الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطية الشّعبيّة
وزارة التّعليم العالي والبحث العلميّ
جامعة محمد البشير الإبراهيمي – برج بوعريريج–
كلية الآداب واللّغات
قسم اللّغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

الشعبة: دراسات نقدية

التخصص: نقد حديث ومعاصر

عنوان المذكّرة:

الاصول الفلسفية للمشروع الطهائي

الحوار أفقا للفكر - أنموذجا -

مذّكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في ميدان اللغة و الادب العربي

تخصص : نقد حديث و معاصر

إعداد الطالبتين:
– سارة عبلاوي
– شيماء بوبكر

إشراف الدكتور(ة):
* رياض نويصر

أعضاء اللجنة المناقشة:

(الاسم واللقب)	(الرتبة العلمية)	(الصفة)
بوعلام رزيق	أستاذ محاضر	**رئيسا**
رياض نويصر	أستاذ محاضر	**مشرفا ومقررا**
سليم سعدلي	أستاذ محاضر	**ممتحنا**

السنّة الجامعيّة: 1444–1445هـ/2023–2024م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد البشير الابراهيمي برج بوعريريج

تصريح بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز البحث

أنا الممضي (ة) أسفله،

السيد (ة) .....سارة عبلاوي..... الصفة: طالب

الحامل (ة) لبطاقة التعريف الوطنية رقم 110021188038006 والصادرة بتاريخ: 2021/03/03

والمكلف (ة) بإنجاز مذكرة ماستر،

عنوانها:

الأصول الفلسفية للمشروع الطاهائي

" الجزائر أفقًا للفكر المحذوف "

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية والنزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

التاريخ: 2024/07/02

توقيع المعني (ة)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ

فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ

دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ

زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ

لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ

وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٣٥

شكر وعرفان

بسم الله وكفى والصلاة والسلام على الحبيب المصطفى، الحمد لله بِاسمه بدأنا وبفضله ختمنا، نعجز عن شكرك وإحصاء نعمك فاغفر تقصيرنا ويسِّر طريقنا، فاللهم إنا أعطينا نجاحًا فلا تأخذ منا تواضعًا وإن أعطينا فشلًا فلا تأخذ منا عزيمة.

لا يسعنا ونحن نضع اللمسات الأخيرة لعملنا هذا إلا أن نتقدم بأسمى عبارات الشكر والتقدير إلى أستاذنا المشرف على هذا العمل الدكتور رياض نويصر بفضل إرشاداته وتوجيهاته التي قمنا بأخذها بعين الاعتبار وتزودنا بها من أجل إكمال وإتمام هذا العمل المتواضع كما لا يفوتنا أن نثني على كافة الأساتذة الذين تعلمنا على أيديهم ولم يبخلوا علينا، نسأل الله أن يمدهم بالصحة والعافية ويجزيهم خير الجزاء.

وفي النهاية لا يسعنا إلا أن نتقدم بجزيل الشكر إلى كل من مدَّ لنا يد العون في مسيرتنا العلمية من قريب ومن بعيد.

إهداء

الحمد لله حبًّا وشُكرًا وإمتنانًا على البدء والختام وآخر دعواهم أن الحمد لله ربي العالمين

وصلي اللهم وسلّم على خير خلق الله أجمعين محمَّد الصادق الوعد الأمين.

إلى من تنحني الحروف إجلالًا له، إلى بطل حكاياتي، إلى الذي علَّمني أن أرتقي سُلَّم الحياة بحكمة وصبر،

أبـــي الغـــــالـــي.

أُهديها إلى أجمل وأعظم الهدايا التي أُكرمت بها إلى التي قالت أنت لـها رغمًا عن الكل، إلى من كان دعاؤها سرَّ نجاحي وحنانها بلسم جراحي، إلى سبيلي إلى الجنة،

أمـــــي الـــغـالـيـة.

إلى فقرات ظهري عزِّي وعُزوتي إخوتي سندي،

أســـامة، بـــدر الـــدين، ورديـــة، عبـد الرَّحـيـــــم، محـــمّـد.

إلى فلذات كبدي، يـــحيـــى وزكـــريـــاء .

إلى صديقات الدرب وأخواتي اللاتي وُلدن من رحم الزمان، إلى من شاركني اللَّحظات بحُلوها ومُرِّها،

رحـيـمة، أمـــال، نعـيـمة، أحـــلام، رانيـــــا.

إلى أجمل أستاذتين تعرفت عليهما، خليـــــصة ونسيـــــمة.

إلى أستاذي رابـــــح حبيـــش الذي اِستمدَّينا منه مناهل الفلسفة والأخلاق أسأل الله أن يرفع قدره ويُفرحه بأبنائه.

إلى صديقتي وأُختي وعقلي شيمـــــاء التي كانت نجمة تضيء سمائي.

إلى أساتذتي من أول سنة تعلمت فيها حروف الهجاء إلى نسيج عملي هذا الذي أسأل الله أن ينفعنا به

ســـــارة.

إهداء

الحمد لله الذي يسر البدايات وأكمل النهايات وبلّغنا الغايات الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات إلهي لا يطيب الليل إلا بشكرك ولا تطيب اللحظات إلا بذكرك ولا تطيب الحياة إلا بطاعتك.

إلى من كلله الله بالهيبة والوقار إلى من أحمل اسمه بكل افتخار إلى من سندني وعلَّمني وزرع القوة في جوفي، إلى من يسميني قرة عيني وروحي وكل حياتي إلى حبيبي وصديقي وأخي، والـــــــــدي وأبـــــــــي

وإلى من كانت ملاكي في الحياة، إلى من تجسَّدت فيها معاني الحب والحنان العطف والأمان إلى أميرة قلبي وروحي مأمني وملجأي وصديقتي وأختي وقطعة من روحي

أمـــــــــي الغـــــــالية

إلى عيناي التي أرى بهما كما أسميهما أخي محـــــــمّد وعيـــــــسى.

إلى صديقاتي اللواتي كبرت معهن عشت الإخلاص والوفاء بصحبتهن إلى من نلت محبتهن وإلى من هن قطعة من روحي، أميـــــــنة، نـجـــــمة وزهـــــرة.

إلى صديقتي ورفيقة دربي ورفيقة هذا المشوار المكبل بالتعب والجهد إلى من سايرتني وتعلمت منها ومعها إلى التي عرفتها مؤخرًا وترقت من فوق كل المرتبات صديقتي ســـــــــارة.

إهداء خاص لصديقتي غـــــــزلان أختي وحبيبتي.

إهداء خاص لأختي كهيـــــــنة كل الود والحب.

إلى منارة العلم والعلماء الذي حملوا رسالة العلم والتَّعلم.

وإلى الذي مهَّد لنا طرق العلم والمعرفة أستاذنا الفاضل.

شـيمـاء.

مقدمة

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرَّحيم والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين محمَّدٍ الصادق الوعد الأمين أما بعد:

يكاد كلُّ ذو عقلٍ سليم أن يُجزم أو يُسلِّم بحقيقة فحواها أنَّ حياة الإنسان لا تنتهي صراعاتها ولا تنفذ إشكالاتها المادية والمعنوية وهذه الأخيرة أكثر وقعًا وأبلغُ تأثيرًا لما ينجرُّ عنها من تيهٍ فكريٍ وشتاتٍ معرفيٍّ، وإذا ما سلَّمنا بهذه الصراعات وانصعنا وراءها وجب علينا التفكير وإعمال العقل لحل هذه المشاكل بما يسمى بالحوار كحلٍّ من الحلول التي ينادي بها في كلِّ أنحاء العالم وتسليط الضوء على حقيقته الكامنة في تطبيقه واحترام الآخر وعقلنته وإلغاء الحدود الإبستيمولوجية المختلفة والسعي إلى إعادة بناء هذا المفهوم لأهميته الكامنة في كونه حلًّا وبديلًا للصراعات والنزاعات الفكرية التي تتفاقم وتتحوَّر إلى مشاكل أهلية ودولية تؤول بزوال المجتمعات فالحوار صورة المجتمع وفكره وتحضره، فلهفةً منّا إلى انتشال هذه الأمة من براثن التقليد وآفاته على حدِّ قول طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري الذي يتناول فيه الحوار وآفاقه في كتاب "الحوار أُفُقًا للفِكر".

- **فكيف يمكن أن نؤسس فكر الحوار مع الآخر من خلال قيم فكرية وفلسفية؟ وهل يمكن ذلك؟ وماهي الآليات التي تؤدي إلى ذلك؟**

وكيف نؤسس لحوار تجديدي في خضِّم الصراعات الإيديولوجية الفكرية؟ وكيف نجعل من الحوار عقلانيًّا ونُلزِم الآخر بعقلنته؟ وفيما تتمثل مقاماته ومقاصده في الحوارية الطاهائية؟

واعتمدنا لحل هذه الإشكاليات في بحثنا هذا على مجموعة من المناهج والآليات ساعدتنا لتقصي ثغرات الحقيقة الكامنة في ثنايا موضوعنا هذا، منها المنهج الأركيولوجي الذي أردنا من خلاله التنقيب في فكر بعض الفلاسفة والمفكرين والوقوف عند أهمها، وكذا المنهج التاريخي الذي من خلاله اِختصرنا الفترات الزَّمنية وألغينا الحدود الكرونولوجية، كما لا ننسى آليتي الوصف والتَّحليل لِاستنطاق الأفكار والمبادئ والرؤى التي أوردها المفكر طه عبد الرحمن في كتابه.

وللولوج في ثنايا موضوعنا هذا اِرتأينا تقسيمه وتفصيله في خطةٍ نأمل أن تكون متوازنة المعارف مضبوطة المنهجية إلى: مقدمةٍ ومدخلٍ وفصلين وخاتمة.

أما المدخل: موسومُ: بماهية الحداثة وتأصيلاتها، عند نقلد عرب أمثال طه عبد الرحمن وجورج طرابيشي وعلي حرب ومحمد عابد الجابري ونظرتهم التي تتمايز وتختلف حسب اِختلاف خلفياتهم الإبستيمولوجية، كما حاولنا الإحاطة بمفاهيمهم التي وردت في أعمالهم التي تندرج كعتبة بداية لموضوع هذه الدراسة.

أما الفصل الأول: الموسوم بأركيولوجيا المعرفة في المشروع الطاهائي الذي من خلاله تطرقنا إلى مفهوم الأركيولوجيا ومدى فاعليتها التطبيقية على الأدب والأفكار وحاولنا الإسقاط الفكري بين الفلاسفة والمفكرين بطريقة مباشرة وغير مباشرة، عن طريق الحفر والتنقيب في فكرهم واِستكشاف التوافق والاِنسجام بين أفكارهم ورؤاهم بين أبي حامد الغزالي وطه عبد الرحمن وكذا اِبن رشد والفارابي، رغبةً منا في التأصيل المعرفي لفلسفة طه عبد الرحمن والتراكمات العالقة في فكره.

أما الفصل الثاني: الموسوم بإستراتيجية تجديد أفق الحوار الطاهائي كفصلٍ تطبيقي حاولنا من خلاله تبيان أسس الحوار العقلي عند طه عبد الرحمن بمعيار العقلانية وعلاقة العقلانية بالحوار وصولًا إلى مراتب أو مقامات الحوار الطاهائي على إعتبار الاشتغال الوظيفي والعملي للحوار مع الآخر، وأخيرًا بخاتمة عامة رصدنا فيها أهم نتائج البحث.

ومن بين أهم المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها على سبيل الذكر لا الحصر منها: المصدر الأساس الحوار أفقًا للفكر لطه عبد الرحمن ومراجع أهمها حوارات من أجل المستقبل والعمل الديني وتجديد العقل لطه عبد الرحمن.

ولقد كان اختبارنا لهذا الموضوع عن طريق اقتراح من طرف الأستاذ المشرف ومن ثم رغبةً منا للتعرف على فكر الفيلسوف المفكر الناقد طه عبد الرحمن ومكانة مؤلفاته وفُرادة مشروعه.

وككل بحثٍ أكاديمي لا يخلو من الصعوبات والعوائق التي نذكر منها: شساعة وتشعب المجال البحثي، مما أدى بنا إلى صعوبة الحصر المعرفي الذي إكتسى طابع الفلسفية الذي يستدعي منّا حرصًا شديدًا وإستحضارًا ذهنيًا قويًا لتحليل أفكار كبار المفكرين العرب والالتزام بالموضوعية في طرح الأفكار وكذا صعوبة التوفيق بين العمل وطلب العلم وسعة المطالبة المسبقة.

وفي الأخير نحمد الله العلي القدير أن منَّ علينا بإتمام هذا العمل ونسأله أن ينفعنا به وغيرنا. ثم نتقدم بوافر شكرنا وتقديرنا إلى أستاذنا الكريم رياض نويصر الذي أشرف على دراستنا فقد منحنا روحه العلمية ووقته الثمين ما دفعنا إلى مواصلة البحث بخطى ثابتة وإرشادنا إلى جادة الصواب ونسأل الله أن يبارك فيه وينفعه.

مدخل:

في ماهية الحداثة وتأصيلاتها

مـــــدخل:

موضوع الحداثة في الفكر العربي من بين أهم القضايا ذات تحولات معرفية مختلفة، ومن بين الإشكاليات التي لا تزال تشغل تفكير العقول العربية والتي يسميها المفكر العربي طه عبد الرحمن "بفتنة مفهومية"؛ لا يعرف العقل العربي الخروج منها وتحت هذه المصطلحية التي تشهدها الساحة الأدبية لمفهوم الحداثة فقد عرفها بعضهم بكونها مرتبطة بحقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره مع اختلافهم في تحديد مدة هذه الحقبة؛ فمنهم من قال أنها تمتد على خمسة قرون كاملة، بدءا من القرن السادس عشر بفضل حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني ثم حركة الأنوار والثورة الفرنسية، تليها الثورة الصناعية فالثورة التقنية ثم الثورة المعلوماتية، ومنهم من جعل هذه الحقبة التاريخية أدنى من ذلك حتى نزل بها إلى قرنين فقط، وعرف بعضهم الآخر الحداثة بصفات طبعت بقوة عطاء هذه الحقبة مع اختلافهم في التعبير عن هذه الصفات وعن أسبابها ونتائجها، فمن قائل أن الحداثة هي "النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر" ومن قائل أن الحداثة هي "ممارسات السيادة الثلاث عن طريق العلم والتقنية" وهناك من يحصرها في "قطع الصلة بالتراث" أو أنها "طلب الجديد" أو "محو القدسية من العالم" أو "قطع الصلة بالدين" أو العلمانية أو "مشروع غير مكتمل".[1]

يلاحظ الناقد طه عبد الرحمن أن مختلف تعاريف الحداثة ضرب من التشييء وكأن الحداثة تبدو كائنًا تاريخيًا ينصرف في الأحياء والأشياء وبهذا يرى أنَّه اِنتقالٌ للحداثة من رتبة مفهومٍ عقليٍّ إجرائي إلى رتبة شيء وهميٍ مقدس ومنه ارتأى إلى التفريق في الحداثة بين جانبين هما: روح الحداثة وواقع الحداثة وخصائص روح الحداثة تقوم على مبادئ ثلاثة أساسية هي: مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول.[2]

أما مبدأ الرشد فمقتضاه أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حالة الرشد والقصور هنا هو كما يرى كانط "عدم قدرة الفرد على استخدام فكرهِ بِاستقلالية " لذا فإن مبدأ الرشد ينبني على ركنين رئيسيين هما الاستقلال والإبداع والمبدأ الثاني من مبادئ روح الحداثة هو مبدأ النقد وهو يعني أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، ويقوم مبدأ النقد هذا على ركنين أساسيين أيضا: هما العقلنة أي إخضاع ظواهر

---

[1]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المغرب، المركب الثقافي العربي، الطبعة 1، 2006، ص23.

[2] . **ينظر**: المرجع نفسه، ص24.

العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان وموروثات التاريخ حكما لمبادئ العقلانية أما الركن الثاني فهو التفصيل أو التفريق بمعنى الانتقال من النظرة إلى الأشياء على أنها متجانسة إلى أنها متغايرة مثل التفصيل في ميدان المعرفة. [1].

بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون وفي ميدان الثقافة بين دوائر "القيم النظرية" و"القيم العملية "و "القيم الرمزية". [2] أي بمعنى أن العلوم والموارد المعرفية تفرعيه وتفاضلية فيما بينها فمنها ذات القيم النظرية اي تعتمدُ في نظامها المعرفي على الجانب النظري والتاريخي والقيم العملية بمعنى الخاضعة للمنهج التجريبي والفرضية والاستنتاج والقيم الرمزية وهي اللغات المجردة من المحسوس وكل هذا يندرج تحت العقل الموسع لإعادة للاعتبار للأخلاق في علاقات العولمة.[3]

والمبدأ الثالث من مبادئ روح الحداثة كما يرى طه عبد الرحمن هو مبدأ الشمول ومقتضاه هو أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول وهذا الشمول يعني تجاوز للخصوصية سواء خصوصية المجال أو خصوصية المجتمع وهذا المبدأ أيضا ينبني على ركنين إثنين: الأول التوسع ويعني أن مجالات الحداثة تنفذ إلى كل مجالات الحياة ومستويات السلوك، الثاني هو التعميم وهو يعني أن الحداثة لا تبقى حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه بل إن منتجاتها وقيمها الداعية لتحرير الإنسان ترتحل إلى ما سواه من المجتمعات وخَلصَ إلى أن الروح الحداثية روحٌ راشِدة وناقدة وشاملة.[4]

يُنتِجُ طه عبد الرحمن من هذا التعريف خمس نتائج:

أولًا تعدد تطبيقات روح الحداثة حيث يمكن لها التجلي في أكثر من مظهر؛ أي إمكانية التجلي المتعدد ولا تتقيد بالنمطية.

ثانيًا التفاوت بين واقع الحداثة وروحها وهذا يعني أن التجارب الحداثية التي يفرضها الواقع الحداثي من ظروف مرهونةٍ بالزمن تتفاوت من جهة تمسكها بالروح الحداثية والمتطلبات الأخلاقية.

ثالثًا خصوصية واقع الحداثة الأوربية؛ بوصفها تطبيقًا من التطبيقات الممكنة للحداثة بمعنى أن التأصيل الأولي للحداثة ينبثق من الغرب الأوروبي المكلل بالصلاحيات الحداثية التي تُحرِّك الحداثة.

---

[1]. جريدة الرياض، طه عبد الرحمن، محاضرة منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين، روح الحداثة وحق الإبداع، العدد 13912، 03 يوليوز/ تموز 2003، 02 رجب 1427 هـ، 27 يوليو 2006، (دص).

[2]. المرجع نفسه، (دص).

[3]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 90.

[4]. جريدة الرياض، طه عبد الرحمن، (دص).

رابعًـا أصـالة روح الحداثـة فليسـت هـي منتجًـا غربيًـا بقـدر مـا هـي مـن صـنع المجتمـع الإنسـاني علـى مـدار التاريخ.

خامسًا الاستواء في الانتماء إلى روح الحداثة بمعنى أن البشرية حتما منتسبة ومنتمية للحداثة حسب تحضُرها والتساوي هنا لا يشمل الاختلافات العرقية ولا الانتماءات الجغرافية والسياسية؛ الحداثة حقٌ شرعي لكل البشرية تُلغي كل الحدود. [1]*

حيث يقول طه عبد الرحمن "ليست الحداثة ملكًا لأمةٍ بعينها غربية كانت أو شرقية وإنما هي ملكٌ لكل أمةٍ متحضرة ...حسب التراكم". [2]

ويرى طه عبد الرحمن أن لروح الحداثة الإسلامية شروط ينبغي أن تستوفيها ومن بينها تجنب آفات التطبيق الغربي لروح الحداثة واعتبار الحداثة تطبيقًا داخليًا لا تطبيقًا خارجيًا وكذا اعتبار الحداثة تطبيقًا إبداعيًا لا تطبيقًا إتباعيًا وهذا التطبيقُ الإبداعيُّ أو الإتباعي يكون مؤسسا خلفية مسلمية يعتقد بها كل طرف ويسميها طه عبد الرحمن "بمسلمات التطبيق" حيث يقوم بموجبها إيراد "مسلمات التطبيق الغربي" ثم يأتي على أنقاضها بمسلماتٍ إسلامية تتجاوز الخلل من السابقة، فمثلًا حين يورد الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد في ركنه الأول وهو الاستقلال يذكر ثلاث مسلمات للتطبيق الغربي لركن الاستقلال وهي: " أن وصاية الأقوى الخارجي عناية بالأضعف" وأن الوصايا الداخلية هي وصاية رجال الدين" وأن الحداثة هي الاستقلال عن الوصاية الداخلية". فالحداثة الغربية في كثير من توجهاتها تختلف مع هذه المسلمات المفترضة والتي يبدو أنه اجتزاها من أحد التطبيقات بشكل انتقائي لأن مسألة الوصاية في تيارات الحداثة الكثير من النقد للنزعات الاستعمارية للحكومات الغربية ونقدٌ لممارسة الوصاية وانتصار للشعوب المستعمرة والمقهورة ومشاركة لها في نضالها للتحرر وكذلك المسلمة الثانية وهي أن الوصاية الداخلية هي وصاية رجال الدين ورجال السياسة وهي منتجٌ حداثي ولا أدلة على هذا إلا تكبيل الدساتير الغربية لأطماع وثروات رجال السياسة. [3]

التطبيق للمبادئ الحداثية الإسلامية يأتي من خلال نقد الحداثة الغربية وبحكم أن مبدأ النقد عند طه عبد الرحمن يقوم على ركنين أساسيين هما "التعقيل" و"التفصيل" فهو يرى أن التعقيل في الحداثة الغربية تعقيل أداتي مضيقًا ويظهَرُ أكبر تجلياته في "العولمة" كما أنً التطبيق الغربي للتفصيل يجعله تفصيلًا جوهريًا أو بنيويًا أي تفصيلًا

---

[1]. **ينظر**: جريدة الرياض، طه عبد الرحمن.

[2]. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 30، 31.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص32، 33، 34، 35.

مطلقًا ويظهر تجليه الأكبر في "الأسرة الغربية"، والتطبيق الإسلامي في هذا الجانب مؤسسٌ على مبدأ اعتبار القيم الأخلاقية على اعتبار غيرها وهذه هي نقطة ضعف "نظام العولمة" و"نظام الأسرة" الغربيين وهي ما أدت بهما إلى ضدهما وبروز تكتلات قومية وعرقية ودينية كضد للعولمة وضعف دور الفرد تجاه أسرته كضد لنظام الأسرة المنشود وكذلك تناول التطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد الذي يقوم على ركني الاستقلال والإبداع؛ الاستقلال المسؤول الذي يحدد تحرر طاقات الفرد والإبداع؛ الموصول الذي لا يقطع المرء فيه صلته إلا بما اضمحل نفعه أو أصبح ضرره أكثر من نفعه، أما الاستقلال فلأولى به من مجالات اتصال الفرد بعطاءات الآخرين الذين سبقوه إلى الحداثة وأول مجال اِتصال بهذه العطاءات هو الترجمة ويرى أن لا مجال للمسلم في دخول الحداثة من غير تحديد ممارسته للترجمة. أما الإبداع فالأولى منه بإحياء العقيدة الأصلية التي ينفرد بها والأولى بهذا هو القرآن ولذا فلا دخول للمسلم إلى الحداثة من غير تجديد قراءته للقرآن.[1]

وهدف الترجمة عنده تكمن في خلق قدرة وإمكانية عند المتلقي لإنتاج نص موازٍ ومتفوق على النص المترجم وهذا ما لم يتحقق لرؤيته أن مختلف القراءات سوى تقليدٍ وإسقاط لا روح للإبداع فيه ومنه طرح "القراءة الحداثية المبدعة والتي شرطها أن تكون قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر"[2] بمعنى أن طه عبد الرحمن يعطي الفرصة للمتلقي للإفصاح عن رأيه وإبراز إمكانيته في الإنتاجية والخروج عن هذه النمطية التي توقع النص في التقليد والتشابه. ويقول أيضًا في هذا الصدد " لا يبدأ الإبداع الفكري الحق إلا مع البدء بتحصيل الأدلة في النصوص وترجمته ولا تحديث للفكر الإسلامي العربي إلا بوجود هذا الإبداع ودوامه أي التوليد وفتح الآفاق". [3]

والمبدأ الثالث من مبادئ روح الحداثة هو مبدأ الشمول الذي يقوم على ركني التوسع والتعميم، والتوسع هذا هو التوسع المعنوي ويعني نفوذ الحياة في كل مجالات الحياة البشرية من أجل تقوية الطاقة الإنتاجية، أما التعميم فيتخذ في الحداثة الإسلامية مظهر التعميم الوجودي أي امتداد آثار الحداثة إلى كل الموجودات في هذا العالم ولا تقتصر على الإنسان بل تتعدى إلى الحيوان والطبيعة على خلاف التعميم البشري الذي انحصرت فيه الحداثة الغربية.[4]

---

[1]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 38، 39، 40.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 42، 43، 44.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 174.

[4]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 54، 55.

فأجرى طه عبد الرحمن تطبيقًا على حق المواطنة وتوسيع المواطنة تعني الارتقاء بها إلى رتبة "المؤاخاة" وقد تأسست على القيم الأخلاقية التي تنزل أعلى الرتب وقدَّم نقدا لمفهوم المواطنة في الحداثة الغربية مبيِّنًا أنه قام على التفريق بين المواطنة والأخلاق سواء في فهم الليبراليين الذي يؤدي إلى إيقاع المواطنة في انفصال مثلث هو "انفصال الذات عن الواقع وانفصالها عن الآخر وانفصالها عن ذاتها" أو في فهم الجماعانيين الذي يؤدي إلى إيقاع المواطنة في انغلاق مثلث هو "اِنغلاقها في الجماعة واِنغلاقها في الخصوصية واِنغلاقها في العادات".[1]

أما كيف يرتقي التحديث الإسلامي بالمواطنة إلى المؤاخاة فذلك عن طريق مبدأ الإخلاص الذي يحقق للمواطن الاتصال ويحميه من الانقطاع وعن طريق مبدأ الأمة الذي يحقق له الانفتاح ويحميه من الانغلاق.

أما ركن التعميم فيجب أن يتخلص من عيوب التعميم الغربي الذي اِقتصر على تعميم نتائج الحداثة على البشر وحدهم مما نتج عنه آفات ثلاث وهي: "آفة التزلزل وآفة الخوف وآفة التشرد" ولذا فإن تعميم الحداثة الإسلامية المفترضة هو أن يسع التعميم الموجودات كلها متجليًا بالتراحم تجاه الكل وبين الكل من جانب الأخلاقية.[2]

أما المفكر السوري جورج طرابيشي هو الآخر لم يغفل عن هذا الموضوع الذي خصَّ العالم العربي ويسمي التحولات التي مرت عليها بالجراح التي زعزعت كيان ووجود الإنسان العربي ولكي يشفى منها لا بد له من السير في نفس الدرب الذي سار فيه الإنسان الغربي بخطوات ثابتة نحو التقدم والتطور.

فمفهوم الحداثة شغل تفكير الكثير من المفكرين العرب متسائلين عن سبب تقدم الغرب وتخلف العرب وارتبط هذا المفهوم بالعديد من المفاهيم منها الأخلاق والفن والتراث والتي تعتبر من مقومات الحداثة. ولتحديد مفهوم الحداثة تطرق المفكر طرابيشي إلى طرح الجروح الهامة للإنسان وكينونته والتي تزامنت تدريجيا لتؤثر فيه وفي نتاجه، وأول جرح طرحه هو الإنسان والجرح النرجسي الكوني واستوحاه جورج طرابيشي من خلال المقال الذي كتبه الطبيب النمساوي "سيغموند فرويد Sigmund Freud" عام 1917 تحت عنوان " صعوبة أمام التحليل النفسي" حيث نشأ هذا الجرح المهانة إلا ذلال الذي تعرضت له كبرياء البشرية بسبب تقدم العلم وتوالي كشوفه.[3]

---

[1]. جريدة الرياض، طه عبد الرحمن، (دص).

[2]. جريدة الرياض، المرجع نفسه، (دص)

[3]. **ينظر**: جورج طرابيشي، هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، بيروت . لبنان، الطبعة 1، 2006، ص 93.

