جامعة الجزائر(2)
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

المجال التداولي وتطبيقاته في المشروع الفلسفي عند طه عبد الرحمن

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة العربية الإسلامية.

إعداد الطالب : ياسين مشتة
إشراف: أ.د ميلود شكار

أعضاء لجنة المناقشة:

- أ.د/ سعدي بن أزواو	جامعة الجزائر 2	رئيسًا
- أ.د/ ميلود شكار	جامعة الجزائر 2	مشرفًا ومقرِّرًا
- أ.د/ رضا الشريف	جامعة الجزائر 2	عضوًا مناقشًا
- د/ نعيمة بن صالح	جامعة الجزائر 2	عضوًا مناقشًا
- د/ قدور كرومي	المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	عضوًا مناقشًا
- د/ أحمد سليماني	جامعة البويرة	عضوًا مناقشًا

السنة الجامعية: 2020–2021

شكر وعرفان

الحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات، وله المنة والفضل في الحياة والممات، والذي بحمده يكون خير الإكمال، الذي كان لنا خير معين وفي صبرنا كان نعم اليقين، رب العزة رب العالمين علم الإنسان بوحيه وهداه النجدين وفضله على البهيمة بسلطان العقل المبين.

لله نجزي الثناء ونقدم عملا نرجو منه الرضا، أتممنا بحمده دراستنا المتواضعة الموسومة:

المجال التداولي وتطبيقاته في المشروع الفلسفي عند طه عبد الرحمن

وأتوجه بالشكر الجزيل لأستاذنا المشرف **أ/د: ميلود شكار** على قبوله الإشراف على موضوعنا وصبره الدائم وتشجيعه، عرفانا بجهوده المتواصلة وتوجيهاته القيمة طيلة مراحل إنجاز هذا البحث.

كما نتقدم بالشكر الخاص إلى كافة أساتذة قسم الفلسفة بجامعة بوزريعة خصوصا (**أ.د. عبد الرحمن بوقاف أ.د. شريف رضا، أ.د. سعدي بن أزواو**، وكذا **د. نعيمة بن صالح**).

كذلك نتقدم بالشكر لكل من ساهم من قريب أو بعيد كي يرى هذا العمل النور.

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى من قال الله فيهما: **« واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا» الآية. والدي أطال الله في عمرهما(عبد القادر وثلجة)**

إلى التي حملتني وهنا على وهن. . .

إلى من بجقها تتلى آيات الرحمن على مد الدهر والزمان. . .إلى من تسافر في دمي . . .وأذوق منها ما أذوق. . .معناك عندي كيفما كنت عميق. . .

إليك **أمي الغالية ثلجة**، أطال الله في عمرك إنشاء الله.

إلى روح جدتي الطاهرة التي غادرتنا دون وداع (حدة) رحمها الله.وكذا

إلى تلك الشموع التي تحترف لتنير الطريق لي إخوتي وأخواتي**(زهرة، علجية، حمزة)** . وكذا إلى بهجة العائلة **"حسون"** وكذا خالتي **"أم الخير"**

إلى كل طلبة العلم خاصة زملائي طلبة قسم الفلسفة بجامعة الجزائر02 بوزريعة دفعة 2012،

إلى **أصدقائي جمال بن عيشة عمار طرابلسي ، عبد النور خشعي، بوسكرة علي**)

فهرس المحتويات

فهرس الموضوعات

شكر

إهداء

فهرس الموضوعات

مقدمة. **12**

الفصل الأول: الجذور التاريخية للمجال التداولي. **27**

أولا: التداولية. **27**

1. من حيث اللغة العربية. **27**

2. من حيث اللغة الإنجليزية والفرنسية. **28**

3. اصطلاحا **28**

ثانيا: الجذور التاريخية لمصطلح المجال التداولي. **33**

1. النشأة الفلسفية. **35**

2. اسهامات فريجة في بلورة المصطلح. **37**

3. اسهامات فنتجشتين في توسيع المصطلح. **41**

4. التأسيس اللساني للمصطلح. **48**

5. تطور الاتجاه التداولي. **59**

ثالثا: المجال التداولي والتواصلي عند هابرماس. **61**

1. تأثر هابرماس باسهامات الاتجاه التداولي. **63**

2. تأسيس النظرية التواصلية. **70**

الفصل الثاني: المجال التداولي وتطبيقاته على التراث.

أولا: المجال التداولي العربي والإسلامي وآلياته. **94**

1. المجال التداولي. **95**

2. قواعد الأصل اللغوي. **106**

3. قواعد الأصل المعرفي. **106**

4. التقريب التداولي وآلياته. **110**

ثانيا: البعد التداولي لمناهضة المنطق في التراث الاسلامي. **123**

1. الأثر العملي للمنطق اليوناني على التراث الاسلامي. **124**

2. ملامح إضرار المنطق اليوناني في الأثر العملي للعقيدة. **127**

3. أثر المنطق اليوناني العملي على قواعد الأصل المعرفي. **131**

4. الممارسة التداولية في احتواء اثر المنطق اليوناني. **134**

ثالثا: التقريب التداولي وتطبيقاته على التراث الفلسفي. **135**

1. التقريب التداولي لعلم أخلاق اليونان. **135**

2. آليات التقريب العقدي للمنطق عند الغزالي. **148**

3. آليات التقريب المعرفي وتهوين المنطق عند ابن تيمية. **159**

الفصل الثالث: الممارسة التداولية وتأسيس النظرية الأخلاقية الائتمانية.

أولا: الفلسفة الدهرانية وسؤال الأخلاق. **171**

1. الاتجاه العقلاني كانط أنموذجا. **172**

2. فكرة الضمير الأخلاقي. **172**

3. في فكرة الأخلاق العدمية نيتشه أنموذجا. **174**

4. الاتجاه الطبيعي جون جاك روسو أنموذجا. **175**

5. الاتجاه الاجتماعي دور كايم أنموذجا. **176**

ثانيا: نقض التصورات الدهرانية عن الأخلاق. **179**

1. فساد التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان. **180**

2. فساد التصور التجزيئي لعلاقة الإله بالإنسان. **181**

3. فساد التصور التسيدي لعلاقة الإله بالإنسان. **184**

4. فساد التصور التجسيدي لعلاقة الإله بالإنسان. **188**

ثالثا: انكسار بنية الأخلاق الدهرية. **196**

1. أخلاق التعالي أو حدود التّملك الإنساني. **197**

2. أخلاق دينية بصبغة عقلانية. **200**

3. أخلاق الدهرانية نفسية لا روحية. **203**

4. تقريض الأخلاق العدمية. **206**

رابعا: النظرية الأخلاقية الإسلامية أو نحو البديل الأخلاقي الإسلامي. **211**

1. الارهاصات الأولية. **212**

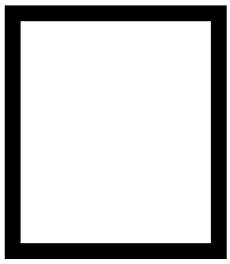
2. مشروعية النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن. **218**

3. النظرية الائتمانية الاخلاقية الإسلامية. **220**

خاتمة. **236**

قائمة المصادر والمراجع **245**

مقدمة



طبيعة الموضوع وأهميته.

قُدمت دراسات كثيفة حول طه عبد الرحمن في مختلف مفاصل فلسفته وتم صياغته تارة وفق آراء الباحثين، وتارة أخرى وفق رؤاه الشخصية، وما تقدم في شرح طه عبد الرحمن كان دائما في صيغة القراءة الشمولية في حين ظل دائما يحتاج إلى تفكيك العناصر الذرية في فلسفته. أي تلك الكشوفات في مفاهيم ومواضِع بحد ذاتها خاصة من حيث معالجة البحث المنهجي الذي قام به.

فحيثما عالج طه عبد الرحمن المشكلات التي انتابت السياق الغربي والعربي في الفلسفة نجد الرغبة في إثارة الفلسفة بطابعها النقدي والبنّاء ذلك أن طه عبد الرحمن لا يكتفي بسرد المجريات النقدية وإنما يستزيد في استبصار الحلول والمخارج المفاهيمية والمعرفية للسياق الاسلامي. والحال أن الاستثارة الحضارية لطه عبد الرحمن ضد تاريخ الأفكار الأوربية شكلت مفهوما ارتكاسيا أضحى جانب انطلاق لتفصيل وصياغة المدلولات التحولية نحو نمط جديد من الفهم اللغوي والأخلاقي للمسائل الفلسفية والفكرية.

وبما أن اللغة احتلت مكانا مميّزا في المشاريع الفكرية الفلسفية لدى الكثير من الفلاسفة والمفكّرين المعاصرين، باعتبارها أداة للتعبير عن الفهم الذي يملكه الإنسان عن ذاته، وعن العالم. و القالب الذي طالما نقل من خلاله الإنسان مختلف أفكاره وتطلّعاته وساهم عبره في تحسين العملية التواصلية و توجيه الفعل الحضاري وإن انبثاق اللسانيات وامتدادها في الفكر المعاصر في المجالين التداوليين: الغربي والعربيّ جعل اللّغة تحتل الصدارة داخل العلوم الإنسانية، وخاصّة أنّ العديد من الفلسفات المعاصرة اعتبرت معرفة اللغة ودراستها و الإحاطة بجوانبها شرطا مسبقا لحلّ مختلف المشكلات الجوهرية والأساسية للفلسفة، لكن الملفت للنّظر أن المقاربات المعرفية والمنهجية المختلفة للّغة قد تعدّدت واختلفت بحسب مرجعيتها الفلسفية، والابستيمولوجية وحتّى الأيديولوجية أيضا. لدرجة لا يمكن الفصل بين إشكالية اللّغة و مختلف الإشكالات

الفلسفيّة الأخرى، فقد تمكّنت اللسانيات البنيوية و التفكيكية من جعل اللّغة موضوعا ،متميّزا للعلم عن طريق التمييز بين اللغة والكلام، والكتابة والصوت، وغيرها من المفاهيم التي أدت إلى تأسيس نموذج تفسير مميز وخاصّ لمختلف المدارس اللغوية المعاصرة، وطرح عليها في الوقت نفسه العديد من هذه المشكلات أنّ اللّغة مرتبطة بالمجال التداولي لمجتمع ما، و تختلف إنجازاته الفكرية في هذا لمجال باختلاف لغته عما عداها من اللّغات، والتي تحدّد بدورها خصوصية هذا المجتمع.كما تشكّل التداولية اليوم قطب رئيسي في العلوم اللسانية؛إذ انصبت اهتمام الباحثين واللسانيين عليها خصوصا بعد وصول النظريات السابقة للتحليل اللساني إلى الطريق المسدود فعلقوا عليها آمالا عظيمة طامعين أن يفكوا بها ألغازهم وأسئلتهم التي لم يجدوا لها تفسيرا فيما مضى من العلوم؛ ويعدّ هذا المبحث مصب اهتمام كثير من العلوم التي تهتم بالإنسان، وفكرها اللغوي كعلم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة واللسانيات وغيرها؛ فهي بهذا جديرة أن تكون أشمل وأعمق في البحث والتفكير من كثير من العلوم التي سبقتها وبقيت عاجزة عن تلبية مطالب الباحثين فيها وإجابة أسئلتهم .و كباقي العلوم عامة واللسانية خاصة هرع العرب المحدثون محاولين مواكبة الحضارة واللحاق بركب العلم فتلقفوا هذا المولود الجديد وغذوه من ألبان أفكارهم مترجمين تارة ومبدعين تارة أخرى بما لهم من تراث لغوي يسمح بأن يكون غذاء لهذا المولود الجديد. هذه المكانة التي تموضعها هذا العلم كونها موضوعا ناضجا لم يعثر عليه في الدراسات اللغوية سواء قديما أو حديثا لكن هناك كثير من المصادر العربية قد تناولت مباحث تعتبر الآن من صميم التداولية كالمقام والسياق وأفعال الكلام وغيرها، وربما تتجاوز ما تطرحه الدراسات النظرية التداولية الحديثة في الغرب.

و في الحقيقة يمكن اعتبار أن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر لم يسجل أي تقدمٍ حقيقي في سبيل النهضة التي كان يصبو إلى تجسيدها كواقعٍ فعلي، و يدعو إليها من خلال القضايا المتعلقة بهذا المشروع الحضاري، فقد بقي يدور في حلقةٍ مفرغة، يعيد اجترار ما أنتجه بصيغةٍ جديدة و يكرر طرح القضايا

النهضوية في قالبٍ جديد، حتى صار يقدم نفسه في صورةٍ عقيمة فاقدة للحيوية و الفاعلية، و في المقابل فإن استمرار هذا الوضع المتأزم على مستوى الفكر، لم يمنع من تجدد انبعاث الشعور بضرورة التفكير الجدي و البحث في مخارج لهده الأزمة.

و لما كان للإبداع الفلسفيّ في مجال اللّغة، و الخاصّ بكلّ مجتمع دوراً بالغ الأهمية في تنشيط حركية الفكر و دفعه إلى مزيد من الاستقلالية، و الخصوصيّة و التميز، فإنّه قد استقطب اهتمام كثير من المفكرين العرب، و المتطلع في مؤلفات **طه عبد الرحمان**، يرصد أن هذه القضية تمثل حجر الزاوية لمعظم فكره النظري و العملي، و تبرز كعاملٍ مشترك بين جميع مؤلفاته، سواء صرَّح بها أو ضمنها في مواضع أخرى من مؤلفاته، كما نستشف بين طيات مشروعه في سبيل إنشاء فلسفة عربية إبداعية، نزعته العربية و الإسلامية و المتجلية أساساً في اعتماده على أصول الفقه و مبادئ علم الكلام.

وقد استثمر الفيلسوف المغربي إمكانات اللغة العربية، وعمل على توظيفها في فكره، فقد شهدت اللسانيات منذ الستينات تغيراً جذرياً في أساليب الوصف والتحليل للظواهر اللغوية بفضل اكتشافها لأساليب صورية ورياضية، وكانت أكثر إفادته من مبحث اللسانيات من قسم "التداوليات"في أبوابه الثلاثة: باب "أغراض الكلام" وباب "مقاصد المتكلمين" وباب "قواعد التخاطب. وسعى أن تكون إفادته من مكتسبات الدروس اللسانية المعاصرة، وفق ضوابط اللغة العربية، وذلك سعياً لتوظيف الإمكانات الغنية للغة العربية، وتحقيق الاستقلال عن المعايير الأجنبية في إنتاج المعرفة، ووصولاً إلى القدرة على إنتاج فلسفة إسلامية معبّرة عن خصوصيتنا، لذا فقد دعا في العديد من المرات إلى ضرورة إنشاء فلسفة إسلامية عربية تكون لبنية اللغة العربية دور في صياغة وبناء مضامينها، بالإضافة إلى المضامين الفكرية والعلمية العامة. بما تمنحه اللغة من إمكانات في صياغة العبارة الفلسفية وتبليغها، وبما يسمح بتوصيل الشحنة الدلالية للمعنى الفلسفي.

كما يعتبر المجال التداولي كمصطلح بدأ يعرف مركزه في الموروث المفاهيمي المعاصر في الفكر الإسلامي، بفضل المجهود المحوري الذي بذله طه عبد الرحمن؛ حيث عُدّ ضربا من ضروب الاجتهاد ونوع من أنواع الممارسة للحق في الإبداع الفلسفي المختلف، وجانب من جوانب المعرفة الاستنباطية التي تربط الدال بمدلوله في إطار فاعلية فكرية دقيقة تعتمد على التأمل، ودقة التمحيص في صياغة المفاهيم التي يحتاج إليها الفكر الإسلامي في التعبير الملائم عن وجوده.

ويترجم طه عبد الرحمن تداوليته اِجرائيًّا من خلال مفهوم المجال التداولي ومختلف القضايا المرتبطة به والمتحكم فيه، فيحمل كل ما يرد عليه من ألوان الثقافة ومظاهر الحضارة على التبدل بحسب مقتضياته التواصلية والتفاعلية، انطلاقًا من ثلاثة أسباب: لغوية وعقدية ومعرفية. فاللغة من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب وللتأثير فيه بحسب هذه المقاصد، وبقدر ما تكون هذه الأسباب مألوفة للمخاطب وموصولة بزاده من الممارسة اللغوية فهمًا وعملاً، يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد، والملاحظ عموما الملاحظ أن اللغة تعمل، داخل كل مجال تداولي، على الجمع بين البيان والتبليغ، كما أنّ العقيدة تجمع بين الرسوخ والتقويم، والمعرفة تجمع بين النفع والتحقيق، وتشتغل هذه العناصر وفق قواعد تداولية تنظم الأدوار وتحدد العلاقات التفاعلية بين مختلف العناصر، لكي يتميز كل مجال تداولي بالأوصاف التداولية التالية: وهي التفاضل والتواصل والتفاعل. كما تعمل النزعةَ التداوليةَ عند طه عبد الرحمن جاهدة على بلورة مشروع فلسفي يرومُ محليًا القضاء على آفة التقليد والإتباع نحو يقظة فلسفية، ويروم كونيًا نقد النزعة المركزية الغربية من خلال الكشف عن إمكانات، و مجالات الإبداع التي يتوفر عليها مجالنا التداولي، فالمشروع التداولي الذي وضع أسسه طه عبد الرحمن يتوجه إلى تحرير المثقف العربيّ من اغترابه المزدوج: اغترابه عن مجاله التداولي، واغترابه عن تمثّل خصوصية غير خصوصيته، وهي الخصوصية الفكرية الغربية، و لا سبيل إلى إدراك خصوصية مجالنا التداولي إلاّ عبر تخليص عقولنا من قوالب الفكر

الغربي خاصّة قالب اللّغة، حتى نكون قادرين على الرؤية الموضوعية، ورد الفكر الغربي إلى ثوابته التداولية، و الكثير من المفاهيم الفلسفية المنقولة عن الفضاء الفلسفي العالمي، والتي تتطلب تقويم اعوجاجها، فلا أحد يمكن أن يتجاهل الظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ وتطور في ظلّها أي مفهوم من المفاهيم في مختلف الأقطار الأوربية. حتى زعم المثقفون العرب أنه ينبغي أن تتحقّق كلّ المفاهيم و المشاريع في السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقق بها في أصله الأوربي، لتكون ثقافتنا و مفاهيمنا مجرّد نقل حرفي لها، لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلي

وتعد مساهمة طه عبد الرحمن مساهمة إبداعية فكرية لمعالجة قضية التراث، باعتباره بعدًا أساسيًا من أبعاد الوجود الإنساني، فالتراث، في نظره، جملة من المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية، حية كانت أم ميتة.، وإن الارتباط بالتراث قدر تاريخيا، مرتبطا بالخصوصية الثقافية لنا، وليس اختيارًا عفويًا، والعودة إليه تأتي نتيجة الوعي بالتهديد الذي تشعر به الذات، مما يجعلها تتلمس فيه القوة والمناعة والملاذ. ومن يعود إلى تراث غير تراثه، فكأنه يحاول استبدال توابثه بتوابث غيره، بدعوى الموضوعية والعلمية والعقلانية معاييرَ وضعت لهذا التراث ذاته. إن الطابع التداولي لهذه القيم، والنتائج التي حققتها على المستوى العلمي، جعل كثيرين يعتقدون أنها قيم شمولية وكونية، وهذا ما دفع طه عبد الرحمن إلى تشريحها وتبيان مدى تداوليتها وميزتها المحلية والنسبية كذلك. وهذا ما أثبته طه عبد الرحمن في دراسته التي تقوم على النظرة التكاملية للتراث مقابل النظرة التجزيئية التي فرضتها في نظره ضغوطات ظرفية استعجالية ذات طابع سياسي بالخصوص دون الأخذ بعين الاعتبار الأدوات المنهجية الكفيلة بإنتاج هذه المضامين. إن النظرية التكاملية جمعت بين الآليات التي تم بها إنشاء هذه المضامين وتبليغها وتقويمها، آلياتٍ تجمع بين المنقول والمأصول حسب مقتضيات المجال التداولي، وبين أحكام مضمونية أعادت النظر في العديد من الأفكار المتداولة،

كموقفه من ابن رشد الذي يُعد إلى حدود اللحظة الراهنة مختلفًا عن جل الباحثين في التراث العربي الإسلامي.

كما يدعو إلى النظرية التكاملية للتراث، وهي الرؤية التي تتجه إلى البحث في التراث آلياتٍ ومحتوياتٍ من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره، فالحقيقة التكاملية للتراث هي التداخل الذي حصل بين المعارف والعلوم على درجات مختلفة، والالتزام بتفاعلها على وجوه متباينة، والعمل بأساليب التكوين والتأليف بطريقة موسوعية. إذ يبرز تراتب العلوم علاقات التقارب والتشابه والتدرج في تحصيل المعارف حسب طبيعة كل مجال، وتفاعل العلوم يبرز مدى التعالق والتشابك بين المجالات المعرفية وارتباط بعضها ببعض إلى درجة امتزاج مصطلحات. وإذا كانت الرؤيةُ التداولية لطه عبد الرحمن محكومة بالهاجس المعرفي الصرف، بغية تحرير المتفلسف العربي من آفة التقليد والاتباع، وتأسيس فلسفة عربية إسلامية جوهرها الأخلاق، فإنّ رؤية ناقد العقل العربي مشغولة بهاجس التأخر التاريخي وسؤال النهضة والحداثة والتنمية والتقدم.

وإذا كانت الرؤية التداولية لطه عبد الرحمن تتعالى على السياسة وتنظر إلى السياسي نظرة شك وريبة وتحتقر الفيلسوف المشتغل بالسياسة خشية اتباعه لمصالحه الضيقة دون أن ننشد الحقيقة والفضيلة، فإن رؤية الجابري النقدية يحركها الموقف السياسي والالتزام السياسي بقضايا المجتمع وهموم الناس والانخراط في حركية التاريخ بكل نجاحاته وإخفاقاته. وهذا ما جعل صاحب الرؤية التداولية خارج حركة التاريخ ومفعول السياسة.

وبما أنّ الواقع المهترئ للثقافة العربية الإسلامية المعاصرة ينبع دوما من عدم قدرتنا على تجاوز أزمات لغتها، التي نراها ضيقة أمام غزارة الإنتاج المعرفي الغربيّ، فإنّ طه عبد الرحمن يعتقد بأهمية اللغة في مشروع البناء الحضاري، فهي من العناصر الأساسية في تشكيل الهوية؛ لذا لا يفرط في توظيفها لبناء

الشخصية العربية المستقلة والمبدعة عبر الإفادة منها في صياغة المصطلحات وإنشاء المفاهيم الحاملة لثقافتنا العربية والإسلامية. ومع توفّر الأبعاد المنهجية والمعرفية للمجال التداوليّ فإنّ راهني اللغة تستدعي منا البحث في أهميتها داخله.

أولا: إشكالية الموضوع.

يُعد الاستشكال المفاهيمي والأخلاقي والمنهجي حول أسئلة الحداثة ومساءلاتها من طرف طه عبد الرحمن ذا مدلول انتقالي للبحث في الدوافع والروابط بين الفكر الحداثي ومنظريه، أو نقد الفلاسفة الذرائعيين في التأسيس الفلسفي نفسانيًا، بما هم رواد استملاك الحقيقة في صنوفاتها المطلقة. حيث يتراوح بحث طه عبد الرحمن بين تحديد المفهوم نظريا وإعادة تدويله وقائعيا بتشخيص الحالة التاريخية والنفسية التي قدمته، وكذا جغرافية عمله الفلسفي تتبعًا.

فحقل النقد الواسع الذي سعى فيه طه عبد الرحمن في تدارس الفكر الحداثي كبنية جامعة بين الفكر والتراث الفلسفي ومعالجة كل المرتكزات الجوهرية التي اشتمل عليها. وكذا مساءلة موقف فلاسفة التراث والحداثة، وفي حين يكون من الأجدى اشكالياتيا كشف مظاهر النقد التي قدمها طه عبد الرحمن وما أسس له.

فلقد ساهم طه عبد الرحمن، من أفق عربي إسلامي، في بلورةِ فلسفة تداولية ستعيد النظرَ في أسباب تعطل العملية الإبداعية في ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة، عبر تشخيص ونقد المشاريع الفكرية المحلية من جهة، وتشريح المقولات المركزية في الفكر الغربي من جهة أخرى، من خلال أداة منطقية رصينة تجمع بين الآليات المنهجية والمعرفية التراثية وبين مستجدات الثقافة الغربية، إذ أبدع رؤية جديدة مؤطرة بنزعة تداولية تجعل من مفهوم المجال التداولي بؤرة أساسية لمشروعه الفلسفي. فماهي خصوصية المجال

التداولي في المشروع الفكري عند طه عبد الرحمن؟ وفيما تبلغ أهمّيته التي لطالما تحدّث عنها مفكّرنا؟، وهل تمثّل اللّغة مجالا خصبا للحديث عن خصوصية فكرية فلسفية انطلاقا منها واتجاها نحو البعد الحضاري الخاصّ بكلّ مقوّماته؟

ثانيا: أسباب اختيار الموضوع.

هناك عدة دوافع جعلتني أميل غلى هذا الموضوع بالذات دون غيره، وهي تنقسم بين ما هو ذاتي وموضوعي.

1. الدافع الذّاتي: يكمن الدافع الرئيسي اهتماماتي بفلسفة طه عبد الرحمن و رغبتي في البحث في الفلسفة التداولية، والخوض في ماهية المجال التداولي قصد الوقوف عن الجوانب القيمية المجال التداولي العربي الإسلاميّ، التي حظيت بنصيب وافر من الاهتمام الأكاديمي والفكري من طرف الباحثين. إيماني بقوة طرحه، وبجدة أسلوبه ،ونبل أفكاره وصدق اهتمامه قياسا إلى الدارج من المشاريع النهضوية العربية والإسلامية ،وكذا تمكنه من فهم واستيعاب التراث العربي الإسلامي، وقراءة الناجز الفكري الغربي، واستيفاء الفكر الفلسفي الديني المتاح.

2. الدافع الموضوعي: إبراز المرتكزات الأساسية للمجال التداولي وأهميته الأساسية في فكر "طه عبد الرحمان" كأهمية الفلسفة التداولية في تحقيق التكامل المعرفي في المجال التداولي، وبعض تطبيقاته التي كانت برهانا على أهمية مفاهيمه، وقوّة مشروعه.

ثالثا: أهداف البحث.

وتتمثّل أهداف البحث فيما يلي: تبيان منزلة التداولية والمجال التداولي ضمن الدراسات اللغوية، والسبب الذي أدى إلى الاهتمام بهذا العلم وهذا الموضوع. ومعرفة مختلف المعايير التي على أساسها يتمّ تحديد مفهوم التداولية. وكذاتبيان الدراسات التداولية في الدراسات العربية القديمة والمعاصرة.

التّطلع إلى إبراز طرف فكريّ جديد بلغة جديدة، يمثّل مجالا تداوليا جديدا، يؤسّس فلسفة جديدة تحمل خصوصية حضارية، عربية وإسلامية. من شأنه أن يتّجه وجهته الحضاريّة لو قدر أو أتيح له أن يجد سبيلا للتّطبيق في واقعنا العربيّ، مع التأكيد على هذه المشروعية.

توجيه المتلقي والقارئ المهتم بهذا المجال من الفكر إلى ضرورة إيجاد مخطط تنفيذي لمثل هذه المشاريع، خاصّة مع التطورات التي تشهدها المنطقة العربية، والتي تستدعي تضافر جهود الكلّ للخروج من الأزمات، التي يخلّفها الفهم الخاطئ لكلّ ما قد حدث وما يحدث.

وبهذا نطمح أن يُضاف عملنا المتواضع إلى مجموع الأعمال الأخرى التي ساهمت في تشخيص أبرز الإشكاليات التي تخص الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، وأفاضت بحثها بالتناول الجدّي لمثل هذه المسائل وإخضاعه لمنهجيةٍ محكمة وعرضٍ دقيق يُحصّل الإفادة وكذا أملا في تجاوز هموم الإنسان العربي ومعاناته الحضارية من جهةٍ أخرى.

رابعا: منهـج البحـث.

لاستيعاب مفاصل البحث، وضمن مسارات الموضوع وسياقاته الفلسفية فإنه لزم للإحاطة بالأطروحة توظيف **المنهج الأركيولوجي**؛ بحثا عن الجذور والتؤولات التي جاءت فيها المفاهيم اللغوية والأخلاقية موضوعا عبر مسح تاريخي لمختلف الألوان الفلسفية.

ثم استقدام **المنهج التحليلي**؛ لتفكيك طبيعة التناول الأفهومي لموضوعات المنهج التداولي ومفارغه التطبيقية الكبرى وتراتباته الكمية ومفاضلاته الإدراكية. وخلال هذا الانجذاب حول طبيعة الطرح يكون حضور **المنهج المقارن**؛ في حالات التفصيل بين المذاهب الفلسفية الكبرى.

كما يكون الدور **للمنهج النقدي**؛ في الحديث عن ما وراء النصوص الفلسفية التاريخية والمسكوت عنه في التداخل المفاهيمي من مقاربات الصور والمعاني، الأمثلة والنماذج، المبررات والمساءلات.

خامسا: خطة البحث.

وهذا العمل بمثابة هيكل منتظم، مقسم إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. توضح بالتدرج مفهوم التداولية، وكيفية تشكلّها عبر تاريخها، ثم آليات تحققها على المستوى الفردي، والاجتماعي، والفكري، الغربي، و تطبيقاتها واستشرافاتها في المجال التداولي العربي والإسلامي.

مقدمة: تطرّقت فيها إلى موضوع دراستي من حيث أهميّته الفكريّة، وضرورته البحثية. بالمقارنة إلى ما يتداول في الساحة الفكرية، العربية المعاصرة، والإشكالية التي تروم الأطروحة الإجابة عنها، أعقبتها الأسباب التي دفعتني إلى الانشغال بهذا الموضوع، والأهداف التي أرومها كباحث أكاديمي في الفلسفة.

الفصل الأول: الجذور التاريخية للمجال التداولي: أتناول المجال التداولي والعائلة المفاهيمية، مع محاولة الوقوف على مدلوله اللغوي المتعلق بالاشتقاقات اللغوية له في اللغتين: العربية والأجنبية، والامتداد

الاصطلاحي، وهذا بتتبع مساراته، تغيراته وتطوراته، وإبراز صعوبة الوقوف على مفهوم واحد له من خلال عديد النماذج المعرفية المتوفرة في الساحة الفكرية الفلسفية، وكذا التمييز بين عديد المجالات التداولية ، وخاصة مع وجود التباس قائم في المصطلح لدي الكثير من المفكرين من حيث أنه جانب من جوانب الرؤية إلى العالم ، وأتطرق أيضا فيه الروافد العلمية للمجال التداولي وهذا من خلال تقصى الحركات العلمية والمذاهب الكبرى التي أثّرت بشكل كبير في بروزه مثل المدرسة البراغماتية ــ و المدرسة اللغوية خصوصا الفلاسفة الذين اثرو بشكل كبير على التأسيس اللغوي والمنهجي كلّ من: هابرماس فتجنشتين.

الفصل الثاني: المجال التداولي وتطبيقاته على التراث، أتناول فيه "المجال التداولي عند طه عبد الرحمن المرتكزات والمصادر التي أُستقي منها هذا المفهوم، باعتبار أن المجال التداولي له مرتكزات وأسس ومبادئ التي كان ولابد من التطرق إليها لأهميتها في تحديد المفهوم وفصله عن مختلف المفاهيم التي قد تتماهى معه.

سأنتناول المجال التداولي وآلياته من خلال استعراض المكونات الأساسية له التي تشمل الأصول الثلاث (العقيدة، اللغة، المعرفة) وكذا الآليات الأساسية التي يستند إليها في مقاربة التراث الغربي بالتراث الاسلامي كآلية التقريب هذا من جهة، ومن جهة ثانية إيراد الممارسة التداولية عبر سلسلة من الأعلام الذين أثروا في توجه طه عبد الرحمن، مثل: أبي حامد الغزالي وآليات التشغيل العقدي للمنطق، وأثرها في بلورة مفهوم التداولية من خلال كتاب القسطاس المستقيم، إضافة إلى الدور الذوقي للغزالي في تكاملية ارتكاز البعد المفاهمي عند طه عبد الرحمن، وسأتناول كذلك المدارس اللغوية والمنطقية: عبر أشهر روادها روبين لاكوف وفي التراث الاسلامي نتناول تهوين المنطق عند ابن تيمية، التي أثرت في نحت طه عبد الرحمن لمصطلحاته الفلسفية المتعلقة دوما بالمجال التداولي في إطاره التطبيقي اللغوي.

الفصل الثالث: الممارسة التداولية وتأسيس النظرية الأخلاقية الائتمانية أتناول فيه" المجال التداولي والتكامل المعرفي" من حيث عناصر المجال التداولي وتعدد العلوم، ومن خلال ارتباط تلك العناصر بتعدد العلوم وتشعّب عناصرها، و أهميتها في توجيه تصنيفاتها. والمجال التداولي كناظم منهجي للمعارف، فالمجال التداولي كبعد معرفي لابدّ له من منهج يسطّر ترتيباته المنهجية، وقواعده المنطقية. فالمجال التداولي كرؤية للعالم سأتناوله من خلال هذا الفصل بالتركيز كتاب بؤس الدهرانية، الّذي يوضّح لنا ارتباط المجال كرؤية كونية يوظفها المجتمع في تحديد موقعه، وأهميته في هذا العالم كإجراء منهجي نتطرق اليه من خلال كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث. كما أتناول في ذات الفصل تطبيقاته على التراث.

سادسا: صعوبات البحث.

خلال إعدادنا لمشروع البحث هذا جابهتنا بعض الصعوبات، منها ما هو متعلق بطبيعة المفاهيم التي اعتمدها "طه عبد الرحمن" ومنها ما هو متعلق بقلة الدراسات في هذا المجال منها:

1-قلة الأعمال والأبحاث حول فكر "طه عبد الرحمن" ومشروعه التجديدي، وافتقار الساحة الفكرية العربية والإسلامية إلى دراسات فكرية وعلمية أكاديمية معمقة، تحلل وتقيم فكر "طه عبد الرحمن"، عدا بعض الأعمال والمقالات التي تلخص بع مؤلفاته وكذا بعض الملتقيات التي تقام له

2-الطابع الأكاديمي لأعمال "طه عبد الرحمن"جعل من الصعوبة التعامل معها خاصة من حيث البناء اللغوي والمنطقي ولا يكون فهمها إلا بالتردد والتكرار في قراءتها

. 3-كما كان للحالة الصحية الصعبة لـ"طه عبد الرحمن" الأثر الذي لا أستفيد منه خلال زيارتي له ببيته في المغرب. ورغم كثرة الصعوبات وعمقها إلاّ أنّ الإرادة ستكون أصلب، وسنحاول جاهدين أن نصنع

فارقا بيننا و بينها، من أجل أن نقدّم بحثا جديدا يضاف إلى مختلف الكتب البحثية التي مارست قراءاتها التحليلية والنقدية للمشروع الفكري لطه عبد الرحمن.

سابعا: نماذج من مصادر البحث.

من أهم مصادر البحث التي تم الاعتماد عليها بشكل واسع في تحليل العمل من حيث بنيته النقدية والتحليلية وكذا التأسيس للمشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن؛ فإننا اعتمدنا على المؤلفات الرئيسية التي كان لها علاقة مباشرة بالموضوع حسب خطة الدراسة المقسمة لثلاث فصول رئيسية وكان من بين هذه الأعمال "تجديد المنهج في تقويم التراث"، "روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)"، "بؤس الدهرانية"، "سؤال الأخلاق (المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)".

كما تم الاعتماد أيضا على مصادره الأخرى في السياقات التاريخية والفلسفية التحليلية والنقدية عموما، وكذا التركيز بشكل آخر على المراجع المتنوعة والدراسات المختلفة والأبحاث المتعددة التي تصب في محتوى الموضوع أو تعززه من الناحية الفكرية والثقافية.

الفصل الأول

الجذور التاريخية للمجال التداولي

سنحاول في هذا الجزء من البحث التعريج عن المبنى المفاهيمي للأسس التاريخية للمجال التداولي من حيث اللغة والتسلسل المعرفي الذي يؤسس لطبيعة المنهج المدروس من خلال تطورات الخبرة الإظهارية لمحتوى المفهوم وسياقاته التاريخية المتعددة، كما سنتحدث عن ممارسات المفهوم وتقاطعاته المعرفية بين النظم الفلسفية من خلال حضور المعنى داخل التجوال المعرفي بين السياقين الغربي والعربي.

وبالنظر إلى طبيعة المفهوم وتاريخيّته فإنه لزم علينا تناول الجذور ومختلف المدارس التي ناقشته في مستواه المعرفي القيمي والمنهجي العلمي، عبر استظهار المدارس التداولية التي ساهمت في التشكل الحامل لامتدادات المفهوم وطبيعته المعرفية.

أولا: التداولية.

سوف يشغل هذا المفهوم المساحة الأكبر داخل المنظومة المعرفية لطه عبد الرحمن بما أن السياق الفكري الغربي جعل منها مبدأً أساسيا لكل الممارسات التي يحظى بها الإنسان في البيئة الغربية وانتقال هذا النموذج من التفكير والتفلسف إلى النظم المعرفية والإيديولوجية الأخرى بفعل التأثر الكبير والتوسع الكثيف لهذا المفهوم.

1. **من حيث اللغة العربية.**

التداولية مشتقة من الجذر (د.و.ل) الّذي لا يخرج عن معنى الدوران والتبدل والتفاعل. وهذا المعنى مأخوذ من عدة معاجم، أهمها: مقاييس اللغة، ولسان العرب، ومعجم فيروز آبادي. أمّا في مقاييس اللغة فيذكر أحمد بن فارس أنّ الدال والواو واللام أصلان، أحدهما يدل على تحول شيء من مكان إلى مكان، والآخر يدل على ضعف واسترخاء[1]. وأمّا في لسان العرب فإنّ ابن منظور يقول: " تداولنا الأمر، أخذناه بالدول، وقالوا دواليك؛ أي مداولة على الأمر، ودالت الأيام؛ أي دارت"[2]. وأمّا فيروز آبادي فإنّه يقول: " لفظ تداولوه أخذوه بالدول ودواليك؛ أي مداولة على الأمر أو تداول بعد تداول". ومعنى ذلك التحول والتعاقب[3].[4]

---

[1] أحمد بن فارس: مقاييس اللغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج2، 1979، ص 314.

[2] ابن منظور: لسان العرب،ط6، دار صادر، الجزء 16، بيروت، لبنان، 1997 ص 1456.

[3] الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ط 8، مؤسسة الرسالة، 2005، ص 540.

[4] نفس المعنى الموجود في القاموس، موجود في المعجم الوسيط، ص ص 327 328.

2. من حيث اللغة الإنجليزية والفرنسية:

هناك اختلاف بين اللغتين الفرنسية والإنجليزية تجاه مصطلح التداول، ففي اللغة الفرنسية يتلفظون بمصطلح pragmatique وفي الإنجليزية يتلفظون بمصطلح pragmatics فإذا تأملنا في المصطلح الفرنسي فإننّا نجده غامضاً، بسبب أنّ مصطلح pragmatique يشير إلى معنيين مختلفين هما: البراغماتية والتداولية، والحقيقة أنّ الأولى مذهب فلسفي يهتم بالمنفعة والممارسة العملية، والثانية اتجاه لساني معاصر جاء جراء الإشكاليات الّتي أثيرت في اللسانيات المعاصرة، وبذلك المصطلح الفرنسي لا يعبر عن المصطلح بدقة. أمّا إذا تأملنا في المصطلح الإنجليزي pragmatics فإنّه يعني فقط التداول والتداولية، بدليل أنّهم يميزون بينه وبين المصطلح pragmatic الّذي يعني عندهم المذهب البراغماتي، فإضافة s إلى المصطلح الأصلي pragmatic غيّرت المعنى تماماً مما يعني أنّ المصطلح الإنجليزي أدق من الفرنسي.

3. اصطلاحا.

إنّه لمن الصعوبة أن نضع تعريفاً شاملاً ودقيقاً للتداوليّة، والسبب يرجع إلى تعدد مشاربها ومصادرها الّتي انطلقت منها؛ حيث اصطبغت بها، هذا الّذي حال بينها وبين اكتمال التعريف الجامع المانع لها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أنّ التعريفات المقدمة لها ارتبطت بالمجال المفاهيمي الّذي تقيدت به، سواء كان ذلك في الاتجاهات اللسانية الغربية، أو في الترجمة العربية، ولهذا سنقدم بعض التعريفات الّتي أدلى بها الباحثين الغرب، ونقدم بعد ذلك الملاحظات الّتي نستنبط منها العناصر المشتركة في تعريف التداولية، وهذه التعريفات هي:

التعريف الأول:

يعرفها ويليام شارل موريس، باعتباره أول من عرفها؛ بقوله: "إنّ التداولية جزء من السيميائية الّتي تعالج العلاقة بين العلامات، ومستعمليها"[1]، نلاحظ على هذا التعريف أنّ موريس أضاف إلى البحوث اللسانية واللغوية عنصراً جديداً، لم يكن معروفاً من قبل، وأعطى له وظيفة معينة، ولهذا لم يوفق في وضع تعريفاً شاملاً، والسبب في ذلك:

- أقام التداولية على مجالين مختلفين هما: اللسانيات والسيميائيات، والحقيقة أنّهما مختلفان؛ لأنّ كل مجال له خصوصياته الّتي لا تنتمي إلى الآخر.
- إذا كانت التداولية تعالج العلاقة بين العلامة واستعمالها، فهذا معناه أنّ مجالها لا يصبح إنسانياً، بل يتوسع ليشمل المجال الحيواني.
- إذا كانت التداولية جزءً من السيميائيات فهذا يعني أنّها لا تهتم باستعمال الكلمة؛ لأنّ السيميائية هي الّتي تهتم بالعلامة سواء كانت لغوية أو غير لغوية، طبيعية أو اصطناعية باتفاق النّاس مع بعضهم البعض في جماعة ما، وبذلك همها الوحيد هو بنية اللغة دون أن تتعداها إلى الكلام الّذي يرتبط بالسياق الّذي قيل فيه.
- استعمال اللغة في التداولية لا يرتبط بما كان، وإنّما بما هو كائن؛ أي دراسة كيفية تأثير اللغة على المتلقي أثناء استعمالها.

[1] فرانسواز أرمينكو: المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، 1987، ص 11.

التعريف الثاني:

يعرفها فيليب بلانشيه بأنّها: "الدراسة الّتي تعنى باستعمال اللغة، وتهتم بقضية التلاؤم بين التعابير الرمزية والسياقات المرجعية والمقامية والحداثية"[1]، نلاحظ على التعريف أنّه اقترب من مضمون التداولية أكثر من السابق، بسبب إضافته مصطلحات جديدة تمثلت في السياق، والمقام، والحدث (الاهتمام باللغة أثناء الكلام). فالسياق الّذي تمّ فيه الكلام مرتبط بالمقام، فيمكن للعبارة الواحدة أن تتكرر كما هي، لكنّها لا تعبر عن التلاؤم الموجود بين الرموز بسبب اختلاف السياق الذّي قيلت فيه، والمقام الّذي وُجدت فيه. وبالرغم من هذه الإضافات الإيجابية فإنّ التعريف يبقى ناقصاً بسبب:

- غموض عبارة استعمال اللغة، فهل المقصود منها التركيز على اللغة أثناء استعمالها من طرف المتكلم والمستقبل لها أم الاستعمال المطلق؟ فإن كان المقصود هو الاستعمال المطلق، فهذا يعني أنّ القضية لا تنتمي إلى التداولية وإنّما إلى اللسانيات عامة، وتصبح بذلك نظرية أكثر منها عملية. أمّا إذا كان الاستعمال أثناء الكلام فهذا الّذي يُجسد التداولية.
- عبارة السياقات المرجعية، عبارة غامضة كذلك؛ لأنّها تُظهر سياقات وفق خلفيات معينة، وإسقاط ذلك يتنافى مع طبيعة التداولية الّتي تقتضي الممارسة الفعلية والآنية دون خلفيات.
- هل التناسب بين التعابير الرمزية من أساسيات التداولية؟ الحقيقة أنّ التداولية لا يهمها التناسب والتلاؤم بين التعابير الرمزية؛ لأنّها متغيرة ، ففي كل مرة تتبدل السياقات والمقامات، وبذلك يتغير فهم المتلقي للرموز المعبر عنها من طرف المتكلم.

[1] فيليب بلانشيه: من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، ط1، دار الحوار، سوريا، 2007، ص 18.

التعريف الثالث:

يعرفها كل من ماري ديير وفرانسوا ريكاناتي بـ:"دراسة استعمال اللغة في الخطاب شاهدة على ذلك مقدرتها الخطابية"[1]، نجد أنّ في هذا التعريف إضافة مهمة وهي الخطاب؛ حيث يتحقق أثناء الكلام الموجود بين المتكلم والمتلقي، بشرط أن يملك صاحب اللغة(المتكلم) المقدرة الّتي يُفهم من خلالها مقصوده من طرف المتلقي، إلاّ أنّ هذا التعريف كذلك يحتاج إلى سد لثغراته.

التعريف الرابع:

يُعرفها فرانسيس جاك بقوله:"التداولية تتطرق إلى اللغة كظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية معاً"[2]، نلاحظ أنّ التعريف يلم بأغلب عناصر التداولية، بالمقارنة مع التعريفات السابقة؛ لأنّه ينظر للتداولية نظرة شاملة تضم الخصائص الآتية:

- اللغة ظاهرة خطابية.
- اللغة ظاهرة تواصلية.
- اللغة ظاهرة اجتماعية.

واشترط فرانسيس جاك في هذه الخصائص أنّها ظاهرة، للابتعاد عن المستوى الدلالي، وأنّ هذه الظواهر الثلاثة تتفاعل مع بعضها البعض، للابتعاد عن المستوى التركيبي الّذي يهمه تركيب الجملة من

[1] فرانسواز أرمينكو: المقاربة التداولية، مرجع مذكور سابقا، ص11.

[2] المرجع نفسه، ص80.

حيث النحو دون التركيز على اللغة الحاضرة، الصادرة من المتكلم عن طريق المستمع مباشرة، وفي الحالة الّتي فيها، والتأثير المباشر من طرف المتكلم على المتلقي.

من هذه التعريفات السابقة يمكن استنباط خصائص مشتركة تشكل تعريفاً شاملاً وجامعاً للتداولية وهي:

- التداولية تتجاوز الدراسة البنيوية للّغة إلى دراستها في سياق استعمالها.
- التداولية تهتم بالكلام واللسان معاً، ما دامت أنّها تهتم بالكلام فإنّها مرتبطة باللسان بالضرورة، وهذا عكس الدراسات اللسانية السابقة الّتي همّشت الكلام واهتمت باللسان فقط.
- التداولية خطابية؛ أي تخرج عن دائرة التحليل النظري المجرد لبنية اللغة إلى الممارسة والاستعمال بالحوار والتواصل.
- تتحدد التداولية في سياق الكلام، الّذي يختلف باختلاف السياقات الّتي وُجد فيها الكلام، والقصد الّذي قصده المتكلم أثناء السياق.
- التداولية لا تُبقي اللغة حبيسة الكتب كما درستها الاتجاهات اللسانية واللغوية من قبل من حيث المستويين التركيبي والدلالي، وإنّما تخرجها إلى الواقع، وإلى التفاعل الاجتماعي، وإلى التفاعل بين المتكلم والمتلقي أثناء الكلام.

ثانيا: الجذور التاريخية لمصطلح المجال التداولي.

دائماً عندما نقرأ كتابات وقراءات الباحثين في مجال اللسانيات عامة، والاتجاه التداولي خاصة، نجدها تحيل مصدر مصطلح التداول إلى فيلسوفين هما: بيرس، وموريس، بالرغم من أنّ هذين الفيلسوفين لم يؤثرا في رواد الاتجاه التداولي مباشرة. والحقيقة أنّ التقسيمات الّتي أظهراها في تصنيفاتهما، أوحت إلى المجال اللساني الجديد من حيث لم يقصدا ذلك؛ لأنّ هدفهما كان سد الثغرات الّتي وقعت فيها اللسانيات السابقة عنهما، ونقصد بذلك تيار اللسانية البنيوية، خاصة عند دي سوسيور، والتيار التوليدي التحويلي عند نعوم تشومسكي. ولهذا قبل أن نتطرق إلى النشأة الفلسفية الحقيقية المساهمة في بلورة الاتجاه التداولي، نظهر ما قدمه كل من بيرس وموريس في ذلك.

أمّا تشارلز بيرس(1839-1914م) فقد أظهر ملامح مصطلح التداولية في مقالتين، الأولى بعنوان "تثبيت المعتقد" (The Fixation of Relief) عام 1977م والثانية بعنوان: "كيف نجعل أفكارنا واضحة" "How to make our ideas clear" عام 1878م. ويتجلى ذلك في تقسيمه العلامة إلى **ثلاثة أقسام**[1]:

العلامة الممثل: وهي أداة نستعملها للتمثيل لشيء آخر، فهو يعرفنا على الشيء ولا يزيدنا معرفة به، وهذا ما يشبه المثل الأفلاطونية.وتعرف بمقولة الأحاسيس. مثل الحصان غير المعين، والّذي أوصافه معينة.

---

[1] جاك موشلار وآن ريبول: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس، ومحمد شيباني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ص 29. وجيلالي دلاش: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص8، محمود عكاشة، النظرية البراغماتية (التداولية)، ص 27.

العلامة الموضوع: تشير إلى شيء محدد ومعيّن، عكس العلامة الأولى الّتي طبيعتها لا تعينية. وتعرف بالمقولة الفردية، مثل: نشير إلى هذا الحصان بعينه كقولنا: هذا حصان بني.

العلامة المؤول: هي الرابطة بين العلامتين السابقتين؛ حيث تحول الموضوعات إلى صور ذهنية تغنينا عن الوقائع. وتعرف بمقولة الفكر، مثل: كل شيء يحمل أوصاف الحصان نطلق عليه لفظة الحصان بغض النظر عن ما هو في الواقع.

لكن هذه العلامة الأخيرة لا تتوقف عند هذا الحد، وإنّما لها مستويات تنتقل عبرها، حصرها بيرس في المؤول المباشر، وهو المعنى المباشر والأولي للعلامة، والديناميكي الّذي تنفجر فيه العلامة وتصبح قابلة لكل التأويلات، ممّا يجعلها غير نهائية. والمؤول النّهائي الّذي يوقف المؤول النّهائي ويجعله في سياق خاص، وهذا ما يشبه الاستعارة والكناية والمجاز في اللغة العربية، ويرتبط هذا المستوى بـ:

- العادات والتقاليد والمعتقد لكل مجتمع.
- الارتباط بالتخصص، وذلك أنّ كل مختص في مجال معين يتعرف عليه دون غيره، كالطبيب.
- لا يخضع للسياق، وإنّما يعود إلى الأحكام الفلسفية والنظريات المنطقية الكبرى.

وأمّا موريس (1901-1979م)، عندما تفتح على أفكار بيرس ألهمته بأفكار جديدة، جعلته يجسد أبعادا ثلاثة للسيميائية[1]:

---

[1] سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد: مدخل إلى السيميوطيقا، دار إلياس العصرية، القاهرة، مصر، 1986، ص ص 26 .30

- **البعد التركيبي**: هو الّذي يهتم به علم التركيب (la syntaxique)؛ حيث يبحث في العلاقات الاعرابية بين العلامات نفسها.
- **البعد الدلالي**: هو الّذي يهتم به علم الدلالة (la sémantique) ؛ حيث يبحث في علاقة العلامات بالأشياء.
- **البعد التداولي**: هو الّذي تهتم به التداولية (la pragmatique)(Pragmatics)؛ حيث تبحث في علاقة العلامات بالمتخاطبين أو المؤولين.

الشاهد من هذا التقسيم أنّه أول من نحت المصطلح بتسميتها: Pragmatics، وبها استطاع أن يميز بينها وبين البراغماتية Pragmatic.

1. النشأة الفلسفية.

تعددت مصادر نشأة الاتجاه التداولي إلاّ أنّ رواد الفلسفة التحليلية كانوا من أهم المساهمين في بلورته، وذلك لما أحدثوه من قطيعة بين التفكير الفلسفي السابق والتفكير الفلسفي اللاحق، بنقل مهمة الفلسفة إلى الاهتمام باللغة، باعتبارها هي النقطة الأساسية في وجود المشكلات الفلسفية، وإعادة قراءة المشكلات قراءة لغوية[1]. والحديث عن هذه الفلسفة يجعلنا نتوقف عندها لنتعرف عليها وعلى خصائصها في ظل الفلسفة المعاصرة.

الفلسفة التحليلية قائمة على أساس التحليل؛ أي فك ما هو مركب إلى عناصره البسيطة لكشف الغموض الّذي يكتنف العبارات الّتي تحملها النصوص المختلفة، بمعنى أنّ الفلسفة لا تفهم، ولا يكتشف

---

[1] محمد مهران رشوان: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1405هـ/1984م، ص ص 163 164.

غموضها إلاّ بالرجوع إلى عناصرها البسيطة الأولية الّتي تكونت منها. وهنا تستوقفنا الخصائص الّتي جعلت الفلسفة التحليلية تتميز عن الفلسفات السابقة، وهذه الخصائص الّتي نذكرها، هي عامة ومشتركة بين كل روادها؛ لأنّ هؤلاء الرواد اتجهوا طرق مختلفة لتبرير فلسفتهم التحليلية، سواء ذلك من خلال المجال الّذي بحثوا فيه أو من حيث الأدوات والوسائل الّتي برروا بها موضوعاتهم. و يمكن حصر الخصائص[1] فيما يلي:

1- التركيز على اللغة، باعتبارها الأداة الوحيدة الّتي تعبر عن القضايا الّتي أثارتها الفلسفات المختلفة؛ لأنّ فشل الفلسفات الكلاسيكية سببه توجيه الفكر بمنهج ميتافيزيقي (المثالية أنموذجا)، والوضعي (أوغست كونت).

2- حل الإشكاليات الفلسفية، لا يرجع إلى خارج اللغة الّتي أثارت مثل هذه الإشكاليات، بل إلى إعطاء اللغة مكانة هامة في حل ذلك.

3- تجاوز نظرية البحث في معنى المعنى إلى البحث عن المعنى خارج نطاق مستواها التركيبي.

4- اهتمت بالتحليل المنطقي؛ بحيث أرادت أن ترجع القضايا العامة إلى قضايا أبسط منها، تتوخى الدقة.

5- الاهتمام بالعلم الفيزيقي الّذي له معنى، والابتعاد عن اللغو، من أجل الوصول إلى حقائق مفيدة.

لكن السؤال المطروح: **كيف أثيرت فكرة التحليل في أوساط منتحليها؟** السبب راجع إلى الأفكار الّتي أثارها جوتلوب فريجه (1848-1925م) في كتابه "أسس علم الحساب"، اعتبرت بعد ذلك في قاموس الباحثين في الفلسفة واللغة، المنعطف اللساني الجديد؛ لأنّ هذا المنعطف وجّه التفكير وجهة تختلف عن الفلسفات الكلاسيكية، وهي الاشتغال باللغة كمصدر للاشتغال بالفلسفة ومشكلاتها. وهذا التوجه

[1] محمد مهران رشوان: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، مرجع مذكور سابقا، ص ص152 155.

الجديد أفرز مجالين في الفلسفة هما: مجال فلسفة اللغة، ومجال المنطق الرمزي، وما يهمنا في هذا الصدد المجال الأول، باعتباره المجال الّذي اشتغلت حوله الدراسات التداولية. وهذا المجال بدوره شهد عدة مسالك في بحثه، مسلكاً يعتبر اللغة العادية المسلك الهام في الاشتغال بذلك، كما تجلى في أعمال فتجشتين الثانية، ومسلكاً يعتبر اللغة الصورية هي المصدر عند الوضعية المنطقية، وعلى رأسها كارناب، ومسلكاً ثالثاً مثّله الظواهرتية اللغوية عند إدموند هوسرل. والآن نأتي إلى تفصيل هذا الإجمال بالتحليل:

2. اسهامات فريجة في بلورة المصطلح.

سأركز في هذا الموضع على ما له علاقة بالتأثيرات المباشرة على إيجاد المصطلح التداولي، ولا أخوض في المسائل اللغوية والمنطقية الّتي خاضها فريجه، خاصة المرتبطة بالجانب الرياضي والمنطقي، ويمكن تلمس اسهامات فريجة في نقطتين أساسيتين أثارهما في كتبه، سواء كان ذلك في أسس علم الحساب، أو في المعنى والإشارة:

- **تمييزه بين اللغة العلمية واللغة العادية.**
- **تمييزه بين المعنى والمرجع.**

أمّا **النقطة الأولى**[1]، فإنّ فريجة أراد من خلالها وضع يده على المشكلة الرئيسية الّتي جعلت الفلاسفة منذ القديم إلى عصره المعاصر يقعون في تناقضات، وذلك بإثارته مشكلة اللغة؛ أي أنّ المشكلة في الاختلافات والتناقضات لا تكمن في التصورات والمفاهيم المجردة الّتي نحتت من طرف الفلاسفة، وإنّما في اللغة فقط؛ لأنّ معرفة المعنى لا يتحدد خارج اللغة الّتي تكلّم بها الفيلسوف، وما دامت هذه اللغة في حد

[1] محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1405هـ/1985م، ص 13و ص115.

ذاتها تحمل بين طياتها الكثير من الاحتمالات وفق سياقاتها، يصعب علينا فهم المعنى فهما صحيحا. وهذا هو السبب الّذي جعل فريجة بفرق بين لغتين، لغة منطقية ولغة عادية، فالأولى منطقية علمية، ممكن إرجاعها إلى عناصرها البسيطة الّتي توحي بمعنى واحد حقيقي لها، مما يجعلها محل اتفاق، وقابلة للبرهنة عليها. أمّا اللغة العادية فإنّها متشعبة ومتعددة في معانيها؛ لأنّ الّذي يحكمها هو السياق الّذي وجدت أثناءها الجمل والكلمات؛ أي أنّ اللغة ليس لها مهمة واحدة وواحدة فقط تؤديها وفق معنى واحد ، وإنّما مهمتها تتعدد بتعدد المعاني في السياق، مما يعني أنّ وظيفتها تواصلية بشكل مستمر، وهذا هو الّذي دفعه إلى تجسيد مبدأ جديد وهو "مبدأ النّص والسياق" في جزئه الثاني من كتابه أسس علم الحساب؛ أي أنّ معنى الكلمة لا يتحقق خارج السياق الّذي وجدت فيه؛ لأنّ أي تجريد للسياق معناه غموض الكلمة وتناقضها، وبذلك فتحقيق المعنى يتحدد في سياق الجملة، هذا ما جعل فريجة يتجاوز فكرة البحث عن معنى المعنى خارج السياق؛ لأنّ هذا لا ينفع في التواصل، وإنّما لكي يكون هناك تواصل، يجب أن نغير التفكير إلى: **كيف استخدمت الجملة في سياقها ؟ وكيف نستطيع من ذلك التواصل بها ؟**

أمّا **النقطة الثانية**[1]، فهو التمييز بين المعنى والمرجع، وإثارته لهذا التمييز نابع من إثارته مشكلة إبستمولوجية في غاية الأهمية هي: **مشكلة التمييز بين الموضوع والمحمول من خلال العلاقة**. وذلك أنّ فريجة انطلق من الاعتقاد الّذي ساد منطق أرسطو، والّذين من بعده، أنّ القضية الشخصية تحل محل القضية الكلية إذا كانت لا تخضع للسور، وبذلك فإنّ أرسطو لم يبين طبيعة العلاقة الموجودة بين الموضوع والمحمول؛ وعندما تأمل فريجة هذه القضية الشخصية، استنبط منها قضيتين مختلفتين، شخصية حافظت على خصائص الشخصية، وهوية اختلفت عنها، كيف ذلك؟ فإذا قلنا مثلا: ابن سينا فيلسوف، وقلنا

[1] محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، مرجع مذكور سابقا، ص116، 117، 120. وفنتجستين، تحقيقات فلسفية، ص 78،79.وفيليب بلانشيه، المرجع السابق، ص39،38.

