الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الإخوة منتوري – قسنطينة –

كلية الآداب واللغات
قسم الأدب واللغة العربية
رقم التسجيل :.....
الرقم التسلسلي:.....

التأويل وقراءة التراث في مشروع طه عبد الرحمن

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللغويات

إعداد الطالبة:
–سليمة جلال

إشراف الأستاذ:
أ.د – لخضر روبحي

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
حسن كاتب	أستاذ التعليم العالي	قسنطينة	رئيسا
لخضر روبحي	أستاذ التعليم العالي	المسيلة	مشرفا
زهيرة قروي	أستاذة التعليم العالي	قسنطينة	عضوا
عبد المالك بومنجل	أستاذ التعليم العالي	سطيف	عضوا
صالح خديش	أستاذ التعليم العالي	خنشلة	عضوا
اليامين بن تومي	أستاذ محاضر قسم أ	سطيف	عضوا

2016 -2017

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ ﴾

الآيات آل عمران110

﴿ يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَاب ﴾

سورة البقرة الآية 269

اللهم هذا منك وإليك
فلك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك

إهداء

إلى الأرواح التي رحلت في عز الحاجة:

نور أمي الحانية وبسمتها الشافية وقدوتي بأخلاقها السامية،روح أمي الطاهرة

"طابي خضرة"رحمها الله

إلى من رباني على أسمى القيم وزرع في نفسي الهمم لأبلغ أعلى القمم، روح أبي

الطاهرة "أحمد"رحمه الله

إلى النور الذي أشرق في حياتي فأبهج،قرة العين وشفاء الروح وبلسم الجروح

زوجي " جلول لزهر "حفظه الله

شكر وعرفان

ظلت الحيرة تأسرني في رحلة البحث عن إجابات لتساؤلات لا يزال الفكر العربي المعاصر يطرحها، إلى أن قادني القدر إلى آثاره فنهلت من معين علمه فوجدت فيه الإجابات الشافية ، فكان البحث رحلة جديدة في حياتي ممتعة ومفيدة ، وانتابني العجب أن لا يستثمر مشروعه الفلسفي في بناء مرجعية فلسفية للعلوم الإنسانية بجميع تخصصاتها ، ذلك أنه انبنى على وعيه بأهمية التفكير والإبداع ضمن خصوصية المجال التداولي العربيّ الإسلاميّ ، فألزم نفسه بذلك فكان هذا الإبداع المثمر والمستمر من الفيلسوف المجدد " **طه عبد الرحمن** " حفظه الله ورعاه وزاده من واسع فضله وكرمه.

فشكر الله سعيه وجزاه خير الجزاء عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم، فإليه أهدي هذا العمل لبنة صغيرة علّها تجد موضعا في صرح مشروعه السامق .

مـقـدمــة

أقبل الدارسون باهتمام شديد على دراسة التراث، خاصة عندما طرح سؤال البحث عن سبب تأخر المسلمين وتقدّم غيرهم (لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم؟) ويبدو أن طبيعة طرح السؤال قد شكّلت المسار الذي سار عليه جلّ الدّارسين في قراءتهم للتراث؛ لأنه قد افترض عليهم سلفا وبطريقة غير مباشرة أن يباشروا دراسة التراث ليعرفوا سبب التأخر مقـارنة بغيــرهم.

ومن هذا المنطلق، تحمّل الجميع مسؤولية البحث عن الأسباب، ظنا منهم أن هذا العمل في حد ذاته يمثل جانبا من العلاج، والجانب الآخر هو أطروحاتهم التي ظلت تتجاذبها الاعتبارات الذاتية والانتقائية، تصدر عن إسقاطات مظاهر التقدّم عند الآخر على التراث، فبدأت رحلة التنقيب من جهة، تبحث عن الشبيه الغربي الموجود في التراث، حيث انعقدت مقارنات عديدة ومختلفة تُثبت تقارب المباحث التراثية بالمناهج الغربية في شتى الاختصاصات كالمقـارنة بين(الجرجـاني وتشومسكي) و(ابن خلـدون ودوركـايم) وغيـرهم كثيـر. ومن جهة أخرى، راحت تحفر طبقات الفكر المتراكمة في العقل العربي، علّها تقف على منبع علّاته وسبب ركوده، وجموده على التقليد أنّى كان مصدره.

أسفرت رحلة البحث عن سبب تأخّر المسلمين مشاريع تخصصت في نقد العقل العربي والإسلامي على حد سواء، وطالت جميع مراحل التاريخ الإسلامي، وأهم ما ميز هذه المشاريع والدراسات أنها كرّست نقدا يبحث عن السلبيات ويعممها كنتائج على كل التراث، معتمدة على مناهج ونظريات غربية، إن صلحت للمجتمع الذي تشكّلت فيه، فإنه لم تثبت صلاحيتها في مجتمعات أخرى، تختلف معها تاريخا وثقافة، لتكون الخلاصة ضرورة تتبع أثر العالم المتقدم للحاق به، من دون ضوابط أو معايير.

لذا كان من الطبيعي أن يظل الحال على ما هو عليه من التخلّف، بل يزداد سوءا حين ظهرت نتائج هذا الاستنساخ المشوه لهذه المناهج والنظريات، مخلفة أزمة على المستوى الفكري والعلمي، شملت مختلف التخصصات والعلوم، خاصة فيما تعلق بكيفية صناعة المفاهيم والمصطلحات والسبيل إلى تعريبها، لتواكب اللغة العربية المستجدات والتطور السريع لحركة الحياة وتقدمها، حتى تبقى لغة العصر الحية بين أهلها لا لغة الكتب

القديمة؛ لأنها في بعض التخصصات تكاد تكون مجرد كلمات رابطة بين الألفاظ الأجنبية ومصطلحاتها.

وما أصاب اللغة من اغتراب قد سبقه أساسا اغتراب فكري، استسلم للوافد الغربي ينهل منه دون شروط، ظنا منه أنه الطريق المناسب للحاق بركب المتقدمين، بخاصة وأن كل المشاريع التي أقبلت على قراءة التراث شجعت هذا المنحى، مثبتة أن الأوائل ما شقوا طريقهم إلى الحضارة إلا بعدما استثمروا معارف غيرهم، وهذا صحيح، لكن الجزء الأهم في المعادلة هو؛ ما الآليات التي وُظفت حتى تمكن الأوائل من استيعاب العلوم وتطويرها ونفتقدها في هذا الزمن؟ فالإجابة عن هذا السؤال هي التي ستشق الطريق للخروج من أزمة الفكــر واللغـة معا.

إن البحث عن إجابة لهذا السؤال هي من جملة الأسباب، التي جعلتني أختار هذا الموضوع، تمثلت بدايتها في حيرة أسرتني مع معاينة أزمة النقــد العربــي والدراسات اللغوية ، فكشفت عن كثرة ما كُتب في الموضوع وتصارع أراء الباحثين حوله ، فعنّ التساؤل عن سبب استمرار الوضع على ما هو عليه دون أن تحل هذه المعضلة ، التي لا تزال تستقطب جدل الباحثين ونقاشاتهم ، إلى أن أدركت ما رأيته المخرج ، نورا تراءى من بعيد مرشدا للطريق، نعتقد أنه السبيل إلى حل الأزمة التي سبقت الإشارة إليها، وذلك بمعرفة الآليات التي اشتغل بها الأوائل حتى تمكنوا من استثمار علوم ومعارف الآخر، فصنعوا بها حضارة قادت العالم لردح من الزمن، في الوقت الذي لا يزال كثير من مفكري اليوم يتبادلون التهم حول تراثهم يدعي كل طرف أنه أصاب الحقيقة التي غابت عن غيره .

وما إن وقفت على قراءة كتب طه عبد الرحمن خاصة كتابه " **تجديد المنهج في تقويم التراث**"، حتى وجدت فيه إجابات كثيرة لأسئلة ملحة طرحتها أزمة الفكر والبحث في العلوم الإنسانية، ستستفيد منها اللغة والأدب كفرع من فروعها، ولأجل ذلك تأسس هذا البحث، كمحاولة لا تقف عند حدود التعريف بمشروعه، وإنما تطمح لاستثماره في إيجاد حلول لأزمة الدراسات اللغوية والأدبية.

إضافة إلى ما سبق، فإن ما جادت به المشاريع كان نقدا وعظيا مليئا بالنصائح والإرشادات، ما كانت لتجد لها طريقا إلى التطبيق على أي مستوى من المستويات بل شقت طريقا تتكدس فيه الكتابات نقدا على نقد، مما أدى إلى تهويل أزمة الفكر العربي في غياب الحلول العملية.

تجاهل مشروع طه عبد الرحمن، على ما يحمله من إبداع فكري متميز، فإنه لم يلق الاهتمام الذي يستحق، شجعي على تفعيل مشروعه في قراءة التراث ليكون أول القطر على أرض الفكر المجدبة، طمعا في حل بعض أزماته، ونقله من التقليد إلى الإبداع، نقتفي خطى صاحب المشروع، وما يبدو حلما اليوم سيصبح واقعا غدا.

من هنا تظهر جلية أهمية الموضوع في كونه يطرح رؤية جديدة لتكون منطلقا لتأصيل النظريات الغربية الحديثة، كما تبيّن كيفية تقريب مناهجها وتأثيل(تأصيل) مصطلحاتها. عسى أن تتضح معالم الطريق للخروج من الأزمة الفكرية واللغوية التي نشهدها اليوم. إضافة إلى ذلك فإن معالجة طه عبد الرحمن لقضية القراءات الحداثية للقرآن الكريم، تقدم هي الأخرى مساهمة جليلة في كيفية فهم النص القرآني على ضوء روح الحداثة لا على واقعها، كما تبين طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تجمع بين التراث والحداثة.

لذا جاء بحثي الموسوم بـ" **التأويل وقراءة التراث في مشروع طه عبد الرحمن**" ليطرح الإشكاليات الآتية، ويحاول الإجابة عنها:

لمَ اتجه طه عبد الرحمن إلى دراسة الآليات التي أنتجت التراث، في الوقت الذي اتجه غيره إلى دراسة المضامين التراثية؟ ما طبيعة المنهج الذي انتهجه لإثبات صحة ما ذهب إليه؟ وما الأسس– الأصول – التي انبنت عليها نظريته في النظر إلى التراث؟ فيمَ تكمن أهمية الأصل اللغوي خاصة؟ وما الأفاق التي يمكن أن تفتحها لتصبح نظرية في التجديد والإبداع؟ ولِمَ لَم تجد الاهتمام الذي تستحقه، وهي تحمل حلولا لأزمة الفكر العربي؟ فمتى إذاً، يتم تفعيل مشروع طه عبد الرحمن؟ وكيف يتسنى فعل ذلك؟

استعنت في رحلة بحثي بالمنهج الوصفي الذي يقوم على معاينة الظواهر والوقوف على مختلف جزئياتها، ثم تحليلها تحليلا علميا موضوعيا بالحجج والأقوال واستنباط العلاقات المهمة القائمة بينها، لنصل في الأخير إلى النتائج التي سعينا إلى الظفر بها.

من أهم المراجع التي كانت خير زاد ومعين لي في تأسيس هذا البحث كتب طه عبد الرحمن المختلفة خاصة منها: كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث) الذي خصصه لقراءة التراث، إلى جانب كتابه (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام)، فمنه توضح لنا فهم تداولية المناظرة، أما كتابه (فقه الفلسفة – التأثيل والمفهوم) فقد أفادني في التعرف على رؤية طه عبد الرحمن في صناعة المفهوم، ثم كتابه (روح الحداثة– المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) ، وكذا كتابه(سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد) الذي صدر حديثا 2015 .

سرتُ وفق خطة استفتحتها **بمقدمة**، يتبعها **مدخل**؛ خصصته للتعريف بطه عبد الرحمن ومشروعه الفلسفي، فأوجزت التعريف به وبمسيرته العلمية، ثم بسطت الحديث من دون إطالة في مشروعه الفلسفي الكبير، والذي يتضمن في جوهره قراءته للتراث وما انبثق عنها من معالجة لقضايا عديدة كانت محصلة لفلسفته الإبداعية. ثم تأتي **فصول** البحث **الثلاثة**، أردفتها **بخاتمة** تضمنت نتائج البحث.

أعتبر **الفصل الأول** بمثابة الفصل التمهيدي لبحثي؛ لأني وقفت فيه على التأويل والقراءة جذورا وامتدادات، فعدت فيه إلى التاريخ أتتبع التأويل عند العرب والغرب على حد سواء، وغايتي من هذين المبحثين، هو تحديد المفاهيم لتتجلى أهمية استخدامها وعلى أي وجه ينبغي فعله، ولكي أوضح سبب استغناء طه عبد الرحمن عن مفهومي القراءة والتأويل والاستعاضة بمفهوم **النظر**، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لنتلمّس وجه العلاقة بين التأويل والقراءة وسبب استخدام الدارسين للتراث لهما وعلى أي وجه كان.

لتتضح الصورة أكثر من خلال المبحث الثالث الذي كشفنا فيه عن طبيعة صراع القراءات في أرضية التراث، وأهم ما كان يعنيني في هذا الفصل هو إبراز موقف المحدثين من قراءة

التراث مفكرين وفلاسفة لأتبيّن سبب توظيفهم لمفهومي التأويل والقراءة في دراستهم للتراث، عسى بذلك أن أقف على الاختلاف بين ما ذهبوا إليه في قراءتهم للتراث وبين ما اتجه إليه طه عبد الرحمن.

في **الفصل الثاني؛** بدأت في عرض نظريته الخاصة بالنظر إلى التراث، فكان أول ما استوقفني، التعريف بالمنهج الذي انتهجه طه عبد الرحمن في قراءته للتراث، لأتوجه بعدها إلى ضبط وتحديد المفاهيم الأساسية التي قامت عليها نظريته في النظر إلى التراث، لأنتقل بعدها إلى عرض نظريته والأصول التي انبنت عليها، فشرحت أصولها الثلاثة (التكامل والتداول والتقريب)، وبيّنت أهميتها في قراءة التراث، ليتضح من خلال ذلك الفرق بين قراءة طه عبد الرحمن للتراث وقراءة غيره.

حيث بيّنت كيف تأسست نظريته التكاملية في النظر إلى التراث، وشرحت ركنيها الأساسيين المجال التداولي والتقريب التداولي، وذلك بتعريفهما أولا، ثم تحديد أصول المجال التداولي وقواعده، والآفات التي قد تصيب أركانه وقواعده فتعطل ووظيفتها، لأخلص إلى أهميته بالنسبة لقراءة التراث، وما يمكن أن يقدمه لحاضرنا خاصة ما تعلق بتخصص اللغة العربية، وكذلك سرت مع التقريب التداولي، فبيّنت آلياته، وعلاقته بالمجال التداولي، والآفات التي يمكن أن تلحقه، فتفقده دوره في تقريب العلوم والمعارف المنقولة.

الفصل الثالث؛ استكملت فيه مباحث أخرى من قراءة التراث عند طه عبد الرحمن، حيث ألزم نفسه بمحددات نظريته التي تلتزم بمقتضيات المجال التداولي، فكان أن خصصت مبحثين: الأول، لصناعة المفاهيم والمصطلحات، فكانت رؤية طه عبد الرحمن بمثابة نظرية متكاملة، فصلنا القول في عناصرها المتكاملة، فعرّفت التأثيل اللغوي وبيّنت كيف يتم تأثيل المصطلحات وفق عناصرها التأثيلية في شقيها: **التأثيل المضموني؛** الذي يضم التأثيل اللغوي والتأثيل الاستعمالي والتأثيل النقلي، أما **التأثيل البنيوي** فيضم التأثيل الاشتقاقي والتأثيل التقابلي والتأثيل الاحتقالي.

أما المبحث الثاني فجعلته للقراءات الحداثية التي أقبلت على النص القرآني لتجرده من قدسيته، راغبة في أنسنته وأرخنته وعقلنته. لذا تصدى طه عبد الرحمن لهذا النوع من القراءات ليطرح البديل المناسب للقراءة الحداثية من منظور روح الحداثة الإسلامية، لا من واقعها الغربي، بحيث تحفظ للقرآن الكريم قداسته وتراعي خصوصيته التي تأبى أن تساير المناهج الغربية، بل هي التي ينبغي تَقريبها، بحيث تنسجم مع المجال التداولي العربي الإسلامي، أما **المبحث الثالث** وهو بمثابة الخلاصة التي جمعنا فيها ما يمكن أن نستفيد به من مشروع طه عبد الرحمن، إجابةً عن آخر أسئلة بحثي.

من الصعوبات التي واجهتني في رحلة إنجاز هذا البحث فأخرت إكماله في حينه، قلة المراجع التي اهتمت بمشروع طه عبد الرحمن، فأغلب الكتب حديثة وبعضها لا يعدو أن يكون شرحا وتقديما لبعض أفكاره ، يغيب فيها النقد الهادف، وأخرى صرحت بنقدها الجارح لأنها كانت تجزئ مشروعه ولا تنظر إليه نظرة متكاملة، بل تأثر اللاحق بقول السابق في تحجيم المشروع ومحاولة تهميشه، ولو استسلمت لهذا النوع من الكتب لَغَيرت موضوع البحث، فضلا عن ذلك فإن كتابات طه عبد الرحمن ،في حاجة إلى قدرة معرفية واسعة ، لما تتضمنه من طرح فلسفي وعمق فكري .

لا يسعني في الأخير وقد أنهيت مسيرة البحث، وإن قصر الجهد على إيفائه حقه، إلاّ أن أتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ الدكتور المشرف لقبوله الإشراف على هذا البحث ومتابعته ليكتمل بهذا الشكل، كما أتقدم سلفا بالشكر الجزيل للجنة المناقشة لتجشمها عناء قراءة هذا العمل وتسديده.

ولله الحمد والمنّة أولا وأخرا، فبفضله تتّم الصالحات، جعل الله هذا العمل من هذه الصالحات، رجاءً أن يكون من القرّبات، ليمحو به الزّلات، وينزل به الرّحمات.

المدخل : التعريف بطه عبد الرحمن ومشروعه الفلسفي

1 – نبذة عن حياته

2 – التعريف بمشروعه الفلسفي

1 – نبذة عن حياته:

وُلد طه عبد الرحمن في المدينة الجديدة بالمغرب عام 1944م ، وبها بدأ دراسته الابتدائية ، ثم تابع الدراسة الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، لينتقل بعدها إلى جامعة محمد الخامس بالرباط ، حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بجامعة السوربون بفرنسا، فحصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972م ، برسالة في موضوع(**اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود**)، ثم دكتوراه الدولة عام 1985م عن أطروحته(**رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه**). ليصبح أستاذ المنطق بجامعة محمد الخامس في الرباط منذ بداية السبعينيات.[1]

حصل على عدة جوائز من بينها، جائزة المغرب للكتاب مرتين؛ الأولى لأجل كتابه المعنون ب (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) سنة 1987م، والثانية على كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث) سنة 1995 م، ثم جائزة الإيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة حول كتابه (سؤال الأخلاق– مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية) عام 2006 م .

وهو أستاذ زائر بعدة جامعات مغربية، ورئيس منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين، الذي تأسس في المغرب بتاريخ 9 مارس 2002 م. له عديد العضويات، نذكر منها عضويته في المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية، إضافة إلى مشاركته كمحكّم ومستشار في عديد المجلات الدولية، نذكر منها النبراس العربي (الأردن) والتجديد (ماليزيا) والمستقبلية (لبنان).[2]

ألف الكثير من الكتب المتميّزة، ذكرنا بعضها في المقدمة وسنذكر بعضها الآخر في ثنايا التعريف بمشروعه الفلسفيّ والفكريّ، لنختار منها ما يُعد علامات فارقة في الفكر العربي الإسلامي، وإن كان جميعها لا يخلو من فكره المبدع المختلف عمّا أُلف، ولا يزال

[1] ينظر : طه عبد الرحمن : الحوار أفقا للفكر ، الشبكة العربية للأبحاث ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 2 ، 2014 ، ص 166 – 167 .

[2] ينظر : ابراهيم مشروح : طه عبد الرحمن – قراءة في مشروعه الفكري ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 2009 ،ص 31– 32

طه عبد الرحمن معتكفا على مشروعه يرسم جميع ملامحه في كتبه التي يطالعنا إصدارها بين الحين والآخر، وهذه أهم كتبه حسب تاريخ إصدار أول طبعة منها:

1) 1985- المنطق والنحو الصوري.
2) 1987- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام.
3) 1989- العمل الديني وتجديد العقل.
4) 1994- تجديد المنهج في تقويم التراث.
5) 1996 - فقه الفلسفة ج 1-الفلسفة والترجمة.
6) 1998 - اللسان والميزان أو التكوثر العقلي.
7) 1999 - فقه الفلسفة ج 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم التأثيل.
8) 2000- سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية.
9) 2000- حوارات من أجل المستقبل.
10) 2002 - الحق العربي في الاختلاف الفلسفي.
11) 2005- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري.
12) 2006 - روح الحداثة- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية.
13) 2007 - الحداثة والمقاومة.
14) 2012 - سؤال العمل- بحث عن الأصول العمليّة في الفكر والعلم.
15) 2012 - رُوح الدين - من ضيق العَلمانيّة إلى سعة الائتمانيّة.
16) 2013- الحوار أُفُقًا للفكر.
17) 2014- بُؤس الدَّهْرانيّة- في النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين.
18) 2015 سؤال المنهج - في أفق التأسيس لأُنموذج فكري جديد.
19) 2016 - شرود ما بعد الدّهرانيّة - النقد الائتمانيّ للخروج من الأخلاق.

2 – التعريف بمشروعه الفلسفيّ:

يدعو طه عبد الرحمن إلى إنشاء تراث جديد لا إصدار أحكام في حق تراث قديم، مدحا كان أو قدحا أو جمعا بين الاثنين في ثنائية (الأصالة والمعاصرة)؛ ذلك أن البحث عن قيمة التراث علامة قلة الاطمئنان إليه، خلافا لكل الشعوب المطمئنة إلى تراثها، فما كان التراث ثوبا يتجرد منه كما يفعل المرء مع ثيابه ، ولا هو وديعة يسترجعها كما يريد؛ والأهم من كل ذلك، أنه لم يكن مطلوبا الإتيان بخطاب على خطاب كما هو شأن الحديث عن التراث اليوم، حيث اتسم بالوعظ الذي يُملي ما ينبغي فعله، "وإنما المطلوب صنع خطاب جديد يبني تراثنا الحاضر كما بنى المتقدمون تراثهم الماضي ولا يتحقق ذلك إلا بتحصيل أسباب المعرفة على وجهها الأوسع، وأسباب العمل على الوجه الأنفع، لأجل إنشاء خطاب يضاهي قيمة خطاب المتقدمين، كما يضاهي عطاء خطاب المعاصرين".[1]

هذا ما عكف طه عبد الرحمن جهده للعمل عليه في إنتاجه المتميّز، الذي قدّمه في سلسلة كتب لا يزال يعمل عليها إلى الآن. فكان كتابه "**تجديد المنهج في تقويم التراث**" الدعامة الأساسية التي سيشيد عليها مشروعه، أو لنقل أنه الأرض الخصبة التي هيأها لنمو أي فكر عربي إسلامي أصيل؛ لأن هذا الكتاب قد تصدى فيه للقراءات المعاصرة للتراث، فبين الأخطاء التي وقعت فيها، والاجتزاءات التي جُعلت مطية لاعتبار التراث مصدر بلاءهم وتخلفهم، فما كان منه إلا أن بيّن المنهج المناسب لقراءة التراث، فتمثله نظرية متكاملة، سيأتي شرحها بالتفصيل في الفصل الثاني، وما استوقفنا هنا، فهو من باب التعريف بالمشروع ككل.

تأسست نظرية طه عبد الرحمن في النظر إلى التراث على أصول ثلاث هي: التكامل والتداول والتقريب، فالتكامل يعبر عن الرؤية التي ينبغي التعامل بها مع التراث حتى لا يقع في تجزيئية انتقائية تعمل على الأخذ ببعضه وتجاهل بعضه الآخر، ذلك أنه نتاج علوم تكاملت فيما بينها وتداخلت آلياتها للحاجة العلمية، وعليه ينبغي التعامل مع التراث بالنظرة

[1] طه عبد الرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 2 ، 2008 ، ص 405 – 406 .

التكاملية لا بالنظرة التفاضلية التي سار عليها جل الدارسين، والتي أفضت بهم إلى جملة من الأحكام بعضها كان إقصائيا لأجزاء من التراث.

أما الرؤية التكاملية عند طه عبد الرحمن فقد قادته إلى تحديد أصول المجال التداولي العربي الإسلامي،[1] حتى يتسنى له تقويم التراث وذلك بالعمل وفق مقتضياتها، ولا يمكن تقويم التراث خارج هذه الأصول، المتمثلة في (العقيدة واللغة والمعرفة)، تحكمها قواعد محددة تضبط عملها، يُؤدي ترك العمل بها إلى آفات عظيمة تتحدد حسب عدد القواعد المتضررة، ويزداد حجم الضرر إذا أصيبت الأصول، وبالتالي لا ينتفع أهل المجال التداولي بالعلوم والمعارف لا قديمها ولا حديثها، هذا إن لم تتحول إلى ضرر وخطر يحيط بقواعده في حد ذاتها فتهدد استقرارها وتعطل دورها في الحفاظ على حيوية المجال التداولي، حتى تبقى فيه المعرفة منتجة نافعة، ومتجددة مبدعة.

يُعتبر التقريب التداولي؛[2] الأصل الثالث في نظريته، وهو الآلية التي بواسطتها يصبح المنقول مأصولا، وذلك بمراعاة أصول المجال التداولي السالفة الذكر، تتمثل أهميتة في تأصيل المعرفة المنقولة إلى المجال التداولي العربي الإسلامي، حتى لا تتعارض مع أصوله؛ لأن ذلك سيؤدي إلى قلة الانتفاع بها، وعدم القدرة على استثمارها، هذا إن لم تصبح عائقا في تحرر البحث العلمي وتقدمه، بسبب الوقوع في التقليد.

يتبنى طه عبد الرحمن فلسفة تداولية، يمكنها أن توظف جميع وسائل الخطاب التبليغية وتحقق الإمكانات الفكرية الكامنة فيه وفق مقتضيات المجال التداولي، لذا اعتبر المناظرة وهي العلم الإسلامي الأصيل، ممارسة تداولية تفيد حقيقة " تداولية كبرى وهي أنه لا كلام إلا بين اثنين ولو كان كلام المرء مع نفسه، ولا اثنين إلا عارض ومعترض، ولا عارض إلا بدليل، ولا معترض إلا لطلب الصواب، ولا طلب للصواب إلا بجملة قواعد."[3]

[1] ينظر: طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 4 ، 2012 ،ص 243 وما بعدها

[2] ينظر: المرجع نفسه ، ص 273 وما بعدها

[3] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط 4، 2010، ص 93 .

تكمن أهمية المناظرة في أهمية المبدأ الذي قامت عليه وهو الحوار، الذي يحركه الاختلاف في طرق البحث، والراجح عند طه عبد الرحمن؛ أن طرائق الوصول إلى الحق شتى؛ لأن الحق ذاته غير ثابت بل يتغير ويتجدد، لذا لابد أن يكون الطريق الموصل إليه متعددا، وهنا تبرز الحاجة إلى الحوار بين السالكين والباحثين عن الحق، إضافة إلى هذا فإن مسيرة الحوار عبر الزمن ستساهم في تقليص هوة الخلاف بين المتحاورين، كما أن الحوار يساعد في توسيع العقل، وتعميق مداركه .[1]

إذا كان طه عبد الرحمن قد استعرض في كتاب (تجديد المنهج في تقويم التراث)، نظريته المتكاملة في قراءة التراث، فإن كتابه (فقه الفلسفة) بجزأيه سعى فيه إلى تأسيس فلسفة عربية إسلامية تعمل بمقتضيات المجال التداولي، يتوجب على الفيلسوف أن يستمد منها إشكالاته الفلسفية، وعرض الإشكالات المنقولة عليها، كما يتطلب منه التطلع إلى معايشة الكونية في صياغة أسئلته وأدلته، أما محاولة تجاوز التراث فهي علامة عجز، ومحدودية روح الإبداع في النخبة .[2]

فواجب الفيلسوف " أن لا يهتم بالخوض في الواقع بقدر ما يهتم بما ينبغي أن يكون عليه؛ وهنا يكمن الفرق بينه وبين السياسي: فالفيلسوف يتطلع إلى أن تصير الأشياء إلى ما هو أفضل، وينظر إلى المثال الذي ينبغي أن ترتقي إليه، في حين أن السياسي يرى الأشياء كما هي وينظر إلى الواقع، باحثا كيف يمكن الاستفادة من ظروفه"[3]. وكل من موقعه سيؤدي واجبه اتجاه واقعه والعالم الذي يتقاسم فيه الحياة مع غيره، وبقدر وعي كل طرف لما ينبغي فعله، تستقيم شؤون العباد والبلاد، لكن الواقع خلاف ذلك، فكلاهما غارق تحت ضغط متغيرات الحياة ومستجداتها، حتى لا يكاد يعرف السبيل إلى وظيفته.

جاء كتاب (فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة) ليبيّن الوظيفة المنوطة بالفيلسوف حتى ينفع الناس بفلسفته، ويخرج عن دائرة التقليد منطلقا نحو الإبداع، ففي هذا الكتاب أسس طه

[1] المرجع السابق، ص 20 .

[2] شريف الدين بن دوبة : طه عبد الرحمن مشروعه الفكري والهوية الموءودة ، مجلة الكلمة ، مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة ، لبنان ، العدد 83 ، 2014 ، ص 102 .

[3] طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر ، مرجع سابق ، ص 49 .

عبد الرحمن علما لم يسبقه إليه أحد، على حد قوله، أسماه **بفقه الفلسفة**؛ وهو علم تكون فيه الفلسفة موضوعا للنظر فيُوقف فيه على الخصائص والقوانين التي تتحكم فيها.[1] يهدف هذا العلم إلى تمكيــن الفيلسوف من التفلسف على وجه الحقيقة باقتـــداره على ذلك، من خلال معرفته للقوانين التي تتحكم في الفلسفة، حتى لا يبقى سجين النظر في المضامين الفلسفية، دون التحكم في آليات إنتاجها.

لذا اعتبر إغفال النظر في الفلسفة بالعمى الفلسفي؛ لأنه جهل بالأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفيــة، خطابا وسلوكا.[2] ذلك أن الفيلســوف قد حصــر ذاته في النظر إلى المضامين الفلسفية غير آبه بالآليات التي أنتجتها، وهذا ما يجعل نفعها محدودا، فلا تنفع اليقظة في المضامين إلا بالقدر الذي تضر الغفلة عن الأسباب.

بعد أن حدّد طه عبد الرحمن موضوع فقه الفلسفة الذي يخصه بالنظر إلى الظاهرة الفلسفية بوصفها وقائع ملموسة في أوساط محددة وحادثة في أزمان معينة أنشأتها لغات خاصة، حاملة لمضامين متأثرة بعوامل مادية ومعنوية، فإنّ المنهج الذي ارتآه مناسبا له، هو المنهج المتكامل؛ الذي" يستمد 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."[3] وتحتاج هذه العناصر إلى أن تأتلف فيما بينها ائتلافا كما حدث في منهج أصول الفقه، لأنّ طه عبد الرحمن يسير على هدي هذا العلم في تأسيسه لفقه الفلسفة، بدءا من التسمية، فالمنهج، والغاية.

إن فقه الفلسفة يبحث في الكشف عن الأسباب التي انبنت عليها التصورات والأحكام الفلسفية، حتى يتبين كيفيات تأثيرها في وضع التصورات وبناء الأحكام، وحينها يمكن

[1] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة : الفلسفة– الترجمة ، المركز الثقافي الغربي ،الدار البيضاء– المغرب ،ط 2 ، 2005 ، ج1، ص 19 .

[2] المرجع نفسه ، ص 20 .

[3] المرجع نفسه ، ص 20 – 21 .

للفيلسوف أن يستثمر ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، منشئا بذلك تصورات وأحكاما تنافس المنقول، استشكالا واستدلالا.[1] وبذلك يضع نفسه على طريق الاجتهاد والاستقلال عن التبعية والتقليد المقيت؛ لأنه تمكن من معرفة الأسباب الموصلة للتفلسف الصحيح، ذلك أن فقه الفلسفة يهتم بإحياء القدرة على التفلسف.

أما على أرض الواقع فقد "بقي المتفلسف العربي محتذيا حذو المتفلسسف الغربي في قصر الانعكاس على المجردات، فلم يستثمر قط الامكانات التعبيرية عن وعي بالوعي الذي تزوده بها اللغة العربية ولا التجارب المتراكمة في هذا الباب، التي يتضمنها التراث العربي"[2]. لذا يُعد مشروع طه عبد الرحمن مشروعا رائدا لرد الاعتبار للغة العربية ، من أجل أن تصبح لغة التفلسف والابداع ، وذلك باستغلال واستثمار جميع امكاناتها، لذا عالج قضية الترجمة وبيّن علاقتها الوطيدة بالفلسفة.

كما تناول إشكالية صناعة المفهوم الفلسفي وقدم البديل في التأثيل اللغوي في الجزء الثاني من كتابه (القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل) من أجل أن يدفع عن اللغة العربية ما اتهمت به من عدم قدرتها على مواكبة التطور السريع، حتى استعاض الباحثون عنها بالمصطلحات الأجنبية واختصروا دورها في الربط بين المفاهيم المستوردة، فكان أن استغلقت معاني كلماتها؛ لأنها لا تمثل روح اللغة وإنما هي مجرد رسم لمعاني أجنبية.

وليت هذه الطريقة قد أثمرت علما وفهما، بل إنه تراكم الكلام على الكلام بحيث لم يعد نافعا للأنام، وما ذلك إلا لغياب المراقبة والمحاسبة. "وكل أمة لا يحاسب فيها المفكر على ما قال متى ثبت ضرر قوله، أمة تصير إلى حتفها، إن عاجلا أو آجلا؛ فحرية القول ينبغي أن يشملها ما يشمل حرية الفعل من ضوابط مُحكمة توجهها ونتائج نافعة تتوجها وإلا فهي وبال على الأمة."[3] خاصة في أمة تبحث عن سبيل للخروج من تخلفها وجهلها.

---

[1] المرجع السابق، ص 24.

[2] المرجع نفسه، ص 234.

[3] طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل ،الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، لبنان ، ط1 ، 2011 ، ص 158 .

فلسفة طه عبد الرحمن جاءت لتقرن القول بالعمل، وهذا مبدأ الإسلام، الذي أراد أن يقيم عليه فلسفته حتى تكون منتجة ومبدعة، وهي معادلة ضرورية وجب على الفيلسوف تحقيقها، بأن يحول مضامين أقواله التي استدل بها في عالم الأذهان إلى أفعال حية في عالم الأعيان؛ لأن "المقتضى النظري لفقه الفلسفة هو أن تسند الأقوال إلى الأدلة، وتسند الأدلة إلى الأفعال، ولا يجوز قطع بعضهما عن بعض بأي حال "[1]؛ لأن هذا القطع هو الذي سمح للجميع أن يكتب ما يشاء، لتفتح الكتابة عالما من الترف الفكري، الذي يتحرر فيه الكاتب من مسؤولية ما يكتبه.

لذا رأى طه عبد الرحمن ضرورة تمييز فقه الفلسفة عن غيره من العلوم التي قد يتقارب معها كالتأويليات والحفريات والتفكيكيات، فكان الفارق بين فقه الفلسفة والتأويليات، باعتبار الأول علم متكامل يعتمد على التفسير الموضوعي، و يُقارن بين الخطاب والسلوك، في حين أن ما يُميّز النظر التأويلي هو عنايته بمختلف الظواهر الإنسانية الخطابية منها وغير الخطابية ، جاعلا منها جميعا نصوصا تقبل القراءة والتحليل والاستنطاق بواسطة منهج (الفهم)، الذي يقابله التفسير كمنهج مناسب للظواهر الطبيعية ؛ بمعنى أن الأثر الإنساني يفهم ولا يفسر، في حين أن الأثر الطبيعي يفسر ولا يفهم[2]، فهي عبارة عن فلسفات متعددة تعتمد الفهم وتطابق بين الخطاب والسلوك.

كما أنه يتميز عن الحفريات من جهة أنه علم ينظر في الخطاب والسلوك معا، سالكا في هذا النظر مسالك الوصف والتحليل والتفسير، وهي على خلاف ذلك، فلسفة وصفية تقتصر على الخطاب، ويختلف عن التفكيكيات من حيث إنه نقد علمي للفلسفة في شقيها الخطابي والسلوكي طلبا لاستخراج الآليات المتحكمة فيها، في حين أن التفكيكيات نقد فلسفي للنص الفلسفي المكتوب طلبا لاستخراج الآليات التي تجمع بينه وبين النص الأدبي.[3] فأهم ما ميّز فقه الفلسفة عن غيره من العلوم هو الأساس الذي انبنى عليه، وهو الجمع بين القول والعمل والنظر في الآليات التي تنتجهما.

---

[1] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة : الفلسفة– الترجمة ،مرجع سابق ، ص 30 .

[2] المرجع نفسه ، ص 38 .

[3] ينظر ، المرجع نفسه ، ص 39 – 45 .

إضافة إلى ذلك، فإن طه عبد الرحمن ينفي أن يكون فقه الفلسفة نقدا للعقل الفلسفي من وجهين الأول: كونه نقدا بانيا لا هادما؛ لأن غرضه الإقدار على التفلسف والإبداع فيه، والثاني: أنه نقد علمي لا فلسفي؛ لأنه يتوسل بما تقرر في العلوم المقررة من أدوات معلومة؛ فالنقد في فقه الفلسفة "هو تصحيح الممارسة الفلسفية لا تخطئتها، وتسديد مسارها لا التنقيص من شأنها ولا القدح في أهلها."[1] كما شاع عند الباحثين والدارسين.

فعقلانية الفلسفة ليست عقلانية خالصة بل هي عقلانية تداولية تصل الفلسفة بأفق المعرفة الطبيعية وخطاب الجمهور، وهذا ما يحرص طه عبد الرحمن على تفعيله والعمل به، لقناعته الراسخة بأن "العقل حقيقة مجردة لا تُعلم إلا بآثارها، بينما العمل حقيقة مسددة تعلم بذاتها وبآثارها معا، والعقل المجرد كذلك حقيقة ضيقة، إذ ينحصر في عالم النظر، بينما العمل حقيقة واسعة، إذ بإمكانه أن ينفذ إلى كل عالَم متى أخذ بأسباب التوجيه بواسطة القيم العملية."[2]

لقد اتضح لطه عبد الرحمن – وهو يشتغل بالفلسفة – حدود العقل المجرد في الوصول إلى المعرفة ، فاستيقن أن طرق المعرفة متعددة، وحتما إن قصور العقل المجرد في إدراك كثير من الحقائق لهو دليل على أن هناك طريقا آخر هو طريق البصيرة، الذي يرفض الفلاسفة الاعتراف به فينسبونه تارة إلى الحدس وأخرى إلى الإلهام، وما هو في الحقيقة إلا مؤشرا على هذا الطريق.

لذا نجده ينتصر لطريق البصيرة في كتابه "**العمل الديني وتجديد العقل**"، فقد صنّف فيه العقل إلى مراتب ثلاث: (**العقل المجرد – العقل المسدد – العقل المؤيد**)، واعتبر العقل المؤيد وهو العقل الصوفي أكمل العقول؛ لأنه من منظوره يمتاز عن العقل المجرد الذي مناط اهتمامه الأوصاف الخارجية، وعن العقل المسدد الذي همه الأعمال الخارجية، أما العقل المؤيد فيهتم بالأوصاف الداخلية والأفعال الباطنية، حتى تتحقق الذات المشخصة في الوجود والمتحققة في العيان، بإخراجها من عالم التصور إلى عالم التحقق، ليفتح آفاقا

[1] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة : الفلسفة– الترجمة ، مرجع سابق ، ص 46 .

[2] المرجع نفسه ، ص 282

إدراكية وعملية جديدة، كما أنه يقوم بتصحيح السلوك، إن تأصيلا فيرده إلى الأصول أو تصويبا فيدله على أصح المقاصد أو تقويما فيمده بأنفع الوسائل.[1] ولا يتم ذلك إلا من خلال النظر العملي الحي الذي تحققه التجربة التي تجمع بين النظر والعمل.

ضرب طه عبد الرحمن مثلا على بساطته، فإنه يُبيّن أهمية العقل المؤيدة مقارنة بغيره، تمثل في طبيعة العلاقة التي تربط شخصا بآخر، فلو أن معرفته لهذا الشخص كانت عن طريق ما بلغه عنه، فإن هذه المعرفة علم نظري بالأوصاف الظاهرة؛ أما لو تعامل مع هذا الشخص وانتفع منه، فإن معرفته هذه عملية بأفعال خارجية في اجتلاب المنفعة واجتناب المضرة؛ أما حين يكسب محبته، فإن معرفته هذه معرفة حية تستعين على الأوصاف الظاهرة والأفعال الخارجية بجملة من الأوصاف الباطنية والأفعال الخارجية.[2] فالعقل المجرد هنا هو المعرفة المقتصرة على الأوصاف الظاهرية، والعقل المسدد هو المعرفة العملية بأفعال خارجية، في حين أن العقل المؤيد يحوي المعرفتين بتحققهما، إضافة إلى الأوصاف الباطنية.

فالعقل المؤيد إذًا، يتضمن العقلين المجرد والمسدد، ليتجاوزهما نحو الكمال الذي يتحقق بدرجة العبدية التي تهبه الحرية الحقة، ولا يرى طه عبد الرحمن حرية غيرها؛ "لأنها بحق حرية محبة، بينما حريته هو هي حرية استدلال وكفى؛ وللمحبة عقلها كما للاستدلال عقله، وشتان بين عقل التأييد وعقل التجريد."[3] لأن الأخير سجين الحواس، أما عقل التأييد فقد تحرر من كل ما له علاقة بهذا العالم المادي، لأنه عرف طريقه إلى خالق هذا الكون، الذي سخّره لأجله، ليسخّر وجوده لأجل عبادة الله وحده.

وعمل العقول الثلاث عنده متكامل فيما بينها، ولا يعني كمال العقل المؤيد تفضيله بالاستغناء عن العقل المجرد والعقل المسدد، وإنما نال الكمال؛ لأن صاحب هذا العقل قد تدرج بالمعرفة الأولى بواسطة العقل المجرد فنال حظه من العلوم النظرية، ثم استزاد معرفة

[1] طه عبد الرحمن : العمل الديني وتجديد العقل ،المركز الثقافي العربي ، المغرب – لبنان ، ط4 ،2009 ، ص 122 .

[2] المرجع نفسه ، ص 122 .

[3] المرجع نفسه ، ص 146 .

جديدة بواسطة العقل المسدد، الذي أخضع المعرفة النظرية إلى ممارسة عملية، والمداومة عليها هو التجربة الحية التي ستميز العقل المؤيد لتأخذه نحو الكمال.

نسجل على موقف طه عبد الرحمن من كمال **العقل المؤيد**، وكأن لا آفة تدخل عليه، في الوقت الذي استوقفته آفات العقل المجرد (العقلانية) والعقل المسدد (السلفية)، ليجعلها دليلا على عجز كل منهما في الارتقاء بالإنسان إلى مراتب الكمال، والتغاضي عن آفات العقل المؤيد الذي يمثله العقل الصوفي، وكأن تاريخ الصوفية كمال وجمال، وما عليه عثرة ولا عليه يطرح السؤال، مع أن بعض آفات العقلين تدخل عليه.

فهو أيضا يقع في المحدودية اتجاه الظواهر التي تتجاوزه مثله مثل العقل المجرد، ولا يوجد ما يُثبت أن حالات الكشف عند الصوفية تنقل حقائقا قاطعة الدليل، خاصة إذا خالفت الشّرع، كما تصيب العقل المؤيد بعض آفات العقل المسدد كآفة التظاهر، التي جعلت من الصوفية خلايا سرطانية تتكاثر بطريقة ابتعدت فيها عن الدين أكثر مما التزمت به؛ لأن العقل لا كمال له مهما ارتقى في مراتبه، وصفة الكمال ينالها بالمقارنة مع غيره، لا على وجه الحقيقة.

لقد فتح طه عبد الرحمن – بموقف المدافع عن العقل المؤيد (الصوفي) – الباب على مصراعيه لمعارضيه من التيار الإسلامي لانتقاده العقل المسدد وجعله دون العقل المؤيد، ومن أنصار العقلانية ؛ لأنه جعل العقل المجرد مدخلا فقط يلج منه العقل باب الرقي والسمو، فكان موقفه هذا سببا لإعراض أغلب الدارسين عن مشروعه، حتى الذين صُنف إلى جانبهم كالتيار الأصولي.

فاعتبر بعضهم أن جوهر رسالة كتبه هو تقديم سند فلسفي حديث للتصوف، وهذا استنادا لما جاء في كتابه (العمل الديني وتجديد العقل)، ففيه أسس طه عبد الرحمن للتراتب الفكري فجعل أعلى المراتب هو النموذج الصوفي (العقل المؤيد)، ودونه في المنزلة النموذج

الفقهـي السلفي (العقل المسـدد)، وأما أحط المنـازل عنده فهـو النمـوذج العقلانـي (العقـل المجـرد).[1]

وعليه، فقد أُدخل مشروع طه عبد الرحمن معترك الصراع الاديولوجي، ليُقلل من أهميته، ويصبح مثله مثل غيره، خصما في هذه المعركة ينتصر فيها لمذهبه الفكريّ (الإيديولوجي)، لا مشروعا متميزا يمكن الإفادة منه في الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها إشكالات اليوم، وقد عَمد أغلب الدارسين الذين استوقفهم مشروعه إلى اجتزاء بعض جوانبه، واقتلاعها من سياقها، لتعجُّل الوصول إلى إلقاء الأحكام من دون حجة ولا دليل؛ لأن مشروعه أكبر من أن يختصر في الصوفية، وهذا ما يعمل البحث على إثابته بعـد مناقشة أراء معـارضيه.

إن أهم أثر للصوفية في فكر طه عبد الرحمن، أن جعلته يعي ضرورة التفكير بالعقول الثلاثة مجتمعة، ولم يقلل من أهمية العقل المجرد ولا المسدد، وإن جعل الكمال للعقل المؤيد، فإن ذلك لا يتم إلا بعد الترقي من العقل المجرد فالمسدد. هذا الوعي هو الذي جعله يؤسس فلسفة تداولية أهم ما يميزها ، هو ضرورة الجمع بين القول والعمل، حتى تتضح مسؤولية كل قول، لذلك استبعد إمكانية فهم التراث مِمَّن لم يكن له حظ من العمل بالعقل المسدد؛ لأن "معظم التراث الإسلامي هو ثمرة التسديد بواسطة الدخول في الاشتغال الشرعي، كما أن جانبا منه ثمرة التأييد بواسطة النزول في مراتبه، فكيف يهتدي إلى إدراك حقائقه ومعرفة أقوم السبل في إحيائه من امتنع عن الاجتهاد في العمل، بل حتى الدخول فيه، هذا إن لم يكن مذهبه جحد قيمه الاشتغال الشرعي والتمادي في هذا الجحود."[2]

وهنا، يقصد كل المشتغلين بالتراث بعقلانية مجردة، لا تعتقد بأهمية العمل لا بالنسبة لأصحابها، ولا من جهة التراث الذي أنتجته عقول قد جمعت بين القول والفعل، مما يخلق شرخا في الفهم، يُشوّه فيه ملامح الحقيقة.

[1] إبراهيم بن عمر السكران: التأويل الحداثيّ للتراث – التقنيات والاستمدادات ، دار الحضارة للنشر والتوزيع ، الرياض، ط 1 ، 2014، ص 14

[2] طه عبد الرحمن : العمل الديني وتجديد العقل ، مرجع سابق ، ص 148 .

"فالعمل هنا هو المحك الذي يُعرض عليه النظر ليميز صادقه من كاذبه، ونافعه من ضاره، بينما النظر في المنقول الفلسفي هو المحك الذي يُعرض عليه العمل ليميز عاجله من آجله وقاصره من متعديه، وشتان بين الفلسفتين: **فإحداهما**؛ بِوقفها النظر على العمل، قد تصير إلى ايقاف النظر متى ارتفع مقتضى العمل به، **والثانية**؛بوقفها العمل على النظر، قد تصير إلى ايقاف العمل متى ارتفع مقتضى النظر فيه."[1] وهذا ما يجسده حال المشتغلين بالفلسفة وقضايا الفكر اليوم، فلقد استغنوا عن أهمية العمل في تعديل وتصحيح رؤيتهم العقلانية مما زادها جموحا كلما اتسع مجال التجريد فيها.

إن الانسان عند طه عبد الرحمن كائن أخلاقي بامتياز لا يختصر في عقلانيته ، لذا فقد أقام نظريته الأخلاقية، على مبدأ مقتضاه أن الأخلاق الإسلامية تتأسس على أركان ثلاث (ثلاثة)؛ " **أولا** هي تجمع بين العقل والشرع لذلك فهي أخلاق كونية لا محلية؛ لأنها أخلاق مؤسسة لا مجتثة، ومتعدية لا قاصرة ، وشاملة لا محدودة ، **والركن الثاني** الجمع بين العقل والقلب مما يجعلها عُمقية؛ لأنها أخلاق تطهير لا أخلاق تجميل، وتأهيل لا تثبيط، وتجديد لا تقليد، **والركن الثالث** الجمع بين العقل والحس، وتفرع عنه أن الأخلاق الإسلامية أخـــلاق حركية لأنها أخلاق إشارة لا أخــلاق عبارة، وانفتــاح لا إنغلاق."[2] فالأخلاق الاسلامية ليست أخلاق دنيوية متوقفة على المصلحة الشخصية، وإنّما هي أخلاق لتربية الـروح حتى تبقى موصولة بالمصدر الإلهـي، الذي سيثيب عليها ثوابا وأجرا في الدنيا والآخرة .

لقد جاءت المقاربات الفكرية والفلسفية التي تضمنتها كتب طه عبد الرحمن معبرة عن مستويين أساسيين: مستوى التفعيل الواقعي الذي يقرب القارئ من مرجعيته الأصلية ويربطه بواقعه المعاصر، ثم مستوى الحاجة إلى الفهم السليم لمستويات المفاهيم المستعملة لاستثمارها والتوسع، طلبا للمنفعة العاجلة والآجلة.[3] ولهذا، نجده حريصا على تطبيق

---

[1] طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة ، مرجع سابق ، ص 260 .

[2] طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ،المركز الثقافي العربي – المغرب ، بيروت _ لبنان ط 5 ، 2013 ، ص 169 – 170 .

[3] جلول مقورة : فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر – طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين الكونية و القومية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، 2015 ، ص 89 .

الشروط التداولية لمقام التكلم، بحيث يكون الكلام مفهوما للمخاطب على المقتضى الذي يمكنه من الانتقاد والاستدلال، وذلك بتجنب الألفاظ المستغلقة والتراكيب المستغربة، من غير تطويل أو تهويل لئلا يخوض المتلقي في تأويلات تخرجه عن المراد. غير أن حال الكتابة اليوم، فلسفية كانت أو غيرها، لا تُحقق هذه الشروط مما أقعدها عن دورها في تجديد المعرفة، بله الإبداع فيها.

وهكذا، يبقى سؤال التجديد والإبداع في الفلسفة العربية الإسلامية قائما ما ظل الوضع على حاله؛ فهل هي مُجددة ومبدعة بالإضافة إلى المنقول الفلسفي، قديمه وحديثه، أم هي منحصرة في تقليده، مقتصرة على إتباعه؟ إن مفهوم الإبداع حين يستوجب القطيعة مع المنقول أو مع المأصول، يفقد حقيقته؛ لأن حقيقة الإبداع في المجال الفلسفي تحتاج إلى أن تتقدمها مراجعة للتصور المتوارث عن الفلسفة.[1] ولا تتحقق هذه المراجعة إلا بالانتقال من رتبة الاشتغال بها إلى رتبة الاصطناع لها، وذلك بإنشاء علم يختص بالنظر في الفلسفة كما ينظر الصانع في الآلة، ومتى حدث ذلك يمكن الارتقاء من رتبة استعمال الفلسفة إلى صناعتها. وهذا ما قدمه طه عبد الرحمن من خلال (فقه الفلسفة)، فالإبداع رهين بالقدرة على فهم كيفية التفلسف، لا باستهلاك مقولات الفلسفة مدحا أو قدحا، وكذلك الشأن في كل العلوم.

لذا نجد طه عبد الرحمن الفيلسوف الذي لا ينبهر بمضامين المقولات أنَّى كان مصدرها يخضعها دائما للفحص والتمحيص، ونذكر هنا نقده للحداثة الغربية مبينا المزالق التي انحرفت بها عن أهدافها، فقدم في سبيل تصحيح انحراف مسارها، ما أسماه بروح الحداثة الإسلامية، حيث اعتبر أن الحداثة الغربية؛ ما هي إلا إحدى تطبيقات الحداثة وليست النموذج الوحيد، وإن كانت لها الغلبة، فلا يعني أنه لن تقوم هناك حداثة تعيد للعالم روح الإنسان المتمثلة في أخلاقيته لا عقلانيته.

وعلى إثر معالجته لموضوع الحداثة تطرق للقراءات الحداثية للنص القرآني منتقدا خططها في انتهاك حرمة وقداسة القرآن الكريم، سواء كانت واعية بذلك أو لم تع، وتمثلت

[1] طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة ، مرجع السابق ،ج 1 ، ص 52 .

هذه الخطط في (خطة التأنيس – خطة التعقيل – خطة التأريخ)، ثم اقترح البديل عنها في (التأنيس المبدع – التعقيل المبدع – التأريخ المبدع)، وسيأتي شرح ذلك – كله – بالتفصيل في الفصل الثالث.

إن الاستسلام للحديث حول مشروع طه عبد الرحمن، سيفضي بنا إلى حديث لا ينقطع ، لكثرة ما امتد مشروعه ليشمل أغلب إشكالات الفكر والحياة، فمن نظريته في قراءة التراث، إلى تأسيس فقه الفلسفة كعلم؛ حدد موضوعه ومنهجه، وبين أهميته، إلى نظريته الأخلاقية، واشتغاله في تأثيل المفاهيم، وتأسيسه لروح الحداثة الإسلامية، وأسئلة تصدرت أعماله (سؤال العمل) و(سؤال الأخلاق)، وغيرها من الموضوعات التي لا يتسع المقام – هنا – لذكرها ، فنكتفي بما تقدم، ونختم بهذا السؤال الذي يستفسر عن إبداعية طه عبد الرحمن ، أملا أن يكون بحثنا في حد ذاته جزءا من الجواب.

يتساءل الباحث المغربي عبد النبي الحري، قائلا:[1] ما موقع طه نفسه من بين هؤلاء المفكرين العرب الذين نعتهم بالمقلدة؟ هل ينطبق عليه ما ينطبق عليهم من تبعية فلسفية للآخر الأجنبي، أم يعتبر نفسه الوحيد الذي نجا من آفة التقليد المزمنة في فكرنا الفلسفي؟

فيجيبه الباحث الجزائري بن تومي اليامين، من غير دليل: "ولعمري إنّني أقرأ لطه عبد الرحمن أجده يصك كلامه على طرق القدماء في تخير اللفظ وتفننه مما يجعله مقلدا مخبوءا في لسان مجدد."[2] فما الذي أحوج الباحث للقسم؟ من الواضح هو للتأكيد، وهل في مثل هذا المقام، يكون التأكيد بالقسم أم بإبطال دعاوى خصمه بالأدلة الدامغة أو الشواهد البينة التي تثبت صحة ما يريد تأكيده.

ونجد على خط النقيض الباحث المغربي إبراهيم مشروح يقدم إجابة أخرى عن السؤال السالف الذكر في قوله: "لقد صار النظر في التراث عند طه عبد الرحمن أكثر حداثة من

---

[1] عبد النبي الحري : طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري – صراع المشروعين على ارض الحكمة الرُشديّة ،الشبكة العربية للأبحاث ،الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 2014 ، ص 186 .

2بن تومي اليامين : حوار الأنساق في الخطاب النقدي العربي المعاصر – قراءة في أنظمة التواصل ، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ، جامعة الهضاب 2 ، سطيف ، الجزائر، قسم اللغة العربية وآدابها ، 2012 – 2013 ، ص 199 .سنعود لمناقشة أراء الباحث في الفصل الثاني و الثالث.

غيره وأوثق تاريخية مما عداه؛ وبيان ذلك أنه لم يطلب من الحداثة إلا أدواتها، أي وسائلها الناجعة، ولم يكتف بذلك، بل طلب من مواءمة هذه الوسائل لخدمة إشكالاتنا، حتى أنه فتح طريق الإبداع العربي من خلال تجديد إجرائية الآليات المنتجة للنص التراثي."[1]

أضف إلى ذلك، فإن" فكر طه عبد الرحمن جدلي مُناظر مستند إلى أصول تجعله فكرا مجتهدا يُجيب عن أسئلة زمانه في نطاق ومنطق مرجعيته الإسلامية، وهو لا يُخفي هذه المسلمات التي لم ترض في كثير من الأحيان المثقفين والمفكرين من أهل النظر الفلسفي العربي؛ وهذا يدل على أن الفكر العربي المعاصر ما يزال يشهد مخاضا عسيرا، وحده المستقبل كفيل بإبراز منعطفاته المحمودة أو منقلباته المذمومة ."[2]

أما إجابتنا عن السؤال فهي أبسط مما عُرض، حتى نعرف موقع طه عبد الرحمن بين التقليد والإبداع، فما علينا سوى أن نطبق المعايير نفسها التي طبقها هو على غيره، لنعرف مكان تموقعه، وبلغة طه عبد الرحمن أن ندحض دعاواه، لنثبت بعدها صحة دعاوى خصومه، فيُحسم بعدها الجدل، عسى ولعل أن نفكر في كيفية الاستفادة من هذا المشروع الضخم الذي يتوسع مع كل إصدار جديد، ويسابق الزمن ليتناول قضاياه وإشكالاته بحثا لها عن حلول وإجابات.

ونأمل أن يكون جهدنا هذا من باب استثمار هذا المشروع في إيجاد إجابات لتساؤلات ظلت تُطرح بإلحاح في مجال تخصصنا اللغوي خاصة فيما يتعلق بالمناهج اللسانية والنقدية وصناعة المصطلح، علّنا نهتدي إلى الطريق الذي يخرجنا من حالة التيه كما وُصفت، فتُثمر هذه المعرفة المستوردة ما يمكن أن يجعلها منتجة في إطار مجالنا التداولي، لا أن تبقى مجرد بضاعة يستهلكها الباحث لحاجة في نفسه، ثم سرعان ما يستهجنها، ويشتكي عدم انسجامها مع خصوصية البحث اللغوي والأدبي.

---

[1] ابراهيم مشروح: مرجع سابق ، ص 160 .

[2] المرجع نفسه ، ص 247 .

ولوعاد الباحثون الى فلسفة طه عبد الرحمن في حل ازمة البحث اللغوي والنقدي، لوجدوا فيها بغيتهم، من حيث تقريب المعرفة المنقولة حتى تنسجم مع مقتضيات المجال التداولي العربي، ومن جهة ثانية في كيفية تأثيل(تأصيل) المفاهيم والمصطلحات ، حتى تصبح مفهومة ومنفهمة ومنتجة للمعرفة ، لا سجينة حدود بنيتها اللغوية التي باتت هي الأخرى طلسما لا يفهمه إلا أهل الاختصاص، غير أن هذا المشروع الفلسفي الأصيل لم يلق ما يستحقه من الاهتمام لتفعيله في إيجاد حلول لأزمة العلوم الإنسانية بشكل عام.

وإن كانت أعمال طه عبد الرحمن قد أحدثت رجة في عقول وقلوب المفكرين والباحثين، وأثارت استشكالاته واستدلالاته انتباههم، فظهرت ردود فعل كثيرة؛ فمن مدعي أنه طرد المنطق من مجال الفلسفة، وآخر يقول: أن زمن المناظرة قد ولى، ومن متجاهل لما يقوله، وآخر لم يستوعب مقولاته، ومن قائل بأن الفلسفة قد انتحرت على إثر مشروعه.[1]لا بدليل يسوقه بل مجرد كلام، لأن طه عبد الرحمن هو من تكاثرت عنده الادلة على موت الفلسفة في مقولات هؤلاء المفكرين المقلدين للغرب حذو الحافر بالحافر كما وصفهم .

فلئن كانت هذه بعض مواقف المنافسين له في المضمار، فإن بعض طلبة العلم والباحثين قد وجدوا ضالتهم في مشروع طه عبد الرحمن فغدا مجال دراسة في بحوثهم الأكاديمية، من بينها عملنا هذا الذي نرجو أن يكون لبنة في صرح المشروع؛ لأننا نسعى من خلاله إلى تفعيل فلسفته لحل قضايا وإشكالات اللغة العربيّة وآدابها، بخاصة وهي تشهد أزمة حقيقية استقطبت الباحثين للوصف والشكوى، من دون أن يظهر في الأفق حل قد يكون أرضية مشتركة لإنهاء أزمة الكتابة حول الأزمة ،فتنْصب الجهود في العمل لا الاجترار؛ العمل الذي يعيد تصحيح مسار الدراسات اللغوية والنقدية خاصة ، حتى نعالج أزمة النقد الأدبي التي طالت النظرية والمنهج والمصطلح، وبهذا ينفتح الأفق على التفكير بطريقة جديدة في معالجة إشكالية الاستفادة من الوافد الغربي بحيث يتم استيعابه واستثماره.

[1]عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة – قراءة في فكر طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، المغرب – لبنان ، ط 1 ، 2013 ، ص 183 .

الفصل الأول :التأويل والقراءة : جذور وامتدادات

1 – التأويلية العربية

1 – 1 – معنى التأويل لغة واصطلاحا

1 – 2 – معاني التأويل في القرآن الكريم

1 – 3 – التفسير: أقسامه وشروطه

1 – 4 –الفرق بين التفسير والتأويل

1– 5 – اتجاهات وأقسام التأويل

2 – التأويلية الغربية:

2 – 1 – مفهوم التأويل في الفكر الغربي

2 – 2 –اتجاهات التأويلية الغربية

3 – صراع القراءات في أرضية التراث

1 – التأويلية العربية :

إن المرور بالتعريف اللغوي محطة لابد منها، لا نطلاقة باتت بديهية لفهم المصطلح من خلال تموقعاته في المعاجم العربية، ومن ثم نلتمس تجلي المعنى اللغوي في تداولية المصطلح على مستوى استعماله لدى أبرز المشتغلين بهذا الحقل.

1 – 1 – معنى التأويل لغة و اصطلاحا :

لقد تعددت معاني لفظة التأويل غير أن تداولها في المعاجم العربية يكاد يكون متشابها مع وجود بعض الإضافات قد تزيد أو تقل. كما تطابق التعريف اللغوي بالاصطلاحي في بعض المواضع، مثلما نجده في كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي حيث قال:" التّأَوُّلُ و التأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه."[1]

أما ابن فارس في معجمه مقاييس اللغة فقد عاد باللفظ إلى الجذر آل تَوّل بمعنى رجع فيقال أوّلَ الحُكمَ إلى أهله: أرجَعه ورده إليه[2]. ومنه تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤُول إليه.[3] يستدل على ذلك بقوله تعالى:﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾(سورة الأعراف الآية 53). فالمقصود بالتأويل هنا، هو ما يؤول إليه وقت بعثهم ونشورهم، والمراد به مرجعهم وعاقبتهم، لأن الكافر حينها سيرى العذاب حقيقة مجسدة بعد ما كان معنى محتملا قد يكون الأمر على ما ذهب وقد لا يكون، ذلك أن الأمر بيد من يؤول إليه كل شيء وهو الله عزّ في علاه.

ويضيف ابن منظور معاني أخرى تعضد هذا المعنى في قوله:" أوَّل الكلام تأوّله: دبره وقدّره، وأوّله وتأوّله: فسّره، وقوله عز وجل:﴿ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾أي لم يكن معهم علم تأويله وهذا دليل على أن علم التأويل ينبغي أن ينظر فيه، وقيل معناه لم يأتهم ما يؤُل إليه أمرهم في

---

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي : كتاب العين ، تحقيق عبد الحميد الهنداوي ، دار الكتب العلمية ، لبنان ، د ط ، 2003 ، م 1 ، ص 100 .

[2] أبو الحسين أحمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الفكر ، القاهرة ، 1979، ج 1، ص159

[3] المرجع نفسه :ص:162

التكذيب به من العقوبة، ودليل هذا قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾"[1] (سورة يونس الآية 39).

والتأويل: عبارة الرؤيا وفي التنزيل العزيز ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ أي ما تُعبر عنه الرؤيا، آل مآله يَؤوله إياله: إذا أصلحه وساسه.[2] والإيالة: السياسة، من هذا الباب لأن مرجع الرّعية إلى راعيها[3].فكأن السياسة هي تتبع الشيء وإصلاحه حتى يبلغ مآله، كذلك هو التأويل يسوس ويصلح مشكله الغامض ليصل إلى الموضع السليم حيث عاقبته التي يؤول إليها.

لقد تمحورت معاني التأويل، إذًا في التفسير والكشف، والرجوع والعاقبة والسياسة والإصلاح والقاسم المشترك بين هذه المعاني جميعها، هو الوصول إلى المعنى الموارى في غياهب الكلمات بالرحلة في عالم الدليل والشاهد لإثبات أن الطريق المنتهج في هذه الرحلة له مبرراته التي تحصن المعنى من التيه في زحمة الدلائل.

يتضمن التأويل معنى أساسيا هو البحث عن معنى غير ظاهر في البنية الظاهرة للكلام، ويحتاج في ذلك إلى التدبر لاختراق هذه البنية وصولا إلى المعنى الخفي، وهو المقصود من الكلام. غير أن ما نلحظه هو اقتراب معنى التأويل من معنى التفسير، ذلك أنهما يتشاركان بعض معانيهما، ومع هذا فإنهما يبتعدان في معاني أخرى، سنقف عندها لاحقا، ويزداد هذا البعد حين نقف على الفرق بينهما في تداولية المفهوم بين العلماء.

يرى نصر حامد أبو زيد أن الذي يحرك بعض هذه المعاني اللغوية (الرجوع – العاقبة – الغاية) مجتمعة هي الصيغة الصرفية (تفعيل) الدالة على الحركة، وعليه فإن التأويل حركة بالشيء أو الظاهر، إما باتجاه(الأصل) أو باتجاه (الغاية) و(العاقبة) بالرعاية والسياسة غير أن هذه الحركة ليست مادية، بل حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر.[4] نستفيد من هذا الرأي أن أثر الصيغة الصرفية في لفظة التأويل هو الآخر

[1] ابن منظور جمال الدين :لسان العرب، دار صادر ، بيروت ، 1990 ، م 1 ، ص 133 .

[2] المرجع نفسه ، ص 134 .

[3]ابن فارس : مرجع سابق ، ص: 160 .

[4] نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ، المركز الثقافي العربي ، بيروت – المغرب ، 1990 ، ص 230 .

يسهم في توضيح المعنى، من حيث يدل على النشاط الذهني الذي ينبغي بذله حتى نصل إلى المعنى غير الظاهر في البنية السطحية للكلام.

أما التعريف الذي هو أقرب للاصطلاح منه للغوي تعريف ابن منظور "والمراد **بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ** "[1]. وهذا التعريف انفرد به ابن منظور والزبيدي من بين سائر المعاجم ومن دون دليل من كلام العرب سواء شعرا أو نثرا كما فعل مع المعاني المتقدمة، ومع ذلك فقد كُتب لهذا التعريف الذيوع والانتشار بين الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، واستعملوه على أوسع نطاق بحيث أصبح هو المتبادر إلى الذهن عند سماع لفظة (التأويل) والمتعارف عليه. وأخذ طريقه إلى المعاجم المتأخرة، ليصبح هو المعنى الاصطلاحي بين العلماء المتأخرين دون علماء السلف الذين احتفظوا بالمعنيين السابقين (البيان والتفسير) والمرجع والمآل .[2]

و يُرجع الباحث أحمد عطية نقلا عن محمد السيد الجلينيد في كتابه (الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل) أن سبب انتشار هذا المعنى يعود إلى الباطنية الذين استغلوا هذا المعنى أسوأ استغلال مستندين في ذلك إلى الأثر المذكور(لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل) فوضعوا قواعدهم تحت ستار الباطن بعيدا عن أعين الظاهر المعروف عنه اللفظ.[3] لأن ظاهر اللفظ لن يستجيب لأغراضهم إلا بِلَيِّه تحت مسمى التأويل، الذي يُظهرون به فهمهم لحقيقة المعاني التي ما تجلت واضحة في الظاهر بل استترت في باطن المعاني تستدرج فئة بعينها لتبوح لها بالأسرار، فيعلنوها بافتخار وكأنه انتصار فاز به الأخيار.

ومع ذلك فإن اتهام الباطنية لا يُوجد عليه دليل قطعيّ كما اعترف بذلك الباحث بنفسه وعليه فقد أضاف الباحث أحمد عطية سببا آخر يعتقد بإسهامه في انتشار المعنى الأخير(ذكره لمفهوم التأويل مع افتقاره للدليل)،وهو في ظنه يعود لعلماء البلاغة، من خلال تقسيمهم الكلام إلى حقيقة ومجاز، فصُرف اللفظ عن ظاهره للمعنى المرجوح. فالمعنى الاصطلاحي للتأويل

[1] ابن منظور: لسان العرب ، ص 172.

[2] ينظر: أحمد عطية الزهراني : ابن الجوزي بين التأويل والتفويض، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز ،جدة، كلية الشريعة الاسلامية ، 1976 ، ص87 – 88 .

[3] المرجع نفسه ، ص 89 .

بشبــه إلى حد كبيــر تعريف المجـاز بأنه استعمـال الكلمة في غير ما وضعت له لقرينــة .[1]

من حق أي باحث البحث عن الحقيقة، فيسأل كيف تحول المعنى الاصطلاحي إلى معنى لغوي؟ حتى تطابقا بالدرجة التي ما عادت تدعو ربما للتفكير في إثراء معنى التأويل اصطلاحا، لبداهة الفكرة التي تختصر المعنيين الاصطلاحي واللغوي في مفهوم واحد، وقد يكون لهذا التوجه أثر على تداولية المصطلح الذي ظل عبارة عن آلية يبالغ أهل الباطن في استخدامها على ما وضح معناه أو عسر فهمه، ويقلل من شأنها أهل الظاهر مخافة الانحراف عن خطى السلف.

ولكن في غياب الحقيقة المجلية لكيفية تحول معنى اصطلاحي إلى لغوي قد يبقى هذا التحول مجرد استنباط للمعاني اللغوية السابقة الذكر، فمعاني "**الأول والرجوع**" توحي بأن هناك معنى خفي يجب الرجوع إليه ليتضح مفهوم الكلام، ومعاني "**العاقبة والمآل**" يتجلى فيها المجهول الغائب الذي لا يتسنى معرفته إلا بمعاينته، إضافة إلى ذلك فان "**الإيالة**" التي هي السياسة والإصلاح تتضمن معاني الحكمة المواراة في بعض الظاهر الذي ستتكشف حقيقته لاحقا حين تؤتي ثمرها.

أما لو أخذنا بتعريف الخليل بن أحمد الفراهيدي فهو لا يكاد يختلف عنما جاء عند بن منظور إلا من حيث الصياغة، وهنا قد يفقد النقاش السابق أهميته. وعليه ما دام الدليل غير قائم سوى أن السلف لم يستخدموا هذا المعنى يتعذر الحكم باليقين في ردّ سبب انتشار المعنى الاصطلاحي للتأويل على أنه المعنى اللغوي بالمعاجم، لا إلى الباطنية أو لأهل البلاغة. و ربما كانت مجرد عوامل مساعدة في انتشار هذا المعنى.

وإذا ما أتينا للنظر في توظيف المصطلح لدى العلماء سنجده؛ قد تقلب بين الدلالة اللغويــّة والاصطلاحيــّة، بحيث يمكننا تمييــز مرحلتين: المرحــلة اللغــويّة والمرحلة الاصطلاحيّة.[2] فالمرحلة الأولى هي التي غلب عليها استخدام التأويل بمعنى التفسير لأن كلاهما يدل على الإبانة من الناحية اللغوية كما سبق الوقوف عليه.

[1] المرجع السابق ، ص 90 .

[2] ينظر : بارا عبد الغاني: الهرمنوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ،ص131 . -

وفي المرحلة الثانية بدأ التأويل يعرف التمايز عن التفسير، لأن "التأويل في كلام المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين: هو صرف اللفظ عن الاحتمال المرجوح لدلالة توجب ذلك، ذلك، وهذا هو التأويل الذي تنازع فيه كثير من الأمور الخبرية والطلبية، فالتأويل الصحيح الصحيح منه: الذي يوافق ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة وما خالف ذلك فهو التأويل الفاسد."[1] لأن التأويل في كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم): هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام وليس معناه صرف اللفظ عن ظاهره، وبهذا المعنى الأخير تسلط المحرفــون على النصوص، وقالوا نحن نتــأول ما يخالف قولــنا، فسمـو التحريف تأويلا، تزينا له وزخرفة ليقبل، وقد ذم الله الذين زخرفوا الباطل [2].

هذا ما جعل العلماء والمفسرون يضعون ضوابطا وقوانينا وحدودا بغرض ضبط عمل التأويل، حتى لا يصبح حجة لكل من أراد أن يتأوّل من كتاب الله ما يخدم فكره بانتهاك حرمة النص القرآني المقدس، ومع ذلك ما كانت هذه الشروط لتمنع من ظهور اتجاهات تقفز من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار؛ أي من الفئة التي ترفض التأويل إلا في حدود لغة النص إلى التأويل الذي جعل من النص علامات ورموز تُأَوّل من غير قرينة ولا شاهد " مثل تأويل الروافض قوله تعالى ﴿ مرج البحرين يلتقيان ﴾ أنهما علي وفاطمة ﴿ يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾ يعني الحسن و الحسين ."[3]

لذا نجد دقة صياغة الإمام الغزالي في تعريف التأويل، حتى لا يصبح مطية لأغراض خاصة، فيعرفه بأنه: "عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ من الحقيقة إلى المجاز.[4] فلولا الدليل لكان الأخذ بالمعنى الظاهر أولى.

وغير بعيد عن هذا المعنى يُعرّفه ابن رشد بأنه " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل بعادة لسان العرب في التعبير المجازي."[5] اختلف

---

[1] أبو حامد الغزالي : قانون التأويل ،ط 1 ، 1992 ، ص 7 .

[2] المرجع نفسه ، ص 7

[3] جلال الدين السيوطي : الإتقان في علوم القران ، تحقيق محمد أبو الفضل ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ج 4 ، ص 185 .

[4] أبو حامد الغزالي : المستصفى في علم الأصول ،تحقيق : محمد سليمان الأشقر ، مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 1997 ، ج 2 ، ص 156 .

[5] ابن رشد : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، 1997 ، ص 63 .

التعريفان من حيث، تقديم الإمام الغزالي الدليل على ضرورة التأويل وإلا فالمعنى الظاهر هو الأصل، بينما ابن رشد احتفظ بالتعريف كما وجدناه عند ابن منظور كتعريف لغوي، وهذا ما سار عليه علماء التراث جميعهم.

الاحتفاظ بالمعنى اللغوي كما ورد عند ابن منظور، ربما هو الذي يفسر استخدام بمعنى التأويل والصحيح تغايرهما، وذلك لتقارب معانيهما واستعمالاتهما كما سبق ذكره، إلى أنهما يشتركان في غاية واحدة وهي البحث عن المعنى الخفي للعبارة، يؤكد ذلك قول فارس" معاني العبارات التي يعبر بها عن الأشياء ترجع إلى ثلاثة: المعنى والتفسير والتأويل، وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة"[1]. لأن غايتها الوصول إلى مقصـــد المتكلـم، أما اختلافها فـراجع، لاختلاف معانيها واستخداماتها. فابن فارس يقيد عملية الفهم بالمعاني الثلاث (المعنى والتفسير والتأويل) لأن المراد من العبارة إما أن تبحث عن معناها أو ترغب في تفسيرها أو تحاول تأويلها إذا استشكل عليك فهمها.

هذا فيما يتعلق بوجه الشبه بين التأويل والتفسير، أما أوجه الاختلاف بينهما فقد تعددت أراء العلماء في ذلك، فمنهم من قال بأن التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وكثيرا ما يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها وذهب بعضهم إلى القول بأن التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر أدلته.[2]

إذًا، "التأويل مرحلة أو مستوى معرفي (أعمق وأعلى) من التفسير لفهم المعنى المستور باللفظ، فإن كان التفسير يُعنى بالمفردات والألفاظ، فإن التأويل يُعنى بالمعاني والدلالات، أي صرف ظاهر الملفوظ إلى معنى المحمول، وإلا لماذا اختار أغلب الفقهاء والمتكلمين والصوفيين تأويل محمول النص على تفسير ظاهره ؟ "[3] .

[1] بدر الدين الزركشي محمد بن علي: البرهان في علوم القرآن ،تحقيق ، أبو الفضل الدمياطي ، دار الحديث – القاهرة ، 2006 ، ص 415 .

[2] السيوطي : مرجع سابق ، ج 4 ،ص 167

[3]عباس عبد جاسم: مشاكل التأويل العرب – أوليات التأويل وأوالاته المعرفية، دار الرضوان للنشر والتوزيع ، عمان ، ط 1 ، 2014 ، ص 40 .

هذا الوعي بالفرق بين التفسير والتأويل هو الذي سيسمح للتأويل بالتحرر عن التفسير ليستقل كمصطلح تتبناه فرق ومذاهب تذهب به حد الشطط ،" كونه انتقل من تفسير الدال إلى تفسير المدلول، فلم يعد المنهج ينطلق من اللفظ نحو المعنى، وإنما أضحى الأمر معكوسا، إذ صارت الدلالات هي التي يبحث لها عن اللفظ في النص القرآني على وجه التحديد، نجد نموذج ذلك خصوصا عند المتصوفة، بينما وقف المعتزلة موقفا مناقضا تماما، إذ انطلقوا من الدال القرآني للبحث عن دلالات باطنية عميقة تتجاوز الدلالات الظاهرة التي تكتفي بها بعض مدارس التفسير في التراث العربي مثل مدرسة الظاهرية "[1].

وهذا ما يؤكده قول السيوطي: "هناك أهل الظاهر، الذين نفوا أن يكون هناك تأويل فلا وجود إلا للتفسير، بما هو البيان والكشف، أما التأويل فلا يعلمه إلا الله وهناك أهل الباطن الذين يرون بأنه ما من آية إلا ولها ظهر وبطن، بل لا يستقيم حال هذه العقيدة إلا بتأويل بواطنها، أما المتصوفة، وهم خلاف غلاة الباطنيّة ، فيقولون بوجود إشارات ولطائف كامنة في بواطن الآيات لا يعلمها إلا أهل العرفان الذين أعطاهم الله هذا الفضل دون غيرهم."[2]ومن ثم فهم أقدر من غيرهم في اختراق الألفاظ وتدبر معانيها.

فالفارق الأساسي بين التفسير والتأويل؛ كون الأول يفضي بنا في معناه الرئيسي إلى الإبانة عن المعنى والمراد بيسر قد لا نجد فيه كثير اختلاف." لأنه مرتبط بظاهر اللفظ وفق ما جرت عليه عادة التواصل عند أهل الخبر والمعنى الظاهر هو الحاصل من علاقة الدال بالمدلول وفق أسس التواضع وملكة اللسان"[3]. في الوقت الذي يعني التأويل الإبانة التي تحتاج إلى العودة والمراجعة حتى يتضح المعنى.

وليتضح الفرق أكثر سنأتي الآن إلى تتبع معاني التفسير لغة واصطلاحا وبعد ذلك سنعقد مقارنة بينهما كي يتحدد معنى المفهومين بدقة لا تدعو إلى الخلط بينهما، وإن كان لاستعمال المفهومين بالمعنى ذاته مبررات أهمها الاشتغال بالنص القرآني، وقبل ذلك سنقف عند معاني التأويل في القرآن الكريم.

---

[1] عبد الجليل منقور: النص والتأويل– دراسة دلالية في الفكر المعرفيّ التراثيّ ، دار الكتاب الحديث ، القاهرة ، ط 1 ، 2011 ، ص 52.

[2]السيوطي: مرجع سابق ، ج 4 ، ص 195 – 197

[3]عبد القادر بوعرفة وآخرون: التأويل والترجمة – مقاربات لآليات الفهم والتفسير، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2009 ،ص223 .

1-2 – معاني التأويل في القرآن الكريم :وردت لفظة التأويل في القرآن الكريم سبع عشرة مرة في الوقت الذي وردت فيه لفظة التفسير مرة واحدة . وأول ما وردت لفظة التأويل في سورة آل عمران وهي موضع الخلاف بين العلماء، في **قوله تعالى** ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ﴾(آل عمران 7) .

وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾" أي لا يهتدي إلى تأويله الحقّ الذي يجب أن يُحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم: أي ثبتوا فيه وتمكنوا، وعضّو فيه بضرس قاطع. ومنهم من يقف على قوله إلا الله، ويبتدئ: والراسخون في العلم يقولون، ويفسرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه وبمعرفة الحكمة فيه من آياته كعدد الزبانية ونحوه."[1] وفي مثل هذه الحالة يكون الراسخون في العلم لا حظ لهم في معرفة معناها سوى قولهم ﴿ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ﴾.

تعددت معاني لفظة التأويل في القرآن الكريم، ولكنها لم تخرج عن المعاني التي مرت بنا في معاجم اللغة، وقد كانت بعض هذه الآيات دليل استشهاد بها، يمكننا جمعها في معنيين الأول معنى البيان والتفسير والثاني معنى المآل والرجوع والمصير، وهذا ما سيوضحه عرض بعض الآيات التي جاءت في هذا السياق.

1 _ **معنى البيان والتفسير:**

تعبير الرؤيا وبيان معناها؛ أكثر ما وجد في **سورة يوسف** تكرر في سبع آيات نذكر منها هي:

- ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾ الآية 6 .
- ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾ الآية21 .

[1] ينظر: أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري الخوارزمي: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق : يوسف الحمّادي ، دار مصر للطباعة ، مصر، دط ، دس ، ج 1 ، ص 298 .

