

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين. سطيف 2

قسم: الفلسفة,

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:



أطروحة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في فرع الفلسفة .

تخصص: فلسفة القيم و ابستمولوجية العلوم الإنسانية.

بعنوان:

سؤال المنهج في رسم معالم التفلسف عند طه عبد الرحمن.

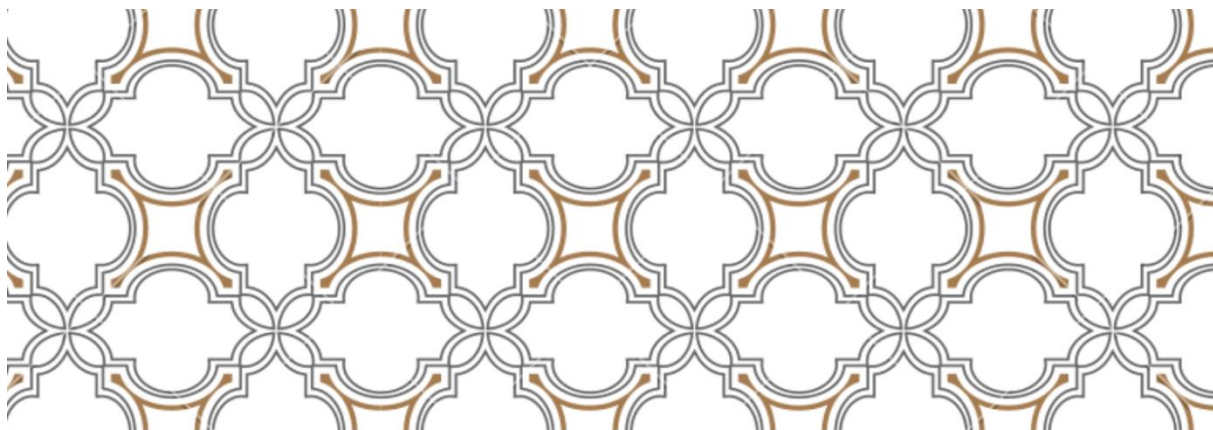
إعداد الطالبة:

- بن قاسم سلسبيل

لجنة المناقشة:

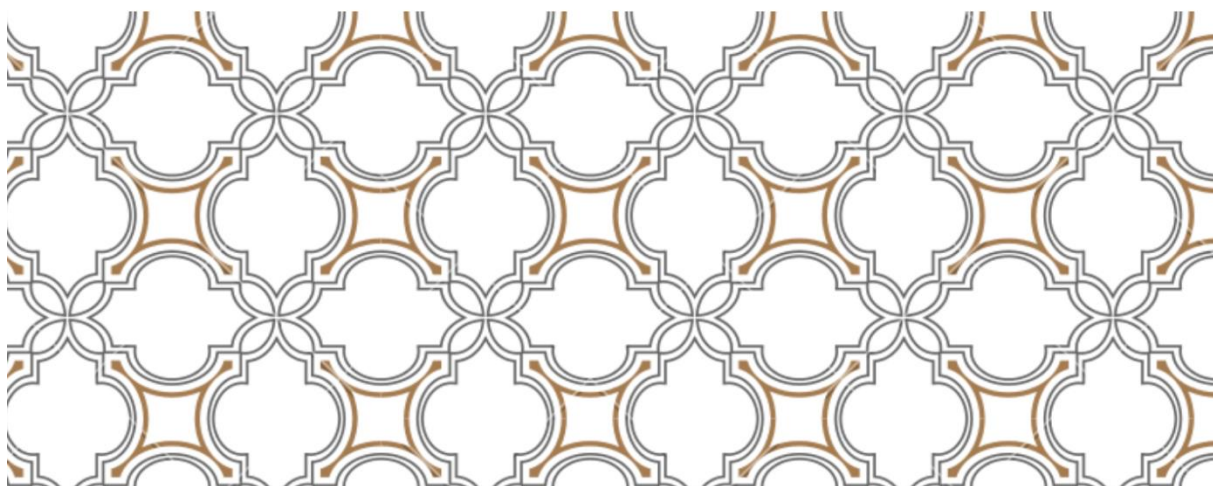
الصفة	مؤسسة الانتساب	الرتبة	اسم ولقب الأستاذ
رئيسا	جامعة سطيف 2	أستاذ محاضر أ	أ.د. اليزيد بوعروري
مشرفا ومقررا	جامعة سطيف 2	أستاذ محاضر أ	أ.د. عبد الرزاق بلعقروز
عضوا ممتحنا	جامعة سطيف 2	أستاذ محاضر أ	أ.د. عبد الحليم مهورباشة
عضوا ممتحنا	جامعة المسيلة	أستاذ محاضر أ	أ.د. عبد السلام بوزيرة
عضوا ممتحنا	جامعة قالمة	أستاذ محاضر أ	أ.د. عبد الحليم بلواهم

السنة الجامعية: 2021 / 2022 م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ
فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ
تَخْتَلِفُونَ



إهداء:

إلى نور عيناى الوالدين الكرىمن أطل الله فى عمرهما
وعائلى الجميلة

شكر وعرفان:

نحمد الله تعالى ونشكره على توفيقه لإتمام هذا العمل

و أوجه شكري إلى أستاذي الدكتور عبد الرزاق بلعقروز على إشرافه على هذا

العمل وتوجيهاته، والذي علمنا أن الإنسان المتفوق هو الإنسان المتكامل

الذي يملأ الزمان بالإنجاز الفعلي و المعنى المبدع والقيمة العملية...

كما أقدم شكري إلى كل أساتذتي في قسم الفلسفة جامعة محمد لمين دباغين

سطيف 2 وبالأخص الأستاذ زهير قوتال

الموضوع	رقم الصفحة
مقدمة	أ_ك
الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج	
تمهيد	13
1_ المنهج في قراءة الفلسفة بين العلمية والمنهجية والمذهبية	14
1_1 المنهج والمذهب في الفلسفة (العلاقة بين المنهج والمذهب)	18
1_2 المنهج (الفلسفي) والعلمية	23
2_ نقد المناهج السائدة في الفكر العربي المعاصر	33
2_1 نقد المنهج التاريخي الجدلي عند طيب تيزيني	35
2_2 نقد التوليف المنهجي عند أركون	38
2_3 نقد المنهج البنيوي عند الجابري	44
2_4 نقد المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد	52
3_ الإطار المفاهيمي للبحث	57
3_1 القول الفلسفي	58
3_2 مفهوم المنهج العلمي	63
نتائج الفصل الأول	66

الفصل الثاني: الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

70	تمهيد
70	1_ من الفلسفة الكونية إلى تأسيس فقه الفلسفة
72	1_1 مسائل فقه الفلسفة
74	أ_ مسألة الترجمة
81	ب_ مسألة المفهوم
83	ج_ مسألة التعريف
86	د_ مسألة الدليل
88	هـ_ مسألة السيرة الفلسفية
92	2_ آليات منهج التفلسف عند طه عبد الرحمن
93	2_1 الآليات التراثية
93	2_1_1 الآلية اللسانية أو اللسان والبيان الطهائي
93	أ_ التراث وفعل التفلسف عند طه عبد الرحمن
97	ب_ آلية التقريب التداولي
108	2_1_2 الآلية المنطقية التراثية
112	أ_ آليات التقريب التداولي للمنطق اليوناني: أو البحث عن المصادر الفكرية للتقريب المنقول اليوناني
117	ب_ آلية التقريب المنطق اللغوي : ابن حزم الأندلسي نموذجاً
119	ج_ التقريب العقدي للمنطق: الغزالي أنموذجاً
122	2_1_3 الآلية الأخلاقية التراثية
124	أ_ الآليات التقريبية اللغوية الإسلامية لإستعمال المفهوم الأخلاقي اليوناني
125	ب_ الآليات التقريبية العقدية للأخلاق اليونانية
128	ج_ آليات التقريب المعرفي لإعمال المعرفة الأخلاقية اليونانية
132	2_2 الآليات المعاصرة:

132	2_2_1_ الآلية اللسانية المعاصرة
132	أ_ التداوليات
133	ب_ من النموذج الإيصالي للحجة المجردة إلى النموذج الإتصالي للحجة المقومة
136	ج_ نقد طه لنظرية التأدب في اللسانيات التداولية مع تقديم البديل
142	2_2_2 الآلية الأخلاقية المعاصرة
143	أ_ نقد للأخلاق الغربية أو من ضيق العقلانية المجردة إلى أخلاق الحكمة
148	ب_ العقلانية المسددة والمقاصد الأخلاقية النافعة
151	ج_ العقلانية المؤيدة والممارسة الأخلاقية
152	د_ طرق التخلق المؤيد من أجل الممارسة الأخلاقية الصوفية الحية
158	نتائج الفصل الثاني
الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم الإجتماعية نموذجاً)	
161	تمهيد
161	1_ أزمة العلوم الإجتماعية
161	1_1 مشكلات العلوم الإجتماعية
162	1_1_1 العلوم الإجتماعية وقلق المفهوم (مشكلة المفهوم)
165	1_1_2 مشكلة الترجمة في العلوم الإجتماعية
169	1_1_3 الرؤية الكلية المادية في دراسة الظاهرة الإجتماعية
172	1_1_4 التضمينات الإيديولوجية في العلوم الإجتماعية
175	1_1_5 تسييس وعلمنة العلوم الإجتماعية
179	1_1_6 نموذج الإختزال والإنفصال في منظومات العلوم الإجتماعية
182	1_1_7 نقد الأسس الفلسفية للعلوم الإجتماعية عند طه عبد الرحمن
189	1_2_ علم النفس في السياق العربي المعاصر والمنهج المفقود
191	1_2_1 الثقوب السوداء لعلم النفس في السياق العربي
194	1_2_2 شروذ التحليل النفسي عند فرويد

199	1_2_3 تهويد علم النفس
203	1_2_4 أخلاقيات الشهوة عند لاكان
206	1_3 تأصيل علم النفس أو التكامل بين القيم الأخلاقية والعلوم النفسية
207	1_3_1 علم النفس الإثماني عند طه عبد الرحمن
208	1_3_2 مرتكزات علم النفس الإثماني
211	1_3_3 نظريات في تكاملية منهج علم النفس في الفكر الغربي ونماذج قيمية في التراث الإسلامي
216	أ_ القيم الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسي ودورها في رياضة النفس ومداواتها
218	ب_ رؤية العامري في استصلاح النفس وتكاملها مع العلم
220	1_4 نقد الظاهرة الإعلامية عند طه عبد الرحمن
220	1_4_1 الاعلام السائل وفوران القيم
222	1_4_2 دور الإعلام في عولمة المفاهيم الغربية
225	1_4_3 طغيان الصورة و آفة التفرج
225	أ_ من مفهوم الفرجة والتفرج إلى مفهوم لمشاهدة
228	ب_ من مفهوم المصطنع والإصطناع إلى مفهوم الإختلاق والمختلق
229	1_4_4 آفة التلصّص
230	1_4_5 آفة التكتشف
234	1_5 أخلاق الحياء من أجل إعلام حي
235	1_5_1 الفقه الإثماني لعلاج آفات الظاهرة الإعلامية
239	1_5_2 الحياء وغض البصر
243	2_ مدى حاجة العلوم الإجتماعية إلى رؤية منهجية جديدة
244	2_1 البحث عن روح العلوم الإجتماعية لا عن واقعها
246	2_2 ضرورة وصل العلوم الإجتماعية بالتأمل
249	2_3 أهمية التكامل المعرفي في العلوم الإجتماعية
252	2_4 العلوم الإجتماعية موصولة بالتصور الإلهي والحقيقة الربانية

254	3 _ فقه الفلسفة ورهان تأسيس المنهج في العلوم الإجتماعية
255	3_1 فقه العلوم الإجتماعية
256	3_1_1 من الترجمة التحصيلية إلى الترجمة التأصيلية الابداعية ودورها في تحرير العلوم الإجتماعية
261	3_1_2 ممارسة الترجمة التأصيلية الإثتمانية ودورها في تحرير مفاهيم العلوم الإجتماعية
262	3_1_3 التأصيل الإسلامي لمفاهيم العلوم الإجتماعية من المفاهيم العلمانية إلى المفاهيم الإثتمانية
263	أ _ الإنسان مدني بطبعه أو إجتماعي بطبعه إلى الإنسان آنس بالطبع
264	ب _ من مفهوم المواطنة إلى مفهوم المؤاخاة
271	ج _ من مفهوم التضامن الإجتماعي إلى مفهوم التراحم الإجتماعي
276	د _ من مفهوم الشعور النفسي إلى مفهوم الشعور الروحي
279	نتائج الفصل الثالث
284	خاتمة
290	قائمة المصادر والمراجع

مقدمة

لقد مرّ الفكر العربي المعاصر بانزلاقات منهجية جزّاء نُهجته في أوّل مساراته العلمية لمبادئ الحداثة الغربية، وذلك لما قدمته من إغراءات قيمية التي تدّعي بالعلمية والموضوعية والعالمية، وغيرها من القيم الحضارية المصطنعة، فكانت صورة الحداثة الغربية في مخيال الفكر العربي أنّها ينبوع الفؤار لمناهج العلم والقيم الكونية، لذا فلم يبقى للعقل العربي إلا أن يغوص في غمار هذا الأنموذج المعرفي، ليتشرّب من مفاهيمه وأقوابله كل المعاني والرؤى والقيم، ليجد نفسه مجيباً عن أسئلة زمان الحداثة الغربية، لا عن أسئلة زمانه، التي لا زالت عالقة في أحابيل الإشكاليات الغربية.

فكانت أول رحلة للإنخراط في موجة مناهج الحداثة الغربية هي رحلة العقل العربي في بحر خطاب الأصالة والمعاصرة، وهي الإشكالية في الحقيقة الدائرة للبحث عن أنموذج فكري واحد وثابت، لأن السؤال في حد ذاته سؤال مُقلد، بل يتلون بألوان الخطاب الفكري الغربي ويتجلى في الأخير بعناوين متعددة لكن تبقى متواها تحمل رؤية واحدة، و يصبح السؤال يُطرح كل يوم في اللقاءات والمؤتمرات الفكرية دون ملل، ليحذوا الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة، فكانت حيرة العقل العربي في زمان صدمة الحداثة بين سؤال الحداثة وبين سؤال التراث، فما كان له من سبيل إلا أن يبحث عن منهج للإنخراط في الحداثة الغربية، لذا كان المسلك الأوحّد بالنسبة له هو أن ينقل المناهج الفكرية الغربية والآليات النقدية التي استعملها العقل الغربي في قراءته للتراث، وبذلك يكون المفكر العربي واقع في التقليد ويكرر كل ما ينتجه العقل الغربي من مفاهيم ورؤى ومناهج فأصبح لا يفكر في إشكاليات وأسئلة تشغل الواقع العربي، ولا حتى يبدع حلولاً فعّالة لفك مآزق التبعية والتقليد في الخطاب الفلسفي العربي، فالمنهج ليس أداة أو وسيلة، بل روح متضمنة في الخرائط والنماذج المعرفية والصور الإدراكية التي يحملها الإنسان في عقله ووجدانه.

ومن هنا، كان موضوع بحثنا المعنون بسؤال المنهج في رسم معالم التفلسف عند طه عبد الرحمن، للإبانة عن طرق الإجهاد أو الكشف عن شروط التفلسف في المجال التداولي العربي، فالمنهج عند طه عبد الرحمن ليس أداة أو طريقة لفعل التفلسف، بل المنهج بالمفهوم الطهائي هو روح وعمل إجهادي تكاملي، يمكن صياغته تعريفه بمعادلة تراتبية كالتالي: المنهج هو قيم و آليات وإجراء عملي، لذا كانت خطواته المنهجية الأولى هي مراجعة مدلول الفلسفة لمجاوزة طرائق النظر التقليدية ومسالك التفلسف المحاكية للنموذج اليوناني، وفي هذا السياق التجديدي المفهومي للفلسفة وُضع علم فقه الفلسفة ليكون هذا المنهج الجديد معراجاً للتفكير والتكوثر العقلي، وذلك

للإنقطاع عن الفلسفة المنقولة والمبتورة من الفعل الإجهاد الفكري، لأن من عُقِوق فعل التفلسف العربي هو تقليد العقل العربي لمسالك المنهج الغربي، والإدعاء بأن الفلسفة العربية لا تمتلك منهجا مبتكرا في التفلسف لكي يفتح أمامنا حقلا جديدا للتفلسف ويجعلنا نفكر بطريقة مغايرة ومستقلة، ففقه الفلسفة إذن فهو العلم الذي يزودنا بدقيق آليات الممارسة الفلسفية للانتقال من استعمال الفلسفة إلى رتبة صُنع الفلسفة، ما يبينه طه عبد الرحمن هو أنه لا يمكن تحقيق هذه الصناعة الفلسفية إلا بالاستقلال الفلسفي، وهنا الإستقلال ليس رفضا لتاريخ الفلسفة ولكنه رفض للتبعية، أي استقلال فلسفي قائم على أساس الابداع لا على التقليد والانغلاق على الذات، وذلك انطلاقا من قدرة المتفلسف على التصرف في ما بين يديه من الأقوال الفلسفية لإعادة إنتاج قول الغير إنتاجا يكون محفزا على الإبداع لا على اجترار ما يقوله الغير، وما نلاحظه فعلا أن التأليف الفلسفي في العالم العربي سواء تعلق الأمر بالتأويلية أو التفكيكية أو الشخصية، أو الوجودية، هو أن الخطاب الفلسفي العربي يتكئ دوما على مرجع منفصل عن سياقه الثقافي مما جعل هذا الخطاب يعاني غربة مزدوجة، وهي غربة عن الواقع الثقافي والإجتماعي، وغربة عن الروح الفلسفية العربية الإسلامية.

وبهذا الإقرار الطهائي، يمكننا القول أنّ حاجتنا لموضوع المنهج هي حاجتنا إلى تحديد المفهوم الفلسفي والعبارة الفلسفية والتعريف الفلسفي والدليل الفلسفي، لانتقال العقل من تقليد المضامين الفلسفية إلى الإرتياض بآليات التفلسف والمكاشفة عن قوانين التفلسف الإبداعي، فكان لهذا المنهج صيغته التكاملية والعلمية والعملية، فلم يكن منهجا مختزلا ومقيدا برؤية واحدة ويشغل في مساحة علم من العلوم، بل كان منهجا موسعا في إجراءاته، مشعا بقيمه المؤيدة في كل العلوم، لذا كان إعمال هذا المنهج في هذه الدراسة بنقله من عالم الفلسفة إلى مباحث العلوم الإجتماعية، للبحث عن إشكالية الترجمة في العلوم الإجتماعية و التفقه في بنية مفاهيمها والتدقيق في تعاريفها والنظر في مضمون أدلتها لرسم كيفية التفلسف في العلوم الإجتماعية (علم النفس، وعلم الإجتماع، والإعلام)، وذلك لتحرير لتحرير العلوم الإجتماعية في العالم العربي من التقليد، فمنهج فقه الفلسفة إذن يطوف بنا في أروقة العلوم الإجتماعية، للنظر في أسسها والبحث عن الأسباب التي تشوي وراء التصورات والأحكام.

ومن هنا، فإن الإشكالية التي تتعلق ببحثنا هذا لسؤال المنهج عند طه عبد الرحمن هي من الإشكالات الحية ولا بد إبانتها، لذا فالإشكالية الرئيسية التي يجب طرحها هي: ما هي الآليات القيمية والمنهجية لبناء مشروع

الإستقلال الفلسفي العربي الإسلامي التي بها يمكن للمتفلسف العربي رصد و قراءة الظاهرة الفلسفية قراءة إبداعية؟ أما المشكلات الفرعية التي تأتي تحت هذه الإشكالية الرئيسية والتي تتضمن إجابتها في فصول هذه الدراسة هي: ماهو سؤال المنهج في الفكر العربي المعاصر؟ وما هي مظاهر التفلسف في العلوم الإجتماعية عند طه عبد الرحمن؟ ومن هنا تكمن أهمية موضوع سؤال المنهج في عدة جوانب يمكن تلخيصها في:

أولاً: إذ لا يمكننا أن نتغافل عن أهمية المنهج والإقرار بتتبع ما هو سائد من الأقاويل الباهتة مثل: أننا نملك مناهج و لكن ما يغيب عنا هو التجديد والإبداع، وإنما الأليق بنا أن نقول أنه العمل بالمنهج المنبثق من المجال التداولي ثمة يكون الإبداع.

ثانياً: كذلك يعتبر المنهج هو روح الفلسفة، ويمكن أن نقول من اشتغل من دون منهج تداولي فقد خرج عن منهج التفلسف القويم، فإن مقولة من تمنطق فقد تزندق لها مبرر منهجي ويخصيه طه في مخالفة بعض المتمنطقين من القدامي لضوابط المجال التداولي الإسلامي العربي، أي جملة المبادئ والقواعد التي تضبط العقيدة واللغة والمعرفة، لذا إذا كان المنهج الفلسفي منقولاً من الفكر الغربي ويكون مخالفاً للشرع الإسلامي ويخلخل ثوابت العقيدة فحتماً سيوقع متفلسفه في التشكيك، وفي تشويه المفاهيم الفلسفية الأصيلة، فكل مفهوم له تراثه وتاريخه ودينه، إذن كيف يمكننا أن نتغافل عن أهمية المنهج، فالمنهج الفلسفي هو المؤدي إما إلى طريق الحق و إلى صراط التعبد والانقياد لله وإما إلى طريق الزندقة، فالمنهج قد يُحيي الفلسفة وقد يميتها، و لا يزال تشويه الفلسفة في العالم العربي الإسلامي إلى اليوم، وذلك بسبب المناهج المغترية عن الفلسفة الإسلامية، فالمنهج ليس وسيلة أو طريق فقط، بل هو روح إما أن تكون هذه الروح السارية في المعرفة حية أو ميتة.

ثالثاً: تكمن كذلك أهمية موضوع رسم معالم المنهج الفلسفي العربي الإسلامي أنه موضوع جديد ومعاصر في الخطاب الفلسفي الإسلامي، لأننا نجد من الإشكالات الفلسفية العربية حول المنهج الفلسفي ظلت حبيسة في أصول المجال التداولي الغربي كالمنهج التفكيكي، والجنالوجي، والفينومينولوجي، والهرمينوطيقا، كأننا حُرّمنا من التفكير والإجتهاد في الإبداع المنهجي العربي، لذا كان فقه الفلسفة أول عمل إبداعي أصوله ومعامله نابعة من الهوية العربية الإسلامية، كمنهج متكامل، منفتح على كل الفلسفات الغربية وموصول بالنصوص الإسلامية غير منقطع عن أسباب التراث الإسلامي.

رابعاً: و أيضاً من جواهر هذا الموضوع، أن لا يظن الظان أن دراسة موضوع المنهج الفلسفي سيختزل فكر الباحث في بوتقة الآليات المنهجية لدراسة الظاهرة الفلسفية، وبذلك يصبح عقله آلي وتقني، بل الحقيقة عكس ذلك، فإن دراسة المنهج الفلسفي يُمكن المتفلسف من التمرس على دراسة ومعالجة كل الإشكالات الفلسفية الحية المتداولة، الأخلاقية والدينية والسياسية والإعلامية، ليكون المتفلسف محيطة بكل المقاصد والآليات الظاهرة المدروسة، فلا يمكن دراسة أي ظاهرة فلسفية بنظرة مختزلة كما هو الحال في المناهج الغربية المتداولة في النصوص الفلسفية العربية، فالمنهج كما قلنا سابقاً قبل أن يكون وسائل وطرق وآليات فهو روح أي قيم ومعاني، وأحكام ورؤى .

أما الحديث عن الأسباب لاختيار موضوع الدراسة، أو ماهياً لأسباب التي تؤول إلى دراسة هذا الموضوع؟ فقد نجد البعض يطرح تساؤلات لماذا المنهج عند طه عبد الرحمن بالذات؟ ولماذا أسكنتم دراساتهم وأبحاثكم العليا في الفكر العربي وبالأخص في فلسفة طه عبد الرحمن، فهذا الأخير حسبهم لم يتقدم خطوة إلى الأمام إلى مقام الحداثة الإسلامية، لذا كان عليّ الإبانة عن:

- **الأسباب الذاتية** التي جالت بخاطري ووجداني لاختيار موضوع الدراسة، من بين هذه الأسباب، أن طه عبد الرحمن اشتغلت عليه سابقاً في مذكرة الماجستير بعنوان التأثيل المفهومي عند طه عبد الرحمن، وبالتالي كانت لي رؤية ومعرفة سابقة لمشروعه الفلسفي، والحقيقة أن الخوض في غمار النص الطهائي يوقظ العقل والقلب، فكان لطف تأثير على فكري ووجداني لأنه لم يكن فيلسوفاً صامتاً في لغته وخطاباته، بعدما ألفنا الخطابات الفكرية السائدة الجافة من المعاني والحكم التي لا تمت صلة بالواقع المرير، بل كان طه فيلسوفاً أخلاقياً يكابد بفكره وقلبه، ويعيش واقعه بتفلسف حي وبنظراته الثاقبة للظواهر، فكانت أقواله الفلسفية تتساقط بقوة في جل تأليفه لثُحط أصنام التقليد و ليفتح لنا أبواب الإبداع، وزارعا مفاهيم أخلاقية جديدة في كل نصوصه، وكانت حكمته الفلسفية تندفق من ينابيع التراث الإسلامي .

— **من الأسباب الموضوعية** لاختيار موضوع الدراسة، حيث كانت في البداية تأملاً في الساحة الفكرية العربية لواقع الفلسفة في العالم العربي، ولوحظ أنه واقع يسوده التقليد المنهجي والفكري، فكان من يقرأ الإشكالات الفلسفية العربية يجد أن عناوين الإشكاليات الفلسفية العربية واحدة تطوف في كل الدروس والمحاضرات والكتب الفلسفية قد تتغير العبارات والمفاهيم لكن المضمون والمنهج المتبع أحدي، ونجد من يوهم بالإجتهد والتجديد والخروج من التبعية الفكرية السائدة، لذا البعض نادوا بشعارات كالتحرر من الحداثة المزيفة، والعودة

إلى التراث، وتجديد العقل الإسلامي، لكن المتفحص لها يجد الحقيقة عكس ذلك، فكل مرة كان هناك تقليد وترديد في الإشكاليات الفلسفية فلا تكاد إشكالية واحدة مستقلة عن الفكر الغربي، والواقع أننا لم نتنفس بعد هواء الفكر العربي صافيا، فلا يزال ملوثا وفاسدا بالإرث الاستعماري الفكري الغربي، فإن تنويم الوعي الفكري العربي بائن، لكن ليس هناك متفلسف عربي يسائل نفسه ويمارس النقد على نفسه ويتساءل لماذا هذا الفكر الواحد الذي أخذ يتغلغل بقوة بين بني قومه والذي مسح عنهم مظاهر التميز والخصوصية، ويقطع عنهم أسباب العطاء والإبداع، ألا يوجد حراك فكري زماني عربي مبدع؟ أو يقظة فكرية عربية تحاور إشكالات زمانها وواقعها؟ إذن فكان السبب الرئيسي للتوجه نحو فلسفة طه هو أنه لم يكن يمارس **التطبيع الفلسفي**، وإنما كان فقيها بأسئلة زمانه وإشكالات الواقع العربي، وقاوم التطبيع بحيث أنه لم يتفلسف بما يخدم عدوه وإنما كان مسؤولا في كل مفهوم يزرعه في مشروعه الفلسفي وواعيا برسائلته الفكرية الإسلامية، فأيقضت تأليفه أو أقواله الفكر العربي المعاصر، فكانت من مقولاته الشهيرة أن نهض إلى التفلسف بما يختص بنا لكي نحيا، لا بما يختص بعدونا لكي نموت، حتى نكون من الأحياء لا من الأموات، فليس الفيلسوف من يفكر ليموت وإنما من يفكر ليحيا، لذا لم يكن طه من هؤلاء المفكرين الذي يتقبلون مع مصالحهم المتهافئة تقلب لون الحرباء مع الأشياء، وإنما كان فيلسوف حق لقول الحق، وهذه من صفات الفيلسوف الأخلاقي لا يمكن أن يمتلكها الفيلسوف البهرج أو الفيلسوف الباطل، كما يقول الفارابي الفيلسوف البهرج هو الذي يحصل العلوم النظرية ولكنه لم يحز الفضيلة.

ففكر طه وضع يده على الجرح الفلسفي العربي وهو المنهج الفلسفي العربي، فهل نجد من قديم وصفة العلاج للجرح المنهجي العربي أو وضع الآليات والتقنيات العلمية من أصول المجال التداولي العربي الإسلامي على غرار طه عبد الرحمن؟ وهنا ليس تقديسا لفكره ومشروعه الفلسفي وإنما أعماله الفكرية تنطق بما أنجزه، وفلسفته لم تكن حبيسة القول الفلسفي وإنما قدم للمتفلسف العربي الورشة الفلسفية لترييض العقل العربي على التفلسف، و تربيته على انتهاج الآليات الإبداعية التي تُحرر من كل آلية مقلدة، بل قدم علاجا للآفة الخطابية والآفة السلوكية التي يقع فيها المقلد من المتفلسفة العرب، فما يعانيه المفكر العربي هو قلة الزاد في الوسائل الفكرية المنهجية، فهو لا يدري كيف يضع مفهومه وقوله مثلما يضع المفكر الغربي مفاهيمه وأقواله الفلسفية، وإنما ما كان يفلح فيه هو نقل المضامين الفكرية لمفاهيم الحداثة دون الأصول المنطقية والأخلاقية التي انبنت

عليها الوسائل المنهجية، لذا من آلام الفكر العربي الإسلامي هو غياب الإبداع الفلسفي و أنه فكر غائب عن زمانه فلا يعيش أحداث يومه.

من طرافة الفكر الإجابة عن سؤال **الدراسة خاصة** عندما يكون موضوع الدراسة بالذات عن المنهج، لتسأل بعد الدراسة ما المنهج المقتضى في هذه الدراسة؟ كما يتبادر السؤال إلى الأذهان لكل من يقرأ الموضوع، ما المنهج الذي استعمله الباحث بعد دراسته للمنهج الفلسفي عند طه عبد الرحمن؟ فهل يا ترى الباحث تفرس على الآليات الطهائية وطبق ما درسه، أم أنه كان مخالفا عن المنهج المدروس ومحايذا، في الحقيقة لا يمكن أن ننكر أن من يخوض غمار البحث في المنهج الفلسفي وبالأخص المنهج عند طه عبد الرحمن أن يكون محايدا عن الموضوع، فالفلسفة تأثير وتأثر منذ بدايتها في اليونان إلى اليوم، لذا فالمنهج الذي يمكن القول أني تفرست عليه في هذه الدراسة هو **المنهج الإسلامي التكاملي**، الجامع بين آليات النص التراثي والنص الفلسفي المعاصر، وذلك بالرجوع لدراسة الآليات التراثية التي استند إليها طه عبد الرحمن في مشروعه فقه الفلسفة والتفحص في الآليات المعاصرة التي لم يتغافل عنها في جلّ كتبه، خاصة وأن مشروع فقه الفلسفة عبارة عن نسيج متكامل من الآليات المقررة والأدوات الإجرائية التي وقع استمدادها من علوم كثيرة فنجد من بينها الآلات المنطقية، والكلامية واللغوية والنحوية، إذن لابد أن نساق في الاستفادة من هذه المنهجية التكاملية المقررة، وتتجلى هذه المنهجية أكثر في الفصل الثاني للجمع والنكامل بين المصادر أو بين النصوص التراثية والنصوص المعاصرة وتكامل بين أحكام العقل والنقل، أما عن الفصل الأول كان **المنهج النقدي** طاغيا وذلك في نقد المناهج الفكرية العربية السائدة عند المفكرين العرب وتجلي هذا المنهج بوضوح في نقد مناهجهم ومفاهيمهم وإشكالاتهم التي ظلت تحوم فوق الحداثة الغربية دون تأمل، أما الفصل الثالث كان **توظيفي للمنهج الوصفي** لوصف وتشخيص حالة العلوم الإجتماعية في الوطن العربي توصيفا واقعيا وقيميا، ووصفا لواقع المجتمع المعولم، أما عن **التحليل** كان بائنا في تحليل أسباب تأزم العلوم الإجتماعية ك علم النفس وعلوم الإعلام، وعلم الاجتماع.

أما بخصوص أهم **المصادر والمراجع**، فإني اعتمدت على مصادر طه عبد الرحمن أهمها: فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، و الجزء الثاني لفقه الفلسفة: كتاب المفهوم والتأثيل، أيضا كتاب سؤال المنهج، وكذلك كتاب تجديد المنهج في تقويم التراث، كتاب اللسان والميزان والتكوثر العقلي، حوارات من أجل المستقبل، أما المراجع التي أعانتني على التبصر في اشكالية المنهج في الفكر العربي المعاصر رغم أن الاشكالية طُرحت من قبل الكثير من فلاسفة العرب لكن لم تكن من باب الإجهاد أو من باب الإبداع لإنتاج منهج جديد يفحص الظاهرة الفلسفية

العربية من كل جوانبها، وإنما كانت إشكالية المنهج تطوف في أغلب الكتب الفكرية العربية للحديث عن العلاقة الجدلية أو الصراعية بين ثنائية التراث والحداثة سواء عند الجابري أو أركون أو طيب تيزيني، وغيرهم من الفلاسفة المولعون بتقديس الحداثة الغربية، فلم تكن دراستهم تكاملية بين القطبين التراث والحداثة، إنما كان السؤال كيف يمكن للعقل العربي أن يحطم أصنامة الفكرية المتجذرة في تراثه ليتمكن من التحليق في قمم الحداثة الغربية، أو كيف السبيل لتطبيق الآليات النقدية الغربية على النص التراثي بهدف تحرير العقل العربي من سياجه الدوغمائي، لذا ظلوا في دائرة النقد ولم يتفكروا ويتساءلوا يوما عن ركائز أو مبادئ روح الحداثة الإسلامية، وفي حقيقة الأمر نجد من سبق هؤلاء، وهو المفكر علي سامي النشار ويقظته الفكرية لمسألة المنهج، لذا يُعدّ كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي مرجعا مهما للبحث، إذ اعتبر أن علم الكلام هو الممارسة الفلسفية الأصيلة، وذلك أن علماء المتكلمين الأوائل كانت لهم مناهج مخصوصة بأصالة متميزة، وأنهم لم يكونوا مقلدين، بل أبدعوا في مناهجهم ووسائلهم الفكرية، فكان صوت هذا الفيلسوف له صدى كبير في فكر طه عبد الرحمن، كذلك نجد أهم كتاب منهجي في الفلسفة العربية الذي أمدنا ب خطاب تجديدي في المنهج الفلسفي هو كتاب مناهج البحث الفلسفي لـ محمود فهمي زيدان، راسما خطاطة منهجية للفيلسوف ومُبيّنا سمات المنهج الفلسفي، وطارحا تساؤلات موزونة عن المنهج الفلسفي فمثلا نجد من بين أسئلته التي طرحها في مقدمة الكتاب، هل هناك منهج محدد للبحث الفلسفي يلتزم به الفيلسوف حين يقيم إحدى نظرياته؟ وهل يمكن أن تكون الفلسفة علما؟ فكان كاشفا عن مناهج الفلاسفة ومواقفهم من هذا الموضوع، فلم يكن مقيدا بالقراءات التقليدية والإيديولوجية في مسألة المنهج عند الفلاسفة.

بالإضافة إلى هذا كله، فالدراسات السابقة التي تعرضت لإشكالية المنهج الفلسفي، فنجد من الرسائل والأطروحات سواء تعلق الأمر بالمنهج الفلسفي عموما أو بالمنهج الفلسفي عند طه عبد الرحمن خصوصا دراسات قليلة، نجد مجموعة من الرسائل والأطروحات ذات إهتمام بالفكر الطهائي خاصة في البحث عن مسالك وطرق التجديد والإبداع في الفكر العربي الإسلامي عموما وإن كانت هذه الرسائل غير مرتكزة على إشكالية المنهج عند طه عبد الرحمن بالتحديد إلا أنها يُمكن أن تكون ذات الإهتمام المشترك بالفكر التجديدي المنهجي، لذا نذكر منها:

__الحجاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية طه عبد الرحمن أنموذجا، للباحثة بالفوزيل يمينة، جامعة مصطفى اسطمبولي ، معسكر ، 2018، 2019.

__سؤال الإستقلال في الفكر الاسلامي-دراسة في مشروع طه عبد الرحمن- للباحث بصري اسماعيل، جامعة العلوم الإسلامية الأمير عبد القادر، قسنطينة.

__أطروحة دكتوراه للأستاذ عبد السلام بوزيرة المعنونة: ب إشكالية التأصيل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر بين طه عبد الرحمن ومُجد أركون، بجامعة عبد الحميد مهري-قسنطينة 2016-2017، ليكشف عن معالم التأصيل المنهجي عند طه عبد الرحمن .

-أطروحة دكتوراه ويداح مصطفى: تجديد الفكر الكلامي عند طه عبد الرحمن، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2015 .

و فيما يتعلق بأهم الصعوبات التي واجهت البحث، لا بد الإقرار أنّ في كل بحث علمي لابد من مجاهدة علمية للوصول إلى الهدف المنشود، لذا فإن المشكلة الأولى التي واجهتنا هي قلة المراجع العربية حول إشكالية الترجمة والمفهوم في العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، علم النفس، الإعلام)، وذلك خاصة في محاولتنا تطبيق منهج فقه الترجمة على العلوم الاجتماعية، فإنّ ما وُجد سوى شذرات في كتب علم الاجتماع وعلم النفس التي تطرقت إلى أزمة الترجمة الحرفية للمفهوم، وهذا راجع، إلى دراستهم للعلوم الاجتماعية كظواهر موضوعية ولم ينظر إليها كأقوال وأفعال، هذا ما صعب علينا في الفصل الثالث إذ أن هناك ندرة في المراجع التي تتناول هذه الإشكالية.

بعد ذكر صعوبات البحث لابد من ذكر الخطة المرسومة في هذه الدراسة، حيث تم تقسيم الفصول إلى ثلاث فصول والتي كانت على النحو التالي:

مقدمة: وفيها عرّفنا بالموضوع، وبيان أهميته، والأسباب الذاتية والموضوعية لاختيار البحث، وكذا صياغة الإشكالية الرئيسية والتساؤلات الفرعية للبحث، ثم المنهج المعتمد، وأهم المصادر والمراجع، مع ذكر الصعوبات التي واجهتنا ثم خطة البحث

- **عُنوان الفصل الأول باليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج**، والذي افتتح أولا بتحليل مفهوم المنهج تحليلًا دلاليًا وفلسفيًا أي التعاريف التي وضعت لمفهوم المنهج والتي تعددت وتكوّثرت وتشابحت دلالاتها في المعاجم المعرفية العربية والغربية، فكان لهذا الفصل ثلاث مباحث، **المبحث الأول**: المنهج في قراءة الفلسفة بين العلمية والمنهجية، وتمّ التطرق إلى مفهوم المنهج وسماته، والإبانة عن العلاقة الرابطة بين المنهج والمذهب، والمنهج الفلسفي والعلمية، أي الوقوف على أهداف العلمية الفلسفية، ووصلنا إلى تأصيل مفهوم العلمية إلى مفهوم الرياضة ليكون مفهومًا جامعًا بين العلمية والمنهجية، و **المبحث الثاني**: نقد المناهج السائدة في الفكر العربي المعاصر، وذلك بنقد ما نهجه المفكرون العرب اليوم من تقديس وتقليد للمناهج الغربية، فكان نقدنا للمنهج التاريخي الجدلي عند طيب تيزيني، ونقد لتعدد المنهجي عند أركون، ونقد للمنهج البنيوي عند الجابري، وأخيرًا نقد للمنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد، و**المبحث الثالث**: الإطار المفاهيمي للبحث وتناولنا فيه مفهوم القول الفلسفي، وأنه قوة وفعل لكونه يُغيّر الرؤى للعالم والنماذج الإدراكية، وثانًا: علمية المنهج أي أن ننظر للمنهج كتقنية وصنعة في ممارسة التفلسف.

- **الفصل الثاني: الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة**، والذي يثوي على عُدة منهجية ومعرفية تؤهل المفكر للتمرس على أدوات التفلسف الإسلامي، للإرتياض بسلوك التفكير المنهج، ورصد الآليات العلمية عند طه عبد الرحمن لبناء مشروع الإستقلال الفلسفي الإسلامي المتفتح من المجال التداولي الإسلامي، فتضمن هذا الفصل مبحثين رئيسيين، **المبحث الأول**: من فلسفة الكونية إلى فقه الفلسفة، أي مدى الحاجة إلى منهجية تبصر بطريقة التفلسف، وتناولنا فيهم مسائل فقه الفلسفة: مسألة الترجمة، ومسألة المفهوم، ومسألة التعريف والدليل ومسألة السيرة، وهي تقنيات علمية لإنتاج القول الفلسفي الإبداعي، و**المبحث الثاني**: آليات منهج التفلسف عند طه عبد الرحمن، وهنا كانت الفسحة المنهجية للتجوال بين جملة من المصادر التراثية الإسلامية والنظر في نصوصها من أجل معرفة طرق التقريب التداولي التي انتهجها فلاسفة الإسلام، كذا إكتشاف الآليات اللسانية المسلوكة آن ذاك، والبحث عن السبيل لتحقيق التواصل والتفاعل بين صناعي التراث، لأن التشرب من لغة التراث والمفاهيم التراثية المتداولة هي نقطة إنطلاق لفعل التفلسف الإسلامي من المجال التداولي الإسلامي، فكانت دراستنا للآلية المنطقية التراثية، وآليات التقريب التداولي للمنطق اليوناني، وكذا معرفة طرق التقريب العقدي، وأخيرًا التطرق إلى الآلية الأخلاقية المعاصرة التي انتهجها طه في مشروعه، من خلال نقده للأخلاق الغربية، وتأسيس عقلانية مؤيدة

من أجل الممارسة الأخلاقية، والهدف المنشود من معرفة أركان هذه الآلية، هو الإبانة عن المنهج التكامل الطهائي لفقه الفلسفة، لأن فقه الفلسفة ليس التدريب على انتهاج التقنيات الفلسفية و معرفة الآليات و الأدوات الفلسفية، بل سراج المنهج هنا، هو تأسيس الفلسفة الأخلاقية الإسلامية من المجال التداولي الإسلامي.

- الفصل الثالث: التأسيس المنهجي للعلوم الاجتماعية انطلاقا من فقه الفلسفة، سعيانا فيه تقديم رؤية جديدة حول رهان تأسيس علوم إجتماعية بمنهج فقه الفلسفة، أي كيف نؤسس هذه العلوم بتقنيات فقه الفلسفة سواء بتقنية الترجمة أوتقنية إبداع المفهوم، وسبل فقه الدليل من التخيل لا من التقرير، وهي تعتبر أول دراسة تطبيقية حول هذا الموضوع إذن لابد من معرفة السبل المنهجية لتطبيق هذا المنهج الجديد ألا وهو فقه الفلسفة، ليتضمن ثلاث مباحث، **المبحث الأول:** _ أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي، و كان ذلك عرض لمشكلات العلوم الاجتماعية، كقلق المفهوم ومشكلة الترجمة في العلوم الاجتماعية و سيطرة الرؤية الكلية المادية في دراسة الظاهرة الاجتماعية، وكذا تسييس وعلمنة العلوم الاجتماعية، وأخيرا نقد للأسس الفلسفية للعلوم الاجتماعية عند طه عبد الرحمن، ثم الإبانة عن الثغوب السوداء لعلم النفس في السياق العربي، انطلاقا من شرود التحليل النفسي عند فرويد، وتهويد علم النفس، وأخلاقيات الشهوة عند لاكان، و في المقابل حاولنا تقديم البديل لهذا العنصر بتأصيل علم النفس والتكامل بين القيم الأخلاقية والعلوم النفسية، وتقديم علم النفس الإثمتاني عند طه عبد الرحمن، ثم بعد ذلك، كان نقد للظاهرة الإعلامية عند طه عبد الرحمن، لما تتضمنه من آفات: كآفة التفرج وآفة التلصص، والتكشّف، والبديل الذي قُدّم هو قيمة الحياء و غصّ البصر، كقيمة عليا لعلاج آفات الظاهرة الإعلامية، **المبحث الثاني:** مدى حاجة العلوم الاجتماعية إلى رؤية منهجية جديدة، وفيه كان البحث عن روح العلوم الاجتماعية ووصلها بالتأمل، ثم أهمية التكامل المعرفي في العلوم الاجتماعية، ورابعا العلوم الاجتماعية موصولة بالتصور الإلهي والحقيقة الربانية، **المبحث الثالث:** فقه الفلسفة ورهان تأسيس المنهج في العلوم الاجتماعية، وتناولنا فيه فقه العلوم الاجتماعية وتبيان أهمية الترجمة التأصيلية الإبداعية ودورها في تحرير العلوم الاجتماعية من خلال بتر الترجمة التحصيلية، بدءا من التأصيل الإسلامي لمفاهيم العلوم الاجتماعية للوصول إلى الإرتياض على المفاهيم الإثمتانية، فحاولنا تقديم نماذج عن بعض المفاهيم الإثمتانية مثل من مفهوم المواطنة إلى مفهوم المؤاخاة، ومن مفهوم التضامن إلى مفهوم التراحم الاجتماعي، ومن الشعور النفسي إلى الشعور الروحي.

- وفي الأخير الخاتمة: لتكون جامعة لرحيق النتائج المأمولة وتقديم رؤى استشرافية جديدة عن موضوع المنهج الفلسفي عموماً، والمنهج الفلسفي الطهائي خصوصاً لكونه فتح لنا أفاقاً في الفكر والإبداع ولم يكن منهجاً متعالياً وبعيداً عن أرض التفلسف، بل كان منهجاً موسّعاً يمكن تطبيقه على العلوم الاجتماعية للخروج من أصنام التقليد والتبعية والولوج نحو الإبداع والتحرر .

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج :

❖ تمهيد

- 1 – المنهج في قراءة الفلسفة بين العلمية والمنهجية والمذهبية.
- 2 – نقد المناهج السائدة في الفكر العربي المعاصر.
- 3 – الإطار المفاهيمي للبحث .

➤ نتائج الفصل

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

تمهيد:

إن سبب إحاطة الحداثة الغربية بمالة من القداسة كان من ورائها عدة أسباب، من أهمها فكرة الإستقواء بالمنهج أو بمفهوم ألطف التقدم المنهجي، أي أن بريق المنهج الغربي وإشعاعاته قد شدّ أنظار الباحثين العرب إلى الدراسات الغربية في أول لحظاتهم التأملية لها، إلى أن هذا البريق كان حجباً عن كثير من الحقائق الخفية، من بينها المراوغة بالعقلانية الممنهجة، وأصبح القول السائد إن المنهج الغربي هو المنهج الصالح والحي أينما ارتحل وحلّ، وما علينا إلا أن نفسح له الطريق ونرعاه، ليصبح الميزان المستقيم الذي نكيل به معارفنا وأفكارنا، لمعرفة مدى قرب هذه المعرفة من معرفة الآخر وبقدر ما تكون مكتوبة بلغة الآخر، ومستمدة من مفاهيمه وأقواله ومنهجه ومعاييرها، إذن فهي معرفة حقه، وهكذا تتوارد على العقل العربي كثرة مكاثرة من المناهج والمفاهيم التي يجهل بعضها، فيأخذ في التخبط في مقاعدها ومغالقاتها ومتاهاتها وأحاييلها.

إلى أن أصبح العقل العربي يواجه سيولة فائقة في المناهج المعترية عن أرضه، واحتار أي منهج يسلكه وأي منهج يوائمه؟ وهكذا تفرّق المفكرون العرب من هذه الفتنة الفكرية الكبرى، بل أصبح لكل مفكر له مناهج خاصة في فلسفته، ويلقب كل فيلسوف بالمنهج الذي استورده، فكيف لهذه الأرض أن تهضمه وهي لاتنبت الحياة فيه؟ "أليس علينا أن نفهم أن عصر الأنوار يوجد في الليل والضباب؟ ألا يجب أن نعيد النظر في كل ما يبدو لنا بديهياً، ونعتبر مجدداً كل ما كان يؤسر حقائقنا؟ لدينا حاجة ملحة إلى موضعه معرفتنا والتأمل فيها وإعادة مساءلتها".¹

اذن إلى متى هذا الإلتباع و الركون في الفكر العربي؟ نحتاج إلى "زوبعة في الفكر تنتقل مثل الأعصار، ولا تكون تكرارية أبداً لأن الفكر يخدم عندما يكرر بشكل أبدي قول الحقيقة المكتسبة نفسها..² أي على الفكر لكي يبقى حيّاً، لابد من عمليات الهدم الذاتي على حد تعبير إدغار موران، إن الفكر الوحيد الذي يحيا هو الذي يحافظ على حرارة هدمه الخاص، فإن حرارة الفكر ووهج الإبداع في الخطاب العربي يمكن أن نعنونها بمشروع طه عبد الرحمان الذي تجرّأ لتحرير العقل العربي من أسر ثقل القيود والأنكال التي قيدت العقل العربي لأزمنة، وليخرجنا من شرك المناهج المتعددة، ومن أجل نخرج سبل في القول تخالف ماتسعى إليه إرادة المستعمر، وبعث روح

¹ إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة الأفكار، ج3، تر: يونس تيبسا، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص22.

² المرجع نفسه، ص195.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

جديدة في الوعي الإسلامي واستنهاضه، لتحمل مسؤوليته التاريخية والحضارية، والتدليل على الأجوبة الوازنة على كل الأسئلة الحارقة بهذا الزمان، وهي طرق للتدرج في مراتب التأمل الفسيح، وليكتوي المفهوم الفلسفي العربي بروح التفلسف للإشكالات الراهنة .

1- المنهج في قراءة الفلسفة بين العلمية والمنهجية والمذهبية :

لا يتأتى لنا إدراك كنه النظام المفهومي لعلم من العلوم حتى نحقق تصنيفا مفهوميا يقوم على أسس إستراتيجية ومنطقية، وهكذا تتضح وتبين العلاقات المفهومية داخل النسق المعرفي الذي يحتضن الشبكة المفهومية للعلم المعني، وقبله الفلسفة وروحها هو السؤال المسؤول عن توليد مفاهيمها، وعلى الفيلسوف أن يكون مسؤولا عن أي لفظة التي ترسم معالم الفلسفة، فالمفاهيم ليست محظ ألفاظ سائحة وهائمة بين حقول العلوم، بل هي البانية والمراعية للمعاني وإنها قرارات مفكرة معلقة بحركة النفس العلامة، إذن لابد الوقوف على مفهوم المنهج تحليلا دلاليا، قبل الخوض في غمار البحث والدراسة عن المنهج الفلسفي بين العلم والمذهب .

لا يخفى أن التعاريف التي وضعت لمفهوم المنهج تعددت وتكوّرت وتشابحت في الدلالات في المعاجم المعرفية العربية والغربية، لنصرف القول أولا إلى المدلول اللغوي للمنهج، يقال " نهج : طريق، نَهْجٌ : بَيِّن واضحٌ، وهو النهج... الجمع نهجات ونُهَج ونُهْج، قال أبو ذؤيب:

به رُجَمَات بينهن مخارم

نُهْج، كَلَبَات الهجائن، فيحُ

وطُرُقُ نُهْجَةٍ، وسيلُ منهجٍ: كنهج، ومنهج الطريق: وضَّحه والمنهاج، كالمنهج وفي التنزيل "لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَاجًا"، أُنْهَج الطريق: وضح واستبان وصار نهجا واضحا بيّنا".¹

وأیضا " قال یزید بن الحذاق العبدی :

ولقد أضاء لك الطريق وأنهجت

سبل المكارم والهدى تُعْدِي

¹ أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، م 14، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1999، 3، ص 300.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

وفي حديث العباس لم يمت رسول الله عليه الصلاة والسلام حتى ترككم على طريق **ناهجة** أي واضحة وبينة¹، وهنا المنهج، كطريق في الحياة و لتكون الحياة واضحة، كما وردت في القرآن الكريم لفظة المنهج في الآية الثامنة والأربعين من سورة المائدة لقوله تعالى "لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا" : "شرعة ومنهاجا أي سنة وسبيلا، فإن الشرعة هي الشريعة، أي مايتدئ فيه إلى الشيء، ومنه يقال، شرع في كذا، أي ابتداء فيه، أما المنهاج فهو الطريق الواضح السهل والسنن والطرائق"²، فإن الدلالة اللغوية لمفهوم المنهج = طريق أو سبيل، لابد أن يتصف بالوضوح والبيان، "إذا كان الوضوح" انكشافا" و"ظهورا" وكان البيان "اتصاحا" و"انفصاحا" و"انعرافا"، فإن المسعى أو السبيل أو "المسلك" أو "المحجة" أو "الطريق" لا يكون منهجا إلا إذا استوفى حالين رئيسين:

- حال كون السير فيه وسيلة ل الكشف والإبراز "الإظهار"

- حال كون السير فيه وسيلة ل الإيضاح و الإفصاح والتعرف"³

لكن السؤال الذي يشغل فكرنا لماذا كان تمثيل المنهج بالطريق في جلّ تعريفاته اللغوية؟ و إن كان الطريق واضحا وكاشفا، وظاهرا، أي لابد أن يكون له نقطة بداية ونهاية لكن هل لهذا الطريق نظام وهندسة محكمة؟، في حين نجد من يمثله ب العقد،(المركب من الحبات والخيط الرابط) ويعرّف المنهج أنه " أداة معرفية معقدة لتشكيل نسق نوعي من الظواهر والأفكار (الوقائع والمفاهيم) يتيح أن نطلق عليه علما، فالعقد حينما نرى حباته مفردة، تحتاج إلى ناظم لها وما يتحكم هذا الانتظام شيئان:

1- الخيط بما هو أداة مادية لربط هذه الأجزاء

2- الفطرة الخاصة في كيفية ترتيب هذه الأجزاء كي تنتظم وفق شكل خاص"⁴ ليجمع في تعريف المنهج بين مركبين هما: المفاهيم والوقائع أي لابد أن يكون لهذا الانتظام **مادة+روح**، وهذا ملاحظناه في التعريفات السابقة لمفهوم المنهج في البراديغم الإسلامي على شمولية الرؤية والجامعة بين التنظير والحياة أو الممارسة .

¹المرجع السابق ص300.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م2، دار الر شيد للكتاب والقرآن الكريم، ط2005، ص1، 971.

³ حمو التقاري، روح المنهج، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2018، ص13.

⁴ نزيه الحسن، السيد محمد باقر الصدر: دراسة في المنهج، دار التعاون للمطبوعات، بيروت، 1992، ص5.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

على خلاف ما روجته الكتابات الغربية في معاجمها فهي تميل إلى حصر مفهوم المنهج في المجال الفكري والذهني والجانب المادي ويستبعد تماما عن مجال الممارسة الأخلاقية في الحياة اليومية، إذن فهو منهج إختزالي الرؤية، إذ يعرف مفهوم **Method** "أنه لفظ مشتق من اليونانية "ميثا" ومعناها باتجاه والمقطع الثاني للكلمة "أدوس" أي باتجاه الطريق"¹، أما معجم لالاند يرادف المنهج بفعل الترتيب أي "طريق نصل من خلالها وبها إلى نتيجة معينة، حتى وإن كانت هذه الطريق لم تتحدد من قبل تحديدا إراديا ومترويا، كما يطلق إسم الترتيب على فعل الفكر الذي يكون له، حول موضوع واحد عدة أفكار، عدة أحكام، وعدة أدلة فيرتبها على أفضل وجه لجعل الموضوع معروفا وهذا ما يسمى أيضا منهاجا"².

Method في أعم معانيه وسيلة لتحقيق هدف وطريقة محددة لتنظيم النشاط وبالمعنى الفلسفي الخاص، كوسيلة للمعرفة، المنهج طريقة للحصول على ترديد ذهني للموضوع قيد الدراسة، ويكمن أكثر الشروط جوهرية للتطور الناجح للمعرفة في التطبيق الواعي لمنهج علمي"³، إذن فهو الضامن للشروط المنهجية العلمية الناجحة، والبعض يرادف مفهوم المنهج بمفهوم المذهب، حيث "أفلاطون يستعمل هذا اللفظ كمرادف للفظ المذهب، ثم ربط الرواقيون مفهوم المنهج بمفهوم تكني **tekhné** كما ربطه فلاسفة العصور الوسطى بمفهوم أرس (ars) جاعلين من المنهج جملة من الطرق الصالحة في مجال ما للحصول على عناصر وأشياء جديدة وشيئا فشيئا أصبح هذا اللفظ يستخدم عندما يقع تأمل البنية الصورية للعلوم، ولاسيما بنية علم الهندسة، حيث يرتبط مفهوم المنهج بمفهوم النظام، والاستدلال الضامن لصحة المنهج العلمي"⁴، فالنقلة المفاهيمية للمنهج كانت بدءا بالترادف من مفهوم المذهب، ثم في العصور الوسطى حمل معنى الطرائق، وفي الأخير ليضاف إليه سمة النظام أو الإستدلال مع مفهوم المنهج العلمي.

أما مفهوم "**Methodologie**" ترجع خصوصا إلى "كنت" فقد قسم المنطق إلى قسمين مذهب المبادئ وموضوعه شروط المعرفة الصحيحة، وعلم المناهج الذي يحدد الشكل العام لكل علم، والطريقة التي بها تكون أي علم كان وإلى جانب علم المناهج العام هذا توجد علوم مناهج جزئية تختلف تبعا للعلوم مهمة كل منها أن يحدد

¹ رحيم أبو رغيف، الدليل الفلسفي الشامل، الجزء 3، ط1، دار المحجة، بيروت 2015، ص549.

² أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفة، م1، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001، ط2، ص80.

³ روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ص494.

⁴ جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، 2004، ص450.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

العمليات الواجب اتباعها في دراسته"¹، كما نجد آراء بعض الفلاسفة حول موضوع المنهج، يقول كلودبرنار، "ليست الغاية من المنهج تحقيق الإكتشافات لكن قد تساعدنا المناهج الجديدة على تطوير الملكات التي منحناها لنا الطبيعة وعلى حسن استغلالها وقد تمنعنا المناهج السيئة من الإستفادة منها"²، ويقول سبينوزا أيضا "إن الطريقة الحقيقية هي الحقيقة نفسها ولكن بشكل مدروس ومنظم... أن الطريقة ليست سوى المعرفة العاكسة أو فكرة الفكرة...، فإن الطريقة الصحيحة هي التي تظهر كيف تم توجيه العقل وفقا لمعيار الفكرة الحقيقية المحددة"³، لذا يرى سبينوزا أن المنهج هو سراج الحقيقة لكن حين يكون المنهج منهجا حقيقيا وطريقا صحيحا.

فإن مفهوم **Methode** فلسفيا "يمكن من الوصول إلى مقصد من المقاصد التالية:

__ الإستدلال وفق القواعد الضامنة للصحة المنطقية

__ التدرج في معالجة الإشكالات وتناولها

__ حل إشكال من الإشكالات

__ إجراء تجربة من التجارب

__ فحص فرضية من الفرضيات

__ التحقق من أمر من الأمور

__ وتعليم مبحث من المباحث بالتركيز على الترابط الجوهرى لمسائله ومطالبه"⁴.

أما في الموسوعة الفلسفية لـ عبد الرحمن بدوي نجده يُؤحد بين علم المناهج وعلم المنطق، يقول "وتم تقسيم آخر للمنطق إلى صوري ومادي، والأول هو منطق التفكير بوجه عام، والثاني هو قواعد التفكير في العلوم الجزئية، لكن لما كان المقصود ليس هو المادة العينية، بل الشروط العامة للتفكير، فإن هذا المنطق المادي يسمى علم

¹ عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977، ص7.

² جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، مرجع سابق، ص452.

³ André comte-sponville , **dictionnaire philosophique**, edition : ouadrigé, 2013, paris, p586 .

⁴ حمو النقاري، **مفاهيم التفلسف الغربي: معجم تحليل عربي**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2018، ص188.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

المناهج¹، إذن فإن الجدل القائم بين هذه المعاني اللغوية التي تترجم لفظ المنهج، كـ (الوسيلة، الأداة، الطريق، المذهب، الحقيقة، العلم، المنطق...)، قد يصعب علينا النظر إلى المنهج كظاهرة تتطلب الرصد والتحليل للإمساك بالركائز المنهجية، أو الكشف عن العلاقات الإتصالية بين المنهجية والعلمية، وبين المنهج والمذهب، وأن نتساءل هل المنهج كمفهوم تكاملي يجمع بين العلم والفلسفة ؟ وهل المنهج يتسع للحياة الإنسانية ليشمل الخطاب وسبل الحياة؟

1_1 المنهج والمذهب في الفلسفة (العلاقة بين المنهج والمذهب) :

في سياق الحديث عن العلاقة بين المنهج والمذهب في الفلسفة، لا بد أن نلتفت إلى المعارك الفكرية التي دارت ولا تزال تدور حول التمييز بين المنهج والمذهب، والبحث عن إشكالات الوصل والفصل بين المذهب والمنهج، وهل المذهب الفلسفي سابق على المنهج ؟ أم أن المنهج جزء من مذهب الفيلسوف ؟ إذن للإجابة عن التصور المعماري لمنطلق البناء للعلاقة بين المنهج والمذهب الفلسفي من اللازم أن نستقرأ سمات المذهب الفلسفي، لإعتبار أن البعض يقرر أن المذهب قد يكون ماقبل المنهج، في حين نجد من يجعل المذهب كروية شاملة، لكون المذهب الفلسفي فرض أو وجهة نظر، نفسر بها ما يلج علينا من تساؤلات واهتمامات وما يجري أمامنا من أشياء وحوادث وظواهر، ووقائع، ومكانة الإنسان في خضمها، هذه الوجهة من النظر إنما هي رؤية جديدة للعالم²، يُعرف المذهب أنه "مجموعة من المفاهيم ومن المواقف ومن القواعد الموجهة التي تخص ميدانا بعينه من ميادين المعرفة أو النشاط وتكون ذات اتساق وتجانس فيما بينها والأغلب أن نعود جميعا إلى عدد محدود جدا من الأفكار المسيطرة التي تسري من خلال كل مواقف المذهب وقواعده وهكذا يقال : "مذهب أهل السنة"، والمذهب الشافعي، و "المذهب المادي"، و "المذهب الاشتراكي"، و "المذهب الفردي"، إلى غير ذلك³.

أما عن فكرة السبق بين المذهب والمنهج عند الفيلسوف نجد "إذا استقرأنا الفلاسفة العظام -حتى من أعلن منهم عن منهجه بوضوح وصراحة- نجد أنهم لم يبدأوا بوضع منهجهم ثم شرعوا في إقامة مذاهبهم، وإنما كان العكس هو الصحيح: يبدأ الفيلسوف باتخاذ موقف معين أو يدخل إلى تناول إحدى مشكلاته وفي ذهنه فكرة معينة، تبدأ غامضة في أغلب الأحيان، فينظر في مشكلته ويحاول حلها في ضوء ذلك الموقف أو تلك الفكرة،

¹ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص475.

² محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1977، ص10.

³ الموسوعة الفلسفية العربية، بإشراف معنيزادة، ج1، مذهب - نظرية، لمعهد الإنماء العربي، ط1، 1986، ص739.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

فيشرع في توضيحها و تفصيلها في نفس الوقت الذي يقيم فيه مذهبه الفلسفي، وفي أثناء ذلك أو بعد أن يقطع الفيلسوف شوطا في إقامة نظرياته، قد يعلن عن نوع منهجه، وقد لا يعلن¹.

ونجد البعض يستخدم كلمة المذهب بمداول المنهج أي لتدل كلمة المذهب "على مضمون المذهب وكذلك على طريقة تناول المسائل من وجهته، أي تدل على المضمون وعلى المنهج معا"²، فهنا، حين نقول المذهب فإن القصد هو المنهج أو طريق حل المسائل، فمثلا المذهب الشافعي، أو المذهب المالكي لا يروم إلى الدلالة على المفاهيم والقواعد أو التساؤلات فحسب، بل هو كذلك طريقة في تناول المواضيع والمسائل، كما نجد كلمة المذهب تتداخل وتتشابك مع كلمة الفلسفة ذاتها، كقولنا فلسفة الفرائي، مذهب الفرائي، الفلسفة المادية، المذهب المادي، الفلسفة التجريبية، المذهب التجريبي، "لكن هذا الاستخدام إن كان جائزا، إلا أنه غير متساو في معناه، لأنك حين تقول الفلسفة التجريبية فإنه ينبغي أن يتبع على الفور صراحة أو ضمنا بتحديد المذهب التجريبي في المعرفة أو في الوجود، أو في الأخلاق... الخ، فالمذهب الفلسفي هو تطبيق جزئي لفلسفة عامة"³.

ونلاحظ أن تاريخ الفلسفة هو امتداد لمذاهب فلسفية متعددة وذلك بتعدد الفلاسفة، مذهب أفلاطون، ديكارت، ابن رشد، هيغل، فالمذاهب الفلسفية "تتعدد وتعارض تبعا للتصورات التي يعتبرها هذا الفيلسوف أو ذاك أساسية، ومركزية في خبرتنا للعالم، كان أرسطو أكثر اهتماما بالوجود وطبيعته منه بوجود الإنسان، بينما كان كانط أكثر اهتماما بالإنسان وما يمكن معرفته من ذلك الوجود، كان الوجود الإلهي مركزيا في مذهب ديكارت، بينما، لم يكن هذا الوجود مركزيا عند الآخرين مثل هوبز أو سارتر"⁴.

ويضيف محمود زيدان أن من سمات المذهب: الشمول، "كلما كان المذهب شاملا جذب إليه عددا أكبر من المتحمسين والتابعين ويعني شمول المذهب تلبية لحاجات الفرد وكل ما يشغله ويقلقه ويحقق له استقرار الذهن ويطرد عنه الحيرة والقلق ومن أمثلة المذاهب الشاملة مذاهب أفلاطون وأرسطو وكانط وهيغل"⁵، إذن فهو شمولي الرؤية، لا يمكن أن يحتزل مبادئه في جانب من ميادينه، كما أن من مبادئ المذهب عادة ما تكون واضحة وبسيطة، وللمذهب سلطة فكرية كونه يمتد ليؤثر على مدى سنوات في الحضارة، لكن "مادام معيار نجاح المذهب

¹ محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص 130.

² المرجع نفسه، ص 739.

³ المرجع نفسه، ص 739.

⁴ المرجع نفسه، ص 18، 19.

⁵ المرجع نفسه، ص 19.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

الفلسفي وشيوعه مقدار اقتناع الناس به، فقد بعد عن الموضوعية ودخل أحضان الذاتية¹، لكن يبقى المذهب الكامن والشمولي هو المذهب الحي والفاعل في التاريخ، وللتحرك العملي سواء على مستوى الفهم أو على مستوى السلوك، لوظيفته الحيوية في تنظيم شتات الأفكار والمفاهيم، وفعاليته في الحركة والتطور والوحدة والتلاحم، و مؤثراته التاريخية والاجتماعية والثقافية، وتاريخ الفلسفة ينطق بتاريخ مذاهب الفلاسفة، ومدى قوتها العملية في خلق قوى التغيير والمقاومة على فهم الوضع القائم، وخلق إشكالات وتصورات شاملة لرؤى العالم حول الوجود والإنسان والدين.

إذا تساءلنا ماهو المذهب الفكري المعاصر المسيطر على العالم؟ فالجواب هو أننا لا نستطيع الوقوف على مذهب واحد، بل تعدد المذاهب الفكرية المسيطرة، فنجد: العقلانية، القومية و الوطنية،الإلحاد،... حيث تسيطر اليوم أوروبا بفكرها على العالم كله، ومن خلال هذه الهيمنة تتسرب الأفكار المتسلطة على المنظومات التربوية والمناهج الفكرية، "ولم تكن أوروبا بكل قوتها هي السبب الوحيد في الحقيقة لهذا التسرب التلقائي أو ذلك الغزو الفكري، إنما كان هناك سبب لا يقل أهمية عن هذه السيطرة إن لم يكن - في نظرنا أهم -، هو غياب البديل الذي يمكن أن يأخذ مكان هذه الأفكار والمذاهب والخرافات إذا تبين عدم جدارتها بالإتباع، بل الذي يحول أصلا دون التوجه إليها واتباعها في حالة وجوده، ونعني به الإسلام.. ذلك أن غيابه يعطى هذه المذاهب والأفكار في نفوس الناس حجية الأمر الواقع وثقل الأمر الواقع، أي أنها تصبح في حس الناس جديرة بالاتباع لا لجدارتها الذاتية، ولا لأنها في ذاتها صحيحة، ولكن فقط لأنها موجودة بالفعل، والبديل غير موجود"².

فبقي العقل العربي الإسلامي تائها و فاقدا للوجهة، لا لأنه لا يملك بوصلة فكرية ترسم مساره، بل لأنه لم يصل بعد إلى مرحلة التفعيل والتأثير (مرحلة الفعالية)، فالعقل العلماني كان ذكيا في تفعيل منهجه، واليوم نشهد اكتساح العلمانية العالم دون أن نشهر بذلك، لذا بقي العقل العربي الإسلامي تابعا لما ينتجه الآخر من أفكار ومذاهب من دون تفكير، ولم يسأل نفسه ما منبت هذه الفكرة السائحة (للعلمانية)؟ وما جذور هذا المذهب؟ أو " الظروف التي أدت إلى نشأتها وتشكلها على هذه الصورة، فإن كثيرا من الناس الذين يأخذونها على أنها أمر واقع، لايسألون أنفسهم كيف نشأت، وما الظروف التي جعلتها تأخذ هذه الصورة، كأنهم يعتقدون - من ثقله الأمر الواقع على حسهم- أنها ذات وجود طبيعي، وأن الصورة التي عليها هي الصورة الطبيعية لهذا المذهب أو

¹ المرجع السابق، ص 20.

² سيد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط9، 2001، ص5.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

ذاك، ولا يضعون في حسابهم أن ظروفًا محلية بحتة في أوروبا هي التي جعلت الفكر الأوروبي يتجه هذه الاتجاهات ، ويسلك هذه المسالك ، وأنه لو كانت هناك ظروفًا مختلفة لاعتنقت أوروبا أفكارًا أخرى ومذاهب من نوع آخر¹ وهذا ما استدعينا إلى التوقف هنا، في التأمل في حال الفكر العربي، يُقال فمن آثار العقول الصحيحة المذاهب القويمة، لذا فخطورة هذه المذاهب المريضة أنها تنخر في العقول و المناهج بصمت .

كما قلنا سابقا أن المذهب سابق على المنهج، والمذهب ينظم المفاهيم والقواعد المعرفية لتكون ذات اتساق وانسجام، والمذهب يحتاج إلى منهج، فكل مذهب يُقفو خطوات منهجية معينة، إذن لابد من خطاطة فكرية لنسيج مذهب فلسفي، ولكي نسلك منهجا علينا أن نستند إلى رؤية واضحة، أو وجهة نظر أو فرض " كما أن مكونات المذهب تحتاج إلى المنهج بوصفه لحمة الإتصال والترابط والتناسق والإتساق وسداهم، فبغايه يكون المذهب كلبنات مرصوصة دون تماسك، يضمن قوة الإقناع، وحاجة المذهب للمنهج من هذه الجهة قائمة بصرف النظر عن مدى صحة مقدمات المذهب إذن، فالمذهب يحتاج إلى المنهج، لأنه يضمن له قاعدة صلبة يبنى عليها نتائجه ويقنع بصحتها"².

إذن لا يمكننا الحديث عن المنهج قبل المذهب، والمتأمل في هذا يُدرك أننا لازلنا نتعلّم بأفكار المذاهب الغربية، دون أن نسهم في وضع قسمات هذا العلوم الفلسفي، لأن المذهب كتوجه فكري، وأساس لقيام إرث فلسفي، يمثل أفقا لبناء النص الفلسفي، فإن أفلاطون لا يزال حاضرا في الخطاب الفلسفي المعاصر، سواء إستهلاكا للمفاهيم الأفلاطونية، أو في تحديد الإشكالات الأفلاطونية وتفعيلها في قضايا الفلسفة المعاصرة مثل إشكالية الجمال، العدل، العقل، والنفس... الخ، وقد نتساءل : ما فائدة من تدريس المذاهب الفلسفية ؟ وللإجابة نقول، أنه لا يزال تأثير المذاهب الفلسفية الغربية في اللغة والأدب والثقافة إلى يومنا هذا.

كما لا نحاول إستعراض المذاهب الفلسفية باعتبارها فلسفة صرفة، بل تتوي في طياتها نماذج معرفية كامنة، يمكن أن نطلق عليها ما قبل المنهج، وما بعد المنهج، أو العقيدة المذهبية، باعتبارها "متغيرات ثقافية أدت بالضرورة إلى تغيرات مقابلة في نظرة الإنسان إلى لغة التعبير واستخدامه لها، وخاصة لغة التعبير الأدبي ونحن إذن نفعل ذلك، فإننا نؤكد مرة أخرى أن غربة الحداثيين العرب تكمن هنا، فالدراسات اللغوية والنظرية النقدية التي ارتبطت

¹ المرجع السابق، ص 6.

² سعاد كوريم، إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامي: الإشكال المفهومي نموذجاً، إسلامية المعرفة، السنة العشر، العدد 77، فرجينيا- الو م أ، صيف 2014، ص 59.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

ارتباطا عضويا لا انفصام له بالثقافة الغربية في مراحل تطورها المختلفة، وخاصة الجانب الفلسفي من هذه الثقافة، تستورد الآن إلى مناخ ثقافي مختلف تمام الاختلاف، تستورد بنفس المفاهيم ونفس المصطلحات التي تكسب دلالتها من انتمائها للثقافة التي أفرزتها في المقام الأول"¹.

إننا لم نعش مع الفكرة أو التعايش مع الأفكار التي هي سليل المذاهب الغربية، بل استوردها العقل العربي وهو أعمى، أي أننا لم نعش رحلة الفكر الغربي ومعاركه بين الشك واليقين، أو بين ثنائية الداخل والخارج، أوكل ما عاشه هذا الفكر من تعددية مذهبية (المذهب الوجودي، البرغماتي، الماركسي،...)، لأن آثار هذه المذاهب والفلسفات انعكست على الأنظمة الاجتماعية والسياسية، ولم تتوقف هنا، بل سافرت إلى العالم الإسلامي من خلال ترجمة الأعمال الفلسفية والأدبية، حتى وإن لم نعد اليوم نتحدث عن ماهية هذه الفلسفات أو نطرح ونجدد إشكالياتها، لكن بقيت موجودة آثارها وأفكارها تسري في مناهجنا الفكرية والتربوية والسياسية، يقول الدكتور مصطفى حلمي، صاحب كتاب "الإسلام والمذاهب الفلسفية" في موقفه عن الوجودية، "لقد انطفأ بريق هذه الفلسفة ولكن بقيت خمائرها في قلب بعض المذاهب الأدبية وتؤدي وظيفتها بواسطة القصص والمسرحيات".²

إذن الجواب على سؤال لماذا لم تبتز هذه المذاهب الفكرية السائدة، فإننا نقول أن إستمرارية المذاهب الفلسفية الغربية رهين باستثمار المناهج الغربية، لأن قوة المنهج تشحذ من قوة المذهب، "إذا كانت المنهجية قد ارتبطت بالإطار الحضاري، فإن وشجها بمذهبيات هذه الحضارة أوثق وأشد، وهذا ما يؤدي إلى تطويع منهج الفكر لتحقيق الغايات المذهبية التي تدعوا إليها وتبشر بها"³.

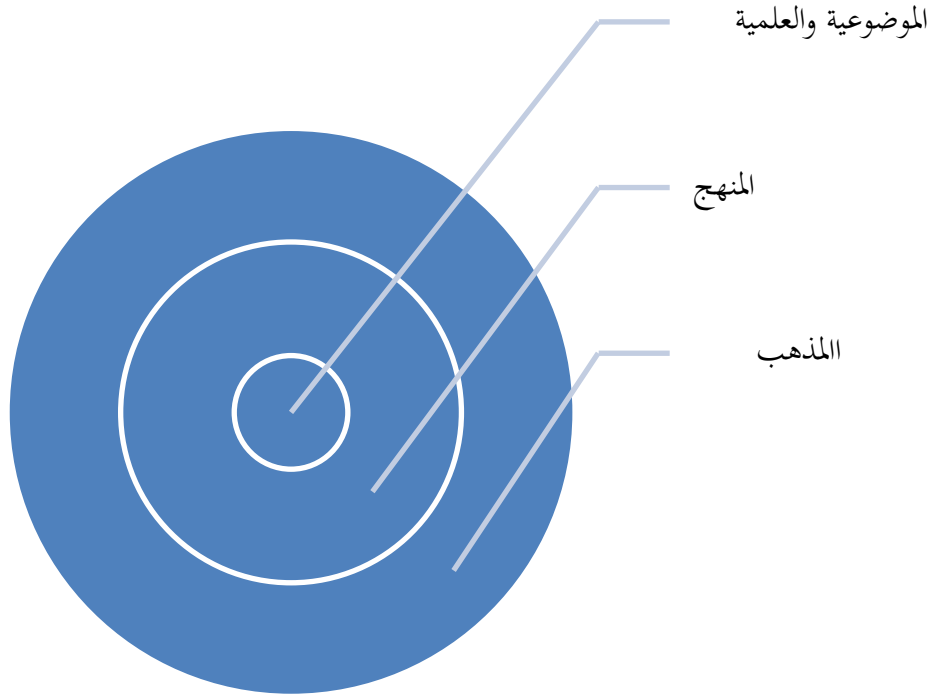
¹ عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من النبوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص 61.

² مصطفى حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية: نحو منهج لدراسة الفلسفة، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2005، ص 255.

³ صلاح عبد المتعال، المنهجية الإسلامية والمعايير الأخلاقية للبحث: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1990، ص ص 236، 237.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

- مخطط يوضح العلاقة بين المذهب والمنهج:



2_1_1 المنهج (الفلسفي) والعلمية:

إن الحلقة الرابطة بين العلم والفلسفة هو المنهج، لأن بالمنهج يمكن الحوار بين مختلف المعارف، والتناهج بين تخصصات مختلفة، ربما يتساءل السائل: ما الذي يجعل الفلسفة في طريق العلمية؟ فإن الجواب الأكمل يمكن القول إنه المنهج، لأن المنهج هو مجموعة من القواعد لتوجيه ذهن، والمنهج هو النظريات (الفلسفية) والمعرفة الواضحة، كما أننا نسلك المنهج من أجل الوصول إلى اليقين.

بل القول الأليق "أن الفلسفة لم تعد حكمة تعلم الإنسان القوى التي تقهره وتتحكم فيه (أرسطو) ولا كيفية إذعانه وخضوعه لتلك القوى (الرواقيون) أو كيفية انسجامه معها باعتبارها تمثل الإرادة المقدسة (إرادة الإله) (التفكير الديني) بل أصبحت علما بأسرار العلاقات الرابطة بين الظواهر، وكشفا عن أسباب حركتها وسكونها،

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

ومن هنا إرشادا إلى كيفية التحكم بتلك الأسباب والتدخل لتغيير تلك العلاقات من أجل تحويل مجرى الظواهر وتسخيرها لخدمة البشر¹.

لقد سُميت الفلسفة أم العلوم في بداياتها لأنها احتوت في مباحثها على جميع العلوم والمعارف، فكانت هي الأم الحاضنة والمفكرة للعلوم، أين اشتقت منها الفيزياء والكيمياء والهندسة والرياضيات وعلم الحيوان والقانون والتاريخ والجغرافية والاجتماع والنفس وغيرها من العلوم، فكانت بالفعل هي الحاضنة للحقيقة العلمية السائدة آن ذاك ، لذا فحسب رأينا أن مقولة الفلسفة أم العلوم لم تبتّر وتُطمر إلى يومنا هذا، لأن بعض من العلوم اليوم تراهن للعودة إلى فعل التفلسف والتفكير النقدي والمواجهة، وذلك بعد أن غلب عليها التفكير النمطي الأحدي في المنهج ، فلا يمكن فصل العلوم عن حضن الفلسفة، فإن فصلها مثل فصل الطفل عن حضن أمه، حتى وإن تم فصل الطفل من حضن أمه لفترة، فإنه حتما سيعود للبحث عن أمه، إذ تنبثق (الفلسفة والعلوم) إحداها عن الأخرى انبثاقا بحيث أن كل منهما تُخرج الأخرى من ذاتها وتستمد منها حقيقة وجودها، "فالفلسفة لا تقنع بالحفر والتعمق وراء الافتراضات الأولية لمجرد تسجيلها وكشفها بل لتقييم عليها بناء أكثر شرحا من العلم فرجل العلم أو الفكر الذي لا يعي أعماق أسسه التي يبني فوقها لا يدري أي ارتفاع يمكن أن يعلوا ببنائه لأنه بقدر عمق الأساس يكون ارتفاع البناء و كلما ضرب الفيلسوف إلى أبعد الأعماق استطاع أن يعلوا بصرحه أكثر فأكثر فهو وحده الذي في وسعه أن يعرف أو يقدر إلى أين ينبغي، أن يتعمق في الحفر والتحليل"².

إذن الفيلسوف هنا، ينتهج في رسم الرؤية الماقبلية للمنهج والرؤية المابعدية في أي ظاهرة يرصدها، وبذلك يتيسر عليه أن ينطلق إلى أبعد مما في مقدور رجل العلم، سواء في صوغ المذاهب أو التحليل والإستنتاج، كما أن العلم يحتاج دائما إلى الخيال الفكري الخلاق، بقدر حاجته إلى الصرامة المنطقية، وذلك أن أرضية الاكتشاف تحتاج إلى إبداعات التأمل الخيالي والنقد والإستقراء، لذا فالفلسفة لاتزال هي الأم والأساس العلمي في كل عمل علمي، يقول نيتشه "يحتاج المفكر إلى الخيال والاندفاع، والتجريد والروحنة، وحس الابتكار، والحدس، والإستقراء، والجدل، والاستنباط، والنقد، وتجميع المواد، والفكر اللاشخصي، والتأمل والتركيب، وكذلك إلى العدل والحب في نظرته إلى كل ماهو موجود"³.

¹ رينيه ديكارت، حديث الطريقة، تر: عمر الشاربي، المنظمة العربية للترجمة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص 17.

² صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار الثقافة، القاهرة، 1981، ص ص 7، 8.

³ فريدريك نيتشه، الفجر، تر: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص 41.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

ونجد الفيلسوفة الأمريكية مارثا نوسباوم (Craven Nussbaum Martha)* في كتابها (ليس للربح: لماذا تحتاج الديمقراطية إلى الإنسانيات)، خصصت فصل معنون بـ أصول التربية السقراطية: أهمية المحاجة، إذ تناشد الفيلسوفة على ضرورة تعليم الفلسفة لطلبة المدارس والجامعات في كل التخصصات وتقول "لكن كيف يمكن لتعليم إنساني أن يُدرس قيما سقراطية تحديدا؟ على مستويي الجامعة والكلية، الجواب على هذا السؤال مفهوم بشكل معقول جدًا، كنقطة بداية، يجب أن يُضح التفكير النقدي في التربية لفصول من أنواع عدة، خلال تعلم الطلبة التنقيب، فحص الأدلة، كتابة أوراق بمحاججات مبنية جيدا وتحليل محاججات قدمت لهم في كتابات أخرى... ليحصل هؤلاء الطلبة الناضجون نسبيا على الانغمار التام في التفكير السقراطي النشط الذي يجعل تعليم العلوم الإنسانية ممكنا، لهذا السبب حاججت بأنه يجب على الكليات والجامعات أن تتبع خطى الكليات والجامعات الكاثوليكية الأمريكية، التي تطالب بفصلين دراسيين على الأقل في الفلسفة"¹.

لذا "إذا كان العلم لا يفكر في ذات العلم فإن فلسفة العلم هي تتكفل بذلك العبء وتضطلع بالتفكير في ذات العلم، وفي منهجه ومنطقه، وخصائص المعرفة وشروطها وطبائع تقدمها وكيفياته وعوامله"²، فإن فلسفة العلم هنا، مرتبة في البحث عن سؤال المنهج الاستشراقي للعلوم، لأن العلم وحده لا يتأمل في مناهجه ومنطقه، بل يحتاج إلى قوة مافوقه، لكن شتان بين التفلسف العلمي أو فلسفة العلم وبين علمية الفلسفة، فالأولى تروم للإبانة عن طرق وأسس ومضامين العلم ومناهجه، أي دراسة باطنية لمضامين العلم، أما علمية الفلسفة هي حاجة الفلسفة إلى النظرة الفوقية التي تُمكن العقل من النظر إلى ذاته من وجهة نظر أعلى، "ليكون الوعي أشبه بمنارة تُمكن العقل من النظر إلى ذاته من وجهة نظر أعلى من دون أن يتوقف، بالرغم من ذلك، عن البقاء داخل ذاته"³.

لذا فالهدف من العلمية الفلسفية هي البحث عن أسرار القول الفلسفي ومسالكه، لكن لا أن نقف على الظاهرة بطريقة التفلسف، وإنما بإعمال الرؤية العلمية في الخطاب الفلسفي، غير أنني قد نلمح في هذا المفهوم (العلمية) في الممارسة الفلسفية أنه أكثر تقنيا وتسييجا لها، لذا يمكننا أن نعود إلى تراثنا الإسلامي بتأصيل هذا

*مارثا كرافن نوسباوم: فيلسوفة أمريكية من مواليد 1947، أستاذة في القانون والأخلاق بجامعة شيكاغو، مؤلفة لعديد من الكتب: هشاشة الخير،

¹ مارثا نوسباوم، ليس للربح: لماذا تحتاج الديمقراطية إلى الإنسانيات، تر: فاطمة الشمالان، جداول، بيروت، 2010، ص 82.

² معنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2000، ص 10.

³ إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة الأفكار، تر: يوسف تيسس، مرجع سابق، ص 197.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

المفهوم إلى مفهوم "الرياضة" واخترنا هذا المفهوم كمفهوم جامع بين العلمية والمنهجية، بمعنى أن نقول **الإرتياض بالعلوم، والإرتياض بالفلسف**، وهنا الإرتياض لا يختزل على الجانب الخُلقي كما أَلفناه في كتب التراث، بالأخص في نصوص التصوف الإسلامي، عند ابن العربي، و أبي حامد الغزالي، وغيرها من كتب التصوف، حيث نجد مفهوم الرياضة بمدلول الرياضة الروحية، أو الإرتياض على الوسائل التي تُكسب بها الأخلاق، بل ما نقصده هنا، هي **الرياضة العقلية أو الحكمية** التي تدرنا على تريض العقول لتحصيل الملكات البرهانية والحجاجية في فعل التفلسف لقول أبو الحسن العامري في دفاعه عن العلوم الحكمية وفوائدها، يقول هي "الإرتياض في مطلب البرهان على الدعاوي المسموعة، والسلامة من وصمة التقليد للمذاهب الواهية"¹.

ما أردنا تبياناه هو مجرد رؤية تأصيلية و إستشرافية حول مفهوم العلمية الفلسفية، ولنفتح دائما آفاق الإبداع لجهازنا المفهومي العربي الإسلامي، فالرياضة أو التريض مفهوم يجمع بين **المنهج والعلم**، غير أن طه عبد الرحمن في مشروعه فقه الفلسفة يستعمل مفهوم العلمية ولا يستبدله بمفهوم آخر، هذا ماسنعرج إليه في الفصل الثاني، كما نجد تعريف للعلم عند ابن خلدون إذ يربط مفهوم العلم بقانون المنطق، ويقول "وهذا الفكر قد يكون بطريق صحيح، وقد يكون بطريق فاسد فافتضى ذلك تمييز الطريق الذي يسعى به الفكر في تحصيل **المطالب العلمية**، لتمييز فيها الصحيح من الفاسد فكان ذلك قانون المنطق"²، بعد أن قمنا بمكاشفة مفاهيمية حول العلمية لابد أن نتساءل ماهي المعايير العلمية التي يجب أن يتسم بها أي منهج يسعى نحو العلمية، وهو السؤال الذي طرحه جون لاريير هل بالإمكان استخراج معيار عام للعلمية يمكن تطبيقه في جميع العلوم؟ يبدو أن دلالة مصطلح الإجرائية بالإمكان تقديم جواب مبدئي على هذا السؤال "فالإجرائية تتدخل في الخطوات المنهجية والصورية والتجريبية، وهذا مايوحي بأن القابلية للفهم والصلاحية والفعالية المميزة للمعرفة العلمية تنتج عن طابعها الإجرائي، كما أن هذه الخاصية هي التي تمنح للعلم في آخر المطاف وضعه المتميز، فالمعرفة التي توصف بالعلمية هي تلك التي نجحت في موضوعة ممارساتها (البنائية، والإستنباطية، والتجريبية، والتقييمية، بل والتأسيسية أيضا) في إطار عمليات منظمة"³.

¹ أبو الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، الأردن، 2012، ص 22.

² ابن خلدون، **المقدمة**، دار الفكر، 2004، ص 531.

³ محمد الهلالي وحسن بريقي، **معايير العلمية**، دار توبقال للنشر، ط1، 2015، ص 12.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

فالفحص في الخطوات المنهجية، أو موضوعة الخطوات الصورية أو التجريبية هي التي تضفي صفة العلمية للمعرفة، والبعض ينظر إلى لفظة العلمية على أنها الهدف المسطر بعد إنهاء كل دراسة أو بحث وذلك باتباع خطوات إجرائية معينة، لذلك قد تصبح هذه الخاصية (العلمية) رهانا للعديد من الدراسات والأبحاث للتسابق نحو اكتساب هذه الصفة، لمدى فاعليتها وحيويتها في الدراسات، أي "إذا كانت خاصية العلمية مسألة جديدة في العلوم الدقة أو الدقيقة (أي العلوم التجريبية، أو الطبيعية من جهة والعلوم الرياضية والمنطقية المتصفة بالصورية والتجريد من جهة أخرى) وفي العلوم الإنسانية (التي تطرح فيها وبحدة خصائص هامة تشكك في علميتها الدقيقة، مثل المعنى، والقصدية، والوعي، والقيم الأخلاقية، والخصوصية، والإختلاف والبعد التاريخي) فإنها تتحول إلى فكرة مبهمة أو إلى مجرد إستعارة كما يتعلق الأمر بدراسات أخرى تطالب بعلميتها دون أن تكون لها أية علاقة بالعلم بمعناه الدقيق"¹.

لإنماء دلالة الإجرائية كونها معيارا للعلمية، لابد أن نبين الإشكالات المفهومية التي تفيض من هذا المصطلح، فهي ترتبط بفكرة الإستقراء، والإستنباط، الافتراضات، النماذج، البداهة، المطابقة، التأويل، والتفسير، النسقية، والمذهبية والنسبية والتحقق، والإكتشاف، كل هذه المفاهيم الإجرائية تضيء الحقل العام الذي نبتت فيه فكرة العلمية وأسسها، وإلا أصبحت مجرد إستعارة، تتداول بين حقول المعرفة دون منهج يضبطها، فالمعرفة العلمية يتم تعريفها الدائم في حدود المنهج الذي به نحصل عليها.

إذن لابد البحث عن قواعد وأصول علمية المنهج الفلسفي، ورفع الستار عن اللحظة البراديغمية كتنظيم أولي ومبدأ توليدي للمنهجية العلمية في الفلسفة، لذا كانت هي اللحظة الديكارتية، كلحظة يقظة وإستفاقة لضرورة وضع الطريقة العلمية للبحث عن الحقيقة، إذ يمكن أن نقدم ديكارت (René Descartes) النموذج الأول لصياغة علمية المنهج الفلسفي "ويراهن كتاب القواعد أيضا على أولوية صياغة علم الطريقة، فصرف النظر عن البحث في حقيقة ما أفضل في رأي ديكارت من البحث فيها دون طريقة، وهكذا حوّل فيلسوف الحداثة وجهة المسألة الفلسفية من ما الحقيقة؟ إلى كيفية البحث عن الحقيقة"²، إذ يقتضي بلوغ الحقيقة ضرورة العلم بالطريقة وتفقه قواعد البحث، و"في الفقرة الافتتاحية من تأملاته أشار ديكارت إلى أن طريقته الفلسفية في الشك كانت مصممة لتوفير أسس المعرفة العلمية: كنت مقتنعا بأنه يجب علي مرة واحدة أن أتعهد بمجدية التخلص من كل

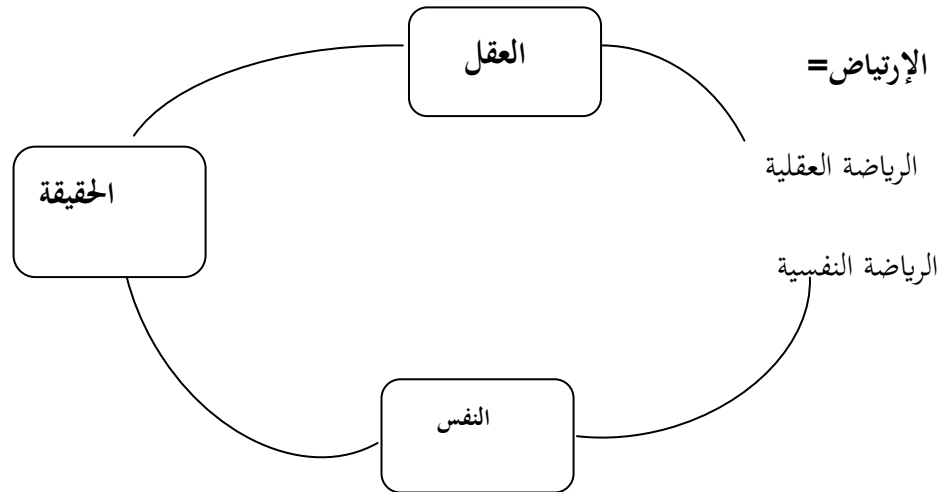
¹ المرجع السابق، ص 5.

² رونييه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، تر: سفيان سعد الله، تونس: دار سراس للنشر، 2001، ص 12، 11.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

الأراء التي قبلتها سابقا، والبدء في البناء من جديد من الأساس، إذا أردت لإنشاء أي هيكل دائم وثابت في العلوم¹.

ليعتزم ديكارت تعميم الطريقة الرياضية على كل الموضوعات بوصفها علم النظام، ولكنه كتاب القواعد هو البرهان الأكبر في المشروع الديكارتي، "يرسم إذن الكتاب الطريقة كمسألة مستقلة بذاتها عن كل مايشغل الفيلسوف من مشكلات ميتافيزيقية كالذات والإله والعالم ميزت بالخصوص كتاب التأملات، فالجمال الحقيقي للطريقة هو علمي بالأساس"²، فهو ضربة نقدية مُصوبة للمنطق الأرسطي والفكر المدرسي، وفي تعريفه للمنهج يقول "هو قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أجل أن يؤخذ الباطل على أنه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة لكل الأشياء التي تستطيع إدراكها، دون أن تضع في جهود غير نافعة، بل وهي تزيد ما للنفس من علم بالتدريج"³، وهنا يربط ديكارت قواعد العقل بالنفس في قوله تزيد في ما للنفس من علم بالتدريج، هذا ما أردت الإشارة إليه سابقا في مفهوم الإرتياض في الفلسفة والعلوم، لأن الإرتياض مفهوم أوسع وأشمل، ولا يحتزل في الجانب الأخلاقي فقط.



الإرتياض بالمنهج = هو النظر أو التبصر في وسائل العلم وقواعده، وغاياته ومدارج تحصيله، أي "أن الصناعة العلمية [...] بل هي مرتقنة قبل ذلك بسداد بصيرة طالب العلم وإرتياض ملكاته بالعلوم والمعارف، فإن سداد

¹Chris Day .An introduction to philosophical Methode ,canad ,2010 ,p186.

² رونييه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، مرجع سابق، ص 17.

³ رونييه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود مُجد الحَضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط 2، 1968، ص 95.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

البصيرة وارتياض الملكات ذريعة إلى تحقيق العلم وحسن التصرف فيه.. وحسن التصرف في العلم هو إكسير التحقيق وجوهر الصناعة العلمية ، ولأن العلم بتنوع أبحاثه وتشعب مسائله يحتاج من طالبه ليرتاض به أن يكون واعيا في تحصيله قبل أن يخطوا بأقدام مشاريعه بعيدا على غير هدى من الرأي ويبتنة من الأمر¹، أما في خصوص فحص ديكارت للمنطق وقياساته قال "تبينت بخصوص المنطق أن قياساته وأغلب تعاليمه الأخرى تصلح لأن نشرح بها للناس مانعلمه وحتى للكلام، كلاما دون حكم في الأمور التي نجهلها، أكثر مما تصلح لتعلمها"².

لذا انتهج ديكارت طريق الهندسيين، وارتاض بأسلوب البرهنة والنظام كسمتين نحو العلمية، وبدل من قواعد المنطق الصورية قرر أن يكتفي بالقواعد الأربعة لتأسيس منهجه، فكانت قاعدته الأولى "أن لا أقبل أبدا أي شيء على أنه حقيقة دون أن أعرف معرفة جلية أنه كذلك: أي أن أبتعد تمام الابتعاد عن التسرع والظن، وأن لا أشتمل بأحكامي أكثر مما يتقدم لفكري بقدر من **الوضوح والتميز** لا يدع أي فرصة للشك فيه، وتمثلت الثانية في تقسيم كل من الصعوبات التي أفحصها إلى ما يمكن من الأجزاء وما ينبغي حلها على أفضل وجه، وتمثلت الثالثة في تسيير أفكاره حسن نظام مبتدئا بأبسط المواضيع وأيسرها على المعرفة للإرتقاء شيئا فشيئا، وحسب التدرج إلى معرفة أكثر تركيبا، ومفترضا وجود نظام حتى بين التي لا تتابع بصفة طبيعية، وكانت الأخيرة أن أقوم في كل المواطن بتعددات على درجة من الإكتمال، ومراجعات على درجة من الشمول، بحيث أكون واثقا من أنني لم أهمل شيئا"³، فالمنهج الديكارتي ماهو إلا إستخلاصا لهيكل الرياضيات وبناء الهندسيين، ليبقى فكرة النظام نواة التفكير العلمي الرياضي، بالإضافة إلى فكرة الوضوح واليقين.

— والنموذج الثاني الذي يمكن تقديمه لتشييد علمية المنهج الفلسفي هو "إدموند هوسرل" (Edmund Husserl) في كتابه "الفلسفة بما هي علم دقيق" على أن تكون الفينومينولوجيا حريصة على تمثيل ما لروح العلم رافضة الاستنباط الرياضي والاستقراء التجريبي على السواء، بل انصبت على عالم الظواهر كما يفعل العلم ، "ان الفينومينولوجيا منهاج للبحث وأسلوب للنظر، وليست البتة مصفوفة من الحقائق الأولية المثالية أو الميتافيزيقية المطلقة"⁴، حيث نشر في سنة 1911، في العدد الأول " من مجلة لوجوس مقالا

¹ مشاري بن سعد بن عبد الله الشثري، ارتياض العلوم، الدار العربية للطباعة والنشر، الرياض، ط2، 1968، ص95.

² رينيه ديكارت، حديث الطريقة، مرجع سابق، ص ص89، 90.

³ المرجع نفسه، ص ص 94، 102.

⁴ معنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص237.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

بعنوان "الفلسفة كعلم صارم" هذا العنوان يلخص تصور هوسرل للفلسفة، في مقابل التصور الرائج آنذاك الذي يختزل الفلسفة إلى مجرد الرؤية للعالم، ليس من حقها أن تطمح للعلمية أو أن تدعي صلاحية تتعدى شرطيتها التاريخية، يرى هوسرل أن مهمة الفلسفة هي إنشاء معرفة صارمة ومتحررة جذريا من كل الآراء والأحكام المسبقة¹.

كما أعاد هوسرل صياغة مفهوم الفلسفة بمفهوم العلم الشامل الكلي، أي العلم بكلية الكائن، ويقول "إن العلوم بالجمع، كل العلوم التي يمكن في يوم ما تأسيسها، وكل تلك التي تباشر عملها، ليست سوى فروع غير مستقلة للفلسفة الواحدة، تسعى هذه الفلسفة الجديدة، في تصعيد جريء، بل ومفرط لمعنى الشمولية كما بدأ مع ديكارت إلى أن تحيط بكيفية علمية صارمة بكل الأسئلة المعقولة عموما في وحدة نسق نظري [...] أن يجب على كل المشاكل التي يمكن تصورها، مشاكل الواقع ومشاكل العقل..."²، ما أراده هوسرل هو أن يثور مفهومنا العام للفلسفة، وذلك من كونها تمدنا بنظرة عامة إلى العالم أو رؤية إلى العالم إلى معرفة دقيقة، وهنا دقتها ليست في دقة العلوم فقط، بل أن تكون الفلسفة أكثر دقة من العلم وأن تكون رؤيتها شمولية وكلية، لأن العلوم لم تتجاوز مرتبة التكنيك، "لم تبلغ مرتبة المعرفة أي العلم بالمعنى الكامل، ولن تتضح الأسس التي تقوم عليها هذه العلوم إلا بفضل الفلسفة التي هي المعرفة الأولى والنهائية، أي الظاهريات التي هي "أم كل معرفة"، يقول هوسرل نحن متفقون مع كنت تمام الاتفاق على أننا مضطرون إلى تحقيق الفلسفة الترنسندنتالية، لابروح نظرة عامة إلى العالم تتلائم مع احتياجات العصر ومطالبه بل بروح علم دقيق"³.

ليفصح بعدها هوسرل أن الفلسفة لم تستطع أن تحقق هذا المطلب، أي أن تكون علما دقيقا، والسبب في ذلك هو غياب فكرة النسق في الفلسفة، "وماذا ينبغي أن يعني النسق؟ المنشود الذي ينبغي أن نتخذه مثلا أعلى يرشدنا في معميات أو غياهب عملنا الباحث؟ هل يعني نسقا أو مذهبا فلسفيا بالمعنى التقليدي للكلمة شبيها بمنيرفاء التي تخرج مكتملة مزودة بسلاتها من رأس عبقرى خلاق - كما تحفظ في مقبل الأيام، جنبا إلى جنب مع مثيلاتها الأخريات من المنيرفات في متحف التاريخ الصامت؟ أم أنه يعني نسقا فلسفيا من النظريات يبدأ بعد تمهيدات ضخمة عبر الأجيال - من أسفل - على أساس لا يتطرق إليه شك، ويرتفع إلى أعلى ككل بناء متين،

¹ إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص 12، 13.

² المرجع نفسه، ص 47، 48.

³ إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمد رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2002، ص 6.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

بحيث نضع حجرا فوق حجر، كل منها صلب كالآخر وفقا لخطة موجهة؟¹، لأن تحت إسم الفلسفة مذاهب كثيرة زُينت بلغة بَرّاقة، عرضوا بها الفلاسفة مذاهبهم لكن مع جفاف أسلوبهم العلمي، لأن "فلو نظرنا إلى مذاهبهم هذه تاريخيا لكان الأفضل تشبيهها بالطرق المسدود لنهر كان يتدفق في أرض خصبة وانتهى به الأمر إلى الجفاف في الصحراء"².

أي أن مهمة الفيلسوف قديما هي تأسيس المذاهب الفلسفية، وأن يجعل كل شيء في الفلسفة "موضوع للجدل، وكل موقف يتخذ هو مسألة اقتناع شخصي، أو تفسير مدرسة، أو وجهة نظر"،³ ليقرر هوسرل أن أول عملية لقيام ثورة فلسفية، هي عملية النقد للعقل، الذي هو الشرط الأول لقيام فلسفة علمية، إضافة إلى هدم الفلسفات السابقة التي تزعم على أنها علمية والتي ظلت حبيسة في المتحف التاريخي المسمى بتاريخ الفلسفة، بل إن المذاهب الفلسفية أصبحت أصناما يلجأ إليها الفلاسفة للتعبد الفكري، قصد التأمل أو الجدل بمواضيعها، ولكي تخرج الفلسفة من صورة المذاهب الفلسفية إلى فلسفة جديدة، أي فلسفة بمعنى العلم الدقيق، فإن "أولى هذه المهام هي أن يركز الفكر جماع طاقته في أن يوضح، عن طريق إجراء فحص منهجي، شروط العلم الدقيق توضيحا كاملا، وهي الشروط التي كانت الفلسفات السابقة تغفلها أو تسيء فهمها بصورة ساذجة- وذلك لكي يحاول الفكر فيما بعد تأسيس بناء جديد لنظرية فلسفية مثل هذه الرغبة الواعية تماما في إنشاء علم دقيق، كانت تغلب على الثورة السقراطية الأفلاطونية في الفلسفة، كما كانت تغلب، في مطلع العصر الحديث، على ردود الفعل العلمية على الفلسفة المدرسية، خاصة الثورة الديكارتية"⁴.

واستمرت هذه الرغبة إلى الفلسفات الكبرى في القرن السابع في القرن السابع عشر والثامن عشر، وبالأخص **نقد العقل عند كانط**، ويستدل هوسرل أن النسق الفلسفي لهيجل يفتقر إلى النقد العقلي، إن نقد العقل هو الشرط الأساسي لقيام فلسفة علمية "إن كل نقد حقيقي ونافذ إلى الأعماق إنما يقدم هو بنفسه الوسائل التي تعين على التقدم ويشير على نحو مثالي إلى الطريق المؤدي إلى بلوغ الغايات الحققة، بالتالي إلى تحقيق علم صريح موضوعي"⁵، كما أن هوسرل يميز بين مصطلحين مهمين لابد توضيحهما هما: النظرة العامة إلى العالم، وبين

¹ المرجع السابق، ص ص 26، 27.

² هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، تر: فؤاد زكرياء، منتدى ليبيا للجميع، ص 114.

³ إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، مرجع سابق، ص 26.

⁴ المرجع نفسه، ص 27.

⁵ المرجع نفسه، ص 83.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

الفلسفة بوصفها علما دقيقا " ففكرة النظرة العامة إلى العالم تختلف من عصر إلى عصر،.. أما فكرة العلم فهي على العكس من ذلك فكرة تتجاوز الزمان وهذا يعني هنا أنها لا ترتبط ولا تتحدد بأية علاقة بروح عصر من العصور"¹.

فإن النقد ينعش المنهج الفلسفي باستمرار، كما أن اللعبة النقدية قد تفقد المناهج الفلسفية في الأخير إلى تطوير ذاتها، أو إلى أفولها في مقبرة المذاهب الوثوقية، "هكذا يتطور المجال الفلسفي الأوروبي بكثافة هائلة مقدما وجهين متقابلين ومتراپطين من جهة، نشاط نقدي لم يعد يمارس بشكل أساسي على الدين فقط، بل على الأنساق العقلانية، (المعقلنة) ذاتها، والأفكار الجوهرية والمبادئ والأسس، ومن جهة أخرى إنشاء مستمر للأنساق، إلى أن بلغت أعظمها، نسق هيكل، منذئذ أضحي تاريخ الفلسفة أكثر إلتصاقا دائما بين الفكر النسقي والفكر ضد النسقي"²، فإن هذه الحيوية النقدية التي حركت الفكر الأوروبي، منعت الأنساق الفلسفية الخالصة من تأليه ذاتها، وهنا ربما يتساءل البعض لماذا هذا التوالد المستمر للأنساق الفلسفية؟ ويجيبنا إدغار موران " تأخذ الأنساق الفلسفية من النظرية والمذهب خلافا للنظريات العلمية، ليس لها علاقات تبادلية عضوية مع العالم الخارجي الذي لا يستجيب ضرورة للتحقق وتجمع في ذاتها الحقائق المعرفية، والحقائق الأخلاقية، لكنها مثل النظريات العلمية مفتوحة نسبيا وتقبل السجل المتبادل"³.

ونجد من يُشبه المعرفة العلمية بالبناء الذي يشيد طابقا فوق طابق، "مع فارق أساسي هو أن سكان هذا البناء ينتقلون دواما إلى الطابق الأعلى، أي أنهم كلما شيّدوا طابقا جديدا انتقلوا إليه وتركوا الطوابق السفلى لتكون مجرد أساس يرتكز عليه البناء،...ولكن قليلا من التفكير يقنعنا بأن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى أنواع متعددة من هذا النشاط العقلي قد يبدو مشابها للمعرفة العلمية إلى حد بعيد، هو المعرفة الفلسفية، لكن هذه المعرفة الفلسفية لم تكن تراكمية، بمعنى أن كل مذهب جديد يظهر في الفلسفة لم يكن يبدأ من حيث انتهت المذاهب الفلسفية، ولم يكن مكملا لها، بل كان ينتقد ماسبقه ويتخذ لنفسه نقطة بداية جديدة،...أن نقول أن البناء الفلسفي لا يرتفع إلى أعلى بل انه يمتد امتدادا أفقيا، وفضلا عن ذلك فإن سكان هذا البناء لا يتركون طوابقه القديمة، بل يظلون مقيمين فيها مهما ظهرت له من طوابق جديدة، ذلك لان افتقار المعرفة، في ميدان الفلسفة،

¹ إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، مرجع سابق، ص 92.

² إدغار موران، المنهج، مرجع سابق، ص 372.

³ المرجع نفسه، ص 372.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

إلى الصفة التراكمية، يجعل المشتغلين بالفلسفة يجدون في تياراتهم القديمة أهمية لا تقل عن أهمية التيارات الحديثة، ومن ثم موضوعا دائما لدراستهم¹.

2- نقد المناهج السائدة في الفكر العربي المعاصر:

إذا توقفنا للحظات متأملين في الكتابات الفكرية العربية، و أن نفحص أبرز القضايا والإشكالات الرئيسية في الحقل الفلسفي العربي، فإننا نلاحظ أن جميع التأليف تنتظم بمنطق واحد، مع تبديل طفيف طاول الألفاظ في العناوين، حيث كان سؤال النقد هو السؤال الثابت في كتاباتهم، نجد: نقد العقل العربي*، نقد الخطاب الديني*، نقد العقل الإسلامي*، ونقد القراءات التقليدية في دراسة التراث، فإن لتوصيف هذا الإشتغال الفلسفي العربي نقول بأنه إشتغال مُقلد لا تجديد معه، حتى الممارسة النقدية هي تقليد لا إبداع فيها، صحيح أن مبدأ النقد هو من مبادئ روح الحداثة الغربية، لكن هذه الممارسة النقدية التي يتمرس عليها المفكر العربي في كل كتاباته وحتى الباحثين الجدد الذين خاضوا غمار تجربة نقد العقل العربي، فإن أقل ما يقال عن هذه الكتابات النقدية، أنها انتقادات تعسفية، لم تتردد في أن تسلط على النص التراثي ترسانة من المفاهيم المغترية المقتبسة من نصوص الماركسية أو البنيوية أو التفكيكية، فكان المفكر العربي يتقلب بتقلب الأدوات التي كان يستخدمها المفكر الغربي، فيقوم بنسخها وتطبيقها على النص التراثي دون أن يسأل ذاته يوما عن ما وراء هذا المنهج الغربي وما جينات المفاهيم المستعارة .

لذا فكانت هذه المشاريع الفكرية العربية ماهي إلا تقليد التقليد، ليصبح شعار الحداثة العربية نسخة شائخة من الحداثة الغربية، فهل لنا أن نعيي ما نحن فيه من تيه فكري، فإن قرار توهاننا في أراضي الفلسفة الغربية المعاصرة اليوم كان بأيدينا، فما أحوجنا إلى فكر منهجي قويم يجري عمليات التشذيب الضرورية لتحرير الفكر القائم من أوزار التقليد والأصنام الفكرية، وأن لا نبقى نستهلك ما ينتجه الآخر من مناهج فكرية التي لا هي من تراثنا ولا من زماننا، فلما لا يحترق فكر المفكر اليوم بنص التراث العربي أولا ثم عليه أن يتذوق حرارة النص الغربي، ولربما السبب في هذا التيه أن الفلسفة أصيبت بعدوى العولمة الإستهلاكية، لتصير الفلسفة أيضا سلعة من السلع

¹ فؤاد زكرياء، التفكير العلمي، عالم المعرفة، المجلس الوطني لثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1990، ص16.

* كتاب مُجدّ عابد الجابري، نقد العقل العربي: بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.

* كتاب نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني.

* كتاب مُجدّ أركون، من الإجهاد إلى نقد العقل الإسلامي.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

الفكري "وذلك بدا بيد الفلسفة ذاتها، وعلى أن تصوير الفلسفة سلعة إنما يعني هنا أن تتحول إلى نمط أو نسق من التفكير (المنهجي) الخاص الذي يسهم في إنجاز هذه المهمة"¹.

هذا مانهجه المفكرون العرب اليوم بتسليع كل من المفاهيم والمناهج والنماذج الفكرية من دون تبصّر، ثم تُعرض هذه السلع كموضات فكرية جديدة، وفي أي لحظة قد تغير ثوبها المستعار لأنها في غير أرضها ومن غير لقاح زمانها وسماد الخصوصية التي تكتنّزها هذه الأرض، فكل نبات يزرع في غير مناخه نجده سرعان ما يغدو هشيمًا تذروه الرياح، فإن المفكر العربي لما يأتي إلى هذه الأسواق المنهجية ليختار أي منهج يوائمه.. فإنه يختار أمام هذا التعدد والتنوع من المناهج الغربية (التأويل، التفكيك، البنيوية...)، فكان وراء هذا التعدد: الإصطدام وهنا التصادم ليس التصادم القيمي الذي أقر به طه عبد الرحمن، بل هو التصادم المنهجي الكلي، الذي يمس (الفكر والقيم والسلوك)، ويرجع هذا التصادم إلى طبيعة العلاقة بين المناهج التي تتسم بالتغاير والتباين فيما بينها، فبدهي أن كل منهج كائن ما كان نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص، ولكن المفكر العربي نظر إلى المنهج الغربي كمنهج كوني صالح للتطبيق على كل نص.

إذن فهل بالضرورة على المفكر العربي أن ينتهج و يُقدس سُبُل المناهج الفكرية الغربية من أجل الإنخراط في مشروع الحداثة؟ وهل المسار المعرفي الغربي هو الأفضل والأنجح إلى حد يمكن أن نطبقه على نصوص تراثنا؟ وهل أثمرت جهود مفكرينا في تأسيس منهجي مبني على أسس علمية رصينة بعدما استعاروا مناهج الغرب؟ كلها تساؤلات تستدعي الوقوف من أجل أن ننتهج تأملات ثابتة حول بعض من النماذج لمشاريع فكرية عربية، كما ليس في نيتنا أن نوازن أو نقارن بين هذه المناهج المنقولة في الفكر العربي (المنهج التاريخي: عند طيب التيزيني، التأويلي: نصر حامد أبو زيد، أو المنهج البنيوي: الجابري، والتاريخي الأركيولوجي: أركون)، بل الكشف عن طرق النقل في استعمالهم لهذه المناهج المنقولة، ولماذا التعويل الأعشى بالذات على هذه المناهج؟ فما الجديد و المأمول منها؟ وما هي الرؤية النقدية التي قدمها طه عبد الرحمن عن هؤلاء المفكرين؟ و لابد الكشف أيضا على صبغة الإستعارة المفاهيمية، أو كيف تعاملوا مع الجهاز المفاهيمي الفلسفي الغربي؟

¹ طيب تيزيني، أبو يعرب المرزوقي، آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2001، ص ص 153، 152.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

فإنّ نقدنا للمناهج السائدة في الفكر العربي المعاصر في هذا المبحث، هو أنّ ثُبُين ماهي أسباب تدسية العقل العربي في تربة المناهج الغربية؟ وأنّ نبحت عن مسالك التحرر من ثقل كل القيود والأنكال التي وُضعت في أعناق المفكرين العرب والتي أصبحت طوقاً مقدساً يتبارك به باسم الحداثة أو التجديد .

2_1 نقد المنهج التاريخي الجدلي عند (طيب تيزيني) :

يُعرف هذا المنهج بالمنهج المادي التاريخي، أي تطبيق الفلسفة المادية الجدلية التي نشرها كل من كارل ماركس وأنجلز "بينما ظهرت تطبيقاته في مجال التراث الديني والثقافي للإسلام عامة مع أحمد عباس صالح وطيب تيزيني وحسين مروة وغيرهم، ابتداء من مطلع العقد الثامن من هذا القرن"¹، من أهم المؤلفات التي أبان وشرح فيها المفكر الطيب تيزيني مشروعه الحداثي نجد، "مشروع رؤية جديدة للفكر الإسلامي في العصر الوسيط"، "الوضوح المنهجي"، "من التراث إلى النهضة"، "من التراث إلى الثورة"، ليُصرح بمنطلقاته ومقاصده البحثية في مشروعه الفكري، إذ يقول "إن السؤال يغدو مشروعاً وضرورياً ماهو الفكر العربي وماهي الأداة المنهجية التي تتيح إخترافه على أسس نافذة وفاعلة ليس في وسعنا أن نجيب عن هذا السؤال المركب بصورة مباشرة ومدققة، أما ما سنعمل على تقصيه، هنا فيمكن في محاولة تأول القضية من مدخلين اثنين الأول تاريخي، والثاني منطقي بنيوي"².

ولتشرّيعه للمادية الجدلية التاريخية كروية للعالم وآلية علمية من أجل تقنيات منهجية جديدة في قراءة التراث الإسلامي، قدم لنا رؤية جديدة للتراث، على "أن نظرية التراث المقترحة هي تجسيد واغناء وتطوير للمادية التاريخية في نطاق قضية التراث... وأنّ ماندعوه بالتراث يتجسد بما أطلق عليه ماركس العلاقة الكامنة في أن كل جيل جديد يجد نفسه أمام القوى المنتجة التي حصلها الجيل القديم والتي تخدمه كمادة خام من أجل إنتاجه الجديد"³، فإنّ هذه التعريفات التي وضعها تيزيني، كمقدمات منهجية في كتاباته، والتي حملت شعارات الثورة، النهضة، الرؤية الجديدة، ماهي إلا شعارات برّاقة جوفاء المضامين، لأننا بهذا الإقتفاء والتقليد الأعمى لفلسفة ماركس سنكون أبعد من طريق الوضوح المنهجي، أو التأصيل المنهجي، فأبي وضوح منهجي ينادي به؟ كون هذه التعريفات والآليات المنهجية وضعها قبل الإنتهاء من المشروع الفلسفي المأمول، بل نظّر لها كمسلمات

¹ شاكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر، في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010، ص41.

² طيب تيزيني، على طريق الوضوح المنهجي: كتابات في الفلسفة والفكر العربي، الفرابي، بيروت، ط1، 1989، ص18.

³ طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، ج1: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت، ط1978، ص2، ص254.255.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

ومقدمات تحمل حقائق قطعية لاشك فيها، دون مساءلة المفاهيم ونقد المنهج المنقول، أو حتى التفاعل والحوار مع مضامين هذا المنهج الذي يمكن أن يجعله قادرا على فهم النص الماركسي أكثر، بل مافعله أنه استنجد بالنصوص أو المفاهيم الماركسية لقراءة التراث العربي الإسلامي.

والسؤال النقدي الموجه لجهود طيب تيزيني هو هل عند ارتقائه في أحضان الفلسفة المادية الماركسية تمكّن من استكشاف الآليات المنهجية الفعّالة للإنتاج الفكري من جديد وتقديم رؤية جديدة للتاريخ؟ أما أنها كانت مجرد نفحة معلنة للتحليل بالمشروع باسم الحداثة العربية؟ كما نلحظه يُلقب الفلسفة الماركسية بالفلسفة العلمية، ويُقر أنها تحولت فعلا إلى العلمية مع نشوء المادية الجدلية، بالتالي "أن قناعة المؤلفين بالمادية التاريخية، لم تولد في أبحاثهم إطارا جديدا مبتكرا في التحليل بقدر ما كانت مبدئية في مقدمة الأبحاث، وظلت كذلك في نهايتها، يعود السبب في ذلك في اعتقادنا إلى تغييب أسئلة التأصيل النظري، هذه الأسئلة التي تتيح وتبيح إمكانية اختبار القناعة المنهجية في التحليل، ويكون كذلك بالتخلص من نصوص الإستشهاد، واستحضار روحها المنهجية، ونقصد بذلك استبعاد النص الماركسي من مستوى الخطاب الجاهز واستحضار روح وآلية التفكير الماركسي في مستوى الممارسة عن طريق إنتاج خطابه، بناء على معطيات تاريخية عينية"¹.