كذلك بالمقابل: ابن سينا المعلم الثالث، فالناظر لهما من منظور أرسطو يجدهما يعبران عن قضية واحدة وهي الشخصية، لكن إذا دققنا فيهما وفق فريجة، نجد أنّ المحمول في القضية الأولى لا يعبر تماما عن الموضوع؛ إذ ورد كصفة من صفاته. وأمّا القضية الثانية، فإنّ المحمول يعبر عن الموضوع تماما، وذلك لوجود علاقة مساواة بين الموضوع والمحمول.

بهذا التمييز، أثار فريجة مسألتين[1] حول علاقة المحمول بالموضوع في جانب القضية الهوية، وهما:

1- **مسألة قيمة صدق القضية.**

2- **مسألة استبدال حدي القضية الهوية.**

المسألة الأولى:

عبّر عنها فريجة بمبدأ الهوية؛ حيث أنّ (أ) تساوي (أ) ، و (أ) تساوي (ب). فالقضية الأولى صحيحة من منطلق أنّ أ = أ ، لكن القضية الثانية فيها إشكال وهو أنّ أ ليست هي ب. وإذا كانت أ ليست هي ب معناه أنّ القضية الثانية ليست هي القضية الأولى. لكن يمكن أن ننظر إلى الأمر من ناحية أخرى وهي الدالة الّتي تشير إلى كلا القضيتين، فإن كانت الدالة صادقة فهذا يدل على صحتهما، أمّا إن كانت كاذبة فهذا يدل على كذبهما. بالرغم من أنّ هذا المعيار صحيح لكنه غير صحيح إلاّ إذا دلّ على إشارة واحدة، تدل عليها كل من القضية الأولى والقضية الثانية. فإن كانت ب تشير إلى الشيء نفسه الّذي تشير إليه أ فإنّ القضية تصبح مساواة تعبر عن علاقة الهوية، وبذلك تبتعد عن فكرة الكلية الشخصية. أمّا إذا كانت ب لا تشير إلى نفس الشيء الّذي تشير إليه أ فيعني هذا أنّ القضية الثانية أ يساوي ب متناقضة، وبالتالي فهي كاذبة.

[1] محمود زيدان، في فلسفة اللغة، مرجع مذكور سابقا، ص 120.

المسألة الثانية:

هي استبدال حدي القضية الهوية، فإذا استبدلنا الموضوع بالمحمول، والعكس ووجدنا أنّ المعنى لم يتغير فإننّا نستنبط أنّ الموضوع يساوي المحمول، وبذلك فالقول أنّ أ = أ أو أ = ب هو نفسه.

نستنبط مما سبق ذكره قواعد ثلاث:

- قاعدة صدق الدالة الّتي دلت عليها علاقة الهوية بين الموضوع والمحمول.
- قاعدة التحقق منها بواسطة استبدال طرفي القضية وبقاء دالة القضية واحدة.
- قاعدة ثالثة أنّ المحمول إذا نفسه الموضوع فلا نسميه محمولا بالمعنى المعروف على الأقل، وإنّما نسميه اسم علم

لتوضيح المسألتين السابقتين نطبقها على المثالين الآتيين:

المثال الأول:

إذا قلنا: 1+2 = 1+2 و 1+2 = 3 . فالمحمول في القضية الأولى عبّر عن الموضوع تعبيرا لا يحتاج إلى تبرير. أمّا المحمول في القضية الثانية فإنّه لم يعبر عن الموضوع تعبيرا صحيحا من منطلق مستواه التركيبي، لكن إذا حللناه من الناحية الرياضية فإنّنا نجد أنّ العدد 3 يعبر عن الجمع بين العددين 1و2 لأنّه يشير إلى نفس القيمة الّتي تشير إليها 1 و 2.

المثال الثاني:

إذا قلنا: نجمة الصباح هي نجمة الصباح ونعني بذلك كوكب الزهرة، فإنّنا إذا قلنا: نجمة الصباح هي نجمة المساء فإنّنا لا نفهم العلاقة الهوية بين الموضوع والمحمول إلاّ إذا تبين من الناحية الفلكية أنّ نجمة المساء تشير إلى الشيء نفسه الّذي تشير إليه نجمة الصباح. وبذلك عبرنا عن الموضوع باسم علم آخر غير الّذي كان عليه.

النتيجة:

الشاهد مما ذكرناه سابقاً، أنّ فريجه قد ساهم في إثراء مصطلح التداول بمفهومين أساسيين، اعتبرهما رواد التداولية بعد ذلك، أسس اتجاههم الجديد وهما: أنّ الكلمة بمفردها لا تعبر عن المعنى تعبيراً صحيحاً، وأنّ اللفظ يختلف معناه باختلاف استخداماته وفق السياقات المتعددة.

3. اسهامات فنتجشتين في توسيع المصطلح.

تحدثنا سابقاً عن تفرع الفلسفة التحليلية إلى فروع ثلاثة، فرع اهتم باللغة العادية، وفرع اهتم باللغة الصورية الاصطناعية، وفرع اهتم بالظواهرتية اللغوية، وما يهمنا في هذا المقام الفرع الأول، فلسفة اللغة العادية الّتي جاء بها فنتجشتين؛ لأنّها تعتبر بحق الفلسفة الّتي احتوتها مدرسة أكسفورد لاحقاً، وجعلتها منطلقا لدراساتها اللسانية. وهنا يمكن أن يتسأل القارئ لماذا توجهوا إلى هذه الفلسفة ولم يتوجهوا إلى المسلكين السابقين؟ الجواب هو أنّ الوضعية المنطقية ركّزت اهتماماتها على اللغة الصورية المصطنعة،

وأهملت اللغة العادية، وتجسد هذا في كتابات رودلف كارناب : "مدخل إلى علم المعاني"؛ حيث يمكن إجمال ذلك في[1]:

- محاولته إيجاد لغة علمية بديلة للغة العادية.
- اقصاؤه للقدرات التواصلية للغة العادية.
- تضييقه للغة البديلة في مجال تواصلي محدود.
- تسيء للواقع؛ لأنّها اعتباطية وليست ضرورية، ومتناقضة في أغلبها.

أمّا الظواهرية اللغوية فإنّها تعمقت في مجال فكري أكثر شمولا، وأكثر تعقيداً من مجرد الاهتمام باللغة العادية، ومثّل ذلك إدموند هوسرل عندما أقام فلسفته على فكرة الإيبوخيا؛ أي وضع المعارف السابقة بين قوسين، تشكل لفلسفة جديدة تتوخى العلمية، وبهذا تبحث في أعماق التجربة الشعورية الداخلية وتسقطها على العالم الخارجي ظاهرياً[2]. وهذه الفكرة تجعل اللغة بعيدة عن الاستعمال، وبعيدة عن التواصل، الّذين يشكلان المبدأ الأساس في الاتجاه التداولي الجديد.

بالرغم من أنّ المسلكين السابقين لم يؤثرا في الاتجاه الجديد بالشكل الّذي أثرت فيه فلسفة اللغة العادية إلاّ أنّ بعض المبادئ الّتي أثروها وحللوها كان لها صدى في اشتغال رواد التداولية بها لاحقاً، ونقصد بذلك التقسيم[3] الّذي طرحه كارناب عندما قسّم علم المعاني إلى:

[1] نعمان بوقرة: المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ص ص 187 189.

[2] أنطوان خوري: مدخل إلى الفلسفة الظاهرتية، ط1، دار التنوير للطباعة، بيروت، لبنان، 1984، ص ص 49 55.

[3] مارسيلو داسكال: الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، تر: حميد لحمداني وآخرون، أفريقيا الشرق، دار البيضاء، المغرب، 1987، ص 23.

- علم الاستعمال (pragmatic) والقصد منه استعمالات اللغة.
- علم الدلالة (semantic) التعبيرات ودلالتها دون الاستعمال.
- النحو المنطقي (logical syntax) دراسة العلاقات بين التعبيرات.

وبالرغم من أنّه جعل الاستعمال من فروع إلاّ أنّه لم يتعمق فيها، وتعمق في الفرعين السابقين مما جعل توجهه إلى اللغة الصورية أكثر من التوجه إلى اللغة العادية.

ومبدأ القصدية الّذي استثمرته نظرية الأفعال الكلامية في دراسة ظاهرة الأفعال الكلامية، ويتميز هذا الفعل القصدي بجانبيين هما: النؤزيس، والقصد منه الجانب الذاتي الّذي يتجه نحو موضوع ما، والنوثيما، والقصد منه الجانب الموضوعي الّذي يهتم بالموضوع المشار إليه.[1]

قلنا سابقاً، أنّ فنتجشتين بفلسفته الجديدة قد أثر في استحداث نظرية جديدة في اللسانية لاحقاً، فماهو التصور الجديد الّذي دفع فلاسفة مدرسة أكسفورد ، وعلى رأسهم: أوستين، وسيرل في تبنيه والاشتغال به؟

كما نعلم أنّ فلسفة فنتجشتين مرّت بمرحلتين مختلفتين، مرحلة أولى تحمّس فيها إلى تكوين لغة مثالية ذرية مع برتراند راسل، من خلال كتابه رسالة منطقية فلسفية؛ حيث ساهم في توسيع القضايا الخاصة بالمنطق الرمزي، لكنه سرعان ما توقف عن مساره هذا إلى المسار المقابل له مثّل مرحلة ثانية، توجّه فيها إلى اللغة العادية، اللغة المعروفة في الجماعة البشرية، بعدما فشل في إيجاد اللغة الواحدة. وهذه المرحلة

[1] أنطوان خوري: مدخل إلى الفلسفة الظاهرتية، مرجع مذكور سابقا، ص90.

الثانية الّتي استفاد منها رواد الاتجاه التداولي، والسؤال كيف ساهم فنتجشتين بفلسفته في اللغة العادية في بلورة المصطلح التداولي؟

تعتبر اللغة العادية هي اللغة الصحيحة الّتي يمكن أن ننطلق منها– وفق فنتجشتين– في حل المشكلات الفلسفية، ولا فائدة من اللغة المثالية[1]؛ لأنّها لغة نابعة من ذهن الفيلسوف الّذي اصطنعها، وبذلك لا تعبر تعبيراً صادقاً عن اللغة العادية. ويمكن تحليل هذا وفق الأوجه الآتية:

الوجه الأول: أنّ للغة استخدامات مختلفة.

الوجه الثاني: أنّ الفلسفة هي وصف فقط وليست تفسيراً.

الوجه الثالث: لا يعبر الاسم عن مسماه، بل عن طريق استعماله.

أمّا **الوجه الأول**،[2] فإنّ اللغة ليست تصويراً للواقع كما اعتقد في مرحلته الأولى، وإنّما اللغة تتجاوز هذه المحدودية الجوفاء إلى الكثرة، وذلك وفق استخدام الكلمة في الجملة، ومن منطلق السياق الّذي تتواجد فيه، وبهذا فاللغة العادية لا ترتبط بما انطلقت منه في أول استعمال، وإنّما تُنوع من استخداماتها؛ ومعنى ذلك أنّ اللغة في بداية استعمالاتها تركز على التسمية، بموافقة الاسم لمسماه؛ أي أنّ الإنسان يتعلم أسماء الأشياء وفق ما ينطق به الّذين يحيطون به، وعندما يستوعب هذا الارتباط الموجود بين الاسم والمسمى يذهب إلى المرحلة الثانية وهي استخدام هذه التسمية حسب السياق المطلوب لكل حالة، وعبّر

---

[1] حاول فنتجشتين في فلسفته الأولى، من خلال مؤلفه "رسالة منطقية فلسفية" ، الوصول إلى لغة مثالية صورية تجتمع حولها كل اللغات، وقد تعاون مع برتراند راسل في تجسيد ذلك، لكن تبين له بعد ذلك أنّ الفكرة مستحيلة، فتوجه إلى فلسفة اللغة الطبيعية. وبالرغم من أنّه لم يصل إلى هدفه إلاّ أعماله في الرسالة قد وسّعت من المنطق الرمزي، وجعله أكثر رمزية.

[2] لوفيج فتجنشتين، بحوث فلسفية، ترجمة: عزمي اسلام، ص 108.

عن هذه النقلة باقتباسه أقوال من كلام أوغسطين في "الاعترافات"، وفي هذا عن المسمى والاسم:"وقد تعلمت تدريجياً، بهذا وبتكرار سماع هذه الألفاظ في مقامها في جمل مختلفة، أن أفهم إلى أيّة حقيقة تشير الألفاظ فاستعملتها بدوري للتعبير عن رغباتي بعد أن مرّنت لساني على نطق هذه العلامات"[1]. وبذلك تصبح اللغة العادية لا تعبر بالضرورة عن الواقع، وإنّما تعبيرها يختلف من وضع إلى أخر.

وأمّا **الوجه الثاني**، فإنّ الفلسفة تصف ولا تفسر، وإذا كانت الفلسفة هذا شأنها، فذلك راجع إلى أنّ التفلسف حول الإشكاليات الفلسفية نابع من الطريقة الّتي يستعملها الفلاسفة في بلورة الحل تجاه هذه الإشكاليات، بنحت مصطلحات من اللغة العادية تعبر عن فهمهم وتوجههم، ولا تعبر بالضرورة عن الحل؛ لأنّ الفيلسوف ينقل الاستعمال، من الاستعمال الميتافيزيقي إلى الاستعمال العادي الموافق للحياة اليومية[2]، وفي هذا الانتقال يعتقد أنّه حلّ الإشكاليات، ولكنّه في الحقيقة لم يفعل شيئاً؛ لأنّ الفلسفة لا يحق لها التدخل في اللغة العادية، وإنّما الشيء الوحيد الّذي يمكن أن تفعله هو أن تصف هذا الاستعمال، وهذا الوصف في حد ذاته يعبر عن غياب التفسير الصحيح لهذا يقول: "إذ ينبغي أن نبتعد عن كل تفسير، وأن نستعيض عنه بالوصف وحده، ويستمد هذا الوصف ضوءه؛ أي الغرض منه، من المشكلات الفلسفية".[3]

وأمّا **الوجه الثالث**، فإنّ اللفظ لا يُعبر عنه فقط من خلال الشيء الّذي تعودنا على تسميته في بداية تعلمنا للغة العادية، وإنّما يصبح هذا اللفظ له وظائف متعددة، تختلف باختلاف السياق الّذي تتواجد فيه،

---

[1] لوفيج فتجشتين: تحقيقات فلسفية، تر: عبد الرزّاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، أبريل 2007، ص 117.

[2] لوفيج فتجشتين، بحوث فلسفية، مرجع مذكور سابقا، ص 108

[3] المرجع نفسه، ص 106.

بل أكثر من ذلك، أنّ اللفظ يصبح متوقفا على طريقة استعمالنا له، وفي هذا قال فنتجشتين: "إنّ الكلمة ومعها الجملة الّتي توجد الكلمة فيها تصير فارغة من المعنى إذا استعملت خارج ذلك السياق" ويُمثل لهذه الفكرة بمثال مفاده: **أتود الذهاب إلى القدس. ويطرح** سؤالا حول المثال: كيف نستعمل هذه الألفاظ؟ هنا يجيب فنتجشتين أنّ الألفاظ لها استعمالات متعددة:

- دعوة.
- سؤال للمعرفة.
- طريقة مهذبة لإعطاء أمر.

إذا تبين أنّ مهمة الفلسفة هي وصف الاستخدامات المختلفة فهذا يجعلنا نذهب إلى نقطة أخرى مكملة لذلك، وتشكل الأساس في فلسفة فنتجشتين للغة العادية وهي ألعاب اللغة. **ما معنى ذلك؟**

عندما أوردنا في الأسطر السابقة أنّ الكلمة يُعرف معناها في سياقها أشرنا إلى أنّ الكلمة تتجاوز التسمية الّتي ارتبطت بالمسمى إلى التنوع فيها وفق سياقها، فهذا هو المقصود، أنّ معنى الكلمة يتحدد عند نقلها من حال إلى أخرى، شأن هذا الأمر شأن قطعة في رقعة الشطرنج؛ إذ تتحدد وفق الوضع الّذي توجد فيه، فالقطعة لوحدها لا معنى لها وهي مستقلة عن ميدان لعبة الشطرنج. وفي هذا الصدد يقول: "فإذا قال شخص ما،مثلا، إنّ العبارة التالية: هذا موجود هنا. على فرض أنّه يشير إلى موضوع موجود أمامه هي عبارة ذات معنى لديه، فإنّ عليه أن يسأل نفسه عن الظروف المعينة الّتي تستخدم فيها هذه العبارة بالفعل. هنا يكون لها معنى"[1]. وإذا كان الأمر على هذا المنوال فهنا يجب أن نسأل عن الكلمة، هل هي دائماً تستخدم على هذا النحو في لعبة اللغة؟ أم أنّها تُغير باستمرار استخداماتها؟ الجواب أنّ ما يفعله

[1] لوفيج فتجشتين، بحوث فلسفية، مرجع مذكور سابقا، ص 108

الفيلسوف هو فقط إعادة الكلمات من استعمالها الميتافيزيقي إلى استعمالها اليومي. لكن أليست هذه الإعادة هي هدم كل ما بنيناه وبذلك يصبح البحث لا قيمة له، ولا فائدة ترجى منه. يجيب فنتجشتين أنّ القضية تكمن في الهدم المتكرر للاستعمالات الميتافيزيقة لإرجاعها باستمرار إلى وضعها العادي في اللغة اليومية. وعبّر على ذلك بقوله: "إنّ ما نهدمه ليس إلاّ منازل أو بنايات مصنوعة من الورق، ونحن إنّما ننظف أرضية اللغة الّتي أقيمت عليها".[1] وهذا التشبيه يوحي بفكرة أنّ مهمة الفلسفة ليست بناء أبنية جديدة على أنقاض الأبنية السابقة، وإنّما مهمتها هدم البناء القديم لإقامة بناء جديد، ولا يتأتى هذا إلاّ إذا وُكلت للفلسفة مهمة " الكشف عن هذا اللغو الصريح أو ذاك، وعن الأورام أو الفتوءات الّتي تصيب الفهم حين يصطدم بحدود اللغة، هذه الأورام تجعلنا ندرك قيمة ذلك الكشف".[2]

إذن السؤال المطروح: **هل بهذه الطريقة نستطيع حل المشكلات الفلسفية؟** يجيب فنتجشتين أنّ المشكلات تبقى؛ لأنّ الحل كان بطريقة معينة، ومادام هو كذلك فإنّه يحتاج دائماً إلى إعادة النظر؛ لأنّ فيها دافع لسوء فهمها، وسوء الفهم يعني بالضرورة عدم التعبير الفعلي عن المشكلة. ومرجع ذلك الاستعمالات اللامتناهية للعبة اللغة، كاصدار الأوامر، كقص القصص، الترجمة، وما إلى ذلك.[3]

النتيجة:

الشاهد من الّذي قلناه سابقاً، أنّ فنتجشتين ساهم في توسيع مصطلح التداولية بتوسيع السياق الّذي تتواجد فيه الكلمة، والّذي يتحدد دور الكلمة ومعناها فيه حسب تداولها.

---

[1] لوفيج فتجشتين، بحوث فلسفية، مرجع مذكور سابقا، ص 108.

[2] المرجع نفسه، ص 108.

[3] المرجع نفسه، ص 80 86.

4. التأسيس اللساني للمصطلح.

4-1- أوستين:

عندما تأمل أوستين في فلسفته اللغة العادية، والفلسفات السابقة، وجد نفسه يؤسس لأفكار جديدة تختلف عن الاتجاهات اللسانية الموجودة، والمدارس الفلسفية المتداولية، فبث هذه الأفكار في كتابه محاضرات وليام جيمس الّتي كانت الخطوة الأولى، لتُتوج بعد ذلك بكتابه "نظرية الأفعال الكلامية العامة" أو ما يسمى بـ: "كيف ننجز الأشياء بالكلمات " Who to do things with words وتتمحور فلسفته الجديدة في نظرية الأفعال الكلامية، وقبل أن يستنبطها أوستين تجاوز فلسفتين، البنيوية الّتي تجعل اللغة بناءً مغلقاً لا ينظر إليه من الخارج، وإنّما من الداخل، وبذلك لا تأثير للسياق الخارجي في اللغة عندهم، والفلسفة الثانية، الّتي تنظر إلى الجمل أنّها صادقة أو كاذبة بغض النظر عن تحققها في الواقع بالنجاح والفشل. وباستنباطه فكرتي السياق، وتحقق الفعل في الواقع شكّل معالم نظريته في الأفعال الكلامية، ولتبريرها على هذه النظرية قسم الأفعال إلى قسمين: أفعال تقريرية وهي المنبثقة من الأقوال التقريرية، وعُرفت عند العرب بالأساليب الخبرية، وأفعال إنشائية المنبثقة من الأقوال الإنشائية، والسؤال المطروح: **ما هي الآليات الّتي استعملها أوستين للتمييز بين الأقوال الخبرية، والأقوال الإنشائية؟**

الجواب عنده أنّ العبارات اللغوية ليس من وظيفتها الإخبار فقط، كما اعتقد أنصار الوضعية المنطقية، وإنّما هي كذلك تؤدي إنجازاً وفعلاً بالتكلم. وتعتبر هذه مسلمة ضرورية انطلق منها أوستين في تشييد نظريته اللسانية الجديدة، ونأتي الآن إلى التفصيل:

أ/ **الأقوال الخبرية:**[1] هي الأقوال الّتي تحتمل الصدق والكذب، وللحكم عليها بذلك، يجب الرجوع إلى العالم الواقعي؛ بحيث أنّ الصدق هو ما طابقت نسبة الكلام فيه الواقع، والكذب هو ما خالفت نسبة الكلام فيه الواقع. ولتحقيق هذا الحكم يجب توفر مفهومين أساسيين هما:

- **اللزوم**: هو تحقيق إيجاب الحكم في العبارة الخبرية، فإذا قيل: " إنّه يركض الآن" فإنّ إثبات الحكم في هذه القضية يستلزم صدق رؤية المتلفظ بها لشخص معيّن وهو في حالة الركض.
- **عدم التناقض**: يقوم على عدم تناقض العبارة الخبرية امتثالاً لضرورة استيفاء مناط الحكم في العبارات

الخبرية، فمثال: " أبناء جون رؤوسهم صلع جميعا" يقتضي الحكم أن يكون لجون على الأقل طفلين؛ لأنّ القول بأنّ لديه طفل واحد غير صحيح مادام ذلك يتنافى والعبارة الخبرية السابقة.

ب/ الأقوال الإنشائية: هو أنّ التلفظ بها يساوي تحقيق فعل في الواقع؛ أي أنّ القول المتلفظ به يدعو إلى القيام بسلوك معين، يستجيب لمقتضى الحال، وبذلك لا نصفه بالصدق أو الكذب، لأنّه يمكن أن يفشل أو ينجح هذا الإنجاز، فإذا قلنا لشخص ما: اجلس في مكانك فإنّنا لا نسقط عليه الصدق أو الكذب ما دام أنّه لم ينجز فعل الجلوس بعد. وقد قسمه إلى:

– **أقوال صريحة مباشرة**: يكون القول فيها ظاهرياً دالاً على الإنشاء من كل جوانبه، ويتحقق بإسناد الدال على الزمن الحاضر إلى ضمير المتكلم المفرد مثال: بعت.

[1] جاك موشلار وآن ريبول: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، مرجع مذكور سابقا، ص ص 29 30.

– **أقوال غير صريحة (غير مباشرة)**: يتوقف على السياق اللغوي والحال الّتي يكون فيها المتكلم؛ أي بعبارة أخرى، الأقوال الّتي لا تدل صيغتها على ما يدل عليه ظاهرها.

مثال ذلك: هل يمكنك أن تناولني الكتاب؟

ظاهرها: الاستفهام. **دلالتها**: لا تشير إلى الاستفهام، وإنّما تدل على صيغة الطلب.

إلاّ أنّ أوستين قد عدّل من هذا التقسيم عندما تبين له أنّ بعض العبارات الإنشائية لا تستند إلى ضمير المتكلم أولاً، ولا تتضمن فعلا إنشائياً ثانياً، وكذلك أنّ الأقوال الخبرية يمكن أن تشترك مع الأقوال الإنشائية، وهذا التعديل أفرز ثلاثة أفعال هي[1]:

أ/ فعل القول (**l'acte locutoire**):

هو التلفظ بألفاظ في جمل مفيدة تتفق مع البناء النحوي، وذات دلالة، ولهذا الفعل ثلاث مستويات: الفعل الصوتي، والفعل التركيبي، والفعل الدلالي. أمّا الأول فهو الّذي يتلفظ بسلسلة من الأصوات وفق لغة معينة، وأمّا الثاني فهو الّذي يكون وفق قواعد لغة ما. وأمّا الثالث فهو توظيف ذلك حسب المعنى والإحالة.

ب/ الفعل المتضمن في القول(**l'acte Illocutoire**):

فهو قوة فعل الكلام عند المتلقي أثناء نطق هذا القول؛ أي الفعل الّذي ننجزه بالقول كالأمر، والنصح، والوعد، والتحذير، والسؤال.

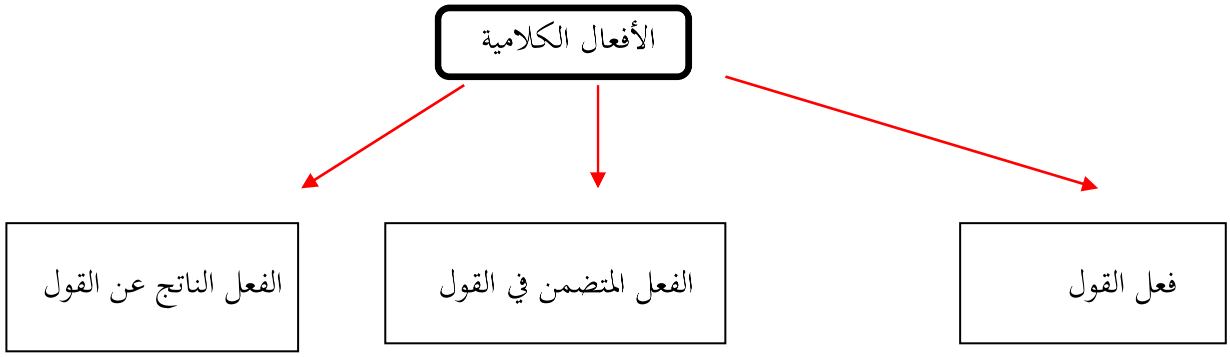
---

[1] مسعود صحراوي: التداولية عند علماء العرب، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، يوليو، 2005م ، ص ص 41 .42.

ج/ الفعل الناتج عن القول(**l'acte perlocutoire**):

فهو كيفية تلقي المتلقي لقول المنتج، وكيفية تأثير الفعل الإنجازي عليه بالسلب أو الإيجاب

واعتبرت هذه التقسيمات الثلاث المحاور الأساسية الّتي شكّلت التداولية، والمخطط يوضح ذلك:



تقوم هذه الأفعال على مفهوم القصدية، باعتباره شرط أساسي في تحقيق الفعل؛ إذ لو كان الفعل الإنجازي قد صدر فعلاً من المتكلم، وتوفرت كل عوامل الفعل الإنجازي إلاّ أنّ قصد المتكلم كان مخالفاً لإنجازه فإنّ فعله لا يتحقق فرجل مثلاً يعزي رجلاً بقوله "عظم الله أجرك"، وهو في نفسه لا يقصد الأسف فقد أخفق في تحقيق صيغة التعزية.

ولهذا جعل للأفعال الإنجازية شروطاً تدل على توفيقها أو لا، ووصفها بالشروط الملاءمة، والشروط القياسية، لكن لا نتطرق إليها الآن، ونؤجلها عندما نتحدث عن نظرية سيرل؛ لأنّه قام بتعديلها. ومن التقسيم الّذي ذكرناه صنّف أوستين الأفعال من حيث دلالتها إلى خمسة أصناف[1] هي:

---

[1] فيليب بلانشيه: من أوستن إلى غوفمان، مرجع مذكور سابقا، ص 62.

← **الحكميات (verdictifs)**: هي الأفعال اللغوية الدالة على الحكم، وهو كل حكم يصدره حَكَم.

← **القرارات (exercitifs)**: هو كل فعل يعبر عن اتخاذ قرار مثال: نصح، حذّر، عيّن.

← **الوعديات(commissifs)**: هو فعل يعبر به المتكلم عن وعد أو تعهد بفعل شيء ما مثال: توعد، التزم.

← **السلوكيات(conductifs)** :كل فعل يعبر عن سلوك مثل: اعتذار، شكر.

← **العرضيات(expositifs)** :كل فعل يؤتى به لتوضيح وجهة نظر مثل: استفهم، اعترف، وافق، رد.

4. 2. سيرل.

أمّا سيرل Searle فإنّه استمر على تكملة ما انتهى إليه أوستين في نظرية الأفعال الكلامية، عندما أبقى على تقسيمه وأضاف إليه قسم رابع ، وتمثل التقسيم[1]:

1- **فعل القول**: هو الخاضع للناحية التركيبية الصرفية والنحوية.

2- **فعل الإنشاء**: هو تحقيق القصد من القول وتنفيذه.

3- **فعل الإسناد**: هو الفعل الّذي يربط بين المتكلم الأول والمتكلم الثاني.

4- **فعل التأثير**: هو الأثر النفسي الّذي ينتجه المنتج في المتلقي.

[1] محمود عكاشة: النظرية البراغماتية اللسانية (التداولية)، مكتبة الآداب، القاهرة، 2013، ص 109.

وهذا التقسيم كلّه في إطار المقاصد. بعدها عمل على تطوير شروط الملاءمة، أو ما عُرف بالشروط التكوينية الّتي جاء بها أوستين، وطبقها على الكثير من الأفعال الإنجازية، وهذه **الشروط** [1]هي:

- **شروط المحتوى القضوي**: أن يكون للكلام معنى قضوي، وبدون ذلك يصبح بدون معنى.
- **الشرط التمهيدي**: يتحقق هذا الشرط إذا كان المتكلم قادراً على إنجاز الفعل.
- **شرط الإخلاص**: أن يكون المتكلم مخلصا في أداء الفعل، فلا يقول غير ما يعتقد.
- **الشرط الأساسي**: يتحقق حين يحاول المتكلم التأثير في السامع لينجز الفعل.

فهم سيرل الفعل الإنجازي بمفهومين مختلفين هما: فعل إنجازي مباشر، وفعل إنجازي غير مباشر.

4 .3. الفعل الإنجازي المباشر:

هو أنّ الفعل الإنجازي مطابق لمراد المتكلم وقصده مطابقة تامة، وتكون المطابقة في خمسة أفعال[2] وفق **ثلاثة أسس منهجية**[3] تصاحبها وهي:

- الغرض الإنجازي.
- اتجاه المطابقة.
- شرط الاخلاص.

[1] جاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، مرجع مذكور سابقا، ص ص 33 34.

[2] فيليب بلانشيه: من أوستن إلى غوفمان، مرجع مذكور سابقا، ص66.

[3] محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002م، ص 49.

الاثباتيات: ينقل المتكلم الوقائع الحقيقية للعالم.

الوعديات: يلتزم المتكلم بانجاز الفعل مستقبلا مثل: العقود.

التوجيهيات: الطلب كالاستفهام، والنّهي، والنّداء.

التعبيريات: التعبير عن الحالات الشعورية مع الصدق، مثل: التهنئة، التعزية.

الاعلانيات: مجرد التلفظ بها يقع الفعل، كالطلاق، الزواج، الوصية.

4.4. الفعل الإنجازي غير المباشر[1]:

هو الّذي يخالف الفعل الإنجازي مراد المتكلم وقصده؛ بحيث يتطلب على المتلقي للقول، الانتقال من المعنى المباشر إلى المعنى الّذي يقصده المتكلم، وتحقيق ذلك لا يتأتى إلاّ إذا تجاوز المتلقي حدود القول إلى تحليل السياق تحليلا يفهم من خلاله قصد المتكلم، وهنا تتجسد فكرة تأويل القول الّتي رأيناها عند بيرس.

لكن **لماذا ركز سيرل على الفعل الإنجازي غير المباشر في تأسيس نظريته الجديدة؟** القضية ترجع إلى أنّ المعنى يظهر على سطح اللغة المستعملة، لكن القصد منه يبقى في ذهن المتكلم؛ لأنّه هو الّذي يفرض مقاصده فقط. فالمتكلم يستعمل تلك الوحدات اللغوية ويُوظفها من أجل تحقيق أمرين هما: مقاصده أولا، وثانيا إفراز فهم لدى المتلقي. هذا الأمر لا يثير إشكالاً إذا كانت دلالة القول الّذي أنتجه المتكلم حرفي وواضح، لكن الإشكالية تكمن في دلالته غير الحرفية للملفوظ؛ لأنّها تثير في ذهن المتلقي الكثير من المعاني، تجعل الفعل الإنجازي في قسمه التأثيري والإسنادي مضطربا يفسد العلاقة بين المتكلم

[1] فيليب بلانشيه: من أوستن إلى غوفمان، مرجع مذكور سابقا، ص68.

والمتلقي، ولتجنب مثل هذه الأفعال لجأ سيرل إلى فكرة القصد التواصلي، وذلك أنّ المتلقي كلما تواصل بالمتكلم ولّد معرفة من جهة، ومن جهة أخرى استطاع فهم المقصود من الكلام، وبالتالي تحقق الفعل الإنجازي، ولتحقيق هذا التواصل يجب توفر **شرطين أساسيين** هما:

- التعرف على الخلفيات الثقافية والمعرفية والفكرية للمخاطبين.
- ضبطه بشروط التفاعل الكلامي.

إذا لم يراع في الفعل الإنجازي الشرط الأخير خاصة، فهذا سيؤدي بالضرورة إلى فساد التواصل لعدم فهم المتلقي لذلك، وهذه **الشروط**[1] هي:

- يجب أن يكون المتكلم والمتلقي متمكنين من اللغة الّتي يتوصلان بها.
- يجب أن يكون محتوى الفعل الإنجازي موضوعي متجاوزاً الذاتية، لكي يسهل فهم المتلقي لمقصد المتكلم.
- يجب أن تدل القضية الّتي هي محتوى الفعل الإنجازي على فعل مستقبلي، لا ماض.
- يجب أن يكون هناك تفاعل إيجابي بين المتكلم والمتلقي؛ بحيث يُصدق المتلقي المتكلم.
- يجب أن يكون الفعل خالياً من الغرض؛ لأنّ المتكلم يجهل مستقبلاً إن كان فعله سينجز وفق قصده أم لا ينجز من طرف المتلقي.
- يجب أن يكون المتكلم مخلصاً في تجسيد فعله الإنجازي.
- يجب أن يلتزم المتكلم بما تلفظ به.

---

[1] جواد ختام: التداولية أصولها واتجاهاتها، ط1، كنوز المعرفة، عمان، الأردن، 2016، ص ص 92 93.

- يجب أن يدرك المتلقي أنّ الالتزام المتلفظ به من المتكلم يجب عليه أن ينجزه.

الالتزام بالقواعد الدلالية للغة المتلفظ بها بين المتكلم والمتلقي.

4 .5. غرايس.

عندما جاء **غريس** paul grice Herbert استفاد من كلام أوستين وسيرل، وأضاف جانباً جديداً، سداً للثغرات الّتي وقعا فيها في نظرتهم للأفعال الإنجازية، وذلك بتحويل وجهة التفكير من البحث في المعنى الدلالي الظاهر على الجمل إلى البحث عن المعنى في سياق الخطاب، وصاغ ذلك في مقال نشره عام 1975م، الموسوم بـ: أحكام المحادثة. والبحث في سياق الخطاب لا يتحقق إلاّ بتجسيد مبدأين أساسيين هما:

- **مبدأ التعاون**.
- **الاستلزام التحاوري**.

أمّا **المبدأ الأول**[1] فقد أسسه من ملاحظاته للحوارات الّتي تدور بين النّاس في حياتهم اليومية؛ حيث وجد أنّ اللغة الطبيعية في بعض السياقات تدل على معنى غير المعنى الّذي يوحي به معناها الحرفي، وذلك من خلال أنّهم:

- يقولون ما يقصدون.
- يقصدون أكثر ما يقولون.

---

[1] محمود عكاشة: النظرية البراغماتية (التداولية)، مرجع مذكور سابقا، ص ص91 94. وجواد ختام، المرجع السابق، ص ص 101 105.

- يقصدون عكس ما يقولون.

وهذه الاحتمالات دفعته إلى ضرورة إيجاد منفذ للتواصل بين المتكلم والمتلقي، هذا لا يتحقق إلاّ بالتعاون بينهما، وصاغه على الشكل الآتي: " ليكن انتهاضك للتخاطب على الوجه الّذي يقتضيه الغرض منه"، ومعنى ذلك أنّ المتكلم والمتلقي؛ أي المتخاطبين يجب عليهما أن يصرحان بالقصد من تحاورهما، دون ألغاز، وإبهام، ومجاز من طرف المتكلم لكي لا يفهمها المتلقي فهماً سيئاً، ويؤولها تأويلاً خاطئاً، ولكي يتحقق مبدأ التعاون لابد من تحقيق **القواعد الأربعة** الآتية:

1- الكم: أن يُفيد المتلقي في حدود حاجته، دون أن يتعدى ذلك.

2- النوع: أن يتوفر الكلام على الصدق، ويجسد الدليل، وبدونهما لا يستمر الحوار.

3- العلاقة (المناسبة): أن يكون الحديث بين الطرفين داخل الموضوع والمقام الّذي فيه.

4- الكيف (الطريقة): يقتضي من المنتج الوضوح في عباراته؛ حيث تكون مباشرة، وتجنب العبارات غير المباشرة، وأن تكون موجزة ومتسقة.

ولتوضيح هذا المبدأ وفق قواعده السابقة، نعطي الأمثلة الآتية:

المثال الأول: يقول تلميذ لزميله: **أين الكتاب الّذي استعرته لك؟**

فيجيب زميله: **هو في محفظتي**.

فالملاحظ على القول الثاني أنّ التلميذ فهم مقصود زميله فدلّه مباشرة على ذلك. وهذا القول لا يتولد منه استلزام حواري، لوضوحه.

المثال الثاني: لنفرض أنّ الطالب (س) خرج من قاعة التدريس فالتقى معه الطالب (ج) فسأله

قائلاً: **كيف الجو في القاعة؟**

فأجابه الطالب (س) بقوله: **الجو ساخن.**

السؤال المطروح هنا: **هل فهم الطالب (ج) مقصود الطالب (س)؟**

القول يحتمل احتمالين هما:

- إمّا أنّ الطالب (س) يقصد أنّ الجو في القاعة ساخن من شدة الحرارة، وهذا يتوقف على السياق الزماني والمكاني الّذي قيل فيه القول، وهو بدوره يحتمل **احتمالين**:

إمّا: **1**/ أنّ الجو فعلاً حاراً لأننّا في فصل الصيف.

أو **2**/ أنّ هناك مُسخن داخل القاعة.

- وإمّا أنّ الطالب (س) يقصد أمراً غير ماهو ظاهر من القول، بأنّ هناك جدال بالكلام بين الأطراف، أو صراع بالأيدي واللسان.

ما نلاحظه أنّ هذا المثال يتولد منه الاستلزام الحواري؛ لأنّه يخترق قاعدة الكيف الدالة على الوضوح في العبارة.

المثال الثالث: يسأل الأستاذ التلاميذ قائلاً: **أين تتموقع آسيا في العالم؟**

يجيبه أحد التلاميذ قائلاً: **تقع آسيا في بطن أمي.**

السؤال هنا: **هل القول كان مباشرًا؟**

الجواب: أنّ المتكلم (الأستاذ) عندما سأل، كان سؤاله في غاية الوضوح، لكن الإشكالية كانت في المتلقي وهو التلميذ، فهل بإجابته هذه فهم القول؟ هذا يحتمل احتمالين هما:

1/ فهم قصد القائل ولكن أراد أن يمزج فحرّف المعنى إلى معنى آخر.

2/ أنّه فعلاً يقصد ذلك؛ لأنّه ربط ذلك بما قالته أمه: أنّها ستنجب له أخت وتسميها آسيا، وهو أول مرة يسمع هذا الاسم، فظن أنّه لا يوجد شيء بهذا الاسم إلاّ أخته الّتي في بطن أمه.

ما نلاحظه أنّ التلميذ قد انحرف عن القصد الأصلي للمتكلم، مما يؤدي إلى الاستلزام الحواري؛ لأنّه يُخل بقاعدة الكيف أولاً، وقاعدة المناسبة ثانياً، لاختلاف مناسبة قول الأستاذ عن مناسبة التلميذ.

وأمّا **المبدأ الثاني**[1] فهو طريقة تخاطبية حوارية غير تواضعية، تتأتى أثناء الحوار بطريقة عقلية استدلالية، لا يمكن أن تتحدد مسبقاً، وإنّما بعد تجسيد العبارات الإستلزامية بين المتكلم والمتلقي.

5. تطور الاتجاه التداولي.

بعدما رأينا الأقطاب الثلاث المؤسسين للاتجاه التداولي بحق، فقد اكتملت النظرية والاضافات المستحدثة حولها مجرد توسيعات لها، لكن في حد ذاتها مهمة؛ لأنّها نظمتها على شكل مفاهيم وأدوات تساعد على فهم السياق التداولي أكثر، وهذا ما يجعلنا نظهر ما نتج عن هذه التوسيعات كمايلي:

---

[1] محمود عكاشة: النظرية البراغماتية (التداولية)، مرجع مذكور سابقا، ص87 89. وجواد ختام، المرجع السابق، ص ص 98 100.

5 .1. نظرية الملاءمة[1]:

عُرفت عند البريطانية سوزان ويلسون (susan wilson) والفرنسي دان سبربر D.sperper واستمدت أفكارها من:

- **النظرية القالبية** لـ: فوردور الّتي كان مجالها علم النفس المعرفي.
- التعديلات الّتي أجريت على نظرية الاستلزام الحواري من طرف هارنيش (Harnish) وصادك Sadak) باختصارهما لبعض المبادئ الغرايسية.

5 .2. الافتراض المسبق[2]:

هو أن ينطلق كل من المرسل والمرسل إليه، وكل المشاركين في التخاطب، من معطيات وافتراضات مسلّم بها بينهم. واعتبرت هذه النظرية الأرضية المشتركة عند جورج يول، وعند ديكروا، العنصر الدلالي الخاص بالقول.

5 .3. الإشاريات[3]:

هي العلامات اللغوية الّتي يتحدد مرجعها بالرجوع إلى سياق الخطاب الّذي وردت فيه؛ لأنّها خالية من كل معنى في حد ذاتها. وتتمحور حول مفاهيم ثلاثة هي: الأنا المتلفظة للخطاب، والهنا الممثل لمكان التلفظ، والآن الممثل لقضايا الزمن.

---

1 جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها: مرجع مذكور سابقا، ص ص117 121.

2 محمود عكاشة: النظرية البراغماتية (التداولية)، مرجع مذكور سابقا، ص ص 85 86.

3 جواد ختام: التداولية أصولها واتجاهاتها، مرجع مذكور سابقا، ص ص 75 80.

5 . 4. النظرية الحجاجية[1]:

تجلى ذلك في مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة.

ملخص القول:

إنّ استعراضنا للجوانب الهامة للتداولية، سواء من حيث التعريف، أوالنشأة، أوالتأسيس، أوتجلياتها المختلفة، يجعل القارئ على دراية بهذا الاتجاه الجديد. ولكي نجسد كلامنا السابق على شكل نسق يعرف الاتجاه معرفة صحيحة، نظهر خصائصه، وأسسه، وأهميته، مقارنة مع التيارات اللسانية الأخرى المعروفة على الساحة الفكرية واللسانية المعاصرة.

ثالثا: المجال التداولي والتواصلي عند هابرماس.

تأثر هابرماس بالمواضيع الّتي أثارتها المدرسة التداولية في المجال اللساني؛ حيث كانت لديه عدة مناقشات مع أنصارها، عبر محطات حوارية علنية، خرج منها هابرماس بأفكار ساعدته على بلورت نظريته الجديدة في العملية التواصلية، والتداولية، ليعطيها بعداً فلسفيا، يسعى من خلاله إلى ضرورة الانتقال من النظرة الضيقة بين الشعوب لبعضها البعض إلى نظرة متفتحة وواسعة ومحتوية لأطراف متعددة، وهذا الّذي سنفصل فيه في الفقرات الآتية، وقبل ذلك، نقول أنّ اختيار هابرماس بالذات دون غيره في هذا المجال، راجع إلى عدة عوامل أهمها أنّ هابرماس خاض في الإشكاليات الّتي أثارها أنصار التداولية الأوائل، وحاول إعطاء حلول لها بالحوار والمناقشة، وكذلك أنّه استفاد من التداولية لحل بعض الإشكاليات الّتي أثيرت في الفلسفة المعاصرة، وأيضاً أنّ هابرماس كان يسعى من أجل تجاوز ذلك الانغلاق الموجود بين الأوروبيين

---

[1] جواد ختام: التداولية أصولها واتجاهاتها، مرجع مذكور سابقا، ص ص 131 135.

عامة، وبينهم وبين ألمانيا خاصة، وهذا الانغلاق على الذات أدى إلى حربين عالميتين، دمرت البلاد والعباد، ولكي لا تعاد مثل هذه المظاهر مستقبلاً، جاء بفكرة التواصل المنفتح بين الأنا والأخر في إطار معين.

يعتبر هابرماس من الفلاسفة الغربيين القلائل الّذين تمسكوا بالحداثة[1]، ولم يرفضوها، واعتبر أنّ الأزمة الّتي وصلت إليها البشرية ناتجة عن عدم فهم الحداثة فهمًا صحيحاً من جهة، ومن جهة أخرى فشل الأطروحات الفلسفية الحديثة والمعاصرة في إيجاد الحل المناسب؛ لأنّها استبدلت العقل النقدي بالعقل الأداتي، هذا الأخير الّذي جعل الإنسان أداة تخدم المسار التكنولوجي، فبدل أن تتجاوز التراكمات السلبية الّتي أفرزتها العقلانية الهيجلية، كرّست الانفصالية بين الذات والواقع؛ حيث تمركزت هذه العقلانية على الذات، وإرجاع كل شيء إلى الذات، وقطع كل أواصر التواصل بين الذوات[2]. ولهذا رأى بضرورة تغيير العقلانية السائدة بعقلانية متفتحة ومتفائلة، تتبنى ماهو إيجابي وتطرح ما علق بها من سلبيات، ولا يتحقق ذلك إلاّ في إطار غايتين هما:

أ– الحفاظ على الحداثة ومكتسباتها، ورفض كل أصناف وتوجهات ما بعد الحداثة.

ب– تجاوز الشرخ الموجود بين الذات والأخر، بإقامة أواصر التفاهم والتحاور بينهما.

---

[1] حينما كانت أنظار الفلاسفة المعاصرين لهابرماس تتجه إلى رفض الحداثة، وتصور فلسفة ما بعد الحداثة، اتجه هو اتجاهاً مخالفاً يبرر من خلاله الحداثة، ويدافع عنها، ويبين الأسباب الّتي آدت إلى وجود النتائج السلبية، ويعطي الحل الّذي منه يمكن تجديد الحداثة. وللمزيد ينظر في كتابه: القول الفلسفي للحداثة.

[2] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة جيوشي، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، 1995، ص ص 90 94.

إذا كان الأمر هكذا كما يتصور هابرماس، فما هي المعايير المنوطة لتجسيد عقلانية جديدة توصل البشرية إلى بر الأمان؟ استمد هابرماس معاييره من احتكاكه المستمر مع رواد الاتجاه اللساني التداولي؛ حيث من خلال مساره الفكري والفلسفي يتبين لنا أنّه اقتنع بالكثير من الأفكار الّتي جاء بها هؤلاء الرواد، وغيّر الكثير من توجهاته السابقة، ونقصد بهؤلاء الرواد، أوستين، وسيرل، وغرايس، باعتبارهم المؤسسين لهذا الحقل اللساني الجديد، وهذا ما يجعلنا نطرح السؤال الآتي: **كيف استفاد من أعمالهم في تشكيل نظريته للفعل التواصلي؟ وما هي الآليات الّتي استعملها في ذلك؟**

1. تأثر هابرماس باسهامات الاتجاه التداولي.

1.1. تأثره باسهامات أوستين:

استفاد هابرماس من التقسيمات الثلاث للفعل الإنجازي لأوستين، وعمل على عكسها لكي تتوافق مع فلسفته التواصلية؛ حيث ركّز على الأفعال المتضمنة في الأقوال، لا على الأفعال التأثيرية الّتي تتشكل عند المتلقي؛ لأنّ ذلك في الغالب يؤدي بالمتلقي للقول إلى الابتعاد عن القصد الّذي يقصده المتكلم، مما يجعل العملية التواصلية الّتي بينهما تجد منفذها إلى فساد الحوار، وغياب التفاهم[1].

إنّ هابرماس عندما ألغى الأفعال التأثيرية ، وأبقى على الأفعال المتضمنة في الأقوال كان يهدف إلى ابقاء الحوار والتواصل بين الذوات، إذ لو اعتمدنا على الفعل التأثيري فإنّ المتحاورين والمتواصلين فيما بينهم، لا يستمرون على هذه العملية، وبذلك لا يصلون إلى الهدف الّذين أرادوه منذ البداية. بمعنى أنّ الفعل المتضمن في القول إذا أُنتج من طرف المتكلم، والمستمع تلقاه كما هو دون إسقاط حالات نفسية

[1] جيمس جوردن فينلسيون: يورغن هابرماس، تر: أحمد محمد الروبي، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2015م، ص 28.

واجتماعية عليه فإنّه سيستمر التواصل والتداول بين الطرفين، أمّا إذا أسقط المستمع على القول، الفعل التأثيري فإنّه سيفسد الحوار قبل انتهائه، يقول هابرماس:"إنّ ماهو أساسي في نموذج التفاهم هو الاتجاه الأدائي الّذي يتبناه هؤلاء الّذين يشتركون في تعامل، الّذين ينسقون مشاريعهم بالاتفاق فيما بينهم على أمر موجود في العالم" [1].

فإذا قال رب العمل للعامل: **"اذهب إلى عملك"**

فإنّ العبارة النّصية تقتضي **أمرين هما**:

- الفعل المتضمن في القول وهو: دعوة رب العمل العامل بالذهاب إلى عمله.
- ممكن للقول أن يحتوي على فعل تأثيري وهو: يفهم المتلقي أنّ رب العمل قد أحرجه فينتج عن ذلك توتر من الناحية النفسية والاجتماعية، يؤدي في النّهاية إلى التشاحر والصراع.

يمكن النظر إلى هذا الأمر من منظورين هما:

إذا نظرنا إلى الأمر الأول نجد أنّ التواصل والتداول يستمران بين المتلقي والمنتج؛ لأنّ القول يحمل بين طياته قوة الفعل الّتي فهمها العامل كما هي دون تأويل، فالفعل المتضمن في القول هو: أنّ رب العمل يأمره باللحاق إلى عمله، كعادة الأوامر الصادرة منه تجاه العمال الآخرين، ودون أن يسقط أي قصد أخر عليه.

[1] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مرجع مذكور سابقا، ص 455.

أمّا إذا نظرنا إلى الأمر الثاني فإنّ التواصل يفسد بين المتكلم والمستمع، ولا يكون له معنى؛ لأنّ المستمع لم يفهم القول الّذي يضم قوة الفعل، وإنّما فهم شيئاً أخر وهو أنّ القول الّذي أنتجه المتكلم محرج ومؤثر في النفس تأثيراً سلبياً، فينزعج منه المستمع فيفسد التواصل.

استفاد هابرماس كذلك من أوستين فكرة المعيار النّصي الّتي جاء بها؛ حيث جعل معيار الأقوال الإنشائية التوفيق أو عدم التوفيق دون النظر إليها بمعيار الصدق والكذب في الأقوال الخبرية. لكن لم يقبلها هابرماس كما سطرها أوستين، وإنّما جعلها كمعيار اجتماعي يتفق حوله كل المشاركين لصنع المعنى في إطار السياقات الّتي يديرون فيها القول. وبهذا نستطيع ضمان التواصل بين الذوات، ونزيح فكرة إلغاء الآخر[1].

وأخيرا، استفاد هابرماس من القصدية الّتي أقحمها أوستين في مشروعه التداولي، لكنّه لم يوافق على الطريقة الّتي فهمت بها هذه القصدية؛ لأنّ أوستين جعل القصد بيد المتكلم المنتج للقول، وسبب عدم موافقته على هذه الطريقة أنّ أوستين سيجعل الطرف الأول وهو المتكلم مهيمناً على القصد من القول، مما يؤثر سلباً على الطرف الثاني وهو المتلقي، وبذلك فالطريقة السيئة الّتي ترجمت قول المتكلم أنجزت فعلا تأثيريا على سلوك المتلقي بشكل جعلت ردة فعله سلبية[2].

ويمكن فهم هذا الأمر بتحليلنا للمثال السابق؛ حيث إذا نظرنا في القول المتضمن في الفعل الصادر من رب العمل، "اذهب إلى عملك" فإننّا نجده يحتمل قصدين مختلفين، وفق الطريقة الّتي يجسدها المتكلم عندما يتكلم، ويصدر القول المتضمن للفعل.

---

[1] يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1431هـ/ 2010م، ص 59.

[2] أبو النور حمدي: هابرماس (الأخلاق والتواصل)، دار التنوير للطباعة والنشر، 2009، ص ص 159، 162.

- فإذا كانت طريقته حسنة في اصدار هذا القول فنقول أنّ الفعل لا يصدر فهماً خاطئاً من طرف المتلقي؛ لأنّ الفعل ترجم القصد الحسن بدون هيمنة.
- أمّا إذا كانت طريقته سيئة في اصدار القول، فإنّ المتلقي سيفهم القول فهماً خاطئاً، وبذلك ينشأ الصراع وتفسد عملية التواصل. وهذا هو السبب الّذي جعل هابرماس يرفض أن يكون بيد المتكلم.

1 .2. تأثره باسهامات سيرل:

استفاد هابرماس من أعمال سيرل أمرين هامين هما:

التمييز الّذي جعله سيرل بين الأفعال المتضمنة في القول، والأفعال التأثيرية؛ بحيث يجب التركيز على الأفعال المتضمة في القول دون الأفعال التأثيرية؛ لأنّ هذه الأخيرة متوقفة على ما تفرزه الأولى. واستفاد هابرماس من ذلك، عندما رأى أنّ العلاقات الموجودة بين الذوات في تعاملاتها الاجتماعية والسياسية لا تقوم على الأفعال التأثيرية، وإنّما على الأفعال المتضمنة في القول فقط دون اللجوء إلى التأويل؛ لأنّ ذلك يفسد التواصل والتفاهم[1].

استفاد هابرماس من القصدية الّتي طورها سيرل، لكن لم يعجبه الفهم الّذي فهمه سيرل؛ لأنّه جعل القصد بيد المتلقي عكس أوستين الّذي جعله كما قلنا بيد المتكلم، وهذا ما يفرز نوعاً من الهيمنة الّتي أفرزتها قصدية أوستين؛ لأنّ سيرل عندما يبقي القصد لدى المتلقي فإنّه يسلب الحرية والمساواة بين الطرفين: المتكلم والمتلقي؛ إذ يصبح كل ما يقوله المتكلم من قول المتضمن للفعل يفهمه المستمع كما يفهمه

[1] أبو النور حمدي: هابرماس (الأخلاق والتواصل)، مرجع مذكور سابقا، ص 166 167.

هو، لا كما هو في القول، فينجز فعلا مخالفاً للقول أو موافقاً له، وهذه هي الهيمنة الّتي تؤدي بالضرورة إلى فشل العملية التواصلية[1].

فمثالنا السابق، إذا حللناه وفق هذا المنظور فإنّنا نلاحظ أمرين هما:

أ/ أنّ المتلقي لو اكتفى بالفعل المتضمن في القول كما هو لذهب إلى عمله وبذلك يبقي على عملية التواصل مستمرة.

ب/ أمّا إذا أوّل المتلقي الفعل المتضمن في القول فإنّه سيسلك طريقة سيئة تجاه الفعل الإنجازي الصادر عن المتكلم.

وظّف هابرماس القواعد التكوينية الّتي طوّرها سيرل عن أوستين، واعتبرها قواعد معيارية تسهل عملية التواصل بين الذوات؛ حيث أنّ للشروط التكوينية أهمية في عملية التواصل لأنّها تتجاوز اللغة الخاصة إلى اللغات عامة لتنجز فعلاً كلامياً يساعد الأطراف المشاركة في الحوار إلى الاستمرار فيه، وتجسيده واقعياً.

1 .3. تأثره باسهامات غرايس:

تتجلى استفادة هابرماس من غرايس في النقاط الآتية:

الرفض الّذي أظهره هابرماس تجاه الفهم للقصدية الّتي جاء بها كل من أوستين وسيرل، كان نتيجة ما طرحه غرايس من حلول في قاعدة الكيف؛ حيث فرض على المتكلم ألاّ يقول كلاماً يتضمن فعلاً يحتمل ألغازاً تفرض على المتلقي تأويلها تأويلاً فاسداً[2]، وكذلك على المتلقي أن يفهم الفعل المتضمن في

[1] أبو النور حمدي: هابرماس (الأخلاق والتواصل)، مرجع مذكور سابقا، ص 163.

[2] المرجع نفسه، ص ص 166 167.

القول من كل جوانبه لكي لا يقع في الفهم الخاطئ، وهذا هو بالذات ما كان جسده هابرماس، ولو أنّه لم يكتف بالعملية بين الطرفين المتكلم والمتلقي، وإنّما بتوسيعها بين الأفراد المشاركين في العملبة التواصلية.

