الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة مصطفى اسطمبولي
معسكر
كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: الفلسفة
مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية

Université Mustapha Stambouli
Mascara

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث

تخصص: الدين واللغة في الخطاب الفلسفي

فرع: فلسفة اللغة والتواصل

العنوان:

الحجاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية
طه عبد الرحمن أنموذجا

تقديم الطالبة: بالفوضيل يمينة

يوم...../...../.....

أمام لجنة المناقشة:

الرئيس	نابي بوعلي	أستاذ	جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر
المناقش	خديم أسماء	أستاذة محاضرة أ	جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر
المناقش	بلحنافي جوهر	أستاذة محاضرة أ	جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر
المناقش	مزي عبد القادر	أستاذ محاضرأ	جامعة طاهري محمد، بشار
المناقش	مغربي زين العابدين	أستاذ محاضرأ	جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس
المقرر	خليفي بشير	أستاذ	جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر

السنة الجامعية: 2019/2018

إهداء وشكر

إهـداء

إلى كل من جعل مِن:

التخلّق منهجا، التعلّم مطـلبا

ومـن التطلّع إلى الأحسن غايـة

حبّا واحتراما.

شكر وتقدير

قال الله تعالى: "وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ" من الآية7 سورة إبراهيم

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "من لم يشكر الناس لم يشكر الله"

الحمد والشكر لله الذي بفضله ومنّته تمّ إنجاز هذا العمل.

إلى من تقف العبارات عاجزة أمام تبيان مكانتهما وتعداد فضائلهما إلى الوالدين الكريمين شكر الله سعيهما، وكافة أفراد العائلة الكريمة.

الشكر موصول إلى من كان أخاً وسنداً بتوجيهاته القيّمة ومواقفه الإنسانية الأستاذ المشرف الدكتور "خليفي بشير" عرفاناً بكرمه وتقديراً لمجهوده العلمي، جزاه الله عنّا خير الجزاء.

إلى من كان آية في التواضع والتخلّق إلى المفكّر الدكتور "طه عبد الرحمن" وأسرته الكريمة تقديرا لعطائه وعرفانا بجميل فضله وكرم استقباله أيّد الله مسعاه.

ولا يفوتنا أن نوجّه شكرنا إلى السادة والسيدات أعضاء لجنة المناقشة الموقرة تقديرا لمجهوداتهم وامتنانا لتوجيهاتهم.

كما نتوجّه بالشكر إلى جميع أساتذتنا الذين كان وما يزال لهم الفضل في تكويننا، تحديدا بقسم الفلسفة جامعة معسكر.

كما نخص بالشكر الأساتذة المشرفين على تكويننا في مرحلة الدكتوراه شاكرين لهم جدية المساعي وعِظَمَ المجهودات.

وإلى كل من حملهم القلب ولم يسعهم القلم... حبّا وتقديرا.

مـقـدمـة

يعدّ البحث الفلسفي من بين البحوث المتشعبة والتي غالبا ما تتقاطع مع مجالات شتى، وهذا لاعتبارات عدّة لعلّ أبرزها ارتباطه بالبحث في الإنسان، هذا الكائن المتعدّد الأبعاد على مستوى الأزمنة، كونه يستذكر ماضيه، يتأمل حاضره ويستشرف مستقبله، وكذا بوصفه مركزا للتواصل مع ذاته وغيره عبر أنماط وأشكال مختلفة. ضف إلى ذلك انفتاح الفلسفة على سائر العلوم الأمر الذي وطّد علاقتها بها وساهم في تنويع موضوعاتها وتعدد إشكالياتها، من خلال الاشتغال على منظومة مفاهيمية متداخلة التخصصات تعكس تعدّدا في أساليب التفكير، تعدّدا في أساليب الكتابة وطرائقها وتنوّعا في اعتماد هذه المنظومة المفاهيمية وتحويرها وفق التوجّه الفلسفي للمفكّر، ضمن هذا الإطار يقودنا الحديث عن الفكر العربي والإسلامي المعاصر إلى جملة من المفاهيم التي شكّلت مادة بحث المفكرين في هذا السياق، لعلّ أبرزها مفهوم الحداثة، هذا المفهوم الأساس الذي اختلفت حوله الرؤى وتضاربت، الأمر الذي أفرز مشاريع فكرية متباينة الوجهات، إذ حاول البعض منها تبيئته والتفكير فيه بما يتوافق والخصوصية العربية والإسلامية، في حين فضّل البعض الآخر الاشتغال عليه بحمولته الفكرية الغربية، وبين هذين الموقفين مواقف أخرى تختلف في نسب القبول والرفض للمفهوم، غير أنّ القاسم المشترك في هذه المحاولات الفكرية هو الإشكالية العامة الحاملة لهاجس كيفية تحقيق النهوض وتجاوز التخلف والركود.

ضمن هذا السياق تأتي محاولة المفكر المغربي المعاصر الدكتور طه عبد الرحمن الرامية إلى تأسيس حداثة إسلامية بما ينسجم والأسانيد الحجاجية ضمن الفضاء العربي والإسلامي.

فإلى جوار مفهوم الحداثة يطرح مفهوم الحجاج نفسه بقوة في كتابات طه عبد الرحمن واشتغالاته الفكرية، إذ يعتبر الحجاج خطابا موجّها للدخول في علاقة مع الذات ومع الغير؛ قصد التدليل على إشكال التأسيس الإسلامي للحداثة، الأمر الذي يدفع إلى طرح إشكال العلاقة بين المفهومين، وهو ما جاءت لأجله أطروحتنا الموسومة بـ: **"الحجاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية: طه عبد الرحمن أنموذجا"** محاولين من خلال هذا العنوان المركّب الاشتغال على الإشكالية المعرفية التالية: **هل شكّل الحجاج وأساليبه دورا مفصلياً في التأسيس للحداثة**

الإسلامية بمنظور طه عبد الرحمن؟ لتندرج تحت هذه الإشكالية المحورية أسئلة فرعية أسهمت في صياغة وتصنيف عناصر البحث بتعميقها للمحاولات البحثية الحثيثة، وهي كالتالي:

– ما المقصود بكلّ من الحجاج والحداثة؟ وماهي سمات كل من التفكير الحجاجي والتفكير الحداثي؟

– ماهي أساليب الحجاج التي انتهجها طه عبد الرحمن في التأسيس لحداثته الإسلامية؟

–كيف تمظهر التفكير الحجاجي في مشروع طه الحداثي؟ وماهي أبرز المواضيع والإشكاليات التي عالجها في هذا الصدد؟

– ما مدى مشروعية التأسيس الحجاجي الإسلامي للحداثة وفق التصور الطاهوي، خصوصا وأنّ الحداثة مفهوم غربي بامتياز؟

ولمعالجة الإشكالية الرئيسة والتساؤلات الفرعية؛ رأينا أنّه من الضروري الاعتماد على الفرضيتين التاليتين:

– الحجاج هو منهج وطريقة في الكتابة الفلسفية عند طه عبد الرحمن بحكم تكوينه المنطقي وتخصصه في فلسفة اللغة؛ بصرف النظر عن هاجسه في التأسيس للحداثة الإسلامية.

– يعدّ اشتغال طه عبد الرحمن على الحجاج دافعا قويا لاشتغاله الإسلامي على الحداثة وفضاءً لتنويع مواضيع الممارسة الفلسفية عنده، نظرا لما يقتضيه التأسيس من تدليل ومحاججة وما يتطلبه من عرض للموقف وتحليله، وكذا نقده وتجاوزه.

ومحاولة منا لمعالجة الموضوع وتتبع حيثياته والوقوف على مواطن العلاقة بين الحجاج والحداثة في النقد والتأسيس اعتمدنا المنهج التحليلي النقدي؛ الملائم لعرض الأفكار وبسطها وهو ما تمّ اعتماده في مدار البحث، وتتبع مفهومي الحجاج والحداثة تاريخيا، وهذا لاعتبارات أبرزها: أنّ حقل الموضوع ينتمي إلى فلسفة اللغة والتي يعدّ التحليل عنصرا ضروريا فيها وذلك بتفكيك الأفكار إلى وحداتها الأساسية بغية فهمها واستيعابها. وكذا الاعتماد على المنهج النقدي المقارن خصوصا في الرؤى النقدية للموضوع سواء في ثنايا الأطروحة أو في الفصل الرابع من

الدراسة من خلال التطرق للمقاربات النقدية لمفكرين وباحثين أمثال: ناصيف نصار، علي حرب، عبد الله العروي، إدريس هاني، وكذا الاعتماد على المنهج الاستنباطي في محاولتنا تحديد بعض مواطن ومكامن العلاقة التي غالبا ما تبدو ضمنية في الطرح الطاهوي؛ خصوصا في الفصلين الثاني والثالث.

وما دام لكل بحث أسبابا ودوافع تقف وراء اختياره، فإنّ اختيارنا للموضوع بوصفه إشكالية معرفية وموضوعا فكريا يحتاج إلى البحث والاستقصاء؛ جاء نتيجة الأسباب التالية:

-الرغبة الحثيثة والعميقة في التعرف على فلسفة طه عبد الرحمن بشكل عام ومسألة العلاقة بين الحجاج والحداثة بشكل خاص، هذا زيادة على الرغبة في التعرف على أهم الانتقادات التي وجّهت لفلسفته.

-محاولة البحث والتعرف على إمكانية قيام حداثة إسلامية في العالم العربي والإسلامي بمنظور طه عبد الرحمن، خاصة وأنّ الحداثة غربية المنشأ والتطبيق والتطبيق.

-التعرف على موضوع الحجاج على مستوى التنظير والممارسة بالنظر إلى أهميته البالغة في التفكير بشكل عام.

وللنظر في الإشكالية الرئيسة -السالفة الذكر- ومعالجة ما تفرع عنها، ارتأينا تقسيم عملنا هذا إلى مدخل تمهيدي وأربعة فصول، بدءا بمقدمة ووصولا إلى خاتمة.

مدخل تمهيدي بعنوان: **الحجاج والحداثة: تحديدات مفاهيمية أولية:** حيث تمّ فيه التطرق إلى الضبط اللغوي والاصطلاحي وكذا التتبع التاريخي لمفهومي الحجاج والحداثة بصفة عامة، بغية التمهيد للموضوع ووضعه في سياقه العام.

الفصل الأول: في فلسفتي الحجاج والحداثة عند طه عبد الرحمن: عرضنا في هذا الفصل مدخلا لفلسفة طه عبد الرحمن في عمومياتها؛ بتحديد المنطلقات والخصائص المنهجية والمعرفية في فكره كمبحث أول. الحديث عن سؤال الحداثة في فلسفة طه عبد الرحمن؛ بعرض التصور الفلسفي للحداثة الطاهوية نقدا وتأسيسا كمبحث ثانٍ.

والتطرق إلى الخطاب وأنواع الحجاج في فلسفة طه عبد الرحمن؛ بدراسة الحجاج والعلاقات المتحكمة في الخطاب، أنواع الحجاج كمبحث ثالث.

الفصل الثاني: الأساليب الحجاجية وتأسيس الحداثة الإسلامية بمنظور طه عبد الرحمن: حاولنا في هذا الفصل التطرق إلى: أساليب الحجاج: من أجل تأسيس مغاير للحداثة؛ بالبحث في إشكال حجاجية اللغة في الطرح الطاهوي، وكذا باعتبار الحوار أفقا للاختلاف كمبحث أول. المناظرة وفضاء الممارسة الكلامية: مقاربة حجاجية؛ من خلال التطرق إلى الخطاب البرهاني والخطاب الفلسفي وكذا المناظرة والممارسة الكلامية كمبحث ثانٍ. الممارسة الحجاجية وسؤال الحداثة؛ بالتطرق إلى سعة الفلسفة التداولية ومعالجة قضية معاصرة ألا وهي البحث في الخلايا الجذعية كمبحث ثالث.

الفصل الثالث: تمظهرات الحجاج في الحداثة الإسلامية وفق منظور طه عبد الرحمن: حيث تمّ في هذا الفصل تسليط الضوء على: الترجمة الفلسفية بوصفها فعلا حداثيا وممارسة حجاجية؛ من خلال دراسة العلاقة بين الفلسفة والترجمة وأنواع الترجمة كمبحث أول. القراءة الإبداعية للقرآن الكريم: ممارسة حجاجية ومدخلا للحداثة الإسلامية؛ بالحديث عن موقفه من القراءات الحداثية وكذا تحديد معالم قراءته الإبداعية للقرآن الكريم كمبحث ثانٍ. الحجاج والحداثة في المنظور الطاهوي: السؤال والعلاقة؛ بالتعرّض إلى الفلسفة الائتمانية كفضاء للممارسة الحجاجية كمبحث ثالث.

الفصل الرابع: الحجاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية: أطروحات نقدية للتصور الطاهوي: إذ تمّت الإشارة إلى نماذج نقدية: ناصيف نصار والانفتاح على العلمانية: أطروحات حجاجية؛ بغية الانتقال من التفكير الإيديولوجي إلى التفكير في علمانية منفتحة كمبحث أول، علي حرب: من ضيق الحداثة إلى سعة ما بعد الحداثة: تطبيقات حجاجية؛ لعرض مواقفه النقدية لأفكار طه عبد الرحمن كمبحث ثانٍ والحجاج والحداثة: رؤى نقدية؛ اختصت بانتقادات متباينة من مفكرين وباحثين كمبحث ثالث.

أما الخاتمة: فكانت بمثابة حوصلة للموضوع، حاولنا فيها الإجابة على الإشكالية واستخلاص جملة من النتائج المتوصل إليها وكذا فتح آفاق جديدة تسهم في إثراء نقاشات ومواضيع أخرى ذات صلة بالموضوع.

ومن خلال محاولتنا الاطلاع على الدراسات السابقة في الموضوع، لم نجد فيها تناولا للحجاج وأساليبه في فلسفة طه بالشكل الذي نتوخاه في عملنا خصوصا من زاوية العلاقة بين الحجاج والحداثة، بيد أنّ هذا لم يمنع من إيراد دراسات في الموضوع استفدنا منها، على غرار:

-ناجم مولاي، إشكالية الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر طه عبد الرحمن أنموذجا: أطروحة دكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة جامعة وهران 2 سنة 2017/2016، إذ ركّز الباحث فيها على إشكالية الحداثة في فلسفة طه عبد الرحمن انطلاقا من تعرضه إلى نقد طه للحداثة الغربية وأهم المعالم التأسيسية للحداثة الإسلامية ليعطي اهتمامه البالغ بعلاقة الحداثة بالأخلاق.

-دالي زهية، التجديد الحضاري في الفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن أنموذجا: أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إشراف: جيلالي بوبكر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف. هذه الدراسة التي خصصت للحديث عن قضايا التجديد الحضاري في فكر طه عبد الرحمن، ركّزت فيها الباحثة على مظاهر التجديد في الفكر العربي الحديث منه والمعاصر من خلال اعتمادها على نماذج فكرية منها: رفاعة الطهطاوي، محمد عبده، محمد إقبال، حسن حنفي، عبد الله العروي...، وخصصت الفصل الثالث لموقف طه عبد الرحمن من التجديد الحضاري ومظاهره.

-بوزبرة عبد السلام، موقف طه عبد الرحمن من الحداثة: مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، إشراف: مراجي رابح، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2010/2009. إذ اهتمّ الباحث فيها بإشكالية الحداثة، ابتداء برؤية طه النقدية للحداثة الغربية ورؤيته التأسيسية، عن طريق عرضه لمبادئ روح الحداثة (النقد، الرشد والشمول) وتطبيقاتها حسب طه جملة وتفصيلا.

بيد أنّ القاسم المشترك الذي لم يكد يشهد حضورا في هذه الدراسات هو عنصر الحجاج ومنهجية الكتابة الطاهوية سواء في نقده للحداثة الغربية أو في تأسيسه للحداثة الإسلامية، وهو ما نحاول إبرازه من خلال هذه الدراسة.

وككل بحث تتخلله صعوبات؛ فقد واجهتنا عديد الصعوبات والعوائق لعلّ أبرزها صعوبة الموضوع نفسه، بتناوله كل من الحجاج والحداثة وإثارته للعلاقة بينهما في التأسيس الإسلامي للحداثة، وكذا صعوبة الكتابة الطاهوية؛ والتي غالبا ما تعتمد على الترابط والتكامل في عرض الأفكار وتعتمد تشقيقات وتفريعات نتيجة منهجيته التحليلية، وهو ما تشهده جلّ كتب طه عبد الرحمن، مما يصعّب عملية القراءة والاقتباس والتعامل مع أفكاره بطريقة مجزّأة. لكن هذا لم يمنع سعينا لتذليل هذه الصعوبات بمعية الأستاذ المشرف وتوجيهاته القيّمة، الاطلاع على النصوص الموازية الشارحة والميسّرة للفهم، وكذا توجيهات وتنبيهات الأساتذة المشرفين على مرحلة التكوين في الدكتوراه، ضف إلى ذلك لقاءنا بالمفكر طه عبد الرحمن يوم: 14 نوفمبر 2016، وتواصلنا معه، وهو ما أمدّ البحث بنوع من المصداقية من خلال اللقاء المباشر مع المفكر محل الدراسة، نظرا إلى شعور التخوف من الخوض في تفاصيل العلاقة بين الحجاج والحداثة التي لم تتم الإشارة إليها تصريحا لا في كتب طه عبد الرحمن ذاتها، ولا فيما كُتب عنه في عموم المراجع التي تحصّلنا عليها. ضف إلى ذلك توجيهات ومساعدات عدد من الباحثين المهتمين بالمشروع الطاهوي؛ منهم الدكتور رضوان مرحوم والباحث منتصر حمادة خلال لقاءنا بهما يوم: 11 نوفمبر 2017 بالرباط.

وأما فيما يخص آفاق البحث وأهدافه، فإننا سعينا من خلال هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على مسألة الحجاج وأساليبه وفق مسعى طه عبد الرحمن الرامي لتأسيس الحداثة إسلاميا، بغية التعرف على قضية الإبداع في الخطاب الحجاجي التأسيسي للحداثة الإسلامية، ناهيك عن الدور الذي لعبه الحجاج وأساليبه في التفكير الطاهوي، وكذا مناقشة حدود هذا الخطاب الحجاجي الإسلامي في التأسيس للحداثة.

لتبقى إشكالية التأسيس لخطاب حجاجي يتوخى إنتاج فكر فلسفي عقلاني يحسن التعامل مع الأفكار بمنطق التدليل، الحوار والمشاركة؛ أفقا واسعا ومسألة مهمّة في عالم تتعدد فيه الرؤى وتتشابك فيه المصالح، وهذا بغية درء التعصب الفكري وتفادي الانسياق اللاواعي وراء أفكار ومذاهب تفتقر للتأسيس العقلاني.

هذا وكلنا أمل ورغبة في معالجة الموضوع وتجاوز صعوباته وفتحه على آفاق وأبعاد بحوث جديدة.

والله المستعان منه الأمر كلّه وإليه ننيب.

مـدخـل تمـهيـدي

مدخل تمهيدي: الحجاج والحداثة: تحديدات مفاهيمية أولية:

يعتبر البحث الفلسفي من بين البحوث العلمية التي تستند على منظومة مفاهيمية، إذ يصعب على الباحث أو المهتم بمجالات الفلسفة ومواضيعها الخوض فيها دون الانطلاق من أسانيد مفاهيمية تُسهم في التأسيس العلمي للبحث معرفياً ومنهجياً، سواء من الناحية اللغوية، الاصطلاحية، أو التاريخية من خلال تمظهرات وتجليات هاته المفاهيم عند المفكرين، على اعتبار أنّه من الضرورة ضبط المصطلحات الهامّة التي يتمحور البحث حولها سعيا للتمكّن من زوايا الموضوع والإحاطة بحيثياته.

ذلك أنّه إذا كان لكلّ فن من فنون المعرفة أو فرع من فروعها لغته الخاصة من حيث الرصد والوصف والتفسير، فإنّ الفلسفة هي الأخرى لها أدواتها المفهومية وأجهزتها الاصطلاحية المخصوصة، إذ المتصفح لتاريخ الفكر الفلسفي يدرك مسعى الفلاسفة إلى وضع الحدود وضبط العبارات لبلوغ التعاريف وإنشاء المفاهيم.[1] وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدل على الوظيفة المفتاحية للمفاهيم داخل أيّ نص فكري وضمن كل منظومة فلسفية، بالنظر إلى أنّ التوجه الفلسفي للفيلسوف يتبلور داخل جملة من المفاهيم الرئيسة التي لا مناص من فهمها لاستيعاب عموم مناحي فكره.

ولعلّ مفهومي: الحجاج والحداثة من المفاهيم البارزة والرئيسة في موضوعنا هذا، وعليه: ما المقصود بالحجاج؟ ما المقصود بالحداثة؟ وما تمظهرات كل من الحجاج والحداثة تاريخياً؟

أولا: في فلسفة الحجاج: دراسة مفاهيمية كرونولوجية:

01-مفهوم الحجاج:

أ-لغةً:

ورد في لسان العرب لابن منظور وبالضبط في مادة حجج ما يلي: حجّه يَحُجُّه حَجًّا: قصده، وحججت فلانا واعتمدته أي قصدته. ويقال: حاججته أحَاجُّه حِجاجا ومُحاجَّة حتى حججته، أي غَلبتُه بالحجج التي أدليت بها. والحجّة هي الدليل والبرهان، وقيل هي ما دوفع به الخصم، وقال الأزهري: "الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وحَاجّه مُحاجّة وحِجَاجًا نازعَه الحجّة"[2] ليكون مقتضى المحاججة وفق المنظور اللغوي التواجه بالأدلة والبراهين ومقارعة الحجة بالحجة.

---

[1] بلعقروز عبد الرزاق، **تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط01، 2009، ص 17.

[2] ابن منظور، **لسان العرب**، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، د (ط، س)، ص ص 778، 779.

ومِحجَاجٌ: ج محاجيج: محبٌّ للمجادلة والمناقشة وحاجّ محاجّة وحجاجًا؛ جادل للإقناع، أي حاجّ لدعم افتراض ما، ويقال وصل إلى محجّته إلى غايته ومقصده. واحتجّ على أمر: أعلن صراحة معارضته أو رفضه.[1] والحجاج هو البيّنة والاقرار.[2]

ب–اصطلاحا:

يقدّم الفيلسوف الفرنسي أندري لالاند (1867– 1963) André Lalande معنيين **للمحاجّة** أو **الحجاج**:

E: Argumentation, Argumentation, I: Argomentazione

الأول: "مسرد حجج تنزع كلّها إلى الخلاصة ذاتها، والثاني: طريقة عرض الحجج وترتيبها".[3] فيكون بذلك الحجاج طريقة في تقديم الحجج وبسطها بغية تأكيد نتيجة ما. لكن ما مفهوم الحجّة حسب لالاند؟

الحجة: Argument، L: Argumentum، E: Argument، I: Argumento, ومفهومها هو الآخر على معنيين:

أ. استدلال يرمي إلى برهان قضية معينة أو دحضها.

ب. لفظ محدّد يمكنه الحلول محل متغيّر في دالة (fonction) منطقية أو اقتران رياضي.[4]

وقد أُخذت كلمة Argument من الفعل اللاتيني Arguere والذي يعني جعل الشيء واضحا ولامعا وظاهرا، وهي من جذر إغريقي (argues) بمعنى أبيض لامع، وفي اللغة الإنجليزية يشير المصطلح Argue إلى وجود اختلاف بين طرفين ومحاولة كل واحد منهما اقناع الآخر بوجهة نظره، عن طريق تقديم جملة من الأسباب التي يراها حُججا مدعِّمة أو داحضة لفكرة أو رأي أو سلوك.[5] مما يجعل للحجاج وظيفة إقناعية إثباتا أو نفيا.

---

[1] أنطوان نعمه وآخرون، **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، دار المشرق، بيروت، ط 02، 2001، ص 252.

[2] معصر عبد الله، **تقريب معجم مصطلحات الفقه المالكي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2007، ص 56

[3] لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج01، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت– باريس، ط02، 2001، ص 94.

[4] المرجع نفسه، ص ص 93، 94.

[5] علوي حافظ اسماعيلي، **الحِجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ج01، الحجاج حدود وتعريفات**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط01، 2010، ص 02.

وعموما دراسة الحجاج تتعلق بالبحث في القواعد الداخلية للخطاب والمتحكمة في تتابع الأقوال وتسلسلها بشكل متنامٍ وتدريجي، ليتمثّل الحجاج باختصار في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب ضمن سياق البحوث الرامية لاكتشاف منطق اللغة.[1]

ولفهم مدلول الحجاج تجدر مقارنته بمفهوم البرهنة Démonstration أو الاستدلال المنطقي، نظرا لأنّ الخطاب الطبيعي ليس خطابا برهانيا بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ لا يقدّم براهين وأدلّة منطقية، ولا يقوم على مبادئ الاستنتاج المنطقي، كما أنّ لفظة الحجاج لا تعني البرهنة على صدق أو إثبات ما، أو إظهار الطابع الصحيح (Valid) من زاوية منطقية، ويتوضح ذلك في المثالين التاليين:

1-كل اللغويين علماء

زيد لغوي

زيد عالم

2- انخفض ميزان الحرارة

إذن سينزل المطر

في المثال الأول: استنتاج أنّ زيدا عالم حتمي لأسباب منطقية؛ إذ الأمر يتعلّق بقياس منطقي، أمّا استنتاج احتمال نزول المطر في المثال الثاني فهو يقوم على معرفة العالم، وعلى معنى الشطر الأول من الجملة وهو استنتاج احتمالي؛ إذ يرتبط الأمر باستدلال طبيعي غير برهاني.[2] بمعنى أنّ الاستدلال الأول نتيجته ضرورية منطقياً ومحتواة في إحدى المقدمتين، ونتيجة الاستدلال الثاني نسبية؛ فانخفاض ميزان الحرارة شرط كافٍ لنزول المطر وليس شرطاً ضرورياً نظرا لاعتمادها على المعلومات الواردة في المقدمة واستنادها على معرفة العالم.[3] ليكون الأمر في الاستدلال الحجاجي خاضعا لمبدأ الاختلاف والنقاش والاحتمال بوصفه فنّا للإقناع والتأثير بين الباث والمتلقي، لا نتيجة حتمية لا مجال لنقاشها كما هو الحال في الاستدلال البرهاني. ناهيك أنّ الاقتناع من طرف المتلقي في الاستدلال الطبيعي (أي في اللغة الطبيعية) قد يحصل وقد لا يحصل، وهنا الأمر يتوقف على قوة الحجج وطريقة المُحاجج وخلفية كل من المُحاجِج والمحاجَج وغير ذلك من الشرائط والمقتضيات لفعل الاقناع التي تجعله نسبيا لا إطلاقيا.

---

[1] العزاوي أبو بكر، **اللغة والحجاج**، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، د(ط)، 2006، ص 08.

[2] المرجع نفسه، ص ص 14، 15.

[3] شامة مكلي، **الحجاج في شعر النقائض دراسة تداولية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير قسم الأدب العربي**، تخصص تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2009، ص 16.

حتى الخطاب العلمي على سبيل المثال يحيد فيه عنصرا الباث والمتلقي، إذ؛ أيّ ظهور للباث يمكن أن يكون في عبارة: "الكرة الأرضية تقوم بدورتين، إحداهما حول نفسها والأخرى حول الشمس" أو في عبارة: "كل إنسان فان، سقراط إنسان، سقراط فان"، لتنتفي بذلك أيّة ضرورة للحجاج، كون أنّ الأمور محسومة بالقبول أو بالرفض، على اعتبار أنّ الإنسان لا يعمد إلى الحجاج لإثبات عدد الكريات الحمراء والبيضاء في دم الإنسان، إذ أداة الفصل هنا هي المختبر لا الحجاج. أو حتى في مجال النحو يقول أرسطو في هذا المقام: "ففي العلوم الدقيقة المستغنية عن اعتماد حكم ما، لا مجال للمناقشة، مثال ذلك في مجال النحو، حيث لا احتمال لبديل ما ولا شك وارد حول كتابة الكلمات."[1]

ليكون حقيقٌ علينا التساؤل هنا عن موضوعات الحجاج ليتضح مفهومه أكثر. فما طابع هذه الموضوعات؟

يبيّن أرسطو الموضوعات الخاصة بالحجاج وليس بالبرهنة في قوله: "لنتفق منذ البداية حول هذه النقطة، وهي أنّ أيّ نقاش يتخذ موضوعه الأفعال الإنسانية هو بالضرورة بحث غامض وعديم الضبط...إذ لا يمكن أن نطلب الدقّة في الاستدلالات، إلاّ بقدر ما تقبله المادة التي تطبّق عليها، إنّ أفعال الناس ومصالحهم لا يمكن اخضاعها لأي قاعدة ثابتة ودقيقة...وإذا كانت الدراسة العامة للأفعال الإنسانية تطرح مثل هذه الصعوبات فبالأحرى الدراسة الخاصة لكل واحد منها ستكون أشدّ غموضاً لأنها لا تندرج ضمن فن منتظم، ولا في أيّ تقعيد صوري"،[2] إذ جعل العلوم الإنسانية التي تتناول أفعال الناس ومصالحهم وسائر شؤونهم؛ أمر في غاية التعقيد والصعوبة، كما أنّ تعدّد الأبعاد للظاهرة الإنسانية الواحدة يطرح النسبية وينفي الدوغمائية.

لتكون الأفعال الإنسانية والمصالح الإنسانية المتّسمة بالغموض وعدم الانضباط والدقة؛ هي المادة المشكلة للحجاج، إذ الكلام الحجاجي في حقيقته هو إحدى الوظائف التي تنجزها اللغة الطبيعية، نقيضا للغة العلمية المصنوعة والاصطلاحية.[3] وهذا طبعا في إطار التفرقة بين الحجاج والبرهنة إذ طابع الحجاج جدلي محل خلاف في حين طابع البرهنة صوري محل اتفاق فقولنا مثلا: كل إنسان فان، ع إنسان: ع فان؛ لا مجال للاختلاف حولها.

مما يجعل الحجاج بعيدا عن اليقين، المؤدّي إمّا إلى الاتفاق المطلق أو الاختلاف المطلق، فكما يقول موشلير: "حين يتفق الجميع فلا مبرر لما يقال، وحين يكون القول الحجاجي مغلقا فلا يشكّل قولا حجاجيا" الأمر الذي يفسّر دعوته بأن يظلّ الحجاج مفتوحاً أمام النقاش والتقييم، أو على حدّ تعبير روني باي: "إنّ الحجاج نشاط

---

[1] الولي محمد، **مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان، مجلة عالم الفكر**، المجلد 40، العدد 02 أكتوبر-ديسمبر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2011، ص 14.

[2] المرجع نفسه ، ص 14.

[3] الولي محمد، **مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان، مجلة عالم الفكر**، ص 14.

ثقافي في الإنتاج والتلقي"، فالحجاج بذلك هو نشاط للتفكير في كل ما هو قابل للنقاش والنظر من آراء، أفكار ومواضيع في إطار الاحترام المتبادل بين الثقافات والأفكار دونما تعصّب وبعيدا عن النزعات الوثوقية باعتباره شكلاً من أشكال التواصل والتخاطب والحوار.[1] ليكون الحجاج بذلك مجالا خصبا لتبادل الآراء والأفكار وحتى الثقافات، بمنطق الاختلاف لا الخلاف، الحوار لا الشِجار، التواصل لا التعصب والتطرف.

02-التطور التاريخي لمفهوم الحجاج:

إنّ النظر في التعاريف السابقة واختلاف تحديداتها لمصطلح الحجاج، يدفعنا إلى محاولة تتبّع المفهوم تاريخياً في الفكر الغربي والعربي من خلال التركيز على ثلة من الفلاسفة والمفكرين وبعض الأطروحات الحجاجية دون التعمّق في تفاصيل قد تؤدي بنا إلى الاطناب في العرض والتحليل في ظل غايتنا التمهيدية للبحث في هذا المدخل، على اعتبار أنّ الخوض في موضوع الحجاج وتمظهراته لوحده هو موضوع شاسع يصلح لدراسات مستقلة ومركّزة وأكثر عمقاً وتفصيلاً، ناهيك عن تداخله مع عديد المجالات (الأدب، الشعر، اللسانيات، الفلسفة...) مما يلزم الباحث الإحاطة ولو نسبيا بهذه المجالات في حدّ ذاتها لتقديم تجليات الحجاج فيها، بيد أنّ هذا لا يعني الاستحالة بقدر ما يشكّل حافزا للتعرف على المفهوم وتمظهراته عند علماء اليونان والرومان والمسلمين.

بالرغم من تزايد الاهتمام بالحجاج ومباحثه في الفترة المعاصرة، إلاّ أنّه لا يمكن اعتبار هذا الاهتمام حدثاً راهنياً ولا ظاهرة حديثة مستجدّة، على اعتبار أنّ تاريخ الفكر البشري شهد اسهامات عديدة في هذا المجال، خاصة الفلسفة اليونانية المعروف عنها اهتمامها بالخطابة (السوفسطائيين، أفلاطون، أرسطو)، فما طبيعة وحقيقة ذلك؟

يعتبر الحجاج مفهوما قديما حديثا، قديما قدم الفلسفة والمنطق، وعادة ما تنسب بدايات البحث فيه إلى أرسطو بوصفه المعلّم الأول، غير أنّه لا يمكن إنكار ما للسوفسطائيين من دور هام في بلورته، كونهم من أوائل من نبّه إلى أنّ كل خطاب يقابله خطاب معاكس، مشيرين بذلك إلى أهمية التفاعل اللغوي في العلاقات الاجتماعية.[2] بوصفهم حركة فكرية بارزة في تاريخ الفكر تؤيّد النسبية إذ لا ثبات في الفكر (معرفة، علم، أخلاق، سياسة...) إلاّ النسبية المتحوّلة على صعيد الخطاب اللغوي والمعرفي، والفكر الفلسفي اليوم بحكم النسبية ينفتح على علوم مختلفة ومجالات متعدّدة.

---

[1] عشير عبد السلام، **مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج**، أفريقيا الشرق، المغرب، د (ط)، 2006، ص 12.

[2] بلانتان كريستيان، **الحِجاج**، تر: عبد القادر المهيري، مر: عبد الله صولة، دار سيناترا المركز الوطني للترجمة، تونس، د(ط)، 2010، ص 07.

برع السوفسطائيون براعة كبيرة في توظيف الأساليب البلاغية والخطابية لكسب تأييد الجمهور وامتلاك أسباب السلطان باللسان، وتحقيق الانتصار في المعارك السياسية التي شهدها نظام أثينا الديمقراطي، ومع ذلك لا زال الباحثون يعترفون بالدور الكبير الذي لعبه السوفسطائيون في تطوير الخطابة والبلاغة.[1] نتيجة اهتمامهم البالغ بها.

اشتهرت أثينا القرن الخامس قبل الميلاد بوصفها المكان الذي شهد ولادة المنطق الصوري والجدل والبلاغة الإقناعية أو الخطابة، يقول بيير فرنان Jean Pierre Vernant (1914-2007): "لم يكن مفهوم الفعل بالنسبة إلى أثينا القرن الخامس قبل الميلاد يعني صناعة الأشياء أو تحويل الطبيعة، بل كان يعني بالأحرى التحكّم في الناس وغلبتهم والسيطرة عليهم ففي إطار الحاضرة، كانت الأداة الضرورية للفعل، الأداة التي تمكّن من السيطرة على الآخر، هي الكلام، إنّ فحص السوفسطائيين للتقنية الإنسانية، ولوسائل بسط قوّتها، ولتطوير أدواتها، لم يخلص إلى فكر ولا إلى فلسفة تقنية، لقد خلص إلى البلاغة وأنشأ الجدل والمنطق"[2] وهذا نتيجة مناقشتهم لمسائل متعدّدة حيث أخضعوا التصورات الأخلاقية والاجتماعية السائدة في عصرهم لنقد لاذع؛ إذ ينبغي لمقاربات الحجاج –فيما يراه كريستيان بلانتان– أن تأخذ بعين الاعتبار ما حقّقته السوفسطائية من مكتسبات، منها القول بتعارض الأصوات: مارس السوفسطائيون معارضة الخطابات ومجابهة بعضها لبعض، إذ لكلّ حجّة حجّة معاكسة ولكلّ خطاب خطاب معاكس، ناتج عن وجهة نظر أخرى وعارض لواقع آخر، مثال ذلك حادث وقع في ملعب رياضي: السؤال: من المسؤول؟ وجهة النظر الأولى: المسؤول هو الذي رمى الحربة، وجهة النظر الثانية: كلاّ، فالمسؤول هو الضحية التي لم تحترم ما أسداه معلّم الرياضة من توصيات حول السلامة. من هذا المثال يتضح أنّ الكلام يعود إلى الطرف الأول الذي يجب عليه دحض وتفنيد وجهة الطرف الثاني وإثبات التهمة، ويعود للطرف الثاني لدحض هذا الدحض ذاته، ويثبت وجهة نظر الطرف الثاني... وهكذا، الأمر الذي يؤكّد الصواب لعدالة الديمقراطية.[3] إذ المعروف عن السوفسطائيين هو براعتهم في الجدل وقدرتهم على التحكّم بالألفاظ، فمبدأ التعارض هذا يوحي بالاختلاف الذي يجعل من الحجاج لازمة للخطاب، ولعلّ هذا الاختلاف هو ما يشكّل اليوم فضاء خصبا للحوار والتواصل في زمن التعددية لقمع العنف والتطرّف والتزمّت.

---

[1] الراضي رشيد، **الحِجَاج والمغالطة: من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار**، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط 01، 2010،ص 13.

[2] الولي محمد، **مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان**، ص 20.

[3] بلانتان كريستيان، **الحِجاج**، ص 12.

لتكون بذلك أثينا مولد النظرية الحجاجية التي أنشأها أرسطوAristotle (384ق.م-322ق.م) في كتابه "الخطابة"، والتي لم تكن من العدم، نظرا لتناوله مباحث الحجاج السابقة والمعاصرة وإعادة صياغتها، فالسوفسطائيون في الأصل معلّمي الخطابة (البلاغة الإقناعية) المؤهّلة لرئاسة المناصب السياسية اللائقة في الحاضرة الأثينية، وقد عُرف بروتاغوراس Protagoras (487ق.م-420ق.م) باشتراطه أجراً باهضاً مقابل دروسه في الخطابة، وهو الأمر الذي تصدّى له أفلاطون فيما بعد.[1] وكأنّ اشتغال السوفسطائيين بالخطابة وممارستهم للجدل والنقاش بطريقة ذاتية بصرف النظر عن الأغراض التجارية-دون أن ننكر الدور الإيجابي لهذه الحركة في تاريخ الفكر- أثار حفيظة المفكرين والباحثين في هذا المجال دراسة، نقدا وتجاوزا كما هو الحال مع سقراط وأرسطو-وهو ما نتعرف عليه مباشرة بعد توقفنا على الحجاج بحسب الحركة السوفسطائية-.

بحسب ابن رشد كان اعتماد السوفسطائيين على الأسلوب أكثر من اعتمادهم على الأفكار، من خلال اعتنائهم البالغ بالأساليب البلاغية المثيرة للانتباه والجالبة للأنظار، ولو باللجوء إلى ألفاظ غريبة أو باستخدام المجاز المتكلّف المؤدي للغموض؛ ومن ذلك قول جورجياس Georias (480ق.م-375ق.م) "أمور باهتة لا دمّ لها"[2] وهذا ما يوحي بأن مسعى السوفسطائيين كان كسب الناس وفرض وجهات نظرهم اجتماعيا، نفسيا، سياسيا...بطريقة تجذب المتلقي وتقنعه مما جعل هدفهم الرئيس هو كيفية الاقناع هذه بشتى الأساليب والصياغات.

يتكلم السوفسطائيون عن أشياء هي من البلاغة في التنميق والمغالطة التي تكون في ظاهر الشيء، لا في قوامه ووجوده، وإن كانوا يظنون من ذلك أنهم قد بلغوا الغاية من الأقاويل الإقناعية وسلكوا طريق الصواب والعدل.[3] لتكون الخطابة عندهم هي قوة تتكلف الإقناع الممكن، المجادلة والبرهان على ما هو متداول قصد تحقيق المنفعة،[4]

ومهما يكن فقد كان للسوفسطائيين ببلاغتهم أثر حاسم في تحريك التفكير وإدارة عجلاته حول عديد المعضلات الفلسفية، ناهيك عن الإثارة المنتجة والخصبة لأبوي الفلسفة الغربية أفلاطونplato (427ق.م-347ق.م) وأرسطو؛ بتخصيصهما فضاء واسعا للتعامل مع أسئلة السوفسطائيين واستشكالاتهم ومجادلاتهم، نظرا لحيازتهم

---

[1] الولي محمد، **مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان** ، ص ص 20، 21.

[2] أبو الوليد بن رشد، **تلخيص الخطابة، ج 04**، تح: محمد سليم سليم، الجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، د (ط)، 1967، ص 17.

[3] المرجع نفسه، ص 28.

[4] المرجع نفسه، ص 60.

لقدرة خاصة على النزال الكلامي والمساءلة، مما مكّنهم من فن القول وآليات الاقناع.[1] فمع تطور الفكر الفلسفي شهد بروز عديد القضايا التي سبق لفلاسفة اليونان التصدي لها ومناقشتها؛ كتعدد المعارف ونسبيتها، المنفعة، القوة، نسبية القيم، الخطاب وآلياته، مهارات الإقناع وفنّياته... هذه المهارات التي يركَّز عليها اليوم في شتى المحافل: السياسية، الأدبية، القانونية، الاجتماعية، الدينية،... ليشكّل اليوم بناء الخطاب وتبليغه –مهما كان نوعه– دورا رئيسا وفعّالا في إدارة الشؤون الخاصة والعامة، إلى درجة تخصيص خبراء وباحثين ومعتمدين في هذا المجال لإنتاج وقراءة الخطابات وتحليلها، وصار للكلمة قولها الفصل. ناهيك عن تيارات فلسفة اللغة في الفترة المعاصرة والتي عمّقت البحث اللغوي وفتحته على مجالات شتى.

اعتبر السوفسطائيون أنّ القول الخطبي يفوق باقي المعارف البشرية نتاج ما يمتلكه من قوة وفاعلية، كونه الأعلى سلطة في تحقيق الاعتقاد وبناء المعرفة، تلك القوة التي أهّلته لبناء حضارة أثينا.[2] وفي هذا الصدد يقول جورجياس Gorgias المحاور السوفسطائي لسقراط Socrates(470ق.م–399ق.م): "إنّ حصون "أثينا" وموانئها –أي فضاءات الاقتصاد والقوة– إنما بناها أصحاب القول لا أهل الصنائع"[3] فكان دور الخطابة هو تكوين الخطباء وتعليمهم قواعد الجدل والحوار للخوض في قضايا المجتمع والسياسية والقانون.

مما جعل الخطابة في طليعة الصنائع الإنسانية، بل اعتبر السوفسطائيون أنّ ما يعزز الصنائع جميعها من طب وهندسة ومعمار... هو سلطة القول، إذ القوة الخلاقة فيما يراه جورجياس ليست في الحقيقة بل في القول، والقول المقنع طاغية لا يقاوم.[4]

ويأخذ القول عند السوفسطائيين نطاقا واسعا للتفاعل بين الإنسان والإنسان ويصبح أوثق بالظن (opinion) وباستطاعة الخطيب نصر الحق أو نصر الباطل، ليكتسب بذلك القول نسبيته وحريته بعيدا عن أي مثال مرجعي أو سلطة يقينية، ويفسح المجال واسعا أمام الاحتمال، إلى درجة تجيز معها تجريب أقاويل متناقضة (antilogies)، مما يجعل الممارسة الإقناعية عنده على علاقة وطيدة بحرية الرأي والاختلاف.[5] وهنا يظهر إبداع

---

[1] عادل عبد اللطيف، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط 01، 2013، ص 29.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] جورجياس –نقلا عن– عادل عبد اللطيف، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، ص 29.

[4] المغامسي آمال يوسف، **الحجاج في الحديث النبوي**، الدار المتوسطية للنشر، الجمهورية التونسية، ط01، 2016، ص 43.

[5] عادل عبد اللطيف، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، ص ص 30، 31.

السوفسطائيين في ربطهم الحجاج بمختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية...وكذا فتحه على الاحتمال والنسبية بعيدا عن اليقين والإطلاقية، وهو ما تكرّس له نظريات الحجاج المعاصرة.

وقد كان الأفق الإقناعي الذي اختصت به خطابة السوفسطائيين؛ موصولا بانشغالاتهم السياسية والتعليمية، في إطار تنشئة المواطن وتشكيل الرأي العام ضمن صراع المواقع والسلط داخل المجتمع، إذ اعتبر جورجياس الخطابة خيرا أعلى، تمنح من يتقنها الحرية في نفسه والسيطرة على غيره.[1] وهذا حسب طريقة التعامل مع اللغة واستعمالها وفق غايات موجّهة سلفا، لتكون اللغة هنا حسب الاستعمال والتوظيف.

حدّد السوفسطائي كوراكس الأجزاء الخمسة الكبرى للخطاب Oratio وهي: المقدمة، السرد أو عرض الوقائع، الاستدلال، الاستطراد، والخاتمة. ليكون الاستدلال شكلا ضروريا في نظرتهم للخطاب، إذ به يحصل الاستمالة ويحصل الاقناع، وهذا ما جعل أفكارهم حول الخطابة المبادئ المؤسسة لبلاغة الاقناع، أي الحجاج.[2]

وقد ذهب المتخصصون في الحجاج، إلى أنّه لا مناص من الاعتداد بمكتسباتهم ومزاياهم؛ نوجز منها: القول بتضاد الأصوات (Antiphonie) إذ لكل خطاب خطابا مضادا ولكل حجة حجة تنقضها، نظرا لانبنائها على رؤية مخالفة للأشياء ووصفها واقعا مغايرا، التنبيه إلى ما قد ينجم عن الأقيسة من أغاليط وهو ما سمي فيما بعد بالبرالوجيسم أو القياس المغالطي، جعلهم مفهوم الاحتمال فضاء وأفقا لتعامل الناس وتفاعلهم مع بعضهم، اتقانهم للمجادلة وصنوف المحاورات القائمة على الاستدلال.[3]

ومادمنا نتتبع مفهوم الحجاج تاريخيا؛ فلنا أن نمارس ونفعّل الحجاج في مسارنا الكرونولوجي هذا؛ ونتساءل كيف حاجج فلاسفة اليونان ونخص بالذكر سقراط، أفلاطون وأرسطو السوفسطائيين في آرائهم؟ وما حقيقة الحجاج عندهم؟

لعلّ ما ذهب إليه السوفسطائيون من اعتبار الإنسان مقياسا لكل شيء واعتبار الوجود الحقيقي هو الوجود المتغير المحسوس؛ هو ما دفع بسقراط واضع فلسفة المعاني والكليات للخروج إلى الشارع الأثيني ردّا على النسبية والمغالطة في الألفاظ إلى القول بالحد الكلي وهو الماهية الثابتة في الموجودات، فإذا كانت ماهية الشيء هي

---

[1] المرجع السابق، ص 31.

[2] عادل عبد اللطيف، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، ص ص 31، 32.

[3] حمّادي صمود، **مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح**، ضمن كتاب **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، د (ط، س)، ص 45.

هي؛ فحقائق الأشياء ثابتة،[1] مستخدما في ذلك منهج التهكم والتوليد المعتمد على السخرية وتوليد المعاني والمعارف للقضاء على الأباطيل والأضاليل والأوهام، المبني على الجدل والحوار بغية مواجهة ما كان سائدا في أوساط الأثينيين الذين صاروا يعتبرون كل شيء علما.[2] فلم يجد سقراط من سبيل إلى درء الانحرافات والمغالطات؛ سوى تحديد الألفاظ والمعاني تحديدا يخضع للعقل ويبتعد عن الذاتية التي قد تكرّس للمصلحة الخاصة، على حساب المصالح العامة، جاعلا من تجاوز حدود الفرد الخاصة سبيلا للحكمة الإنسانية.[3] ولنبيّن أكثر نورد هذا المثال حول مفهوم السوفسطائي –باختصار– من محاورة أفلاطون، في السفسطائية والتربية: محاورة بروتاغوراس:

"يسجل سقراط غموض مفهوم السوفسطائي في الوعي الشعبي حين يتحدى محاوره أبقراط[*] قائلا: من هو السفسطائي؟ يجيب أبقراط راجعا إلى المعنى اللغوي فيما ظن: أنّه أستاذ في المعارف، سقراط: ولكن أيّة معارف؟ ولا يكفي القول بأنّها المعارف الخاصة بفن الكلام، لأننا سنستمر في التساؤل؛ الكلام حول ماذا؟ فيقع أبقراط في الحيرة ولا يعرف بما يجيب، هنا يتقدم سقراط ليقوم هو بتعريف السفسطائي؛ السفسطائي تاجر يتجر في المعارف أي يقوم بنقلها من مدينة لأخرى، وكما أنّ التاجر يجهل ما تنطوي عليه بضاعته من خطر فكذلك السفسطائي، لكن هنا أعظم لأنّ بضاعة السفسطائي هي المعارف؛ تتجه إلى النفس لا إلى الجسد، وهو تاجر في سلع تتغذى بها النفس"،[4] يضيف سقراط لتوضيح خطر التجارة بالمعارف: "ولكن المفارقة هنا مع فارق كبير، ذلك أنّ خطر أن تتغذى النفس على معارف فاسدة أعظم بكثير من خطر أن يتغذى الجسم على أغذية مضرة، نظرا لأهمية النفس على الجسد"[5] وهذا بالنظر إلى انتصار سقراط للنفس على الجسد وللمعنوي على المادي ضمن فلسفته الأخلاقية.

---

[1] مرحبا محمد عبد الرحمن، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات، بيروت، د(ط، س)، ص 101.

[2] المرجع نفسه، ص 98.

[3] تيودور اويزرمان، **تطور الفكر الفلسفي**، تر: كرم سمير، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 04، 1988، ص 20.

[*] يورد أفلاطون بأنّ أبقراط شاب صغير ليس أقل ولا أكثر في حظه من مواهب الشباب الذين في مثل سنّه، وهو يريد أن يحتل في المدينة وفي الدولة مركزا مشهودا وأفضل طريقة لذلك تعلّمه على يد السوفسطائيين. انظر: أفلاطون، في السفسطائية والتربية: محاورة بروتاغوراس، ص 27.

[4] أفلاطون، **في السفسطائية والتربية: محاورة بروتاغوراس**، تر: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة دط 2001، ص 27.

[5] المرجع نفسه، ص 33.

فالإنسان وفق التصور السقراطي هو ذلك الكائن الروحي المكوّن من نفس وجسد، مؤكّدا على جوهرية النفس ومعتبرا العقل هبة إلهية عظيمة للإنسان، داعيا لاستخدامها في التفكير والسلوك معا.[1] إيمانا منه بالممارسة لا التنظير فحسب.

أما أفلاطون هو الآخر حاجج السوفسطائيين وثار على تعليمهم الشباب الخطابة ووسائل التغلب السياسي والبراعة في منازلة الخصوم مقابل تقاضيهم الأجر،[2] حيث يرى أنّهم يستخدمون كل ألوان الدعاية الممكنة، واصفا إياهم بأنّهم التجار الذين يعرفون كيف يعرضون سلعهم في الأسواق أو كالذين يبرزون عضلاتهم ليتجمع حولهم المشاهدون، لتكون عضلاتهم من كلمات وأذرعتهم هي الألسن، وساحاتهم هي ساحات النقاش وأسلحتهم البرهنة والخطابة.[3] ليرفض بهذا أفلاطون أساليب التلاعب بالألفاظ والمعرفة الذاتية القائمة على الحس، ويجعل من مطلقية العالم المثالي الحل الأنسب لتجاوز نسبية السوفسطائيين الفوضوية التي تفتقد للمعايير الثابتة. فكان عالم المثل رمزا لقدرته على التجريد، معتبرا الفلسفة الحوار الذي يستهدف الوصول إلى الحقيقة لا الجدل كما هو الحال عند السوفسطائيين، وهو ما يبرر استناده على المحاورات.[4] بغية عرض وتبيان الحقائق عرضا حرا، يمتزج بروح التهكم والسخرية في اكتشاف المعارف وهو الأمر الذي يُستنبط من قراءة المحاورات الأفلاطونية.

هذه المحاورات التي كانت مسرحا للجدل التوليدي، جاعلا منه المنهج الذي تتجرد به النفس من المحسوس لترتفع إلى المعقول، والجدل عنده نوعان: جدل صاعد من العالم المحسوس إلى الخير الأسمى، وجدل هابط من الخير الأسمى إلى العالم المحسوس، ليكون الجدلي هو من يحسن السؤال والجواب.[5] وهذا في إطار ارتقائه بنظرية المعرفة من المستوى الحسي المحدود والمتعدد؛ إلى المستوى المثالي المتّحد، ردّا على الطرح السوفسطائي القائم على النسبية، طبعا حملة سقراط هذه على السوفسطائية ونقده اللاذع لهم ضمن إطار تصوره المثالي والترنسندنتالي لمطلقية المعرفة وشموليتها.

ربط سقراط الحجاج السوفسطائي بزيف القول وقلب الحقائق وإيهام الجماهير وتشكيكهم في الثوابت والحقائق، نتيجة تمويههم الخطأ بالمنطق المزخرف وقوة البلاغة، نظرا لأنّ حجاجهم فيما يراه أفلاطون يعتمد تزييف القول، القول بما هو فضاء للتواصل بين الإنسان والإنسان، بالنظر لأنّه يقوم على التملّق (Flatterie)، ولئن

---

[1] النشار مصطفى، **مدخل إلى الفلسفة**، الدار المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 2005، ص 45.

[2] أفلاطون، **في السفسطائية والتربية: محاورة بروتاغوراس**، ص 19.

[3] المرجع نفسه، ص 24.

[4] النشار مصطفى، **مدخل إلى الفلسفة**، ص 48.

[5] حمداوي جميل، **من الحجاج إلى البلاغة الجديدة**، أفريقيا الشرق، المغر، د(ط)، 2014،ص ص 15 ، 16.

كانت الخطابة عند السوفسطائيين "صانعة إقناع" فهي عند أفلاطون "صناعة قيادة النفوس بالقول"[1] مما يدلّ أنّ أفلاطون أعطى للحجاج وظيفة أخلاقية تربوية تستوجب العلم والدراية، لا مجرد بناء لغوي محكم، ومتغيّر حسب الحاجة.

بحسب ذلك تتطلب صناعة القول الحقيقية حصول شرطين: الأول: معرفة مُنتِج القول للحقيقة، والثاني: هو قدرة مُنتِج القول على جعل قوله نظاما مكتملا، لتتلازم حركة القول مع حركة الفكر، ليقع وفق هذا التصور الأفلاطوني الحجاج السوفسطائي خارج ما تقتضيه صناعة القول الحقيقية بحسب منطقه الأخلاقي.[2] مما يجعل الفكر هو الموجّه للقول لا العكس، إنّه ذلك الفكر الذي يروم تحقيق الفضيلة وينشد الحقيقة المطلقة الموجودة في العالم المثالي، لا في العالم النسبي المحسوس.

أما الأركان التي رأى أن صناعة الخطابة تنبني عليها فهي ثلاثة: "اعتماد المنهج الجدلي، معرفة أنواع النفوس وما يناسبها من أقاويل، معرفة ما يناسب المقامات المختلفة من أساليب، وتكون الممارسة الجدلية عنده (الجدل الصاعد والنازل) منهجا في التفكير والقول معا،[3] فالخطابة عند أفلاطون ليست لكسب القضية بقدر ماهي تحقيق الفضيلة للنفس، إذ هي فعل قولي أخلاقي يُسند معرفة النفس عنده إلى مبدإ التناسب بين القول والسامع، لأنّ وظيفة الخطابة عنده هي تحقيق سعادة الإنسان.[4] رافضا بذلك الحجاج السوفسطائي؛ الذي لا يؤمن بالثوابت، معتبرا إيّاه حجاجا مخادعا، بعيدا عن معايير الصحة، مُقيما حجاجه على دعامتين أساسيتين هما: العلم والخير كأساس لكل حجاج وبلاغة نافعة.[5] وهذا راجع بالنظر للخلفية الفكرية لأفلاطون التي ترى في العالم المثالي الحقيقة الثابتة والمطلقة وترفض نسبية العالم المحسوس ومحدوديته. هذا فيما يخص الحجاج عند أفلاطون، فماذا عن الحجاج الأرسطي؟

انصب اهتمام اليونان على فنون الكلام من خطابة وشعر، وكان أرسطو ممن نظّر للفنّين، مُسندا إلى الخطابة الجدلية أمرين، التركيب الذي يجمع من خلاله الخطيب أجزاء الفكرة المتفرقة، بغية تحديد الكلام، والتحليل

---

[1] المغامسي آمال يوسف، **الحجاج في الحديث النبوي**، ص 46.

[2] الريفي هشام، **الحجاج عند أرسطو**، ضمن كتاب: **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، ص 74.

[3] المرجع نفسه، ص 47.

[4] المرجع نفسه ص 79.

[5] المغامسي آمال يوسف، **الحجاج في الحديث النبوي**، ص 48.

الذي يردّ الفكرة إلى آراء جزئية، لتكون الخطابة عنده، نوع من الجدل، أو الجدل ذاته.[1] ليجمع بذلك الحجاج بين التركيب والتحليل في قالب جدلي، يشتغل بالمنطق وقواعده.

ربط أرسطو بين الكلام وبين فعل الإقناع، وهو ما يفسّر سعي الإنسان للوصول إلى الإقناع بوسائل مستمدّة من التفكير.[2] واعتماده على فعلي الإقناع والتأثير جعله يعطي للجانب العقلي والنفسي في الخطابة اهتماما كبيرا، بالنظر إلى أنّ فعل التأثير يكون من خلال فعل الإقناع، باعتماد حجج مصنوعة سمّاها بالتصديقات، وهي جوهر الخطابة عنده، وهي ثلاثة أنواع، ما يتعلق بأخلاق الخطيب، باستعداد السامعين وبالخطبة نفسها والتي يشترط صلتها بالاستدلال المنطقي، كونه وثيق الصلة بالحجاج.[3] وهنا أرسطو كان من السبّاقين لتناول هذه الأنواع التي لا لاتزال البحوث والدراسات في المجال اللغوي والحجاجي تعتمدها.

"فالحجاج هو حاصل نصّي عن توليف بين مكونات مختلفة تتعلق بمقام ذي هدف إقناعي"[4] ليشكّل الحجاج الدعامة الأساسية في الممارسة الحجاجية.

تجسّد الحجاج الأرسطي، أيضا في تصدّيه للسوفسطائيين لعدم استخدامهم دلائل متخصصة، محاولا بذلك الكشف عن أغاليطهم من وجهة نظر منطقية وبلاغية، إذ لم يربط أرسطو البلاغة بالأخلاق أو بالحقيقة كما فعل أفلاطون، ليضع مسلمتين جديدتين؛ هما: جعل البلاغة أداة تستخدم للخير كما تستخدم للشر، تستخدم للعدل كما تستخدم للظلم، بوصفها آلية تفتقد للحس الأخلاقي، دون أن تكون منافية له أو ضدّه، وكذا جعله البلاغة تقنية حجاجية، لما هو قابل للصواب وليس للحقيقة، لتعتمد بذلك بلاغته على المنطق والتدليل.[5] بعيدا عن الإيهام والغموض.

يورد أرسطو نقاطا بارزة في الردّ على السوفسطائيين، نذكر منها: حسن استخدام الروابط، استعمال الألفاظ المباشرة لا الاصطلاحات العامة، الابتعاد عن الإبهام والغموض في الألفاظ والمصطلحات، معرفة القواعد

---

[1] مدقن هاجر، **الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه**، منشورات ضفاف، مؤسسة دار الأمان ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2013، ص 39.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص 40

[4] شارودو باتريك، **الحجاج بين النظرية والأسلوب**، تر: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط01، 2009، ص 16.

[5] المغامسي آمال يوسف، **الحجاج في الحديث النبوي**، ص 48.

النحوية.[1] وهذا من أجل وضوح الفكر ودقّته، هذا الوضوح الذي يتطلب المعرفة باللغة وقواعدها، لتفادي الاستخدام العشوائي والمتكلّف للغة، والذي يضلل الفكر، ويوقع في التناقض.

يفرّق أرسطو بين الحجاج الجدلي والحجاج الخطابي، إذ الحجاج الجدلي له بنيته اللغوية الأساسية وهي السؤال، أما الحجاج الخطابي فهو حجاج إقناعي، يقصد به الخطيب إقناع الجمهور بحكم ما، أو توجيه لسلوك ما.[2]

تواصل هذا التقليد الفلسفي في الاهتمام باللغة وبمنطقها، إلى درجة اعتماد بعض اللسانيين التفريق بين البرهنة والحجاج الذي وضعه البلاغيون اليونان. فاللساني الفرنسي ديكرو O.Ducrot(1930) يميّز بين دراسة البرهنة اللسانية والتي تستوجب المقارنة باللغات الشكلية للوقوف على مواطن الائتلاف والاختلاف فيها، ودراسة الحجاج المتمثلة وظيفتها في توجيه باقي الخطاب، بوصفه طريقة للفعل في الآخر، أما البريطاني غرايز J. B Grize (1913-1988)يقابل بين الحجاج والاستدلال، من منطلق أنّ الحجاج وبوصفه منطقا طبيعيا؛ يولي اهتماما للسياق وعوامل التواصل، متجاوزا بذلك الاستدلال الخالص؛ الذي لا يضع في اعتباره المقام المحسوس للفاعل المبرهِن وللجمهور المتوجّه إليه.[3]

تتكون العلاقة الحجاجية على الأقل من ثلاثة عناصر؛ قول الانطلاق (معطى معين أ مقدمة) قول الوصول (خلاصة أو حاصل) وبينهما قول العبور (أدلة، حجج).[4] كما تتميّز بجملة من الأشكال العلاقة الحجاجية علاقة سببية في جوهرها تعتمد جملة من الأشكال منها: الوصل بتعبيره عن جمع ورابطته الواو، الفصل بتعبيره عن تمييز ورابطته أو وقد يقترن بالنفي ليعبّر عن علاقة سببية مثل: أنجز فرضك أو لن تذهب إلى السنيما، فإن لم ينجز الفرض لن يذهب للسينما، الحصر تنشأ هذه العملية على علاقة من سبب إلى نتيجة تكون خلاصتها إما منفية أو معوّضة بقول مضاد، التقابل: بين قولين كالقول في حين يرى البعض كذا وكذا...يرى البعض الآخر كذا وكذا...[5] وهذه الأشكال من الوصل والفصل والاستلزام... هي ما ركّزت عليه الخطابات المعاصرة وفلسفة المنطق.

---

[1] أبو الوليد بن رشد، **تلخيص الخطابة، ج 04**، ص 20.

[2] المغامسي آمال يوسف، **الحجاج في الحديث النبوي**، ص ص 51، 52.

[3] شارودو باتريك، **الحجاج بين النظرية والأسلوب**، ص ص 7، 8.

[4] المرجع نفسه، ص 21.

[5] المرجع نفسه، ص ص 25، 26.

والمنظور اللغوي يتبلور في أبحاث أوزفالد ديكرو عن الحجاج في اللغة، ترى في البنى الحجاجية بنى لغوية لا منطقية، داخلة في اللغة، ويعتبر ديكرو وجون كلود أنّ النظريات التداولية، الملفوظات الحجاجية مسجلة في اللغة باعتبارها أساسا لكل دلالة، ليكون الحجاج أساسا للمعنى نفسه.[1]

اعتبرت الدراسات الحديثة والمعاصرة الحجاج موضوعا مستقلا بذاته، ومتفاعلا بغيره من المجالات، كاللغويات، الفلسفة، اللسانيات... على عكس تجسده في البلاغة القديمة الغربية وحتى العربية كآلية ضمن الخطابات للتأثير والاقناع،[2] فقد استحدث العالم البلجيكي شاييم بيرلمان Ch.Perlman(1912-1984) مصطلح البلاغة الجديدة، الذي كان عنوانا لأحد كتبه، أصدره سنة: 1958 بعنوان: مقال في البرهان: البلاغة الجديدة، كمحاولة لإعادة تأسيس البرهان أو المحاجة الاستدلالية بوصفه تحديدا منطقيا، كتقنية خاصة ومتميّزة لدراسة المنطق التشريعي والقضائي تحديدا، ودراسة امتداداته إلى باقي مجالات الخطاب المعاصر،[3] موجّها عنايته إلى دراسة النصوص المكتوبة تحديدا، ومعتبرا أنّ تحليل الحجج البرهانية ذات الطابع العقلي فلسفيا أمرا ضروريا لتوجّهها لقرّاء لا يخضعون للضغوط والأهواء، ليحدّد للخطيب ملامحَ نذكر منها: توجهه إلى مستمع، التعبير بلغة طبيعية، نتائجه غير ملزمة... ليكون الحجاج عنده، عبارة عن تصور لقراءة الواقع اعتمادا على بعض المعطيات الخاصة بكل من المحاجج والمقام الذي ينتج هذا الخطاب.[4] ليشهد بذلك الحجاج في الدراسات الغربية حضوره الواسع والكثيف في ميدان العلوم اللغوية والبحوث الفلسفية.

أما الحجاج عند العرب والمسلمين، فوجهات النظر متباينة حوله، إذ هناك من يرى أنّ الحجاج، جزءا أصيلا من البلاغة العربية القديمة، وأنّه نال كفاية واسعة من الدرس والممارسة، في حين يرى البعض، ومنهم الباحث حمادي صمود المهتم بالحجاج أنّ البلاغة العربية اهتمت بجانب العبارة من بلاغة أرسطو وتركت جانب الحجاج والاستدلال، دون أن ينكر وعي مجموعة من البلاغيين والأدباء والنقاد العرب بأهمية الحجاج، وانتباههم إلى العلاقة بين صناعة الخطابة وصناعة المنطق؛ أمثال الجاحظ عمرو بن بحر (159هـ_868م)، أبو بكر عبد القاهر الجرجاني(400هـ-471هـ)-(1009م-1078م)، وأبي الوليد الباجي.[5]

---

[1] الحباشة صابر، **تلوين الخطاب: فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج**، الدار المتوسطية للنشر، ط01، 2007، 197.

[2] مدقّن هاجر، **الخطاب الحجاجي: أنواعه وخصائصه**، ص ص 48، 49.

[3] المرجع نفسه، ص 50.

[4] المرجع نفسه، ص ص 50، 51.

[5] المغامسي آمال يوسف، **الحجاج في الحديث النبوي**، ص ص 54، 55.

ناهيك أنّ بحوثهم في الحجاج، انصبت على وجوه البيان بوصفها سرا من أسرار جمال الخطاب، لا باعتبارها وسائل تأثير في المتلقي وإقناعه، وأنّه بالرغم من بروز ظاهرة الحجاج بقوة في القرآن الكريم، إلا أنّ عناية البلاغيين القدامى في دراستهم للقرآن والشعر لم تكن كاهتمام اليونان بالحجاج الإقناعي.[1] كون أن اليونان درسوا المسألة فلسفيا وناقشوها عقليا.

ورغم ما يقال إلاّ أنّ بلاغيو العرب قديما، أوْلَو الكلام والتخاطب عناية كبيرة نثرا وشعرا، وعمدوا إلى تقسيم الكلام بغية تحقيق الإفهام بحسب طبقات الناس، فيُخاطب السوقي بكلام السوقة، والبدوي بكلام البدو... حتى لا يحيد الكلام عن فائدته ولا الخطاب عن منفعته.[2] وهذا كان جرّاء مراعاتهم لضرورة توجيه الخطاب حسب مرتبة المتلقي، فكلّ يخاطب بحسب مرتبته، أي حسب طاقته الاستيعابية.

يعتبر الجاحظ من بين أبرز البلاغيين الذين اعتنوا بالبيان، بوصفه طريقا إلى الدلائلية، بغض النظر عن نوع الأدوات لغوية كانت أو غير لغوية، لفظا أو إشارة، المهم تحصيل الإفهام والإبانة، إذ الألفاظ عبارة عن تجسيد للمعاني، تعمل على الإفهام والتوضيح، وأما الإشارة؛ فهي الأخرى علامة من العلامات التي تسهم التبليغ والتوصيل، قد تكون بحسب الجاحظ باليد، أو العين، أو الحاجب.[3] فق تكون الإشارة كافية في موقف عدّة وأبلغ في التأثير من العبارة، في إطار ما يعرف بالتواصل غير اللغوي. فاهتمام الجاحظ بالبيان مكّنه من التوصّل إلى العديد من المعاني والقضايا التي هي مواضيع بارزة في التفكير اللغوي والبحث الفلسفي، قد تستوجب مزيدا من البحث والعناية.

وقد كان تركيز الجاحظ على الحجاج من خلال البيان، إذ يعرّفه قائلا: "مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام. فبأي شيء بلغت الأفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[4] لتكون الغاية هي حصول الفهم والإفهام.

ضف إلى ذلك أنّ اتخاذ الجاحظ لمذهب المعتزلة؛ الذين يعتمدون في بحوثهم على البرهان العقلي، والحجة والمنطق، في تفكيرهم الفلسفي والديني، مذهبا له، نظرا لمواءمته لمنازعه العقلية القائمة على البرهان والتدليل، وكذا استفادته من سائر العلوم التي شهدها ذلك العصر.[1]

---

[1] المرجع السابق، ص 50.

[2] مدقّن هاجر، **الخطاب الحجاجي: أنواعه وخصائصه**، ص 41.

[3] لخذاري سعد، **الدرس البلاغي العربي: بين السيميائيات وتحليل الخطاب**، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط01، 2017، ص ص 71، 72.

[4] الجاحظ، **البيان والتبيين**، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط02، 1992، ص 82.

وعموما نجد الحجاج في الفكر العربي الإسلامي مرتبط أشدّ الارتباط بخطابة الجدل والمناظرة، خصوصا بين زعماء الملل والنحل، وبين النحاة والمناطقة، وبين الفلاسفة والمتكلمين، لتتجسّد فاعليته في التأثير والإقناع، بصرف النظر عن نوع الخطاب أكان شعرا أم نثرا، خصوصا وأنّ القرآن الكريم وبآياته ذات الطبيعة الخطابية الجدلية، وحججه في النفي والإثبات ومحاججته الكفار وأهل الكتاب من خلال الشواهد الكونية والتاريخية والوقائع المألوفة؛ شكّل بؤرة اهتمام البلاغيين.[2] والقرآن الكريم غني بالحجج والشواهد، إما في مخاطبة غير المسلم أو في مخاطبة المسلم نفسه، ذلك أنّ الدليل فيه حجة دامغة، تنفي الشكوك وتوطّن الحقائق وترسخها.

ومن أسلوب الحجاج في القرآن الكريم، ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾ (سورة العنكبوت: الآية 1)

كذلك محاججة النبي إبراهيم عليه السلام لقومه، إذ يقول الله تعالى: ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ (69) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (70) قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ (71) قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ (72) أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ (73) قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آَبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (74) قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ (75) أَنْتُمْ وَآَبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ**﴾ (سورة الشعراء: من الآية: 69 – 76)[3]

هذا وتبقى الاهتمامات بالدرس الحجاجي والدرس اللغوي في فضاء الثقافة العربية والإسلامية كثيرة ومتنوعة، ولكن تحتاج إلى بحوث معمّقة ومختصة تكشف عن القضايا والأبعاد التي احتوتها هذه البلاغة. ناهيك أن اهتمام المعاصرين من العرب والمسلمين بالدراسات الحجاجية تزايد في الفترة المعاصرة من خلال عملية التأليف في هذا المجال.

---

[1] جغام ليلى، **استراتيجيات الحجاج في التراث العربي**، دار النابغة للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط01، 2015، ص ص 8، 87.

[2] مدقن هاجر، **الخطاب الحجاجي: أنواعه وخصائصه**، ص 46.

[3] المرجع نفسه، ص 47.

ثانيا: في فلسفة الحداثة: دراسة مفاهيمية كرونولوجية

01- الحداثة: المفهوم والمبادئ

أ-لغة:

حَدَثَ الشيء، يحدُث، حُدُوثا وحداثةً، وأحدَثَهُ فهو مُحدث وحَدَثَ الأمر بمعنى: وقع.[1] وتأخذ الحداثة معنى أوّل العمر والنشأة؛ يقال صبي حدثٌ: صغير السن والحداثة في الشعر هي ابداع وخروج عمّا سلف[2]

ويقال أخذ الأمر بحداثته بأوّله وابتدائه[3] وأمّا كلمة تحديث فجمعها تحديثات، وهو جعل الشيء يلبي حاجات العصر وتكييفه وفق المقتضيات الحاضرة، والفعل استحدث بمعنى ابتكر ومنه مستحدث أي مبتكر وجديد والجمع مستحدثات وهي جديد ميادين العلم والاكتشافات.[4] بمعنى مستجدات البحث العلمي.

ب-اصطلاحا:

الحداثة -فيما يراه لالاند- لفظ مستعمل بكثرة في المساجلات الفلسفية والدينية ومن معاني استعمالاته ما يلي:

- ✓ معنى ضمني: انفتاح وحرية فكرية.
- ✓ معنى عامّي: خفّة، حب التغيير لأجل التغيير، ميل إلى الاهتمام بالانطباعات الراهنة بلا حكم على الماضي وبلا تفكّر فيه، وهناك معنيين للحداثة:

"حداثة صحيحة" تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية والضرورية، و"حداثة سطحية" تقوم على جهل التراث وحب الجديد مهما يكن، الاضطراب، المطالبة والمزايدة.

- ✓ معنى تقني: الحديث يتعارض مع الوسيط، فالفلسفة الحديثة هي فلسفة القرن السادس عشر وما تلاها، وفي الغالب يطلق على بيكون وديكارت اسم مؤسّسيها.[5]

وحسب "جان بوديار" تعدّ الحداثة من المفاهيم المستعصية على التعريف الرافضة لكلّ نمذجة، إذ يقول: "ليست مفهوما سياسيا ولا سوسيولوجيا ولا تاريخيا وإنّما هي نمط حضاري خاص".[6]

---

[1] ابن منظور، **لسان العرب، ج01**، الدار المتوسطية للنشر والتوزيع، تونس، ط01، 2005، ص 761.

[2] أنطوان نعمه وآخرون، **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، ص 258

[3] مدكور إبراهيم، **المعجم الوجيز**، مؤسسة عبد الحفيظ للطباعة والنشر، بيروت، د(ط، س)، ص 146.

[4] المرجع الأسبق، ص 258.

[5] لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج02، 822.

[6] جان بوديار -نقلا عن- سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، **الفلسفة الحديثة نصوص مختارة**، إفريقيا الشرق، المغرب للطباعة والنشر، بيروت، د(ط)، 2000، ص 07.

على اعتبار أنّها وحدة متجانسة تشير إلى تطور تاريخي وإلى تغيّر في الذهنية وفي الحياة عامّة، فهي منطق وإيديولوجيا تعبّر عن قانون أخلاقي للتغيّر يتعارض مع التقليد.[1]

ولما كانت الحداثة مفهوما حضاريا شموليا فإنّها تشمل كافة مستويات الوجود الإنساني السياسي، الثقافي، الاجتماعي... على اعتبار أنّها أقرب ما تكون إلى مفهوم مجرّد أو مثال فكري، يُحدث فاعلية وتفاعل بين جميع المستويات.[2] إذ الحداثة تشمل مختلف المجالات ساعيةً للتغيير فيها لا واحدا على حساب الآخر.

بيد أنّ هذا الشمول والتنوع لا يمنع من تقديم تعاريف لها؛ نذكر منها: من الناحية الدينية يعتبرها حمادي الرديسي انتقال من الكاثوليكية إلى البروتستانتية، انتقال من الدين الطبيعي إلى الدين المدني (كما يراه جون جاك روسو John Jack Roussou 1712-1778)، من وصاية التراث إلى أنوار العقل الكوني، ومن الناحية الاجتماعية انتقال من الجماعة المنصهرة إلى مجتمع يتمتّع أفراده بالحرية، أما من الناحية الجمالية؛ فهو انتقال من محاكمة الفن بالأخلاق وبالعلم إلى استقلالية ذاتية للجميل (الحكم على الجميل بحرية دون قيود)، ومن الناحية المادية فهي انتقال من الاقتصاد الزراعي إلى النظام الرأسمالي إلى حضارة كونية.[3]

-مبادئ الحداثة:

لمّا كانت الحداثة صعبة التحديد في تعريف شامل ومعين، أو هي "من نوع المفاهيم التي تتمرد على المفهمة"؛[4] فإننا ارتأينا الإشارة إلى أبرز المبادئ التي قامت الحداثة الغربية عليها، وهي مبادئ أساسية جعلت من الإنسان محور الكون والعمود الفقري لشتى المجالات، بوصفه الذات المتميّزة بالعقلانية والحرية، ؛ نوجزها فيما يلي:

أ-العقلانية: Rationalité

تعدّ العقلانية من بين أبرز المبادئ ومن بين أهم السمات التي وُسِمت بها الحداثة، إذ به عُرفت وإليه نُسبت، مما رسّخ التناسب والترابط بين الحداثة والعقلانية،[5] فلا مجال للحديث عن الحداثة خارج أطرها العقلانية التي تقتضي إخضاع كل شيء لمبدأ العقل. نظرا لتماهيها مع انتصار العقل، وتصبح العقلانية مفتاحا للتقدّم وأساسا له، من خلال تطوير المعارف، وتقليص المبهم والغامض؛ الذي كان يحكم علاقة الإنسان بالوجود، وهو

---

[1] المرجع السابق، ص 321.

[2] سبيلا محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر، المغرب، ط02، 2000، ص 07.

[3] سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، **الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور غربي إسلامي**، دار توبقال للنشر، المغرب، ص ص 65، 66.

[4] التريكي فتحي والتريكي رشيدة، **فلسفة الحداثة**، مركز الإنماء القومي، بيروت، د(ط)، 1992، ص 129.

[5] الشيخ محمد، **ما معنى أن يكون المرء حداثيا؟**، ص 68.

ما يفسّر قيام الحداثة على حركية إثبات المعقول ودحض اللامعقول واستبعاده، بجعلها العقل معيارا للحقيقة ومصدرا للصدق واليقين.[1] لتكون النتيجة أنّه لا حُكم إلاّ حُكمَ العقل، بوصفه المدخل الرئيس لأيّ مجال من مجالات الحياة، والأداة الفاحصة لمختلف الظواهر.

وما يميّز الفكر الغربي في أقوى محطاته في تماهيه مع الحداثة؛ هو إرادته في الانتقال من محدودية العقلنة، إلى فكرة المجتمع العقلاني الأكثر شمولاً، حيث لا يكون العلم هو الموجّه للنشاط العلمي والتقني فحسب، بل موجّها أيضا لحكم البشر وإرادة الأشياء.[2] وفي هذا المجتمع الموسّع تسوده علاقات قائمة على العقلانية في مختلف المجالات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية... ولعلّ مفاهيم العولمة، السوق العالمية، وجود كُبريات الشركات العالمية المتحكمة في الاقتصاد... من نتاج المجتمع العقلاني الأكثر توسُّعًا وشمولاً.

لتترسّخ العقلنة في الحداثة قولا وفعلا، من عقلنة: الفكر العلمي: بقطع الصلة مع الميتافيزيقا والإيديولوجيا والاعتماد على الرياضيات، القول السياسي: باعتبار السلطة السياسية ظاهرة إنسانية محضة وضبطها بجملة من القواعد والأحكام، القول الديني: باستحداث تقنيات جديدة لفهم عقلانيٍّ ومعاصر للنصوص الدينية...[3] لتولي الحداثة العقل الأولوية الكاملة والمطلقة في فعل التعقيل في شتى المجالات.

ب-الفردانية: Individualisme

يعرّف لالاند الفردانية بجملة من التعاريف، نقتصر على ذكر تعريفين؛ الأول: "تقال على كل نظرية، كل نزعة ترى في الفرد أو في الفردي إما صورة الواقع الأكثر جوهرية وإما أعلى درجة قيمية"[4] كونها نزعة تعنى بالانتصار للفرد.

والثاني: بوصفها تعبيرا فلسفيا يمجّد الفرد ويُعنى بتطوره وتحفيزه، معتبرا إيّاه طاقة إرادة وفعالية مفرطة.[5] تخوّل له التصرّف إراديا في معالجته القضايا والمواضيع، بطريقة تجعل منه الكائن المحوري في العالم تعبيرا، فهما وتأويلا.

---

[1] مسرحي فارح، **الحداثة في فكر محمد أركون**، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط01، 2006، ص ص 39، 40.

[2] تورين ألان، **نقد الحداثة**، تر: أنور مغيث، المجلس أعلى للثقافة، القاهرة، د(ط)، 1997، ص 30.

[3] التريكي فتحي والتريكي رشيدة، **فلسفة الحداثة**، ص127.

[4] لا لاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص ص 657، 658.

[5] المرجع نفسه، ص 659.

وقد تأخذ الفردانية معنى الفردية (Individualité) والتي تعني ما يختلف أو ما ينفرد به فرد عن آخر من جنس، قامة نموٍّ فكري...[1] والفردانية في الفكر الفلسفي مذهب يجعل من الفرد أساس الحقائق الوجودية، ويفسّر الظواهر الاجتماعية والتاريخية بالفاعلية الفردية، جاعلا من غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد.[2]

ترتبط الحداثة أيّما ارتباط بمبدأ الذاتية المشكِّل لمضمون النزعة الإنسانية، إذ يقتضي الاقرار بمركزية الذات الإنسانية، وفاعليتها وحريتها وكذا عقلانيتها،[3] وتعتبر الفردانية من المفاهيم القاعدية للحداثة، إذ تتمثل الفلسفة الحديثة في نظرتها للإنسان كذات؛ هي أصل ومرجع الحقيقة واليقين، بالنظر إلى تنصيبها الإنسان ككائن مستقل، وواعٍ وممتلك للحقيقة.[4]

فالحداثة في معناها القريب هي إيلاء الأولوية للذات، وإعادة تشكيل نظرة الإنسان إلى نفسه؛ كذات مستقلة، عن طريق استعادة الثقة في الإنسان عقلا ومسؤولية، ليفكّر انطلاقا من "الأنا"؛ هذه الأنا التي كانت مغيّبة من قبل ومنغمسة في ضمير "النحن"، وتعدّ الفلسفة الديكارتية ملمحا بارزا لاهتمامها بالإنسان باعتباره مركزا للفكر ومصدرا للحقيقة، إذ وعي الإنسان لذاته هو المنطلق للوعي بما هو خارج هذه الذات، فبها يعقلن ويبرر أفعاله ومختلف ممارساته، فهم المقياس لكلّ شيء.[5] وهذا دليل واضح على سيادتها وأحقيتها في الاختيار والتمييز، لتصبح المحدّد في كل مجالات الفعل، وأنماط الثقافة، وكذا المعرفة العلمية فبقدر اكتشاف أسرار الطبيعة؛ بقدر ما تتحرر الذات وتثبت فاعليتها في مختلف الأنشطة المعرفية، هذه الأخيرة التي هي بدورها تعبير عن مبدأ الذاتية.[6] وإجمالا فإنّ المعرفة، الحياة الدينية، الدولة، المجتمع، الأخلاق، الفن... تظهر تجسيدا للذاتية في أوسع معانيها.[7]

---

[1] المرجع السابق،ص 660.

[2] الكحلاني حسن، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، مكتبة مدبولي، القاهرة، د(ط)، 2004، ص 23.

[3] سبيلا محمد، **مخاضات الحداثة**، ص 22.

[4] مسرحي فارح، **الحداثة في فكر محمد أركون**، ص 38.

[5] بوزبرة عبد السلام، **موقف طه عبد الرحمان من الحداثة**، مذكرة لنيل شهادة الماجستر في الفلسفة، إشراف: مراجي رابح، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009، ص ص 20، 21..

[6] سبيلا محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص ص 18، 19.

[7] سبيلا محمد، **مخاضات الحداثة**، ص 23.

ج- الحرية: La Liberté

إلى جوار مبدأي العقلانية والفردانية يحتلّ مبدأ الحرية مكانته الهامّة ضمن التصور الغربي للحداثة، وهذا بالنظر إلى الذات الإنسانية بوصفها ذاتا عاقلة وحرّة، ومقتضى هذه الحرية هو التفكير بعقلانية، إنّها جرأة التفكير باقتحام مجالات الحياة دون قيود، مجال العلم، الأخلاق، الدين، السياسة، المجتمع...

ذلك أنّ الحرية في الفكر الحداثي هي جوهر الكائن البشري ومبتغى وجوده، وأساس مشروعية أفعاله الأخلاقية، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية...[1] فبدايات الحداثة قامت على رفض القمع والسيطرة وجلّ ألوان التبعية، مهما كان نوعها، فلا تبعية إلاّ للعقل الحر، حتى الدولة وفق التصور الحداثي؛ هي "دولة المواطنين لا دولة الرعايا، ودولة الدستور لا دولة حق الملوك الإلهي في الاستياد، ودولة حرية الاعتقاد لا إمبراطورية جبريته..."[2] لتصير بذلك الحرية هي الكاشف عن مواصفات المشروع السياسي والاقتصادي في العصر الحديث، والمشكِّل للأرضية الفكرية لمفكري عصر النهضة والأنوار، إذ تقوم حداثة الحرية على الاعتراف بالآخر كإرادة حرة لها حق الاختلاف والتواصل، وبالتعبير السياسي والاجتماعي هي بمثابة الفضاء الذي تسوده لغة التفاهم والحوار، أين تعزّز الثقة بين الحاكم والمحكوم، وتزول أسباب الظلم والعبودية.[3]

وإذا ما تكلمنا عن العلم هو الآخر لا وصاية عليه، سوى وصاية العقل وحريته، ولا تحكيم إلاّ للتجريب، "...لا يكفي أن تكون هناك تطبيقات تكنولوجية للعلم، كي نتكلم عن مجتمع حديث، ينبغي أيضا حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسية أو من الاعتقادات الدينية..."[4] لتكون حرية العقل مكسبا ضروريا في إرساء دعائم الحداثة الغربية وتفعيلها، من خلال الدعوة إلى ضرورة تحرير العقل من المعتقدات وتخليصه من والأوهام.

فالإنسان عند ديكارت هو كائن الاختيار الحر، وهو مملكة الحرية عند كانط، والحق في الحرية هو الفيصل بين الأزمنة الحديثة والقديمة عند هيجل، والحرية صفة ملازمة للإنسان غير قابلة للسلب بحسب روسو،... فالاتجاهات الفلسفية الحديثة ترى في الحرية حقا، وفي الحق صيغة للحرية، فالحرية بهذا المعنى هي جزء أساس من النزعة

[1] بوزبرة عبد السلام، **موقف طه عبد الرحمان من الحداثة**، ص ص 21، 22.

[2] الشيخ محمد، **ما معنى أن يكون المرء حداثيا؟**، ص 70.

[3] المرجع الأسبق، ص 22.

[4] تورين ألان، **نقد الحداثة**، ص ص 29، 30.

الإنسانية (Humanisme) المرتكزة على تصور للإنسان، مفاده: العقل، الإرادة والحرية.[1] ولا تعريف للإنسان خارج هذه المواصفات.

بيد أنّ الحديث عن الحرية هنا ليس نظريا فحسب، بل تطبيقا عمليا، متجسدا في مؤسسات وتنظيمات تقرن بين الثقافة والحرية بطريقة تفاعلية، على اعتبار أنّ حضارة الحرية من ثقافة الحرية، ومن مؤسسات الحرية، ليحصل التطور في بتأثير التحولات من داخل الثقافة وكذا من داخل المؤسسات،[2] هذه العملية الديناميكية والحركية الدؤوبة هي من ثمار حرية العقل ومركزيته.

لكن ما شهده العالم الغربي من تحولات منهجية ومعرفية، فكرا وواقعا كان انطلاقا من حرية الذات في تفكيرها وتقرير مصيرها، وما انعكس على لغة التفاهم والاعتراف بالآخر، وحتى شعارات حقوق الإنسان ربما هي حكر على المجتمعات الغربية والقوية وعلى الإنسان الغربي لا غير، أو قد تكون للمجتمعات التي تتمتع بالحرية واقعا لا أملا.

02-التطور التاريخي للمفهوم:

بداية تجدر الإشارة إلى أنّ مفهوم الحداثة من المفاهيم المستعصية على التحديد تاريخيا؛ إذ تختلف الرؤى وتتعدّد حوله، بين مؤرّخٍ للحداثة كحقبة تاريخية وليدة عصر النهضة وحدّا فاصلا مع الفترة الوسيطية، وبين حدث تمّ نتيجة تحوّلات طالت عديد المجالات، وبين باحث عن جذورها عبر تاريخ الفكر انطلاقا من مقولاتها: العقل، الحرية، الذاتية، العلم...[3]

يرى المؤرخ بيتر جراي Peter Gray (1965-)أنّ الحدث التنويري أو ما يعرف بالتنوير يعود إلى المدرسة الأيونية نتيجة توجيهها الوجود الإنساني وجهة عقلية جاعلا بذلك من طاليس أول من تفلسف في ملطية.[4]

وفي هذا الشأن نجد برتراند راسل في حديثه عن قوة الامتياز العقلي عند اليونان يقول عنهم: "من قوة عاطفتهم العقلية نتجت حركة العالم الحديث كلّها"[5] إذ أنّه مع اليونان ظهر نوع من التفكير العقلي نظرا لاهتمامهم بمواضيع

---

[1] عبد اللاوي الناصر، **التواصل والحوار: أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الفارابي، بيروت، ط01، 2013، ص 37، 38.