فإن رؤية تيزيني للنص الماركسي على أنه نص علمي ينشد الحقيقة المطلقة، لذا فما قام به هو أنه برهن لنا على صحة المنهج وموضوعيته، هكذا سجن تيزيني نفسه في القفص المادي الماركسي دون أن يعي آليات هذا المنهج ومقاصده، "إن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى في تقديرنا المنهج الجدلي كمنهج لـ "تطبيق" بل يتبناه كمنهج مطبق، وهكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون إنعكاسا للصراع الطبقي من جهة وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى"²، فتيزيني لا يقلب النظر في الأدوات المنهجية التي استأنفوا بها هؤلاء في بناء هذا المنهج، أو حتى الذين ساهموا في تطويره، لأن التحليل الماركسي للتاريخ كان للتاريخ الأوروبي، أي بنى فرضياته وتأملاته وقواعده بناءً على قراءته الفاحصة للتاريخ الأوروبي، "إن التحليل الماركسي الذي يستوحي التاريخ الأوروبي، قد صاغ قواعده، بناء على استقصاء شمولي لهذا التاريخ، فماذا نقول عندما يتعلق الأمر بالتاريخ العربي

¹ كمال عبد اللطيف، إشكاليات المناهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، دار توبقال، ط2، 2001، ص55.

² محمد عابد الجابري، نحن في التراث، المركز الثقافي العربي، ط3، 1993، ص15.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

الإسلامي الذي لم يكن واردا في ذهن ماركس وأنجز لحظة صياغة الفرضيات والمفاهيم، ماذا نقول عن المراحل التاريخية، التي لم تكن واردة بصورة عينية، لحظة تأسيس مفاهيم المادية التاريخية؟¹.

أي أن المفكرين الغربيين الماركسيين يتبنون الروح الماركسية وليس نصوصها فقط، فإن تيزيني يوحد توحيدا جدليا بين علم التاريخ + التراث، فلا يُعقل أن نقرأ نصوص مثل الفراي، أو ابن رشد وابن سينا من أجل إستقراء الصراع الطبقي، أو أن نقارن مدى فاعليتهم في فعل التأمل والتجريب، أو أن نحُل مثلا بعض الاشكالات الفكرية المعاصرة بالتطبيق الحرفي لنص الفراي، كحديثه عن المدينة الفاضلة، لذا فإن تيزيني لا يحرص في إطلاق المفاهيم المادية التاريخية على الحقبة الإسلامية، ولا يُشكك في نسبية هذه المفاهيم أو أن يجتهد في تأصيلها وإعادة صياغتها.

أ- الجهاز المفاهيمي لطيب تيزيني:

فإن نصوص المفكر تيزيني تنبثق منها سيولة فائقة للمفاهيم الماركسية، و ينقل حرفيا للمفهوم الماركسي من دون إجتهد، لتأمل مثلا هذا القول المقتبس من كتابه "إن المجتمع العربي في حقبة الجاهلية كان مجتمعا قبليا بطيريكيا، ثم تطور في الحقبة العربية الإسلامية إلى الإقطاعية ليس عبر العبودية، وإنما بشكل مباشر، أي دون أن يمر بالعبودية، من حيث هي نظام اجتماعي متكامل ومتطور وشامل، والعبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي ذلك، ولكن كظاهرة خاضعة للأطر الاجتماعية-الإقتصادية العامة"²، فالنص عامر بالمفاهيم الماركسية: العبودية، الإقطاعية، التراثية الجدلية، الإقطاع، الصراع الطبقي،...إذن، ليس من السهل أن نقوم بنقل المفاهيم كماهي، تحت غطاء كلية وكليانية مفترضة أو قسرية، أو بدافع نزعة يقينية مطلقة، فحقب التاريخ نسخا متكررة ومتجانسة تماما،...والإستماع إلى التاريخ عندما يتّم فعلا يوسع المفاهيم ويغنيها، كما يُقلص بعضها ويدفع إلى صياغة بعضها الآخر، وقد يدفعها في بعض الحالات إلى إلغاء بعض المفاهيم وابتكار بدائلها في قلب الممارسة النظرية المنتجة"³.

¹ كمال عبد اللطيف، إشكاليات المناهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، مرجع السابق، ص 57.

² طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، الاسكندرية، ط1، ص191.

³ كمال عبد اللطيف، إشكاليات المناهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص63.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

2_3 نقد التوليف المنهجي عند أركون:

إن المشروع الفكري لـ محمد أركون بدأ منذ السبعينيات من القرن الماضي، وذلك في تقديم أطروحته 1970: "النزعة الإنسانية والعقلانية العربية في القرن الرابع الهجري" (1970)، ليبحر بعد ذاك في حراك النقد، من الإجهاد إلى نقد العقل الإسلامي (1991)، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم (1998)، والسؤال هنا ما سعة مفهوم النقد عند أركون؟ وما الأساليب أو الأدوات النقدية الجديدة التي فكك بها بنية النص التراثي الإسلامي؟ إذ "أن مشاهدة أركون للحيوية الفكرية لأوروبا، وإدراكه الفقر المنهجي التي تعاني منه الأبحاث الإسلامية الراهنة، قد دعاه إلى توظيف الأساليب الحديثة في إعادة قراءة المجتمع والتاريخ والفكر البشري في إعادة قراءة التراث الإسلامي، وكانت هذه الأساليب قد انبثقت عن علوم من قبيل التاريخ العلوم الاجتماعية، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس التاريخي، وعلم اللغة وأظهرت تفوقها على التراث المسيحي"¹.

فإن أركون نجده يحفر في النص التراثي الإسلامي بهذه الأدوات المنبثقة من العلوم الغربية، لأن بهذه الأدوات المنهجية استطاع العقل الغربي تفكيك التراث المسيحي، وتمكّن كذلك في تحطيم كل القيود التي كانت تقف في عتبة التقدم العلمي والنهضة الحضارية، فما أراده أركون هنا هو الكشف عن كيفية الانتقال من مرحلة العقل الديني الإسلامي إلى مرحلة العقل العلمي، لذا كان غوصه في بحر التراث الإسلامي لموضعة الظاهرة الدينية على أرض الدراسة والتفكيك، كما يرى ضرورة إطلاق صراح الوعي الإسلامي من السياجات الدوغمائية، والسؤال هنا فهل حقًا حرّر أركون الفكر العربي الإسلامي اليوم من هذه السياجات؟ و هل بتفكيكه للنصوص التراث أنار لنا عتمة الظلام المنهجي العربي الإسلامي؟ يقول هاشم صالح عن أركون أنه "كان يُجدد أية إشكالية إسلامية قديمة ما أن يعالجها ويلمسها لمسا، كان يقلب المنظور التقليدي رأساً على عقب بفضل براعته في تطبيق المناهج الحديثة على التراث الإسلامي وأعتقد شخصياً أنه كان الوحيد القادر على إيجاد حل جذري لمشكلة الفتنة الكبرى التي مزقنا منذ ألف وأربعمائة سنة ولا تزال... كان حفاراً أركيولوجياً في أعماق الأعماق على كل الإشكاليات العويصة، وكان ينبش عن الجذور الدفينة لهذه الإشكاليات والأمراض التي تنخر فينا من الداخل من دون أن ندرك كنهها أو سرها أو سببها"².

¹ مهدي رجي وآخرون، محمد أركون: دراسة النظريات ونقدها، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ط1، 2019، ص 19.

² محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2011، ص 8.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

إذن ما أراده أركون هو قراءة الفكر الإسلامي قراءة علمية، وذلك باتباع المنهج الأركيولوجي، مُعتقداً أنه بهذه المناهج الغربية سيحل الإشكالات العويصة التي ظلت مطمورة في أعماق التاريخ الإسلامي كما يقول، لذا كان تعريفه للتراث أنه "مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية، إن هذه القرون المتطاولة مترتبة بعضها فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية، أو الأركيولوجية، ولا يمكن أن نتوصل إلى الطبقات العميقة أي القرون التأسيسية الأولى مثلاً إلا باختلاف الطبقات السطحية والوسطى رجوعاً في الزمن إلى الوراء"¹.

نجد أركون يتبع القراءات التاريخية العلمية التي عمل بها المستشرقين في بحوثهم عن التراث العربي الإسلامي، على عكس القراءات العربية التي دارت حول التراث الإسلامي، لأنها حسب تفور بالغيان الإيديولوجي، ليصيغ بذلك أركون معادلته المنهجية في قراءته للتراث: القراءة التاريخية = القراءة العلمية = هي النقد بالمعنى الألسني والتاريخي والأنثروبولوجي، فهي عكس القراءة الإيديولوجية التبجيلية للتراث، إذ يقول "نحن الآن بحاجة إلى ثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء، وتغير منظورنا جذرياً للتراث، وهكذا بدل أن يستمر التراث كقوة معيقة تشدنا إلى الخلف في كل مرة، يُصبح قوة تحريرية تُساعدنا على الإقلاع والانطلاق الحضاري، ولكن هذا لن يتم قبل القيام بمسح تاريخي شامل للتراث، وهذا ما أفعله شخصياً منذ أكثر من ثلاثين سنة من خلال مشروعني نقد العقل الإسلامي، بالمعنى الألسني والتاريخي والأنثروبولوجي والفلسفي لكلمة نقد."²

إذ صرح أركون كيف تتم عملية النقد على التراث، وذلك أن على كل ناقد عربي لا بد أن يَتَمَرَسَ على هذا النهج لإحلال عقلانية منفتحة على كل المناهج، وتجاوز كل السياجات الإيديولوجية من أجل الانطلاق الحضاري، فحسب أركون لتفكيك نص تراثي يلزم على الناقد نقد تاريخي شامل للتراث، ونقول في هذا، أنه من باب الإستحالة أن يتم نقد تاريخي شامل للتراث بمنهج خارجة عنه، لأن التراث نص متكامل لا يمكن تجزيته، والتكامل هنا يكمن في بنية التراث وفي منهجه، إذ اعتقد أركون أن تهميش العقل الديني في الحضارة الغربية كان سبباً رئيسياً في التطور المادي للغرب، ليؤيد بذلك نهج العقلانية المجردة، المتحررة من الأفكار الدينية، والرد على هذا نقول "إن التسليم لحكم العقل المحض بعيداً عن أي التزام تجاه الدين الحق يعني أن العقل لا يقبل بأي حدود وموانع، وأن جميع أبعاد الحقيقة في متناوله دون الاستعانة بالوحي، وهذا خطأ فاحش، وذلك لأن العقل البشري عاجز عن فهم وإدراك بعض حقائق الوجود، وإنَّ الاعتقاد بعدم وجود مثل هذه الأمور يمثل سقوطاً في الجهل

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص10.

² محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ص224.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

المركب، وعلة حد تعبير ابن سينا: إن حماقة إنكار مالا يمكن إثبات امتناعه بالبرهان، ليست بأقل من حماقة الادعاء من دون دليل "1 وأكبر دليل يمكن أن نرد به على كتاب أركون في نقد العقل الإسلامي، هو أن انفصال العالم الإسلامي اليوم عن العقل الإسلامي ومنهجه كان سببا في موت روح الحضارة الإسلامية، فأركون يرى أن العقل الديني هو عقل لا تاريخي وعقل أسطوري ودغمائي .

ما المقصود بالنقد التاريخي عند محمد أركون ؟ يذكر أركون أن مصطلح "التاريخية" ظهرت لأول مرة" حسب قاموس لاروس للغة الفرنسية في مجلد نقد critique وذلك في 6 نيسان 1872 [...] فأن المصطلح يفيدنا في تأمل التعبير le changement، والتفكير به كمقولة وجودية مرتبطة ب الكينونة والمعرفة والقيمة، والملكية..ويقول تورين ماسوف أدعوه بالتاريخية هو إذن الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي تتمكن امكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات ...وبدلا أن نضع مجتمعا في التاريخ فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخية في قلب المجتمع كمبدأ منظم لحقل من العلاقات والممارسات"2، ليرصف لنا مفهوم التاريخية حقلًا من المفاهيم الناعمة له: الحركة، الفعل، التغيير، أي عدم الاعتراف بوجود أصول ثابتة ونهائية للعقل، فكان وضع هذا المفهوم في قلب التراث ، كما عرفها آلان تورين أن نضع التاريخية في قلب المجتمع أي أن نُثَوِّر كل القوى التي حركت التاريخ كالأسطورة، القوى المخيلة والأحداث لمسيرة التطورات الحاصلة في جل المجالات المعرفية عكس التصور التاريخي.

— التاريخانية — المنهج تكتيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تُقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث

— التاريخية كمنهج — مسائل عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها والبحث عن الوسائل التي تمكنها من السيطرة على هذه القوى"3

فكان تطبيق أركون لهذا المنهج على التراث الإسلامي (اللغة والدين والقرآن..) ،وأكد أن المناهج ما هي إلا إنتاج إنساني بشري غير مخصوص بمجال تداولي معين، وأن المناهج الغربية المطبقة تتسم بالكونية وهي صالحة

¹ مهدي رجبي وآخرون، محمد أركون: دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص 143.

² محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص 116.

³ المرجع نفسه، ص 123.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

للحضارة الكونية إذن لابد تطبيقها على دراسة التراث والعقل الإسلامي، "كل المجتمعات المعاصرة مضطرة للانخراط في سلك الحضارة الكونية من خلال صيرورة تاريخية إجبارية، ووحدها المجتمعات القادرة على النجاح في هذا الانخراط وعلى الاسهام في الحضارة الكونية هي التي ستبقى وتعيش، وأما الأخرى فسوف تنقرض وتموت"¹.

ويبين الآليات المنهجية المعتمدة في قراءة التراث، عن طريق التداخل والتفاعل بين عدة مناهج، نجد المنهج التاريخي والألسني، والسيمائي(الدلالي) والأنثروبولوجي، ويقول "الأولوية الآن هي لتطبيق النقد التاريخي والألسني والسيمائي والأنثروبولوجي على التراث، لا يمكن تحرير التراث عن عراقله الداخلية التي تشلنا الآن عن الحركة والحرية إلا بعد القيام بهذه العملية الجراحية الخطيرة، وإذا لم تحصل مراجعة لكافة التراثات التاريخية فلن تحصل مواجهة خصبة ومفيدة بين كافة تراثات البشرية وبخاصة بين التراث العربي -الإسلامي والتراث الأوروبي، إذ لم يحصل ذلك فسوف يحصل يحصل بدلا عنه صدام الحضارات"²، ما نلاحظه من قول أركون هذا، أنه يضع التراث العربي الإسلامي والتراث الأوروبي في كفة واحدة دون أن يقارن أو يفارق بينهما، بل يضع مفهوم التراث تحت إسم التراثات البشرية، ثم يقرر أننا إذا لم نسلك منهج النقد التاريخي والألسني فسيكون المآل صدام الحضارات، بل نرد على أركون أن ما وقع في مشروعه الفلسفي هو صدام المناهج واختلاطها على أرضية التراث العربي الإسلامي، حيث أراد أن يزرع مناهج في غير منبتها الأصلي، فتجد مثلا (فرنسوا فوريه Furet Francios) من الشخصيات الفكرية التي أثرت في فكر أركون، يرى أركون أن مشروع نقد العقل الإسلامي مدين بمنهج فرانسوا فوريه في إعادة التفكير في الثورة الفرنسية ومن هذه الناحية يكون نقد العقل الإسلامي، بمعنى كيفية فهم الإسلام من جميع الجوانب، وبشكل أعمق ومغاير للفهم القديم"³.

فلم يتوقف تأثره المنهجي عند هذا الفيلسوف بل تعدى ذلك في كل منهج غربي درسه، وكان ينقل المناهج الغربية من دون مساءلة أو نقد، فتارة نجده جنيالوجي وتارة أركيولوجي...هكذا كانت مبانيه الإبتيمولوجية مصدمة، ونجد في مشروعه نقد العقل الإسلامي مفهوم علم الإسلاميات التطبيقية خلافا عن الإسلاميات الكلاسيكية، وكان بإمكانه نحت المصطلح بالإسلاميات الجديدة، لكن فضل مفهوم التطبيقية ليدل على المعنى العملي للمنهجية، ولحل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، لكن المفهوم أيضا لم يكن من إبداعه وإنما استورده

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص255.

² المرجع نفسه، ص226، 225.

³ مهدي رجي، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، مرجع سابق، ص28.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

"بل أخذه من عالم فرنسي يدعى روجيه باستيد كان قد ألف كتاب بعنوان الأنثروبولوجيا التطبيقية"¹، وكان تبريره بأنه لم يقع في التقليد الإستشراقي لكونه "لا يكتفي بتطبيق المنهجية الفيلولوجية الموروثة عن القرن التاسع عشر وإنما يضيف إليها كل مناهج علوم الإنسان والمجتمع من أجل إضاءة التراث الإسلامي والظاهرة الدينية"²، وهل فعلاً نُحَدِّد أركاناً لأضاء لنا التراث الإسلامي بهذه المناهج المتنوعة والمغترية عن المجال التداولي الإسلامي؟

لذا نقول إن العقل الإسلامي لا يزال إلى اليوم يتكئ على مناهج السلف وركائزه رغم ذلك نجد خلافاً بين المؤيدين والمعارضين لهذا النهج، فكيف إذن أن يتمرس هذا العقل على مناهج لا هي من تراثه ولا من زمانه، نعم ليس من زمانه، لا من ماضيه ولا من حاضره، بل اقتطفت من تراثات مختلفة، ويصرح أركون بجرأة عن هذا الإختلاط المنهجي لكن بصيغة بَرّاقة ويصفه بالمنهجية التداخلية "بالإضافة إلى المنهجية التداخلية المتعددة الإختصاصات Le methode pluridiscipline يعني ذلك بشكل أكثر وضوحاً استخدام مجموعة مناهج متشابكة من (السنيات، وعلم الاجتماع، واثربولوجيا وتاريخ)، تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة وتحذيره فيها"³، بل الحقيقة أن هذه التداخلية المنهجية هي أكثر قدرة على اجتثاث الفكر وقطع جذوره، فأركون لم ينتقد أي منهج من المناهج الغربية، بل يرى أن الخروج من أزمت التراث الإسلامي هو اللجوء إلى هذه المناهج والأساليب، فهو ينظر إليها على أنها مناهج كونية صالحة في كل زمان ومكان لبناء حضارة كونية.

أ_ الجهاز المفاهيمي عند أركون:

كان توظيفه لزمرة من المفاهيم الغربية النابتة في تربة مختلفة ومغايرة عن تربة المجال الثقافي الإسلامي، "لأن المصطلحات تجر وراءها حكاية مفاهيم تستمد هي الأخرى قواها ونفوذها من البيئة الحضارية المحيطة"⁴، نجد من بين المفاهيم المتداولة: اللامفكر فيه، الإبتسمي، البنية، المنهجية الجنيولوجية، التقطيع الميثي، الحفر، التفكيك.. الخ، ما نلاحظه في النصوص الأركونية هو استزراع المفردات للمفاهيم الغربية بحمولة دلالية مختلفة عن المجال التداولي الإسلامي، "ومعلوم أن عملية الإستزراع هذه، من الأقوم لها منهجياً مراعاة المجال التداولي المنقول إليه، وليست

¹ نُحَدِّد أركون، تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ص32.

² المرجع نفسه، ص35.

³ نُحَدِّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ص25.

⁴ إدريس هاني، ما وراء المفاهيم: من شواغل الفكر العربي المعاصر، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009 ص13.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

مجرد إنزال إصطلاحي لا يعي المكونات الأصلية للمفهوم"¹، والمقصود بالإستزراع المفاهيم "كما يعتقد هوسرل أن مفاهيم وأفكار وعبارات الذات الواعية جذورها في الحياة المعيشة *lebenswelt*، أي عالم الحياة، الأرضية الماقبل محلية والماقبل مقولية"²، فلكل مفهوم له قوة دافقة جذورها من (اللغة، الفكر، العقيدة) فتسمية المفهوم مثل الطفل تماما حيث تبدأ التفاعلات المعرفية في فترة الحمل (تتقظ حواس الجنين)، وتعمق وتتطور أثناء الطفولة الأولى، "لتدمج الممنوعات والمعايير والأوامر في كل واحد منا تَطْبُعا ثقافيا لارجعة فيه، وتندمج البنيات المعرفية، وتكون بذلك فعالة باستمرار باعتبارها مشاركة في المعرفة"³.

نَقَد طه عبد الرحمن أركون في مفهومه للعقل الإسلامي، وذلك بدعوى أن العقل الإسلامي عقل شرعاني لا علمي كما ورد في كتاب نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، فيقول طه "قد بينا أن المنهج الذي يدعي العمل به هو منهج تلفيقي لا تحقيقي، فيلزم أن ادعاه شرعاني لا علمي (مادامت الشرعية هي عند أركون نقيض العلمية). فأية شرعانية تصدق عليه؟ إننا نعلم أنه يستنكر تدخل التعقيل في مجال الشريعة الإسلامية، لأن التعقيل في نظره يسلب عن الأحداث تاريخيتها وينسلب فيه كل من يطلبه، ولما كان يعترض على الشرعية الإسلامية، فقد سقط إمكان نسبته إليها، فلا يبقى إلا أن نقول بدعوى استمداده من شرعانية أخرى، فما أجراه إذن من حكم على العقل الإسلامي، أولى أن يُجرى على ادعائه، وما تهافتت دعوى مثل تهافتها بقلب دليلها عليها"⁴ فما ساد من رؤى قديما وحديثا أن الحدود بين النظر العقلي والدين حدود فاصلة "الحق أن ما غاب عن جل الباحثين والمنظرين، قديما وحديثا، هو أن كثيرا مما يُعتبر مكوّنا ذاتيا للنظر العقلي، يتبين عند إمعان النظر فيه أنه مستمد من معان دينية صريحة، وقد يتخذ هذا الاستمداد أشكالا مختلفة: فقد يكون اقتباسا مباشرا من الحقائق الدينية واعتناقا لها من غير كبير تغيير... وقد يكون اقتباسا غير مباشر قريبا: وذلك بأن ينقل الفيلسوف بعض المعاني الدينية ويتصرف فيها بالقدر الذي يُخرجها عن ظاهرها الديني ويصبغها بصبغة العقلانية"⁵

¹ بلعقوز عبد الرزاق، روح القيم وحرية المفاهيم: نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2017، ص 167، 168.

² إدغار موران، المنهج، مرجع سابق، ص 44.

³ المرجع نفسه، ص 264.

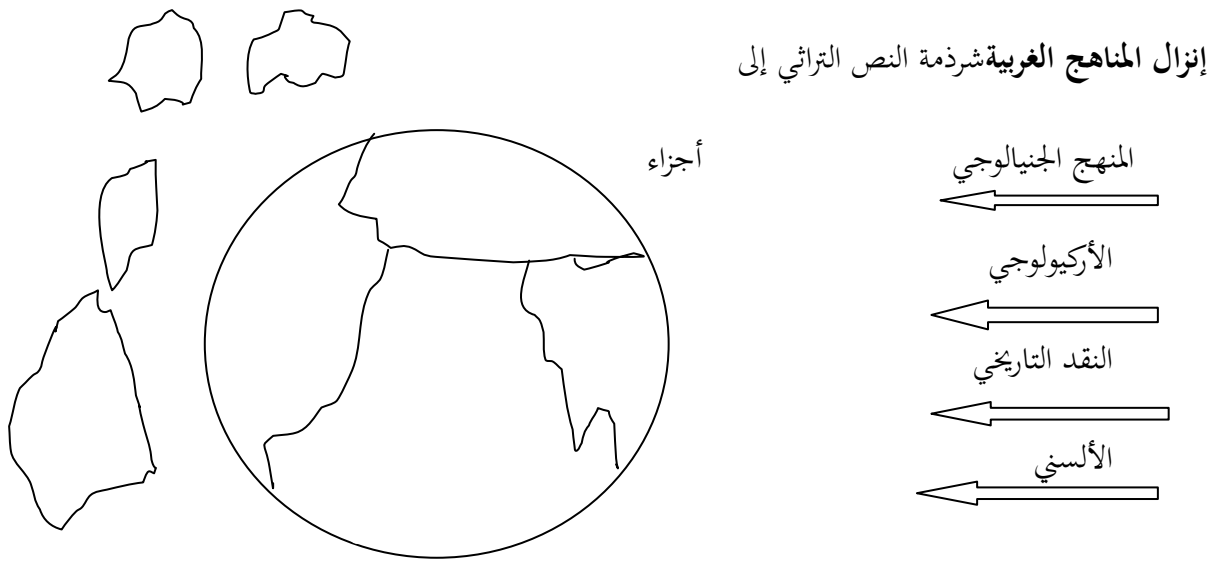
⁴ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2000، ص 151.

⁵ المصدر نفسه، ص 153.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

لذا نقدنا للمشروع الفكري لأركون هو أن ما قام به يمكن توصيفه بالإختلاط المنهجي، وأصدق تعريف عن هذا المفهوم نجد برهان غليون يُعرف الاختلاط المنهجي أنه "نزعة الخلط بين المسائل الفكرية والتاريخية والثقافية والدينية والاجتماعية والفلسفية المتعددة، ومطابقتها الواحدة على الأخرى، واستخدام المفاهيم دون تحديد مع استبدالها عند الحاجة واحداها بالآخر، والقفز من موضوع إلى موضوع آخر ومن منهج إلى منهج ومن علم إلى علم دون مقدمات وحسب الحاجة"¹.

- مخطط توضيحي لحالة إنزال المناهج الغربية لنص التراث الإسلامي كما هو موضح في الشكل:



2_3 نقد المنهج البنيوي عند الجابري:

إن مفهوم البنيوية *structuuralisme* كاتجاه ظهر في الدراسات اللغوية والاجتماعية والإنسانية، وهو يرى أن كل ظاهرة طبيعية كانت أو إنسانية هي عبارة عن بنية "أي نسق متكامل يتكون من عناصر تربط بينها علاقات عميقة، فالبنية *structure* تعني: الكيفية التي تنتظم بها عناصر مجموعة ما، أي أنها تعني مجموعة من العناصر المتماسكة فيما بينها، بحيث يتوقف كل عنصر على باقي العناصر الأخرى وبحيث يتحدد هذا العنصر بعلاقته بمجموعة العناصر"²، إذن فالحقل المفهومي الدائر بالتعريف: هي البنية النسقية، النظام، العناصر المتماسكة، كما يعرفها جان بياجيه، إذ "تبدو البنية بتقدير أولي مجموعة تحويلات تحتوي على قوانين كمجموعة

¹ برهان غليون، اغتيال العقل: مخنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، موفم للنشر، 1990، ص53.

² شاكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر: في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط1، 2010، ص25.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

تقابل خصائص للعناصر تبقى أو تغتني بلعبة **التحويلات** نفسها دون أن تتعدى حدودها أو أن تستعين بعناصر خارجية وبكلمة موجزة تتألف البنية من ميزات ثلاث: **الجملة والتحويلات، والضبط الذاتي**¹، فإن الضبط الذاتي هي الميزة الأساسية للبنىات، كما تجمع البنيوية بين الإنتظام وبين التحولات الداخلية.

أما كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) يقول " أن مفهوم البنية لا يستند إلى الواقع التجريبي بل إن النماذج الموضوعية بمقتضى هذا الواقع وهكذا يظهر الاختلاف بين مفهومي متجاورين جدا بحيث وقع الالتباس بينهما غالبا أقصد مفهوم البنية الاجتماعية ومفهوم العلاقات الاجتماعية إن العلاقات الاجتماعية هي المادة الأولى المستعملة في صياغة نماذج توضح البنية الاجتماعية، إذا، لا يمكن بأية حال ارجاع هذه البنية إلى مجمل العلاقات الاجتماعية التي تتسنى ملاحظتها في مجتمع معين ، أبحاث البنية لا تطالب بمجال خاص بين وقائع المجتمع إنما تؤلف بالأحرى منهجا خاصا قابلا للتطبيق على مسائل اتكنولوجية متنوعة، وتنتمي إلى أشكال تحليل بنيوي مستعملة في مجالات أخرى"²، كما نجد ميشال فوكو (Michel Foucault) في كتابه الكلمات والأشياء، ففي حديثه عن كيفية التمثيل لصور الحيوان والنبات و انتقال هذه الصور في الخطاب الذي يؤولها، فيقول " فكل جزء من الأجزاء الواضحة والجلية من النبتة أو الحيوان يمكن وصفه استنادا إلى أربع سلاسل من القيم، وهذه القيم الأربع التي تعين عضوا ما أو عنصرا ما من العناصر وتحدده، هي ما يطلق عليه علماء النبات اسم بنية "ويقصد ببنية أجزاء النباتات تركيب وائتلاف القطع المكونة لجسمها، وهي تسمح مباشرة بوصف ما يرى بكيفيتين غير متناقضتين ولا متنافرتين... فالبنية بحصرها للمرئي وبغريبتها له، تمكنه من أن ينتقل إلى اللغة ويترجم فيها، وبفضل البنية، تنتقل قابلية رؤية الحيوان أو النبات، بكاملها إلى الخطاب الذي يؤولها ويحتضنها، بل ربما بدت للعيان وهي تتزّج بزي الكلمات، في صورة أمثل وأحسن، كما لو كانت قد نسخت بعناية بأحرف نباتية"³.

و هناك من " سمح للبعض بالجمع بين البنيوية والماركسية على نحو مافعل الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوي ألتوسير (Louis Pierre Althusser) الذي أعاد قراءة ماركس قراءة بنيوية وانتقل هذا الجمع بين البنيوية والتاريخية من فرنسا - معهد المذهب البنيوي- إلى الفكر العربي والإسلامي المعاصر خاصة مع مُجدِّ عابد

¹ جان بياجييه، **البنيوية**، تر: عارف منيمنة، وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1985، ص8.

² كلود ليفي ستروس، **الأنثروبولوجيا البنيوية**، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977، ص ص. 327، 328.

³ ميشال فوكو، **الكلمات والأشياء**، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص127.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

الجابري ومُجد أركون اللذين دججا بين البنيوية والبعد التاريخي¹، فكانت مقاصد البنيوية في بداية مشروعها تطمح إلى تحقيق علمية النقد، لذا "فتبنت النموذج اللغوي في حماس شديد وعلمية الدراسات اللغوية أمر لامراء فيه، لكن ماذا حقق البنيويون في علميتهم؟ لقد كان الهدف من البداية هو إنارة النص، لكن ذلك مالم يتحقق وبدلا من مقارنة النص وإنارته حجبت اللغة النقدية المراوغة ولم تحقق المعنى... لقد اشتغلوا في حقيقة الأمر بآلية الدلالة ونسوا ماهية الدلالة، أنهمكوا في تحديد الأنساق والأنظمة وتجاهلوا ماذا يعني النص"²، هذا فيما يخص نقد للبنيوية، بعد هذا لتأتي البنيوية إلى الساحة العربية في أواخر الستينات وبداية السبعينات، فكان تأثر مفكرين العرب بالمنهج البنيوي مثل إدوار سعيد، طيب تيزيني، والمفكر مُجد عابد الجابري، ليعلن عن استخدامه للمنهج البنيوي في بنية مشروعه الذي تجلّى في نقد العقل العربي بجزئين هما تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، فما قام به الجابري هو أنه رصد لنا بنية العقل العربي .

يقول مُجد عابد الجابري في تعريفه للعقل العربي "أنه بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة على رأسها أسلوب الممارسة النظرية (النحوية، والفقهية والكلامية) التي سادت في عصر الإنحطاط، الأسلوب الذي قوامه قياس الغائب على الشاهد، بدون مراعاة الشروط التي تجعل هذا القياس منهجا علميا، لقد أصبح في شكله الميكانيكي ذاك، العنصر اللامتغير (الثابت) في نشاط بنية العقل العربي، العنصر الذي يجمد الزمان ويلغي التطور، ويجعل الماضي حاضرا باستمرار في الفكر والوجدان، ليمد الحاضر بالحلول الجاهزة"³، أي حين نتحدث عن بنية العقل العربي فإن القصد من وراء ذلك أنها ثوابت ومتغيرات الثقافة العربية التي صنعتها، بالتالي فإن عملية النقد تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة، لإستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية دون التقيد بوجهات النظر السائدة، كما يستعين الجابري في تقديمه لتعريفات العقل وذلك اقتباسه من تعريفات لالاند للعقل ثم يطبقها على مدلول العقل العربي، ليميز بين العقل المكوّن والعقل المكوّن، فيقول أن العقل المكوّن أو الفاعل "أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة أو لنقل تفرضها

¹ شاكر أحمد السحمودي، *مناهج الفكر العربي المعاصر*، مرجع سابق، ص66.

² عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك*، سلسلة عالم المعرفة، العدد، 1998:232، ص7.

³ مُجد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت، 1993، ص20.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

عليهم كنظام معرفي أما العقل المكوّن هو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان أي القوة الناطقة باصطلاح القدماء¹.

فإن التعريفات التي رصدتها الجابري عن العقل العربي يمكن أن تُكاشف وجهها الآخر بالقول أنه كيف يمكن لهذا العقل أن يتحرر وهو لا يزال أسيرا في مفهوماته من قبل العقل الغربي، "فهو في محاولة إثبات وجوده يستعين ب(الآخر) الذي هو (أوروبي/غربي سائد) هنا وليس هذا السائد سوى السلوك المضاد لما يمكن اعتباره مطلوباً، من أجل تحقيق شهارة (التنمية) والإستقلال الذاتي، إنه يقاوم من خلال (عقل مقاوم) آخر، هذا الثاني لا يمنحه في ممارسته، سوى ما يقيه متفوقاً عليه، ويبث فيه ما يجعله سيّداً عليه، نموذجاً يقتدى، هذا النموذج الذي يتواصل في تعامله مع (مقلده) في أكثر من صورة، انطلاقاً من هدف، هو إبقاء (واضعه) مركزاً استقطابياً للأول².

فكيف إذن يمكن أن يتحرر هذا العقل العربي وهو في ذات الوقت يبني نصوصه بمفاهيم وتعريفات عربية ظاهرياً لكن في مضامينها ذات بنية غربية، "كتشف أن هذه البنية هشّة، مغطاة بأدوات وصياغات لفظية تعبر عن علامات فارقة لعقل آخر، هكذا يتجلى العقل التابع لدى أكثر من مثقف عربي"³، لذا يقول طه عبد الرحمن هذا ما أوقع المتفلسف العربي المقلد في أسطورة حفظ المضمون كله، أي تقديس مضمون القول الفلسفي الأصلي، "تقوم هذه الأسطورة في أن يؤدّي المتفلسف العربي كل معنى معنى من معاني القول الفلسفي الأصلي بمعنى مقابل له في اللسان العربي من غير بقية، مع تقديم مقتضاه الدلالي والتداولي في أصله على المقتضة الدلالي والتداولي لمقابله العربي"⁴ ولا يزال المتفلسف على هذا المسلك التقديسي من دون تيقظ، أما عن سؤال التراث عند الجابري تجلّى في كتابه نحن والتراث، حيث كان إصراره على فهم التراث باستعمال آلية النقد، ليبين لنا معالم القراءة التقليدية للتراث، ثم يقدم بعدها خطوات جديدة لقراءة جديدة للتراث، كما هو موضح في المخطط:

¹ محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2009، 10، ص38.

² إبراهيم محمود، البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينابيع، 1994، ص ص40، 41.

³ المرجع نفسه، ص42.

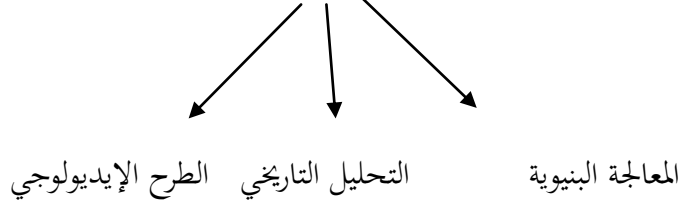
⁴ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2006، ص 118.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

خطوات المنهج عند الجابري لقراءة التراث:

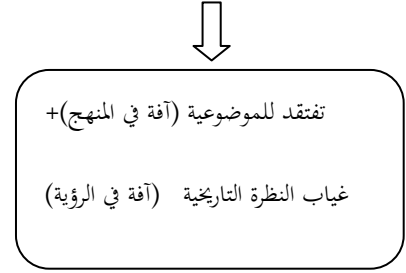
1- ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث

2 فصل المقروء عن القارئ... مشكلة الموضوعية



3- وصل القارئ بالمقروء

_القراءة التقليدية للتراث



القراءة السلفية للتراث

-الفهم التراثي للتراث

-السلفية الاستشراقية

- السلفية الماركسية

مؤسسة على طريقة واحدة في التفكير هي

(قياس الغائب على الشاهد)(آلية القياس)

في كل اتجاهات الفكر العربي المعاصر¹

إذن الخطوة الأولى نحو الموضوعية هي القطيعة مع الفهم التراثي للتراث وتتبعها فصل المقروء عن القارئ أو فصل الموضوع عن الذات، كطريقة علمية في التعامل الموضوعي مع النصوص، ولا بد أن تستند المعالجة البنيوية حسب الجابري في أن "تتلخص في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتنى بالتحويلات التي يجريها عليها حول محور واحد، يتعلق الأمر أساساً بمحورة صاحب النص حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحويلات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص"²، فظن الجابري أن المعالجة البنيوية خطوة لازمة لتحرر الباحث أو القارئ من الموضوع ومن التصور الخطي للتاريخ وركوده.

¹ أنظر : نحن والتراث، ص ص 19، 20.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 24.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

كما يصرّح بالمرجعية المنهجية الغربية التي استند إليها: هي الإبستمولوجية عند غاستون باشلار (Gaston Bachelard) وجان بياجيه (Jean Piaget) ، الأول في مفهوم القطيعة المعرفية، والثاني في المعالجة البنيوية وعلاقتها بالتاريخ، لذا فما نقله عن المنهج البنيوي أن "ما يقوم به البنيوي بخطوتين، الأولى تقطيع النصوص إلى وحدات صغيرة (معاني معجمية، معاني إيديولوجية، والثانية الكشف عن قواعد التجميع والتبادل والتعارض بين هذه الوحدات وتنسيقها في بنيات تفسيرية"¹، فكان تطبيق الجابري بالخطوة الأولى وهي تقطيع النصوص لذا فكّك بنية العقل العربي وفق ثلاثة أنظمة: نظام البيان، ونظام العرفان، ونظام البرهان، "إن عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذج التقويمي أفضى به إلى إتخاذ مسلك في تجزيء التراث يخل إخلالا بالمقتضيات والتقنية والشروط الإجرائية لهذه الآليات"².

لذا ما قام به الجابري أنه اشتغل على نقد مضامين التراث من دون النظر النقدي للآليات المنقولة، كما أن "مجموعة الآليات المنقولة التي توسل بها الجابري، لا تشكل نسقا متماسكا، وذلك من جهة، بسبب تضارب اقتضاءاتها المنهجية والمعرفية فيما بينها، ومن جهة ثانية، لعدم إيراد المعايير التي بمقتضاها تم له تحيّر هذه الآليات من مجالات متنافرة مثل البنيوية والتكوينية والعقلانية والجدلية، والحق أنه لو قام بتحديد معايير في هذا الإلتقاء للزّمه، لحصول التنسيق بينها"³.

ثم يعرض علينا أسماء المفكرين الذين ساهموا في رسم خطاطته المنهجية بدءا من كانط وباشلار، وفوكو، يقول "قد تعلمت منهم جميعا، وأهم شيء تعلمته منهم هو مانسيته من آرائهم وتقريراتهم وطرق عملهم، ان هذا الذي نسيته هو الذي أستعمله وأوضفه فيما أكتب [...] صار جزءا من لاشعوري المعرفي"⁴، إذن كان تأثير هؤلاء المفكرين على الجابري أنهم لم تقف أفكارهم على حدود وأطر المنهج الذي قدموه بل تجاوزت أفكارهم إلى حيز الوجدان المعرفي للجابري، ويشبه الجابري عملية بناء منهج الخطاب بعملية بناء المنزل ، لذا لبناء هذا المنهج (المنزل) "لابد من استعمال مواد (مفاهيم) ولا بد من إقامة علاقات معينة بين تلك المواد حتى يصبح بناء يشد بعضه بعضا) الإستدلال والمحكمة العقلية) وسواء تعلق الأمر بالمواد أو بطريقة البناء، فلا بد من اختيار أشياء وإهمال أخرى، فلا بد إبراز جوانب، والسكوت من جوانب، ولا بد تقديم وتأخير ولا بد من تضخيم وبتن.... والخطاب باعتباره

¹ شاكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 72.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، ص 42.

³ المصدر نفسه، ص 42.

⁴ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص 322.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

مقروء القارئ- مقول القول بتعبير المناطق القدماء- هو ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعا لعملية إعادة البناء أي نصا للقراءة¹، ففرد على قوله، بأن هذا البناء للمنهج الجامع الذي غلب عليه المواد المستوردة من الغرب، فكانت النتيجة لهذه العمارة أنها مزيج مختلط لا هوية لها، فكيف نجتمع بين البنيوية والتراث والعقلانية والجدلية؟، وكيف نجتمع بين هذه المفاهيم في منهج واحد ونحن ندرك أن لكل منهج مفاهيمه الخاصة التي تميزه عن باقي المناهج؟ وكيف لنا أن نحدد هوية النص في ظل هذا التعدد المنهجي؟

__ تقسيم بنية العقل العربي إلى ثلاثة أنظمة:



أما عند تقسيمه وتحليله لبنية العقل العربي إلى ثلاثة أنظمة، البيان، والبرهان، والعرفان، فكان يبحث عن نموذج قد يصلح للانطلاق نحو النهضة "وبما أن الجابري كان قد لاحظ أن البيان كنظام لا يصلح لهذا الغرض، إنما البرهان الذي يركز على العقلانية الأرسطية هو الأجدر بهذه المهمة، لذا فمن غير المعقول أن يكون المشروع يهدف إلى نهضة عربية من خلال عقل غير عربي، في الوقت الذي يطرد النموذج البياني العربي الأصيل"²، فكانت النتيجة أن العقل العربي حامل في بنيته ثلاثة نماذج متناقضة ومتصارعة لأن كل نموذج غريب عن الآخر، وبعيد عن أرض الفكر العربي، فكان الجابري سالكا لنهج العقلانية التجريبية، يقول طه عبد الرحمن، "لا نكاد نجد دارسا للتراث إلا وهو يدعي أنه سينتجج المسلك العقلائي في النظر إلى التراث، مسؤولا لنا بأنه لا أحد أعقل منه في تناول التراث، حتى صارت العقلانية هوى في النفوس تتخذها إلها وصار من الجائز أن نتكلم بصدد العقلانية عن صنمية

¹ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994، صص 10، 11.

² نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص474.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

خفية تضاهي الصنمية الظاهرة"¹، فكانت دعوة الجابري أن الفكر العربي لا ترقى أدلته إلى مستوى البراهين من أجل تحصيل العلم، بل مضمونها ماهي إلا أساليب في الاستدلال تشبيهية، يقول طه عبد الرحمن "فادعاه بيانية العقل العربي لا يخلو من أحد الأمرين: إما أنه بناء على طريق برهاني، وإما أنه أخرجه بطريق البيان، وقد بينا أن البرهان ممتنع على كل نظر يصاغ بواسطة اللسان الطبيعي، وكلام صاحب الدعوى كما هو معلوم في مسألة العقل العربي وارد على سنن الخطاب الطبيعي، فأحكامه وافتراضاته إذن لا يمكن أن تكون برهانية بالمعنى الذي قال به، وإذا سقطت برهانية دعواه، ثبتت بيانيتها، ومعلوم أنه لا يقول بيقينية المعرفة البيانية ولا بعلميتها بل يقول بإعاقتها الفكر العلمي، وما أجراه وما أجراه على المعرفة العربية عامة أحق أن يجري على هذه الدعوى الخاصة، فهي إذن ليست بيقينية ولا بعلمية، بل هي دعوى تعوق العلم"².

فكان للنبوية اغراؤها الساحق على الفكر العربي المعاصر ظاهر، واستطاعت أن تبعثر لا أن تنظم العقل العربي، كما "أن النبوية حملت لواء البعثة بدل المركزة في الحقل الإنساني والأثني خاصة، وأنزلت العقل من نمذجياته المعرفية التقليدية والمحدودة، إلى مالا يحد من أدوات الفهم وأنساق المعرفة ونمذجياته لاتنتهي في الواقع الإنساني، فإن ثمة نموذجاً أعلى وأشد خفاء، كان يوجه عمق الثورة النبوية المعرفية وهو قياس الفكر الغريب حسب معطيات وتحديدات الفكر الأليق ومن ثم يقول صفدي "إن صانع النماذج الذي هو العقل لن يكون في النهاية إلا نموذج النماذج"، معنى أن العقل الأوروبي في تماسه ليس سوى ذاته حيث يتنمذج"³، وإن كان الجابري يرفض آلية القراءة التقليدية للتراث المؤسسة على طريقة واحدة في التراث وهي آلية القياس، أو قياس الغائب على الشاهد أي أن التراث محكوم بسلطة نموذج السلف، فكيف يمكن أن نفسر حالة الفكر العربي المعاصر وهو ينتهج في تقليد الآليات الغربية، إذن لا يزال العقل العربي تحت سلطة المقايسة، لكن هذه المرة نجد الفكر العربي المعاصر يقيس تراثه على ميزان مناهج الحضارة الغربية" ثم أننا لا يمكن أن نتغافل على أن العقل العربي كان على وعي بالوسائل أعمق من الوعي بالمضمون، أي اهتمام المسلمين بطرق البيان لا ينقص من عقلهم ولا من علمهم، ويكشف طه عن هذه الحقيقة بقوله أن انشغال المسلمين "بتدبر النصوص وبناء نظريات دلالية وتأويلية لاستخراج الأحكام منها دليل قاطع على وعيهم بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية، وعلى وعيهم بوجود تقديم النظر في الوسائل على النظر في المضامين، بينما لا نجد لهذا الوعي مثيلاً عند من جعلهم عابد الجابري أعلى

¹ طه عبد الرحمن، سؤال المنهج: في أفق التأسيس لنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2015، ص 52.

² طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 149.

³ إبراهيم محمود، النبوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 31.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

مقاما في المعرفة العلمية ووصفهم بأنهم أهل البرهان في الإسلام (وهم الفلاسفة)، فقد بلغت غفلتهم عن دور الوسيلة اللغوية في تكييف وبناء المضامين المعرفية درجة لم يتميزوا معها آثار البنيات اللغوية اليونانية في كثير من المعاني التي نقلوها عن اليونان، وقد أدت هذه الغفلة عن تأثير اللغة اليونانية الدلالي إلى إنشائهم لتعابير وتراكيب ذات مضامين ظلت مستغلقة على الأفهام... لا لشدة عمقها وتجريدها، وإنما لعدم توافرها على الشروط البيانية للوسيلة الجديدة التي تُبلّغ بها (أي اللغة العربية) "1"، إذن الإهتمام بالبيان هو دليل على علو الوعي بالوسيلة.

2_4 نقد المنهج التأويلي عند (نصر حامد أبو زيد) .

لا يزال سؤال التراث سؤالاً راهناً ومثيراً في الكثير من الدراسات، وهذه المرة مع المفكر المصري نصر حامد أبو زيد، لكن بخطوة مختلفة عن الجابري وأركون، وذلك بنسف القداسة عن نصوص التراث، وإزاحة الفهم الأيديولوجي الذي يشكل عائقاً أمام الفهم الصحيح للتراث، فكانت وقفة نصر حامد أبوزيد وقفة جريئة على إشكالية النص القرآني، لقوله "ينبغي إذن أن يكون التحدي المطروح أمامنا الآن هو إنتاج وعي علمي بالتراث من حيث الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره حتى وصل إلينا ... والعلم هو نقيض التغني بالأعجاز الزائفة والفخر بإنجازات لم نساهم في صنعها، ولم نحاول حتى أن نفهم مكوناتها، ان إنتاج وعي علمي بالتراث يستلزم من الباحث كثيراً من الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة"2، ليبدأ أبو زيد بطرح تساؤلاته النقدية من خلال كتابه "مفهوم النص دراسة في علوم القرآن"، و"نقد الخطاب الديني"، لتتصادم هذه الأسئلة مع الإجابات الإيديولوجية والفكرية لكونها تخالف ما استقر في وعي هذا الخطاب.

ويؤكد نصر حامد أبو زيد على أن أهم ما يميز الحضارة العربية الإسلامية أنها حضارة (النص) وبالتالي هي حضارة (التأويل)، وإذا كانت الحضارة تتركز حول النص بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن التأويل وهو الوجه الآخر للنص، يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة، وقد يكون التأويل مباشراً أي ناتج عن تعامل مباشر مع النص وتوجه قصدي إلى استخراج دلالاته ومعناه، وهذا هو التأويل في مجال العلوم الدينية، وقد يكون التأويل تأويلاً غير مباشر، نجده في مجالات العلوم الأخرى "3".

¹ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 147.

² نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص 20.

³ المرجع نفسه، ص 21.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

ويقرر نصر أبو زيد أن سؤال المنهج لقراءة التراث قراءة تثويرية وتفاعلية، والأهم أن تكون قراءة علمية موضوعية لا بد من أن نسلك منهج التأويل، لذا يقول " أن سؤال المنهج سؤال متواصل دائما، وحين يتوقف السؤال ويتصور الباحث أنه حقق نضجه المنهجي فإن ما يكون متحققا بالفعل هو الجمود المنهجي، فإن قراءات الهرمينوطيقا والسيميولوجيا وتحليل السرد والألسنية والأسلوبية وحدها منهجا وذلك أن المنهج هو ناتج حركة التفاعل العميقة جدا والخصبة بين سؤال الباحث وموضوع البحث"¹، فيرى أن التعددية المنهجية من الهرمينوطيقا والألسنية والسيميولوجيا ضرورة وذلك لأن التراث متنوع من حيث النصوص والاتجاهات لذا يرى نصر أبو حامد زيد لا بد أن تتعدد القراءات، "فقد كانت هذه الدراسات بمثابة تجارب جزئية متنوعة تهدف إلى اكتشاف الروابط الخفية بين مجالات الفكر التراثي وصولا إلى وحدته"².

يقول نصر أبو زيد على أن قضية الهرمينوطيقا قضية قديمة وجديدة، تركز لعلاقة المفسر بالنص في التراث الغربي كما أن لها وجودها المثلح في تراثنا العربي قديما وحديثا، ويتبنى نصر أبو زيد فكرة الحوار الجدلي بين الثقافة العربية والغربية ويقول " أننا لا يجب أن نكتفي بالإستيراد والتبني بل علينا أن ننطلق من همومنا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبه التاريخي والمعاصر، من هنا يكتسب حوارنا مع الفكر الغربي أصالته وديناميته، ومن هنا أيضا نكف عن اللهث وراء كل جديد مادام قادما إلينا من الغرب المتقدم هذا الوعي بعلاقتنا الجدلية بالفكر الغربي من جانب آخر يخلصنا من الانكفاء على الذات والتوقع داخل أسوار تراثنا المجيد وتقاليدنا الموروثة"³، فمن خلال قوله هذا يظهر تناقضه، من جهة يؤيد فكرة الحوار الجدلي لمد جسور التواصل بين الثقافتين، ومن جهة يقع في فخ التقليد المنهجي وذلك في استيراده للمنهج الهرمينوطيقي وآلياته من الفكر الغربي، والسؤال الواجب طرحه هنا هو فهل يا ترى المنهج الهرمينوطيقي سيخلصنا من التوقع داخل أسوار التراث العربي القديم ؟

ويقول أيضا "إننا ندعو إلى ضرورة التحرر من عبودية القراءة النصية الحرفية، وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفي ضوء مايتحقق من تطور وتغير في الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير"⁴، فنجد أبو زيد كان منهجه هنا التأويلي مختزلا ومتسلطا على الخطاب الديني، في حين يقدم تعريف للتأويلية برؤية متسعة لاتساع تطبيقاتها على الفكر الحديث، وذلك في قوله " صارت التأويلية باختصار هي جوهر ولب نظرية المعرفة في محاولتها

¹ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص 12.

² نصر حامد أبوزيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 2005، ص5.

³ المرجع نفسه، ص14.

⁴ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سيتا للنشر، القاهرة، 1994، ط2، ص32.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

وصف فعل "القراءة" أي قراءة لأي ظاهرة تاريخية أو فلسفية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية بوصفها بناءً معقداً من العلاقات التي تتضمن عناصر "الذات" و "الموضوع" و "السياق" و "نسق العلامات" و "الرسالة" ¹.

فصارت التأويلية عند نصر حامد أبو زيد محتزلة في الظاهرة الدينية، وكأنه كان ينتظر هذا المنهج على أحرّ من الجمر ليطبقه على نص الخطاب الديني، فصاغ معادلته: الحضارة العربية الإسلامية=حضارة نص=حضارة تأويل، وأن النص دون تأويل يفقد وجوده الحقيقي وفعاليته، كما يضيف عنصراً آخر لمعادلته وهو الواقع، أي جدل الإنسان مع الواقع "وليس معنى ذلك أن النص بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة فإن النص أيا كان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علومها وثقافتها ان الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى" ² من خلال هذه الفكرة قال نصر حامد أبو زيد أن القرآن منتجاً ثقافياً، "ان القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج لإثبات، ومع ذلك فان هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة" ³.

وأن المدخل الأساسي لدراسة العلاقة بين النص والثقافة هو المدخل اللغوي، ليقع بذلك نصر أبو زيد في جدل بين متغيرات موضوع الدراسة، بين اللغة والثقافة و الواقع والخطاب الديني، ولمن تعطى الأولوية في تأويل هذه الظاهرة، فهل سيوفق منهجه من جهة تأويل النص أو ومن جهة أخرى في ربطه بالواقع المتغير؟ ليقع المفكر نصر أبو زيد في فوضى مفاهيمية ومنهجية، رغم ذلك يواصل البحث عن مسكن آخر لإيواء مفاهيمه وللسيطرة على تناقضات الواقع، وصراعاته من أجل الجمع بين النص والواقع، فيضفي الشرعية على قراءته التأويلية من خلال النموذج المعتزلي والصوفي لمنح الفاعلية للتأويل، ويبرهن على أن المعتزلة أنقذت النص من الجمود وذلك لما قدمته من نتائج علمية حول التأويل، ثم يتبنى قول المعتزلة فيما يتعلق بخلق القرآن وحدوثه، فيقول "إذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص الدينية ويثبت المعنى الديني فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني -بالفهم والتأويل - من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية" ⁴ فهو يرى أن فكر المعتزلة لم ينفك عن هموم المجتمع الإسلامي.

¹ نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2008، ص177.

² نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص11.

³ المرجع نفسه، ص28.

⁴ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص202.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

فالقراءة التي قدمها أبو زيد عن المعتزلة هي قراءة تلفيقية أراد أن يستدل بها في منهجه، لأن استنتاجه لمقولة حدوث القرآن يراها الأنسب لربط النص القرآني بالواقع الإنساني، إذن بهذه الخطاطة المنهجية التي استند إليها أبو زيد في قراءته الحداثية المقلدة هي خطة التأسيس، "وإن شئت قلت خطة الأنسنة وتستهدف أساسا رفع عائق القدسية، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس، والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأسيس في إزالة هذا العائق الإعتقادي هي نقل الآليات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري"¹، لينظر إلى النص القرآني علة أنه نص لغوي مثله كمثل أي نص بشري تاريخي لذا فهو منتج ثقافي تاريخي، ولكن الحقيقة "إنّ الذي ثبت تاريخيا، هو أن النص الديني لم يكن يوما يشكل عائقا وسلطة تحد من العقل، بل إنه على العكس من ذلك، يعد حافزا للنظر والتفكير، ويذهب المفكر محمد إقبال إلى أن التفكير الإسلامي قد اتجه بفضل النص الديني اتجاهها مخالفا لاتجاه التفكير اليوناني فالمثل الأعلى عند اليونان، كما يجربنا "شبنجلر" هو التناسب واللافتائية، ولقد استغرق عقولهم، وجود المتناهي في الخارج بحدوده الواضحة المعينة، أما في تاريخ الثقافة الإسلامية، فإننا نجد أن المثل الأعلى في مجال العقل المحض وفي ميدان علم النفس الديني إنما هو تحصيل اللافتائي وإسعاد النفس به"²، فالنص الديني هو الذي يوقظ إرادة الإنسان نحو الفعل، و هو الروح الباعثة للإبداع والتحرر من القيود الفكرية، "إن المتأمل في مسار تاريخ العقل العربي والإسلامي يدرك بتلقائية، أن العقل العربي والإسلامي ما كان له أن يبلغ مستوى من النضج الفكري والشواهد التاريخية التي تؤكد ذلك كثيرة ولا حصر لها، لولا النص الديني، وإنه في ظل الحاكمية الإلهية قد تمّ تحريره وتنويره وتفعيله، لأن الحاكمية لا تلغي فاعلية الإنسان ولا تعوق قدراته العقلية في الإبداع، كما أنها لا تفرض الخضوع كما توهم ذلك نصر أبو زيد ونسبه إلى بعض المفكرين المعاصرين له"³.

كما يجب أن نقول لـ أبو زيد أننا لا يمكن أن نتغافل عن الروح العملية للنص القرآني لأن " هناك أيضا مسألة أخرى سكت عنها أبو زيد وطمسها لأنها تتعارض ومنهج النصي المغلق، ويتعلق الأمر بالجانب العملي، ذلك أن النص القرآني، يشهد على ذلك السياق التاريخي الذي يؤكد الباحث كل مرة أن القراءات المعاصرة قد أهدرت، لم يكن يشكل عند متلقيه الأوائل، وهم جيل الصحابة، نصا لغويا منعزلا في بنيته بعيدا عن الواقع اليومي والتداولي، ولم يكونوا ينظرون إليه على هذا النحو، أي باعتباره متاعا عقليا أو كتابا أدبيا وفنيا أو كتاب قصة

¹ روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2013، 178.

² حميد سمير، خطاب الحداثة قراءة نقدية، روافد، الكويت، ط1، 2009، ص ص 76، 77.

³ المرجع نفسه، ص 77.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

وتاريخ وإن كان هذا كله من محتوياته، إن تلقي النص القرآني عند الجيل الأول يقوم على أساس التداول والعمل لا على أساس الدراسة والمتاع، ... بل كان نصا منفتحا على الواقع يتلقى للتنفيذ والعمل"¹.

أما الخطوة الثانية التي انتهجتها القراءة الحداثية المقلدة هي خطة التعقيل أو العقلنة "وآلية التنسيق التي تتوسل بها خطة التعقيل هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها منهجيات والنظريات الحديثة"²، فكان القارئ الحداثي ينقد العلوم النقليّة متوسلا بمناهج علوم الأديان وبالمناهج المقررة في علوم الإنسان، يقول طه "لم يجد القارئ الحداثي حرجا في أن يُنزل مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع على النص القرآني معتبرا مقتضياته البحثية لاختلف عن مقتضيات غيره من النصوص نذكر من هذه العلوم على الخصوص "اللسانيات"، "السيميائيات"، و"علم التاريخ" و"علم الاجتماع" و"علم الإناسة" و"التحليل النفسي"³، وكذلك استخدام النظريات النقدية والمناهج الفلسفية المستحدثة (البنويّات، التأويليات، والحفريات، والتفكيكيات).

لذا كان تخافت هؤلاء القراء المقلدين على كل ما أنتجه العقل الحداثي الغربي من مناهج وعلوم، لأن السؤال الواجب طرحه هنا هو ما الجديد الذي قدمه هؤلاء المقلدين عند توسلهم بالمناهج الغربية ؟ فهل أبدعوا نصوصا تعالج الإشكاليات الفكرية العربية المعاصرة ؟ فالحقيقة أن ما قام به هؤلاء أنهم تحدثوا عن أرخنة النصوص لكنهم لم يتحدثوا عن أرخنة الأدوات ، أي وصل هذه الأدوات والمناهج بسياقاتها التاريخية لأنها ليست من بيئتنا ولا زماننا، إذن قبل أن نتحدث عن أرخنة النص لابد أن نتحدث عن أرخنة المناهج، إذن قبل أن نعظم ونهول الآليات المنقولة كالجنبا لوجية والتفكيكية والتأويلية علينا أولا أن نفكّك وأن نحفر وننقد هذه الآليات الإستهلاكية لأن "لما كانوا عاجزين عن نقد الآليات المنقولة ، فضلا عن عجزهم عن ابتكار ما يضاهاها، عضمت في أعينهم وعظم صانعوها فازدادوا استعراضا لأنواعها وأبوابها ومستوياتها وتضخيما لفوائدها التحليلية والنقدية وأوهمو القارئ بأن ما توصلوا إليه من استنتاجات بواسطتها بلغ الغاية في تحديث قراءة النص القرآني، والواقع ... إما أنها ترديد لما توصل إليه علماء الغرب، وإما ترديد لما توصل إليه علماء الإسلام..، فضلا عن غموض الفكرة وركاكة العبارة عند

¹ المرجع السابق، ص 80.

² طه عبد الرحمن، روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 181.

³ المصدر نفسه، ص 182.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

غالبيتهم¹، كما أن هناك الكثير من المدارس التي كان لها أثر على الفكر العربي المعاصر غير البنيوية والتأويلية...، فلم يكن هذا التأثير يجلد العقل العربي الإسلامي على الإبداع والتجديد، بل إن "ما فعله كُتّابنا إلى حد الآن هو نقد تراثنا الفكري القديم، مقطّعين لأواصله، مُحطّطين لأصحابه، مُحْتزّنين القليل من أقسامه، وليس هو نقد طرائقهم المبعثرة والمعوّجة التي يستعملونها في هذا النقد والتي هي مُستفادة من غيرهم، لا عن طريق الاستنباط والاجتهاد، وإنما عن طريق الاستنساخ والإسقاط، والدعوة إلى التجديد التي يقومون بها إنما هي دعوة إلى تقليد الفكر الغربي وتقليد أهله، ومثل هذه الدعوة لا يمكن أن تنال رضى القوى المهيمنة، بل تأييدها وتدعيمها، ولا سيما أن هذه القوى قررت أن لا يكون هناك إلا عالم واحد، وأن لا يقوم به إلا نظام واحد، كأنما هو بيت واحد للملك واحد"².

3 _ الإطار المفاهيمي للبحث:

يُعد المفهوم هو مفتاح العلوم وروح الرؤية الفلسفية لإدراكنا للعالم، فلا يمكن أن نتفلسف بدون مفاهيم، ولا أن نتبصر في إشكالية من غير أن نطوف حول مفاهيمها، فالفلسفة هي التعبير عن الوقائع مفهوماً وإن اختلفت الأذهان في التعبير عنها، فإنها تأتلف في إشتراك المعاني المنسوجة حول المفهوم، إذ ونحن نقرأ لتاريخ فكر فلسفي أو نتفحص لمعالم منهج فلسفي محدد فإننا من غير شعور نجد أنفسنا محمّلين بحزمة مفاهيمية حول الفكرة الثاوية لموضوع البحث، وننخرط ضمن الأقاويل الفلسفية النازمة للبحث المقصود، وهذه الأقاويل لا بد أن تحمل وراءها التصورات والرؤى والنماذج الإدراكية البانية لهذه المفاهيم، لأن المفاهيم هي المعالم التي تهدي الباحث إلى رسم خطاطته البحثية و عدم الوقوع في المزالق المنهجية، إذن لا بد الوقوف على صورة ومضمون القول الفلسفي ومفهوم المنهج العلمي في هذا المبحث.

3_1 القول الفلسفي:

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص191.

² طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص170.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

ان كانت اللغة نشبهها دائما بالشجرة التي تحيي جذورها في أعماق الحياة الإنسانية، وأوراقها تتفتح في خيال الأفكار التي تكسوها الكلمات، إذن فكيف علينا توصيف اللغة الفلسفية؟ فلا يمكن نتخيل فكرا مقطوع الصلة بالبنية اللغوية، "عندما أراد غنشتاين وضع المشكل الجوهرى للمعرفة نقل مسألة المعرفة إلى الدلالة، واعتقدت الفلسفة التحليلية، سائرة على خطاه، باستقرارها في اللسانيات أنها تغادر الرمال المتحركة للنزعة الفلسفية كي تُحصّل الصرامة العلمية فأدمجت مشكل الفكر في اللغة"¹، فلم تعد لغة الفلسفة اليوم تأملا ولا تواصلًا وتحليلا، أي "فلا يزيد الفلسفة شرفا عندما تقدم نفسها كأثينا جديدة، ولا حين تترد إلى كليات التواصل التي قد تمدنا بقواعد تخييلية للتحكم في الأسواق ووسائل الإعلام"²، لأن التأمل والتفكير من داخل الكليات، لذا كان سؤال جيل دولوز ماهي الفلسفة؟، ليحسم بذلك دولوز الإجابة في مقولة واحدة هي أن الفلسفة إبداع المفاهيم، وليست الفلسفة هي معرفة المبادئ الأولى إذن "هذا التعريف، الذي يزعزع كذلك من مواصفات كل تعريف منطقيًا، ينقل الفلسفة من طوبائية واحدة (البحث عن الحقيقة) إلى حيز أدوات البحث، إذ أن المفاهيم لم تكن مفردات للحقيقة، بقدر ماتصير أدوات أو مفاتيح تتعامل مع أجواء الحقيقة ولقد قلنا مفاهيم، ولم نقل مفهومًا وذلك لأنه لم تعد ثمة طريقة واحدة بعينها تطرق باب أو أبواب الحقيقة"³، وقبل الحديث عن اللغة الفلسفية و الولوج في كنه أقاويلها لابد أن نطوف حول الحلقة المفهومية للقول عموما، لذا يعرف القول عند الجرجاني في معجم التعريفات "أنه اللفظ المركب في القضية المفوظة أو المفهوم المركب العقلي في القضية المعقولة"⁴ كما أن "القول والقيـل واحد، قال الله تعالى " وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا "[النساء:122]، والقول يستعمل على أوجه : أظهرها أن يكون للمركّب من الحروف المبرز بالنطق، مفردا كان أو جملة، فالمفرد كقولك: زيد، وخرج، والمركّب ، أ زيد منطلق، وهل خرج عمرو، ونحو ذلك، وقد يسمى الجزء الواحد من الأنواع الثلاثة أعني: الاسم والفعل والأداة قولًا، كما تُسمى القصيدة والخُطبة ونحوها قولًا، الثاني يقال للمتصوّر في النفس قبل الإبراز باللفظ: قول ، فيقال: في نفسي قول لم أظهره، قال الله تعالى: "وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ" [المجادلة:8]، فجعل ما في اعتقادهم قولًا... يستعمله المنطقيون دون غيرهم في معنى الحدّ، فيقولون: قولُ الجَوهَر كذا، وقول العرض

¹ إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة الأفكار، مرجع سابق، ص 393.

² جيل دولوز ، ماهي الفلسفة، تر: مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي ط 1، 1997، ص 32.

³ المرجع نفسه، ص 5.

⁴ محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، ص 151.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

كذا، أي: حدهما¹، وقد يطلق أيضا" القول على الآراء والإعتقادات فيقال: هذا قول أبي حنيفة، وقول الشافعي، يراد بذلك رأيهما وما ذهبا إليه، وإذا دخل على القول حرف الاستفهام صار مشكوكا فيه فأشبهه الظن، هذا أحد شرائط جعل القول بمعنى الظن².

أما بالنسبة للقول الفلسفي فإن اللغة الفلسفية تسعى إلى بناء مفاهيمها الخاصة أو معجمها الخاص، لكن بنظرة علمية فاحصة في الأدوات والمنهج، وإن لم يعي الفيلسوف أهمية النظر في القول الفلسفي، فإن مآله هو العمى الفلسفي بحسب تعبير طه عبد الرحمن، يقول" فلنصطلح على تسمية هذه الغفلة الخاصة بالفيلسوف باسم "عمى الفيلسوف" أو "العمى الفلسفي"، فالعمى الفلسفي عندنا هو عبارة عن الجهل بالأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية، خطابا وسلوكا، فينتقر إذن أن الفلسفة لا تتمخض لها اليقظة، بل تقارنها غفلة على قدرها، حيث إن المتفلسف يكتفي بالوقوف على المضامين الفلسفية، تصورات وأحكام ولا تتطلع قريحته إلى الوقوف على الأسباب التي تكونت بها هذه المضامين³، لأن المضمون الفلسفي لا ينفك عن عبارته وعن سياقه وعن تاريخه، إذن لابد الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء هذه المضامين.

ويبين طه عبد الرحمن عن تواشج الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي، كون" اللغة هي المحل التي يتشكل فيه القول الفلسفي، ولاتشكل لهذا القول بغير تأثير بمحله اللغوي ولما كانت الألسن التي وُضع بها القول الفلسفي، متعددة، جاز أن تختلف المضامين الفلسفية باختلاف الألسن التي تنقلها [...] ولما كانت الآداب تتوسل بأساليب بلاغية وصور بيانية متعددة، جاز أن تنعكس هذه الأساليب والصور الخاصة على المحتويات الفلسفية بما يجعلها تختلف باختلافها⁴، إذن فالقول الفلسفي ثاوي لحقائق فلسفية وحقائق لغوية، "تكون الحقائق الفلسفية حقائق لغوية، لا بمعنى أنها مردودة إلى قضايا يث في أمر صحة معانيها أهل الإشتغال باللغة، نحويين كانوا أولسانيين أو بلاغيين، وإنما بمعنى أنها لا تنفك على الدوام عن الصور اللفظية، بحيث لا اعتبار لوجود هذه الحقائق في الخارج ولا لوجودها

¹ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، ط4، 2009، ص688.

² أبي البقاء بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998، ص711.

³ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص20.

⁴ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص53.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

في الذهن إلا بالقدر الذي يمكن أن تصاغ به في لغة طبيعية مخصوصة... إن الحقائق الفلسفية لغوية، لأنها لفظية وحقيقية معا"¹.

فاللغة الفلسفية تنشطها البراديجمات والمقولات والخطاطات المعرفية أو نماذج التفكير، لذا الفيلسوف بحاجة لها، كونه لا يقتدر على وضع مفاهيمه وإنشاء أحكامه إلا بالإلتجاء إلى هذه اللغة، أي لا تكون لغته علمية عبارية تغطي فيها العبارة على الإشارة ولا أن تكون لغته أدبية إشارية وشاعرية بعيدة عن القول العلمي الصريح، لأن "حل الألفاظ من المعاني أشبه بشيء بمحل الأنفس من الأبدان وكما أن الأنفس الشريفة لن تظهر أفعالها الحميدة إلا في الأبدان المختصة بمزاج فاضل، كذا المعاني الحقيقية لن يتهياً تصويرها إلا بالألفاظ الشهية"²، والقول الفلسفي لا يتوقف على معنى اللفظ بل يتعدى مدلوله إلى الحقيقة العملية، لأن "القول الذي ليس تحته عمل لا يُعتبر، فكلام المسلم في الألوهية ليس مجرد تفكير فيها، وإنما هو تذّكر والتذكر هو عمل التفكير الذي يصحبه مزيد الإرتقاء في مراتب الإيمان كما أن كلام المسلم في النبوة ليس مجرد تأمل فيها وإنما إقتداء فعلي بها يصحبه مزيد الإهتمام في السلوك، ثم إن العمل ليس فعلاً يُحدده الظرف الخارجي، وإنما يحدده القصد الداخلي"³ هذا فيما تقدمه الرؤية الإسلامية لدلالة القول.

ونجد أوستين يُفرق بين العمل القولي والعمل اللا قولي، والمقصود بعمل تأثير بالقول "أو أثر العبارة ويتمثل في إحداث تأثيرات ونتائج في المخاطبين (مثل حثهم على القيام بفعل أو حملهم على الخوف أو الضحك أو الحزن، وإن كل القول يستدعي في الواقع هذه المظاهر للفعل اللغوي"⁴.

والسؤال الذي يمكن أن نطرحه في هذا السياق، ما مقام الحكمة في القول الفلسفي؟ يُصرح "بيير هادوت Pierre Hadot" أن "الفلسفة ليست سوى تمرين تحضير للحمكة ... لتكون الحكمة أولاً نظرية وثانياً كطريقة... الخطاب الفلسفي يجب أن يفهم من منظور نمط الحياة الذي هو كل من الوسائل والتعابير، لذا الفلسفة هي أولاً وقبل كل شيء وسيلة للحياة"⁵، لأن هناك من ينظر إلى الحكمة على أنها قول

¹ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 168.

² أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، مرجع سابق، ص 30.

³ طه عبد الرحمن، سؤال العمل : بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2012، ص 52.

⁴ فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار، دمشق، ط 1، 2007، ص 19.

⁵ Pierre Hadot, Qu'est ce que la philosophie antique ?, edition Gallimard, 1995, p19

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

نظري لا علاقة لها بالحياة، لذا فالحكمة هي نظر ومنهج حياة، والفلسفة هي وسيلة، أو كما قال الكاتب هي تمرين تحضيرى للحكمة، "إن ديجالارثا (Gualarza)*" يعتبر أن كل فروع الفلسفة تنشأ من الحكمة، والحكمة لا تتحقق إلا بعلم المبادئ الأولى ومبدأ المبادئ هو الله، [...] ان اكتساب الحكمة لا يتأتى إلا بالمثابرة على الدرس الفلسفي والصبر على تنوع الآراء الفلسفية وتمحيصها بعد فهمها فهما جيدا، فالحكمة لا تتأتى إلا للإنسان صبر على الدرس الفلسفي واكتساب خبرة التعامل مع الآراء والمذاهب المختلفة ووازن بينها وقرن كل ذلك بخبرته في الحياة ومشكلاتها ليخرج من كل ذلك بتصور واضح يكسبه الرضا عن حياته ومشكلاتها ليخرج من كل ذلك بتصور واضح يكسبه الرضا عن حياته والأخلاق الحميدة والحياة الروحية المستقرة واليقين بأنه اكتسب الخير الصحيح ولم يكتف بالشبه على حد تعبير جالارثا"¹.

ونجد طه عبد الرحمن يُعرّف " الحكمة أو المثل هي القول الفلسفي النموذجي، أي قول جامع يختصر هذه التجربة أو تلك من تجارب الأمة الفكرية والاعتبارية قول لا يكاد يتلقاه المرء حتى ينفذ فيه مضمونه نفوذا، باعثا فيه معاني هذه التجربة المعنوية المترسبة في ضمير الأمة"²، وعلى هذا فإن القول الفلسفي يقتضي الجمع بين المعنيين، أولا كقول نظري فكري وثانيا كثمرة تجارب عملية.

لذا كان طه في مشروعه الفلسفي فقه الفلسفة على أن "ينظر في الخطاب الفلسفي لما يقتضيه من ترجمات وأقوال ومضامين، وينظر في السلوك الفلسفي بما يوجبه من هيئات وأفعال وصفات توافق هذه الترجمات والأقوال والمضامين"³، والحقيقة البائنة اليوم أن القول الفلسفي يخطوا نحو منهجية إبداع المفاهيم، إذ يتجه مسار القول الفلسفي إلى نحت المفاهيم وإبداعها والعمل على تتبع لصور هجرتها وانتقالها من مجال معرفي لآخر، فقد يكون مفهومها فلسفيا سائحا في كل التخصصات المعرفية ليُقلب نماذج التفكير السائدة، ويرسم طريقا جديدا في

*الكونت دي جالارثا: أستاذ بدأ التدريس في قسم الفلسفة بكلية الآداب بمصر عام 1922، 1914، كانت دروسه في الفلسفة العامة وتاريخها وفي الفلسفة العربية والأخلاق، فقال عنه زكي مبارك: إنه نادرة النوادر في كرم الأخلاق و امتد تأثيره من خلال مؤلفاته الفلسفية، وما كتبه عنه عبد الرحمن بدوي حيث قال أنه لم يلفت إلى أهمية الفلسفة ولا الفلسفة إلا حينما إطلع على تلك المحاضرات التي ألقاها دي جالارثا في الجامعات المصرية وكانت قد نشرها حوالي 400 صفحة واحتوت على نصوص فلسفية مترجمة لباسكال وكانظ وليستز ومعها شروح وتحليلات له، حينئذ قرر بدوي على التوسع في قراءة كتب الفلسفة، أنظر كتاب مصطفى النشار، العلاج بالفلسفة، ص 93

¹ مصطفى النشار، العلاج بالفلسفة: بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ط1، 2010، ص 95، 96.

² طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج2: القول الفلسفي (المفهوم والتأثيل)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء _ بيروت، ط2، 2005، ص 36.

³ المصدر نفسه، ص 45.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

المنظومات المعرفية والتربوية، "لأن في ميدان أدبي علمي فني، حياتي شامل، تنموا زراعة مختلفة للمفاهيم ومن مهمة السؤال الفلسفي أن يعيد اكتشاف أسرارها، يقدم أمثلة نموذجية عما يمكن للمفهوم أن يفعل عن نشأته هو أولا مواجهها لإشكالية موضوعها كاشفا عن كيفية تدخله في بنية هذه الإشكالية... هكذا يكسر إبداع المفاهيم عزلة الفلسفة باختراق معازل (الأغيار) الآخرين، المتوزعين حلبة الإبداع الإنساني"¹.

فإن المفهوم الإبداعي يقدم لنا دائما خارطة جديدة، أينما حلّ تتغير أرضية الخطاب، "وينبغي للمتفلسف العربي أن يتحقق بأن القول الفلسفي ليس خطابا فحسب، بل هو أيضا بيان، وحد البيان أنه إظهار المراد للمتلقي بواسطة اللسان الذي يتكلمه ويفهمه أو قل البيان هو الخطاب بلسان المتلقي بحيث يكون استعمال لسان المتلقي شرطا في حصول البيانية"².

فإن كان يُقال عن القول الفلسفي أنه قول سجين في المعرفة الفلسفية، أو والادعاء بأن القول الفلسفي لا يوجّه الفكر ولا يُحرك الواقع، فإننا نقول أن القول الفلسفي يُغيّر الرؤى للعالم والنماذج الإدراكية والسلوكية، فالقول الفلسفي اليوم قول ينبض بالعمل، القول الفلسفي قوة وفعل، كما للنفس قوتان عالمة وعاملة، "والقوة العاملة هي التي تنبعث بإشارة القوة العلمية التي هي نظرية متعلقة بالعمل، آن ذاك تبدأ مرحلة تنتقل فيها الألفاظ المستعملة في الفلسفة المعرفية إلى عالم الفلسفة السلوكية، إن على صعيد الفرد أم على صعيد الجماعة، في تفاعلها الأخلاقي والاجتماعي والسياسي، وقد عكستها النزعة العملية - الغرضية، كما أوردناها، على صعيد هيكلية الدولة، وتراتب مؤسساتها، وتداخل مهن أفرادها على مستوياتهم كافة، وهي في غالبيتهم نفعية تُستلهم من الواقع الحيّاتي، وفضائية تعكس نظام القدر الفلسفية والدينية"³.

فالقول الفلسفي منذ عصر اليونان كان عند الفلاسفة قول فاعل، عكس ماهو سائد اليوم أين غلب اللغو على الفعل، "وإذا كان المنطقة منذ أرسطو قد أكدوا على ضرورة أن يكون ثمة "ما صدقات" أي موجودات مادية واقعية لأي مفاهيم أو تصورات بيدعها العقل وتظهر في القول فإن هذا بالضبط هو مانقصده حينما نقول أنه غلبت علينا ثقافة القول والكلام وغابت عنا ثقافة الأفعال والأداء"⁴، لذا فإن الأمة التي بلا فكر ولا قول فلسفي

¹ جيل دولوز، فليكس غتاري، ماهي الفلسفة، مرجع سابق، ص 8.

² طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 124.

³ جرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية: دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، بيروت، ط 1، ص 181.

⁴ مصطفى النشار، العلاج بالفلسفة، مرجع سابق ص 57.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

هي أمة بلا عقل، أمة لا تفكر،" فالفلسفة هي عملية تشخيص واقع الإنسان ومقتضياته ومستتبعاته بأدوات نظرية وطريقة بحثية نقدية تعتمد ماسماه الفيلسوف الفرنسي كانغلام خدمة المفاهيم، أي فهمها في مواضعها أولا ثم إمكانية الاعتماد على نقلها من ميدان ولادتها إلى ميادين أخرى واتخاذها نموذجا لمباحث متعددة وتكوينها وإعادة تكوينها، والفلسفة هي أيضا ربط هذا التشخيص المتعلق بالواقع المعيش بإمكانية التغيير والإصلاح بحثا عن سعادة الإنسان القصوى¹، لذا لإنتاج القول الفلسفي "فقد يتطلب تدشين المفهوم ذوقا فلسفيا خالصا، يعمل بالعنف أو بالالحاح، ويشكل داخل اللغة لغة للفلسفة، ليس فقط مجرد قاموس مفردات، وإنما سياقاً يرقى إلى مستوى سام، أو إلى جمالية رائعة، وبذلك تتوفر للمفاهيم طريقتها في عدم التعرض للفناء رغم كونها مؤرخة وموقّعة ومسمّاة، مع العلم أنّها تخضع لمقتضيات التجديد والتعويض والتحويل التي تعطي للفلسفة تاريخاً وكذلك جغرافية مضطربين، بحيث تحافظ كل لحظة من التاريخ وكل مكان من الجغرافية، على ذاتهما داخل زمان، كما يعبران لكن خارج الزمان"².

3_2 مفهوم المنهج العلمي:

إن القصد من علمية المنهج أي النظر فيه كتقنية وصنعة، ليُذلل المتفلسف على الكشف عن الأسباب التي تتوي وراء التصورات والأحكام الفلسفية "حتى يتبين كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار مايقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، منشأ بذلك تصورات وأحكام تنافس المنقول، استشكالا واستدلالا، وبهذا ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسف عامة، والمتفلسف خاصة من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي إلى الإجهاد في وضع مايقابله إن مثلاً أو ضدًا"³، ليكون مطلب علمية المنهج هو الظفر بآليات بناء المعرفة الفلسفية والبحث عن أسباب التفلسف من التصورات والأحكام والمفاهيم والأدلة وتعليلها، والكشف عن طرق الإبداع في المعرفة الفلسفية وغلق باب التقليد .

فحين يكون التجديد في مسالك التفلسف، ستتجدد الإشكاليات، وتصبح إشكالات حية منبثقة من واقع الأمة ، إذن "تحيا روح التفلسف الصحيح في مجاله التداولي بعد أن خمدت فيه قرونا أو أقل،.. فقه الفلسفة يفيد

¹ فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطة للنشر، بيروت، تونس، ط1، 2009، ص23.

² جيل دولوز، ماهي الفلسفة، مرجع سابق، ص33.

³ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج2: القول الفلسفي، مصدر سابق، ص24.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

في العلم بالأسباب الموصلة إلى إنتاج الفلسفة¹، إذن أن يكون المتفلسف هنا تعلقه لا بالمضامين الفلسفية بل همته تكمن في التوجه نحو إظهار وإبراز الآليات التي أدت إلى إنتاج تلك المضامين "إن النظر في المعارف بالتركيز على "آليات بنائها" و "وجوه تقريرها"، في أفق "تبيين" و "بيان" طابع هذه المعارف "العقلاني" ومن ثمة "الملزم"، بدرجة ما من درجات الإلزام، نظر "منهجي" في المعرفة بصفة عامة ونظر "منهجي علمي" في المعرفة بصفة خاصة²، إذن على متفلسفة العرب أن يتحصّنوا بمناعة علمية المنهج = فقه الفلسفة، إذ ليس في إمكان المتفلسف العربي استيعاب الفلسفة المستحدثة من نظريات ومناهج وآليات وطرائق بغير تحصيل القدرة على الاستنباط المنهجي والإتيان بالمقابل مع استثمار وسائل في النظر من التراث الإسلامي وتمدنا طه بنموذج عن الإمتياز المنهجي والمنطقي عند المتكلمون، وليس الغرض من هذا أن ننحاز لمذاهب المتكلمين وإشكالياتهم بل لابد أن ننظر في الطاقة الإبداعية في إنتاجهم وعلمية مناهجهم، "إن المستوى الرفيع الذي حصله "المتكلمون" في ضبط المناهج العقلية والأخذ بالقيوم من الأدلة المنطقية يفوق المستوى الذي بلغه من يقوم من "علماء المسلمين" اليوم بالتصدي للمذاهب الفكرية غير الإسلامية، كما يفوق مستوى من يتولى من مفكري العرب المعاصرين مهمة تحديد التنظير لمناهج البحث في الإنتاج الإسلامي"³، أي أن المتكلمون كان استيعابهم المنهجي كاملا لمختلف أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من الوسائل النظرية والأوضاع الظرفية" بينما لانجد مثل هذا الإستيعاب المنسق لوسائل العصر العلمية والمعطيات التاريخية في ما أنجز من الدراسات المعاصرة التي تحاول تطوير الفكر الإسلامي، بل تثويته أو على النقيض تجاوزه وابتغاء غيره"⁴.

لكن مابعد المعتزلة تعامل المسلمين مع القول الفلسفي بناءً على مانقلوه وحفظوه من نصوص فلسفية، ماجعلهم يجمدون على محتويات هذه النصوص ويتمسكون بحرفيتها، أي دون تطوير وتحديد التنظير، فلا بد أن نخرج من نفق التبعية الفلسفية إلى الإشتغال بعلمية المنهج، والقصد من ذلك هو "الإشتغال بتعليل هذه الأغراض والمقاصد والمراد بالتعليل: هو الوقوف على العلل المختلفة التي أدت إلى إنشاء الأغراض أو المقاصد الفلسفية، ومثل هذا التعليل يستلزم أن نعامل القول الفلسفي على أنه جملة ظواهر خطابية موضوعية تحكمها قوانين محددة مثلها في ذلك مثل الظواهر اللغوية، وواضح أن المعاملة التي تكون بهذا الوصف هي حتما معاملة علمية

¹ المصدر السابق، ص24.

² حو النقاري، روح المنهج، مرجع سابق، ص9.

³ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص72.

⁴ المصدر نفسه، ص72.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

صريحة"¹، إذن فقه الفلسفة موضوعه هو أدوات إنتاج الفلسفة قولاً وفعلاً وأن التفنن بهذا الجانب يورث مهارة صناعية، وشتان بين فلسفة المنهج وبين علمية المنهج، الأولى: أن يظل الفيلسوف يحفر في المضامين والأقوال الفلسفية حفراً عميقاً، بينما علمية المنهج إذ يكون الفيلسوف هنا متمرس في أدوات الفلسفة مثل النسر يخرج من دائرة الفلسفة ليخلق نحو الأعلى وينظر إليها من الخارج لمعرفة قوانين تشكلها وتطورها، وكذا استكشاف العلل التي أدت إلى الاختصاص بالإبداع الفلسفي، أي ما يقوم به هو رصد لطريقة الفيلسوف في بناء نظرياته وإقرار تعاريفه وصوغ أدلته.

لذا إن علمية المنهج الفلسفي بعد أن وضّحنا سبله فحسب رأيي أن المفكر طه عبد الرحمن لم يكن الأول من ناشد بـ (علمية المنهج الفلسفي) في مشروعه الفلسفي وذلك في كتابه فقه الفلسفة، بل نجد أيضاً المفكر عبد الوهاب المسيري حيث درس بدقة واحتراس عن المناهج الغربية وقلّب أدوات التفكير الفلسفي الغربي ليكشف لنا البذور الكامنة لهذه المناهج وما تحمله من تحيزات ونماذج معرفية وقيمية، كما نظر إلى الظاهرة الفلسفية ورصدها من الأعلى ولم يتم بتدسية فكره في منهج من المناهج الغربية السائدة، بل كان يقظاً في الوقوف على العلل والأسباب الكامنة والظاهرة للقول الفلسفي، فكانت معاملته للنصوص الفلسفية معاملة علمية صريحة.

يجيب عبد الوهاب المسيري عن سر اهتمامه بالمنهج ويقول "لابد تبني رؤية منهجية نابعة من إدراكنا لهويتنا وللأبعاد المعرفية والوجودية في تجربتنا، ومن لايهتم بتجربته الحياتية والتاريخية ويكتفي باقتباس ما يقوله الآخرون ويطبقه على نفسه لايملكه أن يصنع حضارة أو يواكب العصر أو يستوعب إنجازاته الفكرية والتقنية ويسقط في التبعية الإدراكية أو ماسماه أحد العلماء الأمريكيين "إمبريالية المقولات"، أن يستخدم الباحث المقولات التحليلية دون وعي ودون إدراك لتضميناتها"²، إذن فكان المسيري فاحصاً للمضمون الفلسفي و مُدركاً للتبعية الفكرية التي تُثبِت علمية المنهج، أما جوابه حين سُئل هل المنهج هو مجرد آلية؟ فقال "فالمنهج ليس مجرد آليات وإجراءات مجردة بريئة، بل هي آليات وإجراءات تتضمن تحيزات محددة وأعباء إيديولوجية... لذا يجب أن نخضع المنهج الذي نستخدمه لعملية تقييم حتى نكتشف تحيزاته وننقي آلياته منها، أو على الأقل نطوعها بحيث يمكن

¹ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتَر إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2016، صص 73، 72.

² سوزان حربي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، دار الفكر، دمشق، ط2، 2000، صص 225، 226.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

توظيفه وتوظيف آلياته داخل إطارنا المعرفي، فيمكن أن أستخدم المنهج البنيوي في التحليل دون أن أصبح بنيويا معاديا للإنسان، أو أن أستخدم المنهج التفكيكي دون أن أصبح تفكيكيا عدميا"¹.

فحين يكون المقصد علمية المنهج الفلسفي، أي على الفيلسوف أن لا يكون في كهفه منعزلا عن العالم ليمارس التأمل ويتفلسف وينتج أقوالا ومفاهيم مجردة، وإنما على الفيلسوف هنا أن يكون طائرا متبصرا بطرق التفلسف الصحيحة، أي مدركا أيّ طريق موصل إلى حقول الحكمة وأن يكون متجولا بين بساطينها (الحقول التداولية)، فتشبيه الفيلسوف بالطائر، لأن الطائر يُرمز دائما إلى الحكمة والنظر الثاقب، فمثلا نجد ابن سينا حديثه عن تجربة الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء، وكذا نجد مينيروفا: طائر الحكمة: إلهة الحكمة عند الرومان وهي مستوحاة من الإلهة أثينا، إلهة الحكمة والفنون وعادة ماثُصور وعلى ذراعها يوم ذو نظرة بعيدة وثاقبة، يرمز بصفة عامة إلى الفلسفة، فالطير هو رمز للإرشاد والتبصّر و قد ذُكرت أسماء طيور كثيرة في القرآن الكريم، حيث ذُكرت بأفعال تنطق بحكمة وتبصرا، لقوله تعالى "فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ" [المائدة، 31]. حيث بعث الله غرابين أخوين فاقتتلا، فقتل أحدهما صاحبه، فحفر له ثم حثى عليه التراب حتى واره إذن كانت الحكمة هنا ليريه كيف يُؤاري سوءة أخيه، لذلك كان التمثيل هنا الفيلسوف بالطائر، إذن الفيلسوف عليه أن لا يكون باحثا عن الحكمة بين ركام الإشكاليات المطروحة في العالم وإنما كاشفا عن المنهج القويم، فالمنهج الفلسفي هو طريق الاكتشاف والبحث عن سبل الحكمة، أو البحث عن الأسباب والعلل الخفية لتلك الظاهرة الفلسفية .

➤ نتائج الفصل : من خلال ماسبق يمكن أن نصل إلى جملة من النتائج المثمرة لهذا الفصل :

___ نلاحظ أن الاختلاف في المعاني والدلالات لمفهوم المنهج سواء في المعاجم الغربية أو العربية لكنها تبقى تطوف في حقل مفهومي واحد ليكون المنهج هو (الوسيلة، الأداة، السبيل، الطريق،) وقد يختلف البعض في توسيع الحقل المفهومي أو إختزاله في بعد واحد، لكن يبقى الفارق في هذه التعاريف يكمن في الروح السارية في المنهج، أو البراديعم الكامن في المنهج، فمثلا المنهج الإسلامي يختلف عن المنهج العلماني... وكان أقوم تمثيل لمفهوم المنهج هو العقد، كونه تمثيل جامع بين المادة والروح (شريعة ومنهاجا) أي بين حبيبات العقد والخيط الناظم لها، فيكون هذا التمثيل أفضل من تمثيله بالطريق و الوسيلة، أي لا ندرجه ضمن الآليات فقط، بل المنهج روح ومادة.

¹ المصدر السابق، ص 231.

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

— وفي العلاقة بين المنهج والمذهب أو إشكالية الوصل والفصل بين المنهج والمذهب، نجد هناك تداخل وانفصال في معاني المفهومين، لأن كل مذهب لابد أن يخطو خطوات منهجية، وأن كل منهج لابد أن تكون له رؤية أو وجهة نظر للإنطلاق، ولا يمكننا القول أن الحديث عن المذاهب الفكرية الفلسفية قد ولى واندثر بل لا تزال فاعليتها تسري في حياتنا، لأن أفكار هذه المذاهب استوردها العقل العربي لتتحل معانيها ومقاصدها إلى الأنظمة السياسية والاجتماعية والثقافية، إذن كيف يمكننا أن نفهم ونتفاعل مع هذه الأنظمة دون أن نتمحس جذور هذه الأنظمة والبراديجمات الحاكمة، التي بقيت روحها حيّة في المناهج التربوية والفكرية والسياسية، فلا يمكننا أن نطوي صفحة المذاهب الفكرية بحجة أنها أفكار مجردة لا فاعلية لها في الحياة.

— نجد اليوم خطابات عن فلسفة العلم أو علمية الفلسفة، لأن العلم لا يمكنه أن يفكر أو ينقد أو يتأمل في ذاته بل لابد له من نظرة فوقية ترصد مساره وتقلب النظر على فرضياته ونتائجه، و كان استبدالنا لمفهوم العلمية بمفهوم الرياضة، لأن مفهوم الرياضة مفهوم متكامل وجامع بين العلم والمنهج، وجامع بين الرياضة النفسية والرياضة العقلية. كانت انطلاقة علمية المنهج الفلسفي مع اللحظة الديكارتية لوضع الطريقة العلمية أو كيفية البحث عن الحقيقة، أو العلم بالطريقة الفلسفية، فكان تبنيّه للعقل الرياضي الهندسي لمبدأ البرهنة والنظام، نقداً لمدارس المنطق الأرسطي، أما النموذج الثاني في إرساء علمية الفلسفة أو علمية المنهج الفلسفي هو إدموند هوسرل ليقرر بأن تكون الفلسفة علماً دقيقاً بعيداً عن الحقائق الميتافيزيقية، وأن تكون الثورة الفلسفية هي عملية النقد.

— مانهجه المفكرون العرب اليوم من تقليد أو بتسليع للمناهج والنماذج الفكرية الغربية كان اتباعاً من دون تبصّر، لأن كل منهج منقول له مجاله التداولي، فكل نبات يزرع في غير مناخه بعد الترحال يغدو هشيماً تذروه الرياح، فإن المفكر العربي لما يأتي إلى هذه الأسواق المنهجية ليختار أي منهج يوائمه، فإنه حتماً يحترق أمام هذا التعدد والتنوع من المناهج الغربية (التأويل، التفكيك، البنيوية...) عند محمد الجابري، وطيب تيزيني، و محمد أركون، فكان وراء هذا التعدد: الإصطدام وهنا التصادم ليس التصادم القيمي الذي أقر به عبد الرحمن، بل هو التصادم المنهجي الكلي، الذي يمس (الفكر والقيم والسلوك)، فبدهي أن كل منهج كائن ما كان نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص.

— إن مفهوم القول الفلسفي: اليوم يخطو نحو منهجية إبداع المفاهيم، إذ يتجه مسار القول الفلسفي إلى نحت المفاهيم وإبداعها والعمل على تتبع لصور هجرتها وانتقالها من مجال معرفي لآخر، فقد يكون مفهومها فلسفياً

الفصل الأول: اليقظة الفكرية العربية لسؤال المنهج

سائحا في كل التخصصات المعرفية ليُقلب نماذج التفكير السائدة، ويرسم طريقا جديدا في المنظ المعرفية والتربوية، فالقول الفلسفي.

— علمية المنهج: أن يكون المتفلسف هنا تعلقه لا بالمضامين الفلسفية بل مهمته تكمن في التوجه نحو إظهار وإبراز الآليات التي أدت إلى إنتاج تلك المضامين، والنظر إلى الظاهرة الفلسفية ورصدها من الأعلى لا بتدسية العقل في المناهج الغربية المستعمرة دون إحتراس منهجي، بل لابد من اليقظة من أجل الوقوف على العلل والأسباب الكامنة والظاهرة للقول الفلسفي.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

❖ تمهيد.

1_ من الفلسفة الكونية إلى تأسيس فقه الفلسفة .

2_ آليات منهج التفلسف عند طه عبد الرحمن.

2_1_ الآليات التراثية .

2_1_1_ الآلية اللسانية أو اللسان والبيان عند طه عبد

الرحمن.

2_1_2_ الآلية المنطقية التراثية.

2_1_3_ الآلية الأخلاقية التراثية.

2_2_ الآليات المعاصرة.

2_2_1_ الآلية اللسانية المعاصرة.

2_2_2_ الآلية الأخلاقية المعاصرة.

➤ نتائج الفصل.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

تمهيد:

ليس أعسر على المتفلسف العربي من أن يُنشئ أقواله بنفسه و يتداولها في مجاله، لذا للبحث عن مسالك الإبداع الفلسفي العربي لا بد من مفاتشة ووقفه متبصرة على قوانين القول الفلسفي، لأن هذه القوانين ظلت الزاوية المنسية عند فلاسفة العرب، فكان جلّ إهتمامهم هو الترجمة والنقل و تقليد مفاهيم الآخر، لتحصّل في الأخير على نصوص متشابهة، أو كما لُقبَت بالنصوص الخالدة، حاملة مفاهيم كونية ظلامية بعيدة عن المجال التداولي الإسلامي، فورثت للمتفلسف العربي روح التقليد والتبعية، لذا من الضروري أن ندفع هذا الجمود والتكديس عن القول الفلسفي وأن نبحت عن منهج يُحرّنا من العبودية الفكرية والمفاهيمية، وكل هذا، لن يتأتى إلا بالتفقه والبحث عن الأسباب لصناعة القول الفلسفي الجديد، و تثوير العقل على فحص الآليات والصناعات لأنها من الأوليات لإبداع مفاهيم جديدة و التدرّب على معرفة مسالك بناء التعريف والدليل الفلسفي، هذا ما يدفع بسعينا إلى الإمساك بالركائز المنهجية القائمة في هذه الورشة الفلسفية، أو التقنية المنهجية التي ينطلق من الفيلسوف لبناء مفاهيمه وصياغة تعاريفه ونسج دليله، ليكون العنوان المرسوم هو التبصير المنهجي التقني لشروط التفلسف الإبداعي هو الهدف المنشود للخروج من التقليد وتحرير الفكر من قيود الأغلال والأوثان المفهومية إلى الإكتشاف عن روح المنهج للإستقلال الفلسفي.

1_ من الفلسفة الكونية إلى تأسيس فقه الفلسفة.

لقد غلب على مسالك التفلسف الاتصاف بالكونية، وذلك في الإشكالات والمفاهيم والمناهج، فإذا "قيل الفلسفة كونية فالمقصود هنا هو أن قضاياها ومسالكها معا تعمّ أفراد البشر جميعا، بحيث تكون هذه الكونية ذات صبغة أنطولوجية، أو قل باصطلاحنا ذات صبغة كيانية، وهذا المعنى لمفهوم الكوني- أي المعنى الكلي- يخصّ الطور الإغريقي من أطوار الممارسة الفلسفية"¹، فلا يزال التصور الأسطوري لميلاد الفلسفة راسخا في الأذهان، ولفك وحدة الفلسفة عن هذا القلب الكوني الذي يُطبع به في كل العقول لابد أن تتحقّق هنا الفلسفة بالخصوصية و بالتفاعل داخل المجال التداولي، لترتقي إلى رتبة الفلسفة الحيّة، ولن يكون هذا إلا بمنهج مخصوص، لذا سيكون هنا منهج فقه الفلسفة هو المفصل المبين، والطريق المنهجي المعين للإبانة عن خصوصية الفلسفة العربية الإسلامية،

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 51، 52.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

للبدء في العمل الإنجازي الفلسفي، والمكاشفة عن أسرار القول الفلسفي وذلك باستثمار أدوات البحث اللغوي والمعرفي.

يرى طه عبد الرحمن أن حقيقة التفلسف لن تتأتى بتقليد وتتبع الآخر بما يقوله، بل إننا "نستطيع فتح باب الإبداع في ممارستنا الفلسفية متى تيقنا بأن القول الفلسفي ليس مقدسا في نصه، فنصرف فيه بحسب المتلقي منا، ولا معجزا في نشأته، فنقتدر على وضع مثله بحسب لغتنا، ولا مستقلا في مضمونه، فننتعاطى لكتابته بحسب بلاغتنا"¹، لأن الإفتنان بالنموذج الفلسفي المنقول يُضيّق آفاق التفلسف و يسدُّ استثمار الوسائل والأدوات التي يمتلكها المتفلسف انطلاقا من مجاله، فكان لابد لطله عبد الرحمن التبشير بهذا المشروع ورسم معالم التفلسف الإبداعي، فكانت نقطة الارتكاز لهذا المشروع بتسويغ السؤال عن ما الفلسفة، "فمثل الفلسفة والسؤال عنها كمثل اللغة ولغة اللغة، فكما أن اللغة تقوم بوظيفة التعبير عن الأشياء والتبليغ إلى الغير، بينما لغة اللغة تتولى النظر في هذه الوظيفة التعبيرية والتبليغية نفسها، فكذلك الفلسفة تقوم بوظيفة معرفية مخصوصة، بينما السؤال عنها: ما الفلسفة؟ يتولى النظر في هذه الوظيفة المعرفية عينها، وإذا كان الأمر كذلك، لزم ترك التفلسف عند السؤال عن الفلسفة وطلب ما ينهض بواجب النظر في وظيفة الفلسفة، والواقع أنه لا ينهض بهذا النظر الأخير إلا النظر العلمي، لأن النظر الفلسفي لا يناسب رتبة النظر في الفلسفة، وإلا اتحدت الرتبة، ذلك أن النظر الفلسفي في النظر الفلسفي ينطبق بعضه على بعض، فلا نحصل من هذا الانطباق إلا على النظر الفلسفي وحده من غير نظير فيه"²، ليكون سؤال ما الفلسفة ؟ سؤال علمي لا فلسفي فهو السؤال الذي يحيط بموضوع الفلسفة، ولا يمكن أن يحيط بها إلا العلم.

ليتولى بذلك هذا العلم بدراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر لها أسرارها وقوانينها، و التي تتطلب النظر فيها لمعرفة أحكامها " وقد نسمي هذا العلم الجديد الذي يختص بالنظر في الظواهر الفلسفية باسم علم أصول الفلسفة أو باسم علم النظر في الفلسفة، غير أننا آثرنا أن نطلق عليه اسم فقه الفلسفة، قياسا على مصطلح فقه اللغة المتداول"³، فالعلاقة المتواشجة بين المفهومين فقه الفلسفة و علم أصول الفقه تكمن في تكاملية المنهج، وذلك لأن منهج علم أصول الفقه هو نسيج متكامل من الآليات اللغوية والمنطقية وغيرها من الآليات المستمدة من العلوم، "فكذلك منهج فقه الفلسفة، فإنه أيضا ينبغي أن يتصف بالتكامل والتداخل، فيستمد عناصره من

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص134.

² طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة1: الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص14.

³ المصدر نفسه، ص14.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

آفاق معرفية متنوعة، فالنظر في صيغ أقوال الفيلسوف يتطلب التوصل بأدوات علم المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة، والنظر في مضامين هذه الأقوال يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ وتاريخ العلم وتاريخ الأفكار، والنظر في أفعاله يوجب الالتجاء إلى علم الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع وحتى علم السياسة، وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرقة إلى أن تأتلف فيما بينها اثتلافا كما اثتلفت نظائرها غي علم أصول الفقه¹، ففقه الفلسفة يتطلب سؤالا علميا لا سؤالا فلسفيا، لأن هذا الأخير يجعلنا نطوف على مضامينها من تصورات وأحكام فقط، لكن السؤال العلمي هو السؤال الذي يُشخصُ ويُصوّرُ لنا الظاهرة الفلسفية من الأعلى، فيكون الفيلسوف محيطا بتمام الظاهرة و يجتهد للبحث عن أسباب التفلسف، إذن هنا طه عبد الرحمن أراد أن يُخرجنا من دائرة البحث عن ماهية الفلسفة و الوقوف على المضامين الفلسفية إلى دائرة البحث عن الأسباب التي كوّنت هذه المضامين، ليكون فقه الفلسفة هو المعراج الفلسفي للخروج من ضيق العبودية الفكرية إلى سعة التحرر الفكر العربي الإسلامي، وذلك برصد الآليات العلمية والمنهجية التي تأسس هذا الإستقلال الفلسفي.

1_1 مسائل فقه الفلسفة:

إن التقنيات المنهجية التي رسمها طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي تُعدُّ استصلاحا وارتياضا لكل من ينتهج طريق التفلسف الإبداعي، لذا ففقه الفلسفة صناعة وصيانة فلسفية تنزل منزلة الزّمام واللّجام، لتمكّن من أدوات التفلسف اللغوية والمنطقية، وكذا معرفة مقاصد روح التفلسف الإسلامي التي تحيط بـ (اللغة والمعرفة والعقيدة)، لذا كانت هذه الورشة الفلسفية محلّ الأس من البنيان، ومحلّ المتعهد للأركان، للتبصير المنهجي التقني بشروط الإنتاج الفلسفي النوعي، ولهذه التقنيات الفلسفية قوانين تُحررنا من الشمولية الحداثيّة والكونية الفلسفية، و قد نجد ربّ سائل يسأل لماذا غابت هذه القوانين عن متفلسفة العرب الأوائل؟ فيجبنا طه عبد الرحمن "فقد نُقلت إليهم مؤلفات أرباب هذا التفلسف نقلا أظهر محتوياتها الفكرية وأخفى الأسباب الفاعلة في هذه المحتويات، جهلا بها أو تركا لها، ولما لم يتفطن المسلمون إلى وقوع النقلة في هذا الإخفاء، ولم يتمكنوا من العلم بهذه الأسباب المؤثرة الخاصة، حتى يستبدلوا بها غيرها، مما يقابلها أو يقوم مقامها في مجاهم التداولي، فقد اقتصروا على تناقل هذه المحتويات اليونانية المجهولة أسبابها، وقصروا على أن يضعوا من جانبهم ما يضاهيها ابتكارا وابتكارا"²، ولم يدركوا أن باب التفلسف له إمكانات متعددة وليس طريقه مختزلا في النموذج اليوناني، فتناقلت مضامين القول الفلسفي وتشابحت المفاهيم في النقول والشروحات، ولم يُفتشوا عن الأسباب الفاعلة في هذه المضامين.

¹ المصدر السابق، ص 21.

² طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص 23.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

من الحرّيّ بنا الإقرار أن فقه الفلسفة هو الطّريق الكاشف عن سُبُل الإنجاز الفلسفي للعقل الإسلامي الحرّ، ولا بدّ الإبانة أن أسرار و قوانين التفلسف أنّها لا تكون إشارات وعبارات ظاهرة في النصوص الفلسفية، بل لا بدّ على المتفلسف الفقيه من إجتهد وتثوير، وذلك في أن يكابد و يُحقّق في دراسة الأسباب الموصلة إلى إنتاج الفلسفة" التي تتوي وراء التصورات والأحكام الفلسفية، حتى يتبين كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات و بناء هذه الأحكام، فيقتدر على إستثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، منشئ بذلك تصورات وأحكام تنافس المنقول، استشكالا واستدلالا، وبهذا، ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسف عامة، والمتفلسف العربي خاصة، من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي إلى الإجتهد في وضع ما يقابله، إن مثالا أو ضدا، فإن وافقت أسبابه أسباب المنقول، جاءت على شاكلته من غير احتذاء، وإن خالفت الأسباب الأسباب، جاءت على خلافه من غير اختلال، فمتى علم المتفلسف العربي بهذه الأسباب، أصبح بمكنته التوسل بها، في إبداع المعرفة الفلسفية والتجديد في أبوابها، فتحيا روح التفلسف الصحيح في مجاله التداولي بعد أن خمدت فيه قرونا أو أقل¹، لأن المجال التداولي هو الذي يُفصح عن الصبغة التراثية المتأثّلة في المفهوم الفلسفي.

وعلى هذا، نجد طه عبد الرحمن في إبداعه للمفاهيم الفلسفية لم يكن مُقلّدا لما سلكه الأوّلون وذلك بالجمود على ظاهر القول المنقول، بل كان يتفنّن في صناعة المفهوم الفلسفي، وهنا معنى التفنّن ليس بالمعنى التضييقي للمفهوم، بل المقصود هو التفنّن في إستعمال الآليات، بمعنى حسن استثمار الأدوات اللغوية والمنطقية، ففي نصوص التراث الإسلامي نجد ما يُعرف بفنون الصناعات، لذا ففقه الفلسفة ورشة فلسفية متكاملة الصناعات، فكان استعماله لمفهوم فقه الفلسفة" الذي يرد فيه لفظ الفقه لا تعلق له بأحكام الشرع كما قد يسبق إلى ذهن البعض ممن تشغلهم المسألة العقدية، دفعا لها أو دفاعا عنها، ولا شأن له كذلك بالقدح في الفلسفة أو على الأقل بالتشكيك في فائدتها كما قد يتوهم غيرهم ممن تشغلهم المسألة الفلسفية، تأثرا بما رُميت به الفلسفة سابقا من تهم مدمومة، وما ابتلي به أهلها من محن معلومة، وإنما المراد من هذا المصطلح هو، على الحقيقة، العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف"²، إذن مفهوم الفقه هو العلم بالأسباب على مقتضى التأمل.

فإن فقه الفلسفة يُوجب النظر في تقنيات الخطاب الفلسفي بما يقتضيه من أقوال ومضامين وترجمات، وكذلك من أفعال، أي "أن النظر في الفلسفة يشمل جميع مناحي الممارسة الفلسفية، قولاً وفعلاً، لا انفصال بعضها عن

¹ المصدر السابق، ص 24.

² طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص 26.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

بعض، بل في اتصالها بعضها ببعض، بحيث لا اعتبار بقول الفيلسوف، حتى ننظر كيف هو عند الدليل، ولا اعتبار بدليله، حتى ننظر كيف هو عند العمل، إذ القول بغير دليل في الفلسفة لا يُقبل، والدليل يغير عمل فيها لا ينفع، وعليه، فإن المقتضى النظري لفقه الفلسفة هو أن تُسند الأقوال إلى الأدلة وتُسند الأدلة إلى الأفعال، ولا يجوز قطع بعضها عن بعض بأي حال"¹، لذا فقه الفلسفة هنا، يستوجب النظر في الممارسة الفلسفية قولاً وفعلًا.

أ_مسألة الترجمة:

تعتبر الترجمة مرآة الفكر واللغة، ومتى لم تكن المرآة أصفى من وجه الناظر إليها لم تَرِدْ شارته على التمام، وحديثنا هنا سيكون عن مسألة الترجمة في الفكر العربي، لذا قد نجد توصيفات مختلفة عن الترجمة في العالم العربي، إذ لُقبَت أحياناً بالترجمة البتراء، أو الترجمة العرجاء، وغيرها من الألقاب التي أُقيت على الترجمة العربية سواء القديمة أو الحديثة، لتستظل بذلك بظل مفهوم الترجمة الخائنة للفكر واللغة، فإن كانت الإشكاليات التي نجدها في النصوص القديمة والحديثة تحمل صراعا في التأويلات للأفكار والمعاني، فكيف سيكون الإتفاق على المعاني التي يحملها النص المترجم، فهناك اختلاف بنيوي في اللغات لذا"إن هذا التباين البنيوي الحاصل بين أنظمة اللغات، وبخاصة تلك التي تنتمي إلى عائلة السامية، والأخرى المنحدرة من الشجرة اللغوية الهندية-الأوروبية، يفسّر لنا ما واجهه مفكرو العرب ومترجموهم من مشاكل وعوائق عند وضعهم فلسفة ناطقة بالعربية، أو عند تعريبهم التراث الفكري اليوناني والأجنبي بشكل عام، وإذا عدنا إلى تاريخ الفكر العربي القديم والحديث، وجدنا أنّ هذه المشكلة طُرحت على مرحلتين متفاوتتين زمنياً: الأولى في القرون الوسطى، وتحديدًا إبان احتكاك الحضارة الإسلامية بالعلوم اليونانية الوافدة في القرن الثامن الميلادي، والثانية مطلع النهضة، في القرن التاسع عشر، إثر دخول نابليون إلى مصر وتبادل البعثات الثقافية بين الشرق والغرب"²، لذا كانت في المرحلتين عقبات لغوية وبنيوية وفكرية نظراً لاختلاف العقلانيات والعقائد والرؤى .

إذ نجد نصوصاً كثيرة من التراث الإسلامي تحدثت عن عوائق الترجمة وما واجهه فلاسفة العرب في ترجمتهم للنصوص، فمثلاً نجد قد "لخص الفارابي طرق نقل الألفاظ هذه عند العرب باثنتين: إمّا معرفتها السابقة فتقع المشابهة بين اللفظ وما يقابله عندهم من معانٍ عامية، وإمّا جهلها، آنذاك يتم اختراع ألفاظ جديدة، أو الإشتراك بينها وبين معانٍ أخرى، أو تستعار ألفاظ غريبة ودخيلة تسهّلا لعملية النقل، لكن هذه الوسائل التي استعملت

¹ المصدر السابق، ص 30.

² جبرار جيهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 14.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

أدت إلى جملة عوائق فكرية- لغوية، نذكر من أبرزها: 1- صعوبة فهم معنى اللفظة الغريبة المستعارة لدى قارئ يجهل اللغة الأجنبية أصلاً، 2- خلل في اختيار المرادفات إذ لا قواعد فكرية حكمتها عند اختيارها، ولا إدراك لمعانيها لضبطها وتمييزها عن مثيلاتها، 3- تحوير الأفكار المنقولة (بخاصة في العلوم الإنسانية والنظرية)، وتغيير في مفاهيمها المركزية¹، وهنا دليل على غياب الرؤية التحليلية والنقدية أو الإبداعية الخاصة عند المترجم، فمثلاً لا نجد شروحا وتفسيرات عن سبب اختيار هذا اللفظ عن آخر عند ترجمتهم لمفهوم ما.

لذا شرع طه عبد الرحمن في وضع تقنية الترجمة من تقنيات هذا المنهج الفلسفي الإبداعي لفقه الفلسفة، وذلك لتخليص المتفلسف العربي من الوقوع في نموذج الاختزال والنقل الحرفي للأفكار والمعاني والإرتحال إلى النموذج الأرحب وهو تقنية فقه الترجمة، إذ شَخَّص لنا سبب قلق الصلة بين الفلسفة والترجمة بقوله " يتميز إشكال العلاقة بين الترجمة والفلسفة في المجال التداولي العربي عنه في المجال التداولي الغربي من حيث العلاقة تتجه فيهما اتجاهاين متعاكسين، إذ في المجال العربي، تكون الترجمة أصلاً والفلسفة فرعاً، بينما في المجال الغربي، تكون الفلسفة هي الأصل والترجمة فرعاً منبئاً على هذا الأصل"²، فأراد أن يُبين لنا طه أن الفلسفة المقرونة بالترجمة "فلسفتان اثنتان: إحداهما فلسفة جامدة تُحمل العمل بمقتضيات الترجمة، فتتعر في مسالكها وتضعف في نتائجها، والثانية فلسفة حية تجتهد في العمل بهذه المقتضيات، فتفتح أمامها أبواب استثمار المنقول بما يغير أوصافه ويقلب أحواله، وها قد مضت على متفلسفة العرب و المسلمين عهود طويلة وهم يخوضون خوضاً في الضرب الأول من الفلسفة، من غير أن تطمئن قلوبهم إلى ما جاءوا به، ولا يقر لهم غيرهم بما صنعوا فيه، فهلا آن الأوان لحلّهم من المعاصرين أن يطلبوا الضرب الثاني، حتى ترضى نفوسهم بما يأتون، وينتزعوا من غيرهم الاعتراف بما يدعون!"³، لذا دور فقيه الفلسفة في ورشته التقنية لفقه الترجمة عليه أن يبحث ويتساءل عن كيف يضع الفيلسوف "ترجمة النص الفلسفي، وكيف يصوغ عبارته، وكيف ينشئ مضمونه، وكيف يأتي سلوكه، وينظر هل ترجمته توجه توجب عليه ما يتوجب على مترجم النص الأدبي أو ما يتوجب على مترجم النص العلمي، أو هي توجب عليه اتباع طريق في النقل المخصوص، وهل عبارته تفارق العبارة الطبيعية، أو هي، على العكس من ذلك... وهل سلوكه يجتهد في التلبس بما يدعو إليه من آراء قد يثبت عليها أو يتقلب بينها أو، هو على نقيض ذلك، لا يتقيد بهذه

¹ المرجع السابق، ص 16، 17.

² طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 82.

³ المصدر نفسه، ص 55.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

الأراء على فائدتها النظرية ولا ييالي بمآلاتها العملية كأنها حصولها في الذهن يغني عنده غناء عن تحققها في الخارج"¹.

والذي يهمننا هنا، هو معرفة مراتب الترجمة التي يجب على المترجم التفتن لها وإدراك سبلها ومنهجها، فكان اجتهد طه عبد الرحمن في أن يضع لنا مسالك الترجمات المتبعة لإيقاظ العقل العربي وتحفيز تساؤلاته لمعرفة في أي مرتبة من مراتب الترجمة هو فيها، وما هي الترجمة التي من خلالها يتحرر المترجم من القيود والأغلال التي كانت على نصه وشخصه، لذا فأول نوع من الترجمات التي سيطرت على النصوص الفلسفية حسب طه عبد الرحمن هي الترجمة التحصيلية والتي تكون مستأمنة على حفظ اللفظ كله، وذلك "في أن يؤدّي المتفلسف العربي كل لفظ لفظ من ألفاظ القول الفلسفي الأصلي بلفظ مقابل له في اللسان العربي من غير بقية، مع تقديم مقتضاه الصرفي والتركبي في أصله على المقتضى الصرفي والتركبي لمقابله العربي، مما تسبّب في تطويل القول الفلسفي العربي بما يخالف مقتضى تركيبه المقبول، فحينئذ يتضح أن هذا التطويل إنما هو أثر من آثار تقديس شكل القول الفلسفي الأصلي²، لتكتمل بذلك صورة الترجمة التحصيلية في دورها التقديسي لشكل القول الفلسفي الأصلي، إذ أن المترجم التحصيلي يستحوذ عليه هم اللغة، فيتتبع المكونات اللسانية للنص الفلسفي المراد نقله، ناظرا في صيغها الصرفية وبنائها التركيبية، وعاملا على نقلها بتمام كیفياتها وكل مقتضياتها إلى اللغة الناقلة"³، وبالتالي لا تجديد في ترجمته ولا يهيمه ما ينقله من معاني بل نجده متعصبا ومتمسكا بالأوصاف التقليدية للتفلسف ولا حكم له على كل الحقائق التي ينقلها.