- ﴿ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ﴾ الآية 44 .
- ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾الآية 101 .
- ﴿ قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ الآية 37 .

فكلمة (تأويل) في سياق هذه الآيات الكريمة تعني تعبير الرؤيا، أما كلمة (الأحاديث) (الأحاديث) فالمراد بها؛ ما يؤول إليه أحاديث الناس، عما يرونه في منامهم .[1]

- بيان ما جهل سبب فعله: كما جاء في قصة نبيّ الله موسى عليه السلام وصاحبه، وذلك في آيتين من **سورة الكهف،** هما:﴿ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾ الآية 78 وقوله تعالى:﴿ ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ الآية 82 وهي في الموضعين تعطي معنى واحداً هو بيان سبب وقوع الفعل.

- التفسير (بيان المعنى): في قوله تعالى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾(سورة الأعراف الآية 7) .

2 _ **الرجوع إلى الموئل الحق:** نجده في سورتي **النساء والإسراء** في الآيتين التاليتين:

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (سورة النساء 59)

- ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ سورة الإسراء الآية 35)

فبالعودة إلى المعاني السالفة الذكر نجدها تشترك في رحلة البحث عن المعنى الخفي من مقصود الكلام الظاهر، فالأحلام هي ظواهر نفسية ترمز إلى معاني غير بيّنة عند صاحب الرؤيا تحتاج إلى تعبير يكشف عما ترمز إليه من معنى، وكذلك الأفعال الصادرة من الإنسان إذا كانت على غير المألوف والمتعارف عليه بين الناس تحتاج إلى ما يكشف عن الدوافع والأسباب لوقوعها، كما جاء في سورة الكهف.

[1]أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري– جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ،م 15، ص 560 .

نخلص مما تقدم؛ أنّ توظيف مفهوم التأويل في القرآن الكريم لا يكون إلا لما فيه غموض يفتقر إلى التفسير، فيحتاج إلى توضيح، لأن المراد خفي عن الناس، ولا يدل عليه ظاهر اللفظ فهو يستلزم فهم المقصود، وهو المراد من اللفظ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فالتأويل في القرآن الكريم ليس مشاعا لكل من طلب العلم ، ولم ترسخ قدمه فيه ، لذا لا نعجب من أن يحاط التأويل بشروط ، وتوضّع له قوانين .

1-3- التفسير : أقسامه وشروطه:

التفسير لغة من الفعل "فسر الشيء يفسره، بالكسر ويَفسرُ (بالضم) فسرًا وفسَّرهُ: أبانه. الفَسرُ: كشف المغطى، والتَّفسير: كشف المراد عن اللفظ المُشكل. وكل شيء يعرف به تفسير الشيء فهو تفسرَتُه.[1]

واصطلاحا يعرفه الزركشي بأنه: "علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه، واستخراج أحكامه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو، والتصريف و علـم البيان وأصـول الفقه، والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسـخ والمنسـوخ."[2]

أ – أقسامه :

يُقسم التفسير إلى أربعة أوجه: " وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تعلمـه العلماء، وتفسيـــر لا يعلمه إلا الله تعالى."[3] فالأول: هو حقائق اللغة وموضوع الكلام، والثاني: هو التوحيد وأصوله، والثالث: فروع الأحكام وتأويل المحتملات. والرابع: الغيوب من وقت قيام الساعة إلى وقت ظهور آياتها. وما لا يعذر أحد بجهله، فهو فرض عين، وما يختص به العلماء، فهو فرض كفاية.[4]يوجد وجه من وجوه التفسير موقوف علمه عند الله فقط، بمعنى أن هناك حدود ينتهي إليها التفسير

[1] ابن منظور: مرجع سابق ، ج 5 ، ص 129 .

[2] بدر الدين الزركشي : مرجع سابق ، ص 22 .

[3] جلال الدين السيوطي : مرجع سابق ،ص 177 .

4 حامد بن علي العمادي الدمشقي : التفصيل في الفرق بين التفسير والتأويل ، تحقيق : حازم سعيد يونس البياني ، مجلة الأحمدية ، العدد 15 ، 1424 هـ ، ص 46 .

والتأويل على حد سواء، ولا يمكن حتى للعلمـــاء تجاوزها، لغيـــاب القرائن المعينة على ذلك، خاصة ما يتعلق بالغيب وصفات المولى عز وجل.

أما الوجه الثاني فهو ما اختص به العلماء واشترطوا فيهم الإحاطة بعلوم كثيرة حتى يتسنى لهم ذلك أحصاها السيوطي في خمسة عشر علما: أولها علوم اللغة وفروعها، من النحو والتصريف والاشتقاق والمعاني والبيان، ثم علم القراءات والعلوم الشرعية من أصول أصول الدين والفقه وما يندرج ضمنها، إضافة علم الموهبة وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم، وإليه الإشارة من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم.[1]

إن تحصيل هذه العلوم ضروري حتى يستطيع المفسر الإقبال على كلام الله وتفسيره في حدود صيغت كقوانين تمنع عن الزيغ. فهي زاد المفسر لا يكون مفسرا إلا بتحصيله، فمن فسّر بدونها كان مفسرا بالرأي المنهي عنه، وإذا التزم بها لم يكن مفسرا بالرأي المنهي عنه .[2] وبعد أن يُحْكم هذه العلوم ينبغي أن يتبع نهجا قد سار عليه المفسرون فأصبح بمثابة المنهج في التفسير يتوجب على المفسر أن يسترشد به.

ب – شـــروطـــه:

لم تقتصر شروط التفسير على ما ينبغي أن يكون عليه المفسر من إحكام الكثير من العلوم حتى لا يخالط الزيغ فهمه، بل أيضا عليه أن يتسلح بتقوى الله، وبنوره يستضيء راجيا منه أن يفتح عليه بفهم كتابه، فهو" بحر عميق، وفهمه دقيق، لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر في العلوم، وعامل الله بتقواه في السر والعلانية، وأجلّه عند مواقف الشبهات. واللطائف والحقائق لا يفهمها إلاّ من ألقى السمع وهو شهيد، فالعبارات للعموم هي للسمع، والإشارات للخصوص وهي للعقل واللطائف للأولياء وهي المشاهدة، والحقائق للأنبياء وهي الاستسلام."[3] والقرآن وُجد ليأخذ كل إنسان حظه منه على قدر همته في التقرب من الله، و طلب العلم الذي يعينه على ذلك.

[1] ينظر: المرجع السابق ، ص 175 _ 177

[2] المرجع نفسه ، ص 177 .

[3] بدر الدين الزركشي : مرجع سابق ، ص 419 .

لقد نهج العلماء الأوائل خطواتهم في تفسير كتاب الله أصبحت بمثابة المنهج في التفسير يتوجب فيه على المفسِّر أن يتحرى في التفسير مطابقة المفسَر، فلا زيادة ولا نقصان في إيضاح المعنى حتى لا يقع في الزيغ،" وعليه بمراعاة المعنى الحقيقي والمجازي ومراعاة التأليف، والغرض الذي سبق الكلام، وأن يؤاخي بين المفردات ، ويجب عليه البداءة بالعلوم اللفظية، وأولها تحقيق الألفاظ المفردة ، فيتكلم عليها من جهة اللغة ثم التصريف، ثم الاشتقاق، ثم يتكلم عليها بحسب التركيب فيبدأ بالإعراب ثم ما يتعلق بالمعاني ثم البيان ، ثم البديع، ثم يتبيّن المعنى المراد ثم الاستنباط ثم الإشارات."[1] أما من يحاول تجاوز هذه الخطوات ليدعي" فهم أسرار القــرآن، ولم يحكم التفسيـر الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب"[2].

فالتفسير هنا يصبح المدخل الأساسي لأي تأويل، لا يمكن البتة تجاوزه ، هذا ما درج عليه أغلب المفسرين، غير أنهم يختلفون في الجانب الذي يكون به اهتمامهم أكبر، حتى اشتهر كل تفسير بما أولاه المفسِّر من جهده واجتهاده ، كتفسير جار الله الزمخشري الذي اعتبر تفسيرا نحويا بامتياز لما ورد فيه من إعراب للقرآن .

1 –4 –الفرق بين التفسير والتأويل:

استخدم التأويل والتفسير كمفهــومين مترادفين عند أغلب المفسرين والعلمــاء لأسباب يحصرها الدكتور عبد القادر بوعرفة في أربعة نقاط :[3]

1 / **وحدة الموضوع:** فكل من التفسير والتأويل يعالج موضوعا واحدا هو فهم النص وإن اختلفت النتيجة.

2 / **وحدة الغاية:** فالغاية من التفسير والتأويل هي فهم المعنى الذي انزله الله في كتابه و بالتالي فالذات والموضوع ينخرطان في آلية الفهم.

3 / **وحدة اللغة:** الأرضية التي تجمع كل من المفسر والمؤول فلا فهم خارج حدودها.

[1] جلال الدين السيوطي : مرجع سابق ،ص 198 .

[2] بدر الدين الزركشي : مرجع سابق ، ص 420 .

[3] ينظر : عبد القادر بوعرفة وآخرون : مرجع سابق ، ص 220 _ 221 .

4 / **وحدة الوقائع التاريخية:** هي الشروط الموضوعية للنص وهي ما يعرف في علم التفسير بأسباب النزول.

إن كانت هذه الأسباب قد أسهمت في تداول مفهومي التفسير والتأويل على أساس ترادفهما فان هذا لا يلغي حقيقة الاختلاف بينهما لوجود فروق كثيرة تحدث عنها العلماء وأحصوها، بل ألفوا في ذلك كتبا.

جمع السيوطي ما قيل من أراء العلماء في الفرق بين التفسير والتأويل، نوجزه في الجدول التالي من باب التوضيح والاختصار:[1]

الجدول رقم (1) : يوضح الفرق بين التفسير والتأويل .

التفسير	التأويل
التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، ومفرداتها	أكثر التأويل في المعاني والجمل
بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا	توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة بما ظهر من الأدلة
القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح	ترجيح أحد المحتملات بدون القطع، والشهادة على الله سبحانه وتعالى
بيان وضع اللفظة حقيقة أو مجازا إخبار عن دليل المراد والكاشف الدليل	تفسير باطن اللفظ إخبار عن حقيقة المراد
التفسير يتعلق بالرواية فهو مقصور على الإتباع والسماع.	التأويل يتعلق بالدراية فهو يعتمد على الاستنباط.
التفسير ما وقع مبينا في كتاب الله ومعينا في صحيح السنة.	التأويل ما استنبطه العلماء العالمون بمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم.

[1] ينظر: السيوطي : مرجع سابق ، ص 167 – 169 .

يتضح من الجدول أن التأويل يهتم بالبحث عن المعاني الخفيـة في البنية السطحية، ويكون ذلك عن طريق الترجيح لا اليقين، منهجه في ذلك الاستنباط القائم على معرفة بآلات العلوم، أما التفسير فيكتفي بالشرح الذي تقتضيه طبيعة اللغة بمرعاة أسباب النزول لأنه مرتبط بظاهر اللفظ وفق ما جرت عليه عادة التواصل عند أهل اللغة، في الوقت الذي يعني التأويل الإبانة التي تحتاج إلى التدبر والمراجعة حتى يتضح المعنى.

1 – 5 – اتجاهات و أقسام التأويل:

أ – اتجاهات التأويل:

تعددت وجهات نظر العلماء إلى التأويل وكيفية الأخذ به، وهذا راجع لطبيعة العلاقة بين المنقول والمعقول، وأيهما ينبغي أن يكون الأصل؟ وكيف يتم التوفيق بينهما في فهم كتاب الله وسنة نبيّه صلى الله عليه وسلم؟ ذلك أن " بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر، وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق" [1]. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلا والمنقول تابعا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل المنقول أصلا والمعقول تابعا، فكانوا خمسة فرق:[2]

الفرقة الأولى: هؤلاء صدّقوا بما جاء به النقل تفصيلا وتأصيلا ويردون كل تأويل إلى قدرة الله تعالى.

الفرقة الثانية: عكس الأولى تماما أعملوا النظر في المعقول وفتحوا باب التأويل.

الفرقة الثالثة: وإن لم تعترض عن المنقول فإنها اعتمدت بما يوافق المعقول فلئن تعارض معه جحدته وأنكرته.

الفرقة الرابعة: ردت المعقول إلى صالح المنقول أي عكس الفرقة الثالثة

[1] أبو حامد الغزالي : قانون التأويل ، مرجع سابق ، ص 15 .

[2] ينظر : المرجع نفسه ، ص 15– 19 .

الفرقة الخامسة: هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول على أن كلا منهما أصلا لأنها لا ترى تعارضا بين البحث عن العقل والشرع.

إذا كان علماء أصول الفقه قد اهتموا أكثر من غيرهم بوضع قوانين لتفسير النص القرآني، فإن علماء الكلام قد اهتموا إلى جانب ذلك بوضع حدود للتأويل، تراعي طبيعة العلاقة الجامعة بين اللفظ والمعنى. وعلى الرغم من الاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة في في مدى اعتماد العقل في التأويل، فإن جميعهم يتقيد بما تسمح به وجوه البيان، مما جعل تأويلهم تأويلا بيانيا لا يتعدى حدود اللغة، ومع هذا فقد ظهر نوع آخر من التأويل يخترق هذه الحدود ليحول النص القرآني إلى جملة رموز وإشارات يضمها أفكارا ونظريات تجد مصدرها في الفلسفات الدينية القديمة، إنه التأويل العرفاني الذي مارسه الشيعة والمتصوفة ومختلف التيارات الباطنية في الإسلام.[1]

يمكن القول مما تقدم أن التأويل قد سار في ثلاث اتجاهات كان اهتمامها فهم النص القرآني: الاتجاه الأول ؛ هم أهل التفسير بالأثر حيث اعتمدوا على النقل واستعانوا بالعقل فإذا تعارضا عادوا إلى النقل، وهذا ما سار عليه جل المفسرين، والاتجاه الثاني؛ اعتمد العقل ولم يجحد النقل، غير أنه غلب الرأي فيما ذهب إليه، أما الاتجاه الثالث؛ فقد تجاوز الاتجاهين السابقين، فلا يحفل كثيرا بالنقل، ولا يهمه اعتماد العقل لاعتماده التأويل الرمزي الذي يجعل اللغة رموزا وإشارات تستوجب فهما خاصا غير متاح للجميع، لأنه وليد تجارب خاصة (الصوفية) وبعض ما تسرب إليها من علوم الثقافات الأجنبية التي انتشرت في ذلك الزمن.

ب – أقسام التأويل :

انصب اهتمام الأوائل بضبط عملية التأويل حفظا للنص القرآني من أي لون من ألوان الزيغ والتحريف، فوُضعت لذلك شروطا طوقوها بمحاذير، ومع ذلك لم يكن هذا الأمر مانعا للتأويل المنحرف الذي لا يعضده دليل ولا قرينة، فازداد بذلك الحرص على تتبع مزالق التأويل، لتُقسم على هذا الأساس إلى صحيح وفاسد، حتى تظهر البينة واضحة في أمر التأويل فلا يلتبس على الناس، لأنه يضر بتعاليم دينهم.

[1] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، مركز الوحدة العربية ، لبنان ،ط2 ، 2009، ص66 .

أ – التأويل الصحيح :

هو حقيقة المعنى وما يُؤول إليه في الخارج، أو تفسيره وبيان معناه، وهذا المعنى الذي عند أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث.[1] وهذا القسم من التأويل، هو الذي يمكن تسميته بالتفسير، الذي درج عليه جُل علماء التفسير، فالغالب عليه الالتزام بضوابط التفسير التي سبق ذكرها، حيث تصبح اللغة في الحقل الأصولي ذات نظام متميز لأنها تعكس طبيعة المجتمع الثقافي وتفاعلاته في الفهم والتأويل، إذ فيها المنطقي والفلسفي ، والبلاغي البياني والنحوي الوظيفي، وما اختلاف المذاهب الفقهية في استنباط الأحكام من مظانها الشرعية إلا مظهرا من مظاهر انتشار حقول اللغة المختلفة من قبل العلماء للتدليل على صحة الترجيح.[2] فإعجاز اللغة في النص القرآني هو الذي يمدها بهذه المرونة التي تسمح بتجدد معانيها، لأنها "تلاحق المعنى المطلق والدلالة الممتدة عبر الزمان والمكان، فكأن نظامها المحايث موحد في تعدده ، وذلك ليشاكل التعدد الثقافي للمجتمعات المتتالية والتي تطرح نظامها المعرفي المتسق مع بنيتها الذهنية التي هي نتاج جدلها مع الواقع."[3]

لذا عمل العلماء على استخراج ما في طاقة اللغة من قدرات تعبيرية يمكنها استحداث اصطلاحات جديدة للتعبير عن القصود والأغراض، ذلك أن " فعل التأويل في حقيقته هو الكشف عن هذه الاصطلاحات الجديدة التي تُخرج الدال من حقله الدلالي القديم ليدخل في حقل دلالي جديد تطلبه البيئة المعرفية الجديدة."[4]فعملية التأويل هنا هادفة حسب مقتضيات الحاجة، وليست لعبة يستعرض العقل فيها إمكاناته وقدراته في إيجاد أشكال جديدة من الفهم.

لقد أصبح علماء أصول الفقه في التراث العربي نموذجا في تفسير النص بتوظيف اللغة في مستوياتها التركيبية والدلالية والمعجمية، وذلك بالاستناد على السياق وما يحيط به من ظروف لتحين الفهم الذي يستجيب لحاجيات الواقع، فمن هنا يكتسب النص حياة

---

[1] شمس الدين ابن قيم الجوزيّة: الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلة ، تحقيق: علي بن محمد الرخيل الله ، دار العاصمة ، الرياض، ص 181 .

[2] عبد الجليل منقور : مرجع سابق ، ص 22 .

[3] المرجع نفسه ، ص 23 .

[4] المرجع نفسه ، ص 26 .

جديدة تجد من يقبل عليها. و"لقد أبان الأصوليون عن منهج في التأويل يعمل على رسم خطواته الإجرائية أربعة عناصر أساسية هي: نسق الخطاب اللغوي، وظروف إنتاج الخطاب، الخطاب، وحال المخاطب والبنية العامة للعصر."[1] تضافر هذه الخطوات مجتمعة هو الذي يسمح بقراءة تأويلية جوهرها البحث عن مقاصد النص." وذلك بناءً على ما تملكه لغة الخطاب القرآني من إمكانات تعبيرية تشير إلى المعنى القصدي ولا تحدده وتبسط القرائن النسقية والسياقية، ولا تعين الآليات الوسيطية، ويبقى مناط الكشف عن مقصدية الخطاب إعمال العقل وتقليب النظر في المعنى المعطى والمعنى الخفي، إذ قد يكون المعنى حيث يعتقد أن لا معنى"[2].

وعلى هذا النهج اقتفى الخلف خطى السلف في اعتقادهم بصحة المنهج الذي يُمكّنهم من فهم وتأويل النص القرآني من دون تزييف أو تحريف، إلى أن ظهرت المناهج الغربية الحديثة، فثوّرت المسكوت عنه من التراث،" فزعم المؤوّلة الجدد أنهم يعيدون قراءة الفكر الباطني القديم بنظريات تأويلية حديثة لأنه يتمتع باستمرارية توجب على الباحثين إحياءه وإحياء الفكر الذي لم ينتصف."[3] علّها تجد في عتمة الغبار ما لم تصل إليه العقول آن ذاك ، لأنها كانت مقيدة حسب ظنهم بتاريخية المرحلة من جهة ، وبقدسية النص القرآني من جهة أخرى ، مما لم يسمح لها بتطوير منهج التأويل أكثر من أنها قنّنته.

ب – التأويل الفاسد : هو الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة ،وكل ما خالفها فهو مردود ، نذكر بعض الأمثلة التي ساقها ابن قيم الجوزيّة :[4]

1 _ ما لم يحتمله اللفظ بوضعه، كتأويل قوله صلى الله عليه وسلم: " حتى يضع رب العزة عليها رجله " ، الرجل جماعة من الناس ، وهذا ما لم تعرفه اللغة .

2_ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع، وإن احتمله مفردا كتأويل قوله تعالى:﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَ ﴾ بالقدرة .

---

[1] المرجع السابق ، ص 43 .

[2] المرجع السابق، ص 48 .

2عبد الرحمن بودرع ، معيار البيان في تصحيح التأويل بالقرآن ، التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق ، أعمال الندوة العلمية الدولية – يونيو2013 ، مطبعة المعارف الجديدة ، ط1 ، 2014 ، ص 274 .

[4] ينظر شمس الدين ابن قيم الجوزية : مرجع سابق ، ص 187– 196

3 _ ما لم يحتمله سياقه وتركيبه، وإن احتمله في غير ذلك السياق، كتأويل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأْتِيهُمُ الْمَلآئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ (سورة الأنعام 158) بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته هي أمره ، فإنه يمتنع حمله مع التقسيم والترديد والتنويع . وهذا النوع شبيه بالنوع العاشر.

4 _ ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب،وإن ألف في الاصطلاح الحادث مثل تأويل قوله تعالى﴿ ثُمَّ استَوَى عَلَى العَرش﴾(سورة الأعراف 54) بأن المعنى أقبل على خلق العرش، فإن ما لم تستعمله العرب، فلا تقول أقبل الشيء ، بمعنى قد استوى عليه.

5 _ ما ألف استعماله في ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد به النص، فيحمله المتأوّل على غير تركيبه، كتأويل قوله تعالى﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (سورة القيامة 22 – 23) ،يستحيل تأويل النظر هنا بانتظار الثواب ، لأنه أضاف النظر إلى الوجوه ، وعداه بحرف " إلى" التي تدل على أن النظر للعين فقط ، ووصف الوجوه بالنضرة التي لا يتحقق إلا مع الرؤية ، مما يمنع أن تأول بغير هذا ، حتى لو استعمل النظر بمعنى الانتظار في قوله تعالى:﴿ انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ ﴾(سورة الحديد 13).

6 _ اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر، ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول، أو نادر الاستعمال، فحمله على غير المعهود تلبيس وتدليس، بخاصة إن غابت القرينة الدالة عليه كقوله تعالى﴿ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾(سورة النساء 164).وهو شبيه بالنوع الثامن إلا أن المعنى الخفي هنا استأثر به أفراد من أهل النظر، والكلام علموه ، وغيرهم جهله ،لذا احتاجوا إلى مقدمات ليوضحوا ذلك .

7 _ كل تأويل يعود على أصل النص بالابطال فهو باطل ، كتأويل قوله صلى الله عليه وسلم:(أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل) بحمله على الأَمَة ، فهذا مناف لمعنى اللفظ ومبطل للنص. وهو شبيه بالنوع التاسع إلا أنه يتعلق بتعطيل المعنى لا بإبطال الحكم مثل قوله:﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (سورة الأنعام 17) بأنها فوقية الشرف ، كقولهم الدرهم فوق الفلس[1] .

[1] المرجع السابق ، ص 197 _ 200 .

من خلال هذه الوقفة القصيرة مع جذور التأويل في الفكر التراثي العربي نجده مقيدا بالشروط والقوانين التي حددت كيفية عمله غايتها قراءة النص القرآني، كما استوجبت شروطا أخرى في حق المؤوِّل حتى لا يزيغ به التأويل عن مقاصد الشرع، فما كان بالإمكان لأن يتحول من المفهوم الإجرائي إلى النظرية المتكاملة.

ويرجع الباحث عبد الجليل منقور سبب ذلك لارتباط التفسير بالتأويل، لدرجة أن بعض بعض العلماء القدامى لم يكن بوسعهم تمييز الفرق بين التفسير والتأويل[1]. لم يكن هناك مجال ليتطور التأويل إلى نظريات كما هو الشأن في التأويلية الغربية لا بسبب عدم ضبط مصطلح التأويل ومساواته عند بعضهم بالتفسير كما بدا ذلك للباحث، لأن الذين فرقوا بين المصطلحين وكانوا على دراية بذلك لم يتطور التأويل عندهم إلى نظرية ، بل ظل الجميع يحكمه الإطار اللغوي بالدرجة الأولى.

وربما كان السبب الحقيقي يرجع لقناعة ثابتة بخصوصية قراءة النص القرآني، فكان ما قدمه العلماء، هو في حقيقته النظرية المناسبة لنص مقدس كان لابد أن ينهجوا منهجا يراعي خصوصية كلام الله ، حتى لا يبقى مطية للأهواء ونزعاتها. كما حدث عند بعضهم في زمن مضى، والآن يعود للواجهة من جديد باسم العلمية والموضوعية والعقلانية، وليست العلمية التي أنتجتها العقول العربية الإسلامية، لنرى من خلالها كيف تطور التأويل عندهم إلى نظرية، وإنما تطبيقات مباشرة وبحذافيرها لمناهج ونظريات التأويليـة الغربيـة من دون أي ضابط لا على مستوى هذه النظـريات ولا على مستوى المؤوِّل.

يدعم ما ذهبنا إليه محاولة الباحث محمد البازي في تأسيس نظرية تأويلية، بالاعتماد على الكتابات التراثية في مقدمتها التفاسير والشروح (الخاصة بالشِعر)، لاعتقاده أنها خير نموذج تستنبط منه آليات التأويل القادرة على فهم النص وقد استوفت شروط القراءة التي تنادي بها الدراسات الحديثة في هذا النموذج. فهو يرى " أن الثقافة التأويلية العربية القديمة تسندها ثوابت عامة هي بمثابة آليات إلزامية نابعة من النسق الثقافي والمعرفي العام ومن متغيرات تلحظ في تمييز هذا المؤول عن ذاك، على مستوى المذهبية أو الموهبة التأويلية أواتساع محدودية ذخيرته أو موسوعيته. وهي في جميع الحالات غير مصرح بها في مقدمات التفاسير

[1] عبد الجليل منقور : مرجع سابق ، ص52 .

أو الشروح كاستراتيجيات منتظمة بهذا الشكل الذي حددته وإنما يكشف دارس الخطابات التأويلية عن مجالاتها والإطارات التي تلمُّها، ويجد في الخطاب التفسيري ما يستدل على ذلك "[1].

فما لم يقم به أصحاب التفاسير والشروح من تنظيم قواعد الفهم لديهم في شكل يحتذي به، هو في حقيقته موجود كاستراتيجية؛ قادرة على أن تصوغ قواعد بلاغة تأويلية – خاصة بالنص الديني – هي أمتن وأوسع وأعرق بكثير مما توصلت إليه تأويلية النص الأدبي الغربية.[2] هذا تصور الباحث الذي دفعه إلى تأسيس نظرية تأويلية عربية استنادا إلى الدراسات التفسيرية، لأن الطرح الذي يتقدم به موجود من حيث هو نسق ضمني خفي في كل اشتغال بالمعنى، فهو اشتغال كوني يعمل بشكل تلقائي ولكنه غير منتظم في إطار نموذج قرائي متلاحم الحلقات، ومنه سعى الباحث لأن يعيد له الحياة في قلب الممارسة التأويلية. وذلك من خلال اختياره لنموذجين أحدهما يمثل التفسير بالنقل وهو تفسير ابن كثير والآخر التفسير بالرأي وهو تفسير الكشاف للزمخشري، فقارن بينهما فيما تعلق بتفسيرهما لسورة الفاتحة أفضت النتيجة إلى أن كليهما سار على النهج نفسه وإن اختلفا في كيفية الفهم ، والوصول إلى المعنى.

فجاءت خلاصة دراسته لتثبت أن المنهج عند المفسرين قائم على "حركة تساندية دائبة داخل الخطاب التأويلي ، فاللغة تعمل في تعاون مع النحو والبلاغة، ويعمل الاشتقاق إلى جانب اللغة والنحو والبلاغة، وتحضر القراءات لتسند تخريجا دلاليا. وفي أحيان أخرى تطعم أسباب النزول والأخبار المعنى. وتلعب الإسرائيليات دور التوسيع لما هو مختزل .و في كثير من الأحيان تعبر إلى الخطاب التفسير مادة غزيرة من الأمثال وغيرها."[3] يشتغل التأويل في هذه الحركة التساندية على انفتاح الحدود بين الدوائر النصية والدوائر السياقية. ويتم العبور وفق معايير الملاءمة والانسجام بين العناصر التي يتم التركيب بينها عبر منطق التبرير، لا شيء يتم جزافا أو خارج المواضعات هناك دوما سلطة مرجعية

[1] محمد بازّي: التأويلية العربية –نحو نموذج تساندي في فهم النصوص و الخطابات، منشورات الاختلاف ، الجزائر ،ط1 ، 2010 ،ص 60 .
[2] المرجع نفسه ، ص 91 .
[3] المرجع السابق ، ص 146 .

يجب الاحتكام إليها في حالة عدم التراضي بين المؤول وقرائه. وبهذا يصل الباحث إلى أن منهج المفسرين يمثل نظرية مكتملة في فهم النص.

2 – التأويلية الغربية:

2 – 1 – مفهوم التأويل في الفكر الغربي :

تبدأ رحلة التأويل في الفكر الغربي كميثلتها في الفكر العربي وهي الانطلاق من فهم النص الديني؛ فمصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)، ويعود أوّل استخدام لمصطلح الهرمينوطيقا herméneutique للدلالة على هذا المعنى عام 1654م[1]. وهي تدل على فن تأويل وترجمة الكتاب المقدس (الأسفار المقدسة).[2]

أما من الناحية اللغوية فيعود مصطلح الهرمينوطيقا عند برناردو دوبي إلى الأصل الإغريقي هرمينيا harmonia الذي يدلّ على التأويل ، أما جون غروندين jean grondin فيعزي اشتقاق، لفظة "الهرمينوطيقا herméneutique إلى الفعل اليوناني هيرمينويو hérméneuo الذي يحمل معنى الترجمة، والتفسير والتعبير" [3]. ومنه فإن استعمالات الهرمينوطيقا في دلالتها الإغريقية تتمحور في ثلاثة معان :[4]

1 /تعبير : (نطق ، كلام ، ترجمة) أو التعبير من خلال كلمات .

2 / تأويل : (تفسير ، إيضاح) كما في توضيح موقف ما .

3 / ترجمة :(نقل ، تعويض الألفاظ)، كما في الترجمة من لغة إلى لغة أخرى .

أمّا عند صاحبي معجم النقد الأدبي طامين وهويبر؛ فهو فنٌّ تأويل العلامات، وهو تأمل فلسفي يعمل على تفكيك كل العوالم الرمزية، وبخاصة الأساطير والرموز الدينية، والأشكال الفنَية[5] .

---

[1] نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 8 ، 2008 ،ص13 .

2 قادامير هانس غيورغ : فلسفة التأويل – الأصول ،المبادئ ، الأهداف ، تر: محمد شوقي الزين ، منشورات الاختلاف ، المركز الثقافي العربي ، ط ، ص63.

[3] عبد الغاني بارة : مرجع سابق ، ص 101 .

4 محمود خليفة خضير الحياني : ما ورائية التأويل الغربي – الأصول ، المناهج ، المفاهيم منشورات ضفاف ، بيروت ، منشورات الاختلاف الجزائر ، ط 1 ، 2013 ص 41 .

[5] عبد الغاني بارة : مرجع سابق ص 100.

تتميز الهرمينوطيقا عن التفسير، بأنها منهج هذا التفسير، فإذا كان التفسير وقفا على الشرح أو التعليق الفعلي، فإن الهرمينوطيقا هي قواعد هذا التفسير أو مناهجه أو النظرية التي تحكمه . ولئن كان هذا التعريف قد نشأ في حقل اللاهوت و نما بمقتضياته ، فقد اتسع فيما بعد ليشمل الأدب والنصوص بمختلف أنواعها.[1] فالتفسير هو المستوى الأول من القراءة تطلق عليه القراءة الشارحة ، أما التأويل فهو أخص منه لأنه يتولى مهمة الحفر في بواطن النصوص ومناطق الغياب فيها، ويعرف بالقراءة التأويلية ، وقد حسم ريكور هذه المسالة بربط التفسير بالمقاربة البنيوية والتأويل بفعل القراءة [2].أي أن التفسير يبقى لصيق بدلالة البنية اللغوية كما وجدناه في التأويلية العربية .

وبما أن التفسير اللاهوتي كان مختصاً بتفسير الكتاب المقدّس فمن الطبيعي أن يكون اهتمامه منصباً على فهم لغة النص، وبالتالي التركيز على مباحث الألفاظ والمعاني والبيان، مما جعل الهرمنيوطيقا تنحو منحىً لسانيًّا تهتم بفقه اللغة لتفسير النصوص، وتوضيح الغموض، ورفع اللبس الذي تُسببه الهوة الزمنية بين زمن الكتابة وزمن القراءة، وبالتالي يصبح عمل الهرمنيوطيقا عملا لغويًّا، دور المؤوِّل فيه تبيان الغامض وتوضيحه. "إن الهرمنيوطيقي مترجم، يجعل بفضل معارفه اللسانية الغامض قابلاً للفهم، وذلك باستبدال الكلمة التي لم تعد مفهومة، بكلمة أخرى: تنتمي إلى الحالة اللغوية الخاصة بالقارئ الذي يترجم له هذا الهرمنيوطيقي".[3]

أما فيما يتعلق بترجمة المصطلح إلى اللغة العربية ؛ فإنه من فئة المصطلحات التي حافظت على وجودها اللغوي عند أغلب الباحثين ، فتصدرت عناوين كتبهم ، على اعتبار أن مصطلح الهرمنيوطيقا يمتاز بخصوصيته الثقافية، التي تحدد مضمونه الدلالي، وبالتالي من الصعب أن يوجد ما يقابله في اللغة العربية ، وعليه فقد فضل الباحثون إبقاء المصطلح على طبيعته الأساسية دون أن يترجم، لأن مسار الهرمنيوطيقا قد أخذ منحى يتعذر فيه إقحام المصطلحات القريبة منه كبديل عنه ، نقصد هنا التفسير والتأويل.

---

2 مصطفى عادل: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا – نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ط 1،2007 ص 68 .

[2] عبد الغني بارة : مرجع سابق ، ص 132

.4 شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، 2007، ص24

أما فئة الباحثين التي تؤمن بضرورة تعريب المصطلح حتى يصبح مفهوما ويمكن استثماره ، فإنها لا تتحرج في استخدام مصطلح التأويل أو التأويلية لتدل على هذا العلم ، إضافة إلى مصطلح علم التأويل أو فن التأويل لتميز بينه وبين التأويل بمفهومه اللغوي العربي، هذا على مستوى البحث الذي لا يهتم بالدلالة الأصلية في سياقها الثقافي، بقدر ما يهتم بتأصيلها، لأنها تحمل بعض المعاني من الناحية اللغوية والاصطلاحية مع مصطلح الهرمنيوطيقا وهو في اهتمامها جميعاً بفهم النصوص.

2 – 2 –اتجاهات التأويلية الغربية :

لم تتوقف التأويلية الغربية عند حدود النص الديني، بل أصبحت منهجا لقراءة النص بشكل عام، ثم سرعان ما تحولت إلى فلسفة للفهم، فقد شهدت عدة منعطفات تتغير الرؤية في كل منعطف لتأخذ منحى جديدا في ممارسة التأويل، سنقف عند أهم هذه المنعطفات ، لنتعرف على مفهوم التأويلية الغربية، ذلك أنها أخذت أشكالا متعددة، تختلف ملامحها وتتقارب أحيانا، سنتعرف عليها بالوقوف على جهود بعض أعلامها الذين تركوا بصمتهم البارزة

فمن التأويل الكلاسيكي الذي اختصرنا الحديث عنه أثناء تعريفنا للهرمينوطيقا وبداية نشأتها المتمثلة في المنحى اللغوي المعتمد على الفيلولوجيا والمحصور فقط في فهم النص الديني وما يمكن أن يساعد في فهمه، إلى التأويل الرومانسي الذي يمثله كل من شلايرماخر ودلتاي خاصة إلى التأويلية الفلسفية بدءا من هيدغر، فغدامير وصولا إلى بول ريكور.

قسّم الباحث عمارة ناصر التأويلية الغربية إلى تيارات وفقا لطبيعة الرؤية التي تمت بها معالجة موضوع التأويل، فرتبها على النحو التالي:[1] التأويل اللغوي يمثله كل من شلايرماخر وديلتاي – التأويل الوجودي يتزعمه هيدغر– التأويلي الفني تجسده أعمال قادمير – التأويل المنهجي مع بول ريكور .

1 ينظر: عمارة ناصر : اللغة والتأويل – مقاربات في الهرمينوطيقا والتأويل العربي الإسلامي ، منشورات الاختلاف ،الجزائر ، ط 1 ،2007 ، ص 69 -78 .

2 – 2– 1 – التأويل عند شلاير ماخر ودلتاي:

يُعد شلايرماخر (1768–1834م) السبّاق لتحويل مصطلح الهرمينوطيقا من اللاهوتي إلى عملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص، فقد أسس تأويليته على اعتبار النص وسيط لغوي بين فكر المؤلف وفكر القارئ، يتميز بجانبين: جانبا موضوعيا يشير اللغة وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانبا ذاتيا يشير إلى فكر المؤلف، الجانبان يجسدان تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف أو تجربته مما يجعل عملية الفهم ممكنة.[1]

لقد أعطى للهرمينوطيقا تصور علم الفهم أو فن الفهم، يتضمن هذا المفهوم نقدا جذريا لوجهة النظر الفيلولوجية (الفقهية اللغوية)؛ لأنه يتجاوز مفهوم الهرمينوطيقا على أنها مجموعة قواعد ويجعلها مترابطة نسقيا أي جعلها علما يحقق الشروط اللازمة للفهم في أي حوار كان[2]. فهو يرى أن مبادئ الهرمينوطيقا يجب أن تكون كونية، ولا يملك لا الإنجيل ولا أي لاهوتي امتيازا خاصا، لأنها مبادئ تكون مشروعة حين تنطبق بالتساوي على كل النصوص بدون استثناء تحت هذه القاعدة يمكن تقسيم كل التفسيرات إلى جزئين:[3]

1/ أولها التفسير النفسي، الذي يهتم بالتفاعل بين القارئ والنص .

2/ ثانيهما التفسير القواعدي، الذي يتطلب معرفة وفحصا ألسنيا ونحويا لبنية النص ولغته .

فالتفسير النفسي حسب شلايرماخر يتحقق بفهم فردية المؤلف من خلال نقل المرء نفسه، إن جاز التعبير إلى الآخر.[4] لاعتقاده الخاص أن العملية الإبداعية بتفردها وفي ذاتيتها الجوهرية، ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الداخلية والخارجية للمبدع ، ومن ثم فإن النص ، باعتباره إنتاجا إبداعيا، لن يكون إلا تجليا لهذه الحياة.[5] فحتى يفهم النص لابد من

---

[1] نصر حامد أبو زيد : مرجع سابق ، ص 20–21 .

[2] مصطفى عادل: مرجع سابق ، ص 72 .

[3] دافيد جاسبير مقدمة في الهرمينوطيقا ، تر: وجيه قانصو ، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف ، الجزائر ،ص 120 .

[4] هانز قادمير :الحقيقة والمنهج ، مرجع سابق ، ص 277 .

[5] عبد الكريم شرفي : مرجع سابق ،ص 26.

معايشة الحالة التي عاشها مبدعه، والاقتراب منها عن كثب، ليصبح القارئ أشد وعيا بها من صاحبها.

أما التفسير القواعدي؛ فهو الفهم الألسني للنص، ويعتمد على حركة دائرية تتبادل فيها فيها المواقع والأدوار باحثة عن المعنى في ظل ما سمي بالحلقة الهرمينوطيقية ؛ التي تنظم تنظم عملية فهم الكل انطلاقا من الجزء وفهم الجزء انطلاقا من الكل، لأن الفهم أساسا عملية عملية إحالية référentiel قائمة على الاختلاف، يتوقف فهم الكلمة فيها داخل الجملة مقارنةً مقارنةً بكلمة أخرى أو اختلافا معها، وذلك باستحضارها على مستوى المحور الاستبدالي l'axe paradigmatique كمعان وصور، وكذا بتميزها عن غيرها من الكلمات داخل السياق النصي أو على مستوى المحور التركيبي l'axe syntagmatique [1] .

و"تمتد العلاقة التبادلية لتشمل المفاهيم الذهنية؛ فكل مفهوم مفرد يستمد معناه من السياق أو الأفق الذي ينسلك فيه، ومع ذلك فإن الأفق أو السياق إنما يتكون في حقيقة الأمر من العناصر نفسها التي يضفي عليها معناها وخلال هذا التفاعل الجدلي بين الكل والجزء يمنح كل منهما الآخر معناه ومغزاه."[2] "وسيعني(منهج) الفهم بما هو مشترك من خلال المقارنة، وبما هو فريد من خلال الإلهام على سواء، وسيكون منهجا مقارنا وإلهاما."[3] فعملية الإلهام هي المحصلة النهائية التي تنتجها الحركة الدائرية بين الكل والجزء لأن " الفهم عملية إحالية بالأساس فنحن نفهم الشيء بمقارنته بشيء آخر لدينا به معرفة، وما نفهمه يشكل نفسه في وحدات منظمة أو دوائر مكونة من أجزاء."[4]

وجهت انتقادات كثيرة لحلقة شلاير ماخر التأويلية، لأنها وقعت في مفارقة تستوجب أن فهم الكل لا يتأتى إلا بفهم الجزء وفي الوقت ذاته فإن الجزء، لا يتضح إلا من خلال فهم الكل، وبهذا يصعب تحقيق هذه المعادلة [5]. التي يحتاج كل منها أن يكتمل في ظل الآخر الذي لم يكتمل بعد. ومن جهة أخرى حسب غادمير فإن تواصل الذوات (ذات المؤلف والمؤول) ليس هو

[1] عبد الغاني بارة :مرجع سابق ص 182

[2] هانز قادمير: المنهج والحقيقة ، مرجع سابق ، ص 287 .

[3] هانز قادمير غيورغ : فلسفة التأويل – الأصول ،المبادئ ، الأهداف ، مرجع سابق ،ص 277

[4] عادل مصطفى : مرجع سابق ،ص 99 .

[5] المرجع نفسه ،ص 100.

هدف البحث التأويلي وإنما غاية البحث التأويل الفهم، والذي هو المشاركة في القصد الجمعي.[1] وهنا يشير غادامير إلى عدم أهمية فهم نفسية المؤلف من أجل فهم النص.

ورغم النقلة الهامة للهرمينوطيقا على يد شلايرماخر لتكون فنا مستقلا بذاته عن أي فإن حرصه على وضع قوانين ومعايير لعملية الفهم " أفضت إلى المساواة بين المؤوِّل رغم التباعد الزمني وهذا ما لا يمكن تحقيقه، إلا أن شلايرماخر يعتبر هذه الخطوة أساسية الصحيح ومن أجل تجنب سوء الفهم.[2] لأن الاقتراب من المؤلف يسمح بفهم مواقفه ومقاصده، مما سيسهم في الأخير في فهم النص ككل، لكن عامل الزمن يحول بين الكاتب والمؤوِّل، لعقد هذا النوع من التفاهم، لاختلاف المرجعية التي تحكم كل منهما، ولا يستطيع المؤوِّل أن يفكر خارج ثقافته وزمنه مهما حاول أن يتفهم الآخر حتى لا يقع في سوء الفهم .

ما قدمه شلايرماخر لا ينقص من أهمية عمله لأنه كان ممهدا لمن جاؤوا بعده خاصة ديلتاي وجادامير، إذ بدأ ديلتاي مما انتهى إليه شلايرماخر من البحث عن تفسير وفهم صحيحين في مجال العلوم الإنسانية ، بينما بدأ جادمير من معضلة سوء الفهم المبدئي التي حاول شليرماخر– في تأويله–أن يتجنبها. لذا يرى بول ريكور أن" البرنامج التأويلي لشلايرماخر يحمل في طياته البصمة المزدوجة، الرومانسية والنقدية: الرومانسية بدعوته إلى علاقة حية مع سيرورة الإبداع، والنقدية بإرادته في بناء قواعد فهم صالحة كونيا."[3] لقد اعتبر محاولة تجنب سوء فهم المؤلف من خلال معايشة حالته النفسية هي الوصلة الحقيقية مع الإبداع لأنها تطرح إمكانية جديدة لرؤية الذات من خلال الآخر وهي نقدية لأنه أخرج التأويلية من إطارها اللاهوتي لتكون منهجا نقديا لدراسة جميع النصوص أنَّى كان مصدرها.

لذا جاء دالتاي ليوسع التأويلية إلى ابستيمولوجيا للعلوم الإنسانية، وتحليله المنطقي لمفهوم السياق والاتساق في التاريخ يتمثل في تطبيقه للمبدأ التأويلي القائل إننا نستطيع فهم

[1] هانز قادمير : فلسفة التأويل ، مرجع سابق ، ص 42

[2] نصرحامد أبو زيد : مرجع سابق ، ص 23 .

[3] بول ريكور: من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل ، تر: محمد برادة وحسان بورقية مكتبة دار الأمان ، المغرب ،ط 1 ، 2004 ، ص 55 .

جزء ما بمقتضى النص الكلي، ونفهم الكل بمقتضى الجزء، لا يقتصر فقط على النصوص وإنما يشمل الواقع التاريخي، لأنه هو أيضا نص ينبغي أن يفهم.[1]

فالتأويلية لدى دلتاي هي أكثر من وسيلة إنها الوسيط الكلي للوعي التاريخي، حيث لا لا يعود هناك وجود لأي معرفة للحقيقة سوى فهم التعبير من خلال ذلك فهم للحياة فكل شيء شيء في التاريخ يمكن فهمه لأن كل شيء نص.[2] تصبح اللغة هي المكون الأساسي في بناء العلوم الإنسانية، في مقابل المادة هي المكون الأساسي في العلوم الطبيعية، وبالتالي سيختص منهج الفهم بالعلوم الروحية ، والتفسير بعلوم المادة .

هكذا تأسست بداية العمل التأويلي عند دلتاي، فالتأويل (الهرمينوطيقا) أساس لكل العلوم الروحية (الإنسانية)، أي كل العلوم المهتمة بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان: إيماءات، أفعال، قوانين، فن ، أدب ..الخ ، لقد اعتبر اكتساب الخبرة الحياتية الحية هي البداية في فهم (العلوم الروحية)،وليس التأمل النظري وهنا تكمن أهمية الرومانسية في الدعوة إلى الرجوع للحياة وعيشها كخبرة[3]. لأن المؤوِّل من خلال محاولته لفهم النص هو يعيش تجربة جديدة سيفهم ذاته من خلالها، وليست العملية التأويلية مجرد فهم لحدود النص ومعانيه بل هي فرصة لفهم الذات ، ومراجعة تصوراتها حول الأشياء والعالم.

" فالأساس المعرفي يتحدد عند دلتاي في أن كل معرفة قائمة على التجربة، ولكن الوحدة الأصلية للتجربة ولنتائجها الصحيحة مشروطان بالعوامل التي تشكل الوعي وما ينشأ عنه ، أي محكومان بطبيعتنا الكلية. ويجب فهم التجربة عند دلتاي على أساس أنها التجربة المعاشة. هي عملية الإدراك الحسي، وليست الخبرة باعتبارها موضوعا للتأمل العقلي."[4]فلكي تصبح التجربة الداخلية المعاشة (الخبرة) موضوعية لا بد من مشاركتها عن طريق التعبير الموضوعي الذي لا يمثل في حقيقته ذات المبدع، بقدر ما يعبر عن تجربة الحياة في تجربة المبدع، فهي تتجلى في تعبير موضوعي تتجاوز إطار ذاتيتها، لأنها تتجسد من خلال أداة موضوعية هي اللغة في حالة التعبير الأدبي.[5] هذا التحديد الموضوعي للتجربة هو ما سيؤسس – عنده – موضوعية العلوم

[1] هانزقادمير : المنهج والحقيقة، مرجع سابق ، ص287 .

[2] المرجع نفسه ، ص 338 .

[3] بومدين بوزيد : الفهم والنص – دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي ، منشورات الاختلاف ،الجزائر ، ط1 ، 2008 ، ص 94 .

[4] نصر حامد أبو زيد: مرجع سابق ، ص 25 .

[5] المرجع نفسه ،ص 26 .

الاجتماعية والإنسانية، لأنها لا تعبر عن تجربة خاصة بصاحبها بقدر ما تعبر عن تجربة الحياة في لحظة من الزمن ، إنها ترتقي من الحالة الفردية إلى المشاركة الجماعية .

" إن فهمنا للنصوص الأدبية– سواء تلك التي تنتمي للماضي أم تلك التي تنتمي للحاضر– عن طريق معايشة تجربة الحياة فيها يؤدي بنا إلى فهم أفضل للماضي معا. وهذا بدوره يعدل من فهمنا الآني لأنفسنا. وهكذا يفهم الإنسان نفسه من خلال التاريخ باعتباره عملية مستمرة من الفهم والتأويل." [1] يتشـابه دلتاي مع شلايرماخر في فكرة العلاقة بين الكل والجزء في فهم النص، ولكنه يتسع بمفهوم الكل والجزء ليشمل تجربة الحياة ." إن تجربة ما جزئية في حياتنا تكتسب معناها من خلال تجربتنا الكلية، وليست تجربتنا الكلية في حقيقتها إلا حصاد تجارب جزئية متراكمة، ولكن الجزء يؤثر في الكل ويغير من معنى التجربة الكلية ، بنفس القدر الذي يؤثر فيه المعنى الكيفي فهمنا للتجربة الجزئية"[2]. وهكذا يصنع دالتيا دائرة تأويلية جديدة لا تنغلق على نفسها في إطار بنية النص، كما فعل شلايرماخر، وإنما تنفتح فيها تجربة الذات على عملية تبادلية، بين تجاربها الجزئية الموجهة لتجربة الحياة ككل، والأخيرة بدورها تسير التجارب الجزية برؤيتها الشمولية .

تكمن أصالة دلتاي في النقلة النوعية لمهمّة التأويلية من الفهم الفيلولوجي للآثار الأدبية إلى الفهم التاريخي للظواهر الإنسانية، وذلك من خلال البديل الايبستيمولوجي الذي ترفعه التأويلية في مقابل تطبيق المنهج التجريبي في علوم الطبيعة، وبالتالي فإن البديل عن التجربة الخارجية للظواهر الطبيعية، يقابله(التجربة الباطنية) لمعاني أشكال التعبير الذي يعتمدها البشر في تحقيق ذواتهم، ففي حين أنّ موضوع علوم الطبيعة هو المادة، فإنّ موضوع التأويلية هـو النصـوص.

2 -2 – 2 -التأويل عند مارتن هيدغر:

يأخذ التأويل عند مارتن هيدغر منعطفا جديدا تتحول فيه تجربة الفهم إلى نمط من الوجود ، ذلك أن التأويل عنده هو نمط وجود وليس نمط معرفة ،لأن " كل قراءة لنص الوجود تمثل (فيلولوجية) واسعة، وكل ما(يعطي) من ظاهرة الوجود قبل التأويل ليس غير

[1] المرجع السابق ، ص28 .

[2] بومدين بوزيد : الفهم والنص – دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي،مرجع سابق ،ص 29 .

واقع سطحي من المعنى"[1].لأن المعنى ما تصنعه الكينونة باعتبارها شيئا يضم الذات والموضوع معا ، فهي طريقة لإثبات الافتراضات المسبقة حول أي نص، ذلك أننا نمتلك دائماً تفسيراً موجوداً بشكل مسبق، يرجعه هايدغر إلى الوجود الميتافيزيقي، ولفهم النص فإنه يتعين ألا نبحث عن المعنى الذي وضعه المؤلف في النص، بل أن نبحث عن إمكانية الوجود التي يشير إليها النص.

ومنه، فإن" أنموذج الوجود الذي يقدمه (هيدغر) يشير إلى فهم الآنية الموجودة باعتبارها المصدر النهائي لمسألة الكينونة الموجودة في العالم وكذا الموضوعات القائمة في الواقع. و حيث أنه لا يفرق بين الذات والموضوع، فهو يجمع بين كينونة الأنا وكينونة العالم، تلك التي تجعل من الآنية هي الوجود في العالم، فاللغة والشعر والنص الأدبي ليس ذاتي أو موضوعي بل هو مشاركة في الحياة (تجربة وجودية)."[2]

هذه التجربة الوجودية؛ هي القوة الطبيعية للوجود تتأكد بالتجربة الحية ومن منطق تاريخي، وهي تجربة تنطلق من تجارب الحياة والمواجهة الإنسانية لهذا الوعي متجاوزا بذلك مقولات (الزمكان)والحالات المثالية، ليصبح الوجود هو(الدزاين) الذي من خلاله اتسعت مدارك الوعي الإنساني.[3] وهكذا تبلور مفهوم الدزاين الذي يعني من جانب آخر (الذات) التي تعطي للمفهوم شكل (لوغوس الاختلاف) أو فضاء الذات داخل منطق التأويل، فهو يُكتشف بالاختلاف داخل علاقة الكائنات بمصدر الكينونة، فمن من دون هذه العلاقة الثنائية بين الدزاين والكينونة لن يكون للكينونة تأصيل للمعنى.[4]

إن الفهم ليس مثالا معدا للتجربة الإنسانية التي تتبناها الروح في عمرها المتقدم، وهي تتأمل في ذاتها، بل هو على العكس من ذلك الشكل الأصلي لتحقيق **الدزاين**، الذي هو وجود العالم، وهو الفهم قبل تصنيفه إلى اتجاهات متنوعة لأغراض علمية أو نظرية، بقدر ما يحتوي على وجود وبقدر ما هو إمكان.[5]فالفهم هو الخاصية الأساسية لوجود الحياة الإنسانية نفسها

[1]نبيهة قارة : الفلسفة والتأويل ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، لبنان ، ط 1 ، 1997 ، ص 10

[2]عامر عبد زيد : قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي ، ابن نديم للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط 1 ، 2012 ، ص 128 .

[3] المرجع السابق، ص 40 .

[4]علاء هاشم مناف : خفايا التفكير الهرمينوطيقي ، دار صفا لنشر و التوزيع ، عمان – الأردن ، ط 1 ، 2012 ، ص 38 .

[5] هانز قادمير: الحقيقة والمنهج ، مرجع سابق ، ص 360 .

فالتأويل الأدبي بالنسبة لهيدغر لا يجد أساسه في الفعالية البشرية، فهو ليس بالدرجة الأولى شيئاً نفعله، وإنما شيء علينا أن ندعه يتحقق فينا، بأن نفتح أنفسنا للنص بصورة سلبية[1]. ذلك أن أية منهجية مقترحة يتحول معها النص تلقائياً إلى موضوع في قُبال الذات، وهذا ما يريد أن يتجاوزه هيدغر، حتى لا يرجع من جديد لنظرية المعرفة الفلسفية التي تجعل الإنسان ذاتاً عارفة في قُبال الموضوعات. ومن هنا يكون الخيار الطبيعي لهيدغر أن ينصت المتلقي للنص كما أنصت المبدع للوجود.

2 – 2 – 3 – التأويل عند هانز جورج قادامير: بما أن غادمير تلميذ هيدغر فقد اعتمد على ما توصل إليه في صياغة أفكاره حول موضوع التأويلية، لذلك نجده يؤكد على أن المشكلة في الظاهرة التأويلية ليست في المنهج لأنه لا يوجد منهجا للفهم بواسطته تخضع النصوص لبحث علمي مثل جميع موضوعات التجارب الأخرى."لإنها لا تعنى ابتداء ببناء المعرفة المثبتة، حتى تفي بمطالب النموذج المنهاجي للعلم."[2]ذلك أن العلوم الإنسانية مرتبطة بأشكال من التجربة تقع خارج العلم المقنن، أي إنها ترتبط بتجربة الفلسفة، والفـن والتاريخ نفسه. وهذه الأشكال من التجارب التي بلغتها حقيقة معينة لا يمكن التثبت منها بوسائل منهاجية مناسبة للعلم.

يرفض غادمير الاعتقاد بإمكانية تفسير حقيقة الظواهر في العلوم الإنسانية من خلال منهج علمي وأدوات منهجية ، ذلك أن الظواهر أو النتاجات الروحية للتراث والتاريخ والفن لا تخضع لمنهـج، "لأنها معطاة لنا في عالم خبرتنا المباشرة بطـريقة سابقة على المعرفة التصورية؛ ولذلك فإننا ينبغي أن نفهمها من خلال خبرتنا المباشرة بها باعتبارها تنتمي إلى سياق عالمنا الذي نحيا فيه."[3] لذا يرى غادمير" أن المنهج هو نوع من التفكير الاستراتيجي الذي ساهم في تعميق اغتراب الإنسان المعاصر: فعل الرغم من أن فكرة المنهج التي تنامت مع العلم الحديث وتبنتها العلوم الإنسانية كانت محاولة لتجاوز اغتراب الإنسان إزاء العالم، إلا أنها قد ردت على هذا الاغتراب باغتراب مماثل. فالمنهج هو قواعد وأدوات إستراتيجية تفرضها الذات على الموضوع؛ وبذلك فإن الذات لا تفهم الموضوع كما هو

[1] شرفي عبد الكريم : مرجع سابق ، ص 114

[2] غادمير هانز : الحقيقة والمنهج ، مرجع سابق ، ص 27 .

[3] سعيد توفيق : في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، لبنان، ط 1 ، 2002، ص 91 – 92 .

معطى لها في خبرة مباشرة ، وإنما تفسر الموضوع وفقا لتصوراتها بدلا من أن تلتحم في خبرة حميمية "[1] .

إن النزعة الموضوعية المنهجية تقودنا إلى نوع من الوهم في الفهم والتفسير، تخال فيها فيها الذات المؤولــة أنها قد تمكّنت من السيطــرة على النص. ولكن النص يظـــل يتفلت منها منها باستمرار، وينتهي إلى حالة الاغتراب ناتجة عن عدم فهم الذات للموضوع أو النص من من خلال خبرة حميمية.[2] فينبغي إذًا أن يتواضع التأويل في حضرة النص لأن الغاية منه ليست إبداع نص جديد، ولا إعادة إنتاج النص؛ حسب غادمير هذا طريق لا يسمح بإقامة حوار مع النص، بحيث ينبني الحوار على علاقة تبادلية بين الذات والموضوع وبين الأنا والآخر. ولا يفهم أن إقامة حوار مع النص ستستدعي الجوانب النفسية لصاحبه فيُستعان بسيرته أو مقاصده لتضيء جوانب الفهم، وإنما يكتفي غادمير بما يبوح به النص، من أجل فهم ما يقوله، في حد ذاته، أي الاهتمام بمقاصد النص وليس بمقاصد المؤلف.[3]

يُسمي غادمير الحـوار الذي أوجـبه في علاقة المــؤول بالنص بعملية انصهـار الأفـق اللغة(FUSION OF HRIZON)، وهو تصور جديد للحلقة التأويلية على غرار ما وجدناه عند سابقيه، غير أنها تأخذ منحى آخر، لأنها" لغة يتحول فيها النص إلى كائن وجودي حي، له أفقه الخاص، ويتحول فيها المفسر إلى محاور من الطراز الأول وإلى لاعب من الطراز الأول، فهو يغير دائما من استراتيجياته وأساليبه الحوارية، وجوهر الانصهار التأويلي، هو انصهار بين الماضي والحاضر، أوقل تواصل وجودي بينهما"[4].فتغييب الحوار واستخدام المنهج بأدواته المقننة، لإدعاء العلمية، خلق هوة شاسعة بين الذات والموضوع يتعذر معها ذلك التلامس الحقيقي الذي يُوجده ملتقى الحوار.

وحتى يثمر الحوار لابد من الإنصات للآخر "فأسلوب الإنصات مختلف عن الرؤية والعلاقات المكانية: فالإنصات يعني التورط والاستغراق والوقوع في الشرك، حيث نكون مأخوذين ومسلوبين. وفي حين أن العين تبقي نفسها دائما على مسافة مما تشاهده ، فإن الأذن تمنح

[1] المرجع نفسه ، ص 150 .

[2] المرجع السابق ، ص 152 .

[3] كحيل مصطفى : الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ،منشورات الاختلاف ،الجزائر ، ط 1،2011 ، ص 91 .

3 أحمد زايد : الهرمينوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية ، مجلة حولية كلية الإنسانيات و العلوم الاجتماعية ، العدد 14 ،1991 ص 243 .

الآخر اقترابا منا وتتيح له أن يدخل إلينا ويتملكنا."[1] ومن هنا يبدأ الحديث عن نوعين من الأفق: أفق الحاضر وأفق الماضي، فالمؤوِّل لا يمكنه الخروج من أفقه ليعيش أفقاً آخر في الماضي، وبهذا يقلب غادامير العملية التأويلية رأساً على عقب عندما يجعل المتاح هو نقل أفق الماضي إلى الحاضر وفهمه ضمن المعطى الراهن، وهذا عكس كل المدارس الهرمنيوطيقية التي تحاول إدراك المعنى وهو في سياق الماضي، وبالتالي فتح غادامير الباب أمام المؤوِّل ليشارك في صناعة المعنى ليجعل الماضي معاصراً للحاضر دائماً، وهذه المعاصرة التي يقتضيها فهم النص تعني إفساح المجال أمام النوازع والمفاهيم المسبقة والتجارب الحاضرة، تلك النوازع التي اعتبرها المنهج التاريخي عوامل سلبية تمنع من رؤية الماضي رؤية موضوعية .

يرى غادامير أن الأهواء والنوازع "هي التي تؤسّس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معاً. إن المنهج العلمي الصارم حين يطالب المؤرّخ بالتخلّص من أهوائه ونوازعه وكل ما يشكل أفق تجربته الراهن لا يفعل أكثر من أن يترك مثل هذه النوازع تمارس فعلها في الخفاء بدلاً من مواجهتها باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس عملية الفهم."[2]بمعنى أن لا أحد يمكنه أن يُغيِّب مرجعايته مهما حاول، فإنها ستظهر بشكل ما ضمن التأويل لأن التأويل عملية ذاتية ، وما الذات إلا هذه الرحلة بين الماضي والحاضر، وعليه ينبغي الإقرار بهذا كمسلمة ينبني عليه الفهم .

وهنا ينبغي التمييز بين تاريخية المؤلف وتاريخية النص: فتاريخية المؤلف هي ظروفه الخاصة وخبراته الثقافية، أما تاريخية النص فهي حقيقته التاريخية، باعتباره موجها دائما لأبناء عصره، فهو يحمل أشكاله الثقافية والاجتماعية والدينية. واعتبارا من علاقة النص بالقارئ سيحيى في زمان ومكان آخر. ومهمة الهرمينوطيقا في تعاملها مع النص هي تجاوز الاغتراب التاريخي للنص عندما يدخل النص سياقا جديدا عليه ولا يستوعب فيه.[3] فيتم التغلب على ردم هذه الهوة الزمنية عند غادمير من خلال الموائمة ، حيث أنه لا يتم فهم الآخر أو النص

[1]سعيد توفيق : في ماهية اللغة وفلسفة التأويل ،مرجع سابق ، ص 158 .

[2]. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 41

[3]سعيد توفيق : في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع سابق ،ص 163 .

فحسب، وإنما فهم الذات لنفسها والتعرف عليها، من خلال السمات الإنسانية التي طالما تجلت في الأعمال الثقافية .[1]

فالمؤوِّل ليس قارئا وحسب بل هو يعيش حياة أخرى سيتغير من خلالها من حيث لا يدري أو من حيث يدري لأنه اختار ذلك ، ذلك أن " فهم معنى النص عند جادمر يقتضي تطبيقه على موقفنا أو وضعنا، والتطبيق والفهم هنا هما عملية هرمنوطيقية واحدة ؛ فليس هناك فهم يتم أولا ثم تطبيق لما يتم فهمه . وفهم نص من الماضي يعني السماح له بأن يتحدانا اليوم "[2]. لأن الفهم هو دائما تأويل وتبعا لذلك ، يمثل التأويل الشكل الجلي للفهم.

"تتجلى عالمية التجربة التأويلية عند غادمير في التفاهم والحوار كعلاقة جدلية منتجة، وخلاقة بين (النحن) و"التراث" وبين "الأنا" و"الآخر" قوامها السؤال والجواب ودليلها المساءلة والتجاوب، استقصاء لا إقصاء وحوار لا تحوير."[3] فالفهم هو فن ترجمة حقائق التراث وتطبيقها وصهرها في بوتقة القضايا الراهنة بإحياء دلالات مطموسة وبذور معرفية مغروسة وبعث أفكار من طي الكتب والنسيان وغياهب اللغة واللسان إلى حياة الإنسان. لأننا" نفهم بنمط مختلف ونعيد وضع الحقيقة المكتشفة والمعنى المشكل على محك النقد والتمحيص لأن اللغة بما هي حوار وتفاهم لا تقف عند حد ولا تسكن إلى حقيقة ودلالة معينة، بل هي في ارتحال لا يستقر وصيرورة دائمة تؤطرها جدلية السؤال والجواب."[4]

يعتبر غادمير أن الأصل الكينوني لإمكانية السؤال هو رفض الأجوبة الراسخة السائدة، والتي تستمد قوتها من مختلف السلطات الظاهرة والخفية في المجتمع، لا أن تأخذها سلطة الفكر، لأن إمكانية السؤال دليل الحرية. ونظرية التأويل عند غادمير ليست في نهاية كل تحليل سوى إعادة بناء الحرية عبر تأصيل مساءلة الفكر للكينونة التي ليس التراث بالنسبة لها سوى حصيلة مساءلة.[5]لقد أثبت غادمير أن منهج التأويل بطبيعته منهج ذاتي، وهو لا يستطيع أن يتخلى عن هذه الذاتية بالبحث عن الموضوعية، بل عليه أن يبحث عنها في الذاتية وليس في مكان آخر. "هنا يتخصص معنى (التأويل) إنّه ليس (علما)، بل هو (فنّ)، وذلك يعني أنّه

[1] المرجع نفسه ، ص 164

[2] المرجع نفسه ، ص 164 .

[3] هانس غيورغ غادمير: فلسفة التأويل – الأصول – المبادئ – الأهداف ، ص 25 .

[4] المرجع نفسه ، ص 32 .

[5] مطاع الصفدي : مرجع سابق ، ص 233 .

معاناة لصعوبة أصلية ليس المطلوب هو التخلص منها بل المطلوب هو معايشتها كمشكل تأويلي يستوجب منا الدربة فيه أن نتوفر على نوعين من "الموهبة": موهبة المعرفة باللغة المعرفة بالإنسان."[1] ولأن هذه المواهب هي هبات طبيعية كونية، كذلك هي التأويلية مسألة كونية، لصيقة بالفهم مفتوحة على النص تستنطقه وتحاوره لتظفر ببعض مكنوناته التي لا يتيسر الوصول إليها إلا لمن كان يوجد الغوص في بحر الكلمات والمعاني ، بحثا الكنوز الدفينة، لا على ما يطفو به السطح، وبالتالي فكل فهم يحتاج إلى حالة من المعاناة تتصارع فيها خصوصية النص بخصوصية قارئه ، فمخاض الحياة يتطلب ذلك مع كل ولادة جديدة ، ومعه ستأتي فرحة الاحتفاء بالمولود الجديد .

2 – 2 – 4 – التأويل عند بول ريكور :

استفاد بول ريكور مما وصلت إليه مفاهيم التأويلية، فلم يتوقف عند حدود اعتبارها أداة لتفسير النصوص أو فهم الذات لوجودها من خلاله، بل أصبح فرصة لفهم الذات بشكل آخر لم تكن على دراية به ، تكتسب من خلاله خبرات جديدة تتشكل في ضوء هذه التجربة ؛ "لأن الفهم في نظر ريكور، لا يعكس كيفية وجودنا في العالم ، بقدر ما يكشف لنا عن إمكانات أخرى لوجودنا في العوالم لم نكن نعرفها أو نعيها قبل الشروع في عملية الفهم والتأويل."[2]

فالتأويل يمنح الذات فرصة لفهم مغاير لذاتها، وبشكل مختلف عما كانت عليه، كما تسهم هي في إمداد النص بحياة تستكمل فيها فكره، عبر خفايا فهم علامات الثقافة، ومن جهة أخرى إن فهم نص ما ليس هو مبتغى ذلك النص، فالفهم وسيط في علاقة الذات بذاتها.[3] لأنها لا تستطيع أن تتحرر من الفهم القبلي فهو "صفة لوجود الذات في العالم وطريقة لإدراك ذاتها ووضعيتها قبل التقائها بالآخر كموضوع للمعرفة، فهو يعبر عن علاقة الانتماء."[4] التي تتميز بها الذات عن غيرها، وبالتالي تؤسس فهمها المختلف و ورؤيتها الخاصة في قراءة النص.

---

[1] أحمد زايد : مرجع سابق ، ص 254 .

[2] عبد الكريم شرفي: مرجع سابق ، ص 50 .

[3] بول ريكور ، من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل – مرجع سابق ، ص 106.

[4] لزهر عقيبي : مرجع سابق ، ص 94 .

ذلك أن "دلالة النص العميقة ليست هي ما أراد الكاتب قوله، بل ما يقوم عليه النص، بما فيه إحالاته غير المعلنة وإحالة النص غير المعلنة هي نوع العالم الذي تفتحها دلالته العميقة، لذا ما يجب علينا فهمه ليس شيئا متخفيا وراء النص، بل شيئا معروضا أمامه. وما يقدمه نفسه للفهم ليس حالة الخطاب الأولية، إنما ما ينزع إلى عالم ممكن."[1]وبهذا يحرر النص دلالته من وصاية القصدية المتعالي باستقلاله عن العالم الخارجي، لأن ما هو معطى للفهم ليس قصدية المؤلف أو الواقع الخارجي، وإنما العالم الممكن الذي يفتتحه النص أو المرجعية النصية الخالصة، فالنص يتحدث عن عوالم وعن طرائق ممكنة في التوجه داخل العوالم .[2] حينها تظهر قدرة المؤوِّل على الفهم بقدر ما يستطيع اختراق هذه العوالم، ليشكل عالم فهمه ممّا أتاحه النص في عوالمه الممكنة.

لذا وقف بول ريكور ضد النزعة التاريخية في فهم النص، والتي حاولت أن تجد السياق التاريخي المشترك بين المؤلف وقرائه وصولا لمعرفة قصد المؤلف، بل إنه يرفض حتى فهمهم هم أنفسهم من حيث هم ظواهر تاريخية وثقافية، لأن ما ينبغي الوصول إليه هو معنى النص نفسه، مفهوما بالمعنى المتحرك بوصفه اتجاه الفكر الذي يفتتحه النص، أي ما ينبغي تملكه ليس سوى قوة انكشاف عالم يشكل إحالة النص.[3]

"وهكذا يميل الفهم، الذي هو أكثر اتجاها نحو القصدية للخطاب، والتفسير الذي هو أكثر اتجاها نحو البنية التحليلية للنص، إلى أن يصيرا قطبين متميزين في ثنائية متطورة."[4] فالتأويل يتحدد بحركية القراءة التأويلية، التي تتأسس على جدلية الفهم والتفسير حيث تبدأ بمتابعة المعنى العام والواضح للنص ككل، ثم تأتي مرحلة الاستيعاب كنمط معقد من الفهم، تدعمه إجراءات تفسيرية، تحمله من الفهم التخميني إلى فهم موضوع النص ككل. ولأن التأويل هو محصلة التفسير والفهم، وهي عمليات ضرورية يتكامل العمل فيما بينها حسب ما يعنيه كل مصطلح :[5]

---

[1] بول ريكور: المرجع السابق ، ص 144 .

[2] محمد شوقي زين : مرجع سابق ، ص 82 .

1بول ريكور: نظرية التأويل – الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان ، ط3 ،2006 ، ص145 .

[4] المرجع نفسه ، ص 120 .

[5]محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكيات، مرجع سابق، ص 83 .

التفسير: هو التنسيق الرمزي للدلالات وفق قواعد وآليات.

الفهم: هوا لانتقال من دلالة النص إلى المرجعية الخارجية على سبيل المطابقة أو الاختلاف بما تتيحه المصداقية.

التأويل: هو الانتقال داخل مرجعية النص من المعنى إلى الحدث أو الواقعة النصية

يعتقد بول ريكور أنّ جدليّة العلاقة بين الفهم والتفسير ممكنة التحقيق في حالة ما إذا تأسّس التفسير على منطلقات الحقل اللساني، الذي تتشكل منه بنية النص، وهذا المستوى من التحليل هو التحليل البنيوي، الذي يكشف عن الكيفية الّتي يشتغل بها النص، وبعدها يمكن أنْ نرُدف هذه القراءة الأوّليّة بقراءة ثانية، الهدف منها تمديد فعل القراءة إلى حدود يمكن معها اختراق ما كان محجوب في القراءة الأولى، بالكشف عن مستوره.

على قصر ما قدمناه في التأويلية الغربية، وذلك بالوقوف عند أهم المنعطفات التي شكّلت وجهة نظر جديدة لموضوع التأويل، فإن هذا الملخص يكشف لنا مسار التأويل الذي انطلق هو الآخر من محاولة فهم النص الديني، لكن في بيئة تختلف تماما عمّا وجدناه في التأويلية العربية، لأنها ظلت متمسكة بقداسة النص القرآني، حتى وإن انحرف التأويل إلى ما يخدم أراء بعض المذاهب والفرق.

فالنص القرآني يمثل الدين الصحيح الذي لم يتعارض مع العلم أبدا، وإن استغل من السلطة السياسية فإنه لم يخالف العقل، بل كان مشجعا للتدبر والعمل على حد سواء، لذلك لم يخلق نفورا منه في المجتمعات التي تدين به، بل كان ملجأها وحصنها الحصين حين تَلّم بها الخُطب، وبالتالي لم يدخل في صراع مع بعض طبقات المجتمع، ولا كان سببا ثورة مضادة له كما حدث في الغرب، كون المسيحية قد حُرفت والكتاب المقدس قد دنسته أيادي البشر، وهي تضيف له وتحذف، فقد كان استغلال الكنيسة له بشكل حاربت فيه العقل، وكرّست التفكير الأسطوري مما عجّل بالثورة عليها، فقلص نفوذها إلى حدود الطقوس التي لا تكاد تغادر جدران الكنائس، وبسبب هذه الثورة سادت روح العقل على كل شيء فراحت تبحث عن فلسفة تغنيها عن وجود الإله، فتجد تفسيرا آخر لكينونة الإنسان وحقيقة وجوده، مثلما حاولت فلسفة هيدغر فعل ذلك .

إن تاريخ الشعوب يختلف بعضه عن بعض، وتتحكم فيه متغيرات متباينة، لا يمكن بسببها استعارة إشكاليات أمة لأمة أخرى، ونقصد هنا محاولات المفكرين والفلاسفة إن جاز تسميتهم بذلك، لأن الفيلسوف يقاس بأصالته الفلسفية، وليس بما يجتره من فلسفات غيره، منتهى ما يقدمه لأمته أن يجعل تراثها وواقعها على حد سواء، حقل تجارب لمختلف الأفكار والفلسفات المستوردة. إن طبيعة الحياة في المجتمعات العربية تختلف قديما وحديثا عن المجتمعات الغربية لذلك يصبح من غير الملائم التعامل مع التراث وقضايا العصر بذات الطريقة الغربية وهذا المبدأ أصبح من المسلمات التي نطبقها في شتى الميادين ، لكن بعضهم يتجاهلها في ميدان الفكر .

وعليه، فلا نعجب إن بقي التأويل مجرد آلية في الفكر التراثي، لأن فلسفة الدين الإسلامي أغنت المفكرين عناء التصدي له، فما كان مانعا حتى على التفكير الذي يقف ضد قيمه، لقد كفل الحرية الفكرية للجميع ، وإن حرص بعضهم في الدفاع عنه حين تخترق حدوده فلا يعني ذلك أنهم يمثلون ما مثله رجال الكنيسة في العصور الوسطى، فعلماء الإسلام كانوا على الدوام رواد فكر حفظ ماء الوجه للأمة، وهي تحتضر في عصر الضعف والانحطاط ، وتولوا الدفاع عنها وعن قيمها بعد أن خضعت للاستدمار، ولا يزال دورهم مستمر حسب طبيعة كل مرحلة، وهم مفكرون مثلهم مثل غيرهم، فعلام يحجب عنهم حق الاجتهاد إن خالف الأهواء، بحجة أصوليتهم ؟

ظل التأويل آلية تضبطها الشروط والقوانين لأنه جاء لخدمة نص مقدس لا تزول قداسته بوجود فلسفات ومناهج وليدة واقع يختلف عن الواقع العربي، فهذه الأخيرة وإن أبهرت جمعا من الباحثين والمفكرين، فقد خذلتهم في نهاية المطاف، لأنها لم تسعفهم في بناء تأويلية عربية أصيلة، ولا هي كانت بديلا يمكنه أن يفيد من التراث أو باستطاعته أن يستثمر الواقع ، ليُغيره إلى الوجهة التي كانوا يريدون، لقد بقي الحال على ما هو عليه، إن لم نقل أنه ازداد سوءا ، فالكتابة التي لا تنفع حتما ستضر، لأنها ستصبح كلأ لعقول لا يمكنها أن تنتج حليب المعرفة الذي ينتظره أبناء مجتمعاتها الجائعة .

نقول هذا الكلام كتمهيد لما سنتناوله في المبحث الثالث حين أصبحت خيبة المشاريع التي عكف جهدها على استنساخ مناهج الغرب على اختلافها واضحة فاضحة ، يغذيها الفكر

التأويلي (الهرمينوطيقي) بالدرجة الأولى، لأنها راحت تبحث عن حقائق افتراضية صاغتها على منوال ما هو موجود هناك حيث الاختلاف الجذري بين المجتمعات، فشقيت وأشقت المتتبع لها في سلسلة كتب لا همّ لها سوى تعرية المستتر من التراث ، وتثوير المسكوت عنه ، ظنا أن هناك يكمن موضع الخلل في العقل العربي، فشاكلت بينه وبين ما حدث في المجتمعات الغربية، لتصل أن الدواء لدّاء المستحكم هو السير على الطريق ذاته علّه يُوصلهم إلى ركب التقدم والحضارة ، فما كان إلا أن استنفذ الطاقة والزمن في تحقيق اللامعقول عن طريق ما يظن أنه معقول .

3 – صراع القراءات في أرضية التراث :

لقد شاع عند كل الدارسين للتراث العربي الإسلامي وَسمَ دراساتهم بأنها دراسات تأويلية أو قراءة في التراث؛ من دون أن يشعروا بالحاجة إلى ضبط المفهوم ، لأنه قد أصبح شائعا بالشكل الذي بات لا يخفى على أحد دلالته ، ومنتهى ما يمكن الإشارة إليه كتحديد للمفهوم هو بسط القول في المنهج المختار لهذه القراءة ، فكان أغلبها مناهج غربية قد يجمع بينها أو يستأثر بمنهج دون سواه ، لمناسبته طبيعة البحث وهدفه .

لذا فالقراءة المقصودة عندهم هي في حقيقتها تأويل، وليست ما يحيل على نظرية القراءة أو التلقي. وعليه، فتحديد مفهوم القراءة بدقة يبدو غير ممكن، لأنه "لا ينفصل عن التفسير بوجه عام، ولا يبتعد كثيرا عن التأويل ذلك لأن القراءة لغة – تتضمن معنى الضم والنطق والإبلاغ دال يقضي تأمله إلى مدلولات متعددة."[1] فإن هذه المدلولات الثلاثة تتجاوب مع المعنى الإبداعي الذي يتضمنه التصور المعاصر للقراءة. خصوصا حين تقترن القراءة بالاكتشاف والتعرف وإنتاج معرفة جديدة بالمقروء.

فقد ورد في لسان العرب في معاني قرأ: قرَأَ يَقرَأ، قِراءةً وقُرْآنًا ، فهو قارئ ، والمفعول مَقْروء، قرَأ الكتابَ ونحوَه: تتبَّع كلماته نظرًا ، نطق بها أوْ لا ، قَرَأَ الشيءَ قَرْءًا ، وقُرْآنًا : جمعَه وضمَّ بعضَه إلى بعض، وكل شيء جمعته فقد قرأته ، قرَأ عليه السلامَ : أبْلَغَهُ إيَّاه ، ويقال قرأتُ : تفقهتُ.[2]

[1] جابر عصفور: قراءة في التراث النقدي ، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، دمشق ، ط 1 ، 1991 ، ص 12.

[2] ابن منظور: لسان العرب ، مرجع سابق ، ص 51 .

فهذه المعاني مجتمعة تجسد بعض معاني القراءة في توظيفها للنظر إلى التراث ، ذلك أنها وقبل كل شيء هي جمع وضم للمعاني والأفكار بعضها إلى بعض ،طمعا في بلوغ المراد من هذه القراءة في فهم النص، وبالتالي فهي تحتاج وعي و وجهد حتى يفقه القارئ ما هو بصدد قراءته .

لم تستخدم القراءة قديما بهذه المعاني مجتمعة، ولم يظهر مصطلح القراءة إلا مع الاطلاع على المناهج الغربية ، درج كل الباحث أن يبين كيفية القراءة في مقدمة كتابه ، ولا عجب إذ لم نجد لهذا المصطلح من التداول كما رأيناه مع التأويل، لأن الفكر التراثي استخدم مصطلحه الخاص وهو (النظر)، وهذا المصطلح هو أقرب مصطلح تراثي يعبر عن دلالة ما تعنيه القراءة اليوم، ولقد أعاد طه عبد الرحمن تداولية المصطلح من خلال مشروعه في قراءة التراث وبين أساب ذلك ودوافعه العلمية، سنتعرف عليها في الفصل الثاني.

ومع ذلك فقد اجتاحت مفردة القراءة كما يرى علي حرب مساحة الخطاب مقدمة" مثالا على أن الكلمة تحيى حياتها ويتسع معناها باتساع مجالها التداولي وخرقها للمواضعات اللغوية عبر المجازات المبتكرة والاستعارات الفريدة."[1] فلقد فرض المصطلح وجوده بحكم تداوليته بين الباحثين ولمرونة استخدامه بفضل دلالاته اللغوية التي تحيل على تعدد معانيها وانسجامها مع رغبة مستخدمها لما تتضمنه من كثيف الدلالة.