ولقد كـان أول تلـك الجـراح هـو الجـرح "الكسـمولوجي Cosmologie" الـذي أحدثتـه نظريـة "كوبرنيكـوس Copernicus" عندما غيرت قطب المركزية في النظام الفلكي وأقرت أن الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس بعد أن كان الإنسان لقرون طوال يعتقد أن الأرض هي المركز والشمس تدور حولها، فكانت هذه الحقيقة مؤلمة بالنسبة إلى عزة البشرية وهذا المصطلح يُعني بعالم الكونيات.[1]

ثم كان بعد ذلك الجرح البيولوجي وهو جرح تسببت فيه نظرية انقلابية ثانية هي نظرية داروين حيث أن البشرية اكتشفت حقيقة جارحة أخرى تمس بالنرجسية البشرية الكونية فالإنسان الذي لا طالما تفاخر بأصله السماوي وتصوراته المبنية حول كينونة الإنسانية وأنه مخلوق من روح الله وعلى صورته وجد نفسه مكرها تحت ضغط البرهان العلمي وحقيقة علمية مثبتة أنه ذو أصل انحدر من سلالة حيوانية، جعلت من الإنسان الكائن العاقل يتخبط بين أفكار لا يعلم منها سوى علميته التي تكتسيه.[2]

أمـا ثالـث الجـروح النرجسـية فكـان الجـرح السـيكولوجي، فلقـد أسـس عـالم الـنفس سـيقموند فرويد مدرسة التحليل النفسي الذي مثَّل هو الآخر نظريةً انقلابيةً حطمت كيان الإنسان الداخلي فالنفس لم تعد مع فرويد مركز ذاتها حيث تم اللاشعور فاتضح أن قرارات الإنسان الذي لطالما تباهى بحيازته ملكة الوعي كثيرا ما تكون متمعنة بالعمق اللاشعوري أكثر من السطح الشعوري.[3]

وأضـاف المفكـر جـورج طرابيشـي جرحًـا نرجسـيًا رابعًـا وصـفه أنـه ذو طبيعـة "أنثروبولوجيـة Anthropologique" مسَّ بالحضارة الغربية ومسَّ بشكلٍ مضاعفٍ بالحضارة العربية.

وبدأ من هذا الجرح من صاحب نظرية الجرح النرجسي الكوني فقد كان فرويد إبنًا نموذجيًا للحضارة الغربية فافترض بصورةٍ تلقائية باللاشعورية أن الإنسان الذي أنزلت به ثورة العلم الحديث ذلك الجرح المثلث الطبقات هو الإنسان في مطلقيته، وما كان ليدور له في خلد أن يكون أكثر عيانيةً وتاريخية وأن يحدِّد بأن الإنسان المعني بذلك الجرح هو بالضرورة وحصرًا الإنسان الغربي الذي كان يتهيأ بين جملة أشياء أخرى لغزو العالم ولتأسيس نفسه إنسانًا كونيًا وما غاب عن شعور فرويد في رأيه أن هذا الإنسان الغربي الذي اكتشف أن الأرض ليست مركز الكون

[1]. جورج طرابيشي، هرطقات عن الديموقراطية، ص 93.

[2]. المرجع نفسه، ص 93.

[3]. المرجع نفسه، ص93، 94.

سرعان ما عوَّض عن هذا الإذلال النرجسي بأن جعل من ذاته مركز الأرض أما الإنسان غير الغربي بالمقابل كان كوبرنيكيًا بالأحرى هو الغرب عينه فقد اكتشف نفسه متأخرًا في مرآة الغرب المتقدم.[1]

والجرح الأنثروبولوجي في الحالة العربية كان مضاعفًا حيث اقترن فيه السؤال لماذا تأخرنا نحن العرب المسلمين حيث يقول الطرابيشي "فاكتشاف تقدم الآخر قد يكون في ذاته مفجعًا للذات ولكن اكتشاف تأخر الذات هو لهذه الذات بمنزلة مأساة"،[2] بمعنى أن التخلف الذي يلقب به العرب هو تخلف حتمي بغض النظر عن مقارنته بالآخر لأنه في النهاية تخلفٌ يعودُ بالسلب على هذه الأمة لذلك فهو مضاعف إذا لجأنا للمقارنة. وبعد هذه الصدمة التي تلقاها العرب واكتشافهم أن الغرب متقدم عنهم وأنهم متأخرون كانت هذه الصدمة لها تأثيرها الخاص في بداية الأمر على النخبة كما يقول الطرابيشي: "أول ما تعتمل في أعماق النخبة المثقفة التي كانت في حينه أزهرية"، فالأزهر الذي كان "نابليون بونابارت Napléon Bonaparte" في حملة 1798يسميه "سوربون مصر" كان هو المستودع والملجأ الأخير للثقافة العربية الإسلامية في زمن تغرب هذه عن نفسها بل عن لغتها في ظل السيادة العثمانية والحكم المملوكي.[3] أي أن الطبقة المثقفة لدى العرب أشد ضررًا وتأثرًا بهذا التأخر الذي يسيء إليهم قبل أي شخص لأنهم مرآة هذه الوقائع والصورة الحقيقية للمجتمع العربي، وهذه الصدمة كانت واحدة وسط النخبة المثقفة والقاسم المشترك بين هؤلاء المثقفين ومختلف الاستراتيجيات النهضوية هو ضرورة التغيير، بداية بشيخ الأزهر.

والجرح النرجسي لابد له أن يشفى والرغبة في تضميد هذا الجرح خاصة بعد هزيمة 1967التي كشفت عن مآزق الثورية وفشلها وهذا ما أدى إلى نقل الصراع "الإيديولوجيIdiologie " إلى ساحة التراث وكذلك تبلور إيديولوجيا تراثية خالصة؛ أي إيديولوجيا تريد الاستغناء عن كل إيديولوجيا "مستوردة لتنزل التراث منزلة الإيديولوجيا".[4]

وكان الانشغال بالتراث من ناحية أولى رغبة مسبقة في تبرئة التراث ومن الناحية الثانية رغبة مسبقة في تجريمه وبيت كلتا الرغبتين المتعارضتين ضاعت الحقيقة التاريخية، هذه الحقيقة التي ستضل ضائعة مادامت لا تحترم في موضوعيتها بعيدًا عن شاغل التثمين أو شاغل التبخيس والتي لا سبيل إلى احترامها في موضوعيتها إلا باتخاذها

---

1. جورج طرابيشي، هرطقات عن الديموقراطية، ص 94.
2. المرجع نفسه، ص 94.
3. المرجع نفسه، ص 95.
4. طرابيشي جورج، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، لبنان، الطبعة 3، 2012، ص 08.

موضوعًا للتحليل العلمي، لا شاشة للإسقاطات الإيديولوجية التي لا تعدو وهي نفسها في أغلب الأحيان شاشة للإسقاطات النفسية التي يقوم لها الجرح النرجسي مقام المحرك.[1]

فالتعامل مع مثل هذه الإيديولوجيات الفاصلة والحساسة في نفس الوقت التي تمس خواص كل مجتمع وإرثه فالتعامل مع التراث يقتضي الفصل الكلي بين الذاتية والموضوعية بغية الوصول إلى الحقيقة لأي دراسة من جوانب التراث العديدة.[2]

وكذا يركز جورج طرابيشي على تحقيق قيم الحداثة بركيزتيها(الديموقراطية والعلمانية)في الأذهان قبل الأعيان؛ فمصطلح العلمانية يعود إلى جذوره إلى اللَّاهوت المسيحي حيث يقول "التنقيب عن أصل هذا المصطلح أتاح لنا أن نربطه باللَّاهوت المسيحي المكتوب باللغة العربية وهذا منذ القرن الرابع للهجري/ العاشر ميلادي على الأقل".[3]

فيؤكد أن مسألة العلمانية هي مسألة متعلقة بالسياسة لا بالدين فالعلمانية حسب مفكرنا لا تدعو إلى نفي واستبعاد الدين لأن هذا الأخير ضروري في حياة الإنسان إنما ما ترمي إليه العلمانية هي وضع الدين في مرتبة أحسن من المرتبة التي يتدخل فيها بأمور الدولة والسياسة كما أنها آلية وفلسفة للعيش المشترك ذلك أن العلمانية فلسفة وآلية لتسوية العلاقات لا بين الأديان المختلفة فحسب بل كذلك بين الطوائف المختلفة في الدين الواحد.[4]

ومن بين الصراعات الكثيرة في الوطن العربي الصراع السني والشيعي هذا الصراع جذوره في التاريخ ولولا تغييب الحل العلماني لتجاوز المسلمون هذا التأخر كما تجاوزه الكاثوليك والبروتستانت بفضل العلمانية والتاريخ الإسلامي يحوي الكثير من اللحظات الدموية الشنعاء مثل مقتل الحسين في كربلاء ومعه الكثير من أهل البيت ووصفها طرابيشي أنها حادثة مأساوية شنعت بأهل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه.[5]

لذلك إذا ما أراد رجال السياسة العرب القضاء على هذه الطوائف والنزاعات التي تمزق جسد الأمة العربية عليهم تطبيق العلمانية لأنها أثبتت فعاليتها في القضاء على الصراعات في بلاد الغرب لأن الصراعات الطائفية هي صراعات سواء كانت عند العرب أو عند الغرب إلا إذا اختلفت تركيبتها وحركتها وخلفياتها الفلسفية والاعتقادية.

---

[1]. طرابيشي جورج، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص 12.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 12.

[3]. جورج طرابيشي، هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ص 216.

[4]. مجموعة مؤلفين، العلمانية في المشرق العربي، دار أطلس، دمشق سوريا، الطبعة 1، 2007، ص 16.

[5]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 17.

وهذا يحتاج إلى صبر طويل وإلى تنظير وجهد وأن يشارك جميع أطياف المجتمع لتحقيقها وذلك من خلال نظرة الطرابيشي التي تقوم كذلك على الديموقراطية.[1]

إذ يري أن النظرة الإيديولوجية للديموقراطية كدواءٍ لجميع الأدواء، فإنه لا يجري أبدًا التفكير في أن الديموقراطية قد لا تكون قابلة حتى كترياق لأن يتحملها جسم المريض.[2]

ومن جانب آخر فالديموقراطية تحمل رواسب سلبية أخرى "وقد كانت ممارسة الديموقراطية حتى مسقط رأسها، ممارسة جديرة بالوصف بأنها جهنمية أكثر منها فردوسية".[3] أي كلما ذكرنا سابقًا أن الديموقراطية أو العلمانية عند ظهورها في بلدان غربيةٍ كانت لها جوانب سلبية كما لها من الإيجابيات فلكل بلدٍ خصوصيته ونمط عيشه وثقافته وتراثه والتطبيق الآلي والنمطي للديموقراطية سيؤثر بطريقة سلبية على المجتمعات ويتحول لهذا الدواء إلى داء.[4]

لذى تتحقق الحداثة بإعطاء العلم أهمية، فالعلم بما فتحه من إمكانيات تقدم لا متناهية ألغى الطابع الدائر على نفسه للعقل التأملي كما ألغى الإيقاع الدوري لحركة التاريخ وارتد بالحضارة على حد تعبير سيجعل من شكل الدائرة إلى شكل السهم، وهذا السهم الذي مازال مندفعًا إلى الأمام هو ما يطلق عليه اليوم اسم الحداثة وهي الحداثة القابلة لأن ترفض من طرف العقول التي لم تشارك فيها كما يقول طرابيشي ولكنها غير قابلةٍ لأن تتجاوز.[5]

فمن غير الممكن أن يتحدد مفهوم الحداثة بدقة وشمولية وسط هذا الزحم من التعاريف؛ فعلي حرب هو الآخر حاول أن يضبط لها تعريفًا بقوله: " الحداثة عملة رمزية فكرية متداولة بين المثقفين العرب شأنها بذلك شأن سائر المفردات المطروحة في سوق التداول الفكري العقلانية والعلمانية، الديموقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان فضلا عن العولمة التي هي آخر ما يجري تداوله ميعاد السلع الفكرية المنتجة على الساحات الغربية".[6] أي أن هذه المصطلحات الحديثة النشأة والتي تزامنت مع تطور الإنسان في مختلف الأصعدة حتى أصبحت ضرورة حتمية مثل العلمانية والديموقراطية والحداثة وكما بَيَّنا أنها ليست أدوات تؤدي أنماطا ما وإنما هي تجارب تكمن أهميتها في قراءاتها الابتكارية المختلفة.[7]

---

[1]. مجموعة مؤلفين، العلمانية في المشرق العربي، ص 17.

[2]. جورج طرابيشي، هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية، ص 10.

[3]. المرجع نفسه، ص 11.

[4]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 10، 11.

[5]. جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي؛ نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، الطبعة 1، 1996، ص 98.

[6]. علي حرب، الماهية والعلاقة نحو المنطق التحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة 1، 1998، ص 213.

[7]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 213.

فالحداثة من منظور علي حرب وليدة الإنسان المحدث وهو بدوره إبن الحداثة نظرًا للعلاقة الجدلية بين الإنسان الحديث وعصر الحداثة يقول أنَّ " الحداثة ليست مجرد دعوة أو رسالة نبشر بها ولا هي مجرد استعراض لما أنجزه الفكر الحديث، إنما بحسب ما نفكر فيها ونصنعها خلق مستمر نتغير به بقدر ما نغير العالم ونصنع أنفسنا بقدر ما نصنع الأحداث وهي تصنع اليوم على نحو يجعل الحدث يتجاوز دوما الكلام عليه".[1] أي أن الحداثة تتعدى الجانب النظري إلى العلمي التطبيقي الذي يقوم على أساس التغيير والتفاعل الابتكاري بين الإنسان كأفراد والعالم.[2]

ومنه يرى علي حرب أن الحداثة لا يمكن قطعًا وضع مفهوم أو تعريف مطلقٍ لها وإنما مشكلةٌ من حلقةٍ من الإشكاليات وهذا النحو الإشكالي سببُ نسبية التعريفات المتعلقة بالحداثة وبالتالي تفتح الحداثة حيز تساؤلي يفرضه التخصص في شتى مجالات حياة الإنسان ومنه تخوض الحداثة التقنية أو المتخصصة بكمها المعرفي الخاص وأهدافه وتبقى الإشكاليات تتلو بعضها البعض ويجعل من الحداثة نسبية التعريف.[3]

وأن الحداثة ثورة وتمرد على ما سبقها وحلقات لا متناهية من الانتقادات ولعل الانطلاقة كانت من عصر التنوير الذي حطم جذور التفكير اللاهوائي الذي كان معتنقا في العصور الوسطى في مطلع القرن السادس عشر ميلادي.

ويرى علي حرب ن الحداثة لا يكفي أن يعلن المرء وقوفه في جبهة الحداثة ضد عن معسكر السلفية، حيث يكتسب مشروعيته الحداثية ولا يهدم ما يسوقه من كلام الحداثة بقدر ما يهم كيفية تعامله مع الحدث.[4]

أي أنه يدعو إلى عدم وجود ضرورةٍ للقطيعةِ بين ما هو قديم وحديث وإنما بكيفية تعامل حداثي مع الحدث والمقصود بالحدث هنا هو الوضع الراهن وكل تجربة معاشه يخوضها الإنسان وهذا يدل على الجانب الإبداعي التجديدي للحداثة.[5]

---

[1]. علي حرب، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، الطبعة 1، 1995، ص 264.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 246.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 246.

[4]. المرجع نفسه، ص 246.

[5]. **ينظر**: علي حرب، الممنوع والممتنع، ص 246.

أما التراث بالنسبة للحداثةِ عنده نجده ذلك التراث الذي يتجسد في شكل نصوص وخطابات إذ يقول: " النصوص الهامة المتميزة تحول دون الانقطاع الجذري عن الماضي فهي أي كان قدمها تفرض نفسها علينا وتشغلنا بها مخترقةً بذلك كل التصنيفات الفكرية والتعقيدات المعرفية".[1]

وبالتالي تكون العلاقة بين التراث والحداثة عي في ذات الوقت علاقة بين النص والحداثة على اعتبار النص هو روح التراث أو هو التراث الملموس الذي يصلنا إلى نحو مكتوب وهذا في قوله:" ومعنى أن الحداثة العقلية هي بجانب من جوانبها علاقة بالنص القديم وهذه العلاقة تعني أننا الماضي وتختلف عنه بقدر ما تتواصل معه وتتجذر فيه وهي التي تفسر لنا الفرق بين الحداثة الناجحة والحداثة الفاشلة".[2]

وكذا المفكر المغربي محمد عابد الجابري اشتغل في هذا المفهوم الذي اجتمع أغلبهم على أنه غامضٌ ونسبي إذ أن المفكر اشتغل عليه من منطلق ارتباطه بالتراث وأن التراث من متطلبات الحداثة وتجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهمٍ حداثي ناتجة عن تطور عملية الإنتاج التي لا تهتم بالجديد بل إنما تهتم بالقديم بفهمٍ حداثي إلى رؤية عصرية ونظرة الجابري للحداثة لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما يسميه بالمعاصرة.[3] أي أنه يرى " الحداثة مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالي".[4]

وأن "الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى فهي تستوحي أطروحاتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحداثة الأوروبية التي تتخذ أصولا لها" [5]، ويقرُّ أن الحداثة الأوروبية لا يجعلها حداثةً لا تستطيع الدخول في حوارٍ نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظمُ في تاريخها ولا تستطيع أن تحاورها حوارًا يحرك فيها الحركة من داخلها وتهاجمها من خارجها مما يجعل ردَّ الفعل الحتمي هو الانغلاق والتكوص وأن الحداثة العربية يجب أن تنطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها من أجل تحريك التغيير من الداخل، وأن الحداثة أولا وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية والهدف وتحرير تصورنا للتراث من الوجدانية وطابع النسبية والتاريخية.[6] ويعتبر

---

[1]. علي حرب، الممنوع والممتنع، ص 253.

[2]. المرجع نفسه، ص 253.

[3]. **ينظر**: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 1991، ص15، 16.

[4]. المرجع نفسه، ص 16.

[5]. المرجع نفسه، ص 16.

[6]. المرجع نفسه، 16.

الجابري الحداثة على أنها " ظاهرة تاريخية مشروطة بظروفها محدودة بحدود زمنية ترسمها السيرورة على خطِّ التطور وتختلف من مكانٍ لآخر من تجربة تاريخية لأخرى". [1]

فالحداثة عندنا حسب الجابري تتحدَّدُ في إطار وضعيتنا الراهنة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معًا والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديموقراطية وأنه لو لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثةٍ خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرد منفعلين.[2]

إذ أن الحداثة ليست موقفًا فرديًا إلا من حيث ارتباطها بانبثاق روح النقد والإبداع داخل ثقافة ما، باعتبار أن النقد والإبداع كلاهما عمل فردي يقوم به أفراد بوصفهم أفرادا لا بوصفهم جماعة، ولكن يرى أنه مع ذلك ليست موقفًا سلبيًا انعزاليًا. [3] بمعنى هذه الفردية كمصطلح يؤخذُ منه ما يتماشى مع الإبداع الثقافي الذي لا يشكل موقفًا سلبيًا يحمله مصطلح الفردانية المجردة الذي تدعو غليه الفردانية المستقلة والذي يتناقض مع الجماعية إلى أن الحداثة موقفٌ فردي من خلال النقد الإبداعي داخل الثقافة المكتسي بروح الجماعية الثقافية. [4]

كما يرى الجابري بأن التراث المكتوب يرتبط بعصر التدوين ومادام هذا العصر بعيدا علينا فلا بد من تقريبه أي محاولة الربط بين الحداثة والتراث إذ يقول "نعتقد أنهما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نخضع أصول الاستبداد ومظاهره في هذه في هذا التراث، فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة به تنخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة كفاعلين وليس كمجرد منفعلين كما قلنا سالفا" [5].

---

[1]. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص16.

[2]. المرجع نفسه، ص 17.

[3]. المرجع نفسه، ص 17.

[4]. المرجع نفسه، ص 17.

[5]. المرجع نفسه، ص 16.

أي صناعة حداثةٍ خاصةٍ بنا تتطلب إعادة صنع تراثٍ وهذا يتم بممارسة العقلانية وقراءته بالتحليل والتمحيص وإعادة النظر إليه نظرةً نقدية قصد بنائه.[1]

وما نخلص إليه أن الجابري يدعو إلى الحداثة خاصة بالمجتمع العربي وذات خصوصية ندخل بواسطتها إلى العالمية والكونية فطابع الذاتية يصرفنا عن الانغماس في تيار الحداثة العالمي فنكون بذلك فاعلين بالالتزام بالموضوعية والتعامل العقلاني والنقدي والتمسك بخصائص الروح العلمية.[2]

[1]. **ينظر**: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 16.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص16.

الفصل الأول:

أركيولوجيا المعرفة في المشروع الطاهائي

الفصل الأول: أركيولوجيا المعرفة في المشروع الطَّاهائي.

المبحث الأول: الأركيولوجيا المباشرة.

1.في ماهية الأركيولوجيا:

الأركيولوجيا :كلمة فرنسية "Archéologie" وبالإنجليزية "Archéology" وتعني علم الآثار وهي مشتقة من الكلمتين اليونانيتين(Logos) و (Archaia)وتعني الأولى البداية؛ قديم أو عتيق؛ بينما الثانية تعني علم أو دراسة.[1] وكذا استعملها قدماء اليونان والرومان بكلمة "أركيولوغ Archiologue" للتعبير عن المسائل والموضوعات القديمة والتاريخ القديم. وإرتبطت عند البلدان الناطقة بالإغريقية بممثلي الدراما الذين يمثلون الأساطير القديمة على خشبة المسرح في القرن الأول الميلادي عندما ألف المؤرخ "دنيس داليكارنس Denys " Halicarnasse كتاب الأركيولوجيا الرومانية في عهد الإمبراطور أغسطس تناول فيه حروب روما مع قرطاجنة إلا أن هذه الكلمة اختفت منذ القرن 17 لتحل محلها كلمتين هما: الأركيولوجيا وأركيوغرافي*.[2]

والكلمتين أركيولوجيا وأركيوغرافيا ردَّدهما الطبيب الرحالة الفرنسي "جاك سبون Spon Jack "و أخلط بينهما في كتابيه رحلة إيطاليا ودلماسيا وبلاد الإغريق والشام وكتاب آخر يصفُ منوعات غنية من الشرق وقد بقي التلفظُ بكلمة أركيولوجيا في حين إختلفت الكلمة الثانية أركيوغرافيا وانتشرت في كل اللغات والأمر الذي أراد الإشارة إليه هو عدم إيجاد ذكر لكلمة أركيولوجيا عند العرب بل حتى كلمة تاريخ لم تُذكر في القرآن الكريم ولم يذكرها العرب في الجاهلية.[3]

أما "ميشال فوكو Michel Foucault " فيسمي الأركيولوجيا ويتخذها في المنحى المعرفي بحفريات المعرفة أو تاريخ الأفكار " وهو علم اللغات العائمة والآثار البشعة والموضوعات الفكرية غير المترابطة وهو تحليل للآراء أكثر

---

[1]. محمد البشير، علم الآثار تاريخه، مناهجه، مفرداته، دار الهدى 2003، ص 02.

[2]. ريدان عبد الكافي كفائي، المدخل إلى علم الآثار، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، الأردن، 2004، ص20.

***أركيوغرافيا**: يعني تصوير البطن بالموجات فوق الصوتية.

[3]. على حسن، الموجز في علم الآثار، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993، ص 12 . 13، عبد القادر دحدوح، مطبوعة في مقياس مدخل إلى علم الآثار وتقنياته خاصة بطلبة السنة 1، 3 ليسانس تخصص آثار، مجلة جغرافيا المغرب، مجلة علمية إلكترونية منشورة على شبكة الأنترنت 2011، ص02.

منه تحليلا للمعرفة، وتحليل للأخطاء أكثر مما هو تحليل للحقيقة، تحليل لا لأشكال التفكير بل لأنواع العقليات". [1] أي أن الأركيولوجيا عند فوكو تُركز على الجانب السلبي البشع والخاطئ على حد قوله وتتبع التفاصيل لاكتشاف العقليات. ويرى أنه من الناحية الثانية يُعنى بالنفاذ إلى الفروع المعرفية القائمة ودراستها وتأويلها من زاوية نظر معينة ينصب اِهتمامه على الحقل التاريخي للعلوم والآداب والفلسفات ... ويعمل على اِستكشاف التجربة البديهية المباشرة التي يدوّنها الخطاب؛ يتتبع نشأة وميلاد منظومات وآثار وأعمال تكونت اِستنادًا إلى تمثيلات متلقاة أو مكتسبة.[2]

ومن هذه الزاوية توجهت الأركيولوجيا إلى حقلٍ معيَّن تشتَغِلُ فيه وتستكشف التجارب والتمثيلات التاريخية في مختلف المجالات. فتاريخ الأفكار فرع معرفي يتناول البدايات والنهايات ويهتم بوصف ألوان الاتصال المبهمة وألوان العودة وبإعادة إنشاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريخ. [3] وبهذا تتم المبادلات المعرفية بين الحقول العلمية وبين الخطابات الفلسفية والتاريخية وهجرة الأفكار إلى الحقول السياسية والعلمية ومنه يغدو الكل في تكامل ويغدو تاريخ الأفكار فرعًا معرفيًا تتداخل فيه المناهج والطرق كما يغدو وصفًا للدوائر المتراكزة التي تحيط بالآثار وهي بمثابة السياقات الخارجية التي تساعد في ظهور هذا الأثر وتشدِّدُ عليها وتربط بينها.[4]

فتاريخ الأفكار كما يقول فوكو " تاريخٌ يريد تحليل الولادات الصَّماء، ألوان التلاقي البعيدة في القدم وألوان الدَّوام والاستمرارية الثاوية خلف التغيرات الظاهرة... التي تجعل منه يتعلق بشكل من التحليل التاريخ" ،[5] ويقصد بالولادات الصماء بتلك التجارب والأحداث التاريخية التي يُستكشف منها التغيُّر ويتمُّ استهدافها من التحليل التاريخي.

ويرى أيضا أنَّ ما يجعل من المنهج الأركيولوجي منهجًا مغايرًا لبقية المناهج السابقة هو إلغاء عامل الذاتية وقداسة الجوانب الشخصية والتاريخية أي تلك التي ترتبط بشخصِ الباحثِ من خلال استبعاد كل ما هو ذاتي وإيديولوجي في حقول المعرفة الفلسفية، أي في اِتخاذ الباحث للمنهج الأركيولوجي أداةً عليه ألا ينساق وراء

---

[1]. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي للنشر، الطبعة 2، منقحة 1987، بيروت . لبنان، الدار البيضاء، المغرب، سنة 1972، ص127.

[2]. المرجع نفسه، ص127.

[3]. المرجع نفسه، ص127.

[4]. المرجع نفسه، ص 127.

[5]. المرجع نفسه، ص128.

الخطابات النفسية والاجتماعية باعتبارها أنها إنتاجاتٌ مبدعةٌ من طرف شخوصٍ لها باعها الاجتماعي وأثرها النفسي ووصمتها التاريخية. [1]

إضافة إلى ما سبق ذكره، يرى فوكو أن التمايز واضح بين الأركيولوجيا وتاريخ الأفكار من خلال إستبعاد أن تكون الأركيولوجيا تسعى للبحث عن مظاهر التواصل أو الاستمرارية بين الخطابات في الحقب المعرفية المختلفة واللهث وراء تحديد لحظة البداية ومجموع التحولات التي اعترت الخطاب بل ينحصر دورها في تحديد الخطابات في خصوصيتها وفي تتبع تلك الخطابات من خلال مظاهرها الخارجية وفي صورها الذاتية. [2]

إنَّ الأركيولوجيا تختصُّ بمميزات تجعل منها منهجًا مغايرًا تتمثل في إسقاط الأثر وعدم الإعلاء من شأنه، وإنَّما البحث عن اللَّحظة التي يظهر فيها؛ أي عزل الأحداث الخطابية عن سياقها الاجتماعي والنفسي والابتعاد عن الإلحاح على دور الذات المبدعة لأنه أمر تُقِرُ عليه أركيولوجيا المعرفة. [3]

[1]. **ينظر**: ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 128.