[2] بوزبرة عبد السلام، **موقف طه عبد الرحمان من الحداثة**، ص 23.

[3] المرجع نفسه، ص 78.

[4] الجزيري محمد مجدي، **التنوير والحضارة عند هيردر**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د(ط)، 2004، ص 19.

[5] برتراند راسل -نقلا عن- سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، **الفلسفة الحديثة نصوص مختارة**، ص 227.

تستدعي عمقا في التفكير كبحثهم في أصل الوجود، الفلسفة الذرية، الخطابة، المنطق... لا كما كان سائدا من تفكير غلبت عليه الأسطورة.

ولما كانت الحداثة انتصارا للمعقول على المنقول من عادات ومعتقدات عاجزة عن اثبات شرعيتها أمام العقل، فإنّ العقل هو تلك القدرة على التفكير البرهاني التي ظهرت بشكل بارز عند اليونان على أنقاض الأسطورة التي كانت تشكّل مظهرا من مظاهر الحياة الإغريقية.[1] ولعلّ هذا الانتقال من الميثوس إلى اللوغوس هو بدايات حقيقية لتشكّل مادة التفكير الفلسفي، انتقال حرّك البحث الفلسفي من البحث في قضايا الاعتقاد والأساطير إلى البحث في قضايا الإنسان والعقل، حتى طبيعة البحوث في مسائل الإيمان والاعتقاد والأساطير أخذت منحى آخر حيث صار الحديث عن العقل في الأسطورة، عن الدين في حدود العقل والعقل في حدود الدين، عن الإيمان للتعقل والتعقل للإيمان....

أيضا الحداثة كانت مع جملة من التغيّرات والتحوّلات فبعدما كانت الكنيسة هي الآمر الناهي حدث نوع من التحرر التدريجي، كاكتشاف العالم الجديد عام 1492م من طرف "كريستوف كولمبس Kristof Colombos"، كذلك آراء مارتن لوثر كينج (Martin Luther King) وأطروحاته الإصلاحات الاحتجاجية عام 1517،[2] حيث يرى أنّ الإصلاح يتمّ من خلال العودة إلى الكتاب المقدّس وحده ونبذ تقاليد الكنيسة ودحض شروحات الآباء.[3] نتيجة دعوته لتخليص المسيحية مما أحاط بها والرجوع إلى جوهر هاته العقيدة.
مُدينا بذلك أشكال المتاجرات الروحية وصكوك الغفران، جاعلا من الحرية والاختيار الشخصي صميم تصوره للدين.[4]

ومع عصر النهضة (Renaissance) شهد العالم عديد التحولات الفكرية والمنهجية مع كل من رونيه ديكارت وفرانسيس بيكون؛ إذ يعتبر الفرنسي ديكارتRené Descartes (1596-1650) مؤسّس الفلسفة الحديثة بتركيزه على الذات المفكّرة وأهمية التفكير وثار على المنطق والعلم الأرسطيين، راميا إلى التغيير وتحقيق سيادة الإنسان وسيطرته،[5] فكانت اهتماماته مرتكزة حول العقل، المنهج وقواعده... ليجعل من العقل

---

[1] سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، **الحداثة وانتقاداتها**. ص 78.

[2] سبيلا محمد، **في الشرط الفلسفي المعاصر**، إفريقيا الشرق، المغرب، د(ط)، 2007، ص 63.

[3] رايو برت، **مبادئ الفلسفة**، تر: أحمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2005، ص 128.

[4] المرجع الأسبق، ص 72.

[5] ابراهيم مصطفى ابراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط01، 2001، ص 67.

أساسا للمعرفة، ومركزا للتفكير، فكان بذلك جريئا في تحكيم العقل والاعلاء من شأنه، لتكون مقولة العقل فجرا للحداثة الغربية وما تلاها من مقولات.

إذ يقول: "إنّ العقل أعدل أشياء الكون توزّعا بين الناس... ومن لا يعترف بهذه الحقيقة فهو إنسان أُلِف عدم الرغبة في الحصول عليها"[1]

فمع ديكارت تأسّست الذاتية وأصبحت السلطة مرتبطة بالذات المريدة كونها مسؤولة عن نفسها وقرارها ولا تقبل من الأفكار إلاّ ما كان واضحا ومتميّزا،[2] ولعلّ هذا عائد إلى ولع ديكارت بالرياضيات واهتمامه بماهية الإنسان بوصفه كائنا مفكّرا.

وبغرض بلوغ اليقين الذي وجده في الرياضيات، كان بذلك المنهج العلمي الرياضي هو الطريق للخروج من الجمود الفكري.[3]

أيضا نجد الفيلسوف الألماني "إمانويل كانط Emmanuel kant(1724-1804) هو الآخر ركّز على العقل وقد اشتهر في ذلك بثلاثيته النقدية في المعرفة، الأخلاق والجمال بغية الكشف عن مقوّمات العقل الإنساني وصولا إلى الأسس العامة التي يستند إليها العلم، على اعتبار أنّ اللحظة الكانطية جاءت لتدفع الإنسان نحو تشخيص واقعه والبحث عن إمكان تجاوز هذا الواقع وتغييره انطلاقا من الإنسان نفسه.[4] إذ ما يلاحظ على الفلسفة الغربية اهتمامها البالغ بالإنسان، وبجل الميادين التي تهمّه وتخدم مستقبله، انطلاقا من اعتبارها له محور الكون وأساس كل علم ومعرفة، والتركيز على العلم والاكتشافات العلمية، في مختلف الميادين، الطب، التكنولوجيا، الصناعة...

ليكون العقل هو الينبوع الذي تتفرع منه كل معرفة وعلم بل الحياة عامة ويأخذ النقد عنده معنى الكشف عن طاقات العقل وإمكانياته.[5]

---

[1] روني ديكارت، **حديث الطريقة**، تر: عمر شيباني، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط01، 2008، ص ص 41، 42.

[2] بنعبد العالي عبد السلام، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا**، دار توبقال، المغرب، ط02، 2000، ص 108.

[3] متى كريم، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي**، دار أبا للطباعة والنشر، بيروت، ط02، 2001، ص54.

[4] حسن حنفي وآخرون، **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2005، ص 339.

[5] إمانويل كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، د(ط، س) ص ص 18، 19.

إذ ارتقى بالعقل درجة عليا حيث أكسبه سلطة الربط بين مختلف القضايا المتعلقة بالنظرية والممارسة[1] فالتصور الكانطي الجريء للعقل جعله مدخلا هاما في التأسيس للحداثة الغربية.

ومادام الخطاب الكانطي خطابا تنويريا، فإنّ التنوير هو التصدّي للفهم السائد وتحمّل المسؤولية، نظرا لأنّه الفلسفة التي تماهي الحقيقة مع النظام العلمي وتجعل من العمل الأخلاقي عملا عقليا.[2]

ويتجلى مفهوم الحداثة عند كانط من خلال تساؤله: ما الأنوار؟ (وهو عبارة عن مقال أصدره عام 1784م) والذي أجاب عنه بأنّه عصر الثقة والاعتماد على العقل، إذ يقول: "ماذا تعني الأنوار؟ إنّها خروج الإنسان من حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولا عنه... والسبب فيه لا يعود إلى عيب في العقل وإنّما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف والشجاعة في استخدام العقل دون قيادة الآخرين، إنّ شعار الأنوار يتلخص في هاته العبارة أيّها الإنسان تجرّأ على استخدام عقلك..[3]

كذلك نجد المفكر الألماني يورغن هابرماسJürgen Habermas (1929-) فكّر في الحداثة ودافع عنها، راميا إلى إعادة بناء المفهوم في ضوء معطيات جديدة ترتكز على الواقع وتنهل من مختلف العلوم. فقد دشّن منهجا جديدا يتمثل في إيجاد ائتلافات مبنية على أسس جديدة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية وخصوصا علم الاجتماع والعلوم السياسية والاقتصادية والتاريخ الاجتماعي وتاريخ الإيديولوجيات على خلفية الأدوار الهامة التي لعبتها هذه الأخيرة في المجتمعات المعاصرة، وما يلاحظ على هابرماس أنّه يعمل على بلورة النظرة التأليفية التي اختبرها هيجل في الوعي الظاهراتي لتاريخ الأفكار والثقافة في فضاء مغاير يعنى بإعادة البنى المعيارية من منطق تداخل العلوم لديه، وهذا الفهم يتخذ من الحوار والنقد والتواصل أساسا لتجاوز الفهم المتسرّع في إطار ما يعرف بالبينذاتية التي تنشؤها اللغة.[4]

أما عن ظهور الحداثة كمصطلح، يذكر أنّ أول استخدام له كان في اللغة الإنجليزية، حيث ورد في كتاب "مخطط أو مسح لشعر الحداثة (A Survey of Modernist Poetry) لـ جريفز ورايدنج Grevez Weraydan، والذي نشر عام 1927 كنظرة موضوعية للفن وكأسلوب في استخدام اللغة ودرجة من الغموض تفوق توقعات القارئ العادي ومشاعره، إلا أنّ هناك من قال بظهوره ما قبل الحرب العالمية أمثال: سيندر Sander وجراهام

---

[1] الخوني محسن، **التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت**، دار الحوار، سوريا، ط01، 2006، ص 44.

[2] هوركهايمر ماكس وتيودورف أدورنو، **جدل التنوير**، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، ط01، 2006، ص 105.

[3] إمانويل كانط، -نقلا عن- سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، **الفلسفة الحديثة نصوص مختارة**، ص ص 286، 287.

[4] عبد اللاوي الناصر، **التواصل والحوار أخلاقية النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر**، ص ص 25، 26.

هوف Graham Hof، في حين ركّز البعض الآخر(هاري ليفن Harry liven، جوليان سيمونز Julian Simonsz) على سنة 1922؛ بوصفه العصر الذهبي للحداثة، والمهم في هذا الصدد أنّ المصطلح نشأ ضمن حقل النقد الأدبي، ليشمل باقي الحقول المعرفية.[1]

وإذا كنا في تناولنا للحداثة نقصد بها تلك الظاهرة الجديدة التي تطرأ على حياة الإنسان ،سواء من خلال إعمال عقله أو استجابة لظروف فرضت عليه التغيير والجدّة، ولما كان المجتمع البشري في أبسط صُوَرِه عرضة للتغيُّر والتغيير في شتى المجالات، فهل يمكن اعتبار مظاهر التجديد في المجتمعات العربية عبر التاريخ حداثة؟ وإن كانت كذلك ،فما هي مظاهرها؟.

بادئ ذي بدء لابد من الإشارة إلى أنّ الطرح الحداثي في المجتمع العربي والإسلامي طرح استشكالي، ذلك أنها قوبلت إما بالرفض وإما بالقبول[2]، ليكون سؤال: ما حقيقة الحداثة في المجتمع الإسلامي؟ سؤالا معقدا لا من حيث علاقته بالغرب فحسب، بل من حيث تاريخه الخاص.[3]

والتحديث في الفكر العربي لا يراه "فهمي جدعان" ظاهرة جديدة ولا نتيجة من نتائج الحداثة الغربية، وإنّما يقر بوجود حداثات متنوعة في تاريخ العرب الطويل، فالقطيعة التي أعلن عنها "القرآن الكريم" مع أساطير الأولين وأفهام الآباء والأجداد السابقة، هي حداثة حقيقية،[4] وهذا بالنظر لاحتوائه على مشروع تنويري، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿**قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ**﴾(سورة المائدة: من الآية 15)، وكذا نداء لتحرير الإنسان ورد الاعتبار له، إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آَمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**...﴾ (سورة البقرة: من الآية 257)،[5]

---

[1] جودت زيادة رضوان، **صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط 01، 2013، ص ص 18، 19.

[2] خلال مصطفى ، "**الحداثة ونقد الأدلوجة الأصولية** " ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة، ط1، 2007، ص78.

[3] سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، "**الحداثة وانتقاداتها**"، ص 85.

[4] أبو زيد نصر حامد وآخرون، **الحداثة والحداثة العربية مداخلات مؤتمر إشهار**، المؤسسة العربية للتحديث الفكري دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، ط01، 2005، ص 138.

[5] الجابري علي حسين، **الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية**، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط01، 2007، ص 81.

إنّه النور الذي أثمر حضارة راقية منذ أن تلقى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وحي الرسالة بداية يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾ (سورة العلق: الآيات من 1إلى 5)، إنّها اللحظة الإسلامية التي دلّت على مؤشرات ثقافية، علمية، وتطبيقية، شكّلت نقلة نوعية في حياة الإنسان العربي،[1]

أما منتصف القرن الثالث الهجري، فقد شهد حركة نقدية كان الجاحظ و ابن المعتز من بين أشهر النقاد فيها، إذ أيّدا التحديث في الشعر، وهذا ما مثّله بشار بن برد، أبو نواس وأبو العتاهية، جاعلين من أعمالهم ترجمانا لواقعهم الحضاري، الشيء الذي دفع الباحثين المجدّدين إلى اعتبار القرنين الثاني والثالث الهجريين؛ عصر التجديد الحقيقي في الشعر.[2] وفي إطار تتبع النزعات التجديدية في الفكر العربي، نحاول الوقوف عند أهم الآراء الواردة في هذا.

ومن ذلك بزوغ النزعة الإنسانية عند السجستاني، التوحيدي، مسكويه، وإخوان الصفا في القرن الرابع الهجري، فيما يراه محمد أركون حداثة حقيقية.[3]

وفي هذا الإطار نجد محي الدين اللذقاني تناول في كتابه: "آباء الحداثة العربية"، كل من أبو عثمان عمر بن بحر، الحسن بن المنصور (الحلاج)، وأبو الحيان التوحيدي تحليلا وتعمقا، وعلى سبيل المثال لا الحصر؛ أشار إلى أنّ كتابات الجاحظ عند العرب كأرسطو عند الإغريق.[4]

ولما أشرنا إلى التجديد الذي عرفه الشعر العربي، والذي كان نتيجة ظروف فرضتها المرحلة التاريخية، حيث طُرحت أسئلة جديدة لم يطرحها الشعر القديم، وتمت إعادة النظر في اللغة الشعرية، والحاجة إلى استخدامها بوجه مغاير، لتكون بذلك الحداثة الشعرية ظاهرة ضاربة في أعماق التاريخ العربي في نظر أدونيس، معتبرا أن اللفظين "قديم"

---

[1] جمعة محمد علي، **حداثة العرب وعرب الحداثة: إشكالية الدور والعلاقة**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط01، 2002، ص ص 08، 09.

[2] أبو شوارب محمد مصطفى، **إشكالية الحداثة: قراءة في نقد القرن الرابع الهجري**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط01، 2006، ص ص 87، 88.

[3] أبو زيد نصر حامد وآخرون، **الحداثة والحداثة العربية**، ص 138.

[4] اللذقاني محي الدين، **آباء الحداثة العربية**، مؤسسة الانتشار العربي، لندن، ط 02، 1998، ص 19.

و"محدث" مصطلحين عربيين مادامت الحداثة ميزة كل مجتمع له تاريخه الخاص، وهي ظاهرة تتباين من ثقافة لأخرى ومن زمن لآخر حسب البيئة، فدلالة كل شعر تختلف عن الآخر.[1]

وفي إطار عرض فهمي جدعان لحجج وجود حداثة عربية في التاريخ العربي، أنّ فكرة الذاتية ومفهوم الإنسان الكامل موقف حداثي، إن لم يكن ما بعد حداثي، والعقلانية الرشدية التي وقفت في وجه التيار السلفي؛ مفنّدة التقليد النقلي واللاعقلي، الذي أرسى دعائمه أبو حامد الغزالي؛ هي حداثة راسخة، وكذا ابن خلدون بالرغم من معايشته تأزّم الحضارة الإسلامية وانحطاطها؛ إلا أنّه يبرز كعلامة فارقة في التحديث المعرفي، إذ يعتبره ناصيف نصار مبشرا بالأزمنة الحديثة من خلال فكره الواقعي.[2]

بالرغم مما تمّت الإشارة إليه حول التتبع لمفهوم الحداثة في التاريخ العربي عبر بعض النماذج التي شكّلت نوعا من الفرادة والتميّز، إلاّ أنّه تبقى الحداثة مفهوما غربيا اجتاح الساحة العربية، بالنظر إلى أنّ العالم العربي استفاق على وقع صدمة الحداثة، فالحداثة العربية لم تكن اختيارا ذاتيا ناتجا عن مخاضات داخلية، بل هي نتاج صدمتين أساسيتين: صدمة الحداثة نفسها وغرابتها، وصدمة الاستعمار، الأمر الذي ولّد الشعور بالدونية والتأخر وجل المشاعر الإرتكاسية العاكسة للصدمة النرجسية القوية للثقافة المحلية.[3]

لتكون بذلك الحداثة في نشأتها مرتبطة بالغرب إما بالأسباب التاريخية أو باستنادها للمفاهيم الغربية، ولما كان التحديث الغربي قد نشأ في جو من التحول والتغيير في شتى المجالات، فإن التحديث العربي نشأ في جو من التأويل لعلاقة الحياة والفكر بالوحي الديني وبالماضي عامة، وإذا كانت الحداثة الغربية وفق ما يراه أدونيس مغامرة في المجهول وتأكيد على "الأنا"، فإن الحداثة العربية عودة إلى المعلوم وتركيز على "النحن" أو "الأمة".[4]

وعليه ما يمكن قوله في نهاية هذا المدخل؛ هو أنّ الحجاج والحداثة من المفاهيم المتشعبة والمحورية، التي تتداخل فيها عديد المجالات، وتتقاطع فيها عديد التخصصات. خصوصا في حال تعلّق الأمر بفلسفة المفهومين. فكيف لنا أن نتصور اجتماع المفهومين ضمن التأسيس الإسلامي؟

---

[1] سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، **الحداثة وانتقاداتها**، ص ص 87، 88.

[2] أبو زيد نصر حامد وآخرون، **الحداثة والحداثة العربية**، ص 138.

[3] المرجع الأسبق، ص ص 05، 06.

[4] نسيم محمود، **فجوة الحداثة العربية**، دار الحريري، القاهرة، د(ط)، 1967، ص ص 148،149

الفصل الأول:

في فلسفتي الحجاج والحداثة عند طه عبد الرحمن

المبحث الأول: مدخل إلى فلسفة طه عبد الرحمن

أولا: المنطلقات المنهجية والمعرفية في فكر طه عبد الرحمن

يعتبر البحث في فلسفة طه عبد الرحمن* من بين البحوث الإشكالية، وهذا باعتبار الطابع المتسلسل الذي تتسم به فلسفته، والذي كثيرا ما تأخذنا فيه الأفكار من فكرة إلى فكرة ومن موقف إلى آخر؛ بحكم تكوينه المنطقي والحجاجي، ناهيك عن منهجيته المعتمدة على عرض الموقف وتحليله، نقده وتجاوزه، الأمر الذي يصعّب من مهمة الإحاطة بفلسفته- باعتبارها نسقا فكريا متواصلا يروم في عمومه تأسيس فلسفة إسلامية- بيد أنّ هذا لا يمنعنا من بسط بعض الخطوط العريضة في فكره بوصفها منطلقات منهجية ومعرفية تؤسس لتوجّهه الفلسفي، والتي يمكننا حصرها فيما يلي:

01-نظرية المعرفة الطاهوية:

غالبا ما يرتكز الخوض في نظرية المعرفة على إشكالية هامة ترسم معالم أيّ فكر وتحدّد تمظهراته؛ ألا وهي إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع، هذه الإشكالية المُحدّدة لطبيعة التفكير وأطره، والمُبيّنة لأساليبه وخصوصياته، وإن اختلفت بذلك الصيغ وتباينت طرائق الطرح وفق محددات منها: الذات العارفة، علاقة الذات بالموضوع المراد معرفته، معيار وقيمة المعرفة،[1] ولما كانت المعرفة حالة يدرك بها الإنسان غيره أو ذاته

---

* طه عبد الرحمن مفكر مغربي معاصر، ولد بمدينة "الجديدة" سنة 1944، مؤلفاته:
اللغة والفلسفة – رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود (بالفرنسية)، 1979، رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (بالفرنسية)، 1985، المنطق والنحو الصوري،1985، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 1987، العمل الديني وتجديد العقل، 1989، تجديد المنهج في تقويم التراث، (ط1، 1994)، ط2 ، 2001، فقه الفلسفة: -1-الفلسفة والترجمة، 1996، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 1998، فقه الفلسفة: -2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، 1999، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، 2000، حوارات من أجل المستقبل، 2000، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2002، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري،2005، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية،2006، الحداثة والمقاومة، 2007، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، 2012، رُوح الدين من ضيق العَلمانية إلى سعة الائتمانية، 2012، الحوار أُفُقًا للفكر، 2013، بُؤس الدَّهْرانية: في النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، 2014، سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأُنموذج فكري جديد، 2015، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، 2016، من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، 2016، دين الحياء: بأجزائه الثلاثة: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني: أصول النظر الائتماني، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، روح الحجاب، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017، وسؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، 2017.

[1] الشريف الظاهر محمد، **فلسفة الفعل عند طه عبد الرحمن**، ضمن كتاب **فلسفة الفعل من محاولات التأسيس إلى آفاق النقد**، مر: بن صفية عبد الله، منشورات ضفاف، لبنان، ص386.

وعلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة؛ فإنّ ضبط إشكال الصلة في هذه العلاقة يتطلب ضبط مصادر المعرفة، وهي متعددة منها العقل، التجربة، الحدس، الوجدان، ويضاف الوحي إلى التصور الإسلامي للمعرفة،[1] ومن فكرة التصور الإسلامي هذه نتساءل هنا عن المنطلقات المؤسسة لنظرية طه عبد الرحمن في المعرفة في إطار تصوره الخاص لتأسيس حداثة إسلامية؟

أ-الذات العارفة: ينطلق طه عبد الرحمن في المعرفة من تحديد دور الذات العارفة بضبطه مفهوم العقل ذاته مخالفا للمعنى المألوف (أرسطيا كان أو ديكارتيا أو كانطيا....) الذي يرى في العقل جوهرا، أو ذاتا داخل الذات الإنسانية، أو حتى تحويله إلى ملكة، ليعتبره فعلا من الأفعال المتّسعة والمتنوعة بحسب الدواعي والمقاصد المنشودة التي بها يحقّق الإنسان ذاته.[2]

يقول في هذا الصدد عن العقل: "لا يعدو العقل أن يكون فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرا مستقلا بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميزَ بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية ألا وهي "القلب"، فالعقل للقلب كالبصر للعين"[3] فالعين تبصر والقلب يعقل، وهذا التصور الطاهوي للعقل يدخل في نطاق رفضه استقلالية العقل واستقلال أحكامه، ليصبح العقل تابعا للقلب ومحكوما بالإيمان فيجري عليه ما يجري على سائر الأفعال.

ضف إلى ذلك أنّ العقل يتضمن باقي الأفعال الإنسانية، والتي لا تتقوّم إلا به، فالسامع مثلا يسمع وهو يعقل في سمعه، والمبصر يبصر وهو يعقل في بصره...[4]

ونجد طه عبد الرحمن يستدل على نسبة العقل إلى الروح أو القلب باعتباره فعلا من أفعاله، بالقرآن الكريم من خلال قوله تعالى: ﴿**أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُور**﴾ (سورة الحج: الآية 46.) كذلك ربط القرآن بين السمع والعقل، دلالة ووظيفة من خلال استشهاد بالآيتين: ﴿**وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِير**﴾ (سورة الملك: الآية 10). وقوله تعالى: ﴿ **وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ**

---

[1] جميل عصام زكريا، **اتجاهات معاصرة في نظرية المعرفة**، دار المسيرة، الأردن، ط01، 2012، ص 11.

[2] المرجع الأسبق، ص ص 386، 387.

[3] طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط02، 1997، ص 18.

[4] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط 02، 2005، ص 63.

الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ (سورة يونس: الآية 42). إذ يعتبر طه أن نسيان مثل هذه الحقيقة القرآنية أدى إلى المقابلة بين السمع و العقل، من خلال إسقاط لفظ السمع على معنى الشرع.[1] نستنتج من خلال استشهاد طه عبد الرحمن بالآيات، أنّه كان لتعزيز رؤيته الإسلامية للعقل بالنظر إليه فعلا قلبيا ("قُلُوبٌ يَعقِلُونَ بها")، فالقلب هو المركز، تتكامل وتترابط فيه مختلف المدارك.

لذلك تنبني العقلانية الإسلامية على تكامل الملكات الإدراكية فيما بينها، لا على التضاد والفصل كما هو الحال في الفكر الغربي، كالفصل بين القلب والعقل أو بين العقل والإيمان،[2] وهو ما تشهده غالبا تيارات الفلسفة الغربية ومذاهبها من عقلانية، تجريبية، حدسية...

إنّ التفريق بين الملكات أو ما يسميه طه بـ الإخلال بتكامل الذات المدرِكة؛ هو نتاج فعل التجريد، فالأولى في الملكات التضافر والتداخل، إذ الأصل في تعامل الإنسان مع الأشياء يكون باجتماع كل قدراته وتعلّقها ببعضها البعض، وأي تفريق بينها هو من قبيل التسلّط والتكلّف.[3]

ولمّا كان العقل حسب طه فعل من الأفعال أو وصف من الأوصاف بفعل القلب في إطار الفهم الإسلامي؛ فإنه يلزم عن هذه القضية —لزوم تراتبي حجاجي–حسب طه عبد الرحمن ما يلي:

– قابلية العقل للحكم عليه بالحسن والقبح كقابلية الأفعال والأوصاف لذلك، فيحسن بسلوك صاحبه طرائق المعرفة الحقيقية ويقبح بانحرافه عنها، فيقع في المغالطات والشبهات.

– قيام العقل على مبدإ التحوّل الذي تقوم عليه الأفعال والصفات؛ إذ يمكن الارتقاء من وصف عقلي إلى وصف عقلي يفوقه ويفضله عقلانية أو العكس أقل وأجهل منه، عن طريق توجيه القلب والتأثير فيه.

– إمكانية ابتكار منهج مغاير للمنهج العلمي المتداول في العلوم النظرية السائدة، مادام المنهج العقلي هو مجموعة الوسائل التي تحيل إلى نتائج متناسقة ومدلّل عليها.[4] وهنا تُطرح مسألة مشروعية الحق في الاختلاف،

---

[1] طه عبد الرحمن، **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016، ص ص 49، 50.

[2] بلعقروز عبد الرزاق، **قُوَّةُ القداسة: تصدُّع الدُّنْيَوَة واستعادة الدّيني**، منتدى المعارف، بيروت، ط01، 2014، ص 108.

[3] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط01، 2012، ص 44.

[4] طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص 21.

بالنظر لاختلاف أنماط التعقلات وكذا اختلاف الثقافات، بغية الحفاظ على الخصوصية الإسلامية وفق المسعى الطاهوي.

ب- الذات والموضوع وممكنات الإدراك: الحديث عن العقل بوصفه فعلا؛ يقود إلى القول بأنّ طه عبد الرحمن حوّل العقل إلى عمل يقوم به القلب، الأمر الذي يعكس التفاوت في الأعمال، وبمعنى آخر التفاوت في التعقلات، وهو ما يفسّر تمييزه بين ثلاثة أنماط من التعقلات، العقل المجرد، العقل المسدّد والعقل المؤيد، وكذا نمطين من المعرفة؛ المعرفة النظرية والتي تشمل علوم المنطق والرياضيات والطبيعيات والفلك... وهي غير محدودة بسياق حضاري معين، وكذا الإلهيات الإسلامية المنتسبة إلى المجال التداولي الإسلامي.[1]

لهذا يحاول طه عبد الرحمن أن يشقّ لنفسه نمطا معرفيا خاصا به، بعيدا عن مبدأ كونية العقلانية الغربية، بالنظر لأن هذه الأخيرة هي وليدة ثقافة معينة وفي زمان ومكان معيّنين، فكيف يمكن ذلك؟

اعتبر طه أساليب التفكير العقلي السائدة؛ أساليب موروثة عن ثقافة مخصوصة ونتاج تاريخ مخصوص، ومن غير الممكن تبني ما نتج عن هذه الخصوصية، وهو الأمر الذي يطرح ضرورة إنتاج أساليب تفكير ومناهج وأدوات قادرة على تحصيل المعرفة وتبليغها.[2] تلك المعرفة التي يكون مسلك العقلانية فيها مؤيدا بالأخلاق الإسلامية ونابعا منها ودالاً عليها، ولما يقترن العقل بالأخلاق الإسلامية بوصفها أخلاقا إنسانية؛ فهو بالضرورة يقترن بالعمل، وهو ما ندّلل عليه من خلال قول طه عبد الرحمن نفسه: "...الحقيقة الإنسانية، أصلا، واحدة، وهي حقيقة عملية، بحيث يصح أن نضفي الصبغة العملية على كل فعل من أفعال الإنسان التي تقترن بالقصد أو الإرادة؛ والنظر هو أحد هذه الأفعال المقصودة أو المرادة، فيكون النظر عبارة عن عمل صريح، حتى ولو لم نتوسل فيه بالجوارح الظاهرة... في مقابل الجوارح الخارجية، توجد الجوانح الداخلية التي يجمعها القلب...فلا جدال في أنّ الإنسان ليس بمقدوره أن يَنظر في كل شيء يحيط به،... فيضطر في الدخول في العمل منذ الوهلة الأولى، مُمارسا النظر من خلال العمل"[3] لتصطبغ نظرية طه في المعرفة بطابع عملي ميّز تفكيره الفلسفي في مختلف المواضيع التي عالجها، منتقدا التوقف عند حدود التجريد الضيقة.

---

[1] الشريف الظاهر محمد، **فلسفة الفعل عند طه عبد الرحمن**، ص ص 390، 391.

[2] طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 49.

[3] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص ص 79، 80.

ليحقق التأييد شرط قيام المعرفة على الاجتهاد في العمل والتحقق به، مما يزيد في تعلّقها بالقيم ويجعلها أكثر رسوخا في معرفة الله.[1]

بالنظر إلى اعتبار طه العقل فاعلية إنسانية عملية، وهو ما أسّس لنظرية المعرفة عنده، بوصفها الإطار العام لفلسفته؛ فإننا نجد مجمل فكره يدور في فلك هذا التصور العملي أو التطبيقي المؤسس لفكره الإسلامي والمرتكز على الطابع المنطقي والحجاجي، وعمليته هذه هي ما جعلته يصف العقل بالتجدد والتحوّل من خلال مفهوم آخر، هو التكوثر،* إذ التكوثر فعل عقلي، ولا تكوثر إلاّ للعقل، فالعقل على الدوام في تجدّد وبلا انقطاع، وما دام العقل فاعلية فمن مقتضى الفعل أن يفعل، بل يذهب طه إلى اعتباره أسمى وأقوى الفاعليات الإنسانية.[2]

02-الخصائص المعرفية والمنهجية لفلسفة طه عبد الرحمن:

تتأسّس الخلفية المنهجية والنظرية المتحكمة في تفكير طه عبد الرحمن على المزاوجة بين النظر النقدي(التقويمي) وفعل التأسيس والبناء، نتيجة سعيه الحثيث لتجاوز التقليد ومواجهة عوائق الإبداع.[3] وهو ما تشهده فلسفته عن طريق ثنائيتي النقد والتأسيس.

يستهلّ طه عبد الرحمن كتابه "الحوار أُفُقاً للفكر" بقوله: "ما أحوجنا –نحن المثقفين والمفكرين– إلى أن نجتمع على كلمة سواء بيننا، ألا وهي أن نفكّر وأن نطيل التفكير! فإذن، لِـمَ حاجتنا إلى التفكير، بل إلى طول التفكير؟ وفيمَا ينبغي أن نفكّر، وأن نفكّر طويلاً؟ ... إذا نحن تنادينا جهارا إلى أن نفكّر سويَّة، فذلك

---

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 72.

* يفضل طه استخدام لفظ التكوثر على ألفاظ التكاثر، التكثر، الاستكثار...بالرغم اشتراكهم في نفس الجذر اللغوي:/ك، ث، ر/ وهذا بالنظر إلى خصوصية اللفظ، فمثلا كلّ تكوثر تكاثر، وليس العكس، فالتكاثر يكون في كل شيء، ماديا كان أو معنويا، محمودا أو مذموما: يتكاثر النسل، المال، البناء، المحصول... أما التكوثر فلا يكون إلا عقليا، قصديا ونفعيا. للمزيد انظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص21 وما تلاها. كما يوجد كتاب لـ طه عبد الرحمن استندنا له خلال أطروحتنا هذه، معنون بـ: "من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر".

[2] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط01، 1998، ص 21.

[3] بن عدي يوسف، **أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث**، منشورات دار التوحيدي، المغرب، ط 01، 2015، ص 41.

لأنّ ما نزل بنا هو، على الحقيقة، "تيه عظيم في عالم الأفكار"، فنحن تائهون حائرون..."[1] من خلال هذا الأسلوب التعجبي الحامل لاستفهامات فكرية عن الفكر ذاته والتي تنمّ عن انهمام حول الوضع الراهن؛ لجأ طه إلى توصيف حال الشتات الذي يعيشه المجتمع العربي والإسلامي جاعلا من الشتات الفكري أسوأ الألوان، فهذا واقع تحت طائلة التقليد، داعيا إلى الترديد، وذاك تحت طائلة التنميط، داعيا إلى الاندماج، وهذا متشبّث بكلّ قديم خوفا على فقدان الهوية، وذاك يتقلب مع كلّ جديد طمعا في التحقق بالغيرية، وهذا كلّ يوم في إشكال، تجده مردّدا حينا ومندمجا حينا، وآخر فكره رهين ساعته لا يتجاوزها،[2] ولعلّ هذا نتاج المواقف المتباينة من الحداثة والتي انعكست على الموقف من التراث، بالنظر للوضع الحضاري المتردّي الذي نعيشه مقارنة بما يشهده الغرب من تقدّم وتطور هائل فكرا وواقعا، منهجا وعملا.

يرى طه عبد الرحمن أنّه لا مجال لإنكار ما يكابده المجتمع المسلم من التحديات المعنوية مقدار ما يكابده من التحديات المادية؛ معتبرا أنّ ما يتصدر التحديات المعنوية هو هذا التيه الفكري المتمثّل في فتنة مفهومية كبرى يفتقد المسلم فيها إلى كيفية الخروج منها؛ إذ يتخبّط في مغاليق ومتاهات كثرة متكاثرة من المفاهيم التي تنتجها المجتمعات الأخرى، بحيث لا طاقة له على استيعابها ولا على صرفها، ضمن غياب آليات إبداعه مفاهيمه الخاصة أو إعادة إبداع مفاهيم غيره.[3]

نتساءل هنا عن كيفية إبداع مفاهيم خاصة أو إعادة إبداع المفاهيم المنقولة*، بالنظر إلى أنّ بحث طه عبد الرحمن في الفكرين العربي والغربي لدرء التقليد وولوج عالم التجديد جعله يعلن حالة استنفار من واقع التقليد السائد في فكرنا ومجتمعاتنا، مُستندا في تحقيق مبتغى مشروعه خطط منهجية ومعرفية مفصلية، تلك الخطط التي يصفها الباحث المغربي عباس أرحيلة بـ التطبيقية التي تمكّن المتفلسف المسلم من معرفة نفسه وتحرّره من الارتهان لغيره، كونها تؤهّله لتحقيق أمرين:

---

[1] طه عبد الرحمن، **الحوار أُفقا للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط01، 2014، ص ص 7، 8.

[2] المصدر نفسه، ص 8.

[3] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط01، 2006، ص 11.

* لفظ "المنقول" في فلسفة طه عبد الرحمن يشير إلى ما يُنقل من مجالات تداولية غير المجال التداولي الإسلامي، خاصة المجال التداولي الغربي، مقابل لفظ "المأصول" الذي يشير إلى ما يؤخذ من المجال التداولي الإسلامي. للاستزادة، انظر طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 12.

أوّلهما: الاتيان بما يستشكله هو باعتباره مفكّرا حرّا له مقوّماته التي يستمدّها من واقعه وكينونته وتراثه وهويته.

وثانيهما: إبداع ما يضاهي به ما عند الغير من أفكار ونظريات.[1] وكلتا القضيتين تندرجان ضمن محاولة طه تحرير القول الفلسفي من قبضة التبعية، يقول في هذا الصدد: "من ذا الذي ينكر أن القول الفلسفي هو قول مستغرق في التقليد؟ أما ترى أنّ المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلاّ ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلاّ ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلاّ ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئا يكون من إنشائه، لا من إنشاء غيره، ولا هو، على العكس من ذلك، يكاد ينقص منه شيئا يُعزى إلى تصرّفه، لا إلى تصرّف غيره؟"[2] وكأنّ عقل المتفلسف العربي استقال عن التفكير وتقيّد بما ينتجه الآخر، وفقد القدرة حتى على إعادة النظر فيما ينقله ومناقشته، لذلك لفظ التحرير هو الأنسب في نظر طه لما يحمله من معنيين يبدو من ظاهرها تضاد إلاّ أنّهما متداخلان: "إزالة القيد عن الشيء" والإثبات الجيد للشيء بواسطة الكتابة أي "إجادة القيد"، إذ تحرير القول الفلسفي هو استبدال قيد المنقول الفلسفي المورّث للتبعية بقيد المأصول الفلسفي المورّث للاستقلال، بمعنى الخروج من تقييد هو اتباع وتقليد إلى تقييد هو اجتهاد وتجديد وهو ما عبّر عنه طه "أن تترك كتابة هي عين الرق إلى كتابة هي عين الحرية."[3]

شكّل هاجس الإبداع وتجاوز التقليد عند طه عبد الرحمن أحد أهم الخصائص المعرفية لفلسفته، والتي تجعل من الاختلاف على حسب الخصوصية الفكرية والثقافية للمتفلسفة على وجه الخصوص وللمجتمع العربي والإسلامي على وجه العموم، لكن كيف للإبداع أن يتحقق؟ هل لمنهجية الكتابة ولاختلاف طرائق التفكير دور في تحقيق الإبداع؟ هل الاشتغال النقدي على المضامين والوقوف على الآليات المنتجة للفكر سواء الفكر العربي أو الغربي يسمح بولوج عالم الإبداع؟...

ومن خصائص فلسفة طه المعرفية والمنهجية هو وقوفه على أشكال التقليد نقدا وتحليلا، فهما ودراسة.

---

[1] أرحيلة عباس، **فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، المركز الثقافي العربي، المغرب وبيروت، ط01، 2013، ص 22.

[2] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –2– القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط03، 2008، ص 11.

[3] المصدر نفسه، ص 17.

ولعلّ هذا ما يفسّر إصرار طه عبد الرحمن على تمحيص ما كتب فيما يشتغل عليه، لتبيان ما يمكن أخذه وما يمكن درؤه، يقول في هذا الصدد: "الحق الذي لا نقف عليه بأنفسنا باطل في أعيننا حتى نقف عليه"[1] وخصائص المنهجية الطاهوية غالبا ما تعتمد تفريعات وتقسيمات تعتمد على عرض الموقف وشرحه، انتقاده والاتيان بالبديل، هذا الأخير الذي يكون التوجه الإسلامي طاغيا عليه.

ضف إلى ذلك جعله الكتابة وجودا يحقق الإنسان من خلاله كيانه وحريته، إذ يقول: "والفيلسوف لا يكون إلاّ حرا طليقا ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال،... وما وجدنا في شيء تمام حريتنا مثلما وجدناها في الكتابة، حتى إذا توقفنا عنها لعارض من العوارض، شعرنا بذهاب حريتنا، بل بذهاب وجودنا، وكأننا بهاتف من حولنا يقول: "اكتب تكن حرا" أو يقول "اكتب تكن"، وناشدتك الله هل بين الوجود والحرية فرق من الفروق؟"[2]

ثانيا: فقه الفلسفة: نحو تحرير القول الفلسفي من التقليد:

01-في سؤال ما الفلسفة؟

اتسم فضاء الفكر الفلسفي العربي خلال القرن العشرين بتنوع فكري، استوعب جملة من المفاهيم والمبادئ والأطروحات الفلسفية، الحاملة لهاجس التحديث والتجديد والمشكلة لتوجهات فكرية طُرحت على بساط البحث والمعرفة، ، لتأتي محاولة طه عبد الرحمن ضمن هذا الهاجس، بغية تحقيق الانفتاح المزدوج على الصعيد العربي والعالمي من خلال مشروعه الحداثي؛ هذا المشروع الذي جعل من فقه الفلسفة أرضية يقف عليها، بوصفه العلم الذي يواجه التقليد ويؤسس للإبداع في الممارسة الفلسفية الإسلامية.

يقول طه عبد الرحمن: "لقد قطعنا عمرا ليس بالقصير ننظر في هذا التقليد الذي ليس بالقليل، متطلعين إلى ما يمكن أن يدفع عن جيل الغد ما لحق أجيال الماضي من شروره، وفي قلبنا من الهم والألم ما أسهر ليلنا وأشغل وقتنا لِما آلت إليه هذه الأمة من سوء التفلسف؛ وكنا نتعجب كيف لأمّة جاءت بغير علم واحد، وبغير معرفة واحدة؛ لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولا فلسفيا لم يقله غيرهم، ولا أن يُسمعوه ما لم يطرق سمعه، إلاّ أن يحفظوه عنه وينقلوه إليه، بضاعة مردودة إلى أهلها، دعك عن معنى هنا وآخر هناك لا يأتي عجبا ولا يخلق

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة -2-**، ص 17.

[2] المصدر نفسه، ص ص 17، 18.

سبباً"[1] ومحاولة طه ولوج باب التجديد تنطلق من تجديده النظر في الفلسفة ذاتها، انطلاقا من وضعه السؤال الشهير "ما الفلسفة؟" موضع نقد وتساؤل. فكيف أورد طه هذه المساءلة وما تبريراته في ذلك؟

يقول طه عبد الرحمن: "اعلم أنّ من الأحكام التي تناقلتها الأجيال حتى غدت معتقدات راسخة في الأذهان، أنّ السؤال ما الفلسفة؟ سؤال لا ينقطع بجواب... ولا زال هذا الجواب يمتنع على السائل كائنا من كان، حتى صار هذا السائل يرى القناعة بالسؤال أفضل له من المطالبة بالجواب، فيبادر إلى القول بأنّ الفلسفة هي ممارسة السؤال، حاملا عبارة ممارسة السؤال على معنى الخروج من سؤال إلى سؤال، ومحتجا في ذلك بأنّ الجواب في الفلسفة يفنى بينما السؤال فيها يبقى"[2] فتكون الفلسفة بهذا المعنى استمرارية السؤال، لتعذّر حمل معناها على تعريف قاطع.

ولما كان السؤال في الفلسفة يتطلب معنيين هما الطلب والتداعي، فإنّ تعريف الفلسفة بدوام السؤال يتضمن توسيعا لآفاقها وإثراء لإمكاناتها، ولما كان الشرط في حصول أي معرفة هو الطلب، ناهيك أنّ السؤال في اللغة يعني الطلب؛ فإنّ الفلسفة هي الأخرى لا تتحدّد إلا بالطلب، كما أنّه للسؤال قدرة قوية على التداعي، من سؤال إلى سؤال سواء كان مثله أو ضدّه،[3] وكثيرا ما تأخذنا الأسئلة من قضية لأخرى ومن سؤال لآخر، بل ومن مجالات إلى مجالات أخرى، لما تتسم به المساءلة من تشعبات وتطلعات.

وهذا ما ينعته طه عبد الرحمن بالتوالد، فقد تتوالد الأسئلة من داخل السؤال السابق أو من خارجه، من تحته أو من فوقه، ومثال ذلك السؤال ما لفلسفة؟ الذي يعرض من خلاله طه جملة من الأسئلة، أسئلة داخلية: ما النظر الفلسفي؟ ما الطريق الفلسفي؟... أسئلة الخارجية: ما ضدّ الفلسفة؟ ما فضل غير الفلسفة على الفلسفة؟... أسئلة تحتية: ما شروط إمكان التفلسف؟ هل للفلسفة ماهية تقبل التحديد؟... أسئلة فوقية: ما فلسفة الفلسفة؟ كيف لغة الفلسفة؟..[4] إذا كان هذا السؤال في الفلسفة وما يقتضيه، وكانت الفلسفة تتحدّد بواسطته؛ فيحقّ لنا التساؤل عن موقف طه من هذا السؤال؟

---

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –2– القول الفلسفي**، ص ص12، 13.

[2] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1– الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط01، 1995، ص 11.

[3] المصدر نفسه، ص ص 11، 12.

[4] المصدر نفسه، ص 12.

وهذه المساءلة تأتي ضمن مسعى طه عبد الرحمن في إنشاء فلسفة إسلامية حية باستكشاف آليات التفلسف التقنية على ضوء تنظيره العلمي لفقه الفلسفة ومحاولته الإجابة على تساؤل محوري وهو: كيف السبيل إلى تحصيل القدرة على الإبداع في القول الفلسفي الإسلامي؟[1]

بالرغم من اعتبار فيلسوف اللغة والمنطق لخاصيتي الطلب والتداعي صفتين متميزتين، بالنظر لإسهامهما في توسيع استشكالات الفلسفة وتنويع استدلالاتها؛ إلاّ أنّه يعترض على تحديد الفلسفة بدوام السؤال؛ من خلال وقوفه على اعتراضين اثنين، الأول: الجمع بين السؤال والجواب؛ وهنا ينفي طه لزوم أنّ الفلسفة سؤال من القول أنّ سؤال ما الفلسفة؟ لا جواب عنه، مُعتبرا أنّ ما يلزم عن هذا القول هو أنّ الفلسفة جواب.[2] بمعنى أنّ قولنا ما الفلسفة؟ سؤال لا جواب عنه قول يحمل تناقضا بجمعه بين السؤال والجواب، فما هي مبررات طه في ذلك؟ يجيب طه بقوله: "انتفاء الجواب عن السؤال: ما الفلسفة؟ لم يرد ها هنا في صيغة استفهام يحتمل الجواب عنه بـ نعم أو لا، بل ورد في صيغة تقرير يرفع كل استفهام؛ فيرجع قول القائل: لا جواب عن السؤال: ما الفلسفة؟ إلى القول: "إنّ للسؤال: ما الفلسفة؟ جوابا، وهو أنه لا جواب عن هذا السؤال؛ فإذن هو جواب بعدم الجواب."[3] هذا عن الاعتراض الأول، والذي يطرح في نظرنا كثيرا من التساؤلات، لعلّ أبرزها؛ ما الفائدة من هذا الاعتراض وما جدواه؟ هل يُسهم هذا الاعتراض في تحديد الفلسفة فعلا؟ هل هذا الاعتراض قادر على فتح باب الإبداع في الفكر العربي الإسلامي؟ وما مدى مشروعية هذا الاعتراض أساسا؟

أما الاعتراض الثاني فتمثل في الجمع بين العلم والجهل، إذ ما يلزم من القول أنّ سؤال ما الفلسفة؟ لا جواب عنه، ليس العلم بل الجهل، إذ عدم إمكانية الإجابة عن السؤال ما الفلسفة؟ إقرار بالعجز عن تحديد ماهيتها، ليكون إقرار العجز هذا؛ إقرار بعدم جواز وصفها لا بالسؤال ولا بغيره، حتى الادعاء بأنّها سؤال هو ادعاء فيه تناقض، نتيجة التساؤل عنها بصيغة ما الفلسفة؟[4] ليلخّص طه حقيقة هذين الاعتراضين في النتيجة التالية: "وعلى الإجمال، فإنّ تحديد الفلسفة بدوام السؤال يؤدي إلى تناقضين اثنين: أحدهما، أنها تكون جوابا بعدم الجواب حيث ينبغي الاكتفاء بوضع السؤال، بمعنى الجمع بين حصول الجواب ووجوب السؤال؛ والثاني،

---

[1] طه عبد الرحمن، **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، ص ص 16، 17.

[2] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1– الفلسفة والترجمة**، ص 12.

[3] المصدر نفسه، ص ص 12، 13.

[4] المصدر نفسه، ص 13.

أنها تكون سؤالا لوجود السؤال حيث ينبغي الامتناع عن اتخاذ القرار، بمعنى الجمع بين ادعاء العلم وضرورة الجهل."[1]

من هنا ومن وقوف طه عبد الرحمن على التناقضين السالفي الذكر، أراد طه تجديد النظر في السؤال ما الفلسفة؟ عن طريق السؤال عن الفلسفة لرفع هذا التناقض وما يفرزه، معتبرا أنّ السؤال بصيغة ما الفلسفة؟ سؤال غير فلسفي أصلا رغم تعلّقه بموضوع الفلسفة، فالأحرى أن يدعو هذا السؤال إلى جواب يجعل السائل عالما بماهية الفلسفة لا سؤالا خارجا عنها ومفارقا لها.[2]

يعتبر طه أنّ التناقضات الحاصلة في ميدان الفلسفة نتاجا لإدماج ما هو فلسفي بما ليس فلسفي، دونما اعتبار لمقتضيات التفاوت بينهما، والذي يتجلى في جعل الفلسفة مرتبة معينة وإنزال السؤال عنها مرتبة أعلى منها، ولتوضيح ذلك يورد طه مثال اللغة ولغة اللغة كمثال عن الفلسفة والسؤال عنها، فإذا كان للغة وظيفة التعبير عن الأشياء والتبليغ للغير، وللغة اللغة دور النظر في وظيفتي التعبير والتبليغ؛ فإنّ للفلسفة وظيفة معرفية مخصوصة، وللسؤال ما الفلسفة؟ دور يتوخى النظر في وظيفة الفلسفة المعرفية ذاتها.[3] ليتضح أنّ غاية طه من الفصل بين الفلسفة والسؤال عنها ؛ غاية تحمل في عمقها تجديدا لمعنى الفلسفة عينه، بل ولطريقة التفلسف وأنماطه وإعادة قراءة للسؤال عن الفلسفة؛ ماهية، موضوعا ومنهجا.

وهذا بحكم دعوته لتجاوز التفلسف عند السؤال عن الفلسفة؛ إلى ضرورة النظر في الفلسفة نظرا علميا لا نظرا فلسفيا، على اعتبار أنّ النظر الفلسفي غير مناسب للنظر في الفلسفة بحيث لا ينتج إلاّ نظرا فلسفيا من غير نظر فيه.[4] فكيف يكون هذا النظر وما حقيقته؟

يقول طه عبد الرحمن: "فيتبيّن أنّ السؤال الأصلي: ما الفلسفة هو، على الحقيقة، سؤال علمي، وليس سؤالا فلسفيا، إذ هو سؤال يحيط بموضوع الفلسفة... وواضح أنّه لا يمكن أن يحيط بتمام الشيء إلا ما ليس منه، وإلاّ كان هو أيضا محاطا به، فلا يحيط بالفلسفة إلا غيرها، وهو بالذات العلم، وعلى هذا يتوجب علينا وضع أصول هذا العلم المحيط بالفلسفة، بحيث 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...وقد نسمي هذا العلم الجديد الذي يختص بالنظر في الظواهر الفلسفية باسم علم أصول

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–**، ص 13.

[2] المصدر نفسه، ص ص 13، 14.

[3] المصدر نفسه، ص 14.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الفلسفة أو علم النظر في الفلسفة، غير أننا آثرنا أن نطلق عليه اسم فقه الفلسفة"[1] نستشف من هذا القول حرص طه على التأسيس العلمي لعلم وصفه بالجديد وسماه بـ فقه الفلسفة، انطلاقا من اعتباره لسؤال ما الفلسفة؟ سؤالا علميا لا فلسفيا، ومحدّدا لدور هذا العلم الذي يختص بالنظر في الفلسفة كموضوع له؛ من زاوية النظر العلمي الذي يحكم جوانب الدراسة ويشمل أبعادها، لا من زاوية النظر الفلسفي التي تكون من قبيلها.

وهو ما يعكس قول طه عبد الرحمن: "العلم بالفلسفة لا يحصل بطريق الفلسفة من حيث هي مجال لكثرة السؤال، وإنما يحصل بطريق العلم من حيث هو مجال لإحكام السؤال عن الفلسفة، وقد وضعنا لهذا العلم اسم "فقه الفلسفة."[2]

02– فقه الفلسفة: المفهوم والأهداف:*

يرى أستاذ المنطق أنّه من الضروري أن يكون فوق كل معرفة، معرفة تنظر فيها، مُسميا هذا الإمكان المنطقي بـ مبدإ التجاوز، ومادامت الفلسفة معرفة، فلا بدّ من معرفة تتقدمها، إما من نوعها فتكون مثلها مطابقة لها، وإما ليست من نوعها فتكون علما، شريطة أن يحفظ هذا العلم الفرق بينها وبين موضوعها، وفق ما سماه طه بـ مبدإ التمايز، على أن لا يفيد هذا التجاوز والتمايز معنى الانقطاع ولا الاتحاد ليستنتج مبدأ ثالثا سماه بـ مبدأ التعاقب؛ والذي يقتضي التناوب بين رتبتي الفلسفة والعلم، فيكون فوق الفلسفة علم وفوق العلم فلسفة.[3] ليتمّ من خلال هذه الدراسة العلمية التي تجعل من الفلسفة موضوعا لها تسليط الضوء على الفلسفة بوصفها معرفة، إنها دراسة في المنهج والمضمون، دراسة في الآليات والضوابط المتحكمة في تكوين الفكر وإنشائه. لكن ما ميزات هذه الدراسة وما فوائدها؟

يقول طه عبد الرحمن: "ومما تمتاز به الممارسة الفلسفية، متى صارت موضوعا، أنها تنهج طرقا خاصة في التعبير وفي الإفادة وفي السلوك، طرقا يحتاج فقيه الفلسفة أن يتبيّن أوصافها وضوابطها، فيبحث كيف يضع الفيلسوف ترجمة النص الفلسفي، وكيف يصوغ عبارته، وكيف ينشئ مضمونه، وكيف يأتي سلوكه...كما ينظر

---

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–**، ص14.

[2] **المصدر نفسه**، ص 46.

* قد يظهر اعتمادنا في هذا العنصر بشكل مركّز على كتاب فقه الفلسفة في جزئه الأول، وهذا لتوفر المادة فيه الداعمة لهذا التحليل لمفهوم فقه الفلسفة وأهدافه، والتي لم نجد لها –بحسب اطلاعنا وما توفر لدينا– ما يدعّمها في مراجع أو حتى في مصادر أخرى.

[3] المصدر نفسه، ص 16.

هل مضمون قوله يفيد ما يفيده مضمون المقال العلمي أو هو على خلاف ذلك...وهل سلوكه يجتهد في التلبس بما يدعو إليه من آراء قد يثبت عليها أو يتقلب بينها أو، هو على نقيض ذلك، لا يتقيد بهذه الآراء على فائدتها النظرية، ولا يبالي بمآلاتها العملية كأنما حصولها في الذهن يغني عنده غناء عن تحققها في الخارج."[1] وكأني بـ طه عبد الرحمن –ومن خلال قوله هذا– أراد نقل الفلسفة من سؤال الماهية إلى سؤال الكيف، أو ضمّن الماهية في الكيف، وفق طريق العلم، فحدّد لفقيه الفلسفة وظائف الكشف عن طرائق التفكير وعن آليات كتابة النص الفلسفي وترجمته، وميكانيزمات التفكير، في صوغ العبارة وإنشاء المضامين وإتيان السلوك، محوّلا بذلك الفلسفة إلى التزام عملي يوافق البناء النظري، بل ويجعل من التغلغل في العمل أساسا داعما لتوجهه الفكري ومساره الفلسفي، القائم على اعتباره العقل فاعلية. —وهو ما تم الحديث عنه في نظرية المعرفة–.

وجملة هذه الوظائف التي أشرنا إليها هي ما تجعل رصيد فقيه الفلسفة من علم بالممارسة الفلسفية أقوى من رصيد الفيلسوف نفسه، كونها ممارسة من فوق، تخرج الفيلسوف من ما اصطلح عليه طه عبد الرحمن بـ العمى الفلسفي، أو ما نعته بغفلة الفيلسوف، كما يتكلّم الفيلسوف عن غفلة العامي، والعمى الفلسفي بحسب طه هو الجهل بالأسباب* الموضوعية للممارسة الفلسفية، خطابا وسلوكا، نتيجة اكتفاء الفيلسوف بالوقوف على المضامين الفلسفية دون الوقوق على الأسباب المكوّنة لهذه المضامين.[2]

إنّ موضوع فقه الفلسفة هو النظر في "الظواهر الفلسفية بوصفها وقائع ملموسة واردة في لغات خاصة وناشئة في أوساط محدّدة وحادثة في أزمان معينة وحاملة لمضامين أثّرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة، "[3] مادامت الظاهرة الفلسفية متعدّدة الأبعاد، ومادام فقه الفلسفة هو العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبطرق

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–**، ص 19.

* عن مفهوم الأسباب يقول طه: "نستعمل هاهنا لفظ السبب في معناه الواسع، فنحمله لا على مدلول العلة بوصفها المفهوم الذي يرد في الجواب على السؤال: لماذا؟، وإنما عل معنى كل ما يتوصل به إلى غيره، علة كان او دليلا، كيفية كان أو طريقا، شرطا كان أو وضعا، باعثا كان أو حالا." طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة –1– الفلسفة والترجمة. ص20. (انظر الهامش)

[2] المصدر نفسه، ص ص 19، 20.

[3] المصدر نفسه، ص 20.

استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف، فلا بدّ له من منهج متعدّد الجوانب يستمدّ عناصره من عديد الآفاق المعرفية المتنوعة، ليثبت أصالته وأحقيته.[1] فما هي مواصفات هذا المنهج بحسب طه عبد الرحمن؟

إنّه منهج "يتصف بالتكامل والتداخل، فيستمدّ عناصره من آفاق معرفية متنوعة، فالنظر في صيغ أقوال الفيلسوف يتطلب التوسل بأدوات علم المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة، والنظر في مضامين هذه الأقوال يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ وتاريخ العلم، وتاريخ الأفكار، والنظر في أفعاله يوجب الالتجاء إلى علم الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع وحتى علم السياسة، وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرقة إلى أن تأتلف فيما بينها...حتى تكون أبوابا متناسقة ومتداعية ينتظم بها منهج فقه الفلسفة، ويتوحّد بها منطقه."[2] هذا التداخل والتآلف بين المعارف هو ما يؤسس لانفتاح فقه الفلسفة على باقي العلوم والمعارف بحكم انفتاح الفلسفة نفسها على مختلف العلوم خصوصا في الفلسفة المعاصرة وفي ظل التشابك والتحديات التي يشهدها العالم، إن لم نقل حاجة هذه العلوم ذاتها إلى الفلسفة لتميّز طابعها –أي الفلسفة–بالحركية التي تضمن الاستمرارية.

ولعلّ هذا ما يثبته قول طه عبد الرحمن: "الواقع أنّ الظاهرة الفلسفية لا يمكن ردّها إلى واقعة ذات وجه واحد، فليست هي ظاهرة معرفية صرف ولا ظاهرة لغوية محض، ولا هي ظاهرة تاريخية خالصة ولا ظاهرة سياسية بحتة، ولا هي ظاهرة اجتماعية صرف، ولا ظاهرة نفسانية محض، بل هي واقعة متعددة الوجوه تعدّد مدلول الفلسفة، ومتسعة الأبعاد توسّع مجال التفلسف، ألا ترى أنّ المضمون الفلسفي لا ينفك عن عبارته ولا عن سياقه، ولا عن صاحبه ولا عن تاريخه، فضلا عن أنّه يتطلّع إلى أن تتفاعل فيه، على رسوخه في التجريد؛ جميع جوانب التجربة الإنسانية."[3] لتكون الظاهرة الفلسفية ظاهرة متشعبة، تتعدد فيها الوجوه، تتسع فيها الأبعاد وتتداخل فيها المجالات، نظرا لطبيعة مواضيعها وتركيبة مضامينها، حتى في المفاهيم ولعلّ مفهوم الظاهرة الفلسفية نفسه الذي وظفه طه عبد الرحمن؛ هو نتاج التفاعل بين العلوم الإنسانية والاجتماعية ناهيك عن تفاعل المعارف وتداخلها، فقد صارت الفلسفة اليوم تعالج مواضيع ربما كانت من الطابوهات أو من الهامشي في الفلسفة أو تبدو حكرا على تخصصات أخرى غير الفلسفة مثل الجنون، الجريمة، الرواية، المستجدات البيولوجية...

---

[1] أرحيلة عباس، **فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، ص 80.

[2] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–**، ص ص 20، 21.

[3] المصدر نفسه، ص 21.

وانطلاقا من هذا التعدد في النظر للظاهرة الفلسفية رأى طه عبد الرحمن ضرورة أن يكون المنهج هو الآخر مناسبا لدراستها، وأن لا يؤثّر تعدد مكوناته على وحدته، وأن لا يحدث توسّع إمكاناته خللا على بنائه، معتبرا أنّ اجتهاده في وضع أصول لهذا المنهج، حسب طاقته عن طريق النظر في مكونات الظاهرة الفلسفية، إن ترجمة، أو عبارة أو مضمونا، أو سيرة.[1]

أراد طه عبد الرحمن رسم خطاطة أو خارطة فكرية لإمكان قيام فلسفة عربية إسلامية، وهذا بالنظر لاطلاعه الواسع على فلسفات الغرب وأنساقها ومقولاتها في لغاتها الأصلية (اليونانية، الألمانية، الإنجليزية، الفرنسية) وكذا اختصاصه في المنطق وفلسفة اللغة والتي من بين أعلى مراتب العقلانية المعاصرة ومن أصعبها.[2] الأمر الذي أكسبه قدرة فكرية ولغوية ومرونة في التعامل مع الإشكاليات، لتكون مكونات هذه الخطاطة هي هي العناوين الفرعية لفقه الفلسفة ولحد الساعة صدر منها: فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة وفقه الفلسفة -2- المفهوم والتأثيل، وقد استندنا لهما في أطروحتنا هذه، وخصصنا المبحث الأول من الفصل الثالث للحديث عن الترجمة والفلسفة لارتباطهما بالموضوع. وبمقصد طه في فتح باب الإبداع وإرساء دعائم استقلال الفكر العربي والإسلامي بعيدا عن منطق التقليد.

يعدّ فقه الفلسفة السبيل إلى تحرير القول الفلسفي هو كونه العلم الذي يتيح معرفة آليات التفلسف وتقنيات الإنتاج والإبداع ومادام راهن الفلسفة في العالم العربي والإسلامي هو حصيلة أعمال الترجمة؛ كان لزاما على فقه الفلسفة البدء بالنظر في الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة للوقوف على الجانب الذي ينفع الإبداع الفلسفي من خلال مراجعة مفهوم "الفلسفة"[3] ومحاولة طه عبد الرحمن هذه تندرج ضمن مسعاه الرامي إلى تحرير القول الفلسفي من التبعية الفكرية، جرّاء افتتان المتفلسفة العرب والمسلمين بالنموذج الفلسفي الغربي؛ مما أفقدهم القدرة على استغلال واستثمار ما يملكونه من وسائل تعبير متميزة تجعل فعل التفلسف عندهم ذا قوة استشكالية واستدلالية واسعة؛ إلى درجة اعتبار البعض أن الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية.[4] ولعلّ الحجاج وأساليبه هو مكمن القوة الاستشكالية والاستدلالية التي اعتمدها طه عبد الرحمن في فلسفته.

---

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة -1-**، ص 21.

[2] بن عدي يوسف، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط01، 2012، ص 177.

[3] طه عبد الرحمن،المصدر السابق، ص 53.

[4] المصدر نفسه، ص 22.

ليبين علمه الجديد وموضوعاته والغاية منه، وطرق العمل فيه حتى يميط اللثام عن مواطن اللبس و الغموض عن مختلف التمفصلات وعلاقات هذا العلم بالقول الفلسفي والترجمة.[1]

إذا كان موضوع فقه الفلسفة كما سبق وذكرنا هو الفلسفة؛ فإن فقه الفلسفة هو الآخر يكون موضوعا للفلسفة عن طريق ما أسماه طه بـ "فلسفة فقه الفلسفة"، والتي مقتضاها النظر في مفاهيم ومبادئ ومناهج وفرضيات ونظريات ونتائج فقه الفلسفة، وهذا بغية توسيع مجاله وتوطيد القدرة على توظيفه. وبهذا تكون المهمة مزدوجة فلا تدخل الفلسفة على فقه الفلسفة فحسب، بل تدخل فيه أيضا.[2] ضف إلى ذلك أنّ طه عبد الرحمن وبإيلائه أهمية بالغة لفقه الفلسفة، فإنّه يمنحه امتيازات عن طريق جملة من المفاهيم المتعلقة بالفلسفة، فهو يمتاز على علم الفلسفة لدخوله في التأمل، على معرفة الفلسفة لتعلّقه بالوصل بين القول والفعل وعلى فهم الفلسفة لوقوفه على الأسباب الخفية للمضامين، ومكمن هذه الامتيازات في تميّزه بخاصيتي العمل والشرف، نظرا لارتباط لفظ الفقه بمعنى العمل، ليستند طه هنا في تعريف فقه الفلسفة إلى تعريف فقه الدين.[3] لكن إذا كان فقه الفلسفة مجاله الفلسفة وفقه الدين مجاله الدين؛ فكيف يكون هذا القياس؟ وما الغاية منه؟ وما مدى مشروعيته أساسا؟

"...ففي الاصطلاح، "علم الفقه هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية"، ونحن من جانبنا، عندما قررنا أن نضيف لفظ "الفقه" إلى لفظ "الفلسفة"، فقد كان مرادنا تحصيل هذه الدلالة العملية مع إخراج الصفة الشرعية للأدلة، وإثبات الصفة العقلية مكانها، ويجوز لنا أن نقيس تعريف "فقه الفلسفة" على تعريف "فقه الدين"، فنقول: "فقه الفلسفة هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية"... وذلك لاعتبارين أساسيين: أن النظر في الفلسفة يشمل جميع مناحي الممارسة الفلسفية، قولا وفعلا، لا في انفصال بعضهما عن بعض، بل في اتصال بعضهما ببعض، بحيث لا اعتبار بقول الفيلسوف، حتى ننظر كيف هو عند الدليل، ولا اعتبار بدليله، حتى ننظر كيف هو عند العمل؛ إذ القول بغير دليل في الفلسفة لا يُقبل، والدليل بغير عمل فيها لا ينفع؛ وعليه، فإنّ المقتضى النظري لفقه الفلسفة هو أن تُسنَد الأقوال إلى الأدلة وتُسنَد الأدلة إلى الأفعال."[4] يتضح من خلال هذا النص أنّ قياس طه عبد الرحمن لفقه الفلسفة على فقه الدين؛ كان بغية

---

[1] لحسن تالحوت، **فقه الفلسفة والقول الفلسفي عند طه عبد الرحمن: من الترجمة الى التأثيل، دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن**، مركز المغربي لدراسات والأبحاث المعاصرة، الرباط ط1، 2013 ، ص 240

[2] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة–1–**، ص ص 24، 25.

[3] المصدر نفسه، ص 29.

[4] المصدر نفسه، ص ص 29، 30.

إثبات السمة العقلية للأدلة، مع تحصيل وتأكيد الدلالة العملية لها، والتي تشمل فقه النظر في الفلسفة، لاعتبار أساس وهو ارتباط لفظ الفقه بالعمل أيّما ارتباط في تاريخ العلوم الإسلامية. هذا عن الاعتبار الأول لمبررات قوله بخاصية العمل التي تُميّز فقه الفلسفة، فماذا عن الاعتبار الثاني؟

يقول عنه طه: "أنّ المقصود من تعريف الفلسفة بأنّها "استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية"، ليس هو استخراج الأحكام السلوكية من الأدلة العقلية، وإنما المقصود هو معرفة معاني الأقوال الفلسفية، ثم الاجتهاد في العمل بها على قدر الطاقة...فيكون واجب الفيلسوف، من جهة هذا المقصود، أن ينقل مضامين دعاويه التي قام بأدلتها في عالم الأذهان إلى أفعال حية يتلبس بها في عالم الأعيان."[1] ومن منطلق جمع طه عبد الرحمن بين القول والعمل كواجب أخلاقي إنساني، مستمد من تعاليم الإسلام؛ جدير بالفيلسوف الالتزام به، وهو بمثابة الدليل على صدق وقيمة المضامين التي ينقلها، حتى تكتسب فائدتها وتبلغ مقصدها.

هذا فيما يتعلق بخاصية العمل، أما عن خاصية الشرف المميّزة لفقه الفلسفة، يرى طه عبد الرحمن وفق منطق التقابل، أنّه لما كان الفقه أشرف العلوم الإسلامية من باقي العلوم النقلية؛ فإنّ الفلسفة ذاتها التي يتخذها فقه الفلسفة موضوعا له، تحتل المرتبة العليا من باقي العلوم العقلية، ضف إلى ذلك ووفق منطق التشارك في سبب الشرف، فإنهما يشتركان في الوقوف على جليل المعاني والحقائق الإلهية، رغم اختلافهما في الوسيلة؛ فإذا كان الفقه يهتم بالنصوص القرآنية والنبوية عن طريق الخبر؛ فإنّ الفلسفة تتولى مهمة تأسيس المعارف النظرية والعملية على الحقائق الإلهية عن طريق النظر.[2] وكأن طه أراد توطين مفهوم مغاير للفلسفة عن طريق جعل الحقائق الإلهية سقفا للممارسة الفلسفية وفضاء لتأسيس النظر الفلسفي.

انطلاقا من هذه النصوص المقتبسة يمكننا تضمينها؛ الخلفية الإسلامية للمنطلقات الفكرية لطه عبد الرحمن، وتركيزه على مفاهيم إسلامية من داخل سياق التداول الإسلامي، وكذا رغبته في التأسيس الإسلامي للحداثة. بصرف النظر عن الاختلاف بين مجالي الدين والفلسفة، لإيمان طه الشديد بالرسالة العملية التي تحملها الفلسفة ويأتمن الفيلسوف على تبليغها، حسب ما استنبطناه من أركان مشروعه وكذا من قول له في موضع آخر من الكتاب نفسه –فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، إذ يقول: "...إذ ليس في الناس أحد أشدّ حاجة إلى أن يصدّق فعلُه قولَه ولا أن يوافق قولُه فعلَه من الفيلسوف، نظرا لأنّ كلامه أبلغ في الإلزام من

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–**، ص 30.

[2] المصدر نفسه ، ص ص 30، 31.

كلام غيره لما يدعيه من الظفر بالحق، ولأنّه أقوى في الإيجاب منه لما ينسب إلى نفسه من قدرة على دلالة غيره على هذا الحق، كأنما تمام فائدة كلامه لا يتحقق إلا مع ظهور هذه الفائدة في سلوكه."[1]

لتُطرح ضمن هذا الإطار عديد التساؤلات التي رافقتنا طيلة البحث؛ ومنها: هل أراد طه عبد الرحمن أن يجعل من الفلسفة دينا؟ أم من الدين فلسفة؟ هل أراد أن يجعل الداعية الديني والإسلامي تحديدا فيلسوفا؟ أم أراد أن يجعل من الفيلسوف المسلم داعية؟ (ولما نقول هنا الدين في الحديث عن طه نقصد الدين الإسلامي بحكم مسعاه التأسيسي الإسلامي)، هي إشكاليات وأخرى نابعة من صلب اشتغالنا بقضايا فكرية أثارها طه عبد الرحمن، وليس بالضرورة أن تلقى إجابات محدّدة، وقفنا على قراءة لها في ختام الفصل الأخير –الرابع–؛ قد تثير هي الأخرى جدلا وتقود إلى إشكاليات فرعية، تكون هي الأخرى عناوينا لبحوث جديدة، وما دامت هي إشكاليات؛ فلتكن لها قراءات تفتح باب البحث أكثر وتوسّع فضاءاته في زمن التعددية والاختلاف بقدر ما تلقى إجابات محدّدة خصوصا وأنّ مشروع طه عبد الرحمن لايزال قيد الإنجاز.

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–**، ص ص 27، 28.

المبحث الثاني: سؤال الحداثة في فلسفة طه عبد الرحمن

أولا: التصور الفلسفي للحداثة عند طه عبد الرحمن

01-مفهوم الحداثة عند طه عبد الرحمن:

إن الحكم على موضوع ما بأنه فلسفي حكم يخضع للعقل، وأي عقل، إنه العقل الذي يهتم بطرح الأسئلة والإشكاليات، ومادام تاريخ الفلسفة يقوم على جملة التساؤلات المغذية للبحث والمساهمة في تقدّمه[1]فإن السؤال المطروح هنا: ما تعريف طه عبد الرحمن للحداثة؟ وما المبادئ التي قامت عليها؟.

يعتبر طه عبد الرحمن الحداثة من المفاهيم الرئيسة، التي تعدّدت فيها الآراء وتضاربت، بين مؤيّد إلى حد التقديس ومنكر حدّ التدنيس، وبين هذين الشقين مواقف تتباين في درجات التأييد والإنكار.[2] بالنظر إلى أنّ مفهوم الحداثة، من المفاهيم البارزة في فضاء الثقافة العربية والإسلامية، والتي رمت بثقلها في أوساط المفكرين، لتختلف وجهات نظرهم إليها، بين القبول والرفض والمواءمة. وطه عبد الرحمن من المفكرين الذين رفضوا الانبهار بالحداثة، مُعتبرا إياها مجرّد ظاهرة تاريخية عارضة، وهو ما بدا جليا في قوله: "الحداثة ليست سوى ظاهرة تاريخية عارضة والظواهر كما تأتي تفنى، أما همة الإنسان فهي حقيقة باقية ببقائه"[3]، مما يعني أن الأصل في الحداثة عدم التقليد لنموذج معين، والاهتمام بالإنسان في بعده الروحي والأخلاقي ليتم تأسيس لحداثة داخلية مبدعة، ذلك أن التقليد مسخ وما النسخ إلا مسخا نظرا لافتراضه نموذجا يحاكيه[4]. وهنا يستهجن طه فعل التقليد واستراد الحداثة، إذ تأسيس الحداثة يتطلب التفكير بمنطق الندية لا التبعية التي تخلق تشوهات قد يستعصي علاجها.

يقول طه: "وقد كررت في كتبي القول بأن الحداثة ليست هي تقليد الغير في قوله وفعله، وإنما الإتيان بما يضاهي ما عند الغير إنتاجا وإبداعا، وأظن أني ما سعيت في كتبي المختلفة إلى أن أكون حداثيا إلا بهذا المعنى"[5]، وهنا تتجلى دعوة طه عبد الرحمن للإبداع والتجديد من داخل السياق العربي والإسلامي بما تقتضيه

---

[1] Jacqueleine Russ, **Histoire de la philosophie**, Armand colin, paris,2004,p15.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص ص 14، 15.

[3] الشيخ محمد، **جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد**، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص201.

[4] المرجع نفسه، ص208.

[5] طه عبد الرحمن- نقلا عن- **الشيخ محمد جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد**، ص201.

الخصوصية الثقافية للمجتمعات المسلمة بعيدا عن أشكال التقليد والإعفاء من التفكير ترسيخا لمبدأ الأحقية في التفكير.

وذلك برؤية نقدية لما يسميه بالمقلدة، فهو يرى بأن المتفلسف العربي رهين التقليد غير الواعي والمضلل، إذ يورد ذلك قائلا: "فما يدعيه المثقف العربي من انخراط في الحداثة إن هو إلا آية في التقليد والقدامة"،[1] وهذا في إطار الإيمان الراسخ للمقلدة بوحدة الفكر جرّاء الضعف الذي أصاب العقل العربي وأعاق تقدّمه.

كون أن الاشتغال بالفلسفة لا زال لم يرق إلى رتبة العلم، "وهذه القدرة –قدرة الاشتغال بالفلسفة– قد تكون ثمرة تمرّن على تقليد المنقول الفلسفي، وعلى محاكاة أهله كما يتمرن المرء على استعمال الآلة وهو لا يعلم شيئا عن قوانين تركيبها ولا عن أسرار صنعها، فيتوهم بسبب قدرته على استعماله واستمرار عملها، أنّه مساو لصانعها في إدارتها والتحكم فيها، حتى إذا تعطّلت في يده ظهر له جهله، وتحقّق من حاجته إلى غيره."[2] وهذا التشبيه الفلسفي والذي هو نمط حجاجي في الاستشهاد؛ هو ما يعبر عن عدم الارتقاء إلى مستوى التدقيق والتحقيق للمنقول الفلسفي، والاكتفاء بمجرد الترديد والاستيراد، فصانع الآلة خبير بتركيبها وعملها وتوظيفها...وكذلك شأن المتفلسف الحقيقي خبير بقوله، بظاهره وباطنه، وبتراكيبه ومضامينه.

من خلال انتهاج طه عبد الرحمن لهذا المنهج النقدي التمحيصي يرى أن الغالب على تحديد الحداثة هو التباين في التحقيب والتوسيم، ففي التحقيب هناك من يراها فترة زمنية منذ عهد التنوير، وهناك من يقول أنه لا حداثة إلا بعد الثورة الصناعية....الخ، أما في التوسيم؛ هناك من يعتبرها عهد سيادة العقل وسيطرته على الطبيعة، وآخر يراها فعل التعقيل ومحو القداسة عن العالم بجعله خاليا من المقاصد الإلهية، معتبرا الحداثة أنها القطيعة النهائية مع التراث أو السيادة للديمقراطية، إلى قائل أنها مشروع لم يكتمل، وهذه التعاريف وغيرها تقع فيما سماه طه في التهويل لمفهوم والحداثة وكأنها كائن تاريخي عجيب.[3] وهذا التضخيم للمفهوم خصوصا في عالمنا العربي والإسلامي، قد يعود إلى البعد عن واقع هذه الحداثة نفسه، فقد تتوفر بعض مظاهر التحديث من حيث الوسائل والتكنولوجيا...، في حين تغيب الحداثة كفكر، كواقع، كمنظومة شاملة تحدث تحولات في مختلف الذهنيات والمجالات.

---

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة–2–**، ص ص 11، 12.

[2] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة–1–**، ص52.

[3] الشيخ محمد، **جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد**، ص ص 208، 209.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا؛ إذا كانت الحداثة في نظر طه عبد الرحمن مجرد ظاهرة تاريخية عارضة –كما سبق الذكر –رافضا بذلك تقليد نموذج بعينه داعيا إلى الإبداع والتجديد، فما هو البديل الذي يقترحه طه عبد الرحمن؟ وما هي مبادئ وخصائص الحداثة التي ينشدها؟.

02–مبادئ الحداثة وخصائصها عند طه عبد الرحمن:

ينطلق طه عبد الرحمن في تحديده لخصائص الحداثة من تفرقته بين روح الحداثة وواقعها (بين كنهها وتطبيقها)، بالنظر إلى أن الحداثة روح لها تطبيقاتها، لتكون بذلك الحداثة الغربية التي يجعل البعض منها الأنموذج والقدوة ماهي إلا إحدى تطبيقات روح الحداثة لا روح الحداثة ذاتها، محدّدا خصائص روح الحداثة في مبادئ ثلاث هي: مبدأ الرشد، مبدأ النقد ومبدأ الشمول".[1] وتجلي الروح في هذه المبادئ، يجعل من المبدإ القاعدة العامة التي ينجم عنها التفريعات ويسري تطبيقها على حالات مختلفة، نظرا لأنّ المبدأ لا يمكن لتطبيق واحد استنفاذه، فتكون الحداثة بوصفها روحا؛ تطبيقات متعددة لا تطبيقا واحدا.[2] ولعلّ من إرادة طه ورغبته في التميّز عن الحداثة الغربية، هو تجنبه ذكر المبادئ المألوفة من ذاتية، عقلانية وحرية، نتيجة فهوماته المختلفة واعتباره بعض هذه المبادئ متضمنا أو متفرعا عن المبادئ التي ذكرها، ومن ذلك مبدأ العقلانية، الذي يقول عنه: "تندرج العقلانية ضمن مبدأ النقد باعتبارها وسيلة له، وتندرج في مبدأ الرشد باعتبارها أصلا له، وتندرج في مبدأ الشمول باعتبارها سببا فيه، لذلك جاز أن نستغني عنها كمبدأ مستقل بنفسه".[3] والآن حريٌّ بنا إيراد بعض التفصيل لهذه المبادئ:

أ–مبدأ الرشد: ويقتضي هذا المبدأ خروج الإنسان من حالة القصور إلى حالة البلوغ من خلال تحريره من الإتباعية، وهو يقوم على ركنين: الاستقلال والإبداع[4].فالاستقلال (Autonomy)، هو ما يجعل الراشد يصقل ذاتيته ويكوّن شخصيته من خلال قدرته على صياغة ما يجب عليه فعله وتركه،

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص24.

[2] بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، ، ص 171.

[3] طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص 24، 25.

[4] الشيخ محمد الشيخ، **جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد**، ص211.

والإبداع (Creativity) هو ما يجعل الراشد يؤسس لأفكاره، لأقواله ولأفعاله بقيم جديدة أو بقيم سابقة من خلال إعادة إبداعها[1].

يعرض طه عبد الرحمن شرطين أساسين لتطبيق هذا المبدأ إسلاميا- انطلاقا من الركنين السابقين.

الشرط الأول هو: الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع؛ إذ يعتبر طه عبد الرحمن أن وضع التفكير العربي، هو وضع تولى فيه الغرب التفكير وتنازل العرب عن حقهم في هذا المطلب الأساس ألا وهو التفكير، نتيجة الانبهار الذي أصابهم والاعتقاد بخدمة الغرب لمصالحهم وإمداده لهم بما هم عاجزين عن تحقيقه، وما هي إلا وصاية فكرية يقع الإنسان تحت شرّها المستطير.[2] وهذا التنازل عن التفكير هو ما وطّد لدى العرب والمسلمين ذهنية الترديد، وصدّهم عن البحث والاجتهاد لتحقيق الإبداع، فإذا الغرب فكّر فإنّه يفكّر لنفسه وبما من شأنه أن يخدمه، وحتى لو فكّر لغيره؛ فإنه لا يخرج تفكيره عن نطاق مصالحه ومآربه. وباعتماد طه على منهجية النقد كسابقة على التأسيس، فإنّه انطلق من تفنيد المسلمات الخفية التي قام عليها التطبيق الغربي لركن الاستقلال، ليتجاوز المسلمون حالتهم هذه، ويتراجعوا عن إمكان تأسيس حداثة مثيلة للحداثة الغربية، هذه الأخيرة التي كانت لها منطلقاتها الخاصة وأهدافها الخاصة أيضا وهذا لخصوصية الواقع الذي نشأت في أحشائه وترعرعت في أحضانه.

أولا: وصاية الأقوى الخارجي عناية بالأضعف؛ وهي مسلمة في نظر طه عبد الرحمن مناقضة لروح الحداثة، إذ يقول عنها: "فوصاية الأقوى تضل وصاية، فما بالك بوصاية الأقوى الخارجي!...تحجب عن التفكير كما يحجب عنه عنف السلطة."[3] ففي ذات الإطار، نجد أن فرض السيطرة يعيق التفكير ويشله نظرا لأن طبيعة هذه الوصاية التي بنيت عليها الحداثة كانت في بدايتها عقلية مجردة، ليستحيل المجتمع الحداثي إلى مجتمع مادي لا يحتكم إلا للمعايير المادية بعيدا عن أي اعتبارات روحية أو خلقية.[4] بيد أنّ فكرة المجتمع الغربي مادي وأداتي... والمجتمع العربي والمسلم مجتمع أخلاقي وروحي وغيرها من النعوت ليست معيارا سليما بالمعنى الكامل فيما يبدو، فلا ننسى أنّ المادية والتفكير بالمصالح، الرشاوي أو حتى ما يعرف اليوم باللسان الدارج بـ (العِرف)

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص26.

[2] المصدر نفسه، ص 36.

[3] المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

[4] الشيخ محمد، **ما معنى أن يكون المرء حداثيا؟** النجاح الجديدة، الدار البيضاء، د(ط)، 2006، ص38.

...، وغيرها من مظاهر التفكير والتعامل الماديين، تحكم علاقاتنا، طبعا لا نعمّم لكن هي موجودة في الواقع، فلماذا نلصق المادية في الغرب وندّعي نحن الروحانية!

ثانيا: الوصاية الداخلية هي وصاية رجال الدين؛ وهي وصاية باطلة، ذلك أنه لا وجود لوصاية داخلية يفرضها الفقهاء، والفقهاء لم يحتكروا السلطة السياسية كما احتكرها الإكليروس في تاريخ الغرب، ثالثا: الحداثة هي استقلال عن الوصاية الداخلية: ووجه بطلان هذه الوصاية؛ هو أنه لا وجود لوصاية داخلية يفرضها الفقهاء،[1] بالفعل، إذا أثبت التاريخ الغربي سيطرة لرجال الدين من خلال اعتبار الكنيسة مركزا لكلّ شيء، إلى درجة الثورة ضد هذا النظام الكنسي القامع للحريات، فواقع المسلمين غير ذلك، إذ لا توجد سيطرة للفقهاء أو للأئمة أو للمساجد بالمعنى الذي حصل في الغرب، ولعلّ من بين أكبر المغالطات التي نقع فيها هي الإقرار بأن التحرر من الدين —كما تحرر الغرب– لحصول الحداثة في واقعنا، فهل واقعنا هو نفسه واقع الغرب؟ وهل ما ينطبق عليهم ينطبق علينا؟ وهل الدين الذي تبنّته الكنيسة وفرضته هو الدين المسيحي فعلا؟ وإلا كيف نفسّر الإصلاحات الدينية التي حصلت في تاريخ الغرب والتي نادت إلى تخليص الدين مما شابه، وهل ذهنية الإنسان الغربي هي نفسها ذهنية الإنسان العربي والمسلم؟... هذه الإشكالات وغيرها لا بدّ من وضعها في الحسبان عند التفكير في التغيير، وإلاّ يصبح التغيير فوضى لا تمتّ إلى تعاليم الدين بصلة.

يعتبر طه عبد الرحمن أن الآلية التي استخدمها الغرب في تكييف عقول المسلمين هي آلية القلب: أي قلب المفاهيم، حتى يتوهم المسلم أنه واقع تحت سيطرة الوصاية الدينية، دون أن يكتشف أنها وصاية أجنبية في حقيقتها، ومن هنا صار لزاما على المسلمين أن يحققوا استقلالهم بإبداع، إذ يكفي أن يعدّلوا ما قلبه المستعمر.[2] لكن يحقّ لنا مساءلة طه عبد الرحمن، بحكم قوله السابق؛ ألم يتنازل المسلم عن حقّه في التفكير؟ أليست آلية القلب هذه من صنع العرب والمسلمين أنفسهم، نتاج الفهم الضيق والتقليد اللاواعي؟ فالغرب عندما تحدّث وفكّر في الوصاية المفروضة عليه من طرف رجال الدين؛ تحدّث وفكّر في نفسه وانطلاقا من واقعه، لا من تفكير وواقع غيره، وإذا ما نحن سرنا على خطاهم فنحن من صنع آلية القلب لا هم، وحتى ولو سلّمنا بأن الغرب من صنعها؛ نكون نحن من قبلها، نحن من أسقط تفكيرا مُختلفا على واقع مختلف، ليتوقع نفس ما حصل في ذلك الواقع المختلف عن واقعه. فهل من الممكن إنتاج حداثة بهذا المعنى؟

---

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص37.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ضمن هذا السياق قام طه بتنسيب الحداثة، معتبرا أنه لكلّ أمة حداثتها، شريطة أن تنشد هذه الأمة الإبداع. وما على الأمة الإسلامية إلا إبداع حداثتها من الداخل لا استيرادها من الخارج.[1] ليكون الاستقلال الحداثي الذي ينشده طه عبد الرحمن استقلالا مسؤولا يتولى القطيعة مع كل وصاية خارجية، والتي من دونها لا مجال للتعبير عن حداثة إسلامية داخلية.

أما الشرط الثاني لتطبيق مبدأ الرشد إسلاميا؛ هو: الانتقال من الإبداع المقلد إلى المبدع:

إن الإبداع المقلد هو ما ينقله المحدثين عن غيرهم ويعدّونه إبداعا، غير أن هذا الإبداع المنقول هو تقليد صريح وإن كان يبدوا جديدا على المجال الذي ينقل إليه، وهو ما فسح المجال واسعا أمام التقليد، هذا الأخير الذي يوقع في الفهم السقيم لروح الحداثة، أما الإبداع المبدع فهو ذلك المأصول، غير المنقول الذي يقتضي إقامة الصلة مع التراث[2]. معتبرا أن التراث روحا لا حياة للفكر خارجها، وأيّ فكر خارج هذا التراث نهايته الاستلاب لا غير، ومُعبّرا عن صدمته تجاه الأعمال الفكرية المعلنة للقطيعة والتي تنم عن نقص علمهم ومتسائلا، بل ومتعجبا؛ كيف يصح لمن لا يجيد لغة التراث أن يدّعي القدرة على تقويمه؟![3]وبذلك تكون الروح الإبداعية الطاهوية موصولة بالتراث وقيمه لا مفصولة عنه.

