العقيدة أن تكون مقومة، واستكمال المعرفة أن تكون محققة". طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 248.

^{*} لقد تمحور فكر طه عبد الرحمن في مقارنته لهذا الموضوع ضمن مفردتين أساسيتين هما: "المجال التداولي" و"التقريب التداولي" سيتم شرح وتوضيح الفكرتين في الفصل الرابع، ضمن الجانب التطبيقي للتجربة الفلسفية الطهائية.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

السلوكيات، ولعل هذا التصور موروث عن الفكر الفلسفي اليوناني،* إن الادعاء بأن النظر العقلي المجرد يستغني أثناء النظر في موضوعاته عن العمل، هو قول فاسد، كونه يخل بمقتضى منطقي، وهو" أن النظر المجرد لا يمكن أن يحكم إلا على المجردات وليس السلوكيات، لأنه يحتاج إلى التحقق بالخصائص السلوكية لكي يتمكن من الحكم عليها"⁽¹⁾.

إذا كان المجال التداولي اليوناني والغربي، يكتفي بالنظر المجرد، فإن أصول المجال التداولي الإسلامي، كما يرى طه، يتميز بالعمل، إذ المتفلسف العربي مطالباً في نظره في إقامة الممارسة المنهجية النظرية على شرط ثان وهو الممارسة العملية الدينية، أو قل إقامتها على الاشتغال بالتركيب الروحية، ذلك أن النظر ينبغي أن يؤسس على العمل، وقائماً عليه ومتوسلاً به، حتى اثر عن أهل هذا المجال أنهم لا ينظرون إلا فيما تحته عمل.

فالقول الفلسفي المبدع في نظر طه لا ينبغي أن يكون مجرد قولاً نظرياً فحسب، بل ينبغي أن يكون قولاً نظرياً قائماً على العمل، فإذا كانت الفلسفة المنقولة مفصولة على العمل، فالفلسفة الإسلامية المبدعة هي التي ينبغي أن تكون موصولة بالعمل، ذلك أن المتفلسف العربي لا مطمح له في الإبداع الفلسفي، ما لم تكن فلسفته" مصحوبة بالعمل بحيث لا تتفك عن التأثير والانفعال به، حتى يفتح فيها آفاقاً جديدة لم تكن تخطر على بال الفيلسوف لما كان نظره مجرداً ومستقلاً عن العمل"⁽²⁾

لقد وصل طه الفلسفة بالعمل، هذا الأخير يعد شرطاً ضرورياً في النهوض بالإبداع الفلسفي العربي، إذ المتفلسف العربي مطالباً في نظره إقامة الممارسة المنهجية النظرية على شرط ثان وهو الممارسة العملية الدينية، أو قل إقامتها على الاشتغال بالعمل التزكوي الروحي*، أي وفق أحكام الشرع الإلهي المنزل، ذلك لأن هذا العمل، على خلاف الاعتقاد

* ركز اليونان على معرفة العلة- النظر-، دون العمل، يقول الجاحظ عن أصحاب هذا الاعتقاد" كانوا أصحاب حكمة ولم يكونوا فعلة. يصوغون المثال ولا يحسنون العمل به... ويرغبون في العلم ويرغبون عن العمل" رسائل الجاحظ، ص 69.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 54.

⁽²⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* العمل التزكوي هو الاجتهاد في التعبد لله، بالقدر الذي يتوصل به إلى تخليص الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

السائد في الفكر الفلسفي يسدد العقل ويؤيده، من جهة تلقّحه بالقيم الروحية والأخلاقية فتتوسع مداركه العقلية النظرية، وتتفتح له مزيدا من الآفاق فيها، ما كانت لتتفتح له لولا هذا العمل التزكوي الروحي. كما أن استناد العقل إلى هذا العمل، يجعل نظرتَه للأشياء ومختلف الموضوعات نظرة مزودة بمنظومة من القيم الروحية والأخلاقية، فتكون نتائجها وأحكامه مأمونة العواقب ومحفوظة من مختلف الآفات العقلية والخلقية والعلمية.

ويتهيأ طه في معرض مقدمة كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" إلى بيان الشروط التكاملية والتجديدية التي تجب في دوام اليقظة الدينية، والتي يعزيها إلى صنفين، يدخل أحدهما تحت مسمى "التجربة" ويدخل الآخر تحت مسمى "التعقل" فلا سبيل إلى اليقظة الدينية أو النهضة حسبه إلا بطريق ينفذ أولا إلى أعماق التجربة الإيمانية، ومتى أدرك الداخل فيها نصيبا من التغلغل، كان حاملا له على الاتصاف بمكارم الأخلاق، ثم يتوسل ثانيا في تنظيم وتأسيس هذه اليقظة المعززة بالتجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية واقدرها على مدنا بأسباب الإنتاج الفكري⁽¹⁾.

إن العمل التزكوي الروحي "عمل تحويلي...يدور في أعماق الإنسان، نافذا إلى الجذور المعلولة نفسه، فيجثتها من أصلها، مستبدلا مكانها، بذورا روحية لا تفتأ، بعد حسن الرعاية، أن تنشئ فضاء معرفيا في باطنه- أو قلبه - تتحول معه مداركه رأسا على عقب بدءا بعقله وانتهاء بحسه، فعقله ليس كعقل غيره، إذ يتجاوز فهم الأشياء بأسبابها الموضوعية وإدراك الأشياء بمظاهرها الخارجية، إلى أن يفهم عن الخالق الأشياء معانيها وأسرارها، وأن يشهد فيها"⁽²⁾

كما أن هذا العمل يجعل المتفلسف "يهتدي إلى مناهج عقلية تستمد كمالها من نور الفطرة الإنسانية...كما يهتدي إلى نتائج علمية تستمد هي الأخرى نفعها من هذه الفطرة

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 10.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مصدر سابق، ص 161.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

المكرمة"⁽¹⁾ هذه الفطرة هي " مستودع القيم الأخلاقية ذات الأصل الديني"⁽²⁾، والأخلاق مصدر هذه الفطرة. فهو يقرر أن "الإنسان خلق بفطرة مخصوصة هي سر تكريمه[...]. إنها الهيئة الخلقية والروحية التي أودعها الخالق سبحانه نفس الإنسان والتي تعرفه بعبوديته لوحده."⁽³⁾ فهي "تمثل أكمل الاستعدادات القيمية التي يمكن أن يخلق بها الكائن الحي"⁽⁴⁾ ومن ثمة فهي "تقتضي الوصل بين الخلق والخلق، بما يجعل الخلق يبتدئ مع الخلق نفسه بحيث يتبين انه "لا خلق بغير خلق ، ولا خلق بغير خلق"⁽⁵⁾ و الأصل في نشأة ووجود الفطرة، هو الخطاب الإلهي لأرواح الأدميين في عالم الغيب.

وقد وضع طه جملة من الخصائص لهذا العمل التزكوي، والتي نذكرها كما يلي:

- أنه عمل عمقي، لا سطحي، أي عمل نافذ إلى باطن الفرد، "ولا يلزم من ذلك أنه عمل داخلي خالص لا يرى له أثر في الخارج كالتفكير، وإنما أنه عمل، متى تحركت به الجوارح الظاهرة، كانت آثار هذا التحريك نافذة إلى أعماق الكيان"⁽⁶⁾.

- أنه عمل كلي، لاجزئي، ذلك أن العمل التزكوي يشمل ذات الفرد كاملة غير منقوصة، أي يشمل القدرات الإنسان، "بحيث يؤدي هذا العمل إلى تكامل مكونات الفرد وتفاعلها فيما بينها إمدادا واستمدادا، على اعتبار أن ماهية الإنسان ذات لا تنفرق وكل لا يتبعص"⁽⁷⁾.

- أنه عمل تحويلي، لا تغيير، فالعمل التزكوي لا يهدف إلى إحداث تبدل وتغيير سلوك الفرد، بل يهدف إلى تحويله من مقام إلى مقام أو من حال إلى حال اشمل وأفضل منه.⁽⁸⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة، مصدر سابق، ص ص98-99.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني ج1، أصول النظر الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017، ص 14.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق ص 100، وص405.

⁽⁴⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، مصدر سابق، ص 274.

⁽⁵⁾ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، مصدر سابق، ص 268.

⁽⁶⁾ طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، مصدر سابق، ص 265.

⁽⁷⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁸⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

- أنه عمل تثويري، لا تطويري، يهدف إلى نقل سلوك الفرد من عمل إلى عمل غيره، "كأنما يقاب سلوكه رأساً على عقب، فما تعود أن يرفعه يأخذ في خفضه، وما تعود أن يخفضه يأخذ في رفعه، بحيث يثور حياته تثويراً"⁽¹⁾.

- أنه عمل متصل لا منقطع، فهو عمل استمراري دائم الجريان، لأنه ليس محصوراً في زمن معين، وليست له نهاية يقف عندها.

- أنه عمل تدرجي، لا طفري، "لا يحمل هذا العمل الفرد على أن يأتي بجملة الممارسات التعبدية دفعة واحدة تبرأ ذمته منها بعد إتيانها، فتحصل تزكيته في طفرة واحدة، وإنما يبدأ بتكليفه بالقدر الذي تطيقه نفسه...حتى إذا ارتقى درجة أعلى في مفارقة شهواته وردائله اقبل على العمل يستزيد على حسب طاقته وقصده، مترقياً في مراتب تصفية نفسه"⁽²⁾

- أنه عمل سلمي، لا عنفي، فالعمل التزكوي، عمل سلمي لا يقهر الفرد بالقوة، ولا يكرهه على أداء ممارسة معينة، فهو عمل ينزع إلى السلم، والسلم الحق لا يدرك إلا بالتزكية⁽³⁾ إذا فالعمل الديني بطريق التزكية الروحية، عمل شامل وجذري، يهدف إلى قلب سلوك الإنسان، وتغييره في الإتجاه الذي يعود على صاحبه بمزيد من الفهم والارتقاء في مقامات ودرجات، لم يكن ليصل إليها في غياب العمل التزكوي الروحي. فالعمل التزكوي- الديني الصوفي-، له من المعقولية ما ليس لغيره من الأعمال، على اعتبار أن "المعقولية التزكوية" أو "الصوفية" تعد من وجهة نظر طه، أسمى معقولية بالنظر إلى استهدافها تحقيق حرية الإنسان على الوجه الأكمل وبأزكى الوسائل عبر التعلق بالإرادة الإلهية.

لقد أقام طه فلسفة روحها الإيمان، حيث أراد ينفذ إلى روحه، ويثبت وهو في قمة انغماره في روحانية التصوف، أنه يحتكم إلى العقل المسدد بالوحي، مدافعاً عن الحقيقة الصوفية، والتي تعد إحدى مرجعياته الفلسفية، والتي تتجلى خاصة من خلال استبداله التسديد

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، مصدر سابق، ص 266.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 267.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص ص 267-268.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

بالتعبد كونه التسيد ضيق من أفق الوجود الإنساني، ولعل تحديده وذكره لهذه الخصائص التي تميز العمل التزكوي، تبين بوضوح مرجعيته الصوفية في بناء نسقه الفكري والفلسفي. كما ساهم طه في ربط الصلة بين العالم الملكي والعالم الملكوتي، بما يحقق للإنسان فهم ماهيته وحقيقته الوجودية. وقد استمد طه مفهوم الملك والملكوت من القرآن الكريم، حيث يقول: "أنا لا نملك أصلاً تداولياً أقوى من النص القرآني نبني عليه تصوراتنا وتحليلاتنا"⁽¹⁾ كما يرى أن للإنسان ملكتين إدراكيتين، كل واحدة متعلقة بأحد العالمين- الملكي والملكوتي- هما: "الملكة الإدراكية الملكية" و"الملكة الإدراكية الملكوتية، الأولى وتتجه اتجاهها أفقياً، تنتقل من المحسوس إلى المحسوس، ويدعوها بـ"الملكة الإسرائيية" والثانية، وتتجه اتجاهها عمودياً وتنتقل من معنى إلى معنى، ويدعوها بـ"الملكة المعراجية."⁽²⁾ إن "الروح قبل أن تكون كائناً خلقياً، تلقت خطاب الإله التكليفي، هي"كائن أمري سمع خطاب الإله الإلهادي والائتماني وحفظ في ذاكرته ما سمعه وما شهد به وما ائتمن عليه"⁽³⁾ هذه الروح هي"متعهدة بالقيام بما يوجبه حفظ هذه الشهادة التي لا أعظم من معانيها، وما يوجبه حفظ القيم التي تنطوي عليها الأمانة، والتي لا أثقل منها"⁽⁴⁾ كما جعل تعالقا واتصالا بين الإدراكين، والذي حدده في ثلاث وجوه هي: تعلق المشروط بالشرط، إذ لولا الإدراك الروحي لسقط في رتبة الإدراك الملكي الميت. وتعلق الوسيلة بالمقصد، وذلك لأن الإدراك الملكي معرفة لا تطلب لذاتها وإنما تطلب للعمل به وأنه يستدل به على المعرفة الملكوتية، فالمقصد الملكوتي ذو طبيعة عملية، وذلك بحكم أنه يورث هذه الصفة للوسيلة بما يمكنها من بعث الحياة. وتعلق الأصل بالفرع، حيث أن حصول وثبوت الإدراك الملكي، يكون بحصول وثبوت الإدراك الملكوتي.⁽⁵⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني ج1، أصول النظر الائتماني، مصدر سابق ص36

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 37- 38 .

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 39

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، من ص 43 إلى ص 57

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

لقد أسس طه الإدراك الملكوتي على مبادئ ثلاث، والتي تتأسس عليها الفلسفة الائتمانية من مبدأ الشهادة ومبدأ الأمانة ومبدأ التزكية، وتتفرع عنها حقائق، ثلاث هي: الأولى، أن الشاهد الملكوتي فيها شاهد عيان، وأن الشاهد الملكي شاهد بيان. والثانية، أن المؤتمن الملكوتي في عبادته، يجمع إلى اتساعها الاختيار فيها والتجرد منها، إذ لا يبتغي سوى إيفاء الحق، بينما المؤتمن الملكي لا يبلغ هذا الجمع الذي يوجهه تحمل الأمانة، إذ يحول دونه تعلقه بالحظ. والثالثة، أن التزكية ترتقي بالشاهد البياني إلى رتبة الشاهد العياني وتجعله يرتقي بخلقه تقريبا، لأن الشهادة أصل الكمالات الخلقية، كما أنها ترتقي بالمؤتمن تجردا وتخرج الإدراك الملكي من عبادته الحظية إلى عبادة حقية. فالأمانة تعد أصل إدراك الصلاحيات العملية.⁽¹⁾

كانت هذه أهم المكونات والآليات المنهجية التي تميز المنهج التكاملي الطهائي والتي تعد بمثابة سيفساف معرفية، كونه استطاع أن يدمج مجموعة من المناهج في نسق فلسفي واحد، هذا الدمج، كان نتيجة قدرته على تحصيل مختلف المناهج الفكرية والفلسفية التي هي ثمرة تكوينه المعرفي والمنهجي من خلال اطلاعه الواسع على مختلف المناهج التراثية من جانب وانفتاحه على المناهج الحداثية من جانب آخر، انطلاقا من مرحلة النشوء والتكوين وصولا إلى مرحلة النضج، التي عرفت تعددا وتنوعا في إبداعاته الفكرية والفلسفية حيث استطاع أن يخوض في مواضيع وقضايا فلسفية عديدة، وفق منهجية أصيلة مستقلة لا مقلدة، ذلك لأن من أكبر أسباب تخلف الفكر العربي، نابعة عن أزمة داخلية، حيث الاعتقاد أن الغرب هو المرجعية والنموذج الوحيد في مصدر المعرفة، موضوعا ومنهجيا.

ولذلك نجد طه في تنظيره، يلح على كل مجتهد، يسعى إلى تجديد الفكر، مراعاة

ثلاث أمور أساسية، هي:

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني ج1، أصول النظر الائتماني، مصدر سابق، ص

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

أولاً، تحصيل معرفة شاملة لمناهج القدماء من علماء الإسلام، بمعرفة مضامين وكيفية استخدام مختلف الآليات والأدوات المنهجية التراثية في بناء المفاهيم والمضامين المعرفية، إلى جانب مراقبة الأصول العملية، التي توجه الآليات، والتعرف على مقاصدها. وثانياً، تحصيل الكفاءة العقلية بهذه الآليات والتمرس عليها- الدربة -، كما تمارس عليها مبدعوها، وعدم الاكتفاء باستيعابها، لأجل تنمية وتطوير مختلف معارف الإنسان. وثالثاً، تحصيل المناهج الغربية الحديثة، وذلك بمعرفتها والإحاطة بأصولها وآلياتها ومعرفة السياقات التاريخية والاجتماعية التي نشأت في ظلها، وتحديد خلفياتها الفلسفية والقيمية التي تؤطرها، وليس هذا فحسب، بل أن تكون له المقدرة العقلية على التمرس بها باستعمالها والتصرف فيها وفق- مقتضيات المجال التداولي- التقريب التداولي-. ولعل طه يروم من هذا الاطلاع والتحصيل والتمكن في المناهج، مجموعة من الأهداف والمقاصد نذكر منها:

- تجاوز طور التقليد والتبعية التي ارتكس عليها العقل الإسلامي طوال عدة قرون في باب المناهج، بتطبيقها في المجال الإسلامي دون مراعاة مقتضياته في قيمه وأصوله ومبادئه.

- مواجهة خصوم الفكر الإسلامي، بدحض دعاويهم وإطاريحهم، وكشف مكامن قصورها.

- كشف الاختلاف والتناقض بين أصول هذه المناهج، وأصول المجال التداولي الإسلامي حيث يعمل على إزالة كل ما يعارض الحقائق التداولية الإسلامية، أو على الأقل العمل على تعديلها وتغييرها وتقريبها في حال انزالها على المعرفة الإسلامية، ذلك أن المناهج الغربية ليست كلها فاسدة، بل فيها جوانب تفيد الخطاب المنهجي الإسلامي، مما يستلزم ضرورة الانفتاح على الجوانب المفيدة لها، خاصة تلك المتعلقة منها بالبحث في ميادين المعرفة التي تنقلها اللغة الطبيعية، مثل المنطق واللسانيات وفلسفة المنطق، وفلسفة اللغة.

المبحث الثاني - الخصائص المنهجية للتجربة الفلسفية الطهائية:

من خلال تتبعنا للأسس المنهجية الطهائية، نستطيع أن نحدد جملة من الخصائص المنهجية التي تميز اشتغاله الفلسفي، والتي تذكر منها:

أولاً - الصفة النقدية (النقد المزدوج):

إذا كان الفكر الفلسفي فكر نقدي بامتياز، فإن المنتبج لجهود طه في مشروعه الفكري والفلسفي، يجدها غير معزولة عن هذه الصفة المنهجية، إذ يقتضي من المفكر الإسلامي الدخول في ممارسة نقدية وتصحيحية حقيقية، تقوم على طلب الصواب في الرأي والصلاح في العمل من أجل تحقيق النفع العام، مع الالتزام بالضوابط المنهجية والأخلاقية في الممارسة النقدية، فمعظم أعماله لا تخلو من الالتزام بالنقد العادل لمختلف التيارات الفكرية والفلسفية، فإذا كانت الممارسة النقدية في الفكر الإسلامي، قامت على أساس الانقسام والصراع بين اتجاهين، أقرب منه إلى الحوار النقدي، اتجاه الديانيين واتجاه الدنيانيين العلمانيين المندمجين في الحداثة العالمية المزعومة.

فإذا كان الاتجاه الدياني قد انشغل بنقد الغير أكثر من نقد الذات، وإذا كان الاتجاه العلماني قد انشغل بنقد الذات أكثر من نقد الغير، فإن الممارسة الفلسفية الطهائية تجاوزت هذا المسلك الأحدي في النقد، لتسلك مسلكاً نقدياً جديداً وغير مسبوق، وهو مسلك النقد المزدوج*، وهو توجه يزدوج فيه نقد الغير، بنقد الذات.

وهو نقد يعد نقداً صارماً، له صلة وطيدة بمراتب العقل الثلاث التي بلورها، حيث باشر طه نقده للفكر الإسلامي والفكر الفلسفي الغربي على حد سواء، وهذا بغية إقدار

* نخالف ما ذهب إليه محمد الشيخ في كتابه حينما نسب إلى طه النقد الأحدي، كما يتجلى في هذا النص، "إن كل مفكري المغرب هؤلاء على تباين مشاربهم دعوا إلى أعمال مبدأ "النقد المزدوج" في شأن "الذات" وأمر "الغير" بما صار معه هذا "النقد". نقد "الذات" ونقد "الغير" موضعاً مشتركاً لذلك الفكر. أجل قد يضعف "نقد الذات" حتى يكاد ينمحي (طه عبد الرحمن) أو يشتد حتى يخشى أن يتضخم (عبد الله العروي) وقد يهن "نقد الغير" حتى يكاد يغيب (عبد الله العروي) أو يشتد حتى يكاد يظلم ويعتم (طه عبد الرحمن) وقد يعتدل على "الذات" وعلى "الغير" فلا يؤلم (محمد عابد الجابري، محمد سيلا) وقد يرمي بالذات والغير إلى مهواة العدم السحيقة (عبد الكبير الخطيبي) إلا أن لا أحد من هؤلاء المفكرين جادل في "شرعية" و"جدواة". محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، منشورات الزمن، الرباط، ط1، 2004، ص ص 265-266.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

الإنسان المسلم على امتلاك القدرة النقدية، التي تمكنه من نقد الأفكار من جانب، والقدرة على البناء والإبداع وفق ذلك النقد من جانب آخر. فهو ينتقد المنقول بالكشف عن أصوله ومقاصده، ويصلح بما صلح منه بما يراه إبداعا موصولا.

1- نقد الذات: يتفرع هذا النقد إلى فرعين رئيسيين هما: النقد التراثي، ونقد العمل الإسلامي. النقد التراثي، ويتجلى في نقد طه لمختلف النظريات التراثية- سواء كانت فلسفية أو غير فلسفية-، ونقد العمل الإسلامي، يتجلى في نقده لمختلف الحركات الإسلامية.

1-1- نقد الاتجاه التراثي: والذي يتمثل في ما يلي:

1-1-1- نقده لنظريات ابن رشد:

إن المكانة المتميزة التي يعطيها الجابري للفلسفة الرشدية، واستخفافه ما دونه من فلاسفة الإسلام، كالفلسفة السنوية وفلسفة الغزالي بصفة خاصة، كان الدافع الرئيس لطه إلى النظر في التراث العربي الإسلامي، وهجومه ونقده للمتن الرشدي، والذي يشبه ذلك الهجوم الذي دشنه الجابري في حد ذاته على التراث. وهو نقد يظهر من عدة أوجه نذكر منها:

أ- مخالفة لقواعد التداول العربي الإسلامي:

إن دراسة طه للمتن الرشدي من خلال تلاخيصه وشروحه، وجد أن أهم صفة اتصف بها، هي إخلاله بمبدأ التداول، حيث يقول: "ولما قمت من جهتي بدراسة بعض الجوانب من التراث وجدت أنه يتصف بصفات خاصة ويقوم على مبادئ مميزة يتوجب التمسك بها، منها ما اسميه "مبدأ التداول" واقصد بذلك أن التراث الإسلامي أو الحضارة الإسلامية كانت دائما تستوعب الوافد عليها أو المنقول إليها استيعابا يخضعه للقيم المعرفية والقيم اللغوية والقيم العقديّة الخاصة بها، إلا ما كان من أعمال ابن رشد الفلسفية حيث أنه أفنى عمرا غير قصير في صرف هذه القيم الإسلامية عن المنقول الفلسفي، مسهما، لا في وصل التراث الإسلامي بالنهضة الغربية كما زعم، وإنما في قطع صلته بها وتخليصها من آثاره"⁽¹⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص ص 138-139.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

ينطلق طه في دراسته للتداخل المعرفي في المتن الرشدي، من ثابت أساسي وضعه وضعاً، وصفه بـ "القانون العام" يتكون من بند مركزي، يعبر عنه بلغته الخاصة قائلاً: "أيا كان العلمان، إن كان احدهما أصلياً والآخر منقولاً، فإن دمج العلم الأصلي في العلم المنقول من شأنه أن يبعد عن مجال التداول الأصلي، بينما دمج العلم المنقول في العلم الأصلي من شأنه أن يقرب إلى هذا المجال"⁽¹⁾ كما يقول "... فالخاصية التداولية التي يتصف بها التراث تقتضي منا متى تلقينا مضموناً أو مفهوماً أو حكماً من مجال غير مجالنا أن نخضعه لمقتضيات التداول الإسلامي من قيم عقدية ولغوية ومعرفية"⁽²⁾

على أساس هذا القانون اخضع طه المتن الرشدي على محكمة النقد، هذا القانون الذي لاحق به طه ابن رشد، ليس سوى "مقصلة المجال التداولي التي تقمع كل انفتاح معرفي على الإنتاج الفكري الإنساني"⁽³⁾ ولعل أن المعني من هذه المحاكمة بالذات هو محمد عابد الجابري، أما ابن رشد فمقصود فقط بالعرض الذي يمكن اعتباره عرضاً ذاتياً خصوصاً إذا علمنا أن الجابري وابن رشد يمثلان بالنسبة لطه وجهين لعملة واحدة. ذلك أن ابن رشد، يعد من المخالفين لقواعد التداول العربي الإسلامي، من جهة التبليغ اللغوي أو المعرفي أو العقدي. ولعل هذا الاعتقاد يعود أساساً إلى خطأ ابن رشد، حين اعتبر الحقيقة الفلسفية واحدة، بيد أن طرق التعبير عنها متنوعة ومتكثرة، إذ يتعين عليه القول بنقيضه وهو أن حقائق الفلسفة كثيرة كثرة أقوالها" وهو الأمر الذي نبه إليه حجة الإسلام الغزالي.

وعلى هذا الأساس قام طه في تقويم اعوجاج لغة ابن رشد الناقل لمقولات أرسطو من حيث أنها مقولات ذات وجود أنطولوجي ومعرفي كلي وشمولي، ومتى تقرر ذلك كان تعميمها على اللغات الأخرى من أوائل البدايات والمسلمات. والحال أن أرسطو قام بعملية تعويض الفلسفة بمقولات النحو الإغريقي، ومن ثمة كان عرض ابن رشد للمقولات الأرسطية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 126.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 139.

⁽³⁾ إبراهيم مشروح، مسوغات الانفتاح في أفق رؤية تعارفية مفتوحة، مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية الرباط، ط1، 2011، ص 236.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

مليئاً بقلق العبارة صرفاً ونحواً. هذا إلى جانب، بحديده لصعوبات ابن رشد، من سيادة للترجمة الحرفية، وضعف امتلاك المترجمين للغة العربية، وفقر زادهم في المعرفة الفلسفية وغيرها من الأسباب التي وضعت أمام نص معقد ترتب عنه نتائج، كان لها الأثر السيئ على غموض الأغراض. ولذلك لجأ ابن رشد إلى توظيف آليتي هما: التلخيص والتفسير.

آلية التلخيص، واعتبرها طه منهجاً رشدياً لتقويم اعوجاج النص المترجم، وليس تفسيراً ولا نصاً مجملاً، كما ادعى بعض مؤرخي الفلسفة، "ولما كان ابن رشد في تلخيصه لا يشرح ولا يجمل ما يقوله أرسطو، وإنما يعمد إلى تقويم لغة النص المترجم من الناحية الصرفية والنحوية وتقريبها من العربية السليمة، فإنه لم يكن يميز بين كلامه ومقالة أرسطو ويكتفي بأن يفتح التلخيص بعبارة: قال أرسطو ويواصل كلامه دون إشارة إلى نهاية مقالة أرسطو. وآلية التفسير، فهي منهج آخر لتوضيح غموض النص والكشف عن أغراضه ومقاصده.⁽¹⁾

كما نظر طه إلى غرض ابن رشد من خلال وجهين متعارضين ومتكاملين في نفس الوقت: وجه استتصالي يهدف إلى استتصال البناء الفلسفي الذي تكيفت فيه الفلسفة اليونانية مع مقتضيات التداول الإسلامي، أي هدم القول الفلسفي لدى كل من الفارابي وابن سينا والغزالي. ووجه تأصيلي سعى إلى الكشف عن حقيقة الفلسفة الأرسطية، وإثبات أصالتها وهذا في قمة التقليد والتبعية. حتى قيل عنه ابن سبعين لو أن أرسطو قال: "إن الإنسان قائم وقاعد في الوقت ذاته لرددها ابن رشد"⁽²⁾ ولعل الأغرب من ذلك، عند ابن رشد هو امتداد مظاهر التفكير الأرسطي في تفسير الآيات القرآنية، حيث ذهب في قضية الفصل بين الشريعة والحكمة، راح يؤول الآيتان "فاعتبروا يا أولي الأبصار" وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم تأويلاً ينسجم مع تعاليم الفيلسوف أرسطو، بمعنى القياس وأهل البرهان وهما في الحقيقة يعدان معنيين يخالفان تماماً المقصود من سياقهما.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 194.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 198.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

كما لا يفوت طه في هذا الإطار، أن يقيم تفاضلا بين فلاسفة الإسلام على مستوى قدراتهم اللغوية، فلغة ابن رشد تقارب لغة الكندي، في الوقت الذي تمتاز عليهما لغة ابن سينا، بينما تحتل لغة الغزالي درجة الامتياز الأعلى، لكن لغة ابن رشد الفلسفية في نظره تتميز بتفاوت قدراتها التبليغية" فهي اقدر على التبليغ العربي في مستوى مناقشة المتكلمين أو الموازنة بين الفلسفة والشريعة"⁽¹⁾.

وإذا كانت لغة ابن رشد الكلامية، قد حظيت بدرجة الامتياز فما الذي جعل لغته الفلسفية - لغة التلخيص والتفسير - لا تحظى بالتقدير ذاته؟ يبرر طه ذلك، كون أن ابن رشد انطلق من مجموعة من المسلمات أضعفت عمله وقللت من قيمته، وهي:

- تسليم ابن رشد بمبدأ أفضلية المصطلح اليوناني.
- تسليمه بكلية مصطلحات الفلسفة الأرسطية.
- تسليمه بمبدأ ضرورة أداء المقولات الأرسطية بصيغ صرفية عربية مقابلة مع تحديد الفروق بينها وبين المصطلح اليوناني.⁽²⁾

هذا التقليد والجمود الرشدي على حرفية النص الأرسطي، الذي بلغ في نظر طه حد التقديس، أدى إلى عدم التصرف في النص الأصلي وإنتاج نص فلسفي إبداعي قادر على أن يحمل أسباب تكثره ومستقل بنفسه عنده وعند من سبقه ولحقه من الفلاسفة المسلمين.⁽³⁾

ب- نقد الرؤية التجزئية التفاضلية للتراث:

يبتدئ طه برصد مظاهر الرؤية التجزئية - التفاضلية - عند ابن رشد، والتي يمكن حصرها في العناصر التالية:

- اجتهاد ابن رشد منذ بداية مشروعه الفكري في تصفية العلوم وتجريدها من الهوامش المعرفية التي تعلق بها، كما تجلى في تجربة المختصرات.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 201.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 202.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 100.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

- اجتهاد ابن رشد في تقرير التباين والانفصال ما بين العلوم، من حيث وحدة الموضوع وخصوصية المنهج.

- سلك ابن رشد مسلك الطعن في أطروحات التداخل والقدح في أهلها، وخصوصا الغزالي وابن سينا والفارابي، بلغ به حد تبديع بعضهم وتكفيره، مغلقا بذلك الإمكانيات التي فتحها ابن سينا في خطابه لتخريج المسائل الفلسفية على بعض مقتضيات مجال التداخل الإسلامي.⁽¹⁾

ج- مفارقة العلم الإلهي عند ابن رشد:

إذا كان النقد السابق عند ابن رشد، يعد مصرحا به، فإن هذه المحطة تتمثل في المسكوت عنه في نصوصه، من أجل بيان التداخل في منته الفلسفي بين الجانب الإلهي*والعلم البرهاني اليقيني. وقف طه عند أوجه التداخل بين علم الكلام وبين العلم البرهاني على خلاف ما كان يدعيه ابن رشد بالفصل بين الجدل والبرهان، وذلك من خلال إثباته أثر علم الكلام في الخطاب الفلسفي الرشدي على المستويين المضموني والمنهجي*.

1-1-2- نقد النظرية التجزيئية والتفاضلية في تقويم التراث عند الجابري:

إذا كان الجابري قد اتخذ من النقد سبيلا له للنهوض بالتراث مهتديا بالعقلانية وغايته نقد أنظمة المعرفة، متوسلا بآليات منهجية ومضامين معرفية غربية من قبيل مفهوم العقلانية ومفهوم السلطة ومفهوم القطيعة، والذي يعنينا هنا هو الإستراتيجية التي اعتمدها الجابري للنهوض بالتراث⁽²⁾ وهي الإستراتيجية التي استهدفها طه بالتحليل والنقد.

إن النقد الذي وجهه طه إلى المتن الرشدي، يمر أساسا عبر الصورة التي رسمها الجابري عن ابن رشد، والذي احتل مرتبة أعلى من مراتب العقلانية عند الجابري، معتبرا إياه

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص132.

* يستعمل ابن رشد مفهوم "علم ما بعد الطبيعة"، بمعان متعددة ومتنوعة، تحمل كلها مضمونا واحدا، وهي: الحكمة الفلسفة الأولى، العلم الإلهي، العلم الكلي، العلم الأتم، الحكمة المطلقة، علم الوجود بالوجود، علم الموجود بما هو موجود علم أشرف العلل، العلم العام، علم الواحد بما هو واحد، علم الجواهر المفارقة، وغيرها من الاصطلاحات.

* سيتم شرح وتوضيح هذا العنصر في الفصل الرابع.

⁽²⁾ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص151

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

الفيلسوف المخلص الذي يملك مفتاح تحرر وتقدم الفكر العربي، فما يقوم به الجابري ببنائه يقوم طه بهدمه في إطار لعبة فكرية لتبادل الأدوار وتوزيعها بين البناء والهدم.

ولذلك كانت محاولته الفكرية تسعى إلى تحرير الفكر العربي من قبضة الفلسفة الرشدية، معتبرا إياها هي سبب أزمته.

هذا بالإضافة إلى اعتبار الجابري أكثر المفكرين والمنظرين العرب المعاصرين اشتغالا بوضع نظرية لفهم وتحليل التراث.

لقد كانت اجتهاداته طه النقدية، تقوم على نقد الخطابات التجزيئية والتفاضلية في قراءة التراث، والتي يسعى من خلالها إلى كشف مظاهر تجزيء التراث، للوقوف على الأسباب العامة التي أفضت إلى هذه المظاهر التجزيئية، وقد انطلق من دعوى "أن التقويم الذي يغلب عليه الإشتغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلّغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث"⁽¹⁾.

هذا إلى جانب أن الجابري انتهى عند اشتغاله بالتراث إلى تقسيمه إلى دوائر ثلاث سماها بالأنظمة المعرفية، وهي: "البرهان" و"البيان" و"العرفان". وهذه عنده دوائر متباينة في آلياتها، لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة، ومتفاضلة في نتائجها، لا يرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان ولا يسمو فيها البيان إلى مقام البرهان.

ويعقّب طه على هذا الأمر، بعدما يورد نموذجين من نصوص القدامى التي استقى منها الجابري هذا التقسيم الثلاثي، وهما: "لطائف الإشارات" للقشيري، وكتاب "الصوفية في إلهامهم"، إذ يقول ناقدا منهجية الجابري المتناقضة بين الدعوة إلى الشمولية والعمل بالتجزيء المجحف عند التطبيق: "وإذا اتضح لنا أنّ الجابري اتجه، عند ولوجه باب التطبيق إلى تقسيم التراث إلى أجزاء متباين بعضها من بعض ومستقل بعضها عن بعض وإلى تفضيل جزء واحد منها على باقي الأجزاء الأخرى، فلا يبقى أي معنى لدعوته إلى الشمولية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 23.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

والتكامل، على خلاف ما يدعيه، ألا ترى أنّ وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متعالية فيما بينها؟⁽¹⁾."

لقد قادت قراءة طه للقراءات المعاصرة وآلياتها المتوسلة في فهم وتفسير وتأويل التراث، وبالأخص تحليله لمتن الجابري إلى تأكيد جملة من العيوب المنهجية، و نذكر منها:
- الوقوع في تعارضيين اثنين:

أولاً، التعارض بين القول بالنظرة الشمولية وبين التطبيق التجزيئي.

وثانياً، الدعوة إلى النظر في الآليات والعمل بمضامين التراث⁽²⁾، وهو النقد الذي قدمه طه تحت عنوان "دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري. ذلك لأن الجابري يؤكد في كتابه بنية العقل العربي، منحاه الفكري الشمولي بقوله: إنّ 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⁽³⁾".

- عدم التمرس والدرية في استخدام الآليات العقلانية المنقولة، عوض الآليات المأصولة فضلاً عن غياب الإحاطة بتقنياتها وإجراءاتها، أدى بالجابري إلى نقل آليات من المجال التداولي الغربي بشكل انتقائي متضارب، مثل إستمولوجية بياجي وباشلار وفلسفة التاريخ الهيكلية والماركسية، وهي آليات لم ينتبه الجابري في تبينتها إلى شروط إنتاجها، ومدى تقادمها في عقر دارها، مما جعله يقع في نظر طه، في خطأ التفاوت بين القصد والفعل.

- عدم التمهيد لإنزال هذه الآليات العقلانية على التراث، بنقد كاف وشامل لهذه الآليات قصد تبين كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الاستنتاجية.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر السابق، ص 33.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 29.

⁽³⁾ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية -، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986، ص 300.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

- استناد القراءات المعاصرة للتراث إلى مبدأ "التسييس" وحمل التراث على ما يحمله في سياقه الاجتماعي من دلالات الصراع من أجل ممارسة السلطة، وإن اختلف في تحديد شكله من الثوري أو الإصلاحى أو التأسيسى وغيرها.

- إغفال القراءات المعاصرة أن التراث هو أقرب إلى التأسيس منه إلى "التسييس"، أي أن التراث يولي الجانب الأخلاقى والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأسيس في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ، أكثر من الجوانب التسييسية والمادية، وهي معان تمتد آفاقها إلى الإنسان حيثما كان. إن متابعة الحوار الفكرى الطهائى، واعتراض طه للتقويم التفاضلى للتراث الإسلامى العربى فى خطاب الجابرى، هو شرط ضرورى لإقامة دعوى مغايرة تتبنى على التقويم التكاملى للتراث، يقول طه: "إن التقويم الذى يتولى استكشاف الآليات التى تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها فى نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية".⁽¹⁾

هذا بالإضافة إلى أن الفيلسوف طه، قد وجه انتقادات إلى بعض المفكرين المعاصرين، وبالأخص مواطنه عبد الله العروى، والجزائرى محمد اركون، هؤلاء المفكرين الذين تبنا فى اطروحاتهم ودعاويهم الرؤية الغربية قلبا وقالبا، حيث دافعوا عن مفاهيم الحداثة وقراءة القرآن قراءة حداثية، وفق آليات ومناهج منقولة من الحداثة الغربية، دون الانتباه إلى هذه الآليات المقتبسة من المجال التداولى الغربى، وعدم مراعاة خصوصيات المجال التداولى العربى الإسلامى بكل عناصره ومقوماته المعرفية واللغوية والعقدية.

1-2 - نقد الإسلاميين - الديانيين - أو العمل الإسلامى:

مواصلة لنقد العقل المجرى، قام طه بتوجيه سهام نقده إلى العقل المسدد، وهو العقل الفقهى فى التراث الإسلامى الذى يعمل وفقا لمقاصد الدين، جالبا النفع ودافعا للضرر. فنزل بذلك مرتبة تلو العقلانية المجرىة وتفضلها راحة. ويصبح عندها "أن العقل المسدد عبارة

⁽¹⁾ محمد عابد الجابرى، بنية العقل العربى، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

الفعل الذي ينبغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع⁽¹⁾، أو هو العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة.⁽²⁾

إن هذا العقل، الذي يرى طه أنه يقوم على أركان ثلاثة أساسية هي: ركن الموافقة للشرع التي تجنبه مساوئ التوجيه، وركن اجتناب المنفعة الذي يبني على القيم المعنوية وركن الاشتغال الذي يفيد تجسيد العمل⁽³⁾. إن الخاصية التسديدية لهذا العقل، تحصل بالأخذ بالمقاصد الشرعية النافعة. إنما الوسائل التي يستعملها هذا العقل المسدد لا يقين في نجوعها، مما يجعله يخل بشرط التغيير والخصوص، ما دامت الوسائل متغيرة وخاصة.

إن العقل المسدد لا تظهر آفاته في الممارسة العقلانية الإسلامية، بقدر ما تظهر في الممارسة الفقهية، والممارسة السلفية منها. ففي الممارسة الفقهية، يقع العقل المسدد في آفتين كبيرتين، الأولى: آفة التظاهر بأقسامه الثلاثة: التكلف والتزلف والتصرف، والثانية: آفة التقليد بأقسامه الثلاثة: التقليد الاتفاقي والتقليد النظري والتقليد العادي⁽⁴⁾. فالتظاهر وصف يقوم بالمتخلق عندما يقع التفاوت بين ظاهر الفعل عنده وبين حقيقة القصد منه، وأما التقليد فهو عمل المتخلق بقول الغير من دون تحصيل عملي يثبت فائدة هذا القول⁽⁵⁾.

على هذا الأساس لم يرق العقل المسدد إلى مستوى العقلانية الدينية التي تجمع بين النفع في المقاصد والنجاعة في الوسائل، مما سيكتشفه طه في رصده لمقومات العقل المؤيد. أمّا على مستوى الممارسة السلفية، وجه طه في مشروعه الفكري جملة من الانتقادات الصارمة إلى المشتغلين بالعمل الإسلامي، وبالأحرى الحركة الإسلامية في تجلياتها الثلاث: الحركة السلفية الوهابية والحركة السلفية الإصلاحية والحركة الأصولية المعاصرة.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 58.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، الممارسات الدينية ونقد العقلانية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 6، العدد 23، 2001، ص 121.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 67.

⁽⁴⁾ طه عبد الرحمن، أنظر إلى العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، من ص 79 إلى 87.

⁽⁵⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 71.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

إن هذه الممارسة اتسمت إجمالاً بكونها حركة إصلاحية، تدعو الخروج من الركود العلمي والسياسي والتسلط الاستعماري، إلى إحياء التراث دينا وثقافة ويتخذ هذا الإحياء الأوصاف التالية:

- العمل على استرجاع الصورة الأصلية للدين.
 - الإشادة بالقيم الأخلاقية الماثورة في التراث وبالروحانية التي يشتمل عليها.
 - الاستمداد من التراث بإتباع مناهج تنبغي الجمع بين خصائص المنهجية الإسلامية وبعض مزايا المنهجية الغربية.
 - إصلاح المؤسسات السياسية، وذلك بالعودة الى التمسك بمبادئ الحرية والعدل والشورى الإسلامية، بالاستفادة من محاسن المنهجية الغربية.⁽¹⁾
- إن الممارسة السلفية، كحركة إصلاحية، واستجابة إلى مبدئها الرئيس، تطهير الممارسة الدينية، اتجهت إلى محاربة الطرق الصوفية، والتي لها مظاهر مختلفة، باختلاف مراحل تطور هذه الحركة. ومن مظاهرها: التبديع والتجميد ومولاة الاستعمار.
- التبديع كان مع الحركة السلفية الوهابية، التي تأسست في القرن الثامن عشر، في الحجاز مع محمد عبد الوهاب، التي تعتبر أن رجال التصوف، قد ابتدعوا وخالفوا نهج السلف الصالح، لذلك عملت في مشروعها على مناهضة كل مظاهر الابتداع من عادات وتقاليد وممارسات تعبدية*، والتي طالت إلى العقيدة، حيث "كان محمد عبد الوهاب ومن نحا نحوه يرون أن ضعف المسلمين اليوم وسقوط نفسيتهم ليس له من سبب إلا العقيدة. فقد كانت العقيدة الإسلامية في أول عهدها صافية من أي شرك. وكانت لا اله إلا الله معناها السمو بالنفس عن الأحجار والأوثان وعبادة العظماء وعدم الخوف من الموت في سبيل الحق"⁽²⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 90.

* هذه الممارسات التعبدية، انتشرت في بلاد الإسلام، والتي تراها الحركة الوهابية، بأنها مخالفة لجوهر الإسلام التوحيدي مثل التوسل بالقبور والأولياء والبدع بكافة أشكالها أو ما يطلق عليه بشكل عام اسم البدعة.

⁽²⁾ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، لبنان، د ط، د ت، ص 14.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

وترى هذه الحركة بأنه " لا منجاة من هذا الشر إلا بإبطال هذا كله، والرجوع الى الدين في أصوله، والاستقاء من منبعه الأول".⁽¹⁾

- التجميد مع السلفية النهضوية، التي تأسست في نهاية القرن التاسع عشر، مع رجال الفكر الإصلاحى كمحمد عبده ورشيد رضا، حيث حملت هذه الحركة، طرق الصوفية، لما آل إليه وضع الأمة من الجمود والتخلف، لذلك قادت عليها حملة شعواء من النقد.

- مولاة الاستعمار مع السلفية الوطنية، هذه الحركة التي ظهرت في المغرب مع مطلع القرن العشرين، والتي ورثت عن الحركة الوهابية، تبديع الطرق الصوفية، وعن الحركة النهضوية تحميلها تبعة التخلف، إلا أنها زادت عنهما بنسب اليها مولاة الاستعمار⁽²⁾.

إن الممارسة السلفية في مواجهتها للطرق الصوفية- كما يرى طه - ، أنتجت جهازا مفهوميا يقوم على التبديع، الذي انتهى إلى تجميد الأمة، وظهور آفة التجريد، وآفة التسييس بما هي ترك للأخذ بالمعاني الروحية، وترك للعمل بالقواعد الأخلاقية، وترك للاستقامة⁽³⁾.

لقد أدت دعوة الرجوع إلى السلف إلى الإخلال بمبدأ التوازن بين العوامل الدينية والنظرية السياسية، فالعقل المسدّد، في مستوى الممارسة الفقهية والممارسة السلفية، يقوم على الأفعال الاعتقادية، التي تؤدّي إلى تفاوت بين العمل والمقاصد، أو الوقوع في التقليد حيناً، وإلى قصر التأمل في النصوص على العقل المجرد حيناً آخر.

إنّ العقل المسدّد، وإن كان أعلى منزلة من العقل المجرد، وذلك بالنظر إلى أنّ الممارسة الشرعية الإسلامية تسعى، في المستوى الفقهي والمستوى السلفي، إلى تجاوز حدود العقل المجرد، فإنّ العقل المسدّد "لا يستنفد كلّ الإمكانيات والاستعدادات العقلانية، التي تبقى في مقدور الإنسان، بسبب المراتب المتفاضلة والمتكاملة التي يحتملها الاشتغال الشرعي"⁽⁴⁾

⁽¹⁾ احمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص12.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 91.

⁽³⁾ المصدر نفسه، انظر من ص 99 إلى غاية 108.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 115.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

وفي هذا السياق، يرى الباحث أن العقل المسدّد، متى نزلناه في حيز التجربة الحيّة غداً عقلاً جديداً وسَمَه بالعقل المؤيّد، باعتباره تجاوزاً للحدود والآفات، وتحقيقاً للكمالات.

2- نقد الغير: هذا النقد يتفرع بدوره إلى فرعين اثنين: النقد الداخلي والنقد الخارجي. النقد الداخلي، ويتمثل في نقد الاتجاه الحداثي العلماني العربي، ونقد الغير الخارجي، ويتمثل في الاتجاه الحداثي العالمي الغربي أو الفكر الكوني المزعوم.

2-1- نقد الاتجاه الحداثي العربي المندمج في الحدائثة الغربية:

إن المتتبع لإنتاج طه الفكري والفلسفي، يجده لا يخلو من الانتقادات والاعتراضات التي وجهها للمفكرين والمتفلسفة العرب، الذين ينسبون أنفسهم إلى الحدائثة العالمية المزعومة ساعياً من خلال رؤيته وتحليله النقدي كشف مدى التهافت الكبير الذي يشوب ممارستهم الفكرية والاعوجاج الذي أصبح ينخر طرق تفكيرهم. ويمكن حصر هذه الانتقادات فيما يلي:

2-1-1 - آفة تقليد الغرب والإخلال بمبدأ الإبداع المستقل:

يرى طه أن النظر إلى الإنتاج الفكري والفلسفي العربي الإسلامي قديمه وحديثه، لا يجد فيه أي خصوصية تدل على حصول الإبداع و الاستقلال، ذلك "أن هذا الإنتاج يدور كله على نفس الاستشكالات والاستدلالات ونفس المسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، أي انه لا يعدو أن يكون تقليداً لمحتويات هذا الفضاء تقليداً يزيد سوءه أو نقصه"⁽¹⁾، وهو ما يثير قلق طه، إذ "يلزم من هذا أن الإنسان العربي، في النهاية يتقلّس بما يخدم عدوه وهو لا يدري، أليس هذا الفضاء الذي يستمد منه أفكاره وآراءه هو من تصنع عدوه المنتشر سلطانه في الأرض؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمارس المتقلّس العربي التطبيع من حيث لا يفقه، بل - أدهى من ذلك - من حيث يريد أن يقاوم التطبيع؟... فلا مفر إذن من أن ننهض إلى التقلّس بما يختص بنا لكي نحيا، لا بما يختص بعدونا لكي نموت... فليس الفيلسوف من يفكر ليموت، وإنما من يفكر ليحيا..."⁽²⁾.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 24.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 66.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

إن خلل وفساد الفكر العربي المعاصر، لا يكمن في جموده وعجزه عن الإبداع، بل ممارسته للتفكير على النحو الذي يخدم مراد عدوه، كونها ممارسة قائمة على اجترار واستهلاك وترويج لبضاعته الفكرية المهيمنة، والتي تعد في الأصل "فضاء فكري قومي مفروض على العالم، وفضاء معمم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة"⁽¹⁾.

هذا وإذا كانت الساحة الثقافية في المغرب، تشهد في الوقت الراهن يقظة فلسفية، إلا أن هذا الإنتاج الفلسفي لم يمتلك بعد ناصية التفلسف الحق، ولم يحقق الإبداع والاستقلال الفكري، بل هو واقع" تحت طائلة تقليد المنقول الفلسفي، حتى بلغ عنده هذا التقليد غايته فصار المتفلسف المغربي يتقلب في نظرتة الفلسفية تقلب هذا المنقول... قد يتقلب الواحد منهم في هذا التقليد، فيبدأ شخصانيا، ثم يصير أشبه بالجدلي، أو يبتدئ ماديا جدليا فيصير بنيويا، وقد ينتهي تفكيكيا، أو يبتدئ ماديا تاريخيا لينتهي هامشيا، أو يبتدئ تنويريا لينقلب على التنوير"⁽²⁾ فطه استشعر طه هذه الحرقه، عندما وجد الفلسفة المغربية واقعة في نمطية آفة التقليد، إذ "أن المتفلسف المغربي لا يقع في تقليد المنقول الفلسفي فحسب، بل يقع في تقليد التقليد، ذلك أنه لا يأخذ المذاهب الفلسفية من أصولها ومصادرها الأصلية في الغرب إنما يعول فيها تعويلا على الكتابات والفهوم الفرنسية لهذه المذاهب، لا لاختيار مدروس وإنما لاضطرار معلوم، بحكم القصور عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسية"⁽³⁾

إذا كان هذا هو حال الفلسفة في المغرب على وجه الخصوص، والتي باليقظة والنشاط، فإن حال الفلسفة العربية عموما، في نظر طه مفتونة اشد الافتتان بالحدائثة الغربية ذلك أن المفكر العربي سلك في اقتباس منجزها مسلكا يخلو من العقلانية والوعي والنفعية ناهيك عن مراعاته للاستقلال والإبداع والخصوصية، حيث اقبل على الاقتباس منها، دون الالتزام لخصوصيته ومصالحته، ولذلك فالمفكر العربي الذي رفع شعار التحديث والتنوير، لم

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 138 - 139.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 139 - 140.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

يزد على أن جعل من الأنساق الفكرية والفلسفية المقتبسة بمنزلة نماذج مخصوصة تتطلب منه السير على منوالها في تجديد الفكر الإسلامي العربي وتحقيق الحداثة المزعومة.

هذا وقد حملته حرصه على الاقتباس، وعجزه عن الإبداع، تكلف الاستدلال على مشروعية اقتباسه بطريق المقايسة المتعسفة التي توهمه المطابقة الكاملة في دواعي النهضة والتحديث ومبادئ التوير والعقلانية، بل ويفصل الدين عن السياسة، وتقديم العقل عن الدين، إلى⁽¹⁾ "حد التشبه بعقولهم، ومعلوم أن الأخذ الذي ليس معه استقلالاً لا يكون إلا اعتقلاً، وحينئذ لا يكون تحديث الفكر الإسلامي العربي تحديثاً حقيقياً، وإنما تحديثاً وهمياً"⁽²⁾ "إن استبدال التراث المقتبس مكان التراث الأصلي، يؤدي حتماً في نهاية المطاف إلى تمييع الهوية، حيث ينظر المقتبس إلى الذات بعين الغير، وينظر إلى الغير بعين الغير كذلك، وهذا ما حصل فعلاً في نظر طه مع القراءات الحداثية للقرآن الكريم.

ولما كان من نتاج واقع الحداثة الغربية بعث الروح العقلانية النقدية اتجاه واقع ثقافي وفكري سائد، طالت موجة التفكير في النصوص الدينية - التوراة والإنجيل -، والتي أحدثت ثورة فكرية، كان لها صدى على الفكر الإنساني، وخاصة والمفكرين ومتفلسفة العرب.

يربط طه عبد الرحمن في نقده بما قدمته الحداثة العربية من قراءة حول القرآن بواقع الحداثة الغربية. ذلك لأن قضية القراءة الحداثية للقرآن الكريم عند طه، جاءت في سياق مناقشة الآراء التي أثارها قراءة الحداثيين العرب حوله، والذين نظروا إلى إخص خصائص هويتهم وأعز مصادر تراثهم الحضاري بعيون تاريخ الغرب ومبادئ العقلانية ومناهج الفلسفة الغربية، حيث سلخوا في ممارستهم الفكرية والتنظيرية خطأ، تهدف إلى المطابقة الكاملة و خصوصية الحداثة الغربية، من التأسيس (الأنسنة) والتعقيل (العقلنة) والتاريخ (الارخنة)*.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 55-56.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 158.

* وهي ثلاثة أنماط من القراءات الحداثية للقرآن الكريم، هي قراءات مقلدة، تستهدف نفي القدسية عنه، وسيتم شرحها لاحقاً حينما يتم التمييز بين القراءات الانتقادية والقراءات الاعتقادية.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

كان لهذه القراءات والخطط التي تمارس تقليد التطبيق الغربي، نتائج اخطر، حيث محت خصوصية النص القرآني⁽¹⁾ بتسويته مع النص البشري، بتجريده من صفة القداسة والتعالي، وإخضاعه لمختلف مناهج الحداثة الغربية المقررة في علوم الإنسان والأديان والمجتمع والنظريات النقدية والفلسفية، وتسليط الرؤية الانتقادية على أحكامه وخطابه، إلى درجة إفراغه من مضمونه وتعطيل وظيفته في الحياة.

يرى طه أن أصحاب هذه القراءات للنص القرآني، لم يستطيعوا ممارسة الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا انطلقوا من ذاتهم وعقلانيتهم وخصوصية تاريخهم، بل مجمل ما قاموا به أنهم أعادوا إنتاج الفعل الحداثي، كما تقرر في تاريخ غيرهم مقلدين أطواره وأدواره فتقليد هذه الخطط الثلاث مستمد من واقع الصراع الذي خاضه الانواريون في أوروبا ورجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاث أنزلت منزلة قوام واقع الحداثة الغربية. الأول، ومقتضاه أنه يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله، وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية الروحية للكنيسة. والثاني، ومقتضاه أنه يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي وبفضل هذا المبدأ تم التصدي للوصاية السياسية للكنيسة.

ومن هنا يرى طه أن القراءات الحداثية، لم تحقق القراءة الأصيلة، من حيث الانطلاق من "الإبداع الموصول" من الدلالة الفكرية داخل الحقل العربي، بحيث يخرج هذه القراءات الحداثية، من قيمتها التشريعية إلى رؤية أخرى مناقضة، وهذا ما يختلف معه طه عبد الرحمن، ويرى أن هذه القراءات الحداثية، تسعى إلى تحقيق قطيعة معرفية بينها وبين ما يمكن أن يُطلق عليه اسم "القراءات التراثية"، وهذه على نوعين: أحدهما القراءات التأسيسية وهي التي قام بها المتقدمون، مفسرين كانوا أو فقهاء أو متكلمين أو صوفية.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 176-177

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

والثانية القراءات التجديدية، وهي التي قام بها المتأخرون، سلفيين إصلاحيين كانوا أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين. ومعلوم أن هذه القراءات تختص بكونها تفسيرات للقرآن تضع للإيمان أسسه النظرية أو تُقوي أسبابه العملية، أي أنها قراءات ذات صبغة اعتقادية صريحة، أما القراءات الحدائرية، فهي تفسيرات لآيات القرآن تخرج عن هذه الصفة الاعتقادية، وتتصف بضعفها، وهو "الانتقاد"، فالقراءات الحدائرية لا تريد أن تحصل اعتقاداً من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات*.

* يميز طه عبد الرحمن بين مستويين من القراءات الحدائرية للقرآن، المستوى الأول - ينتقده - يسمى بالقراءة الحدائرية المقلدة، و المستوى الثاني - يدافع عنه - ويسمى بالقراءة الحدائرية المبدعة. فالقراءة الأولى، هي قراءة انتقادية لا اعتقادية للقرآن، والتي يمثلها كل من محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وطيب تزييني... وغيرهم. وهؤلاء جميعاً يمثلون المدرسة الحديثة المقلدة للقرآن في تفاسيرهم لبعض الآيات، والتي انقسمت إلى ثلاث مدارس هي: مدرسة الأنسنة والتي حاولت في قراءتها، إرجاع النص الإلهي إلى نص إنساني و يتبعون في ذلك خطة معينة تنتهي بهم إلى رفع القدسية عن النص الإلهي، أي بنقلها للآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري. ومدرسة العقلنة، والتي تريد في قراءتها تطبيق مناهج النظريات النقدية الغربية الحديثة على القرآن مثل الحفريات والتأويلات والبنويات والتفكيكات، وتريد أن تجعل من النص القرآني مثل أي نص أدبي، قابل للتحليل والتفكيك والتركيب والتأول. ومدرسة الأرخنة، وهي قراءة تاريخية، حاول أصحابها رفع النص القرآني قيمته الحكمية، حيث يفهم القرآن وفق أزمنة وظروف محددة وسياقات أخرى، مما يعني إسقاط بعض أحكامه، والإقرار بعدم صلاحيتها في هذا العصر، وبذلك فهم يقوم من خلالها بإخراج الأحكام من مستواها التشريعي إلى مستوى يتجاوز هذا التشريع.

ولعل من الآفات التي أصابت تلك المدارس الحدائرية المقلدة - في نظره - التوسل في تطبيق الآليات الإجرائية والمناهج العلمية التي وضعها الغرب، ويسقطونها على القرآن، حيث التوسل في نقد القرآن، بتطبيق عليه المناهج المقررة في علوم الأديان، مثل علم وتاريخ الأديان وتاريخ التفسير وتاريخ اللاهوت... وغيرها، وتطبيق عليه أيضاً مناهج النظريات النقدية الحديثة مثل منهج الحفريات والتأويلات والبنويات والتفكيكات... وغيرها، مما جعلها تعمل على إزالة مفهوم الوحي القرآني، حيث يرى محمد أركون أن الوحي المتداول والموروث عن التصور الديني التقليدي لم يعد من الممكن قبوله، ينبغي أن نستبدله بمفهوم آخر يستسيغه العقل، كما عمدت في دراساتنا وتطبيقها لهذه المناهج والآليات إلى الإقرار بالمساواة بين الديانات الثلاث: التوراة والإنجيل والقرآن واستبعاد أفضلية هذا الأخير كما عمدت أيضاً إلى المساواة في الاستدلال ما بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني فمثلاً أركون لا يجد حرجاً في الاستشهاد بالأقوال البشرية، وإنزالها منزلة الآيات القرآنية. كما أن مدرسة الأنسنة تعتبر أن النص القرآني مجرد نص تم إنتاجه وفقاً للمقتضيات الثقافية التي تنتمي إليها لغته، وبذلك فهي تريد تنزيل القرآن من رتبته المطلق إلى رتبة النسبي البشري.

إذن، فهذه القراءات الحدائرية للنص القرآني مع كل من أركون وتيزيني نصر حامد أبو زيد... وغيرهم، قد سعت في ممارستها للتراث إلى تفعيل العمليات المنهجية والوسائل المعرفية الحديثة عن طريق الخطط التالية: خطة التأسيس

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

ومن الواضح أن الخطط الثلاث التي وضعها الحداثيون العرب، كان حصولها من خلال أخذهم بالمبادئ الثلاث- السالفة الذكر- بحيث غاب عنهم ملكة النقد والإبداع، إذ تهافتوا على كل ما أنتجه العمل بهذه المبادئ الانوارية في المجتمع الغربي، من عارف وعلوم ومناهج واليات ونظريات، فيندفعون الى إسقاطها على الآيات القرآنية مكررين في الغالب إنتاج نفس النتائج التي توصل اليها علماء الغرب في دراسة التوراة والإنجيل.⁽¹⁾

إذن لا يقظة فلسفية عربية أو مغربية، يمكن أن تتحقق مستقبلاً دون القضاء على آفة التقليد، هذه الآفة التي ما تفتأ تنخر الوعي العربي، والتي سببها البارز و الرئيس في تصور طه هو "الترجمة"، فلا فلسفة نعرفها دون الترجمة، والترجمة التي يمارسها الكثير من المثقفين العرب، في نظر طه ليست من الترجمة في شيء، كونهم يقومون بترجمة بكاء وعمياء هي أقرب إلى الموت منها إلى الحياة، يقول طه في هذا الصدد: "حياة الفلسفة تقاس بوجودان الإبداع فيها، وموتها يقاس بفقدان هذا الإبداع منها، والفلسفة العربية لا إبداع فيها، والسبب في موتها هو الطريقة التي تمارس بها هذه الترجمة، إذ هي طريقة بكاء لا تنطق، ولا إبداع بغير نطق، وطريقة عمياء لا تبصر، ولا إبداع بغير إبصار. ويأتي بكما من أنها تريد أن

وخطة التعقيل أو العقلنة وخطة التاريخ أو الأرخنة، وهكذا، فإن محاولة قراءة القرآن قراءة حدثية إنما تتجاهل النظر الاعتباري الذي ينظر في العلل الحكمة. طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص ص 128-129.

ومن الغرابة أن هؤلاء الذين قلدوا الغرب في قراءتهم ونقدهم لموروثهم، تجاهلوا ظروف وأزمنة الغرب، مع أن الظروف مختلفة فكراً وممارسة، ومع ذلك يرى عباس أرحيلة في كتابه "فيلسوف في المواجهة.. قراءة في فكر طه عبد الرحمن"، أن العقلانية لم تختص بها الحداثة الغربية كما يزعم المنبهرون بها، ولا لها شكل واحد، ولا مرتبة واحدة، بل إنها ظلت تطبع كل يقظة حضارية تحقق بها الإنسان على مدى تاريخه الطويل، أما تخصيص الحداثة بها، فهو خطأ ناتج عن التقديس الذي أحاطه بها بعضهم، جاعلاً مدارها على فتوحات العقل وحده. الحداثة التي يرتضيها طه أن تكون لنا كينونة فاعلة في عصرنا، لها طاقاتها الإبداعية في مساندة مقتضيات العصر، ولها القدرة إلى توجيهه نحو القيم الإسلامية الكونية". عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة.. قراءة في فكر طه عبد الرحمن، ص ص 155، 156.

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص ص 189-190.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

تتفق لغة أجنبية في لغة عربية، فلا هي نطقت هذه اللغة أو تلك، ويأتي عماها من كونها تريد أن تبصر مجالا أجنبيا في مجال عربي، فلا هي أبصرت هذا المجال ولا ذلك⁽¹⁾.

ومنه فإن هذا التقليد الممنهج الذي وقع فيه اغلب المفكرين ومتفلسفة العرب المحدثين، أخل بأهم ركن تقوم عليه الممارسة الفلسفية الحقة، ألا وهو مبدأ الإبداع المستقل.

2-1-2- آفة قطع الصلة بالتراث والإخلال بمبدأ الاتصال به:

لقد أخذ طه على الطريق الذي سلكته النخبة المثقفة من المفكرين والمتفلسفة العرب الذين اندمجوا في الحداثة العالمية المزعومة، والذين تشبعوا أيما تشبع بالنزعة الانقطاعية* اعتقادا منهم أن القطع شرط لازم لتحقيق النهوض بأوضاع الإنسان العربي المسلم، والدخول في الحداثة الكونية المزعومة، ذلك أن اغلب المشاريع الفكرية العربية الكبرى والتي حاولت في مسعاها إيجاد حل لمسألة التراث، وكيفية التعامل معه، وذلك لغرض إيجاد نهضة عربية، مرتكزا العقل النقدي، أدى بأصحابها في تقديم للتراث إلى فقدان الإبداع الموصول والوقوع في الإبداع المفصول، وذلك باستخدامهم مناهج منقولة، استمدوها من الاستومولوجيا الغربية المعاصرة، حيث نادوا وبصور متفاوتة في تعاملهم مع التراث بمنطق القطيعة، أي بقطع الصلة بالتراث العربي الإسلامي، متأثرين بأرضية علمية وفلسفية لها جذورها الضاربة في أعماق تاريخ الحضارة الغربية، وما دروا أن علاقة المسلم بالتراث، ليست كما يعتقدون

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية، مصدر سابق، ص 189-190.

* ظهر مفهوم القطيعة في المجال التداولي الغربي في الثلث الثاني من القرن العشرين، وبالضبط في ظل الثورات العلمية الغير مسبوقه، حيث كان السؤال المحوري كيف تتقدم العلوم؟ هل تتقدم عن طريق الاتصال والتراكم أم بالانفصال والقطائع بين الحقائق العلمية القديمة والجديدة؟ تبني رواد الوضعية المنطقية القول بالتنوير بالتطور الاتصالي التراكمي للعلوم، في حين رفض رواد نظرية القطيعة هذا القول، ذلك أن اكتشافات العلم، وخاصة في القرن العشرين، كانت في قطيعة تامة مع النظريات السابقة، سواء كان ذلك في الهندسة أو الفيزياء أو الرياضيات. ثم انتقلت نظرية القطيعة في المجال التداولي الغربي من مجال العلوم الدقيقة إلى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، خاصة مع ميشال فوكو وأستاذه لوي ألتوسير. وفي سياق المناقشة انتقل مفهومها إلى المجال التداولي العربي، حيث اختص بمبحث العلاقة مع التراث عند المفكرين الحداثيين العرب، فأدت إلى ظهور العديد من المشاريع الداعية إلى القطيعة مع التراث، باختلاف قراءاتهم، كالتاريخانية مع العروي والتفكيكية عند عبد الكبير الخطيبي والتأويلية عند ناصر أبو زيد والقراءة البنوية التكوينية عند الجابري.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

"علاقة اختيارية يدخل فيها متى شاء ويخرج منها متى يشاء، وإنما علاقة اضطرارية، لا يد له في الدخول فيها، ولا في الخروج منها"⁽¹⁾.

ذلك لأن التراث العربي الإسلامي في جوهره "حقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا يخفى أيضا أن هذه النزعة التي استحوذت على عقول المتفلسفة العرب، تفضي إلى إخراج المتلقي العربي من التعلق بالتراث الذي صنعه أمته إلى التعلق بتراث من صنع أمة أخرى سواها"⁽²⁾ "بهذه النزعة الانقطاعية التي ترسخت في قلوب المتفلسفة العرب، حتى صارت عندهم مطلبا أساسيا لا يضاهيه مطلبا آخر، وبهذه الصورة يكونون قد وقعوا في الإخلال بأعظم مبدأ يقوم عليه وجود الإنسان في الزمان، ألا وهو مبدأ "الاتصالية بالتراث" فالإنسان أسير ماضيه، باعتباره حقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها، حتى ولو سعى الإنسان إلى ما سعى، فلا يمكنه التجرد والتخلص من سلطة التراث.

2-1-3 - آفة الفكرانية والإخلال بمبدأ التفلسف الحي:

لقد قادت قراءة ودراسة طه، لمعظم إنتاج المفكرين والمتفلسفة العرب، إلى ملاحظته على انضوائهم تحت لواء فكرانيات* - إيديولوجيات - متعددة ومتباينة ومتقلبة، حيث متى افلتوا من فكرانية، إلا ودخلوا فكرانية أخرى جديدة، إلى درجة أصبح معها العالم العربي الإسلامي جزائر متناحرة و متصارعة من الفكرانيات، المرتبطة أساسا بهموم النضال من أجل السلطة السياسية، مثل الليبرالية والماركسية والقومية العربية واليسار الإسلامي، وغيرها وقد صار مع هذا الاعتناق للمذاهب الفكرانية إلى أدلجة الفكر، الأمر الذي أدى بهم في مشاريعهم الفكرية إلى تباين مواقفهم حول قراءة التراث، كونها تستمد مشروعيتها ودعمها من توظيف هذه الفكرانيات، الأمر الذي انجر عنه فتح لهم المجال واسعا لتوظيفها، وهذا ليس على التراث فقط، بل حتى على النصوص الدينية المؤسسة له.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 11.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 19

* يربط طه عبد الرحمن مصطلح الأيديولوجيا بالمجال التداولي، حيث نحت وسبك لها مصطلحا بديلا، تابع من رحم اللغة العربية، هو مصطلح الفكرانية، حيث يرفض تقليد استعمال مصطلح الأيديولوجيا، كونه أجنبيا دخيلا على اللغة العربية.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

لا شك أن النزعة الفكرانية التي تنخر وعي الأمة الإسلامية، قد أضرت بها، فلا هي أصلحت فكر أفرادها ولا هي قومت عملهم، وما صارت إليه الأمة من فساد في الفكر واعوجاج في العمل، يعود في جانب كبير منه إلى دعاوى هؤلاء المفكرين الذين يتقلبون مع مصالحهم المتهافتة. هذا وقد دفعهم الخوض في غمار السياسة اعتقاداً منهم أن الفيلسوف ينبغي أن يهتم بالسياسة، مثلما ينبغي أن يهتم السياسي بالفلسفة، غير أن طه له رؤية مغايرة في ذلك، حيث اعتبر أن هذا الاعتقاد في غاية من الفساد، وذلك لاختلاف اهتمام الفيلسوف عن اهتمام السياسي، فالسياسي لا يعنيه من الظواهر السياسية إلا واقعها المادي بينما الفيلسوف لا تعنيه إلا القيم المعنوية، فتعامله يعد تعاملاً مثالياً يرتفع إلى ما يجب أن يكون عليه الشيء، لا لما هو كائن، وبذلك فتعامله معها هو في أساسه تعامل أخلاقي.⁽¹⁾

إن الفيلسوف الحق في نظر طه، يجب أن ينعق من أسر المصالح الفردية والجماعية الضيقة، ليرتقي إلى أفق القيم الرحب، الذي ينشد كمال الإنسان، كما فعل أفلاطون في جمهوريته، والفارابي في مدينته الفضيلة، وابن باجة في تدبير الموحد.⁽²⁾

فالممارسة السياسية على ضوء الطريقة الفكرانية الضيقة، لا تسعى الارتقاء بالإنسان إلى الكمال، بقدر ما تسعى إلى ممارسة التسيّد وبسط السلطة.

ولعل المنتبّع لأعمال طه، يجد تركيزه على الجانب الأخلاقي، فهو يلقب بفيلسوف الأخلاق، ذلك أن الفيلسوف الحقيقي أخلاقي بطبعه، فلا يتحزب أو يتقلب، ولا يتيامن أو يتياسر ولا يساوم أو يناور، ولا يتأمر أو يتآمر، وإنما يطلب الحق حيثما جاز وجوده⁽³⁾ فهو يتبنى النقد الأخلاقي، ويستمد من طرائق المنطق ومناهجه التدليل الأخلاقي، والإحالة هنا العنوان الفرعي مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، لذا نجد النقد الأخلاقي يطال

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 34.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 38

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

العقل و الممارسة الفكرية وكافة أشكال النظر، لأنه إذا كان التصرف الإنساني يتقوم بالقيمة وبالتالي يخضع للنقد الأخلاقي، فإنه من باب الأولى، أن ينعت الإنسان بكونه كائناً أخلاقياً. إن هذا الخلط بين الفكر الفلسفي والممارسة الفكرانية السياسية، يفضي بالمتفلسفة العرب المحدثون الإخلال بأحد مقومات النهوض بالفكر الفلسفي، ألا وهو التفلسف الحقاني المبني على القيم، لا التفلسف الكاذب القائم على الفكرانية السياسية الضيقة.

1-3 - نقد فلاسفة الغرب - النقد الأخلاقي لمنجزات الفكر الحدائي الغربي :-

إن النقد الطهائي لا يخص المفكرين والمتفلسفة العرب المحدثين المندمجين في الحداثة العالمية المزعومة، بل يتجه إلى أصحاب هذه الحداثة في حد ذاتها، فمشروعه جاء ثورة على الفلسفة المفروضة، وتسفيها لما تدعيه من عالمية، حينما تريد أن تهيمن بمنظورها الفلسفي الواحد على الأمم، متجاهلة اختلافها باختلاف خصوصيات المجال التداولي. ولذلك نجد أن تفكيره يتجه إلى نقد أسس ومنطلقات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، بتجلياته المعرفية والنظرية والسياسية والأخلاقية، من خلال النقد الأخلاقي والإيماني الذي يرسم مبادئ النظرية الأخلاقية الإسلامية المعاصرة، فلو تأملنا موضوعات فكره، لأدركنا أنها "تؤسس لحداثة ذات توجه معنوي، بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي"⁽¹⁾ ومن الواضح أن هذا النقد الأخلاقي أو الإيماني، لا يعني عنده استعادة تلك العلاقة القائمة بين الديني والسياسي أو بين المعنوي والمادي فحسب وإنما بيان أن في كل عقلانية نظرية، قيم عملية ثابوية فيها.

هذا ونجد أن تعاطي طه للتفلسف، وتركه لكتابة الشعر، كان تحت تأثير هزيمة العرب سنة 1967، والتي ينسبها إلى سببين اثنين: الأول، خلل في العقل العربي، ف"أي عقل هذا الذي هزمنا ونحن أمة كثيرة بعددها راسخة في تاريخها؟"⁽²⁾ الأمر الذي دفعه إلى نقد وتقويمه. والسبب الثاني، أن العقل الذي هزم المسلمين عقل محدود، وأن الأمة الإسلامية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 16-17.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 17.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

مؤهلة لعقل أوسع من هذا العقل الذي هزمننا، ولمنها لم تقم بواجب المسؤولية⁽¹⁾، ولذلك راح يشرح وينقد هذا العقل⁽²⁾ والذي يصطلح عليه بالعقل المجرد، الذي يندرج ضمن المراتب الثلاث للعقل، وهو العقل الذي يعد أدنى مرتبة منها، إذ حدد له آفات كثيرة تتجر عنه*.