و هكذا يصير المترجم التحصيلي إلى "نقل جميع الحقائق التي يصادفها في النصوص التي بين يديه، تستوي عنده في ذلك الأصول الفلسفية الخاصة التي تتميز بها اللغة المنقولة والتي لا نظير لها في اللغة الناقلة والأصول الفلسفية العامة التي قد تشترك فيها هاتان اللغتان، كما تستوي عنده في ذلك الفروع الفلسفية المبنية على الأصول الخاصة والفروع الفلسفية المبنية على الأصول المشتركة، ولئن جاز نقل الحقائق المشتركة، أصولا وفروعا، لظهور أسباب للتواصل التعبيري والتشابه الفكري بين اللغتين، فإن القول بجواز نقل الحقائق الخاصة، أصولا وفروعا، يعترضه وجود أسباب للتفاوت التعبيري والإختلاف الفكري بين اللسانين، لكن المترجم التحصيلي لا ييالي بهذا

¹ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص 19.

² طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 118.

³ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 302.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

التباين في التعبير والتفكير¹، فهو شديد الحفاظ على اللفظ المنقول، كما أنه لا يُشكك أو ينقد في كل ما ينقله، وغير ملتفت إلى ما يخالف هذه العبارة .

فالمترجم التحصيلي يُترجم من منطلق رؤيته الخاصة وهي أن الترجمة أمانة للحرف والكلمة والمعنى ولا سبيل للإجتهد في ما يُنقل، "كأنما المترجم يعوض عن ضعفه في القدرة على الاجتهاد الفلسفي برسوخه في القدرة على تقليد العبارة، وإلا لكان قد ترك أوصاف الفلسفة الموروثة، وطلب غيرها مما يُحيي به القدرة على التفلسف عند المتلقي، ولا شك أن التمسك بظاهر التعبير للغة المنقولة، صرفاً وتركيباً، يؤدي بالمترجم التحصيلي إلى تقديم طريق الترجمة الحرفية على غيرها من طرقها التبليغية، ذلك أنها تمكنه من الظهور بالقيام بشرط الأمانة في أداء عبارة المنقول، لئلا يظطر إلى الدخول فيما لا طاقة له به من ممارسة التفلسف المطلوب، في كل ترجمة حقة"²، و هنا يقف المترجم التحصيلي أمام النص الفلسفي الأصلي موقف القارئ المتعلم، الذي يريد أن ينقل كل ما حفظه من مفاهيم و أقوال ويُرد البضاعة كما هي لا تغييراً ولا تفلسفاً، فالمترجم التحصيلي "إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فارق بينه وبين المتعلم إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه، وحينما يجد المتلقي بين يديه نقولاً تحمل على تحصيل الفلسفة كما يحصل العلم، ويأخذ في التزود منها على مقتضى هذا التحصيل، فإنه لا محالة سائر في طريق لا يوصله إلى اكتساب القدرة على التفلسف، وإنما يفضي به إلى الجمود على ما اختزنه في ذاكرته من مضامين المنقول، معتقداً أنها علم يجب حفظه لا فكر يجوز رفضه، وليس بدعاً حينذاك أن تطغى على ممارسته الفلسفية صبغة التكرار والاجترار"³، وهكذا إلى أن يتم العجز عن ممارسة التفلسف، لأن التقليد في التفكير والتعبير هو الغالب في ممارسة الترجمة التحصيلية.

إذن الترجمة التحصيلية تعمل على تسيب للفهم والخصوصية، وعدم مراعاة للمقتضيات التداولية العقدية واللغوية والمعرفية، إذن "هؤلاء المترجمون للفلسفة، فكانوا يُغلقون هذه السبل بوضعهم لترجمات تحاكي النصوص الأصلية حرفاً بحرف، غير مكترئين بهذه المقتضيات التداولية، وكانت نتيجة ذلك في النهاية هي أن المضمون الفلسفي لا يُفهم ويبقى مستغلقاً بشكل كلي، فيتردد المتلقي في اقتحام هذه النصوص، بل قد يستهجنها إلى حد

¹ المصدر السابق، ص 304.

² فقه الفلسفة والترجمة، ص 304.

³ المصدر نفسه، ص 305.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

أنه، إما أن يتخلى عنها بالمرّة أو ينسب إلى الفلسفة من الشبهات ما يُحتاط منه،¹ وبالتالي يغيب الإبداع في التفلسف.

ثانيا: الترجمة التوصلية، وهنا تكون الترجمة تقديس للمضمون النص الفلسفي، أي "في أن يؤدّي المتفلسف العربي كل معنى معنى من معاني القول الفلسفي الأصلي بمعنى مقابل له في اللسان العربي من غير بقية، مع تقديم مقتضاه الدلالي والتداولي، في أصله على المقتضى الدلالي والتداولي لمقابله العربي، مما دعى إلى تهويل القول الفلسفي العربي"²، فالترجمة التوصلية تجتهد في البحث عن ما يناسب مقتضيات المبادئ العقدية واللغوية للمجال التداولي المنقول إليه، "ما دام المترجم التوصلية يجتهد في أن يكون نقله لا نقلا آليا كالنقل التحصيلي، وإنما نقلا موجها بقصد إفادة المتلقي على الوجه الذي لا يضر بأرسخ مبادئه العقدية وأعم قواعده اللغوية، فإنه ينقل كل الأصول والفروع الفلسفية التي يرى أنها توافق هذه المبادئ والقواعد اللغوية، ويترك نقل الأصول الخاصة بالمنقول الفلسفي التي يثبت عنده أنها تخالف هذه المبادئ والقواعد أو تخالف مايتفرع عليها، فلو أن هذا الصنف من المترجمين وُجد عند نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية، لقاموا بإسقاط الأصول اليونانية المصادمة للمعتقد الإسلامي من نقولهم"³، و التي كانت سببا في تكفير وتشويه المشتغلين بالفلسفة.

فالترجمة التوصلية ترجمة إستثنائية لأنها تعمل على ترك الحقائق الفلسفية المخالفة للمجال التداولي المنقول إليه، و تختار كل ما يشابه و يألف مع أصول هذا المجال، فهي الترجمة التي تعطي الأسبقية لنقل المعاني، "المترجم التوصلية هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصل، لا فارق بينه وبين الراوي إلا أن هذا ينقل ما علم به بقصد إخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه"⁴، ومن فلاسفة الإسلام الذي تمرّسوا على هذه الترجمة نجد الفيلسوف ابن رشد، إذ يقول طه عبد الرحمن "أن قصد ابن رشد كان هو تحقيق ترجمة توصيلية، أي أنه بَلَغ المضمون بدون تصرف، ماعدا التصرف في بعض الألفاظ، وهذا يعني أنه كان يحرص على حفظ المضمون إلى حد تقديسه، ويسعى إلى نقله بحذافيره، ومع أنه ارتقى بالنقل رتبة أعلى من رتبة المترجمين

¹ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص 71.

² طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 118.

³ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 333.

⁴ المصدر نفسه، ص 336.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

التحصيليين، فإن شدة تَمَسُّكه بأداء المضمون على وجهه في المترجمات كما لو كان وحيا منزلاً، جعل منه متفلسفا مقلداً ليس فوقه تقليد¹، وبالتالي لم يكن هناك إبداع في هذه المرتبة، أو القدرة على التفلسف في النص المنقول.

وفي الرتبة الثالثة نجد الترجمة المبدعة وهي الترجمة التأصيلية، والتي من خلالها قدّم طه عبد الرحمن ترجمته التأصيلية للكوجيتو الشهير "أنا أفكر فأنا موجود" وترجمتها ترجمة تأصيلية بمقولة "انظر تجد"، لأن الترجمة التأصيلية بإمكان المتفلسف العربي أن يرسّخ قدمه في التفلسف، ومن دون التأصيل تكون الترجمة بكماء وعمياء، فالترجمة التأصيلية ليست إلا وصل المترجمات بهذه الأسباب الأصلية التي يحملها العربي في قلبه وعقله وينقلها إلى أهله وحلّقه والتي أسمّيها بـ "الأسباب التداولية"، فمثلاً إذا نقلت معنى عقدياً ما، فينبغي أن تجد طريقاً لربطه بالسبب العقدي عند المتلقّي العربي، وإذا نقلت مفهوماً معرفياً، فينبغي كذلك أن تجد طريقاً لربطه بالسبب المعرفي عند هذا المتلقّي، لأن هذا الربط التداولي هو وحده الكفيل بأن يجعل المعنى العقدي المنقول أو المفهوم المعرفي المنقول يؤثر في المتلقّي كما يجعله يتأثر بالسبب التداولي الذي يحمله هذا المتلقّي في نفسه²، فلكي تحيا هذه المترجمات لأبد وصلها بما عند المتلقّي، فإن غُيب هذا الوصل والتفاعل في نفس المتلقّي وذلك بسبب أنها لم تتناسب لديه من الأسباب التداولية فالأجدر تركها.

فالترجمة التأصيلية تعمل على تقوية فعل التفلسف، وذلك بالإنشغال على البناء الإستدلالي والبناء الإستشكالي في النص الفلسفي، و يستخدم المترجم التأصيلي كل آليات "التخريج والتغطية، مثل الحذف والإبدال والقلب والإضافة والمقابلة، فإنه لا يُبقي من النص الفلسفي الأصلي إلا على الجزء الذي لا غنى له عنه، وحيث إن هذا الجزء هو الجوهر الذي يتحدد به مضمون هذا النص، بحيث لو زيد حذفاً، لخرج عن أن يكون محدداً له، فإن المترجم يكون بنقله إلى لغة المتلقّي قد نقل أقل جزء ممكن من هذا النص، ولا ضير في نقل هذا القليل، مادام يحمل المتلقّي على التفلسف بأقوى مما لو نُقل إليه من النص الكثير، لأن المقصود ليست معرفة كل ما في النص الأصلي، وإنما معرفة كيفية التفلسف ابتداء من هذا النص، فقد يعرف المتلقّي الكثير مما في الأصل، ولا يحدث عنده إلا القليل من التفلسف³، والمترجم التأصيلي هنا لا يقف موقف المتعلم كما في الترجمة التحصيلية ولا موقف الراوي كما في الترجمة التوصيلية وإنما تتميز وقفته هنا "موقف من يريد أن يأتي بمثل ذلك النص، إفادة وتأثيراً، مثله في ذلك مثل المؤلف الذي يضع وضعا نصه، غير مسبوق في شكله ولا مضمونه، ومن كان هذا

¹ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 71.

² طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 113.

³ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 358.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

وصفه من المترجمين، فهو أولى أن يُنزل منزلة من يؤصل الفلسفة تأصيلاً لا منزلة من ينقلها نقلاً، ومن هنا، صحت تسمية طريقته باسم الطريقة التأصيلية¹، لذا فالترجمة التأصيلية تجترح سبيلاً جديداً لإعادة التأمل والتبصّر في ترجمة النص الفلسفي، وتثويده بالتساؤلات والاستدلالات، فهي ترجمة فوقية تنظر إلى النص من كل جوانبه، من حيث، المفهوم، و المعنى، والقيم، (الأسباب التداولية) قبل أن ترتحل به إلى مجال تداولي آخر، "وإذا لم يكن التفلسف هو هذه القدرة العجيبة في إخراج الشيء الواحد مخرج الشيء الكثير، تفننا وتنويعاً لإمكاناته في الاستشكال والاستدلال، فماذا عساه يكون؟ أم أن التفلسف عندكم هو حفظ قول أعجم لا إعراب فيه وكلام أرطن هو بالقهاهة أشبه منه بالقهامة؟ ألا ترون أنه لو انكفأ المرء على التمهّر في أحد اللسانين اللذين وضع بهما "ديكارت" مقالاته، وهما : اللاتينية والفرنسية، ثم خاض بحر الفلسفة، لكان أصوب في فكره من تمسكه بتكلم الترجمة المعوجة التي تقلدتموها، فالحق كل الحق أن لغة الأصل أولى للمتفلسف من لغة النقل إلا أن يخرج إلى التأصيل كما خرجنا"²، فالترجمة التأصيلية تُمكن المتفلسف من شق طريق فلسفي غير مسبوق، وتحريره من القفص الضيق لرؤيته للعالم، لأن هذه التقنية تورث الارتياض الفكري والاتساع العقلي، على عكس الترجمة التحصيلية الضيقة، والترجمة التوصيلية التي تُورث الفلسفة المجردة.

فالترجمة التأصيلية هي عمق تداولي، ليتشرب القول الفلسفي من أنهار الإشارة والعبارة، بالتوازن بين عوالم الأفكار والقيم، فما قام به المترجمين المقلدين من العرب هو أنهم اقتبسوا المفهوم الفلسفي بصيغته العبارية وأغفلوا عن الجانب الإشاري للمفهوم الفلسفي، فكانت بذلك ترجماتهم شاردة و جامدة من كل المعاني الروحية التي تؤثر في النفوس، "و هكذا لم يتفطن متفلسفة العرب على وجه العموم إلى وجود الإشارة في سياق العبارة داخل النص الفلسفي الغربي المنقول، ولا إلى ضرورة التعامل مع الإشارة بغير طريق التعامل مع العبارة، فقد جاءوا بفلسفة فيها من الخصوصية الغربية على قدر ما فيها من العمومية العقلية، ولا يمكن لفلسفة كهذه في السياق العربي إلا أن تكون فلسفة عقيمة لا إبداع معها و جامدة لا حياة فيها... لا قدرة للمتفلسف على الإبداع من دون التحقق بالخصوصية الإشارية، ولا سبيل للمتفلسف إلى هذا التحقق ما لم يُقم بنفسه في المجال التداولي الذي يفرز هذه الخصوصية، ويتفاعل مع مقوماته تفاعل أهله"³، فمهمة الفيلسوف العربي في عملية الترجمة التأصيلية لا بد التحقق من الأقوال الإشارية الغربية: من المجازات والتشبيهات والمضمرات والاستعارات، واستثمار الإشارة العربية من أجل

¹ المصدر السابق، ص 361.

² طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة القول الفلسفي: المفهوم والتأويل، مصدر سابق، ص 35، 36.

³ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 90، 91.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

تفعيل الفلسفة في المجال التداولي العربي، وبالتالي من الواجب "في العبارة أن نأخذ في مضمونها المشترك حيثما وُجد ونجتهد في نقله على ما هو عليه، ولا نصير إلى تركه إلا بدليل يثبت بطلانه، بينما الواجب في الإشارة أن نترك مضمونها الخاص ونستبدل مكانه مضمونا يلائم المجال التداولي للمتلقي، ولا نصير إلى الأخذ به إلا بدليل يثبت ملائمته لهذا المجال"¹، فالترجمة التأصيلية بإمكانها أن تتنقّس من تركيبة لقاح المجال التداولي العربي بما يتضمنه من الإشارة والعبارة لتحقيق التواصل المعرفي والوجداني.

ب_ مسألة المفهوم:

بالمفهوم يُمكننا التعرّف على مقام النص، هل هو نص فلسفي، أم نص أدبي أم نص علمي، ومن غير المفهوم لا يمكننا فك شفرة هوية النص، لذا فإن نقطة إرتكاز سؤال فقه الفلسفة هو سؤال المفهوم، وهنا المفهوم الفلسفي ليس كما قولته الترجمات وذلك من خلال اختيار أفضل الألفاظ المناسبة و محاولة المطابقة بين اللفظ والفكرة، أو البحث عن المرادفات، لأن "ما حصل إبتان عصور الترجمات والنقول، أن تراحت المعاني في أذهان أصحاب الفكر والعلوم، واختلطت التجارب والعقليات، واعتمرت النفوس وساورتها حالات من الشكّ والظنّ والتردد، فاستحثّت اللسان على تضمين الموروث اللغوي معانٍ مستحدثة، بعد أن لم يسعفهم المدخّر نظراً إلى عجزه عن استيعاب الوافد"²، فلم يكن لهذه المعاني المستحدثة ميثاق وصل وعمق بالمجال التداولي للمتلقي، لذا كان مفهوم المفهوم يتصف بالتجريد والكلية، أي في دائرة النظر الخالص بعيدا عن دائرة العمل والتداول واستثمار الإشارة.

فإنّ مفهوم المفهوم الذي ساد في الفلسفة هو "المدرّك العقلي الذي يحصّله المخاطب من اللفظ الذي تلقاه والفهم ليس هو مجرد الإدراك العقلي... إنما هو تحصيل المخاطب لمدرّك عقلي أو قل هو تحصيله لمفهوم مخصوص من اللفظ"³، هكذا رُسمت معالم المفهوم في الإشتراك العقلي، فالتأمل في المفهوم الفلسفي من باب فقه الفلسفة لا من باب فلسفة الفلسفة يجد مصدر قوّة هذا المفهوم من الجانب الإشاري للمتلقي، فمن ذاق مقام الإشارة كأنما عاش العوالم كلها، فما تختص به هذه "العناصر الإشارية أنّها مضمّرات تداولية يتأسس عليها جانبه العباري، واعتبار لهذا الدور التأسيسي الذي تقوم به إشارية المفهوم الفلسفي بالنسبة لعبارته، أطلقنا عليها

¹ المصدر السابق، ص 90.

² جرار جيهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 159، 160.

³ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج2، مصدر سابق، ص 64.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

إسم "القوام التأثيلي" * للمفهوم الفلسفي،... ثم إن الكلام عن الحاجة إلى تأثيل المفاهيم الفلسفية لا يستقيم لصاحبه ولا يُقبل منه، حتى يكون هو نفسه متوسلا فيه بمفاهيم متحققة بالتأثيل، فالكلام عن التأثيل بغير تأثيل كالكلام بغير تدليل¹، لأن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون موصولا بزمان ماضي أهله، كما أن التأثيل ليس كلام فلسفي بل كلام علمي لأنه من منهج فقه الفلسفة لا من فلسفة الفلسفة.

فمرام منهج فقه الفلسفة بالأخص في القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو الخروج من رقّ التبعية والتقليد المفهومي، كما لا يتعجل كل متعجل بظنه بأن يقول أننا نفرّ من التحديث خشية الإغواء الفكري والمنهجي الغربي، "فلا يقول هذا إلا من لم يحظ من الحداثة إلا قشورها، أما لبها فلم يعرف إليه سبيلا، فليست الحداثة، في نظرنا، تقليدا للغير في حاضرنّا، نتكلم حيث تكلم وكما تكلم، ونسكت حيث سكت وكما سكت، وإنما هي تجديد في ما عندنا يضاهي تجديد الغير في ما عنده، سواء أوافق كلامنا كلامه أم لم يوافقه، أما وسائلنا في تجديد ما عندنا، فليست لنا ولا هي لهم، بل ليست ملكا لأحد يختص بها من دون سواه، وإنما هي ملك للإنسانية قاطبة، تارة تكون هنا وتارة تكون هناك، تارة تحضر وتارة تغيب، تارة تمضي وتارة تُقبل، وليس لأحد أن يقول: "هذه الوسائل لي وأطلق فيها يدي"²، إذن لابد النظر في هذه الآليات التأثيلية، والتبّين في حقائق الانتساب لهذا القول الفلسفي.

إذن بالحري بنا القول بأن القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو الذي يُحيي المفهوم ويرسم الخريطة الإبداعية للمتفلسف في ترجمته للنصوص، "و متى استتب للمفهوم الفلسفي قوامه التأثيلي، تمتع بالتمكن الإستشكالي والاستدلالي الذي يضمن له النماء في الإستفهام والعناء في الإفهام، أما إذا لم لم يستتب له هذا القوام وكان المفهوم محتثا، فيتطرق إليه الضيق في أسئلته والجمود في أدلته، فيصير ضرره أكثر من نفعه"³، لذا التمكن في العمل بالقوام التأثيلي هو تحصيل للملكة المفهومية، والتجوال في النطاقات المفهومية والحقول الإشتقاقية والإستشكالية، ومسالك هذا العمل يكون أولا بالتأثيل المضموني وهنا المتفلسف يوسع أسئلته وإشكالاته وذلك بالتوسل بالإشارات الإضمارية "في تأصيل الجانب الإستشكالي من هذا المفهوم، وهو على أنواع مختلفة،... التأثيل اللغوي الذي يتوسل بالمعاني اللغوية لتحقيق هذا التأصيل، والتأثيل الاستعمالي الذي يتوسل فيه بسابق الاستعمالات

¹ المصدر السابق، ص 63.

*التأثيل: مشتق من الفعل "أثّل"، ومعناه أصل، فيسد مسد لفظ "التأصيل" في الغرض منه، فإذا كان التأصيل هو تحقيق الصلة بالأصول، فكذلك

التأثيل هو تحقيق الصلة بالأثول، والأثول هي الأصول، أنظر كتاب فقه الفلسفة ج2، ص 129.

² طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج2، مصدر سابق، ص 55.

³ المصدر نفسه، ص 185.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

السياقية والمقامية، والتأثيل النقلي الذي يلجأ في ذلك إلى الدلالات والاستعمالات المعقولة، والقسم الثاني، التأثيل البنيوي، وهو التوسل بالإشارات الإضمارية في تأصيل الجانب الاستدلالي من المفهوم الفلسفي، وتحتته... التأثيل الإشتقاقي الذي يتوسل بلوازم الصيغة الصرفية لتحقيق هذا التأصيل، والتأثيل التقابلي الذي يتوسل فيه بلوازم الأمثال مثبتة ولوازم الأضداد منفية، والتأثيل الحقلي الذي يلجأ في ذلك إلى التلازمات الممكنة بين المفهوم الفلسفي وغيره من المفاهيم التي تدخل في نطاقه¹، ومن هنا نكتشف أن التأثيل هو الطاقة الدلالية التي تُجَدِّد المفاهيم العربية لكي لا تبقى ساكنة وراكنة في نصوصها، و هو كذلك الصناعة الفلسفية التي تساهم في توسيع المدارك العقلية والوجدانية للمتفلسف العربي، و مناعة فكرية من كل الترجمات الحرفية .

ج- مسألة التعريف:

نجد كذلك في بنية فقه القول الفلسفي مرتبة التعريف الفلسفي، لأن فقي "التعريف لا بد من تحديد فلسفة معينة، أي أنه من الحتميات التي ينبغي أن تراعى في التعريف الصادر عن فلسفة معينة، لأنك حينما تعرف المعايير، فهي تختلف، وكذلك القيم، والذوق يختلف من شخص إلى آخر، إذن لا بد أن يصدر هذا التعريف عن فلسفة معينة، وهذه الفلسفة تحتاج إلى خبرة، إلى تمرس، إلى الإلمام... فإذا هذه الفلسفة المعنية هل ينبغي أن نراعيها في التعريف، أم أننا نترك المجال لكل دارس لكي يضع تعريفاً ويقترحه على الآخرين"²، ففي سياق هذه الفلسفة المعنية في وضع تعريف ما، فمن اللازم أن نقول، إذ لا سبيل لنا من أن نتحرر من قيود الفلسفة الخالصة، إلا بأن نتقيد بأدوات تقنية فقه الفلسفة، أي أن نزن مدى إبداعية المتفلسف العربي في التعريف الفلسفي بميزان العبارة والإشارة، ليكون التقرير هو الجانب العباري في التعريف والتمثيل هو الجانب الإشاري، لذا "يأتي عقما لتعريفات في الفلسفة الخالصة من كون جانبها التقريري قد لا يستند إلى الجانب التمثيلي أو يستند إلى جانب تمثيلي غريب عن المجال التداولي للمتلقي، وفي المقابل، يأتي إنتاج التعريفات في الفلسفة الحية من كون جانبها التقريري يستند بالضرورة إلى الجانب التمثيلي أو ينتقل عن جانبه التمثيلي الأصلي الذي لا يوافق المجال التداولي للمتلقي إلى تمثيل يوافق هذا المجال"³، فالتمثيل الذي يتضمن الأمثلة والتشبيهات والمقارنات هو الذي يمنح للتعريف الفلسفي خصوصيته وذلك لانبثاقه على العناصر التداولية، فهو الأصل في وضع التقرير، كما يُوسَّع حلقة التأويلات، فلا

¹ المصدر السابق، ص 185.

² علي لغزوي، قضية التعريف في الدراسات المصطلحية الحديثة، منشورات كلية الآداب، وجدة، ط1، 1998، ص 131.

³ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 97.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

حياة للتعريف الفلسفي إلا بخفقتان نبضات قلب التمثيل، أو وصل أوعية الجانب التقريري بالجانب التمثيلي في التعريف.

إذن على المتفلسف الفقيه و الحصيف أن يكون يقظا في وضعه للتعريف الفلسفية، وخاصة في عملية الترجمة، أي أن لا ينقل التعاريف في صورتها العبارية التقريرية المحضة بل يجتهد في تأويل الجانب التمثيلي الثاوي في كل تعريف ينقله، أو أنه ينقل الجانب التمثيلي من التعريف بما لا يناقض المجال التداولي للمتلقي، لأن الترجمة هي "تعبير عن إحتفال ثقافي جامع وموحد، وليس تجميع التماهي أو الاختزال وتوحيدهما، وليس تجميع الاختلافات الكاذبة التي لا تعترف بالآخر إلا وقد جعلته مسبقا صورة لها ونسخة منها وتوحيدها، إن التجميع والتوحيد اللذين نعنیهما هما صيغة حوار ندّي لا يرتفع فيه صوت "القوة العاقلة" وحسب، بل كذلك صوت "القوة الغضبية" و"صوت القوة التخيلية"، و مثلما تتفاعل هذه القوى، فإنها تتفاعل و تتمازج في ذلك الاحتفال الثقافي الكبير من الموسيقى والرياضيات والأسطورة والفلسفة والسيمياء والأحلام الحقيقية والصور الزائفة"¹، إذن من الواجب الإعتراف بالتكامل في العلوم والتكامل بين التمثيل والتقرير في كل تعريف فلسفي .

يستلزم منا القول أننا لا يمكننا أن نُحمل جوهرية التمثيل في الكتابة الفلسفية، فالتمثيل بكل أنواعه تشبيهها، أو ما يتضمنه من صنوف الإستعارات والمجازات، فهو في الأخير من أنفاس المجال التداولي المنقول منه، لذا فالتشبيه أو غيره من فنون التمثيل نجده حاضرا في النص اليوناني بتعابير مجازية فائقة في التعاريف الفلسفية أو القول الفلسفي عموما، إذ يقول أرسطو في كتابه فن الشعر و ذلك في حديثه عن اللغة والأسلوب ،"فإن اللغة التي تتألف من كلمات غريبة نادرة لابد وأن تنتج رطانة، ومع هذا، فإن اللجوء إلى توليفة معينة من بعض تلك العناصر غير مألوفة، أمر ضروري للأسلوب، لأن إستعمال الكلمة الغريبة النادرة، والمجازية، والزخرفية، البديعية، وسائر الأنواع الأخرى، ينقذ اللغة من الإبتذال والركاكة، كما أن استعمال الكلمات العادية أو الدارجة فيها، يكسبها الوضوح المستهدف،... ولكن الشيء الأعظم أهمية من هذا كله، فهو تجويد في صياغة المجاز، وهو الشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يتعلمه المرء من غيره، انه آية العبقريّة، لأن صياغة المجاز الجيد تدل على موهبة بصيرية قادرة على ادراك

¹ جان بيار فرنان، الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي، تر: جورج رزق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2012، ص 8.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

وجوه الشبه في أشياء غير متشابهة"¹، فالتمثيل أو المجاز سواء كان مضمرا أو صريحا فإنه يُقَوِّي ملكة التبصّر و التفكير، ويُقَوِّم الكتابة على فن التفلسف.

لذا فالمتفلسف هنا، لا بد أن يتثبت في فهمه وتفكيره على القوام الإشاري في كل قول فلسفي، لأن التمثيل أقوى وأبين من التقرير في كل تعريف فلسفي، لذا "لا يقنع الفيلسوف الحي بالجمع بين التمثيل والتقرير، بل إنه يجعل التقرير تابعا للتمثيل، حيث إن التأمل في التمثيل يكون هو الأصل في وضع التقرير ولو أنه يتأخر عنه عند العرض، فضلا عن أن التمثيل يظل يتسع لوجوه في التأويل لا يتسع لها التقرير الموضوع، وقد تفيد هذه الوجوه في مراجعة مضمون التقرير و تقويمه، حتى وإذا قُدِّر أنَّ الواضع وضع التقرير سلفا، فإن التمثيل يكون هو المحل الذي تُمتحن فيه صحته وتُعرف فائدته، بل لو اقتضى الأمر الاستغناء عن أحدهما، لكان الاستغناء عن التقرير أولى، لأن نتائج التمثيل-أي المثال النموذجي- معطى واقعي مائل بين أيدينا لا يفضل غيره، في حين أن نتائج التقرير بناء نظري يجوز أن يأتي من بعده بناء غيره يفضل، فيكون إذن تركه أولى"²، فالتمثيل هو المدخل لفهم مضمون التقرير، كما أنَّ حركية التقرير تأتي من طاقة التمثيل.

فلم يكن من فلاسفة العرب في فلسفتهم الخالصة على دربة واستبصار بأهمية قوة التمثيل في تأييد الحكمة، لذا كانوا في تراجمهم يُضَيِّقون على دائرة التمثيلات ليمسكوا في تعاريفهم على كل ما هو تعريف تقرير، وذلك ظنا منهم أن التفلسف مسلك عباري تقرير، والتمثيل تزيين وتأنيق للفظ وابتعاد عن المعنى، فعُلبت الفكرة على أذهانهم بأن "التمثيل فهو مجرد عنصر كمالي لا ضروري كما لو كان يُستروَح به من عناء النظر المجرد، قد ينفع وجوده المبتدئين، ولكن لا يضر عدمه المنتهين، وقد يكون حذفه أولى من ذكره، لأنه بمثابة انقطاع في تسلسل التعريف أو تشويش في بيانه والسبب الثاني أن أكثر التمثيلات التي تتضمنها النصوص الفلسفية الغربية تكون غريبة عليهم، نظرا لأن كل ما إشاري، على ما تقدم، يكون أوغل في الخصوصية ... والتمثيل نوع من الإشارة، فيحمل بعضا من هذه العناصر الخاصة، لذلك، كان فلاسفة العرب لا يطبقون دائما فهم المقصود من التمثيلات، فيسيئون تبليغها أو يؤثرون حذفها، وقليل ما يجتهدون في الإتيان بتمثيلات متداولة بدلها"³، بينما نجد في نصوص الفيلسوف الحي ثراء في الإشارة والاستعارة، وفي هذا السياق يقول نيتشه "هل هناك شيء أكثر إثارة من أن نرى الفلاسفة الأكثر رصانة، الأشد صرامة عادة فيما يتعلق باليقين، يرجعون دائما في ذلك إلى حكم شعري، لمنح

¹ أرسطو، فن الشعر، تر: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 190، 192.

² طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 100، 101.

³ المصدر نفسه، ص 99.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

أفكارهم متانة وقابلية للتصديق؟"¹، إذا كان اليقين يتطلب الجانب العباري التقريري، فإن الفكرة الحية والقابلة للتصديق تتطلب الجانب الإشاري التمثيلي من كل قول، فلا يظن الظان أن التمثيل هو بتر للتفلسف وتخفيف للحقائق.

د- مسألة الدليل:

وأيضاً نجد من ركائز القول الفلسفي في هذا المنهج - فقه الفلسفة - الإقرار بأن القول لا يتأسس دليلاً على الاستنتاج الخالص وإنما يغترف من سيولة التخيل، لينسج الفيلسوف بالتخيل أدلته مُظهرًا جانبها الإشاري، لذا لا بد أن نتبين كيف أن "الجانب الاستنتاجي من الدليل الفلسفي قد يوهم بأنه دليل عباري محض، والواقع أن الاستنتاج هو الآخر لا يصفو في هذا الدليل، بل يزدوج بجانب إشاري صريح هو التخيل، إن على شاكلة أساطير، وأمثولات، وقصص وأحلام، أو على شاكلة صور واستعارات ومجازات، وذلك بحكم اتصال الفلسفة الوثيق بالأدب، حتى إن هذا الإتصال تولّد منه جنس أدبي مستقل يمكن أن نسميه بالأدب الفلسفي، وهذا الازدواج بعناصر التخيل هو الذي ينزع من الأدلة الفلسفية، على اختلافها، الصبغة البرهانية، ويلبسها لباساً حجاجياً"²، إذن فالدليل الفلسفي ليس قول إستنتاجي منطقي خالص، كما ساد في الأذهان، أو القول على أن المنطقية هي معيار العقلانية الفلسفية لبناء الدليل الفلسفي، وإنما لا بد للقول الفلسفي أن يبني دليلاً على عناصر التخيل الأدبية، لأن بالتخيل يمكن للفيلسوف أن يُسافر إلى كل العوالم المعرفية والوجدانية والفنية، ويتعرّف بالدليل حقائق ومضامين الأقوال، "ولا مرأى في أن الحجاج أغنى من البرهان، إذ يتقدم فيه المضمون على الصورة والقيمة على الواقعة كما يتقدم فيه الإقناع على الإلزام والتفاعل على الفعل"³، لذا فتقديم دليل فلسفي من غير تخيل هو دليل مبتور.

إذن لا بد أن نتوصّل لمغارس الأفكار الحية وذلك من انتهاج فعل التخيل في المضمون، أي الخروج من القول الفلسفي الخالص إلى القول الفلسفي الحي، وهذا، يستلزم التحرر من الفلسفة البالية بحسب تعبير نيتشه، لأن من يقرأ قراءة فاحصة و قراءة تكاملية لتاريخ الفلسفة سيدرك أن الأسطورة والقصة والأمثال.. ألّبت الدليل الفلسفي لباساً حجاجياً من دون تقديم تفسير أو براهين منطقية، مثل أسطورة الكهف عند أفلاطون، وقصة زرادشت عند

¹ فريديريك نيتشه، العلم المرح، تر: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2010، ص103.

² طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص83.

³ المصدر نفسه، ص84.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

نيتشه، و في الفلسفة العربية نجد ابن طفيل في رائعته الخالدة "حي بن يقظان" التي كانت لوحة فنية متعددة التأويلات و الرؤى وذلك لأنها تُسجّت خيوطها المتنوعة من الحقول العقدية والأدبية والفنية والفلسفية بملكة التخيل، "فإن الخيال هو الروح المشكّل الذي يُسقط عقل الإنسان على العالم، وتجعله يتفاعل مع هذا العالم تماما كما تتفاعل عناصر الإستعارة مع بعضها البعض، والواقع إذن نتاج الخيال الذي يتلاعب بالواقع، وأكثر مجاله يكون لغويا... فالخيال يُوسّع العقل، لأنه يُوسّع الواقع بالإستعارة بوصفها وسيلة لغوية، ومع تلك المعطيات، لا يمكن التفكير في الإستعارة على أنها عباءة لأفكار سبق وجودها... إننا نعيش في عالم من استعارات القابعة في العالم ومن هذه الإستعارات ننشئ الأساطير."¹، لذا فالنصوص الفلسفية الزاخرة والمفعمة بالقصص والإستعارات والمجازات فهي نصوص ليس من مراميها زخارف القول وتحريف للحقائق، "فالإستعارة ليست زخرفا توهيميا للحقائق، بل إنها السبيل لاختيار هذه الحقائق، إنها وسيلة التفكير والمعيشة، وإبراز خيالي للحقيقة"²، فالتخيل ميثاق وصل بخصوصية التفكير و القيم، أما الدليل تتداخل فيه البنية الاستنتاجية المشتركة.

لذا نجد من غلب ظنه خاصة عند بعض متفلسفة العرب على أن الخيالات والمجازات حجب عن الحقائق والأفهام، فكانت رؤيتهم من الدليل "أن الحقائق الفلسفية لا تكون إلا حقائق عابرة تُستخرج بتقديم المقدمات البينة بنفسها وإنتاج النتائج اللازم عنها بطريق القياسات الصحيحة، أي بما يسمونه البرهان، وليس في طرق الاستدلال، على ما يعتقدون، مثل البرهان استغناء عن غيره واكتفاء بنفسه، وقد بالغ بعضهم في هذا الاعتقاد، حتى كانوا يدّعون أنه لا يأتيون به وكانوا ينافحون عنه و لو أنه لا يسعهم إلا أن يأتيوا بغيره، مستدلين على أفضليته بما لا يفضل من الأدلة، ومع كل هذا، كانوا لا يتصورون أن يصاحبه سواه من الاستدلالات، فضلا عن أن تكون له سنداء، فما بالك بالذي ليس من جنسه مثل التخيل !" فإذا فصلهم بين الاستنتاج البرهاني وبين التخيل البلاغي لا يعدله فصل"³، ومن الأسباب أيضا، في طغيان الأقوال العبارية في النص الفلسفي الخالص هو عامل الترجمة، إذ نُقلت النصوص إلى العربية بالترجمة الحرفية، ليحولوا كل تخيل من مجازات وإستعارات إلى أقوال إستنتاجية عبارية، والسبب عائد إلى عدم فهم وتأويل الدليل التخيلي المنقول، ليتحول بذلك التخيل إلى إستنتاج.

¹ تيرنس هوكر، الاستعارة، تر: عمرو زكريا عبد الله، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016، ص69.

² المرجع نفسه، ص52.

³ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص104.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

فكان الفصل المبين بين التخيل والاستنتاج أمر بائن في الفلسفة الخالصة التي تُرجمت نصوصها مُركزة على نقل العبارة وترك الإشارة، بخلاف الفلسفة الحية التي "تجعل من التخيل عنصرا لا تستغني عنه الوظيفة الاستنتاجية للدليل الفلسفي إن لم يصلح أن يقوم مقامها في بعض السياقات ويتجلى ذلك في مظهرين أساسيين: أحدهما أنها تعتبر في الدليل الفلسفي قبل كل شيء صلتها باللسان الطبيعي الذي يَرِد إليه... بل يجب أن يتشكل هذا المضمون على مقتضى الخصوصية الإشارية لكل لسان لسان... والثاني أنها تُقدم التخيل على الاستنتاج... لذا يجتهد الفيلسوف الحي في أن يستبدل مكان هذا الاستنتاج المعوج تخيلا يحفظ هذا الإقبال ويحقق الارتياض العقلي المطلوب"¹، وعلى هذا، نجد الكثير من فلاسفة الغرب يفتتحون إشكالياتهم بقوة على أهمية دراسة التخيل والاستعارة في النص الفلسفي المعاصر، يقول "غاستون باشلار Gaston Bachelard" : لابد من "إيجاد أرضية مشتركة لكل من الأدب والميتافيزيقا... لأن الخيال الشعري ليس ساكنا وأن التخيل كذلك ليس لإدراك العالم الجديد، ولكن للإندفاع نحو عالم جديد وترك الأمور العادية للواقع"²، فالتخيل لا يختزل في الجانب الشعوري أو اللاشعور، وإنما هو قوة وفعل كما بيّنه الفيلسوف "بول ريكور Paul Ricoeur" وذلك في حديثه عن الحرية، إذ يقول "تتجسد الحرية في القوة التشغيلية للخيال، ليثبت العقل في الحالات الفردية حيث الأعمال والكلمات والأفعال... الخيال في الأعمال والأقوال والأفعال هو شرط قدرتنا على تجاوز الواقع من الداخل من خلال تخريب الأوامر والإتفاقيات والأنظمة والممارسات المعمول بها... فإن السمة المميزة للحرية المتأصلة هي القدرة على تجاوز نظام الوجود المعطى من الداخل، من خلال الخبرات التي توفرها القصص الروائية والشعر والموسيقى"³، إذن التخيل في النص الفلسفي قوة وفعل (الأقوال، الكلمات، الأفعال)، ومن خلال التخيل أيضا يمكننا أن نكتشف الرؤية للعالم المرسومة في النص الفلسفي وذلك من خلال الإجابات الفلسفية التي نجدها في القصص والروايات والأشعار.

هـ - مسألة السيرة الفلسفية :

وهنا في رتبة تقنية السيرة الفلسفية، لابد أن نكشف عن سؤال الفعل الفلسفي، المركب من النموذجية و الشذوذية، فالأول كمكوّن عباري يشترك فيه كل مجالات التداول والثاني كمكوّن إشاري لأنه يختلف من مجال

¹ المصدر السابق، ص 105.

² Roch c . Smith : **Gastons Bachelard, philosopher of science and imagination**, Edition, America , 2016, p88

³ Roger W . H Savage: **Paul Ricoeur's philosophical Anthropology as Her meneutics of liberation :Freedom, justice, and the power of imagination** , Routledge ,New york , 2021, p106-115

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

تداولي إلى آخر، فمنهج فقه الفلسفة هنا يستدعي منا الاجتهاد و النظر في أفعال الفيلسوف وسيرته المتكاملة العملية والأخلاقية، فالجانب النموذجي في الفعل الفلسفي يتمثل في "موافقة ظاهر الفيلسوف لباطنه، والثاني، موافقة فعله لقوله، والثالث، لزوم هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق أن يؤخذ عنه باعتباره معلماً، والرابع، التغلغل في هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق أن يُقتدى به باعتباره حكيماً، كما أن هذا التحليل أبرز أن هذه النموذجية قد توهم بأن الفيلسوف لا يكون إلا إنساناً صادقاً وعاملاً ومعلماً وحكيماً"¹، لكن في الحقيقة أن هذه النموذجية لا بد من إتصالها بالجانب الإشاري في السيرة فتحمل صفات الشذوذية، وهذا الجانب هو الذي يُميز فعل الفيلسوف في مجاله التداولي و يكون فعله صادماً للمألوف وخروجاً عن قوانين مجاله التداولي سواء كان هذا الفعل "بدءاً بالصمت أو الاعتزال وانتهاءً بالجنون أو الانتحار، ويأتي بهذه الأفعال، إما استهتاراً منه بالقيم الدارجة والعوائد الجارية أو إذكاءً للوعي وإيقاظاً للهمة"²، والتاريخ يُحدثنا عن نماذج كثيرة لأخلاق وسير فلاسفة سواء كانوا من العرب أو من الغرب، فنجد من إشتهر بفعله الإعتزالي، و هناك من اشتهر بإخلاصه في العمل، أو لحكمته الفائقة، وغيرها من الأفعال الشذوذية، وهنا طه عبد الرحمن يُفرق بين الشذوذية الإيجابية، والشذوذية السلبية، فشتان بينهما، "الشذوذية الإيجابية، وهي التي تُحيي أو تُرسّخ قيم الصدق والعمل والعلم والحكمة، في المجال التداولي للفيلسوف، فتكون هذه الشذوذية الأولى خادمة للنموذجية"³، وهنا لا بد أن نُلقي نظرة عن سيرة الفيلسوف و الصوفي محي الدين بن عربي والذي لُقّب "بالشيخ الأكبر" حيث كان شاعراً ومتصوفاً وفيلسوفاً، لذا كانت سيرته منهج و دليل عن تميز وتكامل أعماله الخالدة، أما عن اتصاف سيرته الأخلاقية والفلسفية بالشذوذية الإيجابية تكمن في روحانيته الفائقة، ومدى إلتزامه بالفعل التصوفي في القول والفعل، "فدخل الخلوة بذكاء متوقد وهو يلم برؤى روحية نافذة وجمعه والده في قرطبة مع أعظم شارحي "أرسطو" العرب الفيلسوف أبي الوليد بن رشد بعد إلحاح من الأخير وكان هذا الجمع ذروة اللقاء بين العقل والقلب... فيما أصبح ابن عربي الشخصية اللامعة على مستوى تاريخ التصوف قاطبة في الشرق الاسلامي"⁴، ليُصنّف من فلاسفة الفطر الفائقة والعقول الثاقبة.

لذا " مما لا ريب فيه أن استعداداه الفطري ونشأته في هذه البيئة التقيّة، واختلافه إلى تلك المدرسة الرمزية، كل ذلك قد تضافر على إبراز هذه من الناحية الروحية عنده في سن مبكرة وعلى صورة ناصعة لا تيسر للكثيرين

¹ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 84.

² المصدر نفسه، ص 85.

³ المصدر نفسه، ص 85.

⁴ محي الدين ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، تحقيق قاسم مُجد عباس، المجمع النقائي، أبو ظبي، ط 1، 1998، ص 14.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

من تشوب حياتهم الأولى شوائب الغرائز والنزوات، فلم يكد يختتم الحلقة الثانية من عمره حتى كان قد انغمس في أنوار الكشف والإلهام، ولم يشارف العشرين حتى أعلن أنه جعل يسير في الطريق الروحاني بخطوات واسعة ثابتة، وأنه بدأ يطلع على أسرار الحياة الصوفية، وأن عددا من الخفايا الكونية قد تكشف أمامه، وأن حياته منذ ذلك العهد المبكر لم تعد سوى سلسلة من البحث المتواصل عما يحقق الكمال لتلك الاستعدادات الفطرية، التي تنير أضواؤها جوانب عقله وقلبه¹، فبقي عاكفا في دائرة حياته الروحية ليكون قلبه كاشفا عن الأنوار والأسرار الإلهية، ولسانه ناطقا بالحكمة المقدسة و الخالدة، التي لا يشوبها شك أو تدنيس، " وفي هذه البيئة النقية المختارة له من قبل سطعت مواهبه العقلية والروحية، وتركزت حياته الصوفية، وجعلت تصعد في معارج القدس شيئا فشيئا حتى بلغت شأواً عظيماً، ومن ذلك أنه في إحدى طوفاته التأملية والبدنية بالكعبة يلتقي من جديد بمرشده السماوي الذي أمره سالفا بالهجرة من الأندلس والمغرب إلى الأصقاع الشرقية، فيتلقى منه الأمر أيضا بتأليف كتابه الجامع الخالد "الفتوحات المكية" الذي ضمنه أكثر وأهم آرائه الصوفية والعقلية ومبادئه الروحية، والذي لا يتناول إلى قمته في عصره أي كتاب آخر فيما نعلم من إنتاج هذا الصنف من المنتسكين²، فقليل من الفلاسفة المتصوفين يمكن أن يسلك بهذا النهج الروحاني في كل أفعاله وأقواله، لذا محي الدين ابن عربي كانت سيرته من السير الشذوذية الإيجابية التي تُرسخ القيم الروحانية والصوفية و تُخلد حكمته بأقواله المؤثرة في العقول والنفوس، والتي جمعت بين العبارة والإشارة، أو بين التصوف والشعر والفلسفة.

النموذج الثاني الذي يمكننا قراءة شذرات من سيرته النموذجية و التي تُمجّد قيماً عملية، هو الفيلسوف التكاملي أو الموسوعي **أبي الحسن العامري**، لتكون فلسفته جامعة بين الفضائل الخلقية والعملية وناهجا في سيرته بمنهج التكامل بين العلم والعمل، لذا لُقّب **بالفيلسوف التام**، فكان من بين من نادوا بوحدة الفلسفة والشريعة، " تفلسف بخراسان، وقد قرأ على أبي زيد أحمد بن سهل البلخي.. و قصد بغداد، وتصدّر بها، وإن لم يرض أخلاق أهلها، وعاد وهو **فيلسوف تام**... وتشير العبارة الأخيرة إلى ما جرى للعامري بعد مناظراته للفلاسفة البغدانين سنة 364هـ، فاذا قال المترجم عقبها "**وعاد وهو فيلسوف تام**" فهم من هذا أنه رجع بعد تلك المناظرات وقد اعترف له بأنه فيلسوف تام³، وتناقلت سيرته الفاعلة بين الفلاسفة، فنجد التوحيدي تحدّث عن مناظرته الشهيرة مع أبا السعيد السيرافي، فيقول التوحيدي "وخاصة ما جرى للمتفلسفين مع أبي الحسن العامري... فمن طريف ما

¹ محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص4.

² المرجع نفسه، ص 6.

³ سحبان خليفات، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1988 ص79.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

جرى.. انعقد المجلس في جمادى الآخرة سنة أربع وستين وثلثمائة، وغصَّ بأهله، فرأيتُ العامري وقد انثدب فسأل أبا سعيد السيرافي فقال: ما طبيعة الباء من **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**؟، فعجب الناس من هذه المطالبة، ونزل بأبي سعيد ما كاد يشد به، ولا يذكر التوحيدي رد السيرافي، لكنه ينقل تعليقه على المناظرة، فيقول: "لما خرجنا قلت لأبي سعيد السيرافي: أيها الشيخ رأييت ما كان من هذا الرجل، الخطير عندنا، الكبير في أنفسنا؟، فقال ما دُهيئت قط بمثل ما دُهيئت به اليوم، ولقد جرت بيني وبين أبي بشر متى.. مُلحة، كانت هذه أشوس وأشرس منها"¹، فأراد العامري أن يتحدى السيرافي في صميم ما يتقوى بمعرفته له، وتفوقه فيه وهو معاني الحروف. فنظر مع الكثير من الفلاسفة في قضايا المنطق، والميتافيزيقا، والأخلاق..

ويؤكد التوحيدي على قوة مناظرات أبي الحسن العامري وانتصاراته مع الفلاسفة والمناطق، لذا "تحدث التوحيدي في مقدمة المناظرة عما جرى للمتفلسفين مع أبي الحسن العامري، وليس عما جرى للعامري مع المتفلسفين، فالصيغة الأولى أدلُّ في الإعراب عن الهزيمة التي لحقت بهم على يديه"²، فكانت تأليفه المتنوعة دليل على رؤيته التوسعية للعلوم وحكمته العملية في الحياة، لذا "تبوأ العامري منزلة متميزة بين كبار الفلاسفة في الإسلام، وعده الشهرستاني ضمن صفوة الفلاسفة المسلمين أمثال مسكويه والكندي، والحراني والفارابي وابن سينا والمقدسي"³، ومن أقواله المأثورة في وجوب العمل بالعلم المحصّل يقول "فإن العلم مبدأ للعمل، والعمل تمام العلم، ولا يُرغب في العلوم الفاضلة إلا لأجل الأعمال الصالحة، ولو زَيَّن الله تعالى الجبلية البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل لكانت القوة العملية إمّا فضلا زائدا، وإمّا تبعا عارضا ولو أنها كانت كذلك لما كان عَدْمُها ليُخلل في عمارة البلاد، وسياسة العباد"⁴، لأن العمل هو استصلاح للنفس وتدريب على الأعمال الصالحة، وهنا تظهر لنا الأقوال والأفعال الفلسفية في هذه السيرة الفلسفية موافقة للنموذجية.

أما عن الأفعال المعاندة لهذه النموذجية والهادمة للفضائل العليا، فنجدها مصنّفة في حلقة **الشذوذية السلبية**، و مثال ذلك نجد من أنهى سيرته الفلسفية بالجنون مثل نيتشه، "من المثير للإهتمام أن نيتشه وصف نفسه بكونه من حيث الجوهر مفكرا يفهم بعد وفاته - إنه مفكر خارج سياق عصره"⁵، كما نجد من السير التي تتحدث عن

¹ المرجع السابق، ص 82.

² المرجع نفسه، ص 86.

³ أبو الحسن العامري، كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، مرجع سابق، ص 5.

⁴ المرجع نفسه، ص 16.

⁵ جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1،

2008، ص 440.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

النهاية المأساوية للفيلسوف مثل سيرة جيل دولوز الذي مات منتحرا، أو الإلتزام الذي لازم الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر، و غيرها من الأفعال السلبية التي نُقِشت في صفحات سيرة بعض الفلاسفة، كلها هذه الأفعال هي أدوات لفهم وتعليل الفعل الفلسفي الذي يتضمنه سلوك الفيلسوف.

2_آليات منهج التفلسف عند طه عبد الرحمن :

من إنزيحات فعل التفلسف العربي المعاصر نجد تهاافت فلاسفة العرب على الآليات أو النظريات المنقولة، دون أي احتباس أو وقاية معرفية و منهجية، ذلك بما تنويه هذه الآليات المستوردة من براديجمات ونظم عقدية أوقيمية تَنَسَّر وراء هذه الآليات المقتبسة من التراث اليوناني أو الغربي، لذا مايقدمه طه عبد الرحمن في صدارة مشروعه الفلسفي من مقاصد وآليات تأصيلية للإرتياض المنهجي آملا لتحقيق الإستقلال الفلسفي العربي ، ورسم منهج فلسفي متفتق من المجال التداولي الإسلامي ، بُغية تأسيس فلسفة إسلامية حيّة ، لأن سبيل الإستقلال الفلسفي هو التفاعل الفكري بين أهل المجال التداولي الواحد، عقيدة ولغة ومعرفة، و ليكون المنهج هنا، هو رأس مال معرفي وتقني للفلسفة، ويقول في هذا سياق إن "عمى الفيلسوف إذ ترك النظر في وسائله، متشاغلا عنه بالنظر في وسائل غيره، فحاله أشبه بحال من يستغرق في نقد غيره وينسى نقد نفسه"¹، إذن لابد من إستكشاف الجانب التقني من الفلسفة لامتلاك القدرة الصناعية على إنشاء القول الفلسفي يضاهي في بنيته الإستدلالية والاستشكالية للقول الفلسفي المنقول ،لأن القول الفلسفي هو خلاصة تجربة مترسبة في ضمير أمة ،من هنا نطرح الإستشكال التالي، ما هي الآليات المنهجية لتقويم النص الفلسفي السائد، وما هي مقومات المصادر التراثية اللسانية والمنطقية التي استند إليها العقل اللغوي العربي المعاصر؟

2_1_آليات التراثية :

2_1_1_الآلية اللسانية التراثية أو اللسان والبيان الطهائي:

لقي التراث اللغوي العربي، اهتماما كبيرا من قبل اللسانيين العرب المعاصرين نظرا لثراء مادته المعرفية واللغوية، كما عرف الفكر الإسلامي العربي من اللغات الفكرية المتكوثرة، منها اللغة الفلسفية اليونانية واللغة الكلامية، واللغة الصوفية، واللغة الأصولية واللغة المنطقية، كلها تنتمي للأسرة اللغوية الفلسفية، لذا نجد ارتكاز طه على الملكة اللسانية ووضع قواعد أو تقنيات لمعرفة القوانين المتحركة في نسيج نظام اللغة الفلسفية، لكي لا ترتكن إلى

¹ طه عبد الرحمن ،فقه الفلسفة : القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأويل،مصدر سابق،ص132

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

التقليد أو الركابة، إذن لابد للسان من البيان والميزان، من أجل أن لا يبقى اللسان العربي الفصيح مغتربا في طرحه واستشكاله الفكري واللغوي، إن مدار مشروع الفلسفي لطفه عبد الرحمن هو الوقوف على دقائق العقل الفلسفي وجنبااته، والتمرس على فقه الآليات المسلوكة في النظر للنص التراثي، وذلك لأن كل مضمون لابد أن يتوصل بالآلة المتكاملة معه، لكن النقد الذي وجه له طه السهام في كل تأليف أصدره، هو النقد الموجه للنظائر الجدد سواء مفكرين أو ناقدين على ضرورة اكتساب الملكة المنهجية الضرورية للنظر في نصوص التراث العربي الإسلامي، والسبب في ذلك "إنهم صاروا إلى انتزاع المضامين من النصوص انتزاعا غير معلل ولا محدد، فهو غير معلل، لأن في ترك الرجوع إلى الأسباب، الوقوع في سوء إعادة صوغ هذه المضامين وفي سوء أداء مقاصدها فكان انتزاعا من باب التشهي والتوهم، لا من باب التحقيق والتثبت"¹، ليُجدد في مفهوم التراث الإسلامي العربي، ويكابد في تفحص شرائطه "إن التراث الإسلامي العربي عبارة عن جملة من المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الثقافي الإسلامي العربي، سواء كانت نصوصا أصلية أم كانت اجتهادات متفرعة عليها، وسواء كانت نصوصا مكتوبة أو كانت أقوالا منطوقة، وسواء كانت سلوكيات ظاهرة أم كانت سلوكيات خفية، وسواء أبقينا، فرادى أو جماعات، على اعتبارها والعمل بها أم صرنا إلى إلغائها وترك العمل بها"².

أ_ التراث و فعل التفلسف عند طه عبد الرحمن.

إن لإستفتاح النظر في المشروع الطهائي، يجد القارئ العربي ذاته يترصّد إلى اتخاذ الآليات التراثية كالعقدية واللغوية والمعرفية، وتتبع مسالك إقامة الدليل على كل قول معارض أو مناقض أو مغالط، مُقتدرا لكشف التمويهات والحيل، فإن السؤال المسؤول و الثاوي في مشروعه هو ما الأنموذج للنظر الموحد والغير مسبوق في الفكر والرؤية والمنهج ؟ أو أي كيف السبيل لتحقيق الإبداع في التفلسف الإسلامي ؟ ليسط جوابه على أن يكون المتفلسف العربي موصولا بمجاله التداولي، ويقول "أني قَلَبْتُ نظري في نصوص الفلسفة العربية، فوجدت بها آفات وعيوبا كثيرة جعلتني أعود إلى النصوص الفلسفية في لغاتها الأصلية وأنظر كيف يضع الفيلسوف مفاهيمه وكيف يُنشأ أحكامه وكيف يبني نظريته أي أراقبه في مختبره اليومي وهو يضع فلسفته الخاصة به"³، فإن نفاسة مشروعه تتمثل في تقديم نموذج تقويم تكاملي في مقابل المناهج التجزيئية وما تتضمنه من آليات تُجزأ التراث وتحتزله في دوائر ضيقة، بل بالحرى على كل متفلسف البحث والكشف و التفحص في الآليات التراثية لا في المضامين

¹ طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 51.

² المصدر نفسه، ص 59.

³ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 42.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

التراثية، ولا بد تحديد أولا النظر في مفهوم التراث برؤية تكاملية، "إن التراث الإسلامي العربي عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجوه الثقافي الإسلامي العربي، سواء أكانت نصوصا مكتوبة أو كانت أقوالا منطوقة، وسواء أكانت سلوكيات ظاهرة أم كانت سلوكيات خفية"¹، ربما السؤال الذي من الواجب أن نطرحه الآن هو لماذا الإهتمام بآليات التراث وبالأخص في الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة ؟ يجيبنا طه عبد الرحمن في كتابه فقه الفلسفة عن كيفية رفع التقليد عن القول الفلسفي : "وعلمنا بعد طول نظر أن شرور هذا التقليد لا يدفعها إلا الوقوف على أسرار القول الفلسفي عند أهله المجتهدين، لا عند ناقله المقلدين، ولا وقوف عليها بطريق التفلسف فيها، وإلا عدنا إلى التقليد من حيث أردنا الخروج منه، وإنما بطلب طريق غير التفلسف، ولا طريق غيره إلا العلم، فيتعين علينا أن ننظر في الفلسفة كما ينظر العالم في الظاهرة، رصدًا ووصفًا وشرحًا، وأمر الفلسفة عندنا، على خلاف المشهور، ليس قولًا فحسب، بل هو قول مزدوج بالفعل، وخطاب مزدوج بالسلوك، فنحتاج إلى النظر فيها على هذا المقتضى"²، فنحتاج إلى دراسة فاحصة وقراءة يقظة لتراثنا والتمعن في الآليات التراثية، (اللسانية، والمنطقية والأخلاقية)، والنظر إليها كنظرة العالم للظاهرة ومكوناتها، من أجل أن يُحصّل قومة فلسفية عربية إسلامية لدفع التقليد وجلب الإبداع الذي يحرر هذا الفضاء الفلسفي من التهويد.

لذا "لا بد أن تنطلق القومة الفلسفية العربية من مسلّمة جوهرية، وهي أن خطاب الفلسفة، في مجال التداول العربي، ينبغي أن يكون كلاما تحته عمل موجّه - أو قل كلاما ذا قيام- وإلا فهو مجرد شطح ضال أو سفسطة مضلة، لأن القومة لا تكون إلا بعمل ذي قيم صالحة موجّهة،... يلزم من ذلك أن القومة الفلسفية العربية تقتضي اتباع خطط- أو استراتيجيات- خطابية تحدد مسارات عملية واختيارات قيمية"³، لذا يرسم لنا طه عبد الرحمن أولا استراتيجية النظر للتراث والتي لا بد أن نتمعن فيها قبل أن تنتقل لتفحص في الآليات التراثية التي إستند إليها في بناء منهجه التكاملي والتي تمثل جملة من الصناعات الرصينة و الضرورية لسلوك طريق منهج التفلسف الإبداعي، أو كما يسميه بالتعليل الآلي "أي التعليل الذي يتعلق بالآليات التي يُتوصّل بها إلى بناء صور القول الفلسفي، أي، باختصار، يتعلق بآليات أو أدوات إنتاج القول الفلسفي، ونخصّ هذا القسم الثاني من علم القول الفلسفي باسم "فقه القول الفلسفي"، وتندرج فيه الدراسات اللسانية والبلاغية والمنطقية والحجاجية والكلامية

¹ طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2015، ص 59.

² طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة : القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 13.

³ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 70.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

والأصولية للقول الفلسفي، أي الأبحاث التي تتوسل بما يُسمّى، في التراث، بـ"علوم الآلات"¹، لذا لابد النظر في هذه الآليات من أجل معرفة مسالك التجديد في التفلسف الإبداعي العربي الإسلامي عند طه عبد الرحمن، فكانت قواعد النظر في التراث كالتالي:

- الإهتمام بالآليات النص التراثي من خلالها نفهم المضمون وذلك من الآليات الغوية، الآليات المنطقية
- استخراج الآليات وتحديث إجرائيتها .
- النقد والتمحيص للآليات المقتبسة من التراث الغربي كآلية العقلانية الغربية غير صالحة لهذا التقويم
- لسمتها التجريدية والمبتورة عن القيم العملية عكس العقلانية التي تحكم تراثنا، ماهيتها مسددة بالعمل²
- التنقيح والتلقيح للآليات الغربية بواسطة الآليات الإسلامية العربية .
- من أصول النظرية التكاملية لتقويم التراث الإسلامي نجدها موضحة كما هي في الشكل



ومادام حديثنا الأولي عن الآلية اللغوية فلا بد أن نتحدث عن الأرضية التي تشتغل فيها هذه الآلية لتكون أول بذرة تزرع على هذه الأرضية هي التداولية، فكان استعماله لمصطلح **التداول** يقول "وقع اختيارنا لمصطلح التداوليات 1970 مقابلا للمصطلح الأجنبي براغماتيقا لأنه يوفي المطلوب حقه، باعتبار دلالاته هلى معنيي الإستعمال والتفاعل معا"³ و تشمل المقتضيات العقدية والمعرفية واللغوية إذن هو "كل الوقائع والقيم الثقافية المميزة

¹ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 73، 74.

² طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 20

³ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 28

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

لمجتمعهم والعاملة في توجيه أقواله وأفعاله وتكون نظرتهم الخاصة للعالم¹ فلا يمكننا أن نمارس أي تقويم للتراث مالم نفقه المجال التداولي وأصوله ،"فالتداول عندنا متى تعلق بالممارسة التراثية هو وصف لكل ما كان مظهرًا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم"² كما أن مفهوم التداول ذكر قبل الإصطلاح الأجنبي عند أبي حامد الغزالي، وهنا يمكن الإشارة ، إلى مدى تأثر طه عبد الرحمن بـ أبي حامد الغزالي ،لذا لقّبهُ البعض بالغزالي المعاصر، ربما كان ذلك في اشتراكهما في زمرة إبداع المفاهيم المستوحاة من المجال التداولي الإسلامي ،وكذا الفطام عن المؤلف وتحديد النظر ،وطريقتهم في الاستدلال والاستشكال،أول ركن في أصل التداول هو الإشتغال التداولي العقدي للمصطلح ،يقول أبي حامد الغزالي "ولكن إستعملت من الألفاظ ما رأيته كالتداول بين جميعهم واخترعت ألفاظا لم يشتركوا في استعمالها ،حتى إذا فهمت المعاني بهذه الألفاظ . .فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك أن تردّه إليها ،وتطلع على مرادهم منها"³ فكان من أسباب هذا التفاعل والتواصل هو مبدأ تداول اللغة،أو ركن الإستعمال اللغوي الذي"هو عبارة عن إفادة الغير على قانون لسانه ،وتتنظم هذا الأصل قواعد ثلاث،توجب أولاها التسليم بأفضلية اللغة العربية بمقتضى الإعجاز القرآني،وتوجب الثانية العمل بأساليب العرب في التعبير والتبليغ ،وتوجب الثالثة اتباع مسلك الاختصار في العبارة"⁴، أما الركن الأخير في أصل التداول هو ركن الأعمال المعرفي.

فكان استئناس طه عبد الرحمن لجملة من المصادر التراثية الإسلامية،ليطوف في نصوصها و يقتطف من كل حقل أقوم التعاريف والأدلة الفلسفية، أو ربما مفهوما كان مُقرباً للأذهان ومتداول على الألسن العربية، و كذا إكتشاف الآليات اللسانية المسلوكة آن ذاك، والبحث عن السبيل لتحقيق التواصل والتفاعل بين صناعي التراث ،ومرام طه من كل هذا، هو العودة إلى أصول وقواعد اللسان التراثي لكل نص فلسفي و"على الفيلسوف ،قبل أن يتجه باجتهاده إلى التوعية بقدرة لغته الفكرية ،أن يميز ما هو من لغته مما ليس منها، أو يتعارض ولغته أي مما قد يحولها من لغة إلى لغو، ولغوًا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبُناها وكبت فلسفتها عن طريق المطابقة

¹ طه عبد الرحمن،اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء _ بيروت، ط1، 2000، ص31

² المصدر نفسه ،ص 244.

³ مُجد أبو حامد الغزالي ، محك النظر ،دار المنهاج ،بيروت ،2016،ص29.

⁴ طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مصدر سابق،ص63

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

بينها وبين لغات أخرى تختلف عنها تشكيلا وتبيينا ،وعلى الفيلسوف العربي أن يتعاطى تخلصنا من هذا اللغو الذي حال دون تحررنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري ،وبهذا رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية في منطلقها".¹

ربما السؤال الذي يمكن طرحه هنا، لماذا عودة طه عبد الرحمن إلى المصادر التراثية لاستنباط الآليات اللغوية المستعملة آن ذاك، و بالذات من فلسفة الفرائي، والغزالي، وابن حزم الأندلسي وابن تيمية ؟ يمكننا أن نترصد إجابة شافية عند بعض الكُتاب على أن " المعاناة اللغوية التي عاشها الكندي والفراي قديما، مازلنا نعيشها اليوم ،أكنا باحثين متفلسفين بالعربية أم كنا منطقة رياضيين، أم كنا معرّين مترجمين ،يرجع ذلك إلى واقع لغتنا ربما ،ولكن أيضا إلى داء أصاب ذهنتنا العربية، يكمن في كون مفكرنا ينطلقون في معظم كتاباتهم وتحقيقاتهم الفلسفية من مقولات ومصطلحات وألفاظ غريبة من عقليتنا ولغتنا فيحاولون التوفيق بينها".²

ب_ آلية التقريب التداولي:

وأیضا من أصول النظرية التكاملية في الإشتغال بالتراث هو أصل التقريب ،"هو أن المنقول لا يمكن أن يؤتي ثماره، لا استشكالا ولا استدلالا، حتى يتم وصله بالمقتضيات التداولية للتراث، عقيدة ولغة ومعرفة ،ولا وصل له بهذه المقتضيات حتى يخرج عن أوصافه المخالفة، ويدخل في أوصاف موافقة"³، وأركانه هي التشغيل العقدي والإختصار اللغوي وركن التهوين المعرفي، ولما كان التقريب هو تحقيق الوصل، فإن الوصل يكون بمصدرين، المصدر الأول للتقريب المنقولات الأجنبية، والمصدر الثاني هو مقصد التقريب، لذا "لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلا عن استناده إلى آليات صورية محددة"⁴.

ويقرر طه أن لفظ التقريب ليس هنا للدلالة على التسهيل في العبارة الفلسفية و تبسيط المصطلحات الفلسفية من أجل تقريبها للعامة، وتقويض العبارات الوعرة لأن إن كان القصد من التقريب هو التسهيل فإننا حكمنا على النص الفلسفي بالصعوبة والتعقيد، و الحقيقة هذا ما شاع على الفلسفة قديما، بل لا يزال إلى يومنا هذا يُقال أن الفلسفة معقدة، ونسمع الكثير من طرف النخبة أو العامة على أن الفلسفة معقدة وصعبة في

¹ المصدر السابق، ص112.

² جبرار جيهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص11.

³ طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 67.

⁴ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2007، ص273.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

عباراتها أي حين يكون شخص في حوار مع آخر ويكثر أحدهم من إستعمال العبارات الجديدة أو الغريبة نجد الآخر يرد عليه : كفانا تفلسفا .. !! أي نعت مباشرة كل مفهوم غير واضح أو غير مفهوم بأنه مفهوم فلسفي ، وكأن الفلسفة هي ذاك العلم الغريب ، أو المبهم و البعيد عن المفهمة ، لعل هذا ما أرادته طه توضيحه في آلية التقريب ، "كان الأولى أن ينسب قلقها لا إلى التعقد والوعورة وإنما إلى الركاقة والإعتلال فتكون بذلك السهولة في العبارة هي خروج العبارة من صورة فاسدة نحويا إلى صورة صحيحة نحويا ... بمعنى أن التقريب هو هنا إعادة السلامة النحوية إلى العبارة ... و لا أدل على هذا أن كثيرا من العبارات الفلسفية التي نسبت إلى التعقيد لا تلبث أن ترتفع عنها هذه الآفة بمجرد إخضاعها لقواعد النحو العربية"¹.

ويعود طه إلى نص الفراي ، ليستدل عن تعثر وقلق العبارة الفلسفية ، مثال ذلك في قوله "كل إنسان يمكن أن يوجد عادلا"² ، والأفصح والأبين أن يقول ، الإنسان عادل ، فلم يُقَرَّب الفراي التعابير الفلسفية على مقتضى الإختصار اللغوي أو الإيجاز اللغوي " ويحصل هذا التقريب باتباع عادات العرب في التعبير عند تبليغ المنقول ولا يخفى أن من أخص هذه العادات ، الإيجاز ، نظرا لما يبيده المتكلم العربي من شديد التعويل على رصيد المعارف المشتركة ، وعلى قدرة السامع في الإستعانة بالقرائن المختلقة ، أما إذا تم تبليغ المنقول على مقتضى عبارته في لغته الأصلية ، فلا بد أن يصطبغ بالتطويل "³ فكان اختياره للفظ التقريب ، ذلك أنه مرتبط بالأصول الثلاث للمجال التداولي ، اللغة والعقيدة والمعرفة ، أي من حيث سلامة العبارة ، وصحة الإعتقاد ، والعمل في المعرفة ، إلا أننا نجد أول من أشار إلى مفهوم التقريب لدلالة على التسهيل للعبارة الفلسفية هو ابن حزم الأندلسي في كتابه التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ، " ويعني ابن حزم بالألفاظ العامية الفاشية المألوفة التي يفهمها الناس لكثرة تداولها ، فليكتب ، إذن كتابا قريبا إلى الإفهام ، فإن الحظ لمن أثر العلم وعرف فضله أن يسهله جهده ، ويقربه بقدر طاقته ويخففه ما أمكن ، وهو يحسن الظن بالمترجمين ويرى أن توعيرهم للألفاظ هو شح بالعلم وضم به ، يوم كان الناس جادين في طلبه يبذلون فيه الغالي والنفيس "⁴ إذن اختزل ابن حزم مفهوم التقريب في تسهيل العبارة ، و كان كتابه جامعا بين المنطق والبيان ، وهو على عكس الفراي ، فلم يصطبغ

¹ المصدر السابق ، ص 278.

² أبو نصر الفراي ، كتاب في المنطق العبارة ، دار الكتب ، مصر ، 1976 ، ص 43.

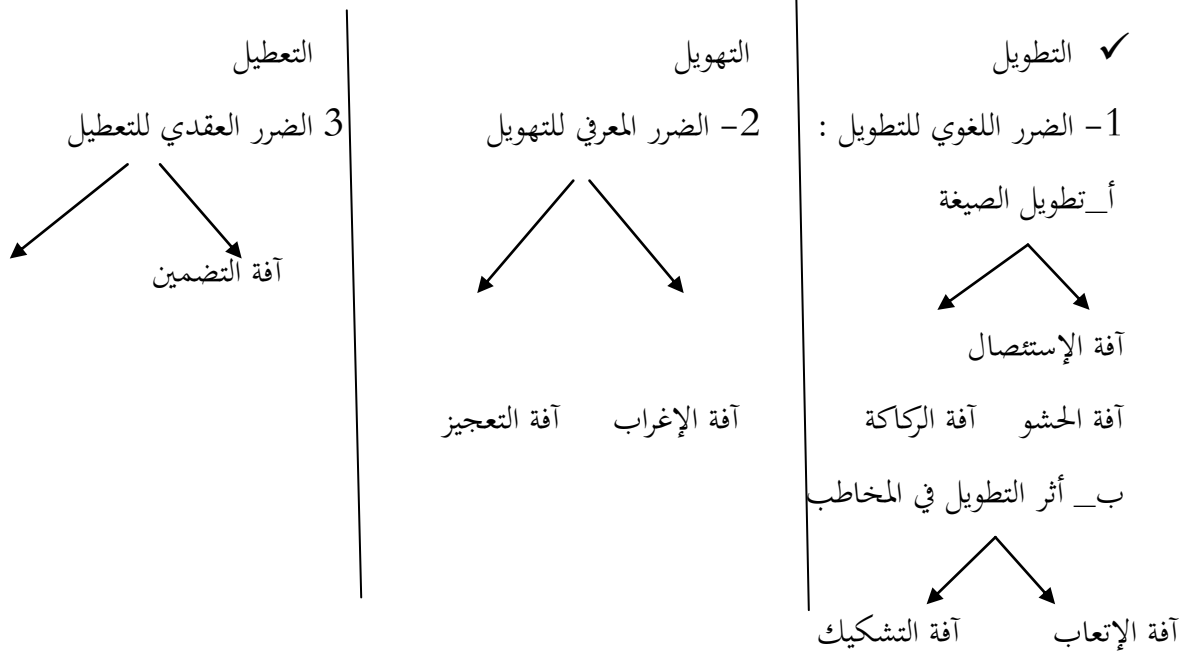
³ طه عبد الرحمن ، سؤال المنهج ، مصدر سابق ، ص 68 ، 69.

⁴ ابن الحزم الأندلسي ، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ط 1 ، 1990 ، ص ص 5 ، 4.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

بالتطويل، بل حقق الإختصار اللغوي، حين ربط البيان بالمنطق والإتيان بالأمثلة المتداولة، وتم ذكر سابقا أن الإختصار أو الإيجاز اللغوي هو التعويل على رصيد المعارف المشتركة، وإيجازه تمثل بالإتيان بالألفاظ العامة .

يضع طه مقابلا لمفهوم التقريب وهو التباعد، وعلى ذكر التقابل هو من مميزات طريق الإستدلال المنسق وهو تقنية من تقنيات فقه المفهوم الفلسفي التي أشرنا إليها سابقا، لذا يستند طه **للتأثيل التقابلي**، لإنماء وتكوثر القوة الإستدلالية، ليستثمر هنا، من لفظ التباعد دلالات لتحقيق أوصاف الإتصال التداولي في التقريب، إذن "فكما أن التقريب عملية متعلقة بمجال التداول، فكذلك التباعد عملية متعلقة به، غير أن المضادة بينهما تجعل الغرض من تعلق الأول بهذا المجال هو حفظ أسباب الإتصال به، بينما تجعل الغرض من تعلق الثاني هو محو هذا الإتصال أو الانفصال عنه"¹، ومن الانفصال التداولي للتباعد نجد التطويل، والتهويل، التعطيل، أي تطويل العبارة الفلسفية و تحويلها معرفيا و تعطيلها عقديا، وهذا ماسلكه بعض النظائر في تعابيرهم خاصة عباراتهم المنقولة من خلال ترجمتهم التي كانت بداية مع المنطق اليوناني .



¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، مصدر سابق، ص 278

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

يقول ابن تيمية عن ضرر تطويل العبارة "ولهذا من كان منهم ذكيا إذا تصرّف من العلوم، ويسلك أهل المنطق، طَوَّلَ، وضيّق، تكلف وتعسّف، وغايته بيان البين وإيضاح الواضح، من العي، وقد يوقعك ذلك في أنواع السفسطة... مثل ماذكروه عن يعقوب إسحاق الكندي الفيلسوف أنه قال في بعض مناظراته "هذا من باب فقد عدم الوجود"، ومثل هذه العبارات الطويلة الركيكة كثير في كلامهم، حتى في كلام أفضل متأخريهم¹ "وغيرها من العبارات المطوّلة والخاوية من المقاصد، ومثل حدهم ل"الإنسان والشمس بأنها كوكب يطلع نهارا، وهل من يحدّ الشمس مثل هذا الحد ونحوه إلا من هو من أجهل الناس؟ وهل عند الناس شيء أظهر من الشمس حتى تُحدّ الشمس به؟ ومن لم يعرف الشمس فيما أن يجهل اللفظ، فيترجم له، وليس هذا من الحدّ الذي ذكروه، وإما أن لا يكون رآها لعماء فهذا لا يرى النهار"²، إذن، إن الضرر اللغوي واضح في عباراتهم الركيكة والملتوية، وليس بعيدا من يلج من باب التأمل في أعماق هذه العبارات، سيُشكك فيها، وسيحكم سريعا بالقول أن الفلسفة لغو وسفسطة، بينما التقريب التداولي يُحصن بالإختصار الصيغة العبارية، إذ المقرب يستخدم من الألفاظ بناءً على المقاييس اللفظية المعتادة "ولا يورد من المعاني إلا ما ناسب موضعه ولم يُنب عنه لفظه ولا يأتي بغير المؤلف منها إلا بعد أن يكون قد مهد له تمهيدا، حتى يسهل على المخاطب توطين نفسه عليه"³.

لذا نجد الغزالي في كتابه المعيار، تميزت لغته بالتداول، لإستخدامه ألفاظ مقربة للألسن، فلم يعنى بالمصطلحات المترجمة الوعرة و الركيكة " وهذا ما لم يلتزمه الإمام في المعيار، ففيه إلترزم لغة القوم، وحاورهم بها، بل وحدّ لهم اصطلاحاتهم التي كانت كرسائل خفية يُبعث بها، ملوّحا بتغيير لغة الجدل يومها، حيث كان قد تفشى بيهمان الفقهاء لم يعرفوا اصطلاحنا، ولم يدركوا مقاصدنا، فكانت لهم سهام التهافت والمقاصد والمعيار بالمرصاد"⁴ فكان الغزالي محكّما لخصائص اللغة التداولية، ومُقرّبًا لتحقيق شرط الإنجاز و شرط الإيجاز، ولم يكن مطّولا في العبارة، بل انتهج آلية الحذف التي سنشير إليها فيما بعد، وكان موقفه من التطويل "فلا خير في التطويل، فلنحذف من أدلتهم، ما يجري مجرى التحكم، أو التخيل الضعيف... ولنقتصر على إيراد ماله وقع في النفس مما يجوز أن ينهض مشككا لفحول النظّار، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن."⁵

¹ تقي الدين ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مؤسسة الزيان، بيروت، ط1، 2005، ص210.

² المرجع نفسه، ص2010.

³ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص284.

⁴ أبي حامد الغزالي، محك النظر: في فن المنطق، دار المنهاج، بيروت، ط1، 2016، ص24.

⁵ أبي حامد الغزالي، ثقافة الفلاسفة، دار المعارف، مصر، ط4، ص89.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

ومن أضرار التباعد أيضا التهويل وما ينتج عنه من آفة الإغراب والتعجيز، ما تُود الإشارة إليه أن آليات طه عبد الرحمن في التقريب أو حين إستثمر خصائصه وذلك بمقابلته بمفهوم التباعد، كان هذا من خلال تأثره بمفاهيم غزالية، لأن الغزالي استعمل عبارات مُقربة للمدارك والألسن العامة وتشغيلها عقديا وتهوينها معرفيا، و أن الإشارات والتنبيهات السابقة تدل على الترابطية الوثيقة بين الغزالي وطه، والتي تكمن في نفاسة المشروع أو العمل المكابد لتحرر من قيود التضليل والتقليد، و رسم طريق الإرتياض المنهجي الإسلامي، ونردف قول الغزالي وهو ينقد آفة التهويل "نعم قولهم: إن المنطقيات لا بد من أحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصا لهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن "الكلام" و"كتاب النظر" فغيروا عبارته إلى المنطق **تهويلا**، وقد نسميه "كتاب الجدل" وقد نسميه "كتاب مدارك العقول" فإذا سمع المتكابس المستضعف، إسم المنطق، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة، ونحن لدفع هذا الخيال واستتصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في "مدارك العقول" في هذا الكتاب"¹.

فالممارس للتباعد أو المبعاد يكون منقطع عن المجال التداولي الأصلي، " فإنه لا يبالي ما ينقله قريبا من فهم المخاطب أو غير قريب منه، ولا يبالي إن توسل في ذلك بما يعينه على وصل المنقول بمجاله أو لا يعينه، فيقع في الإغراب بسبب عدم اكترائه بالحيثيات التداولية للمخاطب"²، فيكون بإتيان ألفاظ من غير صياغتها على مقتضى الأوزان العربية أو ينتج مفاهيم غير مألوفة، أما فيما يخص الجانب العقدي نجد من الفلاسفة من إتخذ في نقلهم للمعاني الفلسفية مسلكا آخر وهو التعطيل، "أي قطع صلة الألفاظ الفلسفية بمدلولاتها اللغوية والإصطلاحية الأصلية التي توافق المقتضيات العقدية لمجال التداول"³ لأن لكل مصطلح هوية، و له ميراث فلسفي من الملل والنحل، لكن تحافت الفلاسفة على النقل أو ترجمتهم للألفاظ الفلسفية كما هي نتج عن ذلك بتقبيح العبارة، ولم تكن هناك مناصفة أو مساعفة للمفهوم، فكان التعطيل أكثر ضررا بالإعتقاد، "فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح، حتى راجت على من لم يعرف دين الإسلام من الطلبة النظّر، وصاروا يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض فيتكلم كل منهم بحسب ماعنده، ولكن سلّموا لهم أصولا فاسدة في المنطق، والطبيعيات

¹ المرجع السابق، ص 85.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 285.

³ المصدر نفسه، ص 287.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

والإلهيات، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل "¹، بل خرجوا عن حقائق العلم والإيمان وكان سببه تزييف للمنقول وتخریف للأصول .

من آفات التعطيل العقدي نجد آفة التضمين إذ "يعمد المبدع إلى ألفاظ عامة ودائرة على الألسن، فيدخل فيها معاني ليست هي المعاني التي تسبق إلى فهم المخاطب عند تلقيه لألفاظها، كأن يستعمل لفظ العقل الذي يدل لغة على فعل الإدراك، فيريد به "معنى الجوهر القائم بنفسه"، أو يعمد إلى ألفاظ خاصة بالمجال العقدي، فيحملها على وجوه غير وجوهها الأصلية "²، لذا نجد في بعض النصوص لفلاسفة الإسلام بعض المصطلحات لا تحمل في مضامينها ولا في وجوهها أيّة صلة بالدين الإسلامي، بل القارئ لها لأول وهلة، يجد ذاته تائها وسائلا نفسه ما عقيدة هذا الفيلسوف؟ وذلك هي لا تزيد عن كونها من نخل خاصة صُوغت بلغة اليونان، فكانوا غافلون عن ماتحمله هذه المفاهيم من المعاني العقدية وإمداداتها العملية كقولهم "إن السماء حيوان، وإن لها نفسا، نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا... إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في العالم..³ وقولهم أيضا "وإن المراد بالروح المحفوظ، نفوس السموات... وقد زعموا أن الملائكة السماوية، هي نفوس السموات وأن الملائكة الكروبيين المقربين، هي العقول المجردة، التي هي جواهر قائمة بأنفسها لا تحيز ولا تتصرف في الأجسام "⁴، فإن تأملنا مضامين هذه النصوص فإن ما نلاحظه، أن الوضع اللغوي للعبارات جدّ معقد، كأن الذي كان يكتب، كان كاتباً لا بقلم فيلسوف فاحص وحذق، بل كان صُحفياً يريد أن ينقل لنا تقارير إخبارية للتبليغ عن أفضلية اللسان اليوناني بحقائقه المعرفية والعقدية، وهنا ما نقصده، ليس المفاضلة ما بين الألسن، وإنما المراد من ذلك هو الإبانة أن لكل لسان ومجاله التداولي الأصلي (عقيدة ومعرفة ولغة)، إنما العامل الحاسم وراء هذه التشويهات في العبارات الفلسفية كانت هي الترجمة، إذن من الحري على الفيلسوف، "أن يؤدي إلى تكييف المعاني المنقولة مع أحوال اللسان الناقل، أي يفضي إلى إحداث تغيير في المعنى المنقول بحسب وضعه اللساني الجديد، وهنا يجب التنبيه على أنه يتعين على الفيلسوف ألا يعد هذا التصرف في المنقول في سياق النص

¹ تقي الدين ابن تيمية، الرد على المنطقيين، المرجع السابق، ص 186، 187.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 287.

³ الغزالي، تهافت الفلاسفة، مرجع سابق، ص 218 .

⁴ المرجع نفسه، ص 226.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

الفلسفي إخلالا به أو تحريفا له ، بل عليه أن يتحمل تبعاته في وعي كامل ، بل وأن يستفيد منه في تحقيق أغراض فلسفية جديدة لم يَرْمُها النص الأصلي¹.

فبدل أن يترصد الفيلسوف المصطلحات التداولية العقدية المألوفة والدائرة على ألسن العامة ليقربها للمخاطب نجده " يأخذ في صرف المعاني الأصلية للألفاظ التي وضع مكانها هذه الإصطلاحات، حتى يقع استثناس المخاطب بذلك، فيتجه إلى أن ينقل إلى هذه الألفاظ المتداولة معاني الإصطلاحات الجديدة فمثلا بدل أن يستعمل إسم الجلالة "الله" يستخدم لفظ " المحرك الأول " أو "مبدأ الوجود" أو "لعلة الأولى" أو العقل العاقل المعقول، ويصرف عن الإسم الأوصاف التي لزمته في الأصل التداول العقدي² لذا يمكن القول، ماذا كانت ستتظر من خلال هؤلاء المقلدين الذين أغرقوها بالأباطيل والتخايل من باب التهويل، كل هذا بسبب العقول المنكوسة والأراء المعكوسة .

لنمعن النظر في قول الفرابي مثلا إذ يقول " الأسماء المنقولة كثيرا ما تستعمل في الصنائع التي إليها نقلت مشتركة ، مثل إسم الجوهر ، فإنه منقول إلى العلوم النظرية ويستعمل فيها باشتراك، وكذا الطبيعة، وكثير غيرها من الأسماء، والتي تقال باشتراك فقد يظطر إلى استعمالها في الصنائع كلها، ومتى استعمل منها شيء، فينبغي أن يخص المستعمل له جميع المعاني التي تحته ثم يعرف أنه إنما أراد من بينها معنى كذا وكذا ، دون سائرها، فإنه إن لم يفعل ذلك، أمكن أن يفهم السامع غير الذي أراد القائل فيغلط³ بالتالي من الأغاليط التي صاغها الفرابي في نصه أنه وُحِدَ صناعة الفلسفة مع سائر الصنائع، ثانيا الإشتراك أو توحيد المعاني لسائر المفاهيم المنقولة، حتى وإن رَصَفَ المعاني الخاصة لكل مفهوم، وأفرز دلائله في كل علم، لكن بهذا التعميم و الشمولية التي صبغت على الصنائع، لن يكون هناك تشغيل لأصول المجال التداولي لهذا المفهوم، ولن يكون إجتهد في إبداع مفاهيم مخصوصة بتحيزها الفكري والعقدي، فكان مفهوم الجوهر عند الفرابي مفهوما مُتَجَوِّلا يجول في كل حقول العلوم ولم يكن مفهوما فلسفيا مخصوص و بتمام أحقيته .

"وقد عرف النقلة الطريقتين في الترجمة ، وهما طريقة الترجمة الحرفية وطريقة الترجمة الحرة، إلا أنهم كانوا يؤثرون الأولى باعتبارها الأسلوب العلمي الصحيح للنقل أو بتعبير حنين بن إسحاق، لأنها أبلغ وأفحل، كما كانت

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان التكوثر العقلي ، المصدر السابق، ص 335.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 287.

³ أبو نصر الفرابي، كتاب في المنطق العبارة، دار الكتب، مصر، 1976، ص 24.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

معرفة هؤلاء المترجمين بالعربية غير متينة، بل كانت أحيانا لا تتجاوز معرفة العامة¹ ولم يكونوا مختصين بالفلسفة فلم تكن لهم مهارة التفلسف، بل كانت الفلسفة مجرد وسيلة للترجمة، بالإضافة إلى عامل آخر، أن غالبيتهم على ملة سيدنا المسيح عليه السلام بالتالي " تركوا تعاطي الإحتكاك بالنص القرآني مع أن هذا الإحتكاك هو الذي سيعمل على تكوين اللغات الإصطلاحية العربية ،أو إن شئت ، اللغيات التقنية العربية وتسديد أساليبها وفق مقتضيات البيانية للتعبير العربي السليم"².

_التقريب التداولي :

النفع اللغوي للاختصار	النفع المعرفي للتهوين	النفع العقدي للتشغيل
أ- اختصار الصيغة	أ - الألفة	أ- وصف التفعيل
- وصف الإقتصار		
- وصف السلامة	ب- الإقذار	ب- وصف التأصيل
ب- أثر الإختصار في المخاطب		

أما **النفع اللغوي للاختصار**، وهنا نجد ابن رشد نموذجاً في عملية التلخيص، "قد طلب منه بواسطة أميره الذي أظهر رغبة واضحة في دفع الشك الذي كان يحوم حول الفلسفة، أن يفسر نصوص أرسطو **بعبارة مستقيمة**، وقد كان الدافع إلى هذا التكليف إحساس الأمير أبي يعقوب أن الشروح أرسطو العربية السابقة غير وافية، بالإضافة إلى أن الترجمات العربية الأولى كانت مربكة ، بصورة تجعل من المستحيل على أي إنسان أن يصل إلى إدراك واضح لفكر أرسطو³ إذن الآلية الأولى التي استند إليها ابن رشد لإمادة قلق العبارة في النص المترجم ،هي عملية التلخيص "على الحقيقة عملية أو منهج من مناهج مواجهة النص المترجم ،وهو بالذات منهج تقويم اعوجاجه، ولما

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان التكوثر العقلي ، مصدر سابق، ص 328.

² المصدر نفسه ، ص 328.

³ أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، ج2، مركز البحوث الأمريكي، مصر، 1980، ص21

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

كان ابن رشد في تلخيصه لا يفسر ولا يُجمل ما يقول أرسطو، وإنما يعتمد إلى تقويم لغة النص المترجم من الناحية الصرفية والناحية النحوية وتقريبها من العربية السليمة¹.

وما اشتهر به ابن رشد في منهجه التلخيصي أنه كان مقومًا للمصطلح في عملية التلخيص، إذ يضع مقابل المصطلحات النص المترجم بمصطلحات متداولة وهذا ما يندرج في وصف السلامة للصيغة، أي "لا يستخدم المقرب من الألفاظ إلا ما كان صرفه أو اشتقاقه جاريا على المقاييس اللفظية المعتادة ومن العبارات إلا ما كان تركيبه مراعيًا للتقديم والتأخير... ولا يأتي بغير المؤلف منها إلا بعد أن يكون قد مهد له تمهيدا، حتى يسهل على المخاطب توطين نفسه عليه"² كل هذا الإختصار والسلامة في صوغ العبارة قصد تخفيف العبارة ولطفها على اللسان، وتيسيرا للمقصود من أجل أن يعمل به المخاطب، صدّق أبو الحسن العامري في قوله "وليس على ناظم الكلام تقريبه من جياذ الأفهام وعليها، بل عليه أن يُخلص إلى المعاني قصدها بأسهل وجوه اللفظ، ثم من فهمه كان ذلك فضيلة له، ومن قصر عنه كان ذلك نقيصةً فيه"³.

أما عن النفع المعرفي للتهوين، فإن ما يحققه التقريب التداولي هنا، تهوينا للمعرفة، على عكس التباعد التداولي الذي يحقق تهويلا في المعرفة، يكون نافعا من جهة المضمون لا بالألفاظ المتوعدة والغريبة بل مع ائتلاف الألفاظ والمعاني " ومتى تلقى المخاطب هذه الألفاظ الموصولة والمعاني المأصولة، أنس بها، واطمأن إلى فائدتها ووثق من صدقها، ولا خروج له عن هذا الأنس والإطمئنان والثقة، إلا إذا قامت الأدلة على أن وصل الألفاظ كان وهما، وأن أصل هذه المعاني كان أجنبيا⁴، لهاذا قيل، "أن النحو منطق عربي وأنه نظر في كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده، أو تفرقه وتعلل منه، أو تفرقه وتحليه، أو تأباه وتذهب عنه، وتستغنى بغيره"⁵، أي أن تقريب النصوص المنقولة يكون بمهارة وحذق البلاغة والنحو لإيصال الألفاظ الفلسفية بمدلولاتها اللغوية الأصلية التي توافق المجال التداولي المعرفي يقول أبو حيان التوحيدي "سألت أبا سليمان عن البلاغة ماهي، وقلت: أحببت أن أعرف قولاً على نهج هذه المطابقة لأن لهم كتاب الخطابة في عرض كتاب الفيلسوف وقد بحثوا عن مراتب اللفظ واللفظ وطبائع الكلمة والكلمة، موصلة ومفصلة، وخواتيم، أحق ما اعتمد؟ فقال: هي الصدق في المعاني مع ائتلاف

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المصدر السابق، ص332.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص284.

³ أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، مرجع سابق، ص115.

⁴ تجديد المنهج في تقويم التراث، ص286.

⁵ أبي حيان التوحيدي، المقابسات، دار سعاد الصباح، القاهرة، ط2، 1992، ص170.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

الأسماء والأفعال والحروف ، وإصابة اللغة وتحري الملاحظة المشكلة برفض الاستكراه ومجانبة التعسف ... ولها هذا النحو الذي حصته منها حصة المنطق من العقل ¹.

أما الإقدار: فإن ائتلاف الألفاظ والمعاني الواردة في مضمون الخطاب، يفيد المخاطب بإقداره على الإفادة العملية ، "فإنه يُنهض همته إلى تحقيق ما فيها من إمكانات الإستعمال وإلى إستثمار ما فيها من آفاق الإنتفاع ، مسترشدا في ذلك لما توطنت عليه نفسه من التوجيه الشرعي الذي ورثه النفور من التجريد، ومتى اتصلت نفسه بالأساس العملي الذي يختص به مجاله ، اقتدر على استمداد أسباب الإثمار منه " ².

النفع العقدي للتشغيل: ليكون التقريب التداولي هنا تشغيلا للإعتقاد، على عكس التباعد يُعطّل المضمون العقدي للألفاظ، لذا فإن التشغيل لهذا الجانب العقدي هو تفعيل للممارسة التداولية، بما أن المعاني العقدية هي أكثر فاعلية، وعملا، فسياقها في المجال التداولي يكسبه ثمارا عملية، وهنا يمكننا الإشارة إلى بعض أفكار مالك بن نبي في حديثه عن الفاعلية واصفا أن الحضارة الإسلامية ما ينقصها هو معيار الفاعلية، يقول " وأي درس في التفسير يتيح لنا ملاحظة تفاهة ثقافتنا الراهنة، التي استعبدتها الألفاظ، فلم تعد تعبر عن اهتمام بالعمل ، بل عن مجرد الشهوة إلى الكلام " ³ ويقول أيضا " فلا غرابة إذن أن نرى الفكر العربي لم يعرف بعد معنى الفاعلية ، فإن استبداد الألفاظ والصيغ به يخلع على أي تفسير للنهضة طابعا سطحيا " ⁴ لذا فإن لتفعيل الألفاظ أو المفاهيم الفلسفية لابد أن يُنثف فيها روح التشغيل للمحتوى العقدي، لكي تخرق إلى النفوس وتملك العقول، فإن كانت هذه الألفاظ خاوية من المعنى العقدي ، فلن يكون لها حراك في العقول والقلوب ، لذا فإن ما يقوم به المقرب هو "تأسيس المدلول الإصطلاحي الشرعي على المدلول اللغوي للفظ لكي يستمد من هذا الأخير الأسباب الدلالية والإستدلالية التي تُدخله في سياق الممارسة التداولية، مما يزوده برصيد عملي راسخ ، حتى إذ تلقاه المخاطب ، وجد طريق مهيأة للدخول في العمل به من غير عناء في تصور مضمونه " ⁵.

لذا ابن حزم الأندلسي سلك بهذا النهج لتقريب لحد المنطق بالأمثلة الفقهية، والألفاظ العامة التداولية ليخالف منطق أرسطو طاليس في وضع أصوله لمن إستصعب عليه فهم عبارته وارتياض أقواله المجردة ، " وليس كل

¹ المرجع السابق، ص 293، 294.

² أبي حيان التوحيدي، المقابسات، مرجع سابق، ص 286

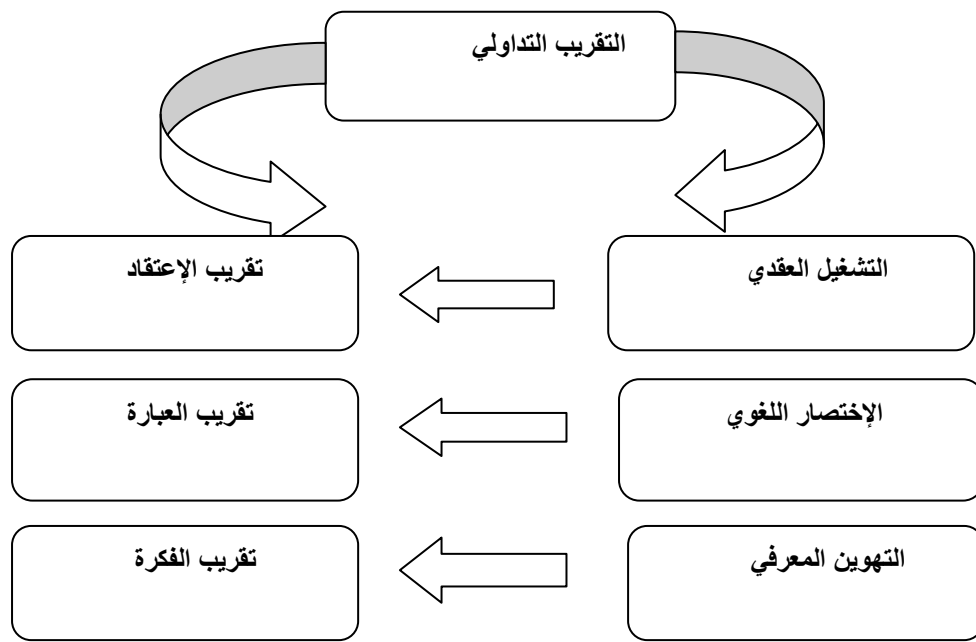
³ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر ، دمشق، ط 10، 2015، ص 60.

⁴ المرجع نفسه، ص 59.

⁵ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 288.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

فهم تصلح له كل عبارة ، فَتَقَرَّبْنَا إِلَى اللَّهِ عزوجل بأن نورد معاني هذه بالفاظ سهلة مبسطة يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي والعام و الجاهل حسب إدراكنا وما منحنا خالقنا تبارك وتعالى من القوة والتصرف¹ فالمعاني الدينية توسع المدارك العقلية والبواعث العملية ، كما يجد المخاطب نفسه سالكا لعميات التأصيل في كل تشغيل للمحتوى الإعتقادي ،"فإن المعاني العقدية تُقلب المخاطب بين طرفين أصليين هما، المدارك العقلية الأصلية، والبواعث العملية الأصلية ،ومتى وجد المخاطب نفسه متأصلا من كل جانب فإنه يقبل على العمل"².



من الآليات الصورية للتقريب التداولي والتي تشترك في استعمالها كل أنواع التقريب ،التشغيل العقدي و الإختصار اللغوي والتهوين المعرفي.

آلية الإضافة	تقوم هذه الآلية لتكميل المنقول من وجوه ،تجعله يتوافق مع مجال التداولي الأصلي .
آلية الحذف	حذف من المنقول ما يصادم مقتضيات المجال التداولي من أجل إفادة المخاطب وتجنبه الوقوع في آفة التطويل

¹ ابن حزم الأندلسي ، التقريب لحد المنطق ، والمدخل إليه بالالفاظ العامة والأمثلة الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص14.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص288.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

آلية الإبدال	استبدال عناصر المنقول المصادمة لمجال التداولي والمخالفة لقواعده بعناصر أخرى تناسب أصول هذا المجال التداولي مثل، الأمثلة اليونانية هي معتبرة عن المجال التداولي الإسلامي إذن لابد إستبدالها بأمثلة من الأدب أو الفقه المألوفة .
آلية القلب	تغيير أوضاع العناصر في المنقول تقديمًا وتأخيرًا حتى يناسب مقتضيات الأصلين اللغوي والعقدي.
آلية التفريق	و هي أن يُميز في المنقول بين مدلولين متحدين فيحفظ أحدهما لكونه موافقا لعناصر مجال التداولي الأصلي.
آلية المقابلة	الإتيان بالمعاني والألفاظ مايقابل المنقول موافقة أو ضدا له، فإن كان مخالفا نقلت إليه نقائص هذه الأوصاف لتوسيع آفاق الإثمار في المضامين التداولية .

2_1_2_ الآلية المنطقية التراثية :

إن آلة المنطق آلة منهجية علمية هامة لبناء النص الفلسفي، فالمنطق والفلسفة صنوان لايفترقان، فلا يمكن أن نتخيل حديثنا عن المنطق دون تفلسف، كما لايمكن أن نتفلسف دون أن نستدل منطقيا أو نبرهن على أي إستشكال فلسفي، فالكتابة الفلسفية الحديثة حسب طه، غرقت بسرد الوقائع التاريخية والأحداث السياسية والإجتماعية، ولم يعد القارئ يدرك حقيقة التفلسف وآلياته "لذا وجدنا أن المسؤولية منوطة بنا بأن نسهم في إخراج الكتابة الفلسفية العربية من هذا الطريق الذي يؤدي إلى محو روح التفلسف فيها،ولا نكون بذلك بدعا في هذا الأمر وإنما نكون قد جددنا الصلة بالكتابة الفلسفية الأصلية التي أممها كبار مفكري الإسلام ألا وهي الكتابة التي تزود فيها الفلسفة بالمنطق باعتباره المنهج الذي يوصلنا إلى الحقائق التي تطلبها"¹ لأن ازدواج الفلسفة بالمنطق هي علاقة مضمون بوسيلة،"المنطق هو وسيلتنا لتحصيل آليات النظر والتناظر من مفاهيم وقواعد ومناهج، وأن الكفاية المنهجية التي نطمح إلى امتلاكها والتي لا تخلو إما وضعاً لمفاهيم أو إنشاءً لتعاريف أو صوغاً لدعاوى أو تقريراً لقواعد أو تحريراً لأدلة أو إيرادا لاعتراضات، ليس لنا من سبيل إليها غير التشمير على السواعد لتعلم المنطق"²، أراد بذلك طه أن يحيي ماكان في علوم التراث من إهتمام بالمنطق أو مايسمى العناية بعلوم الآلة،أو علوم الوسائل ، كما أن بداية الإشراف الفكر الفلسفي اقترن بالتوسل إلى الآلة المنطقية، ليكون المنطق هو المنهج الفلسفي في الأصل .

¹ طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مصدر سابق، ص17.

² طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، مصدر سابق، ص29.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

يَقَرِّبُنَا طه عبد الرحمن لمدلولات المنطق وآلياته من المعجم المنطقي واللساني بصورته الموروثة و قبل التدليل على مشروعية علم المنطق في التراث الإسلامي ،لابد أن نستهل الحديث عن هذه الآلية المنهجية وذلك ببيان ماهية علم المنطق كما نظَّر له فلاسفة اليونان وعلماء الإسلام قديما في تعاريفهم ،لرصد وظيفته ودلالته فيما بين العلوم ،لنجد أصول المفهوم وبدايته في الميراث اليوناني "فهو يسمى باليونانية لوجيا ،وبالسريانية مليلوثا ،وبالعربية المنطق فكما أن logia لفظة يونانية تدل على هذا العلم الذي يضمه الكلام على العملية الفكرية أصلا وتفرعا في أورغانون orgnon أرسطو طاليس ،فهي من إقتراحات الشراح اليونانيين المتأخرين ،كما اخترع المترجمون السريان لفظ mililutha من الآرامية الحديثة للدلالة على معنى اصطلاح logia اليوناني المتأخر ، فاستفاد العرب من ذلك ، باختراع لفظ المنطق للدلالة نفسها"¹.

لكن أرسطو طاليس يستعمل "logos باعتبارها ذات دلالات مختلفة كالكلام والقول والقياس والنطق ،ولهذا يأتي استعمال نطق/فكر logismos وبدلالات logikos وlogikws ،من هنا شاع استعمال logiki بمعنى الناطق (المدرِك) كما يقال في النفس الناطقة ،أو نطقي logistikos"² إذن الحقل الدلالي للمنطق حسب أرسطو هو القول، القياس، النطق، لكن بعد أن نُقل هذا المفهوم إلى فلاسفة الإسلام ، حاولوا تقريبه للمجال التداولي الإسلامي ، ليصبح مفهوما مؤثلا في بنية المعرفة الإسلامية ، وهنا ضرورة الإشارة إلى أهمية ودور التأثيل للمفهوم الفلسفي، الذي يقتضي تزويد الجانب الإصطلاحي للمفهوم بالجانب الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي الإسلامي.

مثال عن ذلك، مفهوم المنطق عند الغزالي، قَرَّبَ المفهوم وأَصَلَّهُ من القرآن الكريم ويقول "أزُّهَا (المعرفة) بالقسطاس المستقيم ليظهر لي حقها وباطلها ومستقيمتها ومائلها اتباعا لله تعالى وتعلما من القرآن المنزل"³، أو تسميته بمقياس العلم ، فالمؤلف يلفت انتباهنا إلى كون كتابه هذا معيار توزن به العلوم ،إذ به يتميز العلم اليقيني من الظني والعلم القريب في اليقين من الظني المحض ، والباعث على تحرير هذا الكتاب غرضان: "أحدهما تفهيم طرق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر، فإن العلوم النظرية، لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبدولة وموهوبة، كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة... فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يعاير بهذا المعيار، فاعلم أنه فاسد

¹ عبد الأمير الأعسم ، المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ، ط2 ، 1989، ص51.

² المرجع نفسه، ص 52.

³ أبي حامد الغزالي، القسطاس المستقيم :الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن ،تحقيق محمود بيجو، المطبعة العلمية ، دمشق ، 1993، ص8 .

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

العيار"¹، إذن تأكيد أبي حامد الغزالي على أهمية المنطق، وضرورة التمسك به والكيل بمكياله، لئلا مسلك اليقين، ويبعد عن كل وهم وتضليل، ليقف مع رأيه كذلك ابن خلدون على أن المنطق هو طريق المنطقي لتحقيق العلم يعرفه "هو قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات، وذلك لأن الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمسة، وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الإدراك من الناطق وغيره، وإنما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات... فاقترض ذلك تمييز الطريق الذي يسعى به الفكر في تحصيل المطالب العلمية، ليميز فيها الصحيح من الفاسد، فكان ذلك قانون المنطق"² فكان رأي ابن خلدون في تمييزه لطرق تحصيل العلم على طريقتين، بين الطريق العام أو الفطري، والطريق الثاني هو الطريق المنطقي، لذا نجد طه يحصن على الصلة التي تجمعهم مع ابن خلدون، ويدلل على ذلك "الحق أن الصلة بيني وبين ابن خلدون قوية جدًا وإنما لأن الفلسفة المنطقية التي بنى عليها فكرة قريبة من الفلسفة المنطقية التي أبنى عليها أفكاره وأقف منها على مبادئ ثلاثة، المبدأ الأول : أن المعرفة مصدرين أحدهما أصلي والآخر فرعي، أما مصدرها الأصلي هو الفكر الطبيعي الذي هو فكر فطري صحيح... وأما مصدرها الفرعي هو البرهان المنطقي الذي بمثابة القلب الصناعي الذي ننزله على الفكر لنجعل منه علما موضوعيا"³.

فإن المرمى من هذه التعريفات هو الخلوص إلى تعريف جامع للمنطق، لكن الاختلاف بائن في تعريفاته بين فلاسفة الإسلام فهناك من يُنظر على أنه آلة وخاصة في محاولة تقريب هذا المفهوم إلى المجال التداولي الإسلامي، أما طه عبد الرحمن اجتهد في كتابه اللسان والميزان في أن يصل إلى تأثيل هذا المفهوم إلى ثلاثة مفاهيم للمنطق، المفهوم الأول هو القول بحسب تعريف "ابن السكيت" في كتابه إصلاح المنطق، والمفهوم الثاني هو الإنتقال كما تجلى في كتاب الإشارات والتنبيهات، وكما عرفه التهانوي "علم المنطق هو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الإنتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر"⁴، واجتهد التهانوي في تقريب المنطق إلى التداول الإسلامي أن جعل من مقاصد المنطق على غرار الفكر والعلوم، هو المقصد الأخلاقي، ويقول في هذا السياق "اعلم أن الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال والخير والشر في الأفعال والحق والباطل في الإعتقادات، ومنفعته القدرة في تحصيل العلوم النظرية والعملية، وأما شرفه فهو أن بعضه فرض وهو البرهان، لأنه لتكميل الذات، وبعضه نقل وهو ماسوى البرهان من أقسام القياس، لأنه للخطاب مع الغير، ومن

¹ أبي حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، ص ص 26، 27.

² عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة، مرجع سابق، ص 531.

³ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص ص 133، 134.

⁴ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، مرجع سابق، ص 44.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

اتقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم، ومن طلب العلوم الغير المتسقة وهي ما لا يؤمن فيها الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل وكرامد العين، لا يقدر على النظر إلى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان في الاستعداد¹ والفكرة القويمة والمسددة في هذا العرض الرشيق للمنطق يقدم التهانوي وصل المنطق بالأخلاق، ولكن يجعل الأخلاق تتقدم على المنطق، ويقول "مرتبه في القراءة أن يُقرأ بعد تهذيب الأخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب (...). ألا ترى أن الذين لم يُهذبوا أخلاقهم إذ شرعوا في المنطق سلكوا منهج الضلال، وانخرطوا في سلك الجهال، وأنفوا أن يكونوا مع الجماعة، ويتقلدوا دّل الطاعة، فجعلوا الأعمال الطاهرة والأقوال الظاهرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وقرأذائهم، والحق تحت أقدامهم وأما الثاني فلتستأنس طبائعهم إلى البرهان"² إذن يؤكد على تهذيب الخلق يسبق تقويم الفكر بالمنطق، وهذه الفكرة التي لم نجد لها عند النقلة المسلمين للفلسفة اليونانية أثناء ترجمتهم للمنطق الأرسطي .

أما المفهوم الثالث للمنطق حسب طه: هو **الطلب**، باعتبار الأقوال المنتقل إليها هي أقوال مطلوبة ليصل طه بذلك إلى تعريف تأصيلي أن "المنطق علم يبحث في قوانين الانتقادات من أقوال مسلم بها إلى أقوال مطلوبة"³، ويشير طه إلى ما تفتن إليه النظائر المسلمين لصياغة مفهوم جامع للمفاهيم الثلاثة، القول، الانتقال، والطلب، وهو اللزوم كمفهوم إجرائي صالح لتعريف المنطق "المنطق علم يبحث في قوانين اللزوم، أو قل باختصار المنطق هو علم اللزوم"⁴ لأن اللزوم هنا يرادف الاستدلال، ليخلص أن المنطق هو علم الاستدلال وكنه التأصيل في هذا التعريف أن اللزوم والاستدلال مفهومان مزروعين في تربة علم أصول الفقه .

أ - آليات التقريب التداولي للمنطق اليوناني : أو البحث عن المصادر الفكرية للتقريب المنقول اليوناني

لقد لقي المنطق معارضة ساحقة في الحضارة العربية الإسلامية، لتتلون هذه المعارضة بألوان وأشكال مختلفة و كذا مضايقة من قبل المشتغلين به، والتصدي لأرائهم، مامن سبب إلا لكونهم منطقة، اشتغلوا وألفوا في المنطق، "فقد اعتُبر المنطق فضولا من القول أو خروجا عن السليقة أو مرتعا للشناعات أو مظنة للشبهات، بل رجما بالغيب وخوضا في لجج الباطل، ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته، كما ابتلي أصحابه بالتجريح أو الإتهام أو

¹ المرجع السابق، ص 46.

² كشف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، ص 46.

³ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مصدر سابق، ص 87.

⁴ المصدر نفسه، ص 88.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

التشهير أو الإيقاع ، بل بالمتابعة والمعاقبة، ولا زالت آثار هذا التصدي للمنطق وللمنطقة إلى هذا الزمن ¹، إذن قبل الحديث عن آليات التقريب التي استند إليها فلاسفة الإسلام في نقلهم للمنطق اليوناني، لابد أن يكون ههنا ، التبصّر عن أسباب الاعتراضات التي لقيها المنطق ، والإبانة عن عدم إستقامة المنطق وموائمته مع الأصول التداولية الإسلامية، لنجد أهم سبب لإغتراب المنطق عن العقل الإسلامي وعن مجاله التداولي هو صبغته التجريدية، وسكونه عن العمل، ولا علاقة له بالتسديد العملي، لأن التسديد قائم على أصول المجال التداول الإسلامي من لغة وعقيدة ومعرفة، فكانت دعوى طه عبد الرحمن "إذا صح أن مناهضة المنقول المنطقي في مجال التداول الإسلامي العربي ترجع إلى تغلغله في التجريد، صح كذلك أن الإشتغال بتقريب هذا المنقول استوجب تغطية وصفه التجريدي بوصف تسديدي، بناء على أن التسديد يزوده بسند عملي يختلف باختلاف أصول هذا المجال التداولي الأصلي" ²، فكان السبب الاعتراضي الأول على المنطق هو اللغة، أي الإخلال بمقتضى الإستعمال اللغوي، كما تم ذكره في بداية هذا الفصل عن كنه هذه الآلية ، ويرجع مخالفة المنقول المنطقي حقائق الأصل اللغوي العربي، أي الإخلال بقاعدة الإعجاز وقاعدة الإنجاز وقاعدة الإيجاز، لأن التركيب اللغوي في أصل المجال التداولي ليس تركيباً منطقياً، بل أساسه هو النحو، كما أن الاختصار على الصيغة الحملية الثلاثية ذات الأصل اليوناني في تركيب القضايا (أي الموضوع والرابطة والمحمول) يخالف الصيغ المتنوعة التي تأخذ بها الممارسة اللغوية العربية ، والتي تصدرها الصيغة الفعلية ³.

فضلا عن استخدام المقاييس المنطقية التي تختلف كل الاختلاف عن الإستعمال اللغوي العربي المؤلف "فالمقياس هو أمر ما مركب وله أجزاء عنها يتركب وكثير من المركبات التي لها أجزاء لأجزائها أيضا أجزاء ، والمقاييس بهذه الحال أعني لها أجزاء ولأجزائها أجزاء أيضا، فأجزاء أجزائها تسمى الأجزاء الصغرى ، وأجزاؤها تسمى الأجزاء العظمى، والحال في ذلك كالحال في البيت فإنه مركّب وله أجزاء وهي الحيطان والسقوف، وللحائط أجزاء وهي اللبن والطين، وللسقوف أجزاء وهي القصب/والخشب ، واللبن هو جزء جزء البيت، والحائط هو جزء البيت" ⁴ وكذا استخدام من الجمل التعبيرية تختلف اختلافا تاما لقواعد التبليغ العربي السليم، فكان انتقائهم من العبارات القلقة والأساليب المنكوسة .

¹ طه عبد الرحمن ، سؤال المنهج ، مصدر سابق، ص 212.

² طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 314.

³ المصدر نفسه، ص 316.

⁴ أبو نصر الفراءى، الألفاظ المستعملة في المنطق، دار المشرق، بيروت، ط 1968، 2، ص 103.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

وإن كانت اللغة العربية تستخدم من التشبيهات والإستعارات المجازية، فإن أرسطوطاليس صرّح بتزديل هذا النحو من الكلم، وبالأخص في عملية الإبدال عند عسر التخيل في أمر ما، لذا فهو يتجنب في الفلسفة هذا النحو من إبدال الشيء بدل الشيء، لأن ذلك يتم إستبعاد الفهم والمعنى، ويقول أرسطوطاليس "إلا أن ما وضعوا من ذلك بهذا القول فهو خارج عن عقولنا وكذلك ليس يجب أن نفحص عن أقاويل الذين فلسفتهم شبيهة بالزخارف، وبهذا السبيل تلتئم الأقاويل التي تسمى بالرموز والألغاز، وعسى أن لا تكون هذه مرذولة إلا في أنحاء التعاليم الفلسفية فقط، فأما في الخطابة وفي الأقاويل المستعملة في الأمور السياسية، فعسى إن لا يكون الواجب غيرها"¹.

أما عن الإخلال بقاعدة الإيجاز، فدخل المنطق وآلياته في لغة العرب، فكان الأثر هو تطويل العبارة و مخالفته لقواعد البيان العربي مثال ذلك قد اشتهر من حديث الرسول عليه الصلاة والسلام، أنه ورد على صيغة المنطقة في قوله (كل مسكر خمر وكل خمر حرام) والرواية الثانية (كل مسكر خمر وكل مسكر حرام) كل من الروايتين مستوفيا شروط البيان العربي، لكن إن أردنا الإستدلاليين على منهج المنطقة لابد من قضية ثالثة

1_ كل مسكر خمر	2_ كل مسكر خمر
وكل خمر حرام	وكل مسكر حرام
إذن كل مسكر حرام .	فإذن بعض الحرام خمر .

لذا يقول ابن تيمية " أن صورة القياس المذكورة فطرية لا تحتاج إلى تعلم بل هي عند الناس بمنزلة الحساب ، ولكن هؤلاء يطولون العبارات ويغرقونها"²، فإن كل من الإستدلاليين المزيدين فيهما تطويل للعبارة وحشو، وإخلال بقواعد المجال التداولي العربي وهما قاعدة التبيين، وقاعدة الإيجاز اللغوية بحيث كل ما قوي جسر التعارف والتواصل بين المتكلم والمخاطب ازداد الإختصار في الكلام³، لذا فإن الصورة التي رسمت في الأذهان عن المنطقة ، هي تطويل العبارة وهذا بعض الآراء ما قيل عن المنطقة "قال متى : لو نثرت عليك أيضا من مسائل المنطق أشياء لكان حالك كحالي، قال أبو سعيد: أخطأت لأنك إذا سألتني عن شيء أنظر فيه، فإن كان له علاقة بالمعنى وصّح لفظه على العادة الجارية، أجبت، وإن كان متصلا باللفظ ولكن على وضع لكم في الفساد على ماحشوتكم به كتبكم رددته أيضا، لأنه لا سبيل إلى إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها (...). وإنما بؤدكم أن

¹ المرجع السابق، ص 92

² تقي الدين ابن تيمية، نقض المنطق، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1951، ص 201.

³ أنظر تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 319.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

تشغلوا جاهلا، وتستندلوا عزيزا، وغايتكم أن تهولوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص وتقولوا: الهلّة والأينية والماهية، والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيولية والصورية والأيسية والليسية والنفسية ثم تتناولون فتقولون جئنا بالسحر "1"، أما عن الإخلال بقاعدة التبيين، أي شتان بين من يقول أنت منطقي، وبين من يقول أنت نحوي لغوي فصيح، أي أن البيان خالي من كل عيب بينما التراكيب المناطقية غريبة عن قواعد اللسان العربي وأصوله، "إذا قال لك آخر كن نحويا فصيحاً فإنما يريد: أفهم عن نفسك ما تقول، ثم زُم أن يفهم عنك غيرك وقدّر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، وقدّر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه، وهذا إذا كنت في تحقيق شيء على ماهو به، فأما إذا حاولت فرش المعنى وبسط المراد فاجلّ اللفظ بالروادف الموضحة، والأشباه المقرّبة والاستعارات الممتعة، ويبيّن المعاني بالبلاغة"2.