ب-مبدأ النقد: وهو ما يسمح بالانتقال من حال الاعتقاد إلى الانتقاد، أي من التسليم الخالي من الأدلة إلى النقد الخاضع للأدلة، ويقوم هذا المبدأ على ركنين : التعقيل والتفصيل،[4] فالتعقيل(العقلنة) rationalisation: هو أن يخضع العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وكذا موروثات التاريخ لمبادئ العقلانية (التنبؤ، الجريب، الحساب، التقنين والتطبيق) ليحصل التقدم تدريجيا، أما التفصيل (التفريق) différentiation فهو تحويل العناصر المتشابهة في الشيء إلى عناصر متباينة من أجل ضبط آليات كل عنصر منها، وعلى سبيل المثال: التفصيل في الثقافة يكون في القيم النظرية، القيم العلمية والرمزية[5].ويحتوي هذا المبدأ هو الآخر على شرطين؛ الأول يتمثل في الانتقال من التعقيل المعقد إلى التعقيل المبدع؛ وهذا لا يكون إلا من خلال دحضه لبعض المسلمات منها: أن يعقل العقل كل شيء، وهو ما ينفيه طه عبد الرحمن، ذلك أن

---

[1] الشيخ محمد، **جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد**، ص 210.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 38.

[3] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط02، 2001، ص ص 9، 10.

[4] الشيخ محمد، **جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد** ، ص11.

[5] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص ص 26، 27.

عقل العقل يحتاج إلى عقل أقوى منه ومادام العقل جزء من كل، فمن غير المعقول أن يحيط الجزء بالكل نظرا لوجود أشياء أكبر من طاقة استيعاب العقل. إضافة إلى تفنيده مسلمة أن الإنسان يسود الطبيعة، على اعتبار أن سيد الشيء هو مالكه والإنسان لم يخلق الطبيعة بيده، ولا هي مخلوقة لأمره؛ بل سخرت له، وهنا يقول طه عبد الرحمن : "الطبيعة أمُّ الإنسان وليس أَمَةً له، فقد خرج من رحمها كما خرج من رحم أمّه التي ولدته والوالدة لا تكون أمَة لولدها"[1] ما يتجلى من خلال هذا هو استناد طه إلى مفاهيم وغايات أخروية إسلامية في تأسيسه للحداثة. لتظهر خصوصية الطرح الطاهوي الإسلامي الذي يشير إلى أن التعقيل الإسلامي ميثاق كوني يشمل العالمين المرئي وغير المرئي[2]. وهذا ما يعكس الروح النقدية لطه عبد الرحمن الداعية لاستقلال فلسفي مبدع وإقامة فكر إسلامي جديد.[3] يحاول من خلاله درء التقليد تحليلا ونقدا وتجاوزا.

والشرط الثاني يتمثل في الانتقال من التفصيل المقلد إلى التفصيل المبدع؛ إذ يرى طه عبد الرحمن أن معيار التحديث أضحى هو التفصيل (التقطيع) كفصل السياسة عن الدين، الحداثة عن التراث، العقل عن الدين، وفق ما يراه الغرب، فصلا مطلقا، ومن بين المسلمات التي فندها هي الفصل المطلق بين الحداثة والدين، ذلك أنّ الفصل الذي أحدثه الغرب كان مع الإكليروس بصفته سلطة سياسية لا دينية، إذ ثمة فصل بين الإكليروس والدين المسيحي.[4] وهذا الفصل هو ما يعزّز التساؤلات التي طرحناها آنفا. ضف إلى ذلك رفضه لفصل الدين عن الدولة ونجد في هذا الصدد الجابري الذي يعتبر أن العمانية مسألة مزيفة في العالم العربي، إذ يقول: "الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة"[5] وهذا في إطار دعوة الجابري هو الآخر لتصحيح الفهم وتبيان الفارق بين الغرب والعرب والمسلمين.

ج-مبدأ الشمول: والمقصود به هو الخروج من حال الخصوص إلى حال العموم، وهو ينبني عل ركنين: التوسع (Extensibility) ويقصد به شمولية أفعال الحداثة لمجالات الحياة ومستويات السلوك، والتعميم (Generalizabity) ويقصد به تعدي الحداثة إلى مجتمعات أخرى غير تلك التي نشأت فيها، على اعتبار

---

[1] المصدر السابق، ص ص 44، 45.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة** ، ص46.

[3] عبد اللطيف كمال، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء وبيروت، ط01، 2003، ص135.

[4] طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص 47-48.

[5] حنفي حسن والجابري محمد عابد، **حوار المشرق والمغرب**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط04، 2005، ص ص97، 98.

أن الحداثة حداثات.[1] مما يجيز ضرورة البحث عن دعائم أخرى لتأسيس الحداثة، والتأسيس الإسلامي هو أحد هذه الدعائم، والتطبيقات للروح الحداثية.

إذا كانت الحداثة الغربية قد أقامت مبدأ الشمول على مبدأ التوسّع المادي؛ بالنظر إلى أولوية القيم المادية والمصالح الدنيوية وتحقيق المنافع العاجلة، وعلى مبدأ التعميم البشري؛ الذي يقتضي امتداد آثار الحداثة إلى الجنس البشري وحده؛ فإن طه عبد الرحمن، أقام التطبيق الإسلامي لهذا المبدأ على مبدأين هما: مبدأ التوسع المعنوي؛ الذي ينظر إلى القيم الروحية والمصالح الدنيوية والمنافع الآجلة قبل غيرها، ومبدأ التعميم الوجودي؛ والذي يقتضي امتداد آثار الحداثة إلى كلّ الموجودات، ليبلغ أسمى درجاته.[2]

وشرطا هذا المبدأ هما: الانتقال من التوسع المقلد إلى التوسع المبدع؛ فمن بين أبرز المسلمات التي يدحضها طه عبد الرحمن، هي حتمية واقع الحداثة؛ أي أنها ضرورة يتم الخضوع والاستسلام لها بسلبياتها وإيجابياتها.[3]

فجورج طرابيشي مثلا يرى أنه لأول مرة في تاريخ الثقافة العربية يغدو المستقبل مفهوما محددا إذ يقول: "ابتداء من واقعة الحداثة الأوروبية غدا المستقبل مقولة مؤسسة لمختلف ثقافات البشرية...."[4] وهذا ما يعتبره طه عبد الرحمن وهما؛ نظرا لاعتباره أن للإنسان قدرة أقوى من الحداثة كونه العنصر الفاعل والمبدع لا المفعول به والناقل، ومن ثمة فإنه في وسع المسلم إبداع حداثة ثانية تلائمه.[5] حداثة ترتكز على ثقافته الإسلامية وتعالج قضاياه انطلاقا من واقعه لا من واقع غيره.

أما الانتقال من التعميم المقلد إلى التعميم المبدع كشرط ثان؛ فعلى المنوال نفسه يعرض طه عبد الرحمن مسلمات قامت عليها الحداثة الغربية منها: كونية قيم الحداثة، والواقع يثبت عكس ذلك، فالغرب يعتبر الإنسان مجرد آلة مسخرة لا روح فيها داعيا إلى شعار العولمة والتي في حقيقتها مجرد قولبة –فيما يراه طه عبد الرحمن–، بحيث صار الإنسان بضاعة مشكلة في قالب واحد. لذلك الدعوة إلى الخروج من هذه التعبية لا

---

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص28، 29.

[2] بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، ص ص 233، 234.

[3] طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص55، 56.

[4] طرابيشي جورج، **من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2000، ص39.

[5] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص56.

تكون إلا بالتجديد الذي لا ينظر للإنسان كآلة –منظومة ميتة من الوسائل والوقائع–بل آية أي مجموعة حية من المقاصد والقيم تكوّن منه إنسانا متميزا بحداثته.[1] بل ومتميزا بإنسانيته، فهل هذا ممكن التحقيق في مجتمعات العالم العربي والإسلامي؟

ثانيا: التأسيس الأخلاقي للحداثة الإسلامية:

01–النقد الأخلاقي للحداثة الغربية:

يرى طه عبد الرحمن أن بعض المتعلقين بالحداثة الغربية، توهموا بأنها واقع لا يزول وحتمية لا تحول وأنها ذات نفع وفائدة لا ضرر فيها وكاملة لا نقص معها، وذلك نتيجة افتتانهم بها ونظرتهم الخالية من النقد والتمحيص،[2] معتبرا بذلك الممارسة النقدية الواسعة التي يشهدها التراث والتاريخ وكذا المؤسسات السياسية والاجتماعية تقليدا لا غير، نظرا لاعتماد المسلمين على آليات النقد الغربية دون مراجعة، نتاج ضعف في القدرات العقلية وتصورهم بحتمية استخدام تلك المناهج للتقدم، لينجم عن هذا الاستيراد تزييف لحقائق التراث والتاريخ،[3] وعلى هذا الأساس يدعو طه عبد الرحمن إلى ممارسة النقد على الآليات قبل إدخالها على التراث، وهذا ما تفتقده قراءة الجابري للتراث أو بالتعبير الطاهوي "دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري" معتبرا أن سببها هو عدم تمكنه من نقد هذه الأداة التي لم يتول صنعها بنفسه، لتكون النتيجة حسب طه عبد الرحمن إساءة التوظيف وسلوك مسلك التجزيء للتراث، والذي يخلّ بالمقتضيات التقنية والشروط الإجرائية لهذه الآليات.[4] وهذا ما يعكس مثالب استيراد المناهج، دون وعي كامل بحقائقها.

ويعد كتاب طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية" (2001) روحا ناظمة وموجهة لاختياراته الفكرية والعملية[5] وإعلانا منه برفض استيراد الحداثة لما يترتب عنه من مساوئ؟

---

[1] طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2003، ص ص 160، 161.

[2] الشيخ محمد، **جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد**، ص201.

[3] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص42.

[4] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص42.

[5] عبد اللطيف كمال، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، ص139.

والحاجة إلى طرح سؤال الأخلاق عند طه عبد الرحمن ضرورة ملحة، لا يمليها الدين الإسلامي فحسب، بل الواقع نفسه اليوم أثبت ذلك، يقول طه في هذا الصدد: "كنت موقنا بأنه سيأتي اليوم الذي يندم فيه النادم على إهماله للتخلّق، فبادرت إلى إصدار كتاب سؤال الأخلاق، مُنبِّها على هذا النقص الشنيع الذي يحطّ بإنسانية الفرد ويهدّد مصير الأمة، وها نحن اليوم نواجه المشكلتين: "فقْدُ الحوار" و"فقْدُ الأخلاق"؛ وعندما يُفقد الحوار وتُفقد الأخلاق في ذات الوقت، فلا مفر من مواجهة أبشع صور العنف."[1] مما يعني أنّ غياب التخلّق وغياب الحوار يؤدّي لا محالة إلى حضور العنف.

ذلك أن واقع العرب وتاريخهم غير واقع وتاريخ الغرب، مشيرا إلى أنه حتى العقل الحداثي الغربي وصل إلى عكس ما كان يصبو إليه، كونه أخل بمبدأ النفع وأضر بالإنسان، هذا الأخير الذي أريد له أن يكون سيد الطبيعة ومالكها، مما أدى إلى ظلمه بتضييق ميدان الخلق وتوسيع مجال القول من خلال الإعلام وعولمته لتكون بذلك الأخلاق أكبر المتضررين في الحداثة.[2] ومادامت ماهية الإنسان ماهية أخلاقية وفق التصور الطاهوي؛ فإنّ توجه الحداثة الغربية المادي أهمل الجانب الروحي في الإنسان، حتى أن مفكري الغرب أنفسهم استشرفوا الأزمة الحضارية لواقعهم، حيث نجد هيجل والذي بلغت معه العقلانية الألمانية أوجّها ينتقد المغالاة في المبادئ الثلاثة للحداثة (العقلانية، الفردانية والحرية)؛ يعي الانحراف والخطر الذي يهدد الحضارة الغربية.[3] فرغم انجازات القرن العشرين إلا أنه شكل موقف رعب وحيرة، نتيجة اطلاقه العنان للعقل واعتباره مصدرا لكل شيء.

يقول رفايل أرغلول –فيلسوف وشاعر وروائي إسباني: "كان القرن العشرين قرنا عملاقا بامتياز، عملاقا اقتحم التاريخ متلفظا بمزاعم عظيمة، فيما يقفز من مبدأ إلى مبدأ وقلبه مليء بالرعب".[4]

وعليه، كان تركيز طه عبد الرحمن على رفض التقليد واعتبره آفة تهدد الكيان العربي، وسبيل تجاوز التقليد هو درء الانحراف الذي شهده التطبيق الغربي لمبادئ الحداثة، فإذا كانت هذه الأخيرة تقوم على مبدأ الفصل بين الحداثة والدين فإن طه عبد الرحمن يرى أن هذا الفصل وظيفيا لا نهائيا على اعتبار أن كبار مؤسسي الحداثة، أمثال: ديكارت، كانط والفيلسوف الالماني هيجل (1770-

---

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال العنف: بين الائتمانية والحوارية**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط01، 2017، ص 10.

[2] الشيخ محمد، **جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد**، ص ص 214، 215.

[3] الشيخ محمد، **فلسفة الحداثة في فكر هيجل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008، ص414.

[4] رافايل أرغولول، **صياد اللحظات رؤى فلسفية لقرننا الحادي والعشرين**، تر: رفعت عطفة، بدايات للطباعة والنشر، سوريا، ط1، 2005، ص88.

G.W.F.Hegel(1831... شملت أفكارهم وعلومهم أثارا دينية،[1] فاشتراط الحداثة الغربية القطيعة مع الدين أمرا ليس مطلقا، فالأخلاق الكانطية مثلا دنيوية الظاهر، دينية الباطن.[2] وعليه فإن حال الانقطاع كشرط للإبداع يؤدي إلى نقيض مقصوده، كونه يؤدي بصاحبه إلى التخلي عن الإبداع الصحيح وقبول الاتباع الصريح مما يجعل تفلسفه باطلا.[3] وهذا ما يطرح إعادة قراءة طه عبد الرحمن لفلاسفة الغرب.

ضف إلى ذلك أننا نجد طه عبد الرحمن يولي أهمية كبيرة "للترجمة الفلسفية"، لأنها تشكل سؤالا عميقا في الفلسفة العربية الإسلامية ذلك أن الترجمة بالنسبة لهاته الأخيرة هي مسألة حياة أو موت، وهذا لا يعني أن الفلسفة تحيا بوجود الترجمة وتموت بفقدانها، بل حال الفلسفة العربية كحال الميت مع وجود الترجمة، تلك الترجمة العمياء –كما يصفها– الناقلة للتقليد، كونها تريد أن تصير مجالا أجنبيا في مجال عربي، وهي "بكماء" أيضا لأنها تريد أن تنطق لغة أجنبية في لغة عربية،[4] وهي ترجمة اتباعية تعارض مدلول الفلسفة، الذي هو بالذات فعل النقد كون أنها تقوم على أساس ترك النقد، وإلا لزم أن يتساوى النص الفلسفي المترجم مع النص غير الفلسفي ما دامت ترجمته تحصل بغير تفلسف، لذلك يرى طه عبد الرحمن: "أنه على الفيلسوف أن لا يكون مترجما معلما ولا متعلما بل مبدعا"[5] مركزا على مساوئ اشتداد التقليد المغربي للغرب، ذلك لأن ما ظهر في الغرب من تيارات فكرية ومناهج فلسفية قد كان وليد ظروف خاصة بهم كالشخصانية والتاريخانية، الوجودية، البنيوية...الخ، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا نقل هذه التيارات من مجال تداولها الغربي إلى مجال تداولي إسلامي له ميزاته الخاصة؟.

فهذا يقلد الفرنسي إمانويل مونيه Emmanuel Monie(1905-1950)، وذلك يقلد فردريك هيجل، والآخر يقلد الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا J.Derrida(1930-2004)... الخ، بل ويذهب طه عبد الرحمن إلى أبعد من ذلك معتبرا أن هؤلاء لا يقلدون المنقول الفلسفي فحسب، بل يقعون في تقليد التقليد

---

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص49.

[2] الشيخ محمد، **جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد**، ص213.

[3] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة** – 1 – ص52.

[4] طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص95.

[5] طه عبد الرحمن، **اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد، مجلة أوراق فلسفية**، القاهرة، العدد27، 2010، ص186.

لأنهم لا يأخذون هاته المذاهب من مظانها الأولى في بلدانها الأوروبية بل يكتفون بنقل ما كتب عنها مبررين عملهم هذا بمقتضى كونية الفكر الفلسفي.[1]

02-الحداثة وسؤال الأخلاق:

إن ما يميز الإسلام عنايته واهتمامه بتكوين الجماعة، فهو لم يغفل الطرف عن الفرد لأنه وفر له أسباب الحياة الكريمة وضمن له مقومات الوجود، ولكن في الوقت ذاته حث على الجماعة، فالغصن في الشجرة أخضر تتموج فيه الحياة وإن هو انقطع عنها وفارقها يبس وفارقته الحياة وصار للنار وقودا إضافة إلى أن الإسلام من خلال فرائضه يدعوا إلى إحساس الفرد وإشعاره بأنه لبنة في كيان وعضو في جسم،[2] ولما كانت الروح الطاهوية متشبعة بالثقافة الإسلامية، فإن طه عبد الرحمن دعا إلى تأسيس حداثة أخلاقية انطلاقا من المجال التداولي الإسلامي الذي شكل الدعامة الأساسية لنسيج فكره ومقتضى التداول أن يكون القول موصولا بالفعل، إذ يقول: "إن التداول هو وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، والمجال وصف لكل ما كان نطاقا مكانيا وزمنيا لحصول التفاعل والتواصل"، وعليه فإن محصلة ذلك أن مجال التداول هو محل التواصل اللغوي المبني على العقيدة الذي يساهم في إثراء الممارسة التراثية.[3]

فالفيلسوف يدرك هذا البعد التعاملي حيث يكتسب القيمة العملية وينفي عنه ما يتعارض مع المصالح المشتركة من خلال التواصل اللغوي مستمدا من التراث "مبدأ التصديق" الذي يقتضي مطابقة القول للفعل،[4] وهذا ما يعتبره طه عبد الرحمن إبداعا إسلاميا، وما دامت الحداثة إنتاج اجتماعي فإن سؤال التداول يعني الإقرار بواقع اجتماعي يقر بالمبادرة الفردية والنزعة الجماعية ويشرك الجميع في البحث عن حلول لأوضاع تقبل التنقيح والتغيير، أو كما يعتبر المفكر الفرنسي إدغار موران التداوليات بأنها: "أشكال الفعل والحياة"،[5]

---

[1] طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2002، ص ص 139-140.

[2] الصديق محمد صالح، **جولة فكر**، دار هومة، الجزائر، ط1، 2002، ص24.

[3] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ص 244، 245.

[4] عشير عبد السلام، **عندما نتواصل نغير**، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2006، ص103.

[5] المرجع نفسه، ص ص 15-16.

إن مشروع الحداثة الطاهوي مشروع أخلاقي بالأساس، ذلك أن القيم الأخلاقية هي الشعاع الذي يبدد الظلام، أوز كما يقول زكي نجيب محمود في كتابه فلسفة وفن: "تقوم القيم في نفس الإنسان بالدور الذي يقوم به الربان في السفينة يجريها ويرسيها عن قصد مرسوم، وإلى هدف معلوم، ففهم الإنسان على حقيقته هو فهم القيم التي تمسك بزمانه وتوجهه."[1]

وغير بعيد من هذا نجد طه عبد الرحمن ينظر للأخلاق على أنها ما يكون به الإنسان إنسانا، كونها صفات ضرورية لا مجرد صفات مكملة لسلوك الأشخاص إذ يقول: "فوت الحياة مع وجود الأخلاق خير من حفظها مع عدم الأخلاق[2]"، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية الأخلاق، فهي التي تجعل الأفق الإنساني أفقا مستقلا عن الأفق البهيمي، باعتبارها الأصل الذي يتفرع عنه كل صفات الإنسان، بما في ذلك العقلانية فهي الأخرى تابعة لهذا الأصل الأول.[3]

وما دام كتاب "سؤال الأخلاق" كما يقول عنه عبد اللطيف: "يضم المفاتيح النظرية التي تكفل فهما أوضح وأفضل لمشروع الرجل الفكري،[4]" فإن الأخلاق شكلت صلب اهتمامه بحيث أسس عليها نقده للحداثة الغربية وبنى عليها حداثته –كما سبق وأن ذكر لنا – إد يرى في كتابه هذا أن التعاريف تعددت وتباينت بصددها من فيلسوف لآخر، إلى أن بلغت حد الفوضى الفكرية كما يصفها طه عبد الرحمان[5]"، معتبرا أن سبب هذا الاضطراب الذي شهدته المفاهيم الأخلاقية يعود إلى عدم رد هؤلاء الفلاسفة الأخلاق إلى مجالها الحقيقي الذي تسبب إليه، ألا وهو "مجال الدينيات"، الذي يجمع بين الإنسانيات، المعنويات والغيبيات، وهذه الأخيرة هي ما افتقده مواقف الفلاسفة كون أن الأخلاق هي: "مفاهيم إنسانية معنوية غيبية....ولا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات، نظرا لأن الأخلاق هي أول الأفعال التي تصدر عن ملكات الإنسان بحيث لا سبيل للخروج منها[6]، وكذا أن الدين موقف قيمي موحد لا يجترئ من الإنسان جانبا دون آخر بل

---

[1] زكي نجيب محمود- نقلا عن- قنصوة صلاح، **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1984، ص ص 11- 12

[2] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص 293.

[3] طه عبد الرحمن، "**سؤال الأخلاق**، ص 14.

[4] عبد اللطيف كمال، "**أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**"، ص 134.

[5] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 16.

[6] المصدر نفسه، ص ص 24، 25.

يصون توازن حياته[1]، فالشريعة نفسها أعلنت عن صلتها بالأخلاق، إذ يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" –أخرجه السيوطي في الجامع الصغير عن أبي هريرة–داحضا بذلك الرأي القائل بضحالة الفكر الأخلاقي الإسلامي، مبرزا بأنه بالإمكان قيام فكر أخلاقي يأخذ بنمط في الاستشكال الفلسفي يختلف عن الطرح اليوناني يظهر –في نظره– في كل من: "علم الفقه"، "علم الكلام" و"علم التصوف"، هذا الأخير الذي ارتبط اسمه بعلم الأخلاق إلى درجة أن أطلق عليهما اسم مشترك هو "علم السلوك"، حتى إن الفيلسوف إذا اكتمل عقله المجرد، غاص في معاني الكلمات ورقائق الإشارات النابعة من التجربة الصوفية التي ينزل فيها الصوفي[2]، لذلك فإنه ليس في الشريعة ما يتنافى مع العقل، وأي عقل يقصده طه عبد الرحمان؟ إنه العقل المؤيد بشروط من "اجتماع للقول والفعل"[3]، إذ يقول الله تعالى: ﴿ **كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ** ﴾ (سورة الصف: الآية 3) واجتماع للمعرفة العلمية والمعرفة الغيبية" وكذا "سلامة الزيادة في العمل" وليس هو العقل المجرد ذو الأصل اليوناني والمتشكل بأشكال مادية صرفة بعيدا عن المعاني الغيبية والقيم الأخلاقية ولا هو العقل المسدد الذي أدرك المقاصد النافعة لكن لا ينجوا من الاختلال على مستوى الوسائل، وعليه "تكون العقلانية المؤيدة هي خاصة الفعل الإنساني في طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة"، والتي لا تحصل إلا بدوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه[4].

لأن غاية الأخلاق الدينية هي صلاح الإنسان في الحال والمال[5]، وما دام الإنسان خليقة لا بد أن سيكون خلقا وخلقا، وكما يبدأ الخلق في غيب الأرحام قبل الخروج إلى عالم الوجود، كذلك يقترن الخلق معه قبل الدخول في عالم السلوك، ومعنى هذا التلازم هو أنه لا إنسانية بدون أخلاقية وهو ما يعكس أهمية الأخلاق وضرورتها، لكن يبقى للإنسان الخيرة من أمره سواء في الإتيان بالفعل الخلقي أو تركه.[6] وهذا بالنظر لضرورة مراعاة الحرية، إذ التخلق يكون طواعية لا جبرا، اختيارا لا كرها.

---

[1] قنصوة صلاح، "**نظرية القيم في الفكر المعاصر**"، ص 217.

[2] طه عبد الرحمن، "**تجديد المنهج في تقويم التراث**"، ص ص 385، 386.

[3] طه عبد الرحمن، "**سؤال الأخلاق**"، ص 74.

[4] المصدر نفسه، ص ص، 75، 76.

[5] ميرفيت عزت بالي –نقلا عن– مغيث أنور وسهير عبد السلام، "**أزمة القيم ومتغيرات العصر**"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د (ط س)، ص 57.

[6] طه عبد الرحمن، "**سؤال الأخلاق**"، ص ص 54- 55.

يرى طه عبد الرحمن أن المتخلق بالدين هو وحده الذي يتمكن من الارتقاء من رتبة العقلانية المجردة إلى رتبة العقلانية المسددة بأحكام الشريعة، ومنه إلى رتبة العقلانية المؤيدة التي يمتلك فيها عقلا كاملا يجعله "يدرك ما لا يدرك غيره ويصيب حيث لا يصيب"، لذلك يعتبر كمال عبد اللطيف كتاب سؤال الأخلاق لم يكن لمواجهة قيم الحداثة الغربية ومظاهرها فحسب، بل يتحول إلى نوع من الدفاع عن التجارب الصوفية في المغرب العربي، كونه يرادف فيه بين التخلق بتجربة الإيمان العميق وما يترتب عنها من إدراك مؤيد[1].

إن الجمع بين الدين والأخلاق هو ما أطلق عليه طه عبد الرحمن "أصل الأصول"، هذا الأخير الذي بنى عليه مساهمته النقدية للحداثة الغربية على اعتبار أن الاعوجاج الخلقي للحداثة لا يستقيم بأخلاق سطحية أو بتعبيره "أخلاق السطح" والتي هي أخلاق صاغها الحداثيون ولا زالوا يصوغونها بغية درء المفاسد والمساوئ التي لحقتهم من جراء الحداثة، وهي سطحية كونها تنبع من الحداثة نفسها، إذ يقول: "لحداثة لا تولد إلا قيما ومعاني من جنس وقائعها وظواهرها، ولهذا السبب يربط الحداثة بقيم تعلوها وتفوقها لا أن تكون مستمدة منها ليحصل الإصلاح والتقويم وهذا ما يفسر قوله: "لا بد من أخلاق تنأى عن السطح الذي وقفت عنده الحداثة وتغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان"[2].

وإذا كان المجتمع الحداثي يقوم على العقل الأداتي الذي يأخذ بالعلم ويؤمن بالتقدم والتطور قد ظهرت فيه تناقضات وشكوك[3]، إذ تقول الكاتبة البريطانية جاكلين روس Jaccline Russ(1949-): "إن الطلب الأخلاقي يبدو أنه ينمو نموا لا محددا، فكل يوم نجد قطاعا جديدا من قطاعات الحياة ينفتح أمام مسألة الواجب"، مبنية أن هذا الطلب كان بعد عصر فقد فيه اليقين وتزعزعت فيه الأساسيات[4].

---

[1] عبد اللطيف كمال، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، ص ص 141، 142.

[2] طه عبد الرحمن، **المصدر السابق**، ص 26.

[3] لارين جورج، **الإيديولوجيا والهوية الثقافية الحداثة وحضور العالم الثالث**، تر: فريال حسن خليقة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002، ص ص 13- 14.

[4] جاكلين روس –نقلا عن- عطية أحمد عبد الحليم، **الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى**، دار الثقافة العربية، القاهرة، د (ط)، 2006، ص 173.

فإن العقل الطاهوي سعى لتحقيق قيم ترقى بالإنسان، لما يحمله هذا الأخير "من عالم وجداني يطلب المعارف ويصنع الآلات على مقتضى القيم المتغلغلة في الوجدان الإنساني[1]".

ولعل رغبته في الإبداع والتميز ورفضه للتقليد، جعله يزاوج الحداثة والأخلاق كونه أن الحداثة الغربية أنتجت طوفان، "حضارة القول" كما اصطلح عليها، من "سيادة القلم"، "سلطان العقل" و"عولمة الإعلام".

مما أضر بالكيان الخلقي للإنسان ونجمت عنه آفات أبرزها "آفة التضييق" و"آفة التجميد"، ففي الأولى تعتبر الأخلاق الضحية الأولى لحضارة القول بحجة أنه "لا أخلاق في القول النظري"، وأما الثانية –آفة التجميد- حيث أصاب المجال الأخلاقي جمودا كبيرا بدعوى عدم قدرتها على تنظيم أحوال الناس حال اجتماعهم أي لا تصلح للصالح العام وإنما في إنفراد الناس فقط[2]، وغير ذلك من آفات ومضار الحداثة الغربية التي كانت هي الأخرى المبرر لتأسيسه الحداثة على الأخلاق، معتبرا أن سبل معالجة هذه الآفات لا يمكن أن يكون إلا في الإسلام، هذا الأخير الذي يسعى لصلاح الحياة الإنسانية في العاجل والآجل إذ يقول في مقدمة كتابه "سؤال الأخلاق": "بناء على اقتناعنا بهذه الحقيقة العجيبة –الدين الإسلامي- جئنا بنقد أخلاقي غير معهود لمظاهر أساسية من الحداثة....يدعونا إلى تعظيم حاجتها إلى أخلاق الدين لحصول الانتفاع بهذه الحداثة"[3]، وعليه فإن الأمة الإسلامية إذا أرادت أن تجيب على أسئلة هذا الزمان فإنه لا يتأتى لها ذلك إلا إذا كانت جوابها جوابا أخلاقيا[4]، إلا أن الحداثة كقيمة لا تزال بالنسبة إلينا أقرب إلى المفهوم المجرد منها إلى الواقع ذلك أن تجلياتها الاجتماعية، الفكرية، الاقتصادية والسياسية... لم تترعرع بعد في التربة المغاربية ولا العربية عامة، فقضايا لا تزال على مستوى الأفكار وبين النخب لا غير[5].

ليتركّز عموما التصور الطاهوي للحداثة على الأخلاق، بوصفها معيارا وحدّا فاصلا في تحقيق النهوض العربي والإسلامي.

---

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 44.

[2] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 78.

[3] المصدر نفسه، ص ص 26، 27.

[4] طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص 293.

[5] الخطابي عز الدين، **"أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية"**، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2009، ص 61.

المبحث الثالث: الخطاب وأنواع الحجاج في فلسفة طه عبد الرحمن

أولا: الحِجَاج والعلاقات المتحكّمة في الخطاب:

يقترح طه عبد الرحمن في إطار حديثه عن الخطاب والحجاج وبالضبط في الباب الثاني من كتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" ؛ –وهو المصدر الوحيد الذي ينطوي على هذه العلاقات، وهو ما يعكس اقتصارنا عليه في المرجعة، ومستعينين بكتب في أصول الحوار وتجديد علم الكلام في الحديث عن الحجاج– ثلاثة علاقات تتحكم في تكوثر الكلام، تكوثر الخطاب وتكوثر الحجاج، وهي على التوالي: العلاقة التخاطبية، العلاقة الاستدلالية والعلاقة المجازية.[1] لذلك ارتأينا عرض كل علاقة مع ذكر أنواع الحجاج (حجاج تجريدي، توجيهي وتقويمي) لتشكيل الخطاطة العامة لهذا المبحث، مستقرئين من خلال ذلك؛ مفهوم طه عبد الرحمن للحجاج، الأمر الذي سيساعدنا في استنباط الأساليب الحجاجية في التأسيس للحداثة الإسلامية في الفصل الموالي ومناقشة إشكال الإبداع في باقي الفصول.

01–مفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن:

يعتبر مفهوم الحجاج من المفاهيم المحورية في فكر طه عبد الرحمن، نظرا لدوره البارز في الكتابة الفلسفية الطاهوية من ناحية، ولغاياته النقدية والتأسيسية من ناحية ثانية. فما مفهومه للحجاج؟

يقول طه عبد الرحمن: "حد الحجاج أنه كل منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها."[2] يظهر الحجاج من خلال هذا القول أنّه خاصية إنسانية وحركة نطقية تمتد من ناطق إلى منطوق له، من مُخاطِب إلى مُخَاطَب، من باثٍ إلى متلقٍ، على أن يمتلك هذا المتلقي، حقّ الاعتراض على ما تمّ قوله، ليُشكّل الحق في الاعتراض الشرط الضروري في العملية الحجاجية.

وفي موضع آخر في كتاب "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" يعرّف طه الحجاج بقوله: "وحدّ الحجاج أنّه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأنّ طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة

[1] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص 213.

[2] المصدر نفسه، ص 226.

عملية، إنشاء موجّها بقدر الحاجة،"[1] وفق هذا التصور لا يعدّ الحجاج مجالا لغويا صرفا فحسب؛ بل هو فضاء فكريٌ وقيمة تداولية خاصة؛ توطّن الخصوصية وتُحيِّن المعارف حسب الظروف وحسب التوجهات.

ولاستيفاء التعريف السابق، يضيف طه قائلا: "وهو أيضا جدلي لأنّ هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، كأن تبنى الانتقالات، لا على صور قضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيما اجتماع، وأن يُطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج، وأن يفهِم المتكلم المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها، تعويلا على قدرة المخاطب على استحضارها إثباتا أو انكارا كلما انتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم وكأن يعتمد فيها على صور استدلالية تأخذ بمبدإ التفاضل والتراتب وتجنح أحيانا إلى التناقض الذي لا تحس فيه خروجا عن حدود المعقول."[2] يفهم من هذا النص أن جدلية الحجاج تجعل من هدفه هدفا إقناعيا، بحيث يختلف عن البرهان الذي يعتمد على صور القضايا وحدها بإعطائه الأهمية لاجتماع الصور بالمضامين في قالب حجاجي يشمل عديد المقدمات وعديد النتائج. وإضافة إلى هذا يولي الحجاج اهتماما لقدرة المخاطب على فهم واستحضار معاني أخرى لم تنطق، إما بالإثبات أو الانكار، أو من خلال اعتماد صور استدلالية ترتكز على مبدإ التفاضل والتراتب، على اعتبار أن الحجاج يحمل قيما ومضامين تتفاضل فيما بينها وتتراتب.

يعدّ هدف الحجاج هو تحصيل الاقتناع العملي لا كما هو الشأن في البنيات البرهانية، فقد تستوفي شروطها ولا يحصل اقتناع المخاطب ولا يتغير اعتقاده؛ كون أن ليس كل ما يحصله النظر يستحيل إلى عمل، كما أنه قد يحصل الاقتناع في البرهان بأدلة ولو كانت غير صحيحة صوريا، نتيجة قوة المضمون الدلالي في الخطاب الطبيعي التي أخفت هذا الفساد الصوري فتكون بلاغة الحجة الجدلية رغم ما فيها من خلل أفضل من البرهان الصحيح غير المقنع.[3] وهذا الاقتناع العملي المذكور هو ما يدفعنا هنا إلى الاستشهاد –والاستشهاد بدوره طرف فاعل في العملية الحجاجية وهذا بحكم طبيعة موضوعنا– بقول لـ طه عبد الرحمن؛ في إطار التفرقة بين الحجاج والبرهان، مفاده: "...فإذا كان البرهان ينبني على مبدإ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإنّ الحجاج ينبني على مبدإ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل

[1] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط 03، 2007، ص 65.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص ص 65، 66.

بالمقاصد، بمعنى أنّ الحجاج يزدوج فيه طلب معرفة الواقع وطلب الاشتغال بقيمته، وقد توافق قيمة المستدَل عليه واقعه، فتصادف مقتضياتُه الحجاجية مقتضياتِه البرهانية، وقد تخالفها، فتصادم مقتضياتُه الأولى الثانية."[1] وهو ما يُكسب الحجاج طابعا عمليا، مبنيا على قصدي: العلم بالشيء والعمل به، اللذين قد يتوفران في البرهان بمحض الصدفة، وهما في الحجاج ضرورة ملحّة.

02-العلاقة التخاطبية وتكوثر الكلام:

يعتبر طه عبد الرحمن أنّ "الأصل في تكوثر الكلام هو صفته الخطابية، إذ لا كلام بغير خطاب والكلام هو أصل في كل تواصل، غير أن حقيقة الكلام لا تكمن في مجرد النطق بألفاظ معينة فقد يقع النطق عرضا في حالة النوم، وقد يكون الكلام مرتبا صدفة في حال اللعب مثلا وقد تفرغ الدلالة عنوة في فلتات اللسان، لذلك حقيقة الكلام تقوم على قصدين: التوجه إلى الغير؛ الذي يقتضي إدراك المتكلم لرتبة المتلقي الذي قصده في إلقائه الكلام، إفهام هذا الغير؛ الذي يقتضي حصول إرادة إفهام الغير بإدراك المتكلم رتبة الفاهم الذي قصده المُفهِم في إفهامه، سواء وافقه في الفهم أم خالفه."[2] ما يفهم من هذا هو أن الكلام لا يكون كلاما إلا إذا تم بإرادتين: إرادة التوجّه إلى الغير وإرادة إفهام هذا الغير، قصدا للمتلقي وإدراكا لرتبته كمقصود وكفاهم.

حتى أنّ مدلول الخطاب يوحي بمراجعة الكلام المستخدم في حركية التواصل، وهو استخدام الذات للكلام بغرض التعبير والتواصل، وهو ملفوظ يساوي أو يفوق الجملة ليشكّل رسالة ذات بداية ونهاية.[3] والخطاب (discours) يعرّفه لالاند بوصفه عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة، وبنحو خاص تعبير عن الفكر وتطوير له، بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة.[4] على اعتبار أنّ للخطاب نظاما يعكسه التسلسل القائم بين الجمل المكوّنة له.

---

[1] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص 230.

[2] المصدر نفسه، ص ص 213، 214.

[3] حيمر عبد السلام، **في سوسيولجيا الخطاب: من سوسيولوجيا التمثّلات إلى سوسيولوجيا الفعل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط01، 2008، ص ص 13، 14.

[4] لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ص 287.

وهذا ما تتطلبه مقتضيات الخطاب بوصفه –أي الخطاب– كل منطوق به موجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا معينا. لتكون العلاقة التخاطبية هي المحدد لماهية الكلام وليس فقط العلاقة اللفظية، إذ لا متكلم في غياب وظيفته كمخاطِب ولا مستمع في غياب وظيفته كمخاطَب.[1]

ليركز طه في هذه العلاقة على ضرورة وجود طرفين فأكثر في العملية التخاطبية، أين تقوم الذات بأدوار مختلفة بمراتب متعددة، فيتكوثر الكلام بحسب تعدد الذوات، فمن ذات ناقلة تقف عند حدود الظاهر من القول إلى ذات مُبلِّغة تأخذ بباطن الأقوال فضلا عن ظاهرها، وكلتا الذاتين فرع من الذات المتواصلة للمتكلم والتي هي ذات قائلة. ويستمر التدرج إلى ذات متأدبة وهي التي تحاول الانتفاع العاجل بفعل القول لتحقيق أغراض معينة ومصالح خاصة وتفوق هذه الذات مرتبة الذات المتخلقة وهي التي تعمل على تحقيق الانتفاع الآجل من الفعل القولي فضلا عن عاجله، خدمة للغير ونهوضا بشرط الانسانية وكلتا الذاتين، المتأدبة والمتخلقة فرع من الذات المتعاملة للمتكلم وهي ذات فاعلة.[2]

03– العلاقة الاستدلالية وتكوثر الخطاب:

ذكر مفهوم الخطاب عند طه عبد الرحمن حتما يؤدي إلى ذكر مفهوم التعامل، بالنظر إلى أن الخطاب أصلا في كل تعامل. ولما كانت علاقة الخطاب يحكمها قصدين؛ قصد التوجه إلى الغير وقصد إفهام هذا الغير أمرا لا مخصوصا؛ فإنه يحكمها أيضا قصدين معرفيين: قصد الادعاء وقصد الاعتراض. إذ يعتبر طه أن الادعاء يحصل بشرطي الاعتقاد والاستعداد.[3] فما المقصود بكل من الدعاء والاعتراض بحسب التصور الطاهوي؟

إذ يقول طه عبد الرحمن: :"أما قصد الادعاء، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون خطابا حقا، حتى يحصل من الناطق صريح الاعتقاد لما يقول من نفسه وتمام الاستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة."[4] ليندرج تحت هذا التعريف اقتناع المدعي بما يقوله واستعداده للتدليل عليه.

"وأما قصد الاعتراض، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون خطابا حقا، حتى يكون للمنطوق له حق مطالبة الناطق بالدليل على ما يدعيه."[5]

---

[1] طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 215.

[2] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** ، ص 224.

[3] المصدر نفسه، ص 225.

[4] المصدر نفسه، ص 225.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ومن خصائص الاعتراض ما يلي: أنه فعل استجابي، إذ يقع كرد فعل على قول المدعي، أنه فعل إدباري –لا إقبالي– بحيث يتوجه إلى ما سبق من الكلام لا إلى ما هو آت، وهو فعل تشكيكي من خلال مراجعة المعترض خصمه بمطالبته بالتدليل.[1] هذه الخصائص تروم تحقيق الوحدة في الانطباع، وتجعل من فعل الاعتراض فعلا منظما، على صعيد التفكير والمقابلة، فلا يفكّر المتلقي في الرد بمقدار ما يستمع لأطراف قول المخاطِب التي قالها، لا التي لم يقلها بعد. ليعود ذلك بالنفع؛ فحتى فعل الاعتراض بما هو المطالبة بالتدليل؛ يثري ويولّد أفكارا وأساليب اقناع تختلف باختلاف المقامات، عكس أن يكون النقاش مغلقا أين يفقد حركيته وحيويته، فيصير روتينيا خاليا من الأخذ والعطاء.

العملية الاستدلالية التي يكون فيها للمخاطِب حق الادعاء بالتدليل على ما يقوله، وللمخاطَب حق الاعتراض من خلال المطالبة بالتدليل؛ هي ما تتوفر في الحجاج. ليجعل طه من هذه العلاقة الاستدلالية على هذه الشاكلة؛ محددا لماهية الخطاب إذ لا خطاب بغير حجاج، ولا مخاطِب من غير وظيفته كمدعي ولا مخاطَب من غير وظيفته كمعترض.[2] ليكون الحجاج فضاء فكريا رحبا للممارسة المنفتحة، القائمة على مبدأ أحقية حيازة المخاطِب للدليل، ومبدأ حيازة المخاطَب للمطالبة بهذا الدليل، الامر الذي يغني المضمون الحجاجي ويفتحه على جبهات متعدّدة للنقاش، قد تسهم في بلورة تفكير منفتح متجدّد، لا تفكير مؤدلج، إذ سيادة الموقف تكون لقو الحجة.

وإجمالا؛ إذا كانت حقيقة الخطاب تقوم على العلاقة الاستدلالية، التي تشترط قصدين: قصد الادعاء وقصد الاعتراض؛ فإنّ هذين القصدين قد يحصلان على مقتضى التجريد أو التفريق أو الجمع، الأمر الذي يحيل هذهٍ ثلاثة، بعضها فوق بعض، لتكون هذه العلاقة الاستدلالية سبب في تكوثر الخطاب والمتمثل في اعتماد المستدل على الحجة المجردة أو الموجهة أو المقومة أو من خلال استعمال الحجة على مراتب ثلاث.[3] وهذه الضروب هي الحجاج التجريدي، الحجاج التوجيهي والحجاج التقويمي. فما حقيقة كل نوع؟

أ–الحجاج التجريدي: "وهو الإتيان بالدليل على الدعوى على طريقة أهل البرهان علما بأن البرهان هو الاستدلال الذي يعنى بترتب صور العبارات بعضها على بعض بصرف النظر عن مضامينها

[1] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص43.

[2] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص 226.

[3] المصدر نفسه، ص 229.

واستعمالاتها."[1] والحجة التي يستند إليها هي الحجة التجريدية وهي مظهر فقير من الاستدلال في الخطاب الطبيعي نظرا لتركيزها على الصورة وإلغائها المضمون والمقام."[2] وهذا بالنظر إلى عمق الخاصيتين التي يفتقدهما ودورهما في تقويم القول الطبيعي، وهما ملازمة القول لصورته التي تعود بالفائدة على القول في تصحيح بنيته، وكذا ملازمته لمقامه؛ وهي التي تفيد القول في تثبيت تأثيره نتيجة ابراز المقام الذي ورد فيه القول إضافة للمخاطب.[3]

ب-الحجاج التوجيهي: "وهو إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه الذي يختص به المستدِل...فقد ينشغل المستدل بأقواله من حيث إلقائه لها ولا ينشغل بنفس المقدار بتلقي المخاطَب لها ورد فعله عليها، فتجده يولي أقصى عنايته إلى قصوده وأفعاله المصاحبة لأقواله الخاصة."[4] إذ يتم التركيز في هذا النوع من الحجاج على ما يخص المرسِل من الاستدلال، دون مراعاة أو افتراض لحجج المرسَل إليه، مكتفيا في ذلك بقصده فقط في تكوين حججه وتنظيم خطابه، وغير مكلّفٍ لنفسه في توقع اعتراضات أو احتجاج مخاطِبه، جاعلا همّه إيصال حججه إليه لا غير.[5]

وكثير هو هذا النوع من الحجاج، إذ يتولى فيه المخاطِب زمام القول وقصديته، دون اعتبار لما قد يفهمه المتلقي، يقبله أم يعارضه، يناقشه أم يرفضه، فيكون الأساس في هذه العملية توجيه القول بعيدا عن تبعاته. وفعل التوجيه هذا؛ يكسب المستدِل سلطة لأقواله وقصوده بحكم الفهم الذي حدّده لفعل قوله، بل يكسبه تسلّطا على المخاطَب وإهمالا له، وحقيق على الإنسان أن لا يلقي كلامه تسلّطا وعنفا، لأنّ أيّ فهم وأيّ فكر لا يوضع في ميزان الآخر، سواء كان هذا الآخر مخاطَبا بشكل مباشر، أو قارئا لفكر أو مستمعا؛ هو فهم وفكر فاقد لمصداقيته، فاقد لهويته، خاصة ونحن في زمن التعددية والاختلاف.

وبحكم الطرح الحجاجي الذي تتسم به فلسفة طه عبد الرحمن، دائما نجده يوظّف مفاهيم من قبيل ودليل ذلك، الشاهد على ذلك،... وفي إطار حديثنا السابق يرى أن هذا التوجيه تشهد عليه نظرية الأفعال اللغوية، من إيلائها الأهمية القصوى لمفهومي القصد والفعل واعتبارهما الأصل الذي تتفرع عنه باقي المفاهيم والأحكام

---

[1] المصدر السابق، ص 226.

[2] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص 227.

[3] المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] بن ظافر الشهري عبد الهادي، **استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية**، ص ص 470، 471.

وتقتصر القصود والأفعال على المستدل لا المستدَل له، نظرا لقيامها على فعل المخاطِب وإلغاء رد فعل المخاطَب.[1]

ج- الحجاج التقويمي: "وهو إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية ينزلها منزلة المعترض على دعواه؛ فهاهنا لا يكتفي المستدِل بالنظر في فعل إلقاء الحجة إلى المخاطَب، واقفا عند حدود ما يوجب عليه من ضوابط وما يقتضيه من شرائط، بل يتعدّى ذلك إلى النظر في فعل التلقي، هو أوّل متلقٍ لما يلقي، فيبني أدلته أيضا على مقتضى ما يتعين على المستدَل له أن يقوم به، مستبقا استفساراته واعتراضاته ومستحضرا مختلف الأجوبة عليها ومستكشفا إمكانات تقبلها واقتناع المخاطَب بها."[2] لنستنتج من هذا النص أنّ الحجاج التقويمي يتوقف على فعل المستدِل وقدرته على تمثّل الحوار مع الطرف الآخر انطلاقا من حواره مع نفسه بوصفه أوّل مُتلقٍ لما يقول، فإضافة إلى اهتمامه واعتنائه بالخطاب الذي يلقيه وإحاطته به، يتعين عليه أن يضع في حسبانه؛ ما يمكن للمستدِل أن يطلب فهمه، أو يعترض عليه، فيفتح قوله على إمكانات القبول والرفض، الشرح والتعليل والتدليل والتحليل. وهذا النوع من الحجاج هو ما تشهده خطابات طه عبد الرحمن الفلسفية، فكثيرا ما يحاجج انطلاقا من افتراضه وتوقعاته لاعتراضات المخاطَب، ونصوصه حبلى بمثل هذه المحاججة، وقد أوردنا بعضها في ثنايا بحثنا هذا، إذ يستعين بمفاهيم وعبارات من قبيل؛ ربّ معترض، قد يعترض البعض، لنفترض...

يقيم المستدِل حوارا حقيقيا بينه وبين نفسه، يراعي فيه مستلزمات التخاطب من تواصل وتعامل، حتى كأنّه عين المستدَل له في الاعتراض على نفسه، وهو ما يعرف بالحوار الضمني، ومن مقولاته أيضا؛ قال...فقلت، فإن قيل...قيل، كيف لا يكون كذلك مع أنّه كذا وكذا.[3]

لتنبني بذلك الحجة المقوّمة بما يحمله الاستدلال من أسباب الثراء والاتساع، نظرا لقيامه بفعل الإلقاء والتلقي معا، لا جمعا فحسب، بل لاستلزام أحدهما للآخر.[4] وهذا الاستلزام في جدليته المُثرية هو من صلب وصميم الممارسة الحجاجية في خطاب طه عبد الرحمن.

---

[1] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص 228.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] بن ظافر الشهري عبد الهادي، **استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية**، ص ص 473، 474.

[4] طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 228.

لتصبح الذات المحاورة ذاتا مزدوجة تتبنى القول وتتقبل إمكان المحاورة والمناقشة، يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: "وبهذا يتضح أنّ المخاطب المتخيّل الذي يحتويه المتكلّم فعليا، يؤدي أساسا وظيفتين: إحداهما حجاجية والأخرى حوارية."[1] فيتداخل الحوار بالحجاج في ذات المخاطِب فيصبح الحجاج حواريا والحوار حجاجيا، وهذه الحوارية الحجاجية لها الفضل في تعميق الفكر وتوسيع فضاءاته لما تمتلكه من قدرة على مناقشة الأفكار واختبارها قبل عرضها النهائي على الغير. لكن هنا نجد عند طه نوعا من المثالية في الطرح، فهل كل ما تقوله الذات يخضع دائما لميزان فحصها الذاتي؟ بل وما معايير هذا الفحص الذاتي؟ وحتى إن سلّمنا بذلك؛ فهل فحصها الذاتي دليل على مشروعية القول الصادر منها خصوصا إذا ما وضعنا في الحسبان أنّ ما يدركه الغير قد لا تدركه الذات؟

04- العلاقة المجازية وتكوثر الحجاج:

في إطار جدلية المفاهيم التي نستنبطها من خلال فكر طه عبد الرحمن، يطرح مفهوم الحجاج كدلالة على معنى التفاعل، حتى مظاهره التفاعل: من تبادل للتأثير، تناقل للتغيير، أو ترابطا وظيفيا أو تجاوبا وجدانيا، من حيث هي موضوعة على قانونه ومفهومة على مقتضاه. ليكون الحجاج أصلا في كلّ تفاعل.[2]
وبالرغم من أهمية العلاقة الاستدلالية في بلوغ الحقيقة، إلاّ أنّه لا يمكنها تمثيل الحجاج، نظرا لعدم تحقيقها إمكان التقلب في الوظيفة، فالمدّعي يظلّ مدّعيا؛ رغم محاولته النظر إلى دعواه نظر المعترض إليها، والمعترض يظل معترضا، رغم محاولته النظر إلى اعتراضه نظر المدّعي فيه. وذلك لأنّ ماهية الحجاج تنطوي على قدر من الالتباس في الوظيفة، على أن لا يفهم الالتباس على أنّه تعدّد معاني الألفاظ الواحدة في الأدلة؛ حيث يكون لها معنى في قضية ومعنى آخر في قضية أخرى. ولا أن يقبل غموض تركيب الجملة الواحدة فيه؛ تحليلين متباينين فأكثر.[3] وهذا ما يجعل من الحجاج مفهوما مقترنا بالالتباس، لا الالتباس الحر أو المغالط الذي يحيل إلى الفوضى في الفهم. فما حقيقة الالتباس الحجاجي حسب طه عبد الرحمن؟

الالتباس الحجاجي هو ذلك الحجاج الذي يتوفر فيه اعتبارين؛ هما: اعتبار الواقع واعتبار القيمة، وهذا الالتباس هو الفيصل بينه وبين البرهان. ولما كان الحجاج ضمن هذه العلاقة الجدلية وبالنظر للاعتبارين المذكورين؛ فإنّ هذه العلاقة الازدواجية جدلية استتباعية، إذ طلب العلم بالواقع، تابعا لطلب العمل بالقيمة

---

[1] بن ظافر الشهري عبد الهادي، **استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية** ، ص 475.
[2] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص 229.
[3] المصدر نفسه، ص 230.

المطلوبة، بل القيمة هي الأصل الذي يتفرع عنه الواقع وليس العكس.[1] وإلى جانب الاعتبارين السابقين، يرى طه عبد الرحمن أنّه على المستدِل تحصيل قصدين آخرين: هما قصد العلم بالشيء؛ إذ على المستدِل أن يملك معرفة كافية بالواقع، وقصد العمل به، لأنّ المستدل يسعى إلى الانتفاع بما يعرفه، وتركه العمل بما يعلم، إما لنقص في عقله نتيجة اتباعه هواه، وإما دليلا على ضعف إرادته، مترددا في سلوكه.[2]

فإذا حصّل المخاطِب قصد العلم بالشيء، وقصد العمل به، فضلا عن القصدين المقاميين قصد التوجه وقصد الإفهام، وكذا القصدين الحواريين: قصد الادعاء وقصد الاعتراض، فهو ما يمكن تسميته بالمجاز، "وحدّ المجاز أنّه كل منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها"[3] ليتضمن هذا التعريف أركانا للعملية الحجاجية، فبالإضافة إلى المخاطِب والمخاطَب والخطاب، وبالإضافة إلى القصود التي سبق ذكرها (قصد العلم بالشيء وقصد العمل به، قصد التوجه وقصد الإفهام، قصد الادعاء وقصد الاعتراض؛ يطرح طه عبد الرحمن مفهوم القيمة المبني على المقصد من الشيء، الذي يُحقق مبدأ الانتفاع في العاجل والآجل، وهذا إن دلّ على شيء؛ فإنما يدل على توجيهه للحجاج وفق ما يصبو لتأسيسه، ذلك التأسيس الإسلامي، الذي يطمح من خلاله إلى طلب الصلاح والعمل الصالح، الأمر الذي تشهده فلسفته عامة.

يرى طه في تعريفه للمجاز اشتماله على الازدواج بين واقع الدعوى وقيمتها بمعنى بين ظاهر الدعوى وباطنها، أو بالأحرى بين عبارتها وإشارتها، وهذا الجمع بين المعنيين المتقابلين العبارة والإشارة؛ هو ما يميّز الالتباس المطلوب في الحجاج، إنّه تعالق بين معنيين معنى واقعي-حقيقي- ومعنى قيمي -مجازي- لا تعدّد في الدلالة والتركيب، لتكون بذلك العبارة سبيلا في حصول الإشارة. واللسان العربي جمع بين الواقعي والقيمي؛ في مفهوم القصد، ليكون المقصود هو المعنى الواقعي، والمقصد هو المعنى القيمي، وبالتالي ماهية الحجاج تتحدّد بالعلاقة المجازية لا الاستدلالية وحدها، إذ لا حجاج بغير مجاز.[4] ليشترك أو بالأحرى يتحكم في هذا الفضاء الحجاجي الطاهوي ثلاثة عناصر، معرفية، لغوية ودينية، من خلال منهجية طه هذه في التفكير والكتابة الفلسفيين، والتي تقتضي التوحيد بين هذه العناصر والتداخل فيما بينها، لتحقيق مسعاه الرامي لأسلمة الحداثة.

---

[1] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص 231.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، ص ص 231، 232.

ثانيا: الحجاج وسؤال التواصل في فلسفة طه عبد الرحمن:

لعلّ التعرف على الحجاج ومظاهره وأنواعه، وجملة المفاهيم التي تمّ تداولها من تفاعل، تداول، تحاور، مفهوم القيمة، ضف إلى ذلك توجه الخطاب في الحجاج إلى الغير وأحقية الاعتراض التي يمتلكها هذا الغير... أدّى بنا إلى ضرورة طرح سؤال التواصل إلى جوار مفهوم الحجاج، والتساؤل بحكم المفاهيم السابقة عن العلاقة القائمة بينهما.

01-الحجاج والتواصل: أيُّ علاقة؟

لمّا كان التخاطب يقتضي مبدأ التشارك بين طرفين عاقلين في إلقاء الأقوال وإتيان الأفعال، وجب وجود جملة من القواعد الضابطة لهذه الأقوال والمحدّدة لفائدتها التواصلية، سماه طه بقواعد التبليغ، وقواعد أخرى ضابطة لهذه الأفعال ومحدّدة لأشكال استقامتها الأخلاقية أو التعاملية، سماها بقواعد التهذيب، فالأولى هي مجال التواصل الخاص بالإنسان والثانية هي مجال التعامل الأخلاقي، ليكون الغرض من هذه الضوابط التبليغية والتهذيبية في التخاطب؛ هو قيام المتخاطبين بأقوال وأفعال بغاية حصول التفاعل والتعامل بينهما.[1]

وهنا يعرض طه المبدأ تلو الآخر؛ نذكر منها ما يلي:

أ-مبدأ التعاون والاقتصار على جانب التبليغ:

ومبدأ التعاون الذي صاغه الفيلسوف الأمريكي بول غرايس، ومفاده: ليكن انتهاضك للتخاطب على الوجه الذي يقتضيه الغرض منه، بأن يتعاون المتكلم والمخاطب على تحديد الهدف إما أثناء أو قبل الدخول في الكلام، وقد اقترح غرايس جملة قواعد هي: قاعدتا كم الخبر وهما: إفادة المخاطب على قدر حاجته، التحكم في الإفادة على القدر المطلوب، قاعدتا كيف الخبر: عدم قول ما هو معلوم كذبه، وعدم قول ما تفتقد عليه البينة، قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال: مناسبة المقام للمقال، قواعد جهة الخبر: تفادي الالتباس وتفادي الاجمال، التكلّم بإيجاز وترتيب الكلام.[2] ويقتضي هذا المبدأ عموما التعاون في تقديم الخطاب بحسب أغراض وغايات محدّدة سلفا أو تمّ تحديدها، لتبرر الغاية بذلك الوسيلة، فيتمّ التحكم في الخطاب بحسب الحاجة.

ب-مبدأ التأدب واعتبار جانب التهذيب:

وهو مبدأ أوردته الامريكية روبين لاكوف (1949)، وتتمثل صيغة في: لتكن مؤدبا؛ إذ يقتضي هو الآخر تعاون المتكلم والمخاطب، على تحقيق الغاية من دخولهما في الكلام، من ضوابط التهذيب، وجملة القواعد

[1] المصدر السابق، 237.

[2] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ص 238، 239.

المترتبة عن هذا المبدأ هي: قاعدة التعفف: عدم فرض المخاطِب نفسه على المخاطَب، قاعدة التشكك: ترك المخاطَب يختار بنفسه، قاعدة التودّد: إظهار الود للمخاطب.[1]

ج-مبدأ التواجه واعتبار العمل:

وفي معناه اللغوي هو مقابلة الوجه بالوجه، ومضمون هذا المبدأ كان مع براون ليفنسن، ومقتضاه: لتصن وجه غيرك، إذ يقوم هذا المبدأ على مفهومين أساسين: هما: الوجه: بوصفه الذات التي يرسمها المدّعي لنفسه، والتي يريد من خلالها تحديد قيمته الاجتماعية، ومفهوم التهديد الذي هو نقيض الصيانة، فما يهدّد الوجه، هي الأقوال المعيقة لإرادات المستمع أو المتكلم في دفع الاعتراض، وجلب الاعتراف.[2]

د-مبدأ التأدب الأقصى واعتبار التقرّب:

وهذا المبدأ يورده جيوفري ليتش، في صورتين؛ الأولى: التقليل من الكلام غير المؤدب، الاكثار من الكلام المؤدب، جملة القواعد المتفرعة عن هذا المبدأ، وهي: قاعدة اللياقة؛ وصورتاها: التقليل من خسارة الغير، الإكثار من ربح الغير، قاعدة السخاء؛ وصورتاها: التقليل من ربح الذات، الاكثار من خسارة الذات، قاعدة الاستحسان؛ وصورتاها: التقليل من ذم الغير، الإكثار من مدح الغير، قاعدة التواضع؛ وصورتاها: التقليل من مدح الذات، الإكثار من ذم الذات، قاعدة الاتفاق؛ التقليل من اختلاف الذات والغير، الإكثار من اتفاق الذات والغير، قاعدة التعاطف؛ وصورتاها: التقليل من تنافر الذات والغير، الإكثار من تعاطف الذات والغير.[3]

02- أنماط التواصل وأنواع الحجج:

سبق وأن عرضنا في هذا المبحث وبالضبط في العلاقة الاستدلالية وتكوثر الخطاب ثلاثة أنواع للحجاج تجريدي، توجيهي وتقويمي، فكذلك يعرض طه الحجج هي الأخرى على ثلاثة أنواع؛ وهي: الحجة المجرّدة أو التجريدية: وهي بناء استدلالي مستقل بنفسه، الحجة الموجّهة أو التوجيهية: وهي بناء استدلالي يقوم به المتكلّم، والحجة المقوّمة أو التقويمية: وهي بناء استدلالي يقوم به المتكلّم بهدف إفادة المستمع، مع ضمان هذا المستمع لحقّه في الاعتراض والتقويم.[4]

---

[1] المصدر نفسه، ص 240، 241.

[2] المصدر نفسه، ص 243.

[3] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ص 246، 247.

[4] المصدر نفسه، ص 255.

لما كان لا تواصل باللسان من غير حجاج، ولا حجاج بغير تواصل باللسان، وكان كلّ حجاج تواصلا؛ فإنّ لفظ التواصل من بين المفاهيم الأكثر تداولا في مجالات معرفية مختلفة، ويدلّ على معانٍ ثلاثة متمايزة: نقل الخبر، وهو ما يسميه طه بـ: الوصل، نقل الخبر مع التركيز على مصدر الخبر الذي هو المتكلّم، وهو ما يسميه طه بـ: الإيصال، نقل الخبر مع التركيز على مصدر الخبر وهو المتكلم ومقصده وهو المستمع معا، وهو ما يسميه طه بـ الاتصال.[1]

أ-النموذج الوصلي للحجة: وهو الذي تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة وصل، فتكون عناصر الاستدلال فيها موصولة وصلا كاملا. والحجة فيه هي حجة مجرّدة، وهي دليل تمّ تجريدها من الفاعلية الخطابية التي أنتجته من خلال طريقتين، الأول؛ محو الوظائف الخطابية: باستبدال الأدوات اللغوية مثل أسماء الإشارة وأسماء الضمائر؛ بوصفها أسماء سياقية ومقامية دالة على أدوار المتكلّم والمستمع؛ واستبدالها بأسماء وأوصاف لا تستدعي مقاما ولا سياقا،[2] أما الثاني؛ إظهار المعاني المضمرة: لمّا كانت الحجة الطبيعية تتوخى الإضمار لوجود معارف مشتركة بين المستدلين، فإنّ النموذج الوصلي يعمد إلى التصريح بكل ما تقوم عليه الحجة، من مضمرات خاصة؛ كتلك التي تتعلق بتصورات المتكلم والمستمع، أو عامة، كجعل المتكلم المستمع نظيره في الحقوق والواجبات، واعتقاده صحة الحجة التي يستدل بها.[3] وغياب المقام والسياق من هذا النموذج يؤدي لا محالة إلى تجريده من مختلف السياقات ومعطيات التداول الخاصة ومؤشرات التميّز الفكري، وهذا ما يركّز عليه طه عبد الرحمن في تأسيسه للحداثة الإسلامية وفق محددات ومعطيات إسلامية.

على هذا الأساس يرى طه أنّ النموذج الوصلي "يجرّد الحجاج من الفعالية الخطابية بمحو آثار المتكلّم والمستمع وبإظهار المضمرات الخطابية مع الجمود على الخصائص الترتيبية والصورية للحجاج... فتكون نتيجة هذا التجريد تحويل الحجاج إلى بنية دالية مجردة."[4]

ب-النموذج الإيصالي للحجة: تعدّ الحجة المجردة دليلا يأخذ بالفاعلية الخطابية في ارتباطها بالمتكلّم، كونها فعلا قصديا متميزا، نتيجة أمرين الأول: هو عدم انفصال القصدية عن اللغة: على اعتبار أنّ اللغة هي الفضاء الذي تنكشف فيه القصدية المرتبطة بالتواصل بأتم مظاهرها وأجلاها، نظرا لإسناد القصدية قيمة الفعل

---

[1] طه عبد الرحمن، **التواصل والحجاج**، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، د (ط، س)، ص ص 05، 06.

[2] المصدر نفسه، ص 07.

[3] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص 256.

[4] طه عبد الرحمن، **التواصل والحجاج**، ص 23.

بالنسبة للقول.[1] وأما الثاني: وهو تراتب القصدية: والذي هو تضمن الحجة الموجّهة لطبقات من القصود (النيات) كالقصد بإعلام المستمع بالحجة، والقصد حتى بإعلامه بهذا القصد، والتعريف به، وطبقات من المقاصد (الأهداف) كالأفعال التي يريد المتكلم من المستمع القيام بها، تلك التي تدلّ على اقتناع المستمع. بيد أنّ هذا النموذج وإن فاق النموذج الوصلي في عدم قبوله تجريد الفعالية الخطابية، فإنّه يقع هو الآخر في تجريد يضر بهذه الفعالية، وهو تركيزه على قصدية المتكلم، لا قصدية المستمع.[2] وبالتالي العملية التواصلية هنا القائمة على الإيصال تفتقد لحضور الطرف الآخر وفاعليته وترتكز على المتكلم كأساس وكمحور.

يشتغل هذا التصور بدور المتكلّم في الفعالية الخطابية، مركّزا على القصدية من جهة ارتباطه باللغة، وبأغراض قصدية مختلفة، ليلزم عن هذا الاشتغال المتوقف عند المتكلّم جعل الحجاج بنية دلالية موجّهة.[3]

ج-النموذج الاتصالي للحجة: تأخذ الحجة المقوّمة في هذا النموذج في تعلق الفاعلية التخاطبية بالمتكلم وبالمستمع معا، أي يتقيد بمبدإ التفاعل الخطابي، القائم على خاصيتي البناء المزدوج للتفاعل والممارسة الحية للتفاعل؛ فخاصية التفاعل تزاوج: وبالنظر إلى أنّ الاختلاف في الرأي سبب في الانخراط في ممارسة الحجاج، تطرح مسألة التزاوج مع الغير، حتى كأنّما ذات المتكلّم تنقسم قسمين: قسم ظاهر بوصفه مدّعي وقسم يشترك فيه مع المستمع في القيام بعملية الاعتراض، وذات المستمع تنقسم هي الأخرى قسمين: قسم ظاهر بوصفه معترض، وقسم باطن يشترك فيه مع المتكلّم في ممارسة عملية الادعاء، ليترتب عن هذا التزاوج، بين الذاتين؛ ازدواج في مختلف مستويات التخاطب، في القصد وفي التكلّم، في الاستماع، وفي السياق.[4] لكن هل من الممكن للذوات تحقيق هذا الانسجام التام؟ أليس الواقع مليئا بالتناقضات والاختلافات التي قد تحول دون تحقيق هذا التزاوج بالمعنى الطاهوي؟ وما دمنا نتحدث ضمن ثقافة الاختلاف ألا يؤول هذا التزاوج إلى تناسخ وإعادة إنتاج نفس الأفكار؟

أما خاصية التفاعل ممارسة حية: وهي الخاصية التي ترتكز على المجاز والقيمة، باعتمادها على الصور البيانية من تشبيه واستعارة، بل قد تكون هي نفسها صورة بيانية، مثل القول: الكل أفضل من الجزء بدل القول الكل

[1] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص 259.
[2] طه عبد الرحمن، **التواصل والحجاج**، ص 10.
[3] المصدر نفسه، ص 23.
[4] المصدر نفسه، ص 16.

أكبر من الجزء، لتكون الأفضلية صورة مجازية لمعنى الأكبرية. فضلا عن جانب الحقيقة والفعل. فتصبح الحجة الحية عبارة عن عمل، ولكل عمل جانبين الفعل كجانب حركي في التغيير والخلق كجانب قيمي، يقوم في فعل الاعتبار من اعتبار للغير من خلال المعاملة بالمثل واعتبار للقول بإدراك المقاصد الخفية للأشياء.[1] مما يدلّل على ضرورة اقتران الممارسة الحجاجية بالأخلاقية وبالرؤية المقاصدية والتكاملية، فكرا وعملا، تربية وتعليما.

ويعدّ التعليم على سبيل المثال، فضاء للتفاعل بغية تحصيل المعرفة، والتمرن على الحوار والنقاش، فتكوين المعرفة بالتشارك عن طريق التحاور لا عن طريق التلقين، فيحصل التواصل ضمن العملية التعليمية، كما يتم امتلاك واكتساب طرائق في تحصيل الأفكار وتوصيلها.[2] خصوصا وأنّ التخاطب يقتضي التحاور والمشاركة.

كما أنّ هذا النموذج يركّز على علاقة التفاعل الخطابي، مبرزا أهمية التزاوج القصدي والوظيفي والسياقي ودور الممارسة الحية التي تنبني على الأخذ بالمعاني المجازية والقيم الأخلاقية... فتكون ثمرة هذا الاشتغال المزدوج بالمتكلم والمستمع إحياء الحجاج وجعله بنية تداولية يجتمع فيها التوجيه المقترن بالأفعال والتقويم المقترن بالأخلاق."[3] وهذا ما استثمره طه عبد الرحمن في عموم فلسفته.

ليكون للتواصل دوره الفاعل خصوصا في اقترانه بالحجاج، الأمر الذي يجعل من هذه الازدواجية ذات فائدة إن على مستوى التفكير الفلسفي، أو التعليمي أو حتى في الحياة اليومية.

ذلك أن المجتمعات الحديثة محكوم عليها بالتواصل، وطرح سؤال الحداثة يتضمن طرح سؤال التواصل، خصوصا في ظل هيمنة التقنية بفصلها الأبعاد المعيارية؛ والتي هي من صميم التجربة الإنسانية، حتى أصبح التواصل صناعة وفقد رابطته المباشرة بالقيم التي كان يحملها.[4] في زمن تعددت فيه وسائل التواصل، وتباينت الأساليب المعبّرة عنه، كاد التواصل فيه أن يغيب، أو أن يُغيّب، فسيطر عليه الطابع الإيديولوجي، وبات فقده لمعناه الوجودي والأخلاقي، قاب قوسين أو أدنى.

وختاما لهذا الفصل، فإنّ الحديث عن فلسفة طه عبد الرحمن في إطار تصوّره للحجاج والحداثة، يطرح عديد القضايا والإشكالات، ضمن المباحث المذكورة، ووفق ترتيبها، نوجزها فيما يلي:

---

[1] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ص 267، 268.

[2] Gary P. Radford, **On the philosophy of communication**, U S A, 2005, p2.

[3] طه عبد الرحمن، **التواصل والحجاج**، ص 23.

[4] جاكبسون وآخرون، **التواصل: نظريات ومقاربات**، تر: عز الدين الخطابي وزهور حوتي، منشورات عالم التربية، ط01، 2007، ص ص 271، 272.

– البحث في فلسفة طه عبد الرحمن، يرتكز عل فهمه لنظرية العقل والتي تعتبر منه فعلا أخلاقيا، تابعا للأخلاق، بها يتقوّم وبها يؤسّس. إنها عقلانية موسّعة خارج عقلانية التجريد، جاعلا من فقه الفلسفة محاولة لتحقيق الاستقلال وتوطين الإبداع.

– يعتبر سؤال الحداثة في فلسفة طه عبد الرحمن، خطابا مرتبطا بمفهومه للعقل، إذ عليه يؤسّس حداثته الفلسفية الأخلاقية، ووفقه ينتقد الحداثة الغربية. حتى أنّ لا هوية للإنسان خارج الهوية الأخلاقية.

– يركّز فيلسوف اللغة والمنطق على الخطاب وأنواع الحجاج، في ثلاثية العلاقات المتحكمة في الخطاب؛ من تخاطبية، استدلالية ومجازية، ضمن ثلاثية أنواع الحجاج، من تجريدي، توجيهي وتقويمي، وكذا طرح سؤال التواصل وأنواع الحجج. وهذا التصوّر ضمن إطار العقلانية الأخلاقية الإسلامية تحديدا. هذا عن فلسفتي الحجاج والحداثة عند طه عبد الرحمن، فما ذا عن الأساليب الحجاجية وتأسيس الحداثة الإسلامية بمنظور طه عبد الرحمن؟

الفصل الثاني:

الأساليب الحجاجية وتأسيس الحداثة الإسلامية بمنظور طه عبد الرحمن

المبحث الأول: أساليب الحجاج: من أجل تأسيس مغاير للحداثة

أولا: إشكال حجاجية اللغة في الطرح الطاهوي

01-الاشتغال المفاهيمي:

يعتبر الحجاج من المفاهيم العميقة والملتبسة على الدارسين نتيجة لتشعّب مجالاته وتعدّد استعمالاته وكذا تباين مرجعياته: الخطابة، الخطاب، الفلسفة، القضاء...إذ يستمدّ معناه وحدوده ووظائفه من مرجعية خطابية محدّدة ومن خصوصية الحقل التواصلي الذي يندمج في استراتيجياته ولا غرابة والحال هذه أنّ هناك حجاجا لسانيا، وبلاغيا وقضائيا وفلسفيا...[1] ونظراً لمرونة المفهوم وتداخله مع أنماط خطابية عديدة ومتنوعة، فلا يخفى تعدّد أنواعه وأساليبه بتعدّد المجالات واختلافاتها.

هذا وقد كثر اليوم الحديث عن الحجاج وعن دوره في مقاربة مختلف الخطابات العلمية والإنسانية والثقافية نتيجة تناوله بالتحليل والدرس عديد الدراسات والأبحاث، ولم يصبح حكرا على الدراسات اللغوية والتداولية، حتى صار موضوعا مثيرا للانتباه في شتى الخطابات سواء سياسية أو أخلاقية أو أدبية...خاصة مع تطور وسائل الإعلام وانتعاش الديمقراطية في الدول الغربية فأصبحت الحاجة ماسّة إليه بعد أن كثر الخلاف والعنف، التطرف والإرهاب، على اعتبار أنّ الحجاج سبيل العقل والمنطق، الاختلاف والتسامح، الحوار والبناء،[2] وذلك بوصفه ضرورة إنسانية وحضارية توطّن وتوطّد التفاعل داخليا وخارجيا، إن على صعيد الفكر أو الممارسات بين الأفراد والمجتمعات.

وفي إطار حديثنا عن الفكر المغربي طه عبد الرحمن، يرى الباحث كمال عبد اللطيف أنّ مسار الفكر المغربي مؤخرا خطى خطوات مهمّة نحو تأسيس مجال اهتمام فاعل ومخصب للممارسة النظرية في الفكر المعاصر لاعتبارات عدّ لعلّ أبرزها: البحث في قضايا هي اليوم من صميم البحث الفلسفي، وكذا الاهتمام بالمفاهيم بوصفها بؤرة ناظمة في الممارسة النظرية الفلسفية، بحيث شهدت الكتابة الفلسفية مؤخرا عمليات الحفر المفاهيمي والتي شكّلت جزءا أساسا من قوتها النظرية في تاريخ الفلسفة والأفكار، خصوصا في إطار فضاءات معرفية مختلفة هي في عمق البحث الفلسفي المنتج والمواكب للتطورات.[3] والكتابة الفلسفية الطاهوية هي إحدى هذه الكتابات التي تنحو منحى خاص، وهذا بالنظر لطبيعة المفاهيم التي سعى لتشقيقها والتي كان الحجاج بطابعه التوسعي أحد أبرز

[1] مدقن هاجر، **الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه**، ص 35.

[2] حمداوي جميل، **من الحجاج إلى البلاغة الجديدة**، ص 09.

[3] كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، ص ص 168، 169.

الأسانيد في نحت المفاهيم من خلال إحداثه التفاعل مع المعطى التداولي الإسلامي، بل وحتى مع عطاءات الآخرين سعيا منه إلى إعادة إبداع المفاهيم المنقولة بما يتوافق وخصوصية الثقافة العربية والإسلامية واللسان العربي. إلى درجة اعتبار كتابته فريدة في نوعها في الفكر الفلسفي المغربي وعدم وجود كتابة مماثلة لها؛ نظرا لأنّها تروم "تركيب مقالة فلسفية مغايرة ومغامرة، مقالة تغرف من نبع العقل المؤيّد بتجربة القرب، العقل الذي يستوعب بلغة الباحث "العقل المسدّد" بالشرع والشريعة، كما يستوعب الأخلاقية المرادفة للآدمية"[1]

مادام الحجاج يتطلب التدليل؛ فإنه يتوجب علينا التدليل على موقف طه عبد الرحمن من خلال قوله هو نفسه: "فالتوجه إلى الغير لازم من لوازم الادعاء، فلا يدعى إلا من يتوجه، كما أن الفهم لازم من لوازم الاعتراض، فلا يعترض إلا من فهم، والشاهد على ذلك ما يختص به اللسان العربي من استعمال لفظ آخر للدلالة على معنى القصد ومعنى الاستدلال معا، وهو بالذات الفعل: حج: الذي يفيد قصد."[2] ليضعنا طه هنا أمام ضرورة فكرية وإنسانية انطلاقا من تفكيره الحجاجي، معتبرا أنّ عرض فكر ما أو موقف فكري معين... هو موجّه بالضرورة للغير (الغير هو الطرف الموجّه إليه الخطاب، حتى القارئ) ليكون فعل العرض لهذا الموقف الفكري هو بمثابة الادعاء، والادعاء لا يكون إلاّ لمن يتوجه إلى الآخر، وهذا الآخر بدوره يملك حق الاعتراض، بعد الفهم طبعا، وهنا يستدل طه بحجاجية اللغة العربية في اشتراك لفظ القصد والاستدلال في الفعل حجّ. ليفهم من هذا أنّ أيّ فكر موجّه هو موجّه للفهم والمحاججة لا التجاهل والتبعية. ولعلّ هذا ما جسّده الفكر الطاهوي في فحصه للمفاهيم والأفكار.

الأمر الذي يمنح للمفاهيم المستعارة أو المهاجرة من فضاءٍ لآخر إمكانية الإخصاب والظهور بألوان جديدة تسهم في تجديد الرؤية في المجال المبحوث وتوسيع دلالات المفهوم وأبعاده في لحظات استيعابه للمعطيات الجديدة التي وُظِّف فيها مما يكسب الفكر روحا جديدة وقدرة على التجدّد والابتكار.[3] وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدل على دور الممارسة الحجاجية في اختراق البنى المعرفية والبحث في المفاهيم التي بلورتها للكشف عن إمكانات مغايرة تتيح إمكانيات بناء نظري ومعرفي للقول الفلسفي، ولعلّ هذا ما حاول طه بلوغه في مؤلّفاته الفلسفية. ولعلّ مفهوم الحداثة نفسه، هو ما حاول إعادة إبداعه حجاجيا، انطلاقا من تفرقته بين روح الحداثة وواقعها وغير ذلك من الممارسة الحجاجية التي وظّفها في اشتغاله على المفهوم الذي جعل منها مشروعا في عموم فلسفته.

---

[1] عبد اللطيف كمال، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، ص 155.

[2] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص 226.

[3] المصدر نفسه، ص 154.

في إطار حديث طه عبد الرحمن عن الطابع الازدواجي للمفاهيم وضمن خوضه في علاقة الالتباس بالحجاج، وما دمنا نتحدث عن الحجاج في خضم تأسيسه للحداثة الإسلامي للحداثة؛ نختار مفاهيم تخدم غرضنا هذا، وهي مفاهيم محورية تؤسس لمختلف القضايا التي عالجها في عموم مواضيعه(الأخلاق، العلم، السياسة...)، مشكّلة بذلك الإطار العام الذي يحكم فكره الإسلامي؛ ومن ذلك الازدواج – وقد سلف عرضنا للعلاقة بين مفهومي العقلانية والأخلاقية وتحديدا في الفصل الأول؛ بوصفها العلاقة الراسخة في تأسيسه للحداثة الإسلامية–، نذكر ازدواج مفهومي الواقع والقيمة في العملية الحجاجية والذي ذكره ، فما حقيقته؟ عن هذا الازدواج يقول طه عبد الرحمن: "إنّ الازدواج المذكور ليس هو ازدواج التوازي الذي يتقابل فيه طرفان مستقلان، وإنما هو ازدواج التعلق الذي يجعل أحد الطرفين مستتبعا للآخر، إذ يكون فيه طلب العلم بالحقيقة الواقعة تابعا لطلب العمل بالقيمة المطلوبة.... وإن قيل: "إنّ استتباع القيمة للواقعة غير مسلّم، لِمَ لا يجوز أن تكون القيمة هي التي تتبع الواقعة؟"، فالجواب أنّ العلاقة بين جانب التحقيق وجانب التقويم من الأشياء هي أصلا علاقة جدلية...لكن يبقى أنّ القيمة هي الأصل الذي تتفرع عليه الواقعة، والعكس غير صحيح...ومعنى الواقع هو نفسه أحد هذه القيم التي هي ثمرة عمل الإنسان."[1] ضمن هذه التبعية؛ تبعية المعرفة بالواقع للعمل بالقيمة المطلوبة، يظهر توجّه طه إلى اعتبار القيمة أصلا لكلّ واقع، وحتى جدلية العلاقة بينهما تدخل في إطار حجاجي موجّه هو الآخر.

هذا كمثال أوّل، وكمثال ثانٍ نأخذ الازدواج في الممارسة الحجاجية بين واقع الدعوى وقيمتها، أي بين ظاهرها المتمثل في العبارة وباطنها المتمثل في الإشارة، –وهو ما تمّت الإشارة إليه في العلاقة الاستدلالية وتكوثر المجاز في المبحث الأخير من الفصل الأول– مستدلين على ذلك من خلال قول طه التالي: "...وبذلك يكون جامعا بين معنيين متقابلين هما: العبارة والإشارة وهذا الجمع هو عين الالتباس المطلوب في الحجاج، فليس هو تعدّد في الدلالة ولا تعدّد في التركيب، وإنّما هو تعالق بين معنيين، أحدهما معنى واقعي أو قل حقيقي والثاني معنى قيمي أو قل مجازي، تعالق يتمثل في كون الأول منهما واسطة في حصول الثاني، فحينئذ لا عجب أن نجد اللسان العربي قد جعل لهذا الجمع الذي يؤسس الالتباس الحجاجي أصلا معجميا، إذ استعمل للتعبير عن المعنيين: الواقعي والقيمي، لفظين مشتقين من نفس الفعل، وهو قصد، فأطلق على المعنى الواقعي اسم المقصود وعلى المعنى القيمي اسم المقصد"[2] دائما نجد طه عبد الرحمن يعمل في إطار هذه الثنائيات ويبحث عن الجذر اللغوي الجامع بين طرفي

[1] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ص 230، 231.

[2] المصدر نفسه، ص 231.

كل ثنائية، للتدليل المعرفي والتأصيل اللغوي والتوجيه العقدي، حيث يعمد في بحثه المعرفي لإحداث مقاربة بين المعاني من خلال استناده على الأصل في اللغة، لينتهي إلى توجيه هذه المعاني والمفاهيم توجيها دينيا إسلاميا، حتى طرحه مفهوم المقصد له دلالاته، حسب دعواه لتأسيس الحداثة الإسلامية، ليكون مقصد طه نفسه هو هذا المسعى التأسيسي لأسلمة الحداثة، ولعلّ هذا ما يطرح سؤال المشروعية حول هذه الإشكالية أو قل الدعوى بمنطق حجاجي.

اعتماد طه عبد الرحمن على المأصول التداولي ليس بالنظر إلى طابعه اللغوي فحسب؛ بل بوصفه جملة أسباب وقيم ومعاني وأسرار،[1] لهذا رأى طه ضرورة قيام فلسفة إسلامية انطلاقا من المأصول الإسلامي، والذي هو نتاج المجال التداولي الإسلامي الخاص، فلسفة مبدعة إبداعا موصولا، أسئلة وأدلة، استشكالا واستدلالا.[2] فالمفهوم اللغوي له شحنته الدلالية والتي لا تنحصر في اللغة وبنائها، بل تتعداه لمجالات مختلفة تتعلق بالتداول الخاضع لثقافة ومعينة، والمنتسب لدين معيّن، والمنتج للخصوصية والمؤيّد للاستقلالية في التفكير، لذلك تعامل طه عبد الرحمن مع المفاهيم والأفكار لم يكن حياديا ولا مسلّما، بل كان ناقدا ومؤوّلا ومبدعا.

يقول طه عبد الرحمن نفسه: " ولما كنا قد خالفنا عادة التقليد السائدة، وأبدعنا مفاهيم إجرائية من داخل التراث الإسلامي العربي مثل التداول، المجال التداولي، التقريب التداولي...أجاز بعض مقلدة المتأخرين لنفسه أن يحشرنا في فئة مقلدة المتقدمين الذين يمحون المنقول ولا يستثنون؛ وما ذاك إلاّ لأنّ دأب المقلّد في الدفاع عن تقليده هو اتهام مخالِفِه بالتقليد الذي يُضادُّه. والحق أننا نتَّبع في وضع مفاهيمنا وصوغ أحكامنا قاعدتين منهجيتين نقديتين خاصتين بنا، كل واحدة منهما تفيد في التمرس بالإبداع بقدر ما تفيد في ممارسة النقد. أولاهما صيغتها كالتالي: كلّ أمر منقول معترض عليه، حتى تثبت بالدليل صحته،"[3] من خلال هذا القول تتضح الممارسة الطاهوية للحجاج، في التدليل والاعتراض والتحليل، إذ بيّن وذكر إبداعه لبعض المفاهيم، اعترض على تصنيفه من طرف بعض مقلّدة المتأخرين –من مفكري العرب والمسلمين الذين يقلّدون الفلاسفة الغربيين– ضمن مقلّدة المتقدمين –من مفكري العرب والمسلمين الذين يقلّدون العرب والمسلمين الأوائل–، وحلّل عن طريق بحثه في الأسباب، جاعلا ذلك الاتهام من قبيل الدفاع عن التقليد بالتقليد المخالف، ليصل إلى تحديد منهجيته في وضع المفاهيم وصوغ الأحكام المفيدة في نظره في التمرس بالإبداع وممارسة النقد، والقاعدة الأولى: هي الاعتراض على

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 42.

[2] المصدر نفسه، ص ص 48، 49.

[3] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص ص 12، 13.

ما ينقل إلى أن تثبت صحته بالدليل، بعيدا عن التقليد والاجترار للمفاهيم والنظريات والأفكار الواردة من خارج المجال التداولي الإسلامي، عن طريق النقد والتمحيص.

إذا كانت القاعدة الأولى؛ توصل إلى إنتاج أمثال هذه المفاهيم المنقولة أو تعيد إبداعها بما يتوافق والمجال المنقولة إليه، فما مضمون القاعدة الثانية التي توصل هي الأخرى إلى إنتاج أضداد هذه المفاهيم أو إعادة إبداعها؟ يقول طه عبد الرحمن: "كل أمر مأصولٍ مسلّمٌ به، حتى يثبت بالدليل فساده."[1] والمتأمل في القاعدتين يجد أنّ الأولى مفادها الاعتراض حتى إثبات الصحة لاختلاف المجال التداولي الذي تمّ فيه فعل الإنتاج، وربما هذا لخطورة المفهوم أو الفكر الوارد البعيد عن حيثيات وتفاصيل المجال المُستقبِل، عن ذهنية إنسانه، عن ثقافته، عن عاداته... أما الثانية مفادها التسليم حتى إثبات الفساد، وهذا بالنظر لأنّ هذا الفكر أو هذه المفاهيم هي وليدة البيئة ووليدة المجال، ومتى ثبت ضررها أو نفذت مدّة صلاحيتها؛ لزم التخلي عنها وتجاوزها لغيرها. لكن بالرغم من سمو القصد ونبل الغاية من تحقيق النفع وتحصيل الإبداع، الحديث بهذه الرتابة وبهذه السكينة في عالم متقدّم ومتسارع، متعدّد الأجناس، متعدّد التفكير ومختلف المرجعيات، مقابل عالم يعيش التخلّف ويكابد آلامه*؛ قد يبدو الأمر صعبا إن لم نقل مستحيلا –على الأقل في اللحظة الراهنة حتى لا نكن متشائمين–، خصوصا وأنّ الغرب وبحكم تطوّره ينتج من الأفكار والمفاهيم وفي مختلف المجالات وبشكل متسارع أيضا؛ مالا يسمح للإنسان العربي والمسلم بشكل عام، وللمفكر العربي والمسلم بشكل خاص؛ القدرة حتى على نقده وتمحيصه ناهيك عن إعادة إبداعه، –بل ومعدّلات القراءة نفسها منخفضة في العالم العربي والإسلامي–، خاصة وأنّ وسائل الإعلام والمستحدثات التكنولوجية عزّزت هذا التسارع في الانتقال بل وفي التأثير المباشر على المُستقبِل (أو المتلقي).

