الطاهية

مفارقات وتقلبات

قراءة في النسق الفكري لمشروع طه عبد الرحمن

يحيى محمد

أأنت طه؟

كلا!

من أنت؟

أنا طه!

المحتويات

مقدمة 11

القسم الأول: الأخلاق الطاهية

تمهيد 25

الفصل الأول: الإنسان والأخلاق 27

العقل والأخلاق 28

بين العقل العملي والعقل المسدد 38

العقول الثلاثة وتقلب الرؤية 43

العقلانية وأشكالها 46

ما يميز الإنسان عن الحيوان 50

1- المعارضة الخُلقية: 51

2- المعارضة العقلية: 53

مفهوم العقل وعدم الضبط 55

الفصل الثاني: الأخلاق والدين 61

علاقة الدين بالعلم 68

الأخلاق الكونية والعقل المحلي 72

الفطرة والنص الديني 74

أسبقية الأخلاق على الوجود 77

الفصل الثالث: الفلسفة والأخلاق 83

التحول الجديد في البحث الفلسفي 85
محاور الخلل في تصور الفلسفة 86
المحور الأول: 86
المحور الثاني: 93
المحور الثالث: 94
المحور الرابع: 96

القسم الثاني: الابستيميا الطاهية

تمهيد 102
الفصل الرابع: النظرية الحسية والنزعة الشكّية 103
1- تبني النظرية الحسية 103
الحس والتصورات العقلية 103
الحس والأحكام التصديقية 107
2- انكار المعارف المشتركة 109
نقض المشتركات الفلسفية والعقلية 116
الاعتراض الأول: 116
الاعتراض الثاني: 117
الاعتراض الثالث: 119
الاعتراض الرابع: 121
الفصل الخامس: نقد مبدأ عدم التناقض 127

انتقاص مبدأ عدم التناقض 129
العقلانية المتقلبة والانقلاب عليها 133
الفلسفة الائتمانية ونقض عدم التناقض 137
قاعدة التناقض ووحدة الشاهد والمشهود 141

القسم الثالث: الثيولوجيا الطاهية

تمهيد 148
الفصل السادس: الإشكالية الدينية 149
أولاً: إثبات المسألة الإلهية 149
ثانياً: إثبات الحقيقة الشرعية 153
ثالثا: إشكالية العقل والنص 156
الفصل السابع: فهم النص الديني 163
الفهم الديني والتأسيس الائتماني 165
الفطرة والائتمان 169
أصول بناء الشريعة ومصالحها 172
القيم ونقد نظرية المقاصد 174
الاعتراض على الاستقراء النصي 176
مخالفة الفقهاء 179

القسم الرابع: التداولية الطاهية

الفصل الثامن: المجال التداولي 189

تمهيد 189
المجال التداولي وازدواجية المعنى 190
المجال الشخصاني ومبدأ التفضيل 192
نقد قواعد التفضيل 194
المجال التداولي تحت المجهر 202
الفصل التاسع: المجال التداولي والإبداع 209
تمهيد 209
الترجمة التأصيلية والإبداع 219
تحليل كوجيتو ديكارت 222
خلل الترجمة التأصيلية 227
خاتمة: مفارقات المشروع وتقلباته 233

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

قلّة هم المفكرون الذين أمعنوا في نحت المصطلحات اللغوية ضمن الممارسة الفكرية، واتخذوا من الاشتغال اللغوي مدخلاً لكشف البنية التحتية للفكر وآلياته التكوينية. وإذا كان بعضهم ينظر إلى هذا الاشتغال بوصفه وسيلة لتوسيع آفاق الفكر وإنتاج المعنى؛ فإن منهم من يتخذه غاية في ذاته، استناداً إلى قناعة مؤداها أن الفكر محدَّد باللغة لا العكس، أو أن اللغة تشكّل الكيفية التي نفكّر بها، كما تذهب إلى ذلك بعض اتجاهات النسبية اللغوية. بل إن من هؤلاء من يذهب إلى اعتبار اللغة كائناً أنطولوجياً يفكّر بنا ويتكلم من خلالنا، وليس العكس، كما في فلسفة المفكر الألماني مارتن هايدجر الذي أقام علاقة وجودية لزومية بين اللغة والكينونة، يتلخّص جوهرها في عبارته الشهيرة: «اللغة مسكن الكينونة»، فهي ليست وسيلة للتواصل مع العالم الخارجي، بل المجال الذي يظهر فيه الوجود ذاته. ومثله المفكر الفرنسي جاك دريدا الذي رأى في اللغة نظاماً وجودياً مشبعاً بالنقائض والتأجيل والإحالات غير المنتهية، بما يجعلها فضاءً مراوغاً يتعذر الإمساك بحقيقته النهائية.

ويُعدّ المفكر المغربي طه عبد الرحمن من القلائل الذين أسهبوا في الاشتغال اللغوي في معالجة القضايا الفكرية والفلسفية، سعياً وراء توسعة آفاق النظر. بل لعلّ سمة نحت المصطلحات واشتقاقها أو تشقيقها، ومن ثم كثرة توليد المفاهيم، تُعدّ من أبرز سماته الفكرية في مختلف كتاباته ودراساته. وقد أجمع كل مَن كتب عنه على تفرّده بهذا الجانب، وإنْ انقسموا في تقييمه؛ فاعتبره بعضهم علامة تميز إيجابية، فيما رآه آخرون مصدراً لضعف الأداء الفكري وتشويشه.

فهذه هي السمة البارزة في تنظيره بحيث غطّت على مجمل انتاجه المعرفي. وقد تُعطي انطباعاً بقوة الفكر أحياناً، والضعف في أحيان أخرى.

فإذا كان نحت المصطلحات وإبداع المفاهيم وتمييز بعضها عن البعض الآخر هي علامة كل علم متقدم، بل وتشكل أهمية بالغة للفلسفة، حتى ان البعض مثل المفكر الفرنسي جيل دولوز اعتبر إبداع المفاهيم يمثل سمة الفلسفة التي تُعرف به.. فإذا كان هذا هو جانب القوة في إبداع المفاهيم وتمييز بعضها عن بعض؛ إلا أن هذا الحال قد يعكس ضحالة الفكر وضعفه حين يتخذ طابع الابتذال لكثرة الاستعمال الانشائي لأدنى مناسبة، أو حين يُستعاض عن التحليل العميق بترددٍ أجوف للتعريفات والتوصيفات.

والحقيقة أن الأسلوب اللغوي الذي اختطّه طه عبد الرحمن لا يخلو من جوانب قوة وضعف. فكما نجد في كتاباته رصانة لغوية تعبّر عن المطالب الفكرية بدقة واتزان، نجد في المقابل طابعاً إنشائياً يتضمّن اشتقاقات وتفريعات تُستخرج لأدنى مناسبة، دون أهمية معتبرة. وهي من السمات البارزة في مصنّفاته، إذ تعبّر أحياناً عن مجرد تعريفات وتوصيفات ذهنية يُراد إسقاطها على الواقع من غير تحليل أو إثبات.

كما نلحظ أحياناً ميلاً إلى اشتقاق ألفاظ غير متداولة بدلاً من استخدام الألفاظ الشائعة، من دون أن يترتّب على ذلك تغير في المعنى. وهي سمة تبتعد نسبياً عما دعا إليه من اعتماد المجال التداولي للغة، كما في إحدى القواعد التي وضعها لتأصيل هذا المجال، إذ قال: «لا تنشئ من الكلام إلا ما كان موافقاً لأساليب العرب في التعبير، وجارياً على عاداتهم في التبليغ»[1].

وقد غلّفت هذه الحالات بعض نتاجاته وأعاقت مواصلة التفكير النظري بسلاسة. وقد يجد القارئ الفاحص نفسه - في غير موضع - أمام كمّ لغوي مكثّف لا يقابله وضوح تحليلي كافٍ، بما يوحي أحياناً بقدر من التردد

---

[1] طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء - المغرب، ص255-256.

والارباك، أو الغموض في تحديد المقاصد الفكرية، والتي تحدّ من الفائدة المعرفية المرجوّة.

والأهم من ذلك، أن هذا المنظّر كثيراً ما استخدم ألفاظاً معيارية ذات سمة انفعالية بما يحوّل الجدل الفكري إلى جدل أدبي محموم بالمشاعر النفسية. وأحياناً تعبّر الألفاظ التي استعملها في هذا المجال عن حالة من "العنف الانفعالي"، وكأنه داخل في معركة الضد للضد.

وعلى سبيل المثال، تصويره للعداء المفترض بين النظام العلمي والنظام الأخلاقي الديني، حيث استخدم عبارات "انفعالية" مثل: سلطان البطش والبأس والاغتصاب والبغي[1]، وذلك على شاكلة اللغة المستخدمة لدى عدد من أقطاب ما بعد الحداثة وبعض آبائها من أمثال الأديب المتفلسف نيتشه[2].

وفي حوار له ضمن (حوارات من أجل المستقبل) الصادر عام 2000، كشف عن أن سبب طلبه للكلمات والتراكيب غير المستخدمة هو نفوره من الابتذال اللغوي، ولأنه في الصغر كان يمارس الإبداع الشعري والاهتمام بالحرف ومن ثم عجائب اللغة. وأفاد في حواره انه اتّبع في كتاباته الفلسفية طريقة خاصة سماها "الكتابة الاستدلالية"، والتي تتضمن ممارسة فلسفية بنائية أو تركيبية؛ مثل كتابات عمانوئيل كانت، والتآليف الانجلوسكسونية المعاصرة، كذلك كتابات كبار علماء أصول الفقه مثل الغزالي في (المستصفى)[3].

وبالفعل، فقد استعمل هذا النمط الاستدلالي في بعض كتبه ودراساته النقدية، وهي ما تُحسَب له من دون شك، لكنه لم يكن ثابتاً على هذا المنهج،

---

[1] انظر مثلا: طه عبد الرحمن: سؤال الاخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الاولى، 2000م، ص121-123.

[2] هذا بالإضافة إلى المسحة الانفعالية التي تظهر أحياناً في ردوده على بعض مخالفيه، ربما أبلغها تشخصاً في خاتمة كتابه (ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، منشورات مركز مغارب، الطبعة الاولى، 2018م، ص235 وما بعدها).

[3] طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى (الخاصة بالشبكة)، 2011م، ص46 و48-49.

ولم يمنح العقل النظري ما يستحق من وزن، كما فعل الفلاسفة الابستمولوجيون.

***

يمتلك طه عبد الرحمن سجية توحي للقارئ أنه يميل إلى التفرد والثقة التامة فيما يقدّمه من كتابات وأفكار، وكأنه يحمل رسالة سماوية خاصة لا تقبل التشكيك في الإبداع الفلسفي والديني لانقاذ الأمة الإسلامية من الجهل والتخلف، وذلك بدل الرؤى التي يصفها بالمقلدة لدى الباحثين والمفكرين العرب، بل ويتصف بالشجاعة والجرأة الفائقة في مخالفة السائد من الأفكار. لذلك قلّما يتفق مع رؤى الآخرين حتى مع تلك التي يبدو صوابها أو وضوح صدقها.

هذا، على الرغم من أن ما يناسب الطبع المتصف بالثقة التامة هو إلقاء الحِكم البليغة، أو الإشارات الصوفية المرمزة، أو الأشعار المفعمة بالعاطفة، وليس التحليل الفكري.

وقد تنبع هذه الحالة إما عن خلفية سايكولوجية، أو عن رؤية ثاقبة، أو عن خلل في التفكير. ولو أبعدنا الخلفية السايكولوجية عن دائرة الضوء، وأردنا ان نشخّص حالة التفكير المترددة بين الرؤية الثاقبة والخلل في التفكير؛ فسنجد أمامنا عدداً من الهيئات التي تتحدد فيها العلاقة بين الرؤية الثاقبة والعدة المعرفية الكافية، وهي ما ينقسم حولها البشر إلى أربعة أصناف كالتالي:

1- من البشر من يمتلك العدة المعرفية الكافية، لكن من دون رؤية ثاقبة.

2- ومنهم على العكس، من يمتلك الرؤية الثاقبة، لكن من دون عدة معرفية كافية.

3- كما منهم من لا يمتلك العدة المعرفية، ولا الرؤية الثاقبة.

4- أخيراً، منهم من يمتلك العدة المعرفية والرؤية الثاقبة معاً.

ومن المؤكد ان طه عبد الرحمن لا ينتمي إلى الصنفين الثاني والثالث، فعدته المعرفية واسعة تستوعب كلاً من الاتجاهات العامة لتراثنا المعرفي والفكر الحديث، لا سيما مجالات اللغة والمنطق والفلسفة.

ويبقى أنه إما ان ينتمي إلى الصنف الأول، أو إلى الصنف الأخير.

ويبدو لي أنه ينتمي إلى الصنف الأول، أي ممن يمتلكون العدة المعرفية الكافية، بل والذكاء الحاد، غير أن مشروعه التنظيري لا يعكس رؤية ثاقبة متماسكة، إذ تعتريه بين الحين والآخر بعض الثغرات والاختلالات المعرفية.

وما يعزز هذا التقدير ما اتسمت به رؤى المشروع من مفارقات وتقلبات واضطراب في البناء الفكري، وكأن صاحبه كان يُملي خواطره ويكتب تأملاته بتلقائية، دون مراجعة، مما يُفضي أحياناً إلى المفارقات وغياب الانسجام والضبط الدقيق.

وهي سمة تُذكِّر - في بعض وجوهها - بمفارقات مشروع المفكر المصري الراحل حسن حنفي، كما تناولها المفكر السوري الراحل جورج طرابيشي؛ حيث تتكرر انزياحات المواقف وتبدّلاتها، حتى يكاد الثابت في المشروع أن يكون هو التحوّل والتغيّر المستمر على طول الخط.

وقد اعترف طه عبد الرحمن في إحدى دراساته، بنفي ان تكون هناك فلسفة ذات شأن تخلو من التناقضات القريبة أو البعيدة، ولا فيلسوف استطاع اجتناب التهافتات فيما نُقل عنه من مواقف وأفكار.

واستشهد على ذلك بعناوين لجملة من النظريات الفلسفية المتناقضة من دون تفاصيل، كما في نظرية المُثل لافلاطون، ونظرية الحركة لأرسطو، ونظرية الألوهية لسبينوزا، وغيرها. كما أشار إلى ان من الفلاسفة من فطن إلى تناقضاته وجعل منها حافزاً له في تجديد آرائه وتغيير مساره الفلسفي،

ومن هؤلاء برتراند رسل الذي تجاوز موقفه من النزعه المنطقية وراجع رأيه في نظرية الدلالة[1].

والعجب أن طه عبد الرحمن قد أقرّ مؤخراً بأنه لا يرجع إلى كتبه السابقة عند تحرير كلّ كتاب جديد، بل واعترف بوجود تناقضات تكتنف كلّ كتاب يخطّه، مؤكداً في الوقت نفسه سعيه الدائم إلى تقديم إبداع جديد غير مسبوق في ما يزاوله من كتابة. وكأن التناقضات في هذه الحالة أصبحت قطب رحى الإبداع ذاته. ففي محاضرة له في إسطنبول صرّح قائلاً:

«أنا حينما أفرغ من كتاب، أنساه، وأشعر أنه لم يعد كتابي، بل هو كتاب من استطاع أن ينكبّ عليه، ويستخرج ما يستخرجه منه. حتى أني لا أرجع إلى كتبي القديمة حينما أحرر كتبي اللاحقة. لم أرجع إلى كتاب سابق لتحرير أي كتاب. كأنني في كلّ كتاب أبدأ الكتابة من جديد.. وكم مرة أعطيت لزوجتي لتقرأ بعض كتبي، وربما تكون القارئ الأول، وتتبين بعض الأخطاء، فأقول لها: أنتِ محقّة فأراجع هذه النقطة. أستاذ طه تناقضتَ في هذا. كيف لا؟ وأحياناً أسلّي نفسي وأقول لها لو تقرأين (..) لتجدين في كل صفحة تناقضاً. أما أنا فتناقضتُ في الكتاب كله مرة واحدة»[2].

ولا شك أن هذا الإقرار يصبّ في صميم ما أكّدنا عليه في هذه المقدمة، وهو مستمدّ مما سبق أن نشرناه في أولى مقالاتنا عن مشروع هذا المفكر، أي أنه سبق صدور كلماته الآنفة الذكر بما يقارب تسعة أشهر[3].

---

[1] طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، في أفق التأسيس لانموذج فكري جديد، جمع واعداد: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الثانية، 2015م، ص142-143.

[2] نحو نهضة أخلاقية أصيلة: إحياء العقل والعمل، ديوان الشرق مع أ. د. طه عبد الرحمن، اليوتوب، المقطع (1:42:35 إلى 1:43:04)، تاريخ النشر: 27-5-2025. انظر: https://www.youtube.com/watch?v=MK69vfItszA&t=6387s

[3] انظر: الأخلاق الطاهية، موقع فهم الدين، تاريخ النشر: 8-8-2024: https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2769

وللإنصاف، إن المفارقات والتقلبات تطارد الكتّاب عبر الزمن، ويصعب التخلص منها، غير أن كثرتها هي المشكلة، حيث غالباً ما تصيب أولئك الذين يسهبون في الكتابة ولا يسعهم الوقت للتدقيق ومراجعة ما يقدّمون.

وقديماً يُذكر أن الشيخ ابن المطهر الحلي (المتوفى عام 726هـ)، والموصوف لدى علماء الشيعة بالعلّامة، كان ممن ينطبق عليه هذا الوصف بكثرة التناقضات والتقلبات، وقد فُسِّر هذا الحال لغزارة ما كان يكتب. كذلك كان قبله مؤسس الحوزة العلمية في النجف الشيخ ابو جعفر الطوسي (المتوفى عام 460هـ).

وقد تكون كثرة المفارقات نابعة من الغموض الذي يلفّ الموضوعات المطروحة للبحث، وهو أمر يشهد عليه تاريخ الفكر الفلسفي، لا سيما في تعامله مع القضايا الميتافيزيقية المعقدة. ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما عرضه الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت في (نقد العقل المحض)، حيث صاغ أربع نقائض كبرى تتعلق بعدد من المفاهيم الوجودية. بَيْد أن هذه النقائض تعود إلى أطراف متعددة دون ان تصدر عن شخصية فكرية بعينها، رغم ان (كانت) أراد ان يصورّها بأنها نابعة عن طبيعة العقل البشري، أي إنها نقائض لهذا العقل، ومن ثم لا بد ان ترسوا على سواحل تاريخ هذا الفكر[1].

كما ثمة مفارقات قد تنقلب إلى تلفيقات، وذلك بفعل محاولات الجمع بين ظواهر حقول المعرفة المتضادة، كتلك التي سقط في شراكها الفيلسوف الاشراقي صدر المتألهين الشيرازي عند محاولاته التوفيق بين الفلسفة والشريعة[2]. وثمة أسباب أخرى مختلفة تؤدي إلى المفارقات والتقلبات.

وبالنسبة إلى فكر طه عبد الرحمن، فيبدو لي أن هاجس الرغبة في تقديم الاطروحات الجديدة للقضايا الفلسفية لدى كتاباته الكثيرة ضمن ذات

---

[1] انظر تفاصيل ما أشرنا إليه في: مفارقات نقد العقل المحض.

[2] انظر ما ذكرناه في خاتمة: النظام الوجودي.

المشروع؛ هو من أبرز العوامل التي جعلت هذا الفكر يعاني من سعة التعارضات والتقلبات.

فالسمة البارزة في هذا الإنتاج تكمن في كثرة التحوّلات وتبدّل المواقف، وكأنها تعكس ما يحصل في الخطابات الشفاهية التي تتأثر بطبيعتها الارتجالية فتُبتلى كثرتها بغياب الاتزان المنطقي، كما يظهر أحياناً لدى بعض الممتهنين للمنابر الخطابية من ذوي الثقافة الواسعة.

وقد يزداد هذا الانطباع لدى القارئ حين يواجه في بعض المواضع ميلاً نحو الابتسار والتسرّع في إطلاق الأحكام، أو قدراً من التبسيط الذي يفتقر إلى العمق المطلوب، وربما بعض الغرابة في التناول. كما تفتقر بعض المواضع إلى الاستدلال المحكم، أو تشهد استدعاءً لمقدمات لا تتصل جوهرياً بالموضوع. كما قد يُفاجأ أحياناً بوجود قفزات ذهنية لا تساعد على تتبع التحليل بسلاسة، أو تداخل بين المفاهيم بلا حدود واضحة، فضلاً عن استعمال لغة - في بعض الحالات - هي أقرب إلى الطابع الصحفي من الخطاب الفلسفي المنضبط.

ومعلوم أن طه عبد الرحمن قد اعتاد على نقض البداهة والمعقول، والتزامه بالتأويل المفتوح، مع استلهامه للروح الهايدجرية، وكأنه أحد أبرز خريجي ما بعد الحداثة المعروفين بكثرة شطحاتهم المخالفة للمنطق. لكنه لم ينحدر بالكامل إلى قاع هذا الفكر المهيمن على الثقافة الفرنسية، رغم تأثره ببعض الاتجاهات المنطقية الحديثة الداعية إلى نبذ المنطق التقليدي أو الأرسطي واحلال منطق النقائض.

لقد تشعبت الاهتمامات الفلسفية المعاصرة، وكان من بينها ثلاثة اتجاهات بارزة ومتمايزة نسبياً: أحدها غلب عليه الانشغال بثقافة ما بعد الحداثة، كالذي طغى على التفكير الفرنسي "الفرنكوفوني"، وهو اتجاه يُمثّل رؤية ثقافية وفكرية أكثر من كونه فلسفة بالمعنى الدقيق. والثاني انصرف إلى الفلسفة الخالصة، لا سيما المثالية والظاهراتية والوجودية، إلى جانب تيارات أخرى كالهرمنوطيقا والنقدية الاجتماعية، كما يظهر في التفكير الألماني. أما الثالث فقد هيمن عليه الانشغال في فلسفة العلم واللغة،

كما هو ظاهر لدى التفكير المتغلغل في انجلترا والولايات المتحدة الأمريكية "الأنجلوساكسونية".

وقد تأثر طه بعدد من تيارات هذه الاتجاهات الثلاثة، وكان أبرز ما تأثر به هو تقبّله الفلسفات المناوئة للدعوى القائلة بوجود أفكار عقلية مشتركة يتفق عليها البشر، ومنها افتراضات العقل الأولية وقواعده المنطقية، وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض.

واستلهم هذه النزعة من خلال دراسته للمنطق الحديث، فضلاً عن تأثره العميق بفلسفة عمانوئيل كانت في نقده للعقل الخالص واكتفائه بالنظرية الحسية لدى البحث الابستمولوجي. لكن عمانوئيل كانت عوّض نقده للعقل النظري باللجوء إلى العقل العملي المتمثل بالجانب الأخلاقي، فيما ان طه عوّض عزوفه عن العقل النظري باللجوء إلى الأخلاق المصطبغة بالدين أو المتحدة به، مع تشربه بالعرفان الصوفي وتأثره بعدد من علماء التراث من أمثال أبي القاسم الجنيد وأبي حامد الغزالي وأبي حيان التوحيدي وابن تيمية وابن خلدون.

إذاً، ما سنشهده هو أن المشروع الذي نقوم بمراجعته، يتسم بالقلق والاضطراب الفكري، ويفتقر إلى الانضباط المعرفي، لكثرة ما يعتريه من مفارقات وتقلبات. بل إن هذا المشروع لا يمكنه أن يستقيم مع مقتضيات الفطرة البشرية التي يدعونا - هو ذاته - إلى فحصها والتمسّك بنتائجها المثمرة.

وبعبارة أخرى، تبدو الأطروحة التي نسلّط عليها الضوء في مراجعتنا هذه وكأنها معلّقة في الهواء، تفتقر إلى أساس معرفي راسخ ومتماسك. فهي من جهة تميل إلى التشكيك وتراهن على نسبية المعرفة، فتنكر - في الغالب - إمكانية وجود معارف عقلية يقينية مطلقة، باستثناء ما يرتبط منها بالأخلاق الدينية. ومن جهة أخرى، تتضمن أحياناً بعض الافتراضات التي تفتقر إلى دليل معتبر، كما تُضفي على بعض الأخبار الروائية طابعاً يقينياً لا يُمنح في المقابل لقضايا عقلية كبرى، مثل المسألة الإلهية أو الضرورات المنطقية.

وهذا التفاوت في المعايير من شأنه أن يُضعف البناء الفكري، ويُكرّس المفارقات المنهجية والارتباك المفهومي في مجمل المشروع.

وعلى العموم، فإن هذا المشروع يميل إلى نفي البديهيات والأوليات المحكمة، ومن ثم يُفضي إلى ان لا يكون للحقائق، ولا الحق والباطل، من معنى، بل ما يُطرح يمثل نسقاً من أنساق فكرية متعددة بلا حدود، رغم ان هذا النسق يعاني من فجوات وتناقضات صارخة.

***

وأشير في الختام إلى أن نيّتي لم تكن منصرفة إلى مواجهة المشروع الطاهي على غرار مشاريع ثلاثة سابقة عرّضتها للنقد عن قصد ونية مبيّتة، وهي تعود إلى كل من: المفكر والفقيه العراقي محمد باقر الصدر في مشروعه الابستمولوجي (الأسس المنطقية للاستقراء)[1]، والمفكر المغربي محمد عابد الجابري في مشروعه الموسوم بـ (نقد العقل العربي)[2]، والفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت في كتابه العالمي الشهير (نقد العقل المحض)[3]. فالذي دعاني إلى الكتابة عن هذا المشروع هو ما فرضته دراستي الموسومة بـ (فلسفة النظام الأخلاقي)[4]، إذ شعرت بضرورة عرض نظريته في هذا المجال ومناقشتها. غير أن اتساع دائرة البحث، وتشابك قضاياه، فرضا عليّ تناول مجمل مذهبه بصورة مستقلة، لا سيما وأن المحور الأخلاقي يُعدّ قطب الرحى في مشروعه الفكري، فهو متشابك مع المدارات الأخرى المعرفية والوجودية والدينية والكلامية (الثيولوجية).

وقد سعيتُ – ما استطعت – إلى عدم التوسّع في جميع مفاصل ما كتبه، بل قمتُ بتحديد النقاط الأساسية، مع التركيز على المفارقات المعرفية والمنهجية التي استوقفتني خلال البحث. لذلك بدا اهتمامي بالنسق الطاهي،

---

[1] كما في: الاستقراء والمنطق الذاتي، الصادر عام 2005.

[2] كما في: نقد العقل العربي في الميزان، الصادر عام 1997.

[3] كما في: مفارقات نقد العقل المحض، الصادر عام 2016.

[4] تم نشر خمس حلقات من (فلسفة النظام الأخلاقي)، وذلك في موقع فلسفة العلم والفهم، انظر: http://philosophyofsci.com:2082/index.php?id=11

إن كان متناقضاً أم متّسقاً، أكثر من أي انشغال آخر، لكن دون رغبة في استقصاء وتتبّع الثغرات الجزئية هنا وهناك، أو الانخراط في المعارضات الهامشية، أو تلك التي يكثر فيها الجدل من دون طائل.

وأنبّه في هذا المقام إلى أن ما قدّمته من نقد إنما يتعلّق بالفكر الطاهي، ولا مساس له بشخص طه عبد الرحمن الإنسان، حيث أكنّ له تمام المحبة والاحترام.

كما أشير إلى أن مباحث هذا الكتاب قد نُشرت سابقاً في موقع فهم الدين منذ عام 2023 وحتى عام 2025، ثم أُعيد تحريرها وتنسيقها ضمن هذا البناء الجامع.

ومن الله أستمد العون والتوفيق..

يحيى محمد

2025-6-6

www.fahmaldin.net
www.philosophyofsci.com
Email: fahmaldeen@gmail.com

القسم الأول

الاخلاق الطاهية

تمهيد

وضع طه عبد الرحمن عدداً من المصنفات التي تعالج الجانب الأخلاقي والعملي من الفكر الإنساني، وكان أبرزها كتاب (سؤال الأخلاق) وقبله (العمل الديني وتجديد العقل).

فقد وصف مضمون ما جاء في (سؤال الأخلاق) الصادر عام 2000 بأنه عمل حداثي وتجديدي، وجعله يندرج ضمن ما يسمى بفلسفة الدين. وأعلن أنه قد أتى بشيء على غير مثال سابق، وهو بذلك عمل تجديدي[1].

ومثل ذلك أعلن في تمهيد كتابه الأخير (السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي) الصادر خلال شهر تموز من سنة 2024، بأنه وضع فلسفة أخلاقية على غير مثال سابق، سماها الفلسفة الائتمانية[2].

في حين سبق له أن أعلن في كتاب (العمل الديني وتجديد العقل) الصادر عام 1989 بأن الفكر، لأي كان، يعتمد على نماذج سالفة أو سابقة يرجع إليها في تحصيل المعرفة وتبليغها. أو ان الفكر لا يستقيم إلا بالارتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة[3].

ويُعتبر كتاب (العمل الديني وتجديد العقل) النبتة الأولى التي غرسها صاحبها في الفكر الأخلاقي، وكذلك التجربة الصوفية، والذي مهّد إلى مراحل متطورة تصب في المشروع الطاهي، كما في مؤلفاته: سؤال الأخلاق وروح الدين والتأسيس الائتماني لعلم المقاصد وسؤال السيرة

---

[1] سؤال الأخلاق، ص225-226.

[2] طه عبد الرحمن: السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، الطبعة الاولى، 2024م، ص16.

[3] طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثانية، 1997م، ص70.

الفلسفية وغيرها. وهو مشروع قائم على النظرية الأخلاقية الدينية وفق المشرب الصوفي، مع نقد أساليب التفكير التي يمارسها العقل المجرد.

فمن وجهة نظر هذا المفكر انه لا بد من بناء حضارة جديدة استناداً إلى الأخلاق، مشيراً إلى غياب كلي للمساعي في تجديد النظر في الأخلاق الإسلامية بما يضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة، مؤكداً على انه لا شيء أخطر على الإنسان من الأخلاق، رغم تقييده لها بالدين كما سنلاحظ.

لقد ربط طه الأخلاق بكل من الإنسان والدين والوجود والمعرفة الكونية وغيرها مما لا ينفك بعضها عن البعض الآخر. لذلك كان لا بد من استعراض هذه المحاور وفق ما سيأتي من مباحث وفصول..

الفصل الأول
الإنسان والأخلاق

عرّف طه الإنسان بأنه كائن أخلاقي. فالميزة الفريدة التي رآها في الإنسان هي الأخلاق دون غيرها من الخصائص الأخرى. فهي السمة الوحيدة التي يمتاز بها عن الحيوان. وظل يكرر هذا المعنى حتى في كتبه الأخيرة كما في (سؤال السيرة الفلسفية) الصادر عام 2023[1].

فوجود الإنسان يصاحب وجود الأخلاق وانه لا إنسان بغير أخلاق، ومن ثم فالطبيعة البشرية هي طبيعة أخلاقية، وانها ذات رتب متعددة، وان الأخلاق هي بعدد أفعال الإنسان إلى ما لا نهاية. لذا قد يكون الفرد إنساناً أكثر من الآخر. كما ان هوية الإنسان ليست ثابتة، فهي في تحول من طور إلى آخر.

ونفى طه بهذا الصدد أن يكون أحد تكلم عن ذلك، واعتبر الحاجة تدعو إلى انشاء نظرية أخلاقية يكون من اصولها الجمع بين شرطي الأخلاق والإنسانية، حيث الأخلاق هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وانها الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك[2].

لقد أنكر هذا المفكر ان يكون العقل المجرد هو ما يميز الإنسان عن الحيوان كما جرى التعريف التقليدي بذلك، واعتبر اختلاف العقل بينهما هو اختلاف بالدرجة، حيث ان العقل موجود ببعض النسب في الحيوان، خلافاً لخاصية الأخلاق التي ينفرد بها الإنسان دون ان يشاركه الحيوان فيها[3].

---

[1] سؤال السيرة الفلسفية: بحث في حقيقة التفلسف الائتمانية، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، الطبعة الاولى، 2023م، ص89.

[2] سؤال الأخلاق، ص14 و54.

[3] المصدر السابق، ص200.

ومن ثم عدّ المعيار الذي يحدد التفرقة بين الإنسان وغيره هو ان (الإنسان حي عامل)، في قبال ما تقوله الفلسفة اليونانية بأن (الإنسان حيوان ناطق)[1].

وسنرى أن ما يقال بشأن الأخلاق لا يختلف عما يمكن قوله بشأن العقل، فهو ذو مراتب مختلفة وأن له قابلية على التحولات غير المتناهية.

بل ان طه في بعض دراساته المتأخرة – كالتأسيس الائتماني لعلم المقاصد - أشار إلى ان العقل والإرادة هما قوام الخاصية الإنسانية[2]. لكن العقل الذي قصده - هنا - ليس العقل النظري المجرد كما سنعرف لاحقاً.

العقل والأخلاق

من حيث التفصيل اعتبر طه ان العقل المجرد لا يحقق إنسانية الإنسان بما هو إنسان، بل ما يحقق ذلك هو ما أطلق عليه العقل المسدد، وأكمل منه العقل المؤيد. فهذه ثلاثة أصناف للعقل وفق تقسيماته التي أَلِفَ استخدامها منذ كتابه (العمل الديني وتجديد العقل) وحتى كتبه الأخيرة مثل (سؤال السيرة الفلسفية) و(السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي)، وذلك على عكس التراتب التفاضلي الذي طرحه المفكر الراحل محمد عابد الجابري في تصنيفه الثلاثي لنظم العقل، حيث جعل النظام البرهاني في القمة كعقل منشود، وأقل منه النظام البياني، ثم النظام العرفاني الذي يعزو إليه سبب انحدارنا وتخلفنا الحضاري، ووصفه بالأوصاف السلبية كاللامعقول والعقل المستقيل، خلافاً لرؤية طه الذي اعتبره العقل المنشود - كما في صيغته المعتدلة - ووصفه بالأوصاف الايجابية وسماه بالعقل المؤيد.

---

[1] المصدر نفسه، ص77.

[2] طه عبد الرحمن: التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، الطبعة الاولى، 2022م، ص193.

ولدى طه ان العقل المجرد، أي المجرد عن القيم، أوسع من النظام البرهاني كما أراده الجابري، وان العقل المسدد، أي المسدد بالقيم، أضيق من النظام البياني في عرف الجابري، إذ يخلو من علم الكلام الذي يصنفه الجابري ضمن النظام المشار اليه.

هذا بالإضافة إلى ان تصنيف الجابري متعلق بالنظم البنيوية أكثر منه تصنيفاً للعقول، فهي نظم متكاملة تتفاوت في المعارضة والاختلاف[1]. أما تقسيم طه فمعني بالعقول دون النظم البنيوية المتكاملة، فهي تعبّر عن أدوات وأساليب للتفكير، وان بعضها يتضمن البعض الآخر ويزيد عليه، لكنها مع ذلك محملة ببعض البنى الاعتقادية، وتتفاوت في المعارضة والاختلاف.

وبحسب ثلاثية طه للعقل، فإن الأول منها يخلو من الخاصية الأخلاقية والعملية، وقد عرّفه في (سؤال السيرة الفلسفية) بأنه العقل الذي ينتزع المعقولات من المحسوسات[2]. لكنه نفى في محل آخر ان يكون قصده من هذا العقل هو انتزاع المعقول من المحسوس. أما الاثنان المتبقيان فهما أخلاقيان، أحدهما اكمل من الآخر. لذلك فهو يعرّف الإنسان - كما في (سؤال الأخلاق) - بأنه يمتلك عقلاً مسدداً، فيما يعرّف الإنسان الكامل بأنه يمتلك عقلاً مؤيداً[3]. هذا على الرغم من انه يقيد العقل المسدد - كما سنعرف - بقيامه على أصول الشرع، فكيف يكون تعريفاً للإنسان عامة؟

على ان تسمية العقلين المسدد والمؤيد هي نفسها عبارة عن العقل الأخلاقي (الشرعي) والعقل الذوقي (الصوفي). لكن يعود الأصل في اختيار طه لهذه التسمية إلى ما ورد في بعض كتب التراث من ان الفضائل أو السعادة التوفيقية أربع، هي: الهداية والرشد والتسديد والتأييد، كالذي أشار إليه في (تجديد المنهج في تقويم التراث) الصادر عام 1994. وجاء في تعريف التسديد - كما في (الذريعة إلى أحكام الشريعة) للراغب

---

[1] انظر: يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان.
[2] سؤال السيرة الفلسفية، ص405.
[3] سؤال الأخلاق، ص201.

الاصفهاني - انه تقويم إرادة الإنسان وحركاته نحو الغرض المطلوب، وتعريف التأييد هو تقوية أمر الإنسان بالبصيرة من داخل، وتقوية البطش من خارج[1].

وعلّق طه على هذه الفضائل فاختصرها بأن معنى الهداية عام، وأن الفضائل الأخرى أخص منها، وان التسديد أخص من الرشد، وأن التأييد مستقل عن التسديد. وبذلك يمكن الحصول على قسمين من الفضائل التوفيقية، هي: التسديدية، ولها تعلّق بتحصيل الهداية في تبيّن المقاصد. والتأييدية، ولها تعلق بتحصيل الهداية في استعمال الوسائل.