هكذا سيشكل الفهم والتأويل أهم الآليات الموظفة في فعل القراءة، ويمثلان الوجه الخفي لها، وتكون القراءة وما تستند إليه مجالا خصبا يُمكننا من العودة إلى تراثنا المعرفيّ لان تعدّد القراءة يحقق إمكاناً دلالياً لم يتحقق من قبل، فهي اكتشاف جديد في عالم النص لأنها" قراءة فعّالة منتجة، تعيد تشكيل النص، وإنتاج المعنى، ولهذا نقول بأنّ القراءة الحرفية هي خدعة، اللّهمّ إلاّ إذا كانت تعني التكرار الأجوف أو الصمت، أي اللاقراءة.[2]

ويقصد علي حرب باللاقراءة، القراءة التي تبحث عن إعادة إنتاج ما هو معلوم كحقيقة مسلم بها لا ينبغي مساءلتها، لأن مصطلح (الحقيقة) هو الذي" ينتمي إلى مملكة العين والثبات والمطابقة والحتمية والتطبيق؛ في حين أن القراءة تنفتح على مفردات الاختلاف والتعدد أو

[1] علي حرب : كيف أقرأ ما بعد التفكيك ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، لبنان ، ط 1 ، 2005 ، ص 15 .

[2].علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 3 ،1995،ص،8

الاستراتيجية والرهان أو الخلق والتحول".[1] هذا ما حاول أن يثبته علي حرب في معرض مقارنته بين الحقيقة والقراءة ، وهو هنا لا يبتعد بها عن معاني التأويلية الغربية .

وما سماه علي حرب باللاقراءة نجد ما يشببه عند محمد عابد الجابري، وهو القراءة الاستنساخية، ليميز هو أيضا بين مستويين من القراءة: القراءة الاستنساخية، ذات البعد لأنها لا تحيد عن معنى النص، وإن كانت لا تخلو من التأويل، أما المستوى الثاني من القراءة؛ فهي قراءة تعي منذ اللحظة الأولى كونها تأويلاً، فلا تتوقف عند حدود التلقي المباشر، فتكتفي بالشرح والتحليل، بل تسعى لإعادة تشكيل الخطاب برؤية جديدة توارت داخل الخطاب، صراحة أوضمنا. ولهذه القراءة بعدين أحدهما يتعلق بالكاتب والآخر بالقارئ، يتوقف عليهما نجاح القراءة بقدر انسجامهما، من أجل تجاوز التناقضات الظاهرة على سطح الخطاب بواسطة التأويل [2]. وعندها تصبح القراءة في حقيقتها تأويلا.

وفي السياق ذاته، نجد نصر حامد أبو زيد يوضح كيفية الوصول الى نجاح هذه القراءة ،وذلك عن طريق عقد علاقة حميمة بين المتلقي والنص ليتعاونا معًا على إنجاز مهمة الفهم والتأويل، ويعني هذا أن المتلقي لا يدخل عالم النص مجردًا من النوايا، وإنما يدخله مزودًا بأفكاره ونواياه الخاصة، وبذلك يستطيع فهم النص أحسن مما فهمه مؤلفه[3] .

وعليه فالعلاقة بين القارئ والنص كما يقدمها نصر حامد أبو زيد لا تسير في اتجاه واحد فقط، وإنما هي علاقة تسير في اتجاهين متبادلين (من القارئ إلى النص) و(من النص إلى القارئ)،ومهمة القارئ هي الغوص في النص بحثا عن مكنوناته حتى تتكشف له أسرارها المخفية بعد أن كان باب التأويل موصد عليها، لأن حقيقة التأويل طريق لمعرفة ما هو مجهول، وليس ما هو ظاهر معلوم، ولا سبيل إلى تجديد القول ما لم نعمل على استقصاء ما لا يقال بعد. وكأن أهم ما في القول هو "ما يمتنع عن قوله وهكذا كل قول يحيل على تأويل يحتمل إعادة تأويله.وبهذا يتضح أن عملية عقل شيء ما لا تنفصم عن إعادة عقل الأشياء التي عقلها،وأن عقل الحاضر لا ينفك عن إعادة عقل الماضي."[4]

---

[1] ينظر : علي حرب : كيف أقرأ ما بعد التفكيك ، مرجع سابق ، ص 12 .

[2] .محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص 09

[3] .نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق ، ص 22

[4] على حرب : الحقيقة والتأويل – قراءات تأويلية في الثقافة العربية ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2007 ،ص 193 .

وعليه فإن قراءة التراث هي "وصل جدلي بين حضور النص التراثي (هناك) وحضور (هنا) فإن كل قراءة منجزة هي المركب الثالث الذي يجمع بين الطرفين في علاقة كاشفة لكل منهما على السواء. فمن المؤكد أن كل قراءة تكشف عن عالم قارئ النص التراثي بقدر ما تكشف عن عالم النص المقروء) (فتتحول علاقة القارئ بالمقروء إلى علاقة اتصال لا انفصال.)"[1] يمكنه من خلالها إعادة بناء الماضي بشكل يناسب أشكال الحاضر، ويحتفظ بروح الماضي. فكل قراءة حية للماضي هي تخيل خلاق يفتح أفقا رحبا أمام المستقبل، وكل تشريح ناجح وكاشف للتراث تكتسب معه الهوية غنى وقوة، كما أن كل تأويل مبتكر للوقائع يفتح إمكانا للعمل على نحو غير متوقع. باختصار كل قراءة خلاّقة للعالم تشكّل هي نفسها واقعة تترك أثرها في مشهد الواقع على صعيد من صعده .[2]

لقد ظلت العودة إلى التراث ضالة المسترشد إلى طريق النجاة حين كانت الأجيال لا تزال تتوارث حياة متشابهة، يمثل الحاضر فيها امتدادا للماضي، لأن آنذاك لم تكن الحياة قد تبدلت ملامحها بالشكل الذي هي عليه الآن بحيث لم يعد يجدي كما يرى الجابري العودة إلى التراث بهذه الصورة المباشرة في استنطاق الأحداث والمواقف علّى الناس على أثرها سيجدون الحل ومن ثم بات جليا أن تتغير النظرة في كيفية فهم هذا التراث.

نحاول في هذه الوقفة القصيرة أن نقف عند بعض الأعلام الذين تناولوا التراث بالدراسة، معرجين على النقد الذي وجه لها. عسى أن تقرب من صورة مشهد صراع القراءات في أرضية التراث، غايتنا من ذلك إبراز سبب اهتمام طه عبد الرحمن بتقويم التراث ونقده لهذه المشاريع، وما تبين له من مزالق، أصبحت في حق التراث اتهامات خطيرة ، حجّمت من أهميته وإليه نسبت كل التخلف الذي يحياه العقل العربي. وليس الغرض تتبع هذه المشاريع بالدراسة والتحليل لأنها ليست موضوع بحثنا.

لقد تبلورت مواقف الدارسين والباحثين في التراث إلى ثلاثة مواقف: [3]

---

[1] جابر عصفور: مرجع سابق ، ص 7 .

[2] علي حرب : تواطؤ الأضداد – الآلهة الجدد و خراب العالم ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، لبنان ، ط 1 ، 2008 ،ص 68 .

[3] طراد الكبيسي: التراث العربي كمصدر في نظرية المعرفة والإبداع في الشعر العربي الحديث ، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد – العراق ، د ط ، 1978 ، ص8 –9 .

1 / موقف محافظ ومتزمة، يرى الحلول في إحياء التراث.

2 /موقف رافض للتراث جملة وتفصيلا، يعتقد أن التمسك به سر التخلف.

3 /موقف انتقائي يأخذ من التراث ما يخدم إيديولوجيته، ويُهمل ما دون ذلك بحجة أنه غير عصراني، والموقف الأخير أقرب للتراث على ما فيه من أحادية الأخذ والتفسير والرؤية.إن الموقف الأول هو الذي يمثله التيار السلفي الذي يرى أن الإسلام هو حل لكل المشاكل والإسلام هنا لا يعني الدين فقط متمثلا في القرآن الكريم وسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم، بل كل الخطابات التي تأسست منها وانبثقت عنهما، لأن التراث جذور متأصلة في الإنسان لا يستطيع الفكاك منها حتى لو أراد، وكلما حاول الهروب منه يجد نفسه قد اقترب من حيث لا يدري، ويبدو أن رؤية هذا الاتجاه هي التي كانت سببا في بروز الاتجاهات المضادة لها، على طريق النقيض التام، حيث اعتبر أن التمسك بالموروث الديني هو سبب أسر العقل العربي، بحيث لم يعد بإمكانه التحرر من قيود ماضيه، وعليه يتوجب أن يبقى في حدود ضيقة خاصة بالفرد على غرار ما في الدول المتقدمة (العلمانية).في الوقت الذي اهتم أصحاب الموقف الثالث بالرجوع إلى التراث لا لجعله مصدرا تستلهم منه الحلول كما هو الشأن مع الموقف الأول، وإنما عادوا إليه متسلحين بمناهج وأدوات إجرائية غربية ليست من نتاج المفكر العربي الأصيل، فضلا عن اتجاهاتهم الفكرية وأيديولوجياتهم السياسية .

أقبلوا بهذه العدة ناقدين للتراث، يجلدون بعض أهله بعد أن يثبتوا عليهم التهم بأنهم مقصرون، وأن تقصيرهم سبب ما يعيشه الواقع العربي اليوم، وبعضهم الآخر الذي حظي منهم بالقبول سيفسرون نتاجهم الفكري بما يخدم آراءهم وتوجهاتهم، ومع أنهم هنا يتشابهون مع الفريق الأول في موقفهم من التراث، لأنهم هم أيضا يستغلونه لصالح أهدافهم ومرجعياتهم، إلا أنهم يبررون مواقفهم بأنها نتيجة دراسة علمية وموضوعية أهدتهم إياها المناهج الغربية الحديثة.

لذلك نجد كل مشروع يستهل صاحبه بنقد غيره تلميحا أو تصريحا، يرميه بالإخفاق في فهم التراث حينا والإخفاق في توظيف تلك المناهج الغربية حينا آخر، وبالتالي التقليل من شأن النتائج التي يتوصل إليها، هذا إن لم نقل تخطئتها. وحتى الذين نقدوا هذه المشاريع، فقد أضافوا كتابة على كتابة، أكثر مما درسوا المشاريع ليثمّنوا ايجابياتها

التي انتفع بها الفكر العربي، أو يمكن أن ينتفع بها المجتمع، أو يستثمروها لتكون نافعة في مجالاتها ، لكنهم وللأسف بعد أن تلخص المشاريع في كتبهم وبشكل في أغلب الأحيان انتقائي وأحيانا مبتور، يستوقفهم –على حد زعمهم – في نهاية البحث ، بعض النقد البسيط الذي يُنمي عن قراءة مشوهة غير مكتملة، وإلا كيف يتسنى لجهد فردي، أن يدرس أغلب المشاريع في كتاب واحد، مثلما وجدناه عند عبد الإله بلقزيز في كتابه (نقد التراث)، وهو في حقيقته نقد للقراءات التي جعلت التراث موضوعا لها، فشارف الكتاب على جميع المشاريع توصيفا وتلخيصا ليقدم نقدا لبعضها، مع ملحوظة أن النقد الذي قدمه قد سبقه غيره إليه ومع ذلك فهو لا يشير إليه، وهذه أيضا إشكالية أخرى في الكتابة النقدية العربية التي تجتر ما هو موجود في عناوين تحسبها جديدة، بعد أن تكون قد عتبت على غيرها إذ تفعل ذلك، وسنذكر هذا في موضعه .

كان المنتظر من الكتابة النقدية سواء كانت مباشرة للتراث أن تعي صعوبة إلمام الجهد الفردي بتراث ممتد على مدار السبعة قرون بل تزيد، وعليه يتوجب تحديد دائرة التخصص حتى لا يعمم الباحث نتائجه بشكل عشوائي، كمشروع محمد عابد الجابري، الذي شمل أنظمة المعرفة المختلفة التي حددها في البيان والبرهان والعرفان، وهذا مما يتعذر على الجهد البشري بلوغه لأنه لم يعط للبيان حقه من الدراسة لا على مستوى التراث ولا على مستوى النظريات الحديثة، ولو تخصصت الجهود كل في مجاله، حتما كانت قراءة التراث ستكون أكثر نفعا مما هي عليه الآن، مجرد انتقادات توصف بالعلمية لأنها استخدمت مناهج غربية مستوردة ، وربما قد سبقهم غيرهم إلى هذا من دون حتى أن يطبق هذه المناهج .

والأمر ذاته مع كتابة نقد النقد، كلما تخصص الباحثون في مشروع بعينه ، سيتسنى لهم كيفية تفعيل هذا المشروع، أو إسدال الستار عليه إن لم يكن ذا جدوى، أفضل من أن تبقى مجرد مادة مكررة من أجل تضخيم السيرة الذاتية للباحث، وتحجيم البحث وإفقاره، ليبقى الفكر العربي في دوامة الاجترار، يتحول فيه البحث إلى كتب مدرسية لا يرتجى منها غير التعليم للحصول على شهادات هي بدورها تؤهل للعمل .

نعود لأصحاب الموقف الثالث؛ فهم الذين تنوعت مناهجهم المستوردة، أحصاها عبد الإله بلقزيز في ثماني مناهج، بما أنه قد أقدم على دراسة أغلب المشاريع في كتابه السالف

الذكر:(التاريخي التقريري، التاريخي الفيلولوجي، المادي التاريخي، الفينومينولوجي ـ التحليل الايبيستيمولوجي، التحليل النقدي، التأويلي " الهرمنوطيقي"، التاريخي النقدي)، ثم قدّم بعض الملاحظات النقدية انطلاق من توظيفها لدى الدارسين العرب، وإن كانت أغلبها مما أشار إليها طه عبد الرحمن في (كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث)[1].

لا يعدو أن يكون تطبيق هذه المناهج من قبيل التمرين التدريبي على المنهج، غايته استعراض حسناته، والاعتقاد في يقينيته المطلقة وشموليته الإجرائية، التي جعلت الدارسين لا يشكون في صلاحيته لكل موضوع دون مرعاة مبدأ المناسبة والملاءمة، إضافة إلى ظنهم، أن موضوعا ما قد يفرض منهجه فلا يصلح أن يقارب إلا به، هذا ما أسفر التعصب للمنهج وإقصاء ما سواه، وفي المقابل يجمع بعضهم بين عدة مناهج على اعتبار أنها أدوات إجرائية يمكنها أن تتضافر فيما بينها لمقاربة مختلف جوانب الموضوع.[2]

ولكي نقترب أكثر من مشهد الصراع سنقف عند بعض الأمثلة، نبدأها مع مشروع طيب تيزيني، الذي تبنى المنهج الجدلي المادي والتاريخي، فاعتقد جازما أنه المنهج المناسب لتغطية القضية التراثية تغطية حقيقية غير مصطنعة أو مبتذلة، لذا توجب عنده أن يحتل بجدارة علمية دقيقة مواقع المنهجيات والرؤى المنهجية اللاتاريخية واللاتراثية.[3]

طبعا هذه القناعة أسهمت في ترسيخها الظروف الاجتماعية والسياسية التي عاشها في ذلك الزمن، حيث انحازت كل الدول العربية إلى المعسكر الاشتراكي وتبنت نظامه الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، لذلك لم يجد حرجا في أن يدعو الباحث لأن يكون متحزبا؛ ذلك أن البحث التراثي من منظوره يقوم على اختيار عناصر معينة من التراث دون أخرى. والتحزب في معتقده يمكن أن يكون متآخيا مع مقتضيات العلم والتقدم الاجتماعي، كما لا يمكن أن يكون كذلك، والأمر هذا يبقى مشروطا بالموقف الايدولوجي التاريخي للباحث وبرؤيته النظرية المنهجية.[4]

---

[1] ينظر: عبد الإله بلقزيز : نقد التراث ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان، ط 2 ، 2016 ، ص 74 – 76

[2] ينظر : طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 25 وما بعدها، لمعرفة سبق طه عبد الرحمن في الوقوف على هذه الملاحظات.

3 طيب تيزين : من الثورة إلى التراث – حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، دار ابن خلدون لبنان ، ط 2 ، 1987 ، ص 119 .

[4] المرجع نفسه ، 175 .

يقوم المنهج المادي التاريخ على أن تاريخ الفكر هو تاريخ الصراع بين تيارين رئيسيين (المادية والمثالية) يتجلى ذلك في الصراع الطبقي بين طبقتين رئيسيتين هما الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج والطبقة المحرومة، ذلك أن" الواقع الاجتماعي، وبتعبير أدق الطبقي والفئوي والجمعي– القومي في المجتمع الطبقي بكل أبعاده وآفاقه هو الذي يمتلك إمكانية صوغ الوعي الاجتماعي."[1]لذلك يفسر طيب تيزيني فشل الكثير من المستشرقين والباحثين العرب في بلورة وتعميق وجهة نظر علمية موحدة حول الفكر العربي في سياقه التاريخي والتراثي لإغفالهم دراسة الفكر في علائقه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المباشرة وغير المباشرة.[2]ولأنهم لا يرون أيضا ضرورة تقصي الفكر ودراسته بالعلاقة الجدلية مع دراسة الواقع الاجتماعي المادي المحايث له.[3]

لذا نجد طيب تيزيني يدعو للاستعانة بالاستلهام التراثي، "لاكتشاف الحدث الماضي (التاريخي) في صيغته الأصلية، بهدف تمثُّله واستخلاص ما يمكن استلهامه منه، وهذا يتطلب فهما عميقا للماضي والحاضر، كما يشترط امتلاك أداة البحث الخلاقة (الجدلية التاريخية التراثية) على نحو يسلط الأضواء على المشكلة، وذلك في سياق الفعل الاجتماعي النشيط المبدع."[4] ذلك أن الفكر يميل إلى الاستقلالية والتحرر من الواقع الاجتماعي المادي، كما يرتبط به أيضا، ارتباطا انطولوجيا(وجوديا) بهذا الواقع، لذلك هو يحتوي في آن واحد، استمرارية ولا استمرارية، اتصالا وانقطاعا، وعلى هذا فهو يمثل، أفاقا نهائية تاريخية وأخرى لا نهائية تراثية.[5] وانطلاقا من ذلك فقد طالب بالانفصال عن الموروث الذي استنفذ ولم يعد يختزن أية طاقة ايجابية يمكنها الإجابة عن مشكلة معاصرة، ولا ندري هنا من له حق صالحية الختم على بعض التراث تحت مسمى انتهت الصالحية، لأن التراث يبقى نبعا متجددا عبر الزمن ينهل منه الباحثون كل حسب حاجة زمانه، واختلاف مرجعيات أفراده ، فما يعتقده الطيب تيزني قد انتهت صلاحيته، غيره يرى فيه عين العلاج لمشكلته، وهذا ما يزيد الأمور اختلافا وتعقيدا.

---

[1]المرجع نفسه ،230 .

[2]طيب التيزيني : مرجع سابق، ص 23 .

[3] المرجع نفسه ، ص 231 .

[4]المرجع نفسه ، ص 277 .

[5] المرجع نفسه ، ص 231 .

يربط طيب تيزيني موضوع البحث في التراث بقضية الثورة الثقافية التي ترتبط هي الأخرى بمسألة التصدي لقضايا الثورة الاجتماعية(الاشتراكية)، لأنه يعتقد جازما أن نظاما ونظرية قدمت برهانا قاطعا على جدارتها في حل إشكالات التقدم والتخلف.[1] غير أن الواقع والمستقبل الذي استشرفه أثبتا عكس ذلك، ولم يمهله ليشرح كيفية قيام هذه الثورة الثقافية حتى يتسنى لها تغيير الواقع الاجتماعي، خاصة بعد انهيار المعسكر الشرقي، فما صدقت نبوءته في المنهج الاشتراكي، بل حدث العكس تماما، لأنها ضاعفت من إشكالات التخلف وساهمت في تعقيده، وما تحقق حلم الثورة الثقافية، بل كل ما تركته الاشتراكية ثقافة زرعت من حيث لا تدري بوادر الفساد التي صعب اجتثاثها لا بثورة مضادة ولا بأي وسيلة أخرى، وعلى كل الصُعد الثقافية أو السياسية أو الاجتماعية.

نقف عند مثال آخر لوجه الصراع بين القراءات وتبادل التهم والزعم بأن المنهج السليم في قراءة التراث هو ما اعتمد عليه صاحبه ووظّفه، وما دونه من قراءات قد ضلت طريقها في متاهة التراث المعقدة ، فما كان بالوسع لتخرج منها، إنّه صاحب المشروع الذي شغل الباحثين ردحا من الزمن ولا يزال يتصدر عناوين الكتب؛ مشروع محمد عابد الجابري، وكغيره لابد قبل البدء في تقديم مشروع قراءته انتقد سابقيه ، وقد كان كريما وما بخل إذ جمع كل القراءات في سلة واحدة، فاعتبرها قراءات غير عصرية لأن القراءة العصرية عنده تأويل يعطي للمقروء معنى يجعله مهما لمحيطه الفكري والاجتماعي والسياسي وبالنسبة للقارئ أيضا، وبهذا يصبح المقروء معاصرا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي من جهة ، ومن جهة أخرى ، تجعله معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية، بحيث يمكن للقارئ أن يستفيد منه في اغتناء ذاته أو إعادة بنائها.[2] وجعل المقروء معاصرا لنفسه معناه فصله عنا، وجعله معاصرا لنا معناه وصله بنا.

لذا يرى في القراءة السلفية قراءة لا تاريخية للتراث، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوعا واحدا من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث، فهذا الأخير يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها التراث يُكرر نفسه، ذلك أنها "قراءة من منظور ديني للتاريخ،

[1] المرجع نفسه ، ص 356 .

2 محمد عابد الجابري: نحن والتراث – قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي، المغرب – لبنان ، ط 6 ،1993 ،ص 10 – 11

يجعل التاريخ ممتدا في الحاضر منبسطا في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة من أجل إثبات الذات وتأكيدها."[1] وبذلك تكون قد جعلت العامل الروحي المحرك الوحيد للتاريخ مهمشة بقية العوامل، فقتلت بذلك الروح النقدية وغيبت الجانب التاريخي.

وانطلاقا مما تقدم تتساوى كل القراءات عند الجابري في مستوى واحد هو السلفية كيفما تزينت بألوان مسمياتها، فألحق القراءة الاستشراقية بالسلفية؛ وسماها السلفية الاستشراقية لأن النزعة الاستشراقية تقوم، على معارضة الثقافات، وذلك بقراءة تراث بتراث، وعليه فالمنهج الفيلولوجي الذي اعتمدته هذه القراءة ، يجتهد فقط في رد كل شيء إلى أصله ، وحين يتعلق الأمر بالتراث العربي الإسلامي، ستكون النتيجة حينئذ في رده إلى(أصوله) اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية .[2] وهكذا تصبح وظيفة العربي هي استكمال دوره القديم في حفظ واستيعاب، تراث الحضارة اليونانية ونقله للأوربين ، والدور ذاته يتكرر اليوم وهو استيعاب الحضارة الأوربية (وهذا الذي فيه وقع الجابري من حيث لا يدري).

لقد عَدّ الجابري كل قارِئِي التراث على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم؛ دينية كانت، أو قومية أو ليبرالية، أو يسارية، لونا واحدا هو السلفية، غير أنها متفاوتة الدرجات، لأن أغلبها إن لم نقل جميعها تتبنى فكرا لا يستطيع الاستقلال بنفسه، يبحث في التراث عما يَرُد لنفسه الاعتبار. فهي مأسورة بطريقة تفكير الباحثين القدامى، وهي ولعهم في استخدام القياس، قياس الغائب المتمثل في المستقبل المنشود، على الشاهد وهو مجد حضارتنا القديم .[3]

ويبدو حسب ظن الجابري أن العقل العربي قد توارث آلية القياس فما عاد يجيد سواها، لأنها تحولت عنده إلى ممارسة لا شعورية، فتحول من الطريقة العلمية التي كانت الأساس المنهجي للعلوم العربية والإسلامية على اختلافها إلى قياس الجديد على القديم، فتوقفت معرفة الجديد بالعودة إلى القديم. و"هكذا يقتبس العرب جميعا مشروع نهضتهم من نوع الماضي، إما الماضي العربي الإسلامي، وإما (الماضي – الحاضر) الأوربي، وإما التجربة الروسية أو الصينية، والقائمة طويلة، إنه النشاط الذهني الآلي الذي يبحث عن الحلول الجاهزة لكل

[1] المرجع نفسه ، ص 13 .

[2] محمد عابد الجابري: نحن والتراث – قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 14 .

[3] المرجع نفسه ، ص 17 .

المشاكل المتجددة في (أصل) ما." [1] لذا توجب عند الجابري كسر هذه البنية المتوارثة للعقل العربي، وذلك بإحداث قطيعة ابستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداته إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر.

يقصد الجابري بالقطيعة الابستيمولوجية هي الطريقة التي يتناول بها الفعل العقلي موضوعا ما، بواسطة أدوات هي المفاهيم وداخل حقل معين؛ وغايته هنا هو التخلي عن التراثي للتراث، بمعنى التحرر من الرواسب التراثية في فهمنا للتراث بدءا من آلية القياس على جميع مستوياتها.[2] لأن القياس بهذا الشكل، إذ يفصل الأجزاء عن الكل الذي ينتمي إليه ينقلها إلى كل آخر، هو الحقل الذي ينتمي المستعمل لذلك القياس مما ينشأ عنه تداخل بين الذات والموضوع قد يؤدي إما إلى تشويه الموضوع، وإما إلى انخراط الذات فيه انخراطا غير واع، والغالب يحدث الاثنين معا، وعندما يكون الموضوع هو التراث فإن النتيجة هي اندماج الذات فيه.[3]

لذا كان الانفصال بينهما ضروري لتتم القراءة الموضوعية للتراث، لأن القارئ العربي عادة ما يحتويه التراث احتواء يفقده الاستقلال والحرية، بحيث تصبح قراءته مجرد تذكر للماضي لا اكتشاف فيها ولا استفهام، كما يعتقد الجابري، ويبدو أنه يستثني نفسه من هذا التعميم، لأنه عرف طريقه للقطيعة الابستيمولوجية. وحتى تتحقق القطيعة الابستيمولوجية قصد تحرير القراءة من هيمنة النص، يقترح الجابري ثلاث خطوات:[4]

المعالجة البنيوية: وهي اكتشاف الإشكالية المحورية للنص، والتي على ضوءها تستوعب جميع إشكالاته.

التحليل التاريخي: ربط النص الذي أعيد تنظيمه من المرحلة الأولى بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية. وبهذا يتم التحقق من صحة المعالجة البنيوية، بمعرفة ما يمكن أن يتضمنه النص مما لا يمكنه ذلك.

[1] المرجع نفسه، ص 19 .

[2] المرجع نفسه ، ص 20 .

[3] المرجع السابق ، ص 21 .

[4] المرجع نفسه ، ص 24 .

الطرح الإيديولوجي: يحتاج الطرح التاريخي إلى الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية (الاجتماعية– السياسية) للنص لأن الكشف عن المضمون الإيديولوجي لفكر ما، هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمه.

وهكذا تتكامل الخطوات الثلاث في التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي للنص، لأن معرفة المضمون الإيديولوجي هي التي ستصله بالمجتمع والتاريخ، وبالتالي يمكن الاستفادة من إشكالياته.

وعلى هذا الطريق سار الجابري في دراسته للتراث مستفيدا من منهجيات متباينة، ومفاهيم ومفاهيم تعود إلى (فرويد) و(باشلار) و(ألتوسير) و(فوكو)، إضافة إلى مقولات الماركسية، لكن هذا لا يعني أنه يوظفها كما وردت في مرجعياتها الأصلية بل إنه يتصرف فيها حسب الحاجة لأنه لا يعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية بل هي مجرد أدوات للعمل، يجب استعمالها لأي موضوع بحيث تكون منتجة .[1]

من بين أهم النتائج التي توصل إليها الجابري في نقد العقل العربي أن اعتبر سبب استقالته عن وظيفته الأساسية، هو تصادم وتداخل النظم المعرفية المتنافسة داخله: البيان مع البرهان من جهة، والبرهان مع العرفان من جهة ثانية، ثم البيان مع العرفان من جهة ثالثة، ليتطور هذا التصادم والتداخل من تصادم ثنائي إلى تصادم عام بين تلك البنيات جميعها، تجلى هذا واضحا في كتابات أبي حامد الغزالي .[2]

صرح الجابري وهو يدرس أنظمة المعرفة في العقل العربي التراثي، بعدم رغبته في الوقوف مطولا على التأثير المتبادل بينها، لأنّه من وجهة نظره كان تأثيرا غير فعال زاد الهوة بين الأنظمة، وما كان ليسمح بتغيير البنية في أي من الأنظمة على حدة، بل لقد أكد ضرورة انفصالها عن بعضها وانغلاقها على ذاتها، لأن هذا "التأثير المتبادل قبل لحظة الأزمة من النوع الذي يدفع إلى مزيد من الوعي بالذات، وإلى مزيد من نشدان التغاير وتعميق الاختلاف، وبالتالي إلى الميل نحو الانغلاق تأكيدا للاستقلال."[3]وعليه فقد انتهت معركة الصدام" بانتصار

[1] محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 14 .

[2] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 10 ، 2009 ، ص 281 .

[3] محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، مرجع سابق، ص 485 .

(العرفان) وتحول البيان إلى (عقل – عادة) والبرهان إلى(عادة عقلية)، تلك هي المظاهر الأساسية لاستقالة العقل في الثقافة العربية الإسلامية في عصر التراجع والانحطاط، هذه الاستقالة التي ما يزال مفعولها ساريا إلى اليوم في كثير من الأوساط المثقفة، إن لم يكن كلها تقريبا، دع عنك الأغلبية الساحقة من الجماهير الأمية."[1]

ولكي تستعيد الثقافة العربية الإسلامية عافيتها لابد أن تعيد بناء العقل العربي على برهانية، لأن البيان حنطها بين جداران اللفظ والمعنى، والعرفان قد هام بها بين حجب الغيب والكشف، ووحده البرهان من يمكنه أن ينفع العقل العربي كما انتفع به العقل الغربي، يقصد الجابري بالعقل العربي؛ "هو العقل المكوَن أي جملة المبادئ التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل: تفرضها عليهم كنظام معرفي."[2]

لاقت أطروحات الجابري نقدا لاذعا، خاصة ما تعلق بتقسيم العقل العربي إلى أنظمة معرفية مستقلة بذاتها، انتصر فيها الجابري للبرهان وحنط البيان وأقصى العرفان لعل حينها يستقيم عقل الإنسان فيصلح به العمران. نذكر هنا بعض النقد ممن قد يتفقون معه في بعض توجهاته من قبل أن نقف على نقد خصمه طه عبد الرحمن في الفصل الموالي، حتى لا يظن أنها خصومة شخصية، أو تصدر عن موقف ذاتي.

لقد خالف علي حرب ما ذهب إليه الجابري من إقصائه للعرفان، وإن اتفق معه في ضرورة الانفصال بين الذات والموضوع، لأن في تأوّل التراث يتناول المؤوِل نفسه في الحقيقة، فيصبح والمؤَوَّل واحدا. لذا لا مناص للناظر في التراث من أن يقف على مسافة موضوعية، بين ذاته ووعيه، ليحقق المجاوزة والمغايرة.[3] فتجدد الثقافة عند علي حرب مقترن بقدرة العقل في تحصيل وعي جديد بذاته، وذلك بالارتداد إلى التراث ليقرأه في ظل واقعه، لأجل إعادة بناء الذات، وبذلك يتحقق له التجديد.

---

[1] محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، مرجع سابق ، ص 328 .

[2] المرجع السابق ، ص 15 .

[3] علي حرب : الحقيقة والتأويل ، مرجع سابق ، ص 15 .

يمثل العرفان الصوفي من وجهة نظر علي حرب منهجا تأويليا بامتياز في قوله: "العرفان، بما هو تأويل، يتقاطع البيان والبرهان، والحدس والاستدلال، والوحي والنظر. وبه وبه يتصالح الرمزي والواقعي، ويطل الظاهر على الباطن، ويظهر الحق في الحقائق."[1] ولأجل ذلك يعتبر أن العرفان حسب ما وجده عند ابن عربي خاصة، ليس (استقالة العقل) كما قد يُظن، وإنما هو في الحقيقة تأملات الفكر و(فتوحات)العقل. فلا مناص من استخدام العقل للنظر في الأمور وليس المقياس في من يعتمد على النقل ومن يدعي أنه يأخذ بالبرهان ، ذلك أنه، يوجد من أخذ بالنقل فاجتهد ليصل إلى معاني جليلة وجديدة والعكس، يوجد من يحسب نفسه عقلاني وهو يسير على طريق التقليد لما يتوصل إليه من نتائج .

يضيف على حرب؛ إذا كان للوحي عقلانيته، فلماذا ننفي على العرفان عقلانيته؟ وكينونتهما المعرفية واحدة ، فكلاهما يبني علاقته مع الغيب ويحاول صياغة اللامعقول بوسائل عقلية وأدوات منطقية ، فما يصدق عن الوحي يصدق عن العرفان وإن اختلفا من حيث المحتوى الفكري والاديولوجي "ولكن الجابري ينطق بأشياء ويسكت على أشياء، ويبرز وجوها ويطمس أخرى،مستبعدا من مجال المعقول قارة معرفية بكاملها تمثلت في النتاج الصوفي العرفاني. ولا شك أن هذا النتاج الذي يبدو في ظاهره غير معقول،يمكن أن يكشف بعد التحليل وفيما لو نُظر إليه بعقل مفتوح ومن دون سبق نظر، عن عقلانية خفية محتجبة."[2]

ولقد تغافل الجابري بالنسبة لعلي حرب"عن حقيقة كشف عنها النقد الفلسفي المعاصر، وقوامها أن اللامعقول هو مدار العقل بل ما يدور في خلده. إنه نسيجه وحياته السرية. وهو طريقته اللاهوتية أو الأسطورية أو الدوغمائية في التعامل مع الأشياء، ولا يخلو عقل من لا معقول، بما في ذلك العقل الغربي الحديث بدءا من ديكارت وانتهاء بالمعاصرين."[3] وبناءً على ما تقدم يرجع سبب اقصاء الجابري للعرفان إلى نزعته المركزية التي تحصر العقلانية عند عرب المغرب وسنته، مبعدة بذلك الشيعة والمشرق، فهم يمثلون عالم اللامعقول،"

[1] المرجع نفسه، ص 18 .

[2] علي حرب : نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، المغرب – لبنان ، ط 4 ،ص 120 .

[3] المرجع نفسه ، ص 122 .

فالذات المتمركز على نفسها تحتاج دوما إلى أخرى ترى فيه المغايرة الكلية وتقوم بنبذه، لكي تـبرر تمركزها وتمــارس اصطفاءها.ولذا فهي تتماهى مع صور معينة وتستبعد أخرى."[1]

عمل علي حرب على ترصد مواقف الجابري، ليثبت صحة هذه النتيجة من خلال الجابري على من اتهموه بتهمة تعصبه للمغرب، فكان جوابه أن ابن سينا والرازي ينتمون إلى مشرق بعيد عن الرقعة التي تمتد من المحيط إلى الخليج ، وبهذا الجواب التهمة على الجابري،لأنه كان يفترض عنده أن يجيب، أن ابن رشد عقلاني وابن سينا عقلاني، لكنه أجاب بدافع قومي غير عقلاني.[2] ولكن موقف الجابري قد تغيّر حسب علي حرب نتيجة أحداث حرب الخليج، وأصبح أكثر انفتاحا ومرونة بعد أن تكشفت أمامه ثلاث حقائق لا مناص للهروب منها: الأولى؛ أن المقولة القومية فقدت قدرتها على الفعل والتأثير وأصبحت مجرد مفهوم إيديولوجي غير إجرائي، الأمر الذي يعني تراجع القضية القومية لصالح الدولة القطرية. والثانية؛ أن النظام الدولي الجديد أصبح أمرا واقعا لا بد من التعامل معه والعمل على تغييره من داخله باكتشاف مواطن الضعف والخلل فيه. والثالثة؛ أن الذكاء السياسي أخذ يحل اليوم محل النظرية الثورية والتعبئة الإيديولوجية. فهذه حقائــق ثلاث، ولدتها الأحــداث، يـرى الجابري أنها لم تعد قابلة للنفي الإيديولوجي الذي اعتاد العقل القومي ممارسته إزاءها.

يرفض علي حرب أن يتعامل مع الدين كما يقدم هو نفسه ويرى ضرورة استغلال المنهاجيات الحديثة والمعاصرة ، حتى لا نقع في قراءة أصولية تفصل بين الفلسفة والدين كما قام بذلك الجابري لأننا سنكون" كمن يرجع القهقري إلى ما قبل ابن رشد، نكون خَلَفُه المقصر عنه لا خَلَفَه المتقدم عليه، أي نكون مستقبله الماضي، إذا جاز التعبير، لا مستقبله الآتي. وعندما نتراجع عن مهمتنا النقدية العقلانية التي كانت مهمته هو أيضا، أي كشف اللامعقول وتحويله إلى المعقول أكان ذلك اللامعقول نصيا أم عقليا، لاهوتيا أم فلسفيا، أصوليا أم ايدولوجيا."[3] وعليه لا مجال للتمايز القاطع بين الأنا والغير في مجال

[1] المرجع نفسه ، ص 121 .

[2] المرجع نفسه ، ص 122 .

[3] علي حرب : نقد النص ،مرجع سابق، ص 128 – 129 .

الفكر الحق لأن الآخر هو(مرآة) تتضح من خلالها صور الأنا، والمغايرة في حقيقتها أداة للتعارف، أي طريق لمعرفة الذات والغير معا. ذلك أن الإنسان لا يرى نفسه إلا عبر غيره، غيره، لأنه سيرى فيها ما لم يكن يراه من قبل، كما يرى في هذا الغير ما لا يراه أهله فيه .[1]

يصل علي حرب إلى نتيجة تعمق بؤرة الصراع حول قضية التراث، لأن الواقع حسب حسب معتقده يُكذب زيف المشاريع التي ادعت أنها تمتلك مفاتيح النهوض والإصلاح، ذلك أن ما يحدث في المجتمعات يخالف تنظيرات المثقفين وبرامج الثوريين ودعوات المناضلين، لأن نظرياتهم الملفقة على حد تعبير علي حرب لم تزد المجتمعات إلا خسائر وكوارث. مع أن لا أحد ينفي ضرورة وجود العلماء والفلاسفة لإنتاج المعرفة .[2]

أما نحن فإننا نتعصب لهذا الرأي أو لذلك لكي نغطي عجزنا عن الخلق والابتكار بتأييد هذه المدرسة أو اتهام سواها. وتلك هي المشكلة: أننا نتمسك بشعارات لا نحسن تطويرها، أو نعود إلى سواها بعد إفلاسها واستهلاكها على يدنا أو على يد غيرنا.[3] وهذا بالفعل ما يُصدقه حقيقة الواقع الذي نشتكيه ونأمل أن لا نبكيه أكثر مما فعلنا بكلمات العجز حين أصبحت رثاء للعزاء.

لقد وهب الله للإنسان عقلا ليعي به ذاته والحياة من حوله، ولكي يستخدمه في التواصل مع الآخر عبر المحادثة والمحاورة و المحاججة وغيرها من الوسائل والوسائط العقلانية، أمّا أن نستبدل الحوار بالعنف اللفظي والفكري ليتحول بعد ذلك إلى دمار وخراب للأوطان على ما نحن عليه اليوم،" فمعنى ذلك أن أدواتنا النظرية وصيغنا العقلية وقواعدنا المنهجية أو العملية هي صدئة أو مستنفذة، وإننا نفكر ونعمل بطريقة سيئة أو عقيمة أو مدمرة " [4]

مع أن علي حرب يتحدث بالفعل عن واقع مؤلم تعيشه المجتمعات العربية ليس فقط على مستوى البنية القاعدية من عامة الناس، بل على مستوى ما نظنهم نخبا، وهذا هو أشد الخطر، لأنه يُفترض أن يقع على عاتقهم فعل الإصلاح والتغيير، فإذ بهم غارقون في فساد آخر، لا يختلف كثيرا عن فساد القاعدة والسلطة معا، وهو أخطر أنواع الفساد مما يفسر أن

[1] علي حرب ، التأويل والحقيقة ، مرجع سابق ص 19 .

[2] علي حرب : تواطؤ الأضداد ، مرجع سابق ، 197 .

[3] المرجع السابق ، ص 242 .

[4] المرجع نفسه ، ص 245 .

العقل في غيبوبة تعجزه عن العودة للوعي لكي يواصل فعل العقلنة وممارسة التعقل. "على هذا المستوى يكاد الأمر يكون في درجة الصفر، بدليل أننا لم نجد حتى الآن، من استطاع التجديد والابتكار في مفهومات الهوية والوعي والعقلانية، فضلا عن مصطلح المفهوم."[1] وإن كنا لا نوافقه الرأي لأننا نعتقد أن مشروع طه عبد الرحمن استطاع أن يصل إلى مستوى التجديد والابتكار.

يرجع علي حرب سبب ذلك إلى التدين المغشوش الغارق في أزمته، ومع ذلك يتطلع لحل أزمة غيره، وهو في موقفه هذا لا يختلف عن بقية المفكرين العرب، بل اعتبر ذلك من باب النرجسية العقائدية؛ التي "تطغى على طريقة ممارستنا لهويتنا، تزين لنا الدعوة إلى (أنسنة) العالم وإنقاذ الكون، من خلال النظرة الإسلامية أو الشريعة الدينية. فيما الواقع أننا نملك إرثا من التصورات والنماذج والأحكام والتقاليد، نعجز بسببه عن أنسنة العلاقات داخل مجتمعاتنا بين الطوائف والمذاهب القديمة، أو بين الأحزاب والتنظيمات الحديثة، فضلا عن العجز عن أنسنة العلاقات بين الحاكمين والمحكومين. فالأولى بنا أن نعمل على أنسنة مجتمعاتنا وقيمنا وروابطنا."[2]

وهكذا في غمرة واقع لا يزال يئن بالأوجاع الظاهرة والمخفية، في متاهات مجتمعاتنا العربية، يقود الجميع إلى اتهام بعضه بعضا وإلحاق المسؤولية بكاهله، علّه لو فعل سيكون قد قدم بعض الحل، أو اهتدى لطريق فيه علاج، وهو في حقيقة الأمر، لا يزيد الوضع إلا تأزما. ويبدو أن لا أحدا مستعد أن يعترف بالآخر مهما بلغ مشروعه من الإحكام المنهجي، والنفع المعرفي. لذا خطاب السلبية يعمّ كتابات الجميع، بحيث لم تعد النخب قادرة على إدارة حوار بين المشاريع بحيث يمكنها أن تكون موضوعية في تصنيفها، وإبراز أهميتها للاستفادة منها حقيقة. لكن ما يؤسف له أن يتساوى الجميع في فقدان مصداقيته وفاعليته، من وجهة نظر علي حرب بحجة (انهيار المرجعيات الفكرية) للمشاريع الحضارية والسيناريوهات التقدمية. واعتراف الذين يقرءون (مظاهر الأزمة)، ويفكرون بإيجاد الحلول للخروج من المأزق.[3]

---

[1] علي حرب : حديث النهايات فتوحات العولمة ومأزق الهوية ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، لبنان ، ط2 ،2004 ، ص 18 .

[2] المرجع السابق ، ص 23 .

[3] المرجع نفسه، ص 32 .

واستنادا على ما تقدم، يقترح ضرورة إعادة التفكير في مفهوم (النخبة) الذي أمسى مقولة زائفة ورجعية، خصوصا بعد فشلها في مهامها المعرفية من جهة والنضالية التغييرية من جهة أخرى. هذا في زمن العالمية، فكيف في عصر العولمة.[1] مع أن حكم علي حرب لا يخرج عن صواب يصدقه واقع صارخ فاضح، ما عاد بالإمكان فيه الصمت إلا أن النظرة التشاؤمية قد طمست الأعين لترى حتى المحاولات الجادة فعلا في تغيير ملامح الحياة من خلال ما تطرحه من أفكار ومقترحات، هذا ما أدى به إلى أن يضع الجميع هو أيضا في سلة واحدة، ويصوب كغير الاتهام لكل المشاريع التي تطمح في استثمار تراثها للخروج من حالة تأزم الفكر والحياة. لأن علي حرب مثله مثل بقية المفكرين العرب يعتقدون أن التفكير الديني هو مصدر الأزمة ولن يكون الحل إلا باستبداله بالعقلانيات المختلفة.

لذلك يؤكد بأن العودة إلى الوراء للبحث لدى الماضين عن حلول لمشكلاتنا المعاصرة، لا جدوى منه، ولا من المحاولات التي تظن بإمكانية تحقيق ذلك من خلال الرجوع بشكل خاص إلى ابن تيمية وابن خلدون، إذ عندهما نجد تشخيصا للداء وتقديما للدواء. فهذا العمل لا يغير الواقع بل يزيد تفاقم المشكلات بالنسبة لعلي حرب، لأن أهل كل عصر هم المسئولون عن تشخيص واقعهم وإيجاد حلول لمشاكلهم.

بل إن علي حرب لا يتوقف عند رفض العائدين إلى التراث بل يزعجه الذين يستثمرون منجزات الحداثة في محاولة تقريبها إلى المجتمعات العربية لأنه يرى فيها عملية سطو لا ينبغي القيام بها، وهي اعتراف بالإفلاس وإنكار للحقيقة في قوله: لا جدوى من الالتفاتات على الحقيقة عبر محاولات السطو على منجزات الغير لأسلمة العولمة، لأننا إذ نفعل ذلك ننكر الحقائق، بقدر ما نشهد على عجزنا عن الابتكار."[2] وهذا ما تثبته الحقيقة على أرض الواقع فهي تختلف عما تحويه التنظيرات، إذ أن المجتمع يستجيب للتغيير على أيدي الناس الذين لا ينخرطون عادة في تنظير مشاريع التغيير، في الوقت الذي لا تزال المشاريع سجينة الكتب، ولا تزيدها الكتابة النقدية إلا قيودا ، لأنه لم يكن في الوسع تحريرها ، بتفعيلها كاطروحات قابلة للتنفيذ.

[1] المرجع نفسه ، ص 36 .

[2] علي حرب : حديث النهايات، مرجع سابق ، ص 71 .

لذا يصف علي حرب هذا الواقع بأنه قد صنع مفارقة ؛ لأن من يفكر بطريقة فوقية، نخبوية، شمولية تفاجئه التفاعلات والمضاعفات والتغيرات التي تجري في الهوامش والمناطق السلفية أو العوالم المصغرة، كذلك فإن من يفكر بمنطق النموذج والتطبيق ، تفاجئه التحولات على أرض الواقع، لأن التغيير هو عملية تطال المفاهيم والعقليات بقدر ما تطال البنى والعلاقات المجتمعية.وعليه لا بد من السير قدما لايجاد حلول مناسبة لتغيرات الواقع ،بعدما سرنا في فضاء ما بعد الحداثة ،لأن" العالم الحديث يسير منذ زمن قديم نحو تفككه وانحلاله بقدر ما يشهد تصدعه وانفجاراته. وأما العالم القديم فإنه قد استنفد طاقته على الخلق والبناء منذ أزمان بعيدة.ولذا لا تُجدي الآن مقاربة العالم والتعامل معه بمفاهيم الحداثة وأدواتها، ومن باب أولى أن لا تُجدي محاولات فهم العالم وتسييره بقيم العالم القديم ووسائله."[1] هذا ما يخلص إليه علي حرب، وعليه يقدم مقترحه الذي يراه مناسبا لمعالجة القضايا السالفة الذكر.

فيقترح ما أسماه **بالعقل التداولي** كسبيل لاستيعاب العالم وتحرير العقل العربي،وهو مقترح غير مسبوق لا عربيا أو عالميا على حد قوله، من حيث صياغة (العقل التداولي) أو المجتمع التداولي، أو من حيث معالجة الطرح التداولي بوجهيه، التحليلي والتركيبي، لفكرة التداول، أو لتداول الفكرة .

يصف علي حرب العقل التداولي بأنه" (عقلانية مركبة) ومتعددة بقدر ما هي متحركة ومتغيرة، تفيد من علم التداول المعاصر بقدر ما تفيد من منهج التأويل العربي، وتفيد من غنى المفردة بالعربية بقدر ما تنفتح على فتوحات العولمة، وتوظف العقلانية التواصلية بقدر ما تستثمر كشوفات فلسفة الاختلاف والمناهج الأثرية والتفكيكية،وتأخذ بلغة التوسط والتسوية بقدر ما تشتغل بمنطق الخلق والابتكار."[2] يعتبر علي حرب العقل التداولي عقلانية جديدة مفرداتها:التعدد والتنوع، التواصل والتبادل، التوسط ،والشراكة، الاختلاط والهجنة ، التركيب والتجاوز،والخلق والتحول،وأساسها عقلانية نقدية،وبهذا المزيج الذي اعتقد صاحبه أنه واضح المعالم يقدم البديل على اعتبار نفسه مثقفا وكاتبا

[1] المرجع نفسه ، ص 12 .

[2] علي حرب : أزمنة الحداثة الفائقة– الإصلاح – الإرهاب – الشراكة، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، ط 1 ،2005 ،ص 246 – 247 .

يمارس النقد بشكل يجمع المهنتين،كما يحوي هويته كعربي ومسلم وسائر انتماءاته، وقبل كل شيء كينونته كانسان.

مع أن العقل التداولي هنا يشبه العقل الخارق الذي يجمع بين المثاليات من كل مشرب مشرب معرفي، إلا أن علي حرب ينفي أن يكون من قبيل التعميمات النظرية أو الكليات المجردة التي تنطبق على جزئياتها المحسوسة،لأنه ربما تكون أوصاف هذا العقل أوجبت عليه عليه أن يسهب في توصيفه لا أن يستدل على انتاجيته وكيفية عمله بهذا المزيج المصطنع،الذي استقطب إليه شتى ألوان العلوم ومناهجها حتى لو تناقضت فلسفاتها التي انطلقت منها، فهو "صيغ ونماذج أو موجات وشبكات تخلق مجالها أو تترك أصداءها ومفاعيلها في تغيير أوتعديل خارطة الواقع، سواء على مستوى قطاع إنتاجي أوفضاء مجتمعي أوافقي عالمي، بقدر ما تنشأ وتتشكل أوتغتني وتتجدد عبر التجارب المعاشة والعمل الميداني أوالقطاعي، وبصورة تؤلف بين الإبداع الحر والتداول الفعال أو بين الخصوصية الخلاقة والعالمية المركبة أو العولمة المتعددة"[1]

فالعقل التداولي عند علي حرب أصبح سياسة عقلية تستفيد من كل ما هو متاح من المدارس والمناهج على اختلاف مشاربها، لكأنه عقل المعجزة، أو ربما هو عقله الذي يصفه ويريد من الآخرين اتباعه، وإلا أيُّ عقلٍ هذا الذي يمكنه أن يعمل بامتيازات كل المناهج ، دون أن يُسيئ استخدامها،في الوقت الذي يتبادل الباحثون التهم لاثبات الاخفاق في تطبيق منهج بعينه،لأن العقل موجه ورهين مرجعيته التي كونته، وهي التي ستبقى تقوده لترسم مساره، وخير شاهد على ذلك اختلاف النتائج التي يصل اليها الباحثون وهم يطبقون منهجا واحد على المدونة ذاتها.

فلو ادعى باحث أنه طبق آليات العقل التداولي بموصفات علي حرب وتوصل إلى نتائج لا ترضيه، أ كان سيقبل بذلك ؟ أما أنه سيرفضها بحجة الاخفاق في التطبيق بحكم موصفاته الضبابية في كيفية ممارسة التفكير التداولي في قوله: "فمن يفكر على نحو تداولي لا يتعامل مع الواقع كمعطى نهائي أو كنسق مغلق أو كنظام أحادي وحتمي، بل كحقل للامكان هو مسرح للعب والمجازفة بقدر ما هو مجال للخلق الدائم والخلق المستمر، لفتح الأبواب

[1] المرجع نفسه ، ص189 .

والمجالات أو لايجاد الفرص وتنمية الموارد ومن شأنه كذلك،لا يخشى المتغيرات بل يعتبرها فرصة لكي ينخرط في تغيير علاقته بالواقع بتغيير أفكاره وسياسته الفكرية بحيث ، يخرج على هامشيته، إن كان على الهامش، بتشغيل عقله والعمل على استثمار موارده أوعلى خلق موارد جديدة ."[1]

وعليه فإن المثالية التي حاول علي حرب أن يصف بها العقل التداولي كفعل سحري يمكنه أن يخلق توليفة عجيبة من المناهـج غير ممكنة، ولا نـدري كيف يمكن تفعيـل هذا العقل ، حين يتوقف عند حدود الوصف ، والانتاجية الحالمة ، بالفعل هنا يقع علي حرب ، في المأزق ذاته الذي عتب فيه على اللآخرين، فكان من باب أولى لو مارس هو أولا (التقى الفكري).[2] حتى لا ينسيه كرمه اللغوي، فيجود بكل وصف تمنى أن يكتسبه العقل البشري ، لأنه عند العمل ستتلاشى أغلب الصفات، وكان من باب أولى لو مارس هو بنفسه التفكير التداولي ليقدم مشروعه لايجاد حلول لازمة الفكر العربي ومن ثمة تتضح كيفية عمل العقل التداولي، لا أن يقنصر عمله على المجرد النقد.

نستأنف مرة أخرى عرض المشاريع التي أقبلت على التراث تنقد العقل الذي أنتجه، ومن مشروع الجابري الذي اختص بنقد العقل العربي إلى محمد أركون وقد انصب اهتمامه على العقل الإسلامي، ولحسن حظه أنه يكتب باللغة الفرنسية وتأخرت نوعا ما ترجمة كتبه، لذلك على خطورة ما في طرحه لم يتصدر الواجهة كما حدث مع بعضهم، ومن أخطر ما قدّمه أركون قراءته للنص القرآني، ولنا معه عودة في الفصل الثالث.

أراد أركون أن يطرح مشكلة الإسلام الصحيح المرتبط بالدين الحق، والبحث في إمكانية إيجاد سبيل علمي للتعرف عليه، فيحدث بذلك إجماع عليه، فكان الصواب عنده هو تعديل النظرة التقليدية، والسماح بالتعددية العقائدية، لأن مصدر الإسلام هو القرآن، الذي لا يزال الملهم عبر الزمان والمكان، يشبه في ذلك أي نص غزير بالمعاني قصصي البنية ورمزي المقاصد.[3] لذا اتجه إلى نقد العقل الإسلامي لا العربي، لأن العقل العربي عند أركون، لا يعني سوى التعبير باللغة العربية عن نوعية المعطى الخارج عنه، والذي

[1] علي حرب : أزمنة الحداثة الفائقة– الإصلاح – الإرهاب – الشراكة ، ص 187 .

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 249 .

[3] محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي ؟ تر: هاشم صالح ، دار الساقي ، لبنان ، ط2 ، 1990 ، ص 4 .

يتقيد به، ولهذا نجد المسحيين واليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية، وبعض العرب يكتبون بغير لغتهم، منهم أركون ذاته، وقد يكون هذا أيضا من بين الأسباب التي صرفته عن العقل العربي. أما العقل الإسلامي فهو يتقيد بالوحي الذي يستمد سلطته من الإله ، وما دور العقل هنا إلا خدمة الواجب بفهمه وتفهيم ما فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد، وبهذا أصبح العقل تابعا وليس متبوعا، ويشترك في هذا الحال العقل المسيحي واليهودي، لذا فهو لا يقبل تبريرات الجابري في اختيار نقد العقل العربي .

يرد عليه الجابري بأن سبب اختياره للعقل العربي، كونه انتهج النقد الابستيمولوجي الذي يهتم بنقد آليات المعرفة وأسسها لا النقد اللاهوتي الذي يتعرض لقضايا الدين، لأن هذا العمل خارج عن اختصاصه، فعبارة العقل الإسلامي لا يمكن أن تدل في حقل الثقافة العربية إلا على ما دلت عليه عبارة العقل المسيحي في الثقافة الأوربية، أما اختياره للعقل العربي فقد انبنى على الدور الذي لعبته علوم اللغة في تشكيل أسسه وآلياته . وعليه يعجب الجابري من أن يتهم بالتقية لسبب اختياره، وما في هذه التهمة من البعد عن العقلانية والحداثة التي ينتسب إليها هؤلاء.[1]

وهذا هو الوجه الآخر للمفكر العربي المعاصر، الذي يدعي إتباعه المناهج الحداثية يتعثر حواره مع النظير، بله مع الضد، وتتوتر لغة التواصل، فكيف حينها يمكننا الاستفادة من مجموع هذه المشاريع وأصحابها لا يسعون بعضهم بعضا بالحوار البناء، الهادئ والهادف فيتوقفون عن تبادل التهم ويكتفون فقط بمناقشة الأفكار بالحجج والأدلــة من دون تعصب.

نعود لأركون الذي يطرح مشروعا تاريخيا وانتربولوجيا، يسعى من خلاله إثارة أسئلة انثربولوجية لكل مرحلة من مراحل التاريخ، يسأل فيها عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسسة كالدين، والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والمقدس ...و غيرها.[2] إنه مشروع لا يكتف بالبحث عما يخص الإسلام كدين وفكر وثقافة ، بل أراد نقد العقل الإسلامي لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب، فيتحول مفهوم أهل الكتاب إلى مفهوم انتربولوجي – تاريخي، يمكنه أن يصبح نقدا للعقل الديني، أيا كان هذا الدين بما فيه الإسلام، حتى تحل جميع الأديان محلها الحقيقي في ميدان التعرف الانتربولوجي على الأديان بما فيها المحلي والعالمــي والوثني

[1] الجابري : التراث والحداثة – دراسات ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط1 ، 1991 ،ص 131

[2] محمد أركون: أين الفكر الإسلامي ؟ ، مرجع سابق ، 21 .

، منذ انتصـــار العقـل اللاهوتي المعتمـــد على سلطة الإمبراطوريات المسيحية والإسلامية، والبوذية والهندوسية .[1]يريد محمد أركون أن يلحق الإسلام كدين بباقي الأديان ليصدق عليه ما يصدق عليهم من الناحية الانتربولوجية ، عسى أن يقلص مساحة امتداده في الثقافة العربية، ويبعده عن مركزيته الأساسية في الفكر، ليتحول إلى الهامش، وهو مكانه الصحيح ، دين كباقي الأديان صَنَع دوغمائية يصعب التحرر منها

فلكي نتمكن من قراءة التراث يتوجب عند محمد أركون أن نميز بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي، لأنه" من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة. وبالمقابل فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في انجاز الحداثة بشكـل ابتكاري إذا ما استمـرينا في الخلط ما بين التــراث التاريخي والــتراث الميثولوجي (الأسطوري)."[2] فالتراث الميتولوجي هو الذي تبنته الإسلاميات الكلاسيكية، لأنها تلتزم بالنقل الحرفي وتمجّد الماضي وتقدّسه ، فهي لا تطرح الأسئلة الحاسمة في نقد العقل الميثولوجي ، بيد أن الإسلاميات التطبيقية التي يقترحها محمد أركون تعمل بخلاف سابقتها، ذلك أنها تطرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية قديما وحديثا، لحلها بواسطة العلم ومنهجيته في البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية، مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية .[3] هذه الفكرة حاسمة بالنسبة لفكر أركون، "فلا يمكن فهم الإسلام الأولي– وبالتالي الحالي– إلا إذا فهمنا كيف تشكلت الأرثوذكسية لأول مرة، ثم كيف تفرعت إلى أرثوذكسيات عديدة: من شيعية وسنية وخارجية."[4] والمقصود بالارثوذكسية هنا، هو الجمود والانغلاق وفرض رؤية واحــدة للتأويــل قسرا لا إقناعا، فهي تعني الــرأي الدوغمائي أو العــقائدي المتصلب والمتزمت الذي فرض نفسه بالقوة بصفته الرأي الصحيح لا عن طريق الإقناع والمناقشة.[5] لذا تحمّل أركون مهمة الكشف عن تاريخية كل الأشياء المقدسة لينزع عنها هذه القداسة الموهومة، فتظهر على حقيقتها، بما يسمح

---

[1]المرجع نفسه ، ص 22 .

[2]محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي – بيروت ،المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء ، ط2 ، 1996 ،ص 59 .

[3]المرجع السابق ، ص 276 .

[4]محمد أركون :من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، تر هاشم صالح ، دار الساقي ، لبنان ، ط1 ، 1991 ، ص 43 .

[5] المرجع نفسه ، ص 16 و35 .

بعد ذلك من تعديلها أو تغييرها وبلورة أحكام جديدة تتناسب مع المستجدات، وتجد الحلول لمشكلات لا تزال عالقة في الجدال المستمر بين مختلف الرؤى الناظرة للتراث. ولكن منهجه منهجه هذا لا يختلف عن سابقيه في كونه يقدم نقدا لا حلولا قادرة على التغيير الحقيقي على على أي مستوى من المستويات الفكرية أو الاجتماعية أو السياسية ...

مشهد آخر من صراع القراءات نجده عند نصر حامد أبو زيد؛ الشخصية التي أثارت الجدل إلى حد اتُهم فيه بالردة، وظل الرجل يدافع عن أفكاره دون هوادة أو تراجع، بل عقد النية على تفسير القرآن الكريم، غير أن المرض باغته ولم يقل كل ما كان يريد قوله، وإن كان الذي قاله يكفي العقل العربي ليخوض معه في صراع الجدل المدافع أحيانا والمنتقد بشدة أحيانا أخرى.

يشترك مع محمد أركون في كونه يوظف تحليل الخطاب وما يستعين به من مناهج في دراسة النص" فالمنهج هنا في كليته ينطلق من حقيقة أن قراءة (التراث) وقراءة (النص) الديني تتجلى في شكل(خطابات) تستوجب التحليل من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة وكذلك المضمرة في الخطاب سواء على مستوى المنطوق أو على مستوى المفهوم وصولا إلى تحليل بنية الخطاب أسلوبيا وسرديا، ولكل خطاب سياق يمثل جزءا من بنية دلالته، سواء كان السياق خطابا أو خطابات أخرى، أو كان سياق مساجلة دينية أو سياسية"[1] كما يستفيد منهج تحليل الخطاب من السميولوجيا والهرمينوطيقا والألسنية والأسلوبية. وعليه فهو يحتاج إلى قاعدتين أساسيتين في منهج تحليل الخطاب هما:[2]

1 _ كل الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست خطابات مغلقة أو مستقلة عن بعضها لأنها تشترك في طبيعة الإشكاليات التي تجد مفهومها وبنيتها، لذا فالخطاب المستقل هو خطاب مزيف.

2 _ كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه إذ يفعل ذلك يحكم على نفسه أنه خطاب زائف.

[1] نصر حامد أبو زيد : النص – السلطة – الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط2 ، 2015 ، ص 8 .

[2] المرجع نفسه ، ص 8 .

وكون الخطاب إلهيا من حيث المصدر لا يعني عدم قابليته للتحليل بما أنه خطاب إلهي، تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي.[1]بل إن النص القرآني منتج ثقافي بالنسبة لمرحلة التكوين والاكتمال، صار النص بعدها مهيمنا ومسيطرا تقاس عليه النصوص الأخرى، وتتحدد مشروعيتها انطلاقا منه، إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتعبيره لها.[2] يبدو واضحا من هذا الكلام أن نصر حامد أبو زيد يساوي بين النص القرآني وأي نص بشري، لذلك يدعو إلى مباشرة تأويله مثله في ذلك مثل أي نص، لاعتقاده بأن التأويل فعالية ذهنية استنباطية من البديهي أن يكون للذات العارفة دور لا يصح إنكاره أو تجاهله، وبهذا تتعدد دلالات النصوص وتتسع مع تغير أفاق القراءة الزمكانية، وتصبح القراءة بمثابة إبداع نص على نص.[3]

وكما سبق وأن مرّ بنا، فإن نصر حامد أبو زيد هو الآخر قد فـرّق بين نوعين من القراءة؛ المغرضة والقراءة المنتجة، فيرى أن القراءة المغرضة لا تنتج سوى التلوين، الذي لا يتوقف عند حدود تلك النـزعــة الذاتية النفعية في التعـامل مع النصــوص أو الظواهر، بل ينزع نحو وضعية شكلية تخفي توجهاتها الإيديولوجية، تحت شعار الموضوعية العلمية، والحياد المعرفي.[4] ويقصد هنا بالدرجة الأولى القراءات السلفية والأصولية، لأنها تتحرك بدافع ديني. أما القراءة المنتجة فهي القراءة التي يمكنها الوصول إلى المغزى والغاية من فعل القراءة، وذلك بتحقيقها لبعدي التأويل وهما الدلالة والمغزى من خلال حركة بندولية كما وصفها أبو زيد متكررة بين الدلالة والمغزى، تبدأ من الواقع/المغزى لاكتشاف دلالة النص/الماضي، لتعود الدلالة إلى تأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، ومن دون هذه الحركة التبادلية بين المغزى والدلالة ، يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في هوة التلوين أي في القراءة المغرضة، ويؤكد أن نقطة البدء في

[1]نصر حامد أبو زيد : النص – السلطة – الحقيقة ، مرجع سابق ،ص 9 .

[2]نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ،مرجع سابق ، ص 85 – 86 .

[3]نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني، سينا للنشر ، مصر، ط 2 ، 1994 ، ص 142 .

[4]المرجع السابق ، ص 143 .

القراءة هي مغزى افتراضي قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات.[1] لأنه هو غاية العملية التأويلية التي تبحث عنه في دلالة النص.

خلاصة القول مما تم عرضه فيما يتعلق بالقراءات التي انصبت حول التراث العربي الإسلامي، انها تدعي صحة أدواتها ومنطلقاتها، حيث يصف كل باحث قراءته بالموضوعية والعلمية، في حين أن غيره ما اهتدى إلى ذلك لأن قراءته إيديولوجية، أصبح هذا الوصف بمثابة القدح أو الشتيمة، ولا ندري من يحدد معيار الموضوعية والعلمية في مثل هذه الحالة؟

حاولنا الاقتراب من مشهد صراع القراءات في أرضية التراث، بتسليط الضوء على بعض جوانبه، فكان ما قدمناه غيضا من فيض، لأن وصف هذا المشهد يتسع إلى سلسلة تمتد ما استمرت الكتابة حول هذا الموضوع. ماتسم به مشهد صراع القراءات من تبادل الاتهام بين الباحثين، والاعتماد على القراءة التي تأسست على التأويل الذاتي الذي يريد كل طرف أن يُلبسه لبوس الموضوعية والعلمية، يبقى في حد ذاته إشكالية تحتاج إلى معالجة. في الوقت الذي نجد أن أعلام التأويلية الغربية قد صرحوا علنا بذاتية فعل التأويل، كما وجدنه عند هيدغر وتلميذه هانز غادمير، حين يصبح التأويل تعبيرا عن كينونة وتحقيقا لوجودها من خلال تجربة الحياة التي على ضوءها يُقرأ النص أو بالأحرى، يحقق المؤوّل وجوده بشكل جديد، من خلال خبرته التي انعكست في فهم النص بشكـل غير مسبوق، أو هـي بلغة بول ريكور رؤية جديدة للذات تحققت من خلال هـذه القـراءة.

لنصل في نهاية المطاف، إلى أن التأويل والقراءة لا تعدو أن تكون تجربة فردية أفرزت رؤية خاصة وذاتية، يرتبط نجاحها بمدى مساهمتها في تغيير الفكر أو إحداث منعطفا حقيقا في مسار المعرفة، إن كان بمقدورها أن تبدع فعلا منهجا لتجديد الفكر والحياة على حد سواء، أو تفتح بابها على المجتمع لتترك فيه أثر تغير على أي مستوى من مستوياته. لكن للأسف، فقد ظلت المشاريع مدونات للشرح والتحليل من أصحابها وممّن يتحمسون لهم لأسباب شتى قد يكون البحث الأكادمي، وسياسة الترقيات بالجامعات المرهونة بالبحث هي الدافع الأكبر. فتراكم النتاج كتابة دون أن يستطيع أن يتحول إلى فعل يغير ملامح الفكر العربي بله الواقع.

[1] نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني ، مرجع سابق، ص 144 .

فبعض المشاريع لا تزال إلى الآن تستنفذ جهود الباحثين، في شكل فردي أو جماعي تؤطره الملتقيات والمؤتمرات، فضلا عن المجلات والاستكتاب الجماعي، لا لأنها تقدم حلولا يمكن استثمارها في واقع الحال لحل المشكلات الراهنة والإشكالات القائمة في الفكر العربي المعاصر، بل هي في أغلب الأحيان كتابات مجترة مكررة أحيت مواصفات الكتابة في عصر الضعف، فهي لا تعدو أن تكون وصفا ورصفا تتبعه ملاحظات نقدية عامة أصبحت ضمن مجال المشاع الذي يدعي فيه كل كاتب سبق الوصول إليه. وما يزيد عجب المتابع لهذه الكتابات أن بعضها لا يزال يتعصب لبعض المشاريع على ما أظهرته الدراسات النقدية من ضعف الطرح المقدم للإجابة على تساؤلات العصر، وعلّات المناهج التي استخدمتها بينت قلة الاستفادة منها، أو أمل تفعيلها حقيقة كمشارك يمكنه أن يغير الحياة الفكرية، أو يجدد العقل العربي المنبوذ لأنه رضي بالقيود التي كبلته منذ القدم ولا تزال، فكلما أرادوا تحريره، زادوه رهقا، وأحكموا وصال الحبال على قيده ، حتى لا يبرح عتبة التقليد بمختلف أشكاله.

في الوقت الذي يغيب الاهتمام بالمشروع الذي يمكن أن ينتفع به الأنام ، ويُوقظ فكر النيام من يقظة الأحلام وهلوسات الكلام، مثل مشروع طه عبد الرحمن الذي نحن بصدد الوقوف على أهم المحطات فيه والتي يمكنها أن تزودنا بمعرفة نحسبها بالفعل بإمكانها أن تحرك العقل العربي نحو التميز والإبداع، وتصحح مسار الانتكاس وتُوقظ همته من بعد اندثار، دعوة للعمل والابتكار .

الفصل الثاني: النظرية التكاملية للنظر في التراث عند طه عبد الرحمن

1 _التعريف بالمنهج التداولي عند طه عبد الرحمن

2 – أساسيات وشروط قراءة التراث عند طه عبد الرحمن

3 – ضبط و تحديد المفاهيم الأساسية

4– قراءة التراث بين التفاضلية و التكاملية

5 – المجال التداولي و أهميته في قراءة التراث

5 – 1 – المعنى اللغوي للمجال التداولي

5 – 2 – المعنى الاصطلاحي للمجال التداولي

5 – 3 – خصائص المجال التداولي

5 – 4 – قواعد المجال التداولي

5 – 5 – أصناف الإخلال بالقواعد التداولية وآفاتها

5 – 6 – أهمية المجال التداولي

6 – التقـريب التــداولي

6 –1 – مفهوم التقريب التداولي وخصائصه

6 –2– الآليات الصورية للتقريب التداولي

6 –3– شروط صحة التقريب التداولي وضروب الإخلال بها

1 – التعريف بالمنهج التداولي عند طه عبد الرحمن:

قامت نظرية طه عبد الرحمن في قراءة التراث بالنظر في الآليات التي أنتجته، مخالفا بذلك كل الجهود السالفة الذكر في الفصل الأول من هذا البحث؛ لأن جميعها اتخذ مسارا واحدا، وهو العمل على قـراءة مضامين التــراث بطريقة انتقائية، أوقعتهم في التجزئية والتفاضلية في تعاملهم مع التراث، وفي المقابل أفضى النظر في الآليات التي أنتجت التراث إلى النظرة التكاملية، التي على ضوئها انبنت النظرية التكاملية في النظر إلى التراث، سنقف على تفاصيل مكوناتها بعد أن نُعرف بالمنهج الذي سار عليه طه عبد الرحمن في تقويمه للتراث، ثم نُعرف بالجهاز المفاهيمي الذي اعتمده، وذلك بتحديد المفاهيم الأساسية في النظرية وشرحها.

لقد اعتمد طه عبد الرحمن على المنهج التداولي في النظر إلى التراث، سواء في رده على خصومه كمعترض عليهم في قراءتهم للتراث – كاعتراضه على الجابري– أو في جعل الأصل التداولي ركنا من أركان نظريته في قراءة التراث. فهو أول من استعمل مصطلح التداولية – على حد قوله – وقدمه بديلا، عن المصطلح الغربي(Pragmatics) منذ مطلع السبعينيات؛ "لأنه يوفي المطلوب حقه، باعتبار دلالته على معنيي الاستعمال والتفاعل معا"[1]، وهما المبدآن الأساسيان للتداوليات التي يعرفها طه عبد الرحمن بأنها "الدراسات التي تختص بوصف – وإن أمكن بتفسير العلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية و(مدلولاتها) وبين (الدالين) بها "[2]؛ أي مستخدميها.

وهذا التعريف في حقيقته، لا يختلف عن تعريف شارل موريس، باعتباره أول من تنبه للبعد التداولي للعَلامة، فضلا عن البعدين التركيبي والدلالي؛ فلئن كان البعد **التركيبي** ينظر إلى العَلامة باعتبار قدرتها على الانضواء داخل مقاطع من علامات أخرى وفق قواعد تأليفية بعينها، والبعد **الدلالي** ينظر إلى العلامة في هذا المجال باعتبار علاقتها بما تدل عليه، فإن **البعد التداولي** يتولى الطريقة التي يستعمل من خلالها المتلقي هذه العلامة.[3]

---

[1]–طه عبد الرحمن : في أصول الحوار و تجديد علم الكلام ، مرجع سابق ، ص 28 .

[2] المرجع نفسه ،ص 28 .

[3]–أمبرتو إكو:العلامة تحليل المفهوم و تاريخه ، ترجمة : سعيد بن كراد ، المركز الثقافي العربي، المغرب ، لبنان ،ط 1 ،2007، ص 56

إن التقسيم الثلاثي للعلامة؛ هو تقسيم منطقي متدرّج في التوسع (فالدلالة) أوسع من (التركيب) إذ تزيد عليه بعنصر المدلول، و(التداول) أوسع من الدلالة إذ يزيد عليها بعنصر(الناطق)، فتقوم بين هذه المستويات علاقة(استغراق) أو(تضمن أقوى) بالتعبير الرياضي [1]. فالتداولية تهتم بدراسة الأفعال الكلامية الصادرة عن المتكلمين، وذلك بفهم القواعد والمواضعات اللغوية والاجتماعية والدينية والعرفية التي يخضع لها الفعل الكلامي الناجح، باعتبار التداولية تنفرد بدراسة اللغة وقوفا على مختلف العناصر النفسية والخارجية للمتكلمين التي تشكل عالم السياق. كما تسعى التداولية إلى تجاوز حدود الخطاب، لتصير نظرية عامة للفعل والنشاط الإنساني، فمناط اهتمامها دراسة اللغة في المقام (الاستعمال)، والذي يهتم بما يفعله المستعملون بالألفاظ.

عمل طه عبد الرحمن في قراءته للتراث على استثمار الجانب التداولي للدرس الفلسفي والكلامي، من أجل صياغة قواعد تداولية للخطاب الفكري، تبلورت في نظريته التكاملية للنظر في التراث، أقامها على أصول ثلاثة: التداخل– التداول– التقريب.[2] فالتداخل بين المعارف والعلوم سمة الممارسة التراثية ومظهر تكاملها؛ لأنها تعمل بخصوصية مجالها التداولي، التي انبثقت فيها العلوم والمعارف من اشتغالها بالنص القرآني، لذا يظهر جليا تداخل آليات هذه العلوم في تحصيلها للمعرفة الإسلامية.

أضف إلى ذلك، فإنه اتخذ من التقريب التداولي منهجا في تأصيل المنقول، أي كل ما هو خارج عن نطاق المجال التداولي الأصلي، وهو دليل آخر عن التكامل المعرفي؛ لأنه يمثل التداخل الخارجي بين العلوم والمعارف. أما التداول في التراث، فهي قدرته على استيعاب الوافد والمنقول إليها استيعابا يخضعه للقيم المعرفية والقيم اللغوية والقيم العقدية الخاصة به.[3]

تجلى المنهج التداولي عند طه عبد الرحمن في استثماره لمنهجية المناظرة؛ وهي فعل تداولي بامتياز، ذلك أن من الشروط العامة للمناظرة (أفعال تَكلُمية) أساسية ثلاثة،

[1] طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل ، مرجع سابق ، ص 77

[2] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج– في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع ، لبنان ، ط 1، 2015 ، ص 70

[3] طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق ، ص 138 .

وهي: "عرض دعوى ويسمى (الادعـاء) وعرض دليل على الدعوى ويسمى(التدليل) أو(الإثبات) واعتراض على هذه الدعوى ويطلق علية (المنع)"[1].

فالمناظرة تتبني على "وظائف منطقية تأخذ بمبدأ الاشتراك مع الغير في طلب العلم وطلب العمل بالمعلوم، كما تتبني على قواعد أخلاقية تأخذ بمبدإ النفع المتعدي إلى الغير أو إلى الآجل."[2] فهي تمثل خطابا استدلاليا يقوم على(المقابلة) و(المفاعلة) الموجهة؛ يكون فيها المناظر سواء كان عارضا أو معترضا هادفا بعرضه أو اعتراضه إلى تصديق غيره عارضا كان أو معترضا.

يعتقد طه عبد الرحمن أن "منهج (الفلسفة التداولية) ليس إلا المناظرة؛ ولا يزال المرء فيلسوفا ما ناظر غيره أو ناظره غيره، فإذا صار إلى إنكار مناظره ونظر بمفرده وبرهن، قصر عن غرضه واغتصب ما لسواه(أي ذهب مذهب الرياضي والمنطقي)"[3]؛ لأن التداولية علم يهتم بعلاقة اللغة بمستعمليها، هدفه إرساء مبادئ للحوار، في علاقته الوثيقة مع المقام الذي ينتج فيه الكلام، ويدرس كيفية استعمال المتكلمين للأدلة اللغوية أثناء حواراتهم، وفي خضم خطاباتهم. كما يعتني بكيفية تأويل مستعملي اللغة لتلك الخطـابات وتلك الأحـاديث، ويهتـم أيضا بمنشئ الكلام؛ المخاطِب والمخاطَب، وكـذا السيـاق، وهذا ما تتضمنه المناظرة.

ولا يعني هذا أن طه عبد الرحمن قد استخدم منهجا بعيدا عن العقلانية التي – ظلت شعارا – يتغنى بها الجميع باللحن الذي يعجبه ويطرب له، ذلك أن الخطاب التداوليّ الفلسفي هو أيضا له عقلانيته كما للخطاب البرهاني عقلانيته "ستتحدد انطلاقا من المعايير التي اتفق المتناظرون على إتباعها، ولهذه المعايير خصائص ثلاث: فهي منطقية غير صورية وتجريبية ووظيفية، إذ مبانيها لا تفارق معانيها، ومعانيها لا تفارق أصولها التداولية، ومبانيها ومعانيها كلتاهما موجهة أنسب توجيه لتحقيق الغرض المقصود من المناظرة."[4] فهي "على عكس (التوحيد) البرهاني الذي يتوافق مع تصوره لنظام اجتماعي تستبد فيه بنية

[1] طه عبد الرحمن ، أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص 75 .

[2] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 20 .

[3] المرجع السابق ، ص 67 .

[4] المرجع نفسه ، ص 67 .

واحدة بالتوجيه، ويُسوّى فيه غيرها من البنيات على ما بينها من الاختلافات، طوعا أو كرها، فإن المناظرة تُعِينُ على تصور واقع اجتماعي يقر بالمبادرة الفردية وبالنزعة الجماعية ويطلب إشراك الجميع في البحث عن حلول للأوضاع تقبل التنقيح والتغيير."[1]

لذا وجد طه عبد الرحمن في منهج المناظرة ما يستغني به عن المناهج الأخرى؛ لأنه يفتح باب الحوار طلبا في الوصول للصواب ولا يستأثر برأي طرف واحد بحجة البرهانية التي تستغني عن المشاركة في التدليل، فتكون مدعاة للتعصب والاستبداد بالرأي وتحجب ضرورة الاستماع للآخر، كما بينا ذلك في الفصل الأول في مبحث صراع القراءات.

أراد طه عبد الرحمن أن ينظر في التراث بالآليات التي أنتجته، فهو يراها أولى بالأخذ من سواها؛ لأن أسباب اتصالها بالتراث متوفرة بينما لا تتوافر هذه الأسباب مع غيرها ولأجل أن يبقى التراث مشتركا للبحث والنقاش وعرض الدعاوى بشأنه والاعتراض عليها بحثا عن أجوبة، ظلت محل جدل كبير في كيفية الاستفادة منه والانتفاع به، فكان منهج المناظرة خير بديل عن المناهج الغربية في تقصي البحث عن الصواب.

ولئن اعتقد بعضهم أن منهج المنطق يفيد اليقين خلاف المناظرة القائمة على الجدل فإن طه عبد الرحمن يرى أنّ الشروط التي وضعها النّظار المسلمون قد هيأت لمشروع ردّ المنطق إلى الجدل، ذلك أن النظر العقلي في حقيقته مناظرة، وما العقلانية إلا معاقلة. وهذا ما يفسر تضمن المناظرة لشرط اليقين، لأن "اليقين الذي ينبني عليه الجدل هو يقين عملي، بينما اليقين المنطقي هو يقين نظري، صناعي، صوري واليقين العملي أقوى على التوجيه وأقدر على التغيير من اليقين النظري، هذا اليقين الذي لا ينتفع به ويظل حبيس القول والقرطاس."[2]لأنه مجرد تفكير غير مرتبط بالعمل.

وممّا تقدم، يتأكد فضل المناظرة بما تميزت به من يقين عملي؛ لأنها تعتمد على المشاركة التي تستوجب في المشاركين مسؤولية الفعل والقول معا، فهي تمثل معادلا موضوعيا لطبيعة الشخصية التي بناها الإسلام بدءا من نصوص القرآن التي جاءت لتعلم

[1] طه عبد الرحمن ، أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص 68 .

[2] المرجع نفسه ، ص 70 .

الحجاج والجدال بالحسنى مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. (سورة النحل الآية 125) .

لقد اتخذ طه عبد الرحمن موقع المعترض حين أخذ بمنهجية المناظرة التي أسسها على ما أتيح له من وسائل آلية منطقية ولغوية تناسب النظريات المنطقية والحجاجية واللسانية المعاصرة. فحدّ "الاعتراض أن يرتقي (المعروض عليه) إلى درجة من يتعاون مع (العارض) في إنشاء معرفة نظرية مشتركة، ملتزما في ذلك أساليب معينة يعتقد بأنها كفيلة بتقويم العرض وتحقيق الإقناع"[1]. لأن الهدف هنا هو التشارك في الوصول إلى الصواب .