إنّ مبدأي التعاون والاستلزام التخاطبي الّذين جاء بهما غرايس قد جعل هابرماس يثمنهما في فلسفته التواصلية، وذلك لأنّهما يفتحان المجال واسعاً أمام الأطراف المشاركة في الحوار للوصول إلى الأهداف الّتي ينشدونها، دون الدخول في الصراعات المختلفة الّتي تفسد العملية، وتوقف الحوار[1].

تأثر هابرماس بمنطق المحادثة، وجعل منها الأساس في نجاح العملية التواصلية؛ لأنّ المحادثة مرتبطة بمعرفة الخلفيات المعرفية والثقافية للمتخاطبين؛ بحيث كلما كانت هذه الخلفيات واضحة بينهما كانت عملية التواصل تسير في مسارها الصحيح المؤدي في النّهاية إلى النجاح، وتحقيق الهدف. ولكن كلما كانت الخلفيات غامضة عرقلة عملية التواصل، وأوقفته قبل الوصول إلى الهدف، يقول هابرماس: "يتحرك المتكلم والمستمع على خلفية ما يكون عالمهما المعاش المشترك"[2]. أي أنّ الأطراف المحاورة والمتناقشة والمتداولة للحديث بينها إذا كانت متفاعلة؛ بحيث يجد الفعل الكلامي الإنجازي الأرضية الّتي تسمح له بتجسيد التفاعل التواصلي بطريقة سلمية خالية من كل أشكال الصراع وعدم التفاهم.

استفادته من قاعدة النوع، وتوظيفها في مبدأ الصدق؛ حيث يجعل الأطراف المتحاورة صادقة في أقوالها تجاه بعضها البعض، وملتزمة بعدم الشك في الذوات الّتي تتحاور معها[3].

[1] أبو النور حمدي: هابرماس (الأخلاق والتواصل)، مرجع مذكور سابقا، ص 152.
[2] هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع مذكور سابقا، ص 457.
[3] المرجع السابق، ص ص 152، 153.

أخذ عنه فكرة الاستلزام الحواري ووظفها في مفهومين هامين هما:

- الالتزام بالعقلانية القائمة على القوانين العقلية والأحكام المنطقية، لكي يكون الاستدلال بين الأطراف مقنعا، وموصلاً إلى الهدف.
- الاستلزام الخطابي مهم جداً في العملية التواصلية؛ لأنّه يجعل الأطراف متفاعلة لغوياً، ويسمح للمتخاطبين بتبادل الأفكار والمعارف شيئاً فشيئاً لتجعل من العملية التواصلية تحقق الأمور الآتية: التطوير في الأفكار، وفسح المجال لوجهة نظر كل المشاركين، والتنازل عن الذاتية المفرطة وقبول الآخر، وتجاوز الاعتقاد الفاسد الّذي يجعل المتكلم هو الصحيح والمتلقي هو الخاطئ، وإنّما كل المشاركين في أقوالهم الصح والخطأ، ويتحقق كل من ذلك بالتفاهم والتحاور المستمرين[1].

1 .4. ثمرات الاستفادة:

يمكن إجمال ما استفاده هابرماس من الشخصيات الثلاثة السابقة في النقاط الآتية:

- التركيز على الفعل الإنجازي الّذي يجعل الفعل المتضمن في القول هو الركيزة في عملية التداول والتواصل.
- تعديل مفهوم القصدية من الهيمنة الّتي شهدتها عند أوستين وسيرل إلى الحرية والمساواة الّتي تجمع بين المتكلم والمتلقي في إطار نسبية الاستدلال، ومراعاة مقتضى الحال.
- استغلال القواعد التكوينية الّتي جسدها سيرل في نظريته، في بلورة العملية التواصلية المتينة والصحيحة.
- استغلال قواعد مبدأ التعاون، ومبدأ المحادثية في توسيع فلسفته التواصلية.

---

[1] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مرجع مذكور سابقا، ص ص 455 458.

2. تأسيس النظرية التواصلية.

استثمر هابرماس هذه الاستفادات في تشكيل نظريته في الفعل التواصلي؛ حيث نقل الفلسفة من التمركز على الذات إلى فلسفة تتجاوزها إلى البين الذواتية. ولفهم هذه النظرية الجديدة يجدر بنا النظر إليها من مستويين: النظري، والعملي.

المستوى النظري.

يرى هابرماس أنّ الفعل التواصلي لا يتم تجسيده إلاّ وفق عمليتين هما: النقد، وإعادة البناء.

1/النقد: والمقصود بالنقد هنا، هدم أسس الفلسفة الّتي أبقت على العقلانية المنغلقة، وساهمت في جعل الإنسان يجري وراء الحاجيات المادية على حساب ذاتيته، وقد تلمس الأسباب في:

1-1: التعديل في فلسفة الوعي الهيجلي خاصة؛ لأنّها تقيم حداً فاصلاً بين الأنا والآخر، وتجعل من الذات المركز الأساسي فيها، وهذا ما أنتج الكثير من الصراعات بين الأنا والآخر، فغاب فيها الحوار والتفاهم[1].

1-2: تجاوز النزعة التشاؤمية الّتي جعلت الإنسان كأداة فقط في يد التقنية، سلبت منه ذاتيته، وأفسدت تواصله مع غيره[2].

1-3: الآليات والأدوات المستعملة من طرف الأطروحات الفلسفية المعاصرة، لما يسمى ما بعد الحداثة، فشلت في رفضها للحداثة؛ لأنّها لم تدرس الحداثة كما هي، من خلال بينيتها، وأبعادها ونتائجها،

[1] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مرجع مذكور سابقا، ص ص 90 94.

[2] حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2005م ، ص ص 100 102.

فوضعتها على جهة، وبدأت بتشكيل نموذجاً جديداً يخص كل أطروحة، وتتدعي أنّها الوحيدة الّتي تملك الحقيقة، مما زاد من أزمة الحداثة أكثر مما كانت عليه[1].

إعادة البناء:

يرى هابرماس أنّ المشكل ليس في الحداثة، وإنّما في البحوث الّتي حاولت قراءة الحداثة قراءة سيئة، أدت بهم إلى رفضها. ولهذا حاول هابرماس تبرير الحداثة والدفاع عنها، بتجاوز سلبياتها، وإعادة النظر فيها بعقلانية تختلف عن العقلانية الّتي سادت العصرين الحديث والمعاصر؛ بحيث تستند على معيارية صحيحة، جسّدها في الفعل التواصلي والتداولي. وقوام هذا الفعل، لغة الخطاب المتداول بين الذوات الّتي تفرز نتائج ترضي الأطراف المتخاطبة عبر سلسلة من الحوارات، تتبادل فيها البراهين والحجج، وهذا ما يعيد النظر في الحقيقة؛ بحيث تصبح الحقيقة نسبية تتجاوز الإدعاء المسبق في امتلاك الحقيقة، وتجعل الحقيقة دائماً مرتبطة بالفهم والمعنى المتوصل إليه عبر التواصل المستمر، وكل مسألة تثار ستشكل فعلاً تواصلياً معيناً، وفق السياق الّذي وجدت فيه. وبهذا تتجاوز فكرة أنّها أداة ووسيلة لنقل المعلومات فقط إلى اعتبارها كوظيفة أساسية ومهمة في إيجاد تبادل وتفاعل عند نقلها الأقوال المتضمنة للأفعال من رموز إلى خطابات قابلة للمناقشة والحوار عبر سلسلة من البراهين الحجاجية لكل الأطراف للوصول في النّهاية إلى إجماع عام تتضح من خلاله الحقيقة، يقول هابرماس: "أنّ الحقيقة الّتي نطالب بتحقيقها في الحين، في المكان والزمان ذاته، وفق السياق الّذي توجد فيه وعبر لغتنا، هي في الواقع موجهة لمجاوزة بعض سياقات التبرير، مهما تكن هذه السياقات..."[2] ولا يتجسد هذا التداول إلاّ في الفضاء العمومي؛ أي إنزال الخطاب من تقوقعه النظري المغلق إلى مجاله الواقعي المفتوح لكل الاحتمالات، وهذه دعوة صريحة من طرف هابرماس إلى

---

[1] حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية، مرجع مذكور سابقا، ص ص 119 124.

[2] يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة، مرجع مذكور سابقا، ص 59.

ضرورة الخروج من النسقية الفكرية والفلسفية الّتي جعلت الفيلسوف بعيداً عن القضايا الّتي تثار في المجتمع، أو العالم المعيش، وبذلك يصبح دور الفلسفة سلبياً، غير منتج للأفكار والحلول[1].

ولا ينال الفعل التواصلي مشروعيته الفعلية إلاّ إذا غيّر مساره عن مسار الأفعال الّتي وجهت الفلسفات الاجتماعية والنظريات الفلسفية، وذلك بعدم البحث عن الوسائل المؤدية إلى التأثير على الآخر، وإنّما يسعى إلى إيجاد طريقة للتفاهم والاتفاق دون ضغط أو إكراه. ويقصد هابرماس بهذه الأفعال، الأداتية والاستراتيجية، فالأولى تتجسد عندما يُقدم الفاعل على فعل كوسيلة لتحقيق غاية منشودة، والثانية هي الّتي تُحمل الآخرين على القيام بأفعال كوسيلة لتحقيق المرء غايته.[2] وكلاهما تؤديان إلى فساد التواصل، وعدم استمراره.

ما دام أنّ الفعل التواصلي هو السبيل لتجسيد الاتفاق بين المتخاطبين، فإنّ هابرماس جعل قواعد لتحصين عملية الخطاب وهي[3]:

1/كل شخص لديه القدرة على الكلام والفعل يُسمح له بالمشاركة في الخطاب.

2/ ويتفرع إلى:**2–1**: يُسمح لأي شخص بالتشكيك في أي تأكيد أيّاً كان.

2–2: يُسمح لأي شخص بطرح أي تأكيد أيّاً كان ضمن الخطاب.

2–3: يُسمح لأي شخص بالتعبير عن آرائه ورغباته واحتياجاته.

1 جيمس جوردن فينليسون: يورغن هابرماس، مرجع مذكور سابقا، ص ص 28 29.

2 المرجع نفسه، ص ص 64 65.

3 المرجع نفسه، ص58.

3/ لا يجوز منع أي متكلم، سواء بإرغامه بقوة داخلية أو خارجية، من ممارسة حقوقه المنصوص عليها في البندين 1و2 أعلاه.

والشروط الّتي ذكرها هابرماس مرتبطة بتحقيق قواعد أربعة، استمد مضمونها مباشرة من نظرية الأفعال الكلامية، ومن منطق المحادثية، وتتمثل فيما يلي[1]:

- **العقلانية**: تراعي في إنجاز الأفعال الناحية التركيبية؛ بحيث تكون موافقة لقواعد اللغة الّتي يستعملها المشاركون والمتخاطبون فيما بينهم.
- **الحقيقة**: مضمون القول الّذي يصف حالة واقعة وموجودة، وليست من خيال.
- **الدقة المعيارية**: لا يكون الكلام إيجازاً مخلاً، ولا إطناب ممل، وإنّما وسط بين ذلك.
- **الصدق**: التعبير عن النوايا بصدق ودون تضليل أو كذب لكي يكون الكلام واضحاً وصريحاً.

المستوى العملي:

اشتغل هابرماس بنظرية الفعل التواصلي عملياً؛ بحيث لم تبق هذه النظرية مجرد كلام مبثوث في الكتب فقط، وإنّما أنزلها من النظري إلى الواقع، ويتجلى ذلك في النواحي الفلسفية الآتية:

أ. من ناحية الفلسفة الأخلاقية.

تنطلق فلسفة هابرماس الأخلاقية من نقد فلسفة كانط الأخلاقية، والأخلاق الهيجلية ومحاولة إعطائها صبغة جديدة تنزلها من المجرد النظري إلى العملي، وهذا ما جعله يؤسس لأخلاق قائمة على أخلاقيات المناقشة في ظل نظرية الفعل التواصلي، وفي هذا الصدد يقول هابرماس:"فإتيقا المناقشة تود بالفعل أن تثبت

---

[1] حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية، مرجع مذكور سابقا، ص ص 145 146.

بأنّ الدينامكية المحصلة مبنية على أساس من البحث المتبادل الموجه لتبني رؤية الآخر، ومن ثمة إدماجها داخل الافتراضات التداولية للمناقشة العملية ذاتها"[1]، وبذلك فالأخلاق لا تتأسس من منطلق النظر ثم يتم اسقاطها على الواقع، وإنّما تتأسس من الفضاء العمومي، والعالم المعيش لكي تجد منفذها للكلية النظرية بعد نقاش وحوار وتبادل وتواصل مستمر، وبمشاركة الأطراف فيها[2]. وقد جعل لأخلاقيات المناقشة شروط تحدد الإطار الّذي يدور فيه الحوار والتواصل من أجل الوصول في النّهاية إلى إجماع عام، وتتمثل هذه الشروط في **أربعة قواعد**: المعقولية، وحقيقة مضمون القول، ومصداقية التلفظ، والصدق[3].

ب. من ناحية الفلسفة السياسية.

يبني هابرماس فلسفته السياسية الجديدة على خلفية أخلاقيات المناقشة، عندما رأى أنّ الديمقراطية السائدة في المجتمعات الغربية لا تستجيب لطموحات المواطنين وانشغالاتهم، ويُرجع سبب ذلك للممارسات السياسية الّتي تفرضها هيئتها على أفرادها. ويقصد هابرماس بهذه الديمقراطية، الليبرالية والجمهورية؛ حيث أنّ الأولى حصرت العملية السياسية في الاستفتاء الشعبي الّذي على خلفيته تتشكل القوانين المختلفة لسلطة الدولة، وحصرت الثانية العملية السياسية في إقامة العلاقات الموجودة بين المواطنين ضمن جماعة معينة تسيرها سلطة محددة. وبهذا الحصر الواقع، فقدت الديمقراطية مشروعيتها لدى المواطنين، ولكي تسترجع الدولة هذه الثقة، لابد من تطبيق نظرية الفعل التواصلي؛ لأنّ هذه الأخيرة تقوم على مبدأ

[1] يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة، مرجع مذكور سابقا، ص 64.
[2] أبو النور حمدي: هابرماس (الأخلاق والتواصل)، مرجع مذكور سابقا، ص 151.
[3] حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية، مرجع مذكور سابقا، ص ص 131 132.

المناقشة في إطار التداولية الشمولية[1] الّتي تتجاوز إطارها الضيق إلى إطار مفتوح في الفضاء العمومي، وهذا ما يعرف بالديمقراطية التشاورية(الديمقراطية التشاركية). وهذه الديمقراطية تتحدد بمفاهيم ثلاث[2]:

- **العقلانية**: وهي شرعية بسيطة تعمل على تكوين السلطة.
- **السلطة** توجد بداخل الإدارة، وتعبر عن طبيعتها لإرتباطها بالتكوين الديمقراطي للرأي، وعملها لا يتوقف عن المراقبة.
- **الرأي العام**: يتحول الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية، فهي تعني المشاركة في التوجيه، وليس هيمنته.

ج– من ناحية الفلسفة الاجتماعية:

يعتبر مفهوم المجال العام من المفاهيم الأساسية في فلسفة هابرماس التواصلية؛ إذ ساعده في نقد الأطر الفلسفية للنظريات الاجتماعية خاصة، والممارسات الاجتماعية والسياسية عامة. ومميزات هذا المجال[3] هي:

- متاح للجميع للدخول فيه وممارسة حرية التعبير والنقاش.
- كل الامتيازات الخاصة ملغاة منه.

---

[1] أبو النور حمدي: هابرماس (الأخلاق والتواصل)، مرجع مذكور سابقا، ص 151.

[2] المرجع نفسه، ص 190.

[3] منصور أشرف حسن: نظرية هابرماس في المجال العام، مجلة أوراق فلسفية، دار المنظومة مصر، العدد:7، 2002، ص 258.

- يمكن من اكتشاف المعايير العامة، والأساليب الشرعية والعقلانية في ممارسة السياسة، وذلك عن طريق النقاش والتعبير.

وقوام هذا المجال، العالم المعيش، باعتباره الأرضية الّتي تحدث فيه الحوارات والمناقشات، الّذي يضم المواقع غير الرسمية عند الدولة، والمحرومة من التسوق لها في المجتمع، كالأسرة، والاعلام الجماهيري، والأساليب الثقافية، والجمعيات السياسية الخارجة عن نطاق الأحزاب المعتمدة من طرف الدولة، والجمعيات الاجتماعية والثقافية، والمنظمات والهيئات المختلفة[1].

لكن لماذا مفهوم العالم المعيش بالذات؟ عندما نظر هابرماس إلى بنية المجتمع وجدها تتوجه إلى ما تفرضه الدولة وفق نظام معين، وتهمش نطاقات واسعة من المجتمع سماها بمضامين العالم المعيش. ولفهم هذا الأمر حلّل النظام، بغرض مقارنته بالعالم المعيش.

يعتبر النظام المسيطر على البنية الاجتماعية من أهم تجليات الفعل الأداتي المقابل للفعل التواصلي، وذلك أنّ هذا النظام شقّ قنوات عميقة في الحياة الاجتماعية بواسطة آليتين هما: المال والسلطة، فأصبحا مصدران أساسيان لتثبيت النظام واستمراره، وهذا الأخير بدوره يثبت الفعل الأداتي الموروث من الفلسفات السابقة. ويترتب عن هذا أمرين هما[2]:

أولاً: تتحدد أهداف أصحاب المال وأصحاب السلطة مسبقاً، مما يسمح بالمحافظة على النظام ودوامه.

ثانياً: أنّ الفعل الأداتي يقيد أفعال الّذين ينتمون إليه، ويقف كحاجز أمام اختياراتهم.

---

[1] جيمس جوردن فينليسون: يورغن هابرماس، مرجع مذكور سابقا، ص ص 67 69.

[2] المرجع نفسه، ص ص 68 69.

ولتوضيح الأمر أكثر قارن بين النظام والعالم المعيش، وذلك أنّهما يختلفان في النقاط الآتية[1]:

- يوجه النظام الفاعلين إلى غايات غير مرتبطة بالفهم والاجماع، أمّا العالم المعيش فإنّه يوجه الفاعلين إلى غايات ناتجة عن الحوار والتبادل بين الأفراد المشاركين.
- اخضاع المعنى المقصود من أفعال الفاعلين مسبقاً، والعكس في العالم المعيش؛ حيث أنّ المعنى لا يتأتى إلاّ بعد تجاذب الحديث، والبرهنة والإقناع بين الأطراف الفاعلين.
- اختيار النظام للسبل والأدوات دون أهداف، أمّا العالم المعيش فإنّه يجعل فاعليه يقومون بالفعل بكل حرية ومساواة، واستقلالية، وشفافية، دون هيمنة وإقصاء.

من خلال ما رأيناه، نجد أنّ العالم المعيش هو الجدير بالاهتمام من النظام؛ لأنّه يجسد الفعل التواصلي بين الفاعلين، ويجعلهم يتفقون في النّهاية على معاني معينة، تحدد للدولة الأطر الّتي من خلالها يتشكل النظام. وبذلك يصبح الفعل الأداتي الّذي يعتمد عليه النظام لاحقاً عن الفعل التواصلي السابق عليه. بمعنى أنّ كل نظام موجود ناتج عن العالم المعيش، الذّي يتجدد دائماً بالحوار والمناقشة، فيجدد معه المجتمع. أمّا إذا رجع النظام إلى تهميش العالم المعيش وجعله تابعاً للفعل الأداتي المسطر مسبقاً، فإنّه سيفرز استعماراً جديداً وهو استعمار العالم المعيش، وبذلك فبدل أن يسود العالم المعيش لأنّه المنتج، فإنّ النظام هو الّذي يسود ويصبح المسير الوحيد للمجتمع، وبهذا ستتولد آفات وأضرار، تتمثل في[2]:

- **اللامعيارية**: نقص المعاني المشتركة والفهم المتبادل.
- **التفكك**: تآكل الروابط الاجتماعية.

---

[1] جيمس جوردن فينليسون: يورغن هابرماس، ص ص 69 70.

[2] المرجع نفسه، ص 81.

- **التغريب**: شعور الأفراد باليأس وعدم الانتماء.
- **تثبيط الهمم**: اعراض تبعيٌّ عن تحمل الأفراد مسئولية أفعالهم والظواهر الاجتماعية.
- **عدم الاستقرار الاجتماعي**: اخلال الاتزان، وانهيار النظام الاجتماعي.

د. إشكالية ترجمة المصطلح في القراءات العربية المعاصرة.

كما رأينا سابقا أنّ مصطلح البراغماتية لم ينحت دفعة واحدة، سواء من حيث الشكل، أو من حيث المضمون، في الدراسات الغربية المعاصرة؛ حيث تطور المصطلح بتطور اهتمامات الباحثين فيه وفق المجالات الّتي درسوها. ونفس الشيء يقال على المفكرين والباحثين العرب في المجتمع العربي المعاصر؛ حيث وجد المصطلح اختلافا شديدا بينهم، سواء كان ذلك من حيث الترجمة، أو من حيث تنوع المجال الّذي درست فيه، وهذا ما يجعل ترجمة المصطلح الأصلي المتداول في أوساط الغربيين إلى اللغة العربية أمرا صعبا. ودليل ذلك أنّ المستقبلين لهذا النوع من المصطلحات، نحتوا ترجمات مختلفة له. ولإظهار ذلك نعطي بعض النماذج لنبين بعد ذلك ما لها وما عليها.

إنّ المصطلح المنحوت إلى اللغة العربية نُظر له بمنظورين: الترجمة والمجال الّذي سيق فيه، و تكمن صعوبة المصطلح في أنّ تجسيد تعريف له يقتضي فتح مسائل لسانية واسعة تلم به من كل جوانبه، وهذه في حد ذاتها هي الصعوبة الّتي جعلت البحث اللساني فيها عاجزا عن بناء مفهوم متماسك ومتفق عليه عند الأغلبية.

هـ. من حيث الترجمة.

بطبيعة الحال، الأمر في ترجمة مصطلح pragmatics، وجد اختلافا لوجهات نظر الباحثين واللسانيين العرب، وهي كثيرة، لكن يمكن النظر إليها من **ثلاث اتجاهات**:

- اتجاه يقابل المصطلح الأصلي بالتداولية.
- اتجاه يبقي على المصطلح كما هو معروف عند الغربيين.
- اتجاه يظهر المصطلح بترجمات متعددة.

الاتجاه الأول: يقابل المصطلح الأصلي بالتداولية.

يظهر في هذا الاتجاه، طه عبد الرحمن؛ حيث يعتبر أول من قابل مصطلح pragmatique (باللغة الفرنسية) بمصطلح التداولية، أو التداوليات؛ ويستقي هذا المصطلح المنحوت من اللغة العربية في حد ذاتها، وما تعنيه في اللفظ العربي الأصيل. فعندما نظر طه عبد الرحمن إلى معنى المصطلح من منظوره الغربي وجده يتبنى جانبا واحدا وهو الممارسة، مما جعله غير مكتمل البناء من حيث التعريف والميدان الّذي يدور حوله، فأضاف عبد الرحمن جانبا مهما وأساسيا في العملية التداولية وهو التفاعل والتواصل، أو كما سماه بعد ذلك بعض الباحثين بالتفاعل في التخاطب. وقد سار على هذه الترجمة الكثير من الباحثين العرب، وعلى رأسهم: محمود أحمد نحلة، وعبد الهادي بن ظافر الشهري، وأحمد متوكل، ومسعود صحراوي. ولنا وقفة مع هؤلاء بعد حديثنا عن نظرة طه عبد الرحمن بشيء من التفصيل.

كما قلنا، أنّ طه عبد الرحمن اشتق مصطلح التداولية من الألفاظ المتداولة في اللسان العربي، سواء الّتي وردت في الكتاب والسنّة النبوية، أو ما عرفه العرب قبل الإسلام وبعده، ولهذا نقول أنّ التداولية

مشتقة من كلمة تداول العربية، وفي هذا يقول: "من المعروف أنّ الفعل تداول في قولنا: تداول النّاس كذا بينهم، يفيد معنى تناقله النّاس وأداروه فيما بينهم"، ويفهم من هذا، أنّ الكلمة المنحوتة أصبحت تطلق على أشياء اتفقوا عليها ثم نقلت من جيل إلى آخر، لكن هذا غير كاف إذ يجب وفق طه عبد الرحمن أن يكون ذلك وفق مقتضى التداول؛ بحيث " يكون القول موصولاً بالفعل" وهذا هو لب الأفعال الإنجازية الّتي رأيناها عند أوستين وسيرل؛ أي القول المتضمن للفعل الإنجازي. أمّا اصطلاحا فإنّ طه عبد الرحمن يعرف التداولية بقوله: "فالتداول عندنا متى تعلق بالممارسة التراثية، هو وصف لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة النّاس وخاصتهم "[1] وأربط طه عبد الرحمن تحقق ذلك بالمجال بقوله: "أنّ المجال، في سياق هذه الممارسة، هو وصف لكل ما كان نطاقاً مكانياً لحصول التواصل والتفاعل"[2].

يستنبط من هذا التعريف الأسس الآتية الّتي بموجبها بنى صرحا جديدا للمصطلح وهي:

- تقوم الممارسة التداولية على ركزتين أساسيتين هما: التواصل والتفاعل.
- يساهم التواصل في تداول اللفظ المنتج من طرف المتكلم للمستمع المتلقي له، وفق مقتضى الحال.
- يساهم التفاعل في تداول اللفظ كذلك؛ لأنّه ينشئ تأثيراً من طرف المتكلم على المتلقي.
- يفهم المتلقي الخطاب الصادر عن المتكلم مباشرة دون الذهاب إلى بنيته التركيبية، أو الدلالية.
- يتم تحليل الخطاب بين الأطراف ضمن معارف مشتركة بينهم، تساعدهم على التفاهم واستمرار الحوار، وهذا ما يسمى المجال التداولي للغة المستعملة في ذلك الوقت.

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م، ص244.

[2] المرجع نفسه، ص 244.

وطه عبد الرحمن في مؤلفه اللسان والميزان أو التكوثر العقلي يوضح هذا التفاعل والتواصل المنتج للتداولية بالاستناد على العناصر المشكلة للتداولية، ويحصرها في ثلاث[1]:

- **العنصر الذاتي**: وهو الّذي يشكل معتقد المتكلم ومقصده.
- **العنصر الموضوعي**: الظروف الزمانية والمكانية المصاحبة للخطاب.
- **العنصر الذواتي**: المعرفة المشتركة بين المتخاطبين.

ويؤكد طه عبد الرحمن على تبنيه للمصطلح بقوله:"**وقد وقع اختيارنا منذ 1970 على مصطلح التداوليات مقابلاً للمصطلح الغربي(براغماتيقا)؛ لأنّه يوفي المطلوب حقه، باعتبار دلالته على معنيين: الاستعمال والتفاعل معاً، ولقي منذ ذلك الحين قبولاً من لدن الدارسين الّذين أخذوا يدرجونه في أبحاثهم**"[2].

بهذه الطريقة فإنّ طه عبد الرحمن لم يخرج عن نطاق السياقات الّتي أفرزتها التداولية في الغرب من تطوراتها اللاحقة.

هذا المنعطف اللساني الجديد الّذي انتهجه طه عبد الرحمن في تجسيد مصطلح التداولية قد وجد ضالته عند الكثير من الباحثين المهتمين باللسانيات –كما ذكرناهم سابقا- فنظهر وجهات نظرهم.

أولاً: محمود أحمد نحلة: يقول في مؤلفه: " آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر": " من هنا كان أوجز تعريف للتداولية، وأقربه إلى القبول هو: دراسة اللغة في الاستعمال أو في التواصل؛ لأنّه يشير إلى أنّ المعنى

---

[1] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مرجع مذكور سابقا، ص 221.

[2] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 27.

ليس شيئاً متأصلاً في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا السامع وحده، فصناعة المعنى تتمثل في تداول اللغة بين المتكلم والسامع في سياق محدد (مادي، اجتماعي، ولغوي) وصولاً إلى المعنى الكامن في كلام ما"[1]

يستنبط من قول الباحث الملاحظات الآتية:

- تتمحور التداولية في دراسة اللغة من ناحية استعمالها وتواصلها، وهذا فعلاً؛ لأنّ الدراسة إذا كانت من الناحية الداخلية فإنّها ستتداخل مع المدارس اللسانية الأخرى.
- لا يتشكل المعنى إلاّ في إطار التداول الموجود بين الطرفين: المتكلم والمتلقي، وفي سياق محدد؛ لأنّه إذا فقد المعنى ذلك، لا يتحقق ويصبح قابلا للتأويلات المختلفة.
- إذا كان المعنى لا يفهم إلاّ بالتواصل في إطار سياق معين، فإنّ استمرار تداوله سيصل بالطرفين إلى استخراج المعنى الحقيقي للفعل الإنجازي المفهوم من القول.
- بهذا فالكلمة المنفصلة عن سياقها لا تعطينا معنى، ولا يفهم منها شيء، والمعنى المحصور في قصد المتكلم، أو في قصد المتلقي كذلك يبقى غامض إلاّ إذا تمّ التداول بين الطرفين في إطار السياق والتواصل.

[1] محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، مرجع مذكور سابقا، ص 14.

يقول مسعود صحراوي في مؤلفه: "التداولية عند علماء العرب ": "علم جديد للتواصل يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال، ويدمج من ثم مشاريع معرفية متعددة في دراسة ظاهرة التواصل اللغوي وتفسيره" ويقول في الصفحة الموالية: "تصير التداولية، من ثم، جديرة بأن تسمى: علم الاستعمال اللغوي"[1]

يستنبط من قول الباحث الملاحظات الآتية:

- الإقرار بأنّ التداولية علم جديد لم يكن معروفاً من قبل ضمن الدراسات اللسانية السابقة.
- مهمتها النظر خارج اللغة، عكس ما كان يدرس، وهو داخل اللغة، وذلك بالتركيز على استخداماتها المختلفة.
- تتشكل بتكاثف عدة معارف، كالفلسفة، وعلم النفس اللغوي، وعلم النفس المعرفي، والقانون، وهذا ما تفتقده الاتجاهات اللسانية السابقة في دراستها للظاهرة اللغوية.
- تقوم التداولية على التواصل الموجود بين المتكلم والمتلقي في إطار الاستعمال الحقيقي للمعنى الّذي ينظر إليه من منظور فهم الطرفين، وفي السياق الّذي قيل فيه، دون الذهاب إلى خارج التواصل.
- لكن بالرغم من أنّ الباحث قد وفق في إعطاء المضمون الحقيقي للتداولية، إلاّ أنّه بمقولته الثانية قد أفسد القصد؛ إذ استبداله مصطلح التداولية بعلم الاستعمال اللغوي سيؤدي إلى إعادة النظر من جديد في المحتوى، فالتداولية لا تقوم على مجرد الاستعمال اللغوي، وإنّما تقوم على التواصل والتبادل والتفاعل بين طرفين على الأقل، ومن ثمّ لابد أن يكون مجالها أوسع من ذلك؛ إذ لو فرضنا أنّ التداولية هي علم الاستعمال اللغوي، فإنّنا لا نفهم ما تريده من هذا الاستعمال، هل تريد بنيتها الداخلية أو

[1] مسعود صحراوي: التداولية عند علماء العرب، مرجع مذكور سابقا، ص 16.

بنيتها الخارجية، أو تريدهما معاً؟ وبهذه الطريقة ستصبح التداولية متداخلة مع اللسانيات الأخرى، مما يفقدها استقلالها ويحصر وظيفتها.

ويقول أحمد متوكل في مؤلفه: "الوظائف التداولية في اللغة العربية":" يمكن أن تقسم النظريات اللسانية المعاصرة باعتبار تصورها لوظيفة اللغات الطبيعية إلى مجموعتين اثنتين: نظريات لسانية صورية، ونظريات لسانية وظيفية (أو تداولية)"، ثم يشرح ماهي المجموعة الثانية فيقول: "تشتمل النظريات اللسانية الّتي تعتمد، كأحد مبادئها المنهجية المبدأ الآتي: اللغات الطبيعية بنيات تُحدّد خصائصها (جزئياً على الأقل) ظروف استعمالها في إطار وظيفتها الأساسية، وظيفة التواصل"[1].

ويستنبط منه الملاحظات الآتية:

- ربطه مصطلح التداولية بالوظيفة، هذا الأمر وإن كان يجعل من ترجمة المصطلح مضطرب بين الوظيفية أو التداولية إلاّ أنّ المضمون يجعلنا نحكم باحتكامه للتداولية أكثر من الوظيفية.
- يمكن أن يكون هذا الربط بين المصطلحين لتبيان المجال الّذي تشغله التداولية وهو الوظيفية، باعتبار أنّ هناك سياقات أخرى لها.
- تمييزه بين وظيفتين للغة الطبيعية، لسانية صورية وظيفتها الاهتمام بالبنية الداخلية؛ أي النظر إلى اللغة من الداخل، ولسانية وظيفية، أو تداولية، مهمتها النظر إلى اللغة من الخارج؛ أي دون النظر إلى تركيبها ودلالتها.
- وظيفة اللغة الأساسية التواصل، باعتباره المنتج

[1] أحمد متوكل: الوظائف التداولية في اللغة العربية، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1405هـ،1985م، ص8.

ويقول عبد الهادي بن ظافر الشهري في مؤلفه: " استيراتيجيات الخطاب: مقاربة لغوية تداولية ": "تغدو التداولية في مفهومها العام: دراسة الاتصال اللغوي في السياق، وهذا التعريف هو ما يسمح بدراسة أثر السياق في بنية الخطاب، ومرجع رموزه اللغوية ومعناه، كما يقصد المرسل"[1].

ونستنبط منه الملاحظات الآتية:

- الاعتماد على المصطلح المترجم، التداولية، بدليل العنوان الّذي وضعه المقاربة اللغوية التداولية، وبذلك وضع يده على الفرق الدقيق بين البراغماتية المعروفة في ذلك الوقت، والبراغماتية الجديدة.
- ميله إلى المصطلح الّذي وضعه طه عبد الرحمن التداولية.
- التزم بمحتوى التداولية عندما أظهر الاتصال اللغوي والسياق الّذي تتواجد فيه.

لكن بالرغم من اتفاقهم مع طه عبد الرحمن في المصطلح المترجم إلاّ أنّهم خالفوه في المضمون، بسبب المجالات الّتي اتبعوها في تحليل المصطلح وتجسيده، وهذا السبب سنفصل فيها عندما نتحدث عن منظور المصطلح من حيث المجال، لكي لا يذهب ذهننا إلى أنّ الاتفاق في المصطلح، معناه الاتفاق في المجال الّذي يتداول فيه.

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، مارس، 2004م، ص 22.

الاتجاه الثاني: الحفاظ على المصطلح كما هو معروف عند الغرب.

يبرز في هذا الاتجاه، محمود عكاشة؛ حيث تعامل مع المصطلح بصفة حرفية، بدليل عنونة كتابه بـ: البراغماتية اللسانية . ويقول في هذا: " البراغماتية تدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه وأساليب استخدام العلامات اللغوية في الخطاب، والسياقات والمقامات المختلفة الّتي ينجز ضمنها، وبحث عوامل نجاح التواصل فيه ... "[1]

نستنبط من هذا القول الملاحظات الآتية:

- أنّ الباحث يميز بين البراغماتية كمذهب فلسفي نفعي عُرف عند بيرس وجون ديوي ووليام جيمس، والبراغماتية اللسانية، ويقصد بها ما عُرف عند الاتجاه اللساني الجديد المتجاوز للنظرة البنيوية، والنظرة التوليدية.
- مضمون القول يدل على أنّ البراغماتية الّتي يجسدها هي التداولية؛ لأنّ هذه الأخيرة تعتمد على الاستعمال اللغوي، والسياقات الّتي ينجز فيها، ونجاح التواصل.
- نلاحظ أنّ الفرق بين ما قدمه من بديل لترجمته للمصطلح وما هو مترجم بالتداولية يكمن في تسمية المصطلح فقط، وإبقائه للمضمون.

[1] محمود عكاشة: النظرية البراغماتية اللسانية (التداولية)، مرجع مذكور سابقا، ص20.

الاتجاه الثالث: ترجمة المصطلح بترجمات متعددة.

عرف هذا عند الكثير من اللسانيين والباحثين في اللغة عامة، واللغة العربية خاصة؛ حيث أنّ كل واحد منهم نظر إلى المصطلح من منظوره الخاص، بالترجمة الّتي نقلها هو، فكانت الترجمه إمّا إلى: مصطلح الذرائعية الجديدة، أو علم التخاطب، أو علم الرموز[1]، أو الذرائعية[2]، فمثلاً:

مصطلح علم التخاطب:

نُحت هذا المصطلح الأصلي بعلم التخاطب عند بعض الباحثين[3] ومن بينهم::محمد محمد يونس؛ حيث يقول: " أُفضل ترجمة مصطلح pragmatics بعلم الخطاب، وليس بالتداولية، أو النفعية، أو الذرائعية كما يفعل عدد من اللسانيين العرب، توهماً منهم بأنّ pragmatics و pragmatism شيء واحد، والواقع أنّ المصطلح الأول يطلق على الدراسات الّتي تعنى بالمعنى في السياقات الفعلية للكلام، وهو ما يتفق مع معناها الحرفي، وهو علم الاستعمال"[4].

يستنبط من قول الباحث الملاحظات الآتية:

- التمييز بين المصطلحين: pragmatics و pragmatism يحتاج إلى توضيح؛ حيث إذا رجعنا إلى اللغة الإنجليزية فإنّنا نجد أنّ الباحثين الإنجليز قد فرقوا بين المصطلحين

---

[1] عندما نتصفح مصطلح البراغماتية في معجم علم اللغة النظري للباحث محمد علي الخولي، نجد الأمر يختلف تماما عن ترجمة معجم الفهري.

[2] تجلى ذلك في المعجم الّذي ألّفه عبد القادر الفهري بعنوان المصطلح اللساني، ليجعل المصطلح بذلك مقابل للبراغماتية كمذهب فلسفي.

[3] من هؤلاء الباحثين: سعيد بحيري في مؤلفه: مدخل إلى علم النّص، ومحمود فرج في مؤلفه: معرفة اللغة.

[4] محمد يونس علي: مدخل إلى اللسانيات، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت، لبنان، يونيو، 2004م، ص 102.

pragmatics و pragmatic فجعلوا مضمون الأول يتفق والتداولية الّتي عرفناها في بداية هذا الفصل، وجعلوا مضمون الثاني ما اتفق والنظرة الفلسفية النفعية، هذا أولاً، وثانياً، أنّ مصطلح pragmatism يدل على المذهبية الفلسفة، والتداولية ليست مذهباً وإنّما مدرسة لسانية لها من الأسس والخصائص الّتي تجعله تتميز عن المدارس اللسانية الأخرى. وبهذا يصبح التمييز غير صحيح ويقتضي إعادة النظر فيه من جديد.

- إذا كان المضمون الّذي بينه الباحث يعني علم الخطاب فماذا ترك لمضمون التداولية، فمضمون هذه الأخيرة يتمحور حول المعنى المستخلص من السياقات الفعلية للكلام؛ أي من الأقوال الّتي تتضمن أفعالاً إنجازية في سياق محدد.
- إذا فرضنا أنّ المصطلح يقابل علم الخطاب فهذا يعني أنّه سيضيق من مضمون المصطلح، ولا يفتح المجال للسياقات المختلفة.
- إنّ ربط ترجمة المصطلح الأجنبي بعلم الخطاب إجحاف في حق المصطلح؛ لأنّ المصطلح الأجنبي يقوم على الشفافية والمصداقية والموضوعية في التواصل والتبادل بين الطرفين، وهذا ما يفتقده علم الخطاب الّذي يتلون بلونيين، الإظهار والإخفاء من جهة، ومن جهة أخرى يفرض على أحد الطرفين إكراهاً بطريقة غير مباشرة، تجعل الآخر يستسلم له بدون أن يكون مقتنعا بذلك. ولهذا فالإبقاء على ترجمة التداولية، أفضل من حيث الاسم والمضمون.

و. مصطلح الذرائعية الجديدة.

اتفق كلا من الباحثين: ميجان الرويلي و وسعيد البازعي على ترجمة المصطلح الغربي إلى الذرائعية الجديدة بقولهما في كتابهما المشترك دليل الناقد الأدبي: "وفي الطرح اللساني، ركزت الذرائعية على ما أهملته اللسانيات، فإذا ركزت اللسانيات على علم التركيب وعلم المعاني، فإنّ الذرائعية(وهذا أساس سمعتها العملية وأساس ارتباطها بالتبادل والمنفعة) ركزت على الجانب الاتصالي؛ أي علاقة الإشارة لمن يستخدمها"[1]. ويسترسلان في الكلام فيقولان: "يرى أصحاب الذرائعية الجديدة(أو التبادلية) أنّ اللغة لا يمكن أن تنعزل عن استخدامها. وتنحصر في علمي النحو والمعاني، بل إنّ الاتصال يلعب دوراً فاعلاً، إذا أردنا أن نفهم حقيقة اللغة"[2].

نستنبط من المقولتين السابقتين ما يأتي:

- إذا كانت الذرائعية اتخذت لنفسها طريقة للدراسة، تختلف عن علمي التركيب، والمعاني، وذلك بارتباطها بالجانب العملي المنفعي في ظل الاتصال النابع من استعمال اللغة، فإنّنا سنصطدم بتداخلها مع مصطلح البراغماتية الفلسفية الّتي تجعل هدفها المنفعة، وهذه الأخيرة تتجاوزها التداولية؛ لأنّ الفعل التواصلي قائم على التبادل والتفاهم الموجود بين المتكلم والمتلقي بصفة تسودها المساواة والحرية لكي ينجز القول المتضمن للفعل إنجازاً صحيحاً يحقق العملية التواصلية.
- النظر إلى اللغة بمعزل عن استعمالها سيضيقها، ويجعلها محصورة في بنية مغلقة، كما فعل البنيويون والتوليديون، وهذا الطرح صحيح، لكن هل يتحقق ذلك إذا اعتبرنا اللغة ذريعة وأداة للوصول إلى

[1] ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002م، ص 169.

[2] المرجع نفسه، ص 169.

المنفعة؟ الجواب بالرفض؛ لأنّ الفعل التواصلي بين الطرفين والمتخاطبين في غنى عن ذلك، فوظيفة اللغة هي فهم القول المنجز للفعل فهما يتفق بالتبادل وفق سياق محدد، يعبر عنه بمقتضى الحال، وهذا ما يتنافى مع الهدف الّذي سطرته الذرائعية لنفسها، حتى ولو استبدلنا الاسم من الذرائعية إلى الذرائعية الجديدة للتفريق بين المصطلح الفلسفي والمصطلح اللساني فإنّ المحتوى الّذي يهدف إليه المصطلحين يجعلها بعيدين عن المصطلح الأصلي في الرسم والمضمون.

ما يمكن ملاحظته من خلال ما استعرضناه من اتجاهات أنّ كل واحدة تجعل من رسم مصطلحها هو الأساس، وكذلك من مضمونها. والحقيقة أنّ رسم المصطلح بالتداولية الّذي جسده طه عبد الرحمن هو الأقرب إلى الترجمة الصحيحة للمصطلح الأصلي؛ لأنّه نابع من اللسان العربي الأصيل أولاً، وثانياً لا يختلف مضمونها عن مضمون الّذي سطره رواد الاتجاه اللساني التداولي، ومن بعدهم ما استقر في فلسفة التواصل، خاصة عند هابرماس.

ز. من حيث المجال.

قلنا، أنّ تعريف التداولية مرتبط بالمجال الّذي تدرسه وتتواجد فيه، وإذا كان هذا المجال هو الّذي يتحكم في مفهوم المصطلح، فنماذج التعريفات الّتي ذكرناها سابقا، اشتغل أصحابها في مجال تداولي غير الّذي اشتغل به الآخر، حتى ولو كانوا اتفقوا على ترجمة المصطلح بنفس الترجمة، أو الّذين اختلفوا معهم في الترجمة، ولربما نجد أنّ الّذين اختلفوا في الترجمة اشتغلوا على مجال واحد. فمثلاً طه عبد الرحمن اشتغل بمضامينها من منطلق اسقاطها على التراث العربي الإسلامي، والبحث عن الأدوات والوسائل الّتي اشتغل بها العلماء والفلاسفة، وهذا من الناحية الفكرية والعقائدية والفقهية. وقد توسع في هذا المجال الّذي سنفصل فيه في الفصلين القادمين. ونلاحظ أنّ باقي المشتغلين بالتداولية كانت اسهاماتهم لسانية لغوية،

وذلك بالتطرق إلى النحو الوظيفي، والتصريف العربي، والبلاغة العربية، والحجاج في القرآن الكريم، أو في السنّة النبوية، أو في الشعر العربي، من عصره الجاهلي إلى العصر الحديث. وبطبيعة الحال، كل واحد منهم سعى إلى اسقاط النظريات الّتي انبثقت من الاتجاه التداولي الغربي، والبحث عن مجالها في التراث اللساني اللغوي للحضارة العربية الإسلامية[1].

[1] هناك الكثير من المؤلفات العربية الّتي رجعت إلى التراث العربي وأسقطت التداولية المعاصرة عليها لدراستها، أو للمقارنة بين ما أفرزته الكتابات العربية والكتابات المعاصرة، فبالإضافة إلى المؤلفات الّتي جسدناها في التعريفات المختلفة للمصطلح التداولية فإنّ هناك مؤلفات لم نذكرها على سبيل المثال، لا الحصر: محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، دار التنوير، بيروت، ط3، 1992.

الفصل الثاني

المجال التداولي و تطبيقاته على التراث

بعد الإفصاح عن الجانب التاريخي وتشكلاته القيمية والمنطقية التي يندرج ضمنها المجال التداولي، فبعدما بحثنا في الفصل السابق عن الميزات التي خُصصت للمفهوم سيأتي الدور على النظر إليه حال التراث الفكري بمختلف مراحله وأعماره.

لنتباحث الجوانب التداولية والتقاطعات الاستعمالية لهذا النسق الفكري كما يكون الانهمام على ما قدمه فلاسفة الإسلام ضمن هذا المجال التواصلي، فعلى هذا النحو يمكننا التعرف للسمّات والخصائص والميّزات التي شملت الاستعمال التداولي في التراث الفلسفي اليوناني القديم والإسلامي الوسيط والذي جاء بعدهما كتقدم للحركة النقدية وتواصلية العمل ضمن المجال التداولي.

أولا: المجال التداولي العربي والإسلامي وآلياته.

يمكن القول إنّ المنهج التداولي هو القالب الناظم لمشروع طه عبد الرحمنفي مختلف مساراته الفكرية والعلمية اذ تعد التداولية لبنة أساسية يرتكز عليها فكره، بالرغم من شح الدراسات العربية والإسلامية في هذا المجال اذ يعتبر طه عبد الرحمن من الفلتة القلة المعاصرين الذين حاولوا الولوج إلى الفكر التداولي وإظهار مستوياته في الاشتغال وتطبيقه على التراث العربي الإسلامي وتبيان الآليات التي يقوم عليها

إن المنهج التداولي في إطار علم اللغة هو (دراسة الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال)[1] ووسعه طه عبد الرحمن ليشمل دراسة الظواهر الثقافية، أو مظاهر الفكر ضمن سياقاته وأطره الخاصة مع وصله بالعمل، وقد وظّف التداولية في الدرس الفلسفي، وهذا ما يشير إليه بقوله: (استفدنا بدورنا من الجانب التداولي في الدرس الفلسفي والكلامي[2]، وساهمنا في وضع قواعد تداولية لهذا الخطاب الفكري، وخرجنا فيه بنتائج بلغت من التخصيص والتدقيق درجة لا يمكن أن يؤدي إليها المنهج التاريخي الذي غلب على الدرس التراثي الإسلامي العربي)[3]، وقد اعتُمد داخل المنهج التداولي مجموعة من الإجراءات، مثل: صياغة المبادئ، والقواعد، والمعايير، التي تحكم هذه الرؤية التداولية.

وقد تناول طه عبد الرحمن مجال دراسة التراث وفق مفردتين: "المجال التداولي" و"التقريب التداولي"، للحفاظ على خصوصيات التراث الإسلامي وتجنب التداخل الكلي بين بقية المجالات الأخرى ويضع المنهج التداولي في شكل قانون في قوله: "أيا كان للعلمين. إذا كان أحدهما أصليا والآخر منقولا فإن دمج هذا العلم

---

[1] صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ط1، دار الطليعة، بيروت – لبنان، 2005، ص16.

[2] طه عبد الرحمن: حوارات من اجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2011، ص 79.

[3] المصدر نفسه، ص 78.

الأصلي في العلم المنقول من شأنه أن يبتعد عن مجال التداول الأصلي بينما دمج العلم المنقول في العلم الأصلي من شأنه أن يقرب لهذا المجال".[1]

1. المجال التداولي.

يذكر طه أنه وضع مصطلح "المجال التداولي" منذ أول اشتغاله على التراث،منذ بداية السبعينات وقد اثبت هذا المصطلح جدارته في الاشتغال في الحقل الفلسفي مع مرور الزمن ظهرت فائدته على مستويات عديدة لدى المهتمين بهذا الشأن حيث يقول:لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة) [2].

1.1. ضبط المفهوم:

يعد مفهوم المجال التداولي من ادق الإجراءات التى تستوجب على الباحثين العناية الفائقة بها و الوعي بمستلزماتها لان الاخلال بمقتضياتها يجني على الباحث في التراث، لان الركيزة التي يتحراها الباحث ضبط المفاهيم ،وقد استخدم طه عبد الرحمان المجال التداولي الاسلامي للدلالة على الأمة الاسلامية وخصوصيتها ،في قناعة تامة باجرائيته في فتح نمط جديد في الاشتغال على التراث وتنظيفه من افات النقل الكاسدة وآفة الاجترار

يتركب مفهوم المجال التداولي من لفظين اثنين اولهما (المجال) و الاخر (التداول) ، والمجال هو الذي يستقبل الفعل جال هذا الأخير الذي حمل معنى الحركة ومعنى الدوران ومعنى الانتقال والجمع ، والاجالة :

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص126.

[2] المصدر نفسه، ص243.

الادارة فيقال: جال ببصره ، أي اداره وانتقل به اتجاه الرؤية الممكن، ويقال جال بفكره أي انتقل بنظره من درجة الى درجة ، ومن موضوع الى موضوع مقلبا للقضايا ومراجعا للمسائل فيكون معنى المجال هو مدار الحركة والتقلب قولا وفعلا[1].

ولفظ المجال قريبٌ من معنى التداول إذ يشترك مع هذا الأخير في معنى "النقلة" و"الحركة" [2]، اما لفظ **التداول** فهو مشتق من فعل داول الذي يفيد روج وحرك وفعل وتبادل وتناقل والدولة اسم للشي الذي يتداول به بعينه"[3]، والقول تداول الناس كذا بينهم، يفيد معنى "النقل" و"الدوران" يدلان بذلك في استعمالهما اللغوي على معنى النقل اللفظي بين الناطقين، في اطار التجربة المحسوسة ويدلان في استعمالهما التجريبي على معنى الحركة بين الفاعِلِين أو "التفاعل"، فيكون التداول جامعا بين "التواصل" و"التفاعل"، فمقتضى التداول إذن أن يكون القول موصولا بالفعل[4]. كذلك نجد في قوله تعالى (وتلك الأيام نداولها بين الناس[5]) جامعا بين الناس وتفاعلهم في امة واحدة لا اختصاص القليل دون الكثير فيكون عاما.

أما من **الناحية الاصطلاحية** فجمع المجال مع التداول يحصل التفاعل والتواصل على مستوى القول والفعل وهو لا يرتبط بزمان دون زمان ولا ينحصر في مكان دون اخر ولا يخص طائفة دون اخرى من صانعي التراث او قل على حد قول "طه عبد الرحمن"": هو محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث[6].

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، مادة (جال)، ر مرجع مذكور سابقا، ص444.

[2] سيد علي بن إسماعيل: المحكم والمحيط الأعظم، مادة (جول)، تحقيق، عبد الحميد الهنداوي، ط1، ابن دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 2000، ج7، ص551.

[3] ابن منظور ، لسان العرب، مادة (دول)، ر مرجع مذكور سابقا، ص444.

[4] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ، مصدر مذكور سابقا ، ص244.

[5] القرآن الكريم: سورة ال عمران، الاية 140

[6] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 244.

وللمجال التداولي خصوصية تميزه عن سائر المجالات مثل"المجال الثقافي والاجتماعي"، و"المجال الايديولوجي"، و"المجال التخاطبي".

أما خصوصية المجال التداولي عن المجال "الأيديولوجي" ، فيستعمل طه عبد الرحمن مفهوما مغايرا لمصطلح الايديولوجيا الذي يشتقه من مصطلح فكر وتفكّر ويصطلح عليه بالفكرانية أو المجال الفكراني، ويضع هذ المفهوم بديلا لمفهوم الايديولوجيا الغالب على الاستعمال في الخطاب العربي المعاصر بمعنى بما هو مجموعة من الافكار والمعتقدات والمذاهب الخاصة بعصر أو مجتمع، ويحاول طه عبد الرحمن نحت هذا المفهوم بقوله "غير أن تعريب هذا اللفظ على الشكل لا يلبث أن ينقل إليه المعنى اللغوي الذي اقترن بالمادة د،ل،ج والذي يفيد معنى السير في الليل مما يجعل هذا المفهوم معرضا لأن يحمل معنى قبحيا لا يليق ببعض المنازع الايديولوجية النافعة، لذا آثرنا اشتقاق المصدر الصناعي الفكرانية بالقياس على صيغة العقلانية تجنبا للأخذ لهذا المعنى القدحي المحتمل واعتقادا بأن الباعث على استعمال هذا الاشتقاق هو واحد في المصطلحين العقلانية والفكرانية فضلا عن اشتراكهما في هذه الصيغة يفيد في المقارنة بينهما"[1]، وهذا التأصيل الفلسفي يبرز دور طه عبد الرحمن في استحداث مفاهيم ومصلحات فكرية فلسفية جديدة تخالف المنقول من المجالات الاخرى وتتوافق مع الابعاد المجال التداولي الاسلامي مرورا إلى تحرير الانتاج الفلسفي هذا من جهة.

ومن جهة ثانية فان المجال التداولي يشترك معه في تعلّقه بالقيم؛ ويفترق عنه في أنّه لا يتخذ من القيم إلا ما كان مبنيا على حقائق معينة، ومستنِدا إلى الواقع الحي ، وأما الايديولوجيا فهي تحاول تطويع الواقع لقيمها؛ حتى أنه لا وجود للحقائق إلا بالمقدار الذي تطبع فيه هذه القيم؛ وكل ما خلْفها فهو في حكم

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص ص 24-25.

الباطل[1]. فالايدولوجيا في جوهرها فكر عملي ،تعبوي، يهدف إما إلى الحفاظ على العالم الاجتماعي كما هو، أو إلى تغييره نحو الأحسن [2]، ولهذا السبب التعبوي صارت الايدولوجيا تسعى نحو الإعلام لتوليد الحركة؛ فقوة الايدولوجيا لا تكمن في قدرتها على الإقناع ،وإنما في قدرتها على التحفيز.[3]

(المجال الفِكراني "الأيديولوجي" لا يأخذ من الجانبين المكونين للوجود: التحقيق والتقويم ،إلا التقويم وحده ، بينما المجال التداولي يُراعي التحقيق على قدر مراعاته للتقويم، فهو إذن يقوم على مبدأ الجمع بينهما فلا معرفة بدون مقصد ولا مقصد بدون معرفة).[4] وغاية الأمر تحقيق المقاصد والغايات.

أما ما يميز "المجال التداولي" عن" المجال التخاطبي"، وان كان يشترك معه فيما يتعلق بالأقوال والمعارف والمعتقدات، فان المجال التداولي يتناولها بوصفها شاملة لا جزئية، ودائمة لا وقتية؛ في حين أن المجال التخاطبي مجال خاص لأنه (محدود من جهتين: من جهة عدد العناصر التداولية المستعملة؛ ومن جهة زمان هذا الاستعمال، وهو الوقت الذي تستغرقه المخاطبة، في حين يخلو المجال التداولي من هذين القيدين)[5]؛ ذلك أن مجموع الظروف التي نشأ التعبير في وسطها هي ما يعبر عنه بمقام الخطاب[6]، في حين أن المجال التداولي لا يقف عند مقام محدد للخطاب، وإنما يمد كل مقامات الكلام في جميع أزمنتها وأمكنتها. [7]

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص247.

[2] محمد سبيلا: الايدولوجيا، ، ط1، المركز الثقافي العربي،بيروت-لبنان ، 1992.ص57.

[3] صفاء عبد السلام: الحضارة الغربية الحديثة بين النشأة والتطور، دار الثقافة العالمية، 1998، ص18.

[4]. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا ، ص247.

[5] المصدر نفسه، ص247.

[6] ديكرو أوزالد، و سشايفر جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة،د.منذرعياشي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، 2007،ص677.

[7] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر نفسه، ص247.

ولكن إذا كان المجال التداولي خارج خصوصيات الزمان والمكان، فهل معنى ذلك ثبوت هذا المجال؟.

يرى طه عبد الرحمنأنّ التغيُّر في المجال التداولي لا يستثنى منه إلا المطْلَق من الموجودات ؛ أما كيفية ثبات وتغيُّر هذا المجال فيمكن تصورها على النحو الآتي:

إنّ المجال التداولي يقع بالنسبة لما سواه من الظواهر الثقافية والاجتماعية في أدنى درجات التغير، فهو لايتغير بنفس الطريقة التي تتغير بها هذه الظواهر، فهو ثابت من جهة دوره التوجيهي؛ لأنه يعمل على تكييف العناصر الثقافية المنقولة لتناسب مقتضياته الاستعمالية، إذ من دون هذا التوجيه تعود هذه العناصر بالضرر على المجال التداولي[1]، ومن جهة أخرى فان المجال التداولي يمكن أن يتغير ولكن ليس دفعة واحدة لأن التغير الشامل المفاجئ يكون عنوانا على الانقطاع الكلي عن هذه الأسباب الأصلية التداولية واستبدال غيرها مكانها مما لا صلة له بمجال التداول الأصلي، وهذا يحصل في حال النقل من مجال تداولي آخر"أجنبي"، الأمر الذي يجر إلى التبعية لمصلحة ذلك المجال، ومن تنقطع صلته بمجاله التداولي لا ينهض به مجال آخر.[2]

أما التغير الجزئي المفاجئ فهو عنوان على قطع أحد الأسباب التداولية عن باقي الأسباب التي تشكل وحدة هذا المجال، خصوصا وان طه عبد الرحمن لا يقبل بالنظرة التجزيئية إلى التراث، إذ يراها ضارة بهذا التراث.