[2] . عبد الحق طالبي؛ ميشال فوكو وتجاوز المناهج الفلسفية التقليدية، مجلة منتدى الأستاذ15، عدد 01، جامعة عباس لغرور، خنشلة، الجزائر، جانفي 2019، ص 60.

[3]. المرجع نفسه، ص 60 .

تتميَّز إذن الأركيولوجيا عن تاريخ الأفكار، سواء على مستوى الموضوع أم الهدف أو المبادئ والقواعد المعتمدة[1] ويلخص فوكو هذا التمايز في قوله: "إنَّ وصف الخطاب يتعارض ومنهجية تاريخ الفكر...فالأمر في تاريخ الفكر يتعلق بإعادة إنشاء خطاب جديد...فهو دومًا وباستمرار يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقة وراء المعنى المجازي... أما تحليل الخطاب فهمه الأساسي هو التعامل مع العبارة كشيء قائم الذات لا يُحمل إلى مستوى آخر له خصوصيته وتميُّزه كحدث لا أصول له وتحديد شروط وجوده". [2]

ويتضح من خلال تميُّز المنهج الأركيولوجي عن باقي المناهج سواء التَّاريخية أم التَّأويلية أم اللسانية التي تُعنى بدراسة الخطابات وتحليل البنى المعرفية التي تكونت عبر التاريخ متخذةً من الأرشيف موضوعًا لها ومادة أولى في دراستها هذا الأرشيف الذي ينتظم في خطاب يشكل محور التحليل الأركيولوجي. [3]

وعلى إثر تداخل العلوم وتشاركها في بعض حقولها وتقاطع مصطلحاتها وإستعارة الأفكار والأدوات المنهجية من بعضها والدعوة إلى بناء معارف بالتراكمية بمعنى الزيادة والإضافة المعرفية وهي استراتيجية من استراتيجيات التفكير العلمي والاحتكاك لا الدعوة إلى القطيعة "الإبستيمولوجية Epistémologie"، فأردنا بهذا اتخاذ الأركيولوجيا أداةً لتقصي واتباع التوافق الإبستمولوجي بين مفكرين لم تجمعهم الحقبة الزمنية لكن جمعتهم وحدةُ الرؤى والتصور وإتحاد الكثير من الأفكار والمنطلقات والخلفيات الفكرية والفلسفية خاصةً في وحدةِ اللغة والعقيدة وبعض الأهداف المنشودة، وإقتفاء آثار هؤلاء المفكرين ليس بالأمر الهيِّن خاصةً في الفراغ الكرونولوجي* إن صح التعبير، وتقصي التوافقات الحاصلة بينهم ومحطات العمل التي تفرضها التيارات القديمة أو الراهنة تجعل من الأعمال تسير في منحى واحد.

2.التوافق الإبستمولوجي بين أبي حامد الغزالي وطه عبد الرحمن:

إنَّ مختلف الفلسفات التي أسهمت من جانبٍ ما، عبَّرت بأشكالٍ مختلفةٍ عن فكرٍ ما وعن تجربة وعي عن العالم والوجود والإنسان وتجربة التفكير الفلسفي والتجرؤ على إستخدام العقل يعود لذات أي مفكرٍ خاض تجربة التفلسف وقول الذات هنا يبدأ من ذات المفكر إلى عالمه الخارجي والعلائق التي يدركها أو يحاول إدراكها ومن بين

[1]. عبد الحق طالبي، ميشال فوكو، ص 61، 62.

[2]. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ص 127.

[3]. عبد الحق طالبي، ميشال فوكو، ص 62.

هؤلاء المفكرين الذين شملتهم دراستنا حجة الإسلام أبي حامد الغزالي والمفكر المغربي طه عبد الرحمان اللذان فرقتهما الحقبة الزمنية وجمعتهم وحدة التصوُّر. [1]

فالتجربة الفلسفية الغزالية تتراءى بصورةٍ أكبر من خلال كتابه "المنقذ من الضلال" الذي يعد نتاج مرحلة النضج ألفه في أواخر أيام حياته، بعد عزلةٍ دامت عشرة سنوات وهو عبارة عن سيرة ذاتية فكرية أراد أن يبيِّن فيه مسار حياته الفكري والروحي ومن خلال تنقلاته بين الفرق وكيفية خروجه من الشك والحيرة بفقد الإيمان وصولًا إلى خياراته النهائية المتمثلة في حصوله على نور اليقين والتصديق النِّهائي وهذا التصديق الذي لم يجد الغزالي دواعيه في علم الكلام ولا في الفلسفة أو في الباطنية بل وجده في التصوُّف والذي تمثلهُ مذهبًا وطريقًا، بعد أن شهد فكره الكثير من الإضطرابات والصراعات التي عاشها منذ طفولته في النّزوع للحقِّ وحبِّ المعرفة والبحث عن الجِّدة. [2]

فالغزالي أثرت مرحلة طفولته في تكوينه الشخصي فقد قضى مرحلة صباه رفقة أخيه ووجدَا نفسيهما يتيمين لا مأوى لهم ولا ظهر يسندهم إلا أنَّه تزوَّد بطلب العلم وحفظ القرآن الكريم وحباه الله بذاكرة فذةٍ ولغةٍ فصيحة وعقلٍ متسع علمُه التمييز والتفكير وحب التساؤل.

قبل أن يستقرَّ الغزالي على التصوُّف مرَّ بمراحل كثيرة في حياته الفكرية حيث ابتدأ بمرحلةِ الشك بشكل لا إراديٍّ والتي شك من خلالها في الحواس والعقل وفي قدرتهما على تحصيل العلم اليقيني، فدخل الغزالي في مرحلة من المرض دامت قرابة شهرين وقيل إنه أُصيب بالخرس. [3] أي أن الاستقرار على التصوُّف لم كلَّف الغزالي الكثير بحثًا عن الحقيقة ويقول عن العلم اليقيني "العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم اِنكشافًا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم". [4]

---

[1]. **ينظر:** المجلة الجزائرية للأبحاثِ والدراسات، جمال بروال، التجربة الفلسفية الغزالية وأثرها في فكر طه عبد الرحمن، المجلد 4 . العدد 03 جويلية 2021، ص 467.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 467.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 468.

[4]. الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق محمود بيجو، دار التقوى، الطبعة 2، سوريا،2010، ص23.

[*]. **الفراغ الكرونولوجي**: هو طول وامتداد الفترة الزمنية بين شخصيتين أو حادثتين وتعكس التطورات الفكرية والظروف المؤدية إلى إنتاج فكر ما وتوافق هذه الرؤى رغم وجود هذا الفراغ.

أي أن العلم اليقيني هو ذلك العلم الذي لا يحتمل الخطأ والشك فيه. وكذا شك في الحواس حيث يقول "من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفًا غير متحرك وتحكم بقس الحركة...فقلت قد بطلت الثقة بالمحسوسات".[1]

"حتى شُفيت من المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمنٍ ويقين...بنورٍ قذفه الله في الصدر". [2] أي أن هذا النور أنار بصيرته وهو مفتاح أكثر المعارف وسماه بالحدس*.

ليتفرغ بعدها لدراسة الأفكار والمعتقدات في ذلك الوقت حيث يقول " ولـمَّا شفاني الله من هذا المرض بفضله وسعة جوده أحضرت أصناف الطالبين عندي من أربع فرق: المتكلمون: وهم يدَّعون أنهم أهل الرأي والنظر والباطنية*: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصصون بالإقتباس من الإمام المعصوم، والفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، والصوفية وهم يدَّعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة".[3]

وعمد على إستقصاء ودراسةِ هذه الفرق الأربعة فمنهم ألف كتب علم الكلام فأصبحت كتبه مصادر مهمة وأخرى نقدًا لها كنقده للفلاسفة بكتاب "تهافت الفلاسفة" وهجومه على الباطنية بكتابه "فضائح الباطنية" ليستقرَّ أمره على علم التَّصوف ليعود الشك إيمانًا ويقينًا والإضطراب إستقرارًا.[4]

2. 1. البيئة:

الفيلسوف أو المفكر أو الأديب إبن بيئته وإبن عصره فلا نستطيع فهم هذه الفلسفة بمعزلٍ عن البيئة والعصر لما لهما من أثرٍ على النِّتاج الفكري.

فالغزالي نشأ في بيئة مليئةٍ بالصراعات والفتن وظهور المذاهب والفرق في العصر العباسي فقد كان المسلمون يعيشون في صراعٍ فكري وعقائدي وعرف إنتشار دعاة الباطنية ودعوتها إلى إسقاط الإمارات السنية وعلى رأسها الخلافة الإسلامية العباسيَّة.[5]

---

[1] الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، ص 23.

[2] المرجع نفسه، ص 36.

[3] المرجع نفسه، ص37

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص37

الحدس: وهو نور يقذفه الله في صدور عباده المخلصين.

***الباطنية**: فرقة تدَّعي أن لظواهر القرآن وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم بواطن وهذه البواطن رموز وإشارات إلى حقائق معينة وتأويل النصوص الدينية على غير المعنى الظاهر.

[5]. ، ص 469.

2. 1. 1.التجربة الصوفية عند الغزالي:

رغم إعجاب الغزالي بطريقة الصوفية إلا أنه كان خصمًا عنيدًا له كعالة مع المتكلمين والباطنية والفلاسفة فقد كان يناضل ضد نوعين من التَّصوف الإرثيابيون الذين ينكرون حقيقة الوجود والصوفية الذين يغفلون عن العقيدة ويخوضون في مذهب وحدة الوجود، فالتَّصوف عند الغزالي هو العلم الموصل إلى الحقيقة وهذا لا يعني الإعتراف بكل حقوق الصوفية على مختلف أشكالهم ومسالكهم بل إعترافٌ بحقوق الصوفية المعتدلة.[1] أي أنَّ الغزالي موضوعيٌّ في إتخاذه المواقف والأحكام على أيِّ فرقةٍ بتمحيصها والإنشغال فيها وتقدمها وإستقراره على الصوفية إعترافٌ بحقوق الصوفية المعتدلة أي المتعالية عن المشقة والتكليف.

فيقول: "ثُمَّ إني لمَّا فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنَّما تتمُ بعلمٍ وعمل وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب من غير الله تعالى وتحليته بذكر الله".[2]

وتوصل الغزالي إلى الصوفيّة الحقة التي من خلالها تجاوز التشكيك في كل شيء وحاز على اليقين والإستقرار الكامنين في العلم والعمل وتخلية النفس من الشهوات وشحنها بذكر الله وحب الذات الإلهية.[3] حيث يرى الغزاليُّ أن العلم أيسر من العمل ففي رحلته البحثية عن مقاصدهم شبه المقصديَّة هنا بالإنسان الصَّاحي الذي يعرِّف حدَّ السُّكر وأركانه وما معه من السُّكر والطبيب في حالة المرض يعرِّف حدَّ الصحة وأسبابها وأدويتها، فذلك نفس الفرق بين أن تعرف حقيقة الزُّهد وشروطه وأسبابه وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدُّنيا فتوصل إلى أنَّ الصوفية المعروفة أرباب أحوال لا أصحاب أقوال وأن رحلته إكتملت وبقي ما يُحصَّلُ بالذوقِ والسلوك.[4]

فقد حصَّل الغزالي أصولًا ثلاثةً من الإيمان العلوم الشرعية والعقلية إيمانٌ يقينيٌّ بالله تعالى، وبالنبوة واليوم الآخر ورسخت في نفسه لا بديل محرَّر بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها.[5]

وإتضح له أنَّه لا مطمع له من هذه الدنيا بقوله: "لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكفِّ النَّفس عن الهوى، بقطع علاقة القلب عن الدنيا بالتَّجافي عن دار الغرور وإنابة إلى دار الخلود؛ ولا يتم ذلك إلا بالإعراض عن الجاه والمال...ثم لاحظت أحوالي؛ فإذا أنا منغمِسٌ في العلائق وقد أحدقت بي من كل جانب ولاحظت أعمالي

---

[1]. المجلة الجزائرية للابحاث والدراسات، جمال بروال ، ص 474.

[2]. الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، ص64.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص64.

[4]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص64 . 65.

[5]. المجلة الجزائرية للأبحاث والدراسات، جمال بروال، ص66.

وأحسنها التدريس والتعليم وتفكرت في نيتي فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى؛ فتيقنت أني على شفا جُرفٍ هارٍ وأنِّي قد أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلاقي الأحوال". [1]

أي أنه راجع نيّته ونقطة الإخلاص العملي في أحسن أعماله ووجد أنَّ باعثها طلب الجاه وانتشار الصيت رئاء الناس. «وكانت حوادث الزَّمان ومهمات العيال وضرورات المعيشة تغير في وجه المراد وتشوش صفوة الخلوة وكان لا يصفو الحال إلا في أوقاتٍ متفرقة، لكني مع ذلك لا أقطع طمعي منها فتدفعني عنها العوائق وأعود إليها»،[2] حيثُ كان في صراعٍ مستمرٍ بين الدنيا وزهوها والآخرةِ وفوزها وكان بين البينين يتخبطُ يتحسسُ النجاة ويقول: " دُمتُ على ذلك مقدار عشر سنين وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمورٌ لا يمكن إحصاؤها واِستقصاؤها والقدر الذي أذكره لينتفع به، إني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصةً وأنَّ سيرتهم أحسنُ السِّير وطريقهم أصوبُ الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق". [3]

كلفت رحلة البحثِ عن الإيمانِ اليقيني الغزاليِّ الكثير من سنين عمره وفي النهاية حاز عليه وفاز بهذا اليقين الذي منحه اللذة في العبادة والإيمان بعد أن كانت نيته غير خالصة لوجه الله وبمشقة تحرمه من هذه اللَّذة وأعجبَ بالتصوُّفِ أيما إعجاب بعد نقده لطوائفهم، بل اصطفاهم وفضلهم عن العقلاء والحكماء والفقهاء إلى درجة نور النبوة ويُستضاء بهم لطهارة ونقاء قلوبهم واِستغراقِ قلوبهم بالكلية بذكر الله وآخرها الفناء بالكلية في الله. [4]

ويقول في درجة إيمانهم "حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون أصواتًا ويقتبسون منهم فوائد ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها النطق". [5]

فاِصطفاهم بذلك وسلك بهم وسلكوا به مدارج الكمال الصوفي وحب الذات الإلهية ومنه صنَّفَ المفكر المغربي طه عبد الرحمن التصوُّف إلى نوعين:

التصوُّف العارف وهو التصوُّف القائم على الطلب من العارف المتصوِّف الاِرتقاء إلى مدارج الكمال لكي يجعلك تتخلى عن أخلاقك الفاسدة ويُعرِّفك بالله، [6] أي أن المتصوِّف العارف هنا يُحقِّقُ مهمةً سامية في تخلية العبد من المفاسد وتنزيهه من الرذائل والاِرتقاء به لصفوة العارفين.

---

[1]. الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، ص 66.

[2]. المرجع نفسه، ص 68.

[3]. المرجع نفسه، ص 68، 69.

[4]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص69.

[5]. المرجع نفسه، ص69.

والتصوفُ التبركي هو التصوف الذي يُحصِّله الناس عن طريق الوراثة لكن ليس هناك منهم من هو مؤهل لأن يقوم بالتركية الروحية وهذا الأخير طرأ عليه تحريف أدخله مدخلُ التكسّب المادي إلا أنَّ نسبةً التبرُّك

ترتبط بالصلة الروحية التي تجعل الإنسان يعيشُ شعور الرحمة والتقرب إلى الله والتزكية النفسية؛ ومنه اِستمد أصول التصوُّفِ.[1] أي أن التصوف التبركي لا يرتبط بالتكسب ولا ينزع عن كلمة البركة معناها الإيجابي، إذ أنها تدخل على الرحمة والصلة الروحية التي يجد فيها الإنسان رضى الله تعالى وأن الله يزكي ما يشاء من الأشياء والأفعال.[2]

2. 1. 2. التجربة الفلسفية عند طه عبد الرحمن:

كان لفلسفة أبو حامد الغزالي الأثر والاِمتداد الكبيرين في تطوير وتحوير أفكار الكثير من المفكرين العرب ومن أبرزهم المفكر العربي المغربي طه عبد الرحمان خاصةً في منطلقاتهم المنطقية الفلسفية والصوفية. حيث تعتبر التجربة الروحية في حياة طه عبد الرحمان منعطفًا ذا أهمية قصوى في توسيع مداركه وإنفتاح الكون أمام ذهنه. حيث يقول "أدَّت هذه التجربة الروحية إلى رفع «القيم الأخلاقية» عندي إلى رتبة «قيم جمالية» بحيث أصبحت أحصِّل على مستواها من الاِستمتاع واستلذاذ ما لم أكن أُحصِّله على مستوى القيم الأخلاقية بعد أن كنت مقيَّدًا بالعقل المجرد المحدود".[3]

"صرتُ أجد في القيم الأخلاقية لذةً جمالية كبيرة بل أكثر من هذا، فقد رفعت هذه التجربة إيماني من إيمانِ الكلفة والمشقة والثقل إلى إيمان المحبة والحلاوة والخفة".[4]

بمعنى أن الإيمان الروحي لديه تطور من إيمانٍ يتم تطبيقه بعُسرٍ وحرجٍ وتكلفة إلى إيمانٍ جماليٍّ روحيٍّ يغمُرُ اللذة والمتعة وأصبحت الموجودات في العالم أشبه بيت من بيوت الله في ملكوته.[5]

كما أنها أدت به إلى تفسح واِتساع مجال القيم وتقوية الإيمان وكان إقبال طه عبد الرحمان على التجربة الروحية لسببين:

«السبب الأول: أردت أن أقوي صلتي بالله حبًا فيه لذاته، لا فرارًا من غيره بل كانت هذه المتعة أكبر من أنشغل بسواها.

---

1. طه عبد الرحمن... الفيلسوف المجدِّد، الجزيرة الوثائقية،http://trib.al/kc8xmby

2. الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، ص 69.

3. طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2013، ص 19 . 20.

4. المصدر نفسه، ص 20.

5. **ينظر**: المصدر نفسه، ص20.

والسبب الثاني: هو أن أتحقق من طبيعة المعاني التي هي فوق طور العقل الفلسفي».[1]

أي أن طه عبد الرحمن يُقِرُ أن إقباله في هذه التجربة الروحية نابعة عن محبةٍ إرادية خالصة وتزيد المعرفة العقلية وإثراءها وأقبل إليها اِختيارًا منه وحبًا في الذاتِ الإلهية ويرى إمكانية العقل وحدوده في فهم المعاني المتعالية ولعل هذا راجع إلى تربية أصيلة ترباها المفكر طه عبد الرحمان من طرف والده الذي علَّمه اللغة والفقه والروحيات ما جعله يخوضُ ويُجمع بين هذه الميادين وهذا شأن أبي حامد الغزالي هو الآخر في تنشِأته الصوفية الروحية في البداية والصوفية المصطلحية في نهاية حياتهِ ليعودَ كُلٌ منهما إلى نواة تنشِأته الأولى.[2]

ولقد تأثر طه بتصوُّفِ الغزالي رافضًا تصوُّف اِبن رشد واِبن باجة حيث يقول: "أخالف تمامًا اِبن رشد ومن قبله إذ ظنَّ أن التجربة الصوفية لما كانت عملية فإنها لا تنفع المعرفة النظرية في شيء وذلك لتقريره تقليدًا لأرسطو في الفصل بين النظر والعمل وهذا في غاية الفساد"[3]

وعليه فإن طه عبد الرحمن خالف ما رآه اِبن رشد في التجربة الروحية فالتجربة الروحية هي التي تعطي التفتيح والكما للعمل العقلي ولا يصحُ الفصل بين العمل والنظر لأنهما متكاملات ومتلازمات.

حيث يقول: "إذ العمل كائنا ما كان لا ينفك يفعل ويؤثر في النظر والنظر لا ينفعك يوسع وسائله وينمي بنياته تحت هذا التأثير العلمي، بل إن التأثير هذا يتزايد قوةً كلما تمَّ الاِرتقاء به في مراتب العمل".[4]

شأنه شأن العمل الحسي وتأثيره في النظر العقلي والعمل الروحي أرق وأشفُّ من العمل الحسي لما له من تأثير أبعد وأبلغ على النظر العقلي وتأثيرها يكون في الرُّسوخ والشدَّة وبذلك صح أن التجربة الروحية تفعل في المعرفة العقلية أضعاف ما تفعله التجربة الحسية فيها.[5]

يُجمعُ أن مختلف القوى الإدراكية حسية عقلية روحيةً كانت متصلةٌ فيما بينها مكملةٌ لبعضها فالتجربة الروحية مكملة للنظر العقلي، لا منقطعة عنه ولا التجربة الحسية مفسدة لها.[6]

---

[1]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2001، ص140.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص140.

[3]. المرجع نفسه، ص138.

[4]. المرجع نفسه، ص138.

[5]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص139.

[6]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص139.

أي أن «العقل مراتب متعدِّدة بعضها أعقل من بعض بحيث يكون أدناها عقلًا ما كان موصولًا بالرتبة الأخيرة من رتب الحس ويكون أعقلها جميعًا ما أشرف على الرتبة الأولى من رتب القوة الروحية».[1]

وبالعودة إلى النظري والعملي ذلك أن الإسلام يقرن النظري والتطبيقي خصوصًا في الممارسة الأخلاقية مصداقًا لقوله تعالى: «أَتَأْمُرُوْنَ النَّاْسَ بِالبِرِّ وتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وأَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتَاْبْ أَفَلاْ تَعْقِلُوْنْ»[2] كذا في قوله: «يَأَيُّهَاْ الذِّينَ آمَنُوا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَاْ لَاْ تَعْلَمُوْنْ»،[3] ومنه يرى طه عبد الرحمن أن إبن رشد إيمانه متزعزعٌ إستنادًا لآيات الذكر الحكيم.

2. 1. 3.التجربة العقلية عند الغزالي:

تميز الغزالي بنظرته النقدية للفلسفة بإعتبارها على أنها لا تقتصر دراستها على المواضيع الميتافيزيقية وإنما مجموعة من الدراسات (طبيعية وما بعد طبيعية وأخلاقية وعقلية) ولكل دراسة منهجٌ تستعمله قصد الوصول للمنشود حيث يقول: "أعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذي تطلبه ستة أقسام: رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية". [4]

وفي كتابه إحياء علوم الدين قسَّم العلوم إلى «عقلية ودينية ودنيوية وأخروية»[5]

ومنه فالغزاليُّ أعطى قيمة وأهميةً للعقل والعقلاء والحكماء والعلماء حيث يقول "قال بعض الحكماء إذا مات العالم بكاه الحوت في الماء والطير في الهواء ويفقد وجهه وينسى ذكره"[6].

ولا يحتاج إظهار أهمية العقل وشرفه كُلفةً فهو الميزة والنعمة التي أكرم بها خلقه من بني البشر وشرفهم وإصطفاهم عن البهائم يقول الغزالي "أعلم أن الناس إختلفوا في حدِّ العقل وحقيقته وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقًا على معانٍ مختلفة فصار ذلك سبب إختلافهم والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل إسم يطلق بالإشتراك على أربعة معانٍ كما يطلق إسم العين مثلًا على معانٍ عدَّة"[7]

---

[1]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 139، 140.

[2]. القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 44.

[3]. القرآن الكريم، سورة الصف، الآية 02.

[4]. الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، ص 100.

[5]. الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، جزء1، (دت)، ص8783.

[6]. الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص 15.

[7]. المرجع نفسه، ص100.

1) العقل غريزة «غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية... ورد العقل إلى مجرَّد العلوم الضرورية فإن الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين بِاعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم»[1]، أي أن العقل أداةٌ أو عضوٌ في الإنسان المتعلم أم في غير ذلك مجرَّدٌ من العلم وخواصه. «العقل غريزة بها تتهيأ بعض الحيوانات للعلوم النظرية، ولو حاز أن يسوّى بين الإنسان والحمار في الغريزة والإدراكات الحسية...لا فرق إلا أنَّ الله عزَّ وجل يخلق في الحمار حركات مخصوصة بحكم إجراء العادة.... فكذا مقارنة الإنسان البهيمة في إدراك العلوم النظرية بغريزة يُعَبَّر عنها بالعقل».[2]

أي أن العقل كعضويٍّ غريزيٍّ يتساوى فيه الإنسان والحيوان إلا أن الله ميَّز كل واحدٍ منهما بحركات مخصوصةٍ مصقولة وبدرجات متفاوتة ولكنها تبقى مطبوعةً مفطورة.[3]

2) «هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميَّز بجواز الجائزات وإستحالة المستحيلات كالعلم بأن الإثنين أكثر من الواحد، وأنَّ الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقتٍ واحد، وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حدِّ العقل: إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات وإستحالة المستحيلات، وهو أيضًا صحيح في نفسه؛ لأن هذه العلوم موجودةٌ وتسميتها عقلًا ظاهر وإنما الفاسد أن تنكر تلك الغريزة ويقال لا موجود إلا هذه العلوم».[4] أي أن العقل علوم تنتجه ذات الإنسان الذي يستحوِذُ على هذه الغريزة ومنه تتشعبُ العلوم وتُدرسُ في سياقها المتخصص.

3) «علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإنَّ من حنكته التجاربُ وهذَّبته المذاهب يقال إنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال إنه غبي غير جاهل فهذا نوع آخر من العلوم يسمى غفلا».[5] أي أن العقل هنا حدُّه علمٌ غير ممنهجٍ ولا مؤسس كالعلوم الذي تستنتج وتستنبط من رحمِ التجارُب والأحوال وتكتسب مع الوقت.

---

[1]. الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين ، ص101.

[2]. المرجع نفسه، ص101.

[3]. المرجع نفسه ، ص101.

[4]. المرجع نفسه، ص101.

[5]. المرجع نفسه، ص 101.

4) «أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها فإذا حصلت هذه القوة تسمي صاحبها عاقلًا من حيث أن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة».[1] أي أنَّ العقل هنا مهمته عملٌ بما تعلم وثمرة الغاية القصوى.

وقد اِختلف الناس في تفاوت العقل حسب الغزالي واِتخذ طريق هذا التفاوت إلى أقسام العقل الأربعة سوى القسم الثاني أما الأقسام الثلاثة فالتفاوت يتطرق إليها. «فالقسم الرابع هو اِستيلاء القوة على قمع الشهوات فلا يخفى تفاوت الناس فيه بل لا يخفى تفاوت أحوال الشخص الواحد فيه»[2]، أي أن العقل يكون في صراعٍ وتفاوتٍ في قمع الشهوات التي تعتري الشخص وتتذبذب في ذاته الواحدة وكذا تتفاوت درجتها من شخصٍ لآخر. وقدرة الشخص العاقل ترك الشهوةِ والتحكم في النفس وحمايتها من الوقوع في الخطأ وقد يكون سبب هذا التفاوت سعة المعرفة كالعالم الفقيه الذي يكون أحرص من غيره في ضبط نفسه وأقدر على ترك المعاصي من الجاهل.[3]

«أما القسم الثالث وهو علوم التجارب فتفاوتُ الناس فيها لا ينكر، فإنهم يتفاوتون بكثرة الإصابة وسرعة الإدراك ويكون سببه إما تفاوتًا في الغريزة وإما تفاوتًا في الممارسة»[4]،

أي أن التفاوت الغريزي يظهر ويتفاوت بالتدريج تظهرُ في فوارق فردية جُبِلَ كل شخصٍ بها وهذه سنةُ الله في خلقه كالأعمى والأعمش وحادِ البصر ولولا هذا لما اِختلف الناسُ في فهمهم ولما اِنقسموا إلى بليد لا يفهم بالتفهيم إلا بعد عناءٍ طويل ولا إلى فطِنٍ بفهم بالإشارة وإلى كامل تنبعث من نفسه حقائق الأمور بدون تعليم.[5]

2. 1. 4. التجربة العقلية عند طه عبد الرحمن:

أ) العقل المجرد:

يرى طه عبد الرحمن بأن "العقل المجرد" هو "عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقدًا في صدق هذا الفعل ومستندًا في هذا التصديق إلى دليل معين" [6]، أي أن مجموعة من الأفعال والتصرفات التي يقوم بها شخصٌ ما عند أمر يتطلب إعمال العقل بقصد إدراك مطلوب معين.