أم أنّ هذا التصور الطاهوي يبقى ضمن المأمول، وهنا نستأنس بمقولة للباحث المغربي حمّو النقاري، يقول فيها: "المأمول من التفلسف أن يكون تفلسفا مفيدا. وفائدة التفلسف تابعة لطبيعة اتصال المتفلسف بمجاله التداولي الخاص من جهة ولسعة أفقه في الانفتاح على المجالات التداولية المغايرة من جهة ثانية، ولإحكامه وإعماله لأدوات التفلسف من جهة ثالثة."[2]

في إطار ذات الفائدة؛ يرى طه عبد الرحمن أنّ المفهومات والتعريفات والاستدلالات التي يتكون منها النظر الفلسفي، مشوبة بأضدادها، إذ يقول: "فالمفهوم الفلسفي يشوبه ما نسميه بـ التأثيل؛ والمراد بـ التأثيل وصل

[1] المصدر السابق، ص ص 13، 14.

* بل ولا زالت الأمراض التي ربما لم يعد لها ذكر في ديار الغرب تفتك بالإنسان بل وبالحيوان، (البوحمرون، الكوليرا، الحمى القلاعية...)، ناهيك عن فعل الألعاب الإلكترونية وتأثيرات سوء استخدام وسائط التواصل الاجتماعي...

[2] النقاري حمّو، **روح التفلسُف**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط01، 2017، 105.

المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وضع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي، وتوظيف هذه الأسباب الدلالية الأصلية في توسيع النظر حول هذا اللفظ، علما بأنّ المدلول اللغوي عبارة عن الرصيد العملي التاريخي الذي يحمله هذا اللفظ؛ فيلزم أنّ المفهوم الفلسفي، على خلاف الاعتقاد الراسخ، يكون أشبه بالمعنى العملي منه بالتصور النظري"[1]

يقول طه "كما أنّ التعريف الفلسفي يشوبه التمثيل، إذ أن المتفلسف لا ينفك يستخدم، في توضيح مضمون تعريفاته، الأمثلة والشواهد، حتى إنّه تقرر الأخذ في الممارسة الفلسفية، بنوع من التعريفات أطلق عليها اسم التعريف بالمثال وبهذا يكون التعريف الفلسفي أشبه بالتوصيف المجسّد منه بالتحديد المجرّد؛ ولا خلاف في أنّ صفة المجسّد علامة على الصبغة العملية لهذا التعريف"[2] واعتماد التمثيل هذا هو من بين مميزات اللغة الطبيعية، نظرا لتوفرها على بنيات متعددة تتيح لها العمل بجملة من الوظائف واستخدام أساليب متعددة في الفهم والتأويل، كما تسمح بمظاهر أخرى كالحشو والتكرار، وكل خطاب طبيعي لا ينفصل عن الغموض والالتباس، بخلاف اللغة الصورية التي لا تعتمد إلا على ما هو صريح وظاهر، بعيدا عن الالتباس والغموض؛ الذي لا ترفعه حتى صورنة مظاهر اللغة الطبيعية.[3] ما دام الالتباس في الفهم خاصية في اللغة الطبيعية وملازما للحجاج؛ فإنه هو ما يمنح تعدد القراءات واختلاف وجهات النظر وتباين الآراء والمواقف.

يقول طه عبد الرحمن "إنّ الاستدلال الفلسفي يشوبه التخييل، ذلك أنّ المتفلسف لا يبرح يستعمل، في معرض أدلّته على دعاويه ومسائله، الاستعارات والمجازات، بل يستعمل القصص الخيالي؛ من ثمّ يكون الدليل الفلسفي أشبه بالحجة الخَطابية منه بالبرهان الصوري."[4] فاعتماد المجاز بمختلف أنواعه في الخطابات، يكسبها قدرة على الشرح، الفهم والتأويل، سواء من طرف الملقِي أو المتلقي.

لتكون بذلك أساس المعاني اللغوية، الأمثلة التوضيحية والاستعمالات المجازية هو المأصول التداولي، إذ شرط التداول التحقّق بالعمل، فيستعين النظر الفلسفي مفهوما، تعريفا وأدلّة بأسباب مختلفة من المأصول التداولي، تأثيلا أو تمثيلا أو تخييلا.[5] الأمر الذي يصعّب دراسة اللغة الطبيعية، بالنظر لارتباطها بالذات والمقام وعن زمان ومكان

---

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 42

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] الباهي حسان، **اللغة والمنطق: بحث في المفارقات**، المركز الثقافي العربي ودار الأمان، الدار البيضاء والرباط، ط01، 2000، ص 72.

[4] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص ص 42، 43.

[5] المصدر نفسه، ص 43.

التلفظ.[1] بيد أنّ هذه الصعوبة هي من بين أبرز منطلقات طه عبد الرحمن، إذ جعل من ضرورة ربط اللغة بالذات والمقام، بالزمان والمكان، أساسا لتفكيره، من خلال سعيه لمراعاة خصوصية المجال الفكري، والسياق وغيرها مما يستلزم حفظ الاستقلالية والتميّز، بعيدا عن أشكال التقليد وألوانه.

تكشف المقومات التداولية إلى جوار الخصوصيات التركيبية والدلالية عن الوضع المميّز للغة الطبيعية، لكن دون أن يطمس هذا إمكانية الاستناد إلى المنطق لبلورة الظواهر اللغوية وبنائها، كونه يشكّل سندا رئيسا في تقعيد الخطاب الطبيعي.[2] والقارئ الحصيف لفلسفة طه عبد الرحمن، يلمس تداخلا لألوان شتى من الأساليب وامتزاجا لأنماط عدّة في التفكير، فبوتقة التفكير الطاهوي، ينصهر فيها المنطق، الحجاج، اللغة العربية وألفاظها الدقيقة الأصيلة التي أحيانا تلجأ إلى ضبطها لغويا كي تفهم المراد منها، رقائق العبارات ذات الصبغة التصوفية... في قالب حجاجي أخلاقي أو بالأحرى إيماني. الأمر الذي يطرح انشغالات عدّة عن لغة طه عبد الرحمن –التي تمتح من اللغة والمنطق، من اللسانيات والتداوليات، ومن الفكر الغربي والفكر الإسلامي– خصوصا صعوبة اللغة الطاهوية على غير المتخصص المتمرّس، فليس أي قارئ بمقدوره قراءة فلسفة طه عبد الرحمن، والتي تعتمد على وحدة عضوية بين الأفكار وترابط حتى بين الكتب، يصعّب من مسألة القراءة، إذ يستوجب طول نفس لفهمه، ودقة تركيز وترسانة لغوية وفكرية.

02–المنطق وفلسفة اللغة:

مما لا جدال فيه أنّ مشروع طه عبد الرحمن، تميّز عن باقي المشاريع وتفرّد، باستثماره لمنهجية نسقية صارمة استند فيها إلى مجالي المنطق وفلسفة اللغة، والتي ترتكز في العمق على فسح المجال للاجتهاد والإبداع الذي يروم تجاوز تقديس القول الفلسفي وإعجازه، من خلال درء ودحض العوائق والموانع التي تحول دون تحقّقه، ومنها ما رآه متجسدا في المقولة الإغريقية الراسخة في أذهان الفقهاء والمفكرين؛ وهي: أنّ الإنسان حيوان عاقل، مقيما بذلك الدليل عليها. ليصل إلى أنّ الأصل في الإنسانية هو الأخلاقية لا العقلانية.[3] معتبرا الأخلاق هي المعيار والفيصل في النقد والتأسيس، حتى طابع المحاججة هو طابع أخلاقي بامتياز.

---

[1] الباهي حسان، **اللغة والمنطق: بحث في المفارقات**، ص72.

[2] المرجع نفسه، ص 74.

[3] بن عدّي يوسف، **مساءلة النص الفلسفي المغربي المعاصر**، جذور للنشر، الرباط، ط 01، 2007، ص ص 115، 116.

وليثبت طه دعاويه، لا بدّ من الاعتماد على الأدوات التحليلية والتفسيرية التي تكون بمثابة القوانين المنتجة للفكر والمولّدة للمعارف، كما أنّه قد تتحد أو تتداخل أدوات الفهم والإدراك، اتفاقا في الوسيلة أو اشتراكا في المقصد، وهذا هو مسلك طه عبد الرحمن؛ المؤسس للتداخل بين الأداة والمحتوى، وبين المضمون المعرفي والأخلاقي، من خلال: جمعه بين القيمة الخلقية والواقع، بين القيمة الخلقية والمعرفة العلمية وبين القيمة الحوارية والصواب.[1] ولعلّ تقنية التحليل تكسب صاحبها طرائق الانتقال من فكرة إلى فكرة، ومن موقف لآخر، في قالب حجاجي تعاقبي، إلى حين الوصول للفكرة المبتغى تحقيقها.

وكذا بالنظر إلى المحاججة بوصفها تقدّم عللا وأسبابا للتدليل على هذا الاستنتاج أو ذاك، لتكون أجزاء الكتابة حركات حجاجية متماسكة، تؤدي إلى استخلاص جزئي ثم إلى استخلاص عام، كما قد يتضمن الحجاج حركة قبول متبوعة بالرفض أو حركة رفض متبوعة بقبول، بغية الوصول إلى التوفيق أو الخلوص لحكم معيّن.[2] وهذا ما يعكس الجدلية القائمة في الحجاج والتي تمنحه حيوية في الطرح وفاعلية في الإنتاج.

وبحكم الطابع التحليلي الذي تتخذه فلسفة طه الحجاجية، فإنّه لا يقتصر على اللغة في طابعها البياني، بل يسعى لتحويره داخل نطاق بحثه في القضايا الفلسفية، مستعينا بالأساليب اللغوية في التدليل والتحليل.

تؤكد مسلمة فلسفة اللغة التحليلية عدم جواز حصر اللغة في سجن البيان، فالأمر يتعدد من الناحية الصوتية التركيبية أو الدلالية، من خلال الانتقال من دراسة الكفاية اللغوية إلى دراسة الكفاية التواصلية إلى تداولية الأفعال والخطابة[3] لتكون تداولية اللغة بأبعادها البيانية والحجاجية المرسّخة للسياق والمقام، هي الدعامة المؤسسة للاختلاف في التفكير والممتحنة أيضا لأفكار الغير.

تعتمد النظرة إلى اللغة في الفلسفة التحليلية لا بوصفها مجرد وسيلة للتخاطب والتواصل وإنما بوصفها مبحثا أساسا للفلسفة، فمسألة الإلزام الخلقي مثلا تقارب على أساس عبارات الأمر والنهي.[4] وهنا تبرز الفعالية الحجاجية كفاعلية فكرية محرّكة للبحث الفلسفي ومطوّرة له، ليصبح التفكير الحجاجي تفكيرا تحليليا.

على أن يكون هدف التحليل في الممارسة الفلسفية هو تحقيق إمكان دراسة القضايا الفلسفية الصعبة والمستعصية، من خلال العمل على تفكيك الكل إلى أجزاء والمعقّد إلى بسيط، وصولا إلى الأسس انطلاقا من النتائج وإلى

---

[1] بلعقروز عبد الرزاق، **طه عبد الرحمن وسؤال الحداثة: من النقد الأخلاقي إلى إعادة إبداع المفهوم**، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، العدد 10، 2009، ص 241.

[2] راضي محمد، **التأويل والقراءة والكتابة: شذرات فلسفية**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 01، 2015، ص 42.

[3] الناصر عبد اللاوي، **التواصل والحوار**، ص 120.

[4] العياشي ادراوي، **سؤال التجديد بين الفلسفة واللغة**، أفريقيا الشرق، المغرب، 2013، ص ص 78، 79.

الأسباب انطلاقا من الانعكاسات وإلى الواقعة الحقيقية انطلاقا من المظهر.[1] وعلى هذا الأساس تكون الممارسة التحليلية ممارسة تفكيكية تشريحية، تجعل من اللغة أساسا فاعلا في دراستها لمحمل القضايا الفكرية.

ذلك "أنّ الفلسفة كنمط متميز من التفكير توصف بأنها تعبير لغوي يقوم من خلاله الفيلسوف بطرح جملة من القضايا والإشكالات، حيث لا يمكن التفلسف بعيدا عن اللغة."[2] إذ الفلسفة تفكّر باللغة كما تفكّر في اللغة.

ولعلّه من ديدن الفلسفة وعادتها أن تجد لنفسها مواضيع جديدة تفلسفها وتتفلسف داخلها، لتجدّد من خلالها طابعها وأطروحاتها، فتارة ترتبط بالميتافيزيقا وتارة بالعلم وتارة أخرى بالأدب... ومن أوجه التجديد تلك نجد ارتباطها باللغة؛ ارتباطا خاصا يجعل من الفلسفة أكثر حيوية وأكثر دينامية، ويلبسها لبوسا جديدا يسهم في فتح آفاق بحثية متعدّدة.[3] ولعلّه من هذه الآفاق ما يجعل من الحجاج يكتسي أهمية بالغة في تحليل الخطابات، على اختلاف أنواعها، حيث يمنح الباحث خلفيات عميقة وآليات مقاربة فعّالة لفهم الخطابات، مما يظهر كفاءة التحليل الحجاجي في كشفه عن مقتضيات الخطابات وطرق اشتغال المقومات الإقناعية فيها.[4] الأمر الذي يمنح الخطاب الفلسفي قدرة على التعاطي مع خطابات أخرى، من خلال مقاربتها فلسفيا. وامتلاك قدرة المحاججة هذه تسهم في قراءة النصوص وتأويلها، خصوصا وأنّ للنصوص ظاهرا وباطنا، وهذا مدار اشتغال العملية الحجاجية.

وفق هذا الفهم، فإن دلالة الخطاب الحجاجية لا تتوقف على الظاهر من الملفوظ فحسب، بل يمكن أن يكون الحجاج بالخطاب التلميحي كذلك، على اعتبار أنّ النص فيما يراه أبو حامد الغزالي، ضربان ضرب بلفظه ومضمونه، وضرب بفحواه ومفهومه.[5] ذلك أنّ تركيبة النصوص تركيبة مزدوجة بين المعنى والمبنى، وإشكال العمق والقوة في قدرة هذه النصوص على المواءمة بين طرفي هذه الثنائية بين المبنى والمعنى بين الظاهر والباطن، بين الشكل والمضمون. وفي ذات الإطار؛ يرى الباحث كمال عبد اللطيف، أنّ إنتاج طه عبد الرحمن في مجالي المنطق وفلسفة

---

[1] خليفي بشير، **الفلسفة وقضايا اللغة: قراءة في التصور التحليلي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيرت والجزائر، ط01، 2010، ص ص 58، 59.

[2] المرجع نفسه، ص 32.

[3] بالفوضيل يمينة، **اللغة وسؤال الوجود في فلسفة مارتن هيدغر، مجلة الحوار الثقافي**: مجلة فصلية أكاديمية محكّمة، تصدر عن مخبر حوار الحضارات: التنوع الثقافي وفلسفة السلم بجامعة مستغانم، عدد خريف وشتاء 2016، دار AGP للطبع، وهران، ص 58.

[4] عادل عبد اللطيف، **الحجاج في الخطاب: مقاربات تطبيقية**، مؤسسة آفاق، المغرب، ط 1، 2017، ص 5.

[5] بن ظافر الشهري عبد الهادي، **استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية**، ص 476.

اللغة؛ إنتاج يعكس كفاءته في الفهم والتعبير والتحليل، وامتلاكه ناصية البناء الفلسفي بآليات منهجية ولغوية، منحته ومنحت فكره مكانة متميّزة في باب الحجاج الفلسفي والمناظرة الكلامية، ليحقق ما يمكن اعتباره محاولة جادّة في التأصيل الفلسفي المجتهد.[1]

ضمن حديثنا عن الحجاج والحداثة هناك من يرى أنّ بوابة الوصول إلى الحداثة في كل شيء، مدخلها اللغة، إذ لا بدّ من المرور عليها.[2] ذلك أنّ اللغة ليست هي مجرد مفاهيم وعبارات، بل هي فضاء لانتعاش الفكر واشتغاله، فضاء لانتقال الفكر من ثقافة لأخرى ومن مجتمع لآخر، ومن فكرة إلى فكرة حتى داخل النص الواحد، الأمر الذي يعكس ضرورة الروابط في التحليل الحجاجي. – (لكن يحق لنا التساؤل هنا: هل اللغة بما هي عليه من هذه الميزات والفضائل كافية ولوحدها لبلوغ الحداثة؟ أليست الحداثة ظاهرة شمولية ترتبط بذهنيات تقبل النقد، تقبل الانفتاح وتقوم بالتغيير، كما ترتبط بمختلف المجالات والمؤسسات؟* لكن دون أن تعني هذه التساؤلات التقليل من شأن اللغة ودورها الفاعل في الانفتاح والتغيير...)–.

وعلى ذكر الروابط الحجاجية فالعلاقة بين الروابط والحجاج قائمة بين الحجج والنصوص، على اعتبار أنّ الرابط كلمة تعليق وتوجيه يصل بين طيات النص وحجاجاته جاعلا بذلك مضمون النص في خدمة مقصده الحجاجي الشامل فالرابط: لأنّ مثلا؛ يفتح باب الحجج، والرابطين إذن ولذا يفتحان باب النتائج، إذ يمكن للتحليل الحجاجي أن يشمل روابط جديدة ويوضح ظواهر جديدة.[3] وهذا ما يجعل للروابط دورا بارزا في التحليل الحجاجي.

حينها تكون اللغة هي الفيصل في ثقافة الإنسان، ويصبح فكره مرهونا بقدرته على استخدام اللغة وعلى القواعد والدلالات، فيجعل من اللغة فضاء للتعبير عن فكره ونشاطه، وإن كان من الصعب ربط عمل اللغة مع كيفية

---

[1] عبد اللطيف كمال، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، ص 137.

[2] العلوي هادي وآخرون، **الحداثة في المجتمع العربي**، دار بدايات، دمشق، 2008، ص 255.

* ولعلّ الإنسان في نظر الفلسفة الغربية المعاصرة هو باب الحداثة، والوحيد الذي بمقدوره صناعة ما بعد الحداثة؛ إذ يسعى دائما في بحثه إلى الكشف عن الحقيقة الإنسانية، من أجل تأسيس السؤال وتحطيم التفكير المغلق (La pensée close) بغية فهم الأنطولوجية الغربية في عمقها وفي حاضرها اليومي وبأبعادها الشخصية والإنسانية، بمختلف تجلياتها الحضارية والثقافية. (انظر: إبراهيم أحمد "**اللغة الأصيلة في فلسفة هيدغر الأنطولوجية**"، ضمن كتاب: **من الكينونة إلى الآخر: هيدغر في مناظرة عصره**، ابن النديم ودار الروافد الثقافية، الجزائر وبيروت، ط 01، 2013، ص 17. فالإنسان ككائن مركزي، بعقله، بتفكيره، بثقافته، بعمله، بتجاربه...لا بلغته فحسب، بل ويرقى بلغته ويثريها باجتهاده وانفتاحه على ميادين عديدة.

[3] بلانتان كريستان، **الحجاج**، ص 120.

عمل المعرفة.[1] فاللغة ليست مجرّد جمل وتراكيب جوفاء، بل هي حمّالة معاني. فالجمل تتركب من كلمات تعكس صلتها بالواقع وتمثيلها له، لتأخذ من الواقع أشياء، أحداث وأفكار، ليكون المعنى هو الممثل لها، أو بعبارة أخرى الشيء الذي تعود عليه العبارات هو ما تعنيه.[2] وهو ما يعكس ضرورة تمثيل اللغة للمعاني المرجوة، وكم هو مؤسف أن تخونك اللغة فيما تريد قوله. فجعل الخطاب اللغوي ملائما للمقصود الفكري أمر في بالغ الأهمية. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى خطورة اللغة نفسها، فكما هي فضاء للتعبير والتفكير والرقي قد تكون أو بالأحرى تُوظّف للدعاية والتضليل والإيهام.

ومن أوجه الاشتغال الطاهوي المشتركة بين المنطق وفلسفة اللغة؛ نذكر ما يلي:*

الاستدلال بالتحليل اللغوي الاشتقاقي: (L'étymologie) وهو صورة من صور الاستدلال التفلسفي وقوفا على المعنى اللغوي للفظ والنظر في أصله الذي اشتقّ منه وفي مادته اللغوية، وضمن حقله الدلالي.[3] ولعلّ اعتماد طه على التشقيق اللغوي والعودة إلى أصل معاني المفاهيم وسعيه لتأصيل المفاهيم؛ —وهو ما أشرنا إليه بأمثلة في العنصر السابق– مجتمعة في جذر لغوي واحد في اللسان العربي، هو ما ميّز عموم اشتغاله، إذ لا ينفك عن استخدام هذه العملية أثناء تحليلاته، انتقاداته وتجاوزاته.

الاستدلال بقوة الثقة: (Argument d' autroité) وهو طريق استدلالي يتعلق بإثبات أو إبطال الدعاوى، ويتمثل في الاقتداء والاهتداء بما يعدّ قدوة وهاديا في مجال تخصصي ما، بيد أنّ هذا لا يحيل إلى السلطة، يقدر ما يحيل إلى الثقة في نص ما خاصة إن كان وحيا.[4] وهو ما يبدو جليا في قوة ثقة طه عبد الرحمن في الدين الإسلامي، وثنايا هذا الموضوع تشهد بالطابع الإيماني لاستدلالاته واستشكالاته، فلا يفتأ يذكر فكرة ما إلاّ ويدلّل عليها بل ويفكّر فيها انطلاقا من تمرّسه في اللغة والمنطق بالمعطيات الإسلامية والأدلّة القرآنية أو السنّة النبوية

---

[1] جديدي محمد، **الترجمة كممارسة ثقافية**، ضمن كتاب: **الفلسفة والممارسات الثقافية بمشاركة الأستاذ علي حرب، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بتاريخ 26 أفريل 2012** بجامعة مولاي الطاهر بسعيدة، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، سيدي بلعباس، ط01، 2013، ص 19.

[2] Soames Scott, **Philosophy of language**, Princeton University Press, USA, 2010, p 8.

* بطريقة إسقاطية واستنتاجية، حاولنا الاعتماد في العناوين المسطّر عليها على كتاب "روح التفلسف" الصادر سنة 2017، للباحث المنطقي المغربي حمّو النقاري، بوصفه باحثا في هذا المجال وباحثا في أعمال أستاذه طه عبد الرحمن، والذي كان مشرفا عليه في أطروحة الدكتوراه التي أصدرها في كتاب استندنا إليه في عملنا هذا؛ بعنوان: "منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي" كما له كتاب حول طه بعنوان: "منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن".

[3] النقاري حمّو، **روح التفلسُف**، ص 83.

[4] المرجع نفسه، ص 84.

الشريفة، وهذا ما تبدّى في اشتغاله على العلم، الأخلاق، الترجمة الإبداعية،... حتى في تفرقته بين العقلانية والأخلاقية، ينتصر للأخلاقية ويجعل العقلانية تابعة لهذا الأصل، مستدلاً في ذلك بالحديث النبوي الشريف – المذكور سابقا– الذي يقتضي تتمة مكارم الأخلاق، إذ لولا القيمة السامية للأخلاق دون غيرها؛ لما جاءت البعثة المحمدية بشعار إتمام مكارم الأخلاق. وهنا طه يعارض التعريف المتعارف عليه في الساحة الغربية وحتى العربية والإسلامية، باعتبار الإنسان كائنا عاقلا، معتبرا الأخلاقية هي الأساس في تعريف الإنسان.

وهذه المعارضة تعرف في مجال المنطق وفلسفة اللغة بالتعامل الحجاجي مع الاستدلال بقول الثقة، إذ لا مجال للتعويل على أقوال الغير واعتمادها، إنما الاعتماد فيها يكون على ما يثبته النظر والفحص الشخصيان،[1] الناجم عن الثقة بمعطيات وأسس المجال التداولي الإسلامي.

الاستدلال بالتقابل: (Le raisonnement par opposition) وهو طريق استدلالي مقتضاه إقامة علاقة تقابلية وتواجهية بين أمرين وصولا إلى التباين ووجود التعارض والاختلاف بينهما، وهو على نوعين التقابل الضدّي؛ وهو تقابل بين مفهومين أو حكمين، يفيد في الإبطال فقط، من خلال الاستدلال على ثبوت أحد الضدين لينتقل إلى الحكم ببطلان الضد المقابل، فالضدّان لا يثبتان معا، وقد يبطلان معا، والتقابل التناقضي: وهو تقابل بين مفهومين أو حكمين، يفيد في الإثبات وفي الإبطال معا، من خلال الاستدلال على ثبوت أحد النقيضين أو بطلانه، لينتقل إلى الحكم ببطلان النقيض المقابل أو ثبوته، فالمتناقضان لا يثبتان معا ولا يبطلان معا.[2] والفكر الطاهوي مليء بهذا التقابل، وعلى سبيل المثال اعتبار طه عبد الرحمن أن الأمور أصبحت تجري بين يدي الإنسان الحديث على ضد مقتضياتها بأن صار الحق في نظره باطلا والباطل حقا وانقلب الخير عنده شرا، والشر خيرا ليرسخ هذا الانقلاب القيمي آفة نسيان هذا الانسان حقيقة وجوده ومصيره، وهذا هو الانسان الأفقي، الذي نسي أن التدبير والعبادة (السياسة والدين) يزدوجان في حياة الإنسان العمودي الذي إذا دبّر كان عابدا وإذا عبد كان مدبّرا خلافا للإنسان الأفقي الذي ينقلب التدبر عنده إلى علاقة ضدية للعبادة، كون التدبير تسيد في العالم بينما العبادة تذلل إلى الخالق، والتسيّد والذلة لا يجتمعان.[3]

---

[1] النقاري حمّو، **روح التفلسُف** ، ص 101.

[2] المرجع نفسه، ص ص 85، 86.

[3] مونة أحمد، **روح الدين وآفاق العمل التزكوي عند الفيلسوف طه عبد الرحمن، الإبانة**، مجلة علمية سنوية محكمة، ع 1، 2013، ص 266.

الاستدلال بالخُلْفِ أو الردّ إلى المحال: (Le raisonnement par l'absurdus) وهو طريق استدلالي إبطالي، يبطل الدعوى بحجة فساد نتائجه وعدم مقبوليتها، إذ ما يؤدي إلى الباطل والمحال باطل ومحال.[1]

الاستدلال بالاستنباط: وهو طريق استدلالي يقصد به استخراج أو تحصيل أو استمداد ما يوجد في بطن أمر من الأمور سواء تعلق الأمر بالمفاهيم أو أحكام متعالقة فيما بينها، ويكون هذا الاستخراج أو التحصيل أو الاستمداد يوصل قطعيا إلى إثبات المبطن، المستخرج أو المحصل أو المستمد إلى إبطال نقيض ذلك المبطن وضدّه. على اعتبار أنّ التصديق بالكل تصديق بالجزء المتضمن فيه، والتصديق بالأمر تكذيب بنقيضه وبضدّه، فافتراض صدق أمر ما يجيز الانتقال إلى الاقرار بصدق ما يستبطنه ذلك الأمر وإلى الاقرار بكذب نقيضه وضدّه، أو نقيض وضدّ المستبطن فيه.[2]

ليتسم بذلك فعل التفلسف من خلال حجاجيته ولغويته العربيتين بالتميز والخصوصية عن باقي أنماط التفلسف والحجاج غير العربية، نظرا لمناسبته لما يتطلبه التحدث باللسان العربي. فالمتفلسف العربي يجد نفسه في ثراء لغوي في تدليلاته وفي استشهاداته مستفيدا من ألفاظ اللغة العربية ومفرداتها، إن على مستوى الحروف، الأسماء، الأفعال، الصيغ... ناهيك عن استناده إلى المعجم العربي سواء بالالتزام به أو توليد ونحت مواد لغوية جديدة تتوافق مع صيغ اللغة العربية ومعقولاتها الأصلية.[3]

لو تأملنا في فلسفة طه عبد الرحمن الإسلامية واستخداماته المفهومية؛ لوجدناها توظّف المفاهيم توظيفا موجّها، جامعا فيه بين دلالات المفهوم في اللسان العربي، وتزويد هذه الدلالات بالمعاني الإسلامية.

وهذا عن طريق "استثمار السعة الدلالية للفظ، من حيث شبكته الدلالية وحقله الدلالي، وتوجيه حمل اللفظ وتضمينه دلالة مغايرة ومخالفة للدلالة التي حمّلها المحاجَج اللفظ وضمّنها فيه"[4] كتعامل طه عبد الرحمن مع لفظ الحداثة مثلا، إذ احتج على عديد التعاريف المقترحة لها، واصفا إياها بالوقوع في تهويل المفهوم، إذ يقول: "الملاحظ أنّ هذه التعاريف –على اختلاف قوة إحاطتها بمفهوم الحداثة– تقع في تهويل هذا المفهوم حتى تبدو الحداثة وكأنّها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرّف الإله القادر، بحيث لا رادّ لقدره؛ والحال أنّ هذا التصور للحداثة تصوّر غير حداثي، لأنّه ينقل الحداثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس؛ لذلك يتعين أن نبدأ بالتخلص من هذا التشييئ الذي أدخلته هذه التعاريف على مفهوم الحداثة؛

[1] النقاري حمّو، **روح التفلسُف**، ص 90.
[2] المرجع نفسه، ص ص 90، 91.
[3] المرجع نفسه، ص 93.
[4] المرجع نفسه، ص 101.

والسبيل إلى ذلك هو أن نفرّق في الحداثة بين جانبين اثنين هما: روح الحداثة وواقع الحداثة..."[1] وهذا في إطار استعانة المحاجِج باستثمار السعة الدلالية للألفاظ، من حيث حقولها –أو شبكاتها– الدلالية وتوجيهها وتضمينها دلالات مغايرة لتلك التي حمّلها المحاجَج للألفاظ.[2] وهذا عائد لتمكّن طه عبد الرحمن من ناصية المنطق وكذا قدرته على توظيف القضايا بما يتلاءم وتوجّهه الفلسفي.

وعلى غرار علوم الآلة من علم النحو وعلم العروض، فإنّ المنطق يكون خادما للعلوم، على اعتبار أنّه ليس مقصودا في ذاته وإنما آلة لغيره.[3] إذ يستخدم كوسيلة لغاية ما، كذا الأمر في توظيف طه عبد الرحمن له.

إذ ما يقوم به المتحاجون هو في جوهره أفعال لغوية، فاعتمادهم على عبارات مفردة كانت أو موصولة بأدوات الوصل والربط، يجعلهم فاعلين حجاجيين، ينجزون فعل الادعاء، فعل الأمر، فعل الإخبار...ناهيك عن تعلّق الحجاج بنظرية أفعال اللغة تعلّقا وثيقا خاصة في تحقيق الإفادة القصوى في التبادل.[4]

ثانيا: الحوار وفقه الاختلاف:

01–الممارسة النقدية بوصفها فضاءً حجاجيا:

يعتبر الحديث عن الممارسة النقدية من صميم البحث الفلسفي، إن لم يكن هوية الفلسفة ذاتها، وهذا بالنظر إلى طبيعته الدينامية في تحريك الخطاب الفلسفي ومناقشة الأفكار وتاريخ الفكر في عمومه. إضافة إلى إسهامه في انفتاح الفلسفة على مجالات شتى، والنقد الفلسفي بدوره ومن خلال دخوله على فضاءات بحثية أخرى يعمل على توسيع نطاقها وإعادة بنائها.

ليمثّل النقد الوجه الآخر للعملية الإبداعية، نظرا لاكتسابه أهمية خاصة، تختلف باختلاف مفهومه ووظيفته ثقافيا واجتماعيا، ولعلّ مكمن هذه الأهمية عائد إلى علاقاته المتشعبة المتعدية لحدود النشاط الإبداعي إلى منشئ الإبداع

---

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 24.

[2] النقاري حمّو، المرجع السابق، ص 101.

[3] مغربي زين العابدين، **التعريف المنطقي في البحث الأصولي، مجلة الحوار الثقافي**، مجلة: أكاديمية محكّمة، تصدر عن مخبر حوار الحضارات: التنوع الثقافي وفلسفة السلم بجامعة مستغانم، عدد خريف وشتاء 2014، دار APG للطبع، وهران، ص 89.

[4] النقاري حمّو، **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، د(ط)، 2010، ص 466.

والبيئة الاجتماعية له وللمتلقي معا.[1] فالنقد البنّاء لا بدّ له من الاقتران بالإبداع ليؤدّي وظيفته في البناء والإنتاج، وهذا بالنظر إلى انفتاحه على كلّ من المبدع والمتلقي بحثا في العلاقات والتأثيرات.

"فلا مناص أن الفيلسوف يتمسك بروح الانتقاد تمسك السمكة بعنصرها المائي...فالفلسفة الأكثر نقدية تتضمن لا محالة اعتقادات قوية."[2] نظرا لإيمان روح الانتقاد بتعددية وجهات النظر وعملها القائم على التقاطعات والتشابكات ومختلف التمفصلات لا مجرد خطاب للتبادل فحسب.[3] على اعتبار أنّ الروح الفلسفية هي روح نقدية بامتياز، وهي سرّ التطور، سرّ الإبداع وسرّ الاستمرارية.

لما نتحدث عن النقد في فلسفة طه عبد الرحمن فإنه بلغ مبلغا عظيما فيه من خلال محاورته الفكر الفلسفي الغربي والإسلامي بالخصوص خوضه في قضية التقليد ومأزق التبعية.[4] هذا من ناحية موقفه النقدي الساعي إلى البناء والتأسيس، وضمن جدلية النقد والتأسيس يتجسّد الحجاج بوصفه محرّكا لعملية التفلسف وفضاء لانتعاش التفكير النقدي الحجاجي، على اعتبار أنّ التفكير النقدي تفكير حجاجي يدحض ويثبت كي يؤسّس، في قالب منظّم ومتسلسل.

وجدلية النفي والدحض فبالرغم من صلة النفي بالدحض إلا أنّ النفي يتمثل أساسا في حدث الاطّراح (Rejeter) لقول ما، بمعنى قضية ونفيها، في حين ينتج الدحض عن حركة حجاجية تتمثل في البرهنة على طرح ما مغلوط.[5] فإلى جوار نفي قضية ما يلزم التبرير، فدحض إمكان تأسيس حداثة على شاكلة الحداثة الغربية مثلا لا يكون بالنفي فحسب، كأن نقول: ليس من الممكن تأسيس حداثة كتلك التي أسّسها الغرب، بل يتطلب الأمر هنا تبريرات وبدائل كإمكان تأسيس حداثة إسلامية كما ذهب لذلك طه عبد الرحمن، وجل مؤلفاته جاءت لتعزّز هذه الفكرة وتدلّل عليها، حتى عنوان كتابه على سبيل المثال: روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية هو نفسه قضية سعى للتدليل عليها عبر مؤلفاته اللاحقة، هذا بغض النظر عن مشروعية الفكرة وإمكان تحققها.

---

[1] هويدي صالح، **النقد الأدبي الحديث: قضاياه ومناهجه**، منشورات جامعة السابع من أبريل، ط 01، د(س)، ص 33.

[2] أوليفيي آبيل، **التنوير والحداثة**، تر: عبد الله البلغيتي العلوي وحسن العمراني، التنوير والحداثة، مركز الأزمنة الحديثة، الرباط، د(ط)، 2015، ص ص 83، 84.

[3] المرجع نفسه، ص 85.

[4] بن عدي يوسف، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط 01، 2012، ص ص 141، 142.

[5] شارودو باتريك، **الحجاج بين النظرية والأسلوب**، ص 12.

إذ من الممكن لطرح آخر أن يدحض الفكرة ويقول: ليس من الممكن تأسيس حداثة إسلامية ويقدّم هو الآخر مبرراته وأدلّته.

لعلّ عنصر التنظيم التحليلي في العملية الحجاجية الملائمة لتقويم الخطاب الحجاجي، والتي يتمّ ضبطها من خلال: كيفية الدفاع عن قضية ما، ودرجة تحقيق مقبولية العملية الحجاجية عند الطرفين، وكذا درجة اقتناع أحد الأطراف بدعوى الطرف الآخر. تركيزا على دعوى تجانس الأدلة والوقائع المقدّمة، وجودة الخطاب الحجاجي تتمثل في اعتماد التنظيم التحليلي الناتج عن الانتقاء التدريجي، وكذا في معرفة ما إذا كان الحوار مباشرا أم غير مباشر.[1] إذ الممارسة النقدية كفضاء حجاجي، تكشف عن الخفي في العلاقات ولا تتوقف عند الجلي.

ليكون للتحليل دورا بارزا في عملية التسلسل الحجاجي بالانتقال التدريجي من قضية لأخرى خصوصا باقترانه بالنقد مما يجعل من الممارسة الحجاجية ممارسة نقدية بامتياز.

حيث يعمل التحليل الخطابي على إعادة بناء الخطاب الحجاجي، من خلال مقاربة الحلول للوضعيات والقضايا التي هي محل اختلاف حول وجهات نظر معروضة للنقاش، للخروج من خلال النقاش النقدي من هذه الاختلافات بحل يعرف في أدبيات الخطاب الحجاجي بالحل الوظيفي.[2] في إطار السعي للوصول لأحسن تأويل وفهم انطلاقا من مبدأ التبادل الحر للأفكار والمعتقدات، على اعتبار أن المشاكل التطبيقية في المقاربة التداولية موجهة نحو إعمال وتفعيل التفكير النقدي.[3] في مواضيع متباينة كموضوع الترجمة، العلم، الخطاب القرآني...

02-الحوار أفقا للاختلاف:

يعدّ الحوار من بين المفاهيم المحورية التي نحتاجها في حياتنا الخاصة والعامة، الفكرية والعملية، نظرا لما يقوم به من دور فاعل ليس فقط في صد الصراعات؛ بل أيضا في الانفتاح على مختلف المجالات وحفظ حدود الاختلافات.

مادام موضوع بحثنا في الفضاء الإسلامي؛ فإنّ منزلة الإختلاف في الأدبيات الإسلامية قديمها وحديثها هي منزلة المشروعية وليست منزلة التصور، فكثيرا ما يطرح السؤال عن الاختلاف من حيث الجواز من عدمه، والاختلاف المحمود يكمن فيما يدركه العقل الإسلامي إدراكا متصلا مع فطرة الخلق وحكمته، يقول الله تعالى:

---

[1] أبا سيدي عليوي، **الحجاج والتفكير النقدي**، دار نشر المعرفة، الرباط، د(ط)، 2014، ص 218.

[2] المرجع نفسه، ص ص 124، 125.

[3] أبا سيدي عليوي، **الحجاج والتفكير النقدي**، ص 126.

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (سورة هود: الآية 118،119.)[1] وتطرح مشروعية الاختلاف كضرورة في ظل التعدد الذي نعيشه، بالنظر إلى أنّ "التعددية أصل أخلاقي ثابت يستمد جوره من مبدإ التوحيد ومن معادلة التوحيد والتعدد. فالوحدة في الخلق تعني التناغم في التعدد، لما ورد في الآية الكريمة: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (سورة الحجرات: من الآية 13.) إذ التوحيد والوحدة في المقاربة الإسلامية لا يصادمان التعدد، إنما يؤطرانه، على خلاف الفكر الغربي الذي يتحوّل التوحيد عنده إلى استبداد وتسلط يجب القضاء عليه بالتعدّد."[2] لكن عن أي اختلاف نتحدّث؟ وعن أي تعدّد؟ إنّه ذلك الاختلاف الموسوم بالرحمة، لا بالفوضى، وذلك التعدّد المحمود لا المذموم، وهذا في نطاق عدم إلحاق الضرر بالغير، وضمن إطار ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (سورة النحل: من الآية 125.) ولعلّ أزمة انسداد التعدّدية في واقع العولمة؛ هو عدم قدرتها على الاعتراف بالاختلاف وهي لا تزال غير معترفة بالحقوق الكاملة لهوية الفرد غير غربي الثقافة حتى وإن برهن على تغريب في هويته.[3] ذلك أن حقوق الإنسان الغربي غير حقوق إنسان آخر حتى ولو كانت الدعوة إلى احترام حقوق الإنسان دعوة عالمية في المواثيق والقوانين، لكن التطبيق غير ذلك.

ولا مجال للحديث عن الحوار في غياب الاختلاف، بل وفي غياب ثقافة الاختلاف ذاتها.

يرى طه عبد الرحمن أنّ الحوار لا يمكن أن يتواجد إلاّ حيث يوجد الاختلاف في طرائق البحث، إذ بلوغ الحق ليس واحدا، ناهيك أنّ الحق نفسه في الأصل متجدد ومتغيّر، وأين وجد التعدد طرحت الضرورة لقيام الحوار، وهذا لإسهامه في تقليص مسافات الخلاف، فضلا عن توسيعه العقل وتعميقه لمداركه، لما يمتاز به الحوار من النظر من جانبين، فيتقلب العقل بتقليب النظر في الأشياء.[4] وبالتالي الحوار يشكّل مجالا خصبا للنظر من زوايا مختلفة وجوانب متعدّدة.

---

[1] المستيري محمد، **جدل التأصيل والمعاصرة في الفكر الإسلامي**، المغاربية للطباعة وإشهار الكتاب، تونس، ط 01، 2014، ص 198.

[2] المرجع نفسه، ص ص 208، 209.

[3] المرجع نفسه، ص 211.

[4] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 20.

الأمر الذي سمح لطه عبد الرحمن بالجمع بين المنحى التقويمي والمنحى التأسيسي بغية إرساء معالم الإبداع الفلسفي العربي أو بالأحرى الحداثة الإسلامية المنشودة.[1] ولعلّ الحوار وأحقية الاختلاف، صميم هذه الرؤية النقدية والتأسيسية، إذ من الممكن تأسيس حداثة خارج التصور الغربي للحداثة بطرح حجاجيٍّ إسلاميٍّ في عمقه.

وهذا بالنظر إلى أنّ "الحوار يُسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه، بما لا يوسّعه ولا يعمّقه النظر الذي لا حوار معه: إذ الحوار هو بمنزلة نظر من جانبين، وليس النظر من جانب واحد كالنظر من جانبين اثنين."[2] مما خوّل لطه عبد الرحمن، معالجة عديد الإشكاليات حتى وإن بدت أكثر راهنية وأكثرا بعدا عن اشتغاله ولعلّ هذا من فتوحات الممارسة الحجاجية التي تجعل من القيم موضوعا ومعيارا لها، في إطار نظرته التكاملية البعيدة عن التجزيء والتفريق، ومثال ذلك مساءلته البحث في الخلايا الجذعية، طرحه مسألة الحجاب، سؤال العنف، الإعلام والثورة التكنولوجية....

وفق هذا الأساس يرى طه عبد الرحمن أنّ الأصل في الحوار الحجاجي النقدي هو الاختلاف، إذ لا يكون الحوار الحجاجي إلا بين طرفين متقابلين هما المدّعي والمعترض، سواء كان هذين الطرفين فردين عاقلين أو أكثر، كما هو الشأن بين الأحزاب والحكومات، بين الموالين والمعارضين، بين الشرق والغرب...ليتم تفعيل التفكير النقدي ضمن معطيات الحوار الاختلافي.[3] وحجاجية طه ومنطقيته، جعلته يقف على مقابلات ثلاث تقع بين الاختلاف النقدي وبين: العنف، الخلاف والفرقة، فالعنف على قسمين عنف أشد، فحيث يغيب البرهان يحضر السلطان سواء كان هذا السلطان ماديا كاستخدام القوة المادية باليد وغيرها أو معنويا باستخدام سلطان اللسان لإلحاق الأذى والضرر بالغير، وعنف أخف يعرف بالحسم، عن طريق الفصل في الاختلاف بتحكيم طرف ثالث غيرهما. لكن هذا لا يتوافق مع حقيقة الاختلاف السلمية -إن جاز القول- في الحوار النقدي، ذلك أنّ الاقتناع والقمع ضدان لا يجتمعان.[4] كثيرا ما يدخل العنف وبنوعيه في الحوارات بين الأفراد والجماعات، بل حتى على القنوات وفي حصص مباشرة قد يتم الحسم فيها بإيقاف البث المباشر مثلا، إلى درجة بات فيها العنف مرافقا لغالبية الأمكنة والفئات وصرنا نتحدث عن العنف في الملاعب، في الطرقات، العنف ضد المرأة، ضد الطفل، ضد الحيوان... وما شهدت مجتمعاتنا هذه المفاهيم إلاّ في غياب الحوار العقلاني والهادئ. وإذا كان هذا لسان واقعنا

[1] بن عدي يوسف، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن** ، ص 81.
[2] طه عبد الرحمن، **المصدر السابق**، ص ص 20، 21.
[3] أبا سيدي عليوي، **الحجاج والتفكير النقدي**، ص ص 76، 77.
[4] المرجع نفسه، ص ص 77، 78.

هل لنا أن نتحدث عن الحوار بين المفكرين في العالم العربي والإسلامي، هل ثمة حوار حقيقي يرقى بالأفكار نحو الأفضل؟ هل ثمة تحاور وتحاجج ضمن الاختلاف السائد في وجهات النظر بين المفكرين؟ هل ثمة تواصل بين المشاريع الفكرية في عالمنا العربي والإسلامي أم أنّ كل مفكّر يفكّر على شاكلته؟ والفكر الغربي يضرب الأمثلة في التواصل والتجاوز في النقد والاستمرارية من عقلانية، تجريبية، وجودية، بنيوية، حداثة، ما بعد الحداثة، الكانطية الجديدة، الأبيقورية الجديدة.... وغيرها من التيارات التي إن لم يكمّل بعضها البعض؛ يستفاد منها ويتم تجاوزها وهكذا بل والأكثر من ذلك تأسيس مدارس فكرية وبأجيال متوالية كمدرسة فرانكفورت الألمانية مثلا.

حتى لا تأخذنا هذه الهواجس بعيدا عن العنصر المدروس؛ نعود إلى المقابلات تحديدا للمقابلة الثانية بين الاختلاف النقدي والخلاف، فقد يتحول الاختلاف لخلاف إذا كان بين الجهلاء والمقلدين لا بين العقلاء والمجتهدين كون أن التعقل مبني أساسا على الاشتغال بالتدليل، أما عن المقابلة بين الاختلاف النقدي والفرقة، والمراد بالفرقة هنا هو تصدّع الجماعة وانشقاقها عكس ما يصبو إليه الحوار النقدي من احترام للتفاوت وطلب للصواب بمنطق المشاركة لا المخالفة.[1] ليكون الحوار هو فن التخاطب ومناقشة الأفكار، وقد يتسم هذا الخطاب بالمجادلة، فيما يراه طه عبد الرحمن، على اعتبار أنّ التجادل في محطاته المناسبة والناجحة ينتج تحاورا متبادلا، يصل إلى إنتاج أفكار مختلفة ومتنوعة، ضمن حوار اختلافيّ بنّاء،[2] يبلغ من خلاله الجدل نفعه. طبعا في ظل سيادة ثقافة الاختلاف ومهارات التواصل.

يعتبر طه عبد الرحمن أن الأصل في الكلام هو الحوار، إذ يقتضي التكلم وجود متكلِّم ومتكلَّم معه، أي وجود زوجين أو معنى الازدواج كما هو في اللسان العربي؛ سواء بين فردين أو قومين أو مجتمعين...ويتضمن الكلام لفظا مرادفا له هو لفظ الخطاب، إذ لا خطاب إلا مع شرط التوجه إلى المخاطَب.[3] وقد رأينا سابقا قصد التوجه إلى الغير الذي تنبني عليه الممارسة الخطابية. واستناد طه هنا إلى اللسان العربي بتخريجه الكلام كمرادف للفظ الخطاب مع إفادتهما معنى الازدواج؛ هو بحكم تكوينه الحجاجي وتخصصه في فلسفة اللغة. ومن أساليب الحجاج الضمنية في فلسفة طه عبد الرحمن استخدامه الفاظا وعبارات دالة على الاعتراض من قبيل قد يعترض...، رب قائل يقول..، لقائل أن يقول...، قد يرد الاعتراض التالي...

---

[1] أبا سيدي عليوي، **الحجاج والتفكير النقدي**،ص ص 78، 79.

[2] بن عودة أمينة، **الفلسفة التأويلية، ومشروع إحياء الإنسان**، النشر الجامعي الجديد، تلمسان، د(ط)، 2018، ص 24.

[3] طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الإختلاف الفلسفي**، ص 27.

نورد مثالا على هذا المبدأ الخاص بالاعتراض من خلال قوله عن معنى ازدواجية الكلام أو الخطاب: "وليس لقائل أن يقول بأن المرء قد يتكلم مع نفسه–أو يخاطب ذاته فيكون واحدا لا اثنين، لأن الجواب على هذا الاعتراض يكون من وجهين: أولهما، أن الكلام مع النفس–أو مخاطبة الذات ليس حقيقة أصلية وإنما حقيقة متفرعة على حقيقة أولى هي الكلام مع الغير– أو مخاطبة الغير– ذلك لأنها تحصل منها بطرية المماثلة أو المشابهة، حيث إنك تشبّه علاقتك بنفسك بعلاقتك بغيرك، ... فتجعل نفسك متكلّما مع نفسك كما تتكلم مع غيرك؛ أو قل بإيجاز إنك تقيس كلامك الداخلي على كلامك الخارجي قياسا موجبا.[1] ما نستنبطه من هذا النص هو تعامل طه الحجاجي بمشاركته لتصور وجود معترض على ما قاله، بحيث عمد إلى دفع هذا الاعتراض– والذي مفاده أن تكلم المرء مع نفسه هو واحد والكلام يستدعي وجود اثنين فأكثر–بتبيين أن الكلام مع النفس متفرع عن الكلام مع الغير، مستندا في هذا على أسلوب المماثلة أو المشابهة الحجاجي، ليقيس الكلام الداخلي على الكلام الخارجي. هذا الوجه الأول، فماذا عن الوجه الثاني؟

يقول طه عبد الرحمن: "والوجه الثاني، أنّ ذات المتكلم وإن كانت في حالة الكلام النفسي، واحدة خَلقا، فإنها اثنان خُلُقا، ألست حين تكلّم ذاتك تتصرف كما تتصرف الذاتان المتمايزتان فيما بينهما! وقد نقول، باصطلاح النظار، بأن لها تعددا اعتباريا لا واقعيا، أو باصطلاح البلاغيين أن لها تعددا مجازيا لا حقيقيا."[2] ليستدلّ هنا بأنّ تصرّف الذات في حال كلامها النفسي مجازا، كتصرف الذاتان المنفصلتان حقيقة. ليستنتج في النهاية وجود الحوار نظرا لوجود زوجين أو ذاتين أو اثنين، فإذا كان التمايز خَلقي –واقعي أو حقيقي– كان الحوار مُظهرا أو صريحا، وأما إذا كان التمايز خُلقيا –اعتباريا أو مجازيا– كان الحوار مضمرا أو ضمنيا.[3] حتى لو تأملنا في أساليب الحجاج التي تؤسس للنقد وللاختلاف، نجد إلى جوار اعتماده مفاهيم التعارض والتضاد؛ يوظّف مفاهيم الترادف(مضمر= ضمني، مظهر= صريح..) هذا بخصوص الحقيقة الأولى (الأصل في الحوار هو الكلام).

وما دامت خلفية التفكير الطاهوي خلفية حجاجية تداولية، فإنّ الاتجاه التداولي الحجاجي وانطلاقا من قناعاته بأهمية البعد الفلسفي للدراسة الحجاجية؛ قد سعى إلى التأسيس لفلسفة واقعية عقلانية حجاجية، والعقلانية

[1] المصدر نفسه، ص 28.

[2] طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص28.

[3] المصدر نفسه الصفحة نفسها.

النقدية تعتبر الانطلاقة للنموذج النظري للحجاج المقبول والمعقول.[1] فأن تنتقد معناه أن تحاجج من خلال الإتيان بالأدلة وتبادل الآراء في ظل الحفاظ على الاختلاق العقلاني.

يبقى هذا الاشتغال الحجاجي قائما وطه عبد الرحمن من الرائدين في هذا المجال، خصوصا وأنّ مثل هذه الدراسات الفلسفية الحجاجية قليلة في فضاء الفكر العربي والإسلامي، يقول في هذا الصدد الباحث المغربي أبو بكر العزاوي* المهتم بالحجاج (من بين كتبه: اللغة والحجاج، الخطاب والحجاج، اللغة والمنطق، وقد أشرف على أطروحته في الدكتوراه بفرنسا حول الروابط التداولية الحجاجية في اللغة العربية أوزفالد ديكرو والتي نوقشت سنة 1990) في حديثه عن الأسباب التي دفعته لاختيار نظرية الحجاج في اللغة "خلو الساحة المغربية والعربية من هذا النوع من الموضوعات والاهتمامات، فالمهتمون بالتداوليات والحجاج وفلسفة اللغة العادية ومنطق اللغة والمنطق الطبيعي يعدون على رؤوس الأصابع. ولعلّ الاسم اللامع في هذا المجال هو الأستاذ طه عبد الرحمن، ليس في المغرب وحده، بل في العالم العربي بشكل عام".[2] وفي موضع آخر من ذات الكتاب، يقول عن تفرّد طه بالبحث في الحجاج والمنطق: "سنة 1984 وهي السنة التي سجلت فيها أطروحتي للدكتوراه لم أجد حسب علمي باحثا واحدا يهتم بالحجاج والمنطق الطبيعي بشكل رسمي وأكاديمي في العالم العربي برمته غير باحث واحد هو الفيلسوف والمنطقي المغربي الدكتور طه عبد الرحمن."[3] الأمر الذي يعكس ندرة في طبيعة البحوث المخصصة للحجاج والدراسات الحجاجية وفي التفكير الحجاجي بوجه عام.

---

[1] أبا سيدي عليوي، **الحجاج والتفكير النقدي**، ص 123.

* من الباحثين المهتمين بالحجاج من بين كتبه: اللغة والحجاج، الخطاب والحجاج، اللغة والمنطق، وقد أشرف على أطروحته في الدكتوراه بفرنسا حول الروابط التداولية الحجاجية في اللغة العربية أوزفالد ديكرو والتي نوقشت سنة 1990.

[2] العزاوي أبو بكر، **من المنطق إلى الحجاج**، ص 90.

[3] المرجع نفسه، ص 87.

المبحث الثاني: المناظرة وفضاء الممارسة الكلامية: مقاربة حجاجية

أولا: الخطاب البرهاني والخطاب الفلسفي:

كثيرا ما تتقاطع الفلسفة مع علم الكلام في الفكر الإسلامي، وذلك يعود لاعتماد العقل في التدليل سواء التدليل الكلامي، بمنطقه الدفاعي وفي مقاربته لبعض الإشكاليات فلسفيا، أو التدليل الفلسفي؛ في معالجته لعموم القضايا الفكرية. ولما كان حديثنا هنا عن طه عبد الرحمن، فإننا نلمس دعوته الصريحة لتفعيل علم الكلام واعتبار الممارسة الكلامية فضاء لانتعاش الممارسة الحجاجية والاشتغال الفلسفي، فما حقيقة ذلك؟

01- الاحتجاج على دعوى برهانية المقال الفلسفي:

بعمل حجاجي تراتبي؛ يعرض طه عبد الرحمن دعوى في صورة استدلالية، مفادها:

"إذا كانت المعاني الفلسفية معانٍ عقلية، وكان العقل النظري طريقه البرهان، فإنّ المعاني الفلسفية معانٍ برهانية."[1] وهذه النظرة البرهانية للفلسفة تجسّدت أبرز معالمها في الفكر الإسلامي ولعلّ ابن رشد؛ الذي بلغت معه العقلانية مبلغا كبيرا، مثالا لذلك. وبمنطق طه التحليلي يعمد إلى تبيان مبررات اتخاذ فلاسفة المسلمين لهذا الموقف، نوجزها فيما يلي: اعتقادهم في علمية المقال الفلسفي؛ بانسياقهم إلى تبني تصنيف اليونان للرياضيات والطبيعيات، في إطار أقسام الفلسفة، إلى باقي الأقسام، تسليط المنطق الأرسطي وأدواته على القسم الميتافيزيقي انطلاقا من مبدأ الصلاحية الكاملة للمنطق الأرسطي، والذهاب إلى أكثر من ذلك بتقويم أي فكر بالبرهان واعتباره بمثابة الحصن المانع لاكتساب مشروعية المقال الفلسفي.[2] وهذه الاعتبارات ضمن اقبال الفلسفة الإسلامية على المنطق الأرسطي، وتبنيها له كمعيار للفكر وآلة له. إذا كانت هذه تبريراتهم في الدعوى السالفة الذكر، فماذا عن دحض طه عبد الرحمن لها.

يعتبر طه أنّ النص باقترانه بالحساب نص مغلق عناصره تتآلف داخليا، وتعتمد على بنى صورية محضة، في حين النص الفلسفي تجري عليه مقتضيات اللغة الطبيعية، من حيث أنّ لا يكشف عن معانيه دائما بشكل مباشر، ولا يظهر خفيّها، وهذا بالنظر لتفاعل المضامين داخل اللغة الطبيعية وتجدّدها، فتأويل المخاطب ب1،

[1] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 61.

[2] المصدر نفسه، ص 62.

لسماعه الجملة ب، وتأويله ج1، بظهور جملة جديدة ج بالاعتماد على الجملة ب1، الذي يدخل عليه هو بدوره تغيير بمقتضى ج1، فيصبح ب2، وهكذا...[1]

وهكذا فإن الفيلسوف بدل أن يضع خطابه في قوالب البرهان الممتنعة، عليه أن يعود بهذه القوالب إلى أصولها التفاعلية في المجال التداولي باستناده إلى أصلين أحدهما اجتماعي والآخر تجريبي، فالقسم الأول يتولى حلول المشاكل والألغاز النظرية بالاستناد إلى التعاقد بين أفراد المجتمع، حتى يقع التصديق بالحلول المقترحة، دون أن ننسى أن طه عبد الرحمن في محاولته خلق حداثة من إنتاج اجتماعي، يركز على الحجاج بوصفه أداة فاعلية تداولية، إذ طابعه الفكري مقامي واجتماعي، يضع المعارف المشتركة والمطالب الإخبارية والتوجيهات الظرفية من أجل إيجاد معرفة عملية من اشتراك الجماعة بقدر الحاجة إليها.[2] وهذه الخصائص المميّزة للخطاب الفلسفي تجعل منه خطابا حجاجيا بحكم مقاميته واجتماعيته، التي تفرض عليه معالجة المواضيع والإشكاليات في سياقاتها العامة وما يترتب عنها.

ليدرك المتفلسف هذا البعد التعاملي حيث يكتسب القيمة العملية وينفي عنه ما يتعارض مع المصالح المشتركة من خلال التواصل اللغوي مستمدا من التراث "مبدأ التصديق" الذي يقتضي مطابقة القول للفعل،[3] وهذا ما يعتبره طه عبد الرحمن إبداعا إسلاميا، وما دامت الحداثة إنتاج اجتماعي فإن سؤال التداول يعني الإقرار بواقع اجتماعي يقر بالمبادرة الفردية والنزعة الجماعية ويشرك الجميع في البحث عن حلول لأوضاع تقبل التنقيح والتغيير، أو كما يعتبر المفكر الفرنسي إدغار موران التداوليات بأنها: أشكال الفعل والحياة،[4] فالمحاور يعرض موضوعه المعرفي لغيره الذي يطالبه بمشاركته في معارفه ففي هذا الاطلاع المعرفي للمحاور يكمن البعد الاجتماعي للحوارية إذ تتجاوز الخلافات، فيخرج المتحاورون بحلول متعددة، تكون صالحة لكل الأزمنة مستعدة للتجدد.[5] وهذه القابلية للتحاور والتجدّد؛ هي في العمق ممارسة حجاجية أخلاقية تثري اللغة وتثري الفكر وتُسهِم في انفتاح المعارف وتجدّدها.

---

[1] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 63.

[2] المصدر نفسه، ص ص 4، 65.

[3] عشير عبد السلام، **عندما نتواصل نغير**، ص103.

[4] المرجع نفسه، ص ص 15، 16.

[5] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص37.

وهنا يكون للممارسة الفلسفية دورها البارز في إثراء الأفكار وتوسيعها من خلال تحليل الحجج الداعمة لموقف ما أو الرافضة، لتعلّم طرائق التفكير ولاكتساب مهارات قد يتمّ تعميمها والاستفادة منها في مجالات حياتية أخرى.[1]

وما دامت خلفية التفكير الطاهوي خلفية حجاجية تداولية، فإنّ الاتجاه الحجاجي التداولي وانطلاقا من قناعاته بأهمية البعد الفلسفي للدراسة الحجاجية؛ قد سعى إلى التأسيس لفلسفة واقعية عقلانية وحجاجية، والعقلانية النقدية تعتبر الانطلاقة للنموذج النظري للحجاج المقبول والمعقول.[2] تلك الفلسفة التي تتعاطى مع مختلف ألوان التفكير دون أن تمارس العنف والإقصاء.

02-الفعالية الحجاجية بوصفها صفة للخطاب الفلسفي:

إنّ خلاصة الدحض السابق لبرهانية المقال الفلسفي الصناعية، هي انتصار طه عبد الرحمن للفعالية الحجاجية بوصفها صفة لكل خطاب طبيعي، إذ حقيقة الاستدلال في الخطاب الطبيعي أن يكون حجاجيا لا برهانيا صناعيا، مما يجعل الصفة البرهانية في القول شرطا غير كافيا لتحصيل الاقتناع العملي الذي يتوخاه الحجاج، فقد يتحقق الدليل برهانيا ولا يتحقق معه اقتناع المخاطب.[3]وهذا ما يعكس خصوصية الخطاب الفلسفي وتميزها عن التقليد. ليستنتج طه عبد الرحمن الأهمية البالغة للحجاج في الفلسفة، إذ يقول في هذا الصدد: "فلما كانت الفلسفة خطابا طبيعيا، فلا يفيدها تقليد أهل البرهان في صنع استدلالات صورية، لا هي ارتقت بها إلى درجة اليقين الرياضي، ولا هي هدتها سبل التوجيه العملي. والحق أن الفلسفة الواعية بأصولها الطبيعية والتداولية التي ندعو إليها لا تبغي بمسالك الحجاج بديلا، لأنها وحدها الكفيلة في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية بأن تحصل الاقناع وتدفع إلى العمل.[4] وهذا ما يجعل حضور الخطاب التطبيقي أو العملي واردا في الفلسفة، لا مجرد الاكتفاء بالنظر المجرد البعيد عن الواقع وعن شؤون الانسان الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية... أو حتى عن النظر الذي يصوّر الواقع تصويرا متعاليا لا يولي أهمية لدقائق الأمور ومختلف العلاقات الانسانية.

فمن هذه المنطلقات التي تكرس لمبدأ العمل وفق مبدأ القيمة المستمد من الأخلاق الاسلامية؛ أسّس طه عقلانية حجاجية تجعل من فعل التفلسف فعلا قيميا أخلاقيا، وهذا بالنظر إلى تبعية العقلانية للأخلاقية.

---

[1] Nigel warburton, **Philosophy the basics**, Routedge, USA and Canada, 04 Ed, 2004, p4.

[2] أبا سيدي عليوي، الحجاج والتفكير النقدي، ص 123.

[3] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 65.

[4] المصدر نفسه، ص 66.

ثانيا: المناظرة والممارسة الكلامية:

01-المناظرة بوصفها صورة للحجاج التداولي:

من المعروف عن المناظرة أنها المباحثة والمباراة في النظر، بوصفها مواجهة بين طرفين يشتركان في المسألة الواحدة بآراء متباينة حتى يقنع كلاهما الآخر.[1] وهذا بالنظر إلى ما تتمتع به المناظرة من أساليب وفنيات للإقناع، ناهيك أن فعل التحاور بين المتناظرين ليقوم هو الآخر على ممارسة حجاجية. حتى في اللغة أن تناظر أخاك في أمر ما، إذا نظرتما فيه معا، أو هي تفاعل للوصول إلى أمر ما.[2]

الأمر الذي يجعل الحجاج الفلسفي التداولي بناء تقابليا مزدوجا، يتقابل فيه عارض ومعترض بحيث يتوجه كل منهما بآليات إقناعية خاصة وشروط محددة. وما يميز هذا الحجاج هو أنه عملية مفاعلة، إذ من شأنه تغيير قناعات واعتقادات المتناظرين، ذلك أن تغيير شيء ما بهدف مقصود هو ما يطلق عليه مصطلح الفعل. وكل خطاب استدلالي يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجهة يسمى مناظرة.[3] وهنا نلمس دائما تركيز طه عبد الرحمن على الفعل كجذر لغوي يتم تحويله وتوجيهه حسب الغاية المرجوة، ومنه مصطلح المفاعلة الذي تخيّره على نفس وزن مصطلح مناظرة.

لتكون المناظرة منهجا للفلسفات التداولية. ومعيار البقاء ضمن حقل التفلسف يستدعي مناظرة الفيلسوف لغيره أو مناظرة الغير له، وإلا اختل قصده وضعف غرضه.[4] كونها مجالا لامتحان المفكّر لفكره، ومدى قوة حججه ومواقفه.

على اعتبار أنّ الفلسفة ذاتها تفكير برهان وحجاج، يجعل من أسلوب المناظرة فضاء لتبادل البراهين وعرض الأدلة والحجج، ففيما يراه طه عبد الرحمن أنّ حظ الخطاب من التفلسف يكون على قدر انتهاجه أسلوب المناظرة والمحاورة، حيث تتأسس فيها استراتيجية التفكير على المجادلة، المناقشة والمساجلة.[5] وهذا ما يكرّس لثقافة الحوار

---

[1] المغامسي أمال يوسف، **الحجاج في الحديث**، ص 10.

[2] المرجع نفسه، ص29.

[3] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 66.

[4] المصدر نفسه، ص 67.

[5] الانتصار عبد المجيد، **الأسلوب البرهاني الحجاجي في تدريس الفلسفة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط01، 1997، ص ص 23، 24.

والتواصل والاعتراف ويسمح بتطوير وتعديل الآراء والمواقف أو حتى العُدول عن بعضها، نتيجة الاصغاء للآخر، لأفكاره في ذات الموضوع لانتقاداته ولتوجيهاته، فقوة الفكرة في صمودها أمام الغير في قدرتها على التفاعل مع فكرة الغير، بيد أنّ الصمود ومواجهة الآخر لا يعني البتة التعصب والطرف والاقصاء، إنما صمود فكري وتواضع فكري، فليس من القوة التعصب لفكرة أو رأي أو مذهب يحتاج لإعادة قراءة وتوجيه، بل من القوة أن تطرح أفكارك وفق قناعاتك دون أن تلغي أفكار غيرك وانتقاداتهم؛ وتجعل من هذه الانتقادات إضافات تأخذ بتفكيرك نحو الأفضل، فتعترف بمن كان له فضل عليك في تسديد تفكيرك والارتقاء به ليضمن استمرارية فكره وحيويته، ضمن إطار التفاعل الأخلاقي الخلاّق، وضمن ما تحمله الآية الكريمة من سمو ورقي أخلاقي إنساني في عمقه، إذ يقول الله تبارك وتعالى: ﴿**وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (سورة النحل: من الآية 125.)

لتكون هذه الأخلاقيات وغيرها أخلاقا للفكر بشكل عام وللفكر الفلسفي بشكل خاص وللإنسان في تعاملاته انطلاقا مع نفسه، أسرته وغيره بشكل أخص.

تتصل المناظرة في منهجيتها بالعقلانية الفلسفية وبالنظام الاجتماعي. فالأولى في الخطاب التداولي تتحدد انطلاقا من المعايير التي يتفق حولها المتناظرون بخصائصها المنطقية، التجريبية والوظيفية، لتتحقق الوحدة بين المعنى والمبنى، لارتباط المباني بالمعاني والمعاني بالأصول التداولية، وفق معايير المعنى، المجال والمقصد. نظرا لاحتكام هذه العقلانية إلى آليات المجال التداولي وخضوعها لمحك النظر الجماعي.[1] وتركيز طه هنا على المجال التداولي؛ إحالةٌ منه إلى ضرورة التأسيس للعقلانية الإسلامية من الداخل لا استيرادها من الخارج. لتلزم عن هذه الصلة بالعقلانية الفلسفية؛ صلة بالنظام الاجتماعي، فكيف ذلك؟

إذا كان المنطق البرهاني قائم على التوحيد المنهجي المستمد من يقين الرياضيات والمتجرد من مختلف العلائق والصلات التداولية؛ فإن المناظرة لارتباطها بالنظام الاجتماعي تقوم على تعدد منهجي، وهو ما يعكس تباين وتعدد مذاهب المتناظرين.[2] مما يعكس اختلاف الاستدلال بين الحجاج والبرهان إذ يتميز الاستدلال الحجاجي بتعدد الحجج دون أن يؤدي إلى الخروج عن الفاعلية الحجاجية ولا تلزم النتيجة بالضرورة كما هو الحال في البرهان

[1] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 67.

[2] المصدر نفسه، ص ص 67، 68.

لكنها تزيد من الدرجة الاحتمالية للنتيجة وتقوي مقبوليتها لدى المتلقي. فلا معنى للحجاج إذا لم يتم في سياق تداولي تفاعلي، فحتى فعل التبرير يصبح فعلا حجاجيا.[1]

يقول طه عبد الرحمن عن إيجابيات الصلة بالنظام الاجتماعي ما يلي: "فعلى عكس التوحيد البرهاني الذي يتوافق مع تصور لنظام اجتماعي تستبد فيه بنية واحدة بالتوجيه، ويُسوَّى فيه غيرها من البنيات على ما بينها من الاختلافات، طوعا أو كرها، فإن المناظرة تُعين على تصور واقع اجتماعي يقر بالمبادرة الفردية وبالنزعة الجماعية ويطلب إشراك الجميع في البحث عن حلول للأوضاع تقبل التنقيح والتغيير... إذا كان المقابل الاجتماعي للتوحيد البرهاني هو النظام الاستبدادي فإن المقابل الاجتماعي للتعديد المناظري هو بالأحرى النظام الاستشاري."[2] وهذا التمازج هو في حقيقته نابع من طبيعة الحجاج التداولية، والتي تسمح له باكتساح فضاءات جديدة للتفكير والبحث والتلاقح.

تعدّ المناظرة بمفهومها الحديث فعل لغوي تواصلي ذو صبغة تداولية تقتضي اشتمالها على الادعاء: أي وجود دعوى، التدليل: وهو عرض الدليل على الدعوى والمنع: وهو الاعتراض عليها، وهذا ما أدى بـ طه إلى التركيز على صفة التفاعل، وعلى الصبغة الحجاجية للمناظرة القائمة على المفاعلة والاستدلال. فالعلاقة ضرورية بين الحجاج والمناظرة، إلى درجة يمكن معها القول أنّ كل مناظرة هي حجاج بالضرورة، وهي بهذا أقرب إلى الحجاج الجدلي منه إلى الحجاج الخطابي.[3] وذلك لأهمية التحاور والتناظر بشرط تحققه وفق أساليب مشروعة ومسموح بها في فنيات التناظر العقلاني والنقدي الهادئ والهادف.[4] وهذا هو الحجاج القائم على التفاعل في أشكاله الإيجابية.

[1] المغامسي أمال يوسف، **الحجاج في الحديث النبوي**، ص ص 27، 28.

[2] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 68.

[3] المغامسي، **الحجاج في الحديث**، 29، 30.

[4] الباهي حسان، **الحوار ومنهجية التفكير النقدي، إفريقيا الشرق**، المغرب د(ط)، 2004، ص59.

02-خصائص الممارسة الكلامية:

لما كانت المناظرة خطابا لغويا يقتضي التأثير والاقناع، فإنها خطاب حجاجي يقتضي الكشف عن طاقاته الحجاجية وتشغيل الإمكانيات الفلسفية واللغوية والمنهجية.[1] فإنها بحجاجيتها هذه تشكل تميزا للخطاب الفلسفي، كما تمنحه انفتاحا متواصلا ومتجددا على سائر الخطابات، إن داخل الفلسفة أو خارجها، وما يثبت تعامل طه الحجاجي ليس حديثه عن المناظرة فحسب وإنما تفكيره فيها بطريقة حجاجية هي الأخرى من خلال أسلوبه في الكتابة. نستدل على ذلك من خلال قوله التالي:

"إذا صح أن ما يميز الفلسفة عن غيرها من أصناف المعرفة الانسانية ويمنحها منهجية مخصوصة هو أسلوب المناظرة، صح معه بالضرورة أن كل قطاع معرفي يكون حظه من العمل الفلسفي على قدر انتهاجه لهذا الأسلوب المناظري."[2] فالمتأمل في قول طه عبد الرحمن هذا يجده قولا حجاجيا، يخضع لأسلوب الشرط الذي (إذا صح...صح معه) المفعّل للعملية الحجاجية، وهذا تدليلا منه على أهمية المناظرة، بوصفها أسلوبا حجاجيا وميزة أساس للخطاب الفلسفي، وكذا لتبيان حاجة سائر القطاعات المعرفي لهذا الأسلوب، بحكم قيامه على الحجاج الذي يقتضي التفاعل، وحمله للقيم ولمضامينها، وكذا قيامه على مبادئ تروم تحقيق النفع في العاجل والآجل، فيزداد الفكر خصوبة وثراء.

اهتم المسلمون بالمناظرة اهتماما كبيرا، ولئن تفاوتوا في التعامل معها، وعلم الكلام -العلم الذي قام على تواجه العقائد سواء داخل الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة- هو المنهج الذي أخذ بحظ وافر منها، حتى أنّ طه يفضّل تسميته بـ علم المناظرة العقدي، مشترطا تحلي رجل الكلام أن يكون؛ معتقدا: أي مسلّما بما جاء في كتاب الله وسنّة رسوله الكريم، ليكون علم الكلام هو علم التوحيد، ناظرا: طالبا تعقّل أصول العقيدة وتعقيلها، سالكا في ذلك سبل الاستدلال والاقناع، ليكون علم الكلام هو علم النظر والاستدلال، محاورا: إذ للمحاور مقامان مقام المخاطِب ومقام المخاطَب، ووظيفتان هما وظيفة العارض ووظيفة المعترض، وبحكم الصفة الحوارية للمتكلم حمل الكلام على معنى المكالمة والمناظرة، ليسمى بذلك علم الكلام بعلم المقالات الاسلامية.[3]

---

[1] اسماعيلي علوي حافظ وآخرون، **الحجاج مفهومه ومجالاته، ج 2**، ابن النديم ودار الروافد الثقافية، بيروت، ط 1، 2013، ص 1072.

[2] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 68.

[3] المصدر نفسه، ص ص 70، 71.

ويتعلق علم الكلام بتقرير الاعتقادات المنقولة عن الرسالة وبنائها بالأدلة المعقولة، واعتماد أساليب المناظرة المحمودة مع المخالفين، وهناك علم علم الكلام، إذ هو فقه ومعرفة الاعتقادات المقررة، وبالآليات والأساليب المستخدمة في تحصيل تلك الاعتقادات على مختلف المستويات؛ فهما، بناء وتبليغا وتناظرا.[1]

إذا كانت المناظرة تستدعي طرفين ودعوى فإن طه يضيف شروطا وآدابا يتخلق بها المناضل ومنها تقارب المتناظرين معرفة ومكانة، لتفادي استعظام أو استحقار أحدهما للآخر، ترك المناظر خصمه حرا بإدلائه لكلام فلا يقطع أفكاره ليفهم، ليتحقق فهم المراد من كلامه وتفادي تقويله ما لم يقل، تجنب المناظر الاساءة إلى خصمه قولا أو فعلا بغية إضعافه والسخرية، قلة الاصغاء، تخجيله بذكر عيوبه...، تجنب المناظر محاورة من يتعمد المضادة إذ الحجة لا تنفع معه، وكذلك قصد المناظر إظهار الحق والاعتراف به بالاشتراك مع الخصم لتجنب التباهي والمعاندة.[2]

على أنّ ما يميز علم الكلام حسب طه عبد الرحمن هو اتصافه بصفتين: العاقلية والمعاقلة، فالأولى هي عاملية إذ كل متكلم عامل على اعتبار تحدد سلوكه التخاطبي بقصد معين لأن السلوك القاصد هو عمل وفق مبدأ توجيه السلوك بهدف معين.[3] ما يستنتج من هذه العاملية التي تتصف بها العاقلية الكلامية، أنها كانت بمثابة المنهج والمقصد في فلسفة طه عبد الرحمن، إذ العمل هو الخاصية الملازمة للتفكير، والفعل ذاته هو الخاصية الملازمة للعقل.

ومن جملة الشروط للعمل حسب طه ما يلي: ابتعاد العمل عن العبث وعن الإكراه وعن الإحراج، طلب العمل الحسن ونفي القبيح. ومن شروط التعقل مقدرة المتكلم على تحقيق الهدف المطلوب بأنسب وأنفع الوسائل. أما خصائص المعاقلة الكلامية هي المعاملة بمعنيين، الإتيان بالعمل مع الإقرار للغير بالإتيان مثله وكذا تتبع نفس المعايير الأخلاقية المتبعة من طرف الغير.[4] وهذا ناجم من تصور طه لأحقية الغير النابعة من تصوره الإسلامي وكذا من التزامية الحجاج الأخلاقية.

---

[1] حمّو النقاري، **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، ص 47.

[2] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ص 74، 75.

[3] المصدر نفسه، ص ص 154، 155.

[4] المصدر نفسه، ص 155.

ومسألة الاعتراف بحقوق الغير تنبني على معايير التسليم، والتي نوجزها فيما يلي التسليم بأن سلوك الغير موجه بقصد معين، للغير أسباب باعثة على ذلك، التسليم بأن الغير غير مكره ولا محرج في فعله، وكذا التسليم بأن الغير لا يقصد فعل ما يضر به، وبذلك يتعقل المعاقل في فعله مع تسليمه بأن غيره متعقل هو الآخر، وفعل المعاقلة هذا علاقة تبادلية.[1] ما يتبين من خلال هذه الميزات وهذه الشروط هو الحضور الفعلي للجانب الأخلاقي بصرف النظر عن الطابع الاستدلالي الحجاجي الذي تحمله. في هذا الصدد نستعين بتقسيم طه عبد الرحمن هذه القوانين إلى قسمين: قسم أخلاقي وقسم منطقي، على أن يكون المعيار العام للقسم الأول هو أن لا يعاقل المتكلم حتى يعامل غيره بما يحب أن يعامله هذا الغير، والمبدأ العام للقسم الثاني أن لا يعاقل إلا بالتزامه طرق الاستدلال التي يطالب غيره الالتزام بها.[2] وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على التداخل بين الأخلاق والمنطق والحجاج وهذا ليس ببعيد عن أستاذ المنطق وفلسفة اللغة الراغب في تأسيس الحداثة الاسلامية.

يمكّن التقويم الذي يقوم به فعل التدليل، من تحسين طبائع الناس وأخلاقهم، لأنّ الدليل لا يمكن أن يكون بمعزل عن القيم، إذ لا بدّ من أن يكون في خدمة المجتمع، لينجم عن هذه النظرة الجديدة للدليل ربطه بما يلي: بالتواصل، بإمكانية الاعتراض عليه، ربطه بالعمل، وربطه بالتداول بالحجج. ليصير التدليل بحكم هذه الروابط تفاعلا حجاجيا.[3]

وخلاصة القول في هذا بعد تحليل صفتي العاقلية والمعاقلة المميزة لمنهج علم الكلام أنه منهج عملي تتصل فيه العقلانية والقيم السلوكية والخلقية، وأنه منهج يتأسس على المفاعلة إذ العقل ليس ذاتا في المتكلم وإنما صفات تكتسب تعاونا وتشاركا مع الغير لإظهار الصواب وتحقيق الاتفاق.[4] ليقترح طه ضرورة قيام علم كلام جديد يقوم على مبدإ الفعل والمفاعلة، كسبيل جاد ونافع لتقويم النزعات الفكرية والمنهجية المستحدثة، وكذا النظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في المجتمع المسلم.[5] ليشكل بذلك الدين الاسلامي أساس الاشتغال الفكري عند طه عبد الرحمن خصوصا لتركيزه على فعل التخلق في أي موضوع.

---

[1] طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** ، ص 156.

[2] المصدر نفسه، ص 156.

[3] حمّو النقاري، **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، 464.

[4] طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص 156، 157.

[5] المصدر نفسه، ص 157.

ومن المؤكد أن طه عبد الرحمن يرى في الدين المحرك الرئيس للإنسان فلا دين دون الإنسان ولا إنسان دون دين، ولعل المراجعات النقدية لهذا المنطقي المغربي أدلة راسخة على بنائه النقد كشرط للقول الفلسفي في مدار روح الدين. ومن تجلياته إعادة التجديد والنظر في علم الكلام، محاولا إخراجه من دائرة الصراع الأيديولوجي والنظري حول الصفات، الذات... إلى النظر في منهجها العقلاني الاستدلالي.[1] فمبتغى طه عبد الرحمن هو التأسيس لعقلانية كلامية حجاجية جديدة تسمح له بالبحث في عديد الإشكاليات التي قد تبدو خارج علم الكلام في التفكير السابق؛ كالبحث في المستجدات العلمية على سبيل المثال.

[1] بن عدي يوسف، **أطروحات في الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث**، ص ص 251، 252.

المبحث الثالث: الممارسة الحجاجية وسؤال الحداثة:

أولا: من ضيق الفلسفة البرهانية إلى سعة الفلسفة التداولية: ممارسات في الحجاج:

01- الإنسان بين العقلانية والأخلاقية:

تعدّ انطلاقة طه عبد الرحمن طبعا كعادته من موقفه النقدي للعقلانية الأداتية نتيجة ما رآه من سيطرة للتفكير المادي وسيطرة للتقنية، فما حقيقة النقد الطاهوي للعقلانية الأداتية؟

يعتمد طه عبد الرحمن على مقاربة حجاجية منطقية قائمة على سعيه على ترسيخ مبدأ حسن الخلق والعمل الصالح، وذلك بغرض تأسيس حداثة إسلامية في ضوء إحداث المماهاة بين العقلانية والأخلاقية، ضمن هذا الإطار يستهل طه عبد الرحمن كتابه (سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية) بمقولة تعجبية تحمل في طيّاتها أساليب استفهامية؛ تستوجب وقفةً تأمّلية لما هو عليه تفكير الإنسان الحديث وواقعه؛ إذ يقول: "ما أشدّ غفلة الإنسان الحديث حتّى كأنّه على ظاهر تقدّمه العلمي والتقني الهائل، إنسان جهول، ألا ترى كيف أنّه يقدّم قليل النفع على كثيره، إن لم يقدّم صريح الضرر على صحيح النفع، وهل في الضرر أسوأ من أن يدعو إلى حقوق وحظوظ تُخرجه من رتبة الإنسانية وتنزل به إلى درك البهيمية، محتجّا في ذلك بأنّه يتّبع طريق العقلانية الواضح الذي هو وحده عنوان الإنسانية؟ لكن لو كان ما يدّعيه هذا الإنسان صحيحا، فيا ترى كيف بالطريق العقلاني الذي يتّبعه يفضي به إلى نقيض مقصوده؟ ألم يكن يريد أن يزداد به استقامة، فإذا هو يزداد به اعوجاجا؟ بلى"[1]. لعلّ هذا القول هو بالنظر إلى التعظيم الذي شهدته الحداثة الغربية للعقل، كون أنّ ما حقّقه الإنسان على الصعيد العلمي من مبتكرات ومخترعاتٍ سواء أكانت وسائل أو أسلحة دمار أو أدوية آل بعضه إلى مآلات مجهولة، خلت فيها الحقائق والمعارف العلمية من المقاصد الإنسانية وأصبح الخطر يهدّد كيان الإنسان ومصيره مُحققا اغترابه لا إثبات وجوده.

بل ما يدعو للاستغراب في نظر طه عبد الرحمن من هذا الإنسان الحديث، أنّه كلّما استحدث شيئا أطلق عليه أوصاف الكمال وتأذّى منه بوجه من الوجوه؛ يمضي إلى إصلاحه وتعديله بنفس الطريق العقلاني الذي به استحدثه، دون أن يأبه إلى السلبيات والمضار التي واجهها ولم تكن في حسبانه، وهكذا دواليك، ليذهب البعض لأكثر من ذلك مستخدمين آلية قلب الحقيقة جاعلين من الضعف قوّة ومن النقص كمالا؛ فينسبون إلى العقل ما كان ينبغي أن يُنسب إلى نقيضه – أي الجهل–، إذ يرون أنّ ميزة العقل الإنساني عدم امتلاكه اليقين بنفع لا

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص13.

ضرر فيه، ولا بصواب لا خطأ معه، والحال أنّ هذا لا يصدق إلاّ على القوة العقلية من قوى الإنسان التي هي من جنس قوّة الإدراك التي تتمتّع بها البهيمة؛ إذ هذه الأخيرة لا تضمن لنفسها أن لا تعود للخطأ مرّةً ثانية[1]. وعدم نجاح هذا الإصلاح هو نتيجة لإقصاء مجالات أخرى قد تُسهم في توجيه مسار العلم وترشيده.

لا يجد طه عبد الرحمن مانعاً أن يسمّي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأخرى عقلاً، على اعتبار أنّها لا تختلف عن قوة الإدراك عند الإنسان إلاّ في الدرجة، إذ يقول: "وإذا كان الأمر كذلك لزم أن لا تكون العقلانية هي الصفة التي يتفرّد بها الإنسان وتميّزه عن البهيمة؛ فكلا الإنسان والحيوان لا يقين له فيما أصاب فيه، بل لا تكون، على العكس من ذلك، هي الصفة التي تجمع بينهما؛ وبهذا، يقع هؤلاء هم أنفسهم في الخطإ من حيث أرادوا الصواب، آتين مرّة أخرى على غفلة منهم بنقيض مقصودهم، فقد أرادوا أن يرفعوا رتبة الإنسان، فإذا بهم ينزلونه رتبةً دونها"[2]، وهذ إن دلّ على شيء فإنّما يدل على درجة المبالغة التي وصل إليها الغرب إصرارا منهم على حُكم العقل وتحكيمه في شتى مجالات العلم والمعرفة، الأمر الذي يستدعي أهمية انفتاح العلم وضرورة تفاعله وتواصله مع باقي المجالات.

يعتبر طه تقديس الغرب للعقل قاربَ حدّ التأليه، حتى أنّه يجوز في هذا الصدد الحديث عن نوع من "العقلانية الوثنية" اصطبغت به المعرفة البشرية في مجملها، إذ لما تقرر عند اليونان أنّ العقل أسمى من الحس؛ لا غرابة أن يقع الارتقاء بهذا الشرف إلى أقصى مداه فيصبح العقل إلها، مع أنّه في الحقيقة لا وجود للتفرقة بين العقل والحس ولا وجود لها في النص الشرعي أو السنّة المطهّرة، بل كلّ الشواهد تدلّ على أنّ الوصلَ قويّ بينهما، نظرا لأنّ الإدراكات الحسيّة ترتبط بالإدراك العقلي فمثلا في النظر عقل، وفي السمع عقل، وفي النطق عقل، وفي الشمّ عقل وفي الذوق عقل، أمّا إذا لم يكن في الحس عقل فلا يُعدّ حسّا وإنّما فقدان للحس، والنظر بلا عقل يكون عمى والسمع بلا عقل يكون صمما...والشاهد في نظر طه قول الله تعالى: ﴿**وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ**﴾ (سورة يونس: لآيتين 42/ 43) والصلة بين العقل والحس لا تقف عند هذا الوجه من الارتباط – أثر العقل في الحس-

[1] المصدر السابق، ص13.

[2] المصدر نفسه، ص 14.

بل تتعدّاه إلى حصول التفاعل بينهما، فكما أنّ في الحس عقلا فكذلك في العقل حس،[1] مما يعني ازدواج الصلة بين العقل والحس واستحالة الفصل بينهما.

وإذا انتفى- مما سبق حسب طه- " أن تكون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وجب أن يوجد هذا الحد الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح في الحال والفلاح في المآل، ولا يقع الشكّ في نفعه متى تقرر الأخذ به ولا في حصول الضّرر متى تقرّر تركه؛ وليس هذا الشيء إلّا مبدأ طلب الصلاح وهو ما يسميه طه عبد الرحمن بـ: "الأخلاقية"؛ "فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مُستقلا عن أفق البهيمة؛ فلا مراء أنّ البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها كما تسعى إلى رزقها مُستعملةً في ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تُنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي"[2]. لتكون الأخلاقية هي المعيار للفصل نظرا لتعلّقها بالإنسان؛ إذ يسعى من خلالها لتقويم سلوكياته أو بالأحرى نظرياته ومنتجاته ما دمنا نتحدث عن العلم ومنجزاته بغية تحقيق إنسانية الإنسان والمحافظة على كرامته دوماً.

وهو ما يؤكّده طه عبد الرحمن من خلال قوله: "الأخلاقية هي بالذات ما يكون به الإنسان إنساناً، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة، ألا ترى كيف أنّ أيّ تصرّف تثبت "لا أخلاقيته" يصير معدوداً في التصرفات "اللاإنسانية"، بينما التصرّف الخالي من العقلانية لا يُعدّ خِلوا من الإنسانية، وهكذا يتبيّن أنّ الإنسانية، لا تتحدد، كما اشتهر بالعقلانية، وإنّما تتحدّد بالأخلاقية، بحيث يكون للإنسان من الإنسانية على قدر ما يكون له من الأخلاقية، ولعلّ هذه الحقيقة هي التي جعلت التداول الإسلامي يَرُدّ العقلانية إلى الأخلاقية، فيعني بالعاقل "الإنسانَ الفاضل الذي يجلب الخير ويجتنب الشر"*[3]. من هذا المنطلق يدرأ طه مسلّمة الفكر الغربي وما يترتّب عنها من آفات شملت ميدان العلم والحياة، والتي مفادها: "أنّ العقل يعقل كلّ شيء" بوصفها

---

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم**، ص ص 66، 67.