لذا توجب أن يكون فعل الاعتراض فعلا استجابيا؛ لأنه ردة فعل على قول غيره، وهو فعل إدباري لا إقبالي؛ لأن أثره يتجه إلى ما سبق من الكلام، كما أنه فعل استشاري لا استبدادي؛ لأن مشروعيته تأسست من اعتراف العارض، لذا فهو فعل تقويمي ذلك أن المعترض يقتفي قول العارض ليحدد اتجاه النظر، ومنه فهو فعل تشكيكي سجالي، فهو تشكيكي؛ لأنه يراجع خصمه في دعواه بمطالبته التدليل أو إبطال تدليل، وهو فعل سجالي؛ لأنه ينازع قول العارض بالنفي الاعتراضي.[2] وحين تجتمع كل هذه الصفات في الفعل الاعتراضي، فإنه بحق يستحق الاطمئنان إلى صحة نتائجه وقيمة الصواب فيه؛ لأنه مسار تصحيحي للتفكير بجدلية عقلانية لا يُستأثر فيه بواحدية الخطاب.

وحتى يتصف الاعتراض بهذه الخصائص لابد أن تتوفر فيه الشروط الآتية:[3]

1- أن يتخذ المعترض مرجعه في الاعتراض المرجع ذاته عند العارض، بحيث يتصل منطوقه بوجه أو بآخر بمنطوق قول العارض.

2 - أن يكون غرضه مفاعلا لغرض هذا القول.

3 - أن تكون حُجيته معاكسة في قوتها لحجية قول العارض.

4 - أن يكون تدليل وتوجيه المعترض تابعا لتوجيه وتدليل العارض.

---

[1] طه عبد الرحمن : في أصول الحوار و تجديد علم الكلام ، ص 42 _ 43 .

[2] المرجع نفسه ، ص 43 .

[3] ينظر : المرجع نفسه ، ص 43 _ 44 .

وهذا ما قام به طه عبد الرحمن بالفعل، في اعتراضه على قراءة محمد عابد الجابري للتراث في كتابه(تجديد المنهج في تقويم التراث) وهو عنوان يختلف عما ألفناه من كتب جعلت موضوعها قراءة التراث؛ لأنه يسير على خطى منهج المناظرة، التي كنا نأمل أن نجد من يستجيب له فيناظره من كان بمستواه أو يتجاوزه، فإذ بالملاحظات النقدية والأحكام المتسرّعة غير المؤسسة تصدر في حقه وحق مشروعه، وسنأتي على أمثلة ذلك في موضعه من البحث، ولو أن الناقد لعمله اتخذ من المناظرة منهجا ليرد به عليه لكفى نفسه حرج ما يصل إليه من غير دليل، ولما احتاج بعضهم الخروج عن حدود النقد إلى الإساءة الصريحة، ظنا منهم أن هذا القدح هو سبيل الوقوف على مواطن الضعف في المشروع، لكنه طريق الإخفاق ليس إلا، فحتى يتحقق مرادهم يجب أن يكون المناظر لطه عبد الرحمن نظيرا له بحيث يعود إلى التراث العربي والغربي على حد سواء، فيقبل عليهما قراءة وفهما مثلما فعل هو، حينها يمكن أن تظهر رؤية أخرى للتراث تعترض وتتجاوز الخصم.

وهذه الطريق إلى النقد هي التي سببت فقرا منطقيا مُدقعا في الساحة النقدية من وجهة نظر طه عبد الرحمن؛ لأن أغلب النقاد يقع في آفة الغصب أو الاغتصاب التي تتمثل في تجاهل الناقد لأدلة خصمه، فلا ينظر في قدرتها على إثبات الرأي، ولا يعنيه أمر هذا الإثبات؛ وغالبا ما يهملها عن عمد، مخافة أن يستعصي عليه تكذيبها أو التشكيك فيها؛ لذا يتجه الناقد مباشرة لعرض رأيه ويستدل عليه، وكأنه هو الذي ورد عليه الاعتراض، فيكون بهذا قد اغتصب وظيفة الآخر؛ لأن الأصل في كل حوار أن المعترض أو الناقد يلزمه المطالبة بالدليل على الرأي المعروض فإذا توفرت لديه، أتى على إبطالها متبعا الطرق المعلومة في الاعتراض، فإن نجح في ذلك، تبين كذب الرأي المعروض، وبالتالي صدق رأي هذا الناقد، وإن عجز عن الإبطال لزمه التسليم برأي غيره .[1] وهذا ما لم يلتزم به منتقدي مشروع طه عبد الرحمن.

انتهج طه عبد الرحمن في كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث) منهج المناظرة في قراءته للتراث، فبدأ فيه كمعترض على غيره، حيث انبنى اعتراضه على أحد عشرة دعوى،

[1] طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 2 ، 2009 ، ص 298 – 299 .

سنذكر هنا الخمسة الأساسية منها، وسنقف على البقية المتفرعة عنها فيما سيأتي عرضه في هذا الفصل:[1]

دعوى التقويم التجزيئي للتراث: مفادها أن تقويم التراث بالاشتغال بمضامين النص التراثي دون النظر في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشأته، يقع في نظرة تجزيئية لهذا التراث، وتتبني هذه الدعوى، على دعوى التعارض الأصلي ودعوى القصور الآلي لنموذج الجابري التقويمي للتراث. فإثبات صحة هاتين الدعوتين هو الذي يثبت دعوى التجزيء.

أما **دعوى التقويم التكاملي للتراث:** فتقوم على استكشاف الآليات التي انبنت بها مضامين التراث ثم استعمالها في نقد هذه المضامين. ويتم التدليل على هذه الدعوى **بدعوى التداخل المعرفي للتراث:** لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء المسلمين إلا بالتسليم بأن تداخل إنتاجه مع أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي أقوى من تداخله مع ما دونه قربا من هذا المجال حتى يثبت خلاف ذلك. وتتفرع عن هذه الدعوى دعوتي التداخل الداخلي والتداخل الخارجي.

دعوى التداول الأصلي: لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية إلا بالاستناد إلى مجال تداولي يتميز عن غيره من المجالات الثقافية، وينضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة.

دعوى التقريب التداولي: لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول، يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي. تعضدها دعوى التقريب التداولي للمنطق ودعوى التقريب التداولي لعلم الأخلاق.

2 – أساسيات وشروط النظر في التراث عند طه عبد الرحمن:

يرجع طه عبد الرحمن أهمية معرفة طرق بناء التراث إلى فائدتين أساسيتين: الأولى هي تجاوز الجمود على الآليات المنقولة التي وقع فيها الدارسون للتراث وذلك من خلال

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 15 .

الكشف عن الأنماط المختلفة التي أخذ بها أهل التراث، والثانية هي استثمار هذه الآليات في إنهاض همم المنتسبين إليه وتجديد قدراتهم على الإنتاج لما سيجدونه من فائدة أصيلة.[1]

لذا يتعجب من المشاريع المستوردة بحجة الموضوعية والسببية والإجرائية ومحاولة إقحامها على التراث مع وجود إمكانات أخرى أجدى من هذه المقاربة التي لا تتوافر فيها شروط المنهجية الصحيحة.

وعليه، فلا توجد ضرورة تُملي هذا الاختيار دون سواه "إذ يجوز مبدئيا أن تكون هناك منهجية غير المنهجية المنقولة، قادرة على تحقيق مرادنا في التقويم بطريقة أفضل من طريقة المنهجية التي شاع استعمالها بين النقاد والدارسين؛ وإذا كان لابد، للنهوض بممارسة التراث، من أن نقتبس منهجية مخصوصة، فالأولى أن نقتبس المنهجية التي أنتجتها هذه الممارسة في أيقظ عصورها مع فتح الباب لتنقيحها بحسب الحاجة، بدل أن نقتبس غيرها."[2]لأن أسباب الاتصال مع تراثنا موجودة، بينما لا توجد هذه الأسباب مع غيره من الآليات المستوردة، لكن هذا التعليل لا يعطيه الباحثون أهمية؛ لأن ثقتهم في المستورد أكبر مما هي في تراثهم، بل يُتهم ويُشكك في نتائج كل من يعود إلى آليات التراث في قراءته بأنها قراءة تراثية تقليدية، حتى أصبح هذا الوصف عندهم دال على الخروج عن الموضوعية والعلمية؛ لأنه حسب ظنهم، هو تكرار واجترار لا يرتجى منه جديـــد، ذلك أن النمـوذج الغربـي وحده من يستحـق أن يكون منهجـا للعلمية والموضوعية.

لكن طه عبد الرحمن يؤكد على ضرورة أن يحاكم التراث بالأدوات التي أنتجته،" فلا يمكن أن يحاكم بأدوات إنتاج تراث آخر، أو يُحاكم بأدوات لم تُنتج مضمونه إلا أن يكون على سبيل المقارنة؛ أما على سبيل التحقيق، فلابد من أن يُقوم التراث ويُنقد بحسب الأدوات التي استُخدمت في إنتاجه حتى يُعرف هل استوفى شرائط هذه الأدوات أم لم يستوفها"[3]؛ لأن النظر في الآليـات والمضامين والعوامـل الخارجية

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 297 .

[2] المرجع السابق ، ص 19 .

[3] طه عبد الرحمن : الحوار أفقا للفكر ، مرجع سابق ، ص 141 .

لابد أن يتقدمـــه النظر في الآليات والعناصر الداخلية، وإنه لابد أن يُقام النظر المضموني على النظر الآلي حتى يُثمر نتائج لا فساد فيها ويوصل إلى حقائق لا شطط بها؛ لأن الكلام في الفعل التاريخي في كل ظاهرة، كائنة ما كانت، هو تخصيص بغير دليل، "فليس السؤال عن الفعل التاريخي في الظاهرة المدروسة بأولى من السؤال عن الفعل المنطقي فيها، فإذا جاز أن نبحث في الأسباب التاريخية جاز أن نبحث في أسبابها المنطقية."[1]وهذا ما تميز به طه عبد الرحمة في دراسته للتراث وهو البحث في الأسباب المنطقية التي أنتجته. لذلك نجده قد اشترط ثلاثة مبادئ يتوجب الالتزام بها قبل الإقبال على دراسة التـراث، وهي:[2]

أ- التخلص من الأحكام المسبقة أو الجاهزة أو المتسيسة التي اعتاد بعض الباحثين المتساهلين إرسالها بصدد التراث ونشرها بين جمهور المشتغلين به كلما عنّ لهم اتخاذ موقف تمليه عليهم أغراض طلب الظفر بالحقيقة.

ب- تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام ومفكريهم في مختلف العلوم مع تحصيل معرفة كافية بالمناهج الحديثة تمكن من القدرة على تجاوز طور تقليد المناهج واقتباس النظريات إلى طور الاجتهاد في اصطناع المناهج ووضع النظريات.

ج – استخدام أنسب الوسائل في وصف كل قسم من أقسام التراث، سواء أتواتر تعظيم قدره عند الباحثين أم لم يتواتر، حتى تكون الأحكام التي نصدرها في حق التراث حاصلة بتصفح أقصى ما يمكن من جزئياته المختلفة.

إضافة إلى ذلك فان إيمان طه عبد الرحمن بخصوصية التراث واختلاف الثقافات وضرورة مراعاة هذه الخصوصية، استوجب منه أن يضع مبادئ أخرى عملية تعضد المبادئ النظرية حتى تكتمل مبادئ القراءة الصحيحة للتراث، حتى لا تشرد عن جادة الصواب. تمثّلت هي الأخرى في ثلاثة مبادئ:[3]

[1] المرجع السابق ، ص 25 .

[2] طه عبد الرحمن : تجيد المنهج في قراءة التراث ، مرجع سابق ، ص 20 .

[3] المرجع نفسه ، ص 20 .

أ – الربط بين جانب المعرفة وجانب السلوك؛ لأن التراث انبنى على ثنائية – العلم والعمل – فلا يستقيم أن يُقوّم التراث من لم يتحقق بمبادئه.

ب – تحصيل المعرفة بأصول العمل في التراث وهي: – المنفعة في العلم – والصلاح في العمل – والاشتراك في طلب الصواب.

ج – الاجتهاد في تجديد تكوين العقل بتحري المقتضيات العملية للتراث، من خلال الجمع بين العلم والعمل طلبا للنفع الآجل، حتى تستعاد وحدة العلم والعمل والصواب، كما عمل بها صانعوا التراث متحققة في سلوكهم.

لقد ألزم طه عبد الرحمن نفسه كقارئ للتراث بالمبادئ السالفة الذكر، كشروط أساسية ينبغي أن تتوفر منذ البدء في قارئ التراث فقد اعتمد ثلاثة شروط تعلقت بالجانب النظري تمثلت في الابتعاد عن الأحكام المسبقة والجاهزة مع ضرورة الجمع بين المعرفة بالمناهج الحديثة ومناهج المتقدمين دون أن يكون هناك أي استثناء لأي جزء من أجزاء التراث مهما علا شأنه أو قل. وبالموازاة هناك شروط أخرى عملية كما سبق ذكرها، وهي الجمع بين العلم والعمل والتحقق بمعرفة الأصول التي انبنى عليها التراث متجسدة في ثلاثية – وحدة العلم والعمل والصواب – أي تحقيق المنفعة في العلم والصلاح في العمل والاشتراك في طلب الصواب. فهذه الشروط هي التي تضمن الانطلاقة السليمة لقراءة جادة لا تسبق الزمن بأحكامها الجاهزة، لأنها موجهة بالعلم والعمل معا في طلبها للصواب.

3– تحديد وضبط المفاهيم الأساسية للنظر في التراث:

لقد تميّز طه عبد الرحمن بتحديد وضبط مفاهيمه الاجرائية، لأهميتها في البحث العلمي الجاد، وليتسنى له توضيح موقفه من القضايا التي جعلت جوهرها هذه المفاهيم، خاصة حينما يتعلق الأمر بما هو مستخدم من باب الشائع الذي يُظن به أنه لا يحتاج إلى مراجعة. فكلما تحددت مفاهيم البحث، عُلمت كيفية استخدامها، وتميّز فهمها من باحث لآخر، وسبب اختياره لها من دون غيرها، خاصة إذا تعلق الأمر بقضية مهمة كقضية التراث، وما تعلق به من جدل حول كيفية قراءته.

وتزداد الأهمية حين تتعالق المفاهيم بعضها ببعض، هذا ما ألزمنا الوقوف عند أهم المفاهيم التي رأى طه عبد الرحمن ضرورة تحديد مفهومها في قوله: "يقتضي أن يكون مفهوم الكيفية تابعا لمفهوم "التجديد"، فلا كيفية بغير ما هي كيفية له، ويقتضي أن يكون مفهوم "التجديد " تابعا لمفهوم "النظر"، فلا تجديد بغير شيء يتعلق به، ويقتضي أخيرا أن يكون مفهوم النظر تابعا لمفهوم "التراث"، فلا نظر بغير منظور هو التراث هو بالذات العنصر الذي لا يتعلق بغيره."[1] هذه بعض المفاهيم التي يرى طه ضرورة الوقوف عليها، ولقد أردفناها بمفاهيم أخرى رأينا أن ضبطها يسهم في تيسير فهم البحث.

3 -1 – مفهـوم التـراث:

كثيرة هي التعاريف التي وقفت عند مفهوم التراث، وتتقاسم جميعها بعدا أساسيا وهو كونه جزءا من الماضي سواء كان حدثا أو أثرا أو إنتاجا إنسانيا، وعليه فالتراث كما يعرفه طراد الكبسي "هو تاريخ الأمة السياسي والاجتماعي والنظم الاقتصادية والقانونية التي شرعها، ومجموع خبراتها الأدبية ومنجزاتها في الطب والكيمياء والفلك والفيزياء وعلم الاجتماع والنفس وفن التصوير والعمارة والتزويق يضاف إلى هذا الخبرات المكتسبة عن طريق الممارسات اليومية والعلائق الاجتماعية التي كثيرا ما تصاغ في حكايات وخرافات وأمثال وحكم ومزح تجري على السنة الناس بأساليب تعبيرية متنوعة تعكس خبراتهم النفسية والوجدانية ونشاطاتهم التخيلية ومواقعهم السياسية ..الخ"[2]، فهنا أصبح التراث كل ما توارثناه عن الأجيال السابقة من علوم ومعارف وعادات وتقاليد، وهذا التعريف هو الشائع عند عامة الناس وخاصتها.

وحين نبحث عن المعنى اللغوي للكلمة لا نجد لها حضورا في المعاجم على هذا الوجه؛ لأنها ظلت "محدودة المعنى والاستعمال، تنوب عنها أختها الميراث في أحيان كثيرة من الأمر إلى أن دخلنا في هذا العصر الحديث، فألفينا هذه الكلمة تشيع بشيوع البحث والتنبيش عن الماضي: ماضي التاريخ وماضي الحضارة والفنون والآداب والعلم والقصص وكل ما يمت إلى القديم بصلة."[3] ويعود أصل كلمة التراث، كما وردت في مقاييس اللغة

---

[1] طه عبد الرحمن : سؤال المنهج ، مرجع سابق ، ص 41 .

[2] طراد الكبسي:التراث العربي كمصدر في نظرية المعرفة والإبداع في الشعر العربي ، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد ،العراق،1978، ص6 .

[3] عبد السلام هارون : مرجع سابق ، ص 12 .

لابن فارس، إلى الجذر "ورث الواو والراء والثاء: كلمة واحدة، هي الوِرْث، والميراث أصله الواو، وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب"[1].

لقد وُظفت كلمة التراث بمعنى آخر غير ما كانت عليه في القديم، حيث تعني "الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي الفني، والمضمون الذي تحمله هذه داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا."[2]وهنا يشير الجابري إلى أننا أكثر الشعوب ولعا بدراسة الماضي والاختلاف عليه ، فكان هذا الكم من المشاريع المختلفة المشارب تبحث في حفريات التراث علّها تجد إجابة عن تساؤلات حاضرها.

يصف طه عبد الرحمن هذا النوع من التعاريف بالعمومية لغياب الضبط والتفصيل لذا نجده يميز مفهوم التراث عن مفاهيم أخرى قد تبدو قريبة منه أو متداخلة معه أو على حد تعبيره تشاركه الحقل الدلالي، تجلت هذه المفاهيم في مفهوم كل من الحضارة والثقافة حيث يؤكد على أن التراث أعم منهما.[3] لذا عمل على توضيح الفروق بينها، ليتحدد مجال عمله وغاية مقصده.

فالتراث أعم من الثقافة؛ لأن الثقافة تقتصر على التثقيف الذي يعتمد التكوين والتوجيه وفق قيم ثقافية أي هو "عبارة عن تقويم على مقتضى قيم وطنية."[4] ومقصود طه عبد الرحمن من هذا التعريف أن الثقافة تتجه نحو الانتقائية التي تحتفظ بالقيم المرغوب فيها فقط بينما التراث جامع للمرغوب فيه وغير المرغوب فيه (الملغى)؛ لأن "الثقافة هي جملة من القيم التي تُقوم الاعوجاجات الفكرية والسلوكية داخل الأمة على الوجه الذي يجدد اتصال الفكر والسلوك بأسباب هذه القيم في عالم الآيات، وبالقدر الذي يُمَكِّن هذه الأمة من استرجاع قدرتها على الإصلاح والإبداع."[5] فميزة الثقافة أنها

[1] ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ، مرجع سابق ، ص 105 .

[2] محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، مرجع سابق ، ص 23 .

[3] طه عبد الرحمن : سؤال المنهج ، مرجع سابق ،ص42 .

[4] المرجع نفسه ، ص42 .

[5] طه عبد الرحمن : الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، مرجع سابق، ص 87 .

تحتفظ فقط بما تراه منسابا من قيم ستسهم في بناء هوية المجتمع، فهي تستمد وجودها من بعض قيم التراث لا جميعها وهذا ما يجعلها أخص من التراث.

والتراث هو أيضا، أعم من الحضارة على اعتبار أن التحضر هو تكوين وتوجيه وفق وفق قيم إنسانية مرغوب فيها، ومطلوب العمل بها في الوقت الذي يحوي التراث قيما إنسانية إنسانية غير مرغوب فيها ولا مطلوب العمل بها.[1] يشترك إذا مفهوم الحضارة مع الثقافة في انتقائية الأخذ بالتراث.

وبناء على ما تقـدم يحدد طه عبد الرحمن تعريفه للتـراث العربي الإسلامي بأنه "جملة من المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الكسبي– أو الإنتاجي للمسلم العربي على مقتضى قيم مخصوصة، بقي بعضها على حال الاعتبار وصار بعضها إلى حال الإلغاء، إن طموحا إلى الترقي أو وقوعا إلى التردي."[2] فالتراث بالنسبة إليه يجمع بين المضامين والوسائل– الآليات– التي صنعت الخطاب والسلوكيات كنتاج للمسلم العربي، ونلحظ هنا أنه لم يذكر المسلم غير العربي (الأعجمي) بخاصة، مع أن هذا الأخير قد أسهم بالجزء الأكبر في هذا التراث، أو ربما شمله التعريف بحكم اللغة التي يكتب بها.

قدّم طه عبد الرحمن تعريفا آخر للتراث، من منظور موسع وآخر مضيق، فرأى في المعنى الموسع بأن "التراث يشمل النصوص الدينية المؤسِسة (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة) واجتهادات المسلمين جميعا"[3]، مستدلا بقوله تعالى:﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (فاطر الآية 32). فاعتبر القرآن والسنة النبوية إرثا للمؤمنين استنادا على الآية الكريمة، وإن كان الوارد في تفسيرها أنها تتعلق بالكتب السابقة كما قال بذلك ابن عباس رضي الله عنه: هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم ورّثهم الله كل كتاب أنزله، أما الاختلاف في تفسيرها فهو المتبقى من الآية الكريمة؛ لأن الآية حين نزلت على نبينا الكريم عليه الصلاة والسلام لم يكن بالوسع أن يفهم الكتاب بالمعنى الذي أراده طه عبد الرحمن، ذلك أنه في هذه المرحلة لم يتحول بعد الكتاب والسنة الشريفة في حقهم إلى تراث. أما المعنى المضيق فهو المتعارف عليه من الاقتصار على اجتهادات المسلمين فقط.

---

[1] طه عبد الرحمن : سؤال المنهج ، مرجع سابق ، ص43 .

[2] المرجع نفسه، ص43 .

[3] طه عبد الرحمن : الحوار أفقا للفكر ، مرجع سابق ، ص 132 .

لا يمكن أن نجعل القرآن خاصة والسنة النبوية جزءا من التراث، حتى لا يشكك في عالمية الرسالة المحمدية، لأن القرآن رسالة للعالمين وليس تراثا للعرب؛ وإن كان النتاج الفكري العربي الإسلامي قد انفجر نبعه من دراسة النص القرآني والسنة النبوية الشريفة فهذا غير ملزم لجعل التراث يتضمن القرآن والسنة النبوية.

بعد تعريف التراث يحدد طه عبد الرحمن طبيعة التراث، والتي هي في حقيقتها النصية بما تعنيه كلمة النص من مدلولات لسانية حديثة، والتي تتضمن الأقوال والسلوك فالفعل نص كما أن القول نص إلا أن الأول نص سلوكي والثاني نص لغوي.[1] والنص التراثي الإسلامي العربي؛ "عبارة عن جملة من العناصر الخطابية أو السلوكية التي تقترن فيما بينها بعلاقات الالتحام التركيبي وعلاقات الالتئام الدلالي اقترانا يبلغ الغاية في إظهار الوجود الكسبي للمسلم العربي."[2] يقصد طه عبد الرحمن – هنا – إبراز أهمية العمل في اقترانه بالقول، فليس النص ما يحويه من كلام مجرد يحيل على قضايا معينة وحسب ، بل هو أيضا روح تسري فيه تدعو للعمل من أجل أن يحقق العربي المسلم وجوده على أكمل وجه؛ لأن الغاية من النص هي العمل، وليس جدل القول فيه، وهذا هو مبدأ الإسلام الذي قام عليه أغلب نتاج التراث وسار عليه السابقون.

3 – 2 – مفهوم النظر – القراءة – التأويل:

يحدد طه عبد الرحمن مفهوم النظر بمقارنته مع مفهومي القراءة والتأويل، ليتسنى له تبرير سبب توظيفه للمصطلح التراثي واختياره من دون المصطلحات التي راج استخدامها، وقد سبق الحديث عنها في الفصل الأول.

مفهوم النظر: النظر في النص التراثي هو طلب معرفة النص التراثي بطريقه أو بطريق غيره؛ وهذا يعنى أن النظر في التراث قد يكون بأدواته المأصولة، وهي عند طه عبد الرحمن الأصل أو بأدوات خارجة عنه.[3] لذا فمن باب أولى الإقبال على إحياء مصطلح

[1] طه عبد الرحمن : الحق الإسلامي في الاختلاف ، مرجع سابق ،ص 44 .

[2] المرجع نفسه ، ص 44

[3] طه عبد الرحمن ، سؤال المنهج ، مرجع سابق ، ص 46 .

(النظر) لكونه مأصولا ومتمكنا عند أهل التراث، أما القراءة فهي عنده مفهوم منقول قلق لاضطرابه في موطنه الأصلي، والقاعدة أن المنقول معترض عليه حتى تثبت فائدته بدليل، ويقرر هنا أنها لم تثبت بعد.

إضافة إلى هذا فالقراءة تلتبس بالتأويل حتى عُدّ كل تأويل قراءة، وكل قراءة تأويل (هذا ما تأكد على لسان الباحثين في الفصل الأول)، وطه عبد الرحمن لو خير بينهما، لاختار التأويل، لكنه اختار النظر؛ لأنه يفيد معنى المقابلة بين الناظر والمنظور فيه، وهذه المقابلة هي التي ستحفظ المسافة بين الذات والموضوع حتى لا تتماهى فيه، وهي القضية التي طرحها دارسو التراث بشدة من أمثال الجابري وعلي حرب كما وقفنا عنده في مبحث (صراع القراءات في أرض التراث).

إن التأويل عند طه عبد الرحمن ليس استخراجا لمعنى موضوعي وخارجي يستقل به النص، وإنما هو دخول في إنشاء خاص يتجدد به معنى النص؛ لأن المؤول لا ينظر في النص النظر المجرد، وإنما يستمع إليه استماعا حيا، فيتجه إليه بأحواله الحاضرة وتصوراته المكتسبة من غير أن تضر الأحوال والتصورات الخاصة في شيء من هذا الاستماع؛ لأن مصيرها الزوال عند حصول المفهوم المطلوب.[1] فالتأويل هنا، يتحدد بمراد المؤول الذي يبحث عنه في النص، لا بما يمكن للنص أن يقدمه، وبالتالي، فمجرد أن يتحقق مراد المؤول من النص، يصبح الأخير بلا أهمية؛ لأنه جاء ليثبت فقط مواقف وأراء معينة بناء على مضامينه، لا أن يتعرف على حقيقة النص في حد ذاته، من حيث كيفية انبنائه أو الآليات التي أنتجته.

وهذا ما طبع أغلب المشاريع التي عملت على دراسة التراث وتأويله، حيث كان غرضها من النص التراثي الوقوف على مضامينه للوصول بشأنها إلى أحكام وأراء، من دون أن تهتم بالكيفية التي عمل بها النص، فكانت النتيجة التقليل من أهمية أبواب كثيرة من التراث، مثال ذلك ما وجدناه عند الجابري الذي اتهم (البيان العربي) بتحنيط المعرفة؛ لأنه قد سجنها في إطارها اللغوي، وأقصى باب العرفان وجعله سببا في إلغاء البرهان من العقل العربي، وبالتالي غلب عليه التفكير الخرافي والأسطوري.

[1] طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة ، مرجع سابق ، ج 1 ، ص 109 – 110 .

وكذلك هي القراءة؛ فحقيقتها التداخل بين القارئ والمقروء مما يطمس الحدود بين ماضي النص التراثي وحاضـره، في الوقت الذي ينبغي بالنسبة لطه عبد الرحمن أن موقعه الماضي بموقعنا الحاضر مقابلة نحصل بها، المعرفة به على وفق مقتضيات الحاضر. فالنظر وظيفته عقلية بينما القراءة تطغى عليها الوجدانية، مما يغرقها في التقويم دون أي اعتبار من الوقائع."[1] فالقراءة هي الأخرى تتماهى مع المقروء وتهتم بمضامينه على حساب الآليات التي أنتجته، وبالتالي فهي لا تختلف عن التأويل، وهذا ما يثبته واقع تداول المفهومين عند الكثير من الباحثين. وتؤكده أقوال الباحثين منهم، قول جابر عصفور في وصفه لفعل القراءة: "فنحن إذ نقرأ، في ما يحدث ويتشكل أو يتغير ويتحول، لا نبحث عن جواهر ثابتة أو عن حقائق نهائية، ولا نذعن لأقانيم مقدسة أو نتعبد لأصنام عقائدية، وإنما نقرأ الوقائع لكي نخلق حقائق جديدة قد يتغير معها مفهوم الحقيقة بالذات."[2] وكذلك قول نصر حامد أبو زيد: "القراءة لا تقف عند حدود اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنص التراثي في أي مجال معرفي"[3]، فتصبح غاية القراءة تصنيف ما يتوافق مع مواقف القارئ، وما يتعارض معها، انطلاقا من فكرة أن ما أنتجه الواقع المعاصر هو معيار التمييز للفصل بين ما هو مهم فنأخذ به، وما هو غير مهم فنتركه، وقد يصبح محل تحذير على اعتبار خطورته، مثال ذلك ما مر بنا من مواقف الباحثين في الاعتراض على القراءة السلفية للتراث؛ لأنها ترى حلول مشاكل اليوم في العودة إلى أثر السلف.

فالقراءة – هنا– لا تنظر في الآليات التي أنتجت التراث كما أراد طه عبد الرحمن لذلك فهي عنده قاصرة عن الوظيفة العقلية؛ لأن غايتها كما تم شرحه، استخراج المغزى أو العبرة من التراث للاستفادة منها في الواقع المعاصر، وهذا هو الاتجاه الذي سار فيه أغلب دارسي التراث حيث طغت الذاتية وغابت الموضوعية، فأصبحت في كثير الأحيان قراءة التراث محض أحكام بغير دليل أو يؤول الدليل مبتورا عن سياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي لحاجة في نفس الباحث، "فلا توجد

[1] طه عبد الرحمن ، سؤال المنهج ، مرجع سابق ، ص45 .

[2] جابر عصفور : مرجع سابق ، ص 13 .

[3] نصر حامد أبو زيد : إشكالية القراءة ، مرجع سابق ، ص 6 .

قراءة بريئة، أو محايدة للتراث؛ ذلك لأننا عندما نقرأ التراث ننطلق من مواقف فكرية محددة، لا سبيل إلى تجاهلها، ونفتش في التراث عن عناصر للقيمة الموجبة أو السالبة، بالمعنى الذي يتحدد إطاره المرجعي بالمواقف الفكرية التي تنطلق منها."[1]وهذا اعتراف صريح من باحث دارس للتراث كانت أفكاره محل جدل واسع.

إضافة إلى ما تقدم، فإن طه عبد الرحمن يرى أن غاية النظر هو الظفر بالنظرية، وما اشتقاق النظرية من النظر إلا مدعاة إلى العمل وإنهاض للهمة في سبيل الوصول إلى هذا الغرض، بينما القراءة على عكس ذلك تضعف الهمة وقد تدعو صاحبها لمناهضة كل معرفة.[2] وعليه، فالنظر هو الخيار الأنسب لدراسة التراث، لما تم عرضه من تبريرات وأسباب بالنسبة لطه عبد الرحمن، وإن كنا نراها غير مانعة لتوظيف مفهومي القراءة والتأويل للأسباب الآتية:

لقد برر سبب اختياره لنّظر في التراث؛ لأنه مفهوم تراثي، فهو إذًا، أولى بالاستعمال من التأويل والقراءة مع أن اللفظتين استخدمتا في القرآن الكريم، بل إن أول أية من القرآن بدأت ب(اقرأ)، وفعل القراءة كما يكون للنص يكون للكون (انظر) وهي بمعناها وسياقها تدل على النظر، ولا يوجد مانع من تأصيلهما كمصطلحات، يمكن الأخذ بها، خاصة بعد انتشار تداولها.

أما فيما تعلق بمسألة أن النظر يفضي إلى النظرية، في الوقت الذي يضعف مفهوم القراءة الهمة إلى ذلك، نحسب أن حقيقة المشكلة لا تعود إلى التسمية، فليست هي التي تنهض الهمم أو تقعدها، فضلا عن هذا فإن كل المقبلين على دراسة التراث قد طمحوا في الوصول إلى نظريات بشأنه–سواء وفقوا في ذلك أم لا– مع اعتقادهم بأفضلية مصطلح القراءة أو التأويل هم أيضا.

وإذا أخذنا باعتبار المبدأ التداولي الذي يفرض إعطاء أولوية للمستعمل حقيقة بين أهل المجال التداولي، فقد يصبح السؤال الملح للطرح، هل يتوجب دائما الأخذ بمصطلحات التراث دون العبرة بما يستحدث من مصطلحات بخاصة حين يمكن تأثيلها (تأصيلها) لغويا

[1] المرجع السابق ،ص 5 .

[2] طه عبد الرحمن ، سؤال المنهج ، مرجع سابق ، ص 46 .

على منهج طه عبد الرحمن؟ خاصة ونحن نعلم قلة تداول وانتشار مصطلح (النظر) في زماننا، لعدم وجود ضرورة ملحة تُملي ذلك.

أما رفضه للقراءة لتداخل القارئ مع المقروء، وكأن النظر عملية خارجية بحت ولا تحتاج للارتداد الداخلي الذي حتما سيعتمد على التأويل المتجسد في محاولة فهم التراث من حيث المضامين أو الآليات، لأجل استنباط نظرية أو مجرد نتائج بسيطة كانت أو عظيمة، ففي كل الأحوال إن النظر سيعتمد على القراءة والتأويل حتى يفضي إلى نتيجة ما، فالفصل بين هذه المفاهيم لو عدنا إلى تأثيلها اللغوي كما يحب طه عبد الرحمن فعل ذلك، فالقراءة لا تتم إلا عبر النظر بمعناه المادي وهو الرؤية أو بمعناه المعنوي وهو التأمل، وغاية ذلك الفهم الذي يستعين بالتأويل لتحقيقه، كما أن النظر ليس مقصورا على ماهو منطقي وعقلاني فقط ، وإلا كيف يمكننا اعتبار الصوفية من أهل النظروهم أصحاب الذوق؟ وعليه، فإنه يصعب وضع حدود فاصلة على وجه الحقيقة بين المفاهيم الثلاثة.

3 – 4 – مفهـوم التجديــد:

رجع طه عبد الرحمن بالمفهوم إلى أصله اللغوي الذي يعني؛ جدَّ الشيء يَجِدُّ: صار جديدا، وهو نقيض الخَلَق والجدة: نقيض البَلَى، والجديد ما لا عهد لك به.[1] وانطلاقا من هذه المعاني اعتبر أن تجديد النظر في الشيء؛ إعادة النظر فيه ثانية، وإعادة النظر حسب طه تحمل معاني النظر كمصطلح، فكل تقليب هو تغيير لوضع سابق قد يبلغ نهاية التغيير، فتصبح حقيقته انقلابا يبلغ الغاية في التغيير، لكن يشترط فيه أن يكون لضرورة تدعو إلى ذلك أو لسبب قد يبلغ أقصاه.[2] وعليه، فإن تجديد النظر في التراث هو تقليب النظـر في النص التراثـي بواسطة أسباب مخصوصة لداع مخصوص يدعو إليه.

يختلف تجديد التــراث عن تجديد النظر في التراث؛ فالأول موضوعه التراث نفسه وقد يثمر تحديثا وعقلنة له، كما قد يثمر إصلاحا أو انتقاء؛ وهذا ما اصطلح

[1] ابن منظور: مرجع سابق ،م 12 ص91 . والأصل في جدَّدَ هو القطع ، غير أن طه لم يرغب الإشارة إلى ذلك ،واختار من المعاني ما تضمن معنى حدث ، مع أننا لم نجد هذا المعنى لا عند ابن منظور ولا ابن فارس .

[2] طه عبد الرحمن : سؤال المنهج ، مرجع سابق ، ص 47 .

عليه ب" **فقه التراث**". أما تجديد النظر في التراث فاصطلح عليه "**فقه النظر في التراث**"، وموضوعه مختلف الأنظار والنظريات التي جعلت التراث موضوعا لها، فيثمر تقويما لها، إن تصويبا أو تخطئة، إن تصحيحا أو تنقيحا[1]، مع جواز أن يتخذ أحدهما طريقا لآخر، وطه عبد الرحمن قد اهتم بتجديد النظر في الأنظار والنظريات التي جعلت من التراث موضـوعا لها.

3 – 5 – مفهوم الكيفية :الكيفية مصدر صناعي من(كيف) بزيادة ياء النسبة وتاء التأنيث، للدلالة على الصفة أو الحالة، وبإضافة لفظ كيفية إلى العمل، فيصبح المقصود بكيفية العمل؛ الطريق أو النهج باعتباره سببا يوصل إلى الطريق، ومنه فإن كيفية العمل هي ذاتها المنهجية.[2] فالكيفية إذا هي المنهج المستخدم في دراسة التراث.

وهنا يطرح طه عبد الرحمن سؤاله عن كيفية تجديد النظر في التراث؟ وهي كما سبق ذكره البحث في الآليات التي أنتجته.

3– 6 – مفهوم الآلية :

لقد اشتغل طه عبد الرحمن في نظره إلى التراث على فهم الآليات التي أنتجته، لذلك تبنى مفهوم الآلية كما عرّفها الأوائل، "فالآلية في تعريف التراث وصفا يقوم بالعلم؛ فيقال (العلم الآلي) في صيغة المفرد أو (العلوم الآلية) أو (علوم الآلة) في صيغة الجمع؛ والعلم الآلي هو عبارة عن العلم الذي لا يكون مقصودا لذاته، أو قل، ليس هو غاية في حد ذاته بحيث لا يطلب إلا لأجل غيره، وبحيث لا ينال هذا الغير إلا بواسطته، ومتى كان العلم الآلي يتعلق بغيره، نزل منزلة العلم الأسبق مثال ذلك (مثال المنطق)"[3]، فالآلية هي العلم الذي يقوم عليه غيره لحاجته إليه.

تمتاز الآلية في الممارسة التراثية حسب طه عبد الرحمن بثلاثة أوصاف هي: (الخدمة) و(العمل) و(المنهج)[4]. ويقصد **بالخدمة** هو أن يكون العلم الخادم آلة يتوصل بها

[1] المرجع نفسه ، ص 48 .

[2] ا طه عبد الرحمن : سؤال المنهج ، مرجع سابق ، ص 48 – 49 .

[3] طه عبد الرحمن : تجدد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق ، ص 83 –84

[4] المرجع نفسه ، ص 84 .

إلى العلم المخدوم، فهو آلة لتقرير أحكامه واستخـراج مسائله مثال ذلك المنطـق وتليه اللغـة "فالخدمة تكون وصفا لآلية العلم متى جمع بين أن يكون وسيلة إلى غيره، وأن يكون قائما بالمبادئ والمقاصد الأصلية للتراث."[1] فاللغة والمنطق آليات في كثير من العلوم؛ لأنها أدوات لبنائها وتأسيس قواعدها، كما هو شأن الفلسفة.

أما خاصية(**العمل**) فهي ترتبط بالإجراءات التي تحدد قيمتها بالنتائج التي تترتب فوائد، والعمل في الممارسة التراثية يرتبط بالعلم؛ لأن "كل معرفة عقلية نافعة، لا بد أن تنتقل من مستوى مجرد التمييز النظري إلى مستوى التخلق السلوكي بها ولو كانت لغة أو منطقا أو حسابا؛ لأنها بفضل هذا التخلق، تنفذ إليها المعاني اللطيفة والقيم الروحية، فتقيها مساوئ التنظير الجاف والتسييس الضار، وتمدها بأسباب العمل المسدد والتأنيس المتبصر."[2] ففائدة العمل تعود على صاحبها فهما وعلما، بقدر ما يكون حظه كبير من التخلق، يزداد تبصره في فهم حقيقة الأشياء.

والمقصود بال**منهج** "هو جملــة الطرق والأساليب التي يتوصل بها إلى نتائج معينة، وتشمل المنهجيــة المنطقيـة في التـراث كل المقـولات والأدوات التي تدخـل في بناء الاستـدلالات."[3]

إن مفهوم الآلية في التراث يتضمن حقائقا ثلاثا يحددها طه عبد الرحمن في قوله: "أولاها؛ إن المعرفة التراثية معرفة خادمة تقوم بوظيفة التوسل وبشرائط ما أسميناه (الحقيقة الإسلامية العربية) والثانية: إن المعرفة التراثية معرفة عملية تنبني على مبدأ الإجرائية وتمارس تقويم السلوك وتنقل مضامينها إلى حيز التطبيق؛ والثالثة: إن المعرفة التراثية معرفة منهجية تتحدد بطرق الناظر وطرق المناظر مع غلبة طرق التناظر"[4]، فخلاصة القول في الآلية أنها وسيلة أو أداة إجرائية لبناء العلوم وتقويم السلوك، كما تتميز بالتشارك في طلب الصواب كما هو الشأن في المناظرة.

---

[1] المرجع نفسه ، ص 85 .

[2] المرجع السابق ، ص 85 .

[3] المرجع نفسه ، ص 86 .

[4] المرجع نفسه ،ص 87 .

4 – التراث بين التفاضلية والتكاملية:

أول ما استوقف طه عبد الرحمن في نقده للمشاريع التي جعلت التراث موضوعا لها، هي تلك النظرة التجزيئية، التي أوقفت الباحثين عند بعض أجزائه من منظور انتقائي اهتم بمعالجة مضامينه، على اعتبار صلاحيتها في التجاوب مع مقتضيات الواقع الجديد، فما يمكن الاستفادة منه يستحق الاهتمام، وما تجاوزه الزمن فلا عبرة به، وهذا ما أشرنا إليه في الفصل الأول.

ويوضحه طه عبد الرحمن في قوله: "وأما النزعة التجزيئية، فتقوم على تقسيم هذه المضامين التراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، وفي تفضيل بعضها على بعض، فيكون من هذه القطاعات ما يعد بحسب هذه النزعة، مقبولا يستحق الدرس، بحجة أنه حي يحتمل أن نربط أسباب الحياة فيه بالحاضر وأن نتوجه بها إلى المستقبل؛ ومنها ما يعد، على العكس من ذلك، مردودا لا يستحق الدرس، بحجة أنه ميت ينبغي قطع صلاته بالحاضر حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية"[1].

ولا تنتهي مشكلة قراءة التراث على حد انتقاء المضامين وإنما تمتد إلى أبعد من هذا حين تترك الآليات المنتجة للتراث، ويتوسل إليه بآليات مغايرة في أوصافها وقواعدها للآليات التحتية المنتجة لهذه المضامين كما أشار لذلك طه عبد الرحمن[2]، بل إن أكثر ما عابه على هؤلاء هو الاستخدام العشوائي لهذه الآليات بحيث إن الواحد منهم لم يتمكن منها حقيقة ولا استطاع أن ينظر في نجاعتها في نصوص غير نصوص التراث، ليتم نقدها وتكييفها بما ينسجم مع المدونة التراثية ولو حدث هذا لربما كانت النتائج أخف ضررا مما هي عليه.[3]

يحدد طه عبد الرحمن الآليات المستهلكة والمستوردة في تقويم التراث إلى صنفين أساسيين: صنف الآليات العقلانية وصنف الآليات الايدولوجيا.[4] أوكما اصطلح على تسميتها بالآليات الفكرانية، وينتقد طه هذه الآليات من ثلاثة أوجه: **أولها:** عدم تمكن مستخدميها من قواعدها ومناهجها، و**ثانيها:** أنهم لم يمتلكوا القدرة في معرفة مدى كفايتها

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع سابق ، ص 24 .

[2] المرجع نفسه ، ص 24

[3] المرجع نفسه ، ص 25 .

[4] المرجع نفسه ، ص 24 .

التحليلية وقوتها الاستنتاجية، و**ثالثها:** أن هذه الآليات بدأت تفقد دقتها ووضوحها في موطنها الأصلي.[1]

وبناء على ما تقدم يرفض طه عبد الرحمن آليات العقلانية التجريدية؛ لأنها لا مع طبيعة التراث الإسلامي القائم على العقلانية العملية، وعليه، فإن النتائج المتوصل هي أيضا ستكون غير صالحة، ذلك أن "تسليط آليات العقلانية النظرية المجردة على التراث الإسلامي المبني أساسا بآليات العقلانية العملية، كان لابد أن يفضي إلى قطع الصلات بين أقسام هذا التراث وذلك بانتقاء بعضها وإسقاط البعض الآخر."[2] ودليل ذلك ما وجدناه مع الجابري، الذي أسقط أهمية البيان والعرفان وأعطى كل الأهمية للبرهان فقط. إضافة إلى ذلك فقد أشار طه عبد الرحمن إلى عجز هؤلاء الباحثين في تحديد أي أنواع النصوص أكثر استجابة للعقلانية، أ هي النصوص الفلسفية أم الفقهية أم اللغوية أم الكلامية؟ لأن الكثير منهم حاول أن يجمع بين أجزاء النصوص، فما كان حسب ظنه من العقلانية أخذ به، وما لا يرى فيه استجابة لتطلعات المستقبل تركه.

إن غفلة الناظرين في التراث عن حقيقة التركيب الآلي المزدوج للنص الخطابي التراثي، وعن حقيقة تقدم النظر في الوسيلة على النظر في المضمون، قادهم إلى النظرة التجزئية لمضامين التراث، سببها ما اصطلح طه عبد الرحمن على تسميته بالقصور في فقه الآليات.[3] فليس المقصود به ضعف في التمرس بأدوات المتقدمين على الخصوص، وإنما هو عدم الاقتدار على المنهجية التي تتناسب مع ما استجد من الطرق المنطقية والإجراءات العملية، سواء من حيث وضع المفاهيم وتقرير القواعد وتحرير الأدلة واستنباط الأحكام، وإيراد الاعتراضات وبناء النظريات؛ فلو استطاع المشتغلون بالتراث بلوغ هذا المستوى، لما فاتهم أهمية الأخذ بالآليات التي شكلته.

لذا "فقد صاروا إلى انتزاع المضامين من النصوص انتزاعا غير معلل؛ لأنه ترك الاستناد إلى الأسباب الموصلة إلى هذه المضامين؛ وهو غير محدد؛ لأن في ترك الرجوع إلى الأسباب، الوقوع في سوء إعادة صوغ هذه المضامين وفي سوء أداء

---

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع سابق ، ص 25 .

[2] المرجع نفسه ،ص 26 .

[3] طه عبد الرحمن : سؤال المنهج ، مرجع سابق ص 50 – 51 .

مقاصدها، فكان انتزاعا من باب التشهي والتوهم، لا من باب التحقيق والتثبت."[1] هذا ما تفسره النتائج التي توصل إليها نقاد التراث وتضاربها، حتى لو بدا لبعضهم أنه يعلل خياراته.

وإن كان ولابد من الرجوع إلى الآليات المنقولة، يشترط طه عبد الرحمن فحص وجوه وجوه المناسبة بينها وبين النص التراثي، فإن وجدت، لزم متابعة مراحل تطبيق هذه الآليات مع الحرص على المراجعة والتصحيح إنْ وجب ذلك، ليتم بعد ذلك فحص نتائج هذه الإجراءات من جهة مناسبة قدرها لقدر النص التراثي[2]، لكن هذا ما كان ليحدث، كما سبق وأن قدمنا بعض النماذج في الفصل الأول.

وعليه فقد انساق أغلب المنشغلين بالتراث نحو تيار العقلانية، لباسا مفصلا حسب المقاس الذي يريدونه؛ لأنهم هم الذين وضعوا التصميم وقاموا بالتفصيل والحياكة، فتصبح العقلانية هنا هوى في النفوس تتخذه إلها، تضاهي به الصنمية الخفية الصنمية الظاهرة، على حد قول طه عبد الرحمن، مستدلا على قوله بتباين وتضارب النتائج التي يصل إليها العقلانيون، وأغلبها يفتقد ما يدعيه؛ إما أنه لا قدرة لهم لتبين ما هو عقلاني من غير عقلاني، أو لقلة زادهم من أسباب المنطق، أو أنهم يتبعون أفكارا طواها الزمن[3].

وشبيه بتيار العقلانية تيار الفكرانية (الاديولوجية)، يستند الاتجاه (الفكراني) في تقويم التراث إلى مبدأ (التسييس) والمقصود به إفراد الجانب السياسي بشروط النهضة الثقافية والحضارية، فتكون قيمة النص التراثي فيما يحمله النص في سياقه الاجتماعي من دلالات على التدافع من أجل ممارسة السلطة.[4] "وعلى هذا، فما كان من النصوص التراثية مستجيبا لهذه القيم التسييسية، لزم عند (الفكرانيين) أن يحتل مكانه في سياق التعبئة العامة، وما كان مجانبا أو مخاصما لهذه القيم النضالية، أولى به أن يقبر وتنسب إليه أسباب التدهور الذي أصاب الوجود الإسلامي."[5] لتعود مرة أخرى الانتقائية المنطلقة من مرجعيات مختلفة تبحث لها عن تأييد من التراث يخدم مصالحها، لا أن تبحث عن حقيقة مفقودة تنشدها فيغيب بذلك

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 51 .

[2] المرجع نفسه ، ص 52 .

[3] المرجع نفسه ص 53 .

[4] المرجع نفسه ، ص 26 .

[5] المرجع نفسه، ص 26

من منظور طه عبد الرحمن الجانب الإنساني في التراث وتسييس القيم حسب ما تمليه هذه المشارب.

"فالنص التراثي هو، على الحقيقة (وحدة تأنيسية)، وليس وحدة تسيسية كما يعتقد (الفكرانيون). وحسبنا شاهدا على ذلك أن النص، بذهاب أسباب إنتاجه الظرفية، منها والزمانية، يكتسب منزلة معنوية متميزة، ويكتسي روحانية خاصة تهبه وجودا مستقلا يصير به شاهدا على معان تمتد آفاقها إلى الإنسان حيثما كان؛ وتزداد تأنيسية النص بازدياد تغلغل مضمونه في العمل، ناهيك عن العمل الشرعي الإسلامي الذي يحمل قيما لا يمكن إلا أن تكون ذات أبعاد إنسانية بما أنها من وحي رب العالمين"[1].

يقصد طه عبد الرحمن بالتأنيس الاهتمام بالجانب الأخلاقي والروحي كوظيفة أساسية للنهوض بالفكر، من خلال تتبع الفوائد العملية والآثار المعنوية للنص المقروء، لا في البحث عن تفسيرات وتعليلات خارج إطارها الزمكاني لإثبات خيبات سياسية وأخرى إنسانية، تُحمّل التراث ضياعه وعدم قدرته في استكمال مسار الحضارة، فيستوجب هذا إعادة تنسيق التراث وفق وجهات نظر مختلفة تدّعي جميعها أنها طريق نجاةٍ، على كثرة اختلافها وتناقضها.

يصحح طه عبد الرحمن مسار هؤلاء الذين استخدموا الآليات العقلانية التجريدية والآليات الفكرانية التسييسية إلى**(العقلانية) العملية** و**(الفكرانية) التأنيسية** اللتين عملتا بقوة في تشكيل التراث وتوصيله إلينا.[2] لأن العقلانية عند علماء المسلمين سددّها العمل بمقتضى ما يعتقدونه، فاستقام سلوكهم وانضبطت بذلك العقلانية المرشدة للفكر بما ينفع الإنسان في دنياه وآخرته. لأنه يستلزم من كل معرفة عقلية" أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي، حتى لو كانت علما نظريا، وآليا كاللغة والمنطق والحساب؛ لأن التخلق بها سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها، هذا النفوذ الذي يقيها مبادئ التنظير المجرد."[3] فيحفظها عن الزيغ وإتباع الهوى.

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع سابق ، ص 27 .

[2] المرجع نفسه ، ص 28 .

[3] طه عبد الرحمن : العمل الديني وتجديد العقل ، ص 147 .

غير أن جل الباحثين "لا يقيم للعمل وزنا، ولا يرى له فائدة في أية نظرية تُقوّم التراث أو تخطط للنهوض بإبداعيته، حتى صار راسخا في الأذهان أنه بالإمكان أن يدلنا على الطريق السليم في إحياء التراث والاستمداد من تاريخانية وعقلانية، من لم يتمرس قط بمبادئه ومن لم يَحْسُن عمله"[1]؛ لأن التراث الإسلامي هو ثمرة التسديد بواسطة العمل.

اتخذ طه عبد الرحمن نموذج الجابري في قراءته للتراث دليلا على صحة ما ذهب إليه؛ لأنه انطلق من ممارسة نقدية كانت تصبو للوصول إلى استنتاج آليات قراءة التراث من التراث ذاته، فإذا بها لا تعدو أن تكون آليات مستوردة يبحث لها عن تجلٍ في مضامين التراث، أما ما ادعاه من تمسكه بالنظرة الشمولية في تقويم التراث والتي تتحقق بالبحث في الآليات، فإنه قد سار في نقيض ما كان يطمح إليه، ليتحول من النظرة الشمولية إلى النظرة التجزيئية، ومن البحث في الآليات التراثية إلى البحث في الخطاب التراثي فيما يتعلق بهذه الآليات.[2] وهذه النظرة أدت إلى تجزئة التراث إلى ثلاثة أنظمة وهي البرهان والبيان والعرفان، وإن استقاها من التراث منسجمة، فإنها عنده متباينة في آلياتها لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة، لا يرتقي فيها العرفان إلى مستوى البيان ولا يسمو فيها البيان إلى مقام البرهان فيكون الجابري قد عمل عكس مراده فمارس التجزيء والتفاضل بدل الشمولية والتكامل.

لقد ظن الجابري بالبيان أنه محاصر في سجن اللغة، لذا من الطبيعي أن يصل إلى مرحلة العقم وعدم الجدوى، ذلك أن "ما يمكن استخراجه واستنباطه من قواعد تحكم النص اللغوي أو من تشريعات تستقي من النص الديني محدود تماما، وبالتالي فلا بد أن يأتي يوم يستنفذ فيه البحث كل إمكانية البحث للتقدم ولا يعود ثمة من إمكانية للعمل سوى المراجعة وإعادة التنظيم. وهذا ما حصل بالفعل في مجال العلوم العربية الإسلامية التي انتهى كل شيء فيها في مرحلة التأسيس، مرحلة عصر التدوين التي كانت في الوقت نفسه مرحلة إنتاج ومراجعة وتبويب وتنظيم.[3] وأُعتبر النظر في عرف الفقهاء أو المتكلمين أو النحاة،

[1] المرجع السابق ، ص 147 – 148 .

[2] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع سابق ، ص 34 .

[3] محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، مرجع سابق ، ص 342 .

نظرا في (الدليل) وبما أن الدليل عندهم هو النص أساسا، فإن تكوين العقل البياني إنما يتم عبر حفظ النص والنظر فيه، وهذا ما جعلهم يهتمون بـ (نظام الخطاب) وليس نظام العقل.

إضافة إلى ما سبق، فإن الجابري لم يستخرج بنفسه هذه الآليات المنهجية، بتقويم "ما جاء من تحليل وتنظير بصدد هذه الآليات في نصوص القدامى، مثل بالنسبة للآليات الفقهية والأصولية، والجرجاني والسكاكي بالنسبة للآليات البلاغية، بن أحمد الفراهيدي بالنسبة للآليات الشعرية، والقشيري بالنسبة للآليات العرفانية"[1]، ومن هنا يظهر الفرق بين الاشتغال الحق بالآلية، والاشتغال بمضمون الخطاب محل الاشتغال.

لأن الجابري إذ وظّف آليات عقلانية تجريدية وأخرى فكرانية تسييسية، فإنه لم ينتبه للضرر الذي ألحقته بالمبادئ التراثية الثلاث؛ "وهي: مبدأ تداخل القيمة الخلقية والواقع، ومبدأ القيمة الروحية والعلم، ومبدأ تداخل القيمة الحوارية والصواب؛ فقد استند إلى مبدأ الموضوعية للفصل بين الأخلاق والواقع، وإلى مبدأ العلمانية للفصل بين الروح والعلم وإلى مبدأ النظر المتوحد أو ما يمكن أن نسميه بمبدأ (النظرانية) للفصل بين الحوار والصواب."[2]

يقصد طه عبد الرحمن بالقيمة الحوارية والصواب المناظرة؛ لأنها فاعلية يتوسل بها الإنسان بحثا عن الصواب، وذلك عن طريق التعاون والتشارك مع الغير، طلبا للعمل ضمن الجماعة والتزام سلوكها، إضافة إلى هذا فإنها لا تحتكم إلى الصدق والكذب وإنما بالاتفاق والاختـــلاف. وفي المقـــابل فإن العقلانية تتجه نحو إقصـــاء المشاركة وإلغاء العمـــل وإصـــدار الأحكام.

وعليه، فلا عجب أن يصل إلى تلك النتائج، حيث استبعد العرفان، واستضعف البيان واستبقى البرهان؛ لأنه انطلق من مبدأ العلمانية؛ الذي يقضي بالفصل بين القيمة الروحية عن الممارسة العلمية، وبالتالي الفصل بين سلطة الدين وسلطة

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في قراءة التراث، مرجع سابق ، ص 33 .

[2] المرجع نفسه ، ص 39 .

السياسة، لكن هذا غير نافع؛ لأن الحقيقة الإسلامية يرتبط فيها العمل السياسي بالعمل الديني، عكس ما تصبو إليه العلمانية من فصل الدين عن السياسة.

وبهذا تتضح أهمية المنهج الذي اتخذه طه عبد الرحمن في النظر إلى القراءات التي تسمي نفسها حداثية، ولو استطاع أصحابها القيام بالعمل نفسه قبل إصدار الأحكام على مشروع طه لكفوا أنفسهم إطلاق الأحكام التي تخلو من دليل قاطع، والأخذ بجزئية من مشروعه وتعميميها كصفة ذميمة ستنقص من قيمته، مثل صفة أنه مقلد تراثي انتصر للصوفية، وقلب ثلاثية الجابري، وكأن الرجل في صراع مع خصمه، ولم يقدم عملا متكاملا يستحق الدراسة بروية وفهم يساعدان على النقد الصحيح.

ذلك أن المناهج في حقيقتها، وكما وصفها طه عبد الرحمن قائلا: "إن الأجهزة النظرية التي نصطنعها للوصف أو التحليل أو التفسير ليست إلا حيلا أو قل (ألعابا) نبتدعها لنلاحق ونقارب بها الظاهرة المدروسة، حتى يقوى سلطاننا عليها؛ ومهما بلغت من الكفاية الوصفية والتفسيرية، فإن هذه الأجهزة تظل غير مشاركة في وجود الظاهرة ذاتها، إذ يبقى دائما في الإمكان أن نستبدل مكانها أجهزة أخرى لا تقل عنها إنتاجية إن لم تفقها."[1] إن الوعي بحقيقة المنهج وإحكام أدواته الإجرائية هي المعين على تجنب الأخطاء.

لكن الجابري حسب زعم طه عبد الرحمن قد وقع في أخطاء منهجية لأنه لم يحدد المعيار الذي وِفقه تم اختيار آليات من مجالات مختلفة؛ كالبنيوية التكونية والعقلانية والجدلية، بخاصة وأنه لم يوضح النسق الذي تعمل فيه مجتمعة. وأخطأ أيضا في تقسيم أنظمة المعرفة (البرهان – البيان – العرفان) لعدم التزامه بمعيار موحد، وضح طه عبد الرحمن ذلك في قوله: "كل نظام في هذا التقسيم التراثي ينتمي إلى إطار مقولي مختلف: فالبرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، بينما البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، والعرفان مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي، وبهذا يكون الجابري قد اعتمد في تقسيمه معايير مختلفة هي (المنطق)، وهو معيار صوري عقلي، و(اللغة) وهي معيار صوري لفظي، و(المعرفة) وهي معيار مضموني عقلي."[2] وكان ينبغي على الجابري أن يجمع بين هذه المعايير في تعيين كل قسم، حتى تستقيم منهجيا عملية التقسيم؛ لأن

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع سابق، ص 50 .

[2] المرجع نفسه ، ص 50

المطلوب فيها أن يُوحّد معيار التقسيم، غير أن التقسيم تم خلاف ذلك، فلكل قسم معياره الخاص.

يقترح طه عبد الرحمن التقسيم بمعيار موحد حتى يصوب خطأ الجابري؛ بحسب المضمون (العقل والعلم والمعرفة مثلا) أو التقسيم بحسب الصيغة اللفظية (القول والعبارة والإشارة مثلا) أو التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان والحجاج والتحاج)، وهو أقرب التقسيمات إلى العمل بمعيار العقلانية المجردة التي ظل الجابري يناضل من أجلها، فيكون (البرهان) هو نظام الآلية الاستنباطية و(الحجاج) هو نظام الآلية القياسية و(التحاج) هو نظام الآلية التناقضية"[1].

وحين ينضاف خطأ التقسيم إلى تجاهل نقد الآليات التي استخدمها لمعرفة مدى نجاعتها، فإن أثرها السلبي سيتعاظم بلا شك، ومن هنا تأسست دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري عند طه عبد الرحمن، والتي مضمونها "**أن عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي أفضى به إلى اتخاذ مسلك في تجزيء التراث يخل إخلالا بالمقتضيات التقنية والشروط الإجرائية لهذه الآليات**"[2].

لذا يؤسس طه عبد الرحمن رؤيته على تداخل الآليات، لحاجة العلوم إلى بعضها البعض، ذلك أن "معنى الآلية الأعم أن تكون الآلية خاصية إضافية تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم دخل في علم آخر بمنزلة آلة من آلاته؛ فإذا كان دخول الحساب في الفقه يجعل منه آلة له، فإن دخول الفقه في التصوف يجعل الفقه آلة له، كما أن دخول التصوف في علم الأخلاق يجعله آلة لهذا الأخير."[3] وبهذا يصبح كل علم هو من جهة مقصود لذاته ومن جهة أخرى هو آلة لغيره هذا المعنى العام للآلية أما ما يراه معنى خاصا فهو أن تكون صفة ذاتية لبعض العلوم، تختص بها من دون غيرها.

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 55 .

[2] المرجع نفسه ، ص 42 .

[3] المرجع نفسه ، ص 84 .

وانطلاقا من تحديد طه عبد الرحمن لمفهوم الآلية في التراث، يقرر بأن استكشاف الآليات الإنتاجية واستعمالها في تقويم التراث من شأنه أن يحمل الدارس على ترك النظرة التفاضلية واتخاذ النظرة التكاملية في هذا التقويم" فباختصار، إن الآلية في العلوم تتعلق بالعمل من جهة انبنائها على الإجراءات، ومن جهة تقويمها للسلوك، ثم من جهة إقامتها للعلم على العمل"[1].

بعد أن أثبت بطلان دعاوى محمد عابد الجابري فيما ذهب إليه بخصوص ادعائه في وقوفه على آليات التراث وتقسيمها إلى (البيان – البرهان – العرفان)، فقد أسس طه عبد الرحمن دعوى التداخل المعرفي ليثبت من خلالها تكامل علوم التراث ومعارفه، مفاد هذه الدعوى: "**لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء المسلمين أو أحد حكمائهم ما لم يقع التسليم بأن تداخل إنتاجه مع أقرب العلوم إلى مجال التداول الإسلامي العربي أقوى من تداخله مع ما دونه قربا من هذا المجال، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك**"[2].

ولإثبات دعواه فقد انطلق من ثلاث مقدمات يجب التسليم بها؛ تضمنت الأولى التركيب المزدوج للنص؛ حيث أكد من خلالها، أن فهم مضامين النص يتوقف على معرفة الوسائل والكيفيات التي انبنت عليها هذه المضامين،[3] والثانية؛ التسليم بتنقل الآليات بين العلوم وحقول المعرفة، حتى أن الآلية الواحدة تستخدمها علوم مختلفة في مقاصدها ووسائلها، ولا تخرج بهذا عن وصف الشمولية، والمسلمة الثالثة؛ لا يفهم النص التراثي حق الفهم والتفهيم حتى يتم معرفة أصول وفصول الآليات التي أنتجته[4].

وعليه فالتقويمية التكاملية تتضمن التوجه الآلي والتوجه الشمولي عكس النظرة التفاضلية التي أنتجت النزعة المضمونية والنزعة التجزيئية، فالتوجه الآلي يبين تعدد وتفاوت مراتب الآليات، أما التوجه الشمولي فيؤكد تكامل التراث كوحدة متناسقة، دون التقليل من شأن أي جزء منه.

---

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع سابق ، ص 86 .

[2] المرجع نفسه ، ص 92 .

[3] المرجع نفسه ، ص 23 .

[4] المرجع نفسه ، ص 82 .

يقتضي التداخل الداخلي حصول الإدماج بين علمين أصليين، كحصوله بين علم الأصول وعلم الحديث، أو بين علم الكلام وعلم اللغة أو بين التصوف والفقه، أما التداخل الخارجي فيقتضي الإدماج بين علم أصلي وآخر غير أصلي مع وجوب ضبط اتجاه هذا الإدماج، فإن كان الاتجاه من العلم المنقول ومنتهاه العلم الإسلامي، فهو تداخل قريب وإن كان العكس؛ أي من العلم الإسلامي إلى العلم المنقول فهو التداخل البعيد؛ لأنه سيبتعد عن محددات المجال التداولي الأصلي نحو المجال التداولي المنقول منه[1].

ولإثبات صحة دعاواه والمسلمات التي انبنى عليها اعتمد طه عبد الرحمن في اختيار نماذج التداخل المعرفي والتقريب التداولي في الممارسة التكاملية للتراث وفق معيارين:[2]

الأول: تمحيص التداخل المعرفي والتقريب في طرفي المعارف الإسلامية العربية المتباينة، وهما: طرف أقرب المعارف إلى مجال التداول الإسلامي العربي، وطرف أبعد المعارف من هذا المجال.

والثاني: تمحيص التداخل والتقريب في أفضل الشواهد على هذين الضربين المعرفيين المتباينين التي يعترف بها خصوم النظرة التكاملية في تقويم التراث.

يتحقق المعيار الأول في العلاقة التبادلية التي تربط بين العلوم بعضها ببعض، وهذا ما تفطن إليه علماء الإسلام أثناء تصنيفهم لمصنفات العلوم، فلم يكتفوا بالقول بتداخل العلوم فيما بينها، بل أقروا بمشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض، وتشابك العلاقات بينها؛ فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية، وهكذا.

ساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون، وفي توجيه بعضها مسار بعض، بل أدى التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم إلى حد

[1] ينظر طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 125 –126 .

[2] المرجع نفسه ،ص 70 .

تبدو بعض الإشكالات المعرفية التي تدخل في علم غيره[1]، ضرب مثالا على ذلك: اختلاط التصورات الفلسفية بالمفاهيم الكلامية، وامتزاج مصطلحات الجدل بمصطلحات جل العلوم الإسلامية مثل الفقه وعلم الكلام والنحو والبلاغة.

كما أن علم الأخلاق دخل في علم أصول الفقه من طريق المقاصد؛ ومن جهة أخرى أخرى فإنه يُزود علم الأصول بأرسخ القواعد وأحكم الشرائط وأزكى القيم، داخلا في نسبة معه، ومفيدا فروع الفقه إفادة شاملة.[2] هذه بعض الشواهد التي قدمها طه عبد الرحمن ليثبت تكامل مباحث التراث فيما بينها، فكيف يمكن الفصل بينها بشكل تعسفي، لا لحاجة علمية مؤقتة، وفوق كل هذا إن سوءة التجزيء أقصت أغلب التراث، واستبقت الجزء الذي اعتقدت فيه أنه متوافق مع العقلانية.

أما فيما يتعلق بدعوى **التداخل الخارجي** البعيد فقد أثبتها من خلال علم الكلام الذي دخل في الإلهيات من طريق آليات الاستشكال والاستدلال، "ومتى بلغ المنطق الغاية في تواصل وجوه التقريب التي خضع لها، وبلغت الأخلاق الغاية في توالي أطوار الدمج التي مرت بها، كان النظر في تقريبهما نظرا في أدل العلوم على استمرار التقريب، وكان النظر في غيرهما نظرا فيما هو أقل دلالة عليه، فيثبت إذ ذاك أن الاستمرار المتعلق بالتقريب الذي نمحصه استمرار نموذجي وليس سواه"[3].

قدّم طه عبد الرحمن عمل الجابري مثالا لتمحيص دعوى التداخل المعرفي؛ لأنه أضاف للتفاضل بين أجزاء التراث، التفاضل بين أقطار التراث، فاعتبر القطر المغربي أعلاها منزلة، وعليه، سيتم إثبات صحة مبدأ التداخل المعرفي الداخلي للتراث من خلال أنموذج الشاطبي في علم الأصول، وابن رشد مثلا لمبدأ التداخل المعرفي الخارجي للتراث (لأنه كان نموذج الجابري في إثبات استقلالية أنظمة المعرفة والتمايز بينها)، وبهذا يكون قد أبطل دعوى التجزيء التي قال بها الجابري وأثبت دعواه التي تنصّ على تكامل مباحث التراث فيما بينها.

---

[1] المرجع نفسه ، ص 90 .

[2] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 133 .

[3] المرجع نفسه ، ص 134 .

ولكي يصل طه عبد الرحمن إلى مبتغاه، في إثبات دعوى التقويم التكاملي للتراث، فقد سار وفق الخطوات التي رسمها، وهي الآتية:[1]

أ- ضرورة تعقب الآليات الإنتاجية.

ب - ضرورة اعتبار رسوخ مفهوم الآلية في التراث.

ج - ضرورة ترك المفاضلة بين أقسام التراث.

د - ضرورة الإقرار بأن التراث أولى من غيره بترك المفاضلة بين أجزائه.

بعد دراسته لنتاج كل من الشاطبي وابن رشد، ووقوفه عند الحيثيات التي استوقفت الجابري، عملا بمبادئ المناظرة، توصل إلى أن الشاطبي أبو التداخل بين علم الأخلاق وعلم الأصول وبهذا يكون قد أثبت التداخل المعرفي الداخلي[2]، وانطلاقا من ابن رشد أثبت صحة دعوى التداخل الخارجي الذي تمثل في دخول علم الكلام في الإلهيات من طريق الاستشكال والاستدلال. "أما آليات الاستشكال التي تتعلق بمضامين المفاهيم والأحكام الكلامية فقد استمدت منها الإلهيات ما يمكنها من تقليب مضامين مصطلحاتها وتقرير محتويات قضاياها، وييسر لها سبيل اقتباس بعض المعاني والدعاوى الكلامية؛ وأما آليات الاستدلال التي تتعلق بطرق استنباط المسائل الكلامية، فقد أخذت منها الإلهيات ما يمكنها من توسيع إمكاناتها الاستنتاجية، ويمهد لها السبيل لاقتباس بعض طرق خرق المبادئ المقررة في المنطق الأرسطي"[3].

وبهذا، تمكن طه عبد الرحمن من إثبات صحة دعواه بتكامل مباحث التراث، لتداخل العلوم الإسلامية فيما بينها من جهة، ومن جهة أخرى فيما بينها وبين المنقول الذي تم تقريبه واختار من النماذج ما يظن به أنه قد عمل على التجزيء كابن رشد فثبت في حقه حكم التداخل، لذا كان إنتاج غيره أولى بالدخول في هذا الحكم.

---

[1] المرجع نفسه ، ص 132 .

[2] ينظر: طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 93 -123 .

[3] المرجع نفسه ، ص 233 .

غير أن منهج طه عبد الرحمن لم يستوعب عند بعض الباحثين وظن أن التجزيء لا محالة واقع بالتراث؛ لأنه لا يمنع أن ينظر للتراث نظرة تجزيئية من منطلقات إسلامية، كأن نرفض الموقف الاعتزالي في العقائد، والصوفي في العبادات... وغيرها من الأمثلة التي ساقها الباحث سهيل سعيود[1]، ظنا منه أنها دليل على ما ذهب إليه، متناسيا ما قدمه بنفسه في عرضه لنظرية التكامل في التراث عند طه عبد الرحمن؛ لأنه يتحدث عن التكامل على مستوى الآليات وليس المضامين؛ لأن الأخيرة بالضرورة سيكون فيها تفاضل، وإلا ما أهمية البحث إذا لم يوجد الاختلاف بين العلماء فتتعدد الرؤى في الموضوع الواحد؟

فنظرية التكامل المعرفي تعمل على تكامل الآليات التي أنتجته وليست المضامين؛ لأن العمل على المضامين كما سلف شرحه هو الذي أفضى بالنظرة التجزيئية للتراث وهذا ما تم إثباته انطلاقا من نموذج الجابري، أضف إلى ذلك فإن ما أثبته طه عبد الرحمن لا يبتعد عن مقولة نصر حامد أبو زيد، وإن كان غرضه من توظيف المقولة خلاف ما ذهب إليه طه "فكل الخطابات المنتجَة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست خطابات مغلقة أو مستقلة عن بعضها البعض؛ لأنها تشترك في طبيعة الإشكاليات التي تجد مفهومها وبنيتها، لذا فالخطاب المستقل هو خطاب مزيف"[2].

إذًا، موقف طه عبد الرحمن ليس موقفا ذاتيا كما رأى فيه الباحث، حتى خلص إلى أن المسألة لا تعدو أن تكون موقفا أيدلوجيا؛ غير نابع من قناعات فكرية وفلسفية عميقة، أومن إيمان ديني إسلامي، بل اعتبره مجرد طريقة في التغلب على خصمه الأيديولوجي الجابري، وبهذا وصل الباحث لنتيجة ختامية لمقاله وهي: أن النظرة التكاملية للتراث عند طه عبد الرحمن هي رؤية إيديولوجية، وليست حقيقة علمية.[3] ولا ندري كيف اهتدى لهذه النتيجة، ولم تسبقها مقدمات أفضت إليها، ولا قدّم ما يعضدها من أدلة وحجج؟ لأنه كان يُصدِّق طه عبد الرحمن في كل ما ذهب إليه، وبحثه مجرد ملخص لبعض أجزاء كتاب (تجديد المنهج في تقويم التراث) وما كانت ملاحظاته النقدية لتبلغ مستوى الحجج المبطلة لحجج طه عبد الرحمن.

---

2 ينظر: سهيل سعيود :نقد " النظرة التكاملية " للتراث عند طه عبد الرحمن ، مجلة المعيار ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، ج 1 ، العدد 4 ، ص 249 .

[2] نصر حامد أبو زيد : النص – السلطة – الحقيقة ، مرجع سابق ، ص 8 .

[3] المرجع السابق ، ص 250 .

فحديثه عن علم أصول الفقه الذي اعتبر دخول المنطق عليه مفسدة أصبح بها العلم عند الإمام الشوكاني قليل الفائدة، دون أن يسوق أدلته على كلامه، فمردود عليه؛ لأن الحكم لا يبنى بموقف عالم واحد، هذا لو صحت دراسته وفهمه لهذا العالم لا أن يسوق رأي غيره فيه، بخاصة ونحن نعلم تعدد مواقف علماء المسلمين من المنطق، كما أن علم أصول الفقه كما أشار الباحث بنفسه علم إسلامي أصيل، فكيف بمقدور علم المنطق إفساده، وما كان المنطق ليدعو للفساد، وهنا الباحث يقدح في العلمين من غير دليل. إضافة إلى هذا فطه عبد الرحمن يدعو لتقريب العلوم المنقولة من مجال تداولي غير المجال الأصلي حتى تصبح مأصولة لتتحقق منها الفائدة، ويتمكن منها أهل المجال التداولي.

أما ما أنكره الباحث من أصلية علم الكلام، وكالعادة استنادا لموقف عالم واحد من علماء المسلمين وهو الشافعي، من دون أن يقدم المبررات أو الدليل؛ لأنه إن حق له أن يأخذ برأي الشافعي حُق لغيره أن يأخذ بسواه، ولو افترضنا صحة ما ذهب إليه الباحث، فإن هذا لا يؤثر على النظرية بشيء، وما حاول تعديله في هذا الجانب أخرجه عن شروط التداخل المعرفي عند طه عبد الرحمن، ذلك أن الباحث بعد أن أنكر أصلية علم الكلام، اعتبر دخوله في الفلسفة الإلهية من التداخل الداخلي[1]، لا التداخل الخارجي وهذا ما لا يصح؛ لأن طه عبد الرحمن يتحدث عن المجال العربي الإسلامي وتكامل العلوم فيه؛ ولا فائدة من الحديث عن تداخل علم الكلام والفلسفة الإلهية حين يصبح كلا العلمين ينتميان إلى المجال التداولي اليوناني، كما لا يمكن تقويل طه عبد الرحمن ما لم يقله؛ لأن تكامل العلوم في هذا المجال خارج عن حدود بحثه، وعليه تصبح ملاحظة الباحث السالفة الذكر بلا أهمية أو قيمة علمية، حتى يصوب خطأ ما توهمه.

لقد سلّم الباحث بالتداخل الداخلي للعلوم الإسلامية الأصلية فيما بينها، واعتبره أمرا بديهيا، كما أيد تقريب المنطق عند الغزالي وابن حزم.[2] فهل إقصاء ابن تيمية هو الذي يحتكم إليه؟ كما أن اعتراضه على تقريب الأخلاق اليونانية لقلة تداولها، ورأى

[1] سهيل سعيود : نقد " النظرة التكاملية " للتراث عند طه عبد الرحمن ، مرجع سابق، ص 247 .

[2] المرجع نفسه ، ص 248 .

الأَوْلى أن تكون الأخلاق الفارسية والهندية.[1] فإن تغيير الأولويات لا يغير المبدأ أساسا، مع أن طه عبد الرحمن يتحدث عن الأخلاق اليونانية من موقعه كفيلسوف، فرأى ضرر عدم تقريب الأخلاق اليونانية على الفلسفة العربية، من جهة ومن جهة أخرى وهي الأهم يتحدث عن تقريبها وذلك لاختلافها مع قواعد المجال التداولي العربي الإسلامي، أما ما ذكره من أخلاق الفرس والهند التي عمّت بها كتب الأدب خاصة فبعضها تم تقريبه ككتاب كليلة ودمنة الذي حاول فيه ابن المقفع تقديمه من منظور الثقافة الإسلامية، أما ما لا يتعارض والمجال التداولي فلا حاجة أساسا لتقريبه.

وعليه، نتساءل عن الأسس العلمية التي سار وفقها الباحث حتى كانت خلاصة بحثه، أن اعتراض طه عبد الرحمن للنظرة التجزيئية للتراث هو رفضه للتوجه العلماني والتغريبي، ومن ثم فهو يتخذ لنفسه موقفا إيديولوجيا يدافع به عن التصوف، ونسب إليه ما لم يقله في هذا الكتاب خاصة، وهو اتهام الجابري بأنه يرفض الصوفية لرفضه الأخلاق، معللا أن هذا ليس بالمقياس؛ لأن الذي يقبل الصوفية ليس بالضرورة سيدافع عن الأخلاق، واستدل بالشاعر أدونيس، ولا الذي رفضها خارج عن الأخلاق[2].

يبدو أن الباحث قد نسي أن أول من رفض الصوفية هم السلف ولا عبرة تؤخذ من موقف الخلف، وأغلب الاتجاهات الإسلامية ترفض الصوفية لما نجم عنها عند بعضهم من زيغ، وكتب ابن الجوزية كافية في كشف ما خفي من حقيقتها، فلو كانت الإشكالية عند طه عبد الرحمن هي الدفاع عن الصوفية، لكان من باب أولى أن ينطلق في الدفاع عنها من الكتاب والسنة ليرد الحجة على التيار الإسلامي، ثم يستدل بالمنطق والعقلانية لإقامة صحة دعواه كما فعل في كتابه (العمل الديني وتجديد العقل).إضـافة إلى ذلك فإن طه عبد الرحمـن يعتبر ابن رشد "أول من أحدث العلمانية المعرفية؛ ويقصد بذلك "قيامه بالفصل بين خطاب الشرع وخطاب الحكمة(أي المعرفة الفلسفية)، فهو أول من حقق هذا الفصل واستفاد منه (اللاتينيون) في أوروبا فيما بعد لتمرير مواقفهم ولفرض رؤاهم على السلطات الكنسيّة"[3].وعليه لا يصح أن يعلل موقف طه عبد الرحمن من النظرة التجزيئية للتراث

[1] المرجع نفسه ، ص 248 .

[2] سهيل سعيود : نقد " النظرة التكاملية " للتراث عند طه عبد الرحمن ،مرجع السابق ، ص 249 .

[3] طه عبد الرحمن : الحوار أفقا للفكر ، ص 76 .

برفضه للتوجه العلماني ،خاصة وأن الباحث لم يستطع دحض حجج طه في إثباته للنظرة التكاملية للتراث وإبطاله للنظرة التجزيئية .

والتناقض الذي وقع فيه الباحث هو أن يُسِلم بالقول بتكامل العلوم الإسلامية، ثم ينقض ما سلم به ليتبنى تبريرا مستهلكا من غير حجة ولا دليل، واعتراضاته المتمثلة في ملاحظاته النقدية القليلة لم تستطع إبطال حجج طه عبد الرحمن في بناء نظريته التكاملية فضلا عن قصور فهم الباحث لأسس بنائها.

وغير بعيد عن هذه الملاحظات النقدية نجد باحثا مغربيا يقع في القصور ذاته في فهم التفاضلية، حتى عدّها آلية، حيث إنه اتهم طه عبد الرحمن بالوقوع في التناقض؛ لأنه استخدمها في مفاضلته بين (ابن رشد والغزالي وابن خلدون) في كتابه اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، واتهمه أيضا باستخدام آليات منقولة من الثقافة الغربية[1].