لقد اخترقت آفات الحضارة الغربية- حضارة اللوغوس- في شقيها العقلي والقولي خاصة، والتي هي آفات ليست في الحقيقة إلا آفات أخلاقية، وحلها لا يكون إلا بالأخلاق المسددة بالوحي، لأن دعاة الحداثة لا يعطون للأخلاق حقها وأهميتها، لاعتقادهم أن العقل واحدا لا ثاني لهما. ولعل قيمة المراجعة التقويمية التي رفع لواءها طه، ضد كبار فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين، لتدل على مدى طموحه في تجديد الممارسة الفلسفية والأخلاقية العربية التي وقعت ومازالت تحت نير آفة التقليد والتبعية.

2-2-1- دعاوى نقد فلاسفة الغرب:

انشغل طه في تجربته الفلسفية، بنقد كبار فلاسفة الغرب، وفق حاجية استدلالية مؤسسة تأسيسا منطقيا، كنفقه لديكارت وكانط ودوركايم وروسو ومنتشه وغيرهم. ويمكن إرجاع هذه النزعة النقدية الطهائية إلى أربعة دعاوى هي:

أ- الاعتراض على دعوى كونية الفلسفة:

لقد انشغل طه بالاعتراض على مفهوم الكونية الفلسفية، الذي رسخته الممارسة الفلسفية الغربية في عقول كثير من المفكرين العرب المحدثين، فما يدعيه فلاسفة الغرب بالكونية الفلسفية قديما وحديثا مجرد ادعاء، ففلسفة الإغريق هي على الحقيقة "فلسفة قومية كما كان تاريخهم تاريخا قوميا، وكان أدبهم أدبا قوميا، وكانت أساطيرهم قومية"⁽³⁾، ولا

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 18.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، تصور جديد للفلسفة ج1، برنامج مسارات، حوارات قناة الجزيرة، تقديم مالك التريكي، بتاريخ 15-05-2006، موقع سابق.

* سيتم توضيح هذا العقل وآفاته في المبحث الأول من الفصل الرابع، ضمن الجوانب التطبيقية للتجربة الفلسفية الطهائية.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص56

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

فلسفة الغرب الحديثة بفلسفة كونية، وإنما هي أيضا "فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخر لأغراض سياسية أو قل فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيية"⁽¹⁾ إن الفلسفة لا تصدر إلا عن فيلسوف له وضع خاص، وفي مجتمع خاص، وقيم خاصة، أي أنها تتحدد بالأسباب اللغوية والعقدية والمعرفية والتاريخية، التي تحيط بالفيلسوف، لا قدرة له في الانفكاك عنها، والتي تدل دلالة قاطعة على خصوصية الفلسفة. بيد أن ما يدفع هذه الخصوصية إلى مرتبة الكونية، لا يعود إلى الفلسفة في حد ذاتها، بقدر ما يعود إلى صنعة الفيلسوف، الذي يحاول الارتقاء بهذه الخصوصية إلى مستوى الكونية من خلال الانفتاح على المجالات الثقافية للأمم الأخرى، وبذلك يترتب عن هذه الحقيقة الطهائية غايتان مهمتين: الأولى، وهي أن الخصوصية الفلسفية هي مهد الكونية الفلسفية. أما الثانية، وهي أن الخصوصية هي جسد الكونية⁽²⁾.

ب- الاعتراض على دعوى لا عقلانية الدين:

لقد تعرض الدين في الفلسفة الغربية إلى عداء كبير، لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية*، حيث سلموا "بلا عقلانية في الدين" فدخلوا في مخاصمته وفصلوه عن جميع مناحي الحياة الإنسانية، حيث تم فصله عن السياسة والأخلاق والعلم وغيرها. فجاء رد طه عبد الرحمن على هذا الفصل والاستبعاد للدين، بناء على نسق الاتنمائية مفاده أن هوية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 65.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 118.

* لقد دخلت الفلسفة في مواجهة الدين، ابتداء من القرن السابع عشر، هذا وإن كانت المواجهة في أول أمرها خاصة بالمسيحية، وقد عرفت المواجهة أوجها مع فلسفة الأنوار، حيث كان النظر إلى الدين بازدراء، واعتباره مجرد خرافات وأساطير، انتهت بإحلال الفلسفة المادية الطبيعية محل التفكير الديني، وحصر الدين في مجال الحياة الشخصية، هذه الفلسفة الجديدة تقوم على أساسين اثنين: الأول، ويتمثل في العقلانية المجردة، حيث إخضاع مصدر المعرفة إلى العقل ورفض كل الحقائق التي تتجاوز الواقع المادي. والثاني، ويتمثل في النظرة المادية إلى الوجود، إذ الواقع المادي يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، دون الحاجة إلى الوحي أو الغيب. وقد بلغ هذا العداء أوجه مع الفيلسوف نيتشه، الذي أعلن "موت الإله" قاصدا بالإله "عالم الأفكار الغيبية والمثاليات والمطلقات والكليات والثوابت والقيم الأخلاقية". أحمد عبد الحليم عطية

نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010، ص 172

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

الإنسان هوية دينية بالأساس، أي "لا إنسان بغير دين"⁽¹⁾ ذلك لأن وجوده في ذاته يتوقف على الدين. ذلك أن الفكرة الإسلامية القرآنية القائمة على "انتمانية" الإنسان، والتي تحمله مسؤولية الأمانة على الأرض، وتزكيته فتدفعه لمجاهدة نفسه من أجل تحقيق القيم الأخلاقية وتذكره "بشاهدته" على وحدانية الخالق بما ينسجم وفطرته، فالروح كما يقول طه: "تلقت وهي لا تزال في عالمها الغيبي من خالقها سبحانه وتعالى أكثر من خطاب واحد، فكان أن شهدت عن عيان بصفاته القدسية، ألوهية وربوبية ووحداية، كما تحملت الأمانة عن اختيار ما ائتمنها عليه، متعهدة بالقيام بما يوجبه حفظ هذه الشهادة التي لا أعظم من معانيها، وما يوجبه حفظ القيم التي تنطوي عليها الأمانة"⁽²⁾ ذلك "أن الإنسان فطر على الدين، حتى أنه لو ترك وهذه الفطرة لأسلم وجهه لخالقه، فلا بد أن تحتفظ فطرته التي هي بمثابة ذاكرته الغيبية بجملة المعاني والقيم القدسية التي أنست بها روحه في عالم الغيب، ومن ثم، أضحت هذه المعاني والقيم اللطيفة نازلة منزلة البذور الباطنة التي تثمر أعماله الظاهرة"⁽³⁾.

إن من يدقق في فلسفة طه، يظهر له أنه يتحرك عكس المشروع الحدائي الغربي، بل ويسعى إلى قلب المبادئ المستند إليها جذريا، وذلك بالاعتماد على مبادئ الإسلام، فمنها يمتح مختلف مفاهيمه، وبذلك يتسنى لنا القول أنه لا يمكن قراءة مشروعه بمعزل عن الفكر الغربي. فطه منخرط في الإشكالات العالمية التي أفرزتها جروح الحداثة المستأسدة بالعلم الحديث، بدءا من القرن السابع عشر، فمن يريد قراءة فكره، فعليه بداية، أن يحفر في قلب الرؤية الحدائية القائمة على عزل الظواهر وفصلها، قصد التحكم فيها والهيمنة.

الاعتراض على دعوى فصل الأخلاق عن الدين (الدهرانية):

انتقد طه الرؤية التي تفصل الأخلاق عن الدين، والتي أطلق عليها اسم "الدهرانية" والذي يشير إلى فصل الأخلاق عن الدين، وتعبير طه تأسيس الأخلاق بلا روحانيات، أو

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 147-148.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني ج1، أصول النظر الائتماني، مصدر سابق ص39.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

أخلاق بلا دين، كأحد معالم الحداثة الغربية، والتي أرست معالمها الفكرية والثقافية والقيمية على مبدأ فصل المتصل الديني، هذا الانفصال، كما يرى طه قد سلك "طريقين اثنين: احدهما، أن يكون انفصالا عن "أرباب الدين". والثاني، أن يكون انفصالا عن "أركان الدين". والفرق واضح بين ذينك الانفصاليين، فالانفصال عن أركان الدين، يلزم منه بالضرورة الانفصال عن أربابه، فيكون انفصالا أقوى، في حين لا يصح العكس، فلا يلزم من الانفصال عن أرباب الدين الانفصال عن أركانه"⁽¹⁾. وتعتبر الدهرانية أخطر من العلمانية لأنها تجفف أهم منبع من منابع القيمة والمعنى، وهو منبع الدين المنزل.

ومن أجل محاكمة هذا الفصل وتقويم بعده عن الصواب، والحكم على فشله في إيجاد أخلاق بديلة عن الأخلاق الدينية ألّف طه كتاب "بؤس الدهرانية" الذي حاول فيه نقض تصوراتهم للأخلاق والدين، حيث انطلق برسم ثلاث مسلمات نقدية: الأولى، وهي "مسلمة التبدل الديني" ومعناها أن الدين المنزل يأخذ صورتين: "الصورة الفطرية" و"الصورة الوقتية" الأولى تكون صورتها الأصلية التي نزلت على النبي، والثانية تتكون من التغيير الذي يطرأ عليها من البشر مع مرور الزمن. والثانية، "مسلمة التخلق المزدوج" بمعنى أن الأخلاق مع "الصورة الفطرية" للدين تنطلق من داخل الإنسان إلى خارجه، فهي تورث الإنسان أخلاق الباطن، ليبني عليها أخلاق الباطن، في حين أن الأخلاق مع "الصورة الوقتية" للدين فهي عكس ذلك. والثالثة، وهي "مسلمة الأمرية الإلهية" ومقتضاها أن ما أمر به الله من الأعمال خيرٌ وعدل، سواء عقل الإنسان المؤمن عللها ومقاصدها أو لم يعقلها.⁽²⁾

الاعتراض على دعوى الخروج عن الأخلاق (ما بعد الدهرانية):

واصل طه نزعته النقدية الائتمانية للدهرانية، في كتاب "شroud ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق" الصادر سنة 2016 الذي يعد تكملة لكتاب "بؤس الدهرانية" إذ القاسم المشترك بينهما، الاشتغال على مفهوم الدهرانية، وهي صورة من صور "الديانية"

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص ص 18 - 19.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 32-33.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

التي يقصدُ بها إخراج مجالات الحياة من الدين. فإذا كانت الدهرانية "خروج الأخلاق عن الدين" أو "فصل بين الأخلاق والدين" فصل قائم على إنكار الأمرية الإلهية، واستبدالها بأمريّة دنيوية، أمرية الضمير وأمرية العقل وأمرية المجتمع وأمرية الإنسان المؤله، فكان بؤس الدهرانية في مروقها. فهناك صورة أخرى من الدنياية، تجاوزت رتبة المروق إلى رتبة ما أبعد وأخطر منها، هي رتبة الشرود، هي "ما بعد الدهرانية" والتي تعني "الخروج من الأخلاق بالكلية" والذي يعد خروجاً مضاعفاً، كونه مترتب عنه "إنكار الشاهدة الإلهية" واستبدالها بشاهدة الإنسان، فكان بؤس ما بعد الدهرانية في شرودها. حيث يقول طه عن هذه المقابلة: و"منزلتها في الخروج من الدين أسوأ من الدهرانية، فهي على التعيين، الخروج من الأخلاق بالكلية، علماً بأن الأخلاق منبتها الأصلي هو الدين، وهذا الخروج هو الذي نصطلح عليه باسم "الشرود" فإذا كان الدهراني مارقاً، فقد أضحى ما بعد الدهراني شارداً"⁽¹⁾. وتتبع طه لهذا الشرود، قاده إلى الإقرار بأنه على ضربين أو مسلكين من إنكار الشاهدة الإلهية.

الأول، يتجلى عند فئة الفلاسفة، والذي يستند إلى مبدأ "رفض إلهاد الإله، الذي يستتبع رفض الائتثار بأمره"⁽²⁾، أي رفض الشاهدة والأمرية معاً. كما قاد تتبع طه للشرود الذي وقع فيه الفلاسفة - بدلالة المبدئين تخطي الحدود وكشف السوءات - وفق ثلاث صيغ وهي: "الصيغة الآدمية للأنموذج ما بعد الدهراني"، و"الصيغة القابيلية للأنموذج الدهراني" و"الصيغة السدومية للأنموذج الدهراني"⁽³⁾. فكل صيغة من هذه الصيغ الثلاث يقابلها شكل من الأشكال التي يتخذها الإنسان الشارد. الأولى، يقابلها الإنسان الفائق عند "نيتشه"، منطلقاً في نقده لها من قصة النهي الأولى، التي وردت في جميع الكتب المقدسة، التي هي أساس المنهيات الأخلاقية، وهي "قصة النهي عن الأكل من الشجرة"⁽⁴⁾ و الثانية، ويقابلها الإنسان السيد عند "باطاي"، وهي مستوحاة من قصة قتل قابيل لأخيه هابيل، والحال أن فكر

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، مصدر سابق، ص 16.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 17.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 44.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 39.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

"باطاي" - كما يرى طه - محوره الأساسي، يدور حول موضوعين متلازمين وهما: "الجنس" و"الموت"⁽¹⁾ والثالثة، يقابلها الإنسان المارد عند "دي ساد"، وهي مستوحاة من قصة قرية قوم لوط "سدوم" التي ورد ذكر اسمها في التوراة⁽²⁾. والحال أن فكر ساد يدور حول "السُدومية" وزنا المحارم. قد وضح طه، ما تحتوي عليه هذه الصيغ الثلاث من تقلب وتناقض وأوهام، مبرزاً ما تتضمنه من تعدي للحدود ومن كشف للسوءات. مؤكداً أن القاسم المشترك بينها جميعاً وبين الدهرانية هو نسيان عداوة الشيطان للإنسان.⁽³⁾

أما الضرب الثاني من إنكار الشاهدية الإلهية، ويتجلى في فئة التحليل النفسي والذي يستند إلى مبدأ "رفض إلهاد الإله، الذي لا يستتبع رفض الائتثار بأمره"⁽⁴⁾، أي رفض الشاهدية دون رفض الآمرية.

إن هذا الإنكار، قد أخذ صورتين اثنتين، الأولى "إنكار شاهدة الذات الإلهية" مع سيغموند فرويد، أما الثانية "إنكار شاهدة الاسم الإلهي" مع "جاك لاكان"⁽⁵⁾. ورغم تباين هذه المواقف حول مبدأ الآمرية الإلهية، سواء كان ذلك بإنكارها مع فئة الفلاسفة ما بعد الدهرانيين، أو بقبوله مع فئة التحليل النفسي، إلا أن حالهما يبقى في مرتبة واحدة لاتفاقهما في الشرود، نظراً لوجود اتفاق واحد في إنكار وجود الشاهدية الإلهية.

اتخذ هذا الشرود عند الفئتين صورتين، الأولى ترك اعتبار القيم الأخلاقية، بدعوى أن الأخلاق مواعظ قهرية إلزامية، مع اعتقادهم بلا وصاية مع الحداثة، أو بحجة لا أخلاق في العلم، بدعوى الموضوعية. والثانية الأخذ بالقيم المضادة للقيم الخلقية الأصلية، بحجة أن البلى أصاب هذه الأخلاق، أو بحجة أن هذه الأخلاق باتت تشكل عائقاً أمام التقدم.⁽⁶⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، مصدر سابق، ص 55.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 44.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 38.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 18.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، ص 91.

⁽⁶⁾ المصدر نفسه، ص 18.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

يقيم طه نقده الائتماني لما بعد الدهرانية على حقائق إنسانية كونية، يسميها بالحقائق الحدية الأصلية، استوحاها من قصة النهي الأول مع آدم عليه السلام، حينما نهاهما الله هو وزوجته الأكل من تلك الشجرة، وحينما بدت سوءاتهما، لعدم امتثالهما لذلك النهي، وبذلك تكون مرجعيته الفلسفية مستمدة من الدين.

إن استحضار طه لقصة النهي الأولى، كان بقصد إبراز تلك الحقائق التي يراها أصلية في الإنسان، والتي أحصاها طه في أربعة حقائق، اثنتان منها تخص "حفظ الحدود" وهما: محدودية الإنسان ومحفوظية الإنسان. واثنتان منها تخص "ستر السوءة" وهما: مستورية الإنسان ومرحومية الإنسان. وهي إجمالاً كما يلي:

- الإنسان كونه محدوداً بحدود هي بمثابة الحاجز الواقعي، الذي يفصل بينه وبين الشيطان.
- الإنسان كونه محفوظاً بهذه الحدود من مكائد الشيطان الذي يحول بينه وبين شاهدة الله.
- الإنسان كونه مستوراً غير مكشوف، لا تظهر سوءاته، وليست فقط العضوية، بل كل ما يسيء للإنسان، كحب الشهوات وسفك الدماء.
- الإنسان كونه مرحوماً في المنطلق، بالشاهدة، وبعد المعصية، بالكلام المتلقي.

فالشاهدة الإلهية، من خلال هذه الحقائق الحدية الأربعة، التي تتضمنها قصة النهي الأول، تؤسس لأخلاق تنبني على مبدئين جامعين هما: "مبدأ حفظ الحدود" و"مبدأ ستر السوءات"، ولما كانت ما بعد الدهرانية تنبذ هذه الشاهدة، لزم أن ينبني الشرود عن مبدئين مضادين لهذين المبدئين الأخلاقيين وهما: "مبدأ تعدي الحدود"، و"مبدأ كشف السوءات".⁽¹⁾ إذن فالنموذج الإنساني الأول، بوصفه نموذجاً مثالياً، يبنى على هذه الحقائق الحدية الأربعة.

ثانياً: الانطلاق من المسلمات والمبادئ:

إن المنتبج للتأملات التنظيرية الطهائية، يجدها بأنها لا تخلو في منطلقاتها المنهجية من المسلمات والمبادئ، سواء كان مع تأسيسه للفلسفة الإسلامية الحية أو نظريته الأخلاقية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، مصدر سابق، ص ص 41-42-

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

أو نقده الائتماني للحدائث الغربية والعلمانية و الدهرانية و ما بعدها، أو العنف، أو العولمة وستوقف عند حدود النظرية الأخلاقية الإسلامية، والنقد الائتماني للأنموذج الدهراني*.

1- مسلمنا النظرية الأخلاقية الإسلامية:

1-1- مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان:

ومعناها "لا إنسان بغير أخلاق"⁽¹⁾ فالصفة المميزة للإنسان هي الأخلاق، وهي تشكل الحجر الأساس في مشروعها، وهي ترتبط ارتباطا شديدا بتجربته الروحية أو الصوفية التي لا تتعارض البتة، مع المعرفة العقلية، حيث يقول: "إن التجربة الروحية، على خلاف ما انغرس في العقول منذ عهود، لا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية"⁽²⁾ ولذلك انتقد طه الصفة العقلانية للإنسان، التي اعتبرت أساس تحديد ماهية الإنسانية، كما ذهب في ذلك الفلسفة اليونانية، وخاصة كما ذهب المعلم الأول أرسطو، هذا الأخير الذي كان له تأثيرا كبيرا على المسار التاريخي للفكر الفلسفي و الأخلاقي عموما والفكر الفلسفي العربي الإسلامي على وجه الخصوص، حيث يقول طه: "أما أرسطو فقد سار في الأخلاق على نهجه المؤلف في وضع قواعد العلوم، فوضع فصول هذا العلم في كتابين أساسيين وهما: "الأخلاق إلى أوديموس" في خمس مقالات و"الأخلاق إلى نيقوماخوس" في عشر مقالات، وقد أحاط المسلمون بالنظرية الأخلاقية الأرسطية بفضل نص الترجمة الكاملة لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وسار كثير من المنفلسفة العرب على دربه، وتناولوه بالشرح ومن جملة من شرحه الفارابي وابن رشد"⁽³⁾ ولعل المقصود بالنهج هنا العقلانية الأرسطية، التي كانت محل انتقاد طه، حيث ذهب في مقدمة مصنفه "سؤال الأخلاق، إلى القول "أن العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية...وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية"⁽⁴⁾.

* سبق وأن تحدثنا عن بعض هذه المسلمات في المحطات السابقة، حيث يصعب علينا الإمام بكلها.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 147.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 137.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 387.

⁽⁴⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 14.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

إن العقلانية المجردة هي عقلانية أرسطو، ولذلك جعل طه عد الرحمن من العقلانية ثلاثة أنواع وهي: العقلانية البرهانية المفصولة عن الأخلاق، والعقلانية الحجاجية المسددة والعقلانية المؤيدة أي تلك العقلانية المرتبطة بالأخلاق.

إن طه يؤكد بأن خاصية الأخلاقية أخص بالإنسان من العقلانية، ف" هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة" أي أن الأخلاق هي أخص أوصافه بدل العقل وجود الإنسان ليس متقدما على وجود الأخلاق وإنما مصاحب لوجودها. ولذلك يقول عنها: "الأخلاقية هي ما يكون به الإنسان إنسانا وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة، لذا ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلا في التجريد بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية حتى أنه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوك مجسد"⁽¹⁾.

وبذلك فهو سلك طريقا حاول من خلاله، أن يُعيد الاعتبار لسؤال الأخلاق باعتباره البداية الرئيسية لإعادة إحياء الإنسان بعدما تقاذفته قوى المادية الناتجة عن عمليات العقلنة غير المسددة بالأخلاق، وكذا كصناعة موقف أصيل مستقل يمكن الانطلاق منه لنقد الحداثة الغربية من خلال أرضية مغايرة بحيث تكون الأخلاق كمدخل للنقد، وأيضا كمشاركة أصيلة إسلامية في تلك الحداثة الكونية ذلك أنه ثبت عنده أن المقوم الأخلاقي هو المقياس الذي تقاس به إنسانية الإنسان.

إن الخاصية الأخلاقية لا تميز الإنسان عن الحيوان فحسب، وإنما تكون أصلا تتفرع عليه كل صفات الإنسان، بما فيها العقلانية، إذ يجب أن تلج مستوى السلوك والممارسة. هذا ما جعل مقولة "العمل" أساسية في مشروع طه عبد الرحمن الفكري والفلسفي، حتى لا تكون الأخلاق مجرد عبارة عن نظر وتأمل مجردين وحسب، كما هو سائد في اعتقاد بعض المفكرين والفلاسفة عموما وفلاسفة العرب على وجه الخصوص. ذلك أن القيم العملية، في نظره، تقوم بتلقيح الممارسة العقلية وإخصابها، فتتوالد منها قوة تفتح لها آفاقا إدراكية جديدة.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص ص 14 - 15.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

وعلى هذا الأساس انتقد طه كل من الحضارة اليونانية والحضارة الغربية المعاصرة، إذ هي حسب نظره مجرد حضارة قول تقوم على مقولة "الإنسان حيوان ناطق" بخلاف الحضارة الإسلامية التي تتبنى على مقولة "الإنسان حي عامل"⁽¹⁾.

ولذلك يجب التحرر من الآفات الخلقية لحضارة القول التي أغرقتنا في طوفان من الأقوال والألفاظ، والاستجابة للمقومات التداخلية للمجال التداولي الإسلامي وهي الجمع بين المقال والسلوك، ولن يقوم بهذه الوظيفة إلا التخلق المستند إلى التجربة الدينية المؤيدة التي يتعامل فيها الإنسان المتخلق في الله ويشغل بالله.⁽²⁾

وعلى هذا الأساس فالتخلق المؤيد هو الحجر الأساس في مشروع طه العلمي، والسمة البارزة في نظريته الأخلاقية، التي سماها "نظرية التعبد". والتعبد في نظره عبارة عن الجمع بين التخلق الحكيم والتعرف البصير"⁽³⁾. ونظرية التعبد تدفع الآفات التي تقع فيها السیادات الثلاث للنظام العلمي التقني من سيادة التنبؤ وسيادة التحكم وسيادة التصرف، وهي سيادة نابعة من الانفصال عن الأخلاق الدينية.⁽⁴⁾ وقد حدد طه للنظرية الأخلاقية وظائف خاصة ونحت لها مفاهيم دقيقة⁽⁵⁾، هي التي تسمح لنا التأسيس أو بناء حضارة جديدة، يمكن أن تتجاوز الآفات الخلقية لحضارة "اللوعوس"، حيث يكون فيها السلطان لـ"الإيتوس" (الخلق) والتي تتحدد فيها ماهية الإنسان، لا بعقله أو بقوله، بخلقه أو فعله لا بعقله أو بقوله.⁽⁶⁾

هذا، وتستمد "نظرية التعبد" الأخلاقية خصائصها التكوينية من عمق جوهر الرسالة الإسلامية والمعرفة الإسلامية، فأخلاقها كونية لا محلية وعميقة لا سطحية وحركية لا جمودية، وهي بذلك الأخلاق الحسنى التي لا انغلاق فيها ولا انقطاع، إنها أخلاق حكمة لا

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 77.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 74.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص ص 133-134.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 115-134.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، ص 143.

⁽⁶⁾ المصدر نفسه، ص 146.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

أخلاق جدل أو موعظة، هي المدخل لبناء إنسان جديد على مقتضى تخلق جذري وكلي مما لا يمكن أن يتحقق إلا داخل التجربة الدينية العميقة.

هذا التصور المناهض للتصور التقليدي لماهية الإنسان، هو الذي جعل طه يقدم انتقادا شديدا لمفهوم العقل عند أرسطو، والذي قرر فيه "أن العقل هو جوهر قائم في الإنسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة" (1) و"لما كان التصور الأرسطي للعقلانية يخل بمعايير الفاعلية ومعايير التكامل الضروريين في تعريفه لها، مع إساءة استعمال معيار التقويم، لزم أن نطلب تعريفاً آخر لا يقع في هذا الإخلال ولا في هذه الإساءة" (2).

ولما ثبت عند طه "أن الاعوجاج الخلقي للحادثة بلغ تأثيره في النفوس حدا لا ينفع في تقويمه أخلاقيات السطح" (3)، واقتناعا منه أن العالم بلغ ما بلغ من الاعوجاج الخلقي وذلك جراء ابتعاده عن أخلاق الدين، الأمر الذي جعل طه يقرر بضرورة العودة إلى هذه الأخلاق باعتبارها الكفيلة بإصلاح أعماق الإنسان المعاصر الميت، وهو ما يؤكد بقوله "وبناء على اقتناعنا بهذه الحقيقة العجيبة جننا بنقد أخلاقي غير معهود لمظاهر أساسية من الحادثة تعد عند سوانا سببا يحمله على تعظيم أمر الحادثة الغربية في حين يعد عندنا سببا يدعونا إلى تعظيم الحاجة إلى أخلاق الدين لحصول الانتفاع بهذه الحادثة" (4).

1-2- مسلمة الصفة الدينية للأخلاق:

في هذه المسلمة "لا أخلاق بغير دين" (5) ينطلق طه في تصوره لنظريته الأخلاقية من أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين" (6) إذ اجتهد في وضع النظرية من صميم الفكر الديني الإسلامي، تُقيم هذا الوصل، وتقوم عليه وتحفظه.

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحادثة الغربية، مصدر سابق، ص 26.

(4) المصدر نفسه، ص 26-27.

(5) المصدر نفسه، ص 148.

(6) المصدر نفسه، ص 52.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

إن هذه المسلمة في اعتقاد طه لا يعترف بها كثير من رجال الفكر، من بينهم على الخصوص العلماني الذي لا يقر إلا بسلطان العقل المجرد، أي المجرد من الشرع، إذ لا مجال فيه للوحي، والناسوتي الذي لا يقر إلا بقيمة وإرادة الإنسان، حيث لا مجال للوهية والطبيعي الذي لا يقر إلا بالتعليل الطبيعي للأشياء، والمادي الذي يعترف إلا بالأساس المادي أو المشاهد، إذ لا مجال في نظره لمجال الروح أو الغيب، والتاريخاني الذي لا يقر إلا بالتغير التاريخي، إذ لا مجال في اعتقاده بالمطلق.⁽¹⁾

إن الأخلاق كجملة من السلوكات الصادرة من الفرد أو الجماعة، يجب أن تكون ذات مصدر ديني، أي تنبثق منه، وهذا الدين هو الدين الإسلامي، أو دين المستقبل. ولذلك نجد طه قد جعل من كتابه "سؤال الأخلاق" مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المرجع الأساس الذي عمل من خلاله على وصل الأخلاق بالدين، ونقد كل أشكال النظر الأخرى بخصوص العلاقة بينهما، حيث يقول طه: "وقد جعلنا من الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول الذي بنينا عليه في الكتاب الذي بين يديك مساهمة نقدية للحدائث الغربية"⁽²⁾.

هذا ونجد أن هذه "الأخلاق" قد تتبني على الدين بطريقتين اثنتين، أحدهما الطريق المباشر، ويقوم في تلقي خبر هذه الأخلاق من الوحي الإلهي والتأسي فيها بالرسول الذي جاء بهذا الوحي، والثاني الطريق غير المباشر، ويقوم على اقتباس الأخلاق من الدين مع العمل على إخراجها عن وصفها الديني الأصلي، أو مع التستر المبيت على أصلها الديني كما يقوم في اللجوء إلى القياس على الأخلاق الدينية فيما يستنبط من أخلاق وضعية"⁽³⁾.

إن تعريف طه للأخلاق، ورده على فلاسفة الغرب في تصور العلاقة بين الفلسفة والدين، أو أصل الأخلاق والدين، كان انطلاقاً من الرؤية المعرفية الإسلامية، واعتماده للطريقة النبوية للرسول صلى الله عليه وسلم، حيث سئلت عائشة أم المؤمنين رضي الله

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 64.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 25-26.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

عنها عن خلق النبي عليه الصلاة والسلام، فقالت: "كان خلقه القرآن"⁽¹⁾. أي أنه كان قرآنا يمشي، مما يجب على الإنسان المسلم الاقتداء به في معاملاته وتصرفاته مع الناس، ولذلك قد قال الله تعالى مادحا ووصفا خلق نبيّه: {وَأَنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ}.⁽²⁾

ومنه فعلاقة الأخلاق بالدين هي علاقة تداخل لا يمكن الفصل أحد الطرفين عن الآخر في الدين الإسلامي، ذلك أن الأخلاق تمثل ركنا من أركان الدين الثلاث التي لا يلحقها نسخ أو تبديل، وهي العقائد وأصول العبادات وأمّهات الفضائل، وهذه لا تختلف من نبي إلى نبي آخر، ولا من شريعة إلى شريعة أخرى، وكثيرا ما تدرس الأخلاق بالدين، ويدافع الدين عن نفسه باسم الأخلاق إلى درجة يكاد يتطابق مدلول الكلمتين مع مدلول الكلمة الأخرى في بعض المواقف، وهذا ما جعل طه يعتر أن الدين هو الأخلاق، والعكس صحيح. وفي سبيل وضع أنموذج انتماني يحفظ هذا الوصل، وهو ما ظهر في كتاب طه الموسوم "بؤس الدهرانية النقد الانتماني لفصل الأخلاق عن الدين". ولما كان فصل الأخلاق عن الدين يمثل أخطر فصل دخل عقل الحداثة، لكونه يؤثر في صلة الأخلاق بالإيمان كأصل من أصول الدين، ويقود إلى الشرود أي الخروج من الأخلاق بالكلية، بعد المروق أي الخروج من الدين"⁽³⁾ ومن ثمة كان الفصل النهائي بين الإنسان والإله، وذلك على اعتبار أن الدهرانية ترى أن الإنسان ليس له من مجال للتحقق سوى هذا العالم الدنيوي كحدوث طبيعي يشمل الحياة والموت، فيتربط على شروط الوضع البشري كشروط موضوعية وضرورية هي قدر الإنسان ككائن بلا إله لا يهلكه إلا الدهر الذي يفلت من قدرته ما دامت محدودة. فإن طه يعيد الاعتبار لعلاقة الأخلاق بالدين مؤكدا خصوصية هذه العلاقة القائمة على التلازم بينهما، وذلك "باستحضار الفطرة التي تُحقق الوصل في وجود الإنسان وفعله بين الخلق والأمر الإلهيين على النحو الذي يجعل الخلق في انفتاحه موصولا بالخلق في

⁽¹⁾ رواه مسلم.

⁽²⁾ سورة القلم، الآية: 06.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية النقد الانتماني للخروج من الأخلاق، مصدر سابق، ص 15.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

تجدده"⁽¹⁾ وذلك بخلاف ما كان شائعا من اعتقادات عن الدين والأخلاق، جعلت الأصل في الدين حفظ الشعائر الظاهرة، والأصل في الأخلاق حفظ الأفعال الكمالية المورثة للفضائل والمعتبرة فقط أفعال معدودة، في حين أن طه، يرى أن الأصل في الشعائر أن تكون معقولة في العمق لا بظواهرها وإنما بما تخلفه من آثار ونتائج، هي عبارة عن علامات ومؤشرات مميزة لتصرفات المتدين وسلوكاته في تكاملها بحيث تتحدد قيمة الشعائر بتحصيل الأخلاق⁽²⁾، ذلك "أن الأخلاق ليست كمالات بمعنى زيادات لا ضرر على الهوية الإنسانية في تركها، وإنما هي ضرورات لا تقوم هذه الهوية إلا بها، إذ" أن ضرورة الخلق للإنسان كضرورة خلقه، سواء بسواء، فلا إنسانية بغير أخلاقية"⁽³⁾

إن هذا التصور يجعل مدار حقيقة الإنسانية على الأخلاقية، فالدين والأخلاق وفقه" يصيران مُتعالقين بما يوجب الوصل بين الوجود والفعل البشريين، على النحو الذي يتجلى فيهما (وبهما) مقتضى الفطرة في كون الإنسان مخلوقا - مأمورا، أو عاملا - عابدا، بما يفيد في نهاية التحليل أن "التأنس" إنما يكون بقدر ما يحصل من التحقق تعبدا أو تخلقا"⁽⁴⁾ وبالتالي تتبين الصلة الوثيقة بين الأخلاق والدين في الفلسفة الائتمانية التي لا تنظر في الإنسان إلا في صلته بربه خالقا رحيما وأمرا شاهدا"⁽⁵⁾، وتزد كل أنواع الفصل التي أقامها عقل الحداثة بما فيها فصل الأخلاق عن الدين الذي يفضي إلى المروق ثم الشرود وبالتالي فصل الدين عن الحياة كلها. فلا سبيل - حسب طه - إلى تأسيس حداثة إسلامية إلا بالرجوع إلى الأخلاق، التي بها تتحدد بها ماهية الإنسان، وما هذه الأخلاق إلا الأخلاق الدينية.

هذا بالإضافة إلى المسلمات الأخرى والتي سبق الحديث عنها، والتي تعد من منطلقات العمل النقدي في الاشتغال الفلسفي الطهائي، على غرار المسلمات النقدية في نقد

⁽¹⁾ عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 129.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 52 - 53.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 54 - 55.

⁽⁴⁾ عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 131.

⁽⁵⁾ المرجع نفسه، ص 169.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

التراث أو الحداثة، أو الدهرانية أو ما بعد الدهرانية وغيرها من المسلمات التي استحوذت على مختلف المنظومات الفكرية والقضايا الفلسفية في الاشتغال العلمي والفلسفي الطهائي.

2- المسلمات النقدية للأنموذج الدهراني:

لقد أوضح طه المسلمات التي اعتمد عليها نقده للصيغ المتعددة للأنموذج الدهراني والتي حصرها في ثلاث مسلمات، وهي: الأولى، "مسلمة التبديل الديني" ومعناها أن الدين المنزل يأخذ صورتين: "الصورة الفطرية" و"الصورة الوقتية"، الأولى تكون صورتها الأصلية التي نزلت على النبي، والثانية تتكون من التغيير الذي يطرأ عليها من البشر مع مرور الزمن. و الثانية، "مسلمة التخلق المزدوج" بمعنى أن الأخلاق مع "الصورة الفطرية" للدين تنطلق من داخل الإنسان إلى خارجه، فهي تورث الإنسان أخلاق الباطن، ليبني عليها أخلاق الباطن، في حين أن الأخلاق مع "الصورة الوقتية" للدين فهي عكس ذلك.

أما الثالثة، وهي "مسلمة الأمرية الإلهية" ومقتضاها أن ما أمر به الله من الأعمال خيرٌ وعدل ، سواء عقل الإنسان المؤمن عللها ومقاصدها أو لم يعقلها⁽¹⁾.

بعد طرح هذه المسلمات الثلاث، يصوغ لنا طه الدعوى التي جاءت بها الدهراني بقوله: "تفصل الدهرانية الأخلاق عن الدين، فصلا تختلف صيغته باختلاف تعاملها مع التبديل الديني والتخلق المزدوج والأمرية الإلهية ساعية الى تأسيس أخلاق مستقلة"⁽²⁾.

وقد ارجع طه دوافع هذا الفصل في تاريخ الفلسفة الغربية، إلى عاملين رئيسيين هما: لا عقلانية المعتقدات المسيحية، والحروب المذهبية بين الطوائف المسيحية، فدرءا لهاتين الآفتين، دعا فلاسفة الأنوار إلى تأسيس أخلاق مفصولة عن الدين، والتي حصرها طه في أربع صيغ، تمثل أهم النماذج الرئيسية للأنموذج الدهراني، والتي تشترك كلها في إنكار الأمرية الإلهية، أي الأوامر والنواهي الصادرة من الله عز وجل، مستبدلة إياها بآمر آخر غير الله، والتي سنتوقف عندها في المسلمة الثالثة - الأمرية الإلهية - .

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص ص32-33.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 33.

2-1- التبدل الديني وصيغ الأنموذج الدهراني:

صيغة الدين الطبيعي: وخير ممثل لها الفيلسوف الفرنسي "جان جاك روسو"، وقد شرح أفكاره عن ذلك الدين في كتابه "إيميل" وعنوانه باسم "عقيدة قسّيس سافوا". حيث دعا روسو إلى دين طبيعي يقوم مقام الدين المنزل، حيث يقول طه" من الخطأ أن نتوهم أن الدين الطبيعي يتطابق مع الدين الفطري، لأن الفطرة هي الذاكرة الأصلية للإنسان والوحي ينزل على وفقها، بينما الدين الطبيعي عند روسو لا يؤخذ بالوحي، بل ويشكك فيه. حيث أقام الدين على ثلاثة شكوك: "إنكار الوحي" و"إنكار الملائكة" و"إنكار النبوة".⁽¹⁾

صيغة الدين العقلي: ويمثلها الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" الذي أسس الأخلاق على العقل وحده، حيث يفصل كانط بين الدين الطبيعي والدين المنزل، ويقوم تصور كانط على أن العقل قادر على أن يتوصل إلى قوانين أخلاقية مطلقة، وأن كل قانون عقلي يكتسب قيمة كلية تلزم جميع الكائنات العاقلة⁽²⁾.

صيغة الدين الاجتماعي: ويمثل هذا النموذج عالم الاجتماع الفرنسي "إميل دوركهايم" في كتابه "التربية الأخلاقية" والذي أعاد صوغ أفكار كانط في قالب علمي، حيث عرف دوركهايم "التربية الدهرية" بكونها التربية التي تأبى أن تقتبس المبادئ التي تبنى عليها الأديان المنزلة فلا تعتمد إلا على الأفكار والمشاعر والممارسات التي تتبع العقل وحده في كلمة واحدة: "التربية العقلانية الخالصة"⁽³⁾.

الصيغة الناسوتية: لقد سعى الفيلسوف الفرنسي المعاصر "لوك فيري" إلى أن يضع أسس ناسوتية جديدة وسماها "الناسوتية الثانية" تمييزاً لها عن "الناسوتية الأولى" التي نشأت مع النهضة الأوروبية، ورسخت مع فلاسفة الأنوار والثورة الفرنسية بسبب إقرارها بحقوق

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص ص 35-36.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 38-39.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص ص 42-43.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

الإنسان، إلى أن جاءت التفكيكات التي هدمت كثيراً من المثل التي انبنت عليها هذه "الناسوتية الأولى" وأصبحت هذه المثل بمثابة أوثان تفصلها عن الواقع.

وقد أشار "فيري" إلى عملية التأسيس الإلهي، والمراد به فعل الدهرنة، والذي يأتي إلى الدين فيخرج على التدرج كل ما هو إلهي منه ويحوّله إلى ما هو إنساني. حيث أكد "لوك فيري" أن الفكر الفلسفي ساهم بقوة في إقامة "الدهرنة"، فقد ظل يجتهد في نقل المعاني الميتافيزيقية والقيم الأخلاقية التي تضمنتها الأديان إلى لغة العقل⁽¹⁾.

2-2- مسلمة التخلق المزدوج وصيغ الأنموذج الدهراني:

انتقل طه إلى مسلمة - التخلق المزدوج - لمناقشة موقف صيغ الدهرانية الأربعة من مسلمة الأخلاق، حيث يعتبر روسو أن الدين الطبيعي يقوم على أخلاق الباطن، فيشبهه من جهة ما الصورة الفطرية للدين المنزل، إلا أنه يظل إيماناً منقوصاً، إذ لا يؤمن روسو بملك مكرم، ولا نبي مرسل، ولا كتاب منزل" وهنا يفصل روسو بين أخلاق الظاهر وأخلاق الباطن، فيعترف بأخلاق الباطن، ولا يعترف بأخلاق الظاهر التي يورثها الدين المنزل. و"كانط" اعتبر أن العلاقة الوحيدة التي تربط الإنسان بالله، إنما هي العلاقة الأخلاقية، وعلى هذا الأساس يميز بين الأخلاق الداخلية التي يورثها الدين الطبيعي، وأن الأخلاق الخارجية هي أخلاق عارضة يورثها الدين التاريخي - الوقتي - وهو في تصوره منسجم مع تقدم المعرفة الخلقية على الاعتقاد الديني. و"دوركهايم" فقد جعل الأخلاق الدهرية، تقوم على ثلاثة أركان: روح الانضباط، التعلق بالجماعة، واستقلال الإرادة.

كما اتصفت الأخلاق الدهرية عنده، بأنها أخلاق خارجية وتجعل الداخل تابعاً للخارج وتلبس الداخل لباس الخارج.

أما الأخلاق في الصيغة الناسوتية، فقد ميز "فيري" بين نوعين من الأخلاق هما: "أخلاق الواجب" و"أخلاق الخلاص" التي تتعلق بالمصير الأخير لحياة الإنسان.⁽²⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، من ص 46 إلى 49.

⁽²⁾ المصدر نفسه، من ص 50 إلى ص 57.

2-3- مسلمة الأمرية الإلهية وصيغ الأنموذج الدهراني:

لقد انتقل بعد مسلمة التخلق المزدوج إلى التحدث عن موقف الصيغ الدهرانية للدين من مسلمة الأمرية الإلهية، فقد لاحظ طه أن روسو قد استبدل الأمرية الإلهية بالأمرية الآدمية، المتمثلة في الضمير، فضميره هو الذي يأمره وينهاه ويحكم على أفعاله إن خيرا أو شرا. وكانط قد استبدل الأمرية الإلهية بأمرية الإرادة، معتبرا الأخلاق تتأسس على الإنسان باعتباره كائنا حرا، ولم تعد الأخلاق بحاجة إلى فكرة كائن آخر أعلى ليعرف الإنسان واجبه لكنها بفضل العقل العملي الخالص تكتفي بذاتها. ودوركايم، استبدل الأمرية الإلهية بأمرية آدمية ناسبا إلى "المجتمع" كل صفات الجلال والجمال التي يختص بها الإله في أخلاق الدين المنزل". أما لوك فيري، فقد استبدل الأمرية الناسوتية، أي الإنسان المؤله بالأمرية الإلهية حيث "وضع فيري مصطلحا مركبا هو "الإنسان الإله" ليبدل به على الأمر الآدمي، ويستبدله مكان الأمر الإلهي، جاعلا منه شاهدا على التخلق الدهري الذي يحققه البشر⁽¹⁾.

لقد انتهى طه إلى أن الصيغ الأربعة، انفقت على رد الأمرية الإلهية إلى الأمرية الآدمية، وإن اختلفت مضامينها، من صيغة لأخرى، فالصيغة الطبيعية نسبتها إلى "الضمير"، والنقدية إلى "الإرادة"، والاجتماعية إلى "المجتمع"، والناسوتية إلى "الإنسان الإله"⁽²⁾. كما أوضح طه أن إنكار هذه الصيغ للأمرية الإلهية، مرده إلى الجهل بالقدر الإلهي لقوله تعالى { وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ }⁽³⁾ وتمثل هذا الجهل في تصورات فاسدة عن علاقة الإنسان بالله، التي حصرها في أربعة تصورات: أولا، التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان، حيث الاعتقاد أن علاقة الإنسان بالله هي علاقة تسلط خارجي، مبطلا هذا التصور انطلاقا من أن مقولتي الداخل والخارج مقولتين مكانيتين يتنزه عنها الوجود الإلهي.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، من ص 59 إلى ص 66.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 70.

⁽³⁾ سورة الأنعام، الآية 92.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

وثانياً، التصور التجزيئي، ذلك أن الدهرانيين في تجزيئهم للصفات الإلهية، يقرون ببعض الصفات وينكرون بعضها الآخر.

وثالثاً، التصور التسديدي، فالدهراني، يجعل نسبة الأشياء إلى الذات صفة مشتركة بين الإله والإنسان، بحيث يقوم بمنازعة الإله في ربوبيته، وفي تدبيره⁽¹⁾.

ورابعاً التصور التجسدي، ومرتبطة بنظرية التجسيد في الديانة المسيحية من جهة التاريخ القريب، وبنظرية تجسيد الإله في الثقافة اليونانية والرومانية، من جهة التاريخ البعيد. وهو مشاركة الإنسان الإله في الرتبة الوجودية، "ولا شك أن هذا التقلب بين وضع الإنسان ووضع الإله في الثقافتين، لم يترك مجالات لتولد معنى التنزيه في العقول، ولو مع وجود العلو لذلك كان لا بد أن يؤدي تأثير الثقافتين إلى بث مفهوم التجسيد في لحمة النسيج العقلي للمفكر الغربي"⁽²⁾.

2-4- الأئمة والدين - مبادئ الأئمة والدين - مبادئ الأئمة والدين -

بعد أن قام طه بعرض تصورات الأئمة الدهراني وتحليلها والتدليل عليها، إذ دلل أن هذا الأئمة بصيغته المتعددة، قائم على بؤس فكري فاحش، متمثل في فصل الأخلاق عن الدين. انتقل بعدها طه إلى عرض المبادئ التي يقوم عليها الأئمة والدين، والتي تبرر في اعتقاده اتحاد الأخلاق بالدين، والتي حصرها في خمسة مبادئ وهي:

مبدأ الشاهدية: ومقتضى هذا المبدأ "أن الله يشهد عملية التخلق الإنساني باطنها وظاهرها" ففكرة الشاهدية الإلهية، تعد الأصل في تأسيس الأخلاق، "فلولا شهادة الإله لهذه الأعمال وشهادته عليها، لما تم للإنسان التخلق، ناهيك عن كمال التخلق"⁽³⁾.

مبدأ الآياتية: ومقتضى هذا المبدأ "أن اتصال الدين بالعالم اتصال آيات لا اتصال ظواهر" ذلك أن "النموذج الائتماني ينفي نفيًا باتا الصفة الخارجية عن علاقة الإنسان بالله، ويثبتها

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، من ص 71 إلى ص 82.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 83-84.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

لعلاقة الإنسان بالدين، كممارسة متصلة بالعالم، باعتبار العالم مجموعة من الآيات التكوينية والدين مجموعة من الآيات التكليفية"⁽¹⁾.

مبدأ الإيداعية: ومقتضى هذا المبدأ "أن الأشياء ودائع عند الإنسان" فالدهراني ينسب الأشياء إلى نفسه، في حين أن الأشياء يجب أن تنسب في النموذج إلى خالقها وبارئها.⁽²⁾

مبدأ الفطرية: ومقتضى هذا المبدأ "أن الأخلاق مأخوذة من الفطرة" و أن الفطرة الأصل في نشأتها الخطاب الإلهي لأرواح الآدميين في عالم الغيب، بأنه "لا اله إلا هو" ويعتبر النموذج الائتماني أن الأخلاق الحية مستمدة أصلا من الفطرة، التي خلق عليها الإنسان، لأن هذه الفطرة تحفظ ذكرى شهادتها للإله بالوحدانية، كما تحفظ شهادة الإله على هذه الشهادة"⁽³⁾.

مبدأ الجمعية: ومقتضى هذا المبدأ هو "أن الدين بجمعيته أخلاق" وللاستدلال على ذلك "لأن أسماء الصفات الإلهية المنزلة ليست مجرد تعريفات شرعية دالة على الذات الإلهية، وإنما تجليات كونية تحتها قيم ومعان على قدرها، وهذه القيم والمعاني الاسمائية هي عبارة عن الأصول التي تفرعت عليها القيم والمعاني"⁽⁴⁾.

هذا ولا يتوقف طه في نقده عند حدود نقد الدهرانية في شقها الفلسفي، بل تخطاها ليبيّن مدى ظلمها لماهية الإنسان، فبين أن فصل الأخلاق عن الدين أدى بالمفكرين الدهرانيين إلى ظلم الدين، "فإذا كانت العلمانية ظلمت وجود الإنسان، فضاق ضيقا شديدا فإن الدهرانية أضافت إلى هذا الظلم ظلما أشدا، إذ ظلمت ماهية الإنسان نفسها، فنزل عن رتبته نزولا بعيدا" وظلم الدهرانيين أشنع للدين حين فصلوا الأخلاق عنه بالمطلقية.

ثالثا - التكاملية ونبذ الفصل بين الثنائيات:

إن من السمات التي تميز الاشتغال الفلسفي الطهائي، نجد صفة التكاملية، حيث أكد طه في كتابه سؤال العمل ثمانية إشكالات دخلت على مفهوم العقل، وهي: الترادف بين

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص 95.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 99.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 101.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص ص 103 - 104.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

العقل والنطق، تعريف العقل بالجوهر، والفصل بين العقل والحس، الفصل بين العقل والقلب والفصل بين العقل والخلق، والفصل بين العقل والشرع، والفصل بين العقل والوحي، والفصل بين العقل والإيمان. هذا الى جانب و صور أخرى من المتقابلات المفاهيمية، الثاوية في مختلف اجتهاداته ومدوناته الفكرية. حيث سنتوقف عند بعضها، والتي تظهر لنا فيما يلي:

1- الجمع بين النظر (العقل) والعمل (الخلق):

يمثل الجمع بين العمل والعقل - النظر - مدار أطروحة الاشتغال الطهائي، حيث حدد في مقدمة كتابه " العمل الديني وتجديد العقل" أسباب التأليف ودواعيه، إذ يسعى فيه إلى فهم أبعاد "مشكلة اليقظة العقديّة"، والذي يعد بياناً للشروط التكاملية والتجديدية، التي تجعل من اليقظة العقديّة متناغمة الأوصال، متكاملة الأجزاء، متجدّدة غير متحجرة، أو جامدة. وفي هذا المجال، يرى طه أنّ مدار اليقظة على مفهومين رئيسيين هما: التجربة والتعقل، فالمفهوم الأول موصول بالتجربة الإيمانية القائمة، بالأساس، على التخلّق المؤدّي إلى سلوك طريق الأخذ بأسباب الألفة والتفاهم لا عكسها. أمّا المفهوم الثاني، فقوامه تنظيم التجربة الإيمانية، وشدّ أسسها بأقوى المناهج العقلية.⁽¹⁾

فالفلسفة في نظره ليست مجرد نظر استدلاي يحتاج إلى استعمال العقل النظري للوصول إلى الحقائق، سواء أكانت متعلقة بالكونيات أو بالغيبيات أو بالسلوكيات، بل يجب أن تكون مصحوبة بالعمل، بحيث لا تتفك عن التأثير والانفعال به حتى يفتح فيها العمل آفاقاً جديدة، لم تكن تخطر على بال الفيلسوف، لما كان نظره مجرداً ومستقلاً عن العمل.⁽²⁾ ويرى طه أن أخلاق الغرب التي هي نتاج حادثهم المعطوبة، قد شيدت على عقلانية مجردة، والتي تعد الرتبة الدنيا من رتب العقلانية*، أفضت الى حضارة "ناقصة عقلا

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 9.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 54.

* سبق وأن اشرنا إلى أن طه يقسم العقلانية الى ثلاث مراتب، أدها العقلانية المجردة، ثم تعلوها العقلانية المؤيدة وتتوسطهما العقلانية المؤيدة، العقلانية المجردة، تعد مجرد امتداد للغريزة في الإنسان لا تتعدى إدراك المحسوس ولا تخطي

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

وظالمة قولاً ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنياً⁽¹⁾، ولا يمثل هذا القول قدحا في هذا العقل أو احترازا منه، وإلا أفضى ذلك في نظر طه إلى "القدح في المقتضيات الدينية نفسها والاحتراز منها"، ذلك أن العقل المجرد الذي يقع به التمييز بين الصواب والخطأ هو مناط التكليف⁽²⁾ وإنما وجب التفكير في إكمال هذا العقل المجرد بما يجعل الممارسة الأخلاقية تقلت من موانع هذا العقل، والبحث عن مصدر آخر للأخلاق، ينأى عن السطح الذي وقعت فيه الحداثة الغربية، ويغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، إذ لا أعمق من حياة تمتد من عاجلها إلى آجلها ولا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه. ولذلك وجد طه أنه ليس أفضل من الإسلام - الذي يزدوج فيه النظر بالعمل - محققا لهذا المطلب، من حيث أنه يفتح بالمعاني الخلقية التي تكفل وصل عاجل الحياة بأجلها وظاهر الإنسان بباطنه⁽³⁾ فضلا أنه يستبدل سلطان العقل (اللوغوس) القائم على العقل والقول، بسلطان الأخلاق (الايثوس) القائم على الخلق والفعل.⁽⁴⁾

إن رهان طه هو محاولة رفع منظوره الأخلاقي الذي يمتح مقوماته وأصوله من الدين إلى مرتبة منظور أخلاقي كوني تسري مقتضياته على كلية الإنسان.

2- الجمع بين العقل والحس:

لقد تم الفصل بين العقل والحس، حتى انزلا منزلة الضدين، ولما اعتبر العقل باق، فقد أعطى له رتبة غير رتبة الحس، فالأمر المعقول اشرف وأسمى، والأمر المحسوس أخس وأدنى، ولقد كان لنظرية المثل عند أفلاطون الأثر البالغ في ترسيخ هذا التفاوت، حيث بلغ تأثير المقابلة اليونانية بين عالم المعقول وعالم المحسوس تأثيرا اشد، إلى درجة سادت

عالم المادة، إلى جانب ذلك نجده في بعض كتبه يطابق بين العقل المجرد والعقل الأنثوري، كما يتضح لنا ذلك بصورة أكثر في كتابه: شرود ما بعد الدهرانية النقد الاتتماني للخروج من الأخلاق، مصدر سابق، ص 83.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 145.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 26.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 26.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 150.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

التفرقة بين المجالين في مختلف شعب المعرفة الإسلامية، زاد من حدتها وقوتها إكسابها صفة أخلاقية دينية.

ولقد أفضى هذا الفصل إلى تقديس العقل بما يقرب التأليه، بحيث يحوز القول بنوع من الوثنية العقلانية، التي اصطبغت بها المعرفة البشرية في رمتها، ولما تقرر عند اليونان اعتبار العقل أسمى من الحس، ويقع الارتقاء بهذا الشرف إلى أقصى مداه، ليلبغ به غاية الروحانية⁽¹⁾. بينما يرى طه أنه لا نجد للتفرقة بين العقل والحس أصلا في النص الشرعي كتابا منزلا أو سنة مطهرة، بل كل الشواهد تدل على أن هذا النص، يصل بين العقل والحس وصلا قويا، بحيث يكون الحس عقل، إذ كل الإدراكات الحسية ترتبط بالإدراك العقلي، فمثلا في النظر عقل، وفي السمع عقل، وفي النطق عقل، وفي الشم عقل، وفي الذوق عقل⁽²⁾ ويؤكد على أن الشاهد على ذلك الآية الكريمة { وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ }⁽³⁾. وبذلك يكون طه قد أَلف بين العقل والحس، بالاستناد إلى مجاله التداولي الإسلامي- العقيدة-، متجاوزا في ذلك الصراع الذي شهده تاريخ الفلسفة بين المذهبين العقلي والحسي حول مصدر المعرفة، هذا إلى جانب تجاوز نظرة الفلسفة النقدية الكانطية التافيقية، حينما ذهبت إلى التوفيق بين المصدرين، متجاهلة التداخل والتكامل بينهما.

3- الجمع بين النظر الملكي والنظر الملكوتي:

ينطلق طه في رؤيته الفلسفية من التمييز بين ما يسميه بـ"النظر الملكي" و"النظر الملكوتي"، باعتبار أن الأول نظرا وتأملا في عالم الظواهر المادية يوصل إلى العلم، وهي فلسفة الغرب اليوم في منظورهم للحياة والكون، تولدت عندهم هذه النظرة أيام سيطرة الكنيسة على شؤون الدين والدنيا وحولت رسالة المسيح عليه السلام إلى تجارة مريحة في عالم

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، مصدر سابق، ص ص 65- 66.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 67.

⁽³⁾ سورة يونس، الآية 42-43.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهانية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

الكهنوت من رجال الدين ومن لف حولهم من المريدين والأتباع، والتي أنتجت فيما بعد بما تسمى بالعلمانية أو الحداثة. في حين أن الثاني يعد نظرا لا يبقى في مستوى ظواهر الأشياء، بل في عالم الآيات وفق مدلول النص القرآني، يوصل إلى الإيمان، وهذه النظرة تغوص في أعماق ملكوت الله، وهي في الحقيقة نظرة قرآنية إسلامية شاملة للكون والحياة والعالم. معتبرا أن النظر الملكي فرع عن الأصل المتمثل في النظر الملكوتي، حيث يقول عن هذه العلاقة الشرطية" وقد اتضح أن هذا النظر الثاني، يجب أن يكون هو القاعدة التي يقام عليها بنيان الملكي⁽¹⁾". فعقل المسلم يجمع بين النظيرين، حيث يعد النظر الثاني شرطا تأسيسيا للنظر الأول، كما يقول:" أن للمسلم نظيرين اثنين إلى الأشياء لا ينفك يزوج بينهما: نظر أصلي يتدبر به الأشياء هو "النظر الملكوتي" الذي يوصله إلى الإيمان، ونظر فرعي يدبر به الأشياء هو "النظر الملكي" الذي يوصله إلى العلم، ويستفاد من هذا أن المسلم لا يفتأ يؤسس نظره الملكي على نظره الملكوتي⁽²⁾"

فالمسلم الحقيقي عند طه ينظر إلى الشيء وفق نظرتين ويعمل على المزوجة بينهما النظرة الطبيعية الأصلية يتدبر فيها الأشياء ويعقلها من جهة المعنى والعلم بماهيتها وحقيقتها، وهذه النظرة تفيد الإنسان في الإختراعات والكشوفات العلمية وتدفعه إلى التحكم في عالم المادة وبناء الحضارة، أما النظرة الملكوتية، أي النظر ما وراء الظواهر والماديات التي تفضي إلى الإيمان بالله واليقين به، ورسالة الإسلام في جوهرها وفلسفتها جمعت بين النظر الملكي والملكوتي معا، ذلك" أن روح الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان، تتجلى في حقيقتين اثنتين، إحداهما الإيمان، ويتوصل إليه بالنظر في مختلف الآيات، أي بالنظر الملكوتي بوصفه مؤسسا للنظر الملكي، والثانية التخلق، ويتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسسا للعمل التعاوني⁽³⁾".

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، مصدر سابق، ص 120.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 19.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 24.

4- الجمع بين الأخلاق والدين:

يشدد طه في مشروعه الفلسفي الأخلاقي على الجمع بين الأخلاق والدين، ذلك " أن الربط بين الدين والأخلاق والدين هي أصل الأصول"⁽¹⁾، فطه تحدث عن مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان، ثم انتقل الى الحديث عن مسلمة الصفة الدينية للأخلاق، حيث يعبر عن اعتقاده بقياس استدلال " لا إنسان بلا أخلاق ولا أخلاق بغير دين، ولا إنسان بغير دين" وبذلك فهو ينتمي إلى المذهب الذي يؤكد على تبعية الأخلاق للدين.

وفي سياق مطارحة طه للمسألة الأخلاقية، نقد أغلب التصورات الفلسفية والدينية حول الأخلاق، ذلك لأنّ كلّ المقولات الفلسفية الأخلاقية تتبني حسب رأيه على أساس ثلاث إستراتيجيات: تبعية الأخلاق للدين، وتبعية الدين للأخلاق، استقلال الأخلاق عن الدين.

إن تبعية الأخلاق للدين، ونجدها مبنوثة في الفلسفة المسيحية كما هو الحال عند كل من القديس أوغسطين، وتوما الاكويني، ذلك أن العقل لا يمكنه أن يستقل بذاته في إدراك حقائق الأمور إدراكا كاملا، إذ لا بد له من سلطة أخرى فوقية عليا وضرورية يستعين بها في عملية الفهم والإدراك، تلك هي سلطة الكتاب المقدس.

وتبعية الدين للأخلاق، ونجدها في فلسفة كانط، حيث تفرعت دعوى تبعية الدين للأخلاق في الفلسفة الحديثة على القول بـ "مبدأ الإرادة الخيرة للإنسان"، الذي أقام عليه صرح نظريته الأخلاقية. فالإرادة الخيرة متسامية في ذاتها لأنها مصدر الواجب الذي يجب أن يلتزمه كل فرد دون طمع في ثواب أو خوف من عقاب لأن الذي يمليه ويفرضه هو "العقل الخالص" فكانط سعى إلى بناء المفاهيم الأخلاقية على أساس عقلي صرف. وتبدو الأخلاق حسب كانط: " غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه، ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه...فإذن بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج مطلقا إلى الدين، بل تكفي بذاتها بفضل العقل العملي"⁽²⁾ وهكذا

⁽¹⁾ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 141.

⁽²⁾ - E, Kant ; La religion dans les limites de la simple raison . P. 23

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

فبفضل "مبدأ الإرادة الخيرة"، يجد كانط أن صرح الأخلاق في غنى عن أن يقام على قاعدة "الإيمان بالإله" أو "إرادته المطلقة" كما هو الحال في الفلسفة اليونانية، ولكن تستتبع الأخلاق الدين كما يستتبع الأصل الفرع.

يعترض طه على هذا الطرح، وأعاد صياغة الأخلاق الدينية بسلوكه طريقتين: طريق المبادلة وطريق المقايسة. فقد استبدال مفاهيم معهودة في النظرية الأخلاقية الدينية بمفاهيم ومقولات أخرى غير معهودة، فعوض مفهوم الإيمان بمفهوم العقل، ومفهوم الإرادة الإلهية بمفهوم الإرادة الإنسانية، ومفهوم الإحسان المطلق للإله بمفهوم الحسن المطلق للإرادة ومفهوم التنزيه بمفهوم التجريد، ومفهوم محبة الإله بمفهوم احترام القانون، ومفهوم التشريع الإلهي للغير بمفهوم التشريع الإنساني للذات، ومفهوم النعيم بمفهوم الخير الأسمى.⁽¹⁾ فيتحول بذلك في نظر طه الأصل إلى فرع، فبدل أن يكون الدين تابعا للأخلاق في نظر كانط تجده يتحول إلى الأصل الذي تأسست عليه نظرية الأخلاق التي عرف بها.

لقد ذهب رائد دعوة الانفصال بين الأخلاق والدين الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم David Hume (1711-1776)، الى تأسيس نظريته في الأخلاق على مبدأ "لا وجوب من الوجود" التي طرحها في كتابه "رسالة في الطبيعة البشرية" إذ يرى أن الأحكام الدينية أحكام خبرية، لا تعد أن تكون أحكاما عن المغيبات، والأخلاق من طبيعة أخرى غير الخبر وبذلك فلا يصح عند "هيوم" استنتاج وتأسيس الأخلاق على أحكام الدين، "وواضح أن إخراج الحكم الديني من الحكم الخلفي يقوم على تصور لمفهوم الدين في غاية الضيق إذ يجعله أشبه بالنظرية، وذلك من جهتين اثنتين، إحداهما أن الدين هو جملة أحكام خبرية أو وجودية ومعلوم أن النظرية ليست إلا نسفا متكاملا من القضايا الخبرية، والجهة الثانية أن هذه الأحكام الدينية، هي افتراضات وضعها الإنسان من لدنه، لكي يفسر بها تجربته في العالم بعد أن فشل في الظفر بالعلة الطبيعية التي تفسر له⁽²⁾".

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 39.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 43-44.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

يعتبر هيوم الأحكام الدينية غير صالحة لأن تؤسس الأخلاقية سعياً منه إلى هدم كل الأنساق الأخلاقية، مدعياً أن الأخلاق مصدرها الوجدان أو ما سماه الحدس الخلفي في الإنسان، أما الإرادة الإلهية والعقل فلا يمكن أن يكونا مصدراً لمعرفة الخير والشر.

ويعترض طه بأن أحقية الدين أشبه بأن تكون بالمؤسسة منه بالنظرية، فهو مجموع أحكام ومعايير تحدد كيفية العمل من أجل تلبية حاجات معينة، وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يتضمن الدين، إلى جانب الأقوال التي تخبر عن الموجودات حسية كانت أو غيبية أقوالاً وجوبية تحدد العلاقات بين هذه الموجودات جلباً للمنفعة، ودفعاً للمضرة، والأقوال الوجوبية التي تجلب النفع وتدفع الضرر لا تعدو أن تكون أقوالاً أخلاقية فيلزم أن يكون الدين أخلاقياً بقدر ما هو إخباري⁽¹⁾ " أن المقصود من طرح هيوم، أن الأحكام الدينية، لا ينتج عنها أي فعل أخلاقي، وأن مصدرها الحقيقي الوجدان أو العاطفة، في حين أن طه يعترض على هذا الطرح معتبراً أن الدين هو أساس الأخلاق. كما يعترض طه عن فصل الأخلاق عن الدين كما هو في الدهرانية - مرحلة البؤس أو المروق - ذلك أن الإنسان الدهراناني، يعد إنساناً مارقاً، حيث ربطتها بقيم عقلية مجردة، لتعلن في وقت لاحق بخروجها الكلي عن الأخلاق ونفيها، لتتحد بالإنسانية إلى درجات موت القاعدة الأخلاقية، كما هو الحال في ما بعد الدهرانية عن الدين - مرحلة الشرود - ذلك أن الإنسان ما الدهراناني، يعد إنساناً شارداً.

فالتفكير الحدائي الغربي، قام بأكبر عملية لفصل وعزل الدين، عن كل قطاعات الحياة، ما جعل طه ينتقد ويعترض هذا الطرح، معتبراً في ذلك، أن الأخلاق تستمد من الدين، هذا الأخير ضروري في حياته، بحيث " لا رادع ولا مانع أقوى منه، فالدين عنصر ضروري، لأن الإنسان بحاجة إليه لتحقيق الكمال النفسي والروحي"⁽²⁾ في ذلك لا على هذا الطرح عن الأحكام الأخلاقية، كون الأحكام الدينية ما هي سوى أحكام خبرية. كما يرى أن المتخلق بأخلاق الدين، هو الذي يرقى مرتبة العقلانية الكاملة للحياة الطبيعية السعيدة.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 44.

⁽²⁾ محمد بديع رسلان، من أجل فكر عالمي موحد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص43.

5- القول الفلسفي عبارة وإشارة:

إذا كان القول الفلسفي في نظر طه، يتكون من: المفهوم والتعريف والدليل، فإن القول الفلسفي، الذي هو مجال اشتغاله الفلسفي " ليس قولاً عبارياً خالصاً ولا قولاً إشارياً خالصاً وإنما هو قول يجمع بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة." (1) منطلقاً في تصوره التأثيلي من معطى "أن كل قول بيان، وكل بيان ينقسم إلى "عبارة" و"إشارة"، والعبارة تضاد الإشارة." (2) لقد عمل على وضع أركان للتأثيل المفهومي، من خلال التمييز بين العبارة والإشارة اللتين يختص بهما القول الفلسفي مقارنة بالقول العلمي والأدبي. حيث حدد طه - كما هو معروف باشتقاقاته اللغوية- أن لكل واحد منهما أركان ومبادئ يقوم عليها، حيث حدد طه للعبارة مبادئ هي: الحقيقة والإحكام والتصريح، وللإشارة مبادئ هي نقيضها، أي: المجاز والاشتباه والإضمار. حيث يقول: "لا خلاف أن كل واحد من ركني البيان القولية: العبارة والإشارة، يقوم على مبادئ مخصوصة، وحيث ظهر أنهما متضادان فيما بينهما، فلا بد أن تكون المبادئ التي ينبنى عليها أحدهما هي أضداد المبادئ التي ينبنى عليها الآخر" (3). كما جعل لكل مبدأ من هذه المبادئ، فروعاً تتفرع عنها بحسب مقتضياته ودلالاته.

وعلى الجملة، يتبين من التعريفين اللذين وضعهما طه للبيان العباري وللبيان الإشاري أنهما طريقتان في الكلام متباينتان، فما يصدق على أحدهما لا يصدق على الآخر، فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي تكون الإشارة ذات معنى مجازي، وحيث تدل الأولى في مختلف استعمالاتها على معنى ثابت، تدل الثانية في هذه الاستعمالات على معان متقلبة وحيث تصرح الأولى بجميع أجزائها، تضرر الثانية بعضها.

لقد انتقد طه المفاهيم الفلسفية العربية السائدة والمفتقدة للقوام التأثيلي، ذلك أنه تم وضعها في مقابل مفاهيم منقولة دون التفريق بين ما هو عبارتي يتوجب نقله وما هو إشاري

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص68.

(2) المصدر نفسه، ص 61.

(3) المصدر نفسه، ص 68.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

يُخَيَّر في نقله، فنقل الكل على أنه عبارة. فالقول الفلسفي فيه من العبارة، بقدر ما فيه من الإشارة، وهذا الأمر لم يدركه بعض متقلسة المحدثين العرب، فوقعوا في التقليد" إذ اعتقدوا أن القول الفلسفي المنقول إليهم إنما هو عبارة محضة، فلما طلبوها فيه، وقعوا في الأخذ بإشارته، من حيث يظنون أنهم يأخذون بعبارته، فقطعت عنهم طريق الإبداع الفلسفي⁽¹⁾".

وبناء على ذلك ، فالقول الفلسفي، في نظر طه، قد يرجح أحد البيانين بحسب رتبته فإن كان قولاً فلسفياً علمياً رجحت العبارة، وإن كان قولاً فلسفياً أدبياً رجحت الإشارة، وإن كان قولاً فلسفياً طبيعياً فلا رجحان. وهذا الرجحان إما أن يكون مقبولاً عندما تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني يوافق الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي، وإما أن يكون مردوداً عندما تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني يخالف الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي.

إن الفلسفة الخالصة، تهتم فقط بجانب العبارة على حساب جانب الإشارة، دون إبداع أو ممارسة أو إنتاج. وهذا على عكس الفلسفة الحية، التي تهتم بجانب الإشارة قدر اهتمامها بجانب العبارة، أي أن العلاقة تكاملية، حيث تنقل الجانب العباري المترجم نقلاً إشارياً، إذا ما ثبتت فائدته، وتجعل من التمثيل والتشبيه طريقاً مناسباً إلى العبارة والاصطلاح.

كانت هذه أهم الخصائص المنهجية التي تميز التجربة الفلسفية الطهائية، والتي تم التوصل إليها من خلال قراءتنا لاجتهاداته ومدوناته الفكرية والفلسفية، ولعل من أبرزها الصفة النقدية، هذه الأخيرة التي تعد جوهر الخطاب الفلسفي، وكذلك الانطلاق أولاً في عرض المسلمات قبل النقد، ثم يقوم بتحليلها ونقدها ليقوم بعدها بعرض المبادئ التي تتأسس عليها مختلف بدائله، وهنا يتجلى تأثير المكون أو المرجعية المنطقية في فلسفته، إذ يعد المنطق المدخل لولوج التفلسف، هذا إلى جانب صفة التكاملية، ذلك أن طه يجمع بين عدة مقابلات في فلسفته، ويرفض مبدأ الفصل بين الثنائيات، كما اتضح لنا ذلك من خلال بعض الصور التي تم مقارنتها.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 14.

المبحث الثالث- الخصائص المعرفية للتجربة الفلسفية الطهائية:

إذا كان الاشتغال الفلسفي الطهائي تميزه جملة من الخصائص المنهجية، والتي تجعله يتميز عن مختلف التجارب الفلسفية الأخرى التي عرفتھا الفلسفة العربية، وليس هذا فحسب، بل جدير منا أيضا التعرف على أهم الخصائص المعرفية التي تميز هذا الاشتغال والتي تجعله ينتمي إلى حظيرة الفلسفة أو قل التفلسف المبدع والمستقل.

أولا- الصفة التأصيلية:

لا شك أنه قد كثر الكلام عن التأصيل، والذي يعني البحث عن الأصول التي يستند إليها المفكر في اجتهاداته، والتأصيل الفلسفي- كأحد صورہ- له علاقة بالإبداع، إذ هو يتجسد في ما أبدع الإنسان في مجال الفلسفة، والذي يجعل إبداعه الفلسفي هنا يمتاز بصفات صادرة عنه مثل صفة الاستقلال والبداهة والتقدم، ومن هنا يمكننا أن نطلق عليه أنه إبداع فلسفي أصيل أو متأصل. ولعل المتتبع للجهود الفكرية والفلسفية الطهائية، يجده أنه يتغيا من خلالها إقدار الإنسان المسلم على الاجتهاد والإبداع الفكري المستقل، مستثمرا كل المعاني والمفاهيم والقيم التي يتضمنها تراثه الفكري والبناء عليها لصياغة نماذج فكرية تستجيب للصفة العلمية والأكاديمية المعروفة. وفي هذا السياق يقول طه: "هناك إبداعات أحدثها الغرب، فنحن لا نحتاج إلى نقلها وتكرارها، كما هي في أصولها، ولكن إعادة إبداعها على طريقتنا الخاصة بعد عرضها على مقتضيات المجال التداولي"⁽¹⁾ كما يقول أيضا: "كثر الكلام عن التأصيل، وأتهم البعض الذين يحاولون تأصيل مكتسبات الحداثة في التراث الإسلامي، بأنهم تقليديون، واعتقادي جازم - وهذا سبق أن قلته في كتبي بأن التأصيل أكثر اجتهادا من نقل الحداثة على مقتضاها الغربي، فالذي يحاول تأصيل المعاني في المجال التداولي الإسلامي هو مجتهد ولو أخطأ، محققا نوعا من الإبداع، لا يحققه الحدائي الجامد على ظاهر النقل"⁽²⁾. ذلك أن المجال التداولي هو الخيط الناظم والموجه لفلسفته.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 105.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 112.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

لقد عمل طه في مشروعه الفكري على تقويم المفاهيم الفلسفية، وأظهر احترافية نقدية لكثير من مفكري عصره، تتميز بالإبداع، إذ ارتأى طه تبديل فعل التأصيل بالتأثيل، درءا للوثة الاسترجاع من دون اغناء أو إثراء المفاهيم،* كيف لا وهو الفيلسوف والمنطقي الذي سبر تراث الأنداد والأجداد معا، واطلع على مظاهر التقليد التي اعتبرها آفة خطيرة، تهدد فعل التفكير وتسد منافذ الإبداع بكل أشكاله عموما، والفلسفي منه على وجه الخصوص.