[2] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص14.

* ذلك أنّه لو لم تكن الأخلاق بهذه الأهمية بحيث كمال الإنسان في كمال الأخلاق؛ ما كانت دعوة البعثة المحمدية تكميل الأخلاق، كما جاء في الحديث الصحيح المروي عن أبي هريرة أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم قال: "إنّما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق". انظر طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 86.

[3] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 86.

الأكثر رسوخا في التطبيق الغربي لروح الحداثة، وهذا الرسوخ لا يمنع من ابطالها في سياقها عينه وبمنطقها نفسه، وبيان ذلك على وجهين:

الأوّل: العقل لا يمكن أن يعقل ذاته ولو أنّه هو أيضا شيء من الأشياء، وذلك لأنّ الأصل في الوسيلة أن تكون أقوى من المتوسّل إليه، فنحتاج إذن في عقل "العقل" إلى عقل أقوى منه؛ وحتى نعقل هذا العقل الثاني نحتاج إلى عقل فوقه ويفوقه، لنقع في التسلسل إلى مالا نهاية.

والثاني: أنّ العقل لا يمكن أن يعقل الكل ولو أنّه هو كذلك شيء من الأشياء، بل هو أكبر شيء ممكن، ذلك لأنّ العقل هو نفسه جزء من هذا الكل، ومحال أن يحيط الجزء بالكل؛ لتكون هناك أشياء يستحيل منطقيا عَقلُها أو لا يتيسّر، كون أنّ قدرها أكبر من طاقة العقل، فكيف يتيسّر ذلك للعقل الذي أخذ به التطبيق الغربي، وهنا نجد الغرب أنفسهم يعترفون بأنّه عقل ضيّق لا يتّسع إلّا لصنع الآلات ودرّ الأرباح (أمثال رواد مدرسة فرانكفورت ماكس هورخايمر Max Horkheimer(1895-1973) وتيودور أدورنو Theodor Adorno(1903-1969) وقد أسموه بـ "العقل الأداتي" في مقابل "العقل القيمي"، ولم يكفّوا عن الشكوى مما جلبه من مهلكات على البشرية، ولا يزال يفعل[1]. وعلى ذكر مدرسة فرانكفورت الألمانية فإنّ أهميتها البالغة تكمن في دقّها ناقوسَ الخطر؛ جرّاء ما وصلت إليه العقلانية الأداتية، مُركّزةً في ذلك على ضرورة الممارسة النقدية وكذا فتحها الباب أمام مشروعٍ نقديٍّ متواصل ومختلف مع أجيال لاحقة لها.

أراد طه عبد الرحمن التأسيس للاختلاف المستقل الذي يحفظ الخصوصية للمجتمعات الإسلامية من جهة ويضفي المصداقية والمشروعية على دعوته الإنسانية في الوقت نفسه، وفي إطار الحديث عن الفلسفة التداولية والطرح الحجاجي في فلسفته، تثير إشكالية العلاقة بين الفلسفة والعلم، بين العلم والدين أو بتعبير أدق بين العلم والأخلاق من بين الإشكاليات الراهنة، ولما نقول الأخلاق عند طه فنحن نقصد أخلاق الدين الإسلامي، فكيف عالج طه هاته العلاقة التي غالبا ما تطرح بوصفها إشكالا شائكا بمنطقه الحجاجي الفلسفي؟

يقول طه عبد الرحمن: " الحجاج يجتمع فيه اعتباران اثنان، لا يجتمعان البتة في البرهان، وهذان الاعتباران هما: "اعتبار الواقع" و"اعتبار القيمة"؛ فإذا كان البرهان ينبني على مبدإ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإنّ الحجاج ينبني على مبدإ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها، للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد،

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 43.

بمعنى أنّ الحجاج يزدوج فيه طلب معرفة الواقع وطلب الاشتغال بقيمته، وقد توافق قيمة المستدَل عليه، واقعه، فتصادف مقتضياته الحجاجية مقتضياته البرهانية، وقد تخالفها، فتصادم مقتضياته الأولى مقتضياته الثانية...لتبقى القيمة هي الأصل الذي تتفرع عليه الواقعة والعكس غير صحيح...من هنا يظهر أنّ المستدل الحجاجي مُطالب بتحصيل قصدين آخرين، وهما "قصد العلم بالشيء وقصد العمل به"[1]

يعتبر البحث في علاقة الفلسفة بالدين من بين أهم الإشكاليات التي أخذت ولا تزال تأخذ حيّزا واسعا من الدراسات، وهذا باعتبار المنحى التاريخي الذي أخذته الإشكالية منذ القديم وإن تباينت طرائق الطرح، وكذا نتيجة أهمية وعمق طرفي المعادلة "الفلسفة" و"الدين"، لتؤول هذه الجهود لفرع بحثي جديد عرف بـ "فلسفة الدين" والذي مسعاه الرئيس هو عقلنة الدين بعيدا عن أشكال التعصب والتطرف. ولمّا كان من طبيعة الفلسفة محاولتها استيعاب روح العصر والتماس مواضيع جديدة تجعلها أكثر تماسّا بالواقع، فإنّ العلم ونتائجه هو من بين هاته المواضيع التي شكّلت مادة بحث عديد المفكرين الغربيين أمثال " مارتن هيدغر"، "يورغن هابرماس" وغيرهم بغية تجاوز طغيان العقلانية الأداتية، من نقد للتقنية واعتراض على تشييئ الإنسان، البحث في المستجدات البيولوجية، مواضيع الاستنساخ، كراء الأرحام، الزواج المثلي...

ولتأسيس مشروعية الحق في الاختلاف الفكري يمكن إدراج بحث طه عبد الرحمن ضمن فرع البيوتيقا عن طريق تنظيره لأخلاق العلم، حيث أراد إضفاء الطابع الأخلاقي الديني بنقاشه مواضيع في غاية الدقة كتلك التي تتعلق ب"الخلايا الجذعية" عن طريق نقل الجينات من الجنين في أول تكوينه واستعمالها في التداوي، التجميل... ومساءلة هكذا مسائل أخلاقيا، وعليه: إلى أيّ مدى يمكن لمساءلة الدين للعلم إقامة فلسفة مسؤولة أو بالأحرى فلسفة ائتمانية بمنظور طه عبد الرحمن؟

يعتبر الحديث عن العلم حديث بشكل أو بآخر عن الإنسان؛ هذا الكائن العجيب الذي يمثّل شبكة تواصلية بيولوجيا ونفسيا، فرديا واجتماعيا عبر مجالات مختلفة: علمية، أخلاقية، اجتماعية، سياسية، اقتصادية،...إلخ وفي حال تعلّق الأمر بالجانب الأخلاقي، فلا أحد ينكر ما تكابده المجتمعات البشرية من تحديات مادية ومعنوية إن على الصعيد الفردي أو الجمعي؛ والتي أثّرت بشكل أو بآخر على إنسانية الإنسان وساهمت في استلابه واغترابه بقدر ما ساهمت في إثبات آنيته وتحقيق ذاته، ولعلّ التقدّم العلمي والتقني الهائل من بين أهم آثار الحداثة، هذه الأخيرة التي شهدت تطبيقا واسعا في العالم الغربي وصل حدَّ المبالغة والمخاطرة بحياة الفرد أحيانا، على اعتبار أنّ راهن العلم يوحي بالكثير من الرهانات، وهو ما يفسّر اصرار الفلسفة المعاصرة على تجاوز الأزمة الأخلاقية

[1] طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي**، ص ص 230، 231.

الحاصلة في العلم وبالضبط في ميدان المستجدّات البيولوجية؛ وذلك نتيجة طغيان العقلانية الأداتية وغياب الأخلاقية.

2-سيطرة التقنية في مجال العلم حداثة أم تحديث:

ولتأسيس خاص بغية توطيد أركان التصور حول الحداثة الإسلامية يقدّم طه عبد الرحمن مقاربة حجاجية في سيادة السيطرة التقنية في مجال العلم والإخلال بمبدأ العمل.

فإذا كان القرن التاسع عشر هو عصر انتصار العلوم الطبيعية، منهجاً وتطبيقاً وأثراً، حتى أنّه ليؤرّخ للحضارة الأوربية به، بعد أن استقر فيه المنهج التجريبي وتمّت تطبيقاته في العلوم، وعرف الغرب ثورة تكنولوجية هائلة، وبعدما أصبح التقدّم يُقاس بالسنين لا بالقرون، فإنّ القرن العشرين هو بداية أزمة العلوم الإنسانية بل وبدء أزمة الضمير الأوربي نفسه؛ إذ كان بمثابة مرآة عكست انتصارات القرن السابق وصوّرتها بوصفها عقبات وخيمة تهدد كيان العلم، وتنذر الحضارة الأوربية بالخطر، ليعلن البعض أفكار النهاية، القيامة والفناء، كانتهاء "فردريك نيتشه" إلى العدمية وتأكيد "أوزفالد شبنجلر" انهيار الغرب وأفوله، وتحليل "ادموند هوسرل" لأزمة العلوم الأوربية...[1].

أو كأن يطلق اسم الفكر الكارثي حسب مصطلحه الجديد في الإبستمولوجيا المعاصرة؛ والذي يعني وضع الفكر في حال من الاستنفار الدائم، إنّه الفكر الذي لا يهدأ ولا يستقر على ثوابت معيّنة حتى يضطر إلى نقضها، وهو الفكر الذي لا يأتي به هذه المرّة شاعر كينوني من مثل هولدرلين، أو فيلسوف كارثي من مثل نيتشه، لكنّه مُصدّرٌ من صميم العلم المادي نفسه، من أوجّ ما حقّقه من نظرية عمّا ينتظره من ممارسة خارقة لعلميته، فالفكر الكارثي الذي مهّدت له كشوف الفضاء الرهيبة الأخيرة، إنّما هو الاسم الثقافي الفلسفي لحالة الكارثة التي يواجهها العالم، كلّما اضطرّ إلى نسف نظام أنظمة معرفيةٍ كونيةٍ بكامله، ليأتيَ بنظامٍ آخر، لا يلبث حتى يتجاوزه... وانتهاءً أخيراً إلى مثيل الحالة العلمية الراهنة، التي تضطرّ إلى الاعتراف بأنّ المسألة لم تعد مجرّد تجاوزٍ من نظام معرفي إلى آخر، بقدر ما هي تجاوزٌ لنظام النظام المعرفي. بيد أنّ ذلك لا يعني التشتت ولا ضياعَ الجهد؛ بل إنّ بلوغ العقل الحدود القصوى؛ جعلت المعرفة ضرباً من المغامرة التي يلجأ فيها الفرد اضطراراً كلّ مرّة لإعادة تنظيم معاييره[2]. على اعتبار أنّ الإنسان كائن له أبعاده في الماضي والحاضر والمستقبل وهذا الوعي بالزمن يتطلب منه تخطيطا معيّنا يسير وفقه وقصودا معيّنة تحدّد أهدافه الخاصة والعامة، العاجلة والآجلة، حتى ولو من خلال جملة من التساؤلات تعيد النظر في معايير العقل غير المؤيّدة بالأخلاق أو قل المفتقدة لإنسانية الإنسان.

---

[1] حسن حنفي، **الفكر الغربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 04، 1990، ص 247.

[2] مطاع صفدي، **نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص 161.

فصرامة الحياة التي أضحت أكثر آلية واصطناعية أنهكت إنسان العصر الحالي، وأحدثت شرخا في إنسانيته، الأمر الذي يطرح بإلحاح ضرورة ارتباط المعرفة بالأخلاق، وإلا كيف يمكن تفسير ما تعانيه الحضارات التي حققت نجاحا ماديا على حساب القيم الأخلاقية؟[1]

في هذا الصدد يقول المفكر إريك فروم "إنّنا مهددون بالفناء من جراء الأسلحة النووية وبالموات الباطني من جراء السلبية التي يولدها استبعادنا من اتخاذ القرار المسئول، فكيف حدث هذا؟ كيف أصبح الإنسان في ذروة انتصاره على الطبيعة سجين إبداعه الخاص وفي خطر مميت أن يدمّر هو نفسه؟ إنّ الإنسان في البحث عن الحقيقة العلمية أصبح في تماسٍ مع المعرفة التي يستطيع أن يستخدمها للهيمنة على الطبيعة، إنّ لديه نجاحاً هائلاً، لكن في التأكيد الأحادي الجانب على التقنية والاستهلاك المادي فَقَدَ الإنسان ارتباطه بنفسه، وفَقَدَ ارتباطه بالحياة... فَقَدَ الإيمان الديني والقيم الإنسانية المرتبطة بهذا الإيمان..."[2]، مما يجعل من مراجعة هذا التقدّم العلمي أمراً ضرورياً وحتميةً لا سبيلَ إلى تجاهلها من خلال الاستعانة بمعايير أخرى بعيدا عن العقلانية المجرّدة من الأخلاقية ومن الممارسات الدينية، تلك العقلانية التي أهملت الدين والقيم وأخرجتهما من مجال اهتمامها.

على اعتبار أنّ العلم صار رهين العملية التقنية المتغلغلة في التطبيق المادي؛ بأن أضحت هي الموجّه –كما سبق الذكر– للجانب المعرفي من العلم، والمحدّد لمجالاته التي ينبغي له الاشتغال بها، متحوّلةً إلى ما بات يسمّى بـ "التكنولوجيا" أو ("التِّقانة" بتعبير طه)، ليكون الطور التكنولوجي من أطوار العمل الدنيوي هو الذي بلغ فيه نسيان العمل الديني غايته، فالعمل التكنولوجي بفضل ابتكاراته الآلية الباهرة، أصبح يحلّ محل العمل البشري عموماً، فبنى الإنسان لنفسه وسطاً اصطناعياً أبعده عن وسطه الطبيعي الذي يحرّك همّته ليرى في الأشياء من حوله آيات يستدلّ بها على وجود خالقه، وكذا يضع كلّ ثقته في الأسباب المادية التي يتوسّل بها، متخلّيا عن معاني "التوكّل"، "التسليم" و"التفويض" التي تقوّي صلته بخالقه[3]، الأمر الذي يفضي به إلى تغييب مبدأ العمل الذي يقتضي سلامة المقاصد ونبل الغايات، حب الآخرين والاهتمام بهم لا العمل على حسابهم جلباً للمصالح الخاصة في العاجل دون اكتراث بالمستقبل.

---

[1] خديم أسماء، **منزلة الدين في فلسفة كانط النقدية**، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، سيدي بلعباس (الجزائر)، ط01، 2010، ص ص 120، 121.

[2] إريك فروم، **ثورة الأمل نحو تكنولوجيا مؤنسنة**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، ط 01، 2010، ص14.

[3] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 242.

وهنا تبرز الدعوة الطاهوية إلى حضارة الفعل والحد من هيمنة القول على الفعل، أي اتحاد النظر بالعمل، وربط السلوك بالممارسة الفلسفية، ولما كان النظر هو نفسه لا يفارق الرجوع إلى العقل، فيكون أحرى بالفلسفة أن يقال فيها "إنّها العمل بالعقل" من أن يقال فيها "العلم بالعقل" وذلك بناء على أنّه لا عمل بغير علم، وأنّ العلم قد يكون بغير عمل[1]. وقد بلغ التعقيل الغربي ذروته في ما أصبح يُعرف باسم "العلم- التقنية" والذي يقابله اللفظ الإنجليزي technoscience: وبالعربية يفضّل طه كتابته موصولا "العِلْمُتِقْنِية"، إذ عاد زمام المبادرة فيه بيد التقنية لا بيد العلم، كونها هي التي تُحدّد مساره وتخطّط له استراتيجياته[2].

ومعلوم أنّ مفهوم "التقنية" يقابل مفهوم "النظرية" وغنيٌّ عن البيان أنّ الإطار الذي يحتوي النظريات هو ما اختصّ باسم "العلم" الذي هو معرفة مجرّدة والتقنية التي هي معرفة مطبّقة، ولمّا كانت التقنية تطبيقا للعلم؛ لزم أن تكون تابعة له وخادمة لأغراضه، لكن هذا التصور التقليدي للعلم والتقنية صار غير مقبول في سياق نظام التعقيل العولمي من جانبين: أولاهما؛ أنّ العلاقة بينهما أضحت علاقة تداخل قوي الكلمة الفصل فيه للتقنية؛ ليصبح العلم وسيلة في يد التقنية تتحكّم فيه وتوجّهه بحسب الحاجيات الاستهلاكية التي تحدّدها السوق العالمية أو بحسب المشاريع التجارية التي تضعها كُبريات الشركات المتحكّمة في هذه السوق. وثانيهما؛ أنّ المعرفة التقنية إلى جانب دراستها مختلف الآلات والأدوات، أخذت تتضمّن دراسة السياق الصناعي والاجتماعي والثقافي الذي يتمّ فيه تطبيقها، رابطةً بذلك بين التقدّم التقني وبين تطور البنيات الاجتماعية، فاشتغلت بما كان يشتغل به العلم النظري، مما أدّى إلى المضاعفة من قدرتها تأثيرا فيه وتخطيطا له، وهو ما يُفسّر تسارع وتيرة الاكتشافات والاختراعات في مختلف مجالات المعرفة، إلى درجة أصبح بعضها يثير أشدّ المخاوف والمخاطر على مستقبل البشرية؛ كما هو الشأن في مجال الهندسة الوراثية والكيمياء البيولوجية[3]. فبدل من أن تكون التقنية في يد العلم بحيث يوجهها حسب متطلباته وأهدافه صار العكس. لتطرح في هذا الصدد جملة من الأسئلة: أين هو العقل الذي كان الغرب يُؤلِّهه؟ لماذا وصل إلى هذا التسيُّب والانفلات الأخلاقي؟ لماذا كل هذه السيطرة للتقنية والتي تتجه إلى عواقب مجهولة المآل؟ ما الفائدة من عقل أقصى من حساباته كلّ بُعدٍ روحيٍّ قيميٍّ إنسانيٍّ؟..

إنّ الأفعال إذا جُرّدت من لباسها القيمي تغدو- في نظر طه- أشبه بالعمليات الآلية منها بالتصرفات الآدمية، بحيث يمكن أن تَحُلَّ فيها الآلة محلَّ الإنسان، بل يمكن أن تُصاغ آليا، وحقيقة النهوض بالإنسان لا

[1] بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، ص 111.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 27.

[3] المصدر نفسه، ص 81.

تتحقّق إلّا بإيجاد الأسباب التي تجعل أفعال العقل تتطلّع إلى مزيد الكمال الخلقي، إذ الفعل العقلي ليس مجرّد فعل خلقي بل هو المثال النموذجي لغيره من الأفعال، كونه الأكثر تغلغلا في الخلقية التي تنبعث أصلا من القلب، ولو نأخذ من المعاني القلبية القصد أو النية سيكون كافيا في إثبات خلقية الفعل العقلي؛ إذ لا فعل عقلي بدون قصد أو نية، لأنّ الخُلقية هي عنوان التغلغل في العمل[1]. وكأنّ طه مما سلف ذكره يؤسّس لفلسفةٍ في الفعل؛ مُركِّزاً فيها على القلب كأصل تتفرع منه معانٍ تجعل من الفعل العقلي فعلاً خُلُقياً عملياً.

والحال أنّ العلم في الإسلام حسب تصور طه عبد الرحمن، لا يمكن استقامته بالتوقف على عقول البشر من غير تسديد الوحي، والفعل لا يحقّق النفع إلاّ بارتكازه على الاشتغال الشرعي.[2] مما يجعل الشرع الإسلامي حسب رؤية طه عبد الرحمن في مرتبة أعلى تقود وتقوّم مسالك الاعوجاج في العلم والفكر والعمل.

الأمر الذي يعكس رغبته في أن تكون الفلسفة علماً نافعاً؛ بمعنى معرفة من أجل العمل وحكمة هادية إلى مكارم الأخلاق، لا بوصفها نظراً استدلاليا لا يحتاج إلاّ إلى العقل النظري بغية الوصول إلى الحقائق سواء تعلّقت هذه الحقائق بالكونيات أم بالغيبيات أم بالسلوكيات، لذلك يرى طه أننا لو تأمّلنا هذا التصور لوجدناه يخلّ بمقتضى منطقي وهو أنّ النظر المجرّد لا يمكن أن يحكم إلاّ على المجردات وليس على السلوكيات، لأنه يحتاج إلى أن يتحقق بالخصائص السلوكية لكي يتمكّن من الحكم عليها، وهذا يعني أنّه لا مندوحة للفلسفة من أن تكون مصحوبة بالعمل، بحيث لا تنفك عن التأثر والانفعال به لحصول آفاق وأبعاد جديدة وتجديد معارف غير مسبوقة، لم تكن لتخطر على بال الفيلسوف في حال اكتفائه بالنظر المجرّد المستقل عن العمل.[3] ليكون التفكير الحجاجي تفكيرا عمليا بامتياز، لا يقف عند حدود التجريد الضيقة بل يتعداه لآفاق بحثية شاسعة.

وعن أهداف هذه التوأمة بين النظر والعمل يقول طه عبد الرحمن: "...بحيث ينشئ العمل استدلالات واستشكالات جديدة في النظر والعمل متلازمين لا ينفك أحدهما على الآخر، بات من حقّ الفيلسوف أن يحكم على السلوكيات وعلى الغيبيات، أمّا في ما سوى ذلك فيمكنه أن يكتفي بالنظر المجرد بصفة عامة؛ ولذلك لا نستغرب أنّ العالم الإسلامي عندما تلقى الفلسفة سمّاها "الحكمة"، لأنّ الحكمة مشروطة أساساً بالعمل، وهي

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص ص 83، 84.

[2] بن عدي يوسف، **أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث**، ص 60.

[3] طه عبد الرحمن، **الحوار أُفُقاً للفكر**، ص 54.

ليست مجرّد مرتبة يتأثر فيها النظر بالعمل تأثّر الشيئين المتّصلَين أحدهما بالآخر، بل يصير فيها العمل هو الذي يتولى توجيه النظر ومدّه بأسباب الصلاح، وليس العكس"[1].

وهذا ما يمكن اسقاطه على ميدان العلم حيث اعتبر طه أنّ العلاقات في الوضع التقني للعلم علاقات يطبعها التحسيب والتجريب بغية التحكّم والسيطرة لا التأسيس العملي الذي يأخذ على عاتقه المقصد من الشيء قبل أن يباشر التحكّم فيه، إذ يوجب مبدأ العمل الجمع بين مقتضى التحكّم ومقتضى الحكمة[2]، بغية درأ آفات سيطرة التقنية في مجال العلم وتجاوز العقلانية الأداتية إلى الأخلاقية؛ هاته الأخيرة الساعية لتحقيق العلم النافع من خلال النظر إلى صلاحه في المآل قبل الحال. ليوطّد التصور الطاهوي للتلازم بين الفلسفة والعمل، بين التنظير والممارسة؛ فتح أمامه آفاقاً جديدة –كما سبق وأن عبّر عنها– لمعالجة المسألة داخل العلم باستدلالات وتقويمات مختلفة؛ لعلّ أبرزها تجلّى في عرضه تحليلاً، نقداً وتجاوزاً لقضية البحث في الخلايا الجذعية (نقل الخلود إلى الجسد)؛ فما حقيقة ذلك؟

ثانيا: البحث في الخلايا الجِذْعية: مساءلة أخلاقية:

انعكس التطور العلمي الحاصل في الطب والهندسة الوراثية انعكاسا خطيرا أثار مشكلات أخلاقية من خلال الحديث عن أخلاقيات العلم، وإثارة الجدل بين الطب، الأخلاق والقانون، وفي هذا السياق يأتي طه عبد الرحمن في ظل المستجدات العالمية، ومتطلبات تحديد علاقة الإنسان بقيمه وأخلاقه ومحاولة تأسيس العقل على الإيمان،[3] ويعدّ سؤال الأخلاق من بين الكتابات الفلسفية المتفرّدة في مجال الأخلاق والقيم، بالنظر إلى عمق بنيتها لغويا، عقديا ومعرفيا، ضمن هذه الثلاثية المؤسِّسة للمجال التداولي العربي الإسلامي، دون الاكتفاء بالمقاربات التاريخية والأنتروبولوجية والإيديولوجية التي تُعنى بالمضامين لا بالآليات، مُتصديا من خلال فكره العملي للعقلانية المجرّدة وتطبيقاتها التقنية العلمية المرتكزة والمختزلة في مبدإ العقل Le Principe De La Raison ، مُبيّنا محدوديتها وآفاتها التخلقية التي ضيّقت إنسانية الإنسان وهويته الفسيحة.[4] محاولا بذلك تأسيس فلسفة أخلاقية إيمانية في عمقها، فالأمر صنوان إذ لا يمكن فصل التأسيس الإسلامي للحداثة عن التأسيس الأخلاقي

[1] المصدر السابق، ص ص 54، 55.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 82.

[3] بن عدي يوسف، **مساءلة النص الفلسفي المغربي المعاصر**، ص 114.

[4] المرجع نفسه، ص 115.

لها، على اعتبار ما شكّلته الأخلاق في مساءلات طه عبد الرحمن الفلسفية استشكالا واستدلالا، وحتى قراءته أو بالأحرى مساءلته للفكر الغربي كانت مساءلة أخلاقية إيمانية قائمة على الدحض والاثبات لتمكّنه من اللغات وكذا من اللغة العربية نفسها. وقضية التأسيس الأخلاقي لم تكن عارضا في فلسفة المنطقي واللغوي المحاجج طه عبد الرحمن؛ بل كانت أساسا فاعلا ونتيجة حتمية لتصوره العملي للفلسفة، مُركّزا في ذلك على العمل الصالح ودوره في تحقيق النفع عاجلا وآجلا.

بعقلية حجاجية يدحض طه عبد الرحمن مسلمة أسبقية القول على الفعل؛ بوصفها أحد المعايير المنطقية التي سادت النمط المعرفي الحديث وأثرا من آثار الانفصال عن الأخلاق لتتخذ هذه المسلمة صورا عدّة منها: أسبقية النظر على العمل، أسبقية المنطق على الوجود... وعكس هذا المبدأ يكون المتخلق أكثر رسوخا في العمل لاشتغاله الشرعي، بحيث لا يقول إلاّ ما يفعل وإن كان لا يقول كل ما يفعله.[1] وهذه الصبغة العملية للإنسان هي ما حاول طه إضفاءها على الفلسفة الإسلامية، أو على الحداثة الإسلامية بشكل خاص. والعمل الذي نتحدث عنه مع طه عبد الرحمن ليس هو أي عمل؛ بل العمل الصالح تحديدا عند الإنسان المتخلّق، فكيف يفهم عند العالم والباحث في ميدان العلم.

يتميّز العمل الصالح بأنّه عمل لا ينقطع ولا يزول؛ كونه اشتغال بالباقي سبحانه الذي لا يفنى معرفةً به، طاعةً له وتقرّبا إليه. لكن إنسان هذا العصر أراد أن يحيا حياةً لا مرض ولا هرم ولا موت فيها، وما إن تخلّص الإنسان الحديث من قهر الكنيسة أخذ يتطلّع إلى الإمكانات التي يفتحها العلم موصولا بالتقنية حتى اعتقد أنّه يملك الوسيلة التي توصله إلى خلود الجسد؛ ألا وهي تحقيق التقدّم في مجال "تكنولوجيا الحياة"(Biotechnology) –والتي تشمل "الهندسة الجزيئية"، "الهندسة الوراثية"، "الخلايا الجذعية" و"الاستنساخ الإنجابي"– وما نقصد توضيحه هنا هو نقل الخلود إلى الجسد أو ما يعرف ب "البحث في الخلايا الجذعية[2]"، نتيجة الإيمان الشديد بأنّ العقل يعقل ويُعقلن كلّ إمكانات الوجود الجلية والخفية.

ومن مظاهر إرادة الخلود ما تجلّى عند الإنسان المعاصر من خلال بحثه في الخلايا الجذعية الجنينية باعتبارها تنطوي على أسرار الخلق وأسباب الحياة؛ وليس هذا فحسب، بل اعتقاده بأنّه باشتغاله هذا هو قادر على أن يأتي بفعل "الخَلق" ويتصف بالخالقية، ومع زيادة توسّعه في الحياة الجنينية ومجالات الاستفادة منها في مجال

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 100.

[2] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص255.

التطبيق البيولوجي والطبّي؛ ازداد غروره ظنّاً منه بأنّه حصّل القدرة التي يملكها الخلّاق العليم وأنّه يستطيع أن يحلّ محلّه في تقرير مصير الخَلق، حتى اعتقد بعض الغلاّة الذين عُرفوا بـ "أهل مجاوزة الإنسانية"(Transhumanists) الذين يرون أنّ ما توصّل إليه الإنسان ولا يزال من المستجدات العلمية والتّقانية في عديد المجالات يُكسبه الحقَّ في الاستقلال بالتصرّف في الخلق عن غيره، طبيعةً كان أو إلهاً واستثمار هذه المكتشفات في إنشاء ما يُسمونه "ما بعد الإنسان" (Posthuman)[1]* .

غير أنّ فكرة الخلود الجسدي هذه هي خلودٌ ماديٌ محض؛ من خلال إسناد العلماء لصفة الخلود لبعض الخلايا كالخلايا السرطانية لاحتوائها على "إنزيم" خاص يسمى (Telomerase) مسؤول عن تجدّد الخلايا، وادّعى البعض الآخر اكتشاف مورّثة –أو جين– مسمّاة ب (Nanog) الخلود التي تسمح للخلايا الجذعية أن تبقى على حال شبابها على الدوام. ولمّا كان الفناء هو مصير الجسد فلا يخفى التناقض الموجود في عبارة "الخلود الجسدي" وهي في نظر طه تنقل الخلود من مجاله الأصلي – المعاني الروحية– إلى مجال يضادُّه أي المادة البيولوجية. وهو نقل يؤدّي لا محالةَ إلى الانقلاب في القيم، فلا تكون بذلك كرامة الإنسان في تقبُّل جسديّته المحدودة، بل في السعي إلى توسيعها، ولا هي في الصبر على الهرم وإنّما في الجزع منه...إلى درجةٍ صار معها "الحقّ في الموت" قيمةٌ جديدة تقابل "الحقّ في الحياة"، فبدل التهيّؤ للموت المقدّر أصبح طلب الشفاء منه بوصفه داءً وصار "الموت بكرامة" لا يدلّ على الموت في سبيل قيمةٍ عليا وإنّما تحرّراً من الأسقام...[2]، فمع اعتبار العقل الإنساني مقياساً لكلّ شيء في فلسفة الحداثة حدث تغيّرا في النظر إلى الأشياء ولم يعد التسليم بمبدأ صلاحية الدين في مجال العلوم أمرا ممكناً ومقبولاً، كمحاولة منهم لإحداث استقلال في مجال العلم.

وهذا –فيما يراه طه– كان نتيجة توسّل الحداثة الغربية في إقامة مشروعها الدنيوي "بآلية تفريق المجموع" أو قل "آلية فصل المتصل"؛ ولمّا كان الدين يتصل بمختلف مجالات الحياة واتصاله يتخذ اشكالا متفاوتة؛ فقد انبرت الحداثة لتعطّل قانون الدين في هذه المجالات الحيوية وتحدث نوعا من الاستقلال تدبيرا وتقديرا، وهكذا تكون "العِلمانية" (بكسر العين) بتعبير طه هي الصورة الدُنيانية –الدُنيانية هي اسم عام يعني انتزاع قطاعات الحياة من

*"ما بعد الإنسان" هو إنسان محرّر أقصى ما يمكن من قيوده البيولوجية.

[1] طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص ص 257، 258.

[2] المصدر نفسه، ص ص 260، 261.

الدين– التي اختصت بفصل العلم عن الدين[1]. وهذه الاستقلالية التي حازها العلم جعلت من غاياته دنيوية وآنية وأفقدته أيّ بعد روحي غيبي.

لم تعد كرامة الإنسان متعلّقة بالارتقاء بالصفات الخُلُقية، تحقيقاً للكمال الروحي، وإنّما في تطوير الأشكال الخَلْقية، تحقيقا للكمال الجسدي، عن طريق الحصول على هذه الخلايا الجذعية الجنينية بانتزاعها من الجنين ابتداءً من اليوم الخامس وانتهاءً باليوم الرابع عشر من عمره، وخصّوه باسم "الجُذيعة"، وقد أطلق طه على الجنين من لحظة التلقيح إلى لحظة العلوق اسم "الجنين الابتدائي"، وأمّا تمتاز به هذه الخلايا هي قدرتها على التحوّل إلى أي نوع من خلايا الجسم، وبتقنيات خاصّة يتمّ الحصول منها على خلايا عصبية، أو قلبية أو كبدية... وعادةً ما تُزرع في الأعضاء المصابة التي من جنسها[2]

الأمر الذي أثبته باحثون أمريكيون حيث تمكّنوا من عزل خلية جذعية بالغة قادرة على إنتاج أي عضو من أعضاء الجسم؛ وقد تمّ هذا الاكتشاف في النخاع الشوكي لفئران بالغة في إنتاج خلايا متخصصة، فاتحين بهذا الاكتشاف الطريق أمام استخدام هذه الخلايا الجذعية لترميم الإنسان، كونها متعددة القدرات في إنتاج خلايا متخصصة لأعضاء مختلفة مثل: الكبد، الرئتين، الجلد...وعندما تُزرع الخلايا في بيئة نسيجية خاصة سواء كانت قلبا أو عضلة أو غيرها، فإنّها تكون قادرة على إنتاج خلايا متخصصة قلبية، عضلية...وهذا ما تُورده الباحثة "ديان كراوز" في قولها: "هذه الخلية الجذعية البالغة قادرة على التحول إلى أيّة خلية في أي عضو من أعضاء الجسم،...وتتميّز بقدرة مطاطية مدهشة"[3] بيدَ أنّ بعض العلماء يستمرون في أبحاثهم في الخلايا الجذعية، سواء باستعمال الأجنة الفائضة عن مشاريع الإخصاب الاصطناعي، أو من خلال إنتاج أجنة جديدة بهذه التقنية ذاتها أو بالاستنساخ أو حتى بالإسقاط العمد لهذه الأجنّة...وحجّتهم في ذلك فتح آفاق الشفاء والدواء، لكن يقول طه عن هذا الانتقال: " إذ ينتقل الطب من طور علاج المرض إلى طور إنتاج الصحة من غير مرض؛ وما أكثر الأمراض التي يزعمون أنّ تطوُّر البحث في الخلايا الجذعية كفيل بالقضاء عليها مثل "أمراض التنكّس": الرُّعاش،

---

[1] طه عبد الرحمن، **بؤس الدّهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 01، 2014، ص11.

[2] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص ص 261، 262.

[3] داود سلمان السّعدي، **الاستنساخ بين العلم والفقه**، دار الحرف العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط 01، 2006، ص 335.

الخرَف، السكتة الدماغية... وأيضا أمراض السرطان وأمراض القلب...إذا كانت هذه المنافع العلاجية المخلِّدة تبقى مظنونة، وإلاّ فموهومة –إذ لم يتحقق لحدّ الآن الاستعمال العلاجي للخلايا الجذعية الجنينية– فإنّ الثمن الذي يدفعه الجنين من أجل تحصيلها المخَمَّن أمرٌ متيَقَّن، إذ يؤدي انتزاع هذه الخلايا منه إلى إتلافه بالمرّة؛ وإذا تقرر هذا، حقَّ لنا أن نضع السؤال التالي: هل يصحّ أخلاقيا إتلاف الجنين الابتدائي من أجل إخلاد البالغ؟ ليُبيحَ مناصرو البحث الجذعي ذلك من حيث لا يشعرون، من النظرة الغليظة للجنين؛ التي ترى أنّ الجنين الابتدائي لا كرامة له أمام رغبة الإنسان البالغ في الخلود"* [1]. ليكون فقد الجنين وإتلافه بالنسبة لهم خصوصا إذا ما قُورن بالإنسان أمرا عاديا دون أدنى اعتبار. لكن ما مبررات طه هنا وما أدلّته الحجاجية في هذا؟

وإن اعترف البعض باعتبار الحياة وحده فإنّهم لا يترددون في تجويز إتلاف الجنين، فمن قائل إنّ مبدأ جلب المنفعة مقدّم على دفع المضرة بدعوى تحسين صحة الإنسان في المستقبل، جاعلا هذه المنفعة من مظاهر المحبة للمرضى. ومن قائل ثانٍ إنّ مبدأ التضامن بين الناس، أفرادا وأجيالا لإدخال الجنين الابتدائي في مشروع علاجي جماعي يُحتّم إتلافه، مُعتبراً أنّ هذه العملية هي فرصة للجنين لتحصيل بعض الاعتبار الذي يفتقده، مُفترضاً أنّه لو خُيِّر الجنين بين أن يموت هَمَلا أو يموت مُسعفاً لغيره لاختار الإسعاف. ومن قائل ثالث إنّ مبدأ ارتكاب أخف الضررين يدعونا إتلافه لأنّه إتلاف لشيء دقيق في حجمه، بسيط في شكله وهو أهون من ترك المريض البالغ يعاني أمراضاً آلاماً شديدة، وبالتالي فلا كرامة للجنين الابتدائي بحسب هؤلاء* [2]. وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على سيادة النظرة الدنيوية وغياب النظرة الدينية، هذه الأخيرة التي تراعي كرامة الإنسان ولو في أدقّ تفاصيله وأبسطها.

---

*ويرى طه أنّ منهم من ينزع عن الجنين صفة "الفرد" التي يتصف بها الكائن الإنساني الواحد، بدعوى إمكان تحوّله إلى توأمين فأكثر، وكذا صفة "الشخص" التي تميّز الفاعل الأخلاقي بحجّة أنّه لا يتمتّع بحقوق ولا تقع عليه واجبات، وبالرغم من وجود جينات خاصة به؛ فإنّها لا تورّثه الكرامة بأيّ حال، نظراً أنّه يشترك في 99% منها مع أنواع أخرى من الكائنات الحيّة، بل يذهب البعض إلى اعتباره مجرّد "ركام من الخلايا" لا غير، ويظهر هذا التحقير من خلال أسماء منها: المادة الجينية"، "المادة الوراثية"، "المادة البيولوجية" لتبرير تصرّفهم فيه كأيّ تصرّف في شيء جامد ولا معنى لإيلامه أو إيذائه لعدم تمتّعه بقوة الإحساس أو الإدراك.

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 263، 264.

* وحتى وإن ذهب البعض إلى أنّه بالإمكان أن يُحصّل الجنين كرامته فإنّه يستمدّها من خارجه لا من داخله، ومدلول الخارج لا يفيد أبداً علاقة خاصة بما وراء العالم المرئي، بل فقط جملة العلاقات التي تربطه بأبويه حتى وإن كان من نطفتين غير نطفتيهما؛ بحيث تكن لهما الرغبة الصريحة في هذا الجنين كمشروع مستقبلي. (انظر: طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 25)

[2] المصدر السابق، ص ص 264، 265.

وعلى اختلاف هذه المواقف وتباينها، فإنّها تشترك في أنّ الجنين الابتدائي أدنى من أن تكون له كرامة مخصوصة تمنحه حقوقاً في حفظ حياته وحماية تطوّره نظراً لضعف خلقته حجماً وشكلاً، والكرامة كلّها للمريض البالغ والعناية به، وكأنّ الأمراض والآلام التي تنزل بالإنسان مفاسد تحطّ من كرامته، لذلك وجب دفعها بتحصيل الخلايا الجذعية لتحقيق تمام كرامته، بيدَ أنّ حجم الجنين الابتدائي القليل وشكله الضئيل ليس دليلاً على أنّه أضعف خلقة من البالغ؛ فإذا كان المقصد من إتلاف الجنين هو إنقاذ المرضى من التنكّس، فغالبا ما يكون المتلقي شيخاً هرماً ضعُف عن أسباب الحياة؛ إذ خلاياه استنفذت قوتها التجديدية، في حين تكون خلايا الجنين المستبدلة في أتمّ قوتها، ليكون الجنين بخلاياه الجذعية ذات القدرات المتعدّدة أقوى خلقةً من البالغ ذي الخلايا المترهلة وفي هذا الإتلاف تضحية بالأقوى من أجل بقاء الأضعف[1].

ليتضح مما سلف ذكره أنّ إتلاف الجنين الابتدائي، طلباً للوقوف على أسباب الخلود الجسدي، لا يصحّ من الناحية الأخلاقية وهو ما يوضحه طه من خلال قوله: "فما حمَل الباحثَ على إتلاف ما هو أوْلى بالحياة، ولو أنّه بلغ في دقة الحجم وخفاء الشكل ما بلغ، إلاّ راسخُ نظرته الغليظة إليه، حتى أضحى لا يشعر البتة بالظلم الشنيع الذي يرتكبه، وهو يُقدِم على إعدام هذا الذي يتمتّع أصلا بالبراءة المطلقة! من هنا يتضح السبيل إلى إثبات أنّ للجنين الابتدائي كرامة كما للبالغ كرامة"[2]، وهذا نابع من قراءة طه الدينية للأمور المتناهية في الصغر.

لعلّ من بين أوجه هذه الكرامة ما توصل له العلماء نتيجة تعمّقهم في دراسة الكروموسومات، بحيث وجدوا أنّ الكروموزوم الواحد يحتوي على ترتيب معيّن ونظامٍ دقيقٍ ومنظّم للأحماض الأمينية، مُطلِقين على هذا الترتيب العجيب اسم "الجينات" –كما سبق وأشرنا– مؤكدين أنّ هذه الجينات هي التي تحمل الصفات الوراثية؛ إذ هي المسؤولة إمّا عن المساهمة في تكوين عضو أو أداء وظيفة معيّنة وأيّ تغيّر يحدث طفرة في الجين، فيحصل إمّا تشوّه أو مرض وراثي... وهذه الجينات الموجودة في الكروموسومات يقدّر عددها حوالي مائة ألف جين موروثة من الأبوين، يتمّ من خلالها بوصفها حاملا لأوامر إلهية وبمشيئة الله وإرادته وليس عن طريق الجينات من تلقاء نفسها تحديد شكل الجنين وملامحه من لون بشرة، طول، عينين... ويعمل 10% فقط من هذه الجينات في الخليقة التي سيخلق منها الجنين والباقي يظلّ خاملا ويورّثه هذا الجنين بعد أن يصبح رجلا لأبنائه

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل** ، ص ص 265، 266.

[2] المصدر نفسه، ص 266.

وكذا الأمر بالنسبة للأم[1].

هذا ما قد يبرر مشروعية السؤال الطاهوي السالف الذكر ومشروعية إجابته عليه، فبالرغم من صغر الجنين إلاّ أنّه يشكّل عالما خاصّا عجيبا ومعقّدا، وهذا ما أطلق عليه طه بـ "النظرة الرقيقة للأشياء"، فما المراد بها وكيف طبّقها على الجنين الابتدائي؟.

إنّ المقصود بـ "النظرة الرقيقة إلى لأشياء" هو اجتهاد العقل في أن يُقدّر الأشياء بحسب أصولها ومآلاتها، لا بحسب أحجامها وأشكالها، على اعتبار أنّه قد يكون للشيء ذي الحجم الصغير أو ذي الشكل الخفي من عمق المعنى وسموّ القيمة ما ليس للشيء ذي الحجم الكبير أو ذي الشكل الخفي[2]. وهنا يتضح مسعى طه في تعميق النظرة إلى الاشياء مهما بَدَت هذه الأشياء متناهية في الأحجام والأشكال، نظراً لامتلاكه ناصية النقد الحصيف والتحليل الرصين؛ الأمر الذي أتاح له الخوض في مسائلَ غايةً في الدّقة والغموض، كونه أراد بعث الأبعاد الإسلامية الأخلاقية في مشروعه الرامي لتأسيس حداثة إسلامية تنظر إلى الإنسان من شتى الزوايا والمناحي لا الاكتفاء بجوانب على حساب الأخرى، وهذه النظرة التجزيئية الأخيرة هي ما شهده التطبيق الغربي للحداثة.

ففيما يراه المفكر "روجيه غارودي" أنّ هذه الثقافة قامت أساساً على ثلاثة افتراضات للحداثة:

-في العلاقات بالآخرين، افتراض آدم سميث: "إذا كان كل شخص تقوده مصلحته الشخصية، فإنّه يساهم في الرخاء العام".

-في العلاقات مع الطبيعة، افتراض ديكارت: "يجعل منّا أسيادا ومالكي الطبيعة".

-في العلاقات مع المستقبل، افتراض فاوست، كاتب قصة فاوست الأولى، الكاتب المسرحي الإنجليزي مارلو(1563-1593) كتب يقول: "أيّها الإنسان، كن إلها بعقلك الجبّار، والسيد المهيمن على كل العناصر"[3]، ما يبدو جلياً من خلال هذه الافتراضات طغيان النظرة المتعالية القائمة على السيادة وتحقيق المصالح من خلال العقل المؤلّه مهما كانت العواقب.

وهو ما يظهر في افتراضات مارلو، فاوست الأول؛ الذي قال: "أيّها الإنسان، من خلال عقلك القوي، كن إلها"[4]، وهو ما ظهر ولا يزال يظهر في المجال العلمي، وكأنّهم أرادوا أن يتمثلوا دور الخَلق بَدلَ الاهتمام بالخُلق فيما

---

[1] محمد محمود عبد الله، **الهندسة الوراثية في القرآن وأسرار الروح وخلق الإنسان**، مكتبة الإيمان بالمنصورة، ط 01، 2003، ص ص 90، 91.

[2] روجيه جارودي، **كيف صنعنا القرن العشرين؟** تر: ليلى حافظ، دار الشروق، القاهرة، ط 02، 2001، ص 50.

[3] المرجع نفسه، ص 89.

[4] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 267.

يعملون وهو ما كان مع أصحاب النظرة الغليظة للأشياء. وطه عبد الرحمن في عرضه للنظرة الرقيقة للأشياء؛ كعادته يفحص آراء الذين يقرّون بوجود كرامة للجنين الابتدائي.

فسابقا ذكرنا أنّ هذه النظرة تقوم على أساس الأصل والمآل، وإذا ما راعينا هذين الشّقين فإننا نجد أهل الأديان هم الأكثر دعوة إلى تكريم الجنين أو احترامه على الأقل؛ نظرا لتولي الدين الإجابة على سؤالي المصير: "سؤال الأصل": "من أين أتى الإنسان؟" و"سؤال المآل": "إلى أين يسير الإنسان؟"، غير أنّ بعض المتديّنين، وإن أقرّ بالاحترام للجنين الابتدائي، فإنّه لا يتوانى في استخدام خلاياه الجذعية تجريباً أو تطبيباً، في سبيل أنّ تحصيل العلم والبحث عن الشفاء أمران مطلوبان طلب وجوب. وحتى وإن جعل البعض حرمةً خاصةً لهذا الجنين إلاّ أنّه لا يفتأ ينصح بالتضحية به في حال تعارض مصالحه مع مصالح الإنسان البالغ بمقتضى تقديم الأصل على الفرع، وإن كان بعضهم قد حصر مدلول البالغ في أم الجنين؛ فإنّ البعض وسّعه ليشمل المرضى عامة وذلك بمقتضى تقديم جلب المصلحة على دفع المفسدة[1]. لكن ما ردّ طه عبد الرحمن على هؤلاء؟ يقول: "فلئن كانوا قد استفادوا من الدّين عناصر هذه النظرة، فقد انساقوا عند التطبيق، إلى اتخاذ النظرة الغليظة؛ ذلك أنّ البالغ يبقى مُقدّماً على الجنين بحكم حجمه وشكله ولو أنّهم نسبوا هذا التقديم إلى كونه أصلاً للجنين ومحلاً للمصلحة، وإلاّ كيف يجيزون قتل البريء، والجنين الابتدائي كما هو معلوم، بريء براءة مطلقة!" الأمر الذي جعل طه يصف هذه النظرة بالمشوبة والمضطربة، لكنّه يرى أنّ هناك من بين المتدينين من لم تقع نظرتهم في شبهة التشويش وإن وقعت في شبه أخرى؛ وهم "المسيحيين الموالين للكنيسة الكاثوليكية"، إذ يعتقدون أنّ كرامة الجنين تحصل بحصول التلقيح في لحظته الأولى، فإذا ما اختلطت نطفة الرجل بنطفة المرأة، نشأ من هذا الاختلاط فاعتقادهم كائن إنساني حقيقي يقبل أن تُنفخ فيه الروح، مما يُخوّله للتمتّع بكل الحقوق التي يتمتّع بها البالغ سواء كان في بطن أمّه أو كان في مختبر التلقيح ولا يجوز بأي حالٍ من الأحوال اتلافه، وأيُّ إفسادٍ له هو بمثابة إجهاض والإجهاض عندهم محرّم تحريماً قطعياً [2]. فهل من الممكن أن تتساوى كرامة الإنسان البالغ وكرامة الجنين الابتدائي؟.

يعتبر طه نظرة المسيحيون الكاثوليك نظرة رقيقة، لكنّه يعيب عليهم تناولهم للكرامة بشكل مجملٍ غيرَ مفصّلٍ، إذ كرامة الجنين الابتدائي لا تطابق كرامة البالغ من كلّ الوجوه (كشخص، كفرد...)، في حين كان حَريّا بهم تمييز أنواعٍ أو وضع رُتبٍ، بحيث ينطبق بعضها على الجنين.[3] ما يستنتج من هذه التفصيلات الدقيقة هي قدرة طه عبد

[1] المصدر السابق، ص 267.

[2] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل** ، ص 268.

[3] المصدر نفسه، ص 270.

الرحمن الحجاجية التحليلية التي تخوض في الأجزاء وتقف على أرضية الكل، أي ضمن طموحه لتأسيس حداثة إسلامية، والعلم أحد أبرز أوجه الحداثة.

01-الكرامة الآدمية بالمفهوم الإسلامي:

لطالما اقترن الخطاب القرآني بتكريم الإنسان، حفظاً لحقوقه، حفظاً لشرفه وحفظاً لإنسانيته، إذ صرّح بلفظ "التكريم" في مواطن عدّة، ومن ذلك قول الله تعالى: "ولَقد كَرَّمنَا بَني آدَمَ، وحَمَلنَاهُم في البِرِّ والبَحرِ، وَرَزَقنَاهُم مِنَ الطَّيِّبَات، وَفَضَّلنَاهُم عَلَى كَثِير مِمَّن خَلَقنَا تَفضِيلا"(الآية 70، سورة الإسراء)، ومن هذه المظاهر ما ذكره علماء المسلمين؛ من أنّ الله سبحانه وتعالى نفخ في آدم من روحه، وخَلقه بيده، وخَلَقه في أحسن تقويم، علّمه الأسماء كلّها، استخلفه في الأرض،...لكنّهم لم يُعطوا الأهمية ذاتها لتحديد وتحليل مفهوم "التكريم" نفسه، باستثناء ذكر بعض الألفاظ القريبة المندرجة في مجاله الدلالي كـ "العزة" و"التفضيل" و"التشريف" و"التخصيص"، مُركّزين على تفوّق الآدمي على باقي الكائنات بما في ذلك الملائكة المقربين عند بعضهم[1].

ليحقّ لنا التساؤل عن معنى الكرامة عند طه عبد الرحمن وعن مراتبها. وهنا يستنبط طه من النص القرآني التعريف الآتي: "الكرامة هي القيمة التي تجعل الخَلْق الآدمي آية دالّة على الفطرة، لا مجرّد ظاهرة متمتّعة بالحياة"، إنّ مفهوم "الخلق الآدمي" يختلف عن مفهوم "الشخص الإنساني"، كونه لا يشترط رُشدَ العقل ولا حرية الإرادة ولا الشعور بالمسؤولية كما نتحدّث عنها عند البالغ. ضف إلى ذلك أنّ مصطلح الآية يدلّ على العلامة التي تحمل قيماً تثير الإعجاب والإكبار؛ على اعتبار أنّ النظرة الرقيقة تتجاوز ظاهر الأشياء حجماً وشكلاً إلى إحالات ودلالات القيم والمعاني الخفية، وهذه القيم التي يحيل عليها الخلق الآدمي هي ما سمّاه القرآن بـ "الفطرة" والتي هي: "أكمل الاستعدادات القيمية التي يمكن أن يُخلَق بها الكائن الحي"، وهذه الاستعدادات لا مجال لمقارنتها عند أيّ مخلوق آخر، لا قدرا ولا نوعا؛ والقيم ذاتها هي مراتب متعدّدة، من أعلاها مرتبة القيم الأخلاقية، وأعلى منها مرتبة القيم الروحية، وأعلى مرتبة في هاته الأخيرة هي "الإيمان بالله الواحد"[2].

ولعلّ هذه الاستنتاجات المتتالية؛ هي ما يميّز منهج طه عبد الرحمن القائم على جملة من الأدوات التحليلية والتفسيرية المنتجة للفكر المولّدة للمعارف بشكل متداخل يكمّل بعضه بعضا نتيجة الاتفاق في الوسيلة أو الاشتراك في المقصد، وهو الطريق الذي اتخذه طه سواء في نقده للمعرفة المؤسسة وفق النمط الحداثي الغربي أو في

[1] طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 273.

[2] المصدر نفسه، ص 274.

بنائه لمنهج بديل في نقد التراث وتأسيسه رؤية أصيلة للمفاهيم. إذ ما يلاحظ على هذا المنهج البديل هو التداخل بين الأداة والمحتوى من ناحية وبين المضمون المعرفي والأخلاقي من ناحية أخرى، الأمر الذي يتجلى من خلال: الجمع بين القيمة الخلقية والواقع، الجمع بين القيمة الخلقية والمعرفة العلمية والجمع بين القيمة الحوارية والصواب[1] في قالب حجاجي بليغ.

ومن أوجه الاستنباط الطاهوي في موضوعنا هذا أنّ اللسان العربي يجمع في جذر لغوي واحد بين لفظ "الخَلق" ولفظ "الخُلق"، بل إنّه يجمع في لفظ واحد بين المعنيين ألا وهو "الخليقة"، هذه الأخيرة التي تدلّ على "المخلوق" كما تدل على ما خُلِقَ به من سجايا، ليصحّ القول-حسب طه- أنّ كل تشكّل في الخَلق يقترن به تهيّؤ في الخُلق، وأنّ كل زيادة في التشكّل الخَلْقي تقارنه زيادة في التهيؤ الخُلُقي، والعكس صحيح، هذه الحقيقة هي ما تمّ إغفاله نتيجة غلبة النظرة الغليظة على الأذهان والتي تُصاغ كالتالي: "أنّ الجنين الابتدائي ليس مجرّد تشكّلات خَلقية، بل هو أيضاً تهيّؤات خُلُقية". بل يكون له من التهيؤات الخُلُقية على قدر تشكّلاته الخَلْقية، فمثلا تزيد تهيؤاته الخُلقية وهو في طور "الجُذيعة" عما هو عليه وهو في طور "التوتة" (بمعنى طور اللقيحة)، وكما تكون التشكّلات الخَلقية الأولى في غاية الدّقة والضعف، حتى لا تكاد تراها العين المجرّدة، فكذلك التهيّؤات الخُلقية الأولى، حتى لا يكاد يشعر بها الوجدان العادي[2]. الأمر الذي ينجم عليه استحالة إتلاف الجنين الابتدائي، ليخلص طه إلى نتيجة منطقية حتمية؛ مفادها: "إنّ الذي يُقدِم على إتلاف الجنين الابتدائي لا يُتلف تشكُّلاتٍ خَلقية هيِّنةٍ فحسب، بل يُتلف تهيّؤاتٍ خُلُقيةٍ قيِّمة"[3]، مما دفع طه للقول أنّ: "النظام العلمي التقني الذي تقوم عليه الحضارة الحديثة نظاماً لا يبتغي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون خادمة لها، بل يبتغي السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة وتكون مفسدة لها، بحيث يكون هذا النظام نظاماً قاهراً للإنسان، يُكرهه ولا يطيعه، أو قل، بإيجاز نظاماً متسلّطاً[4] نظاماً تغيب فيه الأخلاقيات والروحيات وتسيطر فيه المصالح والماديات، وكأنّ هذا العالم -بلغة طه- لا يُؤوي إلاّ الإنسان الأفقي الذي لا يذكر إلاّ ما يراه بصره، ولا

[1] عبد الرزاق بلعقروز، **تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط01، 2009، ص 41.

[2] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 275.

[3] المصدر نفسه، ص 275.

[4] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص142.

قِبَل له بالإنسان العمودي الذي يذكر ما لا يراه بصره وتراه بصيرته[1]، وعن أحوال هذا الإنسان وأوصافه يتحدّث طه قائلا: "كلّما تأملت أحوال الإنسان في هذا الزمان واستغرقت في التأمّل، لم أزدد إلاّ يقيناً بأنّه لا كائن أنسى منه... ولو خيّرت في اشتقاق اسمه، فما كنت لأقول غير أنّه اشتقّ من لفظ "النسيان" بدل لفظ "الأُنس"... إنّه ينسى كلّ شيء يُذكّره بأنّه لا يملك من أمره شيئا لا خَلقاً ولا رزقاً...ينسى أنّه لم يخلق ذرّة من ذرّات بدنه، ولا نسمةً من نسمات روحه... ينسى أنّه لم يَرزُق عينه بصراً ولا أذنه سمعاً ولا لسانه نطقاً... وكان "إنسان هذا الزمان" لا ينتهي عن النسيان، مصرّا عليه أيّما إصرار؛ كان لا بدّ أن تجري الأمور بين يديه بضدّ مقتضياتها، لأنّ مقتضياتها توجب التذكّر وهو لا يبرح ينسى، وهكذا فما حقّه أن ينزل في أعلى الرتب من الموجودات أو المعقولات؛ صار يراه في أسفلها، وما حقّه أن ينزل في أسفل الرتب من الموجودات أو المعقولات؛ صار يراه في أعلاها، حتى بلغ قوة نسيانه أن أضحى يقلب الحقّ باطلاً والباطلَ حقّاً ويقلب الخيرَ شرّاً والشرّ خيراً"[2]، على اعتبار أنّ هذا الإنسان اليوم تشبّث بالجانب المادي وسعى إلى تطويره إلى أن قطع فيه أشواطاً كبيرة وهو ما يثبته العلم اليوم وما وصل له من أمور قد تتساءل عن مدى مشروعيتها أهي في صالح الإنسان أم ضدّه؟! أهي تنفعه أم تضرّه؟! أهي من الكماليات أم من الضروريات؟! ... والأمثلة في هذا كثيرة؛ منها: عمليات التجميل غير الاضطرارية كمن يريد تغيير لون عينيه أو شكله أو يكون مثل شخص ما يحبّه...، الاستنساخ، كراء الأرحام، بيع الحيوانات المنوية، الموت الرحيم ... هذا وغيره ما يتطلب إعادة النظر في عديد القضايا والمسائل الراهنة.

ولما كان اشتغالنا حول كرامة الجنين الابتدائي؛ فما هي أنواع الكرامات الآدمية في المنظور الإسلامي حسب طه؟.

إنّ التعريف الطاهوي السالف الذكر للكرامة يستشفّ منه –طه– ثلاثة عناصر قبل تحديده لأنواعها هي: الكرامة معنى خفي تعجز الحواس عن إدراكه، الكرامة علاقة بين الآدمي والخالق، إذ هو الذي يهبها للإنسان تفضّلا منه، وكذا أنّ الكرامة عطاء موصول بالفطرة، بحيث يولد بها الإنسان، ولا يحصّلها بمحض إرادته[3].

---

[1] طه عبد الرحمن، **رُوح الدِّين مِن ضَيْق العَلْمانية إلى سَعَة الائتِمانية**، المركز الثقافي العربي، المغرب وبيروت، ط 02، 2012، ص 14.

[2] المصدر نفسه، ص ص 13، 14.

[3] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص ص 279، 280.

02-أنواع الكرامات حسب تصور طه عبد الرحمن:

يورد طه عبد الرحمن أنواعا ثلاثة للكرامة بمفهومها الإسلامي، نوجزها فيما يلي:

أ: الجنين الابتدائي والكرامة التقديرية: يرى طه أنّ العلاقة الخفية بين الآدمي بفطرته والخالق بعطائه ليست علاقة حادثة في زمن معيّن، وإنّما علاقة منذ الأزل، حيث تحقّق تكريم الآدمي، وذلك لما سبق في علم الله من أنّه يخلق هذا الآدمي من طين ويشهده في العالم الغيبي على وحدانيته، لا عند تلاقي النطفتين في عالم الشهادة. بمعنى أنّ الخالق يمنح أسباب الكرامة للآدمي وهو مازال في عالم الغيب لتبقى ملازمة له متى أُخرج للوجود، ولما حصلت هذه الكرامة في سابق علم الله سمّاها طه بـ "الكرامة التقديرية" والتي يعرّفها كما يلي: "الكرامة التقديرية هي القيمة التي يُورِّثها للخلق الآدمي قضاء الله بأن يكون وجوده وسلوكه على مقادير مخصوصة*"، هذا القضاء الإلهي يتعلّق بالأمور التالية: أنّ الخلق مراد الله تعالى وكفى بإرادة الله تكريماً، أنّ هذا الآدمي يُخرج من العدم إلى الوجود، من الظلمة إلى النور وهذا النور زيادة تكريم، أنّ هذا الآدمي لا يُترك هملاً، حيث يتابعه الله سبحانه أشكالا وأطوارا وأقدارا ليرتقي بكرامته، أنّ هذا الآدمي لا يُترك سُدىً؛ حيث يجعل له الله أرزاقا ويحدّد له أجلا ويفتح له طريق السعادة والشقاوة، وفي هذا التحديد والتقدير زيادة كرامة[1]، ليظهر جليا في هذا التحليل التوظيف الطاهوي للمصطلحات الدينية أو بالأحرى القرآنية.

تُكسب الكرامة الجنين الابتدائي حقوقا عدّة منها: عدم إيذائه بالمطلق سواء بانتزاع خلاياه أو استخدامه في تجارب أو متاجرة به، أو إجهاضه أو إتلافه، بل ينبغي حفظ حياته والعناية بصحته وحفظ نسبه، ومنها توريثه وهو لا يزال في رحم أمّه، والعجيب حتى أنّ الكرامة تتعدّاه لأمّه فتُكسبها حقوقا لم تكن لها قبل الحمل كإباحة الإفطار لها وتأجيل العقاب عنها كما في الشرع الإسلامي، وهذه الكرامة ترافق الآدمي حميلا، فوليدا، فرضيعا، فطفلا، فشابّا، فكهلا، ثم شيخا[2]. وبالتالي تكريم الله للإنسان أمرٌ مقدّر تقديرا لا سبيل لإنكاره.

ب: الباحث المصرّ والكرامة التكليفية: إنّ العلاقة الخفية بين الآدمي بفطرته والخالق بعطائه ليست علاقة يُسخّر فيها الآدمي كما تُسخّر فيها باقي الأشياء، وإنّما علاقة يُخيّر فيها بما لا تُخيّر، وَجَبَ وجود كرامة ثانية وهي التكليف الإلهي الذي خُصّ بها الآدمي، يعرّفها طه بـ "الكرامة التكليفية هي القيمة التي يُورّثها للآدمي انفراده

---

*تدبّر قوله تعالى: ﴿**وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا**﴾ (سورة الفرقان: من الآية 02)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾ (سورة القمر: الآية 49).

[1]المصدر السابق، ص ص 280، 281.

[2]طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 282.

بحمل الأمانة التي عرضها الخالق على جميع المخلوقات"، وهذا التعريف يتضمن ما يلي: أنّ الآدمي اختار هو بنفسه أن يحمل الأمانة، في حين امتنعت المخلوقات الأخرى عن حملها لما عُرضت عليها، أنّ هذه الأمانة أمرٌ في غاية الثقل وفي تحمّله مشقّة كبيرة، وهي عبارة عن واجبات عظيمة تُعنى بوجود الإنسان في هذا العالم، وأخيرا تجعل الآدمي مسؤولا أمام خالقه، يُثاب متى امتثل للمراد الإلهي ويُعاقب متى أخلّ به[1].

قد يبدو للوهلة الأولى أنّ هذا التصوّر الثاني للكرامة لا يمتّ بصلة للجنين الابتدائي، لكن هذه الكرامة مُتعدّية للغير، إذ أداء المكلَّف لواجباته هو عبارة عن حقوق لغيره، وما دمنا في إطار الاشتغال على الخلايا الجذعية، فإنّ من تقع عليه هذه الواجبات هو الباحث العالِم أو الطبيب، كما هو واضح أنّ المستفيد من أداء الواجبات التي به يقوم الباحث هو إما الجنين الابتدائي أو المريض المضطر أو كلاهما، بيدَ أنّ الباحث المصرّ على الاشتغال بالخلايا الجذعية الجنينية يقع في الإخلال بهذه الواجبات وانتهاك الكرامة التقديرية للجنين الابتدائي؛ من جوانب عدّة منها: إهمال التهيؤات الخُلقية التي يحملها الجنين الابتدائي المتناهية في الخفاء والدّقة، واعتباره مجرّد انشقاقات خلوية وانتظامات عضوية لا غير، وهذه النظرة جرّاء عدم ارتقاء الباحث بشعوره الأخلاقي. كذلك التعجيل بأجَل هذا الجنين بغير حق، رغم حيازته على إمكانات تطوّره إلى إنسان كامل، مُضيفاً لتلك الإمكانات براءته المطلقة، ولو وعى الباحث بذلك واعتبر الجنين مُرادا للخالق سبحانه ما خالف إرادته مخالفةً صريحة، أيضا حرمانه من حقّه في المستقبل؛ فما أدرك الباحث أنّ لأُفق المستقبل في حياة الإنسان دلائل ترقى به إلى عالم آخر عدا هذا الموجود[2]. وهذا نتيجة الإيمان المطلق للغرب بأنّ العلم هو الحل، ولكن أيُّ علم؟ إنّه ذلك العلم المنسلخ عن الأخلاق والمجرّد من التوحيد، إذ الطمع غير المحدود وغير المشروط لا يعرف النهاية، بل يؤسّس لنظام علمي تقني لا يكاد يقف عند غاية حتى تبرز غاية أخرى جديدة، إنّه الإفراط في طلب السيادة[3]. الأمر الذي يُبيح لهم إتلاف الجنين في أيّ وقت وحين مُقابلَ الوفاء إنتاجهم العلمي الذي يزعمون.

غير أنّ لانتهاك الكرامة خاصية أساسية –حسب طه– هي "الانعكاس"؛ ومفادها أنّ" كل من ينتهك كرامة أحد، فإنّه يسعى، في ذات الوقت، في انتهاك كرامته هو" وما ذلك إلاّ لانّ سرّها موصول بعالم الغيب، وإذا كان الأمر كذلك وجبَ أن يكون الباحث الذي ينتهك الكرامة التقديرية للجنين الابتدائي، ساعياً من حيث لا يشعر، في انتهاك كرامته التي هي هنا "كرامة التكليف" ومن علامة هذا الانتهاك ما قد يُحدثه حقن الخلايا

[1] المصدر السابق، ص 284.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص ص 285، 286.

[3] بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، ص 132.

الجذعية على المدى البعيد من أورام خبيثة وتبديل في الخَلق...وصار بذلك إلى طريق الإفساد من حيث يريد الإصلاح[1]، وهو ما يفسّر غياب القصد في هذه الأبحاث، على اعتبار أنّه يأخذ دور الموجّه والمرشّد للأفعال والسلوكات.

ج: المريض المضطرّ والكرامة التفضيلية: إنّ العلاقة الخفية بين الآدمي بفطرته والخالق بعطائه ليست علاقة ذات رتبة واحدة، وإنّما علاقة يرتقي في رتبتها الآدمي على قدر سعيه في كمال إنسانيته، وكرامة الآدمي هذه هي عبارة عن استثماره للقيم التي تحتويها الفطرة في تحقيق الكمال. يصوغ طه التعريف الآتي: "الكرامة التفضيلية هي القيمة التي يُورِّثها للآدمي اجتهاده في التقرب إلى الذي قدَّر خَلْقه وائتمنه على مخلوقاته، ممتحناً له" ومن هذا التعريف يستنتج طه العناصر الآتية: أنّ الآدمي يَلْحظ آثار نعمة التقدير ونعمة التكليف اللتين كرّمه الله بهما في تعيّن وجوده وتحقُّق مسؤوليته، أنّ تكريم الآدمي يقترن بابتلائه بالخير والشر، تمحيصا لما في قلبه من إيمان وعرفان؛ فيُبتلى بمزيد الصحة وبنقص فيها، أن يسعى جاهداً إلى أن يُقوّي صلته بخالقه، بحيث على قدر هذا السعي، يكون قربه منه، أنّ الآدمي ينزل من مراتب الكرامة بحسب درجته في التقوى وتحمّل الابتلاء الذي يحلّ به؛ إذ لا فضل إلاّ بالتقوى[2]، كون أنّ الإنسان لم يُخلق عبثاً في هذا الكون؛ فالله –جلّ وعلا– خلق كلّ شيء وقدّره بحسبان، مما يُلزم الإنسان بواجب العبادة والتقرب إليه.

ولما كانت الكرامة متعدّدة الأوجه حيث ارتبطت بالجنين الابتدائي في الكرامة التقديرية، وبالباحث المصرّ في الكرامة التكليفية؛ فإنّها ترتبط بالمريض المضطر في الكرامة التفضيلية، على اعتبار أنّه يُمتحن في جسمه ويُنقص من قدراته، حتى يُقارب الهلاك، وهنا إمّا أن يُنكر هذا الامتحان ويسعى لدفعه بشتى الوسائل حتى ولو أضرّت بغيره وإن كان انتفاعه بها أمراً غيرَ مؤكّد، وإمّا أن يرضى به، فيستعمل من الوسائل ما يحتمل أن ينفعه، ولا يضرّ بغيره. ولا غرابة أنّ إرادة الخلود المتجذّرة في النفس تستجيب للخيار الأول إذ المشتغلين بالبحث في الخلايا الجذعية، لا يتردّدون مواصلة أبحاثهم؛ طمعاً في التوصّل إلى قهر داء الموت، غيرَ أنّها تقع في خَلَل معاملة الجسد بغير قانونه المادي الذي بُدئ به خَلْقه في هذا العالم وإنّما بقانون الروح الذي قُدِّر به خَلْقُه قبل بدئه؛ إذ الخلود هو قانون الروح القُدسية وحدها، ومِثل هذه المعاملة المنحرفة لا تعمل على استكمال الحياة، بل استنقاصها والاضرار بها متى

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 287.

[2] المصدر نفسه، ص 288.

سلّمنا بانّ الآدمي أغنى وأوسع من جسده على حدّ تعبير طه[1]؛ إذا كان هذا حال الخيار الأول، فماذا عن الخيار الثاني؟

في حال الرضى عند الابتلاء فهو متحقّق من ضعف بنيته ودُنوّ أجله، ومن محدودية حياته، دون أن يخطر على باله الخلود بجسمه أو تمديد حياته بإضرار غيره، خاصة بالجنين الابتدائي؛ إذ ليس من استنزف جلّ قدراته كمن لا زال يدّخرها لمستقبله. وبما أنّ الخلود يَهُمّ هذا المبتلى كما يهمّ غيره، وبطريقة أرقى؛ فإنّه يلتمسه في مكامن روحه، وفق قانونها دوام الصبر على مصابه وتحمّل المرض مع اتخاذ الأسباب المشروعة لتخفيف آلامه، ليَشعُر بأنّه كلّما زاد صبره، زاد تعبّده لخالقه لتقوى إرادته، وفي هذا الصبر على الحال والمآل ما يحقّق للمريض كرامة قد لا يحظى بها المعافى. وفي هذا يقول طه: "لا يتمتّع بالكرامة التفضيلية إلاّ المرضى الذين رقّت نظرتهم إلى الحياة بما جعلهم يُقدّمون، في حالات الآلام والأسقام، القيم المعنوية على القيم المادية، مستبدلين الخلود الروحي مكان الخلود الجسدي؛ فلا الأجنّة الابتدائية تملأ عليهم دنياهم الواسعة، ولا خلاياها الجذعية تَسدُّ عليهم أفقهم البعيد"[2]، نظرا لأن المرضى المؤمنين بما قسم الله لهم في ضوء قيامهم بالأسباب المطلوبة يتمتّعون براحة وبثقة عالية قد يفتقدها الأصحّاء أنفسهم.

وحاصل القول في إشكال الكرامة في مجال البحث في الخلايا الجذعية لا يقتصر على كرامة الجنين الابتدائي وحده، بل يتعداه إلى كرامة الباحث المصرّ والمريض المضطر، وكذا أنّ الفصل بين هذه الأنواع الثلاثة لا يحيل إلى أنّ كل واحد من هؤلاء يُربط بكرامة معيّنة، بل يجوز التداخل بينهم، فإذا تساووا في التمتّع بالكرامة التقديرية بشكل جلي، فليس بذلك الجلاء يتمتّع الباحث بالكرامة التفضيلية، ولا تمتّع المريض بالكرامة التكليفية، ولا بالأولى تمتّع الجنين بكرامتي: التكليف والتفضيل. فتمتّع الباحث أو الطبيب بكرامة التفضيل فيظهر في عدم اكتفائه بأداء واجبه تجاههم، إدراكاً منه للأمانة التي يحملها، بل يسعى في علاجه للتقرب إلى الخالق الذي ائتمنه على المبتلين من خَلقِه. وأمّا تمتّع المريض بكرامة التكليف، فيظهر في أنّه ينزل مقام الصابر على البلاء عاقدا العزم على تخطّي مصيبته قدر استطاعته لينبعث فيه داعي التكليف، مُنزلاً حقوقه منزلة الواجبات؛ انطلاقاً من طلب صالح الأسباب ووصولاً إلى النصح للمرضى الآخرين وحثّهم على الصبر، ليستعيد كرامته التكليفية بعد أن امتحن

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص ص 289، 290.

[2] المصدر نفسه، ص ص 290، 291.

فيها بما أصابه[1]، وهذا ما يعكس إنسانية الإنسان من خلال تعامله مع نفسه ومع الآخرين، بل يحبّ لنفسه ما يحبّ لغيره.

أمّا بالنسبة للجنين الابتدائي، كيف يتمتّع بالكرامتين: التكليفية والتفضيلية؟، إذا كانت الهيئات الخَلقية لا ترى إلاّ بأرفع المجاهر، والهيئات الخُلقية لا يتمّ إدراكها إلاّ بالشعور الداخلي المزوّد بأسمى القيم؛ فلِم لا يجوز أن يحمل هذا الجنين، هو الآخر، في فطرته معاني التكليف والتفضيل الخفية، فيُناط به "تكليف فطري" يمتزج بالأفعال الظاهرة التي تنتظم بها حركته في الانقسام، تهيُّؤا لاختصاص خلاياه وانبثاق أعضائه، كما يُناط به "تفضيل فطري" يجعله يتحمّل ما يتعرّض له من الابتلاء، فحصاً لجيناته وانتزاعاً لخلاياه، حتى إنّ صبره عليه لَيفوق صبر البالغين، إذ لا لسان له يشكو به ألمه، ولا يَدَ له يدفع بها بلاءه[2]!، ولعلّ هذه التحاليل الطاهوية نابعة من توجّهه الديني الأخلاقي أو حتى من عمق استشكالاته واستدلالاته الحجاجية.

ليتراءى لنا كيف أنّ مساءلة الدين للعلم أضفت عليه طابعا أخلاقيا محضا مستمد من تعاليم الدين الإسلامي، خصوصا وأنّ هاته المساءلة مقترنة بإحساس بالمسؤولية، إذ يرى طه أنّ شعور الفيلسوف بالمسؤولية هو الباعث على دوام المساءلة، بوصفه مسؤولا عن كلّ أفعاله جليلها ودقيقها، بما فيها سؤاله نفسه، الأمر الذي يجعله مسؤولا قبل أن يكون سائلا، ليكون الأصل في الفلسفة "المسؤولية" لا "السؤالية"، مما يكسب السؤال بعدا أخلاقيا صريحا، لأنّه لا تفلسف بغير تخلّق ويجعل الفلسفة أخلاقا ليتحقّق النفع ويجتنب الضرر[3]، وهذا في إطار تأسيس طه لفلسفة في الدين، إنّها فلسفة مسؤولة تجعل السائل مسؤولا والمسؤول سائلا، فلسفة هو نفسه وصفها بأنّها ائتمانية تؤمن بالدنيا وبالآخرة تضفي على المواضيع صبغة حياتية وأخروية، آنية ومآلية، تتأسّس على أخلاق "ائتمانية" تتصل بالدين، من خلال البحث في قضية معاصرة، ضمن ممارسته للحجاج في حول الحداثة بحكم الطابع الانفتاحي للفلسفة الحجاجية الحداثية، على اعتبار أنّ التقدّم التقني الهائل الذي وصل له الغرب والنظريات العلمية التي بلغَها؛ أمرٌ بالغ الأهمية، بحيث يدعو المتأمّل فيه إلى المزيد من الاطّلاع والتوسّع، خصوصا وأنّه للعلم لغته الخاصة ومفاهيمه الدقيقة العسيرة الفهم على غير أصحاب التخصص، ولما كان طه عبد الرحمن من بين المجتهدين في عالمنا العربي في هذا المجال الساعي لتأسيس حداثة إسلامية وفلسفة ائتمانية، إنّها فلسفة مسؤولة ترفض أشكال الفصل لمختلف المجالات عن الدين، ولما كان العلم أحد هذه المجالات، فإنّه لا يخلو من الدين،

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص ص 291، 292.

[2] المصدر نفسه، ص ص 292، 293.

[3] طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ص 15، 16.

لذلك سعى طه إلى محاولة إحداث توأمة بين التقنية ومبدأ العمل الذي يتوخى الصلاح؛ هذا الأخير الذي استجلاه من الأبعاد الاخلاقية، الهادفة لتحقيق إنسانية الإنسان بمنحه الكرامة التي يحوزها، ولعلّ ما تمّت مناقشته في مسألة البحث في الخلايا الجذعية من خلال إثارة إشكالية كرامة الجنين الابتدائي؛ والتي عرضها عرضا بدّقة وتفصيل، متجاوزاً بذلك النظرة الأحادية الغليظة إلى النظرة الإسلامية الشمولية ذات الأبعاد المتعدّدة، استشرافاً لغدٍ أفضل وأملاً في إنسانٍ مع غيره أرحم. لتبقى مناقشة هذه الإشكالية مفتوحة خصوصا مع اختلاف الظروف، تعدّد الضرورات وتحدّيات الراهن.

ذلك أنّ معالجة مثل هذه الإشكاليات يستوجب الانفتاح على فضاءات متعددة، وهو ما يعرف بخاصية التداخل اللغوي Interdisciplinarité-ما دمنا نتحدث عن الحجاج- في الخطاب البلاغي المعاصر، لما تتضمنه من انفتاح على الميادين المعرفية وقابليتها للاستفادة من الحقول المجاورة.[1] وهذا بالنظر إلى أنّ هذه الخاصية هي خاصية لغوية حجاجية في عمقها هذا من ناحية، والطبيعة المتشعبة والزئبقية للمواضيع الإنسانية والتي لا تقف عند مجال محدّد، من منطلق تشكيلة الإنسان المركّبة هي الأخرى من ناحية ثانية.

وخلاصة ما يمكن قوله في هذا الفصل، هو الطابع المتعدّد للأساليب الحجاجية في الطرح الحداثي عند طه عبد الرحمن، وقد وقفنا على بعضٍ منها، - سواء ما تعلّق منها إشكال حجاجية اللغة في الطرح الطاهوي؛ من الاشتغال المفاهيمي، المنطق وفلسفة اللغة، أو ما تعلّق منها بالحوار وفقه الاختلاف؛ من الممارسة النقدية بوصفها فضاء حجاجيا، الحوار أفقا للفكر، وهي أساليب تؤسّس لفقه الاختلاف ومنها لمشروعية وأحقية هذا الاختلاف في تأسيس مغاير للحداثة، غير ما هي عليه في الغرب.

-اعتبار طه عبد الرحمن المناظرة فضاء لانتعاش الحوار وأساليب الحجاج، نظرا للأبعاد التداولية الاجتماعية التي تحملها اللغة في عملية التناظر، مما يسمح بتجديد العقلانية الكلامية.

-الممارسة الحجاجية لتعدّد مظاهرها والحداثة الإسلامية لتعدّد أبعادها، تتخذ من مواضيع الواقع فضاء لتتحرّك فيه، وقد وقع اختيارنا على موضوع راهني تشترك فيه الممارسة الحجاجية بممارسة التفكير في الحداثة ضمن سعة الفلسفة التداولية بالحديث عن الأخلاقية، عن سيطرة التقنية، وكذا المساءلة الأخلاقية للبحث في الخلايا الجذعية، وصولا إلى الكرامة بمفهومها الإسلامي وتبيان أنواعها، ليكون هذا التراتب تراتبا حجاجيا من فكرة لفكرة ومن موضوع عام إلى خلاصات متنوعة تعكس الحضور الأخلاقي والتجلي لأبعاد إسلامية في الفكر الطاهوي. لكن ما

[1] الطلبة محمد سالم محمد الأمين، **الحجاج في البلاغة المعاصرة: بحث في بلاغة النقد المعاصر**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط01، 2008، ص ص 32، 33.

مدى مشروعية مساءلة مواضيع غيرنا وإنتاجاتهم إسلاميا أو أخلاقيا؟ أليس التفكير في الحداثة تفكير في الواقع الخاص لا فيما أفرزه واقع غيرنا خصوصا إذا تحدّثنا بلغة الاستقلال والإبداع بحسب طه عبد الرحمن؟ لتكتسب مساءلة العلم الغربي مشروعيتها؛ ألا يستدعي التأسيس الإسلامي للحداثة تأسيسا لعلم إسلامي من الداخل قبل مساءلة العلم الوافد من الخارج؟ لتبقى هذه الإشكاليات وغيرها محرّكات بحث في فضاء الثقافة العربية الإسلامية وشفرات معرفية في الفكر الإسلامي المعاصر.

الفصل الثالث:

تمظهرات الحجاج في الحداثة الإسلامية وفــق منظور طه عبد الرحمن

لعلّ ما يميّز البحث الفلسفي هو تلك الاستمرارية والتسلسل في الأفكار، ناهيك عن التداخل بينها والذي قد تفرضه مقتضيات منهجية ومعرفية تشكّل مادّة الباحث الفكرية. الأمر الذي جعل انتقالنا من فصل لآخر خاضع لهذه المتطلبات والمبررات، فبعدما تحدثنا في الفصل السابق عن الحجاج وآليات التأسيس للحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن من خلال اشتغالنا على بعض الآليات النقدية للمنتوج الغربي للحداثة والآليات التأسيسية لهاته الحداثة الإسلامية وإن غلب عل هذا الفصل البحث في الجانب الآلي والمنهجي؛ نعمد الآن إلى تبيان تمظهرات وتجليات الحجاج في الطرح الإسلامي للحداثة وفق المنظور الطاهوي طبعا، بالبحث في الجانب المعرفي والمضموني لأفكاره، وما دمنا نتحدّث عن إشكالية التأسيس للحداثة الإسلامية والتي سبقها نقد للتقليد سواء تقليد المتقدمين من المسلمين أو تقليد المتأخرين من الغربيين، إذ الحداثة نفسها مفهوم غربي بامتياز؛ فليس لنا بدّ من أن نختار قضايا وإشكاليات داخل هذا الإطار كي نبيّن أسباب الاختيار ومبرراته.

لذلك حاولنا التركيز على إشكاليتين هامتين وهما: إشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة وسبل الإبداع بالمعنى الذي يحيل إلى ترجمة مبدعة، بالنظر إلى اعتبار الترجمة انفتاحا على الآخر وعطاءاته، والقراءة الإبداعية للقرآن الكريم بوصفها انفتاحا على الذات وإثباتا لها، مما يضعنا في جدل العلاقة بين الآخر وبين الذات وكيف لمفكّر الجديدة أن يؤسّس لحداثة مغايرة ضمن هذه العلاقة الشائكة، ما دامت الحداثة تدور في فلك بناء الذات والانفتاح العقلاني على الآخر، وهو ما سنحاول معالجته في مبحثين على التوالي، لنترك المجال مفتوحا في المبحث الثالث الخاص بـ الحجاج والحداثة في المنظور الطاهوي: السؤال والعلاقة؛ بغية تنويع البحث وإثراءه بإشكاليات أخرى ضمن السياق ذاته.

المبحث الأول: الترجمة الفلسفية بوصفها فعلا حداثيا وممارسة حجاجية:

أولا: الفلسفة والترجمة: بحث في إشكال الصلة:

01-مراجعة مفهوم الفلسفة

تحتلّ إشكالية الترجمة موقعا هاما في فلسفة طه عبد الرحمن، على اعتبار وظيفتها المباشرة في التعامل مع الاسهام الفكري للآخر، خصوصا وأن الأمر لا يتعلق بنقل نصوص فلسفية من لغة إلى لغة، ولا بمجرد إيجاد مقابل الكلمات والعبارت، إذ النص هو وليد بيئة معيّنة وله مدلولات معينة ترتبط أساسا بثقافة ونمط تفكير خاص بتلك البيئة، مما يتطلب إلماماً باللغة ذاتها ومدلولاتها حسب النص المُتَرجَمِ منه والمُتَرجَمِ إليه في ثنائية تجمع

بين البعد اللغوي والبعد الفلسفي. ضف إلى ذلك أنّ قضية الاتصال بالآخر وما ينتجه إن على صعيد الأفكار أو الوسائل في العالم العربي والإسلامي الذي يعاني التخلّف مقارنة بالتقدم الحاصل في الغرب أمر لا مناص منه.

ناهيك عن الدور التواصلي للترجمة في تقريب الثقافات وتفعيلها فكرا وواقعا، هذا الدور الذي اعتبره يوجين نايدا مهملا، الأمر الذي يفسّر دعوته المكثّفة إلى تدريس الترجمة على أنّها حدث تواصلي؛ إذ يقول: "إنّ أهمية الترجمة باعتبارها فعلا تواصليا قد أُهملت أو أُغفل شأنها."[1] على اعتبار أنّ أهميتها تكمن في وظيفتها، فهي التي تبعث الحياة في النصوص وتنقلها من ثقافة إلى أخرى.[2]

انطلاقا من هذه الخصوصيات التي يحملها النص الفلسفي وسعيا منه لتحرير القول الفلسفي من التقليد والتبعية طرح طه عبد الرحمن قضية الترجمة الإبداعية في الفلسفة محاولا أن يجعل منها بوابة للإبداع لا الإتباع، لكن ما السبيل إلى ذلك؟

يعيب طه على الدارسين والمتفلسفة العرب استغراقهم في التقليد فكرا ومنهجا، إذ يقول: "من ذا الذي ينكر أنّ القول الفلسفي العربي، إن لفظا أو جملة أو نصّا، هو قول مستغرق في التقليد؟ أمَا ترى أنّ المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلاّ ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلاّ ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلاّ ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئا يكون من إنشائه، لا من إنشاء غيره، ولا هو على العكس من ذلك، يكاد ينقص منه شيئا يُعزَى إلى تصرّفه، لا إلى تصرّف غيره؟..."[3] وهذا لارتباط الفكر العربي بالفكر الغربي في مناهجه وطبيعة تفكيره. لكن ما السبيل إلى تحرير الفكر الفلسفي العربي والإسلامي؟

يرى طه عبد الرحمن أنه لا سبيل إلى تحرير القول الفلسفي إلا عن طريق فقه الفلسفة كونه العلم الذي يتيح معرفة آليات التفلسف وتقنيات الإنتاج والإبداع، ومادام راهن الفلسفة لدينا هو حصيلة أعمال الترجمة؛ كان لزاما على فقه الفلسفة البدء بالنظر في الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة للوقوف على الجانب الذي ينفع الإبداع الفلسفي من خلال مراجعة مفهوم "الفلسفة".[4] وهذه المراجعة هي مراجعة جدلية حجاجية ما دامت

---

[1] سنتيا ب. روي، **الترجمة عملية خطابية**، تر، مهدي حسين عليوي، دار الفكر ناشرون وموزعون عمان، ط01، 2007، ص34.

[2] إبراهيم أحمد وآخرون، **سر الترجمة وهاجس التأويل**، ضمن كتاب: **التأويل والترجمة: مقاربات لآليات الفهم والتفسير**، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط 01، 2009، ص27.

[3] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –2–**، ص11.

[4] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–** ، ص 53.

الترجمة انفتاحا على الآخر محاولة لاستثمار الفكر الوافد بما يخدم الفكر العربي والإسلامي، فكيف ذلك؟ وهل يمكن بالفعل تحقيق الإبداع في الفلسفة عن طريق الإبداع في الترجمة؟

02-أركان الفلسفة مدخلا حجاجيا للقول الفلسفي:

يرى طه عبد الرحمن أنّه لمّا كانت الفلسفة لدينا هي حصيلة أعمال الترجمة، وكان الإشكال الذي يعترض المشتغل بها هو كيفية الإبداع مع دوام إمداد الترجمة لها؛ لزم مراجعة مفهوم الفلسفة في أركانه الأربعة: "العقلانية"، "الشمولية"، "المعنوية" و"التبعية" من خلال النهوض بـ "فقه الفلسفة"، ليحصل الانتقال من رتبة الاشتغال بها إلى رتبة الاصطناع لها،"[1]. باعتبار هذه المراجعة مسألةً ضرورية لتحقيق التوفيق بين الممارسة الفلسفية والعمل الترجمي؛ نوجزها في النقاط التالية:

أ-الشمولية الفلسفية شمولية نموذجية لا جامعة: على اعتبار أنّها لا تتدعي "العالمية الإنسانية" التي تعارض "مبدأ تعدد اللغات" الذي هو الأصل في وجود الترجمة، ولا "العمومية الشيئية" التي تعارض "مبدأ تغير المعارف" الذي هو الأصل في عطاء الترجمة. لتكون الحقيقة الفلسفية حقيقة مفتوحة تدلّ على أفرادها دون حصر أو منع، كما يستعملها الناطقون استعمالا لا يتطلّب الإحاطة ولا يصرفها[2].