النظرة التفاضلية كما سماها طه عبد الرحمن هي رؤية وليست آلية، وأما زعمه بأنه قد فاضل بين العلماء الثلاث فليس بصحيح؛ لأن الكتاب السالف الذكر قدم فيه طه عبد الرحمن أمثلة عن التكوثر أثبت وجودها في نتاج هؤلاء العلماء، ناسبا لهم الفضل في ذلك فنسب "الفضل إلى أبي الوليد بن رشد في بيان كيف أن الدليل العقلي الفلسفي قد يصاغ في أقوال تختلف باختلاف إراداتنا في التحقق من مدلوله كما يرجع الفضل إلى أبي حامد الغزالي في توضيح كيف أن الحقيقة التي يقوم الدليل الفلسفي تتنوع تنوع إمكانات العقل في الحكم والتقدير، وأما عبد الرحمن بن خلدون، فيرجع له الفضل في بيان كيف أن المنهج الذي يتبعه الدليل العقلي العملي قد يكون طبيعيا كما يكون برهانيا صناعيا"[2] فابن رشد شاهد على تكوثر عبارة الحقيقة والغزالي شاهد على تكوثر مضمون الحقيقة العقلية وابن خلدون شاهد على تكوثر منهج الحقيقة العقلية، فأين التفاضل هنا؟

1عبد النبي الحري : طه عبد الرحمن و محمد عابد الجابري – صراع المشروعين على ارض الحكمة الرُشديّة ،الشبكة العربية للأبحاث ،الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 2014 ، ص 172 .

2ينظر: طه عبد الرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، مرجع سابق ، ص 402 – 403 .

لا يختلف هذا الباحث عن غيره في إصدار الحكم من دون دليل، أما ما يتعلق بالآليات المنقولة فطه عبد الرحمن كما سبق ذكره شدّد على ضرورة نقدها والنظر في مدى صلاحيتها، ولا حرج بعد ذلك في استخدامها، بل إن منهج المناظرة على أصالته استعان فيه بآليات منطقية ولسانية معاصرة تخدم منهجه.

أما حديثه حول قلب ثلاثية الجابري حيث أصبحت عند طه عبد الرحمن العقل المؤيد المؤيد أعلى المراتب وأشرفها يليه العقل المسدد وأدناها مرتبة العقل المجرد.[1] هو حديث مستهلك على كثرة علاته، ظن فيه أن طه عبد الرحمن قد سقط في فخ قراءة الجابري.

وهنا نعود مرة أخرى للتذكير بأهمية مراعاة شروط المحاورة التي تقتضي الاعتراض على الخصم بإثبات بطلان ادعائه ومن ثم يأتي تدليله على ما يراه صوابا، لكن النقاش والحوار هنا، مجرد حكم من غير تحليل ولا تدليل، وعليه، فإن ما فات الباحث أن يتذكره أن كلا من طه عبد الرحمن والجابري قد انطلقا من التراث لقراءته وتقسيم العقل بذلك الشكل الثلاثي استنتجه كلاهما من الكتابات التراثية وليس اختراعا منهما، وكلاهما أيضا صرح بذلك واستدل عليه بالشواهد.

أما فيما يتعلق بالمقابلة بينهما بذلك الشكل فلا تصح أولا : لأن البيان لا يقابل العقل المسدد الذي يسدد العقل المجرد بالعمل، ثانيا: إن تقسيم الجابري كما نبه إليه طه عبد الرحمن لم يتخذ معيارا واحد في تقسيم الأنظمة المعرفية الثلاث مما أوقعه في الخطأ ،وعليه لا تستقيم المقابلة على هذا النحو؛ لأنها ستخلق تباينا كبيرا بين التقسيمين، وثالثا: وهو الأهم أن مشكلة الجابري لم تكن في ترتيب العقول كما توهم الباحث حتى يدعى أن طه عبد الرحمن قد وقع في النظرة التجزيئية بحكم تفضيله للعقل المؤيد ، بل الإشكالية في كونه أقصى العرفان وأمات البيان وانتصر للبرهان.

ولو افترضنا أن الجابري قد رتب البرهان ثم البيان فالعرفان لما كان ليقع في التجزيء، ولربما كان بالإمكان أن نقابله مع ترتيب العقول عند طه عبد الرحمن الذي يرى أنها تتكامل لا تتخاصم وتنسجم لا تتصارع وإن كان بالفعل قد اعتبر العقل المؤيد أكمل العقول؛ لأنه يحتوي العقل المجرد والمسدد ويتجاوزهما؛ ذلك أن العقل المؤيد يمتاز عن العقل المجرد

[1] عبد النبي الحري : مرجع سابق ، ص 178– 179 .

الذي لا يهتم إلا بالأوصاف الخارجية، وعن العقل المسدد المنوطة به الأعمال الخارجية، بأن زاد عنهما اهتمامه بالأوصاف الداخلية والأفعال الباطنية، حتى تتحقق الذات المشخصة في الوجود والمتحققة في العيان[1].

فالمقابلة بين مراتب العقل عند طه عبد الرحمن والجابري بهذه البساطة تسرعا للوصول إلى حكم أن مشروع قراءة التراث عند طه إما منسوخا بشكل مغاير فقط أو أنه متناقض، دون التثبت والنظر، ليس إلا دليل آخر بصحة إدعاء طه عبد الرحمن؛ لأنه نوع من العجز عن إبطال صحة الرأي. وعليه، فإن محاولة إبطال النظرة التجزيئية في حق قراءة الجابري للتراث لم يتحقق بعد، وبالتالي فهي نظرة تفاضلية، وتبقى النظرة التكاملية للتراث مبدءا أساسيا في قراءة التراث إلى أن يثبت بطلانها من معترض بالدليل.

وبناء على ما تم تقديمه من نقد للرؤية التكاملية في النظر إلى التراث، لا يعدو أن يكون أحكاما غير مؤسسة، ولا ترقى لمستوى دحض دعاوى طه عبد الرحمن، وبالتالي يصبح هذا العجز دليلا آخر على صحة نظريته.

5 – المجال التداولي وأهميته في قراءة التراث:

يقدم طه عبد الرحمن المجال التداولي الإسلامي العربي باعتباره الدعامة الأساسية التي استندت إليها نظريته في تكامل التراث، وكأداة من أدوات تقويمه.[2] فهو ركن أساسي من أركان النظرية التكاملية للنظر في التراث إلى جانب (التداخل) و(التقريب)[3]، وإن كنا قد وقفنا على بسط مفهوم التداخل في المبحث السابق، فإننا سنفصل الحديث حول التداول في هذا المبحث ونترك التقريب للمبحث الأخير من هذا الفصل. وعليه، سنقف عند مفهوم المجال التداولي وتبيان أركانه وقواعده، ثم الآفات التي يمكن أن تلحق بها، لنخلص إلى أهميته بالنسبة للتراث ولواقعنا المعاصر.

[1] طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص 122.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 243.

[3] طه عبد الرحمن : سؤال المنهج – في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد ، مرجع سابق ، ص 70

ينطلق طه عبد الرحمن مما أسماه (دعوى التداول الأصلي) التي تقتضي؛ أن الممارسة التراثية لا يمكن تقويمها ما لم يتحدد مجالها التداولي الذي يميزها عن غيره من من المجالات بحيث تحكمه قواعد منبثقة من الممارسة التراثية في حد ذاتها والتي بموجب بموجب الإخلال بها أو بأي قاعدة منها ستترك آفة من الآفات، وذلك في قوله: "**ولا سبيل سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبط بقواعــد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر هذه الممارسة**"[1].

يُبيّن طه عبد الرحمن من خلال دعواه ثلاثة عناصر أساسية وهي ضرورة تميز المجال التداولي عن غيره من المجلات الثقافية ثم البحث في أصناف القواعد التي تضبطه والالتزام بها لضمان ممارسة التداولية من دون آفات.

فالمجال التداولي هو المرجعية التي يحتكم إليها في تقويم التراث هذه المرجعية تستند إلى التراث وتستنبط منه؛ بمعنى أن طبيعة التراث هي التي أفرزت خصوصية المجال التداولي من أجل أن يحفظ حيويته في إنهاض الأمة. لكن بعض الباحثين كما رأينا في الفصل الأول يعتبر العودة إلى التراث هو مجرد اجترار أو صبغة شكلية حتى يغدو معاصرا، من خلال استنباط المعطى التراثي وإعادة إنتاجه بوصفه معطى معاصر.

وهذا الحُكم لا يزن الأمور بميزان العدل؛ لأن منهج طه عبد الرحمن في تقويم التراث نظرية متكاملة لها مبررات الوجود بما قدمه صاحبها من عمل متكامل سنأتي على تقديم أهم جزء فيه وهو منهجه التداولي، ومن أراد أن يبيّن عدم جدوى منهج طه عبد الرحمن في تقويم التراث، عليه هو أيضا أن لا يتقيد بالشكلانية ويُخضع النظرية للتجريب وحين يثبت عدم جدواها، سيفقد هذا المشروع أسباب الاهتمام به.

[1] المرجع نفسه ، ص243 .

5 – 1 – المعنى اللغوي للمجال التداولي:

ينطلق طه عبد الرحمن من المعنى اللغوي لأنه يسهم في تأثيل المعنى الاصطلاحي وبقدر تكاملهما يؤديان وظيفة التبليغ، فينظر في مفهوم المجال التداولي من الناحية اللغوية من جانبين: أولا معنى التداول ثم معنى المجال.

فمن المعاني اللغوية التي تضمنتها لفظة التداول والتي تؤكد المعنى الاصطلاحي معنى (النقل) و(الدوران).[1] وتتضمن دلالتهما معنى النقلة بين المتفاعلين أو كما أرادها طه معنى التواصل "فيكون التداول جامعا بين جانبين اثنين هما: التواصل والتفاعل؛ فمقتضى التداول؛ إذن أن يكون القول موصولا بالفعل."[2]

أما لفظ المجال فيعنى التجوال الذي يدل على الدوران.[3] وهذا المعنى يشترك مع التداول في معنى الحركة والنقلة، فيكون المراد من المجال حسب طه هو تحديد مكان وزمان هذه الحركة والنقلة.[4]ومنه، فالمجال والتداول لغة، يحملان معنى الحركة والتنقل.

5 – 2 – المعنى الاصطلاحي للمجال التداولي:

يعرفه طه عبد الرحمن بأنه "وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما أن المجال، في سياق الممارسة، هو وصف لكل ما كان نطاقا مكانيا وزمانيا لحصول التواصل والتفاعل"[5] فهو كل الوقائع والقيم الثقافية المميزة لمجتمعه والعاملة في توجيه أقواله وأفعاله وتكوين نظرته الخاصة إلى العالم.[6] ولا يتم هذا التواصل والتفاعل إلا عبر أسباب أساسية شكلت الممارسة التراثية وهي الأسباب العقدية والأسباب اللغوية والأسباب المعرفية.

---

[1] ابن فارس : مقاييس اللغة ، مرجع سابق ، ص 314 .

[2] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 244 .

[3] ابن فارس : مرجع سابق ، ص 495 .

[4] المرجع نفسه ، ص 244

[5] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،ص 244 .

[6] طه عبد الرحمن : اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ، مرجع سابق ، ص 331 .

فالعقيدة واللغة والمعرفة، هي الأركان الأساسية لقيام المجال التداولي العربي الإسلامي ويشترط فيها أن تتحقق بالعمل بما ينفع الذات والغير في الحياة الدنيا والآخرة. "فالتداول إذن هو عبارة عن البقاء على العمل المتعدى نفعه إلى الغير، فيكون تواصلا وتفاعلا، والمتعدي نفعه إلى الآجل، فيكون تخلقا وتقربا."[1] فجوهر الممارسة التداولية هو الربط بين القول والعمل على مقتضى ما جاءت به الشريعة الإسلامية، لغاية سامية وهي عبادة المولى عز وجل.

تعتبر الأسباب العقدية أهم الأسباب؛ لأنها سبب الثراء والسعة لهذا التراث، بل هي هي نبعه الأصيل والمنطلق الأول لكل الاجتهادات، لذا يرى طه عبد الرحمن استحالة النهوض بمواصلة التراث من غير القواعد التي رفع عليها.[2]في مقدمتها العقيدة.

أما الأسباب اللغوية فهي تضْمن التواصل الفعال للمتكلم لتبليغ مقاصده والتأثير في الملتقي، وعليه، ينبغي أن تكون الممارسة اللغوية مراعية لقواعد المجال التداولي حتى يتسنى فهم المقصود والانتفاع به، ويعود طه عبد الرحمن بالسبب اللغوي إلى أصله التراثي الموجود عند الفارابي والغزالي فكلاهما كان على وعي بضرورة مراعاة اللغة وخصوصيتها وهي تنتقل من مجال تداولي لآخر؛ وذلك لخصوصية كل مجال، فما يصلح له قد لا يصبح لغيره.

استدل طه عبد الرحمن بمقولة الفارابي التي تبيّن أهمية اللغة في نقل العلوم والاستفادة منها وذلك بمراعاة خصوصية الجانب التداولي، لأن الفارابي التزم بهذه بخصوصية وذلك بحسن استخدام اللغة العربية في اختيار أمثلته عن المنطق مما هو مشهور في زمانه في الوقت الذي تجاهل غيره ذلك، فاستعملت العبارات غير المفهومة والأمثلة المبهمة في شرح المنطق؛ لأنها خاصة بالمجال التداولي اليوناني وليس العربي، هذا ما أدى إلى غموضها، وبالتالي أصبح المنطق منبوذا لدى بعضهم.[3] والأمر ذاته يحدث في عالمنا اليوم فقد ترجم الكثير من الكتب، التي أصبحت بعض مصطلحاتها طلاسما لبعد

[1] طه عبد الرحمن : سؤال المنهج ، مرجع سابق ، ص 62 .

[2] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 246

[3] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 245

اللغة عن مجالها التداولي حتى شكلت أزمة في جميع التخصصات منها اللغة والنقد، فحقل اللسانيات قد ضج بالمفاهيم التي استغلق فهمها فقلت فائدتها في تبليغ الفكرة[1].

يسهم العمل بالأسباب العقدية واللغوية في بناء الأسباب المعرفية فهي ترتبط "بما يتناقله المتخاطبون بواسطة لغتهم وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم، فهي جملة دلالية وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية وتنفتح بها آفاق العالم من حوله."[2] فالعمل بجميع هذه الأسباب (عقدية ولغوية ومعرفية) هو الذي يحفظ للمجال التداولي العربي الإسلامي خصوصيته التي تختلف عن غير من المجالات.

5 – 3 – خصائص المجال التداولي:

ميّز طه عبد الرحمن بين المجال التداولي وباقي المجالات القريبة منه أو التي قد تشترك معه في بعض الموضوعات، فبيّن وجه الاختلاف بينه وبين المجال الثقافي الاجتماعي كونه شامل لكل التصورات والمعتقدات سواء منها المستعمل أو المهمل في الوقت الذي يهتم المجال التداولي فقط بما ثبت استعماله وعمّ انتشاره بين أفراد المجتمع؛ لأن المجال الثقافي قد يهتم حتى بالظواهر التي أدخلها بعض الأفراد.[3] "فالمجال التداولي أخص من المجال الثقافي؛ فكل ما هو تداولي ثقافي، لكن لا يصح أن كل ما هو ثقافي تداولي، متى اعتبرنا أن الثقافة هي مجموع الممارسات والمعارف والآداب والفنون التي يحتضنها المجتمع."[4] ولكن بعض الباحثين يخالف طه عبد الرحمن في وجود هذا الاختلاف بين المجال التداولي والمجال الثقافي، كون هذا الأخير متنوع التعاريف، فيوجد منها، ما يرى في الثقافة ما هو مستعمل فقط، وفي هذه الحالة يتساوى المجال الثقافي بالمجال التداولي إذا أخذنا بشرط الاستعمال كفارق جوهري[5].إن التعريف الذي استدل به في تعريف الثقافة،

2 مثال ذلك ما كتاب "التداولية المعاصرة والتواصل " ترجمة : محمد نظيف ، أفريقيا للشرق ، المغرب ،2014 ، ص (139 –149) إن كثير من الأمثلة الواردة ترجمت حرفيا بحيث لم تؤدي وظيفتها التداولية لأنها لا تنتمي إلى المجال التداولي العربي الإسلامي .

[2]المرجع السابق ، ص 246

[3] المرجع نفسه، ص 247

2 طه عبد الرحمن : سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 2 ، 2012 ، ص 39 .

3 ستار جبر حمود الأعرجي و محمد حمزة إبراهيم : المنهج التداولي في فكر طه عبد الرحمن ، مجلة كلية الدراسات الإنسانية الجامعة ،العراق ، العدد 2 ، 2012 ، ص 175

يناقضه تعريف كروبر وكلوكوت؛ لأنهما يعتبران أن الثقافة هي "تجريد بالقول لأنه لو كانت الثقافة بنفسها سلوكا، لكانت بما هي تجريد مأخوذ من السلوك ولكنها ليست سلوكا بذاتها."[1]

وبما أن هذا التعريف واحد من عديد التعريفات كما ذكر أصحاب الاعتراض فإن الفرق بين المجالين لا يزول، بخاصة وأن التعريف الأكثر تداولا بين الدارسين، "هو كون الثقافة عملية تجريدية أو بعبارة أكثر تحديدا (تجريد مستخلص من السلوك)"[2]. أما الاستعمال في المجال التداولي فهو شرط أساسي بموجبه يفقد المجال قيمته بل وجوده، ولا يمكن تحديده إلا بهذه الصفة الأساسية، في الوقت الذي يظل المجال الثقافي متذبذبا في الأخذ بهذا الشرط وبخاصة حين يكون الغالب إسقاطه.

كما استبعد طه عبد الرحمن أن يكون المجال التداولي شبيها بالمجال الفكراني (الإيديولوجي) لذات السبب السابق ذكره مع المجال الثقافـي والاجـتماعي، وهو مبدأ خصوصية المجال التداولي في اهتمامه بالمستعمل الموجود حقيقة على أرض الواقع، في الوقت الذي تهتم الفكرانيات بمنظومات اعتقادية لا تلتفت إلى الواقع إلا من ناحية انتقائية تخدم بعض القيم وما سواها يُعد ضررا ينبغي إبعاده؛ أي أن المجال الإيديولوجي قد يقصي ما ينفع المجتمع من قيم لصالح منفعته الخاصة، لذا فهو يمارس التقويم دون التحقيق؛ فالمجال التداولي يمتاز عن المجال الفكراني كونه يجمع بين التحقيق والتقويم.[3]

ويختلف المجال التداولي عن المجال التخاطبي وإن اشترك معه في الاهتمام بالأقوال والمعارف والمعتقدات؛ لأنه يتناولها من جانب الاستعمال الشامل لا الجزئي، والدائم لا الوقتي، فالمجال التخاطبي محدود من جهتين: "من جهة عدد عناصره التداولية المستعملة ومن جهة زمان هذا الاستعمال، وهو الوقت الذي تستغرقه المخاطبة؛ في حين يخلو مجال التداول من هذين القيدين؛ فهو يشمل كل العناصر التداولية، ويمد بها كل مقامات الكلام في جميع أزمنتها وأمكنتها"[4].

---

[1] كليفورد غيرتز : تأويل الثقافات ، تر : محمد بدوي ، المنظمة العربية للترجمة ، لبنان ، ط ، 2009 ، ص 9 .

[2] المرجع نفسه ،ص 9.

[3] طه عبد الرحمن :تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 247 .

[4] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 247 .

يتميز المجال التداولي عن (المجال الثقافي) في اختيار المعرفة العملية عوض الثقافة النظرية، ومبدأ توسيع المقاصد وتطبيقها لجميع الأفراد عوض بعضهم، ويرقى عن مفهوم (المجال الايديولوجي) في جمعه بين مقتضى التحقيق وبين مقتضى التقويم نظرا لتداخلهما واستحالة الفصل بينهما، إذ لا معرفة بلا مقصد ولا مقصد بغير معرفة، كما أنه يفوق (المجال التخاطبي) في جمعه بين شمول استعمال الأقوال والمعارف والمعتقدات وبين استمرارها، إذ يشمل كل العناصر التداولية، في الوقت الذي يقتصر فيه المجال التخاطبي على عدد محدد من العناصر التداولية المستعملة، ويمدد مقامات الكلام زمانا ومكانا، في حين يضيّق المجال التخاطبي الوقت على لحظة التخاطب.

"وباختصار، إن المجال التداولي يُبنى على مبادئ ثلاثة تميزه عن غيره من المجالات الإجرائية: أولها، مبدأ التطبيق الذي يفصله عن المجال الثقافي الاجتماعي، والثاني، مبدأ الجمع بين التحقيق والتقويم الذي يفصله عن المجال الفكراني، والثالث، مبدأ الجمع بين الشمول والدوام الذي يفصله عن المجال التخاطبي"[1]؛ بمعنى أن المجال التداولي أساسه الممارسة الفعلية التي تجمع بين النظري والعملي الذين محصتهما شروط محددة سنأتي على ذكرها لاحقا بحيث تصبح الممارسة التداولية صالحة للعمل بها سواء رجعنا إلى الوراء حيث التراث لفهمه، أو نحونا إلى المستقبل نتطلع من خلاله الاستفادة من الوافد المنقول بواسطة التقريب التـداولي.

تحتكم أصول التداول الثلاثة (اللغة – العقيدة – المعرفة) إلى شرطين أساسيين هما: الاستعمال والاستكمال وفي غيابهما ستفقد هذه الأصول أهميتها "فاللغة ما لم تنقل إلى الغير ما يحمله على الحركة، فلا عمل تحتها؛ والعقيدة ما لم يمتد أثرها إلى الغير وتنهض همته إلى الاشتغال، فلا عمل تحتها هي الأخرى؛ والمعرفة ما لم تنفعل بها الذات وتفعل بها في الغير، فلا عمل تحتها هي كذلك؛ فاستعمال اللغة إذن أن تكون مُبينة واستعمال العقيدة أن تكون راسخة، واستعمال المعرفة أن تكون نافعة"[2].

فالأصول التي قامت عليها الممارسة التداولية ليست شكلانية صورية كما يراها بعضهم، وإنما هي تنبض بالحياة لأجل تغير الفرد والمجتمع على حد سواء، ومن أجل

[1] المرجع نفسه ، ص 247 .

[2] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 248 .

النهوض بالأمة لتسترجع وجودها كسابق عهدها، لذا سعى طه عبد الرحمن في معرفة الأسباب التي كانت سببا في النهوض بالأمة في زاهر عهدها ليصوغها من جديد في صياغة علمية ومنطقية يستوعبها العلم الحديث.

لذلك يؤكد بأن "عقـل التراث واسع يجمع، إلى النظـر في الأسباب، النظر في المقاصد، وعلمه نافع يجمع إلى النظر في الأسباب والمقاصد، العمل بها وفق ما يفيد الغير ويفيد الأجل، بينما عقل الآليات المنقولة عقل ضيق يقطع الأسباب عن مقاصدها، وعلمها علم مشبوه، لا يوجب العمل ويحتمل الضرر، وشتان ما بين العقلين وما بين العلمين."[1] والمقصود بعقل التراث هنا، الآليات التي أنتجته، وفق منهجية جمعت بين القول والعمل للانتفاع بهما عاجلا بتحصيل نتائج ذلك في الدنيا، أو آجلا بما عند الله من ثواب، أما عقل الآليات، فهو المنهجيات المستوردة التي لا تحفل بالجمع بين القول والفعل ولا يتجاوز نفعها حدود الحياة الدنيا، ولا يؤمن جانبها من الضرر، وقد وقفنا عند بعض الضرر في الفصل الأول.

لذا يجب أن تتجسد العقيدة عملا نافعا للذات والغير، وتكون اللغة مفهومة قادرة على التبليغ والتواصل؛ وينبغي للمعرفة أن تكون نافعة لأهلها ولغيرهم، فمن أجل أن يتحقق هذا الهدف، استوجب من طه عبد الرحمن أن يحدد القواعد التي تضبط كل أصل من هذه الأصول، لتتضح كيفية عملها في النهوض بالأمة.

و**الشرط الثاني الاستكمال:** "فلا استكمال بغير اجتماع التبليغ اللغوي والتحقيق المعرفي والتقويم العقدي: فاللغـة ما لم تُبلّغ معرفـة نافعة مستنـدة إلى عقيدة راسخة، فلا كمال فيها؛ والعقيدة، ما لم تُقوّم حقائق مستمدة من معرفة نافعة تتوسل بلغة مبنية، فلا كمال فيها، هي الأخرى؛ والمعرفة، ما لم تُحقّق قيمة مستمدة من عقيدة راسخة تتوسل بلغة مبنية، فلا كمال فيها كذلك؛ فاستكمال اللغة إذن أن تكون مبلّغة، واستكمال العقيدة أن تكون مقومة، واستكمال المعرفة أن تكون محققة."[2] فتكامل العمل بين هذه الأسباب هو الذي يحقق المنفعة منها وإهمال أي سبب منها ستنجر عنه آفة من الآفات، حسب حجم الضرر وسنأتي على تفصيل الكلام فيها لاحقا.

[1] المرجع نفسه ، ص 423

[2] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 248 .

اللغة والعقيدة والمعرفة هي أصول ثابتة لتحديد المجال التداولي، وهذا ما يدعو للتأكيد على أن المجال التداولي ثابت، بما لا يسمح من تغييره إلا في إطار مشروط – يحفظ خصوصية الممارسة التداولية – فرضته طبيعة مستجدات العصر. لذا يرفض طه عبد الرحمن التغيير الجذري لأصول المجال التداولي، ولا بالتغيير الجزئي المفاجئ؛ لأنهما يمُسان باستقراره واستثماره، فالمجال التداولي ثابت بحيث يضمن الاستقرار الذي بموجبه تنتظم التحولات الثقافية وتتحدد وجهتها بحيث تنفع ولا تضر أهل المجال التداولي، وهو متغير؛ لأنه يبعث على التغيير لكي يقع استثمار الطاقة الاستعمالية التي تنطوي عليها أصوله، ويستجيب لتغير الظواهر الثقافية التي تسترشد به.[1]

"فالتغيير المفاجئ دلالة، إما على الانقطاع الكلي عن هذا المجال، مما تنشأ عنه التبعية للغير مع الانحطاط إلى أسفل درجات الوجود والظهور، وإما على الانقطاع الجزئي لأصل تداولي مخصوص، مما يفضي إلى فقدان الاستقرار وضحالة الاستثمار."[2]لأن استبدال أصول المجال التداولي بغيرها، مما لا صلة له بمجال التداول الأصلي يقود إلى التبعية وذلك بسبب النقل عن المجال التداولي الأجنبي الذي له أصوله الخاصة بلغته وعقيدته ومعرفته."[3] وكل من قطع صلته بمجاله التداولي لن يستطيع النهوض حقيقة بشروط التقدم بله الإبداع؛ لأن التبعية كيفما كانت لا تحقق وجود الإنسان كما ينبغي له ذلك.

المجال التداولي إذا، أداة من أدوات تقويم التراث قائم على أصول ثلاثة: اللغة والعقيدة والمعرفة، يتميز هذا المجال عن غيره من المجالات؛ لأن هدفه الأساس الربط بين القول والعمل، غير أن هانئ إدريس انتقد بشدة هذه الأصول الثلاثة واعتبرها قياسا على ما جاء به محمد عابد الجابري في ثلاثيته (البيان – البرهان – العرفان)، فاللغة في المجال التداولي هي مقايسة على البيان في بنية العقل العربي، كما أن

[1] المرجع نفسه،ص 249

[2] المرجع نفسه ، ص 250 .

[3] المرجع نفسه ، ص 249

المعرفة جاءت مقابل للبرهان، والعقيدة مقابل للعرفان[1]، وهذا نوع آخر من القياس على نفس ثلاثية الجابري، وبشكل يختلف عن مقايسته لمراتب العقل عند طه عبد الرحمن كما سبق وأن رأيناه، حتى تخال به أنه مسجون في ثلاثية الجابري لا يبرح عنها شبرا.

يريد صاحب القول أن يبطل أهمية المجال التداولي في أصوله؛ لأن فهمه لوظيفتها قد لوظيفتها قد انحصر في مسألة تغيير الثوب اللغوي، فاعتقد جازما أن تغيير المعاني والألفاظ وتغيير المعجم المعرفي للإنسانية كلها لن يحدث التجديد ولن يحقق النفع.[2] مع أن المشكلة لا تتعلق بالأصول ومن أين انبثقت لأن طه عبد الرحمن صرح منذ البداية أنه يستمد مفاهيمه من التراث، وكما سبق توضيحه فهو لا يدعي لنفسه سبق الوقوف على هذه المعايير؛ لأنه استدل بأقوال من سبقوه إليها من العلماء، حين أثبتوا أهمية هذه الأصول. كما غاب هانئ إدريس أن الجابري أيضا ليس مخترعا لأنظمة المعرفة الثلاث، فهو الآخر استمدها من التراث وبين ذلك في كتبه.

والأهم من كل ما سبق أن الأصول الثلاثة التي انبنى عليها المجال التداولي تضبطها قواعد، ولها وظائف في المجال التداولي بحيث تختلف تماما عما جاء به الجابري؛ لأن طبيعة العلاقة التي تحكم ثلاثية أصول المجال التداولي غير ما هو موجود عند الجابري، كما أنها لا تمثل العقل العربي، بل هي جملة قواعد يحتكم إليها لتحفظ خصوصية المجال التداولي، تتميز بتكامل فيما بينها عملا وتفاعلا، ولم يفصل أحدا عن الآخر مثلما فعل الجابري الذي فضل البرهان وادعى الجمود للبيان ونفى أهمية العرفان بل رآه خطرا قاد الأمة إلى التقهقر وينبغي إقصاءه، وقد سبق الوقوف على ذلك.

فضلا عن كل ما تقدم، ليست المشكلة من يأخذ عن من لأن كل من الجابري وطه قرأ التراث ليستفيد منه ويفهمه ويقدم خلاصة فهمه فكان الجابري سباقا إلى ذلك بتقديم مشروعه في كتب عديدة، ثم انبرى طه عبد الرحمن بعد أن قرأ سابقيه ليدافع هو أيضا عن مشروعه وحين نبتغي نقده فلابد من شروط موضوعية تقف على تفاصيل هذا المشروع، لا نستخدم

---

[1] يوسف بن عدي :مشروع الإبداع الفلسفي العربي – قراءة في اعمال د. طه عبد الرحمن ،الشركة العربية للابحاث و النشر ، لبنان ، ط 1 ، 2012 ، ص 186 .

[2] هاني إدريس : ما وراء المفاهيم – من شواغل الفكر المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي ، لبنان ، ط 1 ، 2009 ، ص 43.

النقد المبتور إن صح التعبير، حيث تنتزع الفكرة من سياقها وتوظف في سياق لا يمت لها بصلة، من أجل استنتاجات غير مؤسسة ولا هي معللة.

5 – 4 – قواعد المجال التداولي :

قبل أن يستنبط طه عبد الرحمن قواعد المجال التداولي؛ وضع معايير للظفر استقاها من استقرائه للتراث وهي: معيار **التسليم** ومعيار **التمييز** ومعيار **التفضيل**؛ مقتضى معيار التسليم هو التسليم بالحقيقة التداولية كقاعدة أصيلة أقوى من غيرها ضمن المجال التداولي، ومعيار التمييز يحفظ للحقيقة التداولية ضمن الممارسة التراثية الإسلامية والعربية تمايزها عن غيرها من الحقائق التي تندرج معها في مجالها التداولي؛ أما معيار التفضيل فهو أيضا يتكأ على فكرة أن الحقيقة التداولية لها الأفضلية على غيرها من الحقائق كقاعدة أصيلة ضمن الممارسة لتراثية[1].

هذه المعايير في استنباط القواعد ضرورية لبناء حقيقة تداولية تقوم على أصول تحفظ خصوصية المجال التداول لدى أهله، فغاية معيار التسليم هو الإرشاد إلى النطاق التداولي، ليصبح قناعة راسخة وتحل أصوله محل المسلمات بين أهله، أما إذا حدث الخلاف بينهم، فيمكن الاستعاضة بالإجماع أو استخدام مقياس سهولة الانقياد أو صعوبة الاعتراض التي تنتخب القاعدة التي يصعب الاعتراض عليها، أما معيار التفضيل فتكمن أهميته في تحصيل الثقة بالممارسة التراثية، مما يقوي العمل بالممارسة التداولية.

اعتبر طه عبد الرحمن مبدأ التفضيل مبدءا عاما وصاغه في مقولته: "**ليس في جميع الأمم أمة أتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب تفضيلا من الله.**"[2] يؤسس هذا المبدأ أصول المجال التداولي المتمثلة في العناصر الثلاث (صحة العقيدة) و(بلاغة اللسان) و(سلامة العقل)؛ استدل على صحة مبدأ التفضيل من التراث، حيث وجد عند السيوطي ما يؤكد أفضلية اللغة العربية في قوله: "إنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 251

[2] المرجع نفسه ، ص 252

المجال ما أوتيته العرب خصيصا من الله."[1] كما استدل على الأصل المعرفي برأي ابن تيمية، الذي يرى أن العرب قد أوتوا رجاحة في العقل لم تتقدم لغيرهم، وجمع أصول المجال التداولي في قوله "والله تعالى قد يسّر للمسلمين من العلم والبيان مع العمل الصالح والإيمان ما برزوا به على كل من أنواع جنس الإنسان"[2].

يشعر المسلم بالامتياز العقدي؛ لأن الله جلا علاه قد خصه بنزول أفضل الشرائع مع تكريمه بتبليغها إلى العالمين؛ وأما شعوره بالامتياز العقلي، فهو نتيجة تحقق الامتيازين السابقين، فمن تكون له أفضل شريعة وأفضل لغة لزم أن تكون له أفضل معرفة، بما أنه يستمد مضامين هذه المعرفة من أحق الحقائق التي جاءت بها أصدق شريعة، ويستعين بوسائل هذه المعرفة من أبلغ الأساليب التي انطوت عليه أبين لغة.[3]

إن الأفضلية التي تحدث عنها طه عبد الرحمن ليست بأفضلية التمايز العرقي كما توهم بعضهم، فاعتبرها تثبيتا لنزعة قومية وعنصرية متفوقة، مع أن الإسلام يجعل من الناس سواسية.[4] وهذا معلوم لدى الجميع تنصّ عليه الآيات البينات، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(سورة الحجرات الآية 13) فالأفضلية للتقوى لا للنسب، وقول النبيّ عليه الصلاة والسلام "لا فرق بين عربي وعجمي ولا بين أبيض وأسود إلا بالتقوى".

وليس طه عبد الرحمن هو أول من قال بهذه الأفضلية بل من سبقه من العلماء، وقد استدل بأقوالهم التي سبق ذكرها؛ فما كان في ذلك مبتدعا، أما لو أتينا لنبحث في مبدأ الأفضلية في القرآن الكريم، فإنه يثبته ولا ينفيه فأفضلية الشريعة نصّ عليها القرآن الكريم ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ سورة آل عمران الآية 85، فقد ارتضى الله العقيدة الإسلامية ختاما لكل الشرائع السابقة واختيار المولى عز وجل اللغة العربية لتكون لغة كتابه المعجز أيضا لما فيها من إمكانات تعبيرية لا تتوفر في

[1] جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فني المنطق و الكلام ، تحقيق : علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق ، مجمع البحوث الإسلامية ، الأزهر، مصر، دس ، ج 1 ، ص 57 .

[2] أحمد ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين، دار ترجمان السنة ، باكستان ، دط ، 1976 ، ص138.

[3] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 254 .

[4] يوسف بن عدي : مرجع سابق ، ص 189.

غيرها، وهذه إرادة الله؛ على المسلم التسليم بها وعلى العربي الاعتزاز بذلك من دون شعور بالقومية أو العصبية.

ولا يشكل هذا الشعور خطرا، بل إن كل الشعوب تعتز بلغتها وتفضلها عمّا سواها وربما في الزمن المعاصر العرب أقل الشعوب اعتزازا بلغتهم، وفي بعض الدول العربية كبلدنا الجزائر فإن الناس تفتخر باستخدامها للغات الأجنبية أكثر ممّا سواها، لذلك لابد من رد الاعتبار لأفضلية اللغة لتكون قاعدة من قواعد المجال التداولي.

ولا ضرر في الإحساس بالتفوق لدى العربي حسب طه عبد الرحمن؛ لأن الشرع يضبط هذا الإحساس حين يمنعه من أن يتحول إلى آفة عند المسلم، فيمنعه من إلحاق الضرر بالغير؛ "وعليه فإن الأفضلية التداولية التي ينسبها العربي إلى ممارسته التراثية طبيعية لا غرابة فيها ومصونة لا سوءة فيها"[1].

وبعد أن وقفنا على خصائص المجال التداولي وقدمنا المعايير التي ينبغي الاحتكام إليها في تحديد أصوله نقدم الآن القواعد التي تضبط كيفية عمل هذه الأصول.

ف**القواعد العقدية** في نظر طه عبد الرحمن هي التي تقرر الكيفيات التي تكون بها العقيدة الإسلامية أصح من غيرها، وهذه القواعد هي:[2]

– **قاعدة الاختيار**: سلم بأن العقيدة التي لا تنبني على أصول الشرع الإسلامي قولا وعملا كائنا ما كانت ، لا تعد عقيدة مقبولة عند الله عز وجل .

– **قاعدة الائتمار**: سلم بأن الله واحد مستحق للتقديس والتنزيه والعبادة دون سواه متبعا تعاليم الرسالة التي بعث بها نبيه الخاتم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

– **قاعدة الاعتبار**: سلم بأن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئته، ولا يحفظ إلا بمنته ، معتبرا مقاصده في أحكامه ، ومعتبرا بحكمته في مخلوقاته.

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 254 .

[2] ينظر : المرجع نفسه ، ص 255 .

أما **قواعد الأصل اللغوي** فتحدد الكيفيات التي تكون بها، اللغة العربية أبلغ من سواها، وهي:[1]

– **قاعدة الإعجاز**: سلم بأن اللسان العربي استعمل في القرآن بوجوه من التأليف وطرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثله عجزا دائما.

– **قاعدة الإنجاز**: لا تنشئ من الكلام إلا ما كان موافقا لأساليب العرب في التعبير وجاريا على عاداتهم في التبليغ.

– **قاعدة الإيجاز**: لتسلك مسلك الاختصار في العبارة عن مقاصدك، مؤديا هذه المقاصد على الوجه الذي يسهل به وصلها بالمعارف المشتركة، ويحمل على استثمار هذه المعارف على أقصى ما يكون الاستثمار.

وأما **قواعد الأصل المعرفي** فتحدد الكيفيات التي يكون بها العقل الإسلامي العربي أسلم من غيره، وهذه القواعد هي:[2]

– **قاعدة الاتساع**: سلم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والصلاح في العمل، ولا نفع في العلم ما لم يقترن بالعمل ،ولا صلاح في العمل ما لم يقترن بطلب الآجل.

– **قاعدة الانتفاع**: لتكن في توسلك بالعقل النظري ،طلبا للعلم بالأسباب الظاهرة للكون، منتفعا بتسديد العقل العملي.

– **قاعدة الإتباع**: لتكن في توسلك بالعقل الوضعي ،طلبا للعلم بالغايات الخفية للكون، متبعا إشارات العقل التداولي.

لقد صيغت هذه القواعد بأسلوب الأمر الملزم للعمل بها لا مجرد الاعتقاد بصحتها، وإن كان أغلب هذه القواعد مما هو مسلم به عند كل عربي مسلم وقد يقع الاختلاف على بعض قواعد الفاصل المعرفي فقط، وما هذا الإلزام إلا لأهمية هذه القواعد في الحفاظ على حيوية المجال التداولي العربي الإسلامي حتى يكون محركا في إنتاج معرفة نافعة لأهله ولغيرهم. ويؤكد طه عبد الرحمن على استفاء هذه القواعد بشرط الإحاطة بمقومات المجال

[1] ينظر : طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 255 .

[2] ينظر : المرجع نفسه ، 255 – 256 .

التداولي لأنها اشتملت على المظاهر الثلاث للممارسة التراثية، وهي: المظهر **التفضيلـي** الذي يمد هذه الممارسة بأسبـاب التمـايز وتثبيت الهويـــة وإظهار الخصوصية، **والمظهر التأصيلي** الذي يمد أهلها بأسباب التواصل واستنهاض الهمم إلى العمل، و**المظهر التكميلي** الذي يمدهم بأسباب التفاعل والإنتاج والإبداع.[1]

ولأن قواعد المجال التداولي قد تلحقها آفات فتفقدها وظيفتها الأساسية، وبالتالي سيفقد المجال التداولي حيويته في العمل والعطاء، ولا يؤدي وظيفته كما ينبغي، لذا عمل طه عبد الرحمن على إحصاء جميع الآفات التي قد تصيب أي قاعدة من قواعد المجال التداولي، وعمله هذا يبيّن من جهة أهمية حماية كل القواعد التداولية لتؤدي مهمتها على أكمل وجه، ومن جهة أخرى هو يحلل الواقع الذي نعيشه من تخلف في كل المجالات بسبب هذه الآفات التي لحقت بالمجال التداولي.

5 – 5 – أصناف الإخلال بالقواعد التداولية وآفاتها:

قدم طه عبد الرحمن عرضا تفصيليا لكل الآفات التي يمكن أن تطرأ على أصول وقواعد المجال التداولي وبيّن ضررها على الممارسة التداولية، تواصلا وتفاعلا، وقد ميز فيها ضروبا متعددة تختلف باختلاف عدد القواعد المخرومة في كل أصل تداولي، فقد يرتبط بالمظهر التفضيلي ويؤدي إلى فقدان مجال التداول عامل الإرادة، مما يعطل قدرته على الإنهاض، أما حين يرتبط الخرم بالمظهر التأصيلي فيؤدي إلى فقدان مجال التداول لعامل الفعل، مما يعطل قدرته على الإنتاج، وقد يرتبط الخرم حينا آخر بالمظهر التكميلي فينتج عنه فَقْدُ المجال التداولي لعامل الاعتبار، وتتعطل معه قدرته على التوجيه.[2]

وحين يفقد المجال التداولي وظائفه على الإنهاض والإنتاج والتوجيه، فإن هذا سيضر بكل أصل من أصول المجال التداولي (العقيدة – اللغة – المعرفة) وتنجر عنه آفات، والجدول الآتي سيوضح ذلك باختصار:[3]

---

[1] طه عبد الرحمن : تجدد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق ، ص 256 .

[2] المرجع نفسه ، ص 256 .

[3] ينظر : المرجع نفسه ،ص 258 .

جدول رقم 2: يبيّن أنواع الآفات التداولية وأضرارها

القواعد التداولية	أنواع الآفات التداولية	أثارها السلبية
التفضيليّة	**فقد الإنهاض** :يفقد المجال التداولي عامل الإرادة فتتعطل قدرته على الإنهاض.	**التثاقل**:تعطل قدرة الإنهاض العقدي . **التقصير**:تعطل قدرة الإنهاض اللغوي. **التكاسل**:تعطل قدرة الإنهاض المعرفي.
التأصيليّة	**فقد الإنتاج** :يفقد المجال التداولي عامل الفعل مما يعطل قدرته على الإنتاج.	**القعود**: تعطل في الإنتاج العقدي. **الاحتباس**: تعطل في الإنتاج اللغوي. **التوقف**: تعطل في الإنتاج المعرفي.
التكميليّة	**فقد التوجيه** : يفقد المجال التداولي عامل الاعتبار فتتعطل قدرته على التوجيه .	**السهو**: تعطل في التوجيه العقدي. **اللغو**: تعطل في التوجيه اللغوي. **اللهو**: تعطل في التوجيه المعرفي.

إذا كان الجدول قد بيّن الآفات التي قد تصيب كل قاعدة على حدة، فإن الآفة قد تدخل على قاعدتين مجتمعتين أو على الثلاثة معا، فيزداد بذلك ضررها وخطرها على المجال التداولي. "ولا تتضرر بالآفة الواحدة وظائف الأصل التداولي، الواحد فحسب، بل تتضرر كذلك وظائف الأصلين الآخرين، كما إذا فقد الأصل التداولي العقدي وظيفته الإنتاجية بدخول آفة القعود عليه، فإن الأصل التداولي اللغوي تختل وظيفته الانهاضية، بأن يقع الشك في حصول الإعجاز بواسطة اللغة، كما أن الأصل التداولي المعرفي تختل وظيفته الانهاضية والتوجيهية بأن يأخذ النظر في الاستقلال عن العمل وعن المعاني التي تصله بأفق الروح"[1].

فآفة فقد الإنهاض والإنتاج والتوجيه يمكنها أن تجتمع مثنى مثنى فيزداد ضررها، وتأخذ شكلا آخر نختصره في هذا المخطط[2]:

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق المرجع السابق ، ص 258 .

[2] ينظر : المرجع نفسه ، ص 259 –260 .

*فقد القدرة على (الإنهاض+ التوجيه) العقدي ← الممارسة العقدية تصبح مجرد تقليد.

(الإنهاض+ الإنتاج) العقدي← الممارسة العقدية مجرد نظر.

(الإنتاج والتوجيه) العقدي ← تصير الممارسة العقدية مجرد تظاهر.

*فقد القدرة على (الإنهاض + التوجيه) اللغوي ← تحجير الطاقات التعبيرية للغة.

(الإنهاض+ الإنتاج) اللغوي ← إهمال الدور اللغوي التواصلي.

(الإنتاج + التوجيه) اللغوي← التدجيل الذي يفقد اللغة وظيفتها التواصلية والتفاعلية.

*فقد القدرة على (الإنهاض + التوجيه) المعرفي ← اجترار المعارف القديمة.

(الإنهاض + الإنتاج) المعرفي← استهلاك المعارف المنقولة.

(الإنتاج + التوجيه) المعرفي ← تصير المعرفة تمويها.

أما حين يفقد المجال التداولي قدراته الثلاث في كل أصل من أصوله، فهذا يحدث القطيعة بين المجال التداولي وأهله؛ بحيث لا يصبح أي أصل بإمكانه القيام بوظيفته التي تدعو إلى العمل، وعليه فإن الضرر يتعاظم والخطر يزداد في آفات أكبر من سابقتها، تتمثل فيما يأتي:[1]

- **الجحود:** هو فقد القدرة على (الإنهاض والإنتاج والتوجيه) العقدي، بحيث إن الجاحد ينكر أفضلية العقيدة ولا يعتقد بنفع مضامينها ولا بصلاح قيمها.

- **الخمود:** هو فقد القدرة على (الإنهاض والإنتاج والتوجيه) اللغوي، بحيث إن الخامد لا يعترف بأفضلية اللغة الأصلية، ولا يطلب التوسل بها في نقل معارفه ومقاصده، غير مكترث بالتواصل ولا بالتفاعل بها.

[1] المرجع السابق ، ص 260 .

– **الجمود:** وهو فقد القدرة على (الإنهاض والإنتاج والتوجيه) المعرفي، بحيث إن الجامد من يفصل العلم عن العمل ولا يستفيد من منافعه ولا يعبأ بمقاصده.

ونكاد نجزم أنّ الزمن الذي نعيشه قد أدرك الآفات العظمى الثلاث؛ فما عاد هناك انتفاع بالعقيدة، ولا هناك اعتزاز باللغة ولا رغبة في استخدامها، كما أنه قد فُصل حقيقة بين العلم والعمل فكثر الكلام وعجز عن تحقيق مقاصد الأنام. وأخطر مما في هذه الجناية أنها مظنة لاستيراد أصل غريب مكان الأصل المجتث، فتنقل عدوى الاجتثاث إلى باقي الأصول، وها هو المجال التداولي أضحى مجالا تبادليا على حد قول طه عبد الرحمن لا أصل له ولا قيمة فيه ولا نفع منه، فتعطل الإنهاض وكسد الإنتاج وانحرف التوجيه.

أما "الآفات التي لا تأتي على أصل تداولي بكليته، وإنما على وظيفة واحدة أو وظيفتين من وظائفـه، فإن كان باقي الوظيفتين اثنين، فقد تندفعـان في توثيق الصلة بينهما، كاقتران الفعل العقدي بالاعتبار العقدي سبيلا لتطويع هذا التعطل؛ وإذا كان الباقي وظيفة واحدة، فإن كانت هي الوظيفة الإنتاجية، فإنها قد تغالب الآخرين المعتلين؛ وإن كانت هي الوظيفة الانهاضية، فإن حظوظها في المغالبة أقوى في الأصل العقدي منها في الأصلين اللغوي والمعرفي."[1]

إن الالتزام بالقواعد التداولية لا يمنع من الاشتغال باستشكال الوظائف والمضامين التي يتحدد بها، ما كان هذا الاشتغال مبنيا على مبدأ تجديد الصلة بهذه الوظائف والمضامين، وذلك بفتح آفاق للاستثمار الوظيفي وأبعاد للاستثمار المضموني فيها، تقربها من نظائرها في مجالات تداولية أخرى. فهذه هي نظرة طه عبد الرحمن في إثراء المجال التداولي.

5 – 6 – أهمية المجال التداولي:

تنبثق أهمية المجال التداولي من أهمية التراث في حد ذاته، والتي لا تنفك لصيقة بنا حتى لو حاولنا تجاهلها كما قال طه عبد الرحمن: "لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا؛ لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أأقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره أم تظاهرنا

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 261 .

بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا"[1].وهذا هو سبب اتجاهه لقراءة التراث بالمنهجية التي أنتجته فهو يرى بأنها أولى من الاقتباس من غيره؛ لأن الاتصال مع التراث متوافرة بينما لا تتوافر هذه الأسباب مع غيره .[2] في الوقت الذي ينظر الآخرون إلى هذا المنحى على أنه مجرد قراءة سلفية؛ لأن قراءة التراث بالتراث دون الانفتاح على ما هو خارجي في نظر هاني إدريس؛ هو "حالة من التداول المغلق والتمثل اللغواني والمنطقاني الصوري الدائري المفرغ من المحتوى الفلسفي والمعرفي."[3]

وغير بعيد عن فكرة هاني إدريس يأتي جميل الحمداوي بما يحسبه خلاصة لدراسة معمقة بين قراءة التراث عند طه عبد الرحمن والجابري؛ وفي حقيقتها حكم عام استقاه من غيره دون أن يؤسس له بدليل أو حجة قاطعة، فما أثمرت قراءة الجابري للتراث غير تنظير أصبحت تكاثرت فيه كتابات النقد، حتى يظن بمشروع طه عبد الرحمن أنه مثالي لا يلامس الواقع وهذا رأي هاني إدريس من قبله، فمحمد عابد الجابري واقعي في قراءة التراث حسب رأي الحمداوي، بينما طه كان مثاليا يسيح بالتراث في قوالب شكلانية في حين اعتبر الجابري مضمونيا في تقويمه للتراث، وشتان عنده بين القراءتين، فالأولى تداولية مثالية، والثانية جدلية واقعية.[4]

إن هذا النوع من النقد ليس نتيجة متابعة حقيقية لمشروع طه عبد الرحمن، بل هو مجرد ملاحظات عامة تأسست من نظرة سطحية لم تستطع دحض أية دعوى من دعاوى طه بأي شكل من الأشكال فأوقعتهم في آفة الغصب، وما استطاعوا تقديم دليل يدعم مواقفهم، أما طه عبد الرحمن فقد كان واعيا بالمنهج الذي يتبعه، كما كان – أيضا – أكثر وعيا بالمناهج التي استخدمت قبله؛ فهدفه واضح "هو معرفة التراث من حيث محدداته الموضوعية ومقوماته الذاتية على مقتضى موجبات النظر العلمي الخالص."[5] في الوقت الذي انبنت تلك المناهج "على قراءات تجعلها تنظر في الظاهرة المدروسة لا من جهة موجبات بنائها الداخلي، وإنما من جهة متعلقاتها الخارجية

---

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص19 .

[2] المرجع نفسه ، ص 19 .

[3] هاني إدريس ، مرجع سابق ، ص 24 .

4جميل الحمداوي : مواقف من التراث العربي الإسلامي – محمد عابد الجابري و طه عبد الرحمن أنموذجان ، كتاب الإصلاح ، العدد 4 ، 2015 ، ص 61 .

[5] طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل ، ص 21– 22 .

فحسب، لذا تفقد الظاهرة وجودها الحقيقي لصالح اعتبارات تاريخية أو اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية."[1] وهذا ما تأكد من خلال الفصل الأول حيث كان حديث السياسة والتاريخ، والأوضاع الاجتماعية طاغيا على المعرفة الحقيقة المتعلقة بحقيقة التراث وكيفية إنتاجه.

فلكل ظاهرة أسبابها (أسباب مضمونية خارجية) و(أسباب آلية داخلية) ولا يوجد من من منظور طه عبد الرحمن مسوغ للاهتمام بالأسباب الخارجية دون الداخلية.[2] وإن النظر في الآليات والمضامين والعوامل الخارجية لابد أن يسبقه النظر في الآليات والعناصر الداخلية، وبالتالي لابد أن يتأسس النظر المضموني على النظر في الآلي، حتى يثمر نتائج لا فساد فيها ويتحرى بعض شروط الموضوعية؛ "إن الكلام في الفعل التاريخي في كل ظاهرة، كائنة ما كانت، هو تخصيص بغير دليل، فليس السؤال عن الفعل التاريخي في الظاهرة المدروسة بأولى من السؤال عن الفعل المنطقي فيها، فإذا جاز أن نبحث في الأسباب التاريخية جاز أن نبحث في أسبابها المنطقية ."[3]

إن أهمية المجال التداولي في أولى مظاهرها، هي الوقوف على أسباب تردي الوضع الفكري بشكل عام في العالم العربي، كما أنها تحليل دقيق وشامل لكل العوامل المساهمة في الأزمة الفكرية والمعرفية بمختلف أشكالها وتنوع مجالاتها، إضافة إلى ذلك هي توضيح لكثير من الملابسات التي وقعت فيها القراءات الحداثية للتراث، فراحت تتهمه وتلقي باللوم عليه كونه قد استنفذ مبررات الالتفات إليه.

فالمجال التداولي أرضية صلبة يقف عليها الباحث في فهم ذاته وهويته والدور المنوط به؛ فقواعد المجال التداولي العربي الإسلامي التي استمدها طه عبد الرحمن من التراث، وجدت لتضمن ممارسة تداولية حية يصبح فيها المكتوب مفهوما وليس مقروءا فحسب، والعقيدة سلوكا وخلقا وعملا لا شعارا، والمعرفة تميُزا وإنتاجا.

وما يهمنا في هذا البحث من كل ما يبق عرضه، هو أننا نقدم المجال التداولي وقواعده كمنطلق لبناء المرجعية النظرية للمناهج النقدية، التي تتحدد بمدى التزامها بقواعد

---

[1] المرجع السابق، ص 24 .

[2] المرجع نفسه ، ص 24 .

[3] المرجع نفسه ، ص 25 .

المجال التداولي العربي الإسلامي، وحين ذاك سيتبين من المناهج ما هو نافع؛ لأنه يوافق قواعد المجال التداولي، وما هو ضار؛ لأنه يخالفها، وهذا لا يعني أنه سيتم تحنيطها، بل إن طه عبد الرحمن يمدنا بالحل، وهو التقريب التداولي الذي يهتم بالوصل بين المنقول والمأصول.

أو ليست هذه هي معضلة النظريات اللسانية والأدبية والنقدية ومناهجها متمثلة في كيفية تقريبها إلى مجالنا التداولي حتى تستجيب لطبيعة النص العربي وخصوصيته؟ جواب السؤال سيتضح فيما قدمه طه عبد الرحمن بخصوص التقريب التداولي.

6 – التقـريب التــداولي:

6 –1 – مفهوم التقريب التداولي وخصائصه:

التقريب التداولي: هو كل نقل تصحيحي قام على قواعد تداولية أصلية عقدية أو لغوية أو معرفية حصل اليقين فيها، بتوسل آليات صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب، تشغيلا عقديا كان أو اختصارا لغويا أو تهوينا معرفيا، حتى يصير موافقا للمجال التداولي المنقول إليه. فهو"ليس نسخا محضا ولا دمجا محضا، وإنما اشتغال باستشكال المضامين والوظائف في كلا المجالين حتى تتحصل المعرفة الضرورية والكافية للدخول في الوصل بين عناصرهما، وتتزايد قوة هذا الوصل بتزايد القدر المشترك من هذه المعرفة، بين أهل المجال التداولي الأصلي، وعند حصول الوصل تختفي الفوارق بين المنقول والمأصول؛ لأن كل واحد منهما يكون قد اتسع مضمونا ووظيفة بالقدر الذي يصير بإمكانه إيواء الآخر وملابسته له"[1].

فالتقريب هو وصل بين طرفين اثنين: أحدهما مصدر التقريب، وهو المنقولات الأجنبية، والثاني مقصد التقريب، وهو المجال التداولي الأصلي، وعليه، فقد صاغ طه دعوى التقريب التداولي على النحو الآتي: "**لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال**

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع السابق، ص 280–281

التداولي، فضلا عن استناده إلى آليات صورية محددة."[1] فوظيفة التقريب التداولي مرتبطة بأصول المجال التداولي وقواعدها.

اتبع طه عبد الرحمن في تحديده لمفهوم التقريب التداولي طريقتين: التمييز والتضاد، فعن طريق التمييز، استخرج الأوصاف العامة التي يتميز بها، وبواسطة التضاد، استخرج الأوصاف التي يُضاد بها غيره، وهي الأوصاف الخاصة التي يتميز بها التقريب عن غيره، فكان أول ما وقف عليه هو التمييز بين التقريب والمفاهيم والقريبة منه، وهي (التوفيق والتسهيل والمقاربة).

بدأ في التمييز بين التقريب والتوفيق، انطلاقا مما هو شائع بين الفلاسفة في محاولة التوفيق بين الشرع والفلسفة، بما أن الشريعة تمثل (النقل) المأصول، والفلسفة تمثل العقل (المنقول)، وهذا ما جعل افتراض وجود التعارض قائما، سواء أكان تعارضا داخليا كما في الوصل بينهما، أو خارجيا كما هو في الفصل وعليه، لا يمكن الاشتغال بالتوفيق بين الفلسفة والدين إلا عند تبين أوجه التعارض بينهما، بالرجوع إلى مجال التداول الإسلامي العربي أو بالرجوع إلى المجال التداولي اليوناني، وهذا ما لا يشترط في التقريب فقد يوجد تقريب ولا تعارض معه، وإنما يشترط فيه وجود مجال تداولي أصلي، فلا معنى لتقريب من غير مجال أصلي تتخذه هذه العملية مقصدا ووسيلة معا.[2] وهذا خلاف التوفيق الذي يحتاج إلى مجاله الأصلي أو مجال غيره.

كما ميّز بين التقريب والتسهيل، وهذا الأخير يدل على معنيين في عموم الممارسة التراثية؛، **الأول:** طلب الإدراك السهل، وذلك برفع التعقيد عن المضامين العلمية، **والثاني:** في سهولة الصيغ التعبيريّة، وهذه الحدود الضيقة لا تمس سوى أصلا واحدا في المجال التداولي، وهو الأصل اللغوي، في الوقت الذي يهتم التقريب بالأصل المعرفي والعقدي إضافة للأصل اللغوي وبهذا، فإن التسهيل لا يستطيع رفع القلق الاعتقادي والمعرفي حتى لو تمكن من رفعه عن العبارة اللغوية[3]، لما استقام القصد منه أنه البسيط من الاعتقاد إذ كل اعتقاد هو عقد، ولو أريد به التعقيد فهو باطل، لذا فالتقريب العقدي هو تصحيح الاعتقاد

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع السابق ، ص 273 .

[2] المرجع نفسه ، ص 275 .

[3] المرجع نفسه ، ص 277 .

المنقول وفق مقتضيات العقيدة لمجال التداول، وأما التسهيل المعرفي فهو أيضا غير ممكن؛ لأن السهل في الفكرة يعني بسيطها، حتى لا يصبح التقريب المعرفي تحويل الفكرة من صورتها المعمقة المعقدة إلى الفكرة البسيطة المبتذلة.

ولأن الهـــدف من التقريب المعرفـــي هو استثمـــار وظائف المجـال التداولي مضامينه، فان التعقيد سيعطل الاستثمار الوظيفي والمضموني مما يؤدي إلى دواعي التجريد، التي تضمر أسباب الابتعاد عن العمل والشرع، وهذا ما يستوجب تقريبها بأن يصلهما بهذين المصدرين. ومنه، فإن الفكرة السهلة ما ارتبطت بالعمل الموافق للشرع وضدها الفكرة الصعبة المجردة عن الشرع والعمل تجريدا.[1]وهذا هو الفرق الجوهري بين التسهيل والتقريب، فضلا عن كون الممارسة التراثية قد اهتمت بالتسهيل اللغوي فقط.

يشتبه لفظ التقريب مع المقاربة، لاشتراكهما في المعنى الاشتقاقي من الدنو، غير أن صيغة التفعيل للفظ التقريب تحتمل معنى الدنو إلى درجة المطابقة على خلاف صيغة مفاعلة (المقاربة) فهي تحمل معنى التوسط والاشتباه؛ أي أن المقاربة تحتفظ بمسافة البعد ولو جزئيا بينـما التقـريب لا يتم إلا مع الخلـو عن البعد.[2] وعليه، فالتقـريب الـــتداولي يتجـاوز المقاربة.

يصل طه عبد الرحمن بهذه المقارنات بين التقريب التداولي وما وُجد في الممارسة التراثية من مفاهيم قريبة منه؛ إلى أن التقريب التداولي ليس هو التوفيق، حيث إنه يرجع إلى مجال تداولي مخصوص من غير اقتضاء التعارض، ولا هو بالتسهيل، حيث إنه يتعلق بتمام الأصول التداولية مع طلب السلامة في الأصل اللغوي والصحة في الأصل العقدي والعمل في الأصل المعرفي، ولا هو بالمقاربة، حيث إنه يستند إلى اليقين ويطلب المطابقة، وهذا ما اتضح في قوله: "إن التقريب

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 279 .

[2] المرجع نفسه ، ص 280 .

يقترن بمجال التداول الأصلي على خلاف التوفيق، ويطلب التصحيــح التداولي على خلاف التسهيــل، ويتوسل باليقيــن التداولي على خلاف المقاربة"[1].

يخلص طه عبد الرحمن بعد مقارنته مفهوم التقريب بالمفاهيم المتداخلة معه، وهي: وهي: (التوفيق) و(التسهيل) و(المقاربة) إلى أن التقريب يتميز بأوصاف ثلاث: التداول التداول الأصلي والتصحيح التداولي واليقين التداولي، ذلك أن **التداول هو المرجع الأول الأول للتقريب،** وأن **التصحيح هو وظيفته الأصلية،** وأن **اليقين هو قيمته الأساسية.**[2] وحين تجتمع هذه الامتيازات في التقريب التداولي، فهو بحق أفضل وسيلة للاستفادة من الوافد الأجنبي أنّى كان مصدره، وبالتالي، يمكن الانتفاع به والعمل على الإبـداع فيه، ومنه، فإن "التقريب هو كل نقل تصحيحي قام على قواعد تداولية أصلية حصل اليقين فيها، أو قل بإيجاز: **إن التقريب هو كل تصحيح تداولي يقيني**"[3].

انتهج طه عبد الرحمن في تعريفه للتقريب طريقة التمييز بالضد، وبالضد تعرف الأشياء، فاستنتج من هذه المقارنة العمليات التي يختص بها التقريب وهي: **التشغيل** و**الاختصار** و**التهوين، فالتشغيل هو تقريب الاعتقاد، والاختصار هو تقريب للعبارة والتهوين هو تقريب للفكرة.**

وعليه، ستظهر أهمية هذه المقارنة في إبراز دور التقريب مقابلة بضده التبعيد، فيكون الأول سببا في تفعيل أصول المجال التداولي، ويهدد الثاني استقراره بحيث تتعطل وظائف أصوله، "فكما أن التقريب عملية متعلقة بالمجال التداول، فكذلك التبعيد عملية متعلقة به، غير أن المضادة بينهما تجعل الغرض من تعلق الأول بالمجال هو حفظ أسباب الاتصال به، بينما تجعل الغرض من تعلق الثاني به محو هذا الاتصال أو قل الانفصال عنه"[4].

سنبدأ بالأصل العقدي لنرى ما ينبغي أن يكون عليه في حالتي التقريب والتبعيد، وفضلنا الاستعانة بالجداول لما فيها من اختصار وقدرة على توضيح الفروق بين العناصر المتقابلة، وعليه، "فإن التقريب التداولي، على نقيض التبعيد التداولي، تشغيل للاعتقاد، إذ

---

[1] المرجع نفسه ، ص 282 .

[2] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 289 .

[3] المرجع نفسه ،ص 290 .

[4] المرجع نفسه ، ص 282 .

ينفع المحتوى العقدي ما يقوم بتفعيله، كما يفيد المخاطب بأن ينهض بتأصيله، فيكون قد التزم القاعدتين العقديتين: قاعدة الائتمار التأصيلية بدخوله في العمل، وقاعدة الاعتبار التكميلية باستمداد بواعثه على العمل من مقاصد الشرع، كما التزم قاعدة الاختيار التفضيلية بإقامته شرائط القبول الإلهي"[1].

الجدول رقم 3: خاص بالأصل العقدي بين التبعيد والتقريب

التبعيد: الضرر العقدي للتعطيل	التقريب: النفع العقدي للتشغيل
آفة التضمين: الابتعاد عن الدقة باستخدام الألفاظ دون مراعاة المناسبة بين سياقاتها الأصلية، والسياق الجديد. آفة الاستئصال: الابتعاد يقطع المعاني العقدية عن ظاهرها وعن أوضاعها؛ لأنه يقطع عنها الإمدادات المضمونية والوظيفية التي يزودها بها المجال التداولي، فيغلب التجريد غير المسدد مما يدعو للقعود عن العمل.	وصف التفعيل: يتأسس المصطلح الشرعي عند المقرِب على المدلول اللغوي لكي يستمد الأسباب الدلالية والاستدلالية التي تدخله الممارسة التداولية، بتزويده برصيد عملي، يسمح بتوسيع صور الأفعال. وصف التأصيل: إن المعاني العقدية تحوي المدارك العقلية والبواعث العملية الأصلية؛ ومتى وجد المخاطب نفسه متأصلا من كل جانب، فإنه يقبل على العمل.

وفي حالة الأصل اللغوي فإن التقريب هو اختصار في العبارة، ينفع الصيغة التبليغية، إذ يجعلها صحيحة الدلالة وسليمة التركيب، كما ينفع المخاطب في تيسير استعمالها واليقين في مضمونها؛ فيكون بذلك قد حقق شرط الانجاز وشرط الإيجاز، فضلا عن استيفائه لشرط الإعجاز التفضيلي، كما هو موضح في الجدول[2]:

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع السابق ، ص 288 .

[2] المرجع نفسه ،ص 283 –285

الجدول رقم4: خاص بالأصل اللغوي بين التبعيد والتقريب

التبعيد: الضرر اللغوي للتطويل	التقريب: النفع اللغوي للاختصار
التطويل في العبارة: آفة الحشو: زيادة العبارة عن قدر الحاجة في التبليغ وعن حد الكفاية الافهامية. آفة الركاكة: خطأ العبارة في التركيب وفساد في الأسلوب لا يقبله النطق السليم.	**الاختصار في العبارة:** وصف الاقتصار: يكون على قدر حاجة إتمام الإفهام. وصف السلامة: من حيث التركيب السليم والمألوف لدى المخاطب.
أثر التطويل في المخاطب: آفة الإتعاب: مشقة المخاطب في تحصيل المقصود. آفة التشكيك: ظن المخاطب أن العبارة المطولة تخفي معاني تحتاج إلى تأويل.	**أثر الاختصار في المخاطب:** وصف التيسير: سلامة العبارة يسهل نطقها وفهمها فتدرك صلتها بالمجال التداولي وكيفية العمل بها. وصف الاستيقان: هو اليقين في صدق العبارة؛ لأنها ثمرة المجال التداولي.

أما التقريب التداولي في الأصل المعرفي مقارنة بالتبعيد التداولي، فهو تهوين للمعرفة يفيد المضمون المنقول بإسناده إلى المألوف من المعاني، كما يفيد المخاطب باقداره على الإفادة العملية؛ فيكون قد عمل بالقاعدتين المعرفيتين: قاعدة الانتفاع وقاعدة الإتباع، كما راع قاعدة الاتساع التفضيلية باعتماده على مبدأ العمل بالعلم الذي تختص به المعرفة الإسلامية، وهذا ما يشرحه الجدول الآتي[1]:

[1] ينظر: طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع سابق ، ص 285 – 286.

الجدول رقم5: خاص بالأصل المعرفي بين التبعيد والتقريب

التبعيد: الضرر المعرفي للتبعيد	التقريب: النفع المعرفي للتهوين
آفة الاغتراب: إن الانقطاع عن المجال التداولي الأصلي يؤدي إلى نقل لا يراعي فهم المخاطب.	الألفة: باجتناب الغريب من الألفاظ والصعب من المعاني وذلك بالألفاظ الموصولة والمعاني المأصولة ليطمئن المخاطب إلى فائدتها ويثق بصدقها.
آفة التعجيز: إن التهويل في المعرفة يؤدي إلى التشكيك في قدرات فهم المخاطب، لظن منه أن المعنى المهول فيه عمقا يعجز في الوصول إليه فيكتفي بمثاله والنسج على منواله.	الإقدار: وهو قدرة المخاطب على الانتفاع بالمعرفة التي حصل عليها باستثمارها في الاجتهاد في قوله والتجديد في فعله.

ومجمل القول في خصائص أنواع التقريب التداولي مقابلة بأضدادها التبعيدية، إنها تقريبات مأصولة تغطي كافة متطلبات مقومات المجال التداولي الإسلامي العربي إذ ينهض الاختصار بتقريب العبارة، ويقوم التهوين بتقريب اللغة ويسعى التشغيل لتقريب الاعتقـاد. وكل من الاختصار والتهوين والتشغيل يتصف بالتداول الأصلي مرجعا، وبالتصحيح التداولي وظيفة، وباليقين التداولي قيمة.

6-2- الآليات الصورية للتقريب التداولي:

إذا كان التقريب التداولي هو عملية تصحيحية تتولى النقل بشرط تحصيل اليقين في المجال التداولي، فإن هذه العملية تعتمد على جملة من الآليات الصورية، التي تُوظف في تحقيق كافة أنواع التقريب، وإن كان يصعب حصرها؛ "لأنها تستخدم كل الطرائق التي يتوسل بها في إنشاء الخطاب، فكل ما صلح لتوليد الكلام الصحيح الموافق للمجال التداولي الأصلي، يصلح أيضا لتقريب الكلام المنقول تقريبا يوفي بأغراض هذا المجال."[1]

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مرجع سابق ، ص 290 .

لذا اكتفى طه عبد الرحمن برصد ست صور أساسية، يراها تشتمل على أغلب الآليات، وهي مما وظفه التراثيون في عماهم، وهي:[1]

1 . آلية الإضافة: تعمل على تكميل المنقول من وجوه تجعله ينسجم مع المجال التداولي، دون أن تكون هذه الإضافة تطويلا في العبارة ولا تهويلا في المعرفة، ولا تعطيلا للعقيدة.

2 . آلية الحذف: وهي عكس آلية الإضافة، إذ تزيل من المنقول كل ما يمكن أن يخل بمقومات المجال التداولي الأصلي، كأن تصرف كل تطويل، وتسقط كل تهويل، وتمحو كل تعطيل في العقيدة.

3. آلية الإبدال: وتقضي بتعويض عناصر المنقول المصادمة والمخالفة لقواعد المجال التداولي بما تتناسب مع عناصر تخدم مضامينه وتغني معانيه، مثال ذلك استبدال الأمثلة الشارحة من المجال المنقول منه بأخرى من المجال المنقول إليه حتى تؤدي دورها في الشرح والإفهام، وهذا ما تفتقر إليه أغلب الكتب المترجمة بمختلف أنواعها.

4. آلية القلب: تعمل على تغيير أوضاع العناصر في المنقول تقديما وتأخيرا، حتى يناسب مقتضيات الأصلين: اللغوي والمعرفي من أصول المجال التداولي، أما الأصل العقدي فلا يمكن أن يكون فيه قلب.

5. آلية التفريق: أي تفريق مدلول اللفظ المنقول إلى وصفين متمايزين، أحدهما يصرف لبعده، والآخر يحفظ لقربه، لذلك فهي وسيلة ناجعة في رفع ما بين المنقول والمأصول من تعارض وإقامة شروط التوافق بينهما.

6. آلية المقابلة: "توجب هذه الآلية أن يُؤتى من المعاني والألفاظ بما يقابل المنقول، إن موافقة أو مخالفة؛ له فإن كان ما أوتي به موافقا، نقلت إليه أوصاف المنقول؛ وإن

[1] ينظر: طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 290 – 291 .

كان مخالفا، نقلت إليه نقائض هذه الأوصاف، وذلك توسيعا لأفاق الإثمار في المضامين التداولية وترسيخا لأبعاد الاستثمار في وظائفها."[1]

تعمل هذه الآليات مجتمعة أو متفرقة وغيرها من الآليات الأخرى على تقريب المنقول حتى لا يخالف المأصول بل يجب أن ينسجم معه بالشكل الذي لا يتناقض مع قواعد المجال التداولي الأصلي، وبذلك تقع فائدة ما ينقل؛ لأن اللغة فيه مفهومة، لا مستهجنة مستغلقة، والمضمون المعرفي لا يخالف العقدي، بل يقرن القول بالعمل نحو تطـويره واستثمــاره، لا بالقعــود عند عتبة المنقول والجمـود عليه.

6- 3 – شروط صحة التقريب التداولي وضروب الإخلال بها:

متى تبين أن التقريب متغير في كيفياته التي لا نهاية لها، ثبت أن فائدة التقريب ليست في موافقة المنقول بقدر ما هي في مخالفته، ولا في الوفاء بأغراض المجال المنقول منه، بقدر ما هي في خدمة المجال المنقول إليه، ولولا المخالفة لما أمكن المنقول أن يثمر في عالمه الجديد، فالمنقول الذي لا يتغير في مضمونه ولا في وظيفته إذ ينتقل من مجاله الأصلي لمجال آخـر، ستخمد فيه قـدرة الإنتـاج ويجمد على نمط واحد تتحجر معه الأذهان، وربما أدخل عناصر المجال الجديد في فوضى تعيق تبادل الإمداد والاستمداد، وكل مجال كان أقدر على محو نوعية المنقول وتخريجه على مقتضى قواعده حتى لا يعود أصله معروفا ولا وصفه مشهودا، كان أوفر حظا في الوصول إلى الاستثمار والإبداع فيه[2].

يَرُد طه عبد الرحمن سوء فهم بعض الباحثين لهذه التحـولات على أنها تحريف وتزييف، لاعتقادهم أن المعرفة المنقولة كلية من جهتين: من جهة انعكـاس لبنيات عالم واحد، ومن جهة ثانية أنها ثمرة بنيات عقل واحد، مع أن الواقع أثبت اختلاف الإدراك لدى أفراد المجتمع الواحد فكيف بالبيئات المختلفة. وخير دليل على ذلك حالنا اليوم الذي أصبح يستهلك معرفة بلا إنتاج يتخبط في فوضى الكلمات العقيمة المجترة لتثبت للأفراد عجزهم عن الفهم وفشلهم في التطبيق، وفي حقيقة الأمر كما يقول طه عبد الرحمن أن كل من يدعو إلى حفظ المنقول إنما يدعو إلى إفساد المنقول إليه،

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، ص 291 .

[2] المرجع نفسه ، ص 298 .

بسبب ترك تقريبه على مقتضيات التشغيل العقدي والاختصار اللغوي والتهوين المعرفي. مما دفعه إلى تحديد الشروط الأساسية لصحة التقريب التداولي، كما نبه إلى الخلل الذي يمكن أن يلحقها.

6- 3 -1- شروط صحة التقريب التداولي: يجب أن يستوفي ثلاثة شروط هي: التداول الأصلي والتصحيح التداولي واليقين التداولي.

1- شرط التصحيح التداولي: يرتبط التقريب التداولي بتقويم المنقول من أوجه ثلاثة: العقدي بإزالة الانحراف منه، واللغوي بإزالة الاعوجاج عنه، والمعرفي بإزالة الغموض منه[1].

2- شرط التداول الأصلي: يتعلق بتصحيح أُصول المجال التداولي وذلك بالالتزام بشروط قواعدها ،متمثلة في الآتي :[2]

التصحيح التشغيلي للعقيدة ← التزام القواعد التداولية للعقيدة (الاختيار–الانتفاع–الاعتبار).

التصحيح الاختصاري للغة ← التزام القواعد التداولية للغة (الإعجاز– الانجاز– الإيجاز).

التصحيح التهويني للمعرفة ← التزام القواعد التداولية للمعرفة (الاتساع–الانتفاع– الإتباع).

3- شرط اليقين التداولي: أي أنه(لا قواعد تداولية أصلية بغير اليقين)، وذلك بتحصل اليقين في المضمون العقدي في صور الوظائف الثلاث: التفصيل والتأصيل والتكميل، وكذلك الاختصار اللغوي والتهوين المعرفي، وأهم هذه الشروط هو اليقين التداولي أولا ثم التداول الأصلي وآخرها التصحيح التداولي، فجميعها نقل تصحيحي غير أن ليس كل تصحيح يمكن أن يحل محلها[3].

6 - 3 - 2 - أضرب الإخلال بشروط التقريب التداولي:

يفقد التقريب التداولي وظيفته الأساسية في تقريب المنقول على الوجه الصحيح في حالة الإخلال بشرائط التقريب، ولما كان التقريب أصنافا كبرى ثلاثة، وهي التشغيل

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع السابق ، ص 298 – 299 .

[2] المرجع نفسه ،ص 299 .

[3] المرجع نفسه ،ص 299 .

والاختصار والتهوين، وكان الإخلال بالشروط الثلاثة: التداول الأصلي والتصحيح التداولي واليقين التداولي يلحق كل صنف منها، فإن ضروب التقريب الفاسد تختلف كذلك باختلاف هذه الأصناف، فنجد التشغيل القلق والاختصار القلق والتهوين القلق، كما نجد التشغيل المعكوس والاختصار المعكوس والتهوين المعكوس[1].

6 – 3 – 2 – 1 – الإخلال بشرط اليقين التداولي: وهو نوع واحد:

التقريب القلق: وفيه يقر الناقل بضرورة الرجوع إلى المجال التداولي والأخذ بقواعده لكنه لم يبلغ بها رتبة اليقين، وضرب طه عبد الرحمن مثالا لذلك: فساد موقف بعض مفكري الإسلام إذ اعتبروا بعض الأحكام الشرعية ظنية، وحقها اليقين[2].

6 – 3 – 2 – 2 – الإخلال بشرط التداول الأصلي: وهو على ضربين:

أ– التقريب المعكوس: حيث يلجأ المُقرّب إلى اعتماد قواعد مجال تداولي مختلف عن مجاله سواء أكان المنقولة منه أو من مجال آخر، ثم يحصل يقينه بها، استجابة للمقتضيات الثقافية والحضارية، وخير مثال لذلك: هم دعاة العقلانية المجردة من المفكرين العرب المعاصرين لما استيقنوه من نجاعة الآليات المنقولة .[3]

ب– التقريب المنكوس: وفي هذا التقريب يجتمع عيب الاستناد إلى قواعد المجال غير الأصلي إضافة إلى عدم اليقين بها، ومن ثم سيقع المقرب في ضرر ما ينقله، وما يمكن أن ينقله لغيره[4].

6 – 3 – 2 – 3 – الإخلال بشرط التصحيح التداولي: وهو أربعة أضرب:[5]

أ– النقل المقلد: يعتقد فيه الناقل أن المجالات التداولية، وإن اختلفت فيما بينها، فلا تأثير كبير لها في التعبير ولا في التفكير ولا في الاعتقاد، وإن المعارف سواء تعلقت بالدين أو اللغة أو بالعلم قسمة متساوية، وهذا بعض ما نشهده من حالنا اليوم.

---

[1] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع السابق ،ص 301 .

[2] المرجع نفسه ، ص 299 –300 .

[3] المرجع السابق ،ص 300 .

[4] المرجع نفسه ، ص 300 .

[5] طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع السابق ص 300 –301 .

ب- النقل المستلب: ويكون فيه يقين الناقل بقواعد المجال التداولي الأصلي متساوية مع المجال المنقول منه، وهنا لن يهتم الناقل بما يخالف مجاله التداولي.

ج- النقل المتعصب: وفيه يستند الناقل إلى قواعد تداولية غير أصلية محصلا اليقين بها ولأنه لا يباشر التصحيح وإنما يقتصر على مجرد النقل، فهو عاجز على تصحيح المنقول الذي يصعب فصله عن المجال المنقول منه كما يصعب عليه وصله بالمجال المنقول إليه.

د- النقل المستهتر: وفيه يعتمد الناقل على المعارف والمضامين غير آبه من أي مجال أخذت. ومثل طه عبد الرحمن لهذا الصنف بالمترجمين الأوائل.

"وعلى هذا، يكون **التقريب القلق** سببا في الآفات الثلاثة: التثاقل العقدي والتقصير اللغوي والتكاسل المعرفي؛ **النقل المقلد** سببا في الآفات التكميلية الثلاث: السهو العقدي واللغو اللغوي واللهو المعرفي؛ ويكون **النقل المستلب** سببا في الآفات التأصيلية الثلاث: القعود العقدي والاحتباس اللغوي والتوقف المعرفي"[1].

6 - 3 - 3 - أضرب الإخلال بالتقريب التداولي والوظائف التداولية معا:

إن الاستغناء عن التقريب التداولي أثناء الأخذ من مجال تداولي غير المجال الأصلي يترك أفات عظيمة، يتفاوت ضررها حسب إضرارها بوظائف المجال التداولي الأصلي، وهي الأخرى مرتبطة بمدى الالتزام بقواعده ،وهكذا فسلامة التقريب مرتبطة بسلامة قواعد المجال التداولي. نختصر القول في أنواع التقريبات، وما قد يصيبها من اختلال سيترك أثره على وظائف المجال التداولي وأصوله في الجدول الآتي[2]:

[1] المرجع نفسه ، ص 304 .

[2] ينظر : المرجع نفسه ، ص 303 – 304 .