---

[1]. الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص101.

[2]. المرجع نفسه، ص103

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص103.

[4]. المرجع نفسه، ص104.

[5]. **ينظر**: الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص104.

[6]. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة 2، 1997، ص17.

العقل المسدد: وهو "عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلًا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع".[1]

أي أن الأفعال في العقل المسدَّد لا تكون أفعالًا وإنما أفعال تتوافق مع مقتضيات الشرع وتجلب المصالح والدخول الإشتغال* أي إعماله.

أما العقل المؤيد فهو "عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريقة النزول في مراتب الإشتغال الشرعي، مؤيد النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل". [2]

وهذا الأخير ينشد مدارج الكمال ويؤيِّدُ عقله بأفعال الزيادة المتمثلة في النوافل والطاعات والتي يرتقي فيها الإنسان ويُحقِّقُ الأفضل والأكمل.

ويرى المفكر طه عبد الرحمن أن العقلانية ليست عقلانيَّة واحدة وإنما هي عقلانيات حيث يقول: " وقد إلتبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العلاقة واحدة لا ثانية لها، وأنَّ الإنسان بها بوجه لا يشاركه في غيره وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين فهنالك العقلانية المجردة من الأخلاقية وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسدَّدة بالأخلاقية وهي التي يختص بها دون سواها وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان".[3]

وبهذا يكون طه عبد الرحمن قد أخرج هذا التفكير من النمطية التي تعودنا عليها واتسعت مداركه بالتخصيص والتعمق في هذه الفكرة ونفس التوافق مع أبي حامد الغزالي من خلال رؤيته للعقل الغريزي الذي يتساوى فيه الإنسان والحيوان وطه عبد الرحمان أطلق عليها مفهوم العقل المجرد، أما العقلانية المسدَّدة عنده تتشابه إلى حدٍّ بعيد مع ما أسماه الغزالي بقوة قمع الشهوة إذ أن الإشتراك في العقل هنا يتحدَّدُ في القدرةِ على التحكم وإرتباطها بالأخلاقية والغائية.[4]

---

[1]. طه عبد الرحمن ، المرجع نفسه، ص58.

[2]. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص121.

[3]. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية–المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 1، 2000، ص14.

*__الاشتغال__: "التشخيص والتشريف والتوسع والتصحيح" وهو الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل أي الممارسة.

[4]. __ينظر__: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 14.

ب) **معايير العقلانية:** وتحدَّثَ عن حدود العقلانية المجردة وكيف يمكن التصدي لها أخلاقيًا، كما تحدَّث عن معايير تعريف العقلانية فضبطها في ثلاثة هي: معيار الفاعلية، معيار التقويم ومعيار التكامل:

1) **معيار الفاعلية:** ومقتضى هذا المعيار أنَّ الإنسان يُحقِّق ذاته بواسطة الأفعال التي بموجبها تتحدَّد هوية سلوكه.[1] أي أنَّ هذه الأفعال في محدودية العقل تسعى إلى تعريف العقلانية حسب ظروفها المكانية والزمانية ومقاصدها المتفاوتة.

2) **معيار التقويم:** ومقتضى هذا المعيار أنَّ هذا الإنسان يسعى دومًا أن يكون موجهًا بقيم معينة تملي عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن يقع.[2] والتقويم هنا يكون متعالي يسعى إلى الخروج من الحالة الراهنة وإبتغاء التغيير إلى أحوال أخرى.

3) **معيار التكامل:** ومقتضى هذا المعيار أنَّ الإنسان على إختلاف مظاهره السلوكية وتعدُّد قدراته النفسية ووظائفه العضوية وهذه الأجزاء لا تقبل الانفصال والتأثير فيما بينها، بل ذاتٌ واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، مع مستويات العمل وقيم الجسم مع قيم الروح.[3]

ومنه أنَّ معيار الفعلية يُحقِّقُ أفعالا محدَّدة توضِح وتبين المراد منه ومعيارُ التقويم يقتضي إستناده إلى قيمة معينة تتَّبع مساره أما معيار التكامل فهو الذي يجعل كل هذه الأفعال والقيم موجهة ومتضافرة فيما بينها ومكملة لبعضها البعض.[4]

ج) **صفات المنهج العقلي:**

1) **النسبية:** إنَّ قوانين العقل المجرد التي يختص المنطق بدراستها هي قوانين مشتركة وكلية وواحدة عند جميع العقلاء، غير أن المتأمل في تاريخ هذا العالم يتبيَّنُ بُطلان هذا الاعتقاد لذلك أن النطق صار يشتغل بصنوف متكاثرة من القواعد والمسلمات، وبضروب متغايرة من الأنساق التي تُبنى على هذه المسلمات.[5] أي أن المنهج العقلي غير مطلق ذلك أن عامل التغيُّر يتجلى في مختلفِ مراحل تطبيقه وتفرضه تفاوتاتٌ عدَّة.

---

[1]. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص62.

[2]. المرجع نفسه، ص62.

[3]. المرجع نفسه، ص62.

[4]. **ينظر**:المرجع نفسه ، ص62.

[5]. المرجع نفسه، ص43.

2) **الإسترقاقية:** بعد أن إمتلك الإنسان خواص من المناهج التقنية وتحكمه بالخاصيات الحسابية والآلية لكن كل هذا لا يتماشى للأسف مع واقعه لأنها تستحوذ على الإنسان وتتحكم بإرادته، لذا وجب إستقلال هذه التقنيات بنفسها لأنها تسير وفق منطقٍ لا يتماشى مع منطق الإنسان:

- بمبدأ لاعقلاني: أي إلزامية التقيُّد بالممكنات والخروج عن مختلف القيود.
- ومبدأ لا أخلاقي: أي الخروج عن كل الأطر الأخلاقية التي تترب عن صنعٍ ما.[1]

3) **الفوضوية:** وهي فوضوية تفرضها «تعارض النظريات العلمية عوض تكاملها وتراكبها وكان العلم في نموه يميل إلى الفوضى والتهادم».[2]

وكذا يكادُ يُلغي المنهج العقلي العلمي المنافع والقصديات الأخلاقية حيث يقول: "أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية تعد عنها بمنزلة عوائق أو أعقاب، تُثبتُ العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته... فالممارسة العقلانية تستبدل المعاني الأخلاقية والدينية من غير الأخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها".[3]

د) شروط العقل المسدَّد:

1) التوافق مع الشرع: أي أنَّ العقل لا يقع في تسديد الفعل إلا إذا حصل توافق مع الشرع والمنافع التي يدُّرها علينا وتجنُّبِ ما نهانا عنه.[4]

2) المنفعة: هي منفعة لا يمكن تحصيلها من مقصدية المنفعة الناتجة عن العمل الشرعي.[5]

3) الدخول في الإشتغال: وهو الإستغراق في العمل وفق ما تقتضيه الضرورة الراهنة والمستقبلية، والخروج من الوصف النظري إلى وصف العمل وتداخل هذا المصطلح مع مفاهيم كثيرة مثل (العمل، الشغل، الفاعلية، النشاط، الإنتاجية، التطبيق، التقنية، وبالأخص الممارسة).[6]

---

[1]. طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل ، ص43.

[2]. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص67.

[3]. المرجع نفسه، ص 67.

[4]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص59.

[5]. المرجع نفسه، ص60.

[6]. المرجع نفسه، ص61.

ومنه توصل طه عبد الرحمن أن العقل المسدد هو عقل مجرد وقد دخله العمل الشرعي أي أنه خرج من النسق النظري إلى العملي وإدراك المقاصد المنفعية فقط دون إدراج منه للوسائل الناجعة ومنه يكون عرضه لآفات مختلفة ومن بينها حدَّد طه عبد الرحمان آفتين هما التظاهر والتقليد:

آفة التظاهر: هي آفة تتحدَّدُ بتفاوتٍ بين ظاهر الفعل وحقيقة مقصديته وحتى تدخل في قضية الإخلاص والإيمان القلبي يؤدي في بعض الأحيان إلى التكلُّفِ والحرج وحتى في النوايا.[1]

آفة التقليد: وهي آفةٌ تكون بشكلٍ نمطيٍّ غير مؤسس بدليل مقنع أو بحججٍ يعملُ بها المشتغل أو القرباني مثل التعبُّدِ بالوراثة أو الصوم بالوراثة بمعنى أن المسلمين مولودون بالفطرة مثل غيرهم لكن بحكم كونهم مسلمين أبًا عن جد أصبحت مسائل التعبُّد المنظرة في الكتاب والسنة تقليدًا أو عادةً واِتفاق.[2]

هـ) العقل المؤيد: يُسلم بوصل العقل بالفعل وعدم اِنفصال المعرفة بالله عن العلم بالأشياء وهي المرتبة الأسمى من العقلانية التي تمكن صاحبها من تلقي الخطاب القرآني بمعانيه الروحية وليس برسومه اللفظية.

من غير الخروج عن المقاصد الروحية التي جاء من أجلها الشرع والدخول في اِحتمال الضرر يقول: "يجب أن تكون الممارسة عقلية كاملة تكون مفتوحة الآفاق ومتسعة الرحاب بحيث لا يخشى عليه الزيادة فيها والبقاء على هذه الزيادة من أن تحيد بها عن جادة المعقول أو تسيء إلى المتقرب بها بوجه من الوجوه" [3]

أي أن هذه المسألة تختصُ أكثر بالنزعة الصوفية التي يُبديها طه عبد الرحمان في نظرته وتتجلى أكثر في تعظيم الشرع وتزكية الأعمال بالإخلاص وتوافقها مع المدارك المعرفية وتحقق العبدية للمتقرب والمشتغل.[4]

---

[1]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص79.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص83.

[3]. المرجع نفسه ، ص149.

[4]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص149، 150.

المبحث الثاني: الأركيولوجيا غير المباشرة.

1. الإنسجام الإبستمولوجي بين طه عبد الرحمن وإبن رشد:

يقول طه عبد الرحمن في إبن رشد: "صحيح أن إبن رشد كان فقيها كما كان فيلسوفًا وطبيبًا وليس في هذا ما يثير العجب، لأن الجمع بين المعارف المختلفة –أو قل الموسوعية–كان سمةً مُمَيَّزَةً للثقافة الإسلامية، ولكن الذي يثير العجب هو أن إبن رشد على الرغم من تنوع تكوينه، عمل جاهدًا على أن يحفظ لكل علم إستقلاله وخصوصيته، لراسخ إعتقاده أن الموضوعات لا تتداخل فيما بينها ولا بالأولى المناهج التي تُستخدمُ فيها".[1]

أي أن ابن رشد يرى بالتخصيص والفصل بين المعارف إذن يدعو إلى قطيعة إبستمولوجية بين هذه المعارف فإبن رشد لم يبدع في الفلسفة عن طريق الفقه ولا أبدع في الفقه عن طريق الفلسفة.

فإبن رشد كان معروفًا لدى الغربيين بسبب شروحاته لفلسفة أرسطو طاليس وإعانتهم على مواجهة سلطان اللاهوت الكنسي ومجموعة الظروف التي عاشتها أوروبا قبيل عصر التنوير، لكن الجانب الآخر من هذا الإعجاب[2]، ولد إنقسام المفكرين اللاتينيين إلى «فئتين متصارعتين: فئة الموالين والمعادين، الأولى تدعو إلى تحريم الخوض في قضايا الرشدية وتمنع تدريس مذهبه في الجامعات».[3]

1.1. إبن رشد والتقليد:

فلسفة إبن رشد المستمدة من الفكر الأرسطي التي تدعو إلى بثِّ روح العلمانية في نفوس المسلمين والعرب وقدَّم طه عبد الرحمان دليلان على ذلك:

1)أنَّ الرشدية في القرن الثالث عشر اشتهرت بخروجها عن الفلسفة اللاهوتية للكنيسة بإستنادها على فهم علماني لفلسفة إبن رشد والتي تقوم ضرٌ بين مبادئ مادية تخالف ما تقرَّر في المجتمع المسيحي مثل القول بوحدة العقل والقول وقدم العالم وإنكار العناية الإلهية وإنكار الحرية وخلود النفس والمعجزات ومبادئ منهجية تقول بتكافؤ الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية ومنه حاز إبن رشد على لقب "الفيلسوف ذي الحقيقتين" والذي بفضله ترتب على الرشديون استغناؤهم اللاهوت المسيحي بالفلسفة الأرسطية.[4]

---

[1]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص119.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص120.

[3]. المرجع نفسه، ص120.

[4]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص122.

2)"مبدأ الفصل التام بين الدين والفلسفة بِاستمرارها إلى غاية القرن السابع عشر وبها أدى إلى التحلُّل من الدين وإنتقل إلى المحدثين فأصبح إبن رشد بذلك إمامًا للعقلانيين والعلمانيين والحداثيين".[1]

وبهذا فإن انتساب إبن رشد للغربيين نابعٌ عن إرادة كاملة في الإنتساب إلى العلمانية حيث تجلت في اللاتينية الرشدية واستهدافها المبادئ المادية والأنواري واستهدافها الدين والحداثي الذي استهدف الفلسفة الرشدية في مفهومها الكلي ليتجدَّد فكره مهما مرَّت الأزمنة.[2]

فالمفكر طه عبد الرحمن في كتابه حوارات من أجل المستقبل كأنه ناقمٌ من كل هذا التقليد وعدم وجود النزعات الإبداعية الإنتاجية التي تزيد في الساحةِ مادةً يشتغل بها.

وأن الكثير من الكُتاب والنُّقاد يُهرولون إلى تحقيق مطامعهم ومطامعهم في فلسفة إبن الرشد فمنهم من يحمل حاجة في نفسه في إرضاء أئمة من أهل الغرب أو أهل الإستشراق والآخر مقلدًا لعدم ثقته فيما يملك وذاك يصفي حسابات مع تيارات معادية ويسميها المفكر طه عبد الرحمان بفتنة فكرية.[3] حيث يقول: "ولولا علمي السابق بإبن رشد فيلسوفًا ومتكلمًا فَقَيهًا، لكنت من ضحايا هذه الفتنة... لأنَّ الإنسان مفطور على التصديق بما ينقل إليه لأول مرة ولا ينبعث منه الشك في المنقول"[4]، أي أنه بالرغم من كل هذا الزخم الذي يهتف بالرشدية وانتصار الكثير من الكتاب والنقاد إلى إبن رشد إلا أن طه عبد الرحمان لم تقنعه حججهم ولا انتصاراتهم له حيث يقول: "وإلا فإنَّ أدلتي أقوى من أدلتهم درجات لأنها تتناول إنتاج إبن رشد في جانب لا ينازع في ضعفه البليغ إلا المكابر أو المعاند بينما تتناوله أدلتهم في جوانب تتسع لاختلاف كبير بين الدارسين، وليس هذا الجانب الأضعف من إنتاجه إلا التقليد في مجال الفلسفة"،[5] أي أنَّ التقليد في مجال الفلسفة شمل حتى أكبر كتبه المشهورة مثل تهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة وفصل المقال فالكتاب الأول عبارة عن الدفاع عن التقليد في وجه المعترضين على هذا التقليد حتى في العنوان.

---

1. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل ، ص122.
2. **ينظر**: المرجع نفسه، ص122.
3. **ينظر**: المرجع نفسه ، ص124.
4. المرجع نفسه، ص124.
5. المرجع نفسه، ص125.

والكتاب الثاني عبارة عن الدفاع عن التقليد في وجه المتكلِّمين ممثَّلين في الأشاعرة وكيف أن الكتاب الثالث عبارة عن الدفاع عن التقليد في وجه رجال الدين، ممثلين في الفقهاء.[1]

ويرى طه أن هذا التقليد تقليدٌ سحيق إذ يفصله عن أرسطو خمسة عشر قرنًا ومنه تم إلغاء فترة المسلمين وكأنها لم تنتج من أحضانها إنتاجًا فلسفيًا ويرى في هذا ظلمٌ وتضليل.[2]

ويُؤيِّد طه عبد الرحمن رأيه عن هذا التقليد في كوته تقليدًا يُضلِّلُ الأمة ولا يرى فيه أضرَّ منه مسلكًا حيث يقول في هذا: "وهل من باطل أصرح من أن يطوي الطاوي الفروق التاريخية والتداولية بينه وبين الغير"[3]، أي أنه إنسلاخٌ عن حقيقتهم وجلدتهم وتحقيق مطامعهم في إنبعاث هذه الأمة العربية المسلمة فهذا ضربٌ من الخيال حيث يقول: "أما أن يطمعوا في أن يحققوا لهذه الأمة إنبعاثا بواسطة هذا التقليد مع بقائهم هم أنفسهم عربًا ومسلمين متميزين عمن يُقلدون، فذلك أمرٌ دونه ولوج الجمل في سمِّ الخياط".[4]

«لذا فكانت فلسفته بعيدة عن الفهم الإسلامي قريبة من العقل الغربي، فحينئذٍ لا غرابة أن نجد أتباعه الأولين لا بين تلامذته من المسلمين، وإنما بين الأجانب من يهود ومسيحيين»[5]

2.1. التأويل الفلسفي للنُّصوص الشرعية عند إبن رشد:

إستمد إبن رشد في ممارسته التأويلية على مبادئ مستقاةٍ من علماء المسلمين ولا سيما أئمة أصول الفقه إذ أنه لتأويل النصوص الشرعية فئةً من العلماء ينبغي أن تتولاه؛ ويرى طه عبد الرحمن أن هذه الشروط على دقتها لا تكفي في تحصيل التأويل الصحيح للقول الشرعي في وجهين:[6]

الوجه الأول: هو صياغة ضوابط تأليفية بإعتبارها أقوال ظاهرة لم يراعي السياق فيها حيث أنه قام بتأويل الآية «فَاْعْتَبِرُوْا يَا أُولِيْ الأَبْصَارْ»[7] و«وَمَاْ يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَاْ الله ۞ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي العِلْمِ يَقُوْلُوْنَ آمَنَا بِهْ»[8] فقد جعل معنى «**الإعتبار**» هو القياس ومعنى «الراسخون في العلم» هم أهل البرهان العالمين بالتأويل ويرى طه أن المعنيان

---

[1]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص125.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص125.

[3]. المرجع نفسه، ص125.

[4]. المرجع نفسه، ص125.

[5]. المرجع نفسه، ص 125.

[6]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص127، 128.

[7]. القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 2.

[8]. القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 7.

يخالفان تمامًا المقصود من سياقهما، إذ سياق الآية الأولى يُفيد معنى «أخذ العبرة» وسياق الآية الثانية يفيد معنى أن الرَّاسخين في العلم لا يبتغون تأويل المتشابه على خلاف الدين في قلوبهم زيغ.[1]

الوجه الثاني: هو عدم توافق التأويل مع المؤولين من أهل البرهان وأن التأويل الذي يجب التسليم به هو التأويل الفلسفي المستمد من المعارف الإلهية الإسلامية لا التأويل الفلسفي الأرسطي.[2]

وعرج أيضًا على أن حتى البرهانية مراتب تختلف حسب إختلاف البراهنيين أنفسهم وأن بعض النصوص تخرجُ عن مقتضاه.

***نقد:**

على إثر ذكر التقليد وأثره في الإنتاجية وعلى توالد التقليد بشكل كبير حول محيط معظم المفكرين قام طه عبد الرحمن بالرَّد عن اِتهامه بأنه مقلِّدٌ للغزالي، فغير الممكن حسب رأيي أن يقوم بالتقليد الفادح وفي الوقت نفسه يدعو إلى الإبداع وأن التقليد مقبرة الإبداع تُثبطُه وتجعله سجين التقليد، وأن رغم الاتفاق الكبير بين أفكار طه عبد الرحمن والغزالي إلا أنه لم يتجه توجهه في المنطق الأرسطي؛ ولم يجعل من الغزالي المفكر الذي اِجتمع الحقُّ عنده كما اِجتمع عند اِبن رشد حسب غيره المقلِّد له، ولم يُخصص مؤلفات عملاقةً مخصصةً له بل كان يرى فيه المفكر العملاق قصُر معاصرونا عن مطاولة عقله ومن باب أنهم يُعطوا لهذا العالم حقه في الدراسة.[3]

حيث يقول طه عبد الرحمن "جوانب فكري صادفت بعض جوانب من فكره ولا شيء أكثر من المصادفة؛ فعلى سبيل المثال اشتغلت بالمنطق وأحببته كما اشتغل به وأحبه إلا أني أخالفه كليًا في نزعته...واشتغلت بعلم الأصول كما اشتغل به ولو أنِّي لم أُولف فيه كما ألف واِختلفت معه في موقفه من علاقة علم الأصول بالمنطق وجعله جزءًا منه في حين أجعله أنا جزءًا من المنطق بإعتبارٍ آخر؛ واِشتغلت بالفلسفة كما اِشتغل بها ووجدت فيها آثار النسبية الثقافية كما وجدها فيها إلا أني لا أشُكُّ في فائدتها شكه فيها ولا أُجرِّحُ أهلها تجريحه لهم وكذا التجربة الصوفية واِختلفنا في أسباب نزعتها لها".[4]

---

[1]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 128.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 129.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص130.

[4]. المرجع نفسه، ص130، 131.

2.الإنسجام الابستيمولوجي بين طه عبد الرحمن والفارابي:

2. 1. تأويل القول المنطقي عند الفارابي في مشروعية القراءة (محمد المرسلي):

يعتبر الكاتب المغربي محمد المرسلي من بين النقاد لمشروع طه عبد الرحمن والبارزين من الناحية الأكاديمية والعلمية لتوافق الاختصاصات المنطقية والعلمية اللغوية مع طه عبد الرحمان، فقد لاحظ المرسلي أن منزلة الفارابي في مشروع طه عبد الرحمن منزلة المقلد الذي لا قبل له بطرق الإبداع وأنه يسلك مسلك إبن رشد في اتباعه آثار أرسطو في المدلول اللغوي والإصطلاحي في توظيف الرابطة الوجودية أي العلاقة الروحية والمعنوية بين المدلول اللغوي والإصطلاحي.[1]

فمن منظور محمد المرسلي فالفارابي تلقى انتقاداتٍ وتقويمات جذرية من قبل طه عبد الرحمن لكن لا يوافق هذا الأخير الرأي فيرى أنَّ الفارابي هو النموذج الأصيل في التاريخ العربي في مجال المنطق واكتشف أن الرابط الأنطولوجي* وتحليل الألفاظ والحروف في المنطق العربي قد جعلت منه التعبير الأمثل على الإبداعية والأصالة والجدة.[2]

أي أن محمد المرسلي أسس رؤيته الخاصة بالفارابي المنطقية والفكرية وهي علاقة تتماشى مع مستجدات المنطق وتحولاته وهي كمحاولة لإغاثة فكر الفارابي وأصل عودته إلى منجزات المناطقة وقضايا القول الخبري وتقريب الألفاظ عند الفارابي مرهونة بالتَّصور الإبستيمولوجي والفلسفي للزمان، أي إلى إعادة ترتيب المقولات والمفاهيم ترتيبًا دلاليًا ومعرفيًا ومفهوميًا دون إهمال الجانب الإيديولوجي في التأصيل ومراعاة المجال التداولي الإسلامي العربي.[3]

أي أنَّ المنطق في حيِّزه المجرد لا يحتاج إلى الدراسة المجردة في منأى عن التصوُّرات والسياقات المعرفية والأطر الزمانية والتداول هنا بمعنى عدم بتر المراحل الزمانية التي بدورها جملة من الحقائق الإبستمولوجية اللازمة وهذا ما أسهم عتده إلى البحث في إستشكالات علم المنطق بدلًا من تقريب قضايا فلسفة المنطق، أي البحث في الإشكاليات الفلسفية التي يقوم المنطق بطرحها حسب مقتضى المجال كما هو الشأن بالنسبة إلى فلسفة اللغة التي تبحث في الإشكاليات الفلسفية التي تطرحها علاقات اللغة بالعقل الإنساني وعلاقة اللغة بالواقع...إلى غير ذلك.[4]

---

[2]. **ينظر**: يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة 1، بيروت-لبنان، 2012، ص190.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص190.

***الأنطولوجيا**: علم الوجود أو علم الكينونة باليونانية tojia.

[3]. **ينظر**: يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، ص191.

[4]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص191.

فقد عرج الناقد محمد المرسلي في القول المنطقي إلى تعريف أهل المنطق للقول وتوصل إلى أنه «لفظٌ دال على التواطؤ الواحد من أجزائه قد يدل على انفراد على طريق أنه لفظه» وعند ارسطو «قضية تتكون من عنصرين هما الاسم والكلمة».[1]

أي أن مفهوم الفعل والكلمة من المنظور المنطقي الأرسطي بِاعتباره لفظًا دالًا بالتواطؤ يدل على ما يدل علمه زمان وليس واحد من أجزائه يدل على انفراده وهو دليل على ما يقال على غيره.[2]

ومنه فعمل الفارابي كان المتفرد إذ أنه اِنتقل من التجريدية إلى إبراز مكامن العلاقات في هذا النموذج فقد وصف محمد المرسلي هذا النموذج بقوله: "هو النموذج الأصيل في الرابطة الوجودية، عملًا خلاقًا ومُتميِّزًا في تاريخ المنطق العربي وذلك باعتناء المحتوى الدلالي لها بتنويع إحالاتها وإبراز هذه الروابط الأنطولوجية الوجودية في القراءة التأويلية".[3]

فهذه النظرة حسب محمد المرسلي نظرة تطويرية إبداعية أهملها طه عبد الرحمان في الركن الإبداعي لتطوير المنطق العربي وفرادته في دراسة الحروف والألفاظ.[4]

فالحرف حسب الفارابي هو «هو لفظ دالٌ على معنى لا يمكن فهمه بنفسه دون ربطه بِاسم أو فعل ومنه صنفها إلى خمسة مجموعات: فئة الحروف أو الأدوات الغيرية ضمن الخوالف والواصلات والواسطات...»[5] وبهذا الاِعتبار أدى إلى إبراز ما قد يقرن الأسماء من خلال تراكيبها الدلالية وروابطها الأنطولوجية إلى أن توصل إلى المقولة المركزية المتجلية في الجوهر المنفتحة على مجالات النظر الفلسفي المختلفة ومشكلة النقل والترجمة لما ينجم عنها من مشكلات عبر تاريخ الأفكار والحضارات إذن يخلصُ إلى تعدُّد الجواهر وخصوصيتها.[6]

2. 2. نظرية المعرفة عند الفارابي:

معظم المفكرين والفلاسفة يضعون عقولهم نصب تفكير متشابه فالفارابي كسابقيه ولاحقيه خاض التجربة العقلية وعُرف بالعلم والفهم وتأثره الكبير بأستاذه أرسطو كشاكلة الكثير من المفكرين.

---

[1]. يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي ، ص191.

[2]. المرجع نفسه ، ص193.

[3]. المرجع نفسه، ص193، 194.

[4]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص195.

[5]. المرجع نفسه، ص195.

[6]. **ينظر**: المرجع نفسه ، ص195، 196.

قال الفارابي عن العقل: "إنَّ إسمه يطلق على أشياء كثيرة الأول: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل، الثاني: العقل الذي يُردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ممَّا يوجبه العقل وينفيه العقل، الثالث: العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان، والرابع: العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق، والخامس: العقل الذي يذكره في كتاب النفس، والسادس: العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة".[1]

أي من خلال هذا القول يسير الفارابي في توافق كبير مع المفكر طه عبد الرحمن في أساس بنائه للعقل وتعدد العقلانيات عنده وأن العقل يختلف في مجالات متخصصة وحسب مقتضيات ذلك الحيِّز فالعقل الأول مثلًا يستطيع أن يتقارب إلى حدٍّ بعيد مع العقل المجرد لدى طه عبد الرحمن ويمكن العكس ففي فكرة التجريد هو كون الإنسان ذو عقل مجردٍّ لكن إذا ما أسقط مع فكرة طه عبد الرحمان إختلفت لأنه ساوى بين الإنسان والحيوان قبل دخول العقل في الاشتغال أما عند الفارابي فيعني العقل الشائع عن ألسنة الجمهور الذين يعنون به من كان فاضلًا جيِّد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر.[2]

والملاحظ من هذه المفارقة وكأن تصنيف طه عبد الرحمان للعقل (المجرد، المؤيد، المسدد) وبين تصنيف الفارابي يوحي إلى أنهما إتجاها نفس الإتجاه لكن طه عبد الرحمان سلك منحى المراتب أما الفارابي فقد صنَّف بالإختلاف والتنوع.