والسبب في هذا الجدل بين النحويين والمناطقية هو أن النظام المعرفي هو الذي يحدد النظام اللفظي وليس العكس، لذا النظام البرهاني لما تسيّد على اللغة، نجد أصبح "سر التأويل اللغوي الجديد يكمن في منطق الفلاسفة الذاتي، وإعادة تركيبهم المشاهد والمدرك وفقا لكليات أو لمقولات عقلية مجردة، لذا أسبغت على الحروف والألفاظ معان مستجدة حولها من لغة طبيعية بيانية إلى لغة برهانية قياسية، مما ولدّ تباينا بين لغتي النحويين والمناطقية"3 أما عن الإخلال على مستوى الإشتغال العقدي، فإن المنقول المنطقي المجرد يخلّ بالمجال التداولي العقدي الأصلي، وذلك أن المنطق عند إبحاره في التأمل المجرد في القضايا الإلهية، فإنه صار إلى الإشتغال بما ليس جزءا من موضوعه، متبعا فيه طريقة لا تناسبه، الأمر الذي أفضى به إلى تقرير دعاوى متعددة في الحقائق الإلهية منها ثبوت العقول العشرة، وقدم العالم ... وواضح أن هذه الدعاوى تخالف قاعدة الاختيار التفضيلية التي تحصر العقيدة الصحيحة في العقيدة التي تلتزم في قولها بالقول الشرعي وفي عملها بالعمل الشرعي"4.

ومن بعض أقوالهم حين تأملوا الخطاب الميتافيزيقي برؤية تجريدية، "إن الملائكة بنات الله، يقولون أيضا إنهم محدثون، ويقولون إنه صاهر إلى الجن، فولدت الملائكة ... فإن الملائكة عند من آمن بالنبوات منهم هي العقول العشرة، وتلك عندهم قديمة أزلية، والعقل رب"5 كما نجد علماء الكلام قد استعاروا هذه الآلة المنطقية في القضايا الكلامية، لما اشتهرت به من نتائج يقينية وطرق إستدلالية، فكانت سبيلهم للدفاع عن القضايا العقدية بالأدلة

¹ أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مرجع سابق، ص 131، 132.

² المرجع نفسه، ص 133

³ جبرار جيهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 114.

⁴ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 322.

⁵ تقي الدين ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص 143.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

البرهانية ، لكن استعمال المنطق لم يتوقف هنا، بل صار إلى الإشتغال بما ليس جزءا من موضوعه ، مستعملا فيه طريقة لا توافقه ، مما أدى إلى تقرير دعاوى كلامية في أسرار الألوهية تعلقت بالذات الإلهية وصفاتها وأفعالها ، وتناولت على الفصل في المتشابهات المنهي عن تأويلها¹ ، فكان وراء كل هذا التطاول ، الإخلال بالقاعدتين العقديتين وهما الإعتبار والإتتمار ، الأولى التي تقضي بطلب المقاصد والعبر من أحكام الشرع الإلهي ، والثانية التي تشغل على وصف العبودية لا على وصف الربوبية ، لأن عند دخول المنطق في المسائل الإلهية وإنزال المناهج الصورية على هذه المسائل ، فإنه يهدم حقائق التداول العقدي ، لأن مرجع أحكام الإلهيات هي الإرادة الإلهية لا الإنسانية ، فكانت الآفة عن هذا الإخلال هي آفة التثاقل : إثبات الهمة وارتكاس العزيمة ..²

أما على المستوى المعرفي ، فإن ما اشتهر به التداول المعرفي الإسلامي ، هو المنطق العملي أو العقل العملي ، ليكون العلم مبدؤه والعمل تمامه ، لذا من قواعد هذا الأعمال المعرفي نجد قاعدة الإتساع ، وقاعدة الإنتفاع وقاعدة الإلتباع ، والقصد الثاوي لكل من هذه القواعد ، فإن العقل الإسلامي الأصلي عقل موسع جامع بين العلم والعمل ، ودخول المنقول المنطقي أنه قد ضيق بين العلم والعمل ليكون العقل المنطقي هو العقل المضيق ، أما عن الإنتفاع هو وقوع العقل المنطقي المجرد في الإيغال والتجريد والإبتعاد عن النفع والتأثير ، لأن من أصول التداول الإسلامي جلب المنفعة ودفع المضرة ، يقول ابن تيمية أن كلام المنطقة إنما ينحصر في الحدود التي تفيد التصورات وفي الأقيسة التي تفيد التصديقات ، وأن غالب كلامهم في هذا : فيه تكلف في العلم وفي القول ، ووجه لغو لافائدة فيه³ ، وكان ادعائهم "أن العقل الوضعي قادر على الإستقلال بالإدراك والبت في الأسباب والمقاصد معا من غير حاجة إلى سند الشريعة الدينية في أي منهما ، وبتطاوله على تخريج مقاصد نصوصها على مقتضى قواعد الإستدلال النظري كما رتبت في أبوابه ، فقد خالف قاعدة الإلتباع المعرفية التي تقضي بأن يكون النظر العقلي في المقاصد تابعا لأحكام العقل الشرعي"⁴ .

من جملة الإنتقادات التي وُجهت للمنطق أن كثير من "الأمر العملية لا يصح استعمال المنطق فيها ، ولهذا كان المؤدبون لنفوسهم ولأهلهم ، السائسون للملكهم لا يزنون آرائهم بالصناعة المنطقية إلا أن يكون شيئا يسيرا ، والغالب على من يسلكه : التوقف والتعطيل ، ولو كان أصحاب هذه الأراء تقف معرفتهم بها واستعمالهم لها

¹ طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مصدر سابق ، ص 322 .

² أنظر تجديد المنهج ، ص 322 ، 323 .

³ ابن تيمية ، نقض المنطق ، مرجع سابق ، ص 16 .

⁴ طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، مصدر سابق ، ص 327 .

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

على وزنها بهذه الصناعة لكان تضررهم بذلك أضعاف انتفاعهم به ¹ فكانت الحدود المنطقية حشو لكلام كثير ، ما يروم إلى إتيان الفكر واللسان، والعمى والضلال، بل " إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة ويبعد الإشارة ويجعل العلم القريب من العلم بعيدا، واليسر منه عسيرا، ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه، وغير ذلك، لم يفد إلا لكثرة الكلام والتشقيق مع قلة العلم والتحقيق " ².

يمكن القول أن السؤال الراهني والمتداول اليوم، هل منهج ابن تيمية في الرد على المنطقيين أو معارضته على الاتجاهات العقلية المنحرفة مازال صالحا اليوم ؟ خاصة بعد سيطرة العقلانية المجردة أو الأصح العقلانية المسييسة على العقلانية العملية المؤيدة في الفكر الإسلامي المعاصر، أين أصبح العقل العربي المعاصر في ذاته مُتسبب ومتطرف، حيث "كان شيخ الإسلام حريصا على تحرير العقل من قيود المنطق اليوناني المصطنعة والتي تكبله بالأغلال وتمنع انطلاقه على سجيته المفطور عليها طلبا للعلوم والمعارف، وهذه القيود قد وضعها المناطقة إما في تعريفهم للحد أو اصطناعهم لأشكال قضايا صورية وأوهموها الناس بأن الفكر الإنساني لا يعمل إلا في إطارها " ³. لأن ما يُطرح اليوم في جوهر القضايا الفكرية الإسلامية المعاصرة، هو القول بأن نصوص ابن تيمية لا يمكنها تفكيك وتقديم حلول شافية لما تعانيه الأمة الإسلامية اليوم.

ب_ آلية التقريب المنطق اللغوي : ابن حزم الأندلسي نموذجاً :

ويستدل طه عبد الرحمن بنموذج من التراث الإسلامي في التقريب للمنقول المنطقي، من خلال الكتاب الفريد لابن حزم الأندلسي ، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، الذي كان مرامه تصحيح العبارة المنطقية وفقا للأصول اللغوية للمجال التداولي الإسلامي العربي، متوسلا بآليات تقريبية حصينة لا تنتكس عند إرتحالها، لنجد آلية تبين المنطق : لتأسيس المنطق على البيان العربي، وآلية تمكين الأسماء : أي إستعمال الأسماء المألوفة، وآلية ترسيخ الأمثلة: المستحاة من رصيد المعارف المشتركة.

تبين المنطق: للوصل بين المنطق والبيان عند ابن حزم ، نجده يستند إلى ترسيخ هذا الإتصال إلى مجموعة من الصور التقريبية، وأولها **الإستشهاد بالقرآن الكريم** إذ في مقدمة كتابه يستفتح بآيات بيّنات لقوله تعالى "الرحمان علّم القرآن خلق الإنسان علّمه البيان" (الرحمن: 3-5) وقوله تعالى "و علّم آدم الأسماء كلّها" (البقرة: 31)

¹ ابن تيمية، نقض المنطق، مرجع سابق، ص 172.

² المرجع نفسه، ص 169.

³ مصطفى حلمي ، مناهج البحث في العلوم الإنسانية : بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب ، دار الكتب العلمية ، لبنان ، ط1، 2005، ص 31.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

،ليرجع إلى كتاب الله والإستدلال بقول الله بدل من قول أرسطو ،يقول ابن حزم " فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم، والجاهل منكسع كالأعمى حتى يُنبّه عليه، وهكذا سائر العلوم، فما تكلم أحد من السلف الصالح عليه السلام في مسائل النحو، لكن لما فشل جهل الناس، باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالا عظيما، وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله عزوجل، وكلام نبيه عليه السلام، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى " ¹ بل لا نجد لفظ المنطق في تعريفه لكتابه وإنما يحل محله لفظ البيان، كما يضع لنا مراتب البيان وتعريفات له مستندا إلى اشتقاقات لفظ البيان، مستبين، استبانته،...

__ **مرادفة لفظ البيان بالتمييز** : حيث أردف لفظ البيان لإدراك التباين والتمييز بين الأشياء، يقول ابن حزم "بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه واستقراره فيها بمادة العقل الذي فضل به العاقل من النفوس وتمييزه لها على ما هي عليه إذ من لم يبين له الشيء لم يصح له علمه ولا الإخبار عنه ، فهذه المرتبة الثانية من مراتب البيان " ² هنا البيان للتباين بين الموجودات وتباين معانيها ،ومن مراتب البيان عند ابن حزم أربع: __ بيان الوجود __ بيان العقل __ بيان الصوت __ بيان الإشارة.

__ **آلية ترسيخ الأمثلة** : وهنا ابن حزم شرع في أن يحقق مقصده الأكبر لتوسيع التقريب المنقول المنطقي، بآلية ترسيخ الأمثلة أي بترسيخ الأمثلة المتداولة ورفع القلق عن الأمثلة التي جاء بها المناطق، وذلك "أن يورد على المقاصد المنطقية أمثلة معتادة مأخوذة من مختلف مكونات المجال التداولي الأصلي، إن تعبيرا أو اعتقادا أو معرفة، لكن نصيب ما أخذه من الأصل العقدي كان أوفر ،ولا غرابة في ذلك فقد كان هذا الأصل هو الغالب على النفوس والأرواح في التداول " ³ وكانت الأمثلة المستعملة من دوائر معرفية متنوعة، لنجد أمثلة على أسماء العلم لأسماء الله وأسماء الأنبياء " وأسماء الله تعالى التي ورد النص بها أسماء أعلام غير مشتقة من شيء أصلا... وأما صفات الفعل له تعالى مشتقة من أفعاله كالحيي والمميت، وما أشبه ذلك " ⁴، واستعماله أيضا أمثلة مشهورة في باب النحو واللغة وكذا أمثلة من الفقهيات ليجتث كل الأمثلة التجريدية التي ترجمها المناطق حرفيا، مثال عن ذلك يقول "نعني بالإيجاب إثبات شيء بشيء كقولك زيد منطلق، والخمر حرام والزكاة واجبة علة مالك مقدار كذا وكذا

¹ ابن الحزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق : والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص10

² المرجع نفسه ، ص11.

³ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص337.

⁴ ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق، مرجع سابق، ص40.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

من المسلمين والعالم محدث ومُجد رسول الله وما أشبه ذلك... والسلب نفى الشيء عن شيء كقولك زيد ليس أميرا ومسيلمة ليس نبيا¹، وضرب الأمثلة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، لبت الشك وترسيخ الفهم، لقوله تعالى "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" وقول الرسول عليه الصلاة والسلام، "القطع في ربع دينار".

المهم من هذا، أن ابن حزم الأندلسي أراد من كل ذلك بعث الروح العملية في الأمثلة من خلال تأصيلها من المجال التداولي الإسلامي، وعند القول بعث الروح العملية، أي أن المثال أو اللفظ لا يقف عند فهمه أو تبيينه أو شرحه وإنما مسعاه أكبر من ذلك، وهو في أن يخرق الأنفس ويروضها على العمل أو لتحقيق التكامل بين العلم والعمل وهنا تكمن روح التفلسف في المجال التداولي الإسلامي، والكلام الرشيق والعتيق الذي نختم به هذه الجزئية نقلا عن ابن حزم إذ يقول "وكنحو المسائل الطوال التي أدخلها أبو العباس المبرد في صدر كتابه "المقتضب" في النحو فإنها لاترد على أحد أبدا لا في كتاب ولا في كلام، وكنحو كلام كثير من وحشي اللغة كالغفنج والعجالط والقذعمل، ولسنا نذم من طلب هذا كله بل نصوب رأيه، لكننا نقول: ينبغي لطالب كل علم أن يبدأ بأصوله التي هي جوامع له ومقدمات، ثم بما لا بد منه من تفسير تلك الجمل، فإذا تمهر في ذلك وأراد الإيغال والإغراق فليفل، فإنه من تدرب بالوعر زاد ذلك في خفة تناوله السهل، فقد بلغنا عن بعض الأنجاد أنه كان إذا أراد حربا أدمن لباس درعين قبل ذلك بمدة، فإذا حارب خلع إحدهما لتخف عليه الواحدة، والنفس هكذا"²، إذن قرّب لنا فهم هذا التدريب اللغوي وعلاقته بالنفس بمثال عن المحارب الحذق.

ج- التقريب العقدي للمنطق: الغزالي نموذجاً .

عمل أبي حامد الغزالي لتقريب المنطق تقريبا عقديا أو تشغيله عقديا، بآليات ثلاث نجد : التحييد العلمي، والتأسيس القرآني وأخيرا التأسيس الفقهي، إذ يرى الغزالي المنطق تبرئة تامة من حيث أصله وحقيقته، لكونه بعيد كل البعد عن الأغاليط الفلاسفة في الأمور الدينية، ويقول "المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه"³، بالتالي المنطق لا علاقة له بالدين كمقصد من مقاصده .

¹ المرجع نفسه، ص71.

المرجع نفسه، ص100.

³ أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، دار الأندلس، بيروت، ط7، ص81.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

ليؤسس للمنطق تأسيساً قرآنياً، وهذا مانجد في كتبه يتبدأ بآيات قرآنية بقوله تعالى "وَوَضَعَ الْمِيزَانَ"، "أَلَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ"، ليصطلح عناوين كتبه بمفاهيم قرآنية، منها القسطاس المستقيم إذ سئل "إذا استوعرت سبيلهم واستوهنت دليلهم فيماذا تزن معرفتك؟ فقلت: أزنّها بالقسطاس المستقيم ليحقها وباطلها ومستقيمتها ومائلها اتباعاً لله تعالى وتعليماً من القرآن المنزل على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم حيث قال "وزنوا بالقسطاس المستقيم" فقال: وما القسطاس المستقيم؟ فقلت هي الموازين الخمسة التي نزلها الله تعالى في كتابه، وعلم أنبياءه الوزن بها، فمن تعلم من رسول الله ووزن بميزان الله فقد اهتدى، ومن مال عنهما إلى الرأي والقياس فقد ظلّ وتردى¹، ليكون دور القسطاس هو التسليح بالميزان واستعماله في كل مجالات المعرفة ومستويات الاستنتاج طلباً للمعرفة، وبواسطته أيضاً يصل المؤمن إلى معرفة الله تعالى وقدرته وأفعاله ويعتبر الغزالي أول من أدخل المنطق إلى الأصول الإسلامية وتشغيله عقدياً، فكان مقصده تقوية الاستدلال الإسلامي، كما بيّن أن هذا الميزان روحاني لا يساوي الميزان الجسماني "وأعلمك أولاً أن هذا الميزان يشبه الذي حكمته في المعنى دون الصورة، فإنه ميزان روحاني فلا يساوي الميزان الجسماني... وأشد الموازين روحانية ميزان يوم القيامة، إذ به توزن أعمال العباد وعقائدهم ومعارفهم، والمعرفة والإيمان لا تعلق لهما بالأجسام، فلذلك كان ميزانهما روحانيا صرفاً"².

ويؤكد على التفرقة بين ميزان القرآن وميزان الشيطان، لكون الشيطان مسلط على كل ناظر، لذا اصطلح على هذا الميزان الذي يقع تحت إغواء الشيطان بالقياس الفاسد، إذن لا بد من الحصانة والاستعانة بسراج العقل ونوره "أن تتفقد بنور العقل وسراج الزاهر مداخل الشيطان في النظر، وتعلم أن حصن النظر والدليل مالم ينثلم ركن من أركانه... لم يجد الشيطان مدخلا فيه، فإنه لا يدخل إلا من الثلم، فإذا أبصرت الثلم بنور العقل، وسدتها وأحكمت معاقلها.. انصرف الشيطان خائباً خاسراً، واهتديت إلى الحق، ونلت بمعرفة الحق درجة القرب من رب العالمين."³، والأهم من هذا كله أنه أسس المنطق على الفقه، وفق عمليات ثلاث: بإبدال المصطلحات الفقهية مكان المصطلحات المنطقية، ووضع الأمثلة الفقهية على مختلف مكونات المنطق، ورد الموازين العقلية إلى الاستدلالات الفقهية.

¹ أبي حامد الغزالي، القسطاس المستقيم: الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن، تحقيق محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، 1993، ص 14.

² المرجع نفسه، ص 19، 20.

³ أبي حامد الغزالي، محك النظر: في فن المنطق، مرجع سابق، ص 152.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

ومقتضى تفقيه المصطلحات المنطقية حيث سُمّي القياس وعناصره بأسماء فقهية يمكن أن نستدل على ذلك ببعض المصطلحات التي استعملها في محك النظر مع ما يقابلها من الاصطلاحات الدائرة في عموم كتب المنطق نجدها موضحة في الجدول التالي.

المصطلح الدائر في كتب المنطق :	مصطلح الإمام الغزالي في المحك:
التصور (إدراك المفرد)	معرفة
التصديق (إدراك النسبة)	علم
الضروريات	الأوليّات
المشكّك	المتشابه
المحمول	حكم (تبعاً للفقهاء)
المحمول عليه (الموضوع)	المحكوم عليه
القياس الشرطي المتصل	نمط التلازم
الحد الأوسط	علة (تبعاً للفقهاء)
القضية السالبة	القضية النافية

في كتابه محك النظر "لم يعن المحك بالمصطلحات المنطقية الدائرة في كتب الفلسفة، إذ لم يكن القصد حوار الفلاسفة، بل غرس هذا العلم -الذي استعصت إبحاثه على كثير من الطلبة -بعيدا عن دوامة الاصطلاحات، ونأيا بهم أن يتعلقوا بالمبنى على حساب المعنى، وهذا ما لم يلتزمه الإمام في المعيار، ففيه إلترم لغة القوم وحاورهم بها، بل وحدّ لهم اصطلاحاتهم التي كانت كرسائل خفية يُبعث بها، ملوّحا بتغيير لغة الجدل يومها، حيث كان قد

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

تفتش بينهم أن الفقهاء لم يعرفوا اصطلاحنا، ولم يدركوا مقاصدنا، فكانت لهم سهام "التهافت" و"المقاصد" و"المعيار" بالمرصاد¹

أما عن إيراد الأمثلة الفقهية على المباحث المنطقية، فكان كتاب المعيار خصبا بالأمثلة الفقهية ويقول فيه "رغبنا ذلك في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية لتشمل وتعم سائر الأصناف جدواء وعائدته، ولعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزراء ينكر انحرافنا عن العادات فقي تفهيم العقلية القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية فليكتف عن غلوائه في طعنه وإزرائه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها، فإنها لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفي بما هو الأعراف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده، فيستقر المجهول في نفسه"²

لذا في كل مبحث من مباحث المنطق أردف الغزالي أمثلة فقهية إلى جانب الأمثلة العقلية، خاصة في أقسام اللفظ الذي ينقسم إلى ألفاظ مستعارة ومنقولة ومخصوصة، ويمد أمثلة عن اللفظ المنقول مثال اللفظ الصلاة والحج ولفظ الكافر، والفاسق، أما على اللفظ المستعار فقد استند من استعارات القرآن الكريم "وإنه في أم الكتاب"، "لتنذر أم القرى ومن حولها"، والصبح إذا تنفس"، واشتعل الرأس شيبا " فأذاقها الله لباس الجوع والخوف"، "فما بكت عليهم السماء والأرض"، ومن أمثله في القياس الحملي (كل مسكر حرام)، (وكل خمر حرام)، (فكل مسكر حرام) وفي القياس الشرطي المتصل (إن كان الوتر يؤدي على الراحلة.. فهو نفل)، (فهو إذا نفل)، وفي الإستقراء يستند في قوله (مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء، فيستحب فيه التكرار) فقل: لم؟ قلنا: استقرأنا ذلك من غسل الوجه، واليدين، وغسل الرجلين، ولم يكن معنا إلا مجرد هذا الإستقراء³، وفي التمثيل (المطعوم ربوي)، (إن السفرجل مطعوم)، (فهو إذن ربوي)⁴.

2_1_3_ الآلية الأخلاقية التراثية :

¹ أبي حامد الغزالي، محك النظر، مرجع سابق، ص24.

² أبي حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، ص52.

³ المرجع نفسه، ص186.

⁴ المرجع نفسه، ص194.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

وهنا بالحري الإجماع عن أهم آلية طهائية والتي عُنونت لمشروعه الفلسفي بالأخلاق الإسلامية أو بروح الحداثة الإسلامية، وذلك للإبانة أولا عن أهم السبل لتقريب الأخلاق اليونانية في الممارسة التراثية وثانيا ما هي المصادر الأخلاقية التي عمل عليها طه في تأصيل وإبداع كل فكرة حُلُقية مع الالتزام بما يوائم مقتضيات العملية للأصول التداولية وهي الإستعمال اللغوي والإشتغال العقدي والإعمال المعرفي، فكانت قاعدته الأولى المتبعة في التقريب التداولي الأخلاقي أو في التعليل لأسباب التفلسف الأخلاقي الإسلامي، ذلك في قوله "إذا ظهر بطلان القول بأن عناية علماء الإسلام ومفكرهم بعلم الأخلاق قلت عن عنايتهم بغيره من المعارف الإسلامية، ظهر كذلك أن هذه العناية اتخذت صورة تقريب المنقول الأخلاقي بإخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف تسديدي يمد جانبه اللغوي بالإستعمال وجانبه العقدي بالإشتغال وجانبه المعرفي بالإعمال"¹، لذا فلا بد أن نرد على الدعوة الباطلة القائلة بقلّة العناية التراثية بعلم الأخلاق، وللأسف لازالت هذه الأقاويل الباطلة تُقال إلى يومنا هذا عند بعض الباحثين والمفكرين، بالرغم من أننا قد نجد من الفلاسفة الأخلاقيين الغربيين يعودون إلى خزانة التراث الإسلامي العامرة بكنوز حكم الحياة ولا يمكننا الآن ذكر القائمة الطويلة من هؤلاء الذين فتشوا ودرسوا القيم الإسلامية العليا وأعجبوا بالفلسفة الأخلاقية الإسلامية لسموّها، وبالأخص لكونها لا تنحاز نحو الأخلاق الراكعة، نجد مثلا قول نيتشه "أريد العيش بين المسلمين لفترة طويلة جيدة، لاسيما بين المسلمين الذي يكون إيمانهم تقيا جدا، وبهذا الشكل، فإنني أتوقع شحذ تقيمي، وعيني في كل ذلك هي أوروبية"² فإن ميراث الفكر الأخلاقي الإسلامي ككل هو براديجم تكاملي، لذا لا يمكننا إصدار حكم عشوائي عن علم الأخلاق لدى الفلاسفة المسلمين من خلال قراءتنا السطحية والتجزئية لنصوصهم، بل لابد الإرتياض في مطلب البرهان على الدعاوي المسموعة، والقراءة الفاحصة المراعية للتساؤل والمعارضة أو المناقضة والمغالطة للذات الشاكة، إلى أن نصل من الطمأنينة واليقين في المعرفة .

وقد نجد من الكُتّاب يستدل على أن أكثر الكتب التي لقيت رواجاً في الفكر الشرقي هي الكتب التي حملت الكلمات القصيرة الحكمية ، وهنا لما نقول الحكمة ليست الحكمة التجريدية المنقولة عن اليونان، بل الحكمة العملية الراشدة نحو السلوك القويم، وسنخرج إلى هذه النقطة لاحقا في التقريب المعرفي للأخلاق بفضل إمدادها بالعمل ، يقول عبد الرحمن بدوي "العقل الشرقي لم يستطع أن يهضم الفلاسفة اليونانيين إلا بعد أن وضعت لهم أمثال وجمل حكمية قصيرة غني بإيرادها كثير من كتب الملل والنحل ونوادر الفلاسفة في الإسلام

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق ص 384.

² روي جاكسون، نيتشه والإسلام، ترجمة: حمود حمود، جداول، بيروت، ط 1، 2015، ص 41.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

كما يشاهد خصوصا في كتاب **الكلم الروحانية في الحكم اليونانية** لأبي الفرج بن هندو وأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ، وأبي حيان التوحيدي وأستاذه أبي سليمان السجستاني في كتاب **صوان الحكمة** وفي فكرة الفصوص نفسها ونقوش الخواتم ما يدل على معنى هذه العناية الهائلة عند الشرقيين بالكلم الروحانية القصار ... كل هذا إنما يدل على ما لهذا النوع من الكتابة من دلالة خاصة عند العقل الشرقي أو الحضارة العربية السحرية بخاصة ¹.

بعد أن طفنا في الحديقة التراثية لعلم الأخلاق نجد طه عبد الرحمن إذ كان رده على الدعوى الباطلة السابقة وذلك بإثبات الصلة المتواشجة للشرعية الإسلامية بالأخلاق وفقا للحديث المشهور "إنما بعث لأتم مكارم الأخلاق" ويقول "كيف يعقل أن تنشأ وتتطور علوم خادمة لهذه الشريعة مثل الحديث والفقه ولا ينشأ ولا يتطور علم الأخلاق بل ولا يسبقها نشأة ولا يفوقها تطورا ، وهو الذي لاتضاهيه هذه العلوم الخادمة دلالة على كلية السلوك الذي جاءت الشريعة الإسلامية المطهرة لتنظيمه ، إصلاحا وتكميلا" ² ، بالإضافة إلى **خصوصية الفلسفة الأخلاقية الإسلامية**، التي تستمد أصالتها من معان أخلاقية سليمة علم الفقه وعلم الكلام وعلم التصوف ، وخاصة في هذا العلم الأخير إذ اقترن اسمه بعلم الأخلاق لأن موضوعه تطهير النفوس وتحسين الأخلاق والطباع ، قصد بلوغ الذات العليا وكبح جماح شهوات النفس وكدوراتها ، يعرفه الشيخ الجنيد أبو حفص الحداد أن التصوف كله آداب ، لكل وقت آداب ولكل محل آداب ، كما لا ننسى الأصول اليونانية الثلاث أفلاطون ، وأرسطو وجالينوس الذين كان لهم الإسهام في التأثير على الفلسفة الأخلاقية الإسلامية ، "وقد أدى إلى توسيع دائرة هذا التأثير والتداخل اقتناع الأخلاقيين المسلمين بالصبغة الفطرية للدين مما جعلهم يرون في المعاني السلوكية المشتركة بين الدين الإسلامي وعلم الأخلاق ، معاني فطرية وينزلونها منزلة الكليات الأخلاقية المشتركة بين الأمم جميعا ، باعتبارها أشمل الأوامر والنواهي وأعم القواعد السلوكية. ³

كما أننا لا نجد فيلسوفا إسلاميا لم يغص في علم التصوف ، لأن الفلسفة الحققة غايتها الحكمة ، والحكمة ضالة كل مؤمن وهدف كل صوفي ، وهنا تتحد الفلسفة مع التصوف في أن التصفية والتجرد والتطهر يُكسب الروح إشراقا تصل به إلى المعارف كافة ، "ولا عجب في ذلك ، فإذا الفيلسوف اكتمل عقله المجرد حتى بلغ غايته ، تشوق

¹ أنظر : كتاب ابن مسكويه ، **الحكمة الخالدة** ، مقدمة عبد الرحمن بدوي ، ص ص 7 ، 8.

² طه عبد الرحمن ، **تجديد المنهج في تقويم التراث** ، مصدر سابق ، ص 386.

³ المصدر نفسه ، 388.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

إلى مزيد التغلغل في دقائق الفكر التي تلوح له من وراء هذه الغاية ، فلا يجد ، لإرضاء حاجته ، إلا لطائف المعاني ورفائق الإشارات التي تُورثها مراتب التجربة الروحية التي ينزل فيها الصوفي¹.

أ_ الآليات التقريبية اللغوية الإسلامية لإستعمال المفهوم الأخلاقي اليوناني :

مبدأ التبليغ وتأسيس المفاهيم الأخلاقية	مبدأ التأديب وتكميل المفاهيم الأخلاقية
ولتحقيق هذا المبدأ عند المقرب لتأسيس المفهوم الأخلاقي لابد من شروط ثلاث وهي (فصاحة الألفاظ، وصحة المعاني، وشهادة الأصول)	في مبدأ التأديب لابد من تحقيق هذه الشروط الثلاث وهي بلاغة الحكمة ، وتأثير الموعظة وتعيين المثل.
1_ فصاحة الألفاظ : والذي يقوم على "مطابقة اللفظ للمعنى ، حتى لا يتسع دونه أو يضيق عنه باعتبار الدلالة ، والثاني مناسبة اللفظ للمعنى ، حتى لا ينفر عنه أو يقلق باعتبار الاستعمال" ²	1_ بلاغة الحكمة : وذلك في أن يأخذ المعنى المنقول في صورة حكمة ، والحكمة هي الحكمة الجامعة بين القول والفعل ، بصيغة الإيجاز "ومتى اتجه المعنى الأخلاقي المنقول إلى الإصطباغ بالإيجاز والإنجاز ، فإنه يأخذ في الإرتقاء من مرتبة الحكم إلى مرتبة الحجة داخل سياقه الثقافي الجديد فتثبت به أقوال وتبطل به أخرى وتُسد به أفعال وتصرف به أخرى"
2_ صحة المعاني : ويقوم هذا الشرط "في مراعاة مقتضيات للمقابلة بين المعاني، وتكون هذه المقابلة من وجهين أحدهما الموافقة ، وهي مقابلة المعنى بشبيهه والثاني المخالفة وهي مقابلة المعنى بضده" ³	2_ تأثير الموعظة : وهنا يكون نقل المعنى المنقول من القول اليوناني في صورة موعظة تأديبية سواء كانت أمرا بالمعروف أو نهيًا عن المنكر أو تأخذ بالترغيب والترهيب ، إذن فهي تأخذ من باب التربية الخلقية لتكون بأصول واقعية في التداول الإسلامي لا بأصول تجريدية يونانية .
3_ شهادة الأصول : وهو أن يستشهد المقرب بالآيات والأحاديث الشريفة تأييدا للمعاني الأخلاقية المنقولة ، ونجد كتب الغزالي مثال عن ذلك خاصة في كتاب الإحياء ، والمقصود هو رفع الغرابة عن المفهوم وتشغيل المفهوم في النص الفلسفي الإسلامي ،	3_ تعيين المثل : أي نقل المعنى المنقول في صورة المثل ، وبين طه أن المثل يكون في صورتين قد يخبر بواقعة ، أو يشعر بمعيار سلوكي معين ، وإذا عدنا إلى التراث العربي الإسلامي فهو زاهر بكنوز الأمثال والحكم ، لاننا نجد قد اختزلت كل من الوقائع والأحداث القصصية الهادفة في حكمة بالغة أو مثل مخبر بواقعة مخصوصة ، "إذا كان المثل مخبرا بواقعة مخصوصة ، فإنه يفيد في وصل المعنى الأخلاقي المنقول بواقع الممارسة الحية وبالمشهور من كلام الجمهور ولما كان مشعرا بمعيار سلوكي محدد فإنه يصرف عن المعنى الأخلاقي المنقول ، إطار المفهوم النظري لئيزله منزلة الدليل للسلوك الواقعي المقبول من لدن الجمهور والمذموم مخالفه "
يقول طه أن "مراعاة فصاحة الألفاظ ومراعاة صحة المعاني	

¹ المصدر السابق، ص 386.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق ، ص 392.

³ المصدر نفسه ، ص 394.

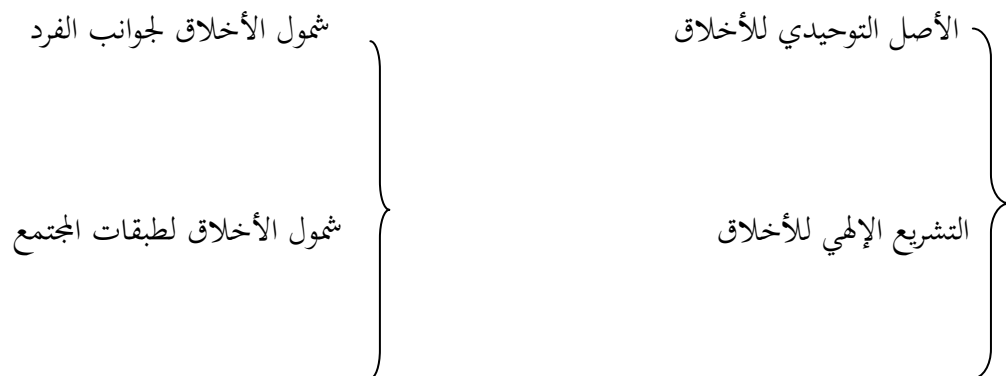
الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

	<p>وشهادة الأصول أنه يفيد في تهذيب المصطلحات الأخلاقية اليونانية، وذلك بصرف بعض أوصافها الدلالية التي تمنع انطلاقها وإثمارها في مجال التداول الإسلامي العربي، كما يفيد في تنشيط هذه المصطلحات المهذبة وإدماجها في البنيات الدلالية المألوفة¹</p>
--	---

ب_ الآليات التقريبية العقدية للأخلاق اليونانية :

يعود طه عبد الرحمن إلى النصوص اليونانية ليقرر أن الأخلاق اليونانية أخلاق وضعية إنسانية، خالية من الإرادة الإلهية، أو يمكن تسميتها بأخلاق المدينة، لكونها نُظِّرت على أنها أخلاق تابعة للسياسة، وأقوم دليل على هذا ما جاء في كتاب "أرسطو" الأخلاق إلى نيقوماخوس في حديثه عن الخير الأسمى "بوصفه المقصد الذي تتجه إليه أفعال الإنسان فيقول بأن البحث فيه ينبغي بأن يختص بأفضل العلوم مرتبة، وأن لا علم أشرف من علم السياسة، إذ هو الذي يعين من بين العلوم أوجبها للمدن، ويعين من بين أصنافها أوجبها لكل طبقة من مواطنيها، كما أنه هو الذي تُرد إليه العلوم الأخرى كالحرب والإقتصاد والخطابة... فإن مقصد هذا العلم شامل لكل المقاصد، وهو الخير الإنساني على وجه التحقيق"²، لذا تولى فلاسفة الإسلام المفاتشة عن آليات تقريبية لتشغيل الأحكام الأخلاقية اليونانية، فصنّف طه عبد الرحمن هذه الآليات العقدية إلى صنفين أساسيين هما:

مبدأ الإيمان بالله وتأصيل الأحكام الأخلاقية ومبدأ الفطرة الإنسانية وتكميل الأحكام الأخلاقية:



¹ المصدر السابق، ص 397.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 402.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

لذا اهتم كل من فلاسفة الإسلام على هدم الأصنام للأخلاق التعددية، والعمل على التقريب التوحيدي للأخلاق اليونانية وتهذيب الحقل المفهومي الأخلاقي وذلك بتغيير المفاهيم وعبارات النصوص، وإثراء النص الفلسفي بمفاهيم مشبعة بروح العقيدة الإسلامية، وهنا يعود بنا طه إلى النص التراثي الثقيل والزاهر بالقيم الإسلامية لابن مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ليدلل على تقريبه و اشتغاله للأحكام الأخلاقية اليونانية، وفعلا حين نقرأ نصه الثري نجد أن ابن مسكويه من فلاسفة الإسلام الذين كابدوا على تطهير النص اليوناني من الانفصال والتجزئ، بل جعل الشريعة أخت الحكمة الفلسفية، يقول في هذا السياق "لذلك حكمنا أن بعض الناس أخيار بالطبع وبعضهم أخيار بالشرع والتعلم، فالشريعة تجري هؤلاء مجرى الماء للإنسان الذي به يسبغ غصته ومن لا ينقاد لها فهو كالشرق بالماء فلا يشرب بالماء ولا يجده يسبغ غصته وهو الهالك الذي لا حيلة فيه ولا طمع في إصلاحه وبرئه"¹، ويقول أيضا أن الشريعة هي مصدر القيم والحكم "والشريعة هي التي تقوم الأحداث وتعودهم الأفعال المرضية وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم وعلى الوالدين أخذهم بها وبسائر الأداب الجميلة بضروب السياسات"².

ويؤكد ابن مسكويه أيضا على مفهوم السعادة الأخروية، لأن بتجلية هذا المفهوم، تُكسب النفس الإنسانية الإرتياض المستقيم والعادة السلوكية المؤيدة "وأن يهنأ بنعمة الله عليه ويستعد لدار البقاء والحياة السرمدية، وأن اللذات كلها في الحقيقة هي خلاص من آلام وراحات من تعب، فإذا عرف ذلك وتحققه ثم تعود بالسيارة الدائمة وعود الرياضات التي تحرك الحرارة الغريزية فتحفظ الصحة وتنفي الكسل وتطرد البلادة وتبعث النشاط وتدكي النفس"³ وبالتالي القارئ لهذه النصوص يكشف أن هذه الفضائل والمفاهيم الخلقية التقريبية لا هي سليفة التراث اليوناني، بل هي أحكام أخلاقية مؤصلة من المجال التداولي الإسلامي، وأيضاً نجد قلب مفهوم الأخلاق من ضيق التأسيس إلى سعة أخلاق التأسيس، وذلك بعد أن كانت أخلاق اليونان تابعة للسياسة ومؤسسة من صنع الإنسان، فالتقريب الإسلامي جعلها شاملة لكل فعل إنساني وأنها من صنع الله، فكانت المقولة رائدة في الترجمات التقليدية الإنسان مدني بالطبع والتي لاتزال تستعمل إلى يومنا هذا في نسيج اللغة الفلسفية (الغربية والإسلامية) بل تتقيل أثرها في بعض العلوم كعلم الاجتماع وعلم النفس، من دون تأصيل لهذه العبارة، كل هذا بسبب الترجمة الحرفية للنص اليوناني أو الأرسطي.

¹ أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المطبعة الحسينية، مصر، ط1، 1908، ص144.

² المرجع نفسه، ص29.

³ المرجع نفسه، ص53.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

لكن مع ابن مسكويه نحت بفلسفته الإبداعية ليقول أن الإنسان آنس بالطبع، "والسبب في هذه المحبة الأنس وذلك أن الإنسان آنس بالطبع وليس بوحشي ولا نفور ومنه اشتق اسم الإنسان في اللغة العربية وقد تبين ذلك في صناعة النحو ولس كما قال الشاعر "سميت انسانا لأنك ناسي" فإن هذا الشاعر ظن أن الإنسان مشتق من النسيان وهو غلط منه وينبغي أن يعلم أن الإنس الطبيعي في الإنسان هو الذي ينبغي أن نحرص عليه ونكتسبه مع أبناء جنسنا حتى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا فانه مبدأ المحبات كلها¹ وذلك من مبادئ الفطرة الإنسانية، ولأن مفهوم المدينة ضيق أفقه في دلالته اليونانية ليدل على حقل التنظيم الاجتماعي السياسي، لكن الحقيقة الناصعة أن المدينة تشمل كل الأعمال التأسيسية الصالحة في السياسة والاقتصاد والحياة الاجتماعية أي "لم تعد المدينة ذلك التنظيم الاجتماعي الأفضل والوحدة الحكومية المثلى التي تحقق لأفرادها وطبقاتها الخير الأسمى والكمال الأقصى كما كانت عند أفلاطون وأرسطو بل صار مدلولها يشمل كل مؤسسة تعبر عن احتياج الإنسان إلى التعاون وتقسيم الأعمال وتبادل المصالح"²، ولتكون من القيم العليا للمدينة هي التعاون والإتحاد والمحبة وهذا ما أكدته ابن مسكويه "وهؤلاء القوم انما نظروا إلى فضيلة التآحد التي تحصل بين الكثرة ولعمري انما أشرف غايات المدينة، وذلك انهم إذا تحابوا تواصلوا وأراد كل واحد منهم لصاحبه مثل ما يريد له نفسه فتصير القوى الكثيرة واحدة ولم يتغير على أحد منهم رأي صحيح ولا عمل صواب ويكون مثلهم في جميع ما يحاولونه مثل من يريد تحريك ثقل عظيم بنفسه فلا يطيق ذلك".³

ج- آليات التقريب المعرفي لإعمال المعرفة الأخلاقية اليونانية:

من أولى المهام التي انتهجتها الممارسة التراثية لإعمال المعرفة الأخلاقية اليونانية هي استعمال آليات تقريبية تأصيلية وتكميلية، قصد إثمار المعرفة الأخلاقية اليونانية بالحكمة العملية الإسلامية لذا رتب طه مبدئين أساسيين تقوم عليهما هذه التجربة التكوينية هما:

__ مبدأ الإستثمار وتأصيل الأخلاق اليونانية .

__ ومبدأ الإستثمار وتكميل الأخلاق اليونانية.

¹ المرجع السابق، ص 116.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 406.

³ ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مرجع سابق، ص 111، 112.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

أما عن المبدأ الأول فإن التقريب الإسلامي يتبع حقيقتان فيه و هما "أن الأخلاق تصديق القول لا تشقيقه، وأن الأخلاق انتفاع بالعلم لا انقطاع إليه"¹، إذ نجد غلبة في الأراء عن الدراسات لتاريخ فلسفة الأخلاق عند اليونان سواء الأخلاق عند سقراط أو أفلاطون أو أرسطو، بأن أخلاقهم كانت عملية لا تجريدية والكثير من يدل على أن سقراط كان مصلحا وأن أرسطو كان فيلسوفا حكيما فاعلا في الحياة بما يقوله، ولكن الحقيقة المسترة أن من نحت هذه الصورة العملية أو المنهج العملي عن فلاسفة اليونان هم النظار المسلمين أمثال (الفراي، ابن حزم الأندلسي، ابن مسكويه، الماوردي...) هؤلاء وغيرهم من فلاسفة الإسلام الذين دفعوا عن الأخلاق اليونانية مظاهر اللغو، وقد تجلت هذه المظاهر في التفاوت الحاصل بين سلوكات الفلاسفة ونظرياتهم الأخلاقية، لاسيما أفلاطون وأرسطو وكان هذا التفاوت من وجهين أحدهما الوصف التخيلي للمعاني الأخلاقية التي لووا بها ألسنتهم ولا يجري هذا الوصف على ماورد في كتبهم من أساطير وحكايات يضربون بها الأمثال ويدللون بها على الأفكار فحسب، بل يشمل أيضا أقوالهم المنظمة والمدلة والمعللة التي ظاهرها الترتيب وباطنها إنشاء خيالي² و لازلنا إلى اليوم في خضم الإستشكال الفلسفي المعاصر حول فلسفة الفعل نجد أيضا زمرة من الفلاسفة المعاصرين يصبغون عصر سقراط بالبراكسيس: أي لا ما يقوله الفيلسوف، لكن مايفعله وكيف يربط قوله بفعله، وسؤالنا هنا هل فعلا أخلاقهم صدقت لأقوالهم؟

فإن طه عبد الرحمن يؤكد على الوصف التجزيئي للسلوك الأخلاقي ونظرياتهم، نظرا لتفاوت بين القول والفعل فلم يكن فلاسفة اليونان يراقبون سلوكهم مراقبة تحملهم على المطابقة بين دعاويهم وأفاعيلهم، وعلى مراجعة هذه وتلك بحسب مقتضيات هذه المطابقة، إنما كان يغلب عليهم التنظير غير المتبوع بالعمل، إن لم يتبعه عمل مخالف لمبادئ هذا التنظير، ولا حاجة بنا لذكر مساوئ سلوكهم في مقابل محاسن أفكارهم³، ولعلنا نجد نيتشه بمطرقته قد حطم موميات أفكارهم المجردة، خاصة في إتكائهم على الجانب التنسكي والأساطير الدينية التي تشربت بها نصوصهم القيمية، كما يقول " لقد حمل أعظم الحكماء، في كل عصر نفس التصور عن الحياة: انها عديمة القيمة.. لما يقولونه عنها دائما وفي كل مكان، نفس النبرة، نبرة شك، كآبة مبهمة، ضجر من الحياة، مقاومتها، سقراط نفسه لحظة احتضاره، قال: ما الحياة سوى مرض عضال،... سقراط نفسه كان قد أنف من الحياة، علام يدل ذلك؟ ماذا يؤكد؟... لا بد أن ثمة علة في كل هذا، يلزم ان نشاهد هؤلاء الحكماء العظام عن كذب لعلهم كانوا

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 409.

² المصدر نفسه، ص 410.

³ المصدر نفسه، ص 410.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

جميعا غير ثابتين على أقدامهم؟ ربما كانوا من طراز مئخار؟ متذبذبين؟ منحطين؟¹، ويؤكد نيتشه لسلطة العقل عند سقراط وعن نزعتة الدوغمائية التي أدخلته في نفق مظلم وضيق، لكونه جعل من العقل سلطة مستبدة، وأن العقلية حسب سقراط هي الأمل الأخير للخلاص، وليكون طبيا للمجتمع قدم معادلته السحرية العقل=فضيلة=سعادة، هكذا كان تسلقه لسلّم العقل التجريدي نحو السماء، ليجعل التفكير التفلسفي في دائرة الميتافيزيقا "لقد كان على الروح الفلسفية في أول عهدها أن تتنكر وتتشرنق دوما في أنماط المتأملين التي ترسخت من قبل، بوصفه كاهنا وساحرا وعرفا وعلى العموم بوصفه صاحب دين، حتى تكون ممكنة فحسب، بأيّ قدر اتفق: إن المثل الأعلى التنسكي قد خدم لدى الفيلسوف بوصفه شكلا للمظهر وشرطا للوجود، كان عليه أن يمثله حتى يمكنه أن يكون فيلسوفا... إنّ طريقة عمل الفيلسوف بخاصته النافية للعالم، المعادية للحياة، الكافرة بالحواس، المتجردة من شهوة الحس، اكتسبت صلاحية بوصفها موقف الفيلسوف كما ينبغي أن يكون في ذاته"² إذ شغلت هذه القضايا التجريدية الفيلسوف اليوناني وألتهته عن كل عمل أخلاقي، هكذا كان الفيلسوف اليوناني بأخلاقه عنكبوتيا ينسج خيوطه الأخلاقية بمغزله أو عقله المجرد حسب نيتشه، لهذا يبقى البيت أو (النسق) الأخلاقي اليوناني من أو هن البيوت، لأنه مجرد من كل عمل أخلاقي.

لذا ما قدمه الفيلسوف الإسلامي قديما أثناء قرائته للنص اليوناني هو اتباع آلية التقريب الإسلامي "لقاعدتين تقضيان بالدخول في فعل ما قيل وترك قول ما لم يُفعل، يصرف عن الأخلاق اليونانية توجهها التشقيقي، فيترك منها كل قول لا فعل تحته، فلا يأخذ بأقوال الفلاسفة التي لا شواهد عليها من سلوكهم ولو جاؤوا فيها بأدلة نظرية منقحة ومنسقة، لأن الكلام هنا كلام في الأخلاق ولا يلج بابيه إلا من طابق قوله فعله بل وسبق فعله قوله"³، لأن الذي يقوله مالا يفعل به فقد أضر بنفسه أكثر مما نفعها لقول الماوردي "فإن من قال مالا يفعل فقد مكر ومن أمر بما لا يأتى فقد خدع ومن أسر غير ما يظهر فقد نافق، ويقول أيضا فمن استعمل علمه لم يخل من رشاد"⁴ أما الحقيقة الثانية لمبدأ الإستثمار فلا بد الإنتفاع بالعلم لكون الأخلاق اليونانية بنت أنساقا أخلاقية ومنطقية تجريدية لاصله لها بالعمل الأخلاقي المؤيد.

¹ فريديريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقية، مجّد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، 1996، صص 17، 18.

² فريديريك نيتشه، في جنبالوجيا الأخلاق، تر: فتحى المسكيني، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010، ص 159.

³ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 411.

⁴ أبي الحسن بن مجّد الماوردي، أدب الدين والدنيا، دار المنهاج، بيروت، ط1، 2013، صص 88، 89.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

فبدأت الممارسة التراثية الإسلامية لتقويم هذا العلم الناقص بطرق تقريبية قصد تكميله لذا من أجل الإنتفاع بالعلم لابد من سلك هذه الطرق التقريبية :

__تجديد الاعتبار للعمل: وهنا بعدما كان العمل منبوزا عند فلاسفة اليونان، لأنه كان "يستوي في ذلك عمل اليد وعمل العبادة وعمل المجاهدة ، لأن في مزاولة عمل اليد استواء مع العبيد، وفي مزاولة العبادة انشغالا عن التدبر وفي مزاولة المجاهدة انشغالا عن التأمل"¹، لذا قلبت الممارسة الإسلامية مفهوم العمل وذلك في جعله تطبيقا للعلم، ورفعته فوق النظر، فتسيدت بعض الأقوال المشهورة آنذاك في نصوصهم مثل من تمام العلم استعماله، ومن ثمة العلوم العمل بالمعلوم، وغيرها من الأقوال الماثورة لدى فلاسفة الإسلام والتي لاتزال إلى اليوم يُعمل بها، كما جعلوا العمل تقربا من الله تعالى لكن هنا طه عبد الرحمن يُقوّم اعوجاج مفهوم التقرب، فليس المقصود من التقرب من الله هو ماساد في بعض النصوص من المفاهيم التلفيقية والمذمومة مثل التشبه بالله أو التأله .. وإنما التقرب من الله تعالى هو مجاهدة النفس لإمثال أوامر الله ومنتهيا عن نهيهِ².

__التربية على العمل :حيث عمل فلاسفة الإسلام على رسم معالم رصينة في التربية الخلقية، فلم يقفوا على سرد كل من الآراء والأفكار و النظريات اليونانية كما هي، وإنما "كانوا يخللون هذه النظريات والآراء والأفكار أو يذيلونها برسم الطرق التي تؤدي إلى التخلق بها، وسموا كلامهم في هذا الباب ب الطب الروحاني، ومداداة النفس، ورياضة النفس وتهذيب الأخلاق وتطهير الروح وما إلى ذلك من الأسماء التي تفيد إصلاح النفس وتقويم السلوك"³، فقد غيرت الممارسة التراثية الكثير من الصفات الخلقية من خلال طرق تربوية عملية تكاملية لتشمل الطفل والرجل والمرأة، وهذا لم يكن من باب الإتفاق بين الممارسة الإسلامية والممارسة اليونانية في الأفكار أو من باب التقليد كما شاع لدى البعض "أن المسلمين اقتبسوا طريقتهم في تسطير المنهج التربوي من جالينوس"⁴، وإنما الحقيقة هنا، كانت من باب تجديد الاعتبار للعمل وتأسيس التربية على العمل .

أما عن المبدأ الثاني هو الاستتصار وتكميل الأخلاق اليونانية الذي يُقلب الفعل الخلفي لدى الإنسان من ظاهر العمل إلى باطنه ،والذي يقتضي حقيقتان هما: "أن الأخلاق أوصاف قلبية لا أوصاف شكلية، وأن الأخلاق

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 411.

² المصدر نفسه، ص 411.

³ المصدر نفسه، ص 413.

⁴ المصدر نفسه، ص 414.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

مراتب متفاوتة لا مرتبة واحدة¹ إذن فالميزة الأخلاقية التكميلية في الممارسة الإسلامية هي الصفة القلبية أي على خلاف الممارسة اليونانية الشكلية الساكنة على الظاهر فقط والتي لا تنسرب إلى باطن الإنسان، لتكون أخلاق القلب هي العنوان الجديد في الممارسة الإسلامية وذلك باتباع طريقتين في التقريب هما، تحصيل الاعتبار للتقوى وإدخال خلق الإخلاص وهما الغائبتين في النصوص اليونانية بالمعنى الأخلاقي الباطني لا الظاهري، فالتقوى بالمفهوم الإسلامي "معنى قلبي ينشأ من طاعة الله ائتماراً، فيكون واعظاً، وعن طاعته انتهاء فيكون زاجراً، وبفضل هذا الواعظ القلبي والزاجر الباطني، يتطلع المتقي إلى مراقبة أفعاله وإتقان عمله"².

أما عن خلق الإخلاص فهو من أخلاق المتقين لقوله تعالى "إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ" [الحجر: 40]، ويقول الجنيد "إنَّ الله عبادة عقلوا فلما عقلوا عملوا فلما عملوا أخلصوا فاستدعاهم الإخلاص إلى أبواب البر أجمع"³ فالإخلاص محله القلب وهو تخلص العمل من كل الشوائب، بل الخالص هو الذي لا باعث عليه إلا طلب القرب من الله تعالى، أما عن الممارسة اليونانية هنا في توظيف هذه القيمة الخلقية فإننا نجد لباسها الأخلاقي القلبي كان غائباً عند أفلاطون وأرسطو لغياب الوعي بالخلق القلبي، وإنما تم تداركها هذه الفضيلة بالإدراك العقلي أو "بمعنى الخلوص العقلي الذي هو تخلص الشيء أو تخليصه مما يخالطه في الظاهر، وعبراً عن هذا الخلوص بلفظ المحض، ونسبائه لا إلى الأفعال والوسائل، وإنما إلى المقاصد والغايات"⁴، لذا كان الإخلاص في الممارسة الإسلامية متعلقاً بالفعل لا بالمقصد، وذلك لأن بفعل الإخلاص تتقوى النفس وتتقرب وتتعرف إلى الله تعالى.

2_2_ الآليات المعاصرة:

2_2_1_ الآلية اللسانية المعاصرة:

ربما لتمرّس طه عبد الرحمن للغات متعددة، كان عاملاً حاسماً في رسم تكامل فعله الفلسفي الإبداعي، على خلاف بعض الفلاسفة العرب الذين ركنوا في بوتقة التراث و غرقوا في قراءة النصوص التراثية ليؤولوا ويفككوا كل قول فلسفي مقتبس، كأن أرض الله لم تكن لهم واسعة (و المقصد هنا في سعة التفكير والتغيير والإبداع)، فكان حالهم مثل النعامة التي تدفن رأسها في الرمل دون أن تدرك ما الذي يجري من حولها من أحداث، لكن نجد طه

¹ تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 414.

² المصدر نفسه، ص 415.

³ أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 5، دار الحديث، القاهرة، 2004، ص 24.

⁴ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 415.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

على عكس ذلك تماما ، كان يجمع رحيق فلسفتهم كل بستان لينقش لنا في الأخير هذه الفسيفساء الفكرية الملونة الإبداعية ، وهنا في درس اللسانيات المعاصرة سنطوف على بعض الآليات اللسانية التي نسج بها طه عبد الرحمن مشروعه الفلسفي ، ومعرفة أهم المصادر الفكرية التي استند إليها في اللسانيات المعاصرة ، وهل وقف طه عند هذه الآليات بالنقد أم أبدع بتقديم البديل في كل نظرية درسها ؟ لذا سنفتتح بدراسة المنعطف اللغوي الطهائي الذي اتخذ صورة فريدة في قائمة المشاريع الفلسفية العربية " إذ رغم انتمائه لهذا السياق الكوني الذي شهدته الفلسفة الأنغلوأمركية والقارية على حد سواء ، فإنه انعطف عن هذا المنعطف بما طبع فكره بهذه الفردة في التعامل مع اللغة ، فمع اعترافه بدورها في توجيه الفكر فإنه لم يُلغ إمكانية الحضور الفكري المجاوز لما تضرر المدلولات اللغوية وما ينطوي فيها من إشارات دلالية ، " ¹ ذلك لإيمانه أن اللغة مثوى الوجود ، بالإضافة إلى زمانية القول الفلسفي ، أو كما يلقبها بالفلسفة الزمانية يقول " فقد لاحظت المرة تلو المرة أن المدلولات الإصطلاحية لمفاهيمنا فيها المأخوذ من التراث بقدر مافيه المأخوذ من الحداثة ، فلم يكن منا عن محض الصدفة ولا عن مجرد التشهي ، وإنما كان السر فيه بؤادر هذه الفلسفة الزمانية... لأن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون موصولا بالزمان الماضي لأهله ، ولا يصار إلى وصله بزمان غيره إلا بدليل ، أما أن يُجرد بالكلية من الزمان ، فذلك مطلب من دونه خرط القتاد " ² .

أ _ التداوليات :

ظهر علم التداوليات ليعيد الجانب الإستعمالي في اللغة ، كما أشرنا سابقا إلى أن هذا المصطلح قد اختاره طه عبد الرحمن 1970 مقابلا للمصطلح الغربي براغماتيا ذلك " لأنه يوفي المطلوب حقه ، باعتبار دلالاته على معنيي الإستعمال والتفاعل معا ، ولقي منذ ذلك الحين قبولا من لدن الدارسين الذين أخذوا يدرجونه في أبحاثهم " ³ ، ليجتهد بعد ذلك بوضع المصطلح المجال التداولي ، ساعيا وراء ذلك تحقيق الإستقلال عن المعايير الأجنبية في الوصف وإنتاج المعرفة ، والذي يهمننا في هذا الدرس اللغوي الحديث أن التداوليات نظرية لسانية جديدة تهتم بدراسة اللغة بوصفها ظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية ، كما رُصد تعريف آخر للتداولية أنها " تمفهم اللسان واستعماله عبر الأهمية التي تعلقها بالتفاعل بين المتخاطبين " ⁴ ، إذن فهي تهتم أكثر باستعمال اللغة في

¹ إبراهيم مشروح ، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري ، ط1 ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، 2009 ، ص ص 62 ، 63 .

² طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة : كتاب المفهوم والتأويل ، مصدر سابق ، ص 16 .

³ طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، مصدر سابق ، ص 28 .

⁴ فليب بلانشيه ، التداولية من أوستين إلى غوفمان ، ترجمة : صابر الحباشة ، دار الحوار ، سورية ، ط1 ، 2007 . ص 85 .

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

التواصل، " فصناعة المعنى تتمثل في تداول اللغة بين المتكلم و المخاطب في سياق محدد، مادي، واجتماعي، ولغوي، وصولاً إلى المعنى الكامن في كلام ما " ¹ نجد من المؤسسين الأوائل للتداوليات اللسانية نجد أوستين (John Langshaw Austin) صاحب نظرية أفعال اللغة المباشرة (أي دلالة المنطوق)، وغرايس (Poul Grise) صاحب نظرية أفعال اللغة غير المباشرة (دلالة المفهوم) وأخيراً سول (John Searle) منسق هذه النظرية في نظام متكامل .

فالمقابل المفهومي الطهائي نجد مصطلح المجال التداولي ليشمل الجوانب العقدية والمعرفية واللغوية التي تجمع بين المتكلم والمخاطب، مع "الأخذ بأسباب اللغة العربية في التعبير والتبليغ ووظيفتها في التنظير لموضوع هذا البحث، ومن مظاهر هذا التوظيف العلمي أننا ميزنا بين مراتب ثلاث في السلوك الحواري، الحوار والمحاورة التحوار، ما كانت لتتأتى لنا في لغات أخرى، ووضعنا عليها القيود الضرورية والكافية لتجعل منها أداة إجرائية مفيدة في التصنيف والوصف" ².

بـ من النموذج الإيصالي للحجة المجردة إلى النموذج الإيصالي للحجة المقومة:

يتمثل النموذج الإيصالي عند طه عبد الرحمن في الوظيفة الإيصالية للحجة وتكون هذه الوظيفة هنا هي الإيصال ولتكون الحجة هي الفعل الذي يتوجه به المتكلم إلى المستمع فهي إذن حجة موجّهة، وهنا النموذج الإيصالي مثل نظرية الأفعال اللغوية التي وضعها "أوستين" وبنائها "سول" و"غرايس"، ومجمل هذه النظرية على أن الجمل اللغوية لا تنقل مضامين مجردة، وإنما تؤدب وظائف تختلف باختلاف السياقات والمقامات المتنوعة" ³ فعكف الفلاسفة على النظر في التأثيرات الفعلية للخطاب، ليميز أوستين في الفعل اللغوي بين عناصر فعلية ثلاثة نجد:

__ "الفعل الكلامي: وهو فعل التلفظ بصيغة ذات صوت محدد وتركيب مخصوص

__ الفعل التكلمي: وهو الفعل التواصل الذي تؤديه هذه الصيغة التعبيرية في سياق معين

¹ أحمد فهد صالح شاهين، النظرية التداولية وأثرها في الدراسات النحوية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2015، ص10.

² طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص29.

³ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مصدر سابق، ص260.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

— الفعل التكلمي : وهو أثر الفعل التكلمي في المستمع¹

ليضع بعده "سورل" شروط الفعل اللغوي ،أما عن وضع القواعد الخطابية للفعل اللغوي فكانت من طرف الفيلسوف الأمريكي "بول غرايس"،أي أن "نظرية الأعمال اللغوية ترسخ تحليل اللغة والدلالة في التناول الذي يُعنى بقول المتكلم والذي يُعتبر بمثابة عمل حقيقي يضاهي الحدث المادي المنجز بواسطة اليد على سبيل المثال، وهذه النظرية تقطع من جهة أولى مع الرؤية القديمة للغة التي تعتبرها أداة لوصف الواقع"² لتعلن قطيعتها عن اللسانيات السوسيرية والبنوية،وهنا لابد الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن في عرضه لنظرية الأفعال اللغوية نجده كعادته يؤصل المفاهيم المترجمة إلى المجال التداولي الإسلامي ، فمثلا في الكتب التي نظرت لفلسفة أوستين وترجمت أعماله، نجد نفس الإستعمال المتداول لمفاهيمه مثل **العمل القولي**، **العمل اللاحقولي** ، **عمل تأثير القول**،وهذا مانجده في جلّ الكتب اللسانية، وهنا طه يخالف المترجمين، إذ يستعمل لفظ الفعل بدل العمل، وأيضا لفظ الكلام والتكليم بدل لفظ القول ،لكن الذي نود تبيانه هنا، أن طه لم يتوقف في عرض النظرية لأصولها وقواعدها،أو حول ما أضيف في توسيع النظرية من طرف **"فان إيميرن"** و**"خروتندوست"** لإدراج الحجاج في الأفعال اللغوية³، بل كان غرضه في عرض نموذج آخر ،وهي **نظرية الأعمال** ،"فيتعين إذنطلب نموذج تواصلية آخر يجعل الحجة، لا جملة استعلامات كما في النموذج الوصلي ،ولا جملة استفعالات كما في النموذج الإيصالي، وإنما جملة من الإستعمالات ،والإستعمال هو غير الاستفعال كما سنرى،لذا نحتاج إلى طلب نموذج تواصلية لا يستند إلى نظرية الإعلام كالنموذج الوصلي ،ولا إلى نظرية الإفعال كالنموذج الإيصالي ،وإنما إلى نظرية جديدة نسميها **نظرية الأعمال**"⁴ ويجهتد في تسويغ الحجة المقومة التي تحقق التفاعل التخاطبي بين المتكلم والمستمع،لذا من خصائص التفاعل التخاطبي :

- البناء المزدوج للتفاعل :أي حدوث ازدواج في اركان التخاطب من ازدواج القصد وازدواج في التكلم وازدواج في الاستماع وازدواج في السياق .

- الممارسة الحية للتفاعل : وهنا تكون ممارسة للحجة المقومة،لأن الممارسة غير الحية "هي الممارسة التي تكتفي من الحجة بمعناها الحقيقي أو قل بعبارتها،ولا تتطلع إلى الأخذ بمعناها المجازي،أو قل بإشارتها كما هو الأمر في الحجة

¹ المصدر السابق،ص 260.

² فليب بلونشييه،التداولية من أوستين إلى غوفمان، مرجع سابق، ص 55.

³ للإستزادة ، أنظر اللسان والميزان، ص ص 262_264.

⁴ المصدر نفسه،ص 264.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

المجردة، ومعلوم أن كل قول مجازي لا يدرك معناه إلا بالرجوع إلى مقتضى الحال أو المقام، وأن الارتباط بمقتضى الحال أو المقام دليل على حياة هذا القول، والممارسة غير الحية هي كذلك الممارسة التي تكتفي من الحجة بدلالاتها على مجرد الفعل وتترك دلالتها على الخلق كما هو الأمر في الحجة الموجهة¹ لذا الممارسة الحية لكل حجة مقومة هي الممارسة التي تتوسل القيم المجازية والأخلاقية فضلا عن جانب الحقيقة والفعل .

فالحجة المقومة هي التي تستند إلى الصور البيانية من تشبيهات واستعارات ومجازات، على خلاف الحجة المجردة التي تكون واضحة وظاهرة، لأن الصور البيانية تجعل الحجة مرنة تتأقلم في كل التقلبات للسياقات النصوص، نجد في كتاب **الإستعارات التي نحيها للساني "جورج لايكوف"** يبين لنا حقيقة الإستعارة ودورها في التجارب الحياتية والحقائق العملية إذ يقول " يعتقد الناس أن الإستعارة خاصة لغوية تنصب على الألفاظ وليس على التفكير والأنشطة، ولهذا يظن أغلب الناس أنه بالإمكان الاستغناء عن الإستعارة دون جهد كبير، وعلى العكس من ذلك ، فقد انتبهنا إلى أن الإستعارة حاضرة في كل مجالات حياتنا اليومية² ، والحجة الحية أيضا تأخذ بجانب الخلق والفعل، أو كما يسميه بجانب الاعتبار من أجل إحداث التغيير في المخاطبة، ليقسم طه هذا الاعتبار إلى اعتبار الغير، واعتبار القول، أما عن الأخير من أجل العبور إلى الحقيقة الحكمية والإنهاض إلى العمل ليأخذ المتكلم والمستمع بالمبدأ "لا تقبل القول حتى تظفر بحكمته، فتزداد به عقلا فائدة هذا المبدأ الخجى تكمن في كونه يتيح توسيع العقل وإخراجه من حدود العقلانية المجردة التي تتصف بها الحجة المجردة وحدود العقلانية المضيقية التي تتصف بها الحجة الموجهة ويتجلى هذا التوسيع العقلاني في تحقيق أمرين: أولهما، الجمع بين طرق تحليلية مختلفة والثاني، الإنهاض بالعمل³، كل هذا من أجل أن نحيي الحجاج كبنية تداولية مقترنا بالأخلاق، لذا فإن العلاقة وشيخة بين التداولية وعلم البيان "وبالنظر إلى البلاغة بكونها أداة تداولية ووسيلة من وسائل الإقناع والحجاج التداولي، يصبح لكل تركيب من تراكيب علوم البلاغة المختلفة علم المعاني وعلم البيان قوة حجاجية تداولية، ومقدرة اقناعية تختلف باختلاف سياق الحديث وما يقتضيه حال المتلقي⁴ .

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 266.

² جورج لايكوف ومارك جونسن، الاستعارات التي نحيها بها ، تر: عبد المجيد جحفة ، دار توبقال للنشر، ط2، 2009، ص 21.

³ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان ، مصدر سابق، ص 269.

⁴ أحمد فهد صالح شاهين ، النظرية التداولية وأثرها في الدراسات النحوية المعاصرة، مرجع سابق، ص 65.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

جـ- نقد طه لنظرية التأدب في اللسانيات التداولية مع تقديم البديل :

إن المتأمل للمبدأ التداولي الأول للتخاطب في اللسانيات الحديثة نجد مبدأ **التعاون** عند الفيلسوف "بول غرايس" في مقالته المنطق والتخاطب ، إذن، لابد أن نقف وقفة تأملية على الأفكار التي أفصحت عنها هذه النظرية، حيث أكد "جرايس" أن السبب "في تواصل البشر بعضهم مع بعض تواصلًا مناسبًا، يرجع إلى اتسامهم فطريًا بالميل إلى مساعدة الآخرين ،ومعاونتهم، وحاول جرايس أن يعين المبادئ التي يتأسس عليها هذا السلوك التعاوني واقترح في هذا الصدد أربعة مبادئ أوقواعد للحوار"¹ من القواعد لهذا المبدأ هي :

__ قاعدة تكام الخبر: لتكن إفادتك المخاطب على قدر حاجته/ لا تجعل إفادتك تتعدى القدر المطلوب

__ قاعدة تكيف الخبر: لا تقل ما تعلم كذبه / لا تقل ما ليست لك عليه بينة

__ قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال وهي : ليناسب مقالك مقامك

__ قاعدة جهة الخبر: وتشمل أربع مقولات وهي لتحترز من الالتباس، لتحترز من الإجمال، لتتكلم بإيجاز،

لترتب كلامك.

ينتقد طه مبدأ التعاون ،ذلك لكونه اختزل عملية التواصل الإنساني في الجانب التبليغي من التخاطب ولم يعنى بالجانب التهذيبي نجد من الأسباب لذلك "أنه لم يفرد بالذكر، ولم يبين كيف يمكن أن نباشر القواعد التهذيبيية، وأنه لم يتفطن إلى أن الجانب التهذيبي قد يكون هو الأصل"² ، أما عن المبدأ التداولي الثاني هو مبدأ التأدب الذي قدمته "روبين لايفوف (Robin Lakoff)"³، بصيغة "لتكن مؤدبًا"، ويتفرع هذا المبدأ للقواعد التالية :

__ قاعدة التأدب وهنا طه يؤصل المفهوم أثناء الترجمة فيضع البديل هو قاعدة التعفف "لما في مصطلح التعفف

من عدم الإلحاح على الغير

__ قاعدة التشكك : اجعل المخاطب يختار بنفسه .

¹ جين إيتشنسن ، اللسانيات مقدمة إلى المقدمات ، تر: عبد الكريم محمد جبل ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016، ص 212.

² اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المصدر السابق، ص 240 .

³ روبين توماش لايفوف : (27 نوفمبر 1942) أستاذة اللغويات في جامعة كاليفورنيا في بركلي عادة ما يرجع الفضل في تأسيس فرع دراسات اللغة والنوع في علم اللغويات والعلوم الأخرى إلى كتابها الذي نشر في 1975 تحت عنوان اللغة ومكانة المرأة.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

__ قاعدة التودد : أظهر الود للمخاطب".¹

في نهاية العرض لهذه القواعد يُفضل طه مبدأ التأدب عند لايكوف من مبدأ التعاون عند جرايس، وذلك لوقوفه على الجانب التهذيبي من خلال هذه القواعد الثلاث التعفف، والتشكك والتودد، رغم ذلك يضع طه هذا المبدأ على محك النقد، مثل سابقه، لأن قوام التهذيب هو العمل أو تقويم السلوك الأخلاقي، لكن هذا المبدأ عند لايكوف أهمل تماماً بالجانب العملي، أو المفهوم العملي والإصلاحي للتهذيب، فمثلاً فمفهوم التهذيب في تراثنا الإسلامي يُذكر عند ابن مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق كمفهوم جامع بين القوة و العادة أو التأديب، ليختصر لنا جوهر هذا التهذيب الأخلاقي كله في كمال الفعل الأخلاقي "والإنسان اذا نقصت أفعاله وقصرت عما خلق له أعنى أن تكون أفعاله التي تصدر عنه وعن رويته غير كاملة أخرى بأن يحط عن مرتبة الإنسانية إلى مرتبة البهيمية هذا ان صدرت أفعاله الإنسانية عنه ناقصة غير تامة"²، ومن هذا المقوم التأديبي انبنى طه فلسفته الأخلاقية التي سنتناولها في الآلية التراثية الأخلاقية الطهائية، لذا يقول طه " فلا يتطرق هذا المبدأ إلى ركن المقاصد الإصلاحية من أركان هاتين الوظيفتين ولا إلى ركن الوسائل العملية الموصلة إلى هذه المقاصد، ومالم يضع المبدأ التخاطبي في الاعتبار الحاجة إلى التوصل إلى هذه المقاصد الإصلاحية وإلى التذرع بهذه الوسائل العملية، فلا طريق له إلى التغيير السلوكي الذي يثمر العمل والإصلاح"³.

__ مبدأ التواجه: ينتقل بنا طه من المبادئ التأديبية التجريدية الخاوية من الجانب العملي إلى الإجتهد نحو نحت المبادئ العملية، لذا بالحري أن يقدم طه مبدأ التواجه واعتبار العمل الذي جاء به كل من "براون" وليفنسن" في دراستهما المشتركة "الكليات في الإستعمال اللغوي : ظاهرة التأدب" ليسعى كل منهما إلى تدارك النقص في مبدأ التأدب وذلك والإتيان بالبديل وهو مبدأ المواجهة وصياغة هذا المبدأ لتصن وجه غيرك"⁴

ليجمع بين مفهومين هما:

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مصدر سابق، ص 240، 241.

² ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مرجع سابق، ص 11.

³ اللسان والميزان، المصدر السابق، ص 242.

⁴ المصدر نفسه، ص 243.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

أ_الوجه : أي " الذات التي يدعيها المرء لنفسه والتي يريد أن تتحدد بها قيمته الاجتماعية"¹ والمقصود من هذا المبدأ التداولي هو أن "تكون المخاطبة هي هذا المجال الكلامي الذي يسعى فيه كل من المتكلم والمخاطب إلى حفظ ماء وجهه بحفظ ماء وجه مخاطبه"²

ب_ التهديد: فحسب براون وليفنسن أن الأقوال التي تكون في مرتبة أعمال ،هي ما يهدد الوجه تهديدا ذاتيا"وهي الأقوال التي تعوق بطبيعتها إرادات المستمع أو المتكلم في دفع الاعتراض (الوجه الدافع) وجلب الإعتراف (أو الوجه الجالب) ،أما عن المستمع فإن الأقوال التي تهدد وجهه الدافع قد تكون أقوالا تحمله على أداء شيء نحو الأمر والطلب والنصح والتذكير والإنذار والتحذير والوعيد ،وقد تكون أقوالا تحمل المتكلم على القيام بشيء يلزم المستمع قبوله أو رده مثل العرض والوعد"³..

_ قواعد التخاطب المتفرعة على مبدأ التواجه حسب براون وليفنسن: وهيخطط تخاطبية على المتكلم أن يختار ما يلائم قوله من أجل التخفيف من التهديد وهي:

أ_ أن يمتنع المتكلم عن إيراد القول المهدد

ب_ أن يصرح بالقول المهدد من غير تعديل يخفف من جانبه التهديدي

ج _ أن يصرح بالقول المهدد مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الدافع

د_ أن يصرح بالقول المهدد مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الجالب

هـ_ أن يؤدي القول بطريق التعريض ،تاركا للمستمع أن يتخير أحد معانيه المحتملة .

لذا يفضل طه على مبدأ التأدب عند (لايكوف) لإحتوائه على الجانب العملي من التهذيب ،لكن يبقى له الوجه النقدي الذي لا بد أن نكتشفه مهما طالت محاسنه ،فيتنقد طه هذا المبدأ ويقول: "أنه ينتهي إلى تنزيل وصف التهديد على جميع الأقوال بحيث تصير كلها حاملة للتهديد ،إما بالذات وإما بالعرض ،إذ يكفي أن يعتقد المتكلم أن قوله يهدد الوجه بطريقة ما ولو لم يكن الأمر كذلك ...أنه يجعل العمل المقوم للتهذيب محصورا في نطاق وظيفة التقليل من تهديد الأقوال بينما التهذيب المطلوب في المخاطبة أوسع من أن يكون مجرد تحصيل القدرة

¹ اللسان والميزان، ص 243.

² المصدر نفسه، ص 243.

³ المصدر نفسه، ص 243.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

غلى صرف التهديد من الأقوال "1"، مما يجعل هذا المبدأ مقصوراً على التباعد من الغير، ويكون هنا العمل التهذيبي محتزلاً في التقليل من التهديد، إذن لا يحقق التقرب في التواصل الإنساني الدائر على قيم الألفة والأنس والقرب .

— مبدأ التصديق واعتبار الصدق والإخلاص: وفي الأخير بعد أن عرض طه عبد الرحمن النظريات الغربية ووضعها على محك النقد، نجده يضيف مبدأ تداولي أخير، مستمداً أصوله و مبادئه من التراث الإسلامي الزاخر بالقواعد التخاطب والتأدب الراسخة في النصوص الإسلامية الرصينة التي لا يمحي أثرها في الوجود، لكونها جمعت بين القول والفعل، على عكس نصوص اليوم التي طالت فيها الأقوال المنقولة وتكرار الإشكاليات لا هي من زماننا ولا من تراثنا، وأيضاً الغوص في تقليد المناهج الغربية المغتربة عن أصولنا، كل هذا لغياب مطابقة القول للفعل أو تصديق العمل للكلام، فيقترح طه مبدأ التصديق واعتبار الصدق والإخلاص ليصيغه على الشكل التالي "لا تقل لغيرك قولاً لا يصدقه فعلك" 2 و يركز على جانبين هما نقل القول وتطبيق القول أي الجانب التبليغي و الجانب التهذيبي من المخاطبة، ومن القواعد المتفرعة على هذا المبدأ في الجانب التبليغي نجدها مذكورة عند **الماوردي** في كتابه أدب الدنيا والدين لأداب المواضعة والاصطلاح ويتفرع منه باب في الكلام والصمت، يقول الماوردي "اعلم أن الكلام شروط، لا يسلم المتكلم من الزلل إلا بها، ولا يعزى من النقص إلا بعد أن يستوفيهما وهي أربعة :

أ— ينبغي للكلام أن يكون لداع يدعو إليه، إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر.

ب— ينبغي أن يأتي به في موضعه ويتوخى به إصابة فرصته .

ج— أن يقتصر منه على قدر حاجته .

د — يجب أن يتخير اللفظ الذي يتكلم به، ومتى أخلّ المتكلم بشرط منها فقد أوهن فضيلة باقيها" 3

يقرر طه أن هذه المبادئ جامعة لقواعد التعاون باستثناء قاعدة الكيف أو الصدق التي سنكتشفها ضمن القواعد التعامل المتفرعة على مبدأ التصديق لكونها قواعد تهذيبية و التي استقرأها أيضاً من التراث الإسلامي وهي

¹ المصدر السابق، ص 245.

² طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مصدر سابق ص 249.

³ أبي الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط3، 1955، ص 250.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

أ_ قاعدة القصد :

تفقد قصدك في كل قول تُلقي به إلى الغير .

ب_ قاعدة الصدق :

لتكن صادقا فيما تنقله إلى غيرك.

ج_ قاعدة الإخلاص :

لتكن في توددك للغير متجردا من أغراضك .

و هنا يعود طه لنصوص الغزالي وبالأخص في كتابه إحياء علوم الدين ليستخلص لنا قاعدة الصدق ومعناه ومراتبه، إذ " يستعمل في ستة معان : صدق في القول ، وصدق في النية والإرادة ، وصدق في العزم ، وصدق في الوفاء بالعزم ، وصدق في العمل ... صدق اللسان وذلك لا يكون إلا في الإخبار أو فيما يتضمن الإخبار وبينه عليه ، والخبر إما أن يتعلق بالماضي أو المستقبل ... وحق على كل عبد أن يحفظ ألفاظه فلا يتكلم إلا بالصدق وهذا أشهر أنواع الصدق و أظهرها فمن حفظ لسانه عن الإخبار عن الأشياء على خلاف ماهي عليه فهو صادق " ¹ ، وبالتالي استطاعت هذه القواعد الطهائية المستوحاة من النصوص التراثية أن تجمع رحيقها من نظرية التأدب ونظرية التواضع أو وصل الجانب التبليغي والجانب التهذيبي للمخاطبة ، فقاعدة الصدق تَبَّتْ ركيزتها على الجانب العملي للتهذيب .

لذا فقاعدة الصدق حسب طه تقتضي أن تمارس في مستويات ثلاث الصدق في الخبر والصدق في العمل ومطابقة القول للفعل ، " فشمول قاعدة الصدق هو الذي حذا بالماوردي إلى إسقاطها من قواعده التبليغية وإيرادها في باب التهذيب ، ومتى تحقق المتكلم بالصدق في الخبر والصدق في العمل والصدق في العمل والصدق في مطابقة قوله لفعله ، انفتح باب التواصل الصادق بينه وبين المخاطب وتزايدت أسباب التقارب بينهما " ²

ثم يصيغ قاعدة الإخلاص مباشرة بعد قاعدة الصدق ، التي تقرر في جعل المتكلم يُقدم حقوق المخاطب على حقوقه الشخصية ، وهنا التقديم ليس إنقاصا من رتبة المتكلم ومقامه أو حقوقه ، دون أن يؤثر ذلك على المتكلم ، لأن

¹ أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق سيد عمران ، ج5، دار الحديث ، القاهرة ، 2004، ص ص 34، 35.

² طه عبد الرحمن، اللسان والميزان ، مصدر سابق، ص 252.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

الحقوق ثابتة لا منتحلة ،فقاعدة الإخلاص في مبدأ التصديق "بانبنائها على التنافس في التخلق، تورث تقربا صادقا وخالصا... فيكون بذلك أفضل المبادئ وأكملها جميعا ، ولاعجب أن يكون هو الأصل الذي تقرر في الممارسة التراثية الإسلامية العربية ، إذ معاناتها للتخاطب كانت أصدق وأفسح مجالا ، وبالتالي لابد أن يكون نظر أهلها في التخاطب أصح حكما وأبلغ أثرا ، ألا ترى أنهم تركوا فينا الاصطلاح المتميز :آداب المخاطبة"¹.

وهنا أيضا يجدر بنا الإشارة إلى مدى تأثر طه بأبي حامد الغزالي في منهجه الإستدلالي، وتأثره بمسالك الغزالي المنتهجة في ترتيب الحقائق والفضائل، لأننا نجد الغزالي قد أفرز بابا في الإخلاص وحقيقته ودرجاته وبعده مباشرة قدم لنا بابا في الصدق وفضيلته، وذلك للإبانة عن مدى تواشج الفضيلتين، لذا يستفتح في مقدمة كتابه إحياء علوم الدين الجزء الخامس بقوله المأثور "فالناس كلهم هلكى إلا العالمون ، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم ، فالعمل بغير نية عناء ، والنية بغير إخلاص رياء، وهو للنفاق كفاء، ومع العصيان سواء، والإخلاص من غير صدق وتحقيق هباء"²، فجمع طه الفضيلتين في مبدأ واحد هو مبدأ التصديق واعتبار الصدق والإخلاص ليكون هذا المبدأ رداً على كل النظريات التخاطبية الغربية المجردة .

فطه لم يبق راقنا في قراءة النص الفلسفي الغربي وغائضا في كل ما ينقله بغير دليل، بل كان متأملا وسائلا وناقدا في كل نظرية، ليأتي بالبديل، وأي بديل ؟ هو إبداع منهج جديد لتحرير القول الفلسفي من الإلتباع والتقليد، فكانت إنطلاقته هي الوقوف عند آليات التراث، لأن فقه الفلسفة "موضوعه هو أدوات إنتاج الفلسفة، قولا وفعلا، ومنهجه مأخوذ من مناهج علوم الآلة... أن فقه الفلسفة يدور على الجانب التقني من الفلسفة، متمثلا في آليات النظر وكيفيات العمل، ولا شك أن الإحاطة بهذا الجانب تورث مهارة صناعية لا تورثها الإحاطة بالجانب المضموني الذي يدور عليه فهم الفلسفة، فكان همي الأول هو أن يكتسب المتفلسف هذه القدرة الصناعية، فلو إفترضنا أن المتفلسف أحاط علما بظروف إنتاج نص فلسفي مخصوص، ولكنه لم يُحط علما بأدوات إنتاج هذا النص، فيبعد أن يقدر عليه لو أنه تمكّن من ناصية هذه الأدوات، مع وجود جهله بظروف الإنتاج"³، لذا فإن فقه الفلسفة هو الحبل السري الرابط بين الآليات التراثية و الآليات المعاصرة، يقول طه "فإن الوصل بين التراث والمعاصرة يتم باستكشاف الروح التي تحكمت في التراث وفي إنتاجه، وهذه الروح هي، كما ذكرنا، عبارة عن قيم

¹ المصدر السابق، 253.

² أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 3.

³ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 76-78.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

ومبادئ وأصول ينبغي أن نستخرجها، ونتوصل بها في الدخول إلى الحداثة، فالخاصية التداولية التي يتم يتصف بها التراث تقتضي منا متى تلقينا مضمونا أو مفهوما أو حكما من مجال غير مجالنا أن نخضعه لمقتضيات التداول الإسلامي من قيم عقدية ولغوية ومعرفية¹ بالرغم ما يتداول اليوم من أقاويل باهتة من عقول شاردة ، كالقول أن الآليات التراثية الإسلامية صلبة وجامدة فهي لا تلائم إشكالات هذا العصر من سيولة فائقة سواء في الخطابات الفكرية السائدة أو الأطر الأخلاقية الرائجة أو في ما نستهلكه من المناهج المتسببة، لكن طه أجابنا في مشروعه الإبداعي بضرورة توصيل العلاقة بين النص الفلسفي التراثي الإسلامي وبين الإشكاليات المعاصرة لأن "الإشتباك النقدي أو الحوار الجدلي معها، هي سمات المنهج الأكثر إجرائية وإنتاجا".²

2_2_2 الآلية الأخلاقية المعاصرة:

لإلقاء الضوء على مسالك طه عبد الرحمن في تأسيس الآليات الأخلاقية المعاصرة، أو كيف السبيل لتأسيس فكر أخلاقي إسلامي معاصر، إذ نجد منهجه متجذر في التجربة الدينية، عكس الخطاب الأخلاقي الغربي الذي تنكّر أو تناسى الأصول الدينية في كل قول أو مفهوم فلسفي، وكما عوّدنا طه في جلّ كتبه أن يُجدد الرؤية الاستشكالية في كل عمل ينتجه، ليرسم الطريق نحو الكونية الفلسفية المفتوحة، منطلقا عملية البحث عن الأصول من خزانة التراث الإسلامي، لذا لا بد الإبانة عن كيفية الإستمداد من الموروث الأخلاقي الإسلامي، لعلاج الاعوجاج الخلقي المعاصر، العالق في نفوس الحداثيون، "لأنهم يدّعون الاستناد في موقفهم هذا إلى مقتضى العقلانية ومقتضى الواقعية"³ لذا دُنست هويتهم وأفسدت أوهامهم عقولهم، إلى أن أصبحت هويتهم مخربة سائلة أو هوية ممیعة فاقدة لأسس ثابتة، فكتب زيغمونت باومن (Zygmunt Bauman) في توصيفه للحضارة الغربية عناوين تُعبر لنا عن واقع الحداثة الغربية، كالشر السائل، الحداثة السائلة، العنف السائل، إذ أصبح الإنسان المعاصر ينزلق على سطحها وظلت روحه ترحف أفقيا لا تتطلع متأملة نحو السماء لأنها فاقدة للهمة ومرتكنة في التنظير لا في التفعيل.

¹ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص 139.

² عبد الرزاق بلعقرو، بين التعقل والتخلق كيف الطريق إلى الارتياض بمكارم الأخلاق عند ابن العربي؟ مجلة التبیین، العدد 29، 2019، ص 26.

³ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 184.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

أ_ نقد للأخلاق الغربية، أو من ضيق العقلانية المجردة إلى أخلاق الحكمة .

إن السؤال المنسي اليوم أو السؤال المتجاهل من طرف الدينانيون، هو السؤال الأخلاقي، بحجة أن غطاء الأخلاق تجاوزته الحداثة، وبالتالي لا أخلاق في العلم، ولا أخلاق في العمل بل في سائر مجالات الحياة، فغلب على ظنهم أن الحياة غيّرت وجهتها ومسارها، فأصبح التقدم والعيش الرغيد و النرجسية والفردانية قيما عليا مضادة للقيم الأصلية و القديمة، بل إنّ هذه القيم الجديدة استعمرت القلوب والعقول ليصبح الإنسان المعاصر أكثر همّة هو الاحتياز وحب الامتلاك وأن يُضيف كل شيء إلى ذاته لا إلى باريه، مُقدما الحق على الواجب، والتسيد على التعبد، والمادة على الروح، والعقل على القلب، والأنا على الآخر، البعض لُقب هذا الحال ،بانقلاب القيم، والبعض سماه بولادة القيم الجديدة، و هكذا تعددت الشعارات والألقاب ووجهات النظر، ولم يكن هناك متمعنا أو مفككا للفظ القيمة ومضمونها في الخطاب الأخلاقي المعاصر المتأزم إلا بعض المحللين والمقلدين للحداثة الغربية، فتداولت اشكالاتهم ومقالاتهم في توصيف هذا النظام الأخلاقي الجديد دون أي نقد أو تقديم البديل، لذا يبدأ الفيلسوف طه عبد الرحمن رحلة البحث والنقد لهذا الخطاب في كتابه الأهم سؤال الأخلاق :مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، خاصة حين لاحظ أن غلب على معظم مفكرينا "وحكامنا هو أنهم يحصون القيم النافعة التي بين يدي الغرب ثم يأخذون في بيان كيف أن الإسلام يتضمن هو أيضا هذه القيم كما يفعلون بصدد الحريات العامة والديمقراطية والعقلانية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الطفل والمجتمع المدني وقس على نظائره حتى ولو صح أن هذه القيم موجودة في الدين الإسلامي على مقتضاها العصري، فإن ذلك لن يزيد الغرب إلا إصرارا على التمسك بقيمه واعتبار الإسلام مجرد نافلة من النوافل"¹

فكان تقويمه لهذا الإنسداد الأخلاقي أن يجدد ويؤثّل أولا المفاهيم التي وضعها الحداثيون والتي مازالو يضعونها إلى اليوم في خطاباتهم الأخلاقية، والتي كانت سببا في هذا الجفاف الأخلاقي أو التجريد الأخلاقي للحضارة الغربية، لذا انتهج طه مساره الفلسفي بالتأصيل لأنه حسب قوله هو "أكثر اجتهدا من نقل الحداثة على مقتضاها الغربي فالذي يحاول تأصيل المعاني في المجال التداولي الإسلامي هو مجتهد ولو أخطأ، محققا نوعا من الإبداع لا يحققه الحداثي الجامد على ظاهر النقل"²، ليبثدأ بذلك بطرح التساؤل أيهما أخص بالإنسان العقلانية أو الأخلاقية ؟ فكانت نظرتة من خلال هذا التساؤل بعيدة الرؤى و المقاصد ملّمة بمشروعه التكاملي، ولا تقف عند هذا السؤال

¹ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 149.

² طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق ص 112.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

الظاهر، وهذا ما تعلمناه من منهجية تقنية فقه الفلسفة سابقا، أن ما يعمل به فقيه الفلسفة في التأمل كحال المقيم في قرية يخرج أحيانا ليمارس التأمل الخارجي على القرية لمعرفة موقعها وحدودها ومكانها، ولا يبقى إلى الأبد مقيما فيها، لأن ذلك ستكون رؤيته قاصرة ومحدودة عن نفسه وعن العالم، لذا فالمقولة التي تسيّدت في الفكر الفلسفي اليوناني وفي التراث الفلسفي الإسلامي أن الإنسان حيوان عاقل، أو الإنسان حيّ عاقل، فحسبهم تلك هي الحقيقة الناصعة لا شك فيها، لأن العقلانية هي الصفة التي يتفرد بها الإنسان وتُميزه عن البهيمة، لتكون العقلانية هي الجوهر أو الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، لكن هنا طه، أراد أن يملأ الفراغ الأخلاقي أو بتعبير نيتشه (الشغور الأخلاقي)¹، الذي خيم في الفكر الإسلامي العربي المعاصر جراء ما أفرزته الحداثة من سيولة التعقيل والتجزئ. الناشئة من هذه المقولة اليونانية المتكررة في كل نص فلسفي إسلامي عربي، لذا "سعى إلى ملاءمة هذا الفراغ في الفكر الإسلامي والعربي وطلبا للخروج من هذه الغفلة الطويلة، ندبنا أنفسنا للإسهام في عملية النقد المطلوبة للعقلانية (...). وذلك لغلبة طرق العقلانية المبنية في غياب التخلق، فضلا عن التخلق الديني داخل الممارسة الفكرية والعملية بوجه عام."²

وقبل أن نتفحص عملية النقد للعقلانية، لا بد أن نلتفت إلى المصدر التراثي أو المنبت الذي استقى منه طه هذه الفكرة الأخلاقية الفاصلة بين الإنسانية والبهيمية، والتي أصبحت هاته النبتة تنمو الآن في محيط وثنايا خطابه الأخلاقي واللساني متشبثة ومتشابكة لا يمكن استئصالها بسهولة، إذ ذكر ابن مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق "والإنسان اذا نقصت أفعاله وقصرت عما خلق له أعنى أن تكون أفعاله التي تصدر عنه وعن رويته غير كاملة أخرى بأن يحط عن مرتبة الانسانية الى مرتبة البهيمية هذا ان صدرت أفعاله الانسانية ناقصة غير تامة فاذا صدرت عنه الأفعال بضد ما أعدله أعنى الشرور التي تكون بالروية الناقصة والعدول بها عن جہتها لأجل الشهوة التي يشارك فيها البهيمة أولا أو الاغترار بالأمور الحسية التي تشغله عما عرض له من تركية نفسه التي ينتهي بها الى الملك الرفيع والسرور الحقيقي وتوصله الى قرّة العين".³

كما يتضح لنا أيضا في نصوص محي الدين ابن العربي بالأخص في كتابه التدبيرات الإلهية أنه وضع تعريفا خاصا للعقل، عكس ما ألفناه في جلّ القواميس والكتب الغربية التي امتصت كل المعاني الروحية والدينية الثاوية في

¹ الشغور الأخلاقي: ورد هذا المصطلح في كتاب الفجر لفرديريك نيتشه، إذ يقول إننا نعيش حياة تمهيدية أو متأخرة وفق ذوقنا أو مواهبنا وأفضل ما يمكن أن نفعله في فترة الشغور الأخلاقي هاته هو أن نكون سلاطين نفوسنا ما أمكن، وأن نبني دويلات تجريبية صغيرة، نحن تجارب عن طيب خاطر، ص 235.

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2000، ص 61.

³ ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مرجع سابق، ص 11.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

حقل التعاريف والمصطلحات ، فيُعرف ابن العربي العقل في قوله "إنما سُمي عقلا ، لأنه يُعقل عن الله تعالى كل ما يُلقى إليه وهو على المملكة كالعقل على الدابة يحفظها حذر الحُران ولهذا سماه عقلا واصطفاه له وزيرا فعليا، يُتمثل أن يكون من الوزر والوزر وكلاهما موجود فيه ، فإن كان من الوزر الذي هو الثقل، فإنه حامل أثقال المملكة وأعبائها، وإن كان من الوزر الذي هو الملجأ ، فإنه يُلجأ إليه في جميع الأشياء ، إذ هو لسان الخليفة والمنقذ عنه أوامره"¹.

لذا سمي ابن العربي العقل بالوزير ليلحق معنى الوزر على العقل أي بالثقل، و أيضا من صفات العقل الحامل للمعاني الغيبية والقيم الأخلاقية، أنه **عقل يثقل بالمعاني**، أو بتعبير طه عقل مؤسع لا مضيق، لأن مثلما نقول رياضة النفس على الخير من الخفيف إلى الثقيل فإن كان هذا العقل مجردا من كل قيمة أو دلالة دينية فهو عقل خفيف في الميزان وثقيل على اللسان (غير مؤثر)، فكل كلمة أو خطاب صادر منه هو قول خفيف، لهذا نعت طه عبد الرحمن بالترجمة أنها قول خفيف ، لأن "الترجمة التي يمكن وضعها للقرآن فهي لا يمكن أن تكون إلا قولا خفيفا ، والقول الخفيف هو ما كان قائله غير متعال ومضمونه متناها ومتلقيه غير كوني ، فواضح أن واضع هذه الترجمة قائل لا يتخلص مطلقا من جسميته ، فلا يتعالى أبدا، كما أن ما يقوله يبقى في نطاق المحدود"² لأن القول الثقيل قول كوني يخاطب العوالم كلها "فلا يبقى من سبيل للناقل إلا أن بضمّن ترجمته كل ما من شأنه أن يوجّه قلب المتلقي إلى الأصل العربي ويعلّقه بدلالاته الثقيلة، حتى تنهض همته إلى طلب الأسباب التي تمكنه من قراءة هذا الأصل بنفسه، فيتلقى أثره، بنفسه كما تلقاه ذوو اللسان العربي"³ كذلك العقل الثقيل ، نجده ثقيلا بالمعاني والدلالات الأخلاقية والدينية يؤثر في النفوس والعقول.

حاصل القول من كل هذا، أن طه عبد الرحمن تشرب فكره من هذه النصوص التراثية الثقيلة بلا شعور ، واتسع الحقل الدلالي له للمفاهيم الفلسفية والتي أصبحت أكثر إشراقا بعد أن أنيرت بالرؤية الدينية، لذا تمكن أن يبدع دلالة العقل الأخلاقي، أو العقل الديني بالرؤية الإسلامية واضعا له معايير ومسوغات بما يمكننا أن نجد الخطاب الأخلاقي الإسلامي والعربي المعاصر لكي لا نبقي نتبع ونستهلك ظاهر القول للحضارة الغربية .

¹ محي الدين ابن العربي، التديرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، دار الثقافة، ط1، 2015، ص137.

² طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق ص ص 192، 193.

³ المصدر نفسه، ص200.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

ليبين لنا أن معنى العقل مخالف لمعناه اليوناني ، "ففي المدلول اليوناني العقل هو عبارة عن ذات ، أي كائن من الكائنات المستقلة موجود في داخل الإنسان، بل موجود ضمن الكون كله بحيث ينتظم ظواهره جميعا ، وهو اللوغوس كما يُعبر عنه، فهذا المفهوم للعقل ، لانجد له أصلا في نص من النصوص الإسلامية المؤسسة"¹ في حين في النص الإسلامي المؤسس فمدلول العقل متسع، لكونه فعل من الأفعال الإدراكية مثل السمع والذوق والبصر والشم، بالتالي فهو ليس جوهرًا ولا ذاتًا قائما بذاته، كما اختزله النص اليوناني والغربي، إذ أن أمثال هؤلاء نجدهم قد ضيقوا رؤيتهم للعالم في العقل المادي، لتكون بذلك إجابتهم عن أسئلة الوجود والمعرفة والأخلاق عقلانية مجردة، "وإذا كان العقل بحسب النصوص الإسلامية الأصلية ، حركة ونشاطا وفعلا يأتي به الإنسان كما يأتي بأي فعل إدراكي آخر فإن الحاجة تدعوا إلى بيان مصدر هذا الفعل العقلي، وجواب القرآن الكريم في هذه المسألة واضح لا غبار عليه، وهو أن هذا المصدر هو القلب، فيلزم أن العقل إنما هو فعل من أفعال القلب"².

لأن "مثال القلب هو عبارة عن الروح المدبر لجميع الجوارح، المخدم من جميع القوى والأعضاء، بالإضافة إلى حقائق المعلومات ، كالمرآة بالإضافة إلى الصور المتلون، فكما أن للمتلون صورة ومثالا لتلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل فيها، فكذلك لكل معلومة حقيقة ، وتلك الحقيقة صورته، فننطبع في المرآة أعني: مرآة القلب فتتضح فيه"³ ربما نتساءل كيف يمكن للقلب أن يعقل ؟ ليجيبنا طه فالقلب يقوم بعملية ربط الأشياء بعضها مع بعض مقيما علاقات فيما بينها، "في حين أن عملية الربط التي تُحدد فعل القلب ، أي العقل هي في النصوص الإسلامية عملية متميزة ، ولو أن للتصور الإسلامي لهذا الربط بعض الشبه بالتصور الغربي الحديث، فإنه يمتاز عنه ويرقى عليه درجة ، إذ يقوم في الأصل ، لا على الوصل بين الوسيلة والغاية ، وإنما على الوصل بين الوسيلة والقيمة ، فالربط العقلي في الإسلام هو ربط الأسباب والوسائل بالقيم"⁴.

فوضع طه معايير لضبط تعريف العقلانية لتمييز فيما بينها ، ولمعرفة كيف الوصول إلى العقلانية الأخلاقية

لنجد :

¹ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، 40، 41.

² المصدر نفسه، 41.

³ أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار كبرانييس، تونس، ط2، ص131.

⁴ طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص43.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

— **معيار الفاعلية:** ويتجلى "تحقق الإنسان بواسطة الأفعال فيما يتخذه من مختلف المواقف التي تتحدد بمجموعها هوية سلوكه"¹

— **معيار التقويم:** وهو مجموع القيم والمعاني العليا "تُملي عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن يقع، ومشدودا إلى معان تعلقو بجمته إلى الخروج عن حاله الحاضر وابتغاء أحوال أخرى غيرها"²

— **معيار التكامل:** فالإنسان ذات واحدة لكن تجتمع فيها "مظاهر القوة مع مظاهر الضعف وصفات العرفان مع صفات الوجدان ومستويات النظر مع مستويات العمل وقيم الجسم مع قيم الروح"³

من خلال هذه المعايير يمكننا أن نرتحل من مراتب مفهوم العقلانية المجردة إلى مفهوم العقلانية الأخلاقية أو العقلانية الدينية وربما ثمة هذا المشروع الأخلاقي جناها من تجربته الروحية ليضع لنا رحيقها في كتابه **العمل الديني وتجديد العقل**، ويبين لنا فيه أن العقل على مراتب، ويقول في هذا المقام "وأن أُبين كيف أن العقل ليس مرتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة بعضها أعقل من بعض، بحيث يكون أدناها عقلا ما كان موصولا بالرتبة الأخيرة من رتب الحس، لأنه ما زال يحمل بعضا من خشونته وكثافته، ويكون أعقلها جميعا ما أشرف على الرتبة الأولى من رتب القوة الروحية، إذ يكون قد لاح له مطلع من رقتها ولطافتها، فانطبع به، إن كثيرا أو قليلا"⁴، فحققت له هذه التجربة الروحية الوصال والاتصال بين حقول المدارك: العقل والمنطق والتفلسف والدين والأخلاق، إذ يقول "فقصدي الأول أن أُبين كيف أن التجربة الروحية على خلاف ما انغرس في العقول منذ عهود، لا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سببا من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها"⁵. إذن جلّي أن نبحت عن حقائق و رقائق التخلق الديني، بعد أن اكتشفنا ما عمله العقل المجرد من إفلاس أخلاقي، واستيحاش الإنسان لأخيه الإنسان بدل إستئناسه وخيائنه بدل ائتمانه، فمن اللازم ترك العقلانية المجردة، وطلب مقاما أعلى وأكمل من العقلانية المجردة، إذن فما هي مسالك ووسائل العقلانية العملية في الممارسة الأخلاقية؟

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 61.

² المصدر السابق، ص 62.

³ المصدر نفسه، ص 62.

⁴ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 139، 140.

⁵ المصدر نفسه، ص 137.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

ب _ العقلانية المسددة والمقاصد الأخلاقية النافعة:

إن معيار التقويم الذي ذكر سابقا، هو المعيار الفاصل بين رتبة العقلانية المجردة والعقلانية الأخلاقية العملية، كونه يختص بالمعاني والقيم العليا الصادقة التي تتصف بالثبات والشمول، "معلوم أن المعاني الثابتة والشاملة التي تنبني عليها تكاليف الدين هي التي اختصت بالذات باسم المقاصد"¹ فبفضل هذا المعيار يكون المتخلق قد أغلق أبواب التجريد، لتصعد همته نحو مقام التسديد، أو نحو مرتبة التقرب بالعبادة التي تتوسل بالعقل المسدد "فبواسطة الإشتغال بالطاعات تتدارك مرتبة القربان الحدود التي تتطرق إلى مرتبة المقاربة، فتدفع عنها النسبية والإسترقاقية والفوضوية، وتحد من آثار التشيء، كالتظهير والتحيز والتوسيط، بفضل القيم والمعاني والمعايير التي تستمدّها من الطاعات وتوجه بها الممارسة العقلية، كما أنها تُخرّج درجات غت الوصف الرمزي بتحصيلها معاني مدركة لا بالتصور المجرد وإنما بالشعور المشخص، وأيضاً عن الوصف الظني باهتدائها إلى الإستدلال الصحيح على الأسماء الحسنى الدالة على الأفعال"²

لذا من الأليق بنا أن نخرج هنا إلى أوضح بيان عن ما يقدمه العقل المسدد، بالأخص في ظل ما نعيشه اليوم في زمن هذا الوباء العالمي، لأن العقل المسدد "عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"³ إذن فالدور الذي تقدمه الفلسفة بعقلها المسدد تجعلنا نقف وقفة تأملية مع جائحة كورونا، لأن النظر العقلي المجرد (الغربي) يقف عند الأسباب الظاهرة للأشياء لا يتعدى إلى ماورائها، لكن النظر العقلي المسدد يتطلع إلى أن يعرف ما انطوى تحت هذه الأسباب الظاهرة من القيم الأخلاقية والمعاني الروحية، أو يمكن القول أن "نسمي النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر باسم النظر الملكي، في حين أن الآية هي الظاهرة منظورا إليها من جهة المعنى الذي يزدوج بأوصافها الخارجية، دالا على الحكمة من وجودها، وهذا المعنى هو عبارة عن قيمة ينبغي لمن يُدركها العمل بمقتضاها كما هو معنى الحياة الذي تشير إليه ظاهرة "نزول المطر" كما تشير إلى آيات عديدة منها معنى الرحمة والنعمة... جاز أن نُسمي النظر إلى الأشياء بوصفها آيات باسم النظر الملوكوتي"⁴ أي لا بد أن ننظر إلى جائحة كورونا لا كظاهرة بل كآية من آيات الله

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 70.

² طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء _ بيروت، ط2، 1997، ص 79.

³ المصدر نفسه، ص 58.

⁴ طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص 19.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

تعالى، وننظر إليها بنظرة ملكوتية لما تحمله من نظام قيمى جديد سواء أثناء أو مابعد كورونا، لنذكر الحكمة والقيمة الثاوية في هذا الوباء العالمي .

إذن فإن هذا الوباء قد فرض نظاما قيميا جديدا، وبالأخص في قلب قيم الإنسان، بعد أن كانت روح الفردانية والنزوع إلى الأنانية تسيطر على جوانبه و في تقديم المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، فإن كورونا قد رسمت معالم الكوجيطو الجديد، وهدمت أصنام كوجيتو أنا أفكر إذن أنا موجود، لتعلن للعالم أنّ كوجيطو الذي يحفظ كينونة الإنسانية، ولسلامة المصلحة العامة لابد تطبيق القول " أنا في البيت إذن أنا موجود" أو بأسلوب مقاصدي "أنا في خلوتي إذن أنا موجود" رغم أن هذا السلوك هو في مرتبة التأييد لأنه صعد نحو (مسالك الصوفية)، إذن هذا الإنسان الجديد المقاصدي إنعزل عن العالم، وأصبح في خلوته (بيته) متأملا، ومتدبرا ومتسائلا ما مصير الإنسانية والعالم؟، خاصة بعد سيطرة الإنسان بعقله المجرد على الطبيعة وطغيانه عليها، أين كان غارقا في غفلته، فإن الفيروس أعاد من جديد قيمة الطبيعة للإنسان أو في رسم العلاقة الرابطة بين الإنسان والطبيعة، أنه لا سيدا عليها وإنما ابن لها ، لأن عزل الإنسان عنها ومكوته في البيت بسبب هذا الفيروس الذي انتشر بسرعة في كل مكان، أدى إلى حرمان الفرد من الخروج والتنزه ، هذا ما يجعله يستعقل ويدرك أنه ماهو إلا عبد ضعيف أمام هذا الفيروس الذي لا يرى بالعين المجردة، لذا سيكون اشتياقه إلى الطبيعة و العالم الخارجي، كاشتياق الإبن لأمه مما يجعل هذا الإنسان الجديد حتما يحن ويرعى الطبيعة رعاية خاصة .

وهنا لابد الإبانة عن دور الحكمة العملية و الأخلاقية في هذا التغيير، وذلك من خلال إعادة التبصر في سلوك هذا الإنسان العولمي الإستهلاكي الذي كان يستهلك استهلاكاً فائقا لكل المنتجات، خاصة بعد هيمنة الحياة المادية على سلوكات الإنسان، وتحول القيم الإنسانية إلى قيم تجارية ربحية ، والتعلق الشديد بالحياة الدنيا، أو ما سماه هربرت ماركيز بالإنسان ذو البعد الواحد الذي يتركز فكره ووجدانه وأحلامه حول السلع، وتوجهه نحو المصلحة الإستهلاكية ، إذ "يظن الإنسان أنه يمارس حريته وفرديته، فمجال الاختيار في عالم السلع واسع لأقصى حد، ولكن هذا يخبئ الحقيقة الأساسية، وهي أن مجال الاختيار في الأمور المهمة (المصيرية والإنسانية والأخلاقية) قد تقلص تماما واختفى وأن هذا الإنسان فقد مقدرته على التجاوز وعلى نقد المجتمع"¹، أما اليوم في ظل هذه الجائحة أصبح الفرد أكثر تدبيرا وتفكيراً في مواجهة النزعة الإستهلاكية وذلك بالإكتفاء بالضروريات لا الكماليات، أي لا التفكير في الوسائل بل التفكير في الغايات النهائية للحياة، وخاصة بعد أن كانت وسائل

¹ عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعلمنة، دمشق، دار الفكر، 2009، ص 38.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

الإعلام هي المنفذ في جعل المستهلك لا ينفك يركض وراء السلع تحت ضغط الإعلانات والإشهارات، و اختزال الحقيقة والمعرفة في الترفيه واللذة في عالم السلع والإغواءات المهابطة، لنجد فجأة انقلاب مضمون وقيمة الإشهار اليوم في وسائل الإعلام وشبكات التواصل الاجتماعي، وذلك لاحتوائه على معلومات قيمة وحكم هادفة سواء لإتباع معلومات طبية والتوعية بضرورة التعقيم لمواجهة الفيروس، أو توجيه رسائل قيمة عن ضرورة النظافة في حياة الإنسان، و تقديم نصائح عن كيف يمكن للفرد أن يقضي حجرا صحيا في المنزل دون ملل وكسل، وذلك بقراءة كتاب أو ممارسة هواية معينة، لتصبح الصورة أو الكلمة الإعلامية مشحونة بقيم تربوية هادفة .

فالإنسان الذي يحسن التدبير هو الإنسان الذي يتدبر بعقله وقلبه في كل فعل، فإله سبحانه وتعالى خلق الإنسان فسواه وعدّله، وأودع فيه من الطاقات العقلية والعاطفية والروحية والجسمية، ما يؤهله لتحقيق شروط الإستخلاف في هذه الأرض عبر العبودية لله، بكل ماتعنيه من شكر لنعمة الوجود والتكريم والتسيّد والهداية والرعاية من ناحية، لذا نجد الإسلام يرسّي أهدافا معينة للحياة البشرية فإن هذه الأهداف هي المصالح أو المنافع، فمن **مقاصد الشريعة** لضبط المصلحة الشرعية الفردية والجماعية نجد حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فصيانة هذه الأركان من أولى مقاصد الشريعة، لكن الحالة التي بلغها الإنسان في هذه الأزمنة هي حالة الخيانة أو الحالة الإختيانية كما اصطلح عليها طه عبد الرحمن وحالة الخيانة في نظر طه إخلال ونكث بالمواثقة الروحية التي حصلت في عالم الملكوت بين الإنسان وخالقه، وتمثلت هذه المواثقة الروحية في ركنين أساسيين هما ميثاق الإِشهاد وميثاق الائتمان أي حمل الأمانة و ضرورة الحفاظ عليها.

إذن فقد أردنا فقط أن نقدم رؤية مقاصدية عن أزمة مشهودة نعيشها اليوم، للإبانة عن دور هذه العقلانية الأخلاقية المؤيدة في بناء **مخيال مسدد (أخلاقي ، مقاصدي)** حول الإنسان والكون، إذن "وبفضل هذا الإدراك، يكون المتخلّق بما جاوز مرتبة التجريد التي تُحصّل من المقاصد ما قد يكون غير مأمون الجانب وغير سليم العواقب، ونزل في مرتبة تعلوها عقلانية وتفضّلها رجاجة، باسم مرتبة التسديد فالعقل المسدد هو إذن العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة"¹، لكن تبقى هذه الرتبة من العقلانية معرضة للآفات، لأن طالب المقاصد النافعة وإن حصّلها المتخلّق فقد لا يُحصّل إدراك الوسائل الناجعة، ومن هذه الآفات الخلقية التي رصدتها طه نجد، آفة التظاهر "عبارة عن وصف يقوم به كل متقرب بالطاعات أو كل قرباني يقع منه التفاوت في الأعمال بين واقع الإشتغال

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 71.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

وبين المقاصد المتوخاة من هذه الأعمال¹، لينتج من هذا السلوك التظاهري ثلاثة أصناف : التكلف ، التزلف ، والتصرف والآفة الثانية هي آفة التقليد : وهو أن يعمل القرباني بقول الغير، إما على سبيل الإتفاق أو على سبيل العادة أو استنادا إلى دليل نظري ، ومن أصنافه التقليد الإتفاقي والتقليد النظري والتقليد العادي.

جـ_العقلانية المؤيدة والممارسة الأخلاقية :

وهنا يكون المتخلق قد جاوز مرتبة التسديد، لينزل إلى مرتبة تعلوها عقلانية وهي مرتبة التأيد، فالعقلانية المؤيدة "عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق المقاصد النافعة بوسائل ناجعة، ولا يتم هذا الجمع بين نفع المقاصد في ثباتها وشموليتها وبين نجوع الوسائل في تغييرها وخصوصيتها إلا بدوام الإشتغال بالله والتغلغل فيه"²، إذ هي عقلانية متجاوزة لآفات العقلانية المجردة التي لم تحقق الوصول إلى نفع المقاصد وبقيت تهيم في المفساد، و نجدها متجاوزة كذلك العقلانية المسددة في عدم مراعاتها لمبدأ النجوع في الوسائل ،هذا ما يدعونا إلى طلب "عقلانية فوقها تستمد أصولها من أعماق التخلق الديني الذي وحده يؤرث هذا اليقين المفقود"³، كما أن العقل المؤيد ينبني على قيود أو شروط من أجل تحصيل الوسائل الناجعة واليقين فيها وهي:

__ على المتخلق الجمع بين المقال والسلوك :أي أن كل معرفة (نظرية أو علما آليا) كاللغة والمنطق والعلوم وسائر العلوم لابد "من أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التلبس السلوكي بها ...لأن هذا التلبس سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها، هذا النفوذ الذي يقيها التذبذب والاختلال في السير إلى المقاصد النافعة"⁴

__عدم انفكاك المعرفة بالله عن العلم بالأشياء :لأن كل معرفة تكون وسائلها ناجعة ستكون من مفاتيح الاهتداء إلى طريق الله ،فجميع الموجوات من صنع الله إذن لابد أن ندركه فيها.

__ عدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة : "فلما كانت هذه المعرفة قائمة على الإجتهد في العمل والتحقق به ليست تزداد بهذا الاجتهاد إلا تعلقا بالقيم الموجهة وبالطرق النافذة إلى هذه القيم ورسوخا في معرفة الله ،ومتى ازدادت تعلقا ورسوخا ،ازداد أصحابها إدراكا للوسائل الناجعة بحق"⁵

¹ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 79.

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق ،مصدر سابق، ص ص 75-76.

³ المصدر نفسه، ص 76.

⁴ المصدر نفسه، ص 72.

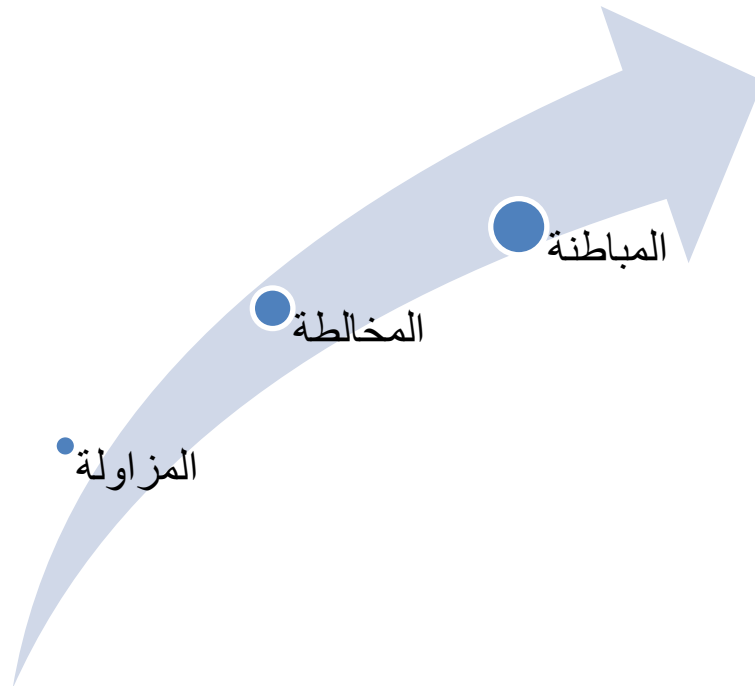
⁵ المصدر نفسه ،ص 72.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

د _ طرق التخلق المؤيد من أجل الممارسة الأخلاقية الصوفية الحية :

إن العقل العملي المؤيد ينقلنا هنا إلى الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للذات ،أي إلى تذوق التجربة الحية وراء الفعل الخلقى المؤيد،"فإذا كان العقل المجرد يقصد معرفة الصفات والعقل المسدد معرفة الأفعال، فإن العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات"¹ وهنا ليست أي ذات ،بل هي "ذات متشخصة في الوجود ومتحققة في العيان ذات نحتاج إلى إدراكها، لا إلى النظر وحده ،ولا إلى العمل معه، وإنما إليهما معا بالإستعانة بالتجربة، أو إلى نظر عملي حي"² وهذا لن يكون إلا بدمج العلم العقلي بالتصوف، أو الفعل الذي ينزل في مراتب الإشتغال الشرعي، فعند توسل العقل بالتجربة الحية يأخذ المتقرب التخلق بوصفين هما: **العينية والعبدية** .

و من أوصاف العقل المؤيد نجد: **الملايسة بكونها النظر العملي الحي**، والملايسة مصطلح عربي تداولي إجرائي مقابل اللفظ نظري أو تصوري، يقول أبو الحسن العمري "والإنسان متى لابس إقامته صُودف في صورة عبد مسخوط عليه، قد أحسن بموجدة مولاه عليه، فارتفض أبواب الملاهي ،وهجر أسباب الزينة، ولازم الشغف والتقشف، لائذًا بفناء سيده راغبًا له في العفو له، مطلقًا لسانه في تعظيمه"³، أي مرحلة الإشتغال والدخول المباشر في التجربة الحية ، ومن مراتب هذه الملايسة نجد كما هو موضح في الشكل التالي :



¹ طه عبد الرحمن ،العمل الديني وتجديد العقل،مصدر سابق، ص 129.

² المصدر السابق،ص122.

³ أبو الحسن العامري ،الإعلام بمنأقب الإسلام، مرجع سابق،ص77.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

فأول درجة في الملابس الأخلاقية الروحية هي المزاولة، إذ يكون المؤيد في هذه المرحلة الأولى مشغولا في ممارسة النوافل، " والنفل هو الزيادة وجملتها زائد على الفرائض " ¹ أما معنى "المزاولة قريب مما أسمىناه اشتغالا على مستوى العقل المسدد، إلا أنه اشتغال وقع به ،بموجب علو مرتبة الملابس ،تحول تجلّى في إيجاب النوافل ،وتشكّل تجلّى في التزام مبدأ الوصول " ²، فقد يشغل المسدد بالنوافل لكن اشتغاله يختلف عن مزاولة المؤيد، لأن المؤيد مقصده من النوافل مطية الوصول، أما المسدد فيعتبرها زيادات لأن رؤيته للفرائض أنها كافية للوصول .