ومن ثم استخلص من ذلك نوعين من اليقين؛ هما اليقين التسديدي واليقين التأييدي، بالإضافة إلى اليقين المتعلق بالعقل المجرد اليوناني[2]. بل وحوّل هذه الخصائص إلى عقول، لكل عقل امتيازاته التي تجعله مختلفاً عن الآخر.

وهو في (سؤال الأخلاق) أضفى أوصافاً على هذه العقول الثلاثة مستمدة من إحدى الآيات القرآنية الكريمة، فاعتبرها تتميز بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالحسنى، وفق الآية الكريمة التي تنصّ بالقول: ﴿ادْعُ إلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل\125). فالعقل المؤيد يوصف بـ "الحكمة"، والعقل المسدد بـ "الموعظة الحسنة"، أما العقل المجرد فيوصف بـ "المجادلة بالحسنى".

كما اعتبر التقسيم في الآية يوافق اطروحته في العقل، حيث الأخير على ثلاث مراتب: أعلاها العقل المؤيد الذي يختص به صاحب الحكمة، وأوسطها العقل المسدد ويختص به صاحب الموعظة الحسنة، وأدناها العقل المجرد ويتميز به صاحب المجادلة بالحسنى[3].

---

[1] انظر: الراغب الاصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة ابو اليزيد العجمي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الاولى، 1428هـ - 2007م، ص119-120.

[2] تجديد المنهج في تقويم التراث، ص412-413.

[3] سؤال الأخلاق، ص174.

هذا على الرغم من انه يصف العقل المجرد باليوناني كالذي أشرنا إليه قبل قليل، فكيف يتميز به صاحب المجادلة بالحسنى وفق الوصف القرآني وما يوحي به من مدح خلافاً لمقصد هذا المفكر.

كما انه في (سؤال السيرة الفلسفية) اعتبر صاحب العقل المسدد مؤتمن على "الحكمة" أو على حقائقها، فيما ان صاحب العقل المؤيد يعلو على ذلك بامتلاكها، أي ان للعقل المسدد علاقة غير منقطعة عن الحكمة، بخلاف تصوره السابق في (سؤال الأخلاق).

كذلك سبق له في (العمل الديني وتجديد العقل) أن وصف العقل المؤيد بأنه مقرّب، والعقل المسدد بأنه قربائي، والعقل المجرد بأنه مقارب[1].

وإذا كان تعريف العقل المجرد بأنه ذلك الذي يخلو من العمل، فإن تعريف العقل المسدد هو ذلك الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة[2]. أو هو العقل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع[3]. فهو عقل مجرد وقد داخله العمل الشرعي، إذ بدخول العمل فإنه يلبس أوصاف التسديد العملي[4].

وعلى هذه الشاكلة جاء وصف العقل المسدد كما في (سؤال السيرة الفلسفية) بأنه العقل الذي يزدوج فيه البُعد النظري بالبُعد العملي ازدواجاً يعسر معه التمييز بينهما، بل يعسر تحديد أين يبدأ أي منهما وأين ينتهي. فالناظر بواسطة هذا العقل يفكر بمقولات عملية، والعامل على عكس ذلك يعمل بمقولات نظرية[5].

لكن كما سنلاحظ ان طبيعة هذا العقل في كتابه المشار إليه تختلف عما جاء في كتبه السابقة.

---

[1] العمل الديني وتجديد العقل، ص222.
[2] سؤال الأخلاق، ص71.
[3] العمل الديني وتجديد العقل، ص58.
[4] المصدر السابق، ص67.
[5] سؤال السيرة الفلسفية، ص338.

وعلى العموم يقوم العقل المسدد، كما في (العمل الديني وتجديد المنهج)، على أركان ثلاثة أساسية: موافقة الشرع، واجتلاب المنفعة، والاشتغال[1]. وهو ما اصطلح عليه الفقهاء والاصوليون بالعقل غير المستقل أو المقيد، حيث يقوم على أصول الشرع. وسماه طه بالمسدد بدل المقيد حيث تبعيته للشرع تجعله قادراً على إدراك مصالحه الدنيوية والاخروية، لذلك فهو مسدد، واحياناً يطلق عليه العقل المسدد بالقيم، أو بقيم الشرع. ويسمى أيضاً بالسمع، معتبراً ان أهل السمع واصحاب العقل المسدد أفضل من أهل العقل المجرد أو النظّار. والفقهاء هم أهل السمع أو العقل المسدد خلافاً للنظّار مثل المتكلمين[2].

ويعبّر طه عن هذه العقول بالعقلانيات كما جاء في (العمل الديني وتجديد العقل)، وهو ما أكّده في (الحوار أُفقاً للفكر) الصادر عام 2013. فالعقلانية المجردة هي المجردة عن الممارسة العملية، وبالخصوص الممارسة الدينية والعمل الشرعي، معتبراً العقلانية بهذا المعنى ليس لها يقين لا في دفع المقاصد المختارة، ولا في نجاعة الوسائل المحددة لبلوغها. أما العقلانية المسددة فهي مسددة لأن صاحبها أخذ قيمه من نصوص الوحي رغم انه تعثر في اتخاذ الوسائل الموصلة إلى تحقيق تلك القيم، حيث يظن انه اقتبس هذه الوسائل من هذه النصوص المنزّلة، لكنه في الحقيقة اقتبس ظاهرها وفاته جوهرها. في حين ان صاحب العقلانية المؤيدة يأخذ مقاصده وقيمه من الشرع ويحصل اليقين في نفعها، كما يأخذ منه الوسائل التي توصله إلى هذه القيم؛ محصلاً اليقين في نجاعتها[3].

ويستند طه في تحديده لمضمون العقل المسدد إلى النص الديني من حيث مزاوجة العقل بالعمل، تمييزاً له عن العقل النظري المجرد. وهو ذاته العقل الفقهي وما على شاكلته. كما أنه هو ذاته الذي يميز الإنسان عن الحيوان، بفعل تضمنه للجانب العملي أو الأخلاقي. حيث العمل هو جملة سلوكيات أو

---

[1] العمل الديني وتجديد العقل، ص67.

[2] المصدر السابق، ص67-68.

[3] طه عبد الرحمن: الحوار أُفقاً للفكر، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، الطبعة الاولى، 2013م، ص48.

تصرفات توصف بالحسن والقبح أو الخير والشر، لذا فهي داخلة في باب الأخلاق، كالذي قرره في (الحوار أُفقاً للفكر)[1].

ولا أدري كيف يستقيم القول بأن العقل المسدَّد هو ما يُميز الإنسان عن الحيوان، ثم يُعرَّف هذا العقل ذاته بأنه يتمثل في العقل الفقهي وما شاكله، بل وانه لا تكون العقلانية مسددة إلا إذا أخذ صاحبها قيمه من نصوص الوحي؟! فهذه المفارقة تظل قائمة، ولا تنقضي حتى مع افتراض طه بأن الإنسان كائن متدين بطبعه، وأن هويته الحقيقية هي هوية دينية، وأنه لا إنسان من دون دين؛ لا سيما مع مراهنته على التوحيد بين الأخلاق والدين، كما سنبيّن لاحقاً.

غير أن طه لا يقف عند حدود العقل المسدد، بل أضاف إليه العقل المؤيد، مدّعياً أن مصدره هو النص الديني أيضاً، ووصفه بأنه يبحث في الوسائل الناجعة التي توصل إلى القيم المقصودة كما هي محددة لدى العقل المسدد. ومع أن طه يقرّ باختلاف مسلك أصحاب هذا العقل عن مسلك الفقهاء أو أرباب العقل المسدد، إلا أن هذا الاختلاف، بحسب تصوره، لا يتعلق بالقيم المقصودة بل بالوسائل التي توصل إلى القيم. ولذلك فهو يُفضّل ما يستنبطه العقل المؤيد من وسائل، على ما يقرره العقل المسدد.

لكن، من منظور نقدي، لا يقتصر الاختلاف بين المسلكين على الوسائل وحدها، بل يشمل أيضاً القيم المقصودة نفسها التي يُفترض أن يدلّ عليها النص الديني. فهذه القيم موضع خلاف؛ لا بين المسلكين فحسب، ولا بين الفقهاء أنفسهم، بل حتى بينهم وبين غيرهم من أتباع الفكر الديني، كما بينهم وبين الطاهية أيضاً.

وعموماً انه عرّف العقل المؤيد، كما في (سؤال الأخلاق)، بأنه العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلاً عن تحصيل المقاصد النافعة. فعند تحصيل الوسائل الناجعة يتم تجاوز مرتبة التسديد إلى مرتبة

---

[1] المصدر السابق، ص55.

التأييد[1]. وهو العقل الذوقي (الصوفي) الذي خالط فيه العمل للنظر، وخالطت التجربة الحية فيه للعمل[2].

ورغم امتداح طه للعقل المسدد في كتبه التي سبقت (روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية) الصادر عام 2011، حيث اعتبره قادراً على إدراك المصالح الدنيوية والأخروية، لكنه في الكتاب المشار إليه وصف أصحاب هذا العقل بالطاغوت حيث يشرعون الأحكام الخاصة والعامة من عقولهم وليس من عند الله، كما سيأتي بيانه لاحقاً. ثم عاد في كتابه (سؤال السيرة الفلسفية) ليجعل من العقل المسدد ممثلاً للفلسفة "الحقة" من دون أن يقيده بالشرع، بدلالة انه عدّ الفيلسوف سقراط والأنبياء قبل النبوة هم من أبرز من يمثلون هذا العقل.

وبالتالي نجد قلقاً واضطراباً في مفهوم العقل المسدد ومصاديقه، ففي مجمل كتبه اعتبر هذا العقل هو خاصية الإنسان كتمييز له عن الحيوان، وفي الوقت ذاته اعتبره مقيداً بأصول الشرع وأخذ قيمه من نصوص الوحي، وهو من الغرابة، حيث ان ذلك يستلزم ان يكون مفهوم الإنسان مرتبطاً بالوحي والشرع. كما عدّ أبرز من يمثل هذا العقل هم الفقهاء مع الاشادة باتّباعهم هذا النهج التسديدي رغم بعض المؤاخذات، وزاد على ذلك في (روح الدين) فوصمهم ومن على شاكلتهم، من مصاديق هذا العقل، بأنهم أصحاب طغيان أو طواغيت.

في حين انه في (سؤال السيرة الفلسفية) جعل هذا العقل دون قيد الارتباط بأصول الشرع ونصوص الوحي، واعتبر سقراط والفلاسفة الصدّيقين والأنبياء قبل النبوة هم من يمثلون مصاديق هذا العقل وليس الفقهاء، وجميعهم ممتدح من دون جرح واعتراض. إذ رأى أن العقل المسدد يتمثل بالفلسفة "الحقة"، ومنها الفلسفة الإسلامية "الحقة" كما وصفها من دون ذكر نماذج فلسفية إسلامية تمثلها.

---

[1] سؤال الأخلاق، ص73.

[2] العمل الديني وتجديد العقل، ص166.

كما اعتبر الأنبياء هم من يمثلون العقل المؤيد ويمتلكون الحكمة التي لا تنفك عن أصلها الإلهي بخلاف الفلسفة، ويوحي أحياناً بأنه لا يشاركهم في هذا التمثيل أحد، كما في عبارته التي يشير فيها إلى وجود «معرفة مؤيدة يتفرد بها النبي»[1]. لكنه في أحيان نادرة يوحي بأن النبي يمثل نموذجاً على هذا التمثيل، كتصريحه بلفظ "كالنبي" وهو في معرض ذكره للعقل المؤيد، لا سيما انه يرى بأن الحكمة التي يمتلكها العقل المؤيد لها أصل صوفي[2]، إضافة إلى تقريره - خلال مقارنة رؤيته برؤية المفكر الفرنسي بيير هادو – بأن الصوفي هو من يروّض باطن نفسه، وانه ينبغي ان ينضبط الترويض بالعقل المؤيد الذي يترقى إلى الاستعانة بالذات الإلهية[3]. لكن قد يقصد بذلك ان النبي هو من يمثل العقل المؤيد وبه ينبغي ان ينضبط ترويض الصوفي لباطن نفسه. وهو الأقرب وفق سياقات حديثه؛ ما لم يعتبر المتصوفة أنبياء، كما ذهب إليه ابن عربي.

عموماً رأى طه كما في (سؤال العمل) الصادر عام 2012 ان أقصى ما يمكن تحقيقه بالعقل النظري المجرد هو أوصاف الأشياء وعللها الظاهرة دون التعدي إلى إدراك مقاصدها الخفية خلافاً للتغلغل في العمل[4].

وحقيقة ان إدراك المقاصد من خلال العقل النظري ممكن. إنما أراد هذا المفكر التغلغل في التجربة الصوفية لإدراك المشاهدات الغيبية التي يعجز العقل المجرد عن مشاهدتها، وهي التجربة الغنوصية التي يؤكد عليها العرفاء.

فقد أشار في (العمل الديني وتجديد العقل) إلى ان التجربة الخلقية المؤيدة تجمع بين العقل والغيب، وكذا بين العلم والأخلاق وفق النهج الصوفي. وأركان هذه التجربة هي كما يلي:

---

[1] لاحظ: سؤال السيرة الفلسفية، ص409.
[2] المصدر السابق، ص49.
[3] المصدر نفسه، ص49.
[4] سؤال الأخلاق، ص108.

1- ركن القدوة، حيث ان القدوة يتولى تخليق الإنسان بالصلة بين العلم والأخلاق.

2- ركن الإشارة، حيث تتولى الإشارة تخليق الإنسان بالصلة بين العقل والغيب[1].

واعتبر العقل المؤيد لا يرى شيئاً إلا ويرى الحق فيه، ولا يعرف شيئاً إلا ويعرفه به، بفضل التقرب بالنوافل[2].

وهو الحال المعروف بوحدة الشهود، والذي يمثل لدى الصوفية - كما نرى - سلّم الترقي إلى وحدة الوجود الشخصية أو العضوية[3].

ووفق توصيفاته للعقول، اعتبر أن غاية العقل المجرد هي معرفة الصفات، وغاية العقل المسدد هي معرفة الأفعال واستمداد المقاصد والمعاني والقيم من النص الديني.

أما غاية العقل المؤيد فهي معرفة الذوات. وحسِب انه لا سبيل إلى معرفة الذات بطريقة النظر، حيث لا يوصل إلا إلى الصفات، ولا بطريق العمل حيث لا يوصل الا إلى الأفعال، بل لا بد من الجمع بين النظر والعمل والتجربة عبر الملابسة والتي تصل في أعلى مراتبها إلى المباطنة الصوفية[4]. حيث يرتقي العقل المؤيد إلى استمداد الأسرار والأنوار والأرواح[5].

وبذلك يكون العقل المؤيد هو الوحيد بين العقول الثلاثة يمكنه الاحاطة بالأعيان الخارجية أو الذوات المتشخصة في الوجود من خلال توظيف مفهوم الملابسة التي وردت على لسان العرفاء، ومن ذلك نقله لقول الغزالي في (المنقذ من الضلال): «التحقيق بالبرهان علم، وملابسة عين تلك الحالة

---

[1] المصدر السابق، ص98-99.
[2] العمل الديني وتجديد العقل، ص153.
[3] انظر: النظام الوجودي، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (3).
[4] العمل الديني وتجديد العقل، ص129.
[5] سؤال العمل، ص108.

ذوق»[1]، حيث اعتبر الملابسة وصفاً من أوصاف العقل المؤيد وهي تتضمن الاشتغال والتجربة الحية[2]. والملابسة هي كالملامسة، لكن الأولى تحصل في التجربة الحية، فيما الثانية تحصل في التجربة الحسية[3].

أما المباطنة التي هي أعلى درجات الملابسة، ففيها يتم إدراك الذات فتكون دليلاً على الأوصاف والأفعال. كما فيها يمكن ان يتعلق العبد بربه وان يكون سر هذا التعلق في قلبه هو الدال على كل شيء في نفسه وفي أفقه، فتكون الذات دليلاً، والأوصاف والأفعال مدلولاً[4].

وبحسب طه، ثمة منفعتان للمباطنة التي يصل إليها صاحب العقل المؤيد، هما: الطمأنينة والمحبة[5]. وان صاحب هذا العقل يجمع بين (العينية والعبدية) في تجربته الصوفية.

فالعينية هي معرفة المؤيد لذوات الأشياء بالملابسة. أما العبدية - أو العبودية والعبدانية في العرف الصوفي - فهي معرفته لذاته في تبعيتها. فلا عبدية إلا بملابسة المؤيد للارتباط الذي يحصل به التعين الخَلْقي والتخلق الخُلقي. ولا ملابسة أنفع إلا بالوفاء بشرطيها، وهما الخروج عن قصد إدراك الصفات – كما يزاوله العقل المجرد - وعن قصد إدراك الأفعال – كما يزاوله العقل المسدد -. ولا صفات يتعين ترك قصد ادراكها إلا عالم الأشياء أو عالم الموجودات الكونية، ولا أفعال يتعين ترك قصدها إلا عالم الاعمال. فيحصل ترك التبعية للشيء والتبعية للعمل، والأول هو التخلص، والثاني هو الاخلاص. وبذلك تمهد تحقيق شرط ثالث هو معرفة التبعية المحققة للعبدية باسم الخلاص[6].

---

[1] عدّد الغزالي ثلاث درجات لحالات المعرفة، هي العلم، والذوق، والايمان الذي عرّفه بأنه القبول من التسامع والتجربة بحسن الظن (المنقذ من الضلال، ص35).

[2] العمل الديني وتجديد العقل، ص123.

[3] المصدر السابق، ص125.

[4] المصدر نفسه، ص127.

[5] المصدر نفسه، ص126-127.

[6] المصدر نفسه، ص130.

وفي التوصيفات الصوفية عادة ما يتم الربط بين الاخلاص والتخلص بشكل مختلف، مثل القول البليغ لمعروف الكرخي: يا نفس اخلصي تتخلصي[1].

***

إذاً، عرفنا ان طه منحاز إلى العقل المؤيد أو المسلك الذوقي الصوفي، ورجحه على العقلين المجرد والمسدد، أو ما نصطلح عليه بالنهجين "العقلي" و"البياني" مع بعض التحفظ، كما جعل العقل المسدد أو "البياني" المتمثل لدى الفقهاء أفضل من النهج العقلي كما يتمثل لدى المتكلمين والفلاسفة. وهو قد اعتبر العقل المسدد يحقق ما يتطلبه تعريف الإنسان بخصلة العمل والأخلاق، خلافاً للعقل المجرد الذي يخلو من ذلك، رغم ان الأبحاث الكلامية لا تخلو من الانشغالات بالقضايا العملية كتلك المتعلقة بقضايا الحسن والقبح والتكاليف الواجبة وغيرها. كما ان أبحاث أصول الفقه لا تخلو من الانشغالات في القضايا النظرية المجردة، إما لتأثيرها على المباحث العملية للقضايا التكليفية، أو تأتي بفعل الاستطرادات الدخيلة.

بين العقل العملي والعقل المسدد

لقد عرّف طه التجريد، كما في العقل المجرد، بأنه الانقطاع عن العمل ونسيان قيمته الفعلية في توجيه النظر، وليس انتزاع المعاني وتنسيقها، إذ تتفاضل امكانات البناء النظري من حيث انعكاس العمل فيها ودرجة توغل آثاره في جنباتها، وبهذا يكون العمل مصححاً للنظر[2].

لكن حقيقة الحال ان قيمة العمل الفعلية في توجيه النظر هي في حد ذاتها مسبوقة بنظر العقل المجرد. فمن الناحية المنطقية ان العقل النظري المجرد هو الأساس الذي يستند إليه التفكير العملي بكافة أبعاده.

---

[1] الغزالي: احياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص178.
[2] سؤال الأخلاق، ص190.

فبالإضافة إلى نمط التوليد المعرفي الذي يمارسه العقل المجرد؛ ثمة نمطان آخران، أحدهما تفسيري، والآخر عملي مصلحي أو نفعي بأوسع معانيه. وفي النمط الأخير يكون العمل مخالطاً للنظر من دون امكانية فصله بشكل تام. ومثلما يستخدم النمط التفسيري في توجيه النمط المصلحي النفعي؛ فإن العكس حاصل أيضاً كما في الطريقة العلمية المتبعة في العلوم الطبيعية، والتي يدرجها طه ضمن العقل المجرد. وعندما يكون النمط المصلحي أو النفعي تابعاً للشرع؛ فإنه يصبح عقلاً شرعياً، أو مسدداً وفق اصطلاح هذا المفكر. وهو ينطوي ضمن مباحث العقل العملي.

مع هذا فقد ميّز طه بين هذين العقلين، فاعتبر العقل العملي شائع استخدامه لدى أتباع العقل المجرد، وهو يختلف عن العقل المسدد الأخص منه، واستدل على هذا الاختلاف، كما في (سؤال السيرة الفلسفية)، بأن في العقل المسدد شرط ابتداء، وهو اصابة الهدف أو نيل المطلوب، وليس كل عمل يصيب هدفه. كذلك فإن القيم هي من تحدد العقل المجرد فيقتصر العقل العملي على تنزيل القيم على الواقع أو تطبيقها في السلوك، في حين ان القيم في حالة العقل المسدد هي من استنباط العقل المسدد نفسه حيث يستنبطها من الصفات الإلهية وتبقى محفوظة في الفطرة. فقيم العقل المسدد مأخوذة من الكمالات الإلهية، بينما قيم العقل العملي مأخوذة من اجتهادات العقل المجرد[1].

وفي محل آخر من (سؤال السيرة الفلسفية) أثار التمييز بين هذين العقلين لاعتبارين، أولهما ان اهتمام العقل العملي بالقيم هو اهتمام بظواهر، والظواهر ترجع دلالاتها إلى ذواتها، فلا يتعداها هذا العقل إلى سواها، بينما اهتمام العقل المسدد بالقيم هو اهتمام بآيات، والآيات ترجع دلالاتها إلى غيرها، فيتعين ان يتعداها إلى سواها مما يعلو على جنسها. أما الاعتبار الآخر فهو ان العقل العملي لا يطلب أصل القيم إلا في الواقع مستنتجاً الوجوب من الوجود، وقد يعد بعضهم هذا الاستنتاج مغالطة منطقية بالإضافة إلى ما يرثه من تنسيب وتذويت للقيم، بينما العقل المسدد يطلب

---

[1] سؤال السيرة الفلسفية، ص35.

أصل القيم من الكمالات الإلهية، إذ تعتبر القيم معاني مشتقة من هذه الكمالات ومفطوراً عليها بحيث يرتفع عنها التنسيب، إذ الفطرة ولو انها من جهة الخلقة البشرية ذاتية؛ فإن مضامينها من جهة الايداع الإلهي حقيقية[1].

كما ذكر في معرض نقده للطبيب أبي بكر الرازي بأن للعقلين النظري والعملي وجهين لحقيقة واحدة، وهي العقل المجرد، أي العقل الذي ينظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر مستكشفاً القوانين التي تنضبط بها وغير معني بالقيم والمعاني التي هي من وراء انضباطها بهذه القوانين، والعقل العملي عند الرازي يخضع أيضاً لهذا التصور التجريدي حتى ولو كانت القيم هي محل نظره، إذ يعد القيم هي الأخرى ظواهر نفسية تخضع لقوانين ينبغي كشفها كما تكشف قوانين الظواهر الجسدية[2].

وحقيقة ان ما ذكره هذا المنظّر في التمييز بين العقلين العملي والمسدد لم يكن سديداً، فالعقل العملي هو اطار عام للمباحث المتعلقة بالقضايا العملية والسلوكية دون ان يتضمن اعتقادات نظرية محددة مثلما هو الحال مع العقل المسدد، وبالتالي لا تصلح المقارنة بينهما. وكل ما ذكره من صفات للعقل العملي، إنما هي نتائج بعض النظريات الداخلة في اطار هذا العقل العام، وهي بالنتيجة لا تلزم عنه بالضرورة.

فالقيم الأخلاقية هي من أبرز مباحث العقل العملي، ولا يمتنع اعتبارها نابعة عن كمالات الصفات الإلهية. بل في دراستنا (فلسفة النظام الأخلاقي) اعتبرنا ان للنظام الأخلاقي الحدسي ارتباطاً لزومياً بعالم ميتافيزيقي مستقل عن العلاقة الأخلاقية التي نشهد ظواهرها الواقعية. وبالتحديد انه يشكل نوعاً آخر من صفات الوجود الإلهي، فهو عنصر ثالث يضاف إلى الصفتين: الذاتية اللزومية والفعلية، كما في التقسيم اللاهوتي المتعارف عليه. فطبيعة هذا النوع من الصفات ليست لزومية؛ كالصفات الذاتية، كما أنها ليست من الصفات الفعلية الخاصة بالخلق والإبداع، بل مصدرها

---

[1] المصدر السابق، ص205.

[2] المصدر نفسه، ص204-205.

الانحياز الإلهي لما تتضمنه من نتائج خيرة وصالحة للعباد، لذلك فإنها لا تتخذ طابع التعميم المطلق عند التنفيذ والتطبيق، بل تتبع قاعدة ما يحقق الخير والصلاح الأعظم. ويمكن التعبير عنها بالصفات الأخلاقية للاله كمصدر أساس لما نشهده من نظام حدسي متميز. فهي أخلاق الله التامة وأسماؤه الحسنى، ومن طبيعتها أنها تتصف بالكمال التام، ولوضوحها لا تحتاج إلى تبرير أو ردّها إلى شيء آخر يفسرها. فهي الأصل في كل أخلاق دون ان تُردّ إلى ما سواها، مثلما وجود الإله هو الأصل في كل وجود دون ان يُردّ إلى ما سواه.

وعليه تصبح الأخلاق الحدسية لدى البشر انعكاساً عن تجليات صفات الله الأخلاقية. فهي نفخة الله الروحية، وفطرته التي فطر الناس عليها، والأمانة التي حملها الإنسان دون غيره من الكائنات المعروفة[1].

ومن الاخطاء المنهجية التي وقع فيها هذا المفكر ما جاء في تمهيد كتابه الأخير (السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي) من وضع ثلاثة مبادئ منهجية - كما وسمها - وبنى عليها نظريته الفلسفية في السيرة النبوية، وهي: التوسل بالتفكّر، واعتبار الآيات، والمواثيق، وما يهمنا في هذا المجال هو التوسل بالتفكّر واعتبار الآيات.

فمن حيث المبدأ الأول ميّز بين التفكّر والتفكير، فعرّف التفكّر بأنه النظر في الأشياء باعتبار صلتها بالإنسان جلباً لخير أو دفع لشر، أو هو النظر في الأشياء من أجل الإنسان، وكأن حقائقها مرتبطة بقيمه. أما التفكير فهو النظر في الأشياء لذاتها لا من أجل الإنسان، وكأن حقائقها مستقلة عن قيمه. لذا فالتفكير إنما هو تجريد التفكّر من أُفقه القيمي. وعليه استنتج بأن الأصل هو التفكّر بحيث يكون هو الفكر الفطري الذي يلازم الإنسان في كل أحواله العادية، في حين ان التفكير هو الفرع بحيث يكون فكراً صناعياً يتكلفه الإنسان في بعض الأحوال. وكلا الفكرين هو عمل العقل، إلا ان

---

[1] انظر: يحيى محمد: الحدس الأخلاقي، دار أبكالو، بغداد، الطبعة الأولى، 2026م. وفلسفة النظام الأخلاقي (4)، موقع فلسفة العلم والفهم، نُشر بتاريخ 29-12-2023م:
http://philosophyofsci.com:2082/index.php?id=191

العقل الذي يورث التفكّر هو العقل المسدد بالقيم، بينما العقل الذي يورث التفكير هو العقل المجرد من القيم.

يبقى المبدأ الثاني، وفيه ميّز بين الآيات والظواهر، حيث اعتبر الآيات هي الأشياء من حيث ان معانيها تتجاوز ظاهرها، أو هي الأشياء في صلة ظاهرها بباطنها. أما الظواهر فهي الأشياء مردودة إلى ظاهرها وحده، كأنه لا باطن لها بالمرة، فيلزم ان الظواهر إنما هي تجريد الآيات من بُعدها المعنوي. واستنتج من ذلك ان الأصل هو الآيات التي يتعامل الإنسان الفطري معها، إذ دأب الإنسان ان يتطلع إلى ما لا يظهر من وراء ما يظهر، بينما الفرع هو الظواهر التي يتعامل الإنسان الصناعي معها دون التطلع إلى ما ورائها[1].

لكن من حيث التدقيق نرى ان المبدأ الأول المذكور هو مبدأ ابستمولوجي يتعلق بآلية المعرفة البشرية، في حين ان الثاني هو خاصية انطولوجية لها علاقة بتفسير الواقع الخارجي، ومن ثم فتحديدها قائم على المبدأ الاول.

ولو بدأنا بالمبدأ الابستمولوجي فسنلاحظ؛ أن التفكّر وفق الاشتقاق اللغوي والمقارب للمعاني القرآنية هو ابذال جهد أكبر في التفكير بالشيء لغرض التعرف على حقيقته. فالتفكّر هو زيادة في التفكير، والعلاقة بينهما ليست علاقة مقابلة، ولا علاقة أصل بفرع، كذلك ان التفكير أمر طبيعي وليس صناعياً متكلفاً. وبالتالي فهما من سنخ واحد؛ إلا ان أحدهما أكثر جهداً وامعاناً من الآخر، والعقل الذي يُنشئِهما واحد غير متكثر، وعندما يكون موضوعهما الظواهر الموضوعية؛ فإن العقل المناسب لهما هو العقل المجرد لا المسدد. وهو ذاته يمكنه عبر التفكّر ان يتوصل إلى الحقائق الخفية خلف الظواهر، حيث الانتقال من الظاهر إلى الباطن.

هكذا فمن الطبيعي أن تكون البداية الفكرية ناشئة عن التفكير، قبل أن تتنامى وتتبلور فتنقلب إلى تفكّر وتدبّر.

---

[1] السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، ص14.

وعندما يدرك المتفكّر أن وراء ظواهر الأشياء حقائق باطنة وخفية، فستصبح هذه الظواهر آياتٍ دالة على الباطن، كالذي أفاده طه بحق. وقد يُكتفى بها عند العجز عن النفاذ إلى ما وراءها، فتبقى حينئذ مجرد ظواهر لا غير، دون أن ترتقي إلى مستوى "الآية" المشيرة إلى الباطن.

لكن سواء تم التوصل إلى الباطن أم لا، فكل ذلك ينبعث عن التفكّر أو زيادة التفكير والتعمق فيه، وهو الحال الذي يمارسه العقل المجرد، فهو الذي يسعى إلى دراسة وفهم الظواهر بغض النظر إن كانت تدل على الباطن فتصبح آيات أم لا.

ويلاحظ مما قدمنا ان التفكّر ليس بالضرورة عبارة عن النظر في الأشياء باعتبار صلتها بالإنسان جلباً لخير أو دفعاً لشر، أي النظر لأجل الإنسان ذاته والذي يورثه العقل المسدد كما يرى طه، بل هو النظر في الأشياء بما قد تدل على حكمة الله في خلقه، فيدرك المتفكّر ان وراء الظواهر حكمة دون ان تأتي عبثاً وباطلاً، وذلك بغض النظر عن مصلحة الإنسان واعتباراته من الخير والشر. وهو الحال الذي توحي به عدد من الآيات القرآنية الكريمة[1].

العقول الثلاثة وتقلب الرؤية

أشار طه في (سؤال السيرة الفلسفية) إلى وجود طورين أساسيين مرت به رؤيته حول العقول الثلاثة وتحديداتها الأساسية، ثانيهما أغنى من الأول، وهما كالتالي:

---

[1] مثل النصوص القرآنية التالية: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتفكّرونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ آل عمران\ 191.. ﴿أَوَلَمْ يَتفكّروا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ الروم\ 8.. ﴿يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتفكّرونَ﴾ النحل\ 11.

الطور الأول: ويتمثل بالمرحلة السابقة على النظرية الائتمانية التي برزت منذ كتاب (روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية) الصادر عام 2011. وفي هذا الطور يتصف العقل المجرد بأنه العقل الذي ينتزع المعقول من المحسوس، ويفصل النظر عن العمل. وان العقل المسدد هو العقل الذي يصل النظر بالعمل، ويبث القيم النافعة والصالحة في الواقع. كما ان العقل المؤيد هو العقل الذي يجعل ظاهر العمل تابعاً لباطنه صورة وقيمة، ومتوسلاً بالوسائل الناجعة والمشروعة.

الطور الثاني: ويتمثل بالمرحلة اللاحقة على النظرية الائتمانية. حيث في هذه المرحلة يحتفظ العقل المجرد بمعناه في الطور الأول مع إضافة ان خوض هذا العقل في القيم لا يفيده في شيء؛ باعتباره يخلّ بشرط أساسي، وهو وصل القيم بالصفات الإلهية وكمالاتها، إذ لا قيم بغير اعتبار لهذه الكمالات. وهذا الشرط هو بالذات ما يستوفيه العقل المسدد في الطور الثاني، إذ هو العقل الذي يحتفظ بمعناه في الطور الأول مع إضافة ان القيم مأخوذة من الكمالات الإلهية. اما العقل المؤيد في الطور الثاني فيحتفظ بمعناه في الطور الأول مع إضافة ان القيم في صلتها بالكمالات الإلهية تجعل العامل بها يتوجه بباطنه إلى الذات الإلهية نفسها مستدلاً على وجود الكمالات بوجود الذات التي هي أكمل الكاملين[1].

عموماً ان التمييز بين العقلين المسدد والمؤيد - كما تم تصويره خلال الطور الثاني - هو ان العقل المسدد يصل القيم الأخلاقية بالصفات الإلهية وكمالاتها المبلَّغ عنها؛ بحيث ترتقي على نتائجها في الواقع، بينما يقوم العقل المؤيد بوصل القيم بالذات الإلهية فترتقي على آثار الكمالات في هذه النتائج الواقعية. وحينها يلزم ان خُلق الإيمان يكون على ضربين: الإيمان المسدد والإيمان المؤيد[2].

وبعبارة ثانية، إن العقل المسدد يكتفي بالاستدلال بالصفات الإلهية على القيم، أما العقل المؤيد فيستدل بالذات الإلهية نفسها على هذه القيم. إذ يسبق

---

[1] سؤال السيرة الفلسفية، هامش ص20.

[2] المصدر السابق، ص446-447.

إلى صاحب هذا العقل "كالنبي" التوجّه إلى الذات الإلهية وخطابها، فيحصل له تعقل الحكمة من حيث صلتها بهذه الذات، بينما لا يسبق إلى صاحب العقل المسدد الا التوجه إلى الصفات وتبليغها[1].

كما زاد طه على ذلك، بأن المعرفة تمتلك نفس المراتب التي للعقل، فهناك معرفة مجردة، يتميز بها المتفلسف التجريدي، ومعرفة مسددة يختص بها الفيلسوف الصدّيق، ومعرفة مؤيدة يتفرد بها النبي. وكل معرفة عليا تتضمن ما دونها وتزيد عليها توسيعاً وتكميلاً، فيلزم ان المعرفة المسددة تتضمن تصورات واستدلالات كما تتضمنها المعرفة المجردة، غير أنها تكون موسعة ومكملة، أما تصورات واستدلالات المعرفة المؤيدة فهي الأوسع والأكمل[2].

وحقيقة نجد تحولاً في الموقف إزاء العقول - وبالذات العقلين المسدد والمؤيد - كما جاء في (سؤال السيرة الفلسفية) مقارنة بما قبله من مؤلفات.

فقد تمت إضافة بعض الحمولات النظرية، كما تم السكوت عن أشياء متعلقة بهما. فمن حيث الحمولة النظرية، الادعاء بوصل القيم بالصفات الإلهية وكمالاتها كما في العقل المسدد، ولا يبدو ان هذا الحال كان معهوداً خلال المرحلة اللاحقة على النظرية الائتمانية، بل ظهر أول ما ظهر لدى كتابه المشار اليه. أيضاً تم السكوت عن أشياء مثل ان العقل المسدد في كتابه الآنف الذكر ممدوح من دون شائبة، وأنه يخلو من التقييد بإتباع الشرع، كما أن ممثليه عبارة عن الفلاسفة "الصدّيقين" والأنبياء قبل النبوة. في حين اعتبر هذا العقل فيما سبقه من مصنفات ودراسات قائماً على أصول الشرع رغم حمله لبعض الشوائب، وأن أبرز ممثليه هم الفقهاء الذين انتقدهم طه بمستويات مختلفة من النقد، أعلاها درجة هي تلك التي برزت في (روح الدين)، حيث اعتبر اعمالهم طغياناً. أما العقل المؤيد فهو ممدوح في جميع الأحوال، لكن أتباعه في (سؤال السيرة الفلسفية) هم الأنبياء، كما سنسلط الضوء على ذلك فيما بعد، في حين قبل هذا الكتاب

---

[1] المصدر نفسه، ص19 و36.

[2] المصدر نفسه، ص408-409.

يتمثل أتباعه بالصوفية دون ذكر الأنبياء.

وعلى العموم نجد في هذا التحول شيئاً من الارباك وعدم الضبط المعرفي.