ب-المعنوية الفلسفية معنوية قصدية لا تجريدية: لفظ "المعنوي" نسبة إلى المعنى، والمعنى عبارة عما يُعنَى من اللفظ، والعناية من جانب المضمون هي الإرادة والقصد، وعليه "المعنوي" هو بالذات القصدي[3]. ولهذه القصدية دور هام في ربط الفيلسوف بفلسفته؛ من حيث هي علاقة تداخل وتلازم بين القول والفعل؛ إذ لا يأخذ قول المتفلسف بسيرته إلاّ من فعله، والعكس صحيح، الأمر الذي يجعل من مطلب الصلة هذا؛ مطلباً ملحًّا في الفكر العربي على وجه التحديد، ضف إلى ذلك صلة الفلسفة باللغة؛ إذ لا قوام للحقائق الفلسفية ما لم تكن صورا لفظية[4]، لنلمس في هذا المقام القصدي المعنوي-إن جاز القول -سعي طه إلى تأصيل الخصوصية، عن طريق وصل المفاهيم بالمعطى التداولي الخاص، مُحاولاً فتح مجالات أو بالأحرى إمكانات للتفلسف خارج أحادية النموذج الغربي.

---

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة -1-**، ص ص53، 54.

[2] المصدر نفسه، ص140.

[3] المصدر نفسه، ص160.

[4] بن عدّي يوسف، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**، ص156.

ج-العقلانية الفلسفية عقلانية اتساعية لا ضيقة: نظرا لأنّها تورث فلسفة مغايرة بحسب طه، عكس الضيقة التي تنبني عليها الفلسفة في مفهومها التقليدي، ومنها اعتمادها على البنية البرهانية الضيقة التي تقع في آفة الصورة الاستدلالية للأدلة الطبيعية عن مضامينها، والخروج من هذه الآفة لا يكون إلاّ بالعودة إلى أصلين خطابيين هما: الأصل المضموني الذي يدفع آفة الفصل ليمكّن من ربط الصور الاستدلالية بمضامينها ربطا تتعالى فيه رتبة المضمون وتصير مؤثّرة في الصورة، والأصل الاستعمالي الذي يدرأ آفة الفصل؛ ليمكّن من وصل الصور الاستدلالية بسياق الاستعمال وصلا يقيمها على قاعدة التفاعلات الخطابية بين المتكلّم والمستمع، على اعتبار أنّه لا يستقيم برهان المتفلسف حتى يتسع بدخوله آفاق المضمون وقيامه بواجبات الاستعمال[1]، نتيجة لطبيعة العلاقة المتداخلة بين صياغة القول ورحابة المضمون.

د- التبعية الفلسفية تبعية اتصالية لا اتباعية: تُعارض الصفة التبعية التي تقوم بها الفلسفة العربية صفة الاستقلالية التي تتصف بها الترجمة، لذلك ينبغي في نظر طه تمييز وجه في هذه التبعية يجعل علاقة الحقيقة الفلسفية والحقيقية الترجمية علاقة أخذ وعطاء، لأنّ الفلسفة العربية على خلاف الفلسفة الغربية، ظلت تابعة للترجمة، وكل فكر وراءه الترجمة لا يمكن إلاّ أن يكون فكرا تابعا لها بوجه من الوجوه، إمّا صورة أو مضمونا أو مقصدا، جزءا أو كلاً.[2]

مما يترتب عليه الاستقلال في الأصول الفلسفية، باعتبارها تختلف عن الأصول الفلسفية للمنقول، ليتشكّل للمترجم قناعة بوجود الاختلاف والتباين في الأصول الفلسفية من ثقافة لأخرى، الأمر الذي يقوده لمراعاة جوانب هذا الاختلاف وحفظه حتى لا يطمسها ولا يوجّهها بما يخلّ استقلالها الأصلي، فتكون بذلك هذه التبعية تبعية اتصالية[3]، وبهذا وانطلاقا من مراجعة الفلسفة من خلال أركانها السالفة الذكر، تمّت إزالة وجوه التعارض الأربع على الترتيب: "التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة"، "التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة"، "التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة" وأخيرا "التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة"[4].

---

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة -1-**، ص ص 206، 207.

[2] المصدر نفسه، ص209.

[3] بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**، ص159.

[4] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة -1-**، ص195.

ثانيا: النموذج النظري والتطبيقي للترجمة:

01-أنواع الترجمة:

عمل طه عبد الرحمن في كتابه "فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة" -وهو المصدر الذي نعتمد عليه بشكل أساسي في هذا العنصر لتوفره على المادة خلافا لباقي المصادر- على تقديم تصور جديد لعلاقة الفلسفة بالترجمة، مورداً لثلاثة ضروب من الترجمة:

أ-الترجمة التحصيلية: هي ضرب تفلسفي لا يحفظ شيئا من الصفات التجديدية للفلسفة ("النموذجية"، "القصدية"، "الاتساعية" و"الاتصالية" كما سبق وأن ذكرنا)، وهي ترجمة تتوخى الحرفية اللفظية، حيث يتمّ فيها التركيز على نقل الألفاظ لفظاً بلفظ، وقد تزيد ألفاظها عن ألفاظ النص الأصلي والراجح لا تنقص عنها[1]. وعمل المترجم التحصيلي يتصف بخصائص ثلاث هي:

1-التعارض الكلي: المترجم يجعل المتلقي يتنازع فكره نوعان متعارضان من المقتضيات الخطابية، أحدهما محددات الواقع الترجمي التي تتغلغل في التخصيص والتقييد، والآخر التنازع الذي يؤدي به التذبذب في استيعاب مقاصد المنقول والتعثر في تكوين ملكته الفلسفية.

2-النقل الكلي: تسليم المترجم تسليم من لا يملك من الأمر شيئا؛ إذ يعمد لنقل الحقائق نقلا مستفيضا دون أي حكم على ما ينقل.

3-التوجه اللغوي: تركيز المترجم على خصائص الصياغة اللفظية والبناء التركيبي الذي وردت به العبارة المراد نقلها من دون انتباه لما قد يخالفها في هذه اللغة ورسوخه هذا في تقليد ظاهر التعبير صرفا وتركيبا حتى يتفادى الدخول فيما لا طاقة له به في ممارسة التفلسف المطلوب في كل ترجمة حقة[2]، وبهذا ينقل المترجم التحصيلي النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، ولا فرق بينه وبين المتعلّم إلاّ أنّ هذا الأخير يتلقى تعلّمه بقصد التمكن فيه وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه. وتترتب عنها مساوئ عدّة منها الإطالة والإطناب، تضييع الوقت، الابتعاد عن الفهم ومجانبة الإبداع، ويستدل في هذا بمقولة ابن تيمية التي عبّر فيه عن التطويل وآفاته بقوله: "إتعاب الأذهان وتضييع الأزمان وكثرة الهذيان"[3].

---

[1] طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص99.

[2] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة-1-**، ص304.

[3] المصدر الأسبق، ص119.

نظرا لأنّ الطريق الذي يسلكه المترجم يفضي به إلى الجمود على المنقول معتقدا منه أنّه علمٌ يجب حفظه لا فكرٌ يجوز رفضه وليس بدعا في نظر طه أن تطغى على ممارسته هذه صبغة التكرار والاجترار وألا يتعدّى أفق اجتهاده حدّ التوفيق والتلفيق[1]؛ فمثلا لا حصرا: الجملة الاسمية العربية تتكون من "المبتدأ" و "الخبر" على خلاف الجملة اليونانية التي يرد فيها "الرابطة الوجودية" لكن النقلة لم يتبيّنوا أنّ هذا العنصر ما هو إلاّ عرضا خاصا باللسان اليوناني فأثبتوه في اللسان العربي، وأنشأوا جملا طويلة لا يمكن انكار سقمها التركيبي نحو: "الإنسان هو أبيض" بدل "الإنسان أبيض"[2].

وعليه ما يمكن قوله عن الترجمة التحصيلية هو أنّها تنشغل بنقل النص الأصلي بتمام أصوله وفروعه، مقدمة الاعتبارات اللغوية على غيرها ومتجاهلة تماما الصفات التي من شأنها أن تجعل الفلسفة فكرا حيّا متوافقا مع مقتضيات الترجمة، مما يؤدي إلى وقوعها في آفة التطويل بسبب ما يتطرق إلى عبارتها من سقم في التركيب وحشو في المضمون فيحتاج القارئ إلى بذل جهود مضاعفة وصرف أوقات طويلة واللجوء إلى أغرب التخريجات لاستيعاب النص المنقول بغية اقتناص فوائد قليلة[3].

ب- الترجمة التوصيلية: وهي ضرب من ضروب الوفاء للأمانة المضمونية، يغيب فيه الاستقلال عن محاكاة مضمون الأصلي؛ إذ يستولي عليها همّ المعرفة؛ بمعنى تتبع معاني مضامين النص المنقول، لا اللفظ كما هو الحال في الترجمة التحصيلية،[4] ليركّز هذا النوع من الترجمة، على دراسة المعنى في علاقته مع النص والمضمون، بدلا من الكلمات والجمل كوحدات، ليأخذ المترجم على عاتقه حمل المعنى في تكامله، مستندا إلى علوم أخرى، مثل: علوم اللغة، علم الاجتماع، نظريات الاتصال.[5]

وخصائص هذه الترجمة ثلاث هي:

1-التعارض الجزئي: ما دام المترجم التوصيلي يحفظ الصفات التجديدية للفلسفة بعضا لا كلاّ، فإنّ حفظه يختلف باختلاف الصفات التي يحفظها، وترتّب هذه الصفات بحسب تأثيرها في القدرة على التفلسف؛ فتكون أولى هذه الصفات هي النموذجية، تليها المقصدية، ثم الاتساعية، فالاتصالية فمثلا لو حذفت صفة الاتصال

---

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة-1-**، ص305.

[2] المصدر نفسه، ص307.

[3] المصدر نفسه، ص328.

[4] بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط 01، 2011، ص ص201، 202.

[5] Shaheen Mohammed, Theories of translation and their application to the teaching if English/Arabic, Dar Al-Thaqafa Library, Amman, p 43.

وحدها مع العلم أنّها هي التي تحقق للفلسفة نوعا من الاستقلال عن المنقول؛ إذ لا تأخذ منه إلاّ ما وافق أصولها أو ما اتسعت له فروع هذه الأصول وإذا حُذف الاتصال؛ نشأ هذا النوع من التعارض الجزئي عن الأخذ بالاتباع لتكون نتيجة الفلسفة التي يثمرها سوف تتقيّد بمضامين الاستشكالات وصيغ الأدلة التي يحتويها المنقول الفلسفي، ولا أمل لها في استشكال فلسفي واستدلال منطقي خاص بها[1].

2-النقل الأكثري: وهو يسعى ليكون نقلا موجّها بقصد إفادة المتلقي وفق الشكل الذي لا يضر بأرسخ مبادئه العقدية وأعم قواعده اللغوية –خلافا للنقل الآلي في الترجمة التحصيلية- فإنّه ينقل كل الأصول والفروع الفلسفية التي توافق هذه المبادئ العقدية القواعد اللغوية ويترك ما يخالفها أي ما يضر بعقيدة ولغة المتلقي؛ فلو كان هذا الصنف من المترجمين عند نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية لألغوا ما يخالف المعتقد الإسلامي، نحو "الآلهة متعددة" أو "العقول آلهة" وتجنبوا بذلك ما أدّى إلى مظاهر التكفير والتبديع للمشتغلين بالفلسفة.

3-التوجه المعرفي: لما كان شغل المترجم التوصيلي درء الحقائق الفلسفية المخالفة لمجال التداول المنقول إليه عقيدة ولغة؛ فإنّه يركّز انتباهه على خصائص هاتين الجهتين، مضطلعا بمهمة تمييز أصنافها وخصائصها العقدية واللغوية لهذا المجال ليسهّل للمتلقي الإفادة منها والاستئناس بحقائقها[2]، والغالب في المتعاطي لها أن يكون قادرا على استيعاب النص الأصلي بما يكفيه، وأن ينقل ما استوعبه إلى المتلقي على وجه هو أقرب لممارسة التعليم منه إلى مجرّد التبليغ، ومن مساوئها الوقوع في تهويل بعض المضامين بما يُشعر المتلقي بالعجز أمامها، فلا يقوى على الاعتراض عليها ولا بالأحرى على وضع ما يضاهيها[3].

يقول طه في هذا الصدد "فالمترجم التوصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل، لا فارق بينه وبين الراوي، إلاّ أنّ هذا ينقل ما علم به بقصد إخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه"، ليتبيّن أنّ أثر الترجمة التوصيلية في المتلقي لا يختلف كثيرا عن أثر الترجمة التحصيلية فيه؛ إذ كلتاهما تحمله على أن يتلقى تعليمه الفلسفي منها؛ فيحرص على أن لا يفوته من ألفاظه ولا مضامينه شيء، متمسكا بما استوعبه عقله منه[4].

---

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–**، ص ص331، 333.

[2] المصدر نفسه، ص ص333، 334.

[3] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –2–**، ص19.

[4] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–**، ص336.

وخلاصة القول في الترجمة التوصيلية أنّها وإن سعت لتجنب المخالفة العقدية واللغوية لأصول المجال التداولي للمتلقي، فإنّها تبقى متمسكة بنقل كل المضامين المعرفية التي يحملها الخطاب الفلسفي، كما أنّها تهمل العمل ببعض الصفات التي تسهم في إحياء التفلسف بما يجعله موافقا لمقتضى الترجمة مما يسبب وقوعها في آفة التهويل؛ إن غرابة في الأسماء أو إغرابا في الاصطلاحات، أو إثارا للغريب من الألفاظ، ليكون التهويل سببا في تعطيل القدرة على التفلسف، اكتسابا وإنتاجا[1].

03-الترجمة التأصيلية: هي الأخرى ضرب من ضروب ترجمة الفلسفة يحفظ الصفات الأربع للفلسفة الحية (النموذجية، القصدية، الاتساعية والقصدية)، وهو الضرب الناجح في نظر طه عبد الرحمن، ويتصف بخصائص ثلاث هي:

1-التوفيق الكلي: إذا صارت الفلسفة بأوصاف تجعل من الترجمة وسيلة ملائمة، لتكون الخصوصية اللغوية التي تتميّز بها الترجمة تفيد النموذجية الفلسفية من جهة إمدادها بشاهد أمثل هو بالذات اللسان الذي يستعمله الفيلسوف في صوغ أفكاره ونقلها إلى الغير؛ فعلى المتفلسف أن يرى أنّ لسانه أحق من غيره باستثمار ما فيه من طاقات فلسفية، استشكالا واستدلالا، وأنّه أقدر على إمداده بالفلسفة الحية، روحا وسلوكا، لتصبح هي نموذجا لغيرها من الفلسفات لتستلزم خصوصية الترجمة نموذجية اللغة التي يمتلك ناصيتها الفيلسوف، وهذه النموذجية بدورها تستلزم نموذجية الفلسفة التي يضعها الفيلسوف، بمعنى أنّ خصوصية الترجمة تلزم منها نموذجية الفلسفة. وكذا أنّ لفظية الترجمة تنفع القصدية الفلسفية كونها تربطها بسياق الاستعمال، فالفلسفة لا تحيا في القلوب إلاّ إذا تعلّقت بألفاظ اللغة تعلّق هذه الألفاظ بمعانيها[2]، وهذه الترجمة تتصرّف في المضمون كما تتصرف في اللفظ، يقصد فيها المترجم إلى رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثمّ إقداره على التفاعل مع المنقول بما يسهم في توسيع آفاقه وتزويده بأسباب الاستقلال في فكره[3].

2-النقل الأقلي: إذ يسعى المترجم التأصيلي في تخريجه على مقتضى أصول المجال التداولي للمتلقي وفي تغطية النص بأوصاف تداولية تُنهِض المتلقي إلى العمل الفلسفي ويلجأ إلى حذف أوسع يشمل الفروع والأصول المخالفة والموافقة سواء كانت هذه الأصول عقدية أو لغوية أو معرفية. فقد يكون الأصل أو الفرع مشتركا، لكنه

---

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة -1-**، ص ص350، 351.

[2] المصدر نفسه، ص ص253، 254.

[3] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة -2-**، ص 19.

يحمل صفة مخالفة تضرّ بنهوض المتلقي إلى التفلسف، فيضطر المترجم التأصيلي إلى حذفها أو تغطيتها بصفة تداولية تدرأ عنها رفع الضرر المحتمل[1].

3-التوجّه الفلسفي: إنّ المترجم التأصيلي يمارس العمل الفلسفي بقدر ما يمارس العمل الترجمي باعتبار أنّ القيام بالعمل الترجمي في مجال الفلسفة هو قيام بموجبات الممارسة الفلسفية، فيتولى التنقير في النصوص الفلسفية عمّا يقوي عند المتلقي القدرة على التفلسف، فينقلها نقلا يصلها بمألوف المتلقي من الإشكالات الفلسفية والأدلة المنطقية، حتى يسهل عليه الاستفادة منها في توسيع آفاق إدراكه الفلسفي[2].

وخلاصة القول أنّ المترجم التأصيلي يقتدر على رفع التعارض بين الترجمة والفلسفة رفعا كليا؛ حيث يعجز المترجم التحصيلي عجزا كليا ويعجز المترجم التوصيلي عجزا جزئيا، ويتخيّر أن ينقل من حقائق النص الفلسفي ما يتيقن إثماره واستثماره في اللغة المنقول إليها كما يتيقن من إنهاضه للمتلقي واستنهاضه لقدرته على التفلسف بها؛ فالمترجم التأصيلي هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل، لا فارق بينه وبين المؤلّف سوى أنّ هذا يُنشئ ابتداء من نصوص متفرقة معلومة وغير معلومة دامجا بعضها في بعض، وذاك يُنشئ ابتداء من نص واحد معلوم دامجا بعضه في بعض[3].

ولأهمية هذا النوع من الترجمة والذي يقوي الصلة بين الفلسفة والترجمة يعطيه طه دور الابتداء، حتى إذا تمكّن المتلقي من استيعاب المنقول إليه على الأقل في الجوانب التي توافق عاداته اللغوية والمعرفية، جاز حينئذ معاودة هذه الترجمة باتباع الطريقة التوصيلية[4]، وهذا لكي يطلع هذا المتلقي على ما تبقى من المضامين التي تخالف عاداته المعرفية، إذ يصير ما حصله من المضامين التي لا تخالف هذه العادات عونا له على هذا الاطلاع، ومتى اقتدر المتلقي على فهم المضمون المخالف من النص المنقول اقتداره على فهم المضمون الموافق، أمكن الانتقال إلى استخدام الترجمة التحصيلية، لكي يتبيّن هذا المتلقي الطرق التعبيرية التي تمّ بها بناء هذه المضامين في الأصل[5].

---

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة -1-**، ص357.

[2] المصدر نفسه، ص ص358، 359.

[3] المصدر نفسه، ص ص360، 361.

[4] عيساني أحمد، **المثقف العربي بين التبعية الفكرية والإبداع الفلسفي، مجلة الحوار الثقافي**، دار AGP، وهران، عدد خريف وشتاء، 2014، ص73.

[5] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة -2-**، ص20.

فإذا كانت الترجمة التأصيلية تفضل الترجمة التوصيلية درجة كما فضلت هذه الأخيرة الترجمة التحصيلية؛ وإذا كانت الترجمة التوصيلية تجتهد في اجتناب صريح الأخطاء اللغوية والمخالفات العقدية التي تقع فيها الترجمة التحصيلية، فإن الترجمة التأصيلية، فضلا عن الزيادة في حفظ قواعد اللغة وأركان العقيدة، تتولى استيفاء المقتضيات المعرفية للمجال التداولي المنقول إليه، وأنّه لا تحويل أنسب لخدمة التفلسف عند المتلقي العربي من ذلك الذي يقيه آفة التطويل التي تتطرق إلى النص التحصيلي وآفة التهويل التي تدخل على النص التوصيلي، فيكون الوصف المميّز لهذا التحويل هو الجمع بين استيفاء مقتضى الاختصار في العبارة وبين إقامة التهوين في المعرفة، ليحصل الإنتاج الفكري القادر على الإثمار ويأتي منه الإبداع الفلسفي القادر على التغيير

الوحدانية رفعا لاحتمال اشتراك الجماعة فيه، كما أنّ التنصيص على معنى الوجود في الجزء الثاني من هذه الترجمة وهو "أنا موجود" يخالف مقتضيات دلالية وتداولية بقدر ما يتعدى مخالفة الأصل الفرنسي لها، منها تكرار معنى الوجود، وإهمال شهادة الحال التي تقوم مقام التصريح بهذا المعنى... يلزم من ذلك أنّ الصيغة التحصيلية ل الكوجيطو دخل عليها من التكلّف ما جعل تركيبها غير قصير[1].

02–من ضيق الأنا أفكر إلى رحابة النظر:

إذا كان هذا الجانب التنظيري من الترجمة فإنّ طه أثبت نموذجا تطبيقيا يتعلّق بعبارة الفيلسوف الفرنسي ديكارت والتي مفادها: "أنا أفكر؛ فإذن أنا موجود" je pense donc je suis" ويصطلح طه على تسمية هذه الصيغة بالصيغة الوجودية. في الترجمات الثلاث نوجزها في النتائج التالية:

–خلاصة القول في الترجمة التحصيلية ل "الكوجيطو" السالف الذكر أنّ إيراد ضمير المتكلم المنفصل المفرد "أنا" في جزئها الأول "أنا أفكر" يؤدى إلى حملها على اعتبارات مقامية لا يحتملها الأصل الفرنسي، منها تأكيد الذات بناء على الاستخبار، ونفي ما سوى الذات دفعا لاحتمال قيام الغير بالتفكير، وإثبات وفهمها غير قريب، فيتعيّن صرفها وطلب غيرها مما لا تطول عبارته ولا يبعد إدراكه[2].

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–**، ص ص333، 334.

[2] المصدر نفسه، ص436.

الأصل اللاتيني أو الفرنسي جاء التركيز في الجزء الأول منه على فعل التفكير وليس على وجود الذات لأنّ هذا الوجود تمّ استنتاجه في الجزء الثاني، وهكذا فإنّ مراد ديكارت هو " أنّ التفكير يوصّل إلى وجود الذات التي تفكّر في حين أنّ الترجمة العربية تضع الذات في المنطلق، مسلّمة بها وبهذا تصادر على المطلوب"[1].

-ومجمل القول في الترجمة التوصيلية للكوجيطو والتي تصاغ كالتالي: "أفكّر، إذن أنا موجود"؛ إذ حذفت فيها ضمير المتكلّم "أنا" كما حُذفت الفاء التي كانت في هذه الترجمة داخلة على "أنا" في موقعها الثاني، وقد حصل تهويل في أداة الربط بين بين صدر الكوجيطو وعجزه وهي: إذن فضلا عن تهويل لفظ "موجود"[2]؛ حيث وقع التمسّك به على علاّته حتى بدا وكأنّه لا بديل للفظ موجود، لا صيغةً ولا مضمونا، وتهويل لفظ "إذن" إذ حصل إيراده في الجملة في غير محلّه، مع أنّه استعمل استعمالا دالا على التوكيد أو الحشو؛ وهكذا فإنّ الترجمة التوصيلية للكوجيطو، وإن اجتهدت في اجتناب الأخطاء اللغوية للترجمة التحصيلية؛ فإنّها وقعت في أخطاء معرفية صريحة، لذلك يرى طه أنّ الترجمة العربية السالفة الذكر تحمل ركاكةً في البنية، وجموداً في المضمون[3]. لكن إذا كانت هذه هي ترجمة الكوجيتو الديكارتي المعروفة، والتي تعرّض لها طه بالنقد وبإسهاب في كتابه "فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة- لفظاً ومعنى، مُعتبراً إيّاها تقليداً لا غير، فما هي حقيقة ترجمته التي يصفها بالإبداعية؟ وهل هي كذلك؟ أو بمعنى آخر ما مدى مشروعيتها؟

الترجمة التأصيلية: ينطلق طه كعادته من ضرورة ملاءمة الترجمة للمجال التداولي المنقولة إليه، من خلال النظر في الأسباب التداولية المنقول منها واستبدالها بالأسباب التداولية المنقول إليها، لتمكين المتلقي من استثمار هذا المضمون المترجم، استشكالاً واستدلالاً، إذ لا يشترط أن يكون التفلسف المطابقة لما جاء به "ديكارت"، ولا محاكياً لما أتى به النقاد من ثقافته ولغته، كون أنّ الفلسفة ليست معلومات تحفظ عن الغير، وإنّما هي —حسب طه- ارتياض فكري واتساع عقلي، والمنقول أولى بهذا[4]، وذلك تلافيا للأخطاء التي وقعت فيها الترجمة العربية، إذ يقول في هذا الشأن: "من هنا وضعت عبارة "أنظر تجد" وتوصلت إليها بمقتضيات وقواعد محدّدة...ومما سرّني أنّه بعد وضعي لهذه الترجمة الخاصة، وبعد صدور كتابي جاءني من يحمل إلي كتابا فيه قصائد شعرية ويلفت انتباهي إلى تضمّنه بيتا وردت فيه العبارة التي وضعت بعينها، وهو:

---

[1] طه عبد الرحمن، **الحوار أُفُقًا للفكر**، ص77.

[2] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة -1-**، ص437.

[3] المصدر نفسه، ص ص464، 465.

[4] المصدر نفسه، ص467.

يا تائها في مَهمَة عن سرِّه انظر تجد فيك الوجود بأسره

قد يكون بيتا صوفيا قديما، لكني فوجئت به لأنّه يشكّل بالنسبة لي دليلا قويا على أني أصبت في ترجمتي للكوجيطو من وجهين أولهما: أني اخترت العبارة التي لها أصل تداولي، بديل اشتراكي في استعمالها مع غيري من غير سابق اتصال؛ والثاني أنّ هذه العبارة تفتح باب الإبداع بما يزيد عن أصلها اللاتيني أو الفرنسي، فواضع "الكوجيطو" أراد أصلا إثبات "وجود الذات" ثمّ استنتاج "وجود الله" و"وجود العالم" من هذا الاثبات الأول في حين المقابل الذي وضعته –انظر تجد– يفتح الطريق لإثبات من نفس الرتبة لهذه الموجودات الثلاثة، بحيث يمكن أن نقول: " انظر تجد نفسك" و"انظر تجد الله" و"انظر تجد العالم"، أي نحن أمام عبارة نستطيع أن نستنتج منها أدلّة ديكارت الاثباتية"[1]، على اعتبار أنّ عبارة "انظر تجد" لا تدفع ثقل الترجمة السابقة للكوجيطو فحسب، بل تستشرف حلولا لمشاكل المجتمعات الحديثة خارج إطار العقلانية التي أنتجت هذه المشاكل. وإذا كانت عبارة الكوجيطو في صيغتها الأصلية كما في صيغتها المترجمة من قبل، تحث على ترسيخ ذات الإنسان وذلك بحصر وجوده في تاريخ يؤسس له هذا الإنسان ذاته بفكره" لما تدعو له من فتح باب التأمّل. وهي عبارة حبلى بشحنة من الدلالات العميقة التي تحمل المتفلسف على نبذ الجمود والثبات وطلب اليقظة[2].

المترجم التأصيلي يتميّز بممارسته العمل الفلسفي بقدر ما يمارس العمل الترجمي، على اعتبار أنّ القيام بالعمل الترجمي في مجال الفلسفة هو قيام بمقتضيات الممارسة الفلسفية وليس لانّ كمال الترجمة الفلسفية يحصل بالإحاطة بالموضوع الفلسفي.[3] تنطلق المشاريع الفكرية العربية من واقع مرير في مختلف جوانب الحياة فمن مأزق الإبداع إلى حلم الانخراط في الحضارة من خلال محاولة إيجاد توليفة تجمع الماضي في بوتقة الجديد، ليبقى مطلب التغيير لا هو بالأمر الهيّن ولا هو بالبساطة التي يحيط بها عقل واحد في رؤية محدّدة بل الأمر يحتاج إلى رؤى متعدّدة لهذا التحدي علّها تسهم في عقلنة المشكلات والأزمات الراهنة الخاصة بالواقع العربي ومسوّغات وجوده ومستقبله.[4]

---

[1] طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، ص ص77، 78.

[2] خالد حاجي، **من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط01، 2005، ص ص156، 157، 158.

[3] الزاوش يمينة، **الفلسفة والترجمة: دراسة تحليلية لدور الأقليات في ترجمة التراث العربي والاسلامي**، النشر الجامعي الجديد ، تلمسان ، 2018، ص 178.

[4] المرجع نفسه، ص 184.

ونتيجة تكوين المنطقي واختصاصه في فلسفة اللغة، فإنّه يرى أنّه توصّل لهذه الترجمة بعد جهود مضنية وتحليلات عميقة، بغية ضبط الترجمة بما يكسبها القدرة على توريث الإبداع في نفس القارئ وتحفيزه على التفلسف، حيث تمّت وفق معايير الاستعمال، الإفادة والاستنباط، فصيغة "تجد" جاءت جواباً لصيغة "انظر" الأمرية[1]. لكن هل يمكن للتغيير والإبداع أن يحصل بمجرّد استبدال ألفاظ مكان أخرى؟!

ما يمكننا الإشارة إليه هو أنّ اشتغال طه عبد الرحمن الفلسفي على الترجمة، كان ضمن مشروعه في فقه الفلسفة، والذي طمح من خلاله إلى رفع التقليد تحقيقا للاستقلالية والخصوصية، جاعلا من الترجمة التأصيلية سبيلا للنهوض بفعل التفلسف وتفعيله وفق المعطى التداولي العربي والإسلامي ، في إطار محاولته الرامية لتأسيس حداثة إسلامية، فلما كانت الترجمة التحصيلية همّها الحرفية اللفظية والترجمة التوصيلية همّها الحرفية المضمونية فإنّ الترجمة الإبداعية أي التأصيلية هي التي تحمل هاجس التجديد والتوفيق بين فعل التفلسف وفعل الترجمة ليتمّ بذلك تحرير القول الفلسفي العربي والإسلامي والخروج به من طور الاتباع والتقليد إلى طور الإبداع والتجديد، في فضاء يتجلى فيه الفعل الترجمي كتجلٍّ للممارسة الحجاجية، وكأنّ الترجمة تحاورا مع الآخر.

لتبقى مسألة التجديد في الخطاب الفكري والتحديث في المجتمع العربي مسؤولية الجميع خصوصا في ظل ما تعيشه المجتمعات العربية من رهانات وتحدّيات أمام التقدّم الحاصل في الغرب، وقد تتعدى شرائط الإبداع في الفلسفة قضية الترجمة، وحتى تحصيل الترجمة هل هو كافٍ لتحقيق الإبداع في الممارسة الفلسفية؟

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–**، ص491.

المبحث الثاني: القراءة الإبداعية للقرآن الكريم بوصفها ممارسة حجاجية ومدخلا للحداثة الإسلامية:

يعدّ البحث في قراءة النص القرآني من بين أبرز القضايا التي طرحت على بساط البحث الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، إذ يعدّ اشتغال طه عبد الرحمن الفلسفي من بين المحاولات التي أرادت إحداث يقظة فكرية إسلامية ووُلوجَ عالم الحداثة الإسلامية عن طريق القراءة الإبداعية للنص القرآني، والتي سعى لتوضيح معالمها في كتابه "روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية" وتحديداً في الفصل الرابع منه؛ والمعنون ب: "القراءة الحداثية للقرآن والإبداع الموصول"

وعليه: ما السبيل إلى قراءة إبداعية للنص القرآني تُسهم في تأسيس حداثة إسلامية حسب طه عبد الرحمن؟ لتتفرّع عن هذا الإشكال الرئيس جملة من التساؤلات منها: ما حقيقة الفهم الإبداعي للقرآن الكريم؟ وهل بإمكانه أن يؤسس لحداثة إسلامية ويقظة فكرية؟، ما موقف طه من القراءات الحداثية للنص القرآني؟ وماهي آليات وشروط الإبداع في قراءة النص القرآني؟...

تتعدّد وتتنوّع انشغالات الفكر العربي الإسلامي وإشكالياته، ولعل من أبرز هذه الانشغالات إشكالية الحداثة، بوصفها اهتماما فكريا طرحه البعض كضرورة ملحة عقب طور التخلف الذي عاشته الأمة الإسلامية، من خلال جملة من الأسئلة النهضوية ارتكزت في عمومها على كيفية التعامل مع المرجعية الإسلامية المتمثلة في النص الديني الإسلامي بتجلياته المختلفة؛ إن بالانتظام فيه وإعادة استثماره من جديد أو بإحداث قطيعة معه[1] مؤكدين في ذلك على ضرورة قراءة النص القرآني قراءة جديدة تتلاءم مع القضايا المستجدّة ومع روح العصر.

ليدلّ هذا الطرح على المكانة الهامّة التي يحتلّها النص القرآني في فضاء الثقافة العربية الإسلامية، إذ كثير من الدارسين والمشتغلين بمناهج تحليل الخطاب اختاروا وصف الثقافة العربية الإسلامية بأنّها ثقافة نص، بسبب قيام هذه الثقافة قامت في أصولها الأولى على النص المؤسس ممثلا القرآن الكريم، وباعتباره الأصل المعرفي الثابت؛ هو ما جعل عديد الباحثين يرون أنّ عطاء الفكر العربي الإسلامي وإبداعه إنما نشأ ابتداء وأساسا من خلال تعامله المباشر مع النص القرآني توثيقاً وتحقيقاً، فهماً وضبطاً وبياناً...[2]

---

[1] العمري مرزوق، **إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر**، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط 01، 2012، ص 01.

[2] بنعمر محمد، **إشكالية المنهج في القراءة الحداثية للنص الديني**، فعاليات الملتقى الدولي الثاني حول: حوارات في الدين واللغة، يومي 15و 16 أفريل، د(ط)، 2013، قسم الفلسفة، جامعة مستغانم، ص ص 23، 24.

ضف إلى تلك المكانة التي حظي بها النص القرآني، أنّ ثراءه وغناه –المستمد من عظمة قائله سبحانه وتعالى– هو الآخر ما جعله ويجعله قابلا للفهم المستمر والمتجدّد على مرّ العصور حتى مع تغيّر الظروف والأوضاع في مختلف المجالات والأزمنة، نظرا لصلاحيته لكلّ زمان ومكان.

ونظرا لأنّ إشكالية قراءة النص القرآني قديمة في وجودها معاصرة في طرحها، فإنّ مقاربتها تُفهم من جانبين متداخلين؛ الأول: يتعلّق بكرونولوجيتها من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة، والثاني: يتعلّق بطرحها طرحاً فلسفياً إشكالياً ومنهجياً أصبح اليوم متداولاً بقوة، نتيجة التطور الحاصل في أدوات القراءة في الفترة الراهنة[1]، مما طرح إمكانية قراءة النص القرآني قراءة جديدة أدّت بعديد الباحثين العرب والمسلمين إلى تطبيق هذه الأدوات والمناهج ضمن ما يعرف بالقراءات الحداثية للنص القرآني، هذه الأخيرة التي انتقدها طه عبد الرحمن واصفها إياها بالقراءات المقلّدة وعليه: ما حقيقة النقد الطاهوي لهذه القراءات؟ وما هي مظاهر التقليد فيها؟

أولا: موقف طه عبد الرحمن من القراءات الحداثية:

يتأسس المشروع الفكري لطه عبد الرحمن على ضرورة ربط الصلة بالتراث العربي والإسلامي تحقيقا لمقتضى وشروط المعطى التداولي الإسلامي، اعتبارا منه بأنّ الحداثة حداثات وليست حكرا على المجتمع الغربي وحده، لذلك كان كتابه "روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية" –وعلى غرار سائر كتبه– دعوة صريحة منه بتعدّد واقع الحداثة، والذي ابتغى من خلاله اثبات الدعوى التالية: "كما أنّ هناك حداثة غير إسلامية؛ كذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية[2]" رافضا بذلك أشكال التقليد، وداعيا إلى ضرورة ممارسة الإبداع والتجديد.

انطلاقا من تحديده جملة من المبادئ، سبق الحديث عنها، وهي:

"مبدأ الرشد، مبدأ النقد ومبدأ الشمول[3] فالأول: يقتضي الخروج من التبعية للغير، وتأكيد الحق في الاستقلال والإبداع، والثاني: يقتضي الخروج من المعتقد السائد، والثالث: يفيد تجاوز دوائر الخصوصية الضيقة والأخذ بالصياغة الكلية الشاملة، وهي مبادئ قادرة على التأقلم مع سياقات ثقافية ومجتمعية شتى، إذ دفاع طه عن

[1] حمادي هواري، **النص القرآني وآليات الفهم المعاصر**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2012، 2013، ص 84.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص 17.

[3] المصدر نفسه، 24.

النظرة الاختلافية للحداثة من منطلقين هامّين هما: حق الاختلاف الفلسفي وحق التنوع القيمي[1] داحضا بذلك فكرة كونية الفلسفة والحداثة كما أسّس لها الغرب كنموذج واحد ووحيد، خصوصا في ظل سعي بعض مفكري العرب إلى قطع الصلة بتراثهم واعتباره عائقاً يحول دون تقدّمهم.

وعن هذا يقول طه: "...فمثلا الذي يدعو باسم "الحداثة" إلى الكف عن الرجوع إلى التراث وإلى الأخذ بالمعرفة الحديثة كما جاء بها الغرب، فإنّ دعوته لا تعدو كونها تستبدل مكان الانشغال بالتراث الأصلي الانشغال بتراث أجنبي، ذلك أنّ المعرفة الحديثة، كما هو معلوم، تجد سندها في التراث الغربي، وتبقى حاملة لسماته وآثاره، ولو نُسِب إليها ما نسب من "الموضوعية" و"العلمية" و"العقلانية"، لأنّ هذه المعايير نفسها ليست إلاّ قيما أنتجها هذا التراث الأجنبي، وليس لها من "الشمولية" أو "الكونية" إلاّ ما لهذا التراث نفسه، والعجب أنّ الذين يدعون إلى هذه القيم من العرب والمسلمين مازالوا عاجزين عن تبيين جانب "النسبية" و"المحَلِّية" فيها،... بل لا يتصورون حتى إمكان وجود بدائل لها، هذا مع العلم أنّ واضعيها الأصليين أخذوا يشكّكون فيها ويبرزون حدودها"[2] لِينتُجَ من هذا أنّ انكار المسلمين لتراثهم وتنصلهم منه بدعوى التقدّم والانضمام للحداثة على شاكلة التأسيس الغربي لها؛ لهو اعتراف منهم وتبنٍّ لتراث غيرهم.

في حين أنّ الحقّ –حسب طه– في التعامل مع التراث الأصلي بوصفه أمراً لا غنى لنا عنه، بغية تجديد الثقة بقدراتنا وتأصيل مصادر استلهامنا، دون أن يعني هذا التعامل التقوقع في الماضي وانكار أي جديد وتجديد، إذ قطع الصلة بالحاضر قطعاً تاماً أمرٌ غير ممكن.[3]

وفق هذه الاعتبارات يرى طه أنّ الحداثة ليست هي تقليد الغير في قوله وفعله، وإنّما الإتيان بما يضاهي ما عند الغير، إنتاجاً وإبداعاً، نظرا لأنّ الحداثة عنده مجرّد ظاهرة تاريخية عارضة، والظواهر كما تأتي تفنى، أمّا همة الإنسان* فهي حقيقة باقية ببقائه.[1]

---

[1] ولد أباه السيد، **أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط01، 2010، ص 77.

[2] طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص 14.

[3] المصدر نفسه، ص ص 14، 15.

* على اعتبار أنّ همة الإنسان وماهيته حسب طه تحدّدها الأخلاق لا العقل، فيكون محمودا متى أفاد ومذموما متى أساء، لأنّ الأخلاق ليست مجرّد صفات عرضية أو كمالية وإنّما صفات ضرورية يختلّ بفقدها نظام الحياة لدى الإنسان، لذلك كلّه تبقى القيمة الأخلاقية أسبق على غيرها من القيم، بحيث لا فعل يأتيه الإنسان إلاّ ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي، ولما كانت

معتبراً أنّ التعاريف المتعدّدة التي صيغت للحداثة –والتي منها على سبيل المثال لا الحصر "النهوض بأسباب العقل والتقدّم والتحرّر"، "ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات"، "قطع الصلة بالتراث"، "محو القدسية من العالم" أو أنّها "قطع الصلة بالدين" أو حتى أنّها "مشروع غير مكتمل"– تعاريف غيرَ حداثية وقعت في تهويل هذا المفهوم ونقلته من مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدّس إلى درجة تبدّت فيه الحداثة وكأنّها كائن تاريخي عجيب.[2] لا ينبغي تجاوزه ولا حتى نقده.

لعلّ هذا التعلّق الرهيب بواقع الحداثة الغربية كما هو والذي بلغ حدّ التوهم بأنّها واقع لا يزول وحتمية لا تحول، وأنّها نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص معها؛ جعل عديد القرّاء يعتبر أنّ غرض طه في كتابه "سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية" الهدم لا البناء؛ وهذا لأنّ شدّة التعلّق والانبهار تلك، حجبتهم عن أن يتبينوا ما في الكتاب من أصول أخلاقية مصحّحة لمسار هذه الحداثة ولو أنّ هؤلاء –في نظر طه– تأمّلوا في هذه الأصول، لأدركوا أنّها تؤسّس لحداثة ذات توجّه معنوي، إذ الحداثة عبارة عن إمكاناتٍ متعدّدة لا إمكاناً واحداً كما رسخ في الأذهان.[3]

وفي هذا نلمس دعوة طه الملحّة لأخلاق الإسلام بغية تجديد الفكر الديني انطلاقا من التفكير في كيفيات رفع المحاصرة المضروبة على الإسلام، مع محاولة تأسيس أركان النظرية الأخلاقية الإسلامية القائمة على "أخلاق العمق"، هاته الأخيرة التي ترتقي بالإنسان إل طلب اللامتناهي مقابل "أخلاق السطح" المنحصرة في المتناهي إذ الربط بين الأخلاق والدين عنده هو" أصل الأصول" بوصفه المبدأ الموجّه لمختلف المعايير.[4] وأخلاق العمق هذه هي الأخلاق الإسلامية الهادفة لتوثيق صلة الإنسان بخالقه والمتجلية في جميع مناحي الحياة ومجالاتها.

بذلك تدعو أخلاق العمق الإسلامية بحسب طه إلى الشروع في بناء حضارة جديدة، إنّها حضارة "الإيتوس" بمعنى الخُلُق لا "اللوغوس" دعامتها الأساس هي الأخلاق، إذ فيها تتحدّد حقيقة الإنسان، لا بعقله ولا بقوله، وإنّما بخُلقه أو بفعله، وهذا متى أردنا الصلاح لهذا الإنسان في العاجل والفلاح في الآجل، بالنظر لاعتبارات ثلاث: "الضرر الخُلُقي لحضارة اللوغوس"، "التحوّل الأخلاقي المنتظر" خصوصاً مع ما يشهده العالم من تحوّلات

الأخلاق مستمدّة من الدين المنزّل فإنّ الإنسان بموجب أخلاقيته لا يستطيع التجرّد كليا من التدين ولو سعى إلى ذلك ما سعى، هذا وغيره من الأصول المصححة لمسار الحداثة ولتفصيل أكثر، انظر كتابه "روح الحداثة" ابتداء من الصفحة رقم 15.

[1] الشيخ محمد، **جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد**، ص 201.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ص 23، 24.

[3] المصدر نفسه، ص ص 15، 16.

[4] كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، ص ص 140، 141.

إن على الصعيد الفردي أو الجمعي، و"الفراغ الأخلاقي الإسلامي" في ظل غياب المساعي العاملة على تجديد النظر في الأخلاق الإسلامية بما يجعلها تضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة وتواجه التحدّي الأخلاقي المقبل.[1] وبالتالي فلا مستقبل إلاّ مع أخلاق الإسلام الإنسانية وتعاليمه السّمحة.

رافضاً بذلك محدودية النظرة الضيّقة إلى الأخلاق، وهو ما يتجلى في قوله: "الأخلاق عندنا لا تنحصر في أفعال كمالية لا حرج في تركها، بل هي أفعال ضرورية تختل حياة الإنسان بفقدها، ولا هي تنحصر في أفعال معدودة لا توسّع معها، بل هي أفعال لا نهاية لها، وفيها يُدرك اللامتناهي قبل أن يُدرك في سواها"[2] وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدل على قيمة الأخلاق وضرورتها إن على الصعيد الفردي أو الجمعي.

انطلاقا من هذه المنطلقات العامة التي تصبو إلى تأسيس مغاير للحداثة الغربية، يعيب طه على الدارسين العرب انطلاقهم في قراءة القرآن الكريم من أسس غربية، اعتبارا منهم أنّه لا مناص من أن تتخذ الأمة المسلمة في علاقتها بتراثها وتاريخها حذو الغرب في علاقته بتراثه وتاريخه، إذ يقول عنهم: "فجاءوا بقراءات للقرآن تقطع صلتها بالتفاسير السابقة، طامعين أن يفتحوا عهدا تفسيريا جديدا؛ ولئن سلّمنا بأنّ هذه القراءات تتضمن عناصر من الابتكار، فلا نسلِّم بأنّ هذا الابتكار إبداع حقيقي، لأنّ من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولا؛ وهذا إبداع مفصول، إذ قطع صلته بتراثه، تقليدا للغير، لا اجتهادا من الذات؛ وكلّ إبداع هذا وصفُهُ لا يكون إلاّ بدعة؛ لذا يتعيّن أن نبدأ بالنظر في هذه القراءات المفصولة –أو إن شئت قلت "القراءات البِدعية"– فنوضح كيف أنّ هذه القراءات تمارس تقليد التطبيق الغربي لركن الإبداع، متوصّلةً إلى نتائج تمحو خصوصية النص القرآني".[3] وهذا ما جعل طه يتعرّض لمواقفهم تحليلا وتعمّقا ثمّ نقدا وتجاوزا – عرض الموقف وتحليله، نقده، ثم تجاوزه (الإتيان بالبديل)، غالبا هي منهجية طه في مختلف مؤلفاته– مستعينا في ذلك بعدّته المنطقية وترسانته المعرفية، بوصفه متخصصاً في المنطق وفلسفة اللغة وباحثا في التراث الإسلامي والغربي.

فالمقترب من عوالم فكر الرجل فيما يراه الباحث كمال عبد اللطيف يجد نفسه أمام جهد كبير في البناء النظري، جهد يعتني بالكلمات والعبارات كما يعتني بالمفاهيم والتصورات، مستوعباً خاصية الدّقة والتدقيق باعتبارها لازمة أساسية في الكتابة الفلسفية، وذلك من أجل مقالة واضحة وعبارة مسكوبة بكثير من العناية، ومصنفاته التي أنتجها بكثير من القوة والدقة؛ تتضمن مشروعاً فكرياً في نقد تيارات التقليد والحداثة مقابل مناصرة الدعوة إلى

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ، ص 146.

[2] المصدر نفسه، ص 57.

[3] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 176.

الاستقلال الفلسفي المبدع.[1] نتيجة سعيه الحثيث لشقّ طرائق جديدة تُسهم في تجديد الفكر العربي وتنويع موضوعاته بغية كسر النموذج الأحادي في التفكير.

يرى طه أن القراءات المعاصرة للقرآن والتي ينسبها أصحابها للحداثة، ليست سوى تقليدا لتطبيق سابق وهو التطبيق الغربي المتمثل في واقع الحداثة لا تطبيقا مباشرا لروح الحداثة، ومن المعروف أنّ التطبيق الغربي كان قاطعا صلته بأسباب الماضي وآثاره، لما انطبع في ذاكرتهم من أشكال التخلّف التي عانوها في العصور الوسطى، بيد أنّ الأمر يختلف ولا يتوافق مع تاريخ المسلمين، لأنّ هذه الفترة كانت تشهد تحضّرا وتقدّما.[2] إذ حال المسلمين وواقعهم في الفترة الوسيطية غيره عند الغرب، ناهيك عن اختلاف الظروف والأحوال في شتى المجالات.

إنّ مسعى القراءات الحداثية حسب طه هو تحقيق قطيعة معرفية مع ما أسماه "القراءات التراثية" والتي يقسّمها إلى نوعين: الأول: القراءات التأسيسية التي قام بها المتقدمون (مفسرين كانوا أو فقهاء أو متكلمون أو صوفية) وهي ذات صبغة اعتقادية صريحة، والثاني: القراءات التجديدية: وهي التي قام بها المتأخرون (سلفيين إصلاحيين كانوا أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين) وهي ذات صبغة انتقادية، ولو أنّها تدّعي قراءة "النص القرآني" على طريقتها كما فسّره المتقدمون على طريقتهم، فإنّها لا تتعدّى تفسير بعض الآيات أو بعض الأجزاء من السور القصيرة (إذ هي قراءة للآيات القرآنية بدل النص القرآني)، ومادام هدف هاته القراءات الحداثية انتقادي؛ فهي تريد أن تمارس نقدها على الآيات القرآنية لا أن تحصّل اعتقادا منها،[3] تأسّياً بحركة النقد التي أعلنها الغرب على مختلف الأصعدة بما فيها الانتقادات والإصلاحات التي دخلت على الكتاب المقدّس.

مما جعلها قراءات لا ترقى إلى مصاف الإبداع المطلوب في فهم القرآن الكريم، وإن بدت ابتكارا أو إبداعا كما يدّعي أصحابها، إلاّ أنّها اسقاط وإقحام لما هو غربي من مفاهيم ومناهج بعيدة كلّ البعد عن اجتهاد الذات، وتقليد سلبي يفهم النصوص القرآنية في سياق بترها عن تراثها وتاريخها تماما كما فعل الغرب في قراءته لكتابه المقدّس.[4] وهذا التقليد لم يشتمل على قراءة النص القرآني فحسب؛ بل شمل فكر المشاريع العربية في عمومه الساعي لتحقيق الحداثة على خُطى الغرب.

---

[1] كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، ص ص 134، 135.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص ص175، 176.

[3] المصدر نفسه، ص 176.

[4] حمادي هواري، **النص القرآني وآليات الفهم المعاصر**، ص ص 288، 289.

يقول طه عبد الرحمن: "انظرْ كيف أنّ المتفلسفة العرب المعاصرين يؤوّلون إذا أوّل غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكّك...، سواء أصاب أو أخطأ؟ وقد كانوا من زمن غير بعيد، توماويين أو وجوديين أو ماديين جدليين... مِثلَه سواء بسواء كما لو أنّ أرض الفكر لم تكن واسعة، فيتفسّحوا فيها؛ وقد يتقلّب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحيي من نفسه، بل مع وجود الاعتزاز بفعله وحصول الاغترار بعلمه، كلّ ذلك بحجّة أنّه ينهض بواجب "الانخراط في الحداثة العالمية" و"الاستجابة للشمولية الفلسفية"[1]، وهذا ما تمّ سحبه على النص القرآني، إذ في اعتقادهم كما نقد الغرب كتبه المقدّسة كذلك ينبغي الفعل مع القرآن الكريم ومع السنة الشريفة؛ دون مراعاة لخصوصية هذا النص الكريم وخصوصية الثقافة العربية الإسلامية، بل ذهبوا لأكثر من ذلك مُعتبرين أنّ هذا النقد هو بداية التقدّم والتحضر، لكن أيّ تقدّم وأيّ تحضّر؟!!

لمّا ثبت أنّ القراءة الحداثية للقرآن انتقادية، لا اعتقادية؛ كانت هناك محاولات لقراءة بعض الآيات القرآنية منها على وجه الخصوص قراءة "محمد أركون" ومدرسته بين التونسيين –ممثلة ب"عبد المجيد الشرفي" وفريقه في تونس، وأيضا بتونسيين آخرين يقيمون بباريس أمثال "يوسف صديق"– وقراءة "نصر حامد أبي زيد" وقراءة "طيب تزيني"، وضمنها أيضا يدرج "التأويل الموضوعاتي للقرآن" الذي دعا إليه "حسن حنفي"[2]

فعلى سبيل المثال لا الحصر نقده لقراءة محمد أركون الحداثية التي أراد من خلالها هذا الأخير التأسيسَ لإسلامياتٍ تطبيقيةٍ؛ كعنوانٍ لمشروعه المتجاوز للإسلاميات الكلاسيكية، والهادف إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءةً علمية نقدية، الأمر الذي يفهم من قول أركون: "كلّ من يقرأ كتاباتي يعرف أنّي حريص كلّ الحرص على نقد التراث المعرفي الإسلامي منذ ثلاثين عاما، وأنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة والجامدة... لكي أفتح آفاقا لم تكن في الحسبان، وكي أخرجه من عزلته وإغلاقه الدوغمائي المزمن"[3] وهذا النقد الجذري بغية الانفتاح على المعرفة الكونية والانخراط فيها، وهو ما يتجلى في قوله:

"والعولمة كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر تفتح لأول مرة المجال من أجل المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ ... وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجّة أنّه إلهي منزّل وغيره بشري زائل، أو دنيوي عرضي. لا. فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –2–**، ص 17.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص 177.

[3] أركون محمد، –نقلا عن– بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، ص 210.

الأركيولوجي في الأعماق. وإذا كان هناك نظام للحقيقة يستحق الاستثناء فسيجبر لا محالة على أن يجدد بيانه وبراهينه وتأصيله بحسب ما تقتضيه عولمة الذهن البشري وما يُصاحب ذلك من المعرفة الكونية"[1]

بعد هذا العرض العام لموقف طه من القراءات الحداثية يورد لنا الخطط الانتقادية أو "السَتْراتيجيات" – كما أسماها– التي قامت عليها هذه القراءات، حيث تسعى كل واحدة منها إلى إزالة عائق اعتقادي معيّن بتحديد الهدف النقدي الذي تتوخى تحقيقه والآلية التنسيقية الموصلة إلى هذا الهدف وكذا العمليات المنهجية التي يتمّ التنسيق بينها لبلوغ الهدف، وهي على التوالي:

01–خطة التأنيس: أو الأنسنة: تستهدف رفع عائق "القدسية" والذي يتمثّل في أنّ القرآن كلام مقدّس، وآليتها التنسيقية التي تتوسّل بها في إزالة هذا العائق الاعتقادي هي: نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري؛ وهذا بغية تقديم فهم عقلاني موضوعي للنص القرآني بعيدا عن سلطة المقدّس.

عن طريق عمليات منهجية خاصة، نذكر منها:

–حذف عبارات التعظيم التي يستعملها جمهور المؤمنين في تعظيمهم لكتاب الله مثل: "القرآن الكريم" أو "القرآن العزيز" "القرآن المبين" أو "الآية الكريمة" أو "قال الله تعالى" أو "صدق الله العظيم".

–استبدال مصطلحات مقررة بأخرى جديدة من وضع الإنسان ومثال ذلك: "الخطاب النبوي" مكان "الخطاب الإلهي" ومصطلح "الظاهرة القرآنية" بدل "نزول القرآن" ومصطلح "المدونة الكبرى" بدل القرآن الكريم" ومصطلح "العبارة" مكان "الآية".[2]

–التفريق بين مستويات مختلفة من الخطاب الإلهي كالتفريق بين "الوحي" و"التنزيل" وبين "الوحي" و"المصحف"*، "القرآن الشفوي" و"القرآن المكتوب"، وكذا المقارنة بين القرآن الكريم والنبي عيسى عليه السلام؛ فكما أنّ القرآن كلام الله فكذلك عيسى رسول الله وكلمته، إذ كلاهما يشكّل وحدةً على الرغم من اختلافهما.[3]

وغير ذلك من هذه التجليات والتغييرات التي تندرج ضمن ما يزعمونه من أنّ اعتبار اضفاء القدسية على النص القرآني وتميّز ألفاظه وأوصافه؛ عائقا يحول دون فهمه فهماً عقلانياً إنسانياً.

---

[1] أركون محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 02، 2005، ص 10.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص ص 178، 179.

* من بين من أورد هذا التفريق نجد محمد أركون في كتابه السالف الذكر، للمزيد، انظر ص 09.

[3] بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، ص 212.

لتصير هذه العمليات التأنيسية إلى المماثلة اللغوية؛ حيث يتمّ التعامل مع القرآن الكريم بوصفه نصّا لغويا كأيّ نص بشري، وهي —حسب طه– من أهمّ النقاط التي يؤاخذ عليها القارئ الحداثي في اشتغاله على النص القرآني، حيث يترتب عنها جملة من النتائج السلبية منها: السياق الثقافي للنص القرآني الذي يلزم عنه نسبية النص بعيدا عن سمة الإطلاق التي وجب أن يوصف بها.[1]، الوضع الإشكالي بأن يصير النص القرآني نصا إجماليا وإشكاليا ينفتح على احتمالات متعددة ويقبل تأويلات لا متناهية، ربط النص القرآني كليا بالقارئ الإنساني واستقلاله عن مصدره المتعالي، لتكون حصيلة هذا الفصل إبداع مضامين إنسانية صريحة، وكذا عدم اكتمال النص القرآني؛ إذ يصبح احتمال وجود نقص أو زيادة احتمالا واردا فيه؛ نقص يتمثل في حذف كلام منسوب إلى المصدر الإلهي عند التدوين أو عند وضع المصاحف، وزيادة تتمثل في إضافة كلام منسوب إلى مصدر غير إلهي.[2]

من أوجه هاته المماثلة اللغوية التي أقرّ بها أصحاب القراءات الحداثية للنص القرآني في الفترة المعاصرة؛ ما نجده في قول نصر حامد أبو زيد: "ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأنّ النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأنّ أصلها الالهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة"[3] لتتمّ الدراسة في نظره على النص اللغوي خارج إطار أي خصوصية.

02–خطة التعقيل: أو العقلنة: وتستهدف رفع عائق "الغيبيّة" والمتمثّل في اعتقاد أنّ القرآن وحي ورد من عالم الغيب؛ والآلية المتوسّل بها في هاته الخطة مفادها: التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفّرها المنهجيات والنظريات الحديثة؛ التي عليها وهذا النوع من التعامل يقوم على عمليات منهجية نذكر منها:

–نقد علوم القرآن: يعتقد القارئ الحداثي أنّ علوم القرآن التي اختصّ بها علماء المسلمين ماهي إلاّ وسائط متحجرة تحول دون الرجوع إلى النص القرآني ذاته ودون قراءته قراءة عقلية.

–التوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان: من خلال نقل مناهج علوم الأديان المتّبعة في تحليل ونقد التوراة والأناجيل إلى مجال الدراسات القرآنية، اعتقادا من أصحاب القراءات الحداثية أنّ وضع الكتب المنزّلة واحدا ومقتضياتها الدينية واحدة.[4] مما يجعل الكتب المنزّلة في نفس المرتبة ولا فارق بينها.

---

[1] حمادي هواري، **النص القرآني وآليات الفهم المعاصر**، ص ص 289، 290.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص ص 180، 181

[3] أبو زيد نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، ط 02، 1994، ص 206.

[4] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص ص 181، 182.

-التوسّل بالمناهج المقرّرة في علوم الإنسان والمجتمع: لم يجد القارئ الحداثي حرجا في أن ينزّل مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع من "اللسانيات"، "السيميائيات"، "علم الاجتماع"... وبتجاوز بعضها لبعض، ومنها: "اتجاهات تحليل الخطاب"، "التأويليات"، "التفكيكات...على النص القرآني، وكأنّ هذا الأخير مثله مثل باقي النصوص.

-إطلاق سلطة العقل: لقد ثبت عند القارئ الحداثي أنّ لا آية قرآنية تمتنع على اجتهاد العقل، بل لا حدود للعقل أصلا، ولا مكان لمجالات مخصوصة يقف عندها العقل دون الخوض فيها. ليتساءل طه متعجبا: إذا كان حال العقل مع الآيات القرآنية كذلك، فكيف حاله مع تفاسير الآيات التي وضعها المتقدّمون! فحتى وإن لم يطعن في صحتها أو يجرّدها من فائدتها، فلا أقلّ من أن يشكّك فيها ويثير الشبهات حولها[1] وهذا ما جعل جلّ مفكري العرب يطرحون إشكالية التعامل مع التراث عامة -بما في ذلك التعامل مع تفسيرات السابقين للنص القرآني-، من خلال معالجتهم لجملة من الإشكاليات منها: كيف نقرأ التراث؟ وفق أي منهج وبأي آلية نجعله معاصرا لنا؟

لتنتهي خطة التعقيل وفق العمليات تلك؛ إلى المماثلة الدينية بين النص الديني وغيره من النصوص الدينية الأخرى توحيدية كانت أم وثنية، وتنتج عنها نتائج سلبية منها: تغيير مفهوم الوحي ورفض التصور التقليدي له، بإخضاعه لمفهوم جديد من إبداع العقل كاعتباره موهبة وغير ذلك، عدم الاقرار بأفضلية القرآن على غيره التوراة والإنجيل، تجاوز الآيات التي لا تتفق مع العقل أو تصادمه، وفي هذا كلّه انتهاك لغيبية النص القرآني.[2]

03-خطة التأريخ: أو الأرخنة: وهي التي تستهدف رفع عائق "الحُكمية" والمتمثّل في اعتقاد أنّ القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزلية؛ ولإزالة هذا العائق تتوسل هاته الخطة بآلية وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، عن طريق جملة من العمليات المنهجية الخاصة، نورد منها:[3]

توظيف المسائل التأريخية المسلم بها في تفسير القرآن دون مراعاة الحدود التي رسمها الفقهاء والتصريح بتناقضهم أحيانا بدعوى النقد التاريخي، تقليل عدد آيات الأحكام والنظر إليها بوصفها نسبية إلى درجة التفكير في تجاوزها، وينتهي طه إلى أنّ خطة التأريخ تصبح بموجبها النصوص القرآنية كغيرها من النصوص التاريخية الأخرى، الأمر الذي يترتب عليه نتائج سلبية في التعامل مع النص القرآني، كتلك القائمة على ابطال المسلمة

[1] طه عبد الرحمن، المصدر السابق، 182.

[2] حمادي هواري، **النص القرآني وآليات الفهم المعاصر**، ص 291.

[3] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص 184.

القائلة بأنّ القرآن فيه بيان كلّ شيء ولا يتضمن تمام التشريع الإسلامي*، وكذا حصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية الخاصة والدعوة إلى تحديث التدين بالتطلع إلى دين ينسجم مع فلسفة الحداثة.[1] متطلعين بذلك إلى كلّ جديد ولو على حساب الثوابت.

معتبرين أن التديّن ينبغي أن يقوم على الإيمان الشخصي، بأن يختار المؤمن أسلوب تعبّده في حياته الخاصة، والأكثر من ذلك أنهم قدّموا تصوّر غريب عن المرجعية الدينية للأديان المنزّلة، إذ من المعلوم أنّ الإيمان – حسب هذه الأديان– يورّث الطمأنينة في الجوانح ويتقوّى بأعمال الجوارح، في حين يرى هؤلاء أنّ الإيمان يورّث التوتر في النفس، لإثارته الأسئلة، ويضعُف بالممارسة التعبدية، لالتزامها بأداء طقوس محدّدة، ففي نظرهم بحسب ما يتجاوز الفرد أشكال التديّن الموروثة، بحسب ما يكون نهوضه بمقتضى التحديث.[2]

ليستنتج طه سيطرة التقليد على أصحاب هذه القراءات؛ نظراً لعدم ممارستهم الفعل الحداثي في إبداعيته، حيث أنّهم لم ينطلقوا من خصوصية تاريخهم، بل أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، ويتجلى هذا التقليد في الخطط الثلاث المذكورة والمستمدة من واقع الصراع الذي خاضه الأنواريون في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة وهي: الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله ؛ والذي تمّ من خلاله التصدي للوصاية الروحية للكنيسة، التوسّل بالعقل وترك التوسل بالوحي؛ وبهذا المبدأ تمّ التصدي للوصاية الثقافية للكنيسة، وأخيرا التعلّق بالدنيا وترك التعلّق بالآخرة، والذي تمّ من خلاله التصدي للوصاية السياسية للكنيسة.[3] على اعتبار أنّ الكلمة الفصل عند الغرب كانت للكنيسة فهي التي تحتكر بل وتفرض وصايتها على شتى المجالات روحيةً كانت أو ثقافية أو سياسية وأيّ محاولة للتحرر بأيّ شكل من الأشكال يتمّ رفضها وقمعها لما فيها من تجاوز ومساس بقيمة الكنيسة الإطلاقية. لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن انطلاقا من التقليد الحاصل في الفكر العربي ومن اختلاف الفترتين الوسيطيتين بين العرب والغرب؛ هل الفقهاء ومفسري النص القرآني مارسوا هم أيضا الوصاية على النص كتلك التي مارسها الغرب في عصره الوسيط؟ ألم يشهد الجانب العلمي تطورا مع علماء المسلمين في الوقت الذي جعلته الكنيسة من الطابوهات إن خالف توجّهاتها؟...

---

* حتى الآية التي يُستشهد بها عادة على تمام التشريع الإسلامي؛ « اليوم أكملت لكم دينكم» فلا تدلّ عند الحداثيين على تمام التشريع، بل على تمام التنزيل. لتوضيح أكثر، انظر طه عبد الرحمن، روح الحداثة، 186، 187.

[1] حمادي هواري، **النص القرآني وآليات الفهم المعاصر**، ص ص 291، 292.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 188.

[3] المصدر نفسه، ص 189.

وبهذا نجد طه يؤكّد على أنّ غايات هذه الخطط وأساليبها ماهي إلاّ نقل لأساليب ومنهجيات كان الغرب قد اتبعها في تعامله مع تراثه الديني، جازماً أنّ علاقتنا بتراثنا الديني تختلف تماماً مع علاقة الآخرين بتراثهم الديني، على اعتبار ضرورة الفاعلية الاستمرارية لتراثنا الديني فينا.[1]

وعليه؛ إذا كان هذا انتقاد طه عبد الرحمن للقراءات الحداثية فما السبيل لقراءة إبداعية للنص القرآني؟ أو كيف نحقّق الإبداع في قراءة الآيات القرآنية مع حفظ خصوصية النص القرآني؟ وهل هذا الإبداع ممكن أصلا وهل بإمكانه أن يكون مدخلاً للحداثة الإسلامية كما اعتبره طه عبد الرحمن؟ هذه الأسئلة وغيرها تطرح حول حقيقة القراءة الإبداعية الطاهوية ومدى مشروعيتها.

ثانيا: نحو قراءة إبداعية للنص القرآني:

ينطلق طه في مشروعه الحداثي من أنّه لا سبيل للمسلمين من الدخول في الحداثة إلاّ بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم تكون خِلافَ ما دعا إليه الحداثيون، ذلك أنّ القرآن هو سرّ وجود الأمة المسلمة وسرّ صنعها للتاريخ، فإذا كان هذا الوجود والتاريخ ابتدآ مع "القراءة النبوية" للقرآن فدشّنت بذلك الفعل الحداثي الإسلامي الأول، فإنّ استئناف هذا الوجود لعطائه ومواصلة هذا التاريخ لمساره، بهدف تدشين الفعل الحداثي الثاني، والذي لا يتحقق إلاّ بتجديد الصلة بهذه القراءة النبوية، والمعيار الأساس في هذه القراءة الثانية قدرتها على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر، كما أورثتها القراءة المحمدية في عصرها. ضف إلى ذلك كلّه أنّ المضي في طريق على الحداثة على شاكلة الغرب أمر غير ممكن، كون أنّ واقع الحداثة الغربي قام على أساس مواجهة المؤسسات الكنسية، نتيجة ممارستها للوصاية الدينية على مختلف المجالات، مما تسبّبَ في حروب طويلة أزّمت الوضع وهو ما يفسّر الدعوة الملحّة إلى تحرير الإنسان الغربي وتحرير عقله وحريته في توجيه تاريخه، مما يجعل إبداعه الحداثي من جنس الإبداع المفصول عن الدين، وتكون نتيجة هذا التباين أنّ مقتضى الحداثة الإسلامية يضادّ مقتضى الحداثة الغربية، ليتوجّب بذلك ضرورة قيام الفعل الحداثي الإسلامي على التفاعل مع الدين بوصفه إبداعاً موصولاً.[2] بعيدا عن الأشكال المبتذلة للوصل وللإبداع.

الأمر الذي أدّى بـ طه إلى رفض الإبداع الذي ادَّعاه أصحاب القراءات الحداثية، والمتمثّل في قيامهم بتطبيق منهجيات ونظريات لم تُطبَّق على القرآن من قبل، واصفاً إيّاه بالإسقاط الآلي؛ إذ اختاروا فيه وضع أنفسهم تحت

[1] طه عبد الرحمن، **الحوار أُفُقاً للفكر** ، ص 90.

[2] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 193.

الوصاية الثقافية لصانعي الحداثة الغربية في حين الحداثة نفسها قامت على رفض الوقوع تحت أي وصاية، مما أعاد قراءتهم إلى زمن ما قبل الحداثة لا الحداثة كما زعموا.[1]

وبهذا الاعتبار، قام طه بتفنيد وتقويض مبادئ القول الفلسفي العربي ومسلّماته التي تمسّك بها، والتي جعلت منهجياته مقطوعة عن أسباب تطوير التراث والاستفادة منه، كونها تعجلت في التعاطي مع النصوص كما لو كانت موضوعات مادية وخارجية، مثلها مثل باقي الظواهر تاريخية كانت أو اقتصادية أو سياسية... من خلال دعوته إلى قراءة التراث وفق منطق التداول الإسلامي العربي لا قراءته من خارجه.[2] وبغية تأكيد هذا وتوضيحه وفي إطار تركيز طه على ضرورة التأويل المستمد من المعارف الإلهية الإسلامية لا المستمد من الخارج؛ نجده ينتقد التأويل الفلسفي للنصوص الشرعية ذي الصبغة الأرسطية الذي يأخذ به ابن رشد، نظراً لأنّ التعامل مع بعض مضامين النصوص على مقتضى البرهان قد لا يؤدي إلى الإخلال بتمام المعاني فحسب، بل يتعدّاه إلى القول بمضامين أخرى مكانها في شبه تحريف للكلام عن موضعه، ومن ذلك تأويل الظاهر الوارد في معناه الحقيقي، فلم يتردّد ابن رشد في ممارسة التأويل على الأقوال الظاهرة كتأويله للآيتين الكريمتين: "فاعتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبصَار" (من الآية 02 سورة الحشر)؛ "وَمَا يَعلَم تَأوِيلَه إلاَّ الله، والرَاسِخُونَ في العِلمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِه" (من الآية 07 سورة آل عمران)، فقد جعل معنى "الاعتبار" هو القياس ومعنى "الراسخين في العلم" هو أهل البرهان العالمين بالتأويل، وهما معنيان يخالفان تماما المقصود من سياقهما، إذ سياق الآية الأولى يفيد "أخذ العبرة"، وسياق الثانية يفيد "أنّ الراسخين في العلم لا يبتغون تأويل المتشابه على خلاف الذين في قلوبهم زيغ"[3].

لكن أنّى يتأتى الإبداع في قراءة الآيات بحسب طه؟

الإبداع في قراءة النص القرآني حسب طه يجب أن يستوفي شرطين اثنين: "رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني" أو قل "ترشيد التفاعل الديني" و"إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول" أو قل "تجديد الفعل الحداثي"، من خلال وصلهما ببعض، إذ يحصُل ترشيد التفاعل الديني بواسطة الفعل الحداثي ويحصُل تجديد الفعل الحداثي بواسطة التفاعل الديني عن طريق استبدال هدف ذي صبغة إيجابية مكان الهدف السلبي بمعنى جلب القيمة أخص من دفع العائق، ليتقدّم البناء على الهدم، عكس ما كان مع القراءات الحداثية، ولا تضادّ هنا بين الانتقاد والاعتقاد إذ نجد من الاعتقادات الدينية ما يحثّ على ممارسة النقد، وما من شك في أنّ الأمر بالمعروف

[1] المصدر السابق، ص ص 192، 193.

[2] بن عدي يوسف، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**، ص ص 22، 23.

[3] طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ص 117، 118.

والنهي عن المنكر في الدين يُعدّ ممارسة نقدية ممتازة[1]، هذا بخصوص الأرضية التي انطلق منها طه. وهنا لا بدّ من عرض الخطط الحداثية ذات الإبداع الموصول:

01–خطة التأنيس المبدعة: وهي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، تكريما للإنسان لا محوا للقدسية، ذلك أنّ القرآن وحي أنزل بلغة الإنسان العربي، فاتخذ في تبليغه وتحققه اللساني شكلا إنسانيا وخرج عن وضعه الإلهي الذي لا تكيّفه ولا تحدّه لغة. وبديهي أنّ استخلاف الإنسان في الأرض تكريم له، ولما تولّى هذا التأنيس المبدع المتغلغل في الحداثة جلب ما ينفع الأصالة الإنسانية، تحقّق معه بالضرورة درء ما يضرّها من القداسة الزائدة، وأعاد بذلك وصل الإنسان بخالقه وصلاً يرفع مكانته ويحقق كرامته.[2]

وعلى هذا الأساس تسقط المماثلة اللغوية – للتأنيس المقلّد– للنص القرآني وتكون العبرة بالمضامين التبليغية لا بمجرّد العبارات فحسب، والمضمون العَقَدي أعلى هذه المضامين، وغنيّ عن البيان أنّ الآيات القرآنية أحدثت وما زالت تحدث تثويرا عقديا جوهريا لا يمكن لأيّ كلام آخر أن يحدثه، وذلك لرفعِه مفهوم "التوحيد" إلى أعلى درجات التجريد.[3]

02–خطة التعقيل المبدعة: هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها النظريات والمنهجيات الحديثة، توسيعا لنطاق العقل لا محوا للغيبية.[4] لكن أنّى يحصل ذلك وهذه النظريات هي غربية الأصل؟

يبدو هنا أنّ طه يريد ترشيد استخدام المناهج المعاصرة ولا ينبذها كما هو حال علماء الدين عن طريق التدبّر في الآيات وتوسيع العقل، كي يدرك أسرار التوجّهات القيميّة للإنسان وهذا العقل الموسّع يؤدي إلى ارتقاء وتطور الفعل الحداثي المتجسد في إخراجه من الطور المادي إلى طور آخر يزاوج بين المادي والروحي.[5]

ومن ذلك أنّ التعامل العلمي مع الآيات القرآنية لا يضعف التفاعل الديني جرّاء التخلّي عن أسلوب الإسقاط، ليتمّ استكناه ميزات خاصّة بالعقل يختصّ بها القول القرآني دون سواه؛ لا بوصفه عقلَ الآلات، بل عقلَ الآيات، ولا عقلَ النِّسب، بل عقلَ القيّم، ومتابعة هذا التوسيع لمفهوم العقل عبر الآيات القرآنية تتجلى

---

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص ص 195، 196.

[2] المصدر نفسه، ص ص 197، 198.

[3] بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، ص 219.

[4] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 199.

[5] حمادي هواري، **النص القرآني وآليات الفهم المعاصر**، ص ص303، 304.

مختلف الأدلة التي تثبت "مبدأ التدبّر" الذي لطالما دعت إليه الآيات والذي يقتضي وصل العقل القرآني للظواهر بالقيم وللأحداث بالعبر، وكذا ارتباطه بالقلب ارتباطا خاصا، لأنّ للقلب نفسه مفهومًا خاصًّا، باعتباره ملكة جامعة –لا مجرّد ملكة جزئية محصورة في العواطف والمشاعر– هي مصدر كل الإدراكات الإنسانية في تداخلها وتكاملها سواء كانت عقلية أو حسية أو روحية، حيث يكون أفق كل إدراك موصولا بأفق الإدراك الآخر، فالحسي بالعقلي والعقلي بالروحي.[1] وهذه المواءمات التي أحدثها طه هي نتيجة إيمانه الشديد والراسخ بأخلاقية العقل القرآني وإنسانيته.

لتكون الحداثة وفق هذا المعنى في فكر طه حداثة أخلاقية؛ تصبو إلى تأسيس عقلانية أصيلة تتداخل فيها القيم المادية بالمعنوية، إذ لا حداثة من دون تخلّق، فكلّما ازدادت أخلاق الإنسان رقياً ورفعةً وشرفاً ازدادت إنسانيته.[2]

وتبطل بذلك المماثلة الدينية بين النص القرآني وباقي النصوص الدينية من جانبين، الأول: اختلاف العقل في النص الديني التوحيدي عن العقل في النص الديني الوثني، فالعقل التوحيدي يسمو على العقل المادي مراتب تتباين بتباين الأديان المنزّلة، بينما العقل الوثني ينزل عن العقل المادي مراتب تختلف باختلاف الأديان غير المنزّلة. وأما الجانب الثاني: في حال الاقرار بأنّ النصوص الدينية هي تجليات لوحي واحد؛ لزم أنّ النص القرآني يفوقها ويفضلها عقلاً ودليل هاته الأفضلية وهذا الامتياز أنّه لا يبلغ نصّ منزّل مبلغه سواء من ناحية إنكار ما يخالف العقل كالسحر أو إثبات ما يوجّهه ويسدّده كالارتقاء بالعبادة إلى مستوى الإحسان، وعليه فلا نظير للنص القرآني في حداثته الدينية.[3] نتيجة غنى مضامينه وثراء معانيه، فعلمنا منه ما علمنا وجهلنا منه ما جهلنا.

03–خطة التأريخ المبدعة: وهي عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، ترسيخا للأخلاق لا محوا للحُكمية، على اعتبار أنّ الوصل بالظروف والسياق لا يضعف التفاعل الديني، كون أنّ الظروف والسياقات الخاصة التي وردت فيها الآيات القرآنية إنّما هي التحقق الأمثل والأول للمقاصد والقيم التي تحملها الآيات وفق مبدأ الاعتبار، ويثبت أنّه كلّما تجدّدت الظروف والسياقات أمكن تجدّد تحقّق القيم وتجدّد الإيمان بها، دون الضرر بالفعل الحداثي؛ فيحصل الارتقاء بمفهوم "الحُكم" لتخليق السلوك، ويصبح لآية الحكم

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص201.

[2] بن عدي يوسف، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**، ص 14.

[3] طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص 201، 202.

وجهان: وجه قانوني وآخر أخلاقي، مع لزوم تبعية الأول للثاني، لتصبح الأخلاق ضرورات يختلّ نظام الحياة بفقدها.[1] باعتبارها المحدّد لماهية الإنسان.

في اطار هذه الفلسفة الائتمانية تجدر هنا الإشارة إلى أنّه لا أخلاق بغير دين، ولا دين بغير أخلاق، وهو ما يعبر عنه طه عبد الرحمن من خلال مسلّمتين أساسيتين: مسلّمة الصفة الأخلاقية للإنسان: مفادها أنّه "لا إنسان بغير أخلاق" ومسلّمة الصفة الدينية للأخلاق توجب "أنّه لا أخلاق بغير دين"[2]

ليستنتج طه من هاتين المسلّمتين أنّه "لا إنسان بغير دين"، معرّفا الإنسان انطلاقا منها: "بأنه الكائن الحي المتدين، وأنّ هويته في حقيقتها هوية دينية"[3] جاعلا من الدين جوهرا في تعريف الإنسان.

ضف إلى ذلك أنّ ترسيخ الأخلاق هو الغاية الأولى من البعثة المحمدية، ففي الحديث الشريف الذي رواه البخاري في صحيحه؛ يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: "إنّما بُعثت لأُتمِّمَ مكارم الأخلاق". بناء على هذا وإذا كانت خطة التأريخ المقلّد تنشغل بما تزعم أنّه يضرّ بالسلوك –أي الحُكمية–، فإنّ التأريخ المبدع يشتغل على ما ينفع هذا السلوك مُحقّقاً له مبدأ الاعتبار، ويدرأ بالضرورة ما يضرّه من الحُكمية الجامدة كتعلّق البعض بأحكام الرّق والتعامل مع المشركين.[4]

لتبطل بهذا المماثلة التاريخية للنص القرآني؛ على اعتبار أنّ النص القرآني لا يُضاهيه أيّ نصٍّ آخر، بوصفه نصّاً خاتماً يؤهّل الإنسانية إلى تاريخية مستقبلية، فيكون كلّ زمن يأتي هو زمن تحقّقه لا محالة، وخاتميته تقتضي أن يكون نصًّا راهنيًّا وأن تكون راهنيته راهنيّةً دائمة.[5] وتتهافت في نظر طه المماثلات الثلاث التي تقيمها القراءة الحداثية المقلّدة بين النص القرآني والنصوص الأخرى، فامتياز القرآن بمضمونه العقدي يدحض المماثلة اللغوية، وامتيازه بتوجّهه العقلي يدحض الممارسة الدينية وأخيرا امتيازه بوضعه التاريخي يدحض المماثلة التاريخية.[6]

لذلك يمكن اعتبار دعوى طه عبد الرحمن عموما حول إمكانية تأسيس حداثة إسلامية دعوى ذات منحيين:

---

[1] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص ص 202، 203.

[2] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص ص 147، 148.

[3] المصدر نفسه، ص ص 148، 149.

[4] المصدر نفسه، ص ص 203، 204.

[5] بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، ص ص 221، 222.

[6] طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص 206.

الأول، الأولّ: فلسفي ويقتضي بضرورة مجاوزة التنظير الفلسفي لمبادئ الحداثة الغربية، والثاني: إسلامي يقضي بضرورة الوفاء لمبادئ إسلامية أوسع وأشمل وأكمل تتحقّق بها الحداثة الإسلامية.[1] وهذه التوليفة بين البعدين الفلسفي والإسلامي وانطلاقا من الحقّ في الاختلاف هي ما يميّز إنتاج طه عبد الرحمن الفكري سواء على مستوى المفاهيم أو الأفكار.

وبهذا عمل طه على بيان القراءة الابداعية للقرآن الكريم وتبيان منطلقاتها، بحيث ترنو هذه الأخيرة إلى الحفاظ على مقتضيات المجال التداولي الاسلامي، فالإبداع الموصول هو الذي يرى في التفاعل مع الدين بوصفه المحرك الأساس لكل فعل أو قول أو لكل نظر أو عمل؛ الأصل في الممارسة الإسلامية.[2]

لكن بالرغم هذا؛ إلاّ أنّ طه عبد الرحمن تلقى عديد الانتقادات في عموم توجّهه، وبالخصوص حول اشتغاله الأخلاقي سواء في نقده لواقع الحداثة الغربية أو بناءه لمشروعه الفكري لا يسعنا المقام إلى تفصيلها، ولعلنا نفي بالغرض حين نورد قول طه نفسه قبل أن يتعرض فكره للنقد: "ولا يخفى علينا ما قد يثيره بناء هذا النقد على الأخلاق الدينية من مشاعر الاشمئزاز والاستنكار في نفوس المقلدة من المفكرين الحداثيين العرب؛ ولو أنهم رجعوا إلى أنفسهم لوجدوا أنهم يبيحون لأنفسهم ما يحرمونه على غيرهم، فإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الديني بواسطة ما هو لاديني، فلمَ لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا اللاديني بواسطة ما هو ديني، وإذا جاز عندهم أن ينتقدوا الأخلاق الإسلامية بواسطة الحداثة العلمانية، فلمَ لا يجوز عند سواهم أن ينتقدوا الحداثة العلمانية بواسطة الأخلاق الإسلامية"[3]. وقوله هذا نابع من قدرته الحجاجية وامتلاكه آليات المحاججة، بالنظر إلى أنّ اعتبار الملقي للمُخاطَب واعتراضه هو من صلب انفتاح الممارسة الحجاجية على الآخر ومن وسائل التدليل على الموقف، وهذه الأساليب تسبق اعتراضات المتلقي، لتدحضها في الخطاب نفسه، وهي نابعة من سعة معرفة صاحب الخطاب بموضوعه في تكوين خطابه الحجاجي.[4]

وعليه ما يمكن قوله في ختام هذا الموضوع هو أنّ قراءة طه عبد الرحمن للنص القرآني انبنت في الأساس على نقده الجذري لما يشهده الفكر العربي المعاصر من تقليد، على غرار ما هي عليه القراءات الحداثية للنص

---

[1] مشروح إبراهيم، **طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 01، 2009، ص ص 20، 21.

[2] بن عدي يوسف، **أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث**، ص 53.

[3] طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 27.

[4] بن ظافر الشهري عبد الهادي، **استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية**، ص 474.

القرآني من تقليد جاوزَ حدود المعقول ذاته، عن طريق بحثه في أهداف، آليات ومضامين خطط الحداثيين (التأنيس، التعقيل والتأريخ) وسعيه لإعادة بنائها بما يتوافق وخصوصية النص القرآني الخاتم. فكان بذلك اشتغاله على النص القرآني ضمن مشروعه الرامي لتأسيس حداثة إسلامية تسعى لوصل مبادئها بالمجال التداولي العربي والإسلامي؛ تحقيقاً للإبداع الموصول.

المبحث الثالث: الحجاج والحداثة في المنظور الطاهوي: السؤال والعلاقة

أولا: الفلسفة الإسلامية وإشكال الإبداع:

01-الممارسة الحجاجية وسؤال الإبداع:

يتداخل الحجاج مع الحداثة في الفلسفة الطاهوية، تداخلا ضمنيا، لا تصريحيا، وهذا بالنظر إلى جدلية الحجاج وتداوليته، بحيث أنّ التنقيب في مؤلفات طه عبد الرحمن، يكشف ملامح ذلك التداخل والتناسب، من خلال الأساليب السابقة الذكر من اشتغال على المفاهيم، من المنطق وفلسفة اللغة، من الممارسة النقدية، من الحوار وأحقية الاختلاف... وتحديدنا لهذه الأساليب كان برؤية استنباطية تروم الكشف عن أشكال العلاقة بين الحجاج والحداثة، وإشكال الإبداع فيها. وهذا ما جعلنا نقف في بحثنا هذا ضمن إطار هذه المحدّدات لضمان الخصوصية الفلسفية في الفكر الطاهوي وتجلياتها عن طريق حضور الحجاج في المواضيع التي تمّ اختيارها ناهيك عن الحجاجية المضمرة فيها نتيجة احتواءها على طرح أخلاقي، ومساءلات فلسفية تدخل في مقامية الحجاج وقيميته (إشكال العلاقة بين العلم والأخلاق، فقه الترجمة، القراءة الحداثية للقرآن الكريم...).

والخاصية المميّزة والمتميّزة لنظرة طه عبد الرحمن للحجاج؛ هي طابعها الفلسفي، كونه أستاذا للمنطق وفلسفة اللغة، من ناحية، وارتكازه على أمهات المؤلفات العربية والإسلامية، قديمها وحديثها، والغربية، قديمها وحديثها، إذ لا بد لخطاب من هذا النوع أن يكون فلسفيا، نظرا لتعلّقه بالكلام والخطاب.[1]

يطرح طه عبد الرحمن الإشكال الفلسفي التالي: هل الفلسفة الإسلامية العربية مجددة ومبدعة بالإضافة إلى المنقول الفلسفي، قديمه وحديثه، أم هي منحصرة في تقليده، مقتصرة على اتباعه؟

يشير طه عبد الرحمن إلى تعدّد الإجابات حوله سواء من المتفلسفة المسلمون العرب أو حتى من المستشرقين، ليستنتج أنّ الجواب المتعلّق بإبداعية الفلسفة هو نفسه لم يسلم من التقليد.[2] بمعنى أنّ هذه الإجابات لم تحمل جديدا ولم تبدع لا في فهم الإشكال ولا في الإجابة عليه، لكن لماذا؟ وكيف؟ طبعا يشكّل هنا الحجاج دورا بارزا في معالجة طه عبد الرحمن لهذه القضية بمنطق نقدي حيث يعمل وفق علاقة التعدي إلى وصلها بقضايا أخرى تُسهم في توسيع الموضوع في إطار تأسيسه لتصوّره الإسلامي للحداثة، محاولا الكشف عن مظاهر التبعية.

---

[1] مدقن هاجر، **الخطاب الحجاجي: أنواعه وخصائصه**، ص 60.

[2] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة -1-**، ص 49.

يقول عن هذا الارتقاء والتدرّج في عملية الكشف هذه: "وقد نرتقي درجة في الكشف عن مظاهر الاتباعية، فنجد أنّ السؤال عن هذه الإبداعية والجواب عنه ليسا وحدهما الواقعين في التبعية، بل يكون تصورنا عن "الإبداع" وعن نقيضه "الاتباع" هو نفسه حاملا لآثار التقليد، ولا أدلّ على هذه الآثار من أنّ مفهوم الإبداع قد اقترن في الأذهان بمفهوم "الانقطاع""[1] هذا الارتقاء درجة كما عبّر عنه هو من قبيل الممارسة الحجاجية المقترنة بالنقد والتجاوز ليُشرِك فهم المفهوم ونقيضه (الإبداع والاتباع) في بؤرة التقليد، مدلّلا –وهنا ينتقل لمستوى التدليل– على ذلك بالفهم المغلوط للإبداع باقترانه بمفهوم "الانقطاع". هذا الأخير الذي يحمله على معنيين يتضمّنان وصلا بمسعاه التحديثي الإسلامي؛ وهما:

–الانقطاع عن المنقول الفلسفي: إذ لا مجال للإبداع في الفلسفة الإسلامية العربية ما لم تأت بفلسفة تختلف في إشكالاتها وأدلّتها عن المنقول الفلسفي.