فالمجال التداولي متغير على الرغم من ثباته بموجب دوره التوجيهي، وهذا التغير يكون بتكييف كل ما يرد عليه من أشكال الثقافة ، ومظاهر الحضارة بحسب مقتضياته التواصلية والتفاعلية، وان كان تغييره يحصل بقوانين

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر نفسه، ص249.

[2] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

خاصة تختلف عن قوانين هذه المظاهر الثقافية التي تفد عليه والتي يمارس عليها توجيهه[1]، فالمجال التداولي ثابت بالنظر إلى العناصر الوافدة إليه؛ ومتغير بالنظر إلى ذوبان بعض تلك العناصر، وتكيُّفها معه ودخولها في بنائه بشكل تدريجي، الأمر الذي يؤدي إلى تغير بطيء في هذا المجال.

1 .2. عناصر المجال التداولي:

يقسِّم طه عبد الرحمنعناصر المجال التداولي على ثلاثة محاور هي[2]:

1.2.1– اللغة: تعتبر أحد أقوى الأدوات التي يستخدمها اَلْمُخَاطِبْ لإيصال المقاصد إلى اَلْمُخَاطَبْ والتأثير فيه بحسب هذه المقاصد، وكلما كانت هذه الوسيلة موصوله بزاده من الممارسة اللغوية كانت أكثر إفادة وأشد تأثير.

2.2.1 العقيدة: هي المجال الحي في الممارسة التراثية، ولولا الصبغة الدينية للعقيدة لما كان للتراث هذه السِّعة والثراء.

3.2.1 المعرفة: هي جملة مضامين دلالية وطرق إستدلالية تتوسع بها المدارك العقلية بين الأفراد والجماعات وتنفتح بها آفاق العالم من حولهم تفاعلا وتواصلا ولا يكون نفعها إلا بالمعرفة المتوسِّلة باللغة والمبنية على العقيدة.

ويَشترط طه عبد الرحمن ضرورة اتصاف العناصر الثلاثة للمجال التداولي بالخاصيتين:

أ- **الاستعمال:** والذي بمقتضاه تحقق الوظيفة التداولية لعناصر المجال بمكوناتها الثلاثة مجتمعة، فاللغة وجوب بلوغ تأثيرها إلى المخاطب الذي يحمله على الحركة والإنتقال ومن دون ذلك لا عمل تحتها،

[1] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 250.

[2] المصدر نفسه، ص ص245-246.

والعقيد ة التي لا يمتد أثرها إلى الغير تنهض به همة الإشتغال هي عقيدة لا عمل تحتها، المعرفة التي لا تحقق النفع هي معرفة لا عمل تحتها، فإستعمال اللغة إذ أن تكون **مبينةٌ** واستعمال العقيدة أن تكون **راسخة** واستعمال المعرفة أن تكون نافعة[1]، ولا استعمال بغير النقلة الموجبة للتواصل، وبغير الحركة الموجبة للتفاعل[2].

ب- **الاستكمال**: والذي بمقتضاه لا تقوم الوظيفة التداولية إلى الوجود إلا بوجود العناصر الثلاث مجتمعة، فاللغة ما لم تبلغ معرفة نافعة مستندة إلى عقيدة راسخة فلا كمال فيها، والعقيدة ما لم تقوم على حقائق مستمدة من معرفة نافعة تتوسل بلغة مبينة فلا كمال فيها، والمعرفة مالم تحقق نفع مستمد من عقيدة راسخة تتوسل بلغة مبينة فلا نفع منها، فاستعمال اللغة أن تكون مبلغة واستعمال العقيدة أن تكون مقومة واستعمال المعرفة أن تكون محققة.[3]

إذن لا بد أن يجتمع الوصفان "الاستعمال" و"الاستكمال"، لعناصر المجال التداولي. فاللغة تجمع بين البيان في الاستعمال، والتبليغ في الاستكمال، والعقيدة تجمع بين الرسوخ في الاستعمال، والتقويم في الاستكمال، والمعرفة تجمع بين النفع في الاستعمال ، والتحقيق في الاستكمال(4).

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 248.

[2] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

[3] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

[4] المصدر نفسه، ص249.

3.1. معايير قواعد المجال التداولي.

بعد الإشارة إلى عناصر المجال التداولي، يقترب طه عبد الرحمنأكثر من تحديد معالم هذا المجال، وذلك بوضع قواعد، تعد بمثابة الأطر الثقافية والحضارية الأصلية التي تمتحن بها قيمة المظاهر الثقافية والحضارية المنقولة.

أما كيفية تحديد هذه القواعد، أو المبادئ فان طه عبد الرحمنيضع لذلك معايير هي:

1.3.1. معيار التسليم: ومقتضاه أن التسليم بالحقيقة التداولية التي يراد اتخاذها قاعدة أصلية ينبغي أن يكون أقوى من التسليم من حقائق القسم التداولي الذي تنسب إليه [1]، ويكون عبر تحديد النطاق التداولي لمقاربة الحقيقة الأنسب للحقيقة الأصلية ويردف جملة من المقاييس لفك الإختلاف والتماهي بين المجالات التداولية فنستخدم مقياس **الإجماع** فنأخذ بالقاعدة التي أجمع وهي أصل مجال التداول، وكذلك نستعمل مقياس سهولة **الإنقياد**، فتستعمل القاعدة التي تتلقاها العقول بالقبول للوهلة الأولى، ونستخدم صعوبة الإعتراض فنأخذ بالقاعدة التي تستعصي أكثر من غيرها على التضعيف والتشكيك[2]، وهي نفس المعايير التي استعملت في القواعد الفقهية في العقيدة الإسلامية.

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص251.

[2] المصدر نفسه، ص252.

2.3.1. معيار التمييز: ومقتضاه أن الحقيقة التداولية التي يقصد جعلها قاعدة أصلية، ينبغي أن تساهم في تمييز الممارسة التراثية الإسلامية العربية عن الممارسات غير الإسلامية وغير العربية، مساهمة لا ترقى إليها مساهمات غيرها من حقائق القسم التداولي الذي تدخل فيه[1]، وعملية التداول تختلف من مجال إلى آخر، فالحقيقة التداولية للعقيدة في المجال الإسلامي تبنى على القيم الدينية الأخلاقية، لكن تكون ذات بعد لا ديني وسياسي في مجال تداولي آخر والعكس.

3.3.1. معيار التَّفْضِيل: ينطلق طه عبد الرحمن من مقولة ابن تيمية: "والله تعالى قد يسر للمسلمين من العلم والبيان مع العمل الصالح والإيمان ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الإنسان"[2]، ويصوغها في شكل مبدأ عام في قوله: "ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب تفضيلا من الله[3]. ومقتضاه أن الحقيقة التداولية التي يراد إقامتها قاعدة أصلية، ينبغي أن تبلغ في تفضيل الممارسة التراثية الإسلامية العربية على غيرها من الممارسات غير التراثية وغير العربية، ما لم يبلغه غيرها من حقائق القسم التداولي التي تندرج تحته، وهذا التفضيل نتاج عن الميزة المنفردة للعقيد الإسلامية التي خصت بها وتحصيل الثقة بها ورفع المنتسب إليها ولا تهدف إلى سلطان أو إقصاء وإنما إمتنان للإنسان للعقيدة الإسلامية، فالتفضيل التداولي ما هو إلا مشروع للنهوض بتجديد الإعتبار للممارسة التراثية حتى تتجدد طاقاتها أخذا وعطاءا وتستأنف نشاطها نفعا وإنتفاعا.[4]

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا.ص252

[2] ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 2003، ص138.

[3] طه عبد الرحمن: المصدر السابق، ص252.

[4] المصدر نفسه، ص252.

ويرى أن هذا الاحساس بالتفوق نابع من الانتماء الإسلامي لا يخضع إلى أي عنصرية لأن المنتمي إلى هذا المجال تعترضه الأحكام الشرعية على كل ما من شأنه أن يضر بغيره مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.[1]

ومبدأ التفضيل هنا حسب طه عبد الرحمن وما أورده يحيد عن الوظيفة المنطقية التي تحافظ على خصوصية كل أمة، كل مجال، فيصبح مبدأ التفضيل خاصية انفرادية في المجال التداولي الإسلامي.

4.1. القواعد التداولية.

يقسّم طه عبد الرحمنالقواعد التداولية إلى أصول ثلاثة تمتاز بها المنظومة الفكرية الإسلامية، تشمل ما تحتها من فروع وجزئيات وتخول للمنظومة الإسلامية المنزلة الفضلى: أولها صحة العقيدة المسندة إلى المصدر الإلهي، والإتقان اللغوي المعتمد على البيان العربي والنفع المتعدي المتمثل في العمل الصالح.

وهذه الأصول مستنبطة من مبدأ التفضيل الذي يقرر أفضلية أصل من أصول عن باقي المجالات التداولية، فالقواعد العقدية تقرر الكيفيات التي تكون بها العقيدة الإسلامية أصح من غيرها، كما تحدد القواعد اللغوية الكيفيات التي تكون بها اللغة العربي أبلغ من سواها، وتحدد القواعد المعرفية الكيفيات التي يكون بها العقل الإسلامي أسلم من غيره.[2]

[1] القرآن الكريم: سورة الأنعام، الآية 107.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص254.

ويقسمها طه عبد الرحمن إلى تسعة قواعد كل ثلاثة تندرج تحت أصل من الأصول السابقة (العقيدة، اللغة، المعرفة):

4.1. 1. قواعد الأصل العقدي[1].

أ- قاعدة الاختيار: سلّم بان العقيدة التي لا تنبني على أصول الشرع الإسلامي، قولا وعملا، كائنة ما كانت، لا تعد عقيدة عند الله سبحانه وتعالى مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآَخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.[2]

ب- قاعدة الائتمار: سلّم بأن الله سبحانه وتعالى واحد مستحق للتقديس والتنزيه والعبادة دون سواه، متبعا تعاليم الرسالة التي بعث بها نبيُّه الخاتم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام مصداقا لقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾.[3]

ج. قاعدة الاعتبار: سلّم بأن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئته، ولا يحفظ إلا بمنّته، معتبرا مقاصده في أحكامه ومعتبرا بحكمته في مخلوقاته مصداقا لقوله: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾.[4]

---

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

[2] القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 84.

[3] القرآن الكريم: سورة الأنبياء، الآية 24.

[4] القرآن الكريم: سورة الإنسان، الآية 29.

2. **قواعد الأصل اللغوي**: وهي القواعد التالية[1].

2 .1. **قاعدة الإعجاز**: ومقتضاه التسليم بأن الإنسان العربي أستعمل في القرآن الكريم بوجوه من التأليف وطرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثلها عجزا دائما مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(2)،وكذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾.[3]

2 .1 .1 **قاعدة الإنجاز**: لا تنشئ من الكلام إلا ما كان موافقا لأساليب العرب في التعبير وجاريا على عادتهم في التبليغ.

2 .1 .2 **قاعدة الإيجاز**: مفادها السلوك في إختصار العبارة عن مقاصدك مؤيدا هذه المقاصد على الوجه الذي يسهل به إتصالها بالمعارف المشتركة ويحمل على إستثمار هذه المعارف استثمار كلي.

3. **قواعد الأصل المعرفي**[4].

3. 1. **قاعدة الاتّساع**: سلّم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والصلاح في العمل، ولا نفع ما لم يقترن بالعمل، ولا صلاح في العمل ما لم يقترن بطلب الآجل، يكشف هذا المبدأ عن النزعة العملية عندطه عبد الرحمنإذ انه يعطي للعمل القيمة المركزية في الأخلاق.

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، 255.

[2] القرآن الكريم: سورة يوسف، الآية 2.

[3] القرآن الكريم: سورة الإسراء، الآية 87.

[4] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 256.

3. 2. قاعدة الانتفاع: لتكن في توسّلك بالعقل النظري، طلبا للعلم بالأسباب الظاهرة للكون منتفعا بتسديد العقل العملي.

3. 3. قاعدة الإتّباع: لتكن في توسّلك بالعقل الوضعي، طلبا للعلم بالغايات الخفية للكون متبعا إشارات العقل الشرعي.

ويلاحظ طه عبد الرحمنأن المجموعة الأولى من القواعد تنص على ما به يكون التفضيل، والمجموعة الثانية تنص على ما به يكون التأصيل، والمجموعة الثالثة تنص على ما به يكون التكميل؛ وكل من التفضيل والتأصيل والتكميل، ذات عمق أخلاقي بسبب تحريكها لدواعي العمل.

وبعد إرجاع القواعد التداولية إلى ثلاثة محاور هي: التفضيل، والتأصيل، والتكميل، يبيّن الأثر العملي الذي يترتب على الإخلال بكل واحد من هذه المعايير. و الإخلال بمعيار التفضيل سوف يؤدي إلى فقدان مجال التداول عامل الإرادة الذي يؤدي إلى تعطيل قدرته على الإنهاض، ويؤدّي الإخلال بمعيار التّأصيل إلى فقدان مجال التداول لعامل الفعل المؤدي إلى تعطيل قدرته على الإنتاج، والإخلال بمعيار التّكميل يؤدي إلى فقدان مجال التداول لعامل الاعتبار مما يؤدي إلى تعطيل قدرته على التوجيه[1].

عندما يتحدث طه عبد الرحمنعن تعطيل في الإنهاض أو الإنتاج أو التوجيه؛ فهو لا يريد مطلق التعطيل، وإنما المقصود أن هذه الفاعلية إن وجدت فهي لا تمثّل روح المجال التداولي الإسلامي، لأن هذا المجال بما يتضمنه من عناصر ومعايير وقواعد، هي الأطر المعبرة عن خصوصية الأمة؛ حتى أن الفاعلية إذا لم تنطلق من عناصر هذا المجال، ولم تحكم بمعاييره، ولم تستند إلى قواعده؛ تكون معبرة عن خصوصيات أخرى.

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 258.

ويرى طه عبد الرحمنأن هذه القواعد متكاملة ومترابطة، إذ أن أي خلل في أي قاعدة سوف يؤثر في بقية القواعد بالسلب، إذ يقول: ولا تتضرر بالآفة الواحدة وظائف الأصل التداولي الواحد فحسب، بل تتضرر كذلك وظائف الأصلين الآخرين، كما إذا فقد الأصل التداولي العَقَدي وظيفته الإنتاجية بدخول آفة القعود عليه، فإن الأصل التداولي اللغوي تختل وظيفته الإنهاضية. بأن يقع شك في حصول الإعجاز بوساطة اللغة العربية، كما أن الأصل التداولي المعرفي تختل وظيفته الإنهاضية والتوجيهية، بأن يأخذ النظر في الاستقلال عن العمل وعن المعاني التي تصله بأفق الروح[1].

وللدخول في بيان تفاصيل هذه الآفات المترتبة على خرق هذه القواعد، يكفي إيراد مثال واحد عن الآفات الأخلاقية الناتجة عن الإخلال بالأصل العقدي تجنبا للإطالة.

فقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنهاض العقدي المنبثق من بعده التفضيلي، ويفقد قدرته كذلك على التوجيه العقدي المنبثق من بعده التكميلي، فيترتب عن ذلك أن تصير الممارسة العقدية فيه مجرد تقليد للحركات الظاهرة من الشعائر الدينية، يَثقُل على النفس الإتيانَ بها وتخلو من المعاني التي تسمو بالروح، وذلك بسبب ضعف الهمم عن النهوض من جهة، وغياب التوجيه الصحيح للمعاني الدينية من جهة أخرى[2]، وقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنهاض العقدي، وعلى الإنتاج العقدي المنبثق عن بعده التأصيلي، فيترتب على ذلك أن تصير الممارسة العقدية نظرا مجردا في الشعائر الدينية، تحجُم النفسُ عن القيام بها، وترى العمل بها غير لائق بقوتها النظرية، وذلك بسبب ضعف الهمة العملية للنهوض من جهة؛ ولانعدام

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 258.

[2] المصدر نفسه، ص259.

أهمية دور العمل المتولّد من غياب الإنتاج العقدي الذي يعطي أهمية مركزية للعمل[1]، وقد يفقد المجال التداولي قدرته على الإنتاج العقدي وعلى التوجيه العقدي معا، فيترتب على ذلك أن تصير الممارسة العقدية مجرد تظاهر بالشعائر الدينية، تتوهم النفس معه أنها بلغت مرادها في إخفاء إدبارها عن العمل وقصورها عن الاعتبار، ويؤدي ذلك إلى غياب الإنتاج العقدي المولد للفعل المرتبط بمضمون الممارسة من جهة وغياب عنصر التوجيه العقدي الذي أفرغ هذه الشعائر من محتواها[2].

إذن فقد تقع الممارسة العملية بعدة آفات نتيجة للخلل الذي يلحق بالأصل العقدي، فيحصل التفريط في العمل، أما بسبب التثاقل عن أداءه، أو بسبب عدم احترامه للتمسك بالقيمة النظرية فقط. أو يبتلى بالتظاهر بالعمل على حساب الاشتغال الواقعي فيه.

فالقواعد التداولية هي بمثابة محددات منهجية يراعيها طه عبد الرحمن، لأنها تعبر خصوصية مجالنا التداولي، ومراعاة هذه الخصوصية هو ما دعاه إلى الالتفات إلى ما يمكن أن يؤديه الفكر الوافد من مجال آخر من نقل لخصوصياته، ومن ثم يجر ذلك إلى الاستلاب والتبعية، ونظرا لضرورة الإفادة من معطيات العلوم المعاصرة، فهو لا يدعو إلى الانقطاع عن العالم، وإنما تكييف الأفكار الوافدة بما يتناسب مع خصوصية مجالنا التداولي، وذلك عبر ما يصطلح عليه بـ"التقريب التداولي".

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 259.

[2] المصدر نفسه، ص258.

4. التقريب التداولي وآلياته.

هو الركن الثاني في الممارسة التداولية عند طه عبد الرحمن ولا يقل أهمية عن مفهوم المجال التداولي وهو مرتبط به وجودا وعدما، ذلك أن الأمة الإسلامية كغيرها من الأمم تحتاج لغيرها مثلما تحتاج غيرها إليها وهو أمر لا إختلاف فيه، غير أن الثقافات والأفكار الوافدة من مجالات أخرى قد تخل وتطمس بخصوصيته، لذلك لا بد من عملية إجرائية لتكييف الوافد مع ما يتناسب من خصوصيته وتحافظ على أصالته، يقول طه عبد الرحمن: "إن الذي يوجب الدخول في التقريب هو كون العنصر المنقول منتسبا إلى مجال تداولي غير المجال التداولي الأصلي سواء عرض عناصر هذا المجال أم لم يعارضها، فلا معنى لتقريب من غير مجال أصلي يتخذ هذه العملية مقصدا ووسيلة معا".[1]

- **والتقريب التداولي**: هو مفهوم علمي دقيق يقوم على الاشتغال على الدلالات والمضامين والوظائف لمجالين مختلفين حتى تتحصل المعرفة الضرورية والكافية في الوصل بين عناصرهما وتتزايد قوة هذا الوصل بتزايد القدر المشترك من هذه المعرفة، وعند حصول الوصل تختفي الفوارق بين المنقول والمأصول لأن كل واحد منهما يكون إتسع مضمونا ووظيفة بالقدر الذي يصير بإمكانه إيواء الآخر وملابسته له[2]، وهو يحمل التقنية والإبداع ما يجعله يحمل مفهوما علميا وإجرائيا لا فكرانية فيه (لا إيديولوجي) ولا تحيز يصلح إعتماده كما تعتمد جميع التقنيات في الممارسة التراثية ناهيك على أنه يتفوق على هذه الأخيرة في عدم إمكان تعويضه بغيره والتقريب كما عرفه الجرجاني: "هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فإذا كان المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب لا يتم التقريب ...أو هو سوق المقدمات على وجه يفيد

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص275.

[2] المصدر نفسه، ص280.

المطلوب وسوق الدليل على الوجه الذي يلزم المدعي وقيل جعل الدليل مطابقا للمدعي.[1]

والتقريب هو عملية الوصل بين طرفي أحدهما موضوع النقل وهو المنقولات الأجنبية إلى المجال التداولي الأصلي وهو مقصد التقريب وعملية الوصل النقل بينهما وهو دعوى التقريب وعلى أساسها يقول طه عبد الرحمن: "لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميّز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يقضي عدم استيفائها إلى الأضرار بوظائف المجال التداولي، فضلا عن استناده إلى آليات صورية محددة"[2].

ويعمد طه عبد الرحمن إلى تمييز التقريب التداولي وتخليصه من بعض التعاريف والمفاهيم المشهورة كالتوفيق والتسهيل والمقاربة.

4. 1. الفرق بين التقريب والتوفيق.

إن مصطلح التوفيق من أشهر المصطلحات المستعملة في كتب التراث العربي الإسلامي إذ نكاد نجزم أنه لا يوجد مؤلف لا يخلو من هذا المفهوم الذي يعتبره عديد المؤرخين لتاريخ الفكر الإسلامي هو نقطة إنطلاق أو تحيين للفكر الإسلامي الناتج عن التوفيق بين الفلسفة والدين، والبعض الآخر إعتبره تلفيق في إنكارية للوصل بين الفلسفة والدين لإختلاف مصدرهما، ويحدد طه عبد الرحمن أربعة انواع للتوفيق:

- توفيق موصول متساوي: ومقتضاه إيجاد مبادئ وطرق مشتركة بين الفلسفة والشريعة وإقامة الوصل بين أصولهما[3]، ويؤكد هذا الموقف على الوصل التام بين الدين والفلسفة في الأصول والمبادئ دون

---

[1] أحمد الفراك: آليات التقريب التداولي والتشغيل المنطق عند الغزالي، عالم الكتاب الحديث، الأردن، 2018، ص 43.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص273.

[3] المصدر نفسه، ص274.

ترجيح أحدهما على الآخر ومن بين الفلاسفة المسلمين الذين أنتهجوا هذا التوفيق (ابن سينا، الفرابي، الكندي) حيث يرى الكندي لا تعارض بين الوحي بوصفه علما إلاهيا خص الله به الأنبياء بلا طلب ولا تكلف ولا حيلة بشرية[1]، وبين الفلسفة بكونها علم الأشياء الأبدية الكلية وكذلك أبو نصر الفرابي الذي يرى أن تكون الملة كاملة والفلسفة صحيحة برهانية إيمانا منه بوحدة الحق والحقيقة معبرا أن الحكمة والملة مظهرين لحقيقة واحدة[2]، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[3].

- توفيق موصول ترجيحي: ومقتضاه جعل الفلسفة والشريعة وجهين لحقيقة واحدة، طريقها الأول النظر العقلي وطريقها الثانية الوحي الإلهي مع إقامة الفصل بين أصولهما[4]، ومفاده القول بإشراك الفلسفة والدين في الوصول إلى الحقيقة مع الإقرار بإعلاء الدين على الفلسفة وهو ما يعرضه إبن رشد في كتابه (فصل المقال) في قوله: "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ...مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة فهما المصطحبتان بالطبع والمتحابتان بالجوهر والغريزة.[5]
- توفيق مفصول متساوي: مقتضاه باعتبار الشريعة مع تقديم الفلسفة عليها على خلاف قاعدة التفضيل العقدية لمجال التداول فيكون هذا التوفيق بمنزلة الفصل بينهما مع ترجيح الفلسفة[6]، ومن

[1] أبو اسحاق الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر، 1950، ص372.
[2] أبو نصر الفرابي: كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1990، ص153.
[3] القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 268.
[4] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص274.
[5] ابن رشد: فصل المقال فيا بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1983، ص67.
[6] طه عبد الرحمن: المصدر السابق، ص274.

الذين قالوا بهذا التوفيق هو أبو سليمان السجستاني الذي ينكر الاتصال بين الفلسفة الدين لإختلاف المصدرين فالدين مصدره إلهي والفلسفة إنسانية المنشأ.

- توفيق مفصول ترجيحي: ومقتضاه هو إعتبار الفلسفة مع تقديم الشريعة عليها وفق قاعدة التفضيل العقدية لمجال التداول فيكون هذا التوفيق بمثابة وصل بينهما مع ترجيح الشريعة[1]، أن الفلسفة والدين لا يلتقيان فإذا تقابلا تقدمت الفلسفة على الدين.

يورد طه عبد الرحمن مثلا توضيحيا لمفهوم "التِّيوس" في المجال اليوناني الذي يقابله مفهوم "الإله" في المجال الإسلامي. فمثلا القيمة التأصيلية العقدية لمفهوم التيوس عند اليونان هو المبدأ الأول لمراتب الوجود، أما القيمة التأصيلية العقدية لمفهوم الإله عند المسلمين هو أنه المستحق للعبادة دون سواه[2]، وهناك إختلاف واضح للقيمتين رغم اشتراكهما في مفهوم واحد وهو الإله.

والقيمة التأصيلية اللغوية للتيوس تدل على مفهوم السيار القابل للحركة في حين القيمة التأصيلية اللغوية للإله عند المسلمين دلالة على أنه المعبود، فالإختلاف واضح فالسيار يدل على الحركة والتنقل (الأجرام، الكواكب، ...) بينما المعبود هو الذي يستحق الطاعة والعبادة والعمل، أما القيمة التأصيلية المعرفية لـ"التيوس" فهي أنه هو "الصانع"، في حين القيمة التأصيلية المعرفية لـ"الإله" هي أنه هو الخالق، وإختلاف المفاهيم في المجالين التداوليين اليوناني والإسلامي يظهر في قيمتين: فالصانع يصنع من شيء بينما الخالق يخلق من لا شيء، والصانع خالق من لاشي والخالق صانع من لا شيء[3].

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص274.

[2] المصدر نفسه، ص276.

[3] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

4 . 2. الفرق بين التقريب والتسهيل.

"التسهيل" من المفاهيم التي تلتبس دلالاته ومضامينه عن مفهوم التقريب الذي يعني بدوره إلتماس الناقل من التراث الفلسفي العبارات الميسرة المتداولة حتى تكون السهولة في التواصل والتبليغ والتسهيل الصعب من الألفاظ بالعامي ويشير له إبن حزم في كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الشرعية" في قوله: "فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا بتعقيد الترجمة فيها وإرادها بألفاظ غير عادية ولا فاشية الاستعمال وليس كل فهم تصلح له العبارة"[1]، وهو استعمال الألفاظ اليسيرة المشهورة التي يتساوى في إدراكها كافة الناس، أي أنه يكون مطابقا لمعنى التبسيط، وبناء على علاقة اللغة بالفكر يكون معنى التسهيل ذا بعدين: أحدهما: طلب الإدراك السهل برفع التعقيد في المضامين العلمية، والثاني: طلب العبارة السهلة برفع الصعوبة عن الصيغ التعبيرية[2].

ويرى طه عبد الرحمن أن التسهيل أكثر ما اختص في الجانب الفلسفي للممارسة التراثية، في المعنى الذي يرمي إلى"طلب العبارة السهلة"، فقد كانت العبارة الفلسفية تمتاز بالقلق وقد اختلفوا في تشخيص هذا القلق في العبارات الفلسفية المنقولة، فمنهم من نسبه إلى ضيق اللغة العربية، ونسبه آخر إلى "الشح بالعلم والضن به"[3].

ولإيراد الفروقات بين التقريب والتسهيل نقف حسب طه عبد الرحمن على أمرين هما:

أ ـ أن التقريب لا يقتصر فقط على طلب السهولة في التعبير وحده، وإنما يطلب السهولة في جميع أصول

---

[1] ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق عبد الحق التركماني، ط1، بيروت، 2007، ص610.

[2] عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا مصدر مذكور سابقا، ص277.

[3] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

المجال التداولي: لغة، وعقيدة، ومعرفة. فالنص الفلسفي من وجهة نظر التقريب لا يحمل قلقا وإرباكا في العبارة فقط، وإنما هذا الإرباك يطال حتى الاعتقاد والفكر، فيلزم الاشتغال بعملية التسهيل في هذه المناحي الثلاثة جميعا[1]، حتى يستقيم النص الفلسفي استقامة النص الفلسفي مع الأصول الثلاثة التداولية، وهذا الأمر بحسب طه عبد الرحمن فات الكثير من الفلاسفة.

ب. أنّ التقريب ليس هو طلب السهولة في التعبير والعقيدة والفكر، وهو ما يكون مقابل الصعوبة، وإنما هو أيضا تصحيح لهذه الأصول الثلاثة ورفع القلق عليها.

فعلى مستوى اللغة ليست العبارة الفلسفية المنقولة هي عبارة صعبة في التعبير، وإنما هي عبارة مخلة بالقواعد النحوية التعبيرية في مجالنا التداولي، بمعنى آخر أن التقريب هنا ليس خروج العبارة من صورة لغوية معقدة إلى صورة لغوية بسيطة، وإنما التقريب هنا هو إعادة السلامة النحوية إلى العبارة ، وإن السهل عبارة هو السليم تركيبا، وإن الصعب عبارة هو المختل في تركيبه. والدليل على ذلك أن كثيرا من العبارات الفلسفية يرفع عنها الغموض والإبهام لمجرد إخضاعها لقواعد النحو العربي[2]، كما يمكن اعتبار التسهيل في الاعتقاد بحسب مفهوم التقريب، فإنه تصحيح الاعتقاد على وفق المقتضيات العقدية لمجال التداول، أي تصحيح مسار الاعتقاد(3)، أما التسهيل في الأفكار أو المعارف في المنظور التداولي فليس الصعوبة في الأفكار الوافدة من مجال آخر هو عمقها، لأن الأفكار العميقة هي أولى بالحفظ من الأفكار الضحلة، وإنما التقريب يقع حين نرفع عن فكرة معينة معوقات استثمارها، التي منها أسباب التجريد التي قد تنطوي عليها هذه الفكرة، أي أسباب

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 277.

[2] المصدر نفسه، ص278.

[3] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

الانفصال عن العمل ، والانفصال عن الشرع، فيحتاج المشتغل بالتقريب أن يصلها بهذين المصدرين: الشرع والعمل، فتكون الفكرة السهلة هي الفكرة المقترنة بالعمل الموافق للشرع، بحسب منظور التقريب التداولي[1]، وحسب طه عبد الرحمن فإن التسهيل يكون في الممارسة الفلسفية متعلقا بإيراد العبارات البسيطة والسهلة والواضحة، بينما التقريب يتعلق بالأصول التداولية الثلاثة ويكون التداخل بينهما في حمل الاشتغال العقدي الذي يضمن السلامة في أن يصبح الاعتقاد المنقول لا يضر بالأصول والاشتغال اللغوي الذي يتطلب السهولة في التعبير الذي يحمل على السلامة اللغوية النحوية وكذلك الاشتغال المعرفي العملي الذي يحمل على السهولة في التحصيل المعرفي.

4. 3 . الفرق بين التقريب والمقاربة.

من المفاهيم المتداخلة مع الأصل اللغوي للتقريب نجد أيضا المقاربة حسب طه عبد الرحمن هي مقاربة الشيء (هي الدنو منه من غير التداخل معه، وضدها المطابقة)، إن المقاربة لا تكون إلا مع بقاء البعد ولو جزئيا، في حين لا يتم التقريب إلا مع الخلو عن البعد؛لأن التقريب التداولي يقتضي نقل مضامين من مجال تداولي مخصوص إلى المجال التداولي الأصلي، فإن هذا النقل يقتضي تجاوز المنقول حد مقاربة المأصول إلى مطابقته، وهذه المطابقة ليست عملية نسخ أو دمج قسري، وإنما هي عملية معالجة المضامين في كلا المجالين، حتى تتحصل المعرفة الضرورية والكافية للدخول في الوصل بين عناصرهما[2].

وهناك فروقات جوهرية بين التقريب والمقاربة والتي يمكن توضيحها كالآتي:

- المقاربة لا تستوفي المطابقة التي يحويها التقريب، فالأولى تفيد الدنو الذي لا يقتضي التطابق، والثانية الدنو

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 278.

[2] المصدر نفسه، ص282.

الذي يفيد التطابق، والتقريب يختلف عن كلاهما فهو يعمل على نقل المضامين والدلالات المنقولة نظير التي تقابلها في المجال التداولي المأصول حتى تصبح الفوارق مهملة أما المقاربة تعمل على دمج المنقول والمأصول دمجا كليا وتحدث الإضرار بالقواعد التداولية.

- إذا إجتمع التقريب والمقاربة على أن يشتركان في صفة الخفاء، فالتقريب يدل على الخفاء الناتج عن التوسيع المسند إلى اليقين، بينما المقاربة تدل على الخفاء الناتج عن الغموض المسند إلى الظن والشكوك.[1]

وبهذا ينفرد التقريب التداولي عن جل المفاهيم المقاربة له، فهو عملية تداولية يعمل على السلامة في الوصل بين المجالين مختلفين من حيث الأصول والقواعد والمضامين وهو يختلف عن التوفيق لإرتكازه على الأصول الثلاث (عقدية، لغوية، معرفية)، ويختلف عن التسهيل لأنه يضيف السلامة في اللغة والثبات في العقيدة والعمل في المعرفة ويختلف عن المقاربة لإنبنائه على اليقين واعتماده على المطابقة، فالتقريب تداولي يقرن مجال التداول الأصلي على خلاف التوفيق ويطلب التصحيح التداولي على خلاف التسهيل ويتوسد اليقين التداولي على خلاف المقاربة أي أن التقريب عملية تداولية تصحيحية يقينية[2]، فهو يحمي أصول التداولية الثلاث كوظيفة أولى ومن تصحيح المنقول كوظيفة ثانية والوصول إلى اليقين كقيمة أساسية.

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص282.

[2] المصدر نفسه، ص282.

4. 4. الآليّات الصورية للتقريب التداولي.

اذا كان التقريب التداولي عملية تصحيحية للمنقول شرط الوصول الى اليقين الذي لا يتعارض مع المجال التداولي، فهذه الاخيرة تستند وجوبا الى عديد الاليات الصورية التي من شانها تحقق كل سبل التقريب وهي عديدة واقتصرها طه عبد الرحمن، في الصور الست الأساسية لآليات التقريب وهي[1]:

4 .4 .1. آلية الإضافة (Addition): ومن مفردتها يظهر دورها في تدعيم المنقول حتى يتوافق مع اصول المجال التداول الأصلي، وبخدم قواعده دون ان تكون هذه الإضافة تطويلا في العبارة او تهويلا في المعرفة او تعطيلا في العقيدة ويحصل اطمئنان أهل هذا المجال إليه. ومن امثلة اعتمادها في بعض ابواب المنطق في اصول الفقه كباب الدليل المأخوذ من النص.. واسهمت بدور كبير هذه الالية في صوغ الاستدلالات الفقهيةالتي تعتمد على القياس الاصولي وفق الاقيسة المنطقية لاحلال صيغة منطقية جديدة مكان الاصولية[2]

4 .4 .2.آلية الحذف (Suppression) :و هي عكس آلية الإضافة ،اذ تقتضي أن يزيل من المنقول كل ما من شأنه يخل بمقومات المجال التداولي الأصلي كان تصرف كل تطويل في العبارات بلا فائدة يعيق التحصيل الزمني للمعارف المقصودة وإسقاط كل تهويل في المضامين من دون عائد معرفي وصرف كل تعطيل في العقيدة من شانه يضعف اليقين فيما يتعلق بالأصل العقدي على الخصوص، وتقتصر على الاختصار والتلخيص

4 .4 .3.آلية الإبدال (Replacement): تقتضي هذه الآلية بتعويض ما لا يصلح من العناصر المنقولة الضارة للمجال التداولي والمخالفة لقواعده، بعناصر أخرى تخدم مضامينه و وظائفه ، وقد استخدمت

[1]. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص ص290-291.

[2] المصدر نفسه، ص293.

هذه الآلية في استبدال الأمثلة المستفادة من الفقه وعلم الأصول وعلم الكلام والأدب مكان الأمثلة اليونانية التي تمنعها غرابتها في توجيه النظر تسديد الفكر.

4 .4 .4.آلية القلب (Permutation): تقوم هذه الآلية على تقديم و تاخير أوضاع عناصر التراث المنقول حتى يناسب مقتضيات الأصلين: اللغوي و المعرفي للمجال التداولي، وقد استخدمت هذه الآلية في تقويم الترجمات التي كثيرا ما خالف ترتيب العبارة فيها النسق العربي.

4 .4 .5.آلية التفريق (Differentiation): تقوم هذه الآلية على التمييز في مدلول اللفظ المنقول وصفين متمايزين أحدهما بوصفه موافقا لعناصر مجال التداول الأصلي، ويصرف الثاني بوصفه مخالفا له. للاحتفاظ كل امة بخصوصية مقومات مجالها التداولي وهي تتماشى مع آلية الإضافة والحذف ففي الاختلاف تحضر الاضافة للتفريق بين معنين ، وفي صرف احد المعاني يحضر الحذف ، ويظهر فاعلية هذه الآلية فى التعارض بين معنين يشتركان في اللفظ ويختلفان وحينها يؤخذ الأفيد . فتكون هذه وسيلة نافعة في رفع ما بين المنقول و المأصول من تعارض.

4 .4 .6.آلية المقابلة (Correspondence):تقوم هذه الآلية على اثبات ان المعاني والألفاظ والمعرف تختلف من مجال تداولي الى اخر ، وامكانية اتفاق بعضها مع المنقول ، مع حدوث امكانية الاختلاف ، وتستعمل هذه الالية النقل في كلا الحاليتين موافقة أو مخالفة له:

- إن كان موافقا نقل إليه أوصاف المنقول، والمأصول.
- إن كان مخالفا لأوصاف المأصول ومعانيه او الفاظه نقلت النقائض. من اجل رفع التعارض بين الاصل المتداول وما ينقل اليه من مجال غير مجاله.

واسهمت هذه الاليات الصورية للتقريب التداولي في ابانة الممارسة العلمية الحقة والمسلك القويم في تصحيح الطرق المتبعة في دراسة التراث العربي الاسلامي من خلال إبطال الدعاوى والتخلص من الأحكام المسبقة التي اعتادها المشتغلين في الحقل الفلسفي نشرها تبعا لتوجهاتهم وما تمليهم عليهم اغراضهم دون غرض الوصول الى الحقية، وكذا الكشف عن الطرق والأساليب التي بنيت بها النصوص التراثية من بداية تكوينها الى نهاية تحوير مضامينها من اجل تحصيل معرفة شاملة على منهج المتقدمين من مفكري الإسلام وعلمائهم ومدها بالمناهج الحديثة التي تمكن من اصطناع نظريات وإقامة مناهج حديثة وتحقيق ممارسة فلسفية مبدعة، وقد وظف طه عبد الرحمنهذه الآليات أيضا في انتقاد العقلانية العربية وعلى راسهم الجابري في كتابه نقد العقل العربي وكذا في عملية الترجمة التي دعا فيها إلى ترجمة تناسب مضمون المجال التداولي العربي و الإسلامي.

4 .5. أضرب الإخلال بشرائط التقريب التداولي.

للأهمية التي يوليها طه عبد الرحمنللمجال التداولي، بوصفه الإطار الذي يحفظ خصوصية الأمة، وعدم تشويه ثقافتها بأفكار دخيلة تنتمي لمرجعيات غير إسلامية، ما لم يصار لتكييفها لمجالنا التداولي عبر آليات التقريب التداولي؛ فانه يقف عند أضرب الإخلال بشرائط التقريب التداولي، وما ينشا عنها من آثار تضر بثقافتنا، يكفي هنا الإشارة لأضرب الإخلال بشرط التصحيح التداولي. وهي عند طه عبد الرحمن أربعة[1]:

أ- الإخلال بالتصحيح مع حفظ التداول الأصلي واليقين فيه: ويسميه"النقل المقلد"، إذ يعتقد الناقل هنا أن المجالات التداولية، وإن اختلفت فيما بينها، فلا تأثير كبير بها في التعبير ولا في التفكير ولا في

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص ص300-301.

الاعتقاد، كما يعتقد أن المعارف، سواء تعلقت بالدين أو باللغة أو بالعلم قسمة متساوية بين الأمم، وإن نقلها من هذه المجالات التداولية لا يحدث قلقا فيها ولا يقتضي تقويما لها، وإن أصحاب النزعة العقلي من فلاسفة الإسلام سلكوا في بعض أفكارهم هذا الطريق في التقريب.

ب- الإخلال بالتصحيح مع حفظ التداول الأصلي وفقد اليقين فيه: ويسميه "النقل المستلب"، ان المعتمد لهذا النقل لم يحصّل اليقين في القواعد التداولية الأصلية. لذا فهو لا يبالي إن خالفت منقوله، بل يواصل نقله عن غيره كما لو لم توجد هذه المخالفة أصلا، ودليله في ذلك أن ثقته بالمنقول لا يمكن أن تقل عن ثقته بالقواعد التداولية غير الأصلية التي يتولد منها؛ لأن المنقول إما أن يكون يقينياً فهو أولى بالثقة من القواعد التداولية ألأصلية، وإن كان غير يقيني فهو يستوي مع القواعد التداولية في عدم يقينيته، ولا يمكن ترجيح أحد الطرفين إلا بدليل.

ت- الإخلال بالتصحيح مع فقد التداول الأصلي، وحفظ اليقين في غيره، ويسميه "النقل المتعصب" إذ يستند هذا الناقل إلى قواعد غير أصلية محصلا اليقين فيها، وبما انه لا يباشر التصحيح، وإنما يقتصر على مجرد النقل، فإنه يجد عنده معارف يأبى فصلها عن المجال المنقول منه أو وصلها بمجاله التداولي.

ث- الإخلال بالتصحيح مع فقد التداول الأصلي، وفقد اليقين في غيره، ويسميه "النقل المستهتر" إذ لما كان الناقل لم يحصل اليقين في القواعد التداولية غير الأصلية التي يبني عليها منقولهُ، فإنه يتقلب في معارفه ومقاصده من دون انقطاع فهو يتلمس هذه المعارف من كل مجال تداولي وينقلها من كل مصدر أجنبي.

ويبقى تنزيل المدلول الاصطلاحي على المدلول اللغوي الأصلي هو حجر الزاوية في نظرية طه عبد الرحمن الاصطلاحيّة؛ ذلك أن القيمة الدلالية الجديدة التي يكتسيها أي مصطلح تتداخل في تشكيلها القيمة الدلالية للوحدة المعجمية.[1]

إن طه عبد الرحمن لا يعتبر صناعة المفاهيم عمليات نظرية مجردة أو تقنية فحسب بل تجسد موقفا وجوديا وحالة تعبد قصوى، مما يعكس حالة توتر روحية وتدفق إيماني يشعان من مفاهيم طه عبد الرحمنو مصطلحاته بأبعادها اللغوية والفلسفية والاجتماعية[2]، وسوف يتضح في المباحث المقبلة أثر آراء طه عبد الرحمن عن التقريب التداولي في صياغة فكره الأخلاقي، ولاسيما في موضوع اثر الممارسة التراثية في تقريب الأخلاق اليونانية، وموضوع اثر المنطق اليوناني في الفكر الأخلاقي عند المسلمين.

[1] محمد همام: جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2013م، ص 232.

[2] المرجع نفسه، نفس الصفحة.

ثانيا: البعد التداولي لمناهضة المنطق في التراث الاسلامي.

يؤكد طه عبد الرحمن على أهمية الأفكار من منطلق انعكاساتها العملية على سلوك الإنسان، فلا يوجد فكر بريء من التأثير العملي سواء بشكل مباشر أم غير مباشر، ومهما كان هذا الفكر بعيداً في ظاهره عن السلوك العملي.

هذه الرؤية جعلت للعمل قيمة مركزية في الخطاب الأخلاقي عند طه عبد الرحمن، فصار يحاكم كل فكرة في ضوء الآثار العملية التي تنطوي عليها. وهذا التوجه في الأصل هو نتاج الثقافة التي بثها الإسلام في وعي أتباعه، والتي تمثل المكون الأكبر لمجالنا التداولي، فكل رؤية تلتزم ضوابط هذا المجال لابد أن تراعي هذا الأثر العملي فيكون تقسيم الفكر أو السلوك على أساسه؛ لذلك نجد أن طه عبد الرحمن حتى في الترجمة توخى عنصر الإنهاض في الأمة، ولو كان ذلك على حساب الدقة الموضوعية للعبارة المترجمة.

ثم أن هذه العلاقة الدقيقة بين الفكر والسلوك، تؤشر خطورة المفاهيم التي قد تمثل نقطة انحراف كبيرة، ليس على المستوى الثقافي النظري فحسب، وإنما على مستوى الممارسة العملية والسلوكية؛ لذا عنى طه عبد الرحمن بإنشاء المفاهيم وتأصيلها، فالمفاهيم إلى جانب مساهمتها في إنتاج الفكر هي تسهم في إنتاج السلوك أيضاً، للعلاقة القوية بينهما.

وهذا المبحث سوف يتناول هذه الملازمة بين الفكر وأثره العملي[*]، في أكثر أبواب الفكر تجريداً وهو المنطق الصوري؛ وأثر الممارسة التداولية في تصحيح هذا الفكر على وفق المقتضيات العملية لمجالنا التداولي.

[*] إن هذا الأثر العملي ليس بالضرورة أثرا ايجابيا، وإنما قد يكون أثرا سلبا يبعث على التقاعس، لأن الفكر إن لم يسهم في رفع الهمة فهو يؤدي إلى تراجعها بفعل الفصل بين الفكر والعمل .

ثم أن أثبات العلاقة بين الفكر والممارسة في حقل المنطق، يدل على ثبوت هذه العلاقة في فروع المعرفة الأخرى الأقل تجريداً.

1. الأثر العملي للمنطق اليوناني على التراث الاسلامي.

يرى طه عبد الرحمان أن الممارسة الفلسفية في المجال التداولي الإسلامي ينبغي أن تسير وفق المنظور العملي الذي يرفض المنظور اليوناني التجريدي الذي يقوم على التأمل والنظر الذي غايته الوصول إلى الكمال أو الخير الأسمى، ويستند إلى هذا الطرح بالرجوع إلى التراث الإسلامي والبعد الديني في الإقرار بضرورة العمل، انطلاقا من مقولة أبي حامد الغزالي: (العلم بلا عمل جنون والعمل بغير علم لا يكون)، ويقتضي أن كل مسألة لا يترتب عليها عمل لا فائدة منها ولا حاجة للبحث فيها بل يقتضي بأن كل كلام ليس تحته عمل يجب تركه...[1].

هي الدعوى التي أقرها الإسلام ودعت إليها عديد الآيات من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.[2]

وقوله تعالى: ﴿وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴾[3]، كلها تؤكد على ضرورة العمل في الوعي الإسلامي الذي هدفه الأسمى الخلود في النعيم، وفي هذا يقول الغزالي: (وأعلم أن العلم لا يبعدك اليوم عن المعاصي ولا يحملك على طاعة ولن يبعدك غدا عن نار جهنم، وإذ لم تعمل اليوم ولم تتدارك

[1] طه عبد الرحمان: سؤال العمل (بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم)، ط1، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 2012، ص 14.

[2] القرآن الكريم: سورة التوبة، الآية 105.

[3] القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية 09.

الأيام الماضية تقول غدا يوم القيامة ﴿فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا﴾ فيقال يا أحمق أنت من هناك جئت)[1]، هذا العمل يغيب تماما من المجال الغربي اليوناني لعدم التناسب الكلي مع وظيفته التجريدية، حيث أن موضوعه في العمل والسلوك يختلف تماما.

كان لهذا التأكيد على العمل، أثره في وعي المسلمين ولاسيما الأخلاقي منه، فسارت أغلب الكتابات الإسلامية في الأخلاق نحو التوجيه والإرشاد؛ إن نظرة سريعة على ما كتب في هذا الحقل قديما وحديثا يثبت ذلك؛ وقد أولى المتصوفة أهمية خاصة للعمل، وخاصة أن الدكتور طه عبد الرحمن له جذور وروابط بهذا الاتجاه.

إنّ هذه الصفة التي يتحلى بها الإسلام وفكره، لا تتناسب مع طبيعة الفكر اليوناني المغرق في التجريد، بل حتى الأخلاق اليونانية التي يفترض فيها موضوعا للعمل والسلوك لم تنجو من هذا التجريد.

هذا التجريد في حال دخوله إلى مجالنا التداولي من دون معالجة سوف يؤدي إلى أضرار تتمثل في إضعاف الروح العملية للمسلمين، بحكم تأثيره في أساليب تفكيرهم؛ وهذا ما يسعى لإثباته طه عبد الرحمن، عبر وقوفه عند اثر المنطق–بحكم طبيعته التجريدية–على الوعي العملي لدى المسلمين.

في البدء لابد من تحديد المقصود من الصفة التجريدية، فليس المقصود منها: البناء النظري الذي يعتمده علم المنطق، لأن هذا البناء شرط في إنشاء كل علم، وإنما المقصود (تعلقه بالانقطاع عن العناية بالتوجيه وبدلالة المنهج العملية)[2]. أي أن الفكر المنطقي لا علاقة له بالتوجيه إلى العمل بقيم مخصوصة، ولا يؤثر في

[1] أبو حامد الغزالي: مجموعة رسائل الغزالي، رسالة أيها الولد، الجزء الثالث، ص 155.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص311.

إنهاض الهمم للعمل بهذه القيم، وإنما وظيفته الاستدلال على الأحكام والنتائج من دون خلق الباعث على العمل، وهذه هي الصفة التجريدية فيه.

فللعمل مفهوما خاصا عند طه عبد الرحمن، فليس العمل هو ما يكون تطبيقيا محسوسا تدركه الجوارح الخارجية فقط، فليس المقياس كونه محسوسا أم لا، وإنما لابد ان يتوافر على شرطين: تقديم النفع للآخرين، وتحقيق الانتفاع في الآجل. ولذلك فان إعمال النظر العقلي إذا حقق هذان الشرطان، فانه يحصِّل الوصف العملي في سياق التداول الإسلامي. فقد يتوصل العالم إلى هذه النتائج العقلية الصرف وهو لا يبالي إلا بمنفعته الذاتية والعاجلة، فعندها لاحظ له من التسديد العملي؛ لان العمل الذي لا ينتفع به الغير، ولا يراعي الآجل لا يكون عملا في التداول الإسلامي[1].

إن الصبغة التجريدية للمنطق اليوناني التي تركز على الجانب الصوري من الاستدلال، لا يمكن أن تلتقي مع الصبغة الإسلامية التي تربط كل نشاط فكري بالعمل النافع، ويصعب دخول المنطق اليوناني بصبغته التجريدية إلى فضائنا التداولي من دون أن يخلّف آثاراً سلبية ناشئة من اختلاف الرؤيتين. وفيما يأتي وقفة عند بعض هذه الآثار في حقلي العقيدة والمعرفة، مع ما قد يرد عليها من ملاحظات بحسب فهم الباحث:

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص312.

2. ملامح إضرار المنطق اليوناني في الأثر العملي للعقيدة.

توقف طه عبد الرحمن عند الأثر العملي الملازم للجانب العقدي في الفكر الإسلامي[1]، وبين أن المحور العقدي محكوم بثلاث قواعد[2]، يرشح عن كل قاعدة منها أثر معين في فاعلية أتباع هذه العقيدة. وفيما يأتي بيان الأثر الذي يتركه المنطق اليوناني على كل واحدة من تلك القواعد.

أ . أثر المنطق في قاعدة الاختيار: ويرى فيها طه عبد الرحمن أن كل عقيدة لا تنبني على أصول الشرع الإسلامي، لا تكون مرضية عند الله[3]. وهذه القاعدة تبعث عند المسلم الشعور بالاعتزاز في عقيدته ومن ثم تعلي من همته وتقوي من إرادته[4].

أما أثر المنطق في هذا الأصل، فإن المنطق في اشتغاله بالإلهيات، أدى للوصول إلى نتائج في العقائد مخالفة لما ورد في الشرع، مثل" ثبوت العقول العشرة"،و" وقدم العالم"، و" خروج الجزئيات من مدارك المعرفة الإلهية"[5].

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص288.

[2] المصدر نفسه، ص255.

[3] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

[4] المصدر نفسه، ص258.

[5] المصدر نفسه، ص322.

ومـــن جهـــة أخـــرى إذا أثبتنـــا عقيـــدتنا بوســـاطة المنطـــق فســـوف نخســـر خصوصـــية العقيـــدة الإسلامية؛ لإمكان استبدال هذه العقيدة بعقيدة أخرى استنادا إلى نفس المقدمات المنطقية أو أن نقبل من الآخرين عقائدهم التي أسسوها على المنطق على قدم المساواة مع عقيدتنا؛ والأثر العملي المترتب على ذلك كله هو توليد حالة التثاقل، فكما أن الشعور بالأفضلية يؤدي إلى قوة الإرادة وتحفيز الهمة، فإن فقدان هذا الشعور، يقلل من هذه العزيمة[1].

ويمكن القول إن وصول الفلسفة إلى بعض النتائج المتقدمة لم يكن بسبب اعتمادها على المنطق، لأنه ليس أكثر من آلة ومقدمة للفلسفة، وليس من شأنه التأثير في المضمون إلا بصورة محدودة، ولذلك لم يمنع تمسك ابن رشد بالمنطق الأرسطي من رفض نظرية الفيض وتسلسل العقول[2].

ومن جهة أخرى فان خصوصية العقيدة الإسلامية ليست مستمدة من انسجامها مع أحكام المنطق اليوناني، لكي يزول هذا الامتياز بمجرد وجود عقائد أخرى منسجمة مع أحكام هذا المنطق. إن هذه الخصوصية نابعة من مضامين هذا الدين وليس من اتساقه الصوري.

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص323.

[2] محمد عابد الجابري: تهافت التهافت انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار ، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998،ص70 .

ب . أثر المنطق في قاعدة الائتمار: ومقتضاها، حفظ مشاعر التقديس والتنزيه والعبادة والطاعة لله سبحانه وتعالى[1]، فهذه من شأنها أن تولد عند الفرد عنصر الإنتاج[2].

يتمثل الأثر السلبي للمنطق بحسب رأي طه عبد الرحمن في أن دخول المنطق في مناهج الاستدلال الكلامية ولد نتائج في العقيدة، والإلهيات على الوجه الأخص، فيها بعض التجاوز على خصوصية التقديس والتنزيه، فإما يقع المتكلم في تكلف التأويل الذي ينافي خلق التسليم لما ورد في الوحي، أو التعطيل الذي يرفع التعظيم، وهذا ينافي قاعدة الائتمار التي تحث على الانشغال بأوصاف العبودية وترك الخوض في أوصاف الربوبية[3]. إنّ الدكتور طه عبد الرحمن ينطلق هنا من مبدأ سلفي، يتابع فيه ابن تيمية في تشدده من العلوم العقلية، إذ يرى فيها خطرا يهدد صفاء العقيدة الإسلامية[4].

أما الأثر العملي المترتب على ذلك عنده، فهو الانشغال بالنظر المجرد عن العمل المسدد، ومن جهة أخرى أن كثرة الاعتماد على الأدلة والحجج المنطقية، تجعل المنشغل بها يغفل الحكم التي أودعها الله تعالى في الكون، وهو ما يضعف عنده عنصر التسليم للأوامر الذي يقتضيه مقام العبودية[5]. ولكن مثلما أن البحث في العلل قد يقلل من عنصر التسليم، كذلك فان العكس أيضا صحيح، فان البحث عن العلل قد يزيد في الإيمان بسبب معرفة دقة حكمة الله في الأشياء؛ ثم إن كل ذلك ليس نتيجة مباشرة للمنطق، وإنما هي لوازم خارجية قد تلزم عن الممارسة المنطقية أو قد لا تلزم.

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص255.

[2] المصدر نفسه، ص258.

[3] المصدر نفسه، ص322.

[4] ابن تيمية: نقض المنطق، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة،2002م، ص ص2-12.

[5] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص ص323- 324.

ج . **أثر المنطق في قاعدة الاعتبار**: ومقتضاه، أن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئته وله الحكمة البالغة في مخلوقاته ومقاصد أحكامه[1].

ودخول المنطق يؤثر في هذا المبدأ لأنّ (مرجع الحكم في باب الإلهيات ليس أحكام العقل المقررة بالإرادة الإنسانية، وإنما أساسا مسلمات الوحي المنزلة بالإرادة الإلهية، فيصدق العقل منها ما صدق الوحي، ويكذب ما كذب ويسكت عما سكت عنه، ولا ينبغي الخروج بالعقل عن طوره)[2]. ولكن إعمال العقل في المسائل الإلهية في حالة علم الكلام والمنطق، لا يعني خروج العقل عن طوره، فهو يشتغل على مطالب الوحي، وليس خارجا عنها، وأما تحديد المساحة التي تكلم الوحي فيها أو سكت ، فمحل خلاف بين المتكلمين،فأهل الظاهر يعتقدون ببُعد أغلب المباحث الكلامية عن دائرة الوحي[3]، في حين يرى آخرون غير ذلك[4].

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص255.

[2] المصدر نفسه، ص323.

[3] عبد الحميد عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، دار التربية، بغداد،1977، ص141.

[4] الأشعري أبو الحسن إسماعيل: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، مطبوع آخر كتاب اللمع، صححه، محمد أمين الضناوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ-2000م، ص ص91-95.

3. أثر المنطق اليوناني العملي على قواعد الأصل المعرفي.

أ . الإخلال بقاعدة الاتساع: مقتضى هذه القاعدة عند طه عبد الرحمن، أن لا نفع في العلم ما لم يقترن بالعمل، والإصلاح بالعمل ما لم يقترن بطلب الآجل[1].

والمنطق في صيغته المجردة يضر بهذه القاعدة من جهتين[2]، **الأولى:** أن اليقين فيه نظري صرف، في حين أن اليقين في منطق مجالنا التداولي مشروط بالنفع العملي، فكل ما لم يظهر نفعه وجب تركه.

والثانية: إن ماهية العقل لا تنحصر في تحصيل العلم وإنما تتسع لتشمل العمل به طلبا للآجل، فكل عقل لا يؤدي إلى السعادة الأخروية ليس عقلا بحسب منطق الإسلام[3]، وهذا مخالف للمنطق اليوناني.

ب . الإخلال بقاعدة الانتفاع: مقتضى هذه القاعدة، أن لا ينفك العقل النظري الباحث عن الأسباب والعلل عن العقل العملي المسدد[4].

يرى طه عبد الرحمن أن المنطق النظري اليوناني يأخذ بالعلل والأسباب التي تحكم الظواهر، ويهمل الغايات والمقاصد؛ في حين أن الأسباب هي مقدمات لتلك المقاصد والغايات[5].

أما الأدوات المناسبة لإدخال عنصر المقاصد في المنطق فلا يبينها، ويكتفي بإلقاء اللائمة على المشتغلين بالمنطق، فيقول:(لكن بدل أن يصطنع المنطقيون الأدوات المناسبة لخصوصية هذا الجانب، اكتفوا بأن أنزلوا

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص256.

[2] المصدر نفسه، ص324-325.

[3] ينظر مثلا قوله تعالى:﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾، سورة الملك:10.

[4] المصدر السابق، ص325.