وقدَّم الفارابي الإختلاف في النظر إلى العقل بينه وبين أرسطو فهذا الأخير يرى أنه «إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلًا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع من حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت».[3]

ووافقه الفارابي في أن المقدمات الكلية الضرورية موجودة في العقل بالفطرة ولكن الوجه الثاني للمسألة هو أنَّ الفارابي لا يعزم بفطرة الأوليات والبديهيات، بل يجوز حدوثها بالكسب.[4]

---

[1]. أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، مؤسسة هنداوي للنشر، (دط)، 1948، ص99.

[2]. **ينظر**: أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، ص99.

[3]. المرجع نفسه، ص100.

[4]. المرجع نفسه، ص99.

وبين حيرة تحصيل العلم بين الحواس والإدراك والتجريب ظهرت في قوله: "إنَّ العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحصٍ واستنباط وعن تعليم وتعلُّم".[1]

أما العقول التي ذكرها الفارابي:

أ) العقل العملي الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد الشيء وعلى تجربة شيء ويتفاوت الناس فيه ويتفاضل.[2]

ب) العقل الذي يذكر أرسطو في كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء، عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد، وعقل فعَّال.[3]

2. 1. 1.أنواع المعارف:

أ) **المعرفة الأولى**: هي المعرفة الحسية أي إدراك الجزئيات يصورها المادية التي تخضع للمعقولات كالأين والمتى والوضع والكم والكيف والفعل والإنفعال وهذا الإدراك يتم بالقوى الحيوانية المركبة والتي يشترك فيها الإنسان والحيوان.[4]

أي هي إنتزاع لماهيات الموجودات وصورها دون موادِّها وجعلها صورة لها. وتليها معرفة الحواس الخمسة وإتحادها بالقوى الداخلية التي تحدِّد دور الحاسة وإختصاصها، فيحصل توافق تظهر على شكل حقيقة وأحيانًا لا تكون حقيقة وتتمظهر في الأحلام لا في الواقع.[5]

ب) **المعرفة الثانية**: وهي المعرفة العقلية وهي إدراك المعاني الكلية المجردة ولا يملكها إلا الإنسان وهي خاصة به وتتم بعقله النظري الذي بدوره يتدرج حسب مراتب ذكرناها سالفًا والمتمثلة في"العقل المنفعل، وهو العقل الفارغ من المعلومات ولديه قابيلة لتقبل المعلومات الواردة مثل عقل الطفل، وكذا "العقل بالفعل" أو العقل بالملكة وهو العقل الذي إكتسب من الأفعال ترسخت في الذات العاقلة، و"العقل المستفاد" وهو عقل أصبح يتقن المعقولات كلها حتى أنه يدرك الأشياء دون مادتها وهي المرحلة التي يمتلك فيها القدرة على التجريد.[6]

---

[1]. أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، ص101.

[2]. المرجع نفسه، ص101.

[3]. المرجع نفسه، ص 102.

[4]. عبد الله شمت المجيدل، تطور الفكر الفلسفي، من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، الطبعة 1، عمان الأردن،2015م-1436، ص110.

[5]. **ينظر**: المرجع نفسه ، ص110.

[6]. المرجع نفسه، ص110 ،111.

ج) **المعرفـة الثالثـة:** وهـي معرفـة إشـراقية وهـي أسمـى المراتـب وخلاصـتها إذ يسـتكمل عقـل الإنسـان بالمعقولات كلها حتى لا يخفى عنه شيء حيث يصبح عقلًا مستفادًا يدرك الصور البريئة ولا يعود بينه وبين العقل الفعال مسافة فاصلة بل يحل هذا العقل فيه ويتَّحد به.[1] أي عندما يصبح هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه بواسطة العقل الفعال بمعنى أنَّ الذي يفيض من الله إلى العقل الفعال، يعود العقل الفعَّال ويفيضه إلى العقل المنفعل الفردي لهذا الإنسان بواسطة العقل المستفاد ومن العقل يفيض إلى المتخيلة، عندئذٍ يصبح هذا الإنسان حكيمًا فيلسوفًا وهذا الإنسان هو أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، يدرك المقولات البريئة من المادة بحالتها الراقية والشريفة كما يراها دون حجابٍ أو فاصل.[2]

أي أن الفارابي هنا إرتقى بالعقل مستوحيًا من أفلاطونية أفلاطون المثالية وسلك به مدارج الكمال وتكون النفس كاملةً متحدةً بالعقل الفعَّال على الوجه الأكمل.

وفعل العقل الفعَّال منزلته كالشمس من البصر، فكما أنَّ الشمس هي التي تجعل العين بصيرًا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلًا بالفعل.[3]

---

[1]. أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة ، ص 111.

[2]. عبد الله شمت المجيدل، تطور الفكر الفلسفي، ص111.

[3]. أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، ص111.

الفصل الثاني:

اِستراتيجيات تجديد أفق الحوار

الفصل الثاني: اِستراتيجيات تجديد أفق الحوار الطاهائي.

المبحث الأول: في ماهية الحوار الطاهائي:

1.مفهوم العقلانية وماهيتها:

أصبح الحوار من المفاهيم المتداولة التي اقتضت من المفكرين والباحثين تداوله وبالتالي اكسابه خاصية التَّعدد والاختلاف نتيجة لتعدد خصائصه ووظائفه والطريقة التي يتم توظيفه فيها واعتماده بها.

وأنتجت هذه التداولية والبحث فيه إلى تثمين دورة في الدراسات الأدبية عامة تتناوله النقاد والفلاسفة بآراءٍ مختلفة مثلا اختلاف الحوار كماهية عند طه عبد الرحمن مع غيره مما دفعنا هذا إلى البحث في ماهية الحوار عند طه عبد الرحمن ليس اختلف عن غيره في المفهوم بل في التأسيس لماهية بطريقة إبداعية خارجة عن الإطار النظري.

1.1.العقلانية

«تحمل كلمة العقلانية "rationalism" للقارئ العام ارتباطًا بالصفة القريبة العقلية "rational" ومعناه العقل "reason" وهكذا يفهم من كلمة عقلاني عمومًا الشخص الذي يؤكد قدرات الإنسان العقلية تأكيدًا خاصا ولديه إيمان غير عادي بالقيمة العقلية وأهميتها

على الرغم من أن هذه الفكر العامة على العقلانية تصل مقصرة عن المعنى التقني للمصطلح مسافة طويلة فهي تقربنا قليلا منه».[1]

وتعرف العقلاني على أنها اِمتلاك العقل ولكن كلمة العقل في حد ذاتها مشتقة من الكلمة اللاتينية والتي غالب ما تترجم إلى عقل، والتعريف الأقرب إلى الطريقة التي تستخدم بها الكلمة هو القدرة على اِستخدام المعرفة لتحقيق الأهداف، والمعرفة بدورها تعرف اِصطلاحا على أنها: "اِعتقاد حقيقي مبرر"

فلا يمكن أن نصف شخصًا بأنه عقلاني إذا كان يتصرف وفقًا لمعتقدات يعرف أنها خاطئة».[2]

2.العقلانية عند طه عبد الرحمن:

ينطلق مفهوم العقلانية عند طه عبد الرحمن من مفهوم العقل، وهو بحد ذاته ليس مفهوما نظريًا أو ينتسب لمفهوم نظري واحد، فهو متعدد بتعدد معانيه، وتعدد فاعلياته، يقول طه عبد الرحمان في تعدد معاني العقل أنه: "لا يسع هذا الموضوع للخوض في معاني العقل، فقط تعددت هذه المعاني في التراث المعرفي العربي تعددًا فاحشا وتباينت

---

[1]. جون كونتاهام، العقلانية، مركز الإنتماء الحضاري، حلب، الطبعة 1، 1997، ص13.

[2]. ستيفن بينكر، العقلانية، ترجمة أحمد رضا، رزان حميد، حازم موسى، ميزا جندي، بيت الحكمة، (دت)، ص36.

تباينا شنيعًا كان الأصل فيهما النقل الآلي لمعاني مقابلاته من اللغات الأجنبية قديمها (اليونانية، السريانية، الفارسية والعبرية) وحديثها (الفرنسية، الإنجليزية والألمانية)".[1] ومثال هذا «إذ كان لفظ العقل في العربية يضاد لفظ الهوى؛ فإن الترجمة العشوائية على العكس من ذلك جعلت من أضداده لفظ "التجربة" وهذا لا يقبل البتة لأن العاقل في الاستعمال العربي هو من حنكته التجارب، كما جعلت ضده لفظ "العمل" وهذا أيضا لا يقبل، لأن "العاقل" في الاستعمال العربي هو الذي استطاع أن يجمع بين العلم والعمل»[2] وهذا مثال أورده طه عبد الرحمان يدل على أنه لا يوجد اشتراك لفظي* لما يدل عليه لفظ العقل.

وقد أورد أيضا طه عبد الرحمن ما يدل على عدم الاشتراك الدلالي** في فاعليته كعقل بقوله "من لا يتلقى لفظ العقل محمولًا على معنى يخالف المعنى الذي صح عند استعماله به، لا يستغلق عليه الفهم فقط بل تضطرب عنده أصول التداول الخاصة بلغته[3]؛ ومن يحدث لديه «اِختلاط الدلالي للفظ العقل بما يعرف باسم الاِشتراك اللفظي » الذي مقتضاه أن يدل اللفظ على حقائق متباينة معلوم حدها أو رسمها بقدر ما نظفر بخليط دلالي*** تمتزج فيه معاني العقل اللغوية المنقولة عن الألسن الأخرى بمعانيه الاصطلاحية الفلسفية التي وحدها تستحق النقل".[4]

وهذا من ناحية تعدد معانيه، أما من الناحية التي تنتجها العقل بشكل علمي أو عملي فإنه يقسمها إلى ثلاثة مفاهيم:

2. 1.العقل المجرد:

«إن العقل المجرد عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيئ ما معتقدًا في صدقِ هذا الفعل ومستند في هذا التصديق إلى دليل معين».[5]

---

[1]. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الطبعة 1، 1995، ص173.

[2]. المرجع نفسه ، ص174.

[3]. المرجع نفسه، ص174.

[4]. المرجع نفسه، ص 173.

*__الاشتراك اللفظي__: هو أن تكون الألفاظ الناتجة عن العقل مشتركة في نفس اللفظ.

**__الاشتراك الدلالي__: هو أن تكون المقصديات متعلقة بلفظة العقل مشتركة في المعنى.

***__خليط دلالي__: هو اختلاف المعاني الدالة على العقل.

[5]. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة 2، 1997، ص17.

[6]. __ينظر__: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص17.

وعلى حسب ما ذكره طه عبد الرحمن في هذه الماهية أن الوقوف عند ماهية العقل المجرد يجعل العقل يقع في نزعتي "التنشيئية" و"التجزيئية" فالأولى تحمد الممارسة العقلانية والثانية تقسم تجربة العقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباينة.

وكما قال طه عبد الرحمن: «أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلًا عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديد لماهية الإنسان كالعمل والتجربة مثلا: لو جاز التسليم بجوهرية العقل: فلا يجوز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة جوهرًا مفارق مثله مثل جوهر العقل ولا يخفى ما في القول بتعدد الذوات القائمة بالإنسان "ذات عاقلة" و"ذات عاملة" ذات مجربة من مجانية الصواب لأنه يتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله لهذا لا يدعو العقل أن يكون فعلًا من الأفعال أو سلوكًا من السلوكيات التي يطلع بها الإنسان في نفسه أو أفقه ومثله في ذلك البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلًا بنفسه وإنما هو فعل محلول للعين كذلك العقل هو فعل محلول لذات حقيقية». [1]

وفي ماهية هذا القول بين طه عبد الرحمن موقفه بعدم التسليم بأن العقل جوهر بمعنى أنه قائم بذاته لأنه يقول حتى هذه الذات متعددة بتعدد فاعليتها التي تقوم بها، وإذا أقررنا أن العقل جوهر سنفصله أو نتجاهل أن هذا العقل قد يكون فعلًا من الأفعال أو سلوكًا من السلوكيات لذلك لا يعد بذلك جوهرًا بل هو فعل محلول للحقيقة والتي بدورها متغيرة وغير ثابتة حتى يكون العقل ثابتًا.[2]

وعلى حسب ما أقربه طه عبد الرحمن في تحديده لفاعلية العقل المجرد كمفهوم فإنه متجرد من التحديد المطلق للماهية التي يكون بها بشكل خاص أو بكيفية معينة لأن هذا الشكل والكيفية بحد ذاتهم لا يتعديان فعل الجوهر الثابت، بل هي متغيرة بحسب الماهية المتجسدة وبالطريقة التي تقتضيها المعنى أو الدلالة.[3]

2. 2.العقل المسدَّد:

«إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلًا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع».

---

[1]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص18.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص18.

[3]. المرجع نفسه، ص58

ويتبين من مقتضى العقل المسدد أن الفعل المعتبر فيه ليس أي فعل كان وإنما هو فعل شرطه أن يتصف بالأوصاف الثلاثة وهي (موافقة للشرع، اِجتناب المصلحة، الدخول في اِشتغال).[1]

وفي ماهية هذه الأوصاف أولا فيما يتعلق ب "موافقة الشرع": إن في مضمونها أن العمل الذي يخالف الشرع ولا يبالي صاحبه بفعله، لا يقع بيه التسديد قد يقع به التوجيه، إلا أن ليس كل عمل منوط بالتوجيه عملا منوطًا بالتسديد وذلك لأن المرء قد يوجه إلى ما يضره ويضر غيره ولو يرى بذلك أنه أنفع الأعمال فإن لم يقم عليه شاهد من الشرع على هذا العمل ووسائله ولم يقصد به المرء صريح الموافقة قد يقع بفساد وهو يظن أنه يُحسن صنعًا.[2]

أما ثانيا: فيما يتعلق "باجتناب المنفعة" فإن المنفعة الناتجة عن العمل الشرعي غير المنفعة الحاصلة بدونه فهي واقعة في النقائض مهما بلغ تحري الفرد به ومهما اِتخذ من المُثل الغير شرعية ما اِتخذ وهذه النقائض تتمثل في صفات ثلاث، الصفة المادية، الصفة السَّطحية والصفة الذاتية.[3]

أما فيما يتعلق بالدخول في الاشتغال: فهو الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل وقد هم به القدامى كما هم به المحدثين حتى أصبح معيار يُنْزَعُ إليه في كل شيء، وهذا الأخير يحمل أسماءًا مختلفة مثل "العمل"، "الشغل" و"الفعالية"... وهذه المفاهيم إنما تدل على زيادة الوعي بوظائفه التي تشتمل (التشخيص*،التشريف**، التوسيع، التصحيح***) .[4]

2. 3.العقل المؤيد:

حدده طه عبد الرحمن بقوله: "الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء* بطرق النزول في مراتب الاِشتغال الشرعية مؤديًا النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل".[5] فهذا من جهة أخرى بين طه عبد الرحمن أن العقل المؤيد يكمل الحقيقة العقلية عند الإنسان كما أنه يُحدِّد شروطًا لكمال هذا العقل وذلك من خلال

---

[1]. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل ، ص 58.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه ، ص58.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص60.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 61.

*__التشخيص__: هو عملية إحضار وإظهار، اِحضار العائب عن العيان واِظهار الخفي عن الأذهان.

**__التشريف__: أن قيمة العلم تزداد شرفًا كلما زاد العمل بها.

***__التصحيح__: وهي تصحيح الاِنحرافات المتعلقة بالاشتغالات.

[4]. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص121.

ألَّا ينفك العلم عن العمل في الممارسة العقلية معبرًا عنها بهذا المثل "العلم مبدأ والعمل تمام العلم" فكل معرفة عقلية كاملة لا بد لها أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي.[1]

ومن المفاهيم الثلاثة التي حددها طه عبد الرحمن بيان أولًا أن كل عقلانية مختلفة في مفهومها عن العقلانية الأخرى وكل واحدة تملك وجود مستقل بها عن الأخرى وهذا ما يدل على اشتغال خاص لطه عبد الرحمن في تأسيس لهذه العقلانيات.

3. الحوار عند طه عبد الرحمن:

إن طه عبد الرحمن يمنح للحوار أهمية بالغة ويذهب إلى تنزيله منزلة الحقيقة فيقول "أن الأصل في الكلام هو الحوار، فحقيقة الكلام الذي تكلم به الإنسان الأول كانت حقيقة حوارية وهذا الحوار كان

موصولًا بالفطرة وموصولا بالوجود وموصولا بالروح ثم دخلت فيما بعد على الحوار تهذيبات وتقنيات وضوابط محدَّدة".[2]

من خلال قول طه عبد الرحمن هذا فإن أصل كل كلام حوار حتى في الجانب الديني دار هذا الحوار بين الخالق والمخلوق بما يدل ذلك على أنه وجد منذ الخلق ووصل بالروح متى استودعت في ذات الإنسان وبفعل الممارسة التي انتقلت إلى المخلوقات فيما بعد طرق عليه تهذيب وتقنيات تضبطه فالحوار لم يعد مجرد ممارسة طبيعية قولية أو خطابية بين طرفين بل للحوار اليوم أهميات عديدة صنفها الناقد والفيلسوف طه عبد الرحمان في ثلاث: أهمية آلية، أهمية داخلية وأهمية خارجية.

أما الأهمية الآلية فإن في مضمونها أن الحقوق التي تأخذها من الحوار عليه فيها واجبات فإذا انتقدت رأيًا أو خالفت اِعتقاد الآخر أو دعوت دعوة معينة بالمقابل فإن عليك واجب الاستدلال عليها، وهذه الممارسة بين الطرفين تجعل كل منهما يُظهِر القوة العقليةَ والاِستدلالية التي تقوم بدورها على أن يملك المحاور آلياتها. [3]

كما قال: "بقدر ما تستطيع تملك آليات الاِستدلال فإنك تملك سير الحوار".[4]

---

[1]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل ، ص 146، 147.

[2]. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص28.

[3]. **ينظر**: المصدر نفسه، ص28، 29.

[4]. المصدر نفسه، ص29.

أما بالنسبة للأهمية الآلية أن في مضمونها: العودة إلى الأصل بأن الإنسان ليس متفردًا بذاته وأن هذه الذات جمعٌ بالأساس كما قال طه عبد الرحمن: "هو ذات وغير في الآن نفسه"[1] وأن العملية الجوارية لا تقوم فقط على الآخر الموجود خارج ذات الإنسان بل حتى مع الآخر الموجود داخله وهذا ما ينافي تمامًا القول الواحد حول تفرد الإنسان بذاته وما يتم محاورتهم هم الجمع الإنسان خارج الذات بما يسمى الآخرية أي الآخر، فإن طه عبد الرحمن يقر أن هذه الآخرية داخل ذات الفرد عند قوله: "بقدر ما أمارس قدرتي الحوارية مع الآخرين الذين هم خارج ذاتي فإني أتعرف في الحقيقة على الآخرية أو قل الفيرية الموجودة في هذه الذات"[2]، وهو بحد ذاته يقوي الاِستدلال ويُنميه.

أما بالنسبة للأهمية الخارجية أن في مضمونها أن يقوم على ضرورة الحوار مع الآخرين باختلاف آرائهم ومعتقداتهم كما يُقرُّ طه عبد الرحمن أن تحقيق الحوار كان محصورًا فقط في التقارب أو تجانس الموضوعات تجمعنا مع الآخر يعتبر تضيقا له لأنه لا يقتصر على فئات معينة أو محددة ولا جنسيات أو حتى دين واحد بل هو كما يقول: "واجب إنساني يجب أن يعم كل الفئات أيًّا كانت وكل الموضوعات كيف ما كانت" [3] لأن هذا يساهم في تحقيق توسيع الحوارية وتعميمها بما يحقق إنسانية الإنسان.

4.عقلنة الحوار:

بداية أن الأصل في الكلام هو الحوار، فلا نتكلم إلا ونحن زوجان، لأن الزوجين هما بالذات الاثنان المتواجد بعضهما مع البعض والكلام لا يكون إلا بين اِثنين متواجدين هما "المتكلم" و"المتكلم معه"، فالمتكلم يزدوج بالمتكلم معه أو يتزاوج معه، والأصل في الحوار هو الاختلاف أننا لا ندخل في الحوار إلا ونحن مختلفان، متقابلان، والحوار لا يكون إلا بين مختلفين متقابلين أحدهما يطلق عليه اسم المدعي وهو الذي يقول برأي مخصوص ويعتقده، والثاني يطلق عليه اسم المعترض وهو الذي لا يقول بهذا الرأي ولا يعتقده.[4]

فأصل الحوار هو الاِختلاف وهذا الاِختلاف ليس فقط الكلام بل في الأسس الفكرية ومنطلقات العقل وخلفياته العلمية والمعرفية والفلسفية والثقافية التي يتفرد بها وكل هذا الكم الهائل في عالم الأفكار يجعلنا في تيه كما

---

[1]. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص 29.

[2]. المصدر نفسه، ص29.

[3]. المصدر نفسه، ص30.

[1]. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاِختلاف الفلسفي، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006، ص 27، 28.

قال طه عبد الرحمان: "ما نزل بي هو على الحقيقة تيه عظيم في عالم الأفكار فنحن تائهون حائرون والتيه الفكري الذي أصابنا ينطلق به حال الشتات الذي يوجد أهل الفكر ولهذا الشتات ألوان عديدة:

شتات في الزمان: فلا حضور في عالم القرار لأفكار ولا أثر في أفق المستقبل لمواقفهم ولا تحاور بين أفراد الجيل الواحد منهم ولا تخاطب بين مختلف أجيالهم..

شتات في الأفكار: وهو أسوء ألوان الشتات فهذا واقع تحت طائلة التقليد داعيًا إلى الترديد والِانكماش وذلك واقع تحت طائلة التنميط داعيًا إلى التكيُّف والِاندماج وهذا يتشبث بكل قديمٍ خوفًا على فقدان الهوية وذلك يتقلب مع كل جديد طمعًا في التحقق بالغيرية وهذا كل يوم في اِشكال فتارة يندمج وتارة ينكمش...[1]

فالعقل يتوسع بكل هذه التَّغيرات وتُسرب إليه أمور كثيرة تساهم في تقلبه أو تشبثه في فكرة معينة وعلى أساسها تقوم عقليته، وكل هذه الِاختلافات الحاصلة والواقعة داخل العقل وما يتقلب عليه تجعل كل شخصٍ يفكر لنفسه ويُزكي عقله مع الِاعتراض على فكر الآخر.

إلا أن طه عبد الرحمن لا يقوم فكره على أساس الِانتصار لفكر الفرد نفسه ولا التزكية الذَّاتية لتحقيق مقاصد الأمور وإنما أبدى في ذلك رأيًا يدور حول أن يشتغل الفرد ذاته بالاعتراض على نفسه فيقول: "والحق لو اِشتغل بالِاعتراض على نفسه لأدرك أنه في تيه عظيم".[2]

«ويؤسس لفكرة تنص على الِاعتراض على ما يكون الفرد فيه والتفكير فيها ينبغي أن يكون عليه والذي لا يكون إلا بالخروج من التيه الفكري الذي اِنحصرنا فيه وهذا ولا يكون إلا بالاهتداء إلى الأهداف الصالحة والوسائل النافذة».[3]

أما الِاهتداء بالأهداف الصالحة بحسبه أن ينتقل الفرد من التفكير الواحد إلى التفكير بالجماعة وهو الذي يولد ما يمكن أن نسميه بالأفكار الكبرى، والأصل في التفكير الكبير أن يفكر في مقاصد

الأمور فيبادر باستنباطها من ظواهرها أما الاهتداء إلى الوسائل النافذة يكون بإطالة التفكير إذ هو ما يولد ما يمكن أن نسميه بالأفكار الطولى.

لذلك يرى طه عبد الرحمن أن الخروج من التيه الفكري الذي نحن فيه لا يتيسر لنا إلا بتحصيل الأفكار الكبرى وحدها التي تُثمر الأهداف الصالحة وأيضا بتحصيل الأفكار الطولى إذ هي وحدها تُثمر الوسائل النافذة.[4]يقول طه

---

[1]. طه عبد الرحمن، الحوار أفق للفكر، ص7، 8.

[2]. **ينظر**: المصدر نفسه، ص09.

[3]. **ينظر**: المصدر نفسه، ص09.

[4]. **ينظر**: المصدر نفسه ، ص09.

عبد الرحمن: "كنا ندعو إلى التفكير لا فردًا فردًا وإنما جماعةً جماعة فلجازم اِعتقادنا بأن الحوار متى دار على معرفة بقواعده وبصيرة آدابه من شأنه أن يورثنا من اتساع الأفق وتقليب النظر مالا يورثه حديث نفس".[1]

والمفكر هنا يدلنا على أن الحوار الفكري لا يجب أن يظل مقصورًا على دائرة تجمع المفكر بذاته أو برأيه يظل محصورًا على محض الذات وإرادتها في جعل تلك المعرفة أو المفهوم ولو كان متوسعًا إلا أنه بمثابة إلباس الحق بالباطل وتجميدها وحصرها في هذا الإطار الفردي أو بين طرفين لا ثالث لهما، ولكن هو يدعو إلى نشر ومشاركة هذه الحوارات وإسهام روح الجماعة لتوسيع العقل أكثر، وبالتالي فتح مجال للاِستمرار أكثر ليس ضمن دائرة محصورة بين طرفين بل في الوصول لأكبر عدد من المستهدفين مما يزيد على التفكير أهداف ومنازل أعمق.[2]

بالإضافة إلى أن طه عبد الرحمن اشتغل على منهجية مأصولة لا منقولة منزلة من خارج سياقه الحضاري سماها آلية المناظرة أي المحاورة الفكرية والتي استخرجها من التراث وجدد العمل بها وصاغها بأدوات المنطق الحديث فصار يعرف بهذا العمل التجديدي بالإضافة أنه توصل إلى قناعة هامة هي أن الحضارة الإسلامية ابتدعت عن طريق المناظرة عقلانية خاصة بها يسميها بـ "العقلانية الحوارية".[3]

فهو يُقر أن حقيقة الكلام الذي تكلم به الإنسان لأول مرة كانت حقيقة حوارية وهذا الحوار كان موصولًا بالفطرة وموصولًا بالوجود وموصولًا بالروح ثم دخلت فيما بعد على الحوار تهذيبات وتقنيات وضوابط محددة[4]، فالحوار هنا لم يبقى خاضعًا للفطرة أو للضوابط العفوية التي يعبر بها الأفراد عن أفكارهم لأن هذه العقلنة أو هذه الآلية جعلته يخضع لضوابط تهذبه.

5.علاقة العقلانية بالحوار:

إنَّ علاقة العقلانية بالحوار تُأسس انطلاقًا من الاِعتبارات الفكرية التي تجعل من الحوار حياة عقل إذا لا يتحاور الفرد بعيدًا عن الأسس العقلية ولا يُعد الحوار ممارسة إلا ضمن ميكانيزمات فكرية تُأسس له يقول طه عبد الرحمن:

1)«إن طريق الوصول إلى الحق ليس واحدًا لا ثاني له، وإنما طرق شتى لا حد لها، لأن الحق هو نفسه على خلاف الرأي السائد ليس ثابتًا لا يتغير، بل أصله أن يتغير ويتجدد، وما كان في أصله متجددًا فلا بد من أن يكون الطريق الموصل إليه متعدِّدًا، وحيثما وجد التعدُّد في الطرق فثمة حاجة إلى قيام الحوار بين المتوسلين بها»[5] من منظور

---

[1]. طه عبد الرحمن، الحوار أفق للفكر ، ص11.

[2]. **ينظر**: المصدر نفسه ، ص11.

[3]. **ينظر**: المصدر نفسه ، ص 27، 28.

[4]. **ينظر**: المصدر نفسه ، ص 28.

[5]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص07.