ولعل مشروعه في جملته- لا يزال في طور الاكتمال- يسعى أن يقدم للفكر الإسلامي الحديث، ما يتم به الخروج من نفق التبعية الذي افتقدنا فيه ملامح وجودنا، وجعلنا عرضة لمزيد من الضياع والتلاشي. ولعل الحقيقة الساطعة في هذا المشروع أن صاحبه يضع بكل اقتدار وخبرة خطة منهجية عملية تمكن المتفلسف العربي من الإقلاع عن التبعية والتقليد، وتؤهله لأن يحقق أمرين اثنين: أولهما، أن يأتي بما يستشكله هو- باعتباره مفكرا حرا- من واقعه وتراثه وهويته، بالعودة إلى أصوله وقيمه. وثانيهما، أن يبدي ما يضاهاه به ما لدى غيره من مفاهيم وأفكار ونظريات.

إن طه يسعى منذ صدور كتابه، العمل الديني وتجديد العقل" إلى الإسهام في تجديد الفكر الديني الإسلامي بما يؤهله لمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخض عنها"¹) كما تميز برغبته في إقامة فلسفة مبنية على القيم العملية المستمدة من الأخلاق الإسلامية من جهة، ومن تجربته الروحية من جانب آخر.* ولذلك نجده يسخر من

* يقول في تعريف التأثيل "علينا أن نختار لهذا الوصل الخاص الذي تقوم به الإشارة اسما آخر بدل التأصيل وهذا الاسم هو التأثيل" وذلك للاعتبارات التالية: أولها، أن لفظ "التأثيل" مشتق من الفعل: "أثّل"، ومعناه أصل، فيسد مسد لفظ التأصيل، في الغرض منه، فإذا كان التأصيل، هو تحقيق الصلة بالأصول، فكذلك التأثيل هو تحقيق الصلة بالأثول، والأثول هي الأصول. والثاني، انه يفيد "الإكثار" و"التمية"، إذ يقال فلان "أثّل ثروته"، أي كثرها، ونماها... والثالث، أن كثرة استعمال للفظ "التأصيل" تسبب في دخول الابتذال عليه، فيحسن تجنب هذا الابتذال. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول

الفلسفي كتاب المفهوم التأثيل، مصدر سابق، ص 129

¹) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 171.

* لقد تم شرح هذه الفكرة في عدة محطات منها: الكون الأخلاقي، مسلمتي الصفة الأخلاقية للإنسان والصفة الدينية للأخلاق، الجمع بين النظر (العقل) والعمل(الخلق) والجمع بين العقل والدين وغيرها.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

العقلانية الغربية التي ارتمت في أحضانها الفكرية الكثير من مقلدة ومتفلسفة هذا العصر من العرب، كونها نبذت الدين والأخلاق في منظوماتها الفكرية، وفصلتها بالكلية عن العقل حيث وصم الحضارة التي انبنت عليه تلك العقلانية، بالنقص والظلم والتأزم والتسيد.

كما يسعى من خلال ممارسته الفلسفية أو مشروعته الفلسفي إلى صناعة خطاب فلسفي متجدد يؤصل للحق العربي في التفلسف، ذلك انه قدم جهودا نظرية وعملية عز نظرها، لما تتسم به من الدقة والأهمية، بحث من خلالها في التراث والمنظومة العقيدية ومعظم المفاهيم والقضايا الفكرية التي شهدتها الفضاء الفلسفي المعاصر، كمفهوم الحداثة والعقل، كما طرق أبواب السياسة، فضلا عن ضلوعه في المنطق وفلسفة اللغة.

تتضح ملامح الإبداع الفلسفي في مشروع طه، بتحرير القول الفلسفي من السلطة المعجمية والمصطلحاتية والاسلوبية والنحوية والدلالية للغات الأخرى. وهي خطوة تبقى غير كافية، ما لم يتم وصلها بمهمة إستراتيجية أخرى، إنها مهمة "التأصيل" وهو العمل الذي اقبل طه على عرضه في الجزء الثاني من مؤلفه فقه الفلسفة. فالفلسفة عند طه قسمان:

- فلسفة صناعية مفصولة، تقفز فوق المعطى التداولي للمتلقى، ولا تعمل بما يقرره من أصول ومقتضيات.

- فلسفة طبيعية موصولة، تتماهى مع مجالها التداولي، وتفرض الارتباط بأصوله وأساسياته، كما ترتبط بالحقائق والقيم الفكرية للمتلقى، وتراعي مقتضيات لغته وعقيدته ومعرفته، إنها عند متلقيها ذلك "التفاعل الفكري بين أهل المجال التداولي الواحد، وفق مبادئه اللغوية والعقلية والمعرفية... ولا سبيل للمتفلسف من الإبداع، ما لم يتغلغل في هذه الفلسفة الطبيعية، وما لم تكن فلسفته شديدة الصلة به"⁽¹⁾.

ومن أجل ذلك، يعتبر طه أن هذا القسم الثاني من مشروع فقه الفلسفة والذي خصصه للقول الفلسفي(كتاب المفهوم والتأثيل)، بمثابة دعوة صريحة للمتفلسف الدخول إلى "مصنعه المفهومي" كما يقول، والإطلاع على التقنية اللازمة في تصنيع المفاهيم تأثيلا

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 102.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

وتشغيلا، وبهذا يتمكن هذا القارئ "بصورة تلقائية من إنتاج خطاب فكري متميز ومستقل"⁽¹⁾. لكن، كيف العمل في ظل واقع ثقافي يهيمن فيه المنقول؟ كيف يتحقق التأثيل- التأسيس- بينما هذه المفاهيم الفلسفية السائدة في الخطاب الفلسفي العربي، هي مفاهيم منقولة؟. يجب طه، من انه لامناص للمتلقي إن أراد ممارسة التأسيس، من "التوسل بمفاهيم محققة بالتأثيل أي إلا إذا تم تأسيسها داخل مجاله التداولي...إما بالوضع، وإما أن تكون من وضع غيره فيعمل على توظيفها بعد تزويد مدلولاتها العبارية بجانب إشاري على قدر ما تطيق"⁽²⁾.

وفي خاتمة هذا الجزء من كتاب "فقه الفلسفة"، يطلب طه من كل مفكر عربي جاد- قارئ أو متلقي-، الاستعداد لإنشاء معمله المفهومي، والسعي في إنجاز عمليات على مستوى لغته العربية، مع مراعاته الواعية لخصوصيات مجاله التداولي، حيث يخاطبه مطولا قائلا: "عليك أن تعين مدلول اصطلاحيا بموجب حاجتك الفلسفية المباشرة، تتوصل إليه بما حصلته من معارف مختلفة وقدرات... تضع له الاسم المناسب، بحيث يكون هذا الاسم حاملا لأسباب تنزيله على هذا المدلول الاصطلاحى...وتضع المقابل المناسب لهذا المفهوم الذي نقلته من غيرك....وتجتهد في وصله بأصول المجال التداولي الإسلامى العربى لغوية كانت، أو معرفية أو عقديّة...وتفتح باب مدلولك الاصطلاحى للاستشكال وللاستدلال مستعينا في ذلك بما تمدك به الأصول التداولية... ومتى استتب لك أمر هذا التأليف استطعت أن تأتي بخطاب فلسفي مستقل، فيه من الأصالة بقدر ما فيه من الجدة، وفيه من الخصوصية بقدر ما فيه من الشمولية"⁽³⁾.

إن هذا التصور الذي ينظر به طه إلى موضوع الإبداع الفلسفي، لا يستقيم دون الانتباه إلى تلك الدعوى الأساسية التي يقيم عليها طه مشروع الفكرى ككل، والمتمثلة في دعوى "الحق في الاختلاف"، إذ بدون هذا الحق، لن يتحرر القول الفلسفي، ولن نتمكن من

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 429.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 99.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 431.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

آليات التفلسف ووسائل الإنتاج الفكري، وهو ما انبرى إليه طه في مشروعه الفلسفي، وكرس له مؤلفيه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" و"الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري".

ثانيا- إبداع المفاهيم الفلسفية أو الصنعة المفهومية:

إذا كانت الفلسفة اشتهرت بصناعة المفاهيم، كما يذهب جيل دولوز، فلا غرو أن نجد طه في مشروعه يسعى إلى تحقيق نفس المهمة، إذ راح يشق الطريق إلى إعادة النظر في كثير من المفاهيم الفلسفية وإعادة بناءها وفق المجال التداولي الخاص، وجعلها مطبوعة بالقيم العملية التي تميز هذا المجال، وإخراجها من هيمنة المجال التداولي الغربي، أو قل انجاز الاختلاف على ارض الواقع، وبكيفية تطبيقية، حيث دعا المتفلسف العربي أن يهيئ نفسه من الآن على اختلافه الفكري، ويضع أصوله، ويبني مناهجه، بما يجعله إسهما متميزا في المعترك الفكري. حيث يقول "وقد جرينا على عادتنا في استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية، حيث يستخدم غيرنا مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل"⁽¹⁾ فلا يتحقق تأصيل المفاهيم الفلسفية إلا بتحصيل الأسباب التي جعلت المتفلسفة قديما وحديثا يبدعون ما أبدعوه. حيث يقول طه "والواقع أن المجتمع المسلم ما لم يهتد الى إبداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداء، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه"⁽²⁾

أراد طه أن يصحح المسار الفكري القائم، وأن يجدد ويجتهد ويقدم البديل، ويحدد الكيفية التي يتم بها انجاز هذا البديل، فيؤصل المفاهيم ويصنع المصطلحات بصرامة منطقية، ويقف في مواجهة فلاسفة الشرق والغرب. لقد تجرأ طه على الفلسفة فحطها من عليائها، وألزمها بفقها تفقه به، وناط بمن أراد التفلسف أن تكون وجهته الإبداع في المفاهيم فاسقط بهذا المشروع مقلدة العصر، ووقع في تصادم مع فئة المقلدين الذين استساغوا التقليد

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 30.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، روح الحدائث المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، مصدر سابق، ص 11.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

إذ لا يزال المتفلسف العربي لا يجرؤ لحد الآن أن يضيف إلى المفاهيم الفلسفية التي يصنعها غيره مفاهيم يصنعها من عنده، هذه الفئة التي في منظور طه على نوعين اثنين:

مقلدة المتقدمين الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين، ومقلدة المتأخرين الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين. ومقلدة المتقدمين الذين يتعاطون إسقاط المفاهيم الإسلامية المأصولة على المفاهيم الغربية المنقولة، كإسقاط مفهوم الشورى على مفهوم الديمقراطية ومفهوم الأمة على مفهوم الدولة ومقلدة المتأخرين ويتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة، كإسقاط مفهوم العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا.⁽¹⁾

حيث قام بانتقاد مختلف المفاهيم المقررة في عالمنا المعاصر، مبينا خلفياتها ومبادئها، وكاشفا الأسباب الحقيقية المؤدية إلينا، محاولا إقامتها على أسس منهجية جديدة تتأى عن كل ما هو منقول، حيث أقر طه إتباعه في وضع مفاهيمه قاعدين منهجيتين خاصتين به، تفيد كل منهما في التمرس بالإبداع، وممارسة النقد، واللتين صاغهما كآلاتي: القاعدة الأولى: كل أمر منقول معترض عليه، حتى تثبت بالدليل صحته.

القاعدة الثانية: كل أمر مأصول مسلم به، حتى يثبت بالدليل فساد.

ولا تقوم القاعدتان إلا بالتمهر في نقد المنقول والمأصول على السواء بالطرق الاستدلالية المشروعة، فطه لا يعمد إلى تغطية المفاهيم المنقولة بالمفاهيم المأصولة، وإنما يعيد إبداعها، بما يجعلها تحمل جديدا ليس في أصلها، مضافا إلى جديدها الأصلي متى أمكن حفظه على تمامه، وميزة هذا الجديد المضاف أن يكون موصولا ببعض الأسباب المأصولة من غير أن يرتد إليها.⁽²⁾

كما سعى طه في الجزء الأول من القسم الثاني لمشروعه الفلسفي- فقه الفلسفة المفهوم والتأثيل- أن يدخل قارئه في كتابه هذا إلى المصنع المفهومي للفيلسوف- على حد تعبيره- ليطلع على تفاصيل ما يقوم به من عمليات تقنية أثناء تصنيعه للمصطلحات

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص ص 11-12.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 13-14.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

وتشغيلها، لينسج لنا مفاهيم فلسفية يسير الفكر بمقتضاها. وحين يقف القارئ على تقنيات التصنيع، يتمكن من بصورة تلقائية من إنتاج خطاب فكري مستقل، أي يتأتى له تأصيل المصطلحات، والمفاهيم. فلا يستقيم تأصيل (التأثيل) المفاهيم لمن لا يتوسل بمفاهيم محققة بالتأثيل، أي إلا إذا تم تشغيلها وتأصيلها داخل المجال التداولي.

يدعو طه قارئه الاستعداد في إنشاء مصنعه المفهومه، بإنجاز عمليات من سياق لغته العربية، ومن خصوصيات مجاله التداولي. " فالمعنى الاصطلاحي للمفهوم لا يستقل به المدلول العباري فيكون مدركا تصويريا، ولا المدلول الإشاري فيكون مدركا وجدانيا"⁽¹⁾ بل المفهوم " فيه من العبارة بقدر ما فيه من الإشارة، وإن عبارته تتوسل إشارته"⁽²⁾ فالصنعة المفهومية لا بد أن تراعي هذه الحقيقة اللغوية في وضع المفهوم واستثماره، إن استشكلت لها و استدلالا به أو عليه.

ويوجز لنا طه لقرائه كيفية إعداد مصنعه المفهومي في خاتمة كتابه، فيقول لقرائه:

- عليك أن تعين مدلول اصطلاحيا بموجب حاجتك الفلسفية المباشرة.
 - أن تضع له الاسم المناسب بحيث يكون حاملا لأسباب تنزيله على هذا المدلول الاصطلاحي.
 - أن تضع المفهوم المناسب للمفهوم الذي نقلته من غيرك.
 - أن تجتهد في وصله بأصول المجال التداولي العربي الإسلامي
 - أن تفتح باب مدلولك الاصطلاحي للاستشكال وللاستدلال مستعينا بأصولك التداولية.⁽³⁾
- وبهذه الصورة فإن المفاهيم في الفلسفة الطهائية ليست جوهرًا ثابتًا، بل هي بنية متغيرة، بما أنها تخضع للأصول التداولية لكل مجتمع. وبذلك فهو يسعى إلى تحرير الفكر المعاصر من شرقة التبعية والتقليد والتخلف.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص126.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 14.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص ص 429-430.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

إن المتأمل في أعمال طه الفلسفية والمعرفية، يجدها منسوجة نسجا مفهوميا، حيث لا يخلو أي عمل من أعماله- مؤلفا أو محاضرة- من قائمة من المفاهيم والمصطلحات، والتي أصبحت علامة تدل عليه، خاصة في طابع اشتقاقاتها اللغوية، والتي يسرف فيها طه كثيرا فلو أخذنا على سبيل المثال كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" ونجد يحوي ثلاثة مفاهيم أساسية وهي: "العقل المجرد" و"العقل المسدد" و"العقل المؤيد" ناهيك عن بعض المفاهيم الفرعية لها، مثل: "النسبية" و"الاسترقاقية" و"الفوضوية" و"المقارب" و"المقرب" و"القرباني" و"الملابسة" و"الملامسة" و"العينية"... هذا بالإضافة إلى مختلف المفاهيم المترابطة التي تحويها معظم مؤلفاته اللاحقة، وحسبنا هنا أن نشير إلى بعضها: "الترجمة التوصيلية" و"الترجمة التحصيلية" و"الترجمة التوصيلية"، "النظر الملكي" و"النظر الملكوتي"، "العمل التعاوني" و"العمل التعارفي"، "الجهد الاعتيادي" و"الجهد الاسترقاقي" و"الانتمائية"، "الدهرانية" و"ما بعد الدهرانية"، "التعبد" و"التسيد"، "التغيب" و"التشهاد"، و"الدياني" و"الدياني"، و"الإبداع الموصول" و"الإبداع المفصول"، و"مقلدة المتقدمين" و"مقلدة المتأخرين"...

إن الممارسة المفهومية الطهائية، بما تحويه من زخم اصطلاحى هائل، جديرة بأن تكون معجما اصطلاحيا خاصا به، يمكن للفكر الفلسفي العربي استثماره، لدفعه قدما نحو الأمام، ولذلك ينبغي إعادة النظر في كثير من المفاهيم التي حصل حولها الإجماع. ذلك أن تجديد الخطاب الفلسفي الإسلامي اليوم، لا يتحقق البتة، إلا بإخضاع هذه المفاهيم والمقولات إلى التحليل والتدقيق والمراجعة النقدية.

ثالثا- التفاعلية:

فإذا كان معنى التفاعلية* يكمن في التبادل والتفاعل، فلا شك أن طه في اجتهاداته الفكرية والفلسفية، لا ينظر إليها نظرة اليقين، إذ لا أحد بإمكانه أن يدعي لنفسه امتلاك

* إن كلمة التفاعلية *interactivité* مركبة من كلمتين من أصل لاتيني (*inter*) وتعني بين، ومن الكلمة (*activus*) وتقيد الممارسة في مقابل النظرية. وعليه يترجم معنى المصطلح من اللاتينية ممارسة بين اثنين أو تبادل وتفاعل بين شخصين. وهذا ما يجعلنا نفهم أن معنى التفاعلية يكمن في التبادل والتفاعل يتم من خلال الاتصال بين شخصين. إذن فهي فعل

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

اليقين أو الحقيقة المطلقة، ولذلك يدعو طه القراء إلى الاطلاع على مختلف القضايا والإشكالات الفكرية والفلسفية الثابتة في مؤلفاته، بفحصها وتحليلها وإثرائها، وذلك بإبداء رؤاهم وتصوراتهم النقدية حولها، والسعي إلى تأسيس بدائل معرفية جديدة، تروم النهوض بالأمة والخروج من مأزقها وتخلفها الذليلي، ولعل هذا الوضع السكوني مرده إلى كون الأنا العربية استساغت طريق التبعية والتقليد، عوض الاستقلال والإبداع، ذلك لأن الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة، لا يتقدم ويتطور إلا من خلال التجديد في الرؤى والآليات واستشكال القضايا، ولذلك يعد طه من أهم المشتغلين بالفلسفة في العصر الراهن تثويرا للقضايا ونحتا للمفاهيم وإبداعا للمقولات، مناهضا بذلك مظاهر التقليد ومناصرا للتجديد المرتكز على تحرير العقل وترسيخ الإبداع وتمكين الإنسان العربي من آليات التفلسف ووسائل الإنتاج، إذ " الفيلسوف لا يكون إلا حرا طليقا ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال"⁽¹⁾.

لقد سعا الفيلسوف طه على تقديم إجابة حضارية لهذا المأزق التخلفي، بطرحه للعديد من المفاهيم والرؤى والأفكار والبراديجمات التحليلية والتفسيرية، هذا ما يظهر في مجموع مؤلفاته القيمة، كتجديد المنهج في تقويم التراث الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، والحق العربي في الاختلاف الفلسفي، وروح الحداثة مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، وسؤال الأخلاق، وسؤال العمل، وروح الدين، ويؤس الدهرانية، وغيرها من مؤلفاته، التي لا تشكل في حد ذاتها تراكما معرفيا كميا، بقدر ما تتضمن رؤية أصيلة وتأصيلية للعديد من المفاهيم والرؤى والمقاربات، تنزع نحو الشمولية في تناول والسعة في الأفق والامتداد في الزمن.

كما أن هذه الرؤى والمقاربات الطهائية، تنزع إلى زحزحة مختلف المشاريع التي قدمها المفكرون التغريبيون العرب للنهوض بأوضاعهم الفكرية والثقافية والاجتماعية، ودفعهم

اتصالي قديم لكن مفهوم التفاعلية في استعمالته بالإشارة إلى الوسائط المتعددة يعتبر حديث العهد نسبيا ووليد العلاقات بين الناس والآلات ولقد تداول الوسط الفكري والعلمي والصحفي هذا المفهوم "التفاعلية" في بداية التسعينات من القرن الماضي نتيجة التقدم الهائل الذي تعرفه التكنولوجيات الرقمية والذي تم بفضل المعلوماتية.

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص17.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

إلى مراجعة وتقويم مختلف الأجوبة المقدمة لحل أزمتهم واقعهم، كما تفيد تجاوز مختلف محاولات رجال الفكر الإسلامي التي تنزع إلى التوفيق بين النمط المعرفي الغربي والنمط المعرفي الإسلامي، ذلك لأنه يروم الاجتهاد الإبداعي، ويرفض انتهاج التقليد والتبعية. وعليه يمكن القول أن المشروع الفلسفي الطهائي، يشكل لبنة في بناء صرح حضاري للأمة، يجمع في طياته الاستيعاب الجيد للفكر الغربي بتلاوينه وتعدد مشاريعه، مفككا لأصوله ولخلفياته وتصوراته سواء منه العقلي المحض أو الوضعي الجامد أو في النظرة التحيزية للاشكالات الإنسانية، أو من خلال الرؤية التجاوزية لهذا الفكر، من غير السقوط في نزعة تقليدية جامدة أو رؤية مبتسرة محدودة، بل أنه في كل مشاريعه التي اشتغل عليها، كان يقدم الفكر الأصيل في قالب متماسك ومسنود بخلفية اجتهادية ابداعية، قلما نجدها عند غيره من المتفلسفة العرب.

رابعا: الواقعية:

يمثل طه عبد الرحمن عودة لهؤلاء الفلاسفة الذين تركوا أبراجهم العاجية في تشييد فلسفتهم، ليهتموا بحياتهم الواقعية، فهو عودة إلى سقراط الذي حاول أن يدقق في تحديد المفاهيم لإنقاذ شباب أثينا من ضلال السوفسطائيين، وعودة إلى الغزالي الذي حاول على استعادة اليقين في نفوس الشباب، وحثهم على التمسك بصحيح الدين ومكارم الأخلاق وديكارت الذي عمل على تحرير العقل من هيمنة الفكر التقليدي السكولائي الذي كان مهيمنا في العصور الوسطى، وجون جاك روسو الذي عمل على إرساء قيم الديمقراطية.

لقد سعا طه بفلسفته على الربط الوثيق بين الفلسفة والواقع، فليست نشاطا تجريديا تأمليا محضا- ترنسذنتاليا بتعبير كانط-، وإنما هي فاعلية ناشطة، ترمي إلى التعمق في الواقع، واستكناه خباياه، واستخراج مبادئه العامة من تفصيلاته الفرعية، فهو يبحث كثيرا على أن يتعقل الإنسان واقعه، من جانب وينظر إلى واقع غيره من جانب آخر، ويعلم أنه له الحق في الاختلاف عن غيره، كما يملك غيره ذات الحق، إنه لا يؤمن بوجود برج عاجي يطل من خلاله الفيلسوف على العالم، وإنما الواجب منه أن يعيش الحياة بكل تفاصيلها

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

وبكل احباطاتها ونجاحاتها. يرى مواطنه عباس أرحيلة، أن تميز المشروع الطهائي وتفردته أدى به الى التصادم مع أطراف متعددة، ومن بين التصادمات التي ذكرها تصادمه مع عبد الله العروي، ومع الرشدية والرشديين، تصادما مصحوبا بالإقصاء والتجاهل والتهميش.⁽¹⁾ إن مشروعه ليس مجرد مراجعات فكرية، ومناظرات مجردة فحسب، بل كذلك له نزعة واقعية، تجلت في نقده للواقع العربي الإسلامي المتأزم منذ السبعينات من القرن الماضي في أبعاده السياسية والاقتصادية والأخلاقية والفلسفية. كيف ليس منطلقه الواقع؟ وقد دفعه في واقع أمته المتخلف، خاصة مع النكسة العربية 1967 التي دفعته إلى ترك كتابة الشعر واختار تعاطي التفلسف، كطريق لمعرفة ومعرفة خلل هذا العقل المنهزم من جانب، ومعرفة خلل هذا العقل الذي هزمننا من جانب آخر.

لقد شعر طه بأن مهمته ومسؤوليته الفكرية، هي العمل- وفق فلسفته الأخلاقية- أن ينظر ويعالج مشاكل العصر، حيث عمل على نقد القيم البالية التي ثبت عدم صلاحيتها والهجوم على المبادئ الفاسدة التي أدت إلى جمود المجتمع وتخلفه، وتفاقم المشكلات فيه. حيث يقول: "ولا أشك في أن المفكرين الأحياء- أي الأحياء في قلوبهم- من أبناء هذه الأمة، ولو أنهم قلة قليلة فيهم واعون لمسؤولياتهم الفكرية في وضع أصول الإبداع المعرفي العربي الإسلامي قائمون بواجباتهم النضالية في مواجهة تحديات السحق أو المحو الذي تتعرض لها أمتهم على يد أعدائها.."⁽²⁾.

فلسفة طه تساهم بدور فعال في تقديم الرؤى والقيم، وتسطير الأهداف الرامية إلى النهوض بالمجتمع، ومواجهة التحديات الملقة على عاتق المجتمعات مواجهة نقدية وبناءة، باقتراح حلول مقنعة لا مطلقا لمشكلاتها الواقعية وخاصة في ظل تحديات العولمة ومختلف التحديات والصراعات التي تواجه العالم العربي الإسلامي، وهذا تماشيا ووظيفة الفلسفة الأساسية، كونها أداة نقد وتحليل الواقع، ذلك " أن الدعوة السليمة إلى التجديد هي تلك التي

⁽¹⁾ عباس أرحيلة، فيلسوف في مواجهة قراءة في فكر طه عبد الرحمن، ص 111-133.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 172.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

تجعل من الإنسان العربي أو الإنسان المسلم، لا آلة- أي منظومة ممتدة من الوسائل والوقائع- وإنما نجعل منه آية، أي مجموعة من المقاصد والقيم، ولا يمكن لمثل هذه الدعوة إلا أن تصادم أشد ما تكون المصادمة برنامج "العولمة" المرسوم لشعوب العالم⁽¹⁾.

لقد انبرى طه على تحليل ومعالجة الكثير من القضايا الفكرية الراهنة، كالعولمة والعنف ومشكلة الصراع الحضاري، والأسرة، والثورة في وسائل الإعلام والاتصال، وغيرها والتي شغلت رجال الفكر، حيث حاول طه أن ينظر لها، بدءاً من عرض المسلمات، مروراً بتحليل ونقد مختلف النظريات المفسرة لها، انتهاءً بمحاولاته التأسيسية للبدائل التي تنوب عنها. وسنتوقف في تحليلنا عند بعضها، والتي نذكرها وفق أبعادها كما يلي:

1- البعد الاقتصادي - العولمة:-

لقد كثرت تعريفات العولمة، وذلك على اعتبار أنها ظاهرة معقدة، بحيث يعسر على الباحثين وضع تعريف مفصل يحيط بجميع مكوناتها، حيث عرفها طه، مراعيًا في ذلك أمرين: الإجمال والاعتبار الأخلاقي، وصيغة هذا التعريف أن: "العولمة هي تعقيل العالم بما يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد، عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث: "سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية" و"سيطرة التقنية في حقل العلم" و"سيطرة الشبكة في حقل الاتصال"⁽²⁾ لهذه العولمة التي وقعت في آفات خلقية ثلاث، تختلف باختلاف الوجوه الثلاث من السيطرة أو الإخضاع، وتتلخص هذه الآفات الثلاث بالإخلال بمبادئ التزكية والعمل والتواصل.

سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية والإخلال بمبدأ التزكية:

إن العولمة تسعى بفعلها المستمر "إلى إلbas كل أنواع التنمية لباس التنمية الاقتصادية الرأسمالية، أي إدخالها في سياق المبادلات التجارية الحرة، حتى إنه يجوز الكلام

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 172.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 78.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

بهذا الصدد عن واقع "التسلط الاقتصادي"⁽¹⁾. إن آفة الإخلال بمبدأ تقوم أساسا على تقديم المصلحة المادية على المصلحة المعنوية، ذلك أن الاقتصاد في الغرب غدا مقياس كل تنمية، وحصل اقتناع انه بإمكان يحل النمو الاقتصادي كل المشاكل وفي مختلف المستويات، ويجلب معه كل تقدم ، ويقرب الفقراء من الأغنياء. لقد أنتج هذا التوجه- حسب نظر طه-، لا تعترف شركات وهيئات مالية- كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية- التي لا تعترف إلا بقانون المصلحة، وبذلك اتضح أن العلاقات الكونية التي ينشئها هذا التسلط الاقتصادي في مجال التنمية، لا يمكن أن تكون إلا علاقات المصلحة المادية الخالصة⁽²⁾.

ومنه يتأكد مدى تعارض هذا التوجه مع "مبدأ التزكية"، الذي يقوم على الأخلاق والصلاح، لا على المنفعة المادية فحسب، ولا تطلب عموم المنافع، بل الصلاح منها، وهذا ما عبر عنه طه في قوله: "أهل العولمة في علاقاتهم الاقتصادية ينفعون ولا يُصلحون ويُثمون ولا يُزكّون، إذ يشتغلون بتنمية مواردهم ويهملون تنمية أخلاقهم فأخلاقهم أخلاق من هذا الجانب، أخلاق من وقعوا في تقديس الاقتصاد بما يشبه تقديس العطاء الإلهي الذي لا ينقطع... ومن هنا تكون الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة الاقتصاد في مجال التنمية الناتجة عن التعقيل الأداتي العولمي هي بالذات الإخلال بمبدأ التزكية"⁽³⁾.

سيطرة التقنية في مجال العلم والإخلال بمبدأ العمل:

إن مفهوم "التقنية" يقابل مفهوم "النظرية"، ووجه التقابل بينهما، أن الأولى معرفة مطبقة والثانية معرفة مجردة، ولما كانت التقنية تطبيقاً للعلم، لزم أن تكون تابعة له وخادمة لأغراضه، فتكون له الأسبقية عليها. لكن هذا التصور التقليدي للعلاقة بين التقنية والعلم بات غير مقبول في سياق العولمة، حيث انعكست العلاقة بينهما، إذ أصبح العلم النظري

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 79.

⁽²⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 80-81.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

تابعا لها، بعد أن كانت تابعة له، وصار وسيلة في يدها، توجهه بحسب الحاجيات الاستهلاكية المتزايدة، وهنا حدث طغيان التجريب والإجراء الآلي على المقاصد والأعمال حيث لا مكان لمعنى "العمل المقصدي" في العلاقات الكونية التي تنتجها تبعية العلم للتقنية⁽¹⁾. ولقد عبر طه عن هذا الإخلال بقوله: " فأهل العولمة في علاقاتهم التقانية يفعلون ولا يعملون ويحكمون ولا يقصدون، فأخلاقهم من هذه الجهة أخلاق الواقعيين في تقديس للعلم والتقنية أشبه بتقديس علم الإله الذي لا يُحد، وما الفتنة التقانية التي نراها من حولنا إلا شاهد على هذا التأليه للتقنية! ومن ثم تكون الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة التقنية في مجال العلم الناتجة عن التعقيل الاداتي هي الإخلال بمبدأ العمل، الذي يجمع بين مقتضى التحكم ومقتضى الحكمة⁽²⁾".

سيطرة الشبكة في حقل الاتصال والإخلال بمبدأ التواصل:

إن إمعان النظر في طبيعة العلاقات الكونية الناتجة عن الوضع الشبكي الكلي للاتصال وتطوراتها، أدت بها الوقوع في آفة الإخلال بمبدأ التواصل، إذ تستند في تقديم المعلومة البعيدة على المعرفة القريبة، فالشبكة الدولية "الانترنت" التي سهلت عملية الاتصال بين البشر، بتوفيرها لكم هائل من المعلومات، جعل من فعل الاتصال يتم بين آلتين أكثر ما يتم بين آدميين، كما أن هذا الاتصال طغى فيه "الطابع الإعلاني" على "الطابع الإعلامي" والنتيجة أن هذا النمط من تناقل المعلومات، فشل فشلا ذريعا في تحقيق تجاوب البشر من حيث هم ذوات⁽³⁾".

فإذن أهل العولمة في علاقاتهم الاتصالية يُعلنون ولا يخلصون ويعلمون ولا يعرفون فأخلاقهم أخلاق الواقعيين في تقديس المعلومة بما يشبه تقديس كلام الإله، وما الفتنة المعلوماتية التي نشهدها بين أظهرنا إلا دليل على هذا التأليه للاتصال.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 81.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 82.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 83-84.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

وعليه تكون الآفة الخلقية التي تتسبب فيها سيطرة الشبكة في مجال الاتصال الناتجة عن التعقيل الأدوات العولمي هي بالذات الإخلال بمبدأ التواصل، وهو المبدأ الذي يوجب الجمع بين مقتضى تناقل المعلومات ومقتضى تجاوب الذوات⁽¹⁾.

تقويم الاعوجاج الأخلاقي للعولمة: يرى طه بأن نظام العولمة لا قدرة له على مواجهة هذه الآفات بنفسه ومن داخله لأنه لا يفرز إلا قيما أخلاقية من جنسه، في حين يحتاج في هذه المواجهة الى قيم أخلاقية من غير جنسه، ولا وجود لها إلا في الدين الإلهي. وأحق الأديان واقدها على قهر العولمة أو المهمة التقويمية، هو الدين الإسلامي، نظرا لثبوت توسع تعقيله، ودخول العولمة في الزمن الأخلاقي⁽²⁾.

المبادئ الإسلامية لتقويم الاعوجاج الأخلاقي للعولمة:

لقد حدد طه المبادئ الإسلامية لدرء الآفات الخلقية للعولمة، حيث أكد أنه من "واجب الدين الخاتم، أن يرتقي بالتعقيل المادي المضيق الذي أخذ بها أرباب العولمة إلى تعقيل موسع يعيد الاعتبار للأخلاقية في العلاقات التي تقيمها العولمة بين أفراد البشرية، عاملة على توحيد نمط حياتهم⁽³⁾". وقد ذكر طه ثلاثة مبادئ التي تعين في هذا الدرء وهي: مبدأ ابتغاء الفضل، ومبدأ الاعتبار ومبدأ التعارف.

مبدأ ابتغاء الفضل: ويقتضي إعادة النظر في المفهومين الاقتصاديين، مفهوم "التنمية الاقتصادية" ومفهوم "المنفعة" فليست كل تنمية اقتصادية ضرورية، ولا كل منفعة مادية صالحة، إذ "أن التنمية الاقتصادية لا تكون إلا بتكامل المقوم الاقتصادي مع المقومات الأخرى للتنمية في دوام اتصاله بالأفق الروحي"⁽⁴⁾.

إذا كان اقتصاد السوق مطلق التجارة، وذلك لكون أن أفعال البيع والشراء مجردة، من الاعتبار الخلق، في حين أن في "ابتغاء الفضل" تكون تحت مظلة هذا الاعتبار الأخلاقي

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 84.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 87.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 90.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

والفضل ليس في عموم الخير، ولا هو الخير المادي الصرف، وإنما هو الخير الذي تتحقق به الفضيلة، مادياً أو معنوياً، وينتج عن هذا تغير مدلول التنمية الاقتصادية، إذ تصبح تنمية مزدوجة، "تركزية للمال" و"تركزية للحال" تجتمع وتتكامل مع ضروب التنمية الأخرى، والتي تساهم في ارتقاء الإنسان وخلق بيئة عالمية سليمة.

هذا بالإضافة إلى أن مبدأ ابتغاء الفضل، لا يقتضي تبعية التنمية للاعتبار الأخلاقي فحسب، بل يقتضي أيضاً، تبعية المنفعة للأفق الروحي، ذلك أنها ترد كل فضل إلى المتفضل الأسمى سبحانه جلا وعلا، وتذكر بأن الله هو المالك الحقيقي الذي يتكرم على الإنسان بما شاء من فضله، ويقربه إلى حضرته⁽¹⁾.

مبدأ الاعتبار: ويقتضي هذا المبدأ إعادة النظر في المفهومين: "التطبيق التقني للعلم" و"البحث العلمي" ذلك أن ليس كل تطبيق نافع، ولا كل بحث مشروعاً، وفي سياق النظر الاعتباري وفق الرؤية الإسلامية تقتضي تعقل أسباب الأشياء بتعقل القيم الخلقية التي تنطوي عليها وتخرج المعرفة من اعتبارها مجرد جملة من الإمكانيات التقنية التي قد تنفع أو تضر، كما هو الشأن في النظر الإجرائي، لكي تصبح إمكانيات عملية تنفع ولا تضر.

ومن مقتضيات هذا المبدأ، تقرير تبعية الأسباب في الأشياء للحكم التي من ورائها وتبعية أحوالها للمآلات التي تنتهي إليها، ومتر تقرر هذه التبعية للحكم والمآلات، صار بالإمكان الارتقاء من نطاق الإجراء الآلي إلى رحاب العمل المقصدي.

كما أن المعيار الذي تأخذ به المعرفة في سياق النظر الاعتباري هو المآل لا مجرد الحال، تكون مقبولة إذا ظهر أن مآلها يعود بمزيد التخلق ومردودة، إذا ظهر أنه يعود بنقصانه، على خلاف النظر الإجرائي الذي لا يرى فيها إلا جملة إمكانيات تقنية ينبغي الانتقال بها إلى حيز التطبيق، مقررًا أن التطبيق هو وحده الكفيل بأن يدلنا على المآل.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 91-92.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

وبهذا، يتبين أن مبدأ الاعتبار الإسلامي يقضي بأن نضع حداً للتطبيقات التقنية غير المنضبطة، بل يقتضي بأن نراجع مدلول البحث العلمي نفسه، فنُبقِيه خادماً للحاجات الموجودة لا خالفاً لها، حيث لا توجد، وخاضعاً لقانون المقاصد والمآلات، لا خاضعاً لمنطق الأسباب والأحوال وحده.⁽¹⁾

مبدأ التعارف: ويقضي هذا المبدأ إعادة النظر في المفهومين: "الاستزادة غير المحدودة للمعلومات" و "المعلومة المجردة" فليست كل زيادة المعلومات مطلوبة، ولا كل معلومة محايدة. إن "التعارف" غير "الاتصال المعلوماتي"، ذلك أن الاتصال تواصل خبري، لا اعتبار فيه للقيمة الخلقية، في حين أن التعارف تواصل خبري لا ينفك عن القيمة الخلقية المحمودة. وفي سياق التعارف لا ينفك الخبر المنقول عن الخير والنفع، يلزم أن يجد فيه المتلقي نفعاً يصلح به خُلقه، بحيث يصير تتاقل الأخبار بين الملقى والمتلقي عبارة عن تناقل لخبرات وطيبات، ومن ثم تخرج الأخبار عن كونها مجرد معلومات قد تضر أو تنفع إلى مقام الكلمات الطيبات "معروفات"، وواضح أن الأخبار التي تصير كذلك تستلزم قيوداً وأداباً لا نجدتها في المعلومات المجردة، وهذا المبدأ يهون من شأن التجميع المتسارع للمعلومات دون النظر في نفعها وجدواها.

كما أن عملية التواصل وفق مبدأ التعارف تقتضي تبعية نقل الخبر لفعل المعروف وهذا يعني أن العلاقة التي سوف تقوم بين الملقى والمتلقي علاقة أخلاقية صريحة مبنية على اعتراف أحدهما بالآخر، وحينئذ يفتح لهم طريق المعاملة بالحسنى وتنشأ بينهما روابط الاحترام والانفتاح والتسامح والتعاون والتقارب والتوادد، مع اعتراف المتلقي بفضل الملقى واختلافه عنه، وإقرار المتلقي بهذا الاختلاف هو في نهاية المطاف، إقرار بالتميز الثقافي أو الخصوصية الحضارية للملقى.⁽²⁾ ولعل هذا ما يحقق مشروعية عملية التواصل والتعاون.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 93-94.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 95-96.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

ومنه فطه قد اقترح حولا إجرائية، لدرء آفات العولمة، مركزا في تأصيله للبديل على الجانب الأخلاقي كحل لمواجهة العولمة، وهو نابع الإسلام، ذلك أن المسلمين، لا يملكون على ما يبدو في الأفق القريب، إلا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية في تثبيت وجودهم وقول كلمتهم في الحضارة العالمية المنتظرة.⁽¹⁾ وهذا على خلاف ما ذهب إليه البعض، حينما ركزوا على الحلول الاقتصادية، حيث الدعوة إلى التكتل الإسلامي الضخم، لمواجهة التكتلات الاقتصادية العملاقة.

2- البعد السياسي (العنف والصراع الحضاري بين الأمم):

2-1- العنف:

لقد جلب موضوع العنف، اهتمام طه، حيث استشر طه الحرقه على تحمل المسؤولية الفكرية، في بحث وتحليل هذه الظاهرة، محاولا معرفة أسبابها وكشف حلولها. حيث انبرى طه لمثل هذا الانشغال منذ كتاباته الأولى، بمسائل الاختلاف والحوار وآداب المناظرة، من قبيل "العمل الديني وتجديد العقل" و" في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" و"الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" حيث اخبرنا عن اهتمامه بهذا الموضوع، قائلا: "قد همني منذ صدور كتابي: العمل الديني وتجديد العقل، سنة 1987، فقد حذرت في مقدمته احتمال تراجع الصحوة الإسلامية...وها نحن نرى اليوم أن هذه الصحوة شابها من الأخطاء ما أخرج بعض أهلها إلى القسوة وممارسة العنف"⁽²⁾ ثم خصص بعدها مؤخرا للظاهرة كتابا موسوم بـ"سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية" الصادر سنة 2017.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحضارة الغربية، مصدر سابق، ص 146.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017، ص32.
* العنف كما يعرفه ابن منظور على انه: الخرق بالأمر، وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق، عنف به وعليه، يعنف عنفا وعنافة، وأعنفه، وعنفه تعنيفا، وهو عنيف إذا لم يكن رفيقا في أمره. واعتنف الأمر: أخذ به بعنف. وفي الحديث: "إن الله تعالى يعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف"، وهو، بالضم، الشدة والمشقة، وكل ما في الرفق من الخير ففي العنف من الشر مثله. ابن منظور، ج4، مادة عنف، مصدر سابق، ص 3132. واصطلاحا: فيعرفه لالاند، في معجمه الفلسفي من الوجه السياسي، بأنه "الاستخدام غير المشروع أو على الأقل غير القانوني للقوة" اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، المجلد 3، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص1555.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

لقد ارجع طه انطلاقة مشروعه الفلسفي بقضايا قريبة من سؤال العنف، خاصة في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" الصادر سنة 1987، والذي كان نوع من الإحساس المبكر بمآلات تغييب الدليل الذي سينتج عنه انبثاق العنف، حيث كان ينادي بطلب الخلق قبل طلب السياسة، مما يدفع شرها، ويجنب الإنسانية الوقوع في مثالبها التي تجلت في فقدان الحوار وفقد الأخلاق. فما هي أسباب وأصول ظاهرة العنف، التي تلصق حيفا بالإسلام؟ ولماذا أخفقت كل المقاربات في القضاء عليه؟ و ما هو المدخل الحقيقي للحد من هذه الظاهرة التي استفحلت اشد الاستفحال في المجتمعات خاصة المعاصرة منها؟ إن مبرر اشتغال الفيلسوف بموضوع العنف، يأتي من سياق الاشتغال بضده أي العقل والدليل الذي هو مطلب كل فلسفة ومصدرها الأساسي، فالفيلسوف الذي يبني الدليل ويصوغ الدعاوى ويحشد الحجج، سيكون في صورة متعارضة، مع الجهود التي تُغيّب الدليل ومستلزماته في الحوار والحجاج، أو بعبارة مختصرة، في صورة متعارضة مع العنف.

إن نظرية طه حول العنف، تنطلق من عدد من المسلمات، منها: أنه "حيثما وُجد العنف فلا دليل، وحيثما وُجد الدليل فلا عنف"⁽¹⁾، وكذلك أنه "حيثما وُجد العنف فلا حوار وحيثما وُجد الحوار فلا عنف"⁽²⁾. ولذلك يعتبر طه أن من أهم أسباب انتشار العنف، هو

أما طه فيميز بين نوعين من العنف، واللذين يمكن حصولهما في الحوار: الأول، وهو العنف الأشد (القمع)، والمقصود به إنهاء الاختلاف بين المتحاورين بالقوة. وهو على ضربين اثنين: العنف المادي، الذي تستخدم فيه قوة اليد، لإلحاق الأذى الخُلقي بالغير. والعنف المعنوي، الذي تستخدم فيه قوة اللسان لإلحاق الضرر الخُلقي بالغير. أما الثاني فهو العنف الأخف (الحسم): والمقصود به فض الاختلاف بتحكيم "طرف ثالث سواهما أو بطريق غير تدليلي، جعلهما ذلك يشعران بأنهما غير قادرين على تحمل مسؤوليتهما في رفع الاختلاف بينهما، وفي هذا الشعور من التأديب لهما، ما هو أشبه بالتعنيف، إلا أنه، إن جاز التعبير، عنف فيه لطف".

ثم يبين أن الاختلاف في الرأي لا يندفع بالقمع حتى لو كان بواسطة الحسم. "إن ممارسة القمع قد تزيد في حدة هذا الاختلاف، حتى لا سبيل إلى الخروج منه، نظرا لأن الطريق الموصل إلى هذا الخروج إنما هو طريق الإقناع؛ فكل واحد من المتحاورين يسعى إلى أن يقتنع الآخر برأيه اقتناعاً منبثقاً من إرادته، لا محمولاً عليه بإرادة غيره، فالإقناع والإقناع ضدان لا يجتمعان...". انظر كتاب "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" ص 33-34.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مصدر سابق، ص 09.

⁽²⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

فقدان الحوار والأخلاق، حيث يصرح طه قائلاً: "عندما يفقد الحوار وتُفقد الأخلاق في ذات الوقت، فلا مفر من مواجهة أبشع صور العنف".⁽¹⁾ حيث ينشأ التنازع بين الناس، الذي لغته الوحيدة العنف، وباستفحاله بالتدرج يظهر الإنسان العنيف، الذي يسعى إلى بلوغ مراده بالقوة لا بالحوار، متبعاً في ذلك وسائل سواء كانت مشروعة أو غير المشروعة.

هذا ويرجع طه أسبابه إلى مبدأ عام هو "حبّ التسلُّط والتسيد" حيث يقول طه: "ما شاهدته وما أزال أشاهده من فتك المسلم بأخيه المسلم - ودينه يجعل قتل الواحد كقتل الناس جميعاً وقاتله مخلداً في النار أبداً- أعاد علي سابق تساؤلي بألح ما كان، فلم أجد إلا جواباً واحداً هو أن حبّ التسلُّط استبد بالإنسان".⁽²⁾ ولعل الأخطر في نظره، أن التسلُّط والاستبداد استطاع أن يسخر الدين نفسه لقضاء هذه الشهوة، مما جلب معه تهمة العنف والتسلُّط زادت وسائل الإعلام في ترسيخها مع كل عملية إرهابية. هذا ويفرق طه بين مفهوم القوة ومفهوم العنف، فلفظ العنف، يحمل معنى مقدوحاً فيه قدحاً أخلاقياً، حتى ولو أُضيف إليه لفظ المشروعية، مثل القول بالعنف المشروع. بينما لفظ القوة لا يحمل بالضرورة معنى قدحياً، بل قد يحمل معنى محموداً، فالقوة دليل على شرف الرتبة، ولذلك يعتبر القول "العنف المشروع" بمنزلة القول "الشر المشروع"، وهو قول متناقض، إذا لا يمكن للشر أن يكون مشروعاً⁽³⁾.

هذا ويتساءل طه عن سبيل الخروج من هذا التسلُّط؟ يجيب طه بخلاف فلاسفة اليأس من إمكان إصلاح الإنسان، بسبب الشر المنقوش في ذاته، منذ أن تسلط قابيل على هابيل أو فلاسفة الشر الجذري Male radicale ويسبب مسار العنف الذي يمسك بالتاريخ فإن طه يرى بنفس الفيلسوف المتفائل، بأن قدرة الإنسان أوسع من حتمية التاريخ، وقوته الروحية أقوى من نزعة التملك النفسية، وهذه القدرة هي ما تريد الفلسفة الائتمانية كشفها والتي بلورها طه، من خلال تصويره لعالمين: عالم مثالي- وهو عالم الدليل والأخلاق- الذي

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مصدر سابق، ص 10.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 10-11.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 38.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

لا عنف فيه، والذي يصطلح عليه طه بالعالم الهايبلي- نسبة إلى هايبيل، الابن الثاني لآدم عليه السلام- الذي يرفض التسيدّ والعنف، متوسلة في ذلك بمفاهيم من روح الثقافة الإسلامية والتجربة الإنسانية. مقابل إياه بعالم واقعي- وهو عالم العنف وحب التسلط- الذي يصفه ويصطلح بـ"العالم القابيلي" المليء بالفوضى والعنف المادي والنفسي والرمزي الذي يغزو العالم بأسره، عالم تنتشر فيه المادية بإطلاق، وتندم فيه الأخلاق، ويسود فيه النفاق.

إن العالم القابيلي موصوف: بقانون الإحاطة، الذي يقضي بأن كل شيء سياسي وبالتالي، كل شيء سيادي، وقانون الشمول، الذي يقضي بأن كل واحد سياسي، وعليه، كل واحد سيادي. كما أن هذا العالم موصوف، بأنه عالم يعرف انتشار المصالح المادية وانعدام الأخلاق، و يسوده التنازع بإطلاق، وإقرار بأن الأصل في السلطة لا تُستَحَق، وإنما تُنتزع وأنه عالم منافق، لاستناده الى المصالح المادية، وأنه عالم ينتهي إلى الهلاك حرباً.⁽¹⁾

أما ضديد العالم القابيلي فيتصف، بقانون عدم الإحاطة، الذي يقضي بأن ليس كل شيء سياسياً، وعليه، ليس كل شيء سيادياً، وقانون عدم الشمول، الذي يقضي بأن ليس كل واحد سيادياً، وعليه، ليس كل واحد سياسياً. ويصبح العالم الهايبلي وفق هذين القانونين موصوف بأنه لا يسيطر فيه التسيد أو التسلط السياسي، وإن التسيد أو التسييس أمر متروك للخيار، وأن جوهر النزاع فيه، ليس من أجل تحصيل الملك، وإنما تنازع لأجل تركه.⁽²⁾

ومن أهم المفاهيم التي اعتمد عليها تصور طه للعالم الهايبلي مفهوم الملكوت، وهو مفهوم مركزي في الفلسفة الائتمانية التي شيدها في كتابه "روح الدين" وهي فلسفة تقوم على التمييز بين عالم الملك وعالم الملكوت الذي هو عالم المواثيق بين الخالق والخلق، وخاصة ميثاق الإشهاد على الألوهية والربوبية وميثاق الائتمان المتعلق بحمل الأمانة⁽³⁾.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مصدر سابق، ص 13- 14.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 16 الى 19.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 62.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

لقد بلور طه مفهوم النَّظَر الملكي و النَّظَر الملكوتي، الأول، نظر في الظواهر الحسية، من غير الاختراق في باطنها. بينما الثاني، نظر يتجاوز المحسوس إلى ما يتبطن العالم من أسرار وقيم، وهذا المفهوم- النَّظَر الملكوتي- لا يفصل بين "عمق التدبُّن" و "عمق التفلسف"، وبين " الوجود بين الخلق" و"الوجود عند الحق".

ومبرر طه من بلورته لمفهوم النَّظَر الملكوتي، أنه طريق في النَّظَر معهود لدى الفلاسفة، وبيان ذلك: أن النَّظَر الفلسفي لا يكون فلسفيا بحق، حتى ينفذ إلى أسباب الظاهر، ويتغلغل في أعماق الموجودات، والنَّظَر الملكوتي نفسه، يتغلغل في معاني الأشياء طالبا الوقوف على أسرارها.

إن كبار الفلاسفة كانوا يضعون إلى جانب هذا العالم الحسي عالما آخر، مثل: "عالم المثل عند أفلاطون"، وعالم الشيء في ذاته عند كانط معرفيا، ومملكة الغايات عمليا.⁽¹⁾ إن هؤلاء الفلاسفة، يجنحون دوما، إلى تفسير المحسوس بالمعقول، والنَّظَر الملكوتي يبلغ بهذه الطريقة في التفكير نحو معارج الروح أكثر. ولما كان الفلاسفة يميزون بين عالم الأسباب وعالم الأسرار، وينسبون إلى عالم الأسرار القدرة التفسيرية، فإنَّ عالم الملكوت يماثل عالم الأسرار، وعالم الملك يماثل عالم الأسباب.

وبعد استعراض طه لأصناف ومراتب الأدوات التي يُتوسل بها لإدراك الباطن بين القائل بوحدة العقل وبين القائل برتبتين وبين القائل بوجود قوتين إدراكيَّتين هما القوة العقلية والقوة الوجدانية، يقترح طه تصورا جديدا يجمع بين المواقف الثلاثة السابقة جاعلا من وحدة القلب بديلا عن وحدة العقل الذي تتحقق وحدته بالتبع، مادام العقل هو الفعل المميز للقلب مقرا بتفاوت العقل وجامعا بين العقل والوجدان في موطن هو القلب، هذا القلب الذي يتصل بالنفس والروح معا. فتكون النفس بذلك وسيلة لإدراك عالم الظواهر(الملك أو الإسراء) وتكون الروح وسيلة لإدراك عالم الملكوت (الباطن أو المعراج)⁽²⁾.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مصدر سابق، ص ص 20-21.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص24.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

وبعد أن يذكر طه بمعالم فلسفته الائتمانية، ينتقل إلى الحديث عن ظاهرة العنف محاولاً تطبيق هذه الفلسفة على هذه الظاهرة ببرهانين اثنتين هما:

- محاولة فهم ظاهرة العنف ومعالجتها.

- اكتشاف القدرة التطبيقية لفلسفته التي تعتبر العنف وصفاً إنسانياً خالصاً، لأن الإنسان العنيف يدرك أن إتيانه لعمله تصرف مؤذ.

يرجع طه بدابة العنف إلى واقعة قتل قابيل لأخيه هاويل التي تتميز بالظلم والجهل. فقابيل كان ظالماً لأنه تعدى الحدود وأوقع ألماً بالمعنوف عليه، كما كان جاهلاً لأنه لم يكن يعرف مآلات جهله، لكن هذا الخطأ القبيلي الأول اتسع ليشمل مجالات مختلفة، قانونية وسياسية واجتماعية وتاريخية، مما يصعب معه إيجاد تعريف جامع مانع لمفهوم العنف.⁽¹⁾

كما يجمع بين مفهومي التطرف والإرهاب، إذ شاع في الأوساط الفكرية والإعلامية التمييز بينهما على أساس أن التطرف عنف قولي، بينما الإرهاب عنف فعلي. في حين يرى طه أنهما صنوان، إذ تعتبر الفلسفة الائتمانية القول عملاً مثله مثل الفعل، فيلزم أن يكون التطرف القولي بمنزلة الإرهاب الفعلي. بل ويذهب طه أبعد من ذلك عندما يجعل عنف القول أصلاً في وجود عنف الفعل، إذ لا فعل إلا حين يسبقه القول، استشهاده بنصوص من التراث مفصولة عن سياقاتها، أو ضرباً لأمثلة بواقع الظلم. وبذلك تتحول هذه المعتقدات إلى فكرانية تنتج فعلاً، وعليه: "فكل تطرف هو بالقوة إرهاب إلى أن يأتي اليوم الذي يصير فيه إرهاباً بالفعل، لأن مآل التطرف-أو التشدد- أن ينتزل على الواقع، حتى لو طال الزمن."⁽²⁾

ويذهب طه إلى أن العنف يتجاوز عالم الملكي إلى عالم الملكوت، وهو ما يسميه بالعنف الديني، وهو أشد قبحاً من العنف المادي، لأنه يضيف إلى ظلم الخلق ظلم الحق تعالى، ويضيف إلى جهله بالخلق جهله بالحق تعالى. فالعنيف في عالم الملكوت استوجب مبالغة في الصفة، فتحول من جاهل إلى جهول ومن ظالم إلى ظلم، لأنه يقع في نسبة

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مصدر سابق، ص 43.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 50.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

الكمالات الإلهية إلى نفسه، إذ يوصله تشدده وغلوه إلى الاعتقاد بأنه يمثل إرادة الله، فيغدو بذلك منازعا لله في صفة الربوبية، وتتجسد فيه صفة القهر التي تدفعه إلى إجبار غيره على اعتقاد ما يريد، والعمل بما يريد.⁽¹⁾ وقد أورد طه آيات قرآنية كثيرة تقابل بين صفة التجبر وبين صفات كالإصلاح والتذكير والبر، مقابلة الجبار بالمصلح لقوله تعالى { فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ } (2). ومقابلة الجبار بالمذكر كقوله تعالى { نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ } (3). وقد أورد لهذا التجبر جملة من المظاهر، نذكر منها:

- السعي إلى التريب أو التسيد والرئاسة، ويتجلى في اختيار الألقاب فضلا عن الكنى التي تذكر بشدة المتقدمين... فيتقدم عنف الاسم على عنف الذات...
- تكفير الناس، من تفسيق وتبديع وتجريم وتضليل، وتعقب معاييهم، والتريص بهم والتجسس عليهم، لاعتقاده أن بيده معيار الحق وميزان العدل، وأن له وحده حق الولاية وحق الوصاية وحق الشهادة على الناس، ظانا منه أنه أدرك دون غيره كمال الله وكمال النصيحة.
- التقتيل، ذلك أن إسراع العنيف إلى التكفير وتوسيعه له، ما هو إلا ذريعة لإضفاء المشروعية على رغبته الدفينة في التصرف بالأرواح، فينتفنن في أشكال القتل.
- التعذيب، ومن مظاهره السخرية الضحايا، وإشهار السكاكين في وجوههم، ودفن بعضهم أحياء، واتخاذ نسائهم سبايا وإكراه الآخرين على دخول الإسلام وهي مظاهر تكشف استهتار العنيف بسنن التاريخ وقوانين الاجتماع، وضرورات الواقع، وتعميه عن مقاصد الشرع وأسراره، وبقدر هذا التطاول على مقام الربوبية ينال العنيف من الجهل ما يعمي بصيرته.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مصدر سابق، ص 52-53.

⁽²⁾ سورة القصص، الآية 19.

⁽³⁾ سورة ق، الآية 45.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، من ص 56 الى غاية ص 59.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

ويقسم طه في فلسفته الائتمانية الأفعال إلى قسمين هما الأفعال الإشهادية، وتتضمن كل ما يعقد الإنسان عليه قلبه من التصديقات، إن إيمانا أو شعورا أو تصورا أو رأيا أو خبرا أو فكرا أو علما أو ظنا أو خيالا أو غيرها، في حين تتضمن الأفعال الائتمانية كل التصرفات والاشتغالات التعبدية والتعيشية الظاهرة والباطنة.⁽¹⁾

كما يرى طه أن أفعال العنيف يمكن تصنيفها بناء على هذا التقسيم إلى أفعال اشهادية، تدرج تحتها أفعال كالتريب والتكفير، وأفعال ائتمانية تدرج تحتها أفعال كالتقتيل والتعذيب. ومن ثم، فإن العنيف لا ينازع خالقه في صفة الجبار فقط، بل ينازعه في ميثاق الإشهاد وميثاق الائتمان، بل يتعدى ذلك إلى قلب الأمور فيتحول عالم الملك إلى أصل وعالم الملكوت إلى فرع. ومن علامات ذلك تشدد العنيف في الدين، وإسرافه في الإيذاء.⁽²⁾ ويذهب طه إلى أن أصول منازعة الخالق ترجع إلى فسادين هما: فساد الفهم للنص، أي الالتزام الحرفي بالنصوص الذي يغيب المقاصد الشرعية. و فساد فهم الواقع بتجاهل أسبابه. لقد كان رد الفعل إزاء العنف محاولة أهل العلم وأهل السلطة التصدي له، فالأوائل عن طريق النصح والتبيين، والثواني عن طريق القوة والتهديد. لكن طه يرى أن الفشل المزدوج لهؤلاء يرجع إلى موقف العنيف المبدئي، إذ يتهم العلماء بعلاقتهم مع السلطة وتخاذلهم عن أداء واجباتهم، وتساهلهم في أمر الدين. ولهذا كان الاستشهاد بالآيات والأحاديث وأقوال العلماء لا ينتفع به في صرفه عن مواقفه وأفكاره، لأنه يرى نفسه أفضل و اقدر على الاجتهاد في الدين، وأقرب إلى فهم حقيقته. كما لا ينفع معه استخدام السلطة لأنها تزيد اقتناعا بمظلوميته وحقّيته، وتشجعه على نشر أفكاره تحت هذا الغطاء.⁽³⁾

إن الغرض من هذه اللفتة إلى سؤال العنف، كما جاء في كتاب "سؤال العنف بين الائتمانية و الحوارية"، هو لفت النّظر إلى مركزية الفعل الفكري والفعل الأخلاقي، لأجل دفع

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، مصدر سابق، ص ص 62- 63.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 64- 65.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص ص 66- 67.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

العنف و التحرر من نفسية العنف، وكأن الإنسان بمجرد أن يكف عن البناء الفكري وتحفيز القيم الأخلاقية في الإنسان، يتصعد العنف ويمسك بنفس الإنسان، بما يجعل حب التسلّط بالإنسان من جديد، وبهذا، فإن النّظر الملكوتي الذي يرفض اختزال العالم والإنسان في أوصافه الحسية، له انعكاسات علاجية في بناء جانبه الأخلاقي المعنوي، أين تكون هناك الفطرة الأخلاقية التي لا تبتغي التسيد، وإنما تزهد فيه، ولا تنازع الإله في ملكه كما يظهر في إتلاف حياة الغير بواسطة العنف، وعليه، يبسط النّظر الإئتماني روحا جديدة في الحوار، إنها حوار المواتقة، لا حوار المواجهة الذي ينظر له فلاسفة الأخلاق المعاصرين.

2-2- الصراع الحضاري بين الأمم:

ظل طه يحمل هموم الأمة على طريقته الفلسفية، متقلبا في تأملاته، تقلب التحديات التي ما فتئت تواجهها، حيث يواجه في كتابه "ثغور المرابطة" ثلاثة تحديات كبرى، وهي: تفريط العرب في القدس، وتصارع الحكام المسلمين على النفوذ، واقتتال العرب فيما بينهم⁽¹⁾. ويرى طه بأنه انفراد بتأملاته عن غيره من الدارسين، بمقاربة هذه التحديات الثلاث فلسفيا، وهذا بعد أن تناولها غيره سياسيا وتاريخيا وتاريخيا، حيث تركوا سلوك التأمل الفلسفي البعيد والبديع وانعطفوا على الدراسات غير الفلسفية، سياسية كانت أو تاريخية أو اجتماعية، أو اناسية أو اقوامية، وأخذوا يمتحون منها ما استطاعوا أن يمتحوه من الفرضيات والمناهج والنتائج، فيسقطوها على هذه التحديات المهلكات إسقاطا ويصوغونها في أساليب ركيكة⁽²⁾. لقد تأمل طه بعمق في ثلاثة صراعات مصيرية راهنة، والتي تقضي في نظره، على الأمة، وهي: الصراع الإسلامي- الإسرائيلي، والصراع الإسلامي- الإسلامي، والصراع العربي- العربي. وهو في منهجه، لا يريد مقارنة التحديات الحالية التي تواجه الأمة بالاعتماد على الزاوية السياسية، وإنما أراد أن يقارنها من الزاوية الفلسفية، أو قل من زاوية فلسفته الخاصة، والتي يسميها بالفلسفة الائتمانية، واعتقاده بأنها المقاربة الوحيدة القادرة على

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مصدر سابق، ص 11.

⁽²⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

حل مشاكل المسلمين، ذلك أن المقاربات الأخرى على عكس المقاربات الأخرى التي قام غيره من المفكرين، التي لم تفلح في حل مثل هذه القضايا، لكونها غير فلسفية. حيث يقول طه: "أما تفلسفي في هذه التحديات الكيانية التي تواجه الأمتين: العربية والإسلامية، فيتأسس على ما أطلقت عليه، في سابق مؤلفاتي اسم "النظرية الائتمانية"⁽¹⁾ والتي يعرفها بأنها"عبارة عن نظرية أخلاقية تتأسس على حقائق الإنسان التي اشتركت فيها الأديان وتتوارثها الحضارات سواء أقرت هذه الحضارات بأصولها الدينية أو أنكرت هذه الأصول".⁽²⁾

ومبنى المقاربة الائتمانية "على مبدأ أساسي، وهو أن لكل شيء بعدين: أحدها الصورة، وهي المظهر الخارجي والثاني الروح، وهي الجوهر الداخلي، بناء على أن هذه الروح (أو الجوهر الداخلي) هي الأصل في تفسير الصورة (أو المظهر الخارجي)..."⁽³⁾ ويرى طه أن تطبيق هذا المبدأ الإيماني على الإيذاء الإسرائيلي، فيتبين أن صورته يحمل وجهين: "إيذاء الأرض المباركة"، و"إيذاء الإرث الفطري"، إن روح إيذاء الأرض المباركة تتمثل في إيذاء الذي بارك هذه الأرض، أي "إيذاء الإله"، وروح إيذاء الإرث الفطري تتمثل في إيذاء الذي أنتج هذا الإرث أي "إيذاء الإنسان". ولما كانت الروح هي الأصل في تفسير الصورة، وجب أن يكون إيذاء الإله هو الأصل في تفسير إيذاء الأرض، و أن يكون إيذاء الإنسان هو الأصل في تفسير إيذاء الإرث⁽⁴⁾.

فبالنسبة للصراع الإسلامي - الصهيوني، فقد عزم طه أن يضع قضية القدس في سياقها الحضاري، محاولاً نزع العديد من الالتباسات المفاهيمية التي رافقتها، فالقضية في نظره، هي قضية صراع إسلامي - إسرائيلي، وليست صراعاً عربياً إسرائيلياً، ذلك لأن الاحتلال مس الأرض، والأرض ليست كبقية الأراضي، وإنما هي ملتقى الأديان، وعلاقة الصراع بالأرض تابعة للعلاقة بالدين، ولذلك ينبغي أن يتقدم الدين على اعتبار الأرض.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مصدر سابق، ص 11-12.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 12.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 20.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

وبذلك يتلخص أصل الصراع في نظر طه فيما أسماه بالأذى الإسرائيلي، الذي يجمع بين إيذاء الإله باحتلال الأرض، والاعتداء على الملكية الإلهية، والذي اختير له اسم يميزه عن غيره من أنواع الاحتلال، وهو الإحلال، وحده الائتماني، احتلال الأرض منازعة للملكية الإلهية، وبين إيذاء الإنسان، باحتلال فطرته، والذي يطلق عليه اسم الحلول، وحده الائتماني احتلال للفطرة المؤصلة، جلبا للقبول بتدنيس الأرض المقدسة.

ويرى طه أن الاحتلال الإسرائيلي لفطرة الإنسان تأخذ شكلين اثنين هما: قلب القيم بالانتقال من القيم الفطرية، الى ترسيخ أضرارها، والذي ينجم عنها إحداث في نفس الإنسان الفلسطيني، ثلاثة صور من الفساد وهي: إفساد الذاكرة وإفساد الثقة بالذات وإفساد التوجه، ثم يليها سلب الفطرة، وبتضييعها، يحدث تضييع الطبيعة والروح والقداسة والحياة.⁽¹⁾

هذا وينتقد طه بشدة وصف التطبيع على السياسات الإسرائيلية التي تسعى لربط العلاقات الغربية مع الدول العربية، حيث يرى أنه لا يناسب الفعل الإسرائيلي ووظيفته في قلب القيم وسلب الفطرة، لأن فعل التطبيع مرتبط بالمشروعية فيما أن الاحتلال الإسرائيلي هو إحلال غير مشروع لكيان غاصب داخل الأمة.

كما أن التطبيع يقوم على افتراض مسبق وهو أن الارتباط بالكيان الإسرائيلي كان طبيعياً من قبل، لكنه لم يبق كذلك، فيتعين رده إلى سابق عهده، والحال أن هذا الافتراض المسبق باطل، وإذا بطل هذا الافتراض صار التطبيع في حكم ما لا معنى له، ثم إن التطبيع حسب طه، لا يصح إطلاقه على الارتباط بالكيان الإسرائيلي في معنى يضاد المراد منه.⁽²⁾ إن المقاربة التي تملك مفاتيح الصراع العربي - الإسرائيلي، لا يتردد طه في القول أن مقاربتة الائتمانية، هي التي تملك مفاتيح حل مشاكل الإنسان الفلسطيني، كون أن المقاربات لم تدرك حقيقة الإنسان الفلسطيني، لذلك جاءت كل حلولها له ناقصة، فالمقاربة الائتمانية تتميز بالحل الذي تقترحه وهو المرابطة المقدسية، والتي هي مقاومة تقوم

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مصدر سابق، ص 22 الى غاية 32.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 27-28.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

بوظيفتين، تطهير الأرض من الدنس، وتطهير الفطرة من الزيف، فالمرابطة في تحديد طه تعني "المقاومة التي تلازم ثغور الأرض المقدسة للتصدي لتدنيسها وتعيد إليها قداستها وتلازم ثغور الفطرة المؤصلة للتصدي لتزييفها وتعيد إليها أصالتها"⁽¹⁾.

ليخلص من تعريفه إلى أن فضاء المقاومة والمرابطة ليس فضاء ماديا، وإنما هو فضاء معنوي. ويرى أنه يجب المرابط المقدسي، أن يتوسل في مقاومة هذا الإحلال الذي ينازعه في صفة الملك، بمقاومة منازعة الإله، والتي جعل لها طه ثلاث مستويات: تجريد الإسرائيلي من وصف المالك، وترسيخ ثقافة الائتئمان، و"استرداد الأمانة".

كما قدم طه العديد من مستويات التصدي لإيذاء الإنسان ضمن مقارنة ائتمانية تراهن على الروح والفعل المعنوي، أكثر من الرهان على القضايا المادية أو ما يسميه الملك ويختصر الخاصية الإشهادية لدفع تزييف الفطرة في مقاومة السلوك التطبيعي للأفراد ومقاومة السلوك التطبيعي للأنظمة، وذلك بإعادة تأسيس القيم على الصفات الإلهية، وإعادة تأسيس الإسلام على الصيغة المقدسية، وإعادة تأسيس الروح على القرب الإلهي.⁽²⁾

كما تناول طه الصراع الإسلامي الإسلامي، حيث وقف عند نموذج الصراع الشيعي والسني بين الدولتين العربية السعودية وإيران. إذ يرى أن كلا النظامين يتصرعان في بسط نفوذهما على العالم العربي الإسلامي، وكل نظام يعتمد على جملة من الأساليب في ذلك.

لقد سجل طه ملاحظتين أو نقدين على النظام السعودي: أولهما، أن النظام السعودي الذي يعتمد على الأيديولوجية الوهابية، استغل ثروته النفطية في فرضها على الشعوب الإسلامية دون أدنى اعتبار لخصوصيته الدينية، والتي يراها طه بأنها قد صحرت الفكرة وزعزعة المعتقدات. وثانيهما تبديده الجنوني للثروة المادية التي لا طائل منها، ما جعل هذا النظام يعاني من الاختلال في الوجهة، حيث أصبح يفسد، من حيث يريد أن يصلح، ويفكك الأمة من حيث يريد توحيدها، ويقال نفوذه من حيث يريد تقويته.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مصدر سابق، ص 37.

⁽²⁾ المصدر نفسه، من ص 42 الى غاية ص 60.

الفصل الثالث - التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

أما النظام الإيراني فيعتمد على الثورة الإسلامية والأيديولوجية الخمينية، مخولا لنفسه حق التدخل في معتقدات الشعوب وفرض رؤيته الطائفية عليها، مشكلا بذلك تهديدا لتعدديتها وتنوعها، مما أصابه داء الاغترار بالقوة.⁽¹⁾ حيث تسعى إلى انتشار نظرية ولاية الفقيه في بعض دول العالم الإسلامي.

إذن فالنظام السعودي يعاني من الاختلال في الوجهة⁽²⁾. أما النظام الإيراني فيعاني من داء الاغترار بقدرته الثورية⁽³⁾، وهذا ما سبب صراعا سياسيا ودينيا وطائفيا، انتقل إلى صراع قومي وعرقي، يراهن على الصراع الطائفي بين أهل السنة العرب والشيعة الفرس ويعتمد على أسلوب إحياء الصراعات والأحقاد الماضية.

ولا شك أن هذه الانتقادات والملاحظات التي توصل إليها طه للنظامين ستكون صادمة، فهما في اعتقاد كاذبة ومضللة، حينما يدعي كل واحد منهما، أنه يخوض صراعه من أجل الدين والدفاع عن الشيعة أو نصرة السنة، إذ لا أحد منهما يمثل كل الشيعة أو كل السنة، فضلا أنه صراع لا علاقة بالدين الإسلامي بمبادئه وقيمه، فهو صراع نفوذ وتسلط. فالمنطقة الثاوية للنظامين تجد نفسها اليوم في أتون حرب طاحنة، حيث ترفع فيها شعارات طائفية ودينية مقدسة، لا تهدد حاضر شعوب المنطقة فقط، بل ومستقبل أجيالها المقبلة.

أما بالنسبة للنظام الإماراتي فقد جمع بين الآفتين، الموجودة في النظامين*، حيث يقترح لهذا الصراع حلا ائتمانيا يستند إلى الثورة الأخلاقية في النظامين، فالنظام السعودي يحتاج إلى تخليق الفقه، والنظام الإيراني يحتاج إلى تخليق السياسة، وهذه الثورة الأخلاقية التي يقوم بها الفقيه التقريبي والسياسي التقريبي، هي التي من شأنها أن تحدث ثورة أخلاقية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مصدر سابق، ص ص 67، 68.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 70.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 75.

* هل كان طه ضروريا أن يتحدث عن هذه الأنظمة بالاسم، وتوجيه هذا النقد له، خاصة وهو يتحدث عن موضوع فكري الذي يتطلب منه أن يتحدث فيه عن ما هو استراتيجي، ولا يتوقف عند السياسات الآنية والمرحلية المتغيرة بتغير الظروف الظرفية والحكام، خاصة وأن طه وعدنا أن يقوم بمقاربة فلسفية تركز على ما هو استراتيجي، لا على ما هو نسبي متغير.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

والتي تعيدنا إلى الوحدة الأصلية التي أنشأها النبي في المدينة، وهي وحدة لا هي سياسية كما هو الأمر بالنسبة عند الدنايينين- العلمانيين- ولا هي دينية كما هي عند الديانيين- الإسلاميين- ، وإنما هي وحدة تجمع ما تفرق، عند الاتجاهين معا، فهي تصل بين الاحتفاظ الذي يميز الأمانة المستودعية، والاختيار الذي يميز أمانة المسؤولية.⁽¹⁾

أما بالنسبة للصراع العربي العربي، فيرى طه بأن واقع العالم العربي، واقع مؤلم، إذ عمت فيه ثقافة القتل" فمنذ ما يقارب ثلاثة عقود والعرب يقتلون بعضهم بعضا، بكل صور القتل الممكنة وبكل أشكال الأسلحة المتاحة، حتى أنه لا أمة بلغت في هذه الفترة مبلغهم تفننا في قتل انفسهم."⁽²⁾ وهنا يقف طه عند مسؤولية المثقف، وهو يوجه نقدا حادا لكل المثقفين العرب ومقاربتهم، إذ يصفهم بالخيانة، والتي تتجلى في ثلاث مستويات: خيانة الثقافة باعتبارها ائتمان على إنسان الآية، ثم ثانيا، خيانة إنسان الآية، حكم المثقف الساكت عن القتل حكم المشارك فيه، ثم ثالثا خيانة الكائنات الأخرى.⁽³⁾

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه هل أن نضع كل المثقفين العرب في سلة واحدة؟ أي بمعنى هل سكت كل المثقفين عن القتل، وانخرطوا في هذه الصراعات الدموية؟ بالطبع الإجابة بالنفي، فالمثقفون يتكلمون ولكن لا يسمعون ولا يتواصلون مع أفكارهم ومقاربتهم.