–والانقطاع عن المأصول الديني: إذ لا إبداع فلسفي في الفكر الإسلامي العربي ما لم يتمّ فيه قطع الصلة بالاعتقادات الدينية.

ومادام الإبداع يؤخذ بمعنى الانقطاع فما من شكّ في رميها بالضحالة في الاستشكال والضآلة في الاستدلال.[2] ليستنتج نسبة المنقول الفلسفي إلى أحد الضروب الثلاثة من النقل المذموم وهي: إما النسخ؛ فيقال: "ليست الفلسفة الإسلامية العربية إلاّ نقلا مُنتحِلا للفلسفة اليونانية يحفظ منها اللفظ والمعنى معا"، إما السلخ؛ فيقال: "ليست الفلسفة الإسلامية العربية إلاّ نقلا مُلِمّا بالفلسفة اليونانية يبدّل اللفظ دون أن يبدّل المعنى" وإما المسخ؛ فيقال: "ليست الفلسفة الإسلامية العربية إلاّ نقلا مُغيرا على الفلسفة اليونانية يبدّل اللفظ كما يبدّل فروع المعنى لا أصوله"[3]

بعد هذا الاستطراد في عرض ما ينتج عن فهم الإبداع بوصفه انقطاعا، بمنهج توليدي للأفكار من بعضها البعض ناجم عن تكوّنه المنطقي والحجاجي يبيّن لنا استحالة تحقّق الجمع بين هذين الانقطاعين السالفي الذكر ولا حتى تحقّق واحدا منهما، قائلا: "فمن ينقطع عن الفلسفة المنقولة، ويخرج إلى فلسفة غير منقولة، قد لا ينقطع عن المأصول الديني إلاّ أن يكون من شرط كل تفلسف معارضة الدين، وهذا ما لا يقول به عاقل أو على

[1] المصدر السابق، ص 49.

[2] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–**، ص ص 49، 50.

[3] المصدر نفسه، ص 50.

الأقل لا يتفق عليه أرباب التفلسف... كما أنّ من ينقطع عن الدين المأصول، قد يستغرق في المنقول الفلسفي حتى يستولي على مداركه جميعها، فلا يقدر على أن يأتي فيه بما يُخرِجه إلى وصف يجدّده أو ينقله من طوره إلى طور يعلوه"[1] مما يجعل من غير الممكن عن طريق هذين الانقطاعين المتناقضين -اللّذين لا يمكن لأحدهما أو كلاهما- بلوغ الغاية المنشودة وهي ولوج عالم الإبداع، لكن كيف لـ طه أن يقرأ مفهوم الإبداع في ظل هذا التناقض؟!

حريٌّ بنا الإشارة إلى أنّ العرض الحجاجي لفكرة ما يحاول تفتيت الفكرة وما يتعلّق بها من جوانب قريبة كانت أو بعيدة على حسب العمق الفكري لصاحبها فيحدِث نقد وخلخلة على مستوى الأفكار والآليات بغية التدليل على ما يصبو إليه. فكيف فهم طه الإبداع في هذه الحالة؟

يقول: "وإذا نحن تعمقنا في مفهوم "الإبداع" درجة، ظهر لنا أنّ الانقطاع المزدوج الذي ينبني عليه ليس انقطاعا يعسّر تحققه، إن جمعا أو فرقا، فحسب، بل إنّ القائل به، وهو إما منتسب إلى المنقول الفلسفي، وإما متبع لهذا المنقول، واقع في التناقض؛ وذلك من وجهين اثنين: أحدهما: أنّه يشترط، في حصول الإبداع، الانقطاع عن المنقول الفلسفي، وهو لا يقرّ بفلسفة على غير مقتضى هذا المنقول الفلسفي، إما لأنّه لا يقتدر على أن يحصّل في نفسه تصورا لفلسفة تخالف مقتضياتها مقتضيات هذا المنقول، نظرا لتمكّن هذا المنقول من نفسه وانحجابه به عن غيره، وإما لأنه يحصل هذا التصور في نفسه على التقريب، ولكنه لا يقتدر على أن ينزل هذه الفلسفة المخالفة الرتبة التي ينزلها المنقول الفلسفي،[2] ...

والثاني: أنّه يشترط، في حصول الإبداع، الانقطاع عن المأصول الديني، وهو يحصر الصبغة الدينية في هذا المأصول، إما لأنّه ليس في طاقته أن يتصور فكرا فلسفيا متأثّرا بالمعاني الدينية لضيق فهمه للدين، وإما لأنّه يحصل هذا التصور في نفسه على التقريب، ولكنه لا يقدر أن يسوي في الرتبة بين هذا الفكر المتأثر بالدين وبين المأصول الديني، لاقتناعه برسوخ هذا المأصول في غيب تقف عنده حدود عقله، يلزم من ذللك أنّ المنقطع عن المأصول الديني قد يتبع دينا على غير قانون المأصول، فيقبل القائل بالانقطاع هذا الاتباع.[3]

---

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**، ص ص 50، 51.

[2] المصدر نفسه، ص51، 52

[3] المصدر نفسه، ص 52.

وهذا ما حاول طه عبد الرحمن تأسيسه بإنشاء فلسفة إسلامية مبدعة ترتكز على المأصول الإسلامي، فلسفة تداولية*صريحة، تتسم بكونيتها المشخّصة لا المجرّدة وإبداعيتها الموصولة لا المفصولة ليتحقق الاستقلال الفلسفي.[1]

02-أسس استقلال الفلسفة الاسلامية:

يعدّ الاستقلال الفلسفي مطلبا مُلحّا في الفكر الفلسفي الإسلامي عامة، وفي الفكر الطاهوي تحديدا؛ فما المقصود به بحسب طه عبد الرحمن، وكيف حاجج طه على دعوى استقلالية القول الفلسفي؟

ينطلق طه عبد الرحمن في تعريفه للاستقلال الفلسفي من مقدمات ينفي فيها أن يأخذ الاستقلال الفلسفي معاني الانعزال الفلسفي، الانغلاق الفلسفي والانطواء الفلسفي؛ إذ الأول: يفيد الانفراد بفلسفة عن باقي الفلسفات ويتباين معها كليا، الثاني: يفيد الانحصار في فلسفة يُعتقد بامتلاكها الحقيقة دون سواها، أما الثالث: فهو يفيد الاكتفاء بفلسفة خاصة والاستغراق فيها ونسيان نقاط الاشتراك بغيرها وتجاهل إمكانات التفاعل بينها.[2] وفق هذه التراتبية الحجاجية التي اعتمدت على تقابلية مفاهيمية؛ يصل طه إلى تعريف للاستقلال الفلسفي؛ مفاده أنّه: "القدرة على حفظ المبادرة الخاصة في صنع الفكر الفلسفي، استشكالا واستدلالا؛ وهذا يعني أنّه لا استقلال في الفكر الفلسفي بغير تحصيل شرطين: أحدهما أن يَنتج هذا الفكر عن مبادرة فلسفية ولو توسّل بعناصر سابقة، والشرط الثاني أن يتسم بخصوصية تداولية ولو تغيّا تحقيق الكونية."[3] يلاحظ على هذا التعريف أنّه تعريف يجمع فيه طه بين الجانب اللغوي وما يقتضيه من موازنة ومواءمة، (عندما ذكر الشرطين؛ قال: ...ينتج...ولو توسّل.../ يتّسم ولو تغيّا...الفعل المضارع يقابله الفعل المضارع والحروف تقابلها الحروف...وهكذا؛ والجانب الفكري وما يقتضيه من تقسيمات وشرائط، الأمر قد يعود إلى منهجية التحليل التي يعتمدها طه في فلسفته.

---

*يقول طه عبد الرحمن عن لفظ التداول: "لئن كان وصف التداول المنسوب إلى الفلسفة هنا يفيد معنى الممارسة الحية، فإنّه يبقى مستقلا في استخدامه الفلسفي عن استخدامه العلمي في مبحث التداوليات الذي هو احد فروع اللسانيات الحديثة والذي يقابله في اللغة الإنجليزية مصطلح Pragmatics، ولولا أنّ غرضنا هو إبراز الجانب العملي الذي ينبغي أن تتأسس عليه الفلسفة الإسلامية، لاستخدمنا مصطلح الفلسفة التأصيلية بدل مصطلح الفلسفة التداولية" انظر هامش كتاب: طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 45.

[1] طه عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص 49.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يروم طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري تجديد العقل بواسطة العمل الديني، أي بواسطة –بحسب رأي الباحث كمال عبد اللطيف– تجربة في القرب حقّقها بفعل التخلّق القائم على تجربة شخصية في المعاناة الروحية، ليكون هنا التواجد للفلسفة كأداة لإثبات عمق وقوة هذه التجربة وكلغة وجهد منطقي مبتكر لأدواته المخصوصة ومفاهيمه المنحوتة. ليختم بإشكال عميق؛ مفاده: هل نستطيع الحديث عن فلسفة معادية للفلسفة انطلاقا من تأملنا في فكر وتجربة طه عبد الرحمن؟ [1]

ثانيا: الفلسفة الائتمانية كفضاء للممارسة الحجاجية:

01–الفلسفة الائتمانية والعمل التزكوي:

يتحدث طه عبد الرحمن عن مفهوم العمل التزكوي الذي يكشف عن الروح غطاء النفس، فتنزع حب التسيد من الفرد، حتى تستعيد الروح قوتها الادراكية التي هي الشهود، والشهود معناه رؤية الروح معاني غيبية حاضرة في المباني المرئية، ومن تجليات هذا العمل تحقق بالتعبد لله وحده إيمانا وحياء لأن التعبد معنى غيبي من المعاني التي أودعها الله في فطرة الانسان عندما سواه ونفخ فيه من روحه. يقول الله تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**﴾ (سورة الشمس: الآية: 7–10).[2]

إنّ التحقق بمقتضيات العمل التزكوي يحيل إلى الوفاء بمقتضيات الائتمانية والتي تنص على تمتع الانسان بحرية الاختيار في حمله للأمانة ومضمونها من قوله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا**﴾ (سورة الأحزاب: الآية: 72) وقوله تعالى أيضا: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**﴾ (سورة الأعراف: الآية: 172).[3] وهذا الاستشهاد بالآيات للتدليل هو من عمق الممارسة الحجاجية الطاهوية، ليستنتج أن العمل التعبدي والعمل التدبيري يرتد إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي، ليصير التعبد والتدبير لفظين مترادفين، إذ النظر إلى الأمانة في تعلقها بالعالم المرئي تكون تدبيرا وفي تعلقها بالعالم الغيبي تكون

[1] عبد اللطيف كمال، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، ص 137.

[2] مونة أحمد، **روح الدين وآفاق العمل التزكوي عند طه عبد الرحمن**، ص ص 273، 274.

[3] المرجع نفسه، ص 274.

تعبدا، ومعنى هذا أن الانسان تحمل حفظ الأحكام الإلهية كشواهد ابتغاء توسيع وجوده لا الاكتفاء بظاهرها بصفتها أوامر فحسب.[1]

هذه الفلسفة الائتمانية حسب طه لا ترى في العقل ذاتا مدركة، بل فعلا إدراكيا داخليا يصدر عن قلب الإنسان كما تصدر أفعال الإدراك الخارجية عن حواسه، وصفة الإدراك هاته تجعله مقترنا بالقصد، وما دام لا قصد بدون اتجاه، فإنّ للعقل اتجاه مخصوص، وهو اتجاهان: أفقي يجعله يتعلق بظواهر الأشياء في اتصال وجودها ببعض واتجاه عمودي يجعله يطلب خفي دلالاتها بالنسبة لوجوده، ولحفظ الاتجاه الأول من أن ينقلب لا بدّ من تسديده على مقصد معيّن، ولحفظ الثاني من أن ينتكس لا بدّ من تأييده بوسيلة معينة، ولا سبيل إلى التيقّن من ذلك إلاّ بممارسة العمل الديني الحق[2]، التي لا تنظر إلى نجاح الأمور في العاجل فقط بل وفي الآجل أيضا، وهذا التصور لطه ضمن نقده للعقلانية الأداتية التي توسلت بها الفلسفة الدهرانية وسعيه لتأسيس فلسفة ائتمانية بالاستناد إلى مبادئ ثلاث التمسنا فيها مساءلته للعلم هي باختصار:

مبدأ الشهادة: الذي يجعل الإنسان يستعيد فطرته، مُحصّلا حقيقة هويته ومعنى وجوده، مُقرّا بشهادة الإنسان في العالمين الغيبي والمرئي، مبدأ الأمانة: الذي يجعل الإنسان يتجرّد من روح التملك، متحمّلا كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله بدءا بالمسؤولية عن الأفعال وصولا إلى المسؤولية عن المسؤولية، مرورا بالمسؤولية عن الذات، الناس، الكائنات الحية، وعن الأشياء لأنّ كل الموجودات في العالم الائتماني عبارة عن أمانات لدى الإنسان. لتتبدى هنا معالم الفلسفة المسؤولة. وأخيرا مبدأ التزكية: الذي يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقّق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزّلة ابتغاء مرضاة الخالق جلّ جلاله، وحفظا لأفضلية الإنسان في الوجود، وتصدِّيا للتحدّيات والأزمات في القيم الإنسانية داخل عالم يزداد ضيقا. للرقي بالإنسان لأنّ الأصل في التزكية هو الترقية، "وواجب الإنسان في العالم الائتماني أن يطلب التقدّم المعنوي كما يطلب التقدّم المادي، بل واجبه أن يجعل التقدّم المادي تابعا للتقدّم المعنوي وإلاّ فلا تقدّم في إنسانيته حتى ولو بلغ ما بلغ في التحقيق المادي لذاته"[3]، الأمر الذي يستدعي إعادة مراجعة ومساءلة للعلم بوصفه مظهرا من بين أهم مظاهر الحضارة.

---

[1] المرجع نفسه، ص ص 274، 275.

[2] طه عبد الرحمن، **بؤس الدّهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، ص 14.

[3] المصدر نفسه، ص ص 16، 17.

02- التداول وصلته بالائتمانية:

ولما كانت الروح الطاهوية مفعمة بالثقافة الإسلامية، فإن طه عبد الرحمن دعا إلى تأسيس حداثة أخلاقية انطلاقا من المجال التداولي الإسلامي الذي شكل الدعامة الأساسية لنسيج فكره ومقتضى التداول أن يكون القول موصولا بالفعل، إذ يقول: "إن التداول هو وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، والمجال وصف لكل ما كان نطاقا مكانيا وزمنيا لحصول التفاعل والتواصل"، وعليه فإن محصلة ذلك أن مجال التداول هو محل التواصل اللغوي المبني على العقيدة الذي يساهم في إثراء الممارسة التراثية.[1] ليكون طلب التجديد في الفلسفة الطاهوية طلبا ملحاحا وضروريا لا يمكن للحداثة الإسلامية أن تقوم من دونه، إذ هو السر في الممارسة الحجاجية لما تفتحه هذه الأخيرة من الانفتاح على دلالات وإشكالات مختلفة.

يتعدد التجديد والإبداع، بقدر ما تتعدّد مسالكه وطرائقه، باختلاف الأمم ووفق المقتضيات اللغوية والعقدية والمعرفية، ليكون الاقتداء بالمعاني الروحية والأخلاقية هو الاجتهاد الحي، فلما كان العقل المجرّد يطلب معرفة الصفات والعقل المسدّد يروم معرفة الأفعال؛ فإنّ العقل المؤيّد يحصّل الجمع بين النظر والعمل والتجربة، ليتحقّق بذلك الارتقاء في التخلّق، مع الخالق سبحانه، مع الذات والآخر، وباقي المخلوقات.[2]

وهذا ما يجعل من الحداثة الإسلامية حداثة أخلاقية في عمقها، حداثة تتطلع إلى ربط العمل بالنظر، والقول بالفعل، والغيب بالعقل، والقيم بالعلم والشاهد بالغائب... لتصير الحداثة المؤيّدة أيقن وأعقل لتنبعث في الأمة روح الإبداع والتجديد.[3] من هذه المنطلقات يتصل الحجاج اتصالا قويا بالممارسة الفلسفية عند طه عبد الرحمن، موصولا في ذلك بالائتمانية، جاعلا من الحجاج محرّكا لتفعيل الائتمان ومن الائتمان فضاء لتفعيل الحجاج.

لتكون خلاصة هذا الفصل؛ من خلال الاشتغال على تمظهرات وتجليات الحجاج في الحداثة الإسلامية، ومن خلال موضوع الترجمة الفلسفية، بوصفها ممارسة حجاجية وفعلا حداثيا، بالنظر للتقليد السائد في الفكر العربي والإسلامي، والناجم عن الترجمة فيما رآه طه عبد الرحمن، بوصفها انفتاحا على الآخر، القراءة الإبداعية للقرآن الكريم، بوصفها انفتاحا على الذات، وكذا التطرق سؤال الإبداع والاستقلال، وصولا إلى الفلسفة الائتمانية باعتبارها فلسفة موصولة بالإيمان، وبعالم الملكوت، فما مدى مشروعية هذا الطرح الحجاجي الإسلامي؟

---

[1] طه عبد الرحمن، **"تجديد المنهج في تقويم التراث"**، ص ص 244، 245.

[2] بن عدي يوسف، **أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث**، ص ص 58، 59.

[3] المرجع نفسه، ص ص 61، 62.

الفصل الرابع:
الحجاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية:
أطروحات نقدية

تعدّ مسألة البحث عن أطروحات نقدية موازية أو مجاوزة لمشروع ما بشكل عام في الفكر العربي والإسلامي؛ من بين البحوث المستعصية على الضبط والتحديد، نظرا لما خلّفته صدمة الحداثة التي تلقّاها العالم العربي والإسلامي من اضطرابات، فكانت الحداثة بمثابة المثير الذي ولّد استجابات متعدّدة تدور ضمن مسعى محاولة إحداث النهضة والتقدّم، خصوصا في ظل غياب التواصل بين المفكرين، وطرحنا سؤال التواصل هنا ليس من قبيل الترف الفكري؛ بل من باب الحاجة الماسّة إلى تفعيل التفكير بأوسع معانيه وفتحه على آفاق جديدة ومجالات متعددة، ويعتبر النقد بطريقة أو بأخرى مفتاح التواصل، الاستمرار والتقدّم، وفضاءً للكشف عن نقاط القوة والضعف بعيدا عن أسلُوبَي المدح والقدح، دون أن يفيد معنى الهدم –بالمفهوم العامي الضيّق– إذ هو تفكيك من أجل البناء بغية تفكير منفتح على مجالات مختلفة ومن زوايا متباينة تثري البحث وتغنيه، والمتأمّل في حلقات الفكر الغربي يجد تلك الروح النقدية المثمّنة لمواطن القوة والدّاعمة لها بأساليب تفكير مغايرة، والمتجاوزة لأفكار فقدت مدّة صلاحيتها –إن جاز القول– بأفكار أكثر راهنية وأكثر تماسا بالواقع، ولنا تأمّل الفارق في الوقت ذاته!

ناهيك عن سيطرة ذهنية الخوف من التغيير وسيادة منطق إن لم تكن معي فأنت ضدي، وحتى لا نُصيِّر التغيير عنفا وعدواناً والاختلاف صراعاً وخِلافاً!! مما يجعل التغيير والاختلاف فن وثقافة لا مجرد حماس وانفعال.

انطلاقا من هذه الهواجس والتأمّلات العامة –إن جاز التعبير– ارتأينا اقتراح بعض المقاربات والقراءات النقدية الخاصة، للأفكار الرئيسة التي تمّ تقديمها؛ بحكم خصوصية الموضوع المتعلّق بمشروع طه عبد الرحمن، من طرف مفكرين آخرين نخص بالذكر منهم: المفكِّرَيْن ناصيف نصار وعلي حرب، وكذا اعتماد رؤى نقدية لباحثين وكتاب مختلفين. لكن؛ هذا الاختيار تمّ بالنظر لاعتبارات ومبررات عديدة؛ أبرزها:

- محاولة الانتقاء لهذه الأطاريح النقدية كانت على أساس معادلة "الحجاج والحداثة" بحثا عن أساليب أخرى في النقد والتأسيس وعن أنماط كتابة فلسفية مغايرة، خصوصا في ظل الكتابة الطاهوية الحجاجية المنطقية، متسائلين عن ما مدى مشروعيتها في واقع لغوي مفكّك وواقع اجتماعي متخلّف؟!
- التأسيس الطاهوي للحداثة، كان انطلاقا من المعطى التداولي الإسلامي، ومن اعتبار أحقية الجواب الإسلامي، بالنظر لخاتمية الدين الإسلامي وعالميته، الأمر الذي جعلنا نتساءل عن مشروعية هذا التأسيس في ظل تعدّد واسع لفهم الإسلام اليوم وتشظٍّ كبير في فهم الدين وفي تأويل النص القرآني، فنحن نعيش إسلامات لا إسلاما واحدا (أو فهومات للإسلام، لا فهما

واحدا)، أو بالأحرى: إذا كانت الحداثة حداثات –وبتعبير طه نفسه– فإنّ الإسلام هو الآخر إسلامات؛ فأيّ فهمٍ إسلاميٍّ بمقدوره التأسيس للحداثة، التي هي الأخرى في أصلها ظاهرة غربية بامتياز؟!

المبحث الأول: ناصيف نصار والانفتاح على العلمانية: أطروحات حجاجية

أولا: العلمانية أفقا للتغيير:

01–التفكير الإيديولوجي بوصفه عائقا أمام الفكر الحداثي والممارسة الحجاجية:

يعدّ المفكر اللبناني ناصيف نصار* مفكرا نقديا بامتياز، مفكر يرفض أدلجة العقل وربط الحقيقة بالمصلحة، جاعلا من التصور العقلاني والعلمي والعلماني القائم على البرهان أساس مشروعه الفلسفي[1] على اعتبار أنّ كتابته هي الأخرى تتسم بمنطق برهاني حجاجي، لكن بمسعى مختلف عن المسعى الطاهوي في التأسيس للحداثة، وهو ما يتضح في ثنايا هذا المبحث.

إذ تندرج فلسفته ضمن الفلسفة النقدية من خلال نقد الجاهز من تاريخ الفلسفة، محاولة منه لتأسيس الاستقلال الفكري لإبداع نظرة عربية وإسلامية مستقلة في نشأتها وكونية في تجلياتها، إنه تأسيس عقلاني وإنساني يجعل من البرهان والنقد، من الحرية والإبداع اشتغاله الرئيس، معتمدا على العقل المنفتح على طاقات الإنسان المختلفة.[2]

لكن بأيّ معنى؟

يتّخذ نصار من العقلانية النقدية المنفتحة منطلقا للتفلسف، عقلانية تنفتح على الذات أولا وعلى الآخر، لا تلك العقلانية الدوغمائية الجامدة التي تُنصِّب حقائقها أصناما وثوابت، إذ لا بدّ للعقل من أن يكون نقديا، بعيدا عن تبعيته للتيارات والمذاهب، ليكون فعل التفلسف فعلا عقلانيا نقديا لا تكرارا ولا استنساخا.[3]

---

* ناصيف نصار: مفكر لبناني معاصر، من بين مؤلفاته: نهج النهضة العربية، طريق الاستقلال الفلسفي، في التربية والسياسة، منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر...

[1] مقورة جلول، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2015، ص153.

[2] المرجع نفسه، ص151.

[3] السيد علي غيضان، **الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف نصار**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث www.mouminoun.com، بحث عام pdf/ قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، 18 مارس 2016، ص ص 12، 13.

فمقصد نصار هنا هو ذلك العقل المنفتح الذي لا يجمّد قدراته ولا طاقاته بالتعصب لأفكار ومذاهب معيّنة ليجعل منها أوثانا، لا سبيل لتحطيمها.

جعل نصار من ممارسة النقد مهمّة العقل، وذلك للكشف عن خطاب النهضة المسكون في بنيته بخطاب الآخر الغربي، مما جعله يُغيّب الأسئلة الراهنة وفي منأى عن الواقع الذي لا بدّ للعقل العربي من مساءلته، وكذا ضرورة ممارسة النقد على المنتوج الفلسفي طلبا للتحرر من هيمنة العقل الغربي، هذا الأخير الذي شكّلت الممارسة النقدية لديه السبيل للاختراق والتجاوز والتحرّر، فكانت العلامة الفارقة للوعي الحداثي.[1] بالفعل الفلسفة الحقّة هي الفلسفة التي تعالج القضايا الراهنة، وتنشغل بطرح الإشكاليات من صميم الواقع، لا التغريد خارج السرب إن جاز القول، وهذا حتى تثبت فعاليتها وجدواها واستمراريتها، ولعلّ النقد هو المحرّك الأساس فيها، ولولا النقد لما وصلت الحضارة الأوروبية للزخم الذي تشهده اليوم فكرا وواقعا. ولعل هذا ما جعل نصار مُلحّا على تفعيله في مشروعه، ليس فقط في التعامل مع خطاب النهضة بل أيضا في التعامل مع المنتوج الغربي ذاته.

وهذا بالنظر إلى طرحه النقد كعامل يسهم في إخراج العقل العربي من مأزقه الحالي، مركّزا على ضرورة اهتمام الفكر العربي والإسلامي بقضاياه في عالم لا يعرف إلاّ التغيّر والاستمرارية ولا يعترف إلا بالإبداع والإنتاج المعرفي الرصين، من خلال رؤية ذاتية تتخذ من الحوار، الإبداع والاستقلال الفلسفي الأساس في التعامل مع واقع جديد بأدوات ومناهج واقعية، وإلاّ مصيره المثالية في الطرح.[2] وهو ما يعكس أهمية استشكال الواقع، بل وكيف للفكر الذي لا يمثّل واقعه، ولا يبحث في إشكالياته الخاصة أن يتقدّم، فالآخر حتى وإن فكّر في أوضاع وإشكاليات مماثلة، قد لا يكون لأفكاره فاعلية بالشكل اللازم، وهل تفكير الآخر وإشكالياته النابعة من عقلانيته وواقعه سبيلا للتقدّم في بيئة وذهنية غير بيئة وذهنية هذا الآخر؟ هل تعامل الغرب مع أفكار الفلاسفة والعلماء، مثل تعامل المسلمين معها؟ والفلسفة نفسها لا تزال محلّ خلاف بين القبول والرفض.

يرتكز فهم ناصيف نصار على التمييز بين ما هو علمي وما هو ديني، بين ما هو روحي وما هو مادي، بين ما هو نظري وما هو تطبيقي... على أن السمة المميزة لهذه التمييزات لا تعني القطيعة بين الإنسان ودينه، ثقافته، وهويته بل تعني الاستقلال الفلسفي الإبداعي القائم على التقاطع بدل القطيعة والتواصل بدل الانفصال.[3] وهذا بخلاف طه عبد الرحمن الذي يجعل من الوصل أساسا لفلسفته، وأيّ وصل؟ إنّه الوصل بالدين الإسلامي

---

[1] الصغير علي عيد محمد أحمد، **عقلانية الحداثة المؤيّدة: استقراءات في تفكيك أعمال د. طه عبد الرحمن**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط01، 2015، ص 94.

[2] المرجع نفسه، ص 95.

[3] مقورة جلول، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر**، ص152.

وتعاليمه، بل ومن تبعية مختلف المجالات ومختلف الظواهر للدين وللأخلاق التي هي الأخرى ذات منبع ديني، حتى العقل تابع للأخلاق. وحتى أنّ عناوين كتبه، ناهيك عن فكره، تعكس ذلك، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، دين الحياء...

خصص نصار جزءا كبيرا من فكره لانتقاد التفكير الإيديولوجي، باعتباره عائقا أمام الحداثة، وحاجزا يحول دون النهوض العربي والإسلامي، وهذا لاعتبارات عدة نذكر منها:

أن الأمة العربية تعيش وضعية حضارية خاصة، تتصادم فيها تيارات ومعطيات تتوارد عليه من الحضارة الغربية المعاصرة والتي بات فعلها الحضاري الحديث والمعاصر يكتسح العالم ويبسط نفوذه في مختلف المجالات (اقتصاد، سياسة...) هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى استمداد الوجود العربي والإسلامي لهويته أيضا من حضارة إسلامية وسيطية، لا يزال تأثيرها مستمرا عليه.[1] بالنظر إلى أنّ حضور أنماط تفكير كلاسيكية وأصوليات متعصبة لا يزال قائما، وهذا ما يتعارض مع أنماط التفكير الحداثية القائمة على الانفتاح. ويوجب تخليص الفكر منها.

يقول نصار: "وهكذا أصبح تناولي للمشكلات الفلسفية التي وجدت نفسي مدعوا للتفكير فيها، مرتبطا بالفلسفة، ومحكوما بقضية تحريرها من التصورات والعقد والأوضاع التي تؤدي إلى تعطيلها أو موتها"[2]

من هذا المنطلق يقرّ نصار بضياع الحقيقة بين إيديولوجيا تاريخ الفلسفة وما يعج به الواقع العربي من إيديولجيات (سواء كانت حزبية أو قومية أو طائفية...) لتقدِّم الإيديولوجيا هنا نفسها وكأنها النظرة الصحيحة إلى الحياة والإنسان والكون،[3] ففي ظل هذه النظرة الأحادية والمغلقة يغيب التحاور وتفقد الممارسة الحجاجية جدواها ويضيع الفكر الحداثي، لتقترب الأساليب اللغوية عند نصار من الأساليب الطاهوية، لكن فيما يبدو أنّ الحمولة الفكرية للغة نصار أكثر واقعية،* إذ تمتد لتسليط الضوء على الصراعات، الاختلافات، وشتى بُؤر التوتر. وهو ما استنبطناه من حديثه عن الإيديولوجيات السائدة في العالم العربي والإسلامي وفكره عموما، وكأنّ نظرته فيما هو كائن، في حين طه عبد الرحمن في التأسيس للحداثة الإسلامية وكأننا نعيش حالة صفاء، إلى درجة يجعل معها

---

[1] المرجع السابق، ص153.

[2] ناصيف نصار –نقلا عن- السيد علي غيضان، **الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف نصار**، ص 03.

[3] مقورة جلول، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر**، ص154.

* لكن قولنا هذا لا يعني أنّ تفكير طه عبد الرحمن تفكير مثالي وبعيد عن الواقع، فعديد الإشكاليات التي تناولها هي من صلب الواقع وانشغالاته، وقد عالجنا موضوع العلم والتقنية، المستجدات الطبية، في موضوعنا هذا، ومواضيع أخرى منها: العنف والذي خصّه في كتاب بعنوان: سؤال العنف: بين الائتمانية والحوارية، موضوع الحجاب، ثورة الإعلام والاتصال...

القارئ له في عالم قد لا يكون مثاليا في حقيقته، لكنه مثاليٌّ بالنسبة للواقع البائس المعاش، دون أن تعني هذه المثالية الاستحالة، فغياب بعض المظاهر والسلوكات الإيجابية بل وتغييبها بطغيان أضدادها؛ يجعل تصوّر حضورها أمرا شبه مستحيل. وهذا التغييب قد يكون نتاج سيطرة تفكير إيديولوجيٍّ مغلق، خارج أطر الحداثة.

يقول ناصيف نصار في حوار له مع المفكر اللبناني أدونيس، سأله فيه عن تصوّره للحداثة وعن شروط تحققها في حياة الشعوب العربية: "تتحدّد المسألة الأولى في قضية الحداثة الفلسفية في الثقافة العربية الراهنة بكيفية انتزاع حقوق التفلسف الحر من السلطات الدينية والسياسية التي تكره بطبيعتها نور الفلسفة، وأنت تعرف أنّ الحقوق في هذه الدنيا أشياء نسبية، لا بدّ لها من قوة تفرض الاعتراف بها، وحقّ التفلسف لا تفرضه إلا قوة الفلاسفة، فالحداثة الفلسفية تقتضي إذن، قبل أي شيء قوة الدماغ الفلسفي"[1] يرى نصار أنّ أحد حقوق التفلسف الحر المؤيّد لتأسيس الحداثة هو اقتطاعه من السلطات الدينية والسياسية، الرافضة له، ولا سبيل لفرضه إلاّ قوة الفلاسفة أنفسهم، قوة العقل لديهم وجرأته، التي قد تكون ضريبتها أقوى في مجتمعات العالم العربي والإسلامي التي يسودها التفكير المؤدلج والمتحجّر.

تقترن الحداثة بالجدّة، والحديث الذي لا يتضمن الجديد الحقيقي، وليس كلّ جديد بحديث، على اعتبار أنّ الحداثة ليست مفهوما زمنيا صرفا، بل إنها تحقّق إضافة الجدّة للمعنى الزمني. إنّه الجديد الذي يثري القديم بإضافة جوهرية، غير تراكمية، تغيّر في موقع القديم، وفي قيمته وجلاله. لتكون الحداثة وفق هذا المعنى تعبيرا آخر عن حداثة الاتصال والانفصال في تاريخ الفلسفة.[2]

ركّز نصار على الإيديولوجيا حتى لا تقدِّم نفسها كفلسفة، ولا يمكن أن تضطلع الفلسفة بالأدوار نفسها التي تقوم بها الإيديولوجيا، وبالرغم من الاختلافات حول تعريف الإيديولوجيا، تبقى الوسيلة لتحقيق مصالح معينة لجماعة معينة في ظروف معينة، باعتبارها نسقا من الأفكار والآراء والاعتقادات السياسية والقانونية والأخلاقية والدينية والعقلية التي تختص بمجتمع معين.[3] وهذا في إطار تفرقته بين الإيديولوجيا والفلسفة، بين التفكير الموجّه والتفكير المفتوح، بالنظر إلى خطورة أن تمثّل إحداهما الأخرى. ناهيك عن تمثيلات أخرى، كتلك التي ذكرها عبد الله العروي، ضمن تفرقته بين التفكير العلمي والتفكير الإيديولوجي (أو الأدلوجي) حتى لا يقدّم العلم نفسه كإيديولوجيا ولا الإيديولوجيا تقدم ذاتها كعلم، متسائلا عن كيفية تأثير الإيديولوجيا على التفكير وكيف أنها تلقي

---

[1] نصار ناصيف، **معنى الحداثة في الفلسفة**، ضمن كتاب **الحداثة في المجتمع العربي: القيم، الفكر، الفن**، بدايات للنشر والتوزيع، دمشق، د(ط)، 2008، ص ص 187، 188.

[2] المرجع نفسه، ص 189.

[3] مقورة جلول، **فلسفة التواصل على الفكر العربي المعاصر**، ص154.

الضوء على أشياء وتهمل أشياء، ترفع أشياء وتبخس أشياء.[1] إذ قيادة الإيديولوجيا لفكر ما تجعله رهين مفاهيمها وحبيس أفكارها. لكن ما مفهوم نصار للإيديولوجيا؟

يقول: "إن الإيديولوجيا نظام من أفكار اجتماعية، يرتبط بمصلحة جماعية معينة، ويشكّل أساسا لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة."[2] وكأنّ الإيديولوجيا نسق معين يرتبط بتوجهات جماعة معينة في فترة زمانية معينة، مما قد يؤدي إلى تنامي إيديولوجيات عديدة بمصالح جماعات عدّة داخل المجتمع الواحد، ليحلّ الصراع والعنف بدل الحوار والحجاج.

ارتباط الإيديولوجيا بغايات ودوافع ووسائل خاصة وليدة مجتمع ما وظروف ما، يبعدها عن التفكير العقلاني الموسّع، ويدخلها بؤرة التفكير المصلحي المضيّق لذلك يعتبر نصار أن الإيديولوجيا ليست وليدة العقل وحده، بل تتداخل معها الإرادة، النزعة الباطنية، الشعور، الخيال.... خصوصا وأنه يرفع شعار الحرية والعقل.[3] وهذا صلب حجاجية نصار القائمة على النقد لما هو كائن، والرافضة للنزعات التسلطية القامعة للتفكير والمضيِّقة له.

ومن هنا ينتقد ناصيف التفكير الإيديولوجي بوصفه تفكيرا بعيدا عن العقلانية والحرية والإنسانية والأخلاقية، لارتباطه بقضايا اجتماعية معينة، وبالتالي ماهيته اجتماعية لأجل جماعة معينة، وهذا لاعتبارات منها: أن التفكير الإيديولوجي غايته نفعية حسية، ينبثق من حاجة عملية، ولا يبحث في أمور نظرية أو اجتماعية إلا بالنظر لعائداتها وفوائدها، وصولا إلى الخصوصية بالانحياز إلى موقف فكري لجماعة معينة،[4] مما يجعل التفكير الإيديولوجي وفق هذه المبررات؛ تفكيرا مُنحازا ومتعصبا بانتصاره لخدمة مصالح فئة خاصة، تتعارض مصالحها مع مصالح البقية، وبالتالي تصبح الإيديولوجيا ممثلا لخصوصيات منغلقة.

يقول نصار: "التفكير الإيديولوجي، سواء كان دفاعيا أو نقديا، يعبر دوما عن تطلعات جماعة معينة أو مجتمع تاريخي يحمل في أحشائه نزعات عميقة، هي وليدة تاريخ طويل خاص، ومهما كان فيه من نزوع إلى الشمول الإنساني، فإنه يتصور هذا النزوع ويعيشه انطلاقا من الموقع الجماعي الخاص، أو المجتمعي الخاص الذي

---

[1] العروي عبد الله، **مفهوم الإيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، بيروت والمغرب، ط5، 1993، ص ص، 107، 108.

[2] نصار ناصيف –نقلا عن– مقورة جلول، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر**، ص155.

[3] مقورة جلول، **فلسفة التواصل على الفكر العربي المعاصر**، ص155.

[4] المرجع نفسه، ص157.

يرتبط به أصلا."[1] وبالتالي؛ التفكير الإيديولوجي ليس وليد اللحظة، بل هو نتاج تاريخ طويل، يحمل في طياته رواسب لنزعات اجتماعية خاصة، مهما بدت أنّها تتسم بطابع شمولي إنساني.

يعتبر نصار الحديث عن نهاية الإيديولوجيات ما هو إلا خدعة وما هو إلا تعبير عن نقد إيديولوجي للإيديولوجيا لا يقف على أي أرضية ولا محاجّة علمية والهدف من شعار النهاية هذا؛ هو الانتصار للإيديولوجيا الأقوى والاستخفاف بإرادة وتفكير الأضعف[2].

لذلك يرى صورة الآخر صورة مركّبة من أوصاف حسية معنوية ضمن جدلية خاصة للإدراك والتفسير، تفرز جملة من المصطلحات الإيديولوجية كالبورجوازية، العمال، المساواة، التفاوت، العلماني، السلفي... بكيفية مصلحية وهو ما أطلق عليه ناصيف نصار الشيطان الأكبر إذ يقصد السياسة الأمريكية وخطرها على الشعب الإيراني وسائر شعوب العالم الإسلامي نتيجة توظيف الصراع الإيديولوجي والسياسي والديني.[3]

وما تجدر الإشارة إليه أن مسألة التوظيف هذه، ليست بطريقة عشوائية بل هي دراسة محدّدة الأهداف والغايات والوسائل كما لا تخلو من المصالح الخاصة المخطط لها مسبقا وفق مآرب خاصة حتى أننا كثيرا ما نسمع صناعة العنف، أو صناعة الإرهاب، إنتاج الداء لتسويق الدواء، وتوظيف الإعلام لنشر الدعاية... مما يجعل التفكير الإيديولوجي تفكيرا يخضع للدراسة والتخطيط بهدف المصلحة الخاصة.

ومعنى هذا أن الفكر الإيديولوجي يتحرك في فلك إبراز ما يريد إبرازه وإخفاء ما يريد إخفاءه ضمن جدليات: الحجب والكشف، التجميل والتشويه، التقبيح والتحسين، وهذا بالنظر إلى شعار الإيديولوجي في التعامل مع الغير لا توجد صداقة دائمة ولا عداوة دائمة، وإنما توجد مصالح دائمة.[4] وهذه الجدليات هي ما تكسب الممارسة الحجاجية النصارية عمقا وتزيدها ثراء، لانفتاحها على الواقع داخليا وخارجيا، بعيدا عن التمويه. وهذه الجدليات إلى جوار عرضها حجاجيا، تستخدم من طرف التفكير الإيديولوجي كذلك حجاجيا وهذا ما نبّه إليه نصار نفسه.

تستعمل الإيديولوجيا عديد الوسائل لبلوغ مراميها، تبرير غاياتها والتي من بينهما المحاجّة العقلية علميا أو فلسفيا، لتجعل من الحقيقة العقلية سبيلا لتحقيق المصلحة الإيديولوجية للجماعة ولتحديد استراتيجياتها القومية،

---

[1] نصار ناصيف، نقلا عن-مقورة جلول، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر**، ص157.

[2] مقورة جلول، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر**، ص159.

[3] المرجع نفسه، ص163.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لذلك كانت العقلانية الغربية إيديولوجيا، والعقلانية الإسلامية إيديولوجيا، وعقلانية ما بعد الحداثة إيديولوجيا...[1] فالمحاججة هنا وسيلة من وسائل الإيديولوجيا لتحقيق غاياتها ومآربها الشخصية، وكأنها وسيلة لتبرير غايات معيّنة. لتتوقف الممارسة الحجاجية على توجيهها بحسب المبتغى بلوغه.

وعليه ينتهي نصار إلى اعتبار التفكير الإيديولوجي في التاريخ بوصفه انتفاعي إلى حد الانتهازية وانحيازي إلى درجة التعصب، وجماعي إلى قمة القومية، وهو يعود إلى الماضي لأجل الحاضر، لا يقوم على المحاجة بل يسير وفق منطق التبرير وعلى عامل الاسقاط* بعيدا عن الموضوعية مما يؤدي إلى تجزيء الماضي واخضاعه لعملية الاختيار وتقنية الانتقاء، ليكون الوعي التاريخي الإيديولوجي إما وعي يفتش عن الخلاص من بؤس، وإما وعي يؤكد ثقته بنفسه ويعلن اعتزازه ومناعته[2]. فقيام التفكير الإيديولوجي على الانتهازية والتعصب والمصلحية والانتقائية، يقف حيال التفكير الحجاجي المنفتح، الذي ينتقي حسب القيمة ووفق معايير السلامة في الأفكار والقوة في الحجج.

حتى الإيديولوجية العلمية فيما يراه نصار، تفصح عن نفسها من خلال الوقوف على فوائد العلم، وتجسيده في الحياة الاجتماعية، إذ العلم ليس وسيلة لغايات واضحة دائما؛ فقد يتحول إلى سلاح في الصراع الاجتماعي،[3]

غير أن الحديث عن العقل العربي ومساءلة أدلجته يطرح عديد الإشكاليات والمحاذير، عن أي عقل عربي نتحدث؟ هل هناك فعلا عقل عربي؟ خصوصا إذا نظرنا للعقل بوصفه مكمنا للتحرر وجرأة التفكير وقوة التغيير لتحديد المصير...

يروم ناصيف نصار إلى محاولة تحرير هذا العقل من طوفان الأدلجة؛ الذي لا يكون إلا بالعقل والفلسفة، فهل ذلك ممكن؟ وهل يمكن أن يحرر نفسه من براثن الإيديولوجيا ويؤسس للحقيقة الموضوعية انطلاقا من قوة المعلومة وصحة المنهج وحرية الطرح؟ وهل أدلجة العقل هي تعبير عن مأزق فكري جديد يدخله العرب المحدثون؟[4] فكثيرا ما تتداول عبارات العقل العربي تكوينه، تجديده، نقده، أزمته، العقل الإسلامي....

---

[1] مقورة جلول، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر**، ص168.

* هو مزيج ونسيج من التصورات والمبادئ المسبقة وشبكة من العواطف والخيالات بمنطق التبرير. (المرجع نفسه ص174)

[2] نصار ناصيف –نقلا عن نفس المرجع–، ص174.

[3] المرجع نفسه ص ص 175، 176.

[4] المرجع نفسه، ص164.

02–من أجل علمانية منفتحة: نحو تفعيل حداثة مؤسسة على التفكير النقدي:

يعد كتاب ناصيف نصار "منطق السلطة" مدخلا أساسا في تصوره الفلسفي للعلمانية، والذي يضع فيه معالم التفكير المستقل حول السلطة السياسية مقارنة بالسلطة الدينية، لذلك ارتأينا التعريج على هذه المقاربة بين الدين والسياسة في المنظور النصاري، انطلاقا من سؤال العلمانية الذي يتشكل داخله التأسيس للحداثة النصارية، ما دمنا تحدثنا عن التأسيس الإسلامي للحداثة عند طه عبد الرحمن، والذي جعل مختلف المجالات فكرية، اجتماعية، اقتصادية، سياسية...كلّها في فلك الدين، به تشتغل ومنه تنهل وإليه تصبو.

يقول ناصيف نصار في تصديره لهذا المؤلَّف: "هذا الكتاب موجز في المبادئ العامة لظاهرة السلطة، مستنبطة من مفهومها الذي يحدّد ماهيتها ومترابطة على منظومة منفتحة مع تركيز على السلطة السياسية...في مسار فلسفي متعدد الجوانب والمستويات، متكامل المراحل والحلقات، وأترك لكل قارئ حرية كاملة، ومسؤولية كاملة، على كيفية قراءته وتفسيره،... ولا أشعر بضرورة توجيه القارئ وإرشاده إلى فهم ما رميت إليه وما حاولت إبداعه، وما توصلت إليه جملة وتفصيلا، فهو قادر على ذلك بنفسه بحسب ما عنده من استعداد وموقع وثقافة"[1] يفهم من هذا أنّ الغاية من هذا الكتاب هي تأسيس تصور فلسفي منفتح للسلطة السياسية بعيدا عن أشكال الأدلجة، والدوغمائية في الفهم، حتى أنّ تركيزه على جملة العبارات والمفاهيم التي أوردها في اشتغاله الفلسفي، مثل: منظومة منفتحة، حرية كاملة، مسؤولية كاملة، إبداعه.... أمر له دلالاته ضمن السياق الفكري لفلسفته النقدية والمنفتحة، كما أن إشارة نصار في نصه هذا إلى قدرة القارئ على قراءة فكره والتي تتوقف على قدرة هذا القارئ الاستعدادية وموقعه وثقافته والتكوين الذي يحوزه؛ تعدّ من بين أهم أشكال الانفتاح والرقي الفكري، وهذا من صميم المحاججة وفنيات التخاطب ومهاراته.

لعل مفهومه للسلطة يوحي ببعض من هذه الدلالات، إذ يعتبرها بالمعنى العام الحق في الأمر، تتطلب آمرا ومأمورا وأمرا، وفق علاقة اعتراف تبادلية نابعة من أحقية ما يأمر به الآمر وما ينفذه المأمور في إطار جدلية الحق والواجب، ليعتبر نصار أن المشكل الأساس في علاقة السلطة هو مشكل الاعتراف، فإذا كان الاعتراف تاما ومتبادلا استقامت السلطة واكتسبت مشروعيتها وإذا تسرب الخلل إلى أحد الأطراف الآمر أو المأمور أو الأمر؛ فإنها تتعرض للارتباك والتصدع والوهن وقد تنتهي إلى الانهيار بلغة نصار.[2]

وما دمنا نتحدث عن فيلسوف الحرية والانفتاح كيف للحرية أن تتجلى في ظل هذه العلاقة الأمرية؟

---

[1] نصار ناصيف، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2001، ص05.

[2] المرجع نفسه، ص7.

يرى نصار أن الاكتفاء بالمعنى العام للسلطة والذي يقتصر على إصدار الأوامر والنواهي وتنفيذها من طرف المأمور، هو قول يصفه بالناقص مفهوميا والناقص جدليا، فناقصٌ مفهوميا؛ على اعتبار أنه لا يتضمن العنصر المميّز للسلطة بين أنواع القدرة المؤثرة أو الآمرة، وناقصٌ جدليا؛ كونه لا يولي أهمية للمأمور وموقعه، فشرط القدرة والتأثير كسلطة لا كسيطرة هو اقترانها بالحق أو تأسّسها عليه، وبالتالي على المسؤولية، وهذا لأنها تقوّم الاعتراف بأن من يقع عليه فعل التأثير هو كائن يتمتع بالحرية مثله مثال الآمر (المؤثر) وهو ما لا تقبله القدرة كسيطرة،[1] وهذه الجدلية صاغها نصار في قالب حجاجي تحليلي ونقدي، يقرن فيه بين السلطة والحرية.

والحرية مطلب أساس يستوجب وعيا ليس في العالم المجرّد، بل في عالم التجربة الاجتماعية الحية.[2]

يقول في هذا الشأن: "فالسلطة لا تكون سلطة بمعناها الحقيقي إذا كانت فاقدة للشرعية، والشرعية لا تضاف إلى السلطة كصفة ممكنة، بل تتميز كصفة ملازمة لها، فكل سلطة بما هي سلطة، علاقة شرعية... وهذا يعني أن عبارة سلطة غير شرعية عبارة متناقضة، فإذا كانت السلطة سلطة، كانت بالفعل نفسه شرعية، وانتفى إمكان وصفها بغير الشرعية، وإذا كانت غير شرعية فإنها ليست سلطة، بل هي سيطرة بشكل أو آخر، ولكن عندما تطلق السلطة على صاحب السلطة، يتغيّر الوضع ويصبح في الإمكان وصف السلطة بالشرعية أو بغير الشرعية، تبعا لدرجة ثبوت السلطة لصاحبها."[3]

يحيلنا الأمر هنا إلى التساؤل التالي: ما المصدر الذي يكسب السلطة شرعيتها؟

"إن البحث الصحيح عن مصادر السلطة لا يقتضي أي نوع من الإيمان، ولا يقتضي القفز فوق عالم الإنسان، إنه بحث فلسفي في علم الإنسان، ولا يحتاج بالضرورة إلى التحول إلى بحث ميتافيزيقي حتى يصل إلى نتيجة أكيدة"[4] وهذا بخلاف التصور الطاهوي المحكوم بالدين، لكن أي عالم للإنسان منوط بمهمة البحث عن مصادر السلطة في التصور النصاري؟.

إنه عالم العلاقات الاجتماعية الذي تنتمي إليه العلاقات الأمرية، أو عالم الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي، وهذا العالم الذي نعيشه ونعرفه ولا شيء في نظر نصار يجعل من السلطة الأمرية أمرا مشروعا إن لم تُستنبط من اجتماعية الإنسان كما نعيشها ونعرفها، جاعلا من الاجتماعية بعدا من أبعاد الإنسان ومقوّما من مقوّماته، لا

[1] المرجع السابق، ص13.

[2] السيد علي غيضان، **الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف نصار**، ص 8.

[3] نصار ناصيف، **منطق السلطة**، ص14.

[4] المرجع نفسه، ص16.

صفة مضافة إليه.[1] وهذا ضمن مسعاه في التفلسف من صميم الواقع، في ظل الممارسة الحجاجية التداولية التي تقتضي الاشتغال على قضايا الواقع.

يقول نصار في هذا الصدد ضمن مقابلته بين السلطة السياسية والسلطة الدينية: "يتأسس الإطار العام للتفاعل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية على مقولة الدنيوية، فالسلطة السياسية سلطة دنيوية من ألفها إلى يائها، دنيوية المصدر ودنيوية الغاية، إذ أنّ مصدرها لا يتعدى طبيعة الوجود الاجتماعي، وغايتها لا تتعدى الشرط الاجتماعي لسعادة الإنسان في هذه الدنيا، أما السلطة الدينية فإنها كما تطرح نفسها متصلة؛ بشكل أو بآخر بالغيب من جهة المصدر والغاية، أو من جهة واحد منهما، وشرط قيامها كعلاقة أصلية بين آمر ومطيع إنما هو الإيمان[2]. لكن هل المنطلق الغيبي للسلطة الدينية والمنطلق الدنيوي للسلطة السياسية يعني التعارض والتصادم؟ وفق التصور النصاري يمكن حصول التفاعل بينهما بما يضمن دنيوية كل منهما من خلال المستويين النظري والعملي، ففيما يرى نصار أنّ الأشكال التّي تضبط هذه العلاقة تتّسم بالتعدد والتنوع بحسب الأديان والدول والأنظمة وحتى بحسب المراحل والظروف التّي تمثل دورا بارزا في تحديد أفضلية شكل على آخر، يحددها نصار في خمسة أشكال رئيسية هي: الاندماج، الإنكار، التحالف، الاستعباد والاستقلال، وهي أشكال تحدّد مواقف أساسية للسلطة السياسية من السلطة الدينية.[3] خصوصا وأنّ اعتبار الدين أساسا شاملا لجميع ميادين الحياة، في تصور الدولة الدينية يؤدّي إلى الاستبداد والقمع لمن يخالفها فيما يراه نصار.[4]

الأمر الذي يؤدي إلى استفادة الفكر السياسي بوجه عام وفلسفة السلطة بوجه خاص في دراسة العلاقة بين السياسة والدين، وأن البشرية عانت بل ولا تزال تعاني من الحروب والمآسي بسب تسخير الدين للسياسة وتسخير السياسة للدين، على أن يكون شكل الاستقلال هو الأصوب في حفظ التنازع على الدنيا بين السلطتين.[5] الأمر الذي يؤسّس لعقلانية حجاجية وفق منظور ناصيف نصار، وهو ما نسعى لتفصيله ضمن جدلية الاتفاق والاختلاف، مركّزين في ذلك على إشكال الاستقلال الفلسفي بشكل عام في فلسفة نصار وعلى شكل الاستقلال بين السلطتين السياسية والدينية، من خلال عقلانية نصّار الحجاجية. كما نبيّن نقاط اللقاء والافتراق بين كلٍّ من ناصيف نصّار وطه عبد الرحمن في إطار فضاء الطرح الحجاجي.

---

[1] نصار ناصيف، **منطق السلطة**، ص17.

[2] المرجع نفسه، ص143

[3] المرجع نفسه، ص144.

[4] السيد علي غيضان، **الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف نصار**، ص 16.

[5] المرجع الأسبق، ص145.

ثانيا: الاتفاق وجدل الاختلاف بين ناصيف نصار وطه عبد الرحمن

1- إشكال الاستقلال: نحو عقلانية حجاجية نصّارية:

يعدّ ناصيف نصار من المفكرين العرب الذين تصنّف مواقفهم الفلسفية ذات أهمية في الفترة المعاصرة،[1] ومن المفكرين الداعين إلى مقاومة تأصُّل الثقافة الغربية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، ومقاومة التعصب والطائفية، مُنددّا بسيطرة الدين سيطرة إكراهية في حياة الفرد الاجتماعية، السياسية... ومؤكّدا في الوقت ذاته، أنّ التحرّر السياسي من الدين لا يناقض ولا يعارض وجود الدين، جاعلا من الإبداع الفلسفي ممارسة للفلسفة خارج أطر الإيديولوجيا.[2] على اعتبار أنّ كل من التعصب والطائفية وممارسة الإكراه، ماهي إلاّ انغلاق فكري وتوجّه إيديولوجي قامع للحريات ومكرّس للصراعات.

وما دامت دعوة نصار للاستقلال ومقاومة التغريب والتقليد ترتكز على عامل نقدي يقوم بتحليل المفاهيم والوقوف على حقائقها وتخليصها مما لحق بها، انطلاقا من تحرير السياسي من الديني والأخلاقي؛[3] فقد ارتأينا التعرّف على حقيقة العلاقة بين السلطتين عند فيلسوف الاستقلال لفهم مفهوم الاستقلال ذاته.

ضمن جدل النقد والتأسيس يطرح ناصيف نصّار موقفه من علاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية، انطلاقا من عرضه وتحليله لإشكال وأشكال هذه العلاقة، غير أنّ ما يهمنا في هذا الصدد واستكمالا لتأسيسه للعلمانية المنفتحة، وجعله التفكير الإيديولوجي عائقا أمام قيام الحداثة، نحاول من خلال هذا العنصر تبيان نقده للشكل الاندماجي، الذي بدوره يؤسس للاستقلال المبدع ووقوفا على عقلانيته الحجاجية المنفتحة.

يقتضي الشكل الاندماجي اندماج السلطتين السياسية والسلطة الدينية وتصبح السلطة السياسية مظهرا من مظاهر السلطة الدينية، ويصبح الحاكم السياسي، هو نفسه الحاكم الديني أو حاكما باسم الدين، بل وتصبح طاعته من طاعة الله ورسوله، لا محالة هنا من ظهور الاستبداد بمختلف ألوانه، من قمع وسيطرة، رفض للاختلاف وإعمال العقل...[4] وهذا من أخطر أنواع التوظيف للدين، خاصة وأنّ المجتمعات يسودها الاختلاف لا الوحدة.

---

[1] الصغير علي عيد محمد، **عقلانية الحداثة المؤيّدة: استقراءات في تفكيك أعمال د. طه عبد الرحمن**، ص 96.

[2] السيد علي غيضان، **الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف نصار**، ص 02.

[3] المرجع نفسه، ص 07.

[4] المرجع نفسه، ص 16.

لتصبح الإرادة السياسية وفق هذا التصور امتثالا للإرادة الإلهية، وتغدو الطاعة السياسية بموجب ذلك واجبا دينيا، وتكون السلطة السياسة جزء لا يتجزأ من السلطة الدينية ويكون كل تنظيم وكل تدبير... بحسب ما تقتضيه إرادة اللّه المتجلية في تعاليمه وشرائعه.[1] وهو ما يرفضه نصار في ظل رفضه التبعية، سواء كانت داخلية أو خارجية.

وبطريقة تدليلية برهانية وحجاجية يعرض نصّار أفكاره الرافضة لشكل الاندماج، نوجزها فيما يلي:

"لو كان حضور اللّه في دنيا الإنسان حضور الشمس في دنيا الطبيعة؛ لكانت الدولة الدينية أفضل الدول، وكان نظام سلطتها أفضل الأنظمة على الإطلاق، إذ لا نتصور أنّ عاقلا مبصرا يمكنه أن يفضّل العيش في الظلام، بينما الشمس تشرق، وتحيي، وتدفع إلى تفتّح الحياة وإلى التمتّع بها، ولكن حضور اللّه في دنيا الإنسان ليس كمثله شيء في دنيا الطبيعة، ولا في دنيا الإنسان، وبذلك يختلف بنو الإنسان في إدراكه ومعرفته، ... وفي الاهتداء بهديه."[2]

ضف إلى ذلك أن الدين نفسه، يطرح الإيمان سبيلا لفهم اللّه في دنيا الطبيعة وفي دنيا الإنسان، على اعتبار أنّ الإيمان الديني لا يتخذ من الجبر والإكراه سبيلا له، كونه تجربة روحية وسلوكية يقوم بها الإنسان من دون خروجه عن وضعه في الدنيا ومن دون تجاوزه لوجوده الطبيعي، ليكون الإنسان المؤمن دينيا هو إنسان طبيعي يؤمن دينيا، هذا الإنسان الطبيعي المتواجد في كل إنسان.[3] إذ مسألة الإيمان الديني قائمة على الرضا والاختيار ولا تفرض فرضا، وما فائدة أن تؤمن وأنت مُكره وغير راضٍ! وما فائدة ممارسة التديّن بدون رغبة وإرادة وتحت ضغوطات الإكراه!، حتى آيي القرآن الكريم ترفض ممارسة الإكراه في الدين ذاته. يقول الله تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ (سورة البقرة: من الآية 256.)

تظهر الدولة الدينية في المنظور النصاري كدولة تحترم الحرية والاختلاف، إلا أنّها في عمقها تنفي الحرية الدينية والحرية السياسية، ولا تقبل من الاختلاف إلا ما كان موافقا لعقيدتها.[4] لكن يحقّ لنا هنا مساءلة ناصيف نصار، أليست الدولة السياسية هي الأخرى مهما كان نوعها؛ لا تقبل من الاختلاف والتغيير إلا ما كان موافقا لعقيدتها –السياسية طبعا لا الدينية–؟

---

[1] ناصيف، **منطق السلطة**، ص ص 147، 148.

[2] المرجع نفسه، 149.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] السيد علي غيضان، **الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف نصار**، ص 16.

حتى أنّ السلطة السياسية وباقي السلطات مركوزة في طبيعة الوضع الإنساني، ليكون الحديث وفق هذا التصور عن دولة دينية بالمعنى الكامل هو دولة اللادولة ونفي لاعتبارها دولة الإنسان الطبيعي، وحتى إذا كانت دولة فهي سلطة سياسة تتماهى مع الدين وسلطته، لأغراض سياسية استبدادية.[1] ولا وجود فيها لمبدأ المعارضة أو الاعتراض.

الأمر الذي يجعل "التشريع السياسي شأن دنيوي تاريخي محض، لا يبتغي في ذاته غاية أخروية، وإذا كان لابد من إرجاعه إلى إرادة الخالق، فإنّ إرجاعه إليها يجري بالضرورة عبر إرجاعه إلى إرادة الإنسان المعبّرة عن قدرته المبدعة."[2] والمتأمّل في فقرات هذه النصوص؛ يلمح التراتبية الحجاجية التحليلية، في انتقال نصار من قضية لقضية، ليؤسّس لمبدإ الاختلاف والحرية، ضمن جدلية الديني والدنيوي، جاعلا الكلمة الفصل للإنسان الحر العاقل. وهذا بالنظر إلى أنّ نصار يروم التأسيس لنقد التفكير الإيديولوجي المتخذ من المصلحة والزيف شعارا له، في ظل التعصب ونبذ الآخر، من خلال التنظير لفعل فلسفي تواصلي، يهدف إلى بلوغ الحقيقة والانفتاح على المختلف، ضمن إعادة بناء مفهوم الحرية من جديد، وإحداث الرابط بينها وبين: العقل، العدل، السلطة، المسؤولية، في إطار اجتماعية الإنسان الطبيعية.[3] التي لا تتطلب أن يسيّرها الديني. إذا كان هذا هو موقف نصار النقدي من الشكل الاندماجي، بوصفه تأسيسا بطريقة أو بأخرى لإيديولوجية دوغمائية، تقمع الاختلاف لتلغي الحجاج كي توطّن الثبات.

إذ "الاعتراف بأنّ التطابق التام بين دولة مؤمنين ودولة مواطنين، هو من الأمور التي لا تتم إلا في أوضاع نادرة، وفي ظل الضغط والقهر."[4] وإذا كان الأمر كذلك؛فما حقيقة الاستقلال في فلسفة نصار؟ وبأيٍّ يكرّس لفضاء حجاجي تسوده العقلانية؟

ترتكز دعوة نصار للاستقلال على دعوته للحرية وتحديدا حرية العقل، التي هي منطلق سائر الحريات، في إطار تأسيسه فلسفة ترتبط فيها الأجزاء بالكل والاهتمامات بالمبادئ والأسس ضمن إنسانية كونية.[5] لكن ما مفهومه للاستقلال بين السلطتين؟

---

[1] نصار ناصيف، **منطق السلطة**، ص ص 150، 151.

[2] المرجع نفسه، ص 156، 157.

[3] مقورة جلول، **فلسفة التواصل في العربي المعاصر**، ص 206.

[4] نصار ناصيف، **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟**، دار الطليعة، بيروت، ط01، 2000، ص 21.

[5] السيد علي غيضان، **الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف نصار**، ص 03.

يقول نصار: "الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية ليس انغلاقا من جهة إحداهما تجاه الأخرى، وليس تجاهلا تصطنعه الواحدة حيال الأخرى، الانغلاق على الذات في عالم الأحياء بداية موت، والانغلاق على الذات في عالم السلطة بداية تدمير للسلطة نفسها، أليست السلطة نفسها علاقة بين إنسان يأمر وبين إنسان يطيع، وانفتاح متبادل بينهما؟ فكما أن الانفتاح صفة ملازمة للسلطة في بنيتها الداخلية، كذلك هو صفة ملازمة لعلاقة كل سلطة مع غيرها من السلطات."[1]

ولعل أكثر السلطات بحاجة إلى الانفتاح على غيرها هي السلطة السياسية، وما كان في شكل الاندماج هو من باب الغلو وسوء الفهم والتطبيق لانفتاح إحداهما على الأخرى فيما يراه نصّار، على أنّ ما يحفظ هذا الانفتاح وفق ما تقتضيه طبيعة الأشياء هو الاستقلال، [2] لكن بأي معنى؟ وكيف يحقّق ذلك؟

إنّ الانفصال هو الوضع الطبيعي لوجود السلطة السياسية بالنسبة للسلطة الدينية، إذ للسلطة السياسية ماهيتها الخاصة، وللسلطة الدينية ماهيتها الخاصة. على أنّ الوجود المنفصل هذا ليس وجودا اعتباطيا موجّها ضد السلطة الدينية، وفهمه على هذه الشاكلة دلالة على إرادة سيطرة عند السلطة الدينية على السلطة السياسية أو خوف من فقدان الامتيازات والخدمات التي تضمنها السلطة السياسية للسلطة الدينية، كما أنّ فهم هذا الوجود المنفصل على أنّه مصطنع وموّجه ضد السلطة السياسية هو دلالة على إرادة سيطرة عند السلطة السياسية أو عن خوف من فقدان التبرير والدعم اللذين توفّرهما السلطة الدينية للسلطة السياسية[3]. وهذه التمييزات لحفظ الحدود ودرء أشكال التسلط. ليلتقي في هذا الاستدلال من حيث منهجية الكتابة بـ طه عبد الرحمن، محلّلا الضدّ بالضد، في قالب لغوي متقارب بين التحليل للقضية الأولى والانتقال لتحليل القضية الثانية.

بهذا يجعل نصار من الإيمان بالله شأنا خاص وحقا طبيعيا للأفراد، ولا تكون نظرة الدولة إلى الأفراد والمؤسسات، بحسب معتقداتهم الدينية بل المساواة للجميع، بحكم العقد الذي حصل بين الحاكم والشعب.[4]

"إنّ انفصال الدولة عن مؤسسات الدين، لا يعني أكثر من تحرير السلطة السياسية من سيطرة السلطة الدينية وتحرير السلطة الدينية من سيطرة السلطة السياسية، سواء كانت هذه السيطرة مكشوفة أو خفية وإعادة كل

---

[1] نصار ناصيف –نقلا عن– مقورة جلول، **فلسفة التواصل في العربي المعاصر**، ص177.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص178.

[4] السيد علي غيضان، **الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف نصار**، ص 16.

واحدة منهما إلى نطاقها الخاص...وتدافع فيه عن نفسها بنفسها، من دون إخضاع ومن دون استخدام للآخر" [1] لكن ما من ميدان كل منهما؟.

يقول في هذا الصدد: "فالسلطة السياسية مسؤولة عن نفسها في حدود وجودها كسلطة دنيوية مجتمعية والسلطة الدينية مسؤولة عن نفسها في حدود وجودها كسلطة روحية إيمانية، فلا تداخل بين ميدان السلطة السياسية وميدان السلطة الدينية، ولا تدخّل للواحدة في الشؤون الخاصة للأخرى، ولا تغطية لفشل الواحدة وعجزها من طريق الاستقواء والاستنجاد بالأخرى"[2]. لكن هل يعني هذا عدم وجود نقاط لقاء أو تقارب على الأقل ؟!

إنّ هذا الفهم للاستقلال بين السلطتين لا يوحي بالعدائية، فكما يتضمن الاستقلال بينهما إمكانات الجفاء والتباعد يتضمن أيضا إمكانات المودة والتقارب ويمنح إمكانات للتفاهم والانسجام كما يتيح فرصا للتوتر والخلاف. فالمسألة مسألة حقوق وحدود قابلة للتوسعة والتفسير وإعادة التفسير[3]، وكأنّ العلاقة بين السلطتين تحمل الحديّن في الوقت ذاته يستوجب حدودا لتنظيم هذه العلاقة بما يحفظ الشؤون الخاصة والشؤون العامة، ولتوضيح الفكرة نستعين بما قدمه ناصيف نصّار نفسه من أمثلة: لا مراء أنّ العبادات شأن يخص السلطة الدينية غير أنّ ممارستها الاجتماعية لا تقتصر على هاته السلطة وحدها، فمن حق السلطة السياسية الإشراف عليها ومراقبتها من الناحية الأمنية كأقل تقدير الأمر الذي يتطلب اتفاقا خاصا بين السلطتين يراعي متطلبات الشأن العام ومتطلبات الشأن الخاص والذي يظهر في قيام المؤمنين من أفراد الدولة بأفعالهم التعبدية.[4]

وهذا التصور يحيلنا إلى التساؤل عن مفهوم الدين عند نصّار، فكيف يعرّفه؟

يعرّفه بقوله: "الدين هو قوة روح ثقافية اجتماعية، والسلطة الدينية سلطة روحية ثقافية اجتماعية، ولذلك تكتسب العقيدة الدينية في الدولة المستقلة من الدين موقعا في الوجود الاجتماعي لأفراد الدولة...وهذا يعني أنّ الشكل الاستقلالي لتفاعل السلطة السياسية والسلطة الدينية يحترم حقوق السلطة الدينية بوصفها قوّة ثقافية في المجتمع، كما يحترم حقوق القوى الثقافية الأخرى والقوى غير الثقافية الفاعلة في المجتمع والتي تأثر في السلطة السياسية"[5]

---

[1] مقورة جلول، **فلسفة التواصل في العربي المعاصر**، ص ص 178، 179.

[2] نصار ناصيف، **منطق السلطة**، ص179

[3] المرجع نفسه، ص179

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المرجع نفسه، ص181

الوحدة ظاهرة متعددة المستويات في المجتمع السياسي، وهي دوما في تحرّك وتحوّل، ولذلك ينبغي إدراكها على حقيقتها، من دون أوهام وإسقاطات وينبغي إعادة بناءها باستمرار بحسب نوع الاختلافات والانقسامات الأفقية والعمودية، الحاصلة بين أفراد الدولة وجماعاتها، الأمر الذي يحتاج إلى خدمات متواصلة من قبل اختصاصين في هندسة الأنظمة السياسية بقدر ما تحتاج إلى سلطة سياسية قائدة حكيمة"[1] لكن هل بالإمكان قيام ذلك؟! ألا يتصور نصار هنا إنسانا غير الذي يعيش بيننا، سواء كان سياسيا، أو متديّنا، أم أنّها دعوة منه لتجديد مفهوم الإنسان نفسه وإعادة هيكلة جذرية للسلطتين بالشكل الذي يسمح بحصول هذا الاستقلال؟

يعتبر نصّار أن التحقيق لهذا الشكل من الاستقلال صعب ومشروط بتطور عالٍ في الثقافتين الاجتماعية والسياسية وهو أمر صعب وليس مستحيلا لما يتطلبه من فهم سليم لظاهرة السلطة في دنيا الإنسان. ومن انضباط ذاتي عند كل صاحب سلطة، وانتصار للوحدة النسبية في كيان الإنسان الاجتماعي، وكذا انتشار ثقافة العقل والحرية والمسؤولية في عموم المجتمع وهذا لا يحصل إلاّ بالقبول الواعي للتمييز بين العام والخاص في وجود الإنسان الاجتماعي، وهي أمور لا بد لها –في نظر نصار– من جهاد قاس وكفاح عنيد للوصول إليها[2]، بالنظر إلى وجود قضايا شائكة، قد تجد السلطة الدينية نفسها هي المعنية بها مع السلطة السياسية أو العلمية أو الأخلاقية، لكنها لا تمتلك الكلمة الفصل فيها لوحدها كقضية تحديد النسل، الإجهاض، القتل بدافع الشفقة، العجزة في المجتمع ...إذ تعامل السلطة الدينية يكون من باب مسؤولياتها المعنوية، لكن دون أن تقصي تعامل السلطة السياسية مع الظاهرة من باب مسؤولياتها في المجتمع عامة.[3] فإن استدعت الظروف الخاصة بالدولة في وضعها التاريخي الذي تعيشه تحديد النسل أو نظام تربوي معين...لا ضير في ذلك بل أن تحوّله حتى إلى واجب من الدرجة الأولى مهما كان رأي السلطة الدينية فيه مما يستدعي جرأة وإقدام للسلطة السياسية مع ما يتطلب من المرونة طبعا وذلك لأولوية الانتصار للمشكلات العامة.[4] ليكون التفكير الفلسفي النصاري قراءة للواقع وإشكالاته وجعل التفكير العقلاني للإنسان أساسا للتفاعل والتحاور، تفكير يجعل من الممارسة الحجاجية فضاء لتفعيل الفكر النقدي العقلاني وانتعاشه، من أجل تأسيس لعلمانية منفتحة، تستوعب الاختلافات وتعقلن الخلافات عن طريق حفظ

[1] نصار ناصيف، **منطق السلطة**، ص ص182، 183

[2] المرجع نفسه، ص183

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص 184.

الحريات، في إطار دحض التفكير الإيديولوجي مهما كان نوعه؛ الذي شكّل ولا يزال يشّكل عائقا يحول دون قيام ليس فقط الحداثة بل الفلسفة ذاتها.

لتنبني الحداثة الفلسفية حسب نصار على أنّه الحقيقة الفلسفية دينامية ومتغيّرة ولا يوجد لوح ثابت يحفظها ويلزم العقل استنطاقه واستجلاء معانيه، وهي حقيقة تاريخية تظهر تاريخيتها في النسبية من ناحية وفي التقدمية من ناحية أخرى، كما أنها حقيقة متفاعلة مع مختلف المجالات الإنسانية.[1] نظرا للطابع الانفتاحي الذي تتخذه فلسفته.

02- ناصيف نصّار وطه عبد الرحمن: مقاربات استنتاجية:

تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنّ علمانية ناصيف نصار ذات طابع خاص، وإسلامية طه عبد الرحمن هي الأخرى ذات طابع خاص، بداية تواصل الذات داخليا مع تراثها، هو عند نصار تواصل نقدي يخضع التراث لوضعية حضارية معينة، متوجها إليه في صورته الإنسانية، معلنا لتاريخيته، في حين توجّه طه عبد الرحمن إلى التراث، هو من أجل إحيائه وإعادة بعثه في إطار جدلية التأصيل والتحديث، وموصولا بمفهوم الحكمة الإلهية.[2] لتكون قضايا الوصل، التأصيل والتأثيل مرتكزات الفكر الطاهوي في تعامله مع التراث ومع الإنتاج الفلسفي عامة بعقل أخلاقي إسلاميٍّ.

لنجد التفكير العقلاني عند نصار، مبتدأ الحداثة وخبرها، كشرط لحصول الاستقلال والإبداع، وتكون قيمة العقل في استعمالاته إلى أقصى حدوده، لا في وجوده البديهي، وتكون العقلانية قدرة العقل على ولوج ميادين عديدة، بشكل يُثمر العقل من خلاله، جاعلا من العقلانية ماهية ملازمة للإنسان ومحدّدا لهويته. وتصبح العقلانية طريقا لتحقيق الاستقلال الفلسفي. داعيا إلى تجاوز التطبيق الغربي للعقلانية والذي وصفه بالتطبيق الناجح لكنه تطبيق تاريخي، بغية إحداث بدائل تطبيقية للعقلانية، تحتاج إلى توظيف جديد للعقل.[3]

نخلص من هذا إلى أنّ العقلانية النصّارية عقلانية حجاجية نقدية تبتغي التجديد، ترفض التقليد وتؤسّس للانفتاح على باقي المجالات، وهذه نقاط اشتراك بينه وبين طه عبد الرحمن، على الرغم من اختلاف العقلانيتين، فلما كانت عقلانية نصار منفتحة وحرّة بشكل يكسب العقل السليم الأحقية والجدارة، عقل يحسن التوظيف والاستفادة من الديني، العلماني،... وكأنّه عقل براغماتي وبراغماتيه من نوع خاص، عقل يدرك شرائط الأخذ

---

[1] السيد علي غيضان، **الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف نصار**، ص ص 06، 07.

[2] مقورة جلول، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر**، ص ص 246، 247.

[3] المرجع نفسه، ص 219.

وأبعاد العطاء، في حين العقلانية الطاهوية بوصفها عقلانية حجاجية نقدية هي الأخرى؛ أخلاقية في عمقها، وموجّهة توجيها دينيا إسلاميا، ليكون الفهم الإسلامي الفضاء الذي تشتغل فيه وتتقوّم به، وإذا كانت ماهية الإنسان عقلانية بحسب نصار، فإنّها أخلاقية بحسب طه، أخلاقية من نوع إسلاميٍّ خاص، تجعل من العقل تابعا للأخلاق وموجّها وفقها.

ناهيك أنّ إشارة نصار هذه إلى تجاوز التطبيق الغربي للعقلانية —وقد وصفه بالتطبيق الناجح– بوصفه تطبيقا تاريخيا لها، ودعوته إلى إنتاج تطبيقات أخرى جديدة للعقل، تقترب من تفرقة طه بين روح الحداثة وأنّ الواقع الغربي لها ما هو إلا تطبيقا من بين التطبيقات للحداثة، لا التطبيق الوحيد، فإذا كانت العقلانية عقلانيات فإنّ الحداثة حداثات، بصرف النظر عن حيثيات التفكير عند كلّ منهما واختلاف آليات النقد والتأسيس.

–الاشتراك في النظرة إلى الإبداع كشرط أساس لقيام الحداثة في العالم العربي والإسلامي، كما سبق وعرفنا ذلك مع طه عبد الرحمن، وها هو ناصيف نصار يرى أنّ دعوته إعمال العقل بكلّ ما أوتي من قوة، من قوة الفلاسفة ذاتها؛ لا تعني الإصلاح ولا الإحياء ولا التوفيق، بل هي دعوة صريحة للإبداع الفلسفي، ولا حداثة يمكن قيامها خارج الإبداع، ذلك أنّ الحداثة الفلسفية هي وليدة الإبداع، والإبداع هو نقيض التقليد والإتباع.[1] بيد أنّ الإبداع في الفلسفة ليس بالأمر اليسير، إذ يختلف عن غيره من ألوان الإبداع في مجال الفن والعلم، يقول نصار: "تختلف شروط تجربة الإبداع الفلسفي...على صعيد العلاقة مع التراث، اختلافا كبيرا ليس أقل ما فيه الدور الذي يلعبه تاريخ الفلسفة في تكوين الوعي الفلسفي وفي تغذيته وتوجيهه، فالفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة... إلا أنّ عدم الانقطاع عن تاريخ الفلسفة لا يعني أنّ الفعل الفلسفي الحقيقي يرادف الشرح والجمع والتأويل والإبانة أو غير ذلك من الأعمال التي هي في الواقع ضرورية في نمو الفكر الفلسفي، الفعل الفلسفي الحقيقي يستوعب ماضي الفلسفة كلّه أو بعضه، ويتجاوزه في عملية تشكيل نفسه، التي هي جزء من عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة."[2] لتصطبغ الحداثة النصّارية بدعوته لتفاعل العقل الفلسفي مع مختلف المجالات وسائر تجليات الفكر الإنساني، لفتح التجربة الفلسفية أشكالا جديدة وأبعادا إنسانية، بغية تأسيس ثقافة جديدة تتخطى نفسها باستمرار.[3] ضمن إطار حجاجي جدلي يفعّل البحث الفلسفي ويفتح آفاقه.

---

[1] نصّار ناصيف، **معنى الحداثة في الفلسفة**، ص ص 188، 189.

[2] المرجع نفسه، ص 190.

[3] المرجع السابق –نفسه–، ص ص 197، 198.

حتى المغالاة بالنظر إلى العقل هي خارج التصور العقلي المنفتح الذي يتصوره ناصيف.[1] وبهذا يدحض نصار المبالغة في النظر للعقل بتقديسه. وحقيق علينا الإشارة هنا إلى اشتراك المفكّرَيْن نصار وطه في الممارسة النقدية والثورة على التقليد.

لكن الثورة على التبعية والدعوة إل الإبداع، لا تعني القطيعة مع الغرب، كما لا تعني التماهي معه، فالإبداع فيما يراه نصار، لا يفيد العزلة الفكرية عن تأثيرات الثقافة الغربية الواردة، بل يستدعي المشاركة، إذ لا إبداع دون مشاركة، إنها مشاركة تتطلب التفاعل مع الحضارات: اليونانية، العربية الإسلامية والأوروبية الحديثة والمعاصرة، معتبرا اشتغال المتفلسفة العرب بمذاهب الفلسفة الغربية اشتغالَ تبني لا اشتغال مشاركة.[2] وهنا يتوافق نصار مع طه في رفض الانسياق اللاواعي وراء التفكير الغربي والدعوة إلى تفعيل النقد وهذا لا يحصل إلا بالقراءة الحصيفة والدقيقة للنصوص الفلسفية ومحاولة تفكيكها وكشف بنياتها، إذ تعاملهما مع النصوص تعامل نقدي تفكيكي عميق، لكن موقف نصار من الغرب يختلف فيه مع طه، بالنظر إلى أنّ نقد طه للتفكير الغربي نقد أخلاقي، إسلامي.

ليكون تصور نصار للحقيقة الفلسفية والتي تعني رفض التبعية والاغتراب وتنبني على الاستقلال والإبداع، يعني الاستفادة من التفاعل الجدلي المعقّد بين الحضارتين العرية الإسلامية والغربية العقلانية، مما يسهم في النهضة في تغيير الواقع العربي من الداخل ويسهم في إنضاج الذات العربية وتأكيد وجودها الإنساني ودورها الحضاري.[3] وهذا خلاف للحقيقة الفلسفية عند طه بوصفها حقيقة محكومة بالديني وموصولة به أيّما وصل.

من هذا المنطلق انتقد نصار دعوة طه عبد الرحمن هذه المنطلقة من الدين واعتباره الحكم في التواصل، معتبرا أنّ "المتفلسف الحق يقتضي في جملة شروطه شرط التواصل،...الفيلسوف يبدأ داخل تاريخ الفلسفة ويتموقع في سياق هذا التاريخ...فيأخذ ويعطي ويقطع ويكمل ويهدم ويبني."[4] رافضا بذلك فكرة القومية كما أسس لها طه عبد الرحمن، ومحتجا على دعوة طه إلى إقامة فلسفة خاصة للأمة العربية وفقا لأسئلة هذا الزمن وأحواله، معتبرا أنّ نقطة الضعف الرئيسة هنا تكمن في أنّ هذا المبدأ مقول داخل الفلسفة كمعطى وضعي بين مجموعة من الاختلافات الفلسفية، غير أنّه ليس باضرورة اختلافا محوريا، كما أنّه ليس مرجعا يتحكّم في عملية

---

[1] مقورة جلول، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر**، ص170.

[2] السيد علي غيضان، **الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف نصار، ص 5.**

[3] المرجع نفسه، ص 07.

[4] بن عدّي يوسف، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي**، ص 199.

التواصل والحوار بين الفلاسفة وتياراتهم.[1] إذ انّ منطلق قومية كل تفكير فلسفي قد تقف عائقا أمام التواصل وفعل المشاركة، في زمن قد لا نكون فيه مخيّرين على هذه المشاركة بقدر ما نكون فيه مجبرين، فالإنتاج الغربي فكرا ومادّة علما وتقنية يخترق المجالات من دون تأشيرة.

يقول نصار عن طه: "...ومرة أخرى نقول إنّ المؤلّف على حق بالنسبة إلى من يجهل أو يتجاهل حقائق العوامل الخصوصية المؤثرة في النتاج الفلسفي الغربي المطروح للسيادة عالميا، ولكنه مخطئ في المبالغة في تصوير المتعامل مع هذا النتاج محقوقا بآفات (التغريق) و(التعريب) و(التهويد) وساقطا ...فهو غير مقنع في دعوته الفيلسوف في المجال التداولي العربي إلى التعامل مع النتاج الفلسفي الغربي، ليس بحذر شديد وحسب، بل بإخضاعه لغربال (التعريب) القومي، ففي مجال الفلسفة...يجب التحدّث عن الفلسفة واستقلاليتها وحقّها في الوجود والتقدّم والتأثير. وإلا فلا معنى حقيقيا للتحدّث عن البحث الفلسفي والتواصل الفلسفي والإبداع الفلسفي. إنّ التواصل الفلسفي من أيّ موقع خارج الفلسفة، لا يؤدي إلى إقامة تواصل حقيقي، بل يؤدي إلى تقليص التواصل الفلسفي ومحاصرته وإفراغه من حقيقته، وفي النهاية إلى تعطيله"[2] ليكون مكمن النقد النصاري الموجّه للفكر الطاهوي، مرتكزا على النظرة للتفكير الغربي من منطلق قومية خاصة تؤسس لفلسفة خاصة، على اعتبار أنّ هذه القومية قد تتحول إلى إقصاء للآخر وإقصاء لفعل المشاركة والتي كما سبق وذكرنا ضرورية وقد تأخذ وجه الإجبارية.

دون أن يندفع المتفلسف –حسب نصار- نحو تأسيس رؤيته على القيم والحقائق الدينية، بقدر ما ينفتح على الفضاء الفلسفي العالمي، ضف إلى أنّ بناء المفاهيم وإعادة إنتاجها في الثقافة العربية، يقتضي الحوار مع تاريخ الفلسفة بوعي نقدي مبدع.[3] ضمن الاختلافات بين الفلاسفة والتي هي حقّهم المشروع.

إنّ العقلنة تقوم على البرهان وعلى المحاجّة وليس على التبرير، على اعتبار أن الموقف العلمي أو الفلسفي يكون نتيجة بناء منطقي، برهاني، ولا يكون مقدمة ومسلمة ومصادرة تأتي على تبريرها، لذلك تبقى قيمة الحقيقة من ذاتها، وفي وجودها وفي الدفاع عنها، وليس في استعمالها لتحقيق المصالح، لأنّ العقل حسب نصار ماهيته يطلب الحقيقة لا المصلحة.[4] وهنا يرى نصار أنّ ارتباط حجاج طه عبد الرحمن، بسياق تاريخي واجتماعي معيّن،

[1] الصغير علي عيد محمد أحمد، **عقلانية الحداثة المؤيّدة**، ص ص 107، 108.

[2] نصار ناصيف –نقلا عن- الصغير علي عيد محمد أحمد، **عقلانية الحداثة المؤيّدة** ، ص ص 108، 109.

[3] المرجع نفسه، ص 111.

[4] مقورة جلول، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر**، ص172.

لا ينفي البتة كونية الفلسفة، كما لا يؤكّد قوميتها، فالكونية لا تفيد التعارض مع التاريخية، بل منها تمتح أسئلتها، ناهيك أنّ ارتباط الفلسفة بلغة معيّنة لا ينفي أهميتها بالنسبة لثقافات أخرى.[1] ليبقى هاجس تحقيق الاستقلال والإبداع قائما في الثقافة العربية والإسلامية، وأملا تتعدّد الرؤى في سبيل تحقيقه.

يقول الباحث أحمد برقاوي: "ما من مفكر عربي حقيقي إلا وطرح على نفسه سؤال تقدّم الأمة: من الوجودي عبد الرحمن بدوي، إلى الوضعي زكي نجيب محمود، إلى الماركسي محمود أمين، إلى صاحب كتاب "طريق الاستقلال الفلسفي –يقصد نصار–..."[2]

هذه بعض النقاط التي وقفنا عليها في مقابلتنا لنصار وطه عبد الرحمن، والتي قد تكون هي الأخرى موضع اختلاف وفاتحة لبحوث أعمق بين المفكّريْن–والتي تكون لحوار بين المشرق والمغرب– بالنظر لامتلاكهما معرفة رصينة وترسانة مفاهيمية قوية، قد تتطلب جهدا معرفيا أعمق وترسانة مفاهيمية أقوى.

[1] الصغير علي عيد محمد أحمد، **عقلانية الحداثة المؤيّدة**، ص 109.

[2] برقاوي أحمد –نقلا عن– السيد علي غيضان، **الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب عند ناصيف نصار**، ص 04.

المبحث الثاني : على حرب من ضيق الحداثة إلى سعة ما بعد الحداثة: تطبيقات حجاجية:

أولا : على حرب: نحو فكر مختلف

01-النقد في فكر علي حرب:

يحتل النقد مكانة هّامة وبارزة في فكر المفكر اللبناني على حرب* وهو ما ظهر بشكل جلي في كتاباته ودراساته المتعددة، إذ برز فيها كاستراتيجية في مساره الفكري على اعتبار أنّه للنقد طابعه السجالي والحجاجي الذي يتخذ مسالك متباينة في إدراك الحقيقة على أن الحقيقة ليست واحدة والمنهج ليس كذلك واحدا.[1] إن الحقيقة تمارس لعبة التخفي والنقد هو الكفيل في تبيان أن الكلمات ليست بالبريئة في تمثيلها لعالم المعنى، ليمارس النص آلياته المختلفة في الحجب والخداع والتحوير والكبت وهو نفسه على مدار الحقيقة التي تخفي ما تشير إليه وتتكلّم عليه، فنقد الحقيقة هو الوجه الآخر لنقد النص ونقد النص هو المدخل إلى نقد الحقيقة على حد تعبير على حرب،[2] مما يجعل من مهمة النقد لكشف إمكانات جديدة من خلال عمله التفكيكي للخطابات وإبرازه لعلاقات متجددة بالكائن والحقيقة دون أن ينفيها، فهو تعرية آليات وكشف أقنعة، إذ الحقيقة هي ما يخلقه النص ذاته وما يخفيه الكلام، وكلما كان الكلام أكثر حجبا للحقيقة، كان أكثر قوة وصمودا ومن ثمّ أقدر على إظهار حقيقته،[3] إنّ امتهان علي حرب النقد كآلية و إستراتجية في تنطيق النصوص نابع من تصوّره اللامحدود واللانهائي للحقيقة ونابع من تصوره ما بعد الحداثي، ليقدّم النقد نفسه كاستراتيجية وفاعلية في التفكير ويخرج بقراءات لا قراءة واحدة وبتأويلات لا تأويلا واحدا.