طه عبد الرحمن فإن الحق متغيّر لأن أصله متغيِّر ومتعدد ألا وهو العقل فيما أن هذا العقل متجدد ومتغير يدعي إلى قيام الحوار.[1]

2)«أن تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة فئات أو أفراد، يمضي مع مرور الزمن إلى تقلُّص شقة الخلاف بينهم، وذلك لدخول هذه الأطراف في استفادة بعضها من بعض، حيث أن هذا الطرف أو ذاك قد يأخذ في الانصراف عن رأيه متى تبين له، عند مقارعة الحجة بالحجة، ضُعف أدلته عليه، ثم يتجه تدريجيا إلى القول برأي من يخالفه، ان يأخذ على العكس من ذلك في تقوية أدلته متى تبينت له قوة رأيه، مستجلبًا مزيدًا من الاهتمام به من لدن مخالفه، حتى ينتهي هذا المخالف إلى قبوله والتسليم به، وهكذا فإذ أنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرق، فإن الحوار ينزل منزله الدواء الذي يشفى منه».[2]

في مضمون هذا فإن الحوار يقلص شقة الخلاف المبني على آراء معينة لأن الحوار بِاستمرار يقضي إلى مقابلة الحجة بالحجة بما يضعف الرأي الذاتي تدريجيا بحكم قوة الدليل مما يؤدي بالطرف الآخر إلى القبول والتَّسليم به.[3]

3)«أن الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركها بما لا يوسعه ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه، إذن الحوار بمنزلة نظر من جانبين اثنين، وليس النظر من جانب واحد كالنظر من جانبين اِثنين، فمعلومٌ أنَّ العقل يتقلب بتقلب النظر في الأشياء وأنه على قدر تتليه يكون توسعه وتعمقه، والعقل الذي لا يتقلب ليس بعقلٍ حيٍ على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب، فذلكم هو العقل الحي الكامل».[4]

وإن في ماهية هذه الفكرة ومعناها العميق أن علاقة الحوار بالعقلانية لا ترتبط بالأساس الشكلي، ولا البنية الخارجية لتشكل العقل بل في البناء الكلي للعملية التي تجعل العقل يعقل كممارسة وظيفية للمعرفة ولإنتاج المعرفة وهذا مالا يجعل تقلب العقل ثابتًا محصورًا في المعرفة المستنبطة من النظر للأشياء وإنما يجعله متقلبًا بشكلٍ مستمر بما أخذه من الأساس الذي يجعله حي باستمرار وكلما كان أكثر انفتاحًا غير ثابت على الوصول للنهاية التي تتمحور حول حقيقة واحدة كلما اِبتعد عن محدوديته كعقل وكان أكثر ممارسة لعملية التقلب المستمرة.[5]

---

[1]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ، ص08.

[2]. المرجع نفسه، ص 08.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه ، ص 08.

[4]. المرجع نفسه، ص08.

[5]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص08.

لهذا ألزم أن يكون تقلب العقل في حالة النظر من جانبين ضعف تقلبه في حالة النظر من جانب واحد، فيكون عقلًا أوسع وأعمق وإلا فإن تقلبه أكثر من هذا متى علمنا أن أدلة الجانبين لا يجتمع بعضهما

إلى بعض فحسب بل يزدوج بعضهما ببعض، ومعلوم أن في الازدواج من الكثرة ما ليس في الاجتماع، بحيث تزداد سعة العقل وعمقه درجات كثيرة في حالة الازدواج عنهما في حالة الاجتماع.[1]

يقول طه عبد الرحمن: "ومن يُمت هذه الروح ويقطع الأوردة التي تحمل إليه هذه المعرفة الممتحنة فيحرم نفسه من إمكان تصحيح آراءه وتوسيع مداركه فيطبق نطاق هواه، حينئذ لا يفيده علمه، ولو استولت له نفسه أن يستفيد منه ولا بالأولى يُفيد غيره بل إنه يضره ويضر غيره، وليس هذا فحسب بل إنه يميت في نفسه وفي غيره روح الجماعة الصالحة والجماعة الصالحة هي تلك التي يكون أمرها على هدى من الشورى القائمة بين أفرادها ولو كانوا لا يزيدون عن اثنين ومن يمت هذه الروح سيسد المسالك التي تنقل إليه العمل المشترك فيحرم نفسه من تقويم أفعاله وتهذيب أخلاقه".[2]

تعليقًا على هذا فإن من عمق العلاقة بين الحوار والعقلانية، أن عقلانية العقل رغم كونها تقوم على أساس المعرفة إلا أنها لا ترقى ولا تحقق الإفادة وتوسيع الإدراك إلا إذا استفادت من عقلانية عقل الآخر والحوار هو الذي يُحقق ذلك.[3]

فنحن كمجتمع نحتاج إلى هذين الروحين المتكاملين الروح العقلانية النافعة والروح الجماعية الصالحة اللتين تورثهما الممارسة الحوارية الحاصلة على شرائطها المعلومة فإذا ارتقى العقل على أن يكون نافعًا وهذه

المنفعة بحد ذاتها تكون حاصلة بين الجماعة، والجماعة بحد ذاتها صالحة تؤسسها علاقة تكاملية بين العقلانية والحوار.[4]

إن ما يجمع الحوار بالعقلانية "مبدأ التعارض" الذي ينص على الوجوه التالية:

أ) أن التناقض حقيقة قائمة في تجاربنا مع الأشياء لما تبلغه من التعقيد وقد عملت على التبصير بها ووصفها وتنظيرها.

---

[1]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص08، 09.

[2]. المرجع نفسه، ص10.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص10.

[4]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 10.

ب) أن الوقوف على التناقض يحرك الهمم للعمل على إزالته وإقامته الاتساق في الأشياء بحيث لا يقل الأول عن الثاني مساهمة في العمل المعرفي.

ت) أن الاتساق ليس حقيقة خارجة مطلقة وإنما هو مطلب من جملة المطالب ينشد في بناء النظريات العلمية ويزيد وينقص كغيره من المعايير الضابطة للنظريات مثل البساطة، الكفاية والتماسك.

ث) ليس هدف العقلانية أن تقتفي أثر التناقض لتقطع دابره، وإنما هو أن يظفر بالحقائق وتكثر منها: فلو خيرنا بين قدر قليل من المعارف يخلو من التناقض وآخر كبير يخالطه بشيء من التناقض إلا أن الأقرب للعقلانية اختيار الكبير المشوب بالتناقض من اختيارنا القليل الخالي منه.

ج) أن من العقلانية أن بفعل مجموعة غير متسقة من القضايا إذا توافرت لنا الدواعي لقبول كل واحدة منها.

ح) أن العقلانية ليست سوى توافر القواعد والمعايير الضرورية للتبرير والقبول ومتى توافرت هذه الضوابط في قضايا يعتر بها عدم الِاتساق فلا حرَج في التمسك.[1]

[1]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص52.

المبحث الثاني: في أسس تجديد أفق الحوار الطاهائي.

1.أسس الحوار العقلي:

عند الوقوف على أسس الحوار العقلي لا بد لنا من الفصل في الممارسة الحوارية لأن لها فضائل خاصة ساهمت في وعي الأمة وتقدمها كما بيَّنها طه عبد الرحمان بقوله: "أن الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الِاختلاف في طرق البحث فالراجح أن طريق الوصول إلى الحق ليس واحدًا لا ثاني له وإنما طرق شتى"[1]، وهذا القول يبين أن الممارسة الحوارية غير ثابتة في طريق محدد يتم تبنيه بل هي في حد ذاتها متغيرة تخضع لتغيرات كثيرة بحسب الطريق الذي يوصل لحقٍ معين مما يجعل هناك تعدد في الطرق، ومن ناحية أخرى فإن تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة فئات وأفرادًا يفضي مع مرور الزمن إلى تقلص شقة الخلاف بينهم.[2]

فحتى كون العملية الحوارية التي تقام بين الأفراد وتميزها بالِاختلاف والتعدد والتغير إلا أنها تساهم في الِاستفادة من هذه الِاختلافات عن طريق إقامة الحجج والبراهين والِاستدلالات لكلا الطرفين، ولأجل هذا التضارب وتسلط العقلانيات واِختلافها وتعدد أشكالها بين مختلف الفئات والأطراف التي تشكل بما سماه طه عبد الرحمن التنازع الفكري القائم على تصارع الآراء صاغ طه عبد الرحمن نموذج أسماه المناظرة الذي يقوم على وصف وتحليل ومراجعة ما تقوم عليه جميع المناظرات والخطابات والآراء، وكان ينبغي لهذا المنهج أن يُقام على أصول تحدد لها شروط:

لابد لها من جانبين.

أ) لا بد لها من دعوى.

ب) لا بد لها من مال يكون يعجز أحد الجانبين.

ج) لكل من الجانبين آداب ووظائف.[3]

كما أن ولابد لأن تكون أخلاقيات تضبط هذه المناظرة التي يتجلى بها كل مناظر مثل ذلك:

1)أن بكون المتناظران متقاربين معرفة ومكانة حتى لا يؤدي استعظام أحدهما الآخر أو استحقاره له، إلى أن يضعف عن القيام بحجته، أو يتهاون فيه.

---

[1]. طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص20.

[2]. المرجع نفسه، ص 20.

[3]. المرجع نفسه ، ص70.

2)أن يمهل المناظر خصمه حتى يستوفي مسألته، كي لا ينسد عليه توارد أفكاره وحتى يفهم مراده من كلامه كي لا يقوله ما لم يقل.

3)أن يتجنب المناظر الإساءة إلى خصمه بالقول أو الفعل بغية إضعافه عن القيام بحجته ومن ذلك قلة الإصغاء إليه والسخرية منه وتخجيله بفضح عيوبه وتشنيعه بالقدح في كلامه والتطاول عليه بالتنقيص والشتم.

4)أن يقصد المناظر الاشتراك مع خصمه في اِظهار الحق والاِعتراف به، حتى لا يتباهى به إذا ظهر حتى لا يتباهى به إذا ظهر على يده ولا يعاند فيه إذا ظهر على يد خصمه.

5)يتجنب المناظر محاورة من ليس مذهبه إلا المضادة، لأن من كان هذا مسلكه لا ينفع معه الاقتناع بالحجة.[1]

وكل هذه الشروط التي أقيم عليها منهج المناظرة كان غرضها اظهار الصواب كما أن نموذج المناظرة يعتبر تنظيرًا لتصارع الآراء وكان دوره السماح بتكميل تنظيرات أخرى جرت لتصارعات غير كلامية بالإضافة إلى الربط بين التصارعات الفكرية والمادية ولمراقبة وضبط الاستدلال بأحدهما على الآخر.[2]

أيضًا من بين الأفكار التي تحدث عنها طه عبد الرحمان هي الإلحاح على تعدد العقلانيات وهذا يُشير إلى أن أساس الحوار عقليا غير مرتبط بأساس واحد نظرًا لتعدد العقلانيات فإن هذه الأسس ذاتها تختلف وتتنوع على حسب العقلانيات المرتبطة بها بالإضافة إلى أن هذا التعدد العقلي يوصل إلى تعدد الحقيقة بحد ذاتها كون الحقيقة تخضع لمعطيات العقل ذاته يختلف بِاختلاف الزمان والمكان والأيديولوجية وغيرها. وفي هذا الصدد أرجع طه عبد الرحمان مبدأ تعدد الحقيقة الواحدة إلى أمرين أحدهما أن تعدد العقلانيات مبني على معطيات علمية لا ينازع فيها إلا المكابر، والآخر أن العقل فعلٌ وليس ذات حيث كان الغرض من هذا الإلحاح هو تحرير الفكر العربي من التبعية العقلانية فكر غيره وجعله يجتهد في وضع عقلانية من عنده.[3]

بالإضافة إلى أن طه عبد الرحمن اِجتهد كتب عدة حسب ما أقره به في كتابه «حوارات من أجل المستقبل» لكيلا يتم حصر العقل ولا إخضاعه للتبيعة بل عمل على إبراز التعدد العقلاني وتطوير أسس التي قام بها العقل والتي جعلت منه فعال أكثر من كونه ذات جامدة ويظهر ذلك في الكتب التالية:

في كتاب أصول الحوار وتجديد علم الكلام يقول: "ركزت على وجود عقلانيتين اِثنين على الأقل هما: العقلانية البرهانية التي تحكم الممارسة العلمية داخل المختبرات والمصانع والمراصد والمؤسسات الأكاديمية وينضبط بها

---

[1]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص75.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص75.

[3]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص52.

الخطاب العلمي عمومًا، والتي لا أثر لها في الحياة اليومية، والعقلانية الحجاجية التي تحكم علاقات التعامل اليومي بين الناس والتي ينضبط بها الخطاب الطبيعي عمومًا".[1]

حيث تظهر أبعاد العقلانية البرهانية كما وضعها طه عبد الرحمن في استناد الفلاسفة على مناعة البرهان وأنهم ألزمو غيرهم الإقرار به كما أنه اعتبروه مقومًا لكل عمل فكري وشاهدًا على مشروعية المقال الفلسفي، بل على اِعجازه الاستدلالي في مقابل الإعجاز القرآني، حتى أنهم أخرجوا بلباس القرآن كل مسألة قصدوا الغلبة بها وإن بعدت عما يشتغل به المنطق غالب الأدلة على وجوه الإله وعلى قُدُم العالم[2]، فهذا فيما يخص اِقتران العقلانية البرهانية واشتغالها داخل المقال الفلسفي وجدوى البرهان كمرتبة استند عليها الفلاسفة في دعواهم.

أما أبعاد العقلانية الحجاجية وفعاليتها داخل الخطاب فيكمن كما أوضحه المفكر طه عبد الرحمن بقوله: "أن حدُّ الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية وبهدف الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية انشاء موجهًا بقدر الحاجة وهو أيضا جدلي لأن هدفه اقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة كأن تبنى الانتقالات فيه لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيما اجتماع وأن يطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج وأن يفهم[3] المتكلم معاني غير تلك التي نطق بها، تحويلا على قدرة المخاطب على استحضارها اثباتا أو إنكارًا كلما انتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم[4] في هذه الأقوال أمثلة عن فاعلية العقلانية البرهانية والحجاجية واشتغالها داخل الخطاب.

أما في كتاب العمل الديني وتجديد العقل «ميز فيه ه عبد الرحمان ثلاث عقلانيات هي: العقلانية المجردة والمسدّدة والمؤيدة وكل من هذه الأنواع كانت تحمل مفهوما خاص بها»[5]. واشتغل طه عبد الرحمن في هذا الكتاب على عنصر مهم أسماه شروط كمال العقل حيث وضع نقاط مهمة لأسس اكتمال هذا العقل منها:

1)يجب ألا ينفك العلم عن العمل في الممارسة العقلية معبرًا عنها بهذا المثل: "العلم مبدأ العمل والعمل تمام العلم" أو "العلم الباعث على العمل" أو "كمال العلم في حصول الاتصاف" فهو يقر أن كل معرفة عقلية كاملة لا

---

[1]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل ، ص52.

[2]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 52.

[3]. المرجع نفسه ، ص65.

[4]. المرجع نفسه، ص65.

[5]. طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ص 52.

بد لها من أن تنتقل من مستوى التميز المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي لأن التخلق بها سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها وهذا النفوذ يقيها مساوئ التنظير المجرد.[1] وفي معنى هذا بيان أن طه عبد الرحمن يقر بضرورة أن يتم العلم بالعمل وأن يقام للعمل وزنًا لأن له وزن يظهر أثره في التميز من جهة والابتعاد عن جفاء التنظير.[2]

2)ألا تنفك معرفة موضوع أي علم عن معرفة الله في الممارسة العقلية فكل معرفة عقلية كاملة تشكل مفتاحًا من مفاتيح الاهتداء إلى طريق الله بقدر ما هي علم بالموضوع الذي تختص ببحثه وبالكشف عن قوانينه، فالموضوعات أو الموجودات التي تنظر فيها العلوم هي على التحقيق مجلي قدرة الله ومظهر صنعه، وكل من سرح فيها فكره وكل ذا عقلٍ كامل. وجب أن يدركه فيها، وأن يزداد اقترانًا منه.[3]

وفي مفهوم القول أنَّ طه عبد الرحمن يقر بأن الممارسة العقلية يجب ألَّا تنفك عنها معرفة الله وقدرته وتوصيات شرعه وخدمتها للحقيقة الغيبية مهما كان نوع هذه المعرفة[4]. في قوله: "كل العلوم نقلية كانت أم عقلية يجب أن تكون خادمة للحقيقة الغيبية وكل مشتغل بهذا العلم أو ذاك لابد أن يصل إلى إدراك جانب منها، أو يستزيد التقرب إليها. إلا كان علمه غير خادم للمقصود الأصلي منه، وكان لا يستحق أن يوصف لعلم نافع"[5]، فحتى يكون العلم نافع وخادم يجب أن يكون خادم للحقيقة الغيبية.

3)«يجب أن يكون في الممارسة العقلية متسع للاستزادة الدائمة، من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضرر، فكل معرفة عقلية كاملة تكون مفتوحة الآفاق متسعة الرحاب بحيث لا يخشى على الزيادة فيها والبقاء على هذه الزيادة من أن تحيد بها عن جادة المعقول أو تسيء إلى المتقرب بها بوجه من الوجوه. فكلما كانت هذه المعرفة قائمة على الاجتهاد في العمل والتحقق به فليست تزداد بهذا الاجتهاد إلَّا تعلقًا بالقيم الموجهة وبالمعاني الهادية ورُسوخًا في معرفة الله ومتى ازداد هذا التعلق وهذا الرسوخ ازداد أصحابها نفعًا لأنفسهم ولغيرهم».[6]

وفي معنى هذا القول أراد طه عبد الرحمن أن يوضح أنَّ الممارسة العقلية تنفتح على آفاق عدة ومتسعة الرحاب دون أن تؤثر بضرر، وحتى لا يكون الازدياد مضرًا يجب على هذه المعرفة أن تقوم على الاجتهاد في العمل الذي يوصلها نفع الذات والغير.[7]

---

[1]. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص147.

[2]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص147.

[3]. المرجع نفسه، ص148.

[4]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص148،149.

[5]. المرجع نفسه، ص 149.

[6]. المرجع نفسه، ص149 ،150.

[7]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص149، 150.

وفي كتاب اللِّسان والميزان: وفيه رأى طه عبد الرحمان أن تعدد العقلانيات بلغ مداه الأقصى فوضع مصطلحًا وهو «التكوثر العقلي*»، فيقول: "لقد تبين لي بما لا يدع مجالا للشك أنه ليس الأفعال الإدراكية فعل أكثر تقلبًا أو تغيّرًا من الفعل العقلي، فلا يتقلب في مراحل متعددة بالنسبة إلى تاريخ الإنسانية فحسب بحيث ما كان عقليًا في مرحلة سابقة قد لا يصير عقليا في مرحلة لاحقة والعكس صحيح، بل يتقلب كذلك في أطوار مختلفة بالنسبة للفرد الواحد بحيث ما كان معقولًا عنده في طور ما قد يصير غير معقول في طور غيره والعكس صحيح ولا يقف الأمر عند حد التغيير في الزمان بل يتجاوزه ذلك إلى التغيير في المكان فقط يكون الشيء الواحد عقليًا في مجال معرفي أو نسق منطقي وقد لا يكون كذلك في مجال معرفي أو نسق منطقي غيره، وقد يكون عقليا من هذا الوجه وغير عقلي من وجه آخر ولا يليث أن ينعكس الأمر".[1]

وكان لطه عبد الرحمن اشتغال خاص بالكيفية التي يتكوثر بها العقل كفعل حيث يُقر في كتابه اللِّسان والميزان أن العقل ليس بثابت فهو يتجدد باستمرار نافيًا بذلك الموروث اليوناني الذي يقر بأن العقل جوهر قائم بنفس الإنسان إلى أن العقل فاعلية تتغيَّر باستمرار نظرا لأن مقتضى الفعل أن يُفعل.[2]

وهنا نجد أن هذه الفاعلية العقلية من الأسس التي يقام عليها الحوار العقلي فيما بعد في كلامه أو خطاباته وواقعه، وهذه من الصفات الجوهرية للتكوثر كأساسٍ للعقل.

أما الصفة الثانية للتكوثر فهي كونه فعل قصدي، فلا يتكوثر إلا الفعل القاصد والمراد بذلك أن المجلي الأول للفاعلية العقلية هو الفاعلية القصدية[3]، ومعلوم أن القصد توجه وللتوجه خاصيتان أساسيتان:

1) أنه حدثٌ لا كتافة فيه ولا ثقل معه، وإنما هو أمر لطيف، وكل لطيف يكون نفاذه في الأشياء على قدر لطافته، فيكون أقوى الأمور نفاذًا وأوسعها مجالًا بحيث لا يكاد شيء يبرز له حتى يهجم عليه هجومًا ولا أدل على هذه القوة والاتساع من نفاذه في نفسه ونفاذِه في نفاذِه، فصاعدًا ومتى كان اللَّطيف القصدي بهذه القوة وهذا الاتساع، قد وجب أن يكثر بما لا يقدر عليه غيره وأن يتقلب بما لا يجوز لسواه.

2) أنه ليس ذاتًا وإنما علاقة، وكل علاقة تدعوا إلى مقابلها إن مِثْلًا أو ضِدًا فإن كان المقابل مثلًا تزاوجت معه، ومُسّلم أن كل تزاوج يثمر ما ليس في المتزاوجين على حال الانفراد، وإن كان المقابل ضِدًا، تناظرت

---

[1]. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص54.

[2].طه عبد الرحمن، اللِّسان والميزان والتكوثر العقلي، ص 21.

[3]. المرجع نفسه ، ص22.

معه ومُسلَّم أيضًا أن كل تناظر يُثمر ما ليس في المتناظرين على حال الانف، فيكون التزاوج والتناظر إذن سبيلين للتكاثر الصريح، وحتى الفعل القصدي ألا تضاهيه علاقة في علاقتيه، فيكون أرسخ الأفعال ربطًا وأبعدها أفُقًا، ومتى كانت العلاقة القصدية بهذين الوصفين الرسوخ والبعد، قد لزم أن يكون تكثرها وتقلبها لا نظير لهما.[1]

أما الصفة الثالثة للتكوثر «فهي أنه فعل نفيٍ فلا يتكوثر إلا الفعل النافع والمقصود بذلك أن المجلي الأول للفاعلية القصدية هو طلب المنفعة، اذ العقل لا بد له أن يقصد وإلا تعطل، وإذا قصد فلابد له أن يطلب ما ينتفع به وإلا انحط»[2] ويرى طه عبد الرحمن في هذه الصفة بالتحديد أن ما يضمن زيادة تكوثر العقل هو أن تكون له مقاصد ويشترط في هذا المقصد العقلي أن يكون ذو منفعة متعدية لا قاصرة لأن العاقل يقصد في انتفاعه بالتكثر بغيره لا التوحد بنفسه وبهذا يتعدى الفعل القصدي إلى التفاعل والذي يؤدي به إلى منتهى التعدية، أي يُصبح الآخر أيضًا في فعل التكثر مع غيره فينتفعون بالتكثر مثلما تكثر به العاقل لوحده.[3]

وفي الأخير يقول طه عبد الرحمن أنه: "لا تكوثر إلا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة".[4]

ويقوم الحوار أيضا على الأساس الأخلاقي:

إذ هناك فرق بين الـحِوار كإرسال كلام وبين المناظرة التي لها قواعد تضبطها وأخلاقيات توجهها، فالمناظرة كما أقرها طه عبد الرحمن ليست طريقة تصحح المعرفة فقط بل هي وسيلة تُحصلها، بالإضافة إلى أنها البحث المشترك بين الأطراف الـمُتحاورة فهي لا تطلب النصرة أو الغلبة على الخصم عند الذين عدوها كذلك.[5]

ومن بين الأمثلة التي توضح أثر انعدام أخلاقية الـحِوار من جهة وتُبرز دور قيام الحوار على هذا الأساس الذي انتشر في الساحة وهي ما يصطلح عليه في علم المناظرة باسم آفة الغضب حيث تقوم هذه الآفة في أن يقول أحد قولًا أو يرى رأيًا فيتصدى له الآخر قائلًا: "لا رأيك غير صادق" والرأي الآخر صوابًا هو كذا وكذلك لأن المنتقد كما أنه يملك حق الانتقاد أو الاعتراض على الرأي فإن عليه واجب الاستماع إلى الأدلة التي يأتي بها صاحب الرأي

---

[1]. طه عبد الرحمن، اللِّسان والميزان والتكوثر العقلي، ص22.

[2]. المرجع نفسه، ص22.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 22، 23.

[4]. المرجع نفسه، ص23.

[5]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص33.

على رأيه، أي المعتقد ولا يقول برأيه حتى يُبطل هذه الأدلة واحدًا واحدًا ومتى فرغ من أبطالها أمكنة أنذاك أن يعرض رأيه النقيض وهذا مالا يُحصل البتة.[1]

وفي معنى ما قاله طه عبد الرحمن أنه في جل المحاورات هو ابداء الاعتراض للطرف الآخر بغضب بدون الاستماع إلى أدلتهم فهو بحد ذاته يعتبر آفة لأنه لم يسمح للطرف الآخر أخلاقيا قبل فكريًا أن يثبت رأيه أو يعطي الحجة فيه وبالتالي ينتهك حرمة الدليل وقواعد التناظر الأخلاقية كما أسماها طه عبد الرحمن.[2]

وتعليقًا على هذا فإن الأسس الأخلاقي الذي أوضح فيه طه عبد الرحمن آفة الغضب كسلوك ينتهجه الطرف في حِواراته أو في تصدي أفكار ومعرفة الطرف الآخر يؤثر سلبًا في الأسس التي يقوم عليها الحوار العقلاني وبالتالي فإن اِبراز هذا الجانب من طه عبد الرحمن يدل على أن السلوكيات أو الأفعال التي ينتهجها الفرد في طريقة حواره تؤثر على أساس عقلي تأسس عليه حوار هذا الشخص.

❖ **البعد الحجاجي التداولي وأثره على الأساس العقلي:**

اشتغل طه عبد الرحمن على اِبراز البعد الحجاجي التداولي وفاعليته في قوله: "إن الحجاج الفلسفي التداولي هو فعالية استدلالية خطابية مبناها على عرض الرأي أو الاعتراض عليه، ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو ببطلان الرأي المتعرض عليه استنادًا إلى مواضعات البحث عن الحقيقة الفلسفية".[3]

أي أن ما يجعل الحجاج الفلسفي التداولي بناء مثنويًا تقابليًا يتواجه فيه عارض ومعترض ويتوجه فيه كل منهما بآليات إقناعيه خاصة، وحقوق وواجبات محددة، هذه المقابلة المثنوية من شأنها أن تغير تصديقات أو اعتقادات المتقابلين، علمًا بأن تغير شيء ما بهدفٍ مقصود هو ما يصطلح عليه باسم الفعل.[4]

حيث يبني طه عبد الرحمن تعريفًا يقر فيه أن الخطاب الاستدلالي الذي يقوم على فعلي المقابلة والمفاعلة ما هو إلا مناظرة، والمناظر هو العارض أو المعترض الذي تكون لعرضه أو اِعتراضاته أثر هادف في تصديات غيره، فإذا أذكر مناظرة غيره له وبرهن لنفسه ونظر بمفرده كأنما اغتضب ما لسواه حيث أسماه طه عبد الرحمن بأنه ذهب مذهب الرياضي المنطقي.[5]

---

[1]. المصدر نفسه، ص33.

[2]. **ينظر**: : طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر ، ص 34.

[3]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص66.

[4]. المرجع نفسه، ص66.

[5]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 67.