أما عن المرتبة الثانية في الملابس هي **المخالطة** :فإن المؤيد عند تحصيله الدربة في مزاويلته للفرائض والنوافل تصبح هذه الأفعال راسخة وثابتة في النفس، إذن لابد أن يكون هناك ثمار بعد زرع هذه البذور، إذ "تتعرض آثار أعمال الجوارح هذه على وجدانه أوجوانحه فتخالطها ،ويقع للمؤيد بهذه المخالطة الأنس والسكينة " ³، وهنا تتجلى حقيقة القرب وطهور القلب عما سوى الله تعالى ،فحقيقة الأنس تكون باستبشار القلب وفرحه لما انكشف له من قرب الله تعالى لكماله وعظمته "و هذه المعرفة ثمرة الأنس بشرط الصفاء والأنس يثمر السكينة فهي صولة تعدل طغيان القلب وتثبته وتوقفه على حد الاعتدال في آداب الحضرة ،لأن لذة القرب في الأنس تطير ألباب العارفين وتوجب لهم الطغيان ،لأن الإنسان يطغى عند الغنى ،وأما الطمأنينة فهي وجود من بعد اعتدال بفرح واستبشار لمعرفة القلب بالمزيد وهو مستصحبة مع الأنس لأنها مقصودة في ذاتها " ⁴.

ثالثا **المباطنة** :لايزال المؤيد "تخالط جوانحه آثار الأعمال حتى تستولي عليها استيلاء،فتستعد الجوانح بذلك إلى التأثير في الجوارح نفسها وفي مداركها بعد أن كانت تتلقى التأثير منها بل تستعد إلى تولي المبادرة في هذا التأثير وهذا بالذات ماندعوه ب المباطنة " ⁵ ليحصل المؤيد في هذه المرحلة من الملابس قيما عليا في مقام أعلى وهي المحبة والطمأنينة ،فالمحبة كما يعرفها ويصفها أبي حامد الغزالي هي "ميراث التوحيد والمعرفة وكل مقام وحال قبلها فلها يرد ومنها يستفاد،وأما المعرفة الخالصة بها :فكل مايتعلق بذات الله تعالى وصفاته من سلب نقص وإثبات كمال وهي واجبة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة ،وإنما وقع الخلاف في حقيقتها ومعناها وليس للمحبة معنى غير الميل إلى

¹ أبي حامد الغزالي، احياء علوم الدين ،ج1، مرجع سابق ،ص255.

² طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل ، مصدر سابق، ص125.

³ المصدر نفسه، ص ص 125، 126.

⁴ أبي حامد الغزالي، مجموعة رسائل للإمام الغزالي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص131.

⁵ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل ،مصدر سابق، ص126.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

اللذيذ الموافق، واعلم أن معرفة الله تعالى بنفسها ذكر الله تعالى ، لأنها حضور معه وشهود له ومن علامته في بدايته اللوائح والطوائع واللوامع والبروق"¹

فإن القارئ لنص طه عبد الرحمن خاصة في كتابه لسؤال الأخلاق أو كتابه العمل الديني وتحديد العقل يُدرك مباشرة مقصده و عن حالة انتقاله برشاقة في غمار التجربة الصوفية ، كأنه يعيد لنا التجربة الصوفية الغزالية الخالدة في كتابه التراثي الثقيل المنقذ من الضلال، لكن هنا بأسلوب آخر وبمفاهيم حديثة ، لتكون هذه التجربة دواء لداء الشرود الأخلاقي المعاصر حسب طه، لأنه وجد العقل غير كاشف للغطاء عن المشكلات الأخلاقية اليوم بل وجد ميزان الحق هو ميزان الكشف الباطني لذا إجابة الغزالي عن سبب اختياره لطريق الصوفية هو قوله "ولو جمع عقل العقلاء ، وحكم الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً ، ولكن طريقة الصوفية لا تتم إلا بالعلم والعمل معاً، وما يمكن الوصول إليه بالتعلم قليل إذ نسب إلى ما يمكن الوصول إليه بالدوق ، والحال، وتبدل الصفات ... فالصوفية أرباب أحوال لا أصحاب أقوال ولذلك لما حصل الغزالي علوم الصوفية النظرية أقبل على سلوك أحوالهم بالدوق والرياضة والإعراض عن الدنيا"²

إذن يدعوا طه إلى ضرورة بناء نظرية أخلاقية إسلامية قائمة على منظومة التخلق الصوفي، خاصة ما يعيشه اليوم العالم من هشاشة أخلاقية بسبب العواصف العقلانية التجريدية المهددة للروحانية الإسلامية الأصيلة إذن "هدفنا أنه لا يخرج من المضار التي جلبتها حضارة القول إلا بتجديد للإنسان، يتم على مقتضى تخلق جذري وكلي هو أقرب إلى التجربة الدينية العميقة منه إلى غيرها ، فلا إمكان لولادة إنسان جديد من هذا الإنسان القديم الذي أنتجته هذه الحضارة الغربية إلا بتحول خلقي أشبه مايكون بالتحول الخلقي الذي تباشره التجربة الدينية في مرتبة التأييد"³ لتحقيق أخلاق الحكمة لا أخلاق الموعظة وهي مرتبة أخلاق التأييد : المنفعة في المقاصد والنجوع في الوسائل ، أما أخلاق الموعظة يكتفي فقط بنفع في المقاصد.

كما نجد الفكرة نفسها قد أشار إليها المفكر زكي مبارك في كتابه التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق على ضرورة انتهاج منظومة التخلق ، لكونها مرحلة التحقق بالحكمة ، وهذا مايقبته بقوله "إن الصوفية يمتازون من

¹ أبي حامد الغزالي، مرجع سابق ، ص 130.

² أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال ، دار الأندلس ، بيروت، ط7، (د،ت) ص32.

³ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ، ص80.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

بين رجال الأخلاق بصفة أساسية هي التفلسف، فأولئك قوم مسلمون يأبون أن يقفوا عند حرفية النصوص فيمضون في الدرس والتأويل، ثم يقبلون على النفس فيجعلونها محور الأخلاق، فالمسلم يعمل في حدود الزواجر الشرعية وينزجر في حدود الزواجر الشرعية، أما الصوفي فيتسامى إلى إدراك الغيبات، ويحرص على فهم الدقائق الخفية في حركات الخواطر والقلوب¹، نجد البعض يعارض وينتقد بالقول أن للغرب أيضا أخلاق وفضائل عليا قد لا نجدتها في حضارتنا العربية الإسلامية، ليأتي ردنا عليه هنا، بأن الشخصية الإنسانية الغربية غرقت في طوفان المادية لكن تأدبت بفضل القانون، بفضل السوط، إذ جعل القانون من الإنسان الغربي لا يسرق، ولا يُعنف المرأة، ويحترم حقوق الجار والعامل، كما وضع القانون المساواة بين الجنسين، وحلل وحرّم الكثير من الأفعال، ثم تأتي نحن لتأمل من بعيد ونصدر أحكاما كالقول إن أخلاق الحضارة الغربية قد وصلت إلى القيم العالمية إذن لابد أن تمثل الكثير من قيمها كالحرية والمساواة والعدل، لكن في الحقيقة إن ما تتميز به الحضارة الغربية هو تخلق مجرد الذي ليس لصاحبه حظ لا في منفعة المقاصد ولا في نجاعة الوسائل، وإنما يكون عُرضة لأن تنقلب المنفعة في مقاصده مضرّة وتنقلب النجاعة في وسائله ضحالة منحصرًا في أخلاق الجدل² ماهي إذن إلا أخلاق سطحية تسوغ عن شخصية مادية بهيمة أدبت بالقانون عكس الشخصية الإنسانية الإسلامية الروحية التي تتأدب بفضل الروح .

فالمبادرة التأسيسية التي قام بها برلمان الأديان في الإعلان الذي أصدره من أجل وجوب أخلاق عالمية، لبناء نظام عالمي جديد للإتفاق على مجموعة من القيم الملزمة كمطلب المعاملة الإنسانية، والإلتزام بثقافة التضامن والتسامح والصدق، والإلتزام بثقافة المساواة بين الجنسين وغيرها من القيم النظرية، فإن ما يُغيب في هذا الإعلان أننا لا نجد أي قيمة أخلاقية تعزز بقيمة الدين فكان نقد طه لهذا الإعلان العالمي أنه "لا يكفي أن تكون للأخلاق العالمية أصول دينية، بل ينبغي أن تنهض هذه الأخلاق بقيمة الدين في هذا العالم المأزوم نخوضها بالقيم التي حصل الإجماع على أنها ترفع أزماته وهي التسام والتضامن والتسامح والتساوي، ولا نخوض بهذه القيمة إلا إذا رفعت هذه الأخلاق مكانة الدين وعززتها، أي إذا حققت ما أسميه تمكنا دينيا في العالم، ذلك ذلك أن واجب الديانات الأولى هو أن تعمل على أن يستمر دورها في هداية الأمم إلى ما ينفعها وما يصلحها"³

¹ زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 406.

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص 80.

³ طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 120.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

إذن بعد هذه الفسحة الفكرية في جنان التأييد الأخلاقي، نقول أن من أراد تذوق الحكمة لابد أن يتمسك بالميثاق الغليظ الرابط بين الفكرة (التفلسف) والخلق (الأخلاق) و هو الإرتياض الصوفي أو العمل التزكوي القلبي "فقد علمنا أن العقل ماعنده شيء من حيث نفسه، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول، فإذا كان بهذه المثابة فقبوله من ربه لما يخبر به عن نفسه تعالى أولى من قبوله من فكره وقد عرف أن فكره مقلد لخياله، وأن خياله مقلد لحواسه، ومع تقليده فهو غير قوي على إمساك ماعنده مالم تساعده على ذلك القوة الحافظة والمذكرة"¹، وهنا حسب ابن العربي القوة الحافظة أو المذكرة هي الفطرة، الذاكرة الروحية الغيبية "بحيث كلما كان العقل أقرب إلى الفطرة، كانت إدراكاته وتصرفاته أكثر موافقة للشرع، حتى إن العقل لو تكتمل صبغته الفطرية أو يرجع بالكليّة إلى أصله الفطري يصبح مطابقا للشرع، بل يكون هو الشرع عينه، وإذا كان الإنسان قد فقد هذا العقل الفطري، بحكم أنه نسي الميثاق الذي أخذ منه في أصل وجوده، والذي أقرّ فيه بالربوبية المطلقة لموجده سبحانه وتعالى، فإن الإنسان مطالب بأن يجاهد نفسه من أجل أن يتذكر ويسترجع هذا العقل الأصلي، فيتعين عليه أن يجتهد في أن يستمدّ مقاصد أعماله ووسائلها من الشرع وحده"² إذن الشرع هو للتذكير بهذا الميثاق المنسي .

لذا من غير الممكن الوصول إلى قداسة الحكمة وفعل التفلسف الإبداعي عن طريق العقل وحده أو باتباع القواعد الأخلاقية فقط، بل إن من أراد طرق باب الحكمة لإنارة عقله وقلبه بأشعتها ونورها لابد له أن يسلك طريق الإرتياض الروحي الرباني، لذا انتقد ابن العربي الفلاسفة عندما أخطؤوا في نقطة الإنطلاق لما كان بصدد مفهوم الفلسفة باعتبارها محبة للحكمة في قوله: **فلو طلبوا الحكمة من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء**"³ أي لابد أن تكون **الحكمة مؤيدة** وصاحبها متغلغل "في العمل الشرعي، حتى تلبّس به باطنه فضلا عن ظاهره، بحيث تكون أعمال جوارحه مطابقة لأعمال قلبه، بل قد تغلب أعمال قلبه على أعمال جوارحه، فيكثر من الصالحات ويستغرق في المجاهدات، مبتغيا مزيد التقرب إلى الحق سبحانه، ومن هنا فإن صاحب العقل المؤيد يحصل له اليقين في نفع المقاصد كما يحصل له اليقين في نجوع الأعمال... لأن هذه المقاصد والأعمال هي عين المقاصد والأعمال التي تقرر في الشرع"⁴.

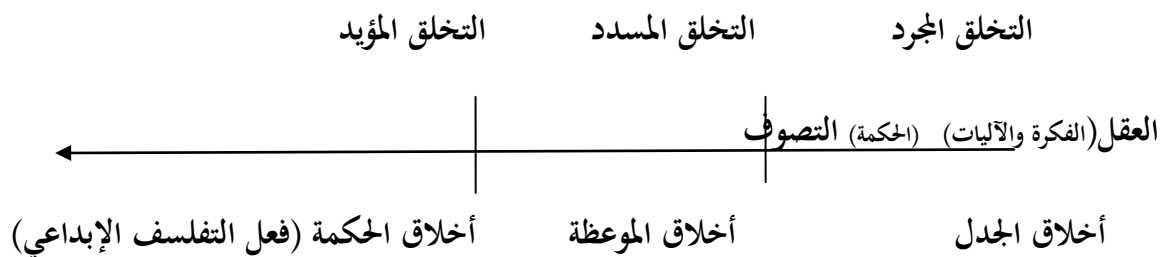
¹ أبي بكر محي الدين ابن العربي، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ص436.

² طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص92.

³ عبد الرزاق بلعقروزي، بين التعقل والتخلق كيف الطريق إلى الإرتياض بمكارم الأخلاق عند ابن عربي؟، مرجع سابق، ص17.

⁴ طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص94.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة



إذن فلا يتعجل المتعجل بالقول أنّ فقه الفلسفة لا صلة له بسؤال الأخلاق عند طه عبد الرحمن، وأنّ فقه الفلسفة هو رصد للآليات المنهجية والوقوف على التقنيات الفلسفية، أو حشر فقه الفلسفة ضمن الرؤية العلمية الصناعية، فليس من الأنسب تضيق هذا المنهج في دائرة الآليات، بل إن فقه الفلسفة منهج للتربية الفكرية و طريق للإرتياض على مسالك التكامل بين العلم والعمل، و التثبّت على مقتضيات المجال التداولي الإسلامي (معرفة ولغة وعقيدة)، لتصدي الإصطدام بمبدأ الفصل الذي أتت به الحداثة، الذي يقتضي فصل مدارك الإنسان عن مصدرها الأصلي وهو القلب، لذا لا بد من تفعيل مبدأ الربط، الذي يصل كل فعل إدراكي بالقلب، فكان الميثاق الرابط لفعل التفلسف بين النقد الأخلاقي للحضارة الغربية وبين إبداعه المنهجي لفقه الفلسفة هو توصّله في الطور الأول" من هذا النقد الأخلاقي للواقع العالمي إلى بلورة مفاهيم فلسفية إسلامية عدة في سياقات تأثيلية وتمثيلية وتحليلية خاصة بالمجال التداولي الإسلامي العربي، كما توصّلت، في طوره الثاني، إلى وضع أصول فلسفة مستقلة حرصت على أن تكون فلسفة أخلاقية إسلامية بحق، وأطلقت عليها اسم الفلسفة الائتمانية، وهي تبني على مبادئ ثلاثة، وهي: مبدأ الشهادة، وتتحدّد به الهوية الوجودية للإنسان، بدءاً بالشهادة الغيبية وانتهاء بالشهادة على الشهادة، ومبدأ الأمانة، وتتحدّد به مسؤوليته الكونية، بدءاً بالائتمان الغيبي وانتهاء بالائتمان على الائتمان، ومبدأ التزكية، وتتحدّد به فاعليته السلوكية، بدءاً بتزكية النفس وانتهاء بعروج الروح"¹، كما يبرهن طه عبد الرحمن على سعة منهج فقه الفلسفة وصبغته العملية التكاملية في إنشاء فلسفة إسلامية.

إذ يقول عن مقاصد هذا المنهج، " يظهر أن إنتاجي في فقه الفلسفة تنازع الغرضان الرئيسيان المذكوران، أي استنباط آليات الفلسفة وإنشاء فلسفة إسلامية باعتماد هذه الآليات، فلو أنني تفرّغت بالكلية للغرض الأول على ما هو عليه من السعة والغور، لانقضى عمري ولما أبلغ مرادي في أن أعيد إلى المفكر المسلم الثقة في قدرته على

¹ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 90.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

العطاء الفلسفي، إذ أني لم أخض في استخراج هذه الآليات إلا من أجل أن يأتي هذا العطاء على طريقة تفضّل طريقة المتقدمين من فلاسفة الإسلام، أصالة وإبداعاً¹، إذن فقيه الفلسفة لا يتوقف على كشف أسرار وقوانين التفلسف، أو الدربة على استعمال التقنيات الفلسفية، (تقنية الترجمة، وتقنية المفهوم، وتقنية الدليل والتعريف، وتقنية السيرة الفلسفية)، بل المهمة الموكلة لهذا الفقيه هي "وضع فلسفة فيها من الإبداع بقدر ماهي عليه من الاستقلال، وقد أخذت أعمالي هذه الآليات بقوة، موضحة كيف أنه يمكن الانطلاق من نقد الواقع العالمي، حدائث، وعولمة، وعلمانية، ودهرانية وما بعد دهرانية، ومن ثمّ، إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية بديلة من الفلسفة غير الإسلامية التي تأسس عليها الواقع العالمي، فلسفة تكون قادرة على التصدي لما يكتنف هذا الواقع من التحديات الخلقية والأزمات الروحية"².

➤ نتائج الفصل:

— إنّ ما قدمه طه عبد الرحمن حول تقنيات منهج فقه الفلسفة يُعدّ انعطافاً حقيقياً في عالم التفلسف الإسلامي لتحرير القول الفلسفي من دائرة التقليد والتبعية إلى دائرة التحرر والاستقلال الفكري، فكانت مهمة فقيه الفلسفة أن يعيد النظر في مفهوم الفلسفة وذلك بخلخلة قناعاتنا الثابتة بأنّ الفلسفة أساسها وبنيتها هي العقلانية المجردة، لذا فقيه الفلسفة تجاوز طرائق النظر التقليدية في مسالك التفلسف وأصبح ينظر إلى الفلسفة على أنّها ظاهرة خطائية وسلوكية، كما يهدف إلى الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصورات وبناء هذه الأحكام ليقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، و لترسيخ أقدامنا على أرض التفلسف القويم لابد أن نتدرّب على تقنيات فقه الفلسفة لاكتساب الصنعة الفلسفية، بدءاً من ورشة فقه الترجمة، التي يتناول فيها فقيه الفلسفة سبل ترجمة النص الفلسفي المنقول، فكانت الترجمة التأصيلية هي المسلك المنهجي الإبداعي للإشتغال بالبناء الاستدلالي والاستشكالي، فهي الترجمة التي تُحيي (المفهوم والمعنى والقيم) النابعة من المجال التداولي الإسلامي، فالترجمة التأصيلية توثّر الإرتياض الفكري على تحطيم أصنام التقليد لانتهاج مسالك الإبداع الفلسفي.

— ففقه الفلسفة أداة منهجية إجرائية تأخذ بيد المتفلسف إلى إبداع مفاهيمه على ميزان العبارة والإشارة، وذلك من خلال القوام التأيلي للمفهوم الفلسفي لتحصيل الملكة المفهومية في التفلسف، بالإضافة إلى الإبانة عن أهمية

¹ المصدر نفسه، ص 91.

² من الإنسان الأبتّر إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 92.

الفصل الثاني : الإجراء المنهجي لفقه الفلسفة

التعريف الفلسفي في التفلسف وكشف بنيته التي تتضمن التداخل بين التقرير والتمثيل، ليكون الاستناد إلى التمثيل هو المنبع الفؤار للخصوصية التداولية و التي لا تكون ظاهرة في الصورة العبارية التقريرية، بل الجانب التمثيلي هو الذي يمنح للتعريف قوامه، كذلك نجد تقنية الدليل الفلسفي الذي يكون بالتخييل لا بالإستنتاج الخالص، بل بالتخييل يمكننا الإرتحال إلى العوالم المعرفية والوجدانية، وأخيرا في هذ المنهج نجد تقنية السيرة الفلسفية التي تقتضي النظر في أفعال الفيلسوف وسيرته العملية المتكاملة، إذ يدلنا التاريخ أن هناك سير ونماذج تدل عن أفعال وأخلاق فائقة لفلاسفة سواء من العرب أو الغرب التي تحيل سيرتهم إلى سؤال الفعل، لكن شتآن بين سيرة فلسفية نموذجية وسيرة فلسفية شذوذية، فالأولى عبارية تشترك فيها القيم العالمية، والثانية إشارية تختلف باختلاف مجالات التداول.

__ نقطة الإنطلاق لتحقيق الإبداع في التفلسف الإسلامي هي أن يكون المنهج الفلسفي متفتح من المجال التداولي الإسلامي بغية تأسيس فلسفة إسلامية حيّة، أي يكون المتفلسف العربي موصولا بمجاله التداولي (عقيدة ومعرفة ولغة)، ليكون التبصّر في آليات النص التراثي هو أساس فعل التفلسف، لذا لابد التجوال في الآليات المنهجية التراثية بدءا من الآلة اللسانية، لأن رسالة الفيلسوف العربي هي رسالة لغوية في منطلقها كما يقول طه عبد الرحمن، وذلك لمعرفة آليات التقريب لتسهيل العبارة الفلسفية وتقويض التعقد والوعورة في العبارة، فما كان لنا إلا التفسح في نصوص التراث الإسلامي ودراسة الآليات المسلوكة آن ذاك، وكذا الإطلاع على الآلية الأخلاقية التراثية لمعرفة التقريب التداولي الأخلاقي.

__ لطرق أبواب الفلسفة المعاصرة لابد من إلقاء الضوء على الآليات اللسانية و الأخلاقية المعاصرة، فكانت الآلية الأولى متمثلة في انتهاج النموذج الإتصالي للحجة المقومة عند طه عبد الرحمن، وهنا تكمن الممارسة الحية لفقه الفلسفة لفقه الدليل، وذلك في أن تتوسل الحجة المقومة بالقيم المجازية فضلا عن جانب الحقيقة والفعل، بالإضافة إلى معرفة السبل المنهجية للأخلاقية المعاصرة عند طه، بدءا من نقده للعقلانية الأخلاقية المجردة للحدثا، ليضع بعد ذلك معايير العقلانية المؤيدة والممارسة الأخلاقية لتحقيق الوصال والتكامل بين العقل والأخلاق والعمل، ليكون المتفلسف الإسلامي هنا جامعا بين المقال والسلوك، أو بين الكلمة والفعل.

الفصل الثالث:

مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم
الاجتماعية نموذجا).

تمهيد:

1_ أزمة العلوم الاجتماعية .

2_ مدى حاجة العلوم الاجتماعية إلى رؤية منهجية جديدة.

3_ فقه الفلسفة ورهان تأسيس المنهج في العلوم الاجتماعية .

➤ نتائج الفصل:

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم الاجتماعية نموذجاً).

تمهيد:

قبل الشروع في الحديث عن حال العلوم الاجتماعية بين التبعية والاستقلالية، لابد أولاً تشخيص أمراض هذه العلوم، والإحاطة بظواهر العلوم الاجتماعية لرسم معالم الرؤية و الإبانة عن ثغور التقليد الذي شكّله العقل العلمي الحديث، لأن أزمة العلوم هي أزمة مركبة، لا يمكن إختزلها في سبب واحد، فهي ليست عملية حسابية أو معادلة رياضية، بل لابد من الارتكاز على مُقوّم منهجي متكامل لقراءة العلوم و أدوات منهجية تساعدنا لاستكشاف العلمي للظواهر الاجتماعية وذلك من خلال تحليل المفاهيم و صياغة رؤى إستشكالية وإستدلالية عن حالة هذه العلوم في الأمة العربية، والسؤال الجوهرى هنا هو: ما المسالك المنهجية التي ينبغي على الباحث العربى أن يسلكها لقراءة إبداعية في هذه العلوم ؟ وما هي الأدوات والتقنيات التي لابد أن يقتفيها من أجل التمكن في التنظير الإبداعي المفهومي في مجاله التداولي ؟ إذن لابد أن نحيط بهذه الظاهرة برؤية فوقية لتبيين الأسباب الخفية لهذه الأزمة، و لابد أن نتأمل في هذا الفصل أصول البراديعم الكامن وراء العلوم الاجتماعية، لذا حاولنا في هذا الفصل تقديم رؤية جديدة حول مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن في حقل العلوم الاجتماعية بمنهج فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن، أي بتفعيل تقنيات فقه الفلسفة: تقنية الترجمة وتقنية المفهوم، وإرساء كذلك الآليات المنهجية الطهائية في هذا الحقل مثل الآلية الأخلاقية والآلية اللسانية (التأثيل اللغوي)، لكونهما منبع العطاء والإبداع في التفلسف.

1_ أزمة العلوم الاجتماعية.

1-1 مشكلات العلوم الاجتماعية :

إن مجرد الحديث عن أي تخصص في العلوم الاجتماعية سواء كان هذا الحوار بين أفراد المجتمع أو بين النخبة و المثقفين (الجامعة)، فإننا نجد نفس الموقف وأنفس تداخل التمثلات الفكرية المنسوجة في المخيال الجماعي عن العلوم الاجتماعية، وذلك بالتصريح أن العلوم الاجتماعية هي أدنى رتبة في العلوم في الجامعة العربية، على عكس الحديث عن مقام هذه العلوم في الغرب، وهنا لسنا بصدد المقارنة بين العلوم الاجتماعية العربية والعلوم الاجتماعية الغربية، أو البحث عن مدى مصداقية هذه العلوم على أرض الواقع، وإنما التفتيش عن أسباب هذه الرؤية التي نُقِشت في المخيال عن هذه العلوم عند الثقافة العامة التي أعرضو عنها واستخفوا بها، ولماذا هي ليست كالعلوم التطبيقية، حيث حظيت الأخيرة بمساحة واسعة من اهتمام الشريحة الأكبر من أفراد المجتمع، الأمر

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقن العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

الذبيات يعززه الواقع التعليمي بصعود الطلب على تلك العلوم إلى أعلى التخصصات الجامعية وحيازتها لقب تخصصات ذات مستوى عالي بامتياز (كالعلوم الطبية، وعلوم الطبيعة و العلوم الميكانيكية...)، وهو الأمر الذي يستدعي منا إعادة التأمل في واقعنا التعليمي وترصد جذور هذه الإشكالية ومخاطرها لمحاولة فهمها بشكل أعمق.

ولعل التهميش الذي "مارسته مجتمعاتنا تجاه تخصصات العلوم الاجتماعية والانسانية كعلم الاجتماع والنفوس والتاريخ والأديان والعلوم السياسية وغيرها أدى إلى عزوف الطلبة عن الالتحاق بها، وهو الأمر الذي تسبب بدوره في افتقار دولنا لباحثين متخصصين ذوي خبرة ومراكز بحثية متقدمة من شأنها أن تمدّ صناع القرار بما يحتاجونه من دراسات وأبحاث تكسبهم فهما أفضل للظواهر الاجتماعية وخلفياتها، وبالتالي إلى وضع استراتيجيات مناسبة لمواجهة الأمراض الاجتماعية ودفع عجلة التطور نحو الأمام، ولعلّ حالة العجز والتخبط التي واجهتها شعوب دول الربيع العربي في الانتقال من الصحوة إلى التيقظ والانبعاث مثال حي على التبعات السلبية لتهميش تلك العلوم طوال عقود سابقة"¹.

1_1_1 العلوم الإجتماعية وقلق المفهوم: (مشكلة المفهوم)

إنّ جلّ المفاهيم والتعريفات العلوم الإجتماعية نجد دلالتها ومعانيها الكلية و المسيطرة على هذه العلوم ضمن دائرة المنهج التجريبي، لتكون تعريفات توصيفية سلبية تفسر صعوبة تطبيق المنهج التجريبي على العلوم الإجتماعية، أو وصفها بتعقد مادة الدراسة، وكذا ترسيخ الفروق التي رُسمت عن العلوم الإجتماعية والعلوم الطبيعية في كل الدراسات، ليكون هذا الانفصال والتعقيد جوهر الدراسة لتأزم العلوم الإجتماعية بحجة "أن مادة العلوم الطبيعية أبسط من تلك التي تعالجها العلوم الإجتماعية، لأنها تتعامل مع الظواهرات على مستوى واحد، هو المستوى الفيزيقي،... أما العلوم الإجتماعية فتتعامل مع حالات أكثر تعقيداً، لأنها تهتم بالإنسان كفرد وكعضو في جماعة، لذلك قد تتضمن المشكلات الإجتماعية عدداً كبيراً من المتغيرات التي تغمر الباحث باحتمالات متعددة ينبغي عليه أن يأخذها في الاعتبار"²، وغيرها من التعريفات و التوصيفات التي تُسجت حول مفهوم العلوم الإجتماعية، والتي تُرسّخ الهوة بينها وبين العلوم الطبيعية، فضلاً عن ذلك "لا يوجد تعريف واضح ومقبول عالمياً للفروع التي يحتوي عليها قطاع العلوم الإجتماعية، ويمكننا في نفس الوقت الإحتراس من أن كل مواضيع الدراسة الخاصة بالكائن البشري، والتي يتم تناولها بكيفية علمية، هي بالضرورة فروعاً للعلوم الإنسانية وهكذا الإقرار أنّها

1 أسامة شيخ علي، العلوم الإنسانية والعلوم التطبيقية جناح النهضة الحضارية، مدونات: الجزيرة، 2019/3/23.

2 دييولد فان داليد، مناهج البحث في التربية وعلم النفس، تر: محمد نوفل وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 1997 ص75.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

تضم الأنثروبولوجيا، علم الإجمام، الديموغرافيا، الاقتصاد الاثنولوجيا، الجغرافيا، التاريخ، الحضارات القديمة، علم النفس، علم النفس الاجتماعي، الإبداع الفني العلاقات الصناعية، علم السياسة العلوم الإدارية، علوم اللغة، العلوم القانونية، وعلم الاجتماع¹، ونجد من يُعرّفها أنها العلوم " التي تُساعد على التأمل والتبصر والتحذير والتوجيه، إن علم الإنسان الذي تحس حقبتنا بالحاجة الماسة إليه لا ينطبق على ثقافة كتبية حفظية ولا على تكيّف دائم مع مجتمع يزداد تقنية وتقانة يوماً بعد يوم، إن هذا العلم يتناول مصير الإنسان في مجتمع إنساني، إنه يشمل الماضي بكل تأكيد، ولكنه يضم مستقبل الناس والعلاقات التي تربط بينهم"²، إذن هناك اختلاف وجدل في التعريفات لاختلاف الرؤى الثاوية في المفاهيم.

في مقابل هذا، نجد معنى طريف الخولي تنظر بدقة في مفهومي العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية كما تُبين على أهمية المصطلح في العلوم، وتقول " فإنّ أخبت مواطن الداء في الثقافة العربية هي عدم الحرص على دقة المصطلح، حتى إنّ معظم المصطلحات المهمة والخطيرة فضفاضة تتسم بالهلالية قد تُستخدم للدلالة على مدلولات شتى متداخلة أو متقاربة أو متباعدة، أو حتى متضاربة"³، أما عن وقوفها على مفهوم العلوم الإنسانية والاجتماعية فتذكر لنا أسباب الفروق بين المفهومين، وتؤكد على ضرورة استخدام "مصطلح العلوم الإنسانية Human science، فالكثيرون وعلى رأسهم كلود ليفي شتراوس يطابقون بين مصطلحي Sciences Human وSciences Sosial، ولكن مصطلح Human sc الذي بدأ يسود في السنوات الأخيرة يبدو أصوب، لأن الإنسان _ وإن كان لا يتواجد إلا في صورة جمعية _ فإنه الموضوع المحوري، والوحدة النهائية التي ترتد إليها الدراسات في كل حال، على أن التقاليد الأنجلو سكسونية، تضع مصطلح الإنسانية Humanities ليدل على الآداب والفنون والمسائل المعيارية والقيمية واتجاهات لتفسير النصوص... ورُحنا نحن ننتقل هذا بغير مراعاة للشائع من اشتقاقات لغتنا، فنستخدم الترجمة الحرفية لمصطلح Social Science أي العلوم الاجتماعية للدلالة على ما ينتمي لعلم الاجتماع، أي كترجمة للمصطلح Sociological في خلط ينبغي تحنبه عن طريق استخدام مصطلح العلوم الإنسانية، وقصر مصطلح العلوم الاجتماعية على علم الاجتماع وفروعه، وعلى ذلك

¹ مورييس أنجوس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تر: بوزيد صحراوي، دار القصة، الجزائر، ط2، 2006، ص 56.

² مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية: الكتاب الثاني منطق البحث في العلوم الاجتماعية، تر: سام عمار، المركز العربي للتعريب، دمشق، ط 1، 1993، ص 5.

³ معنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية: تقنيها وإمكانية حلها، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 11.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

التزم هذا الكتاب بمصطلح العلوم الإنسانية الأصوب¹، إذن نلاحظ أن المشكلة الأولى لتأزم العلوم الاجتماعية، تكمن في إشكالية المفهوم والتعريف، بدءاً من مفهوم العلوم الاجتماعية، إذ هناك قلق في المفاهيم والتعريفات المستعملة في تعريف هذه العلوم، وأشرنا سابقاً إلى أن من تقنيات منهج فقه الفلسفة نجد تقنية التعريف الذي يسري عليه قانون التداخل بين التقرير والتمثيل، لذا يستوجب تأصيل وتقويم التعريف لإسكانه في مجاله التداولي وصرف التمثيلات المقتبسة من مجالات التداول الأخرى.

كما نجد فردريك معتوق يقدم رؤيته عن العلوم إذ يقول "أن هذه العلوم الاجتماعية في البلدان العربية لم تنطلق من فرضية محددة ذات معنى، كي تتمتع بمسألية محددة، هذا ما يشعر به جميع الذين يتعاطون هذه العلوم، ولكن الجميع لا يدركون السبب الحقيقي لهذه الأزمة، فالأزمة التي نعيش في هذا المجال هي أزمة إنطلاق وليست أزمة نمو، إن أزمة النمو كأزمة المراهقة في المجال النفسي هي في صيرورة ديناميكية، أما أزمة الإنطلاق (كأزمة الولادة) فهي بأصعب بكثير لأنها تشخص العجز عن بلوغ المرحلة الأولى في الأصالة وهنا تكمن مشكلتنا النظرية"²، إذن نحن مازلنا في المرحلة الجنينية، الذي مازال لم يحقق التفاعل مع العالم الخارجي، ولا يزال يعيش في ظلام ولم يرى النور بعد، أما فيما يخص طه عبد الرحمن، فإن الإستشكال الفلسفي الرئيس الذي استقطب كل جهوده الفكرية، يتحدد في السؤال التالي: ما السبيل إلى رفع تحدي تجديد عقل الأمة والإبداع في قولها، وتجاوز وضعية التأخر الثقافي والحضاري التي أصابتها منذ زمن بعيد؟ ولكي يفرغ ذمته من مسؤولية الإسهام في بناء الوعي الإسلامي، وإنشاء علم نافع للأمة، قدّم تصوره لـ "الجواب الإسلامي" عن هذا السؤال المصيري لأمتنا، وهو جواب يتوزع إلى قسمين: أولهما، أنه لا سبيل إلى دفع التقليد الذي يُخرج المسلم اليوم من وضع الإنسان الأبتري المنقطع العطاء إلا باستقلال قوته التصورية من خلال إبداعه مفاهيمه الخاصة، وبناء قوته الإستدلالية من خلال تجديد تكوينه العقلي، وفقاً للمناهج الحديثة التي ثبت نفعها³، لذا فإن مرحلة الإنطلاق هي مرحلة التنظير التي تتمثل في تحديد وضبط المفهوم والتعريف وكذلك في تجديد الإستشكال لهذه العلوم، إذن لتحليل نواة هذه الأزمة لابد من رؤية تأملية عميقة والتي لا تقف عند الرأي العام أو ما يتداول عند العقول العربية المقلدة وإنما لابد أن تكون هذه الرؤية متعددة الأسباب الظاهرة، من أجل الوقوف عند الأسباب الخفية، ومن بين هذه الأسباب نجد غياب الجانب الإستشكالي لهذه العلوم، أو غياب التساؤل الفلسفي والإستشكال الفلسفي حول البحث في

¹ المرجع السابق ص 13.

² فردريك معتوق، منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1985، ص 132.

³ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 21.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

إشكاليات العلوم الاجتماعية، لأن التساؤل الفلسفي حسب طه عبد الرحمن كما ذكرنا سابقاً قد تجاوز شكل النقد وكما تجاوز شكل الفحص بل ليكون هو السؤال المسؤول¹، وبيان ذلك أن الفيلسوف، إذ كان يسأل ولا يفتأ يسأل، فليس لأنه يملك زمام السؤال ويملك بالتالي زمام إيقاع المسؤولية على غيره — أي يضع سؤاله عما شاء ولمن شاء ومتى شاء وحيثما شاء، فيكون هو وحده هو السائل والمجيب غيره — وإنما لأنه مسؤول عن كل أفعاله جليلها ودقيقها، بما فيها سؤاله سؤاله نفسه، ولأنه مطالب بتفريغ ذمته من هذه المسؤولية، فشعوره بهذه المسؤولية هو الباعث له على دوام المسألة ... فوجود سؤاله إذن من وجود مسؤوليته فإذن الأصل في الفلسفة ليس كما اشتهر السؤالية وإنما المسؤولية¹، إذن فوجود سؤال المفكر حول هذه العلوم صادر من وجود مسؤوليته.

ويكون مدار التساؤل الفلسفي هنا بمنطلق منهج فقه الفلسفة، إذ يتعلق بمساءلة الطرق التي تمكنا من إنشاء علوم اجتماعية إسلامية حيّة، أي كيف يمكن تحرير العلوم الاجتماعية العربية من الدائرة الإختزالية التي ضيّقتها في مفهوم واحد ورؤية واحدة إلى البحث عن مسالك الرؤية التكاملية الهادية نحو التفكير في ظاهرة العلوم الاجتماعية من باب القول والفعل؟ وكيف السبيل إلى تحصيل القدرة على إبداع القول الفلسفي في هذه العلوم لمواجهة الفكر الذي يُصادم المنظور الإسلامي؟ إذ لا بد أن نكتشف ونجدد في الأدوات المنهجية المنبثقة من المجال التداولي العربي من أجل أن ندخل بها إلى عالم الإبداع الفلسفي في دراسة الظاهرة الاجتماعية؟ وذلك في أن يتساءل عالم النفس وعالم الاجتماع وعالم التربية عن نوع الترجمة التي تُرجمت بها نصوص العلوم الاجتماعية المنقولة، وذلك من أجل الإجهاد والعمل على الترجمة التأصيلية، وأن يتفحص المفاهيم التي تسيّدت في هذه النصوص، فهل هي عبارية خالصة أم أنها حاملة معها الجانب الإشاري المضمر؟ وهل أدلتها من الواقع الخالص أم أن أنها تتضمن الجانب التخيلي المضمر من أمثلة وإشارات؟ فلا بد هنا أن تكون المفاهيم تناسب خصوصية المجال التداولي الإسلامي.

1_1_2 مشكلة الترجمة في العلوم الاجتماعية:

وفيما يخص مشكلة الترجمة في هذه العلوم فإن "وجود حركة ترجمة نشطة بدون اتفاق على ترجمة المصطلحات أولاً، ستؤدي بنا إلى ترجمات وليس إلى ترجمة: هذه مغربية، وتلك لبنانية، وغيرها مصرية... إلخ لهذا ... وتدلنا النظرة المتعمقة إلى تراث الترجمة إلى العربية في حقل العلم الاجتماعي - من بين ما تدلنا - على أن ثمة مجالات من

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 15.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الإجتماعية نموذجا).

مجالات العلم الاجتماعي التي غابت غيابا كاملا - أو شبه كامل - عن جهود الترجمة، ويأتي في مقدمتها فرع علم الاجتماع القانوني (رغم أهميته وقلة المصنف فيه باللغة العربية)، وعلم الاجتماع الطبي، رغم إزدهار حركة البحث والكتابة فيه طوال الستينات والسبعينات، والدراسة الاجتماعية للقيم، وعلم الاجتماع البيئي،... وسوسيولوجيا السلوك الجنسي، والأشكال الحديثة للاتصال كالإنترنت، والمحمول، والأقمار الصناعية... إلخ¹، و بالفعل كانت الترجمات الفاعلة في هذه النصوص هي ترجمات تحصيلية أو توصيلية، ولم تكن هناك إجتهدات في الترجمة التأصيلية التي ترتفع بالترجمة إلى مرتبة الإبداع والتفلسف، و أول ما نلاحظه في قراءتنا للنصوص المترجمة في هذه العلوم هو قلق في العبارة وضيق في التفلسف والإستدلال وغياب الرؤية المتكاملة في المنهج.

لذا "إن بعض مجالات العلم الاجتماعي التي احتلت مركزاً متقدماً من حيث عدد الأعمال التي ترجمت فيها إلى العربية - كعلم السياسة وعلم الإقتصاد - يتضح لنا عند إمعان النظر أنها لم تخدم التقدم العلمي الحقيقي في هذه الميادين لدى القارئ العربي، فالميادين التي تتصل بالدعوة إلى إيديولوجيات وأراء والترويج لتوجهات فكرية، أكثرها إما أنه ليس من طبيعة علمية رصينة، أو أنه ترجم بمعرفة أشخاص غير متخصصين، أو أنه لم يستوف الاشتراطات العلمية (في الدقة، أو المراجعة، أو النشر... إلخ)"²، فإن هذه التبعية الترجمية أو مشكلة التقليد في العلوم الاجتماعية راجع إلى عدة أسباب.

إذ الترجمة العربية فاقدة للمنهج القويم، فهل تساءلنا يوما ماذا يحمله هذا المفهوم المنقول؟ و ما المنهجية التي يجب أن نسلکها في مرحلة الترجمة لكي لا نقع في فخ العلمنة؟ بل في الحقيقة نجد تسابق المترجمون العرب من دون توقف على كل ما ينتجه الآخر فلم تمتد عيونهم إلى أبعد من أقدامهم وهم في أوروبا، ولم تكن همتهم في أن يترجموا كتابا ترجمة إبداعية قد تُغير منهج العقل العربي الراكن في التقليد أو أن تكون ترجمة ناقلة إلينا روح الحداثة الغربية التي قد تُقلب موازين عالم المعيش العربي إلى التحضر، بل ما كان يتهافت عليه المترجمون هو النظر للترجمة كحرفة أو مباحاة، فلم يتفطنوا إلى روح الترجمة، إلى يومنا هذا لا يزال دوركايم هو الرجل الأسطوري أو سوربمان في علم الاجتماع، "وراح رواد علم الاجتماع في بلادنا بلا فهم ولا بصيرة يترجمون إلى العربية ما كتبه هذا اليهودي عن التربية الخلقية، بلا أدنى إعتراض ولا حتى مجرد تعليق، ركز دوركايم في هذا الكتاب على سحب الأخلاق من القاعدة الأساسية التي تركز عليها وهي الدين، ترجم هذا الكتاب (السيد بدوي)، وراجع (علي عبد الواحد وافي)، الذي

¹ محمد الجوهري، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (إنجليزي - عربي)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 5-6.

² المرجع نفسه، ص 6.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

أدخل علم الاجتماع إلى واحدة من أهم جامعاتنا الإسلامية، ولم ينبس ولو بكلمة تحذير واحدة تتعلق بخطورة هذا الكتاب¹، ولم يكن هناك أي إجتهد في تأسيس ترجمة تأصيلية .

فحتى عندما قرأو مقدمة ابن خلدون أنزلوها في إطار دوركايمي، فأصبح دوركايم هو النموذج المنهجي والتربوي في دراسة الظاهرة الاجتماعية، وفي كل استشكال معرفي في هذه العلوم لابد أن نستحضر رؤية أو حلول دوركايم لهذا الموضوع و الإستشهاد بأفكاره، كقوله المشرع الوحيد للقيم هو المجتمع، "هكذا تعلمنا من أساتذتنا عبد العزيز عزت يهدي مؤلفه عن الفلسفة وعلم الاجتماع إلى روح دوركايم، ويصدر كتابا خاصا عن الأخلاق يلخص لنا فيه الأفكار التي تعلمها من هذا اليهودي ومن عبد العزيز عزت وغيره من أساتذة الاجتماع المحدثين أيضا تعلمنا أخطر تعرضنا له وهو أن الأخلاق نسبية وليست مطلقة، وهي وضعية أيضا ، وتعلمنا تبعا لذلك أن ما هو أخلاقي وفاضل في مجتمع ما قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر، وأن الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان"²، هكذا إلى أن ينتهي بهذه العلوم إلى الإغتراب عن مجالها التداولي، إذن لابد إعادة طرح الاشكالية الفلسفية لتأمل في الترجمة الخاصة بالعلوم الاجتماعية، التي لطالما تم السكوت عنها من قبل المختصين في حقل العلوم الاجتماعية، فالتأمل في الحقائق أو المناهج كان مرفوضا عند دوركايم وغيره من العلماء الوضعيين.

نجد بعض الجهود العربية المختلفة التي عنيت بتشخيص أوضاع العلوم الاجتماعية التاريخية والمعاصرة في الوطن العربي " في استنتاج وجود مجموعتين أساسيتين من العوامل أثرت في نشأة العمل وتطوره، تركز المجموعة الأولى على العوامل الخارجية : الإستعمار والتبعية، والأساليب المختلفة المباشرة وغير المباشرة، الواضحة والموارية التي يستخدمها النظام الرأسمالي العالمي، لصياغة نسق معرفي دولي يرتبط بهذا النظام ويعبر عن مصالحه ويخدم أغراض حسم الصراع في اتجاه هذه المصالح ، وتعنى الثانية بالعوامل الداخلية المرتبطة بالأوضاع الداخلية لبنية المجتمع وفي مقدمتها انحسار الديمقراطية والوعي الرسمي بمهام علم الاجتماع وتوجهات الطبقات المسيطرة نحوه"³، كما نلاحظ تأثر العلوم الاجتماعية بالمدارس الفكرية الغربية وذلك لخضوع الوطن العربي للإستعمار لفترة طويلة فقد صمم خلالها الإستعمار كثيرا من أطر التعليم والثقافة، بل في بعض الأقطار كان الإستعمار هو الذي أوجد المؤسسات الأكاديمية والتربوية في شكلها النظامي الحديث ... وبعد الإستقلال استمر تدفق البعثات والتبادل الثقافي وقيام

¹ أحمد إبراهيم خضر، اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع، المنتدى الإسلامي، لندن، ط1، 2000، ص51.

² المرجع نفسه، ص53.

³ عبد الباسط عبد المعطي، في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي، بيان في التمرد والالتزام: نحو علم اجتماع عربي : علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1989، ص362.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

المراكز الثقافية في صالح المستعمرين السابقين"¹، ليتقرر بعد ذلك في الأذهان "أن تقدّمنا لا يتحقق إلا بأن نحدو حدوهم، وإلا فلا أقلّ من أن نفتني أثرهم، فذهب بعضنا إلى أنه لا يمكن أن نتقدّم إلا متى اغتربنا عن ذاتنا وفنينا في ذوات غيرنا، مُرتكبين مفارقة عجيبة وهي أنه لا تقدّم إلا مع وجود الإستلاب، فاندفعوا في إنشاء مشاريع ورؤى فكرية تدعونا إلى أن نكون أشباحاً ثقافية هائمة"² لا أن نكون أحرار في الفكر والقول.

لنخلص أن العلوم الاجتماعية لاتزال تحت سلطة العقل الغربي من حيث المواضيع والمفاهيم والإشكاليات التي تصلنا عن طريق الترجمة، بل حتى الخيال أيضاً لا يزال محاصراً في أطر تقليدية تبعده عن الإبداع " ما أود قوله إن العقل العربي بشكل عام مازال تقليدياً بالضمون، وإن هذه التقليدية متجدّرة، وهي متشكلة بفعل عوامل ميكانيزمات /هايتوس/ وفق بورديو، لقد ساعدت هذه الهايتوسات في تشكّل منظومة القيم متعددة الحقول مرتبطة وبحسب بورديو أيضاً بنظرية الرأسمال ... أن هذه العوامل أو هذه العقليات، أو هذه الهايتوسات عملت وتعمل على تشكيل ما يمكن قوله بالذهنية أو مجموعة البنى الذهنية وفق نظرية الحقول"³، بالحرى بنا إذن أن نركز هنا على المنهج المنسي وهو التأسيس الفلسفي للمنهج في العلوم الاجتماعية، لذا فالأزمة المنهجية التي ابتلي بها العقل العربي حين كانت قراءته للظاهرة الاجتماعية قراءة ذات بعد واحد ورؤية واحدة، تفتقر للقراءة الفلسفية أو التساؤلات الفلسفية العميقة التي تُبصّرنا وتكشف لنا أسرار تأزم هذه العلوم التي أصبحت تبحث عن أجوبة لمشكلاتها داخل تخصص التخصص، ولم تلتفت إلى ركائز التفلسف حول المنهج الساري في هذه العلوم، فنحن بحاجة إلى أدوات التفلسف في العلوم الاجتماعية، لأن "الفلسفة مطلب أساسي لفهم التاريخ وسوسيولوجيا العلم والدراسات العلمية الأخرى، ومنهجها وإنجازاتها وإمكانياتها... وما يمكن استنتاجه هنا أن الفلسفة لا فكاك منها، حتى بواسطة هؤلاء الذين يعتقدون أنه في نهاية المطاف، سيتمكن العلم فقط من الإجابة عن كل الأسئلة الحقيقية، وكل الأسئلة التي تستحق الإجابة، إن هذا الادعاء لا يضمنه إلا الحجة الفلسفية وحدها، أكثر من ذلك فإن من الواضح تماماً أن هناك تمييزاً حقيقياً بين أكثر الأسئلة العلمية عمومية والأسئلة الفلسفية"⁴، ومن أدوات فقه الفلسفة الغائبة والتي لا بد من تفعيلها على هذه النصوص نجد تقنية الدليل، لأن هذا الأخير هو الذي يُمكننا من الاستثمار في الأسباب التداولية من خلال عناصر التخيل الأدبية، فالدليل الذي تُرجم ترجمة

¹ حيدر إبراهيم علي، علم الاجتماع والصراع الإيديولوجي في المجتمع العربي، نخول علم اجتماع عربي، مرجع سابق، ص 120.

² طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتز إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 110.

³ غسان خالد، الهايتوس العربي: قراءة سوسيو-معرفية في القيم والمفاهيم، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2015، ص 14.

⁴ أليكس روزنبرج، فلسفة العلم مقدمة معاصرة، تر: أحمد عبد الله السماحي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2011، ص 12، 19.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

تحصيلية كان دليلاً استنتاجياً خالصاً خالياً من كل مضمون أو قيمة، فكانت النتيجة من وراء عدم الإرتياض بالتفلسف الحي في العلوم الاجتماعية العربية، هو الإعتراف بالعقلانية المجردة التي تؤيد الاستنتاج الخالص كمعيار لبناء الدليل، و تغافلت بحقائق النموذج الكامن في الدليل، إذ ما يقدمه عالم النفس وعالم الاجتماع وعالم التربية من أدلة لا بد أن نجد في فعله التدليلي الجانب الإشاري التخيلي (الأمثلة، القصة، الأسطورة)، وهنا من مهام الفقيه في هذه العلوم أن يجتهد و يستبدل هذا الجانب الإشاري بما يتناسب مع مجاله التداولي .

و كذلك من مظاهر التأزم لهذه العلوم، أنما يعانيه التعليم الجامعي في البلدان العربية وخاصة في مجال العلوم الاجتماعية أنه يعيش حالة الفكر المعزول عن الواقع وعن قضايا الأمة، لذا توقف العقل العربي عن الإبداع في البحث العلمي، وعن طرح التساؤلات الفلسفية في الإشكالات العلمية، فالجامعة بحاجة إلى منهج التفكير النقدي لتجديد المناهج والأفكار، وكذلك لا بد من تأسيس ورشات في الترجمة متخصصة في ترجمة نصوص هذه العلوم ترجمة تأصيلية، فالعلوم ليس تلقينها وحفظها بل أيضاً العلوم هي إحياء للفكر والقيم، فإن المنهج المادي الذي استعمر جامعاتنا العربية، لم ينتج إلا ذلك الإنسان الإستهلاكي للمعارف والأفكار، فما أحوجنا إلى الإنسان الإبداعي والحكيم والمنتج للأفكار الحية، فالفكرة الحية تشع أنوارها على العالم، و تغير وجهة الحضارة نحو الآفاق والآمال المنشودة، لذا لا بد أن نتأمل في الأسباب التي كانت وراء هذا الضياع والتهيه عن روح التفلسف في المنهج للعلوم الاجتماعية.

1_1_3 الرؤية الكلية المادية في دراسة الظاهرة الاجتماعية :

النهج الذي سارت عليه العلوم الاجتماعية تمثل في دراسة الظواهر الاجتماعية كظواهر كلية وأطر عامة لا اعتبار للعناصر الذاتية والجزئية، "اتجه إلى تنحية هاته الأخيرة على أنها هامشية ولا عقلانية للتركيز فقط على ماهو كلي وشامل وهي بذلك لم تجد عموماً عما سبق أن أوصى به أرسطو: لا علم إلا بالكمالات، ودوركايم ينبغي أن نتعامل مع الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء، فتمت صياغة مناهج ونظريات تعبر كل اهتمامها للبحث عن العلاقات الإحصائية وتشكيل أجهزة نظرية متماسكة باسم العلم تعطي الأولوية لقياس الظواهر وباسم الموضوعية تُلغي من حسابها كل ماهو ذاتي على أنه لا عقلاني ومبهم"¹، فالبحث السوسيولوجي في خطاطته الفكرية ونماذجه كان فهمه للسلوك مشروط بالفهم المعنى الكلي للمجتمع، وهكذا اقتفت العلوم الاجتماعية العربية خطى البحث

1 المختار المراس، منهج السيرة في السوسيولوجيا: إشكاليات المنهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، دار توبقال، المغرب، ط2، 2001، ص83

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

السوسيولوجي الغربي دون أي احتباس منهجي بل نجدها غارقة في طوفان الرؤى المادية السائلة، معلنة على أن نظر للإنسان والمجتمع والحياة كقيم جامدة مسكونة في قفص حديدي لا أن ننظر إليها نحو الأعلى كقيم سامية ومتعالية، "ويبدو أننا بسبب هيمنة الرؤية المادية تميل إلى التفسير أحادي السبب، فالماركسيون يفسرون الواقع في إطار العنصر الإقتصادي، وأتباع فرويد يفسرونه في إطار العنصر الجنسي والداروينيون يفسرونه في إطار النزعة للبقاء من خلال القوة، ثم محاولة متكررة في الفكر العلماني إلى رد الظاهرة الإنسانية لعنصر واحد مادي أو لعنصرين ماديين"¹، كل هذا سببه سلطة العقل المادي وظلمته الكاسحة في دراسة الظاهرة الاجتماعية .

فهذا العقل الذي هدفه الأوحاد هو بناء الجسر أو الطريق كما سماه المسيري ولا يهمه أين يصل، هل إلى الجنة أم الجحيم، "هو عقل محايد لاعلاقة له بالأخلاق أو بالأسئلة الكلية الخاصة بالغرض من وجود الإنسان في الكون، أو بالقدس أو بما يتجاوز عالم الحواس الخمس المباشر، فهو موصل جيد لما يدخلة من معلومات ومعطيات لا يمكنه أن يتجاوزها، ولذا فهو يفرز سوى ما يمكن تسميته أخلاق صيرورة أو منطق الأمر الواقع، أو موازين القوة، بل إنه معاد للتاريخ، لأن التاريخ بنية غير طبيعية غير مادية تتسم بالتنوع والتركيب والإبهام لا يمكن لهذا العقل أن يتعامل معها بكفاءة فهو يجيد التعامل مع الأرقام والكم والكثافة والحجم والوزن، ولذا فهو يتجه نحو اختزال الواقع المركب وإلى قوانين عامة تؤكد التماثل والعمومية"²، ولا مجال لدراسة الذاتية، فحسب هذا العقل المسجون في الرؤية المادية أنها معادية لتطور العلوم في كل المجالات التداولية.

لذا كانت من البداهة أن نتعامل مع أي ظاهرة إجتماعية سواء من الناحية النفسية أو التاريخية أو الإعلامية من حيث الكم والكثافة والإحصاء، ونحسب ونقيس الظاهرة في أي زمان ومكان لكن لا يمكن أن يمدنا هذا العقل المظلم حقيقة أو جوهر الظاهرة الخفي "فهو عقل يشبه أشعة إكس من ناحية، يمكنها أن تعطينا صورة هيكل الإنسان العظمي، لكنها لا يمكنها أن تنقل لنا صورة الوجه الإنساني في أحزانه وأفراحه، ومن ناحية أخرى يشبه الميكروسكوب الذي يعطينا أدق تفاصيل الخلية دون أن يمكنه أن ينقل لنا الصورة الكلية لهذا العالم"³، فأصبحت العقلانية العلمية هي معيار التفسير والتدليل في كل المجالات الاجتماعية والسياسية و في التربية والدين.

¹ عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 231.

² عبد الوهاب المسيري، رحلي الفكرية في البذور والجدور والثمر، مطبوعات الهيئة، القاهرة، ط 1، 2000، ص 162.

³ المرجع نفسه، ص 162.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

أما إذا نظرنا إلى ما قدمته الفلسفة من رؤى نقدية وفعل تغييرى اتجاه هذا التيار، فنجد أقوم نموذج عن ذلك هي النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت¹ حيث بدأت المدرسة تمارس تأثيراً مهماً على الفكر في أوروبا والولايات المتحدة، وتثير حماساً في حركات الشباب التي تفجرت نهاية الستينيات، مع زيادة اهتمامها بقضايا التسلُّط والهيمنة، ونقد النظم السياسية والثقافية، خاصة في المجتمعات الرأسمالية، وهو ما بدا وقتها متنسقا مع التغيرات التي طرأت على هذه المجتمعات، ودورها في تهميش فعاليات الطبقة العاملة، والهيكلية التنظيمية لكافة شؤون الحياة فيها، وسطوة وسائل الاتصال، وقسر الأفراد على الانسجام المرغم مع مسلماتها الضمنية، وما ارتبط بهذه التغيرات من صراعات وقوى مستجدة²، فكان نقدها للوعي المتشيع والطبيعة السطحية للمظهر في مجتمع الرأسمالي الحديث، لذا يقول طه عبد الرحمن أنّ "المسؤولية واقعة علينا في إخراج الإنسان الحديث من الوضع الحضاري المضيق الذي آل إليه حاله، ذلك أن حضارة اليوم هي حضارة تائهة عن الوجهة، فاقدة للمعنى، غارقة في النسيان، عديمة الإيمان، حتى إنتهت إلى تسليع الإنسان وإخضاعه للآلة وإغراقه في عالم وهمي فأضحى نموذجها هو الإنسان الأبتى، وهذا ما يجعل الأمة الإسلامية مطالبة بالنهوض بعبء التجديد المتكامل لوعيها، وتحصيل يقظة فكرية وروحية شاملة، حتى تقترح نماذج فكرية وسلوكية تُخرج الإنسان الحديث من ورطته³، وتقدم البديل لأنموذج جديد و الإنسان الكوثر.

و ذلك " لأنه وراء الظواهر المتجسدة تقع حقيقة "تسلسل الأوهام" المتعلقة بإنتاج السلع، هذه الحقيقة هي أن البشر، رغم ما قد يعتقدون به، هم ليسوا أحراراً، إذ لديهم أشكال مقيدة من الفكر والفعل مفروضة عليهم من قبل الأوضاع الاجتماعية القائمة للإنتاج الرأسمالي، وهم يعيشون في عالم قد تحوّل إلى سجن في الهواء الطلق... يقول أدورنو لا أحد بالطبع لديه وعي متحرر⁴، فلعبت مدرسة فرانكفورت دوراً مهماً في تقليص هيمنة المثالية، والوضعية، والإمبريقية، وخالفت من أعطوا الماركسية بعداً ثبوتياً ونهائياً، حين رصدت علامات ثرائها، حملتها طاقة استيعاب ملابسات مستجدة، ورسخت عبر مشروعها، تقاليد مهمة في الفلسفة النقدية، وعلم اجتماع المعرفة، والتربية، واللغة، والأدب والفن، وعلم النفس⁵، فكان تأثير هذه النظرية الاجتماعية تأثيراً واضحاً

¹ توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، دار أوياء، طرابلس، ط2، 2004، ص24.

² طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص22.

³ جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص360.

⁴ توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص29، 30.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

على الفكر الاجتماعي والسياسي الأوربي، وذلك بوصفها نظرية فلسفية قدمت استبصاراً متفوقاً في معنى الحياة الاجتماعية.

1_1_4 التضمينات الإيديولوجية في العلوم الاجتماعية :

إن المشتغلون العرب في العلوم الاجتماعية نجد أغلب حواراتهم ونقاشاتهم إيديولوجية بحتة سواء أساتذة الجامعة أو كخبراء وباحثين، فبدل معالجة المرض السوسولوجي وتشخيصه ومحاولة رسم معالم العلاج إلا أننا نجد كل باحث في تخصصه يريد إثبات أن التيار الذي درسه أو يمكن القول أن له قراءة متشظية عن ذلك التيار، إذ يسمي مؤكداً أنه هو التيار الصالح والكفؤ، بل نجده يلقب نفسه بالماركسي أو الليبرالي.. ليثبت علمية المنهج المتبع وموضوعيته وأهميته في المجتمع،"ولكن أساتذة الاجتماع العرب سرعان ما دخلوا مع بعضهم البعض في معارك أهلية في المرحلة التالية (1960-1985) إما بالأصالة عن أنفسهم، أو نيابة عن أطراف سوسولوجية متعاركة في مجتمعات أخرى، وساد تلك المرحلة ما يمكن تسميته بمرض البداوة السوسولوجية، فقد قسم المشتغلون العرب بعلم الاجتماع أنفسهم إلى قبائل اتخذت أسماء ومسميات مختلفة (فهناك النظريون والتطبيقيون، وهناك الماركسيون والوظيفيون، وهناك أتباع المدرسة الفرنسية وأتباع المدرسة الإنجليزية أو الأمريكية أو السوفياتية..) وكل قبيلة سوسولوجية جرى تقسيمها إلى عشائر... لقد أصبحت البداوة أفيون علماء الاجتماع"¹، إذن يصعب إنتاج معرفة اجتماعية عربية من عقل عربي مقلد، فذلك يحتاج أولاً إلى نزع أغلال التقليد من الأعناق، وتحديد الرؤية ورسم ميكانيزمات جديدة منبثقة من الواقع العربي.

كما تقتزن "صعوبة إنتاج معرفة اجتماعية عربية ملتزمة بوهم رهان القطيعة مع التاريخ، وما يترتب عنه من تعايش هجين لإيديولوجيات الانتماء الهوياتي لعلم الاجتماع (الخدونية، الكولونيالية)، وتولد عن هذه الصعوبات الإيديولوجية صعوبات منهجية وتاريخية من نوع آخر: التداخل بين مختلف العلوم الاجتماعية وغياب التخصص وفي نفس الوقت القطيعة مع مقولة الفكر المركب"²، لأن محاولة تفسير أي ظاهرة لا يمكن تفسيرها من خلال سبب واحد وإنما من خلال جمع مركب من الأسباب، إنسانية واجتماعية ونفسية وأثروبولوجية، لذا لما استوردت العلوم الاجتماعية الغربية إلى العالم العربي نُقلت معها حرب إيديولوجيتها هذا بالإضافة أنها ساجدة في التخصص داخل

1 سعد الدين إبراهيم، تأملات لأفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي: من إثبات الوجود إلى تحقيق الوعود: نحو علم اجتماع عربي، مرجع سابق، ص 347.

2 محمد الإدريسي، أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي: مقارنة نقدية، مجلة نقد وتنوير، العدد الثالث، ديسمبر/يناير/فبراير 2015، ص 205.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

التخصص ذاته والذي لا يزال يتوالد هذا التخصص إلى يومنا هذا، ليكون الفصل هو الغاية و الإشكال الجوهرى في هذه العلوم ، فالذي يأتي بتخصص جديد نجد الكل ينتظر منه جوابا عن السؤال ما الجديد في هذا التخصص؟ و ماذا يمكن لهذا التخصص أن يُقدم من دراسات جديدة و حلول؟ لأن "ما يحوّل الفصل بين التخصصات إلى هدف قائم بذاته هو المؤسسة الأكاديمية وطقوسها وصناعتها وقوانينها الداخلية التي تنفصل عن موضوعها، وتُصبح هدفاً ومجتمعاً قائماً بذاته، فالحدود تتأسس ومعها حراس الحدود، والتنافس في السمعة والشهرة في مجتمع شبه مغلق ذي ثقافة فرعية والتسابق إلى الترقية والتثبيت بالنشر في الدوريات المتخصصة والإلتزام بقواعد النشر ، كلها تثمر نجاحات وإنجازات علمية... وهي تؤسس مجتمعاً وثقافة فرعية يخيّل لها أحياناً أنها قائمة بذاتها، وتعمل في أروقتها سياسة داخلية، وتدور صراعات ليست لطيفة دائماً"¹ إذن هي حروب من أجل تقديس الحدود والتجزيء وباليته كانت حروب من أجل تثوير العلوم وتصنيعها لإعمار العالم، فإن توصيف هذه الحالة تخص المجتمعات العربية أكثر، لأن الآخر تجاوزها، وإن ما اكتشفناه بعد حين "أن العلوم الاجتماعية علوم عقائدية تحمل فكراً معيناً، وأيديولوجية خاصة، تعادينا أو تزدرينا في أحسن الأحوال، وتحرضنا على احتقار ثقافتنا، وترغمنا على الإعتقاد بأننا أدنى، تقول لنا إنهم هم الكعبة وهم النموذج الوحيد للتقدم، وما علينا إلا أن نتبعهم طواعية واختياراً وإلا فستظهر لعلومهم الاجتماعية أنيابها الحادة، فهي علوم لا يعرف الجهلاء منها أنها محمية بقوة مسلحة"² إذن أين نحن من دائرة هذه العلوم الاجتماعية ؟

لأنها في الحقيقة غريبة عن الفرد و المجتمع، فحين أراد زرعها في تربة الأرض العربية اصطدمت بصراع إيديولوجي آخر، لتأرجح بين السياسة أو أن تكون على ميزان الدين المسيس، فمثلاً نجد أن القصد الأصلي "للحادثة في كل ما تنتجه هو محو الدين، حتى ولو بدا لها أنها لم تُفلح دائماً في تحقيق هذا القصد، والأمور بمقاصدها، وحينئذ لا حياد، بل إن الحادثة تستصحب الحكم السلبي عن الدين في كل إنتاجاتها... ولنبيّن بمثال على ذلك بما يُعرف بـ "التربية على المواطنة"، فمفهوم المواطنة، على أهمية دوره التاريخي، وقدره المجتمعي... مفهوم وُضع، في الأصل، لا على أساس المشاركة في الوطن الواحد، بل على أساس إلغاء الاعتبار الديني من هذه المشاركة، حتى بين أهل الدين الواحد، بحيث تتولى المدرسة تربية المتعلمين، على ما يسمى الفضائل المدنية، وتأتي

¹ عزمي بشارة، تحديات أمام العلوم الاجتماعية والإنسانيات في السياق العربي، محاضرة معهد الدوحة للدراسات العليا، 2017، ص5.

³ أحمد إبراهيم خضر، اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع، المنتدى الإسلامي، لندن، ط1، 2000، ص112.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

على رأسها المشاركة السياسية وحب الوطن، ويبدو أن المواطنة بهذا المعنى الحديث لا تُناسب توجّهات النظرية التربوية الإسلامية¹، إذن لا بد من ضبط المقصد وتحديد الوجهة.

لذا فأحيانا الإفراط في التأدلج والإغفال عن التحقيق والتعليل في حقل العلم أو نقل كل من المغالط والأوهام من دون سبرها بمعيار الحكمة قد نصاب بداء التفاهة، ذلك لأن العلم له ركائزه وحصانته وسياحه، لذا فحين يكون الباحث تابعا لإيديولوجية معينة أو ساعيا لأغراض مصلحة ذاتية، لا طالبا للحكمة أو ليس هدفه الإطلاع على الحقائق وتهذيب الأخلاق والإجتهد في التأصيل، فإنه حتما يقع في مأثم العلم وفي "مسألة تسليع المعرفة الأكاديمية وبيعها للجهات الممولة للجامعات، من خلال سلسلة تبدأ أولى حلقاتها في سعي الأستاذ الجامعي للحصول على المنح من هذه الجهات الممولة، وهكذا، ينحدر العمل بالجامعة إلى درك التفاهة فتتحول فيه من منتج المعرفة إلى تاجر فيها، يعمل في وسط من الاعتبار الكمية والقيم الزبائنية"²، كما يُضيف الكاتب آلان دونو في كتابه نظام التفاهة سببا آخر للتفاهة وهو الإكثار من خلق التخصصات الجامعية الدقيقة "فالجامعات الآن تسطح المعارف من خلال اهتمامها بتعميقها بدلا من توسعتها فلا تُعنى بتدريس العلوم الموضوعية بترسيخ القيم العلمية في طلبتها من تفكير نقدي والوقوف على العلاقات بين الموضوعات المتفرقة والفضول المعرفي وغيرها"³، فالإيديولوجيا هي الصنم الوهمي لكل باحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية لهذا يصطدم العالم الاجتماعي بالعقبة الإيديولوجية بوصفها عقبة معرفية تحول بينه وبين التعمق في دراسة ظاهرة الجمهور، وهنا يُخشى أن يتوقف الباحث عند سطح الظاهرة (الشارع العربي، الساحة، الشارع الوطني، الديني، الخ). دون اختراق بنيتها العميقة بكل تركيباتها"⁴ فكيف يكون البناء الفكري للباحثين العرب رصينا وهم في أي لحظة قد "يغيرون أفكارهم مع تغير سياسة الدولة، ومع انتقالهم من مجتمع عربي إلى آخر يدفع أكثر، إنهم يعترفون بأنهم غير قادرين على تشخيص واقع مجتمعاتهم تشخيصا دقيقا، إنهم مشغولون بانتماءاتهم الأيديولوجية، يخشون على مستقبلهم المهني، ومهاجمة بعضهم البعض، ينفون عن بعضهم البعض ما يسمونه بالقيم العلمية

¹ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 36.

² آلان دونو، نظام التفاهة، تر: مشاعل عبد العزيز الهاجري، دار سؤال، بيروت، ط1، 2020، ص 35.

³ المرجع نفسه، ص 36.

⁴ خليل أحمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص 38.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

والأمانة والدقة... وإعادة إنتاج ماسبق إنتاجه، والإخلال بما يسمونه بأسس البحث العلمي النظري والمنهجي والميداني واللغوي، والتخلف عن متابعة الإنتاج العالمي، بل منهم يدعي أنه بداية العلم الحقيقي وحامل شعلته.¹

1_1_5 تسييس وعلمنة العلوم الإجتماعية :

يمكننا القول هنا، بأن العلمنة والتسييس من ثغور تأزم العلوم الإجتماعية العربية، فلا ميثاق للإستئمان فيهما، لأن إهمال الدولة والحكومات لهذه العلوم من أهم الأسباب الرئيسة لتهميش العلوم الإجتماعية، كما أنه لا بد الإشارة إلى أن دائرة العلوم الإجتماعية بقيت داخل حدود المؤسسة الجامعية الضيقة، تتمثل هذه الحدود ضمن حدود في اختيار مواضيع الأبحاث والدراسات، يقول فتحي التريكي، بأن ليس للمثقف العربي "الآن الحرية الكافية للنقد والتحليل والمشاركة في النقاشات العامة واتخاذ المواقف الجريئة، لأن الحركة الديمقراطية الثقافية هي التي تولد الخيارات القيمة، وهي التي تقدم لهذه الخيارات معاني تتسع لتشمل الحضارة العربية ولتتجاوزها نحو الحضارات المجاورة، فالمثقف العربي - لأنه أسير اللعبة السياسية وأسير السلطة الدينية - مازال مستهلكاً للأفكار التي تأتيه من أعماق التاريخ... وللأنظمة السياسية العربية ضلع كبير في ذلك، لأنها هي بدورها قد استسلمت إلى العولمة، وإلى قطبها الأمريكي، وليس لها خيار غير ذلك... وهي التي اختارت الحكم المطلق والدكتاتوري لتسيير شؤون الحياة والأفكار، بحيث هاجر الفكر من ربوعها، فتفوق في الماضي أو التحق بالحاضر الغربي، وفي كلتا الحالتين ترك فراغاً أدى بالمجتمعات العربية إلى التقهقر، فأصبحت مستهلكة غير قادرة على الابتكار والخلق وإنتاج الجديد"²، فكان من وراء هذه العولمة الكاسحة التعبّد الخفي لهذه الأنظمة.

و من مظاهر التسييس، إذ تلجأ سياسة العولمة المعلمنة إلى وضع "فكرانية مؤسّسة ومسوّغة يتولاه عدد من المثقفين الموالين... ومنها كذلك تسخير وسائل الإعلام للدعاية لمشاريعها ومخططاتها ومنجزاتها وكذا لأفضلية نظامها وعلمية مناهجها وشرعية قراراتها، ومنها أخيراً إنشاء المؤسسات التربوية التي تُؤدّد عقيدتها وسيادتها، فضلاً عن الأعياد الوطنية والمهرجانات الشعبية وحفلات الوفاء ومظاهرات النصر، لكن آثار هذا التعبد على المجتمع لا تقف عند حد برمجته وتنميته، بل تتعداه إلى القضاء على الطاقات القادرة على إبداع أساليب أخرى في التدبير، والحال أنه لا شيء أحوج إلى دوام التغيير من التدبير، نظراً لأنه لا شيء أكثر تغلغلاً في التسييد منه"³ فالرؤية

¹ أحمد خضر، اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 14، 15.

² عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي، الجزائر، ط 2، 2012، ص 190، 191.

³ طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإيمانية، المركز الثقافي العربي، ط 2013، 3، ص 304.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

التسيديّة التي سيطرت على فكر الإنسان المعاصر نجد آثارها في المناهج والأفكار والمفاهيم، فكان الخطاب العلماني مهيمنا في كل النصوص، و كانت مسالك انتهاجهم في هذه العلوم تُسيطر عليها النظرة المملّكية للعلوم لا النظرة المملّكية، فالنظرة المملّكية هي التي تُوصّل المسلم إلى الإيمان، أما النظر المملّكي هو الذي يُوصّله إلى العلم، و"المسلم إنما هو هذا الإنسان الذي يجزم بوجود الألوهية، ذلك أن نظره المملّكي لا ينفك يطلبها في كل شيء يعرض له أو يحيط به، مهما دقّ شأنه أو جلّ، وهذا يعني أن الظواهر كلها ترتقي إلى رتبة الآيات المختلفة كما يعني أن اختلاف هذه الآيات الذي لا نهاية له يجعله يعتقد، علة وجه اليقين، أن لهذه الآيات إلها أوجدها وأمدّها، ومن هنا، يلزم أن النظر المملّكي - وهو النظر في مختلف الآيات للوقوف على قيمها - هو الأصل في إيمان المسلم، فإيمان المسلم إيمان مملّكي بحق"¹، أي لا بد أن ننظر للعلوم الاجتماعية نظرة مملّكية، وذلك من أجل التفكير في أسمى المعاني والقيم التي تدل عليها هذه الظواهر الاجتماعية وما تحمله من آيات، وهذا ما غُيب في مناهج هذه العلوم، حتى وإن كان اجتهد لبلوغ هذا المقصد، فإننا نجد اعوجاجا في النظر، فحين يطرح الإنسان أسئلة عن أصله، والغاية من وجوده وعن مصيره بعد الموت، - في علم النفس، أو في علوم التربية و علم الاجتماع... - وهذه "كلها أسئلة لا تجد جوابها بواسطة النظر في الظواهر، وإنما تجده بواسطة النظر في الآيات، لكن هؤلاء المثقفين أبوا إلا أن يأتوا بها في سياق بحث الإنسان عن المعرفة، بينما سياقها الحقيقي هو بحث الإنسان عن الحكمة، وشتان بين الباحثين، إذ الأول يطلب الأسباب الظاهرة للأشياء من أجل التحكم في الوقائع النازلة وإشباع الرغبة في السيادة على الطبيعة، في حين أن الثاني يطلب المقاصد الخفية للأشياء من أجل العمل بمقتضاها والتحكم في أهواء الذات وإصلاح أحوالها²، وإن كان مدار العلوم الاجتماعية دراسة الإنسان، فإن علمنتها وتسييسها من خلال هذا الفكر الأحدي نجد قد غاب مفهوم الإنسان بمعناه الواسع.

ومن ميزات هذا الفكر الثاوي في العلوم الاجتماعية أنه فكر بلا أخلاق، "ذلك أن هذا الفكر الأحدي ليس ثمرة التعارف بين أشخاص مختلفين ولا بين أمم مختلفة، وقد ثبت أن التعارف هو عبارة عن التعاون على المعروف، مع العلم بأن المعروف يشمل كل قيم الخير والصالح، والتعاون على مثل هذه القيم - كما ذكر - هو الذي يورث الأشخاص والأمم مكارم الأخلاق، بحيث على قدر تعاون هؤلاء على المعروف تكون قوة تخلّقهم، ولما لم يكن الفكر الأحدي من وضع أشخاص مختلفين يتعاونون على المعروف، ولا بالأحرى من وضع أمم مختلفة تتعاون

¹ طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 20.

² المصدر نفسه، ص 121.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

عليه، فقد افتقد أسباب التعارف، وبالتالي أسباب التخليق، وعلى هذا، فهو فكر بلا أخلاق¹، إذن من خلال هذه الرؤية الأحادية التسيديّة والعلمانية للعلوم فقدت الروح الأخلاقية في العلوم، فلم تمتد إلى دائرة الترفي الاجتماعي، لأنها علوم مبتورة عن القيم الروحية، قيم الخير والتعارف والإصلاح، فهذه الأخيرة هي مصدر الطاقة الأخلاقية العملية لروح الجماعة.

فكان تأسيس هذه العلوم بنظرياتها ومناهجها ومفاهيمها بعيدة كل البعد عن أصولها، غير مرتبطة بالتراث الإبداعي المستمد من المجال التداولي الإسلامي الذي هو نتاج تفاعل اللغة والعقيدة، يقول طه عبد الرحمن "كل منقول حديثي معترض عليه، حتى تعاد صلتها بالحقبة الدينية، فكم من المفاهيم التربوية المنقولة إلى مجالنا التداولي نستعملها على غير بينة و دون إدراك منا لمفصوليتها!، إذ أغرقنا في سيل جارف من المفاهيم وغزانا بعُدته التقنية وعالمه الرقمي، حتى تمنا عن قبلتنا وتشتت بنا السبل،... حتى أصبح الإنسان المعاصر يسلم، عن وعي أو غير وعي، بالفصل بين السياسة والدين (العلمانية)، والفصل بين العلم والدين (العلمانية)، والفصل بين العقل والدين (العقلانية المجردة)، والخروج من الدين بدعوى مواكبة الحداثة (الدهرانية)، والخروج من الأخلاق بدعوى تحرر الإنسانية (ما بعد الدهرانية)، وهو أمر يلزم معه إعادة تأسيس خطابنا التربوي على النظر الملوكوتي، بعد فحص شامل للعدة المفهومية للخطاب السائد²، فإن عُيِبَ فعل الإبداع والتأصيل في المفاهيم ستكون علومنا مبتورة عن تراثها ولغتها ودينها، ولا أشبه بالمفهوم من الشجرة، لأن المفهوم هو روح العلوم.

وفي سبيل الحديث عن تهجين المفاهيم في نصوص العلوم الاجتماعية العربية، نجد من يقف لمعارضة العلمانية و يدعي الأخذ بالتدبير التعبدية، لكن في الحقيقة إن هذه المعارضة ظاهرة و وهمية لا باطنة و حقيقية، فكانت هذه النصوص التي خلا منها الخطاب العلماني واتسمت بالخطاب الدياني تتسم بـ "التشويش المفاهيمي، فقد شاب المصطلحات التي تعلقت بالصلة بين الدين والسياسة عند الديانيين كثير من الخلط إلى حد البلبلة، والسبب في ذلك أسباب: أحدهما أن الدياني يتوزّع فكره تراث غني وتحديث فقير، إذ تجده يستعمل المفهوم الواحد تارة بمعناه التراثي وتارة بمعناه الحديث، متقلبا بينهما من حيث يشعر أو لا يشعر، والثاني، أن الدياني لا يتمكّن من أدوات البناء المنطقي والنظري تمكّن العلماني منها، حتى يستطيع القيام بنقد المفاهيم المنقولة عن العلماني وتحديد الخصائص الإجرائية لاستعمالها، بلّه إبداع مفاهيم جديدة تجاوز المفاهيم المنقولة، والسبب الثالث أن الدياني، لئن

¹ المصدر السابق، ص 189.

² طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 14، 15.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

كان واثقاً من عقيدته، فليس دائماً واثقاً من قدرته، فتجده يحاكي العلماني في اصطلاحاته وتصوراتهِ كيف اتفق، حتى يدفع عن نفسه تهمة جمود الفكر والتخلف عن العصر¹، ومن النماذج لبعض المفاهيم التي إستعملها الدياني نجد مفهوم "السياسة"، و"الدولة"، و"الدين".

إذن هكذا تحتل العلوم الاجتماعية في دائرة التسييس والعلمنة، فكلمتها هي كلمة السلطة السياسية ومنهجها المتبع بحسب القرار السياسي، واشكالياتها والحلول المقدمة جاهزة على طاولة الخبراء الميسسين، إذن لا إجتهد ولا تجدد فيها، لأن لا مجال لها لبناء الفكر الناقد، كل هذا يحصر موضوعها ولا يجعلها تتنفس خارج حدود الجامعة، "فالجامعات العربية لا تؤدي في أغلبها سوى وظيفة التدريس للطلبة، ويغيب عنها أو تغيب لإعتبارات عديدة لعل من أبرزها العامل السياسي الذي لا يمتلك الشجاعة لإعطاء دور بارز للجامعات باعتبارها مؤسسات لإنتاج المعرفة التي تساعد المجتمع العربي للخروج من مأزقه الحضاري إلى أفق ورحابة التغيير والولوج إلى عالم التحديث والتطور... ففي المجتمعات الغربية يعتمد فيها السياسي بشكل على الجامعات كمراكز معرفية وبحثة لتحديد المشكلات المجتمعية وطرائق وأساليب معالجتها، وانطلاقاً من هذا أنشأت الحكومات الغربية وزارات تعنى بالبحث العلمي، حيث ترصد الأموال الطائلة لإنجاز البحوث والدراسات في شتى المجالات".²، بالإضافة إلى عامل آخر هو غياب الممارسة الديمقراطية للمجتمعات العربية وبالأخص لدى المفكرين وعلماء الاجتماع، لأن الديمقراطية الراهنة هي غالباً الديمقراطية الصناعية الغربية "جميعنا يدرك ما لانحسار الديمقراطية من تأثير على حرية الفكر وحرية البحث والإقدام على الموضوعات الحساسة والنقدية خاصة تلك التي تكشف خلل توزيع الثروة والسلطة وجور هذا التوزيع بعض من هذه الأبعاد أثر في علم الاجتماع في الغرب ووجه التيارات الغالبة فيه سواء من حيث التنظير أو الموضوعات البحثية"³، لأن الفعل السياسي بحسب طه عبد الرحمن يتخذ مستويين "أحدهما علني والآخر سرّي، فإذا كان المستوى العلني يحاول أن يتمسك بمثالية قانونية أو كمالية تديرية... فإن المستوى السري من هذا العمل، في المقابل، لا يتردد في خرق القوانين والحقوق والمواثيق متى تعارضت مع الأهداف غير المعلنة والخطط غير المكشوفة التي قد تتخذها وترسمها مؤسسات منيعة، كأن هذا المستوى الثاني ينضبط بقاعدة عملية تقرّر أنه لا حرج في ارتكاب المخالفات مالم يكن لأحد سبيل إلى اكتشافها، ومن هنا، تكون الممارسة السياسية، في العلانية، عبارة عن تدبير سليم، في حين تكون، في السر، عبارة عن تحضير حرب، فلئن جاز أن

¹ طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإثمانية، مصدر سابق، ص 326.

² مهروباشة عبد الحليم، التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، مقارنة في إسلامية المعرفة، 2014، ص 124.

³ حيدر ابراهيم علي، علم الاجتماع الصراع الإيديولوجي في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 363.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

يقال الحرب هي مواصلة السياسة بمعونة طرق أخرى، فلأن يجوز القول السياسة هي مواصلة الحرب بمعونة طرق أخرى أولى، إذ بات الغالب على تعريف السياسة أنها أداة إرادة النزاع، وما النزاع إلا حرب بالكلام¹، وكذلك حرب بالأفكار.

1_1_6_ نموذج الاختزال والانفصال في منظومات العلوم الاجتماعية:

كما يجب أن ندرك دائماً أن خزانة العلوم الاجتماعية في الوطن العربي تعمل على فصل الإنسان وتجزئة أبعاده بين مختلف ميادين تخصصاتها، إذ انفصلت العلوم الإنسانية عن بعضها البعض وتجزأت الأبعاد النفسية والاجتماعية والفلسفية داخل هذا الحقل الواحد، فحين يتناول الباحث في تخصصه علم النفس دراسة الإنسان وعالمه الداخلي فإنه ينظر إليه كظاهرة نفسية وما يمكن أن تحمله من مفاهيم بسيكولوجية قد تعالج هذه الظاهرة دون أن يلقي النظر على ما يحيط بالظاهرة من داخلها وخارجها من أسباب ووقائع، أو أن يسعى للتأمل في الأبعاد الاجتماعية والفلسفية الكلية والشاملة للظاهرة، لأن هذه الرؤية الاختزالية تمنعنا من إدراك الوحدة والتداخل والتكامل بين مختلف العلوم .

فإنّ الإستيمولوجيات الكلاسيكية بالأخص الديكارتية كانت الصنم المعبود من طرف العلوم، أو هي النواة الصلبة التي تجذرت في المركز، وأصبح كل علم يستقبل إشعاعاتها من دون وعي، لذا تسلط هذا النموذج الاختزالي والتبسيطي على الفكر الغربي بعد ما تمت صياغته على يد ديكارت أنطولوجيا ومعرفيا واجتماعيا وسياسيا، وهكذا تشكل اللاوعي الغربي في مساره الفكري والإمثال لهذه المنظومة الاختزالية، إذ هذا "باراديغم داخلي للانفصال الذي عزل العلوم عن بعضها البعض وداخل هذه العلوم (الفيزياء، البيولوجيا، العلوم الإنسانية)، عزل الفروع عن بعضها البعض، مُقطّعا موضوعها، بطريقة مجردة واعتباطية في النسيج المتلاحم للواقع"²، وهكذا تحكم باراديغم العلم التقليدي ولا يزال يتحكم في المنطق والإستيمولوجيا والنظرة إلى العالم، لاستقراره في النواة المنظمة للعلوم والأنظمة الاجتماعية دون وعي منا، وذلك، لتنخرط العلوم بصورة لا واعية ضمن مبادئ العقل الديكارتية الاختزالية، رافعة شعارها بأن الحقيقة واضحة وبديهية، إن هذا "الإرتكاز على قانون البدهية والوضوح، قد ألحق الاختزال والتبسيط في العلوم، اختزال الإنساني في الطبيعي، واختزال الطبيعي في الرياضي، فإن ما كان يسميه ديكارت مبادئ لقيادة العقل أضحت هي مصائب العقل بالذات، التي تُغذي استمرار القلق وتزيد من انفصال

¹ طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإنتمانية، مصدر سابق، ص 105، 104.

² إدغار موران، الأفكار: مسكنها وحياتها وطبائعها وتنظيمها، الجزء 4، مرجع سابق، ص 457.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

العلوم، وتضاعف من محدودية التفسير في العلوم¹، إذن هكذا كان العقل الغربي مكبلاً بقيود مبادئ العقلانية الديكارتية و التي نقشت مفاهيمها ومقولاتها في كل علم من العلوم، و لازلنا نعتقد ونحتاج أن هناك استقلال وتحديد في الإشكاليات والمواضيع الراهنة في ميدان العلوم الاجتماعية، لكن الحقيقة الصامتة أننا لازلنا نتبنى ذريتها وجيناتها لكن بصيغة وألوان أخرى، لنجد كل من علم الاجتماع وعلم النفس انخرطوا في شباكها بدعوة لابد إرادة التماثل منهجياً مع نسق العلوم الطبيعية، يمكننا أن ندلي بمثال عن مفهوم واضح وبديهي يكثر استخدامه في تخصصي علم النفس وعلم الاجتماع دون أن ندرك كنه حقيقته وسياقه المعرفي ألا و هو مفهوم **الظاهرة** المستقاة من العلوم الطبيعية، وهنا ضيافة هذا المفهوم في العلوم الاجتماعية ليس في سبيل الحوار بين العلوم وإنما هو غير قادر على تحقيق التواصل مع الواقع أو التعامل معه، هكذا كان حال كل من علم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ في دراستهما للظاهرة والاجتماعية والتاريخية، وهنا لابد أن نضع هذا المفهوم (الظاهرة) على بساط التحقيق والتأمل، والقصد هنا، ليس كما تعودنا أن نتجهج تحت سقف المنهج التجريبي، أي أن الظاهرة هي كل ما يمكن أن يخضع للتجربة، وإنما لابد أن نتمعن في هذا المفهوم بما يحمله من دلالات مختلفة ونحن قد نتغافل عن مقاصده، فنجد الأصل في مفهوم: « la phénoméne » مفهوم « phainomen »، المشتق من الفعل اليوناني « Phainein » الذي يتسع للدلالة على معاني: اللعان، الإضاءة، الظهور، البيان، الإبانة، الإيضاح، الإفصاح، القول²، ثم استخدم مفهوم Lephénoméne فلسفياً بدلالاته على: كل حدث يتجلى للوعي عن طريق الحواس، الأمر المستغرب وغير المعهود، كل ما يمكن أن يخضع للتجربة، العلامة التي تكون وسيلة للوصول إلى المعلوم الذي تُعلم به، الظاهرة التي تتمظهر بماهية الشيء وتتجلى، المظهر الخادع الذي يستبطن حقيقة خفية³، إذن فما صاغه العلماء حسب المنهج التجريبي هو استعمالهم أو إنتاجهم للمعاني التي تحمل دلالة حسية أو مادية واختزلهم للمعنى في البعد المادي، وهنا في تخصص العلوم الاجتماعية والإنسانية لا توجد في الحقيقة ظواهر وإنما توجد أقوال ووقائع نفسية واجتماعية أو تاريخية، لأن مفهوم الظاهرة هو مفهوم علمي تجريبي، بالإضافة أنه ليس كل ما يظهر لي هو خاضع للتجريب، إذن الظاهرة يمكننا أن نستبدلها بالقول أو العلامة أو الحقيقة الخفية، أو المظهر الخادع الذي يستبطن حقيقة خفية.

¹ بلعقروز عبد الرزاق، روح القيم وحرية المفاهيم، مرجع سابق، ص 10-19.

² حمّو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي: معجم تحليلي عربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط 1، 2018، ص 232.

³ المرجع نفسه، ص 232.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

وكذلك نجد هنا طه عبد الرحمن يأتل مفهوم الظاهرة إلى تعريف أوسع في المجال التداولي الإسلامي، ويقول في هذا السياق "أن الظاهرة تكون عناصرها جلية بحيث يمكن ضبطها، إن تحديدا لها أو تحكما فيها، فلئن سلمنا بأن من الأشياء ما يمكن ضبط عناصره الجلية، فلا نسلم بأن الإنسان يمكن رده بكليته إلى جملة من العناصر الجلية المنضبطة، بل نعتبر أن عناصره الجلية تشير، بالضرورة إلى وجود عناصر خفية من ورائها لا يمكن تحديدها، ولا التحكم فيها، وإنما يُتفكّر فيها ويُعتبر بها، والشيء الذي يكون بهذا الوصف لا يكون مجرد ظاهرة، بل يكون آية، ويجوز وضع تعريف للإنسان يجعل منه آية يُتفكر فيها ويُعتبر بها، لا مجرد ظاهرة تُحدد عناصرها ويُتحكم فيها"¹، إذن المنهج الإختزالي المادي قُطع التواصل بين التأمل والمعرفة، فلا يمكننا أن نتأمل أو نتفكر في مفاهيم جديدة ولا حتى في منهج جديد ونحن لازلنا تحت قيد المنهج الإختزالي، والذي يعارض أي تفكير خارج دائرة الرؤية المادية، فكل "التأويلات الحتمانية والإختزالية والمبتذلة تشترك من جهة في الجهل بتعقيد الشروط السلبية والمبيحة الملائمة للمعرفة ولل فكرة المستقلين، من جهة، وفي رفض غريب لفكرة الفرد المؤلف والمبتكر والمبدع من جهة أخرى... لنؤكد على ذلك: لا يمكن تصور علم الاجتماع كتصور يقصي الفرد، أو يتقبله عند اللزوم، إنه تصور يجب أن يشركه ويظهره، يجب أن يعترف بالفرد وبأن الجدة والإبداع يتمان وينبثقان في مستواه وفي العقل"²، فلا زالت العلوم الاجتماعية العربية اليوم تنتهج مسالك القابلية للإستعمار الفكري والإختزالي، فكل ماتجربه وتقيسه العلوم المادية الغربية على أرضها تسلكه العلوم الاجتماعية العربية من دون تأمل، علما أن "العلوم الأخلاقية والاجتماعية والنفسية تعد اليوم أكثر ضرورة من العلوم المادية، فهذه تعد خطرا في مجتمع مازال الناس يجهلون فيه حقيقة أنفسهم، ومعرفة إنسان الحضارة وإعدادة أشق كثيرا من صنع محرك، أو ترويض قرد على استخدام رباط عنق، وإنسان ما بعد الموحدين في أية صورة كان -باشا أو عالما مزيفا أو مثقفا مزيفا أو متسولا -يعد عموما عنصر جوهريا فيما يضم العالم الإسلامي من مشكلات منذ أقول حضارته وهو عنصر لا ينبغي أن يغيب عن أنظارنا عندما ندرس نشأة المشكلات وحلولها التي تشغل اليوم - فيما يبدو - الضمير الإسلامي"³.

لذا تغدوا العلوم الاجتماعية الغربية علوم إستعمارية، فلم تستعمر لتوحد وتُطوّر، وإنما لتجزئ وتفصل، والعمل هنا يكون في صمت لا في الضجيج ويكون العمل غير مرئي وغير واضح وقد يكون هذا العمل (الفكرة الإستعمارية) عملا تافها لا يستوجب التأمل والتفكير، لكنه قد يدمر أمة بأكملها، يقول مالك بن نبي "إن عمل

¹ طه عبد الرحمن، ثغور المراقبة: مقارنة اثنائية لصراعات الأمة الحالية، مركز مغارب للدراسات في الاجتماع الإنساني، ص 193، 194.

² إدغار موران، الأفكار: مسكنها وحياتها وطبائعها وتنظيمها، مرجع سابق، ص 315، 316.

³ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 38.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

الإستعمار يتلاحق كل يوم في صورة أكثر دقة وخفاء، تلاحقاً لا يعود معه في مقدورنا أن ندرك منه شيئاً، فإن لنا أوضاعاً عقلية تحول بيننا وبين أن نتتبع اللعب حين لا يكون مرئياً أو واضحاً، وحين تكون الوسائل المستخدمة في قدر حبات الرمل، ذلك أن حبة رمل واحدة كافية أحياناً لإيقاف محرك، إذا ما تسربت إلى أحد أجهزته، وبعبارة أخرى: قد تكفي لدعة إبرة في مكان مناسب ليحل الشلل بشبكة العلاقات الاجتماعية في بلد مستعمر، كما يكفي (لا شيء) لشل الجهاز العصبي في كائن حي أحياناً¹، إذن فالمفاهيم المنقولة والأفكار المستوردة لا بد أن تكون حاملة لنماذج معرفية كامنة وقيم و رؤى، لذا من نتائج هذا المشروع الإختزالي في العلوم الاجتماعية نجد ولادة الإنسان الأبتري بدل من ولادة الإنسان الكوثر، فالإنسان الأبتري هو الذي يستمد منهجه من هذا النموذج الإختزالي والإنفصالي فكراً وسلوكاً، وبالتالي هو " الإنسان الذي لا يستثمر قواه ولا يُحقق من إمكاناته إلا قدراً ضئيلاً، إما لتعطل بعض قدراته واستعداداته أو لصرفها كلها في وجهة مخصوصة أو لوجود ضيق في تصوُّره لمكونات الإنسان الواسعة، ويبدو أن العصر الحديث حصَّل تقدُّمه المادي بفضل هذا الإنسان الأبتري، حيث يختص كل فرد بإنتاجية محددة يصرف إليها كل طاقاته، أما الإنسان الكوثر، فهو بخلاف الإنسان الأبتري، لا يكفي بأن يستثمر كل قواه وملكاته، إحساساً ووجداناً، خيالاً وعقلاً، ذاكرة وإرادة، ويحقق مختلف إمكاناته ومكوناته، بل أيضاً يذهب بهذا الإستثمار للقوى والتحقيق للإمكانات إلى أقصاها، بحيث يتاح له أن يتقلب في أطوار سلوكية مختلفة، وينهض بوظائف عملية متعددة"²، إذن فالمسالك المنهجية المبتورة من القيم الأخلاقية قد تحصَّل لنا تقدماً مادياً فائقاً لكن لا تولد لنا إنساناً متكوثراً فائقاً في فكره وأفعاله، وهذا ما استنتجناه عند نقد طه عبدة الرحمن للأسس الفلسفية الثابتة في هذه العلوم .

1_1_7_ نقد الأسس الفلسفية للعلوم الاجتماعية عند طه عبد الرحمن :

في السياق العربي اختزل البعض في دراستهم وتحليلهم للواقع العربي على نقل وتقليد الصيغ أو أسس المناهج الغربية والتي لا تتكامل مسلماتها وتطبيقاتها مع واقع المجتمع العربي، بل كان من نتائج هذا التطبيق التقليدي للنماذج المعرفية الغربية، تحطيم ركائز الهوية الإسلامية وتعرية المجتمع الإسلامي عن قيمه الأصيلة، إذن لا بد من معرفة المسوغات التي كانت وراء هشاشة مناهج العلوم الاجتماعية العربية والتي كانت سبباً في انفصال الأخلاق عن المناهج وعن المجتمع، لذا نجد طه عبد الرحمن في مشروعه التأصيلي يقدم صيغاً نقدية للنموذج الدهراني، وذلك بعد نقده لآليات الفصل التي توسلت بها الحداثة في إقامة مشروعه الديني، إذ فصلت الحداثة العلم عن الدين

¹ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ج1: شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ط1، 2013، ص84.

² طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص44، 45.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

وفصلت عنه السياسة والأخلاق، يُسمى طه هذا الانفصال الحدائي لقطاعات الحياة عن الدين باسم الدنيانية، لتتخذ صوراً مختلفة سواء الفصل بين القانون والدين، و العلمانية هي صورة من صور الدنيانية، لكن طه عبد الرحمن يُبصّرنا عن أخطر صور الدنيانية وهي **الدهرانية** " إشعاراً بأن فصل الأخلاق عن الدين ينزع عن الأخلاق لباسها الروحي و يكسوها لباساً زمنياً، وبهذا تكون الدهرانية أختاً للعلمانية كما هي أخت للعلمانية، إذ كلها بنات للدنيانية"¹، إذن الفلسفة الدهرانية تتوسّل بالعقل المجرد وحده لا على العقل المؤيد، لأن العقل المجرد لا ينتهج في ممارسته بالعمل الديني الحق، إذن من البدهاة أن يتعرض هذا العقل لشبهات في مقاصده ووسائله، بينما العقل المسدّد نجده يكتفي بظاهر الممارسة، أي بلغ المقاصد وتيقن من نفعها ولكن ارتكس في الوسائل، و المؤيد يكون آمناً في ممارسته الدينية ظاهراً وباطناً أي في مقاصده ووسائله، فالدهرانية نسق تصوري وتأويلي حسب طه عبد الرحمن ويقول في هذا السياق "أن تقتصر في هذه المقاربة على الدهرانية التي لا تعادي الدين المنزل، حتى يتبين كيف يتعاطى فصلها بين الأخلاق والدين مع الحقيقة الإيمانية اعتباراً أو إلغاء لها، أما الدهرانية التي لا تبالي بالدين المنزل، شكاً أو جهلاً، أو تعاديه، سرا أو علانية، فهي، ابتداءً، تضع نفسها خارج مجال الإيمان فلا يعنينا أمرها هاهنا"²، قد يتساءل البعض لماذا هذه المفاهيم، الدنيانية،.. الدهرانية... العقل المؤيد...؟ إذ في كل مرة نجد طه يُبدع مفهوماً جديداً في كل استشكال جديد، فما مرامها في دراستنا لأزمة التأسيس المنهجي للعلوم الاجتماعية؟ فجوابنا هنا، هو أن طه عبد الرحمن قبل أن ينطلق في تأسيس خطاب فلسفي مستقل لاحظ أن أزمة العقل العربي الإسلامي هي أزمة إبداع المفاهيم (تطرقنا إليه في الفصل الثاني)، خاصة ما استوردته الحداثة العربية من الآخر من مفاهيم لا تنتمي للمجال التداولي الإسلامي، لاهي من تراثنا ولا من زماننا، لذا كان قرار طه هو أنه من الواجب الفكري لحل الصراع الفكري والقيمي لا بد من تأصيل المفاهيم من المجال التداولي الإسلامي وتحليل المفاهيم التي تأتي من المجال التداولي الغربي من أجل تقريبها وتداولها في الحقل التداولي العربي الإسلامي، ليتم تأسيس خطاب فكري إسلامي بأنموذج فكري إسلامي إبداعي لا تقليد فيه (مفهوم، منهجاً، وتطبيقاً)، وإذ تبين هذا، فإننا نصرّف سعيينا إلى بسط مايلي:

إنّ من أولى المسلّمات التي بنى عليها طه عبد الرحمن نقده للصيغ المتعددة للأنموذج الدهراني نجد :

¹ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الاتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014، ص13.

² المصدر نفسه، ص32.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

– **مسلمة التبدل الديني** : أي أن الدين يتخذ صورتين، الصورة الأولى هي الصورة الفطرية أي الصورة التي نزل بها هذا الدين في أول ما نزل، والصورة الثانية وهي الصورة الوقتية "وهي الصورة التي يتخذها الدين في كل فترة تفصل أهله عن الرسول الذي جاء به، والتي قد تشهد ترسبات اعتقادية وتصورية وأيضاً تأثرات مؤسسية وتقنينية تُبعده، قليلاً أو كثيراً، عن أصله الفطري وتحدُّ من إبداعية روحيته ونزانية رسالته، وهذا يعني أن النقص الروحي شرط ضروري في الصورة الوقتية".¹

– **المسلمة الثانية هي مسلمة التخلق المزدوج**: الدين في صورته الفطرية يورث الإنسان أخلاق الباطن لتصدر منها أخلاق الظاهر، أما الدين في صورته الوقتية فيكون مساره من الخارج إلى الداخل ليورث له أخلاق الظاهر ومن خلالها يبني أخلاق الباطن.

– **المسلمة النقدية الثالثة هي مسلمة الآمرية الإلهية**: "مقتضاها أن ما أمر به الإله سبحانه من الأعمال خير وعدل، سواء أعقل المؤمن من عللها أو مقاصدها أم لم يعقلها، وما نهي عنه منها شر وظلم، سواء أعقل المؤمن عللها أو مقاصدها أم لم يعقلها، وأن إتيان المأمورات يُحقق بالضرورة تخلُّقه وإتيان يحول بالضرورة دون تخلُّقه"²، لذا ما نادى به الدهرانيون وهم الأنواريون هو تأسيس فكر أخلاقي مفصول عن الدين، و بالتالي الدهرانية هي فصل الأخلاق عن الدين "فصلاً تختلف صيغته باختلاف تعاملها مع التبدل الديني والتخلق المزدوج والامرية الإلهية، ساعية إلى تأسيس أخلاق مستقلة"³، ومنبع رؤيتهم لهذا التأسيس الدهراني هو نقدهم للمسيحية بعدما لاحظوا أنها تنهوي آفتين: الآفة الأولى هي آفة الخرافة أو اللاعقلانية وذلك لما تحمله من أوهام في المعتقدات مثل الخطيئة والتثليث والتجسيد، و خلاص البشر ...، والآفة الثانية هي آفة الحميّة واللاتسامح، فكان التعصب مسيطر على النفوس والعقول آن ذاك في المعتقدات فكانت النتيجة صراعات طائفية في المسيحية، ولهذا السبب كانت دعوة الأنواريون إلى نقد هذه المعتقدات، لذا كانت مسلمة التبدل الديني في صيغ أربع حسب طه عبد الرحمن وهي:

– التبدل الديني والصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني.

– التبدل الديني والصيغة النقدية للأنموذج الدهراني .

¹ المصدر السابق، ص 32.

² طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية: النقد الانتقائي لفصل الأخلاق عن الدين، المصدر السابق، ص 33.

³ المصدر نفسه، ص 33.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

— التبدل الديني والصيغة الاجتماعية للأغموذج الدهراني.

— التبدل الديني والصيغة الناسوتية للأغموذج الدهراني.

ومركز اهتمامنا في هذه الصيغ الدهرانية الأربعة هي التبدل الديني والصيغة الاجتماعية للأغموذج الدهراني، لأنها تطوف حول إشكالية الفلسفة الاجتماعية الدهرانية عند إميل دوركهيم، إذن لابد الإبانة عن الأسس والمنطلقات التي نهجها دوركهيم في تأسيس الأخلاق الدهرية في فلسفته الاجتماعية ويقول طه عبد الرحمن "وجدت بعض أفكار كانط في الأخلاق تطبيقاً في مجال التربية مع عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهيم، بعد أن أعاد صوغها في قالب علمي، فلقد تعاطت الجمهورية الثالثة الفرنسية إقامة تعليم دهراني للأخلاق بهدف الفصل بين الكنيسة والمدرسة، فأقرت تلقين التلاميذ في المدارس الابتدائية العمومية ماسمي ب الأخلاق الدهرية وسنت لذلك قوانين مدرسية محددة"¹، فإن دوركهيم أسس أخلاقاً جديدة على أسس علمية خاصة بعد تأزم التعليم التربوي في الجمهورية الثالثة الفرنسية من أجل الفصل بين الكنيسة والمدرسة، لذا كان دوركايم من أعلام الديانة في تأسيس أخلاق دهرية ويصريح دوركهيم عن مضامين التربية الخلقية إذ يقول "فلقد استقر عزمنا على أن تكون التربية الخلقية التي نلقنها لأبنائنا في المدارس ذات صبغة دنيوية محضة ونعني بذلك التربية التي لا تستند إلى المبادئ التي تقوم عليها الديانات المنزلة، وإنما تركز فقط على أفكار ومبادئ يبررها العقل وحده، أي أنها في كلمة واحدة تربية عقلية خالصة"²، فمقاصد هذه التربية هي إهمال المفاهيم والأحكام التربوية الواردة في النصوص الدينية، لذا غابت عن برامج التربية الحديثة مفاهيم وأحكام تربوية مبثوثة في نصوصنا الدينية الأساسية، ليس هذا مجال إحصائها، ولنذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، مفاهيم الحكمة، والتدبر، والتفكر، والتذكر، والاعتبار، والتطهر، والنور، والظلمة، والهدى والضلال، والبصيرة، والفؤاد، والكن، والوقر، والغشاوة، والبصيرة، والرؤية الملكوتية، وأولو الألباب، وأولو الأبصار، والصراط، والميزان، ولا أدل على شناعة هذا الإهمال من حذف مفهوم التزكية وأحكامها من هذه البرامج"³ فكانت بذلك التربية مبتورة عن كل القيم العليا و فاصلة بين العقل والقلب نتيجة هذا الخطاب المعلمن.

¹ المصدر السابق، ص 42.

² إميل دوركايم: التربية الأخلاقية، تر: السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2006، ص 5.

³ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 38، 39.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

ويقول أيضاً عن التربية الأخلاقية العقلانية المجردة "أما إمكان وجود تربية أخلاقية تكون برمتها خاضعة للعقل فذلك ما تتضمنه المسلمة العامة التي إتخذت أساساً للعلم، وأعني بذلك المبدأ العقلي الذي يمكن أن يصاغ في هذه العبارة: ليس هناك في عالم الحقيقة ما يمكن أن نجزم باستعصائه أصلاً على العقل البشري، وإذا كنت أطلق على هذا المبدأ كلمة مسلمة *postulat* فإني أستخدم في الحقيقة تعبيراً لا يفي بالغرض، فقد كان لذلك المبدأ تلك الصفة (أي صفة المسلمة) عندما شرع العقل لأول مرة في إخضاع الحقيقة لسلطانه، وهذا على فرض أن من الممكن تحديد بداية لغزو العقل لعالم الماديات... ولكن هذا المبدأ الذي فرضه العقل ليكون أساساً وقتياً يبنى عليه نظرياته أصبح بالتدريج حقيقة ثابتة وبرهنت على صحته نتائج العلم نفسه"¹، ويؤكد دوركهايم أن التربية العقلانية الخالصة أو التربية الدهرية ليست بجديدة بل بدايتها كانت منذ القدم وذلك بالإهتمام بفكرة الواجبات نحو الإنسانية بدل من العناية بفكرة الواجبات نحو الإله، حيث كان السبب وراء هذا التحول هي الديانة المسيحية، "الأوضاع قد تغيرت شيئاً فشيئاً: فتعددت الواجبات الإنسانية وتحددت وأخذت تحتل مكان الصدارة، على حين أن الواجبات الأخرى (التي لا تتصل بالمحيط الإنساني) أخذت على العكس من ذلك في الاضمحلال، ونستطيع أن نقول أن الديانة المسيحية نفسها هي التي ساعدت على الوصول سريعاً إلى هذه النتيجة، فإنها ديانة إنسانية خالصة: إذ تصور لنا أن موت المسيح قد كان في سبيل الإنسانية وتعلن أن أهم الواجبات في سبيل إرضاء الله هو قيام المرء بواجباته نحو أخيه الإنسان"²، ومن جهة أخرى نجد دوركهايم يشير إلى أن هناك ميثاقاً غليظاً بين الأخلاق والدين، ولا يمكن الفصل بينهما لمدى تداخل كل منهما وليس من السهل فصلهما.

و لأشهما بالأمس كان الدين والأخلاق ينبعان من نهر واحد ويرتكزان على دعامة واحدة وهو أن الإله هو الأصل للحياة الدينية، كما هو أساس النظام الأخلاقي، إذن كان من المتوقع أن يكون الاختلاط بين بعض عناصر في الدين وبعض عناصر في الأخلاق، ليصبح كل منهما مصدراً واحداً، وتتحد الأفكار الخلقية ببعض الأفكار الدينية إلى أن لا نستطيع التمييز بينهما "وعلى ذلك إذ اكتفينا، حين نريد إخضاع الأخلاق أو التربية الأخلاقية للعقل، بأن نجد الحقيقة الأخلاقية من كل ما هو ديني، دون أن نعوض عن ذلك شيئاً، فإن هذه العملية نفسها ستؤدي بنا حتماً إلى تجريد الأخلاق من بعض عناصرها الذاتية، ولا يتبقى لنا حينئذ مما يصح أن نطلق عليه اسم الأخلاق العقلية إلا لونا ضئيلاً شاحباً، ولتفادي ذلك الخطر يجب ألا نكتفي إذن بما نقوم به من

¹ إميل دوركايم: التربية الأخلاقية، مرجع سابق، ص 6.

² المرجع نفسه، ص 8.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

فصل ظاهري، بل يجب أن نذهب بعيداً وأن نقصد رأساً إلى لب المبادئ الدينية لكي نبحت بين ثناياها عن الحقائق الأخلاقية المخبأة فنخلصها لكي نعرف كنهها تماماً ونحدد طبيعتها الذاتية وبذلك يتسنى لنا أن نعبّر عنها بلغة العقل"¹، إذن هنا دوركهايم لم يطمئن إلى هذا الفصل الظاهري بل أراد أن يُغيّر تماماً كل معنى أخلاقي إلى معنى عقلي.

رغم أن مرام دوركهايم هو الفصل أو تخليص الحقيقة الأخلاقية من كل ماهو ديني، أو التعبير عنها بلغة العقل، إلا أن نجده يتردد كثيراً في أحكامه عن هذا القرار الانفصالي، لأنه يؤمن بفكرة القداسة، و أن الدين قوة روحية إشعاعية تنقل الإنسان من حالة الفردانية الضيقة إلى رحابة الجماعة الموسعة، وأن الأخلاق بدون دين هي أخلاق عارية ونكتشف ذلك من خلال قوله "فإذا لم نعن حين نضع برنامجاً عقلياً للتربية بإبراز هذا الطابع المقدس في الأخلاق وأشعار الطفل به في صورة عقلية فإن الأخلاق التي تلقنها له تصبح عارية من جلالها الطبيعي، وقد يضطرننا ذلك أيضاً إلى إخماد ذلك المصدر الذي يستند منه المدرس نفسه جزءاً كبيراً من سلطته ومن الحرارة القوية التي يبعثها في قلوب الصغار ويقوي بها أرواحهم، ذلك أن الشعور الذي كان يشعر به عندما كان يتكلم باسم حقيقة عليا دينية كان يرفعه عن عالم الفردية ويمده بمزيد من القوة والنشاط، فإذا لم نصل إلى أن نحفظ به هذا الشعور نفسه حين نبني الأخلاق على أساس آخر فقد لا نجد أمامنا لا تربية أخلاقية لا هيبة لها ولا حياة فيها"²، فكان هنا دوركهايم يناقض أفكاره بإيمانه غير الظاهري، وإيمانه هنا بائن في قوله أن الحقيقة الدينية هي مصدر القوة والعمل.

فالدين والأخلاق يشتركان في صفة عليا وهي التقديس، فإن فصلنا الأخلاق عن مصدرها الديني فإننا نسلخ منها الهيبة والخشية والحياة، لذلك لا يمكن أن نجرد الأخلاق كلياً من صفتها الدينية، بالإضافة أن الأخلاق عند دوركهايم متعددة ليست واحدة، لذلك فإن الأخلاق الدينية حسبها ثابتة لأن مصدرها ثابت بالتالي لا تتغير إذن فهي ليست بأخلاق إجتماعية، في حين نجده أحياناً يظهر الترابط بين الديني والاجتماعي، فكان رد طه عبد الرحمن "أنه إذا صح أن الأخلاق الاجتماعية تتغير، صح معه أيضاً أن الأخلاق الدينية على خلاف ما يزعم دوركهايم هي الأخرى متغيرة، بل ربما كانت الصفة الاجتماعية في هذه الأخلاق أظهر منها في غيرها، حتى ولو كان تغييرها أقل ظهوراً والشاهد على ذلك تعدد الشرائع والمناهج المنزلة وتعاقبها ونسخ بعضها لبعض وتواصل

¹ إميل دوركهايم: التربية الأخلاقية، مرجع سابق، ص 11.

² المرجع نفسه، ص 12.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

تأثيرها في المجتمعات على اختلاف فيما بينها، ثم إن هذا القول ينبني على مسلمة باطلة، وهي أن الثابت لا يولد إلا الثابت، وليس الأمر كذلك، فقد يتولد منه المتغير كما يتولد الثابت¹، هذا فيما يخص مسلمة التبدل الديني، أما مسلمة التخلق المزدوج والصيغة الاجتماعية عند دوركهائم، فالأخلاق عند دوركهائم تقوم على ثلاثة أركان وهي روح الخضوع للنظام أو كما يسميه طه بروح الانضباط وثانياً التعلق بالجماعة، وثالثاً استقلال الإرادة، كما لا تختزل الأخلاق عند دوركهائم في الإلزامات المجردة بل "بالإلزامات الأخلاقية تزدوج بالخيرات أو الطيبات، وبهذا الصدد يقول دوركهائم: إن الواجب لا يستنفذ مفهوم الخلق، إذ يستحيل أن تأتي عملاً مجرداً أنه مأمور به، بغض النظر عن مضمونه، وحتى يمكننا أن نأثيه، ينبغي أن يهّم، بقدر ما، إحساسنا، وأن يتجلى لنا، بوجه ما، كشيء مرغوب فيه، فالإلزام أو الواجب لا يعبر إلا على وجه واحد من وجوه الخلق، وهو وجه مجرد، فالمرغوبية هي صفة أخرى لا تقل أصالة عن الصفة الأولى"²، وهنا دوركهائم لم يفصل المفاهيم العليا عن جوهرها الديني فقط بل يحرف الكلم من مواضعه ويضيق معناه.

إذن فالأخلاق الدهرية التي نادى بها دوركهائم في مشروعه التربوي الاجتماعي هي أخلاق خارجية، خاصة وأنه دمج بين الإلزامات الخارجية والداخلية في سلوك واحد، "من جهة أخرى نعلم أن دوركهائم، يريد أن يحدث تجديداً عميقاً في العلوم الإنسانية، جاعلاً من هذا التجديد المهمة التي يتولاها علم الاجتماع وحينئذ، لم يكن له بُد من أن ينظر إلى الأخلاق عموماً وإلى الواجبات خصوصاً على أنها وقائع اجتماعية موضوعية، ومثل هذه الوقائع لا تكون إلا أموراً خارجية، وإلا فلا أقل من أنها تُعامل على أنها كذلك، فيلزم أن النموذج السلوكي الذي يأخذ به دوركهائم هو نموذج الأخلاق الخارجية"³، فقد قلب دوركهائم تراتبية القيم، جاعلاً من القيم الخارجية أولى من القيم الداخلية هكذا كانت الأخلاق الدهرية عنده، لتكون السلطة الأخلاقية تبتدأ من الخارج إلى الداخل، وذلك من مبدأ روح الانضباط والتعلق بالجماعة إلى مبدأ استقلال الإرادة، وهنا دوركهائم يظهر تأثره بكانط في فكرة استقلال الإرادة "غير أنه نزع عنه لباسه الفلسفي الأصلي وألبسه لباساً علمياً، وإذا عدنا إلى الأصل الفلسفي لهذا المفهوم، وجدنا أن كانط يرجع سبب هذا الاستقلال في الإرادة إلى كون تخلق الإنسان يُنسب، لا إلى عالم الظواهر الذي تدركه حواسه وإنما إلى عالم الأشياء في ذاتها، وهو عالم يستقل عن إرادة الطبيعة ويعلو على التجربة الحسية، أما اللباس العلمي الذي كساه دوركهائم لهذا المفهوم فهو أن استقلال الإرادة يُنال بنيل العلم

¹ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 45.

² المصدر نفسه، ص 53.

³ المصدر نفسه، ص 54.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقن العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

بالأسباب التي تؤثر في القواعد الأخلاقية، لأن الإرادة تغدو، إذ ذاك، متعلقة بما هو عقلي صريح، وتعلقها هذا هو عين استقلالها¹. إذن فاللباس الأخلاقي عند دوركهيم هو لباس خارجي وليس داخلي.