العقلانية وأشكالها

لقد احتفظ طه بمصطلح العقلانية، ومثلها الحداثة، وعدد من المصطلحات الأخرى الناشئة بفعل تطورات الثقافة الغربية دون ان يتجاوز إشكالياتها أو يعمل على استبدالها بألفاظ أخرى مناسبة لثقافتنا العربية والإسلامية، بل أضاف إليها ألفاظاً دالة على الخصوصية. فمثلما توجد عقلانية وحداثة غربية؛ توجد في قبالها عقلانية وحداثة إسلامية.. وهكذا صاغ مفاهيمه في هذا الاطار كردّ فعل على المفاهيم الغربية من دون تجاوز.

ففي (سؤال الأخلاق)، ووفق تصنيفه الثلاثي للعقل، ميّز بين مفهومين للعقلانية؛ أحدهما يعود إلى اليونان والغرب، والثاني يعود إلى ما دعا اليه، فاعتبر المفهوم الأول يتمثل بالعقلانية المجردة عن الأخلاقية، وهي التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، والثاني يتمثل بالعقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها الإنسان دون سواه. ونقد التقسيم القائل بأن العقلانية هي نظرية وعملية، والأولى لا أخلاق فيها، والثانية تنبني على الأخلاق. حيث اعتبر العقلانية النظرية إن أمكن وجودها فلا يمكن ان يتفرد بها الإنسان. أما الثانية العملية فلا يجوز ان تكون النظرية أصلاً لها ولا في مرتبتها[1].

وليس هذا الحصر للعقلانية بالموقف الوحيد عند طه، فقد سبق له في (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي) الصادر عام 1998 أن أشار إلى وجود عقلانيات كثيرة ومفتوحة، واصطلح على ذلك بالتكوثر العقلي. وأكّد

---

[1] سؤال الأخلاق، ص14.

هذا المعنى بعد أكثر من عقد من زمان صدور هذا الكتاب، فصرّح في حوار له عام 2011 بأنه أصبح على يقين بأن العقلانيات أكثر من ان تُحصى، ومن يريد ان يحصيها كمن يريد احصاء أفعال الإنسانية في كل أزمنتها وأمكنتها[1].

وبذلك أصبحت فكرة العقلانية سيالة منبسطة من دون حدود.

كما ان هذا المفكر لم يكتفِ بجعل الإنسان والحيوان يشتركان في "العقلانية المجردة" مثلما جاء في (سؤال الأخلاق)، بل اعترف في بعض كتبه - كما سنرى - بأن العقل ينبسط على الحيوان والبكتيريا والخلايا ومجمل الكائنات الدقيقة فضلاً عن النباتات. وبالتالي إذا كانت العقلانية تصدق مع الحيوان مثلما تصدق مع جميع أفعال الإنسان؛ فلِمَ لا تصدق أيضاً مع هذه الكائنات من البكتيريا والخلايا والنباتات؟ فأي منزلق هذا الذي يؤدي إليه المفهوم الجديد للعقلانية غير المنضبطة والفاقدة للمعنى؟ وهل يمكن لشيء ما ان يميزها عن اللاعقلانية؟ بل هل يوجد شيء يمكن وصفه بأنه لا عقلاني غير هذا المفهوم ذاته؟!

ثم ان طه في (سؤال الأخلاق) جعل من عقلانية الإسلام أسمى عقلانية ممكنة بفعل ما سماه، وفق بعض روايات الحديث النبوي، بشق الصدر وغسل القلب، وان عقل المسلم أسمى عقل ممكن. وطالب بتعريف غيرنا بواقعة شق الصدر وما أسماه باخلاق شق الصدر. ورأى أن من لم يسلّم نفسه لمثل هذه الجراحة وغسل القلب على سبيل المجاز لن يكون له من التجديد الجذري نصيب، حتى لو توهّم أنه جمع من الأخلاق ما جمع؛ لأنها لم تكن إلا أخلاقاً فرعية وظاهرية، أي أخلاق قشور لا أخلاق جذور. حيث حادثة الشق تحقق الجمع بين العقل والقلب[2]. وأشار إلى ان أحداث مثل الميثاق الأول - كما ورد في النص القرآني لآية الذر - وشق الصدر وتحويل القبلة هي ما تمثل أركان النظرية الأخلاقية الإسلامية، بل وتمثل

---

[1] حوارات من أجل المستقبل، ص54.

[2] سؤال الأخلاق، ص161-164.

عقلانية جديدة هي عقلانية الميثاقية في قبال العقلانية غير الميثاقية. فوراء الأولى أُفق الألوهية، في حين وراء الثانية أُفق الآدمية[1].

وهنا يلاحظ ان العقلانيات كما في (سؤال الأخلاق) جاءت محددة وليست مفتوحة بلا حدود كالذي أكّد عليه قبل هذا الكتاب وبعده.

بل ذهب إلى أبعد من ذلك في كتابه السالف الذكر، إذ تمسّك بالخيال إلى جانب العقلانية، مؤسِّساً هذا الجمع على تبريرٍ مستمدٍ من زعمه أن العقلانية الحديثة نفسها مبنية على جملة من الخيالات والمثالات التي تستند إلى نظريات علمية. ورأى انه لا معنى للتفريق بين الخيال الممكن وغير الممكن بحجة أن التفريق بينهما يعود إلى حكم العقل وحده، إذ وفقاً لوجهة نظره أن هذا غير معقول، وذلك استناداً إلى أن العقل لا يستقل بنفسه وإنما يزدوج بالخيال[2].

وزاد على ذلك في كتابه الموسوم (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي) الصادر عام 2006، فنقد متفلسفة العرب لفصلهم بين الاستنتاج والتخييل، واخراج القول عن وصفه التخييلي إلى وصف استنتاجي.. لذلك دعا إلى الفلسفة الحية التي توظّف الجانب التخييلي من الدليل خلافاً للفلسفة الخالصة. واعتبر الدليل الفلسفي لا يكون دليلاً حياً حتى تزدوج بنيته الاستنتاجية المشتركة ببنية تخييلية خاصة. وانه لا بد من تقديم التخييل على الاستنتاج[3].

لذلك مجّد فعل ابن طفيل في حكاية (حي بن يقظان) الذي سلك الطريق التمثيلي والتخييلي بدل الطريق التجريدي الاستنتاجي كما سلكه ابن رشد ومن قبله ابن باجه.

---

[1] المصدر السابق، ص167 و169.

[2] المصدر نفسه، ص168.

[3] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثانية، 2006م، ص104-105.

بل وتأسّفَ على سد الطريق الذي فتحه ابن طفيل من قبل ابن رشد. واعتبر انه لولا ذلك لكان للفلسفة العربية اليوم شأن آخر[1].

وهو في (سؤال السيرة الفلسفية) وصف عمل ابن طفيل بأنه جاء لبيان دور الفطرة في الوصول إلى ما يوصل إليه الشرع[2].

غير أن هذا التمجيد لعمل ابن طفيل انقلب إلى ضدّه في مصنّفه الأخير (السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي)، بل إن المسلك التمثيلي والتخييلي الذي أشاد به سابقاً تحوّل في كتابه الأخير إلى ما وصفه بالرمزية اللاعقلانية. فقد اعتبر قصة (حي بن يقظان) لدى ابن سينا، وبدرجة أخف لدى ابن طفيل، تلجأ إلى استخدام اللاعقلانية التي تمثلت في الرمزية، حيث غالى ابن سينا في استعمالها إلى حد استغلاق قصته بالمرة، أما اللاعقلانية لدى ابن طفيل فكانت راجعة إلى الإشارات اللطيفة التي استعملها، بخلاف استعمال ابن سينا للرموز الكثيفة التي يعسر استكناه معانيها الروحية. وقد رجّح عليهما عمل الطبيب ابن النفيس في (الرسالة الكاملية)، والتي وصفها بالعقلانية المسددة[3]، وهي رسالة تتضمن الطرح الكلامي. ويكشف هذا التحول عن تبدلٍ واضح في معايير التقييم التي اعتمدها، إذ أصبح ما كان يُعدّ في مرحلة سابقة ميزة معرفية وفنية دالة على العمق والابتكار، يُنظر إليه لاحقاً بوصفه مظهراً من مظاهر الرمزية المفرطة التي تُضعف الوضوح العقلي وتحدّ من قابلية التواصل المعرفي.

لكن إذا تجاوزنا ما ورد في مصنّفه الأخير، وعدنا إلى إشادته الأولى بقصة ابن طفيل، والتي رأى فيها تعبيراً عن الفطرة ودورها في الوصول إلى ما يوصل إليه الشرع، فإننا نلاحظ أنه أغفل الفكرة المركزية في القصة، وهي الوفاق العميق بين التجربة الفلسفية والتجربة العرفانية، على غرار ما نجده في النهج الإشراقي. فهذه القصة تدعم المنحى الفلسفي اليوناني الذي يعارضه طه، وأنها تجمع بين مسلك العرفان النظري

---

[1] المصدر السابق، ص103.

[2] سؤال السيرة الفلسفية، هامش ص40.

[3] السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، ص52-54.

والمنهج الفلسفي التقليدي من دون قطيعة. وكل ذلك لا ينسجم مع ما يدعو إليه هذا المفكر.

وسبق لمحمد عابد الجابري ان أخطأ هو الآخر في تصوير مسلك ابن طفيل، حيث صنّفه ضمن النظام البرهاني بمعية ابن باجة وابن رشد، متجاهلاً المنحى العرفاني الذي أكّد عليه في مقدمة حكايته وفي ثنياها. والغريب والطريف في الوقت ذاته، ان الجابري وطه قد "تشطّرا ضرعيها" وتناصفا في الأخذ بما ورد في قصة ابن طفيل!

ما يميز الإنسان عن الحيوان

سبق ان لاحظنا بأن طه نفى ان تكون خاصية العقل المجرد هي ما تميز الإنسان عن الحيوان، فهذا ما أكّد عليه في العديد من كتبه. فذكر ان للحيوان بعض النسب من هذا العقل في اشتراكه مع الإنسان. وقصد بذلك ان تجريد العقل لا يخلو من حس، حيث بهذه الخاصية يشترك مع الحيوان. وفي المقابل اعتبر الخاصية الجوهرية التي تميز الإنسان عن الحيوان هي القيم الأخلاقية؛ لأن منبعها الفطرة الإنسانية من دون ان ترتبط بالحس كما في العقل المجرد.

ورغم انه جعل القيم الأخلاقية هي ما تميز الإنسان عن الحيوان دون العقل، لكنه مع ذلك اعتبر العقل المسدد هو ما يفي بهذا النحو من الإنسانية دون العقل المجرد.

والسؤال الذي يتبادر في هذا الصدد: لماذا استخدم هذا المنظّر لفظ "العقل" على الخاصية المسددة دون الأخلاق؟ إذ يمكن ان يصطلح على هذه الخاصية بالأخلاق المسددة، وفوقها الأخلاق المؤيدة، من دون ان يستخدم لفظ "العقل" في المفهوم كتمييز للإنسان عن الحيوان. ويمكن ان يصطلح على المرتبة الأولى بالأخلاق المجردة، خاصة وانه في بعض حواراته اعترف بأن الفعل النظري للعقل هو فعل خُلقي مثل سائر جميع أفعال الإنسان باعتباره يجلب لنا مصلحة أو يدفع عنا مفسدة، وهو بهذا

الاعتبار جعل الفعل النظري فعلاً خُلقياً، بل واعتبر العقل جزءاً من الأخلاق[1]، وذلك خلافاً لما تم التأكيد عليه في مناسبات عديدة بأن العقل المجرد يخلو من القيم الأخلاقية.

وعليه يصبح التقسيم وفق ثلاثية الأخلاق يناسب اطروحة هذا المفكر دون ثلاثية العقل التي توحي بالتناقض.

كذلك انه يعرّف الإنسان بأنه الكائن الذي يمتلك العقل المسدد، في حين يعتبر أن هذا العقل قائم على أصول الشرع، ومستمدٌّ في قيمه من نصوص الوحي. وهنا يثور التساؤل:

هل العقل المسدد يُعبّر عن الإنسان من حيث هو إنسان، أم عن الإنسان المتديّن تحديداً، كالفقيه ومن على شاكلته؟ وذلك قبل ان يتغير الحال في (سؤال السيرة الفلسفية)، حيث أن الفلاسفة الصديقين والأنبياء قبل النبوة هم من يمثلون - بحسب رأيه - العقل المسدد.

وثمة مفارقات أخرى حول العلاقة بين الأخلاق والعقل، كما سنرى لاحقاً.

أما الاستدلال المناط بعلاقة الإنسان بالأخلاق دون العقل، كما أشرنا إليه سلفاً، فيمكن معارضته من جانبين، أحدهما له علاقة بالقيم الأخلاقية، والآخر بالعقل المجرد، وذلك كالتالي:

1- المعارضة الخُلقية:

من حيث القيم الأخلاقية، يمكن ملاحظة أن المعيار الذي اعتمده طه في القول باشتراك الإنسان مع الحيوان في بعض درجات العقل، يصحّ كذلك في الاشتراك الخُلقي بينهما.

---

[1] الحوار أفقاً للفكر، ص56-57.

فبعض الحيوانات تُظهر سلوكاً إيثارياً واضحاً، وإن كان بدافع غريزي، كأن تتظاهر بعض الطيور بأن أجنحتها مكسورة لتَصرف نظر المفترسين عن فراخها، وقد تُعرّض نفسها للافتراس بإطلاق صفارات الإنذار لإنقاذ المجموعة.

كما ان من الحيوانات من تُقدِم على الإضرار بنفسها في سبيل منفعة غيرها، مثل بعض الأفاعي التي تُطلق إشارات تحذيرية لتنبيه الفرائس من الخطر[1].

وبالتالي يمكن استنتاج بأن بعض الحيوانات تمتلك درجة منخفضة من الحس الأخلاقي، الأمر الذي يُضعف من الحصرية التي يمنحها طه للعقل المسدد بوصفه الفارق الجوهري بين الإنسان وسائر الكائنات.

وتأكيداً لهذه الناحية اعترف طه في (سؤال السيرة الفلسفية) بوجود نوع من الأخلاق لدى الحيوان. ففي معرض نقده لابن باجة ميّز بين الأخلاق الغريزية والأخلاق الفطرية. فالغريزة مشتركة بين الكائنات الحية، والفطرة تفرّد بها الإنسان لأنها ناتجة عن معرفته الأولى بصفات ربه عندما أشهده على ربوبيته. لذا فهناك نوعان من الأخلاق: أحدهما نشأ عن الاستجابة لاستعدادات الغريزة، والآخر نشأ عن الاستجابة لقيم الفطرة. والحيوان لا يملك من الأخلاق إلا الأخلاق الغريزية، حتى ولو كانت محمودة، أما الإنسان فيختص بالأخلاق الفطرية، غير انه قد يملك من الأخلاق الغريزية نصيباً لاشتراكه مع الحيوان في بعض الاستعدادات الغريزية، وهي بالتالي أفعال اضطرارية حتى ولو كانت مقبولة أو مستحسنة، خلافاً للأخلاق الفطرية الناتجة عن أفعاله الاختيارية[2].

كما أشار إلى ان الحيوان على خلاف الإنسان لا يتصور مفهوم القيمة حتى ولو ادرك الشيء الذي يحملها أو تخيله في غيابه. والذي لا يتصورها

---

[1] تشارلس داروين: أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليجي، تقديم سمير حنا صادق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004م، ص326. كذلك: يحيى محمد: جدليات نظرية التطور، دار روافد، بيروت، الطبعة الأولى، 2023م.

[2] سؤال السيرة الفلسفية، ص298.

لا يمكن ان يأتي بافعال خُلقية أو فضائلية، وكل ما يأتي به هو أفعال خَلقية أو طباعية. فالحيوان لا فضائل خُلقية له؛ لأنه في أفعاله يصدر عن قوة الغريزة لا الوعي بالقيمة[1].

لكن من حيث الواقع نجد ما يثبت عدم صحة هذا الرأي. فقد كشفت بعض التجارب العلمية التي أُقيمت على أصناف من القرود انها تتصرف بدرجة من الوعي بالقيمة دون ان يكون تصرفها طباعياً أو غريزياً بالمعنى المألوف. فقد لوحظ في مقالة مثيرة بعنوان: (القرود ترفض عدم المساواة في الأجر) عام 2003، ان بعض أنواع القردة الذكية، مثل قردة الكبوش أو السعدان القلنسوي، ترفض استلام مكافأة ناقصة مقارنة بنظرائها عند أداء نفس الجهد المطلوب. وتم الاستدلال من خلال هذه التجارب على وجود أصل في تطور أخلاق الإنسان عن الحيوان[2].

وبلا شك ان هذه التجارب تدل على وجود شيء من الوعي يخص ما يمكن تسميته بالعدالة الانانية في قبال العدالة الايثارية، حيث فيها يتم رفض استلام المكافئات الناقصة مقارنة بالأقران، فيما الآخرون يتقبلون المكافئات العالية من دون مبالاة لنظرائهم.

2- المعارضة العقلية:

من حيث المعارضة العقلية، يلاحظ ان سمة التجريد هي الأساس في التمييز بين الإنسان والحيوان، إذ يشترك الإنسان مع الحيوان في الحس والخيال والوهم والنفس، لكنه لا يشترك معه في التجريد، فالحيوان ليس له أدنى قابلية على انتزاع هذه السمة الخاصة، فهو لا يمتلك القابلية على

---

[1] المصدر السابق، ص299.

[2] انظر:

Sarah F. Brosnan & Frans B. M. de Waal, Monkeys reject unequal pay. Look:
https://www.emory.edu/LIVING_LINKS/publications/articles/Brosnan_deWaal_2003.pdf

تصور الكليات الذهنية ولا المعدومات ولا المفاهيم وغيرها من المجردات. وهذا ما جعل واضعي تعريف الإنسان يقتصرون على العقل المجرد الذي لا يشاركه فيه الحيوان. بل ان هذا العقل هو الأساس الذي يتقوم به الوعي النظري والأخلاقي، كما انه الأساس الذي يتميز به الحق عن الباطل، ولولاه ما كان من الممكن التمييز بينهما أبداً. وسوف نسلط الضوء على هذه النقطة لاحقاً.

لذلك ليس من الصحيح ما ادعاه طه بوجود نسبة مشتركة بين الحيوان والإنسان، فحالة انتزاع الكليات من الجزئيات الحسية، ومن ثم انتزاع الأجناس من الأنواع، وهكذا إلى أعلى مراتب التجريد، هي ما يفتقر إليها الحيوان دون أدنى نسبة.

وحتى القول بوجود نسبة يحملها العقل المجرد من الحس، فليس هذا ما يحصل دائماً، فالتجريدات العالية الأجناس ذات السمة العدمية لا تحمل مثل هذه النسبة، مثل تصوراتنا للعدم المطلق، فهو من الموجودات الذهنية لكن دون ان يحمل شيئاً من الحس مثلما يحمله تصورنا للأنواع الكلية كفكرة الإنسان. وإذا كان لهذه التصورات أسبابها الحسية غير المباشرة، فإن هذه الأسباب إنما هي أسباب شرطية وليست ذاتية، فالحس في حد ذاته لا ينقلنا إلى مثل تلك التجريدات العالية.

كما ان بعض التصورات العقلية، رغم ان لها حقيقة موضوعية، إلا أن هذه الحقيقة ليست حسية ولا طبيعية، مثل تصوراتنا للضرورات العقلية، كالضرورة الرياضية والسببية العامة وغيرها من أنواع الضرورات بما فيها الضرورة الأخلاقية. لذلك لا تنشأ هذه الضرورات في وقت مبكر لحياة الإنسان رغم توفر الحس بشكل تام، وبحسب عالم النفس التنموي الفرنسي جان بياجيه فإن الضرورة الرياضية - مثلاً - لا تظهر قبل سن الثالثة عشر من عمر الإنسان تقريباً.

وأكثر من هذا، لو أننا تخيلنا الاستغناء عن العقل المجرد، لاستحالت معارفنا ولما أمكن التمييز فيما بينها، ولا حتى كان من الممكن ان نبني نظاماً قائماً على الأخلاق والعمل. لذا فمن المنطقي ان يتم الربط بين العقل والإنسان مع ضرورة أخذ اعتبار خاصية الإرادة، ومنها الإرادة الأخلاقية،

فضلاً عن الهيئة الجسمية. فالعقل والارادة هما الشرط الأساس لقيام الأخلاق، فلولاهما ما كان لها ان تقوم، لكنها تمثل الكمال الذي ينشده الإنسان. وبالتالي فالعقل والإرادة – بما فيها الإرادة الأخلاقية - مع الهيئة الجسمية هي الخصائص التي يتميز بها الإنسان، وان السمو الأخلاقي هو من أبرز الكمالات التي يعيها هذا الكائن بفطرته.

وعلى العموم انه من الناحية الابستيمية الخالصة، إن العقل المجرد هو الأساس في تعرفنا على العقل العملي وتقدمه عليه من حيث النظر والاستدلال والتمييز وما إلى ذلك بكافة أنماطه، ومنه النمط الأخلاقي، وليس العكس كما يدعي طه من دون أن يُقدِّم دليلاً معتبراً. فمن المحال قلب صورة العلاقة في تقدم العقل النظري على العملي بشتى أصنافه ونظرياته، سواء تم ذلك بوعي أم بغير وعي. ولا يعني ذلك المفاضلة بينهما، فالتكامل بين الوظيفتين واضح تماماً. لكن تكمن أهمية المعرفة المجردة الأساسية - ولو بغير وعي - في انها تمثل مفاتيح لتشغيل سائر المعارف الأخرى النظرية والعملية. وما مشروع طه عبد الرحمن إلا أحد تطبيقات هذا المبدأ العام، فهو يستخدم أساليب العقل المجرد لتمرير اطروحته التي غايتها توهين وتهميش هذا العقل المؤسِس الذي يتكئ عليه.

ويا لها من مفارقة!

مفهوم العقل وعدم الضبط

أشرنا فيما سبق إلى ان طه جعل العقل متكثراً ومنبسطاً على كافة الكائنات الحية، بما فيها الكائنات الدقيقة، كالخلايا والبكتيريا، فضلاً عن النباتات وغيرها.

ففي (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي) الصادر عام 1998 حاجج بأنه إذا كانت هناك كائنات أعقل من الإنسان كما يرى الفلاسفة اليونانيون وأتباعهم، وهي من ثم أولى بالعقلانية منه، فما المانع من ان تكون الموجودات الدنيا هي الأخرى عاقلة.

وأردف قائلاً: «ويظهر لي ان دعوى خلو ما دون الإنسان من العقل هي مجرد ظن وتخرص فلا تعتبر، وإذا كان الأمر كذلك فيجوز ان يوجد العقل حيث توجد الحياة، فتتفاوت العقول سعة وصحة بتفاوت الحياة طاقة ولطافة»[1].

لكنه أجاز أيضاً افتراض ما ينافي قوله السابق، حيث أراد ان يبين بأن الأصل في التكوثر العقلي يمكن ان يأتي من خلال أحد أمور ثلاثة، وقام بتعدادها ومنها الأمر الذي ذكرناه سلفاً، كما ذكر أمراً آخر وهو أنه قد يكون العقل على فترات، فليس بالضرورة ان يلازم العقل صاحبه ملازمة لا فكاك معها. بمعنى ان العقل قد لا يكون وصفاً قائماً بالإنسان على الدوام[2].

وموضع المنافاة بين الشاهدين هو ان جواز انفكاك العقل لدى الإنسان لا يمنع منه الحياة، كما في حالة المجنون والمغمى عليه مثلاً، رغم ان هذه الحالة لا تتسق مع القول بامكانية تلازم العقل مع الحياة، فحيث ثمة حياة فثمة عقل، كما في النباتات والكائنات الدقيقة.

وإذا كان طه في (اللسان والميزان) قد أجاز امكانية التكوثر العقلي وانبساطه على الكائنات الدقيقة والنباتات، فإنه في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) الصادر عام 2022، أكّد هذا الاعتقاد بشكل قاطع. فقد ميّز بين نوعين للعقل، أحدهما أسماه بالعقل الغريزي، وهو الذي يشترك فيه الإنسان مع غيره من الكائنات الحية بما فيها الكائنات الدقيقة كالخلايا والبكتيريا والنباتات وغيرها، وهي تتفاوت بالرتب. والآخر أسماه بالعقل الفطري وهو المميز للإنسان، وادعى انه لا يحصّله إلا الإنسان المؤمن بالشرائع؛ لأن أصل هذه الشرائع عائد إلى الفطرة، والفطرة لا تتصف بها التصرفات إلا إذا اتبعت فيها شريعة من الشرائع، وأبلغ التصرفات اتصافاً بها هي تلك

---

[1] طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص218.
[2] المصدر السابق، ص219.

التي تأتي على وفق أكمل الشرائع، وعلى هذا يكون الدين متضمناً لهذا العقل الفطري[1].

ومعلوم أن إطلاق اصطلاح "العقل الغريزي" على النباتات والكائنات الدقيقة أمر غير مألوف في الأدبيات العلمية والفلسفية.

بَيْد ان الشاهد هو ان طه يجعل من العقول المتكثرة ما ينسحب على سائر الكائنات الحيّة، بما في ذلك الكائنات الدقيقة. وقد سبق أن رأينا أنه يُشرك الإنسان والحيوان في "العقلانية المجردة"، وأشرنا وقتها إلى أنه إذا كانت العقلانيات متكثرة ومفتوحة بلا حدود، بحيث تشمل الحيوان كما تشمل كل أفعال الإنسان؛ فلماذا لا تنبسط - بحسب المنطق ذاته - على كل كائن حي يمتلك شكلاً من أشكال العقل، بما في ذلك البكتيريا والكائنات المجهرية والنباتات؟!

لذلك انتهينا إلى ان مفهومه عن العقلانية، في ضوء هذا التوسع غير المنضبط، هو مفهوم غير عقلاني.

وما نضيفه هنا هو محاججته بأنه إذا كان العقل يقترن بالحياة، ففي هذه الحالة لِمَ لا ينبسط هذا العقل أيضاً على كافة الجمادات أو المواد التي لا تظهر فيها الحياة؟ لا سيما ان النص القرآني يشير إلى ما تتسم به من إدراك[2].

وفي هذه الحالة يصبح الإدراك مرادفاً للعقل، فتنوعات الإدراك ومراتبه هي ذاتها تنوعات العقل ومراتبه. وهي الفكرة التي سبق للفلاسفة القدماء أن أكدوا عليها.

---

[1] التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص409-410.

[2] مثلما ورد في قوله تعالى: ((تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً)) الاسراء\ 44.. ((إِنَّا عَرَضْنَا الأمانة عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسان)) الاحزاب\ 72.. ((وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ)) فصلت\ 21.. ((إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا، وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا، وَقَالَ الْإِنسان مَا لَهَا، يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا، بأن رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا)) (5) الزلزلة\ 1-5..

يضاف إلى انه لو اعتقدنا بالتكوثر العقلي كما دعا إليه هذا المفكر؛ لجاز ان نجد عقولاً مفتوحة دون ان تتوقف على الثلاثة التي ذكرها، فقد تكون أكثر من ذلك، كما يمكن ان تتداخل فيما بينها فتصبح كثيرة من دون حد واحصاء.

كذلك انه إذا كان العقل الفطري يختص بالإنسان المؤمن، وان العقل الغرائزي هو خاصية الكائنات الحية الأخرى، فما هي خاصية العقل المناطة بالإنسان غير المؤمن؟ أي كيف يمكن لغير المؤمن ان يكون بلا عقل فطري رغم أنه يمارس الفعل الأخلاقي حتى وان لم يعترف نظرياً بالفطرة الروحية والأصل الميتافيزيقي للأخلاق؟

بل ان هذا التقرير لا يتسق مع ما أفاده في نفس كتابه (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد)، حيث اعتبر الفطرة تتأسس على الإشهاد، وادعى انه مشترك بين البشر وفق تأويله لآية الميثاق أو الذر، وان الفطرة أخذت تحتفظ وتستذكر هذا الميثاق، ولزم ان ترث بعض أوصاف الإشهاد، وأهمها الميثاقية[1].

وأكّد هذا المعنى في عدد من كتبه، فاعتبر المسائل الأخلاقية العامة فطرية يشترك فيها كافة البشر.

ومن ذلك انه في (سؤال السيرة الفلسفية) حسِب القيم الأخلاقية ليست قيماً ذاتية تختلف باختلاف الأفراد والجماعات، بل هي قيم موضوعية ترتبط بما لا تدركه الحواس مما في باطن الإنسان، وهو الفطرة. فالإنسان فُطر على القيم الأخلاقية كفطره على الدين توحيداً لربه[2].

وقبل ذلك، وبالتحديد في (روح الدين) الصادر عام 2011 اعتبر الفطرة هي الذاكرة الروحية الغيبية التي خُلق بها الإنسان أول ما خُلق[3]. كما وقبل

---

[1] التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص128 و192.

[2] سؤال السيرة الفلسفية، ص499.

[3] طه عبد الرحمن: روح الدين: من ضَيق العلمانية إلى سَعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثانية، 2012م، ص420.

ذلك في (سؤال الأخلاق) عرّف الفطرة بأنها شعور أخلاقي يولد به الإنسان في كمال خلقته[1].

وبذلك كان ينبغي ان يقرّ بأن العقل الفطري عام يشترك فيه البشر، بغض النظر عن الاعتقاد بالشرائع، دون ان يكون خاصية المؤمن فحسب. بل ان قوله بأن أصل الشرائع هو الفطرة، وان الفطرة والدين متطابقان كما جاء في (شرود ما بعد الدهرانية)[2]، لا يمكن فهمه إلا من حيث القيم العامة المشتركة التي تؤكد عليها هذه الشرائع. فهذه القيم هي ما يدركها الإنسان بفطرته، سواء اعتقد بالشرائع والأديان أم لم يعتقد. ولا يوصف الشيء بأنه فطري ما لم يكن متهيئاً للبصيرة والإدراك المستقل دون اعتبار للعوامل الخارجية والكسبية، وذلك ضمن اطار العقل النظري المجرد.

وثمة مفارقة أخرى جاءت في حوار له ضمن (حوارات من أجل المستقبل) الصادر عام 2000، حيث اعترف بأن القوى الادراكية للإنسان على اختلافها متصلة بعضها ببعض، فلا توجد قوة حسية خالصة، ولا عقلية خالصة، ولا روحية خالصة، ففي القوة الحسية بعض من العقل، وفي القوة العقلية بعض من الروح، والعكس صحيح، وإذا جاز وجود هذا الاتصال بين مختلف القوى الادراكية جاز ان تكون التجربة الروحية مكملة للنظر العقلي من دون انقطاع وانفصال[3].

وأضاف بأنْ اعتبر الحدس والاستدلال بمنزلة لغتين أو وجهين لحقيقة واحدة. واعتبر الحدس هو استدلال مطوي، وأن الذوق هو عقل مطوي، كذلك ان الاستدلال هو حدس منشور، وان العقل هو عقل ذو منشور[4].

وكما يلاحظ في هذه الحالة انه لا يوجد تمايز بين القضايا الأخلاقية وغيرها مثلما ادعاه في عدد من مؤلفاته. فطالما ان القوى الادراكية بعضها

---

[1] سؤال الأخلاق، ص46.
[2] شرود ما بعد الدهرانية، ص279.
[3] حوارات من أجل المستقبل، ص139.
[4] المصدر السابق، ص142.

ينطوي على البعض الآخر؛ فإنه لا تمايز جوهري بين هذه القوى، إنما يمكن القول بوجود تفاضل من دون تمايز جذري.

وحقيقة ان القضايا الأخلاقية لا تختلف عن الضرورات الأخرى في ان منشأها لدى الإنسان لا يأتي إلا بشكل متأخر من حياته الحسية. ففي مرحلة الطفولة لا تتولد هذه القضايا بشكلها الضروري رغم توفر الحس والخيال، لكنها تنبثق فجأة في بعض المراحل المتقدمة من عمر الإنسان. وإذا كان لبعضها السبق على البعض الآخر فالمتوقع ان القضايا المنطقية ومنها الرياضية تكون سابقة على غيرها لوضوحها التام.

والغريب هو ان طه استثنى من القضايا التي مردّها الحس مسائل الأخلاق العامة التي اعتبرها فطرية دون ان يكون أساسها الحس، في حين اعتبر مصدر الضرورات الرياضية والمنطقية عائداً إلى الحس ذاته، كما سنرى لاحقاً. هذا على الرغم من ان هذه الضرورات أكثر وضوحاً من حيث الحدس العقلي والبعد عن الحس مقارنة بالمسائل الأخلاقية العامة.

الفصل الثاني
الأخلاق والدين

لقد تفرّد طه بتوحيد الدين والأخلاق، فاعتبرهما شيئاً واحداً. فكل ما هو ديني هو أخلاقي، وكل ما هو أخلاقي فهو ديني. فلا دين بلا أخلاق، ولا أخلاق بلا دين[1].

لكنه مع هذا اعتبر الأصل عائداً إلى الدين، ناقداً من يتنكر ويتناسى الأصول الدينية للخطاب الأخلاقي[2]. وهو الحال الذي أكّده في عدد من كتبه وعلى رأسها (سؤال الأخلاق)، ومن ذلك قوله بأن الأخلاق مستمدة من الدين المنزّل، والإنسان بموجب أخلاقيته لا يستطيع التجرد كلياً من حال التدين اطلاقاً. لهذا وصف عبارة (الاخلاق العلمانية) بالتناقض، كالذي جاء في (روح الحداثة) الصادر عام 2006[3]. رغم انه في بعض مواضع (سؤال الأخلاق) صرّح بأنه لا ينبغي للأخلاق ان تُبنى على غير دين[4]. وهو تصريح لا يتسق مع تأكيده للعلاقة الموحدة بينهما.

إن ردّ الأخلاق إلى الدين يجعل تعريف الإنسان أولى بأن يكون كائناً دينياً قبل اعتباره كائناً أخلاقياً. والسبق هنا بحسب الرتبة لا الواقع الفعلي المفترض، حيث العلاقة بينهما موحدة وفقاً لهذا المفكر الثيولوجي. وفعلاً اعتبر انه لا إنسان بغير دين، ومن ثم قيّد الأخلاق بالدين كما في عبارة (الاخلاق الدينية)[5].

---

[1] سؤال الأخلاق، ص52.

[2] المصدر السابق، ص133.

[3] طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الاولى، 2006م، ص16.

[4] سؤال الأخلاق، ص169.

[5] المصدر السابق، ص120 و146.

ومن وجهة نظر هذا المنظّر أن بناء الأخلاق على الدين قد جاء وفق مسلمتين، إحداهما مباشرة، حيث يتم فيها تلقي خبر الأخلاق من الوحي الإلهي والتأسي بالرسول الذي جاء بهذا الوحي. أما الثانية فغير مباشرة، حيث يتم فيها اقتباس الأخلاق من الدين مع العمل على اخراجها عن وصفها الديني الأصلي، أو مع التستر على أصلها الديني كما يفعل العلماني والمادي والناسوتي والطبيعاني والتاريخي.

لذلك رتّب على هاتين المسلمتين انه لا إنسان بغير دين. وبالتالي يجوز تعريف الإنسان بأنه الكائن الحي المتدين. فالهوية الإنسانية هي في حقيقتها هوية دينية.

وعليه يتبين انه لا أخلاق بغير دين[1]. فالأخلاق مستفادة من الدين ومستمدة منه، كما أظهر ذلك في عدد من كتبه[2].

وقد يتوهم البعض بأن الاطروحة التي قدمها طه تتفق مع الرؤية الأشعرية في علاقة الأخلاق بالدين، سوى انها تتوسع بما تحافظ عليه الأشعرية من حدود فهم القضايا الأخلاقية. لا سيما انه في (بؤس الدهرانية) الصادر عام 2014؛ اعتبر الإرادة الإلهية هي الثابت المطلق الذي هو الأصل في كل قيمة[3].

وخطورة هذه الفكرة هي أنه إذا كانت الإرادة الإلهية هي الأصل في القيم، فما الذي يمنع ان يجعل الله القيم على خلاف ما هي عليه، كالذي تنتهي إليه الأشاعرة؟

ويؤيد هذا الوهم نقده للمتكلمين والفلاسفة في جعل الدين تابعاً للأخلاق، كذلك القول باستقلال الأخلاق عن الدين. واعتبر تذبذبهم دليل ضعف لا

---

[1] المصدر نفسه، ص147-149.

[2] طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الاولى، 2006، ص66.

[3] طه عبد الحمن: بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2014م، ص140.

قوة. ووافق الفقهاء والأصوليين في تبعية الأخلاق للدين بموجب تسليمهم بأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان في مجموعها، وان اعترض عليهم في عدم جعل الأخلاق ضمن المصالح الضرورية رغم أنها أولى من غيرها[1].

لكن غاية ما ابتغاه هذا المفكر هو تجاوز الرؤى الكلامية، بما فيها الأشعرية، ومثل ذلك الرؤى البيانية لدى الفقهاء، ليصل في النهاية إلى المنبع الصوفي القائم على الذوق العرفاني. لذلك امتهن التأويل دون ان يتوقف عند حدود ما يتطلبه النهج البياني، فجعل من الأخلاق والرؤية العرفانية من القبليات التي تُفرض على الفهم الديني، سواء وافقت الظاهر البياني للنص أم خالفته.