الجدول رقم 6: يوضح العلاقة بين ضروب التقريب الفاسد وآفات الوظائف التداولية

أنواع التقريبات	أنواع الآفات التقريبية	الإخلال بالوظائف التداولية	الإخلال بالأصول التداولية
التقريبات المفردة	التقريب القلق	الإخلال بالوظيفة الانهاضية	التثاقل العقدي التقصير اللغوي التكاسل المعرفي
	النقل المقلد	الإخلال بالوظيفة التوجيه	السهو العقدي اللغو اللغوي اللغو المعرفي
	النقل المستلب	الإخلال بالوظيفة الإنتاجية	القعود العقدي الاحتباس اللغوي التوقف المعرفي
التقريبات المزدوجة	النقل المتعصب	الإنهاض والتوجيه	التقليد العقدي التحجير اللغوي الاجترار المعرفي
	النقل المستهتر	الإنهاض والإنتاج	التجريد العقلي الإهمال اللغوي الاستهلاك المعرفي
	النقل المعكوس	التوجيه والإنتاج	التظاهر العقدي التدجيل اللغوي التمويه المعرفي
التقريبات المثلثة	التقريب المنكوس	الجحود العقدي الخمود اللغوي الجمود المعرفي	

رتب طه عبد الرحمن التقريبات الفاسدة حسب ضررها بشكل تصاعدي حسب تفاقم ضررها ومدى إمكانية إصلاحه:

1- التقريب القلق أخف ضررا من النقل المقلد والنقل المستلب؛ لأن النقل القلق ينطلق من قواعد المجال التداولي وإن قل اليقين بها.

2- النقل المقلد أخف ضررا من النقل المستلب؛ لأن النقل المقلد تساوى فيه المجال التداولي الأصلي مع غيره في الوقت الذي لا يوجد يقين أساسا في القواعد التداولية الأصلية.

3- النقل المتعصب والنقل المستهتر أقل ضررا من التقريب المعكوس.

نصل في نهاية هذا الفصل، إلى أن نظرية طه عبد الرحمن في النظر إلى التراث كانت نظرية متكاملة قامت على أصول ثلاثة هي: التكامل والتداول والتقريب، كان التكامل فيها الأساس الذي بُنيت عليه النظرية، حيث أثبت من خلاله تكامل المعارف والعلوم الإسلامية على مستوى التداخل الداخلي للعلوم، وعلى المستوى الخارجي أيضا عن طريق تقريب العلوم المنقولة.

وما كان ليتم هذا التقريب إلا بعد تحديد حدود المجال التداولي العربي الإسلامي، وذلك بتحديد الأصول التي ينبغي أن يبنى عليها فكانت أصولا ثلاثا (العقيدة – اللغة – المعرفة) ينتظم عمل كل أصل ضمن المجال التداولي وفق ثلاث قواعد، يتوجب مراعاتها عند القيام بالتقريب التداولي، وإلا ستنجر عنه آفات سبق ذكرها في الجدول. نكتفي بشرح مثال واحد فمن خلاله يتضح فهم بقية ما جاء فيه، فالتقريب التداولي يرتبط بمدى الالتزام بمقتضيات أصول المجال التداولي ووظائفه.

اخترنا تقديم مثال **النقل المقلد**؛ حيث يعتقد فيه الناقل أن المجالات التداولية، وإن اختلفت فيما بينها، فهي لا تؤثر بشكل كبير، أو مهم لا في التعبير ولا في التفكير ولا حتى في الاعتقاد، لذلك يعتقد أن المعارف سواء تعلقت بالدين أو اللغة أو بالعلم قسمة متساوية، وعليه، فهو غير مهتم بمراعاة أصول مجاله التداولي وغير مكترث بالعودة إلى قواعدها.

فلو أخذنا الأصل اللغوي سنجده بسبب هذا الناقل غير الواعي بخطورة ما يفعله قد عطّل الوظيفة التداولية للتوجيه وبالتالي، أدى هذا إلى الإخلال بأصول مجاله التداولي فأصيب الأصل العقدي بالسهو والأصل اللغوي باللغو والأصل المعرفي باللهو، وهذا عين ما نشهده من حالنا اليوم.

فهذا التقليد الذي طبع جميع مظاهر الفكر والحياة على حد سواء، نجد فيه أن العقيدة قد فقدت دورها في توجيه الناس، فسهى الجميع عن العمل مكتفين بالقول، الذي لم يعد سوى بابا من أبواب اللغو، لا يسمن ولا يغني من جوع، وعليه، فقد أصبحت المعرفة مجرد لهو تتسلى به العقول لأغراض في نفسها سبق وأن وقفنا عليها في ثنايا البحث، وهذا ما يقدم تحليلا عميقا لظاهرة قصور وعي العقل العربي لذاته، ومن ثم يأتي الحديث عن قصوره في وعيه لعالمه.

ما قدمه طه عبد الرحمن بالفعل عمل جليل، ما استطعنا أن نوفيه حقه لكثرة ما فيه من دقيق التفصيل في تقصي الأمور بعقلانية لا يوجد لها نظير، بناها بمنطق محكم، ما احتاج فيه لا أن يلعن السياسة ولا أن يعتب على التاريخ وأهله لا قدحا ولا مدحا، مثلما فعله غيره من الدارسين للتراث حين قصروا جهودهم على مضامين التراث لا التطلع إلى فهم الآليات التي أنتجته، حتى يتمكنوا من استيعاب العلوم المنقولة وتوظيفها بما ينفع أهل المجال التداولي، كما فعل التراثيون من قبل.

ومنه، نتبيّن أهمية ما يستحق هذا المشروع من الالتفات حوله لأجل تفعيله، في تقريب العلوم والمعارف، ومراجعة النقول التي ظلت تتراكم دون أن يُرى لها أثر على وجه الحقيقة، سوى لهو الباحثين وهم يتباهون بتحصيلها، لا بفهمها واستيعابها لتكون منتجة لحقيقة ضمن مجالهم التداولي.

وهكذا، تتضح الآفات التي تعيق الفكر العربي حقيقة، ليست حكايات نسجت من تاريخ الماضي، وإنما آليات عمل بها بعض الأوائل من علمائنا وجهل أهميتها بعضهم، فانساقوا مع التيار الوافد مثلما الآن ينجرف الجميع معه في انخراط عجيب. حتى أصبحت معرفة الباحث تقاس بمدى ترصيع بحثه ببعض المصطلحات الأجنبية، أو تذييله لبعض المراجع التي يدعي قراءتها وقد لا يكون حظه من هذه القراءة سوى الوقوف عند العنوان أو بعض العبارات المقتبسة؛ لأنه لو صح ما يدعيه الباحثون

من استخدامهم للكم الهائل من المراجع الأجنبية خاصة، لكان إنتاجهم خير دليل على قدرتهم في استيعاب المنقول بله التجديد والإبداع فيه.

ولكن، وكما قدمنا تحليل طه عبد الرحمن للآفات التي تصيب المجال التداولي وأيضا اختلالات التقريب التداولي، يتبين زيف الاستفادة من الآخر، ما دام المنقول على حاله عبارة عن محاكاة لغوية لا فكرية، قد أصاب الكتابة العربية الفكرية والنقدية وباءً، شخصه طه عبد الرحمن حيث أماط اللثام على المستور تحت خبايا الشهادات المزعومة، بأنها قد بلغت حالة من النضج تعي فيه أبجديات البحث المبدع، فإذ بها شاردة من دون أي انتماء تكتب فقط لتتابع الجديد كما يتابع أصحاب الموضة جديد الألبسة والتسريحات، ليختاروا منها ما يكون أكثر جاذبية وشعبية، وآخر صيحة للموضة.

فهذه السيميائية احتفظ بلفظها الأجنبي(السيميولوجي)، حتى توحي بمكانة الفهم لدى مستعمليها، ولا تفعل ذلك نظيرتها في اللغة العربية لفظة (السيميائية) وكذلك هي لفظة (لهرمينوطيقا) على غرابة النطق به، يُصر بعض الباحثين تفضيلها على (التأويلية) بحجة أن المصطلح العربي لا يحيل على ذات الشحنات الدلالية، وهل كانت اللفظة الأجنبية لتحيل على شيء مفهوم إلا عند أهل الاختصاص في هذا المجال؟

ولهذه الاعتبارات أصبحت اللغة رموزا خالية من معانيها، وما ذلك إلا بسبب الشرود عن ضوابط المجال التداولي التي تُلزم المنتمين إليه باليقين في إعجاز لغتهم وقدرة إيجازها وانجازها للفهم والتفهيم على حد سواء، والآن لم يعد بالإمكان تفعيلها على هذا النحو وذلك للوقوع في أنواع التقريب الفاسد، فالغالب أنهم يتقلبون جماعات وفرادى بين كل أنواع آفات التقريب، من نقل متعصب ومستهتر إلى معكوس، أو مستلب وغيرها.

نحسب أن تحليل طه عبد الرحمن للواقع الفكري والمعرفي قد وقف على جميع حيثيات المشكلات التي ظلت عالقة، تتقاذفها التحليلات السياسية والاجتماعية، من دون أن تصل بها إلى نتيجة سوى إخفاقات وأمنيات تقول: (لو أنه حدث لما كان، أو لو نفعل سيكون)، أما مشروعة فقد استطاع أن يصل إلى الأسباب الحقيقية، محللا لواقعها، عارضا الحلول العمليــة التي يجب أن يلتـزمها الباحثون هم أنفســهم، لا أن ينتظــروا تحسن الظــروف السياسية والاجتماعية.

بل إن عملهم ضمن مجالهم التداولي والالتزام بقواعده، وتقريب كل معرفة تُنقل من مجال آخر، هو الذي سيسهم في تغيير هذه الظروف. وهذا هو الدور المنوط بالباحثين اليوم على اعتبارهم أنهم يمثلون النخبة في المجتمعات وعليها يقع واجب العمل نحو الأفضل.

الفصل الثالث:صناعة المصطلح وقراءة النص القرآني عند طه عبد الرحمن

1 – صناعة المصــطلحات والمفاهيم

1 – 1– مفهوم القول البياني وطبيعة مكوناته

1 – 2 – أهمية التوازن البياني بين العبارة و الإشارة

1–3 – الخلفية النظرية لبناء المفاهيم والمصطلحات

1– 4 – التأثيل اللغوي

1 – 4 – 1 – مفهوم التأثيل لغة واصطلاحا

1 – 4 –2 – أنــواع التأثيــل

1 –5 – أهمية التأثيل في صناعة المفاهيم والمصطلحات

1 – 6 – الاجتثاث التأثيلي عند فلاسفة الإسلام

2 – التـــراث والحـــداثة

2– 1 – من واقع الحداثة إلى روح الحداثة

2 –2– مبادئ روح الحداثة

2– 3 – نقد روح الحداثة

3 – النص القرآني بين واقع الحداثة وروح الحداثة

3– 1 – استراتيجيات القراءات الحداثية

3 – 2 – نقد طه عبد الرحمن للقراءات الحداثية

3– 3 – شروط القراءة الحداثية عند طه عبد الرحمن

4 – آفاق مستقبلية لمشروع طه عبد الرحمن

1 – صناعة المفاهيم والمصــطلحات:

تكمن أهمية البحث في المصطلح وقضاياه بارتباطها بوظيفة اللغة وهي تؤدي أدوارها كاملة في مجالات المعرفة والإبداع والعلوم وتنمية طاقاتها التعبيرية لمواكبة ركب الحضارة والإسهام فيه بنصيب، ولأنه متعلق أشدّ التعلق بتأهيل الباحث للنهوض بإنتاج أنواع المعرفة والعلوم بلغته وبمصطلح لغته، "إذ يكمن قياس تقدم العلوم بمدى نجاحها في بناء أنساقها الاصطلاحية المتعالقة مع أنساقها المفهومية ففيها يتم وصف الظواهر، وبها يتم بناء القواعد وصوغ المبادئ التي تفسر سلوك الظواهر."[1]

ولا تقف أهمية البحث في المصطلح عند هذا الحد بل تتعداه حين نستحضر القضايا المرتبطة بإصلاح التعليم، وبتخطيط السياسة اللغوية، وبمشاكل التعريب والترجمة وبتعميم اللغة في المؤسسات والمعاهد ،لذا نجد الاهتمام بالمصطلح قديما قدم المعرفة الإنسانية التي وجدت الحاجة ضرورية وملحة في ضبط المصطلح حتى يستقيم نسق المعرفة، لأن المصطلح يمتاز بثلاث وظائف حضارية : وظيفة الفكر القائمة على إنتاج المعرفة في مختلف العلوم ، ووظيفة اللغة، التي تجعل من المصطلح نظاما من خلفه نظام الحضارة التي ينطق باسمها ويحمل خصوصيتها، أما وظيفة القيم فتجسّدت فيما يستنبط من قيم ضمنية أو صريحة ، إلى جانب ما تقدمه هذه المصطلحات من معارف [2].

فالاهتمام بالوظيفة الأولى على حساب الوظيفتين اللغوية والقيمية، يعمق الهوة بين الفكر والمجال التداولي العربي الإسلامي، ويزيد تعقيد الأزمة التي دقّ ناقوس خطرها منذ ردح من الزمن، تعالت فيه أصوات الغوث، لتجاب بمجموعة نصائح ومقترحات ، ما كانت هي الأخرى لتجد طريقها للتطبيق ولا من بوسعه فعل ذلك ، لأن الحلول التي تسعى لتوحيد المصطلح من أجل ضمان تداوله تبدو حالمة جدا، وهذا ما يفسر معاودة النظر في موضوع اجتمع على مدارسته العلماء والباحثون والخبراء عام 1981 بالرباط ، ثم تابعوا البحث فيه

1عز الدين اليوشيخي : واقعية المبادئ الأساسية لوضع المصطلح و توليده ، مجلة دراسات مصطلحية ، معهد الدراسات المصطلحية ، العدد 1 ، 2001 ، ص 103 .

[2]لحسن دحو : اغتراب المصطلح : أزمة مفهوم و تغريب هوية ، مجلة مقاليد ، جامعة ورقلة ، العدد 1 ، جوان 2011 ،ص 165 .

عام 1993 بعمان، ثم اجتمعوا بدمشق في نهاية الألفية الثانية من أجل إقرار منهجية موحدة لوضع المصطلح العلمي العربي وسبيل توحيده وإشاعته.[1]

ومع هذه الجهود المبذولة ظلّت إشكالية صناعة المفهوم والمصطلح قائمة ،لأن الغالب على من يحاول حل هذه الإشكالية أن يؤكد على جملة من النصائح في كيفية وضع المصطلح قد جمعها من هنا وهناك ، لتكون خلاصته أيضا جملة أخرى من الحلول تتمحور حول كيفية تفعيل فكرة توحيد المصطلحات، دون أن تكون هناك محاولة جادة لرؤية واضحة شاملة لا تقف عند حدود الترجمة بمختلف كيفياتها ، بل تسعى لتأصيلها أو بلغة طه عبد الرحمن (تأثيلها) وفق آليات محكمة تنظر في جميع جوانب المصطلح بحيث تجد حلولا لكل مشكلاته حتى يصبح منفهما ومنتجا يمكن تداوله وانتشاره بكل يسر.

لكن الوصول لهذا المطلب لا يزال بعيد المنال لأن واقع الحال يشهد باستمرار ترجمة المصطلح الغربي على اختلاف مشاربه بطرق غير واضحة لا تعدو أن تكون اجتهادا من المترجم قد يفتقر الىعلم بكيفية وضع المصطلحات وترجمتها، وإنما يكتفي بإيجاد المقابل في اللغة العربية، وإن تعذر ذلك ترك المصطلح كما هو على اعتبار أن ما في اللغة العربية من بدائل لا يستجيب للمضمون المصطلح الغربي، مثال ذلك مصطلح الهيرمينوطيقا، الفيلولوجيا الفونيم، وغيرها كثير." ويبدو أن حركية الترجمة إلى اللغة العربية عاجزة عن مسايرة حركية الإنتاج العلمي والأدبي، حيث تتكاثر المصطلحات والمفاهيم بشكل متسارع ما يجعل من جهود ترجمتها إلى اللغة العربية غير مجدية؛ ذلك أننا لا نستطيع تمثلها واستيعابها على الوجه الأمثل والأدق ما دمنا لا ننتج علما وفكرا، ولا نضع مصطلحات ومفاهيم نابعة من ثقافتنا وبيئتنا، ونتاج تفكيرنا وتطورنا."[2] بل نعتمد على الغير ونثق بما عنده أكثر من ثقتنا بما أنتجه تراثنا أو ما يمكن أن ننتجه نحن لخصوصية مجالنا التداولي.

[1] عز الدين اليوشيخي : مرجع سابق ، ص 104 .

[2] مسعود شريط :ترجمة المصطلح اللساني إلى اللغة العربية أزمة تمثل المفاهيم أم موضة اختلاف ؟ مجلة إشكالات ،المركز الجامعي تامنغست ، الجزائر، العدد 12 ، ماي 2017 ،ص 102 .

إن هذا الاعتماد الكلي على الآخر في إنتاج المعرفة يجعل المتلقي العربي سلبيا بالضرورة في التعامل مع النتاج المعرفي المتزايد والمتغير والمتطور بحيث لا يمكن مواكبة ترجمته في حينه ، بل يزيد الفارق الزمني توسيع الهوة بين إنتاج المعرفة هناك واستهلاكها هنا ،والأخطر من كل ذلك هو أن المنقول الأجنبي لا ينسجم مع مقتضيات مجالنا التداولي وهذا ما أثبته الباحث محمد الدغمومي في كتابه نقد النقد حيث قال: "فيكفي أن نلقي نظرة سريعة إلى كتاب من كتب التنظير العربية ونفحص الاستدلال النقدي فيها حتى يتبين لنا أن جسد خطاب النقد العربي لم يبق له من هوية ثقافية سوى التعبير باللغة العربية عن فكر آخر بلسان نقاد من مختلفي المشارب."[1] ويؤكده الباحث عبد القادر عواد في قوله: "يبدو أن الأزمة تطرح نفسها بعمق لاسيما في ارتباط صورة المصطلح المأزومة بصورة الواضع أي الدارس العربي المأزومة حضاريا وثقافيا إزاء الحضارة الغربية المنقول عنها والتي تعد المصدر الأساس في استجلاب المصطلحات بشتى فروعها وألوانها، مع ما تحمله هذه المصطلحات الوافدة من قيم معرفية وثقافية وحضارية مختلفة في أصولها ومرجعياتها عن الثقافة العربية ."[2]

وبناء على ما تقدم يسعى البحث للإسهام في تقديم الحل الذي نعتقد بوجوده في الآليات التي أوجدها طه عبد الرحمن من خلال نظره للتراث، فكانت نظرية في صناعة المفاهيم والمصطلحات، ورغم اشتغاله بالمفهوم الفلسفي لاختصاصه فيه ، إلا أن ما قدّمه في عمله هذا لا يوجد ما يمنع من تعميمه في صناعة المفاهيم والمصطلحات بشكل عام، خاصة ونحن نعلم أن كل العلوم الإنسانية والاجتماعية تنهل من منابع الفلسفة ولكل علم منها فلسفته الخاصة به، وبناءً على هذا، فإن عرض نظريته في صناعة المفاهيم نعتبره حلا لهذه المعضلة التي لا تزال مطروحة في المعرفة العربية. لأن" المفاهيم باعتبارها وحدات مجردة وأبنية فكرية يدركها الإنسان بالعقل ويجريها باللسان في حقول معرفية لغرض ما من أغراض التواصل، ليست سوى مقاربة علمية لربط المصطلحات بالمفاهيم بالاعتماد على

[1] محمد الدّغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العري المعاصر، مطبعة النجاح الجديد ،دار البيضاء، ط1، 1999، ص 307 .

[2] عبد القادر عواد :إشكالية هوية المصطلح بين التأثيل والتوحد والتعدد – المصطلح النقدي واللساني أنموذجا مجلة مقاليد ،جامعة قاصدي مرباح ورقلة ، العدد9 ،ديسمبر 2015 ،ص114 .

منظومة مفهومية خاصة تهدف إلى إنشاء خطاب علمي ومعرفي ينضوي ضمن حقل من حقـول المعرفـة"[1].

وكعادة طه عبد الرحمن حتى يجد حلولا للمشكلات المؤرقة يعود إلى بنياتها المؤسسة ليحدد طبيعة تشكلها ومن ثم يتسنى له بناء نظريته على أسس واضحة محددة المعالم، لأجل ذلك كان أول ما وقف عنده مبينا وشارحا هو مفهوم القول البيان الذي يتشكل من العبارة والإشارة موضحا طبيعة العلاقة الجامعة بينهما.

1 – 1– مفهوم القول البياني وطبيعة مكوناته :

انطلق طه عبد الرحمن من ركني القول البياني؛ وهما العبارة والإشارة ، ويرى بأنّ طبيعة العلاقة بينها تختلف حسب طبيعة القول، فالقول العلمي يقترب من العبـارة لا الإشارة، وإن كان لا ينفيها البتة منه بل يوجبها فيه ، وإن لم تكن بالقدر الموجودة في القول الأدبي ، حيث جعل حده حفظ الإشارة و صرف عنه العبارة، أما القول الفلسفي فيجمع بين العبارة والإشارة معا وبحظوظ متساوية تقريبا.[2]فهو مثلما يحتاج إلى العبارة في تحديد المفهوم، بذات الأهمية والقدر يحتاج إلى الإشارة لأنها تمثل قوامه التأثيليّ[3]؛ المتمثل في المضمرات التداولية التي تجعل من القول الفلسفي منفهما ومنتجا في مجاله التداولي، لذا اشترط طه عبد الرحمن لمن يعالج قضايا التأثيل أن يتوسل بمفاهيم متحققة بالتأثيل ، ولقد التزم بذلك في جميع أعماله .

ضرب مثلا عن أهمية الإشارات مضمرة المستمدة من البنية اللغوية للألفاظ وكيف يمكنها أن تساهم في تحديد المعنى بهذه المجموعة الاصطلاحية (مفهوم – فهم – إفهام – انفهام– استفهام)[4]؛فالمفهوم عنده ليس مدركا عقليا وحسب بل يجب أن يتحدد لدى المخاطب انطلاقا من اللفظ، والفهم ليس إدراكا تأويليا، وإنما هو تحصيل لمفهوم مخصوص من اللفظ ، وكذلك هو شرط الانفهام والإفهام ليس مجرد التبليغ بل هو قدرة المتكلم في

[1] خليفة الميساوي :المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم ، دار الأمان ، الرباط ، ط 1 ، 2013 ، ص 57 .

[2]طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 62 و 94 .

[3] المرجع نفسه ، ص 62 .

[4] المرجع نفسه ، ص 64 .

حمل المخاطب على تحصيل مفهوم مخصوص، أما الاستفهام فلا يتوقف على مجرد السؤال وإنما يستوجب ما استوجبته مجموعة المصطلحات التي سبق ذكرها وهو ضرورة حصول المخاطب على الإدراك العقلي من اللفظ ، أي أن يكون أساسا اللفظ مفهوم عند المتلقي.[1] وبهذا المثال البسيط يظهر أهمية الجانب الاشاري في صياغة المفاهيم حتى تتمايز فيما بينها، محددة معناها انطلاقا من صياغتها اللغوية.

نعود الى طرفي القول البياني لنقف عند تعريف طه عبد الرحمن لكل طرف ؛فالعبارة هي اسم معنى يراد به فعل البيان والتبين، أوهي اسم ذات؛ فيراد به جملة الألفـاظ التي يتوسل بها المتكلم لبيان مافي نفسه أو الاعراب عنها، ويعتقد أن العبارة قد تكون مشتقة عن طريق النحت الكبير من الإعراب الذي يعني الافصاح عما في النفس. وكذلك الاشارة ؛ فإما أن تكون دالة على المحسوس كالاشارة باليد على شيء ما،أوهي دالة على معنى معقول فتكون إما اسم معنى لإفادة المخاطب عما في ضميره، أواسم ذات؛ يقصد به جملة الألفاظ المصروفة عن ظاهرها يتوسل بها المتكلم لإفادة ما في ضميره .[2]

مما سبق تقديمه في حد العبارة والإشارة يتبيّن، أنهما طريقان في الكلام متباينان ، فما يصدق على أحدهما، لا يصدق على الآخر؛ فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي وثابت ، مصرحة بجميع أجزائها نجد الإشارة مجازية، متقلبة في استعمالاتها،مضمرة بعض أجزائها.[3] وهذا الذي يدعونا لتحري الجانبين العباري والاشاري أثناء صناعة المفهوم لأن معناه يتحدد على قدر مرعاة خصائص كل جانب، وهي الأخرى تتحدد حسب طبيعة القول البياني، إن كان علميا أو أدبيا أو فلسفيا... وغير ذلك.

لذا نجد طه عبد الرحمن حريصا على ابراز التضاد الموجود بين بين العبارة والإشارة ، حتى يتبين كيفية التعامل مع كل طرف، فلئن كانت العبارة دقيقة محدودة لا تطرح أي إشكال، فإن الجانب الاشاري من القول البياني عكس ذلك ،فهو الذي ستتوقف عليه عملية صياغة المفهوم .

---

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 23 .

[2] المرجع نفسه ، ص 67

[3] المرجع نفسه ، ص76 .

ولتتضح صورة التضاد بين العبارة و الاشارة ، نقدمها في الجدول الآتي :[1]

جدول رقم 7 : يمثل التضاد بين العبارة و الاشارة

العبارة	الاشارة
مبدأ الحقيقة: تطابق الالفاظ المكونة للعبارة في معانيها الأصلية مع العالم الخارجي أوالذهن فالمعنى الحقيقي جمع بين الحرفية والصدقية .	**مبدأ المجاز** :استعمال اللفظ في غير ما وضع له.
مبدأ الإحكام: تقيد العبارة في استعمالاتها المختلفة بمعنى مشترك بينهما جميعا بالسوية ويمتاز بالخصائص التالية : **التواطؤ:** حفظ العبارة لنفس المعنى في جميع استعمالاتها. **القرب** : أن لا يتوسل إلى فهم العبارة بغير العبارة ، بما ليس من جنسها. **الاستقرار:** ثبات مضمون العبارة لأ نها تتعلق بطريق استعمال القول في المعنى من جهة مطابقته لمقتضى التركيب .	**مبدأ الاشتباه** :إضافة إلى اختلاف معاني الاشارة باختلاف سياقات استعمالاتها، فإنها تحتمل معاني متقابلة في السياق الواحد،ويمتاز بالخصائص : **الاشتراك** : تعدد المعنى الاشـــاري مثل المشترك اللفظي والتضاد. **البعد:**وهوالحاجة للتوسل بما ليس من جنس الاشارة لفهما،فقد تتخذ ضدها واسطة إلى نفسها. **التقلب:** اختلاف معاني الاشارة حسب سياقات القائه وذلك لما تمتازبه الاشارة من الاشتباه والتعدد والغموض.
مبدأ التصريح : تصريح الالفاظ والتراكيب الضرورية لافادة المعنى منها لاجلائها .	**مبدأ الاضمار:** هو أن تختصر الاشارة من الالفاظ والتراكيب ما تتوفر عليه أدلة من سياق الكلام أو من مقامه .

[1] ينظر : المرجع السابق ، ص 68 – 77 .

بعد أن بيّن طه عبد الرحمن الفروق بين العبارة والإشارة، تصدى لينفي القول الذي يُرجع العبارة إلى الإشارة فلا يرى إلا الإشارة وتندرج ضمنها العبارة، وهو رأي الفيلسوف فريدريك نتشه كما فند الرأي الذي رد، الإشارة إلى العبارة حتى أنه لا إشارة، فجعل الأصل هو الإشارة لأن اللغة عنده أساسا استعارة، فأصبحت العبارة عنده فرعا من الإشارة، وهو موقف الفيلسوف الأمريكي المعاصر (دونالد دافيدسن)[1]. وغايته من ذلك إثبات طرفي القول البيان حتى يتسنّى له بناء نظريته في صناعة المفاهيم والمصطلحات من أجل أن تكون منفهمة ومنتجة ودافعة للإبداع لا الجمود والركود.

وبعد تحليل دقيق للموقفين خلص إلى إثبات حدّي القول البياني بحيث لا يمكن أن تتطابق العبارة مع الإشارة، ولا يمكن أن ترتـدّ الواحدة منها إلى الأخرى لتتلاشى لصالحها، بل إن الأقوال الإنسانية تختلف باختلاف مدى توسلها بهذين الطرفين (العبارة والإشارة)، بحيث يمكن ترتيبها على قدر أخذها بحظها منهما.

فالقول المنطقي هو أقوى الأقوال في التحقق بالعلمية، لأنه يوافق معايير العبارة، حيث إن معيار الحقيقة يضبط عالما موضوعيا، ومعيار الإحكام يضبط علما متعينا، ومعيار التصريح يضبط عالما ظاهرا، فيصبح أدلته هي الموضوعية والتعيين والظهور، لدرجة أنه يستغني باللغة الرمزية عن الطبيعية، فالمنطق إذًا، أقدر الأقوال للسيادة في عالم العبارة. وعدّ القول الفلسفي من القول الأدبي الذي يتماهى مع معايير الإشارية، فمعيار المجاز يضبط عالما خصوصيا، ومعيار الاشتباه يضبط عالما مستترا، وبهذا يصبح للقول الفلسفي السيادة في عالم الإشارة. وعليه حدّد طه عبد الرحمن الأقوال الإنسانية بمجال يحدّه من اليمين القول الصوفي ومن اليسار القول المنطقي وبينهما تتنزل الأقوال، فتزداد اشاريتها كلما اقتربت يمينا وتزداد عباريتها كلما نحَت يسارا. [2]

وعلى اعتبار هذا المجال فإن القول الفلسفي، وإن اختلف عن القول المنطقي واختلف عن القول الصوفي ، فإنه لا ينفك يستمد من عبارية الأول واشارية الثاني بحكم أن كمال

[1] ينظر : طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 77 –93 .

[2] المرجع نفسه ، ص 96 .

الفلسفة يكون في الوصل بين المنطق والتصوف ؛ فيكون قولا لا تتمخض فيه العبارة ولا تتمخض فيه الإشارة، وإنما قول يمزج بينهما مزجا، إلا أن المزج درجات متفاوتة." [1] استند في خلاصته هذه على الحقيقة التاريخية التي يرى أن الفلسفة فيها قد اعتمدت المنطق آلة لها منذ نشأتها، كما جعلت الحكمة موضوعا لها، وبما أن الصوفي غايته هو أيضا الحكم، فهو يشارك الفيلسوف في طلبها، وعليه فلا عجب إنْ كان الفيلسوف منطقيا أو صوفيا أو يجمع بينهما.

إن الجمع بين الفيلسوف والصوفي من حيث الغاية التي يطلبانها وهي الحكمة ، نحسب أن هذه النتيجة ليست ذات أهمية في تحديد موقع القول الفلسفي ضمن مجال القول البياني، لأنه لم يقف عند الفرق الفاصل بين طبيعة المعرفة الفلسفية والمعرفة الصوفية من حيث غايتهما لاختلافهما الجوهريّ، ففي الوقت الذي ظلت الفلسفة شاردة تبحث في الوجود وعن مُوجِده وحقيقة الإنسان، وكيف يفهم وجوده ويحقق ذاته، فإن الصوفية تنطلق من اليقين الواضح الذي حدّده الشرع في العقيدة الإسلامية أو حتى الأديان البشرية، فلا يستقيم رأيه إلا إذا كان يقصد الصوفية الملحدة حينها، حتما ستقترب من الفلسفة لأن هذه الأخيرة تبحث عن اليقين الذي أساسا ينطلق منه الصوفية، فشتان بين التوجهين وإن جمعتهما ظاهريا غاية واحدة ،لأن الصوفية الغاية من الحكمة عندها تحقيق العبودية بالعمل، أما الفلسفة تطلبها لذاتها وكأنها هي العبادة في نهاية المطاف، فضلا على أنها تفكير تجريدي متحرر من العمل.

لا نوافق تحديد طه عبد الرحمن في اعتباره القول الصوفي هو أعلى حد للقول الإشاري لأن تجنيس القول الصوفي ضمن الأقوال أو النصوص، لا نجد له خصائصه المتميزة التي تجعله ينفرد كجنس خاص، ذلك أن النص الصوفي في حالة تصنيفه ، فإنه بالضرورة سيدخل تحت أصناف النصوص الأدبية ؛ إما شعرا أو نثرا ،فإنْ كان نثرا ، فإنه قد يكون ضمن النصوص النثرية الأدبية كفن الرسالة أو الوصايا أو الخطب ...وغيرها، وإلا سيندرج ضمن النصوص الدينية إذا تعلق بالتفسير أو بقضايا أخرى تتعلق بالدين ،

[1] المرجع السابق، ص 97 .

وبناء عل ذلك، فإن الحد الأعلى للقول الإشاري هو النص الأدبي لا الصوفي، لأن هذا الأخير سيندرج ضمنه، ولا يمكن أن يحدث العكس.

كما أن السبب الذي علّل به طه عبد الرحمن ضرورة جعل النص الصوفي هو الحد الأعلى كون الإشارية فيه تبلغ منتهاها، حتى لا تفهم إلا عند أهلها، فإن النص الشعري يضاهيه في ذلك، بل يتجاوزه في هذه الخاصية، وما الشعر الحر والرمزي إلا خيـر دليل على ذلك حتى أصبح من ميزة الشعـر الغـموض، وهنا تندرج النصوص الصوفية لغمـوضها.

فالصوفية قريبة من الفلسفة غير بعيدة عنها وليست هي منتهى الإشارية، لأنه يفترض في منتهى الإشارية أن تكون الإشارية أصلا وليست استثناءً، وهذا الذي يتحقق في النص الأدبي لا الصوفي، لأن هذا الأخير يلجأ للإشارة مضطرا حين تعذر عليه الإفصاح والبوح بغيرها أو لأي سبب كان، ولكن النص الأدبي الإشارية مقصده وغايته في ذلك ووسيلته التي لا يستقيم التعبير إلا بها حتى لا يُعد كلام صريح فصيح فقط. وهذا ما يؤكده ما وجدناه في موضع آخر من كتب طه عبد الرحمن، حيث اعتبر الرياضيات أكثر أنواع البيان العباري، واللغة الشعرية أكثرها حظا من البيان الاشاري.[1]

يشترط طه عبد الرحمن في الفلسفة الطبيعية أن تكون فلسفة قريبة تداوليا ومتوازنة بيانيا[2] ؛ فهي تداولية لأنها تلتزم بقواعد المجال التداولي، بحيث تصبح معانيها قريبة من العقول، حية في القلوب ، ومتوازنة بيانيا لأنها تُوازن بين أقدار العبارة والإشارة على مقتضى أصول المجال التداولي. فمشروعه برمته قائم على أساس أنه لا إبداع خارج المجال التداولي، فالفلسفة الطبيعية عنده ليست حكرا على الخواص، وإنما ثمرة تفاعل فكري طويل بين أفراد المجال التداولي جميعا، ميّزهم عن غيرهم، ومنها يستخرجون فلسفتهم الخاصة [3]. و بما أن كل مجتمع يتميّز عن الآخر، ويختلف معه اجتماعيا وثقافيا وسياسيا فحتما سيختلف معه فلسفيا .

[1] طه عبد الرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، ص 89 .

[2] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، ج 2 ، مرجع سابق ،ص 99 .

[3] المرجع نفسه ، ص 99 .

وفي المقابل هناك الفلسفة الصناعية التي هي على نقيض الطبيعية حيث إنها لا توازن بين أقدار العبارة والإشارة لا من حيث الحجم، ولكن من حيث المضامين ، كما أنها لا تراعي خصوصية المجال التداولي وحينها ستصبح فلسفة مفصولة أما حين تُراعي بعض قواعد المجال التداولي فهي فلسفة موصولة[1]. وعليه يتوجب على الفلسفة الصناعية أن تُبنى على الفلسفة الطبيعية ،حتى لا تفقد فاعليتها أو تشرد عن مجالها التداولي .

لذا اهتم طه عبد الرحمن بأهم أصل في المجال التداولي وهو الأصل اللغوي ، فحين تفقد اللغة قدرتها على التواصل والانتاجية تتوقف عجلة المعرفة ، لأن اللغة هي وسيلة الإنسان في تحقيق وجوده ،ومتى انغلقت وأُبهمت لن تستطيع أن تفتح أمامه آفاق المعرفة.لذا انصبت جهوده في مناحي كثيرة من مشروعه لتفعيل دور اللغة،لتؤدي وظيفتها في إنتاج المعرفة ، فكان هذا الاهتمام هو (التأثيل اللغوي) مبرزا أهميته في تشكيل العبارة التي هي لبنة بناء المصطلحات والمفاهيم في جميع التخصصات ومختلف المعارف

1 – 2 – أهمية التوازن البياني بين العبارة والإشارة:

إن اختلال التوازن بين العبارة والإشارة ترك أثرا جسيما على المنقول للغة العربية، وهذا راجع حسب طه عبد الرحمن للاعتقاد السائد بأنّ الفلسفة نموذج واحد هو الفلسفة اليونانية، فتكون بهذا مُلزمة للجميع مما ترتب عن ذلك اختلال بياني عانت منه اللغة العربية، راجع لقلة وعي الناقل بحقائق بيانيّة ثلاث هي:[2]

1 / الغالب أن الإشارة تختلف بين الثقافات خلاف العبارة، فما يكون إشارة في إحداها قد لا يكون في غيرها.

2 / ما تحتفظ به العبارة الأجنبية من إشارية في حالة عدم وجود عبارة مقابل لها في اللغة المنقولة إليها، قد يؤدي إلى تولد إشارية ليست في هذه الألفاظ منفردة.

[1] ينظر : طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، ج 2 ، ص100 –101.

[2] المرجع نفسه، ص 104 .

3/ إن نقل الإشارة التي ليس لها مقابل في اللغة المنقول إليها، قد يخرجها من وضعها الإشاري إلى وضع عباري وحينها ستحتفظ بمعانيها الأصلية مما يقيد مضمون العبارة بها، وفي حالة غموضه، قد تنجم عنه إشارية غير المقصودة في اللغة الأصل.

إنّ إغفال التوازن البياني بين العبارة والإشارة من لسان إلى آخر، والإقدام على الترجمة دون مراعاة ضوابط الإشارة والعبارة، سينجم عنه لا محالة لا توازن في اللسان المنقول إليه. فالقول الذي تكون جمله سليمة يكون أكثر عبارية من النص الأصلي متى تضمن إشارة لا مقابل لها في اللسان المنقول إليه، و يكون أكثر إشارية متى تضمن عبارة لا مقابل لها في اللسان المنقول إليه.[1]

يؤكد طه عبد الرحمن أن ضمان النقل السليم من لغة أجنبية إلى اللغة الأصلية يوجب بالضرورة مراعاة المجال التداولي أولا، وعليه كان لزاما على الناقلين أن يصلوا الفلسفة الصناعية بالفلسفة الطبيعية، لأن الأخيرة هي التي ستحقق شروط المجال التداولي وعلية يمكن الحفاظ على التوازن بين الإشارة والعبارة .ولأجل ذلك فان طه عبد الرحمن يعتقد أن العلوم العربية الاسلامية لها فلسفتها التي تميزها كما لعلوم اليونان فلسفتهم، ذلك أن التفلسف في حقيقته "إنما هو القدرة على التوسل في الأمور بالأسباب الاستشكالية والاستدلالية،فإذن وجود هذه القدرة في علوم الفقه والحديث والتفسير يوجد فيها فلسفة كما أن وجودها في التصوف وعلم الكلام وأصول الفقه وعلوم النحو واللغة والبلاغة يوجد فيها هي الأخرى فلسفة؛ ولا أَنْكَر من القول بأن هذه القدرة موقوفة على العلوم المنقولة من إلهيات وأخلاقيات ومنطقيات ورياضيات وطبيعيات".[2] ويلزم هذا الاعتقاد ضرورة الاستفادة من هذه الفلسفة لتصنيع فكر فلسفي عربي اسلامي متميز.

1 -3 - المرجعية النظرية لبناء المفاهيم والمصطلحات :

انبنت نظرية طه عبد الرحمن في بناء المفاهيم والمصطلحات على الفكرة المركزية التي انبنى عليها مشروعه الفلسفي برمته، وهي التكامل والتداول وكما سبق عرضه من قبل

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة- المفهوم والتأثيل ، ج 2 ، ص 105 .

[2] المرجع نفسه ، ج 2 ، ص 114 .

فإن هذه المنطلقات استمدها من نظره في التراث، ولأنه قد تم بسط الحديث فيها سنبين هنا، كيف تمتد نظريته لتشمل كل التفاصيل التي تعيد للفكر الحياة النابضة بالعطاء والإبداع. فهذه هي غاية طه عبد الرحمن في نهاية المطاف،أملا في أن يصبح الفكر العربي كغيره منتجا خلاقا لا تابعا مقلدا.وعليه فإن بناء المفاهيم يرتكز من البدء على اللبنة الأساس وهي المعنى اللغوي الذي يسهم في انتاج الدلالة الاصطلاحية حتى تحفظ معاني الألفاظ بعضها ببعض مهما تغيرت أحوالها وتجددت مسالكها .

لذا فإن النظرية التكاملية التداولية تلزم بضـــرورة التأثيــل اللغـوي في مستوييه الاختراعي (الانتاجي) والاستثماري؛ وتتخذ هذه الممارسة في سياقها مظهرين أساسيين هما : **(الامتداد الدلالي الطبيعي) (والامداد الدلالي الصناعي)**.[1]

أ – **الامتداد الدلالي الطبيعي** : يقصد به العلاقات الانتساقية والتركيبية والتراكبية التي تجعل المعنى اللغوي يسري تلقائيا في المعنى الاصطلاحي، فينتج فروقا دلالية لم تكن مقصودة عند وضع المفهوم.[2] لكنها تُعمق بعده الدلالي والتداولي، وقدّم طه عبد الرحمن مثالا عن ذلك لفظة الجوهر؛ التي تتسق انتساقا تركيبا مع النفاسة والأصالة، وهما بدورهما ينتسقان مع سمات دلالية أخرى، مثل انتساق تراكبها مع أصناف الحجر ومراتب النسب الأخرى ، ولهذه الأصناف سمات دلالية تنتسق هي أيضا مع سمات غيرها ، مما يسهم في توالد المعاني وتجددها بحيث تحفظ الأصل وتكوثر المعاني؛ بحيث تتفرع عن هذا " التداخل التركيبي والتراكبي بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي فروق وعلاقات دلالية جديدة كأن يؤدي اجتماع السمة الاصطلاحية:(القائم بذاته) بالسمة اللغوية:(النفيس) إلى أن تصير السمة الأولى مشعرة بمعنى (القيوم) وتصير الثانية مشعرة بمعنى (الكامل) وأن تنشأ بين الطرفين علاقات إضافية نحو:(القيومية نهاية النفاسة) و(النفيس يطلب الكمال) و(القيوم يتصف بالكمال) و(القيوم مثال القائم بذاته) وهكذا ."[3]فهذا المثال قد وضح لنا دور المعنى اللغوي في إثراء المعنى الاصطلاحي من خلال العلاقات التركيبية والسياقية .

---

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 242 .

[2] المرجع نفسه ، ص 242 .

[3] ينظر : المرجع نفسه، ص 242 –243 .

ب- الإمداد الدلالي الإصطناعي: يتمثل هذا الإمداد في استثمار مقومات المعنى اللغوي والعلاقات التي تربط بينها في تفعيل المعنى الاصطلاحي، توسيعا لآفاقه الاستشكالية وإمكاناته الاستدلالية ، بحيث توجه تشقيق الكلام فيما يتعلق بالمفهوم وترسخ مكانته في بنية الخطاب الفلسفي.[1] وبذلك يستثمر المدلول الاصطلاحي المدلول اللغوي في إبداع المعاني وتوسيعها وتعميقها في استحداث علاقات غير معهودة وبناء استشكالات فكرية جديدة.

وحتى يؤدي كل من الامتدادين الطبيعي والصناعي دوره في التكامل بين المعنى اللغوي والاصطلاحي وجب أثناء النقل من لغة إلى أخرى مراعاة ما يلي :[2]

*إن وجود المطابقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي أثناء النقل من لغة إلى أخرى لا يعني التقيد بالوجه المطابق فقط، بل وجب استثمار كل الدلالات المتاحة في اللغة المنقول إليها، والتي قد لا تظهر في اللغة المنقول منه، طلبا في زيادة القوة الإجرائية للمفهوم، فالمطابقة وإنْ التزمت بالسمات المشتركة فإنها لا تلزم بما يترتب عليها.

*أما إن تعذّرت المطابقة أثناء النقل بين لغتين مختلفتين فإن الحكم سيرجع للمشابهة ولا تَقل أهمية المشابهة عن المطابقة؛ ذلك أنها قد تنطوي على أسباب تشغيل المفهوم المنقول بشكل أوسع في اللغة المنقول إليها، وقد تكون سببا في تفادي الاضطراب والاشتباه الواقع في المفهوم المنقول، أو قد تكون المناسبة المطلوبة مطوية في علاقة أعم أو أخص في لغة النقل مما يوجب المشابهة لا المطابق.

*وفي حالة غياب وجه المطابقة والمشابه معا، فيتحتم الانتقال من مرتبة وضع المفهوم إلى مرتبة استثماره، وذلك بحسب تراكم الأسئلة والأدلة التي تناولت هذا المفهوم عن أثار بعيدة أو قريبة للمناسبة الأصلية. ولا يبخس هذا الطريق غير المباشر حقه في بناء المفاهيم لأنه قد يفــي بأغــراض المفهوم الاستشكالية والاستدلالية أفضل من الطريق المباشر، فيزود المفهوم المنقول بما لم يجده في أصله خاصة وأن مقتضى التأثيل هو الاختلاف بين الألسن.

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة- المفهوم والتأثيل ، مرجع سا ، ص 243 .

[2] المرجع نفسه ، ص 244 – 245 .

" ولما كان الفكر واللغة في أصلهما حقيقتين تقابليتين، فإن كل مضمون معرفي تأسس عليهما أو توسل بهما، فقد تأسس، في الواقع على المقابلة وتوسل بها، بحيث تكون للفكر واللغة خاصية تأصيلية تقابلية؛ ثم لما كان المعنى لا يتم تعريفه ولا تعليله إلا بواسطة المقابلة وكان التعريف والتعليل وسيلتين من وسائل تشقيق الكلام، فإن كل تشقيق للكلام بصدد المعنى لا بد أن يتم عن طريق المقابلة، بحيث تكون للمعنى خاصية تشقيقية تقابلية."[1]

مما تقدم يتبين أهمية التأثيل اللغوي في بناء المعنى الاصطلاحي واقدراه على الإنتاجية والقوة التداولية.

1- 4 - التأثيل اللغوي :

" إن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون منفهما من صورته اللفظية ومنتسبا إلى المجال التداولي."[2] لذا لابد من الرجوع إلى اللغة الأم واستغلال كل امكاناتها من أجل تحقيق هذه الغاية وهي الانفهام ، ولا يتأتى ذلك إلا عن طريق التأثيل اللغوي ، وهو المصطلح الذي اختاره طه عبد الرحمن ليدل به على التأصيل والانتاجية في المصطلح ، لذا وقف على دلالاته اللغوية ليبرر سبب اختياره واستغناءه عن التأصيل.

1 - 4 - 1 - مفهوم التأثيل لغة واصطلاحا :

اشتق التأثيل من الفعل أثل الذي يعني أصل، وبهذا فهو يسد مسد التأصيل ذلك أنه يحقق الصلة بين الأثول كما تحققت صلة الأصل بالأصول، إضافة إلى هذا وهو الأهم أن التأثيل يحمل على معنى الإكثار والتنمية إذ تقول " أثَّلَ فلانٌ تأثيلا ، إذا كثر ماله وحَسُنت حاله."[3] استفاد طه عبد الرحمن من معنى الزيادة ليرى فيه تحقيقا للمعنى الإشاري، لأنه زائد عن المعنى العباري، أما معنى الإنماء فإنه يزوّد إشارة المفهوم بأسباب تُقوي مضمونه العباري، استشكالا له أواستدلالا به أوعليه، أما الاعتبار الثالث الذي دفعه لترك

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، ج 2 ، ص265 .

[2] المرجع نفسه ، ص 121 .

[3] ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ، مرجع سابق ، ص 59 .

التأصيل والإقبال على التأثيل هو ابتذال المصطلح وما يحيل عليه من مدح أو قدح، في حين أن التأثيل هو وصف للحقيقة لا إعجابا بها أو استنكار لها.[1]

هدف طه عبد الرحمن من تخيره الألفاظ المناسبة لتعبير عن مصطلحاته ، ليس البحث عن التفرّد والتميّز والتباهي، وإنما لأنه العالم بأسرار اللغة وخفاياها وما تتضمنه الألفاظ من إشارات، قد تسيء للمفاهيم من حيث لا ندري ، فابتعاده عن مصطلح التأصيل، يبعد التأثيل اللغوي عن الجدل القديم والحديث فيما يتعلق بهذا المفهوم وإشكالاته التي لا تزال قائمة ، ويوجه أنظارنا إلى المصطلح الدقيق الذي من خلاله تنسجم المعاني اللغوية بما أراد أن يحمله إليها من اصطلاح ، وعليه فقد عرّف تأثيل المفهوم الفلسفي بأنه " **تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، واضعا أو مستثمرا له** "[2].

أما إذا أردنا أن نعمم التعريف فنقول: أن **التأثيل اصطلاحا: هو تزويد المفاهيم بجانبها الإشاري الذي يربطها بالمجال التداولي.** وبما أن طه عبد الرحمن اهتم بتعريف التأثيل على مستوى المفاهيم الفلسفية التي هي مجال تخصصه ، فإن هذا لا يمنع من تعميم التعريف بحيث ينسحب على جميع التخصصات، لأنه هي أيضا ينبغي عليها أن تؤثّل مفاهيمها لتكون منفهمة ومنتجة ومستجيبة لمجالها التداولي، دافعة للإبداع لا منغلقة غير مفهومة مبهمة المعاني غير مهضومة، مثال ما مر بنا في الفصل الأول حيث يصر جمع من الباحثين على استخدام مصطلح الهرمينوطيقا لعدم وجود البديل الذي يحمل مضمانيه في اللغة العربية وما هذا السلوك إلا دلالة على عدم القدرة على الوقوف عند الكيفية السليمة لصناعة المصطلح، والحل موجود في نظرية طه عبد الرحمن في صناعة المصطلحات والمفاهيم لأن الأصل في صناعة المفهوم أن يكون منفهما في صورته اللفظية ومنتسبا إلى مجاله التداولي .

[1] المرجع السابق، ص 129 .

[2] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 129 .

1 – 4 –2 – أنــواع التأثيــل :

لكي يحدد طه عبد الرحمن مجال عمل التأثيل استوجب ذلك تحديد أنواع الإشارات التأثيلية لأنه على مستواها سيتم التأثيل، وقد انبنت هذه الأنواع انطلاقا وفقا للمحددات التي ضبطت تعريف مفهوم الإشارة، وهي المبادئ الثلاث (مبدأ الإضمار– مبدأ الاشتباه – مبدأ المجاز)، وعليه تكون الإشارات ثلاثة أنواع هي:[1]

الاشارات الاضمارية:هي إشارات ناجمة عن اختصارات القول،لوجود اشتراك بين الملقي والمتلقي في أصول تداولية مخصوصة وحصول استثمارهما المشترك لسياق لهذا القول ومقامه .

الاشارات الاشتباهية: ناتجة عن التشابهات في معاني القول بموجب اعتبارات دلالية وزمانية مستندة إلى الاصول التداولية ومتوسلة بالقرائن الخطابية .

الاشارات المجازية:هي الاستنباطات المتحصل عليها من القول بموجب ظهور علاقات مستجدة بينها يورثها الاشتراك في الأصول التداولية وتضبطها القرائن الخطابية .

وبتحديد أنواع الإشارات يتضح مجال عمل المفهوم من خلال تحديد نوع الاشارات التي ينبغي العمل عليها، وهي الاشارات الاضمارية،فيصبح المفهوم الفلسفي عند طه عبدالرحمن " **هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بالمضمرات التي تربطه بالمجال التداولي لواضعه أو لمستثمره** .[2]ولقد فسّــر إعـراض الفيلسوف عن التأثيــل ، لما قد يقع فيه من تناقض ؛ نتيجة إدعائه شمولية حقائقه وعموميتها ، مما سيحرجه لو أنه تقيد بمجاله التداولي ، فهذا تناقض ما له حيلة منه إلاّ ترك النظر في الظروف التداولية، وعلامة ذلك لغته التي يتوصل بها إلى حقائقه.[3] قسم طه عبد الرحمن العناصر التأثيلية المضمرة للمفهوم الفلسفي إلى قسمين كبيرين يندرج تحت كل قسم ثلاثة عناصر أساسية، فالقسم الأول؛ هو **التأثيل المضموني** ويضم التأثيل اللغوي والتأثيل الاستعمالي والتأثيل النقلي، أما **التأثيل البنيوي** فيضم التأثيل

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 130 .

[2] المرجع نفسه ، ص 131 .

[3] المرجع نفسه ، ص 133 .

الاشتقاقي والتأثيل التقابلي والتأثيل الاحتقالي. وسنأتي على شرح كل نوع من هذه الأنواع ، لأن بواسطتها تتم عملية تأثيل المفاهيم والمصطلحات.

1 – 4 –2 – 1– التأثيل المضموني :

بما أن المفاهيم والمصطلحات تبنى من اللغة الطبيعية التي تستوجب مرعاة دلالة الألفاظ وسياق استعمالها، لأنه يتعذر الفصل بين الدال ومدلوله من جهة، وبين تداوله من جهة أخرى. لذا وجب استغلال كل الدلالات لبناء العناصر الاصطلاحية للمفاهيم، والاستفادة من كل السمات السياقية والمقامية الخاصة والعامة، التي يمكن أن يوسع بها دائرة تطبيق المفهوم .[1]

أ – التأثيل اللغوي :

مما أصبح بديهي في أبجديات البحث الوقوف على المعنى اللغوي ثم الاصطلاحي، لما يُلقي به المعنى اللغوي من ظلال على المعنى الاصطلاحي تسهم في تحديده، هذه الأبجدية التي تأسست مند القدم، حين بدأ العلم الذي ينـظر في أصـول المعـــاني وأزمانها وأطـوارها عند كل الشعوب، تبلورت في علم خاص هو etymologie قابله طه عبد الرحمن بعلم التأثيل اللغوي أو" التأثيليات اللغوية ."[2] وعليه لا يمكن تجاوز المعنى اللغوي وإن صعب إيجاد المعنى الدقيق المقابل للمعنى الاصطلاحي، فإنه لن يستحيل إيجاد المناسبة بينهما بشكل من الأشكال، كالمقابلة مثلا.

تختلف مواقف الفلاسفة من التأثيل اللغوي بين الايجابية والسلبية؛ يرجع ذلك إلى قدرات الفيلسوف وتوجهه، فلئن استخدم التأثيل بشكل إيجابي، وكان الفيلسوف مقلدا، فإنه سيأخذ بالمعنى اللغوي حتى وإن لم يطابق اللسان الناقل منه، غير مهتم بالفرق بينهما، وإنْ كان مجتهدا رجع إلى مدلُولَيه في اللسانين معا واقفا على الفروق بينهما، للبحث في سبل الوصل بينهما أو النظر في تكميل بعضهما بعض. أما إذا قدّر المعنى اللغوي بشكله السلبي، فإن الفيلسوف المقلد ينصرف عنه غير مكترث بتأثيراته المحتملة على المدلول

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 134 .

[2] المرجع نفسه ، ص 135 .

الاصطلاحي وضعا وتوظيفا، وإن كان مجتهدا لم ينصرف عنه حتى يبين أسباب ذلك، ويحتفظ بالمعنى اللغوي إلى جانب معنى غيره .[1] فإن كان هذا هو واقع حال الباحثين والفلاسفة مع مسألة التأثيل اللغوي. فانه يتوجب على كل باحث أن يكون مبدعا في استثماره التأثيل اللغوي لضبط وتحديد مصطلحاته.

ب – التأثيل الاستعمالي :

إنّ القرائن السياقية والمقامية يؤثر بعضها على بعض، فيتأثر سابقها على بلاحقها وعليه وجب على المتفلسف" أن يستحضر بعضا من سابق السياقات التي جمعته إلى غيره من المفاهيم، منها ما ارتقى إلى رتبة الاصطلاح الصناعي ومنها ما بقي قيد الاستعمال العادي، كما وجب أن يستحضر بعضا من سابق المقامات التي دار فيها الكلام بواسطته، وهو ما يزال لفظا طبيعيا لا صنعة فيه، بحيث تصير هذه القرائن السابقة بمثابة نظائر وأشباه يقيس عليها المتفلسف ما استجد بين يديه منها."[2]

سنشرح كيفية التأثيل الاستعمالي بعرض مثال من أمثلة كثيرة قدمها طه عبد الرحمن، وهو مفهوم **العدم** الذي يعني في الاصطلاح "**ضد الوجود**" ومعناها اللغوي الذي هو(الفقد)، هنا يؤكد على ضرورة عدم التقيد بالمعنيين الاصطلاحي واللغوي فقط، بل يجب استثمار كل الاستعمالات التي ورد فيها لفظ العدم، لأنها ستتفتح آفاقا لاستعمالات جديدة انطلاقا مما استجد. فمن سياقات العدم نذكر "حالة خمود طويل"، "حالة فقر مدقع "، "حالة ظلام مطبق"، فبإمكاننا استغلال هذه السياقات وغيرها في تأثيل المفهوم ، كأن يأخذ من الظلام معنى الظلمة فينزل العدم منزلتها في مقابل الوجود الذي أنزل منزلة النور عند بعض الفلاسفة .

يتبين مما تقدم أن التأثيل الاستعمالي غايته استثمار كل الاستعمالات التي وردت فيه لفظة المفهوم أو المصطلح بمعانيها اللغوية، لتوسعة دلالاته وتشحنه بطاقة تعبيرية تُظهر انتسابه إلى مجاله التداولي حتى يصبح مفهوما وظيفيا لا شكليا.

[1] المرجع السابق، ص 136 .

[2] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 138 .

ج – التأثيل النقليّ :

إذا كان التأثيل الاستعمالي هو استثمار للمعاني اللغوية في شتى السياقات، فإن التأثيل النقلي وإن كان يشبهه في العمل إلا أنه يختص باستثمار الدلالات والاستعمالات الحسية للمعنى للغوي بنقلها من دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول." فكما أن الفيلسوف في اشتغاله بمفاهيمه توليدا وتوظيفا يلجأ إلى سابق الدلالات العقلية وسابق الاستعمالات العقلية سالكا طريق التأثيل، فكذلك تجده لا يتردد في اللجوء إلى سابق الدلالات الحسية مؤثلا المعقول بالمحسوس".[1] يقدم طه عبد الرحمن مثالا يبين أهمية هذا النوع من التأثيل؛ وهو مفهومي النظر والتأمل، فالنظر نظران: محسوس بعين الرأس، ومعقول وهو نظر القلب؛ والتأمل تأملان: تأمل محسوس، وهو تشديد النظر، وتأمل معقول وهو إعادة النظر في الشيء.[2]فهذه المناسبة بين المعنى المحسوس والمعقول هي التي تسمح باستثمار المعاني المحسوسة لبناء المفاهيم وضبط المصطلحات.

ومثال طه عبد الرحمن حول النظر والتأمل، هو وجه آخر لتبيان سبب إيثاره استخدام النظر أثناء اشتغاله بالتراث بدل مفهومي التأويل والقراءة اللذين درج الباحثون على استخدامهما فمصطلح النظر وإن كان مصطلحا قديما فقد أعاده للتداول والتوظيف على اعتبار أن المأصول أولى من المنقول.

يؤكد طه عبد الرحمن على أهمية هذا النوع من التأثيل وحاجة العلوم إليه، لأن بعض الفلاسفة يرفضه على اعتبار أنه يتناقض مع المقصد التجريدي للفلسفة، وقد قدّم أمثلة من الألسن الأجنبية كاللاتينية، ليدحض بذلك إدعاء بعضهم بتناقض نقل المحسوس إلى المعقول من المفاهيم، ذلك أن هذا النوع من التأثيل لا محالة واقع فيه واضع المفهوم لحاجة لغوية لا فكاك منها.

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 141 .

[2] المرجع نفسه ، ص 142 –143 .

1 – 4 –2 – 2 – التأثيــل البنيـوي :

بيّن طه عبد الرحمن أهمية تشقيق الكلام مقارنة بتنسيقه، مع أن كلاهما آلية في توسيع الدلالة ونماء الاستدلال وذلك بدوران الكلام، إلا أنه عدّ الأصل في بناء المفهوم التشقيق لا التنسيق، لأن التنسيق لا يؤخذ إلا بدليل، في الوقت الذي يتيح التشقيق استفاء مقتضيات المجال التداولي. لذا اعتبر التأثيل البنيوي أبرز الطرق الانتقالية التشقيقية منه إلى التنسيقية، ذلك أن انتقالات التشقيق أعم وانتقالات التنسيق أخص، بحيث يصح أن يكون كل انتقال تنسيقي انتقال تشقيقي، ولا يصح كل انتقال تشقيقي انتقال تنسيقي.[1] يعتمد التأثيل البنيوي بشكل أساسي على التشقيق لا التنسيق، وهو طرائق ثلاث (الاشتقاق –المقابلة – الاحتقال) ،سنأتي على شرحها وتبيان أهميتها في بناء المفاهيم .

أ – التأثيل الاشتقاقي :

هو جملة الإشارات المضمرات التي تستمد من الصيغ الصرفية، ولقد امتازت اللغة العربية على غيرها من اللغات بهذه الخاصية، لأن نظام اللغة العربية يعتمد على الأوزان، بينما في الألسن الأخرى على نظام الزيادة وطبيعية الزيادة هنا خطية تنزل من جهات المكان طوله، بينما الوزن ذو طابع حجمي ينزل من جهات المكان عمقه، فيكون الوزن وحدة دلالية مستقلة مما تسمح باستقلال القالب المفهومي، بينما الزيادة ليست كذلك.[2]

فالوزن في اللغة العربية يمتاز باليسر والمفهومية؛ " فيسر مفهوميه اللغة العربية يأتيها من وجودها على هيئة صيغ صرفية فيها من الاستقلال ما ليس في الزيادات، والاستقلال شرط في المفهومية؛ وظهور مفهوميه اللغة رتبة يأتيها من دخول المفاهيم في هذه الصيغ دخول الأنواع في أجناسها، وهو ما لا يتحقق به الزيادات في علاقاتها بالجذور، والدخول في الجنس شرط في علو الرتبة."[3]

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ،ص 145 .

[2] المرجع نفسه ، ص 145

[3] المرجع نفسه ،ص 146 .

تنقسم الدلالة الاشتقاقية إلى قسمين: أولا؛ دلالة الصيغة على نفسها حيث إنها تحمل معنى لا يوجد في غيرها، فالتناص مثلا على صيغة تفاعل الذي يحمل معنى التشارك، والثاني؛ دلالة الصيغة على لوازمها بحيث أن كل صيغة تحمل معاني مخصوصة، مثال ذلك ما استشهد به طه عبد الرحمن، وهو مفهوم الموجود؛ فهو مشتق من مصدر الوجد، فيدل على موضوع موصوف بالوجود، وتدل صيغته على المفعولية، تستلزم هذه الأخيرة وجود فاعل هو الواجد وفعل وهو وجد .[1]

ومع أهمية الأخذ بالصيغة اللغوية في تشقيق الكلام بالنسبة للغة العربية، نجد الكثير من الباحثين لا يهتمون وفي جميع التخصصات خاصة في مجال العلوم الإنسانية. ففي اللسانيات نجد ترجمات لبعض المصطلحات تخرج عن صيغ اللغة العربية مثل ترجمة الفونيم بالصويتم والمونام باللفاظم، وما كانت توجد ضرورة لذلك، ونحن نعلم أن إضافة الميم كلاحقة في اللغة العربية خال من أي نوع من الدلالة كما هو في اللغة المترجم منها، ولو أردنا المقابل الأنسب لكان الأفضل استغلال إمكانات اللغة العربية ، فنختار لمصطلح (الصويتم)، صيغة التصغير "صويت" لدلالة على أنه أصغر وحدة وظيفية لا يمكن تجزئتها حيث سيدل على الصوت في صورته الحرفية وعلى الحركات، فالحركة تعتبر أنصاف الصوت كما قال ابن جني .

ب – التأثيل التقابلي :

التأثيل التقابلـيّ للمفهوم الفلسفي؛ هو"الاستناد في بيان مدلـوله الاصطلاحي إلى المضمرات غير المباشرة اللازمة عن توسط نظائره، أضداد كانت أو أمثالا، توسطا يقوم بشرط التداول اللغوي والمعرفي للمشتغلين به ويُنَمي قوته الاستدلالية التشقيقية."[2] اعتبر طه عبد الرحمن المقابلة نوعا من التشقيق لما تقدمه من دلالات جديدة، تنمي قدرة الاستدلال عند المفهوم سواء كانت هذه المقابلة مقابلة تباين عن طريق (النفي أو الضد أو الخلاف)،

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 147 .

[2] المرجع نفسه ، ص 150 .

وهو ما أسماها بالمقابلة الطباقية أو العنادية، أوعن طريق التماثل بواسطة النظير أو الشبيه، وهو مراتب ثلاث (الشبيه الأدنى والأوسط والأعلى) وهي المقابلة الوفاقية .

تجلت أهمية المقابلة في بناء المفهوم في أغراض ثلاث هي:[1] أولا ؛ رفع التعارض ذلك أن المقابلة تستخدم لتعليل ما قد يبدو تناقضا أو تضادا أو تخالفا في القول، ثانيا ؛ دفع الاعتراض على النقد المحتمل للمفهوم ، وثالثا: تحقيق المخالفة بأن تبرز تميز واضع المفهوم على غيره في صناعة مفاهيمه ، وتبريرا للاختلاف .

قدّم طه عبد الرحمن أمثلة عن المقابلة عند بعض فلاسفة الغرب كسبينوزا ، كما بيّن آلية عملها في المفهوم ، بإنماء قوته الاستدلالية ؛ حيث أن كل تقابل بين مفهومين ، وفاقيا كان أو طباقيا، يشكل وحدة استدلالية قائمة بذاتها ، ذلك أن كل طرف من طرفيه يعتبر مقدمة يستنتج منها الطرف الآخر، إذ يمكن نقل صفات المفهوم الأول إلى المفهوم الثاني؛ فإذا كان التقابل وفاقيا كان النقل مباشرا بحكم قاعدة (إن حكم الشيء حكم مثله).وإن كان التقابل طباقيا، كان النقل غير مباشر بموجب القاعدة التشقيقية (إن حكم الشيء يضاد حكمه).[2]

نظرا لأهمية التأثيل التقابلي، خصّص له طه عبد الرحمن فصلا بأكمله، نكتفي هنا بما يبرز أهميته في بناء المفاهيم ، حيث جعل من المقابلة قانونا خطابيا قائما على توجيه الكلام وترتيبه، توجيه الكلام وذلك عن طريق المواجهة والمزاوجة ، لما يستوجبه الخطاب من وجود متكلم مواجه للمخاطب ذاتا وقولا. والمزاوجة لما قد يظهر عند المخاطب من تغاير داخلي مع نفسه وخارجيا مع غيره. أما ترتيب الكلام فيكون عن طريق التفريق والتعليل؛ التفريق غايته الترتيب مثل الجمع تماما، فكل تفريق منتظم يورث عناصر الكلام التحاما والتئاما يضاهي الذي نجده في حالة الجمع، والتدليل بواسطة التفريق قد يكون أوضح من الجمع لأن الوصف الفارق أوضح من الوصف الجامع، فهو أعلق بالذهن لما يسمح به من إدراك أيسر للمفهوم.[3] فبضدها تعرف الأشياء.

---

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ،ص151 .

[2] ينظر :المرجع نفسه ، ص152 –154.

[3] ينظر : المرجع نفسه ، ص 248 –249 .

كما سعى طه عبد الرحمن لإثبات أن المقابلة قانون أصلي في الكلام.[1]وذلك لتحققها بصفتين أصليتين؛ كونها حقيقة طبيعية لا صناعية والثانية أنها أساس يُبني عليها ولا تنبني على غيرها. فهي طبيعية لحقيقتها الفكرية الفطرية، فبواسطتها تنشأ العمليات الذهنية عند الأطفال، وإليها يستند تطور الممارسات العقلية عند الكبار، هذا من جهة الفكر، أما من جهة اللغة فعدت المقابلة حقيقة عفوية لغوية حيث تقرر أن التقابل قانون عام ينضبط به تركيب الألفاظ كما ينضبط بها انتظام أنساقه المعجمية.

والمقابلة يُبنى عليها لاعتبارين، على مستوى المعنى ومستوى التعليل، فعلى مستوى المعنى؛[2] يتحدد مقصده بتحديد المفهوم وتميزه عن غيره، وهذا ما انبنت عليه المقابلة، فلا يعرف المعنى إلا بالمقابلة. أما من جهة تعليل الكلام الذي عن طريقه يعرف الوجه الذي يعمل فيه اللفظ، فالمقابلة تتيح ذلك بواسطة العلة الصرفية والعلة اللغوية، فالعلة الصرفية تسمح بتقابلات الصيغ التي تضمن المزيد من المعاني فلفظة معلوم تشكل شبكة من التقابلات تسهم في تحديد مفهومها، كتقابل الفعل والمفاعلة وتقابل الفاعلية والمفعولية. أما العلة اللغوية فهي تسمح بنقل الدلالة من اللفظ الطبيعي على معناه الأصلي إلى معاني أخرى، وهذا لا يتأتى إلا عن طريق المقابلة فتتبين الفوارق والجوامع بينهما.

المقابلة قانون شمولي؛ لأنها تحقق صفتيه الأساسيتين:[3] أولهما أن تنضبط به كل جوانب اللفظ، والثانية أن ينفذ في مختلف ميادين المعرفة.

ضبط المقابلة الشامل للفظ: لا يحصل تمام معنى اللفظ إلا بتعلقه بما يقابله، بحيث لا يستكمل اللفظ معناه حتى يقدر وجوده في السياق. إذا كان اللفظ يرد في القول بمعناه المباشر فحسب بل أيضا باقتضائه ومفهومه وإشارته، هذا ما أفرز أصنافا تقابلية تتضاعف عددا وتتفاوت قوة ورتبة .ولا يتوقف تعلق اللفظ على الدخول في تقابلات مزدوجة ، بل إن المقابل في كل واحد من هذه المقابلات يصير ملازما للفظه، بقدر ما يدخل في بنية تقابلية يدخل في الوقت نفسه في بنية تلازمية تقتضي أن اللفظ يلزم ضده في الذهن، فبقدر ما

[1] ينظر: طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 250 –253 .

[2] المرجع نفسه، ص 252 .

[3] ينظر : المرجع نفسه ، ص 253 – 257.

يكثر استعمال اللفظ يرسخ مقابله في الذهن حتى يتلازم معا فيصير اللفظ كالموضوع للمضمونين المتقابلين معا، لذا رفض طه عبد الرحمن الدعاوى القديمة والحديثة القائلة بظاهرة الأضداد في اللسان العربي، لأنه يعتبرها قانونا في جميع الألسن، وليست ظاهرة شذت بها اللغة العربية وإن كانت فيها أوسع، لأنها لا تنحصر في الأسماء فقط بل تشمل أيضا الأفعال والحروف، وهذا راجع إلى أن اللفظ لا يفهم إلا في سياقه أما خارجه فيحتمل وجوها متعددة ، من بينها التضاد .

نفوذ المقابلة الشامل في المعرفة: إن طريقة ترتيب المفاهيم في أزواج متقابلة عمّت شُعب المعرفة، فقد اتخذت من أنواع التقابل آليات للتوصيف أو التفسير أو التنسيق قديما وحديثا، على سبل المثال مفهوم البنية الذي انبنى على التقابلات على جميع المستويات الصوتية والصرفية والدلالية. ومن هنا تتضح أهمية المقابلة :[1]

الأولى : كونها قانونا خطابيا أصليا شموليا ، وهي خطابية ، لأنها تنهض بتوجيه الكلام وترتيبه ؛ وهي أيضا أصلية ، لأنها تشكل العلاقة الطبيعية التي يتكون بها الفكر وتتبني بها اللغة والأساس الذي يتفرع عليه تعريف المعنى وتعليله؛ وهي أخيرا شمولية لأنها تحيط بجوانب اللفظ وبأشكال المعرفة .

الثانية: خطابية المقابلة تورث المفهوم الفلسفي الخاصية الحجاجية أو قوة الإقناع، ذلك أن توجيهها للكلام ينفع وضعه، إذ يكسبه بعدا حواريا، وإن ترتيبها للكلام ينفع في استثماره، إذ يكسبه بعدا تدليليا.

الثالثة: أصلية المقابلة تورث المفهوم الفلسفي الخاصية الإنتاجية أو قوة الإبداع، ذلك أن موافقتها لطبيعة الفكر واللغة تفيد في وضعه، حيث إنه يستمد منها القدرة على التأصيل، وأن تأسيسها لتعريف المعنى وتعليله يفيد في استثماره، حيث أنه يستمد القدرة على التشقيق.

الرابعة: شمولية المقابلة تورث المفهوم الفلسفي الخاصية الاكتمالية أو قوة الاتساع، ذلك أن إحاطتها بتمام اللفظ تنفع في وضعه، إذ تجعله يتحرى أعم ما يمكن من الحقائق والمقاصد.

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 280 .

ج – التأثيل الاحتقالي: سعيا من طه عبد الرحمن إلى تأثيل مصطلحاته يبين لنا سبب اختياره للاحتقال الذي جاء على وزن افتعال لتتضح العلاقة بين المدلول اللغوي وما يهدف إليه من هذا النوع من التأثيل، فمعنى الحقل الذي يدل على النطاق، فيحدد مفاهيم بعينها في فئة مخصوصة ،كما يبين نوعية العلاقات ذات الصبغة الاشتقاقية.

ومنه " فحَدُ التأثيل الاحتقالي للمفهوم الفلسفي هو تزويده بحقل مفهومي يضرب نطاقا على مفاهيم مخصوصة ينتج بعضها من بعض بعلاقات استدلالية مضمرة تنمو على مقتضى شرط التداول المعرفي للمشتغلين بهذا المفهوم."[1]

لذا اعتبر التأثيل الاحتقالي شرطا أساسيا في صناعة المفهوم، وإلا صار كالعلامة على الشيء من غير دلالة يشبه في ذلك اسم العلم؛ لأنه " لولا حقله، لما أمكن عقله، والمفهوم معدوم ما انفك عنه الفهم، والمعدوم مفهوم ما لزمه الفهم ."[2]

فرّق طه عبد الرحمن بين الحقل المفهومي الذي يتولد أساسا بطريق القواعد الاستفهامية لأن العلاقات فيه علاقات استدلالية، وبين الحقل الدلالي الذي علاقاته دلالية ناتجة عن عموم عادات الاستعمال، إضافة إلى ذلك، فإن المفاهيم المتفرعة في الحقل المفهومي لا يجمعها الارتباط المشترك كما هو الشأن في ألفاظ الحقل الدلالي الواحد، والأهم من كل ما ذكر أن المفهوم لا يدرك بغير حقله المفهومي، بينما اللفظ يدرك بغير حقله الدلالي.[3]

4 – أهمية التأثيل في صناعة المفاهيم والمصطلحات:

المفاهيم مفاتيح العلوم، وحين ينغلق المفهوم على نفسه فيصبح هجينا لا يشبه لا لغة منشأه، ولا اللغة المنقول إليها مثل الهرمينوطيقا، ابستمولوجيا. وغيرها مما تعجّ به كل التخصصات تستهلكها من دون وعي بأهمية تأثيلها. مع أن التأثيل ضروري لاستقرار المفاهيم، لأن عدم استقرارها يرجع إلى عدم تأثيلها؛ فالتأثيل في اللغة هو انبناء الشيء

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 156 .

[2] المرجع نفسه ، ص 160 .

[3] المرجع نفسه ، ص 158 –159 .

على أصل ثابت، ومنه فإن عدم استقـرار المفهوم هو خلوه من الأصل أو أساس يستند إليه ويرفع عليه.

لذا اهتم طه عبد الرحمن بمعرفة أسباب الاجتثاث الذي أصاب القول الفلسفي منذ بدايته الأولى عن طريق الترجمة إلى فساد تصور المشتغلين بالعلاقة بين الدال والمدلول من جهة، وعلاقة الفلسفة بهذا المدلول من جهة أخرى، فأصل الفساد الأول هو اعتبارهم أن الألفاظ متعددة والمعنى واحد، بحيث تصبح الألفاظ بدائلا متاحة لإبدال بعضها على بعض بالتساوي أثناء الترجمة، والفساد الثاني هو اعتبار المعاني الفلسفية واحدة، فتكون المفاهيم من أمة إلى أخرى أمثالا بعضها لبعض من غير تفــاوت.[1] ومتى كانت المفــاهيم مجتثة فلا قــدرة على الاشتغال بها، فضلا عن الاجتهــاد فيها.

ليس مطلوبا من التأثيل أن تكون أحكامه قطعيّة وإنما حسبه الترجيح، فحاله من حال العلوم الإنسانية، ولا يمنع أن يتطور درس التأثيل كما تطور الدرس النحوي فيخرج من التخمينات إلى الافتراضات المحققة، هذا الذي يأمل فيه طه عبد الرحمن لأهمية التأثيل في الإنتاج والإبداع .[2] لذلك نجده كعادته يرد على كل الاعتراضات التي قد تقف في وجه التأثيل فتفقده أهميته ، وهي" الاعتراض البلاغي الذي يرى في التأثيل اللغوي نوعا من الجناس الذي لا فائدة فيه ، والاعتراض الفلسفي الذي ينفي عنه أن يكون تحليلا علميا صريحا أو تحليلا فلسفيا صحيحا ، والاعتراض التواصلي الذي يرى في عموم التأثيل مانعا من تحصيل التواصل بين الثقافات والأمم ."[3] ونقف هنا عند الاعتراض التواصلي لأهميته، والذي وصفه الباحث محمد همام بالتساؤلات الحرجة.[4]وكأنه سؤال بلا جواب وقد سبقه طه عبد الرحمن إلى طرح السؤال،وقدّم له الجواب.

---

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص164 .

[2] المرجع نفسه ، ص 167 .

[3] المرجع نفسه ، ص 186 .

[4] محمد همام : جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري و طه عبد الرحمن – البحث اللغوي نموذجا ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط1 ، 2013 ، ص 184 .

كيف يمكن أن تتواصل اللغات والثقافات في مجال الفلسفة إذا كانت المفاهيم الفلسفية تحتاج إلى التأثيل مع العلم أن وجوه التأثيل تختلف بين اللغات والثقافات ؟

وأول إجابة عن السؤال كان سؤالا تكفي الإجابة عنه لرد هذا الاعتراض: كيف يمكن أن تنتقل المصطلحات الفلسفية المؤثلة من لسان إلى آخر من غير أن يدخل عليها ، بموجب هذا الانتقال،من أشكال التغيير ما يخرجها عن خصائصها الدلالية وشرائطها الاجرائية الموضوعة لها في الأصل ؟

فكما أن التواصل قائم بين مختلف الألسن الطبيعية لمختلف الأمم على تعدد فصائلها وتباين أصولها،وهذا يعني أن التواصل الطبيعي لا يتطلب الاتحاد في الوسائل،ولا المطابقة في المقاصد لأن الاعتبارات التداولية الخاصة بكل لسان توجب الاختلاف،وعليه فإن هذا الأخير لايقف عائقا في التواصل بل هو أساس التواصل[1] .

إضافة إلى ذلك فإن الاعتراض بهذا السؤال قد أوقع صاحبه في خطأ حمل الشيئ على غير مقتضاه لأن التواصل ليس تبادلا وإنما هو تناقل يشترط فيه الاختلاف، لزم أن يجتمع التواصل بالتأثيل اجتماع المشروط بشرطه، لأن التأثيل علامة الاختلاف،التي يتوجب فيها التواصل.[2] لأن"التواصل الحي للمفاهيم الفلسفية يضفي عليها ألوانا تختلف باختلاف الألسن الطبيعية والمجلات التداولية، هذا الاختلاف الذي من شأنه أن يحدد ويغني على الدوام الإمكانات الاستشكالية والاستدلالية التي تتعلق بهذه المفاهيم."[3]

يحفظ التأثيل للغة مكانتها ودورها في صناعة المعرفة وبناء مفاهيمها ومصطلحاتها ، بحيث تكون منتجة ومبدعة، لا مقلدة راكدة ، تستصغر الذات وتنقص من قدرتها، لأنها عاجزة على الإتيان بما يضاهي المفهوم المنقول بله الإبداع فيه، ذلك أن" نقل المفهوم من لغة تستثمر مدلوله اللغوي إلى لغة ليس لمقابله فيها هذا المدلول يجعل من هذا الأخير جزءا من المدلول العباري لهذا المقابل؛ من نتائج هذا التغيير في رتبة القول

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص180

[2] المرجع نفسه ، ص181 .

[3] المرجع نفسه ، ص 184

تهويل الجانب العباري للمفهوم في اللغة المنقول إليها وكذا الوقوع في اعتبار ما لا ينبغي اعتباره، فضلا عن إكبار واضعه بما يزيد على قدره، هذا إذا لم يصحب هذا الإكبار للغير استصغار للذات، لأنها تنتقص قدرتها على الإتيان بمثل هذا الوضع العباري ولو أنه ليس في أصله كذلك."[1] وهذا ما يشهده عليه واقع حال الباحثين والبحث العلمي اليوم.

وللإلمام أكثر بأهمية التأثيل نقف عند نقيضه وهو الاجتثاث، لنرى كيف وقع فيه فلاسفة الإسلام من حيث لا يدرون، في الوقت الذي أخذ به فلاسفة الغرب قديمهم وحديثهم، فيتضح ضرر الاحتثاث على مسار الفلسفة والعلوم بشكل عام .

5 – الاجتثاث التأثيلي عند فلاسفة الإسلام :

لم تنشأ المفاهيم الفلسفية اعتمادا على مجالها التداولي بل كان حسب مقتضيات المجال المنقول منه، ذلك أن حدث الترجمة في حد ذاته قد تولاه من هو خارج عن الاختصاص؛ لذا يرى طه أن فلاسفة الإسلام قد قلّ اهتمامهم بالتأثيل، وإن استحسنوه ، فإنّه لم يكن قاعــدة في بناء المفاهيـم وهذا راجـع إلى تصــورهم التجزيئي عن دلالة الألفاظ وهو تصور يأخذ بالتفصيل لا بالتركيب ، وبالتفاضل لا بالتكامل.[2]

إضافة إلى ذلك فان من أهم الأسباب التي ساعدتهم على ذلك هي؛ أنّ تصدر للمنقول الفلسفي في بدايته لم يكن من أهل الاختصاص ولا من المقتدرين في اللغة العربية، مما خلق هوة واسعة بين المنقول والمأصول، فنشأت معه اختلافات وخلافات، وإن كان الناظر العربي قد تفطّن لهذا الاختلاف ، وسعى لتخفيف بعض أسبابه فإنّه لم يستطع بالقدر ذاته تبين أسباب هذا الاختلاف بين مجالين تداوليين مختلفين في المضمون العقدي وخصائص المعرفة الإسلامية ، فضلا عن أحكام العربية.[3] وهذا ما تفطن له طه عبد الرحمن فأسس

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 213 .