ويعتقد طه بأن بقية المقاربات السابقة خائنة، وأن مقاربتة هي التي تحل المشاكل حيث يقترح مفهوم المثقف المرابط أو المقاوم أو المجاهد إلى غير ذلك من التعبيرات المرادفة له، وهذه الرؤية التي ينطلق منها، وصفة المثقف المرابط، وهي الرؤية الائتمانية والتي تحمل ثلاث خصائص: تجاوز رتبة الالتزام إلى رتبة الملازمة، ووصل السياسي بالأخلاقي، ووصل الديني بالإنساني، وبهذا يتم تجاوز ثقافة القتل المستفحلة في المجتمع الإسلامي.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، مصدر سابق، ص 162.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 196.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 199.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، من ص 202 إلى غاية ص 207.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

ما يلفت الانتباه إلى المقاربة الطهائية لموضوع الصراع، هو عملية النحت المفاهيمي والاصطلاحي، حيث نجد طه لا يستخدم المصطلحات والمفاهيم الغربية في وصف الظواهر الاجتماعية والسياسية في العالم العربي، وذلك على الرغم من معرفته الواسعة وإلمامه بالفلسفة الغربية، على غرار ما يفعل جل المفكرين العرب، حيث استطاع في فلسفته، أن ينحت جملة من المفاهيم والمصطلحات المولدة من رحم اللغة العربية والدين الإسلامي.

3- البعد الاجتماعي - الأسرة :-

لقد استقطب موضوع الأسرة اهتمام كثير من الدارسين، من علماء الاجتماع والتربية وليس هذا فحسب، بل كان لرجال الفكر الفلسفي كلمتهم، نظرا لما شهدته الأسرة من تحولات سلبية في ظل التغيرات والتطورات الاقتصادية العلمية والتكنولوجية، ذلك أن عمق الأزمة الاجتماعية في الغرب، والدول العربية والإسلامية التي تشبهت به، يعود إلى هذه التحولات التي مست الأسرة. وطه يرفض ربط هذه التحولات التي عرفتها الأسرة بقيم الصراع أو اعتبارها حالة طبيعية، كما تذهب الماركسية والنسوية أو ربطها بقيم المجتمعات الرأسمالية كالقوة والاستهلاك، كما لا يعترف بوجود أسباب موضوعية في هذه التحولات، التي استنزفت جهود الباحثين دون جدوى. وقد لخص طه تلك السلبيات في ثلاث مستويات: انقلاب المروءة إلى الإمعية، وانقلاب الإلزام إلى الحظ، وانقلاب السعادة إلى اللعب.

أولا: انقلاب المروءة إلى الإمعية:

إذا كانت المروءة تتمثل في حفظ الخصوصية الأخلاقية في الأسرة الحداثية، فإن هذه القيمة لم تعد محفوظة للأفراد في الأسرة المابعد حداثية، ومن فقد الخصوصية، صار تابعا للآخر؛ فإن ذلك يُفقد الفرد القدرة على إصلاح الأسرة، ناهيك عن التبعية التي تستحيل إلى إمعية والتي هي مرادف للإمرة التي تعني في اللغة موافقة كل الناس ما يريدون، وهو لفظ يدل على الفرد الذي أضاع دوره الأخلاقي الخاص، ليقوم بدور غيره أو يسلم دوره لغيره في تسلط عليه، أي ضياع مروءته، هذا الحال الذي يفضي إلى اختلال الوظيفة الأخلاقية للأسرة وانفكاك العلاقات بين أفرادها، وبذلك تكون الإمعية- متى تخلي الفرد عن مروءته-

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

آفة مضرّة بالأسرة، متى تنازل أحد أفرادها عن واجبه الأخلاقي المنوط به. ولم يتوقف أمر الميوعة عند البيت الداخلي للأسرة، بل قد حظي بتشريع قانوني يحرسه، فانقلب المشرع القانوني على نفسه بنفسه، فإذا كان المطلوب من القانون أن يسبق الأحداث فيوجهها، فإنّه صار اليوم يكتفي بتقرير الوقائع والاستجابة لها، فحصل أن احتل علم اجتماع الأسرة مكانة فلسفة أخلاقها، وإذا قرأنا هذا استسلاماً للمشرع القانوني فكيف سيكون موقف المشرع له؟!

ومن مظاهر الامعية، الناتجة عن هذا الانزياح، الذي تعاضدت فيه إمعية الفرد مع إمعية القانون، إلغاء قانون سلطة الأب، حيث تقرر انتزاع منه السلطة على الزوجة، والسلطة على الأولاد وإدارة شؤون الأسرة تكون مشتركة بينهما، والقضاء على تحكم وإدارة الأب للنسل، حيث أن الزوجة هي التي تقرر أمر حملها رغبة ومنعا وإجهاضا ووضعاً وصولاً إلى حقها في التكتّم على الوالد أو منح ولدها اسمها، وإنهاء نموذج الأبوة أولاً بالالتجاء إلى المربين والوسطاء النفسانيين سعياً لمصلحة الولد، وثانياً بمسايرة أهوائه التي تصل حد الإذن للولد باتخاذ الخدن داخل بيته والنفقة عليهما. والفصل بين الأب وابنه بحيث دفعت وتيرة الطلاق وتجدد الزواج أو السفاح بالوسطاء التربويين والنفسانيين إلى تهيئة الولد لذلك بالتقليل من المرجعية الأبوية وتحضيرهم لتقبل الأزواج أو الأخدان الجدد.⁽¹⁾

ولعل انقلاب المروءة في الأسرة الحداثيّة إلى الإمعية في أسرة ما بعد الحداثة، يعود بالأساس إلى كون المروءة في الأسرة الحداثيّة انبنت على التوجه إلى الإنسان من المبادئ الانفصالية لكن هذا المبدأ لا يمكن أن يتفرع عليه معنى "التعالى" ذلك لأن المتعالى مفارق لكل الحدود والإنسان ملازم للحدود والملازم لا يكون أصلاً للفارق.⁽²⁾

ثانياً: انقلاب الإلزام إلى الحظ:

لقد سقط حفظ الواجب وما يحمله من دلالة دينية في الأسرة المابعد الحداثيّة، وغابت معها واجبات أسرية عدة، كواجبات الزوجة والأمومة والبنوة، وبرزت معها في مقابل ذلك

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، من ص114 إلى ص117.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 118

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

مسألة الحقوق، بخصائصها المختلفة من التكاثر والتوسيع والتأييد المتعمد والتضارب والغلو. ومن مظاهرها، حظ الفصل بين الجنس والإنجاب، والفصل بين الجسم والإنجاب، الفصل بين الوالدية البيولوجية والوالدية الاجتماعية، والفصل بين الوالد والابن وغيرها.⁽¹⁾ ولعل أن سبب كل هذا الانقلاب في هو غياب الشاهد أو النموذج الأمثل لهذه القيم، فبدلاً من الفطرة الدينية، تم الاستناد إلى حالة الطبيعة أو الطبيعة الإنسانية، حالة الطبيعة كمرحلة افتراضية سابقة على المجتمع المدني، قوامها الحقوق في توجيه السلوك لا الواجبات، والحقوق ليست أكمل من الواجبات في هذا التوجيه، ولعل الحجة في ذلك كون الحق، قد يصير حظاً والواجب لا يصير حظاً. والطبيعة الإنسانية، والتي هي جملة خصائص موضوعية يتميز بها واقع الإنسان، فهي ليست المعاني القيمة المبنوثة في وجدانه، ذلك الأولى تتعلق بواقع الإنسان، وترتبط بوصفه، بينما الثانية تتعلق بمثال الإنسان، وتدخل في باب عياره.⁽²⁾

ومنه فإن البديل المطلوب في نظر طه، هو أن يكون الشاهد الأمثل للالتزام بالقيم من حيث هي جملة واجبات وجدانية، بدل الحقوق الطبيعية كحال مرحلة الطبيعة، وجملة معانٍ مثالية بدل الخصائص الواقعية كالطبيعة الإنسانية، ولعل هذا الأمر لا يحصل إلا بالالتزام الفطرة حيث الالتزام بالواجبات المعنوية والمعاني المثالية، ومفهوم الفطرة في المنظور الفلسفي الطهائي هي عبارة عن مجموعة القيم التي يحملها الإنسان في نفسه خُلُقاً والتي تحدد كيف ينبغي أن يكون خُلُقاً"⁽³⁾

ولعل من أسباب انقلاب الإلزام إلى الحظية في الأسرة ما بعد حدثية، ذلك أن الإلزام الأخلاقي في الأسرة الحدثية انبنى على مبدأ من مبادئ انفصال الأخلاق عن الدين، وهو مبدأ التوسل بالعقل، ذلك " أن النزعة الحظية هي أثر من آثار غياب معنى "الالتزام القيم" في

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحدث المدخل إلى تأسيس الحدث الإسلامية، مصدر سابق، ص 121- 125.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 127

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

الأسرة الحداثية"، ولا انفكاك لهم عن هذه النزعة الحظية إلا باستحضار هذا المعنى الخلقى المثالي، ولا استحضار له بغير إدراكه في شاهد امثل، أي الفطرة⁽¹⁾

ثالثا: انقلاب السعادة إلى اللعب:

لم يعد للسعادة العامة لدى الأسرة المابعد حداثية أي اعتبار، وأصبح الواجب لا يشغلها، ليحلّ بذلك محله مبدأ الرغبة، ما يجلبه من اللذة التي صارت مطلوبة في كل وقت وظرف، وأنّ اللذة صارت بذلك مرجعا يقاس به مغزى الوجود، ومن ثمّ يأتي ارتباط الفرد بالأسرة وانفصاله عنها تبعاً لتحصيل تلك اللذة.

وبذلك أصبحت معه المنفعة مع مقياسا للروابط الأسرية، حيث تلاشت معها السعادة الجماعية أمام تغول النزعات الفردية وسيطرة الأنانية، والذي تجلّى في منطق الرغبات ومظاهرها المادية، حيث جعل من نفسه المرجع في تحديد رغباته وتنظيمها وفقاً لما يجد فيه منفعة نفسه ومصالحها، لذلك فقد ابتعدت رغباته عن الشوق المعنوي وانحطت إلى مجرد شهوات ساهمت في شيوعها وسائل الإعلام ونزعتها الاستهلاكية، وتأتي في مقدمتها الشهوة الجنسية التي استولت على القلوب، وأصبح الاشتهاء الجنسي الأساس والمعيار الذي تقوم عليه عاطفة الحب، بحيث لا تدوم الرابطة الأسرية إلا بدوام الإثارة والانجذاب، الأمر الذي تسبب في شبه عزوف واستغناء عن مؤسسة الزواج. إذ صار كل ذلك يحصل خارج مؤسسة الزواج التقليدية لشعور الفرد بأنها تقتحم عليه وعلى شريكه حياتهما الشخصية، وهي من ثمّ تصرف عن نفسها القدر الممكن من الحوائل والشروط المؤسسية لإحلال رغبات الشريكين الآنية محلها. وهذا ابتداء من هيمنة الاستهلاك وانتهاء بالشهوة الجنسية، كمعيار يبنّي عليها الحب، الأمر الذي تسبب في شبه عزوف واستغناء عن مؤسسة الزواج.⁽²⁾

لقد انقلب الأسرة المابعد الحداثية إلى سلسلة من المشاهد المتتالية التي لا تتحقق إلا بعد تفاوض الشريكين الدائم حتى يغدو زواجهما زواجاً متعددة، والمبدأ في كل ذلك أنّ

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 129.

⁽²⁾ المصدر نفسه، من ص 127 الى ص 130.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

أمتع المذات ما كان مباشرا وعاجلا، لتتقلب السعادة، وتصبح لا تقوم على أفعال الصلاح الخلقى وإنما في الاستمتاع النفسى الذى ليس هو إلا اللهو- اللعب- حين يغدو كل نشاط إنسانى لا يروم صاحبه من ورائه إلا المتعة، فيغدو موقف الشخص المابعد حدثى غير مختلف عن الطفل الذى يلهو بلعبته يستعجل الفوز بها.⁽¹⁾

ولما كانت السعادة هي الحياة الطيبة الخالدة عبر فصل الأخلاق عن الدين، وما تبعه من التعلق بالدنيا، ظل مبدأ اللعب هو الغالب على الأسرة المابعد حدثية، ولعل سبب ذلك في نظر طه هو تغييب الله وما يتضمنه من قيم التعالى والعقد الميثاقى الذى هو أساس مبدأ الفطرة، وتغييب الآخرة وما تتضمنه من حقيقة الخلود.⁽²⁾ حيث يقول: "يتضح أن النزعة اللعبية التى استحوذت على أفراد الأسرة المابعد حدثية هي اثر من آثار غياب معنى الحياة الطيبة المتصلة في الأسرة الحدثية، ولا انفكاك لها عن هذه النزعة اللعبية، إلا باستحضار هذا المعنى الخلقى المثالى، ولا استحضار له بغير إدراكه في شاهده الأمتل وهو الخلود".⁽³⁾ كانت هذه هي نظرة طه إلى الأسرة المابعد حدثية، حيث فسر تحولاتها وانقلاباتها، وفق مرجعيته الدينية الروحية، وذلك بربطها ووصلها بالبعد الأخلاقى.

كانت هذه هي أهم الخصائص المنهجية والمعرفية التى تميز التجربة الفلسفية الطهائية، وهي خصائص جعلت من اجتهاداته وعطاءته الفكرية متميزة عن سائر التجارب الأخرى، كونه سلك مسلك الخروج عن الطريق الذى رسمه مفكرو الغرب، والذى اتبعه الكثير من المتفلسفة والحدثيين العرب، وهو طريق الإبداع والاستقلال لا طريق التقليد والتبعية، إذ "لا عطاء بغير تميز، ولا إبداع بغير خصوصية"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، روح الحدث المدخل إلى تأسيس الحدث الإسلامى، مصدر سابق، ص 131.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 136-137.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 138.

⁽⁴⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربى في الاختلاف الفلسفى، مصدر سابق، ص 17.

خلاصة الفصل:

من خلال هذا الفصل يمكن القول أن طه عبد الرحمن، استطاع أن يشق طريقا فلسفيا يختلف عن الطرق التي سلكها أسلافه ومعاصريه من المفكرين والفلاسفة العرب على غرار كل من اركون والجابري والعروري وناصر حامد أبو زيد، حيث حاول أن يؤلف بين الأسس المنهجية النظرية والأسس العملية، متجاوزا تلك النظرة الجزئية التي تغالي في التجريد واستثمار المناهج الاستهلاكية التي تقوم عليها الحداثة الغربية، والتي لا تراعي خصوصية التراث أو معطيات المجال التداولي، هذا الأخير الذي يعد من الشروط الأساسية التي يجب مراعاتها في مجال التفلسف العربي الإسلامي عموما، والناظمة لفكر وفلسفة طه عبد الرحمان على وجه الخصوص.

ولذلك لا سبيل في نظر طه إلا بسلك منهج التكامل، الذي بفضلته يتم تجاوز قصور العدة المنهجية النظرية، وخرق حدودها والتغلب على مختلف الصعوبات التي تطرحها، وذلك عن طريق وصل النظر العقلي بالعمل التزكوي، هذا الوصل الذي بمقدوره أن يكمل نقص المناهج النظرية، وعليه فالمتفلسف العربي المسلم اليوم، مطالب بتحقيق شرط ثان من شروط تحصيل القدرة على الاجتهاد والإبداع الفكري والفلسفي في المعرفة الإسلامية، وهو شرط يراعي ضرورة إقامة هذه الممارسة المنهجية النظرية على الممارسة العملية الدينية، أو قل الاشتغال بمبدأ التزكية الروحي.

إن المنهج الذي يؤمن الرجوع إلى النص الشرعي، في نظر طه ليس هو النظر العقلي المكتفي بذاته، بقدر ما يكون هو النظر العقلي العملي، أي النظر العقلي الذي يمكن من التغلغل في العمل التزكوي الروحي والخلقي، وفق أحكام الشرع الإلهي المنزل، والسعي إلى فقه هذه النصوص وإدراك مضامينها واستخراج مقاصدها، واستثمار معرفتها في السلوك. إن الاستغراق في العمل الديني التزكوي الروحي الأخلاقي، يمكن الذات من تجاوز عوائق فهم النصوص الشرعية، وهو الذي بإمكانه أن يرجع إليها تكاملها وتوازنها الروحي

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

والمادي، فالعمل التزكوي بإمكانه أيضا، أن يكشف عن الروح والفطرة طبقات النفس، بحيث يصبح المتأمل في النصوص الشرعية، متأملا لا بعقله فحسب، وإنما بروحه أو قل فطرته. إن هذه التكاملية، نجد منطلقها الرئيس في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" حيث قسم طه العقل في ثلاثة أنواع متدرجة من أدناها إلى أعلاها: العقل المجرد وحدوده، وهي حدود خاصة وعامة، الخاصة التي تتجلى في الممارسة النظرية الإسلامية، والعامة متمثلة في ثلاثة أصناف من الحدود (منطقية وواقعية وفلسفية) تتطرق إلى الممارسة العلمية. أما العقل المسدد وآفاته، حيث يأخذ بالعمل الشرعي وأنه معرض لآفات خلقية وعلمية، من آفات التظاهر والتقليد من خلال الممارسة الفقهية، والعقل المؤيد وكمالاته، وهو عقل يقوم على التجربة الحية، وأنه يطلب كمالات تحقيقية وتخليقية تجلت في الممارسة الصوفية. كما أن طه ينزع في ممارسته إلى نزعة التفلسف الديني المبدع، أو قل الموصولية بين التفلسف والدين، وهو بذلك يختلف عن الخطابات الفلسفية، التي يطغى عليها المنزع الوعظي والانشائي الدعوي، هذا من جهة، ويختلف عن خطابات خصوم الحقيقة الدينية من المفكرين العرب، التي يطغى عليها المنزع العقلاني المجرد والتوجه الدنياني المحض من جهة أخرى.

يمكن القول أن الممارسة الفلسفية الطهائية، تتدرج ضمن ما يمكن تسميته بفلسفة الدين، خاصة كما ورد في كتبه، بدءا من "العمل الديني وتجديد العقل" ومرورا بكتبه "سؤال الأخلاق" "سؤال العمل" "روح الدين" و"روح الحداثة" وانتهاء بـ"بؤس الدهرانية" و"شروود ما بعد الدهرانية" و"سؤال العنف" وهو ميدان فلسفي جديد من الممارسة الفلسفية في المجال العربي الإسلامي، حتى أوروبا لم يظهر فيها هذا اللون من التفلسف إلا مع القرن 17. وهو نوع من النظر لا يختص بالدفاع عن العقيدة و النظر العقلي في ذات الإله، بقدر ما يعني تجديد الفهم في مكوناتها في إطار المستجدات الفكرية والعلمية المعاصرة، والنظر العقلي في ذات الإنسان في علاقته مع الإله.

الفصل الثالث- التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية.

كما انه لا يختص انشغاله بالمسائل النظرية المجردة، بل عني في اشتغاله بالمسائل العملية المشخصة، وبفضل استبدال فلسفة الدين تقرير العقيدة مكان تفهيمها على مقتضيات العلمية الحديثة، واستبدالها الاشتغال بالمسائل العملية مكان المسائل النظرية يكون هذا اللون من التفلسف- فلسفة الدين- ثمرة من ثمار اليقظة الفكرية التي يشهدها العالم الإسلامي في وقتنا المعاصر، التي تعد هي المنطلق في عملية التفلسف، كما ورد في مقدمة كتابه " العمل الديني وتجديد العقل" ولعل الازدواج في خطاب طه عبد الرحمن الفكري خاصة في الجمع بين الجانب الإصلاحى وجانب الخطاب الفلسفي الديني، كان من شأنه أن جعل نمط التفكير الفلسفي الديني عموماً وكتبات طه عبد الرحمن، سواء في صورتها التقويمية والنقدية، أو البنائية والتأسيسية، عسيرة الفهم وصعبة الاستيعاب، بحيث لا يستطيع القارئ حلها وفك معانيها إلا إذا كانت له إحاطة بعلوم الدين ومختلف المعاني والدلالات الثابوة في النص الديني كتاباً منزلاً، أو سنة نبوية، إلى جانب علوم التراث وأحدث ما وصلت إليه العلوم المعاصرة خاصة في مجال المنطق واللسانيات.

إن التجربة الفلسفية الطهائية إلى جانب هذه الأسس المنهجية التكاملية التي تقوم عليها، من جانب، واستنادها إلى جملة من المكونات والتي حددتها ضمن هذا الفصل، من المكون اللغوي والمنطقي والديني والأخلاقي، نجدها في طياتها ثابوة لجملة من الخصائص المنهجية والمعرفية الابستمولوجية، والتي تجعله يلج من خلالها التفلسف من بابه الواسع خاصة الصفة النقدية والتأصيلية والتكاملية والواقعية والتفاعلية وإبداع المفاهيم والمقولات الفلسفية الخاصة به، إضافة إلى التطورية، حيث تطورها وعدم نمطيتها، حيث ابتدأت بالمنطق واللغة لتعرج على التراث ومسائل العقل، لتستوي في مرحلتها الأخيرة على أفق الفلسفة الائتمانية، هذه الأخيرة التي تعد ثمار تجربته الفلسفية، إذ أن كل كتاباته الأخيرة تندرج ضمن هذا المجال، ذلك أن أي كتاب، نجده إلا ويتضمن ضمن عنوانه الفرعي مصطلح الائتمانية. هذا إلى جانب أسلوب الكتابة الفلسفية الذي ينتهجه، من كتابة استدلالية متدرجة، مفرطة في التفريعات والاشتقاقات اللغوية الكثيرة، والتي كثيراً ما تتعب القارئ.

الفصل الرابع

التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها

تمهيد

المبحث الأول: التطبيقات المعرفية للتجربة الفلسفية الطهائية.

أولاً: نظرية العقل.

ثانياً: نظرية قراءة التراث.

ثالثاً: الفلسفة وسؤال الإبداع الفلسفي.

المبحث الثاني: التجربة الفلسفية الطهائية، امتداداتها وحدودها.

أولاً: امتدادات التجربة الفلسفية الطهائية (القراءة التمجيدية).

ثانياً: حدود التجربة الفلسفية الطهائية (القراءة النقدية).

خلاصة الفصل

تمهيد:

عرف الفكر الفلسفي في العالم العربي عموماً، وفي المغرب منه على وجه الخصوص، انتعاشاً وتطوراً، وخاصة خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، وبداية الألفية الثالثة، وهذا بفضل أسماء عديدة ساهمت في إثراء التأليف الفلسفي، وانفتاح الثقافة المغاربية على مدارس واتجاهات فلسفية أوروبية عديدة، مما ساعد على بناء حوار فلسفي داخل هذا الفكر، وبالأخص الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، هذا التطور الذي كان ثمرة تفاعل جملة من العوامل والشروط، والتي ساهمت في إعطاء شحنة قوية لأجل عصرنة هذا الفكر، ومن الدلائل التي تعكس هذا الانتعاش، هو التراكم الفكري المتنوع والمتعدد الأبعاد والأهداف. حيث عبر المفكر كمال عبد اللطيف، مشيداً بهذا الانتعاش قائلاً: "لا نبالغ لو تحدثنا عن حصول طفرة نوعية من المقاربات الفلسفية المغربية التي أنتجت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن المنصرم... بإمكاننا أن نتحدث اليوم عن تنوع نسقي في المقاربات الفلسفية داخل فضاء الفكر المغربي... وذلك رغم كل الصعوبات والعوائق النظرية والتاريخية والمؤسسية التي تحاصر درس الفلسفة في الفكر العربي"⁽¹⁾.

إن هذا الانتعاش أو التطور الذي شهده الفكر الفلسفي المغربي المعاصر يعود في البداية إلى تلك الأدوار التي لعبها محمد عزيز الحبابي، وبعده كل من محمد عابد الجابري وعبد الله العروي وطه عبد الرحمن وغيرهم. هؤلاء المفكرون الذين قاموا بطرح ودراسة العديد من القضايا الفكرية، منها المتعلقة بالتراث والحداثة، التقليد والتجديد، العقل والحرية، وغيرها من الأسئلة الفكرية والمصيرية التي تستهدف النهوض بواقع الأمة العربية الإسلامية. ولعل جهود هؤلاء المفكرين، قد ساهمت دون أدنى شك في بعث روح التفاؤل في الوعي العربي وشجعت كثيراً الحراك الفكري في الثقافة المغربية، حيث ساهمت مؤلفاتهم في بلورة مشروع فكري، مكن الفكر الفلسفي المغربي أن يتبوأ مكانة رمزية في الفكر العربي المعاصر.

(1) كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 254-255.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

إن هذه الجهود التي تجلت منذ بداية الخمسينات من القرن العشرين، مع الفيلسوف محمد عزيز الحبابي، في تأسيس الفلسفة الشخصية، لتتجلى بعد ذلك مع الفيلسوف طه عبد الرحمن، والذي يعد ظاهرة فكرية وفلسفية متميزة - منذ بداية إصداراته الأولى - في تأسيس مواقف الفكرية وبناء مفاهيمه ونظرياته، هذا التميز تعكسه اجتهاداته الكثيرة، التي يصعب الإحاطة بها، عرضا ووصفا، أو تحليلا ونقدا، بحكم عمقها تشعب مساراتها. هذا التشعب، كما يتجلى من خلال انشغاله بالتأصيل للحوار وتجديد علم الكلام، تجديد مفهوم العقل، تجديد المنهج في قراءة التراث، التأصيل لمفهوم الترجمة، التأسيس لإبداع فكري وفلسفي أصيل بعيدا عن لوثة التقليد، والإسهام في النقد الأخلاقي للحدثة...

ولا شك أن كل مقارنة فكرية أو فلسفية، كثيرا ما تكون حاملة للجدل، إذ قد يكون لها من الأنصار والأتباع، بقدر ما يكون لها أيضا من المعارضين والنقاد، والمقاربة الفلسفية الطهائية ليست بمنأى عن هذا الأمر، حيث كان لها حظا من القبول والتأثير عند بعض الدارسين والنظار، لما تحمله ممارسته من عمق في الطرح، والشمولية في النظر، والسعي لإصلاح مختلف معاطب الفكر، التي أبتلي الإنسان المعاصر جراء التقدم العلمي والتكنولوجي الذي أفرزته الحضارة الغربية المادية، وابتعادها عن القيم الأخلاقية والروحية.

وما يقال عن رواج فكره، يقال أيضا عن الانتقادات الموجهة له، وهي انتقادات في جلها عبارة عن ردود أفعال أيديولوجية، ضد مقولة مستثمرة أو مفهوم معين، والنظر إلى اجتهاداته بأنها بعيدة عن روح التفلسف، كونها لا تعد إلا مجرد قاعدة إسناد فكري داعمة لحركات البيقظة الإسلامية، إضافة إلى مرجعيته الفكرية القائمة على التجربة الصوفية، التي جعلته لم يحظ بما يستحقه من مكانة في المشهد الثقافي العربي والإسلامي.

من خلال هذا الطرح نتساءل: ما هي أهم التظاهرات التي تجعل طه جدير بولوج باب التفلسف من بابه الواسع؟ و إلى أي مدى يمكن القول أن له حظ من التفلسف على غرار غيره من أساطين الفلسفة؟ و ما هي أهم المزايا التي تحملها، والتي تجعلها بإمكانها أن تؤسس لتجربة فلسفية عربية أصيلة؟ وما أهم الاعتراضات الموجهة لها؟

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

المبحث الأول - التطبيقات المعرفية للتجربة الفلسفية الطهائية:

أولاً - نظرية العقل الطهائية:

إن الفعل الإبداعي يقوم على خاصية التمايز، فهو عملية خلق وابتكار الأشياء وفق نماذج غير مألوفة، بعيدا عن المحاكاة والتقليد، من هنا فإن إبداع نظرية العقل الإسلامي لا بد أن تنطلق من أسس جديدة تتجاوز فيها الأنساق السائدة، وتقطع فيها الصلة مع النماذج الرائجة من طرف الآخر. فهذه النظرية التي يقدمها بعض المفكرين كبديل للخروج من حالة التأزم والتأخر التاريخي والركود المعرفي والجمود الثقافي الذي وقع فيه العقل الإسلامي نتيجة احتذائه بالعقل الغربي، والذي بلغ درجة من التقديس، واعتباره شرطا للانتساب إلى الفضاء الحداثي الكوني، وتعرض جل منتقديه و مراجعوه لأقبح الأوصاف.

وعلى العموم قد اتخذ هذا المنهج الاتباعي التقليدي شكلين أساسيين:

الشكل الأول - وهو شكل واضح وجلي - يدعو إلى قطيعة معرفية تامة وشاملة مع التراث وتخصيب العقل الإسلامي بمكتسبات العقل الغربي باعتبارها أمورا متاحة للبشرية جمعاء. أما الشكل الثاني، والذي اتخذ شكلا "مخففا" يحذو حذو التوفيق والوصل بين التراثين العربي والغربي، والذي يحلو للبعض وصفه بالمنهج التلفيقي.

من هنا كان المطلوب من رجال الفكر الفلسفي الإسلامي تجديد النظر ومراجعة مفاهيم العقلانية المنقولة عن الغير، بالثبوت في صحتها ومدى صلاحيتها الإجرائية مع مجاله الثقافي وسياقه التاريخي والاجتماعي. وذلك على الرغم من بعض المفكرين اشتغلوا بها وأكدوا على صلاحية مناهجها وصدق أحكامها، وحسن مآلها، بيد أن لا شيء من ذلك قد أنجز وتحقق فعلا، وهذا بالرغم أن مفهوم العقل، قد عرف مراجعات وانتقادات واسعة في المجال الفكري الغربي الذي نبت فيه. ولهذا كان مفهوم العقل من جملة المفاهيم التي وجب على متفلسفة العرب والمسلمين مراجعتها ونقدها، وإعادة بنائها، وذلك بتأمل معانيها وآفاقها المعرفية أو بهدم مكوناتها الزائفة، خروجا عن لوثة التقليد، التي كبلت العقل الإسلامي منذ قرون، وصدت من التحرر والتطلع نحو سبل الإبداع وأفق التجديد الحضاري.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

ففي ظل الغياب النقدي لمفهوم العقلانية أو العقل في الفكر الإسلامي، استشعر طه مهمة النقد والمراجعة الجذرية لمفهوم العقل المنقول عن الفكر الغربي، سعياً إلى تأسيس مفهوم جديد يراع فيه مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، ويصلح أن يكون أداة ناجعة لتحقيق التجديد في الفكر الإسلامي عموماً، والفلسفي منه على وجه الخصوص. فالمتأمل في فكر طه، يخرج بملاحظة بالغة الأهمية، وهي أنه، قد سعى في نحت المفهوم منذ أعماله الفلسفية الأولى، فلا يكاد يخلو كتاب من كتبه، إلا ويبدع فيه تصوراً تجديدياً للعقل، بل إن مفهومه للعقل يزداد قوة من كتاب إلى كتاب، والغرض من هذا الإبداع هو بالذات تحرير الفلسفة العربية الإسلامية من تبعيتها لعقلانية مغايرة، وجعله يجتهد في وضع عقلانية ذاتية، تؤهله للإبداع الفكري، وتمنحه الحق في الاختلاف الفلسفي. ذلك أن تعامل طه مع قضية الإبداع الفلسفي، يسعى إلى تأسيس مفاهيم جديدة، ويخوض فتوحات معرفية في مجال إبداع المصطلح الفلسفي، مناظراً الفيلسوف جيل دولوز.

فإذا كان طه يسعى من نقده إلى تأسيس مفاهيم مغايرة تتأى عن التقليد. فما هي حدود العقلانية الغربية في تصوره؟ وما تصوره لمفهوم العقلانية في المجال التداولي الإسلامي؟

1- العقل من المفهوم الجوهراني الى التصور الفعالي:

1-1- مراجعة المفهوم الجوهراني للعقل:

إن ما يميز الاشتغال الفلسفي الطهائي هو مراجعته ونقده للكثير من المفاهيم التي تأسست عليها الحداثة الغربية، محاولاً التأسيس لمفاهيم جديدة بديلة تتوافق ومعطيات المجال التداولي الإسلامي، ولعل من أبرزها نجد مفهوم العقل أو العقلانية المتأثرة بنظرية العقل عند اليونان، والتي التي تجعل من العقل جوهرًا أو ذاتًا قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان ويستعد بواسطتها لتحصيل المعرفة. ويعتبر الفيلسوف اليوناني أرسطو النموذج التاريخي والأب الروحي لهذا المفهوم، حيث عرف العقل بأنه "قوة النفس التي منها يحصل الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية بالفطرة والطبع، أو تحصل له المعرفة الأولى بالمقدمات

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

التي هي مبادئ العلوم النظرية⁽¹⁾ ويقصد بالمقدمات الكلية الصادقة مبادئ العقل الأولية الفطرية في الطبيعة الإنسانية، التي بفضلها تنظم أفعال العقل وتتسق المعرفة، وتضمن الصدق في الأحكام، والتماسك المنطقي.

كما أن طه يعتقد بوجود نوعين من العقل في النفس الإنسانية، الأول: وهو العقل المنفعل أو الهيلولاني. والثاني: وهو العقل الفعال، ويصف هذا الأخير، بصفات تميزه عن الأول، من قبيل المفارقة والخلود والأزلية.⁽²⁾

لقد انتقل هذا الاعتقاد إلى مجال الثقافة الإسلامية، حينما ترجم المسلمون الفلسفة اليونانية وتم نقلها إلى اللغة العربية، حيث تلقف هذا المفهوم - جوهرانية العقل - الكثير من أهل الفكر والفلسفة من قبيل الفارابي وابن سينا، وابن رشد، حيث عرفه الفارابي في كتابه "البرهان" بقوله: "أما العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتابه البرهان، فإنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين في المقدمات الكلية ... هذه القوة جزء ما من النفس"⁽³⁾ ويقول عنه ابن سينا "إن هذا الجوهر الذي هو العقل، هو جوهر مجرد عن المادة بالذات، وبالعلقة العقلية ومن كل جهة"⁽⁴⁾ ويعرفه الجرجاني بقوله: "العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله، وقيل العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقا ببدن الإنسان، وقيل العقل جوهر مجرد من المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف... والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة"⁽⁵⁾

وبالرغم من هذا التيار المتأثر بالتعريف الأرسطي في الفكر الإسلامي، إلا أنه في المقابل نجد من رفض التصور الجوهري للعقل، واعتبره فكرا دخيلا على الثقافة الإسلامية

⁽¹⁾ عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 80.

⁽²⁾ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، طبعة جديدة، 1998، ص ص 313-314.

⁽³⁾ أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، ص 277.

⁽⁴⁾ ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د ط، 1952، ص 112.

⁽⁵⁾ علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ص 127-128.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

ومن أبرز رواد هذا الرأي في الفكر الإسلامي، نجد الإمام ابن تيمية، والذي يقول: "العقل في لغة المسلمين كلهم، أولهم عن آخرهم، ليس ملكا من الملائكة ولا جوهرًا قائمًا بنفسه... بل هو من قبيل الأعراض لا من قبيل الجواهر"⁽¹⁾

1-2 - التصور الفعالي للعقل:

لقد رفض طه التصور الجوهراني السكوني للعقل، وذهب إلى تبني التصور الفعالي كبديل له، بحيث اعتبر أن العقل "فعل من الأفعال مثله في ذلك مثل السمع والذوق والبصر والشم، فهو واحد من الأفعال الإدراكية التي يقوم بها الإنسان في حياته... العقل ليس ذاتا أو بالتعبير الفلسفي ليس جوهرًا، أي شيئًا قائمًا بذاته مكتفيا بنفسه ومستغنيا عن غيره... العقل بحسب النصوص الإسلامية الأصيلة، حركة ونشاطا وفعلا يأتي به الإنسان كما يأتي بأي فعل إدراكي آخر"⁽²⁾، فالعقل بالمفهوم الطهائي "لا يعدو أن يكون فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكات التي يتطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وافقه"، فجميع أفعال الإنسان بما فيها أفعال العقل أفعال خلقية فيلزم أن يكون العقل جزءًا من الأخلاق، بمعنى يصبح العقل تابع للأخلاق.⁽³⁾، كما يرى أن العقل محله القلب وليس الدماغ، كما يعتقد، حيث يقول: "العقل فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية وهي القلب، فالعقل للقلب كالعين للبصر"⁽⁴⁾ وانطلاقًا من هذا الأساس قدم طه مفهومًا جديدًا للعقل يقوم على المجال التداولي الإسلامي، وفحواه أن العقل عبارة عن "إدراك الإنسان للعلاقات القائمة بين الأشياء"⁽⁵⁾ أي هو ينم عن الارتباط القائم بين شيئين فأكثر.

⁽¹⁾ أحمد تقي الدين ابن تيمية، بغية المرئاد، تحقيق سعيد اللحام، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1990، ص 57-58.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 41.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، الفلسفة والأخلاق ج4، برنامج مسارات، قناة الجزيرة، تقديم مالك التريكي، بتاريخ: 05-06-2006، موقع سابق.

⁽⁴⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 18.

⁽⁵⁾ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مصدر سابق، ص 63.

1-3-1- الأصول المرجعية للتصور الفعالي للعقل:

إن مراجعة طه لمفهوم العقل لم تنطلق من فراغ، بل كان لمرجعياته التراثية حضوراً وأثراً قويا في بيان حقيقة مفهومه، والتي يمكن حصرها في المقومات التداولية التالية:

1-3-1- المقوم اللغوي:

يرى طه أن المعنى الأصلي الذي استعمل فيه فعل عقل متعلق بالدابة "عقل الدابة" أي قيدها، هذا التقييد الذي يفيد ثلاثة معانٍ متقاربة وهي: الكف والضبط والجمع، هذه الألفاظ وإن كانت بينها فروق فإنها تندرج في نظره ضمن لفظ عام وهو الربط، وإذا عدنا إلى معاجم اللغة نجد بأن معنى الكلمة "عقل" لا يخرج عن هذه المعاني، قال صاحب لسان العرب "العقل والحجر والنهي... وقيل العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قوله قد اعتقل لسانه، إذا حبس ومنع من الكلام، والعقل القلب، والقلب العقل، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه"⁽¹⁾

1-3-2- النصوص الدينية:

لقد رجع طه إلى النصوص الدينية الأصلية - القرآن والسنة - محاولاً استثمارها في القول بفعالية العقل، واعتبار القلب محلاً لها. في القرآن الكريم، لقوله تعالى {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} ⁽²⁾ وقوله أيضاً {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ} ⁽³⁾. وفي الحديث النبوي، لقول رسوله "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب"⁽⁴⁾.

إن مجمل ما استفاد طه من هذه النصوص الدينية:

- أن القلب هو المحل الذي يصدر منه الفعل العقلي.

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج11، مرجع سابق، ص ص 458-459.

(2) سورة الحج، الآية 44.

(3) سورة الأعراف، الآية 179.

(4) رواه الإمام البخاري، الجامع الصحيح كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ج1، ص 20 رقم الحديث 52.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

- أن العقل فعالية من الأفعال التي تصدر عن قلب الإنسان، مثل الأفعال الأخرى من الذوق والشم والسمع والبصر.

1-3-3- المقوم المعرفي التراثي الإسلامي:

ويتمثل في تأثر طه بالفكر التراثي الإسلامي الذي تصدى للمفهوم الجوهري للعقل ذلك أن التصور الفعالي والحركي لم يكن غائبا في عند المفكرين المسلمين الأوائل، حيث قاموا بالاعتراض على المفهوم الأرسطي للعقل، وبعد ابن تيمية من أبرزهم، حيث يقول ابن تيمية: "العقل مصدر عقل يعقل عقلا، إذا ضبط أو مسك ما يعلمه... ومنه سمي العقال عقالا لأنه يمسك البعير ويضبطه، وقد شبه النبي صلى الله عليه وسلم القلب للعلم بضبط العقال للبعير، فقال في الحديث المتفق عليه "استذكروا القرآن فلهو اشد تقصيا من صدور رجال من النعم من عقلا" وقال: "مثل القرآن مثل الإبل إن تعاهدها صاحبها امسكها، وإن أرسلها ذهب" وفي الحديث الآخر "أعقلها وتوكل أو أرسلها" قال "بل أعقلها وتوكل" فالعقل الإمساك والضبط والحفظ.⁽¹⁾ وقال أيضا: "أن العقل في الكتاب والسنة وكلام الصحابة والأئمة لا يراد به جوهر قائم بنفسه باتفاق المسلمين، وإنما يراد به العقل الذي في الإنسان الذي هو من قبيل الأعراض... وهذا مثل لفظ السمع... وكذلك البصر... ثم يعبر بهذه الألفاظ عن القوى التي يحصل بها الإدراك، فيقال للقوة التي في العين البصر، وللقوة التي يكون السمع بها سمع" المرجع نفسه، وقال أيضا "إن العقل في القلب مثل البصر في العين ويراد به الإدراك تارة، ويراد به القوة التي جعلها الله في العين يحصل بها الإدراك"⁽²⁾ وقال ابن القيم الجوزية "العقل هو ضبط ما وصل إلى القلب وإمساكه حتى لا ينقلب عليه"⁽³⁾ أما الغزالي فيرى أن العقل على الجملة يطلق بمعنيين، "أحدهما أنه قد يطلق ويراد به العلم

(1) أحمد تقي الدين ابن تيمية، بغية المرتاد، مرجع سابق، ص 56 .

(2) أحمد تقي الدين ابن تيمية، الاستقامة، ج2، تحقيق محمد راشد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة ط1، 1403هـ، ص162.

(3) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ج1، تحقيق محمد أحمد عيسى، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 2008، ص

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة للعلم الذي محله القلب، والثاني أنه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب"⁽¹⁾.

ورغم تقطن كثير من نظار الممارسة التراثية إلى الاختلاف الموجود بين المفهوم الأرسطي والمفهوم التداولي الإسلامي للعقل، إلا أن كثير من شعب المعرفة الإسلامية بقيت متأثرة بمفهومه الأجنبي المنقول، ولعل طه أراد من مراجعة ونقد هذا المفهوم، إزالة التشويش المفهومي الأجنبي الذي لحق بالمفاهيم الأصيلة في الممارسة الفكرية والفلسفية الإسلامية.

2- الماهية الأخلاقية للإنسان بديلا عن الماهية العقلانية:

لا شك أن الأخلاق تشكل المرجعية الرئيسية والضابطة في مشروع طه الفكري والفلسفي إلى درجة أننا نجد المقولات الأخلاقية نقدا وإبداعا وتجديدا، تكاد تخرق كل مشروعه، فأى دراسة أو كتاب له، إلا وتجد فيه، إشارة إلى الارتباط الوثيق بين الأخلاق وباقي القطاعات العلمية التي يشتغل فيها. وهذا انطلاقا من النقد الجوهري الذي قدمه لمفهوم العقل، والنقد الأخلاقي لمفهوم الحداثة الغربية، حيث قام بتصحيح المفهوم السائد عن الإنسان في الثقافة الغربية، فقام بوضع مكان اعتبار الإنسان "كائنا عاقلا"، "كائنا أخلاقيا" فما يحدد إنسانية الإنسان هو الأخلاق وليس العقلانية، ف"هوية الإنسان أساسا ذات طبيعة أخلاقية"⁽²⁾ فالتوصيف الأخلاقي هو المميز الحقيقي والفعلي عن بقية الكائنات الأخرى حيث يقول: "فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن البهيمية"⁽³⁾ فالحياة البشرية لا تستقيم دون أخلاق، وكل أثار الانحراف مردها إلى وقوع خلل في القيم الأخلاقية. فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان، والعقلانية التي تنسب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي. ذلك أن أكثر من التصرفات التي تعد لا أخلاقية لا توصف بأنها تصرفات لا عقلانية، توصف بأنها تصرفات لا إنسانية حينما نقول

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، دار السلام، القاهرة، ط2، 2005، ص 859 .

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 147

(3) المصدر نفسه، ص 14

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

تصرف لا أخلاقي يعتبر تصرف لا إنساني، في حين حينما نقول تصرف لا عقلاني لا يلزم عنه أنه تصرف لا إنساني، قد نقول هذا الإنسان هذا إنسان تصرف لا عقلانيا، ولكن لا يمكن أن نقول هذا إنسان وتصرف لا أخلاقيا، يعني اللاأخلاقية يلزم عنها اللاإنسانية بهذا المعنى، بل أكثر من هذا كلما زاد الإنسان أخلاقية اعتبرناه زيادة في إنسانيته ولا نقول كلما زاد في التقدم العقلي زاد إنسانيته، لأن هذا التقدم العقلي قد يضر بالإنسانية.⁽¹⁾

وتجدر الإشارة في هذا المقام أن طه ذهب إلى المفاضلة بين نوعين من العقلانية العقلانية المجردة من الأخلاقية والتي يشترك فيها الإنسان مع غيره، أي مع الحيوان. والعقلانية المسددة بالأخلاقية، التي يختص بها الإنسان دون سواه، والتي تمثل هويته.

ومحصلة هذا التقسيم أن مفهوم العقل والعقلانية يعبران عن قمة التداخل بين المعرفة والأخلاق، "فالأخلاقية ينبغي أن تتجلى في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلا في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية حتى أنه لا فرق بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد"⁽²⁾

فالأخلاق في نظر فيلسوف الأخلاق - طه عبد الرحمن - ليست صفات معنوية تكميلية، يكون فيها الفرد مخيلا على القيام بها أو تركها، بل هي عين الإنسانية، بحيث يكون قدرها فيه قدر تخلقه، ولعل أن كل ثقافة أو حضارة، هي في الحقيقة جملة من الأخلاق، كما أن كل ما اتصل بالإنسان، صار بموجب هذا الاتصال في حكم الأخلاق فالعقل خلق، إذا ما قام على الحق، والعلم خلق، إذا ما طلب النفع، والعمل خلق، إذا ما سعى فيه صاحبه إلى الصلاح، فحقيقة الأخلاق ما هي إلا كفاءات بفضلها يقوم وجود الإنسان، ولا يكون الإنسان المسلم مسلما حقا إلا حينما يكون احرص من غيره على كمال الإنسانية فيه.⁽³⁾

(1) طه عبد الرحمن، الفلسفة والأخلاق ج4، موقع سابق.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، مصدر سابق، ص14.

(3) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 153.

3- التكوثر العقلي:

اعترض طه ضمن مشروعه النهضوي على فكرة وحدة العقل، طارحا في المقابل فكرة أو فلسفة مضادة لها، تتمثل في "التكوثر العقلي"، كصفة ملازمة للعقل، والتي مؤداها أن العقل لا يقيم على حال بل يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع، وهذا على خلاف ما ساد عند اليونان، فالعقل ليس جوهرًا مستقلاً قائماً في نفس الإنسان، وحق الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغير على مقتضى الزيادة، وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل.⁽¹⁾ بموجب هذه الفاعلية، لا يوجد ثمة عقل واحد، بل ما لا يحصى من العقول، وليس هو بماهية ثابتة أو جوهر مكتمل.

هذا وقد وضع طه اللبنة الأولى لمشروعه الفكري في كتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" ثم اتخذ مسارا توضيحيا وتفصيليا في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" ويبدو أن مبعث الفكرة - كما قلنا آنفا - هو النصوص الإسلامية الأصيلة، منها نجد قوله تعالى {لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا} ⁽²⁾، فالآية تطرح بوضوح أن أداة التفكير هو القلب، وليس - كما جرى الاعتقاد - الدماغ، والقلب في اللغة يفيد التقلب والانتقال من حال إلى حال وبالتالي، يكون العقل ليس بالفعل القار، بل هو سلسلة من الأفعال، على أن تكوثر العقول ليس مشروعاً داخل العقل الإنساني، بل هي نظرية أشمل، فما يدرينا لعل هناك من المخلوقات ما يتمتع بالعقل، ومن ثمة هناك تعدد بالعقول خارج العقل الإنساني بالذات.

من هنا يرفض طه المقولة الأرسطية المشهورة، تلك التي تقول: "أن الإنسان حيوان ناطق"، فليس هناك تطابق بين الإنسانية والعقلانية، باعتبار التوحد الكامل، والتماهي الذي لا يُخترق، لأن العقلانية ليست صفة إنسانية على وجه الحصر، حيث يأتي المحمول هنا باعتباره فصلا قريبا للجنس القريب، الأمر الذي يحتكر معه الإنسان هذا الفصل على نحو التفرد المطلق، وبالمثل، من يقول أن الحيوانات التي هي أقل درجة في تصنيف الأنواع لا

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 21.

(2) سورة الأعراف، الآية: 179.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

تتمتع بميزة العقل، ولو بدرجات أو مراتب عما يتمتع به الإنسان، والعقل بحد ذاته قد يكون على أطوار، هذه الأخيرة قد تتقارب وقد تتباعد، فكل مُدرك عقلي يعبر عن طور من أطوار العقل، وعليه، هناك طور أول وطور ثاني، وهكذا، تبعا لاختلاف المُدركات وظروفها، فهناك الإدراك المشخص، وهناك الإدراك المجرد، والفارق بينهما هو شدة التجريد.

لقد نسب الفلاسفة مقولتي أو نشاطي "النظر" و"العمل" إلى العقل، وعليه، ما المانع من تحقيق أو تأكيد أو شرعنة هذه النسبة بين العقل والذوق، فيكون لدينا "العقل الذوقي" وبين العقل والوجدان، فيكون لدينا "العقل الوجداني".⁽¹⁾ إن الأصل في العقل هو الكثرة وليس الوحدة، كما هو سائد في اعتقاد اغلب الناس عامتهم وخاصتهم، ذلك أن الكثرة - حسب طه- تجلب للعاقل ما يؤدي إلى تجلي إنسانيته، وارتقاؤها حتى تشرف على أفق الكمال العقلي، إذ العقل يتكوثر من أجل جلب المنفعة لصاحبه، وهذا على خلاف العقل المتقلل الذي لا يجلب له إلا المضرة، فالعقل المتكوثر من صفاته التقلب والتشعب وطلب الخير للإنسان العاقل في الحياة الآجلة أو العاجلة.⁽²⁾

ولعل ما يشفع الإمضاء في هذه الكثرة، نجد الاستلزمات المنطقية والبنيات الرياضية وقيم التصديق والتكذيب والذوات الخطابية التي يتقلب بينها المتكلم والمستمع، وهذا يرد بقوة على الفلسفة التي تقول بوحدة العقل.⁽³⁾

إذن لعل من المفاهيم التي ميزت وانفردت بها العقلانية الطهائية شهرة، نجد فكرة التكوثر العقلي، وجوهر الفكرة، يتضاد مع وحدة العقل، فليس هناك عقل واحد، بل يوجد ما لا يحصى من العقول، ذلك لأن العقل فعل، وأداة هذا الفعل هو الفؤاد "القلب"، وأفعال القلوب "العقول" تتميز بكونها متقلبة، متغيرة، متكررة، بلا حساب، بلا حد، ذلك هو جوهر التكوثر العقلي.

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص ص 218 - 222.

(2) المصدر نفسه، ص 404.

(3) المصدر نفسه، ص 94.

4- مراتب العقل عند طه عبد الرحمن:

لا شك أن منهج التراتبية يعد من الأمور الراسخة في مشروع طه عبد الرحمن فالاستدلال مراتب والأخلاق، كما أن العقول مراتب وهلم جرا. فتراتبية العقول توصل إليها طه انطلاقاً من البحث المتعمق في الممارسة المعرفية الإسلامية، ليجدها مؤسسة على مبدأ إنساني عام هو "حقيقة التكامل الخلقى للإنسان" ويظهر هذا التكامل في خلق الإنسان من جهة كونه، على اختلاف مظاهره وتعدد قدراته ووظائف أعضائه، ليس مجموعة من الأجزاء التي تقبل الانفصال، وإنما هي عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة من مظاهر الضعف، وصفات العقل مع صفات الوجدان، وقيم الجسم مع قيم الروح، اجتماعاً شرع له الدين الإسلامي بأحكام سديدة. ولما كانت هذه الأحكام مرتبطة من الوجهة التداولية بمجال أصلي خاص، فإنه يصعب إيجاد خطاب علمي محدد عن العقل، أي بوصفه حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الناس، بل أقصى ما يوجد خطابات متنوعة يركب بعضها بعض ركوب الطبقات، حيث تختلف استنتاجاتها باختلاف أدواتها وأهدافها.

ومن هنا كان العقل عند طه بما هو معطى تداولي، يتجاوز التصور السكوني والضيق، أي باعتباره جوهرًا قائمًا بذاته، بل يمكن أن نقف على إمكانات متعددة للعقل، وهي الإمكانيات التي توقف عندها طه بشكل دقيق في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" و"سؤال الأخلاق" حيث قدم طه تراتبية للعقل، مميّزا بين ثلاث مستويات للعقل أدناها العقل المجرد وأعلىها العقل المؤيد، وأوسطها العقل المسدد.

4-1- العقل المجرد مفهومه وحدوده:

يعد العقل المجرد أولى مراتب العقل في مشروع طه الفلسفي، وليس المقصود من معنى المجرد، كما ظن بعض نقاده "المنتزعة من المحسوسات" وإنما "المجردة من الممارسة العملية"، وبالخصوص "الممارسة الدينية" أو "العمل الشرعي"، والعقلانية بهذا المعنى هي التي ليس لها يقين لا في نفع المقاصد ولا في نجوع الوسائل لتحقيق أهدافها، وهذا النوع من الوصف ينطبق على الممارسة الفلسفية الغربية، كونها فصلت التفكير العقلي عن الدين

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

واستبدلت الوحي بالعقل، وأقامته مقام السلطة المطلقة في كل شؤون الحياة، ولم تكتف بالاستغناء عن الوحي وإنزال العقل منزلته، بل قامت بإحلال العقل محل الإله.

يعرف طه العقل المجرد بأنه "الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من الوجوه شيء ما، معتقداً في صدق هذا الفعل ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين"⁽¹⁾ وهو يستمد مصادره من العقلانية الأرسطية والعقلانية الديكارتية، الأولى وبسطت نفوذها على المتقدمين، خصوصاً المشتغلين منهم بالإلهيات، وهو المجال الذي انطلق منه طه لإبراز حدود هذا النوع من العقلانية، بحيث دأب أهلها على "إعمال بقصد الاقتراب من حقيقة الألوهية عند كل من الفيلسوف والمتكلم."⁽²⁾ في حين كان للعقلانية الديكارتية حضوراً قوياً عند المعاصرين، هذين النموذجين وإن تم تجاوزهما، إلا أن معظم الفلسفات والعلوم ظلت مسكونة بهذين النموذجين.

وقبل أن يمضي طه في نقد النموذجين المشهورين للعقلانية الغربية، قام طه بعرض معايير عامة ينضبط بها كل تعريف للعقلانية. ولعل الغرض من اختياره للنموذج الأرسطي نقد الأساس العقلاني الذي قامت عليه فلسفة المتقدمين من المسلمين، نظراً لما كان للعقلانية الأرسطية من بالغ الأثر في تشكيلها. وقصده من اختياره للنموذج الديكارتية، هو نقد الأساس الذي قامت عليه الفلسفة الحديثة، والتي كان لها بالغ الأثر في متفلسفة المسلمين أو الفكر العربي المعاصر عموماً والفكر الغربي منه على وجه الخصوص.

4-1-1- التعريف الأرسطي للعقل:

جاء طه بالتعريف الأرسطي للعقل، الذي كان له ثقلاً على شعب المعرفة في التراث المعرفي الإسلامي، حيث تبنى أغلب المفكرين الأوائل لنظرية العقل الأرسطية، أي القول بالدلالة الجوهرانية لقوى النفس الإنسانية، فالعقل كما عرف عند أرسطو جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان، ويستعد به لقبول المعرفة.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 59.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 25.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

وفي سياق نقده للعقلانية الأرسطية ومن نحا نحوها، يرى طه أن العقل ليس جوهرًا قائمًا بذاته، فهذا الفهم لا تؤكدُه النصوص الدينية، فالعقل فعل من الأفعال التي يقوم بها الإنسان، ولا فرق بينه وباقي الملكات الأخرى كالبصر والسمع، ذلك أن أفعال الإنسان أفعال متكاملة متألّفة في وحدة إدراكية غير قابلة للتجزئ والتشيء.⁽¹⁾ فمتى علمنا أن العقل فعلا من الأفعال الإنسانية وفعالية إدراكية متعددة تصاحب كل الفعاليات الإدراكية الذهنية، منها والحسية، وسلوكا من السلوكات الأخلاقية، التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي افقه، علمنا أن الأخلاق ليست على رتبة واحدة، بل مراتب متفاضلة، ومن ثمة يكون العقل فعل يتقلب تقلب الفعل الخلقى لهذا الإنسان أو ذاك، أي كونه حقيقة متقلبة ومتكيفة ومنه يمكن القول أن "العقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب، فذلكم هو العقل الحي الكامل"⁽²⁾

إذا كانت الحداثة الغربية، أدت الى تميمط العقل وتوحيده، فإن طه جعل للعقل عدة عقول متنوعة ومتكثرة، هذا التعدد ليس بالمعنى القومي أو الفردي، بل بالمعنى الإجرائي فكما أن ضوابط الاستدلال لا تتضبط بضابط واحد بعينه، فكذلك العقول لا تكون واحدة. وإذا كان لكل فعل أداته، فإن الذات الحاملة لهذا الفعل المتقلب يتمثل في القلب أو الفؤاد، فكما أن للسمع أداته الحاملة وهي الأذن، وللبصر أداته الحاملة وهي العين، فإن للعقل أداته الحاملة وهي القلب. والقلب قوة لا تبقى على حال فهو دائم التحول والتقلب، فإذا كان الحامل دائم التحول والتقلب فمن شأن المحمول أن يتبعه في ذلك، هذا الأمر الذي أطلق عليه طه صفة التكوثر العقلي.⁽³⁾

هذا التكوثر يعد السمة البارزة في كل خطاب علمي وحجاجي، بدليل أن لكل نسق مبادئه الخاصة به من المسلمات والتعريفات، التي تميزه عن غيرها من الأنساق الأخرى"

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، مصدر سابق، ص 153

(2) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 5

(3) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 21.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

ذلك أن علم المنطق صار يشتغل بصنوف متكاثرة من القواعد والمسلمات وبضروب متغايرة من الأنساق، بالإضافة إلى أصناف منطق القضايا ومنطق المحمولات من مختلف الدرجات على تباين مسلماتها".⁽¹⁾ فطه انتصر للرؤية النقدية، بدل التقليد والتماهي مع التصور اليوناني لمفهوم العقل، الذي وقع وروج له معظم رجال الفكر الفلسفي الإسلامي قديما وحديثا، حيث اعترض طه بشدة على التقليد الفلسفي اليوناني، مبرزاً حقائقه ومبينا مفسده وأباطيله، والتي يمكن توضيحها كما يلي:

تخليد العقل: إن القول بجوهرية العقل على طريقة أهل اليونان، يفضي إلى إضفاء صفة الثبات والأبدية للعقل، وذلك يعود إلى اعتقادهم أن العقل منظما ومدبرا للكون كله، مانحا العقل الإنساني بالحقائق والأفكار، وأطلقوا عليه اسم العقل الفعال أو المفارق، هذا التصور الذي سار على دربه كثير من فلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد.⁽²⁾

تجزئ الإنسان: إن جواز التسليم بجوهرية العقل، يفضي إلى وصف باقي القوى الإدراكية الأخرى، ذاوتا موجودة في الذات مثل الخيال والذاكرة والإدراك والعمل، وهذا القول بتعدد الذوات يقسم الظاهرة الإنسانية إلى جهات مستقلة و متضادة ومتباينة، بحيث لا وجود لأي تعلق أو ترابط فيما بينها، متجاهلا حقيقة الإنسان المتكاملة في أبعادها وتداخلها في أفعالها، حيث يقول طه "ولا يخفى على ذي بصيرة ما في هذا القول، بتعدد الذوات المشتركة المدركة القائمة بداخل الإنسان، من تعسف في تقسيم بنية الإنسان الواحدة، ومن تجاهل لحقيقة تكامل قواه الإدراكية وتضافر أفعالها وتداخل آثارها، حتى كأن هذه القوى والأفعال كلها لا تنسب إلا لذات مدركة واحدة هي الإنسان نفسه بكليته"⁽³⁾

تشيئ العقل: إن القول بجوهرية العقل وثباته، يترتب عنه معاملته معاملة الشيء، الأمر الذي يفضي معه إلى تجميد الممارسة العقلانية، بأن تنزل عليها أوصاف الذوات مثل

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 44.

(2) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 314.

(3) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 18.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

"التحيز" و"التشخيص" و"التحدد بالهوية".⁽¹⁾ وليبيان قصور العقلانية الأرسطية وضع طه

جملة من المعايير الضابطة للعقلانية، والتي حصرها في ثلاث معايير رئيسية هي:

معيار الفاعلية: ومقتضاه أن الإنسان يحقق ذاته بواسطة الأفعال، والتي تتسم بالتعدد

والتنوع، وذلك تبعاً لتقلب ظروفها الزمكانية، وتفاوت بواعثها ومقاصدها، ويقول طه عن 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"⁽²⁾

معيار التقويم: ومقتضاه أن الإنسان يسعى في أفعاله، موجهاً بقيم، ومشدوداً نحو معان

تسمو عليه، ويعبر طه عنه هذا المعيار "لا يركن إلى ما هو كائن وما هو واقع، بل يسعى

دوماً أن يكون موجهاً بقيم معينة تملئ عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن يقع، ومشدوداً

إلى معان تملئ بهمته إلى الخروج عن حالة الحاضر وابتغاء أحوال أخرى غيرها."⁽³⁾

معيار التكامل: ومقتضاه أن الإنسان وحدة متكاملة غير متجزئة، فهو "عبارة عن ذات واحدة

تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، وصفات العرفان مع صفات الوجدان

ومستويات النظر مع العمل، وقيم الجسم مع قيم الروح."⁽⁴⁾

إن هذه المعايير الثلاث تعد بمثابة المسلمات المعرفية الضابطة والمحددة لكل

عقلانية، وأي إخلال بمعيار من المعايير الثلاث يترتب عنه الاختلال في تحديد مفهومها.

وتطبيقاً لهذه المعايير الثلاث على التعريف الأرسطي، الذي اعتبر أن العقل جوهر

أي ذاتا قائمة بذاتها، رأى طه أنه يخل بمعيار الفاعلية، ذلك أن من ملازمات التجوهر

الثبات، وهذا ما يسقط عنه صفة التنوع والتعدد والانسجام تقلباً وتحول الظروف الزمانية

والمكانية. "من حيث معيار الفاعلية، فهذا التعريف يجعل من العقل جوهر، أي شيئاً ينزل

منزلة الذات، بينما الصواب أن يكون العقل فعلاً من الأفعال وسلوكاً من السلوكات، بل أن

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغريبة، مصدر سابق، ص 61.

(3) المصدر نفسه، ص 44.

(4) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 52.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

يكون أدل الأفعال على الفاعلية وعلى أوصافها⁽¹⁾. كما يخل أيضا بمعيار التكاملية، ذلك أن التعريف الأرسطي الجوهراني للعقل يجزئ الإنسان ويلغي الوحدة والانسجام بين المكونات التي يزخر بها الكيان الإنساني، أو كما يقول طه: "إن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعاقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان، كالعقل والتجربة، فلو جاز التسليم بجوهرية العقل على طريقة اليونان، لجاز التسليم بجوهرية العمل والتجربة"⁽²⁾. أما معيار التقويم فإنه يقترب منه ولكنه لا يستوفيه كاملا⁽³⁾، فالتعريف الأرسطي للعقل الذي يجعل من العقل مقوما ومقصدا على أساسه يتميز الإنسان عن الحيوان، لا يمكن أن نسلم بالصيغة التي جاء بها، لخروجه بحكم الغلو فيه عن حدوده الناجعة، وانقلابه بالضرر على الإنسان، والدليل على ذلك القول بالعقول العشرة وإنزالها منزلة الآلهة.

وهكذا نجد العقل الأرسطي ليس بالنموذج المثالي الذي يحتذى به، لأنه يخل بمعيار الفاعلية بحكم تنزيل العقل منزلة الجوهر، بدل أن يعتبر فعلا من أدل الأفعال، ولا يستوفي معيار التكامل لأنه لا ينظر إلى القدرات الإنسانية نظرة تروم الوحدة والتكامل، بل يقع في الفصل والتقسيم، كما يسئ إلى معيار التقويم، فالنظر إلى العقل كماهية تميزه عن الحيوان أي كقيمة على ضوءها يقيم ما يواجهه من قضايا، فإنه يوفه جزئيا، إلا أنه لم يضبط حدوده حتى انقلب إلى شر وضرر. لذلك وجب طلب عقل آخر لا إخلال ولا نقص ولا إساءة فيه.

4-1-2- التعريف الديكارتي للعقل:

لا شك أن العقلانية في العصر الحديث، قد اقترنت بالفيلسوف الفرنسي ديكارت، إلى درجة اصطلاح "العقلانية الديكارتية" والتي ارتبطت بمعنى "استخدام المنهج العقلي على وجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولا سيما الرياضية منها"⁽⁴⁾. هذا التعريف الذي ظل حاضرا في ممارسات العقل الغربي، بل إنه ينتزل منزلة الروح بالنسبة له، من هنا

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 63

(2) المصدر نفسه، الصفحة 63.

(3) المصدر نفسه، ص 75.

(4) المصدر نفسه، ص 64

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

فنتقييم هذا التعريف لن يكون مجديا، إلا إذا أمعنا النظر في الممارسة الإجرائية للعقل الغربي. وقبل أن يحكم طه على هذا التصور، فصله وفق المعايير السابقة" الفاعلية والتكامل والتقويم" فخلص الى النتائج التالية:

إن المنهج العقلي لا يستوفي معيار التقويم، فإذا كان هذا الأخير يستلزم تحقيق النفع في المقاصد، فإن هذا المنهج يوقعنا في عدة آفات، وهي: "النسبية" و"الاسترقاقية" و"الفوضوية"⁽¹⁾. والمقصود بالنسبية اختلاف القوانين التي يحتكم إليها العقل اختلافا جوهريا كما هو مشاهد في علم المنطق، والمقصود بالاسترقاقية، استرقاق التقنية للإنسان، فإذا كانت الثورة العلمية التي تحققت بفعل تطبيق المنهج العقلي تروم تحرير الإنسان وتحقيق سيطرته على الطبيعة، فإنها عكست أحلامه، إذ اكتسحت التقنية حياته واستحالت عالما قائما بذاته يملي على الإنسان ويستعبده، ويرى طه أن الاسترقاق نتيجة حتمية لمبدأين شائعين في الفكر الغربي، أحدهما لا عقلاني و الآخر لا أخلاقي، فالمبدأ اللاعقلاني مفاده "أن كل شيء ممكن"، وهو ما سيؤدي في آخر المطاف إلى استباحة الآلة للإنسان، والمبدأ اللاأخلاقي "أن كل ما كان ممكنا وجب صنعه"، وهذا المبدأ يغتال الجانب الأخلاقي في الإنسان لأنه لا يقيم له وزنا مادام كل ما كان ممكنا واجب.

وأما الفوضوية، فإن النظريات التي يتوصل إليها العقل المجرد لا يكمل بعضها بعضا، بل إن كل نظرية علمية مستحدثة تلغي سابقتها وتهدمها، وهذا ما اصطلح عليه "غاستون باشلار Gaston Bachelard (1884 - 1962)" بـ "القطيعة الإبستمولوجية" أثناء حديثه عن تاريخ العلوم و تطرقه إلى المسار الذي المعارف في تطورها. ومن هنا كان العقل المجرد لا يركن إلى نموذج علمي متكامل بل لا يفتأ يهدم ما بناه، وهذا من الفوضوية والعبث.

إذا فمعيار التقويم غير متحقق في التعريف الديكارتي للعقلانية، أما معيار الفاعلية والذي مقتضاه أن يتوصل الإنسان بوسائل نافعة وناجعة، فإن طه يرى أن الممارسة العلمية و العقلية في الغرب أخلت به كذلك، بتكافها للموضوعية وجمودها على الظاهر واتخاذها

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 65

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

للسائط. فهذه الممارسة العقلانية العلمية تزعم أنها لا تسمح بنفاذ القيم الأخلاقية والمعاني الروحية فيها، وهذا الزعم غير صحيح ذلك أن "تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معاني وقيما أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها"⁽¹⁾، والمقصود بالجمود على الظواهر تلك الآفة التي أحدثتها المدرسة الوضعية لـ"أوكست كونت"، حيث دعت إلى غض الطرف عن الماهيات وحصر الاجتهاد العقلي في الظواهر، وهذه حسب رأيه تؤدي إلى التسوية بين الشيء وظاهره، كما تغفل البحث في الأشياء الخفية مثل الروحانيات مثلا، وهي بهذا تضيق واسعا وتحجر على العقل طموحه للترقي إلى مراتب أعلى من خلال إدراك لطائف الأمور التي تسهم بالطبع في توسيع مدارك العقل.

وأما اتخاذ الوسائط، فيمكن أن نقول بأن طه يقرأ هذه الآفة بالذات بمقارنتها مع المعرفة الصوفية، ذلك أن أعلى درجات المعرفة هي العرفان، أي تلك المعرفة التي تتدح في القلب ككشف صوفي وهبة ربانية، إن المنهج العقلي كما يقول طه عبد الرحمن "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"⁽²⁾.

وإذا كانت الممارسة العقلية والعلمية للعقل المجرد تخل بمعياري الفاعلية- الذي يقتضي الارتكاز على وسائل نافعة-، والتقويم- الذي قوامه تحقيق غايات ومقاصد ناجعة- فقد اختل بالضرورة معيار التكامل. فالعقل الغربي سواء تعلق الأمر بالجانب النظري، أي الدلالات التي تنطوي عليها صفاته، أو تعلق بالجانب التطبيقي العملي في ممارساته وخلفيات هذه الممارسة، لا يمكن أن يتخذ كنموذج مثالي يحتذى به.

ومن هنا كان لزاما في نظر طه عبد الرحمن، ضرورة التسلح بمقومات الاجتهاد الفلسفي من أجل بناء نظريات أخرى في العقل الإسلامي، تؤسس لما يمكن أن يعتبر محورا

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 67.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 68.

الفصل الرابع- التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

للمجال التداولي العربي الإسلامي، ألا وهو "العمل"، ليس الاستناد إلى كل ما هو منقول من مجال تداولي مغاير، لأن ذلك يعبر عن التقليد والتبعية، لا عن الإبداع والاستقلال.

4-2- العقل المسدد والدخول في الاشتغال الشرعي:

إذا كان العقل المجرد الذي اختصت به الممارسة الفلسفية الغربية، يبدو محدودا في آفاقه وإدراكاته، وقاصرا في آلياته وأدواته، فلا سبيل إلى تصحيح وضعه وتقويم مساره إلا سبيل البحث عن مكمل آخر له، والذي يمكن أن يكون بمقدوره توسيع آفاقه وإدراكاته وتحصيل النفع في وسائله ومقاصده.

وإذا كان من الضروري تكميل العقل المجرد، فما طبيعة هذا العقل المكمل له؟ وكيف يمكن أن يحقق الكمال العقلي؟

إن الجواب عن سؤال التكميل في نظر طه لا يمكن العثور عليه إلا في العقلانية الإسلامية، باعتبارها نموذجا استطاع أن يتخطى حدود العقل المجرد ويتجنب آفاته وأضراره. وهو اعتقاد لا يعود إلى أسباب فكرانية، بل يعود إلى أسباب علمية ومنطقية وعقلية، تتمثل في كون الممارسة الإسلامية يحكمها مبدأ إنساني عام، غفلت عنه الممارسة العقلية الغربية وهو "مبدأ التكامل الخلقى والخلقى للإنسان" ذلك لأن القصور الذي أصاب العقل المجرد في وسائله ومقاصده، نفذ إليه من جهة إخلاله بتوازن الذات الإنسانية، بفصله بين مكوناتها وفعاليتها، إذ المنطق يقتضي عدم الإخلال بوحدة الإنسان المتكاملة، والأخذ بعقل موسع يعبر عن كلية الإنسان، بحيث تتضافر فيه جميع مقومات الذات الإنسانية المادية والروحية. لقد اكتفى العقل المجرد في جانب الوسائل العقلية، بالنظر المنفصل عن العمل الديني، ومن جهة المقاصد اكتفى بأخذ القيم العقلية المادية، دون الأخذ بالقيم الروحية والأخلاقية. فالعقلانية الدينية تفضل العقلانية المجردة، وهي ليست مرتبة واحدة، وإنما هي مراتب متفاضلة، أدناها العقلانية المسددة، وأعلىها العقلانية المؤيدة.

إذن فعلى نقبض العقل المجرد، نجد العقلانية غير المجردة، والتي تنقسم - حسب نظر طه- إلى قسمين هما: "العقلانية غير المجردة القادرة على إدراك المعاني الثابتة

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

والشاملة" و" العقلانية غير المجردة القادرة على إدراك الوجوه المتغيرة والخاصة"⁽¹⁾ الأولى ويسميتها طه بـ"العقل المسدد" والثانية ويسميتها بـ"العقل المؤيد".

4-2-1 - مفهوم العقل المسدد وأوصافه:

إن العقل المسدد، وهو العقل الذي لا ينفصل عن العمل الشرعي، ومن تجلياته الممارسة الفقهية والممارسة السلفية، حيث يطلقه طه على الديانيين من سلفيين وفقهاء، وهو يعمل وفقا لمقاصد الدين، جالبا النفع ودافعا للضرر، فاحتل بذلك مرتبة تعلو العقلانية المجردة وتفضلها راحة.

يعرفه طه بقوله: "الفعل الذي ينبغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"⁽²⁾، فهو نفسه العقل المجرد لكنه موصولا بالشرع، ساعيا إلى موافقته، "فالعقل المسدد هو العقل المجرد، وقد دخله العمل الشرعي"⁽³⁾ أي أنه خرج من أوصاف التجريد النظري ولبس أوصاف التسديد العملي" فالخاصية التسديدية لهذا العقل الفقهى، تحصل بالأخذ بالمقاصد الشرعية النافعة⁽⁴⁾.

لقد حدد طه لهذا العقل أوصاف ثلاث، حيث يقول: "الفعل المعتبر فيه ليس أي فعل كان، وإنما هو فعلٌ شرطُهُ أن يتَّصف بالأوصاف الثلاثة وهي: الموافقة للشرع، واجتلاب المصلحة، ثمّ الدخول في الاشتغال"⁽⁵⁾.