فكانت الأخلاق الدهرية عند دوركهيم تستند إلى سلطة وأمرية المجتمع، أي تم القلب من الأمرية الإلهية إلى الأمرية الآدمية، ويقول في هذا "إن المجتمع بالنسبة لأعضائه كالإله بالنسبة لعباده فالإله هو قوة أعلى من الإنسان، تأمره وتستتبعه، فكذا المجتمع له نفس العلو علينا... المجتمع أشبه بالإله الذي يغار ويُحشى (سلطانه) وبالمشروع الصارم الذي لا يسمح بتعدي أوامره ومن جهة أخرى، هو الإله المغيث الذي يضحى المؤمن لأجله وهو فرح"²، فيرفع دوركهيم المجتمع إلى مرتبة الألوهية، بل جعل له وجوداً عينياً، ليكون المجتمع بديلاً عن إله الدين، إذ يقول "يكفي أن نستبدل كلمة الإله بكلمة أكثر شمولاً، وهي كلمة الكائن الروحي، وهذا فعله تيلور حين قال إن النقطة الأساس الأولى فيما خصّ دراسة أديان الأعراق الأدنى دراسة منهجية هي تعريف وتحديد مانعها بكلمة دين، فإذا كنا نبتغي أن نعرف هذه الكلمة الإيمان بألوهية أسمى، سيصبح عدد من القبائل مستبعداً من العالم الديني، ... ويبدو من الأفضل أن نطرح ببساطة تعريفاً بالدين في حده الأدنى وهو الإيمان بكائنات الروحية، ينبغي أن نفهم من تعبير كائنات روحية ذواتاً واعية، تتمتع بقدرات أعلى من تلك التي يمتلكها عموم البشر"³، وبذلك يُنزل الدين في حد أدنى، باستبداله كلمة الإله بكلمة الكائن.

1_2 علم النفس في السياق العربي المعاصر والمنهج المفقود:

إنّ الأزمة المتجذّرة في تخصص العلوم الإجتماعية العربية اليوم، هي أزمة نظرية فكرية، قد نتوهم أننا تحصلنا على العلاج والتشخيص لهذه الأزمة، لكن تبدو الوصفة مستعارة من شخص مريض أيضاً (علم مريض) لا يزال يعاني من نفس المرض، إذن كيف يمكننا أن نتدارك هذه الأزمة، ونبحث عن حلول عاجلة لتجاوزها، لذا فإن حديثنا هنا عن العلم المأزوم والذي فاقت أزوماته عن باقي التخصصات للعلوم الإنسانية، إنه علم النفس، أو عبارة أليق علم النفس المنفصل عن القيمة .

¹ المصدر السابق، ص ص 54، 55.

² طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، ص 63.

³ إميل دوركهيم، الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا، تر: رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2019، ص 51.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

فإن كان سؤالنا ما هو علم النفس وما موضوعه، فإن الإجابة المتداولة في كل الكتب والأبحاث العربية أنه العلم الذي يدرس السلوك الإنساني دراسة علمية، "والسلوك مفهوم نستخدمه هنا للإشارة إلى كل ما يصدر عن الفرد من استجابات المنبهات أو التغيرات التي تؤثر عليه من الخارج (أي من البيئة) ومن الداخل (أي التغيرات العضوية التي تحدث، في حالة الجوع مثلاً، هذه الاستجابات قد يحدث بعضها على مستوى ظاهري حركي كما يحدث في حالة الانفعال والغضب والتهيج،... وبعضها يحدث على شكل تغيرات داخلية لا يمكن أحياناً ملاحظتها وإنما يستدل على وجودها من مظاهر أخرى كالذكر، والفهم، والتفكير، والتخيل، والإبداع، والنوع الثالث من الاستجابات يأخذ تفاعلات اجتماعية: نفور أو قبول، رفض أي انجذاب أو عداوة، سيطرة أو خضوع"¹، ويُعرّف كذلك في معجم علم النفس والتحليل النفسي أن "علم النفس شأنه شأن العلوم الأخرى في تناوله للظواهر النفسية بالدراسة من حيث اتباعه لأصول المنهج العلمي والتفكير المنطقي وإن كان يطوعهما حتى يصبحا مناسبين للطبيعة الخاصة للظواهر النفسية، فهو يستخدم القياس والتجريب والملاحظة وضبط المتغيرات والمعالجات الإحصائية والتحليلات الكيفية والمقابلات الكليينكية وجمع البيانات السابق تسجيلها من جهات الاختصاص حول ما يتعلق بالظاهرة المعنية موضوع الدراسة كل ذلك بغية الاستنتاج الصحيح أو التوصل إلى معرفة حقيقة الظاهرة موضوع البحث وتاريخها وكيفية نشأتها وتطورها وفهمها وتفسيرها"²، وغيرها من التعريفات التي تُبين أنها تعريفات عبارية علمية خالصة، تخلو من الجانب الإشاري القيمي المستمد من المجال التداولي المنقول منه.

ما نلاحظه أن علم النفس قد اختزل تعريفه وموضوعه في ثقب واحد وهو السلوك الإنساني، قصد دراسته دراسة علمية تهدف الوصول للقوانين التي تحكمه، وليكون هذا السلوك داخلي وخارجي يخضع للقياس والتجريب، إذن السؤال المحيّر هنا هو أين محل مفهوم النفس هنا؟ وما حقيقتها؟.. كما أننا لا يمكننا أن نوضحها ونرادفها بالمفاهيم التي تطفوا حولها مثل السلوك، الدافعية، الانفعال، الشعور، المدارك الحسية والخيالية، الأنا والذات إلخ... لأنها جميعها لا تعبر عن كنهها، لذا فالعقد الذي يمكن أن نُحلّها بعد كل هذا التمزق داخل العلم، إذ نجد أول عقدة تقف على باب الدراسة هي: الإستجابة لمقتضيات البحث العلمي الموضوعي، والعقدة الثانية: لا أخلاق في العلم، ولأن النفس والروح والإنسان قيم أخلاقية عليا فلا بد من إزاحتها من أرض التجريب والقياس، أما عن العقدة الثالثة المنتهجة "الأخذ بالقيم المضادة للقيم الخلقية الأصلية، بحجة أن البلى أصاب هذه القيم

¹ عبد الستار إبراهيم، الإنسان وعلم النفس، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985، ص 15، 16.

² فرج عبد القادر طه، شاكر عطية قنديل، معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، ص 308، 309.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

، فأصبحت جالبة للتخلف، أو بحجة أن ظروف الحياة تبدلت رأساً على عقب فأصبحت هذه القيم عائقاً للتقدم... والحال أن كلتا الفئتين الفلاسفة و التحليليين تُظهر براعة لا تُضاهي في معاكسة هذه القيم الأصلية، حتى كأنها تترصدها حيثما وُجدت لكي تمحو آثارها فضلاً عن وجودها، فتجدها تستبدل بما قيما تضادها، فإذا كانت القيمة الأصلية هي بقاء الإله وقيل بناءً على هذه القيمة الفطرية: الإله حي لا يموت، تعلق هؤلاء بالقيمة المضادة وهي فناء الإله¹، فإن علم النفس المعلمن هو من الثمرات لمنهجيات العلوم التجريبية، التي ضيّقت الرؤية و أصبحت لا ترى في النفس إلا السلوك الإنساني، إذن "أساس أزمة علم النفس المعاصر يكمن في إطاره النظري العلماني المادي، الذي أسقط عنه الجانب الروحي أو الإيمان الغيبي، والذي يشكل الجزء الحتمي المتمم الآخر من دوافع الإنسان وسلوكه ومعتقداته ونظراته للحياة من ناحية ولنفسه من ناحية ثانية ولعلاقاته مع الآخرين من ناحية ثالثة"²، لذا فعلم النفس المعلمن هو العلم المبتور من الجانب الإيمان الغيبي.

1_2_1 الثقوب السوداء لعلم النفس في السياق العربي :

من منزلقات علم النفس في الخطاب العربي المعاصر نجد وقوعهم في الاتباع للنظريات وللأفكار التي تنتجها المدارس الغربية، حتى وصف أحدهم هذا الحال بعنوان ناقد في مقالة: **أخصائيو علم النفس المسلمون في جحر الضب**، والقصد من جحر الضب هو مقتبس من الحديث النبوي المعروف "لتبعن سنن الذين من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا في جحر الضب لأتبعتموهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال فمن؟"، لتتجلى حقيقة هذا الحديث بوضوح "بأنه سيأتي يوم يقلد فيه المسلمون المسيحيين واليهود تقليدا أعمى في أساليبهم الحياتية بسبب سيطرة الحضارة الغربية المسيحية اليهودية وترسيخ مفاهيمها في الملائمة في أوساط المسلمين"³، وما نحن اليوم بالفعل لنحظُ ثمة تأثير لـ "فرويد" و "لاكان" و "إريك فروم"، وغيرهم من علماء اليهود سواء في المجال النفسي أو الفلسفي أو الاجتماعي من دون وعي، نعم نحن اليوم نسلك سننهم وهي أفكارهم ونظرياتهم وعلاجاتهم ومناهجهم، من دون أن نتبصر في مقاصدها المظلمة، لهذا يقول طه عبد الرحمن "أن الإنسان العربي في نهاية المطاف يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يدري، أليس هذا الفضاء الذي ستمد منه أفكاره وآراءه هو من صنع عدوه المنتشر سلطانه في الأرض؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمارس المتفلسف العربي التطبيع من

¹ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الانتمائي للخروج من الأخلاق، مصدر سابق، ص 18، 19.

² العاني نزار سعيد، أزمة علم النفس المعاصر في النظرية ومصادر المعرفة والمنهجية والمعايير، إسلامية المعرفة، عدد 22، خريف 2000.

³ مالك بدري، أزمة علماء النفس المسلمين، تر: منى كتيباي أبو قرجة، دار ديونو للطباعة والنشر، الأردن، ط 1، 2010، ص 10.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

حيث لا يفقه، - بل أدهى من ذلك- من حيث يريد أن يقاوم هذا التطبيع؟ وهل التطبيع إلا أن تفكر بما يريد عدوك، علمت بذلك أم لم تعلم؟ فهل آن لنا إذن أن نعي مانحن فيه من تيه في الفكر شرّ من التيه في الأرض الذي عوقب به عدونا؟¹ يمكن تشبيه ظاهرة التقليد الأعمى وأغلال العبودية الذهنية عند بعض مفكرينا وعلمائنا العرب وذلك في تقليدهم للأفكار والمناهج الغربية بالحكاية التي يقصها مولانا جلال الدين الرومي في المثنوي، وهي قصة الفيل الموجود في حجرة مظلمة، فحين دخل الناس من أجل مشاهدته إلى تلك الحجرة المظلمة فردا فردا، ولما كانت رؤيته بالعين غير ممكنة، أخذوا يتحسسونه بأيديهم في تلك الظلمة، فوقع كفّ أحدهم على خرطومه فقال: إن شكله مثل الأنبوبة، ووصلت كف آخر إلى أذنه فبدا له كأنه مروحة، أما الثالث فعندما تحسس قدمه صاح قائلاً لقد أدركت شكل الفيل إنه كالعمود، إذ نجد كل واحد يقدم فهمه وتصوره طبقاً لما تحسّسه وتخيّله، فكذلك العالم أو المفكر العربي عند اطلاعه على العلوم الغربية يقرأ بقداسة معتقداً أنه أمسك بجواهر الأفكار، فكيف إذن ستشرق عليه شمس الحقيقة وهو لا يزال يقدر كل نص ينتجه الآخر في ظلام.

يتجلى النقد هنا أولاً في مستوى الرؤية المعرفية التي تأسس عليها علم النفس العربي المعاصر، حيث يبدوا أن المشهد التأسيسي الإستمولوجي لعلم النفس العربي المعاصر والعلوم الإنسانية عموماً، أنه قام على نطاق المفاهيم الوضعية وعلى سيطرة الرؤية الدنيوية وانحسار الرؤية الدينية لدراسة الظاهرة النفسية كما لو أنها ظاهرة شبيهة موضوعية نسبية تخضع لقوانين الكون، وقابلة للفهم والتفسير، وأن هذه الظاهرة خاضعة للقياس والتجريب والملاحظة والنمذجة، وتمكّن علم النفس العربي من استبعاد كل المفاهيم للنفس الموروثة عن التراث العربي الإسلامي التي تحمل معاني دينية ورؤى معرفية متكاملة، وتم العزوف عن دراسة العلاقة المتواشجة بين الجسد والروح والنفس.

" وفي ضوء هذا التأسيس الاستبعادي للغيبيات والميتافيزيقيات، نشأ علم النفس بعيداً عن بحث أسباب وغايات الفعل، أو على الأقل غير مبال بالصدور الأول ولا بعلم السلوك، ولا بغايات ومقاصد الفعل، وتطور وتفرع إلى فروع متوالدة، تعتمد كلها المنهج العلمي كبقية العلوم قائم على التجريب، وإن تعذرت عليه التجربة الموضوعية على الإنسان، فعن طريق الملاحظة العلمية المعتمدة على الفروض وجمع البيانات والقياس بأدوات تجريبية وإمبريقية على مستوى عالي من الدقة والترخيص والوضوح أعدت واختبرت في صلاحيتها وصدقها... فتجزأت

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 66.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

دراساته بتجزئي ميادينه، حتى كاد أن يفقد كليته وجوهره الأصلي في مجزؤاته".¹، فإن الرؤى والتصورات التي بُنيت عليها التساؤلات المعرفية حول دراسة الظاهرة النفسية عند العقل العربي هي تصورات عقلية خالصة، لأن علم النفس الذي يُدرس في الجامعات العربية الإسلامية هو علم النفس الغربي في فلسفته ووجهته ونجد حتى نتائج الدراسات والبحوث التي أجريت على دراسة جنابات هذه الظاهرة هي نتائج غريبة لا علاقة لها بالمجتمع الإسلامي، "إن ثقافة المجتمع وقيمه، وفلسفته في الحياة، وتصوره للإنسان وللكون ولرسالة الإنسان في الحياة وغايته منها، لا تؤثر فقط في توجيه الدراسات النفسية إلى اختيار موضوعات البحث، وإنما تؤثر أيضاً في تفسيره لنتائج هذه الدراسات، فالنزعة المادية التي تسيطر على الفكر الغربي تظهر بوضوح في تفسير علماء النفس للظواهر السلوكية والنفسية تفسيراً مادياً بحتاً، بل إن كثيراً من علماء النفس الغربيين يجعلون من دراسة سلوك الحيوان مدخلاً لفهم سلوك الإنسان، مغفلين ما يتميز به الإنسان على الحيوان من قوى روحية تؤثر تأثيراً كبيراً على نواح كثيرة من شخصيته وسلوكه"²، لهذا مُسحت من ذاكرة علم النفس العربي المفاهيم القيمة التي تعلي من قيمة الإنسان.

فإن المدارس الغربية لعلم النفس أفرزت مفاهيم ظلامية عن مفهوم الشخصية ومفهوم الإنسان ومفهوم النفس، وغيرها من المفاهيم، نجد إدغار موران في نقده للتحليل النفسي يقول "أن فرويد لم يكن قادراً في عصره على تصور مشكل باراديغم قادر على تصور التعقيدات التي يكشف عنها (الجسد / العقل، الحيوانية / الإنسانية / الاجتماعية، الهو / الأنا / الأنا الأعلى، الإيروس / النفس)، ولا يستطيع التحليل النفسي في هذه الشروط، أن يبني نظرية بيولوجية وأنثروبولوجية للذات أو نظرية للعلاقة الدماغ / العقل،... إننا نعتبر التحليل النفسي علماً جديداً غير مكتمل وتائه ومفكك يجب عليه في الوقت ذاته، أن يعود إلى مبادئه التأسيسية و يدمجها في تصور أوسع³، لذا لابد من إعادة التفقه في هذا العلم، والعمل على تغيير مفاهيمه وتعريفه، "إن علم النفس وجميع العلوم الإنسانية الأخرى التي تدرس في الجامعات في البلاد الإسلامية هي علوم غريبة في فلسفتها ووجهتها، أسس نظرياتها علماء غربيون غير مسلمين، على أساس نتائج بحوث ودراسات أجريت في مجتمعات غربية غير مسلمة لها أساليبها في التفكير والحياة

¹ العربي فرحاتي، علم النفس والأخلاق والتشريع الإسلامي أية علاقة؟، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، 2015، ص 24.

² محمد عثمان نجاتي، مدخل إلى علم النفس الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2001، ص 50.

³ إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، مرجع سابق، ص 136.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

وغايته منها، ولها معاييرها في دور الدين في حياة الإنسان¹، فما أخذه العقل العربي من هذا العلم هو نقل الجانب العباري من كل تعريف ومفهوم ودليل ولم يربطه بجانبه الإشاري الذي يختلف باختلاف مجالات التداول، من تخيل وتمثيل، و تشبيهات و أمثلة وأساطير.

فكان التنويم الفكري الغربي يُطبّق على العقل العربي، وذلك في كل نظرية أو مفهوم أو مقولة بالمفهوم الطهائي هو الدخول في حالة الشرود أي وضع الإنسان مابعد الدهراني (الخروج من الأخلاق) = هو وضع شارد، ويكون هذا الشرود كتأثير المقولات الدينية في كل خطاب أخلاقي حديثي، لذا يكون "منظّرو الأخلاق من الحداثيين قد بذلوا أقصى وسعهم في عزل الأخلاق عن الدين، بل في تجاوز أفقه، فإنهم ما انفكوا يتوسلون في هذه المساعي الدهرية، بالمقولات الأخلاقية المقررة في مجال الدين، إما بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة، وقد يكون الحداثي واعياً بهذا التوسل ويأتيه عامداً، محتجاً بأنه يقطع هذه المقولات، مفاهيم كانت أو تعابير، عن سياق التعالي الذي وردت فيه في الأصل، ويستعملها في سياقات غير متعالية، لكنه يتناسى أن هذا القطع عن السياق الكلي بعيد الاحتمال ... وقد يكون الحداثي على وعي بهذا التوسل، فيأتي من المعاني والأقوال ما لا يخفى على المحقّق أصله الديني"²، لهذا لا بد من التفقه والتفحص في كل مفهوم منقول إلى المجال التداولي العربي الإسلامي.

_1_2_2_ شُرود التحليل النفسي عند فرويد.

وهنا ينبنى الشرود في فراغ سقف السماء وتعرية النفس من كل قانون أخلاقي، وذلك وفق مبدأين هما مبدأ تعدي الحدود، ومبدأ كشف السوءات، فكان التحليل النفسي عند التحليليين النفسانيين يوجب إنكار الشاهدية الإلهية، لنجد من بين هؤلاء في التحليل النفسي سيغموند فرويد (Sigmund Freud) فكانت أسس تركيبة رؤيته للعالم هي الرؤية اليونانية، حيث أشرب قلبه بالأساطير اليونانية كأسطورة أوديبوس وأسطورة النرجس، "بل ما كان أخرى ب فرويد، لما ادعى أنه وجد في أسطورة أوديبوس أقوى تشخيص للنزاع النفسي اللا شعوري الذي يجعل الإنسان راغباً في أمه، حتى إرادة الزواج بها، وراغباً عن أبيه، حتى إرادة اغتياله أن لا يتأولها على مقتضى غرضه بوجوه شطت عن صريح الحق: أولها وصل فرويد بين زواج أوديبوس بأمه جاكوست وقتل أبيه لايبوس وصل علة، بحيث جعل الأول سبباً للثاني، في حين أن الأسطورة وصلت بينهما وصل عطف بحيث لا

¹ محمد عز الدين توفيق، التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية: البحث في النفس الإنسانية والمنظور الإسلامي، دار السلام، القاهرة، ط2، 2002، ص20.

² طه عبد الرحمن، شرود مابعد الدهرانية، مصدر سابق، ص ص 37، 38.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

ترتيب، ولا، بالأولى ترتب بينهما"¹، لذا فإنكاره للشاهدية الإلهية جعله مشروطاً بقتل الأب، وقد بناه على ثلاث أساطير:

— أسطورة أوديبوس

— أسطورة العصابة البدائية في كتابه الطابو والطوطم

— أسطورة موسى في كتابه موسى الإنسان وديانة التوحيد

فكان التحليليين يُنظرون على أن مفهوم الألوهية مقترن بمفهوم الأبوة، وهذا المفهوم هو أصل من أصول التحليل النفسي تبعاً لتأثير المعتقد المسيحي في هذا التصور، إلا أن هناك فارق في التصور عند فرويد ولاكان، إذ نجد فرويد يقدم فيه الأب أو الوالد على الإله ليتّم إنكار لشاهدية الذات الإلهية، بينما لاكان يقدم الإله على الأب، لينكر شاهدية اسم الذات الإلهية، "والظاهر أن الشغل الشاغل لـ فرويد على حد تعبير لاكان كان هو الجواب عن السؤال **ما هو الأب؟**، مما لاشك فيه أن الآباء في رعايتهم لأطفالهم ينهضون بعمل حاسم في حياتهم النفسية، إلى حد أن هذه الحياة، أطواراً ومكونات وآليات تتحدد، إن إيجاباً أو سلباً، بهذا العمل الذي يقوم به الآباء ويجد فرويد فيما يسميه مركب أوديبوس أبرز مكون من المكونات المحددة لنفسية الطفل وهذا المركب إجمالاً عبارة عن أزمة جنسية فريدة يكابدها الطفل في لا شعوره وقد تمتد آثارها إلى سن البلوغ"²، لكن الحقيقة هي أن في اكتشافه لمركب التحليل النفسي أنه لم يكن اقتباسه لمفهوم المركب (الذي يعني مجموعة من التصورات الوجدانية التي يقيمها الطفل مع غيره) من أستاذه "كارل غوستاف يونغ"، ولا من خلال آراء البعض بقولهم أن فرويد وصل إلى هذا المركب النفسي من ملاحظاته لتصرفات الأبناء مع آبائهم، بل كان من خلال تحليل نفسيته "وجاءت الإشارة إلى هذا الإكتشاف لأول مرة، في مراسلته شهيرة مع صديقه "فليس" في سنة 1897، وهي السنة التي توفي والده يعقوب فرويد، إذ يقول فيها: "لقد وجدت في نفسي، شأن كل إنسان آخر، مشاعر حب لوالدي ومشاعر غيرة من والدي، مشاعر يشترك فيها. حسب ظني، جميع الأطفال الصغار ولو أنها لا تظهر عندهم مبكراً كما هو الأمر عند الأطفال المصابين بالهراع (أي الهيسستريا)"³، وهكذا استمر فرويد بمرضه النفسي المكبوت في تحليل أحلامه وأفكاره و طبق تحليله على مرضاه، إلى أن وصل أن الحلم يحقق الشهوات لأن هذه الأخيرة متعلقة بالماضي وتم

¹ المصدر السابق، ص 150.

² طه عبد الرحمن، **شروء ما بعد الدهرانية**، المصدر السابق، ص 92.

³ المصدر نفسه، ص 93.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

كتبها ولكنها تعود في الأحلام، فكان التحليل النفسي حسب فرويد هو المنهج الكلي أو الرؤية الكلية لتحليل جميع السلوكيات الظاهرة والباطنة، إذ يقول عن التحليل النفسي في تأويل الأحلام "قد انتهت فيما يتعلق بالحلم، إلى نتائج غير متوقعة أتاحها لي منهج جديد في الاستقصاء السيكلوجي، وهو عين المنهج الذي أدى لي خدمات جلي في معالجة ضروب الحصر والوساوس والأفكار الهذائية وما إلى ذلك من الصراعات النفسية، والذي جرى تبنيه منذ ذلك الحين باسم التحليل النفسي"¹، ويقول أيضاً عن مصداقية هذا المنهج في تأويل الأحلام "انه لفي وسعي من الآن تحديد الحلم بأنه بديل عن كل المضمون العاطفي والعقلي لتداعيات الأفكار التي قادني إليها التحليل"²، لذا التحليل النفسي بالنسبة لفرويد يمكنه أن يُحلّل لنا المضمون العاطفي والعقلي.

فكان مراده أن يبني علم التحليل النفسي على أسطورة أوديبوس كما قدّمها أشهر مسرحية للشاعر اليوناني "صوفوكليس"، مستخرجاً منها "مركب أوديبوس" وهي "بعنوان أوديبوس الملك"، فيرى أن أسطورة أوديبوس وإن كانت مادتها أحلاماً غابرة، فإنها تُصور أبلغ تصوير الاضطراب الذي يعتري علاقات الطفل بأبويه، والذي ينشأ من دوافعه الجنسية الأولى، ويأتي على رأس هذه الأحلام بحسب زعمه، حلمان اثنان هما: الحلم بموت الأب، والحلم بمضاجعة الأم"³، ولا نهمنا هنا تفاصيل هذه الأسطورة، بل الذي يهمنا أن فرويد قد بنى علم النفس التحليلي على أرض الخرافة و الأسطورة، فكان فرويد مصدراً أساسياً في تأسيس علم النفس التحليلي، أي كانت نقطة انطلاق رحلته البحثية من الخيال والأساطير إلى أن وصل بعجالة إلى البناء النفسي للإنسان، ولم يتساءل عن مدى موضوعية الدراسة، أو أنه تأمل في النتائج لتحليل هذه الأسطورة وتطبيقاتها على مسار الدراسات النفسية، وإنما تسلّح في تحليله بأدوات نابعة من الخيال والأسطورة والأحلام، والسؤال الذي ينبغي طرحه هنا هو كيف تتبع علماء النفس العرب في تدريس هذا التحليل الأسطوري ولم يثّروا أي استشكال أو هدم لما بناه فرويد، بل نجد دراسات وأبحاث متكثرة عن هذا الموضوع حتى وإن وجدنا نقداً فإننا نجد نقداً جامداً وساكناً لا يحرك قلب القارئ للتساؤل والبحث والإستشكال.

لذا يقدم طه عبد الرحمن نقداً لفرويد في إنكاره التحليلي للشاهدية الذات الإلهية، إذ يبين أولاً النتائج النفسية التي توصل إليها فرويد عن طريق أخيلة هذه الأسطورة حيث "يدّعي فرويد أن مركب أوديبوس عبارة عن بنية

¹ سيغموند فرويد، الحلم وتأويله، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 4، 1982، ص 8.

² المرجع نفسه، ص 15.

³ طه عبد الرحمن، شروء ما بعد الدهرانية المصدر السابق، ص 94.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

كونية تتحدد بها نفسية الإنسان، وبيانه لذلك من الوجوه الآتية: لما كانت العلاقة بين الأباء تلعب دوراً جوهرياً في الحياة النفسية للأبناء، برز هذا الدور في جانب العواطف التي يشعر بها الأولاد حيال آبائهم حباً أو كرهاً، والغالب أن الطفل في البدء يحبهما معاً، لكن لا يلبث أن يخص أمه بحبه دون أبيه، غيرة منه عليها، متى شعر بأن أباه يزاحمه على حبها، فيكرهه¹، فقد جعل فرويد من أسطورة أوديبوس بنية كونية في التحليل النفسي للإنسان، ولم يحللها كحالة شاذة أو مرض شاذ، بل كانت هذه الأسطورة بالنسبة إليه كروية كونية لتحليل النفس الإنسانية، والتي بناها من خلال فكرة الإشتهاء في قتل الأب والزواج بالأم بل يراه شعور في أغوار نفوسنا، والواقع يُجرمها كلياً، لكن يبقى الحلم في اعتقاده هو المجال الوحيد لتحقيق الشهوة المكبوتة، ولم يتوقف هنا بل راح يحلل الأطوار الجنسية للطفل، ليكون بذلك الطفل شاذاً في مرحلة الطفولة، "كما يستعمل فرويد مصطلح العُصاب في معنى المرض العصبي الذي تدل أعراضه على نزاع نفسي مكبوت يرجع أصله إلى النشاط الجنسي في سن الطفولة، وبيان ذلك أن نفسية الطفل يتنازعها عنصران اثنان يتفاوتان قوة: أحدهما الذات-أو بلفظ فرويد الأنا- التي هي في طور التكوين، والآخر الدوافع التي هي تدفق شهواني جنسي جامح، فيظل الأنا، على ضعفه، يجاهد نفسه في معارضة ومغالبة الدوافع، على جموحها، إذ على قدر التربية التي يتلقاها الطفل، يتعاطى تقديم ضرورات الحياة واعتبارات الواقع على سورات الشهوة ونزوات اللذة، بينما تظل دوافع الشهوانية على حالها من الهيجان، طالبة تفرغ الطاقة التي تزخر بها، وتحصيل اللذات التي من وراء هذا التفرغ"²، فحسب فرويد يكون الطفل عاجزاً عن فك التعلق بهذا الإشتهاء لذا فيتغلغل في اللا شعور و يكون بذلك سبباً في أن يصاب لاحقاً بعُصاب .

فكان فرويد يستند إلى الأساطير اليونانية كمصدر في دراساته بل لم يكن له حرج في أن يجعل أسطورة أوديبوس أسطورة علمية، ولم يتوقف عند حد هذه الأسطورة بل عاد إلى أعمال داروين في مفهوم العصبية البدائية، وتاريخ نشأة الأديان في أطواره الطوطم والشرك والتوحيد، هكذا يجمع فرويد في تحليله بين الخرافة والعلم، وهمه هنا هو رسمه لصورة الوالد، لمسألة قتل الوالد، " وقد أقام فرويد إنكاره للشاهدية الإلهية على مبدأ يجعل حفظ الشريعة مشروطاً بقتل الأب، وقد بناه على أساطير ثلاث: إحداها أسطورة أوديبوس... مستخرجاً منها مركب أوديبوس، فجعل منه البنية النفسية الجنسية الضابطة للعلاقات التي تنشأ بين أفراد الأسرة والتي تجعل من الأب واضع الشريعة، والثانية أسطورة العصبية البدائية كما صاغها في كتابه الطابو والطوطم، وقد جعل مدارها على أن الشريعة

¹ المصدر السابق، ص 99.

² طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، المصدر السابق، ص 105.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

التي وضعها الأب والتي تُحرم على أبنائه قرب النساء لم يحصل تطبيقها إلا بعد إجماعهم على قتله وأكله، وأن الدين نشأ في الأصل من هذا القتل الأول متقلبا في أطوار ثلاثة هي الطوطم والشرك والتوحيد، والثالثة أسطورة موسى كما وضعها في كتابه موسى الإنسان ودين التوحيد"¹، فكان مرام فرويد من كل هذا هو إيقاع الإنسان في الشرود.

فإذا كان نيتشه قد أعلن عن موت الإله لرفع راية المروق وهي الخروج عن الدين فإن فرويد أراد أن تكون صرخته أعلى، إذن فكان لابد له أن يدخل الإنسان مرحلة الشرود أي أن يخرج الإنسان من الأخلاق، لذا كانت فحوى فلسفته الفاجعة من خلال إنكاره لشاهدية الذات الإلهية، فقد "تبين أن مقتضى الشاهدية هو أن الإله يراقب أو يحاكم تصرفات الإنسان وأن المراقبة والمحكمة الإلهيتين هما الأصل في إضفاء الصفة الأخلاقية على التصرف الإنساني، فيكون المقصود بإنكار فرويد لشاهدية الذات الإلهية هو أنه ينفي عن الذات الإلهية قيامها بمراقبة تصرفات الإنسان ومحامتها، أي ينفي عنها كونها مصدر التخلق الإنساني، وفي هذا المضمار خطا فرويد خطوتين رئيسيتين أفرزت فيما مقلوبة: أولاها، تفريع الإله من الأب، والثانية قتل الأب"²، ليربط فرويد ربطا وثيقا إيمانه بالإله وسلطة الأب، بل يفسر أن سبب اضمحلال الاعتقاد الديني اليوم هو بسبب اندثار السلطة الأبوية، وذلك في قوله "إن التحليل النفسي يبين لنا كل يوم كيف أن الشباب يفقد إيمانهم في الوقت الذي تفقد فيه سلطة الوالد هيبتها، وهكذا، يكون مركب الآباء هو الأصل في الحاجة إلى التدين، فيلزم أن مقولة موت الإله ما هي إلا تعبير صادم عن تعرض هذه السلطة للإلتهار في المجتمعات الغربية، ولا شك أن تفريع الإله من الأب ينزع عن الإله شاهديته"³، ويُصرّح فرويد في كتابه مستقبل وهم بقوله "أن المذاهب الدينية جميعها أوهام، لاسبيل إلى إقامة البرهان عليها، ولا يمكن أن يُرغم أي إنسان على أن يعدها صحيحة وعلى أن يؤمن بها، وبعض المذاهب بعيدة الإحتمال وصعبة التصديق للغاية، ومتناقضة أشد التناقض مع كل ما تعلمناه، ببالغ المشقة عن واقع العالم والكون، إلى درجة نستطيع معها أن نشبهها بالأفكار الهاذية، ومعظمها يصعب الحكم على قيمته الفعلية، ولا سبيل إلى دحضها كما لا سبيل إلى إثباتها"⁴، ويبت فكرته بأن العمل العلمي هو الطريق الوحيد لمعرفة الذات والواقع.

فمقاصد التحليل النفسي الفرويدي هو إخراج الإنسان من دائرة الإيمان والقيم العليا، إلى دائرة الشرود في غياهب مظلمة لانور فيها، ولم تكن هذه المقاصد في التحليل النفسي محجوبة عن المريض وإنما مصرحا بها، ويكفي

¹ المصدر السابق، ص 158.

² طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، المصدر السابق، ص 124.

³ المصدر نفسه، ص 126، 127.

⁴ سيغموند فرويد، مستقبل وهم، تر: جورج طرابيشي، دار الطلعة، بيروت، ط 4، 1998، ص 40.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقن العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

اعتراف فرويد على أنه فاقد للإيمان، ومنكرا لدور الدين والإله، إذ يصرح فرويد "من غير تردد ولا تهيّب بأنه فاقد للإيمان، واصفا نفسه تارة بأنه يهودي كافرا، وتارة بأنه بلا إله، وتارة بأنه بلا اعتقاد، وتارة أخرى بأنه ملحد، ولو أن الأمر تعلق بخاص اختياراته، لترك هو وهذا الاختيار العقدي، ولكنه ذهب إلى أفحش من ذلك، مصرا على تعميم هذا الاختيار، فقرر أن الدين الذي يقوم على الإيمان بالإله ما هو إلا عصاب وسواسي جماعي يتولى التحليل النفسي تخلصنا منه، وإذ ذاك، لا عجب أن نجد من بعده بين أتباعه من يزعم أن بقاء المريض النفسي، بعد المعالجة التحليلية، يؤمن بأي إله، يدل قطعاً على أن تحليل نفسيته لم يذهب بعيداً"¹، ونجد من بين الانتقادات الحارقة لعلم النفس الفرويدي المكبوت، إذ يقول "هانز ج هايزينك" بأن فرويد "لا يستحق ذلك التملق الأعمى، وفي الواقع، فإن كثيرين من المرضى ورطوا أنفسهم في جلسات باهضة الثمن ومضيعة للوقت، ومع هذا، فإن العلاج الشافي ظل أبعد ما يكون عن تناول أيديهم بعد قراءة طويلة ومتأنية لكتابات فرويد، كانت وجهة نظر هانز هي أنه من الممكن إعتبار فرويد عبقرياً تمكن من التعبير عن نظرياته ببلاغة عظيمة، إلا أنه لم يكن هناك أي محاولات علمية للتأكد من صحة تقنيات التحليل النفسي التي خرج بها علينا، وفيما يبدو، فإنه كان علينا تقبل فرويد ونظريته عن يقين، وإلا كان اتهام كل من يرفضها بأنه يعاني نوعاً ما من أنواع المقاومة اللاشعورية"²، فكان لـ فرويد من وراء هذا المشروع مقاصد كامنة و مسالك منهجية فكرية وعملية هادمة لمنظومات قيمة حضارية .

1_2_3_تقويد علم النفس:

أما الحديث عن الروح السارية في رؤيته للعالم هي الروح اليهودية، والتي تتجلى في كل مفهوم جديد جاء به و تمّ تقويده، كما نجد هذا الروح أيضاً بائنة في تحليله النفسي ، " فالجوانب الجديدة في نظرية فرويد في الحقيقة مستقاة من أبحار الضب اليهودية التقليدية، ومما يثير الاهتمام في هذا المجال هو الدراسة القيّمة لآكان حيث بين أن فرويد قد قصد أن يستخدم تدريبه التلمودي اليهودي المبكر كمصدر رئيسي للمعلومات النفسية وليس عن طريق مرضاه كما يدعي... وعن موضوع الروح اليهودية لفرويد تقول مارثي روبرت إن العلاقة الحميمة بين التحليل النفسي والروح اليهودية بديهية بدرجة تجعل القليل من الناس الذين يرجعون إليها يحجمون عن تعريفها ك

¹ المصدر نفسه، ص 129.

² هانز ج، هايزينك، تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 2013، 1، ص 15.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

"روح يهودية" أو تجعلهم يتساءلون عن كيفية انتقالها من جيل لآخر¹، فتعمد فرويد في ذكر عنوان كتابه باسم موسى الإنسان، لبيان ذات "موسى" ذاتا بشرية، أي إضفاء الصبغة البشرية على الشخصيات الدينية وذلك لأهداف من بينها "أنه لا يفتأ يجعل نصب عينيه معتقد ألوهية عيسى، فكأنه في الإلحاح على بشرية موسى يُعرض بهذا المعتقد، بل يعتبر المسيحية طورا في الدين أدنى روحانية من طور اليهودية، إذ يقول: إن الدين الجديد [أي المسيحية] يشكّل نكوصا ثقافيا بالنسبة للدين القديم [أي اليهودية]، ذلك أن الدين المسيحي لم يحافظ على رتبة الروحانية التي إرتفعت إليها اليهودية، إنه لم يعد دين توحيد، فقد إستعار طقوسا رمزية كثيرة من الشعوب المجاورة، واسترجع الإلهة الكبرى الأنتى، وأفسح المجال لاستقبال عدد كبير من آلهة الشرك الذين وقع تنكيرهم بما لا يمنع من التعرف عليهم، ولو أنهم أنزلو إلى رتبة التَّبَع"²، كما يربط أو يماثل بين الدين التوحيدي والعصاب النفسي، ليقرر بأن موسى الإنسان ينزل منزلة الوالد أو الأب.

ومفهوم الوالدية عند فرويد هي فك شفرة التحليل النفسي لمساهمتها في تشكيل نفسية الفرد، بالإضافة أنه يفسر حين أمر موسى شعبه "بالختان عنوانا على إبرام ميثاق بينه وبين الإله، بمقتضاه يتحقق تكريمهم وتفضيلهم على غيرهم من شعوب العالم، حتى صار الخلف، من بعدهم، يفاخرون هذه الشعوب به، معتبرين أنها العلامة التي خصهم بها الإله دون العالمين، جاعلا منهم شعبه المختار، والحال أن الختان في التحليل النفسي لا يضاهيه شيء في دلالاته على سلطة الوالد، إذ هو بمنزلة الخِصاء الذي يخشى الطفل في لا شعوره، بعد وقوفه على الفرق بين الجنسين، أن يوقعه به والده إذا خالف القانون الذي يقوم هذا الوالد على تطبيقه³، إذن حسب تأويل فرويد فإن الختان هو البديل الرمزي للإخصاء، وعقاب الأب لأولاده، فكانت هذه الأوامر تضيق لدوافعهم الشهوانية، فما كان منهم إلا إغتالوا موسى، وانصرفوا عن دينه، إلا أن هذه التجربة لم تكن هيئنة، بل أحدثت، في نفوسهم صدمة قوية، جعلت حالمهم، كما يدعي فرويد، أشبه بحال المصاب بـ "غُصَاب الصدمة"، وإذ ذاك تعاطوا، بكل قوة، كبت هذا الإغتيال وهذا الإنصراف عن الدين، منكرين لهما، حتى نسوهما، بحيث نفذا إلى أغوار لا شعورهم، واستغرق هذا الكبت أو النسيان زمنا امتد من ستة قرون إلى ثمانية خصه فرويد باسم طور الكمون⁴، لتبقى الدوافع مكبوتة وكامنة، لكن بحسب القانون النفسي فإن ماهو مكبوت لابد أن يعود من جديد للظهور، بل بقي

¹ مالك بدري، أزمة علماء النفس المسلمين، مرجع سابق، ص 73.

² طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، مصدر سابق، ص 113.

³ المصدر نفسه، ص 120.

⁴ المصدر السابق، ص 120.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

هذا المأثور مسيطراً في العقول حسب فرويد، " وهكذا فلولا دين موسى أن كُتبت كبتاً، وأقام في اللاشعور طويلاً، ما كان لهذا المأثور الذي انطوى على ذكرى جماعية، والذي ظل ينتقل من جيل إلى جيل، أن يقدر على بعث الحياة من جديد في هذا الدين بالقوة القاهرة التي أرجعت الشعب اليهودي إلى عقيدته الأولى فكأنما على قدر الكبت، تكون عودة المكبوت، فإن زاد زادت، وإن نقص، نقصت وكأنما على قدر الصدمة يكون الكبت،... فيلزم أن التجربة الدينية اليهودية هي عبارة عن عصاب جماعي"¹، إذن كان فرويد في تحليله النفسي هنا تحليل قلق، فكان مرامه من هذا التحليل الشارد هو تسيّد الرؤية اليهودية وجعلها كروية للعالم وذلك من خلال المفاهيم والتعاريف التي يستمدّها من الأساطير أو ربطها بالقصص الدينية حتى وإن إقتضى الأمر لتحريفها وتشويهها.

يقول طه عبد الرحمن في مسألة تهويد هذا الفضاء الفكري " أن الأوان لكي نخوض معركة إصطلاحية نواجه فيها مصطلحات الفضاء الفلسفي المتهود بمصطلحات تدفع عنا شرور التهويد، فنفرّق حيث لم يفرق أهل هذا الفضاء، ونجمع حيث لم يجمعوا، ونصرّح بما أضمرنا، ونسمعهم ما لم يسمعوا، ونستشكل ما لم يستشكلوا، ونفلسف ما لم يفلسفوا، أو قل باختصار ننشئ في الفكر ما لم يُنشأ، فإن قوة الإصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح"²، لأن النفسانيين العرب لم يجتهدوا في إبداع مفاهيم و تعاريف خاصة في ترجمتهم لهذه النصوص لتكون مناسبة للمجال التداولي الإسلامي، بل كانت المفاهيم في علم النفس مفاهيم كونية صالحة في كل زمان ومكان، فمثلاً نجد مصطلح الليبدو، "لقد آثر فرويد الاحتفاظ بالكلمة اللاتينية « libido » = الليبدو، بدلا من أي مقابل ألماني، أو مقابل غير لاتيني آخر، ظناً منه أنه يثبت بذلك الخاصية الكونية لهذا المصطلح الجنس، صيغة ومضموناً، حتى إن النفسانيين العرب، هم أنفسهم، على الرغم من غنى المعجم الجنسي العربي في هذا الباب، سايروه في ظنه، فاحتفظوا هم أيضاً بهذا اللفظ الذي جاءت مخارج حروفه موافقة لمخارج حروف العربية... لذلك إرتأينا أن نبحت عن لفظ عربي يشارك كلمة libido في دلالتها، إن لغة أو إصطلاحاً، لا سيما وأنها كلمة مأخوذة أصلاً من لغة الجمهور، ويبدو أن أقرب مفردة عربية إلى هذا المصطلح التحليلي هي العُلْمة³، المشتقة من العَلم، أو الإغتلام، وتفيد معانيها الرغبة الشديدة وشدة الشهوة وهي "مشتقة من نفس الجذر الذي اشتق منه لفظ الغلام، والغلام إنما هو الصبي أو الطفل، حتى أنه يجوز حمل العُلْمة على شهوة الطفل، ثم إن العُلْمة تفيد

¹ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، المصدر السابق، ص 123.

² طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 78.

³ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، مصدر سابق، ص 306.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

كذلك معنى فسوق الشهوة، والفسوق إنما هو الانحراف أو الشذوذ، وهكذا، يتبين كيف أن لفظ العُلْمة يعني المدلولين السياقين لـ اللبىدو، وهما: التعلق بالأطفال والتعلق بالإنحرافات، فضلاً عن إيفائه بالمدلولين البنيويين: اللغوي والإصطلاحي، وهما: شدة الرغبة والطاقة الجنسية، بل إن لفظ العُلْمة هو، استعمالاً، أجمع لمقاصد فرويد وأفضل أداء لها من مصطلح اللبىدو نفسه، إفادةً ومقاماً¹، إذن لمقاومة هذا التهويد لعلم النفس لابد من "خطة المقاومة التي توجب أن نمارس الاعتراض على كل المفاهيم الفلسفية المنقولة، ولا نقبل منها إلا ما تأكدنا من صحته بواسطة الأدلة القاطعة وتأكدنا من فائدته بواسطة القيم النافعة، وثانياً، خطة التقويم التي توجب أن نحفظ الصلة بين المفاهيم الفلسفية وبين القيم التي توجه العمل في مجالنا التداولي أو بينها وبين القيم التي تكون ثمرة هذا العمل، حتى تبقى هذه المفاهيم حية تؤدي وظيفتها في إيقاظ الإنسان العربي تُحرّر طاقاته وتؤرّ اختياراته"²، وثالث خطة هي مرحلة الإقامة وهي رفع هذه المعاني المتداولة في مجالنا العربي إلى رتبة المفاهيم و ذلك بتحقيق المشروعية لها والإنتاجية ولن يكون ذلك إلا بالدليل الصحيح، ليبقى هذا المفهوم الإبداعي يحمل خصوصيته القومية.

فكان المرام من كل هذا التهويد، تشويه وتعرية النفس الإنسانية من كل قيمة أخلاقية عليا، و العمل على تفكيك القيم الأصلية للإنسان، لتبدوا الذات الإنسانية في أبشع صورها، لذا أصبحت الظواهر المدروسة هي **ظواهر السوأة** أو الظواهر السوآتية³ وتشمل على الخصوص مايتخذ التحليل النفسي من الظواهر النفسية الجنسية موضوعاً له، لأن لباس القيمة أو المثال متى أزيل عن شيء، انكشف سوأة هذا الشيء، بل أضحى سوأة، غير أن التحليل النفسي لا يشتغل بهذه الظواهر بما يخرجها عن صبغتها السوآتية غير الأخلاقية أو الشرودية كما يفعل رجال التربية الخلقية وأهل التزكية الروحية، وإنما يشتغل بها، مستهدفاً حفظ هذه الصبغة السوآتية بل متعاطياً كشف خباياها وإطلاق عنايتها، فيصح أن نضع للتحليل النفسي **التعريف** التالي وهو أنه **العلم الذي يتخذ الظواهر السوآتية موضوعاً والطريق السوآتي منهجاً**³، وهذا مثال على التعريف انطلاقاً من أفق المجال التداولي وليس سيرا خلف المعنى الأصلي الذي وُضع به المفهوم، لتكون بذلك الظاهرة النفسية محل الشهوات و الدوافع الجنسية المكبوتة، خاصة وأن فرويد جعل الجنس أساس حياة الطفولة، أي وسّع دائرته، لتصبح بذلك الظاهرة النفسية تتسم بالشمولية الجنسية أو كما لقبها بالواحدية الجنسية.

¹ المصدر السابق، ص 306، 307.

² طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 80-81.

³ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، مصدر سابق، ص 130.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

1_2_4_ أخلاقيات الشهوة عند لاكان:

لقد كانت نقطة الارتكاز في التحليل النفسي الغربي هي التأسيس على أخلاقيات الشهوة، إذ يُعرّف لاكان التحليل النفسي بكونه "عبارة عن إيروتولوجيا، أي علم الشبق أو قل شَبَقِيّات، ثم يفرّغ على الشَبَقِيّات البحث في موضوع الشهوة، ويرى أن فعل الإشتهاء لا يقتصر على طالبي المعالجة النفسية، بل يتعداهم إلى التحليليين أنفسهم الذين يتولون هذا العلاج، بحيث ينبغي أن يتحاطوا لشهواتهم احتياطهم لشهوات مرضاهم، وبناء على هذا التعريف للتحليل النفسي والتفريغ والتوسيع لمفهوم الإشتهاء، تغدو الأخلاق التي يختص التحليل النفسي بإنشائها نظرياً وإقامتها عملياً، هي أخلاق الإشتهاء"¹، ويقول أيضاً "لا يمكن للإنسان أن يكون كاملاً،" الشخصية الكلية" فهي فرضية أخرى ينحرف فيها العلاج النفسي الحديث...الذين ينتمون إلى مجال التحليل النفسي كما يجعل سعادة الفرد هناك وتمويه فجوته بالاعتماد على فضيلة الأعضاء التناسلية"²، نجد هنا لاكان يربط مفهوم الفضيلة بمفهوم الأعضاء الجنسية، جامعاً بينهما في مفهوم واحد.

فإن أخلاقيات الشهوة حسب المحلل النفسي لاكان هي التي تحفظ الشهوة، ومنهجها هو ترسيخ اللذات، فقد وضع لاكان أصولها في سلسلة من الدروس سنة 1959_1960، بعنوان أخلاقيات التحليل النفسي، ليجعل من الشهوة قيمة القيم في أخلاقيات التحليل النفسي، لأنه ينظر على أن الشهوة هي التي تُورث للذات تحلُّقها، ويقول "إن التحليل هو التجربة التي أعادت كل الاعتبار إلى الوظيفة الخصبة للشهوة من حيث هي كذلك"³، ويرى أن من مقتضيات حفظ الشهوة، أولاً : هو الشعور بالذنب ، أي لحفظ الشهوة عند لاكان لا بد من الشعور بالذنب، وهنا الشعور بالذنب ليس عند اقتراح فعل الشهوة وإنما الشعور بالذنب عندما يتخلى الإنسان عن شهوته، ويقول "أني أدّعي أن الشيء الوحيد الذي يذنب المرء بفعله، على الأقل في المنظور التحليلي، هو أن يتخلى عن شهوته.. وفي نهاية المطاف، إن ماتشعر الذات بأنها أذنبت بفعله، عندما ترتكب ذنبها، بكيفية يقبلها أو لا يقبلها مرشدها الروحي، يرجع في الأصل إلى كونها تخلّت عن شهوتها"⁴، فهو هنا لا يُقلّب القيم بل إنّ مايقوم به هو تهجين للقيم، مركّباً بين المتناقضات، فكيف أن تجتمع كلمة الشهوة والأخلاقيات في مفهوم واحد ولتكون أيضاً في منهج واحد ؟

¹ المصدر نفسه، ص 235.

² Jacques Lacan, **Ecrits**, Editions Du Seuil, paris, 1966, p 692.

³ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، مصدر سابق، ص 251.

⁴ المصدر السابق، ص 252.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

المسوغ الثاني لحفظ الشهوة عند لاكان نجد **اتقاء الخيانة**: فيعتبر أن التخلي عن الشهوة خيانة سواء كانت خيانة للذات أو خيانة للآخر، بالتالي هنا لاكان يطرح لنا التناقض الأخلاقي من أجل تخريب وهدم الذات من دون شعور، خاصة وهو يربط الخيانة بالمسوغ الأول هو الشعور بالذنب، ويقول "إن ما أدعوه ب التخلي عن الشهوة يصحبه دائماً، بالنسبة إلى مصير الذات... نوع من الخيانة: إما أن الذات تخون طريقها، تخون نفسها، وفي هذا بالغ الضرر بها عينها، أو... أنها تتساهل مع من شاركها الالتزام بأمر ما في أن يخون ماتنتظره منه، وأن لايفعل، بالنسبة إليها، ماتضمّنه الميثاق الذي أخذه أحدهما من الآخر، أي كان هذا الميثاق"¹، ويضيف أن سبب هذه الخيانة هي تقديم الخيرات، بل يُقدّم لاكان الشهوة على فعل الخير، أي أن الشهوة هي المقصد والخير هو الوسيلة.

المسوغ الثالث لحفظ الشهوة، هو **السكن**: فهو يعتبر أن الذات سكن للشهوة، أي لا ملكا لها وإنما سكن لها، إذن تخلّق الذات يكون بإيواء الشهوة، فالشهوة تسكن الذات ولا يمكن صرفها عن الذات بحسب قول لاكان "لأننا نعرف أكثر ممن سبقونا أن نتبيّن طبيعة الشهوة التي هي في قلب هذه التجربة (أي تجربة العمل الإنساني)، فقد أضحي بالإمكان إجراء مراجعة أخلاقية وإصدار حكم أخلاقي على الذات تكون له قيمة الحكم يوم الحساب، تبعا لجوابها عن السؤال: هل أتى تصرّفك وفقاً للشهوة التي تسكنك"²، المسوغ الأخير هو **التجرد**: ويقصد به أن لحفظ الشهوة وصونها لا بد من تجريدتها من كل الأغراض الخارجية، لأن حسب لاكان إذا تعلقّت الشهوة بأي شيء في العالم فإنها تخمد وتنطفأ نيرانها، أي لا بد أن تكون شهوة خالصة، إذن هي رغبة لا تمل ولا تكل، وراء فكرة هذه الشهوة الخالصة والتجرد يظهر تأثير لاكان ب كانط في فكرة أن القانون الأخلاقي يكون من العقل الخالص متجردا من المصالح والأغراض، "وعندما تصير الذات المشتبهة قاب قوسين من الاستمتاع، فإنها تكون قد تجردت من كل التعلقات التي تحجب شهوتها، بدءاً من الخيرات التي تلهيها عن وجهتها وانتهاء بنفسها التي بين جنبها"³، إذن هنا لاكان يُجرّد فعل الشهوة من جميع التعلقات ليجعلها فعلاً خالصاً خالي من الأغراض والمنافع قياساً على القانون الكانطي.

لذا فلم نعد نسمع أو نقرأ عن المفاهيم الأخلاقية الجوهرية الدائرة بحقيقة الإنسان كالفطرة والروح والقلب والجوارح وكل ما يجول من مفاهيم تشبهها عن هذه المملكة الإنسانية العظيمة، بل تمّ وضع بدائل لهذه المفاهيم

¹ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص 252.

² المصدر نفسه، ص 254.

³ المصدر السابق، ص 255.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقن العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

الفوقية بمفاهيم أرضية مدنسة مثل: الغرائز، الميول الهائجة، اللاشعور الجنسي، الحاجات الشهوية، كل هذا حتى ينزل مفهوم الإنسان ويتدنى في العالم الحيواني السفلي عوض الارتقاء به في الأفق الإلهي، "و أصبح علم النفس الأكاديمي في محاولته لمحاكاة العلوم الطبيعية والأساليب العملية في الوزن والحساب، أصبح هذا العلم يعالج كل شيء ماعدا الروح، إذ حاول هذا العلم أن يفهم مظاهر الإنسان التي يمكن فحصها في المعمل، وزعم أن الشعور، وأحكام القيمة، ومعرفة الخير والشر ماهي إلا تصورات ميتافيزيقية، تقع خارج مشكلات علم النفس وكان اهتمامه ينصب في أغلب الأحيان على مشكلات تافهة تتمشى مع منهج علمي مزعوم، وهكذا أصبح علم النفس علماً يفتقر إلى موضوعه الرئيسي وهو الروح، وكان معنيا بالميكانيزمات، وتكوينات ردود الفعل والغرائز"¹، بل ما وصل إليه علم النفس الغربي العقدي (لكثرة عُقده النفسية المكبوتة والتي أراد استنطاقها في علومه)، أن قيل عن هذا الإنسان بأنه إنسان تدميري، وهي المقولة المنسوبة لعالم النفس التحليلي اليهودي إريك فروم، ليؤسس نظريته في العدوانية والتدميرية بتبريرها بالمعطيات السريرية وتحليلها، ويقول في هذا السياق أن "السلوك العدواني للإنسان كما يتجلى في الحرب، والجريمة، والمشاجرات الشخصية، وكل أنواع السلوك السادي والتدميري ناجمة عن غريزة فطرية مبرمجة حسب تتابع النشوء تسعى إلى الانطلاق وتنتظر الفرصة المناسبة لتعبر عن نفسها"²، فالرؤية الاختزالية في علم النفس لم تتوقف في اختزالها للشخصية الإنسانية في المحدد المادي للتحليل النفسية، بل "هيمنت إبستمولوجيا التبسيط والاختزال على العلوم النفسية مكونة النزعة السيكلولوجية المنفصلة، التي جزأت المعرفة الإنسانية، وهيمشت إمكانية قيام حوار تكاملي معها، وضمن هذا الإطار المعرفي التبساطي الاختزالي جرى استبعاد منظومة القيم من العلاجات النفسية، نظراً إلى اتصالها بما ينبغي أن يكون، في حين ظلت دائرة المعرفة العلمية الاختزالية التبسيطية مرتبطة بالواقع الموضوعي القائم"³، وترجمت هذه العلوم بمفاهيم وتعريف ترجمة حرفية إلى المجال التداولي الإسلامي، من دون أن يكون هناك إستشكال وإستدلال على ما يُنقل، ولا أن خطر على البال أن النص التراثي الإسلامي هو نسيج متكامل لإصلاح النفس وتقويمها .

1_3_ تأصيل علم النفس أو التكامل بين القيم الأخلاقية والعلوم النفسية:

¹ إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، ص 11.

² إريك فروم، تشريح التدميرية البشرية، تر: محمود منقذ الهاشمي، ج 1، وزارة الثقافة، دمشق، 2006، ص 36.

³ بلعقروز عبد الرزاق، روح القيم وحرية المفاهيم، مرجع سابق، ص 41.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

بعدما عرضنا سابقا الثقوب السوداء لعلم النفس العربي المعاصر وعرفنا أن أزمته تكمن في منهجه السوءاتي، أين أسقط الجانب الروحي والإيمان الغيبي في بنية هذا العلم، ليعدوا بذلك منهجاً طاعياً في كل الدراسات الغربية والعربية دون أن يكون هناك تباين أو تقييم لأوجه الاختلاف بين الدراسات، فلم نُعد نقول أننا علم النفس عربي وهذا علم نفس غربي، فلا فارق بينها، بل كلاهما يتبعان نموذجاً واحداً ورؤية واحدة، لذا لا بد معرفة التأسيس الفلسفي لعلم النفس عند طه عبد الرحمن، وفحص مفاهيمه التأصيلية في هذا العلم، وقد يتساءل البعض عن المصادر التراثية التي ينبغي التثبت على نصوصها للإجتهد في معرفة مسالك التأصيل، لذا من المهم إلقاء الضوء على المصادر الإسلامية الرئيسية التي بنى عليها علماء النفس المسلمون تصورهم للإنسان والكون والوجود، ورؤيتهم القيمية في الحياة، لأن هذه المصادر أصبحت اليوم هي الوجهة المقصودة عند علماء الغرب، بل بنوا عليها عمارتهم المعرفية و رؤيتهم الإستشرافية أملاً في حل أزمة الإنسان المعاصر العجول، فأصبح عالم النفس الغربي اليوم يهتم بالتصوف الإسلامي و يَدْرُسُ آراء ابن حزم الأندلسي في العاطفة، و معنى الدين عند الغزالي، وقيمة الروح عند فلاسفة الإسلام، للتصدر هذه المقولات عناوين كتب في تخصص علم النفس ومواضيع أبحاث في الدراسات العليا الغربية، ذلك لأن البنية الفلسفية الإختزالية في تصوير المعرفة "لم تعد قادرة على علاج المشكلات النفسية للإنسان المعاصر، وتحقيق الصحة النفسية له، أو الصلاح (في المعجم المعرفي الإسلامي)، ونظراً إلى هذه المآلات العكسية التي تَسَبَّب فيها النموذج المعرفي الانفصالي، فإن إعادة وصل القيم الأخلاقية بالعلوم النفسية تصبح شرطية ودافعة ببعد جديد لهذه العلوم هو البعد الروحي، لأن لهذا البعد -إسلامياً- ولاية على الأبعاد الأخرى: العقلية والعاطفية، ولكي تفهم المعرفة النفسية الإنسان بعمق وتكامل، فإن عليها أن تنضبط بمنظومة القيم الأخلاقية، فهي المرشد لها والمُقَوِّم للجوانب النفسية (العواطف، الإدراكات) في الآن نفسه"¹، عكس علم النفس العلماني الذي فصل دراسة النفس عن القيم الإسلامية.

إنَّ القارئ لتاريخ الفكر الإسلامي والدراسات التي دارت حول موضوع النفس سيجد أن الهدف الرئيسي من دراسة كنه النفس الإنسانية هو إصلاحها وتهذيبها، والسؤال الغالب دائماً هنا هو لماذا العناية باستصلاح النفس أولاً عند علماء الإسلام والمتصوفة؟ لنجد الجواب المؤيد عند الجميع أن الإحاطة بالعلوم تتطلب صفاء النفس، فعند صفائها من الكدورات والمعاصي بإمكانها تحصيل التكامل بين الحكمة الإلهية والحكمة الإنسية، فكمال النفس بالعلم ونقصها بالجهل، إذن رياضة النفس أولاً ثم العلم، لذا نجد أكثر من تحدث عن النفس ومكوناتها ومراتبها

¹ المرجع نفسه، ص 45.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

هم المتصوفة وذلك للإبانة عن مسالك المكابدة والمجاهدة للإرتقاء إلى رتبة الصالحين والعلّيين ، إذن هناك منهج متكامل معرفياً وأخلاقياً، منهج متوازن، وليس يُقصد به منهجاً نظرياً خالصاً، وإنما في جوانبته مقاصد قيمية، لتواشج بين الإيمان و العقل، وبين النفس والأخلاق، وبين المبدأ والسلوك، كل ذلك لبناء الإنسان المتكامل، وبناء حضارة إنسانية توازن بين المادة والروحانية .

1_3_1_ علم النفس الإثتماني عند طه عبد الرحمن:

يقدم طه عبد الرحمن رؤيته الإثتمانية لعلم النفس، وذلك بعد نقده لمعالم الاستمتاع عند فرويد أو تحويد لعلم النفس وإختزاله للتحليل النفسي في الحياة الجنسية و الدوافع الغريزية، و توسيعه رؤيته لمفهوم الجنس إذ "جعل الجنس في أساس حياة الطفولة، مدّعياً، لأول مرة، أن للصغار حياة جنسية، ولم يكتف بذلك، بنى عليها الحياة الجنسية للكبار نفساً، رجالاً ونساءً، ولما تقرر عنده أن للأطفال، وهم لا يزالون رُضّعاً، عُلمة هي الأصل في كل عُلمة، فقد تيسّر له أن ينسب منشأها، لا إلى أعضائهم التناسلية فحسب، بل أيضاً إلى أجزاء أخرى من أجسامهم كالفم و الشرج، مُطلقاً عليها اسم مناطق التشبيك، فمثلاً، مصُّ الطفل للثدي، بل تغوّطه، فضلاً عن مسه لعضوه، يصطبغ بالصبغة الجنسية، بل إن فرويد افترض وجود العُلمة في أي موضع في الجسم خضع للإثارة، حتى إنه جعل الجسم بأكليته منشأ للدافع الجنسي، قائلاً: بعبارة أدق، إن الجسم كله منطقة تشبيكية"¹، وبهذا الفكر الشذوذوي استطاع فرويد إخراج علم النفس من الأخلاق، لأنه جعل أصل كل فعل هو الجنس.

فكان الموقف الناقد عند طه عبد الرحمن من كل هذا، أنه جاء بالأدلة الإثتمانية التي تبين بطلان رؤية فرويد الإختزالية، فأول دليل هو دليل الفطرة الروحية مقابل الغريزة النفسية، فالفطرة هي مصدر القيم الأخلاقية، لذا فالروح "هي النفخة الإلهية التي تلقّاها الإنسان من عالم الغيب، والتي تحمل ذاكرته الأصلية التي تحفظ شهادته لربه، إلهاً خالقاً ورباً رازقاً، كما تحفظ تعهده بأداء الأمانة، بينما النفس هي الذات البشرية التي كوّنّها الإنسان في عالم الشهادة... ولا يعني هذا الفرق إنقطاع العلاقة بين الطرفين، بل إن الروح لا تفتأ تمد النفس بالزاد المعنوي الذي يكسر شهواتها من التملك والبقاء، وعلى قدر استعداد النفس لكسر شهواتها، يكون هذا المدد الروحي، فإذا زاد، وإذا نقص، نقص... وما العُلمة إلا ظهور النفس بحب الشهوات، في حين أن القيمة هي ظهور الروح بكسر زاد، وإذا نقص، نقص... وما العُلمة إلا ظهور النفس بحب الشهوات، في حين أن القيمة هي ظهور الروح بكسر

¹ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، مصدر سابق، ص 301.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

الشهوات، فلا تجتمعان إلا بنزول النفس على حُكم الروح"¹، لذا فالعُلْمة غريزة والقيمة فطرية، فالعُلْمة طاقة غريزية محلها النفس، في حين القيم طاقة روحية محلها الفطرة.

فالغريزة لها ذاكرتها وذلك أن "الغريزة تنزل من النفس منزلة الذاكرة، إذ تحفظ أسباب و آثار نشاطها، فيلزم أن العُلْمة تستمد عناصرها و أوصافها من هذه الذاكرة النفسية، أما القيمة، فهي معنى مأخوذ أصلاً من الذاكرة الأصلية التي هي ذاكرة روحية، وقد تعارف عليها الجمهور باسم الفطرة، فالفطرة عبارة عن الملكة الحافظة للقيم والمعاني التي بُثَّت في الإنسان يوم الإشهاد ويوم عرض الأمانة، وعليه فلا سبيل إلى تفريع الذاكرة الروحية التي وردت على الإنسان من عالم الغيب من الذاكرة النفسية التي اكتسبها بالتعامل مع عالم الشهادة، وبهذا، يتعذر كلياً توليد القيمة الروحية من العُلْمة النفسية"²، لذا فكل الأعمال الإبداعية والمنجزات الفائقة مصدرها من الطاقة الروحية التي تجعل الإنسان يتطلع إلى أفق القيم العليا، وليس من الإثارات الجنسية والطاقات النفسية كما قال فرويد على أن الإنسان يدرك لذته الجنسية في أعماله، فأى علم أو فن أبدع فيه الإنسان فهو فرع من الإشباع الجنسي يتلذذ به.

1_3_2 مرتكزات علم النفس الإثتماني:

فعلم النفس الإثتماني: هو الذي يبنّي على مبدأ الشهادة بدءاً بالشهادة الغيبية وانتهاءً بالشهادة على الشهادة، "ولا يقال إن عالم الغيب عالم مضمون، فلا يُعتبر، لأننا نقول إن التحليل النفسي يصدّق، بدليل إقراره بأنه يبنّي عليها مبادئه ومسائله، فيجدر به أن يصدّق بعالم الغيب من باب أولى، لأن تواتر الأخبار بوجوده أمر ثابت لا ريب فيه، فضلاً عن أن التصديق بالأدنى يوجب التصديق بالأعلى، ولكن التحليل النفسي يأبى إلا أن يُرد الأعلى إلى الأدنى، فلا نستغرب أن ينكر عالم الغيب، على رجحانه، ويؤمن بعالم الأسطورة، على نقصانه"³، ربما السؤال هنا الذي ينبغي طرحه هو، ما هو ميثاق الإستثمان في النظرية الإثتمانية؟ يجيبنا طه بأن الإستثمان يندرج في الفطرة، بقوله "لقد سبق أن الإنسان حصّل فطرته في حالة الموائمة الإشهادية، حين عرّفه ربّه من كمالاته ما ترك فيه آثاراً حفظها في نفسه، ثم قلبه ربّه في طور ميثاق ثانياً هو ميثاق الإستثمان، حتى يعرف نفسه التي لم يكن يعرف قدر تصرّفها، حتى ولو عرف قدر ربّه، ألوهيةً ووحدانةً، فنقله من إدراك كمال مالكية ربه إلى إدراك أنه لا

¹ المصدر السابق، ص 317.

² طه عبد الرحمن، شروء ما بعد الدهرانية، مصدر سابق، ص 318.

³ المصدر نفسه، ص 318.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

ملك له معه، وأن كل ما وضع بين يديه إنما هو أمانة عنده، لا حياة، ولما تفرعت معرفته بنفسه على معرفته بربه، فقد إنتقل وصفُ الأصل إلى الفرع، فأضحت هذه المعرفة بالنفس فطريةً مثل المعرفة بمالكية الإله، وبهذا تكون الأمانة التي اختص الإنسان بحملها قيمة أخلاقية فرعية مبنوثة في فطرة الإنسان¹، إذن فقد تعلقت المواثيق الربوبية بتخلق الإنسانية وذلك من خلال ميثاق الإشهاد الذي يرسم للإنسان معالم التخليق وبه يُعرف الإنسان بربه، وثانياً ميثاق الإستئمان الذي يُعرّفه بمسؤولياته، "بل إن المواثيق تجعل الإنسان لا يتعرف إلى ذاته، حتى يتعرف إلى الذات الإلهية بكمالاتها، متوصلاً، بمعرفة الذات الإلهية، إلى معرفة الذات البشرية، غير جامد على الذاتية البشرية كما يحمده عليها صاحب التخلق العلماني"²، إذن عملية التخليق التي حصّلها بنو آدم في المعرفة الشهادية هي معرفة بالتجليات المعنوية، أي أن أرواحهم كانت لا تزال في أصل خلقتها لما تجلّت لها الصفات الإلهية لتبت فيها المعاني والقيم الأخلاقية، ووظيفة هذه الأخيرة هي تقويم الأعمال والتصرفات، وكل هذا قد إرتسم في فطرتهم، إذن، فما قاله فرويد في التحليل النفسي و حديثه عن العُقد النفسية والمكبوتات يمكننا القول أنّ ما هي إلا هي مجموعة من الأوهام والأساطير، وكأنّ الإنسان حسب فرويد وُلد مع هذه الأسطورة الصراعية، فلا نجد في تحليلاته مفاهيم أخلاقية تبين عملية التخليق التي حصّلها الإنسان في فطرته .

و الدليل الثاني الذي قدمه طه عبد الرحمن هو دليل الرحمة الواسعة في مقابل الغلظة الشاملة، إذ ذهب فرويد في قلب عالم براءة الطفل إلى عالم الشذوذ الجنسي، "بعد أن كان مثال البراءة، يصير مرتع الغلظة، حتى أضحى، لديه عبارة عن سوء مطلقة، و الشذوذ الجنسي، بعد أن كان أساس البلاء، يثير أساس السوء، حتى أضحى المولود، عنده، يولد على اعوجاج الخلقه أفسادها، والمجتمع، مُثلاً في الأنا الأعلى، يتولى تقويم اعوجاجها أو إصلاح فسادها، وعلى الرغم مما أتاه فرويد من شنيع الاستهتار بالقيم المتفق عليها، فإنه ظل يصرّ على أنه لا يُصدر أحكام قيمة بحق الحياة الجنسية للطفل، وإنما كل ما يقرّره هو أحكام وجود موضوعية، متقيّدا بوصف الواقع الجنسي كما هو وبما هو"³، بالإضافة أن التعلق الروحي للطفل أقرب صلة بالخطاب الغيبي لذا يقرر طه عبد الرحمن أن التعلق الروحي للطفل أقرب إلى أصل الوجود من التعلق النفسي للبالغ، "فإذا تقرر أن الصلة بالخطاب الغيبي تبقى محفوظة في فطرة الطفل بقدر من الأقدار، ظهر أن التعلق الذي يحمله الرضيع لأمه هو من جنس هذه

¹ طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الإنتمانية والعلمانية، ج1، مركز نخوض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2021، ص100.

² المصدر نفسه، ص61.

³ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، مصدر سابق، ص321.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

الصلة الروحية بالخطاب الديني، ذلك أن فطرته تجعله يتوسل في تعامله مع أمه بهذه الصلة الغيبية، وهكذا، فإن علاقته بأمه تتوسط بعلاقته بالخطاب الغيبي، فحين تخاطبه أمه، متلهة أسارير وجهها، فكأنه يسمع هذا الخطاب الأول، لأن صده لا يزال يصل إلى فطرته، وإلا فلا أقل من أنه يُدرك مقاصد كلامها من خلال هذا الخطاب الغيبي، فالطفل يسمع الغيب في سماعه لأمه¹، بالتالي تعلق الطفل بأمه هو تعلق رحمة لا تعلق كبت وشهوة كما في التحليل النفسي الفرويدي، الذي شوّه براءة الطفل وأطفأ روحانية عالمه بتحليلات شاذة.

فالاعتماد على "رحمة الله هي تنزيل للشيء في منزلته، واعتراف بالمنعم بإنعامه، وللمفضل بإحسانه"²، فالرحمة هي قيمة القيم والميثاق الروحي الذي يربط بين الأم وطفلها، فكيف يكون لهذا الطفل البريء شعور شهواني و روحه أقرب إلى الخطاب الغيبي وأيضاً وهو في فطرته الأولى؟، لذا "إن التعلق الذي يُكَنّه الطفل لأمه إنما هو، في حقيقته أثر من آثار الرحمة التي شهدت فطرته، كيف لا؟ وقد سبق - وهو لا يزال جنينا في بطن أمه - أن شعرت روحه بأنه محفوف بعالم سمته الرحمة أليس يؤيد ذلك أن هذا العالم الذي يحفُّ به اتخذ له اسم الرحم، إسمًا مشتقاً من اسم الرحمة ولما خرج إلى الوجود، بقي هذا الشعور ملازماً له، فتعلّق بأمه تعلّقاً موصولاً وموسوماً به، تعلّقاً ناطقاً بالرحمة التي غشيت، وأمره يتقلب في غيوب الأقدار وغياهب الأرحام، حتى جاء أجل خروجه، فأين من هذا أمر العُلّمة"³، كما يبيّن طه عبد الرحمن أن الرحمة هي المصدر الفوّار للألبسة المعنوية، وأن تعلّق الرحمة سابق على تعلّق العُلّمة، وعن إمكانية تعلّق الرحمة إلى تعلّق العُلّمة يكون باكتشاف السوأة" ولا سبيل إلى هذا الاكتشاف إلا إذا قام الناشئ بشرطين هما: التخلّق الذي يورثه الشعور بالمسؤولية، والتستّر الذي يورثه الشعور بالآدمية قيمتان مبعوثتان أصلاً في الفطرة"⁴، فالفطرة هي الدليل الأقوم على أن القيم الروحية متأصلة في روح الإنسان.

كما نجد من المفاهيم التأصيلية أو المستمدة من المجال التداولي الإسلامي التي يشغل عليها طه عبد الرحمن في الارتياض النفسي: مفهوم التزكية، لكونه مفهوم متكامل بين النظر والعمل، وهو من مبادئ الفلسفة الإثباتية بعد مبدأ الشهادة، ومبدأ الأمانة، فمبدأ التزكية به تتحدد فاعلية السلوك وذلك بدءاً من تزكية النفس، فالخالق

¹ المصدر نفسه، ص 324.

² عز الدين بن عبد السلام بن حسن السلمى، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1،

2003، ص 66.

³ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، المصدر السابق، ص 324.

⁴ المصدر السابق، ص 327.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقن العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

سبحانه يزكي الإنسان كما أنه هو الذي يعلمه، والرسول يزكي الإنسان كما يعلمه، والإنسان يتزكى كما يتعلم، يلزم من هذا أنه ينبغي للنظرية التربوية الإسلامية أن تتدارك هذا النسيان الشنيع، فتضع من السياسات التعليمية والطرائق التربوية ما يبني على الوصل القرآني بين التعليم والتربية، بحيث بقدر ما يتعلم الفرد، يتزكى، وبقدر ما يتزكى يتعلم، ولكي يتسنى له ذلك، لابد من التصدي للمقولات التربوية المنقولة التي دمغت العقل الإسلامي، فجعلته لا يرى التربية حيث ينبغي، ولا يراها حيث لا ينبغي¹، والتربية ليست هي التربية على المفاهيم الأخلاقية النظرية المجردة، أو أنها التربية المعنوية، بل التربية هي مفهوم تعامل عملي، "ولما كانت التربية في أصلها معنى توائفاً، فقد اقتضت حصول الاتصال بين القدوة الحسنة والمقتدين بها في أعمالهم أو أفكارهم، وهذا يعني أن الإتصال المشروط في التربية يتأسس على الاتصال الميثاقي، والاتصال الميثاقي الأول، كما مضى، هو الإتصال الإشهادي، وقد اختص بكون قلوب أو قل عقول، بني آدم حضرت فيه، واعية عن ربّها سؤاله، ولا حضور بغير اتصال، بل اختص هذا الاتصال الأول بكونه أنشأ، بفضل ما عقلوه عن ربهم من كمالات، فطرحهم الخاصة التي وُلدوا بها، ولا إنشاء بغير مباشرة، ولا مباشرة بغير اتصال... وهكذا يكون الحضور التركوي موروثاً عن الحضور العقلي الإشهادي، كما تكون التنشئة التركوية موروثاً عن الإنشاء الفطري الإشهادي"²، فإن الاتصال التركوي عبارة عن اللقاء المباشر بين القدوات الحسنة وذوات المقتدين بهم، وذلك من أجل الاقتداء من الأسوة الحسنة مباشرة، وعلى هذا، فإننا أردنا أن نبين أنّ الوثوقية بالحقائق الإلهية الجليلة و التمسك بالقيم الإسلامية العميلة هي تحرير من أوهام الأساطير التي قيّدت الأذهان من التفكير والإبداع.

1_3_3_ تنظيرات في تكاملية منهج علم النفس في الفكر الغربي المعاصر ونماذج قيمية في التراث الإسلامي .

يقول مُجدد رفقي عيسى عن المنهج الإسلامي في دراسة النفس "إن طبيعة الإنسان المعقدة من جسم وروح ومادة تحكم مكوناتها علاقات متداخلة وحاجات ورغبات متباينة تحتاج إلى التوازن الدقيق لكي يغيب فيها تعارض هذه الحاجات وتلك الرغبات، وتستقيم من خلاله العلاقات بينها، هذه الطبيعة تحتم أن يكون لما يتصل به من علوم جانبان أساسيان: الجانب المعياري والجانب الواقعي، ولا تستقيم أية رؤية دون وضع هذين الجانبين في الأساس... ومن ثم وجب التسليم بأن المصدر الأسمى والمهيمن للجانب المعياري هو الوحي، فهو وحده الذي يتوجه إلى

¹ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 39، 40.

² طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الانتمائية والعلمانية، مصدر سابق، ص 159-160.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

النفس كلها مقدما لها الزاد المتكامل، منهج من خَلَقَ لمن خُلِقَ ..¹، وهنا لابد التنويه أن الحديث عن الرؤية الإسلامية في النفس لا يعني أننا نُخصّص النموذج الإسلامي للأمة الإسلامية فقط لكونه يحقق التكامل بين النفس والأخلاق، بل و"حين يبين المنظر أو الفيلسوف المسلم فضل الإطار الإسلامي على غيره فإنه لا يتحدث لإخوانه المسلمين فحسب، ولا يقول إن الإطار الإسلامي صالح لعلم دون علم، أو لأمة دون أخرى، بل إن هدفه أن يبين صلاحية هذا الإطار للبحث العلمي أيّا كان، وللباحث أيّا كان"²، وقد يتساءل البعض لماذا العودة للتراث الإسلامي والتفتيش عن حقيقة معاني النفس و معرفة المنهج السلوكي آن ذاك ؟

نجد من أهم الأسباب في ذلك، لأن علماء اليوم في علم النفس استوردوا العلوم النفسية الغربية من دون إخضاعها للتحليل النقدي أو حتى التأمل و التساؤل عن مدى توافقها مع قيمنا الإسلامية، "وحتى إذا فطن بعض هؤلاء العلماء أحيانا، إلى بعض نظريات هذه العلوم التي لا تتفق مع المبادئ الإسلامية، فإنهم يجدون أنفسهم عاجزين عن تقديم نظريات أخرى بديلة تتفق مع المبادئ الإسلامية، أو على الأقل، لا تتعارض معها، وذلك بسبب جهلهم بمبادئ الإسلام، وبالتراث العلمي الإسلامي من جهة، وبسبب عدم وجود دراسات حديثة مماثلة أجريت في المجتمعات الإسلامية على أساس مسلمة وفروض مستمدة من المبادئ الإسلامية"³ و الأمر المحير هنا، أن المتخصص في هذا العلم اليوم لا يفقه تراثه الإسلامي إطلاقا أو على الأقل في أن يحاول ويجتهد لمعرفة بعض الشخصيات الإسلامية التي ألّفت كتباً عن أحوال النفس ومسالكها، وعن مداواة النفوس من أمراضها، أو عن مسالك المكابدة الصوفية التي تركت تراثا حيا مخصص بريضة النفوس وتربيتها وسياستها من أجل الظفر بمكارم الأخلاق والمقاصد المطلوبة .

ففي الفكر الغربي نجد من بين الكتب الغربية المتداولة اليوم التي تمدنا برؤية مستقبلية لعلم النفس، وذلك انطلاقا من الرؤية التراثية التكاملية بين العلم والروحانية أو بين النفس والإيمان، نجد كتاب:

__ Pour une psychologie du futur ، لنجد فيه ما أقرّه طه عبد الرحمن في معاني الذاكرة الروحية، إذ يتحدث الكاتب عن أهمية الروحانيات في العلم، وعن أهمية الإيمان في عملية شفاء النفس، يقول "في العقود الأخيرة شهد العالم الغربي إحياء كبير للتقديم الممارسات الروحية، لقد تطور المؤسسون وعلم النفس التجريبي نهج

¹ محمد عثمان نجاتي، مدخل إلى علم النفس الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2001، ص 21.

² المرجع نفسه، ص 22.

³ المرجع نفسه، ص 51.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

جديدة وفعالة للغاية يمكن أن تسهل الإنفتاح الروحي، ويمكن استخدام هذه الأدوات بواسطة كل أولئك المهتمين بتطور الوعي والتحول النفسي الروحي، في كتابه يونغ مقدمة النفس... اقترح أن كل ما يمكننا القيام به في حياتنا اليومية تكملها الذات الإستكشاف المنهجي من خلال البحث الداخلي في أعماق فترات راحة روحنا (النفسية) هذا يجعل من الممكن بعد ذلك الارتباط بجانب أعلمن أنفسنا دعاها جونغ الذات تحت التوجيه.¹، إذن يتشبث علم النفس الغربي اليوم بإرادة التحرر من سجن المادية، لتكون بداية هذا التحرر من داخل الذات وذلك بالارتباط بالعالم العلوي الفائق، إذن الذات بحاجة إلى التوجيه من الأعلى، وذلك بعد أن غرق الإنسان المعاصر في طوفان المادية ونسي حقيقة ذاته، بل أصبحت بتعبير الكاتب من المحرمات معرفة الذات، إذن الحقيقة ليست هي نسيان بل أصبحت الذات من المحرمات المعرفة في هذا العلم العلماني، لذا يطرح الكاتب استشكالاً وتساؤلات عن هذا التحريم المعرفي؟ يقول "إذا كان صحيحاً أن طبيعتنا الحقيقية هي إلهية وأنا مشاهجون لمبدأ الإبداع للكون، كيف نفسر قناعاتنا العميقة أن تكون هذه الأجساد المادية تعيش في هذا العالم مجرد مواد؟ ماذا ستكون طبيعة هذا الجهل الأساسي حول هويتنا الحقيقية، هذا حجاب النسيان الغامض الذي أطلقه "آلان واتس": من المحرمات معرفة الذات؟... حقيقة أن لدينا أجساد مادية مع كل إفرازاتهم، وروائحهم، وعيوبهم، والأمراض ووجود الجهاز الهضمي، بالتأكيد يطمس السؤال عن ألوهيتنا، وبالنسبة للمثقفين الغربيين فإن رؤية العالم التي خلقتها العلوم المادية تشكل عقبة خطيرة... لذا تمثل الروحية جزءاً مهماً من هذا المحرمات لمعرفة من نحن، الطريق إلى التنوير والتحرر الطبيعية داخل النفس.²، ويعود بنا الكاتب إلى تصفح نصوص التراث في التقاليد الكونفوشيوسية، ويجول بنا أيضاً في نصوص الحلاج، وكذا النصوص الهندوسية القديمة التي تتحدث عن الكون والوجود، كل هذا من أجل عملية الإستكشاف الذاتي المتعمق، فهذا الشوق للتراث القديم ليس هو الشعور بالحنين إلى الصحة النفسية أو رحلة البحث عن الراحة النفسية، بل اكتشاف أن الحقيقة المحرمة عن الإنسان المعاصر هي: أن هذا الإنسان المتمرد عن ذاته "في أعماق قلبه الذاكرة الوجودية له ألوهية"³، وهذا ما جاء به طه عبد الرحمن في فلسفته الإثمانية، على أنّ هناك ذاكرة غيبية، التي اختصت في الإسلام بمصطلح الفطرة وهي الذاكرة الروحية التي تحفظ ذكريات عالم الغيب، ويقتضي مبدأ الفطرة حسب طه عبد الرحمن "بأن قدرة الإنسان على التشهد تأتي من كونه خلق أول ما خلق، على هيئة تحفظ سابق صلاته بعالم الغيب، بحيث تحمل روحه قوة

¹Stanislav Grof .pour une psychologie du futur .editioon dervy.2009 .p558 .

²Ibid.p542.544.545.

³.pour une psychologie du futur,Ipid.p17 .

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

خاصة أشبه بذاكرة سابقة على ذاكرته التي يملكها في العالم المرئي.¹، وليست ذاكرة شهوانية كما حلّلها فرويد وربطها بشهوانية الطفولة.

أيضاً نجد كتاب القوى الروحية وعلم النفس التحليلي للكاتب "ريتشارد ويلهم Richard Wilhelm" فبعد تذوقه للحكمة الشرقية أراد أن يرّحلها من ميدان الميتافيزيقا ويضعها في نطاق الخبرة السيكلولوجية بل ويستعملها كأداة جديدة لرياضة النفس عند مرضاه، فيقول "يجب على الروح أن يتكئ على العلم بما هو دليل له في عالم الواقع، ويجب على العلم أن يلتفت إلى الروح من أجل معنى الحياة"² فالمقصد من الروحانية الفائقة حسب الكاتب هو الوصول إلى جسد روحي آخر إضافة إلى الجسد المادي، وأن الروح هي الطاقة الأولية أو كما يسميها بالروح الأولى وهي عكس الروح الواعي لذا "سار القدماء على منهج يقوم على تذويب نفايات العالم تذويها تاماً حتى يمكنهم الرجوع إلى المبدع خالصين من الشوائب".³، والفكرة الحقّة التي لفتت انتباهنا هي لومه على انهيار مفاهيم القيم و الروح والعاطفة بسبب طغيان المذهب العقلي في بداية القرن التاسع عشر وانحطاط الروح إلى العقل.

ويقول في هذا السياق "والحق أن العقل قد أضّرّ بالروح عندما تجرأ وانتزع لنفسه ميراث الروح، فهو غير مؤهل لأن يفعل هذا بأي طريقة من الطرق، ذلك بأن الروح شيء أعلى من العقل، لا من حيث اشتغالها على العقل وحسب، وإنما على المشاعر أيضاً، انها اتجاه الحياة أو مبدؤها الذي يسعى على بلوغ الأعالي المضئية التي تتجاوز الحد البشري، وفي مقابلها يقف المبدأ المؤنث (ين)، المظلم، المقيد الى الأرض، بما فيه من انفعالية وغريزية ترجعان إلى أعماق الزمان، وإلى جذور الاستمرارية الفيزيولوجية، لا شك أن هذه المفاهيم ناشئة من نفاذ حدسي من البصيرة، ولا نستطيع الإستغناء عنها اذا أردنا أن نفهم الطبيعة البشرية، الصين لم تستطع الاستغناء عنها، كما يبين لنا ذلك تاريخ الفلسفة الصينية"⁴، ويعترف أيضاً الكاتب بمدى إعجابه بفلاسفة الشرق لكن لا من حيث ميتافيزيقياهم، وإنما من خلال علومهم النفسية، رغم أنه اعترف متناقض، لأن في حقيقة الأمر أن ما وجدته في علومهم النفسية أنها علوم تكاملية قد حققت التأثير في النفس بسبب روحانيتها، فيقول "إنه ليخامرني ظن بأنهم علماء نفس رمزيون، ليس أفدح من الضرر الذي ننزله بهم من أن نفهمهم حرفياً، فلو كان ما يريدونه هو

¹ طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإثمانية، مصدر سابق، ص 51.

² ريتشارد ويلهم، ك، غ يونغ، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، تر: نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط 2، 2000، ص 8.

³ المرجع نفسه، ص 44.

⁴ المرجع السابق، ص 103.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقن العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

ميتافيزيقيات حقا، لكأنت محاولة فهمهم أمرا لا جدوى منه، لكن إن كان ما يريدونه هو علم نفس، فإننا لا نستطيع أن نفهمهم وحسب، وإنما نستطيع أن نخفي منهم فوائد جمة، لأن ما يسمى ميتافيزيقا يدخل عندئذ في نطاق الخبرة، فلو سلمت بأن إلها ما يتصف بالإطلاق ويعلو على كل خبرة بشرية، لغادرنى باردا، لا أؤثر فيه ولا يؤثر فيّ، لكن لو علمت بأن الإله باعث شديد القوة في نفسي، لبادرت فورا إلى الاهتمام به، لأنه يستطيع أن يصبح أمرا هاما عندئذ، حتى ولو كان هذا لا يبعث على سرور¹.

من بين الممارسات الروحانية البوذية التي محضت نفسها للطريق السيكلوجي هي ممارسة اليوغا أو التأمل، التي تتسم بالروحانية العالية، للوصول إلى النرفانا البوذية، "أو هي تعلم كما في المثال المبين في هذا الكتاب، أن باستطاعة الإنسان عن طريق اتحاد المبدأ الروحي الكامن فيه بالقوى النفسية المتلازمة معه أن يعدّ نفسه لامكانية الحياة بعد الموت، لا كمجرد كائن شبحي محكوم عليه بالتفسخ والانحلال، بل كروح واعية مدركة، يضاف إلى ذلك، وفي الأغلب فيما يتصل بهذه الفكرة، وجود مدارس فكرية تحاول بواسطة هذا التأمل أن تمارس تأثيرا نفسيا على سياقات معينة في الجملة العصبية، ومن شأن هذا التأثير أن يقوي ويجدد ويسوي سياقات الحياة"²، ما أردته من هذه الفسحة في الحقول التراثية التي زخرت أفكار كتب بعض علماء النفس الغرب، هو معرفة ما يفكر به العقل الغربي اليوم، وأين وصل في حل أزمة العلوم النفسية، لذا كان الطريق المأمول والمنشود حسبهم هو استثمار الموروث الأخلاقي المتكامل من تاريخ الحضارات السابقة التي حققت التكامل بين الروح والعلم، كما ليس المقصد من كل هذا أن ننتظر دائما الآخر بشوق في كل ما ينتجه من أجل أن نسلك طريقه ونمجده، بعد أن تصفّح و قدّر التراث (الإسلامي) والشرقي واستفاد منه، ثم نأتي نحن لنتبع أثره، وإنما العبرة من وراء هذا النقلة الحضارية التي خاض فيها هؤلاء هو برهان مبين عن بداية رحلة العقل الغربي للبحث عن طريق جديد، لذا فكانت عودته من دون وعي إلى نقطة بداية انطلاق الحضارة وهي مرحلة الروح، ولم يجد طريق العودة إلى تلك المحطة إلا من خلال نصوص التراث، لأن الروح نفثت في نسيج تلك النصوص، بل تسري في أوردة كل حرف، وفي كل حكمة أفصحت عنها هذه النصوص الرصينة.

أ_ القيم الأخلاقية عند ابن حزم الأندلسي ودورها في رياضة النفس ومداواتها.

¹ ريتشارد ويلهلم، ك، غ يونغ، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، مرجع السابق، ص 146.

² المرجع نفسه، ص 22.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

يعتبر ابن حزم الأندلسي فقيه الأنفس، حيث أمعن النظر ابن حزم الأندلسي في نفوس البشر، وراح يتغلغل ببصيرته في خفاياها ويتأمل بعمق في ثناياها، ليكشف لنا في أعماقها عن أسباب الداء الغالب على النفس المريضة، بعد ذلك يجتهد بتطبيق القيم الأخلاقية السامية في مداواة النفوس، وفي ذلك يقول:

يَافِئُ جِدِّي وَشَمَّرِي وَدَعِي عَنْكَ اتِّبَاعَ الْهَوَى عَلَى لَعْبِهِ

وسارعي في النجاة، واجتهدني ساعية في الخلاص من كُربِهِ

فقد رأينا فعل الزمان بأهـ ————— عليه كفعل الشُّواظ في حَطَبِهِ

وطالب متعب في الإله مهجته راحته في الكربة من تعبهِ¹

فكان مرام ابن حزم الأندلسي هو إصلاح النفس وتحسينها في زمن اشتعلت ناره بالهوى، ومالت النفوس إلى المذموم، ولم يعد العقل قادراً على مداواة هذه النفوس وإنما عُنون كتابه بالأخلاق والسير في مداواة النفوس، وليس بالعقل في مداواة النفوس، لتكون الأخلاق هي الترياق الشافي للأسقام النفسية، فقال "واعلم أن رياضة الأنفس أصعب من رياضة الأسد، لأن الأسد إذا سجن في البيوت التي يتخذ لها الملوك أمن شرها والنفس إن سجن لم يؤمن شرها"²، فمنبت الرذائل أبوابها هو الهوى، لقوله تعالى (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى) "جامع لكل فضيلة، لأن نهي النفس عن الهوى، هو ردعها عن الطبع الغضبي وعن الطبع الشهواني، لأن كليهما واقع تحت موجب الهوى، فلم يبقى إلا استعمال النفس للنطق الموضوع فيها، الذي به بانث عن البهائم والحشرات والسباع، قول الرسول ﷺ الذي استوصاه لا تغضب وأمره عليه السلام "أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه"، جامعاً لكل فضيلة، لأن في نهي عن الغضب ردع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها، وفي أمره عليه السلام أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه، ردع النفس عن القوة الشهوانية، وجمع لازمه العدل الذي هو فائدة النطق، الموضوع في النفس الجامدة"³، كما يُفرق بين مسلكين أساسيين في انتهاج سيرة الأخلاق، أو يمكن القول أنه قد يسلكه البعض عن غير وعي.

¹ ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والألف، دار كتابنا للنشر، لبنان، ط1، 2012، ص182.

² ابن حزم الأندلسي، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، مرجع سابق، ص98.

³ المرجع السابق، ص23.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

وهما: الأخلاق الفاسدة أو كما يسميها ب (أخلاق السخافة) والثانية هي أخلاق الرزانة، وشتان بينهما، وقوله في هذا أن "الحق ضد العقل ولا واسطة بين العقل والحق إلا السخف، وحق السخف هو العمل والقول بما لا يحتاج إليه في دين ولا دنيا ولا حميد خلق، مما لا ليس معصية ولا طاعة ولا عوناً عليهما، ولا فضيلة ولا رذيلة مؤذية ولكنه من هذر القول وفضول العمل، فعلى قدر الاستكثار من هذين الأمرين والتقلل منهما يستحق المرء اسم السخف... وأما الوفاء ووضع الكلام موضعه والتوسط في تدبير المعيشة ومسيرة الناس بالمسألة، فهذه الأخلاق تسمى الرزانة وهي ضد السخف"¹، واليوم تُعاد أخلاق السخافة بنفس النهج والإقتداء، أو المسماة بأخلاق التفاهة، أو عصر السخافة.

الإنسان بحسب ابن حزم الأندلسي مركّب على طبيعتين متضادتين الأولى وهي العقل وقائده العدل، أما الثانية هي النفس وقائدها الشهوة، لقوله تعالى "إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ" [53: يوسف]، "فهاتان الطبيعتان قُطبان في الإنسان، وهما قوتان من قوى الجسد الفعّال بهما، ومطرحان من مطارح شعاعات هذين الجوهرين العجيبين الرفيعين العلويين، ففي كل جسد منهما حظّ، على قدر مقابله لهما في تقدير الواحد الصمد، تقدست أسماؤه، حين خلقه وهيأه، فهما يتقابلان أبداً، ويتناحان دأباً، فإذا غلب العقل النفس ارتدع الإنسان، وقمع عوارضه المدخولة، واستضاء بنور الله، واتّبع العدل، وإذا غلبت النفس العقل عميت البصيرة، ولم يتّضح الفرق بين الحسن والقبيح، وعظم الالتباس، وتردّى في هوة الردى ومهواة الهلكة، وبهذا حسن الأمر والنهي ووجب الامتثال، وصح الثواب والعقاب، واستحق الجزاء"²، ويقول في النهي عن اتباع الهوى على سبيل الوعظ:

أقول لنفسي: مامبين كحالك وما الناس إلا هالك بن هالك

صُنّ النفس عما عابها، وارضض الهوى فإن الهوى مفتاح باب المهلك

رأيت الهوى سهل المبادي لذيدها وعُقباه مرُّ الطعم صَنَّاك المسالك

فما لذة الإنسان والموت بعدها ولو عاش ضِعْفِي عُمرِ نوح بن لاملِك³.

¹ الأخلاق والسير في مداواة النفوس، مرجع سابق، ص 66، 68.

² ابن حزم الأندلسي طوق الحمامة، مرجع سابق، ص 155.

³ المرجع السابق، ص 175.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

فهل يُمكن أن يعالج الطبيب النفسي اليوم في عيادته هذه الأمراض النفسية عن طريق الترييض الأخلاقي للنفس ويضع لنا أدواء لهذه الأخلاق الفاسدة كالعجب والغرور، والجهل والجور...؟ إذن فما يحتاجه علم النفس العربي المعاصر هو إرتياض منهجي أخلاقي لا علم نفس علماني يفصل بين الأخلاق وعلم النفس.

ب _ رؤية العامري في استصلاح النفس وتكاملها مع العلم :

تبنى العامري تصور الأفلاطونية للنفس و في تقسيمها، فيقول "وقد خلق الإنسان من جوهرين متباعدين أعني القلب والنفس، أما النفس فجوهر سماوي السنج ولهذا ما يشترك عند تكامله بالحكمة إلى العالم العلوي والآخر هو القلب أرضي السنج ولهذا ما يشترك عند تكدره بالشهوة إلى العالم السفلي"¹ واستصلاح النفس لن يتم إلا بقمع القوة الشهوانية وبرياضة القوة الغضبية وجعل القوة العاقلة رئيساً على القوتين الغضبية والشهوانية . والقوة الشهوية هي أصعب إصلاحاً من سائر القوى ولا يصير الإنسان خارجاً من جملة البهائم وأسر الهوى إلا بإماتة الشهوات أو بقهرها وقمعها ويقول الغزالي " متى قمعها أو أمتا صار الإنسان حراً نقياً ، بل إلهياً ربانياً فتقل حاجاته ويصير غنيا عما في يدي غيره ، وسخياً بما في يده ، ومحسناً في معاملاته "²، وفضيلة النفس العاقلة بها تسوس القوة الغضبية والشهوية وتُقدر حركاتهما بل هي العلم بصواب الأفعال ، ولعل السؤال هنا في حديثنا عن النفس هو ما علاقة النفس بالعلوم ؟ ليجيبنا أبو حامد الغزالي "بل العلوم كلها لو تؤملت لوجدت مستتبطة من النفوس، فإن المعلم الأول لم يكن متعلماً من معلم ، بل يرتقي ذلك إلى من عرف من نفسه "³، لذا من أجل التفسح في العلوم والإحاطة بها لابد من صفاء النفس ولصفائها لا بد من تكاملها بالحكمة الإلهية وذلك باتصالها بالعالم العلوي والتخلص من كدورات المعاصي.

يقول العامري "إذا النفس الناطقة متى عرفت أبواب العبادة وتنبهت على شرف الحكمة فأعرضت عنها ، إثارة اللذة العاجلة وانخداعاً بالمسرة الدائرة ، فقد صارت بذلك منتوفة الريش ، مقصوصة الجناح "⁴، ويقول أيضاً "غير أن شحذ المهمة وتخليص النفس من أدران المادة لا يكفي للخلاص ، بل لابد من العون الإلهي والرحمة الربانية كما هو الحال في مقامات الصوفية، سل واهب العقل إضاءة العقل وابدأ بالأول في إثارة الأولى واعرف الأولى بإثارة

¹ سبحان خليفات رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية ، منشورات الجامعة العربية ، عمان، 1988، ص 137.

² أبو حامد الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، مرجع سابق، ص 120

³ أبو حامد الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، مرجع سابق، ص 352

⁴ سبحان خليفات ، رسائل أبي العامري وشذراته الفلسفية ، مرجع سابق ، ص 129

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

الأول¹ "فكمال النفس في التواشج بين: الحكمة والفضيلة ولن تنال السعادة العظمى إلا إذا نقيت من صدأها و لا ينبغي أن يفهم بمدى تأثير العامري بالفلسفة اليونانية في كتاباته دليل على أنه اتبع وقلد المنهج الفلسفي الأرسطي أو الأفلاطوني في مادته المعرفية وبالتالي تجريد العامري من الأصالة والإبداع في فلسفته " فمن المؤكد في نظرنا أن توظيف العامري للمادة المقتبسة، شأن معظم الفلاسفة في الإسلام، يخدم أغراض إسلامية في المقام الأول² ونجد كذلك أبي حامد الغزالي أبان في ماهية النفس بقوله " اعلم أن النفوس مختلفة، فنفس مشرق صاف عن الكدورات يتألاً فيه أنوار العلوم مؤيد من عند الله، ثاقب الحدس ذكي الذهن، لا يحتاج إلى الفكر والنظر، بل يفيض عليه من أنوار العلوم بواسطة الملاء الأعلى ما يشاء من المعقولات مع براهينها"³، فإذا صفيت النفس من كدوراتها ستصل إلى فقه العلوم.

فالأرواح نعيمها بالعلوم والمكاشفات، لذا فالنفس ذات كمال ونقص "فكمالها بالعقل والعلم، ونقصها بالجهل والشهوات وكما أن نقص القمر في الكسوف قد يكون سببه الأرض وهو الأسفل من العالم، كذلك نقص النفس إنما هو من ارتكاب الشهوات ومحلها أسفل سافلين وكما أشرقت الأرض بنور الشمس كذلك أشرقت الأجسام بنور الروح"⁴ فالروح وحدها تتيح للإنسانية أن تحيا وتفتن لما تعيشه من شرود فكري وشدوذ سلوكي، فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة وانحطت في أسفل السافلين "فأينما توقف إشعاع الروح يخذل إشعاع العقل، إذ يفقد الإنسان تعطشه للفهم وإرادته للعمل عندما يفقد المهمة وقوة الإيمان"⁵، فالذكاء يتبع دائما حال النفس، فإذا ما فقدت النفس صفاءها فقد الذكاء عمقه .

ويقرر العامري أن الإخفاق الحقيقي في الصناعة لا يلحق المرء إلا من آفة في نفسه أو آفة في معرفته إذن سببين لا ثالث لهما "الآفة المتولدة في النفس إما أن تكون بحسب الجبلة أو بحسب السيرة، ومثل الأولى أن يكون الإنسان عالماً بمبادئ الصناعة وأصولها لكنه غير قادر على فهم الفروع المستنبطة منها... ومثل الثانية أن يستشعر المرء لفرط نفاذه في علم من العلوم أو صناعة من الصنائع ضرباً من الإستطالة أو الخيلاء أو ينسى حرمة العبودية

¹ المرجع السابق، ص 139

² رسائل أبي العامري وشدذاته الفلسفية، مرجع سابق، ص 131

³ أبو حامد الغزالي معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص 115

⁴ محي الدين ابن العربي، التديرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، مرجع سابق ص 76

⁵ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 31

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

في التكلان على خالق البرية فيلحقه خذلان الله في تعاطيها ليصير مزجرة له ¹ فقد نجد من التجار من هو ذو معرفة بالسلع وذو يقظة في التصرف، ثم لا يوفق في للأرباح، وقد يكون من الأطباء ذو توسع في صناعته وتقدم في بصيرته، ثم لا يوفق في تصحيح المرض، غير أن كل من هؤلاء وإن حُرِمَ التوفيق فإنه لا يعيب صناعته وإنما الحرمان فيها لن يلحقه إلا بسببين، إما لآفة في نفس الفاعل وإما لآفة في معرفته .

1_4_ _ نقد الظاهرة الإعلامية عند طه عبد الرحمن :

من مظاهر انفصال الإعلام المعاصر عن القيم، إذ لم نعد نميز بين القيم العليا والقيم السفلى، فثمة تحولات كاسحة و متسارعة تجري على المستوى الكوني بفعل ثورة الاتصالات، وانفجار المعلومات، والأزمة أننا لم نعد نعرف الحقيقة من الزيف في كل ما نراه وما نعيشه من أحداث، إذ أصبحنا في عالم تتفاقم فيه المصالح المادية، إلى أن أصبح الإنسان المعاصر المسلم تائها وشاردا فاقدا للوجهة المقصودة، كل هذا لسيطرة هذا العالم الاصطناعي التكنولوجي الذي استعمر العقول والقلوب، تمر أمتنا اليوم بفتنة كبرى يمكن أن نسميها **بالفتنة العولمية**، ذلك بما أتت به من الفتن لتتخر العقول والقلوب، ورغم وجود نصوص معتبرة التي تحدثت عن مفهوم العولمة لكن لا يزال المفهوم يستخدم بشكل مضطرب ومتوتر على نطاق واسع ذلك لأنه محشوا بالافتراضات المسبقة وبالمقاصد و الغايات والأفكار المميته والقيم المنقلبة، كلها تصب في مضمون الرؤية الغربية المهيمنة على العالم والتي نستوردها ونعجدها سواء عن وعي أو عن غير وعي ..من مفاهيمها: (النزعة الفردية، المساواة بين الجنسين، العلمانية، الديمقراطية، الثورة التكنولوجية..).

1_4_1 _ الإعلام السائل وفوران القيم العليا.

فإننا إذا اعتبرنا مرحلة الحداثة الصلبة هي مرحلة الإنتاج والتطور والذي تتحكم به الدولة وتكبح جماح الأفراد لصالح الجموع فإن مرحلة السيولة هي مرحلة تخلي الدولة عن هذا الدور وفتح السوق أمام الرأسمال الحر والاستهلاك والتحديث المستمر الذي لا غاية ولا هدف له إلا المزيد من الاستهلاك والإشباع الفوري والمؤقت للرغبات وفي زمننا إن الاستهلاك قد تجاوز فكرة السلعة المادية إلى استهلاك العواطف والعلاقات الإنسانية، وتكنولوجيا التواصل أو الإعلام السائل هو تماما استهلاكنا للنهم للتكنولوجيا الحديثة الذي تسبب في حالة من الفردية التي طغت على أهمية الجماعة، "هذا مايمكن أن نسميه المعجزة الرقمية، هذه الظاهرية شبه الإعجازية

¹ سبحان خليفات، رسائل أبي الحسن العامري و شذراته الفلسفية، مرجع سابق، ص285

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

حيث فقدت الأشياء ثقلاتها القديمة لتغدو خفيفة وسائلة، هذه الظاهرية الرقيقة التي تبدوا فيها الأشياء أكثر هوائية وأكثر اسرخاء، تنحني كما لو بنوع من السحر أمام توقعاتنا ورغباتنا من دون مقاومة كما كان الأمر سابقاً لقد أدرك فيليب كيو هذا الجانب من الظاهرة الرقمية مبكراً حين اهتم بالصور الافتراضية : الواقع هو بالضبط ما يقاومنا العالمي الواقعي لا يتوقف علينا، ماهو الافتراضي؟ إنه كما يبدو، العكس تماماً، لا يقاوم إنه يتحول إلى سائل غازيٍّ أمام رغباتنا¹، والإشكال الذي يمكن أن نطرحه هنا هو : كيف ساهم الإعلام السائل في نشر القيم الاستهلاكية ؟ وما هي آفات الظاهرة الإعلامية عند طه عبد الرحمن؟

إذ أصبحنا اليوم نسير تحت سلطة التكنولوجيا مسجونين في هذا القفص الحديدي، هكذا إذن يكون العمى الأخلاقي الذي يعاني منه العالم المعاصر، أصبحنا نشاهد الإعلانات و الاشهارات للسلع المعروضة أكثر من أن نتأمل أسرار الكون ونتعقل حكمة الله في هذا الوجود أو نتفقه القلوب إننا نسينا العالم الروحي وأصبحت ذواتنا تفتقر للقوة الروحية التي تمدنا بالطاقة، "والسبب في ذلك هو أن الحضارة المعاصرة دمغت القلوب بمختلف قيمها ومبادئها والعقول بمتقلّباتها وقيمها وأحكامها، فلم تُعد لأي أحد القدرة على الاستقلال عن هذه القيم والمفاهيم، فيبقى على التوسل بها في فكره، شاء أو أبى، ولو وعى بتسلّطها عليه وتأثيرها فيه، بل حتى عندما ينشغل بكيفية الاستقلال عنها والتخلص من تأثيرها، فيكون حاله أشبه بحال من يجمع في جوفه قلبين : قلب الفطرة وقلب الفكرة جمعاً يكون مآله أن يستحوذ قلب الفكرة على قلب الفطرة، فيموت قلبه من حيث يظن أن يحيه، فكم من ميّت القلب يحسب أنه لا قلب أحيا من قلبه"² والسبب الرئيسي لهذه القسوة، هو طغيان الجانب المادي على الجانب الروحي للإنسان، إذ أصبح العالم بأسره مجرد مساحة ضخمة يسري عليها قانون مادي واحد، وهذا ما تحدث عنه ماكس فيرر بمفهوم **القفص الحديدي** "وليس بدعاً أن يقال بأن شبح الإنسان الميت، يتهدّد كل مسلم، لا سيما وأنه أصبح مستهلكاً لمنتجات ثورة الإعلام والاتصال، بل أصبح مُسهماً برؤوس أمواله في الترويج لهذه المنتجات، مع العلم بأن لها يداً في موات الإنسان المعاصر"³ وهكذا إلى أن ينزلق العالم في دوامة الاستهلاك، ويبدأ

¹ ستيفان فيال، الكينونة والشاشة، تر: إدريس كثير، مرجع سابق، ص 219.

² طه عبد الرحمن، دين الحياة: منالفة الائتماري إلى الفقه الائتماني، ج1، أصولاً لنظر الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017، ص 14.

³ المصدر السابق، ص 15.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقن العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

هذا الانسلاخ بعملية لا واعية ولا شعورية، إذ "تتجلى ظاهرة غسل الدماغ في هذه الأيام في الدعاية والإعلانات التجارية، وإن كانت تلجأ إلى القوة الناعمة بدلا من القوة الخشنة"¹.

لأن غاية الإنسان الغارق في الاستهلاك هو التظاهر والتصنع، والتنافس المادي، والنجاح السريع، وعدم الجهد بل البحث عن كل الطرق التي تسهل الكسب السريع، حتى الحب فقد معناه وقوته وكرامته وسكينته، "إن الإنسان المعاصر لا يفكر بأنه يخلق شيئا عن طريق الحب، إن همه الهام في الغالب الأحيان هو أن يصبح محبوبا، وليس أن يحب يعني إنتاج الحب عن طريق الحب، لهذا السبب فإنه يعتقد كذلك أن المرء يصبح محبوبا إما عن طريق الصدفة، أو أنه يصل ذلك بشراء كل ما يسهم في ذلك، بدء من المحلول المستعمل لغسل الفم إلى البذلة الجميلة، والسيارة الفاخرة نعرف هناك الكثير من الرجال ممن يشترون السيارة الفاخرة لكي يصبحوا محبوبين"²، لذا فالإنسان الاستهلاكي: هو المغترب عن نفسه وعن رفاقه وعن الطبيعة، إلى أن أصبحت "الحياة اليومية تنفصل على نحو صارم عن أية قيم دينية، إنما مكرسة للسعي من أجل الراحة المادية، وللنجاح في السوق الشخصية والمبادئ التي تبني عليها جهودنا الدنيوية، هي تلك المبادئ الخاصة، بعدم الاكتراث والأنانية وهذه تسمى في الغالب نزعة فردانية"³ فكيف يمكن أن نتقدم خطوة إلى الأمام ونحن لازلنا نفكر في مصالحنا وأهواءنا فقط؟ إذ حلّ الذوق الجيد والعيش الجيد محل الأخلاق الحميدة.

1_4_2 دور الإعلام في عولمة المفاهيم الغربية المُغربة :

إنَّ سبب عولمة المعرفة الغربية ونظامها المفاهيمي على العالم لم يكن بمحض الصدفة، ذلك أن المعرفة خاصة في الأنساق المعرفية الغربية ليست معرفة من أجل المعرفة، وإنما هي تجل لإرادة القوة وأثر لصراع الإرادات ومن ثمة اختلاف التأويلات، لذا لما كانت الثقافة الغربية ثقافة علمانية إذن فهي لا تتقيد بالمفاهيم الدينية، بل تسعى إلى فصلها عن المعاني الإيمانية، لذا نجد أهل الثقافة والفلسفة والفكر في الغرب يصوبون سهامهم نحو نخب الثقافة الإسلامية لإغوائها بدءا بتسويق نماذج تربوية ناجحة وأكثر فعالية من أجل تغليب نموذج فكري علماني في التربية والتعليم والتثقيف وعولمته بالمفاهيم الكلية أو الكونية، إذن كلما تعولمت النخب والعقول الفكرية والسياسية

¹ زغمونت باومان و دونسكيس ليونيداس: الشر السائل: العيش مع اللابديل، تر: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018، ص63

² أريك فروم، الإنسان المستقلب وآفاق تحرره، المرجع السابق، ص67.

³ أريك فروم، فن الحب بحث في طبيعة الحب واشكاله، ترجمة، مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت، دار العودة، 2000، ص93.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

الإسلامية كلما تجزأت النماذج الإدراكية أو عناصر الرؤية الإسلامية إلى العالم المركبة من : نظام الإيمان + ونظام المعرفة + ونظام القيم ، وللأسف هذا هو حال العقل العربي الإسلامي اليوم يغوص يوماً بعد يوم في التقليد، وفي ظل في عبادة الأصنام الفكرية التي ينتجها العقل الغربي.

فثمة صيغ مراوغة ومركبة اقتحمت خطابنا وقد لا ندرك تضميناتها الحقيقية، مثال ذلك "انتشار العلمانية يعود إلى أن بعض المفكرين العرب قاموا بنقل هذه الأفكار العلمانية الغربية الكريهة فتبناها بعض أعضاء النخبة ثم قلدهم دائرة أوسع من الناس ثم أخذ نطاق التقليد يتسع تدريجياً إلى انتشرت العلمانية في مجتمعاتنا"¹ إذن هدف العولمة هو نزع اللباس الروحي الذي يستر العقل الإسلامي و تعريته من كل النظم والمفاهيم القيمية والإيمانية ليصبح عقلاً مجرداً من المعاني الروحية، "لم تكن المعرفة الغربية أو منظومتها في القيم في حركتها تقصد :جننا لننقذكم كلا إنما كانت مقولة أخرى هي جننا لكي نسودكم لأنكم غير مؤهلين للحضارة، وهكذا فإن الإطارات الحاجبة لحقيقة المجتمعات العربية ذات معايير فلسفية ترتبط بعمق بالرؤية الحداثية إلى العالم"²، لذا يمكن تسمية الإنسان الإستهلاكي اليوم بالإنسان الغاوي: وهو الإنسان الذي أنتجته عولمة الإستهلاك، والمقصود بالغاوي: هو المنقاد لهواه، نقول رجل غاو أي الضال، منقاد للهوى، لقوله تعالى "وَبُرِزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ _ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ_ إِنَّكَ لَعَوِي مُبِين، وقوله: وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى) أي جهل، وقيل معناه خاب، وقيل معنى غَوَى فسد عيشه من قولهم غَوَى الْفَصِيلُ وَغَوَى نَحْوُ هَوَى وَهَوَى"³، لأن كل ما تأتي به العولمة من جديد سواء كانت فكرة أو كان شعار أو سلوك فهو يغوي المستهلك، ولأن المنتجين يلجؤون إلى كل وسيلة متاحة لحث البشر على زيادة الاستهلاك بتوفير الاحتياجات المادية فيغرق الفرد والمجتمع في طوفان الاستهلاك فالمعنى الدال لمفهوم الغاوي : من فعل أغوى ،يقال أغوى صاحبه :أي أضله عن الحقيقة ،ويقال أيضاً أغواء الظلام:بمعنى ما ستر الإنسان بسواده.

ومن أكثر أشكال العولمة ظهوراً وشيوعاً هي العلمنة البنيوية الكامنة، والتي تتغلغل في وجداننا دون أي شعور وتصوغ سلوك من يتبناها وتوجهه وتغويه بكل الطرق الممكنة ،"هيمنت أخلاقيات السوق وقوانين البيع والشراء والعرض والطلب على الوجدان الإنساني هذه التطورات البنيوية تولد استعداداً ذهنياً ونفسياً لدى المواطن للتعامل مع الواقع بشكل هندسي آلي كمي منفصل عن القيمة"⁴ خاصة مع الثورة الالكترونية التي غيرت مشهد العالم إلى

¹ عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، المرجع السابق ص 99.

² عبد الرزاق بلعقروز ،من أجل المعرفة مفاصل حوارية مع الذات والكتاب، المرجع السابق ،ص 42

³ أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت، ص 369.

⁴ عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مرجع سابق ،ص 102

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

عالم مادي لا براءة فيه، إذ ينزلق العالم في دوامة الاستهلاك شيئاً فشيئاً، فأصبحنا نستهلك أكثر من أن ننتج معاني ، ونتحدث أكثر من أن نفكر، ويبدأ هذا الانسلاخ من القيم الروحية بعملية لا واعية ولا شعورية .

لتكون الغاية من العولمة والثورة التكنولوجية هي جعل الإنسان كائناً عارياً مجرداً من اللباس الروحي الذي يغطي سوائه وأسراره وحياته وهويته، فإن عولمة العري غزت بيوتنا التي أصبحت تفتقر للقوة الروحية، وحسب تحليل ابن خلدون في كتابه المقدمة إذ يقول "وأهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ، وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت أنفسهم بكثير من مدمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه، بقدر ما حصل لهم من ذلك حتى لقد ذهب عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم".¹، بالتالي واقعنا المعيشي أصبح شبيه بحقل الألغام في أي لحظة ممكن أن ينفجر، بعدما أصبح المبدأ والغاية واحدة هي الفوز بالفردوس الأرضي في وسط الملذات والمنافع الذاتية.

فهذا الشبح الاستهلاكي المتصاعد لعولمة العالم صار وصفة عالمية للسعادة والرضا بالحياة بل فلسفة العيش للزمن الراهن ، "الهدف من هذا الهجوم الإعلامي هو إشاعة النموذج الاستهلاكي لتطويع الجماهير و تدجينها وتنميطها بحيث يجد الإنسان العاري وغير (العادي) نفسه مستتبناً لفكرة أن السعادة لن تتحقق إلا عن طريق الاستهلاك ومزيد من الاستهلاك فيتوحد تماماً بالسلعة ويصبح إنساناً متسلعاً ذا بعد واحد غارقاً تماماً في السلعة والمادة وفي حالة غيبوبة إنسانية"²، هكذا تجذرت القيم الاستهلاكية، ليحل الذوق الجيد محل الأخلاقيات الحميدة وتقديم العنصر الجمالي المؤقت على القيم الأخلاقية الخالدة، "وقد أصبحت اللذة إحدى الآليات التي يستخدمها المجتمع العلماني الحديث في استيعاب الجماهير في عمليات الضبط الاجتماعي بعد أن كان يبذل جهوداً لمحاصرتها وإعلانها، وتتم عملية الاستيعاب والضبط لا من خلال القمع الصريح وإنما من خلال الإغواء، وهو شكل من أشكال القمع الخفي حيث يتم إشاعة الإحساس بأن حق الإنسان الأساسي (بل الوحيد) هو الإستهلاك، وبأن إشباع اللذة هو أقصى تعبير ممكن عن الحرية الفردية"³، ويتم غواية هذا الإنسان البريء من قبل صناعات اللذة وأجهزة الإعلام إلى أن يتم تخديره تماماً ليتغلغل مفهوم السوق و الإستهلاك و مفهوم الموضة في كل مجالات الحياة.

¹ عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، بيروت، دار الفكر، ط 2004، ص 138.

² عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مرجع سابق، ص 288 .

³ عبد الوهاب المسيري، فتحي تريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي، ط 2، 2012، ص 58، 59.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم الاجتماعية نموذجاً).