حيث تترتب عن دعوى طه عبد الرحمن نتائج متصلة بالعقلانية الفلسفية وبالنظام الاجتماعي المتوافقين لمنهجية المناظرة تبرز في النقاط التالية:

«أما عن العقلانية في الخطاب الفلسفي التداولي تتحدد انطلاقًا من المعايير التي اتفق المتناظرون على اتباعها، ولهذه المعايير خصائص ثلاث: فهي منطقية غير صورية وتجزيئية ووظيفية، إذ مبانيها لا تفارق

معانيها، ومعانيها لا تفارق أصولها التداولية، ومبانيها ومعانيها كلتاهما موجهة أنسب توجيه لتحقق الغرض المقصود من المناظرة».[1]

«أيضا عقلانية الفلسفة التداولية، لا تُعايَرُ بمدى تبَني تقنيات الاستدلال المستعمل في الرياضيات وإنما باعتمادها آليات معلولة للمجال التداولي وخاضعة لمحك النظر الجماعي والنظام الاجتماعي يقر بأن المناظرة تقوم على تعدد منهجي اذ الطرق إلى الحق كثيرة ومتباينة ومذاهب المتناظرين شتى».[2]

وفي مفهوم هذا القول أنَّ عقلانية الفلسفة التداولية ليس معيارها استدلال منطقي يخضع لقاعدة دلالية محددة تنطبق على الحقيقة بشكل مطلق بل أن البعد التداولي فيها خاضع للنظر الاجتماعي المتباين

والمتعددة والمختلف في نظرته ومدلولاته مما يجعل الحق في ذاته كثير ومتعدد لأنه خاضع لسلطة النظر الاجتماعي فبذلك يتعدد الحق بتعدد العقل الذي يحكم عليه ويختلف البعد التداولي من منظومة اجتماعية إلى أخرى بتعدد النظام الجماعي الذي لا يحدد هذا التداول بشكل مطلق، بالإضافة إلى أن طه عبد الرحمن يقر بأن المناظرة تقوم على التعدد المنهجي وذلك أيضا راجع لتعدد المتناظرين ذاتهم ومذاهبهم.[3]

2.مقامات الحوار الفلسفي:

إن ما يكون مراتب أو مقامات الحوار الفلسفي هي المناهج الاستدلالية وآليات الخطابية والبنية المعرفية، حيث تشترك جميعها في كونها فعاليات خطابية وكل فعالية خطابية تقوم على شروط تكمن في شروط النص الاستدلالي وشروط التداول اللغوي وهذا أكيد وفق مراتب.[4]

3.شروط النص الاستدلالي: فيقرها طه عبد الرحمن في ثلاث:

3. 1.النصية:

---

[1]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص67.

[2]. المرجع نفسه، ص 67.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص 67.

[4]. **ينظر**: المرجع نفسه ، ص 35.

وفي مضمونها الشامل أن كل نص هو بناء يتركب من عدد من الحمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات سواء أكانت مثنوية أي بين جملتين أو كانت جمعيًا أي بين أكثر من جملتين.

3. 2. الاقترانية:

وهو ما كانت جميع عناصره مرتبطة فيما بينها بعلاقة قريبة أو بعيدة سواء أكانت مثنوية أو جمعية.

3. 3.الاستدلالية:

أنها ترتبط بين صور منطقية لا حدى الجمل باختلاف ترتيب هذه الصور سواء بذكرها أو حذفها أو اختلاف قيمتها المنطقية.[1]

4.شروط التداول اللغوي: فهي أربعة:

4. 1.النطقية: أن المُحاور لا يكون ناطقًا حقيقيًا إلا إذا تكلم لسانًا طبيعيًا معينًا وحصل تحصيلًا كافيا من الصيغ الصرفية والقواعد النحوية وأوجه الدلالات ألفاظه وأساليبه في التعبير والتبليغ.

4. 2.الإجتماعية: يكمن البعد الاجتماعي للحوارية عندما يطلع الفرد على غيره فيشاركه اعتقاده ومعارفه، ويزداد البعد الاجتماعي رسوخًا كلما زاد تجاوز الخلافات في الرأي بين المتحاورين تجاوزًا لا يأتي بحل واحد بقدر ما يأتي بحلول متوازنة ومعتدلة، فهنا الحوارية تقوم على مبدأ التعاون مع الغير في طلب الحقائق والحلول في نفس الوقت اتخاذ القرارات وفي التوجه إليها بالعمل.[2]

4. 3.**الاقناعية:** يتمحور مفهومها ودلالتها أن المُحاور لا يشارك اعتقاده أو رأيه بمنهج الإكراه على الآخر بل أن يحصل غرضًا يغضى به إلى سبيل استدلالية تجرُّ الغير إلى الإقناع برأي المحاور فإذا اقتنع بها الغير كان كالقائل بها وإذا لم يقتنع ردها على قائلها مطلقًا على رأي غيره وإذا ازدوجت أساليب الإقناع كان له بعد آخر يكمن في توجيه سلوك المخاطب وتقوى استحضاره للأشياء.

4. 4.**الاعتقادية:** أن كل مُحاور يسلم بالقضايا البديهية والضرورية فهو يفضل هذا على الاعتقاد بالرأي الذي يعرضه على الغير بما يلزمه من دليل للصحة والتي يُقام عليها رأيه.[3]

5.مراتب الحوارية ونظريات الخطاب:

ميَّز طه عبد الرحمن في مراتب الحوارية بين ثلاث أولها الحِوار والمُحَاورة والتَّحاوُر:

5.1.مرتبة الحوار وأثر النظرية العرضية للحوارية:

---

[1]. **ينظر:** طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص 36.

[2]. **ينظر:** المرجع نفسه ، ص 37.

[3]. **ينظر:** المرجع نفسه، ص38.

في مرتبة الحوار يعتمد طه عبد الرحمن على الآلية الخطابية التي يطلق عليها اسم العَرض وفي مفهومها أن يتفرد العارض ببناء معرفة نظرية وفق طريقة مخصوصة. حيث يستند هذا التصور العرضي إلى نموذجين تصنف وفق النماذج النظرية وهي:

نموذج البلاغ: والذي يقوم على أربعة "الناقل" و"المنقول" و"المنقول إليه" و"أداة النقل".

نموذج الصدق: يقوم هذا النموذج على مواضعة معروفة باسم "ص"، وتفيد هذه المواضعة أن صدق الجملة قائم في تحصيل شروط صدقها.

المنهج الاستدلالي (البرهان): يتميز المنهج الاستدلالي بخصائص صورية من تحديد وتدقيق وترتيب، بسطٍ للقواعد وتمايزٍ للمستويات واستيفاء للشروط واستقصاء للعناصر وهذا ما يجعل منهج الاستدلالي بخصائصه كمثل آلة الحاسوب التي تستقبل عدد لا متناهي من الأوامر مع امتلاك ذاكرة تخضع محتوياتها لعمليات تقوم في خطوات متوالية كل خطوة محددة بما استوعبه البرنامج داخل الذاكرة.[1]

5. 1. 1.الشواهد النصية:

وفيها يتم تشخيص الطريقة التي تعمل بها آلية العرض حيث يجد طه عبد الرحمن أن خير النصوص هي:[2]

أ) **الحوار الحقيقي**: أو ما يسمى أيضًا الحوار الفلسفي ويقوم فيه العارض باطلاع المعروض عليه على النتائج التي توصل إليها وعلى المراحل التي قطعها وعلى الوسائل التي استعملها مستفرغا جهده في أن يكون عرضه وفق مقتضيات تتحدد فيما اكتسب من معارف مضبوطة، وحصَّل من تصورات رياضية وتقنيات للبرهنة والحساب والتجريب والمراقبة، كما تتحدد بما استجد من انشغالات البحث العلمي.

ب) **الحوار التشبيهي**: ويسمى أيضا الحوار العلمي يكون العارض فيه بتظاهر باشراك في طلب المعرفة وانشائها وتشقيقها، بينما هو في حقيقة الأمر آخذ بزمام توجيه المعروض عليه في كل مرحلة من مراحل الحوار، فهو الذي يحدد المعروض عليه مسألة تستبق أن تدبرها ويعين طريقًا لبحثها خبرها من قبل وينتهي إلى نتائج معلومة له.[3]

5. 1. 2.تقويم النظرية العرضية:

وفيها يوضح طه عبد الرحمن جملة من السُّبل التي تقضي إلى تقويم هاته النظرية مدرجة في النقاط التالية:[4]

1)أنَّ نموذج البلاغ يتجه في اتجاه مقتضاه أن الانطلاق فيه هو العراض وينذهي بالمعروض عليه.

---

[1]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص38.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه ، ص 41.

[3]. المرجع نفسه، ص41.

[4]. **ينظر**: المرجع نفسه ، ص42.

2)أنَّ نموذج الصدق يتميز وظيفة اللغة في عرض المعلومات ونقلها ويغفل شروطها التي تتميز عن الصدق بمقام الكلام وبأنها تغير حقوق وواجبات المتخاطبين الكلامية فيما بينهم.

3)أنَّ الطريق البرهاني للعرض بقطع صلة بأسباب إنشاء الخطاب وفهمه واستبعاد العناصر التي يحضر فيها الغير في مقاله.

4)أن العارض العالم يُكثر قيودًا ليخلص "العرض" من أي تدخل "المعروض عليه" حتى يضمن للعرض استغناءًا واستقلالًا تاما.

5) أن "العارض الفيلسوف" إذا ترك آثارًا جلية فيما يبنيه من الحوار فإنه يبذل جهدًا في اِقتلاع آثار "المعروض عليه" بتصرفه في كل ظهور حواري "للمعروض عليه" وتسخيره لأغراض العرض.[1]

2.5.مرتبة المحاورة وأثر النظرية العرضية للحوارية:

في مرتبة المحاورة يعتمد طه عبد الرحمن على الآلية الخطابية التي تسمى بـ "الاعتراض" وفي مضمونها «ألَّا يرتقي "المعروض عليه" إلى درجة من يتعاون مع "العارض" في إنشاء معرفة نظرية مشتركة ملتزمًا في ذلك أساليب معينة يعتقد بأنها كفيلة بتقويم العرض وتحقيق الإقناع».[2]حيث يُنتج طه عبد الرحمن خصائص "الاعتراض" في النقاط التالية:

أ) أنه فعل استجابي لا ابتدائي يصدر من صاحبه كرد فعل على قول خصمه.

ب) أنه فعل إدباري لا إقبالي أن يتجه أثره إلى ما سبق من الكلام لا إلى ما يأتي منه.

ج) أنه فعل استشاري لا استبدادي ذلك أنه لا يستمد مشروعيته من "المعترض" وإنما من اعتراف العارض به.

د) أنه فعل تقويمي ذلك أن المعترض يتخذ من قول العارض موقفًا ملتزمًا وموجهًا.

هـ) أنه فعل تشكيكي إذ يراجع "المعترض" خصمه في دعواه بمطالبته بالتدليل أو إبطال دليله.

و) أنه فعل سجالي لا وصفي لأن النفي الوصفي يخبر بارتفاع النسبة الحُكمية بين الموضوع والمحمول مثله في ذلك مثل الإخبار بوقوع هذه النسبة في حين أنَّ النفي الاعتراضي ادعاءٌ بمنازعة قول "العارض".[3]

ولاستقامة هذه الخصائص لابد من الشروط التالية:

1) أن يكون مرجعه عين مرجع أي موضوع القول.

2) أن يكون منطوقه متصلًا بمنطوق.

---

[1]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص 42.

[2]. المرجع نفسه ، ص43.

[3]. المرجع نفسه، ص 43.

3) أن يكون غرضه مفاعلًا لغرض القول.

4) أن تكون حجيته معاكسة في قوتها لحجية قول العارض.

5) أن يكون التدليل عليه وتوجيهه تابعين لتدليل وتوجيه قول العارض.[1]

5. 2. 1.النماذج النظرية:

يستند إلى نموذجي "الإبلاغ" و"القصد"،

أما نموذج "الإبلاغ" يفضل نموذج "البلاغ" بكونه يبنى على تصور للقائل يجعله قاصدًا لا الخبر وحده كما هو الشأن في نموذج البلاغ وأيضا إبلاغه إلى الغير.[2]

أما نموذج القصد فيلزم عنه تعدد المقاصد وتفقد مستوياتها وقصود ثلاثة متراكبة هي "القصد" و"قصد القصد" و"قصدُ قصيد القصد"، إذ يقصد القائل بأن يقصد المقول له بأن القائل قصد أن ينهض المقول له بالجواب، كما أن هناك إمكانية لزيادة قصود أخرى.[3]

5. 2. 2.المنهج الاستدلالي:(الحجاج):

أن المحاورة سلكت سبل الاستدلال إلى ما هو أوسع من بنيات البرهان الضيقة، وذلك كأن يعتمد المُحاور في بناء النص الصور الاستدلالية مجتمعة إلى مضامين أوثق اجتماع وأن يطوي كثير من المقدمات والنتائج، ويفهم من قوله أمورًا غير التي نطق بها، وأن يذكر دليلًا من غير قصد التدليل به وأن سبوق الدليل على قضية بديهية أو مشهورة هي في غنى عن دليل للتسليم بها فكل سبيل استدلالي يقوم على هذا الوصف فهو سبيل احتجاجي لا برهاني يقيد فيه المقام التراكيب ويرجَّع فيه العمل على النظر.[4]

5. 2. 3.الشواهد النصية:

أنَّ أَبْلغ النصوص التي تظهر الكيفية التي تشتغل بها آلية الاعتراض هي المناظرة وفي مفهومها أن يتم النظر من جانبين في مسألة قصد إظهار الصواب فيها وقصد أثر هادف ومشروع وما يميزها عن الحوار في نوعيه العلمي والفلسفي أن الناظرة تُقيم تقابلًا يواجه فيه "العارض" و"المعترض" ولا يمنع وجود الحق والواجب في كل منهما في إنشاء نص المناظرة منطوقًا ومفهومًا.[5]

---

[1]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص43، 44.

[2]. المرجع نفسه ، ص 44.

[3]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص45.

[4]. **ينظر**: المرجع نفسه ، ص46.

[5]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص46، 47.

5. 2. 4.تقويم النظرية الاعتراضية:

ومن الملاحظات التي طرحها طه عبد الرحمن في تقويم هذه النظرية:

أ) أن النموذج الإبلاغي يجمع بين "العارض" و"المعترض".

ب) أن نموذج القصد ويُقر فيه أن تكاثر القصود ليس شرطًا ضروريًا ولا كافيًا لتحصيل التقاصد بين "القائل" و"المقول لها".

ج) أن المناظرة قد تتعرض لتعريف في الغرض وتزيين في المناهج، فضلًا عن تمايز الوظائف بين المتناظرين.[1]

5. 3.مرتبة "التحاور" والنظرية "التعارضية" للحوار:

في مرتبة "التَّحَاوُر" يعتمد طه عبد الرحمن على الآلية الخطابية التي تسمى التعارض وحده أن يتقلب المتحاور بين العرض والاعتراض منشئًا لمعرفة تناظرية وفق مسالك معينة.[2]

5. 3. 1.النماذج النظرية:

يستند إلى نموذجين أحدهما "تبليغي" والآخر "تفاعلي"

1) أما نموذج التبليغ: أن أصل في هذا النموذج هو أسبقية العلاقة التخاطبية بين المتكلم والمخاطب فما تكلم أحد إلا وأشرك معه المخاطب في انشاء كلامه، كما لو كان يسمع كلامه بإذن غيره وكأن الغير ينطق بلسانه.[3]

2) أما نموذج التفاعل فشرطه ألا يبلغ المتحاور درجة التفاعل حتى يتفرق ويخرج عن نفسه إلى الغير قائمًا بكل وظائف هذا الغير، ويستوجب هذا الشرط أن يكون المتحاور قادرًا على أن يجد نفسه فيما يغايرها.[4] وهنا يستوجب من المتحاور على منازعة نفسه كما يتنازع مع الغير فيما نتج عنهم من دفاع وغلبة ونقد وما إليها فيكون بمثابة تعبير عن مبدأ المغايرة والخروج من الذات إلى الآخر فيحقق مقام الغير منه.[5]

---

[1]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 48.

[2]. المرجع نفسه، ص 49.

[3]. المرجع نفسه، ص 50.

[4]. المرجع نفسه ، ص50.

[5]. **ينظر**: المرجع نفسه، ص50.

5. 3. 2.المنهج الاستدلالي (التّحاج):

يقوم هذا المنهج على "التحاج" وفيها يثبت المتحاور قولًا من أقاويله بدليل أقوى، وأن يثبت قوله بدليل ثم ينتقل لإثبات نقيضه بدليل آخر أو أن يثبت قولًا بدليل ويثبت نقيضه بعين الدليل.[1]

5. 3. 3.الشواهد النصية:

اِعتمد في آلية التعارض اتجاهان يسمى أحدهما "التناظر الرأسي" والآخر "التناظر الأفقي":

1) **التناظر الرأسي**: وفي هذا التناظر يتقلب المُتحاور في أحوال كثيرة في محل ووقت واحد وفي معناها أنه سيُسند من كثرة متكاثرة من معارف سابقة التي تستحضر وتساهم في استمرار التواصل والتفاهم أثناء التخاطب مما ينتج عن هذا التواري للمعارف والكلام خطاب تـَحاوُري يبنى على طبقات قد تعددت بتعدُّد الذوات المتحاورة وتختلف باختلافها.

2) **التناظر الأفقي**: يبنى هذا النوع على مبدأ تعدد أفعال التكلم في القول الواحد واختلاف ذوات المتكلم وذوات المخاطب باختلافه قد تكون ذاتًا ناطقة مباشرة للقول أو ذات الفاعل المسؤولة عن فعل التكلم أو ذات المسؤول عن أفعال التكلم أو ذات قائمة بأفعال تكلم أخرى متفاوتة فيما بينها كما أن المخاطب مقاماته متفاوتة بين من ينقل إليه كلام المتكلم ومن يشهد النقل ومن يلزمه فعل التكلم.

وإذا تفاوتت هذه المقامات التخاطبية فيما بينها فإن المحاور ينتقل فيما بينها مكثرًا أدواره، وبنوع مظاهره.[2]

وفي الأخير يُقرُّ طه عبد الرحمن أنَّ مراتب الحوارية ثلاث "الحِوار" و"المُحاورة" و" التَّحاور" يختص كل منها بمنهج استدلالي وآلية خطابية، وبنية معرفية ونماذج نظرية وشواهد نصية تتفاوت في قدرتها على آداء الحوارية وتأصيلها.[3]

وكل مرتبة من هذه المراتب تختلف في طريقة عملها ومقامها حد الحوار والتحاور والمحاورة وكلها جامعة لمراتب تأسس لمقام كلي وهو مقام الفلسفي الذي يقوم في كليته على أجزاء متفرقة ومتنوعة ومختلفة يختص كل جزء منها في إقامة هذا الكل.

❖ الاشتغال الوظيفي في أفق الحوار الطاهائي:

بداية فإنَّ الاشتغال الوظيفي بدا في أفق الفكر التي بدأت عند طه عبد الرحمن عند أول هزيمة أصابته وهو في الجامعة وكان أول ما التفتت إليه هو العقل أو الفكر استولى عليه سؤال وهو "أيُّ عقل هذا هزمنا ونحن أمة كثيرة

---

[1]. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص 51.

[2]. **ينظر**: المرجع نفسه ، ص 53 ،54، 55.

[3]. المرجع نفسه، ص55.

بعددها راسخة في تاريخها"[1] وبعد السؤال يكمن في أن طه عبد الرحمن أعاد الاعتبار لهذا العقل الذي جعل العرب والمسلم ينهزم لذلك كان اشتغاله على الفكر مبدأ أساسي لمعرفة ما يحتويه هذا العقل ما الذي أخره وما الذي جعله ينهزم.[2]

وبعدما درس طه عبد الرحمن اختصاصه في المنطقيات والعقليات تبين له ما تسأل حوله، أن هذه المنطقيات نفسها محدودة وأن هذا العقل لا يحتوي ما يستطيعه كما يجب وهنا قال طه عبد الرحمن[3] "فتولد لدي شعور بأن تكويني الفلسفي يحتم عَلَي أن أطلب الحقيقة ولو من وراء حدود العقل، مادامت الفلسفة تقتضي سير الأغوار، كل ذلك جعلني أطلب طريقًا آخر ليتين ما وراء حدود المنطق". وبعدها عاد طه عبد الرحمن إلى الشِّعر لكن هذه المرة بتجربة روحية جديدة التجربة التي سمحت له أن يعود للأصل في لفته لغة الفطرة، لغة الوجود والروح وكان هذا بمثابة ترويض لروحه كما أسماه والذي نقله إلى تجربة روحية شِعرية أصلية كان من ثمار هذه التجربة أن وسعت آفاقه وزادت في مداركه ولونت معارفه المكتسبة من العقل المجرد.[4]

كانت هذه التجربة الروحية لدى طه عبد الرحمن من أهم التجارب التي رفعته إلى أفق فكري متجرد من محدودية العقل ولم تكتفي هذه التجربة لهذا الحد بل واصلت به إلى أن نغلقه من حيز الشعور بالذات إلى الشعور بالآخر الكوني وهو الانتماء للوجود بحد ذاته كقيمة أخلاقية خالصة من جهة ومتجردة من الكلفة والمشتقة القائمة على الحدود الفكرية التي تنص على تعاليم وأفكار وآراء مضبوطة فالوصول لهذا الأفق الفكري وظائفيًا كان له دور في أن يتجاوز العقل فيه كل المعطيات والتصورات المتداولة والمسلمات الموجودة إلى فضاء أوسع يدور حول ملكوت الله وخلقه لكل المخلوقات مهما كانت أن ينتقل الفرد من تجربة إيمانية خاصة اختصتها حدود العقل إلى تجربة إيمانية مرفعة عن هذه الحدود الخاصة[5]، وهذا ما قاله طه عبد الرحمن: "بعد أن كنت مقيدًا بالعقل المجرد المحدود وهكذا صرتُ أجد في القيم الأخلاقية لذة جمالية كبيرة، بل أكثر من هذا فقط رفعت هذه التجربة إيماني من إيمان الكلفة والمشقة والثقل إلى إيمان المحبة والحلاوة والخفة"[6]. وهذا في معناه أنَّ تقييد الأشياء بحدود فرضها العقل لا يحقق هذه الرؤية الخالصة التي تعبر عن ملكوت الله مهما كان نوعه أو حركته أو ماهيته أو شكله أو حبسه فالغاية الكبرى أن

---

[1]. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص 17.

[2]. **ينظر**: المصدر نفسه، ص 17.

[3]. **ينظر** المصدر نفسه ، ص 18.

[4]. **ينظر**: المصدر نفسه ، ص 18، 19.

[5]. **ينظر**: المصدر نفسه ، ص19، 20.

[6]. المصدر نفسه ، ص 20.

كل هذه الممتلكات تعبر بلفظتها الخاصة بها والمختلفة والمتفردة بها عن إيمانها بالله وهذا مالا يستطيع العقل المجرد إدراكه ولا تصوره إذا ما تجرد.[1]

ومن بين ما اِشتغل عليه طه عبد الرحمن في تصحيح التَّصور المتداول عن الفلسفة كونها ساهمت منطقيًّا في وصوله لهذا الأفق وفي كون الآراء المطروحة حول التصور القائل بأن الفلسفة تقطع صلتها بكل ما يتجاوز العقل وهنا يقر طه عبد الرحمن أنَّ الفيلسوف ذاته لو سلَّم بالحدود العقلية سيصل لحدود معنية في هذه الوسيلة فتصبح غير كافية له لأن الحقيقة التي يطلبها لا هي أمامه ولا بين يديه ولا في ملكه بل هي أَفقَهْ لذلك حتى يقترب من هذه الحقيقة فإنه يحتاج لينشدها من وراء أفقه فهنا يقرُّ طه عبد الرحمن أن هذا العقل لذاته في محدودية وأن الفيلسوف يحتاج إلى ما يجب أن يتجاوزه العقل.[2]

يقول طه عبد الرحمن: "إنه لا يمكن للعقل أن يُحيط بكل شيء ذلك لأن العقل هو نفسه جزء من هذا الكل فكيف بالجزء أن يُحيط بالكل كما أنه لا يمكن للعقل أن يبرهن على نفسه، لأنه لكي يبرهن على نفسه، فإنه يحتاج إلى عقل فوقه له وسائل أقوى وإذا أردنا أن نبرهن على العقل الثاني نحتاج إلى عقل من فوقه وهكذا دوليك في تسلسل لا ينتهي"[3]، وفي معنى القول أنَّ العقل يُحيط بما فيه من علم وهذا العلم جزء من العلوم الموجودة في الوجود بكله وليظلَّ العقل في عملية معرفة فإنه يحتاج دائمًا إلى عقل متشبع بالمعلومات والمعارف ليعرف ما فوق غيره وهذا لأنه محدود بما يحدده من علم بما لديه وعلم بما يُحيط به من قريب ولا يمكن أن يعرف ما هو خارج عن هذا الحد. فمثلًا نجد بلغة الفقه أن العقل لا يصل إلى معرفة العالم الغيبي أو من حيث الصوفية فإن للعقل أطوار لا يمكن أن يتجاوزها لذلك يظل في هذه العملية التي تحتاج استمراره.[4]

---

[1]. **ينظر**: طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، ص 20.

[2]. **ينظر**: المصدر نفسه ، ص 21.

[3]. المصدر نفسه ، ص 23.

[4]. المصدر نفسه ، ص 23.

خـــــاتمة

خـــــــاتـمـة:

في خضم غمار هذه الدراسة توصلنا إلى مجموعة من النتائج التي انتهى إليها جهدنا البحثس في نقاط أهمها:

- الحداثة تجاوزت كونها إستعراض ودعوة ذلك أنها مجموعة من التحولات المتتابعة والمتراكمة تعمل على تطوير المجتمع في شتى المجالات وتنمية أساليب تفكيره وطرق عيشه.

- الحداثة الحقة عند طه عبد الرحمن تلك التي تتسم بالعقلانية والنِّسبية وتشمل جميع الأصعدة وأساسها الأخلاق وأنها روحية ووقائعية أكثر من كونها شيئية إجرائية.

- وتأصيلها منبثق غربي لكن روحها من صنع الإنسان على مدار التاريخ وشروطها تحدِّدها الحداثة الإسلامية التي تنطلق من الإبداعية ونقدها للحداثة الغربية.

- الحداثة عند المفكر السوري جورج طرابيشي جراحٌ بعدها جراح إستنزفت كيان الحضارة العربية والإنسانية جمعاء والتي تستدعي منَّا حرصًا كبيرًا يُراعي خواص المجتمعات والفصل بين الذاتية والموضوعية وتحقق الحداثة يتمُّ بإعطاء العلم الأهمية.

- أما الحداثة عند علي حرب فهي حداثة تطبيقية تتعدى الجانب النظري ومنه لا يدعو إلى القطيعة بين القديم والجديد بل في كيفية التعامل الحداثي مع الحدث الرَّاهن الذي يؤدي إلى الإبداع.

- الحداثة عند محمد عابد الجابري حداثة ترتبط بالزَّمن الراهن والتي تحتكم على العقلانية والديموقراطية المكتسي بالجماعية الثقافية من خلال النقد الإبداعي وإعادة صناعة التراث. وكذا يدعو إلى حداثة تحمل خصوصية المجتمع العربي.

- الأركيولوجيا منهج مغاير يُلغي عامل الذاتية وقداسة الجوانب الشخصية والتاريخية والإيديولوجية في حقول المعرفة الفلسفية وميزته إسقاط الآخر لا الإعلاء من شأنه.

- فلسفة وفكر أبي حامد الغزالي اللينة الأساسية لفكر طه عبد الرحمن لم تجمعهما الحقبة الزمنية ولا العرق لكن جمعتهم وحدة الأفكار والرؤى والإستقرار الصوفي الروحي بمعنى أن التحاوُر بين التصورات تحدثُ بفعل قوة الأفكار وطرحها وتشابكها فالغزالي وطه عبد الرحمن خير دليل على حوار فكرهما.

- إبن رشد يدعوا إلى القطيعة الابستيمولوجية فلم يُبدع في الفلسفة عن طريق الفقه ولا أبدع في الفقه عن طريق الفلسفة ومن جهة اعتبره طه عبد الرحمن من المقلدين الذين لا يساهمون في إثراء السَّاحة الإنتاجية الإبداعية كمادةٍ للإشتغال.

- العقل عند الفارابي ملكةٌ تختلف من شخصٍ لآخر وهذا لاختلاف يفرضه التَّصنيف التَّنوُّعي (عقلٌ بالقوة وعقلٌ بالفعل وعقلٌ مُستفاد وعقلٌ فعَّال)، أما عند طه عبد الرحمن فاتجاهه في هذا التصنيف مرتبيٌ أكثر من كونه تصنيفي، أي بمعيار التَّفاوت والتَّفاضل (العقل المجرد والمؤيد والمسدد).