الموافقة للشرع: حيث يتحرى العقل المسدد موافقة الشرع الإلهي في أحكامه وتكاليفه، وهذا على خلاف العقل المجرد الذي لا يحتكم إلى هذا الأمر.

اجتلاب المنفعة: يحرص العقل المسدد أن تكون أفعاله وأعماله جالبة للمنافع الشرعية فالمنفعة التي يحصلها العقل المشتغل بالعمل الشرعي غير المنفعة التي يحصلها العقل الذي

1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 70.

2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 58.

3) المصدر نفسه، ص 67.

4) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 66.

5) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 58.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

يسلك غير هذا السبيل، فالعقل المجرد لا يدرك من المنافع إلا التي تتصف بالمادية ونتائجها قريبة عاجلة، في حين أن المنافع التي يحصلها العقل المشتغل بالعمل الشرعي تكون أعلى و أسمى، كونها تكون موصولة بالعالم الروحي والأفق المعنوي.

الدخول في الاشتغال: إن العقل المسدد لا يكتفي بالوصف النظري، وإنما يضيف إليه العمل، المتمثل في الدخول في إقامة الفرائض على أكمل وجه، جامعا بذلك بين النظر والعمل الشرعي الفرضي.⁽¹⁾ وللإشتغال - الممارسة - وظائف أربع هي: التشخيص والتشريف، والتوسيع، والتصحيح، وهي تؤكد أنه (الإشتغال) تجسيد للعمل، وتصحيح للسلوك.

لقد قاد هذا التصور بطله إلى التمييز بين العمل الشرعي والعمل غير الشرعي، هذا الأخير يقوم على ثلاث صفات: المادية والسطحية والذاتية، وهي صفات تحول دون الدخول في الإشتغال، بما هو "خروج من وصف النظر إلى وصف العمل"⁽²⁾

4-2-2- آفات العقل المسدد:

إذا كانت حدود العقل المجرد ناجمة عن انفصاله عن العمل الشرعي في وسائله ومقاصده، فإن العقل المسدد تكون بسبب عدم اليقين في نجاعة وسائله تنطرق إليه آفات يمكن اعتبارها نوعا من الحدود الجديدة التي تنطرق إليه، وبما أن العقلانية المسددة تظهر في مجالين وهما "الممارسة الفقهية في تناولها لمسألة الألوهية في فهمها لآية الأسماء الحسنى" و "الممارسة السلفية في توجهاتها العقلانية والسياسية" حاول طه إبراز آفات كل من الممارستين وحدودهما. فالممارسة الفقهية مؤسسة لآفات خلقية تجلت في آفات التظاهر والتكلف والتزلف والتصرف - تعظيم أعمال الذات وتحقير أعمال الغير - والتقليد، وهي آفات تؤدي إلى التساهل في صدق الأعمال، وهو ما يحرم المتقرب من التوفيق الإلهي.

أما الممارسة السلفية في منزلها السياسي ومسلكها العقلاني، مؤسسة لآفات علمية ففي مواجهتها للطرق الصوفية، أنتجت جهازا مفهوميا يقوم على التبديع، الذي انتهى إلى

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 58 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 61.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

تجميد الأمة، وظهور آفة التجريد، وآفة التسييس، بما هي ترك للأخذ بالمعاني الروحية وترك للعمل بالقواعد الأخلاقية، وترك للاستقامة.

إذا كان مسلك العقل المجرد في تناول مسألة الألوهية هي "المقاربة"، فإن مسلك العقل المسدد - في جانبه العقدي المتداخل مع الفقه - يسلك في تناوله لها مسلك العبادة أو "القربان" إذ يحاول التقرب بالعبادة حيث يشتغل بالفرائض، حيث إن الطريق الذي يطلب به المكلف أو باصطلاحنا "السامع" المعرفة هو طريق التوسل بالفرائض التي فرضها الشرع فهو يستبدل بالمقاربة النظرية لهذه المعرفة تقرباً عملياً أسميناه "القربان" هذه الفرائض على قسمين: قسم اعتقادي وقسم اشتغالي.

القسم الاعتقادي و يقوم على مبدأ: أن يكون السامع معتقداً إذا عقد النية ونطق بالشهادتين وأمن بما جاء الرسول صلى الله عليه وسلم من الشريعة المطهرة.

أما القسم الاشتغالي ويقوم على مبدأ: أن يكون السامع مشتغلاً إذا عقد النيات، وقام بحقوق الطاعات من امتثال للأوامر الشرع واجتناب نواهيه على ما ينبغي أركاناً بالقدر المستطاع.⁽¹⁾ إن العقل المسدد يحاول التقرب بالعبادة متصفاً بثلاث أوصاف هي: العقلانية والإحسان والعمل، منفرداً بالصفة الأخيرة، ومتقاسماً العقل المجرد في صفتي العقلانية والإحسان. بيد أن الآفات التي تدخل العقل المسدد تجعله يفقد صفة العمل، التي جعلته يتصف بصفة التسديد، وقد حددها طه في آفتين كبيرتين هما:

آفة التظاهر: ويقصد بها طه "التفاوت بين واقع الأعمال وبين المقاصد المتوخاة في هذه الأعمال"⁽²⁾ أي هي وصف يقوم بالمتخلق أو القرباني، عندما يقع التفاوت بين ظاهر الفعل عنده وبين حقيقة القصد المتوخى منه. وذلك لتضارب بين مقاصد عدة منها "مقصد التقرب إلى الله، ومقصد التقرب إلى الناس، ومقصد التقرب إلى النفس"⁽³⁾

1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 73-74.

2) المصدر نفسه، ص 79.

3) المصدر نفسه، ص 29.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

وهي ثلاثة أصناف: التكلف والتزلف والتصرف، وهي آفات غالباً ما توقع المشتغل في الرياء والشرك والابتداع، وتحول في النهاية تحقق مقاصد الاشتغال الشرعي التي تميز العقل المسدد عن العقل المجرد.

آفة التقليد: وهي "العمل بقول الغير على سبيل الاتفاق أو على سبيل العادة أو بالاستناد إلى دليل نظري"⁽¹⁾ وهي على ثلاثة أصناف هي: التقليد الاتفاقي، والتقليد العادي، والتقليد النظري، وبعد أن محص طه كل أنواع التقليد، توصل إلى أن أخطرها التقليد القهري-الإجباري- والذي يأتيه المشتغل مكرها، ليليه التقليد الآلي المفرغ من معاني وقيم العمل الذي يأتيه المشتغل.⁽²⁾

هذه هي أهم الآفات التي تدخل على العقل المسدد كما تظهر في الممارسة الفقهية القرآنية، حيث تحول آفتي التظاهر والتقليد من تحقق جوهر هذا العقل - المسدد- الذي هو تحصيل التسديد من النصوص الشرعية، والظفر بمقاصدها وقيمها.

إذا كانت هذه هي أهم الآفات التي تدخل على العقل المسدد، التي تتجلى في الممارسة الفقهية، والتي هي في جوهرها آفات خلقية، فإن طه يؤكد أن الممارسة السلفية التي هي من تجليات هذا العقل، بدورها لا تخلو من الآفات، حيث سعى طه إلى إبراز الآفات العلمية التي تدخل في مشاريع الإصلاحية، التي اهتمت بالأوضاع السياسية إبان الاستعمار، حيث يقول طه: "في دعوتها الرجوع إلى النصوص الشرعية وإلى السلف الصالح، اتسمت إجمالاً بكونها حركة إصلاحية تدعو من أنجل الخروج من الركود العلمي والتدهور السياسي والتسلط الاستعماري، إلى إحياء التراث دينا وثقافة ووجدانا"⁽³⁾

وبذلك يرى طه أن الممارسة الفقهية في بداياتها الأولى حاولت التوفيق بين ثلاث ممارسات، "الممارسة القرآنية" في سعيها لتخليص الدين من البدع والخرافات، و"الممارسة

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 83

(2) المصدر نفسه، من ص 83 إلى ص 89.

(3) المصدر نفسه، ص 90.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

السياسية" في محاولات السلفية تحرير المجتمع من عوامل الركود والتخلف السياسي، وأخيرا "الممارسة النظرية" في سعيها لتخليص الفكر من الجمود الفكري، فالسلفية - حسب نظر طه - حاولت في بدايتها الأولى تحقيق التوازن بين هذه الممارسات الثلاث، بيد أن الخلل الذي وقع في هذا البناء جعل الممارسة السلفية بوصفها إحدى تجليات العقل المسدد عرضة لآفتين كبيرتين هما آفة التجريد وآفة التسييس.

آفة التجريد: وتتمثل في إفراد الفعل العقلي النظري بالقدرة على التأمل في النصوص، على اعتبار أن قيمة هذه النصوص تنحصر في التصورات والأفكار التي تتال بهذا التأمل، وإن العمل بهذه التصورات يكفي لربط الصلة بأصحاب هذه النصوص، وللعمل بها على طريقتهم ولإيجاد الحلول المناسبة للمشكلات القائمة⁽¹⁾.

آفة التسييس: بما هي ترك للأخذ بالمعاني الروحية، وترك للعمل بالقواعد الأخلاقية، وترك للاستقامة، فهي تتمثل في "إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الإصلاح والتغيير، على اعتبار أن قيمة الفرد تنحصر في الفوائد والآثار السياسية التي يتركها أو يتلقاها في نطاق اجتماعي تتشابه فيه الاختيارات المذهبية والمصالح السلطوية والتنازعات على مراكز القوة"⁽²⁾ وهذا ما يؤدي إلى اختزال الفرد في مجرد كونه "كائن سياسي" فتضع الممارسة السلفية على عاتق السياسة ما لا تحتمل، بأن جعلت الإصلاح الديني مرتبط بها، دون مراعاتها للفرق بين "التسييس" و"التوعية السياسية" والفارق جوهرى بينهما، كما يؤكد طه، وهو ما يجعل الممارسة السلفية في بنائها "الممارسة القربانية" على "الممارسة السياسية" تقع في ثلاث اختلالات "ترك الأخذ بالمعاني الروحية" و"ترك العمل بالقواعد الأخلاقية" وأخيرا "ترك الاستقامة"⁽³⁾.

إنّ العقل المسدد، وإن كان أعلى منزلة من العقل المجرد، وذلك بالنظر إلى أنّ الممارسة الشرعية الإسلامية تسعى في المستوى الفقهي والمستوى السلفي إلى تجاوز حدود

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص ص 98 - 99.

(2) المصدر نفسه، ص 103.

(3) المصدر نفسه، ص 104.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

العقل المجرد، فإنّ العقل المسدّد " لا يستنفد كلّ الإمكانيات والاستعدادات العقلانية، التي تبقى في مقدور الإنسان⁽¹⁾" وعلى هذا الأساس لم يرق العقل المسدّد إلى مستوى العقلانية الدينية التي تجمع بين النفع في المقاصد والنجاعة في الوسائل، وهو ما سيكشفه طه في رصده لمقومات العقل المؤيّد. فالعقل المسدّد، متى نزلناه إلى حيز التجربة الحيّة، غدا عقلا جديداً وسمه بالعقل المؤيّد، باعتباره تجاوزاً للحدود والآفات، وتحقيقاً للكلمات.

4-3- العقل المؤيّد وكلماته:

4-3-1- مفهومه:

يعدّ العقل المؤيّد في نظر طه عبد الرحمن أعلى وأسمى مراتب العقل، فهو أفضل من العقل المسدّد، لكونه يستوفي شروطه ويزيد عليه بالتجربة العملية القائمة على التغلغل في العمل الشرعي، والتقلب في مراتبه والنزول فيها، يعرفه طه بقوله "العقل الذي يهتدي إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلاً عن تحصيل المقاصد النافعة"⁽²⁾ كما يعرفه أيضاً بأنه "الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤدياً النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"⁽³⁾

إذا كان التعريف الأول يؤكد على الوسائل الناجعة، فإنّ التعريف الثاني يلمح إلى هذه الوسائل الناجعة، والتي تتجلى في صفتي "العينية والعبدية" ويراد بالعينية فالعقل المؤيّد أن يعقل الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو "ذواتها"، أي هوياتها بينما يقتصر العقل المجرد أو صافها الظاهرة أو بالاصطلاح رسومها، والعقل المسدّد يقصد أفعالها الخارجية أو أعمالها. فيكون بذلك صاحب العقل المؤيّد يتوسل عن الفرائض بالنوافل، أو قل بتعبيره "بالنظر العملي الحي" وهو عمل تجريبي - نسبة إلى التجربة - يسميه طه بالملابسة.⁽⁴⁾

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 115.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 73.

(3) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 121.

(4) المصدر نفسه، ص 121-122.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

فيصير العقل المؤيد بمقتضى العبدية قادرا على استيفاء أغنى وأشرف مواضيع المعرفة الثلاث الصفات والأفعال والذوات.

أما العبدية فيقصد بها ما يكون به العقل قادرا على استيفاء معرفة الأشياء على قدر ارتباطها بالفائدة، " فتكون العبدية، معرفة الارتباط الذي يحصل به التعيين الوجودي والتحقق السلوكي"⁽¹⁾، ويصطلح عليها "التبعية الأصلية" في مقابل "التبعية الشئئية" ويحدد لها ثلاثة شروط، شرط التخلص، ويقصد به ضرورة ترك التبعية للشئ، فيكتسب بمقتضاها الإنسان حرية وصفية، وشرط الإخلاص، ومفاده ترك التبعية للعمل، ويكتسب بمقتضاه الإنسان حرية فعلية، وشرط الخلاص، وهو تحرر من الشرطين السابقين دون انعتاق منهما، أي تحرر من النزعة التصرفية والتملكية، وهو شرط يوسع من حرية الإنسان الوجودية والسلوكية.⁽²⁾

4-3-2- التجربة الصوفية وكمالية العقل المؤيد:

إذا كان من ميزة العقل المؤيد أنه تجريبي، فإنه له ميزة أخرى لا تقل قيمة وأهمية عن الأولى، وهي ميزة الكمالية، والتي تظهر في الممارسة الصوفية، والتي تتيح للإنسان القدرة على تجاوز الآفات الخلقية والعلمية التي يقع فيها العقل المسدد، وذلك بفضل التجربة الحية، لاستيفائها لشروط كمال العقل. فالتجربة الصوفية تجربة حية توفّر له أكمل طريق في التعقل، ولا يكون التعقل كاملاً إلا إذا استوفى شروطاً ثلاثة هي:

- **تلازم العلم بالعمل:** فالعلم لا ينفك في الممارسة العقلية، فلا نكاد نجد عالماً، إلا ووقف عند الرابطة بين العلم والعمل، معبرا عنها بهذه الصيغة "العلم مبدأ العمل والعمل تمام العلم" أو "العلم الباعث عن العمل" أو "كمال العلم في حصول الاتصاف" فكل معرفة عقلية، لا بد أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي، لأن التخلق بها سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها، هذا النفوذ الذي يقيها مساوئ التنظير المجرد.⁽³⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 130.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 130 - 139.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 147.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

- معرفة موضوع أي علم لا ينفك عن معرفة الله: فكل معرفة عقلية كاملة تشكل مفتاحاً من مفاتيح الاهتداء إلى طريق الله، فالموضوعات أو الموجودات التي تنتظر فيها العلوم هي على التحقيق مجلى قدرة الله ومظهر صنعه.⁽¹⁾

- الممارسة العقلية متّسع للاستزادة الدائمة: حيث الحرص في كل معرفة عقلية، أن تكون مفتوحة الآفاق ومتسعة الرحاب، ولا يخشى الزيادة فيها، الوقوع في الضرر، هذا الاجتهاد في العمل لا يزيد إلا تعلقاً بالقيم الموجهة والمعاني الهادية ورسوخاً في معرفة الله.⁽²⁾

إن هذه المبادئ الثلاث، "اقتران العلم بالعمل" و"اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية" و"سلامة الزيادات" هي شروط في كمال كل معرفة عقلية، والتجربة الصوفية بدورها تستوفي هذه الشروط. فمبدأ اقتران العلم بالعمل وهو ما يعبر عنه الصوفية بـ"اجتماع المقال والحال" ومبدأ اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية هي ما يعبر عنه الصوفي بـ"رؤية الله في كل شيء" ومبدأ سلامة الزيادات وهو ما عرف عند المتصوفة بـ"التقرب بالنوافل"⁽³⁾

4-3-3- الممارسة الصوفية والكمالات التحقيقية للعقل المؤيد:

إن التجربة الصوفية - حسب طه - تتجلى في جانبين هما: التحقيقي والتخليقي ولكي يبيّن طه وجوه تميّز العقل المؤيد من العقل المسدّد، أو العقل التجريبي، نظر في الموضوعين اللذين سبق أن تناولهما أثناء التطرّق إلى العقل المسدّد، والعقل التجريبي وهما: مسألة الألوهية، ومسألة (الأسماء الحسنى). وقد أدّى النظر في خصائص الممارسة الصوفية، والكمالات التحقيقية للعقل المؤيد، إلى القول: إنّ التصوف يقوم على المحبة، التي توفّر للصوفي القدرة على إدراك أعيان الأشياء عن طريق إدراك الذات. وبهذا المعنى، يكون الاستدلال على الألوهية بغير طريق النظر المجرد، ومن شأن الممارسة الصوفية أن تجعل الصوفي ميّلاً إلى الكسب، "لأنّه محفوظ من التملّك، الذي يتطرّق إلى الكسب لدوام انشغاله

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 148.

(2) المصدر نفسه، ص 149-150.

(3) المصدر نفسه، ص 150 وما بعدها.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

بالقرب، ولا الميل إلى ترك الإصلاح، لأنه محفوظ من التسييس، الذي يطرأ على (الإصلاح)⁽¹⁾

4-3-4- الممارسة الصوفية والكمالات التخليقية للعقل المؤيد:

يرى طه أن التقرب بوساطة العقل المؤيد أفضل من التقرب بالعقل المسدد، ذلك أن الاستغراق في العمل يجعل الصوفي متحققاً ومتخلّقاً. وهو ما يجعل المتقرب أنموذجاً يُقتدى به، وذلك بالإتيان بعمليتين متداخلتين هما: التطهير العيني، والترسيخ العبدى، وذلك بقصد تجاوز الصعوبات، والعوائق التجريبية والمعرفية، سعياً إلى بناء تكامل بين المادي والروحي. أما الوسيلة، فتتمثل في التعبير الإشاري، الذي يتجدد بتجدد النموذج.

إنّ التصوف - في نظر طه - يتأسس على صفة الإلزامية بين العلم والعمل، ومعرفة الأشياء، ومعرفة الله، وهو ما يجعل من التجربة الصوفية تكليفاً بمهمة التخليق، الذي يرتقي إلى مرتبة الأمانة، ذلك أنّ التخليق فعل اضطراري للمقرب، ومظهر من مظاهر المحبة فـ"التخليق مهمة تكليفية، بمعنى أنّ المقرب يؤدّي الوظيفة بقهر الإيجاب.

أما من ينهض إلى التخليق بغير إيجاب، وبمحض الاختيار التجريدي أو القرار التسديدي، فإنّما يكون قد اغتصب هذه الوظيفة اغتصاباً⁽²⁾ ذلك أن الوسائل التي يستعملها العقل المسدد لا يقين في نجوعها، مما يجعله يخل بشرط التغير والخصوص، ما دامت الوسائل متغيرة وخاصة.

إنّ العقل الصوفي أو الذوقي، يعدّ أسمى وأغنى وأعمق عقل على الإطلاق، فهو "أعقل العقول الثلاثة دون منازع"⁽³⁾، إذ بفضل التجربة الإيمانية العملية المستوفية لشروط الكمال العقلي والكمال الخلقى، يكون قد جمع بين فضائل العقليين، المجرد والمسدد، إضافة إلى فضائل أخرى يضيفها إليهما، وهي فضائل التجربة، وليس هذا الجمع جمع كمي، وإنما

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 182.

(2) المصدر نفسه، ص 209.

(3) المصدر نفسه، ص 169.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

هو على الحقيقة إجراء للعمل على مقتضى التجربة وإجراء للنظر على مقتضى العمل، هذا الإجراء الذي يؤدي إلى تلقیح فضائل العمل بفضائل التجربة وتلقیح فضائل النظر بالعمل⁽¹⁾ هذا العمل التلقیحي يؤدي إلى تخصيب العمليات العقلية على مستوى العقل الصوفي الذوقي، مما يؤدي الى تضاعف قدراته في الإدراك، وتكاثر إمكاناته في التوسع بوجوه لم تكن من قبل في عين الحسابان.⁽²⁾

ما يمكن قوله من خلال عرضنا لفلسفة العقل الطهائية، أنها تهدف أساسا إلى تعقيل الممارسة الدينية، لذا فهي تختلف عن طبيعة مقارنة نقاد العرب لهذا السؤال، سواء كانوا من القدامى أو المعاصرين، والتي سمّتها التقليد والتبعية، والتبعية لا تورث إلا الجمود والتخلف. لذلك كان الهم النهضوي والهاجس الإصلاحی حاضرا في فكر طه، حيث أن سؤال العقل كان شائعا في أدبيات الخطاب النهضوي، إذ من غير الممكن الحديث عن أية نهضة من غير تجديد النظر في آليات التفكير العربي، الأمر الذي جعل مقارنة طه لمشكلة العقل وطبيعة المقارنة نفسها مختلفة عن باقي المقاربات التي سادت في الفكر العربي.

حاول طه الوقوف على مختلف العوائق التي تحول دون انطلاقة العقل الإسلامي واندفاعه نحو الإبداع والخلق والخروج من نفق التبعية وآفات التقليد. فاخترق المجال التداولي اليوناني للفكر الإسلامي قد أدى إلى عقم العقل الإسلامي، ذلك أن المجالين بمثابة بحرين منفصلين بينهما برزخ لا يبغيان، فأى محاولة للمزج بينهما ستبوء بالفشل، فلا مناص من أجل ضخ دماء جديدة في عروق الفكر الإسلامي من الاستناد على منطلقات خاصة تنتمي إلى مجالنا التداولي.

كما أن نموذج العقلانية الديكارتية بدوره أدى إلى بسط هيمنته على المتفلسفة المعاصرين، وخاصة متفلسفة العرب، حيث أدمنها رواد الفكر الحدائشي أشد إدمان، مما عرقل عليهم مسيرة الإبداع.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 168.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 169.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

إن التصور الطهائي للعقل، مستمد من مشروعه الفلسفي المتكامل الأطراف، المنبني على الحق في الاختلاف، والخصوصية الفلسفية والعقلية (المجال التداولي)، فهو اعتراض على العولمة الغربية القائمة على فلسفة كونية العقل وواحديته، والعقل التقني ذي الأصول الميتافيزيقية الغربية، العقل البروميثيوسي الذي ثار على الآلهة، بأن سرق منها شعلة المعرفة التي كانت تحتكرها، وهو العقل الذي أسس لتاريخ الغرب.

كما اعترض على عقل الحداثة الغربية الذي يغلب عليه هاجس السيطرة على الطبيعة لفائدة الإنسان، وتسخيرها لينقلب إلى استغلال الإنسان في حد ذاته، وفقا لمنطق القوة التي روج لها فكر الفيلسوف الألماني نيتشه، وهو المنطق المشكل لمرجعيات التنظيمات السياسية الامبريالية.

إن فلسفة العقل هي إحدى إشعاعات فلسفة طه الدينية، لكن ثمة فروقات جوهرية بين التداول الطهائي للإشكالية الدينية و الرؤى الأخرى لباقي تيارات الفكر الديني، فكما يقول أحدهم طه عبد الرحمن "سلك مسلك تجديد الدين من باب فلسفي"، وقوام هذا المسلك التوسل بأمتن المناهج العقلية المعاصرة والتمكن من علوم الآلة، بل والاجتهاد في اختراع مناهج خاصة به، وهذه العقلانية التي تسم منهج طه عبد الرحمن مزجها وخصبها بما سماه "التجربة"، فمشروعه الفكري انبثاق لتجذره في الاشتغال والعمل الصوفي، إذ أن هذا الأخير يوسع مدارك الفكر ويخصب العقل وينضج رؤى الإنسان، إن مشروع طه ينبني على قاعدة فلسفية منطقية صلبة، وتجذر مشروعه الفكري في التجربة الصوفية.

ثانيا - نظرية قراءة التراث:

لا شك أن مسألة تجديد التراث باتت تشكل من المسائل الكبرى التي انشغل بها الفكر الإسلامي حيناً من الدهر، لما له من أهمية كبرى في الوعي العربي، باعتبارها تحدد الشخصية الحقيقية للمجتمع وتمنح للأمة هويتها، فالتراث في الفكر العربي الإسلامي يعد من المشاريع الفلسفية الكبرى الواجب التركيز عليها في تحقيق كل تنمية حضارية أو تغيير اجتماعي، وخاصة في الفكر الإسلامي المعاصر، ولعل السبب الذي ولد هذا الاهتمام هو

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

الصدمة الحضارية التي أحدثتها الثورة النابليونية واحتلاله لمصر، حيث ثمة تم كشف العرب للشرق الواسع بين الغرب والشرق، حيث الغرب المتقدم علميا وتكنولوجيا، والشرق المتأخر في كل ميادين المعرفة وطرق الحياة. فمنذ مطلع النهضة العربية الحديثة والعالم العربي يسعى إلى تحقيق نوعا من التكافؤ بين الشرق والغرب، وهذه السمة هي التي زادت الوضع تأزما، حيث أصبح الغرب متغلغلا في الفكر العربي، ما انجر عنه تعرض الهوية العربية إلى الطمس والذوبان، ولعل الأمر ازداد حدة مع الوجود الاستعماري، فظل بلك الفكر العربي الحديث يصارع هذه التحولات والتغيرات.

لقد كان لوقع الصدمة أثرا كبيرا في الوعي، حيث جعلت هم أنظار المفكرين العرب والمسلمين تتجه الى الاشتغال بالتراث، وذلك بمراجعتة ونقده، بما يجعله يتجدد تجديدا، أملا في مسايرة المستجدات المعرفية والفلسفية والحضارية الحديثة، ويجعله قادرا على الإجابة عن أسئلة الإنسان العربي المقلقة والمحيرة، متوسلا بكل الآليات والأدوات العلمية التي تمخضت عن مستجدات وانجازات الحضارة الغربية الحديثة في مجال المعارف والمناهج.

لقد أدى هذا وضع الإنسان العربي إلى طرح سؤال أمير البيان شكيب أرسلان لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وهو السؤال الإشكالي، الذي أدى إلى محاولة تقديم الإجابة عن هذا السؤال المؤرق والذي أدمنه كثيرا الفكر العربي، حيث تعددت الإجابات والحلول النظرية حوله. ولعل ما زاد الاهتمام بهذا الموضوع أكثر هزيمة العرب أمام العدوان الصهيوني سنة 1967، والتي كانت تمثل منعطفًا تاريخيا بارزا، وصدمة نفسية حادة تمخض عنها في الوعي العربي الاهتمام بموضوع التراث، هذا الأخير الذي أصبح موضوع أنظار عديد من الدارسين والباحثين، وأنجزوا حوله قراءات ومشاريع عدة، انشطرت بها ساحة الفكر العربي الإسلامي، حيث تتميز بالاختلاف والتباين في أحكامها ونتائجها، تبعا لاختلاف المرجيات المعرفية لأصحابها، وتباين منطلقاتهم المنهجية، بل وتباين مواقفهم من هذا التراث، ولم يتمكن بذلك أي مذهب أو تيار من الاستحواذ عليها، حيث تباينت الاستراتيجيات التي حاولت فهمه واستيعابه، سواء برفضه كليا أو قبوله انتقاء أو كليا، حيث

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

نجد منهم من ذهب إلى اعتبار التمسك بالتراث هو سبب تخلف وتأخر العرب والمسلمين فدعا إلى إستراتيجية القطيعة الكلية مع التراث، والاندماج مع الحداثة العالمية، في حين نجد البعض الآخر منهم، تبنى إستراتيجية القطيعة الجزئية مع التراث، حيث قد أبقى الصلة بالتراث الفلسفي، اعتقاداً منه أن هذا القسم كفيلاً بتحقيق مقتضيات العقلانية، إلا أن البعض الآخر منهم تبنى إستراتيجية إقامة الصلة الكلية مع التراث، بقضه وقضيضه، اعتقاداً منه أنه سيعيد للأمة مجدها وقوتها الحضارية.

وفي غمرة هذه المواقف المتضاربة استشعر طه مسؤولية الفصل في هذا الموضوع قصداً منه زحزحة التقليد المعاصر في قراءة التراث، الذي وقع فيه كثير من الدارسين والمفكرين، حيث كانت نتائجهم وأحكامهم حول التراث غريبة وشاذة، وذلك بركونهم إلى المنطلقات المنهجية ذات الأصول الغربية، إذ لم يحصلوا وعياً بأصولها ومحدودية فائدتها فضلاً عن استنادهم إلى قناعاتهم الفكرية (الأيدولوجية).

إن المقاربة طه لموضوع التراث، لم تأت لهدم ونقد الطرق المنهجية عند نقاد العرب في تقويم التراث، وإنما حاول تجاوزه وذلك بمحاولة بناء الجديد وتقديم البديل، وذلك سعياً منه لتجاوز العثرات والاعطاب التي أدمنها الفكر الإسلامي في تقويم التراث. لذلك نتساءل عن كيفية تناول طه لموضوع التراث في مشروعه الفكري؟ وبالأحرى ما هو المنهج الأنسب والجديد الذي أتى به طه لدراسة التراث العربي الإسلامي وتجديد النظر فيه؟ ما هي أسسه ومحدداته؟

1- دواعي منهج تقويم التراث عند طه عبد الرحمن:

1-1- نقد نموذج الجابري التجزيئي - التفاضلي في تقويم التراث:

لاحظ طه أن الكثير من المفكرين والنقاد العرب، قد توسلوا في قراءتهم للتراث العربي الإسلامي، باليات ومناهج منقولة، زاعمين أنها كفيلاً بإبراز حقيقة التراث، وعلى رأسهم محمد عابد الجابري وعبد الله العروي، ومحمد اركون، مما اجبره في التصدي لمختلف مقاربتهم، وبالأخص مواطنه ومعاصره محمد عابد الجابري.

يرى طه أن المفكرين العرب في مقارباتهم للتراث، قد وقعوا في خطأ منهجي بارز تمثل في الإخلال بتكاملية التراث، ويرجع هذا الإخلال - حسب نظره - إلى هيمنة نزعتين عليهم وهما: النزعة التجزيئية والنزعة التفاضلية.

النزعة الجزئية: وتتمثل في العناية والاقتصار في الاشتغال بالتراث بالمضامين، دون العناية بالآليات والوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشأت هذه المضامين، بينما الأصل في تقويم التراث هو مطالبة النص بالتدليل على وسائله ومضامينه،⁽¹⁾ ذلك " أنّ التقويم الذي يغلب عليه عملية الانشغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين، يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث".⁽²⁾ فالحكم على المضمون التراثي لا يستقيم حتى يسبقه البحث في الوسيلة التي وضع ونقل بها، وكل حكم لم يتقدمه ذلك، لا يمكن أن يكون إلا حكماً ناقصاً، أو غير صحيح.⁽³⁾

استند طه إثبات هذه الدعوى إلى مقدّمة التركيب المزدوج للنص، إذ اعتبر أنّ كلّ نصّ حامل لمضمون مخصوص، وأنّ كلّ مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوّغ على كفاءات محددة، حيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص، إلا إذا أحيط علماً بالوسائل والكفاءات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية. ولذلك فكل قراءة تراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها، فإنها تقع في الإخلال بحقيقة التلازم بين طرفي النص: المضمون والآليات.⁽⁴⁾

إن نقد طه للنزعة التجزيئية في قراءة التراث، كان من خلال نقده لنموذج عقلائية الجابري، باعتباره أكثر المفكرين العرب المعاصرين اشتغالاً بوضع نظرية لفهم وتحليل التراث، وباعتباره أيضاً أحد أهم المنظرين لذلك. يقول طه في نقد نموذجه تحت عنوان "دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري": "إنّ نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 27.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 23.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 19.

⁽⁴⁾ بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2011، ص 224.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

تعارضين اثنين، أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات".⁽¹⁾ أي انه اشتغل بالمضامين، دون مراعاة الآليات وعمل على تجزيء التراث بدل شموليته، وحسب مفكرنا فإن هذا الصنف من التقويم لا نكاد نعثر عليه لدى احد المفكرين الذين اشتغلوا بالتراث، ووقف عند هذه العناصر نقدا وتقويما، إلا عند محمد عابد الجابري، حيث وقف على مفاهيمه الأساسية كمفهوم النظرة التجزيئية والمضمون الفكري، وغيرهما. ويتجلى ذلك في كتبه الثلاث نحن والتراث، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي. حيث يقول: "اقتضت مني المنهجية أن أتخير أفضل شاهد عليها فظفرت بهذا الشاهد الأمثل في أعمال محمد عابد الجابري ممثلة في كتبه الثلاثة نحن والتراث، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي"⁽²⁾ والتي يدعي فيها بتقديم نقد ابستمولوجي للتراث، فهذا ما دفع بظه إلى كشف قراءته من خلال العثرات والثغرات في المنهج والمعارف، لأنه اعتمد في بناء نظريته على قول أحد العلماء السويسريين المعاصرين وجعله الأصل في مشروعه وهو "أن المنطق عبارة عن فيزياء كل موضوع بمعنى أي موضوع لكنه ترجمه إلى نقيض معناه أي أن المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما بمعنى موضوع معين وبنى عليه بتعدد الأنظمة المعرفية"⁽³⁾ و هذا ما يرفع عن قراءته صفة القيمة العلمية، لأن أحكامه مبنية على ترجمة فاسدة، وكذلك يرى بأن منهجيته منهجية تجزيئية، تعتمد في التراث على أدوات وآليات منقولة" كالمقطوعة والنظام المعرفي اللامعقول والاكسيومية..."⁽⁴⁾ هذه الآليات قد وضعت في غير موضعها، وبشروط مخالفة لشروط هذا التراث، وهذا ما يؤدي بالتراث إلى الخروج عن صورته، والتي لا تحافظ على بنيتها في تداخل أجزائها. فالجابري قد وقع في نظرة تجزيئية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 31.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 30.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 31.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

تفاضلية عكس طه الذي دعا إلى رؤية تكاملية للتراث العربي الإسلامي، يرى فيها بأن "التقويم هو مطالبة النص بالدليل على وسائله ومضامينه"⁽¹⁾.

النزعة التفاضلية: وتتمثل في جعل مضامين تراث الفكر العربي الإسلامي قطاعات منفصلة و متباينة فيما بينها، وتفضيل بعضها على بعض، وذلك بالإبقاء على جزء منها فقط باعتباره الجزء الوحيد الذي بمقدوره العيش معنا في هذا العصر ويستجيب لمعطياته، حيث يقول: "تقسيم المضامين التراثية إلى قطاعات متميزة فيما بينها، وتفضيل بعضها على بعض، فيكون من هذه القطاعات ما يعد بحسب هذه النزعة مقبولا يستحق الدرس بحجة أنه حي يحتمل أن نربط أسباب الحياة فيه بالحاضر ونتوجه بها إلى المستقبل ومنها ما يعد على العكس من ذلك، مردودا لا يستحق الدرس بحجة أنه ميت ينبغي قطع صلته بالحاضر حتى لا يضر بأفاته المستقبلية"⁽²⁾، ذلك أن حصيلة التراث كلها عبارة عن "جملة من المضامين أو المحتويات التي تحتاج إلى استيعابها وتوظيفها بحسب المتطلبات والأهداف العلمية العملية"⁽³⁾

يرى طه أن الجابري قد وقع في التناقض بين النظرة الشمولية وبين التطبيق التجزيئي الذي دعا فيه إلى التعامل مع العلوم العربية على اختلافها بصورة تجزيئية، إذ قسمها إلى أنظمة معرفية متفاضلة، وهي: النظام المعرفي البرهاني، كون البرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، والنظام المعرفي البياني، كون البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية والنظام المعرفي العرفاني، كون العرفان مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي".

ويعقب طه على ذلك، بعدما يورد نموذجين من نصوص القدامى التي استقى منها الجابري هذا التقسيم الثلاثي، وهما: كتاب "لطائف الإشارات" للقسيري، وكتاب "الصوفية في إلهامهم" إذ يقول ناقدا منهجية الجابري الشمولية ابتداء ثم المتعارضة عند التطبيق إلى تجزيئية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 25.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 24.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 26.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

مجحفة: " اتضح لنا أنّ الجابري اتجه، عند ولوجه باب التطبيق، إلى تقسيم التراث إلى أجزاء متباين بعضها من بعض ومستقل بعضها عن بعض وإلى تفضيل جزء واحد منها على باقي الأجزاء الأخرى، فلا يبقى أي معنى لدعوته إلى الشمولية والتكامل، على خلاف ما يدعيه ألا ترى أنّ وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متعالية فيما بينها؟" (1)

فتقسيم النقاد العرب المضامين التراثية إلى أجزاء متفاضلة، وانتقاء ما حسن منها، تجعل من أصحابها الانتماء إلى النزعة المضمونية، التي حملتهم على اعتناق النظرة التجزيئية.

وبهاتين الميزتين - التجزيئية والتفاضلية - أخل النقاد العرب في دراستهم لصفة التكاملية، حيث أن التراث الإسلامي كل متكامل، مكوناته ومتداخلة عناصره، فلا يمكن فصل مضامينه بعضها عن بعض، ولا فصل هذه المضامين عن الآليات المنهجية، التي تولدت بها، فحقيقة التراث هي مضامينه التي تجتمع إلى الآليات التي أنتجتها، هذا وإن ثبت أن كثير من النقاد العرب لم يلتفتوا إلى المناهج والآليات التي بنيت بها النصوص التراثية.

1-2- قصور الآليات الاستهلاكية:

إن تركيز النقاد العرب عموماً والجابري على وجه الخصوص في منهجية تقييمهم للتراث النظر إلى مضامين التراث، الأخذ بأسباب الرؤية التجزيئية وبمنهج اجتزاء المضامين التراثية، دفعهم إلى التوسل بالآليات - مفاهيم وقواعد المنهج - استهلاكية منقولة استمدوها من مجالات ثقافية أخرى غير ثقافتهم العربية الإسلامية، وهي الآليات الاستهلاكية، والتي هي على صنفين أساسيين " صنف الآليات العقلانية المجردة، وصنف الآليات الأيديولوجية أو ما يصطلح عليه الآليات الفكرانية" (2) والتي أضرت بمبدأ التداخل الذي يقوم عليه التراث معرفة وسلوكاً. (3) هذه الآليات التجزيئية، التي تقوم على مبادئ ثلاثة هي الموضوعية للفصل بين الأخلاق والواقع، والعلمانية للفضل بين الروح والعلم

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقييم التراث، مصدر سابق، ص 33.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

(3) المصدر نفسه، ص 39.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

ومبدأ المتوحد، أو كما يسميه طه بمبدأ النظرانية للفصل بين الحوار والصواب، من غير إخضاعها للنقد والاختبار.⁽¹⁾

1-2-1- قصور آليات العقلانية المجردة:

من الآليات التجزئية التي استخدمها النقاد العرب في تقويم التراث، ما سماه طه "آلية العقلانية المجردة" حيث اعتمدوا عن طريق هذا المنهج المقتبس في تشريح التراث شرائح متعددة ومتباينة... وينتقوا منها ما يبدو لهم أقرب إلى الاستجابة لمعايير العقلانية⁽²⁾ وهي الآلية التي استثمرها الجابري في تصويره النقدي والتجزئي، هذه الآلية مسؤولة على تقسيم التراث إلى شرائح متباينة، لفرز وانتقاء ما يتوافق ومعايير العقلانية، ما كان واضح الانتساب إليها، لزم الانتفاع به- ولكن وفق مقتضيات الحداثة الغربية- وما كان غير ذلك وجب تركه. وهذا ما جعل مستثمروها يختلفون وفق مبدأ التشريح والانتقاء تعيين هذه الشرائح التراثية وهذا من منطلق أن التجريد يعني الانتزاع والعزل.* والانتزاع المقصود بالتجريد، هو الانتزاع- الفصل القاطع- عن المادة كلياً في النص التراثي، إذ تحتفظ فقط بما هو مجرد، بعيداً عن العمل والسلوك أو القيم، مما يشكل عصب نص التراث والمعرفة الإسلامية بصفة عامة.

إن هذه الآليات في نظر طه قاصرة عن الإحاطة بحقيقة التراث واستكشافه لبنائه الداخلي وذلك لكونها غير مناسبة لقراءة التراث العربي الإسلامي وذلك للحقائق التالية:

- إنها تؤدي إلى الإخلال بشرط المجانسة، الذي يقتضي أن يكون المنهج المعتمد من جنس الموضوع المدروس، متى أراد المتوسل به الظفر بالآليات الداخلية التي يتحدد بها، ويتمثل هذا الإخلال في تناول النقاد العرب مختلف أقسام التراث لإسلامي بمناهج ليست من جنس

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 41.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 27.

* كلاهما يفيد مدلول الفصل، بيد أن الانتزاع يعني عبارة عن فصل ينقطع فيه الشيء المنتزع عن الشيء المنزوع منه في حين أن العزل، إذ هو عبارة عن فصل يفترق فيه الشيء المعزول عن غيره، فالأول يفيد الفصل القاطع، بينما الثاني يفيد الفصل الفارق، إذ الأول اخص من الثاني.

الفصل الرابع- التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

الموضوع التراثي، ولا من جنس الأدوات التي تولد وبلغ بها، مما أدى إلى نتائج لا تكشف

من التراث إلا عن صفات خارجية أو عارضة لا تفيد في تحصيل الآليات المنتجة له.⁽¹⁾

- إنها تخل بخصوصية المعرفة التراثية، نظرا لأن هذه المعرفة ليست ذات اتجاه نظري

خالص كأدوات العقلانية المجردة، وإنما لها تعلق بالحقيقة العملية، فهي موصولة بالقيم

الروحية والسلوكية. ولذلك فتسليط آليات العقلانية النظرية المجردة على آليات المعرفة

التراثية العملية، لن يؤدي إلا إلى أمرين: الأول، قطع الصلة بين أجزاء هذا التراث، وذلك

بانتهاء بعضها، وإسقاط بعضها الآخر، بحجة ضالة درجتها من العقلانية أو انعدامها منها.

الثاني، حمل أجزاء من التراث على وجوه من التأويل، تفصلها عن بقية الأجزاء الأخرى.⁽²⁾

- إن المعرفة التي انبنت عليها العقلانية المجردة ليست من صنف المعرفة التي تولدت بها

مضامين التراث العربي الإسلامي وتكونت بها مقاصده، فالمعرفة التراثية تركز على مبدأ

الوصل، حيث تصل العقل بالغيبي، وتصل العلم بالعمل، بينما المعرفة العقلية المجردة تركز

على مبدأ الفصل، لذلك فلا تناسب التراث ، ولا تفيد في تقويم أطواره وتصحيح مساره⁽³⁾.

ولعل وقوع النقاد العرب في هذه الأخطاء المنهجية، مرده إلى أمرين هما:

- اعتقادهم بكونية المناهج، إذ تصدق على كل موضوعات المعرفة على تعددها وتنوعها.

- عدم إخضاع هذه الآليات للفحص الدقيق والكافي، قبل إنزالها على التراث الإسلامي.

1-2-2- قصور آليات الفكرانية (الأيدولوجية):

يستند أصحابها في قراءتهم للتراث العربي الإسلامي، إلى إنزال الآليات الفكرانية*

التسيسية على التراث الآخذ بأسباب التأسيس، والذي أدى إلى تقسيم وتقريق نصوصه إلى

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 23.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، تجد يد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 26.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 10.

*الفكرانية عند طه هي مصطلح مقابل للأيدولوجيا، وهي أنواع تتفق من حيث المبدأ وهو الاشتغال التسيسي، وتختلف من

حيث توجه، حيث نجد عدة صور لها، فهناك "الفكرانية السلفية" و"الفكرانية القومية" و"الفكرانية الاشتراكية" و"الفكرانية

الليبرالية" للاستزادة انظر تجديد المنهج في تقويم التراث ص 27.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

أجزاء معرفية متفاضلة ومتباينة، هذه الآلية تشتغل وفق مبدأ التسييس، وهو "إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية، فتكون قيمة النص التراثي المقروء بواسطة هذا المبدأ منحصرة فيما يحمله هذا النص في سياقه الاجتماعي من دلالات التدافع والتنازع، والرغبة في الحصول على مراكز القوة... بحيث يكون تقويم هذا النص موجها أساسا بهموم نضالية صريحة ومشاغل سياسية ظاهرة".⁽¹⁾

إن هذه الآلية لم تخضع إلى النقد والاختبار، ولم ينتبه مستثمروها في قيامها على مبدأ "التسييس" المناقض للمبدأ الأصل الذي تقوم عليه المعرفة التراثية وهو مبدأ "التأنيس" ولذلك اعترض طه على هذا التوجه في دراسة التراث العربي الإسلامي، للاعتبارات الآتية:

- الإخلال بحقيقة النص التراثي، لأن "النص عموما والنص التراثي خصوصا أقرب إلى التأنيس منه إلى التسييس، والمراد بالتأنيس إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر ما تكمن في الجوانب المادية والتسييسية، فالنص هو التراثي على الحقيقة وحدة تأنيسية، وليس وحدة تسييسية كما يعتقد الفكرانيون".⁽²⁾

- يؤدي الوقوع في آفة الإفراط تضخيم الجانب السياسي، حيث اعتبر النزعة التسييسية بأنها وقعت في تصور خاطئ لمفهوم النهضة، وذلك لأن "تجزئ المجتمع وإسقاط كل الأجزاء إلا واحدا- وهو الجانب السياسي- ووقت على جميع أسباب التغيير في الأجزاء الأخرى"⁽³⁾ بينما في الحقيقة أن الجانب السياسي لا يستقل بتحديد المجتمع، ولا هو بوجه قادر على الوفاء بشروط النهوض الحضاري، وإنما "شرطه أن يتقيد في ذلك بالعنصر التأنيسي"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 29.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 27.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 107.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

- الإخلال بوحدة نصوص التراث في تناسقها وتعالقها، حيث تفرق وتفاضل فيما بينها.⁽¹⁾ إن الزهد في نقد تلك الآليات المستثمرة، يقوي ترسيخ ظاهرة التجزيء والمفاضلة و تفعيلها يكون من خلال تحويلها إلى ربط آليات منتجة مثل ربط العقلانية بالعمل، والفكرانية بالتأنيس، فالعمل والتأنيس، تمثلان قوتان في بلورة المعرفة التراثية في المنظور الطهائي. ذهب طه إلى أن مستعملي هذه الآليات التجزيئية، لم يثبتوا القدرة في امتلاك ناصية هذه الأدوات المنهجية التجزيئية العقلانية والفكرانية التي توسلوا بها في نقد النص التراثي.⁽²⁾ فقد حملوا النصوص ما لا تطيق، وأضنوا أنفسهم في نقل مقولات اللغة اليونانية، على أساس أنها أساليب برهانية كلية، غير متقنين إلى هذا النقل، باستخدامهم السلبي لتلك الآليات التي أفسدت طرقهم في التفكير والتعبير. فلو أنهم تنبهوا إلى العقلانية العملية والفكرانية التأنيسية اللتين عملتا بقوة في تشكيل التراث وتوصيله إلينا لما كان هذا التقسيم التراثي"⁽³⁾.

كما يرى طه أن التقويم الذي يغلب عليه خاصية الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي نشأت بها هذه المضامين، والذي يفضي بها إلى التجزيئية، تسوده نزعتان: النزعة المضمونية والنزعة التجزيئية.

الأولى وتؤسس من خلال الاكتفاء بطرف واحد من الطرفين المكونين للنص التراثي، أي تكتفي بطرف المضمون دون الآليات، على اعتبار أن قيمة التراث كله تنحصر في محتواه. أما الثانية فهي تقسيم محتواه إلى قطاعات متفاضلة ومتفاوتة الأهمية، وبذلك فالنزعة التجزيئية في التراث تتأسس على النزعة المضمونية.⁽⁴⁾

1-3- الإخلال بشروط التداخل والشمولية:

تحدث الجابري على وجود علاقة بين النظرة الشمولية والآليات، سواء بالانتقال من الأول إلى الثاني أو العكس، في حين اعترض طه على دعوى تجزيئته، حيث يقول: "إن

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 27.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص ص 156-157.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص ص 29-30.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص ص 23-24.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما: التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني: التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل في مضامين الخطاب التراثي في الآليات"⁽¹⁾.

لقد تتبع طه دعوى الجابري في الاشتغال النقدي على المعرفة الإسلامية من خلال النظرة الشمولية، هذه النظرة التي تفرض العمل وفق آليات تداخلية غير تجزيئية، هذه الآليات التي رصد منها طه آليتين اثنتين:

آلية "الدمج" مثل دمج الدين في الفلسفة ودمج الفلسفة في الدين و آلية "الإسناد القيمي"، ذات الأصول اليونانية، والقائمة على مبدأ الثالث المرفوع، وذات الأصل الإسلامي القائمة على مبدأ الثالث الموضوع،⁽²⁾ إلا أن نزوع النظرة الشمولية عند الجابري نزوعا مضمونيا، لا يجعله يتوافق مع الخاصية الشمولية للتراث، التي أقر بها، وبالتالي لم يترتب عنها القول بالنظر في الآليات، أي لا يوجد تلازم بين القول بالشمولية والاشتغال بالآليات. وهذا ما أفضى إلى التناقض بين تصور الجابري النظري للتكامل، والتطبيق الذي سلكه فيه ذلك أنه قسم التراث إلى أجزاء متباينة، وتفضيل جزء عن باقي الأجزاء، وحينها لا يبقى أي دعوى لنظرته الشمولية، بل تنقلب إلى نقيضها، فيكون الجابري في مشروعه قد عمل بالممارسة التجزيئية التفاضلية لا بالشمولية والتكامل.⁽³⁾

إن الجابري ادعى في التعامل مع العلوم العربية كأنها علما واحدا، لازما للثقافة العربية الإسلامية، واشتراط فيها فهما موسعا لكل تقويم، لكنه عند ولوجه إلى التطبيق، نجده قسم التراث إلى ثلاث أنظمة معرفية متباينة ومتفاضلة وهي: البيان، والبرهان، والعرفان حيث أعلى من شأن البرهان، وانزل من شأن العرفان، واعتبره أدنى الرتب، كما اعتبره لا معقولا، إذ هو خليط من الهرسية والسحر والإشراق.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 29.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 31.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 33.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

لقد وجه طه إلى الجابري انتقادات لاذعة، حول تقسيم العقل العربي إلى هذا التقسيم الثلاثي، هو تقسيم فاسد، يوظف فيه صاحبه مجموعة من المعايير المغلوطة، مثل: المعيار اللغوي(البيان)، والمعيار العقلي الاستدلالي(البرهان)، والمعيار المعرفي(العرفان). ويعني هذا أن تقسيم الجابري لبنية العقل العربي هو تقسيم مردود عليه، وغير خاضع لتقسيم برهاني سليم من حيث مواده. وفي هذا، يقول طه عبد الرحمن: "إن التقسيم الثلاثي: "البرهان" و"البيان" و"العرفان" تقسيم فاسد، ودليل فساده ازدواج المعايير المتبعة في وضعه، هذا الازدواج الذي لا يؤدي إليه إلا عدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية، ولو أن الجابري اعتمد معيارا موحدًا، لكان له الخيار في تقسيمات متعددة، كل تقسيم منها يقوم به معيار معين، كالتقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والمعرفة مثلا) أو التقسيم بحسب الصيغة اللفظية (القول والعبارة والإشارة مثلا) أو التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتحاج)، وهو أقرب التقسيمات إلى العمل بمعيار العقلانية المجردة التي ظل الجابري يناضل من أجلها، فيكون البرهان هو نظام الآلية الاستنباطية، والحجاج هو نظام الآلية القياسية، والتحاج هو نظام الآلية التناقضية."⁽¹⁾

1-4-4- نقد العقلانية الرشدية: مفارقات الرؤية التجزئية التفاضلية ومفارقة العلم الإلهي:

1-4-4-1- مفارقات الرؤية التجزئية - التفاضلية:

سبق وأن قلنا أن المكانة المتميزة التي يوليها محمد عابد الجابري للرشدية، وتبخيسه ما دونه من فلاسفة الإسلام، هي التي دفعت الفيلسوف طه عبد الرحمن إلى النظر في موضوع التراث، هذا إلى جانب هجومه ونقده للمتنب الرشدي في حد ذاته. فالمتنم في انتاجات ابن رشد، - كما يرى طه - يتبين أن ظاهر نصوصه يشهد على أنه يعد أبعد مفكري الإسلام عن القول بالتداخل المعرفي، بل هو أقربهم إلى العمل بنقيضه، وهو الفصل أو التجزئ، وبذلك يعد صاحب القول بالنظرة التجزئية للتراث. وبيئتئ طه برصد مظاهر الرؤية التجزئية - التفاضلية عند ابن رشد، والتي يمكن إجمالها في العناصر التالية:

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 55.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

تصفية العلوم: إن اجتهاد ابن رشد في مشروعه قائم على تجربة المختصرات، حيث يقوم بتصفية العلوم وتجريدها من بعض الهوامش المعرفية، لذلك وقف طه مع كتاب "المستصفي"^{*} للغزالي الذي يحتوي على مقدمة جامعة في المنطق، تعد في نظر طه حدثا حاسما في تاريخ الممارسة التكاملية للتراث. بيد أن ابن رشد عمد على حذفها غير منتبه إلى الطريق العلمي الجديد الذي تفتحه، والذي يجعل أبعد العلوم النظرية المنقولة عن مجال التداول تندمج في أقرب العلوم النظرية الأصلية إلى هذا المجال نفسه، هكذا يعتبر طه أن دمج الغزالي علم المنطق في علم الأصول قد عبر عن بعد النظر وتبصر بمآلات العلوم النظرية وبأسباب بث الإنتاجية فيها.⁽¹⁾

تباين العلوم: إضافة إلى اجتهاد ابن رشد في تصفية العلوم، اجتهد أيضا في تقرير ما بين العلوم من تباين وانفصال، من حيث وحدة الموضوع وخصوصية المنهج، إذ من المعلوم عند ابن رشد، أنه لا علم إلا بالبرهان، "ولا برهان إلا بالانبناء على مقدمات ومبادئ ضرورية محتذيا في ذلك بأرسطو، حذو النعل بالنعل"⁽²⁾ وفي هذه الفكرة يسجل طه أن ابن رشد لم يستحضر خاصيتين اللتين نسبتهما الفلسفة الأرسطية إلى العلوم وهما التكميلية والشمولية. خاصة "التكميلية التي تقضي بتداخل العلوم بعضها مع بعض موضوعا ومنهجيا"⁽³⁾ وخاصة "الشمولية التي تقضي بشمولية علم الموجود بما هو موجود، وما يمكن أن يترتب

* لقد برر ابن رشد عدم إدراجه لمقدمة المستصفي بقوله: "أبو حامد قدم ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك، ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدا منها" انظر أبو الوليد ابن رشد الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي تقديم جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي بيروت 1949 ص 38 أما أبي حامد الغزالي فيقول عن هذه المقدمة "ليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة، بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا. فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة، فليبدأ بالكتاب من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه" انظر أبو حامد الغزالي، المستصفي، دار الإحياء العربي بيروت.

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 127.

(2) المصدر نفسه، ص 129.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الرابع- التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

عنه من تراتب في الشمول بين العلوم المختلفة".⁽¹⁾ هذا بالإضافة إلى تبني ابن رشد القول بتصفية العلوم وتباينها، يرى طه أن هناك معطيات ومسالك أخرى في نقده للرشدية وهي:

القدح في أهل التداخل: لقد اتبع ابن رشد منهج الطعن في أطروحات التداخل، والقدح في أصحابها ومتبعيها، كما جرى لدى كل من الغزالي وابن سينا والفارابي، إلى درجة أن "بلغ حد تبديع بعضهم وتكفيره، ليسد كل الأبواب التي فتحها ابن سينا في خطابه:" لتخريج المسائل الفلسفية على بعض مقتضيات مجال التداخل الإسلامي.⁽²⁾

الاتساق الصوري: يسجل طه الانسجام والاتساق بين مظاهر التجزيء السالفة الذكر، فمن يقول باستقلالية العلوم وتباينها، لا يمكنه إلا أن يكون منسجما مع نفسه، حينما يطعن في كل مظهر من مظاهر تداخلها، والقدح في من يعمل بالتداخل. لكن لما كان الأمر يتعلق بالخطاب الفلسفي عند ابن رشد، الذي هو جزء من الخطاب الطبيعي، فإن ابن رشد غير مطالب بالقيام بشرط الاتساق الصوري فحسب، بل هو أيضا مطالب باستيفاء شرطين أساسيين وهما شرط الاتساق الطبيعي وشرط الاتساق التداولي.⁽³⁾

فبالنسبة للاتساق الطبيعي، لاحظ طه أن ابن رشد وهو ينظر في نصوص أرسطو الجامعة بين المعاني اللغوية وبين معانيها الاصطلاحية متى كان السياق الفلسفي يونانيا من جهة، ومن جهة ثانية، يفصل بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي متى كان السياق الفلسفي عربيا، فيكون بذلك ابن رشد جامعا بين القول بالتداخل يونانيا، والقول بالتجزيء عربيا، وبذلك فلا اتساق طبيعي عنده، ومت ارتفع عن مسلكه التبليغي هذا الاتساق متى ارتفع هذا الاتساق يبطل القول بنهوض ابن رشد بالشمولية التواصلية للثقافة الإنسانية.⁽⁴⁾

أما بخصوص الاتساق التداولي، فإن طه لا ينكر اجتهاد ابن رشد في استعمال اللغة رغم أن اجتهاده هذا انحصر على المستويين اللغوي والدلالي فقط، أما على المستوى

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 130.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 131-132.

(3) المصدر نفسه، ص 134.

(4) المصدر نفسه، ص 136.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

المعرفي فإنه بالرغم من تكوينه الموسوعي، والذي يقضي بأن يكون سببا في توجه صاحبه إلى العمل بمبدأ التداخل.⁽¹⁾ فابن رشد لا يدخر جهدا في محاربة التداخل القائم بين المعارف المتداولة في الثقافة الإسلامية، فهو لا يعالج هذا الإنتاج، بوصفه كلا متكاملا، بل يعتمد على فصل عناصره المتداخلة، حيث رد كل منها إلى أصوله، وتناولها بعد رده إلى أصله، بالنقد والقدح على أصحابه.

ويخلص طه إلى القول أن ابن رشد جمع في شخصه وصفين اعتراضين هما: "التكوين الداخلي" و"التأليف التجزيئي"، حيث انتسب إلى مجال التداول بفضل تكوينه، إلا أنه خرج عن هذه النسبة بسبب تأليفه، وبذلك فلا اتساق تداولي عنده، وبالتالي متى ارتفع عن مسلكه العلمي الاتساق التداولي، بطل معه القول بنهوض ابن رشد بالخصوصية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية.⁽²⁾

1-4-2 - مفارقة العلم الإلهي عند ابن رشد:

لقد وقف طه عند أوجه التداخل القائم بين علم الكلام - العلم الجدلي - وبين العلم البرهاني - علم الوجود بما هو موجود -، وهذا على خلاف ما كان يدعيه ابن رشد بالفصل بين الجدل والبرهان، وذلك من خلال إثباته أثر علم الكلام في الخطاب الفلسفي الرشدي على المستويين المضموني والمنهجي.

أ - اثر علم الكلام في المضمون الفلسفي الرشدي:

إذا كان ابن رشد، قد شن هجوما عنيفا على أهل الكلام وأهله وطرائقه في العلم والمعرفة، هجوما لم يلتزم فيه بأداب الحوار كما فعل مع الصوفية* نظرا لما صاحبه من عبارات القدح والطعن، والتي تخرجه عن طبيعته التي هي طبيعة عملية أخلاقية، فإلى

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 136 - 137.

(2) المصدر نفسه، ص 138.

* يرفض ابن رشد الاعتراف بالطريقة الحدسية المباشرة وبالأحرى الذوقية والإلهامية اللدنية لأنها في نظره من الشواذ في طبائع البشر، ورغم أنها طريقة لا تنكر علما وشرعا، فإن أغلبية الناس محرومون منها، بينما العقل والعلم طريق متوفر لكل من استند إليه واجتهد فيه من بني الإنسانية جمعاء.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

جانب قدحه في القيمة العلمية لعلم الكلام ونقص من شأن خدمته العقيدة الدينية، تعدى حدوده ونعتهم بالمشاغبة والسفسطة حتى كاد أن يخص الأشاعرة من المتكلمين باسم السفسطائيين و لا يرى في كلامهم إلا الضرر على العامة وعدم الجدوى للخاصة.⁽¹⁾

إذا كان هذا هو موقف ابن رشد المعلن من علم الكلام، فإن مضمون متنه الفلسفي حافل بالتأثير الكلامي. حيث يحاول طه إبراز هذا أثر هذه الآليات الكلامية من خلال النظر في تداخل الآليات الإستشكالية بين العلم الإلهي الرشدي وعلم الكلام مقسما هذه الآليات إلى قسمين: "آليات مفهومية" و"آليات تقريرية" وتنقسم الآليات المفهومية بدورها إلى آليتين اثنتين هما: "آلية التقلب" و"آلية المقابلة"

اعتني آلية التقلب باستعمال اللفظ الواحد في سياقات ومعان مختلفة، حيث يقف عند مفهومين جوهريين من الخطاب الرشدي ها: "مفهوم الحكمة" و"مفهوم السبب".

وقد لا حظ طه تقلب استعمال ابن رشد لهذين المفهومين بين دلالات مختلفة، وفي سياقات متباعدة، فهو استعمل الحكمة بمعنى تعليل سببي، وتارة ثانية بمعنى تعليل غائي وتارة أخرى بمعنى الفلسفة الأولى، أي: بمعنى تدليلي برهاني.⁽²⁾

ويخلص طه من خلال متابعته لممارسة ابن رشد لآلية التقلب الملاحظات التالية:

- إن الخطاب البرهاني، لا يمكن أن يقبل من الألفاظ، إلا ما كانت ذات دلالات متواطئة.
- الخطاب الفلسفي الرشدي لا يمكن أن يكون برهانيا، لأن مصطلحاته ومفاهيمه متقلبة، إذ يستعمل ابن رشد هذه المفاهيم بمعان تختلف، باختلاف سياقات كلامه، حيث يسجل طه علة ابن رشد عدم تنبيهه إلى هذا الاختلاف في استعمالته للفظ الواحد ولو أنه كان من أشد الفلاسفة عناية بظاهرة الاشتراك اللغوي سواء في اللفظ المفرد أو المركب حيث إنه جعله أصلا من أصول الاختلاف بين الفقهاء وبنى عليه نظريته في الخلاف الفقهي.

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص ص 149-150.

(2) المصدر نفسه، ص 151.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

- أن الالتباس الدلالي الذي تطرق إلى المفاهيم الرشدية أو المتن الرشدي، بسبب التقليل اللفظي، لا يقل عن الالتباس الذي قضى وقتا طويلا في تعقبه، وانتقاده عند علماء الكلام.

- لا يرى طه في ظاهرة الالتباس الدلالي نقطة ضعف في الخطاب الفلسفي، بل بالعكس يتصورها نقطة قوة، نفتح على الفيلسوف آفاقا استدلالية واسعة.⁽¹⁾

هذا فيما يخص آلية التقليل، أما آلية المقابلة فقد استعملها ابن رشد من جهتين، من جهة المطابقة ومن جهة المعارضة. ولما كانت المقابلات التعارضية في الخطاب الرشدي هي السمة الغالبة، فقد وقف طه على ثلاث أصناف منها وهي: المقابلة بين العامة والخاصة، والمقابلة بين الظاهر والباطن، وتناول كل واحدة منها بالدراسة والتحليل، لكنه وقف على مفهوم واحد يلعب دورا مفصليا في هذه المتقابلات وهو البرهان، الذي يميز بين الخاصة والعامة، والظاهر عن الباطن، عكس العمل الذي يؤخذ بالتقليد ويعتمد على التجربة ويحتاج الى التخيل.⁽²⁾

ويخلص طه من تحليله وتتبعه للمتن الفلسفي الرشدي إلى أن هذه الآليات التقابلية التي وسمت الخطاب الرشدي، قد لعبت دورا أساسيا في خطابه، حيث مكنه من "فتح أبواب استشكالية جديدة في بعض المفاهيم، ومن توسيع آفاق استشكالية في بعضها الآخر، فتتجدد إمكانات خطابه الإلهي بتجدد الإشكالات الفلسفية المولدة والموسعة"⁽³⁾ وقد كان المتكلمون هم أول من تقطن للفوائد الدلالية لهذه الآليات، لذلك لا يستبعد طه أن يكون ابن رشد "قد أخذ عن هؤلاء من حيث لا يقصد هذه الطريقة في تثبيت الكفاية التبليغية والتوجيهية لخطابه، لا سيما أن الغزالي الذي على شديد خصومته له، قد استثمر هذه الآلية بوجه ضمن لها قوة تداولية لا نظيرة له عند مفكري الإسلام"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 153

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 155

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

إضافة إلى هذه الآليات المفهومية التي تغطي على الخطاب الفلسفي الرشدي بوجهيها التقليبي والتقابلي، نجد إشارة طه إلى الآليات التقريرية، والتي يعرفها من خلال اختصاصها ببناء الأحكام الفلسفية، وضبط مضامينها، وتتضمن بدورها عدة آليات جزئية قد خصها طه بالدراسة والتحليل، تدخل ضمنها "آليات التعريف" و "آليات الادعاء".⁽¹⁾ ويخلص طه في هذا المحور إلى تسجيل حضور علم الكلام على مضامين الخطاب الإلهي الرشدي، ويرى طه أن الآليات الكلامية، كان لها بالغ الأثر في هذا المجال، سواء كان ذلك على مستوى توليد معانيه وإشكالاته أو على مستوى تزويد الخطاب الرشدي بوسائل تحديد مضامينه الإلهية وفق المقننات الكلامية، الى غير ذلك من مناحي التأثير الكلامي على المضمون الفلسفي الرشدي.

إلا أن طه لا يقف عند هذا الحد المضموني، لأنه يعتقد أن الأثر المنهجي لعلم الكلام على المتن الفلسفي الرشدي، أبلغ وأعمق من المستوى المتعلق بالمضمون.

ب- الأثر المنهجي لعلم الكلام على المنهج الإلهي الرشدي:

يرى طه أنه قد ظفر بثلاثة أصناف من الآليات التي تبين الأثر المنهجي لعلم الكلام في إلهيات ابن رشد و هي، "الآليات التبليغية" و "الآليات التمثيلية" و "الآليات الاعتراضية"⁽²⁾ الآليات التبليغية: إن صاحب "مناهج الأدلة في عقائد الملة"، في إطار هجومه على المتكلمة و خاصة على دليلي "الجواز" و "الحدوث" اللذين يقول بهما بدعوى أنهما دليلان سفسطائيان خطابيات و ظنيان، لذلك نبذهما ابن رشد، وضع بدلا عنهما، دليلي العناية والاختراع. ويرى ابن رشد أن الخاصة أو الفلاسفة تشترك مع العامة أو الجمهور في التوسل بالدليلين التبليغيين السابقين - العناية والاختراع-، ولا يفترون عنه إلا في درجة معرفتهم بهما، وذلك باعتبارهما الطريقة الشرعية و الطبيعية في الاستدلال من جهة، ومن حيث كونهما ينفصلان تمام الانفصال عن الأدلة الكلامية و تعقيداتها المشوشة على عقائد الناس.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، من 155 الى 157.

(2) المصدر نفسه، ص 163.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

يرى طه أن هذا الانفصال لا وجود له، حيث إن التداخل بين الأدلة الإلهية و الكلامية ثابت عند ابن رشد سواء على المستوى البنيوي أو على المستوى التبليغي. فدليل العناية لا يختلف عن دليل الجواز على المستوى التبليغي، كما أن دليل الاختراع لا يقل صعوبة وعسرا على الجمهور من دليل الحدوث. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يعتقد أن الدليلين المذكورين ليسا "طبيعيين ولا شرعيين، وإنما هما دليان كلاميان أرسطيان، بمعنى أنهما ثمرة التداخل بين الكلاميات والالهيّات"⁽¹⁾

الآليات التمثيلية: يشير مفهوم الآليات التمثيلية إلى الاستدلالات التي يقع التوسل فيها بعلاقة المشابهة في استخلاص النتيجة، وقد سمى علماء الكلام هذا النوع من الاستدلالات بـ"قياس الشاهد على الغائب" بينما سماه الفلاسفة، بـ"قياس التمثيل"⁽²⁾.

لقد ركز طه في جهده على مدى موافقة قول ابن رشد في التمثيل لعمله به من جهة والمدى الذي بلغه الأثر الكلامي في خطابه الإلهي من جهة ثانية. فابن رشد حسب اعتقاد أغلب مؤرخي الفلسفة، كان أشد الفلاسفة اعتراضا على استعمال آليات التمثيل* في الخطاب الفلسفي إلى درجة أن جعله بعض الباحثين المعاصرين نموذجا للمفكر البرهاني*. لقد حاول طه رصد مختلف أوجه استعمال ابن رشد لقياس التمثيل من تعميم له على مكونات تعريفه للفلسفة، واستعمال لمختلف أشكاله، الأدنى والأولى والمساوي، كما وقف عند عدد من الوسائل اللغوية المفيدة لهذا التمثيل.⁽³⁾ ليعود بعد ذلك طه إلى التساؤل "إذا ظهر أن ابن رشد يستعمل قياس التمثيل استعمالا يكاد يكون شاملا، ويسلم تسليمًا بسلوك الأدلة القرآنية لهذا الطريق الاستدلالي في صورة قياس الغائب على الشاهد، فكيف يبني نقده للمتكلمين، لا

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 174.

⁽²⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* يشير مفهوم الآليات التمثيلية إلى الاستدلالات التي يقع التوسل فيها بعلاقة المشابهة في استخلاص النتيجة. وقد سمى علماء الكلام هذا النوع من الاستدلالات بقياس الشاهد على الغائب، بينما سماه الفلاسفة بقياس التمثيل.

* يعتبر المفكر المغربي المعاصر محمد الجابري، ابرز مثال على ذلك.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 176-177.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

سيما الأشاعرة، على الطعن في استعمالهم لهذه الآلية، أليست في هذا دلالة دخول شبهة التناقض على المشروع الإلهي الرشدي؟⁽¹⁾ فلقد وضع ابن رشد جملة الضوابط للاستعمال الصحيح لآلية التمثيل (قياس الغائب على الشاهد) لكي يحصل درجة اليقين و البرهان من جهة ويتجاوز كل معوقات الجدل و الظن من جهة أخرى و التي أحصاها طه في الضوابط الآتية: مراعاة الخطبية و ضبط الاشتراك و مراعاة استواء الطبيعة في الشاهد و الغائب.⁽²⁾

يرفض طه الآخذ بهذه الشروط الرشدية، فإذا كان يتفق مع ابن رشد في إفادة شرط خطبية القياس للتبليغ الجمهوري، فإنه لا يتفق معه في عدم إفادته لمراتب الخطابات الأخرى، ويعتبره مفيدا للمناظرة والممارسة العلمية معا. كما يختلف معه في وجوب الاقتصار التنبيه على القياس فقط بسبب وقوعه، ذلك لأن الاشتراك والتنبيه يعمان كل الأقوال والاستدلالات التبليغية بموجب الخاصية الطبيعية والخاصية المقامية للخطاب الإنساني عموما، من بينها الخطاب الفلسفي. كما يرفض طه أيضا شرط مراعاة الاستواء في طبيعة الشاهد والغائب، لأنه ينبئ عن قصور في إدراك طبيعة هذا القياس من جهة انبائه على علاقة المباينة بين الشاهد والغائب، ومن جهة تحديده لاتجاه هذه العلاقة.⁽³⁾

يعد ابن رشد في نظر طه ضحية صراع جرى على أرض فلسفته بين ممارسة الجدل على الطريقة الأرسطية باستخراج الفروق بين الدلالات و بين ممارسته على الطريقة الكلامية باستخدام إمكانات قياس الشاهد على الغائب، الأمر الذي يؤكد وجود تداخل بين الجانب الكلامي و الجانب الفلسفي في منهجه الإلهي.

الآليات الاعتراضية: يرى طه أن ابن رشد، قد غلب على فلسفته الجانب التهديمي والاعتراضي على حساب الجانب التأسيسي⁽⁴⁾ إذ استعمل مختلف أساليب الاعتراض التي

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 180.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 184-185.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 189.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 195

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

زاولها المتكلمون من نقض و تسليم جدلي و أثارت الشكوك واستخراج التناقضات القولية والسلوكية وغيرها من الأساليب الكلامية التي يجدها مبنوثة في نصوصه المختلفة⁽¹⁾

لقد أصل الجدل والمناظرة آدابا راسخة في الحوار، لكن ابن رشد تعسف وخرج عن القواعد والآداب، حيث "استعمل في حق فلاسفة الإسلام و المتكلمين ألفاظا غير مسنونة ولا مقبولة وأوصافا لا تليق بمقام هؤلاء و لا بالأولى بمقامه كفقيه المسلمين و قاضيهم، مثل "الحماقة" و "الجهالة" و "الشرارة" و "الهذيان" و "الردة" و "الفسطحة" و "الخرافة" و "الركاكة" و "التمويه" و "الغثاثة" و "التفاهة" و "الهجنة" و "البدعة" و "الكفر"، فضلا عن تراكيب و صيغ تعبيرية تصريحية أو تلميحية يستفاد منها التهكم و التقويض.⁽²⁾ كما ميز طه بين ثلاث مراتب للتشنيع عند ابن رشد: التشنيع الفكري بكل من خرج عن أصول القول الفلسفي الأرسطي، والتشنيع العقدي بكل من سرب أسرار نتائج القول البرهاني للعامة، والتشنيع المركب بين العقدي والفكري ويستحقه كل من جمع بين النوعين السابقين.⁽³⁾

كما وقف طه عند الاعتراضين الرشديين الأساسيين على أدلة المتكلمين وهما:

الاعتراض الشرعي، ومقتضاه أن أدلة المتكلمين لا توافق الشرع و بالتالي لا تصلح للعامة. أما الاعتراض البرهاني، ومقتضاه لا يستوفي شرائط البرهان الأرسطي، ومنه فهو لا يصلح للخاصة.

انطلاقا من دراسة طه لكيفية توظيف ابن رشد لهذين الاعتراضين، يستنتج طه أن أدلته قد "سلكت مسالك جدلية تتأى عن مرتبة العامة و تقصر عن مرتبة الخاصة"⁽⁴⁾. وهي تكون بذلك قد اشتركت مع المتكلمين في الآخذ بهذه المسالك و سيعمل على بيان مختلف أوجه هذا الاشتراك ليصل إلى النتيجة القائلة بأن الخطاب الإلهي الرشدي متداخل مع الخطاب الكلامي.