[5] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

عليه إنزالاً تقنيات موضوعة أصلا لمعالجة العقل النظري، فكان لابد أن يخطئوا غرض العقل العملي)[1].

إنّ التأكيد على العقل العملي يأتي بسبب اقتران هذا العقل بالمقاصد؛ لأن العقل العملي يدرك الأشياء التي من شأن الإنسان أن يعملها، لذا ارتبط بمقاصد الإنسان، بخلاف العقل النظري الذي يدرك الأشياء التي تكون موضعا للبحث فقط، ولا تدخل في حيز الفعل.

والثمرة المترتبة على الأخذ بالمقاصد الموجهة هو ربط الفكر بالسلوك فإن(هذه المقاصد لا يفيد معها إلا منطق يرعى الصلة بالسلوك على وفق جلب المنفعة ودفع المضرة)[2].

ج ـ الإخلال بقاعدة الإتباع: مقتضى هذه القاعدة أن يكون الإنسان في استعمال عقله لمعرفة الغايات الخفية للكون متبعا إشارات العقل الشرعي[3].

وسبب ذلك إن البحث في الغايات يختلف عن البحث في الأسباب،لأن البحث في الغايات متعلق بالفاعل، أما البحث في الأسباب فمتعلق بموضوع فعله، وما يتعلق بالفاعل يحتاج إشراك فاعله في الكشف عنه، سواء بالتلقي منه أم بالنقل عنه؛ لأن التفكير وحده لا يكفي لمعرفة مقاصد الفاعل، بخلاف البحث المتعلق بالأسباب فقد يقع العلم بها على الظاهر بوصفها أثرا خلفه الفاعل وجعل له قانونا يعرف به. فلا يفلح البحث في غايات ومقاصد الأشياء من دون الاسترشاد بخطاب فاعل الأشياء كلها وهو الله تعالى، فكل معرفة تتوخى المقاصد لا غنى لها عن إشارات الشرع[4].

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص326.

[2] المصدر السابق، ص326.

[3] المصدر نفسه، ص256.

[4] المصدر نفسه، ص326.

أما المنطق فقد اكتفى في تعامله مع المقاصد على قلتها تعامله مع الآثار السببية، ولم يجد الحاجة إلى الاستماع إلى فاعلها ولا إلتماس خطابه فيها؛ فإن (إرادة المنطق أن يرد إلى العقل كل شيء ويحكمه في كل شيء ولو كان مما لا تدرك حقائقه بالعقل المجرد كالمقاصد الغيبية في باب المعرفة الدينية)[1].

فإذن طبيعة المنطق اليوناني القائمة على التجريد، تختلف عن طبيعة الفكر الإسلامي في عمقه العملي، فاستعانة المسلمين بالمنطق اليوناني، كان بمثابة عنصر غريب أثر في انحراف الفكر الإسلامي عن غاياته العملية، وأنتج ثمارا لا تنتمي لهذا الفكر.

وذلك يؤكد فكرة عدم وجود فكر محايد، سواء أعطيناه دور الآلة والمنهج أم غيرها، فان الأفكار تحمل إشارات ودلالات خفية أو ظاهرة، تترك أثرها في الفكر، التفتنا لذلك أم لم نلتفت، وهذا ما حاول إثباته الدكتور طه عبد الرحمن.

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 326.

4. الممارسة التداولية في احتواء اثر المنطق اليوناني.

إذا تبين أن المنطق علم تجريدي وهو ما لا ينسجم مع الرؤية الإسلامية ذات الطابع العملي بحسب تشخيص طه عبد الرحمن، فلا بد إذن من إخضاعه للتقريب التداولي إذا ما أردنا استقبال المنطق في مجالنا التداولي[1]؛ لذا يطلق الدعوى الآتية:(إذا صحّ أن مناهضة المنقول المنطقي في مجال التداول الإسلامي العربي ترجع إلى تغلغله في التجريد، صحّ كذلك أن الاشتغال بتقريب هذا المنقول استوجب تغطية وصفه التجريدي بوصف تسديدي، بناء على أن التسديد يزوده بسند عملي يختلف باختلاف أصول هذا المجال التداولي الأصلي)[2].

وإذا كان مجموعة من علماء المسلمين قد رفضوا المنطق، فإن مجموعة أخرى عملت على تطويعه للمجال الإسلامي فأخضعوه لمجموعة من الممارسات التي قربته من مجالنا التداولي[3]، وكان أبرز من اشتغل بهذه الممارسة الغزالي في البعد العقدي، وابن تيمية في البعد المعرفي، وسوف يعرض هذا المطلب لبعض الخطوط العامة لأفكارهم في هذا المجال.

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص311.

[2] المصدر نفسه، ص314.

[3] مصطفوي محمد: فلسفة الفقه، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت، 2008م، ص53.

ثالثا: التقريب التداولي وتطبيقاته على التراث الفلسفي.

إن مسألة الأخلاق طرحت بشكل كبير في التراث اليوناني ولعل سقراط شهيد الفضيلة الذي أخذ على عاتقه مسألة تأسيس القيم السامية والالتزام الأخلاقي التي أصبحت فيما بعد مسعى ودعوى صريحة على أهمية القيم الأخلاقية التي تظهر كفضائل وجوب إتيانها لما تعبر عن القيم الخيرية والسلوكات التي تحملها، وفي مقابلها تظهر كرذائل وجوب إجتنابها لما تحمله من قيم الشر، ولعل تصنيفات عديد الدارسين للفلسفة يرون أن مفهوم الأخلاق من اليونان إلى يومنا هذا قد توزع بين تصورين مختلفين، تصور قديم وتصور حديث.

1. التقريب التداولي لعلم أخلاق اليونان.

يقبع التصور القديم الذي يمثله التراث اليوناني المطبوع بطابع السعادة، أي أن الهدف من أي تنظير أخلاقي يوناني كان هدفه الأسمى الوصول إلى السعادة، بخلاف التصور الحديث الذي يمثله بوجه الخصوص الفيلسوف الألماني كانط القائم على فكرة الواجب.

الفلاسفة اليونانيين على إختلاف مذاهبهم يشيدون من وراء أي فعل أخلاقي بدء من سقراط (**Socrates**) إلى أفلاطون (**Platon** 427 ق م-347 ق م) إلى أرسطو (**Aristot** 384 ق م- 324 ق م) هي السعادة: (فإذا كان لأعمالنا غاية نريدها لنفسها ولا نرغب فيما عداها إلا من أجلها فمن الواضح أن تلك الغاية لا يمكن أن تكون إلا الخير الذاتي أو الخير المطلق ولا شك أن ذلك هو السعادة). (1)

[1] أندري كريسبو: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة: تر: عبد الحليم عمود، مطابع دار الشعب بالقاهرة، 1979، ص 95-96.

لا مندوحة أن الأخلاق اليونانية إنبنت على الصفة النظرية التجريدية المفرغة من المعاني الإيمانية الروحية التي تقتضيها الشريعة الإسلامية وهي الإيمان بوجود الله ووجوب إتيان الطاعات والعبادات والأوامر والنواهي التي جاءت بها الرسالة السماوية، الأمر الذي يغيب محتواه في التراث اليوناني الذي أسقطت فيه الشعائر الدينية واستبقي فيها الجاني الوجداني التأملي الذي يسعون من خلاله إلى اكتساب الفضائل وتحقيق الخير الأسمى وبلوغ السعادة القصوى.

يسعى طه عبد الرحمان إلى تقريب الأخلاق اليونانية في الممارسة التراثية وفق المقتضيات العملية للأصول الثلاثة لمجال التداول الإسلامي، فيقول: "إذا ظهر بطلان أن القول بأن عناية علماء الإسلام ومفكريهم بعلم الأخلاق قلت عنايتهم بغيرهم من المعارف الفلسفية، ظهر كذلك أن هذه الضآلة اتخذت صورة التقريب المنقول الأخلاقي بإخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف تسديدي يمد جانبه اللغوي بالاستعمال وجانبه العقدي بالاشتغال وجانبه المعرفي بالإعمال.[1]

وتقوم الأسس التقريبية لعلم الأخلاق حسبه على الأسس التالية:

- إبطال إدعاء قلة العناية بالتراث.
- التقريب اللغوي للأخلاق عن طريق إمدادها بالاستعمال.
- التقريب العقدي للأخلاق عن طريق إمدادها بالاشتغال.
- التقريب المعرفي للأخلاق بفضل إمدادها بالإعمال.

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 384.

1. 1. إبطال إدعاء قلة العناية بالتراث.

يبني طه عبد الرحمن نقده لهذه الدعوة على فئة من المفكرين الاسلاميين المتأخرين الذين نقلوا جل تصوراتهم الفكرية عن مفكري الحضارة الغربية دون تحصيل الأسباب العلمية والعملية للتمييز بين ما نشترك فيه معهم وما يميزنا عنهم حتى جعلوا التراث الاسلامي كما لو كان مجرد ملحق ثقافي للمجال التداولي الغربي أو مختبر للتجريب انتاج العقل الغربي.

1. 1. 1 صلة الأخلاق بالشريعة.

حقيقة الإرتباط الوثيق للعقيدة الإسلامية بالأخلاق مثبت في العديد من النصوص التي جاءت بها الشريعة الإسلامية تأكيدا لأهميتها في السلوك السوي للأفراد والجماعات وما يؤكده قوله تعالى في مدح نبيه صلى الله عليه وسلم في قوله: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[1]، كذلك الدعوة المحمدية جاء جوهرها لإتمام حسن الأخلاق فقال (ص): "إنما بعثت لأتمم حسن الأخلاق"[2]، مفاده "أن الدين بجمعيته أخلاق". [3]

1. 1. 2. خصوصية الأخلاق الإسلامية.

حسب طه عبد الرحمن للأخلاق الإسلامية ميزة خاصة إنفردت بها تبعا لأصول المجال التداولي الإسلامي الثلاثة (لغة، عقيدة، معرفة)، فلا يمكن إنزال الأحكام الخلقية اليونانية على الأحكام الإسلامية لأمرين: أولهما المقتضايات المضمونية والإستشكالات الفلسفية التي ساهمت في التنظير لأخلاق اليونان والأمر الثاني

---

1 القرآن الكريم: سورة القلم، الآية 4.

2 رواه مالك في الموطأ.

3 طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية (النقد الإئتماني لفصل الاخلاق عن الدين)، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص 103.

المقتضيات المنهجية كطرق التحليل والتعليل والتدليل للوصول إلى الحكم الخلقي عندهم.[1]

وعليه فالأخلاق الإسلامية بمكنوناتها العقدية تحتفظ بخصوصيتها المنهجية التي استمدتها من علم الفقه وعلم الكلام وما استمدته الفلسفة الإسلامية من معاني أخلاقية من هذه العلوم[2]، وهو المجال الذي نشأت فيه النظريات الأخلاقية في التراث الإسلامي.

1. 1 . 3. الكليات الفطرية.

لم يتوقف إهتمام المفكرين المسلمين المشتغلين في الحقل الأخلاقي على استنباط الأحكام من الشريعة الإسلامية وفق مقتضيات (الإشكالات المضمونية والاستدلالات المنهجية) بل تجاوز إلى الاستفادة في بناء مقاربتهم الأخلاقية مما نقلوه من النظريات الأخلاقية اليونانية والفارسية والهندية.[3]

الأمر الذي أدى إلى التوسع دائرة التأثير الفكري سلبا وإقتناع الأخلاقيين المسلمين بالصيغة الفطرية للدين مما جعلهم يرون أن المعاني السلوكية المشتركة بين الدين الإسلامي وعلم الأخلاق معاني فطرية وينزلها منزلة الكليات الأخلاقية المشتركة بين جميع الأمم[(4)]، هذه الكليات الأخلاقية المشتركة ترتكز بالضرورة على الكليات العقلية التي قوامها الأساسي مفهوم العقل الذي ينظر إلى الأخلاق بمنظورين حسب طه عبد الرحمن، المنظور الأول بوصفها ضرورية والثانية بوصفها شاملة لكل الأفعال الإنسانية بما فيها العمل العقلي نفسه، بدليل أن العمل العقلي لا ينسب إلى الإنسان إلى بشرط حصول إستحسانه متى انتفعنا به أو حصول

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 386.

[2] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

[3] المصدر نفسه، ص 387.

[4] المصدر نفسه، ص 388.

الاستقباح متى تضررنا به، والاستحسان والاستقباح فعلان خلقيان.[1]

بعد دحر طه عبد الرحمن لدعوى القائلين بضعف العناية التراثية بالأخلاق في الفكر العربي الإسلامي يلجأ إلى إظهار الممارسة التقريبية في علم أخلاق اليونان وفق الأصول الثلاثة للمجال التداولي (لغة، عقيدة، معرفة):

أ- إن التجريد الناشئ عن نقل الأخلاق اليونانية إلى المجال التداولي يخضع إلى الأصول الثلاثة فعلى مستوى (الأصل اللغوي) يتم تصحيح الدلالات اللغوية للمفاهيم الأخلاقية المنقولة وفق مقتضيات البيان العربي الذي يمدها بالقوة الإستعمالية المطلوبة، وعلى مستوى (الأصل العقدي) يقوم بتخريجها وفق مقتضى العقيدة الإسلامية حتى يتم تزويدها بالقوة الإشتغالية المطلوبة وعلى مستوى الأصل المعرفي يتم إخضاعها لقواعد الأصل المعرفي الإسلامي حتى يتم تزويدها بالقوة الإعمالية بعدما كانت متعلقة بالأحكام والمفاهيم[2].

ب- أن يتم تصحيح المفاهيم والأحكام الأخلاقية اليونانية المنقولة من مجالها التداولي وفق مقتضيات المجال التداولي الإسلامي وفق الخطوات الآتية:

- تصحيح تفضيلي: ومقتضاه صرف أسباب التفضيل اللغوية والعقدية والمعرفية التي يقوم عليها التداول اليوناني وجلب الأحكام والمفاهيم المنقولة وإخضاعها للقاعدة التداولية التي تقوم على (الإعجاز

[1] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، مصدر مذكور سابقا، ص 125.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 389.

اللغوي، الإئتمار العقدي، الاتساع المعرفي)[1]، والتي تقضي بامتياز الأصل الإسلامي عن المنقول اليوناني.

-تصحيح تأصيلي: مقتضى صرف بعض أوصاف المعنى أو الحكم الأخلاقي في المنقول من المجال التداولي اليوناني حتى يستوفي المقتضيات الاساسية للمجال التداولي الأصلي وفق القاعدة التداولية (الإنجاز اللغوية أو الاختيار العقدية أو الاتساع المعرفية).

-تصحيح تكميلي: مقتضاه تصحيح المعنى أو الحكم الأخلاقي المنقول زيادة أو نقصانا حتى لا يفرق فيه بينه وبين الحكم المعنى في المجال التداولي المأصول وفق القاعدة التداولية (الإنجاز اللغوية أو الاختيار العقدية أو الاتساع المعرفية).

جـ- إن التصحيح التفضيلي للمنقول الاخلاقي اليوناني يلزم وجوبا استبدال الأفضلية الأخلاقية الاسلامية المستمدة من أصول الدين والفقه مكان الأفضلية اليونانية وذلك من خلال تميزها بالبعد العقدي والبيان العربي المتميز والشق المعرفي المؤيد الذي يجنبها الإنصهار ضمن الفكر الانساني الواحد وحسب طه عبد الرحمن هي المسؤولية التي يتحملها الفيلسوف العربي لأن الفكر الواحد "ينزع مظاهر التميز والخصوصية ويقطع عنهم بالتالي أسباب العطاء والإبداع، إذ لا عطاء بدون تميز ولا إبداع بغير خصوصية"[2].

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 389.

[2] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006، ص 17.

1 .2 . آليات التقريب اللغوي وجلب الاستعمال للمفاهيم الأخلاقية اليونانية.

أ. صلة المعنى الاصطلاحي الأخلاقي بالمعنى اللغوي.

خلال المناقشة الفكرية لمسألة الأخلاق في الفلسفة اليونانية كانت تحظى بمجمع اصطلاحي خاص بها يؤسس لتلك الحقبة من النظريات التي استهلها الفلاسفة اليونانيون بتدقيق المفهوم والمعنى المرجو منه، ولعل تشابك القراءة الاسلامية في الأعمار الأولى حاولت نقل هذه المفاهيم وفق المعرفة المرفقة لها من الفلسفة اليونانية، وهو ما عانى من عدم التطابق بما كان سائدا في الحقبة العربية الاسلامية، وهذا ما صنع تعقيدا في ممارسة عملية النقل والقراءة للفكر الفلسفي العربي، بما أن المفهوم لا يصل إلى المعنى المبحوث عنه في البيئة العربية، سواء تعلق بفقدان المفهوم للمعنى الأساسي كون اللغة المنقول منها لا تتطابق مع اللغة الفلسفية العربية أو مفارقة المعنى في حد ذاته كون الترجمة لم تكن تحمل الدقة اللازمة لذلك.

ب. مبدأ الاستعمال والمفاهيم الأخلاقية اليونانية.

حسب طه عبد الرحمن تقوم العملية التقريبية اللغوية للمفاهيم الأخلاقية اليونانية وفق مبدأين تأصيلي (مبدأ التبليغ) وتكميلي (مبدأ التأديب) واللذين يمدانها بالسند العملي الذي ينقصها.

← **مبدأ التبليغ وتأصيل المفاهيم الأخلاقية:** ومنشأه عند طه عبد الرحمن من مبدأ التعاون الذي ورد عند الفيلسوف الأمريكي بول غرايس حيث ذكره في دروسه المعروفة بعنوان محاضرات في التخاطب وفي مقالته المنطق والتخاطب، ويشير إلى أن هذا المبدأ قد ساهم في تطوير التداوليات اللغوية وتنويع الدراسات المرتبة بالتواصل الانساني ووجهت له مجموعة من الانتقادات التي ساهمت في تطويره، وأبرز انتقاد هو أن "مبدأ

التعاون والقواعد المتولدة منه لا تضبط إلا الجانب التبليغي من التخاطب، أما الجانب التهذيبي فقد أسقط منه اسقاطا"[1]. وحسب طه عبد الرحمن يصبح مبدأ التبليغ قائما على فصاحة الألفاظ بأن يكون اللفظ مطابقا للمعنى دون اتساع ولا ضيق في عباراته الدلالية وكذا مناسبة المعنى للفظ[2]، وصحة المعاني التي تقتضي أمرين أحدهما الموافقة وهي موافقة المعنى بشبيهه والثاني هي المخالفة وهي المقابلة بالضد[3]، وتتخذ هذه المقابلة وجهين:

صورة معجمية: وتتخذ شكلين المقابلة على سبيل الموافقة وتكون بإيراد المصطلح المقرب اليوناني مثل مصطلح (الحكمة) وحقلها الدلالي يشمل الألفاظ المترادفة (العقل، الحيجا، اللب..) ولا نجد ما يقابلها سوى مصطلح العقل في المجال اليوناني، ونجد كذلك المطابقة على سبيل المخالفة وتكون بإيراد المصطلح المقرب اليوناني مثل مصطلح (الاختيار) وحقله الدلالي (الاضطرار، الاحتواء) وكلاهما يحمل معنى الضد.

صورة تركيبية: وتجمع في صيغة تركيبية بين العبارة في المصطلح اليوناني المنقول والالفاظ المشابهة على سبيل المقابلة لها في المجال التداولي سواء كانت مترادفات أو أضداد مثل (الشجاعة والحلم) (الشهوة والهوى)، وعلى سبيل المخالفة كأن تجمع لفظين كالخُلق والذي يعني البصيرة والخَلق الذي يعني الصور والأشكال وهذين المصطلحين لا يتضادان في المجال اليوناني.[4] وهي خاصية انفرادية للغة العربية التي تعطي تميزا لغويا لمجالنا التداولي العربي الاسلامي ما يجعلنا نوجه عديد من القيم والاحكام والمعاني الاخلاقية.

---

[1] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998، ص 239.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا،ص 392.

[3] المصدر نفسه، ص 394.

[4] المصدر نفسه، ص 395.

إضافة لاستناد مبدأ التبليغ على فصاحة الألفاظ وصحة المعاني يرى طه عبد الرحمن أن هناك شرط آخر لاستكمال القوام التام لمبدأ التبليغ وهو شهادة الأصول الذي يقتضي الاستناد الى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة الموافقة للمفاهيم الأخلاقية المنقولة بالاستعانة بآليات التقريب التداولي الأربعة (الحذف، الإضافة، الإبدال، القلب)[1] لصرف بعض الأوصاف الدلالية وتقويمها وفق متطلبات الأصل العقدي للمجال التداولي على النحو الآتي:

***الحذف**: من خلال اسقاط بعض السمات الدلالية المقترنة بالمصطلح المنقول فعلى سبيل المثال نجد حد الشجاعة وهو فضيلة القوة الغضبية في التراث اليوناني التي تعني القوة والاستماتة وبذل النفس في عرض الدنيا للدفاع عن المدينة (الموت الطبيعي) فتصبح مردودة إلى حد الفضيلة القرآني وهو بذل النفس والنفيس دفاعا عن العرض والدين مصداقا لقوله "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ"[2].

***الإضافة**: من خلال الزيادة في السمات الدلالية المقترنة بالمصطلح المنقول فنجد مثلا حد الظلم في التعريف الأرسطي هو ترك طاعة القانون عموما وترك الإنصاف في توزيع الحقوق، ويكون تقويم هذا الحد عن طريق اقتصاص الحقوق من الظالم وارجاعها للمظلوم، فتضاف سمة دلالية لمصطلح الظلم استنادا للقرآن وهي ظلم النفس مصداقا لقوله تعالى "وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِن قَبْلُ ۖ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ"[3].

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 396.

[2] القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 169.

[3] القرآن الكريم: سورة آل النحل، الآية 118.

***القلب**: تغيير سمات المصطلح المنقول فيصبح الأصل فرعا والفرع أصلا فمثلا في المثال الذي سبقه فسمة ظلم النفس تصبح هي الأصل وظلم الغير تصبح هي الفرع لأن الظالم دوما في إقدامه على الفعل يظلم نفسه " وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ"[1].

***الإبدال**: من خلال ترك عنصر أو أكثر من سمات المفهوم الأخلاقي اللغوية أو الاصطلاحية فنجد مثلا حد العفة في الاصطلاح اليوناني له مدلول ضبط النفس الشهوانية (اللذات الحيوانية) فتصبح في الشق التداولي الإسلامي ذات مدلول شرعي (اللذات المحرمة) فيصبح حد العفة هو غض البصر عن كل ما يثير الشهوة داخل الانسان "قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ"[2]

والحال أن مبدأ التبليغ بفروعه الثلاث (فصاحة الألفاظ، صحة المعاني وشهادة الأصول)، يسير به طه عبد الرحمن نحو محاولة جديدة لتأسيس المفهوم الأخلاقي وجعله في صيغة التطابق مع بقية المفاهيم الأخلاقية في الثقافات المتعددة والمتنوعة.

← **مبدأ التأديب وتكميل المفاهيم الأخلاقية.**

وهو مبدأ تكميلي أتى به طه عبد الرحمن في سياق الرّد على مبدأ التأدب عند "روبن لاكوف"[3] (1942) على النحو لتكون متأدبا وذلك في مقالها الذي نشرته 'منطق التأدب' والذي ترمي فيه الباحثين

[1] القرآن الكريم: سورة الأنبياء، الآية 87.

[2] القرآن الكريم: سورة النور، الآية 30.

[3] لمبدأ لايكوف ثلاث قواعد تهذيبية تضاف لوظيفة اللغة هي: (قاعدة التعفف: مقتضاها أن لا تفرض نفسك على المخاطب، قاعدة التشكك: لتجعل المخاطب يختار بنفسه، قاعدة التوّدد: إظهار الود للمخاطب).

بتهمة التقصير والجمود في الدراسات اللغوية على النمط اللغوي البحت للحكم على صحة الجمل، وهذا المبدأ يعتبر حسبها ضرورة لاستحضار سياقات الاستعمال اللغوي وليس فقط التركيز على صحة التراكيب ودراسة اللغة باعتبارها نسقا وبنية مكتفية بعناصرها الداخلية الذي يلغي الواقع التداولي واليومي الذي من خلاله تلغي الزمن والتواصل والتفاعل وتسجن المعاني والمفاهيم في أنساق ضيقة[1].

وحيث تكون قراءة طه عبد الرحمن لهذا المبدأ على نحوي الفهم والرّد فإنه يدلي بتصوره الخاص حول مبدأ التأدب من حيث الاستفادة منه حال استناده على مبدأ العمل بالشكل الذي يوسعه طه عبد الرحمن، في قوله "لكن أين مبدأ التأدب عند لايكوف من معنى العمل ومن معنى الاصطلاح فلا نكاد نجد لها شيئا يذكر عن الوظيفة العملية ولا بالأولى عن الوظائف الاصطلاحية في القواعد الثلاث التي اشتمل عليها مبدأ التأدب"[2].

فيرى طه عبد الرحمن ضرورة أن يستند هذا المبدأ إلى ثلاث مرتكزات حتى تقوم الوظيفة العملية له وهي على النحو التالي:

-بلاغة الحكمة: وذلك بإتيان المفاهيم الأخلاقية المنقولة في صورة حكم جامعة متداولة تكون أكثر قربا للبيان العربي وذات قيمة عملية مخصوصة.

-تأثير الموعظة: وذلك بإتيان المفاهيم الأخلاقية المنقولة في صورة مواعظ لاستناد الموعظة على أمرين (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وانبنائها على طابع الترغيب والترهيب.

-تعيين المثل: يتعلق هذا الشرط بتعيين المعنى الأخلاقي في زاوية ممارسة مخصوصة لاعتبارين هما (أن يخبر المثل

[1] يونس حباش: الخطاب والحجاج عند طه عبد الرحمن (دراسة في المرجعية والمنهج)، ط1، دار المقاصد للنشر والتوزيع، المغرب، 2018، ص 206.

[2] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر مذكور سابقا، ص 242.

بواقعة معينة) و(أن يشعر بمعيار سلوكي معين)، فلما يكون المثل في صيغة الإخبار عن واقعة أخلاقية فإنه يفيدنا في إيصال المعنى الأخلاقي الذي كون ضمن الممارسة الحية والقول المشهور من كلام الجمهور. ولأنه يُشعِر بمعيار سلوكي محدد فإنه يصبح في مجال الدليل الواقعي للسلوك ولا يكون مجرد مبنى نظري شائع لدى عموم الجمهور، فالواقعة هنا تناسبت مع المضمون.[1]

وخلاصة القول أن آليات التقريب الاسلامي للنظرية الاخلاقية اليونانية القائمة على مبدأ التبليغ التأصيلي الذي يفيد ربط المفاهيم الاخلاقية المنقولة ببنيات الحقل الدلالي للسان العربي ومبدأ التأديب الذي يفيد في تكميل المفاهيم الاخلاقية بربطها بالحقل الإيحالي لهذا اللسان، وتوجيه هذا السلوك ضمن المفهوم العربي والممارسة الحيّة من خلال الاعتماد على قوة الاستعمال الذي أضحى منعرجا جديدا في الحقل الدلالي التقريبي للمجال التداولي الاسلامي.

1 .3. آليات التقريب العقدي للأحكام الأخلاقية اليونانية.

لم تكن الاخلاق اليونانية حاملة لصفة التكامل السلوكي وتظهر حاجتها بشدة لضبط المنهج الأخلاقي الذي يتعدى الارادة الانسانية المجردة وجعله سلوكا عاما يستشعر فيه الانسان خضوعه للضوابط الاخلاقية ليحقق صفة الاجتماع، حيث تقوم آلية التقريب العقدي عند طه عبد الرحمن على مبدأين أساسيين أولهما القائل بـ التأصيل؛ حيث يقوم على الإيمان بالتشريع الاسلامي الذي يؤسس بدوره إلى معنى التوحيد والأخلاق الموحدة القائمة على جميع الأفراد دون استثناء، فهي حاملة لصفة الالتزام. والثاني القائل بـ بالفطرة الأخلاقية الانسانية وهي التي تًعنى بصفة الشمول، فهي مشتركة طبائعيا على كل أفراد المجتمع. فمن خلال هذين

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص ص 397-398.

المبدأين اللذين يتأسس على نحوهما الالتزام الأخلاقي والشمول الاجتماعي يؤسس طه عبد الرحمن لآلية التقريب مع الأخلاق اليونانية وضبطها ضمن صفات وسمات وقواعد الشرع الإسلامي.

أ. مبدأ الإيمان بالله وتأصيل الأحكام الأخلاقية.

مبدأ الإيمان بالله الذي تقتضيه القاعدة الائتمارية التأصيلية مفاده أن الإيمان بالله يكون بصورة مطلقة ومتفق عليها كليا فهو العقيدة الأسمى المشتركة بين جميع البشر ليكون الاحتكام الأخلاقي التأصيلي راجعا لهذا الإيمان أولا وآخرا؛ (فالأخلاق مبنية على التوحيد لا على التعديد، ومشرعة تشريعا إلاهيا لا موضوعة وضعا إنسيا).

ب. مبدأ الفطرة الإنسانية وتكميل الاحكام الاخلاقية.

مبدأ الفطرة الإنسانية يتقرر ضمن قاعدة الاعتبار التكميلية، بالقول أن الإنسان خلق بفطرة مخصوصة هي سر تكريمه، بحيث تكون هذه الفطرة هي الهيئة التي أودعه الله عليها خلقا وروحا ليكون خالص العبودية لله وحده ومبناها خاصتين أساسيتين هما (أن الأخلاق متكاملة ومكملة لبعضها فلا يغفل الفرد جانبا على آخر، وأن الأخلاق رسالة أممية عامة فهي لا تخص أمة عن غيرها).[1]

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 405.

والحال أن آليات التشغيل العقدي للأحكام الأخلاقية التي تصب ضمن إطار التقريب الإسلامي لشمول الأخلاق الإنسانية التي اعتمدت على مبدأي التوحيد الكلي والشامل للألوهية، ومبدأ الفطرة الإنسانية التي بمقتضاها يمارس التكامل الأخلاقي، وعلى هذا النحو تتأسس نظرية الأخلاق على صفة التوحيد والفطرة وتنتقل إلى الشمول الإنساني الذي يهيئ لاستظهار الخلافة الإنسانية في الأرض، أي استخلاف الإنسان بتعبده للإله الواحد في الأرض بما هو الحامل لخصائص الجوهر التأديبي، والتي خصّه بها الخالق دونا عن غيره من الكائنات.

فهذه النظرة الأخلاقية افتقدتها الفلسفة اليونانية باعتبارها فلسفات إنسانية لا تعبدية، وهو ما جعل طه عبد الرحمن يأطرها ضمن النظرية التداولية الاسلامية للأخلاق، وتشغيلها عن طريق مدها بالسند العملي.

2. آليات التقريب العقدي للمنطق عند الغزالي.

ارتبط الاشتغال على المنطق اليوناني في المجال التداولي العربي الاسلامي بعدة مراحل ابتدأت الأولى بترجمته ونقله كما هو، والثانية إحالته على قواعد النقاش الفلسفي، وثالثا تم التطرق إلى نقده ومحاولة استبدال قواعده وأسسه بما يتلاءم والبيئة الفكرية الاسلامية، حيث ينحو الغزالي نحو هذا الاشتغال الفلسفي بعد ملاحظته لمجموعة من التناقضات التي وقع فيها المنطق الصوري المنقول عن التراث اليوناني القديم.

2. 1. التحييد العلمي.

يقصد بالتحييد العلمي هو عملية إبطال الإرتباط الكلي للفلسفة بالمنطق أو المنطق بالعقيدة إبطالا حاسما في إثبات براءة المادة المنطقية من إنتمائها إلى أي مجال أو أي عقيدة، وأن إرتباطها بأي نوع من المعارف لا يخل بفاعليتها وتأتي هذه التبرئة كون أن المنطق لا يتعارض مع الحقيقة التي تنظر فيها العلوم العقلية والتجريبية وكذلك العلوم الدينية بوصفها أشرف علوم المقاصد ناهيك على أن المنطق براء من أغاليط الفلاسفة في الإلهيات كونها تخل بشرط حياد المنطق.[1]

- التحييد من خلال عملية التخليص: وتهدف إلى فك الإرتباط والتماهي في أذهان المشتغلين على التراث، واستخدم الغزالي الآليات التقريبية للتحييد العلمي للمنطق المذكورة سابقا، فقد استخدم:

- آلية الحذف: في محو إثبات الميتافيزيقا للمنطق بل أيد الفلسفة اليونانية كلها عن دائرة النفع في البيئة الإسلامية.
- آلية الإبدال: حينما سحب المنطق تجريديته وألبسه ثوب العمل والإنخراط في باب الممارسة الفقهية والأصولية.
- آلية التفريق: للتفريق بين المنقول والمعقول من التراث اليوناني.
- آلية القلب: عندما استصغر الميتافيزيقا وهي فلسفة الوجود أو (الفلسفة الأولى) وعظيم شأنها عند اليونان، وقدم المنطق وأستعمله الذي هو دون المراتب العلمية عند اليونان.

---
[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 340.

- آلية الإضافة: لإضافة بعض المصطلحات إلى المجال التداولي الإسلامي[1]، وهي آليات التي جعلت من المنطق عند الغزالي علما مستقلا بذاته لا يعبر عن الإنتماء لأي مجال من المجالات علما نظريا لا دخل له، علم الحساب والمنطق ليس له تعرض للمذاهب لا بالنفي ولا بالإثبات.[2]

- تحييد المنطق من خلال صفة إستقلاله التعريفي: لامندوحة أن المنطق إرتبط بالتراث اليوناني تعريفا ومضمونا ومفهوما، وتجدر الملاحظة إلى أن أرسطو وهو أبو علم المنطق حيث صنف المنطق بقوله أنه أداة (**Organoun** في اليونانية) حيث أنه يعتبر جزئ من كل عام من غير أن يكون علما، كون أن أرسطو حول اللغة إلى موضوع بحثي وأصبحت الإستنباطات الصحيحة منطقيا (براهين) ...وبما أن اللغة جزء من كل العلوم فإنها تصبح مشتركا.[3]

وهو دلاله على أن المنطق آلة ووسيلة لتحقيق المقاصد والغايات والأغراض النظرية والعلمية، ويخلص طه عبد الرحمان وفق المنظور الحديث إلى أن المنطق علم يبحث في قوانين الإنتقالات من أقوال سلم بها إلى الأقوال المطلوبة.[4]

وبطبيعة التعاريف يظهر أمران: أن المنطق علم لكونه يندرج تحت إطار التقسيم الشرعي للعلوم (علوم المقاصد وعلوم الوسائل) ووسيلة في نفس الوقت في تشغيل أدواته ضمن هاته العلوم، وأردف الغزالي عديد المصطلحات للتدليل على المنطق وفق مسميات عديدة (محك النظر، معيار العلم، الميزان، القسطاس

---

[1] أحمد الفراك: آليات التقريب التداولي والتشغيل المنطق عند الغزالي، مرجع مذكور سابقا، ص62.

[2] أبو حامد الغزالي: معيار العلم في المنطق، شرح أحمد موسى، دار الكتب العلمية، بيروت، الأردن، 2018، ص191.

[3] غينار سكيربك، نيلز غليقي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرون، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2012، بيروت، ص176.

[4] طه عبد الرحمان: اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مصدر مذكور سابقا، ص 87.

المستقيم)، قال تعالى: ﴿ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ﴾[1]، فقال وما القسطاس المستقيم؟ فقلت هي الموازين الخمس التي أنزل الله في كتابه وعلم أشيائه والوزن بها فمن وزن بها فقد اهتدى ومن مال عنها إلى الرأي والقياس فقد ظل[2]، وهو ربط مفاهيمي للمنطق والعقيدة الذي يعطي تميزا للمنطق في تراثنا الإسلامي.

- التحييد من خلال صفة التعميم: بما أن المنطق في شقه أداة (لغة) يدخل في تركيب كل العلوم فهي تحويه ضمنيا، حاول الغزالي إفراده بقيمة عالية موسعة اتساع العلوم بذاتها، فطوعه وجعله خادما للعقيدة وميزانا توزن به كل العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية وكل علم حقيقي غير وضعي.
- التحييد من خلال عملية التعليم: يكفي شهيدا أن الغزالي كان يعلم المنطق ويبلغه لطلابه مستدلا بكل الشواهد وتوظيف كل المعارف للتمثيل حتى يتحقق زرع قيمته في القلوب وقبول لغته على الألسن إنطلاقا من المسلمة الغزالية القائلة: "لا طريق مفضي للعلم إلا بالمنطق"، وقد تلقفت أجيال المسلمين هذه الوصية العلمية من الغزالي فاتخذت من المنطق برنامجا تعليميا في مشارق البلاد الإسلامية ومغاربها.[3]

ومن الملاحظ أن التحييد العلمي للمنطق وان حاول عبرها الغزالي – بحسب قراءة طه عبد الرحمن– إيجاد نوع من القبول له في الوسط الإسلامي، فإنها لا تلتقي مع رأي طه عبد الرحمن في محاولة إثبات انحياز الأفكار إلى مجالاتها التداولية.

[1] القرآن الكريم: سورة الإسراء، الآية 35.

[2] أبو حامد الغزالي: القسطاس المستقيم، (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن)، المطبعة العلمية، دمشق، 1993م، ص8.

[3] أحمد الفراك: آلية التقريب التداولي للمنطق عند الغزالي، مرجع مذكور سابقا، ص68.

2 .2. التأسيس القرآني للمنطق.

أخذ الغزالي حسب طه عبد الرحمان عبء عملية تقريب المنقول اليوناني إلى التراث الإسلامي وتطويع المنطق الأرسطي لخدمة العقيدة الإسلامية في المجال التداولي الإسلامي، فعكف على تشغيل القواعد الثلاث للأصل العقدي (قاعدة الإعتبار، قاعدة الإختيار، قاعدة الإئتمار)، التي وظفها في التأصيل القرآني والفقهي للمنطق. فما المقصود بالتأصيل القرآني للمنطق؟

ونقتصر في هذا المقام عملية التأصيل القرآني للمنطق على أمرين:

- من خلال دحض القياس الكلامي المخالف للقرآن (ميزان الشيطان): وقد اشتغل الغزالي على باب كامل في كتابه (القسطاس المستقيم) الذي جاء فيه الباب السابع بعنوان (ميزان الشيطان) يحمل عديد الأقيسة المنطقية الفاسدة التي وجب معرفتها حتى لا تخرج الممارسة المنطقية عن أبعاد العقيدة الإسلامية في المجال التداولي ويطمئن المشتغلين على التراث في هذا الإطار، وأوضح كيف أن هذا الميزان يختلف عن الميزان الجسماني وكيف أنه يتعلق بالعقائد والمعارف التي هي معارف روحانية وإن توسلت بأصوات أو رقوم جسمانية ومنها كذلك ميزان الشيطان[1]، واستدل الغزالي بآيات من القرآن الكريم في إثبات وجوب أو بطلان للأقيسة المنطقية، ينجلي هذا في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[2]، كذلك يورد الغزالي في كتابه القسطاس عديد الأمثلة كاستدلال

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص341.

[2] القرآن الكريم، سورة الحج، الآية 52.

سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام عن وجود الله في سورة الأنعام في قوله تعالى: ﴿ **هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ** فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾[1]، يزن هذا القياس الغزالي: (أن الإله أكبر فهذا أصل معلوم باتفاق والشمس هي الأكبر من الكواكب أيضا وهذا أصل آخر معلوم بالحس، فيلزم منه أن الشمس إله، وهي النتيجة وهذا ميزان ألصقه الشيطان).[2]

- من خلال التأكيد على التأصيل الإصطلاحي من القرآن الكريم: ينطلق أبا حامد الغزالي في تقريبه للموروث اليوناني من آيات في القرآن الكريم من سورة الرحمن: ﴿الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4) الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (6) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (8) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾[3]، وكذا الآية: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾[4]، وأعلم يقينا أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، فتعلم كيفية الوزن من أنبيائه كما تعلموا هم من ملائكته[5]، معتبرا أن الميزان الذي أورده الله في آياته ليس هو الميزان المرتبط بمعرفة العقيدة الإسلامية.

ومن جهة أخرى، حاول استخراج الأقيسة من القرآن، فمن ذلك صياغة محاججة النبي إبراهيم مع النمرود في صيغة قياس منطقي من الضرب الأول من الشكل الأول؛ فقد وردت المحاججة كما يذكرها القران

[1] القرآن الكريم: سورة الأنعام، الآية 78.

[2] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة في معرفة القرآن)، مرجع مذكور سابقا، ص49.

[3] القرآن الكريم: سورة الرحمن، الآيات 1– 9.

[4] القرآن الكريم: سورة الحديد، الآية 25.

[5] المرجع السابق، ص6.

في قوله تعالى :﴿ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنْ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنْ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾[1].

وبتفكيك حجة هذه الآية وصياغتها في صورة قياس منطقي نجدها تتكون من العناصر الآتية:[2]

كل من يقدر على اطلاع الشمس، فهو الإله، (الكبرى)

والهي هو القادر على هذا الاطلاع، (الصغرى)

فالهي إذن هو الإله دون النمرود، (النتيجة)

إنّ الغزالي في محاولته هذه أراد أن يثبت إن القران الكريم نفسه قد انطوى على أقيسة منطقية، ولكن مضمرة، وبذلك يكون المعيار العقلي متطابقاً مع المعيار ألنقلي، وهنا يضع الغزالي خصوم المنطق أمام مفارقة، فان معارضتهم للقياس المنطقي، معارضة لميزان القران-بحسب الغزالي- وقبولهم بميزان القران يلزمهم بقبول القياس المنطقي[3].

[1] القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 258.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص342.

[3] مهران محمد: المنطق والموازين القرآنية قراءة في كتاب القسطاس المستقيم، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،القاهرة، 1417هـ-1996م،ص34.

2 .3. التأسيس الفقهي للمنطق.

إن المنطق بوصفه مشترك إنساني لكل المجالات التداولية وليس قصورا على العقل الأرسطي وحده، فهو اللغة التي تشترك فيها كل العلوم ويستعان به لنقض العلوم، وقد مزج الغزالي بين المنطق وعلم أصول الفقه وشكل من خلاله مصطلحات خاصة مميزة عن باقي المجالات التداولية لا تتعارض مع حقيقة العقيدة الإسلامية، وقد عهد الغزالي حسب طه عبد الرحمن إلى تشغيل المنطق عبر الفقه وتقريبه وفق ثلاث عمليات:

- إبدال المصطلحات الفقهية مكان المصطلحات المنطقية.
- إيراد الأمثلة الفقهية على مختلف مكونات المنطق.
- رد الموازين العقلية الخمسة إلى الإستدلالات الفقهية.

أ- إستعمال المصطلحات الفقهية مكان المصطلحات المنطقية:

قام الغزالي بتقريب المصطلحات المنطقية المنقولة إلى الأصل اللغوي العربي وإزالة الإرباك والقلق الذي تعتريه في مجالها الأصلي وتطويعها وفق الأصل العقدي الإسلامي مما أضفى عليها ميزة خاصة، فإستبدل مصطلح التصور وسماه "المعرفة"، وسمى الكل "بالعام" والجزء سماه "بالخاص" والأصل سماه "بالمقدمة" .....

استنتج الأسماء من لفظ النكاح (التولد....الإزدواج) وهي اشتقاقات من الأصل وهو لفظ النكاح، هذه الإصطلاحات استخدمها الغزالي لإعطاء المنطق سمى انفرادية وجعله باب من أبواب العلوم الشرعية حتى يحظى بالقبول العام عند المسلمين.

ب- إيراد الأمثلة الفقهية على مختلف مكونات المنطق:

إجتهد الغزالي في إدراج الأمثلة الفقهية وتعميمها على كافة أبواب المنطق حتى جعلها مقاربة تماما إلى الأمثلة العقلية الأرسطية، ففي الألفاظ المترادفة استعمل (الخمر، الراح، العقار) وفيه يقول: "إختلفت في حد العلم فقيل إنه المعرفة وفي حد اللفظ وهو أضيق أنواع الحدود فإنه تكرير للفظ بذكر ما يرادفه ولست أمنع من تسمية هذا حدا[1].

إيراد التصورات مثل: الملك، الشيطان، وهي منقولة من الأصل العقدي للدين الإسلامي، وفي باب اللفظ المستعار يستدل على الكبر والعمر بقوله: (وإشتعل الرأس) مصداقا لقوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴾[2]، وكذا في كتابه القسطاس المستقيم يورد الأقيسة في شكل أبواب (ميزان الشيطان) [3]، دليل على الأقيسة الفاسدة، ومهناك العديد من الأمثلة الفقهية لا يمكن عرضها في هذا المقال.

ج- رد الموازين العقلية الخمسة إلى الإستدلالات الفقهية.

يرى طه عبد الرحمن أن الموازين الخمسة التي أوردها الغزالي في كتابه القسطاس المستقيم لا تقتصر على باب الفقه وحده بل تتعدى إلى كل علم إنساني سواء متعلق بمعارف علمية أو ما إرتبط بالعقيدة من جانب تقويم السلوك الإنساني وكلها مستمدة أحكامها من القرآن الكريم الذي يشمل على الأصول العامة لجميع

[1] فوزية بن تاج: قواعد الحدود عند الغزالي، مرجع مذكور سابقا، ص158.

[2] القرآن الكريم: سورة مريم، الآية 3.

[3] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مرجع مذكور سابقا، ص31.

المعارف الممكنة وما على العلماء إلا إستخراجها بالأقيسة المنطقية الممكنة، والعملية التقريبية تقوم على العناصر الآتية:

-ذكر الآية الكريمة التي تمثل الموازين.

-ذكر المصدر التي أخذ منه التعليم.

-استخراج عناصر البنية القياسية.

-استخراج صورة قياسية مجردة.[1]

نورد في هذا الإطار مثال توضيحي للغزالي في كتاب القسطاس المستقيم يقول: "الميزان الأوسط للخليل عليه السلام حيث قال (لَا أُحِبُّ الْآَفِلِينَ) "[2].

الآية هي الأنعام 27.

المصدر التعليمي سيدنا إبراهيم عليه السلام.

العناصر: القمر آفل ←── أصل موجب. / القمر ليس بإله حكم منفي

الإله ليس بآفل ←── أصل سالب .

ويضيف الغزالي في شرح القياس بقوله: "كل شيئين وصف أحدهما بوصف سلب ذلك الوصف على الآخر فهما متباينان .....فالإله ينفى غنه الأفول والقمر يثبت له الأفول وهذا يوجب التباين بين الإله والقمر

[1] أحمد الفراك: آليات التقريب التداولي وتشغيل المنطق عند الغزالي، مرجع مذكور سابقا، ص 93.

[2] أبو حامد الغزالي: القسطاس المستقيم، مرجع مذكور سابقا، ص27.

وهو أن لا يكون القمر إلها ولا الإله قمر[1]، مقاس الحكم في هذا الإطار هو الحكم على الصفة حكم الموصوف.

لقد جاءت محاولة الغزالي التقريبية مترابطة مع قواعد التقريب الثلاث[2]:

1- قاعدة الاختيار: عن طريق التحييد العلمي للمنطق ورفع عنه الإضرار بالعقيدة وتبرئته من أغاليط الفلاسفة والمنكرين له من المدارس الفقهية الأصولية ورفع الإعتراض عليه.

2- قاعدة الائتمار: وذلك عن طريق التأسيس القرآني، فجعل للاستدلالات المنطقية أصولا راسخة في الوحي وراجعة إلى العهود الأولى من نزول الرسائل الإلهية.

3- قاعدة الاعتبار: عن طريق التأسيس الفقهي، فأرجع هذه الاستدلالات النظرية إلى الطرق الشرعية المتبعة في تحقيق مناط الحكم، وأرجع ما سواها من طريق تنقيح مناط الحكم إلى التوقيف من الشارع.

إنّ محاولات الغزالي هذه قد صرفت عن المنطق التجريد الذي دخل عليه بسبب انحصار فائدته في مجال العقل النظري، وذلك بأن زود المنطق بالسند العملي العقدي اللازم لوصله بمجاله التداولي وهو "قوة الاشتغال"، إذ صارت طرقه في الاستدلال مردودة إلى موازين القرآن، وموصولة بمسالك الفقه في التعليل والاستنباط[3] (ومتى أضحت مناهج الاستدلالات المنطقية مأصولة قرآنيا، صار التعبد بها، بمعنى بالأحكام التي

[1] أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، مرجع مذكور سابقا، ص28.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص ص349-350.

[3] المصدر نفسه، ص350.

تثبتها هذه الاستدلالات ممكنا، إن وجوبا أو جوازا، وواضح أن لا شيء أدل على الاشتغال من التعبد)[1].

يبدو أن محاولة الغزالي مع المنطق لم تكن لغرض تجنب أضراره على الثقافة الإسلامية، وإنما كانت لتجنب ثائرة الفقهاء الذين عارضوا المنطق بشدة[2]، فهي وسيلة لتمرير المنطق للعالم الإسلامي؛ ورأي طه عبد الرحمن هنا ينطلق من قراءة خاصة للتراث.

3. آليات التقريب المعرفي وتهوين المنطق عند ابن تيمية.

أفرد طه عبد الرحمن في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث هذا العنصر بالتهوين اختزالا لحكم ابن تيمية على المنطق استنادا للخلفية الاسلامية وخلافه الصريح مع المناطقة مدركا اهم الاشكالات المنطقية التي طرحها ما سبقه من فلاسفة المسلمين كابن سينا والفارابي وابن حزم وابن رشد، وجاءت جل كتبه كالرد على المنطقيين، نقض المنطق، والمجلد التاسع من مجمع الفتاوى لمعالجة قضايا المنطق من خلال الوقوف على الاختلالات القائمة في المنطق الارسطي استنادا الى الشرع الاسلامي وتقويض كل ما من شأنه أن يخل بالقواعد العقدية والشرعية للمجال التداولي الاسلامي.

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص350.

[2] مهران محمد: المنطق والموازين القرآنية، مرجع مذكور سابقا، ص34.

3 .1. نقد المنطق الأرسطي عند ابن تيمية.

عالج ابن تيمية أسس المنطق لدى المدارس المشائية التي كانت تدلي بمبحث التصورات نقلا عن المنطق الأرسطي، حيث ينتقد ابن فكرة الكليات بما هي مجرد صناعة ذهنية لا تمتد إلى الخارج، وجاء هذا في مطلع ردّه على ابن سينا حيث يقول "إن المعقول الصرف الذي لا يتصور وجوده في الحس هو ما لا يوجد في العقل وما لا يوجد في العقل لم يكن موجودا في الخارج"[1]، وعلى هذا النحو فإن رفض الكليات عند ابن سينا يؤدي بالضرورة إلى رفضه عند المنطق الأرسطي بما أن مبحث التصورات نقل عن المنطق الأرسطي ترجمة من طرف الفلاسفة المشائيين.

حيث أن ابن تيمية، يرفض التعريف القائل بالحد الماهوي باعتباره يحمل ارتباطا وثيقا بالميتافيزيقا عند أرسطو، فهو لا يعتمد على استخلاص الصفات الجوهرية التي تخص الشيء، بل يبحث فيما هو فوارق بينها، فالتعريف عنده خاضع للوظيفة الاصطلاحية التي تؤدي إلى تواصل الفهم بين الناس بما أن الوظيفة الاساسية للفقيه المسلم هي نشر العلم لعامة الناس وفي مختلف جوانب الحياة وليس هدفه بلوغ المدى النظري الذي لا يفقهه الناس ويغرقون في تأويله وصعوبة فهمه وتصوره فهو يبتعد عن الواقع ويؤدي بالإنسان إلى التجريد.

والحال أن المنظور الأصولي الذي يبني عليه ابن تيمية نقده للمنطق الأرسطي يرفض مسألة الحدود، فالحد عند ابن تيمية ما دل عليه الاسم بالإجمال فهو يوجب المعنى الاصطلاحي الذي يتفق عليه المتكلم والمخاطب، فالحد الأرسطي الذي كان يستمد الماهية من الميتافيزيقا، عرّضه الأصوليون إلى دحض ونقد شامل كونه يتصور "الذات الإلهية" تحديدا، فالعقل عند الأصوليين الاسلاميين لا يمكنه أن يعقل كل شيء ولا أن يمتد لفهم

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، مرجع سبق ذكره، ص 134.

وإدراك كل شيء، حيث يذهب ابن تيمية لهدم مبادئ المنطق الأرسطي برفضه لقضية القياس "والطريق ينال به التصور هو الحد والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس"[1]، فقد صمم على دحض قولهم بأن القياس هو الطريق إلى التصديق، فكما أورد طه عبد الرحمن أن "الاستدلال المنطقي الصريح أوسع من ذلك إما في علاقاته الصورية أو في عدد العاصر التي ترتبط بهذه العلاقة لهذا جعل نموذج الاستدلال المنطقي هو ما اصطلح عليه المتكلمون والأصليون باسم الدليل وقام بتوسيعه من جهتين من جهة العلاقة المنطقية ومن جهة العناصر الداخلة في هذه العلاقة"[2]، فوجوب مقدمتين في القضية لدى المنطق الأرسطي يرى فيها ابن تيمية غلوا واضحا، بما أن معظم القضايا لا تتطلب سوى مقدمة منفردة لا أكثر وهو الشائع والمنتشر في المجادلات الكلامية لدى المدارس الإسلامية، وليس هذا فقط بل يعتمد ابن تيمية على إرجاع المنطق إلى سبيل التبسيط والفهم لا التعقيد والتعجيز سواء اللفظي أو الصوري أو النظري.

3 .2. تأسيس المنطق العملي عند ابن تيمية.

ينحو ابن تيمية إلى تأسيس المنطق وفق أصول عملية وهو ما تقرر في الشريعة الاسلامية، ليؤسس انتقالا من المفاهيم التجريدية إلى المفاهيم العملية، أي نقل ما هو ميتافيزيقي ومعقد وغير بائن لجميع الناس إلى منطق واقعي يتواصل به الناس في أعمالهم "حتى لا ينفك العلم الحاصل بها عن العمل فيكون علما نافعا كما يكون العمل المقرون به عملا صالحا وقد أخذ هذا الاستثمار العملي للمنطق صورتين إسناد العقل إلى القلب وإسناد التمثيل إلى المنطق"[3] فقد ميّز ابن تيمية بين تصور العقل عند اليونان بما هو جوهر والعقل

[1] ابن تيمية: الرد على المنطقيين، مرجع مذكور سابقا، ص 46.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 351.

[3] المصدر نفسه ص 357.

عند المسلمين بما هو عرض.

والحال أن القراءة التفصيلية لطه عبد الرحمن في خضم ما قدمه ابن تيمية كانت محاولة منه لتجميع واختصار وتبسيط ما قدمه هذا الأخير، فتناول الانتقادات الواسعة التي قدمها ابن تيمية للعقل ومنها ما يسميه العقل ليس جوهرا بل هو عرض، إذ تقتصر صفة العقل كصفة من صفات الإنسان فالصفة هي حالة معينة قائمة بالموصوف بالتالي هي صفة عرضية من باب الأعراض لا من باب الجواهر كما هو الحال في الفلسفة اليونانية وخصوصا من باب ما تقدمت به الفلسفة المشائية أي ذلك الذي تعلق بالعقول العشرة، التي كان لها الامتداد الواضح في فلسفة الكندي، ابن سينا، الفارابي وابن رشد.

فالرؤية التي اعتمدها ابن تيمية هي اعتبار أن العقل عضوا نابعا من القلب "والذي يعقل الشيء هو الذي يقيده ويضبطه ويعيه ويثبته في قلبه فيكون وقت الحاجة إليه غنيا فيطابق عمله قوله وباطنه ظاهره"[1] فالقلب حسب ابن تيمية يعد محل جامع به تستقيم الادراكات الصحيحة وهو في ذات السياق منبعا للحواس الانسانية، فلا يمكن تصور العقل بدون عضو أن يكون مركزا لهذه التفاعلات، إنما مصدرها القلب كما يتناوله الجدل الاسلامي عموما.

ومن هذا المنطلق يتأسس لدى ابن تيمية أن يجعل القلب هو مصدر الحكمة، فهو القائم على العلم بالأشياء والحكم عليها، ويسدد ما ينتفع به ويبطل ما لا ينتفع به "فمن رأى الحق بنفسه –كما يقول ابن تيمية– فقبله فاتبعه ولم يحتج إلى من يدعو إليه كذلك صاحب القلب"[2]، فالحكمة هي العلم بالحق والعمل به

[1] ابن تيمية: الرد على المنطقيين، مرجع مذكور سابقا، ص 309.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 358.

واتباعه واجتناب كل باطل من شأنه أن يجوب حدود الحق، وهي الدلالة العملية لمفهوم الحكمة في التشريع الإسلامي، بما أن الحكمة منسوبة إلى صاحب القلب، مما ينتقل به إلى حدود الفرد العاقل أو الفرد الحكيم.

يرى ابن تيمية أن المنطق الصوري الذي أسسه أرسطو واعتمده المشائيون يحمل كثيرا من صفات التناقض والبطلان، بما أن ابن تيمية يعيد تأسيس فهم الجواهر التي اعتمد عليها المنطق الأرسطي، فهذا الاختلاف الذي طال الأصول وبخصوص ما يتصوره أرسطو عن صورة الله هذا في الشق اليوناني الممتد للمدارس المشائية التي اعتمدت على (القياس، الاستقراء والتمثيل).

وفي الجانب الاسلامي فإن ابن تيمية يرى أن الغزالي اقام المنطق على الموازين الخمسة التي استخرجها من القرآن الكريم ويقدم ثلاث أنواع من الموازين (ميزان التعادل، ميزن التلازم وميزان التعاند) إلى أن ميزان التعادل يضم ثلاثة أنواع فرعية (الميزان الأكبر، الأوسط، الأصغر) وبذلك يكون لدينا خمة موازين"[1] واستعرضها في كتابه القسطاس المستقيم ما هي إلا امتدادا للمنطق اليوناني بعينه مع إضفاء جانب لغوي شرعي على العبارات المنطقية. حيث أن هذه الموازين يشترك فيها كل الأمم قبلا في مختلف الأزمنة والأمكنة دون أن تعي بوجود المنطق اليوناني "ولا تشترك هذه الامم في صور هذه الموازين فحسب بل تشترك في مادتها، ذلك أن مبادئ مقدماتها لابد أن تكون أمرا ضروريا في النفوس حتى تكون نتائجها صادقة وعادلة"[2].

وحيث يبطل ابن تيمية تلك الادعاءات، فإنه يعيد على نحو منه تأسيس المنطق الشرعي استنادا إلى رد قياس الشمول الذي قال به فلاسفة المنطق الصوري إلى قياس التمثيل والذي أورده في أربعة موازين فطرية على

---

[1] محمد مهران: المنطق والموازين الخمسة، مرجع مذكور سابقا، ص 39.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 367.