وهو من هذه الناحية قارب بين الفكر والأخلاق، فاعتبر الفكر فرعاً للأخلاق. ويمكننا ان نستنتج من ذلك ان الفكر فرع للدين، لتابعية الأخلاق لهذا الأخير.

لكن ما قد يؤاخذ على طه، هو أن جزءاً من الفكر والعقل يعتبر متعالياً ومجرداً عن العمل والأخلاق، وهو الذي حسبه أدنى مراتب العقول الثلاثة (المجرد والمسدد والمؤيد)، على عكس ما كان يقوله الفلاسفة القدماء. وقد يتجنب هذه المؤاخذة من حيث انه أراد بالفكر - هنا - هو التفكّر الذي يورثه العقل المسدد، لا التفكير الذي يورثه العقل المجرد، كما ميّز بينهما في تمهيده لكتابه الأخير (السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي).

وهو في كتابه (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) صرّح بوجود ست قيم (أخلاقية) فاضلَ فيما بينها، حيث تنزل القيم الروحية الرتبة العليا ثم القيم العقدية، وبعدها القيم العملية إلى آخر هذه القيم، كما سيأتي تفصيل ذلك فيما بعد[2].

ورغم ان التقسيم المشار إليه يختلف عما ورد في (الحوار أُفقاً للفكر)، بل وكلاهما يختلف عما جاء في (تجديد المنهج في تقويم التراث) كما

---

[1] سؤال الأخلاق، ص51.

[2] التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص477.

سنلاحظ، إلا ان ما يهمنا منه هو اعتبار القيم العقدية أعلى رتبة من القيم العملية. هذا على الرغم من ان المصدر الأساس لإثبات القيم العقدية هو العقل النظري كما نرى، وعليه ما مبرر ان تكون هذه القيم أعلى رتبة من القيم العملية؟

ومن حيث التفصيل أجرى طه تقسيمات على القيم الأخلاقية للعبدية التخيرية، حيث قسّمها إلى قسمين رئيسيين، هما القيم الفطرية (او الأسمائية) والقيم الغريزية. والأولى هي القيم التي حصل عليها الإنسان في عالم المواثقة، أما الثانية فهي تلك التي حصل عليها الإنسان في عالم المعاملة، فتكون خادمة وتابعة للأولى. وقسّم الغريزية إلى حيوية ومادية[1].

أما الفطرية فقد قسّمها إلى نوعين: قيم التوحيد الإشهادي، وهو توحيد خطابي وحضوري، واعتبر المثال على هذا النوع هو فيما يسميه المتكلمون بالمعاني السبعة المستنبطة من الأسماء الحسنى، وهي الحياة والسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة والإرادة. وقد قسّمها بدورها إلى فرعين: أحدهما القيم العقدية وتشمل قيم الإيمان وقيم العزم. والثاني القيم الروحية وتشمل قيم النية والاخلاص والاحسان.

أما النوع الثاني، فهو قيم المسؤولية الائتمانية، وهي اختيارية وعالمية، ومن أمثلتها الوفاء بالعهد والرحمة والاحسان والعدل. رغم انه وضع الاحسان من ضمن أمثلة القيم الروحية العائدة إلى قيم التوحيد الإشهادي كما ذكرنا. وايضاً قسّم قيم المسؤولية الائتمانية إلى فرعين: أحدهما القيم العقلية وتشمل قيم النظر والعلم والمعرفة. والثاني القيم العملية وتشمل قيم الأداء والقضاءات والمهارات والفعاليات.

وبالنسبة إلى القيم العقلية، فقد أراد طه بالعقلي – هنا - ليس العقل المجرد الذي قطع صلته بالقيم، وإنما العقل الذي يضع في الاعتبار وجود القيم حتى ولو لم يلتبس بعد بما هو عملي، إذ لا يسلك من طرق النظر إلا

---

[1] المصدر السابق، ص474.

ما يفضي إلى العمل، ومتى أفضى إلى العمل صار وصفاً للعقل المسدد[1].

والغريب ان طه جعل من ضمن القيم الفطرية تلك القائمة على القضايا التي هي محل استدلال وجدل، وليست خاضعة للمدركات العقلية المشتركة بين البشر. إذ لا يمكن اعتبار الشيء فطرياً ما لم يُدرك ادراكاً مباشراً من دون كسب واستدلال.

لذلك كان من الخطأ ان يضع القيم المتعلقة بالصفات الإلهية السبعة وفق التصور الأشعري ضمن القيم الفطرية. وكذا هو الحال فيما يتعلق بالقيم العقدية، حيث انها مرتبطة بالاستدلال وليست فطرية، خلافاً للقضايا العملية المرتبطة أساساً بالجوانب الأخلاقية العامة. فالعمل - كما يقول طه مثلما مرّ معنا سابقاً- هو جملة سلوكيات أو تصرفات توصف بالحسن والقبح، أو الخير والشر، ومن ثم فهي داخلة في باب الأخلاق. لذلك فهي من وجهة نظرنا واضحة من حيث الفطرة، وبالتالي حسِبناها مقدمة على العقدية وفق هذا الاعتبار.

وسبق ان أشرنا إلى ان طه جعل القيم العقدية تشتمل على قيم الإيمان وقيم العزم، في حين انه في (سؤال العمل) جعل الاعتقادات ضمن شعبة الايمان، كإحدى المفارقات، كما أدرج شعبة الإيمان ضمن شعب الدين، كما سنعرف، وفي الوقت ذاته اعتبر الأخلاق أساساً للدين، وهو ما يعني ان القيم العملية (الأخلاقية) هي أساس المعتقدات أو الايمان، ومن ثم كان يُفترض ان تكون القيم العملية أعلى رتبة من القيم العقدية، مع أخذ اعتبار انه جعل كلا الصنفين من القيم ضمن القيم الأخلاقية، لكن من الواضح ان القيم العملية فطرية في حد ذاتها، في حين ان القيم العقدية حتى ولو جعلناها ضمن القيم الأخلاقية؛ فإنها ليست فطرية خلاف ما ادعاه هذا المفكر، باعتبارها مستندة إلى الدليل المتعلق بالجانب العقدي.

كما من المفارقات انه اعتبر من ضمن القيم الأخلاقية؛ القيم العقلية والقيم الغريزية التي تتضمن القيم الحيوية والمادية. في حين قابل في (سؤال

---

[1] المصدر نفسه، ص473-478.

السيرة الفلسفية) بين القيم الأخلاقية من جهة، وبين هذه القيم المذكورة من جهة ثانية، فأشار إلى أن للقيم أنواعاً كثيرة، بدءاً بالقيم الفكرية والمعرفية وانتهاءاً بالقيم الحيوية والغريزية، لكنه اعتبر القيم الأخلاقية أفضل القيم باطلاق. وقدّم عدة اعتبارات على هذه الأفضلية، منها ان القيم الأخلاقية هي القيم التي تتحدد بها الأعمال الصالحة، ومنها انها موضوعية وفطرية، كما منها انها قيم كمال، وقيم الكمال لا تصدر إلا عن الذات الكاملة[1].

فهنا نجد مقابلة بين القيم الأخلاقية من جهة، والقيم الحيوية والغريزية وغيرها من جهة ثانية، دون ان يجعل من هذه الأخيرة متضمنة في القيم الأخلاقية كما فعل في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد). بل ولم يجعل القيم الحيوية ضمن القيم الغريزية مثلما فعل في الكتاب الأخير. هذا على الرغم من ان المدة الفاصلة بين صدور الكتابين هي سنة واحدة لا غير، حيث صدر الأخير عام 2022، أما الأول فقد صدر عام 2023.

***

نعود إلى ما كنّا عليه.. فرغم أن طه قد ردّ الأخلاق إلى الدين كما أوضحنا، إلا أنه في المقابل لا يفهم الدين إلا من خلال منظور الأخلاق الموسّعة، كما أكّد ذلك في (سؤال الأخلاق).

ولهذا لا يتردد في تأويل الآية القرآنية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، معتبراً أن لفظة "ليعبدون" تعني "ليتخلّقون"[2].

بل وأشار - كما في المصدر السابق - إلى أنه عملَ على ردّ مفهوم الدين برمّته إلى القيم الأخلاقية[3]، معتبراً أن الأخلاق في الإسلام هي الأصل والغاية في كل عمل[4]، حتى إنه عمّم هذا المبدأ على سائر الأفعال التعبدية

---

[1] سؤال السيرة الفلسفية، ص498-499.
[2] سؤال الأخلاق، ص87.
[3] المصدر السابق، ص226.
[4] المصدر نفسه، ص188.

التي دعا إليها الدين، زاعماً أنها لا تُطلب لذاتها، بل لأجل تحصيل سعادة الإنسان الأخروية ومنافعه الدنيوية[1].

وهذا ما أعاد تأكيده في كتابه (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد)، حيث جعل الأخلاق أساس الاسلام، أي أساس عقائده وتشريعاته، مصداقاً للحديث النبوي: «إنما بُعثتُ لأتمم مكارم الأخلاق»[2].

كما في المصدر السابق نفسه، جعل الحياء أساس الأخلاق، والأخلاق أساس الدين. بل واعتبر الفطرة هي الحياء، وأن الحياء شرط في كل أخلاق الإسلام، فلا أخلاق بغير حياء، فللعدل حياء وللاحسان حياء... وهكذا.

كما ربط علاقة الحياء بعلاقة الإنسان بالله من حيث هي علاقة شاهد بمشهود[3].

لكن واقع الأمر أن هذا الربط بين المفاهيم ليس إحكاماً بنيوياً بقدر ما هو نوع من الاسترسال الإنشائي غير الممنهج.

وعلى العموم، فرغم أن طه جعل للخطاب الأخلاقي أصوله الدينية، كما أشرنا، إلا أنه عمد إلى تأويل القضايا الدينية بردّها إلى المعنى الأخلاقي حتى أصبحت الأخلاق عنده أعم القيم الإنسانية؛ فتدخل تحتها القيم الإيمانية وغيرها[4].

فهو بذلك يعتمد على فهم خاص للدين، يخضعه لرؤية تأويلية أخلاقية تقابله تصورات مغايرة ومتنوعة.

ويمكن ان نتصور بأن طه تعامل مع الدين والأخلاق تعاملاً صوفياً قائماً على الظاهر والباطن. فمن حيث الظاهر يكون الدين مصدراً للأخلاق، أما من حيث الباطن فإن الأخلاق هي أساس الدين وجوهره المكنون.

---

1 المصدر نفسه، ص120.
2 التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص42.
3 المصدر السابق، ص40-41.
4 الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص50.

وبالفعل وجدنا هذا المنظّر يشير في كتاب الأخير (السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي) إلى ان الفرق بين الأخلاق والدين لا يعدو كونه فرقاً بين ظاهر الشيء وباطنه، فالأحكام الشرعية عبارة عن ظاهر القيم الأخلاقية، والقيم الأخلاقية عبارة عن باطن الأحكام الدينية[1].

بل ان اعتباره للدين كله أخلاق؛ جعله يضع الخبر الديني بمختلف أشكاله ضمن الخبر العملي الأخلاقي لا العلمي. إذ حاول ان يرجع كل ما هو وصفي إلى عملي، بما في ذلك الخبر في المجال الديني، معتبراً الفصل بين الخبر الديني والقيمة الأخلاقية مستحيلاً[2].

وحقيقة ان الفهم الموسع للأخلاق ضمن دائرة الدين يجعل مفهوم الأخلاق فضفاضاً لا معنى له. فليس كل ما هو ديني أخلاقي، ولا العكس صحيح. فمن الدين ما له علاقة بالخبر والوصف، ولا ينزل منزلة الأخلاق، كما منه ما يتفق مع الحدس الأخلاقي، ومنه أيضاً ما نعتبره يدخل ضمن الأخلاق الموضوعية غير الحدسية[3]. وهو ما يعني ان من الأخلاق ما يتقوم بها الدين أساساً، ولولاها ما قامت للدين قائمة.

علاقة الدين بالعلم

من العجب ان يجعل طه من الدين حاملاً لجميع العلوم، كما في كتاب (سؤال العمل) الصادر عام 2012، وذلك قبل ان يغيّر اعتقاده بعد عام من صدور هذا الكتاب، كما في (الحوار أُفقاً للفكر)، حيث أقرّ بأن الوحي لم ينزل ليخبرنا عما يستطيع العقل المجرد ان يصل إليه من الحقائق الكونية باجتهاده ونظره، وإنما ليذكرنا بالحقائق الأخلاقية التي فُطرنا عليها. كذلك

---

[1] السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، ص371-372.

[2] سؤال الأخلاق، ص48-49.

[3] انظر: الحدس الأخلاقي، مصدر سابق، وفلسفة النظام الأخلاقي (1) في موقع فلسفة العلم والفهم، نُشر في تاريخ 30-7-2023م:
http://philosophyofsci.com:2082/index.php?id=188

ما سجّله في (سؤال السيرة الفلسفية) حيث اعتبر دراسة الواقع هي من نصيب العلوم، وان الحقول المعرفية باستثناء الحقل الأخلاقي تعود إلى مجال العلم، ومنها ما تتداوله الفلسفة المجردة، كما سنرى لاحقاً.

أما في (سؤال العمل) فقد عمم ما يدخل ضمن الدين كل شيء، بما في ذلك العلوم الطبيعية والرياضية والحياتية والإنسانية وغيرها.

وهو يُذكّر باعتقاد بعض القدماء – بالإضافة إلى عدد من المعاصرين – أن القرآن يحتوي على جميع العلوم والفنون، بما في ذلك العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية وغيرها. ومن هؤلاء العرفاء، وعلى رأسهم الغزالي في كتابه (جواهر القرآن)، وكذلك عالم اللغة والقراءات ابن الفضل المرسي (المتوفى سنة 655هـ) الذي أولى هذا الجانب اهتماماً خاصاً. يضاف إلى ما نقله الشاطبي عن جماعة من العلماء يسلكون هذا المذهب[1].

لقد رأى طه في (سؤال العمل) ان علاقة العلم بالدين هي علاقة تداخل، حيث يكون العلم جزءاً من الدين، وكذا الإيمان والعمل كلاهما جزء من الدين. بمعنى ان للدين ثلاثة أجزاء يتضمنها ويتقدم عليها تقدم الكل على الجزء، كما يعلو عليها رتبة. لذلك تقبّل مفهوم التعبد بالعلم؛ باعتباره جزءاً من الدين، وكلما توسع العلم توسع الدين[2].

لكن طه لم يأخذ بالحسبان ان العلم قد صحح الكثير من النظريات الدينية التي عول عليها العلماء المسلمون استناداً إلى بعض النصوص، كتلك المتعلقة بعمر الكون والإنسان. فكيف يكون موسعاً للدين، وهو يعمل في مثل هذه الحالة على تضييقه؟! هذا مع الأخذ بعين الاعتبار أننا نتعامل مع الفهم الديني لا الدين ذاته، وان ما يطرحه طه إنما يتعلق بفهمه الخاص ضمن أفهام مفتوحة لا تنتهي.

---

[1] الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة في بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1957م، ج2، ص79. كما انظر: يحيى محمد: النظام الواقعي، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (5).

[2] طه عبد الرحمن: سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الاولى، 2012م، ص300-301.

بل مرة أخرى ان هذا المفكر يجعل من الدين مفهوماً فضفاضاً، حيث يداخل المفاهيم بعضها ببعض بكلام مرسل من دون ضوابط وحدود.

ووفق هذا التداخل غير المنضبط أكّد بأنه ينبغي لجميع العلوم بما فيها الطبيعية ان تخدم الحقيقة الشرعية الإسلامية من جهتين: إما انها كاشفة عن المقاصد الشرعية، أو انها ضابطة للوسائل التي تمكّن من الكشف عن هذه المقاصد. حيث لا يكون العلم علماً من جانب الشرع ما لم يكن موصولاً بالحقائق التي أخبر بها الشرع أو دلّ عليها[1].

وهذه من الصياغات الطاهية غير الدقيقة والتي لا تُفرض على العلم الطبيعي والرياضي، بل إذا كان الدين في الماضي هو مَن حدد العلم؛ فإن العكس هو من أخذ زمام الأمور اليوم، بمعنى ان للعلم سلطة تأثير جعلت الكثير ممن يتناول الدين يضطر إلى اعادة تأويل النص الديني حين يبدو بينهما شيء من التعارض الظاهر، وهو أمر لم يتطرق إليه هذا المنظّر. بل يستفاد من كلماته انه لا تعارض بين الدين وبين المصادر المعرفية الأخرى، وعلى رأسها العقل كما سنرى.

فالدين من وجهة نظر طه هو الحقيقة الأساسية التي تعمل على تصحيح المصادر المعرفية الأخرى، لكنه في الوقت ذاته يقوم بتأويل الدين استناداً إلى هذه المصادر، فينقلب على ما يدعو اليه.

فالدين من وجهة نظر طه هو الحقيقة الأساسية التي تعمل على تصحيح المصادر المعرفية الأخرى، لكنه في الوقت ذاته يقوم بتأويل الدين استناداً إلى هذه المصادر، فينقلب على ما يدعو إليه. فبدلاً من أن يكون الدين مرجعاً نهائياً ومهيمناً على غيره من المصادر، يصبح فهمه العملي مشروطاً بهذه المصادر في تشكيل الرؤية الدينية ذاتها.

مع ذلك نذكّر بأن ما نتحدث عنه إنما هو الدين وفقاً للفهم البشري المفتوح، لا كما هو في ذاته. وان ما يطرحه طه من تصورات دينية قد

---

[1] سؤال الأخلاق، ص189.

جاءت وفق فهمه للدين في قبال الأفهام الأخرى، رغم انه لم يعالج هذه الإشكالية صراحة، بل كما سنرى انه يوهم القارئ بأن ما جاء به يستند إلى الدين ذاته في قبال المصادر الأخرى المعارضة، وعلى رأسها المصدر العقلي.

ثم ان طه لم يكتف بتوسعة مفهوم الدين، حيث جعل العلم متضمناً فيه كتضمن الجزء في الكل، بل أضاف إلى ذلك توسعة العلم بحيث يشتمل على جميع العلوم الدينية والدنيوية كالطبيعية والرياضيات الخ[1].

ويبدو ثمة خلط في العلاقة بين العلم والدين، كالذي جاء في (سؤال العمل)، فالعلم جزء من الدين، لكن في الوقت ذاته ان العلوم الدينية جزء من العلم.

ومن حيث التحليل ان العلاقة التي رسمها طه بين العلم الديني والدين هي علاقة تبعث على الخلط وعدم الضبط. فالعلم الديني يمثل فهماً للدين أو يتضمنه، لذا لو اعتبرناه جزءاً من الدين فسيصبح الفهم الديني جزءاً من الدين، وهو خلط بين وجودين: ذاتي وموضوعي. وبلغة عمانوئيل كانت هو خلط بين ما لذاتنا، وما في ذاته.

أما الدين فقد اعتبره أعم من الايمان، فالأصل في الدين هو الحياة الطيبة، والحياة الطيبة على ثلاث شعب: شعبة العلم وشعبة الإيمان وشعبة العمل. فشعبة الإيمان تدخل فيها كل الاعتقادات، وشعبة العلم تدخل فيها كل المعارف، وشعبة العمل تدخل فيها كل الأفعال. لذا فالدين يشتمل على هذه الشعب الثلاث، وبعضها يتكامل بالبعض الآخر[2].

ويمكن ان يعمم هذا الحال على القيم الأخلاقية، فإذا كان ثمة توحيد بين الدين والأخلاق؛ فإن الأمر ينعكس على العلاقة بين الأخلاق من جهة، وبين الشُعب الثلاث التي يتضمنها الدين من جهة ثانية، إذ تصبح الأخلاق متضمنة لهذه الشُعب؛ فيصبح العلم والايمان والعمل كلها جزءاً من

---

[1] سؤال العمل، ص300.

[2] المصدر السابق، ص299.

الأخلاق. وهي ما تبعث على الخلط بين المفاهيم المختلفة، كالذي ورد في (سؤال العمل).

الأخلاق الكونية والعقل المحلي

لقد اعتبر طه ان القيم الأخلاقية لا تنتزع من الجزئيات، حيث استثناها من بقية المعارف الأخرى ليعتبرها الأصل الغيبي المبثوث لدى النفس البشرية، كالذي أشار إليه في (بؤس الدهرانية) الصادر عام 2014، إذ اعتبرها مبثوثة في فطرة الإنسان بواسطة النفخة الإلهية، والفطرة هي الخلقة السليمة التي تجيء ابتداء على وفق قانون الدين الحق. ولما كان الإنسان يحمل في باطنه هذه القيم بوصفها معينات لا مجردات، متلقياً لها من عالم روحي؛ وجب ان يكون هذا الباطن هو الفطرة. فالفطرة هي خلقة روحية، أو انها تمثل الأخلاق كما جاء في (سؤال الأخلاق)[1].

واستدل على ذلك، كما في (بؤس الدهرانية)، بأن قيمة العدل - مثلاً - لم تتحصل في باطن الإنسان بواسطة انتزاع صفات مشتركة للحالات العادلة، على نحو ما تفترضه النظريات التي تعتبر القيم الأخلاقية معاني منتزعة من الجزئيات، مثل أن يكون فيها العادل هو الأصل، والعدل هو الفرع. بل على العكس من ذلك، يرى طه أن العدل معنى قائم في باطن الإنسان قبل علمه بالحالات العادلة[2].

وتأكيداً لهذا المعنى، اعتقد في (شرود ما بعد الدهرانية) الصادر عام 2016 ان المجتمعات الإنسانية على اختلاف مشاربها وثقافاتها تشترك في مجموعة أدنى من القيم الأصلية المحمودة والمذمومة، لكونها مغروزة في باطن الإنسان، وسمى القيم المحمودة بالمعروف والمذمومة بالمنكر[3].

---

[1] سؤال الأخلاق، ص54.

[2] بؤس الدهرانية، ص126-127.

[3] شرود ما بعد الدهرانية، ص19.

وفي كتابه (الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري) الصادر عام 2006 قسّم الأخلاق إلى عامة وخاصة، والعامة مستمدة من الفطرة الآدمية مثل خيرية العدل وشرّية الظلم. مع اعترافه بعدم تصور وجود كونية شمولية حقة بغير اعتبار هذه القيم، والعمل على مقتضاها. أما القيم الخاصة فهي تختلف من أمة لأخرى[1].

لكنه قبل ذلك، وبالتحديد في (سؤال الأخلاق) اعتبر الأخلاق الإسلامية كونية لا محلية، ووصفها بأنها عميقة لا سطحية، وحركية لا جمودية، ومن ثم فهي الأخلاق الحسنى، لذلك جعل من الإسلام أفضل الأديان[2].

وما قدمه بهذا الصدد يعتبر من المزاعم المرسلة بلا دليل، خاصة ان تقييده للأخلاق الكونية بقيد الإسلامية يجعل المشتركات الأممية مدينة إلى الاسلام، فكيف يمكن التوفيق بذلك إذا ما كانت هذه المشتركات قد سبقت هذا الدين؟!

ومن الغريب ان ينفي هذا المفكر المشتركات العامة للفكر البشري خارج اطار الأخلاق الإسلامية. وربما لهذا السبب اعتبر دليل صحة الإسلام إنما يأتي من الأخلاق لا الفكر المجرد. رغم ان من الفكر ما هو حدسي وما يفوق الحدس.

ولو قيل إن الاستدلال على قِدَم الدين، وبالذات الدين الإسلامي، مستند إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران\ 19)؛ لقلنا إن هذا الاستدلال لا ينهض حجة على مشروعية تفضيل دين على آخر، إذ إن الآية تشير إلى حقيقة دينية واحدة ممتدة لا تتعدد، وهي الإسلام بالمعنى الأصيل الجامع، لا بالمعنى التاريخي المخصوص بشريعة النبي محمد.

ومن حيث التحقيق ان الوضوح الذي نجده لدى الأخلاق المشتركة بين البشر يجعل من الأولى الاعتراف بحدسيتها، أي انها نابعة من الحدس البشري، بغض النظر عن الدين وغيره من العناصر الخارجية.

---

[1] الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص38.

[2] سؤال الأخلاق، ص169-170.

***

وعموماً ان العنصر القيمي الذي استحوذ على تفكير طه جعله يرى كل شيء نابعاً عن الأخلاق، وان الأخلاق مصدرها الدين، وأضاف إلى ذلك ركناً ثالثاً هو العلم، فأصبح الحديث عن هذه الاركان الثلاثة متداخلاً من دون حدود واضحة.

فالدين كما يفهمه طه يختلف عن دين المتكلمين والفقهاء وغيرهم من المتشرعة (النظام المعياري وفق تصنيفنا)[1]، ولا يجد له توافقاً إلا مع دين العرفاء بمفاهيمهم الوجودية الخاصة، مع حرصه على التخفيف من هذه المفاهيم.

لذا فهو في (روح الدين: من ضَيق العلمانية إلى سَعة الائتمانية) الصادر عام 2011، اعتبر الدين فطرة كذاكرة روحية غيبية، وانه لا دين حق غير إسلام الوجه لله وحده. لذا أوجب ان يكون الإسلام دين الفطرة بحق، أي هو ذاكرة التوحيد الكاملة. لذا وجب على المسلم ان يسعى إلى أخذ فقهه الحي من هذه الفطرة نفسها، وإلا فلا أقل من ان يتخذ فطرته محكاً يختبر به ما يفتيه غيره. ومن ثم فالمسلم لا يحتاج إلى صناعة الفقه بقدر ما يحتاج إلى تزكية النفس[2].

الفطرة والنص الديني

لقد تضمن كتاب (الحوار أُفقاً للفكر) الصادر عام 2013 الإشارة إلى ان كل إنسان مفطور على القيم، وهي معان مشخصة وحيّة مبثوثة في روح الإنسان مثل العدل والتقوى والرحمة، حيث يجدها الإنسان في نفسه أصلية غير تابعة، وحية غير جامدة، وتامة غير ناقصة. لذا فهي ليست موجودة في عالم آخر خارج الواقع، وإنما هي معان مودعة في روح الإنسان أو

---

[1] انظر: نُظم التراث، كذلك النظام المعياري، من سلسلة (المنهج في فهم الإسلام).

[2] روح الدين، ص420.

فطرته، وهو يتعامل بها في سلوكه اليومي، وقد نزلت بها الأديان السماوية التي أتت على وفق الفطرة. فالأديان لم تنزل بالأعداد أو غيرها من المجردات وإنما نزلت بالقيم المشخصة.

واعتبر وظيفة الوحي هي ان يخبرنا بوجود هذه المعاني في فطرتنا ويرشدنا إلى كيفية التصرف وفقها. فلم ينزل الوحي إلينا لكي يخبرنا عما يستطيع العقل المجرد ان يصل إليه من الحقائق الكونية باجتهاده ونظره، وإنما ليذكّرنا بهذه الحقائق المعنوية التي فُطرنا عليها[1].

لكنه في ذات هذا الحوار، وفي ذات السياق، أبدى ما يناقض ذلك حينما قال بأن العقلانية الايمانية تنبني على مبدأ اليقين؛ بحيث ينبغي للمؤمن ان يختار القيمة التي يحصل له اليقين في نفعها وان يختار الوسيلة التي يحصل له اليقين من نجاعتها.

ثم تساءل: هل يمكن ان يصل المؤمن بنفسه إلى هذه الوسائل التي يكون على يقين في نجاعتها، والى هذه القيم التي يكون على يقين من نفعها؟

وردّ على هذه الاسئلة بما يناقض ما سلف ذكره، وهو ان الجواب عليها يأتي من الممارسة الدينية نفسها، إذ نزل الوحي الإلهي لكي يمدّ المؤمن بهذا اليقين المفقود عند غيره، فهو الذي يحدد له المقاصد والقيم التي يكون نفعها يقينياً، ويحدد له الوسائل والأسباب التي تكون نجاعتها يقينياً.

أي ان اليقينية التي تنبني عليها العقلانية الإيمانية مصدرها النصوص الدينية المؤسسة. فالقيم لا تستمد إلا من النص الديني. وبالتالي لا يمكن للإنسان ان يضع من عنده القيم الأصلية.

هذا في حين عاد وقال بأن القيم لا توجد في خارج الإنسان وإنما في داخله، فليست هي من جنس المفاهيم المجردة كمفهوم العدد، بل هي معالم مشخصة تشخيصاً كاملاً ومودعاً في باطن الإنسان ذاته؛ تنزل منه منزلة

---

[1] الحوار أفقاً للفكر، ص46 و59-60.

المنارات والمصابيح التي تنير له الطريق في الوجود، وتبين له سبيل السلوك في الحياة، ومنهج التصرف في الوقائع والاحداث[1].

لقد اعتبر طه القضايا الأخلاقية فطرية اعتماداً على النص الديني. حيث اعتبر النص أساس القول بفطرية القيم خلافاً للقضايا الأخرى التي لم يعرّفنا بها، مثل الرياضيات والكونيات. وكأنه بهذا يمثل أحد رجالات المنهج البياني، رغم انه أبعد ما يكون عن هذا المسلك.

ونجد في هذا المجال تناقضاً فيما نقلناه عنه في ذات السياق من الحوار. فهو يقول ان القيم الأخلاقية فطرية تنير للإنسان طريقه، لكنها في الوقت ذاته مستمدة من النص الديني، أي لا يمكن التعرف عليها الا من خلال النص، فهو الذي يحدد هذه القيم والوسائل الناجعة في تحقيقها.

وحقيقة ان الجمع بين فطرية القيم ومصدرها النصي هو جمع متناقض. فاذا كانت القيم فطرية لكان من الممكن ادراكها بمعزل عن النص، وهو ما يستلزمه قوله السابق الذكر بأن القيم مبثوثة في روح الإنسان، حيث يجدها الإنسان في نفسه أصلية غير تابعة.. أما إذا كان مصدر هذه القيم النص الديني، أي لا يمكن التعرف عليها بدون النص، فهذا يعني انها ليست فطرية، وإنما منبعها النص ذاته. فالجمع بين فطريتها وبين تحديدها من قبل النص هو جمع متناقض. وكان الأولى ان يقول كما سبق للعديد من العلماء ان قالوا: بأن النص ليس هو مصدر هذه القيم، بل هو ممضٍ لقرارات العقل (الفطري) دون ان يكون الأصل في تحديدها، كالذي تبناه علماء المعتزلة والزيدية وغالب الإمامية الإثنى عشرية، بل وحتى المدرسة التيمية وبعض التوجهات الحنبلية[2].

ويذكّر هذا التناقض بما ذهبت إليه فرقة الإخبارية – من الإمامية الإثنى عشرية - حول مصدر الاعتقاد بالمسألة الإلهية، حيث سلموا بأنها فطرية، لكنهم استدلوا على فطريتها اعتماداً على النص الديني، أو الادعاء بتواتر

---

[1] المصدر السابق، ص44-46.

[2] يحيى محمد: النظام المعياري، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (4).

الاخبار عن أئمة أهل البيت بما يفيد هذا المعنى، كالذي ادعاه مؤسس حركة الاخبارية محمد امين الاسترابادي[1]. وهي طريقة تستلزم الدور، فالمسألة الإلهية تتوقف على إثبات فطريتها، والفطرة تتوقف على إثبات المسألة الإلهية ومترتباتها الدينية.

ويشتد التناقض في هذا المجال عندما استدل طه على الفطرة بالنص الديني، رغم ان هذا النص أو الدين عموماً يحتاج في حد ذاته إلى دليل يثبت حقانيته. وسنرى انه يقر بالعجز عن تقديم دليل قطعي يحتج به في هذا المجال وغيره.

أسبقية الأخلاق على الوجود

سبق ان عرفنا بأن طه قد وحّد بين الأخلاق والدين، وانه اعتبر خاصية الإنسان متمثلة بهذين العنصرين، لكنه عاد وأضاف ملازمة أخرى بين الأخلاق والوجود، بل واعتقد بأن الأخلاق سابقة على الوجود، الأمر الذي يلزم عنه القول بأسبقية الدين على الوجود.

ففي كتابه (شرود ما بعد الدهرانية) الصادر عام 2016 أشار إلى انه في (سؤال العمل) أبطل الاعتقاد السائد بتقدم الوجود على الأخلاق، وادعى ان العلاقة بينهما متلازمة من دون أسبقية، وذلك بدءاً من الوجود في غيب الأرحام ثم سيراً مع الوجود في عين الأعيان، حيث تقترن كل هيئة خَلقية بصيغة خُلقية على قدرها، والعكس بالعكس، فلا خَلق بغير خُلق ولا خُلق بغير خَلق.

وأضاف بأنه ليس شرطاً في التخلق ان يشعر به الولد في رحم أمه شعوره به بعد خروجه إلى العالم والواقع، فما يسمى بالاستعدادات ليس في الأصل إلا هذه الأخلاق الخفية.

---

[1] محمد أمين الاسترابادي: الفوائد المدنية، طبعة حجرية قديمة، ص227-228. كذلك: النظام المعياري.

فهذه هي الدعوى التي جاءت في (سؤال العمل)، وقد اعتبرها طه خطوة أولى مهدت لدعوى أخرى أبعد منها، وأشار إلى انه أرجأ الإعلان عنها إلى حين الحصول على الأدلة الكافية عليها، ومن ثم انتهى إلى اليقين من صحتها، وهي الدعوى التي أثارها في (شرود ما بعد الدهرانية) والتي تقول بأن الخُلق يتقدم على الخَلق زمنياً ومنطقياً، وقدّم حولها عدداً من الأدلة التي وصفها بالائتمانية.

وخلاصة ما ذكر هي ان الله خاطب بني آدم مرتين: يوم الإشهاد ويوم الائتمان، وذلك قبل النشأة الأولى، وحمل هذا الخطاب إلى الإنسان – وهو لا يزال في عالم الغيب – قيمتين خُلقيتين هما الشهادة والأمانة، وألهمه العلم بهما والعمل على وفق هذا العلم. واستنتج من ذلك ان أداء الشهادة وتحمل الأمانة هما فعلان خُلقيان صريحان، وهو ما زال نوعاً من الكينونة قبل خلقه الذي هو اخراجه من عالم الغيب إلى عالم الشهادة.

واعتبر مفهوم الكينونة أقرب إلى مفهوم الأمر منه إلى مفهوم الخَلق، وبالتالي فالإنسان الغيبي هو كائن أمري لا كائن خلقي، وان مدلول الكينونة يضاد مفهوم الوجود، حيث هذا المفهوم هو أقرب إلى معنى الخلق منه إلى معنى الأمر. لذلك عدّ القول بأن الإنسان كائن أمري صحيحاً، على خلاف القول بأن الإنسان موجود أمري.

كما استدل بآية الميثاق أو ما يسميها بالإشهاد، فاعتبر بأن من الصحيح ان يقال بأن الإنسان الغيبي مأخوذ كما ورد في الآية، بدل القول بأن الإنسان الغيبي موجود، ثم ان هذا الإنسان قد أخذ من مأخذ مخصوص هو ظهور بني آدم وفق الآية الكريمة، لذا يلزم انه شيء كامن في هذا المأخذ المخصوص، واعتبر الكمون خلاف الوجود، إذ الكمون كينونة بالقوة، بينما الوجود كينونة بالفعل، وبهذا جاز القول بأن الإنسان الغيبي عبارة عن كائن كامن لا كائن موجود.

ثم انه جعل الأخلاق متقدمة على الخَلق ومؤثرة فيه من وجوه، ومن أغرب ما استدل به على توقف الخَلق على الأخلاق وجوداً، هو ان المولود ما لم يتلق من أبويه اسماً يتخلق به فكأنه غير مولود، بل كأنه غير موجود،

بل كأنه غير كائن، لأن تعين الاسم هو الذي يورث هذه الكينونة، وإلا فلا كيان له وإن صرخ[1]..

وهو تعبير يقارب الفكر الهايدجري كما في مقولة هايدجر: ليس ثمة شيء موجود بدون تسمية. لكنه ليس بالدليل الذي يُطرح في مجال الفلسفة والفكر، وكان الأولى طرحه في محافل ثقافة الخيال الأدبي خارج الاطار العلمي والمنطقي، وان الأخذ به يجعل من الممكن الاستدلال بأي شيء على كل شيء، وهو ما دأبت الصوفية والباطنية استخدامه بغزارة قديماً، ومثقفو ما بعد الحداثة وآباؤهم حديثاً.

والغريب ان طه عاد خلال عام 2023 ليقرر ما كان يقوله في (سؤال العمل) وينقلب على ما استجد له من تقدم الأخلاق على الخَلق منطقياً وزمانياً كالذي جاء في (شرود ما بعد الدهرانية)، ففي (سؤال السيرة الفلسفية) حسِبَ مقولة (أسبقية الخَلق على الخُلق) هي دعوى ضمن عدد من الدعاوى التي أخذت بها الفلسفة المجردة، واعتبر إبطال الفلسفة المسددة لهذه الدعوات يمثل تقدماً فلسفياً كبيراً، إذ بها تُكتشف حقائق غاية في الأهمية لم تهتدِ إليها الفلسفة المجردة لجمودها على انفصال هذه الجوانب بعضها عن بعض: مثنى مثنى[2].