[2] ينظر : المرجع نفسه ، ص 232 – 233 .

[3] طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة ، ج 1 ، ص 84 .

مشروعه بأكمله على أرضية صحيحة هي العمل بمقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي، والتي سبق شرحها في الفصل السابق، لذا فقد عمل على تبيين ذلك في جميع كتبه.

وعليه فقد أصبح واضحا أثر هذه الترجمة ، التي لم تحفظ خصوصية المجال التداولي المنقول إليه وأعملت فيه خصائص المجال التداولي المنقول منه ، وبذلك تشوهت صورة الترجمة الحقيقة التي كان يرتجى منها أن تكون نافعة ، لأنها حملت مضامين غير مألوفة للمنقول إليهم ، بسبب عدم تقريبها مما أدى إلى توتر العلاقة بين الفكر الفلسفيّ اليونانيّ والفكر الإسلاميّ العربيّ ، وكان بالإمكان أن لا يحدث مثل هذا لو أن المترجمين كانوا من أصل عربيّ أو إسلاميّ أو متخصصين في فن الترجمة .

هكذا كانت المرحلة الأولى لنقل المنقول الفلسفي، أما المرحلة الثانية فهي المرحلة التلخيصية أو لنقل التنقية حيث اعتمد التلخيص والشرح لإعادة صياغة فلسفة مفهومة، وذلك بإصلاح النقول الفلسفية بما يتلاءم قدر الإمكان مع مقتضيات المجال التداولي الإسلامي.[1] غير أن هذا الطور من الاستصلاح لم يكن بمقدوره أن يخلص المتفلسفة العرب من التبعية والتقليد، لتأتي مرحلة جديدة تستأنف فيها الترجمة، تختلف كثيرا عن بدايتها ، لأنها ورثت حصيلة من المصطلحات الدقيقة والتراكيب المقررة، كما أن النقلة كانـوا عـربا .

من الترجمة الاستصلاحية كما وصفها طه عبد الرحمن إلى الترجمة الاستئنافية، و أهم ما يميزها أنها ورثت حصيلة لغوية فلسفية مكتملة ، وتعي طبيعة العلاقة بين الفلسفة والأدب، غير أنها لم تعرف كيف تستثمر هذه المزايا التداولية الخاصة استثمارا يتجاوز المنقول الفلسفي بالبناء عليه، بل ترسخ المنقول الفلسفي رسوخا ما لا يرى تفلسفا خارجه.[2] لذا دعا طه عبد الرحمن لتجـازو التـرجمة التحصيليّة (الحرفيـة) والترجمـة التوصيليّة (المضمونيّة) إلى الترجمة التأصيلية؛ وهي التي تعمل بمقتضيات المجال التداولي ، فكان تصنيفه لأنواع الترجمة الفلسفية على اعتبار انسجام خصائصها الأربع (الخصوصية – اللفظية – الفكرانية – الاستقلالية) مع خصائص الفلسفة الأربعة أيضا وهي (النموذجية

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 85 .

[2] المرجع نفسه ، ص 91 .

– القصدية – الاتساعية– الاتصالية) حتى تُكوِّن فكرا حيا . وعليه فقد استوقفته ثلاثة أنواع من الترجمة، وهي :

الترجمة التحصيلية : هي الترجمـــة التي لا تحفـظ من الصفات التجديديـــة للفلسفة وهي (الشمولية النموذجية) (المعنوية القصدية) (العقلانية المتسعة) (التبعية الاتصالية)، فيترتب عن ذلك صفات تعارض الفلسفة وهي : الشمولية والمعنوية التجريدية والعقلانية المضيقة والتبعية الاتباعية ، ذلك أن همَّ المترجم في هذا النوع من الترجمة همٌ لغوي بحت ، يهتم فيه بالصيغ الصرفية والبنى التركيبية ، مما ينجر عنها آفة التطويل، بسبب ما يتطرق إلى عبارتها من سقم في التركيب وحشو في العبارة ، فإن اجتمعا في نص واحد أصبح في منتهى الاستغلاق فيكون مدعاة لإهدار الطاقة وإرهاق الفكر من دون إفادة ، مع الإخفاق في الوصول إلى المراد.[1]لأن هذا النوع يعتمد على الترجمة الحرفية المعتمدة كليا على الجانب اللغوي ، بحيث يستغلق فهم المضمون على حساب الاهتمام بالسلامة اللغوية.

الترجمة التوصيلية: تحتفظ جزئيا ببعض الصفات التجديدية للفلسفة، فيكون همّ المترجم الاهتمام بالمضمون المعرفي، فيُراعي بعض مقتضيات المجال التداولي، فهي تتصف بخصائص ثلاث: التعارض الجزئي والنقل الأكثري والتوجه المعرفي، فمهمة المترجم هنا توصيل المضمون، وإن كان هذا الطريق غير عاصم من آفة التطويل والاستعانة بالترجمة الحرفية، إضافة إلى ذلك تدخل عليه آفة التهويل؛ وهي المبالغة الناتجة عن إيراد ألفاظ فلسفية في صيغ اصطلاحية غريبة تؤدي إلى التعثر في تحصيل أغراض المعرفة الفلسفية.[2] ذلك أن المضامين التي لا يمكن تبسيطها، أو تقديمها بالشكل الذي يتناسب ومقتضيات المجال التداولي ستبقى مفاهيم للاجترار، قد تأخذ موقعا أكبر مما تستحقه، لأنها مستعظمة من غير فائدة حقيقة تُمكّن من العمل بها .

الترجمة التأصيلية : وهي الترجمة التي ينـادي بها طه عبد الرحمـن ، لأن خصائصها تنسجم مع خصائص الفلسفة ، وهي : النموذجية والقصدية والاتساعية والاتصالية، بحيث

[1] ينظر : طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة ، ج 1 ، ص 301 –329 .

[2] ينظر : المرجع نفسه ، ص 331 –337

يحصل تمام التوافق بين المقاصد الفلسفية وبين وسائل الترجمة المستعملة في الوصول إلى هذه المقاصد، فاهتمام المترجم هنا منصب في تعقب المكونات الفلسفية مستخرجا منها مواضع الاستشكالات والآليات الاستدلالية مراعيا مقتضيات المجال التداولي، وعليه هي تتصف بالتوفيق الكلي والنقل الأقلي والتوجه الفلسفي.[1] لأن المقصود من الترجمة لدى طه عبد الرحمن،" ليس معرفة كل ما في النص الأصلي، وإنما كيفية التفلسف ابتداء من هذا النص."[2]على اعتبار أن القيام بالعمل الترجمي في مجال الفلسفة هو قيام بموجبات الممارسة الفلسفية ؛ ممّا قد يفتح آفاقا استشكالية واستدلالية ما كان ليفكر فيها واضعي المنقولة عنهم.

فالترجمة التأصيلية بالنسبة إلى طه عبد الرحمن هي الوحيدة القادرة على رفع التعارض بين الترجمة والفلسفة، لأنها تساعد على إنهاض قدرة المتلقي في التفلسف، في الوقت الذي لا تأبه الترجمة التأصيلية (الحرفية) بما تنقله، إن كان نافعا أو ضارا ، وكذلك هي الترجمة التوصيلية (المضمونية)، فليست على يقين من نفع ما تنقله . طبعا لاعتقاد المترجمين أن هذا من باب الأمانة العلمية من جهة، ومن جهة أخرى، ظنا منهم أن هذه الطريقة هي الأنسب في النقل المكتمل لأفكار الآخر وهي المحافظة عليها كما هي ، وتبقى مهمة القارئ هي فرز ما هو نافع أو ضار، وما هو مفيد وما هو اجترار.

فالمترجم التأصيليّ هو" المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل ، لا فارق بينه وبين المؤلف، سوى أن هذا ينشئ ابتداء من نصوص متفرقة معلومة وغير معلومة دامجا بعضها مع بعض، وذاك ينشئ ابتداء من نص واحد معلوم دامجا بعضه في بعض."[3]بحيث يمكن أن يكون من النقول ما يغني عن الأصول ، بل قد يكون هو أولى بالبقاء منه لما قد تفتقر إليه الأصول وتلتفت إليه النقول، لذا فلا عجب أن تصبح بعض المنقولات أفضل من الأصل نفعا لأهل المجال التداولي .

فليس كل متمكن من اللغة بإمكانه أن يوفق بين القراءة والترجمة، القلة هي التي يمكنها استيعاب الأصل وفهمه جيدا في مجاله التداولي ثم نقله إلى المجال الآخر بالكيفية التي

[1] المرجع السابق ، ص 353 .

[2] المرجع نفسه ، ص 358 .

[3] المرجع نفسه ، ص 362 .

تُفعّله وتجعله منتجا، أو باختصار القلة هي التي يمكنها أن تؤدي حق الترجمة التأصيلية، فتصبح ترجمتها أفضل من الأصل ، لأنها استطاعت أن تستفيد وتفيد . وبهذا تُنتزع تلك الهالة التي تمسّح بها الكثير من الباحثين الذين لا يجيدون أية لغة غير لغتهم الأم ثم تجد أبحاثهم مكتظة بمراجع أجنبية يُوهمون القارئ بأنهم فعلا اطلعوا عليها وفي حقيقة الأمر إن مضمون ما يقدمونه يكشف عجزهم عن فهم ما في لغتهم بله أن يفهموا ما في لغة غيرهم .

وفي المقابل قد يطرح هذا النوع من الترجمة إشكالية الأمانة العلمية، التي تصبح محل شك ، حين لا يصرح المترجم التأصيلي بحدود المضامين الأصلية من المضامين التي تم تقريبها وفق مقتضيات المجال التداولي ، فيدّعي لنفسه ما لم ينجزه ، هنا ربما سيصبح الأفضل أن تسبق الترجمة التأصيليّة ترجمة توصيليّة ، ثم تأتي هي من باب القراءة لهذه المضامين ، ليتم تقريبها. وحينها قد لا يُفضل تصنيف هذا النوع من الكتابة على أساسا أنها ترجمة ، بل يدخل في التأليف الذي يعمل على تقريب الكتب المترجمة من أجل تفعيلها ، وتبيان كيفية الاستفادة بالحذف أو الإضافة حسب ما يقتضيه المجال التداولي، وما يمكن أن يبدعه الكاتب. وفي هذه الحالة، هل من الصواب أن يُصنّف هذا النوع من الكتب في الترجمة؟ بخاصة وأن المتـداول في فعل الترجمة، هو المحافظة على مضامين المنقول منه.

وهذا ما جعل أغلب الباحثين ينتقـدون.[1] ترجمة طه عبد الرحمن "للكوجيتو الديكارتـي"، **(أنا أفكر، إذًا أنا موجود)**، حين ترجمها عن طريق الترجمة التأصيلية إلى قوله **(انظر تجد)**[2] فاعتبرها الجميع أنها تحريف لقول ديكارت، في الوقت الذي يؤكد على سلامة وصحة ترجمته ، حسب مقتضى الترجمة التأصيلية التي تعمل على مقتضى أصول المجال التداولي الإسلامي العربي.

يؤكد طه عبد الرحمن أن فلاسفة الإسلام قد تحكّمت في مواقفهم من التأثيل ثلاثة مبادئ (مبدأ أسبقية المعنى على اللفظ) و(مبدأ شمولية المعاني العقلية) و(مبدأ لا

[1] ينظر: على سبيل المثال علي حرب : الماهية والعلاقة : نحو منطق تحويلي ، مرجع سابق ، حيث خصص له مقالا عنونه (طه عبد الرحمن و مشروعه الفلسفي – فقه الفلسفة لمحو الفلسفة)، ص 145 و ما بعدها .

[2] ينظر: طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة ج 1 ، خصص له الباب الرابع ، ص 409 وما بعدها ، وأما ردّه على منتقديه فقد استغرق أغلب ما جاء في التمهيد من كتابه في فقه الفلسفة ج 2 ، ص 17 فما بعدها.

مشاحة في الاصطلاح) ، حيث أن هذه المبادئ حملتهم على التفريق التام بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، مجتزئين بهذا المعنى الأخير، ولم يجوزوا الجمع بينهما إلا للضرورة التعليمية ، مع ضرورة الاحتراز الكامل مما قد يتسبب فيه هذا الجمع الظرفي من الغلط والتغليط [1]. وهنا قد يكون المدلول اللغوي إما حشوا إذ لا تحصل به زيادة فائدة للمعنى الاصطلاحي، وإما يكون مثار غلط إذ قد يتوهم المرء أنه عين المعنى الاصطلاحي .و ما كان ليحدث هذا إلا لأنهم كانوا يقللون من شأن اللسان العربي في باب الحكمة النظرية ويرفعون شأن اللسان اليوناني، لأنهم أخذوا الفلسفة من غير أهل الاختصاص حيث اجتمع فيهم قلة التمكن من اللسان العربي، وضعف الزاد الفلسفي.[2]

وهذا ما أضـر باللغة العربية فجمّـد قدراتها على استثمار مخـزونها اللغوي لإنتاج تراكيبها الخاصة بها، وجعلها منقادة إلى تراكيب غيرها، فما كان ليستقيم بذلك المعنى بصورته المنتجة ، فانقاد الفكر نحو التقليد والركود ،وذلك بسبب الانصراف عن مقتضيات المجال التداولي التي تملي شروطها في بناء المفاهيم والمصطلحات .

مما تقدم عرضه من نظرية طه عبد الرحمن في تأثيل المفهوم الفلسفي، يمكننا القول بضرورة استثماره في جميع المجالات العلمية الأخرى من أجل تأثيل مفاهيمها ومصطلحاتها من بينها مجال اللغة العربية وآدابها ، لتقدم بذلك الحلول لما ظنه بعض الباحثين أزمة يصعب إيجاد حلول لها ، وهي أزمة المصطلح في الدراسات اللسانية والنقدية ، فلو أخذنا بمقترح طه عبد الرحمن لعرفت اللسانيات طريقها لتفعيل نظرياتها، ومن قبل ذلك استيعابها ، ولانفرجت أزمة النقد التي ما عادت تخفى على أحد،" فيكفي أن نلقي نظرة سريعة إلى كتاب من كتب التنظير العربية ونفحص الاستدلال النقدي فيها حتى يتبنين لنا أن جسد خطاب النقد العربي لم يبق له من هوية ثقافية سوى التعبير باللغة العربية عن فكر آخر بلسان نقاد من مختلفي المشارب."[3]

---

[1] طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، مرجع سابق ، ص 233

[2] المرجع نفسه ، ص 238 .

[3] محمد الدّغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العري المعاصر ، مطبعة النجاح الجديد ،دار البيضاء، ط1 ، 1999 ، ص 307 .

فلم الاستمرار في اجترار الحديث حول الأزمة بدل العمل بما هو متاح، في مشروع طه عبد الرحمن عسى أن تنفرج الأزمة ، فلا يضيع الزمن والجهد هباء منثورا في بحوث لا تسمن ولا تغني من جوع ، والصواب ربحهما في العمل الجاد الذي يُقدر من خلاله الباحث العربي أهمية العمل بمقتضيات مجاله التداولي، فيسعى إلى تأثيل مصطلحه حتى يصبح منفهما ومنتجا .

2 – التـــراث والحـــداثة :

ينفي طه عبد الرحمن نفيا قاطعا أن يكون المقلد مبدعا، سواء كان التقليد بالرجوع إلى الماضي أو بالنظر إلى الحاضر، لأن التقليد بلا تحصيل أسباب الإبداع لن ينفع المقلد بشيء. فكلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده، إذ أن مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، ومقلدة المتأخرين فيتبعون ما أبدعه الغرب دون تحصيل أسباب إبداعهم أيضا.

كما نفى عن نفسه أن يكون هو أيضا من مقلدة المتقدمين، واعتبر ما يفعله بعض الباحثين من إلحاق هذه الصفة به هو من باب عادة دأب المقلد في الدفاع عن تقليده باتهام غيره بها، أما هو فمبدأه الاجتهاد، الذي يحتكم فيه إلى قاعدتين: الأولى؛" **كل أمر منقول معترض عليه، حتى يثبت بالدليل صحته.**[1] وتُوجب هذه القاعدة ما أسماه بالنقد **الإثباتي،** ومقتضاه وجوب إخضاع المنقول إلى التمحيص والنقد لمعرفة مدى مناسبته للمجال التداولي، حتى يتجنب إعادة النظر فيه مرة أخرى بعد دخوله في المجال التداولي، وكذلك لتجنب الإسقاط والتقليد المباشر، وبهذا يمكن للمنقول أن يكون بمثابة المأصول في الإنتاج والعمل.

أما القاعدة الثانية فتقول:" **كل أمر مأصول مسلّم به حتى يثبت بالدليل فساده.**"[2] توجب هذه القاعدة أن يكون نقد المأصول بتعليق صحته بإبطال أدلته، وهذا ما أسماه طه عبد الرحمن **بالنقد الابطالي؛** أي يجب على المعترض على المأصول أن يبطله بالدليل حتى يثبت فساده وإلا فهو مسلم بصحته. وهذا النوع من النقد يبطل آفة الإسقاط التي يمارسها مقلّدة المتقدمين،" ذلك أن تحصيل الأدلة المبطلة هو أحد الطرق الموصّلة إلى إنتاج أضداد هذه المفاهيم في مجالها التداولي الأصلي أو إعادة إنتاجها في غير هذا المجال؛ وكلا الحالتين (الإنتاج) و(إعادة الإنتاج) يدل على نهوض الهمة والإبداع."[3]

---

[1] طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 13 .

[2] المرجع نفسه ، ص 13 .

[3] المرجع نفسه ، ص 14.

انطلاقا من القاعدتين السابقتين يُثبت طه عبد الرحمن لنفسه تحرره من كل أنواع التقليد لأنه لا يعيد صبغ المفاهيم المنقولة بصبغة مأصولة كما اتهمه بعضهم، بل إنه يعيد إبداعها بإضافة جديدة غير موجودة في أصلها، وميزة هذا الجديد أنه موصول ببعض الأسباب المأصولة من غير أن يرتد إليها، حتى يتوسل به المتلقي المسلم في إقامة الصلة بهذه المفاهيم المنقولة، لأن إيجاد الصلة ييسر عليه استيعاب المنقول ويعينه على الإبداع فيه.

لذا فلا عجب إذ يصر طه عبد الرحمن على التفكير ضمن حدود المجال التداولي والعمل بمقتضيات أصوله، لأن هذا الالتزام هو الذي دفعه لكل هذا النتاج المعرفي المتميز والذي لا يخلو من الإبـداع، فليت الـذين يصرون على تصنيفه مقلـدا أن يأتـوا بما يضاهيه أو يتجاوزه، فلئن عجزوا، فمن باب أولى أن يقبلوا على مشروعه ليستفيدوا ويفيدوا.

وقبل أن نتناول القراءات الحداثية للنص القرآني وما سقطت فيه من مزالق، يتوجب علينا أن، نقف بدءا عند مفهوم الحداثة كواقع غربي، ثم روح الحداثة كما يتصورها طه عبد الرحمن.

2 – 1 – من واقع الحداثة إلى روح الحداثة :

فرّق طه عبد الرحمن بين مفهومين أساسيين وهما (واقع الحداثة) و(روح الحداثة)، حيث اعتبر واقع الحداثة واحد من التطبيقات المتاحة لتطبيق روح الحداثة، لأن هذه الأخيرة هي جملة المبادئ التي يتعين على الواقع الحداثي أن يحققها. جمعها في ثلاثة مبادئ أساسية وهي: **مبدأ الرشد** و**مبدأ النقد** و**مبدأ الشمول**.[1] وهذه المبادئ في جوهرها هي التي تنشدها حداثة اليوم، ولكن من منظور طه عبد الرحمن قد أخفقت في تحقيقها، لأنها سارت على عكس مرادها، وانقلبت على ما كانت تصبوا إليه، ذلك أنها لم تُقيد هذه المبادئ بالقيم الأخلاقية، التي كان يتوجب أن تُستمد من مصادر أعلى من الواقع، وهي الأخلاق الربانية، ولا توجد في صورتها الكاملة إلا في الدين الإسلامي باعتباره آخر الأديان ومكملها، وعليه

[1] طه عبد الرحمن:روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 24 .

فإن العالم الحداثي اليوم بحاجة إلى العودة إلى القيم الأخلاقية الإسلامية حتى يصحح مساره.

تتميز روح الحداثة بتعدد تطبيقاتها، لأن الروح يُمكنها التّجلي في مظاهر متعدد، وما واقع الحداثة سوى مظهر من مظاهر هذه الروح، ذلك أنه واحد من التطبيقات الممكنة لها، وليس الوحيد، وروح الحداثة ليست سلعة غربية الصنع، وإنما هي نتاج صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، لا يُستبعد أنها قد تحققت بوجه ما في الزمن الماضي، ولا ينفى أن تتحقق في المستقبل بشكل آخر ومغاير مما هي عليه. وعليه فروح الحداثة ليست ملكية خاصة بأمة دون أخرى، وإنما هي لكل أمة متحضرة ملكت زمام الفعل العمراني المادي والفعل المعنوي الذي تحكمه القيم الأخلاقية.[1] وليتضح الفرق بين واقع الحداثة الغربية وروح الحداثة نوجز القول فيه كما بينه طه عبد الرحمن من خلال عرض مبادئ الحداثة كما تأسست في الغرب، وكما يتصورها الاقتراحات التي يراها مناسبة حتى تُحقق هذه المبادئ روح الحداثة الإسلامية.

2 – 2 – مبادئ روح الحداثة:

مبدأ الرشد : الأصل في الحداثة الانتقال من حالة القصور إلى الرشد ، فالذي لا يملك قدرة التفكير بنفسه حتما سينقاد وراء غيره، إما طواعية منه، وهذا ما أسماه طه عبد الرحمن بالتبعية الاتباعية، وإما أن يستخدم التابع نتائج تفكير غيره ، وهي التبعية الاستنساخية ، أما الأسوأ من ذلك جميعا، فهي التبعية الآلية التي يتماهى فيها المقلد مع غيره في مناهجه من دون أن يشعر بذلك. لذا يتوجب في تحقيق مبدأ الرشد أن يستوفي شرطي (الاستقلال) و(الإبداع).[2] فالتبعية بكل أشكالها هي حالة قصور لا يمكنها أن تنتقل إلى الرشد حتى يتم التحرر منها، وحين ذاك يمكن العمل والإبداع.

أول ما يشترط في تطبيق الحداثة الإسلامية هي أن تتجنب الوقوع في الآفات التي وقعت فيها الحداثة الغربية حيث أنها وصلت إلى عكس ما كانت تتوقعه من نتائج، وذلك

[1] طه عبد الرحمن:روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 30 –31 .

[2] المرجع نفسه ، ص 26 .

بانقلاب المقصود إلى ضده.[1] فحين أراد الإنسان الحداثي السيادة على الطبيعة ظهر من الأخطار ما لم يتوقعه، وربما هذا راجع لتحول الوسائل إلى غايات. لذا يرى طه عبد الرحمن أن التطبيق السليم للحداثة هي الحداثة الداخلية التي تعمل بمقتضيات المجال التداولي، فتكون بذلك مستقلة عن غيرها لا مقلدة ولا تابعة، كما هو حال الأمة اليوم، فيكون التطبيق السليم لروح الحداثة، بالاستقلال الفعلي عن كل وصاية للآخر، لأن الحداثة " فعل حضاري يطلب من كل أمة أن تكون معاصرة لزمانها؛ فكل أمة استطاعت أن تقوم في تفكيرها وأفعالها بواجبات زمانها فقد حققت الحداثة. "[2]

انتقد طه عبد الرحمن الحداثة الغربية في تطبيقها لمبدأ الرشد، لأنها انطلقت من مسلمات إن صلحت أن تُقام عليها حداثتهم، فلا تصلح أن تقام عليها الحداثة الإسلامية لما يترتب عليها من أفات جسيمة، تمثّلت هذه المسلمات في انبنائها على وصايتين الأولى وصاية الأقوي الخارجي على الضعيف، والثانية هي الوصاية الداخلية المتمثلة في وصاية رجال الدين والثالثة ان الحداثة هي التحرر من الوصاية الداخلية.[3] أبطل طه عبد الرحمن هذه المسلمات لأن مسلمة الوصاية الخارجية كانت استعمارا وهيمنة على الشعوب الضعيفة لذا فهي تحجب عن التفكير.

أما الوصاية الداخلية وهي وصاية رجال الدين، فلم تكن لها سلطة سياسية كسلطتها في المجتمعات الغربية حتى تصبح زعزعة أدوارها في المجتمعات العربية هي التي ستمنحهم الحداثة ، ولا كان الدين هو سبب تخلفهم حتى يدعى فصله عن الدولة ، بل لولاه لما كان لتكون هناك حضارة عربية ، بل إن الابتعاد عن الدين الصحيح هو الذي أوقع الأمة بالهاوية، فتقاسمتها الوصاية الخارجية ، استدمارا وخرابا قديما، وطمسا للهوية وسلبا للقيم حديثا، ولا تزال الفوضى تسكن المجتمعات العربية في شتى مناحي الحياة، وما كان لتظهر الوعود التي بشروا بها، إن هم أبعدوا الوصاية الداخلية الدينية سيتحررون نحو الحداثة، بل تفاقم الوضع سوءاً. غير أن" التطبيق الإسلامي لركن الاستقلال الحداثي يجعل منه استقلالا

[1] المرجع السابق ، ص 32 .

[2] طه عبد الرحمن : الحوار أفقا للفكر ، ص 146 .

[3] طه عبد الرحمن:روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 36 .

مسئولا يتولى قطع فعل التحديث عن كل وصاية خارجية، لا استقلالا قاصرا يتبع خطى الآخرين."[1]

إذا تحقق ركن الاستقلال بالتحرر من كل وصاية خارجية، فإن ركن الإبداع أيضا لا يتحقق إلا بتجاوز مسلمات التطبيق الغربي لهذا الركن والمتمثلة في: أن الانفصال المطلق أساس الإبداع، وهذا الأخير يُلبي الحاجة ويشبعها، لذا فإن أصدق الإبداعات ما بلغ فيه ازدهار الذات نهايته.[2] قد تكون هذه المسلمة من أخطر مسلمات الحداثة الغربية، لأن دعوتها صريحة للانقطاع عن الماضي وتراثه، بحجة أن الإبداع انفصال وانقطاع ، وهذا أكثر ما تشبث به بعض الحداثيين العرب في تحليلاتهم للواقع العربي، حسبوا أنه كلما ابتعدوا عن ماضيهم كلما تحسن حالهم، وأنّى لهم ذلك ؛لأن " الحداثة بقدرتها على الارتقاء بالإنسان، لا بقدرتها على الانفصال؛ فقد يوجد الانفصال ولا ارتقاء معه، كما أنه يوجد الارتقاء ولا انفصال معه؛ فإذن الطريق الإسلامي في الحداثة يلجأ إلى الانفصال حيث يجب وإلى الاتصال حيث يجب ، فهي حداثة قيم لا حداثة زمن."[3]

إن ركن الإبداع في تطبيق الحداثة الإسلامية؛ لا ينفصل عن التراث كليا، وإنما يقطع صلته بما هو غير نافع، ليستثمر منه النافع تجديدا وإبداعا، كما ينبغي عليه أن يقطع صلته بما يأتيه من واقع الحداثة الغربية، ويستفيد مما هو نافع فقط، حتى يتمكن من السير في الطريق الصحيح لإسعاد الإنسان، وهذا هو مقصد روح الحداثة، لأن التطبيق الحداثي الإسلامي، بفضل القيم الإسلامية، يمتلك من الاستعدادات الروحية ما يمكن أن يزود به الآخرين لتحقيق حداثتهم.[4]

مبدأ النقد: هو الانتقال من الاعتقاد إلى الانتقاد، أي من التسليم بكل شيء إلى نقده، ذلك عن طريق التعقيل والتفصيل؛ فالتعقيل يكون بإخضاع ظواهر العالم و مؤسساته وسلوك الأفراد إلى مبادئ العقلانية، أما التفصيل أو التفريق؛ فهو نقل الشيء من صفة التجانس

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 38 .

[2] المرجع نفسه ، ص 39 .

[3] المرجع نفسه ، ص 40 .

[4] المرجع نفسه ، ص 41 –40 .

إلى صفة التغاير، والقصد منه هو اتساع ميادين العلم والحياة بالشكل الذي ينفصل بعضها عن بعض، فبعد أن كانت متجانسة في إطار علاقة واحدة تصبح متغايرة متكاثرة استجابة لدواعي التطور والنمو.[1]

قام هذا المبدأ في الحداثة الغربية على مسلمة جوهرية تمحورت حول تقديس العقل، فهو يعقل كل شيء وينقد كل شيء وبه الإنسان يسود الطبيعة .[2] وهذا ما يعترض عليه طه عبد الرحمن اعتراضا كليا من وجهين: أولا العقل لا يمكنه أن يعقل ذاته إلا بعقل أقوى منه لأن الأصل في الوسيلة أن تكون أقوى من المتوسل إليه، ثانيا : ليس بإمكان العقل أن يعقل الكل لأنه جزء منه، ومحال أن يحيط الجزء بالكل .[3] وعليه فإن سيادة الإنسان على الطبيعة بقوة العقل الذي يمكنه أن يسخّر كل شيء لمصلحته غير ممكن ، والأضرار التي جلبها العقل للإنسان على كل الأصعدة لخير دليل على ذلك، فضلا عن عجزة في التحكم بالمادة والطبيعة، فكلما اعتقد الإنسان أن الأمور تحت السيطرة إلا وظهر له ما لم يكن في الحسبان، فهذه الطبيعة تعتل بين يديه ، فتأتي له بالمخاطر أكثر مما ظن أنه سينتفع بها ، أمراض وأسلحة دمار شامل ومشاكل خلقها العقل، لم يعد أساسا له قدرة في أن يجد لها حلا وليس في وسعه ذلك حتى وهو يستمر في البحث، فكلما طبب مكانا هنا ، انفجر الجرح الغائر بما هو أسوأ هناك .

وبهذا يدحض طه مقولة العقل الإله، الذي بإمكانه أن يحيط بكل شيء علما وفهما ونقدا ، كما أن النقد ليس السبيل الوحيد للوصول إلى المعرفة ، فهو طريق من بين الطرق ، لأن الخبر طريق للمعرفة أيقن من النقد، لذا يقترح طه عبد الرحمن ما سماه ، **بالنقد المتنوع** الذي يراعي طبيعة الأشياء ومجالاتها وعلاقة هذه المجلات ببعضها البعض، فالإنسان والطبيعة والحياة مجالات مختلفة ومتداخلة لذا فالأدلة بشأنها" تختلف من وجوه ثلاثة : أحدها أن كل مجال منها يستقل بمنطقه النقدي متى نظر إليه في حد ذاته؛ والثاني، أن منطق كل مجال ينبغي تعديله بحسب مقتضيات تداخله مع منطق غيره من المجالات ؛

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 26 – 27 .

[2] المرجع نفسه ، ص 43 .

[3] المرجع نفسه ، ص 43 .

والثالث أن المنطق المحصّل من مراعاة مختلف مقتضيات هذا التداخل قديسهم في توجيه المنطق الخاص بكل مجال ،يختلف هذا التوجيه من مجال إلى آخر."[1]

وانطلاقا ممّا تم شرحه فيما يتعلق بركن التعقيل، يقدم طه عبد الرحمن البديل السليم لهذا لركن، في التعقيل الذي لا يدعي السلطة للعقل الأداتي وحده، بل يتكامل مع منظومة القيم الأخلاقية والجمالية، والذوقية، بما يبني علاقته مع الطبيعة والأشياء على الاحترام والمحبة، لا السيطرة والسيادة بلا سيادة.

نأتي الآن إلى الركن الثاني من مبدأ النقد في الحداثة الغربية، وهو التفصيل فالمسلمة التي قام عليها، هي مردودة عند طه عبد الرحمن من عدة أوجه؛ إن التفصيل يسعى لمحو التقديس وذلك بالفصل بين الحداثة والدين فصلا مطلقا والفصل بين الدين والعقل فصلا مطلقا [2]. وهذا غير ممكن حتى لو أرادوا له ذلك، كما أن الأسباب إلى احتجوا بها غير صحيحة لأن الدين لم يكن سببا في عرقلة الحداثة، بل ساهمت مبادئه فيها على اعتبار أن الحداثة ليست طفرة زمنية معاصرة، بل هي امتداد للحضارة الإنسانية في ماضيها وحاضرها، فضلا عن الدور الإصلاحي لرجال الدين في النهضة بالحياة، إضافة إلى هذا فإن من بين مؤسسي الحداثة الكبار من حملت علومهم وأفكارهم أثارا دينية ظاهرة مثل: ديكارت، نيوتن، كانط، هيقل [3].

فالدين مكون أساسيّ من شخصية الإنسان وحياته، ومحاولة فصله وقصره على الطقوس محض مغالطة يكذبها الواقع كخير شاهد، فالدين الإسلامي تصدى للخرفات والأساطير وكذبها، ودعا إلى إعمال العقل والنظر في الكون الذي سخّره الله للإنسان ليكتشف بؤس حقائقه، ومعه يتبين له عظمة خالقه المستحق للتقديس دائما وأبدا، حقا وصدقا.

[1] طه عبد الرحمن:روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص46 .

[2] المرجع نفسه ، ص 48 .

[3] المرجع نفسه ، ص 51 .

يؤكد طه عبد الرحمن أن الإنسان كائن متصل في الزمان والمكان، لقدرته على استحضارهما بروحه وفكره وخياله، حتى لو انقطع عنهما، بل إن وجوده لا يقتصر على الزمان والمكان الظاهر، بل يتجاوزهما إلى عوالم روحية، ووحده المقدس طريق ذلك، ولا ينعم بالحقيقة من حصرها في مادية الأشياء، لأنها تفقد معناها بمجرد الاستهلاك، وإنما أسرار الأشياء تعرف بآثارها لتزيد الإنسانية اتصالا بها لا انفصالا، حتى لا تموت المعاني على عتبات الحداثة الغربية.

يرفض طه عبد الرحمن الفصل لأن الاتصال هو الأصل والفصل فرع، وإن دعت ضرورة للفصل، ستكون على مستوى الوظائف والمقاصد."[1] فإن كان ولابد للفصل بين الدين والحداثة والدين والعقل، فهذا لا يعدو أن يكون في إطار ما يتوجب من وظيفة كل واحد منها، بحيث تُكمل الآخر وتوجهه، هذا هو التطبيق الإسلامي لركن التفصيل في الحداثة، لا أن يكون تفصيلا مطلقا بشكل الإقصاء مثلما تتبناه الحداثة الغربية.

مبدأ الشمول: الأصل في الحداثة الخروج عن حالة الخصوص إلى الشمول، لأنها تتجاوز المجتمع الصغير إلى العالم الكبير، وهذا عن طريق: التوسع والعموم، لأنها استطاعت أن تنتشر في مناحي شتى من الحياة وفي مختلف مجالات الفكر والعلم والدين، وفي نطاق واسع اتسع اتساع هذا العالم، ليفتح عهدا جديد هو عهد العولمة[2].

يتحقق مبدأ الشمول عن طريق ركن التوسع القائم على مسلمة واقعية الحداثة و قوتها الشاملة التي تعتمد القوة الاقتصادية .[3] فقد فرضت الحداثة وجودها على الجميع لينخرط فيها عن طواعية أو كراهية، مع ما تحمله من أضرار ومخاطر، فلا فكاك من ذلك، غير أن رؤية طه عبد الرحمن ترسم له عالما مثاليا يمكنه أن يُقوم اعوجاج الحضارة الغربية، على اعتبار أن التعديل أهون من التأسيس، وأن الإنسان أقوى من الحداثة فيتحدى ذاته مهما بلغت هيمنتها، لأنه بمقدوره أن يبدع واقعا حداثيا موازي للحداثة الغربية ومتداركا للأخطاء التي وقعت فيها.

---

[1] طه عبد الرحمن:روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 53 .

[2] المرجع نفسه ، 28 – 29 .

[3] المرجع نفسه ، ص 55

" فكما أن الإنسان حرّك واقع الحداثة، حتى غدا مسلسلا من التطورات يتبع قوانين موضوعية تبدو مستقلة عن إرادته، فكذلك بإمكانه، بواسطة همته، أن يزحزح ولو قليلا المسلسل عن مساره، ويدفع به في مسار يأخذ على التدريج في الانفصال عن الأول حتى كأنه مسلسل جديد من التطورات الحتمية."[1] مع أنه من الناحية التنظيرية هذا ممكن تطبيقه، لكن على أرض الواقع حيث تتسارع المتغيرات وتتصادم المصالح والاختيارات تصبح هذه الرؤية حلما مثاليا لا يبشر الواقع بقرب تحقيقه، ومع ذلك لا يُستبعد أن تظهر في هذا العالم الشاسع من المؤشرات ما يعلن عن بدايات تصحيح مسار الحداثة

كما أن هذا الأمل في الانفراج يتطلب إنسانا متميزا جدا تكون القوة الروحية عنده أقوى من القوة المادية التي طغت على مظاهر حياته لذا يؤسس طه عبد الرحمن التطبيق الإسلامي لركن التوسع من مبدأ الشمول على حقيقة أن "جسمانية الإنسان تابعة لروحانيته ".[2] ، ذلك أن إشباع الحاجات المادية تكون وفقا لإشباع الحاجات الروحية ، حتى تستقر نفسه ويهذب سلوكه ويستقيم حاله فلا يضطرب مقاله ، ولا يغيب عنه مصير مآله ، ولا يتحقق هذا إلا بإحياء منظومة القيم والأخلاق لأن ماهية الإنسان عند طه عبد الرحمن ماهية أخلاقية يصبح فيها الفعل الاقتصادي ذاته فعل خلقي يرفع الإنسان متى أصلحه ، ويخفضه متى أفسده .[3] فالتطبيق الإسلامي لهذا الركن بالنسبة لطه عبد الرحمن ينبغي أن ينطلق من مسلمة؛ أن الإنسان أقوى من الحداثة، وبعدها المادي تابع للروحي وعليه فهو ماهية أخلاقية يمكنها أن تصحح مسار مادية الحداثة الغربية التي تقدس اللذة والمتعة في بعدها المادي.

إذا كان التوسع يهتم بالانتشار العمودي داخل حقائق الأشياء، فإن التعميم وهو الركن الثاني من مبدأ الشمول، ينتشر على المستوى الأفقي ليشمل المعمورة، وهذا هو طموح الحداثة الغربية التي قامت على مسلمات؛ تثبيت الفكر الفرداني، واعتبار قيم حداثته قيم كونية، والعلمانية وحدها من يمكنها أن تحفظ حرمة الأديان .[4]

---

[1] طه عبد الرحمن:روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 56 –57 .

[2] المرجع نفسه ، ص 58 .

[3] المرجع نفسه ، ص 59 .

[4] المرجع نفسه ، ص 62 .

يستبدل طه عبد الرحمن التفكير الفردي الذي قامت عليه الحداثة الغربية بالتفكير المتعدي ، فهو من وجهة نظره الأنسب لروح الحداثة لتتفادى انحرافات واقع الحداثة ، الذي كرس الانكفاء على الذات والالتفات لحجاتها فقط ، دون التفكير في الآخر كفرد يحتاج أيضا لما يحتاج إليه غيره ، لأن مشاكل العالم باتت متشابكة ، فهاهي أزمة الأمن كلما تزعزعت في ناحية دهم الخطر نواحيها المجاورة بل العالم بأسره ، وعليه لابد من التعاون الفكري لتجنب ما يحدق بالفرد من أضرار في نهاية المطاف سيدفع ثمنها ، حتى لو كان بعيدا عن بؤرة تشكلها ، ولا يد له في نشوئها.

جاءت العلمانية في ادعائها لاحترام الأديان بالتسوية بينها جميعا، وهذا غير صحيح، كحقيقة بالنسبة للمسلمين، لأن الدين عند الله الإسلام ومن يبتغي غيره فلن يقبل منه، فكما لا يصح التسوية بين الفلسفات والفكرانيات، لا يصح كذلك التسوية بين الأديان، لما بينها من فروق تدعو لتفضيل بعضها عن بعض، كما تفضل الفلسفات والفكرنيات بعضها عن بعض، لذا يدعو طه عبد الرحمن لعرض الأديان على المحك لتمييز صحيحها من باطلها ونافعها من ضارها، مثلما تعرض السياسات للنقد والتعقيل ليعرف صوابها من خطئها.[1]

ولو أن دعاة العلمانية أنصفوا الأديان وأنزلوها منازلها، لرفعوا عنهم نضال الإقصاء المتعمد عند بعضهم والناتج عن الجهل عند آخرين، لأنهم لا يعون حقيقة التسوية بين الأديان ودوافعها. وعليه فطه عبد الرحمن مُوقن أن عقلانية الآلات غير عقلانية الآيات؛ أي أن المنطق العقلاني الذي يطبق الآلة منطق جامد مقلوب، فهو غير مناسب لفهم الدين ومعالجة قضاياه، لأن عقلانية الدين مراتب متعددة ومتفاوتة. ذلك أن " التطبيق الإسلامي يستفيد من الإمكانات العقلية التي يولد التفكير المتعدي، من أجل إنشاء عقلانية موسعة بديلة لعقلانيات الآلات."[2]

إن تعميم القيم الحداثية لجعلها كونية تتناسب مع كل المجتمعات، ستحرم القيم الكونية حقيقة الظهور، لأن الكونية لا يصنعها مجتمع بعينه، ذلك أن القيم نسب مختلفة ومتفاوتة

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، مرجع سابق ، ص 64 .

[2] المرجع نفسه، ص 65 .

بين المجتمعات، لأجل ذلك يُفرق التطبيق الإسلامي لركن التعميم بين نوعين من الكونية: كونية سياقية تقضي بإعادة تشكيل إبداع الأشياء في المجتمعات التي انتقلت إليها بشكل قد يصبح أفضل مما كانت في أصله، وكونية غير سياقية، اطلاقية تريد للأشياء أن تبقى جامدة على ما هي عليه. لذا " فإن الكونية السياقية للقيم تختص بكونها تجمع بين صفتين أساسيتين: إحداهما أنها لا تقطع القيم عن أسبابها في مجالها التداولي الأصلي؛ والثانية أنها تفتح الطريق لكل ثقافة في أن تنقل إلى الثقافات الأخرى قيما من إبداعها، تاركة لها حق إعادة إبداعها وتلوينها بلون مجالاتها التداولية الخاصة ."[1]

مما تم عرضه حول تصـور طه عبد الرحمن للحداثة الإسلامية ومقصده من وراء ذلك تصحيح مسار الحداثة الغربية لما نتج عنها من أضرار حادت بها عن مقصودها وانقلبت إلى أضداد أهدافها، فقد وجد في قيم ومبادئ الإسلام ما يجعلها المسؤولة في إغاثة العالم، وتصحيح مسار الحداثة، لحاجتها إلى القيم الأخلاقية، التي لم تكتمل إلاّ للدين الإسلامي، وهذا هو زمنه ليتولى أهله إصلاح ما أفسدته الحداثة الغربية. لأن الحداثة في حقيقتها، حقيقة إسلامية.[2] من منظور طه عبد الرحمن لذا سعى إلى تأسيس روح الحداثة على التراث، باعتبار أن الدين الإسلامي أهم مكون له، بل إن مشروعه الفلسفي برمته يتأسس على مبادئ الإسلام وقيمه الأخلاقية، بما أنه قد بنا المجال التداولي الإسلامي على الأصل العقدي واللغوي والمعرفي وفي نطاق هذا المجال تتحدد أهمية الأشياء وقيمتها.

لقد اختصر مبادئ الحداثة في ثلاثة مبادئ أساسية تتضمن بقية المبادئ ، وهي (مبدأ النقد والشمول والرشد) ، ثم اهتم بتقديم أمثلة من واقع الحداثة الغربية يثبت بها انحرافها عن أهدافها ليعرض البديل من روح الحداثة الإسلامية ، فكان أن كشف عن واقع العولمة والأسرة الغربية كنموذجين،[3] أخفقت فيهما الحداثة الغربية في تحقيق مبدأ النقد الذي قامت علية ، وهذا الإخفاق هو المؤشر لضرورة العودة إلى تصويبه ، ولا يتحقق ذلك إلا بقيم ومبادئ الحداثة الإسلامية، والتي وجد فيها المفهوم الأنسب لحق المواطنة والتضامن

[1] المرجع نفسه طه عبد الرحمن: روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 66 .

[2] المرجع نفسه، ص 88 .

[3] ينظر: المرجع نفسه ،ص 73 –129 .

والمؤاخاة والتعارف .[1] فبيّن قصور الحداثة الغربية فيما يتعلق بمبدأ الشمول، لأنه انبنى على التعميم البشري وليس الوجودي كما هو في الحداثة الإسلامية، حيث أن التضامن يرتقي إلى رتبة التراحم القائم على التواصل بين كل مخلوقات هذا العالم الأحياء منها والجماد.

واختار الاستدلال بواقع الترجمة والقراءة الحداثية للقرآن الكريم ، فيما تعلق بمبدأ الرشد، وهي أمثلة تتعلق بالواقع العربي الإسلامي وتطبيقه للحداثة الغربية لهذين المثالين ليبين حالة التقليد المقيت التي أضرت بهما ، حيث سعى طه عبد الرحمن لإثبات أن الحداثة الحقيقة ليست حداثة تقليد أصم ، وإنما هي الحداثة التي تعمل بمقتضيات المجال التداولي ، لذا رأى في الحداثة الغربية تطبيق من تطبيقات روح الحداثة ، لا تلزم به الشعوب إلزاما، وإنما تستفيد منه وتعدل نموذجه بما يصحح أخطاءه ويصوب عثراته ، والنموذج الإسلامي عنده ، هو الذي استوفى الشروط الديناميكية ، التي تؤسس حقيقة الإنسانية على الاعتبار الأخلاقي لا المادي ، والتحرر من التقليد إلى الإبداع.

2 – 3 – نقد روح الحداثة :

انتقدت روح الحداثة من طرف بعض الباحثين، لا على طريقة طه عبد الرحمن بالمناظرة القائمة على إبطال أدلته ثم تقديم البديل، وتتبع حججه لدحضها واحدة تلو الأخرى، وإنما على طريقة الغصب حيث يتجاهل الخصم (الباحث) حجج خصمه مهتما فقط بإلقاء الأحكام بحجة مغلوطة أو بغير حجة، وهذا ما سنراه مع مواقف هؤلاء المنتقدين.

إن الجميل الذي قدّمه الباحث عبد الرزاق بلعقروز قبل أن ينتقد مرجعيات طه عبد الرحمن في تأسيس روح الحداثة، هي الملاحظة التي ساقها في نقد كل من علي حرب والمسيكني لمشروع طه.[2] حيث ذكر؛ أنه على أهميتها قد أغفلت المرجعية الغربية لمشروع طه عبد الرحمن، إضافة لهذا وهو الأهم،" أنها لم تقدم نماذج أو عينات يمكن استحضارها

[1] ينظر: طه عبد الرحمن: روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 209 –255 .

1حيث يرى الأول أن إشكالية مشروع طه عبد الرحمن ، إشكالية تأسيسية لأنه يعتقد أن الإبداع هو تعرية ما تخفيه الأسس، أو تستبعده الأصول، أو تكتبه الأنساق والمنظومات المقفلة، في الوقت الذي حافظ على أسس الحداثة الغربية ، وسعى لتقويمها فقط ، أما المسيكيني فيختصر المشروع في كونه ردة فعل عن الاتجاه الغربي نحو المسيحية المتخفية ، أدخلت طه عبد الرحمن في مناظرة كلامية ضده .

لتبرير هذه الدعاوى، فالحديث مثلا عن سلفية طه، قولة مجملة تحتاج إلى تبين: هل المقصود سلفية اللغة أو سلفية الفكرة؟ وبالتالي فهذه المواصفات منادى بها أكثر مما هي مبرهن عليها."[1] ولكن فبعد أن نبه الباحث الى الملاحظة المهمة وقع في الأمر ذاته، لأن الذي ظنه اكتشاف وهو البحث في المرجعية الغربية لروح الحداثة عند طه عبد الرحمن، هو نفسه قد صرّح به ، في ثبت المراجع لكتاب (روح الحداثة) فاقت عدد المراجع العربية، ومن بينها كتاب هابرماس (القول الفلسفي للحداثة) وكتاب إميل كانط (ما هي الأنوار)، لكن الباحث، ظن أنه إذ سيقف على المماثلة الموجودة بين طه وبعض الفلاسفة الغربيين سيمكنه أن يشكك في القيمة الإبداعية والابتكارية لروح الحداثة، حيث عدّ ما قدمه طه عبد الرحمن فيما يتعلق بمبدأ الرشد ينخرط في العودات المتكررة لكانط لدرجة التماهي مع الصورة النمطية لفيلسوف الأنوار.[2] دون أن يضيف من أقوال كانط أكثر مما أورده طه في كتابه، وما كان في وسعه حتى ليقدم تحليلا يبرر النتيجة التي توصل إليها سوى أن ذكر النماذج الفلسفية المعاصرة التي عملت على تحيين مفاهيم كانط، ذكرها عناوينا لا تفصيلا، ناقلا عن كتاب (كانط راهنا أوالإنسان في حدود مجرد العقل).[3] لا عودا لكتاب كانط فيستدل منه بالأقوال حتى يمكننا أن نتبن الاستنساخ في رؤية طه لروح الحداثة.

وحين توقف عند مبدأ الشمـول قدم ملخصا لتعريف طـه عبد الرحمن، ثم أردف قائلا:" أن طه عبد الرحمن في تأسيسه لروح الحداثة يقف على الأرض التي استكشفها يورغن هابرماس."[4] ليقدم بعدها ملخص بسيط عن الفكرة التي يفترض أن تتضح لنستنج وجه المماثلة بين هذا الفيلسوف وطه، حيث عاد إلى نيتشه في تحديده لسمات حداثة الانحطاط وثورته على ثقافة العقل القمعية، وهذا المشهد هو الذي دفع هابرماس للجمع بين تعقل التنوير ووعوده التحررية من جهة، ونقد نتائج سيرورة العقلنة المستمرة على الحياة، فكان مدعاة إلى تأسيس نظرية لعقل تواصلي على مقولتي: الكونية والعقلانية مستندا إلى

2ينظر: عبد الرزاق بلعقروز : السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح – تأولات الفكر العربي للحداثة وما بعد الحداثة ، منشورات الاختلاف – الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون – لبنان ، ط 1 ، 2010 ، ص 158 – 162 .

[2] المرجع نفسه ، ص 171 .

[3] أم الزين بن شيخة المسيكيني : كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 2006 ، ص 7 .

[4] المرجع السابق ، ص 173 .

كانط، وهو بهذا يستعيد روح الأنوار. ليخلص إلى أن إشكالية الحضارة حسب هابرماس في الانفصال بين منطقها كقيم وفكر، وبين سياقاتها في التجربة التاريخية التي تعد تطبيق مشوه لقيم الحداثة .[1]

وبناء على ماتقدم، يقيم الباحث مماثلة بين رؤية هابرمس للحداثة وبين تمييز طه عبد الرحمن بين واقع الحداثة وروح الحداثة، ليعتبره مقلدا لهذا الفيلسوف لأنه استعار الكثير من مفاهيمه، مما يجعل حضور هابرماس في مشروع روح الحداثة، حضورا تأسيسيا وليس هامشيا، يستبصر المخارج استنادا إلى روح الحداثة والى قيم العقلانية والكونية للتطلع إلى أفق حداثي.

ما قدمه الباحث من محاولة الربط بين مقولات هابر ماس حول الحداثة ومقولات طه عبد الرحمن، كان من قبيل ما وصف به النقاد حين قال عنهم أنهم يقدمون الكلام مجملا دون تفصيل يتبعه الدليل، لأن ما قدمه الباحث كدليل لإقامة المماثلة بين الفيلسوفين ، يصلح فقط لإثبات الفكرة التي أساسا كتاب روح الحداثة لا ينكرها لأنه استند إلى مراجع أجنبية بلغت خمسة وثمانون مرجعا من بينها كتاب هابرماس، والمماثلة التي ظن الباحث أنه وجدها ، هي ظاهرة غير مخفية في الكتاب حيث أن طه عبد الرحمن كان ينطلق من مسلمات واقع الحداثة العربية ليقابله بمسلمات روح الحداثة مبينا ما يمكن لروح الحداثة أن يتداركه ، كما سبق ذكره .

لكن ما يقال في حق طه عبد الرحمن، أن كتاباته تكاد تخلوا من الإحالة المباشرة لما قد ينطلق منه كمقولات أو أفكار، وإن أظهر السياق ذلك، إلا أن القارئ غير المطلع يتعذر عليه معرفة ذلك، فيحار في تحديد حدود تجديد طه عبد الرحمن في كتبه. فما ذكرناه حول مسلمات واقع الحداثة، وتعريفه لمبادئ الحداثة (الرشد – النقد –الشمول) هي مأخوذة عن غيره من المراجع التي أوردها في ثبت المراجع لكنها لم تظهر في متن البحث، وهذه من بين المشكلات التي واجهناها في قراءتنا لكتبه، إن كان كتاب (تجديد المنهج وفقه الفلسفة) من الكتب التي قلت فيها هذه الظاهرة.

[1] المرجع السابق، ص 174 –177 .

وبعيدا عن انطلاقة طه عبد الرحمن من أرضية هابرماس ، فإن الباحث لم يبن مقولات هابرماس التي يمكنها أن تجعل من روح الحداثة عند طه صورة مقاربة لما عند هذا الفيلسوف، لأن روح الحداثة تأسست على القيم والأخلاق الإسلامية كما سبق ذكره والتمثيل له بمثالين لكل مبدأ من مبادئ الحداثة، وهذا الذي يُنظر فيه إن كان أصيلا أم دخيلا ليتحدد معرفة إنْ كان طه مجددا أم لا ، أما أن تتوقف المسألة على أرضية الانطلاق، فما أحسب طه ينكرها، وقد سلك منهج المناظرة معترضا على مبادئ الحداثة مبطللا حججها ومقدما البديل،[1] ومنهج المناظرة كما سبق شرحه يلزم المعترض الانطلاق من أدلة خصمه ليبطلها ثم يأتي بالدليل.

يعود الباحث في نهاية مقاله إلى الصفة التي ظلت تطارد مشروع طه عبد الرحمن، وهو كونه يتلبّس بروح صوفية حتى وإن لم تظهر في كتبه العديدة صريحة، كما ظهرت في كتابه (العمل الديني وتجديد العقل)، فإن انتصاره للصوفية في هذ الكتاب كان كافيا لإلغاء الأخلاق الإسلامية التي ينادي بها طه في روح الحداثة لأنها سليلة الصوفية، وكأن الصوفية ليست هي التي تأسست على الأخلاق الإسلامية وشريعتها، حتى يستنكر الباحث على طه عبد الرحمن صنيعه، بقوله:" اختزال الإنسان وحصر التجديد في البعد الروحي نظرة تجزيئية أثبت لنا التاريخ كيف تحولت اتجاهاتها إلى كيانات معرفية وثقافية متنافرة ، تأبى الاندماج وتعمل على الدمج لغيرها، في حين أن ميزة البناء الحضاري تكمن في التركيبة التكاملية أو البنائية المتوازنة."[2] فأصبح الباحث يستدرك على طه وقوعه في التجزيئ الذي يخالف مبدأه التكاملي، وهذا بالفعل غريب لأنه لم يقل به أبدا، فدعوة تأسيس الحداثة على الأسس الأخلاقية ليست دعوة تحمل في طياتها انكفاء الإنسان على ذاته، والتي أسقطها الباحث من الفكري الصوفي الذي نسب المشروع إليه، وبهذا يكون الباحث قد التف حول النقد علي حرب و الميسكني، ليعود إلى مقولتهما في نهاية المطاف ومن غير دليل.

وما كان مشروع طه ليدعو لعزلة في سجن المجال التداولي ولا أصدر حكم إعدام الإنسان بمقصلة أخلاقية كما ظهر للباحث، وهو الذي أسس فلسفته التداولية العملية

[1] ينظر :روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 68 .

[2] عبد الرزاق بلعقروز : مرجع سابق ، ص 179 .

الأخلاقية، التي قامت على جوهر المبادئ الإسلامية التي تجمع بين القول والفعل، فكان مثال الفيلسوف الصوفي العامل، ولا يفترض في الباحث أن يصدر الأحكام غير المؤسسة لأن الذي يُصدر في حقه الحكم يتبنى فكرا لا يُرضي بعضهم، يفترض أن يحاكم المشروع لا صاحبه.

ينادي طه عبد الرحمن بحداثة أخلاقية والتي سماها الباحث بالرقائقية ، لا ليهدم حياة الإنسان أو يمنع عنه السعي في الحياة فهذا حق الإنسان ، كفله الله وحثه عليه ، لقد حاول طه أن يستدرك نقائص واقع الحداثة في روح الحداثة ، لأن واقع الحداثة قد أوتي من الوسائل المادية والتمكّن فيها على كل الأصعدة ممّا لا يحتاج لمثال ، وما أنكر طه نفعه ، بل قال بأن غياب الأخلاق أدت إلى انحرافات الحداثة عن أهدافها ، ولا حل لهذه المشكلة ، إلا بأن تستكمل المسير بما ينقصها وهي الحاجة إلى الأخلاق، لأن الأخـلاق العقـلانية عاجزة عن ذلك ، وقـدم مبـرراته واقترح الأخـلاق الإسلاميـة وبين دوافع ذلك .

ومنه فإن الباحث هو الذي توهم التجزيئ في مشروع روح الحداثة، وليس طه عبد الرحمن منْ تناقض مع مبدئه، وتعامل مع الإنسان بنظرة تجزيئية، لأنه حسب الباحث قد جعله كائنا اخلاقيا، غير ناظر في بقية احتياجاته، وهذا مالا يقول به عاقل، فكيف بفيلسوف النظرة التكاملية للتراث والإنسان معا؟ حتى يستدرك عليه أن ما ينقص الإنسان منطق العمل لا منطق الفكرة، وفلسفة الرجل قائمة على الجمع بين القول والعمل.

أما الأعجب من كل ذلك، حينما نجد الباحث يستشهد برأي طه عبد الرحمن حول أخلاقية الإنسان وقد صاغها بمقتضى الاستنتاج الذي وصل إليه حين عالج موضوع (العناصر المشتركة والأبعاد الكونية للتجربة الصوفية –مقاربة من منظور التصوف المقارن) ذكر نماذج غربية لفلاسفة متصوفة أسسوا نظريات أخلاقية للتصدي لأزمات العقل التقني، خاصة الفيلسوف المعاصر ايمانويل ليفيناس وغيره كثير، ممّن أشاد بهم وأثبت لهم اليقين الذي لا يخالطه الشك، لأنه لا يعتمد على شهادة الحواس.[1] وما كان للباحث ليسعى إلى

[1] عبد الرزاق بلعقروز : تحولات الفكر الفلسفي المعاصر– أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل ، منشورات الاختلاف – الجزائر والدار العربية للعلوم ناشرون – بيررت ،ط 1 ، 2010 ، ص 219 .

النقد أو يقول فيهم ما قاله في طه، وكأن التصوف عند الغرب حتى لو كان تصوفا إلحاديا مقبولا نافعا لهم، ولنا لنقبل على فلسفتهم، ووحده تصوف طه عبد الرحمن أصبح قدحا يُتهم بقصور وعيه في استيعاب الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي، مما تداوله عامة الناس وتتنافس في نقاشه، وهذا بالفعل من غريب النقد العربي، أن يكون التصوف عند الغرب أنوار هداية، ويصبح عند طه ظلمة حجبت نور مشروعه عن الباحثين.

نعود للعبارة التي ختم بها الباحث مقاله ، والتي وردت في الكتاب السابق الذكر ،لأنه في حقيقته عبارة عن مجموعة مقالات وليس كتابا متخصصا لا بفكر طه عبد الرحمن ولا بموضوع الحداثة ،يقول الباحث :" هذه الحقائق علامات على أن الإنسان المعاصر بقدر ما استهوته الماديات واستوعبته الثقافة الاستهلاكية يحس أنه كائن أخلاقي قبل كل شيء ، وأن همته أقوى من الواقع القائم وأصلب من حتمية الحدث ، وبأن القيمة الأخلاقية لها أسبقية زمنية وفعلية قبل غيرها من القيم ، حتى يصح لنا أن نستخلص هذه الحقيقة التي مؤداها أن الهوية الإنسانية هوية أخلاقية يختص بها بوجه لا يشاركه فيه سواه."[1] إذا كانت هذه هي قناعة الباحث، فلم يستنكر على طه التوجه الأخلاقي في بناء روح الحداثة؟ يبدو أن الرغبة الملحة لنقد مشروع طه بأي طريقة تدعو الباحثين، للنسخ والمسخ دون أن يشعروا بذلك، وكأن هذا الفعـل سيحقق لهم انتصارا لا مثيل له. لتبقى الكتـابة النقدية، أحكاما على كـلام، وتبادل الاتهام.

إذا كان الباحث عبد الرزاق بلعقروز قد سعى إلى إثبات أن طه عبد الرحمن قد انطلاق من أرضية الحداثة الغربية لدرجة أنه يكرر مقولات بعض فلاسفتها فإن الباحث بن تومي اليامين يناقضه بقوله:" أن الحداثة ليست تقليدا وإنما هي الإتيان بما يضاهيه، فكيف تكون المضاهاة إن لم يكن لنا سبق معرفة بإنتاج الغير."[2] فالأول يستنكر عليه انطلاقته في تأسيس روح الحداثة من الحداثة الغربية والثاني ينصحه بضرورة الأخذ بها، متهكما من قوله في ضرورة تخليص الحداثة من التقليد والإتيان بما يضاهيها، فينبه إلى أن المضاهاة تستوجب الاطلاع على نتاج الغير. وكأن طه قد غاب عنه ذلك ليأتي الباحث فيستدرك

[1] المرجع نفسه، ص 221 .

[2] بن تومي اليامين، مرجع سابق ، ص 199 .

عليه، فالإتيان بما يضاهي الغير لا يعني أبدا أنه سيأتي من فراغ أو بالانقطاع عن الآخر. فلم يسعى أغلب منتقديه إلى تأويله ما لم يقل؟ بدل الحجة والدليل، على ما في الأمر من وضوح.

ومن الملاحظة البسيطة إلى التجريح الصريح حيث عنّون المبحث الثاني (طه عبد الرحمن؛ والنسق المغشوش) ضمن الفصل الثالث من بحثه المعنون (جدل الحداثة و الجداثة _ رهان النسق الفقهي)، في عمله الأكاديمي المقدم لنيل شهادة الدكتور منتقدا مشروع طه عبد الرحمن بعد استعراض مقتضب لأهم الجوانب التي ظن أنها قد تخدم موضوعه الذي جاء ليعالج الأنساق الثقافية ، فراح يتهجم على الرجل وينعته بأوصاف ما حُق لباحث في هذه المرحلة أن يفعل ذلك مع من كان أوسع منه علما وسبقا بدراسة التراث العربي والغربي على حد سواء، فكان عليه لو فقه منهج طه عبد الرحمن التداولي الذي أقامه على المناظرة فيناظره بالاعتراض على دعاويه فيبطلها بالحجة والدليل ثم يأتي إن استطاع بما هو بديل مستدلا مع التعليل.

لكن حين خانته الحجة وغاب عنه الدليل استعان بالقسم ليؤكد مقولته في قوله: "ولعمري إنني اقرأ لطه عبد الرحمن أجده يصك كلامه على طرق القدماء في تخير اللفظ وتفننه مما يجعله مقلدا مخبوءا في لسان مجدد."[1]والتناقض في مقولته واضح؛ يقول يكتب على طريقة القدماء، ثم إنه مخبوء في لسان مجدد، فكيف استطاع طه عبد الرحمن أن يختبئ وراء لسان المجدد بالشاهد والدليل ليصح وصفه إن كان يعتبر هذا نقدا، لأن النقد يكون للفكرة بإبطالها ، بخاصة ونحن نعلم أن مشروع طه عبد الرحمن في قراءة التراث مستمد من التراث وقد صرّح بذلك كما سبق ذكره ، وليس مختبئا كما توهم الباحث، ولا هو بالذي يدلس على أحد حتى يُوصف مشروعه بالنسق المغشوش، فهل التجديد يعني الانسلاخ عن أصول المجال التداولي، أم أنه يعني القطيعة التامة مع التراث ؟ من يحدد معايير التجديد؟ هل طريقة الكتابة أم طريق التفكير؟

[1] المرجع نفسه ، ص 199 .

ينساق الباحث مع الأحكام المسبقة في مقدمتها أن طه عبد الرحمن تحكمه اديولوجيته الخاصة التي تمنعه من البحث المعرفي في قوله " جعل للعقدي أولوية على العقل مما انصرف معه العقل إلى مكون هامشي وهي حركة معروفة تهدف دوما إلى أسلمة العلوم الاجتماعية، فخطها واضح، ولعل هذا ما يؤخذ عليه طه عبد الرحمن أنه لم يصرف بحثه إلى المعرفي النفعي بل صرفه إلى النفعي الايديولوجي."[1] لا نعجب من هكذا ملاحظة حين لا يؤسس البحث على منهج علمي يمنع من إطلاق الأحكام الشائعة وغير المؤسسة، يصبح فيه حديث طه عبد الرحمن الفيلسوف المنطقي العقلاني صاحب الحجة والدليل على كل قول يقوله، معاتبا لأن الاتجاه الذي يسير فيه لا يرضي ناقدوه، فيجب عليه ألا يخالفهم، لأن المخالفة في عرفهم تعني الخروج عن العلمية والعقلانية.

لذا أصبح العقل عنده مهمّشا بسبب همّ أسلمة العلوم، مع أن هذا المنحى في حد ذاته ليس خطئا، ولا هو خارج عن العقلانية، وإن اعتبرنا طه عبد الرحمن يسير في هذا الاتجاه، فإنه لا يعيبه شيئا، ولا تعتبر اديولوجيته السبب الذي يخول القدح في مشروعه حول التراث والحداثة على حد سواء، بما أن لا أحدا استطاع أن يُثبت بهذه العقلانية التي يتغنون بها، بُعْد منهج طه عن العقلانية، أو افتقاره لدليل والتعليل. إضافة إلى ذلك فإن كل الباحثين لا ينفكون يدافعون عن اديولوجياتهم مثل الجابري، ومع ذلك لم يتهموا كما يُتهم طه، إلاّ لكونهم عجزوا عن إيجاد ديدن يتغنون به سوى هذا النغم.

وغير بعيد عن هذا المنحى، الذي سبق فيه علي حرب الباحث بن تومي، يرفض فكرة العولمة البديلة –والعولمة عنده هي ذاتها الحداثة – لأنه يرى فيها مجرد بحث عن "واقع أخروي مثالي، لكي يتطابق ما في الذهن من النظريات الكبرى والنماذج المثالية والحلول القصوى وسواها من الأفكار المطلقة. مثل هذا التفكير هو ضرب من التبسيط النظري والتعمية الايديولوجية و التهويمات النضالية، حاله الجهل بالواقع وتمويه الحقائق والهروب من المشكلات لإعادة إنتاج الواقع على النحو الأسوأ والأردأ."[2] فالبديل عنده هو التمرس

[1] بن تومي اليامين : مرجع سابق ، ص 198 .

[2] علي حرب : أزمنة الحداثة الفائقة ، مرجع سابق ، ص 212 .

بسياسة فكرية جديدة، والانخراط في بناء عقلانية مغايرة، تسهم في إعادة بناء الفضاء البشري المشترك بابتكار صور وقيم وعناوين جديدة.

إن رفضه هذا غير مؤسس، لأنه لم يستطع من خلاله دحض مقولات طه عبد الرحمن هو أيضا، ليبيّن إن كانت بالفعل تحمل في طياتها حداثة جديدة يصدق عليها ما جاء في آخر قوله ، وهو النصيحة بالتمرس بسياسة فكرية جديدة، والانخراط في بناء الفضاء البشري المشترك بابتكار صور وقيم وعناوين جديدة ، وهذا عين ما التزم به طه عبد الرحمن في مشروعه ، فروح الحداثة إبداع يبثه للفضاء البشري المشترك بصور وقيم جديدة هي قيم الأخلاق الإسلامية ، وعليه فإن منتقدي طه عبد الرحمن يثبتون الإبداع في انجازاته ويثنون عليها من حيث لا يعلمون ، وبقدر ما يخفقون أو يتجاهلون الوقوف على حججه لدحضها ، فإنهم يثبتون صحتها .

3 – النص القرآني بين واقع الحداثة وروح الحداثة :

كنا قد وقفنا في الفصل الأول من التأويلية جذور وامتدادات، فوجدنا تقديس الرعيل الأول للنص للقرآني وتحفظهم في التأويل إلا بشروط كما استوجبوا صفات ضرورية لمن يقبل على تفسير كتاب الله ومع ذلك، ما كان كل هذا الاحتياط أن يمنع من ظهور تأويلات شاذة.

أما اليوم فقد أصبح النص القرآني مفتوحا أمام جمع غفير من الباحثين طلبة وأساتذة ، متخصصين وغير متخصصين، لا ليكملوا طريقا شقه الأوائل أو يضيفوا عليه ، وإن كانوا لا يستغنون عن نتاجه من كتب التفاسير ومعاني القرآن وبلاغته وإعجازه وغيرها، إلا أن هذه الاستعانة تأتي فقط في إطار الاستدلال على ما يرغبون الوصول إليه من تطبيقاتهم لمناهج غربية مستوردة ، قالوا عنها بعد خيبة التجربة الأدبية ، أنها قد خلقت أزمة على مستوى النص الأدبي ونقده ، فكيف بها وهي تسحب على النص القرآني وهو كلام الله المقدس؟

لقد نتج عن هذه القراءات تجاوزات كثيــرة في حق النص القـرآني، غير آبهة بذلك، لأنها ترى فيما تفعله هو عين الصواب الذي يراد من النص القرآني حتى يستجيب للحداثة مثله مثل أية ظاهرة، هذا ما دفع طه عبد الرحمن لتصحيح مسار هذه القراءات بعد أن بين حجم الانحراف وصلت اليه وفي مقاصدها، لأنها قراءات تسعى لتطبق واقع الحداثة الغربية و ليس روح الحداثة الإسلامية، كما سبق شرحه.

يؤكد طه عبد الرحمن على أن القراءات الحداثية في حقيقتها هي تقليد لواقع الحداثة الغربية، لأنها تأثرت بذات المؤثرات والأسباب التي أنتجته، وهي الصراع الذي خاضه الأنواريون ضد رجال الكنيسة، فكانت نتيجته مبادئ الحداثة الثلاث: أولها إبعاد وصاية الكنيسة، والاشتغال بالإنسان وترك الإله، وثانيها التصدي لثقافة الكنيسة، باستخدام العقل وإقصاء الوحي، وثالثها؛ بالتخلي عن سياسة الكنيسة، بالعمل للدنيا وترك الآخرة .[1] فانجر عن تقليد هذه المبادئ وتطبيقها على قراءة النص القرآني عند الحداثيين العرب خطط ثلاث هي: **خطة التأنيس** التي تقضي بالاشتغال بالإنسان دون سواه، و**خطة التعقيل** المؤسسة على تشغيل العقل دون سواه، و**خطة التأريخ** التي تدعو للتعلق بالدنيا دون سواها

تسعى القراءات الحداثية إلى إحداث القطيعة مع القراءات التراثية، سواء التأسيسية منها والمتمثلة في التفاسير على اختلاف اتجاهاتها، والقراءات التجديدية وهي التي تولاها المتأخرون من علماء المسلمين، واتفقت قراءة المتقدمين والمتأخرين على أنها قراءات اعتقاديه غايتها تثبيت الإيمان وتقوية أسباب العمل به، أما القراءات الحداثية فإن غايتها الانتقاد[2]. فرق طه عبد الرحمن بين القراءة المعاصرة والقراءة الحداثية، لأن القراءة المعاصرة هي قراءة تستجيب إلى مستجدات الحياة وتغيراتها بينما الثانية أخذت منحى مغاير لكل ما سبقتها من قراءات سنأتي على توضيحها.

3 – 1 – استراتيجيات القراءات الحداثية :

[1] طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع السابق ، ص 189 .

[2] المرجع نفسه ، ص 176 .

كما سبق ذكره اتبعت القراءات الحداثية ثلاثة خطط في تعاملها مع النص القرآني؛ وهي خطة التأنيس وخطة التعقيل وخطة التأريخ، ولكل خطه هدفها وآليتها التنسيقية وإجراءاتها المنهجية سنأتي على شرحها.

3 – 1 – 1 – خطـة التأنيـس:

تهدف خطة التأنيس إلى التسوية بين كلام الله وكلام خلقه من البشر، غاية ذلك رفع التقديس عن النص القرآني ليساووه مع غيره من النصوص، ويتجلى ذلك في مظاهر رصدها طه عبد الرحمن مستدلا عليها من الكتابات الحداثية.[1] أولى هذه المظاهر؛ حذف عبارات التعظيم كصفات الكريم والحكيم والمبين التي يوصف بها القرآن الكريم، بل إن محمد أركون لا يرغب في استعمال أي وصف أو لفظ يميز النبي صلي الله عليه وسلم عن باقي الخلق، مع أن الخلائق تضاف لهم صفات التبجيل والاحترام حسب مناصبهم ومكانتهم الاجتماعية، إلا أن محمدا النبي صلى الله عليه وسلم لم يحظ بهذا القدر في كتاباته.[2] مع أن النص القرآني صريح في الأمر بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم، في قـوله تعالى " : ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَـلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُـوا تَسْلِيمًا﴾ (سورة الأحزاب الآية 56).

فضلا عن توظيفه مصطلحات تساوي النص القرآني بغيره كوصفه بالخطاب والظاهرة والواقعة .[3] والتسوية في الاستشهاد بين كلام الله وكلام البشر وكأنه مرتبة واحدة.[4] إضافة إلى التفريق بين مستويات الخطاب الإلهي كالتفريق بين التنزيل والوحي، والمماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام كما فعل نصر حامد أبو زيد حين قارن بينهما ظنا منه أن " كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين: تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح وتجسد في الإسلام نصا لغويا في لغة بشرية هي اللغة العربية وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشري أو **تأنسن** الإلهي. واللغة العربية في الوحي الإسلامي تمثل

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة ، مرجع السابق ، ص178 _ 179 .

[2] ينظر : محمد أركون : من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، الكتاب بأسره ، لم تذكر فيه الصلاة على النبيّ عليه الصلاة و السلام .

[3] ينظر : المرجع نفسه ، ص 5 و 77 .

[4] المرجع نفسه ، ص 11 .

الوسيط الذي تحقق فيه وبه التحول، ويتمثل اللحم والدم _ مريم _ الوسيط الذي تحقق فيه وبه في المسيحية ."[1]

ليخلص من مقارنته بين نزول القرآن وميلاد المسيح عليه السلام، إلى أنهما بنية واحدة داخل البناء العقائدي الإسلامي. ولهذا يستغرب من الفكر الديني إذا يتهم المسيحية في جمعها بين الإلهي والبشري في شخص سيدنا عيسى عليه السلام، والنظرة ذاتها حسب ظنه موجهة للنص القرآن الكريم؛ أي النظرة المزدوجة التي تجمع بين الإلهي والبشري، وأرجع سبب ذلك إلى إهدار الحقائق التاريخية والموضوعية الملابسة للظاهرة والتمسك بأصلها الميتافيزيقي وكتفسير وحيد يحدد طبيعتها، ومن ثم فهي تعكس –حسب ظنه– موقفا ايديولوجيا في واقع تاريخي محدد يسعى إلى نفي الإنسان وتغريبه عن واقعه ليس لأجل الإلهي المطلق وإنما لحساب الطبقة التي تضع نفسها محله.

نتج عن هذا التوجه في إزاحة القداسة عن القرآن الكريم أن أصبح ينظر إليه كأي نص لغوي بشري، وبهذا يصبح النص القرآني مجرد نص تم إنتاجه في السياق الثقافي للغة التي نزل بها، وحينها يتوجب مراعاة هذا السياق لفهم النص القرآني، فينزل من رتبة المطلق إلى النسبي، ومنه يصبح النص القرآني نصا إجماليا وإشكاليا مفتوحا على شتى التأويلات، من دون أي ضابط، بهذا يُفصل فهم النص القرآني عن مصدر الإلهي، ليرتبط كلية بالقارئ الإنساني فيمارس عليه مرجعيته الثقافية والاجتماعية .[2]

وهذا ما يؤكده قول نصر أبو زيد:" ولعلنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أن في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة."[3] وهذا ما سعى إلى تجسيده محمد أركون في قراءته لسورة الفاتحة وسورة الكهف، بمناهج غربية حديثة كاللسانيات والسيميائية، جعلته يستخدم مصطلحاتها التقنية، كقوله المنطوقة أو العبارة اللغوية بدل الآية القرآنية ، والمدونة النصية بدل القرآن ،

[1] ينظر : نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني ، مرجع سابق ، ص 205 .

[2] طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع السابق ، ص 180 _181 .

[3] نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني ، مرجع سابق ، ص 206 .

وأرجع مترجم الكتاب سبب ذلك لرغبة أركون في تحييد الشحنات اللاهوتية العظمى التي تحيط بالقرآن منذ قرون مانعة من رؤيته كنص لغوي مؤلف من كلمات وتركيبات لغوية وبلاغية ، لأنها اختفت بسبب الهيبة العظيمة التي تحيط به.[1]وجاء عمل أركون لنزع هذه الهيبة حتى يتسنى له فهم النص القرآني .

ويعتقد محمد أركون أن القرآن الكريم مثله مثل التوراة والإنجيل، كلها نصوص ينبغي أن تُقرأ من خلال روح البحث والتساؤل. لذا فهو يدعو لإخضاع" القرآن لمحك النقد التاريخي وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه."[2] لأنه يأمل من وراء هذا أن يجدد الفكر الديني بشكل عام. ولا ندري ما العلاقة بين تجديد الفكري الديني ونزع القداسة عن القرآن الكريم وهي صفة ملازمة له، فهل نزع القداسة هو التجديد أم أن القداسة تحجب عنه التجديد؟

وفي كلتا الحالتين هذا مجانبة للصواب عقلا وشرعا بلغة الفقهاء ، فما كان التجديد مرتبط بانتهاك قدسيّة النص القرآني ، وما الحجب بالتي ستتكشف في حالة الإقبال على النص القرآني بغير هته القداسة، لأنه وكما سبق أن رأينا في الفصل الأول في شروط المفسر فضلا عن إحاطته بشتى العلوم والمعارف ، فلا بد أن يصدّق قوله فعله ، حتى يكون له نصيب من نور الإيمان الذي يقذفه الله في قلبه فيفتح له باب الفهم، لكن مفكري الحداثة يبدو أن القداسة عندهم للعقل، لا للنص الإلهي (القرآني الكريم)، مع أن كليهما فضل من الله على عباده ليستعان بالعقل على فهم القرآن، ويُستضاء بأنوار القرآن الكريم ، لتتجلى فهما أعمق لو أن العقل تفرد لوحده لفعل ذلك، فحين يقبل الحداثي على النص القرآني بمبدأ الانتقاد لا الاعتقاد، فأي شيء سيجنيه وهذه هي سبيله؟ وقد خص الله حكمته بمشيئته﴿ يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَاب﴾ (سورة البقرة الآية 269 .)

[1] محمد أركون : من التقسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، مرجع سابق ، ص 119 .

[2]محمد أركون : تاريخية الفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، 56 .

وعليه أنّى لهم الوصول إلى جديد نافع حقا وصدقا، لأن كل الذي وقفوا عنده كما هو الشأن عند أركون، حين قارب سورة الفاتحة والكهف مقاربته اللسانية، أن قيد المعاني بالتحليل اللغوي البسيط، وقد سبقه الأوائل إليه بالوجه الأفضل، ولم تتضمن مقاربته أي نتائج تذكر في إطار غير ما هو معلوم عن السورتين، سوى محاولة التأكيد إلى أن المناهج الغربية خيار مناسب لفهم النص القرآني برفع القداسة عنه.

إضافة إلى ما سبق فقد أثير الشك حول اكتمال النص القرآني على الوجه الذي ينفي التحقق التام من أنه لم تكن هناك زيادة أو نقصان أثناء التدوين، على اعتبار ما فعله عثمان رضي الله عنه حين أقر تداول المصحف الذي أمر بجمعه ونسخه دون غيره من النسخ الأخرى التي أحرقت، وهنا يرى محمد أركون أن هذا الحدث قد ضيع فرصة الوصول إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية، وبهذا تم استغلال قراءة القرآن لصالح اعتبارات إيديولوجية لتحقيق أغراض أولائك الذين نصبوا أنفسهم أوصياء أووكلاء على النص القرآني. أما طيب التيزني فقد خصص فصلا كاملا من كتابه " النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة "، يتقصى فيه البحث في قضية التشكيك في المتن القرآني.[1]

لو صح ما ذهبوا إليه، فهل كان هناك ما يمنع من إعاد تدوين النسخ المحروقة لو ثبتت مخالفتها المصحف العثماني؟ فما هذا الأمر بالذي يسمح بها كبار الصحابة رضوان الله عليهم، لو وجدوا أن هناك أدنى تحريف في كتاب الله الذي قال عنه جلّ وعز ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(سورة الحجر الآية 9).فهذا خبر اليقين بأن الله حافظ لكتابه فما بالهم لا يفقهون.

ومع هذا لا يزال بعضهم لم يستوعب مقولة طه عبد الرحمن في التأنيس ويحسبها مظهر من مظاهر أصوليته حجبت عنه، ما يتوهم إنه قد كُشف لهم مثل قول الباحث بن تومي اليامين في نقد التأنيس عند طه عبد الرحمن " أما القول في التأنيس فهذا ما لا يمكن أن يتنصل منه طه عبد الرحمن نفسه فكيف بغيره، وقد جعل حجة مجاله التداولي ميزانا من أخذ به، فقد أخذ بحظ وافر ومن تركه فكأنما قد اخترق معلوما من الدين بالضرورة، والتأنيس

[1] طيب تيزيني : النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ، دار الينابيع ، دمشق ، دط ،1997، الفصل السادس ،385 وما بعدها .