الشكل التالي –كما بسطها طه عبد الرحمن-:

قياس الطرد: ما اقتضى إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه. ومفاده التسوية بين المتماثلين أي اشتراك الشيئين في صفة فيتولد عنها حكم بمتقضي هذا الوصف الجامع.

قياس العكس: ما اقتضى نفي الحكم عن الفرع لنفي علة الحكم فيه. ويبنى هذا النوع من القياس على التفريق بين المختلفين ويطلب هذا الاستدلال الوصف الذي يفرق هذا الشيء عن ذاك فيجعل له حكما مختلفا بمقتضى هذا الوصف المفرق أو الفارق، كما إذا رأى هذا المكذب للرسل، وهذا المتبع للرسل، فحكم على اتباع الرسل بأنه يجلب الهلاك.[1]

قياس الاستدلال بالآيات وهو: ما لم تُذكر فيه العلة، وإنما ذُكر فيه لازم من لوازمها؛ كأثرها أو حكمها فيكون الجامع هو دليل العلة، والاستدلال بالآية هو لزوم جزئي من جزئي مثل استدلالنا بطلوع شمس معينة على وجود نهار معينة، وتبنى علاقة تلازمية يستدل بها على أحد الطرفين على الاقل من غير تحصيل ولا توجيه، بحيث يلزم من ثبوت أحدها ثبوت الآخر، وذلك كقوله تعالى "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[2].

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 373.

[2] القرآن الكريم: سورة فصلت، الآية 39.

قياس الأولى، وهو :ما صرح فيه بالعلة فيكون الجامع هو العلة، وذلك كقوله تعالى "قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ"[1]. وهذا المقصود عند ابن تيمية بتقسيم المنطق هو إخراجه إلى الفهم الذي ينطبق مع الشريعة الاسلامية من نصوص قرآنية وأدلة بيانية وينقلها إلى مجال الفهم العلمي والعملي.[2]

ويرى طه عبد الرحمن أن الصفة التجديدية في المنطق عند ابن تيمية هو تجاوزه لمنظور القديم الذي قام عليه المنطق الأرسطي وما تناولوه في التراث الاسلامي فهو أقرب إلى الممارسة العملية منه إلى النظرة التجريدية القديمة "والرجل حقيقة أتى بنظرات للمنطق تستحق أن نقف عندها ونعطيها حقها من التحليل إذ حاول وضع أصول منطق جديد يستبدلها مكان الاصول التي وضعها أرسطو"[3]

ينحو ابن تيمية في شق آخر نحو إنهاض الوظيفة الاشتغالية للمنطق في رد العقل الشرعي وجعله أساس ومرجعية يستند عليها العقل الاستدلالي للوصول إلى الحقائق بناء على موقفه المناهض لتأثير الميتافيزيقا اليونانية التي استدل بها المنطق حيث جعلت من العقل الانساني أساس كلي وهو أصل الوجود انبثقت منه باقي العقول (العقول العشرة) فأصبحت في مراتب الآلهة ترد لها كل التبريرات والتدليل على صحة القضايا كلية كانت أو جزئية، الأمر الذي يعتبره مخالف للفطرة الانسانية ومنافي للشريعة الاسلامية "كونك عقليا أو نقليا وأما كونه شرعيا فلا تقابل بكونه عقليا وإنما يقابل بكونه بدعيا، إذ البدعة تقابل الشرعة، وكونه شرعيا صفة مدح وكونه

[1] القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 137.

[2] محمد حسين الجيزاني: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ط5، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2008، ص 182.

[3] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مصدر مذكور سابقا، ص 60.

بدعيا صفة ذم وما خالف الشريعة فهو باطل"[1]، فوجوب الرجوع إلى الشرع الاسلامي في الاستدلالات العقلية للسمات الجوهرية التي يحتويها العقل الشرعي التي تغيب في العقل الاستدلالي ويتميز بصفتين "الاستقلال" و"الاتفاق". وفيما يرتبط بصفة الاستقلال فالعقل الشرعي يتصف بها من وجهين:

أ- إنّ العقل الشرعي يجتمع فيه صدق الخبر وصحة الدليل باستناده إلى الكتاب والسنة فتكون مقدماته صادقة كليا مؤسسة تأسيسا علميا نقليا عكس العقل الاستدلالي الذي قد تبنى تصوراته وفق مقدمات منطقية كاذبة والتي تبنى عليها نتائجه لذلك كان وجوبا للعقل الاستدلالي أن يستند إلى أساس يستند إليه فيم يعتقده من مقدمات وما يتوسل به من مسالك وما ذاك إلا العقل الشرعي.

ب–إنّ العقل الشرعي لا يسلّم بكل ما يحتج به العقل الاستدلالي، بينما يسلّم العقل الاستدلالي بكل ما يحتج به العقل الشرعي، لان العقل الاستدلالي دل على وجوب إتباع النبي والتصديق بما أخبر به، ولا يمكنه استنباط العلوم النبوية من ذاته كما شأنه أنه لا يمكن للإنسان أن يصير رسولا بمحض إرادته فوجب أن يرجع العقل الاستدلالي إلى تقويم أحكامه إلى العقل الشرعي.[2]

أما صفة الاتفاق فيتصف بها العقل الشرعي من وجهين أيضا

أ- العقل الشرعي متفق على أصوله، بينما العقل الاستدلالي مختلف في مبادئه الضرورية ومعارفه النظرية، فان التجارب تشهد باختلاف أصحاب العقل الاستدلالي، حتى أنّ هذا الاختلاف يصل إلى حد أن الأدلة المتناقضة تتوارد على المسالة الواحدة، مابين ناف لها ومثبت، وكل واحد يدعي تحصيل العلم القطعي.

---

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، مرجع مذكور سابقا، ص 198.

[2] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص 375.

ب – إنّ شدة الاختلاف في العقل الاستدلالي يختلف بحسب بعده او قربه من العقل الشرعي، فكلما اقترب منه قل اختلافه، وكلما ابتعد ازداد.

ويرتب ابن تيمية أصحاب الاستدلال العقلي في الممارسة التراثية تبعا لآراء الفرق الكلامية كالمعتزلة، الأشاعرة والشيعة الذين يعتبرهم أكثر اختلافا وابتعادا عن نصوص استدلالات العقل الشرعي، أما الفلاسفة على حد تعبيره فيعتبره أكثر افتراقا فما يفرقهم أكثر مما يجمعهم خصوصا ما ارتبط بالجانب العقدي. "فإذا كان العلم الرياضي هو من أصح علومهم فإذا كان هذا اختلافهم فيه فكيف باختلافهم في الطبيعيات والمنطق فكيف بالإلهيات"[1].

يتقدم العقل الشرعي على العقل الاستدلالي بناء على ثلة من الصفات التي تغيب في العقل الاستدلالي، وهما: "الضرورة" و"التميز"، أما الأول فيتصف بها العقل الشرعي من وجهين[2]:

أ– إنّ الصدق وصف لازم للعقل الشرعي، بينما هو ليس كذلك في العقل الاستدلالي، لاختلاف العقول ومستوياتها.

ب– ترجيح معلومات العقل الشرعي على معلومات العقل الآخر، لمكان التفاوت بين الضروري والنظري، فما يلقي به الرسول ضروري، وما يتلقاه العقل بالاستدلال نظري.

[1] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، مرجع مذكور سابقا، ص 158.

[2] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص376.

أما "التميز" فيتصف به العقل الشرعي من جهة أن العقل الشرعي يخبر عما يعجز عنه العقل الاستدلالي، فهو ينبئ عما يجاوز طور هذا العقل، أي اشتغاله على مساحة أوسع بكثير من مساحة العقل الاستدلالي[1].

إنّ الحقّ لا يتناقض، والعقل الشرعي متوافق مع العقل الاستدلالي الصحيح، وعلى هذا ليس المعيار في صحة الدليل العقلي سلامة صورته، وإنما ما جاءت مادته موافقة لمضامين الحقائق الشرعية؛ لان مخالفة العقل السليم للشرع، يوقعه في تناقض؛ وذلك لأن من علم صحة الشرع بالعقل الاستدلالي، لا يمكنه أن يقبل بمعارضة هذا العقل للشرع، وإلا يقع في تناقض[2].

ونتيجة لهذه الملازمة القوية بين العقل والنقل، ينتهي الدكتور طه عبد الرحمن إلى أن (العقل المنطقي الصحيح هو عقلٌ شرعي)[3]؛ فقد تم تكييف المنطق اليوناني للفضاء الإسلامي، بحيث تم صهره في مجالنا التداولي.

ومجمل الكلام أن ابن تيمية اشتغل على التقريب المعرفي للمنطق وفق مقتضى التهوين باستخدام آليات المجال التداولي من خلال توسيع صورة الاستدلال المنطقي التي كانت تقوم على ثلاثة حدود بزيادة العناصر باعتبارها تقيّد القياس المنطقي ناهيك عن توسيع مادة الاستدلال التي تشتمل على المتواترات والمشهورات

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر مذكور سابقا، ص376.

[2] المصدر نفسه، ص377-378.

[3] المصدر نفسه، ص378.

الفصل الثالث

الممارسة التداولية وتأسيس النظرية الأخلاقية الإنسانية

لم يخلو مشروع طه عبد الرحمن النقدي من توجيه الأسئلة للسياق الفكري الغربي الذي انزوى بدوره إلى محاولات الإبطال الكليّة للجانب الروحي الذي شكّل حسبهم مخاتلة للحقيقة خاصّة مع امتدادا هذا الفكر بأدواته ومناهجه ومفاهيمه للسياق في السياق الفكري العربي، فيسعى طه عبد الرحمن من جديد إلى إعادة الرّد على كل المطارحات الفلسفية الغربية والأسس التي قامت عليها الحداثة وما تبعها من اتجاهات ومذاهب فلسفية عملت على هدم المفهوم الديني القيمي.

فانبلاج الحداثية على مجالات الحياة وفروع العلوم بالشكل الذي يهيئ لممارسة تفصل الجانب الروحي عن الإنسان، دعا ضرورةً لإعادة توجيه النقد لهذا النموذج الذي يخالف كل الأطر التاريخية التي مر بها الإنسان ويسوق لنفسه على أنه نموذج فوق العادة داخل الفضاءات الحيوية للإنسان، وفيم سيواجه طه عبد الرحمن هذا النموذج الفلسفي عبر الرّد على كبار فلاسفته ومنظريه سيكون له الدور الثاني في إحياء الممارسة الروحية داخل الإنسان الديني خاصّة والإنسان عموما.

أولا: الفلسفة الدهرانية وسؤال الأخلاق.

ينطلق الغربيون عموما في مساءلتهم للأخلاق من حيث أنها قيم عقلانية خالصة لا تخضع إلى أي سلطة خارجية، سواء تعلقت هذه السلطة بالمفهوم الميتافيزيقي المتداول على مستوى الفلسفة الغربية أو بالنماذج الأخرى المتفرعة عنه، فهي على هذا النحو تتجاوز التنظيم الديني للأخلاق، فهم يختلفون اختلافا أساسيا في المعايير التي تقوم عليه هذه الاختلافات الأخلاقية، تبعا للبيئة والمحصلات العلمية والاجتماعية التي يستندون عليها، والتقسيمات الفلسفية التي تعتمد على معياري الخير والشّر، والحال أن منطلق طه عبد الرحمن يحاول معالجة هذه التقسيمات في ثلاث أقسام فلسفية متمثلة في الاتجاه العقلاني، الاتجاه الاجتماعي والاتجاه الضميري.

1. الاتجاه العقلاني كانط أنموذجا.

ينطلق كانط في موقفه الفلسفي في مساءلة الأخلاق طريقا مغايرا يختلف فيه عن المدارس الفلسفية الحديثة (كالمدرسة التجريبية، الطبيعية..)، "نستطيع أن نسميّ كل فلسفة تقوم على أسس من التجربة فلسفة ماديّة، وكل فلسفة تأخذ نظرياتها عن مبادئ قبلية فلسفة خالصة"[1]، فيتجه كانط نحو إقامة علاقة طردية بين العقل والأخلاق حيث يجعل العقل هو القيمة المطلقة التي تقوم عليها الأخلاق الخيّرة، فهو يراها بأنه ذلك الدمج "المستقل عن كل تجربة سواء كانت منافع أم رغبات أم دوافع أم مشاعر وجدانية، ولهذا العقل أوامر علمية صالحة ومطلقة لا يسع المرء إلا أن يقبل بها لأنها موجودة داخل نفوسنا"[2]، بالتالي يتجاوز كانط المدارس التي سبقته في رسم تصوره للأخلاق على جملة من المبادئ العقلية.

2. فكرة الضمير الأخلاقي.

ينحى كانط في رسم التصور العام للأخلاق على المبادئ الأولى التي تقوم عليها الروح الإنسانية "ذلك أن من واجبات ميتافيزيقا الأخلاق أن تتناول بالبحث فكرة ومبادئ إرادة خالصة ممكنة، لا أن تتناول أفعال وشروط فعل الإرادة الإنسانية بوجه عام"[3]، فهي تتجاوز الفعل الإنساني لطبيعته المدنسة إلى مرجعية ميتافيزيقية مطلقة، كأن يصبح الفعل الإنساني فعليا كليّا وأن يصبح هذا الفعل في حد ذاته غاية وليس وسيلة، وأن يكون في تصوره تشريعا مطلقا.

وعلى العموم أن الأخلاق عند كانط تتجاوز الرغبات والمنافع الذاتية كما هو الحال في المدارس التجريبية والطبيعية، لأن المنفعة في تصوره مصلحة جزئية خاصة لا يمكن أن تعمم في شكل مبادئ عامة

1 ايمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، 2002، ص ص 4-5.

2 مصطفى أمقدوف: الأخلاقية أفقا للتغيير (نحو بناء فلسفة جديدة: بحث في فلسفة طه عبد الرحمن)، ط1، عقول الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب، 2018، ص 32.

3 ايمانويل كانط: المرجع السابق، ص ص 11.

تحكم الإنسانية "إن تحليل وعيي بذاتي في التفكير بشكل عام لا يقدم أي معرفة بذاتي كموضوع"[1]، فتصبح القيمة الأخلاقية العقلية على النحو ليست برغبات نفسية أو منفعة خاصّة، بل تعمم في شكل مبادئ عامّة وفق منظور كانط.

إضافة إلى إقامة الأخلاق على مبدأ "الواجب" الذي يتقيّد به الفرد في المجتمع على فعل الخير الذي يتجاوز المفهوم البسيط، بل يعممه في شكل عام كقانون أخلاقي، فالقصد بالواجب عند كانط هو أن تصبح الأخلاق فعل احتراما للقانون الأخلاقي "إن الإرادة الخيّرة لا تكون خيّرة بما تحدثه من أثر وتحرزه من نجاح لا ولا بصلاحياتها بالوصول إلى هذا الهدف أو ذاك بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده"[2]، فالإنسان قد تحركه رغباته الطبيعيّة كاللّذة والميولات والغرائز التي تخلو من القيم العام للقانون الأخلاقي الذي ينظم الحياة الإنسانية.

والفعل الأخلاقي بحسب كانط ينبغي أن يكون مساندا للقانون الأخلاقي لا أن تسيطر عليه الغرائزية والنزواتية، بل يكون نتاج الإرادة الخيّرة أي المطلقة، وهذه الميزة الخاصّة للفكر الكانطي الذي يخرج الأخلاق من دائرة الميولات الحسيّة والغرائز الطبيعية إلى دائرة الفعل الخلقي الذي يجسده في مبدأ "الإرادة الخيّرة" ويعممه على نحو قانون يحكم المجتمع أي بصفة أخرى تخليص الإنسان من الحالة الطبيعية ونقله إلى حالة روحية أو ما يعتبر ضميرا خلقيا.

[1] جمال محمد أحمد سليمان: أنطولوجيا الوجود (إيمانويل كانط)، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2009، ص 83.
[2] إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع مذكور سابقا، ص 19.

3. في فكرة الأخلاق العدمية نيتشه أنموذجا.

تأخذ مشكلة أصل الأخلاق عند نيتشه حيّزًا واسعا من اهتماماته الفلسفية، حيث تنتقل الحركة النقدية لنيتشه بمفهومها الكلاسيكي المُعنى بـ "النقد المحض" أو "النقد الميتافيزيقي"، حيث يؤسس لفلسفة القيم، فهي الإنجاز الحقيقي للنقد، أي صنع الفلسفة بضربات المطرقة "فالمشكلة النقدية التّي يفترضها نيتشه هي إعادة التقويم والتراتب للقيم في ذاتها ومن منطلقاتها متخذًا بذلك الجينيالوجيا سبيلا مفاهيميا في عَمله"[1].

فالأساس الفلسفي الذي اعتمد عليه كانط في صياغته للمباني الأخلاقية انطلاقا من رصده للتشوهات التي طالت المسيحية، ونقد الفكر الأوربي عامة، بإخضاعه للمنهج النقدي العقلي، وهو الأمر الذي اعترض عليه فيلسوف القوة نيتشه، حيث يقف على أن الأخلاق يجب أن تخضع للنقد الجينيالوجي، فالذي يجب أن يطرح هو " قيمةُ القيَم، التقويم الذي تنشأ منه قيمتها، إذًا مشكلة خَلقها. ويتحدد التقويم كالعنصر التفاضلي الخاص بالقيم المقابلة :وهو عنصر نقدي ومبدع في آن"[2]، فنيتشه يحارب الأخلاق العقلية والدينية التي تقف أمام الإنسان وإرادته الحرّة في تحقيق رغباته وموجوديته، بالمقابل تحطيم كل ما يحيل دون الوصول إلى ذلك.

تتشكل مفهومية الأخلاق عند نيتشه على رفض الأخلاق الجمعية التي يشترك الجميع في صياغتها أو استمدادها من المنظور الديني (المسيحي أو اليهودي)، فهو يتجاوز هذا التصور الثنائي إلى إقامة الأخلاق على أساس وحيد وهو الأخلاق الإنسانية التي تستمد قيمتها الجوهريّة من إرادة القوة، ف "الأخلاق يجب أن "تكون" لا أن "تصير": تأخذ نتائج أفعالنا بناصيتنا ولا تبالي البتة بأننا "تحسنا" في هذه

[1] طرابلسي عمار: جينيالوجيا الحداثة من نقض الجذور إلى نقد الممارسات في فكر نيتشه، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 2018/06، جامعة وهران، الجزائر، ص 89.

[2] جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، تر: أسامة الحاج، ط4، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 2011، ص 05.

الأثناء"[1]، فالخير عنده هو كل ما يسمو به الإنسان لذاته فيمده بالقوة والشر هو ذلك الارتكاس للضعف والزهد.

والبعد الأخلاقي في فلسفة نيتشه هو سعيه إلى بناء إنسان جديد يتجاوز كل الأشكال الأخلاقية السابقة، فهو إنسان لكل معاني القوة والسيطرة والسيادة في الكون، "إن فحص نيتشه لهذه القاعدة وللأمر المطلق جعله يتوصل إلى أن مطلب كانط بتعميم القيم والقواعد الأخلاقية تعميما كونيا هو مطلب خاطئ بل لا أخلاقي"[2]، وهكذا تسمو أخلاق نيتشه عن النظريات السابقة ارتكانا إلى أخلاق القوة على حساب نظريات الأخلاق العقلية والدينية.

4. الاتجاه الطبيعي جون جاك روسو أنموذجا.

تتخذ الأخلاق الإنسانية صفة مغايرة في الفلسفة الطبيعية لجون جاك روسو، إذ تنشأ القيم الأخلاقية مرافقة للتربية الطبيعية للإنسان فهي مختلفة عن التصور الديني والتصور العقلاني، بل تكتسب في حياة الإنسان وصراعه مع الطبيعة التي تمده بالقيم الإنسانية التي تجسدها فكرة الضمير، "الضمير غريزة ربانيّة وصوت علوي لا يخفت هاد أمين لكائن جاهل محتاج كما أنه نبيّه الحر، بالضمير يميز الإنسان الخير من الشر ولا يخطأ كما لو كان في مقام الرّب"[3]، فهو بمثابة القانون العام الناظم للأفعال الإنسانية الذي بمقتضاه تتأسس النظرة الأخلاقية للاتجاه الطبيعي.

فالأخلاق بحسب روسو تعتبر وجدان باطني يقوم على اساها الفعل الخلقي الذي هو عبارة عن شعور داخلي يجده الإنسان في نفسه بين جنباتها يتجاوز كل المعارف الخلقية التي تأتيه من الخارج، فهو الذي يسيره نحو الأفعال الخلقية الحميدة وبه يمكن أن يعرض عن الأفعال الشريرة، فيصبح الضمير بمثابة

[1] فريديريك نيتشه: ما وراء الخير والشر (تباشير فلسفة للمستقبل)، تر: جيزيلا فالور، دار الفارابي، لبنان، 2003، ص 123.
[2] جمال مفرج: الفلسفة المعاصرة (من المكاسب إلى الإخفاقات)، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009، ص 62.
[3] جون جاك روسو: دين الفطرة، تر: عبد الله العروي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2012، ص 78.

القوة العليا التي تحكم أفعاله تتساوى مع القيم الأخلاقية التي جاء بها الدين "أن الضمير يرشد صاحبه إلى القانون الأخلاقي الذي يتضمن الدين الطبيعي وينظر في القلب والعقل"[1]، فجون جاك روسو في هذا الإطار يقرن بين أخلاق الضمير والدين الطبيعي ويجعلهما في ميزان واحد، إنكارا منه للأمرية العقلية المطلقة، وإحلاله للأمرية الضميرية، فروسو ينكر تماما الدّين من وجهة نظر الطابع الروحي ويشك في الرسالات السمّاوية فهو يتخذ من "الدين العمومي"[2] أساسا للمجتمع.

وهو الأمر الجلي الذي يتضح في فلسفة روسو أن مقصده من الضمير معازه إلى نظرته للدّين فهو يقول "أستشير قلبي في كل نازلة ما استشعرته خيرا فهو خير وما بدى لي شرا فهو شر، أصدق دليل هو الضمير عند التردد والمعاناة فقط نلجأ إلى تمويهات العقل"[3]، فمسألة الأخلاق عند روسو تبدأ من حيث الفطرة وتستقيم على الضمير.

5. الاتجاه الاجتماعي دور كايم أنموذجا.

ينطلق دوركايم في تأسيسه للأخلاق انطلاقا من حياة الفرد في المجتمع وعلاقاته التشاركية والترابطية مع الأفراد الذي ينتمون لذات النسق، الذي يهدف إلى اكتشاف المنبع الرئيسي للأخلاق، "ولعل الإشكال في هذا الطرح أن دوركايم سعى إلى استنباط أحكام قيمية انطلاقا من تلك الأخلاق والوقائع الاجتماعية المتغيرة على الدوام التي لا تستند بالضرورة إلى قيم أخلاقية عليا، فلا يكتفي بالدعوة إلى دراسة الأحداث بموضوعية ولكنه يرسم في إطار علم الاجتماع الأخلاق والغايات القصوى ويملي على الفرد القيم والأهداف

[1] عباس أحمد رحيلة: بين الإئتمانية والدهرانية (بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي)، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، لبنان، 2016، ص 72

[2] المرجع نفسه، نفس الصفحة.

[3] جون جاك روسو: دين الفطرة، مرجع مذكور سابقا، ص 68.

المرغوبة التي تتماشى ومستوى التقدم الأخلاقي والاجتماعي للمجتمع"[1]، وهو المنهج الذي يتبعه دوركايم في إرساء المبدأ العام الذي تنتظم فيه العلاقات الاجتماعية تحت طائلة الأخلاق العمومية.

ويتجه دوركايم إلى بناء نظريته الأخلاقية وفق نظرة حيادية، فهو يتعامل معها مثل باقي الظواهر الانسانية التي ينبغي إخضاعها خارج مفاهيم العقل "إذا كانت الأخلاق شيئا عقليا أي أنها لا تبعث في نفوسنا إلا أفكارا وعواطف يقررها العقل فلماذا إذا يتحتم علينا حين نريد أن نثبتها في العقول والطبائع أن نعتمد على وسائل لا تدخل في نطاق العقل"[2]، وهنا يحاول إسناد الظاهرة الخلقية إلى الأنساق التي تتجاوز مفهوم العقل المحض الذي يأسرها في جانب الميتافيزيقي الذي لا يمكن أن نسقطه على الطبائع المجتمعية.

ومن ناحية أخرى ينبغي للأخلاق حسب دوركايم أن تتأسس على مبادئ عقلية مرتبطة بالمجتمع بعيدة عن التفكير اللاهوتي الكلاسيكي، الذي كان يقدم الأخلاق في مصاف توجيهيها نحو الخالق أو بما يعرف بمفهوم "الإله" وضرورة نقلها إلى أخلاق تتفاعل مع الوقائع والأشياء، "فالمسألة لم تعد في نظر بعض الناس أن تكون عملية سلبية يسيرة ويتراءى لهم أنه جعل التعليم مدنيا أي خاضعا للعقل أن ننتزع منه كل ما يشوبه من العناصر غير الدنيوية"[3]، فيعتبر هذا تحريرا للأخلاق من المعاني الخارجة عن نطاق تصور المجتمع (الأخلاق الدينية) ونقلها إلى أخلاق طبائعية واقعية مجتمعية.

بينما يرى دوركايم أن دور الدين يقتصر فقط على إبقاء تلك الصورة الرفيعة بين النفوس التي من شأنها بعث الاحترام والتواد على أساس أخلاقي لا على اسس ديني، فيتحول الدين عند دوركايم إلى وسيلة أخلاقية وليس مفهوما مطلقا للأخلاق، "وبما أن القدسية التي تتمتع بها الأخلاق كانت تستمدها فيما

[1] رشيد ميموني: الخطوات المنهجية لتقييم مسار الإنتاج الفكري الغربي في العلوم الاجتماعية، نموذج إميل دوركايم، ورقة بحثية في مؤتمر: التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي من الإسهام في جهود النهوض الحضاري في العالم الاسلامي، جامعة أبوبكر بلقايد، تلمسان، 16/14 أفريل، 2010، ص 702.

[2] إميل دوركايم: التربية الأخلاقية، تر: السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، ص 07.

[3] نفسه، ص 10.

مضى من الدين على أساس أن الأخلاق فيما مضى كان ينظر لها بصفتها أعمالا دينية تحظى بالقداسة المطلقة"[1]، فالواضح ان صلة الاخلاق بالدين لا تعدو على أن تكون علاقة صورية تتمثل في المشاعر الاجتماعية، التي تبث في وجدان الناس فيصبح الدين وسيلة نفسية لهذا الترابط المجتمعي وترسيخ الأخلاق التكاملية التي تستمد قيمها من كل هذه المركبات المعرفية (العقل، الدين والمجتمع).

[1] مصطفى أمقدوف: الأخلاقية أفقا للتغيير (نحو بناء فلسفة جديدة: بحث في فلسفة طه عبد الرحمن)، مرجع مذكور سابقا، ص 42.

ثانيا: نقض التصورات الدهرانية عن الأخلاق.

اتسع الفضاء الفلسفي الغربي لمجموعة النظريات العدمية والعقلانية المحضة التي تناولت الأخلاق من منظور الإنسانوية الخاصة، معبرة بذلك عن تجاوز كلي للماورئيات أو ما يعرف بمركزية العالم الآخر، التي اعتبرته في عمومها وخصوصها مجرد عالم مفارق لا يجب أن يخضع الإنسان له، بل على النقيض من ذلك على هذا الأخير أن يسمو بنفسه لتلك المراتب، وفيم قد تكون هذه الأنظار محل نقد من طرف طه عبد الرحمن سوف نحاول التعريج عن أبرز ما قدمه من رؤى نقدية في هذا المخاض.

1. فساد التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان.

من بين المقومات الأساسية التي قامت عليها الحداثة الغربية في أوربا هو احتكامها للعقل والخروج عن السياق الديني الذي كان سائدا قبلها في العصور الوسيطية محتكما الى سلطة الايكليروس الذي قيدته وفق إطار عام لا يمكن الخروج منه، فجاءت الفلسفة الحديثة، على نقض هذا التصور والاحتكام إلى العقلانية التي هي الأساس الذي قام عليه التنوير في أوربا، يقول كانط "إن كان بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسئول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاده"[1]، والذي هو إلزاميا التحرر من القيود الموجهة للعقل البشري والتي تتجلى في المعتقدات الدينية التي عطلته منذ أمد بعيد.

فهي تلك السلطة القاهرة الخارجية عن نطاق العقل والتي ترتبط به في حدود تفكيره، وبناء على هذا التصور الغربي للعقل البشري والمعرفة الدينية نشأت النماذج الأخلاقية القائلة باستغلال العقل البشري عن الإرادة الدينية الموجهة وهو كفيل بالوصول إلى قيم أخلاقية محايدة مبناها الأول التخلص من القيود القديمة التي رافقت الحياة البدائية.

وينطلق من هذا التصور طه عبد الرحمن بالعملية النقدية التي يطلق عليها اسم الأخلاق الدهرانية التي أساسها جهلهم بالقدر الإلهي، فيحذو نحو بطلانها لجملة من الأسباب.

أن مقولتي الخارج والداخل مقولتان مكانيتان يتنزه عنهما الوجود الإلهي: وهو الأمر الذي لا يمكن للذات الإنسانية أن تقع مصاف تساو مع الإله لاختلافها عنه من حيث الجنس ولا بقدر العلم، فالوجود الإلهي هو التعبير عن الوجود الإنساني وليس العكس.

[1] إيمانويل كانط: ما التنوير، تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1، 2005، ص 85.

أن الخارج لا يقترن بالضرورة بالقهر أو التسلط: فليس كل قوة خارجية معناها أن تكون متسلطة على الذات الإنسانية كابحة لإرادتها، فهي خارج نطاق هذه الذات بحيث لا يمكن تصورها أنها متسلطة بل هي المتسع للوجدان الإنساني ومشاعره.

أن الأصل في صلة الإله بالإنسان أنه خيّره إن شاء إأتمر بأمره وانتهى بنهيه وإن شاء العكس: فالإنسان مخير بين التسليم من عدمه عبر إرادته.

أن الوصف الوجودي اللائق بالإله ليس "الخارجية" وإنما هو "المعية": وهو أن الإله مرافق للإنسان ومعه أينما كان وأينما حل وارتحل.

أن الوصف الخلقي اللائق بالإله ليس التسلط بل هو الرحمة: والتي جعلها الله مقابل كل عمل صالح وموسعة لتشمل كل خلقه حتى الذين لم تدخل في نفوسهم، عسى أن يتوبوا إليه.[1]

2. فساد التصور التجزيئي لعلاقة الإله بالإنسان.

أخذت العقلانية الغربية منحى مختلف في التعامل مع النص الديني حيث كان مستقلا متوسلا بالأدوات المعرفية والمنهجية كأي من النصوص الفلسفية مكتفين بذلك بالنظر العقلي فأخضعوه إلى التأويلية التي أفرزت نظرة تجزيئية إلى الحقائق الدينية ويتجلى ذلك في أمرين.

الأول تجزيء الصفات الإلهية بنفيهم الصفة الكمالية عن الله كإسناد الأمر إلى الثواب والعقاب في الآخرة إلى ذاته وقولهم أن الله بعد أن خلق العالم تفرغ لذاته وأوكل كل الصفات العملية للإنسان.

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية (النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين)، ط، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص ص 72-73.

الثاني تجزيء الكتب المنزلة: ينتقي فيها الدهرانيون بعض القيم الدنيوية التي تتوافق ومنطقهم كالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية السامية المسايرة لطروحاتهم العقلانية والإنسانية.[1]

فهم يفصلون بين التعاليم الخلقية الدينية وبين الأخلاق العقلية بحجة أن الإيمان هو الشق الوجداني واللامعقول الذي يعتبر غير صالح في الكتب الدينية نتاج جملة من الاساطير والخرافات المدسوسة في هذه الكتب لأن مبناه الأول هو التسليم الكلّي دون عرضه على ميزان العقل.

يقوم طه عبد الرحمن بنقض التصور التجزيئي لعلاقة الإله بالإنسان تبعا للاعتبارات التالية:

أ. فساد التصور التجزيئي للصفات الإلهية.

احتكم العقلانيون (الدهرانيون) بحسب طه عبد الرحمن الى العقل المجرد في معرفة ظواهر الأشياء دون العلم باستشكالاتها المضمونية التي اختص بها الدين دون غيره من المعارف، فهم لا يأخذون بالكل أي الصفات التي يتصف بها الإله، بل يجتزئون البعض منه كأن يقول بأن الإله لا يتولى إلا الثواب والعقاب في الآخرة أو إقامة السعادة جزاء للأعمال الخيرة، وأفضى للبشرية كل المعارف العلمية وتدبير شؤون العالم، وبهذا يفترضون مفهوم الإله كصفة تجريدية اعتبارا للمنافع الخاصة بهم التي تخدم أفقهم الدنيوي أو بعبارة أخرى الدنيائية كما يصفها طه عبد الرحمن والتي ينقضها في أمران:

أ-أن الأفق القيمي والأخلاقي للدهراني ضيق نتاج التصور الجزئي لمعرفة الله، فالله يتجاوز هذا المنظور الضيّق في الكمالات القيمية والأخلاقية التي يتصورها الإنسان وتدّل عليها أسماء الله الحسنى فكل اسم من أسمائه تتولد عنه قيمة فأكثر.

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية (النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين)، مصدر مذكور سابقا، ص 74-75.

ب- أن يفقد التوقير للذات الإلهية، فالدهرانيون من أشد الناس جرأة على حرمة الذات الإلهية وأكثرهم تطاولا على أسمائها وأوصافها، بحيث ينسبون لأنفسهم ما ينسب إلى الذات الإلهية كالألوهية والربوبية أو ينسب للذات الإلهية ما ينسب للإنسان من صفات العيب والنقص "الذين ظهروا في لباس المهذبين ولو أن ظهورهم بصيغ المحبة وزعموا أنفسهم طلاب خير للأمة فصاروا بذلك شركاء اللص ورفقاء القافلة ثم تجلوا في أعين الأغبياء حملة أعلام العلم والمعرفة"[1].

ب. فساد التصور التجزيئي للكتب المنزلة.

وقد قامت العقلانية الغربية في دراستها للموروث الديني على جملة من المناهج التاريخية والتأويلية والتفكيكية في إرجاعه إلى منشئه الأول دون احترام الثابت المقدس الذي يحوزه الكتب المقدسة والتعامل معها شأنها شأن النصوص الفلسفية التراثية ويرى طه عبد الرحمن أن هذا التصور مفاده أمرين:

- أن المناهج التي اعتمدها الدهريون في تأويل النصوص المنزلة تسير وفق منظور ضيق تحول دون الإلمام الكلّي بمضامين الكتب المنزلة التي تخاطب الوجدان بقدر ما تخاطب العقول وتحمل مضامين غيبية تتجاوز الأطر المنهجية المجردة في استنتاج حقائقها، كما أن بعض العقلانيين يعمدون إلى صرف الأحكام القيمية التي جاءت والاحتفاظ بالبعض بنية التصرف في معاني النصوص.

- أن التعميم التجزيئي على الكتب المنزلة بالسوية وبنفس الروح النقدية، مع البناء على المسلمات نفسها من غير مراعاة الاختلاف بين هذه الكتب، فيه من الباطل مالا يقبله العقل، ذلك أن المدة الزمنية المتفاوتة التي تفصل الأديان المنزلة عن عصر هذه المناهج النقدية تجعل التواصل بواسطة هذه المناهج مختلف فالدين اللاحق يتمتع بحظوظ ضبط نصوصه الدينية أكثر مما يتمتع بها الدين السابق فيكون احتمال التحريف فيه

[1] جمال الدين الأفغاني: الرد على الدهريين، ط1، المكتبة المحمودية التجارية بمصر، 1935، ص 59.

أدنى، فضلا أن اللّغات وصلت هذه الكتب إلينا تختلف عن اللغة الأصلية التي نزلت بها والكتاب الذي وصل بلغة النزول أحفظ لمضامينهم أخبارا وأحكاما من الكتاب الذي وصل بغير لغته.[1]

وهذا التصور التجزيئي لا يمكن أن يتساوى فيه جميع الكتب السماوية فالتوراة والإنجيل طالها التحريف الكلّي في نصوصها على عكس القرآن الذي بقي على نفس حالة التنزيل مصداقا لقوله تعالى "إِنَّا نَحْنُ نزلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"[2].

3. فساد التصور التسيدي لعلاقة الإله بالإنسان.

لا غروا أن الدارس لتاريخ الفكر الغربي يرى أن العلمانية من المرتكزات الأولى التي قامت عليها الحداثة والتي جاءت على استبعاد الكنيسة وسيطرتها على المناح الفكرية بالدعوة إلى تحرير الفكر الإنساني من وصاية نفوذ رجال الدين الذين جعلوا من أنفسهم وسطاء بين الله والبشر فاحتكروا العلم والمعرفة، وهي لا تعني الثورة على الدين كما نظر له البعض بل رفع الوصاية عنه وتحرير قيوده، وقد جاءت الحداثة وفق سياق إيديولوجي محدد، فعقلانية ديكارت في القرن السابع عشر جاءت مناهضة للكنيسة وهذا ما يعبر عن الازدواجية الديكارتية في تركيز سلطة الكنيسة (العقل مصدر الإيمان–قبول الحقائق العلمية) والخروج عليها في الوقت نفسه وإحلال المعرفة الفردية المنظمة بواسطة الاستدلال العقلي محل المعرفة المتوصل إليها بواسطة الكنيسة.[3]

ليصبح العقل البشري في الحكم لتبرير كل المرجعيات التي تحيط به عدا الأحكام التي يطلقها فتصبح الحداثة هي الاعتماد على العلم ومناهجه ليصبح الإنسان مركز الكون وسيّد مصيره.[4]

---

[1] مصطفى أمقدوف: الأخلاقية أفقا للتغيير (نحو بناء فلسفة جديدة: بحث في فلسفة طه عبد الرحمن)، مرجع سبق ذكره، ص 49.

[2] القرآن الكريم: سورة الحجر، الآية 09.

[3] محمد سبيلا: مدارات الحداثة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2009، ص 68.

[4] أمال علاوشيش وآخرون: سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013، ص 117.

وهكذا أصبحت النظرة للإنسان الحداثوي نظرة متحررة من كل القيود بصفته سيد الكون فيتصرف في الطبيعة وفق إرادته العقلية وفكره الحر لا وفق الإرادة الإلهية المتعالية، وبهذا تصبح أخلاقه من هذا المنظور أخلاقا تسيدية في هذا الكون، فهو مصدر الأخلاق لا بمعنى أن يتحكم في شعوره وأهوائه ونزواته ورغباته بل بمعنى لا وجود لسلطة فوقية تتحكم فيه وإنما يتصرف فيها بمقتضى إرادته.

وإذا كان الفلاسفة الغربيون قد جعلوا العقل البشري سبيلا لفرض سطوتهم على الكون، الشيء الذي أخرجهم من مصاف الإنسانية ورفعهم لمصاف الربوبية الأمر الذي يصفه طه عبد الرحمن بالتصور التسيدي لعلاقة الإله بالإنسان وهي علاقة فاسدة يمكن دحضها كالآتي

– منازعة الإله في ربوبيته.

إن القول بمركزية الإنسان في الكون وسيادته في الطبيعة حق مطلق أقرته الحداثة الغربية، جعلهم يرفعون منزلة الإنسان إلى مصاف الإله الذي بهذه الصفة يخرج من الوضع البشري إلى الوضع الإلهي فيصبح يتقاسم مع الإله الحق في صفة الربوبية فيجعل نفسه ربا في العالم المرئي والإله ربا في العالم غير المرئي، أو الإنسان ربا في العالمين واعتبار الإله مجرد رمز تجريدي للإنسان الحقيقي وهي مفارقة باطلة حسب طه وبطلانها مؤداه كالآتي:[1]

أ. تبلغ النهاية في سوء التخلق، فإذا كان الدهراني يقيم الأخلاق على أسس جديدة تجعل الإنسان الحداثي متمتعا بأخلاق فضلى متعالية فقد توسل في تحقيق غرضه بأقبح وأسوء تخلق وأتى هذا سوء الخلق على أمرين، الأول أنه ظلم الإله وأشرك معه نفسه وغصب ملكه، أما الأمر الثاني فقد ظلم الإنسان بأن وضع له أخلاق تجعله يشرك بالإله ويغصب حقه.

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 78.

ب. أنها تقطع طريق التقرب، فلا شيء يقطع طريق التقرب إلى الله مثلما تقطعه منازعته، ناهيك عن التربب الذي هو منازعة الذات الإلهية في القدسية، فترك الدهراني العبادات والتقرب إلى الله ليس بحجة عدم قدرة الذات الإلهية في تغيير إرادته بل لأن النزوع التربي هو أصل من أصول أخلاقه، لأن التقرب والتربب ضدان لا يجتمعان، وأخلاق التقرب مبنية على الروح والعبادة وأخلاق التربب مبنية على المنازعة فهي أخلاق غير روحية.

ت. أنها ترد عوالم التخلق إلى عالم واحد فالعقلاني (الدهري) يحصر أسباب تخلق البشرية كلها في عالم الظواهر المحسوسة وينفي أن تكون مصادر أخرى كعالم الآيات، فقد يستخلص العقلاني جل الضوابط الأخلاقية والصفات الحسنة المرافقة للفعل الإنساني من وراء ظواهر المشاهدة ويلغي العالم الثاني الذي تحيط به الذات الإلهية ولا نراه بالعين المجردة ويسميه الدهراني بعالم السماء، وهذا الأخير يستمد منه أخلاقه الفارغة.[1]

– منازعة الإله في تدبيره.

استعان الفلاسفة الحداثيين الغربيين بسلطان العقل والقوة، في تدبير القيم الأخلاقية التي تسود في الطبيعة حيث يصبح القوي هو الفارض والصانع للأخلاق كما يرد هذا عند نيتشه في قوله "ليس الناس سواسية: كل إعلاء للطراز المسمّى ((إنسانا)) كان حتى الآن وسيبقى أبدا من صنع مجتمع أرستقراطي ما، بوصفه مجتمعا يؤمن بسلم طويل من التراتب والفوارق القيمية بين إنسان وإنسان، مجتمعا به حاجة إلى العبودية بمعنى من المعاني"[2]، وهي الدعوة إلى استقلالية الأخلاق واحتكامها إلى سلطة الإنسان في تدبير شأن الأخلاق في الذات الإنسانية بشقيها الذاتي والطبيعي.

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 79.

[2] فريديريك نيتشه: ما وراء الخير والشر (تباشير فلسفة للمستقبل)، مرجع مذكور سابقا، ص 243.

ولما كان لا وجود لسلطان فوق سلطان الإله لزم على الدهراني أن ينازع الإله في سلطانه لسببين: الأول، لكبحه لإرادته، والثاني، كونه أجنبيّا عن ذاته وهذه المنازعة فاسدة حسب طه عبد الرحمن للأسباب الآتية:

- الاغترار بقدرة العقل، فالحداثي يمجد العقل غاية التمجيد واضعا كل ثقته حتى ولو أخطأ في أمور تدبيره يقينا منه بقدرة العقل على استكشاف الأخطاء وإعادة تقويمها ويغالي في استخدام فالعقل لا يستقل بالمعرفة لذاته بل تشاركه فيها عديد الوسائل بداية من المسلمات، الأخبار وانتهاء بالوجدان، ناهيك عن اغتراره باعتقاده أن العقل هو السبيل الوحيد لمعرفة أحوال نفسه والأقدر على تدبيرها دون غيره، والواقع أن الذات الإلهية الأقرب إليه لمعرفة نفسه وتدبير أحوالها، مصداقا لقوله تعالى "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ"[1].
- أنها وضعت استقلال الإرادة في غير عالمه ذلك أن الفلاسفة الدهريين يقسمون العالم إلى عالمين، عالم الأشياء وهو عالم الظواهر يخضع لقانون الحتمية لا مجال للإرادة فيه، وعالم الأشياء في ذاتها وهو عالم ما وراء الظواهر وهذا العالم هو الذي يتمتع فيه الإنسان بحريته وإرادته الحرة المتوسلة بالعقل وحده، لكن هذا التصور قلب الحقائق في نظر طه عبد الرحمن في أن الأصل في التكليف الإلهي أن يكون متعلقا بالإنسان في عالم الظواهر، ولا تكليف بغير حرية، فيكون الإنسان حرا في هذا العالم على الرغم من حتمية الطبيعة، أما في عالم عقلي أشبه بالعالم الروحي كعالم الأشياء في ذاتها، فلا تكليف على الإنسان فيكون في تبعية كاملة للإله .
- أنها توقع في عبودية السلطان بحيث يصبح السلطان هو غاية الإنسان الدهراني فلا يكاد ينصرف عن التعبد للإله الآمر حتى يقع في شرك تعبد السلطان القاهر.[2]

[1] القرآن الكريم: سورة ق، الآية 16.

[2] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 82.

4. فساد التصور التجسيدي لعلاقة الإله بالإنسان.

من المعلوم أن مفهوم التجسيد في الثقافة الغربية خصوصا الديانة المسيحية له مرجعية قديمة تعود إلى الثقافة اليونانية واللاتينية التي شهدت تراثا دينيا وأسطوريا لخصته بعض الكتب اليونانية كالإلياذة والأوديسا لهيميروس عن صيغ العلاقة بين الآلهة والبشر والتنوع الآلهة على حد قول طاليس "العالم مليء بالآلهة أو بالنفوس"[1] فالثقافة الاغريقية جعلت الآلهة كحياة البشر يأكلون ويشربون ويتناسلون ويسالمون ويحاربون وهو الأمر الذي جعل الاعتقاد للإنسان اليوناني أنه ذو أصل إلهي ولعل أن المسيحية كديانة جاءت متأخرة على تطور الفكري لأغلب المدارس الفلسفية السابقة وأسهمت الثقافة اليونانية واللاتينية في تشبع الديانة المسيحية بأغلب المفاهيم.

وسر التجسيد في الديانة المسيحية يظهر في ثلاث صور وهي أساس العقيدة المسيحية (التجسد، الفداء، الثالوث المقدس)، فالتجسيد "يؤمن المسيحي بأن رسالة الله الأزلية وغير المخلوقة صارت بشر وسكنت بيننا في شخص الإنسان يسوع... أو كلمة الله أوحيت في يسوع الإنسان وعليه فإن المسيح لا ينقل كتابا موجه بل تجسد وحي الله —إنه وحي الله".[2] وهو تجسد الإله في شخص اليسوع فأصبح الإله إنسانا وأصبح الإنسان إلاها، نجدها كذلك في فكرة الفداء في المسيحية الذي هو استكمال لفكرة التجسد، إذ يعتقد المسيحي المتدين "أن الله اختار بملء حريته أن يتحقق خلاص البشرية بواسطة يسوع، وأنه تعالى لم يكتف بتجسد كلمته في يسوع بل أراد أن تكون لأفعال يسوع قدرة خلاصية خاصة فمات المسيح من أجلنا إذ كنا خاطئين"[3] وهو نفس الأمر يتحقق في مفهوم الثالوث المسيحي إذ تقول المسيحية على جانب اعتقادي يقوم على التثليث "أن عيسى إبن الله نسب إليه مباشرة وإن كان من نوع خاص ثم

[1] حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص 20.
[2] نهى النجار: الديانة المسيحية، موسوعة الأديان السماوية والوضعية، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1996، ص 80.
[3] المرجع نفسه، ص 91.

أيضا هو الله وهو منظم العالم بإرادة الأب وبمعونة روح القدس"[1] وهذه الأقانيم كما يصطلح عليها في المسيحية الثلاثة تجسد فكرة المحبة التي تقوم عليها الديانة المسيحية يمكن أن نجسدها في الصور الثلاث.

الصورة الأولى: الأب وهو الذي يعطي الحب

الصورة الثانية: الابن وهو الذي يتلقى الحب من الاب

الصورة الثالثة: روح القدس وهو الواسطة بين الأول والثاني اذ يصل الاب بالابن والابن بالله[2]

والصور الثلاث لفكرة التجسيد في المسيحية هو عبارة عن دخول الذات الإلهية في تركيبها بين مشترك إنساني وإلهي، الأمر الذي حاولت المسيحية تبريره العقلي متوسلة بالآليات الإقناع لإثبات الصفة التوحيدية للديانة المسيحية.

هذا التصور التجسيدي الذي قامت عليه الديانة المسيحية والفلسفة الغربية الحداثية فاسد في نظر طه عبد الرحمن ويترتب عليه أمران:

الأول: أنه يوقع في التشبه بذات الإله بحيث يصبح الإله مؤنسا والإنسان مؤلها، وهو باطل من وجهين:

أ. إن تأنيس الإله تدنيس له، فرفع الصفات الإنسانية إلى مصاف الإله أمر باطل، لأن الصفة الإنسانية يعتريها النقص والفساد، فإذا أسندها إلى الله جعله ينسب له النقص والفساد حتّى وإن احتاط في التنزيه، وذلك لضعف معانيها وقصور مداليلها التي يحاول الدهراني أن يطبعها بها، ولا يزول أثرها بالاجتهاد النظري وتزيد ثقته وقدرته بالعقلانية التي يملكها والمطرقة النقدية التي يحملها في إرفاق

[1] نهى النجار: الديانة المسيحية، موسوعة الأديان السماوية والوضعية، مرجع مذكور سابقا، ص 67.

[2] المرجع نفسه، نفس الصفحة.

صفات النقد الإنسانية للذات الإلهية وقد بالغ الدهراني في إرفاق صفات النقص الإنسانية للذات الإلهية[1]. ومن جهة ثانية أفرط الدهرانيون العدميون من أمثال نيتشه في أفول الصفات الإلهية وإعادة ترتيب الوجود والحياة على نحو فكرة الإنسان المؤله أو الإنسان الأعلى، فيحول نيتشه دعوة الإنسان إلى تأليه نفسه داخل الوجود من أجل الحفاظ على نمط الحياة وفق الإرادة الحرة وتنمية فواعل القوة عبر فرضية التراتب،[2] فحسب نيتشه أن أي إيمان بالعالم غير المرئي هو قضاء على الحياة منطلقا في ذلك من التشكيك الكلّي للفلسفة الدينية والعقلية.

ومهما تكت المستندات لهذا الرأي التي يدعيها العقلاني أو العدمي تلزمه أن يعمل بمقتضى المسافة اللامتناهية التي تفصل بين الإنسان والإله فضلا عن تجنبه للإخلال بالقواعد المنطقية في الجمع بين النقيضين، فلا إله تنزع عنه صفات الخلود ويصير إلى الفناء شأنه شأن الإنسان.

ب. أن تأليه الإنسان هو تقديس له ويكون هذا التأليه على ضربين، الأول: أن تنقل الصفات الإلهية للإنسان وهذه الدعوة باطلة مفادها أن صفات الإله تتسم بالكمال واللانهائية وإذا أسندت إلى الإنسان جاز أن ينسب إليه صفات الكمال وهذا الأمر يضفي إلى الوقوع في تقديس الإنسان[3].

والضرب الثاني أن ترفع بعض الصفات كالتعالي والسمو، فعلى سبيل المثال يذهب نيتشه في محاولة استظهاره لفلسفة الرجل الأعلى إلى جعله إلاها وسيدا على الوجود من خلال توصيفه على هيئته التي تشترك فيها صفات الإله بالإنسان أو بما هو قلب لفكرة التعالي أو قلب تراتب القيم فيقول مخاطبا "فحيث لا يمكن أن تكونوا إنسانا أعلى، ولكنكم أنفسكم الرجل الأسمى، ويمكنكم خلق أنفسكم إن

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص ص 84-85.

[2] Friedrich Nietzsche : Thus spoke zarathustra, Tr: walter Kaufmann, United State, Random House, 1974, p 125,

[3] طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 86.

كنتم آباء وأجدادا له"[1]، فينهال طه عبد الرحمن إلى دحض هذه الصياغة لطبيعة العلاقة الإنسانية بالطبيعة إلى اعتبارها مجرد هذيان لغوي واختراق للمنطق السليم والفطرة الإنسانية الطبيعية.

ت. أن التشبه بالإله لا يتعدى التخلق بأسمائه الحسنى وليس التخلق بالأسماء التي ينحتها "بل أن يقف على المعاني الروحية والقيم الأخلاقية التي تنطوي عليها ثم أن يجتهد في أن يأتي من صالح الأعمال ما يوفي بمقتضاها"[2]، كما جاء في الحديث الشريف " الرَّاحمون يرحمُهم الرحمنُ الرَّاحمونَ يرحمُهُمُ الرَّحمنُ. ارحَموا من في الأرضِ يرحَمْكم من في السَّماءِ ، الرَّحمُ شُجْنةٌ منَ الرَّحمنِ فمن وصلَها وصلَهُ اللَّهُ ومن قطعَها قطعَهُ اللَّهُ"[3]؛ فمعناه تجلي صفة الرحمة من الله (الرحمن الرحيم) في الإنسان بشكل معنوي، أي بما أن الله جعلها في الإنسان وفق نمط فطري.

الثاني: أنه يوقع في الاشتراك مع الإله في الخلق سواء كان استئناف أو كان تتميميا.

مفاد هذه الدعوة أن الفلاسفة الدهريين استندوا إلى النصوص القديمة التي جاءت بها الديانات السماوية كاليهودية والمسيحية، وأنزلوها منزلة العقل ليستمدوا منها الصفة الخلقية التي أرادوا أن يجسدوها، وهي تنازع الإنسان مع الإله في الخلق، وهناك العديد من النصوص التي استمدوا آراءهم منها، فقدت وردت في قصة الخلق في الكتاب المقدس في سفر التكوين الذي يعتبر مصدرا لدى اليهود والمسيحيين، فنجد في الإصحاح الأول قوله " نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ"[4]، وقوله "وَبَارَكَهُمُ اللهُ وَقَالَ لَهُمْ: «أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَامْلأُوا الأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلَّطُوا عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ

[1] Friedrich Nietzsche : Thus spoke zarathustra, Op-cit, p-p 197-198.
[2] طه عبد الرحمن : بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص ص 84-85.
[3] أخرجه أبو داود (4941)، والترمذي (1924)، وأحمد (6494).
[4] (سفر التكوين 1: 26).

السَّمَاءِ وَعَلَى كُلِّ حَيَوَانٍ يَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ »"[1]، فيرى الدهريون أن هذه النصوص هي إملاءات على استئناف الخلق من طرف البشر لا خلق العالم فقط بل خلق الإنسان لنفسه وذاته ومختلف معارفه وكذا دعوة المسيح عليه السلام في إبراء المرضى والأعمى والأكمه والأبرص وإحياء الموتى كما جاء في القرآن الكريم " وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ"[2]، هذا السياق الديني شكل الأرضية الخصبة للدهراني الذي طالما دعا إلى رفع الإنسان منزلة الإله فيرى أنه لابد من رفع صفة الخلق للإنسان كما هي موجودة عند الإله وعندها يصير مشاركا للإله في الخلق من وجهين أحدهما استئناف الخلق باعتقاده أن الله قد فرغ من خلق العالم ولم يعد يتدخل في شؤونه وبالتالي أتاح الفرصة للإنسان من أجل تطوير وتغيير هذا العالم، ومن جهة ثانية تتميم الخلق لأن الإله استوفى نصيبه من الخلق وأتى بالإنسان مكملا[3]، وهذه الدعاوي التي استند إليها الدهراني هي باطلة في نظر طه عبد الرحمن من خلال الوجوه الآتية:

أ. أن الخلق فعل إلهي لا ينتقل إلى الإنسان، مفاده الإلتباس المفاهيمي الذي وقع فيه الدهراني في التفريق بين مفهوم الخلق وباقي المفاهيم المترادفة كالصنع، الإبداع.. الخ. والذي غلب عليه استعمال مصطلح الصنع وهو صنع شيء من شيء آخر، أما الخلق فهو صنع شيء من لا شيء فهو يرادف مصطلح الفطر[4]، قال تعالى "الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۚ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[5]، وهنا يتجلى المدلول الحقيقي

[1] (سفر التكوين 1: 28).

[2] القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 49.

[3] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 88.

[4] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

[5] القرآن الكريم: سورة فاطر، الآية 01.

لمصطلح الخلق كما جاء في لسان العرب "**الخالِقُ والخَلاَّقُ** وفي التنزيل هو الله الخالِق البارئ المصوِّر وفيه بلى وهو الخَلاَّق العَليم وإِنما قُدّم أَوَّل وَهْلة لأَنه من أَسماء الله جل وعز الأَزهري ومن صفات الله تعالى الخالق والخلاَّق ولا تجوز هذه الصفة بالأَلف واللام لغير الله عز وجل وهو الذي أَوجد الأَشياء جميعها بعد أَن لم تكن موجودة وأَصل الخلق التقدير فهو باعْتبار تقدير ما منه وجُودُها وبالاعتبار للإِيجادِ على وَفْقِ التقدير خالقٌ والخَلْقُ في كلام العرب ابتِداع الشيء على مِثال لم يُسبق إِليه وكل شيء خلَقه الله فهو مُبْتَدِئه على غير مثال سُبق إِليه أَلا له الخَلق والأَمر تبارك الله أَحسن الخالقين"[1]، فهي تنافي الإبداع أو الصنع الذي ارتبط بالصفة الإنسانية، ومن هنا يظهر لنا أن الخلق بمعناه الحقيقي ملازم للإله لا يتعداه إلى أي أحد من مخلوقاته.

ب. استئناف الإنسان للخلق أو تتميمه تنقيص من مقام الألوهية؛ مفاده نفي الدهراني لتدخل الإله في شؤون العالم بعد ضبطه لقوانين تطوره، فيصبح العالم مستغنيا عن الإله فكل التفاعلات فيه هي نتاج للإنسان وحده، فهذا تحقير للإله وتنقيص له فكيف يتوهم أن الإله ينقطع عن الخلق وهو الذي لا نهاية لأفعاله، بل خلقه كأمره مستمر مصداقا لقوله تعالى " إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"[2]، كما أن التتميم للخلق هو انتقاص للذات الإلهية، أي أن الله جاء بخلقه ناقصا وأوكل للإنسان إزالة هذا النقص، ويشعر بأن الإنسان أقدر بالكمال من الله، وهذه الغاية سوء في الأدب والأخلاق مع الذات الإلهية لأن امتداد خلقه لا ينقطع[3].

ت. المشاركة في الخلق توجب الندية بين طرفين فلما كان الدهراني يقول بأن الإنسان يشارك الإنسان في الخلق كما يشارك الإله في الرتبة الوجودية، فقد جعل منه ندا له في الخلق بالإضافة إلى النّدية في

---

[1] لسان العرب: كلمة "خلق"، المعجم الإلكتروني: https://www.lesanarab.com/kalima، تاريخ الزيارة 2021/07/04، على السّاعة 11.10.

[2] القرآن الكريم: سورة يس، الآية 82.

[3] طه عبد الرحمن : بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 90.