يبقى ان نشير إلى ان الأدلة اللغوية التي استخدمها طه في تقديم الأخلاق على الخَلق وانتزاعها من النص القرآني تُفضي إلى عكس ما أراد إثباته. أما الاستخدامات اللغوية التي استعان بها فيما تعارف عليه من القول دون غيره؛ فهي لا تنفع في الأدلة الفلسفية.

فالأدلة اللغوية المستفادة من النص القرآني قد تعطي دلالات معكوسة، حيث نجد في نفس آية الميثاق التي استخدمها في الدليل، وما تلاها من آية، انهما يصرحان بوجود جماعة من بني آدم هي من كانت موضوعاً للميثاق

---

[1] طه عبد الحمن: شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الاولى، 2016م، ص268-273.

[2] سؤال السيرة الفلسفية، ص497.

أو الإشهاد، وليس جميع البشر بمن فيهم آدم الأب. إذ قال تعالى: ﴿وَإِذْ أخذ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدم مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أو تَقُولُوا إنما أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ الاعراف\ 172-173.

لذا كيف يمكن اعتبار هاتين الآيتين دليلاً على ان للإنسان مرحلة غيبية سابقة على خلقه، وهما ليسا بصدد جميع البشر ولا بخصوص آدم الأب الذي هو الأصل في نشأة الإنسان؟ علماً بأن أول من ألهم العرفاء بهذا المعنى الموسّع لآية الميثاق ودلالته على الإشهاد الصوفي هو أبو القاسم الجنيد البغدادي خلال القرن الثالث الهجري، كما سنعرف لاحقاً.

كذلك ان القرآن الكريم يشير إلى ان خَلق الإنسان بدأ من طين قبل سريان النفخة الروحية فيه[1]، لذا كيف يمكن افتراض ان يكون له عالم روحي غيبي قبل عملية الخلق هذه؟

أما ادعاء طه بأن الله خاطب بني آدم يوم الائتمان، ويقصد بذلك ما جاء في آية الأمانة، فغير دقيق، حيث تخلو الآية من ذكر المخاطبة، خلافاً لآية الميثاق، إذ المخاطبة فيها صريحة.

والأهم من ذلك ادعاؤه بأن الإنسان في هذا اليوم كان لا يزال في عالم الغيب، وهو عالم روحي، لكن كيف ينسجم هذا التصور مع ان عرض الأمانة قد شمل السماوات والارض والجبال، وهي ليست من عالم الغيب؟ وكما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأمانة عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسان إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ الاحزاب\ 72.

---

[1] كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ الحجر\ 28-29. كذلك قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ سورة ص\ 71-72

هذا بالإضافة إلى ان القضايا اللغوية العامة لا تصلح في ان تُطرَح كأدلة فلسفية، فسواء عالم الأمر أو عالم الكينونة، كلاهما لا يمكن افتراضه من دون وجود، بمعنى ان لهما وجوداً خاصاً يختلف عن وجودنا الشهودي، وبالتالي فالأخلاق المفترضة في العالم الغيبي لا يمكنها ان تتحقق من دون تقدم أسبقية الوجود، وذلك بغض النظر عن طبيعة هذا الوجود.

وينطبق هذا الحال على علاقة الخَلق بالأخلاق، حيث لا تظهر الأخيرة الا بعد سنوات من عمر الإنسان، فالخَلق سابق وممهد لظهور الأخلاق لا العكس، رغم ان الحدس الأخلاقي هو معرفة فطرية أو قبلية دون ان يكون مكتسباً من الخارج.

وتُذكّر هذه المغالطة بما جرى للعرفاء والفلاسفة الاشراقيين من وصف يتعلق بالأعيان الثابتة، حيث اعتُبرت منفكة عن الوجود ومتقدمة عليه، فهي في حيز الامكان العدمي ما شمت رائحة الوجود أزلاً وأبداً. أو انه ليس لها إلا الشيئية الثبوتية، لا الشيئية الوجودية.

لكن مع ذلك فإن المقصود من نفي الوجود عن الأعيان الثابتة؛ هو نفي الوجود الخارجي أو الجعلي عنها، فهي موجودة بوجود غيرها من دون جعل. أي انها من لوازم الأسماء والصفات الإلهية، وهي موضع الشهود العلمي المعبر عنه بالفيض الأقدس، والمخاطبة بخطاب (كن)[1].

***

إذاً، خلاصة ما عرضناه هو ان طه اعتبر الدين مصدر الأخلاق، بل ومصدر العلوم قاطبة بما فيها الدينية كما في (سؤال العمل) قبل ان يغير رأيه في (الحوار أُفقاً للفكر) ومن بعده (سؤال السيرة الفلسفية)، كما انه اعتبر الأخلاق سابقة على الوجود، ومن ثم فإن الدين يجب ان يكون سابقاً بالأولوية على الوجود.. وليس ثمة تكويناً معرفياً يمتاز بالكونية والشمول باستثناء الأخلاق، وهو ما يعني جعل العلم الديني ذا طابع كوني عام. أما

[1] انظر التفاصيل في: النظام الوجودي.

بقية المعارف البشرية وفلسفتها فكلها محلية وليست كونية، مثلما سنلقي عليها الضوء خلال القسم المقبل من هذا الكتاب.

الفصل الثالث

الفلسفة والأخلاق

سبق لطه في الجزء الأول من مشروعه (فقه الفلسفة) الصادر عام 1995 ان وضع مدخلاً عاماً طرح فيه ما أسماه "فقه الفلسفة"، حيث غرضه الوقوف على أسباب التفلسف، وموضوعه هو الظواهر الخطابية والسلوكية للفلسفة، حيث ينظر في الخطاب الفلسفي بما يقتضيه من ترجمات وأقوال ومضامين، وينظر في السلوك الفلسفي بما يوجبه من هيئات وافعال وصفات توافق أو تخالف هذه الترجمات والأقوال والمضامين[1].

فالصلة الجوهرية بين الخطاب والسلوك في الممارسة الفلسفية هي من وظيفة فقه الفلسفة[2]. ومن ثم لا بد من النظر في كلام الفلاسفة وفي مطابقته لسلوكهم، بالأسباب التي يتوصل بها كلامهم إلى انشاء مضامينه، ويتوصل بها هذا السلوك إلى اتخاذ مظاهر موافقة لهذه المضامين، حيث يتعلق فقه الفلسفة بالأسباب الخفية التي تكمن وراء الظواهر الجلية بإثباتات الفيلسوف وتصرفاته[3].

فالنظر في الفلسفة يشمل جميع مناحي الممارسة الفلسفية قولاً وفعلاً لا انفصال بعضها عن بعض، بل في اتصالهما معاً، بحيث لا اعتبار بقول الفيلسوف حتى يتم النظر كيف هو عند الدليل، ولا اعتبار بدليله حتى يتم النظر كيف هو عند العمل، إذ القول بغير دليل في الفلسفة لا يقبل، والدليل بغير عمل فيها لا ينفع. وعليه فإن المقتضى النظري لفقه الفلسفة هو ان

---

[1] فقه الفلسفة، ج1 (الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الاولى، 1995م، ص45.

[2] المصدر السابق، ج1، ص27-28.

[3] المصدر نفسه، ج1 (الفلسفة والترجمة)، ص28.

تسند الأقوال إلى الأدلة، وتسند الأدلة إلى الأفعال، ولا يجوز قطع بعضهما عن بعض بأي حال[1]. واعتبر أن فقه الفلسفة متى لم يدل على النظر في سلوكات أصحاب النصوص الفلسفية فسيخل بغرضه ويفقد جدواه[2].

أما منهج هذا البحث فهو مجموعة آليات اجرائية مستمدة من افاق علمية مختلفة، وفائدته الحصول على ملكة التفلسف والوصول إلى الإبداع الفلسفي الذي سنفصل الحديث عنه فيما بعد.

لذلك اعتبر فقه الفلسفة يعود إلى العلم لا الفلسفة، حيث يتصف بثلاث خصائص، وهي أنه: علمي لا فلسفي، وأنه تكاملي لا تجزئي، وأنه عملي لا تجريدي[3]. وهو الحال الذي وجد تأكيداً في الجزء الثاني من هذا المشروع والصادر عام 1999، حيث صرّح بأنه يتعين علينا ان ننظر في الفلسفة كما ينظر العالم في الظاهرة رصداً ووصفاً وشرحاً. مؤكداً على ان الفلسفة ينبغي ان لا تكون قولاً فحسب، بل هي قول مزدوج بالفعل، وخطاب مزدوج بالسلوك، فنحتاج إلى النظر فيها على هذا المقتضى. وهو النهج المسمى بفقه الفلسفة[4].

كما جاء هذا التأكيد في كتاب (من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر)، حيث أشار إلى ان فقه الفلسفة هو علم ينظر في آليات إنتاج الفيلسوف لأقواله وأفعاله قصد التوصل إلى كشف بنيات هذه الأقوال والأفعال، وتشمل هذه الآليات: الترجمة نقلاً وتحويلاً، والمفهوم اصطلاحاً وتأثيلاً، والتعريف تقريراً وتمثيلاً، والدليل استنتاجاً وتخييلاً، كما تشمل السيرة نموذجاً وشذوذاً[5].

---

[1] المصدر نفسه، ج1، ص29-30.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص31.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص38.

[4] فقه الفلسفة، ج2 (القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية، 2005م، ص12.

[5] طه عبد الرحمن: من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الثانية، 2016م، ص91-92. علماً بأن هذا الكتاب هو جمع لمحاضرات طه وورقاته البحثية، وقد قسّمه الاستاذ رضوان مرحوم إلى

وحدد اخراج آليات فقه الفلسفة بأربعة مصنفات مستقلة، وعناوينها كالتالي[1]:

1- الترجمة والفلسفة، أو فقه الترجمة الفلسفية

2- العبارة الفلسفية، أو فقه التعبير الفلسفي

3- المضمون الفلسفي، أو فقه التفكير الفلسفي

4- السيرة الفلسفية، أو فقه السيرة الفلسفية

وقد صدر المصنفان الأول والثاني. ثم صدر مؤخراً المصنف الأخير بعنوان (سؤال السيرة الفلسفية)، لكن طه لم يتطرق إلى ذكر مصطلح "فقه الفلسفة"، بل اكتفى بتحديد مجال الفلسفة ضمن اطار السيرة الأخلاقية، مع تمييزها عن مجال العلم بما يختلف عما جاء في مشروعه السابق. وكأنه بهذا الفعل قام بوأد هذا المشروع. إذ لم يعد الجزء الأول ولا الجزء الثاني منه صالحاً للانضمام في النظر الفلسفي بعد التحول الذي أجراه في (سؤال السيرة الفلسفية). وسنبين هذه النقطة خلال الفقرة التالية..

التحول الجديد في البحث الفلسفي

لقد ركز طه في (سؤال السيرة الفلسفية) على تحديد طبيعة الفلسفة ودائرة ما يبحث فيه الفيلسوف. ففي دراساته السابقة انتقد الفلاسفة باعتبارهم ينتهجون طريقة العقل المجرد، كما وضع "فقه الفلسفة" كعلم جديد لا يكتفي بدراسة آليات الإنتاج الخطابي للفيلسوف، بل يضيف إلى ذلك دراسة أفعاله وسلوكه، حيث وسّع من مجال الفلسفة لتتضمن جميع مناحي الممارسة الفلسفية قولاً وفعلاً من دون انفصال. لكنه في الكتاب

فصلين مع ملحق آخر الكتاب. لكن للاسف لم تتم الإشارة إلى مصدر الفصلين ولا سنة نشرهما، وذلك على خلاف ما جاء في الملحق.

[1] فقه الفلسفة، ج1 (الفلسفة والترجمة)، ص46.

المشار إليه حاول ان يضع تحديداً جديداً للفلسفة بعيداً عن العقل المجرد وخطابه الفلسفي، كما وبعيداً عن دائرة ما يختص به "فقه الفلسفة"، فحصرها ضمن مجال محدد دون غيره من المجالات المتعارف عليها في الدراسات الفلسفية، بل واصطنع منها مذهباً بنيوياً مؤلفاً من اعتقادات مخصوصة لا تتناسب مع رسم ما ينبغي ان تتألف منه العلوم والفنون، ومنها الفلسفة.

وقد حشد في هذا الكتاب جملة من التأويلات في دراسته للسيرة الفلسفية الخاصة ببعض الفلاسفة والأنبياء، وعلى رأسهم سقراط الذي عدّه أول فيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفي، كما ورجّح ان يكون هو الأول في تشبّهه بالنبي ابراهيم، وان هذا التشبّه هو الذي جعل منه أول فيلسوف على الاطلاق[1]. لكنه استدرك في خاتمة الكتاب فصرّح بأنه إذا صح أن سقراط هو أول فلاسفة اليونان تحققاً بالسيرة الفلسفية؛ فلا يصح أنه أول من تفلسف وتسيّر، بل ذلك يعود إلى ابراهيم (ع)[2].

محاور الخلل في تصور الفلسفة

نواجه في هذا المجال أربعة محاور من الخلل لدى التصور الطاهي للفلسفة مع بعض المفارقات، ويمكن ايضاحها كالتالي:

المحور الأول:

لقد ابدى طه تفريقاً متهافتاً بين الفلسفة والعلم اعتماداً على الحقل الأخلاقي كموضوع مميز، حيث حدد الفلسفة بأنها ذات خاصية أخلاقية، خلافاً للعلم الذي يخلو منها.

---

[1] سؤال السيرة الفلسفية، ص453-454.

[2] المصدر السابق، ص502.

وبناءاً على ذلك جعل الفلسفة المجردة تنتحل طريق العلم في تحصيل المعرفة، دون ان تكون فلسفة حقيقية، لا سيما انه ادعى بأنها أصبحت اليوم تابعة للعلم، حيث تسير على خطاه منهجاً وموضوعاً؛ كأنها جزء منه، أي باتت تخصصاً علمياً وانشغالاً مهنياً، لذا فقد تحولت إلى ما اصطلح عليها بـ "علم الفلسفة"[1].

وأفاد بهذا الشأن بأن العقل المجرد هو العقل الذي يختص العلم بالتوسل به غير مكترث بالقيم. بل حتى لو اكترث بها فلا يملك ان يخدمها في شيء، لكن لما استقل العلم عن الفلسفة لم يبق أي مبرر لوجود الفلسفة المجردة، وبالتالي وجب ان تحل محلها فلسفة أخرى تنتهج طريقاً غير طريق العلم في الوصول إلى حقائقها، وما تلك إلا الفلسفة المسددة المشتغلة بالأخلاق. ومن ثم فإن العقل الذي تتوسل به هذه الفلسفة يرقى على العقل الذي يتوسل به العلم؛ فتقدر على ما لا يقدر عليه[2].

هكذا ان العقل الذي ينبغي ان يتوسل به الفيلسوف في اقامة دعاويه ليس هو العقل المجرد، أي العقل الذي ينتزع المعقولات من المحسوسات، بل هو العقل المسدد الذي يجعل المعقولات عبارة عن معمولات، ولا معمولات بغير اتخاذ قيم مخصوصة. فالفيلسوف الحق لا يعقل الأمور إلا على مقتضى التسديد؛ باعتبارها قضايا إنسانية وليست راجعة للطبيعة. فالعالِم في قضايا الطبيعة يغني عن الفيلسوف، وخوض الفيلسوف فيها إنما يأتي عرضاً بغية المزيد من الاعتبار لأمور الإنسان[3].

إذاً، من وجهة نظر الطاهية ان موضوع الفلسفة هو القيم لا الواقع، حيث الواقع تكفلت به العلوم. ومن ثم فالموضوع المعرفي للفلسفة ليس علماً موضوعياً يتوسل بالعقل المجرد، وإنما هو معرفة فطرية تدور على الحقائق القيمية متوسلة بالعقل المسدد[4]. وبالتالي فالفلسفة لها مفهوم محدد

---

[1] المصدر نفسه، ص14.
[2] المصدر نفسه، ص504.
[3] المصدر نفسه، ص405.
[4] المصدر نفسه، ص32-34.

يتعلق بالأخلاق، بحيث يكون همها الأول والأخير في كل ما تشتغل به هو الإنسان[1]. إذ يتوجب ان يكون الفيلسوف فيلسوفاً في أخلاقه[2]، بل وانه مصلح ديني بما يضاهي عالِم الدين[3]. أما الحقول المعرفية الأخرى فقد تم حشرها ضمن مجال العلم، ومنها ما تتداوله الفلسفة المجردة.

ووفقاً لهذا التمييز حسِب آراء الفيلسوف تعكس ذاته بوجه من الوجوه؛ حتى ولو كانت تعبّر عن حقائق مسلّم بها عند غيره، إذ لا تُطلب فيها الموضوعية التي تُطلب في العلم؛ وإلا كانت عينه، وكان الفلاسفة عبارة عن علماء، وليس الأمر كذلك[4]. هذا على الرغم من انه اعتبر القيم الأخلاقية التي يشتغل عليها الفيلسوف هي قيم موضوعية وليست ذاتية لارتباطها بالفطرة[5].

***

على ان التمييز السابق بين الفلسفة والعلم هو تمييز لا يمت إلى حقائق الأمور بصلة، ويمكن ايراد عدد من الاشكالات المتعلقة به، كما في النقاط التالية:

1- وفق ما جاء في (سؤال السيرة الفلسفية) لم يعد البحث المتعلق بفقه الفلسفة صالحاً للاستخدام الفلسفي، فقد اتصف ببعض الخصائص التي لا تتوافق مع ما جاء في هذا الكتاب. فمن جانب انه سبق لطه ان صنّفه ضمن "العلم"، في حين انه في كتابه المشار إليه عزل العلم بكافة مجالاته وآفاقه عن الفلسفة، بما فيها تداول العقل المجرد للقضايا المعتبرة سابقاً ضمن الفلسفة، وبذلك يكون فقه الفلسفة وفق التصور الجديد غير معني بالفلسفة، حيث يكون مجاله كمجال الفلسفة القديمة ضمن العلم لا الفلسفة.

---

[1] المصدر نفسه، ص504-505.
[2] المصدر نفسه، ص89.
[3] المصدر نفسه، ص65.
[4] المصدر نفسه، ص491-492.
[5] المصدر نفسه، ص499.

كما من جانب آخر ان فقه الفلسفة كان يبحث في المزاوجة بين الخطاب الفلسفي والسلوك الفلسفي معاً. في حين انه في تصوره الجديد اعتبر الفلسفة ليست معنية بالخطاب الفلسفي المشتمل على الترجمات والأقوال، وإنما بالسلوك المعبر عنه بالسيرة الفلسفية.

وبهذا فإن الجزئين المنشورين بعنوان (فقه الفلسفة) والخاصين بالترجمة والقول الفلسفي؛ لم يعودا ينتميان إلى البحث الفلسفي.

2- ورد في (سؤال السيرة الفلسفية) مصطلح "علم الفلسفة" الذي عرّفه طه بأنه يشتمل على الفلسفة المجردة التي باتت تخصصاً علمياً بعيداً عن التفلسف.

لكن ذات هذا المصطلح قد ورد ذكره في بعض أبحاثه السابقة؛ مُعرّفاً اياه بأنه علم جديد سعى إلى تأسيسه لاكتساب القدرة على التفلسف المبدع والمستقل، وان موضوعه عبارة عن القول والفعل الفلسفيين. وأدرج ضمنه "فقه الفلسفة"، وهو ما يناقض ما سبق ان ميّز بينهما في الجزء الأول من مشروع (فقه الفلسفة) من دون تضمن. كما ويناقض ما جاء في (سؤال السيرة الفلسفية).

ففي بحث له في كتاب (من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر) الصادر عام 2016 صرّح بالقول[1]: إن اكتساب القدرة على التفلسف المبدع والمستقل لا يغني فيه مطلقاً الاقتصار على تحصيل أغراض المقالات الفلسفية على طريقة فلاسفة الاسلام، ولا بالأولى على طريقة المتفلسفة المحدثين، وإنما يتعين تحصيل علم جديد نسميه "علم الفلسفة"، وموضوع هذا العلم هو الظواهر الفلسفية؛ أقوالاً وأفعالاً، ومنهجه هو التعامل الموضوعي مع هذه الأقوال والأفعال على طريقة تعامل العلوم الأخرى مع موضوعاتها.

كما ورد في البحث المشار إليه بأن علم الفلسفة يتفرع إلى قسمين:

---

[1] من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص76.

أحدهما "فهم الفلسفة"، وموضوعه ظروف إنتاج الفلسفة قولاً وفعلاً، ومنهجه مأخوذ من مناهج علوم المقاصد. أما الثاني فهو "فقه الفلسفة"، وموضوعه أدوات إنتاج الفلسفة، قولاً وفعلاً، ومنهجه مأخوذ من مناهج علوم الآلة[1].

وواضح ان تحديد موضوع ع"لم الفلسفة" ومنهجه واعتباره علماً جديداً في البحث المشار إليه جاء مناقضاً لما ورد في كل من مشروع (فقه الفلسفة) و(سؤال السيرة الفلسفية)، حيث في كلاهما ان موضوع هذا العلم ليس معنياً بالسلوك والفعل الفلسفي، كما انه ليس بالعلم الجديد.

كذلك فإن فقه الفلسفة في البحث المشار إليه قد جاء مندرجاً ضمن الاطار العام لـ "علم الفلسفة"، وذلك على خلاف ما جاء في الجزء الأول من مشروع (فقه الفلسفة)، حيث ان طه ميّز بين هذين العلمين بشكل منفصل من دون تضمن أحدهما في الآخر، فاعتبر أن "علم الفلسفة" يقف عند حدود النظر المجرد إلى المعلوم ولا يتعداه إلى اقرار العمل به بوصفه شرطاً في تمام العلم، في حين أن "فقه الفلسفة" يجعل العمل جزءاً من العلم، بحيث توجب نتائج العلم النظرية على صاحبها الاجتهاد في الاتصاف بها، فيكون فقيه الفلسفة أول العاملين بما يتوصل إليه من أحكام في الفلسفة[2].

اذاً، فعلم الفلسفة في كتاب (من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر) يناقض ما ورد عنه في كل من مشروع (فقه الفلسفة) و(سؤال السيرة الفلسفية).

3- لو اعتمدنا على المفهوم الطاهي الجديد للفلسفة فستكون قضايا المعرفة المشتركة بين البشر، ومثلها قضايا الوجود العامة، ليست فلسفية؛ باعتبارها تخلو من عنصر القيم الأخلاقية. لكن في الوقت ذاته ان من غير الممكن ادراج البحث الذاتي لهذه القضايا ضمن العلم الطبيعي كما هو

---

[1] المصدر السابق، ص76.

[2] فقه الفلسفة، ج1 (الفلسفة والترجمة)، ص37-38.

معلوم، ولا ضمن ما سماه "علم الفلسفة". فمثلاً لا يمكن معالجة البديهات الأولية من خلال المنهج العلمي، ذلك ان هذا الأخير لا تقوم له قائمة من دون الاستناد إلى هذه البديهات. وعليه إذا كانت هذه المعارف ليست علمية ولا فلسفية؛ فاين ندرجها وفق التصنيف الطاهي؟ وهو ما يعني ان هذا التصنيف لا يفي بشروط متطلبات استيعاب القضايا المعرفية.

4- لو اننا عولنا على التقسيم الطاهي الجديد لأصبحت القضايا الميتافيزيقية مثل البحث الوجودي في "المسألة الإلهية" مجرد لغو بلا معنى، إذ ليس لها نصيب في العلم ولا في الفلسفة. فهي لا تنتمي إلى العلم باعتبارها ميتافيزيقية مفارقة، كما انها ليست قضية فلسفية وفق المفهوم الطاهي، باعتبارها خارجة عن الاطار الأخلاقي عموماً، والإنسان خصوصاً. وبالتالي ماذا نفعل بمثل هذه المسألة التي يتأسس عليها الدين؟

وسبق لطه في (العمل الديني وتجديد العقل) أنْ اعتبر الاستدلال على المسألة الإلهية لا يفضي إلى اليقين، لكنه في مجمل كتبه عدّ هذه المسألة من المسائل الفطرية، ومن ذلك انه في (سؤال السيرة الفلسفية) اعتبر الدور الاصلاحي للفيلسوف هو ان يقوم بتذكير الإنسان بالأصل الفطري للتوحيد اعتماداً على جعل مخاطبه يتنقل من التوحيد الذهني إلى التوحيد العيني، حيث يجعل مخاطبه يحصل الشعور بأن التوحيد ليس معنى منغرساً في باطنه فحسب، بل هو أيضاً حقيقة ماثلة للعيان في الأشياء. فكل شيء واحد بعينه، ناطق بوحدانية ربه. والتوحيد درجات[1].

وللأسف ان هذا الكلام مجرد دعوى تخلو من الدليل. وسنعود إلى طرح المسألة الإلهية بالتفصيل وكيف اعترف بأنه لا دليل قطعي عليها مع بعض المفارقات التي وقع فيها. يضاف إلى ان هذه المسألة لا تندرج ضمن المسائل الفلسفية وفق المفهوم الطاهي، كما انها ليست من القضايا العلمية. ولو أننا اعتبرناها ضمن صنف ثالث هو القضايا الفطرية؛ لكان حالها لا يختلف عن حال الأخلاق، وبالتالي لماذا تم تحديد الفلسفة بالأخلاق من دون هذه المسألة؟

---

[1] سؤال السيرة الفلسفية، ص76.

علماً بأنه عرّف "الحكمة" التي ينشدها الفيلسوف بأنها معرفة وجودية وعقلية وسلوكية. والمقصود بالأخيرة بأن الحكمة تتناول حياة الإنسان بكليته، حيث لا حركة ولا سكنة إلا ويكسوها الخُلق. أما المعرفة العقلية فقصد بها الأحكام المتجهة إلى العمل الصالح. في حين قصد بالمعرفة الوجودية للحكمة - وهي التي تهمنا - أنها تدور على حقائق الأشياء، ويتطلب ذلك تجاوز الظاهر إلى الباطن.

وميزة الحكمة انها لا تكتمل إلا بإدراك الوجود الحقيقي، وهو الوجود المتمثل في الحقيقة الأولى أو الحق الأول. وبالتالي فإن للحكمة من جهة الوجود أُفقاً إلهياً لا تنفك عنه مطلقاً[1].

لكن كما هو واضح ان المعرفة الوجودية للحكمة لا علاقة لها بمعالجة المسألة الإلهية كبحث فلسفي من دون مضامين مفترضة. بل سنرى ان طه يعتبر الفيلسوف المسدد لا يمكنه التعرف على الحقيقة إلا عبر الأخذ بالبلاغ عن الذات الإلهية من خلال النبي، أي بواسطة النص الديني.

5- من الناحية المنطقية، ان البحث في القضايا الأخلاقية يتوقف على البحث الابستمولوجي الصرف وليس العكس. لذلك لا يمكن معالجة هذه القضية من دون افتراض الفلسفة المجردة بمعزل عن العلم.

فالعلاقة بين العقل الأخلاقي (المسدد) والعقل المجرد هي علاقة لزوم، يتقدم فيها العقل المجرد على العقل الأخلاقي (المسدد) من دون عكس.

ومن حيث الدقة، ان ترتيب البحث في القضايا الفلسفية يبدأ بالبحث الابستمولوجي مروراً بالبحث الانطلوجي لينتهي إلى البحث القيمي. وبالتالي لا يمكن تحديد طبيعة القيم الأخلاقية من دون تحديد طبيعة الوجود، وان طبيعة الوجود لا تتحدد ما لم يتم تحديد طبيعة المعرفة البشرية. وهذا في حد ذاته يشكل قلباً للنهج الطاهي رأساً على عقب.

---

[1] المصدر السابق، ص51-52 و58-59.

المحور الثاني:

لقد حرّف طه الفلسفة مما هي اطار يتعلق بالأفكار إلى سيرة أخلاقية محددة، فلم تعد الفلسفة فلسفة كما هو متعارف عليها تداولاً.

فقد اعتبر مجال الفلسفة لا يتجاوز السيرة الفلسفية، وهي انها ليست نظريات وأفكار، بل سيرة حية[1]. فهي ممارسة قائمة على مبدأ تصديق أفعال الفيلسوف لأقواله[2]. وان الإبداع الفلسفي لا يأتي من الاندفاع في تلقف الأفكار المجردة، وإنما من تعاطي التلبس بالأفكار الحية، حيث الرجوع إلى سيرة الفيلسوف المنقول عنه والنظر في مدى اتساق فكره مع عمله[3]. وهو خلاف ما كان يدعيه حول تحديد موضع الإبداع الفلسفي، كما سنعرف.

أما النظريات والأفكار والأحكام المجردة، فهي من وجهة نظره تُليق بالعالِم لا الفيلسوف؛ لأن متعلق أقوال الفيلسوف «ليست الطبيعة المحايدة شأن العالِم، وإنما هو بالضرورة الإنسان الملتزم، والتزام الإنسان يوجب اعتبار عمله بما يدعيه، والمتفلسف الذي لا يعمل بما يدعيه هو متفلسف كذاب»[4].

لذلك عدّ سقراط أبرز نماذج هذه الفلسفة باعتباره ينتهج مسلك التسير[5]. بل من هذه الناحية اعتبره أول فيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفي[6].

كذلك انه اعتبر الفيلسوف «انما هو مصلح ديني»[7]، حيث يجتهد في ان يكشف للناس الحقائق والأباطيل التي خُفيت عليهم؛ تبصرة لهم وتوعية، بل ويرشدهم إلى الخيرات ويحذرهم من الشرور، مع الاستدلال على ضرورة اتيان الأولى واجتناب الثانية.

---

[1] المصدر نفسه، ص407.
[2] المصدر نفسه، ص237.
[3] المصدر نفسه، ص404.
[4] المصدر نفسه، ص405.
[5] المصدر نفسه، ص237.
[6] المصدر نفسه، ص160.
[7] المصدر نفسه، ص65.

لكن هذا المعنى يمكن ان يصدق على الخطيب والداعية والكثير من الناس ممن تصدق أفعالهم لاقوالهم. لذلك فهو تعريف فضفاض غير منضبط.

المحور الثالث:

لم يكتف طه بتحوير موضوع الفلسفة إلى السيرة الأخلاقية فحسب، بل جعلها مذهباً مخصوصاً دعا إلى تبنيه سلفاً. وهو تشويه لحقيقة ما ينبغي ان تتصف به العلوم والفنون من اطار عام غير ممذهب.

ويعتبر هذا الفعل أسوء من الابتداع الذي انتهجه بعض العلماء في تعريفهم لعلم الكلام وفق التحديد المذهبي والآيديولوجي الصرف، مثل ابن خلدون الذي ضمّنه مفهوماً مذهبياً ذا طابع أشعري[1].

فقد أوجب طه ان تعود الفلسفة إلى الفطرة مداراً ومساراً، بمعنى ان تدور على مجال المعرفة الفطرية وتسير على طريق الاستدلال الفطري[2]، وذلك بما للفطرة من علاقة بمفهوم الائتمان، وبما للفلسفة من علاقة بالحكمة من خلال هذا المفهوم. فقد اعتبر علاقة الفلسفة بالحكمة هي علاقة ائتمان وليس علاقة امتلاك[3]، وهي لا تنال إلا بالتسير، أي اتخاذ السيرة المنضبطة بمبدأ التصديق، والمتوصلة بالعقل المسدد، حيث الغاية من السيرة الفلسفية هي طلب الحكمة ومن ثم الائتمان عليها أو على حقائقها[4]، وذلك على خلاف ما سبق إليه في (سؤال الأخلاق) من ان الحكمة هي خاصية العقل المؤيد فحسب.

---

[1] انظر: تاريخ إبن خلدون، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني ببيروت، الطبعة الثالثة، 1967م، ج1، ص821. كذلك: يحيى محمد: علم الطريقة، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (1).

[2] سؤال السيرة الفلسفية، ص229.

[3] المصدر السابق، ص81.

[4] المصدر نفسه، ص47 و55.

المهم انه استنتج مما سبق؛ ان ينزل الفيلسوف الحق مرتبة الصديقية، حيث يجتهد في ان لا يأتي من الأفكار اإا صادقها، وان لا يصدق مما تلقّاه من غيره إلا الصادق منها، فضلاً عن دائم تصديق أفعاله لأفكاره، سواء تلك التي أتاها من عنده أو تلك التي تقبلها من غيره[1].

وطبقاً لهذا الأساس عدّ سقراط خير مثال وخير نموذج محتذى، وأبلغ من ذلك الفلسفة الإسلامية "الحقة" التي جعل منها فلسفة تؤمن بأن لا تفلسف حق في غير صلاح الإنسان[2].

أما سقراط فقد حسبه أول من جمع بين الفلسفة باعتبارها ائتماناً على الحكمة، وبين حياة الفيلسوف باعتبارها تحقيقاً لهذا الائتمان، وبالتالي حقق لأول مرة مفهوم السيرة الفلسفية[3].

وبناءً على ذلك قام بتأويل سيرة سقراط فاعتبرها انبنت على أركان فلسفية ثلاثة، هي: التشبه بالنبي، والتفكّر، والتخلق الفطري[4].

لكن هذه السيرة - من وجهة نظر طه - واجهت منذ البداية تحريفات أخرجتها عن أصالتها السقراطية التي قامت على مبدأ الائتمان على الحكمة، وهي تحريفات جعلت من الفلسفة مجالاً لإقتناء الحكمة؛ كان أولها التحريف الذي أحدثه افلاطون كما في تحريفه للتشبّه بالنبي إلى التشبّه بالإله، وعلى شاكلته الطبيب أبو بكر الرازي، ثم تلاه أرسطو ومثله ابن باجة في تحريفهما للتفكّر إلى التنظّر، كذلك هو الحال مع نيتشه وعبد الرحمن بدوي في تحريفهما للتخلق الفطري إلى التخلق الغريزي[5].

هذا بشأن التحريفات المدعاة، وفقاً لتأويلات طه، إلا انه لم يُشر إلى وجود فيلسوف "حقيقي" جاء بعد سقراط، وكأن الساحة الفلسفية خلت من

---

[1] المصدر نفسه، ص405-406.
[2] المصدر نفسه، ص505.
[3] المصدر نفسه، ص160.
[4] المصدر نفسه، ص160.
[5] المصدر نفسه، ص237.

الفلاسفة، ومن ثم كان على الطاهية ان تعمل على إعادة إحياء ما أسسه سقراط من قبل.

المحور الرابع:

لم يكتفِ طه بتحديد ما تتميز به الفلسفة والفيلسوف طبقاً لمفهوم علاقة الائتمان بالحكمة، بل زاد على ذلك تأويله لما تتميز به النبوة والنبي. وقد جاءت المقارنة بين النبوة والفلسفة، وكذا النبي والفيلسوف، كردّ فعل على المقارنة التي ابتدعها الفلاسفة المسلمون بهذا الصدد.

فمن خلال العلاقة بين الفلسفة والحكمة ميّز هذا المنظّر بين الفيلسوف والنبي، فالفيلسوف مؤتمن على الحكمة، فيما ان النبي يعلو على الائتمان بامتلاكها[1]. ومن ثم فالتمايز بين الفلسفة والنبوة قائم على الفارق بين الائتمان على الحكمة وامتلاكها. وفي محل آخر اعتبر الفيلسوف يطلب الائتمان على الحقيقة أو الحكمة، فيما ان الحكيم - وهو صاحب العقل المؤيد - يوهب هذا الائتمان، والفرق بينهما هو ان الائتمان الموهوب يعان عليه، حيث العقل المؤيد هو العقل الذي يلقى العون من معقوله، ويأمن المكر؛ لأنه حاصل بالاصطفاء الإلهي، في حين ان الائتمان المطلوب لا يضمن العون ولا يأمن المكر؛ لأنه حاصل بالاختيار الذاتي[2].

وهو قد اعتبر الحكمة أعلى رتبة من الفلسفة، وبالتالي فالفيلسوف صاحب العقل المسدد هو مصلح ديني لكنه لا يمتلك صفة الحكيم، إنما تعود هذه الصفة إلى النبي أو صاحب العقل المؤيد[3]. في حين سبق له في أحد أبحاثه ان اعتبر الفيلسوف هو إنسان حكيم، ففي كتاب (من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر) اعتبر أن الجانب النموذجي من الفعل الفلسفي يتمثل في أمور أربعة: أحدها موافقة ظاهر الفيلسوف لباطنه، والثاني موافقة فعله

---

[1] المصدر نفسه، ص406.

[2] المصدر نفسه، ص63-64.

[3] المصدر نفسه، ص62-63.

لقوله، والثالث لزوم هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق ان يؤخذ عنه باعتباره معلماً، والرابع التغلغل في هذه الموافقة المزدوجة حتى يستحق ان يُقتدى به باعتباره "حكيماً". وبالتالي فالفيلسوف هو إنسان صادق وعامل ومعلم وحكيم، مع امكانية ان يحصل شذوذ في هذه القيم النموذجية، سواء كانت شذوذ ايجابية تحيي وترسخ هذه القيم ضمن المجال التداولي للفيلسوف، أو سلبية تعمل على إماتة هذه القيم أو الإضرار بها[1].