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

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 197.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص ص 199 - 200.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

وهكذا يلاحظ طه أن الآليات الاعتراضية في الخطاب الإلهي الرشدي على المتكلمين حملت تأثير هؤلاء المتكلمين من جهتين اثنتين من جهة استمداده لطرقهم في الاستدلال مثل قياس الغائب على الشاهد و أساليبهم في خرق بعض المبادئ المنطقية مثل مبدأ عدم التناقض و مبدأ الثالث المرفوع و من جهة المضامين فإن طبيعة المسائل العقديّة و الفكرية التي عارض فيها المتكلمين هي مشتركة بينهم و بين ابن رشد و لا بد لهذا الاشتراك أن يترك أثره على ابن رشد سواء أراد ذلك أو لم يرد⁽¹⁾

ومنه نخلص إلى القول التناقضات الموجودة في الخطاب الإلهي الرشدي مردها في نظر طه إلى التداخل بين الآليات الكلامية و الآليات المنطقية الأرسطية فقد زعزت الآليات الكلامية الاستشكالية و الاستدلالية التوجه الأرسطي للخطاب الرشدي.

وهكذا توصل طه في مشروعه التقويمي إلى أن فكر الجابري غلبت عليه النزعة التجزيئية من جانب، والنزعة التفاضلية من جانب آخر، خاصة عندما فضل عقل البرهان على عقلي البيان والعرفان، وفضل ابن رشد على باقي فلاسفة الإسلام. ويعني هذا أن تعامل الجابري مع التراث، كان وفق نظرة تسييسية مادية انتقائية، مع إساءته استخدام العقل في التعامل مع الظواهر التراثية، ولإسيما الكلامية والفقهية والعرفانية منها، والتعسف في تأويل النصوص بما يخدم تصورات، والوقوع في العديد من التناقضات على مستوى التداول المنطقي، لعدم احترامه آليات الاستدلال والبرهنة والحجاج المنطقي، ومنحه الأهمية الكبرى للمضامين على حساب البنى التداولية والمنطقية، وتمثله لآليات عقلانية وإيديولوجية غريبة عن التراث في نموذج التقويمي.

وهذا ما أوقعه في نظرة خاطئة وسيئة إلى التراث تتسم بالتهافت، لما تحمله من التجزيء، والعلمانية، وتقليد الغير، والجهل بالتراث، والخروج عن جادة الصواب، والحيد عن أسس الفكر العلمي الموضوعي، ناهيك عن استخدام الآليات العقلانية المجردة.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 201.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

ومن ثمة فتصورات الجابري مغرقة في التسييس بتركيزها على ما هو مادي وتاريخي وجدلي في التراث، مع إهمال الجوانب الدينية والروحية والأخلاقية والعرفانية على حد سواء فهو لا يركز على منطق الخطاب، بقدر ما كان يهتم بتسييس الخطاب في ضوء أبعاده التاريخية والاجتماعية والثقافية والأيدولوجية.

2- محددات وأصول منهج قراءة التراث الإسلامي في مشروع طه عبد الرحمن:

تتأسس منهجية طه على منحيين هما: المنحى التقويمي والمنحى التأسيسي، إذ من غير المعقول السعي إلى تهديم مختلف الآراء والأفكار والمفاهيم، دون السعي إلى طرح رؤية بديلة، لما تم نقده و تقويمه. ولذلك قام طه في مشروعه ببناء نظرية في دراسة التراث ونقده والتي تقوم وفق ثلاث ضوابط أو محددات والتي نراها تشكل أسس نظريته وهي: المحدد التكاملي، المحدد التداولي والمحدد التقريبي.

2-1- المحدد التكاملي:

2-2-1- التقويم التكاملي والبناء الآلي للتراث:

إذا كانت الدراسات العربية المعاصرة في تقويم التراث الإسلامي، قائمة على أساس النظرة التجزئية التفاضلية، حيث النظر في مضامين التراث، متوسلة في ذلك بآليات استهلاكية أجنبية منقولة، ليست من جنس الآليات التي أنتجت هذه المضامين التراثية، أي معرضة عن الآليات المنهجية التراثية التي بنيت عليها هذه المضامين وتفرعت عنها، فإن طه يرى أنه أن الأوان بزحزحة هذا التقليد المعاصر في تقويم التراث، والسعي إلى بناء طريق جديد ومضاد لهذا الطريق التجزئى - التفاضلي، وهو طريق التقويم التكاملي.

هذا الطريق، الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث، كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين،⁽¹⁾ فطه يتبنى النظرة التكاملية التي لا تفصل مضامين التراث عن آلياته، وإنما تتولى النظر في هذه الآليات استكشافا واستعمالا بحيث تقوم باستخراجها والتوصل بها في نقد مضامين التراث، محتفظة بذلك بشرط التكامل

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 81.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

والتجانس بين المضمون والمنهج، كما تقتضيه الممارسة العلمية والمنطقية، ويرجع هذا الاختيار المنهجي في التقويم الطهائي إلى واقع الممارسة المعرفية التراثية، فالتراث الإسلامي مركب تركيباً مزدوجاً، لا ينفك فيها المضمون عن الآلية المنتجة له، ذلك "إن كل نص حامل لمضمون مخصوص، وإن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كفايات محددة، بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص، إلا إذا أحيط علماً بالوسائل والكفايات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية"⁽¹⁾ إن هذه الآليات التي يصطلح عليها طه "الآليات الإنتاجية" أو "الآليات الأصلية" أو "الآليات الفوقية" وهذا في مقابل "الآليات الاستهلاكية" أو "الآليات الفرعية" أو "الآليات التحتية" المنقولة عن المجال التداولي العربي، هذه الآليات التي توسل بها الكثير من المفكرين العرب في دراستهم للتراث الإسلامي على غرار الجابري ومحمد أركون وعبد الله العروي. فالنص التراثي العربي الإسلامي - كما يرى طه - متشعب بالآليات الإنتاجية، فمضمونه استحكمت فيه آليات إنتاجية دقيقة ومتنوعة، بحيث "لا يمكن فهم هذا النص التراثي حق الفهم ولا تفهيمه حق التفهيم بغير معرفة تامة بأصول وفصول هذه الآليات"⁽²⁾

إن هذه الآليات التي هي متنوعة الأصناف ومتفاوتة المراتب، يمكن حصرها في صورتين: الأولى: وهي المتمثلة في الآليات المادية، مثل الوسائل التسديدية والتأنيسية التي تولي الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفية رئيسية في النهوض بالفكر.

والثانية: وهي المتمثلة في الآليات الصورية مثل الوسائل اللغوية والمنطقية وغيرها.

وقد حدد طه لهذه الآليات الإنتاجية ثلاث أوصاف وظيفية بارزة في الممارسة التراثية في مختلف الأطوار التي تقلبت فيها وهي: الخدمة والعمل والمنهجية.

الخدمة: وتعنى أن "صفة الشيء الذي يقوم، بما تحصل به المنفعة لشيء آخر" فالآلية الإنتاجية تختص بكونها علماً آلياً خادماً، لغيرها من العلوم، أي أن كل الآليات العلمية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 23

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 82

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

الإنتاجية في التراث الإسلامي تعتبر وسائل خادمة لغيرها من العلوم النقلية والعلمية، وخادمة للمبادئ والمقاصد الأصلية للحقيقة الدينية الإسلامية. ففي الحالة الأولى يكون العلم آلة من الآلات التي يتوصل بها العلم المخدوم إلى تقرير أحكامه واستخراج مسائله، فيكون المنطق أكثر العلوم آلية، ثم يليه علم اللغة، ثم الأمتل فالأمتل، وفي الحالة الثانية، يكون وسيلة لتحصيل وتوصيل المبادئ العقدية والشرعية للحقيقة الإسلامية، لتكون بذلك العلوم التي نقلها إلينا التراث، بمثابة معارف لا تنقطع في كل أطوارها ومظاهرها عن خدمة مبدأ الحقيقة الإسلامية. (1)

العمل: وتتميز الآلية الإنتاجية في التراث الإسلامي بكونها آلية ذات توجه عملي لا نظري والتي يمكن تحديدها من خلال ثلاث وجوه هي: تعلقها بكيفيات العمل و تقويمها للسلوك سواء كان خيرا أو شرا و إقامة العلم على العمل.

المنهجية: بالإضافة الى كونها عملية، هي آلية منهجية منطقية، تشمل في التراث الإسلامي كل المقولات والأدوات التي تدخل في بناء الاستدلالات، بصورتها النظرية والتناظرية. الاستدلالات النظرية: وهي التي يقوم بها الباحث بمفرده للوصول إلى العلم بأمر معينه فيستحق بذلك اسم "الناظر".

أما الاستدلالات التناظرية: وهي التي يقوم بها الباحث بالمشاركة مع غيره، طلبا للصواب في مسألة متنازع فيها، فيستحق اسم "المناظر". هذا الصنف - التناظري - كان أكثر تمييزا للممارسة الإسلامية، بحيث أنه شكل جميع مجالات المعرفة الإسلامية بوجه لا يشاركه فيه الصنف الاستدلالي النظري. (2)

2-1-2- التقويم التكاملي والتداخل المعرفي الآلي:

أعلن طه في سياق عمله على نقد الرؤى التجزيئية والتفاضلية في قراءة التراث، عن دعواه إلى قراءة تكاملية اعتمادا على آليات التداخل المعرفي للتراث، مؤكداً أن التقويم الذي

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص ص 84-85.

(2) المصدر نفسه، ص 87.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية⁽¹⁾

فإذا كانت الدراسات التقويمية الإسلامية المعاصرة للتراث، قد استندت إلى مبدأ "تفاضل" أو "تباين المعارف" المنقول من التداول الغربي، وذلك على أساس أن لكل معرفة منهجها الخاص، أو قل لها منطقاً مستقلاً، بحيث لا يتداخل مع غيره من حقول المعارف الأخرى، فإن طه له محاولة أخرى يرى فيها أن واقع الممارسة التراثية الإسلامية هي على خلاف ذلك، إذ هي تقوم على مبدأ "التكامل المعرفي" أو "التداخل المعرفي" ذلك أن المعرفة التراثية الإسلامية "تتشرك اشتراكاً في وسائل إنشاء مضامينها ونقلها ونقدها، كما تشترك في وسائل العمل بها"⁽²⁾ فالمتأمل بنظره يجد أن التداولية والتكاملية هي السمة البارزة في جميع العلوم التي نشأت في أحضان التراث الإسلامي، إذ أن أقسامها متداخلة تداخلاً متكاملاً.

فالتداخلية تعني تداخل العلوم في التراث العربي الإسلامي فيما بينها وقد عبر عنها طه بقوله "فالمعرفة الإسلامية تتداخل أنساقها تداخلاً كاملاً حيث "يبداً الفقه موصولاً بعلم الكلام وعلم الكلام موصولاً بالفلسفة والفلسفة موصولة بأصول الفقه... فقد حصل في التراث الإسلامي تداخل قوي بين المعارف إلى حد أن بعض العلماء جمعوا بين الطب والفقه، أو بين الفقه والفلسفة، بل جمعوا بين علم الكلام والفلسفة وأصول الفقه الخ، ولكي ندخل نحن الحداثة لا مفر لنا متى أردنا أن نحفظ بيننا وبين التراث، أن نأخذ بمبدأ تكامل المعارف ولو أن الغرب اخذ بمبدأ "تفاضل" أو "تباين المعارف"⁽³⁾

ويتخذ هذا التداخل المعرفي الآلي بين العلوم في المعرفة الإسلامية اتجاهين:

الأول التداخل الداخلي: ويقصد به التداخل والتفاعل الذي يحصل بين العلوم التراثية الأصيلة، - أي العلوم الإسلامية بعضها مع بعض - دون الأخذ بالعلوم الدخيلة.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 81.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 28.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، مصدر سابق، ص 140.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

الثاني التداخل الخارجي: ويقصد به التداخل والتفاعل الذي يحصل بين العلوم التراثية مع

غيرها من العلوم المنقولة من الحضارات الأخرى كال يونانية والفارسية والهندية وغيرها. (1)

وإذا انتقلنا للحديث عن مظاهر التداخل بين المعارف في العلوم التراثية، نجد طه قد

ميز في هذا التداخل بين درجتين أساسيتين، هما: "التراتب" و"التفاعل".

درجة تراتب العلوم، حيث تولى فلاسفة وعلماء الإسلام مهمة ترتيب العلوم التي عرفت

الثقافة الإسلامية منذ عهدها الأولى، فتركوا تصانيف مبنية على تقارب العلوم وتشابهها

وتراتبها، مما يوضح النزعة التكاملية للمعرفة التراثية. مثل إحصاء العلوم للرازي والمقدمة

لابن خلدون ورسائل لإخوان الصفاء.

أما عن درجة تفاعل العلوم التراثية، فلم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرج العلوم فيما بينها

بل أقرؤا بمشروعية تفاعل العلوم، وتشابك العلاقات فيما بينها (2)، ذلك أن المباحث الكلامية

تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث

اللغوية والأصولية والمباحث الأخلاقية مع المباحث الفقهية والمقاصدية (3) وقد أدى الاقتناع

بتداخل العلوم في الممارسة المعرفية التراثية، أن يتجه التعليم والتكوين والتأليف جميعاً إلى

الأخذ بالموسوعية، كما اشتهر بها ابن سينا وابن خلدون والفارابي، الجاحظ وغيرهم.

وعلى هذا الأساس خلص طه إلى أنه لا يصح تقويم وقراءة إنتاج المسلمين ما لم

يقع التسليم بتداخل علوم المجال التداولي الإسلامي. ولعل أن هذا التداخل المعرفي يعود إلى

خاصية أساسية تتميز بها الآليات الإنتاجية التراثية وهي خاصية التنقل، حيث أن الآليات

العلمية التي استحكمت المضامين التراثية الإسلامية، تختص بكونها تقبل أكثر من غيرها

التنقل من حقل فكري إلى آخر، والتجول بين مختلف حقول المعرفة وأصناف العلوم حتى أن

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 21.

(2) ابن حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1983، ص 81.

(3) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 92.

الفصل الرابع- التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم متباينة في مقاصدها ووسائلها، ولا يخرجها عن وصف الشمولية ما قد يلحقها من تلونات حقلية.(1)

وبذلك تكون الممارسة التراثية الإسلامية قامت على أساس مغاير للممارسة المعرفية التراثية الغربية، حيث لم تقم على أساس التفاضل والتباين بين المعارف، بل قامت على أساس تكاملها و تداخلها، وهذا ما يبطل الطرح التجزيئي الذي يفصل بين المعارف التراثية. ويمكن إجمال النظرة التكاملية في تقويم التراث إلى ثلاث مقدمات أو أصول:

الأولى، مقدمة التركيب المزدوج للنص التراثي، " كل نص حامل لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كفيات محددة، بحيث لا يأتي استيعاب المستويات المضمونية القريبة أو البعيدة، إلا إذا أحيط علما بالوسائل والكفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات التراثية"(2) فدارس التراث مطالب في بحثه في مضامين التراث، البحث في الآليات التي أنتجت هذه المضامين، مبينا خصائص هذه الآليات الإنتاجية وشروطها وقوانينها وآثارها في تشكيل المعرفة داخل التراث. الثانية، وهي مقدمة تنقل الآليات الإنتاجية، ف"الآليات الإنتاجية تختص بكونها تقبل أكثر من غيرها التنقل من حقل معرفي إلى آخر، والتجول بين مختلف حقول المعرفة وأصناف العلوم، حتى إن الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم متباينة في مقاصدها ووسائلها.(3)

أما الثالثة، فهي مقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية، ومقتضاها "إن آليات إنتاجية دقيقة ومتنوعة استحكمت في مضمون النص التراثي، بحيث لا يمكن فهم هذا النص التراثي حق الفهم ولا تفهيمه حق التفهيم بغير معرفة تامة بأصول وفصول هذه الآليات.(4)

هذا ونجد أن التكامل التداخلي لقراءة التراث، يحقق لنا نتائج ثلاث:

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 82

(2) المصدر نفسه، ص 23.

(3) المصدر نفسه، ص 82.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

الأولى، أن الاشتغال بالآليات المنتجة للمضامين التراثية، يؤدي إلى اتخاذ موقف تكاملي من التراث، مما يدل على أن التوجه الآلي راسخ رسوخا في الممارسة التراثية، وأنه مانع منعا من المفاضلة بين عناصرها المختلفة.

الثانية، أن التداخل الذي يقع بين علمين أصليين، يجب أن يكون أقرب إلى مجال التداول باعتبار هذه النسبة والإفادة، كعلم الأخلاق أنسب العلوم للتداخل مع علم أصول الفقه.

أما الثالثة، أن دخول علم مألوف في علم منقول يوجب أن يكون العلم المألوف أنسب العلوم الأصلية له، استشكالا واستدلالات، وأقربها إلى مجال التداول باعتبار هذه المناسبة الاستكشافية والاستدلالية، فيكون علم الكلام حينئذ أنسب العلوم للتداخل مع الإلهيات.⁽¹⁾

إذن فطه يدعو إلى ضرورة نهج طريق في تقويم التراث، مخالف للطريق الذي نهجه النقاد العرب المعاصرين في تقويمهم له، وهو طريق قائم على النظرة التكاملية، والتي لا تكتفي بالمضامين، وإنما تقوم على تأسيس الاشتغال بالمضامين التراثية على الاشتغال بالآليات الإنتاجية التي تتحكم في هذه المضامين، كما تراعي أيضا التداخل المعرفي بين مختلف حقول المعرفة الإسلامية، فتأخذ بمبدأ تكامل المعلوم والمعارف لا بمبدأ التفاضل والتباين المنقول من المجال التداولي الغربي.

2-2- المحدد التداولي:

لعل الخيط الناظم في مشروع طه في مختلف مساراته، نجد التداولية، فالمحدد التداولي أو المجال التداولي، يعتبر من المفاهيم الأساسية في فكره، كما يعتبر الأصل الذي تقوم عليه نظريته، أو قل بتعبيره "بمنزلة الدعامة الأساسية التي تستند إليها نظريته في تكامل التراث"⁽²⁾ وهو مفهوم من ثمرة إبداعه واجتهاده الخاص، حيث لم يسبقه إليه أحد قديما أو حديثا، حيث يعد أول من سبك هذا المفهوم في الفكر الإسلامي، وحدد له أصوله ورتب قوانينه، ويعد بمثابة الأصل الذي قامت عليه المعرفة التراثية الإسلامية.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 426.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 243.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

إن النزعة التداولية عند طه تعمل جاهدة على بلورة مشروع فلسفي يروم محليا القضاء على آفة التقليد والإتباع، والسعي نحو يقظة فلسفية عربية، ويروم كونيا نقد النزعة المركزية الغربية من خلال الكشف عن إمكانات الإبداع التي يتوفر عليها مجالنا التداولي فالمشروع التداولي الذي وضعه يتوجه إلى تحرير المثقف من اغتراب مزدوج: اغترابه عن مجاله التداولي، واغترابه عن تمثّل خصوصية الفكر الغربي، وإدراك خصوصية مجالنا التداولي يمر عبر تخليص عقولنا من قوالب الفكر الغربي حتى نكون قادرين على الرؤية الموضوعية، ورد الفكر الغربي إلى ثوابته التداولية، يقول طه: " وليكن مثالنا على المفاهيم الفلسفية المنقولة عن الفضاء الفلسفي العالمي، والتي تتطلب تقويم اعوجاجها هو مفهوم الحداثة... فلا أحد يمكن أن يتجاهل الظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ وتطور فيها هذا المفهوم في الأقطار الأوروبية... حتى زعم المثقفون العرب أنه ينبغي أن يتحقق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقق بها في أصله الأوربي، لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلي"⁽¹⁾ فالتداولية تنطلق من مستوى قراءة التراث وتفكيكه وإعادة بنائه، وذلك عبر الوقوف على أهم القراءات السائدة في الثقافة العربية، لأجل زرع روح الإبداع فيها، وتشبيد تقليد فلسفي جديد مختلف عن القوالب الغربية.

2-2-1 - مفهوم المجال التداولي:

إن التداول في اللغة يعني "النقل" و"الدوران" فقولنا: تداول الناس كذا بينهم، معنى تناقله الناس وتداولوه فيما بينهم ف" النقل" و"الدوران" يدلان بذلك في استعمالهما اللغوي على معنى النقل بين الناطقين، أو قل معنى " التواصل" ويدلان على في استعمالهما التجريبي على معنى الحركة بين الفاعلين، أو قل معنى " التفاعل" فيكون التداول جامعا بين جانبيين اثنين هما: "التواصل" و" التفاعل". فمقتضى التداول إذن أن يكون القول موصولا بالفعل.⁽²⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 75.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 244.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

أما من الناحية الاصطلاحية فجعل طه مدلوله امتدادا لمعناه اللغوي، فمفردة التداول كما يقول: "عندنا متى تعلق بالممارسة التراثية وصف لكل ما كان مظهر من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامتهم وخاصتهم، كما أن المجال، في سياق هذه الممارسة هو وصف لكل ما كان ناطقا مكانيا وزمانيا لحصول التواصل والتفاعل"⁽¹⁾

أما المقصود بالمجال التداولي في الممارسة العربي الإسلامية، في نظر طه "هو محل التواصل بين صانعي التراث"⁽²⁾ وهنا يأخذ من التداولية معناها الفلسفي، وللمجال التداولي خصوصية تميزه من سائر المجالات كالمجال الثقافي والاجتماعي، والمجال الأيديولوجي والمجال التخاطبي، ففيما يخص المجال الثقافي والاجتماعي، فإن المجال التداولي يشترك معه في الجانب الثقافي، غير أنه يفترق عنه في أن المجال التداولي لا يتناول من الثقافة إلا ما دخل حيز التطبيق، وأثر في الجانب العملي من الحياة الثقافية فقد تنقل إلى المجتمع آراء ونظريات أو قيم وعقائد، لكنها تبقى بعيدة عن سبل التحقيق وغير متفاعلة معه كمعارفه ومقاصده الحية، فهذا النوع من المعارف لا يعطيه المجال التداولي أهمية تذكر.⁽³⁾

أما تميز المجال التداولي عن المجال الأيديولوجي، فإن المجال التداولي يشترك معه في تعلقه بالقيم، ويفترق عنه في أن المجال التداولي لا يتخذ من القيم إلا ما كان مبنيا على حقائق معينة، ومستندا إلى الواقع الحي، حيث يقول: "وهكذا فإن المجال الفكراني" الأيديولوجي" لا يأخذ من الجانبين المكونين للوجود: التحقيق والتقويم إلا التقويم وحده، بينما المجال التداولي يراعي على قدر مراعاته للتقويم، فهو إذن يقوم على مبدأ الجمع بينهما، فلا معرفة بدون مقصد ولا مقصد بدون معرفة"⁽⁴⁾.

أما ما يميزه عن المجال التخاطبي، فهو وإن كان يشترك معه في بعض الأوصاف كتعلقه بالأقوال والمعارف والمعتقدات، فإن المجال التداولي يتناولها بوصفها شاملة لا جزئية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 244.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 247.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

ودائمة لا وقتية، في حين أن المجال التخاطبي مجال خاص ومحدود من جهتين: من جهة عدد العناصر التداولية المستعملة، ومن جهة زمان هذا الاستعمال، أي الوقت الذي تستغرقه المخاطبة، بينما المجال التداولي يخلو من هذين القيدين، فهو يشتمل على كل العناصر التداولية، ويمد بها كل مقامات الكلام في جميع أزمونها وأمكنتها.⁽¹⁾

إن المجال التداولي يتمثل هو جملة المقاصد والقيم والمبادئ والقواعد التي تحكمت في توليد المعرفة التراثية وتوجيهها، فتقويم الممارسة التراثية تقويما صحيحا وعلميا، يشترط ضرورة الاستناد الى المجال التداولي الإسلامي من جهة التقيد بمقتضياته المنهجية وقواعده النظرية والعملية، وكل من أراد قراءة وتجديد التراث بمعزل عن حقيقة المجال التداولي الإسلامي، سيجعل حتما قراءته النقدية ورؤيته التجديدية في جهة، والتراث في جهة أخرى.

2-2-2- عناصر المجال التداولي:

يقوم المجال التداولي على ثلاث أصول، وهي تشكل أساس التواصل والتفاعل بين المنتسبين الى الأمة العربية الإسلامية على مدى الأطوار التي تقلبت فيها وهي: **الأصل اللغوي:** تعد اللغة من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب والتأثير فيه بحسب هذه المقاصد وبقدر ما تكون الأسباب اللغوية مألوفة للمخاطب وموصولة بزاده في الممارسة اللغوية، فهما وعملا يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد.⁽²⁾ وعلى هذا الأساس فلا بد للمتفلسف العربي أن يتوسل بلسانه في بناء خطابه، وتبليغ مقاصده للمتلقي العربي الإسلامي، وان يراعي أساليب وطرائق هذا اللسان في التعبير.

الأصل العقدي: تعد العقيدة العنصر الأقوى في الممارسة التراثية، فهي تمثل أهم ما يتميز به المنتسبون إلى المجال التداولي الإسلامي، ولذلك فالعقيدة لا تقل، في نظر طه، نهوضا بمقتضيات التواصل والتفاعل من الأسباب اللغوية، فلولا الصبغة العقدية الدينية للأسس

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، ص 245.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

الأولى للممارسة التراثية، لما تمتعت هذه الممارسة بما نعلمه عنها من السعة والثراء، ولما حملتنا على أن نلتمس فيها اليوم ما ينهض همنا لاستئناف سابق عطائها.⁽¹⁾

الأصل المعرفي: لا تواصل ولا تفاعل في التراث، إلا بمعرفة ترتبط بما يتناقله المتخاطبون المنتسبون إلى المجال التداولي الإسلامي، بواسطة لغتهم، وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم فهي في حقيقتها "عبارة عن جملة مضامين دلالية وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية وتفتح بها آفاق العالم من حولهم"⁽²⁾ لذلك وجب على متفلسفة العرب الاجتهاد في إبراز هذه المعارف وتطويرها، ووصلها بالمستجدات المعاصرة في باب المعارف والمناهج.

- قواعد المجال التداولي:

وهي عبارة عن مجموعة من الضوابط الكلية التي تنضبط بها أصول المجال التداولي الإسلامي، أو قل هي "جملة المبادئ والقواعد العامة التي تضبط العقيدة واللغة والمعرفة والتي يشترك في التسليم والعمل بها كل المنتسبين إلى المجتمع الإسلامي"⁽³⁾ وينطلق طه في تحديد هذه القواعد من مبدأ عام، تتفرع منه جميع القواعد التداولية الضابطة لمجال الممارسة التراثية، أسماه طه بـ"مبدأ التفضيل" الذي صاغه على الوجه الآتي: "ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب تفضيلاً من الله"⁽⁴⁾ فالقواعد التداولية المستنبطة من مبدأ التفضيل تختلف بحسب الأصول الثلاثة لمجال التداول: اللغة والعقيدة والمعرفة، وهي تتفرع إلى القواعد التداولية الآتية:

- **قواعد الأصل العقدي:** وهي القواعد التي تقرر الكيفيات التي تكون بها العقيدة الإسلامية أصح من غيرها، وهذه القواعد هي:

- **قاعدة الاختيار:** التسليم بأن العقيدة التي لا تتبنى على الشرع غير مقبولة عند الله.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 246.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 60.

⁽⁴⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 252.

الفصل الرابع- التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

- قاعدة الائتمار: التسليم بأن الله واحد مستحق للعبادة دون سواه، وإتباع تعاليم الرسالة المحمدية.

- قاعدة الاعتبار: التسليم بمشيئة الله ومقاصده في أحكامه وحكمته في مخلوقاته.

- قواعد الأصل اللغوي: وتحدد الكيفيات التي تكون بها اللغة العربية أبلغ من سواها، وهي:

- قاعدة الإعجاز: التسليم بأن اللسان العربي استعمل في القرآن بوجوه من التأليف وطرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثله عجزا دائما.

- قاعدة الإنجاز: الالتزام بإنشاء الكلام جريا على أساليب العرب وعاداتهم في التبليغ.

- قاعدة الإيجاز: الاختصار في العبارة وتأدية المقاصد.

- قواعد الأصل المعرفي: وهي التي تحدد الكيفيات التي يكون بها العقل الإسلامي العربي أسلم من غيره، وهذه القواعد هي:

- قاعدة الاتساع: التسليم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والصلاح في العمل.

- قاعدة الانتفاع: التوسل بالعقل النظري طلبا بالأسباب الظاهرة للكون، والانتفاع بتسديد العقل العملي.

- قاعدة الإتيان: التوسل بالعقل الوضعي طلبا للعلم بالغايات الخفية للكون، وإتباع إشارات العقل التداولي.⁽¹⁾

هذا ويؤكد لنا المفكر طه عبد الرحمن أن هذه القواعد التداولية، تتناول المظاهر الثلاثة للممارسة التراثية، أولا، نجد المظهر التفضيلي، الذي يمد هذه الممارسة بأسباب التمايز وتثبيت الهوية وإظهار الخصوصية، وثانيا، المظهر التأصيلي الذي يمد أهلها بأسباب التواصل واستنهاض الهمم إلى العمل، وثالثا، المظهر التكميلي الذي يمدهم بأسباب التفاعل والإنتاج والإبداع.⁽²⁾

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، من ص 254 إلى ص 256 .

² المصدر نفسه، ص 256.

الآفات المترتبة عن الإخلال بقواعد المجال التداولي

لقد تنبه طه إلى أن قواعد المجال التداولي الإسلامي تتعرض للخرم، كلما وردت على مجال التداول الإسلامي ظواهر ثقافية أو حضارية منقولة، مما تترتب عنه آثار تضر بالممارسة التراثية، تفاضلا وتواصلًا وتفاعلا. وقد ميز في هذا الخرم التداولي ضروبًا متعددة تختلف باختلاف عدد القواعد المخرومة في كل أصل تداولي، فقد يرتبط بالمظهر التفضيلي ويؤدي إلى فقدان مجال التداول عامل الإرادة، مما يعطل قدرته على الإنهاض، أما حين يرتبط الخرم بالمظهر التأصيلي فيؤدي إلى فقدان مجال التداول لعامل الفعل، مما يعطل قدرته على الإنتاج، وقد يرتبط الخرم حينًا آخر بالمظهر التكميلي فينتج عنه فقْدُ المجال التداولي لعامل الاعتبار، وتتعلل معه قدرته على التوجيه.⁽¹⁾

2-3- المحدد التقريبي

وبعد بيان دعوى التداول الأصلي ينتقل طه عبد الرحمن إلى تعضيد دعوى التداول الأصلي بدعوى التقريب التداولي، لتشكل الطرف الثاني من معادلة القراءة التكاملية للتراث وتتص "دعوى التقريب التداولي" على أنه "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 على استناده إلى آليات صورية محددة."⁽²⁾

2-3-1 - مفهوم التقريب التداولي:

يقصد به طه "وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية أو قل بإيجاز جعل المنقول موصولًا، وبما أن الوصل، في جوهره، وصل بما هو أصلي، فإن التقريب هو جعل المنقول موصولًا"⁽³⁾ ويعرفه أيضا "هو كل نقل تصحيحي قام على قواعد تداولية أصلية عقدية

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 258.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 273.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 237.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

أو لغوية أو معرفية حصل اليقين فيها، أو قل بإيجاز أن التقريب هو كل تصحيح تداولي يقيني.⁽¹⁾ ويتم هذا التصحيح بالتصرف في المنقول بالإضافة والحذف والتخصيص والإبدال والقلب والتفريق والمقابلة، حتى يصير موافقا للمجال التداولي المنقول إليه.⁽²⁾ وهو على نوعين: نظري وعملي. النظري، ويتعلق بتصحيح العلوم النظرية المنقولة وتكييفها حسب محددات المجال التداولي. أما العملي، ويتعلق بتنقيح العلوم العملية المنقولة وتوجيهها بمقتضى موجّهات هذا المجال.⁽³⁾

إذن فالتقريب التداولي، هو أداة منهجية يتوسل بها المفكر أو المتفلسف العربي الإسلامي في نقل المعارف من مجال تداولي غير أصلي، ووصلها بمعارف مجاله التداولي وتقتضي هذه الآلية، توفر ثلاث عناصر هي: العنصر الأصلي، وهو جملة المضامين التي يختص بها المجال التداولي الأصلي، لغوية كانت أو عقديّة أو معرفية. وعنصر المنقول وهو جملة مضامين المجال التداولي غير الأصلي - الأجنبي -. وأخيرا عنصر فعل الوصل بين العنصر الأصلي والعنصر المنقول، وصل الوافد من المعارف بالمأصول منها.

هذا ونجد طه يميز مفهوم آلية التقريب التداولي عن غيره من المفاهيم المتعاقبة معه كالتوفيق والتسهيل والمقاربة، فهو ليس بالتوفيق، حيث أنه يرجع إلى مجال تداولي مخصوص من غير اقتضاء التعارض، ولا هو بالتسهيل، حيث أنه يتعلق بتمام الأصول التداولية مع طلب السلامة في الأصل اللغوي والصحة في الأصل العقدي والعمل في الأصل المعرفي، ولا هو بالمقاربة، حيث أنه يستند إلى اليقين ويطلب المطابقة، أو نقول أن التقريب يقترن بمجال التداولي الأصلي على خلاف التوفيق، ويطلب التصحيح التداولي على خلاف التسهيل، ويتوسل باليقين التداولي على خلاف المقاربة.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 290.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص ص 290-291.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 76.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 282.

2-3-2- الوظائف التداولية للتقريب:

يقوم التقريب بوظيفة التصحيح للمنقول الأجنبي وفق أصول المجال التداولي الإسلامي وهي الأصل اللغوي والعقدي والمعرفي، فالتصحيح التداولي يدخل على المضامين المنقولة من هذه الجوانب التداولية الأصلية، بحيث يقوم بتصحيحها تصحيحا لغويا وعقديا ومعرفيا وذلك عن طريق عمليات إجرائية وهي كما حددها طه في ثلاث عمليات هي:

أ- **عملية الاختصار اللغوي:** ويتصف بوصفين اثنين هما:

وصف الاختصار: ومقتضاه أن يقتصر المقرب التداولي في كلامه، إيراد ما يوافق حاجة المخاطب في فهمه، ويراعي مقتضيات الحال، ويعول على المعارف المشتركة بينه وبينه. **وصف السلامة:** ومقتضاه لا يستخدم المقرب من الألفاظ إلا ما كان صرفه واشتقاقه، جاريا على المقاييس اللفظية المعتادة، ومن العبارات ما كان تركيبه مراعيًا للتقديم والتأخير، ولا يورد من المعاني إلا ما ناسب موضعه، ليسهل على المخاطب توطين نفسه عليه.

ب- **عملية التهوين المعرفي:** وتقوم هذه العملية على مبدئين اثنين:

الألفة: ومقتضاه أن يتجنب المقرب التداولي ما كان من الألفاظ غريبا أعجم، أو متوعرا اخشن، لا تتراءى آفاق ربطه بمضامين المجال التداولي، كما يتجنب ما كان من المعاني مولدا بما لا يؤنس به المخاطب من آليات الانتقال الدلالي.

الإقذار: ومقتضاه أن يحرص المقرب في نقله للمعاني والألفاظ الموصولة بالمجال التداولي أن يكون قصده إنهاض همة المتلقي الى تحقيق ما فيها من إمكانات الاستعمال وإلى استثمار ما فيها من آفاق الانتفاع، مسترشدا بما وطنت عليه نفسه من التوجيه الشرعي.⁽¹⁾

ج - **عملية التشغيل العقدي:** وتتصف بوصفين اثنين:

التفعيل: ومقتضاه أن يقوم المقرب بتأسيس المدلول الاصطلاحي الشرعي على المدلول اللغوي للفظ، لكي يستمد من هذا الأخير الأسباب الدلالية والأسباب التداولية التي تدخله في

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص ص 284 - 286.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

سياق الممارسة التداولية، مما يزوده برصيد عملي راسخ، الأمر الذي يجعل الطريق ممهدة للدخول في العمل به من غير عناء في تصور مضمونه.

التأصيل: ومقتضاه أن تكون المعاني العقدية التي يتلقاها المخاطب، تكون مؤسسة على المعاني اللغوية، وهي معاني مغروزة في مداركه العقلية، وموسعة نطاق الأفعال في مجاله علما إن هذا المجال يورثه بواعث العمل فيكون المخاطب متأصلا من جانبين، جانب المدارك العقلية الأصلية، وجوانب البواعث العملية الأصلية، مما يجعله يقبل العمل.⁽¹⁾

هذا إلى جانب وضع طه قواعد منهجية للتقريب التداولي نذكر منها:

القاعدة الأولى: أن كل أمر مألوس مسلم به حتى يتبين بالدليل فساده.

القاعدة الثانية: كل منقول معترض عليه حتى يثبت بالدليل صحته.

القاعدة الثالثة: ينبغي أن تعتمد المستجدات في باب المناهج، لا في طمر الآليات التراثية وإنما في استخراجها وتحديث اجرائيتها.

القاعدة الرابعة: يجب إجراء النقد والتمحيص لكل آلية مقتبسة من التراث الأجنبي قبل انزالها على التراث الأصلي، حتى تتبين كفايتها الوصفية والتفسيرية.

كما استطاع طه أن يضع جملة من الآليات الإجرائية للتقريب التداولي الأصلي وهي: آلية الإضافة، آلية الحذف، آلية الإبدال، آلية القلب، آلية التفريق، آلية المقابلة.⁽²⁾

وقد تواردت على الممارسة التراثية منقولات تنوعت في مواضيعها ومناهجها، كما أن هذه المنقولات تزامنت وتفاعلت فيما بينها، وخضعت لأشكال تقريب استمرت على مدى الأطوار التي تقلب فيها هذا التراث. وقد أفضت معايير تحديد المنقول الأصلح للنظر بطه إلى اختيار علمين منقولين عن اليونان، هما:

أولاً: علم المنطق، بوصفه أفضل نموذج للعلوم النظرية المنقولة لانفراد موضوعه في النظر المجرد لا يضاهيه فيها علم نظري عبره، فيكون أحق منه بالتقريب، لذا وجب إخراجه

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 288.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 190 وما بعدها.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل عباراته راسخة في الاستعمال العادي، وأدلته مستخرجة من النصوص الشرعية ونتائج موصولة بأسباب التطبيق النافع للغير نفعه للذات. وثانياً: علم الأخلاق، بوصفه أفضل نموذج للعلوم العملية المنقولة لانفراد موضوعه بمرتبة في العمل لا يضاويه فيها علم عملي آخر، فيكون أحق منه بالتقريب، لذا وجب إخراجها عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل مفاهيمه موصولة بالمدلولات اللغوية المستعملة، وأحكامه مستمدة من الأحكام الأخلاقية المبنوثة في الشرع.⁽¹⁾

ولا نجانب الصواب إذا قلنا أن هذه الأداة المنهجية التي هي ثمرة الاجتهاد الطهائي في الممارسة التراثية الإسلامية، استنباطاً وانتقاءً، تحليلاً وترتيباً، تعد محاولة إبداعية علمية وجادة، بمقدورها أن تسهم نفي التخبط المنهجي الذي وقع فيه الفكر الإسلامي ردحا من الزمن، من خلال تعامله مع المنقول الفلسفي والفكري الغربي، منذ بداية الاحتكاك به مع مطلع القرن الثامن عشر، حيث فشلت تجربته فشلاً ذريعاً، فبدل أن تثمر عن عطاءات معرفية ومنهجية أصيلة وحقيقية، أثمرت تقليداً منهجياً مخيفاً، وتبعية فكرية عمياء للمنقول الغربي، ويرجع هذا الوضع إلى إخلال المتفلسف العربي بالروح المنهجية التي كان يتعامل بها الفكر التراثي العربي الإسلامي مع المنقول الثقافي الغربي فالممارسة الفكرية الإسلامية في نظر طه يجب أن تتعامل دائماً مع المنقول وفق قيم وأصول المجال التداولي الإسلامي أي تحويل المنقول من ثقافة أخرى، إلى مضمون يوافق مقتضيات والقيم الإسلامية، ذلك أن الممارسة التراثية الإسلامية الأصيلة كانت دائماً تستوعب الوافد عليها، أو المنقول إليها استيعاباً يخضعه للقيم المعرفية والقيم اللغوية، والقيم العقدية الخاصة بها"⁽²⁾

كما تجدر الإشارة، أن منهج التقريب التداولي الطهائي يمكن اعتباره، عطاءً منهجياً يتجاوز مختلف محاولات المفكرين العرب لوضع إطار منهجي يتوسل به في التعامل مع المفاهيم والمعارف المنقولة، ونذكر على وجه الخصوص محاولة عابد الجابري. وخاصة أن

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 311 وما بعدها و ص 381 وما بعدها.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص ص 138 - 139.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

طه يسعى في اجتهاده من مفهوم التقريب إعادة تصحيح المنقولات وليس تبيئتها، فستان بين التصحيح والتبيئة، فالتصحيح فعل تأصيلي وحقيقي، يهدف إلى إعادة إبداع المفاهيم وفق قيم ومقتضيات المجال التداولي، بينما التبيئة هي مجرد إسقاط للمفاهيم الوافدة على المفاهيم الإسلامية، مع التكلف في طلب المشروعية، من خلال الاستناد إلى الشواهد الشاذة والغريبة. وبهذه المستويات الثلاثة يكون طه قد تعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها، فكانت الحاجة عنده تدعو إلى إنشاء تراث جديد لا لوك أحكام عن تراث قديم. وبذلك يكون قد طرق آفاقا جديدة في قراءة التراث، تحمل على الاهتمام بكلية التراث وجميع دوائره، كما تجدد الاعتبار لجوانب من الممارسة التراثية تعرضت للتغيب ردحا من الزمن، فضلا على أنها تفتح باب قراءة التراث بعين التراث ومن أجل التراث.

ثالثا - الفلسفة وسؤال الإبداع:

لعل من أنكر الموضوعات التي شغلت طه في تجربته الفلسفية، نجد سؤال الإبداع الفلسفي العربي الإسلامي، وذلك لما غشي الفلسفة من تصورات وأفكار جعلها تقع في شراك التقليد والإتباع، ذلك أن الفلسفة التي عرفها المسلمون، من حيث هي علم موضوعه وغاياته وأسلوبه المنهجي لم تكن من إنتاج قرائحهم، وإنما كانت مجرد ترجمة للمؤلفات والكتب الفلسفية اليونانية. فمن المعلوم أن المسلمين اشتغلوا منذ القرن الثاني من الهجرة بالفلسفة ترجمة وتأليفا، على اعتبار أن الفلسفة تشمل مختلف المعارف المحصلة علمية كانت أو فكرية، وقد اتخذ هذا الاشتغال في الفلسفة اتجاهاين مختلفا باختلاف المعارف الداخلة فيها. اتسم أحدها بالعطاء و الإبداع، وذلك في المعارف ذات الصبغة العلمية، مثل الرياضيات والطبيعات والطب، في حين اتسم الاتجاه الثاني بالتقليد والتبعية، وذلك في المعارف ذات الصبغة الفكرية، مثل ما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة، وفي هذا مفارقة واضحة حيث أن الأصل في المعرفة الإسلامية أن لا تقل فيها مكونات المجال الفكري عن مكونات المجال العلمي، بحكم صلة هذه المعرفة بدين جديد جاء للعالمين بمبادئ وقيم مميزة تفتح للفكر الإنساني آفاقا غير مسبوقه.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

ولما استقلت العلوم عن الفلسفة وأضحى مجال الفلسفة منحصرًا في الجزء الفكري من المعارف الإنسانية صار التقليد السمة المميزة للفلسفة قديمها وحديثها وليس شيئًا ادعى إلى موت العقل الفلسفي من هاتين الآفتين التقليد والتبعية، لذا كان لزامًا النهوض لأجل دفع هذا الموت الفلسفي الذي أصاب الفلسفة منذ قرون.

هذا وقد حدث سجال حول حقيقة الإنتاج الفلسفي العربي قديمًا وحديثًا، فإذا كان معظم المفكرين يعتبرون أن هذا الإنتاج، يعبر عن ممارسة فلسفية حقيقية، لا سيما الفكر الرشدي الذي يعد في نظرهم ضربًا من الحداثة الفلسفية العربية الإسلامية المبكرة، ففي مقابل ذلك نجد البعض منهم، يذهبون إلى عكس ذلك، حيث لا يرون فيه إلا ضربًا من التقليد والتبعية بحيث لا يصح البتة القول بوجود فلسفة عربية إسلامية حقيقية، وان بن رشد لا يعد إلا الشارح الأكبر لها، ليس إلا، هذا وإن كان البعض من مؤرخي الفلسفة الإسلامية، يرى أن اشتغال الفلسفة دخلت في ركود وسبات عميق مع موت ابن رشد.

لقد شاع بين المختصين في الحقل الفلسفي، التصور والاعتقاد السائد أن الفلسفة معرفة كلية وتجريدية و برهانية "إلا أن طه لا يفتأ يؤكد انه لا وجود لفلسفة برهانية، رغم أنوف مجموعة من الفلاسفة أمثال أرسطو وابن رشد وديكارت وليبنز حيث ينادي بإعادة النظر في التصور التقليدي للفلسفة وبناء تصور جديد قائم على مبدأ التعدد والاختلاف.

إن طه يروم من خلال مشروعه تقديم كيفية عملية وتطبيقية لإخراج المتفلسف العربي من مرحلة التقليد، ودعوته إلى المطالبة بحقه في الاختلاف، إذ بذلك يتفلسف على مقتضى هويته، وهو بذلك يُدافع عن وجوده، ويتحرر من تصورات فلسفة غربية تتناقض مع كينونته وهويته، ويساهم في إغناء التجربة الإنسانية، ومن هنا نجد قوله "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" و"الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري".

ومن هذا المنطلق راح فقيه الفلسفة يهدم بمنطقه الصارم، ما يراه يستحق الهدم، لأنه بني في تصوره على غير أساس قويم يساعد على تحقيق النهوض المنشود. ولذلك راح طه

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

يعيد البناء ويقدم اجتهادات غير مسبوقه في هندسته وكيفية إقامته، انطلاقا من استيعاب المطلوب وتحليله من جميع وجوهه، وتشريحه وتقويمه على مقتضى ما منظوره الفكري.

إذا كان من ميزة الإنتاج الفكري والفلسفي العربي، هو بقاءه دون غاياته المرسومة بل وقد مارس على نفسه نكوصا وتقوقعا زادا من تعميق بؤرة الهاجس، وتكرار استمرار حرقه السؤال، فالسؤال الذي يواجه الفلسفة اليوم هو سؤال الاستقلال، أو قل سؤال الإبداع، فهل الفكر الفلسفي العربي الإسلامي فكر مستقل ومبدع؟ وهل يمكن الحديث عن وجود فلسفة عربية حقيقية؟ وما موقف طه من الإنتاج الفلسفي العربي قديما وحديثا؟ وكيف يمكن التأسيس لفلسفة إسلامية حقيقية ومبدعة؟

1- الفلسفة العربية وآفة التقليد:

إذا كان جمهور من المثقفين والمفكرين المسلمين يعتقدون بوجود فلسفة عربية، فإن طه، يرى إن هذا السؤال يحمل الارتياب، بل يذهب إلى حد إنكار وجود فلسفة عربية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، وان ما تنسب الى فلاسفة الإسلام من أمثال ابن رشد والفارابي وابن سينا، إلا من باب التجوز، ليس إلا، وذلك أن ما ينشر ويتداول بين المثقفين، مما يعدونه إنتاجا فلسفيا، لا يعدو أن يكون إلا مجرد نسخ للمنقول الفلسفي المتوفر عند الآخر أو قل هو بالمطلق نسجا على منواله، فواقع الفلسفة في العالم الإسلامي أو الوطن العربي - في نظر طه- واقع مترد، لا يقل سوءا عن وضعه السياسي لهذا الوطن، ذلك لأنه واقع في تقليد بالغ، وتبعية عمياء، ولا يستثني من هذا الواقع حتى الفلسفة القديمة، فالفلسفة العربية لم تكن قط مبدعة لا قديما ولا حديثا، وهي إلى يومنا هذا لا زالت ترتب ضمن الفلسفة المقلدة، بل هي في اعتقاده ليست فلسفة، بل أنها نقيض الفلسفة، ذلك لأن التقليد يناقض الفلسفة وهي قد اتخذته قانونا لها، فلقد عجز المتفلسفة العرب عن تحقيق لحظة الإبداع المأمولة بسبب ذلك التقليد.

إن العرب منذ أن تلقوا الفلسفة عن طريق الترجمة ضلوا تابعين، صورة ومضمونا ومقصدا، فالمتفلسف العربي القديم ظل عاكفا على المنقول الفلسفي اليوناني، ولم يتزحزح

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

عن مقولاته ومفاهيمه إلا قليلا. وتاريخ الفلسفة يشهد على ذلك، فابن رشد الذي يعد عند بعض رواد الحداثة الفلسفية العربية المبكرة، أو قل أنه فيلسوفا لا ند له في الاجتهاد الفلسفي والتجديد الفكري، يقول عنه احد المتقدمين وهو ابن سبعين الصوفي، القريب من عهد ابن رشد " هذا الرجل ابن رشد مفتون بأرسطو ومعظم له ويكاد أن يقلده، في الحس والمقولات الأولى، ولو سمع الحكيم - أرسطو - يقول: إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده وأكثر تأليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها وإما يمشي معها، وهو في نفسه قصير الباع قليل المعرفة... ولا يعول عليه في اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو"⁽¹⁾

وغير بعيد عن ابن رشد نجد الفارابي، لا يتصور فلسفة فوق الفلسفة المشائية واصفا إياها بنهاية الفلسفة وقمتها حيث يقول " أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطو طاليس، فيتناهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها- يعني الطرق الجدلية والطرق اليقينية- وتكمل الفلسفة النظرية والعامية والكلية، ولا يبقى فيها موضع فحص ، فتصير صناعة تتعلم وتعلم فقط"⁽²⁾

إن وضع المتفلسفة العرب المعاصرين لا يقل عن وضع الفلسفة المتقدمين، وذلك لأنهم في نظر طه " يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ... كما لو أن ارض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها، وقد ينقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة، من غير أن يجد غضاضة في ذلك... كل ذلك بحجة أن ينهض بواجب الانخراط في الحداثة العالمية، أو أن ينهض بواجب الاستجابة للشمولية الفلسفية"⁽³⁾ كما لو أن التفلسف لا يستقيم إلا وفق نمط التفلسف الغربي، ومعلوم أنه لا يمكن أن يجتمع في الفيلسوف التقليد والفلسفة معا، فالفلسفة أصلا اجتهاد في النظر وإبداع في

¹ ابن سبعين، بد العارف، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس - دار الكندي، بيروت، ط1، 1987، ص 143.

² أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990. ص ص 151 - 152.

³ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص ص 11 - 12.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

النقد، وعلى هذا فكل فلسفة منقولة ما لم يحصل صاحبها أسباب إنتاجها أو يحصل الأدلة عليها تظل عملا لا يفيد في إنتاج الفلسفة ولا بالأولى إنشاء فضاء فلسفي عربي⁽¹⁾

يستشعر طه هذه الحرقه أيضا، عندما يجد أن المتفلسف قد يبقى أصما أبكما، لا يسمع ما يقوله غيره، ولا يستطيع التواصل معه، كما حال المتفلسف في المغرب الأقصى مثلا، فهو "لا يقع في تقليد المنقول الفلسفي فحسب، بل يقع في تقليد التقليد، ذلك أنه لا يأخذ المذاهب الفلسفية من أصولها ومصادرها الأصلية في الغرب، إنما يعول فيها تعويلا على الكتابات والفهوم الفرنسية لهذه المذاهب، لا لاختيار مدروس، وإنما لاضطرار معلوم، بحكم القصور عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسية.⁽²⁾" ولعل أن الوصف الطهائي للفلسفة العربية لا يمكن إنكاره أو تجاهله، إذ أن الناظر في بعض كتابات المفكرين، لا يجد عناء في كشف هذا التقليد، بل إن البعض الآخر منهم يصرح به تصریحا باديا للعيان.

هذا ويعد ابن رشد في نظر البعض، رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، حيث أبدع في إشكالية التوفيق بين الشريعة والفلسفة، كما يقول الجابري في مقدمة كتاب فصل المقال: "انساق جميع دارسي ومحققي أعمال ابن رشد مع الدعوى القائلة: إن ابن رشد يوفق بين الدين والفلسفة...والحق أن مقصد ابن رشد كان شيئا آخر، أنه يؤكد فعلا على توافق وعدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة وهذا غير التوفيق"⁽³⁾ فالجابري يحرص أشد الحرص على استعادة الروح الرشدية، "لأن هذه الروح في نظره هي التي يقبلها عصرنا"⁽⁴⁾ كأساس للنهوض، بل ولا يجد حرجا في القول أن الفكر الإسلامي قد توقف عن العطاء منذ وفاة ابن رشد، كما لو أن العالم الإسلامي أصبح عاقرا عن ولادة أمثال ابن رشد أو أفضل منه علما ومعرفه.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 154.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص ص 139 - 140.

⁽³⁾ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997، ص 07.

⁽⁴⁾ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1993، ص 52.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

إذا كان فيلسوف قرطبة - ابن رشد - يعد في نظر بعض المفكرين والمتفلسفة العرب رائد التوفيقية بين الفلسفة والشريعة. فما موقف طه من هذه الدعوى؟

2- طه عبد الرحمن وموقفه من دعوى التوفيق بين الفلسفة والدين:

لم يكن الفكر اليوناني الذي دخل في المجال الإسلامي في بدايته صريح التعارض مع الإسلام، فقد ترجمت في البداية العلوم الفلسفية الطبيعية، والمنطقية، والأخلاق، واستقبلت البيئة الإسلامية ذلك بالترحاب، ولم يشتد الصراع بين الفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية إلا عند ترجمة الكتب التي تتعرض للمشاكل الميتافيزيقية كالألوهية، وهو الأمر الذي أحدث فتنة مفهومية كبرى بين كبار الفلاسفة والمفكرين، وهي فتنة التوفيق بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والنقل، وقد دافع عن هذه النزعة العديد من الفلاسفة أمثال الكندي والفارابي وابن رشد. لقد ظفرت فلسفة أرسطو بعناية من ابن رشد، حيث خصها بالشرح والإداعة، ونقد علماء الكلام، ودافع عن الفلسفة باستماتة عله يعيد لها بعض الحياة، بعد أن كادت تلفظ أنفاسها على يد الغزالي، فالفلسفة في نظره لا تخاصم الدين ولا تعارضه، بل هي توافقه فكلاهما يرميان إلى نفس المقصد، ذلك لأنه "إذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإن معشر المسلمين تعلم على القطع انه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد بها لشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"⁽¹⁾

هذا ويقرر ابن رشد أن ذوي الاقتناع بالأسلوبين الخطابي والجدلي عليهم أن يقبلوا النصوص الشرعية على ظاهرها، وليس لهم الحق في تأويلها، هذا الأخير من شأن أصحاب الأسلوب البرهاني وحدهم، ذلك أن فكرة العامة والخاصة لدى ابن رشد تلعب دورا رئيسيا في نظرتة للتوفيق بين الدين والفلسفة، فللخاصة وحدهم حق التأويل لأنهم بطبيعتهم برهانيون أي فلاسفة، وهذا يعني أننا بحاجة للفلسفة للقيام بهذا الدور التأويلي، والحقيقة أن مبدأ التأويل عند ابن رشد دليل على هدفه التوفيق بين العقل والوحي، أو بين الدين والفلسفة.

⁽¹⁾ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مرجع سابق، ص ص 31-32.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

فالفلسفة لا تناقض الدين بل تفسره، فقد جعلها في خدمة التوحيد، حيث استشهد بالآيات القرآنية التي تؤكد على النظر العقلي في الموجودات لقوله تعالى " فاعتبروا يا أولي الأبصار" كما بين أن ما تدعو إليه الفلسفة من طلب الحقيقة ينسجم مع مقاصد الشريعة، ولذلك دعا الكف عن التناحر بين أهل الحكمة وأهل الشريعة، ففي نظره "أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة"⁽¹⁾

إذا كان هو موقف ابن رشد من العلاقة بين الفلسفة والدين، والذي يبدو في الظاهر عند البعض ضربا من الإبداع الفكري والفلسفي، فإن لطفه موقف خاصا من الموقف الرشدي، فالناظر في أمر هذا الإبداع الظاهر، يتبين له أن رده أولى من قبوله، إذ يؤول إلى مخالفة غرض الفلسفة، ذلك نظرا لأن "الأصل في الفلسفة هو رغبة بعض الطبيعيين اليونان في قطع الصلة بالفكر الأسطوري ، وقد كانوا يدخلون في الأسطورة كل معرفة لا تقبل التعليل ولا التذليل...ولا يفرقون في ذلك بين فكر خرافي وفكر ديني، ولا بين فكر ديني وثني وآخر ديني غير وثني، فيتضمن مفهوم قطع صلة الفلسفة بالأسطورة قطع صلتها بدين توحيدى نحو الإسلام"⁽²⁾. هذا وإذا كان بعض المفكرين العرب المندمجين في الحداثة الكونية المزعومة، يرون في اجتهادات ابن رشد العقلية و الفلسفية رائدا للفكر العقلاني الحداثي، فهو في نظر طه، يعد فيلسوفا مقلدا، ليس معه شيء من الإبداع الفكري والإنتاج الفلسفي الأصليين، فهو اشد فلاسفة الإسلام تقليدا لفلاسفة اليونان.⁽³⁾

ولذلك فالقول أن لابن رشد فلسفة إسلامية متميزة، ما هو إلا مجرد ادعاء مردود ذلك أن مفهوم الفلسفة الإسلامية يحتاج الى تفصيل، فقد يكون المقصود منها الفلسفة المأصولية، بمعنى أنها فلسفة مستقلة عن الفلسفة اليونانية، أي تكون مبنية على المعارف الإسلامية الأصلية، وقائمة على أصول المجال التداولي الإسلامي اللغوية والعقدية

⁽¹⁾ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مرجع سابق، ص 67.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 210.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 90.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

والمعرفية. والفلسفة بهذه الصورة غير موجودة أصلاً عند ابن رشد، وقد يكون المقصود بها فلسفة مفتوحة، بمعنى أنها فلسفة منقولة، لكن تخريجها وادماجها تكون وفق مقتضيات المجال التداولي الإسلامي، وهذه الصورة بدورها لم تكن موجودة عند ابن رشد، وقد تكون فلسفة مفصولة، أي منفصلة عن أصول المعرفة الإسلامية، وغير متوافقة مع مجاله التداولي الإسلامي، والفلسفة الإسلامية بهذا المعنى هي التي لها وجود عند ابن رشد.⁽¹⁾

لقد عمد ابن رشد من خلال الشروح والتلخيصات على تجريد المنقول الفلسفي من لباسه الإسلامي، حيث قام بتجريد الفلسفة من كل التأثيرات الإسلامية التي أدخلها فلاسفة الإسلام الذين سبقوه، على مفاهيم ومنقولات الفلسفة اليونانية، حتى تتوافق مع المجال التداولي الإسلامي.⁽²⁾ ولقد اتخذت هذه العملية وجهان متعارضان، وجه استئصالي، ويتمثل في كونه جعل من أهداف شرح أرسطو هدم البناء الفلسفي الذي شيده فلاسفة الإسلام. ووجه تأصيلي، ويتجلى في قيامه باستنطاق النصوص الأصلية الأرسطية مستهدفاً، الكشف عن أصالة وحقيقة التفكير الأرسطي.⁽³⁾

ما يمكن قوله، أن ابن رشد على الرغم من قدرته العقلية، في تمثل النصوص الفلسفية الأجنبية، تمثلاً فاق به أسلافه، إلا أنه قد ضل الطريق في إنشاء فلسفة عربية إسلامية فمنتهى ما قام به، أنه قدم الفلسفة الأرسطية خالصة للعالم الغربي، صافية من كل شائبة إسلامية، بتنقيتها من كل الإضافات التي قام بها فلاسفة الإسلام الذين سبقوه كالغزالي والشاطبي، إلى درجة أنه كان يعتبر كل تأثير إسلامي دخل الفلسفة بمثابة سفسطة، كان يسمى أحياناً المتكلمين السفسطائيين، فهو لم يستثمر فقهه في الفلسفة ولا الفلسفة في باب الفقه.⁽⁴⁾ وبذلك فتكوين ابن رشد الفلسفي لم يثمر، إلا في قدرته على رد البضاعة إلى

¹ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص ص 92-93.

² طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 246.

³ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 334.

⁴ طه عبد الرحمن، هوس الترجمة الإبداعية ج5، برنامج مسارات، قناة الجزيرة، تقديم مالك التريكي، بتاريخ: 12-06-2006، موقع سابق.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

أهلها، ولذلك صح مع طه القول: " أن ابن رشد فيلسوف غربي بلسان عربي، لا فيلسوف غربي بعقل عربي، لذلك يكون قد أemat الفلسفة بالنسبة لنا وأحيائها بالنسبة لغيرهم".⁽¹⁾ وعليه فإن ابن رشد ومن سلك مسلكه في محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة لا يعدو إلا أن يكون مجرد حكما تليفقيا مردودا وابتداعا مرفوضا، يفتقر إلى مبررات مشروعيته.

3- الفلسفة وسؤال الإبداع الترجمي:

إذا كانت الميزة الأساسية التي عرفتها الفلسفة العربية الإسلامية قديمها و حديثها، في نظر طه هو وقوعها آفة في التبعية والتقليد، والتي لا تفتأ تتخر الوعي العربي، ولعل السبب الرئيس وراء بروزها واشتدادها في تصور طه هو الترجمة، فهي كما يقول: "السبب الأول الذي أدى إلى تعوج الفلسفة وتموت بين أيدينا... فلم يفتقر شيء في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة إقتران الفلسفة بها، حتى لا فلسفة معترف بها بيننا بغير ترجمة"⁽²⁾.

والمقصود بالترجمة- هنا- من حيث هي وسيلة التواصل بين الثقافات، الطريقة التي مورست بها نقل النصوص الفلسفية الأجنبية إلى اللغة العربية، فطه أولى للترجمة أهمية بالغة في ممارسته الفلسفية، ذلك " لأن حياة الفلسفة تقاس بوجودان الإبداع فيها، وموتها يقاس بفقدان هذا الإبداع منها، والفلسفة العربية لا إبداع فيها، والسبب في موتها هو الطريقة التي تمارس بها الترجمة، إذ هي طريقة بكماء لا تنطق ولا إبداع بغير نطق، وطريقة عمياء لا تبصر، ولا إبداع بغير إبصار، ويأتي بكمها من أنها تريد أن تنطق لغة أجنبية في لغة عربية، فلا هي نطقت هذه اللغة ولا تلك، ويأتي عماها من كونها تريد أن تبصر مجالا أجنبيا في مجال عربي، فلا هي أبصرت هذا المجال ولا ذلك..."⁽³⁾

إذن لا يقظة فلسفية عربية، يمكن أن تتحقق مستقبلا دون القضاء على مشكلة التقليد المرتبطة بمشكلة الترجمة، لأن الطريقة التي اتبعتها في ترجمة النصوص الفلسفية، طريقة

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 141.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 19.

⁽³⁾ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 105.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

معوجة، أوقعت المتفلسف العربي في أخطاء منهجية ومعرفية قاتلة، أشلت قدراته الإنتاجية والإبداعية في مجال الفكر الفلسفي. فالأوصاف التي تتصف بها الفلسفة العربية، فلسفة منقولة، تجعل من فقه الفلسفة كعلم تلقى عليه المسؤولية الكاملة في استشكال العلاقة بين الفلسفة والترجمة، كونها مسألة مصيرية" لأن الترجمة بالنسبة للفلسفة العربية مسألة حياة أو موت"⁽¹⁾ لكن، كيف يستطيع المشتغل بالفلسفة الإبداع فيها مع دوام إمداد الترجمة لها؟

مستويات الترجمة:

يتميز طه بين الفلسفة والترجمة، من خلال طبيعة السبب، إذ يقول: "السبب في ظهور الفلسفة هو إرادة إنسانية تمثلت في كون الإنسان قرر أن يستخدم العقل في تحصيل المعرفة بأسباب الوجود، بينما يبدو أن السبب في ظهور الترجمة هو إرادة إلهية، تجلت في كون الإله شاء أن تختلف الألسنة بين بني الإنسان وان تنزل الصحف المقدسة ببعض منها"⁽²⁾ كما يميز طه بين ثلاثة أنماط متدرجة من الترجمة في علاقتها بالنصوص الفلسفية، تتدرج في الجودة من الأسوأ إلى المتوسط إلى الأفضل.

أ- الترجمة التحصيلية:

وتتولى الترجمة الحرفية للنصوص الفلسفية الأصلية من غير تمييز ولا تقويم، حيث تعمل جاهدة على محاكاة الصور التعبيرية لهذه النصوص على مستوى اللفظ والمعنى معا والإبقاء عليها كما هي، فهي "تتشغل بنقل النص الفلسفي بتمام أصوله وفروعه، مقدمة في هذا النقل الاعتبارات اللغوية على غيرها، ومتجاهلة كلياً الصفات التي من شأنها أن تجعل الفلسفة فكراً حياً متوافقاً مع مقتضيات الترجمة"⁽³⁾. والتي يكون مالها تطويل وهدر الوقت. يستعير طه من ابن تيمية تصويره لآفة التطويل، من "إتعب الأذهان، وتضييع الزمان وكثرة الهذيان"⁽⁴⁾.

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

(2) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 103.

(3) المصدر نفسه، ص 328.

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

ولا شك أن هذه الترجمة الميكانيكية تجعل المتلقي بعيدا كل البعد عن فهم وإدراك معاني النص الفلسفي الأجنبي. ويحدد طه هذه الترجمة في خصائص ثلاث هي:

التعارض الكلي: تتنازع فكر المترجم نوعان متعارضان من المقتضيات الخطابية، أحدهما محددات الواقع الترجمي، التي تتغلغل في التخصيص والتقييد بالحسيات، والثاني موجبات المطلوب الفلسفي التي توغل في التجريد، هذا ما يؤدي بصاحبه الى التذبذب في استيعاب مقاصد المنقول والتعثر في تكوين ملكته الفلسفية، فينقل المترجم الكلام في المجرد وبيانه بأمثلة من الحسيات، فلا يظفر المتلقي في هذا الكلام إلا بمقاصد مرتبطة بسياقها الاستعمالي، مع العلم أن ما يهمله في ذلك هو المعاني المجردة بصورة بحتة.

النقل الكلي: إن المترجم ينقل كل ما يتضمنه النص من أفكار، سواء الأصول الفلسفية المشتركة بين كل اللغات أو الأصول الفلسفية الخاصة التي تتميز بها اللغة المنقولة.⁽¹⁾

التوجه اللغوي: إن المترجم التحصيلي يهتم بالقيام بشرط الأمانة في أداء عبارة المنقول حتى لا يدخل فيما لا طاقة له به من ممارسة التفلسف المطلوب في كل ترجمة حقة. فالمترجم يندرج عمله في طرق التبليغ، وليس في طرق التفلسف، إذ يتشدد في الحفاظ على الخصائص اللفظية والبناء التركيبي التي وردت بها منطوقات النصوص المراد نقلها.

هذا ويقوم طه أداء المترجم التحصيلي، بأنه عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فارق بينه وبين المتعلم، إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه.⁽²⁾ ويسجل طه آفات للطريقة التحصيلية ولعل اخص آفة ابتليت بها آفة التطويل وبيانها بسبب: سقم التراكيب، كالسقم في الجملة على نحو الإنسان هو الأبيض بدل الإنسان ابيض. والسقم في النص التقديم والتأخير وزيادة في اللفظ، سوء استعمال معاني الحروف. وبسبب حشو في المضمون، كاختلاف الألسنة من جهة البنى المعجمية والنحوية والأسلوبية، من جهة تأثير هذه البنى جميعا في مضامين

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص ص 302-303.

(2) المصدر نفسه، ص ص 304-305.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

المنقول بواسطتها، ومن جهة الأفكار والمعارف التي تراكمت في كل لسان، وأيضاً نزول مضمون المعرفة المنقولة باللسان مرتين: ظاهرة ومضمرة، وأخيراً اتخاذ هذا النقل طريقين: عادياً واستثنائياً.⁽¹⁾ هذه الآفة التي من آثارها، إرهاب الفكر، حيث إتعاب الذهن في العبارة المطولة، من إدخال النفي على الاسم، بدل الفعل، والخلط في استعمال أسماء الإشارة،... إضافة الى إهدار الوقت، من حيث تضييع الزمان في العبارة المطولة.⁽²⁾

ب- الترجمة التوصيلية:

وهي التي تقف على الإحاطة بالنص المترجم إتباعاً، لا إبداعاً، أي أن النص المترجم يحاكي النص الأصلي، فلا يقع فيها استقلال عن محاكاة مضمون النص الأجنبي ولذلك فهي "وإن اجتهدت في تجنب المخالفة العقدية واللغوية الصريحة لأصول المجال التداولي للمتلقي، تبقى متمسكة بنقل كل المضامين المعرفية التي يحملها الخطاب الفلسفي ولو خالفت المقتضيات المعرفية لهذا المجال أو كان يجوز استغناؤه عنها، كلاً أو بعضاً"⁽³⁾ والإبقاء على هذه الحرفية في المضمون، يوقع هذه الترجمة في آفة التهويل، وهذه الحرفية ستعوق انطلاقة المتلقي في اتجاه الإنتاج الفلسفي. ويحدد طه لهذه الترجمة ثلاث خصائص: **التعارض الجزئي**: ويقصد به أن المترجم يحفظ بعض الصفات التجديدية للفلسفة، فالحفظ قد يختلف باختلاف عدد الصفات المحفوظة، وأولى هذه الصفات النموذجية، تليها القصدية، ثم الاتساعية، فالاتصالية، و"يكون اخف الأشكال التعارضية ضرراً ما كان الأصل فيه حذف وصف الاتصالية، وأشدّها ضرراً ما كان الأصل فيه حذف جميع ما سواها"⁽⁴⁾.

النقل الاكثري: لما كان "المترجم التوصيلي يجتهد في أن يكون نقله لا نقلاً آلياً، كالنقل التحصيلي، وإنما نقلاً موجهاً بقصد إفادة المتلقي على الوجه الذي لا يضر بأرسخ مبادئه العقدية، واعم قواعده اللغوية، فإنه ينقل كل الأصول والفروع الفلسفية التي يرى أنها توافق

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 306-307-309-310 بتصرف.

(2) المصدر نفسه، من ص 320 إلى ص 325 بتصرف

(3) المصدر نفسه، ص404.

(4) المصدر نفسه، ص ص 332-333.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

هذه المبادئ العقدية والقواعد اللغوية، ويترك نقل الأصول الخاصة بالمنقول الفلسفي التي يثبت عنده إنها تخالف هذه المبادئ والقواعد أو تخالف ما يتفرع عنها.⁽¹⁾

- **التوجه المعرفي:** إن المترجم التوصيلي يترك الحقائق الفلسفية المخالفة لمجال التداول المنقول إليه عقيدة ولغة، و"يعمد إلى نقل كل الحقائق الفلسفية التي تبدو ذات صبغة معرفية ظاهرة أو خفية على اعتبار أن هذا النقل المعرفي الشامل يخدم غرض تحصيل العلم كما يقرره المقتضى التداولي للمتلقى العربي، ولا يبالي إن كان بعض المضامين المعرفية المنقولة يصادم المعرفة التي حصلها هذا المتلقى في مجاله الإسلامي العربي، معتقدا أن هذه المصادمة ناتجة عن وجود وجه من وجوه النقص المحتملة في هذه المعرفة الأصلية"⁽²⁾

إن المترجم التوصيلي في نظر طه يركز بصورة أكثر على المضامين المعرفية في النصوص الفلسفية لإفادة المتلقي، ويتصرف في تلك المضامين، بما يتناسب والمقتضيات التداولية اللسانية والعقدية للغة المنقول إليها، وعليه فالمترجم التوصيلي في نظر طه مثله مثل الراوي، أي أنه ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل، "لا فارق بينه وبين الراوي إلا أن هذا ينقل ما علم به نقصد إخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه."⁽³⁾

وبناء على ما سبق يتضح في نظر طه أن التعارض الجزئي بين الصفات الأصلية للعمل الترجمي، والصفات التقليدية للفلسفة الموروثة، يؤدي إلى ضعف القدرة على ممارسة التفلسف المناسب لخواص الترجمة، وأن النقل الاكثري الذي يعنى بجملة الأصول والفروع غير المصادمة، يفضي إلى تغليب طريقة التفلسف الموروث على غيرها، كما يتضح أيضا أن التوجه المعرفي إلى معاني ومضامين اللسان المنقول، يحمل بصورة أكثر على تقليد طريقة التفكير لهذا اللسان. ولعل اخص آفة ابتليت بها هذه الطريقة، آفة التهويل، وبيانها:

* غرابة الأسماء الفلسفية، سواء أسماء العلم أو الأسماء العامة.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 333.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 335.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

* الإغراب في وضع المقابلات للمصطلحات الفلسفية:

- المصطلحات ذات الصيغ النادرة: إنه وضع غير عامي، وأنه وضع غير عادي.
- التوسع الدلالي البعيد: كالتعمق المتكلف أو ضعف الصلة بين جانب المدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي.

- استبدال ألفاظ غير مألوفة مكان ألفاظ مألوفة.⁽¹⁾ وما نتج آثار لآفة التهويل:

* التعثر في تحصيل أغراض الفلسفة.

* الضنانة بالعلم.

ج - الترجمة التأصيلية:

وهي تمثل عين العملية الإبداعية، إنها تتدخل في النص المترجم وتتصرف فيه على مستوى المبنى والمعنى معا. إنها ترجمة تحيا في فكر ووجدان وعقل وخلق المتلقي لأنها موصولة بالمجال التداولي المنقول إليه " اللغوية والعقدية والمعرفية".

هذه الترجمة وحدها مصدر الإنتاج الفلسفي المثمر، وفي هذا الصدد يقول: "لما كانت الترجمة التأصيلية لا تفلق فيها العبارة، ولا تفسد فيها العقيدة، ولا تخدم فيها المعرفة، فإنها تكون أقدر من سواها على النهوض بالتفلسف الحي الذي وحده يأتي من الإنتاج الفكري القادر حقا على الإثمار، ويأتي منه الإبداع الفلسفي القادر على التغيير".⁽²⁾ وهي تحفظ الصفات الأربع للفلسفة الحية، النموذجية والقصدية والاتساعية والاتصالية وأهم خصائصها:

- **التوفيق الكلي:** وصل المنقول بمحددات وموجهات المجال التداولي للمتلقي، وإنما يجوز له أن يخرج المنقول من أوصافه الأصلية الى أوصاف تضادها، كإخراجه من القول بتعدد الآلهة إلى القول بالتوحيد وسواء حلت محل خصائص المنقول أمثالها وأضدادها، فإنها لا تجعله يفقد نسبته إلى الأصل الذي نقل منه بدليل أنه لو قمنا بنقل المنقول إلى لغته الأصلية، للزمنا أن نرجع إليها أوصافه التي محاها النقل الأول، فمثلا نثبت الصنع والتعدد

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، من ص345 إلى ص363 بتصرف.