الوجود ومفادها أن تقتضي المزاحمة فيصبح الدهراني يزاحم الإله في الخلق على أساس الندية التي تكون أشد الصفة في مصطلح الخلق بشكل متفاوت في المصطلح "الصنع" الذي يعتقده الدهراني، "ولما كان الخلق على أربعة أنواع مباشر وغير مباشر وبدئي وإيعادي فقد لزم أن تشمل هذه الندية من حيث المبدأ هذه الأربع أنواع حتى وإن كان الإنسان لا يتذكر الخلق البدئي ولا يتصور الخلق الإيعادي وكيف له أن يتذكر هذا وستصور ذاك والإله لم يُشهده الأول ولم يُشهِده الثاني"[1]. وهو الأمر المفارق الذي يلتبس في صفة المشاركة في الخلق والندية بين الإله والإنسان.

والحال أن نقد طه عبد الرحمن للأخلاق الدهرانية يقوم أساسا على استبعادهم للدّين كمصدر للتشريع الأخلاقي أو كما يصفها طه عبد الرحمن في عمله بـ "إنكار الأمرية الإلهية" للفلاسفة الدهرانيين الذي ينقسم على نحوين، المتعلق بتصورهم حول العقل المحض، والآخر ذلك المتعلق بإرادة المعرفة التأويلية التي سادت الفكر الأوربي المعاصر بعد زحمة التداخل النّصي بين الفلسفي والديني الذي شهدته الحداثة، ما استلزم وجوبا الخروج بمنهج بحث في استقراء التاريخ النصي للدين، سميّ بالمنهج التأويلي عند المعاصرين.

زيادة على ذلك "أن إنكار الأمرية الإلهية من لدن الفلاسفة الدهرانيين وانفصالهم عن القيم الدينية لا يمكن أن نجد تبريره في مقتضيات العقل كما يدعون لأن التوجه الدهراني الذي سلكه العقل الغربي في تأسيس الأخلاق ليس إلا إمكانا واحدا من الإمكانيات العقلية المتكاثرة التي تتوفر عليها الطاقة الإبداعية للإنسان"[2].

وأن قوام الأخلاق العقلانية الغربية ذو خلفية تاريخية وسياسية واجتماعية تراكمية نتاج الصراع الفكري بين العقل والدين منذ نشأة الفكر الديني والعقائدي ما جعل هذه السطوة تبحث عن إرادة فرض منطقها

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 90.

[2] مصطفى أمقدوف: الأخلاقية أفقا للتغيير (نحو بناء فلسفة جديدة: بحث في فلسفة طه عبد الرحمن)، مرجع سبق ذكره، ص 55.

على بقية العقائد والقوميات الأخرى كتعميمها على الأمة الإسلامية من منظور الاختراق المعرفي الذي عُرف بالاستشراق.

إذا كان الفلاسفة الغربيين الدهرانيين قد استمدوا نصوصهم الأخلاقية من الديانات السماوية كالتوراة والإنجيل وأردفوها معاني عقلية محضة وجعلوها قيم عليا، بينما لا يصح ذلك في البيئة الإسلامية التي يحكمها نص ثابت لم يتم تحريفه لا عن سياقه الموضوعي ولا عن سياقه التاريخي المفاهيمي.

وكذا القول أن الفلسفة الغربية الأخلاقية العقلية هي مبدأ كلّي كون الإنسان مركز الكون وسيد أفعاله يظهر تماهي بين الأفراد والمجتمعات فما يكون جانب عقلاني في مجتمع يظهر بشكل مفارق للعقل في مجتمع آخر وأن ما هو سلوك أخلاقي في مجتمع هو أدنى من ذلك السلوك عند أفراد من مجتمع آخر.

ثالثا: انكسار بنية الأخلاق الدهرية.

إن استبعاد الدين عند الفلاسفة الغربيين أضفى لغياب المستمسك الروحي للأخلاق العامة وعزز من قيمة الانفلات تحت مسمّى الليبرالية المستهدفة للفرد والمجتمع، بما هي انسلاخ الفرد من القيم الاجتماعية والضوابط المشتركة مع الآخر، وتأسيسه لحكم أخلاقي ذاتي دون الاعتبار لأي سلطة أخلاقية كانت، تحت مسمى الحداثة الإنسانية أو التنوير العقلي.

1. أخلاق التعالي أو حدود التّملك الإنساني.

لقد أقام الحداثيون الغربية أسس النظريات الأخلاقية على مركزية الإنسان في الكون فهو المحور الناظم الذي تبنى عليه كل القيم الإنسانية بتحريره من كل القوى الخارجية التي كان يخضع امتدادا على مر العصور فأصبح يسير وفق الإرادة الحرة التي يملكها وصولا إلى امتلاك الكون فيسعى هذا المبدأ (تسيّد الإنسان بدل تسيّد الإله)[1]، فيصبح المصدر الأساسي للقيم الأخلاقية أو هو الإله بحد ذاته أو المشارك له في السيادة على هذا الكون، في مقام واحد له الحق في التقديس والتمجيد، وهذه القيمة المتعالية في الذات الإنسانية.

مع مطلع التصور الحداثي لتفسير ظواهر الأخلاق كانت العلاقة منطقية بين الإله والإنسان ومثبتة والنقاش لا يدور خارج هذا القانون الكلّي (ديكارت، ماليبرانش، ليبنتز..)، وصولا إلى بدايات ظهور ما يعرف بالتوجهات الطبيعية والتجريبية التي بدأت تخوض في مدى صدقية هذه العلاقة من حيث تطبيقات الفهم الوجودي عليها (جون لوك، بيركلي، هيوم..)، فالتصور الأول كان محافظا على فكرة اللوغوس الأعلى أو مركزية الله على الإنسان بينما خاض المذهب الثاني في إثبات لا منطقية هذا التصور، ما فتح النقاش من جديد في عصر الأنوار حول طبيعة هذه العلاقة (كانط، بومغارتن، هيغل..) وصولا إلى الموقف النقيض من فلسفات الأنوار الذي جاء على إلغاء هذا النقاش بشكل كامل كونه لا مؤدى قيمي إنساني له، ولا طائل أساسا لفهمه فهو لا يقدم معنى إضافي للحياة وكانت بدايات ظهور هذه الأفكار على يد (ماركس، نيتشه، فرويد..)، يُعلق لوك فيري على المحصلة التي أدتها الحداثة "إن هذا التراتب هو الذي أتى ظهور العلوم الحديثة وظهور فضاء لائكي للقضاء عليه (...)، فإن عصر الأنوار هو العصر الذي شهد على امتداد تأكيد أولوية الكائن البشري في كل ميادين الثقافة. إلى حد أن الله بدأ يظهر 'كفكرة' عند هذا

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 107.

الإنسان الذي كان من المفروض أن الله قد خلقه، والذي، (...) سوف لن يكف هذا الالتماع الذهني عن أن يأخذ أكثر فأكثر مأخذ الجد"[1]، أي أن العلوم الحديثة أسهمت في قلب المعاني الميتافيزيقية ومناقشتها بجرأة وبقيت هذه الفكرة تنحو منحى التقدم حتى أتت على الإنكار الكلّي مطلع ما عُرف بما بعد الحداثة.

بينما يرى طه عبد الرحمن أن هذه الآراء ذات طبيعة نفسية صريحة ملازمة للنفس البشرية التي هي غريزة التسيّد والتي استمدها الدهرانيون من عالم الشهادة دون عالم الغيب والتي تخالف كل معاني الفطرة الإيمانية التعبدية جاعلة النفس سواء في رتبة مع المقام الذي يعبد فيه الإله في عالم الغيب مستندا إلى أوصاف الإله مغطيا بها أوصافه الآدمية "لأن الشاهدية الإلهية التي تخلق في الباطن تم الاستغناء عنها بالشاهدية الآدمية"[2]، مستنكرا ان الإنسان لا يمكن أن يعيش إلا في عالم واحد الذي بين يديه العالم المرئي المحسوس ولا يكسب القيم الخلقية إلا فيه ولا يمارس واجباته الأخلاقية إلا فيه وحتّى الممارسة الدينية تكون مقصورة على هذا الأخير وقبول ورفضها إلا في العالم نفسه، لذلك يعتبر أن الآراء الدينية ما هي إلا نتاج مفاهيم فوقية مصطنعة من رجال الدين لإخضاع المجتمعات والسيّادة مع هذا الكون.

فاعتبار الدهراني أن التقرب إلى الله بالعبادة ضلالة وعماية لأن مشيئة الله في نظرهم جارية على قانون ثابت لا تعبئ لدعوات المتعبد أو صلواته فهي لا عدو إلا أن تكون مجرد أوهام أو سحر أو عبادة أوثان أو حالات شعورية نفسية، فاعتبار الدهراني أن حياة الإنسان مقصورة على العالم المرئي وحده هي دعوة باطلة ويستهل طه عبد الرحمن في دحضها كالآتي:

الأول: أن الدهراني يغير الأخلاق بناء على العالم الأخلاقي المتميز زمانيا ومكانيا ويرد تفسيره إلى ماديته (جسمانيته) التي تميزه عن باقي الموجودات وازدياد ارتباطه بجسمانيته المتمايزة (الحيوان، النبات..)

[1] لوك فيري: الإنسان المؤله أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، ط1، افريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص ص 43-44.

[2] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 107.

يزداد ارتباطه بالعالم المرئي وكلما انخفض ارتباطه بجسمانيته قل ارتباطه بالعالم المرئي فتكون حياته غير محصورة بهذا العالم بل ممتدة إلى خارجه مما لا نراه من العوالم.

والثاني: أن الدهراني بالرغم من ارتباطه بالعالم المادي المحسوس إلا أنه يتطلع إلى عوالم أخرى أفضل منها للسيادة عليها لإشباع فضوله الأنطولوجي المتعالي فالطبيعة البشرية للإنسان مغروسة في نفسه من أصل خلقته أن العالم المرئي لا يسع وجوده بأسره لما تشوّف إلى أن يرتحل من عالم إلى عالم أكمل منه.. وكأن الإنسان بهذا الارتحال الدائد يطمع أن يأتي أمرا محالا إذ يريد أن يحقق في العالم المرئي نفسه عوالم ليست من جنسه.[1]

والثالث: أن العبادة أو الطقوس كما يصفها الدهراني ليست عماية أو وهما أو سحرا بل هي لغة الوجود التي يتواصل بها الإنسان مع الإله والعقل المجرد وحده قاصر على ادراكها فينبغي على الانسان استنفار كل القوى الادراكية التي يمتلكها حسيّة كانت أو عقلية أو وجدانية للوصول إلى رتبة التخاطب مع الإله وهي العبادة التي تقتضي أن يدخل الانسان في عبادة الله ويكلم ربة على قانون ربه لا على قانون نفسه.[2]

وعليه فلإن أخلاق الدهراني لا تنفك أن تنزل منزلة العمل السلوكي والكمال الخلقي الذي يسمو بروح الانسان إل ى مقاصد الاخلاق المثلى بل أخذت مسار السيادة وتقديس الأنا والتسلط على الآدميين ومنازعة الإله، فهي تسعى من جهة إلى تحرير الإنسان من كل القوى السيادية الخارجية لتوقعه في التسلط ذاته.

[1] طه عبد الرحمن: روح الدين، مصدر مذكور سابقا، ص ص 32-33.

[2] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 115.

2. أخلاق دينية بصبغة عقلانية.

جاءت العقلانية الغربية لتضع الانسان في مواجهة ذاته خارج دائرة الدين بعد أن سيّدت عقله على الكون فأصبحت "كلمة الفيلسوف المراد لمن خالف الشائع والمعتاد باسم العقل وأضحت العقلانية تعني الثقة الكلية بالعقل والايمان بقدرته ورفض ما عداه من سلطة"[1] فتوسل بالأسباب العقلية في اسناد كمالات العالم الغيبي الى العالم المرئي الواقعي المحسوس حيث تسد مسده وتغني عن الرجوع اليه في كشف اسرار الحياة وملابساتها.

فعمدوا إلى بناء صروح ودساتير تدخل ضمن باب الأخلاق بمقتضيات إعمال العقل دون وصاية إيمانا منهم بقدرة العقل على "السير في طريق يصالحه مع الدين ومع السلطة السياسية المستنيرة والثقة بتحقيق سعادة الانسان في ممارسة الأخلاق والوصول إلى اليقين في المعرفة والفعل الأخلاقي والجمالي على حد سواء"[2] وهذا المسار الجديد في التفكير ليس نابعا من القوى الذاتية للإنسان في اعمال العقل بل دعوة للحرية الفكرية التي كبحت طيلة عصور باسم الإله وهو ما جاءت به تصوراتهم ونظرياتهم الأخلاقية الموضوعة التي ترفض الدين بشكل تام لتجعله مغيبا تماما في دساتيرهم الأخلاقية.

ولئن قبلت تلك النظريات الأخلاقية في المجتمع الأوربي وجعلت العقل البشري كمرجعية لتقييم السلوكات الإنسانية فحسب طه عبد الرحمن لا يمكن التسليم بها لأن جل مضامينها ذات أصول دينية انتزع منها الجانب الروحي واخضعت للعقل.

---

[1] إيميل برييه: تاريخ الفلسفة، ج3، ط1، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983، ص 148.

[2] غانم هناء: النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، مجلة عالم الفكر، العدد 03، الكويت، 2001، ص 19.

ويعد كانط أول من أقام القيم الأخلاقية على العقل وحده اذ كان ضرورة بناء الأخلاق بصورة لا تستند مطلقا الى المعرفة الحسية ولا المبادئ التجريبية دون أن يطلق سلطان العقل في كل شيء، بل اشتغل به وبنقده ورسم حدود جاعلا للإيمان الديني مكانا فيها وراء هذه الحدود شريطة أن يقترن بالعمل لا أن يعول فيه على الفضل الإلهي[1]، جاعلا أن القيم الأخلاقية مردها الكلّي إلى العقل البشري.

ومن هذا المنطلق عمد طه عبد الرحمن إلى انتقاد العقلانية المجردة ليواجه كانط لجعله الدين في حدود العقل وذلك بعكس المعادلة بجعل العقل في حدود الدين مبرزا قصور الدعوة الكانطية التي تقضي بإرفاق الأخلاق للدين، كون العقل البشري هو الذي يشرع للأخلاق، حيث أن كانط يعترض على القوانين الدينية من وجهة نظر أنه "يمكن للمرء أيضا أن يتصور الناس التي تعتقد بالألوهية المطلقة أن تحكمها القوانين الوضعية، وهذا يعني من خلال القوانين التي يجب على المرء أن يطيع ليس من أجل الأخلاق، ولكن فقط من أجل شرعية الأفعال، وبعد ذلك سيكون للمرء مجتمع قانوني الذي سيكون فيه الإله، بلا شك، المشرع (الذي كتب الدستور حسبه، ولذلك سيكون حكما ثيقراطيا)، ولكن حيث الرجال الذين تلقوا منه مباشرة، كالكهنة، والوصايا التي أصدروها، من شأنهم أن يشكلوا حكومة أرستقراطية على هذا المنحى"[2]، وبهذا فإذ افادة كانط تعتقد أن الأخلاق الدينية هي مجرد أفعال تنظيمية تريد فرضها طبقة دينية ارستقراطية ولكن الدافع من ورائها ليس الأخلاق بمفهومها المثالي المطلق، أي الواجب من أجل أن يكون واجبا وليس من أجل أن يكون فعلا يخشى العقاب.

---

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 38.

[2] Emmanuel Kant : La Religion dans les limites de la Raison, Tr : André Tremesaygues, Version numérique, Ed. Félix Alcan, Paris ; 1913, p 78.

وبحسب طه عبد الرحمن أن القيم الأخلاقية التي افردها كانط وخص بها العقل المجرد هي في الأساس ذات أصول مبنية على أصول دينية وقد سلك كانط في بنائها على أمرين: "وهو اقتباس المعاني الدينية أو البناء على بعض الأصول العقدية على أوجه ظاهرة أو خفية قريبة أو بعيدة (...) كما أراد العلماني أن يصنع نظرية علمانية بعناصر مأخوذة من الدين حتى قيل بأننا هنا حيال عملية علمنة الدين المسيحي"[1].

وقد أقام كانط نظريته الأخلاقية باستمداد المعاني والقيم الدينية وفق طريقين كما يحددهما طه عبد الرحمن:

الأول: طريق المبادلة وأن يأخذ بدل المقولات المعهودة في الأخلاق الدينية مقولات مقابلة لها مجردة فاستبدل مفهوم العقل بدل مفهوم الإيمان ومفهوم الإرادة الإنسانية بدل مفهوم الإرادة الإلهية. الخ من المعاني.

الثاني: وهو طريق المقايسة، وهو وضع أحكام أخلاقية نظرية تتوافق مع الاحكام ناخذ بها الاخلاق الدينية، فمثلا الإله الذي شرع القوانين في الكون يضع مكانه الإنسان الذي يشرع، كما أن الإله طاعته واجبة تصبح أوامر الإنسان والعمل بها واجب كما أن الأفعال الخلقية موجب طاعتها لأوامر الإله كذلك الأوامر الإنسانية تكون خلقية بموجب عملها بأوامر الإنسان[2].

وعلى هذا النحو يقول بيجوفيتش "هو ادعاء يبطله واقع الممارسة الفلسفية الغربية بأصحابها إما إلى الرجوع في الاقتباس من الدين مباشرة والتستر على هذا الاقتباس بواسطة مقولات عقلية وإما السقوط في ضرب من الفروض الأخلاقية التي لا يقبل بها من عنده مسحة عقل"[3]

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر مذكور سابقا، ص ص 38-39.

[2] المصدر نفسه، ص 40.

[3] علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، تر: محمد يوسف عبس، ط1، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، 1994، ص 102.

3. أخلاق الدهرانية نفسية لا روحية.

إن محاولة إقامة الأخلاق على أساس عقلي لا تعدو سوى أن تكون ظواهر اجتماعية أو قواعد سلوكية لأفراد أو جماعات معينة التي تغيب فيها الجوانب الروحية المتجذرة في العقائد الدينية بصفة عامة فقد جاءت بناء على رفض هذه القيم الأخيرة المطلقة التي حصرت الفكر الإنساني منذ الوجود وتتالي الحضارات ومنذ بداية التنظير للتفكير العقلاني من اليونان إلى عتبة ما بعد الحداثة، ولا شك أن النزعة الذاتية هي الفاعلة "فقد تستقر في أغوار قوى وأحوال حقيقية تعمل عليها في فك ارتباطه بالعالم المرئي، فهذا لا شعور يحفظ أسرار تخلقه وهو لا يزال في ظلمات الرحم، فضلا عن أمشاج من الرغبات والادراكات والانفعالات التي تحركه في غفلة منه والتي تدعوه إلى إملائها والتعال بها"[1]، على القيم الموجودة في المجتمع والنزوع نحو الرغبات النفسية التي تؤطر النظرة الأخلاقية للدهراني.

فهي "جوهرا قائما في داخله أي شيء يكاد يكون مستقلا عن وجود ذاته وإنما هي عين الذات (...) وهي الحقيقة الكيانية التي تجعل الإنسان شخصا واحدا بعينه قادرا على الشعور بذاته"[2]، فالأخلاق الدهرانية التي حاولت الإنفكاك من السياق الديني التاريخي لأوربا، وجدت نفسها تحت طائلة تأسيس أخلاق معتمدة على مركبات أخرى لكنها غير ثابتة من حيث وجودها المعنوي، فإحالة الأخلاق على العقل أو الظواهر النفسية، أو المشتركات الاجتماعية لم تكن كفيلة بذلك التأسيس البديل عن الأخلاق الدينية المتجسدة روحيا، فنرى مثلا فرويد يؤسس للأخلاق الذاتية من منطلق أنها "طريقة أخرى يسعى بها الإنسان للحصول على السعادة، بأن ينشد الجمال وأن يبحث عنه حيثما وجدته حواسه ورست عليه أحكامه، وأن يستمتع بالجمال استمتاعا يمنحه السعادة، الجمال في الجسم الإنساني، وفي الحركة، والجمال

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 34.

[2] المصدر نفسه، ص 92.

في الأشياء، وفي المنظر الطبيعي وفيما يبد الإنسان من فنون أو يخلقه بالعلوم"[1]، وهو ما يعتبر تجاوز كلّي للمنظور الديني للأخلاق، وإحالتها على المبنى الذاتي المتعلق بالمتعة النفسية الشعورية آنيا.

والحال أنها لا ترتقي إلى مصاف الروحية أو على حد اصطلاح طه عبد الرحمن بأنها "أخلاق نفسية"[2]، بحيث أن دلالة الذات كدلالة النفس ولما تفرعت الأخلاق عندهم عن الذات المالكة لزم أن تكون أخلاق ذاتية أو أخلاق نفسية يستمدها الإنسان من فواعله وينطلق بها نحو تأويل الوجود.

والأخلاق الروحية حسب طه عبد الرحمن قائمة على أساس التفريق بين النفس والفطرة، فخاصية النفس الإنسانية انها تنسب الأشياء إلى ذاتها أما الفطرة فهي خاصية ربانية مبثوثة في البشرية، فهي الخطاب الإلهي لأرواح الآدميين في عالم الغيب بأن "لا إله إلا هو"[3] وهي تأصيل غيبي في الذات الإنسانية منذ تكونها الجيني الأول مصداقا لقوله تعالى "إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا"[4] وقوله " ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"[5]، لأن الفطرة "بثت في روح الإنسان وهو مزال في عالم الغيب قبل أن تتشكل نفسه أو أناه، بحيث تكون طبقة النفس بغرائزها ومنازعها في بنية الإنسان لاحقة في وجودها على طبقة الروح ومعلوم أن الوصول إلى طبقة الروح لا يتحقق إلا بمجاهدة طبقة النفس التي قد تصبح حجابا للروح متى ضعف وازع الروح، وما بالك إذا مات"[6]، فالروح سابقة للتشكل عن النفس والعقل وهو الأمر الذي يتجاهله الدهراني فيغلق الجانب الروحي ويضفي الجانب النفسي الذاتي على تحليلاته لمفهوم الأخلاق ويعممها استنادا إلى أناه الأعلى، فتصبح الأخلاق ذاتية بلا روح، عكس تلك

[1] سيغموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، دراسة وترجمة: عبد المنعم الحنفي، ط1، دار الرشاد، 1992، ص 54.

[2] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 126.

[3] المصدر نفسه، ص 101.

[4] القرآن الكريم: سورة الإنسان، الآية 02.

[5] القرآن الكريم: سورة المؤمنون، الآية 14.

[6] مصطفى أمقدوف: الأخلاقية أفقا للتغيير (نحو بناء فلسفة جديدة: بحث في فلسفة طه عبد الرحمن)، مرجع سبق ذكره، ص 60.

الأخلاق التي يقرها الدين بالمعنى الروحي المتعلق بالفطرة، فيرى من جانبه علي عزت بيجوفيتش أن "هناك مركزا جوانيا في كل إنسان يختلف عن بقية العالم وهو أعمق في هذا الكائن الإنساني وهي النفس، والنية خطوة إلى أعماق الذات وهنا يتبنى الإنسان الفعل أو يحققه ويؤكده تأكيدا جوانيا. قد يقوم به في العالم الخارجي وقد لا يفعل، إنما في العالم الجواني قد تحقق الفعل وانتهى (...) فبدونه يصبح عمل الإنسان عملا آليا"[1]، فالنفس تعتبر مركبا من المركبات الجوهرية في الإنسان لكنها ليست مقننة للأخلاق بل بعكس ذلك فهي تنزع نحو اللاأخلاقية، إنما الروح هي التي تحيط بالجانب الأخلاقي للإنسان من كونها فطرة موجودة فيه.

فالأخلاق التي تنزع منها الحقائق الدينية لا تعد سوى أخلاق افتراضية وهمية "الأخلاق التي لا تكون مشدودة إلى معاني روحية ربانية وموصولة بمصدر علوي يمدها على الدوام لا يؤمن أن تنعطف بالفساد حيث يظن أنها آتية بالسداد"[2] فالإنسان كائن غريزي بطبعه يتوجه حيث منافعه الذاتية وإشباع شهواته الديدنية ولا يستقيم على الأخلاق المثلى إلا بضرورة اتباعه للأخلاق الروحية والانقياد إلى ضوابطها وأحكامها، يقول الله عز وجل "الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا"[3].

[1] علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع مذكور سابقا ص181.

[2] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق (المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، مصدر مذكور سابقا، ص 50.

[3] القرآن الكريم: سورة الكهف، الآية 104.

4. تقريض الأخلاق العدمية.

يذهب العدميون عموما إلى عدم الاعتراف بالعالم الآخر من منطلق ما يعتبرونه مجموعة التناقضات الدينية على مر التاريخ، التي شغلت الإنسان عن فهم الطبيعة وفهم ذاته، كما يرد عند ديفيد هيوم في قوله "عندما يكون التحام أجزاء قطعة الحجر أو حتى ذلك التأليف بين الأجزاء الذي يجعلها ممتدة، أقول عندما تكون هذه الموضوعات المألوفة مستعصية التفسير ومشتملة على ملابسات بالغة التنافر والتناقض فبأي استيثاق نستطيع أن نصل إلى رأي قاطع في أصل العوالم أو تتبع تاريخا من الأزل إلى الأبد"[1]، ما يعتبر إنكار حضور الدين في الأخلاق واعتباره مجرد اجتماع بشري على الخرافة المتناقلة تاريخيا، أو كما يصفه بالحس الأخلاقي المشترك بين الناس. فيم يعترض طه عبد الرحمن على هذا التصور بناء على أنه هيوم يدعي بالحكم على الأفعال الإنسانية بواسطة حس داخلي موجود في النفس البشرية فتشعر بالحسن متى وجدت اللذة وتشعر بالقبح متى وجدت من الأفعال ألما، بمعنى أن الحس الأخلاق هو نسبة تقييم الأفعال البشرية بالخيرية أو بالمعاناة. ومن بين الاعتراضات التي أدلى بها طه عبد الرحمن على هذا المذهب هي:

الأول: انه يباين العقل من جهة أن العقل لا يدخل في التحسين والتقبيح والمراد بالعقل عنده هو العقل النظري القبلي الذي لا شأن له بالحياة العملية.

الثاني: أنه عبارة عن إدراك وجداني طبيعي لا صناعة معه وعفوي لا تكلف فيه.

الثالث: أنه بمثابة ذوق مشترك بين الناس جميعا فيكون فيه جانب منه تجربة جمالية.[2]

وحسب طه عبد الرحمن فإن الصفات التي يسندها هيوم إلى الحس الأخلاقي هي نفسها التي جاء بها الدين، وأسندها هيوم إلى حالة شعورية ما يحيلنا على الالتباس في هذا المفهوم من وجهة نظر المعنى الذي

[1] ديفيد هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، تر: محمد صبحي الشنقيطي، ط1، مكتبة الحديثة، القاهرة، 1956، ص 06.

[2] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق (المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، مصدر مذكور سابقا، ص ص 45-46.

يرديه هذا المفهوم، فحسب طه عبد الرحمن؛ أن مفهوم الحس الأخلاقي هو ذاته الفطرة ووقف عندها هيوم كمفهوم إنساني، لعزلها عن المفهوم الديني الكلاسيكي الذي كان قائما على الشأن الأخلاقي المشترك.

يقول هيوم " لكن حيثما يشكل التوحيد المبدأ الأساسي لأي دين شعبي، وأن العقيدة منسجمة إلى درجة تبدو عقلانية، تكون تلك الفلسفة ميالة إلى ربط نفسها بنظام لاهوتي مثل هذا. وإذا تم احتواء قواعد ذلك النظام في كتاب مقدس، مثل القرآن، أو قررته أي سلطة مرئية، مثل البابا الكاثوليكي، يواصل المفكرون التأمليون بشكل طبيعي موافقتهم واعتناقهم النظرية التي انغرست في نفوسهم من خلال تعليمهم المبكر، والتي تمتلك أيضا درجة ما من التماسك والانسجام"[1]، وهو إنكار تام والرفض المطلق للأديان باعتبارها من المغيبات التي تتجاوز الحس التجريبي وهذا يندرج ضمن جعل أي خبرة معرفية أو أخلاقية خاضعة لمبادئ التجريب.

ويرى طه عبد الرحمن أن سبب إنكار هيوم للأخلاق الدينية تبعا لعاملين

- أن الأحكام الدينية ليست أحكام أخلاقية: فالدين مجاله الإخبار عن المغيبات وهو التماثل مع الحكم الطبيعي المستنبط من المشاهدة والمحسوسات، ولما كان الحكم الخلقي غير الشيء الخبري، فلا يمكن أن تكون الأحكام الدينية أحكاما أخلاقية.
- والعامل الثاني لا يمكن أن تكون الأحكام الدينية قواعد للأسس الأخلاقية وهذا الطرح مفاده أمرين، أن الدين جملة أحكام خبرية أو وجودية، والنظريات الوضعية هي عبارة عن نسق متكامل من القضايا الخبرية فهو نظرية موضوعة، والأمر الثاني أن الأحكام الدينية افتراضات وضعها الانسان لتفسير مختلف

[1] ديفيد هيوم: التاريخ الطبيعي للدين، تر: حسام الدين خضور، ط1، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2014، ص ص 80-81.

الظواهر في الطبيعة بعد حيلولة الوصول إلى العلل التي تفسرها له، فلجأ إلى الإيمان كعلّة أولى لأحداث وظواهر الكون ومصدر لكل القيم الأخلاقية[1].

وينطلق طه عبد الرحمن في دحض رؤى هيوم المغيبة لمصدر الأخلاق أن أساسه الدين في أمرين

- أن الدين ليس بنظرية بل هو مؤسسة تحوز مجموعة من الأحكام والمعايير التي تحدد كيفيات العمل لتلبية حاجات الإنسان، ناهيك عن جوانب الإخبار عن الموجودات سواء كانت حسية أو غيبية، فهو يحدد العلاقات بين هذه الموجودات لتحصيل المنفعة ودفع الضرر، وهي محصلة أقوال أخلاقية بامتياز.
- والأمر الثاني أن هيوم يوهمنا أن الحس الخلقي وجد في النفس البشرية ومتعلق بالقيم وحدها دون ادراج العقل وزعم هذا الأخير أنه لا يوصل إلى إدراك القيمة، وهذا تعارض منطقي، فكيف لعقل هو أن يوصله لهذا، فهو إما اقتبس آراءه من نصوص مقدسة أو من نصوص رجال الدين.[2]

وعلى هذا الأساس يرى طه عبد الرحمن أن هيوم بنى نظريته لرفض الأخلاق الدينية على نحو عدم اكتمال تصوره حول الدين والعقل والمجال الطبيعي للتجريب البشري.

في حين يأخذ نيتشه منحى أوسع من هيوم منتقلا إلى نفي الميتافيزيقا واعتبارها مجرد اشغالا عن الحياة الواقعية، وأن الأسئلة الوجودية للأخلاق تنطلق من تحديد القيم التي تحكم هذه الأخلاق كتنظيم جديد يحكم المجتمع عبر مبدأ "التراتب"، فبما أن الإله في نظر نيتشه أضحى شكلا متجاوزا، إذ أن المسيحية التي لبست جبّة التقديس الإلهي يراها من منظورها فكرة زورها المسيحيون الأوائل حيث تلاعبوا بمفهوم "الإله"، وجعلوه مختصا في شخص القديس، لفرض نوع أخلاق مناسب يظهر على أنها نبيل لكنه عكس ذلك، وهذا ما جعل نيتشه يقول بالنقد السيكولوجي من وراء الدافع، أو ما الدافع وراء الفعل؟

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق (المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، مصدر مذكور سابقا، ص ص 43-44.
[2] المصدر نفسه، ص 44.

حيث يرى نيتشه أن المسيحية التي حملت مشروعها الأخلاقي عن اليهودية القديمة، اعتمدت نفس أسلوب المكر؛ "لا ينبغي أن نزين وجه المسيحية ونلمع سحنتها: لقد خاضت حربا بلا هوادة ضد ذلك النوع الراقي من الإنسان، ونبذت كل الغرائز الأساسية لهذا النوع استنبطت خلاصة الشّر والشرير"[1]، فنيتشه من خلال هجومه على المسيحية والشكل الديني عموما أفضى به إلى إلغاء المثل الدينية باعتبارها مبادئ مزيفة يختفي فيها القديس في ثوب الفضيلة بينما يكون أكثر خداعا.

وبالتالي فإن نيتشه يحل الإنسان المتفوق بدل مفهوم الإله الغيبي، ويعطي قيمة للحياة الواقعية بدل الاهتمام بالميتافيزيقا التي تعتبر إنهاك للعقل وإشغال للنفس بماهويات تقتل الجانب الجمالي في الإنسان وتنسيه دوره الحقيقي في الأرض، حيث يأخذ الرجل المتفوق الخلاص الشامل لفلسفة نيتشه الذي عبّر عنه في كتابه الشهير "هكذا تكلم زرادشت"، بالقول "هأنذا أنبئكم عن الإنسان المتفوق، إن هو إلا ذلك اللهب وذلك الجنون"[2]، وبما أن نيتشه ينفي الماهيات التي امتثلت في الفكر الحداثي فإن هذا الادعاء جعله يغيّر من مفهوم الأخلاق بنقض جذوره الأساسية "يرى نيتشه يكمن حقا في هذا الاستنتاج العدمي وبما أن مفهوم الحقيقة لم يعد قائما والأساس لم يعد صالحا إذ أنه لا يوجد أساس كي نؤمن بأساس، أي بأن على الفكر أن يؤسس، فمن الحداثة لا يكون الخروج عبر تجاوز نقدي ما قد يشكل خطوة كلها تبقى داخل الحداثة نفسها"[3]، إذ أن خروج نيتشه عن كل أسس تاريخ الفلسفة أدى به لنفي الأخلاق بشكل مطلق باعتبار أن الأساس التي تقوم عليه غير بائن.

يرى طه عبد الرحمن أن تفكير نيتشه منصب على محاولة إيجاد إنسان فائق للحدود، انطلاقا من تجسيد أحد آلهة اليونان القديم 'ديونيسوس'، في مقابل وتحد آلهة العقل والتنظيم 'أبولو'، وبالتالي فإن نيتشه

[1] فريديريك نيتشه: نقيض المسيح، تر: علي مصباح، ط1، منشورات الجمل، بيروت، 2011، ص 28.

[2] فريديريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت (كتاب للكل ولا لأحد)، تر: فليكس فارس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014، ص 43.

[3] جاني فاتيمو: نهاية الحداثة، تر: نجم أبو فاضل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2014، ص 193.

من أولى الانتقادات الموجهة إليه أنه لم يغادر الميتافيزيقا بل ظل يخوض بمفاهيمها ومصطلحاتها وحتى قيمها بما أنه اختار ديونيسوس من أجل التعبير عن شكل حياة معين كانت تمنع المسيحية ظهوره تحت طائلة الحكم الديني.

يحدد طه عبد الرحمن نقده لفلسفة الانسان الفائق عند نيتشه في أمرين: أولهما: نزع اللباس الذي يستر العنصر الحيواني من الإنسان، وهي الصفات التي انتزعها الآلهة ديونيسوس أو التعاليم التي تلقاها منه، فيرد الإنسان إلى شكل جديد من البهيمة حيث يصبح مساوي له بيولوجيا وبذلك يدخل الإنسان في انحطاط القيم. وثانيهما هتك الحجاب الذي بين الإنسان وبين عنصره الإلهي، وهو تحطيم الصفات والفروقات بين الإله، الإنسان، الحيوان، وتصبح في مستوى واحد. وثالثهما جعل ألبسة الإنسان عبارة عن مجرد مظاهر، واعتبار الجواهر الحقيقية هي تلك الكامنة داخل الإنسان لا ما وراء الطبيعة. ورابعهما، نزع سلطة العقل والروح عن الجسم، وجعله مركبا معرفيا جديدا[1].

ويرى طه عبد الرحمن أن كل من هيوم ونيتشه تجاوزا الأحكام الخلقية التي سبقها كل واحد منهما، ويصف نظريتهما في الأخلاق بالمروق وهو الخروج عن دائرة الأخلاق.

[1] طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية: النقد الإئتماني للخروج من الأخلاق، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2016، ص ص 50-51.

رابعا: النظرية الأخلاقية الإسلامية أو نحو البديل الأخلاقي الإسلامي.

عمد طه عبد الرحمن منذ عقود في مختلف مشاريعه الفكرية إلى تأسيس نظام معرفي لنظرية أخلاقية إسلامية معاصرة انطلاقا من الاعتراضات على القيم الأخلاقية التي افرزتها الحداثة الغربية، وفتح آفاق جديدة في الممارسة الفلسفية المعاصرة من خلال صوغ تعريف جديد للإنسان تتحدد به الصفة الأخلاقية، متجاوزا للحدود التي سطرها له الفكر الغربي تحت وقع الاكراهات المعرفية ومركزية القوة التي اتخذوها كأسلوب تقييمي للوجود، حيث لا تقوم هذه النظرية على العقل كمحدد أساسي عكس ما جاء في المنقول اليوناني من أرسطو إلى مطلع الحداثة.

1. الارهاصات الأولية.

انطلاقا من الواقع الراهن ودخول العالم في أزمات قيمية لا حدود لها في مختلف الجوانب الاجتماعية والعلمية والثقافية والتقنية يرى طه عبد الرحمن أنه لابد من إعادة بناء منظومة قيمية جديدة ترتكز على قواعد الدين الإسلامي والقيم الروحية والمعاني الفطرية الإنسانية المبينة في مجالنا التداولي العربي الإسلامي واخضاعها لقواعده الثلاث (اللغة، العقيدة، المعرفة) كونها تستجيب لتطلعات البشرية متجاوزة القصور الذي اعترى الحضارة الغربية على مستوياتها المختلفة فمن منظوره هي حضارة "ناقصة عقلا وظالمة قولا ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنية"[1]، هذا القصور الأخلاقي الذي بنيت عليه حضارة اللوغوس شكل المنطلقات الأولى لنظريته الأخلاقية الائتمانية ويرجعها إلى الجوانب الآتية:

الجانب الأول: انهيار القيم الكبرى في الحضارة الغربية، حيث أن الحداثة العقلانية الغربية بنيت على تصورها على الإيمان بالإنسان على تفسير كل ظواهر الكون دون الحاجة إلى الغيبيات الماورائية والتي شكلت في شكل حركة عرفت بحركة الاستنارة أو حركة التنوير التي تؤمن بالعقل الإنساني بفهم الكون انطلاقا من الطبيعة مباشرة "ورفض فكرة ما فوق الطبيعة التي تعتمد على الخوارق لتفسير الظواهر الكونية وهذا التصور شكل حسب فلاسفة الأنوار عائقا معرفيا حال دون الوصول إلى تفسير الطبيعة تفسيرا صحيحا"[2]، وهذا المسار العقلاني الجديد هو الذي أقر بأن الإنسان كلا مكتف بذاته في اكتشاف الطبيعة وتجاوزها وتغيير العالم والتحكم فيه بحيث يصبح الانسان "إلاها بديلا أو بديلا للإله ولا بحاجة إليه"[3]، بحيث يصبح الانسان مفكرا 'هيومانيا' على حد تعبير المفكر الإيطالي 'بيكو دي لاميراندبلا' وهي البوادر الأولى للنزعة الإنسانية القائلة بمركزية الانسان واستغنائها عن الإله في تفسير الظواهر الكونية، حيث

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق (المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، مصدر مذكور سابقا، ص145.

[2] فتيحة بورحلة وآخرون: سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، مرجع مذكور سابقا، ص 18.

[3] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، دار الفكر، دمشق، 2008، ص 17.

أصبحت ديانة عالمية على حد تعبير عالم الاجتماع الألماني 'ماكس فيبر' الأمر الذي أسهم بشكل كبير على تحييد الأساس الديني في الحياة عموما وبناء قيم أخلاقية على أساس التفسير المادي للظواهر واعتبار أن الإنسان مادة.

إذا كان هذا الاتجاه المادي الطبيعي يرجع في أصوله الى طبيعة المادة التي يبنى عليها طرحهم في مساءلة الأخلاق وهي بأساسها تنئ كل البعد عن قيم الخير والشر ولا تخضع لهما وباعتبار أن مصدرية الأخلاق هي البيئة والإنسان جزء منها ويخضع لنفس الخصائص المادية، فمن المفروض أن يكون وجوبا محايدا عن الخير والشر وعن الأخلاق.

وفي شق ثان سعى فيلسوف القوة نيتشه إلى نزع فكرة المركزية السائدة في النزعة الهيومانية وأقر أن قدرة العقل الإنساني في الوصول إلى معرفة يقينية وأنساق أخلاق ثابتة هي مجرد أوهام ليس إلا وأن الطبيعة في حد ذاتها لا قداسة لها لأن الصور المادية التي بني عليها فكرهم تخضع للمادة الطبيعية وكل العناصر الطبيعية متساوية وجب تجاوزها وأن الصواب حسب نيتشه وفق نيتشه يكون وفق مقولته الشهيرة 'موت الإله'، أي إنكار كل نقطة ثابتة أو مرجعية يرجع إليها الإنسان لكل ما هو ثابت، وبنى نسقه على تحرير الانسان من أي أوهام مبنية على الثبات والتجاوز والكلية ويطهر الفكر الحداثي من أي ثوابت وثنائيات وكليات وغايات (أخلاقية، ومعرفية..) "فحطم ما أسماه الفلاسفة مقدسا وخيرا وحقا وجميلا ومطلقا وعلى أي مركزية كانت إلها أو إنسان"[1].

وفي نفس السياق الغربي تظهر لنا نظرية داروين واستبعاده لثنائية الخير والشر وبنائه للنظرية الأخلاقية على أساس بيولوجي أو بما يسمى نظرية التنازع الطبيعي أو بقاء الإنسان وفي مثل هذه الحالة حسب داروين يجب على الإنسان أن يتصارع من بني جنسه قصد تحقيق مبدأ الاستمرارية وحفظ البقاء وهذا

[1] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع مذكور سابقا، ص 29.

الأخير يكون الأقوى والأفضل فالاصطفاء الطبيعي عنده يكفل بقاءه ونمو طبقة الاخيار من الناس[1] (أصحاب المبادئ الأخلاقية)، فالإنسان حسب داروين يسعى إلى تحقيق الأفضلية بالقوة ولو على حساب الإنسان نفسه.

وهذا الجانب العقلاني الإنساني للحداثة الغربية حسب طه عبد الرحمن لا يحدد الصفة الإنسانية للإنسان فهي تنزع به إلى منزلة البهيمة، وشبه هذه القدرة الادراكية في تفسير الظواهر الخلقية إلى الأنعام فهي لا تختلف عن الإنسان إلا في درجة النماء والتطور فيقول "الأخلاقية وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمة، فلا مراء أن البهيمة لا تسعى إلى صلاح سلوكها كما تسعى إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي"[2] وهكذا يصبح الإنسان أخلاقيا والعقلانية وجدها غير كافية.

الجانب الثاني: انهيار النظريات والأنساق المعيارية الأخلاقية التي توجه الحداثة الغربية تسبب في فراغ أخلاقي زاد في هروب الانسان الى الحياة الخاصة باعتبارها الفضاء المميز لممارسة الحرية الفردية وبالتالي نشأت الحاجة الى اخلاق انطلاقا من هذا الفضاء[3]، الذي يبحث فيه الانسان عن السعادة من خلال المنجزات الثقافية التي جاء بها التقدم الصناعي ويعقب عنها 'إيريك فروم': فأصبح إشباع كل ما يعين الناس برغبات بلا قيوم لا يوصل الى الحياة الطيبة وليس هو السبيل إلى السعادة ولا حتى المنفعة القصوى، وإنما حلمنا بأن نكون السادة الأحرار، وقد انتهى ذلك عندما بدأنا أننا ننتبه جميعا قد أصبحنا مجرد تروس في الآلة البيروقراطية وأن الصناعة والحكومة وأجهزتها الإعلامية هي التي تشكل مشاعرنا وأفكارنا وذواتنا

[1] موريس دوجورجيه: مدخل إلى عالم السياسية، تر: سامي الدروبي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2009، ص 25.
[2] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق (المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، مصدر مذكور سابقا، ص 14.
[3] المصدر نفسه، ص 163.

وتتلاعب بها كما تريد[1]. اذ أصبح الانسان مجرد آلة لاستقبال الأفكار واستهلاك القيم الأخلاقية عبر الوسائط الرقمية ومسيرا من طرف السياسات المركزية.

الجانب الثالث: هو أن العالم أصبح قرية صغيرة وهو مقبل على تغيرات أخلاقية عميقة في ظل المستجدات المتلاحقة في جل الميادين الفردية والمجتمعية التي من شأنها أن تطرح قيم ومبادئ ومعايير أخلاقية جديدة وهو الهدف الرئيسي الذي تلجأ إليه القوى الامبريالية المهيمنة على العالم تحت مسمى نظام أخلاقي عالمي جديد، كما هو الحال في هيمنتهم على نظام التجارة العالمي، وقد لا يرى النور هذا النظام إلا بعد الإفراغ من وضع منظومة متعددة اقتصادية، سياسية، عسكرية، إعلامية، ثقافية، وهذا التأخير في إيراد هذا النظام الأخلاقي حسب طه عبد الرحمن هو أن يصبح النظام الأخلاقي الجديد تابعا ولاحقا للأنظمة السابقة[2]. حيث تصبح القوة هي المحرك الأساسي للعملية الأخلاقية أو القيمية، بما أن القوي هو الفارض للنظام الثقافي والمعرفي والاقتصادي.

وقد أبدى الجيل الثالث للفلسفة الغربية اعتراضه على هذه الفلسفات العدمية من خلال إعادة نقد هذه المذاهب التي استباحت الأخلاق وجعلت الإنسان سلعة تجارية مقولبة، إذ أخرجته من عقلانيته الطبيعية إلى لاعقلانية إنسانية حيوانية شهوانية؛ "والحق أن الإنسان، بالرغم من التقدم التقني، خاضع لجهازه الإنتاجي، وخضوعه هذا يزداد مع ازدياد الحريات والرفاه. والجديد حقا إنما هو السيادة العقلانية من خلال هذه الظاهرة اللاعقلانية، فاعلية التكييف الذي يشرط صبوات الأفراد واندفاعاتهم ويحجب عن الأنظار الفارق بين الوعي الصحيح والوعي الكاذب"[3]، والذي يعد تحولا خطيرا في مناح الحياة الإنسانية

[1] إيريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، تر: سعد زهران، ط1، عالم المعرفة، الكويت، 1989، ص 16.

[2] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق (المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، مصدر مذكور سابقا، ص 146.

[3] هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، ط3، منشورات دار الآداب، بيروت، 1988، ص ص 67-68.

حيث يصبح التفكير الإنساني الأخلاقي وفق منظور واحدي مجهز ومرسل في قوالب ثقافية ومعرفية عبر أنظمة القوة التي تفرض الأخلاق المعاصرة على نحو إرادة المعرفة.

وفي الفترة المعاصرة هنالك دعوات جديدة لإعادة بناء منظومة قيمية كليّة في الفكر الغربي وحسب طه عبد الرحمن فإن الفيلسوف الألماني كارل أوتو آبل بكتابه 'مسألة التأسس العقلي للأخلاقيات في عهد العلم' يعتبره محاولة لإيجاد نظرية أخلاقية جديدة تحت مسمى الأخلاقيات الكبرى للخروج من النزعات العنصرية والمركزية التي استجمعها من ملاحظته لسوء الآثار القريبة والبعيدة على حياة الإنسان الناتجة عن التحولات الصناعات التكنولوجية المختلفة.

"الحاجة إلى أخلاقيات متضامنة ومسؤولة وتعبر عن وجود قوة بين الكائنات من الالتزام والشعور بارتكاب أي خلل اتجاه الإنسانية فيما يتعلق بعواقب الأنشطة، من الصراعات البشرية، التي لم يكن أبدا ملحة كما هو الحال اليوم (...). من ناحية أخرى، فإن الأساس العقلاني لأخلاقيات بين الكائنات صحيح ويبدو أنه يجد حالة من الصعوبة كما هو الحال الآن؛ والسبب هو أن العلم الحديث قد استولى لأول مرة على مفهوم أساس عقلاني، صالحة بين الكائنات (...). في ظل هذه الشروط على وجه التحديد، يبدو أنه وجوبا يجب أن تأطر الأخلاقيات العقلانية للحد من الصراع"[1].

ويشترك طه عبد الرحمن مع أوتو آبل في هذا الطرح كونه يرى أن هذه الأخلاقيات الموضوعة تكون موحدة تشترك فيها كل الأمم في وضعها أسسها على اختلاف المشارب والثقافات ولا سبيل إلى هذا الإشراك إلا القيام بالحوار والتواصل الدائم بين أفرادها لأن هذا التواصل يبنى على معايير أخلاقية يشترك فيها كل الناس، حيث يستوي الخطاب العلمي الذي تنفرد به فئة معينة مع الخطاب العامي الذي يشترك

[1] Karl Otto Appel : Discussion et Responsabilité, vol. 1, Paris, éd. du Cerf, 1996, p. 134.

فيه كل الناس، وعليه تكون الأخلاقيات المطلوب تأسيسها تعلو على أخلاقيات العلم لأن العلم مكانه التدليل على الأسس العلمية وحدها بينما الاخلاق هي مشترك إنساني[1].

الجانب الرابع: الإصلاحات المتكررة في الحضارة التي تعتمد على اللوغوس في بنيتها الأخلاقية لم تستطع إيجاد مخرج أخلاقي شامل بعد العملية النقدية للأخلاق المطلقة، وبالتالي فإن سعيهم إلى إعادة ترتيب أمر الأخلاق لم يكلل بالمفاد الحقيقي الذي ينبغي أن تكون عليه الأخلاق العامة؛ "أن الآفات التي تحملها حضارة اللوغوس للإنسان وهي، كما ذكر أربعة أساسية: النقص، الظلم، التأزم والتسلط، والتي تؤذي الانسان في صميم وجوده الأخلاقي بما ييأس معه من الصلاح في حاله والفلاح في مآله"[2]، وهو الأمر الذي ينظر إليه طه عبد الرحمن بأنه قاصر في أداء وظيفة استجماع شأن الأخلاق بما أن منطلقها ذاتي متمركز حول طبيعة الفكر الغربي والبيئة المعاصرة للتفكير الإنساني.

فهي لا تنفك عن تصورات أن الإنسان ابن بيئته ولم تخرج عن السياق الثقافي الغربي الذي بقي مترصدا لحالة الأخلاق بشكلها ووجهها السطحي، في حين يبقى الجوهر فاسد فساد المعتقدات الإنسانية ومنظوريتها إلى معنى الإله، لذلك يرى طه عبد الحمن أن القيم الإنسانية يجب أن تنئ عن سلطان اللوغوس وتنحو نحو سلطان الإيتوس أي التخلق، بحيث تتحدد فيه "حقيقة الإنسان لا بعقله أو قوله وإنما بخلقه أو فعله فلا مناص إذن من أن نهيئ الإنسان لحضارة الإيتوس"[3].

هذه المستجدات دليل على تحول منطق الأخلاق من العدمية إلى تأويلية حسب حالة المجتمع وطبيعة الفروقات الموجودة فيه، فبقي هذا النحو الأخلاقي مركزيا بشكل عقلاني، ولم يكن للوهلة مشروعا 'كونيا' يسع جميع الاختلافات الموجودة في العالم ويوحد الإنسانية في ميثاق أخلاقي واحد.

---

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق (المساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، مصدر مذكور سابقا، ص ص 125-126.

[2] المصدر نفسه، ص 145.

[3] المصدر نفسه، ص 146.

2. مشروعية النظرية الأخلاقية عند طه عبد الرحمن.

عند طه عبد الرحمن إلى تأسيس نظريته الأخلاقية تبعا للافرازات القيمية التي انجرت عن آفات الحداثة الغربية التي انبنت على فكرة اللوغوس كشرط أساسي لقيامها وإلغاء الدين كمحور من محاور بناء القيم، فيشترط طه عبد الرحمن جملة من الشروط:

أ- أن تكون مستمدة من خارج نظام العولمة الذي أطبقت سيطرته على العالم لتحقيق أغراضها الخفية.

ب- أن يكون مصدرها أقوى من مصدر نظام العولمة حتى يحصل الانقياد لها وتوجهه إلى خدمة الصالح العام.

ج- أن تكون أخلاقا كونية تستند إلى سلطة الدين وهو الأقدر على إيجاد مجتمع كوني واحد.[1]

ويرى أن هذه الشروط تتجاوز البعد العقلي الحداثي لاحتوائها جميعا لذا وجب علينا إيجاد بديل كوني هو الدين الإسلامي لاستيفائه شرطين أساسيين هما: الدليل الختامي والدليل الزمني الخلقي.

أ- **الدليل الختامي**: هو معنى أن الدين الإسلامي هو خاتم الأديان السماوية فجاء جامعا لكل الشرائع ومقوما لها وموسعا ومستحدثا لقيم جديدة تسع الإنسانية جمعاء، لأن "القوة الإيمانية للدين الإسلامي أوسع من مدى القوة الايمانية لغيره من الأديان"[2]، والقوة الأخلاقية للدين الإسلامي اعلى رتبة من القوة الأخلاقية لغيره من الأديان.

ب- **الزمن الأخلاقي**: من المعلوم أن كل الأديان السماوية جاءت كنظام أخلاقي ومنهجي لتقويم السلوكات البشرية وتوجيههم لتحقيق وجودهم الحضاري، وعلى هذا الأساس أن نزولها جاء وفق

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006، ص 86.
[2] مصطفى أمقدوف: الأخلاقية أفقا للتغيير (نحو بناء فلسفة جديدة: بحث في فلسفة طه عبد الرحمن)، مرجع سبق ذكره، ص 74.

أزمنة أخلاقية[1]، يظهر الدين الجديد بعد انتهاء الزمن الأخلاقي للدين السابق ويكون مكملا له وعلى هذا الأساس جاء الدين الإسلامي محملا بقيم وأحكام لم تعرفها الأمم السابقة ومصححا لها. لقوله: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا"[2]. ويستند طه عبد الرحمن إلى ثلاثة أدلة رئيسية:

- أن الأزمنة الخلقية درجات إذ الزمن الأخلاقي للدين اللاحق يقتضي ما سبقه ويزيد عليه تعقيلا وتخليقا لتحقيق الكمال الإنساني، وهذا الأمر لا يتحقق إلا في الزمن الإسلامي وحده.
- أن جل الأفعال الخلقية الإنسانية عبر التاريخ مرافقة لأهل كل زمان ويكون مسؤولين عما يحدث في زمانهم حتى ولو أتى به من أبى أن يتخلق بأخلاقه[3].
- أن التطور التاريخي الذي تعيشه مختلف المجالات الحياتية خاص بالزمن الإسلامي وحده حتى وان اقتضى أن لم تكن الحداثة من صنع أيادي المسلمين أنفسهم، إنما الحداثة وقد وسعت العالم كله لزم أن تكون هي نفسها حقيقة إسلامية.[4]

وعلى هذا الأساس أقام طه عبد الرحمن نظريته الأخلاقية وفق الدليلين السابقين مستندا إلى الدين الإسلامي كونه يحمل تراكما لقيم أخلاقية شملت كل الأديان السابقة وكذا القيم التكليفية والتبليغية التي يحوزها الدين الإسلامي ويحملها على عاتقه كل المعتنقين له.

[1] طه عبد الرحمن: روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، مرجع سبق ذكره، ص 87.

[2] القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 06.

[3] المصدر السابق، ص 88.

[4] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

3. النظرية الائتمانية الاخلاقية الإسلامية.

أ. **مفهوم الائتمانية:** تعد الائتمانية من أهم المداخل المعرفية والمنهجية الإجرائية التي اعتمدها طه عبد الرحمن في تأسيس نظريته الأخلاقية استنادا إلى قراءات الحداثية للنص القرآني واستخلاص الأصول والمبادئ العامة التي تبنى عليها القيم الخلقية في الأحكام الشرعية للدين الإسلامي مزاوجة مع الاستدلالات العقلية. وارتبط مفهوم الائتمانية بمفهوم الفطرة وهي التي تحفظ صلة روح العبد بفاطرها وتؤكد أن وجود الانسان وفعله يبقيان موصولين بكون الله هو الخالق والآمر "فيصير وجود الانسان وفعله موضوعين لخلق وأمر إلهي بهما وحدهما يقوم معنى لعمل العبد بما هو تخلق فطري وتحقق روحي يورثه القيم الكفيلة بانفكاكه وعروجه"[1].

وارتبط كذلك مفهوم الائتمانية بمفهوم الأمانة استنادا لقوله تعالى "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا"[2]، وهي العرض الغيبي العظيم الذي ابتلى به الحق سبحانه وتعالى مخلوقاته كلها، إذ عرض عليها حمل الأمانة[3].

والائتمانية يصيغها طه عبد الرحمن في شكل دعوى "أن تمتع الانسان بحرية الاختيار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يرجع العمل التعبدي والعمل التدبيري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي"[4]، فإذا تم النظر إليها من حيث تعلقها بالعالم الغيبي الذي طوره وفق مقتضيات العقل المجرد سمي تعبدا وإذا تم النظر إليها من حيث تعلقها بالعالم المرئي سمي تدبيرا، فهذا الاعتبار النظري يهدف إلى تحميل الانسان الأحكام الإلهية في ظواهرها كأوامر وفي وباطنها كشواهد لكي يتوصل "الإنسان إلى إصلاح نفسه

[1] عبد الجليل الكور: مفهوم الفطرة في فلسفة طه عبد الرحمن، ط1، المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت، 2017، ص 80.

[2] القرآن الكريم: سورة الأحزاب، الآية 72.

[3] طه عبد الرحمن: روح الدين، مصدر مذكور سابقا، ص 449.

[4] نفسه، نفس الصفحة

ظاهرا وباطنا أو قل تحقيق نفسه مغيبا ومشهدا، فهو يختار بحكم كونه عاقلا من افضل الأعمال ما يمكنه من تحصيل أفضل الاخلاق التي تصله بأكثر من عالم"[1].

ب. مبادئ النظرية الائتمانية.

ويقسمها طه عبد الرحمن إلى مبادئ دينية وأخرى أخلاقية، حيث يحاول من خلال هذا التفريق استنشاء مفاضلة نظرية تؤسس لضبط أداء الأخلاق.