كما ثمة فروق حددها بين الفيلسوف والنبي طبقاً لمعجم مصطلحاته ومفاهيمه الخاصة، منها ما يتعلق بالعقلين المسدد والمؤيد. فاعتبر المعرفة النبوية هي معرفة مؤيدة كلها، أما المعرفة الفلسفية الحقة فهي معرفة مسددة، وان التسديد هو دون التأييد درجة. وهو قد أكّد على ان المعرفة المؤيدة هي فطرة لا صنعة، وبذلك لمّح بأن المعرفة الفلسفية صنعة، لكنه مع ذلك استدرك وجعل من الفلسفة "الحقة" ذات صلة بالفطرة، فهو يعتبر الفيلسوف المسدد يأخذ من الفطرة قيمه من خلال ايصال القيم بصفات الذات الإلهية، لكنه لا يستطيع ان يصلها بالذات الإلهية نفسها كما يصلها النبي المؤيد، لأن الذات الإلهية تخاطب النبي بهذه القيم[2].

وفي معرض نقده للطبيب أبي بكر الرازي، عبّر عما يقوم به العقل المسدد بالواسطة المبينة، وما يقوم به العقل المؤيد بالواسطة المبلغة. أما الواسطة المجردة - العقل المجرد - فتعجز عما لا تعجز عنه الواسطة المبينة فضلاً عن المبلغة. إذ اعتقد بأن الانتقال من القوانين المادية إلى القيم المعنوية لا يمكن ان يتم بطريق التجريد، حيث لا تنتزع القيمة المعنوية من القانون المادي؛ لأنها أصلاً غير موجودة فيه. لكن الواسطة المبينة هي التي تقدر على مد القانون المادي بالقيمة المعنوية التي تناسبه، مسددة العمل به، جلباً للمنفعة أو دفعاً للمضرة، وتأتي مناسبة القيمة للقانون نفعاً أو ضراً من كون الواسطة المبينة تقتبسها من أحد الكمالات الإلهية، أو من فرع من فروعها. وهو قد اعتبر أن كل واسطة مبلغة هي مبينة، فالتبليغ أخص من

---

[1] من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، 84-85.
[2] سؤال السيرة الفلسفية، ص407.

التبيين. فإذا كانت الواسطة المبينة تهتم بالقيم والمعاني في صلتها بالكمالات الإلهية؛ فإن الواسطة المبلغة تهتم بالكمالات في صلتها بالذات الإلهية فضلاً عن صلة المعاني والقيم بهذه الكمالات[1].

لكن الملاحظ فيما أشار إليه بهذا الصدد انه مثّل على الواسطة المبينة بـ "الإمام"، وعلى الواسطة المبلغة بـ "النبي". في حين كل ما كتبه في (سؤال السيرة الفلسفية) عن العقل المسدد إنما يمثله الفيلسوف "الحق"، وهو ذاته الذي يفترض ان يمثل الواسطة المبينة. تبقى هذه هي الإشارة الوحيدة التي ذكر فيها لفظ "الإمام" كممثل للواسطة المبينة والتي هي بدورها تمثل العقل المسدد كما ذكر في السياق. وقد يعني هذا الطرح بأن الفيلسوف هو الإمام المبين، كما قد يُحتمل انه جعل من الإمام والفيلسوف معاً ضمن لائحة العقل المسدد، خاصة وانه مثّل - في عبارة شاذة - على الواسطة المبينة بـ "الإمام" من دون حصر.

وحقيقة ان لفظ "الإمام"، هو وصفة جديدة على العقل المسدد دون ان يبين خصائص هذا الإمام.

وعلى شاكلة هذا الحال مثّل على الواسطة المبلغة بـ "النبي" أيضاً من دون حصر[2]. وهو لم يوضح لماذا جاءت عبارته بهذا الشكل من الشذوذ المقلق.

ففي (سؤال السيرة الفلسفية) كانت عباراته تبدي ان العقل المؤيد مخصص بالأنبياء دون غيرهم، مثلما ان العقل المسدد مخصص بالفلاسفة والأنبياء قبل النبوة. أما في كتبه السابقة فقد اعتبر الصوفية العارفين ممن ينطبق عليهم العقل المؤيد، خلافاً لما جاء في كتابه السالف الذكر، والذي بدا فيه انه حصر العقل المؤيد بالأنبياء دون غيرهم من حيث وساطتهم التبليغية[3]، وهي ما لا تنطبق على الصوفية. لكنه مع ذلك أشار في عبارة

---

[1] المصدر السابق، ص202.
[2] المصدر نفسه، ص201.
[3] المصدر نفسه، ص409.

عرضية بأن الصوفي هو من يروّض باطن نفسه، وينبغي ان ينضبط الترويض بالعقل المؤيد[1]. والعبارة تحمل معنيين مختلفين كما سبق ان اشرنا.

وعموماً انه اعتبر الفيلسوف الحق يمتلك عقلاً مسدداً، فيما ان النبي يمتلك عقلاً مؤيداً. بل وأضاف بأن كل نبي كان مسدداً قبل ان يصير مؤيداً.

فالنبي قبل الاصطفاء الإلهي والتخصيص بالرسالة قد تعاطى التفكّر في الوجود والتخلق في السلوك بما أنزله رتبة الصدّيق، ولم يستحق ان يتحمل النبوة إلا بعد ان تحقق بالصدّيقية، فكل نبي تسدّد قبل أن يتأيد. فالنبي فيلسوف مسدد سابق، أو ان كل من اختير نبياً سبق له ان تفلسف تفلسفاً سديداً[2].

لكن هذا الطرح لا يفتقر إلى الدليل فحسب، بل ان الدليل ضده. فعلى الأقل كيف ينطبق تعميمه على عيسى الذي كان نبياً وهو في المهد؟ أي قبل ان يتفلسف تفلسفاً سديداً وفقاً للاسلوب الطاهي[3].

وهو قد اعتبر معرفة الحقيقة تتوقف على معرفة الذات الإلهية، والذات لا تُعرف إلا بالخطاب المباشر الذي يتلقاه منها طالب المعرفة. والفيلسوف ان كان تجريدياً؛ فسوف لن يكون له سبيل إلى هذا الخطاب المباشر؛ لأن لغته هي لغة غياب لا لغة حضور، والخطاب لا يكون إلا حضورياً. أما إذا كان الفيلسوف تسديدياً؛ فسيكتفي بالأخذ بالبلاغ عن هذه الذات من خلال النبي[4].

وعلى هذا الأساس اعتبر الطريق الوحيد الذي يوصل الفيلسوف - تجريدياً كان أو تسديدياً - إلى معرفة الحقيقة العظمى إنما هو الإتباع، فإن

---

[1] المصدر نفسه، ص49.

[2] المصدر نفسه ، ص471.

[3] انظر النص القرآني حول النبي عيسى (ع): ﴿فَأَشَارَتْ إليه قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً، قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ سورة مريم\ 29-30.

[4] سؤال السيرة الفلسفية، 472.

كان تجريدياً فالإتباع يمكّنه من ان يستعيد صلته بالكمالات الإلهية حتى إذا تحقق بالقيم والمعاني التي استنبطها منها اتجه إلى استعادة صلته بالذات المتصفة بهذه الكمالات مدركاً لهذه الذات على قدر اجتهاده في العمل وبناء نظره على هذا الاجتهاد العملي. أما إذا كان الفيلسوف تسديدياً فإن الإتباع يمكّنه بفضل الكمالات التي تلبس بقيمها ومعانيها من اكتشاف مدى صلته بالذات الإلهية، موقناً بأنه على قدر تعلقه بهذه الكمالات عاملاً بموجباتها الأخلاقية؛ تكون قوة صلته بهذه الذات العلية[1].

وكما هو واضح، فإن طه يجعل من الفيلسوف المطلوب هو ذاته الثيولوجي، سواء كان تجريدياً أو تسديدياً. رغم انه – كما عرفنا - لا يعتبر الفيلسوف التجريدي يمتلك فلسفة حقيقية كما يمتلكها الفيلسوف التسديدي، إذ يدرجه ضمن لائحة العلم لا الفلسفة.

كذلك حدد طه الفرق بين الفيلسوف والنبي من خلال مفهوم الايقان، وهو اعتقاد يستدل عليه الإنسان بما استطاع من الأدلة، لذا فهو اعتقاد استدلالي. والفرق بين الايقان عند النبي، والايقان عند غيره، هو ان النبي يستدل على مطلوبه من غير ان يسبقه شك فيه، بينما غير النبي يستدل على مطلوبه مع سبق الشك فيه. أو ان النبي موقن بطريق الاستدلال المسدد، وغير النبي موقن بطريق الاستدلال المجرد. إذ الاستدلال المجرد يتقدمه الشك، في حين ان الاستدلال المسدد لا يتقدمه شك. وفضل المستدل المسدد على المستدل المجرد؛ كفضل العامل على الخامل[2].

وهنا يلاحظ ان طه ينسف ما سطّره في كتبه السابقة. فقد كان يعيب على الفلاسفة والمتكلمين المجردين قيامهم بالاستدلالات المجردة من دون تسديد، وكان يشيد بالعقل المؤيد كما لدى الصوفية. أما هنا فقد اعتبر كل الاستدلالات باستثناء ما يستدل به الأنبياء هي استدلالات مجردة. ويا لها من مفارقة تضاف إلى مفارقات المشروع وتقلباته المفتوحة.

---

[1] المصدر السابق، ص472-473.

[2] المصدر نفسه، ص439.

القسم الثاني

الابستيميا الطاهية

تمهيد

قدّم طه الكثير من الاعتراضات على الأسس المعرفية للعقل البشري، وضمّنها في العديد من كتبه، وركّز في هذا المجال على نقد مبدأ عدم التناقض، واعترض على الاعتقاد الراسخ بوجود قوانين ثابتة يتفق حولها البشر.

واكتفى بأن العقل النظري محدود الأُفق بما لا يتجاوز مجال الظواهر الطبيعية المادية مثلما كان عمانوئيل كانت يؤكد هذا النحو. بل وصرح بأن هذا العقل يؤدي إلى التشكك والتحير. وسماه بالعقل المضيق أو الضيق، كالذي جاء في دراسته (اسطورة الفلسفة الخالصة) المنشورة عام 1997، والمعاد نشرها في (سؤال المنهج) عام 2015[1].

ومن حيث التفصيل سنستعرض رؤية هذا المفكر عبر ثلاثة محاور ضمن فصلين، ففي الفصل الأول سنتناول محورين؛ أحدهما يدور حول تبنيه للنظرية الحسية الضيقة، والثاني يتعلق بانكاره للمعارف الكونية المشتركة. أما الفصل الثاني فسنخصصه لمناقشة نقده لمبدأ عدم التناقض.

وخلال هذين الفصلين، سنُبيّن بعض التحوّلات التي طرأت على رؤيته الإبستمولوجية، كما ظهرت في عدد من كتبه المتأخرة.

---

[1] سؤال المنهج، ص140.

الفصل الرابع
النظرية الحسية والنزعة الشكّية

سنتناول في هذا الفصل محورين، هما: تبني طه للنظرية الحسية، وانكاره للمعارف الكونية المشتركة، وذلك كالتالي..

1- تبني النظرية الحسية

سعى طه في عدد من كتبه إلى أن يرد المعرفة البشرية إلى الحس، سواء على صعيد المفاهيم، أو على صعيد الأحكام التصديقية، وذلك باستثناء القضايا الأخلاقية (الدينية). وهو ما سيتبين كالآتي:

الحس والتصورات العقلية

لقد سلّم هذا المفكر بأن أصل التصورات العقلية عائد إلى الحس، كما في (سؤال الأخلاق) و(سؤال العمل)، فاعتبر أن في الحس عقلاً، ولو لم يكن في الحس عقل فلا يُعدّ حساً، بل فقداً للحس. فالنظر بلا عقل يكون عمى، والسمع بدونه يكون صمماً... الخ. بل ان الوصل بينهما في الشواهد الشرعية يتعدى طور فعل العقل في الحس إلى التفاعل بينهما. حيث في العقل حس، مثلما العكس صحيح أيضاً. واعتبر أن العقل من جنس الحس، إذ مهما بلغ المعقول من التجريد يبقى حاملاً للأسباب الحسية، ولولا ذلك لما أمكن تنزيل المعقولات على الأشياء المحسوسة والمجربة.

واعترض على التفرقة بين العقل والحس، واعتبرها جاءت بفعل تأثير المقابلة اليونانية بين عالمي المعقول والمحسوس. وقدّم اعتراضين على هذه التفرقة، والغريب ان أحدهما صاغه بصيغة الدليل رغم انه دخيل أجنبي، ويتمثل بالدليل الشرعي، حيث صرّح بأننا لا نجد تفرقة بينهما في النص الشرعي كتاباً وسنة. وهو استدلال يجعل من النص وكأنه جاء لطرح القضايا الفلسفية الخالصة. لكنه انقلب على هذا الموقف في كتابه المتأخر (سؤال السيرة الفلسفية)، حيث جرّد النص الديني من قضايا العلم والفلسفة التجريدية الخارجة عن الموضوعات الأخلاقية.

أما الاعتراض الثاني فهو قوله بأن الفصل بين العقل والحس أدى إلى تقديس علماء المسلمين للعقل بما يقرب من تأليهه وعبادته، فأجمعوا على ان العقل هو مناط التكليف، وان به يتميز الإنسان عن البهيمة. في حين رأى في المقابل ان بمجرد اعتبار الإنسان إنساناً يكفي في حصول التكليف. كما رأى أن الفعل الحسي هو كالعقلي يصدر عن القلب ولا مفاضلة بينهما[1].

ومن الناحية النقدية، لم يميز هذا المفكر بين السبب الحسي والشرط الحسي في المعرفة، فمثلما ان بعض المعارف لها أسبابها ومصادرها الحسية، فإن البعض الآخر ليس لها هذه الأسباب والمصادر، إنما هي مشروطة بالحس فحسب. فالضرورة التي نجدها في القضايا العقلية ليس لها مصدر حسي تُفسّر به، أو ان يكون الحس سبباً لها، بل علاقتها بالحس علاقة الشرط بالمشروط فحسب، وهو الحال الذي تحدثنا عنه في بعض من دراساتنا، مثل (تأملات في اللاشعور).

وعموماً لا يتوانى صاحبنا من ردّ المفاهيم والتصورات المعرفية إلى الحس، ومنها المفاهيم الفلسفية والمقولات المنطقية، حيث اعتبرها مأخوذة

---

[1] سؤال الأخلاق، ص155-156. كذلك: سؤال العمل، ص67-68

من المحسوسات، كالذي أكّد عليه في (العمل الديني وتجديد العقل)[1]، رغم ان من ضمنها مقولة الجوهر، وليس لها مصدر حسي.

وفي بعض أبحاثه المتقدمة - كما في مقالة الأصول اللغوية للمقولات الفلسفية المنشورة عام 1974 - اعتبر الأصل في المقولات المنطقية مستمداً من اللغة اليونانية اعتماداً على بعض الألسنيات الغربية.

ووفق هذه الدراسات اعتُبرت المقولات الأرسطية تجريداً فلسفياً لمقولات الصرف والنحو اليونانيين، ففي قبال كل مقولة ثمة أصل نحوي (يوناني) لها.

لذلك جاء اعتقاد طه بأن لهذه المقولات ما يقابلها في العربية من أصول نحوية. وأهم المقولات العشر هي الجوهر، والتي اعتبر أصلها النحوي العربي هو المبتدأ؛ حيث يُحمل عليه الخبر من دون ان يُحمل على غيره، وكذا الجوهر حيث يُحمل عليه العرض من المقولات الأخرى دون ان يُحمل على آخر[2].

وكرر هذا المعنى في (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي)[3].

وللأسف انه لم يفرق بين الاستخدام النحوي والاستخدام العقلي أو الفلسفي لهذه المقولات أو عموم الفكر الفلسفي، فهما ليسا بالضرورة متسقين معاً ليتسنى القول بأن من المحتمل ان يكون أحدهما مقتبساً من الآخر من دون فرق.

وسبق للمفكر محمد عابد الجابري ان وقع بمثل هذا الوهم، فوظف لهذا الغرض المحاورة الشهيرة التي أوردها أبو حيان التوحيدي بين العالم

---

[1] العمل الديني وتجديد العقل، ص123.

[2] الأصول اللغوية للمقولات الفلسفية: معالم نظرية في المقولات العربية، مجلة البحث العلمي، 1974، عن: طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص113 وما بعدها.

[3] اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص338 وما بعدها.

النحوي أبي سعيد السيرافي والعالم المنطقي أبي بشر متى بن يونس خلال القرن الرابع الهجري[1].

في حين أعاد الفارابي العلاقة الحقيقية بينهما فيما يختلفان وما يشتركان عليه من بحث، موضحاً أنه حتى في مجال ما يشتركان فيه تختلف الغاية بينهما، فغاية ما يريده المنطق من بحث هو عموم اللغة، في حين إن غاية ما يريده النحو من بحث هو خصوصية اللغة لا عمومها[2].

وواقع الأمر ثمة مفارقة وقع فيها الجابري بهذا الخصوص، فهو بعد أن شدّد على وجود التضاد والتنافي بين المنطق والنحو في كلا كتابيه (تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي) جاء ليقرر في بعض فقرات الكتاب الأخير (بنية العقل العربي) مشروعية ما قام به الفارابي مقتنعاً بطريقته التوفيقية[3]، وكأنه نفى ما ثبّته من قبل، كالذي أشرنا إليه في (نقد العقل العربي في الميزان)[4].

ومن حيث التحليل فإن للقضية المعرفية عدداً من الأحوال المختلفة، لغوياً وعقلياً ووجودياً:

فقد تكون القضية صحيحة على المستوى اللغوي، وممكنة أو واجبة من الناحية العقلية والوجودية. فهذا هو حال ما قد يؤدي إلى شبهة الأصل اللغوي للمقولات والفكر الفلسفي عموماً.

وفي المقابل قد تكون القضية صحيحة لغوياً لكنها خاطئة عقلياً، ومن ثم فإنها مسلوبة الوجود موضوعياً، مثل قولنا: (الأعزب هو من له زوجة).

---

[1] أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت، الليلة الثامنة، ج1، ص107 وما بعدها.

[2] الفارابي: إحصاء العلوم، تصحيح وتقديم وتعليق عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة بمصر، 1350هـ - 1931م، ص18–19. وانظر أيضاً: نقد العقل العربي في الميزان.

[3] بنية العقل العربي، ضمن سلسلة نقد العقل العربي (2)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م، ص428.

[4] انظر الفصل الثالث من: نقد العقل العربي في الميزان، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثانية، 2009م.

فهذه القضية لا إشكال فيها لغة ونحواً، لكنها متناقضة عقلياً، كما لا تصلح ان يكون لها وجود موضوعي.

كذلك قد تكون القضية خاطئة لغوياً، لكنها صحيحة عقلياً ووجودياً، مثل قولنا: (ان النقيضان لا يجتمعان مطلق). فهذه القضية واجبة عقلاً ووجوداً لكنها غير صحيحة على الصعيد النحوي.

أيضاً قد تكون القضية خاطئة لغوياً، لكنها ممكنة عقلياً ووجودياً، مثل قولنا: (في الكواكب الأخرى كائناتاً يشبهاننا).

الحس والأحكام التصديقية

مثلما اعتبر طه ان التصورات العقلية عائدة إلى الحس؛ فإنه فعل الشيء ذاته على صعيد الأحكام التصديقية، حيث اعتبر القضايا المعرفية مردّها إلى الحس بما فيها تلك الموصوفة بالبداهة.

ففي (سؤال العمل) الصادر عام 2012 نفى بداهة القضايا الأساسية في المعرفة، وفسّر الوضوح فيها لتداولها أو قوة الاستئناس بها، حتى ان ما يكون بديهياً عند بعضهم قد لا يكون كذلك عند غيرهم، وما يكون بديهياً في سياق معين قد لا يكون كذلك في سياق آخر. واعتبر هذا الشرط هو بمثابة قانون ثالث ينضبط به العقل المجرد، وسمّاه قانون التوسيط، حيث كل علم لا بد فيه من الواسطة، وكل ما لا واسطة فيه فليس بمعلوم، وإلا فلا أقل من انه ليس بجنس ما يمكن العلم به، فحيثما ولّى العقل المجرد وجهه فليس ثمة إلا ظواهر موسوطة ولا شيء معها، فيلزم ان العقل بموجب هذا القانون لا يقدر على ان يدرك الأشياء الا متوسلاً بالأسباب المادية[1].

فهذه هي النظرية الحسية التي لا يتردد صاحبنا من تطبيقها على القضايا البديهية وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض الذي عرّضه لكثير من النقد في

---

[1] سؤال العمل، ص101.

عدد من كتبه، كما سنرى لاحقاً. ومن لوازم هذه النظرية انها تفضي إلى الانبساط على مطلق المعرفة بما فيها المعرفة الأخلاقية (الدينية) التي استثناها طه من هذا التعميم دون تقديم دليل معتبر.

لكن قبل أكثر من عقد على صدور (سؤال العمل)، وبالتحديد في عام 2000، قدّم طه رؤية أخرى مغايرة لنظريته الحسية المشار إليها سلفاً. ففي (حوارات من أجل المستقبل) ذهب إلى أن القوى الحسية والعقلية والروحية متداخلة فيما بينها. وإذا علمنا أن طه لا يجعل القوة الروحية نابعة من الحس، فإن ذلك يقتضي ضرورة أن يكون الأصل في القوتين العقلية والحسية هو القوة الروحية، وهو ما يُعد انقلاباً على النظرية الحسية.

أيضاً، في كتابه المتأخر (سؤال السيرة الفلسفية) الصادر عام 2023، قدّم طه رؤية صوفية تتنافى في لوازمها مع مرتكزات نظريته الحسية السابقة، وسوف نستعرضها لاحقاً.

بل وفي كتابه (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) الصادر عام 2022، اعترف بما يناقض تلك النظرية، حيث قرّر أن مبدأ عدم التناقض يُعد بديهية من بديهيات العقل المجرد، وليس حقيقة نتوصل إليها بالملاحظة والتجربة، وعلى شاكلته قانون المصلحة العملية، حيث انه أيضاً يمثل حقيقة متعالية عن حيز الملاحظة والتجربة، بل هو بديهة من بديهات العقل العملي[1].

والحقيقة أن القضايا الضرورية، وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض، لا تتوسل الأسباب المادية والحسية، بل يُدركها العقل مباشرة من غير واسطة. إلا أن انبثاقها - كما أشرنا سابقاً - مشروط بالحس كمرحلة من مراحل نمو الفرد الإنساني عند البلوغ.

---

[1] التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص354.

2- انكار المعارف المشتركة

لقد أنكر طه وجود معارف كونية مشتركة بين البشر كما في بعض من كتبه، واحتج على ذلك بعدد من الحجج الواهية.

ففي (العمل الديني وتجديد العقل) أنكر وجود قوانين كلية وواحدة يشترك فيها جميع العقلاء. وأشار إلى ان طرائق المناطقة مختلفة، والاختلافات في العلوم الرياضية مشهورة، كما في الهندسات اللااقليدية، ومثلها في الفيزياء؛ كالاختلاف بين نظريتي النسبية وميكانيكا الكوانتم. ومن ثم استنتج بأن هذا كاف للتشكيك في امكان وجود خطاب علمي بالمعنى الدقيق عن العقل بوصفه حقيقة واحدة مشتركة بين الناس جميعاً. فأقصى ما يمكن تحصيله هو خطابات تقريبية يركب بعضها بعضاً ركوب الطبقات، وهو ما يزيدها بعداً عن المطلوب[1].

وكرر مثل هذا المعنى في (سؤال الأخلاق)، حيث اعتبر المنهج العلمي يتصف بثلاث صفات، هي النسبية والاسترقاقية والفوضوية. واستشهد على النسبية والفوضوية بعدد من النظريات والفرضيات المتعارضة في الوسط العلمي، على شاكلة ما سبق ذكره[2].

وبداية ان طريقة الاستدلال الذي تم تقديمه في هذا المجال، كالذي سبق عرضه، تؤدي إلى التشكيك بكل قاعدة يمكن الاعتماد عليها، وهي لا تنسجم مع القناعات التي اعتمدها هذا المفكر، إذ يمكن تطبيقها على الجوانب الأخلاقية والاعتقادات الصوفية والدينية باعتبارها هي الأخرى تخضع للاختلافات البشرية، وبالتالي ينطبق عليها منطق التشكيك.

لكن بغض النظر عن هذه اللوازم السلبية؛ فالملاحظ ان الحجج التي قدمها صاحبنا لا تمتلك أي اعتبار، ومن السهل الردّ عليها، سواء على

---

[1] العمل الديني وتجديد العقل، ص43-44.
[2] سؤال الأخلاق، ص64-66.

الصعيد العلمي أو الرياضي أو الفلسفي والمنطقي. ويتبين هذا الحال من خلال النقاط التالية:

1- على صعيد العلم ثمة قوانين مشتركة على خلاف الادعاء السابق، مثل قوانين الحركة والغازات والضغط الجوي والثقالة والكهرومغناطيسية والثرموداينميك وعلاقة الطاقة بالكتلة وغيرها. وكل ما ذكرناه غيض من فيض على وجود مساحة مشتركة من الاتفاق البشري من دون شك.

ومن المغالطات اللافتة في هذا السياق أن طه ينكر وجود قوانين كلية يشترك فيها العقلاء؛ لكنه يستشهد بمثال التفسيرات المتعارضة للنظريات العلمية في الفيزياء، كالاختلاف بين النسبية والكوانتم. ويتمادى سوء الفهم، كما في (سؤال الأخلاق)، إلى الخلط ما بين النظامين العقلاني والعلمي[1]، كما لا يميز بدقة بين العلم والتكنلوجيا رغم الترابط بينهما، فيتحدث عن العلم وينقده من خلال الاستعباد التكنلوجي[2]، بل وادعائه ان المعرفة العلمية فوضوية[3]، وهي النزعة التي يدعيها بعض الشواذ من فلاسفة العلم مثل بول فيرابند ضمن المنحى المعروف بالابستمولوجيا الفوضوية.

يضاف إلى انه يعمم دون تمحيص تصورات ديكارت وبيكون وغيرهما على العلم المعاصر، مع ربطه بين المنهج العلمي المتبع من جهة؛ والديكارتية من جهة ثانية[4]. كما ذكر التعريف الديكارتي للعقل، لكن ضمّنه الاختلافات في الرؤية العلمية؛ كالرؤية النيوتنية والاينشتاينية في الفيزياء[5].

في حين سبق له ان اعترف في (أصول الحوار وتجديد علم الكلام) بوجود عقلانية برهانية تحكم الممارسة العلمية داخل المختبرات والمصانع والمراصد والمؤسسات الاكاديمية، وينضبط فيها الخطاب العلمي عموماً،

---

[1] المصدر السابق، ص119-120.
[2] المصدر نفسه، ص65.
[3] المصدر نفسه، ص66.
[4] المصدر نفسه، ص68.
[5] المصدر نفسه، ص64.

وذلك تمييزاً لها عن العقلانية الحجاجية التي يصف بها الفلسفة، كالذي أشار إليه في (حوارات من أجل المستقبل)، مع تأييد ما جاء فيه[1].

وهذه من التقلبات، إذ عبّر صاحبها في كتابه (أصول الحوار وتجديد علم الكلام)، والصادر عام 1986، عن موقف معين، ثم ما لبث أن غيّره في كل من: (العمل الديني وتجديد العقل) عام 1989 و(سؤال الأخلاق) عام 2000، بل وانقلب على ما قرّره في هذين الكتابين كما ورد في (حوارات من أجل المستقبل) 2000، ليعود في نهاية المطاف إلى ما كان عليه في أول الأمر.

وعموماً حينما نتحدث عن المنهج العلمي ونظرياته سنستحضر وجود ثلاثة نُظم علمية مختلفة تنتمي إليها هذه النظريات والمناهج، وهي وفق تصنيفنا: النظام الاجرائي والافتراضي والتخميني (الميتافيزيائي). وقد أشبعناها بحثاً في (منهج العلم والفهم الديني) [2].

2- كان ذلك على الصعيد العلمي، أما على صعيد الأسس الرياضية المشتركة فهي اوضح الواضحات، فمثلاً لا يمكن الشك في ان الواحد المضاف إلى مثله يساوي اثنين. وعلى هذه الشاكلة القوانين الهندسية وفق مسلماتها الأولية أو الافتراضية.

أما خطأ الفلاسفة والمناطقة القدماء، كما في المجال الرياضي الهندسي، فيكمن في أنهم تصوروا الوجود على شاكلة "الكمال" المفترض في العقل البشري. فالهندسة التي أسسوها قائمة على هذه الفكرة، حيث افترضوا ان كل كمال يتصوره العقل لا بد من ان يكون الواقع الموضوعي على شاكلته طبقاً لقاعدة "السنخية"، وهي التي بنوا عليها تصوراتهم الوجودية العامة.

لذلك افترضوا صحة الهندسة الاقليدية على أرض الواقع باعتبارها تمثل "الكمال" مقارنة بسائر الهندسات.

---

[1] حوارات من أجل المستقبل، ص52.
[2] انظر الجزء الأول من الكتاب.

واليوم تبين وجود أنساق هندسية مختلفة يمكن ان يفترضها العقل البشري، وكل نسق يعتبر صحيحاً وفقاً لمسلماته الأولية المفترضة. لكن من الناحية القبلية يستحيل معرفة أيٍّ منها يطابق ما عليه الواقع الموضوعي. وكل ذلك لا يشكّل خرقاً للقوانين العامة المشتركة، كما تتمثل بالمبادئ الأولية للمعرفة البشرية.

علماً بأن مؤسس علم الفلك الحديث يوهانس كبلر كان ممن وقع ضحية هذه العقيدة الراسخة لفكرة الكمال الهندسي. فقد نحا إلى خطوة تبسيطية لنظرية كوبرنيك، إذ اضطر إلى استبدال الشكل الدائري للأفلاك بالشكل الاهليليجي، وكان الشكل الأول محل تسليم الفلاسفة القدماء، وهو ما عول عليه بطليموس، كما أبقاه كوبرنيك دون تغيير، إلا ان كبلر اعتبر مداراته البيضوية المقترحة هي فرضية بديلة مؤقتة، فهو لم يخالف في ذلك كوبرنيك ولا بطليموس ولا أرسطو والفلاسفة القدماء من ان الأشكال البيضاوية هي أقل كمالاً من الأشكال الدائرية.

وقد صُدم عندما رأى حساباته تنسجم مع فكرة دوران الكواكب في مسارات غير مثالية[1].

3- وعلى نفس شاكلة ما سبق، ذكر طه في عدد من كتبه ودراساته، أنه سواء في المنطق أو العلوم؛ لا يوجد قانون محفوظ وثابت دون تغير وزوال. وأبرز ما استدل به في هذا المجال هو ما يتعلق بمبدأ (الكل أعظم من الجزء)، إذ نقض هذا المبدأ بشاهد الاعداد، حيث مجموعة الأعداد الزوجية لها نفس مقدار مجموعة الأعداد الطبيعية، مع ان الأولى جزء من الثانية، كالذي جاء في (سؤال العمل)، وقبله في (اسطورة الفلسفة الخالصة)[2].

---

[1] للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م.

[2] سؤال العمل، ص103. واسطورة الفلسفة الخالصة، ضمن: سؤال المنهج، ص139. وقد جاء أصل البحث في ندوة (العقل ومسألة الحدود) والتي شارك فيها طه عبد الرحمن، وتم نشرها في منشورات الفنك، الدار البيضاء، الطبعة الاولى، 1997م.

وهذه مغالطة كثيراً ما يتم ذكرها في امكانية ان يكون الجزء مساوياً للكل عند التسلسل اللانهائي، في حين انهما غير متساويين، فعلى الرغم من ان كلاً منهما قابل للتسلسل إلى ما لا نهاية، لكن مجموع أحدهما لا يساوي مجموع الآخر، إذ يفترض في التساوي التام ان يكون الطرفان لكل من المجموعين متساويين، أما إذا كان أحد الطرفين لا يساوي الطرف المقابل للمجموع الآخر؛ فستكون النتائج غير متساوية.

فمجموع الأعداد الزوجية له طرفان، أحدهما متناه، والآخر غير متناه، وكذلك هو الحال مع مجموع الأعداد الطبيعية. وعند المقارنة بين الطرفين المتناهيين سنجد انهما غير متساويين. فلنفترض ان الطرف المتناهي للاعداد الزوجية يمتلك خمسة حدود لذا سيقابله من الأعداد الطبيعية عشرة حدود. وهما بالنتيجة غير متساويين وذلك كالتالي:

2، 4، 6، 8، 10 ... الخ.

1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9، 10 ... الخ.

بل حتى لو استخدمنا حالة الجمع لحدود الأعداد لكلا الطرفين المتناهيين فسنجد انهما غير متساويين. حيث سيكون مجموع الطرف المتناهي للاعداد الزوجية هو كالتالي:

$$2 + 4 + 6 + 8 + 10 + \ldots \text{ الخ.}$$

أما ما يقابله من مجموع الطرف المتناهي للاعداد الطبيعية فسيكون كما يلي:

$$1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 \ldots \text{ الخ.}$$

ومن الواضح ان هذين الطرفين غير متساويين من حيث المجموع، إذ ناتج الطرف الزوجي هو (30)، في حين ان ناتج الطرف الطبيعي هو (55). لذلك نجد تبريراً للقول بأن السلسلة اللامتناهية لإحدى المجموعتين لا بد ان تكون غير مساوية للأخرى.

في حين لو خالفنا هذه الحقيقة وقلنا ان السلسلتين متساويتان؛ لاستلزم القول بأن النصف والربع والثلث إلى ما لا نهاية له من الكسور؛ سيساوي بعضها البعض الآخر، بل وستساوي الواحد الصحيح أيضاً. وهو أمر غير منطقي، إذ من الواضح انها غير متساوية رغم قابلية كل كسر ان يتسلسل إلى ما لا نهاية، وكذلك الواحد الصحيح.

4- من ناحية أخرى، صرّح طه في الدراستين المشار إليهما سلفاً (سؤال العمل، واسطورة الفلسفة الخالصة) انه ليس كل شيء عليه برهان، كما في مسلّمة جودل، وان الإثبات بحاجة للبرهان من الخارج لا الداخل. وعليه اعتبر المنطق الأرسطي لا يفي بذلك، ومن ثم استنتج بأن العقل لا يعقل، فهو غير قادر على عقل الكل، كما انه غير قادر على عقل نفسه، أي انه غير قادر على البرهنة على الكل ولا على نفسه[1].

وهذه من المغالطات المكشوفة، لأن ما هو واضح للعقل لا يحتاج إلى برهان، فالوضوح هنا يكافئ البرهان، وهو مشترك بين البشر وفق الحضور العلمي من دون اكتساب ولا استدلال. ويمتاز هذا الوضوح عن الكشف الصوفي بكونه معرفة عامة لا تنحصر في أفراد بعينهم، ولا تتوقف على شروط روحية أو ذوقية خاصة، بل هو من سنخ الفطرة العقلية المودعة في جميع البشر.

كذلك ان اعتراضه على الأسس الرياضية اعتماداً على مسلّمة جودل يناقض ما ذهب إليه مؤخراً من تقبل اليقين الرياضي، كما في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد)، معتبراً الحكم بأن (العدل حسن) لا يقل من حيث الصدق والصحة عن الحكم بأن (الشمس طالعة)، وأن (2+2 = 4)[2].

والمفارقة هنا هي ان مسلّمة جودل موضوعة في الأساس ضمن نطاق القضايا الرياضية، فالاستناد إليها في التشكيك باليقين المعرفي العام لا ينسجم مع ما أبداه طه لاحقاً من قبول باليقين الرياضي. فقبوله لهذا اليقين

---

[1] سؤال العمل، ص102-103. واسطورة الفلسفة الخالصة، ضمن: سؤال المنهج، ص138.
[2] التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص42.

جاء في مرحلة متأخرة، ما يعني انقلاباً ضمنياً على ما كان يعتقده سابقاً بصدد المسلّمات العقلية والمنطقية، رغم أن هذا الانقلاب لم تُقدَّم له مبررات معرفية.

5- أما على الصعيد الفلسفي فمن المؤكد وجود قوانين فلسفية مشتركة بين البشر كافة، وعلى رأسها مبدأ السببية العامة. فحتى الذين شككوا بصدقه لا يسعهم تجنبه عملياً، كما اعترف بذلك ديفيد هيوم[1]. فثمة فطرة إنسانية تجعل المعرفة الموضوعية ممكنة من خلال هذا المبدأ المشترك، ومن المحال على البشر ان يعيشوا دون استخدامه، وغالباً ما يُعتمد عليه بشكل لا شعوري. وقد اعتبره كارل بوبر مبدأً ميتافيزيقياً لا يمكن للعلم ان يستغني عنه.

لقد انقاد طه إلى النسبية والتشكيك في قيمة المعرفة العقلية من دون يقين، ومن ذلك انه أنكر في (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي) ان يكون للعقل حقائق يقينة، بل مسلّمات، حيث اعترض على وجود البرهان في الفلسفة بما يعني استنتاج نتائج من مقدمات يقينة، معتبراً المقدمات الفلسفية قضايا مسلّم بها، أو قضايا مستنتجة مردها إلى تلك المسلّم بها[2].