هذا بالنظر إلى أنّ النقد هو مهمة الفلسفة الأولى والهاجس للفيلسوف، وهو الفاصل بينه وبين الإنسان العادي، فما يراه هذا الأخير من انتظام ورتابة في الأشياء قد يعتبره المفكر تنوعا وارتباكا. ولعل هذا ما يؤدي به إلى الانفتاح الفكري، وهو نفسه شأن علي حرب وليست الحقيقة نهائية، بل هي قراءة وإعادة قراءة، أي سلسة من التأويلات المتلاحقة للعالم والأشياء، وبقدر ما تكون الحقيقة بناء متواصل وسيرورة لا تنتهي ولا تكتمل؛ فإنّها

---

* مفكر لبناني معاصر، من بين مؤلفاته: التأويل والحقيقة، نقد النص، الماهي والعلاقة: نحو منطق تحويلي، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية...

[1] جديدي محمد، **علي حرب معضلة الحقيقة: المساءلة النقدية واستراتيجية القراءة** -ضمن كتاب- **قراءات في فكر علي حرب النقد، الحقيقة والتأويل**، الدار العربية للعلوم، ناشرون منشورات الإختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2010، ص19 .20

[2] حرب علي، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربية، الدار البيضاء والمغرب، ط1، 1993، ص1.

[3] المرجع نفسه، ص ص1، 2.

ليست مطلبا بقدر ما هي أفق تسير باتجاهه، وهي ليست يقينا جازما بقدر ما هي انفتاح على الإحتمال وعلى الخطأ نفسه[1] ومفهوم القراءة نفسه هو مفهوم خصب ومنتج للتعدد وأشكاله حسب على حرب وفق منظوره التفكيكي الإختلافي.

وعليه ما هو تعريفه للقراءة ؟!

هنا نجد حضور الفلسفة النيتشوية في خطابات على حرب وما تعلق بها النقد والحقيقة بوصفها حقائق وما المسألة الارتيابية التي طورها نيتشه حول الحقيقة من خلال إعلانه "ليس ثمة حقائق، هناك تأويلات فحسب " إلاّ دليل على ذلك الحضور،[2] يرى بلعقروز أنّ على حرب في مساءلته النقدية للحقيقة يستثمر العدة المنهجية لنيتشه وتقنياته التأويلية أو عبر نسله الفلسفي الذي يتصدره المفكر الفرنسي ميشال فوكو، Michel Foucault (1926 – 1984).[3] ليصير النقد وفق هذه الاعتبارات مرادفا للحرية، ولا معنى له خارج هذه الحرية، التي تجعل منه فضاء للمساءلة والاستمرارية.

يقول في هذا الشأن: "لأنه لا حرية فكرية ولا فعالية من دون ممارسة النقد، والنقد هو في حقيقته نقد الذات والفكر والعقل والوعي، أي فحص للفكر نظامه وتحليل العقل لبنيته وإعادة نظم الإنسان بالصور والنماذج التي يعي من خلالها نفسه ويمارس علاقته بذاته لأنه تشريح الذات وتفكيكها من أجل تغييرها إعادة بناءها في ضوء الواقع ومتغيراته،"[4] لكن من أي يستمد النقد مشروعيته في فكر علي حرب ؟! من ناحية أول إيمانه الراسخ بدوره العام في خلخلة وزحزحة البنى الثابتة والمتعصبة التي تشكل أصناما تعيق الفكر، ومن الناحية الثانية نجاح النقد في الغرب وتوالي انتصاراته معتبرا أن الغرب المتفوق يفعّل النقد في جميع مستوياته، نقده لذاته، الفكر، وممارسته لمعارضة ومؤسساته، الإنجازات وهو المتفوق ولعل هذا سر تطوره إذ من الأولى بهذا النقد هو العرب وموقفهم من الذات، من الهوية في ظل ما يعنيه من أزمات ونكسات ونكبات.[5] ليكون موقفهم محدّدا لكيفية تعاملهم مع أنفسهم، مع تراثهم ومع غيرهم.

---

[1] المرجع السابق، ص 02

[2] بلعقروز عبد الرزاق، **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح**، ص192

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] حرب علي، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994، ص 179.

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

02- ما بعد الحداثة في فكر علي حرب:

"ليست المسألة هنا أن تقوم بنفي أعمال نخشى منها على عقولنا وثقافتنا، فيما تشكل فتوحات عقلية وإمكانات فكرية، ولاهي بالطبع أن تتعلق بها كأصنام نظرية أو كأقاليم مقدسة تختم على العقول كما يتعامل الكثير من الحداثيين مع عناوين الحداثة وشعائرها لكي يشكلوا الوجه الآخر الدعاة التراثيين من حيث عبادة الأفكار والعجز عن الخلق والابتكار،[1] وهذا نقدا للحداثة ولمتبني التفكير الحداثي، انطلاقا من توجّهه ما بعد الحداثي.

الحقيقة ليست شيئا متعاليا على شروطه أو مكتفيا بذاته، بل هي من مفاعيل القول ونتاج العلامات والأبنية اللغوية، هي ليست ثابتة تحكم عن العبارة بما تنطق به لهم بل هي سلسلة من التأويلات وبناء متواصل للعالم والأشياء والذات، الحقيقية ليست هي ما نريد إقراره فهي ليست موجهة سلفا، بل هي انفتاح على الاحتمال وعلى الخطأ نفسه فهي منهج ومعيار وأفق.[2] وهذا ما يدلّل عليه بقوله: "ليست الحقيقة أحادية، بل هي الشيء الذي لا يكف عن التعدد والتنوع والاختلاف عن نفسه بالاختلاف الصور والنماذج أو الأنماط والمناهج، أو اللغات والاستعارات أو المعالجات والقراءات أو التوظيفات والاستثمارات أو الخطط والإستراتيجيات ... ولهذا ليست الحقيقة سوى الاعتراف بحق الآخر، وإنها إقرار متبادل بالحقوق مادام ليس بإمكان الواحد أن يعمم رأيه على الكل"[3] من بين أبرز الأمثلة التي يقدمها علي حرب على انفتاح النص على قضية تعدد القراءات باختلاف العصور والعوالم الثقافية بل ما يصل حد التعارض الإيديولوجيات والإستراتيجيات هو النص القرآني، كونه أكثر النصوص حثّا على القراءة واستدعاء لها إذ تعددت قراءته اختلفت بحسب المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية والاختصاصات الفكرية بل حتى بحسب أشخاص العلماء أنفسهم،[4]

يقول في هذا السياق :"لذلك فقد اختلفت قراءات القرآن باختلاف المجالات الثقافية والميادين العلمية، فالبلاغي يجد فيه ذروة البيان ومنتهى الإعجاز، والفقيه يستنبط عنه مجموعة أحكام شرعية، والكلامي يؤسس عليه منظومة عقائدية، والسياسي يستخلص منه نظام حكم ومشروع دولة، والصوفي يكتشف فيه مثالا زهديا وبعدا عرفانيا، وأخير يمكن للفيلسوف أن يقرأه قراءة فلسفية، فيجد فيه حثّا على النظر والتفكر على نحو ما فعل

---

[1] جديدي محمد، **علي حرب ومعضلة الحقيقة**، ص15

[2] حرب علي، **نقد الحقيقة**، ص02

[3] المرجع نفسه، ص03

[4] المرجع نفسه، ص07

ذلك، بشكل إبن رشد الذي قرأ القرآن قراءة نظرية برهانية[1] فإذا كان القرآن محلّ اختلاف وتأويلات متعدّدة، ما بالك بالحقيقة الفلسفية التي هي مجال للنقاش والنقد والتغيير.

يعدّ الإختلاف هو السمة البارزة بين بني الإنسان . وأهم ميزة تطبعه غير أنّ الموقف من الآخر المختلف عن ثقافيا يختلف يوجزه علي حرب في انغلاق كلي أو انفتاح لكي، يقول :

وضرورة التحرر التي يراها علي حرب أيضا التي يشهدها العالم والقضايا الكبرى والمصائر المتشابكة على كوكب الأرض وعندما يغلب الانتماء الكوني على الانتماءات التي تقع دونه، سواء أكانت دينية أو قومية أو اجتماعية ونحن . في نظر علي حرب . ينبغي التفكير في وحدة المصير البشري ولعل قضايا التلوث، انتشار الغازات المعتمدة لمناخ الأرض وهذا بغية إعادة ترتيب علاقة الإنسان بذاته وبالكون[2].

لكن هل ما بعد الحداثة هي الحل؟

إذا كان مجتمع ما بعد الحداثة، هو المجتمع الذي وصلت فيه عمليات التعقيل والتسليع...أعلى قممها، بل حصل تداخلا وتشابكا فيما بينها، وصل حدّ الإبهام والإيهام، وقد يبدو أن ما بعد الحداثة تعميق لمسار الحداثة، أو هي سرعة ثانية للحداثة وهي نقد متواصل وتجاوز مستمر لذاتها.[3]

ثانيا: علي حرب قارئا لطه عبد الرحمن:

01–فقه الفلسفة: نحو قراءة نقدية حجاجية

لقد أثارت فلسفة طه عبد الرحمن في عمومها جدلا واسعاً في الفكر العربي المعاصر، بين مؤيّد ومعارض واختلافات حول مواطن عديدة في فكره، غير أنّ ما يهمّنا في موضوعنا هذا هو الترجمة بوصفها إبداعاً ومُحرّراً للفكر العربي والإسلامي من التقليد فيما يعتقده طه، ولعلّ من بين أبرز الناقدين والمخالفين لفقه الترجمة الطاهوي؛ نجد المفكّر اللبناني "علي حرب" الذي بالرغم من اعجابه بقدرة طه التأصيلية وأساليبه المحكمة في الكتابة، إلاّ أنّه يختلف معه من حيث التوجّه الفلسفي، ليحقّ لنا أن نستشهد في هذا المقام بقول له: "أنا أعترف بأنني أفيد من عمل عبد الرحمن فوائد كثيرة، أفيد من مخزونه المعرفي وعلمه الواسع، ومن مفرداته الجديدة وتعريفاته الدقيقة، من تمييزاته المهمّة وقواعده الإجرائية... ولا أخفي إعجابي بالقدرة الفائقة التي يمتلكها على ترتيب الكلام، فخطابه يؤلّف عمارة معرفية هي غاية في التناسق والنظام...غير أنّني لا أعطي أهمية قصوى لذلك، إذ الفلسفة هي في

---

[1] حرب علي، **نقد الحقيقة**، ص81

[2] المرجع نفسه، ص168

[3] سبيلا محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط01، 2006، ص 70.

المقام الأول صوغ إشكالية هامّة أو ابتكار مفهوم خارق، أو انفتاح حقل للفهم، أو اجتراح منحى للتفكير"[1]. وهذا نتيجة نظرة علي حرب التفكيكية الرافضة للتأسيس والتأصيل والداعية للاحتمال وللتحويل، حيث يستبعد التعامل مع الفلسفة بوصفها أركاناً تؤسّس أو أصولاً تضبط، لأنّ الإبداع في نظره؛ هو ما تخفيه الأسس وتستبعده الأنساق المحكمة والمنظومات المقفلة، والمبالغة في الحرص على التطابق والإحكام في الدليل؛ لا تؤول إلاّ إلى إنتاج الثقوب والفراغات.[2]

غير أنّ ما أهمّ علي حرب في مشروع طه عبد الرحمن، هو مسألة الترجمة بما هي بوابة لولوج عالم الفلسفة، بخاصة ترجمة الكوجيتو الديكارتي إلى "انظر تجد"؛ بحجة طه تحقيق الانسجام مع المجال التداولي عقيدة، لغة ومعرفة، مما هي إلاّ إرادة استئصال الآخر وممارسة الأستذة عليه، ومشروعه فقه الفلسفة لا يتغذّى إلاّ على عملة رمزية قديمة، إذ لم ينجح في افتتاح أفق فلسفي، بل قمع التفلسف وحال دون ممارسة الإبداع[3]. فترجمة طه عبد الرحمن للكوجيتو الديكارتي إلى صيغة انظر تجد بحسب علي حرب هي ترجمة غير فلسفية وغير علمية لما تتضمنه من إيديولوجيا معارضة الآخر لا غير.

في اشتغال طه عبد الرحمن التأصيلي لترجمة الكوجيتو لجأ إلى إسقاط الضمائر وحذف أحرف الوصل، نتيجة عدم فائدتها، وعمد إلى إحلال النظر محلّ الفكر والإيجاد محلّ الوجود، وتحويل العبارة من المتكلّم إلى المخاطب، ومن جملة شرطية إلى جملة أمرية، مُعتقداً أنّ ذلك أقرب إلى الاستعمال على ما جرت عليه عادة العرب في المخاطبة؛ عندها ادّعى –حسب علي حرب–الاجتهاد والاستنباط. فاستبعد "الفكر" ليضع مكانه "النظر" بدعوى أنّ النظر أوسع معنى وأكثر استعمالاً، مع أنّه مع أدنى تأمل يبيّن أنّ الفكر هو أكثر أصالةً وأوسع معنى وأقوى مفهوماً، إذ الفكر هو خاصية الإنسان؛ في حين النظر يختص به أهل العلم والفكر،[4] يقول علي حرب عن اختيار طه للترجمة "انظر تجد" في صياغة حجاجية: "إنّ طه عبد الرحمن لم يلجأ إلى اختيارها لفاعليتها، بل

---

[1] حرب علي، **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط 01، 1998، ص163

[2] المرجع نفسه، ص162.

[3] بلعقروز عبد الرزاق، **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح تأوّلات الفكر العربي للحداثة ما بعد الحداثة**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2010، ص157.

[4] حرب علي، المرجع السابق، **ص** 148.

لمفعوليته المضمرة، أي لكونها تؤول بالإنسان إلى الاعتراف بوجود خالقه، وفضلا عن ذلك فهي تأمر المتلقي، بالفعل، أي النظر، من أجل أن يكتشف مفعوليته أي مخلوقيته، فمبتدؤها الأمر ومآلها المفعولية.[1]

لذلك رفض علي حرب إرادة التأصيل التي كرّسها طه في فكره، إذ يقول عنها: "إنّ تأصيل الترجمة، بحسب النموذج الذي قدّمه طه عبد الرحمن، لا يمكن أن يفضي إلاّ إلى ما أفضى إليه: القضاء على ما يتمتع به نص ديكارت من التفرد والأصالة، في حين كان من المفروض إعادة إنتاجه باستحداث قول جديد يخرق المجال الرمزي للغة العربية، من أجل تحريك الفكر الراكد وتخصيب العقل المتوقف عن الإنتاج."[2] فالفلسفة في نظر علي حرب أوسع من أن تنحصر في ضوابط التأسيس والتأصيل.

02-علي حرب وطه عبد الرحمن: مقاربة نقدية:

نودّ أن نقف على بعض المواقف بين المفكّريْن بوصفهما يختلفان في المنطلق، فإذا كان طه ينطلق من الحداثة؛ فإنّ علي حرب ينطلق من ما بعد الحداثة، وإذا كانت أرضية الأول التأسيس؛ فإنّ أرضية الثاني الانزياح والخلخلة، كم أنّه إذا كان منطق الأول ديني؛ فإنّ منطق الثاني تفكيكي، بعيدا عن منطق الثبات والدوغمائية في تأسيس الحقيقة بل لا معنى للتأسيس بـ"ال" التعريف، ففي جل كتبه نجده مادحا للفلاسفة الذين حاولوا تحرير الفكر من الأخلاقية والنظرة العقائدية .

وهو دائم الوفاء لنيتشه ولفلسفته في الحياة التي لا تؤمن إلا بالحياة الفكر نفسه وفق منطق الأقوى، وكان ببحثه وفكره نقيضا لكل نمذجة أو سستمة أو تمذهب[3]، وهنا نلمس اختلافه الجذري مع طه عبد الرحمن، هذا الأخير الذي عمد إلى فعل التأسيس بل وجعله شعارا له ومنطلقا لبناء الحداثة الإسلامية. كما يوحي عنوان كتابه "روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، حتى استخدام "ال" في كل من المدخل، الحداثة الإسلامية يوحي بمبدأ الثقة في الاستدلال ضمن الأساليب الحجاجية والتأسيس على الثوابت.

يشدّد علي حرب في تفكيره على ضرورة الانفتاح، بعيدا عن القومية والخصوصيات، وهذا بالنظر لتصوره للفلسفة وللكتابة الفلسفية ذاتها، إذ يقول: "والفلسفة، بما هي صناعة مفهومية، تتطلب الوفاء للمفهوم بعيدا عن

---

[1] حرب علي، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية: مصائر المشروع الثقافي العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت والمغرب، ط1، 2001، ص 183.

[2] المرجع السابق، ص154.

[3] حرب علي، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص95 .

عقلية التوطين والتجنيس للأفكار، أو عن إرادة التبجيل للذات أو التبخيس للغير، فالكتابة تحت تأثير عقدة التفوق على الآخر، هي الوجه الآخر للشعور بالنقص تجاهه، كما تشهد على ذلك تجربة الدكتور طه عبد الرحمن، التي اتخذ من ترجمة الفيلسوف الفرنسي، ذريعة لمآرب أخرى، أقلها وضع الآخر الغربي موضع المساجلة العقائدية أو جعله هدفا للثأر الحضاري والتاريخي."[1] وهذا التصور مخالف ونقدي لتصور طه عبد الرحمن حول الفلسفة الإسلامية، بالنظر لاختلاف التوجهيْن والمسعيين، ناهيك عن اختلاف اللغة بينهما، فإذا كانت لغة طه تعتمد المنطق وفلسفة اللغة والممارسة الحجاجية وتمتاز بالصعوبة والتعقيد أحيانا؛ فإنّ لغة علي حرب لغة تمتح مفرداتها من الواقع المتداول قريبة الفهم وإن كان يعتمد أحيانا أساليب من السهل الممتنع، ويرتكز تفكيره النقد كضرورة في التفكير عامة وفي التفكير الفلسفي الإسلامي بوجه خاص.

وهذا بالنظر إلى حاجة العالم العربي والإسلامي للنقد، حتى تعيد الذات العربية بناء نفسها والارتقاء لعالم الفكر والإبداع الحقيقيين بعيدا عن الارتباط المطلق بالتراث فيما يراه علي حرب يقول على هذا الصدد :"نحن الذين نصر على أن نتماهى مع أنفسنا كعرب أو كمسلمين، هو أن ننتقد نرجسيتنا، كي نتحرر من الصور الوهمية التي نتمرأى فيها ،أي حتى لا نبقى فريسة هواجسنا وهواماتنا الذاتية، وبكلام آخر لا محيد لنا عن القيام بعملية فك ارتباطنا بهويتنا، لكي نعقد صلات جديدة بيننا وبين أنفسنا تتيح لنا تحويل علاقتنا بذواتنا وبالعالم وتجعلنا قادرين على استجابة لتحديات الواقع[2] فلا مجال للنهوض إلاّ بممارسة النقد ومحاسبة النفس والأعراض عن هذه المهمة هو تسليم منا بالفشل وتعبير عن عدم تحّمل المسؤولية وتصور وعجز عن الفعل مما يجعلنا دائما متبوعين ويخوّل للغير الحكم فينا[3]، حتى أننا حينها نكون في موضع المغلوب على أمره ، ليحكم بذلك لا فينا فحسب بل علينا أيضا ومن هنا يطرح علي حرب قضية إعادة ترتيب العلاقة بين المرء ونفسه، بصورة مغايرة وفعّالة، بوصفها الأساس المثمر لإعادة ترتيب العلاقة بينه وبين الغير، بمنطق خلاق.

ذلك أنّ تجاوز الحالة الراهنة والخروج من المأزق يستدعي التفكير بصورة مختلفة والكف عن ممارسة أدرار ممثل العقل ومجسد القيم أو مالك مفاتيح الخلاص، إذا لا أحد يملك الحقيقة، ولا أحد يقيم في مملكة الفضيلة كما

[1] حرب علي، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية**، ص 159.

[2] حرب علي، **أسئلة الحقيقة ورهاناتها**، ص180

[3] المرجع نفسه، ص180

يتطلب التعامل مع الأفكار لا كقوالب محكمة تختزل الوجود الحي، بل كخبرات حية و معايشات وجودية تتبع من رغبة أو تبتغي مصلحة بقدر ما تؤكد معرفة أو تتبع سلطة إذ هي شبكات للقراءة في سيرورة دائمة التغير.[1] وقصارى القول إنّ نقد الحقيقة يجعلها أقل حقيقة لأنّه يزعزع الثقة بالمفهوم، اللاهوتي للحقيقة لصالح الحقائق المفردة، فلا توجد حقيقة مع " أل " التعريف وبالخطأ العريض أو الحرف الكبير، وإنما توجد أحداث و وقائع تقابلها خطابات ونصوص. أما الحقيقة فهي منزلة بين المنزلتين، إنّها فجوة يتعذر ردمها ومسافة يصعب اجتيازها أيا كانت المجازات والاستعارات[2]

في هذا الشأن يقول علي حرب: "فالمنغلق ينظر إلى غيره من خلال هويته الدينية العقائدية، أو القومية اللغوية أو الحضارية الثقافية....وهو يحاكمه ويحكم عليه على هذا الأساس فإن كان يتفق معه بالعقيدة أو المذهب أو العرق أو الثقافة أو النمط الحضاري، قبله ويتماشى معه، والانبذة ..أو إلى أي اسم آخر يدل على المغايرة الكلية أو على الإختلاف الوحشي .إذن فالمنغلق على ذاته ومعتقدة ينفي الآخر ولا يعترف له بحقه في أن يكون مختلفا عنه، إذ الإختلاف في نظره هو نقيض الهوية وضدّها الذي يتهددها ويعمل على استتباعها وتسخيرها أو تصفيتها ... هكذا يستعبد صاحب العقل المغلق، القابع في هويته الصافية، كل اختلاف أو مغايرة مع أنّ الإختلاف الوحشي هو الوجه الآخر للهوية الصافية العمياء، بل هو مبرر وجودها وعلة تماسكها"[3] وهذه النظرة للآخر بحسب التصور المنغلق هي التي يرفضها علي حرب وهي سر الإختلاف بينه وبين طه عبد الرحمان في قراءته للحداثة الغربية وانتقادها. فماذا عن المنفتح ؟

يقول علي حرب :"وأما المنفتح فإنه ينظر إلى غيره من ذوي الهويات الأخرى النظرة مغايرة، فبتقلبه ويرى فيه مكملا أو مماثلا، وقد يتماشى معه أو يتوحد به، وذلك يصرف النظر عن فوارق اللغة أو العرق أو الدين أو الثقافة ذلك أن الآخر بحسب هذه النظرة المنفتحة، لا تستهلكه هوية معينة ولا تستنفذ كينونته صفة خاصة... بل هو يملك هوية واسعة مركبة، لها وجوده مختلفة وأبعاد متعددة[4] "إن تغيير الواقع يحتاج إلى الفكر غير مؤدلج أو ممذهب، أي إلى فكر يتسم بالمرونة و الانفتاح و الابتكار، يحتاج إذن إلى مبادرات خلاقة ورؤى نفاذة وجهود

---

[1] حرب علي، **المصالح والمصائر صناعة الحياة المشتركة**، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الإختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2010، ص 11،12.

[2] حرب علي، **نقد الحقيقة**، ص06

[3] حرب علي، المرجع نفسه، ص82

[4] حرب علي، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر**، ص ص 176،177

خارقة، إنه يحتاج في الدرجة الأولى إلى أن يغير المرء نظرته الأحادية التبسيطية إلى الواقع، لكي ينظر إليه بتعقيداته و التباساته، بفجواته وتفجراته، باختلافاته و زئبقيته، ففي الهنا والآن لا توجد وقائع جوهرية أو حقائق ثابتة أو حقوق نهائية، بل ثمة أشياء تختلف من ذواتها بالاختلاف الكلام عليها ومعالجتها أو ممارستها، أشياء لا تكف عن الإفلات من أسر المذاهب والنظريات وتكذيب العقائد والأدلوجات، من هنا لا غنى عن نقد الذات (العقائدية، أو الإيديولوجية) إذا ما أراد الواحد أن يستيقظ من سباته العقائدي أو يتحرر من عماه الإيديولوجي[1]

لتبقى الإشكالية قائمة في محاولة تحقيق النهوض العربي، ويحقّ لنا هنا مساءلة علي حرب حول نظرته ما بعد الحداثية؛ إذا كانت ما بعد الحداثة نتاج تفكير طويل في الحداثة ذاتها أو إعادة بناء وتصحيح لمفهوم الحداثة... كيف لنا أن نتحدّث عنها في عالم لم يشهد الحداثة؟

[1] دالي زهية، **التجديد الحضاري في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن نموذجا**، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، قسم العلوم الاجتماعية، شعبة الفلسفة، جامعة حسيبة بن بوعلي، شلف، ص 167

المبحث الثالث: في الحجاج والحداثة: رؤى نقدية:

أولا: انتقادات عبد الله العروي:

إذا كان لكلّ فكر نقاط قوة ونقاط ضعف، فلا يمكن بأيّ حال من الأحوال نكران الاجتهادات الطاهوية في ميدان الفكر الفلسفي نظرا لما يمتلكه من قدرات تحليلية ونقدية حجاجية، نتيجة عمق تكوينه المنهجي والمعرفي، وتكوينه اللغوي الرصين الذي دعّمه الاتقان المحكم لعديد اللغات إلى جوار اتقانه اللغة العربية وكتبه دليل ذلك.

رغم ما تثيره المقالة الفلسفية للدكتور طه عبد الرحمن، من إشكاليات متعدّدة؛ ليس لطريقتها الخاصّة شكلا ومحتوى فحسب، بل لأنّها تروم تشكيل استئناف في الدرس الفلسفي المغربي بشكل خاص، والدرس الفلسفي الموصول بتاريخ الفلسفة بشكل عام، على اعتبار أنّ مساهمة طه بارزة في تطوير الدرس الفلسفي المنطقي وما يرتبط به من قضايا ذات صلة بفلسفة اللغة، مما يعتبر مكاسب فعلية في مجال التمرّس بالآليات المنهجية للقول الفلسفي.[1] وهذا ينبّهنا إلى ضرورة طرح إشكال الكتابة الفلسفية، التي قد تجمع بين العلم، المهارة والفن، ناهيك عن صعوبة المواءمة بين طرفي معادلة برانية اللفظ وجوانية المعنى، الأمر الذي يتطلب فكرا واعيا ودراية بأبجديات الكتابة، فأن تملك أفكار ولا تتمكّن من صياغتها في قالب لغوي دالٌّ عليها، أو أن تملك لغة سليمة وتفتقد لأفكار عميقة تصيغها وفقها؛ كلاهما يعيق التفكير الفلسفي الجاد، أو بالأحرى إشكال: كيف تقول؟ وماذا تقول؟ هو من بين الإشكالات الضرورية والدائمة الحضور في الخطابات الفكرية.

ليعتبر العروي أن عدم وضوح المفاهيم خطر كبير على استقامة الفكر، محاولا إيجاد قاعدة لاستعمال مفهوم الإيديولوجيا وفق ما وصل إليه بقوله: "إننا أظهرنا مفهوم الأدلوجة، أولا: مفهوم مُشكّل يجب استعماله بحذر، ثانيا: مفهوم غير بريء يحمل في طياته اختيارات فكرية يجب الوعي بها لكي لا يتناقض صريح الكلام مع مدلوله الضمني، ثالثا: مفهوم قد يصلح أداة للتحليل السياسي والاجتماعي، والتاريخي لكن بعد عملية فرز وتجريد، لكي يبقى كل باحث وفيا لمنهج المادة التي يبحث فيها.[2] حتى أنّ لغة العروي هنا تقترب من لغة طه بتركيزه على المفاهيم ودلالاتها، على ضرورة الفحص والنقد. لكن ترى أنّ خلف المفاهيم قد تقبع خلف التصورات الإيديولوجية المسكونة بهاجس الخصوصية اللاواعية.

---

[1] كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، ص 133.

[2] العروي عبد الله، **مفهوم الإيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، بيروت والمغرب، ط5، 1993، ص127.

يتساءل العروي: كيف يتمّ ترشيد الفكر وهو مكبّل بعقلية تراثية، يسكنها التراث ويُهيمن على توجهاتها؟ كيف يتمّ الترشيد والعقل الغربي الحديث يطلب الهيمنة والتوجيه لحركة الحياة المعاصرة؟ يقول العروي إننا "عندما نستعمل كلمة عقل، في حدود ثقافتنا التقليدية، نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم. فلا يكون تجاوب ولا تفاهم. نظن أننا نتكلم عن بديهيات في حين أننا غارقون في المبهمات"[1]

"إذا اتضح أنّ عهد التقرير (اعلم أنّ) قد انتهى بانحلال قاعدته المادية والاجتماعية والفكرية، وكذلك عهد منطق المناظرة (إذا أورد فالجواب..)، يتضح عندئذ أنّه لم يعد هناك بداهة جاهزة، ضرورة منطقية، يركن إليها الجميع تلقائيا، وتتماسك بها الأفكار. لا بدّ إذن امتلاك بداهة جديدة. وهذا لا يكون إلاّ بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبدا النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة.. وهذا ما أسميته ولا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية."[2] وفي هذا القول ما ينطبق على اختلاف العروي تفكيرا ولغة عن طه عبد الرحمن، حتى أننا نلمس فيه انتقادا لطه عبد الرحمن من خلال توظيف طه لـ "اعلم أنّ"، أو منطق المناظرة والمنطق كما سبق وأن عرفنا مع طه عبد الرحمن، وبالتالي هي انتقادات ضمنية قد تتوافق مع ما دعا إليه فيلسوف المناظرة والمنطق. وكذا طرح العروي لمفهوم القطيعة وطي الصفحة يخالف فيه طه عبد الرحمن، المركّز على الوصل لا على الفصل، إما مع التراث، أو الأخلاق والدين الإسلامي، المؤسس للحداثة، ليختلفا بذلك في النظر للممارسة الحجاجية والحداثة.

يقول العروي في هذا الصدد ناقدا لطه عبد الرحمن: "يقول إنّه يدرّس المنطق في حين أنّ يلقّن صناعة المناظرة، كما أرسى قواعدها المتكلّمون بهدف قمع الفكر النقدي... المهم في عين هؤلاء ليس تلمّس الحق، بل التشكيك، اعتمادا على ما يبدو تناقضا في كلام الخصم...يتظاهر البعض بهمّ التأصيل في حين أنّ الهدف الحقيقي هو احتواء الفكر الحديث."[3] ويضرب عبد الله العروي مثالا يقول فيه:"إذا قلنا إن المجتمعات الإسلامية متأخرة، يستطيع أي طالب مبتدئ أن يعترض قائلا: بما عرفت ذلك؟ أبعلم ضروري أم بملاحظة واستنتاج؟ إذا كان بعلم ضروري وجب أن يشاركك فيه كل ناظر في المسألة، وهذا غير حاصل، وإن كان باستنتاج فهو مجرد رأي يتساوى مع رأي خصمك، ولا حجة فيه."[4]

---

[1] أرحيلة عباس، **بين الائتمانية والدهرانية: بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016، ص 172.

[2] العروي عبد الله، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء والمغرب، ط01، 2012، ص ص 09، 10.

[3] العروي –نقلا عنا– أرحيلة عباس، المرجع السابق، ص 7.

[4] بسام الجمل وآخرون، **أعلام تجديد الفكر الديني**، ج 1، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط 01، 2016، ص274.

وهكذا، يمكن القول إن طه عبد الرحمن يشكل حلقة مهمة في الفكر العربي، لا مناص لأي مشروع نقدي يروم مراجعة الفكر الإسلامي؛ من التوقف عنده.[1]

استقى العروي، جملة من المفاهيم من الثقافة الغربية (الإيديولوجيا، الحرية، الدولة، التاريخ..) من مرجعية ثقافة مغايرة لحقيقة المجتمع العربي، ومناقضة لمفاهيم وأصول تراثه، اعتقادا منه أنّ مفهومها الغربي لا يحول دون فعاليتها وقيمتها وشموليتها، لإحداث التغيير المنشود في المجتمع العربي، وطي صفحة التراث من الذهنية العربية.[2] وهذا ما يشكّل أساس الاختلاف بين المفكّريْن.

ثانيا: انتقادات إدريس هاني: سؤال الجدّة في المشروع الطاهوي:

تندرج محاولة الباحث إدريس هاني في نقده بعض مناحي الفكر الطاهوي ضمن طرحه سؤال الجدة والإبداع فيه معتبرا أن نقد طه عبد الرحمن لتمركز العقلي البرهاني هو ذاته الذي يسقط فيه صاحب مشروع فقه الفلسفة، ومثال ذلك مفهوم التقريب التداولي المرادف لإسلامية المعرفة أو مفهوم التبييء بلغة عابد الجابري أو مفهوم الخصوصية بلغة حسن حنفي وهذا دليل على أن ما يبدو جديدا ما هو إلا تبديل لاصطلاح بآخر.[3] ما يفهم من هذا أن طه عبد الرحمن حسب إدريس هاني وقع فيما كان ينتقده من تمركز للعقل.

كما يؤكد إدريس هاني على أنّ طه عبد الرحمن لم يأت بجديد يذكر في مشروعه الفكري والفلسفي وإنما سار على درب ومنحى الاقتباس قياسا على ثلاثية البيان والبرهان، والعرفان، بوصفها محددات للعقل العربي، جاعلا المجال التداولي خاضعا لثلاثية اللغة، العقيدة والمعرفة، ليكون المجال التداولي قياسا على البيان، المعرفة مقابل البرهان، والعقيدة مقابل العرفان.[4] غير أن هذا القياس وفق هذا الانتقاد قد يكون موضع نظر، على اعتبار أن ثلاثية الجابري تختلف عن ثلاثية طه عبد الرحمن لغة وتوظيفا .

يعتبر إدريس هاني أن تصور طه عبد الرحمن للمجال التداولي تصورا خاطئا من الناحية الواقعية والتاريخية، بدليل اشغال القدماء على نحت المفاهيم وإنشاء المصطلحات، لتكون هذه المحددات اللغوية، المعرفية والعقدية خريطة لطريق التحجر أكثر من التجديد والإبداع، على أن بكون الإبداع الحقيقي بحسب إدريس هاني هو خرق

---

[1] المرجع السابق، ص 260.

[2] أرحيلة عباس، **بين الائتمانية والدهرانية: بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي**، ص 140.

[3] يوسف بن عدي ، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي**، ص185

[4] دالي زهية، **التجديد الحضاري في الفكر العربي المعاصر** ، ص 171

هذه القواعد، وتعبيد الطريق نحو التفاعل مع المعارف الخارجية الجديدة .[1] لكن التقريب التداولي لا يعني قطع الصلة بالمعارف الخارجية، بالرغم من خصوصيته، إلا أنه يسعى إلى جعلها شمولية ولو كانت شمولية من نوع خاص (شمولية إسلامية في عمقها)، وهذا ما يعكسه مبدأ الشمول في فلسفة الحداثة عند طه عبد الرحمن. لكن اعتبار الدين محدّدا لهذا الدور هو الذي أثار حفيظة النقّاد والدارسين للفكر الطاهوي.

وحتى التصور الإسلامي ذاته هو تصور مفتوح على التحولات الحاصلة، في مجالات العلم، التقنية والفكر..[2] ضف إلى ذلك من مظاهر اللجوء للبنوك الإسلامية وترشيد التعاملات اجتماعيا واقتصاديا وإنسانيا...ليكون التصور الإسلامي المنفتح مجالا للبحث في عديد الفضاءات، قد يتوقف على مجهودات واجتهادات ومبادرات المهتمين به في هذا المجال.

يقول إدريس هانيّ عن الإبداع: "لا يتم إلا بانتهاك المجال التداولي نفسه، وجعله مجرى تداوليا وتواصليا، وهذا الإبداع أو الانتهاك يقوم على شرطين...، شرط الانفتاح والاستقبال أي انخراط الإبداع في بنية مفتوحة لا مغلقة. وهذا لا يتوفر في المجال التداولي الطهائي، بمعنى أنّ لا إبداع إلاّ بفتح المجال التداولي على مجالات أخرى، لنقل أنّ المجال التداولي الكبير. ومن ثمة فالإبداع لا يكون من قبيل المقاربة الاستنباطية أو الاستكفاء داخل التراث، بل إنّ مشروعية التكامل والشمولية لا تتحقق لمشروع طه عبد الرحمن، إلاّ إذا استحضر المقاربات الأنتروبولوجية والاقتصادية والتاريخية، والسيكولوجية."[3] وهنا يفنّد إدريس هاني مسألة الإبداع عند طه عبد الرحمن، التي يعتمد فيها على المقاربة الاستنباطية، والكفاءة الحجاجية التي يمتلكها فيلسوف المنطق واللغة، من خلال عدم قدرة المجال التداولي الطاهوي على الانفتاح على مجالات أخرى، قائلا بحسب زعمه بالمجال التداولي الكبير.

ومهما يكن من الانتقادات التي توجّه إلى مشروع طه عبد الرحمن، فإننا وقفنا على أسماء بارزة في هذا المجال كناصيف نصار وعلي حرب، وعبد الله العروي، في حين هناك انتقادات تأتي في ثنايا الحديث، انتقادات على شكل فقرات ومقولات قد تفتقر في بعض مناحيها لقوة الدليل والحجة، كما قد تكون إجحافا في حقّ مشاريع فكرية أُلّف فيها الكثير.

---

[1] المرجع الأسبق، ص 187.

[2] بن عدي يوسف، **مشروع الإبداع الفلسفي**، ص 187.

[3] هاني إدريس –نقلا عن- بن عدي يوسف، المرجع نفسه، ص ص 187، 188.

"ولا شك أن الفكر الحجاجي المعروض في نصوص طه عبد الرحمن، يجسّد ثقافة واعية لديه في رؤيته لمجتمعه وما يدور فيه من أحداث وصراعات وآمال وإحباطات...وهي رؤية إنسانية حية مفعمة بالتجربة الروحية... وتحاول بثقافتها الإبداعية رصد هذا الواقع وتشظيات آماله وآلامه."[1] ليبقى لكلّ مقاربة فلسفية نقاط قوتها ونقاط ضعفها، مواقفها وتدليلاتها، حججها وأساليبها، –ما دمنا نتحدّث باسم لغة الحجاج والحداثة–، لا الكلمة الفصل التي لا مجال لمحاورتها ومحاججتها.

وخلاصة القول في نهاية هذا الفصل أنّ الإشكالات الفكرية المتعلّقة بالحداثة والمتصلة بالموقف من التراث لا تزال مهيمنة على فكرنا، ولم يستطع الإنتاج الفلسفي الجديد تجاوزها أو بناء بدائل لها، وأفق التفكير في هذا يبقى مفتوحا، ولا يمكن استيعابه في المدى الزمني المتوسط والقصير، بل إنّ عملية تمثّله تقتضي العمل في سياق المدى البعيد، أفق الفعل التاريخي الموصول بأزمنة متداخلة والمرتبط أيضا بالظواهر والنصوص التراثية في الفكر والحياة، فكلاهما يقومان بدور الشروط المؤطّرة لعمليات التفكير في الواقع وفي المصير التاريخي ومجمل القضايا التاريخية.[2] هذا بغض النظر ما إذا كانت هذه الحداثة إسلامية أو علمانية، ليكون الأمر في غاية التعقيد والصعوبة، فالمجتمعات العربية والإسلامية تسودها أنظمة معينة ومختلفة، ومرجعيات دينية هي الأخرى متباينة، اختلاف حتى بين المجالات السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية... وفي مرجعيات تسييرها، هذا وغيره، ناهيك أنّ الحداثة هي ثقافة، هي بنية فكرية، هي تحولات معرفية، هي تطور تقني وتكنولوجي، هي إنسان بتفكير مختلف...

في السياق نفسه وعن إشكال قيام الحداثة في العالم العربي والإسلامي وصداه؛ نستأنس بما يقوله الباحث محمد سبيلا في قالته التشخيصية: "عندما تصطدم الحداثة بمنظومة تقليدية، فإنّها تولّد تمزقات وتخلُق تشوهات ذهنية، ومعرفية، وسلوكية، ومؤسسية كبيرة، وتخلق حالة فصام وجداني، ومعرفي، ووجودي معمم. وذلك بسبب اختلاف وصلابة المنظومتين معا، فللتقليد صلابته، وأساليبه في المقاومة والصمود أمام الانتشار الكاسح للحداثة، وطرائقه في التكيف معها، ومحاولة احتوائها؛ كما أنّ للحداثة قدراتها الخاصة على اكتساح وتفكيك المنظومات التقليدية، وأساليبها في ترويض التقليد، ومحاولة احتوائه، أو استدماجه، أو إفراغه من محتواه. فالصراع بين المنظومتين معقد وشرس، بل قاتل."[3] وهذه النظرة هي من صميم الواقع؛ بحكم ما تعيشه غالبية المجتمعات العربية والإسلامية، من تقليدٍ راسخ لمفاهيم وتعصّبٍ لأفكار سالفة، بل ولأعراف لا يمكنك حتى توجيه نقدٍ لها، فحمولة ما هو موجود

[1] الصغير علي عيد محمد أحمد، **عقلانية الحداثة المؤيّدة**، ص ص 129، 130.

[2] سبيلا محمد، **مخاضات الحداثة**، ص 152.

[3] المرجع نفسه، ص 26.

ثقيلة ليكون بالفعل للتقليد صلابته، مقابل حمولة الحداثة القوية الرافضة للأنماط التقليدية والداعية للعقلانية والحرية، فكيف يحصل تحقيق الوسطية بين طرفي المعادلة؟! مما قد يجعل مسألة التوفيق على الأقل في الحاضر أو حتى على الأمد القريب؛ مجرّد تلفيق لا غير.

"هذه الحالة البينة، هي حالة طويلة الأمد، إذ أنها لا تحسم بتحويل إرادي للمؤسسات أو المنظومات القانونية بل عبر تحولات ثقافية بعيدة المدى. وانتقال منظومة ثقافية تقليدية إلى الحداثة هو انتقال عسير، مليء بالصدمات الكوسمولوجية، والجراح البيولوجية، أو الخدوش السيكولوجية للإنسان، وكذا بالتمزقات العقدية.."[1] وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على صعوبة المواجهة بين المنظومات التقليدية السائدة والتأزّمات الحاصلة وبين مبادئ الحداثة وتحدياتها.

فمنذ القرن التاسع عشر والفكر العربي والإسلامي، وباستعادة تواجده أمام هذه الإشكاليات؛ يحاول إعادة صياغة محاولاته التنظيرية، واقتناص إجابات إزّاء واقع اجتماعي-سياسي على اعتبار أنّه لم يعد مكتفيا بقناعاته الحضارية التقليدية، إلى جانب تأزّماته المحليّة.[2] الأمر الذي أدّى إلى تفاقم العلة وتعدّد طرائق التشخيص.

بيد أن "نقد الحداثة من منظور إسلامي قد لا يؤول بالضرورة إلى حداثة إسلامية لأن زاوية النظر الأساسية لهذا الفقه ينبغي أن تكون المعاصرة، بمعنى استحكام القدرة على الوجود في لحظة ما، للرد على تحدياتها. والمعاصرة الإسلامية لا تفترض الذوبان بل الإضافة...فالمعاصرة الإسلامية هي مدخل الرد على الحداثة."[3]

لتبقى مسألة لتفكير في تأسيس الحداثة الإسلامية بغض النظر عن كيفية هذا التأسيس ونوعية أساليبه الحجاجية، أو حتى التفكير في الانفتاح على ما بعد الحداثة كما رأيناه مع علي حرب؛ تطرح عديد التساؤلات في ظل راهن العرب والمسلمين المتأزّم، فللحداثة ولما بعد الحداثة شرائط لا بدّ من توفّرها وواقع لا بدّ من تهيئته، بل ولإنسانٍ لا بدّ من إعداده، إنسان يتقبل النقد ويتقن فنياته، إنسان يؤمن بالتغيير ويحسن أبجدياته، إذ غالبا ما تكون أساليب ودعوات التغيير في عالمنا العربي والإسلامي مشوبة بالفوضى والإكراه، والعنف في أحايين كثيرة، ولعلّ ما سُمي بالربيع العربي دليلُ ذلك، وهذا نتيجة حتمية لكلّ محاولة للتغيير بعيدة عن الفهم الواعي والنظرة العقلانية، فالتغيير استراتيجية وثقافة قبل أن يكون حماسا واندفاعا.

---

[1] سبيلا محمد، **مخاضات الحداثة**، ص 27.

[2] طاهر علاء، **نهايات الفضاء الفلسفي الفلسفة الغربية بين اللحظة الآنية والمستقبل**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط01، 2005، ص 16.

[3] المستيري محمد، **جدل التأصيل والمعاصرة في الفكر الإسلامي**، ص ص 140، 141.

ليكون حاصل النظر في فلسفة الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن من حيث أسسها الفكرية ورهاناتها الأخلاقية نظرا لأنه مسكون بهاجس التجديد الفكري والإسلامي وفق مبادئ أخلاقية وإسلامية صريحة.[1]

كنا قمنا في ختام المبحث الأول من الفصل الأول بإثارة جملة من التساؤلات والإشكاليات، نذكر منها: هل أراد طه عبد الرحمن أن يجعل من الفلسفة دينا؟ أم من الدين فلسفة؟ هل أراد أن يجعل الداعية الديني الإسلامي تحديدا فيلسوفا؟ أم أراد أن يجعل الفيلسوف الإسلامي داعية ضمن مبتغاه في تأسيس الحداثة إسلاميا؟ فتارة تجده فيلسوفا يمتلك ناصية القول الفلسفي مُحيطا بجديده ونظرياته، ومستدِلا بأحدث الكتب وبمختلف اللغات وفهارس كتبه دليل ذلك، وتارة تجده داعية —وليس كأي داعية- يمتلك ناصية القول الديني مُحيطا بأركانه ومستدلا بآيي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وبأمهات الكتب في التاريخ الإسلامي وفهارس كتبه هي الأخرى دليل على ذلك.

ما استنتجناه من خلال اشتغالنا على فلسفة طه عبد الرحمن في موضوع الحجاج وأساليبه في التأسيس للحداثة الإسلامية، ومن خلال قراءتنا لمناحي وخلفيات تفكيره -بغض النظر عن الانتقادات الموجّهة لمشروعه-، هو سعيه لتأسيس فلسفة من نوع خاص، فلسفة أخلاقية حجاجية، فلسفة يمتزج فيها الديني بالفلسفي، أو بالأحرى يقود فيها الأخلاقي الفلسفي ويتحكّم فيه، فالعقل تُوجّهه الأخلاق وتُعقنله عقلانية موسّعة ترتكز على توأمة النظر بالعمل، بالنظر إلى قيمة الأخلاق المحورية في المشروع الطاهوي، مستندا ومؤصلا، بل ومستدلا في مشروعه هذا، بسموِّ غرض البعثة المحمدية التي تعكس وتثبت أهمية الأخلاق البالغة؛ في تبنيها إتمام مكارم الأخلاق -وهو ما سبقت الإشارة إليه في متن الموضوع-، وهذا بحكم مسؤولية الإنسان وأحقية خلافته في الأرض، دينيا ودنيويا عاجلا وآجلا؟

[1] ادراوي العياشي، **في التواصل التكاملي: فصول من التناظر بين الفكر العربي والفكر الغربي**، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، بيوت والجزائر، ط 01، 2014، ص 130.

خاتـــمـــــة

إنّ الاشتغال على مواضيع الفكر الإسلامي المعاصر؛ هو اشتغال يتوخى في عمومه صياغة قضايا التقدّم ومقولاته، نظرا لما يعيشه العالم الإسلامي من ضغط مزدوج لواقعين؛ واقع التخلّف الداخلي من ناحية وواقع التقدّم المستمر والمتسارع للغرب من ناحية أخرى، ناهيك أنّ مسؤولية المفكّرين هي مسؤولية مضاعفة، فالغرب إلى جوار التحديث الذي يعيشه في مجالات عديدة؛ يشهد الحداثة ذاتها بل وما بعد الحداثة أيضا، بالمقابل فإنّ محاولة اجتراح آفاق تفكير وأساليب للتغيير ليست بالأمر الهيّن خصوصا في ظل الواقع الأسيف الذي نحياه، والذي أقل ما يقال عنه أنّه يفتقد لآليات وميكانيزمات التغيير، أو بالأحرى في مجتمعات تخشى النقد والتغيير أساسا، إذ للحداثة –كما سبق وأن ذكرنا– شرائط ومقولات من ذاتية، عقلانية، وحرية...كضرورة لقيامها، الأمر الذي يطرح إشكالات ومفارقات عميقة، على الصعيد العربي والإسلامي.

بيد أنّ هذا؛ لم يمنع المتفلسفة العرب والمسلمين من التواجد ضمن هذه الإشكاليات التي كانت ولا تزال تؤرّق المهتمين بهذا الشأن، بغية تقديم رؤى ومشاريع فكرية تسهم في قراءة الواقع والتنظير له أملاً في النهوض به.

ضمن هذا الإطار صاغ المفكّر المغربي طه عبد الرحمن أفكاره حول إمكانية النهوض بالأمّة الإسلامية وبقدرة وأحقية الجواب الإسلامي؛ ليس في اللحاق بالغرب فحسب؛ وإنّما الاسهام في الحضارة العالمية فيما يراه، مُنطلِقا من مبدأ عالمية الدين الإسلامي وخاتميته، الأمر الذي شكّل عنده أساساً في تعزيز نظرته إلى مشروعية تأسيس حداثة إسلامية، جاعلا من تيمتي الأخلاق والإبداع عمدة اشتغاله الفكري الرامي إلى تحقيق الإبداع والتجديد ودرء الاتباع والتقليد، ولمّا كان مسعاه بناء نمط جديد من التفكير؛ يبتغي من خلاله إعادة النظر في مضامين التراث ومضامين الفكر الغربي بالموازاة مع النظر والبحث في الآليات التي صيغت بها هذه المضامين، الأمر الذي يتطلّب دراية واسعة وتكوين رصين وكتابة فلسفية خاصة تعتمد الحجاج بوصفه نمطا وفضاء أساساً في النقد والتأسيس، نقدا لأشكال التقليد السائدة في الفضاء العربي والإسلامي، ونقدا أخلاقيا للحداثة الغربية؛ وهو ما تضمّنته أغلب كتبه وبالخصوص كتابه: "سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"... وتأسيسا للحداثة الإسلامية من خلال أخلاق الدين الإسلامي، مركّزا في ذلك على ضرورة التفلسف بعيدا عن أشكال التبعية والتقليد، وبعيدا عن منطق الإعفاء من التفكير، ترسيخا لمبدأ الاستقلال الفلسفي بموجب الأحقية في التفكير.

من جملة الاستنتاجات التي توصلنا إليها ما يلي:

-للحجاج وأساليبه دور هام ومحوري في النقد والتأسيس، كون أنّ النظر في المضامين والآليات يستلزم تفكيكا وتحليلا، وهو ما نلاحظه في التفريعات والتقسيمات للمواضيع التي يعالجها، والتي تعكس منهجية التحليل التي يوظفها والمرتكزة على النقد بشكل أساسي.

-مساهمة الحجاج في نقل الفكر من بؤرة التنظير وضيق البرهان إلى أفق الممارسة جاعلا من الفكر ممارسة، مما سمح له بالانفتاح على فضاءات معرفية متعدّدة كاشفاً عن إمكانات الخطاب ومكنوناته، بالنظر لطبيعة الحجاج التداولية التي سمحت لـ طه عبد الرحمن باستيعاب المعطى التداولي الذي نشأت فيه المضامين والمعطى التداولي المنقولة إليه، وكذا قدرتها -فيما يراه- على تحصيل الاقناع والدفع إلى العمل، ضمن طموحه في أن تكون الفلسفة علما نافعا ومعرفة من أجل العمل وحكمة هادية إلى مكارم الأخلاق.

-الانفتاح على مشكلات العصر وقضاياه (كقضايا العلم ومستجداته) بأسلوب نقدي إسلامي يصحبه إيمان طه الراسخ؛ بقدرة الطرح الإسلامي على استيعاب مقولات الحداثة وتأسيسها تأسيساً مغايراً؛ يقوم على جملة من الأصول والمبادئ الإسلامية ويروم الصلاح في العاجل والفلاح في الآجل.

-تأكيد مسعاه التداولي الخاص والانفتاح على الكونية ضمن جدلية العلاقة بين الأنا والآخر عن طريق منهجيته وتفكيره الحجاجي، من خلال معالجته إشكالية الترجمة الإبداعية للقرآن الكريم بوصفها ممارسة حجاجية ومدخلا للحداثة الإسلامية؛ وهذا محاولةً منه للانفتاح على الذات وتأكيد حضورها، وكذا من خلال معالجته إشكالية الترجمة بوصفها فعلا حداثيا وممارسة حجاجية؛ محاولة منه للانفتاح على الآخر وعطاءاته.

-مساهمة طه عبد الرحمن في ترسيخ مبادئ النقد والمراجعة وتركيزه على المفاهيم الحجاجية، قد تكون ضرورة راهنية خصوصا في ظل حاجة الخطاب الإسلامي، إلى الممارسة النقدية الحجاجية الهادئة والهادفة، أملا في قدرة هذا الخطاب على إعادة بناء الذات والانفتاح المعقول على الآخر.

-سعى طه عبد الرحمن في تفكيره الفلسفي عموما وفي الحداثة بوجه خاص، للتدليل المعرفي والتأصيل اللغوي والتوجيه العقدي، من خلال إحداثه مقاربات بين المفاهيم والمعاني استنادا للأصل في اللسان العربي، منتهيا إلى توجيهها إيمانيا.

-تميز الاشتغال الطاهوي بمنهجية معينة تجعل من المنطق وفلسفة اللغة أساسها ومنطلقها، في رفض التقليد والدعوة إلى التجديد، بحكم مراده في تأسيس الحداثة إسلاميا.

-الاشتغال الحجاجي عند طه عبد الرحمن كان موجّها ومشبعا بروح إيمانية إسلامية، ودافعا نحو التأسيس للحداثة الإسلامية وهذا فحوى الفرضية الأولى من البحث، ولم يكن لغويا صرفا ولا فكريا حرّا. فهو في نظرته للفلسفة إن على صعيد الكتابة الفلسفية أو من خلال تصوره لمفهوم فقه الفلسفة؛ يمكن القول بأنّه لم يخرج عن الدائرة الإيمانية، حيث لم يبرح الاعتقاد، وجاءت أفكاره مدافعة عن تصوراته الإيمانية، وكأنّ أراد تأسيس فلسفة أخلاقية إسلامية يمتزج فيها الديني بالفلسفي، أو بالأحرى يقود فيها الديني أو الأخلاقي الفلسفي، بالمقابل هناك من يرى بأن الفلسفة اختراق للحجب وانتهاك لمختلف الحدود والخلفيات التي تقف عائقا أمام التفكير.

-على الرغم من جملة الانتقادات الموجهة لطه عبد الرحمن كونه يشتغل خارج الفلسفة، أو بالأحرى من دائرة الإيمان، هذا زيادة على اعتباره فقيها للفلسفة أو غزالي القرن الحالي الذي نعيش فيه على حد وصف البعض؛ إلاّ أنّه لا يمكن إنكار القول بأنّ طه عبد الرحمن أبدع جهازا مفاهيميا في مشروعه الفكري، جعله ذائع الصيت، بحكم أنّ له اشتغالاته المعرفية، مواقفه الفكرية وطلبته الذين يتبنون أفكاره وحتى معارضون لفكره وهذا دليل حضوره. وتظهر متانة الإبداع عند طه عبد الرحمن في السمة الحجاجية الظاهرة في أفكاره، خصوصا وأنّه تلقى تكوينا رصينا في المنطق وفلسفة اللغة بفضل تمكّنه من عديد اللغات.

لتبقى إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر تدور في فلك قضايا النهوض العربي والإسلامي وتتعدد معالجة هذه الإشكاليات بتعدّد المنطلقات والمرجعيات. فالمجتمعات العربية والإسلامية بتفكيرها، بواقعها، بمؤسساتها، بأشكال تدينها...مُعبئة بأنماط تفكير معينة وراسخة، كيف لها أن تقبل تعبئة الحداثة؛ بصرف النظر عن مواصفات هذه الحداثة إسلامية أم علمانية، أم علمانية منفتحة...؟ كيف لجدلية الثابت والمتحوّل أن تختفي أو أن تتوافق؟ كيف يتم التعامل مع التعدّد والاختلاف؟

وحتى إن تحدثنا عن الحداثة البعدية، أنّى يتأتى لنا تأسيسها ونحن لم نؤسّس الحداثة أصلا ولم نَعِشها؟ لأنّ التفكير في هكذا مواضيع، بوصفها قضايا مصيرية؛ قد يتطلّب منطلقات ومعطيات مغايرة وبدائل مختلفة، وإنسان بذهنية منفتحة... وحتى قارئا مختلفا، قارئا يحكمه الوعي لا التوجه الإيديولوجي... ناهيك أنّ الحداثة بوصفها تأسيسا وواقعا، فعليا وفاعلا؛ تحتاج لتفعيل فكري، سياسي، اجتماعي، اقتصادي، علمي وتقني... وإلا سنبقى نردّد صدى التيارت والمذاهب التي تظهر في الغرب ونعيش هزاتها الارتدادية، -تلك التيارات الفاعلة التي أحدثت

تحولات معرفية ومنهجية ومنعطفات تأسيسية ومصيرية...- من بحث في الحداثة، في التفكيكية، في الوجودية، في الشخصانية... بل وغالبا ما يتمّ اخضاعها في العالم العربي والإسلامي إلى محاولات للتبيئة والأسلمة ودعوى التأصيل الإسلامي لها، وكأننا وقّعنا شهادة إعفاء أو –بلغة كانط- استقلنا من مهمة التفكير الحر والجريء وخضعنا للتبعية، ضف إلى ذلك أنّه كلّما زاد تقدّم الغرب المتسارع؛ كلّما عقّد وصعّب –حتى لا نكن متشائمين- من إمكان إحداث التغيير في العالم العربي والإسلامي، منهجا وأسلوبا، فكرا وواقعا.

كيف لنا أن نفكّر في ظاهرةٍ كانت واقعا لغيرنا وهي ما تزال؟ هل أنماط الكتابة الحجاجية كافية لإحداث نقلة نوعية في الممارسة الفلسفية العربية والإسلامية خصوصا إذا ما تحدثنا عن الفلسفة بوصفها خطابا فكريا مفتوحا في ظل تباين القراءات وانفتاح العالم على التعددية والاختلاف؟؟ هل اللغة وبما تحوزه من إمكانيات وبما هي عليه من إمكانات -أو حتى باستخدام مفاهيم إسلامية أو نحتها- قادرة لوحدها بلوغ التأسيس الإسلامي للحداثة خصوصا وأنّ اللغة كما هي فضاء للإبداع والرقي قد تكون أو بالأحرى قد توظّف للدعاية والتضليل والإيهام؟ وإذا كانت الحداثة الغربية قد تأسست على مقولات الفردانية، العقلانية والحرية؛ هل من الممكن لائتمانية الحجاج –إذا ما فكرنا بلغة طه عبد الرحمن- تأسيس الحداثة الإسلامية في ظل النظر إلى الحداثة في طابعها الشمولي انطلاقا من حرية التفكير واختراقا لمختلف المجالات والمؤسسات؟ أم أننا في عالمنا العربي والإسلامي إلى جوار عملِ اللغة بحاجةٍ إلى لغةِ العمل؟

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

بالعربية:

1. طه عبد الرحمن، **التواصل والحجاج**، سلسلة الدروس الافتتاحية الدرس العاشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، سلسلة المعارف الرباط.
2. طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي**، الدار البيضاء وبيروت، ط 01، 2005.
3. طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2002.
4. طه عبد الرحمن، **الحوار أُفقا للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط01، 2014.
5. طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط 02، 1997.
6. طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط 02، 2006.
7. طه عبد الرحمن، **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي**، الدار البيضاء وبيروت، ط 01، 2006.
8. طه عبد الرحمن، **بؤس الدّهرانيّة النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 01، 2014.
9. طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط 02، د(س).
10. طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003
11. طه عبد الرحمن، **روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط 02، 2012.
12. طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المركز الثقافي العربي، المغرب وبيروت، ط1، 2000.

13. طه عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط01، 2012.

14. طه عبد الرحمن، **سؤال العنف: بين الائتمانية والحوارية**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط01، 2017.

15. طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –1–الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط 01، 1995.

16. طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة –2–القول الفلسفي المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط 02، 2005.

17. طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء وبيروت، ط 03، 2007.

18. طه عبد الرحمن، **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 02، 2016.

ثانيا: المراجع:

-بالعربية:

19. أبا سيدي عليوي، **الحجاج والتفكير النقدي**، دار نشر المعرفة، الرباط، د(ط)، 2014.

20. إبراهيم أحمد وآخرون، **من الكينونة إلى الأثر: هيدغر في مناظرة عصره**، ابن النديم ودار الروافد الثقافية، الجزائر وبيروت، ط 01، 2013.

21. ابراهيم مصطفى ابراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط01، 2001.

22. أبو الوليد بن رشد، **تلخيص الخطابة، ج 04**، تح: محمد سليم سليم، الجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، د (ط)، 1967،

23. أبو زيد نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، ط 02، 1994.

24. ادراوي العياشي، **في التواصل التكاملي: فصول من التناظرين الفكر العربي والفكر الغربي**، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط1، 2014.

25. أرحيلة عباس، **فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن**، المركز الثقافي العربي، المغرب وبيروت، ط 01، 2013.

26. أرحيلة عباس، **بين الائتمانية والدهرانية: بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016.

27. أركون محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 02، 2005.

28. أفلاطون، **في السفسطائية والتربية: محاورة بروتاغوراس** تر: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة دط 2001.

29. إمانويل كانط، **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، تر: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، د(ط، س).

30. الانتصار عبد المجيد، **الأسلوب البرهاني الحجاجي في تدريس الفلسفة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط01، 1997.

31. أوليفيي آبيل، **التنوير والحداثة**، تر: عبد الله البلغيتي العلوي وحسن العمراني، التنوير والحداثة، مركز الأزمنة الحديثة، الرباط، د(ط)، 2015

32. أومليل علي، **في التراث والتجاور**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 1990.

33. بارة عبد الغني، **الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط01، 2008.

34. الباهي حسان، **الحوار ومنهجية التفكير النقدي**، إفريقيا الشرق، المغرب د(ط)، 2004،

35. الباهي حسان، **اللغة والمنطق: بحث في المفارقات**، المركز الثقافي العربي ودار الأمان، الدار البيضاء والرباط، ط01، 2000

36. بسام الجمل وآخرون، **أعلام تجديد الفكر الديني، ج1**، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط1، 2016.

37. بلانتان كريستيان، **الحِجاج**، تر: عبد القادر المهيري، مر: عبد الله صولة، دار سيناترا المركز الوطني للترجمة، تونس، د(ط)، 2010.

38. بلعقروز عبد الرزاق، **السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح تأوّلات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر ط1، 2010.

39. بلعقروز عبد الرزاق، **تحوّلات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط01، 2009.

40. بلعقروز عبد الرزاق، **قُوَّةُ القداسة: تصدُّع الدُّنْيَوَة واستعادة الدّيني**، منتدى المعارف، بيروت، ط01، 2014.

41. بن بوذينة، عمر وآخرون، **العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر من هواجس التأسيس المتعالي إلى مآزق النقد المحايث**، ابن النديم ودار الروافد، الجزائر وبيروت، ط01، 2015.

42. بن ظافر الشهري عبد الهادي، **استراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط01، 2004

43. بن عدي يوسف، **أطروحات الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث**، منشورات دار التوحيدي، المغرب، ط 01، 2015.

44. بن عدّي يوسف، **مساءلة النص الفلسفي المغربي المعاصر**، جذور للنشر، الرباط، ط 01، 2007

45. بن عدي يوسف، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 01، 2012.

46. بن عودة أمينة، **الفلسفة التأويلية، ومشروع إحياء الإنسان**، النشر الجامعي الجديد، تلمسان، 2018.

47. بنعبد العالي عبد السلام، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا**، دار توبقال، المغرب، ط02، 2000.

48. بنعمر، محمد، **إشكالية المنهج في القراءة الحداثية للنص الديني، فعاليات الملتقى الدولي الثاني حول: حوارات في الدين واللغة**، يومي 15و 16 أفريل، د(ط)، 2013، قسم الفلسفة، جامعة مستغانم.

49. بوزبرة عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط 01، 2011.

50. بومنجل عبد الملك، **الإبداع في مواجهة الاتباع: قراءات في فكر طه عبد الرحمن**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط 01، 2017.

51. توفيق سعيد، **في ماهية اللغة وفلسفة التأويل**، مجد المؤسسة الجامعية، بيروت، ط01، 2002.

52. تيودور اويزرمان، **تطور الفكر الفلسفي**، تر: كرم سمير، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 04، 1988

53. جارودي روجيه ، **كيف صنعنا القرن العشرين؟** تر: ليلى حافظ، دار الشروق، القاهرة، ط 02، 2001.

54. جديدي محمد، **الترجمة كممارسة ثقافية**، ضمن كتاب: **الفلسفة والممارسات الثقافية بمشاركة الأستاذ علي حرب**، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بتاريخ 26 أفريل 2012 بجامعة مولاي الطاهر بسعيدة، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، سيدي بلعباس، ط01، 2013،

55. الجزيري محمد مجدي، **التنوير والحضارة عند هيردر**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د(ط)، 2004.

56. جغام ليلى، **استراتيجيات الحجاج في التراث العربي**، دار النابغة للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ط01، 2015

57. جميل عصام زكريا، **اتجاهات معاصرة في نظرية المعرفة**، دار المسيرة، الأردن، ط01، 2012.

58. حاجي خالد، **من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005.

59. الحباشة صابر، **تلوين الخطاب: فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج**، الدار المتوسطية للنشر، ط01، 2007.

60. حرب علي، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية: مصائر المشروع الثقافي العربي**، المركز الثقافي العربي، بيروت والمغرب، ط1، 2001.

61. حرب علي ، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت والمغرب، ط 01، 1993.

62. حرب علي، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربة نقدية وسجالية**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994..

63. حرب علي، **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**، المركز الثقافي العربي، المغرب وبيروت، ط 01، 1998.

64. حرب علي، **المصالح والمصائر: صناعة الحياة المشتركة**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط 01، 2010.

65. حسن حنفي وآخرون، **فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2005

66. حمّادي صمود، **مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح**، ضمن كتاب **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، د (ط، س)

67. حمداوي جميل، **من الحجاج إلى البلاغة الجديدة**، أفريقيا الشرق، المغرب، د(ط)، 2014.

68. حنفي حسن، **الفكر الغربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 04، 1990.

69. حنفي حسن والجابري محمد عابد، **حوار المشرق والمغرب**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط04، 2005

70. حيمر عبد السلام، **في سوسيولجيا الخطاب: من سوسيولوجيا التمثّلات إلى سوسيولوجيا الفعل**، الشبكة العربة للأبحاث والنشر، ط01، 2008

71. خديم أسماء، **منزلة الدين في فلسفة كانط النقدية**، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر، ط 01، 2010.

72. الخطابي عز الدين، **أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتراث**، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط 01، 2009

73. خليفي بشير، **الفلسفة وقضايا اللغة قراءة في التصور التحليلي**، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط 01، 2010.

74. داود سلمان السّعدي، **الاستنساخ بين العلم والفقه**، دار الحرف العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط 01، 2006.

75. الخوني محسن، **التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت**، دار الحوار، سوريا، ط01، 2006.

76. الراضي رشيد، **الحِجَاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار**، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط 01، 2010،

77. الراضي رشيد، **الحِجَاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار**، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ط 01، 2010

78. رافايل أرغولول، **صياد اللحظات رؤى فلسفية لقرننا الحادي والعشرين**، تر: رفعت عطفة، بدايات للطباعة والنشر، سوريا، ط1، 2005

79. رايو برت، **مبادئ الفلسفة**، تر: أحمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2005.

80. روني ديكارت، **حديث الطريقة**، تر: عمر شيباني، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط01، 2008.

81. الزاوش يمينة، **الفلسفة والترجمة دراسة تحليلية لدور الأقليات في ترجمة التراث العربي والإسلامي**، النشر الجامعي الجديد، تلمسان، 2018.

82. سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، **الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور غربي إسلامي**، دار توبقال للنشر، المغرب.

83. سبيلا محمد وبنعبد العالي عبد السلام، **الفلسفة الحديثة نصوص مختارة**، أفريقيا الشرق، المغرب للطباعة والنشر، بيروت، د(ط)، 2000.

84. سبيلا محمد، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار توبقال للنشر، المغرب، ط02، 2000.

85. سبيلا محمد، **في الشرط الفلسفي المعاصر**، أفريقيا الشرق، المغرب د(ط)، 2007.

86. سبيلا محمد، محاضات الحداثة، دار الهادي للطباعة والنشر ومركز درامات فلسفة الدين، بيروت وبعداد، ط1، 2007.

87. السّعدي داود سلمان، **الاستنساخ بين العلم والفقه**، دار الحرف العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط 01، 2006.

88. سنتيا ب.روي، **الترجمة عملية خطابية**، تر، مهدي حسين عليوي، دار الفكر ناشرون وموزعون عمان، ط01، 2007.

89. شارودو باتريك، الحجاج بين النظرية والأسلوب، تر: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط01، 2009،

90. الشريف الظاهر محمد، **فلسفة الفعل عند طه عبد الرحمن**، ضمن كتاب **فلسفة الفعل من محاولات التأسيس إلى آفاق النقد**، مر: بن صفية عبد الله، منشورات ضفاف، لبنان

91. الشيخ محمد، **جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد**، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005،.

92. الشيخ محمد، **فلسفة الحداثة في فكر هيجل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2008،

93. الصديق محمد صالح، "**جولة فكر**"، دار هومة، الجزائر، ط1، 2002،

94. الصغير علي عيد محمد أحمد، **عقلانية الحداثة المؤيدة استقراءات في تفكيك أعمال طه عبد الرحمن**، عالم الكتب الحديث، بيروت، ط 01، 2015.

95. صفدي مطاع ، **نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990.

96. طاهر علاء، **نهايات الفضاء الفلسفي الفلسفة الغربية بين اللحظة الآنية والمستقبل**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط01، 2005.

97. طرابيشي جورج، **من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2000،

98. عادل عبد اللطيف، **الحجاج في الخطاب: مقاربات تطبيقية**، مؤسسة آفاق، المغرب، ط 1، 2017

99. عادل عبد اللطيف، **بلاغة الإقناع في المناظرة**، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط 01، 2013

100. عبد اللاوي الناصر، **التواصل والحوار أخلاقية النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر**، دار الفارابي، بيروت، 2013.

101. عبد اللطيف كمال، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت ط1، 2003.

102. عبد الله محمد محمود ، **الهندسة الوراثية في القرآن وأسرار الروح وخلق الإنسان**، مكتبة الإيمان بالمنصورة، ط 01، 2003.

103. العروي عبد اللّه، **مفهوم، الإيديولوجيا**، المركز الثقافي العربي، بيروت والمغرب ط5، 1993.

104. العروي عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط5، 2012.

105. العزاوي أبو بكر، **اللغة والحجاج**، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، د(ط)، 2006.،

106. عشير عبد السلام، "**عندما نتواصل نغير**"، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2006

107. عشير عبد السلام، **مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج**، أفريقيا الشرق، المغرب، د (ط)، 2006.

108. عشير عبد السلام، **مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج**، أفريقيا الشرق، المغرب، د (ط)، 2006-

109. عطية أحمد عبد الحليم، "**الفكر الأخلاقي الجديد ودراسات أخرى**"، دار الثقافة العربية، القاهرة، د (ط)، 2006

110. علوي حافظ اسماعيلي، **الحِجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ج01، الحجاج حدود وتعريفات**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط01، 2010.

111. العلوي هادي وآخرون، **الحداثة في المجتمع العربي**، دار بدايات، دمشق، 2008

112. العمري مرزوق، **إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر**، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط 01، 2012.

113. العياشي ادراوي، **سؤال التجديد بين الفلسفة واللغة**، أفريقيا الشرق، المغرب، 2013

114. قنصوة صلاح، "**نظرية القيم في الفكر المعاصر**"، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1984،

115. الكحلاني حسن، **الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر**، مكتبة مدبولي، القاهرة، د(ط)، 2004.

116. لارين جورج، **الإيديولوجيا والهوية الثقافية الحداثة وحضور العالم الثالث**، تر: فريال حسن خليقة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002.

117. لحسن تالحوت وآخرون، **دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن**، مركز المغربي لدراسات والأبحاث المعاصرة، الرباط ط1، 2013

118. لخذاري سعد، **الدرس البلاغي العربي: بين السيميائيات وتحليل الخطاب**، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، ط01، 2017.

119. متى كريم، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي**، دار أبا للطباعة والنشر، بيروت، ط02، 2001.

120. محمد محمود عبد الله، **الهندسة الوراثية في القرآن وأسرار الروح وخلق الإنسان**، مكتبة الإيمان بالمنصورة، ط 01، 2003.

121. مدقن هاجر، **الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه**، منشورات ضفاف، مؤسسة دار الأمان ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2013.

122. مرحبا محمد عبد الرحمن، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، منشورات عويدات، بيروت، د(ط، س)،

123. المستيري محمد، **جدل التأصيل والمعاصرة في الفكر الإسلامي**، المغاربية للطباعة وإشهار الكتاب، تونس، ط 01، 2014،

124. مشروح إبراهيم، **طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 01، 2009.

125. المغامسي آمال يوسف، **الحجاج في الحديث النبوي**، الدار المتوسطية للنشر، الجمهورية التونسية، ط 01، 2016

126. مغيث أنور وسهير عبد السلام، **"أزمة القيم ومتغيرات العصر"**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د (ط س)

127. مقورة جلول، **فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2015

128. مونة أحمد، **مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 01، 2017.

129. الناصر عبد اللاوي، **التواصل والحوار**، دار الفارابي، بيروت، ط 01، 2013،

130. النشار مصطفى، **مدخل إلى الفلسفة، الدار المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 2005.**

131. النقاري حمّو، **روح التفلسُف**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط01، 2017

132. النقاري حمّو، **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، د(ط)، 2010.

133. النقاري حمو، **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 01، 2014.

134. همام محمد، **جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن البحث اللغوي نموذجا**، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، ط 01، 2013.

135. هوركهايمر ماكس وتيودورف أدورنو، **جدل التنوير**، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، ط01، 2006.

136. هويدي صالح، **النقد الأدبي الحديث: قضاياه ومناهجه**، منشورات جامعة السابع من أبريل، ط 01، د(س)

137. ولد أباه السيد، **أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط01، 2010.

138. نصار نصيف وآخرون، **الحداثة في المجتمع العربي**: القيم، الفكر الفن للنشر والتوزيع،(ط)، 2008.

139. نصار ناصيف، **في التربية والسياسة**: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطا؟ دار الطليعة، بيروت ط1 2000.

140. نصار ناصيف، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ط2 2001.

بالفرنسية:

141.M Heidegger, **Etre et Temps**, trad : françois-vezin, édition gallimard, paris, 1977.

142. Russ Jacqueline, **Histoire de la philosophie**, Armand colin, Paris, 2004-.

بالإنجليزية:

143.Gary P. Radford, **On the philosophy of communication**, The United States of America , 2005.

144.Nigel warburton, **Philosophy the basics**, Routedge, USA and Canada, 04 Ed, 2004.

145.Shaheen Mohammed, **Theories of translation and their application to the teaching if English/Arabic**, Dar Al-Thaqafa Library, Amman.

146. Soames Scott, **Philosophy of language**, Princeton University Press, United States if America, 2010.

ثالثا: المجلات:

147. بلعقروز عبد الرزاق، **طه عبد الرحمن وسؤال الحداثة من النقد الأخلاقي إلى إعادة إبداع المفهوم**، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، مجلة علمية محكّمة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، العدد 10، 2009.

148. بالفوضيل يمينة، **اللغة وسؤال الوجود في فلسفة مارتن هيدغر، مجلة الحوار الثقافي**: مجلة فصلية أكاديمية محكّمة، تصدر عن مخبر حوار الحضارات: التنوع الثقافي وفلسفة السلم بجامعة مستغانم، عدد خريف وشتاء 2016، دار AGP للطبع، وهران.

149. طه عبد الرحمن، **"اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد"**، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد27، 2010.

150. مغربي زين العابدين، التعريف المنطقي في البحث الأصولي، **مجلة الحوار الثقافي**: مجلة فصلية أكاديمية محكّمة، تصدر عن مخبر حوار الحضارات: التنوع الثقافي وفلسفة السلم بجامعة مستغانم، عدد خريف وشتاء 2014، دار AGP للطبع، وهران.

151. مونة أحمد، **روح الدين وآفاق العمل التزكوي عند الفيلسوف طه عبد الرحمن، الإبانة**، مجلة علمية سنوية محكمة، ع 1، 2013،

152. الولي محمد، **مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان**، مجلة عالم الفكر، المجلد 40، العدد 02 أكتوبر- ديسمبر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2011.

153.

رابعا: القواميس والمعاجم:

154. ابن منظور، **لسان العرب**، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، د (ط، س).

155. أنطوان نعمه وآخرون، **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، دار المشرق، بيروت، ط 02، 2001.

156. لالاند أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية، ج01**، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط02، 2001.

157. مذكور إبراهيم، **المعجم الوجيز**، مؤسسة عبد الحفيظ للطباعة والنشر، بيروت، د(ط، س)

158. معصر عبد الله، **تقريب معجم مصطلحات الفقه المالكي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2007.

خامسا: رسائل الماجستير والدكتوراه:

159. بوزبرة عبد السلام، **موقف طه عبد الرحمان من الحداثة**، مذكرة لنيل شهادة الماجستر في الفلسفة، إشراف: مراجي رابح، جامعة منتوري قسنطينة، 2010/2009

160. حمادي، هواري، **النص القرآني وآليات الفهم المعاصر**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، 2012، 2013.

161. دالي زهية، **التجديد الحضاري في الفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن أنموذجا**، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الاجتماع.

162. شامة مكلي، **الحجاج في شعر النقائض دراسة تداولية**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير قسم الأدب العربي، تخصص تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2009.

فهرس الأطروحة

إهداء وشكر

مقدمة ..... أ

مدخل تمهيدي: الحجاج والحداثة: تحديدات مفاهيمية أولية

أولا: في فلسفة الحجاج: دراسة مفاهيمية كرونولوجية..... 10

01-مفهوم الحجاج 10

02-التطور التاريخي للمفهوم 14

ثانيا: في فلسفة الحداثة: دراسة مفاهيمية كرونولوجية 27

01- الحداثة: المفهوم والمبادئ 27

02-التطور التاريخي للمفهوم 32

الفصل الأول: في فلسفتي الحجاج والحداثة عند طه عبد الرحمن

المبحث الأول: مدخل إلى فلسفة طه عبد الرحمن 40

أولا: المنطلقات المنهجية والمعرفية في فكر طه عبد الرحمن 40

01-نظرية المعرفة الطاهوية..... 40

02-الخصائص المعرفية والمنهجية لفلسفة طه عبد الرحمن 44

ثانيا: فقه الفلسفة: نحو تحرير القول الفلسفي من التقليد..... 47

01-في سؤال ما الفلسفة؟ 47

02-فقه الفلسفة: المفهوم والأهداف 51

المبحث الثاني: سؤال الحداثة في فلسفة طه عبد الرحمن 58

أولا: التصور الفلسفي للحداثة عند طه عبد الرحمن 58

01-مفهوم الحداثة عند طه عبد الرحمن 58

02-مبادئ الحداثة وخصائصها عند طه عبد الرحمن..... 60

ثانيا: التأسيس الأخلاقي للحداثة الإسلامية 66

01-النقد الأخلاقي للحداثة الغربية 66

02-الحداثة وسؤال الأخلاق. 66

المبحث الثالث: الخطاب وأنواع الحجاج في فلسفة طه عبد الرحمن 74

أولا: الحجاج والعلاقات المتحكمة في الخطاب 74

01-مفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن 74

02-العلاقة التخاطبية وتكوثر الكلام..... 76

03-العلاقة الاستدلالية وتكوثر الخطاب..... 77

04-العلاقة المجازية وتكوثر الحجاج 81

ثانيا: الحجاج وسؤال التواصل في فلسفة طه عبد الرحمن 83

01-الحجاج والتواصل: أيّ علاقة؟..... 83

02-أنماط التواصل وأنواع الحجج 84

الفصل الثاني: الأساليب الحجاجية وتأسيس الحداثة الإسلامية بمنظور طه عبد الرحمن

المبحث الأول: أساليب الحجاج: من أجل تأسيس مغاير 90

أولا: إشكال حجاجية اللغة في الطرح الطاهوي 90

01-الاشتغال المفاهيمي 90

02-المنطق وفلسفة اللغة 96

ثانيا: الحوار وفقه الاختلاف..... 103

01-الممارسة النقدية بوصفها فضاءً حجاجيا..... 103

02-الحوار أفقا للاختلاف 105

المبحث الثاني: المناظرة وفضاء الممارسة الكلامية: مقاربة حجاجية 111

أولا: الخطاب البرهاني والخطاب الفلسفي 111

01-الاحتجاج على دعوى برهانية المقال الفلسفي..... 111

02-الفعالية الحجاجية بوصفها صفة للخطاب الفلسفي..... 113

ثانيا: المناظرة والممارسة الكلامية 114

01-المناظرة بوصفها صورة للحجاج التداولي 114

02-خصائص الممارسة الكلامية..... 117

المبحث الثالث: الممارسة الحجاجية وسؤال الحداثة..... 121

أولا: من ضيق الفلسفة البرهانية إلى سعة الفلسفة التداولية: ممارسات في الحجاج.....121

01-الإنسان بين العقلانية والأخلاقية 121

02-سيطرة التقية في مجال العلم: حداثة أم تحديث..... 126

ثانيا: البحث في الخلايا الجذعية: مساءلة أخلاقية 130

01- الكرامة الآدمية بالمفهوم الإسلامي 138

02- أنواع الكرامات حسب تصور طه عبد الرحمن 141

الفصل الثالث: تمظهرات الحجاج في الحداثة الإسلامية وفق منظور طه عبد الرحمن

المبحث الأول: الترجمة الفلسفية بوصفها فعلا حداثيا وممارسة حجاجية 149

أولا: الفلسفة والترجمة: بحث في إشكال الصلة 149

01-مراجعة مفهوم الفلسفة 149

02-أركان الفلسفة مدخلا حجاجيا للقول الفلسفي 151

ثانيا: النموذج النظري والتطبيقي للترجمة 153

01-أنواع الترجمة 153

02-من ضيق الأنا أفكّر إلى رحابة النظر 158

المبحث الثاني: القراءة الإبداعية للقرآن الكريم: ممارسة حجاجية ومدخلا للحداثة الإسلامية.....162

أولا: موقف طه عبد الرحمن من القراءات الحداثية 163

01-خطة التأنيس..... 169

02-خطة التعقيل 170

03-خطة التأريخ 171

ثانيا: نحو قراءة إبداعية للنص القرآني 173

01-خطة التأنيس المبدعة 175

02-خطة التعقيل المبدعة 175

03-خطة التأريخ المبدعة..... 176

المبحث الثالث: الحجاج والحداثة: في المنظور الطاهوي: السؤال والعلاقة 180

أولا: الفلسفة الإسلامية وإشكال الإبداع 180

01-الممارسة الحجاجية وسؤال الإبداع 180

02-أسس الاستقلال الفلسفي 183

ثانيا: الفلسفة الائتمانية كفضاء للممارسة الحجاجية 184

01-الفلسفة الائتمانية وممارسة العمل التزكوي 184

02-التداول وصلته بالائتمانية 186

الفصل الرابع: الحجاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية: أطروحات نقدية للتصور الطاهوي

المبحث الأول: ناصيف نصار والانفتاح على العلمانية: أطروحات حجاجية 189

أولا: العلمانية أفقا للتغيير 189

01-التفكير الإيديولوجي بوصفه عائقا أمام الفكر الحداثي والممارسة الحجاجية 189

02-من أجل علمانية منفتحة: نحو تفعيل حداثة مؤسسة على التفكير النقدي 196

ثانيا: الاتفاق وجدل الاختلاف بين ناصيف نصّار وطه عبد الرحمن 199

01- إشكال الاستقلال: نحو عقلانية حجاجية نصّارية 199

02- ناصيف نصّار وطه عبد الرحمن: مقاربات استنتاجية 205

المبحث الثاني: علي حرب: من ضيق الحداثة إلى سعة ما بعد الحداثة: تطبيقات حجاجية 210

أولا: علي حرب نحو فكر مختلف 210

01-النقد في فكر علي حرب 210

02-ما بعد الحداثة في فكر علي حرب 212

ثانيا: علي حرب قارئا لطه عبد الرحمن..... 213

01-فقه الفلسفة: نحو قراءة نقدية حجاجية..... 213

02-علي حرب وطه عبد الرحمن: مقاربة نقدية 215

المبحث الثالث: في الحجاج والحداثة: رؤى نقدية..... 219

01-انتقادات عبد الّله العروي: المشروع الطاهوي والخلفيات الإديولوجية 219

02-انتقادات انتقادات إدريس هاني: سؤال الجدة في المشروع الطاهوي 221

خاتمة 227

قائمة المصادر والمراجع: 238

فهرس الأطروحة 246

ملخص الأطروحة:

أ–باللغة العربية:

تُعدّ إشكالية الحِجَاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية، من بين الإشكاليات الهامة والمتشعبة، بالنظر إلى طبيعة الموضوع الشائكة من ناحية، وكذا عمق طرفي المعادلة في ضوء البحث عن دور الحجاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية من ناحية المنظور العام والخاص بالنموذج. وهذا ما تسعى إليه هذه الدراسة التي تتخذ من المفكر المغربي طه عبد الرحمن نموذجها ومجالها التطبيقي في ضوء سعي حثيث للتعرف على جهوده المعرفية والمنهجية أو بشكل دقيق الحجاجية لتأسيس الحداثة الإسلامية، فيكون للاستنباط دوره البارز من منطلق أن طه عبد الرحمن لا يُعلن عن استراتيجيته وأساليبه الحجاجية، إذ يتوقف الأمر على القدرات الاستنتاجية للباحث، وهو الأمر الذي توقفنا عنده على غرار اعتباره الحجاج فضاء فكريا لا مجالا لغويا صرفا، كما أنه في حد ذاته قيمة تحمل مضامين أخلاقية ترسي دعائم التأسيس الإسلامي للحداثة عبر تفعيل فقه النقاش وثقافة الاختلاف ضمن إطار "وجادلهم بالتي هي أحسن." وذلك بالاستناد على أركان معرفية ومنهجية على غرار المنطق وفلسفة اللغة، الممارسة النقدية، الحوار وأحقية الاختلاف. هذه الأسس تشكل الأشكال الرئيسة للأساليب الحجاجية التي استند عليها طه عبد الرحمن في إبداع حداثة مستقلة ومبدعة، خارج منطق الاستيراد. حداثة خاصة بالمجال التداولي الإسلامي لغويا، عقديا ومعرفيا. ليكون الغرض النهائي مناقشة إشكال وأشكال الإبداع في التفكير الحجاجي الطاهوي ومدى نجاعته في تأسيس إسلامي للحداثة.

الكلمات المفتاحية: الحِجَاج، الأساليب، التأسيس، الحداثة، الإسلام.

ب–باللغة الإنجليزية:

The problem of argumentation and its manners is considered as one of the most important basis in the foundation of the Islamic modernity, if we look to the complexity of the topic and the deep meaning in the light of the main role of argumentation and its methods to produce the islamic modernity with regard to the private and public sample. This is what the study leads to, which focus on the Moroccan thinker Taha Abd Elrahmane as a sample, and its practical field to know his knowledge and methodological efforts or in specific word argumentation in the foundation of the Islamic modernity. So, the discovery of Taha Abd Elrahmane has an important role from the point that he don't declare about his strategy and argumentative manners. The situation then stops on the conclusion of the researcher and this is the thing argumentation is a thought not just a linguistic domain, it is also a value itself that contains ethical contents that fix the support of the islamic foundation of modernity by reinforcing the Fikh discussion and the culture of difference in the frame of – and debate them with the best- . Depending on the principals of the knowledge and methodology unlike the logic and philosophy of language, the monetary practice, the dialogue and the deserving of the difference, the complete designated vision, all these basis form the principal shapes of argumentative manners which were used by Taha Abd Elrahmane to produce an independent and creative modernity outside the logic of importation. Modernity specified in the Islamic linguistic conference field, belief and knowledge. So, the final purpose is the discussion of the problem and the different types of creativity in the Tahawi argumentation thought and how far succeed in the foundation of the Islamic modernity.

Key words:
Argumentation, manners, foundation, modernity, Islam.