- إستشكالات علم المنطق عند الفارابي لا تحتاج إلى دراسةٍ تجريدية في منأى عن التَّصورات المعرفية الخارجية والأطر الزمنية والتداولية فعنده هو بترٌ لحقائق معرفية لازمة.

- يُعتبر طه عبد الرحمن من المفكرين العرب الذين اشتغلوا على إعادة التأسيس وتقويم العقل العربي من كل الشبهات والضعف الذي أُحيط به، فاشتغل على تطويره لآلية اشتغال العقل وصولًا إلى تكوثره وذلك بالحكم على أن العقل ليس واحدًا بل هو عقلانيات متعددة وبذلك اختلافٌ للحقائق، وأن هذا العقل ذاته ليس جوهرًا بل هو فعلٌ من الأفعال التي تختلف طرق اشتغالها فهو بذلك بعيد عن الجوهرية وأنه ليس بثابت، بالإضافة إلى أن طه عبد الرحمن أسَّس لعقلانية تقوم على مجموعة من الأسس والمبادئ التي ساهمت في عقلنة الحوار.

- بالإضافة إلى أنه بين أن قيمة الحوار لا تكمن في إثبات أوجه الخصوم أو الاعتراض بين الطرفين بل يمكن أن يرقى للمنفعة وفهم ذاتية الآخر انطلاقًا من ذاتيتنا التي تقوم على رأي قد يعترض الآخر، أو فيما أسماه الحوار مع الذات فهو يرقى بصاحبه إلى عدم الحكم على الغيرية بالتَّعارض بل يقضي بصاحبه إلى الحكم على الغير بالتَّعارض بل يفضي بصاحبه إلى الحكم على الغير الموجود في ذاته، ذلك أن الممارسة الحوارية لا تقوم على كونها مجرد تواصل بين اثنين أو هو تواصل لإثبات الرأي الصواب بل هي ممارسة لها قواعدها وضوابطها التي تأسسها وتساهم في تقويمها وهذا نتيجة أن طه عبد الرحمن قوم الممارسة الحوارية ونقلها من حيز اثبات الرأي وصولًا إلى تحقيق المقاصد والنفعية وجعل من هذا الحوار يقوم على مراتب لكل رتبة مقام خاص بها منهجيًا ونظريًا وآليًا.

- ثم إن التَّأسيس للمشروع الطاهائي لا يندرج كونه مشروع ذو طابع نظري فيه مجموعة من المقومات والمفاهيم النَّظرية بل بنيّة التأسيس له انطلقت من تفعيل جانب أيديولوجي قائم على مجموعة من الركائز الفكرية لهذا الفيلسوف اشتغال من خلالها على إثبات وتقويم واشتغال على وحدات جزئية والتي هي مفاهيم أخذها العقل العربي من الغرب كما هي مثل العقل، الحوار في ماهيتها وتطبيقاتها وعليه أن اشتغل على إعادة فك شفراتها بما يتناسب مع الشرع والعقل العربي فزاح عن العقل جوهريته إلى كونه فعل يتقلب كتقلب القلب لأن هذا الفعل يتميز بالتقلب والحركية والتَّغيير لا الثبات بالإضافة إلى إخراج مفهوم الحوار من حيِّزه الضيق من كونه مجرد تواصل إلى تحديد القيمة داخل هذا المفهوم التي تكشف الذات والغير الموجود في ذواتنا وأن لهذا الحوار رتبت لكل رتبة مقام خاص بها ويرقى بالممارسة الحوارية.

ملاحق

ملاحق:

01- ترجمان عن المفكر المغربي "طه عبد الرحمن":

ولد المفكر طه عبد الرحمن في مدينة الجديدة بالمغرب عام 1944م وأتم دراسته في الابتدائية هناك ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء أثناء الاستعمار الفرنسي الذي هو استعمار ثقافي شنيع إستبد بالماديات والمعنويات وبكل مقومات الأمة وهذا ما أدَّى إلى إحداثِ فصلٍ كبير بين الذين حصَّلوا الثقافة الفرنسية في ازدواجية اللغة بين العربية والفرنسية ونشأ تحت كنفِ والده الذي كان يعلِّم القرآن خادما بذلك علوم الدين واللغة العربية إلا أنَّ فرنسا أرادت توقيفه حتى عُيِّن في مدرسة الأعيان وواصل تعليم أفراد الأسرة وكان حريصا على تكوينهم دينيًا وثقافيًّا يجمع بذلك بين الروحيات والفقهيات ولم تكن ثقافةً تكتفي على حفظ القرآن والحديث بل كانت تقوم على مبدأ التربية والأخلاق، ثم أتم دراسته بجامعة محمد الخامس بالرِّباط حيث نال إجازةً في الفلسفة واستكمل دراسته بفرنسا بجامعة السوربون حيث حصل منها على إجازةٍ ثانية في الفلسفة والدكتوراه السلك الثالث عام 1972برسالة في موضوع " اللغة والفلسفة": (رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود) ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته (رسالة في الاستدلال الحجابي والطبيعي ونماذجه) ".

ولا نغفل عن الخلفيات الفكرية والفلسفية والعقائدية التي يتبناها أيُّ إنسان في التأسيس والترصيص لفكره وفلسفته الشخصية. والمفكر المغربي طه عبد الرحمان كانت مراحل حياته وتكوينه الشخصي ردة فعل لإنتاجاته الفكرية ومن بين هذه التجارب التي تُغيِّرُ الكثير من الأفكار وتُرسخُ مبادئ وتدفعُ بالخطى

نحو الأمام وبإمكانها أيضا تخليف إنهيار وركود في شتى المجالات. فالحرب التاريخية 1967/10/05 الهزيمة العربية كانت المنعطف الفكري الذي أدى بطه عبد الرحمن إلى التفكير في إنتاجية العرب

ومقارنتها مع إنتاجية الغرب التي بفضلها حققت النصر على العرب في هذه الحرب التاريخية، ولعل ولع طه عبد الرحمن بتاريخه وعروبته وثقافته العربية ومختلف الروحيات التي استمدها من والده والتي أثرت في إنتاجيته طوال حياته في زعزعة غيرته على الفكر العربي. من منطلق خلفياته الفكرية وميولاته التي حددت الفئة المثقفة التي ينتمي إليها وأهدافه المنشودة في إعادة الاعتبار للفكر الإسلامي الفاعل وليس المنفعل والمتبوعِ وليس التابع.[1]

[1]. طه عبد الرحمن... الفيلسوف المجدِّد، الجزيرة الوثائقية، http://trib.al/kc8xmby.

02- ترجمان عن المفكر الطوسي "أبو حامد الغزالي":

أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي النيسابوري الشافعي، يُكنى بأبي حامد، وُلد الغزالي عام (450هـ) في مدينة طوس ويُعرف ب "الغزالي" نسبة إلى صناعة الغزل، حيث كان أبوه يعمل في تلك الصناعة، ويُنسبُ أيضًا إلى "الغزالي" نسبةً إلى بلدَة غزالة من قرى طوس.

كانت أسرته فقيرة الحال، إذ كان أباه يعمل في غزل الصوف وبيعه في طوس، ولم يكن له أبناء غير أبي حامد وأخيه أحمد الذي كان يصغره سِنًّا، كان أبوه مائلًا للصوفية لا يأكل إلا من كسب يده وكان يحضر مجالس الفقهاء ويقوم على خدمتهم وكان يدعو الله كثيرًا أن يرزقه اِبنًا ويجعله فقيهًا فرزقه الله بمحمدٍ وأحمدٍ.[1]

ولـمَّا قرب وفاة أبيهما أوصى بهما إلى صديق له متصوف وأكمل تربيتهما وتدريسهما حتى نفذ ما خلفهما لهما أبوهما من الأموال ولم يستطع الصوفي الإنفاق عليهما وهو رجل فقير فذهب بهما إلى مدرسة لطلب العلم فيحصلا على قوتٍ يعينهما على العيش وكان هو السبب في علو درجتهما وكان الغزالي يقول: "طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله".

اِبتدأ الغزالي طلبه للعلم في صباه، فأخذ الفقه في "طوس" على يد الشيخ "أحمد الراذكاني" ثم رحل إلى جرجان وطلب العلم على يد الشيخ "الإسماعيلي" وفي طريق عودته من جرجان إلى طوس واجهه قطاع طرق وأخذوا كل ما معهم وأخذ الغزالي يلاحقهم فأحسوا عليه فحذَّروه أنهم مملوكوه فترجاهم أن يعيدوا له تعليقته التي تحوي كتبًا هاجر من أجلها فضحك أحدهم منه فقال له:

"كيف تدعي أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك، فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم" فبسببه أُرشدَ أمرُه وحفظ جميع ما علقته وأصبح علمه راسخٌ لا يمكنه التجرُّد منه.

وفي عام (473هـ) رحل الغزالي إلى نيسابور ولازم إمام الحرمين «أبو المعالي الجويني» إمام الشافعية في وقته ورئيس «المدرسة النظامية» فدرس على يديه مختلف العلوم من فقه الشافعية وفقه الخلاف وأصول الفقه وعلم الكلام والمنطق والفلسفة وجدَّ واِجتهد حتى برع وأحكم كل تلك العلوم.

وأقام على تدرس العلم ونشره بالتعليم والفتوى والتصنيف مدة أربعة سنوات حتى اِتسعت شهرته وصار يُشِكُ له الرجال ولقب بالإمام لمكانته العالية.

واِشتغل في المنطق والفلسفة والفرق الكلامية والتَّصوف ونقدهم ونقد الباطنية الإسماعيلية ثم اِستقر عند الصوفية بعد صراعي داخلي في نفسه أوصله إلى الإيمان اليقيني.

[1]. عبد الله شمث المجيدل، تطور الفكر الفلسفي، من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة، ص 123.

وفي يوم الإثنين 14 جمادى الآخر(505هـ) في "الطابران" في مدينة "طوس" ولم يعقب إلا البنات.

روى "أبو الفرج بن الجوزي" عن أحمد أخو الغزالي: "لما كان يوم الإثنين وقت الصبح توضأ أخي أبو حامد وصلى وقال: عليَّ بالكفن، فأخذه وقبَّله ووضعه على عينيه وقال: سمعًا وطاعة للدخول على الملك، ثم مدَّ رجليه وإستقبل القبلة ومات قبل الإسفار" وقد سأله بعض أصحابه قبيل موته فقالو له: (أوص) فقال (عليك بالإخلاص) فلم يزل يُكررها حتى مات رحمه الله.[1]

[1]. طارق السويدان، أبو حامد الغزالي حجة الإسلام ومُجدِّد القرن الخامس، مسترجع بتاريخ يناير 35، 2023، أنظر الرابط: **httpS://suwardam.com**.

03- ترجمان عن المفكر القرطبي اِبن رُشد:

هو أبو الوليد، محمد بن أبي القاسم أحمد اِبن شيخ المالكية أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد القرطبي، كان مولده سنة (520هـ، 1126م) وقد نشأ في بيت من بيوت العلم؛ فقد كان جدُّه اِبن رشد كما قال عنه اِبن بشكوال في الصلة فقيهًا عالـمًا حافظًا للفقه، مقدِّمًا فيه على جميع أهل عصره عارفًا بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه، بصيرًا بأقوالهم واِتفاقهم واِختلافهم، نافذًا في علم الفرائض والأصول، من أهل الرئاسة في العلم والبراعة والفهم مع الدين والفصل والوقار والحلم والسمت الحسن والهدي الصالح.

نشأ اِبن رُشد في هذا البيت مع أنه لم يدرك جدَّه العظيم هذا، حيث توفي جدُّه وعُمره شهر واحد إلا أنه ورث العلم الغزير، خاصَّة في الفقه عن أبيه الذي تربى وتعلَّم على يد جدِّه وعن غيره من فقهاء عصره وقيل: أنه تلقى علوم الفلسفة على اِبن باجة.

ذكر الذَّهبي أن اِبن رشد ما ترك الاِشتغال من عقلٍ سوى ليلتين: ليلة موت أبيه وليلة عرسه وأنه سوَّد فيما ألف وقيَّد نحوًا من عشرة آلاف ورقة، ومال إلى علوم الحكماء فكانت له فيها الإمامة وله من التصانيف بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه، والكليات في الطب ومختصر المستصفى في الأصول وشرح أرجوزة اِبن سينا في الجلب والمقدمات في الفقه والكثير والكثير من المؤلفات في شتى المجالات وكذا لا ننسى دراسته لمنطق أرسطو وتلخيص كتبه وكان متأثرًا أيما تأثر بالفكر الأرسطي وتبنية لأفكاره.[1]

ومن أشهر كتبه ومعاركه الفكرية كتابه "تهافت التهافت" الذي ردَّ فيه على كتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" والكتابان يُقدِّمان عرضًا فكريًا شائقًا لمدرستين متعارضتين في النظر إلى الفكر والأصول إلى الحقيقة.

ورغم اِنتمائه لعائلة تولت مناصب الفقه والقضاء وتوليه هو نفسه مناصب القضاء في كل من إشبيلية وقرطبة وتقلده وظيفة الطبيب الخاص للخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف في مراكش وتكليفه بمهام سياسية بحكم قربه من البلاد فلم يتحرج من أن تكون له آراء سياسية تحمل أفكارًا إصلاحية لواقع الناس في الأندلس.

فقد ركَّز على أهمية الممارسة السياسية بمعنى أن تتطابق أفعال الحاكم مع أقواله، وفي ذلك يقول عند الحديث عن التحول إلى المدينة الفاضلة إن ذلك يكون بالأعمال الصالحة، لا بالآراء الحسنة، وأنت تلمس ذلك في مدننا، وبالجملة فلن يصعب على من كملت لديه أقوال أجزاء الفلسفة واِطلع على طرق تحول المدن، أن يرى أنها لن تؤول نحو الأفضل بالآراء وحدها.

---

[1]. راغب السرجاني، اِبن رشد أشهر علماء الموحدين، مسترجع بتاريخ 2011/02/27 الساعة 01:00، أنظر الرابط: islamstory.com.

ومن أشهر أقواله: "من العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي لنفسه" و"والحسن ما حسنه العقل والقبيح ما فيه العقل" و"لو سكت من لا يعرف لقلَّ الخلاف".[1]

[1]. الجزيرة، إبن رشد...الفيلسوف المفكر الذي إحتفى به الغرب... مسترجع 11/07/ 2023، الساعة 09:48 (بتوقيت مكة المكرمة) أنظر الرابط: https://www.aljazeera.net.

04- ترجمان عن المفكر "الفارابي":

هو أبو نصر بن محمد بن طرخان بن أوزلغ وُلد سنة 870م في مدينة فاراب التركية من أب فارسي وأمٍّ تركية. كان وضعه العائلي يُخوِّله لأن يعيش حياة ترف ولكنه رفضها ومال إلى العُزلة والتفكير، رحل إلى بغداد وحران طلبًا للعلم ودرس المنطق والفلسفة فيهما ولُقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو، كما درس في بغداد الطبيعيات والرياضيات والفلك والموسيقى وعُرف بأنه عازف موسيقى فذ.

رحل إلى دمشق سنة 942م وعاش فيها حياة الابتعاد عن الشهرة حيث اشتغل في حراسة البساتين لكسب قوته وقد تعرَّف إلى سيف الدولة الحَمداني أمير حلب وأقام عنده مدة من الزَّمن ثم قصد مصر وعاد منها إلى دمشق حيث تُوفي فيها سنة 950 م عن ثمانين عامًا وصلى عليه سيف الدولة ودُفن بضواحي دمشق.

كان زاهدًا في ترفِ الدنيا حتى أنه كان يرتدي ثياب المتصوفين الخشنة ورفض ما أنعمه عليه سيف الدولة من أُعطيات وإكتفى بأربعة دراهم لسد جوعه.[1]

فقد كان الفارابي واسع الثقافة، يُتقن عدة لغات وياعٍ بالموسيقى ويُشير بعض المؤرخين بأنه هو من اخترع آلة القانون. وترك مؤلفات كثيرة منها المقدِّمات والمختصرات والشروحات والرُّدود على الفلاسفة، إذ أن فلسفته مبنية على تعاليم أفلاطون وأرسطو.[2]

درس الفارابي العديد من المذاهب الفلسفية لكن أكثر ما تأثر بفلسفة أرسطو وخاصةً بالمذهب الأرسطي المحدث المنتشر في الإسكندرية، واتَّسم بغزارة كتاباته ونُسب إليه أكثر من مئة كتاب. ولعب الفارابي دورًا حيويًا في إنتقال أفكار أرسطو من اليونان القديمة إلى الغرب المسيحي في العصور الوسطى.

[1]. عبد الله شمث المجيدل، تطور الفكر الفلسفي، من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة، ص 105، 106.

[2]. المرجع نفسه، ص 106.

الحوار أُفُقاً للفكر

الطبعة الثانية

د. طه عبد الرحمن

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

حِوارات
من أجل المستقبل

د. طه عبد الرحمن

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

طه عبد الرحمن

فقه الفلسفة

- 1 -

الفلسفة والترجمة

طه عبد الرحمن

فقه الفلسفة

- 2 -

القول الفلسفي

المركز الثقافي العربي

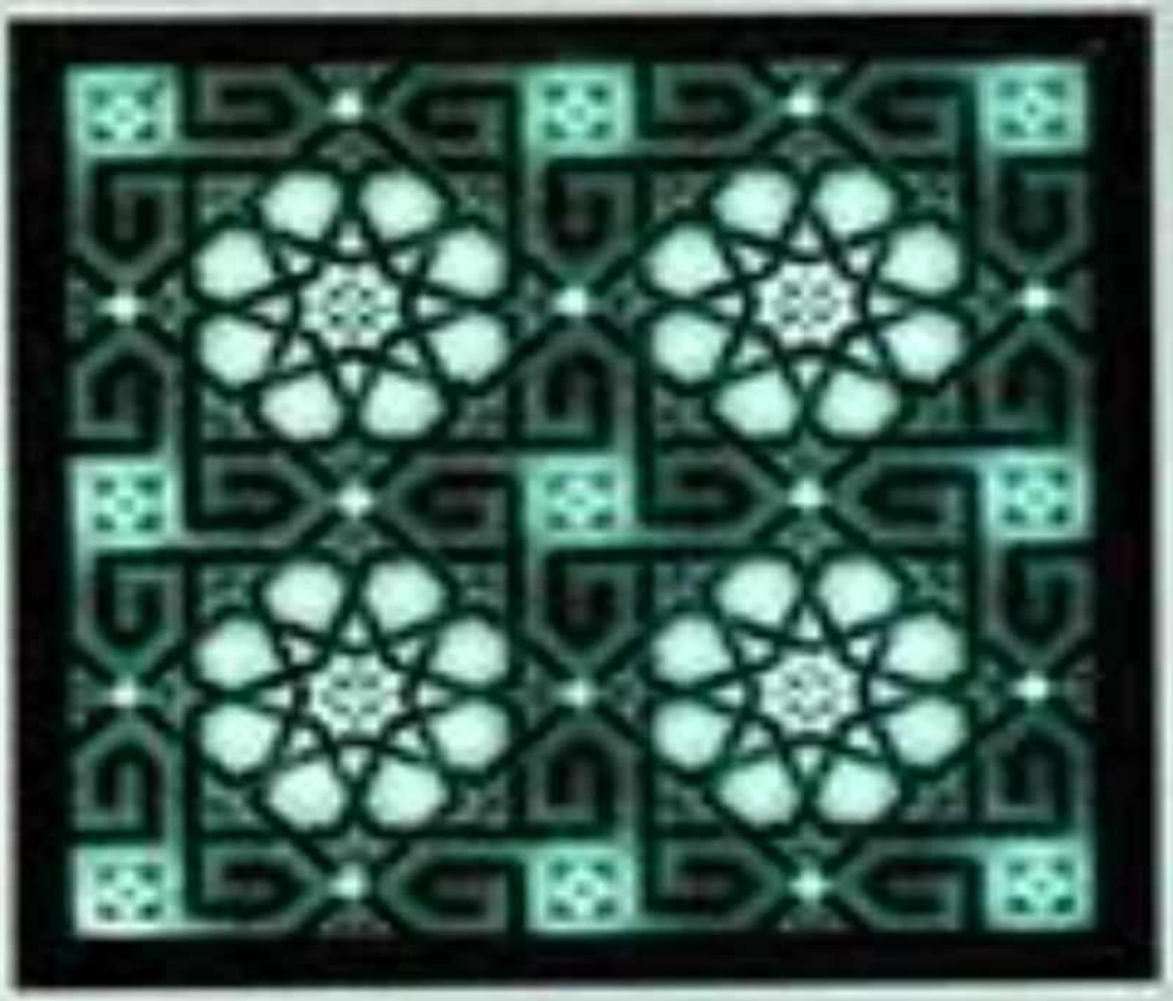
طه عبد الرحمن

في أصول الحوار وتجديد علْم الكلام

المركز الثقافي العربي

طه عبد الرحمن

العمل الديني وتجديد العقل



المركز الثقافي العربي

طه عبد الرحمن

اللسان والميزان
أو
التكوثر العقلي

المركز الثقافي العربي

طه عبد الرحمن

روح الحداثة

المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية

طه عبد الرحمن

سؤال الأخلاق

مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية

المركز الثقافي العربي

طه عبد الرحمن

الحق العربي
في الاختلاف الفلسفي

المركز الثقافي العربي

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

قائمة المصادر والمراجع

أ) **المصادر:**

طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2013.

ب) **المراجع:**

1. أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، مؤسسة هنداوي للنشر، (دط)، 1948.
2. جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، لبنان، الطبعة 3، 2012.
3. جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي؛ نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، الطبعة 1، 1996.
4. جورج طرابيشي، هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 2006.
5. جون كونتاهام، العقلانية، مركز الإنتماء الحضاري، حلب، الطبعة 1، 1997.
6. ريدان عبد الكافي كفافي، المدخل إلى علم الآثار، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، الأردن، 2004.
7. ستيفن بينكر، العقلانية، ترجمة أحمد رضا، رزان حميد، حازم موسى، ميزا جندي، بيت الحكمة، (دت).
8. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006.
9. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة 2، 1997.
10. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة 2، 1997
11. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2001.
12. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المغرب، المركب الثقافي العربي، الطبعة 1، 2006.
13. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية–المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 1، 2000.
14. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الطبعة 1، 1995.
15. عبد الله شمت المجيدل، تطور الفكر الفلسفي، من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، الطبعة 1، عمان الأردن،2015م-1436.

16. علي حرب، الماهية والعلاقة نحو المنطق التحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة 1، 1998.

17. علي حرب، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت، الطبعة 1، 1995.

18. الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، جزء1، (دت).

19. الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق محمود بيجو، دار التقوى، الطبعة 2، سوريا،2010.

20. مجموعة مؤلفين، العلمانية في المشرق العربي، دار أطلس، دمشق سوريا، الطبعة 1، 2007.

21. محمد البشير، علم الآثار تاريخه، مناهجه، مفرداته، دار الهدى 2003.

22. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 1991.

23. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي للنشر، الطبعة 2، منقحة 1987، بيروت . لبنان، الدار البيضاء، المغرب، سنة 1972.

أ) المجلات والجرائد:

1. جريدة الرياض، طه عبد الرحمن، محاضرة منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين، روح الحداثة وحق الإبداع، العدد 13912، 03 يوليوز/ تموز 2003، 02 رجب 1427 هـ، 27 يوليو 2006.

خنشلة، الجزائر، جانفي 2019.

2. عبد الحق طالبي؛ ميشال فوكو وتجاوز المناهج الفلسفية التقليدية، مجلة منتدى الأستاذ15، عدد 01، جامعة عباس لغرور،

3. علي حسن، الموجز في علم الآثار، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993، الصفحة 12 . 13، عبد القادر دحدوح، مطبوعة في مقياس مدخل إلى علم الآثار وتقنياته خاصة بطلبة السنة 1، 3 ليسانس تخصص آثار، مجلة جغرافيا المغرب، مجلة علمية إلكترونية منشورة على شبكة الأنترنت 2011.

4. المجلة الجزائرية للأبحاثِ والدراسات، جمال بروال، التجربة الفلسفية الغزالية وأثرها في فكر طه عبد الرحمن، المجلد 4 . العدد 03 جويلية 2021.

5. يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة 1، بيروت–لبنان، 2012.

د) المواقع الإلكترونية:

1. الجزيرة، إبن رشد...الفيلسوف المفكر الذي إختفى به الغرب... مسترجع 2023 /07/11، الساعة 09:48 (بتوقيت مكة المكرمة) أنظر الرابط: https://www.aljazeera.net.
2. طارق السويدان، أبو حامد الغزالي حجة الإسلام ومُجدِّد القرن الخامس، مسترجع بتاريخ يناير 35، 2023، أنظر الرابط:**https://suwardam.com**
3. طه عبد الرحمن... الفيلسوف المجدِّد، الجزيرة الوثائقية، http://trib.al/kc8xmby
4. راغب السرجاني، إبن رشد أشهر علماء الموحدين، مسترجع بتاريخ 2011/02/27 الساعة 01:00، أنظر الرابط: islamstory.com

الفهرس

فهرس الموضوعات

شكر وعرفان .....

إهداء.....

مقدمة:..... أ

مـــــدخل:..... **5**

الفصل الأول: أركيولوجيا المعرفة في المشروع الطَّاهائي.

المبحث الأول: الأركيولوجيا المباشرة. 19

1.في ماهية الأركيولوجيا: 19

2.التوافق الإبستمولوجي بين أبي حامد الغزالي وطه عبد الرحمن:..... 22

المبحث الثاني: الأركيولوجيا غير المباشرة. 36

1. الإِنسجام الإبستمولوجي بين طه عبد الرحمن وإبن رشد:..... 36

2.الإِنسجام الابستيمولوجي بين طه عبد الرحمن والفارابي:..... 40

الفصل الثاني: إِستراتيجيات تجديد أفق الحوار الطاهائي.

المبحث الأول: في ماهية الحوار الطاهائي: 46

1.مفهوم العقلانية وماهيتها:..... 46

2.العقلانية عند طه عبد الرحمن: 46

3. الحوار عند طه عبد الرحمن: 50

4.عقلنة الحوار: 51

5.علاقة العقلانية بالحوار:..... 53

المبحث الثاني: في أسس تجديد أفق الحوار الطاهائي. **57**

1.أسس الحوار العقلي: 57

2.مقامات الحوار الفلسفي: 64

3.شروط النص الاستدلالي: فيقرها طه عبد الرحمن في ثلاث:..... 64

4.شروط التداول اللغوي: فهي أربعة:..... 65

5.**مراتب الحوارية ونظريات الخطاب**:..... 65

خـــــــــاتـــمـة:..... **74**

ملاحق:..... **77**

قائمة المصادر والمراجع..... **94**

مـــلخّص:..... 100

قائمة الملاحق:

01-ترجمان عن المفكر المغربي "طه عبد الرحمن":..... 77

02- ترجمان عن المفكر الطوسي "أبو حامد الغزالي":..... 78

03- ترجمان عن المفكر القرطبي إبن رُشد:..... 80

04- ترجمان عن المفكر "الفارابي":..... 82

مـــــلخّص:

يدور البحث حول الإشكالية التي تتعلق بالجانب الإبستيمولوجي للحوار من جهة، ومن جهة أخرى التأسيس لمفهومه والأساس العقلي الذي يقوم عليه، مقاماته وأسس التجديد فيه وفق ما اشتغل عليه الدكتور طه عبد الرحمن لنصل في النهاية أن الحوار ليس مجرد تواصل بين اثنين، بل هو الكلام بحد ذاته الذي يقع داخل الذَّات والغير الموجود فيها نحو الخارج الموجود خارجها.

Abstract :

Le travail s'articule autour de la problèmatique liée à l'aspect épistémologique du dialogue d'une part et le fondement de son concept et la base rationnelle sur laquelle il repose d'autre part, les fondement de son renouveau reposaient sur ce sur quoi a travaillé le Dr. Taha abdu Rahman. Arrivons enfin à la conclusion que le dialogue n'est pas seulement une communication entre deux personnes c'est plutôt le discours lui-même qui se produit à l'intérieur du soi et le soi des autres présents en lui vers l'extérieur qui existe en dehors de lui.