وسبق له ان أثبت هذا المعنى في (حوارات من أجل المستقبل)، إذ أشار إلى نفي وجود فلسفة برهانية، بل ما موجود هو فلسفة حجاجية كما اوضح ذلك في (أصول الحوار وتجديد علم الكلام)، معتبراً ان الصفة الحجاجية لا يحط من قدرها، بل هي أغنى مضموناً، وأقدر على ان تنفذ في الأمور اليومية والتفاعل معها[3].

وهي نتيجة تنسجم مع توجهاته النسبية القائمة على الاختلاف الفلسفي للامم، لكنها تفضي إلى التشكيك بالمبادئ المشتركة الكونية، مثل عدم التناقض، رغم انها في غاية الوضوح. كذلك انها لا تعطي فرصة لتقبل

---

[1] للتفصيل انظر: يحيى محمد: الاستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م.

[2] الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص132.

[3] حوارات من أجل المستقبل، 52-53.

النتاج الصوفي الذي يدعو اليه، فهي أولى بعدم قبول نتائجها باعتبارها خاصة وليست مشتركة، ولأن من غير الممكن إثباتها من الخارج.

مع هذا سنجد في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) طرحاً يختلف عما جاء في كتبه السابقة حول المبادئ العقلية المشتركة، وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض.

نقض المشتركات الفلسفية والعقلية

سجّل طه عدداً من الاعتراضات على ما يُعرف بالمشتركات الفلسفية، وأبرز هذه الاعتراضات ما يلي:

الاعتراض الأول:

لقد رأى في (سؤال العمل) أن النظر العقلي في المجال الفلسفي يتنزل مراتب متفاوتة قد تبلغ حدّ التعارض، فتتعدد كونيّاته بتعدد هذه المراتب، كما أن مفهوماته وتعريفاته واستدلالاته لا تنفكّ تقترن بأضدادها المأخوذة من المجال التداولي للفيلسوف. ومن ثم لا يمكن لهذا النظر أن يبلغ مبتغاه في تحصيل الكونية الخالصة أو المجردة، لأن هذه الكونية توجب وحدة النظر العقلي، وخلوص القول الفلسفي، وشمول الحقيقة الوجودية[1].

غير أن الملاحظ أن هذا النقد لا يمسّ الأسس المعرفية التي تنهض عليها المنظومات الفكرية المختلفة. فبرغم ما يعتري هذه المنظومات من اختلافات، إلا أنها تقوم - بوعي أو بغير وعي - على أسس واحدة، وتستند إلى بنى معرفية مشتركة. بل إن هذه الاختلافات تخفي وراءها وحدات بنيوية ثابتة تشكّل مرتكزاً مشتركاً فيما بينها، فضلاً عن وجود عدد من الحقائق العامة التي يتفق عليها البشر، كما سنستعرضها لاحقاً.

---

[1] سؤال العمل، ص44.

الاعتراض الثاني:

وفي كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" عمد طه إلى تفصيل رؤيته المتعلقة بنسبية المعرفة وخصوصيتها، لا سيما على الصعيدين الفلسفي والعقلي. فقد استدل على نفي الصفة الكونية للفلسفة من خلال أربعة موارد، هي:

1- ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي..

2- ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي والأدبي..

3- الاختلاف الفكري بين الفلاسفة..

4- التصنيف القومي للفلسفة[1]..

هذه أربعة موارد استدل بها طه على عدم اعتبار الفلسفة ذات سمة كونية. لكنها مع ذلك لا تخل بالمشتركات الأساسية التي تنهض عليها الفلسفة. فالتباينات الحاصلة إنما تطال المذاهب الفكرية بوصفها بناءات فوقية، في حين تظلّ الأسس التي تُبنى عليها هذه المذاهب ثابتة وغير قابلة للخلخلة أو التباين، بل إنها تمثّل الشروط الأولية للمعرفة البشرية، والتي بانعدامها تنهار المعرفة برمّتها.

وكان طه قد صرّح في الجزء الأول من مشروعه (فقه الفلسفة) بأن القضايا الأولية التي يحسبها أرسطو يقينية هي قضايا اعتقادية لا فضل لها في درجة اليقين على قضايا اعتقادية أخرى. فاليقين المنسوب إلى القضايا الأولية - بحسب رأيه - هو يقين تحكمي لا يقين معلّل. إذ إنها لا تختلف عن سائر المقدمات من حيث قابليتها للتعرض لشُبَه مختلفة، مما يجعلها قضايا اعتقادية يُسلّم بها المتفلسف تسليماً. وعليه لا فضل لها من حيث اليقين على القضايا الأخلاقية أو الدينية التي يصرّح أصحابها بطابعها الاعتقادي، بل

---

[1] الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص53 وما بعدها.

وقد ينسبون إليها مرتبة من اليقين أرقى من تلك المنسوبة للمقدمات الفلسفية، لقناعتهم بضرورة الاستناد إلى سلطة خارجة عن العقل في ممارسته، على خلاف الفلاسفة الذين يرفضون الاعتراف بصفته الاعتقادية[1].

والواقع أن من غير الواضح إن كان طه يجهل أو يتجاهل طابع اليقين الضروري للقضايا الأولية التي تمثل أساس المعرفة، وهو ما يجعلها مشتركة بين الناس، بخلاف القضايا الاعتقادية التي تفيد الخصوص لا العموم، كما تفيد عدم الضرورة، وهو ما يجعلها غير قابلة لأن تكون أساساً معرفياً جامعاً.

ثم كيف يمكن لسلطة خارجية أن تتحكم في ممارسة العقل، في حين أن كل سلطة مفترضة لا بد أن تحتكم في أصلها إلى العقل نفسه؟

بل حتى سلطة الكشف العرفاني، لو جاءت نتائجها مناقضة للأسس العقلية، لكانت موضع شك وطعن، ذلك أن التشكيك في الأسس العقلية ينعكس على المعرفة كلها، في حين أن التشكيك في نتائج الكشف أو سواها لا يستوجب هذا الأثر التعميمي.

وعموماً، فإن القضايا المعرفية تنقسم إلى قسمين: أحدهما واضح وجليّ، والآخر مثير للشك والاختلاف والتناقض. وكان الأجدر بالمفكر طه أن يبحث عن مظاهر التناقض أو الاختلاف الواسع في القضايا الأساسية الواضحة والحقائق العامة المشتركة، لا في البناءات الفوقية الملتبسة التي هي، بطبيعتها، محل اختلاف الفكر البشري.

فهو لم يميّز بين التناقض الموضوعي المتعلق بطبيعة العقل من جهة، وبين تعارض الأفكار الفلسفية المرتبطة بفهم الحقائق الموضوعية وتفسيرها من جهة أخرى.

---

[1] فقه الفلسفة، ج1 (الفلسفة والترجمة)، ص189-190.

ومع ذلك، فإن طه في كتابه (سؤال السيرة الفلسفية) عاد ليحدّد الفلسفة ضمن إطار السيرة الأخلاقية دون غيرها، بما يجعلها، بحسب هذا التصور، قابلة لأن تكون ذات صفة كونية عامة، لا سيما وأن القضايا الأخلاقية مردّها في الأصل إلى الفطرة، وهي قضايا يشترك فيها عموم البشر. الأمر الذي شدّد عليه هذا المنظّر في مواضع متفرقة من كتبه ودراساته.

الاعتراض الثالث:

كما اعترض على امور مناطة بالعقل ذات صلة بالفلسفة حسب النقاط التالية:

1- انفكاك وحدة العقل عن وحدة الطبيعة الإنسانية..

2- انفكاك وحدة الفلسفة عن وحدة العقل..

3- انفكاك وحدة الصفات الفكرية عن الاشتراك في الفلسفة[1]..

والملاحظ أن النقطة الأولى غير صحيحة، إذ لا انفكاك بين الوحدة العقلية والطبيعة الإنسانية، فالعقل من حيث هو عقل لا يتعدد نوعاً بتعدد الأفراد، بل يتصف بالثبات النوعي في جميع بني البشر، كما هو الحال في البنية الأخلاقية.

فالعقل شأنه في ذلك شأن الأخلاق، سواء بسواء، حيث يتصف بالوحدة النوعية التي لا انفكاك لها عن إنسانية الإنسان.

أما النقطتان الثانية والثالثة، فإن الانفكاك الحاصل فيهما لا يطال الأسس العقلية التي يقوم عليها التفكير الفلسفي، بل يطال مخرجات هذا التفكير، أي البناءات الفوقية التي قد تختلف باختلاف السياقات والمناهج والذوات.

---

[1] الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص53 وما بعدها.

وقد يُثار السؤال التالي: كيف يمكن أن تتعارض المنظومات الفكرية، في حين أن الأسس التي تنبني عليها تتصف بالوحدة والاشتراك؟

والجواب هو ان الأسس المعرفية متجذرة فطرياً في صميم البنية العقلية للإنسان، لذلك تتصف بالوحدة والثبات وعدم التعدد والاختلاف، ، كما أن ما يُستنتج عنها من نتائج منطقية يشاركها في هذه الصفة من الوحدة. يضاف إلى ذلك أن القضايا المباشرة التي تُدرَك بالحس، أو تلك التي تُدعم بمنظومات استدلالية مشتركة كالدليل الاستقرائي ومنطق الاحتمالات، هي الأخرى تميل إلى الوحدة أو تقع في حيّزها.

أما البناءات الفكرية المستندة إلى هذه القضايا، فهي تخضع لأسباب عارضة متغايرة، منها تفاوت آفاق الأذهان، ومنها المؤثرات النفسية والثقافية والاجتماعية. ولهذا يتصف هذا البناء المعرفي العارض بالتعدد والتفاوت، بخلاف الأسس التي ينهض عليها، والتي تظل واحدة ومشتركة بين جميع العقول.

وفي (علم الطريقة) حددنا الاعتبارات المعرفية المشتركة بين البشر في الاصناف التالية:

1- الاعتبارات الرياضية الثابتة.

2- الاعتبارات المنطقية الواضحة كمبدأ عدم التناقض.

3- الاعتبارات العقلية المشتركة كمبدأ السببية العامة.

4- الاعتبارات الوجدانية المشتركة كالتسليم بحقيقة الواقع الموضوعي العام.

وجميع هذه الحقائق المشتركة مطلقة وثابتة.

5- اعتبارات حقائق الواقع الموضوعي الجزئية، ومنها اعتبارات القوانين الموضوعية العامة كالقوانين الطبيعية والاجتماعية وغيرها، كذلك المعارف الحسية. وهي نسبية تخضع لاعتبارات منطق حسابات الاحتمال والترجيح.

6- الحقائق الحضورية، كالوعي بالوجود النفسي للذات البشرية المعبّر عنه بـ (الأنا)، ومثله تلك التي تكون حاضرة في هذه الذات، والتي تتعامل معها الأخيرة بشكل مباشر كوجودات ذهنية شاخصة في قبال الكينونات الخارجية. وهي من الحقائق النسبية غير القابلة للتشكيك بالنسبة للفرد الذي يباشر الوعي فيها، أما بالنسبة للآخرين فإنها تمثل واقعاً موضوعياً مكتسباً لا يختلف عن اعتبارات حقائق الواقع الموضوعي الجزئية، فتصبح بهذا المعنى من الاعتبارات المعرفية المشتركة كما في الفقرة السابقة، حيث ان ادراكها يتم من الخارج وليس مباشرة من الداخل، لذلك فهي تحتاج إلى أدلة عليها؛ خلافاً لمن يدركها بالحس الحضوري المباشر.

7- كما هناك نوع آخر من الاعتبارات المشتركة يخص قضايا القيم الأخلاقية، وهي وإن بدت ثابتة في عدد من القواعد الكلية، مثلما عليه قاعدة العدل، إلا أن مصاديقها متأثرة بما عليه طبيعة الواقع وتغيراته، لهذا فقد تقتضي بعض المصاديق أن تكون ذات اعتبارات خاصة غير مشتركة.

كما قد تتزاحم القواعد عند تضارب مصاديقها مع بعضها بما يسمى (تزاحم القيم)، كالذي يحصل أحياناً بين قاعدتي الصدق وحفظ النفس المحترمة أو البريئة[1].

الاعتراض الرابع:

يضاف إلى ما سبق اعتراض طه على الفهم السائد الذي يرى أن المعاني الفلسفية هي معانٍ عقلية خالصة، يشترك في إدراكها جميع الأمم وإن اختلفت ألسنتها.

---

[1] للتفصيل انظر: الحدس الأخلاقي. وسلسلة حلقات فلسفة النظام الأخلاقي، موقع فلسفة العلم والفهم:
http://philosophyofsci.com:2082/index.php?id=11

وهو يرجّح أن منشأ هذا الاعتقاد راجع إلى مفهوم اللوغوس الذي يجمع في دلالته بين العقل واللغة، مما دعا أوائل الفلاسفة إلى المطابقة بين الاثنين، وانتهى بهم الحال إلى الاستغناء بالعقل عن اللغة[1].

لكن الحقيقة أن الاشتراك المعنوي ضرورة لا غنى عنها في عملية التفاهم والتواصل؛ ولولاه لما أمكن للبشر أن يفهم بعضهم بعضاً.

فمثلاً لو اختلف المعنى الرياضي لـ "الواحد" من شخص إلى آخر، لما اتفقوا على أن الواحد إذا أُضيف إلى مثله نتج عنه اثنان، أو أن الثلاثة إذا ضوعفت أصبحت ستة. صحيح أن هناك الكثير من التباين في فهم المعاني، سواء في الفلسفة أو في غيرها، لكن هذا لا يبرر تعميم هذه الحالة. بل إن تعميمها يُبطل الدليل نفسه، إذ يغدو المعنى الذي يقوم عليه الاستدلال محل اختلاف، فينهدم معه إمكان التواصل أصلاً، ويؤول الأمر إلى حوار الطرشان.

وعلى هذه الشاكلة اعتقد طه باسطورة ما يقال من أن المعنى سابق على اللفظ أو البلاغة اللغوية، وانتهى إلى القول إن أياً منهما لا يتقدّم على الآخر، بل هما متحدان. وكما صرّح بذلك قائلاً:

«ان المعاني والافكار الفلسفية ليست معاني شفافة لا يحجبها شيء، ولا متعدية لا يعترضها شيء. كما ان الألفاظ ليست أواني تفرغ فيها المعاني، ولا قنوات تعبر فيها الافكار. ومن هنا يتحقق بأن الشكل اللفظي لا يمد المضمون المعنوي بمجرد سند يستند إليه في ظهوره، وإنما بالمادة نفسها التي يصير بها شيئاً منطوقاً، كما يتحقق على العكس من ذلك بأن المضمون المعنوي لا يمد الشكل اللفظي بمجرد مادة ينطبع فيها، وإنما بطريقة العرض نفسها التي ينبغي ان يرد بها»[2].

هكذا فاللفظ والمعنى يتحدان عند طه دون أسبقية لأحدهما على الآخر.

---

[1] الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص128.

[2] المصدر السابق، ص129 و131.

ومع ان الغالب في المعنى لا يظهر بدون اللفظ، كما ان اللفظ ليس بشيء من دون معنى، وهما من هذه الناحية متحدان معاً، لكن عملية السبق الرتبي واضحة لصالح المعنى على اللفظ.

فالعقل الذي يؤسس العلاقة بين اللفظ والمعنى، إنما غرضه المعنى بالذات، ولو كان غرضه اللفظ؛ لكان من الممكن ان يلفظ أي شيء، سواء بمعنى أو بغير معنى. لذلك فحرصه على المعنى يجعله يختار اللفظ المناسب، ويمكنه ان يختار لفظاً آخر للمعنى ذاته، لكنه لا يفعل العكس، أي يختار اللفظ ويضمّنه المعنى، ومن ثم يستبدل المعنى بمعان أخرى مختلفة لذات اللفظ، حيث من الواضح ان هذه العملية تعتبر من التلاعب في المعاني دون ان يكون لها علاقة بالكشف عن الحقائق وتصويرها كما تبتغيها الفلسفة والعلوم. ويمكنها ان تنفع في التفنن الأدبي المتجاوز للمعاني الدالة على الحقائق الموضوعية.

ويمكننا تصوير العلاقة بين اللفظ والمعنى على هيئة دائرتين: إحداهما مخزّنة بالمعاني، والأخرى بالألفاظ. فإذا كان الغرض هو الكشف عن الحقيقة؛ فسيتوجب على العقل تحديد المعنى، ثم ينتقي له ما يناسب من لفظ، وقد يجد أمامه جملة من الألفاظ المناسبة لكنه سيختار واحداً منها دون البقية.

أما إذا لم يكن الغرض بلوغ الحقيقة، بل مجرد التفنن الأدبي فحسب، فإن العكس هو ما يحصل، وهو التعلق باللفظ كمركز اهتمام، ومن ثم يُنتقى له ما يناسبه من معانٍ، أي يُستعمل اللفظ لتوليد دلالات جديدة بصيغ إبداعية، لا يعنيها الكشف عن الحقيقة. ولو انتهج هذا المسلك من كان مطلبه الحقيقة، كالفلاسفة مثلاً، لآل بهم الأمر إلى فوضى المعاني وتضاربها، وانقطع سبيلهم إلى اليقين.

وقد سبق لأبي حامد الغزالي أن أشار إلى هذه الإشكالية، مبيناً أن كثيراً من أخطاء المتكلمين تعود إلى الوهم اللغوي، حيث تُطلب المعاني من الألفاظ لا العكس.

فهو يقول: ‹‹اذا أنتَ امعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً ان أكثر الاغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه ان يقدر المعاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ ثانياً، ويعلم انها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات››[1].

كذلك فمن الناحية التكوينية، فإن الإنسان مجبول على أن يجعل المعنى هدفاً، يتوسل إليه عبر اللغة، لا أن يساوي بينهما في المرتبة. وبالتالي فالمعنى سابق على اللفظ من حيث الرتبة؛ كسبق الغاية على الوسيلة. بل حتى من حيث النمو الفردي، نجد الطفل يُعبّر عما يريد من معانٍ عبر الإشارات الحسية، فيتوسّل بها لقضاء حاجاته ومقاصده ، قبل أن يُتقن اللغة المنطوقة.

ومن الأخطاء الأخرى التي ارتكبها طه في هذا المجال، قوله باسطورة الاعتقاد بأسبقية النطق على الرسم أو الكتابة. إذ يرى أنهما متوازيان يسيران على خطٍ واحد من دون تقديم أو تأخير[2].

لكن حقيقة الحال أنه سواء من حيث النمو التطوري للفرد، أو من زاوية البحث الأنثروبولوجي، نجد على الدوام أن النطق يسبق الكتابة. فللنطق والكلام صفة غريزية فطرية خلافاً للكتابة المتصفة بالاصطناع والتكلف. أما القول بسبق النص المكتوب للكلام، كما يذهب إليه بعض دعاة أدبيات ما بعد الحداثة من أمثال جاك دريدا، فقول شاذ يصادم البداهة والعقل، كما يتعارض مع الشواهد التاريخية والأنثروبولوجية التي تدل على أن المجتمعات البشرية عرفت الكلام والتخاطب قبل أن تعرف أنظمة التدوين والكتابة بزمن طويل.

ومن حيث التكوين الذاتي يكون الفكر سابقاً على الكلام، وكلاهما فطريان، والكلام سابقاً على النص أو الأثر المكتوب. أو لنقل: إن الفكر هو علة القول والكلام، والكلام علة النص أو الأثر المكتوب الذي يحمل

---

[1] الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، نشر مكتبة الشرق الجديد، بغداد، 1990م، ص151.
[2] الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص129 و131.

خاصية مصطنعة غير فطرية، كالذي فصلنا الحديث عنه في (علم الطريقة)[1].

وبهذا تكون الكتابة مرتبة متأخرة من مراتب التعبير الإنساني، إذ لا تستقل بنفسها عن الفكر والكلام، بل تستمد وجودها ووظيفتها منهما، وتبقى معتمدة عليهما في إنتاج المعنى وتداوله.

[1] انظر: علم الطريقة، الفصل السابع.

الفصل الخامس

نقد مبدأ عدم التناقض

سعى طه إلى الانتقاص من قيمة مبدأ عدم التناقض، حتى بلغ به الأمر أن اعتبره من المعارف النسبية، التي قد تصح في بعض الحالات دون غيرها. والذي دفعه إلى الحط من قيمة هذا المبدأ هو ظنه بأنه نتاج للفلسفة اليونانية، بل وذهب إلى أبعد من ذلك، فعدّ العقل النظري المجرد برمّته ثمرة خالصة لهذه الحضارة الفلسفية.

فمثلاً، في كتابه (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) اعترض على العقل انطلاقاً من التصور الفلسفي الأرسطي له[1]. رغم ان هذا التصور لا يمثل بالضرورة الاطار العام للعقل، فهو يشكل نظرية من النظريات المطروحة حول هذه الآلة الادراكية، ومن ذلك ان التصور الأرسطي لا يُدرج القيم الأخلاقية ضمن الضرورات العقلية، خلافاً لبعض التصورات الفلسفية والكلامية، كما لدى المعتزلة.

فالموقف الأرسطي حول العقل مجزّأ.. وكذلك هو الحال مع موقف طه، رغم أنه يقف على النقيض من المذهب الأرسطي. فكلاهما، في نهاية المطاف، يؤمن ببعض ما تحمله المرآة العقلية الكاشفة من ضرورات دون البعض الآخر.

فاذا كان المذهب الأرسطي يؤمن ببداهة المعارف المنطقية والفلسفية، ويستثني منها القيم الأخلاقية، فإن طه يرى العكس هو الصحيح، حيث يؤمن بكونية القيم الأخلاقية دون المبادئ المنطقية والفلسفية الأخرى، رغم انهما بديهيان وخاضعان لكشف العقل القبلي من دون تمايز جوهري. لكنه مع ذلك اعترف في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) بأن قانون عدم

---

[1] التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص168.

التناقض لا يختلف عن قانون المصلحة العملية في أنهما متعاليان عن الملاحظة والتجربة، وهو يمثل تغيراً في الموقف اتجاه القضايا العقلية الخالصة.

فإذا كان المذهب الأرسطي يُقر ببداهة المعارف المنطقية والفلسفية ويستثني منها القيم الأخلاقية، فإن طه على العكس من ذلك، يرى كونية القيم الأخلاقية وبداهتها، بينما يشكك في البداهة العقلية للمعارف المنطقية والفلسفية الأخرى، رغم أن كلا النوعين يُعدّان بديهيين وخاضعين لكشف العقل القبلي من غير تمايز جوهري.

ومع ذلك، نجده يعترف في كتاب (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) بأن قانون عدم التناقض لا يختلف عن قانون المصلحة العملية في أنهما متعاليان عن الملاحظة والتجربة. وهو ما يمثل تغيراً ملموساً في موقفه من القضايا العقلية الخالصة، ويكشف - في جانب منه - عن التباس المعايير في التعامل مع البديهيات العقلية بين الرفض والتسليم.

ومن حيث التحليل، فإن الخطأ الأساس الذي قاد طه إلى نقد العقل ومبدأ عدم التناقض يمكن إرجاعه إلى عدم التمييز بين نوعين من المبادئ: المبادئ العقلية الكلية المشتركة بين البشر كافة من جهة، وفي إزائها المبادئ التي تخص حضارة أو جماعة معينة من جهة أخرى.

فالمبادئ المشتركة لا بد من ان تُكتشف من طرف حضارة معينة، سواء كانت يونانية أو غيرها، لكنها تبقى مبادئ مشتركة ومتأصلة في العقل البشري دون أن تُعزى إلى جماعة محددة أو حضارة معينة، أي ان اكتشافها من جهة محددة لا يغير من قيمتها الواضحة لدى العقل البشري، وهو ما يعني ليس كل ما تنتجه الحضارة اليونانية أو غيرها من الحضارات العالمية مقبولاً، بل ما يقبل إما ان يكون واضحاً لدى البشر جميعاً دون حاجة للبرهان والدليل؛ كما في القضايا الفطرية والضرورية، أو يكون مبرهناً عليه من دون شك، أو مستدلاً عليه وفق الأدلة المعتبرة.

انتقاص مبدأ عدم التناقض

شنّ طه هجمات متكرّرة على مبدأ عدم التناقض، في محاولة للنيل من مكانته المعرفية الأساسية. ففي كتاب (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) الصادر عام 1986 أجاز تقويض هذا المبدأ دون الإخلال بشروط المنطق، زاعماً أنه من الممكن بناء نسق منطقي متّسق تصدق فيه القضيتان المتناقضتان معاً[1].

وفي مقالته (اسطورة الفلسفة الخالصة) المنشورة عام 1997؛ قدّم عدة محاولات لتجاوز هذا المبدأ والنيل من المنطق الأرسطي عموماً. ففي بعض المواقف أجاز للمرء ان يكون عاقلاً ومتناقضاً مثلما هو عاقل وغير متناقض. ودعا إلى المنطق الموسع الجامع لهما[2]. واستعان - في هذا الصدد - بعدد من المفكرين الغربيين من ذوي الاتجاه غير الاتساقي، وهم الذين لا يشترطون عدم التناقض في تقبلهم الاستدلال أو البرهان، حيث اعتبروا بعض التناقضات صادقة[3].

ونقد فكرة الفلسفة الخالصة في جمعها بين الصفة وعدم التناقض الذي عبّر عنه بالاتساق، واعتبر أن من الممكن ان تكون الصفة منفكة عن عدم التناقض أو الاتساق، كاشفاً عن ان الصفة المتناقضة قد تنحل إلى أجزاء مفيدة، مثل مفهوم الدائرة المربعة، حيث ان هذا المفهوم يفيدنا في المرتبة الأولى للتحليل الدلالي بمعان ثلاثة، هي: التدوير والتربيع واجتماع التدوير والتربيع، كما يفيدنا فيما يتفرع عنها من معان.

لذلك خلص إلى ان المفهوم يصف ولا وجود له، وقد يتناقض ولا لغو فيه بالمعنى الذي يخلو من الفائدة[4].

---

[1] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000م، ص140 و152.

[2] سؤال المنهج، ص145.

[3] المصدر السابق، ص144-145.

[4] المصدر نفسه، ص135-136.

وحقيقة لا يعتبر هذا النقد جاداً، فالفلسفة الخالصة تمنع بين الصفة والتناقض على صعيد الوجود لا المفهوم. فالمفهوم يمكن خلقه وان كان متناقضاً، وهو من الوضوح بمكان، فبدون ذلك كيف يمكن التفكير في مفهوم التناقض ذاته، حيث اننا ندرك التناقض جلياً، لكننا نمنع حصوله وتحققه عيناً. والحكم في ذلك بيّن بيان المفهوم ذاته.

كذلك فقد اعتبر الجمع بين الحكم والاتساق (عدم التناقض) ليس ضرورياً، ورأى أن الحكم المتناقض قد يحافظ هو الآخر على القيمة التصديقية.

هذا ما صرّح به رغم المغالطة التي جعلته ينتهي إلى نفس قرار منطق الفلسفة الخالصة، فاعتبر أن تأليف التصور المتناقض مع غيره من التصورات قد تنتج عنه أقوال تحتمل الصدق والكذب، فقولنا (الدائرة المربعة مربعة) أو (الدائرة المربعة معدومة) صادق، لكن قولنا ان (الدائرة المربعة غير مربعة) كاذب[1].

وبلا شك ان هذه الصور المفترضة هي أيضاً لا تشكّل نقداً للفلسفة الخالصة ولا المنطق الأرسطي؛ لأنها هي الأخرى تفترض مقدمات متناقضة مع نتائج صادقة أو كاذبة وفق ذات الافتراضات، لكنها في جميع الأحوال تعتبر كاذبة من حيث صدقها الموضوعي. بمعنى ان من المحال ان نجد في الواقع الموضوعي مصاديق لهذه المقدمات أو الافتراضات المتناقضة.

وفي مجال الاستدلال القياسي قدّم مثالين مختلفين في المنطق للرد على مبدأ عدم التناقض، أحدهما مؤلف من قضية متناقضة مع غيرها من القضايا، لكنها يمكن ان تنتج استدلالاً صحيحاً في حالات معينة، مثل قولنا: (هذا دائر مربع، وكل مربع متساوي الاضلاع، فهذا متساوي الاضلاع). وهو استدلال صحيح لا ينقض الاستدلال المنطقي. أما المثال الثاني فهو

---

[1] المصدر نفسه، ص136.

قولنا: (هذا دائر مربع، وكل دائر متساوي الاقطار، فهذا غير متساوي الاقطار). وبلا شك انه استدلال فاسد.

وقد اعتبر المثال الأول يردّ على الفلسفة الخالصة كما في المنطق الأرسطي[1].

في حين ان الاستدلال الوارد في هذا المثال غير متناقض، إذ المقدمة الأولى المتناقضة هي مقدمة مفترضة أصلاً ولا تتناقض مع النتيجة.

وبلا شك ان الأمثلة التي أثارها طه - وقبله العديد من المفكرين الغربيين - في الردّ على مبدأ عدم التناقض تتصف بالمغالطات المفضوحة، وبالتالي لا تشكّل اعتراضاً على طبيعة استدلال المنطق الصوري، وكان يُفترض أن يُقدّم دليلاً على صحة الاستدلال المتناقض. أي أن يجد تناقضاً في صورية الدليل لا مادته.

إذ من الممكن افتراض مادة الدليل بأيّ شكل كان، سواء كانت متناقضة، أو غريبة، أو أيّ شكل يمكن للذهن البشري تصوره واختراعه. وهي في جميع الأحوال لا تؤثر على طبيعة الاستدلال الصحيح منطقياً، لكنها لا تصدق بالضرورة على الواقع الموضوعي.

كما حاول هذا المفكر ان يثبت وجود ظواهر عقلية وفلسفية متناقضة تلازم الخطاب الإنساني، فذكر أربع حالات أغلبها تعبّر عن وجهات نظر تتعلق بتفسير مظاهر العقل والطبيعة والمجتمع[2]، وأهمها تلك المتعلقة بالنقائض الفلسفية الاربع كما أدلى بها عمانوئيل كانت، وهي[1]:

---

[1] المصدر نفسه، ص137.

[2] هي باختصار كالتالي:

1- الصعوبات أو المطالب العويصة: وهي استحضار الناظر لقولين متعارضين لتبيان ايهما اصوب. وهي حالة مستخدمة بقوة لدى الفكر الفلسفي وغيره.

2- المفارقات: وهي عبارة عن دليل ظاهر الصحة بمدلولين متناقضين، مثل مفارقات زينون، ومثل مفارقات الكذاب الذي يقول انه كذاب، حيث يكون صادقاً إذا كذب، وكاذباً إذا صدق.

3- النقائض: وهي التي يقع العقل في التناقض متى خاض في قضايا عالم المطلق بمقولات عالم الظاهر، كما في نقائض عمانوئيل كانت الاربع.

1- قضية العالم إن كان ذا بداية زمانية ومحصوراً ضمن حدود مكانية، أو لا متناه؛ سواء في الزمان أو المكان.

2- قضية أجزاء العالم إن كانت بسيطة تتركب منها جواهر الأشياء، أم انها هي أيضاً مركبة، وهكذا إلى ما لا نهاية له من الأجزاء.

3- قضية السببية الحتمية إن كانت تنتهي إلى سببية حرة، أم لا يوجد غير القوانين الطبيعية الحتمية.

4- قضية العالم إن كان بحاجة إلى كائن ضروري يشكّل علة له، أم لا يوجد مثل هذا الكائن.

هذه هي النقائض الفلسفية الأربع، والتي عرّضها عمانوئيل كانت للنقد والتحليل في كتابه (نقد العقل المحض).

وقد اعتبر طه أن فائدة هذه النقائض الكانطية تكمن في أنها لا ترتفع، وأنها تكشف عن ان للعقل حدوداً ومجالاً لا يتعداها، وهو المجال المتعلق بالظواهر الطبيعية وحدها دون دون أن يمتد إلى عالم ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا، كما يذهب إلى ذلك الفلاسفة[2].

لكن من وجهة نظر (كانت) ان هذه النقائض التي يعجز العقل عن حلها تفضي إلى رفع موضوعاتها المطروحة للجدل الترسندالي الميتافيزيقي من أرض الواقع. فهذه هي الطريقة المثالية التي سلكها (كانت) لفض النزاع. وهي تعني انه لا معنى للجدل الديالكتيكي على لا شيء موجود واقعاً، فوجود العالم رهين باحساسنا لذاتنا في التمدد الامبيريقي لسلسلة الظواهر[3].

4- المجادلات: وهي التناقضات التي يأتيها الجدلي ويراها حقيقة كونية تظهر في الطبيعة والعقل والمجتمع والتاريخ، كجدليات هرقليطس وهيجل وماركس (سؤال المنهج، ص140-142). مع ذلك يلاحظ ان الفقرة الثانية تحمل مثالين مختلفين تمام الاختلاف من حيث الجنس والطبيعة. وليس من الصحيح جمعهما في صنف واحد.

[1] نقد العقل المحض، ص227 وما بعدها.

[2] سؤال المنهج، ص141-142.

[3] انظر: مفارقات نقد العقل المحض.

العقلانية المتقلبة والانقلاب عليها

لقد اتفق طه مع المنطق غير الاتساقي الذي تبنّاه عدد من المفكرين - كما أشرنا - في مسألتين، هما التصوير والتحقيق، لكنه خالفهم في التنسيق لانهم حافظوا في الاستدلال على الاتساق، ولم يتقبلوا من الأدلة إلا ما كان متسقاً، وعبّروا عن ذلك بمبدأ عدم الابتذال. وقد لقي اعتراضاً من قبل هذا المفكر الذي دعا إلى ما أسماه بالعقلانية المتقلبة، فهي ممارسة حية موسعة دون التقيد بقيود معينة، فتشمل النسق والقصص، حيث الشواهد والاحداث تحضر بوصفها آثاراً دالة على معان خفية، وأسباباً دالة على مسببات بعيدة، فيكون النظر فيها اعتباراً[1].

ومثّل على القصص بقصة النبي يوسف وما إليها حيث لا تقوم على نسق الدليل، رغم ان الدليل عليها هو الخبر الوحياني المتمثل بالقرآن الكريم.

ويقوم النسق المنطقي عند طه على أمرين سماهما: التأسيس والتنتيج؛ فالأول معنيٌّ بتصدير بعض القضايا، أما الثاني فمختصٌّ بتوليد القضايا وفق منطق اللزوم. غير أن كليهما مرفوض لديه؛ فالتأسيس مرفوض لأن صاحبه - بحسب طه - يقع في محاذير، منها: التحكم والتسلسل والدور. ويبدو أنه يقصد بذلك أن من يتبنى مبدأ التأسيس لا يسلم من الوقوع في أحد هذه الإشكالات الثلاثة.

وعادة ان النسق المنطقي يلتزم في نهاية الأمر بقضايا أساسية بديهية لا غنى عنها، وهي العملية التي يصفها طه بالتحكم، والتي لا يتقبلها، ويعتبرها تواطئية نسبية، تختلف من شخص لآخر. أما التنتيج (الاستنتاج اللزومي) فهو أيضاً غير مقبول لديه، حيث اعتبره ضيّقاً، واعترض عليه فقال: ألا يمكن ان نعرِّف من غير تنسيق وننظم من غير لزوم؟![2].

---

[1] سؤال المنهج، ص146-149.

[2] المصدر السابق، ص147-148.

لقد رام طه إلى تكوين معرفة من دون بناء محكم يمكن التحاجج به. فالقابلية على تشكيل المعرفة أمر تلقائي، وهي يمكن ان تتولد بأي شكل كان، لكن فقط المعرفة الراجحة وفق الأدلة المتسقة هي ما يمكن لها ان تؤدي إلى بناء العلم الدقيق، بعيداً عن الفوضى والجهل والسفسطة وعدم الضبط.

وفي (علم الطريقة) ميزنا بين المعرفة والتحقيق المعرفي، حيث للأخير مبرراته المنطقية أو العقلية أو التجريبية، في حين ان المعرفة غير المحققة فلها مبررات نفسية أكثر مما هي منطقية أو عقلية أو تجريبية. ويمكن تقسيم التحقيق المعرفي بإطلاق إلى ثلاثة أصناف من حيث النتيجة كالتالي:

1- التحقيق المطابق: ويتميز بتطابق الحكم الذهني مع الموضوع الخارجي، وهو ما يُعبَّر عنه باليقين الموضوعي.

2- التحقيق المبرّر: ويتميز باستناد نتائجه إلى مبررات كافية للتمسك به معرفياً دون بلوغ مستوى اليقين الكامل أو التطابق التام مع الموضوع الخارجي.

3- التحقيق المخمّن: ويتميز بافتقاره إلى مبررات كافية للاعتماد عليه معرفياً، سواء من الناحية المنطقية أو الموضوعية، حيث يبقى في دائرة الظن الضعيف أو التخمين غير الموثوق[1].

لكن في جميع الأحوال لا يمكن بناء معرفة منضبطة من دون قضايا أساسية واضحة تتحكم فيها، وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض المنطقي. بل ان هذا المبدأ هو اشبه بالشيء المقدس الذي ما من أحد أراد الطعن فيه إلا وكان هو المطعون.