عند الحداثيين ليس إنزالا بل هو ارتقاء.[1] ليصل إلى نتيجة هي من قبيل البداهة " إذا فالتأنيس والمؤانسة حاجة إنسانية لا يمكن الفكاك منها – في تصور الحداثيين – واعتقد أنه مبدءا ليس جديدا أو بدعة جديدة، وإنما عرفناها عند الفلاسفة الإسلاميين، وقد تأصلت هذه الدعوى في معارفنا منذ الفتح الرهيب نتاج ترجمة الفلسفة الأرسطية."[2] وهل مفهوم التأنيس بهذا المعنى يغيب عن طه عبد الرحمن، فيستدرك الباحث عليه؟ وهذا خير دليل على أن الباحث لم يفهم معنى التأنيس وإنما أخذه بمعناه اللغوي لا غير. وإلا فإن طه رفض التأنيس، وانتقد أهله لم له علاقة بالنص القرآني وقداسته، وليس التأنيس كفعل إنساني للاستفادة من الماضي والحاضر كما توهم الباحث ذاك.

3 – 1 – 2 – خطـة التعقيـل :

غاية العقلنة رفع الغيبية للتّعامل مع النص القرآني بكل وسائل النظر التي تتيحها المناهج الحديثة، وذلك عن طريق نقد علوم القرآن باعتبارها وسائط معرفية جامدة تحاصره، مما شجع العمل بالمناهج المقررة في علوم الأديان وكذلك مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية واللغوية من لسانيات وسيميائيات والتحليل النفسي وغيرها، إضافة إلى النظريـات النقدية والفلسـفية كاتجـاهات تحليل الخطاب والحفريات والتفكيكيات.[3] والهدف من كل هذا هو بسط سلطان العقل على ما لم ينتجه، ويتجاوز حدود معرفته وفهمه ممّا نتج عنه استرتيجية التعقيل التي ساوت بين النص القرآني وغيره من النصوص الدينية الوثنية؛ أدى إلى تغيير حتى مفهوم الوحي عند بعضهم.

نجد هذه المحاولة عند محمد أركون في قوله:" ما كان قد قُبل وعُلم وفُسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يُدرس أو يُقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة

[1] بن تومي اليامين : مرجع سابق ، ص 199 .

[2] المرجع نفسه ، ص 199 .

[3] طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع السابق ، ص 181 _182 .

والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع."[1] وذلك حسب ظنه سعيا لتحقيق حلم الاصطفاء عند كل أمة (المسيحية واليهودية والإسلامية) على حد سواء.

ليجعل من الوحي مجرد موهبة يتمتع بها نبي، أو إنسان عبقري، أو هو وظيفة يختص به إنسان، فيضيق مضمونه في الجانب الأخلاقي، وبهذا لن تصبح للقرآن أية أفضلية مثله مثل التوراة والإنجيل، وما يقال عنهما ينسحب على القرآن الكريم.[2] وعلى هذا دعا محمد أركون إلى التخلي عن لفظة أهل الكتاب واستبدالها بمجتمع الكتاب.[3] على اعتبار أنه يريد البرهنة " على إمكانية الخروج من أسر السياج الدوغمائي المغلق وذلك عن طريق إجراء زحزحات منهجية وابستيمولوجية على الفكر الديني التوحيدي أو داخله."[4] حتى يساوي بين الإسلام وببقية الأديان.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، إذ نجد أن طيب تيزيني والذي شكك في صحة المتن القرآني كما مر بنا يستنتج أن: "غياب حجم النص الحقيقي الكامل لابد أن يكون قد ترك آثارا فيه من طراز تلك النتائج، التي تواجهنا الآن: غياب الاتساق التاريخي والبنيوي المنطقي في ترتيب سوره وموضوعاته."[5] فهو يعتبر حسب ما وضحه طه عبد الرحمن من قوله؛ أن عدم اتساق بنية النص القرآني هو خلوه من الترتيب المنطقي الذي أدى إلى التناقض في فهم المقاصد، وأدى خلو الاتساق التاريخي إلى اختلالات في مساق الأحداث.

أدى النظر العقلي في النص القرآني إضافة إلى ما سبق ذكره، إلى تفسير غلبه الاستعارة في النص القرآني على الأدلة والبراهين إلى اعتبار النص القرآني أقرب إلى العقل القصصي والأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي، هذا ما دعا إلى تجاوز الآيات التي ينظر إليها أنها تصادم العقل باعتبارها شواهد تاريخية لمراحل محددة، ولا يستوجب الاعتبار بها في مراحل أخرى.[6] وكل هذه الاستنتاجات جناية على النص القرآني كان السبب الرئيسي

---

[1] محمد أركون ، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، مرجع سابق ، ص 21 .

[2] المرجع السابق ، ص 183 .

[3] المرجع نفسه ، ص 23 .

[4] المرجع نفسه ، ص 80 .

[5] طيب تيزيني : النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ، مرجع سابق ، ج 5 ، ص 253 .

[6] طه عبد الرحمن: روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 184 .

فيها هو تأليه العقل، بحيث ما أصبح هناك طريق للمعرفة إلا به، وإن كان قاصرا على استيعاب ذاته حتى يعول عليه في فهم ما يتجاوز حدوده، لذا فلا عجب أن تنحصر معرفة الحداثيّ بالنص القرآني في حدود عقلانيته المجردة و المحدودة بحدود تفكيره.

3 – 1 – 3 – خطــة التأريــخ:

أو الأرخنة غايتها رفع الحُكمية من النص القرآني بربط أحكامه الثابتة بظروف بيئتها وزمانها، وقد تحقق هذا في آليات حددها طه عبد الرحمن في: استغلال أهل القراءة الحداثية لبعض مسائل المرتبطة بالوقائع التاريخية كأسباب نزول بعض الآيات والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه ،لإثبات البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية ، ومنها تعدى الأمر إلى زعزعة يقين الحكم الشرعي بتردده بين العام والخاص أو الناسخ أو المنسوخ، وهذا طلبا لإلغاء الصفة الإلزامية للأحكام، ومنه يأتي السعي إلى تقليص عدد آيات الأحكام لأنه قد تجاوزها الزمن، إضافة إلى ذلك عملوا على إضفاء النسبية على آيات الأحكام على اعتبار اختلاف الفقهاء والمفسرين في فهمها، والأسوأ من كل ما سبق هي محاولة تعميم التاريخية على العقيدة باعتبار أن القرآن الكريم جاء بتصور ليتناسب مع مرتبة الوعي للذين عاصروه.[1]

وهذا ما نادى به نصر حامد أبو زيد في أغلب كتبه نذكر منها قوله: "إن العقائد تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور المعرفة في كل عصر، ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت شأن غيرها من النصوص جدلية المعـرفي والاديولوجي في صياغة عقائدها، المعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب، بينما يحيل الايديولوجي– نظام النص– إلى وعي مغاير."[2] ويؤكد على لغوية النص القرآني بالشكل الذي يتساوى فيه مع أي نص لغوي آخر" ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة للبنية الثقافية التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يعني إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل

[1] المرجع السابق ، ص 185 –186 .

[2] نصر حامد أبو زيد : النص ، السلطة ، الحقيقة ، مرجع سابق ، ص 134–135 .

ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي."[1]، ومنه "فالنص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دينوية ، اجتماعية ، ثقافية لغوية في المحل الأول."[2]

كما يؤكد محمد أركون على أن التاريخية هي المنهج الوحيد للفهم الصحيح لكل الظواهر والأشياء؛" إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ ظهور الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوره أو نموه عبر التاريخ ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ ."[3]

نتج عن محاولة تأريخ النص القرآني إبطال المسلمة القائلة بأن القرآن الكريم فيه بيان لكل شيء وذلك بربط أغلب آياته بأحوال وظروف قد ولت بحيث تسقط الأحكام معها ، وما اختلاف الفقهاء واجتهاداتهم إلا دليل آخر حسبوا من خلاله ، بأن النص القرآني لا يتضمن تمام التشريع، ومنه فإن الأحكام عندهم بمثابة التوجيهات كونها توصيات وعظية لا قوانين تنظيمية، والقرآن بالنسبة لهم جاء لتهذيب الأخلاقيات.[4]هذا ما يثبته قول نصر جامد أبو زيد: "الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها، وتتحدد دلالتها من ثم من واقع ما أضافته – بالحذف و– الزيادة– إلى الواقع الاجتماعي الذي توجهت إليه بحركتها الدلالية الأولى."[5] بل يعتبر قراءة التشريعات بعيدا عن سياقها الاجتماعي والتاريخي اجتهادا يمثل ضربا من التأويل المزاجي النفعي.

---

[1]المرجع السابق ، ص 92 .

[2] المرجع نفسه ، ص 97 .

[3]محمد أركون : من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، مرجع سابق ، ص 48 .

[4] ينظر : طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 186–187 .

[5]نصر حامد أبو زيد : المرجع السابق ، ص 136 .

لتخلص القراءات الحداثية إلى ضرورة تحديـث الدين، بحيث " ينسجم مع فلسفة الحداثة؛ ولا ينسجم معها تدين لا تكون فيه قسرية ظاهرة تحد من حرية الأفراد، ولا شعائرية طاغية تضيق على سلوكاتهم، ولا أسطورية غابرة لا تطيقها عقولهم، والتدين الذي يكون بهذا الوصف ينبغي أن يقوم على الإيمان الشخصي، وأن يختار فيه المؤمن نمط تعبده في دائرته الخاصة."[1] بل اعتبروا الإيمان مصدر صراع وتوتر لإثارة الأسئلة، ويَضْعف بالتعبد.

3 – 2 – نقد طه عبد الرحمن للقراءات الحداثية:

قدم طه عبد الرحمن جملة من الملاحظات التي تبين مواضع الخلل في القراءات الحداثية للنص القرآني نذكرها موجزة:

العجز عن نقد الآليات المستمدة والنظر فيها إن كانت تناسب الموضوع المعالج ، حيث ساروا إلى الإسقاط المباشر دون أن يراعوا إجرائية الأداة المنقولة وخصوصية التطبيق وهذا دليل ضعفهم في الإحاطة بالآليات ومفاهيمها على وجهها الصحيـح، فما كانوا ليستوعبوا أنها مجرد إجراءات نقدية للنظريات قابلة للتغيير والتقلب، ولم تكتسب صفة العلميـة، بل فيها ما تجـاوزه الزمن، غير أنهم لم يكلفوا أنفسـهم عبء مراجعة أعمالهم لتقويمها، وفوق هذا اعتبروا هذه الآليات فتحا عظيما أثمر نتائج جديدة وما هي في حقيقتـها حسب طه سـوى استنتاجات إما أنها مكررة عن أوائـل المسلمين، وإما أنها ممّا سبقـهم إليه الغـرب.[2]

هذا من جهة تكوينهم أما من جهة عبثهم في تعاملهم مع النص القرآني فتمثل في قلب حقائقه، بتقديم ما ينبغي تأخيره، والأخذ بالفرع دون الأصل والالتفات إلى الشاذ من التفاسير دون غيره والتعلق بأخطاء هذه التفاسير، حيث" زعم المؤوّلة الجدد أنهم يعيدون قراءة الفكر الباطيني القديم بنظريات تأويلية حديثة لأنه يتمتع باستمرارية توجب على الباحثين إحياءه وإحياء الفكر الذي لم ينتصف."[3] ساروا في الاتجاه لأنهم تحرروا من كل

[1] المرجع السابق ، ص 188 .

[2] ينظر : طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع السابق ، ص 190 _191 .

[3] عبد الرحمن بودرع ، معيار البيان في تصحيح التأويل بالقران ، التأويل سؤال المرجعية و مقتضيات السياق ، أعمال الندوة العلمية الدولية ، يونيو ، مطبعة المعارف الجديدة ، ط1 ، 2014 ، ص 274 .

الضوابط التي كانت تشترط في من يقبل على تفسير وفهم النص القرآني، هذا ما دعاهم لتشكيك في كل مستوياته لعجزهم في التحكم في الآليات المستوردة واعتقادهم بصلاحيتها على علاتها ومحدودية مجال استخدامها وهو مجال الظاهر،" أما الآيات القرائنية التي هي ليست من هذا المجال وإنما من مجال القيم، فلا ينفع في الوصول إلى الحقيقة بشأنها إلا سلوك طريق يضاد طريق الشك؛ وغني عن البيان أنه هو طريق الإيمان واليقين ."[1]

ذلك أن الوحي الإلهي نزل " لكي يمد المؤمن بهذا اليقين المفقود عند غيره؛ فهو الذي يحدد له المقاصد والقيم التي يكون نفعها يقينيا، ويحدد له الوسائل والأسباب التي تكون نجاعتها يقينية؛ أي أن اليقينية التي تنبني عليها العقلانية الإيمانية مصدرها النصوص الدينية المؤسِّسة."[2] وليست الفلسفات والنظريات الغربية.

3 – 3 – شروط القراءة الحداثية عند طه عبد الرحمن :

اشترط طه عبد الرحمن في القراءة الحداثية والإبداعية شرطين أساسيين هما: ترشيد التفاعل الديني، وتجديد الفعل الحداثيّ في علاقة تبادلية بينهما.[3] فترشيد الفعل الديني يتم عن طريق تجديد الفعل الحداثيّ الذي يستخدم الآلية التنسيقية في فعل القراءة، وتجديد الفعل الحداثيّ يحتاج إلى الترشيد الديني، وذلك باستبدال ما كان هدفا سلبيا في القراءة الحداثية وهو هدم العوائق التي اعترضت طريقها، بالهدف الايجابي المتمثل في البحث عن القيمة، لأن مبدأ البناء في القـراءة المبـدعة عند طه عبد الرحمن مقدم على مبدأ الهـدم.

عمل طه عبد الرحمن على تصحيح مسار خطط القراءات الحداثية التي سبق الوقوف عندها، مثلما فعل مع الحداثة، بحيث يضفي عليها الإبداع الموصل بشروطه المناسبة، وعليه سنأتي إلى عرض الخطط السابقة بشكلها الإبداعي من منظوره الخاص.

3 – 3 – 1 – التأنيس المبدع: وهو في جوهره عكس ما أراده الحداثيون ، فبدل السعي إلى جعل النص القرآني كأي نص لغوي بشري حتى يتسنى العمل عليه بأي منهج كان،

[1] المرجع السابق ، ص 192 .

[2] طه عبد الرحمن : الحوار أفقا للفكر، ص 44 .

[3] طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع السابق ، ص 195 .

فإن التأنيس المبدع يُبقى قداسة النص القرآني على ما هي عليه ،ويرفع الإنسان إلى التكريم الرباني بنقل الآيات من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، بما أنها نزلت بلسان عربي مبين فقد خرجت من وضعها الإلهي الذي لا تكيفه أو تحده اللغة. وهكذا فالتأنيس المبدع يعيد وصل الإنسان بخالقة وصلا يرفع مكانته وكرامته، لأن الاشتغال على النص هنا، هو اشتغال في البحث عن وجوه تكريم الإنسان وهذا أصل من أصول القيمية في النص.[1] وبهذا لا تكون هناك حاجة للبحث عن سبل دفع القداسة بالطريقة التي انتهجها التأنيس الحداثي، لأن إعلاء قيمة الإنسان تزداد بموافقة إرادة الله والنظر في آياته بما يجلب له النفع

فالتأنيس المقلد عند طه عبد الرحمن يتولى دفع ما يتوهم أنه ضرر بالأصالة الإنسانية، أما التأنيس المبدع فيتولى جلب هذه الأصالة، لأنه مبدأ أصيل في الحداثة، فهو يرد الاعتبار للإنسان من خلال تتبع مواضع تكريم الإنسان وأسبابها ، بدءا من استخلافه في هذه الأرض وهل بعد هذا التكريم تكريم .

ومما تقدم يرفض طه عبد الرحمن محاولة المماثلة بين النص القرآني وغيره من النصوص بقصد صرف القدسية عنه، ولا ضرر في التأويلات المختلفة وحتى المتضاربة فيما تعلق بمضامين آياته شريطة أن ينظر إليها دائما على أنها تحمل مضامين عقدية بالدرجة الأولى حتى لو شابهت الأشكال التعبيرية البشرية، وهذا هو المقصود منها تجديد المضامين العقدية وليس الوقوف على الصياغة الشكلية وحسب .[2]

3 – 3 – 2 – التعقيل المبدع :

هو" التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهاجيات والنظريات الحديثة، توسيعا لنطاق العقل."[3] فتوسيع نطاق العقل لا يعني الوقوف ضد كل ما هو غيبي مثلما هو التعقيل الحداثي، وإنما تجاوز الغيبية التي ما أنزل الله بها من سلطان كادعاء بعضهم معرفة ظواهر العالم الخارجي. وبهذا لن يضعف التفاعل الدين في التعامل

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة ، مرجع سابق ، 198 .

[2] ينظر : المرجع نفسه ، ص 199 .

[3] المرجع نفسه ، ص 199 .

مع الآيات القرآنية، بما أنه لا يوجد إسقاط مباشر لآليات التعقيل، بل إنه التوسيع لأفاق العقل بما يجعله قادرا على إدراك أسرار التوجهات القيمية للإنسان، فضلا عن الأسباب الموضوعية للوقائع.

ومنه فالتعقيل المبـدع يسهم في إخـراج العقل من ماديته ليوصله بالمعنوي والروحاني، فيرى ما قد حجب عنه، لأن "المحدّد الأساسي للإنسان ليس العقل المجرد، وإنما الأخلاق، فهي التي تميزه عن الحيوان الذي لا أخلاق له لعدم قدرته على إدراك القيم؛ فهوية الإنسان هي أصلا هوية أخلاقية."[1] فحيثما ارتبط الإنسان بالأشياء، أنزل عليها قيما من عنده، إن تحسينا أو تقبيحا، غير أنه ليس بإمكانه أن يستمد القيم من الأشياء، وإنما من الفطرة التي خلقه الله عليها ليؤكد طه عبد الرحمن أن **أصل ولوج الإنسان لهذا العالم هو أصل ديني،** غير أن الحداثين يصبغون هذه القيم والمعاني بصبغة علمانية محاولين تعقيلها وإفراغ قيم أخرى عليها .[2]

تتولى المنهجيات العقلية في التعقيل المبدع لإثبات مبدأ التدبّر القائم على أن العقل في القرآن الكريم يصل الظواهر بالقيم ويصل الأحداث بالعبر، كما أنه يرتبط بالقلب ارتباطا، وهذا خلاف الاعتقاد السائد، بأنه " ملكة جزئية تنحصر أفعالها في العواطف والمشاعر، وإنما ملكة جامحة هي مصدر كل الإدراكات الإنسانية في تداخلها وتكاملها، عقلية كانت أو حسية أو روحية، بحيث يكون أفق الإدراك الحسي موصولا بأفق الإدراك العقلي وأفق الإدراك العقلي موصولا بأفـق الإدراك الروحي."[3] لأن الفصل بين القـلب والعقل هو الذي أدى إلى تشييئه.

والمقصود بتشييء العقل؛ هو اعتباره شيء مخصوص يقوم مقام ذات مستقلة محلها إما القلب أو الدماغ ، وهذا ما لا يعضده لا نص قرآني، ولا حديث شريف ، بل يثبت عكسه تماما، لأن العقل ظهر بمشتقات الفعل ولم يظهر في النص إلا بما يعد مرادف مثل (أولي النهى) (أولي الألباب) ، وكثيرا ما يقترن ذكر العقل بالقلب في القرآن الكريم مثل

[1] طه عبد الرحمن : الحوار أفقا للفكر ، مرجع سابق ، ص 106 .

[2] المرجع نفسه ، ص 108 .

[3] طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، مرجع سابق ، ص 201 .

قوله تعالى:﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (سورة الحج الآية 46). فالعقل هنا فعل يختص به القلب كما تختّص العين بالرؤية أو الأذن بالسمع، لأن العقل ليس فاعلية محدود أثرها بما هو عقلي محض، بل فاعلية متعددة تصاحب كل الفاعليات الإدراكية، ذهنية كانت أو حسية، كما أنه درجات متعددة بأشكال مختلفة .[1]

وعقل ما قبل الحداثة اختص بوصل الأشياء ببعضها بعضا، فعلى قدر وصلها يكون عقلها، وكان القانون الذي حكم قبل الحداثة من معتقد طه عبد الرحمن هو عقد القلب على الأشياء لا نقدها، وعلامة ذلك ما يتناسب من معنى لغوي للفعل (عقل)، وهو الربط لتنقلب الحال مع الحداثة إلى الفصل حتى ترادف العقل بالفصل، وأصبح على قدر فصلها يكون عقلها، وكأن قانون الإدراك مع الحداثة هو نقد الأشياء، أما عقل ما بعد الحداثة فقد بلغ الفصل منتهاه لدرجة نقض الأشياء، فلا عقد القلب عليها، ولا نقدها.[2]

وممّا تقدم فإن التوجه العقلي للقرآن هو إنكاره لكل ما يخالف العقل كالاشتغال بالسحر وعلم الغيب والاعتقاد بكل أنواع الخرافات، والأهم من ذلك أنه النص الذي يُلح على استعمال العقل والأخذ بأسبابه، ويدعو إلى التأمل في آيات الله للاعتبار منها، ولا يكون هذا إلا بالعقل الذي عرف موقعه من هذا العالم، لا بقدرة منه خاصة، بل بما أودعه الله فيه من قدرات وإن بدت أنها غير محدودة، فإنها لا تستغني عن التوجيه الإلهي، لأن الله هو أعلم بما خلق.

3 – 3 – 3 – التأريخ المبدع :

إذا كانت غاية التأريخ الحداثيّ من الأرخنة، هو إلغاء إلزامية الأحكام الشرعية، فإن الغاية من التأريخ المبدع عند طه عبد الرحمن هو ترسيخ الأخلاق بواسطة وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة.[3] من أجل التحقق الأمثل للمقاصد والقيم

[1] طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مرجع سابق ، ص 152 –153 .

[2] طه عبد الرحمن :بؤس الدّهرانيّة – النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، الدار البيضاء ، القاهرة ، الرياض ، ط 1 ، 2014 ، ص 27 – 28 .

[3] طه عبد الرحمن : روح الحداثة، مرجع سابق ، ص 202 .

التي تحملها الآيات، لأن النماذج الأولى هي التي تخبر عن فاعلية الأحكام وما تضمنتها من قيم، كما أنها تكشف عن أثرها وأهميتها في بناء المجتمعات والحضارات، وبذلك يتضح أن مضمون الآية لا ينحصر في استنباط الأحكام فقط ، وإنما الهدف منه ترشيد السلوك ، وعليه ،رأى طه عبد الرحمن أن آية الحكم لها وجهان:" وجه قانوني ووجه أخلاقي، مع تقرير تبعية الوجه القانوني للوجه الأخلاقي؛ وعندئذ، تقدر الأحكام بقدر الأخلاق التي تورثها، مع التأكيد على أن الأخلاق في الإسلام ليست – كما رسخ في الأذهان– كمالات لا يضر تركها ولا يأثم تاركها، وإنما ضرورات ينحط الإنسان بتركها وتختل الحياة بفقدها."[1]

لذا فإن الاختلاف بين التأريخ الحداثي المقلد والمبدع ظاهر بين، فلئن سعى الحداثيون مع الأول لمحاولة ربط الأحكام بظروفها الزمانية لأجل إثبات عدم الزاميتها ، فإن التأريخ المبدع عند طه عبد الرحمن يؤكد هذا الربط لأجل الاعتبار منه واستخلاص القيم المتضمنة فيه ، وعليه فإن النص القرآني لا يمكن مماثلته بأي نص آخر، لأنه ليس نصا تاريخيا، بل إنّه النص الخاتم للديانات السماوية ليستمر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فهو نص تتجدد معانيه لارتباط مضامينها بقيم إيمانية وأخلاقية خالدة لا يُبليها عامل الزمن ، لبناء واقع حداثي جديد ، لا يتخوف من أحكام القرآن .

[1] المرجع السابق ، ص 202 .

4 – آفاق مستقبلية لمشروع طه عبد الرحمن :

خلاصة القول في النقد الذي وجه لمشروع طه عبد الرحمن أنه قد انصب بالدرجة الأولى على موقفه من الصوفية وبالتالي صنف ضمن المواقف الاديولوجية، وما استطعنا أن نقف على نقد بناء يأتي على تقييم المشروع بميزان عدل، فيناظر طه عبد الرحمن في دعاويه ويثبت بطلانها، بل أصبحت عقلانية طه عبد الرحمن عندهم لعبة لغوية واحتيال منطقي وغيرها من التجريحات التي لا تليق بالبحث العلمي الجاد.

ولقد وقفنا عند هذا النوع من النقد الذي لم يخرج عن التكرار في محاولة لإضفاء الجديد بصيغ لغوية مختلفة، أو بطرق ملتوية تعود في نهاية المطاف إلى النتيجة ذاتها، والأمثلة التي سقناها في البحث لهي خير دليل على ذلك، وسنضيف أمثلة أخرى لا تزال تُكرر الكلام دون كلل، مع أن أفكار طه عبد الرحمن قد مرّ عليها أزيد من ربع قرن، فلا المفكرين استطاعوا أن يعارضوها بدليل، ولا هم اعترفوا بأهميتها، فعملوا على الاستفادة منها، ومحاولة تفعيلها، والزمن وحده كفيل على أن يُثبت صلاحيتها من عدمها .

نسوق آخر مثال لإصدار حديث نسبيا، لا يزال صاحبه مقتنعا بأهمية العودة إلى مشروع الجابري لإحيائه قولا لا فعلا، ومقارنته بمشروع طه عبد الرحمن من أجل أن يصل إلى النتيجة المكرورة ذاتها، فيظن إدريس جبرى بطه عبد الرحمن أنه قد " سلّم نفسه للتراث الصوفي واللاعقلاني، وآمن ب (القوة الروحانية) المضاهية للقوة العقلانية في تكوثرها؛ فأنشأ بذلك مشروعا فكريا وايديولوجيا لا مكان فيه لقيم الحداثة الغربية ، ولا مجال للتفاعل الايجابي والفعال مع الآخر بصفة عامة ، خوفا من فقدان الخصوصية الإسلامية ، وتمجيدا لخلود الأصول والوصل بها ، متى اتضح أن المقصود بالتأصيل هو الاجتهاد في اتجاه "المطابقة " مع التراث ، بواسطة التراث "[1].

قد يظن القارئ الذي لا اطلاع له بمشروع طه أن هذا الكلام قد يحتمل وجها من الصواب، لكن الحقيقة خلاف ذلك، فما تم عرضه من مشروع طه عبد الرحمن في بعض

---

[1] إدريس جبرى : سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري (رؤية مختلفة) ، فاليه للطباعة والنشر والتوزيع ، الدار البيضاء ، ط 1 ، 2013 ، ص 95 .

جوانبه يثبت عكس ذلك ، لأنه لم يغير مبادئ الحداثة ، وإنما صحّح مسارها بما يجعلها تُحقق الأهداف الحقيقية لوجود الإنسان، بعد أن بيّن المزالق التي انحرفت بها، فكان رأيه في الحداثة الغربية أنها إحدى إمكانات تطيبقات روح الحداثة ، فهي واقع للحداثة الغربية لا تنفي وجود حداثات أخرى .

وفي المقابل اعتبر إدريس جبرى أن عقلانية الجابري تعترف بعقل الأشياء وأسبابها وقوانينها السببية والمنطق البرهاني، بما ينفع الناس ويحقق النهوض والتحديث، أما طه عبد الرحمن فهو "لا يهتم بشأن النهضة أو سؤال الحداثة، ولذلك "فعقلانيته" من نوع "العقلانيات" الذاتية والمتعالية التي قد تصلح لكل شيء، سوى أن تكون مسلكا لمطلب الحداثة التي تشغل الجابري."[1] لا يزال الظن بمثالية مشروع طه عبد الرحمن، للاعتقاد القاصر في فهم أهميته بالنسبة لاحتياجات المجتمع، وكأن كل أنواع الكلام الذي ظل يتقلب بين السياسي والاجتماعي والتاريخي، قد لامست واقع المجتمع وأصلحته ، بل الغالب عليها تسلية المصاب بكلام ككلام الوعاظ .

أما مشروع طه عبد الرحمن، فمن يقرأه بنظرة الدارس المتفحص لجميع تفاصيله، سيجد فيه ما يبعث الحياة في الروح الفكرية من خلال تقديمه لأصول المجال التداولي وإبراز أهميتها في عملية الإبداع، كما أن التقريب التداولي منهج لتأصيل العلوم المنقولة من أجل أن تصبح نافعة لأهل المجال التداولي، حتى يمكن استثمار المعرفة بما يخدم مقتضيات المجـال التـداولي .

إضافة إلى هذا، فإن ما وجدناه في رؤية طه عبد الرحمن لصناعة المفاهيم و المصطلحات، لهو من أعظم المساهمات في حل إشكالية المصطلح في مختلف التخصصات والعلوم، لأنه صاغها في نظرية شاملة لجوانب المصطلح، ولم يقتصر على ما هو معمول به من تقنيات بسيطة ومختلفة غير منسجمة . لذا نأمل من وراء بحثنا أن نوجه الأنظار إلى ضرورة استغلال هذه النظرية في حل مشكلة المصطلح على مستوى تخصص اللغة العربية وفروعها، حتى يفيد هو الأخر من ذلك لحل إشكالية المصطلح الغربي

[1] المرجع السابق ، ص 176 .

المنقول من نظريات ومناهج مختلفة ، فبقدر ما تُراعى شروط صياغة المصطلح، بقدر ما يصبح قادر على أداء وظيفته .

إن دراسة التراث في آلياته التي انبنى عليها بمنهج تداولي منطقي أفرز على الأقل منهجا محددا في التعامل مع التراث، وفهم بنيته التشريحية تمثل في التقريب التداولي المشروط بقواعد المجال التداولي؛ بحيث يسمح للجميع الإبداع كيف أرادوا ، والانطلاق من أية مرجعية رغبوا فيها، ارتدادا إلى الماضي أو تطلعا إلى الحاضر، المهم أن كل إنتاج يلتزم بمعايير المجال التداولي فهو محمود العواقب، مثمر منتج وسينفع فئة ما، ويسد ثغرة في جانب ما، ولا يضر الاختلاف فيه أبدا ، ما دام مفهوما معلوما عند أهل المجال التداولي ويسمح بإمكانية التفاعل معه .

في الوقت الذي ما أفرزت المناهج ذات المنطلقات التاريخية في مظهرها السياسي، أو الاجتماعي أو الاقتصادي، غير النقد اللاذع المتبادل، والتهجّم على التراث، ومن يعود إليه كمرجعية، فما سلم الأوائل الأخيار الأطهار ولا أتباعهم من الأغيار، الكل مدان في محكمة النقد، ولو بأصغر التهم خطرا، وهي عدم الوعي بكيفية التعامل مع التراث.

لقد استطاع طه عبد الرحمن أن يشرح حقيقة الواقع الفكري المتأزم، ويقدم تحليلا عميقا لمشكلاته ، من خلال وقوفه على الآفات التي تلحق قواعد المجال التداولي والتقريب معا، فتبين من التفصيل الذي قدّمه ، حجم الضرر الذي لحق بمجالنا التداولي ، وشخص بذلك أسبابه الحقيقية، التي يمكن بالفعل أن تقدونا للخروج من أزمة الفكر، وليس ذلك المزيج من الكلام المجتر؛ بعضه تاريخ وعبر، وآخر سياسة تقتفي الأثر، حيث اعتقد أن السر في الخبر، الذي جاء ليؤكد ، أن سلطة السياسة جنت على العقل العربي فاندثر ، حين حولت الدين مغنما ، حتى لا تفقد سلطانها وتفتقر .

وما الفقر الحقيقي سوى هذا العجز الذي أصاب النخب في إدارة حوار عقلاني وموضوعي حول مشاكل الأمة ، فيصلون إلى شبه توافق على الأقل لخريطة طريق – بلغة أهل السياسة – للخروج من هذا المأزق ، ولكن أنى لهذا الحلم أن يتحقق ،والنخب مثلها مثل الساسة والعامة من الناس ، تبحث لنفسها عن جاه وسلطان ، لا يختلف كثيرا عن ما هو

عند الفئتين السابقتين ، بل تتجاوزهما أشواطا كبيرة ، في الوقت الذي كان ينتظر منها أن تقوم بدورها الإصلاحي ، انساقت غارقة مع الفرص التي وفرتها وسائل الإعلام والتواصل خاصة ، لصناعة (الأنا) وتضخيمها ، بدلا من بناء (نحن) وتفعيل وجودها .

لقد دعا طه عبد الرحمن لهذا النوع من المحاورة أو المناظرة، سواء بطريقة الكتابة أو الحوار المباشر، لكن لا مجيب، سوى النقد عن طريق الغصب كما سبق وأن بيّناه، حيث يعْمد فيه الناقد إلى تجاهل حجة خصمه، ليقبل على الموضوع من منظوره الخاص، ولو أن مفكري عصرنا التزموا منهج المناظرة لاستفادوا وأفادوا، فاستثمروا أوقاتهم وأوقات غيرهم الضائعة في تتبع جديد الكلام، بلا جديد المعاني.

ومع كل ما يحمله مشروع طه عبد الرحمن من إمكانات هائلة لتجديد الفكر العربي، إلا أن أغلب الباحثين من معاصريه لا يزال يشكك فيه على طريقة الوصف، لا النقاش الهادف الممنهج، بروح العقلانية التي رغبوا أن يتعلمها العقل العربي. فهذا علي حرب وإن لم ينكر على طه قدرته المنطقية واللغوية التي تفرد بها عن سواه، إلا أنه ينظر لمشروعه نظرة تجزيئية تقتطف بعض الجوانب منه، لتصوب لها سهام النقد على انفراد بعد أن عزلتها عن السياق الذي وردت فيه، كما فعل مع ترجمة طه للكوجيطو الديكارتي بمقولة (انظر تجد)، فكانت له مناسبة أكرم فيها طه عبد الرحمن بشتى الأوصاف، واعتبر صنيعه من باب عقدة المماهاة وجرثومة التضاد.

كما انتقد عبد العزيز حمودة لكونه وقف ضد النقد المستورد الذي خلف أزمة نقدية، واصفا موقف الرجلين بقوله: " مثل هذه المواقف الفضائحية هي في منتهى الخداع والزيف والتخبط وربما السذاجة، ذلك أن أصحاب هذه المواقف يقدمون أنفسهم بوصفهم حماة الأمة والهوية، فيما هم في النهاية غربيون إلى حد كبير، بمعنى أنهم ينتمون إلى العالم الحديث، ولو جُرد الواحد منهم في فكره وسلوكه من أثر الغرب بعناوينه وعلومه وأدواته وألقابه وأزيائه لبات عاريا إلا من بعض الأفكار القديمة أو الحديثة السائدة أو المستهلكة."[1] يشارك هاني إدريس علي حرب هذا الموقف ويزايد عليه بلغة السخرية في قوله: " المقاربة التداولية في

[1] علي حرب : أزمنة الحداثة الفائقة ، مرجع سابق ، ص 233 .

صيغتها الطاهئية تضعنا بدورها أمام هول كبير من الاستبدالات والمفاهيم، التي بقدر ما توحي بجديتها، تعاقر مضمونا قديما، تخفي اجترايتها في لعبة التمنطق الذي يحضر في صورته المدرسانية، تصنيع اللغة الطبيعية، حكاية محاولات للانقلاب من الانسداد الأعظم الذي يحيط بالعقل العربي. النزعة المثالية تعيد إنتاج نفسها في هذا المتن الطهائي الذي وجد في تقنية التصنيع ما يعاوض به عن إبداع حقيقي مفقود."[1] يضيف إن حلوله مثالية تستبعد رهانات الأمة الحضارية في مستوياتها التاريخية والاجتماعية والاقتصادية.

ويبقى العقل حائرا في هذا النوع من النقد؛ إن كان الواقع قد أثبت فشل المشاريع التي سعت إلى استنساخ التجارب الغربية، فعلام يواجه كل تأصيل على هذا النحو؟ أليس الأجدى أن نمنح هذا الاتجاه فرصته هو أيضا، ليثبت الواقع كما أثبت في حقهم من قبل نجاحه من فشله، بدل استباق الأحكام، فلئن فشل، فهذا دليل صواب موقفهم، ولئن نجح، فهذه أمنيات أمة بأكملها منذ أمد بعيد، فليساهموا فيه، بإنصافهم القول في حقه، إن رغبوا عن المشاركة فيه. لكن يبدو أن ما حدث من تغيرات وأحداث أخيرة في المجتمعات العربية لهو خير دليل على الأسباب الخفية والمتوهمة من كل فكر تأصلي يستمد وجوده من خصوصيته الإسلامية العربية.

لذا نجد إصرار علي حرب في الثبات على موقفه من المفكرين الإسلاميين الراغبين في استنباط حلول مشاكلهم من قيم الدين الإسلامي بأنها " مجرد ردّات فعل على العولمة تقرأ الظاهرة قراءة عقيمة، بقدر ما يقفز أصحابها فوق التحولات التي يشهدها العالم في الأفكار والوقائع، من نماذج الرؤية إلى أنماط العيش، ومن سلم القيم إلى منظومات التواصل.[2] مع أن مشروع طه عبد الرحمن لا تنطبق عليه هذه الأوصاف، لوعي صاحبه بكل هذه المستجدات على جميع الصُعد، العلمي منها والفكري والاجتماعي، وغيرها، وتمكّنه من المناهج الغربية واستيعابه لنظرياتها، كما أن إقباله على التراث مكّنه من فهم آلياته

[1] هاني إدريس : خرائط اديولوجية ممزقة _ الاديولوجيات و صراع الاديولوجيات العربية و الإسلامية ، مؤسسة الانتشار العربية ، لبنان ، ط 1 ، 2006 ، ص 330

[2] علي حرب : حديث النهايات ، مرجع سابق ، ص 67 .

وإحكامها، ومن ثم الإبداع فيها، لذا هو يقدم حلولا واقعية منتجة، تحتاج فقط للتطبيق، ممّن ألقى السمع غير عنيد.

لقد حاول طه عبد الرحمن أن يحي المعنى في الكلمات الميتة المستوردة من الغرب تحت مسمى العلمية والموضوعية والحداثة وغيرها من الصفات المستهلكة ، وفي حقيقتها لم تستطع أن تمد الفكر العربي بأي معنى يمكنه أن يهب الحياة لهذه العقول حتى يمكنها أن تفكر بشكل ايجابي يستطيع أن يترك ولو بصمة بسيطة على العلوم ، فيتوقف ولو للحظات عن هذا الاجترار المقيت والمتواصل لكل المنتجات الغربية على اختلاف مصادرها، المهم أن ما ينتج من العالم المتقدم هو صالح للاجترار، كمرحلة في البدء حسب الجميع أنها ضرورية لاستيعاب العلوم والمعارف ، لكن إلى متى والاجترار فقط يولد الانبهار ويمنع اتخاذ القرار، لأن الفرار ليسا حلا ، ولا هو اضطرار، بل لابد أن يكون الحوار ، للخروج من الانهيار الذي أرهق العقل العربي ، الذي لا تزال الكتابة العربية تجلده ليلا ونهار، عساها ترتقي به، أو تجْبر ما به من انكسار، ولكنها قد أحكمت عليه الحصار، وزادته انحسار ، إذ تنقله من تقليد الأخيار إلى تقليد الأغيار .

إن الطريقة التي تعاملت بها بعض النخب مع مشروع طه عبد الرحمن لهي أكبر دليل على أن العقل العربي، ينقصه التمرّن على تقبل الآخر حتى لو خالفه، وإلاّ لكان بإمكان النخب أن تدير حوارا واعيا بين العقول تحاول من خلاله الوصول إلى ملامح أو شروط مشروع حضاري يأخذ بأزمة الفكر المعلقة إلى طريق الانفراج، لا أن تبقى العقول حبيسة الأهواء ونزعاتها، فلا تنقاد إلى الحق على وضوحه، وتُغيّب الحقيقة، ولو وضحت كالشمس المشرقة. في الوقت الذي لا تتوقف هذه النخب عن العتب عن كل شيء يتعلق بالأوطان العربية، من مواطنها البسيط والمسؤول إلى أعلى سلطة فيها، همّها النقد لا غير، وكان الأولى أن تنقد ذاتها، خاصة بعد الأحداث الأخيرة التي زلزلت دولا، حرّكها الإنسان العادي، الذي جلدوه بالكلمات، وظل الوعظ منهم يؤنبه على الخيبات، وحين تحرك، كانت منهم الصدمات والكدمات وهم على هم عليه يجترون الكلمات.

وإذا أخذنا بقول علي حرب في المفكرين العظام:" هم أوسع وأرحب من أن نحصرهم في اتجاهات عقائدية أو مذهبية، أو نصنفهم بين إلهي ودهري أو بين مثالي ومادي .وفي الحقيقة إن تصنيف الأفكار لا يمت إلى حقيقة الفكر. وإنما يعبر عن منزع اديولوجي أو سلطوي ويصدر عن العقل المغلق. "[1] سنعرف موقع مشروع طه عبد الرحمن من الابداع ، وهو جوهر السؤال الذي طُرح في نهاية مدخل هذا البحث .

نأمل أن يكون بعض ما قدمناه من مشروعه ، في محاولة لتنبيه على امكانية استثماره في تخصص اللغة العربية وفروعها ، وما يحمله من حلول لمشكل الأزمة الفكرية ككل ، قد فتح باب العمل على هذا المشروع من أجل تفعيله والاستفادة منه ، لا تجاهله أو الطعن فيه بالتوصيف دون التحقيق. فآفاق البحث في هذا المشروع واعدة تحمل بذور البقاء والنماء تنتظر غيثا نافعا، هو جهود الباحثين العاملين على تطبيقه في مختلف التخصصات ،حتى تنبت أرض الفكر المجدبة ويثمر بذرها، بما يميّزها عن غيرها .

[1]علي حرب: التأويل والحقيقة، مرجع سابق، ص 20 – 21.

انطلق طه عبد الرحمن في قراءته للتراث من موقع المعترض على ما جاء به محمد عابد الجابري في نقده للعقل العربي، فكان رده مختلفا شكلا ومضمونا، في كونه اتخذ من منهج المناظرة طريقا إلى ذلك، فكانت دعاواه مختلفة عن كل ما ألف، فسعى لإثباتها بعد أن أبطل دعاوى خصمه. ولم تتوقف قراءة طه عبد الرحمن عند هذه الحدود الضيقة بل اتسع مشروعه، ليصل بين التراث والحداثة من خلال تجاوزه لواقع الحداثة نحو روح الحداثة الإسلامية، كما عمل على تأسيس علم جديد؛ هو فقه الفلسفة، وأهم ما استوقفنا فيه هو رؤيته المتميزة في صناعة المفاهيم والمصطلحات.

وفي ختام بحثنا هذا سنوجز أهم النتائج التي خلصنا إليها انطلاقا من المحطات التي استوقفتنا في مشروعه، آملين أن نفتح ولو كوة صغيرة تسمح لنا بالاستفادة من هذا المشروع الضخم في معالجة بعض قضايا اللغة والأدب، وإيجاد الحلول لبعض الإشكاليات التي لا تزال عالقة في فضاء الجدل على مستوى جميع التخصصات، كإشكالية صناعة المصطلح.

– أحيا طه عبد الرحمن منهج المناظرة في قراءته للتراث مطبقا ومنظرا، لما يكتسيه هذا المنهج من أهمية في التشارك للوصول إلى الحقيقة؛ ولأنها أداة للحوار البناء إذا التزم بشروطها، فهي من جهة تقف على نقد الآخر، ومن جهة أخرى تقدم البديل، بالحجة والدليل لا بالغصب من دون تعليل. فهو منهج منتج لا جدل فسفسطة، بل هو طريق مختصر يتشارك فيه المتناظران أو المحوران البحث عن الصواب.

– انطلق طه عبد الرحمن في قراءته للتراث من موقع المعترض على خصومه الذين أقبلوا على دراسة التراث فكانت مشاريع مختلفة المشارب، غلب على جميعها توظيف المناهج الغربية في محاولاتهم لمقاربة التراث، فاتجهوا نحو مضامينه وصفا وفحصا وتمحيصا، أسفرت نتائج أقل ما يقال عنها، أنها انشغلت بالأحكام والاتهام يتبعه نصح ووعظ، أملا أن يوقظ النيام ليجعلهم من صفوة الأنام. إلا أن طه عبد الرحمن اتجه في طريق مخالف، لم يعكف فيه على دراسة المضامين، وإنما اتجه إلى دراسة الآليات التي أنتجت هذا التراث.

_ لقد آثر طه عبد الرحمن إحياء مصطلح " النظر" وتوظيفه في مقاربته للتراث، بدلا عن مصطلحي" القراءة والتأويل" لأسباب سبق ذكرها. ولأن القاعدة عنده كل أمر مأصول

مسلّـم به حتى يثبت بالدليل فســـاده، وكل أمــر منقول معتـرض عليه، حتى يثبت بالـدليل صحته.

_ تأسست دعاوى طه عبد الرحمن على رؤيته التكاملية للتراث ، التي تنطلق من مبدأ تكامل علوم التراث فيما بينها، ذلك أن آليات العمل فيها تتداخل فيما بينها تداخلا داخليا وخارجيا ؛ فالتداخل الداخلي هو حصول الإدماج بين علمين أصليين ، كحصوله بين علم الأصول وعلم الحديث، أو بين علم الكلام وعلم اللغة.أما التداخل الخارجي؛ فيقتضي الإدماج بين علم أصلي وآخر غير أصلي مع وجوب ضبط اتجاه هذا الإدماج ، فإن كان الاتجاه من العلم المنقول ومنتهاه العلم الإسلامي ، فهو تداخل قريب وإن كان العكس، أي من العلم الإسلامي إلى العلم المنقول فهو التداخل البعيد ،لأنه سيبتعد عن مقتضيات المجال التداولي الأصلي نحو المجال التداولي المنقول منه . مثال ذلك دخول علم الكلام في الإلهيات من طريق الاستشكال والاستدلال.

_ ولكي تتم عملية تقويم الـتراث على وجهها الصحيح ،استلـزم الأمر عند طه عبد الرحمن أن يحدد المجال التداولي العربيّ الإسلاميّ ، وذلك بتحديد الأصول التي انبنى عليها وهي : العقيدة – اللغة – المعرفة ، وتحْكُم هذه الأصول قواعد تضبط كيفية عملها ، لكل أصل ثلاثة قواعد : العقيدة (قاعدة الاختيار – قاعدة الائتمار – قاعدة الاعتبار) ، اللغة (قاعدة الإعجاز – قاعدة الانجاز – قاعدة الإيجاز) المعرفة (قاعدة الاتساع – قاعدة الانتفاع – قاعدة الإتباع)، كما استوقفت طه عبد الرحمن الآفات ، التي يمكن أن تعرقل عمل هذه الأصول وقواعدها، أتى على ذكرها مفصلة سواء منها ما أصاب قاعدة واحدة في كل أصل أو اثنتين أو القواعد الثلاث في كل أصل، مما يؤدي إلى قطع العلاقة بالمجال التداولي ، فتصاب فيه العقيدة بالقعود واللغة بالخمود والمعرفي بالجمود .

_ تكمن أهمية المجال التداولي في كونه تحليل دقيق لواقع الفكر والمعرفة والمجتمع بأسره، وهو من جهة أخرى الأرضية الصلبة والثابتة التي ينبغي أن يقوم عليها الإنتاج المعرفي على اختلاف مشاربه، ومنه تنطلق الحركة التصحيحية للمنقول الأجنبي، لذا ينبغي التفكير ضمن مقتضياته، لأن العمل خارج المجال التداولي لا يُسهم في معرفة فعالة بإمكانها أن تُغير، أو تُبدع ما يعود بالنفع على أهل المجال التداولي.

– وعليه نتبنى قواعد المجال التداولي كقواعد أساسية لبناء أي نظرية لسانية أو نقدية أو أدبية سواء أُنتجت داخل المجال التداولي، أو كانت منقولة من خارجه، من أجل أن تنسجم مرجعيتها الفلسفية ومفاهيمها اللغوية ومضامينها المعرفية مع أصول المجال التداولي.

– التقريب التداولي: إنه المنهج الذي يجعل من المنقول مأصولا، وفق آليات متعددة متاحة تقدمها مختلف العلوم استخدمت قديما وحديثا، كآلية الإضافة والحذف والمقابلة ...وغيرها، بيّن طه عبد الرحمن كيفية عملها وأهميتها، كما استوقفته الآفات التي يمكن أن تدخل على التقريب التداولي فتعطل الغاية من توظيفه، فيفقد التقريب دوره في تأصيل المعرفة، لأنه لم يلتزم بمقتضيات المجال التداولي.

– وعليه فإننا نقدم التقريب التداولي كمنهج في تقريب المناهج النقدية والنظريات اللسانية والأدبية من أجل أن تنسجم مع مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، فتصبح مفهومة ومنفهمة، يُمكن استثمارها والإبداع فيها، لعل حينها ستجد أزمة اللغة والنقد طريقها للحل كما سبق شرحه.

– المصطلحات مفاتيح العلوم إذا عجزت عن أداء وظيفتها ، استغلق فهم العلوم وقلت الفائدة المرجوة منها ، لذا عمل طه عبد الرحمن على ضبط وتحديد مصطلحاته في النظر إلى التراث بدءا، فقدم رؤية متكاملة وواضحة في بناء المفاهيم والمصطلحات انطلاقا من تحديده لطبيعة العلاقة الجامعة بين طرفي القول البياني وهي علاقة خاضعة لطبيعة القول البياني، كأن يكون القول فلسفيا أو أدبيا أو علميا ، فعلى أساسه تتحد أهمية الجانب العباري والإشاري في بناء المفهوم، لذلك حدّد طه عبد الرحمن الأقوال الإنسانية بمجال يحده من اليمين القول الفلسفي ومن اليسار القول المنطقي وبينهما تتنزل الأقوال ، فتزداد إشاريتها كلما اقتربت يمينا وتزداد عباريتها كلما نحَت يسارا .

– قسّم طه عبد الرحمن العناصر التأثيلية المضمرة للمفهوم الفلسفي إلى قسمين كبيرين يندرج تحت كل قسم ثلاثة عناصر أساسية، فالقسم الأول هو **التأثيل المضموني:** يضم التأثيل اللغوي والتأثيل الاستعمالي والتأثيل النقلي، أما **التأثيل البنيوي** ، فيضم التأثيل الاشتقاقي والتأثيل التقابلي والتأثيل الاحتفالي . فعلى مستوى هذين القسمين تتضح كيفية تأثيل المفاهيم والمصطلحات.

– نقدم نظرية طه عبد الرحمن في صناعة المفاهيم والمصطلحات حلا لإشكالية المصطلح في الدراسات اللغوية والأدبية والنقدية على حد سواء، لأجل أن يصبح المصطلح مفهوم ومنفهما، قادرا على الإنتاجية الفعلية داخل مجاله التداولي.

– ما قدّمه طه عبد الرحمن بخصوص قراءة النص القرآني، كان أولا نقدا للقراءات الحداثية، وقوفا على ماسماه خطط (التأنيس – التعقيل – التأريخ)، والتي انحرفت عن المسار الحقيقي للقراءة الحداثية لأنها عملت بواقع الحداثة الذي استندت فيه على تطبيق المناهج الغربية الحديثة على النص القرآني غير آبهة بخصوصيته المتعالية عن أي نص بشري، ليطرح البديل عن هذه الخطط في (التأنيس المبدع – التعقيل المبدع – التأريخ المبدع) استند فيها على ما قدمه من تصوره لروح الحداثة ، التي يمثل واقع الحداثة الغربية تطبيقا من تطبيقاتها، قد يناسب الغرب لكنه لا يتناسب مع مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، لذا اعتبر ما طرحه في روح الحداثة هو تصحيحا لمسار واقع الحداثة لأن هذا الواقع أخفق للوصول إلى أهدافه من حيث ظن أنه سيصل .

– لذا يجب على كل باحث مقبل على مقاربة النص القرآني بالمناهج النقدية الحديثة أن يطلع على ما أثبته طه عبد الرحمن بخصوص قراءة النص القرآني بالمناهج الغربية المتاحة، حتى لا يقع فيما وقعت فيه القراءات الحداثية، من تجاوزها قدسيـة النص القــرآني والتعامل معه مثله مثل أي نص بشــري.

– رغم أهمية مشروع طه في قراءة التراث إلا أنه لم يلق الاهتمام الذي يستحقه بحجة أن قراءته لا تعدو أن تكون قراءة تراثية، خاضها ضد خصمه الجابري ليعيد للعرفان أهميته، فاعتبر بعض منتقديه مشروعه ككل هو فلسفة صوفية أو صوفية متفلسفة، وبعضهم الآخر اعتبره مقلدا للغرب في محاولة منه لتحويل نتاجهم المعرفي على مقتضى المجال التداولي العربي الإسلامي، وبهذا ينتفي عن المشروع أية صفة للتميز والإبداع، وعليه يفقد أهمية الالتفات حوله دراسة أو استفادة.

– لذا جاء هذا البحث ليلفت الانتباه إلى أهمية مشروع طه عبد الرحمن، ويثبت أهمية ما يحمله من حلول لإشكالات لا تزال مطروحة في الفكر والعلم والمعرفة، من بينها تخصص اللغة العربية وآدابها، على أمل أن لا تتكدس الكتابة على الكتابة وتجد من يتبنى مقترحات هذا العمل، سنذكرها فيما يأتي:

المقترحات :

انطلاقا من معايشتنا لمشروع طه عبد الرحمن ارتأينا أن نقدم هذه المقترحات، لاعتقادنا في أهميتها لتحسين مستوى التعليم في مختلف مستوياته، بما يسمح من إعداد طالب واع بأهمية المسؤولية التي تنتظره ليكون عضوا فعالا في مجتمعه.

– إن منهج المناظرة الذي أحياه طه عبد الرحمن في كتبه ممارسة وتنظيرا لهو جدير بأن ندخله إلى الكتابة الأكاديمية خاصة في العلوم الإنسانية، من أجل أن تصبح الكتابة منتجة نافعة لا مجرد رصف ووصف بل تصل إلى حد القصف، من دون دليل أو تعليل، كما مر بنا مع بعض الباحثين الذين تناولوا كتابات طه عبد الرحمن. فلو استجابوا إلى مناظرته، لاستغنوا عن الأحكام السطحية التي لا تحيط بالموضوع وتأمل أن تنقده.

– وعليه فإننا نقترح تبني منهج المناظرة في جميع مراحل التعليم بشكل متدرج وضمن المعارف والعلوم التي يمكن أن يناسبها، حتى يتحرر العقل العربي فعلا من التفكير النمطي والتقليدي، نحو التفكير الخلاق الذي يعرف وجه الخطأ من الصواب ويجيد الاستدلال على ذلك بالحجة والإقناع بواسطة الحوار الجاد المراعي لشروط المناظرة. كما نأمل لو يُعمم البحث بمنهج المناظرة في الملتقيات العلمية والندوات الفكرية، للابتعاد عن موجز البحوث الذي لا يستوعبه إلا من قاسم صاحب البحث انشغاله، فتكون الفائدة المرجوة من تجمع الباحثين حوارا، إن لم يأتي بالجديد فإنه حتما قد رفع جانب العتمة الذي كان موجودا في بعض زواياه، وتظهر قيمة الأفكار وأهميتها في سوق فكري، تصبح فيها الأفكار جواهر، لا ملابس يرتديها الفكر ويقلعها حسب المناسبات.

_ ضرورة إدراج فلسفة طه عبد الرحمن ورؤيته للغة كأصل من الأصول الثابتة للمجال التداولي ضمن مقياس فلسفة اللغة والذي ينبغي أن يبرمج في جميع تخصصات اللغة العربية وآدابها، ليستفيد الطالب من هذا المشروع الواعد والمجدد.

– كما نقترح أن يكون هناك مقياس خاص بالتراث والحداثة ، ضمن مرحلة الماستر، على ان يكون المقياس إجباري لجميع تخصصات اللغة العربية وآدابها، يتعرف فيه الطالب على القضايا التي لا تزال مطروحة للنقاش، والتي ينبغي أن يولها اهتمامه وينصب عليها

جهده، وعلى ضوء هذا المقياس يهتدي الطالب إلى الانشغالات المطروحة في تخصصه ليباشر مجال بحثه بنفسه بدءا من اختيار مشكلة بحثه، واعيا بأهمية ما يقدمه لحاضره، مستثمرا تراثه، فأغلب الطلبة عاجزون على اختيار موضوعات ذات أهمية لهم، ولواقعهم لأن أغلب المقاييس المدروسة ترتبط بمادة علمية محددة لا تفتح في كثير من الأحيان أفق الرؤيا خارج حدودها، وبذلك يتعرف الطالب على أهمية الموضوعات التي ينبغي دراستها، وما يمكن أن تقدمه من حلول لمشاكل لا تزال عالقة. ونقترح أن تتضمن مفردات هذا المقياس المشاريع الكبرى التي قرأت التراث والمنهج الذي انتهجته، ومن بينها مشروع طه عبد الرحمن لما يحمله من أهمية في هذا المجال.

_ ضرورة إدراج نظرية طه عبد الرحمن في صناعة المفاهيم والمصطلحات ضمن مقياس المصطلحية، وتوجيه الطلبة إلى إعداد مذكرات تعيد النظر في المصطلحات أو تحاول بناء معاجم متخصصة تنهج فيها منهجية طه عبد الرحمن في تأثيل المصطلح، كما نأمل أن تتبنى المخابر العلمية مشروعه لتفعيله في حل الإشكالات التي يطرحها تخصص اللغة العربية وآدابها.

-آخر الكلام في هذا المقام، هي دعوة الباحثين للاشتغال على مشروع طه عبد الرحمن ضمن تخصصاتهم، كأن تكون موضوعات بحوثهم حــول تأثيل مصطلحات بعينها أو مصطلحات تخصص بأكمله، والعمل على إعادة قراءة المناهج الحديثة ونظرياتها في ضوء التقريب التداولي الذي طرحه طه عبد الرحمن. وغيرها من المواضيع التي يمكن معالجتها من خلال ما يقدمه هذا المشروع.

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

قائمة المصادر:

1. طه عبد الرحمن : العمل الديني و تجديد العقل ،المركز الثقافي العربي ، المغرب – لبنان ، ط4 ،2009 .

2. طه عبد الرحمن : سؤال العمل – بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 2 ، 2012 .

3. طه عبد الرحمن : الحوار أفقا للفكر ، الشبكة العربية للأبحاث ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 2 ، 2014

4. طه عبد الرحمن : اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 2 ، 2008 .

5. طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ،ط 4 ، 2012.

6. طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل ،الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، لبنان ، ط1 ، 2011

7. طه عبد الرحمن : روح الحداثة – المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية ، المركز الثقافي العربي ، المغرب – لبنان ، ط 1 ، 2006 .

8. طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ،المركز الثقافي العربي – المغرب ، بيروت _ لبنان ط 5 ، 2013

9. طه عبد الرحمن : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء – المغرب ، ط 4 ، 2010

10. طه عبد الرحمن :الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 2 ، 2009.

11. طه عبد الرحمن:بؤس الدّهرانيّة – النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الدار البيضاء ، القاهرة ، الرياض ، ط 1 ، 2014 .

12. طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– الترجمة ، المركز الثقافي الغربي ،الدار البيضاء– المغرب ،ط 2 ، 2005 ،ج 1 .

13. طه عبد الرحمن :فقه الفلسفة– المفهوم والتأثيل ، المركز الثقافي الغربي ،الدار البيضاء– المغرب ،ط 2 ، 2005 ،ج 2 .

14. طه عبد الرحمن: سؤال المنهج– في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع ، لبنان ، ط 1، 2015

قائمة المراجع :

15. إبراهيم بن عمر السكران:التأويل الحداثيّ للتراث – التقنيات والاستمدادات ، دار الحضارة للنشر و التوزيع ، الرياض، ط 1 ، 2014.

16. إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمن – قراءة في مشروعه الفكري ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 2009 .

17. أحمد ابن تيمية : كتاب الرد على المنطقيين، دار المعرفة ، بيروت ، دس

18. أحمد إدريس الطعان : العلمانيون و القران الكريم – تاريخية النص ، دار ابن حزم للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية ، د ط ، 2007 .

19. أحمد زايد : الهرمينوطيقا و إشكاليات التأويل و الفهم في العلوم الاجتماعية ، مجلة حولية كلية الإنسانيات و العلوم الاجتماعية ، العدد 14 ،1991 .

20. إدريس جبرى : سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري (رؤية مختلفة) ، فاليه للطباعة والنشر والتوزيع ، الدار البيضاء ، ط 1 ، 2013.

21. أم الزين بن شيخة المسيكيني : كانط راهنا أو الانسان في حدود مجرد العقل ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 2006.

22. أمبرتو إكو:العلامة تحليل المفهوم و تاريخه ، ترجمة : سعيد بن كراد ، المركز الثقافي العربي، المغرب ، لبنان ،ط 1 ،2007.

23. بارا عبد الغاني:الهرمنوطيقا و الفلسفة ، نحو مشروع عقل تاويلي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ،2008 .

24. بدر الدين الزركشي محمد بن علي: البرهان في علوم القرآن ،تحقيق ، أبو الفضل الدمياطي ، دار الحديث – القاهرة ، 2006

25. بول ريكور : بعد طول تأمل ، تر : فؤاد مليت ،منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2006.

26. بول ريكور : نظرية التأويل – الخطاب و فائض المعنى ، تر : سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي –المغرب، لبنان ، ط3 ،2006 .

27. بول ريكور: من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل ، تر : محمد برادة و حسان بورقية مكتبة دار الأمان ، المغرب ،ط 1 ، 2004 .

28. بومدين بوزيد : الفهم و النص – دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر و ديلتاي ، منشورات الاختلاف ،الجزائر ، ط1 ، 2008 .

29. جابر عصفور: قراءة في التراث النقدي ، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر ،دمشق ، ط 1 ، 1991.

30. جعفر محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري _ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق : محمود محمد شاكر ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة .

31. جلال الدين السيوطي : الإتقان في علوم القران ، تحقيق محمد أبو الفضل ، المكتبة العصرية ، صيدا / بيروت ، ج 4

32. جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق و الكلام ،دار الكتب العلمية ، بيروت ، دس .

33. جلول مقورة : فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر – طه عبد الرحمن و ناصيف – بين الكونية و القومية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، 2015

34. أبو حامد الغزالي : المستصفى في علم الأصول ،تحقيق : محمد سليمان الأشقر ، مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط 1 ، 1997 ، ج 2

35. أبو حامد الغزالي : قانون التأويل ،ط 1 ، 1992

36. الحسين أحمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الفكر ، القاهرة ، 1979.

37. خليفة الميساوي :المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم ، دار الأمان ، الرباط ، ط 1 ، 2013.

38. الخليل بن احمد الفراهيدي : كتاب العين ، تحقيق عبد الحميد الهنداوي ، دار الكتب العلمية ، لبنان ، د ط ، 2003 ، م 1 .

39. دافيد جاسبير مقدمة في الهرمينوطيقا ، تر: وجيه قانصو ، الدار العربية للعلوم ناشرون و منشورات الاختلاف ، الجزائر

40. ابن رشد : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، 1997 .

41. سعيد توفيق : في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع ، لبنان ، ط 1 ، 2002 .

42. شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، 2007م.

43. شمس الدين ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة على الجهمية و المعطلة ، تحقيق : علي بن محمد الرخيل الله ، دار العاصمة ، الرياض .

44. طراد الكبيسي : التراث العربي كمصدر في نظرية المعرفة و الابداع في الشعر العربي الحديث ، منشورات وزارة الثقافة و الفنون ، بغداد – العراق ، د ط ، 1978.

45. طيب التيزين : طيب التيزيني : من الثورة إلى التراث – حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ، دار ابن خلدون لبنان ، ط 2 ، 1987 .

46. طيب تيزيني : النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ، دار الينابيع ، دمشق ، دط 1997.

47. عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة – قراءة في فكر طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، المغرب – لبنان ، ط 1 ، 2013.

48. عباس عبد جاسم: مشاكل التأويل العرب – أوليات التأويل و إوالاته المعرفية ،دار الرضوان للنشر والتوزيع ، عمان ، ط 1 ، 2014 ،

49. عبد الإله بلقزيز : نقد التراث ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 2 ، 2016 .

50. عبد الجليل منقور : النص و التأويل – دراسة دلالية في الفكر المعرفيّ التراثيّ ، دار الكتاب الحديث ، القاهرة ، ط 1 ، 2011.

51. عبد الرحمن بودرع ، معيار البيان في تصحيح التأويل بالقرآن ، التأويل سؤال المرجعية و مقتضيات السياق ، أعمال الندوة العلمية الدولية ، يونيو ، مطبعة المعارف الجديدة ، ط1 ، 2014.

52. عبد الرزاق بلعقروز : السؤال الفلسفي و مسارات الانفتاح – تاولات الفكر العربي للحداثة و ما بعد الحداثة ، منشورات الاختلاف – الجزائر، و الدار العربية للعلوم ناشرون – لبنان ، ط 1 ، 2010.

53. عبد الرزاق بلعقروز : تحولات الفكر الفلسفي المعاصر – أسئلة المفهوم و المعنى و التواصل ، منشورات الاختلاف – الجزائر و الدار العربية للعلوم ناشرون – بيررت ،ط 1 ، 2010.

54. عبد القادر بوعرفة وآخرون : التأويل و الترجمة – مقاربات لآليات الفهم والتفسير، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2009 .

55. عبد النبي الحري : طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري – صراع المشروعين على أرض الحكمة الرُّشديّة ،الشبكة العربية للأبحاث ،الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 2014

56. علاء هاشم مناف : خفايا التفكير الهرمينوطيقي ، دار صفا لنشر و التوزيع ، عمان – الأردن ، ط 1 ، 2012.

57. علي حرب : أزمنة الحداثة الفائقة– الإصلاح – الإرهاب – الشراكة ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، لبنان ، ط 1 ، 2005 .

58. علي حرب : الماهية و العلاقة : نحو منطق تحويلي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب – لبنان ، ط1 ، 1998 .

59. علي حرب : تواطؤ الأضداد – الآلهة الجدد و خراب العالم ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، لبنان ، ط 1 ، 2008 .

60. علي حرب : حديث النهايات فتوحات العولمة و مأزق الهوية ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، لبنان ، ط2 ،2004.

61. علي حرب: كيف أقرأ ما بعد التفكيك ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، لبنان ، ط 1 ، 2005

62. علي حرب : نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 3،1995 .

63. علي حرب : نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، المغرب _ لبنان ، ط 4 .

64. علي حرب: الحقيقة و التأويل – قراءات تأويلية في الثقافة العربية ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، دط ، 2007

65. عمارة ناصر: اللغة و التأويل – مقاربات في الهرمينوطيقا والتأويل العربي الإسلامي منشورات الاختلاف ،الجزائر ، ط 1 ،2007.

66. غادمير هانس غيورغ : الحقيقة و المنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية ، تر: حسن ناظم وعلي الحاكم ، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية ، ليبيا ، ط 1 2007 .

67. غادمير هانس غيورغ : فلسفة التأويل – الأصول ،المبادئ ، الأهداف ، تر: محمد شوقي الزين ، منشورات الاختلاف ، المركز الثقافي العربي ، ط 2 .

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

68. كحيل مصطفى : الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ،منشورات الاختلاف ،الجزائر ط 1،2011.

69. كليفورد غيرتز : تأويل الثقافات ، تر : محمد بدوي ، المنظمة العربية للترجمة ، لبنان ، ط ، 2009.

70. لزهر عقيبي : جدلية الفهم و التفسير في فلسفة بول ريكور ،منشورات الاختلاف – الجزائر ، منشورات ضفاف – لبنان ، ط1 ، 2012 .

71. محمد عابد الجابري : نحن و التراث – قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب – لبنان ، ط 6 ،1993.

72. محمد أركون: القرآن ؛ من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، تر: صالح هاشم ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط2 ، 2005 .

73. محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي؟ تر: هاشم صالح ، دار الساقي، لبنان ، ط2 ، 1990.

74. محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، تر: هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي – بيروت ، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء ، ط2 ، 1996 .

75. محمد أركون من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، تر هاشم صالح ، دار الساقي ، لبنان ، ط1 ، 1991.

76. محمد بازّي:التأويلية العربية –نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط1 ، 2010 .

77. محمد شوقي زين : تأويلات و تفكيكات – فصول في الفكر الغربي المعاصر ، منشورات الاختلاف – الجزائر ، منشورات ضفاف – بيروت ، ط1 ، 2015.

78. محمد عابد الجابري : التراث و الحداثة – دراسات و مناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط1 ، 1991 .

79. محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، مركز الوحدة العربية ، لبنان ،ط2 ، 2009.

80. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 10 ، 2009 .

81. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت 1985 .

82. محمد همام : جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري و طه عبد الرحمن – البحث اللغوي نموذجا ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط1 ، 2013 .

83. محمد الدّغمومي : نقد النقد و تنظير النقد العري المعاصر ، مطبعة النجاح الجديد ،دار البيضاء ، ط1 ، 1999.

84. محمود خليفة خضير الحياني: ما ورائية التأويل الغربي – الأصول ، المناهج ، المفاهيم منشورات ضفاف ، بيروت ، منشورات الاختلاف الجزائر ، ط 1 ، 2013

85. مصطفى عادل: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا – نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ط 1 ، 2007 .

86. مطاع الصفدي : إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية ، منشورات الإنماء القومي ، لبنان ، ط 1 ،1986.

87. ابن منظور جمال الدين :لسان العرب، دار صادر ، بيروت ، 1990.

88. مولز– ك . زيلتمان وك – أوريكيوني : في التداولية المعاصرة و التواصل ، ترجمة : محمد نظيف ، أفريقيا للشرق ، المغرب ،2014.

89. نبيهة قارة : الفلسفة والتأويل ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، لبنان ، ط 1 ، 1997.

90. نصر حامد أبو زيد : الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 3 2008

91. نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 8 ، 2008.

92. نصر حامد أبو زيد : النص – السلطة – الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط2 ، 2015 .

93. نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ، المركز الثقافي العربي ، بيروت – المغرب ، 1990.

94. نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني، سينا للنشر ، مصر ط 2 ، 1994

95. هاني إدريس: خرائط اديولوجية ممزقة _ الاديولوجيات وصراع الاديولوجيات العربية والإسلامية ، مؤسسة الانتشار العربية ، لبنان ، ط 1 ، 2006 .

96. هاني إدريس : ما وراء المفاهيم – من شواغل الفكر المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي ، لبنان ، ط 1 ، 2009 ، ص 43 .

97. يوسف بن عدي :مشروع الإبداع الفلسفي العربي – قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن ،الشركة العربية للأبحاث والنشر ، لبنان ، ط 1 ، 2012.

الرسائل الجامعية

98. أحمد عطية الزهراني: ابن الجوزي بين التأويل والتفويض، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز ،جدة، المملكة العربية السعودية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية،1976

99. بن تومي اليامين : حوار الأنساق في الخطاب النقدي العربي المعاصر – قراءة في أنظمة التواصل ، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ، جامعة الهضاب 2 ، قسم اللغة العربية وآدابها، سطيف – الجزائر ، 2012 – 2013

المجلات العلمية

100. ستار جبر حمود الاعرجي ومحمد حمزة إبراهيم : المنهج التداولي في فكر طه عبد الرحمن ، مجلة كلية الدراسات الإنسانية الجامعة ،العراق ، العدد 2 ، 2012 .

101. سهيل سعود : مجلة المعيار ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة – الجزائر ،ج 1 ، العدد 4 .

102. شريف الدين بن دوبة : طه عبد الرحمن مشروعه الفكري و الهوية الموءودة ، مجلة الكلمة ، مؤسسة التاريخ للطباعة والنشر والتجارة ، لبنان ، العدد 83 ، 2014.

103. عبد القادر عواد :إشكالية هوية المصطلح بين التأثيل والتوحد والتعدد – المصطلح النقدي واللساني أنموذجا مجلة مقاليد ،جامعة قاصدي مرباح ورقلة –الجزائر، العدد9 ،ديسمبر 2015.

104. عز الدين اليوشيخي : واقعية المبادئ الأساسية لوضع المصطلح و توليده ، مجلة دراسات مصطلحية ، معهد الدراسات المصطلحية ، العدد 1 ، 2001.

105. لحسن دحو : اغتراب المصطلح : أزمة مفهوم وتغريب هوية ، مجلة مقاليد ، جامعة ورقلة – الجزائر، العدد 1 ، جوان 2011.

	عنوان الجدول	رقم الصفحة
01	يوضح الفرق بين التفسير والتأويل	38
02	يوضح أنواع الآفات التداولية وأضرارها	141
03	خاص بالأصل العقدي بين التبعيد والتقريب	150
04	خاص بالأصل اللغوي بين التبعيد والتقريب	151
05	خاص بالأصل المعرفي بين التبعيد والتقريب	152
06	يوضح العلاقة بين التقريب الفاسد وآفات الوظائف التداولية	158
07	يمثل التضاد بين العبارة والإشارة	169

مقدمة

مدخل : التعريف بطه عبد الرحمن ومشروعه الفلسفي

1- نبذة عن حياته..... 8

2 – التعريف بمشروعه الفلسفيّ..... 10

الفصل الأول :التأويل والقراءة : جذور وامتدادات

1 – التأويلية العربية 26

1 – 1 - معنى التأويل لغة واصطلاحا 26

1- 2 - معاني التأويل في القرآن الكريم 32

1-3- لتفسير : أقسامه وشروطه 35

1 - 4 -الفرق بين التفسير والتأويل 37

1 – 5 - اتجاهات وأقسام التأويل 39

2- التأويلية الغربية.....46

2- 1 – مفهوم التأويل في الفكر الغربي.....46

2-2 -اتجاهات التأويلية الغربية 48

3- صراع القراءات في أرضية التراث 63

الفصل الثاني : النظرية التكاملية لنظر في التراث عند طه عبد الرحمن

1 _التعريف بالمنهج التداولي عند طه عبد الرحمن.....90

2 – أساسيات وشروط قراءة التراث عند طه عبد الرحمن 96

3 – تحديد وضبط المفاهيم الأساسية للنظر في التراث..... 99

4- قراءة التراث بين التفاضلية والتكاملية 110

5 – المجال التداولي وأهميته في قراءة التراث 127

5 – 1 - المعنى اللغوي للمجال التداولي.....128

5 – 2 – المعنى الاصطلاحي للمجال التداولي.....129

5 – 3 – خصائص المجال التداولي.....130

5 – 4 - قواعد المجال التداولي.....136

5 – 4 - أصناف الإخلال بالقواعد التداولية وآفاتها.....140

5 – 5 - أهمية المجال التداولي.....143
6 – التقـــريب التـــداولي.....146
6 -1 - مفهوم التقريب التداولي وخصائصه 146
6 –2- الآليات الصورية للتقريب التداولي..... 152
6 –3- شروط صحة التقريب التداولي وضروب الإخلال بها..... 154
6 –3-1 - شروط صحة التقريب التداولي 155
6 – 3 – 2 - أضرب الإخلال بشروط التقريب التداولي..... 156
6 – 3 – 3 - أضرب الإخلال بالتقريب التداولي والوظائف التداولية معا 157

الفصل الثالث : صناعة المصطلح وقراءة النص القرآني عند طه عبد الرحمن

1 – صناعة المصـــطلحات والمفاهيم 164
1 - 1- مفهوم القول البياني وطبيعة مكوناته 167
1 – 2 - أهمية التوازن البياني بين العبارة والإشارة..... 173
1 -3 - المرجعية النظرية لبناء المفاهيم والمصطلحات.....174
1 - 4 - التأثيل اللغوي 177
1 - 4 - 1 - مفهوم التأثيل لغة واصطلاحا.....177
1 - 4 –2 - أنـــواع التأثيـــل 179
1 - 4 –2 - 1- التأثيل المضموني..... 180
1 - 4 –2 - 2 – التأثيـــل البنيـــوي..... 183
4 - أهمية التأثيل في صناعة المفاهيم والمصطلحات..... 188
5 - الاجتثاث التأثيلي عند فلاسفة الإسلام..... 191
2 – التـــراث والحـــداثة 198
2 – 1 - من واقع الحداثة إلى روح الحداثة.....199
2 –2- مبادئ روح الحداثة 200
2 – 3 - نقد روح الحداثة 209
3 – النص القرآني بين واقع الحداثة وروح الحداثة 217
3 – 1 - استراتيجيات القراءات الحداثية 219

3 – 1 – 1 – خطـــة التأنيـــس.....219
3 – 1 – 2 - خطـــة التعقيـــل 222
3 – 1 – 3 – خطـــة التأريـــخ 225
3 – 2 - نقد طه عبد الرحمن للقراءات الحداثية 227
3 – 3 - شروط القراءة الحداثية عند طه عبد الرحمن 228
3 – 3 – 1 - التأنيس المبدع 228
3 – 3 – 2 - التعقيل المبدع 229
3 – 3 – 3 - التأريخ المبدع.....231
4 - آفاق مستقبلية لمشروع طه عبد الرحمن.....232
الخاتمة 241
قائمة المراجع 248
فهرس الجداول 258
فهرس الموضوعات 259

الملخص:

يهدف البحث إلى دراسة مشروع طه عبد الرحمن في قراءته للتراث ، وذلك بالوقوف عند أهم المحطات التي من خلالها يمكن استثماره في مجال اللغة العربية وآدابها ، حيث سلط البحث الضوء على نظريته التكاملية في قراءة التراث بشرح الأصول التي انبنت عليها؛ وهي:(التداخل والتداول والتقريب)، فجاء المقترح بالاستفادة من أصول المجال التداولي العربي الإسلامي وقواعدها، لتأسيس مرجعية في بناء النظريات اللغوية والأدبية والنقدية،من أجل تجاوز الأزمة التي تتخبط فيها هذه الأخيرة في بناء مرجعياتها.

كما استثمر التقريب التداولي الذي سعى من خلاله طه عبد الرحمن إلى تأصيل المنقول من العلوم والمعارف من مجال تداولي غير المجال التداولي العربي الإسلامي، منهجا يستوجب الأخذ به في تقريب كل المناهج الغربية وإجراءاتها حتى يُمكنها مقاربة النص الأدبي العربي بمراعاة خصوصيته،على أمل أن تكون هذه بداية الطريق للخروج من مأزق استنساخ معارف الآخر نحو الإبداع فيها، وذلك بمراجعة ما نقل من نظريات ومناهج غربية وفق آليات التقريب التداولي التي تعمل بمقتضيات المجال التداولي .

اهتم البحث برؤية طه عبد الرحمن في صناعة المفهوم الفلسفي، من أجل استثمارها في صناعة المصطلح، وذلك بتقديمها كنظرية متكاملة في تأثيل المفاهيم والمصطلحات كبديل لحل أزمة المصطلح بعد أن غزى المصطلح الأجنبي كل التخصصات ، فتباينت الترجمة واختلفت أساليبها وقلت فائدتها.

آخر ما تناوله البحث في هذا المشروع جهود طه عبد الرحمن في تصحيح مسار القراءات الحداثية للنص القرآني ، بنقدها أولا وتبيان خطورة ما ذهبت إليه ، ثم تقديم البديل من أجل قراءة حداثيّة تلتزم بروح الحداثة الإسلامية ،لا بواقع الحداثة الغربية .

Summary :

The purpose of this research is to study the project of "Taha Abdul Rahman" in his reading of heritage, analyzing his method to invest in the field of the Arabic language and his letters, highlighting his theory of complementarity in reading heritage by explaining its origins.

So it was proposed to take advantage of the Arab-Islamic pragmatic domain and its rules to establish linguistic and critical theories, in order to overcome this crisis, to build references.

Taha ABDEL Rahman has invested the pragmatic method to seek the rooted transfer of science and knowledge.

This approach requires all Western methods and its procedures so that they can approach the literary Arabic text, taking into account its specificity, in the hope that it will be the beginning of the way to get out of the difficulty to reproduce the knowledge creatively, examining Western theories and methods through pragmatic mechanisms.

This research is interested in the vision of Taha Abdel-Rahman in the philosophical concept, with the aim of investing in terminology to present it as a complete theory in etymology and terminology as another term to solve the crisis after the invasion of foreign terms in all disciplines.

The last point that this research tackles is the project and his efforts of Taha Abdel Rahman which is correcting the modern readings of the Qur'anic text, criticizing them first of all to demonstrate the seriousness of these readings, then to give another modern reading that respects the modern Islamic spirit, not Western modernity.

Résumé

Le but de cette recherche est d’étudier le projet de « Taha Abdul Rahman » dans sa lecture du patrimoine, en analysant sa méthode pour l’investir dans le domaine de la langue arabe et ses lettres, en mettantaux lumières sa théorie de la complémentarité dans la lecture du patrimoine en expliquant ses origines .

Donc on a proposé de profiter du domaine pragmatique arabe-islamique et ses règles pour établirdes théories linguistiques et critiques,afin de surmonter cette crise, pour construire des références.

Taha ABDEL Rahman a investi la méthode pragmatique pour chercher l'enracinement transféré de la science et de la connaissance.

Cette approche nécessite toutes les méthodes occidentales et ses procédures afin qu'ils puissent l'approche du texte arabe littéraire, en tenant compte de sa spécificité, dans l'espoir que ce sera le début du chemin pour sortir de la difficulté à reproduire les connaissances avec créativité, en examinant les théories et des méthodes occidentales selon des mécanismes pragmatique.

Cette recherche s’intéresse à la vision duTaha Abdel-Rahman dans le concept philosophique, dans le but d'investir dans la terminologie pour la présenter comme une théorie complète dans l'étymologie et la terminologie comme un autre terme pour résoudre la crise après l’envahissement des termes étrangers dans toutes les disciplines.

Le dernière point que l’aborde cette recherche estle projet et ses efforts de Taha Abdel Rahman qui est corriger les lectures modernes du texte coranique, en les critiquant en premier ensuit démontrer la gravité de ces lectures, puis donner une autre lecture modernequi respecte l'esprit islamique moderne, et non la modernité occidentale.