⁽²⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

بدل الخلق والتوحيد، مثل المنقول في هذا كمثل الشيء الذي له لونه الخاص، مع انه يتلون بلون المنظار الذي نبصر به، حتى إذا أزلنا أدلة المنظار، وأبصرناه بالعين المجردة رأينا اللون الذي به الذات.⁽¹⁾

- **النقل الأقلي:** المترجم التأصيلي يستخدم كل آليات التخريج والتغطية مثل الحذف و الإبداع والقلب والإضافة والمقابلة، فإنه لا يبقى على النص الفلسفي الأصلي، إلا على الجزء الذي لا غني عنه، لأن المقصود ليست معرفة كل ما في النص الأصلي، وإنما معرفة كيفية التفلسف ابتداء من هذا النص، لكن الجزء المنقول يظل أقل جزء يحافظ على المضمون الجوهرى للنص ويقدر على تنشيط التفلسف عند المتلقي.

إذن النقل الاقلي فيه اختصار سماه طه الاختصار المهون (الميسر). وأهم شروطه:

- 1- أن لا يعارض الاختصار إشباع الكلام.
- 2- أن لا يعارض الاختصار من الأدلة عليه.
- 3- ألا يؤدي الاختصار إلى الاستغلاق، لأن الفلسفة هي ما عقل لا ما نقل.

ومن ابرز قواعد الترجمة التأصيلية:

- أن النقل لا يكون أحديا، يتعلق باللفظ الواحد - الترجمة التحصيلية-، ولا بالمعنى الواحد - الترجمة التوصيلية-، وإنما يتعلق بالجملة، سواء اعتبرناها مجموعا من الألفاظ أو المعاني.
- إن التعبير المراد نقله متى تردد بين معنيين، أحدهما يصادم أحد الثوابت التداولية للمتلقى، والثاني لا يصادم، فمقابلته بلفظ يصرف المعنى المصادم، ويحفظ المعنى غير المصادم أولى.
- قد يكون النقل التأصيلي بالمعنى المؤلف، أو يكون بالصيغة المؤلف، متى تعذر هذا المعنى، أو يكون بالمادة المؤلف، متى تعذرت هذه الصيغة.
- حق المقابل التأصيلي، أن يمد مصطلح الأصل على قدر استمداده منه.⁽²⁾

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 354-355-356 بتصرف

(2) المصدر نفسه، ص 398-401-408 بتصرف.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

ولما كانت هذه الترجمة لا تقل فيها العبارة، ولا تفسد فيها العقيدة ولا تجمد فيها المعرفة فإنها تكون هي الأقدر في النهوض بعبء النقل الفلسفي الحي، الذي وحده يأتي منه الإنتاج الفكري القادر حقا على الإثمار، ويأتي منه الإبداع الفلسفي القادر على التغيير.

- **التوجه الفلسفي:** يتميز المترجم التأصيلي كونه يمارس العمل الفلسفي، بقدر ما يمارس العمل الترجمي، حيث يتخير أن ينقل المترجم من حقائق النص الفلسفي ما يتيقن من إثمارة واستثماره في اللغة المنقول إليها، كما يتيقن من إنهاضه لمتلقي واستنهاضه لقدرته على التفلسف بها.⁽¹⁾ فالترجمة التأصيلية نوع ترجمي "يحرص فيها المترجم على نقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل، بحيث لا ينقل منه إلا ما يناسب الأصول التداولية التي يأخذ بها المتلقي العربي الإسلامي موليا ابلغ عنايته لما جاء فيه من عناصر، تقوي عند المتلقي القدرة على التفلسف، ومتبعا طريق الاختصار في العبارة ما لم يقم الدليل على الحاجة إلى إشباع الكلام"⁽²⁾. وينتصر طه للترجمة التأصيلية كونها تحافظ على المجال التداولي، كمدخل لاستئناف حركة الإبداع الفلسفي في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة ويحمل الترجمة التحصيلية والتوصيلية غياب الفعل الفلسفي الإبداعي العربي قديما وحديثا. وقد رتب طه الترجمة تسلسلا عكسيا، تبدأ بالتأصيلية، لتليها التوصيلية، لتنتهي بالتحصيلية، ويمكن أن نحدد طرق الترجمة الثلاث في الجدول التالي:

الترجمة التحصيلية	الترجمة التوصيلية	الترجمة التأصيلية
التعارض الكلي	التعارض الجزئي	التوفيق الكلي
النقل الكلي	النقل الأكثر	النقل الأقل
التوجه اللغوي	التوجه المعرفي	التوجه الفلسفي
من حيث الأداء تورث العجز	تورث الضعف في	تورث القدرة على
عن التفلسف (المتعلم)	التفلسف (الراوي)	التفلسف (المؤلف)

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص ص 357-358-359.

(2) المصدر نفسه، ص 362.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

إن الهدف الذي ينبغي للترجمة العربية أن تقصده هو "إقدار المتفلسف العربي على التفلسف في النص المترجم"⁽¹⁾ فالمتلقي العربي المعاصر، ليس أحوج الى شيء، مثلما هو أحوج الى تحرير عقله وإنهاض همته إلى التجديد والإبداع، فإذا كانت الترجمة القديمة والحديثة قد رسختا التبعية الفلسفية للمنقول الفلسفي الأجنبي، فالترجمة الإبداعية خلاف ذلك فهي ترجمة "مربية للعقل على التفلسف خطوة خطوة"⁽²⁾ تجعل المتفلسف مخيرا لا مكرها يقظا لا غفلا، مجددا لا مقلدا.

ولا يبرح طه هذا الثالث في الترجمة، دون أن يقدم نموذجا عمليا، يبين فيه فعالية كل قسم من هذه أقسام هذه الترجمة، حيث يقول: "وحتى نبين صحة نموذجنا النظري في الترجمة ذي المراتب النقلية الثلاث (التحصيل والتوصيل والتأصيل) نختار الكوجيطو وعبارته الفرنسية je pense ; donc ; je suis"⁽³⁾. فطه استعرض النص الديكارتي الشهير بـ"الكوجيطو" وقدم له ترجمة داخل الفضاء التداولي العربي الإسلامي كما يخبرنا، مضمون هذه الترجمة هو "انظر تجد"، فانتهى إلى أن "الترجمة التحصيلية بتطويلها للعبارة، تبعد مفهوم المقصود من الكوجيطو في أصله، فيجب اطراحها. والترجمة التوصيلية بتحويلها للمعرفة التي يتضمنها، تصعب المسلك إلى البناء على هذا المقصود، فيرجح تركها هي الأخرى بينما الترجمة التأصيلية باختصارها للعبارة وتهوينها للمضمون، تستمل مقابلات لها من القوة الفلسفية على الأقل ما لألفاظ الأصل استمدادا وإمدادا، فيجب الأخذ بها"⁽⁴⁾.

وبهذه الرؤية في استشكال علاقة الفلسفة بالترجمة تتضح مقارنة طه، حيث يكون النمط الاتباعي دون معنى لأنه يتقيد بحدود حرفية اللفظ، أو حدود حرفية المضمون، وهذا يؤدي إلى الصلابة والجمود على المنقول الفلسفي. ولا أمل إلا بابتداع نمط في الترجمة يمكن من انتزاع المعاني الفلسفية من النصوص الأصلية والعمل على تفعيلها، وذلك

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 161

(2) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 43

(3) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 409

(4) المصدر نفسه، ص 511

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

بمزاجتها بالمعاني الفلسفية التي مصدرها المجال التداولي، والاتجاه في هذا المسار سيؤدي إلى انبثاق "جملة من الإشكالات والاستدلالات التي تفتح الطريق لقيام تفلسف فيه من الأصالة بقدر ما فيه من الحداثة، وفيه من الخصوصية بقدر ما فيه من الكونية".⁽¹⁾

4- التأسيس لفلسفة إسلامية الحية: المبادئ والخطط الإستراتيجية:

4-1- مبادئ التأسيس لفلسفة إسلامية (القومية الحية):

إذا كانت الفلسفة الغربية قامت على أساس العقل المجرد، فإن أسس قيام الفلسفة الإسلامية - حسب طه - كانت على خلاف ذلك، حيث قامت على العقل المتصل أو العقل المؤيد، هذا العقل الذي ينزل المرتبة الأعلى من مراتب العقل، ثم يليه العقل المسدد الذي ينزل المرتبة الوسطى، ليليه أخيرا العقل المجرد، الذي ينزل المرتبة الدنيا في سلم العقلانية. ومعلوم أن بين هذه المراتب فروق لا يمكن حصرها، فإذا كان لا يقين في نفع المقاصد ولا في نجوع الوسائل، بالنسبة للعقل المجرد، فهناك يقين في نفع المقاصد بالنسبة للعقل المسدد، وهناك يقين في نفع المقاصد ونجوع الوسائل بالنسبة للعقل المؤيد، ويترتب عن هذا أن العقل العملي - العقل المؤيد - يستوعب كل الإمكانيات العقلية للعقل المجرد والعقل المسدد - استشكالات واستدلالات - وهذا يعني أن الفلسفة الإسلامية المراد تأسيسها في منظور طه عبد الرحمن تقوم على أقوى عقلانية، ألا وهي العقلانية المؤيدة، ونظرا لاختصاص الفلسفة الإسلامية بهذا الضرب من العقلانية، نحت لها طه مصطلحا جديدا، لم يتم تداوله في الممارسة الإسلامية، يعرف بمصطلح "الفلسفة الائتمانية" وهذا في مقابل الفلسفة الدهرانية، هذه الفلسفة التي تقوم على ثلاث مبادئ أساسية، والتي يمكن اعتبارها في منظوره بمثابة المبادئ التي تقوم عليها الممارسة العقلانية الإسلامية، وهي: مبدأ الشهادة مبدأ الأمانة، ومبدأ التزكية.*

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 167.

* سبق وأن تم التطرق إلى هذه المبادئ التي تؤسس للفلسفة الائتمانية في الفصل الثاني، حينما تم عرضنا لأهم المحطات التي ميزت مساره الفكري.

4-2- الخطط الإستراتيجية الثلاث لأجل بلوغ قومية فلسفية عربية حية:

توصل طه بعد دراسته وتفكيكه للإنتاج الفلسفي المعاصر، إلى أنه يدور كله على نفس الاستشكالات والاستدلالات والمسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، ولذلك اجتهد طه في وضع ثلاث خطط إستراتيجية، تمكن المتفلسف العربي تحقيق القومية الفلسفية الصارمة والصارفة عن التقليد والمحفة للإبداع من جانب وتواجه الفضاء الفلسفي العالمي ذي الأصول اليهودية الغربية من جانب آخر، فبدون هذه المواجهة الفلسفية الأخلاقية يبقى تقليد المنقول الفلسفي عائقا أمام الفلسفة الإسلامية، يمنعها من تحقيق النهوض، وهذه الاستراتيجيات هي: خطة المقاومة، خطة التقويم، خطة الإقامة.

4-2-1- خطة المقاومة:

ويقصد طه بالمقاومة مواجهة القوم لقيم الخصم، بقيم تنزع عن قوته امتيازها واعتبارها، وهي المقاومة المطلوبة منا نحن المسلمين، في نطاق الخطاب الفلسفي، كما أنها مقاومة مفاهيم، فهي مقاومة معنوية تتوجه أساسا إلى مواجهة لكل المفاهيم المنقولة عن الغرب، بحيث لا تكون هذه المقاومة مقاومة محدودة لبعض المفاهيم، التي تبدو في ظاهرها مخالفة لمقتضيات المجال التداولي الإسلامي، بل يجب أن تكون مقاومة شاملة، بحيث تتوجه الى كل المفاهيم المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي بدون استثناء. ويعبر طه عن صيغة هذه الخطة الإستراتيجية بقوله: "لنعترض على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي حتى تثبت لك بالدليل صحته وفائدته للمجال التداولي الغربي"⁽¹⁾

فهذا الصنف من المقاومة ينطوي على مزايا كثيرة منها: استيفاء غرض الفلسفة الذي هو بصورة عامة السؤال والنقد، ذلك أن الاعتراض هو السؤال الموجه إلى دعوى الخصم قصد نقد صحتها ومعلوم أن المسلمين لهم قوة راسخة في هذا المجال، وكتبهم في مجال المناظرة شاهدة على ذلك. وكذلك سحب القوة من يد المندمجين في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، من خلال الدخول في نقد المفاهيم الفلسفية المنقولة، ذلك لأن الانتقاد في الفلسفة

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 71.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

دليل قوة والاعتقاد فيها دليل ضعف، والإنسان العربي المسلم هنا منتقد، في حين أن الإنسان المندمج معتقد، وشتان بين الأول والثاني.

إن هذا النقد ليس رفضا مسبقا ولا ردا تعسفيا، ولكنه عرض للمفاهيم المنقولة على الأدلة المنطقية، حتى إذا أقام الدليل عليها تبناها وإذا تعذر أقصاها، فضلا عن الزيادة في القدرة الاستدلالية التي هي زينة التفلسف. كما أن صحة الدليل غير كاف في قبول المفاهيم المنقولة، بل ينبغي أن تكون المفاهيم المدلل عليها في نفع الأمة، ذلك ليس كل ما تثبت صحته تثبت فائدته، لذلك يجب على المتفلسف العربي عرضها على قيم مجاله التداولي فإن وافقها أقرها وإن خالفها صرفها.⁽¹⁾

فالمفلسف العربي يجب عليه عرضها على معيار القوام، الذي هو جملة القيم المعنوية للأمة - كما سبق ذكره سابقا -. كما لا ينفع الاعتراض على المفاهيم الجزئية الغربية من غير الوقوف على فلسفاتها ومرجعياتها وأنساقها الإدراكية، مثل مفهوم التاريخ، إذ هو ليس إلا صيغة علمانية للقول ببعثة المسيح في آخر الزمان على مقتضى الفهم اليهودي وهذا الفهم ينسب إلى إطار فلسفي، وهو ثمرة صياغة علمانية لأخبار ذات أصل توراتي.

4-2-2- خطة التقويم:

ويقصد طه بهذه الإستراتيجية أن يجتهد الفيلسوف العربي في وضع مفاهيم أصيلة تكون موصولة بالقيم الإسلامية التداولية، كما يجتهد أيضا في "إزالة الاعوجاج" و"التزود بالقيم". ولقد عبر طه عن هذه الصيغة بقوله: "لنعمل على أن تتمتع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركة داخل المجال التداولي الإسلامي العربي عن طريق وصلها بقيمه العملية".⁽²⁾ وتتطوي هذه الخطة بدورها على مزايا كثيرة مثل تقسيم المفاهيم إلى "مأصولة" و"منقولة"، وإدراك أن الأخيرة أكثر عرضة للجمود من غيرها ما لم يزودها المتفلسف بالقيم التي تنقل إليها الصبغة العملية لمجاله التداولي.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص ص 71 - 72.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 74.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

كان من المفروض في المفاهيم الإسلامية المأصولة، أن تكون ثمرة العمل الذي يميز المجال التداولي الإسلامي، وثمره التفاعل مع قيمه المتجددة، بتجدد هذا العمل في حد ذاته، لكن قد يدخلها التجريد الذي أحد مميزات المجال التداول الغربي، فتضعف صلاتها بالعمل، فيحتاج المفهوم في هذه الحالة أن يتدارك بما استجد من قيم عملية حتى يستعيد فائدته.

فالقيم التي بمقدورها أن تخرج المفاهيم الفلسفية من الجمود وتدفع عنها الضرر وتبعث فيها الحيوية والحركة، وتحلب لها المنفعة هي القيم العملية التداولية، لأنها بمقدورها أن تمد العمل الجماعي المتواصل والمتجدد بروحها وتوجيهها، كما أنها لا تقفنا تستمد من هذا العمل فاعليتها، وقدرتها على إنتاج قيم جديدة، فاعلة ومنتجة.⁽¹⁾

كما قد قدم طه نموذجاً للمفهوم المنقول من الفضاء الفلسفي العالمي وهو مفهوم الحداثة،⁽²⁾ هذا المفهوم في اعتقاده لا يزال يعاني الغربة والجمود في الفضاء التداولي العربي الإسلامي، وهذا يعود أساساً بسبب الانحرافات الحاصلة في النقل، وإخلال بشروط المجال التداولي، وضعف في الإبداع والتحرر عند من يسمون بـ"الحداثيين العرب".

4-2-3- خطة الإقامة:

يقتضي على المتفلسف العربي الإسلامي لأجل النهوض إقامة فضاء فلسفي عربي يتضمن من المفاهيم والمسائل ما لا نجد له بالضرورة في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم وتجاوز مرحلة النقد والاعتراض على ما يرد علينا من مفاهيم ومسائل من الفضاء الآخر. وعبر طه عن هذه الخطة الإستراتيجية بقوله: "لنجهت في ان ترتقي بالمعاني الطبيعية التي تدور في مجالك التداولي الى رتبة المفاهيم الصناعية ، وذلك بالاستدلال عليها وبها".⁽³⁾

إن هذه الخطة بدورها حاضنة لمزايا كثيرة منها: أن المفهوم الفلسفي يصبح ثمرة الاشتغال الصناعي على المعاني المستمدة من المجال التداولي، ثم إنه بفضل هذه الخطة

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص ص 74 - 75.

(2) المصدر نفسه، ص ص 75-77.

(3) المصدر نفسه، ص 77.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

تتحقق فوائد الاجتهاد في إقامة الدليل على المعنى الطبيعي، إذ يحوله إلى مفهوم مشروع ومفهوم منتج، حيث تتمتع المعاني المستمدة من المجال التداولي العربي بـ"المشروعية" و"الإنتاجية" مما يكسبها قوة فلسفية، تضاهي قوة المفاهيم المأخوذة من الفضاء الفلسفي العالمي. ذلك أن إبداع المفاهيم المأصولية يكون أنسب وأوفر من إبداع المفاهيم المنقولة لأن المتفلسف العربي الممتمك لمفاهيم مأصولية هو عارف بأسبابها التداولية من ربط بأصولها الطبيعية وضرب الأمثلة عليها وفتح آفاق توسيعها، عكس ما يتعلق بالمفاهيم المنقولة. وقد مثل طه في هذه الخطة بمفهوم "القطرية" ووقف على فوائده الإجرائية.

وخلص طه في نهاية عرضه لخطط القومية الحية إلى ضرورة خوض معركة اصطلاحية، معركة نواجه فيها المصطلحات والمفاهيم الفلسفية الأجنبية الوافدة من الفضاء الفلسفي المنهود بمصطلحات ومفاهيم تدفع عنها شرور التهويد والتغريب، والتي هي من إبداع المتفلسف العربي، وفق مقتضيات مجاله التداولي الإسلامي وقيمه اللغوية والعقدية والمعرفية، فنفرق حيث لم يفرق أهل هذا الفضاء، ونجمع حيث لم يجمعوا، ونصرح بما أضمروا، ونسمعهم ما لم يسمعوا، ونستشكل ما لم يستشكلوا، ونفلسف ما لم يفلسفوا، أو قل باختصار ننشئ في الفكر ما لم ينشئوا، فإن قوة الاصطلاح عادة، لا تنقل عن قوة السلاح وإلا فهي تزيد عليها متى اعتبرنا الاكتساح الذي حققه الإعلام⁽¹⁾

ومنه يمكن القول انه قد آن الأوان للمتفلسف العربي المسلم، أن يدخل في مناظرة الفكر الفلسفي الغربي، مثلما دخل فيها الأوائل من أساطين الفكر الإسلامي، من خلال مناظرة الفكر اليوناني، هذه المناظرة التي لا ينبغي أن تقف عند حد الهدم، بل قصد إنشاء وإبداع فلسفة إسلامية حقيقية، تكون بديلا عن الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، هذه الفلسفة التي بمقدورها اجتتاب آفة التقليد والتبعية، التي أدمنها الفكر الإسلامي لروح من الزمن فالاشتغال بالنقد دون تقديم بديل أو حل حقيقي، لا يأمن أن يعود المتفلسف العربي إلى التقليد مرة أخرى، ولا يضع له مكانة ضمن المجال الفلسفي، طالما انه لم يتمكن أن يقدم

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 78-79.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

لنفسه نموذجاً فلسفياً إسلامياً حقيقياً، وندياً للنموذج الفلسفي المهيمن، يسير على منواله في ممارسته الفكرية والفلسفية.

لذلك يبقى موضوع مراجعة الفلسفة، كما ارتحل معها طه في الجزأين الأول والثاني من مشروعه "فقه الفلسفة"، والذي 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 استثمارها ويقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، منشئاً بذلك تصورات وأحكاماً تتنافس المنقول الفلسفي، استشكالياً واستدلالياً، وبهذا ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسف عامة، والمتفلسف العربي خاصة، من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي، إلى الاجتهاد في وضع ما يقابله إن مثلاً أو ضداً.

المبحث الثاني - امتداداتها وحدودها:

لا شك أن الكثير من المفاهيم الأفكار والنظريات التي أبدعها رجال الفكر عبر تاريخ الفكر بصفة عامة وتاريخ الفلسفي منه بصفة خاصة، قد تجد ترحيبا واسعا لدى بعض المفكرين والباحثين، والنظر اليها كونها تضاهي بقية الأفكار والنظريات السابقة أو المعاصرة لها في نفس الوقت، الأمر الذي جعلهم يتغيرون من تحليلها وقراءتها، تثمينها وإثرائها، والنظر اليها كنقطة ارتكاز في تشييد بناء فكري جديد ومتطور، يسمح بانتشال الأمة من رقة التقليد والتبعية، ويرفعها نحو روح الإبداع والاستقلال. هذا من جانب، ومن جانب آخر، هناك من يذهب إلى عكس هذا التوجه، وينظر اليها نظرة نقدية معارضة، حيث يسعى بكل الوسائل الى نفي عنها كل أصالة أو بصمة إبداعية، وهو الأمر الذي يصدق على الفيلسوف العربي المعاصر طه عبد الرحمان، هذا الأخير الذي لفت فكره اهتمام كثير من منتبعي الحركة الثقافية والفلسفية في الوطن العربي على وجه الخصوص، حيث توج هذا الاهتمام أن ضم المادحين والقادحين أو المعجبين والمنكرين بإقامة مؤتمرات وملتقيات تناقش مختلف أفكاره. ومن هنا يحق لنا أن نتساءل عن قيمة هذه التجربة الفلسفية التي تميز فكر ومشروع طه عبد الرحمن. فما هي امتداداتها وحدودها؟

أولا- امتدادات التجربة الفلسفية الطهائية (القراءة التمجيدية):

إن المنتبغ والدارس للتجربة الفلسفية الطهائية، من خلال الوقوف على مختلف اجتهاداته وإبداعاته الفكرية والعلمية والفلسفية والتي قل نظيرها في الثقافة العربية المعاصرة لا يسعه إلا أن يعترف بأنه أمام فيلسوف مسلم حقيقي، يضاهي قيمة وأهمية فلاسفة أوروبا بدءا بديكارت الذي يلقب بابي الفلسفة الحديثة مروراً بكانط وهابرماس وننتشه وهيغل وماركس وكارل بوبر وبور يكور وغيرهم، كما يشبه الممارسة النقدية التي أجراها كل من ابن تيمية على المنطق الأرسطي والغزالي على الفلسفة المشائية.

لقد عد الكثير من الدارسين إبداعه لـ"فقه الفلسفة" كطريق ليشق به روح التفلسف ليمحو به التبعية عن فكرنا الإسلامي، وإقدار ذويه على الإبداع في مجال الفلسفة، واستنباته

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

في ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة. وتأسيسا على أرضيته التنظيرية اعتبر رائد الانقلاب الفلسفي، حيث جاء في صيغة علم اقترحه طه ووضع أسسه ومنطلقاته وحدد موضوعه ومنهجه وبين أركانه، ويروم هذا الانقلاب الفلسفي مراجعة مدلول الفلسفة وتجديد صلتها بالترجمة. وهي مظاهر تركز إلى تجديد السؤال "ما الفلسفة" بإخراجه من دائرة الفلسفة وإدخاله في دائرة العلم.

على الرغم من أن طه يعد من خريجي جامعة السربون، ومن دارسي ثقافة الغرب إلا أنه لم ينبهر بها، ولم يقع في شركها، كما وقع فيها معظم أقرانه، بل على العكس من ذلك تمرد على حضارة اللوغوس، وواجهها بالحوار والنقد والتقويم، فهو لم ينخدع ببريقها، ولم يضعف بادعاءاتها، بل حاول أن يكشف عن مختلف ضلالاتها وأزماتها وآفاتنا، محاولا نزع تلك الهالة أو القداسة التي انطبعت بها الفلسفة الغربية، حيث وضعها تحت مجهر الفقه الفلسفي وكشف مختلف الأساطير التي تأسست عليها، وأخضعها للدرس العلمي، شأنها في ذلك شأن بقية الظواهر الطبيعية والإنسانية، كما كشف عن التهويد الذي لحقها، والذي لم يتفطن إليه مختلف المنخدعين بها من المتفلسفة العرب المحدثين.

لقد عد المشروع الطهائي أول اجتهاد إسلامي إبداعي، أنتجه العقل الإسلامي في هذا العصر بعد الفيلسوف محمد إقبال الذي نبه المسلمين الى ضرورة تجديد طريقة التفكير الديني، فكان طه أول من تحمل على عاتقه المهمة، فدخل في الاشتغال على وضع المفاهيم والأسس والطرائق المنهجية الناجعة داخل المجال التداولي العربي الإسلامي، دون إغفال مختلف المستجدات الواردة في باب المناهج ومختلف المعارف، فرسم المعالم الكبرى والأطر المرجعية والأسس الأخلاقية الآمنة، وحدد المبادئ والمنطلقات المنهجية الدقيقة التي بمقدورها النهوض بالفكر والفلسفة الإسلاميين.

ولكن رغم جدة وأهمية الطرح الفكري الطهائي، إلا أننا نجد في المقابل، أن فكره لم يحظ بشكل كبير، وبما يستحقه من مكانة في الساحة الثقافية العربية، وقد عزا طه ذلك إلى أسباب أيديولوجية وسياسية وإعلامية متنوعة (حوارات من أجل المستقبل) وما يقال عن رواج

الفصل الرابع- التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

فكره يقال عن الانتقادات التي وجهت إليه، وهي على قلتها تنتزع كثير إلى التلميح بدل التصريح، أو أنها قد تنتزع الى فكرة جزئية بدل التناول الشمولي الكلي للمنظومة الفكرية الطهائية، وقد أشار أحد المفكرين المغربة إلى هذه الحيثية قائلاً: "جل الانتقادات عبارة عن ردود أفعال أيديولوجية ضد مقولة مستثمرة، أو ضد مفهوم معين"⁽¹⁾.

فإذا كان بعض المفكرين العرب، من مقلدة الحداثة الغربية، من ينتقص من قيمة هذه التجربة الفلسفية، وإبعادها عن روح التفلسف، اعتقاداً منهم انه يمثل سندا فكريا لحركات اليقظة الدينية، أو مرجعيته القائمة على التجربة الصوفية. ففي المقابل لا غرابة أن نجد صدى واسعاً وشهرة كبيرة، لا تضاهيها تلك التي نجدها عند المقلدة العرب، ومن الذين أيدوا هذه التجربة والاعتراف بقيمتها الإبداعية في أبعادها المعرفية والمنهجية والفكرية نذكر:

1- موقف محمد همام:

إن قراءتنا لاجتهادات المفكر المغربي محمد همام، خاصة مؤلفه جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن البحث اللغوي نموذجاً، بالإضافة إلى معظم المقالات التي دونها، وسلسلة المحاضرات واللقاءات المسجلة على أشربة اليوتوب حول فكر وفلسفة طه عبد الرحمن، يتضح لنا، بأنه يعد من ابرز التلاميذ المناصرين لفكره والنظر إليه أنه يمثل قامة فكرية، تتضاف الى الفكر الفلسفي المغربي خصوصاً، وإلى مجال العربي المعاصر منه على وجه العموم، نظراً لما أحدثه من تجديد وإبداع قل نظيره في هذا المجال. هذا ويتضح وتصنيفنا لمحمد همام ضمن هذا الاتجاه، انطلاقاً من تصريحه في نهاية فصله الخاص عن طه: "وهكذا يظهر لنا كيف صحح طه مسار الإصلاح العربي وجدد مداره ليس في الممارسة الفلسفية وحسب، ولكن في مجالات الإبداع العربي ككل، موصولة بمقتضيات التداول الأصلي. وقد كان اعتماده كثيراً على الآليات اللغوية والبلاغية

⁽¹⁾ يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط1، 2012، ص179 .

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

المأصولة، وما تتيحه الإمكانيات اللسانية العربية، أو بما تسمح به مقتضيات التقريب الاصطلاحي أيضا⁽¹⁾."

ولعل ما اشتهر به طه هو المنهج التداولي، الذي يمثل الخيط الناظم لفلسفته في مختلف مساراتها، فإذا كان هذا المنهج هو منهج في إطار علم اللغة، والذي يعنى بـ"دراسة الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال"⁽²⁾، فإن طه قد وسعه ليشمل الظواهر الثقافية ضمن سياقاتها وأطرها الخاصة، فالتداولية، تعد أحد المبادئ المنهجية التي اشتهر بها في ممارسته الفلسفية، فالدراسات العربية في هذا المجال الفكري ضحلة ومحدودة، لذلك عد طه من المفكرين العرب الأوائل الذين حاولوا التعريف به وتطبيقه في الثقافة العربية الإسلامية.

وقد عرف محمد همام أهمية المجال التداولي في إحدى مقالاته المعنونة "مفهوم المجال التداولي في المشروع العلمي لطله دراسة في جدل التداول والتقريب" قائلا: "إن المجال التداولي وما يقتضيه يعتبر الحجر في مشروع طه لتحقيق نظريته التداخلية إلى المعرفة الإسلامية على الخصوص من خلال استثمار آليات لغوية غنية، تجمع بين التداول والتقريب"⁽³⁾ فالمجال التداولي يعد دعامة أساسية في مشروع طه، وفي نظريته التكاملية للعلوم، فقد عمل على صوغ دعوى خاصة به تقول، "لا سبيل إلى تقويم الممارسة ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره، من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبط بقواعد يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة"⁽⁴⁾ ويقول همام معترفا بمدى إبداعية الفيلسوف طه في هذا المجال قائلا: "قد توصل طه إلى إبداع المجال التداولي ووضع قواعده عبر الاستقراء العام والناظم لأشنتات الممارسة الإسلامية العربية وقدم نماذج

(1) محمد همام، جدل الفلسفة العربية بيم محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، المنعطف اللغوي نموذجاً، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2013، ص 231.

(2) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، مرجع سابق، ص16.

(3) محمد همام، مفهوم المجال التداولي في المشروع العلمي لطله عبد الرحمن، دراسة في جدل التداول والتقريب، مقال متاح على موقع <https://www.mominoun.com/articles>

(4) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 243.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

صريحة على انتماء قطاعات معرفية في المجال الإسلامي العربي إلى الممارسة التداولية، فالمنهج الأصولي هو منهج تداولي، بنظر طه، يعتمد في استدلالاته على المناظرة⁽¹⁾ هذا وقد اعتمد طه التداولية بوصفها منهجا في ربط الأفكار بسياقاتها، هذا المنهج يعتمد على مجموعة من الإجراءات مثل: صياغة المبادئ، والقواعد والمعايير التي تحكم الرؤية التداولية.

ويختتم محمد همام مقاله قائلاً عن أهميته: "إن البحث في آليات الاشتغال اللغوي التداولي والتقريبي... سيفتح المجال أمام طه للتدقيق في قضايا التداول والتقريب، من حيث تجديد النظر في البلاغة وإنجاز نظرية في الترجمة، وصناعة المفاهيم بناء على خلفيات علمية صارمة، مما سيكسب مشروعه العلمي طاقة إبداعية خلقة، تقوم على الاستشكال والاستدلال مما يشكل فتحاً جديداً في الكتابة الفلسفية واللغوية العربية المعاصرة"⁽²⁾

إذا كان الحداثيون العرب ينعنون من لا يسير على مذهبهم والنسج على منوالهم بالتقليد، فإن طه عبد الرحمن، يقلب التهمة رأساً على عقب، فالمقلدة هو الاسم اللائق بهؤلاء الزاعمين بالحدائثة، وإن الذي يحكم عليه جزافاً بالتقليد والرجعية، هو صاحب الفضل في تعليم هؤلاء المدعين بحمل لواء الحدائثة في البيئة العربية معنى الإبداع والفلسفة والحدائثة.

إن السمة البارزة لفكر طه أنه لا يرفع شعار بل يمارس العمل، ولا يزعم المزاعم بل يقيم الدليل، ولا يجازف في الاتهام بل يقيم الدعوى ويشفعها بالأدلة، حيث ألف الفكر العربي إعطاء دعاوى مجردة ومنزوعة الأدلة، ولكنها مرافقة بضخ كبير من وسائل الضغط والإكراه والتأثير على القارئ ليقتنع بها دون أدلة، فنقرأها ونستهلكها بسهولة كما نستهلك المواد الاستهلاكية، والتي لا نتساءل عنها رغم أنها تضرنا، وهو الأمر ينطبق كان على الكتابات السابقة، لهذا جاء ليؤسس لنموذج جديد من الكتابة وهي الكتابة الاستدلالية، ولا ننسى أنه

(1) محمد همام، مفهوم المجال التداولي في المشروع العلمي لطه عبد الرحمن، دراسة في جدل التداول والتقريب، الموقع السابق.

(2) الموقع نفسه.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

ينحدر في أصله من فلسفة اللغة والمنطق بكل ما يعنيه من صرامة في الاستدلال وفي تصنيف وترتيب الأدلة، بكل ما يعنيه من استعمال اللغة الطبيعية بما تحمله من منطق ذاتي في اللغة وهي الحجاج.

ولهذا جاءت مؤلفاته الأولى (المنطق الصوري والنحو الصوري، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) في هذا المجال، حيث حاول في الكتاب الثاني أن يقدم فيها منطقاً جديداً في الكتابة ألا وهو منطق المناظرة، القائم على احتكاك الأدلة، الذي يعد اليوم أحدث أساليب الكتابة وأساليب التفكير في الممارسة الغربية، ولهذا نسمع اليوم ما تحققه النظريات الحجاجية من ضغط وتأثير على المستعملين والمتعاملين في مختلف الخطابات، سواء في الإعلامية والسياسية والاقتصادية. ولهذا نجد كتباً كثيرة في هذا المجال، ولعل من أشهرها الكتاب الضخم "المطول في الحجاج" للعالم البلجيكي "شايم بيرلمان Chaïm Perlman (1912-1984)*"، كما أن الالتفات إلى الكتب الحديثة في الحجاج والمنطق والنظر خلفها في الثقافة العربية لوجدناها أنها كانت هي السبابة في تأسيس هذا المنطق*. ولهذا جاء طه لا ليؤسس طريقة جديدة في التفكير فحسب، وإنما ليؤسس أيضاً طريقة جديدة في التعبير⁽¹⁾. فقد أبدع طه في التأسيس لنموذج جديد من التفكير، مستلهما مادته الأولى من فلسفة اللغة والمنطق، استناداً إلى إعادة إحياء ما كان محجبا في الثقافة الإسلامية.

إن الفكر الحق لا يكمن في أن تتعلم أفكار سواك، بل أن تفكر بنفسك، وأن معنى الفلسفة ليس ترجمة فلسفة غيرك، بل أن تترجم ما يخلج داخل نفسك ويهجس في ضميرك وأن معنى الإبداع ليس في أن تتبنى ما أبدعه غيرك وتقتفي آثارهم حذو النعل بالنعل، بل

* شايم بيرلمان (1912-1984) مفكر و باحث أكاديمي وأستاذ بجامعة بروكسل، مؤسس ما يعرف بالبلاغة الجيدة، من مؤلفاته "البلاغة الفلسفة" 1952 و"حقل الحجاج" 1969 و"الإمبراطورية البلاغية" (1977) .

* المناظرة التاريخية الشهيرة بين المنطقي متى بن يونس واللغوي والنحوي أبو سعيد السيرافي، وهي مناظرة بين اللغة والمنطق، إذ قال له أبو سعيد السيرافي، أنت لا تعلمنا المنطق، وإنما تعلمنا منطق اليونان، بينما النحو العربي هو منطق اللغة العربية.

(1) للاستزادة أيضاً، عد إلى محمد همام، نظرات في مشروع الدكتور طه عبد الرحمن، محاضرة في اليوتيوب <https://www.youtube.com>

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

أن تجتهد بنفسك بكل ما أوتيت من قوة عقلية لأجل حياتك لا حياة غيرك، ليكون بذلك إبداع فكري في مواجهة أهل الإلتباع، ذلك أن العمل الإبداعي - مهما كان مجاله - عادة ما يكون تكسيرا للبنى السابقة، والإتيان بشيء جديد، وعلى نموذج غير سابق ومألوف.

وبناء على هذا الأساس، سعى طه من خلال اجتهاداته في بناء المفاهيم إلى إخراج المفهوم الفلسفي العربي من جموده وتعطله وتحيزه نتيجة النقل التحصيلية، من خلال الوقوف على الأسباب اللغوية التي يتوسل بها في إنشاء واستثمار المفاهيم الفلسفية في أصولها، إذ من خلال هذه الأسباب اللغوية يتوصل إلى المقاصد الفلسفية مما يلائم مجال الفيلسوف التداولي"⁽¹⁾

فيمكن القول أن عبقرية طه في تأثيل المصطلح تجلت في إبداع مصطلحات جديدة أكثر من تجليها في الاختيار التأثيلي لمصطلحات مقابلة للمصطلحات الأجنبية. وهذا أمر طبيعي يتسق مع الظروف الطبيعية لولادة المصطلح، حيث ان مبدع المفهوم يسهل عليه أن يبتدع له اسما مناسباً، يستلهم من تربته اللغوية وبيئته الثقافية، أما مترجمه فيحتاج إلى جهد مضاعف للاهتمام إلى المصطلح المناسب. ولذلك يرى محمد همام أن نظرية طه الاصطلاحية قد أخلت في التعبير عن البنية التصورية للمجموعة اللغوية العربية داخل مجالها التداولي الذي تفاعلت وتداخلت فيه كل المعارف في بناء نسقه وتشبيد معماره"⁽²⁾.

كما يرى أن " ليس تأثيل المفاهيم وصناعة المصطلحات في مشروع طه عمليات نظرية مجردة، أو تقنية وحسب، بل تجسد موقفا وجوديا وحالة تعبد قصى، مما يعكس حالة توتر روحية وتدفق إيماني يشعان من مفاهيم طه ومصطلحاته، بأبعادها الفلسفية واللغوية والاجتماعية بما يعبر عن الارتقاء في مراتب الأحوال المتنوعة والمذاقات الوجدانية التي في باطن طه الفيلسوف والأخلاقي، في تداخل مثير بين عتاد علمي صارم ومتعدد الحقول وفلسفة أخلاقية متأصلة، بما يفخر طاقات العربية وإمكاناتها لتلبيق بوظيفة الإنهاض مهمة

(1) محمد همام، جدل الفلسفة العربية، مصدر سابق، ص 186.

(2) المصدر نفسه، ص 232.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

الإبداع والاجتهاد⁽¹⁾ ومن تمظهرات التميز الإبداعي الطهائي في نظر همام على مستوى صناعة المصطلحات والمفاهيم، التجديد في مفهوم العقل والعقلانية وفلسفة الدين (علم الكلام الجديد) والحداثة وغيرها.

كما لا يخفي طه، وهو الفيلسوف المتدين، رغبته في تشييد فلسفة دينية جديدة، حيث يعتبر أن ما يكتبه يدخل في باب جديد من الممارسة الفلسفية هو "فلسفة الدين". والتي يرى طه أنها تختلف عن "علم الكلام" أو "علم أصول الدين"؛ إذ إن فلسفة الدين لا تقصد الدفاع عن العقيدة ضد خصم معين، وإنما تجديد الفهم لمكوناتها ومقتضياتها في سياق المستجدات الفكرية. فلسفة الدين، عند طه، هي ثمرة اجتهاد وإبداع انطلاقاً من خصوصية الحاجات الفكرية التداولية، بعيداً عن كل أشكال التقليد والترديد؛ فهي عمل حدائثي وتجديدي، يتجاوز التفكير الديني الجامد والمهيمن والذي ليس إلا تقارير مفككة ولو زينت بآيات وأحاديث، في حين تعرض فلسفة الدين للأقوال في صورة استشكالات واستدلالات يشد بعضها برقاب بعض على طريقة الفلاسفة، مع استيفاء مقتضيات العقلانية الحديثة.

أما بالنسبة لمفهوم العقل، فقد وسعه طه، حيث جعل له مراتب، أعلاها العقل المؤيد الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلاً عن تحصيل المقاصد النافعة. ويشكل هذا العقل خطوة بعيدة في تكميل الحقيقة العقلية عند الإنسان، إذ إنه يقطع به مرحلة يحصل فيها القدرة على انتقاء الآفات الخلقية للعقل المسدد، كالتظاهر والتقليد، والآفات العلمية للعقل المادي المجرد، كالتجريد والتسييس. فالعقل المؤيد، لا يعارض الشرع، بل يأخذ بأثر المعاني الغيبية والقيم الأخلاقية، ويتداخل فيه القول والعمل، والمعرفة العلمية بالمعرفة اليقينية⁽²⁾. إن قراءتنا لجل أعمال واجتهادات همام الفكرية لمشروع طه الفكري، لا نلمس فيه أي نزوع نقدي أو التقليل من قيمتها، ما يجعلنا نصنفه ضمن زمرة المؤيدين لفكره وأطروحاته.

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص ص 232 - 233.

⁽²⁾ محمد همام، العقلانية الأخلاقية لدى طه عبد الرحمن، مقال متاح على الموقع

<https://www.arrabita.ma/blog/katib>

2- موقف حمو النقاري:

من نافلة القول، أن الكثير من المفكرين الذين عرفتهم الساحة الفكرية والفلسفية، يعود الفضل في ذلك إلى حسن التكوين الأكاديمي الذي تلقوه من طرف أساتذتهم، فالمفكر حمو النقاري ينطبق عليه هذا الوصف، إذ يجب أن يصنف نفسه دائماً، باعتباره تلميذا لطفه عبد الرحمن، حيث نهج أسلوب أستاذه في التفكير والكتابة الفلسفيين، وكان اهتمامه الكبير بالدراسات المنطقية، فمعظم أبحاثه وكتاباتة، تصب في هذا المجال، الذي اغفل كثيرا في الجامعة المغربية، حيث درس هذا المقياس خلفا لأستاذه، بجامعة محمد الخامس الرباط لعدة سنوات إلى غاية تقاعده.

اشتغل حمو النقاري في أبحاثه المنطقية في الثقافة العربية، من أجل المساهمة في الإجابة على بعض الأسئلة المعلقة وشبه المغيبة من التداول البحثي في شقيه الاستطلاعي (التعريفي) والنقدي (التقويمي) لعل من أبرزها: كيف يكون تأثيل الحكمة وتبيئتها وترويجها بين الجمهور؟ كيف فهمت المناظرة في الفلسفة؟ كيف قلل بعض الفلاسفة من قيمة علم أصول الفقه العقلانية؟ كيف يمكن التنظير منطقيا لعلم الكلام؟ كيف يمكن استثمار المنطق في دراسة التصوف من خلال تدبر مفهوم الفقه؟ وغيرها من الأسئلة ذات المنحى المنطقي التي مرجعيتها الأولى التجربة الفلسفية الطهائية.

هذا بالإضافة إلى عمله منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن حيث نعاين فيه عدة منطقية رهيبية لدى حمو النقاري، وهي عدة علمية اتضحت بشكل جلي في كتابيه السابقين " منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي " وهو كتاب أراد من خلاله الحديث عن الكلام الإسلامي العربي القديم، بعد تحديده وبيان اندراجه فيما يصطلح عليه بـ " الفكر الإسلامي العربي " أي فقه وجوه الاستدلال النظري والتناظري التي تؤسس علمية وعقلانية الكلام الإسلامي العربي القديم. كذلك مؤلفه " المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أعمال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية " ، وفي

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

نفس الوقت لديه بعض المآخذ على فكر ابن رشد، وبهذا خالف الكثير من أقرانه الفلاسفة والمفكرين المنحازين دائماً نحو العقلانية الرشدية.

كما يقر هذا الباحث بفضلها في الساحة الثقافية والفلسفية المغربية بقوله: "بتبعيته النسبية الأصلية وتبعيته النسبية الفرعية جاء الإنتاج النظري لطفه عبد الرحمن متمسماً بالإبداع والتجديد من خلال البناء على مسلمات استمدها مما صح عنده من انتسابه إلى أمة الإسلام من جهة وإلى أهل العربية من جهة ثانية، وإلى أهل التفلسف من جهة ثالثة، وتمثل إبداعات وتجديدات طه ثمرات ممارسة نظرية مخالفة للمعهد في التفلسف الإسلامي العربي"⁽¹⁾ وسنوضح معالم هذا التأثير من خلال كتابه "منطق تدبير الاختلاف" إذ خصص فصله الأول "معالم منطق الاختلاف العامة"، لما يُشبهه استعراض بعض أوجه العدة المنطقية التي يملكها والتي تحيلنا على مدرسة المحتفى به في المنطق، وهو مؤسس الدرس المنطقي في الجامعات المغربية.

إن نظر طه الخاص لمسألة الاختلاف، يندرج، حسب رأي النقاري في "مشروع نظري عام توخى تجديد الفكر الإسلامي والمساهمة في تأسيس مبادئ انبعاث إسلامي جديد جديدة كان المنطق فيها تجديد الاعتبار للأخلاق من جهتين، جهة تركية الخلق وجهة تنمية الفكر"⁽²⁾. كما يرى أن منطلق هذا النظر الذي اختص به طه، قد تجاوز مفهوم التعاون إلى مفهوم أعلى منه هو مفهوم التعارف، تجاوزاً أدى إلى التنبه إلى إمكانات جديدة لتخليق تدبير الحوار.

إن نظر طه في مسألة الحوار الاختلافي، كان "نظراً منهجياً في حركيته وديناميته، إلى المناداة بضرورة تأسيس التفاعل الحوارية الاختلافي على نظرية أخلاقية إسلامية تفترض أو تُثبِتُ التساوي والتماثل بين الأخلاق والدين وبين التخلق والتدين، نظرية أخلاقية إسلامية انتهض إلى بيان أركانها وذلك عبر بيانه للطابع القيمي للفعل الإنساني، عبر التمييز في

⁽¹⁾ حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ص 10-11.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 120.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

العقلانية بين مراتب التجريد والتسديد والتأييد، أو بين التضييق والتوسيع، وعبر استشكال مفهوم الإنسان، في أفق تحديده وتعريفه بما يميزه، وهو خاصة الخلقية، وعبر استشكال الصلة بين العلم والعمل، وأخيرا عبر استشكال العلاقة بين الدين والأخلاق⁽¹⁾ وهذا القول يعبر صراحة على مدى تأييده للمنهجية الطهائية، ومشاطرته في مختلف دعاويه وأطروحاته المعرفية التي خاضها أستاذه طه في هذا المجال. فقد اعتبر النقاري في خاتمة الكتاب، أن معالم نظر طه في تعيين كيف يكون الضبط الأخلاقي لتدبير الاختلاف؟ تمثل "اجتهادا تجديديا في الفكر الإسلامي المعاصر، ذا منطلقات دينية، وذا صورة فلسفية، اجتهادا توفّق في تحقيق طموح المفكر والفيلسوف طه عبد الرحمن إلى خلق فضاء فكري متميز، تتحرك فيه معاني الدين بكفاءة استشكالية واستدلالية لا تقل عن نظيرتها المقررة في عالم الممارسة الفلسفية، كما جاء في كتابه "سؤال الأخلاق"⁽²⁾.

ثانيا - حدود التجربة الفلسفية الطهائية (القراءة النقدية):

1- موقف علي حرب:

احتلت مقولة نقد النقد، مكانة مركزية في فكر وأعمال المفكر علي حرب، إلى درجة انه يصنف كل أعماله في هذا الإطار، كونها تنصب في نقد النصوص، التي تناولت بالنقد والتحليل قضايا العقل عموما، وبالتالي فإن الجهود الفكرية تكاد تتموقع بالكلية في ميدان نقد النقد، وهناك مقولة في فكر علي حرب طالما تتكرر، وهي "امبريالية المعنى" أو ديكتاتورية الحقيقة والتي سيطرت على عقل الإنسان العربي، وجعلته يدخل في دوامة من الصراعات بحجة انه المالك الأوحد للحقيقة، مما جر عليها ويلات من الحرب والدمار والتخلف، وحتى نخبة العالم العربي لم تستطع التنصل من هذا الإشكال، وأضحت ضحية هذا الوهم. وعلى هذا الأساس عنون أحد كتبه بـ"أوهام النخبة" ومن هنا يمكن سحب مقولة الامبريالية على المفكرين العرب ومشاريعهم النقدية، وتصبح بدل امبريالية المعنى "امبريالية المشاريع".

⁽¹⁾ حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص 92.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 119.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

إن النقاد العرب، الذين يتحدث عنهم علي حرب والذين يعدون من أصحاب المشاريع الكبرى، أمثال حسن حنفي ومحمد أركون و طه عبد الرحمان وغيرهم، إلا أنهم يقعون ضحية الأصولية والامبريالية، ويرون في مشاريعهم عين الحقيقة. يقول علي حرب في هذا المقام "لعل ما نحتاج إليه هو تفكيك مقولة المشروع بالذات فنحن بقدر ما ندعي بأننا أصحاب مشاريع ثقافية شاملة نمارس الاختزال والتبسيط أو الاستبعاد والإرهاب"⁽¹⁾.

فإذا كان الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن قدم نقدا للعقل العربي، وهو المفكر الذي اشتهر كثيرا بأعماله الرائدة في الساحة الثقافية العربية، وخاصة شهرته بمشروعين اثنين: مشروع تجديد المنهج في تقويم المنهج في تقويم التراث، والذي عني فيه بقضايا التراث وطرق النظر فيه والذي كان يهدف من خلاله إلى "الكشف عن خفي الأوهام ودقيق التلبيسات التي انبنى عليها التقويم السيئ للتراث" كما اشتهر أيضا بمشروع فقه الفلسفة والذي كان يهدف من خلاله إلى "تمكين المتلقي العربي من الممارسة الفكرية". فإنه رغم هذه الجهود الفكرية التي سعى من خلالها طه سعيًا جادا نحو بناء معالم ومسالك الإبداع الفلسفي وتوطينه، وهذا بعدما أجال طه نظره وتأمل بفكره حالة الثقافة العربية في ماضيها وحاضرها، حيث لم يجد أية علامة على الاجتهاد والاستشكال الفلسفي وفق قواعد المجال الإسلامي العربي. إلا أنها لم تشفع له في تعرضها للنقد والتفكيك، وفي هذا المقام سنقدم نقد وقراءة المفكر اللبناني علي حرب للمشروع الطهائي الفكري.

لقد شن علي حرب حربا على فكر طه عبد الرحمن، فهو يعد من أشهر نقاد مشروع فقه الفلسفة في الساحة الثقافية العربية، حيث افرده جزءا خاصا في كتابه "الماهية والعلاقة" ويعنونه "طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي فقه الفلسفة لمحو الفلسفة" ويمكن أن نقف عند هذا العنوان، محاولين اكتشاف ما يبنى عليه هذا العنوان، وما يسكت عنه، ففي الشطر الأول من العنوان "طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي" نجد علي حرب يصف مشروع

⁽¹⁾ علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1998 ص 188.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

طه بالعلمية، وهذه الأخيرة تعني الدقة وترتبط أكثر بالعلوم الطبيعية المادية، على خلاف الفلسفة التي تقوم على النظر العقلي المجرد. وهو بهذا ينفي الصورة الفلسفية عن المشروع الطهائي، وهو بهذا يوجه سهام النقد إلى المشروع ذاته، وليس إلى صاحبه، وهذا ما ينافي عنده شروط الموضوعية العلمية، كما أنه ينافي مبادئ القراءة التفكيكية، التي لا تؤمن إلا بالنص ولا شيء خارج النص.

أما إذا عدنا إلى الشطر الثاني من العنوان "فقه الفلسفة لمحو الفلسفة" سنجد علي حرب يواصل نفي صفة التفلسف عن طه عبد الرحمن، كون كلمة فقه تعود إلى خلفية دينية إسلامية، بمعنى المعرفة بأحكام الشريعة الإسلامية، وامتلاك سلطة الفتوى الشرعية، ولها علاقة بالسلطة المعرفية والنيولوجية أو الأكاديمية السائدة في ما قبل العصور الحديثة.⁽¹⁾ هذا ما جعل علي حرب وغيره من المفكرين والناقدين لفكره، يذكرون طه عبد الرحمن بفقيه الفلسفة، ويشير علي حرب إلى أن من له خلفية دينية أو متمسك بأصول عربية لا يمكنه التفلسف، وكأن التفلسف منح لأمثاله من التفكيكيين أو ما بعد الحداثيين، الذين استطاعوا أن يتحرروا من سيطرة الأصول، في حين أنهم لا يدركون - أو ربما يتجاهلون - أنهم قد صنعوا لأنفسهم أصناما جديدا يظلون عليها عاكفين، وهي مقولاتهم الرنانة كالحرية والاختلاف والتفكيك، وبهذا يكون قد وقع علي حرب في شر محاذيره، ومارس الحجر على الفلسفة، في الوقت يتهم فيه طه وغيره بعدم مقدرته على التفلسف.

إذا تركنا العنوان وعدنا إلى المتن نجد علي حرب، قد ركز على كتاب طه عبد الرحمن "فقه الفلسفة والترجمة" وبالتحديد الجزء الرابع منه والذي اهتم فيه بالترجمات العربية للكوجيطو الديكارتي (je pense suis donc je) وهو الجزء التطبيقي الذي يقدم فيه طه النتيجة الفعلية والانموذج العملي لما يسميه بالترجمة التاصيلية⁽²⁾.

⁽¹⁾ علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مصدر سابق، ص 148.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 146.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

وينطلق التصور الفلسفي والفكري عند علي حرب من استثماره أدوات تركيبية ولغة تحويلية وتداولية في معالجة الأزمات وتشريح المعضلات الفكرية والاجتماعية والسياسية. وقد أسهمت رؤيته النقدية في إعادة النظر في الثنائية الزائفة السائدة: صدام الثقافات، الدعوة إلى الخصوصية الثقافية، أو رفع شعارات العرب والغرب... وغيرها من القضايا التي تسهم في شل الفكر العربي، وعدم قدرته على الإبداع والاجتهاد. ولعل النباش في ذواتنا الإنسانية هي سر أزماتنا و عوائقنا هزائمنا، وهو الأمر الذي سماه علي حرب بتواطؤ الأضداد.

لقد قدم علي حرب نقدا للترجمة التأصيلية الطهائية للكوجيطو الديكارتية، والتي صاغها على الشكل الآتي "انظر تجد" فقد رأى أن طه قد حول الكوجيطو من عبارة فلسفية إلى مثل سائر ومختصر حيث يقول علي حرب " فإذا بالكوجيطو بعد الاختصار والاستبدال والتقليب يستحيل في نظر فقيه الفلسفة: "أنظر تجد" أي ليتحول من مقولة فلسفية إلى مثل سائر، على سبيل المثال من جد وجد، وهذا بناء على الترجمة التأصيلية التي تتطلع إلى التقيد بالأصول والقواعد المرسومة في المجال التداولي الإسلامي العربي. فعبارة: " أنظر تجد " تتحاشى"خلل العبارة وفساد العقيدة وجمود المعرفة. الأمر الذي يجعلها في نظر علي حرب- الأقرب إلى أصول وموجبات المجال التداولي العربي، خاصة وأنها تجري مجرى المواعظ والحكم والأمثال السائرة" ويترتب على ذلك، كما يرى يوسف بن عدي أن الحصيلة من خلال هذه الترجمة التأصيلية حصيلة هزيلة وولادة عقيمة.⁽¹⁾

لقد حدد علي حرب على الترجمة الطهائية للكوجيطو ثلاث مأخذ هي: استبعاد الفكر والتمييز بينه وبين النظر، واستعمال الأمر بدل العقل، وانبنائه على أسس دينية. يقصد علي حرب باستبعاد الفكر تغيير صيغة العبارة، من أنا أفكر إلى أنظر، أو قل تحويل القضية من الفكر الى النظر. يقول علي حرب عن هذا التغيير " لقد استبعد عبد الرحمن مصطلح الفكر ليضع مكانه مصطلح النظر، بحجة أن النظر أوسع معنى وأكثر استعمالاً، هذا مع أن أدنى تأمل يبين لنا أن الفكر هو أكثر أصالة وأوسع معنى وأقوى

⁽¹⁾ يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 182.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

مفهوما ومن ثم أوفى مقصدا، فالنظر صناعة يختص بها أهل العلم والفكر، في حين أن الفكر هو خاصية الإنسان⁽¹⁾.

إن قول علي حرب يبين لنا أن تبديل طه للصيغة من الفكر إلى النظر، جعله يميز بين الفكر والنظر، وهو تمييز فيه من الارتداد الفلسفي أكثر مما يشهد على القفزة الفكرية لذلك ساق علي حرب جملة من الحجج تبرز أفضلية الفكر على النظر، يقول علي حرب عن هذه الفكرة "ثمة أمر آخر، لعله الأهم، هو أن النظر هو توجه نحو الخارج والعالم وتأمل في الأشياء والموضوعات. وأما الفكر فهو تردد بين الملاحظة والذاكرة، أو بين النظرية والممارسة أو بين الرؤية والعبارة. أنه توتر بين المفهوم والحدث، وبين الفكر والحقيقة، وبين الأنا والعالم"⁽²⁾ فضلا عن ذلك يرى أن النظر مرهون بالمعرفي والابستمولوجي، في حين أن الفكر متعلق بالانطولوجي والوجودي⁽³⁾. هذا التمييز بين النظر والفكر وإعطاء طه الأفضلية للنظر على الفكر، قد جعل طه - حسب نظر علي حرب - يقع في دائرة التراجع الفلسفي والغرابة الفكرية. وبالتالي تحصيل "السكون والسلبية، ولا تحتاج إلا إلى مجرد متلق يتلقى الأمر، ويتقبل النصيحة التي تدعوه للبحث عما هو موجود"⁽⁴⁾

كما يفهم من هذا القول احتكار الممارسة الفلسفية، حين قال النظر خاص بأهل الفكر، والفكر خاصية إنسانية عامة، وكان صاحب الكوجيطو، يلقي خطابا جماهيريا ومعروف أن الفلسفة ممارسة تجريدية، لا تؤتى إلا لذوي التمرس في المجال، بالإضافة إلى أن الفرق بين الفكر والنظر، لا يرجع إلى كون الأول عاما والثاني خاصا بفئة معينة الناس بل أن كلا منهما يرمز إلى طريقة معينة في أعمال الفكر وتدبر الأشياء، ولهذا ترجم العرب (théorie) بالنظرية، والأرجح أننا إذا نظرنا إلى أصل مصطلح النظر، فإننا نجد النظر طريقة في الفكر والتدبر في الشيء، في الوقت نفسه يتيح هذا النمط وجود رأي آخر

⁽¹⁾ علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مصدر سابق، ص 148.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 11.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 13.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

في المسألة، إذ جاء في لسان العرب أن النظر هو "الفكر في الشيء تقدره وتقيسك منك"⁽¹⁾ وتحليل مثل هذا الكلام، وبالتحديد تقيسه منك، لا يعني الاحتكار، بقدر ما يعني الحرية في التدبر، وإتاحة المجال للآخر في التدبر والنظر. ولهذا أخذت جدالات العرب الفكرية اسم المناظرات، حيث يتاح في المناظرة النظر في الموضوع من جهات متعددة، وفي هذا الإطار يصرح طه عبد الرحمن "لا يزال المرء فيلسوفا ما ناظر غيره أو ناظره غيره، فإذا سار إلى إنكار مناظره ونظر بمفرده وبرهن، قصر عن غرضه واغتصب ما لسواه، أي ذهب مذهب لرياضي والمنطقي"⁽²⁾ وهذا مفاده أن النظر متعلق بالممارسة الفلسفية السليمة، وهو ما يسمح بفلسفة تداولية، بتداول المعرفة.

أما المأخذ الثاني لترجمة الطهائية، هو استعماله الأمر بدلا من العقل، أي أن الصيغة الأصلية بمجيئها بصيغة المتكلم، تحمل على حث العقل على التفكير، فديكارت يؤسس في الكوجيطو الأنا التي تخلق الفكر بتوقيع صاحبه، و"النص يكتسب قوته على قدر فرادته بالذات، أي بقدر ما يمارس أحاديته التي لا يماثله فيها نص سواه"⁽³⁾ على عكس الصيغة الأمرية التي اختارها طه ليقف بها موقف معلم الحقيقة الديكتاتور، حيث اعتبر علي حرب أن ربط ديكارت مقولته بالأنا هي علامة على التواضع لمعرفي والفكري، في حين يخفي طه أنه خلف صيغة المخاطب والجمع، إذ تنتصب وراء هذه الصيغة الأمرية مرجعية معرفية متعالية، تصل إلى حد التأله، وإذا كان ديكارت قد بدا بالضمير المتكلم، لينتهي به فإن طه قد بدأ بالأمر ولكنه لم ينته ولهذا يقول "ولا عجب أن تكون النتيجة هذه الصيغة الأمرية، القائمة لإرادة التفلسف، أنظر تجد، فمن يبدأ بالأمر ينتهي به" كما يقول علي حرب أيضا عن نفس الفكرة "أن الصيغة التي يختارها عبد الرحمن أنظر تجد يستبعد الضمير بعد استبعاد الفكر، وتجري تغييرا في تركيب العبارة التي يحيلها من لغة المتكلم إلى لغة

⁽¹⁾ ابن منظور، لسان العرب، ج 14، مرجع سابق، ص 184.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 67.

⁽³⁾ علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مصدر سابق، ص 12.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

المخاطب، ومن صيغة الشرط إلى صيغة الأمر، بذلك يجري تحويل "الكوجيطو" من قول مركب يفتح الحداثة الإسلامية، إلى موعظة حسنة بل إلى مجرد أمر يحتاج إلى التنفيذ لا إلى التفكير هذا في حين أن ممارسة التفلسف إعمالاً للعقل في مواجهة الأمر وتحريراً للفكر مكن الآراء المسبقة والاعتقادات الراسخة"⁽¹⁾

وبذلك ينظر حرب إلى العبارة في أصلها الفرنسي، دون النظر إلى المجال التداولي للغة المنقول إليها. وهذا دون أن ينتبه إلى أن الهدف الأساسي من الترجمة، ليس الترجمة ذاتها، أي نقل المعارف كما هي، وإنما هو تمكين الذات المتلقية من شروط التفلسف فالترجمة لا تتطلب المطابقة في نقل المعلومة، لاستحالة التطابق بين اللغات، وخاصة إذا كان النص المترجم نصاً فلسفياً، إذ المقصود من الترجمة ليس فهم النص الأصلي، بقدر ما هو تمكين المتلقي من التفلسف، فالفلسفة ليست معلومات تكس وتحتفظ عن الغير، كما تحتفظ مختلف المعارف العلمية، وإنما هي في جوهرها "طريقة يتحقق معها الارتياض في الفكر والاتساع في العقل، وما لم نحصل بغيتنا من هذا الارتياض الفكري والاتساع العقلي فيما نقل من الغير، فإن ضرر المنقول على التفلسف يكون أكثر من نفعه، وأقل مظاهر هذا لضرر الجمود عليه والشاهد على ذلك ما نحن فيه من حال التخبط الفكري والضيق العقلي التي لا نحسد عليها ولا نعرف الخروج منها"⁽²⁾

أما المأخذ الثالث للترجمة الطهائية لعبارة الكوجيطو، أنها انبثت على أساس القراءة الدينية، والشاهد في ذلك هو اختيار لفظ "تجد" من دون لفظ آخر، كون يفضي إلى الارتباط بالمفعولية. يقول علي حرب: "إن طه عبد الرحمن لم يلجأ إلى اختيارها لفاعليتها، بل لمفعوليتها المضمرة، أي لكونها تؤول بالإنسان إلى الاعتراف بوجود خالقه، وفصل عن ذلك فهي تأمر المتلقي بالفعل، أي النظر، من أجل أن يكشف مفعوليته أي مخلوقيته، فمبتدؤها

⁽¹⁾ علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، مصدر سابق، ص 150.

⁽²⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 467.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

الأمر ومآلها المفعولية"⁽¹⁾ ولعل استبعاد طه عن فعل التفلسف في نظر حرب، يعود إلى التزامه وتقيده بالأصول التداولية الثلاث: اللغة والعقيدة والمعرفة، والحال أن الإبداع عند حرب هو " خرق المجال الرمزي للغة العربية، من أجل تحريك الفكر الراكد وتخصيب العقل المتوقف عن الإنتاج"⁽²⁾ فطه لا يتطلع إلا إلى لغة التأصيل وصفاء الهوية وتمييزها عن المجالات الفكرية الغربية الأخرى، بل أن كل من سعى إلى بناء علم فقه الفلسفة هو منتج للعوائق أكثر منه منتج للمفاهيمات. ومن البين إذن أن خرق المجال التداولي الأصلي - عكس رؤية طه - هو الطريق الملكي إلى الإبداع الفلسفي والتجديد الفكري، فالفلسفة في نظر حرب " تتغذى من خارجها، بل تتغذى مما يستبعده العقل الفلسفي بالذات على ما يمارس التفلسف بعض فلاسفة العصر"⁽³⁾.

ما يمكن قوله أن نقد علي حرب لفكر طه، هو نقد ينصب في اتجاه واحد هو إثبات أصوليته، فهو يدخل على مشروع فقه الفلسفة بعدة تفكيكية وما بعد حدائثة سيطرت عليه وجعلته يحكم بعدم أهلية طه على التفلسف، كونه مفكر مسلم يبحث عن التأصيل بدل التغريب هذا من جهة، ومن جهة أخرى يسبق نقده أحيانا لطه، قبل نص مشروعه، وبذلك فهو يخالف مبادئ القراءة التفكيكية، وهذا ما يجعله بعيدا عن الممارسة الفلسفية السليمة.

موقف إدريس هاني:

يروم الباحث المغربي إدريس هاني* من نقده لأفكار مواطنه طه عبد الرحمن إلى إسقاط القيمة الإبداعية والتجديد عن إنتاجه الفلسفي، حيث أعزى مختلف آراءه الفكرية إلى مفكرين سابقين له، كونه اكتفى بإعادة صياغة مشاريع مفكرين آخرين، حيث اعتبر هاني أن

⁽¹⁾ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 14.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 15.

⁽³⁾ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* إدريس هاني مفكر مغربي معاصر، ولد عام 1967م بمدينة "مولاي إدريس"، عضو منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب، له مجموعة من المشاركات والمساهمات في الندوات والمؤتمرات المحلية والإقليمية والدولية، والصحف و الدوريات، له جملة من المؤلفات نذكر منها: ما وراء المفاهيم، أخلاقنا، حوار الحضارات، الإسلام والحداثة، خرائط إيديولوجية ممزقة، محنة التراث الآخر، المعرفة والاعتقاد، العرب والغرب أية علاقة؟...

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

أسبقية تقويم طه لمشروع نقد العقل العربي وأفضليته قول مردود. إذ سبق إلى ذلك ليف من النقاد والباحثين العرب الذين كانوا أكثر جرأة من تقديم لمشروع نقد العقل العربي⁽¹⁾ إذ أكثر نقاد الجابري مشرقا ومغربا، ويعد جورج طرابيشي أبرزهم، والذي بدا صاحب مشروع نقدي متكامل عن الجابري في موسوعة نقد العقل العربي، بيد أن طه يعد آخر نقاده، والذي بدأ من خلال كتابه الشهير تجديد المنهج في تقويم التراث.⁽²⁾

كما انتقده في مسألة مفهوم التقريب التداولي، التي تعد من الأسس المنهجية الإجرائية التي استند إليها طه في تقويم التراث، حيث يتم إخضاع المنقول من ثقافات أخرى إلى تحويلات يجعله يتلاءم مع المجال التداولي الإسلامي، حيث يقول: "خذ على سبيل المثال البؤرة الأساسية لهذا المشروع، وهو التقريب التداولي، فهو الأخ التوأم، مع الفارق في التعريف والتأنيث، لمفهوم إسلامية المعرفة، أو مفهوم التبيين كما تحدث عنها الجابري، أو مفهوم الخصوصية أو الأصالة التي قام عليها علم الاستغراب عند الدكتور حسن حنفي، فما يبدو جديدا، هو إعادة خلع أسماء جديدة على مسميات وتبديل اصطلاح بآخر"⁽³⁾ إذ لم يفت المفكر الراحل الجابري مناسبة لم يعر فيها اهتماما بمسألة الإبداع وتبيين المفاهيم المستوردة وإعادة استنباتها داخل مجال ارتأى فيه من الخصوصية ما يؤهله لتجربة استشكالية خاصة. وربما ظلت مسألة الإبداع على ما تمتلئ به من بريق من كبرى الخدع المضللة في الممارسة النقدية لكثير من المثقفين والنقاد العرب. وقد اعتبرت أعماله عند البعض، على الرغم من كل هذا الحرص على التبيين والخصوصية، خارجة عن الممارسة الإبداعية، وأنها من وحي المنقول الذي لعبت فيه الترجمة الخاطئة لعبتها الخطيرة.

ويتولد من هذا أن مشروع طه يسقط في فخ ما حاربه، فمتى علمنا أنه حارب دعوى مركزية الفكر العقلاني المغربي وعقلانية الفكر المشرقي العرفاني وناهضهما، واعترض

⁽¹⁾ إدريس هاني، حوار نحن والتراث، منتدى الحوار، العددان 1-2، دت، ص10.

⁽²⁾ إدريس هاني، من نقد العقل العربي إلى عقلنة النقد العربي على هامش رحيل المفكر المغربي محمد عابد الجابري، مقال نشر بتاريخ: 24-50-2011 متاح على الموقع <http://aafaqcenter.com/post/688>

⁽³⁾ إدريس هاني، حوار نحن والتراث، مصدر سابق، صص 10-11.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

عليهما، فإنه أسس "المجال التداولي بمركزية مغربية على أساس ما اسماه بأخلاق المغاربة وفضل التخلق المغربي على المشرقي وعلى مصر تحديدا"⁽¹⁾

كما لاحظ إدريس هاني أن طه لم يأت بجديد في مشروعه الفكري، وإنما استند إلى الاقتباس، وخاصة عند حديثه عن المجال التداولي، حيث حدد مكوناته قياسا إلى الأنظمة المعرفية في الثقافة العربية، كما تناولها الجابري، فاللغة يقابلها النظام المعرفي البياني والعقيدة يقابلها النظام المعرفي العرفاني، أما المعرفة فيقابلها النظام المعرفي البرهاني في بنية العقل العربي، حيث يقول: "أرى أن طه قاس على ثلاثية البيان والبرهان والعرفان محددات للعقل العربي، فجعل المجال التداولي خاضعا لثلاثية اللغة والعقيدة والمعرفة. يمكنك القيام بمقارنة فستجد أن اللغة في المجال التداولي هي مقياسة على البيان في بنية العقل العربي، كما أن المعرفة جاءت مقابل البرهان، والعقيدة مقابل العرفان، وليس المجال سوى مقياسة على بنية العقل البرهاني"⁽²⁾

لقد سعى الباحث إلى محاولة تقويض مفهوم التقريب التداولي، باعتباره قائما لدى الفلاسفة المتقدمين كالفارابي والغزالي وابن حزم، إذ لم يفته الأمر ان يسخر من مفهوم التقريب التداولي، الذي استوحاه طه من مشروع ابن حزم، في تقريب علم المنطق، حيث قال متهكما "الطريق الحزمية، التي تمثلها طه عبد الرحمن، وبالغ فيها في ايديولوجيا التقريب التداولي، تكون أشبه بان يشتري رجل عربي سيارة، ثم بسبب ضرورة المجال التداولي يفرض إعادة صياغتها بدفع سقفها الأعلى كالسنام، ويضع لها لجاما، ويجعل منها جملا رغما على أنفها"⁽³⁾ كما يرى الباحث أن هذا المفهوم قائما عند المحدثين، حين يتحدثون عن

⁽¹⁾ إدريس هاني، حوار نحن والتراث، مصدر سابق، ص 11. يقول الباحث إدريس هاني "الامر الذي يؤكد على ان مؤاخذة د طه على الجابري لا تتجه إلى اصل التمركز المجالي او العقلي، بل الخلاف هنا عرضي، يتعلق بصورة التمركز لا بجوهره، أي انه خلاف بين تمركز عقلائي وبين تمركز أخلاقي" ص 11 انظر إدريس هاني النقد الأخلاقي للحدثة، مجلة الكلمة، السنة 8، العدد 2001، 33.

⁽²⁾ إدريس هاني، حوار نحن والتراث، مصدر سابق، ص 11.

⁽³⁾ إدريس هاني، النقد الأخلاقي للحدثة، مرجع سابق.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

لسانيات" دو سوسير" والبعد التاريخي والاجتماعي... ومفاد هذا أن طه لم يوفق في إدراج مفهوم الزمان في المجال التداولي الإسلامي العربي، وذلك حتى لا يضحى هذا المجال "مغلقا لا يخضع للتحويلات السريعة والكبرى"⁽¹⁾

وبهذا يعتبر هاني أن فكرة المجال التداولي، التي نالت شهرتها في التجربة الفلسفية الطهائية، هي فكرة خاطئة من الناحية التاريخية والواقعية، وعلامة ذلك أن القدامى قد مارسوا عملية الاقتباس ونحت المفاهيم المصطلحات بنوع من الأريحية ورحابة الصدر "وربما منحوها وزنا عربيا نظير الاستنقسات والهيولى وايساغوجي وما إليها من مصطلحات فلسفية. وقد جرى هذا التقليد منذ الفارابي حتى ابن رشد"⁽²⁾.

إذا كان طه، ينشد في مشروعه الفلسفي الإبداع من خلال الانطلاق من التقريب التداولي، إلا أن هاني يرى أن الإبداع الحقيقي يتجلى من خلال خرق هذه القواعد، بحيث تعبد الطريق نحو التفاعل مع المعارف الخارجية الجديدة. حيث يقول: "فكرة التقريب التداولي تكرسنا في الدائرة المغلقة، إذا تفحصت دعائم المجال التداولي، فسوف تجدها قابلة للتطور والتغيير، بخلاف ما رأى صاحبها... وإذا بقت تلك القواعد التداولية على حالها فإنها ترسخ الدوران في الدوران... وهو أمر لا جدوى منه في منطق الاجتماع والتاريخ"⁽³⁾

يرى الباحث إدريس هاني أن الإبداع لا يتم إلا بانتهاك المجال التداولي نفسه وجعله مجرى تداوليا وتواصليا وهذا الإبداع أو الانتهاك يقوم على شرطين من بينها نجد: شرط الانفتاح والاستقبال: أي انخراط الإبداع في بنية مفتوحة لا مغلقة، وهذا لا يتوفر في المجال التداولي الطهائي، بمعنى أن الإبداع لا يتم إلا بفتح المجال التداولي على مجالات أخرى

⁽¹⁾ إدريس هاني، النقد الأخلاقي للحدث، مرجع سابق، ص 12، يعتبر إدريس هاني أن مشكلة التقريب التداولي تكمن في المضمون الأيديولوجي الذي يؤسس له. فهذه التوليفة التي استلهمها د طه من مصدر يتعلق بفعل التداول المسلم به عند أهل التراث والحدث معا" ص 12.