1_4_3 طغيان الصورة وآفة التفرج:

لقد استعمرت الصور القلوب إلى حد كبير، خاصة بعد ظهور صور سيلفي، إذ يلجأ الكثير لالتقاط صور سيلفي لأنفسهم أكثر من مرة وبأكثر من وضعية، محاولين بذلك أن يحصلوا على أجمل سيلفي، لاستقطاب الانتباه واستحسان الآخرين، فأصبح الكوجيتو الجديد: أنا أو سيلفي إذن أنا موجود، لتغدو الصورة عند المتفرج "هي الوسيلة التي تصله بعالم الأشياء، بل بواسطته التي يتعامل بها مع كل شيء فيه، فما من شيء يُدركه إلا ويُدرك أن وسيلته إليه هي الصورة، بل لا يدرك شيئاً إلا ويُدرك الصورة قبله، فالصورة قائمة في كل مدرك، وكل مدرك قائم بالصورة، فضلاً عن أن الصورة قائمة بنفسها، لا غيرها، وبهذا، تكتسي الصورة، عند المتفرج، وصف القيومية، إذ القيوم هو ما كان قوامه بذاته، إذ لا يحتاج إلى سواه، وكان قوام كل شيء به، إذ يحتاجه سواه، وعليه، فإن الصورة، عند المتفرج، مُدرك قيوم، لأن قوامه بذاته، وقوام كل مُدرك آخر به"¹، هكذا تصبح كل المدركات عند الإنسان مردّها إلى الصورة سواء علاقته مع الأشياء أو مع الآخرين.

فكان هذا اللباس الصوري، هو وجه من وجوه الشرود الأخلاقي الذي وقع فيه المتفرج نتيجة التطور التقني والتواصل، يسمي طه عبد الرحمن هذه الظاهرة بآفة التفرج أودين الصورة، إذ تصبح الصورة صنماً لكل مدمن للتفرج يقول طه "لا يزال المتفرج يشبع قلبه بالتعامل الصوري، جاعلاً من الصورة ندّاً لطرفي هذا التعامل، حتى يبلغ حد الافتنان به، فتغدو الصورة عنده بدّاً لا فكاً عنه وعلامة ذلك استيلاء حب المظاهر، وحب الجاه على قلبه، ولفت الأنظار إليه، والتظاهر بما لا يرقى إليه، بل أكثر من ذلك، قد يتخذ في معاملاته طقوساً مظهرية خاصة حتى يُسمع بها، ناهيك عن الطقوس المسلكية التي يتبعها عند التفرج على الشاشات فقد يجلس إلى التلفزة جلوس التلميذ إلى معلمه، بل جلوس العابد في محرابه... مجبراً الآخرين من حوله الصمت المطلق.. ولما كانت الصورة هي بُدُّ المتفرج لزم أن يكون التفرج عبارة عن تدين صريح بالصورة"²، بل كلما ازداد تعلق المتفرج بهذا اللباس الصوري سينقلب هذا اللباس إلى حجاباً يُخفي من رؤية ما وراءه.

أ_ من مفهوم الفرجة والتفرج إلى مفهوم المشاهدة: وهذا "الحجب للتعامل بواسطة اللباس الصوري هو الذي عبّر عنه الكاتب الثوري والسينمائي الفرنسي "غيي ديوبور Guy Debord" في كتابه **مجتمع الفرجة**، بما أسماه

¹ طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الإثماني إلى الفقه الانتماني، ج 2، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط 1، 2017، ص 27.

² المصدر السابق، ص 30، 31.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

الفرجة... فالفرجة هي تثبيت المظهر وتثبيت كل الحياة الإنسانية أي الاجتماعية باعتبارها مجرد مظهر¹، وهنا لابد من الإبانة عن مظاهر تطبيق المنهج الفلسفي، أي فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن، أثناء نقده لهذه الآفة الإعلامية، وتشغيل تقنية الترجمة، ويظهر ذلك في ترجمته التأصيلية في كل مفهوم ينقله إلى المجال التداولي الإسلامي، إذ يُترجم مفهوم "le spectacle" = العرض، المشهد، بمفهوم الفرجة، لأن مفهوم الفرجة يُنسب إليه مجموعة من المفاصد كالإضهار، والاستلاب والايهام...، أما مفهوم العرض (المنظر) فيه من السمات الإيجابية التي تسموا بجمّة الإنسان، لذلك كان اختياره لمفهوم الفرجة بدل من مفهوم الإستعراض، وبدل من مفهوم الفرجة والتفرج، نجد طه عبد الرحمن في ترجمته التأصيلية يقابله بمفهوم المشاهدة و المشاهد بدل من مفهوم المتفرج، ذلك أن المشاهدة تعم جميع الحواس، وأن الشاهد الأعلى هو الذي يمد المشاهد بجميع المدركات، وذلك بأن المشاهدة ما أبصرت وما سمعت وما شتمت...، ليكون النظر إلى الظاهرة الإعلامية لا يقف على النظر الملكي بل أن يجعل نظره الملوكوتي سابقاً لنظره الملكي، فهنا المشاهد يكون مشاهدته للأشياء معاني وآيات لما تحمله من دلالات ملكوتية.

إذ يقع المتفرج أيضاً لا شعورياً في حب تملك المصورات، حيث تكون علاقة اتصال المتفرج بالصورة تتعدى الإدراك البصري، لتكون علاقة قُرب أي تداخل الإدراك البصري مع الإدراكات الحسية الأخرى وكأنه يشم أو يلمس الصور، وبذلك يغرس في نفسه حب التملك، يقول طه "إذ نحن تأملنا غُلو النزعة اللمسية عند المتفرج، وجدنا أن الباعث عليها هو رغبة المتفرج في التملك، إذ لا يكون ملكاً إلا ما يقع تحت اليد، واليد أصل اللمس وهذه الرغبة الامتلاكية لا تتعلق بهذه الصور، باعتبارها تماًلاً عالمه، بقدر ماتتعلق بالمصورات، باعتبار الصور طريقاً يوصل إليها، فكأنه، وهو ينظر إلى الصورة، يلمس المصور، فإذا ملك الصورة، فكأنما ملك المصور، ولما كان حب التملك مغروفاً في نفس الإنسان، لزم أن يكون نصيب المتفرج منه أكبر من نصيب غيره"²، لتكون بذلك نزعته لحب تملك الصور غير محدودة، فيزداد تعلقه بحب النظر إلى الصور بوصفها مملوكات، كما يزداد تعلقه الشديد بالصور الجديدة، وهكذا تتجدد طاقته على التفرج، و بالتالي لا يمكنه أن يفارق بصره لهذه الصور ويبقى يلاحقها دون ملل، "إن الرغبة في التملك تكون بحسب مدى الإدراك الحسي، ومعلوم أنه ليس في الإدراكات الحسية أوسع ولا أبعد مدى من النظر، بحيث تبلغ هذه الرغبة عند المتفرج ذروتها، فكل ما يقع عليه نظره، يتوق إلى أن يحوز

¹ دين الحياء، المصدر السابق، ص 32

² المصدر السابق، ص 36.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

لنفسه، حتى يتصرف فيه كما يهوى، فليس هواه أن ينظر إلى ما ينظر إليه، واقفاً عند التلذذ بالنظر إليه، ولكن أن يتوصل إلى بسط سلطانه على المنظور إليه، لأن لذة السلطان ليس فوقها لذة¹ ومن آفات التفرج نجد كذلك تضرر القدرات الجسمانية والفكرية والنفسية نتيجة هذا السيل المتدفق من الصور، فهي لاتفيد عقله وإنما تثير وجدانه الانفعالي، ليُشَلَّ بذلك مداركه العقلية ووعيه النقدي، لأنه اكتفى بالتقبل الانفعالي العاطفي لما ترصده عيناه، بالإضافة إلى إضرار الصور بخيال المتفرج.

من آفات التفرج أيضاً هو إستبدال الوهم بالحقيقة، لأن الصورة أصبحت لا تُمثل الواقع ولا تنقل الخبر المقصود، بل الصورة في واد والخبر في واد آخر، وبالتالي هي تمثيل اصطناعي وهي الفكرة التي تناولها الفيلسوف الفرنسي جان بودريار في كتابه المصطنع والاصطناع ويقصد بالمصطنع أي "أن المصطنع (فوق - الواقع) هو الحقيقة التي تخفي عدم وجود حقيقة، فهو يعني أن الرمز الذي لا يرتبط بغير ذاته، وأنه هو ذاته لأنه نفى الواقع تماماً، هو أيضاً ليس حقيقة بالمطلق، انطلاقاً من هذا يكون المصطنع حقيقي، أي انطلاقاً من فوق - واقعية لا يعود الحقيقي علاقة، مسافة مع الواقع، ولا يتشكل على نمط الشرعية بل هو المطلق، وهو حقيقي لأنه قضى على حقيقة الواقع ليملكها ويدمرها، ولما صار الواقع مدمراً وحقيقته مدمرة، لا يعود هناك من مجال لغير الكلام على حقيقة المصطنع، وحقيقة المصطنع هو ما بينه، هو الطريقة التي يقدم نفسه بها، فحقيقة المصطنع هي اللا - حقيقة هي قناعها"²، بل أصبح المتفرج يجد سعادته في إعتزاله أمام الشاشات بعيداً عن الناس ويجد أن عالمه الحقيقي الذي يغرق فيه تعامله البصري هو العالم الافتراضي وليس في تعامله المباشر مع المصورات في عالم الواقع، لذا تبدوا له الصور كائنات حقيقية وفاعلية.

ولما امتلأت عيناه بهذه الكائنات الخيالية كأشد ما يكون الامتلاء، وأشرب قلبه بما كأقوى ما يكون الشرب، صار إلى إسقاط كيفيات تعامله الافتراضي معها على تعامله مع المصورات في الواقع كما لو أن العالم عبارة عن شاشة كبرى بين يديه، فتغلب على تصرفاته إزاء الأشياء والناس أوصاف الانفعال والإهمال والتشهي والتحكم والتقلب والتسلط التي ورثها من فاحش تفرجه فضلاً عن أن آراءه في الأشياء وأحكامه على الناس تكون تبعاً لما رآه على الشاشة،... وهكذا يتضح أن الإيغال في التفرج ينحط بصاحبه من رتبة التعامل مع الصور بوصفها أشباهاً للمصورات إلى رتبة التعامل معها بوصفها أبدالاً منها، مستبدلاً بعالم الواقع عالم الافتراض، مازجاً بين

¹ طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الإثماني إلى الفقه الائتماني 2، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المصدر السابق، ص 36.

² جان بودريار، المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2008، ص 28.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

الحقيقة والوهم بقوة"¹، وإن لتوصيف هذا التعامل للمتفرج بين عالم الواقع وعالم الافتراضي قد عرج إليه بودريار في تحليله لتقلبات الصورة، إذ أصبحت الصورة حجاب وتشويه للواقع، والاصطناع متعارض مع التمثيل "ينطلق التمثيل من مبدأ معادلة الرمز بالواقع، أما الإصطناع ينطلق من النفي الجذري للرمز باعتباره قيمة، إنه ينطلق من الرمز كردة وعملية موت لكل مرجع، وبينما يحاول التمثيل استيعاب الاصطناع بتأويله كتمثيل مزيف، يغلف الاصطناع كل كيان التمثيل ذاته بوصفه مصطنعاً، وعليه تمر الصورة بالمراحل المتعاقبة الآتية:

أ_ إنها إنعكاس لحقيقة عميقة.

ب_ تحجب وتشوه حقيقة عميقة.

ج_ تحجب غياب الحقيقة العميقة.

د_ تكون بلا علاقة مع أي حقيقة كانت: إنها اصطناعها الخالص المخصص بها"².

ب_ من مفهوم المصطنع والإصطناع إلى مفهوم الاختلاق والمختلق:

ترجم طه عبد الرحمن عنوان كتاب الفيلسوف الفرنسي "جان بودريار (Jean Baudrillard)" المصطنع والإصطناع" إلى الاختلاق والمختلقات، فكان اختياره لمفهوم الاختلاق مقابل كلمة simulation، "إذ لا يدل على مجرد التظاهر أو المظهر، بل إنه ينشئ واقعا آخر غير الواقع المعهود، وتعريف المنجد لـ "الاختلاق" قريب من المقصود بـ "simulacre" متى جعلناه عاماً، لا خاصاً بالقول كما غلب فيه استعماله، وهذا التعريف هو كالأتي: "اختلق: أظهر كشيء حقيقي ما لا أساس له من الصحة، ماهو من نسج الخيال"³، والمختلق هنا لا يحفظ مبدأ الواقع بينما التظاهر يحفظ مبدأ الواقع، كما يقول بودريار "هكذا ضاع مبدأ الواقع في متاهة المصطنعات (الصور) اللامتناهية، المتخيلة والوهمية التي تروجها الميديا، وبذلك يفقد الواقع وجوده، ويصبح تلك النسخ المصطنعة رقمياً عبر أجهزة الكمبيوتر، وعليه فإننا نعيش الآن في عالم (فوق_ الواقع)، هو العالم التكنولوجي الافتراضي"⁴، فالاختلاق يختلف عن التظاهر وعن مفهوم التمثيل، كما يميز بودريار بين المصطنع

¹ طه عبد الرحمن، دين الحياء: التحديات الأخلاقية لنورة الإعلام والاتصال، مصدر سابق، ص 43.

² جان بودريار، المصطنع والاصطناع، مرجع سابق، ص 52.

³ أنظر في تهميش كتاب طه عبد الرحمن، دين الحياء، 2، مصدر سابق، ص 44.

⁴ جان بودريار، المصطنع والإصطناع، مرجع سابق، ص 18.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

والنسخة، لأن النسخة تحافظ على علاقة مرجعية مع الأصل، "إن جنوح بودريار باتجاه دور العالم الافتراضي وتأثيره المركزي و الشامل ... جعله يركز على الأوهام والخيال في رسم الاتصال بالأشياء، وفي دورها في اختلاق بنية المجتمع الحديث وعلاقته مع الواقع، كل ذلك يجري عند بودريار بتوسط الميديا، ولا سيما الرقمية، التي أخفت الواقع، وطرحت مكانه فوق_الواقع"¹، وهذا المفهوم الأخير يُترجمه طه عبد الرحمن بالواقع المفرط و هو الواقع الذي يُنتجه الإختلاق، "فلم يعد الاختلاق تصويراً للواقع، بل إنتاجاً له، فقد أضحي الاختلاق يسبق الواقع، وجوداً، لذا، فإن الواقع يُنتجه الاختلاق ليس هو الواقع الذي تُمثله الصورة اللاحقة أو تحاكيه، وحتى يفرّق بودريار بين الواقعيين: السابق أو المصوّر واللاحق أو المنتج، فقد استعمل بصدد هذا الواقع الأخير مصطلح الواقع المفرط"²، وهو الذي يبدأ فيه الإختلاق ببعث صناعي لكل المسميات.

1_4_4_آفة التلصص:

لما يزداد تدفق الصور عند المتفرج فإن آفاق إدراكه تزداد ضيقاً وانحساراً، وتزداد احساساته تبدلاً ونكوصاً، ناهيك عن الاستمتاع البصري الفاحش الذي يعقبه ألم، بل "هو عين الألم الذي يجده كل مدمن، وكلما زاد إدمانه، اشتد ألمه، فلا يبرح الخوف بأن ما يدمن عليه لا يدوم أو لا يكفي، فكيف الحال إذا انقطع عنه لسبب لا يستطيع له دفعاً أو لوضع لا يجد منه مخرجاً، ولا يقتصر المتفرج على ردّ المتع الإدراكية المختلفة إلى المتعة البصرية، بل يقيم علاقة خاصة بهذه المتعة، إذ يُخرجها من نطاق الأثر الحاصل باتصال العين بالعالم، نافذة مفتوحة عليه، ليدخلها إلى نطاق اشتهاء هذا الإتصال لذاته... يجعل المتفرج متعته البصرية تزدوج بالشهوة فتنتقل عن وصفها الأول الذي هو اللذة المعطاة إلى وصف اللذة المشتهاة"³، لأن داء هذا النظر أو شهوة هذا النظر هو جواني مغرور في النفس، فتكون المنظورات سوءات وهي تهييج للشهوة، لذا فالمتفرج "يشتهي أن ينظر إلى الصور، لا بشهوة النظر فحسب، بل أيضاً بشهوة الجنس، أي بشهوة النظر المفضي إلى المتعة الجنسية، فاستمتاع المتفرج بالصور المبثوثة ينطوي على الاستمتاع الجنسي بها كما لو كانت سوءات، لذلك، فحقيقة المتفرج أنه يخرج من وصف الناظر إلى وصف المتلصص، ومعلوم أن المتلصص هو الذي ينظر إلى سوءة غيره من وراء الستار، مستمتعاً بهذا النظر،

¹ المرجع السابق، ص 35.

² طه عبد الرحمن، دين الحياة، 2، مصدر سابق، ص 45.

³ طه عبد الرحمن، دين الحياة، مصدر سابق، ص 51.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

والمتفرج متلصص، لأنه ينظر إلى سواة غيره من خلال الشاشة، مستمتعا بهذا النظر، لأن الصورة أوضحت في حقه سواة¹، ليصبح هذا النظر الشهواني شذوذ بصري عند المتفرج.

هكذا انتزع ستار الحياء عن الإنسان ليبيدي سوءاته، فلم يعد يخفي سرا أو يحمل ذرة من ذرات الحياء ولا من قيم الكرامة، بل أطلق العنان لأنواع الخلاعة والفجور بما تبثه الأفلام والمسلسلات ومؤسسات الإشهار لشتى مظاهر الجنس في إعلاناتها وأفلامها لثوران شهوات المتفرج، "فإن الإدمان على التفرج يفضي بصاحبه إلى تعقب الصورة المثيرة، لأنه يستبدل بالنظر شهوة النظرة، ومتى حصل هذا الاستبدال، وقع في التلصص الذي يفضي به بدوره، إلى تعقب صور السوءات، مستبدلاً بشهوة النظر شهوة الفرج، ومتى حصل هذا الإستبدال الثاني، انقلب نظره إلى سواة كالفرج سواء بسواء، ولما كانت السواة أمراً داخلياً يجب ستره، توجب على المتفرج أن يستر عينيه ستره لفرجه، لا لحفظهما، وإنما لحفظ الآخرين من غير المتفرجين، حتى لا يتأذوا بنظره إليهم، لأن حقيقة هذا النظر أنه نظر جنسي، حتى ولو خلع عليه لباس النظر السوي، فحيثما وقع نظره، إن قصداً أو عرضاً، أمرته نفسه أن يطلب فيه المتعة الجنسية التي استبدت بعينه"²، فإن هذه الفتنة الافتراضية التي يقع فيها المتلصص، تجعله في أدنى من درك البهيمية، لأن الحيوان لا يظهر سوءاته ولا يشغله ظهورها أو خفاؤها، عكس مايقوم به المتفرج المتلصص في سلوكاته اللاإنسانية، بل مايقوم به هو أنه هدم قيمه ودّل نفسه لأنه إختزل سلوكه وحياته أو وجوده في الجنس، فلا يحق لنا أن نساوي منزلته بمنزلة الحيوان بل اليهيمة أعلى منه دركاً، لأن المتفرج على الصور الإباحية جعل من ذاته أو كله سواة ليس في نظره فحسب بل في كل أفعاله الإدراكية وجميع جوارحه، فهو بحاجة إلى ستر في كل أفعاله لأن التفرج هو النظر الفاقد للحياء .

1_4_5_ آفة الكشف:

إن الإنسان المعاصر تجاهل أو تغافل عن حقيقة فعل التستر والحياء في كل أفعاله خاصة مع سيولة الصور في وسائط الإعلام والاتصال، ليصبح كل شيء مُتكشفاً تكشفوا عينا، ومدنا طه عبد الرحمن ميزات هذا الكشف نجد أولاً: إبداء الكل، سواء كان تكشفاً إحاطي أو تكشفاً عمومي، أي أن الكشف الإحاطي حين يتكشف المواطن من خصوصيات حياته جسمياً أو نفسياً، ومرد ذلك لاستحواذ الشاشة إستحواذاً كاملاً على نفسه، أما الكشف العمومي يشمل تكشف المواطنين فيما بينهم ، وكل بيدي تكشفه المختلف عن الآخر، منهم من

¹ المصدر نفسه، ص 51، 52.

² المصدر نفسه، ص 54، 55.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

يعرض مشاكله الخاصة ومنهم من يستعرض ممتلكاته، والبعض يكشف عن أمراضه واضطراباته النفسية طلباً للعلاج، وغيرها من الأفعال التكتشفية، وثانياً إبداء الباطن، لتكشف عن أسرار الفرد ذات الصلة بنفسه وجسمه، ويسميه طه بالإبداء الإسراري "وهو الإبداء الذي يُطلع فيه المرء غيره من ذوي القرابة أو ذوي الخبرة على بعض أسرارهِ، تقويماً لحياته الداخلية بما يجعل علاقته بهذه الأسرار تتغير، تبيّناً لها وتمكّناً منها، فيكون الداعي إلى هذا الإبداء الثاني هو حاجة نفسية أو خلقية، إذ يجد المرء رغبة في التواصل مع غيره بصدد عالمه الداخلي، على اعتبار أن هذا الغير يشاركه نسق القيم الذي يهتدي به في حياته¹، وما نلاحظه هنا، إذ في كل نقد يقدمه طه عبد الرحمن فيما يخص الظاهرة الإعلامية نجده يأصل المفاهيم الإعلامية لبيدع مفاهيم جديدة تكتسي معاني تداولية إسلامية أثناء ترجمته للنصوص الأجنبية، وهذه المرة يسوغ لنا **كوجيتو** جديداً يُعبر عن الخاصية الثالثة التي تميز التكتشف المعاصر وهي **حب الوجود**، فيقول "وقد تجلّى هذا التلازم بين الظهور والوجود في بروز كوجيتو جديد بديلاً من الكوجيتو الديكارتي القديم، علماً بأن هذا الكوجيتو الأخير يُعتبر أحد الأركان التي بُنيت عليها الحداثة، دالاً على حصول رُشدها، فبدل أن يكون التفكير شرطاً في الوجود، كما في الصيغة الديكارتية "أفكر، فإذاً أوجد"، فقد أصبح الظهور هو الشرط في الوجود، فاتخذ الكوجيتو الجديد الصورة التالية وهي: "يُنظر إليّ، فإذاً أوجد"، ولعل الترجمة التأصيلية التي سبق أن وضعناها لـ الكوجيتو الديكارتي وأشبعنا الكلام فيها في كتاب الفلسفة والترجمة، وهي أنظر تجد، لا تستدعي تبديلاً، ولا تعديلاً، ذلك أن وُزود لفظ النظر فيها يجوز أن يُحمّل على معنيين اثنين: النظر بمعنى الفكر، فيناسب الصيغة القديمة، والنظر بمعنى البصر فيناسب الصيغة الجديدة"²، إذن فكانت صياغته للكوجيتو التكتشفي الجديد في مجتمع الصورة، لأن الإنسان أصبح لا يُحقق وجوده إلا بالنظر إليه، بل أصبحت الصورة تعبر عن كينونته.

ولأن من مرام الإنسان المعاصر التكتشفي هو حب الظهور "ذلك أن مطلب الظهور في هذا المجتمع التكتشفي مطلب لا قيد يضبطه، ولا أحد يقف عنده، إذ يتعين على الفرد أن يطلب الظهور في كل موضع وفي كل وقت وأمام أكبر عدد ممكن من الناس، ممتداً في المكان والزمان ومحاطاً بأكثر الأنظار، مادام هذا الظهور المتّسع والمتّصل في حضور أوسع جمهور ممكن هو وحده الذي يضمن له كمال الوجود، فبقدر ما يتسع نطاق الظهور، يكون رسوخ هذا الوجود، وبقدر ما يتواصل تحقق الظهور، يكون دوام الوجود، وبقدر ما يكثر عدد الأنظار، تكون

¹ المصدر السابق، ص 256.

² المصدر السابق، ص 262.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

مشروعية الوجود، ومعلوم أنه لا قدر على توفير هذا الظهور غير المتناهي من تقانات الاتصال الجديدة"¹، والخاصية الرابعة للتكشف هي حب الذات، فالتكشف يتكشف عن ذاته وذلك حبا لذاته سواء كان حبه لصورته أو مظهره وجسمه، "ذلك أن المتكشف يصير إلى الإنسلاخ من السلطة التي تربطه بأسرته، ومن التراث الذي يربطه بمجتمعه، ومن التاريخ الذي يربطه بأصله، وعندما تضحل صلاته بهذه الأركان الثلاثة التي تنهض بتأسيس وبناء الفضاء الاجتماعي، وهي سلطة الأسرة وتراث المجتمع وتاريخ الأصل، بل تنقطع بوجه من الوجوه، فلا تبقى بين يديه إلا صلته الآنية بجسمه، فيصير الجسم في تجربته النفسية والاجتماعية، بمنزلة القيمة العليا التي يتعين عليه أن يسعى إلى التحقق بها... مستبدلاً بفضائل النفس فضائل الجسم"²، لتعتلي بذلك فضائل الجسم سلم العليا بعدها تأتي فضائل النفس.

لتسود بذلك قيم النرجسية والفردانية على القيم الدينية والروحية في أنفس المجتمع التكمشي وهم لا يشعرون، ويزداد تعلق المتكشف بأنظار الآخرين لكونهم ينزلون عنده منزلة المرأة إذ يرى نفسه من أحكامهم، إذن تعلقه النرجسي بالآخرين ليس تعلقه بهم تعلق وجداني وتعلق صادق بل هو تعلق ظاهري وعابر، " فإنه لا يجعل قلبه يتعلق بهم، هذا التعلق الوجداني يوجب توثيق الصلات بهم، بينما هذا التوسط يقف عند حد إقامة صلات معهم بالقدر الذي يجلب أنظارهم، وليس بالقدر الذي يشغل قلبه أو يشغل قلوبهم، لذا، فلا تعدو هذه الصلات أن تكون مجرد علاقات ظاهرية وعابرة، تى ولو اتسعت دائرة الآخرين، وتعددت آفاق الارتباط فيما بينهم، والسبب في ذلك أن المتكشف لا يبنى هذه العلاقات على أعماله وعطاءاته، طالبا الإقرار بها، وإنما يبنيتها على مظاهره وإغراءاته، طالبا الإعجاب بها"³، أما الخاصية الخامسة للتكشف هي استهواء الآخر، ذلك أن آفة التكشف لا تصيب المتكشف فقط في نفسه بل هي آفة لها طرفيها، الطرف المتكشف له هو المتلقي فلا بد أن ينفع لما أظهر له، فالتكشف يتأذى لما أتاه الآخر من فعل سواء كان فعلاً مسموعاً أو منظوراً، وبالتالي يُؤلد عنده لذة التفرج وممارسة التلصص من خلال عرض سيول من الصور والأنظار أو الأسماع، كما أن المتكشف هنا لا ينكر قيمة الحياء بل يدرك تماماً أن الحياء قيمة القيم والأصل الذي تبنى عليه الأخلاق وإنما ما يقوم به المتكشف هو أنه يتحدى قيم الحياء والحشمة، ولذته في تحديه لهذه القيم العليا وهذا ما عرج إليه عالم التحليل النفسي "جيرار بوني Gérard Bonnet" في تحليله لسلوك المتكشف، إذ يقول " إن تحديه للمثل هو جزء من متعته، ومالم يستطع

¹ طه عبد الرحمن، دين الحياء، المصدر السابق، ص 265.

² المصدر نفسه، ص 271.

³ المصدر السابق، ص 273.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

أن يضيف إلى اللذة الغريزية والجنسية هذه اللذة المقلوبة، فلا يكون أشبع حاجته، فلا يتحقق المتكشِفون بالمتعة المرتقبة إذ لم يجدوا سبيلاً إلى مهاجمة مثل الحياء والحشمة والقوانين التي تتعلق بها... يجعل المتكشِف من تحدّي الحياء أساس إستمتاعه"¹، كما يفرّق بين مفهومي التكشِف والتعرّي.

إذن فطغيان ظاهرة التكشِف اليوم في حياتنا أصبح ليس بالأمر الغريب، فالتكشِف، يشارك فيه الجميع وبذلك هو تكشِف جماعي لما تنشره وسائل الإعلام ليصبح المجتمع مجتمعاً تكشيفياً، لأنه لا يتوقف عند الذات بل يستهوي الآخرين جلباً لأنظارهم وأسماعهم وبذلك دعوة للمشاركة في التلصص وتحدي قيم الحياء، وهكذا حلّ التكشِف بأنواعه وصوره العارية محل الأفكار العظيمة والمعاني القويمة، لتخريب الهوية الأخلاقية الإنسانية والإقرار صراحة أو ضمناً بأن مبدأ الحياء لم يعد المبدأ الذي تتحدد به الأخلاقية لكي لا يهوي إلى درك البهيمية، وذلك لأن الصورة حلّت محل الفكرة ومحل المعنى، والمتكشِف لذاته إنسان ميت "فمعلوم أن الموت موتان: موت الجسد وموت الروح ولا أضّر بالإنسان من موت روحه، ذلك أن الروح إذ ماتت، انسلخ الإنسان من إنسانيته أو قل انسلخ من أخلاقيته على ربتين: إحداهما، أنه يصير في اصطلاحنا كائناً متبهماً، والإنسان المتبهم عبارة عن الإنسان الذي يأخذ من البهيمية بعض صفاتها الظاهرة التي قد تزول عنه متى أقلع عن سوء أفعاله وتاب توبة نصوحاً، والرتبة الثانية وهي أدنى من الأولى، أنه يصير في اصطلاحنا، كائناً متمسّخاً، والإنسان المتمسّخ عبارة عن الإنسان الذي يأخذ من البهيمية طباعها الباطنة، فتُمسَخ نفسه على نفس حيوان، بحيث لا أمل في استرجاع طباعه الإنسانية"²، فالتكشِف عندما تموت روحه يتخذ صورة العمى أي عمى بصيرته وذلك في أنه يفقد القدرة على التمييز بين الحق والباطل، وبين الأفعال الخير وأفعال الشر.

1_5_ أخلاق الحياء من أجل إعلام حي.

إنّ الإعلام المغربي كان سبباً وراء هذا الموت للقيم، فلم يكن إعلاماً هادفاً وصالحاً بل إعلام فاضح وقاتل للقلب الحي، فإن الإعلام العاري لا يستر وإنما يكشف عن سوءات الإنسان بمختلف الأساليب وحتى وإن كان هذا الإنسان لا يشعر بهذا الكشف والعراء، فإنه هنا يمارس على الإنسان الغافل التمويه أو التنويم الإعلامي، وبالتالي سهل جداً إبدال الوهم بالحقيقة حين يتعلق قلب المتفرج ونظره بالصورة، لذا نجد طه يقدم سبل أخلاقية روحية

¹ دين الحياء المصدر السابق، ص 277.

² المصدر السابق، ص 314.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

لتصدي الثورة الإعلامية وذلك في كتابه دين الحياء الذي يعد كمنهج فلسفي عملي متكامل، لأنه يمدنا برؤية فقهية ائتمانية، إذ "يكون الفقه عبارة عن علم معمول به، لو زالت عنه صفة العمل، لم يُعد فقهاً"¹، لذا يكون الفقيه الائتماني "يعلم بباطن الأحكام ويعمل بهذا الباطن الأخلاقي ويستعمل الآخرين فيه، ولما كان الفقيه الائتماني يستقل بوظيفة الاستعمال، فقد عُرف باسم المري"²، فتكون مهمته هنا في نقل الإنسان المعاصر من الحالة الإختيانية إلى الحالة الائتمانية، وذلك في الفكر والقول والسلوك.

فالانتقال من النموذج الإختياني المجرد الذي يحمل أفكار ومفاهيم مجردة من القيم الأخلاقية، إلى النموذج الائتماني الأخلاقي الحي لا يقوم إلا بنور الفطرة، التي هي مصدر القيم الأخلاقية الحية، ولا يخفى على ذي بصيرة أن الفطرة هي مستودع القيم الأخلاقية ذات الأصل الديني، "فالإنسان المعاصر إنسان بلا فطرة، ومن كان بلا فطرة الدين كان بلا قلب حي ومن كان بلا قلب حي كان معدوداً في الأموات فمن مات قلبه مات كله فإذا الإنسان المعاصر الذي ليس له نور من الدين عبارة عن إنسان ميت، فهذا الإنسان الميت، على وجه التعيين هو الذي غدا يسكن كل القلوب أينما وجدت وكيفما وجدت"³ فاضمحلال الحياء في المجتمع المعاصر هو الذي أدى إلى موت الإنسان المعاصر ليكشف عن سوءاته سالكا بنزع لباسه الأخلاقي حتى لباس النعم الإلهية التي خصه بها الإله في عالم الغيب، كل هذا من أجل أن يتبدى جسمه عارياً تحت مفاهيم الحداثة، إذن فالحياء خلق ملكوتي ولباس الإدراكات الملكوتية.

1_5_1 الفقه الائتماني لعلاج آفات الظاهرة الإعلامية:

يمدنا طه عبد الرحمن العلاج التكاملي لتصدي آفات الثورة الإعلامية، وذلك باتباع مسالك الفقه الائتماني لنقل المتفرج من الحالة الإختيانية إلى الحالة الائتمانية، أي كيف يتعامل الفقيه الائتماني مع آفات التفرج، فالفقيه هنا هو المعالج لظاهرة التفرج، فلا يقف تأمله على ظاهر السلوك وإنما يعرج إلى باطن النفس لمعالجة الشهوات التي فتكت بالمتفرج، ليبين لنا كيفية الانتقال من مفهوم المصور إلى مفهوم المشاهد، وهنا تكمن مهمة الفقيه في تأصيل المفاهيم وإلباسها معاني إيمانية، فلا بد أن تكون هناك ترتيبات إئتمانية لتثبيت قيم عملية، يبين طه أسس

¹ طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، ج1، أصول النظر الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017، ص27.

² المصدر نفسه، ص23.

³ المصدر نفسه، ص14.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

العلاقة بين الفقيه والمتفرج في مجموعة من المفاهيم نجد: _ تقديم العمل على القول _ تقديم النظر على السمع _ تقديم الناظر على النظر _ تقديم الباطن على الظاهر _ تقديم الأسماء الحسنى على الأوامر _ تقديم الشاهدية على الأمرية.

بعد أن عرضنا سابقاً آفة التفرج وسلبات الظاهرة الإعلامية، خاصة وأن المتفرج معتقداً بأنه مستقل للإرادة ومستمتعاً فيما يقوم به، وهكذا استمر وضعه متعلقاً قلبه بالقيم الأشياءية بعيداً عن القيم الروحية، لأن الحقيقة الساطعة هي أن المتفرج ظالم لنفسه وجاهل بنفسه مادامت روحه فاقدة للحياء، وغير متجهة نحو القبلة، " بحيث يكون إستقلال الإرادة الحق هو استقلالها الروحي ذو الحياء، لا استقلالها النفسي الفاقد للحياء، ويكون استعمال العقل الحق هو استعماله الروحي ذو الحياء، لا استعماله النفسي الفاقد للحياء، ومن ثمّ فإن الفقيه الائتماني يُنبه المتفرج إلى أن فصل القيمتين عن أصلهما الأسمائي ناتج عن منازعة النفس للشاهد الأعلى في أسمائه الدالة على صفاته، إذ تريد النفس أن تكون لها هذه الصفات، وأن تستقل بهذه الأسماء، كأن تكون لها الإرادة المطلقة ويكون لها العلم المطلق، فيحتاج المتفرج إلى الخروج من منازعة الشاهد الأعلى في هاتين الصفتين، الإرادة المطلق، والعلم المطلق"¹، لأن المتفرج ينازع اسم الله في "المصوّر"، لينسب المتفرج إلى ذاته فعل التصوير التقني، لذا دور الفقيه هنا هو أن يُحوّل الناظر من وصف المتفرج إلى وصف **المشاهد** وهي رتبة محاطة بمحالة خلق الحياء وذلك باتباع مسالك إيمانية فالفقيه الائتماني "يجعل المتفرج يخرج من إسرائه الذي يتوسط بالصوّر إلى العروج الذي يتوسط بالمصوّر الأعلى، فيلزم المتفرج أن يشتغل بمعرفة المصوّر الأعلى حتى تستقيم له معرفة الصور وهذه المعرفة بالمصوّر الأعلى ذات مراتب أدناها العلم به بواسطة أسمائه الحسنى، وأعلىها النظر إليه من وراء حجاب هذه الأسماء، وإذا ماتعاطى للعلم بالمصوّر بواسطة أسمائه، بدءاً باسم المصوّر، أخذ يدرك، على التدريج، بأنه يجب عليه أن نزع وصف التوسّط من الصور ونسبته إلى المصوّر الأعلى، بحيث لا يقال هذا الوصف في حق الصوّر إلا على سبيل المجاز، فالواسطة الحق هي المصوّر الأعلى"²، إذن الفقه الائتماني مبدؤه معرفة المصوّر الأعلى عن طريق أسمائه الحسنى، وبذلك يمكننا من خلال هذا العلم اشتقاق المفاهيم الائتمانية والتخلق بواسطة هذه الأسماء، أي من المفهوم إلى الفعل.

¹ طه عبد الرحمن، دين الحياء، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، مصدر سابق، ص 91.

² المصدر السابق، ص 94.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

فوظيفة الفقيه أن ينزع التعلق لعبادة وثنية الصورة، ولهذا الطريق لا بد من مكابدة باطنية لا ظاهرية، وأن تحل الواسطية الإلهية بدل واسطية الصور، ولاجتثاث هذه الوثنية الخفية الباطنية لن تكون بالموعظة والتحذير بخطورة هذا التعلق، ولنفترض أن المتفرج قبل الموعظة "فقد لا يهتدي إلى حقيقة الداعي إليها، حتى يخرج من تعلّقه، ولا يزال يمارس هذا العمل، مخلصاً فيه حتى تذهب عنه، تدريجياً، هذه الرغبة، فإذا استوى عنده النظر إلى الصور وعدم النظر إليها، فهذا علامة على أن التعلق بالصور قد اضمحل، قاطعاً أسباب دخول الوثنية إلى وجدانه، وقد يصير إلى إثارة عدم النظر إليها على أن ينظر إليها، بل قد ينتهي به الأمر إلى أن يتخلى عن هذا الإثارة نفسه، فلا يبالي إن كان أمام شاشة أو غيرها، حتى إنه لا يبصرها وهو فاتح عينيه، إذ يكون قلبه مشغولاً عن الصور بالمصوّر الأعلى، فحينها يكون قد زال عنه كلياً التكيف الوجداني بالصور القديمة، وحلّ محله تكيف وجداني بالمصوّر الأعلى، ولا يزال هذا التكيف يقوى وينفذ في أغوار باطنه، حتى لا يكاد يرى شيئاً مجرداً من هذا التكيف الروحي، متوسلاً بالمصوّر الأعلى فيما ينظر إليه من الصور"¹، وهذه التجربة تحررنا من قيود التعلق النفسي بالصور، ليكون النظر إلى الصور بواسطة المصوّر الأعلى.

فيكون مقام المشاهد هنا أن يكون في مصاف الناظر الحي، لأنه يسبق نظره إلى المصوّر الأعلى في كل الصور التي يراها، فهو ينظر نظرة ملكوتية للكون، وهي رؤيته للعالم وأداته المنهجية التي يرى بها ويحلل بها ويتبصر بها العالم سواء كانت نظره للأشياء أو الأشخاص أو الأفكار، فنظره حيّ تكاملي، لا تجزئي، فشفرة تقويمه النظري هي التقويم الأخلاقي، وخلق الحياء هو قيمة القيم في الحياة والإيمان، لأن المشاهد حين ينظر إلى المصوّر الأعلى والذي ينظر إليه، فإنه يورثه نظره خلق الحياء، وكما سبق أن قلنا أن المشاهدة تكون برؤية تكاملية أي أن المشاهدة "لا تخص البصر، بل تعم جميع الحواس، إذ أن الأشياء المسموعة والملموسة والمشمومة والمذوقة تعتبر، هي الأخرى، أمورا مشاهدة كما أن الشيء المنظور أمر مشاهد، ويرجع ذلك إلى أن إدراكها، في حال المشاهدة، لا يكون مباشراً، بل بواسطة، وهذه الوساطة هي، بالذات، الشاهد الأعلى، متجلباً بالصفات التي تمّد هذه المدركات، فالذي يسمع يسبق إدراكه للشاهد الأعلى لما يسمع، والذي يلمس أو يشم أو يذوق يسبق إدراكه للشاهد الأعلى لمسه أو يلمس أو يشم أو ذوقه لما يذوق، فكما أننا نقول: المشاهد الناظر، فكذلك يمكن القول المشاهد السامع والمشاهد اللامس والمشاهد الشام والمشاهد الذائق"²، وهنا طه عبد الرحمن يأثّل المفهوم

¹ طه عبد الرحمن، دين الحياء: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المصدر السابق، ص 96.

² المصدر السابق، ص 97.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

وذلك بعودته التأملية إلى النص التراثي عند ابن عربي، إذ يُقدم مفهوم المشاهدة ليشمل المدركات الحسية كلها، إلا أنه يختلف عن طه عبد الرحمن في سياق هذه الرؤية لأن ابن عربي يفرق بين المشاهدة والكشف، ليُجعل من الكشف أكمل، فيقول "فإن المشاهدة أبداً للقوى الحسية لا غير والكشف للقوى المعنوية فما أسمعك إلا لتفهم عنه،... فحظ المشاهدة ما أبصرت وما سمعت وما طعمت وما شممت وما لمست، وحظ الكشف ما فهمت من ذلك كله وما فهمت فهو أمانة، وإذا كان أمانة حكم عليك الأمر الإلهي بأدائها إلى أهلها"¹، إذن مفهوم المشاهدة هنا مفهوم **ائتماني** حامل لصفات المشاهد الأعلى و حيث تكون مدركات المشاهد أمانات عنده.

لذا هنا من صفات المشاهد أنه يستحضر في قلبه دوماً شعوراً بأن الله معه وأنه يراه في كل فعل إدراكي سواء في السمع أو البصر أو الذوق، وهكذا يورث في داخله خلق الحياء، ذلك أنه يشعر بأن الله هو الذي أسمع ماسمعه وأن الله هو الذي أشمته و بالتالي يستحيل أن يخون أمانة من الأمانات التي أمدّها الله له ، وكذلك تعامله مع الآخرين لا يمكن أن ينسى حق الآدمي الآخر في حفظ حُرّماته وذلك عند توسطه بالصورة للآدمي، يقول طه "ولما كان الآخر المنظور إليه كريماً على الشاهد الأعلى، فما وسع المشاهد وهو ينظر إلى الشاهد الأعلى ، مكرماً له، إلا أن يقيم بينه وبينه أوسع فضاء يتحقق فيه هذا التكريم الإلهي، وما ذاك إلا فضاء الحياء، **فالحياء هو الخلق الراعي لكرامة الآخر**، حتى كاد النظر إليه، عند ملاقاته، يحتاج إلى إذنه، بدليل النهي عن تكرار النظر، فما الظن عند الدخول عليه في بيته أو حتى في مجلس لخاصته،... وهكذا فلا تكون المشاهدة إلا بين ذوي الحياء، لأن حياءهم في تعامل بعضهم مع بعض، هو حياء تكريم بعضهم لبعض، وحياء التكريم هذا من حياء الشاهد الأعلى، فلو لا حياؤه، سبحانه، ماستر عيباً، ولا غفر ذنباً، ولا أنزل لباساً، ظاهراً ولا باطناً"²، فالفقيه المربي يربي المتفرج بالعمل الأسامي للانتقال من ملكية الصور وعبوديتها إلى النظر إلى باطن الأشياء في القيم والمعاني الملكوّية الخفية، ويتم ترويض نفسه على النظر الملكوّتي "حتى إذا تشبّع المشاهد بهذا النظر الملكوّتي، اشتاقت روحه إلى عالم الملكوّات، فتقصّى أخباره فيما بلغه من كلام المصوّر الأعلى، وطلب أسباب التواجد في هذا العالم، فإذا هو يتبين أنه كان عالم عقد موثيق بين المصوّر الأعلى وخلقّه، مستنتجاً أنه لا واحد من التصرفات في عالم الملك إلا وتعلّق به ميثاق من المواثيق... فيستوقفه الميثاقان المشهودان: ميثاق الإشهاد وميثاق الائتمان، ولا يزال يتفكر في مزايا هذين الميثاقين، عظمة ورحمة ، حتى يتبصّر بأن ما يحصله من المعاني الروحية، وهو ينظر إلى الأشياء ، ناقلاً

¹ محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، المجلد 4، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1999، ص 188.

² المصدر السابق، ص 98.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

لها إلى رتبة الأمانات، ليس إنشاء من عنده، ولا ملكاً من كسبه، بل هو بموجب ميثاق الإئتمان"¹، لينتقل المشاهد في نظره من مقام إل مقام أعلى في النظر الملوكوتي الذي يجعل من الأشياء علامات ومن العلامات إلى الآيات ومن الآيات أمانات.

ولعلاج المتفرج من الإدمان لابد على الفقيه أن يقابل الملازمة الضارة بالملازمة النافعة للمتفرج وذكر طه عبد الرحمن ثلاث أشكال لهذه الملازمة: نجد: ملازمة مجلسه، ملازمة المشاهدين، و ملازمة العمل الأسمائي، أما عن مضمون الملازمة الأولى وهي ملازمة مجلس الفقيه الإئتماني: هي علاقة عمل وإبصار، أي دور المربي الفقيه الإئتماني هنا أن يعيد المتفرج إلى اعتبار الصور الخلقية هي الصور الحقيقية بعدما أصيب المتفرج من غشاوة التشويش في بصره بسبب إدمانه لرؤية الصور المبتوثة، وشارداً في خياله بعيداً عن واقعه "بالإضافة إلى كون الحضور جعل أصلاً لمقابلة الوجه بالوجه والنظر بالنظر، لا لمجرد المقابلة، وإنما للمفاعلة بين الطرفين، ولا سيما أن الطرفين، هاهنا، يقصدان إلى هذه المفاعلة قصداً، فالفقيه، نهوضاً بواجب الإئتمان، يريد أن يُخرج المتفرج من استغراقه في الخيال، بحيث يكون نظره متوجّهاً إليه بإمداده، والمتفرج، شعوراً منه بشذوذ نظره، يريد الاستعانة بالفقيه للخروج منه، بحيث يكون نظره متوجّهاً إليه بالإستمداد منه"²، فمهمة الفقيه الإئتماني في أنه يقوم بتبصير المتفرج على النظر الملوكوتي للأشياء وأن يقيم صلة مع باطن الأشياء لا أن يتوقف على ظاهرها، أي يُصلح نظره الملوكي ويكسبه النظر الملوكوتي الغائب عنده، فروحانية الفقيه المربي لا تتوقف هنا فقط، بل إن نظر الفقيه في النظر الملوكوتي "لا ينقطع عن مشاهدة المصوّر الأعلى في هذه المباني والمعاني، بل في كل الصوّر والمصوّرات، إذ يرى كل شيء منه، ويراه في كل شيء، لأن روحه في عروج دائم، وحتى إذا أسرى، فلكي يُعلّم العروج للمُسّرين، يترتب على هذا أن المتفرج، وهو يلزم مجلس هذا الفقيه، ناظراً إلى من فيه ومنظوراً إليه، يأخذ في الإرتقاء بنظره إلى أفق أسمى يتحرر فيه تدريجياً، من التعلق بالصور، ضوئية كانت أو خَلقية، إذ يشغله من الآن فصاعداً، تحصيل التوجه إلى صانع المصوّرات وواهب الصور"³، لذا الفقيه الإئتماني هنا دوره في أن يحيي مفاهيمه وذلك في بلورة مفاهيم أخلاقية ائتمانية، وبدون هذه الروح الأخلاقية ستكون مفاهيم جامدة .

² طه عبد الرحمن، دين الحياة، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المصدر السابق، ص 101.

² المصدر نفسه، ص 103.

³ عبد الرحمن، دين الحياة، من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني 2، التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المصدر السابق، ص 103.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

أمام ملازمة العمل الأسمائي: لا يمكن أن نحفظ الحياء والإيمان أو الإرتقاء به إلى السمو الروحي إلا بالعمل المتواصل بالعمل الأسمائي، الذي يخرج من الفساد النفسي والفراغ الروحي إلى التبصر بالأفق الروحي والأخلاقي، وذلك بالمجاهدة النفسية التي تروم إلى النظر الداخلي "إلى طلب أخلاق الباطن التي لا تُبنى إلا على الإخلاص، بدءاً بالإخلاص في الأعمال التي وظيفتها على نفسه بإرشاد من المربي، ولا يكاد يذوق حلاوة الإخلاص الذي لم يشم له من قبل رائحة، حتى يدرك أنه مقبل على تحوّل جذري وكلي في وجدانه وسلوكه، يرتقي به في مدارج الأخلاق ارتقاء به في منازل الأحوال"¹، لتكون نظرة المتفرج نظرة ملكوتية في فكره ومفاهيمه وسلوكه.

1_5_2_ الحياء و غض البصر:

عرضنا سابقاً آفة التلصص وهي شهوة النظر إلى الصور الإباحية لإثارة الشهوات عند المتفرج، لذا فدور المربي الفقيه هنا هو تقديم العلاج لهذه الآفة بغض البصر أو تريض بصره على غض كل ما يحرك الشهوة في نفسه، إلى أن يصبح عنده عادة، و بهذا ينتقل من حالة المتفرج إلى حالة المشاهد المصوّر الأعلى، ويفرق طه بين غض البصر الآلي وغض البصر الحي، وغض البصر الحي هو "خفض البصر الذي يُوتى به عن حضور القلب فيه، بحيث يصير حُلُقاً ترتقي به الروح، فيفهم من تذكير المربي له بأنه يريد منه أن يتخلّق بغضّ البصر الثاني، ولا سبيل إلى هذا التخلّق إلا بالتحقق بالإخلاص في الأعمال ... وهي أنه يتصوّر عقلياً أن الشاهد الأعلى ينظر إليه ويسمعه، فما أن يتضح هذا التصور لديه، حتى تمثّل أمام ناظره صور انتهاكه للمحارم وركوبه للجرائم، فيهجم عليه الحياء بقوة، فيعلم أنه لم يكن من المبصرين، بل كان من العميان"²، هكذا إلى أن يصبح غض البصر الحي ليس عادة بل عبادة، أي فعل تقصدي خالص لوجه الله تعالى وأن يستشعر بأن الله ينظر إليه ويسمعه لأن البصر عنده أمانة.

وهذا المسلك نجد قد صنّفه أبي حامد الغزالي في صوم الخصوص ويقول في هذا "هو صوم الصالحين، فهو كف الجوارح عن الآثام وتماه بسة أمور: الأول غض البصر وكفه عن الإستمتاع في النظر إلى كل ما يذم ويكره، وإلى كل ما يشغل القلب ويلهى عن ذكر الله عز وجل قال ﷺ " النظره سهم مسموم من سهام إبليس لعنه الله فمن تركها خوفاً من الله آتاه الله عز وجل إيماناً يجد حلاوته في قلبه"، وروى جابر عن أنس عن رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه قال: خمس يفطرن الصائم: الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة"³، إذن

¹ المصدر نفسه، ص 107.

² المصدر نفسه، ص 114.

³ أبي حامد الغزالي، أحياء علوم الدين، ج 1، مرجع سابق، ص 307.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

فضائل غض البصر أيضا أن يجد الصائم عن الاتساع في النظر و النظر بشهوة، إيمانا في قلبه، والإيمان لا بد أن يتسع في مدارك الإنسان لتتجلى مظاهره في القوى العقلية و السلوكية.

يُدرج طه عبد الرحمن أهم سمة لهذا السلوك الروحي وهي تجديد الفهم، لأنه عرج إلى عالم الملكوت، "إذا ما خرج المتفرج من إسفاف النظر إلى إعفافه، مستحييا من المصوّر الأعلى، ورثه غض البصر فهُوما لم تكن في الحسبان، إذ أصبح حياؤه حياء روحيا لا ينفك يمدّه بإيمان يجد حلاوته في قلبه، وحلاوة الإيمان هي عبارة عن معرفة تعرج بروحه إلى عالم الملكوت، فتغدو وسيلته في إدراك الأشياء على مقتضى النظر المملوكوتي، ناظرا إلى الشاهد الأعلى، وناسبا إليه مُدركاته وإدراكاته، بدءا من غضّ البصر نفسه"¹، ولا يتوقف غضّ البصر عن النظر في المحرمات، بل يكون غضّ شامل لكل مدارك الإنسان وخاصة جوارحه عن النظر في كل ما يشتهي المتفرج، إذن هو غضّ البصر وغضّ للسمع وحفظ الفرج، "ومتى سلمنا بأن غضّ البصر الخالص عبارة عن فعل الروح الذي يورثه الحياء من الشاهد الأعلى، وجب أن يكون السمع الذي في ضمنه، هو الآخر، فعل روحي، وحينئذ يجوز أن يكون الذي يغضّ بصره أشبه بمن يُلقى في رُوعه شيء، والرّوع والرّوح اسمان متقاربان، بل يجوز أن يُلقى في روع الغاضّ لبصره ما يدعو لسمعه، بحكم أن العلاقة بين السمع والبصر أضحت علاقة روحية خالصة مبناها على الحياء من نظر الشاهد الأعلى وسمعه"²، فعضّ البصر هو فعل الروح، وهو ثمرة الحياء الحيّ لأنه ناتج عن مراقبة نظر الشاهد الأعلى السميع البصير، والمراقبة هنا إشارة للقرب من الله تعالى، قال الله تعالى "وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ" (العلق:19)، فأقرب ما يكون العبد من ربه في سجوده، والسجود ليس مسّ الجبهة الأرض، بل سجود الجفن الأعلى للجفن الأدنى، وسجود عين القلب وسجود الروح، فلا بد أن تكون كل أفعال الإنسان في سجود دائم من أجل قرب دائم من الله تعالى، يقول أبي حامد الغزالي في باب معنى الحياء والمراقبة "أن الحياء أول مقام من مقامات المقربين كما أن التوبة أول مقام من مقامات المتقين، أما العلم الحامل للحياء : فهو علم العبد باطلاع الله تعالى عليه، وهذا واجب، لأنه من الإيمان بالله وبالله تعالى، وكذا معرفته بعيوب نفسه وقصورها عن القيام بحق ربه سبحانه وتعالى وهذا أيضا واجب، لأنه من الإيمان بالله تعالى فينفتح من هاتين المعرفتين حال يسمى الحياء، وهو إطراق عين القلب خجلا من الله تعالى كتقصيره في واجب حقه تعالى، والقدر الواجب من هذه الحالة ما يبحث على ترك المحظورات وفعل الواجبات... فأما ثمرة المراقبة فهو رعاية الخواطر وكشف ما التبس منها والأدب مع الله تعالى

¹ طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج1، مصدر سابق، ص115.

² المصدر نفسه، ص116.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

بحرمة مراقبته "1، بالحري بنا إضافة فضيلة أخرى لغضّ البصر وهي جمالية غضّ البصر وبريق نورها، فالإنسان الذي في قلبه حياء حي يتجلى حياؤه على صورته الظاهرة ولا ينطفأ، فجمالية العين تتجلى في غضّ البصر عن شهوة النظر، بل "الحياء هو سر الحياة التي تنبعث من غضّ البصر، إذ يمتلئ وجدانا وإيماننا، ولا حياة أذكى من نور الإيمان، فيزدوج، عند حصول الغض، نور البصر بنور الإيمان، فتكتسي العين زينة وهيبة وبهاء وصفات جمالية أخرى يراها كل واحد، حتى الذي لم يقهر شهوة النظر، ولا غضّ البصر، فيكون ما رأى شهادة عليه يوم يُسأل عن الأمانة، وتُنطق الجارحة"2، فلا بد على الفقيه من مجاهدة ليُصبح نظره من نور الإيمان.

أما فيما يخص لعلاج قسوة القلب الناجمة عن قسوة المناظر والصور العنيفة التي يتلقاها المتفرج، إلى أن أصبحت القسوة صفة ملازمة لقلبه وتتجلى بوضوح في أقواله و أفعاله ولا يجد في ذلك حرجا، بل يرى في نفسه بطلا ربما لأنه يفسرها بالشجاعة والقوة، ويرجع ذلك ربما أيضا إلى تأويلات هذا الزمن أن العنف و التمتع بالقوة الجسدية هي القوة فعلا والشفقة والرحمة هي الضعف والهوان وكأننا نتعاش بمنطق نيتشوي، لكن بلغة مغايرة، وهي لغة تغير الزمن لا تغير القيم، وبذلك دور المربي الإثماني هنا أنه يُحثُّه على الإلتزام بالأعمال الأسمائية واجتهاد النفس للعمل عليها ، لعودة فطرته الأولى التي هي مجموعة من القيم والمعاني الملكوتية ، وهذه القيمة مأخوذة من أسماء الله تعالى، إذن كل فساد لهذه القيم الإبتعاد عنها هي فساد للفطرة.

لما بُعد المتفرج عن هذه القيم فسدت الفطرة وقسى القلب، والصفة الإلهية التي تعلوا كل القيم هي الرحمة والتي تُضاد القسوة، والفقيه الإثماني يرافق المتفرج "فلا يزال يُذكّره بسعة الرحمة الإلهية، ضاربا لها الأمثلة وسائقا عليها الأدلة، حتى يطوف على قلبه، على قسوته، طائف الرجاء، فيهرع إلى أعماله الأسمائية، ملتصقا فيها أسباب الخروج من قسوته، فينعكف عليها بقوة، غير أن المربي لا يراه على هذه الحال من الإجتهد في العمل، حتى يدعوه إلى الإرتقاء من التعلق بالأسباب إلى التعلّق بمُسبِّبها الأعلى، مخلصا عمله لوجهه، جلّ وعلا، ولا يزال المتفرج على هذه الحال من الإخلاص ما قُدّر له، حتى تبدأ هذه الأعمال تؤتي ثمارها، إذ تُزيل، بالتدريج، عن فطرته ما طمس نورها وسلب حياتها من آثار المفاسد التي أتاها، ولا ينفك هذا النور، مع استغراقه في العمل، يشتد ألقا وهذه الحياة تزداد انبعاثا حتى ينكشف الغطاء عن فطرته بقدر يُنكر معه نفسه"3، فيحدث بعد هذا العمل الإجتهداني تحولا

¹ أبي حامد الغزالي، مجموعة رسائل الامام الغزالي، مرجع سابق، ص133، 134.

² طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج2، مصدر سابق، ص118.

³ المصدر السابق، ص120-121.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

في باطنه ليحيا من جديد، وتحيا مداركه، فيكون إذن تحوّل رحموتي ينقله من القسوة إلى الرحمة ليصبح في مقام المشاهد الرحيم، وأن هذا السفر الرحموتي لا بد أن يظهر بسمتين وهما: رحمة الحياء ورحمة البكاء، والحياء كما سبق وأن عرفنا مدارجه وقيمه وأنه هو الخلق الفطري الذي يعلوا كل القيم الحيّة وتبني عليه كل القيم الضرورية والكمالية، وأن تجلّي المشاهد الأعلى بالرحمة على خلقه يورثهم الحياء، والإنسان حين يستحي من ربه فإنه يجلب الرحمة من الله، والمشاهد الذي يتصف بالحياء نجده يمنعه حيائه من إيذاء الغير ولا حتى يشكوا من الأذى، فالإنسان الحي هو الإنسان الرحيم، أمّا الطريق الثاني لسلك مدارج السفر الرحموتي نجد رحمة البكاء: من صفات المتفرج جمود العين والعقل، جمود العين دليل على قسوة القلب واللاإنسانية، أما الإنسان الذي تذرف عيناه دليل على إنسانيته ورحمته وأخلاقيته، "فيتبيّن أن بكاء المشاهد علاقة أخلاقية رحموتية تقوم بين ذاتين داخليتين: ذاته الباكية، وقد امتلأ قلبه رقة ولينا، ذاته الشاهدة، وقد تأثرت لهذا البكاء وفهمت أغراضه، ملاحظة تجلّي الرحمة الإلهية عليه، كأنما البكاء كلام رحمة يدور بين طرفين يتقلب بينهما المشاهد... فبعد أن كانت عيناه، وقد بالغ في فتحهما أمام الشاشة، لاتذرفان دمعاً، بل لا تطرفان جمعا فها هو الآن، وقد رأى ما رأى من تبدّل كيانه، تفيض عيناه من تلقائهما، ولا يملك أن يمنع سيلان دموعهما"¹، وهذه مظاهر عن أخلاقية المشاهد الحيّ.

وبعد أن يتغلغل المشاهد في ممارسته بالعمل الأسماي و كل يوم يغوص في المشاعر الإيمانية الرقيقة، فنجد له شعوريا يبكي خشية و ندماً وأحياناً سعادة، لأن البكاء لذة ليست كباقي اللذات، "فلم تُجعل العين للنظر فحسب، بل جعلت للبكاء أيضاً، والعين التي لا تبكي لا تستحق النظر، بل العمى أولى لها، لأن نظرها ليس بعد نظراً، فمن لا يبكي، لم يعرف حقيقة النظر، أو قل لم يذق حلاوة البكاء، لم يذق طلاوة النظر، فلولا وجود البكاء، ما وُجد النظر، فما لم تجر العين بالدموع، فلا نظر... فالبكاء إنما هو حياة النظر، وعلى قدر الدموع، تكون هذه الحياة، لأنها حياة الروح، فلو كانت العين تبكي بمقدار ما تنظر لكان البصر هو البصيرة ذاتها، أي لكان النظر بالعين هو النظر بالروح نفسه، فما يُحيي العين الناضرة هو نفسه ما يحيي العين الجارية، ألا وهو ماء الرحمة"²، وبعد معرفة كل الأصول والقيم المعتمدة في النظر الإيماني، فلو سأل سائل هنا، عن تقنيات وأدوات النظر الإيماني التي "تتطلبها مقارنة التحديات الأخلاقية الناتجة عن ثورة الإعلام والتواصل، وتتكوّن هذه الأدوات من عناصر ثلاثة: عُدة من المفاهيم، وجملة من الأصول وحصيلة من النتائج، أما المفاهيم المستعملة، فتتضمن عدداً من

¹ عبد الرحمن، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني 2: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، المصدر السابق، ص 123.

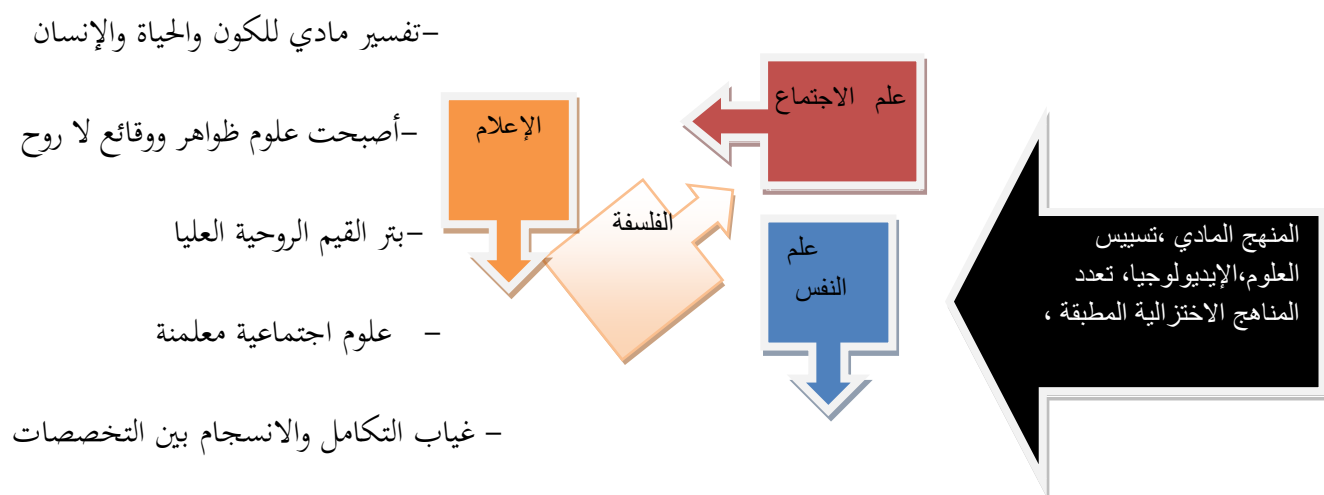
² المصدر نفسه، ص 124.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

الأزواج المفهومية نحو الائتمار، والائتمان، الإدراك الملكي والإدراك المملوكي، الإسراء والمعراج، الوجود والتواجد، الأمانة والخيانة، الأمانة والحيازة، ميثاق الإشهاد وميثاق الائتمان، الشهادة البيانية والشهادة العيانية، العبادة الحظية والعبادة الحقية، الاستدلال والاستبصار، الإسلام وإسلام الوجه لله، الآمرية والشاهدية، السامعية و الباصرة، الإسماع والإبصار، الإلقاء البعيد والإلقاء القريب، الإيجاب البعيد والإيجاب القريب، الراحمة الكيانية والراحمة الإحسانية...¹ أما عن الأصول لهذا النظر هي مبدأ الشهادة، ومبدأ التزكية، ومبدأ الأمانة، ومبدأ العمل بالأسماء الحسنى، مبدأ الراحمة....

في المخطط التالي يُوضح حال أزمة العلوم الإجتماعية في الوطن العربي :



¹ طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، ج1، أصول النظر الائتماني، مصدر سابق، ص275.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

2_ مدى حاجة العلوم الاجتماعية إلى رؤية منهجية جديدة:

بعد أن فاقت العلوم الاجتماعية من أزمتها جراء المكابدة والمعاناة التي كانت تتحمل ثقلها تحت سقف المنهج التجريبي الأعمى، هذا الأخير الذي كان يضع الظاهرة الاجتماعية تحت مجهره من دون أي تفكير في البحث عن بديل آخر، أو أن يتساءل ماهي حُرُمات هذه الظاهرة؟ وهل التجريب ممكن أن يُفقد روحها؟ وهل تتحمل العيش والانتظار في المخبر بعد أن كانت في عالمها المركب: الجسدي والوجداني والجمالي؟ لذا بدأ كل من علماء الاجتماع وعلماء النفس وخبراء الإعلام والبحث عن حلول جديدة لهذه الأزمة الفائقة، فكان "لابد لجماعة العلوم الإنسانية من اكتشاف معنى جديد لمهنتها... إننا في حاجة لكي نفهم ونعمل إلى أن نفتح عينينا اثنتين: العين النقدية والعين الاستشرافية، فالأولى تحطم الأوثان الفكرية، التي تسد الحقل الإدراكي أما الثانية فتكشف المشكلات الجديدة وتواجه الآفاق المتوارية في ضباب المستقبل وتبدع"¹ إذن حان الوقت لجماعة الباحثين في العلوم الإنسانية أن تأخذ في الحسبان كل الشروط والرؤى التي يُمكن أن تُقدم لنا خرائط منهجية جديدة، فعندما نقول لابد من إصباغ معنى جديد للعلوم الاجتماعية، أي لابد أن تكون العلوم الاجتماعية أولاً علوماً اجتماعية حية حاملة للمعاني والقيم، لا أن تكون علوم ساكنة وصالحة في كل مكان وزمان بمنهج واحد، لأنّ بدهي أن العلوم الاجتماعية هي نتاج سياق تاريخي واجتماعي مخصوص، إذن كيف يمكن أن نقوم هذه الخصوصية هل بمنهجية مخصوصة أم بضرورة تعميم هذا المنهج نحو العالمية؟

2_1_ البحث عن روح العلوم الاجتماعية لا عن واقعها .

لكل علم روح كما لكل مفهوم أيضاً روح، تماماً كحال الإنسان، فإن فُقدت هذه الروح تتوقف السفينة (الجسد) عن الإبحار، فلا يوجد علم محايد أو علم موضوعي، بل الموضوعية هنا، والواجب تفعيلها هي "الموضوعية المعيارية لا الموضوعية الطبيعية، الموضوعية المعيارية تقوم على المثل والقيم العليا وحالة الموائمة هي عالمها"² وهذا ما سنخرج إليه في هذا المبحث هو معرفة أصول ومبادئ هذه الروح السارية في العلوم الاجتماعية، لأن مثل هذه الروح لن تتحمل قفصاً حديدياً صلباً يكبتها، بل تحتاج إلى أجنحة لتعلو بهذه العلوم فوق القمم نحو الإبداع والتبصر "حيث ساد في المدارس الغربية لفترة اتجاه يقيم فصلاً تعسفياً بين العلم والأخلاق في ظل مقولة علم خال من القيم، وادعاء الحياد والموضوعية العلميين، وهو اتجاه تراجع في ظل ما وُجه إليه من انتقادات من داخل الفكر والأكاديمية الغربية

¹ ستيفال فيال، الكينونة والشاشة: كيف يغير الرقمي الإدراك، تر: إدريس كثير، مطبعة كركي، بيروت، ط 1، 2018، ص 17.

² طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الانتمانية والعلمانية: المفاهيم الانتمانية، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2021، ص 73.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

ذاتها "1، إذن لا بد من نفث روح جديدة في هذه العلوم ، وذلك بتفعيل القيم الحية، التي تعد مدخلا تأصيليا لحل هذه الأزمة ، ولتمثل القيم خيطا ناظما بين كل تخصصات العلوم الاجتماعية المختلفة، ولن يتم هذا التأصيل إلا بعد أن نفتح العين النقدية لكل وافد من الغرب ، ثم نبحث عن بديل يلائم قيمنا ، والقصد من تفعيل القيم :

__ "استحضارها في الأذهان والوجدان وفي المناقشة العلمية، وفي نقد العلوم، وفي عمليات الإصلاح.

__التفعيل بمعنى التأصيل :أي تحليلية معنى القيم من منظور إسلامي.

__ التفعيل بمعنى التطبيق على السلوك.

__ التفعيل في الدرس العلمي على مستويين: نقد فلسفة العلم العامة في كل تخصص، والتفعيل البحثي (في العملية البحثية والمكونة لبحث علمي)"2

فإن إلحاحنا هنا على مدى أهمية لدور القيم في العلوم ليس دليلا على أن العلوم العربية فقط واقعة في أزمة بل الأزمة شاملة ومعمولة في كل الفضاءات العلمية الفكرية والتطبيقية العالمية، "ويؤكد واقع التطورات والمراجعات التي تشهدها كافة فروع المعرفة (الاجتماعية والطبيعية)، وإن كان بدرجات متفاوتة ،العودة القوية للقيم التي طالما كانت عنصرا أساسيا مفتقدا في مناهج النظر والتناول والتعامل مع الظواهر الإنسانية والاجتماعية المختلفة ،واستشراف مستقبل هذه العلوم يؤكد أنه على أصحاب كل إطار ومنظور حضاري أن يدلوا بدلوه (كل في مجاله المعرفي) للحد من انحراف وأخطاء التعامل والتنظير لمنظومة القيم الأجدر بالتفعيل العلمي والبحثي وفق إطارهم المرجعي المحدد ونسقهم القيمي الخاص، مع الوعي التام بمساحات التعميم الخاصة بالقيم كعنصر أخلاقي حاكم لتعامل الباحث العلمي في تخصصه مع الظواهر والأبعاد المختلفة التي لا تكاد تنفك عن القيم"3، لأن العلوم ليست مجرد جملة من الظواهر التي تخضع للمقاييس العلمية، بل لها باطن وروح موصولة بالجمال التداولي.

فأصبح اليوم السوسيولوجي وعالم النفس والصحفي يقرأ الظاهرة قراءة آلية باتباعه للقواعد الموصوفة بالعلمية والموضوعية، وهي في صميمها لا علاقة لها بالعلم لأنها شوهت الرؤية التي تنظر للعلم كقيمة في حد ذاته، بل المنهج الساري في هذا العلم هو المنهج المادي المظلم، ليصبح التفسير المادي للكون والحياة والإنسان تفسيراً واحداً، بل

¹ نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، القيم في الظاهرة الاجتماعية، دار البشير، القاهرة، ط1، 2011، ص10.

² المرجع نفسه، ص31.

³ المرجع السابق، ص30-31.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

أصبحت مكانة المنهج المادي التجريبي هي مكانة القلب بالنسبة للعلوم ، لذا ما أود الإشارة إليه هنا هو أن ما ندعوا إليه في هذا المنهج البديل لن يكون باسم أسلمة المعرفة وإنما بإحياء المعرفة وتحريرها، ولن يكون هذا الإحياء إلا بقيم حيّة، والفرق مُبين بين الأسلمة والإحياء، لأن عند القول بأسلمة المعرفة سيعلم كل باحث مسلم مهما كان منهجه العلمي الذي يتبعه وقد يكون أصلاً هو غافلاً عن كنه هذا المنهج أو غير متفقه له، إلى إرساء مجموعة من المبادئ والقواعد حتى وإن كانت غير واضحة لكنه يراها صالحة ذلك لأنه قد يصبغها بصبغة الإسلام أو قد يؤولها باسم الإسلام، لذا "ولو جاز أن نستجّر المعرفة من مستواها الحيادي والقضائي الباسق، لتتحاز إلى الإسلام ومبادئه، لجاز لغيرنا أن يستجرها لتتحاز إلى النصرانية وأفكارها أو إلى العلمانية ونهجها، أو إلى أي مذهب من هذه المذاهب التي تنشر هنا وهناك ولن يكون حينئذ أي من هذه المذاهب كلها أحق باسترجار المعرفة إلى صفها من الأخرى، أجل بوسعنا أن ندعوا إلى تصحيح المعرفة من حيث هي ميزان حيادي حاكم، وإذا كان الإسلام حقاً بكل ما فيه من عقائد ومبادئ وهذا هو يقيننا الذي لا نرتاب فيه، فلن تكون المعرفة الصحيحة إلا شاهداً للإسلام، وحاكماً له"¹، لذا لا ندعو إلى أسلمة المفاهيم أو أسلمة العلوم، لأن ذلك سنكون تحت سلطة المفهوم الظاهري فقط.

إذن لإحياء المعرفة لابد من إحياء العلوم المنسية، ولن يكون هذا الإحياء إلا بعد إتصال العلوم بكل ما هو حيّ وفاعل، "فقد واجه مشروع إسماعيل الفاروقي لأسلمة المعرفة نقداً شديداً لكن من الغريب أن معظم ذلك النقد توجه فقط إلى حساسية مصطلح الأسلمة نفسه، وكان ممن ردّ المصطلح بكر أبو زيد، والمرزوقي، وطه عبد الرحمن، فالمعرفة في نظر المعارضين يجب أن لا تنتسب إلى دين، أو عرق، أو هوية غير هوية الجنس البشري، ذلك أنها نتيجة الجهود البشرية، كما أن منهج المعرفة موضوعي مستقل خارج الذات العارفة بعيداً عن تأثيرات المعتقد والبيئة التي يعمل بها الباحث....واقترح البعض ممن عارض المصطلح - كحل وسط - مصطلحات بديلة مثل تكامل المعرفة"². أو بتكامل العلوم وتكامل المنهج.

¹ محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا ساخنة: التشريع-الإرهاب-العولمة الإنسانية والعولمة الاستعمارية، دار الفكر، دمشق، 2016، ص 246.

² محمد عبد الله آل عباس، تحرير العقل المسلم في عصر مابعد الحداثة، مرجع سابق، ص 133.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجا).

2_2_ ضرورة وصل العلوم الاجتماعية بالتأمل :

إذا فصل البراديغم التبسيطي بين الفلسفة والعلم، كما أن المعرفة العلمية غيّبت المفاهيم التي تستدعي التأمل والتفكير، فلم يعد التأمل جائزا في العلوم الاجتماعية مادامت المعرفة العلمية تُحرم نفسها من التأمل إذ "هناك ندرة التأمل في المعرفة العلمية، تركز تدريجيا معرفة كمية وعملية من جهة، ومفتتة ومنفصلة من جهة أخرى، وحيث أن التأمل يربط موضوعا خاصا بالمجموع الذي ينتمي إليه، ويربط هذا المجموع بالذات التي تتأمل، فإنه يصير مستحيلا التأمل في المعارف المتفرقة... كما أن المعرفة العلمية لا تعرف ذاتها: لا تعرف دورها في المجتمع، ولا تعرف معنى واجبها، إنها تجهل مفاهيم الوعي والذاتية، وبذلك تحرم نفسها من حق التأمل الذي يفترض الملاحظة الذاتية للذات الواعية التي تحاول معرفة معرفتها، عندئذ ندرك أن المعرفة التي كانت تنتج في السابق ليُتفكر ويُتأمل ويُفكر فيها ولتُناقش ولتُدمج، مآلها تدريجيا التقسيم إلى فئات متخصصة ومخزنة في أبنك المعطيات"¹، والتأمل هنا عند طه عبد الرحمن هو رتبة من مراتب فقه الفلسفة لتكون بعد ذلك رتبة العمل.

فيقول طه عبد الرحمن عن هذا الفعل " اعلم أن لفظ الفقه يفضل لفظ العلم من جهة أنه أخص منه بزيادة قيد التأمل فيه، ذلك أن كل فقه هو علم حاصل بإمعان في النظر، وهو مقتضى التأمل، فقد ورد أن: الفرق بين العلم والفقه هو أن الفقه هو العلم بمقتضى الكلام على تأمله، ولهذا لا يقال إن الله يفقه لأنه لا يوصف بالتأمل، وتقول لمن تخاطبه: تفقه ما أقول، أي تأمله، وفقه الفلسفة عندنا علم يقتضي القيام بأقصى التأمل، وذلك لسببين اثنين: أن أسباب الظواهر الفلسفية ظلت خفية خفاء على المتفلسف زما طويلا، حتى جاز لنا أن نتكلم بصدها عما نسميه باسم العمى الفلسفي، فيتوجب فقيه الفلسفة أن يجد للخروج من ممارسة الفلسفة من الداخل إلى النظر فيها من خارج ومناظرتها من جانب مخالف... يتعين على فقيه الفلسفة أن يكبد للتخلص من مسلمة اشتغال الفلسفة على كل المعارف الراسخة رسوخا في النفوس"²، فلا بد من القيام بأقصى التأمل في هذه العلوم، وذلك بإمعان النظر في مفاهيمها وإشكالياتها.

لأن فعل التأمل الذي يتطلبه الفقه هو محاولة الوصول إلى معرفة الأسباب الخفية التي تكمن وراء الظاهرة الاجتماعية، هو الذي يجعل الإنسان يفكر خارج دائرة ذاته، فلا يبقى متحيزا دائما لإيديولوجية معينة، وهذه هي مهمة الفقيه، وستتطرق إلى ذلك أكثر في المبحث الأخير في فقه العلوم الاجتماعية، بأن تكون كفعل تأملي

¹ إدغار موران، المنهجى: الأفكار: مسكنها حياتها وطبائعها، وتنظيمها، ج4، مرجع سابق، ص308.

² طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص27، 26.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجا).

وعلمي، لذا مانود الإشارة إليه هو أن روح العلوم الاجتماعية ليست قيما خُلقية فقط، بل هي كذلك التأملات الفكرية التي ينبغي أن تطرحها هذه العلوم، أو هي التساؤلات الفلسفية التي ينبغي أن يطرحها كل باحث في العلوم الاجتماعية بعد تأمله العميق في الظاهرة أو الإشكالية، سواء في علم الاجتماع أو علم التاريخ أو علم النفس، أو الفلسفة، لكي لا يبقى حبيس المشكلات المستهلكة لذا "طرح الأسئلة حول القضايا المختلفة من صميم عمل المفكر ومن صميم التفكير الراقي وإنما كان طرح الأسئلة مهما وحيويا، لأنه يفتح طريقا جديدة للتبصر والفهم ويكسر الإتساق المصطنع للثقافة"¹ لكن الحقيقة الجارحة أن آفة التقليد في العلوم الاجتماعية العربية تبتدأ من موضوع دراسة الظاهرة إلى التقليد في تشخيص أسباب الظاهرة، كما نجد نفس الرؤى الإستشرافية لتلك الظاهرة المدروسة، فالحلول كلها مستعارة إذ "لا تحدث عندنا التأثير نفسه الذي لها في أوطانها، حتى كأنها تفقد فاعليتها في الطريق، بمجرد انفصالها عن إطارها الاجتماعي، ومجال المجتمع ليس كمجال الميكانيكا، وهو لا يرتضي كل الاستعارات، لأن أي حل ذي طابع اجتماعي يشتمل تقريبا ودائما على عناصر لا توزن، ولا يمكن تعريفها، ولا يمكن أن تدخل في صيغة تعريف، على حين تعد ضمناً جزءاً منه لا يستغني عنه، عندما تطبق في ظروف عادية، أي في ظروف البلاد التي نستوردها منها"²، بعد ممارسة النظر التأملية العميق أو كما يسميه طه عبد الرحمن النظر الفوقاني لجملة الظواهر العلوم الاجتماعية و طرح التساؤلات والإستشكالات تأتي قوة الأفكار وإبداعها، إذن فإن العلوم الاجتماعية في الوطن العربي لا بد أن تستعيد البذور الروحية في دورتها العمرانية للبدئ من جديد وذلك أن تستأنف الدورة بداية من مرحلة الروح كما أشار مالك بن نبي في رسم الدورة الحضارية للعالم الإسلامي بعد أن كانت نهاية هذا العالم في مرحلة الغريزة، أما عن مرحلة الإقلاع الحضاري لهذا العالم كانت في مرحلة الروح حيث تنشأ إرادة المجتمع التي تموضع العوامل المعنوية عن نقطة الصفر إذن فهي أحوج إلى هذه القوة الروحية الدافعة للبدئ من جديد نحو الإستقلال والإبداع .

فجاهلية العلوم الاجتماعية بدأت حين لاحظت (تطبيق الملاحظة) إلى الإنسان كمادة خاضعة للتجريب، وحين قامت بتجوييف القيم العليا من الظاهرة الاجتماعية، أوفي التخطيط لإنشاء أكبر عدد ممكن من الكليات العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، أو الحديث عن كثافة النخب في هذا التخصص، و الانبهار بمثالية المنهج التجريبي المتبع، والإتصاف بالموضوعية العلمية الصارمة المطبقة على هذه الظاهرة الرقيقة واللينية، كل هذا لا يعبر عن معاني

¹ عبد الكريم بكار، تكوين المفكر: خطوات عملية، دار السلام، القاهرة، ط2، 2010، ص50.

² مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص102.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند عبد الرحمن (حقن العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

وجواهر العلوم الإجتماعية ، كذلك الحال عند الحديث عن حال الإسلام "فكيف لنا أن نحدد على سبيل المثال، ما إذا كان بناء المساجد الجديدة ، أو إقامة دور نشر دينية ترعاها الحكومة ، أو تخصيص أماكن خاصة في البرلمان للصلاة، أو تأسيس الأحزاب السياسية الدينية، أو إنشاء مكاتب لحفظ القرآن، أن كل هذا يعبر عن إشارات تحمل معاني دينية، إشارات تدل على وجود تحول في مواقف النخب فقط، أو ببساطة زيادة في العمل السياسي باسم الإسلام؟ هل أن الاستخدام المتزايد للغة العربية ، أو الزيادة في الحجاب، أو الزيادة في الحضور في صلاة الجمعة، أو التزايد في الحج، هل إن هذا يؤخذ على أنه زيادة في التقوى أو المعاني الدينية، أو أن ذلك نفاق"¹، إذن هذه العلوم بحاجة إلى التجديد في منهجها ومفاهيمها.

فشتان بين روح العلوم الإجتماعية وبين المنهج المطبق على العلوم الإجتماعية، فحين الحديث عن الروح يعني الحديث عن المعنى، القيم، اللغة، والمفهوم و النموذج الإدراكي والمنهج ، أما إذا إختزلنا الحديث عن هذه العلوم تحت سقف المنهج فقط فمباشرة نربطه بالمنهج المادي، لذا نقولان العلوم الإجتماعية هي روح وقيم قبل أن تكون علم و ظواهر، فكيف تم تبديل هذه المفاهيم القيمة (فقه العلوم، النظر الملوكوتي، مفاهيم ائتمانية) بسهولة بمفاهيم قياسية شاحبة ومشئمة للواقع (القياس التجريبي، الملاحظة، الفئة، العينة، الظاهرة ...)، ونجد الكثير من علماء الاجتماع في الغرب مثل ("زايلتن"، "رايت ملز" جولدنز، بوتومور...) الذين يؤكدون حاجة علم الاجتماع إلى نماذج معيارية يسترشد بها في دراسته ، وحاجة عالم الاجتماع إلى الارتباط بقضايا وقيم مجتمعه، والإسهام في مواجهة مشكلاته في إطار النموذج المعياري والقيمي السائد أو المستهدف، وحاجة علم الاجتماع إلى مصادر توجيه تخلص الإنسان والجماعات والمجتمعات من أسر المادية والنفعية والمصلحية المسرفة التي انحدر إليها الإنسان والمجتمعات في الغرب ف "رايت ملز" يؤكد حاجة عالم الاجتماع إلى الخيال السوسولوجي وإلى مجموعة من القيم والتوجهات التي تمكنه من فهم وتفسير مشكلات مجتمعه ومن ثم الإسهام في مواجهتها"²، ويؤكد أيضا "رايموندريس" أن العلوم الإجتماعية الموضوعية لم تعد تكفي الإنسان المعاصر الذي يسعى نحو إيجاد حلول لمشكلاته المادية والنفسية والاجتماعية وإلى توجهات تخلصه من محنته الدنيوية وهو في حاجة إلى استجلاء معنى الحياة والوجود والإنسان وهذا يعني أنه في حاجة إلى الدين"³، الأمر المحير هو لماذا الاستغراب والدهشة عند قراءة

¹ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المرجع السابق، ص 263.

1 نبيل السمالوطي، التوجيه الإسلامي في صراع المنطلقات والنظريات في علم الاجتماع: دراسة نقدية في علم اجتماع المعرفة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1996، ص 98-99.

³ المرجع نفسه، ص 99.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

هذه الحقائق في نصوص الغرب بالرغم أننا على يقين أنها هي قرة عين الإسلام، والأدهش من ذلك أننا نجعلها مواضيع إستشرافية في البحوث الجامعية، ونحبب ذلك العالم أو المفكر الغربي أو ننحاز إليه، كل هذا لأنه اكتشف أو أصاب الفكرة المتجذرة من روح الإسلام أو أنه وجدها بعد دراسته لنصوص التراث الإسلامي، ألا يحق لنا إحياء المعرفة من روح الإسلام العالمي لتخليدها وعولمتها.

2_3_ أهمية التكامل المعرفي في العلوم الاجتماعية :

إذن لكي تتجدد هذه الروح الإسلامية من جديد لابد أن نبحت عن الحبل السري الرابط بين هذه المعاني المشعة، فإن ما نجده في منهج الحضارة الإسلامية قديماً والذي كان سبباً وراء تقدمها وفي استعاب الاختلافات الثقافية والتاريخية هو سر **التكامل المعرفي**، التكامل بين الوحدة والتنوع، فكانت الوحدة في مجال العقيدة والقيم والأخلاق والمعطيات الإسلامية الثابتة التي ترتبط بالمعاملات والسلوكات، أما عن التنوع كان في الخبرات والممارسات والعلاقات، لأن روح المسلم كانت تسعى و تكابد دائماً وراء الحكمة فهي ضالته أينما وجدها فهو أحق بها، فالتكامل هو روح الإسلام، لهذا "ينفرد في أنه يحقق التوازن بين عدة متغيرات، فهو يقيم التوازن بين الفردية والجماعية وبين مطالب الجسد المادية ومطالب الروح وأشواقها وبين المطالب الدنيوية ومطالب الآخرة والاعداد لها، والتوازن بين الوحي والعقل، وبين القدر والإختيار، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، بين الوحدة والتنوع، بين الأصالة والمعاصرة بين التمسك بالثوابت والعقائدية والأخلاقية والقيمية، وبين الإنفتاح الانتقائي على حضارات الغير، ودراستها وتحليلها وأخذ ما هو نافع ومفيد بشرط عدم تعارضه مع أحد الثوابت المعتمدة"¹، لذا فإن حقيقة الإسلام هي حركة إبداعية شاملة ومتكاملة، إذ يصعب أن نفهم أي جانب منفرد من جوانب الإسلام المتعددة، ما لم نفهم طبيعة الإسلام، كوحدة متكاملة، ليس الإسلام شعائر تؤدي فحسب، وليس الإسلام دعوة أخلاقية فحسب، كذلك ليس الإسلام مجرد نظام للحكم، أو نظام للإقتصاد، أو نظام للعلاقات الدولية.. إن هذه كلها جوانب منفردة من جوانب الإسلام المتعددة ولكنها ليست هي كل الإسلام، إن الإسلام حركة إبداعية خالقة... تلك الحركة الإبداعية الخالقة تنشأ من تصور معين للحياة بكل قيمها وكل ارتباطاتها، تصور جاء به

¹ نبيل السمالوطي، المرجع السابق، ص 93.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

الإسلام ابتداءً وهي حركة تبدأ في أعماق الضمير ثم تحقق نفسها في عالم الواقع، ولا يتم تمامها إلا حين تتحقق في عالم الواقع¹، وعلى هذا، لابد من إعادة تأسيس هذه العلوم على منهج التكامل في العلوم.

لأن "طريق العلم ليس واحداً لا ثاني له، بل الأصل في طرق العلم أن تكون متعددة، ولا يصار إلى توحيدها إلا بدليل، وبيان ذلك من وجوه، أحدهما، أن طرق العلوم بعدد موضوعاتها وإن كان بعضها قد ينقل عن غيره طريقه، حاملاً موضوعاته على التلاؤم مع الطريق المنقول، ولا اعتبار لنزعات مغالية تريد أن تختزل كل الطرق في طريق واحد كعضوية، والعلموية"²، بل لابد لهذه العلوم أن تصل ما فصلته الحداثة "وتصل العقل بالقلب، وتصل العلم بالإيمان، والأمر الثاني، أن تُبين كيف أن هذا الوصل يرتقي بالإنسان درجة من الكمال لم يدركها من قبل: سموًا في الأخلاق وشمولاً في الرؤى، وهو ما لم تقدر على أن تحققه الطرق المختلفة التي ظل يتقلب بينها الإنسان الحديث لا يطمئن إلى أي واحدة منها"³، كما أنّ منهج التكامل يُعد المنهج الأصيل في النص التراثي الإسلامي الذي ساهم في الثراء المعرفي الإبداعي.

واليوم نجد نداءات متداولة في النصوص الغربية المعاصرة، في الفلسفة و علم الاجتماع وعلم النفس والإقتصاد تنادي بانتهاج منهج تكامل العلوم، فمثلاً نجد إدغار موران ومشروعه الفلسفي حول الفكر المركب أو التعقيدي، وفي المقابل نجد العقل العربي الإسلامي اليوم يستقبل الفكرة كأنها فكرة خلاقة وإبداعية و كأنه لأول مرة يسمع عنها، لذا لابد التأمل والتمعن في النص التراثي الإسلامي الثقيل، لأن من السخافة توصيفه بالمنهج التقليدي والقديم الذي لابد من الانعتاق منه "بل إنني أجزم أن الوصول إلى لباب العلوم والمعارف الإسلامية والتمكن منه رهن بالعكوف على كتب التراث والتبصر بمنهجها، وهضم الزخم العلمي الكامن فيها، ولا أستثني تلك الأمهات التي تعنى بالعلوم العقلية مثل: علم الكلام والمنطق وعلم المناظرة، ذلك لأنني على يقين بأن الإنطلاقة العلمية الممكنة إلى مناقشة الأوهام الفكرية الحديثة، رهن بهضم المعارف والعلوم الراسخة والدقيقة التي هي أجلّ ميراث أغنانا به السلف، والتي يتكون منها المنهج العاصم عن الوقوع في الزيف والزلل، والذي يدخلنا في الساحة الحقيقية لما يسمونه العولمة"⁴، فتكامل العلوم الإجتماعية تورث العمل التّوّاق أما تجزئتها فهو بتر للفعل الإبداعي في هذه العلوم، "لما كان الإنسان الحديث قد وضع مبدأ التّظهار، وتعلّق بالظواهر وحدها، مضيقاً عقله، فقد اتبع في التعامل

¹ سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، بيروت، (د،ت) ص 22-23.

² طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتز إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 57.

³ المصدر نفسه، ص 58.

⁴ مُحمّد سعيد رمضان البوطي، قضايا ساخنة، مرجع سابق، ص 243-244.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

معها سلوك طريق التقسيم أو التجزئة، إلى أجناس وأنواع وأقسام أخرى من دونها، مصنّفاً لها بحسب مجالاتها أو موضوعاتها أو مرتباً لها بحسب قدرته على استكشافها، ولم يكن حظ الظواهر الإنسانية من هذه التجزئة أقل من حظ الظواهر الطبيعية، فمنها الظواهر السياسية والظواهر الإجتماعية والظواهر الثقافية والظواهر الأخلاقية، وأخرى غيرها، فتعددت طرق تناولها بتعدد هذه الأجزاء¹، لذا لا بد تثبيت هذه العلوم على أصول التكامل المعرفي، بين العقل والقلب، والعلم والعمل، والفكر والقيم.

لذا "فإن مراكز الفكر المتخصصة في مشروع التكامل بين علوم الوحي والدراسات الإنسانية مثلاً، من اللازم لها أن تستند إلى علوم متعددة، منها علوم الخطاب من أجل قراءة النصوص، وعلم اجتماع المعرفة كي تعي أثر الأطر الإجتماعية للمعرفة، وعلم الأخلاق وتاريخ العلم، وعلوم الوحي الإسلامية، والعلوم النفسية، من أجل التحليل النفسي للمعرفة وتحديد الافتراضات السابقة التي توجه ذات الباحث، وأدوات المنطق والحجاج والتواصل، وهذا كله من أجل أن تنتج هذه المراكز التركيبية الخلاقة المبدعة، والمؤثرة في نسق تكاملي مع الفعل الاجتماعي والحضاري"²، فالتكامل إذن هنا هو تكامل في المضمون والآليات، أي حوار بين نصوص العلوم الإجتماعية و تكامل بين آليات العلوم: مثل المنطق، الحجاج، علم الأخلاق... الخ.

2_4_ العلوم الإجتماعية موصولة بالتصور الإلهي والحقيقة الربانية:

إنّ العلوم الإجتماعية المعلمنة لا تؤثر فقط على النخبة في أفكارهم، بل على المجتمع ككل، فإنها تخلق بنيات اقتصادية وسياسية واجتماعية يصعب تغييرها أو تعديلها، لذا نجد العقل الغربي يعطي لهذه العلوم أهمية أكثر من العلوم الأخرى فهي تعلوا فوق كل التخصصات، عكس ما نجده في الوطن العربي فهو التخصص المتأزم و اللامفكر فيه، لذا آن الأوان أن نؤسس البنيات الإسلامية لهذه العلوم، لتحل محل البراديغم الفكري العلماني، فلا بد لهذه العلوم أن تكون موصولة بالحقائق الإلهية، وذلك في كل مفهوم أو نظرية ننتجها، أي لا بد أن تكون الفكرة المنتجة ثمرة التفاعل بين الإنسان والكون والحياة، "وإن الذي يملك أن يعرف الإنسان على هوية كل من الإنسان والكون والحياة، إنما هو ذلك الذي استقل بإبداعه وصنعه، ثم وضع في كل منها قابليته وأقامه على مهمته ووظيفته، فمن هو غير الفاطر الحكيم عز وجل ذلك الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، وخلق كل شيء فقدره تقديراً... وقد شاء هذا الفاطر الحكيم أن يحتمل الإنسان مهمة عمارة الأرض، وأن يكلفه بتسخير كثير من

¹ طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، مصدر سابق، ص 59.

² عبد الرزاق بلعقروز، روح القيم وحرية المفاهيم، مرجع سابق، ص 265.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

المكونات التي من حوله، والحياة تخفق بين جوانحه"¹، كل هذا من أجل هدف واحد هو إنقاذ العلوم الاجتماعية وذلك بإخراجها من مضايق البراديجمات المادية المنقطعة عن القيم العليا، و ليس إنشاء تخصص باسم العلوم الاجتماعية الإسلامية ، أو تغيير اللباس الخارجي للمفهوم باسم علوم العمران ، لأن بهذا التصور قد حبسنا على أنفسنا في سجن آخر، "إننا لا نبغى بالتماس حقائق التصور الإسلامي، مجرد المعرفة الثقافية، لا نبغى إنشاء فصل في المكتبة الإسلامية، يضاف إلى ما عرف من قبل باسم الفلسفة الإسلامية، كلا إننا لا نهدف إلى مجرد المعرفة الباردة التي تتعامل مع الأذهان ، وتحسب في رصيد الثقافة إن هذا الهدف في اعتبارنا لا يستحق عناء الجهد فيه ، إنه هدف رخيص ، إنما نبغى الحركة من وراء المعرفة، نبغى أن تستحيل هذه المعرفة قوة دافعة ، لتحقيق مدلولها في الواقع نبغى استجاشة ضمير الإنسان لتحقيق غاية وجوده الإنساني، كما يرسمها هذا التصور الرباني، نبغى أن ترجع البشرية إلى ربها ، وإلى منهجها الذي أراده لها، وإلى الحياة الكريمة الرفيعة التي تتفق مع الكرامة التي كتبها الله للإنسان ، والتي تحققت في فترة من فترات التاريخ، على ضوء هذا التصور"²، لذا قبل أن يتحدث المؤيد عن أسلمة المعرفة لابد أولاً أن نعمل على أسلمة النفس وأسلمة العقل وأسلمة القلب، بدل من التحيز في المعرفة ونحن لا ننتج معرفة حقة.

لذا لابد أن تكون الحقيقة الربانية هي أولى الحقائق التي ينبغي أن تعترف بها العلوم الاجتماعية في مناهجها فالتصور الرباني "صادر من الله للإنسان ، وليس من صنع الإنسان تتلقاه الكينونة الإنسانية بمحملتها من بارئها ، وليست الكينونة الإنسانية هي التي تنشئه ، كما تنشئ التصور الوثني أو التصور الفلسفي، على اختلاف ما بينهما وعمل الإنسان فيه هو تلقيه وإدراكه والتكيف به، وتطبيق مقتضياته في الحياة البشرية."³، فإن آلام العقل الغربي اليوم هو نتاج غياب هذا التصور الروحي، فنشأت بذلك نزعات معادية للدين أوللفكر الديني، من عقلية مثالية إلى منهجية تجريبية إلى جدلية مادية، وهكذا إلى أن حجبت الرؤية المادية على العقل والقلب من رؤية الحقيقة الربانية .

والقرآن الكريم يشير إلى طريق الفطرة السليمة المؤمنة في تلقي هذه الحقيقة الربانية خاصة في مسألة تعلق الروح بالعلم، في هذه الآية الكريمة ثمة ميثاق غليظ بين الروح والعلم، يقول الله تعالى "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" [الإسراء: 85] فإن تأملنا هذه الآية الكريمة، وذلك أن الله

¹ محمد سعيد رمضان البوطي ، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دار الفكر ، ص 36.

² سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، ص 10.

³ المرجع السابق ص 46.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

تعالى في حديثه عن الروح إنتقل مباشرة إلى العلم لكن كان تقديمه لكلمة الروح أولاً وهي الروح المطلقة والربانية ثم ذكر بعدها العلم وهنا مفهوم العلم متكامل و مفهوم جامع للعالم والآخرة ،لأن بالنسبة للروح فهي التي تجعل الشخص قادراً على تقييم المعلومات الواردة إليه والوصول إلى معلومات جديدة وتغيير أسلوب حياته تؤهله لأن يكون مخلوقاً قابلاً للامتحان ومحلاً للتكليف، ففي تفسير الامام ابن كثير "ثم ذكر السهيلي الخلاف بين العلماء في أن الروح هي النفس أو غيرها، وقرر أنها لطيفة كالهواء سارية في الجسد كسريان الماء في عروق الشجر، وقرر أن الروح التي ينفخها الملك في الجنين هي النفس بشرط اتصالها بالبدن واكتسابها بسببه صفات مدح أو ذم ،فهي إما نفس مطمئنة أو أمانة بالسوء ،قال كما أن الماء هو حياة الشجر ثم يكسب بسبب اختلاطه معها اسماً خاصاً ،فإذا اتصل بالعنبة وعصر منها صار إماء مصطاراً أو خمرًا ،ولا يقال له ماء حينئذ إلا على سبيل المجاز ،وهكذا لا يقال للنفس روح إلا على هذا النحو ،وكذلك لا يقال للروح نفس إلا باعتبار ما تنول إليه ،فحاصل ما يقول :أن الروح هي أصل النفس ومادتها ،والنفس مركبة منها ومن اتصالها بالبدن "¹، إذن فلا يمكن أن نتخيل علماً من العلوم من دون روح :معاني وقيم عليا ، فكيف لنا أن نقول أن العلم ينبغي أن يكون موضوعي و بعيداً عن مبادئ النفس و معاييرها، بل الحقيقة هي أن الروح هي القوة الخالقة للعلوم، الروح :قيم ومعاني ربانية .

3_ فقه الفلسفة و رهان تأسيس المنهج في العلوم الاجتماعية:

ان المشروع الطهائي لفقه الفلسفة، قد فتح لنا آفاقاً جديدة، ذلك في أن نتأمل بعمق و أن نستدل في كل قول نستورده أو نتنتجه، ليكتسب خصوصية حضارية ولانقع في فتن التعولم الفكري الأعمى، وأن نخطط بمعالم النظر العلمي في القول الفلسفي، وهنا لابد القول، لماذا لا يكون منهج فقه الفلسفة منارة للعلوم، ليس فقط للإستضاء وأخذ قبس من نور منهجه، بل الهدف المنشود هو إعادة رسم مشروع متكامل للعلوم من أجل أن نتفقه في العلوم الاجتماعية بعدما تفحصنا جنبات ظواهرها وأزماتها، فلم نجد سبيلاً إلى إستقلال هذه العلوم إلا بأخذ مسالك فقه الفلسفة ،مادام هو العلم الذي يزودنا بالمعرفة بدقيق آليات الممارسة الفلسفية والإحاطة بجليات تقنيات الإنتاج والإبداع، وذلك بعد أن تبصرنا في مسالك الارتقاء من رتبة الاستعمال للفلسفة إلى رتبة صنع الفلسفة، وذلك ليس بمعرفة المقاصد الفلسفية بل في تحليلها، فكان فقه الفلسفة مشروعاً ذا أقسام أربعة متكاملة هي فقه الترجمة الفلسفية، وفقه التعريف الفلسفي، وفقه الدليل الفلسفي، وفقه السيرة الفلسفية، ليتحرر المتفلسف وينطلق في بناء مفهومه ووضع تعريفه ورسم دليله .

¹ الإمام بن كثير ،تفسير القرآن الكريم ،الجزء 3، مرجع سابق، ص 1740، 1741.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

لذا "إن فقه الفلسفة يدل المتفلسف على طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصورات والأحكام الفلسفية، حتى يتبين كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، منشئاً بذلك تصورات وأحكاماً تنافس المنقول، استشكالا واستدلالات، وبهذا، ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسف عامة، والمتفلسف العربي خاصة، من الجمود على ظاهر المنقول إلى الإجتهد في وضع ما يقابله إن مثلاً أو ضدًا"¹، ليكون فقه الفلسفة نموذج معرفي ومنهجي في تفكيك بُنى النص الفلسفي العربي، والإبانة عن عوائق الإبداع من أجل إزاحتها، والبحث عن كمال الفلسفة أو الحكمة المتكاملة الجامعة بين المنطق والتصوف، لأن ماساد في تاريخ الفلسفة من تسلط منهجي أو فوضى منهجية جعلت المفكر العربي التقليدي ينظر بعين واحدة وهي العين النقدية، في حين أن منهج فقه الفلسفة يجعلنا نقرب الظاهرة الفلسفية من جوانبها المتكاثرة بوسائل إبداعية توصلنا إلى المقاصد الفلسفية و إلى العمل الفلسفي الإبداعي الحر .

3_1_ فقه العلوم الاجتماعية:

يمكننا القول أن القراءات في الدراسات العلوم الاجتماعية كانت قراءات مستعجلة لم توفّر شروط الإجتهد، فوّتت على نفسها وعلى المتخصص في هذه العلوم من التفحص والكشف عن الأسباب الثابتة وراء كل الأحكام والتصورات لدراسة الظواهر الاجتماعية سواء في علم الاجتماع، أو علوم الإعلام، أو علم النفس، وعلم التاريخ، فحتجت أسباب النهوض الفكري أمام هذه الفوضى العولمية التي اكتسحت العالم، أين أُحتكر المعنى وأُغلق باب الإجتهد ليصبح كل باحث عربي فاقدا للرؤية المنهجية الثابتة، لكن الفقيه يرفعنا صاعداً من هذا الفضاء العولمي الزاحف إلى رتبة مراقبة الإبداعية في النظر الفلسفي وذلك بنظرته الفوقانية لرصد الظاهرة من كل جوانبها، وذلك بعد مراجعته للتصورات المتوارثة عن (الفلسفة) هذه العلوم، وقراءة استكشافية جديدة لمجازة طرائق النظر التقليدية للنصوص العلوم الاجتماعية، خاصة وأن منهج فقه الفلسفة يتصف بصفتي التكامل والتداخل "ولا يناسب منهج هذا العلم سوى الأخذ بأبواب متناقضة ومتداخلة تتوسل بأدوات علم المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة، وتنظر في مضامين الفلسفة مستعينة بالأخذ بأطراف العلوم التي يأخذ بها المتفلسف من علم التاريخ وتاريخ العلم وتاريخ الأفكار وعلم الاجتماع وعلم السياسة.. إلخ، على أن طه عبد الرحمن لم يحصر هذا المنهج دفعة واحدة، بل بشرّ بكونه ثمرة مشروعه الفلسفي"²، وعلى هذا لا بد من ميثاق التكامل بين العلوم الاجتماعية.

¹ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 24.

² إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 178.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

لذا ففقه العلوم الاجتماعية هو تحديد للعلوم الاجتماعية وتأصيلها من مجالها التداولي الإسلامي، لأن العلوم الاجتماعية العربية في كلها تقليد عن العلوم الاجتماعية الغربية، فسواء تحدثنا عن العلوم الاجتماعية في الجزائر أو في مصر أو المغرب أو في باقي الدول العربية سنجد لها علوم اجتماعية واحدة، مستعمرة مفهوماً ومنهجاً، فهل يا ترى تساءلنا يوماً عن المنهج الذي قد يُحررنا من قيود التقليد والإتباع لهذه العلوم، و إلى أين تتجه العلوم الاجتماعية العربية بعد أن فقدت معناها ؟ لذا إرتأينا أن نطبق بعض الأصول المنهجية لفقه الفلسفة، فضلاً عن الفقه الذي يجعلنا نتأمل في الموضوع بزيادة وفي سبر أغواره وتعليل لإنتاجه، بل الفقه علم عملي، لأن العمل قيمة جوهرية في المجال التداولي الإسلامي، لذا لا بد أن تكون العلوم الاجتماعية العربية مصحوبة بالعمل، لا أن تكون قولاً ظاهراً أو أن نلصقها بفهوم الظاهرة، فهل تأملنا يوماً ما في مفهوم الظاهرة ؟، إذن ما نروم إليه في هذا المبحث هو البحث عن أسس العلوم الاجتماعية المؤيدة و الواعية بمقاصدها وغاياتها.

3_1_1 من الترجمة التحصيلية إلى الترجمة التأصيلية الإبداعية ودورها في تحرير العلوم الاجتماعية:

إن الحديث عن فلسفة الترجمة التي تقتضي "النظر في الترجمة من جوانبها الثلاثة: الجانب الوجودي والجانب المعرفي و الجانب الأخلاقي، أي هي النظر في بعض الخصائص الكلية للترجمة، بما أن من حق الفيلسوف أن يتفلسف في أي موضوع شاء، أو قل، باختصار، إن فلسفة الترجمة هي عبارة عن النظر الفلسفي في الترجمة"¹، إذ علينا النظر إلى الترجمة بنظرة الفيلسوف لا بنظرة المترجم، وهنا كانت رؤى الفلاسفة للترجمة تختلف من فيلسوف لآخر، فمثلاً نجد نظرية المترجم الفرنسي "أنطوان برمان Antoine Berman" الذي أتى بمفهوم الترجمات بدل من علم الترجمة، لتقوم هذه الترجمات على مفهومين فلسفيين هما: التجربة والتأمل، "ولا تقف الترجمات عند حد استمداد مفاهيمها الأساسية من الفلسفة بل جعلت من مهامها، مهمتين فلسفتين خالصتين: إحداها، أخلاقيات الترجمة، والثانية ميتافيزيقا الترجمة، الأخلاقيات الإيجابية، ينظر هذا القسم الأخلاقي الأول في فضائل المترجم التي تتجلى فيما يبذله من جهد لكي تأتي نقوله على شرط الأمانة والصحة، اعترافاً منه بوجود الغير واحتضاناً لقيمه الحية... فإن الأمانة والصحة لا تتحققان إلا بأداء الصورة اللفظية للأصل الذي وضعه هذا الغير، أي بالتزام الحرفية في نقله... الأخلاقيات السلبية: ينظر هذا القسم الأخلاقي الثاني في القيم الفكرية والأدبية التي تحمل المترجم على ترك توجهه الخلقى، ولا شيء يصرف المترجم عن هذا التوجه مثل القيم التي تؤدي إلى محو آثار

¹ طه عبد الرحمن، الفلسفة والترجمة: ج1، مصدر سابق، ص104.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

الوجود الأجنبي من الأعمال المنقولة، بحجة تحسينها أو تكييفها أو تطبيعها"¹، وعلى سيرة الأخلاق والإستئمان في فعل الترجمة، يمكننا أن نتوقف عند المثل الإيطالي الشائع القائل: أن كل مترجم خائن، نجده قد عرّف الترجمة بالخيانة فقد حمّلها المسؤولية الأخلاقية قبل كل شيء، وكأنه يحذر كل مترجم من لعبته الخفية بصيغة: إياك أن تكون خائناً، فالمترجم يكون خائناً عند تحريفه أو سرقة لفكرة أو نص، لكن ماذا نقول عن الترجمة المعلمنة للعلوم ولرؤى العالم، أو أن تكون الترجمة أداة للإستعمار الفكري لزرع المنظومات القيمية والمعرفية الغربية في حقل العقل العربي، فهنا إذن هذه الترجمة قد تجاوزت مفهوم الترجمة الخائنة إلى مفهوم الترجمة الإستعمارية، والحقيقة القائلة أن كل هذه الاسقاطات كانت على العلوم الاجتماعية العربية.

إن الترجمة هي عملية إستعمارية بالدرجة الأولى، وكما "يشير تشيفيتز، فإن واحداً من الآثار التي تركها هذا الكبت على دراسات الترجمة طوال تاريخها البالغ ألفين من السنين، هو تجاهل هذه التعقيدات السياسية على نحو منهجي والتعامل معها أنها بلا قيمة، في الوقت الذي قُدم فيه ليحل محلّها تصور مثالي ومنزوع السياسة ينظر إلى الترجمة بوصفها عملية عملية تُعنى بصورة محضة بالتكافؤ اللغوي الصرف، يقول تشيفيتز: لطالما عملت إمبرياليّتنا تاريخياً ولا تزال تعمل من خلال إحلالها محلّ سياسات الترجمة الصعبة سياسات ترجمة أخرى تكبت هذه الصعوبات"²، خاصة لما يكون المترجم مُعرم بالحضارة الغربية، فلا غرابة أن ينقل كل السموم التي أفرزتها في كل الحقول سواء السيكلوجية أو الاجتماعية أو الدينية عبر قناة الترجمة، فضلاً أن اللغة تحمل سيكلوجيا اجتماعية جمعية، حيث "المستعمرين المثاليين يبدأون بكبت الصراعات السياسية الموروثة والمتأصلة في لغتهم ويسقطونها خارجاً على العلاقة بين اللغات، خاصة بين لغة المستعمر ولغة المستعمر، وهكذا تُرتب هذه اللغات في نوع من التراتب الهرمي تكون فيه لغة المستعمر متفوقة في جوهرها (أغنى، وأكثر تحضراً، إلخ) وتكون لغة المستعمر أدنى في جوهرها، ويرى تشيفيتز أن هذا التمييز أعلى / أدنى يُبنى بمفاهيم مستمدة من البلاغة أو الفصاحة التي يعتبرها تكنولوجيا حاسمة في السيطرة الكولونيالية على المجتمعات"³، فكل مفهوم مترجم قد يُحيي أو يميت عقل الأمة المنقول إليها.

¹ المصدر نفسه، ص 118.

² دوغلاس روبنسن، الترجمة وتأثير الكولونيالية: نظرات الترجمة مابعد الكولونيالية، تر: نائر ديب، مجلة حكمة، 2015/07/02، ص 43.

³ المرجع نفسه، ص 38.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

فإن تأملنا في الترجمات العربية لجلّ الكتب المعاصرة في العلوم الاجتماعية سنجد أنها ترجمات تحصيلية، لكن أساتذتنا غافلون عنها، فعلماء اليهود مثلاً "يهتمون اهتماماً غير عادي بعلم الاجتماع، وأنهم عاقدون العزم على تفادي نشر القيم وأنهم يجدون في إجراءات العلوم الاجتماعية الملاذ في ذلك، قرأنا ما كتبه دوركايم عن الدين والأخلاق، لكن أساتذتنا لم يكونوا يعلمون أنه ينفذ تعليمات البروتوكول السابع اليهودي، الذي يدعو إلى زرع الألغام لتهديم الأديان، واستبدال مفاهيم الناس عن الله والروح بمفاهيم رياضية مادية، كل ما أعمى أبصارنا وأبصار أساتذتنا هو أن دوركايم عالم فذ أرسى دعائم هذا العلم، وأول من حدد خصائص الظاهرة الاجتماعية وأبرز المنهج العلمي في دراستها، كان أساتذتنا يهيمون إعجاباً بدوركايم، وكانت رسائل الماجستير والدكتوراه تعرض وتشرح وتفسر بإعجاب شديد آراءه وأفكاره.¹ وكذلك الحال في علم النفس العلماني مع فرويد.

يقول محمود أمين العالم، "أن ماركس لم يُترجم ترجمة كاملة وشاملة في لغتنا العربية، أي أنه حتى اليوم لم يدخل في ثقافتنا العامة فضلاً عن أنه لم يجد طريقه بشكل موضوعي في إعلامنا، وتعليمنا ومدارسنا وجامعاتنا وحتى في مجلاتنا وكتاباتنا العلمية، إلا في صورة عكسية أوضدية في أغلب الأحيان، لقد حورت كتبه وصودر في أغلب الاوقات المترجم منها طوال السنوات السبعين الماضية، ولهذا لم يتم حوار فكري حقيقي علني مجتمعي حول الماركسية مما كان من الممكن أن يغني ثقافتنا وينمي معرفتنا الموضوعية والنقدية بها، ولعل أغلبنا قد اكتفى أو لم يجد أمامه إلا بعض مترجم من كتب ماركسية أغلبها ترجمة ركيكة أو تبسيطات أو ملخصات مرت على المصفاة السوفييتية الايديولوجية"²، إذن فما أخذناه عن ماركس إلا قشورا عن فلسفته، فالترجمة هي تأمل وإمعان النظر قبل كل شيء، وهي تذوق للفن والأدب والجمال لا لنقل أفكار صماء وشاحبة، ولا هي ترجمة بالمعنى القاموسي للبحث عن مرادفات الألفاظ، فإن ذلك يقتل التفاعل والثراء اللغوي والمعرفي، لذا لا بد أن نشمّن الدور التنويري للترجمة.

كما أننا لا يمكن أن نتهم كل الترجمات أنها ترجمات تحصيلية أو توصيلية، بل توجد ترجمات قد صانت المجال التداولي العربي ونقلت كل مالا يناقض العقيدة والخصوصية الإسلامية، بل من ثغور الترجمة العلمانية هو المترجم المقلد أو بتعبير طه عبد الرحمن المترجم التحصيلي، لذا فلا بد التعرف على هوية المترجم وتكوينه، إذ يصنف

¹ أحمد خضر، اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع، المنتدى الإسلامي، لندن، ط 1، 2000، ص 49.

² عبد الحسين سليمان، خطوط عامة لقراءة ماركس أو كيف نقرأ ماركس، مركز دراسات الأبحاث العلمانية في العالم العربي، 6-2-2013، ص 1، <http://www.ssrcaw.org>.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

المترجمون إلى صنفين "صنف الهواة الذين تلقوا معارف عامة حول الترجمة أو يعرفون لسانين مختلفين، مثلاً اللسان العربي واللسان الفرنسي، وهؤلاء في نظرنا أقل جودة في العملية الترجمية، بل أحياناً قد يشوهون دلالات النص الأصلي ويفسدون معناه، وصنف المترجمون المحترفون الذين تلقوا تكويناً أكاديمياً متخصصاً ومتعمقاً، وهؤلاء في نظرنا هم القادرون على الترجمة وفهم مسالكها وتذليل صعوباتها"¹، أما المترجم المبدع أو المترجم التكاملي هو الذي تكوّن بمراحل إذ خضع إلى الشروط التالية:

__ "التكوين المعمق في اللسانيات العامة واللسانيات التطبيقية، التكوين المعمق في لسانيات النص وهو ما يخوّل له معرفة كيفية اشتغال النصوص وربطها وترابطها وتحليل نسيجها اللساني والبرغماتي.

__ التكوين المعمق في نظريات تحليل الخطاب، وهو ما يخوّل له معرفة استراتيجيات إنتاج الخطاب ومكونات عالمه وإمكانات فهمه

__ التكوين المعمق في تاريخ العلوم والأفكار، وهو ما يخوّل له معرفة سياقات إنتاجها وأبعاد تكوينها وخلفيات نظمها المعرفية والاستمولوجية، والتكوين المعمق في تاريخ الثقافات والحضارات"²، وإطلاعه على مختلف العلوم كالعلوم الاجتماعية والعلوم السياسية، وأهم شيء هو إطلاعه على فلسفة الأديان من أجل الكشف عن أصول الرؤية للعالم الثابتة في النص المنقول.

إذ يعود فشل المشروع العربي للترجمة في كونه مشروعاً أعرج لأن الترجمة العربية تترجم بعين واحدة و هي العين المصورة أو الناقلة التي تنقل كل ماتترجمه حرفياً، وتفقد للعين التأملية والفاحصة، فلا بد أن ندرك أن "الترجمة قدرات معرفية وبرغماتية قبل أن تكون مجرد نقل من لسان إلى لسان آخر، فالمترجم الذي لا يتمكن من ضبط شروط نشأة المصطلح في لسانه الأصلي لا يستطيع أن يضبط شروط ترجمته في اللسان الهدف، ويبدو أن الترجمات العربية المتصلة بالمليادين العلمية، ومنها اللسانيات لم تتمكن من ضبط هذه الشروط، مما جعل ترجمة المصطلح اللساني ترجمة مضطربة ومتناقضة أحياناً من مترجم إلى آخر ومن قطر عربي إلى آخر، ويجعل ذلك إنتاج المصطلح العلمي إنتاجاً غير سليم"³، وخطورة الترجمة لما تكون برغماتية بحتة في بعدها العلماني، لتكون بذلك ناقلة لمختلف

¹ خليفة المساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، منشورات ضفاف، بيروت، ط2، 2015، ص86.

² المرجع السابق، ص86-87.

³ خليفة المساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، مرجع سابق، ص97.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

البراديغمات العلمانية، وفي نفس الوقت قد تمنع من ترجمة الحقائق المسكوت عنها التي قد تحيي العقل وتثوره نحو التجديد والإصلاح.