– المبادئ الدينية:

– مبدأ الشهادة: وهو ميثاق يقتضي الإيمان بوجود الله والاقرار بربوبيته في عالم الملكوت الذي تحدد به الهوية الوجودية للإنسان في هذا الكون عبر إعلائه للكمالات الإلهية التي بثها الله فيه في عالم الغيب (الميثاق الأول) الذي جمع فيه الله مخلوقاته وأشهدهم على ربوبيته مثلما جاء في الآية الكريمة "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ"[2]، التي ينبغي أن تستوف شروطها وفق قواعد الأصول الشرعية الإسلامية حيث "لا يكفي في النطق بالشهادة ظاهر تحريك عذبة اللسان بل يقتضي تحصيل باطن الاعتقاد بها، بل إن هذه الشهادة لا تستوف شروطها على تمامها حتى تبلغ غاية التشبه بالشهادة الملكوتية"[3] التي يدركها الانسان ادراك القلب الخالص بربوبية الخالق ويتعلق بها تعلقا كليا وتتحقق به مبدأ الهوية الائتمانية، والشهادة كما هو معلوم أنواع متعددة (شهادة الإله، شهادة الوحي، شهادة النبوة

[1] طه عبد الرحمن: روح الدين، مصدر مذكور سابقا، ص 452.

[2] القرآن الكريم: سورة الأعراف، الآية 172.

[3] طه عبد الرحمن: دين الحياء (من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني)، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017، ص 48

والرسالة، شهادة الإنسان المسلم، شهادة الانسان غير المسلم، شهادة أطراف الإنسان، شهادة الكائنات الأخرى) "لأن الموجودات في العالم الائتماني تتمتع بحق الشهادة"[1].

ومحصلة هذا أن النظرية الائتمانية الإسلامية لا تتحدد بالذات الإنسانية وحدها مثلما هو قائم في الفلسفة الغربية على الهوية المجردة بل تزدوج الذات بالغيرية في تحديد الهوية "بل إنها تنبني على الغيرية وليس الذي يبنى على الغيرية كالذي لم يبنى عليها، فوجود الغيرية خير من عدمها نظرا لأنها تحفظ مما ليس يحفظ منها بدونها كعبادة الذات أو اتباع الهوى، وإذا كان هذا فضل غيرية المخلوقات فما الظن بغيرية الخالق فيقينا أن أفضالها ليس لها نهاية تقف عندها"[2].

وعليه تبنى النظرية الأخلاقية الائتمانية على مبدأ الشهادة الجامع بين كل المخلوقات والمساوي لهم الذي يقوم على الغيرية المؤسسة على المساواة بين جميع المخلوقات والمؤيدة بفضائل الغيرية الإلهية.

– **مبدأ الأمانة:** وهو ميثاق ديني يقتضي العمل والتكليف وبه تتحدد مسؤولية الإنسان في الكون من خلال إدراك الصلاحيات العملية التكليفية التي أوجبها الدين عبر التحرر والتجرد من الروح التملكية التي تفضي به إلى تحمل كافة مسؤولياته، التي يوجبها عليه كمال عقله بدءً من المسؤولية عن الأفعال وانتهاءً إلى المسؤولية عن الكائنات والأشياء كلها في هذا العالم "لأن الموجودات في العالم الائتماني عبارة عن أمانات لدى الإنسان"[3]، يتصرف فيها على أساس أنها أمانات إلهية عنده من حيث نسبتها عند خالقها ولا يجوز أن يتصرف فيها كما يشاء.

ومبدأ الأمانة في النظرية الائتمانية يقابل عدم التناقض المجرد الذي يقتضي بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولا، لذلك يوجب طه عبد الرحمن أن يكون هذا المبدأ الأخير منبن على

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 15.

[2] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

[3] المصدر نفسه، ص 16

المسؤولية المتولدة عبر مبدأ الأمانة "لان الدي بني على المسؤولية ليس كالذي لم يبنى عليها، فوجود المسؤولية في طي الاتساق العقلي خير من عدمها نظرا لأنها تحفظ مما ليس يحفظ منها بدونها"[1]، فمثلا صناعة الأسلحة وتخريب البيئة والحركة الاستعمارية للشعوب أن العقل المسؤول المكلف يمنعه من أن ينتج ما يضر به الوجود، أما العقل المجرد من الدلالات الدينية والأخلاقية فاتساقه لا يمنعه من ذلك.

– **مبدأ التزكية:** هو ميثاق ديني عملي وشكل من اشكال التربية الأخلاقية التي تتعلق بالمستقبل البعيد لدى الافراد والجماعات يقوم على استخلاص المكنونات الروحية سعيا للارتقاء لإنسانيتهم التي يتمايزون بها عن باقي الموجودات وامتثالا لتعاليم الشرع الحكيم في قوله "كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ"[2]، وهو مبدأ يحيل الانسان للاجتهاد في التعبد حيث ينتقل من التدبير العقلاني المجرد إلى الاشتغال التزكوي الروحي المؤيد بالوحي الإلهي موسعا بذلك إدراكاته العقلية إلى آفاق لا نهائية حيث يجعل تقدمهم المادي تابع لتقدمه الروحي، عكس النظرية الدهرانية التي تختزل مفهوم التقدم في التنمية المادية للإنسان، ذلك لأن واجب الانسان في هذا العالم حسب طه عبد الرحمن "أن يطلب التقدم المعنوي كما يطلب التقدم المادي، بل واجبه أن يجعل التقدم المادي تابعا للتقدم المعنوي، وإلا فلا تقدم في إنسانيته"[3].

وهذا التقدم هو الاقدر على التصدي لكل العلل الاجتماعية بل الآفات العالمية سواء كانت خلقية أو روحية لاعتبارات ثلاث:

- أن منهج التزكية يخرج الفرد من نطاق التعلق بوجده الدنيوي الضيق إلى فضاء يتجاوز العالم والمجتمع إلى ما فوقه.

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 15.
[2] القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 151.
[3] طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 17.

- أن يحقق ثورة الفرد الخلقية والروحية داخل الجماعة عبر النهوض بواجباته اتجاه الإنسانية جمعاء.
- أن المكنونات المحققة بالتزكية تفضي إلى طلب التنمية الروحية والمعنوية دون انقطاع.[1]

والانسان حسب طه عبد الرحمن لا يكون مسعاه محصورا في الأفق المادي الضيق بل يتجاوزه إلى التشوف الروحي الذي يفوق كل تطلعات النظريات المادية المحصورة في عالم الأشياء المادية، فمبدأ التزكية تظهر "آثاره جلية في سلوك صاحبها في مدارج الكمال الروحي والخلقي حيث لا يسع الفاعل الديني إلا أن يرى هذا الارتقاء الموهوب إناطة بمزيد من المسؤولية وتحمل الأمانة فينهض غير متردد ولا متأفف إلى الاشتغال بالأسباب العالم المرئية مجتهدا بقوله وفعله في دفع المفاسد والآفات وتحويل الضمائر والقلوب وإصلاح التعامل والسلوك"[2].

– المبادئ الأخلاقية:

يحيل طه عبد الرحمن المبادئ الأخلاقية إلى خمسة عناصر لتجنب الوقوع في اللبس والأخطاء والارتيابيات التي وقعت فيها التصورات الدهرانية فيم سبق، وهي على النحو التالي:

– **مبدأ الشاهدية:** وهي من المبادئ الأخلاقية جاء كتطوير لمفهوم الاخلاق الفاضلة عند اليونان التي مقتضاها أن عملية التخلق الإنساني تقوم على الفعل الإنساني وحده في تجسيد الفعل الخلقي أو النزوع عنه، والشاهدية هي إدراك معرفي روحي يبنى على الامتثال إلى الأوامر الإلهية كليا بشهادة الإله على ظواهر الاعمال وبواطنها "فلولا شهادة الإله لهذه الأعمال وشهادته عليها لما تم للإنسان تخلق ناهيك عن كمال التخلق"[3]، وعلى هذا الأساس تبنى الأخلاق على قيمة الألوهية التي تعد مصدر كل القيم الأخلاقية التي أغفلتها التصورات الدهرانية السابقة، فيكون الحكم الإلهي الشهودي هو الأصل في الامتثال للأوامر "فقد

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 18.
[2] طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر مذكور سابقا، ص 46.
[3] طه عبد الرحمن: المصدر السابق، ص 94.

يأتمر الإنسان بما أمر وينته بما نهي عنه، غير أنه ينسى أن تخلقه آت عالم شهادة الإله لائتماره أو انتهائه"[1]، وللشاهدية أنواع، فحسب طه عبد الرحمن هناك شاهدية عامة يشترك فيها كل المخلوقات، وشاهدية خاصة تحصل بالمجاهدة والمكابدة بالعبادات، بإتيان الأوامر والنواهي التي توصل إلى التنعم بالود الإلهي. وتنبني عن هذا المبدأ قيمتين أساسيتين أن:

* القيم الأخلاقية تتحول إلى قيم ومعاني جمالية أي أن التخلق يتحول إلى تجمل فيصبح الإحساس الوجداني مصدر اتصال لا انفصال.

* أن القيم الجمالية تتحول إلى قيم معرفية أي أن التجمل ينقلب إلى تعرف بحيث يصبح الإدراك المعرفي مصدر رحمة لا مصدر قوة.[2]

والشاهدية كمبدأ أخلاقي يظهر بأبعاد صوفية يقوم على أساس التعبد والمجاهدة في معرفة الله والسلوك في المقامات لحصول القرب إلى الله والتنعم بالود الإلهي.

-**مبدأ الآياتية:** هو مبدأ أخلاقي وقيم من القيم الروحية في النظرية الائتمانية الأخلاقية يهدف إلى إعادة المكانة الحقّة للدين في الوجود الإنساني، ومقتضاه "أن اتصال الدين بالعالم عبارة عن اتصال آيات لا اتصال ظواهر"[3]، بخلاف التصورات الدهرانية التي تبنى القيم فيها على التصور الخارجي لعلاقة الانسان مع الله بوصفها علاقة قهر وتسلط على العقل الإنساني وأن قوام الأخلاق يكون على أساس العقل وحده، الأمر الذي ينفيه طه عبد الرحمن باعتبار أن علاقة الإنسان بالدين علاقة متصلة "باعتبار أن العالم مجموعة

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 94.
[2] المصدر نفسه ص 95.
[3] المصدر نفسه، نفس الصفحة

من الآيات التكوينية والدين مجموعة من الآيات التكليفية أي أن علاقة الإنسان بالدين أشبه بعلاقة الإنسان بمحيطه"[1] ويتجلى اتصال الآياتية بين العالم والدين في الحقائق التالية:

* أن العالم والدين يشتركان في الدلالة على وجود الشاهد الأعلى بالسوية ذلك أن الدين آيات تكليفية والعالم آيات تكوينية مع العلم أن لكل آية دلالة واضحة على أحد شواهد العالم.

* أن الصلة بين الدين والعالم باقية ببقاء الإنسان الذي جمع بين الدين والعلم فهو من جهة خلقه آية تكوينية مصداقا لقوله تعالى: "فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ"[2]، ومن جهة خلقه آية تكليفية " مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ۚ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ"[3].

* أن علاقة الانسان المزدوجة بالدين والعالم علاقة بطرفين متلازمين تلازم الظاهر والباطن، فعطاء العالم عبارة عن ظاهر نزول الدين وأن نزول الدين عبارة عن باطن عطاء العالم كما أن الخروج إلى العالم عبارة عن ظاهر العروج إلى الدين وأن العروج إلى الدين عبارة عن باطن الخروج إلى العالم.[4] لذلك يوجب مبدأ الآياتية أن ينظر الإنسان إلى الدين والعالم نظرا آياتيا لا نظرا آليا كما هو الحال في التصور الدهراني.

-**مبدأ الإيداعية:** وهو مبدأ أخلاقي مقتضاه "أن الأشياء ودائع عند الإنسان"[5]، فإذا كان التصور الدهراني لا يربو أن ينسب الأشياء إليه من ناحية تملك وكأنه الصانع والخالق لها وفق نظرته إلى الكون التسيدية، فإن طه عبد الرحمن حسب النظرية الائتمانية يرى بعودة الأشياء ونسبتها إلى بارئها وشاهدها

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 95.
[2] القرآن الكريم: سورة الطارق، الآيات 5، 6، 7.
[3] القرآن الكريم: سورة الحشر، الآية 07.
[4] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص ص 96-97.
[5] المصدر نفسه، ص 98.

نسبة مطلقة وإلا فأقل من أن ينسبها إلى الذات الإلهية قبل أن ينسبها لنفسه.[1] فالمسلم ولو أنه يتملك الأشياء إلا أنه يجعل خالقه تبارك وتعالى واسطة لهذا التملك فهو ليس تملكا بقدر ما هو تمليك إلهي، الأمر الذي يورث تخلقا روحيا شاهديا وهو مقتضى الإيداعية، فالإيداع "هو أن تملك ما تملك لا ابتداءً أي بنفسك وإنما بواسطة أي بخالقك الشاهد لك وعليك"[2]. فإن النظرة الائتمانية الأخلاقية لعلاقة الانسان بالأشياء من حوله في الوجود على النقيض من التصور الدهراني المجرد التي تقيمه على أساس جعل الإنسان سيد في الكون بحيث تكون علاقته بالأشياء علاقة سلطوية وعلاقة تملك بإرجاعها إلى الذات الإنسانية فتصبح خاضعة له ولرغباته وشهواته، فتصور النظرية الإسلامية عند طه عبد الرحمن يكون الإنسان أمينا "حافظ للوديعة" في هذا العالم بحيث تكون علاقته بالأشياء من حوله علاقة الأمين بالمستأمن عليه أو قل علاقة من ملكه الخالق الشاهد إياها، فلا ينفك أن يستحضر صاحب هذه الوديعة الذي هو الخالق سبحانه.[3]

-**مبدأ الفطرية:** مقتضاه قيام "مفهوم الفطرة على كون الله هو فاطر السماوات والأرض وهو مدبر الأمر فيهم"[4] الذي هو إسناد أصلها لله عز وجل الذي خلق الكون بحكم أنها مبثوثة في الروح الإنسانية منذ النفخة الإلهية الأولى لقوله تعالى "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ"[5]، التي نفخ فيها الله من روحه في آدم عليه السلام منذ بدء الخليقة إلى آخر إنسان، وهو مفهوم يتجاوز الفهم العام الذي مقتضاه هو بث الحياة التي يشترك فيها الإنسان وباقي الموجودات، بل اختص بها الإنسان دون الحيوان، فهي سر المعاني الأخلاقية الإنسانية التي أرساها الله وفطر عليها الانسان في "الخطاب الإلهي

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 98.
[2] المصدر نفسه، ص 99.
[3] مصطفى أمقدوف: الأخلاقية أفقا للتغيير (نحو بناء فلسفة جديدة: بحث في فلسفة طه عبد الرحمن)، مرجع مذكور سابقا، ص 93.
[4] عبد الجليل الكور: مفهوم الفطرة في فلسفة طه عبد الرحمن، مرجع مذكور سابقا، ص 45.
[5] القرآن الكريم: سورة الحجر، الآية 29.

لأرواح الآدميين في عالم الغيب بأنه لا إله إلا هو"[1]، التي تخضع للقانون الإلهي بحيث يصبح الدين مزدوج فطري، اتصال خارجي فيعالم الغيب واتصال داخلي باطني يخص الذات الإنسانية فتصبح الأحكام الدينية تعبدية هي أساس كشف الغطاء حتى يتمكن الانسان من استعادة حقيقته الفطرية التي خلق عليها في نشأته الأولى، وهو الأمر الذي يغيب في التصور الدهراني فهي تقابل مفهوم الطبيعة الإنسانية وهي جملة خصائص موضوعية يتميز بها الانسان وتصبح مشترك انساني مرده إلى عالم واحد وهو الطبيعة وفيها يتساوى الجانب الروحي والمادي فتصبح الفطرة مكتسب طبيعي وهي القيمة التي انبنت عليها النظريات الأخلاقية الدهرانية، وبحسب طه عبد الرحمن فإن القيم والأخلاق السامية موجودة أساسا في الفطرة الإنسانية ومتجذرة في الرسالات السماوية التي جاءت تذكيرا وتأصيلا لهذا المبدأ، وأن الانسان يكشف عليها بتجاوز النظر العقلي المجرد إلى الاشتغال العملي الديني "على أن يكون عمل تقربي خالص يكون قادر على تحقيق تحول جذري للشهور فينزع عنه طبقة الثقافة التي غشيته على مر الزمان ويكشف من تحتها على المعين الروحي الكامن فيه والمتصل أصلا بالفطرة"[2] وهذا الأساس الفطري يغيب في المسلمات الدهرانية التي تركن إلى مسلمات لا دينية في طبع المفاهيم وتارة إلى التجريد العقلي الذاتي، فكمال الأخلاق الإنسانية "إنما الكمال بالفطرة المكملة بالشرع المنزلة والرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها لا بتغيير الفطرة وتحويلها"[3].

-**مبدأ الجمعية:** مقتضاه "أن الدين بجمعيته أخلاق"[4] وهو أن كل القيم والأحكام والشرائع التي والأوامر والنواهي التي جاء بها الدين الإسلامي مردها أفعال أخلاقية وقبولها وفق معطى كلي عكس التصور

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 101.
[2] المصدر نفسه، ص 103.
[3] ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، مج10، مرجع مذكور سابقا، ص 277.
[4] المصدر السابق، ص 103.

التجزيئي للنظرية الدهرانية التي تسير وفق المقايسة والمبادلة في استخراج الأحكام القيمية والأخلاقية من النصوص الدينية أو الوضعية التي تتوافق مع طروحاتهم العقلية المجردة.

وحسب طه عبد الرحمن فإن القول بالتصور التجزيئي باطل وهذا الاعتبار أن الدين كله قيم وأخلاق ومعاني روحية فهو نسق كلي متكامل فلا يمكن فهمه واستخراج الأحكام منفصلة إلا ونجد أنه يكمل بعضه البعض ويرد هذا المبدأ إلى أمرين:

* أن الإنسانية لا تتخلق بعقلانيتها المجردة بل بأخلاقياتها المسددة، وأن الغرض من الدين هو الارتقاء بالإنسانية إلى كمال التخلق.

* أن الأخلاق لا تخص بعض صفات البشر التي لا ترقى إلى رتبة الضرورات وإنما تشمل جميع أفعال الانسان والدين جاء لتقويم هذه الأفعال كليا، فكمالية الانسان في تكامل الدين وكمال الاخلاق الانسانية من كمال أحكام الدين.[1]

والغرض من الدين هو تدبير شؤون الانسان كليا ظاهريا وباطنيا فمن غير المعقول أن يختص الدين بجانب إنساني ويغفل آخر فالدين وأحكامه كلا متكاملا.

جـ–خصائص النظرية الائتمانية.

يحدد طه عبد الرحمن مجموعة من الميزات والخصائص الجوهرية والمركزية التي تستقيم عليها نظريته الائتمانية، بما هي بلوغ ذروة الأخلاقية وامتثالها للقيم الغيرية التي تحيل الإنسان على التشاركية في المبادئ والغايات والتعاملات، فكما دمرت النظرية الدهرانية أخلاقية الإنسان عبر أنظارها الفردانية، الشخصانية

[1] طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية، مصدر مذكور سابقا، ص 104.

والتراتبية، يعيد طه عبد الرحمن صياغة النظرية الإسلامية الائتمانية على نحو الاستقامة الدينية التي تتيح للجميع فضاء أخلاقي مناسب وقيم تشاركية جامعة.

– أخلاق كونية:

خص الله سبحانه وتعالى الإنسان بالعقل، وإذ يكون هذا الأخير هو جوهر وجوده وعمليته التفكرية والاستنطاقية، فإنه يصبح هو الآخر دليلا على التواصل الذي يفهم الرسالة الإلهية بانسجام، فحسب طه عبد الرحمن أن هناك اتفاق قبلي أودعه الله في الآدمية "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ"[1]، حيث كان هذا الاتفاق القبلي أو ما يسميه 'الميثاق الأول' في عالم غير العالم المرئي، وهو ما يُسميه بعالم الشهادة، إذ أن الإيمان الأول أودعه الله في الإنسان منذ النفخة الأولى.

فالعقل يستحيل عليه تأسيس أخلاقه بنفسه، فهو يبحث عن طلبها من بارئه، وفي هذا الافتقار يتضح أن العقل كان بحاجة ملحة لمأسسة أخلاق تحكم إنسانيته ويستقيم عليها، فالأخلاق لم يحدث أن كانت من منطلقات بشرية خاصة أو محضة، وعلى ضوء هذا فقد احتاج العقل لوصايا أخلاقية ومواثيق تؤطره ضمن التعامل الإنساني الكوني، وهذا ما جاءت تُقدمه الرسالات السماوية الكبرى لتحديد الخصائص الأخلاقية للعقل الإنساني واستوضاعه ضمن الإطار القيمي الذي يحتكم إليه شأن الجماعة.

والحال أن النظر من وجهة طه عبد الرحمن ينطلي على القول بأن "العقل البشري لا يفتأ يتقلب ويتلون غير متيقن من فائدة ما يختاره من مقاصد ولا ما يتخذه من وسائل والضمان الصحيح لا يكون إلا مع الثبات الدائم وهذا الثبات بالذات هو الذي يميز الميثاق الذي يكون فيه الشارع الإلهي طرفا متفضلا"[2]،

[1] القرآن الكريم: سورة الأعراف، الآية 172.

[2] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر مذكور سابقا، ص 158.

فدوام حفظ الإنسان لعهوده مع الله يضمن له عدم تقلب هذا الميثاق، وهي العلاقة الرفيعة بين الله والإنسان التي استوجب على هذا الأخير أن يأتمن نفسه عليها ويحفظ أمانة الخالق له.

ولابد حسب طه عبد الرحمن أن يعلو استفحال هذه الأخلاق على شأن السمّات الكونية ولا تبقى رهينة الفرد المسلم أو الجماعة المسلمة، أي تنتقل من حيث هي مؤدى تعبدي فردي إلى أستاذية الانتشار ورسالة كونية في الالتزام والتخلق بها؛ "بحيث تكون كل بقعة في العالم وطنا له ويكون كل إنسان فيها أخ له ويكون كل كائن سوى الانسان نظير له في الخلق"[1]، وهي عالمية الأخلاق الرساليّة التي تؤسس لمشروعية واحدة وشمولية التخلق الإنسان بحيث لا يعيش أي حالة اغتراب في أي وطن حل به وارتحل له.

– أخلاق عُمقِيّةٌ:

ولما تمايزت النظرة الإسلامية عن سواها بتأصيلها لمفهوم القلب بما هو تلك المضغة التي يصلح عليها حال الإنسان أو يفسد، فالأفعال الإنسانية تثير طوابعها عليه حال تكرار الفعل سواء كان بالإيجاب أو بالسلب لهذا جاء الحديث الشريف مفصلا في قوله صلى الله عليه وسلم عن رواية صحيح البخاري "أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ"[2]، وعلى هذا النحو استوجب على الإنسان المسلم عدم إفساد الفطرة القلبية الكامنة فيه، وإن طالها شيء من الفساد الإنساني، فهي أول منطقة تعبدية استلزم إصلاحها بما هي المعبر الوحيد الذي يعبر عن استقامته ففيها يشعر بذلك الارتباط بين ما هو تعبد صادر منه وما هو شعور روحي بتقبل عباداته وتواصله مع الخالق عبر هذا الإحساس والشعور بنقاء القلب وصفائه اتجاه الأداء الأخلاقي المتكامل داخل الإطار الإسلامي والفضاء العالمي.

---

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر مذكور سابقا، ص 158.

[2] رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه 1/ 28 [52]، ومسلم في كتاب البيوع، باب أخذ الحلال وترك الشبهات.

لهذا فكانت النظرة الإسلامية تنحو منحى حضور القلب أثناء العملية التعبدية، الخيرية والغيرية، فكل تصرفات المسلم متعلقة بصدق ما في قلبه، لأن ما يوجد في عقله قد يؤول به إلى الزلل، فيكون القلب هو المصفاة الحقيقية التي يستقيم عليها حاله التعبدي والممارساتي للأخلاق الدينية داخل بيئته الخاصة ومجاله العام أي كونية تصرفاته مع الغير، لهذا "يكون صاحب هذا القلب أحوج من غيره إلى التماس الاختصاصي الذي يقدر على معرفة موقع الهوى منه، حتى يعينه على التطهر منه، فيصفو عقله لتمام الوصل بالشرع"[1]، وهكذا يسعى الإنسان المسلم للارتقاء نحو المثالية النموذجية التي ينبغي أن يكون عليها بما هو إخلاء نفسه من الآثار السيئة التي تستهويها الغرائز السلبية وإنقاء ذاته منها فينتقل لحالة من الصفاء النموذجي في إطار الممارسة الدينية.

والحال أن القلب بوصفه ذلك الجزء العميق من الإنسان فإنه لم يعد يُفهم على أنه مستودع المشاعر والانفعالات، بل انتقل حسب هذه الصيغة لأن يؤهل إلى مرتبة التكوّن نحو التلقي الرسالي والأخلاقي، ثم المنبع والوصل الذي يحيك الترابط بين ما هو عقلي وما هو تفعيل لمنظومة القيم والأخلاق، وتليها عملية تفوقه بأن يصبح مصدرا أساسيا لعملية إصدار الأحكام المعرفية وتحديد مجالات الوعي بالوجود الأول والوجود الأسفل وكذا الارتباط بالعالم والأرض والبشر، فهذا القلب أصبح هو الإيوالية الجديدة التي ينبع منها تفكّر المسلم وما تنطلي عليه من ميزات وخصائص أخلاقية ومعرفية، بما أن الخالق فيم سبق شق على صدره واستخرج منه العلقة السيئة استعدادا لتلق أمر يعظم على بقية الأعضاء من استقباله والإيمان به، فيتحول القلب إلى جوهر الإنسان الذي يمثل امتدادا لعقله النموذجي، ف "يلزم أن تكون عقلانية الإسلام أسمى عقلانية ممكنة كما يلزم أن يكون عقل المسلم أسمى عقل ممكن متى اهتدى في

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر مذكور سابقا، ص 162.

حياته إلى من يشق قلبه ويستخرج منه العلقة"[1]، فحتّى المسلم كما ينبغي أن يكون عليه أمر ويستقر عليه حاله، وجب عليه إدراك هذه المعيّة لاستخلاص نموذجيته الذاتية والتصرف بها داخل الفضاء الكوني.

– أخلاق حركية:

وهذا الجزء يأخذ على عاتقه رموزية الممارسة الأخلاقية ومكانيتها من حيث توجه –على سبيل المثال– المسلمين كافة إلى قبلة واحدة في آدائهم لمختلف العبادات كالصلاة والنحر.. وغيرها، فهي تجعل من المسلم يعبر في عباداته عن أفق واسع حيث يتجه بعبادته لمركز واحد يتجه له كل مسلم غيره في أداء هذه العبادة وهذا ما يجعله يعيش ضمن إطار موحد وكوني واسع وشامل يقتضي أن تكون الممارسة التعبدية ذات رمزية موحدة وشاملة.

حيث تصبح الأخلاق الحركية لها معنى اجتماعي وتربوي موحد يجمع كل المسلمين في هيئة واحدة نحو استقبال القبلة، فتوحيد نمط العبادة يجعل الانسان له بعد اجتماعي تشاركي مع المسلمين وذلك بأن يكون له إحساسا حركيا مع من هم حوله، وإحساسا روحيا مع الذين ليسوا معه في نفس المكان، فهذا المبتغى التوحيدي جاء لجعل الرابطة الإسلامية تسير على خط واحد من الأداء التعبدي والأخلاقي، حيث يكون المسلم له صوره في الجغرافيات الأخرى بذات الأساليب التعبدية والأخلاقية والرمزية حتّى؛ "فليس في التربية على روح الجماعة أبلغ من أن تستحضر عقلا هذه الروح حيث أنت في كل يوم في عدة مرات، وأن تكون معها حسا حيث هي في كل عام مرة، وأن يحصل استحضارك العقلي لها وكونك الحسي معها على شرط الميثاق الأول"[2]، فرمزية الزمان والمكان والحركة والاستحضار الروحي كلها تؤدي مؤدى الوحدة التربوية

[1] طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر مذكور سابقا، ص 162.

[2] المصدر نفسه، ص 166.

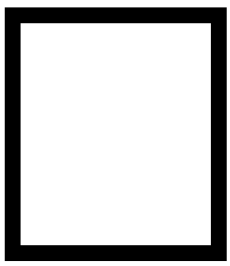
الإسلامية لدى النظرية الائتمانية الأخلاقية التي يرى فيها طه عبد الرحمن الخلاص من الفراغ الدهراني على الذات الإنسانية.

ويدعو طه عبد الرحمن مجددا لمحاولة إيجاد مفهوم آخر لرموزية الزمان والمكان ويحيل هذه المسألة أساسا على الانفتاح المساءلاتي لكل المسلمين، من حيث نقل العبادة من مجرد عبادة إلى فكرة وفهم كوني كلي يستطيع المسلم من خلاله ابراز ذاته أمام التحديات الدينية والإنسانية المختلفة عنه وعن طبيعته التعبدية، لذا فإن استخلاص مفاهيم موحدة تمكن المسلمين من البروز لبقية العالم وفق مفاهيم واضحة ومقنعة لدى غيرهم.

إذن فإن مَعرِض طه عبد الرحمن لنظريته الائتمانية يستنطق الظاهرة التعبدية ويجعل منها فكرة سيدة وجوهرية، فتجاوز المفاهيم التقليدية عن الأخلاق الدهرانية وما سواها استوجب الوصول إلى نظريات بديلة يتبناها المسلمون في فهمهم للدين، الأخلاق، المعرفة، الثقافة، القيم.. وغيرها من الظروف التي تراجع فيها المسلمون بسبب عجزهم عن أدائها وفق ما ينبغي لها أن تكون، وما يجب أن تُفهم عليه، فهذه النظرية التي أسس لها طه عبد الرحمن تبحث في مواجهة التحديات العالمية والعولمية التي تريد نقل المسلم من العالم الروحي المليء بالمشاعر والأحاسيس الوجدانية والتعبدية إلى العالم الإنساني الفارغ من هذه المعاني والذي طُبعت عليه البراغماتية والفردانية والشخصانية، مما أدى به إلى النزوع نحو الصراع والاحتدام.

فيم تكون النظرية الائتمانية الإسلامية خلاصا كونيا لطبيعة الأخلاق وتنظيم الإنسان داخل إطار جماعي يشترك فيه مع غيره من حيث أداء الواجبات والالتزام الكامل بالأخلاق وما تبعها من مفاهيم ورمزيات تبعث على اكتمالها وجعله في صفوة من العيش وسط زحمة النظريات المركزية التي دمرت أخلاق الإنسان وجعلته في أفضل الحالات مجرد ذات متجسدة تسعى للسيطرة أو الخضوع.

الخاتمة



خاتمــة.

تعد محاولة طه عبد الرحمن تأسيسه للمجال التداولي خطوة جادة للحفاظ على خصوصية التراث الإسلامي خاصة في المنحى المتعلق بالوافد الغربي و جوانبه السلبية المتعلقة بالإفرازات القيمية التي ربما لا تتماشى مع مكونات الذات العربية الإسلامية، حيث عمل على استنباط القيم من المجال التداولي العربي الإسلامي التي من شأنها إيجاد موقع خاص للذات العربية الإسلامية المتفلسفة (المتديِّنة)، ظل رافضا لكل ما يتنافى مع الاصول العقدية للدين الذي يعد المقوِّم الأساسي لحضارة الإسلام، كما عمل على فكّ الارتباط والتماهي بين الدين و الفلسفة عموما ، وبين الفكر الغربي والحداثة خصوصا وبذلك يصبح ممكنا في نظره أن تقوم لكل ثقافة فلسفة خاصة، وفكر حداثي خاص مميز لها من جهة، ومن جهة ثانية حاول طه عبد الرحمن إعادة الارتباط بين الأخلاق باعتبارها عمل له ميكانيزمات خاصة وليس مجرد نظر فقط ، وكذا الدمج بين الفلسفة النظرية والحداثة وتطبيقاتها، وبذلك يصبح الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهان لعملة واحدة.

كما سعى طه عبد الرحمن إلى تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم باعتبار الدين الإسلامي رسالة إنسانية في المقام الأول.

وقد ترتب على هذا التصور معارضته للفكر الغربي الحديث على أساس استبعاده للأخلاق بالمعنى العملي، ومعارضته للفكر الإسلامي القديم والحديث على أساس النقص في التنظير لهذا المبدأ الأخلاقي وعدم الإلمام بالمقومات الأساسية له، وبالتالي أصبح من الضروري إنشاء نسق "حداثي-أخلاقي" جديد يكمل النقص في الجانبين، وهو ما يمثل مضمون مشروعه الإيتيقي (الأخلاقي).

لم يكن انطلاق المشروع التداولي عند طه عبد الرحمن من دون دراسة ولا تخطيط مسبقين، أو من دون تسطير مبادئ ووضع أسس بل كان نتاج اجتهاد من زاويتين:(دينية وفلسفية) من شأنه أن يكون الرّوح الّتي يستمّد منها الإنسان العربي المسلم دعائمه الأساسية في مواجهة التيار الحداثي الغربي وآفاته القَيْمَّية، مستندا في ذلك إلى قواعد المجال التداولي العربي الإسلامي، كما يرجع طه عبد الرحمن قوام الحداثة الغربية بأسسها الممثلة في(العقلانية، الحرية، التقدم) المغيبة للجانب الديني ارتكاسا بسيطرة الكنيسة على المجتمع الغربي عبر تعطيل العقل وكبح الحريات.

ويعتبر طه عبد الرحمن حداثة الغرب مشروع غربي، كان هدفه بعث الذات الإنسانية من مرقدها، وتخليص المجتمع الأوروبي من قيود الكنيسة وسيطرة الحضور الإلهي في الحياة العامة والخاصّة، والقذف بهذا الإنسان نحو التاريخ والحضارة، عن طريق إعطاء المركزية الكلية للعقل والذات باعتبارهما الأساسان الجديران بالفعل التحديثي، وما كان لهما أن يعرفا طريقهما دون تقديس لمبدأ الحرية، والإيمان بضرورة التقدّم، وقد تجلّت الحداثة من خلال كثير من المجالات الإنسانية، فكان المجال السياسي وتحقيق العلمانية بمثابة المنطلق الذي انطلقت منه لتشمل باقي المجالات: الاقتصادية، الثقافية، الاجتماعية، الدولية، بالإضافة إلى اللّغوية والفنية، ولم يحدث أن وجد مجال دون أن تحكم الحداثة قبضتها عليه وتصبغه بإفرازاتها، بحثا عن مطامعها التوسعية في دول العالم وإيجاد قاعدة فكرية وثقافية تنفث منها سمومها، وقد كان أثرها بالغا في الفكر العربي عبر النهج العلماني لكثير من المفكرين الذين اتسمت توجهاتهم بالتبعية للغرب تحت شعار (الإصلاح، النوير، التجديد)، هؤلاء المفكرون جعلهم طه عبد الرحمن في محك النقد، فحاول إبراز العديد من الممارسات الفقهية والسلفية التي هي خارج اطار الأصل التداولي الإسلامي، ويمثلها في مجموعة من الآفات التي علقت بالعقل العربي الإسلامي(آفات التظاهر والتسيُّس).

وبعد التطرق إلى البدائل التي اقترحها طه عبد الرحمن للحداثة الغربية يمكن استخلاص بعض النتائج:

1. وضع فلسفة إسلامية تُضاهي في شكلها الفلسفة الغربية، مستمدة من اصول المجال التداولي العربي الاسلامي بقواعده الثلاث (اللغة العقيدة المعرفة) وتختلف معها في المبادئ والمنطلقات والتصورات والمفاهيم والمصطلحات، والتي نظَّر لها في مشروعه الذي أسماه "فقه الفلسفة"، وهو عبارة عن فضاء يهدف عبره إلى استنباط جملة من القواعد والضوابط التي توصل المتفلسف إلى الإبداع والتحرر من التبعية الفكرية، والوقوف على قدم المساواة مع الفلسفة الغربية، مع الحفاظ على الجانب الديني الذي يعطيه انفرادا وتميزا عن العالم بأسره، هذا المشروع (فقه الفلسفة) يساعد خلق رؤية فلسفية خاصة بنا للدفاع عن هويتنا العربية الإسلامية، انطلاقا من مفاهيمنا ومصطلحاتنا حتى لا نتعولم بمشيئة الناجز الغربي.

2. يسعى طه عبد الرحمن إلى من خلال أصول المجال التداولي الى فتح عهد جديد للممارسة الفلسفية في العالم الإسلامي والعربي، عبر وضع تصور جديد يتجاوز به ما تقرر في مجال الفلسفة منذ عهد "كانط"، حيث يرى أن باب الفلسفة ظل مغلقا، وأن فتحه سيكون وفقا لرؤية تداولية جديدة تتحد فيها الفلسفة مع مقتضيات الأصل العقدي للمجال التداولي قوام هاته الرؤية (فقه الفلسفة) وفق ثلاث قواعد تكاملية هي التبيين اللغوي والتشغيل العقدي والإعمال المعرفي.

3. وضع حداثة أخلاقية إسلامية بديلة للنسق الغربي مستمدَّة من روح الفكر الإسلامي، تكون ذات وجهة تكاملية مع التراث عبر التوسّل بمنهاج جديد في قراءته وتقويمه، لمواجهة الآفات التي يعيشها الإنسان الغربي بما لم تُفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية، قوامها أساسا الأخلاق؛ وهو أساس يفتقده الغربيون في اندفاعاتهم نحو الحداثة دون أي الاعتبار للأسس الروحية.

4. يسعى طه عبد الرحمن للحفاظ على خصوصية الامة الاسلامية وفق مقتضيات المجال التداولي لصون الثقافة والمعتقدات الاسلامية من أي تحريف او دخيل من الثقافات الغربية الوافدة باعتماد أصول التقريب التداولي الاسلامي باعتباره سمة جديدة في التفلسف المعاصر وهو (القدرة على التصرف في المنقول) والدعوة إلى التمحيص في المنابع والمشارب الفكرية التي ينهل منها المتفلسف، فالتفلسف الحي عنده" يتميز بالتصرف في المنقول الفلسفي بمواجهة صريحة للذين يخاصمون الحقيقة الدينية ممن انبهروا بحداثة الغرب."

5. الانتقال من الجانب النظري للفلسفة بإخضاعها لقواعد الأصل المعرفي للمجال التداولي الذي يمدها بالقوة الاشتغالية فتصير ذات أبعاد عملية وتطبيقية لإخراج المتفلسف العربي من مرحلة التقليد لأنه ينبني أساسا على ما جاء به دين الإسلام، فصلة الأخلاق بالدين يعالجها **طه عبد الرحمن** باقتراح النموذج. الائتماني المتمم لمشروعه الفلسفي ملخصه في كتابه الأخير (بؤس الدهرانية).

6. تأسيس النظرية الائتمانية الاسلامية الاخلاقية البديلة في مواجهة الخلاق الدهرانية الغربية:

← تعد النظرية الاخلاقية الائتمانية عند **طه عبد الرحمن فلسفة إيمانية**، تستند إلى العقل المرشَّد بالوحي وكمالاته اللاَّمتنافية مع الغيب، الذي هو من أكبر ركائز الذي تبنى عليه قواعد المجال التداولي العربي الاسلامي وهذا للتخلص من أوهام الحداثة وإعادة النظر في تراث الفلسفي الانساني الذي يعتبر أكبر قناة تسربت منها الانحرافات في الفكر الإنساني عموما والعربي الإسلامي بالخصوص. فهي ميثاق ايماني خالص يسعى الى تحرر الإنسان من غفلته وسيطرة ضلالاته وغرائزه، بفعل روحانيات التزكية التي يقوم عليها الدين الاسلامي فتدخله بذلك في سعادة العبودية لرب العباد، فتستقيم بذلك ذوات الافراد، وتتجدد القيم الاجماعية ذات البعد الواحد الموجهة التي انتجتها افرازات النظام العولمي الجديد، وتتحول الى قيم اخلاقية جديدة على نحو مقتضيات الاسلام بكافة المناحي الاجتماعية الاقتصادية والعلمية والسياسية لتحقيق غاية الانسان في الوجود بإثبات ذاته. وتحقيق لرسالة الخلق.

← تعد النظرية الائتمانية منبع حواري لتجديد الفكر الديني الإسلامي على واقع تراثه والمناحي الحياتية للإنسان العربي المسلم عن طريق إثبات حضوره الإسلامي في معترك الحياة المعاصرة؛ مناقشا بذلك السجالات الاخلاقية مع النظريات الدهرانية القائمة على فصل المعرفة العلمية عن القيم الدينية ، لتكون بذلك اداة تقويم واعادة بعث نسق حداثي اخلاقي جديد يقوم على القيم الدينية الايمانية الروحية ونزع الصورية الاخلاقية التي ورثتها الحداثة الغربية، لتصبح المبادئ الائتمانية المستندة الى المصدر الإلهي الاقدر على توجيه الانسان المعاصر وبها تتجدد هويته ، وتثبت به كينونته وتتقوَّى به فُتُوَّتُه أمام التحديات المعاصرة؛ لذلك تعتبر منفذ اساسي للتحرر من التبعية للنظريات الغربية ومناط اساسي للتجديد واصلاح العالم تبعا للقيم الاخلاقية الكونية الاسلامية المجددة والصالحة لكل زمان ومكان

← تعتبر النظرية الاخلاقية الائتمانية ذات بعد كوني لانبنائها على اخلاقيات التزكية التعبدية المستمدة ن من الدين الاسلامي باعتباره دين عالمي لا يخص مجتمع واحد ولا فترة محددة وقيامه على اقرار حقوق الفرد في المجتمع المبني على الاحترام وحفظ حقوق الغير، او ما نصطلح عليه بالغيرية وكذا نبذ كل التمايز والفروقات الذي انتجته العقلانية الغربية التسيدية وفق منظور إيديولوجي ضيق.

← تعتبر النظرية الائتمانية الاخلاقية رؤية فلسفية نقدية مبدعة انطلاقا من مكونات المجال التداولي الإسلامي (اللغة، الفكر، والعقيدة)، رؤية يتميز بها المتفلسف العربي عن نظيره الغربي. رؤية تقوم على مراجعة المفاهيم ونقدها وإنشاء ما ينسجم مع ما يستشكله ويستدل عليه في مجاله الإسلامي العربي.

← العودة إلى روح الإسلام، إذ فيه تتمثل روح الحداثة التي تنشدها الإنسانية جمعاء، بناء على مبدأ التراحم وبه تتسع آمالها في الحياة، ومن خلاله يستعيد المسلمون عزتهم ووحدتهم.

← الدعوة إلى حداثة الإسلامية بناء على القيم الكلية التي يحتويها الدين واستنادها الجانب العملي واجتناب أوهام وآفات الحداثة الغربية التي أرقت الإنسانية وكانت سبب المآزق التي يعيشها الإنسان المعاصر، فهذا البديل الذي يقترحه طه عبد الرحمن يكون رؤية استشرافية مستقبلية بالدعوة إلى الإسلام والالتزام بمبادئه. بحكم ختامية الدين الاسلامي واستفاء الزمن الاخلاقي لباقي الشرائع السماوية والوضعية

أما من ناحية أخرى فإن مشروع طه عبد الرحمن الأخلاقي لم يكن بالشكل الكافي لاعتماده كنموذج متكامل سواء في شقّه التأسيسي أو مآلاته التطبيقية للاعتبارات التالية:

- ان فكرة المجال التداولي عند طه عبد الرحمن ليست بالمستحدثة وانما تعود الى فكرة الفضاء العمومي أو المجال التواصلي عند هابرماس مع اضفاء الشق العقدي على المجال وفق رؤية اسلامية.
- يستند طه عبد الرحمن الى مبد التعاون عند غرايس ومبدأ التأدب عند روبين لاكوف في العملية التقريبية لأخلاق اليونان ضمنياّ، والحال أنه تبنى نفس المبادئ دون إبداع فلسفي يندرج في ما يمكن اعتباره مشروعا فلسفيا متكاملا.
- ان لمجال التداولي بأصوله الثلاثة الاصل المعرفي المكون من (الاتساع والانتفاع والاتباع) والاصل العقدي المكون من ثلاث (الاختيار والائتمار والاعتبار) وقواعد الاصل اللغوي (الاعجاز والانجاز والإيجاز) هي نفسها القواعد التي اشتغل عليها ابن تيمية في الانتقادات التي وجهها للمنطق الارسطي في المجلد التاسع من مجمع الفتاوى وكذا كتابه الرد على المنطقيين، ولم نلحظ أي استحداث مفاهيمي أو معرفي من طرف طه عبد الرحمن، بل سوى إعادة شرح وسرد هذه القواعد، حتّى دون أمثلة توضيحية إبداعية.

- من المفارقات نجد ان طه عبد الرحمن استعرض الحد التقريبي العقدي للمنطق التي اقام عليها الغزالي المنطق كما استعرض الاسس التي هدم عليها المنطق في جانبه التهوين المعرفي من قبل ابن تيمية وكلا الرجلين في محل التضاد وهو الامر الذي جمع فيه النقيضين دون الاشارة إلى رأيه في هذا الامر خصوصا وان النظرة النقدية التي يسير عليها في مشروعه الفكري لا تتوافق مع هذا المقام.
- يرصد طه في مدخل كتابه بوس الدهرانية والمدخل التأسيسي الى النظرية الاخلاقية الائتمانية بوصف كل الفلاسفة المسلمين امثال الكندي، الفارابي، ابن سينا وابن رشد، بوصفهم تجريديين توفيقيين أي لم ترتقِ فلسفاتهم للخروج عن دائرة التوفيق بين العقل والنقل وهو حكم كلي قطعي يغفل كل الجوانب العلمية والابداعات الفلسفية التي قدمها هؤلاء خاصة فيم تعلق بمبدأ رفع الغبن عن العبارة الذي مارسه ابن رشد بتحويله المنطق من لغوي إلى رمزي.
- وكذا في نفس الصفحة ينتقد المفكرين المعاصرين ويصف كتاباتهم بالتقليد الاعمى وان آرائهم الفكرية لا تخرج عن دائرة العقل الغربي فهم قاصرون عن الخروج من الدائرة التي حددها العقل الغربي وهذا الحكم يتنافى مع حدود المنطق كون أن الفكر المعاصر في السياق العربي يحمل دلالات الابداع والتجديد.
- في تأسسيه للنظرية الاخلاقية الائتمانية في كتابه بوس الدهرانية يستعرض طه عبد الرحمن انتقاداته للدهرانيين على اساس كلي دون مناقشة كل واحد تبعا لمذهبه فيجمع كانط العقلاني مع هيوم التجريبي مع نيتشه العدمي ويرجع مع روسو كلهم في مسألة الاقتباس من النصوص الدينية او الوضعية واخضاعها للجانب العقلاني التجريدي مع اضفاء صبغة المقايسة للأحكام العقلية مع الدينية.

- في انتقاداته للفلاسفة الدهرانيين يستخدم طه عبد الرحمان مصطلح الصفات التأليهية والتسيدية وهي اغلب الاصطلاحات التي استخدمها الفيلسوف الفرنسي لوك فيري في كتابه الانسان المؤله.
- يستمد طه عبد الرحمن كونية النظرية الائتمانية الاخلاقية من نظرية الاخلاق الكبرى عند كارل اوتو آبل التي يستعرضها طه عبد الرحمن في كتابه سؤال الاخلاق التي مفادها ايجاد منصة لتأسيس قيم كبرى تشترك فيها كل الامم والقوميات شريطة ان يكون حقل التواصل القيمي مبني على خطاب متاح لكل الشرائح المجتمعية دون رتبة علمية تذكر وذلك لتجاوز الخطاب العلمي المخصوص، مزاوجة مع الاخلاق التواصلية عند هابرماس في حين انا آبل ينتقد هابرماس بوصفه لأخلاقه التواصلية اخلاق عنصرية اقيمت على اسس القوميات الموجودة في المجتمع الالماني، المفارقة التي يجمع فيها طه عبد الرحمن النقيضين.
- ما يلحظه القارئ لكتابات طه عبد الرحمن عدم وجود منهج محدد وتوافق اصطلاحي في اغلب كتاباته وهو المعهود في كل الكتابات الفلسفة الاسلامية والغربية كان نجد عند ابن تيمية الشرعية، ونجد عند نيتشه القيم، وعند كانط العقل، وعند هيوم الطبيعة، وغيرها من المفاهيم والمناهج التي ينزوي لها كل فيلسوف سواء كانت تعبر عن اتجاهه ومدرسته الفكرية أو من ابتداعه، بينما لا نرى الحوض المفاهيمي والمنهج الدقيق عند طه عبد الرحمن، فهو يتفلسف بطريقة مفتوحة.

ومن خلال كل هذا المحتوى العلمي والفلسفي سيغدو التساؤل مفتوحا دائما عن ماهيّة التداول الحداثي داخل الفضاء العربي المعاصر من خلال تجديد مناهج ومفاهيم البحث المعاصرة وتطبيقاتها على التراث الفلسفي. فهل يستقيم أن يتأسس من خلال طروحات وأبحاث طه عبد الرحمن مشروعا فلسفيا يتجاوز هذه المحنة الحضارية؟

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع.

I. المصادر الدينية

II. القرآن الكريم

III. الحديث النبوي

IV. التوراة

الكتب.

أ.المصادر.

1. طه عبد الرحمان: سؤال العمل (بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم)، ط1، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 2012.

2. ـــــــــــ: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2006.

3. ـــــــــــ: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998.

4. ـــــــــــ: بؤس الدهرانية (النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين)، ط، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.

5. ـــــــــــ: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

6. ـــــــــــ: حوارات من اجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2011.

7. ـــــــــــ: دين الحياء (من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني)، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

8. ـــــــــــــ: روح الحداثة (المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.

9. ـــــــــــــ: شرود ما بعد الدهرانية: النقد الإئتماني للخروج من الأخلاق، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2016.

10. ـــــــــــــ: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000.

11. ـــــــــــــ، بؤس الدهرانية (النقد الإئتماني لفصل الاخلاق عن الدين)، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.

الكتب بالعربية.

12. ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 2003.

13. ـــــــــ: نقض المنطق، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة،2002م.

14. ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق عبد الحق التركماني، ط1، بيروت، 2007.

15. ابن رشد: فصل المقال فيا بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1983.

16. أبو اسحاق الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر، 1950.

17. أبو النور حمدي: هابرماس (الأخلاق والتواصل)، دار التنوير للطباعة والنشر، 2009.

18. أبو حامد الغزالي: القسطاس المستقيم، (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن)، المطبعة العلمية، دمشق، 1993.

19. ـــــــــــــ: مجموعة رسائل الغزالي، رسالة أيها الولد، الجزء الثالث، ص 155.

20. ـــــــــــــ: معيار العلم في المنطق، شرح أحمد موسى، دار الكتب العلمية، بيروت، الأردن، 2018.

21. أبو نصر الفرابي: كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1990، ص153.

22. أحمد الفراك: آليات التقريب التداولي والتشغيل المنطق عند الغزالي، عالم الكتاب الحديث، الأردن، 2018.

23. أحمد بن فارس: مقاييس اللغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج2، 1979.

24. أحمد متوكل: الوظائف التداولية في اللغة العربية، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1405هـ،1985م.

25. الأشعري أبو الحسن إسماعيل: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، مطبوع آخر كتاب اللمع، صححه، محمد أمين الضناوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ-2000م.

26. أمال علاوشيش وآخرون: سؤال الحداثة والتنوير بين الفكر الغربي والفكر العربي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013.

27. أندري كريسبو: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة: تر: عبد الحليم عمود، مطابع دار الشعب بالقاهرة، 1979.

28. أنطوان خوري: مدخل إلى الفلسفة الظاهرتية، ط1، دار التنوير للطباعة، بيروت، لبنان،1984.

29. إيريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، تر: سعد زهران، ط1، عالم المعرفة، الكويت، 1989.

30. ايمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، 2002.

31. ـــــــــــ: ما التنوير، تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1، 2005.

32. ايميل برييه: تاريخ الفلسفة، ج3، ط1، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983.

33. إيميل دوركايم: التربية الأخلاقية، تر: السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.

34. جاك موشلار وآن ريبول: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس، ومحمد شيباني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان.

35. جاني فاتيمو: نهاية الحداثة، تر: نجم أبو فاضل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2014.

36. جمال الدين الأفغاني: الرد على الدهريين، ط1، المكتبة المحمودية التجارية بمصر، 1935.

37. جمال محمد أحمد سليمان: أنطولوجيا الوجود (ايمانويل كانط)، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2009.

38. جمال مفرج: الفلسفة المعاصرة (من المكاسب إلى الإخفاقات)، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2009.

39. جواد ختام: التداولية أصولها واتجاهاتها، ط1، كنوز المعرفة، عمان، الأردن، 2016.

40. جون جاك روسو: دين الفطرة، تر: عبد الله العروي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2012.

41. جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، تر: أسامة الحاج، ط4، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 2011.

42. جيمس جوردن فينلسيون: يورغن هابرماس، تر: أحمد محمد الروبي، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2015م.

43. حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992.

44. حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

45. ديفيد هيوم: التاريخ الطبيعي للدين، تر: حسام الدين خضور، ط1، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2014.

46. ـــــــــ: محاورات في الدين الطبيعي، تر: محمد صبحي الشنقيطي، ط1، مكتبة الحديثة، القاهرة، 1956.

47. ديكرو أوزالد، و سشايفر جان ماري: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ترجمة، منذرعياشي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت–لبنان، 2007.

48. سيد علي بن إسماعيل: المحكم والمحيط الأعظم، مادة (جول)، تحقيق، عبد الحميد الهنداوي، ط1، ج7، ابن دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 2000.

49. سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد: مدخل إلى السيميوطيقا، دار إلياس العصرية، القاهرة، مصر، 1986.

50. سيغموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، دراسة وترجمة: عبد المنعم الحنفي، ط1، دار الرشاد، 1992.

51. صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، ط1، دار الطليعة، بيروت – لبنان، 2005.

52. صفاء عبد السلام: الحضارة الغربية الحديثة بين النشأة والتطور، دار الثقافة العالمية، 1998.

53. عباس أحمد رحيلة: بين الإئتمانية والدهرانية (بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي)، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، لبنان، 2016.

54. عبد الجليل الكور: مفهوم الفطرة في فلسفة طه عبد الرحمن، ط1، المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت، 2017.

55. عبد الحميد عرفان: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، دار التربية، بغداد،1977.

56. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، مارس، 2004م.

57. عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، دار الفكر، دمشق، 2008.

58. علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، تر: محمد يوسف عبس، ط1، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، 1994.

59. غينار ســـكيربك، نيلز غليقي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشـــرون، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012.

60. فرانسواز أرمينكو: المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، 1987.

61. فريديريك نيتشه: ما وراء الخير والشر (تباشير فلسفة للمستقبل)، تر: جيزيلا فالور، دار الفارابي، لبنان، 2003.

62. ـــــــــــــ: نقيض المسيح، تر: علي مصباح، ط1، منشورات الجمل، بيروت، 2011.

63. ـــــــــــــ: هكذا تكلم زرادشت (كتاب للكل ولا لأحد)، تر: فليكس فارس، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2014.

64. فيليب بلانشيه: من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، ط1، دار الحوار، سوريا، 2007.

65. لوفيج فتجشتين: تحقيقات فلسفية، تر: عبد الرزّاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، أبريل 2007.

66. لوك فيري: الإنسان المؤله أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، ط1، افريقيا الشرق، المغرب، 2002.

67. مارسيلو داسكال: الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة، تر: حميد لحمداني وآخرون، أفريقيا الشرق، دار البيضاء، المغرب، 1987.

68. محمد حسين الجيزاني: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ط5، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 2008.

69. محمد سبيلا: الايدولوجيا، ، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان ، 1992.

70. ـــــــــــ: مدارات الحداثة، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2009.

71. محمد عابد الجابري: تهافت التهافت انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار ، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

72. محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، دار التنوير، بيروت، ط3 ،1992.

73. محمد مهران رشوان: مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1405هـ/1984م.

74. محمد همام: جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2013م.

75. محمد يونس علي: مدخل إلى اللسانيات، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت، لبنان، يونيو، 2004م.

76. محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002م.

77. محمود عكاشة: النظرية البراغماتية اللسانية (التداولية)، مكتبة الآداب، القاهرة، 2013.

78. محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1405هـ/1985م.

79. مسعود صحراوي: التداولية عند علماء العرب، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، يوليو، 2005م.

80. مصطفوي محـــمد: فلسفة الفقه، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت، 2008.

81. مصطفى أمقدوف: الأخلاقية أفقا للتغيير (نحو بناء فلسفة جديدة: بحث في فلسفة طه عبد الرحمن)، ط1، عقول الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب، 2018.

82. منصور أشرف حسن: نظرية هابرماس في المجال العام، مجلة أوراق فلسفية، دار المنظومة مصر، العدد:7، 2002.

83. مهران محمد: المنطق والموازين القرآنية قراءة في كتاب القسطاس المستقيم، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،القاهرة، 1417هـ-1996.

84. موريس دوجورجيه: مدخل إلى عالم السياسية، تر: سامي الدروبي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2009.

85. ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002م.

86. نعمان بوقرة: المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر.

87. نهى النجار: الديانة المسيحية، موسوعة الأديان السماوية والوضعية، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1996.

88. هربارت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، ط3، منشورات دار الآداب، بيروت، 1988.

89. يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1431هـ/ 2010م.

90. ـــــــــــــ: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة جيوشي، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، 1995.

91. يونس حباش: الخطاب والحجاج عند طه عبد الرحمن (دراسة في المرجعية والمنهج)، ط1، دار المقاصد للنشر والتوزيع، المغرب، 2018.

الكتب بالأجنبية.

92. Friedrich Nietzsche : Thus spoke zarathustra, Tr: walter Kaufmann, United State, Random House, 1974.

93. Emmanuel Kant : La Religion dans les limites de la Raison, Tr : André Tremesaygues, Version numérique, Ed. Félix Alcan, Paris ; 1913.

94. Karl Otto Appel : Discussion et Responsabilité, vol. 1, Paris, éd. du Cerf, 1996.

الدوريات والمجلات.

95. رشيد ميموني: الخطوات المنهجية لتقييم مسار الإنتاج الفكري الغربي في العلوم الاجتماعية، نموذج إيميل دوركايم، ورقة بحثية في مؤتمر: التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي من الإسهام في جهود النهوض الحضاري في العالم الاسلامي، جامعة أبوبكر بلقايد، تلمسان، 16/14 أفريل، 2010.

96. طرابلسي عمار: جينيالوجيا الحداثة من نقض الجذور إلى نقد الممارسات في فكر نيتشه، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 2018/06، جامعة وهران، الجزائر.

97. غانم هناء: النزعة العقلية وأثرها في حركة التنوير، مجلة عالم الفكر، العدد 03، الكويت، 2001.

المعاجم والقواميس.

98. ابن منظور: لسان العرب،ط6، دار صادر، الجزء 16، بيروت، لبنان، 1997.

99. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ط 8، مؤسسة الرسالة، 2005.

الويبوغرافيا.

100. لسان العرب: كلمة "خلق"، المعجم الإلكتروني: https://www.lesanarab.com/kalima، تاريخ الزيارة 2021/07/04، على السّاعة 11.10.