⁽²⁾ إدريس هاني، حوار نحن والتراث، مصدر سابق، ص 12 يقول إدريس هاني " إذ ارتأى تبديل فعل التأصيل بالتأثيل درءا للوثنة الاسترجاع من دون اغناء أو اثراء للمفاهيم" انظر هاني إدريس "النقد الأخلاقي للحدث" المرجع السابق، ص 25.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص ص 12 - 13.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

أو لنقل المجال التداولي الكبير⁽¹⁾ ويفهم من قول هاني إدريس أن الإبداع لا يكون من قبيل المقاربة الاستنباطية أو الاستكفاء داخل التراث، بل أن مشروعية التكامل والشمولية لا تتحقق حسب رأيه في المشروع الطهائي إلا إذا استحضرت المقاربات الانثربولوجية والاقتصادية والتاريخية والسيكولوجية⁽²⁾ ولذلك يمكن القول في هذا الإطار "أن أدوات طه عبد الرحمن لا تستوعب المدى الذي انبسط فيه مشروع الجابري. فهذا مجال لمفاهيم سيكولوجية وسوسيولوجية وانثربولوجية ولغوية وإبستمولوجية وتاريخية... كيف يمكن احتواؤها في قالب نقدي لم يتجاوز المقولات الأرسطية أو الآفاق التداولية المحددة ثيمياً والمؤطرة منطقياً وفقه-لغويًا. إن لحظة النقد الطهائي بدت لكثير من المغاربة - أهمهم العروي - مؤشراً على ارتداد إلى النزعة السلفية التي طالما ناقضها صاحب العرب والفكر التاريخي."⁽³⁾

كما بين المفكر إدريس هاني ضحالة التقريب التداولي من خلال مراجعة فكرة الفكرانية كترجمة للايديولوجيا⁽⁴⁾، معتبراً ذلك أنها توقعنا في مزالق متعددة منها: أنها مجرد ترجمة تخفي الأبعاد الإشكالية للمصطلح، حيث يرى الناقد أن طه يقدمها بمعناها التقليدي المتجاوز، أي بوصفها منظومة أفكار أو معتقدات.⁽⁵⁾ هذا فضلاً عن أن الفكرانية تسقطنا في اشتراك لفظي، معنى هذا أن الأيديولوجيا هي نظرية للعمل، والحال أن الفكرانية هنا كما يقول هاني، تضحى نقيضة المفهوم والتصور العملي (praxis) معتبراً بذلك أن صيغة عبد الله العروي لمصطلح الأدلجة هي أكثر وفاء للمضمون الاشكالي والفلسفي من التصور الطهائي، حيث يقول هاني "تبقى الصيغة العروية حافظة للمضمون الاشكالي للمفهوم مع

⁽¹⁾ إدريس هاني، حوار نحن والتراث، مصدر سابق، ص ص 13- 14.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 11.

⁽³⁾ إدريس هاني، من نقد العقل العربي الى عقلنة النقد العربي، على هامش رحيل المفكر المغربي محمد عابد الجابري

<http://aafaqcenter.com/post/688>

⁽⁴⁾ الأيديولوجيا، من اعقد المفاهيم الاجتماعية، ويعتبر كارل مانهايم أن هناك صنفين من الأيديولوجيا: المفهوم الخاص والمفهوم العام. فمعناها الخاص، هي منظومة الأفكار التي تتجلى في كتابات مؤلف ما، تعكس نظريته لنفسه وللاخرين بشكل مدرك او بشكل غير مدرك، أما معناها العام منظومة الأفكار السائدة في المجتمع.

⁽⁵⁾ إدريس هاني، مابعد الأيديولوجيا، مقال متاح على موقع <https://www.hespress.com/writers/18867.html>

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

تقيد مبدع في مراعاة الوزن العربي. وهو الاختيار المبني على وعي تاريخي وفلسفي واستيعاب للنقد الأيديولوجي. وهذا في حين تبدو الترجمة الطهائية رغم تمسكها بالاستبدال العربي، ليست إلا تعاطيا حرفيا مع المفهوم"⁽¹⁾

كما ذهب إدريس هاني إلى القول أن طه قد "ادخل على تشقلب اصطلاحى آخر ما بين أيديولوجيا جرى بها التداول وبين أدلوجة العروى وفكرولوجيا الحبابى فوجد عبارة ملقية فى البين: الفكرانية، فجعلها فى مقام المنافس اللغوانى الذى لم يحلّ جوهر الإشكال الذى يطرحه المفهوم، فأعادنا إلى ما قبل الممارسة الفلسفية وعلاقتها بالترجمة، تلك العلاقة التى أعاد تفجيرها بأدوات تيمية بعد أن كان بنيمين و دريدا قد أشبعها بحثا، ليعيدنا إلى الإشكال الذى انطلق منه دريدا من بعد بنيمين وهى الترجمة البابلية، أو لنقل فى المحصول إنها الترجمة المستحيلة..."⁽²⁾ كما يرى أيضا أن المجال التداولى عند طه يتأسس أيضا على مبدأ التفضيل والأفضلية، والذى فكرته انه توطين لنزعة قومىة، وعنصرىة متفوقة باعتبار أن الشرع مسلم به، والحال أن "الإسلام فى تعاطيه مع الآخر المختلف يتخلى عن إحساسه بالتفوق أو بالتفضيل التداولى، لأن المسلم مطالب بان ينظر الى نفسه والى الآخر ليس بالوقوف على أراضىة مائلة، بل بالوقوف على أراضىة منبسطة سواء: "وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين"⁽³⁾ ومن الطبيعى ان يؤدى هذا التصور - حسب هانى - إلى القول أن الحداثة أو الفلسفة الغربىة الحديثة، جذورها هو المجال التداولى اليهودى. وكان من الأولى أن يسدد طه القول بأن "النشاط اليهودى الفردى أو الأقلّى فى المجتمع الغربى الواسع والمختلف لا يمكن إلا أن يخضع لآثار المجال التداولى الأوربى"⁽⁴⁾ وبذلك يمكن القول أن فكرة المجال التداولى الطهائىة هى مجالات تداولىة، إذ من الخطأ القول - حسب تعبير هانى - أن هناك مجالا عربىا إسلامىا نقىا خالصا إلى "درجة القول بالمبدأ التفصلى. إنه

⁽¹⁾ إدريس هانى، حوار نحن والتراث، مصدر سابق، ص 11.

⁽²⁾ إدريس هانى، طه عبد الرحمن فى الميزان، من موقع <http://www.kitabat.info/subject.php?id=67003>

⁽³⁾ سورة سبأ، الآية 24.

⁽⁴⁾ إدريس هانى، حوار نحن والتراث، مصدر سابق، ص 15.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

تاريخيا مجال متوتر، يتعين الاجتهاد لتحقيق قدر من الوفاق والانسجام داخله"⁽¹⁾. كل ذلك بعيدا عن أسطورة التقريب التداولي أو أيديولوجيا المجال التداولي.

كما اعتقد الباحث والناقد إدريس هاني أن ملهم مشروع فقه الفلسفة، هو "مستوحى من هؤلاء الذين دشنوا نقد العقل العربي مع الفرق الشكلية طبعاً"⁽²⁾ كما يقول أيضا في إحدى مقالاته " وحتى عبارة فقه الفلسفة التي زعم أنها من ابتكاراته أخذها من القدامى، وقد ذكرت أنني وجدتها في أحد نصوص الشيخ البهائي.."⁽³⁾ وقد ساق في هذا المعرض ترجمة الكوجيطو الديكارتية "أنا أفكر، إذن أنا موجود" التي انقلبت الى "أنظر تجد" مع طه عبد الرحمن " وهذا اكبر دليل على غرابتها، لأنها لو كانت تداولية لحصرت في وجدان اللغويين عفو الخاطر"⁽⁴⁾، فهي ترجمة صارت فيها الكثير من المآزق الفلسفية والخلط المفاهيمي والتساهل. يقول بناصر البعزاتي في سياق نشأة المفاهيم: "المفاهيم بهذا المعنى تتحت طبق قواعد مضبوطة منها قواعد لغوية عادية، ومنها قواعد منهجية تفرضها ضرورة التعبير العلمي. إذ يوازي استعمال أدوات مفهومية جديدة، ويتلازم مع نمو المعارف المتراكمة، وكان التعقل العلمي لا يستعمل إلا لمفاهيم التي نجد تبريرا منطقيا ومنهجيا لوجودها"⁽⁵⁾

أما بالنسبة لتعريف طه الإنسان بأنه كائنا أخلاقيا وليس كائنا عاقلا، فإن الناقد هاني يرى أن هذا التصور متحه من الفيلسوف كانط، والذي عرف بمنحاه الأخلاقي العملي. وأما اعتبار كانط يؤسس تصوره الأخلاقي الفلسفي على النصوص المقدسة فهي فكرة شوينهاور التي لم يعلن عنها طه في كتابه سؤال الأخلاق، فطه كما يزعم هاني لا يحيل على مصادره حتى أنه لم يحل على كانط ولا شوينهاور ولا على أي ممن أخذ عنهم آراءهم في الأخلاق. كما أن اعتبار أن العقل فعل من الأفعال لا جوهر هي فكرة مستوحاة من الفيلسوف

⁽¹⁾ إدريس هاني، حوار نحن والتراث، مصدر سابق، ص16.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 10.

⁽³⁾ إدريس هاني، طه عبد الرحمن في الميزان، موقع سابق.

⁽⁴⁾ إدريس هاني، حوار نحن والتراث، مصدر سابق، ص11.

⁽⁵⁾ بناصر البعزاتي، الاستدلال والبناء بحث في خصائص العقلية العلمية، دار الأمان، الرباط، ط1، 1999 ص263.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

اولمو (ulmo) حيث يقول هاني عن هذه الفكرة: "ولو انه أدرك مفهوم الحركة الجوهرية إذن لما وقف على إشكال لا موضوع له. لأن القول بالثبوت لا يلزم عنه القول بالثبات بخصوص الجوهر. إن الجوهر يمكن أن يثبت في حق العقل وتثبت معه حركته، فلا إشكال"⁽¹⁾

كما يسجل إدريس هاني ملاحظة أخرى على كتابات ونصوص طه، حيث يرى انه يقدم نصوصه بنكهة المظلومية... فهو الفيلسوف المظلوم الذي يقدم نفسه كدونكيشوت يقارع طواحين الهواء... والصناعة المفاهيمية في هذا المصنع الطهائي تحيط نفسها بهالة الإعجاز.. مع أنها في كل محاولة لصناعة المفاهيم، وهو شرطها لاقتحام حرم الفلسفة تنتهك كل حدود الفلسفة.. ومع ذلك نقول بأن نصوص طه عبد الرحمن تصلح للدرس البيداغوجي ولكنها لا تصلح للإبداع.. فالإبداع يجد طريقه للعقول من دون الحاجة إلى إحاطته بالمظلومية.⁽²⁾

أما نقد طه لابن رشد فقد عده إدريس هاني نقدا خاطئا، حيث صرح قائلا: " فمع أننا نعتقد بأن ابن رشد لم يكن خاتمة المطاف في القول الفلسفي العربي ولا هو صاحب ابتكارات فلسفية تاريخية ولكنه ممارس للفلسفة وناشر لها ومنافع عنها بل ومعلم لها وملخص لمطالبها.. لكن طه عبد الرحمن اتهمه بالتأسيس للعلمانية في مغالطة تاريخية عجيبة، مع أن ابن رشد في هذا الأمر خفف فقط من وطأة التنافر بين الحكمة والشريعة. بما أنه لم يبدع طريقة غير تليفيق الموجود... ومن هنا فالمسار الذي أتبعته الحكمة بلغ ما بعد بن رشد منازل حلت فيها إشكالية العلاقة المذكورة.

وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد أساء فهم الحداثة كما أساء فهم التراث، ولكن

بريضة لغوانية أسقطت ضحايا كثر.⁽³⁾"

⁽¹⁾ إدريس هاني، حوار نحن والتراث، مصدر سابق، ص 15.

⁽²⁾ إدريس هاني، طه عبد الرحمن في الميزان، موقع سابق.

⁽³⁾ المقال نفسه، الموقع نفسه.

خلاصة الفصل:

كانت هذه أهم الإبداعات التي ميزت الممارسة الفلسفية الطهائية على مستويات عدة:

فعلى مستوى نظرية العقل نجد تتميز:

الصفة الإبداعية: لقد سعى طه في معظم اجتهاداته النقدية إلى تحرير الفلسفة العربية الإسلامية من تبعيتها لعقلانية مغايرة، حيث جعله يجتهد في وضع عقلانية ذاتية، تؤهله للإبداع الفكري، وتمنحه الحق في الاختلاف الفلسفي.

هذه العقلانية التي قل نظيرها، لم يكن فيها مقلدا لغيره، ولا مكررا لنظريات وأقوال الآخرين بكل حذافيرها، حيث نقد طه المفكرين العرب المعاصرين المندمجين في الحداثة العالمية المزعومة، كونهم قلدوا أسانذتهم الغربيين في نقد العقلانية، لأنهم مارسوا النقد على العقل الإسلامي من خلال المرجعية الغربية، باستنساخ مناهجهم وتطبيقها على التراث الإسلامي هذا من جانب، كما نقد من جانب آخر أعمال المفكرين الإسلاميين الذين قاموا بتكرار انتاجات الماضيين واستنساخ أقوالهم، دون تعديل وتغيير وكأنها تخرق الزمان والمكان إضافة أن أعمالهم تروم التوفيق بين العقل الإسلامي والغربي، ناسين الاختلاف بين العقليين. صفة الموصولية: استطاع طه أن يضع مفهوما للعقل، وهو عقل موصول بالدين الإلهي فشتان بين هذا العقل والعقل الذي لا يحرص على قطع الصلة به.

لقد وضع طه في نظريته ترتيبا للعقل، مدافعا فيها عن العقل المؤيد، هذه النظرية استخرجها من مصدرين أساسيين: أولا: النصوص الدينية المؤسسة، والمتمثلة في القرآن والسنة، فربط العقل بالقلب، والنظر إليه كفعل وليس جوهرًا ، وتبنى فكرة تعدد العقول ورفض القول بوحادية العقل، كان منطلقه في ذلك القرآن الكريم.

وثانيا: النصوص التراثية، مع حرصه أن لا يكون بحثه مقلدا فيها، وإنما اجتهد في استثمارها، بحث يراعي مستجدات باب المناهج، فوفاء طه للقيم التراثية نجم من منطلقه التداولي ومن إيمانه بأفضلية العقلانية الدينية وفائدتها.

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

إن هذا الوصل بالنصوص الدينية المؤسسة والأصول التراثية، هو الذي سار على عكسه معظم النقاد والدارسين العرب المندمجين في الحداثة الغربية، في تقديم للعقل الإسلامي وعلى رأسهم نجد مثلاً: محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، ومحمد اركون وناصر حامد أبو زيد وغيرهم.

الصفة التخليقية للعقل: حاول طه استعادة الصلة بين العقل والأخلاق، سعياً إلى زحزحة الكثير من التصورات النابعة من التقليد الغربي - لنقد مفهوم العقل - المهيمن على الممارسة الفلسفية العربية لردح من الزمن، المنشغل في الإغراق عن الحدود المنطقية والمعرفية بحيث تطرح لأول مرة فكرة تخليق العقل، فالعقل لا ينفصل عن الخلق، وصفة الإنسان الأساسية هي الأخلاقية وليس العقلانية، وباعتبار العقل فعلاً إدراكياً يخضع للتقويم الأخلاقي، فكل فعل من أفعاله يكون إما أن يكون حسناً أو فعلاً قبيحاً، الأول ويجتهد في طلبه، والثاني يجب الاجتهاد في دفعه. لتكون نظريته بمثابة انعطاف أو انقلاب تاريخي على النظريات الغربية، وبالأخص كانط الذي يرى أن الأخلاق تابعة للعقل، وليس العكس أي أن العقل تابع للأخلاق، وليس بإمكان الأخلاق أن تكون أساساً وموجهاً له.

إجمالاً يمكن القول أن فكر طه عبد الرحمن، هو فكر أخلاقي بالأساس، وحول فكرة الأخلاق تدور كل اجتهاداته، فالمجال التداولي الإسلامي يجمع بين خاصيتي القول والعمل فلا قيمة لقول ليس وراءه عمل، يزرع في النفس خلقاً.

صفة أن العقل مراتب: إن معمار في فلسفة طه عبد الرحمن ليس مرتبة واحدة، بل هو مراتب متعددة ومتفاوتة ومتفاضلة، هذه التراتبية تتحدد بطبيعة وقوة العلاقة التي يربطها العقل الإنساني مع العمل الديني التزكوي أو العمل الشرعي، فهو يجعل من العمل الديني المعيار والمحك الذي من خلاله نحكم على مراتبها، إذ نحن في فلسفته أمام سلم عقلي يضم ثلاث درجات، درجة العقل المجرد، ودرجة العقل المسدد، ودرجة العقل المؤيد.

أما على مستوى التراث، فنجد المقاربة الطهائية، تعد مقاربة علمية جديرة بالعناية والتقدير، لما تحمله من معالم الجودة والاختلاف عن مختلف المقاربات السابقة. فهي تمثل

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

عملا إبداعيا قل نظيره، ذلك لأن معظم النقاد المتقدمين، سواء كانوا من الإسلاميين أو المندمجين في الحداثة العالمية المزعومة، قد سلكوا مسلك التقليد والتبعية بحيث أنهم قاموا في مختلف اجتهاداتهم على إسقاط وتسليط المناهج والآليات الغربية على التراث العربي الإسلامي، متجاهلين بنية وحقيقة هذا التراث، لذلك اجتهد طه بوضع نظرية مستقلة في تقويم التراث، انطلاقا مما تزخر به الممارسة التراثية وما استجد في باب المناهج الحديثة.

إن منطلق هذه المقاربة التداول، ليست قطيعة مع التراث (الماضي) وإنما استمرار لروحه مع الأخذ بمعطيات الحاضر، ذلك أن نهضة كل أمة واستمرارها، لا تتحقق، ما لم ترتكز إلى موروثها ومجالها التداولي من لغة وعقيدة ومعرفة، أي مواصلة لعطاءات وإبداعات الأوائل.

إن اجتهاد طه يعد اجتهاد منهجي تصحيحي للمسار المعكوس الذي اتخذته نقاد العرب المندمجين في الحداثة الغربية، وتقويم لانقلاب القيمي الذي وقعوا فيه، فهي اجتهاد لكشف مختلف الأوهام التي أنبنى عليها هذا المسار المعكوس، حيث أن "ما كان يجب أن يعظم من وسائل متأصلة ذهبوا إلى تحقيره من غير تحسر، وما كان يجوز تحقيره من وسائل مقتبسة ذهبوا إلى تعظيمه من غير تقتر كأنما يتنافسون في تثبيط العزائم"⁽¹⁾

إن اجتهاد طه في التراث، يرتكز أساسا إلى الجانب الآلي الذي بنيت عليه مضامين هذا التراث وتحكمت في إنتاجه، هذا التوجه الجديد لا نجده عند النقاد العرب الذين هيمن عليهم في اشتغالهم بالتراث النظر إلى المضامين على حساب الآليات، وهذا إما قصد تفكيكه وتجزئته أو تقويضه وتجاوزه، هذا التوجه الطهائي لا يستهدف البتة التقليل من الجانب المضموني وإنما لكون العناية بالجانب المضموني أكثر لا يعطي نتائج سليمة.

إن اجتهاد طه في النظر إلى التراث من ناحية المنهج يمثل عملا تجديديا، كونه أكد على النظرة التكاملية والتداخلية، رافضا النزعة التجزئية التفاضلية، فالمعرفة التراثية تشترك اشتراكا في وسائل إنشاء المضامين ونقلها ونقدها، كما تشترك في وسائل العمل بها، كما أن أقسامها متداخلة فيما بينها، تداخلا داخليا أو تداخلا خارجيا.

⁽¹⁾ طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 11

الفصل الرابع - التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

أما على مستوى سؤال الإبداع الفلسفي، استطاع طه أن يشرح الموانع العامة والخاصة التي تحول الإبداع الفلسفي العربي، محاولاً أن يبين الأسس والخطط الفلسفية التي تؤسس لفلسفة إسلامية حقيقية تتأى عن التقليد، فوصل الفلسفة بالعمل الديني وفق أحكام الشرع ضروري لإمكان قيام فلسفة عربية إسلامية، تكون قادرة على انتزاع حقها في قيام النهضة واثبات ذاتها الحضارية، بقدرتها على مواجهة التحديات والإشكالات والعقبات التي تفرضها عليها الحضارة الغربية المعاصرة، والتي تحول دون استئناف العطاء الإسلامي.

إن المتفلسف العربي اليوم مطالب أكثر من أي وقت مضى أن يطمح في الاستقلال الفلسفي والإبداع الفكري، بحيث تكون أفكاره ذات صلة بالأخلاق التزكوية، حتى تتحقق معنى الحكمة، فكل قول فلسفي ليس تحته عمل خلقي، إن في العاجل أو الآجل غير معتبر به بل هو في حكم اللغو، فالكلام في الألوهية ليس مجرد تفكير فيها، وإنما هو تذكر، والتذكر هو عمل التفكير الذي يصحبه مزيد الارتقاء في مراتب الإيمان، كما أن الكلام في النبوة ليس مجرد تأمل فيها، وإنما هو اقتداء فعلي بها، يصحبه مزيد من الاهتداء في السلوك فالنهوض بوضع الإنسان المسلم، يتوقف أولاً بالنهوض بنفسه، فيتعهدا بالتزكية والتقويم صارفاً عنها قبيح الأوصاف.

كما استطاع طه في اشتغاله الفلسفي، أن يؤسس لمفاهيم ومصطلحات بكر، ويخوض فتوحات معرفية في مجال إبداع المصطلح الفلسفي، وينادي في الناس من أراض جديدة لم تطأها قدم فيلسوف قبله. إذ لا بد من استحضار المجال التداولي في عملية التفلسف، وذلك من أجل حفظ المبادرة الفلسفية، فكل فكرة من الأفكار الفلسفية لا بد و أن تركز على حقيقة من الحقائق اللغوية والعقدية والمعرفية، وهذا ما يسميه طه الانطلاق من الحقائق المأخوذة من المجال التداولي، إذ من شأن هذه المبادرة الطامحة للاستقلال الفلسفي أن تحررنا من عقدة الشعور بالدونية، إزاء عطاءات فلسفة الغير، بل من شأنها أن تدفع الإبداع الفلسفي إلى أقصاه، حيث يطال النظر المبدع إلى الفلسفات المنقولة، بإدخال تعديلات وتغييرات بما يقتضي المجال التداولي الخاص.

الفصل الرابع- التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها.

لا شك أن مختلف إبداعات واجتهادات طه المنهجية والمعرفية، من شأنها أن تترك أثرا عظيما على الإنسان العربي المعاصر عموما، والإنسان الذي يتوق إلى التفلسف المبدع على وجه الخصوص، نظرا لما يتمتع به فكره من رحابة وسعة، ذلك أن فقيه الفلسفة قارب جل الإشكالات التي شغلت الفكر العربي وتناول أسئلته النهضوية، وهي مقاربات إبداعية وجديدة في منهجها ومضمونها، فآن الأوان أن نجتهد حق الاجتهاد في وضع أسس صلبة لفلسفتنا، والتي لا تتحقق إلا بكشف ونقد كل الموانع والأساطير التي تعترض سبيل التفلسف. ورغم جدة الفكر الطهائي، بولوجه إلى مضامير لم يلج إليها قبله المتفلسفة العرب وقدرته في استشكال المفاهيم و بناء الاستدلالات، إلا أنه لم يحظ بما يستحقه من مكانة في المشهد الثقافي العربي، وقد يعزى ذلك إلى أسباب أيديولوجية وسياسية وإعلامية، فجل جل الانتقادات عبارة عن ردود أفعال أيديولوجية ضد مقولة مستثمرة، أو ضد مفهوم معين.

خاتمة

بعد هذا المسار من البحث والتتبع للمتن الطهائي، والارتحال عبر مختلف شعابه الفكرية، واستجلاء لجل إنتاجه الفكري في مختلف أبعاده المنهجية والمعرفية، التي كان يحملها، نصل إلى النتائج التالية:

- يمكن اعتبار طه عبد الرحمن من الشخصيات الفكرية، الجديرة أن تحمل اسم الفيلسوف وترتبط به، وليس هذا التلقيب اللفظي عنوة أو عبثاً، وإنما كان ذلك ثمرة اجتهاداته وأعماله العلمية والفكرية الكثيرة، والتي لها جديرة بحق، أن ترقى به إلى مرتبة التفلسف، ذلك لأنه لا يمكن تحديد معايير مضبوطة، يمكن من خلالها تحديد لقب الفيلسوف، ونحن نعلم أن ما فيلسوف يأتي ليؤسس نسقا فلسفيا بديلا، لا يكون إلا بتقويض أركان فلسفة معينة، سابقة أو معاصرة له، وإحياء وتجديد فلسفة أخرى. ولذلك تكمن أهمية ما يطرحه طه، في سعيه إلى إحياء مقدمات الإبداع، والاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي، وإعادة الاعتبار إلى كل ما تم تبخيسه، ورفضه، وإقصاؤه، من الخطابات الفكرية العربية والإسلامية، والنظر إليه بوصفه منفذ التجديد وملاحم الصنع المفهومي. وعليه، تمكن طه من إعادة الاعتبار إلى القول الكلامي، الذي عرف محاولات التبخيس من قدره، وكذلك الخطاب الصوفي الذي تم تبخيسه من جانب كثير من أهل الفكر والنظر لأسباب إيديولوجية وسياسية، فيما أن الواقع يكشف أنه قول أخلاقي، ومعرفي أصيل، يتعلق بالمخلوقية والخالقية على حد سواء.

- يمثل طه فيلسوفا فذا أو رمزا من رموز الثقافة المغربية، قل نظيره في الفكر العربي المعاصر، وأن فكره يمثل رأسمالا للثقافة العربية المعاصرة عموما، والثقافة المغربية والمغربية على وجه الخصوص، حيث استطاع أن يشيد بكتاباته الفكرية، الفلسفية منها أو العلمية نسقا فكريا متكاملا، الذي لقي صدى واسعا في أوساط النخبة الفكرية العربية الإسلامية، سواء كان ذلك في المشرق والمغرب.

- اختار الإبحار في الفلسفة ضد التيار، الذي كان مهيمنا في الجامعات المغربية، والذي كان يعطي للفلسفة هوية يسارية، ويربطها بالمقولات التي تتدرج تحت هذا الإطار، أو يحصرها في مفاهيم الحداثة الغربية، فهو يعد من المفكرين القلائل الذين حملوا لواء مجاهدة الأفكار والتصورات الناجمة عن الانبهار بالمدرسة الغربية، وما قررته من مبادئ ومفاهيم فيما يتعلق بالعلوم الفلسفية، التي أنتجت لنا قوالب معرفية جاهزة لم يعد محتواها يتناسب

ومجالنا التداولي، وما أفرزته لنا عدة سنوات من سوءات يئن منها عالمنا اليوم تحت تأثيرها والتي لم تكن سوى نتاج الفصل وعدم الربط المحكم بين المنقول والمأصول، والذي لم يكن في حقيقته إلا نتاج أو امتداد لفصل العلم عن الأخلاق، والذي بدوره نتاج لفصل الدين عن الدين عن الدولة.

- سعى طه إلى تقويم ونقد معظم ما صدر عنها من قضايا وإشكالات في العقل والعقلانية و الحداثة و التراث و الفلسفة، والأخلاق...، محاولا تأسيس منته الفلسفي على الجمع بين التحليل المنطقي والتشويق اللغوي، مع تأثيره بإمدادات التجربة الصوفية، والتي تم تبخيسها في الكتابات التراثية المعاصرة، كل هذا جعله يمتح منته الفلسفي ومفاهيمه الأساسية من التراث ويستعير بعض المقولات من الفكر الغربي المعاصر، خاصة فيما يتعلق بنظريات الخطاب والمنطق الحجاجي وفلسفة الأخلاق.

- أسس طه على مدى أزيد من ثلاثين سنة مشروعا فكريا متكاملا، كان منطلقه الاشتغال بالآليات المنطقية، ومنتهاه تأصيل الإبداع الفكري بما يجعل الأمة العربية الإسلامية أمة منتجة يضاهي إنتاجها الفكري والفلسفي، بما يصدر عن غيرها من الأمم، ويساهم في بناء التجربة الفكرية للإنسان.

- امتلاكه للصفات المنهجية الأساسية، التي تميز روح التفلسف من المراجعة والنقد والتأسيس والبناء، حيث نجد طه يمتلك صفاته، الأمر الذي يسوغ لنا امتلاكه لتجربة فلسفية حيث باشر طه نقد الفكر الغربي ونقد النظريات التراثية سواء كانت فلسفية أو غير فلسفية بغية امتلاك وإقدار الإنسان المسلم على القدرة النقدية التي تمكنه من نقد الأفكار والبناء على ذلك النقد. فالتأسيس هدفه إقدار الإنسان المسلم على التفكير الاستدلالي السليم وإثارة التساؤلات والاستشكالات، أو باختصار إن شئت إقدار الإنسان على التفلسف، فالتفلسف عند طه، وإن كان مختصا في الفلسفة، ويبدو للقارئ أنه يكتب في الفلسفة، لأنه مختص فيها وذلك لبيث روح التفلسف في الإنسان المسلم، حتى يستطيع على التفكير النقدي والإبداعي والذي يمكنه من تحقيق النهوض الحضاري، ومضاهاة التفكير الفلسفي عند الغير.

- إن قراءتنا لفكر طه، يتبين لنا أنه يولي أهمية بالغة إلى جوانب الاجتهاد و التجديد في المنهج الذي يفكر به العقل ويزن من خلاله مفاهيمه وتعاريفه وأدلته، وروح المنهج هنا تقوم

على آلية الوصل بين المنقول و المأصول في صورة منهجية إبداعية، كما يختص المنهج بالإفادة من قيم الماضي التي تنتج، والتفاعل إيجابيا مع المعرفة المعاصرة في فضاءات الثقافة المتنوعة. هذا الاجتهاد المنهجي يتغيا من خلال طه، إرشاد العقل وتوجيهه نحو طريق الإبداع بخاصة في المجال الفلسفي.

- إضافة إلى ذلك نجد صفة التأصيل، التي تتغيا إقدار الإنسان على الاجتهاد والإبداع الفكري المستقل مستثمرا كل المفاهيم التي يمتلكها تراثه لصياغة نماذج فكرية تستجيب للصفة العلمية والأكاديمية.

لقد شغل طه هم وهوس فلسفة الإبداع، ليجد نفسه ضمن دائرة إبداع الفلسفة. ومن مظاهر هذه الإبداعية الفلسفية الطهائية:

- إبداعه لفقه الفلسفة، حيث نجد في كتابه الكبير فقه الفلسفة أمثلة هامة عن الإبداع الترجمي والإبداع المفهومي، فمشروعه الكبير فقه الفلسفة، جاء كبديل تأسيسي، لدرء ومناهضة آفة التقليد التي ابتلي بها المثقف العربي، هذه الآفة التي دخلت - حسب منظوره- من باب الترجمة، والتي أدت إلى موت الفلسفة، ولا سبيل له من الخروج منها، إلا بتجديد ممارسة الترجمة، والوفاء بمقتضيات الترجمة المجددة، حيث يحصل الإبداع في الترجمة التأصيلية، وينتقي في الترجمتين التحصيلية والتوصيلية.

- الإبداعية البيانية، حيث جاءت كتبه لتعيد إلى البيان العربي قدرته الفلسفية، وللكتابة الفلسفية عربيتها وبيانها، فنفي عنها أنماط العجمة والركاكة والغموض، التي أفسدها بها مقلدة العرب المحدثين سيرا على أسلافهم من المتفلسفة العرب التقدميين.

- الإبداعية الاستدلالية، حيث أعاد للكتابة الاستدلالية قوتها، وجدد بذلك الفلسفة والفكر الإسلامي، وأدمهما بمواد القوة وموارد المناعة، وبذلك يكون طه، قد خط للفكر الإسلامي طريقا جديدا، يخرج به من الآفات التي تضعفه بناء وبيانا.

- الإبداعية القيمية، حيث أعاد طه لمباحث القيم وللأسئلة الأخلاقية مكانها وقوتها، حتى انه يعد فيلسوف أخلاقي بدون منازع في حاضر الفكر العربي، إذ أعاد للأخلاق فاعليتها الحضارية وقدرتها الإبداعية، وتغلغلها في كل معاني الحياة، وبهذه المظاهر الإبداعية أحدث زلزالا في الفلسفة العربية وفي الفكر الإسلامي، ومكنهما لأول مرة في التاريخ من

الوعي بأسباب التقليد، وإدراك أسباب الإبداع والتجديد. ليبقى طه عبد الرحمن أهم المفكرين والمتفلسفة العرب حالياً، ونمطه المعرفي قادر على إحداث قفزات هائلة في الثقافة العربية لو وجد من يهتم لهذا المشروع المهم، المشروع القائم على "إقدار العربي على التفلسف" بجهاز مفاهيمي جديد ونمط حدائمي مختلف.

- الإبداعية المفاهيمية، انطلاقاً من إبداع طه لمعاني ومفاهيم أخلاقية جديدة انطلاقاً من السياق الأخلاقي الذي فتحه القرآن الكريم، بمجموعة كبيرة من المفاهيم القرآنية التي لم يستثمرها كونها لم يوجد لها ما يقابلها في الفلسفة اليونانية، وخاصة منها مفهوم الفلسفة الائتمانية، وهي الفلسفة الإسلامية الخالصة، ومنبع التسمية، وهو أن الإنسان مؤتمن انطلاقاً من قوله تعالى "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً"⁽¹⁾ وهي الفلسفة التي برزت وتبلورت أكثر في الآونة الأخيرة ضمن مشروعه الفلسفي، ويعد كتابه روح الدين نموذج تطبيقي للإبداع الفكري، إذ استشكل مفهوم الأمانة والائتمان فجاء فيه بنمط جديد في التفلسف، فأقوى ما كتب طه هي فلسفة الائتمان، التي تتغيا تأسيس فلسفة حياة خالصة أساسها النص المقدس عند المسلمين، تعتمد على وصل المجموع، وعدم فصل الدين عن جميع مجالات الحياة (العلم، الدين، الفن، الأخلاق، القانون...) وهذا كمحاولة لتجاوز ما سماه طه بالفلسفة الغير الائتمانية، التي تميز الحداثة الغربية، حيث توسلت بآليات تفريق المجموع وتعطيل المتصل وقد اصطلح طه على عملها هذا اسم الدنياية بجميع بناتها من العلمانية، والعلمانية والدهرانية كمقابلات للفلسفة الائتمانية.

- إبداع نظرية جديدة لتقويم التراث، لم تكن مألوفة قبله، وهي النظرية التكاملية، والتي يتم بمقتضاها تقديم منهج جديد في تقويمه، منهج منطلقه المجال التداولي لغة وعقيدة ومعرفة.

إن طه عبد الرحمن في محاولاته الاجتهادية في مجال الفلسفة خاصة، وفي مجال الفكر عامة، استطاع أن يقدم لنا فلسفة جديدة قولاً (خطاباً) وكتابة، استهدفت أساساً استعادة القدرة على النهوض الحضاري للأمة العربية الإسلامية، وإنقاذها من يم التبعية والتخلف والنكوص، والأخذ بيدها نحو طريق الاستقلال و الإبداع، كون هذا الأخير هو مقياس

(1) سورة الأحزاب، الآية 72

تحضر الأمم وتقدمها الأمم، أو قل هو أساس استقلالها، بينما التقليد، يعد مقياسا لتخلفها وأساس تبعيتها، وشتان بين وزن الكفتين، ولذلك يجب تعلم أساليبه وطرائقه حتى يتحول إلى سجية في الأمة، فتبدع مفاهيمها وأفكارها وطرائقها في التحديث، وأساليبها في التفكير، غير خاضعة في ذلك، إلا إلى مجالها التداولي ومتطلبات سياقها الحضاري، آخذه بأنفع الاستشكالات، ومتوسلة بأنجع الاستدلالات.

ورغم البراح الفكري الذي صنعه طه لذاته ولأمته، إلا أنه لم يسلم من عيون منتقديه التي ترى في تجربته الفلسفية بعض النقائص، وخاصة في مجال فقه الفلسفة، هذا الأخير الذي ظل طه مهتما به مؤقتا، إلى أن كتب كتابه سؤال الأخلاق و نقده للفكر الغربي لكي يمهّد الطريق بعد هذه العملية النقدية لتأسيس تصوره الأخلاقي المستمد من التراث الإسلامي بصفة عامة والقرآن بصفة خاصة. ويمكن القول أن جهوده الفكرية السابقة كلها كانت تمهيدا للوصول إلى هذه المحطة الفكرية والمعرفية الأساسية، التي كان يقول دائما أن أهم شيء يريد أن يكتبه طه سيكون في مجال الأخلاق، وحتى أن مشروعه الكبير فقه الفلسفة، الغاية منه هو إقدار الإنسان العربي على التفكير والتفلسف، والتحرر من قيود الفكر الغربي الذي يستشعر أن الإنسان المسلم دونه، كونه لا يمتلك القدرات الفكرية في صوغ المفاهيم والاستشكالات وبناء الاستدلالات وصوغ النصوص الفلسفية، فعمل في هذا الكتاب على كسر الأوثان وإتاحة الفرصة للإنسان المسلم على التفلسف، ولهذا يعد هذا الكتاب لبنة أولى تمهيدية عن هذا المشروع، وربما هذا الذي يفسر تخلى طه عن إكمال المشروع مؤقتا ومنهجيا، لأنه يعد محطة أولى لإقدار الإنسان على التفلسف والاستدلال وصوغ النصوص حتى يستطيع أن يقدم فلسفة إسلامية حقيقية من خلال النظريات الأخلاقية التالية البارزة في كتبه الأخيرة، والتي تعبر عن مشروعه الكبير الذي صاغه تحت اسم الفلسفة الائتمانية.

هذا وإن كانت تجربته الفلسفية قد تعرضت إلى النقد، إلا أن هذا لا يقلل من شأنها وقيمتها، كون أن النقد يعد من السمات البارزة في الخطاب الفلسفي، وهو الذي يؤدي إلى تفاعلها وحركيتها، أما الانتقادات الأخرى - غير موضوعية- والتي تقلل من شأنها وقيمتها الإبداعية، فذلك راجع إما لصعوبة كتابات طه على غير المتخصصين - الإنسان عدو ما جهل- و إما أنه يعد نقدا إيديولوجيا- فكريا- لا نقدا ابستمولوجيا، بعيد كل البعد عن

المجال التداولي، غايته النزوع الى تكريس التقليد لا توخي الإبداع، واستهواء الاندغام المطلق مع التجارب الفلسفية الأخرى لا الميل نحو الاستقلال واثبات الذات.

ومن باب الاعتراف والقصور، نقر أن قراءة المشروع الطهائي وإن اخترقنا كل منته الفكري والفلسفي، يجعلنا نقر انه ليس من السهل الاشتغال عليه، لأنه فيه مداخل كثيرة ومتشعبة ومتداخلة، إلا أن هذا لم يقل من عزيومتنا، حيث استطعنا أن نسلط الأضواء على معظم جوانبه، لتقريب صورة ومعالم فكره إلى القارئ من جهة، وإثراء بهذه الدراسة مكتبتنا بالجانب الذي تفتقر إليه من جهة أخرى.

وعليه يجب العناية أكثر بالإنتاج الفكري لهذا الرجل، والذي لم تتل كتاباته ولا شخصه، كفيلسوف وعالم متبحر، حققها من المدارس والتحليل، ولذلك نأمل أن يكون مشروعه الفكري والفلسفي بمثابة مدرسة يقوم أهلها بهضم وتمثل أفكاره ونظرياته، وهذا بغية إثرائها وتطويرها، بالمحافظة على مبادئها ونسقتها العام، وذلك بإبراز جوانبها التنويرية الإبداعية، وتحديد ما يمكن تحديده من محدوديتها، مع العلم أن طه في حد ذاته، يدعو إلى نقد أفكاره، الأمر الذي يدفعه إلى توضيح ما يمكن إيضاحه لقرائه من أفكار ومفاهيم ونظريات، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لغرض تقديم النقد والاعتراض على ما يمكن الاعتراض عليه على مدعيه، وخاصة ونحن نعلم أن خاصية الحوارية تعد من العناصر الأساسية التي تميز تجربة طه الفلسفية، الأمر الذي يجعل تجربته تحصل على نوع من التفاعلية الفكرية، وعدم زجها في القراءة التقريرية- الانطبائية- ولعل الأزمة التي يشهدها الفكر العربي المعاصر، مردها إلى غياب الاستمرارية، إذ عندما يموت الفيلسوف، إلا وتموت أفكاره ويتوقف مشروعه معه، وكأن مكنم الأزمة في الفكر العربي، هو انعدام الزبون الذي يتلقى السلعة الفكرية التي أنتجها المفكر والفيلسوف، فمع موت الجابري- رحمه الله- هل يوجد من يسير على هدى مدرسة الجابري؟ وهل أسس الجابري مدرسة فلسفية؟ وهل يمكن الحديث عن فكر الفلسفي بعد موت عبد الله العروي؟ وهذا على خلاف الغرب، الذي عرف بتأسيس حقيقي وفعال للتقاليد الفلسفية، كما تتجلى لنا مثلا في الهرمنيوطيقا والفينومولوجيا والفلسفة التحليلية والتفكيكية والوجودية وغيرها من الفلسفات التي فرضت نفسها في الساحة الفكرية والثقافية الغربية الحديثة منها والمعاصرة، كما نجد عشرات من

أسماء المفكرين، الذين يشتغلون في نفس المدرسة، ويعكفون على نفس المبادئ والنصوص فمثلا المدرسة النقدية أصبحوا يتحدثون عن الجيل الرابع لها- جيل ما بعد هابرماس-.

استطاع طه أن يظهر ما يمكن أن يظهره من الدين في قالب فلسفي، إذ تمكن من بناء فلسفة الدين، عبر إعادة النظر في أهم فروعها في الثقافة العربية الإسلامية، إذ لا قائمة لفلسفة الدين دون إعادة التجديد والنظر في علمي الكلام والأصول والفقه.

فإذا كان معظم النظار المسلمين المتقدمون، قد تولوا مهمة الدفاع عن العقيدة الإسلامية، والرد على الخصوم، لرفع مختلف الشبهات التي لحقت بها، وذلك بكل ما أوتوا من أدلة عقلية ومنطقية، عن طريق المناظرة، فإن فلسفة الدين لا تقصد هذا المنهاج لهذا الغرض، بالدفاع عن حوزة الدين والعقيدة الإسلامية ضد خصومها ومنكريها، بل هي تحاول تجديد فهم الدين عن طريق الفكر والفلسفة واللغة والمنطق والحجة العلمية الدامغة.

فقد اتبع طه في طرحه لفلسفة الدين منهجا خاصا ومغايرا لما ألفه سلفه من المفكرين المسلمين الذين يعرضون أقوالهم ودعاويهم في صورة تقارير مفككة، يزينونها بشواهد من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ويحشونها بأقوال بعض المفسرين والمحدثين، لذلك نجده قد عرض بطريقته المنطقية المحكمة مختلف أطروحاته ودعاويه في صورة استشكالات واستدلالات يشد بعضها بعضا على طريقة المنهج الفلسفي المنطقي، مستوفيا بذلك شروط العقلانية الغربية الحديثة، وهذا كله لأجل تزويد الحقائق الدينية بفضاء فكري رحب، يضاهي قوة وسعة الفضاء الفكري الذي وضع لتوضيح الحقائق غير الدينية، مما يؤهل هذا الفضاء أن يساهم في حفظ الدين بما لا يحفظه به الجمود على الظاهر، بل قد يرقى إلى رتبة انتزاع التصديق والإقرار من أولئك الذين ليست عادتهم التسليم بالشواهد الشرعية وإلا فعادتهم الجحود بها متى تبيينوا حدود أنظارهم وتهافت أدلتهم، ضمن هذا الفضاء الفكري الجديد.

كما استطاع طه عبد الرحمن، أن يظهر من التراث العربي القديم، ما كان نسيا منسيا في عملية التفلسف، خاصة منه آلية المناظرة، الأمر الذي يجعلنا ندعو الباحثين الأكاديميين عموما، ورجال الفكر الفلسفي على وجه الخصوص الالتفات إلى الإنتاج الفكري الطهائي والتفاعل معه، والالتفات إلى ما يزرخ به التراث العربي القديم من أفكار ونظريات مطمورة، واستثمارها قدر الإمكان لأجل دفع عجلة الفكر عموما والفلسفي منه خصوصا قدما

نحو الأمام، لأن لكل مجتمع جذور تاريخية يمثلها تراثه الحضاري، ويعكس تنوع التراث المستوى الحضاري للشعوب، مما يدعو للحفاظ عليه و تطويره، وخاصة في ظل التحولات والتغيرات السريعة التي تطرأ على العالم اليوم، بما تمارسه العولمة من هجوم ثقافي للشعوب المتقدمة على ثقافات شعوب العالم الثالث، وهنا تكمن أهمية التوظيف التنموي للتراث الذي يمكن أن يحقق لنا هدفين مهمين في آن واحد وبمنفعة أكبر هما المحافظة على الهوية من جانب، ومواكبة وتيرة التقدم من جانب آخر.

فالثقافة الإسلامية اصطبغت بطابع التقليد والجمود، عوض التجديد والاجتهاد، حيث لم يتسن للمثقفين العرب عموماً والمغاربة على وجه الخصوص الاستقلال والإبداع، فقديماً اقتصررت جهود مفكريها ومثقفها على الشروح والتعليقات والحواشي، ولم يضيفوا لها شيئاً. أما حديثاً، ازداد التقليد والإعجاب المتزايد بالنموذج الحدائثي الغربي بنظرياته وتصوراته وأفكاره الفكرية والفلسفية، وما كان لهم القدرة على إنتاج المعرفة والثقافة الإسلاميين.

لذلك يحق علينا الافتخار بمتقفينا وفلاسفتنا المعاصرين، الذين يقفون دليلاً على أنه بإمكاننا إنتاج المعرفة، وهذا دون الارتباط بالغرب ونظرياته، وهو أمر لا يقبله الغرب، المصر دائماً على أن نكون أذناً وأطرافاً تابعين له، بحيث يكون هو أصلاً ومركزاً سياسياً وثقافياً ومعرفياً، تدور في فلكه كل ثقافات ومعارف الشعوب الأخرى، وأن هذه الأخيرة لا تملك الإرادة الحضارية الدافعة إلى الإنجاز والإبداع أو امتلاك القابلية إلى التنوير.

يعد الفيلسوف طه عبد الرحمن، واحداً من هؤلاء الذين جادت به الثقافة المغربية بأفكاره، والتي امتدت إلى العالم العربي الإسلامي بسمة يطبعها الاستدلال المنطقي. وأراد أن يصحح المسار الفكري والثقافي السالف ذكره من خلال جهوده النقدية، والتي حاول من خلالها أن يجدد ويجتهد في تقديم البديل، وتحديد الكيفية التي يتم بها انجازه، حيث يؤصل المفاهيم ويصنع المصطلحات بصرامة منطقية، ويقف في مواجهة فلاسفة الشرق والغرب ولذلك يستحق ما قدمه في مشروعه الفكري من اجتهاد، النظر فيه ملياً، لأجل الاستفادة منه والبناء عليه، بغية النهوض بواقع الأمة المتأزم، الذي هيمن عليه التقليد، لذلك لا بد من المواجهة والاجتهاد، والاستقلال والإبداع، بالسعي إلى التغيير والتجديد نحو الأفضل، في ظل الهيمنة الثقافية الغربية في جميع صورها الفكرية والفلسفية.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

- الحديث النبوي الشريف

أولاً- قائمة المصادر:

- 1- طه عبد الرحمن، تعددية القيم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، ط1، 2001.
- 2- طه عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية، د م، ط1، 2007.
- 3- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط3، 2008.
- 4- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط3، 2008.
- 5- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط2، 2009.
- 6- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط4، 2009.
- 7- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط2، 2009.
- 8- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط4، 2010.
- 9- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1 لبنان، 2011.
- 10- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط4، 2012.

- 11- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1
2013.
- 12- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار
البيضاء- بيروت، ط4، 2012.
- 13- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز
الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط2، 2012.
- 14- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي، الدار البيضاء-
بيروت، ط3، 2012.
- 15- طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي
العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط3، 2013.
- 16- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي
العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط3، 2013.
- 17- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، المركز الثقافي
العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط5، 2013.
- 18- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية في النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين الشبكة
العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.
- 19- طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر
والإبداع، بيروت- لبنان، ط1، 2016.
- 20- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق
المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016.
- 21- طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، المؤسسة العربية للفكر
والإبداع، بيروت- لبنان، ط1، 2017.

- 22- طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني ج1، أصول النظر الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت- لبنان، ط1، 2017.
- 23- طه عبد الرحمن، في ثغور المرابطة مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، منشورات مركز مغارب، الرباط، ط1، 2018.

ثانيا- المراجع:

أ- باللغة العربية:

- 1- ابن حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1983.
- 2- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997.
- 3- ابن سينا، رسائل في أحوال النفس، تحقيق احمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د ط، 1952.
- 4- ابن سبعين، بد العارف، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس- دار الكندي، بيروت، ط1، 1987.
- 5- ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ج1، تحقيق محمد احمد عيسى، دار الغد الجديد القاهرة، ط1، 2008.
- 6- إبراهيم يوسف النجار، مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2013.
- 7- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروع الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ، ط1، 2009.
- 8- إبراهيم مشروح، مسوغات الانفتاح في أفق رؤية تعارفية مفتوحة، مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية، الرباط، د ط، 2011.

قائمة المصادر والمراجع

- 9- أبو إسحاق الشاطبي، الموفقات في أصول الشريعة، ج1، دار الكتاب العلمية، لبنان د ط، 1971.
- 10- أبو حامد الغزالي، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1993.
- 11- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق وتصحيح سعد كريم الفقي، دار ابن خلدون للنشر والتوزيع، الإسكندرية، د ط، د ت.
- 12- أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، تقديم علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1 1995 .
- 13- أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، دار المشرق، بيروت، ط2، 1983.
- 14- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، دار السلام، القاهرة، ط2، 2005.
- 15- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.
- 16- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2 1990.
- 17- أحمد تقي الدين ابن تيمية، الاستقامة، ج2، تحقيق محمد راشد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط1، 1403.
- 18- أحمد تقي الدين ابن تيمية، بغية المرئاد، تحقيق سعيد اللحام، دار الفكر العربي بيروت، ط1، 1990.
- 19- أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط د ت.
- 20- أحمد مونة، في أصول الدلالة، مطبعة الخليج العربي، تطوان، ط1، 2013.
- 21- أحمد عبد الحليم عطية، نيتشه وجذور ما بعد الحداثة، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010.

- 22- أدراوي العياشي، في التواصل التكاملي فصول من التناظر بين الفكر العربي والفكر الغربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.
- 23 إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة مازلي إسماعيل حسين، مراجعة عبد الرحمن بدوي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة د ط، 1968.
- 24- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، طبعة جديدة، 1998.
- 25- إدموند هوسرل، تأملات ديكارتيّة، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، ط1، 1958.
- 26- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفنومولوجيا الترنسندننتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
- 27- إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص ولللسفة الظاهرياتية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، جداول، بيروت، ط1، 2011.
- 28- إمام عبد الفتاح إمام، كيرجارد رائد الوجودية ج2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر ط1، 1986.
- 29- أنور الجندي، الفكر والثقافة المعاصرة في شمال أفريقيا، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 1965.
- 30- بديع الزمان النورسي، اللغات، ضمن كتاب كليات رسائل النور، ج3، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 2011.
- 31- بديع الزمان النورسي، المثنوي العربي، دار سوزلر للنشر، القاهرة، ط1، 1995.
- 32- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1977.

- 33- برتراند رسل، حكمة الغرب ج1، ترجمة فؤاد زكريا المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ط2، عالم المعرفة، ع 364 جوان 2009.
- 34- برتراند رسل، فلسفتي كيف تطورت، ترجمة عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، د ط، 2012.
- 35- بوخنسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي مؤسسة الفيرجاني، طرابلس لبنان، ط2، د ت.
- 36- بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت ط1، 2011.
- 37- بنسالم حميش، معهم حيث هم (لقاءات فكرية) دار الفارابي، بيروت، ط2، 1988.
- 38- بناصر البعزاتي، الاستدلال والبناء، بحث في خصائص العقلية العلمية، دار الأمان الرباط، ط1، 1999.
- 39- جورج جي- أم- جيمس، ترجمة شوقي جلال، التراث المسروق الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، مصر، د ط، 1996.
- 40- جورج ماكوري، الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد58، الكويت، 1982.
- 41- جون ديوي، الخبرة والتربية، ترجمة محمد رفعت رمضان ونجيب إسكندر، مراجعة محمد بدران، مكتبة الانجلو مصرية القاهرة، د ط، د ت.
- 42- جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر ط1، 2002.
- 43- جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة، مركز الإنماء القومي: بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1997.

- 44- جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقى بيروت ط2
2014.
- 45- حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمان الشبكة
العربية للأبحاث بيروت ط1، 2014.
- 46- حنا الفاخوري، وجماعة من أساتذة اللغة العربية، منتخبات الأدب العربي، منشورات
مكتبة البولسية، بيروت، ط1، 1970.
- 47- حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية ج1، دار الجيل، لبنان، ط2، 1982.
- 48- حسين عبد الزهرة الشيخ، التجربة الفلسفية عند حسام محي الدين الألوسي، دار
النهضة العربية، بيروت، ط1، 2009.
- 49- حسام الدين الألوسي، الفلسفة والإنسان، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، مصر
ط1، 2002.
- 50- حسين علي، ما هي الفلسفة؟، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1
2011.
- 51- حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1
2004.
- 52- حسن الباش، صدام الحضارات، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- بيروت
ط1، 2002.
- 53- رنيه ديكرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، مصر
د ط، 1960.
- 54- رنيه ديكرت، مقالة الطريقة، ترجمة جميل صليبا، تقديم عمر مهيبيل، الأنيس سلسلة
العلوم الإنسانية، تحت إشراف علي الكنز، د ط، د ت.
- 55- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ط1، 1998.

- 56- زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي، دار الجيل، بيروت لبنان، ط1، 1988.
- 57- سعد الدين التفتزاني، شرح التلويح على التوضيح ج1، مكتبة صبيح، مصر د ط، د ت.
- 58- سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت د ط، 1980.
- 59 - سليم عكيش الشمري، الوجودية الجديدة عند كولن ولسون، شبكة المعارف، بيروت ط1، 2010.
- 60- سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار السلام، مصر، ط1، 2008.
- 61- صفاء عبد السلام جعفر، قراءة للمصطلح الفلسفي، تقديم حبيب الشاروني، دار الثقافة العلمية الإسكندرية، ط1، 1998-1999.
- 62- عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، مصر، ط5، 1984.
- 63- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 1980.
- 64- عبد القادر بوعرفة، العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، منشورات ابن النديم الجزائر، دار الروافد الثقافية بيروت لبنان، ط1، 2016.
- 65- عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة من ميتافيزيقا أرسطو، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 2005.
- 66- عبد الوهاب جعفر، مبادئ الفلسفة وإشكالياتها، المعارف المصرية، مصر، ط1 2002.
- 67- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجنور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2000.
- 68- علي عبد المعطي ومحمد السرجاقوسي، أساليب البحث العلمي، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1988.

- 69- عادل العو، التجربة الفلسفية تحليلها ومنزلتها، مطبعة جامعة دمشق، ط2، 1964.
- 70- علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1998.
- 71- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط4 2005.
- 72- علي حرب، تواطؤ الأضداد الآلهة الجدد وخراب العالم، منشورات الاختلاف الجزائر ط1، 2008.
- 73- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم ناشرون الرباط، ط1، 2010 .
- 74- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح تأولات الفكر العربي للحدثة وما بعد الحدثة، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2010.
- 75- عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحدثة ورهانات الخطاب الإسلاميين منتدى المعارف لبنان، ط1، 2013.
- 76- عبد الله العروي، الايدولوجيا العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت، د ط، 1970.
- 77- عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2013.
- 78- عبد الكريم عنيات، نتشه والإغريق إشكالية أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2010 .
- 79- علي زيعور، العقل والتجربة في الفلسفة العربية، دار النهضة العربية، لبنان، ط1 2011.
- 80- عمر عكوش، أقلمة المفاهيم المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002.

- 81- عبد الوهاب عزام وآخرون، فيلسوف الذاتية محمد إقبال، فروس للنشر والتوزيع، القاهرة د ط، 2016 .
- 82- عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط1، 1999.
- 83- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط1، 2004.
- 84- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، إبداع، بيروت، ط1، 2017.
- 85- جورج فلهم فريدرش هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006.
- 86- فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر، بيروت، ط1 2011.
- 87- فؤاد زكريا، مشكلة الفلسفة، دار مصر للطباعة والنشر، ط1، 1998.
- 88- كارل ياسبيرس، عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط4 1988.
- 89- كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيث، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2010.
- 90- كمال عبد اللطيف، العرب والحادثة السياسية دار الطليعة، بيروت، ط1، 1997م
- 91- كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2003.
- 92- لودفيج فيتجنشتاين تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزاق بنور، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000.
- 93- ماجد فخري، أبعاد التجربة الفلسفية، دار النهار للنشر، بيروت، د ط، 1980.

- 94- مارتن هايدغر، ما هي الفلسفة؟ ترجمة محمد مزيان، مراجعة محمد سبيلا، مدارات فلسفية، عدد8، 2003.
- 95- مجموعة من المؤلفين، أعلام تجديد الفكر الديني، ج1، إشراف بسام الجمل، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط-بيروت، ط1، 2016.
- 96- مجموعة من المؤلفين، تقديم طه جابر العلواني، سلسلة المفاهيم والمصطلحات، بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ج1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة، ط1 1998.
- 97- مجموعة من المؤلفين، مجموعة باحثين، مجلة أوراق فلسفية، تقديم سعد البازعي المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2012.
- 98- مجموعة من المؤلفين، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي(كتاب جماعي)، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.
- 99- محمد بديع رسلان، من أجل فكر عالمي موحد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 2004
- 100- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، 1987.
- 101- محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2009.
- 99- محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ط2، 2010.
- 102- محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1980.
- 103- مهدي فضل الله، ديكرات وفلسفته، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 1983.

- 104- محمد إبراهيم الفيومي، القلق الإنساني، مكتبة دار الفكر العربي، القاهرة، ط4
1984.
- 105- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة
العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986.
- 106- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة
العربية، لبنان، ط1، 1991.
- 107- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1993.
- 108- محمد همام، جدل الفلسفة العربية بيم محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن
المنعطف اللغوي نموذجاً، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1، 2013.
- 109- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1997.
- 110- محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد
المعاصر، دار الكتاب المتحدة، بيروت، ط1، 2008.
- 111- محمد عزيز الحبابي، الشخصية الإسلامية، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار
المعارف، مصر، ط2، 1964.
- 112- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية
القاهرة، ط2، 2000.
- 113- محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، دار الطليعة للنشر بيروت، ط1، 1990.
- 114- محمد خان القنوجي، حصول المأمول من علم الأصول، تحقيق أحمد مصطفى قاسم
الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط1، 2004.
- 115- محمد الشبة، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، دار الأمان
الرباط، ط1، 2016.
- 116- محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1967.

- 117- مطاع صفدي، فلسفة القلق، منشورات دار الطليعة بيروت، ط1، 1963.
- 118- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1، 2005.
- 119- نادر البرزي، ماجد فخري في تفعيل الفكر العربي المعاصر عبر تحليل مصادره الفلسفية الكلاسيكية، الفكر الفلسفي في لبنان كتاب جماعي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 1، 2017.
- 120- هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب منوبة، تونس.
- 121- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله المشعشع، منشورات مكتبة المعارف لبنان، ط1، 2014.
- 122- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد احمد، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- 123- يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 1993.
- 124- يحي هويدي، باركلي في سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، مصر، ط1 1964.
- 125- يوسف كرم، العقل والوجود، دار المعارف، مصر، د ط، 1964.
- 126- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف القاهرة مصر، ط5، 1966.
- 127- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم للطباعة، مصر، ط1 1990.
- 128- يوسف بن عدي، أطروحات عن الفكر العربي المعاصر، منشورات دار التوحيد الرباط، ط1، 2015.

129- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2012.

ب- باللغة الأجنبية:

- 1- Carlo Sini; La philosophie théorique, ed. Mentha, 1992.
- 2- Claude Bernard; introduction à la médecine expérimentale, librairie Larousse, p.u.f 1947.
- 3- Edmund Husserl; la philisophie comme science rigoureuse, p.u.f. tard.g.lauer. 1955.
- 4- Emmanuel Kant ; La religion dans les limites de la simple raison,de AndréTremesaygues, Ed. Félix Alcan, Paris 1913.
- 5- Emmanuel Kant; Critique de la raison pure, tard.par Alain renault; flammation; 2006
- 6- Ferdinand Alquié; expérience, coll initiation philosophique, p. u. f Paris 1957.
- 7- Ferdinand Alquié; -qu'est-ce que comprendre un philosophe-la table ronde –paris,2005.
- 8- Friedrich Nietzsche; par delà le bien et le mal, traduction Henri Albert,paris; 1970.
- 9- Gilles deleuze; nietzsche et la philosophie; cérés editions;tunis;1995.
- 10- Jean claude anscombe et oswald ducrot;l'argumentation dans la lange pierre mardaga editeur bruxelles 1983.
- 11-M. Meyer; Problématologie et argumentation, HERMES, 15, 1995.
- 12-Schopenhauer; Le monde comme volonté et comme représentation, puf,1956, tome 2.

ثالثا- الموسوعات والمعاجم:

أ- باللغة العربية:

- 1- إبراهيم مصطفى، احمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، المعجم الوسيط ج1، المكتبة الإسلامية، إسطنبول تركيا، ط2، د ت.

- 2- الحفني عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلسفة، ج1 و ج2، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2 1999.
- 3- اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط1، 1996.
- 4- جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 2000.
- 5- جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 1978.
- 6- م. روزنتال، ب يودين، الموسوعة الفلسفية من وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات، دار الطليعة والنشر، بيروت، ط4، 1989.
- 7- علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط1، 2012.
- 8- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط1 1984.
- 9- عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، فرنسي- عربي، المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان، ط 1، 1964.
- 10- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الإسلامي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون ط1، 2000.
- 11- لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم دار الطليعة بيروت، ط2، 2006.
- 12- محمد علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاح الفنون، حققه لطفی عبد البديع راجعه أمين الخولي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ط1، 1963.

- 13- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جوهر القاموس، تحقيق الدكتور نواف الجراح، مراجعة الدكتور شمس، المجلد الثاني، دار الأبحاث، الجزائر، ط1، 2011 .
- 14- محمود زيدان، ضمن مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية، المصطلحات والمفاهيم، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، لبنان بيروت، ط1، 1986.
- 15- المنجد في اللغة والإعلام دار الشروق بيروت ط31، 1999.
- 16- مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت، د ط، د ت.
- ب- باللغة الأجنبية:

- 1- Didier Julia: dictionnaire de la philosophie la rousse, unigraf s.l. Madrid, 2011.
- 2- Dictionnaire Larousse al-muhit français arabe, dr.bassam barake, révision Mohamed debs, academia international, 2015.
- 3- Gérard durozoi et André Rossel: dictionnaire de philosophie, édition Nathan, paris, 2eme éde 1990.
- 4- Larousse dictionnaire de Français, édition spécial Algérie oméga international SARL.
- 5- Longman; dictionary of contemporary english ;longman 1989.
- 6- Petit robert dictionnaire de la langue française 1ère rédaction paris 1990.

رابعاً- الرسائل الجامعية:

- 1- الشريف طاوواو، المنهج النقدي عند الغزالي، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة منتوري، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، 2001.
- 2- عبد الحفيظ عصام، التجربة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر زكي الارسوزي نموذجاً، أطروحة دكتوراه علوم غير منشورة جامعة منتوري، قسنطينة، 2007-2008.

خامساً- الدوريات والمجلات:

- 1- مجلة الإبانة، تصدر عن مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بالرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية عدد1 رجب1434 يونيو 2013.

قائمة المصادر والمراجع

- 2- مجلة حراء، مجلة علمية ثقافية فكرية، تصدر كل شهرين عن شركة إيشك للنشر في إسطنبول بتركيا، العدد 4، 2006.
 - 3- مجلة دراسات فلسفية وأدبية الصادرة عن الجمعية الفلسفية بالمغرب، السلسلة الجديدة العدد الأول 1976-1977.
 - 4- مجلة المعرفة مجلة ثقافية شهرية تصدر عن وزارة الثقافة السورية ع11، 1962.
 - 5- أوراق فلسفية، مجلة غير دورية علمية محكمة، العدد 39، 2013.
 - 6- الملتقى، مجلة شهرية تعنى بالثقافة والفكر والأدب، صادرة عن وزارة الثقافة، المغرب العدد 17 خريف 2007.
 - 7- أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية سلسلة ندوات مناظرات رقم 23، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1993.
 - 8- مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية، الرباط، العدد، 2011.
 - 9- مجلة اللغة والأدب العربي، العدد 12، ديسمبر 1997.
 - 10- حوار نحن والتراث، منتدى الحوار، العددان 1-2، (د ت).
 - 11- مجلة الكلمة، السنة 8، العدد 33، 2001.
 - 12- عالم الفكر، مجلة دورية محكمة، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت العددان: 1 سبتمبر 2001، و 4 أبريل 1013.
 - 13- فصل المقال فيما بين البشر وحكمة القرآن من انفصال عند الحكيم بديع الزمان، مجلة حراء، العدد 4، 2006.
 - 14- الخطاب دورية أكاديمية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العلمية في اللغة والآداب منشورات مخبر تحليل الخطاب جامعة تيزي وزو العدد 2 ماي 2007.
- سادسا- المواقع الالكترونية:

<https://www.arab-ency.com/>

<http://elazhar.com/>

<http://www.mominoun.com/>
<http://www.ibn-rushd.org>
<http://www.ahewar.org/>
<http://www.aljabriabed.net/>
[http://aawsat.com /](http://aawsat.com/)
<http://ns1.almothaqaf.com/>
<http://www.arabphilosophers.com>
<https://www.alukah.net/>
<https://www.aljazeera.net/>
<https://www.arrabita.ma/>
<http://aafaqcenter.com/>
<https://www.hespress.com/>
<http://www.kitabat.info/>
<https://www.youtube.com/>

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

مقدمة..... (أ - ي)

الفصل الأول

مدخل مفاهيمي: في مفهوم وأصول وخصائص التجربة الفلسفية

تمهيد..... 12

المبحث الأول: مفهوم التجربة الفلسفية..... 14

أولاً: الدلالة اللغوية للتجربة..... 14

ثانياً: المعنى الاصطلاحي للتجربة..... 15

1- المعنى العام..... 15

2- المعنى الخاص..... 16

ثالثاً: مفهوم التجربة الفلسفية..... 21

1- في الفكر العربي..... 27

2- في الفكر الغربي..... 33

المبحث الثاني: في أصول وخصائص التجربة الفلسفية..... 42

أولاً: أصول التجربة الفلسفية (منابع التفلسف)..... 42

1- الأصول المتعلقة بالنزعة الإنسانية..... 42

2- الأصول المتعلقة بتاريخ الفلسفة..... 52

ثانياً: الخصائص المحددة للتجربة الفلسفية..... 55

- 1- التساؤل والاستشكال.....55
- 2- الحس النقدي.....59
- 3- إبداع المفاهيم الفلسفية.....65
- 4- الاستدلال والحجاج.....70
- 76..... خلاصة الفصل

الفصل الثاني

التجربة الفلسفية الطهائية، مسارها ومرجعياتها

- تمهيد.....79
- المبحث الأول: المسار الفكري والمنهجي للتجربة الفلسفية الطهائية.....81
- أولاً: طه عبد الرحمن، نهج وسيرة.....81
- 1- مولده وتعليمه.....81
- 2- وظائفه وإجازاته.....82
- 3- مؤلفاته.....85
- ثانياً: المسار الفكري والمنهجي، من المنعطف اللساني والمنطقي إلى تأسيس نسق الفلسفة الائتمانية.....86
- 1- المدخل اللغوي والمنطقي كمرحلة أولى في مساره الفكري.....87
- 2- تجديد العقل والاشتغال بقراءة التراث.....101
- 3- مرحلة الاشتغال بالصنعة الفلسفية.....113

4- تبلور مفهوم الأخلاقيات الدينية واستواء أفق مشروعته على نسق الفلسفة	
الائتمانية	134.....
المبحث الثاني: المرجعيات الفكرية للتجربة الفلسفية الطهائية.	153.....
أولاً: المصادر الإسلامية.....	153.....
1- المرجعية الدينية.....	154.....
2- علم الكلام	161.....
3- التصوف.....	164.....
4- علم أصول الفقه.....	168.....
5- الدراسات المنطقية.....	170.....
6- الفكر الإسلامي المعاصر.....	178.....
ثانياً: المصادر الغربية.....	187.....
1- فلسفة اللغة (علم اللسانيات).....	188.....
2- مدرسة فرانكفورت.....	191.....
3- فلسفة الأخلاق عند كانط.....	192.....
4- الفلسفة الرواقية.....	193.....
خلاصة الفصل	194.....

الفصل الثالث

التجربة الفلسفية الطهائية أسسها وخصائصها المنهجية والمعرفية

تمهيد.....	197.....
المبحث الأول: الأسس المنهجية.....	200.....

- أولاً: الأسس المنهجية النظرية.....200
- 1- المكون اللغوي المنطقي.....200
- 2- المكون العلمي (فقه الفلسفة).....208
- 3- المنهجية الأصولية الكلامية (آلية المناظرة).....212
- 4- آلية الهدم والبناء.....219
- 5- آلية التقريب التداولي.....225
- ثانياً: المكونات العملية (الأسس الأخلاقية).....226
- المبحث الثاني: الخصائص المنهجية للتجربة الفلسفية الطهائية.....234
- أولاً: الصفة النقدية (النقد المزدوج).....234
- 1- نقد الذات.....235
- 2- نقد الغير.....246
- ثانياً: الانطلاق من المسلمات والمبادئ.....262
- 1- مسلمتا النظرية الأخلاقية الإسلامية.....263
- 2- المسلمات النقدية للانموذج الدهراني.....270
- ثالثاً: التكاملية ونبذ الفصل بين الثنائيات.....275
- 1- الجمع بين النظر (العقل) والعمل (الخلق).....276
- 2- الجمع بين العقل والحس.....277
- 3- الجمع بين النظر الملكي والنظر الملكوتي.....278
- 4- الجمع بين الأخلاق والدين.....280
- 5- القول الفلسفي عبارة وإشارة.....283

المبحث الثالث: الخصائص المعرفية للتجربة الفلسفية الطهائية.....	285
أولا: الصفة التأصيلية.....	285
ثانيا: إبداع المفاهيم أو الصنعة المفهومية.....	289
ثالثا: التفاعلية.....	292
رابعا: الواقعية.....	294
1- البعد الاقتصادي (العولمة).....	296
2- البعد السياسي (العنف والصراع الحضاري بين الأمم)	302
3- البعد الاجتماعي(الأسرة).....	316
خلاصة الفصل	321

الفصل الرابع

التجربة الفلسفية الطهائية تطبيقاتها المعرفية، امتداداتها وحدودها

تمهيد.....	325
المبحث الأول: التطبيقات المعرفية للتجربة الفلسفية الطهائية.....	327
أولا: نظرية العقل.....	327
1- العقل من المفهوم الجوهراني إلى التصور الفعالي.....	328
2- الماهية الأخلاقية للإنسان بديلا عن الماهية العقلانية.....	333
3- التكوثر العقلي.....	335
4- مراتب العقل.....	337
ثانيا: نظرية قراءة التراث.	356

- 358.....1- دواعي منهج تقويم التراث عند طه عبد الرحمن
- 379.....2- محددات وأصول منهج قراءة التراث في مشروع طه عبد الرحمن
- 396.....ثالثا: الفلسفة وسؤال الإبداع الفلسفي
- 398.....1- الفلسفة العربية وآفة التقليد
- 401.....2- طه عبد الرحمن وموقفه من دعوى التوفيق بين الفلسفة والدين
- 404.....3- الفلسفة وسؤال الإبداع الترجمي
- 413.....4- التأسيس للفلسفة الإسلامية الحية، المبادئ والخطط الإستراتيجية
- 419.....المبحث الثاني: التجربة الفلسفية الطهائية، امتداداتها وحدودها
- 420.....أولا: امتدادات التجربة الفلسفية الطهائية(القراءة التمجيدية)
- 421.....1- موقف محمد همام
- 427.....2- موقف حمو النقاري
- 429.....ثانيا: حدود التجربة الفلسفية الطهائية(القراءة النقدية)
- 429.....1- موقف علي حرب
- 436.....2- موقف إدريس هاني
- 444.....خلاصة الفصل
- 452.....خاتمة
- 458.....قائمة المصادر والمراجع
- 477.....فهرس الموضوعات

ملخص البحث

هذا البحث جاء لأجل التعرف على أحد أساطين مفكري العرب الذين أبدعوا في مجال الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وله تجربة فلسفية قل نظيرها، بفضل إسهاماته الفلسفية المتميزة، والمتجلية على مستويات عدة، والتي سعى من خلالها إلى بناء معالم ومسالك الإبداع الفلسفي، ودرء آفة التقليد التي أدمنها الفكر الإسلامي ردحا من الزمن.

هذا البحث مقسم إلى أربعة فصول:

الفصل الأول، وهو فصل تمهيدي، عرفنا فيه التجربة الفلسفية، وأبرزنا أهم خصائصها وأصولها، والإشارة إلى أهم التجارب الفلسفية التي شهدتها تاريخ الفكر الفلسفي. الفصل الثاني والثالث وأبرزنا فيهما أهم المرجعيات والمحطات الفكرية والأسس والخصائص المنهجية والمعرفية التي استند إليها هذا الفيلسوف في اشتغاله الفلسفي. أما الفصل الرابع والأخير، ويظهر لنا أهم مظهرات وحدود وامتدادات هذه التجربة.

Abstract:

This research aims to identify one of the Arab masters of thinkers who excelled in the field of contemporary Arab philosophical thought. He has an unparalleled philosophical experience. Thanks to his distinguished philosophical contributions, manifested in different levels, through which he sought to build the features and ways of philosophical creativity, and held off the scourge of imitation, which characterized Islamic thought for a while.

This research is divided into four chapters:

The first chapter, which is an introductory chapter, from which we have learned the philosophical experience, and highlighted the most important characteristics and origins. We have also referred to the most important philosophical experiences in the history of philosophical thought.

In the second and third chapters, we have pointed up the most important references, theories, methodological and intellectual features that the philosopher referred to.

As for the fourth and final chapter, it reveals the most important manifestations, boundaries and extensions of this experience.