فالتربة لها براديغمات محجوبة، فليس كل قارئ كاشف لها، لذا فالمترجم لابد أن يتحمل المسؤولية الأخلاقية في كل كلمة منقولة، فقد يشوه حقيقتها عن غير قصد أو قد يكون متعمداً في ذلك، فالتربة تسهم في استنبات نموذج فكري جديد، إما أن يكون تنويري أو تضليلي، لأن التربة مثل النبتة تحتاج إلى نور يتسلل داخلها ليضيئ روحها، والمترجم المبدع هنا هو المصباح المنير للنص، فمثلاً عند استيراد المترجم العربي مفهوم البراديغم، إذ نجد كل مترجم قد وضع مفهوماً يختلف تماماً عن المفهوم المترجم الذي يسبقه، فنجد قد تُرجم البراديغم إلى: نسق، نظام، منظومة، مثال، نظرية، منوال، نموذج... الخ "هكذا تبقى جهود المترجمين والمشاعلين بضبط المفاهيم واستخداماتها البحثية المختلفة عشوائية، غير مؤطرة ولا هادفة وغير مثمرة، وتكون النتيجة فوضى وتضارباً في ترجمة المفاهيم العلمية والمعرفية، خلافاً لما نراه من دقة في دلالة المفاهيم المستخدمة في الأبحاث في اللغات الأجنبية (والتي لا تعرف منها مجتمعاتنا، على أي حال سوى اللغتين الفرنسية والانجليزية بسبب العلاقات التاريخية السياسية والاقتصادية والثقافية، التي تربطنا وعلى نطاق واسع بالعالمين... أما العوالم المعرفية الأخرى (كالروسية واليابانية والصينية) فلا تربطنا بها علاقات معرفية إلا على نطاق ضيق ومحدود"¹، كما تقول مترجمة كتاب نظام التفاهة مشاعل عبد العزيز الهاجري عن الترجمة، "عقيدتي العلمية بشأن جامعاتنا العربية هي أننا نمر بمرحلة تاريخية للترجمة فيها أهمية تفوق البحث العلمي، لاسيما وأن مقدرة من هم خارج أسوار الجامعة على تناول المعارف الأجنبية محدودة بسبب ضعف مناهج اللغات في مدارس العالم العربي، وأنه على أساتذة الجامعات واجب أخلاقي بالقيام بحتم على كل منهم القيام بحصة من الترجمات المفيدة مجتمعيًا... فالمترجمون إذ يزجون بأنفسهم في غمار الترجمة، تلك المهمة المحفوفة بالألغاز، فإنهم يشتغلون على العمل نفسه في لغتين غريبتين إحداها عن الأخرى، وكأنهم يقصدون إعادة بناء برج بابل"²، إذن لابد على المترجم أن يكابد ليكون علمه واسعاً ومتكوّناً باللغة المنقولة والمنقول إليها (من ناحية، فقه في اللغات، اللسانيات وفلسفة القيم، وعلم الأديان، والتاريخ، والأدب)، وضرورة التفكير والتأمل في الكلمات والمعاني، كل هذا يستلزم رسم منهج جديد ليتبعه المترجم خاصة في نقله للعلوم الاجتماعية.

¹ تمني سنديان، الكتاب السنوي: نحو نموذج ثقافي جديد في عالم متحول، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، ص 24.

² آلان دونو، نظام التفاهة، مرجع سابق، ص 21.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

لذا "فالمترجم يحاول : يفكر في الكلمات والجمل والمعاني، ويكتب ويشطب، ويسدد، ويقارب، ويستجمع جميع معارفه اللغوية والمنطقية، حتى يتمكن بالنهاية من التقريب بين لغتين من خلال بذل قوة توحيدية هائلة لعلها تشبه محازا تلك التي يبذلها هرقل وهو يقرب بين ضفئ البحر، ورغم ذلك، فلا يأمن المترجم، لدى التعاطي مع اللغات المقارنة، الوقوع في الفخاخ اللغوية، التي عادة تشكل مصدرا خصبا للاضطراب اللغوي في عمله... من أجل كل ذلك، كان لابد لي كمترجم من الخروج بمنهج يأخذ كل ماتقدم بالإعتبار"¹، فالترجمة بحاجة إلى منهج يُحررها من قيود التبعية والتقليد.

3_1_2_ ممارسة الترجمة التأصيلية الإثمانية ودورها في تحرير مفاهيم العلوم الاجتماعية :

إن نظرية الترجمة التأصيلية التي وضعها طه عبد الرحمن هي الترجمة الحرة من أغلال التقليد المتبع، فهي التي تحرر القول الفلسفي العربي من قيود الترجمة الإتباعية والمقلدة، و هي الترجمة الجامعة بين البناء الإستشكالي والإستدلالي للنص، كما ذكرنا سابقا في تقنية الترجمة ومراتبها، "فالمترجم التأصيلي لا يكتفي بهذا الحذف الجزئي محافظ على باقي النص بوجهه الأصلي، بل يسعى في تخريجه على مقتضى أصول المجال التداولي للملتقى وفي تغطية أوصاف النص الفلسفية بأوصاف تداولية تُنهض المتلقي إلى العمل الفلسفي، ومن يكون همه التخريج والتغطية التداوليين، فلا بد أن يلتجئ إلى حذف أوسع يشمل الأصول المخالفة والفروع المخالفة وأوصاف الفروع الموافقة وأوصاف الفروع الموافقة سواء كانت هذه الأصول والفروع عقدية أو لغوية أو معرفية"²، فالمترجم التأصيلي دوره أن يرفع الترجمة إلى أفق التكامل المعرفي والقيمي جامعا بين القول العباري والإشاري، لأن هذا الأخير هو الحامل لوعاء المجال التداولي للأمة، لذا لابد للعلوم الاجتماعية العربية أن تنتهج مسالك هذه الترجمة التأصيلية، وأن لا تقف عند ترجمة المفهوم المنقول من دون إجتهد عملي، بل تسعى إلى تأثيل المفاهيم بمقتضيات المجال التداولي المنقول إليه، لكي لا يكون الهدف من ترجمة العلوم الاجتماعية الغربية في أن تسرد لنا تاريخها وتعيد نمذجة منظوماتها وتخزينها في الذاكرة وحفظها، لذا يقول طه "فالفلسفة التي كنا نلتقاها بالأمس، كنا نخترنها في الذاكرة فحسب، بينما الفلسفة التي أدعوا إليها اليوم تستهدف تغيير العقل، ولا يمكن تغيير دفعة العقل واحدة، بل لا بد من تربية العقل على الفلسفة وهذه التربية العقلية الفلسفية تقتضي زمنا قد لا يكون بالقصير، وعلى هذا فإن

¹ المرجع نفسه، ص 22-23.

² طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة : الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 357.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

الترجمة كما أراها ينبغي أن تكون مُربية للعقل على التفلسف خطوة خطوة¹، كذلك العلوم الإجتماعية لا بد أن تسلك منهجية أو تقنية الترجمة التأصيلية وذلك بالدربة على أدواتها من أجل تحقيق الإستقلال والإبداع في هذه العلوم.

إذن فلا بد للمترجم أن يتحرر من وصاية النص الأصلي، لتكون ترجمته لا مستنسخة من النص الأصلي وإنما "على مقتضى استكشاف الأصل أي أن تكون ترجمة استكشافية، لا استنساخية وهكذا، فإن الاستكشاف يقضي بتحمل المترجم لمسؤولية الاستقلال عن وصاية النص الذي يتولى نقله إلى لسانه، على خلاف الاستنساخ الذي لا يتحمل فيه المترجم هذه المسؤولية، بل يلقيها على عاتق المؤلف، مكتفياً بنقل طريقة هذا الأخير في استقلاله عن نص أو نصوص سابقة على نصه"²، و للإجابة عن السؤال، لماذا العلوم الاجتماعية العربية لا زالت علوماً تابعة؟ أو لماذا لم تحقق ما حققته العلوم الاجتماعية الغربية؟ فإن الجواب الصريح هو غياب الإبداع الفكري عند الباحثين العرب فقد ألفت روحهم آفة التقليد بالإضافة إلى قصور أدواتهم المنهجية فهم يستوردونها لا يبدعونها من مجالهم التداولي، فإنهم ألقوا القول المنقول من الحضارة الغربية، وعلى أثارها أصبحوا يهرعون، فورثوا عنها نفايات الأفكار من بقايا علومهم (الأفكار العلمانية والإلحادية، والقيم الإستهلاكية) عبر قناة الترجمة لذا يقول طه "فما أحر الإبداع الفكري لدى العرب وجعلهم يشعرون بالعجز دونه إلا هذا الخلط في نقولهم بين ما يجب على المترجم نقله وعلى المتلقي معرفته وبين ما يجوز للمترجم استبداله وللمتلقي تجاهله، فكانوا وما زالوا يُنفقون وقتاً طويلاً في فك الألغاز والمعتميات التي وردت في النقول بسبب هذا الخلط الشنيع"³، لذلك كانت تقنية الترجمة الإبداعية التي تمارس عليها طه عبد الرحمن في نصوصه الفلسفية ترجمة مستقلة عن كل الترجمات الساكنة، مما جعله ينسج نصاً فلسفياً مزخرفاً و متكوّناً بالمفاهيم الإسلامية المتجذرة من أصول المجال التداول الإسلامي، سواء كان المفهوم على المستوى المنطقي، أو الدلالي أو القيمي، فالترجمة هي البوابة اللسانية في كنف الحداثة، إذن العلوم الاجتماعية اليوم هي بحاجة إلى منهج جديد في الترجمة لتحصيل هذه الأسباب، أي أن فقه الترجمة هنا هي ترجمة إيمانية و"الفقه الائتماني فهو فقه الأمانات والأمانة تكون شيئاً منظوراً كما تكون شيئاً مسموعاً، بل إن أحد المبادئ الرئيسية لهذا الفقه هو مبدأ الشاهدية"⁴، والترجمة أمانة في الجانب المنظوري .

¹ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 23.

² طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 161.

³ المصدر السابق، ص 166.

⁴ طه عبد الرحمن دين الحياة، مصدر سابق، ص 15.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

3_1_3_ التأسيس الإسلامي لمفاهيم العلوم الاجتماعية، من المفاهيم العلمانية إلى المفاهيم الإنتمانية :

كانت الترجمة ولا تزال هي الانفتاح الكامل للأبواب على كل رياح المفاهيم، "فمع المفاهيم المرسلّة من ثقافة أخرى، والمترجمة بقليل أو كثير من الأمانة فالأفكار المطبوعة التي لم يعد لها أي صدى، ولا حوار مع الحياة، ولا تأثير على مجراها: تستعيد كلمتها وتعود لإنتاج أفكار موضوعية يكتنف مقاصدها شيء من الغموض يعود لأصلها المزدوج، لكنها تظل تنتسب لأفكارها الأصلية ولا تفقد اتصالها بها"¹ إذن فقد يحمل المفهوم المترجم فكرة خلاقة وقد يحمل وثناً، فالمشكلة هنا ليست فقط مشكلة الأفكار بل هي مشكلة المفاهيم الإرتحالية، لأن المفهوم "ينشأ في بيئة معرفية لها شحناتها المعرفية المختلفة التي تشحن كل مفهوم ناشئ جديد وتضعه في مداره المعرفي العلمي الخاص به وهي ملابسات معقدة، على المترجم أن يكون ملماً بها وعارفاً بأسس تكوينها وإلا كانت هذه الملابسات عنصراً مساعداً على اختلاف الترجمات مما يجعل إنتاج المصطلح في اللسان الهدف إنتاجاً مختلفاً لا يتقيد بهذه الملابسات الأولى التي ساهمت في تكوين المصطلح الأصلي، فصطلح البرغماتية مثلاً نشأ في إطار فلسفي معيّن له ملابساته وقيمته العلمية والثقافية التي شكلت قيوداً من قيود إنتاجه وعلى المترجم أن يكون عارفاً بها عندما يجري إنشاء المصطلح في اللسان الهدف"²، إذن لابد من تطهير النص من صنمية المفاهيم المترجمة ترجمة حرفية، ففي العلوم الاجتماعية العربية نجد النص قد أعشب بالنباتات الطفيلية إلى أن أصبح أرضاً بوراً، فلا يمكننا أن نتأمل فيه ليكون مصدراً لإصلاح الفرد والمجتمع.

إذ يعتبر الثلاثي كارل ماركس و ماكس فيبر ودوركايم لهم تأثير فعال على علم الاجتماع أو الفلسفة الاجتماعية إلى يومنا هذا بمقولاتهم ومفاهيمهم، فالترجمة التحصيلية حجت عن كنه المفهوم المنقول وألغى به، لذا لابد "تصيير المعاني الإيمانية مفاهيم فلسفية أو مانصطلح عليه باسم مفهومة المعاني الإيمانية، فقد أثبتت في هذه المفهومة، على حد الآن طريقة واحدة هي العلمنة، وتقوم العلمنة بتذكير الأصل الإيماني لهذه المعاني أو إنكاره، غير أنه بالإمكان اتباع طريقة مضادة في المفهومة، إذ لا تُنكر الأصل الإيماني ولا تُنكره، وسميها الأيمنة قياساً على صيغة العلمنة، حتى تُنبه بصيغتها على وجود التضاد بينهما"³، لهذا ستناول في هذا المبحث أهم المفاهيم والمقولات

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 138.

² حليقة المساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، مرجع سابق، ص 99.

³ طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الانتمانية والعلمانية، ج 1: المفاهيم الإنتمانية، مصدر سابق، ص 18.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

المتداولة في الفلسفة الاجتماعية لتأصيلها في المجال التداولي الإسلامي سواء التي تطرق إليها طه عبد الرحمن أو التي سنجتهد في تأثيلها وصناعتها وتوليدها، لذا من بين المقولات الشائعة والتي ألفناها حتى في خطابنا اليومي هي:

أ- **الإنسان مدني بطبعه أو إجتماعي بطبعه إلى إنسان آنس بالطبع:** وذكرنا سابقاً عن ما تقوم به الترجمة التحصيلية من تضيق في المفهوم المنقول وذلك في نقلها الجانب العباري وترك الجانب الإشاري، لكن طه عبد الرحمن هنا قد نوّه عن هذا التحريف وأصل أو أثّل المقولة باستناده على المصادر التراثية كما بن مسكويه مثلاً، لينتقل المفهوم من التأسيس إلى أخلاق التأسيس، وذلك بعد أن كانت أخلاق اليونان تابعة للسياسة ومؤسسة من صنع الإنسان، فالتقريب الإسلامي جعلها شاملة لكل فعل إنساني وأنها من صنع الله.

لنجد ابن مسكويه ناحته مقولته أن **الإنسان آنس بالطبع**، "والسبب في هذه المحبة الأنس وذلك أن الإنسان آنس بالطبع وليس بوحشي ولا نفور ومنه اشتق اسم الإنسان في اللغة العربية وقد تبين ذلك في صناعة النحو وليس كما قال الشاعر "سميت انساناً لأنك ناس" فإن هذا الشاعر ظن أن الإنسان مشتق من النسيان وهو غلط منه وينبغي أن يعلم أن الإنس الطبيعي في الإنسان هو الذي ينبغي أن نحصر عليه ونكتسبه مع أبناء جنسنا حتى لا يفوتنا بجهلنا واستطاعتنا فانه مبدأ المحبات كلها¹ وذلك من مبادئ الفطرة الإنسانية، ولأن مفهوم المدينة ضيق أفقه في دلالة اليونانية ليدل على حقل التنظيم الإجتماعي السياسي، لكن الحقيقة الناصعة أن المدينة تشمل كل الأعمال التأسيسية الصالحة في السياسة والاقتصاد والحياة الاجتماعية أي "لم تعد المدينة ذلك التنظيم الاجتماعي الأفضل والوحدة الحكومية المثلى التي تحقق لأفرادها وطبقاتها الخير الأسمى والكمال الأقصى كما كانت عند أفلاطون وأرسطو بل صار مدلولها يشمل كل مؤسسة تعبر عن احتياج الإنسان إلى التعاون وتقسيم الأعمال وتبادل المصالح"²، إذن فكان تأصيله لهذه المقولة من خلال قراءته للنص التراثي الإسلامي عند ابن مسكويه.

ب- من مفهوم المواطنة إلى مفهوم المواخاة :

المواطنة من المفاهيم التي نسجت في الفلسفة الاجتماعية والسياسية و التي يستعملها علماء الاجتماع أو المختصين في السياسة، فكليهما يستعملها في نفس السياق ونفس المعنى حتى وإن كان التخصص يختلف عن الآخر، بالرغم أن اللفظة تحمل معنى ضيق لكنها تستعمل في حقول معرفية واسعة، لذا فإن تأملنا في هذه اللفظة

¹ ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المطبعة الحسينية، مصر، ط1، 1908، ص116.

² طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص406.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

(المواطنة) نجد لها غريبة المنبت، فترجمت إلى العربية من دون أن نفقه دلالتها أو نتمعن فيما أو إذا كان هناك ألفاظ أخرى ترادفها، لكن ما قام به العقل العربي هو قبول اللفظ كما تُرجم لأول وهلة، لذا "فتحدد دائرة المعارف البريطانية المواطنة بأنها علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة متضمنة مرتبة من الحرية وما يصاحبها من مسؤوليات وتسبغ عليه حقوقاً سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة، وميزت الدائرة بين المواطنة والجنسية التي غالباً ما تستخدم كمرادف لها، وتحدد موسوعة الكتاب الدولي المواطنة بأنها: عضوية كاملة في دولة أو بعض وحدات الحكم وتؤكد الموسوعة أن المواطنين لديهم بعض الحقوق مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة وكذلك عليهم بعض الواجبات مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم"¹، إذ فهي لفظة لا تخرج من دائرة التأسيس.

إذن المواطنة هي رابطة قانونية تعاقدية بين الفرد والدولة لضمان قيام الشروط الاجتماعية والاقتصادية، ما يهمننا هنا هو أن أغلب الباحثين قبلوا الترجمة كما هي ووجدوا اللفظة على أنها مناسبة للمعنى المقصود، خاصة وأنها لها رابطة مع مفهوم الوطنية أو الوطن، فبنوا مخيالهم المجتمعي حول المفهوم من خلال أن الوطن هو الرحم الاشتقاقي الذي أنجب لنا الوطنية والمواطنة إذن فلا غرابة في المصطلح، ولم يتأملوا بعيداً كما يعمل الفقيه في تأملاته العميقة، على أن المواطنة كمفهوم غربي نُقل إلى النص العربي حاملاً معه نموذجاً كامناً، فالعلمانية تسري في شرايين المفهوم، إذ نجد لدى منظري الفكر السياسي قد انتهجوا الفصل بين المواطنة والأخلاق على دائرتين فالموقف الأول، حيث يرى الليبراليين " أن المواطنة جملة من الحقوق الفردية تُحددها نظرية في العدل تم وضعها خارج نطاق الأخلاق، ذلك أن الأفراد، رعاية لمصالحهم، قاموا بتحديد مبادئ هذه النظرية السياسية بعد أن تجرد كل واحد منهم من كل القيم والأغراض والأوضاع والأدوار والأوصاف التي تخصه، وعلى هذا فإن الرؤية الأخلاقية التي يرى بها المواطن حياته هي من هذه الأشياء التي ينبغي أن يتجرد منها كلياً، حتى يحصل على حقوق متساوية مع حقوق غيره من المواطنين، فإذاً هذه الرؤية الأخلاقية شأن خاص مثلها في ذلك مثل العقيدة الدينية"²، فالمواطنة هي بتر الأخلاق عن الحياة الاجتماعية والسياسية للمواطن، لتبني الليبرالية هنا رؤيتها المادية كروية كلية، أما عن الدائرة الانفصالية الثانية هي التي تدعي الجمع بين المواطنة وأخلاق الجماعة، وهذا الموقف اتخذ بعض المفكرين السياسيين المعاصرين وهنا طه عبد الرحمن وضع مفهوم الجماعية مقابل للمصطلح الإنجليزي

¹ ياسر حسن عبد التواب جابر، المواطنة في الشريعة الإسلامية، دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة، ط 1، 2010، ص 22

² طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مصدر سابق، ص 217.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

communitarianism

فتجد من بين هؤلاء الفلاسفة شارلز تايلور، وميكائيل ولترز،... فدعوتهم كانت "أن المواطنة لا توجد إلا مقترنة بموقع من المواقع داخل المجتمع، فكل مواطن يرتبط بتاريخ وتراث مخصوصين حاملاً ثقافة معينة لا يشترك فيها إلا مع الذين ينتسبون إلى نفس الجماعة التي ينتسب إليها، ويطالب باقي المواطنين باحترام خصوصية ثقافته كما يطالب الدولة بالاعتراف بالحقوق الخاصة التي تترتب عليها، والقيم الأخلاقية عنده هي جزء من هذه الثقافة المخصوصة، لذا ينبغي تأسيس الحقوق التي يتمتع بها هذا المواطن على القيم الأخلاقية التي تأخذ بها الجماعة"¹، لتكون الرؤية الليبرالية قد أعطت للمواطنة توسعاً مادياً جزئياً، فهي مواطنة منغلقة لا مواطنة منفصلة، فالمواطن هنا يقدم عاداته وتقاليده المتوارثة عن كل القيم الروحية السامية، ولتحل كل الطبائع الميتة محل الفضائل الحية، ويتم إحياء الجهل والمفاهيم الصنمية بسهولة، فإن طه عبد الرحمن هنا كأنه يُحلل الواقع الاجتماعي العربي أو يمدنا رؤية للعالم الحاكمة أو البراديجم الخفي في المجتمع العربي، لأن هذه الظاهرة الاجتماعية (انغلاق الجماعية) اكتسحت بذورها في كثير من الدول العربية، مصر، وتونس و المغرب، ولكي لا نبتعد كثيراً فإن ما نعيشه اليوم في الجزائر، وبالفعل ما نلاحظه أنه، قد فاقت ثقافة التقاليد على القيم الإسلامية الحية، فربما أصبح تقديس العادات التراثية أكثر من تقديس الرموز الدينية، وأصبحت كل منطقة تتفاخر وتتسبد بتقاليدها على الأخرى والغلو بالمطالبة بهذه الخصوصيات وحقوقها، وهنا يكمن دور عالم الاجتماع وعالم السياسة أو الفيلسوف أن يتفطن و على أن يكون فقيهاً في رؤيته التأملية الفوقية أثناء رصده للظاهرة الاجتماعية المتسيدة (تعصب وانغلاق الجماعية أو القومانية) لا من أجل الفهم والتفسير فقط للظاهرة بل في السعي نحو تحريك العقول من أجل التغيير المنشود .

و يقول طه أن الجماعة قد لا تكتفي بادعاء تميز تاريخها وتراثها، بل تتجاوز ذلك إلى أن تبث في نفوس أفرادها تعلقاً بهما أشبه ما يكون بالولاء الأعمى، وغالباً ما تَعَمَد إلى إحياء معالم وآثار أو رموز لم تكن في وقتها الغابر شاهداً على رُقي نمط هذه الجماعة في الحياة، بل شاهداً على انحطاطها، وقد تحتل هذه الجماعة أو تلك تراثاً أو تاريخاً ليس له أصل مبتدعة بعض الرموز والشعارات من عندها مُلققة بين بعض العناصر المأخوذة من ثقافات أو ديانات مختلفة، كل ذلك يجعل المواطن ينكفي على ذاته، متعصباً لجماعته"²، فبدل أن يحبي القيم الأصلية التي غابت عن مجتمعه ووطنه، نجده يحبي ما ينقضها من القيم الجامدة، التي لا تتور روحه بل تجزأ روح الإنسانية

¹ المصدر السابق، ص 218.

² المصدر السابق، 221.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

جمعاء، و الأسوأ في ذلك أنها جُزأت وفصلت الذات، لتنتهي إلى ذات متخلقة وذات غير متخلقة حسب طه عبد الرحمن، فإن جمود الإنسان على العادات والتقاليد الموروثة باسم الخصوصية الثقافية أو المحافظة على التقاليد أو قيم المواطنة، فحتماً ستهوي أخلاقه إلى التديني، ولن تكون نظرتة عالية للأخلاق مادام أنه يزحف وراء الأوهام الموروثة أو قد يستبدل القيم الأصيلة بقيم الجماعة المتعصبة، إذن، فمن الجلي أن يكون هذا المواطن عبداً مستعبداً أو أن روحه ألفت قابلية الإستعباد لهذه الأصنام الموروثة .

إذن فالمواطنة تربية مدنية دنيوية، فهي "عبارة عن جملة من القيم السياسية الوضعية التي تهدف أصلاً إلى تقوية الشعور بالانتماء للمجتمع أو الدولة، وهو أمر محمود في ذاته، لكنه يبقى سلوكاً دنيوياً خالصاً، بينما المخالفة هي عبارة عن جملة من القيم الكلية التي فطر الله الإنسان عليها وقد تتفرع عليها قيم أخرى وتقوم مقام الميزان الذي توزن به القيم الوضعية وبهذا فالإنسان أحوج إلى المخالفة منه إلى المواطنة، بل متى حصل المخالفة استغنى عن تحصيل المواطنة"¹، لذا فمفهوم المخالفة ينهض بمقتضيات تربوية لا ينهض بها مفهوم المواطنة، وذلك أنه يحفظ الصلة بالدين.

لذا فإن ما سع إليه بعض المفكرين المعاصرين هو البحث عن سبل جديدة لتقويم مسار المواطنة الليبرالية المتسببة، فكانت مقاصدهم المأمولة هي ضرورة الإلتفات نحو الإلتزام بأخلاقيات التواصل والتداول "ولأجل تنظيم هذه التواصل أو التفاعل في الفضاء العام، بذل الأخلاقيون المعاصرون جهوداً معتبراً، فاسترجعوا الموروث الأخلاقي بخاصة في نسخته الأنوارية، واستجلبوا اللساني التداولي، الذي يعتبر أكثر بالحقيقة الاستعمالية للغة أكثر من حقيقتها البيانية والعبارية ويعتبر أكثر لا بالمعنى التأويلي الشامل الذي ورثته الفلسفة من انفعالات العصر الحديث، بل باللحمة مع السوسيولوجيا أو علوم الحياة، وعلى هذا النحو يتغير الموضوع"²، فكان الهدف الأسمى وراء هذه المنظومات الأخلاقية هو تحقيق المنفعة وتحقيق أكبر قدر من المصالح الآنية، فشتان بين المصالح المادية والصالح المعنوي، أو بين المصلحة والصالح، لذا ففي كل خطوة تواصلية كانت هي خطوة حسابية، تتقيد بشروط وقيود دنيوية إذن حتماً سيكون النموذج الحاكم هو "نموذج حسابي للسلوك الأخلاقي، نموذج يستطيع كل واحد بواسطته حساب سعادته، فيجمع منافعه ويطرح منها مضاره، رافعاً إلى أقصى قدر لذته وخافضاً إلى أدنى قدر ألمه، وكما أن هذا الحساب يفيد الفرد في تحصيل سعادته، ويفيد الجماعة في تحصيل سعادتها التي هي عبارة عن

¹ طه عبد الرحمن، سؤال العمل: بحث في الأصول العملية للفكر والعلم، مصدر سابق، ص 168.

² عبد الرزاق بلعقروز، روح القيم وحرية المفاهيم، مرجع سابق، ص 210.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

إضافة المنافع القصوى للأفراد بعضها إلى بعض¹، إلا أنه يبقى نموذجاً خالياً من المقاصد، لأن اهتمامه في النتائج فقط.

لكن الحقيقة المستترة خلف هذه المفاهيم، كمفهوم المواطنة الليبرالية والمواطنة الجماعانية أنها تحمل خلفها تجربة دينية روحية عميقة، لذلك أراد الفكر السياسي المعاصر كبثها واستبدال الغطاء المفاهيمي لكل فكرة دينية بغطاء علماني مثل مفهوم التجرد (التجرد من الرؤية الأخلاقية التي يرى بها المواطن حياته) الذي انبنت عليه المواطنة الليبرالية ومفهوم الجماعة التي انبنت عليه المواطنة الجماعانية، "ففيها استعمل هذان المفهومان أول مرة ما استعملتا، إذ وُضع لفظ التجرد في الأصل للدلالة على ترك متع الدنيا والانقطاع لأعمال الأخرى، كما وُضع لفظ الجماعة في الأصل للدلالة على مجتمع مجتمع من المتدينين الذين اختاروا أن تكون لهم حياة مشتركة، وأن يتبعوا فيه نظاماً خاصاً، ثم اقتبس المعاصرون هذين المفهومين، وتصرّفوا فيهما بحسب التوجهات الفكرية للحدثة والانتقادات التي وُجّهت إلى الديمقراطية²، لذا ما قام به طه عبد الرحمن في منهجه الإثتماني هو توسيع هذا المفهوم الديني والمنغلق إلى مفهوم ائتماني وروحي ليرتقي به إلى رتبة **المؤاخاة**، إذ لن تكون المواطنة صالحة إلا إذا كانت مواطنة منفتحة ومتصلة، وأن تكون ذات المواطن موصولة بنفسه وبالأخر، لذا وضع مبادئ للمواطنة الجديدة ليجعل منها مؤاخاة حقيقية تسعى نحو الإنفتاح والتوسع الروحاني مما يجعلها قادرة على دفع التحديات العولمية وسيولتها الفائقة التي انزلت عليها كل النظريات الليبرالية، لذا فالمؤاخاة تتأسس على أربعة أركان³ اثنان منهما يلزمان عن التحقق بالإخلاص وهما: دوام التجرد من أسباب الظلم ودوام التوجه إلى المتجلي بالعدل، واثنان آخران يلزمان التمسك بالأمة وهما: التحقق بالماهية الأخلاقية وتحصيل القدرة على إبداع القيم⁴، فإن المؤاخي يدرك الحقيقة الروحانية وجوهرها، لأن من يسلك طريق الروحانية المخلصة يذق مقام طمأنينة النفس وكيفية سد الفراغ الكوني.

وهنا طه عبد الرحمن يفرق بين الروحانية المزيفة والملفقة وبين الروحانية الخالصة، فالأولى كانت منهج العلمانية التي جعلت المواطن يفصلها عن الدين وفي نفس الوقت يدعي بإنشاء روحانية علمانية، لذا فالمؤاخي عكس كل هذا، إذ يلمتس هذه الحقيقة الروحانية من مصدرها الروحاني الخالص بعد أن استمد قيماً علياً من أفق هذا المتعالي المتجلي ببعده⁴، أما الركن الثاني لتحقيق الإخلاص، هو التجرد من أسباب الظلم، لكن هنا الظلم ليس الذي يوقعه

¹ طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مصدر سابق، ص 198.

² طه عبد الرحمن، روح الحدّاة، مصدر سابق، ص 223.

³ المصدر السابق، ص 230.

⁴ روح الحدّاة، مصدر سابق، ص 231.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

بنا الآخر أو ما توقعه الذات بالآخر، بل هو ظلم الذات بنفسها، وهي تظن أنها تمارس حقها، بل وتظن أنها تحسن إلى نفسها، ولنسمه بالظلم الذاتي، ومن ثم فقد لا يقل فقراء العالم ظلماً لأنفسهم عن ظلم أغنيائه لهم، ولا تقل حاجاتهم لتغيير ما بأنفسهم عن حاجة هؤلاء، أضف إلى هذا أن سلطان الإعلام وطوفان المعلومات وهيمنة الإقتصاد جعلت العلاقات تتداخل وتتشابك بين المواطنين في مختلف البلدان، حتى أضحي المواطن لا يتحمل مسؤولية أفعاله فحسب، بل يتحمل نصيباً من مسؤولية أفعال الآخرين كما لو أنه هو الذي أتاها بنفسه وكما لو أنه، وهو يتعرض لأذاهم، إنما يتعرض لأذى نفسه لنفسه¹، وهنا يكمن ظلم الذات بذاتها.

والركن الثالث هو طريق التمسك بالأمة من خلال التحقق بالماهية الأخلاقية، ولن يكون ذلك إلا ببتير خيوط الإتصال مع النموذج الأخلاقي الحسابي العولمي، لذا فالمؤاخي مهمته هنا، "التوعية بضرورة العمل على درء هذه المخاطر والمسارة إلى تصحيح ترتيب القيم، ويتوسل في ذلك بمبدأين أساسيين: أحدهما أن الأصل في الإنسان الأخلاق، والآخر أن كل تقدم مادي يتطلب تقدماً روحياً يفوقه قوة أو على الأقل يساويه حتى يصل الانتفاع به، مما يترتب عليه أن كل تنمية اقتصادية ينبغي أن تصاحبها تزكية للنفس على قدرها، وإلا، أصابها الإنتكاس أو التعثر"²، فالمؤاخي لا بد أن يبدع قيماً جديدة لمواجهة التحديات العلمية، وضرورة تفعيله للقيم في كل المؤسسات والجامعات لتجديد المقاصد الإنسانية، من بين القيم التي يؤكد عليها طه هنا هي قيمة الإستئمان على المستقبل، وكذلك قيمة الزهد في مختلف المؤسسات العلمية، فالأعمال الروحية تزيد في الأخذ بأسباب التبصر وأسباب الحكمة، فلن تكون حكمة إذ لم تكن هناك قيماً روحية تغذيها.

لماذا نحن بحاجة إلى قيمة الزهد وقيمة الإستئمان على المستقبل في البحوث والمؤسسات العلمية؟ ذلك لأن "المنطق العام الذي يحكم هذه المؤسسات في أفضل الأحوال هو تدبير الشأن الديني بناء على أسس المنهج العقلاني والتحليل الموضوعي لموازين القوى الموجودة في الساحة مع الحساب الدقيق للمصالح والإستشراف البعيد لآثار التكتلات والتوافقات، ثم اتخاذ المواقف المدروسة من الأحداث والتقلبات، لكن هذا المنطق على فائدته لا يكفي في تحديد العقلانية الواسعة للعمل التزكوي، وذلك لأن الشأن الديني فيه موصول على الدوام بالشأن الأخرى... فيكون المنطق الذي ينضبط به العمل التزكوي هو الإرتقاء بالشأن الدنيوي بواسطة تأييد سلطة العقل

¹ المصدر نفسه، ص 232.

² المصدر نفسه، ص 233.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

بسلطة الغيب فتندفع عن تدبير هذا الشأن آفات الاستعباد التي يمكن أن تدخل عليه"¹، فالعمل التزكوي هو الميثاق الغليظ الرابط بين الأمة والمواطن (المواخي) من خلال القوة الروحية، فإذا كانت السياسة تربي الأفراد على المواطنة، فإن العمل التزكوي يربهم على **المخالفة**، فالعمل التزكوي هو تعبد لله لا مستعبدا للقانون، "فالمتزكي لا يكون إلا حراً أو قلاً إن المتزكي إما أن يكون حراً أو لا يكون، فمن امتلأ قلبه بالحق، فلا يبقى فيه موضع للخلق، ولأجل ذلك، ليس في الأعمال كلها ما هو أحق بتحرير الإنسان من الاستعباد، ولا أقدر على محو آثاره من العمل التزكوي، إذ كل الأعمال سواه تبقى فيها بقية من الاستعباد، وما هذه الخصوصية إلا لكون الحق سبحانه يُنسب إليه نفسه لما تحقق فيه من خالص التعبد له"²، لذا لن يتحقق الإستقلال الفكري إلا بالخروج من هذا الإستعباد وذلك بالعمل التزكوي، لأن المتزكي مقصده أو قبلته الحق والإخلاص.

فالعقل التزكوي منبع فوار للقيم للذات والمجتمع، بما أنه تحول في سلوك الفرد فهو عمل تثويري مادام ينقل الفرد من سلوكه الأصلي إلى سلوك آخر، كما أن العمل التزكوي يورث حب الإيمان، ولا بد أن نوضح أن التزكية هنا ليست التزكية التي تضاف إلى النفس بعبارة تزكية النفس، بل الأحق قولاً "لأن نقول إن إضافتها إلى النفس ليست إضافة حقيقية، لأنها بمنزلة إضافة الفعل إلى مفعوله، في حين أن إضافتها إلى الروح هي إضافة حقيقية، لأنها بمنزلة الفعل إلى فاعله، كأنما الصيغة الأصلية والتامة لقولنا تزكية النفس، هي تزكية النفس بتوسط الروح، إذ النفس تتوسل بالروح للحصول على تركيتها، أما المفهوم الذي يضاد التزكية هو التدسية"³، وشتان بين التزكية والتدسية، فالتزكية هي الإصلاح بالروح أما التدسية هي الإفساد بموت الروح، والحقيقة ظاهرة، إذ كل المفاهيم المتسيدة في العلوم الإجتماعية وحتى الأبحاث العلمية العربية اليوم هي فاقدة لهذه الروح، فحلّ الهوى في العلم محل الإيمان، فحين أصبح المفهوم يُستوق في العلوم كماركة تجارية، ولا يكون هناك إجهادات علمية للتفتيش عن جنيا لوجية المفهوم المستهلك، فحينئذ ندرك أن الباحثين العرب يتشبهون في أبحاثهم، أي أن ما يقوم به العالم في أبحاثه يكون متبعاً بما تملّيه عليه مصالحه وميولاته، وفرؤيته قاصرة لا يهتم إن كانت تحمل منفعة للإنسانية أو لا، كما أصبح الباحث يستهلك المفهوم الذي نال أكثر نجاحاً وشهرة ليدرجه في أبحاثه من أجل جلب الأضواء على بحثه المدسى والفاقد للروح، إذن هذه هي جوهرانية التزكية الروحية في أنها عمل تعبدي خالص، لذا "كلما زاد الإنسان تزكية نقص تدسية، والعكس بالعكس، كلما نقص تزكية، زاد تدسية، بحيث لا يُدرك نهاية التزكية إلا

¹ طه عبد الرحمن، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 165.

² المصدر نفسه، ص 164.

³ طه عبد الرحمن، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الإثمانية، مصدر سابق، ص 266.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

خاصة من أهل التعبد، وهي فئة النبيين والمرسلين، ولا يصل نهاية التدسية إلا شزيمة من هل التسيد، وهي فئة الطغاة المتألهين المتوحدين¹، إذن فما أحوجنا إلى العمل التزكوي، من أجل الإنتقال من المواطنة إلى المخالفة، فهو إرتياض في النفس والعلم، فأصله هو الخروج من النفس لإسترجاع الروح التي في العالم الغيبي، لتخليص الإنسان من التسيّد لذاته وللآخر إلى الدخول في فعل التحرر، عن طريق الإعتقاد أن السيادة لله تعالى وحده، "وكمال الإطلاق في الذات الالهية يستلزم كمال الحرية في الذات الإنسانية"²، ومن غير هذا التحرر لن يكون هناك تحرر في المعرفة والعلوم.

جـ. من مفهوم التضامن الإجتماعي إلى مفهوم التراحم الإجتماعي :

من المفاهيم الظلامية التي طبعت الحداثة الغربية السائلة نجد، السيادة على الطبيعة والسيادة على الذات وكذا السيادة على المجتمع بفعل التعقيل والتفصيل، وذلك بإخضاع كل الظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان لمبادئ العقلانية، أما فعل التفصيل فكان في مختلف المؤسسات وأشكال الحياة الفردية والجماعية، وكذلك التفصيل في حقل المجتمع المتمثل في اختلاف المهام والأدوار التي تُسند إلى الفاعلين الاجتماعيين، وكذلك التفريق الناتج في حقل الإقتصاد عن الأخذ بمبدأ تقسيم الشغل، وحق كل واحدة من هذه الدوائر المنفصلة داخل كل واحد من الميادين المذكورة أن تتفرد بمنطقها وشرعيتها وتتطور في استقلال عن باقي الدوائر³، بالإضافة إلى الفصل الذي تأسست عليه العلمانية، الفصل بين العقل والدين والفصل بين الدين والدولة والفصل بين الأخلاق والسياسة، كل هذا كان بفعل العقل الحداثي الجمادي (الأداتي).

ومفاحتنا النقدية هنا ستكون قائمة حول مقولة التضامن الإجتماعي، التي استهلكها العقل العربي الإسلامي من دون أن يتأمل فيها لحظة، بل أصبحت مقولة متداولة في الواقع الإجتماعي الإسلامي ومسيسة من قبل الفاعلين الاجتماعيين، دون أن نسأل يوماً ما هو براديعم فعل التضامن؟ وما البذور الميتافيزيقية التي تحملها الفكرة، فمادامت هي من إفرازات الحداثة، وذلك من خلال فكرة السيادة على المجتمع أو التسيد على المجتمع إذن هي حتما لم تنتج من تكامل العقل والدين ولا من تكامل الدين والدولة أو من تكامل الأخلاق والسياسة، بل كانت بعد فراغ قيمي رهيب وبعدها تفاقمت العقد الإجتماعية، وبعد أن أفلتت العلاقات الإجتماعية في الحضارة

¹ المصدر نفسه، ص 267.

² المصدر نفسه، ص 272.

³ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 28.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

الغربية، أصبح من الضروري البحث عن معنى جديد أو البحث عن مفهوم تلفيقي قادر على حمل ثقل هذا التأزم ولو لفترة وأن يغطي شحوبة هذا المرض الاجتماعي بمسحوق تحميلي أخلاقي لكي لا تظهر صورته المرضية، فالتضامن الاجتماعي ظهر ليسد الفراغ الاجتماعي الناجم من الفراغ الديني والأخلاقي يقول مالك بن نبي " فقبل أن يتحلل المجتمع كلياً، يحتل المرض جسده الاجتماعي في هيئة انفصالات في شبكته الاجتماعية، وهذه الحالة المرضية قد تستمر قليلاً أو كثيراً، قبل أن تبلغ نهايتها في صورة انحلال تام، وتلك هي مرحلة التحلل البطيء الذي يسري في الجسد الاجتماعي... فلقد يبدو المجتمع في ظاهره ميسوراً نامياً، بينما شبكة علاقاته مريضة، ويتجلى هذا المرض الاجتماعي في العلاقات بين الأفراد، وأكبر دليل على وجوده يتمثل فيما يصيب الأنا عند الفرد من تضخم، ينتهي إلى تحلل الجسد الاجتماعي لصالح الفردية"¹، فحين بدأ غروب الدين والأخلاق في المجتمع جاءوا بنسيج مفهومي جديد ليغطي هذا الانفصال، فكانت المفاهيم هي الغطاء الظاهري عن كل تمزق أخلاقي.

فحين تبتز الروح (الفكرة الدينية) في العلاقات الاجتماعية حينئذ يمكن أن يغسل المرء يديه من أي إلتزامات أخلاقية علياً، أو أن نتخيل وجود روابط التماسك والتلاحم بين أفراد المجتمع، "فالعلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم فيصبح العمل الجماعي المشترك صعباً أو مستحيلاً، إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات، بل للعثور على أدلة وبراهين"²، لذا فإن العقل الحداثي عثر على أقوى برهان ودليل عقلي بحسبه وهو وجوب فكرة التضامن الاجتماعي و تعميمها وجودياً كفكرة أخلاقية وضعية مبتورة عن الدين، "إذ يعد مفهوم التضامن أو التضامن الاجتماعي، مفهوماً محورياً وهاماً في أعمال دوركايم وغيره من الأنثروبولوجيين ذوي النزعة الوظيفية والبنائية الوظيفية التي تأثرت به، ويشير هذا المفهوم إلى حالات أو اتجاهات أعضاء مجتمع معين نحو الاتحاد أو التجمع... ويظهر مفهوم التضامن الاجتماعي مرة أخرى في إطار نظرية دوركايم عن تقسيم العمل من خلال تمييزه بين نمطين رئيسيين من التضامن الاجتماعي هما التضامن الآلي والتضامن العضوي، ويشير التضامن الآلي إلى المجتمعات التي تتكون من عدد من الوحدات المتشابهة أساساً، حيث يكون تقسيم العمل بسيطاً غير متطور، أما التضامن العضوي فيشير من ناحية أخرى إلى المجتمع الحديث

¹ مالك بن نبي، ميلاد المجتمع، ج1 شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 2012، ص 43.

² المرجع السابق، ص 43.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الإجتماعية نموذجاً).

حيث يوجد مستوى متقدم من تقسيم العمل "1، فنجد أنّ مفهومي: التضامن الآلي والتضامن العضوي قد ألبسا بمعاني حسابية مادية، هما الآلية والعضوية.

ولا يزال المفهوم إلى اليوم فاعلاً في دوائر الحياة، بل أصبح واجباً أخلاقياً نابضاً من العقلانية، خاصة لما فاضت منظومة المنطق المادي على حياة الإنسان المعاصر، ولم يعد قادراً على حمل أثقال الإستهلاك لذا نجد زيغمونت باومان "يشد على تقوية التماسك الاجتماعي وخلق وعي اجتماعي وأهداف للمسؤولية الاجتماعية، وإذا كانت الحياة السائلة فلا مجال لمواجهة التوقع حول الذات والانكفاء على الجسد المستهلك للسعلة وللوعي إلا بإحياء المجال العام ومهارات التفاعل مع الآخرين والحوار والنقاش والتفاهم المتبادل، والتعامل مع الصراعات الحتمية في كل حياة مشتركة... فإن البحث عن المعنى ثم بناء التضامن والوعي المشترك شرط أساس للتغلب على الخوف والخفة... يحتاج المرء في ظل الحداثة إلى إدراك القيم العامة المشتركة وإدراكها، وإلا صارت المواطنة كما يقول باومان مجرد فعل من أفعال شراء السلع وبيعها لا فعلاً من الأفعال التي تزيد رقعة الحريات و الحقوق من أجل ضمان كرامة حقيقية وحرية وعدالة"2، وهل يمكن اليوم في ظل هذا التعولم الفائق والإستهلاكية المائعة يمكن أن يوجد تماسك إجتماعي أو عمل جماعي باسم التضامن؟ يقول مالك بن نبي "ومن الوقت الذي تظهر فيه العقد النفسية على صفحة (الأنا) في مجتمع معين، يغدو عمله الجماعي صعباً ومستحيلاً، وهنا يحق لنا أن نطلق على هذه الحالة مأساة إجتماعية على ماذهب إليه مورينو... وعلى هذا فإذا ما درسنا أمراض مجتمع معين، من مختلف جوانبه الإقتصادية والسياسية والفنية... الخ فإننا ندرس في الواقع أمراض الأنا في هذا المجتمع، وهي الأمراض التي تتجلى في لا فاعلية شبكته الإجتماعية"3، فإن مفهوم التضامن هو عين السبب في تضيق مفهوم المواطنة وجعلها لا ترتقي إلى رتبة المؤاخاة، وكذلك المفهوم ذاته لا يرتقي إلى مفهوم أوسع وهو التراحم، كل هذا بسبب " تقديم المكون المادي في التعامل على المكون المعنوي ذلك أن التضامن هو ثمرة التعلق بالأشكال الحسية والمادية للتعامل بين الآدميين في الواقع الحداثي أكثر مما هو ثمرة التعلق بأشكاله المعنوية والأخلاقية"4، فالتضامن كمفهوم عقلاني حداثي يسعى لتقوية الرابطة الإجتماعية وتماسك الأفراد من باب تقديم يد العون المادية بمختلف الأشكال

3 شارلوت سيمور، سميت، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، تر: محمد الجوهري، ط2، 2009، ص 206-207.

2 زيغمونت باومان، الحياة السائلة، مرجع سابق، ص 17-18.

3 مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سابق، ص 44.

4 طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 237.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

أكثر من تقديم القوة المعنوية أو اليد الأخلاقية، فما ينقصه هذا المفهوم هو المكون الأخلاقي لا المكون المادي، لذا يتأمل طه عبد الرحمن في هذا المفهوم من خلال التطبيق الغربي للتضامن، إنطلاقاً من المشاريع الانفصالية التي سببت المبادئ الأخلاقية الكفيلة بالارتقاء بالتضامن إلى مفهوم التراحم، نجد أول مشروع إنفصالي هو مشروع الانفصال عن التراث، وثانياً مشروع الانفصال عن الطبيعة، وأخيراً مشروع الانفصال عن الحيز، لكن "يتبين أن التضامن بين الآدميين أو قل التضامن مع الإنسان الذي هو مجال تطبيق التعميم البشري الحداثي هو على الحقيقة، تضامن ضد هذه الأطراف الثلاثة: التراث والطبيعة والحيز، بحيث على قدر مقاطعة الآدميين لها تكون قوة مواصلة ببعضهم لبعض، وهكذا، فلا حرمة لطرف الإنسان، في نطاق هذا التعميم الغربي، إلا بانتهاك حرمة هذه الأطراف الأخرى، ولئن جاءت هذه المشاريع الانفصالية بكثير من المنافع والخيرات للتضامن البشري، فقد جاءت كذلك بغير قليل من البلايا والآفات التي لا تخفى على أحد"¹، والواقع يظهر هذا.

لكون هذه الانفصالات الثلاث أخلّت بالرباط الأخلاقي القائم بين الطرفين، وهو مبدأ حفظ الواجبات المتوازنة الذي ينص "الأصل في العلاقة الأخلاقية بين طرفين أن يحفظ كل واحد منهما حقوق الطرف الآخر متى كان كلاهما إنساناً أو يحفظ طرف الإنسان منهما حقوق الطرف الآخر متى كان أحدهما غير إنسان، على اعتبار أن حقوق أحد الطرفين على الآخر متوازنة مع حقوق الثاني على الأول"²، فإن كل من التراث والطبيعة والحيز لها حقوق على الإنسان، لكن الإنسان الحديث كان انقلابه عليها لينهي وجودها، لذا كان مصطلح النهاية هو المصطلح المتداول على ألسن الحداثيين كنهاية الإله ونهاية الأب ونهاية المقدس، إذن فلا غرابة في أن ينهي علاقته مع ما تبقى من كل ما يذكره بمفهوم الإتصال والترابط (لكونها مفاهيم إلتزامية) كإتصاله بالطبيعة والتراث، لذا فإن الحقوق الثلاث التي بد من صيانتها نجد: كحقوق التراث أن يبقى ذاكرة حية وحقوق الطبيعة في البقاء لإصلاح التقنية، وحقوق الحيز في أن تكون الخصوصية البوصلة في تحديد الوجهة، "والواقع أن حقوق هذه الأطراف الثلاث - التراث، والطبيعة والحيز - على الإنسان تنزل منزلة حقوق الأم على ولدها كما أن حقوق الإنسان على هذه الأطراف تنزل منزلة حقوق الولد على أمه"³، فهي إذن علاقة رحيمة، فلأم حقوق على ولدها وللولد حقوق على أمه، فيشتق طه عبد الرحمن من إسم الرّحم إسماً لهذه الواجبات لعلاقة الإنسان بالتراث والطبيعة والحيز ويسمّيها بالواجبات الرّحيمة، لتكون علاقة رحيمة بين الآدميين مع بعضهم البعض من جهة وبين التراث والطبيعة والحيز من

¹ المصدر نفسه، ص 239.

² المصدر نفسه، ص 240.

³ المصدر السابق، ص 241.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

جهة أخرى، "إذن فالواجبات الرحمة هي عبارة عن حقوق القريب على القريب، والتراث والطبيعة والحيز أقارب للإنسان كما تكون الأم أقرب قريب لولدها، وعلى هذا فإن التعميم الحدائي لا يمكن أن يرقى بالتضامن إلى رتبة التراحم، حتى يقوم بالواجبات الرحمة خير قيام"¹، فالرحمة إذن تتسع دائرتها لتشمل التراحم بين الآدميين وبين التراث والطبيعة.

ونفس الرؤية المنهجية نجدتها عند عبد الوهاب المسيري في حديثه عن المجتمع التراحمي والمجتمع التعاقدى المادي، فالتراحمية أو كما يسميها بالنزعة الرحمة أي تلك الرغبة في العودة إلى الرحم، والدوبان في الكل، على عكس المجتمعات الحديثة لاتستند العلاقات فيها إلى العرف أو العادات أو القيم الدينية أو الأخلاقية وإنما إلى التعاقد وقوله في هذا السياق "ويبدو أن مقولتي المجتمع التراحمي والمجتمع التعاقدى أصبحتا مكونا أساسيا في فكري، وهاتان المقولتان هما اللتان جعلتاني فيما بعد أتبنى الماركسية ثم في نهاية الأمر أتبنى الإيديولوجية الإسلامية على أنها إطار لفهم العالم والتعامل معه، وربما يكون هذا أيضا سبب عدائي مثلا للإمبريالية، والرأسمالية، والصهيونية، ولكل أشكال الاستغلال ومسببات الصراع بين البشر، فالعالم في تصوري ليس ساحة قتال، والإنسان ليس ذئبا لأخيه الإنسان"²، لذلك تكون مُعدلات الأمراض كالفردانية والرجسية في مثل المجتمعات التعاقدية عالية، لأن العقد هو الكلمة القانونية العليا، بل إن هذه المجتمعات "لا تتسم بالتماسك، بل تتسم بالوضوح والتحدد، كل هذا على عكس المجتمعات التقليدية التي قد ينتشر فيها التعاقد ولكنه لا يمثل الشكل الوحيد للعلاقات بين البشر حيث إن هناك العرف والعادات والروابط العائلية والقبلية والجماعات الوسيطة العديدة، ولذا نجد أن معدلات الفردية في المجتمعات التقليدية أقل بكثير من المجتمعات الحديثة، فالإنسان يوجد داخل شبكة كثيفة من العلاقات الاجتماعية والإنسانية والاقتصادية المتشابكة، وانطلاقا من هذا الإدراك قام علماء الاجتماع الألمان بتقسيم المجتمعات إلى مجتمعات تقليدية تراحمية جماينشاف، ومجتمعات حديثة تعاقدية جيسيلشافت"³، فالتضامن هو حالة تعاقدية ليس فقط بين الآدميين بل تعاقد هذا الإنسان (التعاقدى) باسم التضامن حتى مع الطبيعة والتراث، فتأسس جمعيات خيرية وجمعيات بيئية للحفاظ على الطبيعة أو الدعوة لعقد جمعيات للحفاظ على التراث المادي أو المعنوي (الحفاظ على الهوية والخصوصية الثقافية)، فهنا هي حالة تعاقدية لا تراحمية.

¹ روح الحداثة، المصدر السابق، ص 242.

² عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 24.

³ المرجع السابق، ص 21-22.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

إذن أي ممارسة تضامنية في المجال التداولي الإسلامي هي جزء من الممارسة التراحمية إنطلاقاً من مبدأ التراحم، ويسوغ لنا طه عبد الرحمن هذا المبدأ "الأصل أن الموجودات على اختلافها، يرحم بعضها بعضاً، تخلّقاً باسم الرحمن من أسمائه تعالى، وهذا المبدأ يتضمن ثلاثة أركان أساسية وهي اسم الرحمان والرحمة والتخلق" ¹، فإن اسم الرحمان هو أول أسماء الصفات الإلهية وهو أقوى وأوسع مدلول من مفهوم الرحيم، إذن من الواجبات الرحمية من اسم الرحمان نجد أن علاقة الرحمان بالإنسان "أنها علاقة قرب لا يُعرف بالنظر المعلوم كيفُها تفصيلاً، وإن عُرف إجمالاً أنها تستغرق الحقيقة الإنسانية، وجوداً وسلوكاً، ومتى استحضر المسلم في نفسه أن علاقة الرحمان به علاقة قرب روحي ليس كمثله قرب تقوى لديه الشعور بالمسؤولية حيال القرب الإلهي، فيتولى هذا الشعور تقوية إدراكه للقرابة الموجودة بينه وبين غيره من الناس، كما يتولى توسيع نطاق هذا الإدراك، حتى يشمل قرابته للمخلوقات جميعاً" ²، إذن كلما تقرب الإنسان من صفات الله تعالى وتخلّق بها مثل اسم الرحمان ستتقوى لديه معاني المسؤولية، ويتراحم بين نفسه وبين الناس.

د- من مفهوم الشعور النفسي إلى مفهوم الشعور الروحي:

بعدما تناولنا سابقاً الثقب السوءاء لعلم النفس العربي الشارد إذن فمن الواجب المعرفي أن نصرف القول إلى ما وعدناه سابقاً وهو إيجاد مفاهيم ائتمانية إسلامية حصينة تُسد ثغور المفاهيم المغرية في علم النفس العربي، فكان المقصد الأول والأخير لهذا العلم هو تعرية النفس الإنسانية من حجابها الديني لكي لا تتأمل في أفقها الروحي السامي بل تبقى حبيسة النفس المتدسية باسم الشعور النفسي، لكي تبقى دائماً النفس أرضية لا سماوية، كل هذا، "للتأكيد الطبيعة الحيوانية عند الإنسان، حيث لم يجعل دارويين الإنسان حيواناً، ولكنه جعله واعياً بأصله الحيواني، ونظراً من هذا الوعي أخذ الآخرون يستنبطون النتائج المناسبة في الأخلاق والسياسة: المجتمع الإنساني قطع في شكل متحضر، والحضارة هي يقضة الإنسان التي تنطلق مصحوبة برفض المحرمات، القوة فوق الطبيعة، الحياة بالإحساسات وليس بالروح" ³، وغيرها من المفاهيم والتعريف التي تنزل رتبة الإنسان إلى درك البهيمية.

نجد غياب لمصطلح الروح في علم النفس العربي المعاصر وكأنه مفهوم غريب عن هذا العلم، بل قد يصفه البعض على أنه مفهوم ميتافيزيقي لا علاقة له بعلم النفس الفيزيولوجي السلوكي، فلا رابطة بينهما، يقول علي

¹ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص 244.

² المصدر نفسه، ص 247.

³ علي عزت بيحوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص 80-81.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

عزت بيجوفيتش "الإنسان يملك روحاً ولكن علم النفس ليس علماً معنياً بالروح، فلا يمكن أن يجد علم عن الروح، يتعامل علم النفس مع بعض الأشكال الخارجية التي تبدو على أنها حياة جوفائية، ومن هنا أمكن التحدث عن علم النفس الفسيولوجي، القياس النفسي، الصحة النفسية، الظواهر الفيزيائية للنفس، فإمكانية علم النفس الكمي تطابق موضوعه البراني الآلي الكمي أي الطبيعة اللا روحية للفكر والشعور، ومن هنا يتكامل كل من علم النفس الإنسان وعلم النفس الحيوان، ... فإذا استخدمنا المصطلحات الإسلامية تقول: أن علم النفس علم "نفس" وليس علم روح بمعنى أنه علم على المستوى الحيوي (البيولوجي) وليس على المستوى الشخصي الجواني" ¹، ولا نجد أي معترض على هذه المفاهيم العارية من القيم الأخلاقية.

فالروح هي السر الكاشف للغمز علم النفس المعلمن، لأن الروح تكشف أكاذيبه وأغاليطه القاصرة، فالروح عالم لا متناهي، فنجد في "القرون السابقة لم يكن اللاهوتيون والفلاسفة الدينيون يميلون إلى ذلك التفريق بين مسائل الروح أو النفس، شخصيات مثل سانت بول، وسانت أوغسطين ومارتن لوتر وباسكال، أناساً مؤمنين تصارعوا أيضاً مع الألغاز الداخلية البشرية والإرادة والدوافع... إلا أن مجالات الدين وعلم النفس تباعدوا ودخلوا في علاقة شك متبادل ابتداء من عصر التنوير وماديتة العلماني والعقلاني... إن موسوعة علم النفس والدين هذه تنبثق من الوعي المتنامي بالحاجة إلى إعادة تكامل علوم العقل بعلم الروح من خلال الجمع بين علم النفس والدين" ²، لهذا أصبحت الدراسات الغربية المعاصرة تدعو إلى التكامل بين علم النفس والدين.

فكانت الرؤية العدمية هي الرؤية المتسيّدة في علم النفس، فلم تسمح للإنسان بأن يوسع من مداركه العقلي، كما أنسته عن صوت نفسه الذي يناديه بشوق للتحرر من سجن هذا القفص الحديدي، فكانت طرق التحرر من هذا القفص مقطوعة عن منبعها (الروح)، لأن منهج هؤلاء يحتم عليهم اتباع "طريقة تفكير السلوكيين التي تقضي إلى تطبيق المنهج العلمي وهي تتضمن على الدوام السببية المطلقة وهذا في حد ذاته إنكار الحرية التي هي جوهر الروح، فإذا حاولنا دراسة الروح في نطاق علم النفس فسوف يؤدي هذا بالضرورة إلى نفي موضوع هذه الدراسة وهكذا لا نجد مخرجاً من هذه الدائرة اللعينة" ³، فحينئذ يكون السلوك الإنساني سلوكاً وصفيّاً حسابياً لا

¹ المرجع نفسه، ص 84.

² David A. leeming .katheryn Madden. Encyclopedia of psychology and Religion. spinger science. 2010. introduction.

³ علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص 85.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

يرتقي بالإنسان إلى السمو الإنساني "إن السمو الإنساني لم يكن من المستطاع اكتشافه بواسطة علم الأحياء أو علم النفس ولا بأي علم آخر فالسمو الإنساني مسألة روحية"¹، لذا يتطلب فعلاً تركوياً.

فدراسة الشعور النفسي يعني أنه قابل للوصف والتحليل من خلال التصورات الذهنية، أو من خلال إخضاعه لقواعد التجريب، لكن الحقيقة الواقعة أنه لا يمكن لأي دراسة مهما بلغت من النجاح أن تصل إلى الأعماق الذاتية للفرد، فالتجربة الدينية أو اليقظة الإيمانية هي السراج الأوحى الذي يضيئ حقيقة أعماق الذات وتجربة تذوق الشعور الروحي، لذا فإن "علم النفس الحديث لم يمسس بعد الحياة الدينية، بل لم يمسس حتى حواشيها الخارجية، وما زال بعيداً عن ثراء وتنوع ما يسمى بالتجربة الدينية"²، فكيف يمكن أن يصل هذا العلم إلى مدارج الشعور الروحي وهو لا يزال مبتور عن جواهر التجربة الإيمانية، فالإيمان بحسب محمد إقبال كالطائر الذي يعرف طريقه الخالي من المعالم، فإقبال يرى "أن التجربة الدينية الصوفية هي السبيل إلى المعرفة الحقة، ولا تقل أهمية عن أي مجال من مجالات التجربة الإنسانية ولأنها تستهدف القلب مباشرة فهي أكثر صدقاً وتأثيراً، لأن القلب كما يراه إقبال نوع من الحدس الجواني أو الاستبصار الذي لا زيف فيه، ولا سيما عند وقوع العقل في لجة المتشابهات والمتناقضات، فإذا أرادت النفس طلب الحقيقة فعليها بالتوجه إلى القلب فهو أصدق الصادقين"³، ليكون الفعل الأولي هنا هي تركية القلبية.

فالروح هي المنهج الترويضى للنفس، والروح عالم نوراني، فكانت سيرة كل التحليليين أنهم اختزلوا الحياة الداخلية في الجهاز النفسي وحده، فلا مكان للروح مطلقاً فيه، لذا يفرق طه عبد الرحمن بين الروح والنفس، ليأثّل حقيقة هذا الشعور، "يعود مجمل الفرق بينهما إلى أن الروح هي النفحة الإلهية التي تلقاها الإنسان من عالم الغيب والتي تحمل ذاكرته الأصلية التي تحفظ شهادته لربه، إله خالقاً ورباً رازقاً، كما تحفظ تعهده بأداء الأمانة، بينما النفس هي الذات البشرية التي كونها الإنسان في عالم الشهادة، والتي اكتسبها بإضافة الأشياء إليه، سعيًا وراء الملك والخلد، ولا يعني هذا الفرق إنقطاع العلاقة بين الطرفين، بل إن الروح لا تفتأ تمد النفس بالزاد المعنوي الذي يكسر شهواتها من التملك والبقاء، وعلى قدر استعداد النفس لكسر شهواتها، يكون هذا المدد الروحي، فإذا زاد، زاد، وإذا نقص، نقص"⁴، كما يجب أن لا نغتر ببعض المفاهيم الدينية التي انتجها بعض المفكرين على أنها توحى بالمعاني

¹ المرجع نفسه، ص 88.

² محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ترجمة: محمد يوسف عدس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011، ص 323.

³ المرجع نفسه، ص 40.

⁴ طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الانتمائي للخروج من الأخلاق، مصدر سابق، ص 317.

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

الروحانية بمجرد أن نسمع مفهوم يلبس ثوب الدين أو يعلن انتمائه للعالم الغيبي، فقد يكون مفهوما دينيا لكن لاروحانية فيه مطلقا، كالدين العلماني إذ جعل هؤلاء المفكرون الروحيات جمعا واحدا، بل جنسا واحدا، وهذا في غاية الفساد،" إذ يجب التفريق بين نوعين متباينين منها، وهما باصطلاحنا روحانيات التسيد أو الروحانيات السيادية وروحانيات التزكية أو الروحانيات الائتمانية، أما الأولى، فهي عبارة عن ترويض النفس على بعض الأفعال والصفات التي لا تُخرج النفس عن طورها، بل يبقى صاحبها يسبح في فلك النفس وحده، مهما تغيرت أفعالها وأوصافها، وعلامة ذلك أنه لا يتخلص من نسبة الأشياء إلى المخلوقات، ذاته أو العالم من حوله... أما روحيات التزكية أو الروحيات الائتمانية، فهي عبارة عن كفاح الذات من أجل أن تسترجع فطرتها الأولى التي خلقت عليها، بحيث تنتقل من فلك النفس الذي كانت تسبح فيه إلى فلك الروح، وعلامة ذلك التجرد من النسبة إلى الخلق وإفراد الخالق بها قياما بمقتضيات الميثاق الأول وواجبات الأمانة الكبرى، وعلى هذا فلا يتمتع بهذا النوع من الروحيات إلا المتدينون بالدين الحق متى تشمروا لمناضلة أنفسهم تركا لغوائلها وقطعا لعللها"¹، لذا فلا بد من التفقه في المفاهيم المتداولة.

لذا فالدراسات المعاصرة في العلوم النفسية الغربية بعدما تفاقمت آلامها وأزماتها أصبحت اليوم تنادي بتدخل الدين لدراسة السلوك الإنساني، ولتأويل الشعور النفسي المريض، فما كان لهم إلا أن يرجعوا إلى الحقيقة الأولى التي تجاهلوها عمدا وهي أن العلم الديني هو الأساس الذي تُبنى عليه سائر العلوم، وهو المصباح الذي يقتدى به في ظلمات الأنفس، إذن فمن الواجب الإقرار "لطالما كان المعنى تيارا خفيا في عمل بعض العلماء لعلم النفس الدين، ولكن مفهوم المعنى قوي بما يكفي لاستيعاب المناهج المتنوعة بشكل كبير لدراسة علم النفس المؤمن، التي ظهرت في السنوات الأخيرة أسئلة عن المعنى تُفهم عادة على أنها الأسئلة لاهوتية، هي أيضا أسئلة نفسية، العثور على إجابة للأسئلة يعتبر تحديد المعنى ودوره في الدين أمرا ضروريا من أجل البدء في خلق نظرية العمليات النفسية في التدين التي تأسر قلب وروح موضوع الدراسة... يحتاج علم النفس إلى تضمين الدين ضمن بؤره الأساسية للدراسة من أجل الوصول في النهاية إلى نظرية شاملة في السلوك البشري"²، وذلك بعدما تجزأت النظريات وانفصلت عن المعاني الروحية.

¹ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، مصدر سابق، 149.

² Raymond F. Paloutzian Crystal L. park :Handbook of the psychology of Religion and spirituality ,the Guilford press 2005 ,p 4 ,8 .

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم الاجتماعية نموذجاً).

— نتائج الفصل :

— كان ترصدنا في هذا الفصل للمشكلات الأساسية التي ساهمت في تأزم العلوم الاجتماعية منها قلق المفهوم الذي يستوجب التأصيل والتقويم لاسكانه في مجاله التداولي، فلم تكن هناك نظرة فاحصة في الدراسات العربية لمفهوم العلوم الاجتماعية وغيرها من المفاهيم التي تحول في حقل العلوم الاجتماعية، بالإضافة إلى مشكلة الترجمة التي كانت من المشكلات المنسية والمسكوت عنها في العلوم الاجتماعية، لذا ينبغي التمرس على الأدوات المنهجية كالترجمة التي هي قوام التفلسف والاستشكال في هذه العلوم، بالإضافة إلى حاجة هذه العلوم إلى تقنية الدليل، لأن الدليل المنقول مترجم ترجمة تحصيلية لذا فنحن بحاجة إلى دليل نستثمره من المجال التداولي الإسلامي من أجل الإعلاء بالعقلانية الأخلاقية المؤيدة لا العقلانية المجردة التي ترتكن إلى الدليل المجرد، ومن أهم الأسباب لتأزم هذه العلوم هي الرؤية المادية الكلية التي تفسر الظاهرة تفسيراً أحادياً مثل الرؤية الماركسية، والرؤية الفرويدية، وغيرها من الرؤى التي تختزل الظاهرة في بعد واحد، وأيضاً السبب لهذا الإرتكاس العلمي هو تسييس وعلمنة العلوم الاجتماعية، التي أمدت العقل العربي بفكرانية مسيسة فكانت النتيجة هي صبغ العلوم بنظرة مملكية لا نظرة ملكوتية التي تعلي القيم العليا، و من أهم الانتقادات التي وضعها طه عبد الرحمن للعلوم الاجتماعية نجد نقده للأسس الفلسفية لهذه العلوم من خلال نقد آليات الفصل التي اعتمدتها الحداثة فتخذنا نموذجاً في الفلسفة الدهرانية عند إميل دوركهايم إذ كانت نتائج فلسفته الاجتماعية هي التربية العقلانية المجردة المتمثلة في فصل الحقيقة الأخلاقية عن كل ما هو ديني.

— الركن الثاني الذي كان سبباً لشروء هذه العلوم هو علم النفس في السياق العربي المفصول عن القيمة من ناحية المفهوم والمضمون إذ اختزل علم النفس في علم السلوك ولم يكن البحث عن ماهية النفس وحقيقتها، فكانت ثمار هذه الدراسة علم نفس علماني لخروجه عن القيم الأخلاقية و يبنّي على تعدي الحدود ومبدأ كشف السوءات، علم مبني على الأساطير كأسطورة أوديبوس بالإضافة إلى تهويده من خلال فضاء فلسفي متهود، وتعرية النفس الإنسانية من كل القيم الأخلاقية، ليتخذ من الظواهر السوآتية موضوعاً ومنهجاً، لذا كانت الوجهة المقصودة من هذه الدراسة هي تأصيل علم النفس لإصلاحها وتهذيبها بناء على منهج متكامل معرفي أخلاقي لتواشج الإيمان والعقل وبين النفس والأخلاق وبين المبدأ والسلوك لبناء الإنسان المتكامل، وُسِّيت هذه الدراسة بعلم النفس الإيماني من خلال الأدلة الإيمانية الطهائية المقدمة كدليل الفطرة الروحية، مقابل الغريزة النفسية، لأن الفطرة مصدر القيم الأخلاقية، و يكون مرتكز علم النفس الإيماني هو مبدأ الشهادة بدءاً بالشهادة الغيبية

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقل العلوم

الاجتماعية نموذجاً).

وانتهاءً بالشهادة على الشهادة، والدليل الثاني هو الرحمة الواسعة في مقابل الغلظة الشاملة وذلك من خلال الرابطة الروحية الرحمة بين الأم وطفلها لا علاقة كبت وشهوة.

— الركن الثالث لنقد العلوم الاجتماعية تمثل في نقد الظاهرة الإعلامية، فكان وراء هذا النموذج الإعلامي المعاصر هو الإنسان الإستهلاكي، ومن آفات هذه الظاهرة نجد آفة التفرج وذلك من خلال الشرود الأخلاقي الذي وقع فيه المتفرج، فكانت الفرجة هي تثبيت المظهر، وتمّ تأصيل هذا المفهوم المترجم إلى المشهد لأن المشاهدتة تعم جميع المدركات من أجل النظر إلى الظاهرة الإعلامية نظرة ملكوتية، و كذلك تأصيل مفهوم المصطنع والإصطناع إلى مفهوم الإختلاق والمختلق، ومن الآفات لهذه الظاهرة هي آفة التلصص، وآفة التكشف، لذا كان البديل هو ضرورة أخلاق الحياء من أجل إعلام حيّ، لأن الإعلام المفصول عن القيم هو إعلام عاري لا يستر بل يكشف سوءات الإنسان بمختلف الأساليب، لذا يقدم طه سُبُل أخلاقية روحية لتصدي الثورة الإعلامية ومذلك للإنتقال إلى النموذج الإئتماني الأخلاقي الحي، وهنا يكون الفقيه هو المرئي يربي المتفرج بالعمل الأسماي، و قيمة القيم هنا لعلاج هذا الداء الإعلامي المغربي هي قيمة الحياء و غرض البصر لعلاج آفة التلصص، ليكون غرض البصر عن النظر في المحرمات شاملاً لكل مدارك الإنسان وجوارحه في كل ما يشتهي المتفرج، فغرض البصر فعل الروح يورثه الحياء .

— بيّنا في هذا الفصل مدى حاجة العلوم الاجتماعية لرؤية منهجية جديدة، وذلك من خلال وصلها بالتأمل وهنا ليس التأمل المجرد بل التأمل بالمفهوم الطهائي بإمعان النظر ومعرفة الأسباب الخفية التي تكمن وراء الظاهرة الاجتماعية، ويكون النظر فوقاني لجملة الظواهر العلوم الاجتماعية، و الإبانة كذلك عن أهمية التكامل المعرفي في العلوم الاجتماعية بدل الفصل والتجزئ والتخصص، والتكامل هنا لا بد تكامل في المضمون والأدوات مثل المنطق والحجاج، ...، وكذا ضرورة وصل العلوم الاجتماعية بالتصور الإلهي والحقيقة الربانية، وذلك بأن تكون العلوم الاجتماعية تبحث عن حقيقة ربانية، وتكون المعاني الربانية حاضرة في تعريف الإنسان والعقل والمنهج، بدل من المنهجية المادية الضيقة التي تسيّدت في كل العلوم.

— فالرهان المنهجي الذي نسعى إليه من كل هذا، هو تأسيس فقه العلوم الاجتماعية، ليكون الفقيه هنا حسب طه عبد الرحمن ناظراً بنظرة فوقانية ثابتة لرصد الظاهرة الاجتماعية وعاملاً بأدوات أو تقنيات فقه الفلسفة، كتقنية الترجمة وتقنية الدليل وتقنية تأصيل المفاهيم، لذا لا بد العمل بالترجمة التأصيلية بدل الترجمة التحصيلية لتحرير العلوم الاجتماعية من كل قيود التبعية والتقليد، إذن ضرورة الترجمة التأصيلية الإئتمانية التي تستثمر من المجال التداولي

الفصل الثالث: مظاهر التفلسف الإبداعي عند طه عبد الرحمن (حقول العلوم الاجتماعية نموذجاً).

الإسلامي و الجامعة بين البناء الإستشكالي والإستدلالي، فكان إختيارنا لبعض النماذج من المفاهيم الإئتمانية كمفهوم الإنسان آنس بالطبع بدل من الإنسان مدني بطبعه، ومن مفهوم المواطنة إلى مفهوم المؤاخاة ومن مفهوم التضامن إلى مفهوم التراحم الإجتماعي.

الخاتمة

وفي الختام لابد أن نوجز جواهر الفكر لهذا البحث و النتائج المتوصل إليها بدءاً من الأزمة المشهودة لتعددية المناهج إلى الحديث عن المنهج الطهائي لفقه الفلسفة، وبالتالي لابد أن نبين ثمار الأفكار التالية:

— إن تكوثر الإشكالات المفهومية حول الحقل الدلالي للمنهج نجدها لا تخرج من دائرة التوصيف، إذ لا تنظر في المقاصد والغايات لمفهوم المنهج وهذا ما ضيق مساحة إجرائية المنهج وتطبيقه في العلوم، لأنّ المفهوم ارتكز على التنظير لا على الممارسة الأخلاقية، فكانت النتيجة لهذا المفهوم أن يكون منهج إختزالي في الرؤية مثل المنهج العلمي، إذ اختزل مفهومه اللغوي في الطريق، القواعد، لذا فالمنهج في تعريف تمثيلي لا تقريري هو العقد المركب من حبات مفردة التي تحتاج إلى ناظم لها يتحكم في هذا الإنتظام، فيكون الخيط هو الأداة المادية لربط الأجزاء و الفطرة أو الروح هي التي ترتب هذه الأجزاء، إذن المنهج هو السبيل الكاشف عن المقاصد والغايات، وهو كذلك مجموعة من المفاهيم والوقائع والقيم، وهو الجامع بين المبادئ والروح ليكون شرعة ومنهاجا.

و لا بد للمنهج من خطاطة فكرية و نموذج معرفي كامن يرسم مسار هذا المنهج مايعرف بـ ما قبل المنهج، وهو المذهب الفكري، لذا فالمنهج والمذهب في إتصال رحمي لا يمكن الفصل بينهما، فكل مذهب يقفوا خطوات منهجية، وكل منهج يحمل تصورات وأفكار قبلية، وأيضا له سمته العلمية، وعلمية المنهج الفلسفي تتجلى في البحث عن أسرار حقل القول الفلسفي لا البحث في تضميناته الإيديولوجية أو البحث عن مصادر القوى والإرادات المتحكممة في التأويلات له، بل علمية المنهج الفلسفي هي البحث عن مسالك التفلسف والبحث عن الأسباب والأحكام الثابتة وراء التصورات والمفاهيم، والنظر إلى الظاهرة الفلسفية من فوق لا الخوض في غمارها، و تأصيلنا لمفهوم العلمية هو مفهوم الرياضة، لأن مفهوم العلمية يُقنن المفهوم ويُضيقه، بينما الرياضة مفهوم تداولي من التراث الإسلامي يجمع بين العلم والمنهج.

— يشهد الفكر العربي المعاصر تعدد في المشاريع الفكرية و تكوثر في الإشكالات، لكن المتأمل فيها بنظرة فوقية ثابتة سيدرك أن سبب التعدد في هذه المشاريع هو تعددية في المناهج المسلوكة، لكن رغم تعددية الإشكاليات المسوّغة و كثرة المناهج الفلسفية نجد المضمون واحد والهدف المنشود واحد، وهذا، نتيجة التقديس والتقليد للمناهج الفكرية الغربية، إذ انغمس فيها الفكر العربي المعاصر دون أن يرفع فكره للتأمل والتبصّر أو أن يجتهد في النقد والتساؤل المسؤول عن حقيقة هذا المنهج، وعن التصورات والأسباب و الأحكام التي تقف وراء الستار الذي يغطي هذا المنهج، أو البحث أولا عن ما يملكه العقل العربي من خزائن الفكر والقيم والمناهج ، لذا قدّمنا رؤيتنا النقدية للمناهج العربية السائدة، و التي زرعت في غير تربة أرضها، فكل من المنهج التاريخي للطيب التيزيني

والتأويلي عند حامد أبو زيد، و المنهج البنيوي للجابري وكذا التاريخي عند أركون هي مناهج لا تجيب عن أسئلة زماننا لأن روحها ساكنة في قلب الحداثة الغربية، ولا تحل الإشكاليات الراهنة، لا لأنها منقولة بل لأنها تصطدم وتتعارض مع حقائق المجال التداولي الإسلامي، في المعرفة والعقيدة و اللغة، كما اختزل اشتغالهم على نقد النص التراثي لا على نقد الآليات المنقولة، بل كانت هذه الأخيرة هي نقطة إنطلاقهم و سببا لنهاية مشاريعهم، فما قام به طيب تيزيني هو تبنيه للجدلية المادية التاريخية كروية للعالم ومنهجاً أساسياً في قراءة التراث الإسلامي، فما قام به في الحقيقة هو أنه برهن على نموذجية المنهج و موضوعيته لا على نتائج العملية و الفاعلة في المجال التداولي الإسلامي، أمّا أركون فتطبيقه للمناهج الحديثة على التراث الإسلامي كان تطبيقاً غير منهجي بل هو صدام منهجي بحيث كانت هذه المناهج ربحاً مفسدة أصابت زرع التراث الإسلامي، اللغة والدين، والقيم، فكل منهج أتى به هو في الحقيقة يحمل أصنام جديدة مستترة بمفاهيم براقعة، الإبتسيمي، التفكيك، الحفر، المنهجية الجنياولوجية، الدوغمائية، فكيف يمكننا تطبيق كل هذه المناهج في زمن واحد ونص واحد وهو النص التراثي الإسلامي والتراث الغربي، لأنه يرى أن المنهج كوني لا خصوصي.

و الجابري أراد تحرير العقل العربي الإسلامي من القراءة التقليدية للتراث ولكنه قيد العقل العربي بآليات منهجية منقولة، وكذلك نصر حامد أبو زيد الذي جعل روح إشكالية النص القرآني هي المنهج التأويلي، وخطته هنا هي خطة تأنيسية لرفع القدسية والإقرار أن النص القرآني نص لغوي مثله مثل أي نص بشري، معتبرا أن النص القرآني لا يختلف عن النصوص الأخرى، لذا قاموا بتنزيل كل المناهج التي نقلوها من آليات العقل الغربي إلى أرضية التراث الإسلامي، ولم ينتجوا آلية أو تقنية منهجية لإبداع صناعة فلسفية تضاهي ما عند العقل الغربي، أو تأسيس فلسفة إسلامية تحرر القول الفلسفي من التبعية والتقليد، بل كانت همّهم هو ما أنتجه العقل الغربي من مناهج ومفاهيم ليفكّكوا ما فكّكه الآخر في نصوصه، ويأولون ما تم تأويله، ليكون المسلك والمنهج واحد وبالتالي لا خصوصية تفرقهم.

— ضرورة الإبانة عن معاني مفهوم القول الفلسفي، لأن الذي يبحث عن طرق التجديد و الإبداع في القول الفلسفي والمفهوم الفلسفي لابد أن يحيط بمعاني ومقاصد القول الفلسفي و علمية المنهج، فالنظر في الأسباب الموضوعية لممارسة التفلسف من يقظة الفيلسوف، و هنا ليس الوقوف عند مضمون القول أي النظر في التصورات والعبارات أو تكرار الأقوال المنقولة، بل البحث والكشف عن الأسباب التي تكونت بها المضامين.

— تجلّى سؤال المشروع الطهائي في دفاعه عن خصوصية التفلسف العربي و إثباته على قدرة العقل العربي في أن ينتج خطابا مخصوصا، يستوفي شروط مراجعة الأسس التي انبنت عليها أصول النظر الفلسفي، فأسس علم قائم بذاته وهو **فقه الفلسفة**، لنسج فلسفة إسلامية حيّة بمفاهيم وأقوال متأصلة من المجال التداولي الإسلامي، وأن يكون المتفلسف العربي الإسلامي متنبّتا وحصيفا في قراءاته، لا عجولا ومقلدا في استيعابه ونقله لنصوص الآخر، ففقه الفلسفة يجيبنا عن سؤال كيف يمكن تحقيق شروط الإبداع التفلسف العربي؟ فالقراءة الفقهية للفلسفة تمكّنا من مجازوة طرائق النظر التقليدية لمناهج التفلسف التي تقف على جمود المضامين الفلسفية، لذا علم فقه الفلسفة هو التدريب للانتقال من استعمال الفلسفة إلى رتبة صنعة الفلسفة، لأن هذا العلم يمكننا من الدقيق في الآليات التفلسف و تقنيات الإنتاج، ومن سمات منهج فقه الفلسفة هو التكامل والتداخل متوسلا بعلم المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة، لتكون المهمة الأولى لفقه الفلسفة هي الإرتياض على تقنية فقه الترجمة، فالتفلسف إذا عمل بما تقتضيه الترجمة التأصيلية سيبدع في القول الفلسفي وإنتاج مفاهيم من أرضية المجال التداولي الإسلامي ولقد رأينا لغة طه عبد الرحمن و هو يَصِل كل مفهوم ينقله، ليزرع بعد ذلك مفاهيم مشعّة بالقيم و المعاني الإسلامية، مثل **الإثتمانية والدنيانية، وفقه الفلسفة**.. الخ، لأنه انتهج تقنية الترجمة التأصيلية وفقه المفهوم الفلسفي، مستثمرا الجانب الإشاري من الحقل المعرفي والقيمي الإسلامي، و لا يتوقف مشروعه هنا في التنظير، و لأن منهج فقه الفلسفة منهج عملي يُهذّب السلوك ويُقوّم العمل الفلسفي فكانت التقنية الخامسة لهذا المنهج هي السيرة الفلسفية، أي وراء كل فلسفة عظيمة لابد أن يكون فيلسوف عظيم، قراءتنا لسير الفلاسفة لم تكن قراءة ساكنة وصامتة بل لابد أن تُثوّر الأنفس من أجل الإقتداء، ففي فقه الفلسفة ذكر لمواصفات الجانب النموذجي للفعل الفلسفي، أو مواصفات تختلف باختلاف مجالات التداول وهنا تأخذ إسم السيرة الشذوذية.

— التفقه في الصنعة الفلسفية والإرتياض بمسالك التفلسف القويم يستوجب فحص ما تثويه هذه الصنعة من تقنيات وآليات تداولية، ليتعامل المتفلسف مع الآلية المنطقية والحجاجية والآلية الأخلاقية التي اشتغل عليها الفلاسفة في تقريب الألفاظ والمفاهيم في مجال التداول الإسلامي، وأخذنا نماذج من التراث الإسلامي مثل أبي حامد الغزالي وابن حزم الأندلسي، من أجل اكتساب الملكة المنهجية الضرورية للنظر في نصوص التراث العربي الإسلامي، فالتراث هو نقطة الارتكاز للتفلسف الإبداعي، كما عرّفه طه أنه جملة من المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الثقافي العربي الإسلامي، فإن نفاسة فقه الفلسفة تتجلّى في تأصيل فعل التفلسف من التراث لكي لا يتيه المتفلسف عن طريق المجال التداولي الإسلامي، ومن هذا، لابد الإقرار الإهتمام بالآليات النص التراثي، كآلية التقريب التداولي، هذه الأخيرة التي تعمل على تسهيل العبارة الفلسفية واجتثاث العبارات

الوعدة، وكذا الإهتمام بالآلية الأخلاقية التراثية، لتأصيل المفاهيم الأخلاقية، ولتكمال النظر في هذا النموذج المنهجي، لابد أن ننظر في الآليات المعاصرة كالألية اللسانية المعاصرة وكيف أسس النموذج الإتصالي للحجة المقومة، وذلك بالإستناد إلى استعمال الإستعارات والتشبيهات بخلاف الحجة المجردة، وفي الآلية الأخلاقية المعاصرة، وهنا ينقلنا طه عبد الرحمن إلى مساهمته في النقد الأخلاقي للحدثاثة ويؤيّن لنا مسالك عملية النقد للعقلانية وتأصيله لمفهوم العقل وضبط هذا المفهوم بمعايير كالفاعلية والتكامل والتقييم، ليصل في الأخير إلى العقلانية المؤيدة والممارسة الأخلاقية .

— تفلسف طه عبد الرحمن في مجال العلوم الإجتماعية من خلال رصدّه لأسس علم النفس المعاصر عند فرويد ولاكان، وتفحصه للظاهرة الإعلامية المعاصرة وكذا نقده للأسس الفلسفية عند دوركهيم، إذ لم يكن نقده من أجل النقد، بل كان مرامه من كل هذا، أن يبيّن لنا مدى فاعلية منهج فقه الفلسفة في رصد ظواهر العلوم الإجتماعية و عملية تقنياته لمعالجة أسباب تأزم هذه العلوم وذلك من التنظير إلى سؤال الفعل، ومكاشفة موانع الإبداع في هذه العلوم، مثل مشكلة الترجمة التحصيلية في هذه العلوم وأزمة المفهوم و التعريف والدليل، فهي إشكاليات منسية في العلوم الإجتماعية، وهذا يرجع إلى غياب التفقه في هذه العلوم، وسيطرة النموذج المعرفي الغربي الذي حجب عنا التعرّف على أدوات التفلسف والقدرة على إنجاز فعل تفلسفي خاص في كل علم، لذا أصبحت العلوم الإجتماعية اليوم في العالم العربي علوم مقلّدة ومنهجية بنظريات ومفاهيم وتعريف غريبة، أي بقوانين الصناعة المعرفة الغربية وخصوصيتها، لذا انتهاج فقه الفلسفة في العلوم الإجتماعية تأخذ بيد المتفلسف إلى التدرّب بالمنهجية العلمية في سياق التداول والتفلسف في الفضاء المعرفي العربي الإسلامي، ليكون المتفلسف ممارسا حقه في الاختلاف الفلسفي، ومستثمرا من إمكانيات لغته وقيمه من مجاله التداولي الإسلامي، فإمداد العلوم الإجتماعية بهذه الرؤية المنهجية يكسبها صنعة فلسفية قومية، ويجرّرها من أغلال التبعية والتقليد في الخطاب والفعل، لأن فقه الفلسفة هو عبارة عن ظواهر سلوكية تضبطها قوانين محدّدة، مثلها مثل الظواهر الإجتماعية، فمباحث فقه الفلسفة تدور حول الفعل الفلسفي وتعليل مسالكه و الإبانة عن ظروف إنتاج هذا الفعل، فما تحتاجه العلوم الإجتماعية هي قراءة استكشافية جديدة لمجاوزة مسالك النظر التقليدية في نصوص العلوم الإجتماعية، إذ خلّدت هذه النصوص في كل التخصصات ولم تطرق باب الإجتهد، وهذا ما نلاحظه في علم النفس، وعلم الاجتماع وعلوم الإتصال والعلوم السياسية... الخ، نُصوص مرصوفة لتأريخ العلوم لا لتجديدها، ففقه الفلسفة منهج متكامل يطوف بين العلوم ليأخذ من كل حقل أدوات تُمكنه من التفلسف مثل علم المنطق، و علم اللسان... والعلوم الإجتماعية بحاجة إلى هذا التكامل والتداخل.

— إنّ المفهوم التأصيلي الجديد هو **فقه العلوم الاجتماعية**، وذلك لحاجتنا إلى التفقه في هذه العلوم، والفقه هنا هو اللفظ الجامع بين إفادة العلم وإفادة العمل، وليس المقصد هو تأسيس فلسفة العلوم الاجتماعية فهذه الأخيرة تنظر إلى نصوص العلوم الاجتماعية نظرة فلسفية، أي التفلسف في المفاهيم والأحكام والأدلة على طريقة من يأتي بهذه المفاهيم و الأحكام والأدلة نفسها، بينما فقه العلوم الاجتماعية تصعد إلى رتبة النظر العلمي ليكون مرامها الاشتغال بالمفاهيم والأحكام والأدلة الفلسفية على طريقة من يشتغل بالنظر في الأشياء والظواهر والوقائع، والكشف عن أسرارها من خلال زيادة التأمل فيها، وإزاحة التصور التقليدي عن هذه العلوم، ومن خلال التمرس على التأثيل المفهومي وذلك بالتصرف في الجانب الإشاري للقول المنقول واستثمار العناصر الإشارية من المجال التداولي الإسلامي، كل هذا من أجل التمكن في إبداع المفاهيم وتحصيل الملكة المفهومية، واجتثاث قلق العبارة من النصوص التي كانت سببها الترجمة التحصيلية.

— إن الترجمة التأصيلية هي قوام فقه العلوم الاجتماعية، أي أن يكون المترجم للنصوص المنقولة على وعي بأهمية الإشارة والعبارة المتحققة في المفهوم المنقول، وعلى أن الإشارة هي الذاكرة القيمية للمجال التداولي للأمة، إذن هنا الترجمة هي ترجمة إبداعية وإستكشافية لتحرر العلوم الاجتماعية من التقليد، لذا أخذنا بعض النماذج من المفاهيم العلوم الاجتماعية التي تمّ تأصيلها على مقتضيات المجال التداولي الإسلامي عند طه عبد الرحمن، كمفهوم الإنسان آنس بطبعه بدل الإنسان مدني بطبعه، ومن مفهوم المواطنة إلى مفهوم المؤاخاة، ومن مفهوم التضامن إلى مفهوم التراحم الاجتماعي، و في علم النفس نجد من مفهوم الشعور النفسي إلى مفهوم الشعور الروحي.

— و بعد كل هذا، لابد أن نأتي إلى تقويم هذا المنهج من رؤية استشرافية قد تبين لنا المعالم الكبرى المستقبلية لهذا المنهج، إذ أنّ فقه الفلسفة هو منهج موسوعي لا يختزل رسم معالمه في عالم التفلسف أي يقف في حدود النص الفلسفي، بل من سماته فقه الفلسفة كما قلنا تحقيق التداخل بين العلوم والطواف بين حقول المعارف المنطقية واللغوية والدينية والاجتماعية، فإذا سار الباحث على هذه القراءات وتفحص نصوص هذه العلوم سيشحذ من هذه الأدوات العلمية والنصوص نموذج منهجي تربوي متكامل يعمل على تحرير العلوم الاجتماعية من سجنها المادي التجريبي و من المناهج التجزئية التي كانت سببا في تأزمها، إذن هذا المنهج التأسيسي يأخذ بأسباب الحوار والتفاعل والتحاج بين العلوم للخروج من أحادية النظر والمطابقة الجامدة للمناهج المنقولة، ويساهم في تحرير القول العربي من كل تقييد واتباع لتحقيق الهوية التاريخية للقومية العربية الإسلامية، وذلك من خلال الانتقال من كتابة هي عين الرّق إلى كتابة هي عين الحرية حسب قول طه عبد الرحمن، بحيث كلما اجتهد العقل العربي في صقل

مفاهيمه المأصولة و اجتهد في تأثيل المفاهيم المنقولة بالتالي سيحقق التكامل بين ماضيه وحاضره ، لأن المفكر الحر هو الذي يدرك زمانية القول الفلسفي، فهذا الأخير يحمل تعريفا من حاضره ويحمل دليله من أفق المستقبل، أي أن كل مفهوم في العلوم الإجتماعية العربية لابد أن يحتفظ بأثر الماضي، ليس تقديسا للمضمون التراث وإنما لاستخراج الإشارة التأيلية للمفهوم كما تتصل هذه الإشارة بإشارات دالة على الحاضر، إذن لابد العودة لنصوص التراث لاستثمار المفاهيم والأدلة المبنية على التخيل لا على الإستنتاج الخالص و إقامة التعريف المبني على التمثيل لا على التقرير مثال ذلك في بناء الدليل يمكن توظيفه في علم النفس المعاصر، فبدل من تقديم أسطورة أوديبوس التي قدمها فرويد كدليل وحجة في تحليله النفسي، علينا أن نقابل هذه الأسطورة بالرواية الفلسفية الخالدة لـ ابن طفيل هي "حي بن يقضان" هذه القصة التي تضيء بشعاعها الروحي بروح الفطرة السليمة والخيرة، والتي تجيب عن أسئلة الكون والإنسان والوجود، هنا يكون الإستثمار من التراث المجال التداولي الإسلامي، لكي لا نفقد البوصلة الأخلاقية والروحية في العلوم، التي منها تتشرب الأنفس المعاني والقيم الأخلاقية والروحية العليا، وكذلك أيضا إذا ارتحلنا إلى نصوص علم الاجتماع أين حُجبت حقائق دراسة المجتمعات بالمفاهيم والأقوال الفارغة من الحقائق الأخلاقية والدينية وذلك لسيطرة نموذج دوركهيم في كل مفهوم منقول، وهنا لابد أن نعود مثلا إلى نصوص ابن خلدون لأخذ سبل الإشارة من نصوصه وتفحص الأدلة من الوقائع الحادثة آن ذاك وربطها بالحاضر لا من أجل المقارنة والتفرقة بل من أجل تثبيت القول والتعريف والمفهوم في المجال التداولي الإسلامي .

قائمة المصادر والمراجع:

❖ القرآن الكريم

1_ المصادر بحسب سنوات الطبع:

__ طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (ج1)، الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 1990.

__ العمل الديني وتحديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء _ بيروت، 1997.

__ اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء _ بيروت، 2000.

__ في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء _ بيروت، 2000.

__ سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.

__ فقه الفلسفة (ج2): القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثيل)، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء _ بيروت، 2005.

__ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.

__ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء _ بيروت، 2006.

__ الحدائث والمقاومة، ط1، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، 2007.

__ تحديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2007.

__ حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.

__ سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2012.

__ الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013.

__ روح الحدائث: المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، 2013.

— _____ — روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإثتمانية، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2013.

— _____ — بؤس الدهرانية: النقد الإثتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.

— _____ — سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2015.

— _____ — من الإنسان الأبتَر إلى الإنسان الكوثر، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2016.

— _____ — شرود مابعد الدهرانية : النقد الإثتماني للخروج من الأخلاق، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

— _____ — دين الحياء من الفقه الإثتماري إلى الفقه الإثتماني (ج1 أصول النظر الإثتماني) ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

— _____ — دين الحياء من الفقه الإثتماري إلى الفقه الإثتماني، (ج3 التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال)

— _____ — سؤال العنف بين الإثتمانية والحوارية، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

— _____ — المفاهيم الأخلاقية بين الإثتمانية والعلمانية، ج1، المفاهيم الإثتمانية، ط1، مركز نخوض للدراسات والبحوث، بيروت، 2021.

2_ المراجع:

أ_ باللغة العربية:

— ابن الحزم الأندلسي ، التقريب لحد المنطق : والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت.

— أبو حيان التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، مؤسسة هنداوي، 2017.

— أبي الحسن الماوردي، أدب الدنيا والدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط3، 1955.

— أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، م 14، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1999.

— أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، م1، تحقيق: سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، 2004.

- أبي حامد الغزالي، القسطاس المستقيم: الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن، تحقيق محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، 1993.
- أحمد فهد صالح شاهين، النظرية التداولية وأثرها في الدراسات النحوية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، الاردن، ط1، 2015.
- إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة والأفكار: مسكنها وحياتها وطبائعها وتنظيمها، تر: يوسف تيبس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، منشورات اليونيسكو: باريس، 2002.
- إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، تر: محمد رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.
- إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، (د ط)، (د ت).
- إريك فروم، تشریح التدميرية البشرية، تر: محمود منقذ الهاشمي، ج1، وزارة الثقافة، دمشق، 2006.
- أسامة شيخ علي، العلوم الإنسانية والعلوم التطبيقية جناحا النهضة الحضارية، مدونات: الجزيرة، 2019/3/23.
- إميل دوركهيم، الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا، تر: رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2019.
- إميل دوركايم: التربية الأخلاقية، تر: السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2006.
- تيرنس هوكر، الاستعارة، تر: عمرو زكريا عبد الله، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016.
- جان بياجيه، البنيوية، تر: عارف منيمنة، وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1985.
- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، 2004.
- حمو النقاري، روح المنهج، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2018.
- حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي: معجم تحليل عربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2018.
- حيدر إبراهيم علي، علم الاجتماع والصراع الإيديولوجي في المجتمع العربي، نخول علم اجتماع عربي.
- دوغلاس روبنسن، الترجمة وتأثير الكولونيالية: نظرات الترجمة مابعد الكولونيالية، تر: ناثان ديب، مجلة حكمة، 2015/07/02.
- رحيم أبو رغيغ، الدليل الفلسفي الشامل، الجزء 3، ط1، دار المحجة، بيروت 2015.
- روني ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، تر: سفيان سعد الله، تونس: دار سراس للنشر، 2001.

- رونية ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود مُحمَّد الحُضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2، 1968.
- رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة: عمر الشاربي، المنظمة العربية للترجمة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
- زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
- سيد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق، القاهرة، ط9، 2001.
- سيغموند فرويد، الحلم وتأويله، تر: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1982.
- طيب تيزيني، أبو يعرب المرزوقي، آفاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2001.
- طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، الاسكندرية، ط1.
- عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977.
- عبد الستار إبراهيم، الإنسان وعلم النفس، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985.
- عبد العزيز حمودة، المرايا المخدبة: من النبوية إلى التفكير، عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص61.
- عبد الكريم بكار، تكوين المفكر: خطوات عملية، دار السلام، القاهرة، ط2، 2010.
- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار، مطبوعات الهيئة، القاهرة، ط1، 2000.
- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي، الجزائر، ط2، 2012.
- فريدريك نيتشه، الفجر، تر: مُحمَّد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.
- فريدريك نيتشه، في جنياولوجيا الأخلاق، ترجمة: فتحي المسكيني، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.
- فريدريك نيتشه، العلم المرح، تر: مُحمَّد الناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2010.
- فؤاد زكرياء، التفكير العلمي، عالم المعرفة، المجلس الوطني لثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير، 1990.
- فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، دار الحوار، دمشق، ط1، 2007.
- مارثا نوسباوم، ليس للربح: لماذا تحتاج الديمقراطية إلى الإنسانيات، تر: فاطمة الشملان، جداول، بيروت، 2010.

- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ج1: شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ط1، 2013.
- مُجَدَّ أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987.
- مُجَدَّ أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
- مُجَدَّ الهلالي وحسن بريقي، معايير العلمية، دار توبقال للنشر، ط1، 2015.
- مُجَدَّ عابد الجابري، نحن في التراث، المركز الثقافي العربي، ط3، 1993.
- مُجَدَّ عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت، 1993.
- مُجَدَّ عثمان نجاتي، مدخل إلى علم النفس الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2001.
- مشاري بن سعد بن عبد الله الشترى، ارتياض العلوم، الدار العربية للطباعة والنشر، الرياض، ط2، 1968.
- مصطفى حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية: نحو منهج لدراسة الفلسفة، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2005.
- مهروباشة عبد الحليم، التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع، مقارنة في إسلامية المعرفة، رسالة دكتوراه، 2014، جامعة سطيف..
- نزيه الحسن، السيد مُجَدَّ باقر الصدر: دراسة في المنهج، دار التعاون للمطبوعات، بيروت، 1992.
- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2008.
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، تر: فؤاد زكرياء، منتدى ليبيا للجميع.
- ياسر حسن عبد التواب جابر، المواطنة في الشريعة الإسلامية، دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة، ط1، 2010.
- يحيى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2000.
- إبراهيم محمود، البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينابيع، 1994.
- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروع الفكر، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2009.

— ابن حزم الأندلسي ، التقريب لحد المنطق ، والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية ، دار الكتب العلمية، بيروت.

— ابن حزم الأندلسي ، طوق الحمامة في الألفة والألف، دار كتابنا للنشر، لبنان، ط1، 2012.

— أبو حامد الغزالي ، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: أسعد جمعة، دار كيرانيس، ط2، 2014.

— أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المطبعة الحسينية ، مصر، ط1، 1908.

— أبو نصر الفراءى ، كتاب في المنطق العبارة ، دار الكتب، مصر، 1976.

— أبو نصر الفراءى، الألفاظ المستعملة في المنطق ، دار المشرق، بيروت، ط1968، 2.

— أبي الحسن بن محمد الماوردي، أدب الدين والدنيا ، دار المنهاج، بيروت، ط1، 2013 .

— أبي بكر محي الدين ابن العربي، الفتوحات المكية ، م1، دار الكتب العلمية ، بيروت، (دط)، (دت).

— أبي حامد الغزالي ، احياء علوم الدين، تحقيق سيد عمران ، ج5، دار الحديث ، القاهرة ، 2004.

— أبي حامد الغزالي ، ثقافة الفلاسفة ، دار المعارف، مصر ، ط4، (د ط)، (د ت).

— أبي حامد الغزالي ، محك النظر: في فن المنطق، دار المنهاج، بيروت، ط1، 2016.

— أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال ، دار الأندلس ، بيروت، ط7، (د،ت).

— أبي حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ، 1990.

— أبي حيان التوحيدي ، المقابسات ، دار سعاد الصباح، القاهرة، ط2، 1992.

— أحمد إبراهيم خضر ، اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع ، المنتدى الإسلامي ، لندن، ط1، 2000 .

— إدريس هاني، ما وراء المفاهيم: من شواغل الفكر العربي المعاصر، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009.

— إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، تر: إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2008، 1.

— أريك فروم ، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، تر: حميد لشهب، شركة نداكوم للطباعة والنشر، الرباط، (د ط).

— أريك فروم ، فن الحب بحث في طبيعة الحب واشكاله ، ترجمة ، مجاهد عبد المنعم مجاهد ، بيروت، دار العودة، (د ط)، 2000.

— ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم، م3، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط1، 2005.

- __آلان دونو، نظام التفاهة، تر: مشاعل عبد العزيز الهاجري، دار سؤال للنشر، بيروت، ط1، 2020. __الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، ط4، 2009.
- __العاني نزار سعيد، أزمة علم النفس المعاصر في النظرية ومصادر المعرفة والمنهجية والمعايير، إسلامية المعرفة، عدد22، خريف2000.
- __العربي فرحاتي، علم النفس والأخلاق والتشريع الإسلامي أية علاقة؟، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، 2015.
- __المختار الهراس، منهج السيرة في السوسولوجيا: إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، دار توبقال، المغرب، ط2، 2001.
- __أليكس روزنبرج، فلسفة العلم مقدمة معاصرة، تر: أحمد عبد الله السماحي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.
- __برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، موفم للنشر، 1990، ص53.
- __بلعقروز عبد الرزاق، روح القيم وحرية المفاهيم: نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017.
- __تقي الدين ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 2005.
- __تقي الدين ابن تيمية، نقض المنطق، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1951.
- __تهاني سنديان، الكتاب السنوي: نحو نموذج ثقافي جديد في عالم متحول، مؤسسة الفكر العربي، بيروت،
- __توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، دار أويا، طرابلس، ط2، 2004.
- __جان بودريار، المصطنع والاصطناع، تر: جوزيف عبد الله، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.
- __جان بيار فرنان، الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي، تر: جورج رزق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2012.
- __جرار جهامي، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية: دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، بيروت، ط1، 1994.
- __جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط2، 2009.

- جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من النبوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.
- جيل دولوز، فليكس غتاري، ماهي الفلسفة، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1997.
- جين إيتشسن، اللسانيات مقدمة إلى المقدمات، ترجمة: عبد الكريم محمد جبل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2016، 1.
- حمّو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي: معجم تحليلي عربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2018.
- خليفة الميساوي، المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، منشورات ضفاف، بيروت، ط2، 2015.
- خليل أحمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005.
- ديولد فان داليد، مناهج البحث في التربية وعلم النفس، تر: محمد نوفل وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 1997.
- روي جاكسون، نيتشه والإسلام، ترجمة: حمود حمود، جداول، بيروت، ط1، 2015.
- ريتشارد ويلهلم، ك، غ يونغ، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، تر: نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط2000، 2.
- زيغمونت باومان و دونسكيس ليونيداس: الشر السائل: العيش مع اللابديل، تر: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2018.
- ستيفال فيال، الكينونة والشاشة: كيف يغيّر الرقمي الإدراك، تر: إدريس كثير، مطبعة كركي، بيروت، ط1، 2018.
- سحبان خليفات رسائل ابي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، منشورات الجامعة العربية، عمان، 1988.
- سعد الدين إبراهيم، تأملات لأفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي: من إثبات الوجود إلى تحقيق الوعود: نحو علم اجتماع عربي، .
- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج، دار الفكر، دمشق، ط2، 2000.
- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، (دط)، (دت).
- سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، بيروت، (دط)، (د).

- __شاكير أحمد السحمودي، **مناهج الفكر العربي المعاصر**، في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010.
- __صلاح عبد المتعال، **المنهجية الإسلامية والمعايير الأخلاقية للبحث: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية**: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1990.
- __صلاح قنصوة، **فلسفة العلم**، دار الثقافة، القاهرة، 1981، (دط)، (دت)
- __طيب تزيني، **على طريق الوضوح المنهجي: كتابات في الفلسفة والفكر العربي**، الفرابي، بيروت، ط1، 1989.
- __طيب تزيني، **من التراث إلى الثورة، ج1: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**، دار ابن خلدون، بيروت، ط2، 1978.
- __عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989.
- __عبد الباسط عبد المعطي، **في استشراف مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي**، بيان في التمرد والالتزام: نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1989.
- __عبد الحسين سليمان، **خطوط عامة لقراءة ماركس أو كيف نقرأ ماركس**، مركز دراسات الأبحاث العلمانية في العالم العربي، 2013-2-6، <http://www.ssrcaw.org>
- __عبد الرحمن ابن خلدون، **مقدمة ديوان المبتدأ أو الخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم في ذوي الشأن الأكبر**، در الفكر للطباعة، بيروت، ط1، 2004.
- __عبد الرزاق بلعقروز، **من أجل المعرفة: مفاتحات حوارية مع الذات والكتاب**، منشورات الوطن، 2017.
- __عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة من النبوية إلى التفكيك**، سلسلة عالم المعرفة، العدد، 1998، 232.
- __عبد الوهاب المسيري، **فتحي تريكي، الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الوعي، ط2، 2012.
- __عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعلمنة**، سوريا، دار الفكر، 2009.
- __سوزان حربي، **حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج**، دار الفكر، دمشق، 2009.

- عزمي بشارة، تحديات أمام العلوم الاجتماعية والإنسانيات في السياق العربي، محاضرة معهد الدوحة للدراسات العليا، 2017.
- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، تر: مُجد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، مصر، ط 2، 1997.
- علي لغزيوي، قضية التعريف في الدراسات المصطلحية الحديثة، منشورات كلية الآداب، وجدة، ط1، 1998.
- غسان خالد، الهايتوس العربي: قراءة سوسيو-معرفية في القيم والمفاهيم، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015.
- فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطة للنشر، بيروت، تونس، ط1، 2009.
- فردريك معنوق، منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1985.
- فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقية، مُجد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، 1996.
- فليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار، سورية، ط1، 2007.
- كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977.
- كمال عبد اللطيف، إشكاليات المناهج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية، دار توبقال، ط2، 2001.
- مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية: الكتاب الثاني منطق البحث في العلوم الاجتماعية، تر: سام عمار، المركز العربي للتعبير، دمشق، ط1، 1993.
- مالك بدري، أزمة علماء النفس المسلمين، تر: منى كتنباي أبو قرجة، دار ديونو للطباعة والنشر، الأردن، ط1، 2010.
- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، دمشق، 2002.
- مُجد أركون، تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
- مُجد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، (د ط)، (د ت).

__مُحَمَّدُ أَرْكُون، تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمانية المغلقة، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2011.

__مُحَمَّدُ إِبْرَاهِيمُ، تجديد الفكر الديني، ترجمة: مُحَمَّدُ يَوْسُفُ عَدَس، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011.

__مُحَمَّدُ الْجَوْهَرِي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (إنجليزي - عربي)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 2010، 1.

__مُحَمَّدُ السَّيِّدُ الشَّرِيفُ الْجَرْجَانِي، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، (دط)، (دت).

__مُحَمَّدُ سَعِيدُ رَمْضَانَ الْبُوطِي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دار الفكر.

__مُحَمَّدُ سَعِيدُ رَمْضَانَ الْبُوطِي، قضايا ساخنة: التشريع - الإرهاب - العولمة الإنسانية والعولمة الاستعمارية، دار الفكر، دمشق، 2016، ص 246.

__مُحَمَّدُ عَابِدُ الْجَابَرِي، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1991.

__مُحَمَّدُ عَابِدُ الْجَابَرِي، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 1994.

__مُحَمَّدُ عَابِدُ الْجَابَرِي، نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 10، 2009.

__مُحَمَّدُ عَبْدِ اللَّهِ آلِ عَبَّاس، تحرير العقل المسلم في عصر ما بعد الحداثة، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2019.

__مُحَمَّدُ عُثْمَانُ نَجَاطِي، مدخل إلى علم النفس الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2001.

__مُحَمَّدُ عَزَّ الدِّينُ تَوْفِيقُ، التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية: البحث في النفس الإنسانية و المنظور الإسلامي، دار السلام، القاهرة، ط 2، 2002.

__مُحَمَّدُ زَيْدَان، مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1977.

__مُحَمَّدُ الدِّينُ ابْنُ عَرَبِي، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، تحقيق قاسم مُحَمَّدُ عَبَّاس، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط 1، 1998، ص 14.

__مُحَمَّدُ الدِّينُ بَنُ الْعَرَبِي، التديرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، دار الثقافة، ط 1، 2015.

__مُحَمَّدُ الدِّينُ بَنُ عَرَبِي، الفتوحات الحكيمة، م 4، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1999.

- مصطفى النشار، العلاج بالفلسفة: بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ط1، 2010.
- مصطفى حلمي ، مناهج البحث في العلوم الإنسانية :بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب ،دار الكتب العلمية ،لبنان ،ط1، 2005.
- مهدي رجي وآخرون، مُجد أركون: دراسة النظريات ونقدها، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية،العراق،ط1،2019.
- موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية،تر: بوزيد صحراوي، دار القصة، الجزائر، ط2، 2006.
- ميشيل فوكو ،الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي،بيروت، 1990.
- نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح ،القيم في الظاهرة الإجتماعية ،دار البشير ،القاهرة،ط1، 2011،
- نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008.
- نبيل السمالوطي، التوجيه الإسلامي في صراع المنطلقات والنظريات في علم الاجتماع :دراسة نقدية في علم اجتماع المعرفة،دار المعرفة الجامعية،الاسكندرية،1996.
- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص:دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سيتا للنشر، القاهرة، ط2، 1994.
- نصر حامد أبوزيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 2005 .
- هانز ج، أيزينك، تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها،المركز القومي للترجمة،القاهرة،ط1، 2013.
- يمنى طريف الخولي، مشكلة العلوم الإنسانية: تقنيها وإمكانية حلها،مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،القاهرة،2012.
- ابن الحزم الأندلسي ، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ط1، 1990.

- ابن حزم الأندلسي، الأخلاق والسير: أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد من الرذائل، دار ابن حزم، تحقيق، إيقاريض، (د ط)، (د ت).
- ابن خلدون، مقدمة: ديوان المبتدأ أو الخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر، 2004.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، دار الر شيد للكتاب والقرآن الكريم، ط1، 2005.
- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المطبعة الحسينية، مصر، ط1، 1908.
- أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي، الأردن، 2012.
- أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، ج2، مركز البحوث الأمريكي، مصر، 1980.
- أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار كيرانيس، تونس، ط2، (د ت).
- أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت.
- أبي حامد الغزالي، مجموعة رسائل للإمام الغزالي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د ط)، (د ت).
- أحمد إبراهيم خضر، اعترافات علماء الاجتماع: عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع، المنتدى الإسلامي، لندن، ط1، 2000.
- إدغار مروان، المنهج: معرفة المعرفة الأفكار، ج3، تر: يونس تيبسا، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013.
- أرسطو، فن الشعر، تر: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، (د ط)، (د ت).
- حميد سمير، خطاب الحداثة قراءة نقدية، روافد، الكويت، ط1، 2009.
- سحبان خليفات، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1988.
- سيغموند فرويد، مستقبل وهم، تر: جورج طرابيشي، دار الطلعة، بيروت، ط4، 1998.
- شاكير أحمد السحمودي، مناهج الفكر العربي المعاصر: في دراسة قضايا العقيدة والتراث، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط1، 2010.
- عز الدين بن عبد السلام بن حسن السلمي، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط10.

__ مُجَد الإدريسي ،أزمة العلوم الإجتماعية في العالم العربي :مقاربة نقدية ،مجلة نقد وتنوير،العدد الثالث،
ديسمبر/يناير/فبراير)2015.

ب__باللغة الأجنبية:

1. __Pierre Hadot, **Qu'est ce que la philosophie antique ?**, edition Gallimard ,1995.
2. __David A.leeming .**katheryn Madden.Encyclopedia of psychology and Religion.spinger science** .2010.introduction.
3. __Raymond F .Paloutzian Crystal L.park :Handbook of the psychology of Religion and spirituality ,the Guilford press 2005 .
4. __Roch c . Smith : **Gastons Bachelard.philosopher of science and imagination**,Edition,America ,2016.
5. __Roger W . H Savage:**Paul Ricoeur's philosophical Anthropology as Her meneutics of liberation : Freedom ,justice,and the power of imagination** , Routledge ,New york ,2021
6. __Chris Day .**An introduction to philosophical Methode** ,canad ,2010 __
7. __Jacques Lacan, **Ecrits**,Editions Du Seuil, paris,1966
8. __Stanislav Grof .**pour une psychologie du futur** .editioon dervy.2009

3__ قائمة المعاجم والموسوعات:

3__1 المعاجم:

أ__ (بالعربية):

__ أبي القاسم الحسين بن مُجَد الراغب الأصفهاني،المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت.

__أبي البقاء بن موسى الحسيني الكفوي ، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998.

__ جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر،2004

__رحيم أبو رغيف، الدليل الفلسفي الشامل ،الجزء 3 ،ط1، دار المحجة، بيروت 2015.

—عبد الأمير الأعسم ، المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ، ط2 ، 1989.

— فرج عبد القادر طه، شاكر عطية قنديل، معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1.

—أبي الفضل جمال الدين مُجدد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، م 14 ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1999

—الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، ط4، 2009.

—حمّو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي: معجم تحليلي عربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع ،بيروت، ط2018، 1، ص232.

—مُجدد الجوهري، معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية(أنجليزي- عربي)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2010.

—مُجدد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة.

ب _ (بالفرنسية)

André comte-sponville , dictionnaire philosophique, edition : ouadrigue, 2013, paris.

3_2 الموسوعات:

— معنّى زيادة ، الموسوعة الفلسفية العربية، م1، لمعهد الإنماء العربي، ط1، 1986.

—أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفة، م1، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001، ط2.

—عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، م2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

— روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، (د ط)، (د، ت).

—شارلوت سيمور، سميث ،موسوعة علم الإنسان : المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية ،تر: مُجدد الجوهري، ط2، 2009.

— التهانوي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1996.

4 _المجلات:

- مُجَدِّ الإِدْرِيسِي، أزمة العلوم الإجتماعية في العالم العربي: مقارنة نقدية، مجلة نقد وتنوير، العدد الثالث، ديسمبر/يناير/فبراير 2015
- دوغلاس روبنسن، الترجمة وتأثير الكولونيالية: نظرات الترجمة مابعد الكولونيالية، تر: ثائر ديب، مجلة حكمة، 2015/07/02.
- عبد الحسين سليمان، خطوط عامة لقراءة ماركس أو كيف نقرأ ماركس، مركز دراسات الأبحاث العلمانية في العالم العربي، 2013-2-6، مقال إلكتروني، <http://www.ssrcaw.org>
- أسامة شيخ علي، العلوم الإنسانية والعلوم التطبيقية جناحا النهضة الحضارية، مدونات: الجزيرة، 2019/3/23.
- سعاد كوريم، إشكالات الفصل والوصل بين المنهجية والمذهبية في الفكر الإسلامي: الإشكال المفهومي نموذجاً، إسلامية المعرفة، السنة العشرون، العدد 77، فريجينا- الو م أ، صيف 2014.
- صلاح عبد المتعال، المنهجية الإسلامية والمعايير الأخلاقية للبحث: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، هيرندن- فريجينا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1990.
- عبد الرزاق بلعقروز، بين التعقل والتخلق كيف الطريق إلى الارتياض بمكارم الأخلاق عند ابن العربي؟ مجلة التبين، العدد 29، 2019.

الملخص:

إن ثمة هذه الدراسة يمكن إيجازها في الأفكار التالية: إنّ المنهج روح التفلسف، ويمكن أن نقول من اشتغل من دون منهج تداولي فقد تزدق، إذا كان المنهج الفلسفي منقولاً من الفكر الغربي وكان مخالفاً للشرع الإسلامي ويخلخل ثوابت العقيدة فحتماً سيوقع المتفلسفة حتماً في الزندقة، وفي تشويه المفاهيم الفلسفية الإسلامية الأصيلة، فكل مفهوم له تراثه وتاريخه ودينه، فإن دراسة المنهج الفلسفي يمكن المتفلسف من التمرس لمعالجة كل الإشكالات الفلسفية الحية المتداولة، الأخلاقية والدينية والسياسية، والإعلامية، ليكون المتفلسف محيطاً بكل المقاصد والآليات الظاهرة المدروسة، فلا يمكن دراسة أي ظاهرة فلسفية بنظرة مختزلة كما هو الحال في المناهج الغربية المتداولة في النصوص الفلسفية العربية، فالمنهج ليس مجموع وسائل وطرق وآليات بل هو روح أي قيم ومعايير وأكام ورؤى.

الكلمات المفتاحية: روح المنهج، المجال التداولي، فقه الفلسفة، الظاهرة الفلسفية، تقنيات المنهج.

Summary:

The fruit of this study can be summarized in the following ideas: The method is the spirit of philosophizing, and we can say that whoever works without a deliberative method has become a heretic, if the philosophical method was transferred from Western thought and was contrary to Islamic law and disrupted the constants of belief, then the philosophical will inevitably fall into heresy, In distorting authentic Islamic philosophical concepts, each concept has its own heritage, history and religion. Studying the philosophical method enables the philosopher to be skilled in addressing all the current live philosophical problems, moral, religious, political, and media, so that the philosopher is surrounded by all the studied intentions and apparent mechanisms, so no philosophical phenomenon can be studied. With a reduced view, as is the case in Western curricula circulating in Arabic philosophical texts, the curriculum is not the sum of means, methods, and mechanisms, but rather the spirit of any values, meanings, accusations and visions.

Keywords: the spirit of the curriculum, the deliberative field, the jurisprudence of philosophy, the philosophical phenomenon, the techniques of the curriculum.