كما من غرائب طه في هذا الصدد، انه اعتبر نقيض الحقيقة هو الاشتباه، ونقيض نسق الدليل هو القصص!![1]. في حين لا يختلف اثنان على ان نقيض الحقيقة هو نفيها.

---

[1] انظر: علم الطريقة.

وعلى هذه الشاكلة قوله: ان المتناقض التصديقي لا حكم فيه، وان ما لا حكم فيه فهو مشتبه[2]. في حين يفترض ان يقول ان المتناقض التصديقي فيه حكم واضح وهو الاستحالة لا الاشتباه.

***

إن كل ما تقدّم عرضه من آراء طه عبد الرحمن ورد في بحثه الموسوم (اسطورة الفلسفة الخالصة) المنشور ضمن ندوة بعنوان (العقل ومسألة الحدود) عام 1997 عام، وأعيد نشره لاحقاً ضمن كتابه (سؤال المنهج) سنة 2015. غير أنه في كتاب (حوارات من أجل المستقبل) الصادر عام 2000، عاد ليُبدي اتفاقاً مع ما يُعرف بـ"المنطق غير الاتساقي"، مُتراجعاً عن رفضه السابق لمبدأ عدم الابتذال، الذي يشترط ألا تُقبل في النسق إلا الأدلة المتسقة أوغير المتناقضة.

وقد أشار في هذا السياق إلى أن المنطق الصوري ليس جامداً، بل هو كيان متطور، مرّ عبر التاريخ بأطوار متعددة، وظهرت منه أنساق منطقية متنوعة في مختلف الحقول المعرفية، بما في ذلك الحقول الأدبية؛ حيث يُعَدُّ بعض المبادئ التي طالما اعتُبرت نهائية وعقلية، مثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، قابلة للنقض أو الإلغاء، كما هو الحال في ما يُعرف بـ"المنطق المجانب للاتساق" أو ما أسماه في بحث (اسطورة الفلسفة الخالصة) بـ "المنطق غير الاتساقي"، كما أشرنا. وقد عبّر عنه بأنه منطقٌ حسابي يُستغنى فيه - مثلاً - عن مبدأ عدم التناقض، إذ تُدرَج ضمن مسلّماته قضايا تجمع بين النقيضين.

ثم خلُص إلى أنه لا يمكن الحديث عن وجود «مبادئ ثابتة تكون بمنزلة مبادئ العقل دون غيرها، إنما الشيء الذي يبقى ثابتاً، هو انك عندما تختار مسلّماتك وتختار قواعدك للاستنتاج من هذه المسلّمات، ينبغي لك الالتزام بها إلى النهاية في ترتيب النتائج عليها، فحينئذ لا يبقى للعقل من معنى الا

---

[1] سؤال المنهج، ص132.
[2] المصدر السابق، ص133.

كونه عبارة عن التقيد بالنسق الذي تختاره، فالعقل اذن عقول لا بالمعنى القومي أو بالمعنى الفردي، وإنما بالمعنى الاجرائي، أي ان كل نسق هو عقل، فتعدد العقول بتعدد الانساق».

لذلك أخذ يذكّر بما كان يؤكد عليه في كتبه بأن العقل ليس ذاتاً قائمة في الإنسان، بل هو فعل من الأفعال يصدر عن الإنسان، كما يصدر عنه السمع والبصر والكلام.. واعتبر أن ما يؤيد هذا الرأي هو ما نراه من تطور الأفعال وثبات الذوات، فلو كان العقل ذاتاً ثابتة لما تطور[1].

لكن سواء في النص السالف الذكر، أو فيما سبقه من طرح ضمن بحث (اسطورة الفلسفة الخالصة) يتبدّى لنا سجال سفسطائي واضح. فالعقل إذا ما جُرّد من الثوابت والحقائق المطلقة، لن يثبت به شيء على الإطلاق. فمثلاً إن لم يكن هذا النص قائماً على التسليم بالحقيقة المطلقة لمبدأ عدم التناقض، لانعدمت قيمته، ولأصبح كل قول ممكناً بحمله على النقائض.

وهو موقف يذكّرنا بمفكر ما بعد الحداثة الشهير جاك دريدا والذي نعتناه في (علم الطريقة) بصاحب "النظرية النقائضية"، حيث يتعامل مع النصوص تعاملاً حراً من دون قيود، فوفقاً له ان النص عبارة عن أداة لإنتاج سلسلة من الإحالات اللامتناهية، فهو رسول "التعامل الحر" عبر عدم امكان تثبيت المعنى. فليس للنص معنى نهائي، أو هو بلا معنى، إذ كل معنى يجد نقيضه في النص ذاته، أو انه يحيل إلى معنى آخر لا علاقة تربطه بالأول، ويظل معنى النص مرجأً. وهكذا تبدو سلسلة الإحالات اللامتناهية وما تتضمنه من تنافرات المعنى وتناقضاته، دون امكانية الحفاظ على معنى محدد، بل ولا امكانية التواصل.

وتفضي هذه النظرية إلى أن كل القراءات متساوية القيمة[2]، وهو معنى مقارب للعقلانية المتقلبة التي يدعو إليها طه عبد الرحمن.

---

[1] حوارات من أجل المستقبل، ص64-65.

[2] للتفصيل انظر: علم الطريقة.

والسؤال الجوهري الذي نود طرحه هنا: إذا كان العقل خالياً من الثوابت والحقائق المطلقة، فكيف يمكن لطه عبد الرحمن أن يبرر اعتقاده الراسخ بالإسلام، وبالتصوف، وبالأخلاق الفطرية؟!

ويُعزّز هذا التناقض ما أورده في بعض حواراته، حيث نفى ثبات الحقائق الوجودية، بما فيها الحقيقة الدينية، معتقداً أن كل شيء في تغيّر مستمر، وليس ثمة شيء ثابت بما في ذلك هوية الذات (الأنا)، التي لا وجود لها في ذاتها، بل كل ما موجود هو "الغير". فالتغير مستمر، وتصبح الهوية الوجودية في حقيقتها هي جمع أو وصل لهذه التغيرات. فالغيرية والتعددية ناتجة عن حركة الزمان. وهو ما يعني ان الغيرية هي الأصل، والهوية هي الفرع. أو ان الجمع هو الأصل، وان الفردية هي تجريد لهذه الجمعية. وحتى الحقيقة الدينية متعددة بدلالة تعدد الشرائع[1].

لكن هذا المعنى لا يخرج عن أحد احتمالين: إما إنكار وجود أي حقيقة ثابتة مطلقاً، بما في ذلك الحقيقة الإلهية، وهو ما يستبعد الاعتقاد به، حيث انه أقرب إلى الإلحاد منه إلى الإيمان. أو الاعتراف بالحقيقة الإلهية كحقيقة ثابتة دون غيرها؛ بوصفها الجوهر الثابت، وما عداها يمثل أعراضاً دائمة التغير، وهو الموقف الذي يتناغم مع خط العرفان النظري، كما في اعتقاد ابن عربي ومنظّري وحدة الوجود الشخصية.

الفلسفة الائتمانية ونقض عدم التناقض

من بين أغرب الاعتقادات التي أدلى بها طه ما ورد في كتابه (بؤس الدهرانية) الصادر عام 2014، حيث أدرج مبدأ عدم التناقض وتفريعاته تحت عنوان "مبادئ العقل الأولى" للفلسفة غير الائتمانية، وهي تتحدد في ثلاثة مبادئ: الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع. وجعل في مقابلها ما أسماه "الفلسفة الائتمانية"، والتي تقوم - حسب ترتيبه - على ثلاثة

---

[1] الحوار أفقاً للفكر، ص31-32.

مبادئ بديلة: مبدأ الشهادة، ومبدأ الأمانة، ومبدأ التزكية، زاعماً أنها تمثل الفلسفة الإسلامية الحقة.

وتُعد هذه المقابلة، بما تنطوي عليه من تحريف للمفاهيم المنطقية، محاولة هزيلة تُفضي إلى تهافت الفلسفة الائتمانية نفسها. ففي هذه الأخيرة، يُضاف إلى كل مبدأ من المبادئ الثلاثة قيد يميّزه عن نظيره في ما سماه بالفلسفة غير الائتمانية:

فمبدأ الشهادة يقيد مبدأ الهوية، ليُقرّ بأن الشيء هو هو متى شهد عليه غيره.

ومبدأ الأمانة يقيد مبدأ عدم التناقض، ليُقرّ بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً.

ومبدأ التزكية يقيد مبدأ الثالث المرفوع، ليقضي بأن الشيء إما هو وإما نقيضه متى كان العمل مطلوباً[1].

لكن بتحليل هذه المبادئ من منظور إبستمولوجي، نجد أنها تُفضي إلى نسف المنطق ذاته، إذ إن هذه المبادئ لا تكون صحيحة إلا بقيود خارجية. فلو رُفعت تلك القيود، لكان من الجائز - وفقاً لهذا التصور - أن لا يكون الشيء هو هو، وأن يجتمع الشيء مع نقيضه، وأن لا يكون الشيء لا هو ولا نقيضه. فأي منطق هذا الذي يقبل بمثل هذه النتائج المتهافتة؟!

والأدهى من ذلك، أن المبادئ الائتمانية الثلاثة - بحسب تصور طه - لا يمكن تأسيسها أو تبريرها، ما لم تُبْنَ أصلاً على مبادئ العقل المجرد الثلاثة التي رفضها، زاعماً مخالفتها للفلسفة الإسلامية. وهنا تتجلى المفارقة:

إذ كيف تنهض فلسفة تدّعي الأصالة الإسلامية، وهي لا تملك أساساً معرفيّاً إلا من خلال ما تنفيه وتنبذه؟!

---

[1] بؤس الدهرانية، ص14-19.

وحقيقة أن مبادئ طه الائتمانية لا علاقة لها تماماً بمبادئ المنطق الثلاثة. فلا وجه لمثل هذا التقابل الضدي بين الطرفين، بحيث لو اعتقدنا بأحدهما فلا بد من التخلي عن الثاني، إذ إن هذا النوع من التقابل يقوم على خلطٍ بين مستويات مختلفة من الخطاب المعرفي. وإن الاعتماد على هذه الطريقة المتهافتة يمكن أن يفسح المجال للقول بأي شيء ليقابل المبادئ المنطقية الأخيرة، بما يؤدي إلى تفريغ مفهوم التقابل نفسه من ضوابطه العقلية الدقيقة، وتحويله إلى أداة جدلية فضفاضة.

بل ان المبادئ الائتمانية التي رآها طه مخالفة لمبادئ العقل المتعارف عليها (الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع)؛ هي ذاتها يجعل منها هذا المفكر - كما سنرى - دلالة غير مصرح بها على وحدة الوجود، كما يذهب إليها العرفاء، لا سيما عند مقام الشهادة التي يترقى إليها المتزكي الحافظ للأمانة حتى يصل إلى حال ان الشاهد والمشهود واحد لا غير، فليس في الدار من دَيّار غيره.

وبغض النظر عن هذه النتيجة، فإنه في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) تخلى عن المعنى المتهافت السابق، فجعل من مبادئ المنطق النظرية ما يقابلها في القوة من المبادئ العملية الإسلامية، وعلى رأسها المصلحة الشرعية.

وكما قال: لما كان مجال العمل يقابل مجال النظر؛ كانت قيمه وقوانينه تقابل قيمه وقوانينه، فالخير يقابل الصدق، والشر يقابل الكذب. كما ان قانون المصلحة بحكم تضمنه للقيمتين المتضادتين جلباً أو دفعاً؛ يقابل قانون مبدأ عدم التناقض في مجال النظر، إذ الشيء لا يجتمع مع نقيضه[1]؛ معتبراً مبدأ المصلحة بالنسبة للعمل بمثابة مبدأ عدم التناقض بالنسبة للنظر[2].

وكرر هذا المعنى فاعتبر المصلحة كما صاغها الغزالي (وهي جلب المنفعة أو دفع المضرة) تعبّر عن قانون أو مبدأ ينزل من العمل منزلة

---

[1] التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص353.

[2] المصدر السابق، ص506.

قانون عدم التناقض من النظر، وانها بالتبع تحدد العقلانية العملية تحديد قانون عدم التناقض للعقلانية النظرية، مما يجعلها مبدءاً يتأسس عليه علم المقاصد وليس كما ظنه الغزالي بأنها أحد المقاصد[1].

بل زاد على ذلك واعتبر القول (بأن الشريعة وضعت لمصالح العباد) له من قوة البداهة ما لمبدأ الهوية، إن لم يكن أقوى بداهة، وذلك متى أخذنا بعين الاعتبار كمال الشارع[2].

كما أضاف إلى ما سبق بأن مبدأ (التنور المؤيد) ومقتضاه جلب النور ودفع الظلمة ينزل منزلة مبدأ عدم التناقض. وبناء على هذا يكون مبدأ التنور مؤسساً لأعلى رتبة في العقلانية العملية، فليس في الأعمال أعقل من العمل الذي يلتزم قيم الكمالات الإلهية مهتدياً بها ومترقياً[3].

وبذلك يتبين بأن طه في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) قد خفف من النزعة المتطرفة في نقده لمبدأ عدم التناقض كالتي وردت في كتبه السابقة.

بل يُستشم منه أحياناً في بعض من كتبه السابقة تقبله للمعارف العقلية الضرورية بدلالة غير صريحة.

فمثلاً في (تجديد المنهج في تقويم التراث) أشار إلى نقد ابن تيمية لموازين الغزالي الخمسة في كتابه (الرد على المنطقيين) والذي اعتبرها لا تختلف عن منطق اليونان مع تغيير الفاظها[4]. لكن طه رد على ابن تيمية بأنه نفسه قد سلّم بوجود بعض من هذه الاستدلالات في الفطرة الإنسانية، مثل التلازم والسبر والتقسيم والشكل الأول من القياس الحملي. كما نقل عن ابن تيمية بأنه اعتبر هذه الأدلة قد مارستها الأمم في مختلف الأزمنة والأمكنة قبل اليونان وبعدها. ولا تشترك الأمم في صور هذه الموازين

---

[1] المصدر نفسه، 430.

[2] المصدر نفسه، ص387.

[3] المصدر نفسه، ص459.

[4] ابن تيمية: الرد على المنطقيين (2)، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ص115.

فحسب، بل تشترك أيضاً في مادتها، فمبادئ مقدماتها لا بد ان تكون أمراً ضرورياً في النفوس حتى تكون نتائجها صادقة وعادلة[1].

هذا ما نقله طه عن ابن تيمية في وجود جملة من المعارف العقلية الضرورية والأدلة الفطرية دون ان يبدي اعتراضاً عليها.

قاعدة التناقض ووحدة الشاهد والمشهود

مبدئياً لا يمانع طه من امكانية التناقض، وهذا ما صرّح به في عدد من كتبه، ومنها (روح الدين)، بما يوشك ان يقول بوحدة الوجود كالذي يذهب إليها العرفاء.

فكما قال في مشاهدة المتزكي لله: «إنك على الحقيقة لم تشاهد ما شاهدت، ولا شهدت بما شهدت، ولكن شهد وشهد على ما شهد هو الحق سبحانه، فانت المشاهِد لا المشاهِد، وأنت الشاهد لا الشاهد. والحق هو وحده الذي يشهد كل شيء ويشهد على كل شيء، ويبدو ان هذه الحال تفارق العقل الشائع بقدر ما تصادم الاعتقاد الساذج».

ثم كشف عن ان مفارقة العقل الشائع في تلك المشاهدة هي لأن المتزكي أصبح يجمع بين النقيضين، إذ فعله غير فعله، ووصفه غير وصفه، بل ذاته غير ذاته، بل صار هو غير هو. واعتبر هذه الرتبة التي يبلغها المتزكي «تتعدى حدود المنطق المعهود الذي غلب على العقول، والذي يقضي بأن صدق أحد النقيضين يوجب كذب الآخر، وكيف لا تتعداه وهي ثمرة عمل قادر على ان يجدد العقل نفسه، فما بالك إذا كانت الممارسة العقلية التي تعوّد عليها الناس ليست إلا أدنى رتب العقل، ولا أدل على دونيتها من ملازمتها للحس. فالعقل المعهود عقل محسوس وان اعطي القدرة على التجريد؛ لأن هذا التجريد وإن أخرجه من مواد الأشياء فإنه لا يخرجه من صورها، لأن كل ما بني على المحسوس فهو محسوس مثله».

---

[1] تجديد المنهج في تقويم التراث، ص366-367.

لكنه استدرك ورأى امكانية التأويل العقلي لما ذكره، بحيث ينزع عن المشاهدة صبغة المفارقة العقلية، وذكر ثلاثة وجوه للتأويل[1]، وذلك دون ان يتطرق إلى حل رابع متسق من دون تكلف ولا ما يوهم التناقض، وهو القول بوحدة الوجود التي لم يعلن عنها صراحة كلما اقترب منها[2].

ويؤيد ذلك تبنيه لبعض الأفكار التي تتسق مع هذه الاطروحة العرفانية.

فصحيح انه نفى الاعتقاد بمقالة الحلول والاتحاد مع اعتقاده بالشهود والاتصال[3]، لكنه أيد المقالات الدالة على وحدة الشهود، والتي تقول ما رأيت شيئاً إلا الله، أو ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده وفيه.. وما إلى ذلك، واعتبرها حالات شهودية لا يطلع عليها العقل المجرد[4].

كما استشهد بمقالة ابن عربي في ان الشهود أو المشاهدة ثلاثة أساسية، وهي: مشاهدة الخلق في الحق، ومشاهدة الحق في الخلق، ومشاهدة الحق بلا خلق[5].

ومعلوم ان ابن عربي هو أبرز القائلين بوحدة الوجود بشتى ألوان التعبير، بما في ذلك تصنيفه الثلاثي السابق للمشاهدة الصوفية. في حين نجد طه في كتابه (سؤال الأخلاق) لم يستسغ العرفان والتصوف النظري كما جاء عن ابن عربي وأتباعه، لكنه في كتاب (روح الدين) أخذ يقترب من هذا المعنى.

---

[1] روح الدين، ص287-288.

[2] لقد أشار طه في (فقه الفلسفة) إلى وحدة الوجود، وذلك في معرض ترجمته التأصيلية لأحد مصطلحات دولوز (immanence) الذي مزج بين معنى وحدة الوجود كما لدى اسبينوزا ومعنى التجسد كما تقرر في الديانة المسيحية، لكنه صرف معنى التجسد أو التشبيه ليكون مناسباً لمجال التداول التراثي، وعبّر عن المصطلح المناسب لذلك بعنوان المواجدة، وهي «ان الإله لا يفارق العالم باعتباره قائماً به، لا باعتبار ان العالم قائم به» (فقه الفلسفة، ج2، ص403 و409).

[3] روح الدين، ص283-284.

[4] المصدر السابق، ص285-286.

[5] المصدر نفسه، ص286.

وفي موقف آخر رأى أن المتزكي المشغول بشهود ربه لا يلبث ان يرتقي درجة أخرى فيدرك انه لا يملك من أمر شهوده نفسه شيئاً، فشهوده هو بعينه شاهد من عنده تعالى يشهد به وله، ثم انه يترقى إلى رتبة يغيب فيها عن شهوده بمشهوده، فيعرف انه لم يكن على الحقيقة شاهداً وإنما كان مشهوداً به، وان الشاهد الحقيقي هو الله. فهو الذي شهد بنفسه ولنفسه، ولا أحد سواه شهد به وله. وهكذا يتحقق المتزكي بمعنى (وحدانية الشاهدية). أي الشاهدية لله وحده.

واستعان بهذا الصدد بنص عن الغزالي يعرّف الله بأنه الشاهد والمشهود[1].

لكن هذا المعنى لا يتسق إلا مع مقالة "وحدة الوجود الشخصية".

كما ان تصوير هذا الحال عائد من حيث الأساس إلى الجنيد البغدادي خلال القرن الثالث الهجري. فهو من زرع في نفوس المتصوفة - من بعده – مضامين آية الميثاق أو الذر، حيث المعنى الدال على وحدة الشهود.

فقد كشف الجنيد عن هذا المعنى العرفاني من خلال وصف الموحِّد بأنه: «شبح قائم بين يدي الله ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوته الحق له وعن استجابته له، بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسّه وحركته لقيام الحق له فيما أراده منه»[2].

فقد وظّف الجنيد آية الميثاق للتدليل على وحدة الشهود، وحالة الاستذكار التي يتوصل إليها المتصوف في اعادة الشاهدية من جديد، كما هو حال النظرية الافلاطونية. وهي التي أعاد طه توظيفها على نفس الخطى والطريق. لكنه ادعى في (سؤال السيرة الفلسفية) بأن أغلب الباحثين

---

[1] المصدر نفسه، ص388.

[2] ابو القاسم الجنيد: رسالة التوحيد، ضمن رسائل الجنيد، تحقيق علي حين عبد القادر، دار الكتب المصرية، 1988م، ص61. وانظر أيضاً: كتاب الميثاق، ضمن نفس الرسائل، ص42-43.

ينسبون نظرية الاستذكار إلى سقراط الذي يتكلم عن العالم الإلهي والذي سماه افلاطون بعالم المثل[1].

واستناداً إلى نظرية الاستذكار اعتقد طه بأنه لما خرج الإنسان الغيبي إلى عالم الشهادة بقي يحمل آثار الكينونة الغيبية في روحه وتمثلات هذه الآثار الروحية في شواهد غيبية ومعان روحية وقيم خُلقية. وأن الأمر الغيبي هو نور كاشف لطريقة الحياة. فهذا النور هو ما حمله الإنسان من عالم الغيب، وهو سبب وجود النور في عالم الشهادة[2]. لهذا رأى أن الحقائق لا تُدرك على ما هي عليه إلا بطريق الروح، وليس بطريق العقل، واستدل على ذلك بأن الروح لطيفة نورانية لا جسمانية، والحقائق الخالصة هي نفسها لطائف، ولا يدرك اللطيف إلا اللطيف، فيلزم ان التخيل الذي يكون احق بمقام المثالية بالنسبة لغيره هو التخيل الذي يصدر عن مقام الروح، وهي التي تنتسب إلى عالم فوقي لا جسماني؛ مذكرة بأصل الفطرة يوم الإشهاد الإلهي[3].

لكن هذا التصوير يخالف حقائق الواقع تماماً. إذ نعلم ابتداءاً ان البشر يتعلمون في البدء من الحس بعد الولادة. وخلال مرحلة من العمر لا يوجد مصدر آخر يمد البشر بغير هذا الحس والذي يترتب عليه الخيال. فالخيال الذي ينشأ من البشر هو ذو مصدر حسي واضح. فالمعنوي لا يسبق الحسي من حيث العمر الزمني لمراحل النمو الإنساني. وان الخيال مرتبط بالحس تماماً. والغريب ان طه يجعل الخيال يصدر عن مقام الروح لا الحس، رغم ان التشابه بين الخيال والمصدر الحسي كما يتمثل بعالم الأجسام الخارجية هو في غاية الوضوح. لذا كيف يمكن ان يكون عالم التخيل مصدره غير حسي، وهو مشابه للحس؟ بل هو لازم من لوازم الارتباط الحسي منذ الطفولة البشرية فما بعدها، وذلك على خلاف التجريدات العقلية الخالصة التي لا تجد تشابهاً بينها وبين عالم الحس.

---

[1] سؤال السيرة الفلسفية، ص130.

[2] شرود ما بعد الدهرانية، ص275.

[3] سؤال السيرة الفلسفية، ص482-483.

مع هذا لو اقتنعنا جدلاً بطريقة طه؛ لكان حال الادراكات الأخرى لا يختلف عن حال الخيال، وهي أنها تصدر عن مقام الروح بما يجعلها قائمة على نظرية الاستذكار لأصل الفطرة يوم الإشهاد الإلهي، بدلالة أن صاحبنا يجعل من الصوفي يتخذ من المعنوي وسيلة لتبيان الحسي، ومنه استخدامه للتعقل، فيصبح مصدر التعقل متمثلاً بالمعنوي لا الحسي، وحاله في ذلك حال الخيال، وإلا فكيف يتمكن الصوفي من تحقيق هذه العملية لولا ان هذه الادراكات مرتبطة بأصل الفطرة. وهذا يعني ان التعقل يجب ان يكون كالخيال نابعاً عن الفطرة لا الحس، وهو من اللوازم التي تخالف ما سطّره هذا المنظّر في كتبه السابقة من رد التعقل إلى الحس لا الفطرة.

بل يشمل الحال حتى الحسي ذاته، حيث انه من المدركات التي يدركها الصوفي من خلال المعنوي. وبالتالي ان أصل الإدراك الحسي ينبغي هو الآخر ان يعود إلى الفطرة ومقام الروح في عالم الإشهاد. وهو تعبير آخر عن نظرية الاستذكار الافلاطونية.

وهذه النتائج يمكن تأملها بما نصّ عليه هذا المفكر في (سؤال السيرة الفلسفية)، ففي معرض رده على ابن باجة، اعتبر الصوفي يعمل على تقديم الأسماء المعنوية على الأسماء الحسية، بل ويتوسط بالأسماء المعنوية في أمر الأسماء الحسية. فمثلاً لا يتوسط بالبصر في أمر البصيرة؛ تصوراً لها وتحققاً بها، وإنما يتوسط بالبصيرة في امر البصر؛ ادراكاً له وعملاً به. لذلك فهو يعتبر الصوفي يتخذ من المعنوي وسيلة إلى تبيّن الحسي، حيث لا يدرك الحسي ولا يعمل به بمجرده أبداً، مما يجعل رتبة المعنوي من الحس عند المتصوف بمنزلة رتبة المعقول من المحسوس عند المتنظّر (العقلي). لذا فالمتصوف يبدأ في معرفته بما يشبه ما ينتهي إليه المتنظّر في علمه، منزلاً إياه أعلى الرتب. بل انه يؤسس قواه الادراكية الأخرى على هذه الحقيقة، يتخيل ما يتخيل ويتذكر ما يتذكر ويتعقل ما يتعقل انطلاقاً لا من الحسي كما تقرر عند المتنظّر وإنما من المعنوي الذي من وراء الحسي[1].

[1] المصدر السابق، ص312-313.

وبلا شك ان من لوازم هذا الطرح القول بأن جميع المدركات البشرية بما فيها العقلية لا تمتّ إلى الحس بصلة خلافاً لما كرره في عدد من كتبه السابقة. ويمكن ان ينسجم هذا الطرح بما جاء في حوار له ضمن (حوارات من أجل المستقبل) الصادر عام 2000، حيث ادعى بأن القوى الادراكية للإنسان على اختلافها متصلة بعضها ببعض، ففي القوة الحسية بعض من العقل، وفي القوة العقلية بعض من الروح، والعكس صحيح، كما سبقت الإشارة إليه. لكن مع ضرورة اعتبار ان الروح هي الاساس.

القسم الثالث

الثيولوجيا الطاهية

تمهيد

سبق أن رأينا كيف تبنّى طه عبد الرحمن موقفاً يقوم على النسبية المعرفية الضيقة، حيث تُفرغ المعرفة العقلية من طابعها اليقيني، وتُجرّد من القدرة على توليد نتائج محكمة أو دقيقة. لكن عند هذا الحد، يثور سؤال مركزي: كيف تعامل طه مع مسألة إثبات وجود الله، التي تُعد الركيزة الأساسية للدين، بل وللأخلاق أيضاً؟

ويقودنا هذا التساؤل إلى مشكلات موازية لا تقل أهمية عن مسألة إثبات وجود الله ذاتها، كمسألة إثبات الحقيقة الشرعية، والعلاقة بين العقل والنص، والمنهج التأويلي في فهم الدين.

وبذلك، يتناول هذا القسم أربع إشكاليات رئيسة، نعرضها في فصلين على النحو الآتي:

الفصل السادس
الإشكالية الدينية

يتناول هذا الفصل ثلاث قضايا محورية:

أولها يتعلّق بموقف طه عبد الرحمن من مسألة إثبات وجود الله.

وثانيها يدور حول طريقته في إثبات الحقيقة الشرعية أو الدينية.

أما ثالثها فيتناول تصوّره لطبيعة العلاقة بين العقل والنص الديني.

أولاً: إثبات المسألة الإلهية

لم يقتنع طه عبد الرحمن بالأدلة العقلية والمنطقية على وجود الله، كما صرّح بذلك في كتابه (العمل الديني وتجديد العقل). ورأى أن أصحاب النظر العقلي المجرد من الفلاسفة والمتكلمين لم يتفقوا على دليل يقيني واحد في المسألة الإلهية؛ بل إن بعضهم يتمسّك بدليل ثم لا يلبث أن يتخلى عنه. واعتبر أن أدلتهم لا ترتقي إلى مستوى اليقين، بل تبقى في دائرة الظن، مستعرضاً في ذلك أربعة محاور توضّح هذا الموقف، كالتالي:

1- إن الأدلة المطروحة ليست صوراً استدلالية لا يختلف حولها اثنان.

2- ليست أدلة الوجود الإلهي صوراً استدلالية مجردة، بل تحمل مضامين ترتبط بالمعتقدات والمقاصد، وكلما ازدادت صلتها بهذه، كان تأثيرها في المخاطب أعمق، ما يعني أنها غير برهانية ولا قطعية.

3- صحة الدليل المنطقي ليست شرطاً كافياً للبرهنة على وجود الله.

4- صحة الدليل المنطقي ليست شرطاً ضرورياً للبرهنة على وجود الله، فقد يحصل إثبات الوجود بدليل تنطوي صورته على قسط من الفساد، كما في الحجاج الطبيعي[1].

والحقيقة أن غياب الاتفاق على دليل معين لا يكفي بذاته لنقض جميع الأدلة أو إبطال مشروعية الاستدلال العقلي من حيث الأساس. فالعبرة ليست باتفاق الناظرين فقط، بل في تحليل الأدلة ذاتها، كما فعل الفيلسوف عمانوئيل كانت حين تناول بعمق مختلف براهين وجود الله، ولم يكتفِ بمجرد الإشارة إلى التباين بينها، ولا بلحاظ غياب الاتفاق بين الناظرين فيها.

ولا شك أن بعض أدلة الفلاسفة والمتكلمين متقاربة، كدليلَي الإمكان والحدوث، وقد سبق لنا إصلاح هذين الدليلين بما يجعلهما قابلين للاعتماد العقلي. هذا بالإضافة إلى الدليل القائم على النُظم المعقدة، كما في الظواهر الحيوية، وارتباطها بمنطق الاحتمالات، مثلما أشبعناها تفصيلاً في (صخرة الإيمان).

من هنا، لم ينتهج طه أسلوب النظر الداخلي إلى بنية "الدليل" وتحليله من حيث شروطه ومقدّماته ونتائجه، بل اكتفى بالملاحظة الخارجية القائمة على تشتّت الآراء حوله. وهذا مسلك لا ينهض إلى مستوى النقد الفلسفي الجاد.

والغريب أنه مالَ إلى ترجيح طريقة أهل الذوق على المناهج الفلسفية في التوصل إلى إثبات هذه المسألة، معتبراً التجربة الحية أساساً في هذا الباب، مع اشتراط عدم الميل إلى شبهات الدليل النظري[2].

لكن هذه الطريقة نفسها تخضع لما وجّهه من نقد خارجي، أي تخضع لنفس المعيار الذي طرحه في المساءلة الخارجية، إذ إنها أيضاً لا تحظى

---

[1] العمل الديني وتجديد العقل، ص28-29.
[2] المصدر السابق، ص169.

بإجماع المهتمين بالمسألة الإلهية. بل إن ما اقترحه من بدائل لا يرتقي إلى مستوى الدليل، لافتقاده الحد الأدنى من القوة المنطقية.

فمن الغرابة بمكان أن يحاول إثبات وجود الله من خلال الاستدلال بالفرع على الأصل، وليس العكس. فقد عدّ أقرب البراهين إلى الألوهية ما يُستدل فيه بأفعال الطاعة على الآمر والناهي، بوصفها أعم صفات الله، أي انه آمر ناه، وأخص صفاته هي أنه إله.

لذا فمن وجهة نظره أن البرهان النظري في مجال الألوهية لا يقترب من الحق إلا إذا انبنى على مقولات عملية؛ مثل الطاعة، وكذا طلب المغفرة والتوبة، وطلب الاستدلال على أهم الصفات الإلهية؛ مثل الآمر والناهي فالغفور والتواب والرحيم وشديد العقاب[1].

وواضح ان الأدلة التي قدّمها طه عبد الرحمن على وجود الله هي في غاية الغرابة والضحالة. فالمسلك الذي اقترحه مقلوب منطقاً، حيث الاستدلال من خلال الفرع على الأصل. رغم ان من المحال إثبات الألوهية من خلال صفاتها الفرعية، كصفة الأمر والنهي. إذ يُفترض تأسيس العرش قبل الفرش. فقد يكون الإله موجوداً من دون أمر ونهي، كما هو الحال في الرؤية الربوبية Deism. ثم إن جعل الآمرية أعم صفات الإله يفتقر إلى المنطق السليم.

وهو في كتاب (روح الدين) جعل مفهوم الآمرية حاكماً على الصفات الفعلية للإله. وكما اعتقد انه لا خلق إلا بأمر يقتضيه الخلاق، ولا رزق إلا بأمر يقتضيه الرزاق، فيتقدم الأمر على الخلق والرزق. فلولا أمر الله ما تحقق الخلق ولا الرزق. وأوامره القدسية لا تنفك تتوارث من غير انقطاع. والآمرية بحسب هذا التصور هي التي تحدد خيريته وهدايته، وهي الأصل الأول الذي يرد إليه كل شيء[2].

---

[1] المصدر نفسه، ص76.

[2] روح الدين، ص369.

لكن خلافاً لهذا المنطق، فإن صفة الآمرية هي في حد ذاتها محكومة بالصفات الذاتية للإله، كالعلم والإرادة والقدرة. لذلك لا يمكن لهذه الصفة ان تتميز بالتعميم على الصفات، ولا ان تكون حاكمة عليها جميعاً.

كما أن خضوع الخيرية والهداية لصفة الآمرية يعيدنا إلى التصور الأشعري، وهو التصور الذي يجعل القيمة الأخلاقية تابعة لإرادة الله، لا قائمة بذاتها، الأمر الذي يُنافي أصالة القيم وموضوعيتها.

وعلى نفس هذه الشاكلة، استدل طه على الألوهية من خلال النظر في ذات العبد أوصافاً وأفعالاً، بدلاً من النظر في ذات الحق، حتى يتحقق بالتبعية الأصلية بتعرف الحق له تفضلاً منه وتوددا[1]. كما اعتبر الذين التزموا التجربة الحية ودليل المحبة قد تبينوا ان الوجود الإلهي لا يمكن الاستدلال عليه بالأدلة العقلية، وإنما هذا الوجود هو الذي يتعرف للمستدل في تجربته الحية تفضلاً ومنّة من الله. ومن ثم فدليل الوجود الصحيح عند أهل الذوق ليس على وجود الله، بل على وجود العبد، وليس إثبات الربوبية وإنما إظهار العبودية[2].

هذا على الرغم من ان اظهار العبودية لا يتحقق من دون التسليم سلفاً بما يقابلها في الأصل.

وبذلك، لا يصل طه إلى دليل قطعي على وجود الله، بل يرى أن ما يُجدي في هذا الباب ليس البناء النظري المتماسك، وإنما مقدار الاقتناع الذي يتركه في نفس المخاطَب[3].

والأغرب مما سبق، أن طه لم يجد دليلاً يقيناً في المسألة الإلهية، لكنه مع هذا اعتبر خبر الواحد المحقق يفيد اليقين، كما صرّح بذلك وهو في معرض ردّه لنظرية أسماء الله الحسنى إلى الخبر الروائي[4]. هذا على الرغم

---

[1] العمل الديني وتجديد العقل، ص170.
[2] المصدر السابق، ص160.
[3] المصدر نفسه، ص29.
[4] المصدر نفسه، ص173.

من أن صحة هذا الخبر تتوقف على شروط لا تفي بما يجعله يتصف بالقطع. في حين أن قضية أساسية كإثبات وجود الله لا يمنحها وزن اليقين مثلما منح هذا الفرع الروائي.

ثانياً: إثبات الحقيقة الشرعية

في معرض نقده لأبي بكر الرازي، كما في (سؤال السيرة الفلسفية)، ذكر انه لا مجال للعقل المجرد ان يثبت الحقيقة الشرعية بالدليل القاطع. فهذا العقل الذي يناسب إدراك الظواهر وتجريدها ليس هو عين العقل الذي يناسب إدراك الشرائع المنزلة وتسديدها. لذلك فإن العقل الذي يوصل إلى الحقيقة الشرعية إنما هو العقل المسدد لا المجرد[1].

وأعاد هذا المعنى في كتابه الأخير (السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي)، حيث اعتبر العقل المجرد لا طاقة له بإدراك حقيقة النبوة فضلاً عن الاستدلال على ضرورتها، بل معرفة ذلك تعود إلى رتبة التسديد. وهو قد عزا عجز العقل المجرد عن معرفة النبوة إلى ان قدرته تنحصر في تناول "الوقائع" لا تتعداها، في حين ان النبوة عبارة عن تبليغ "القيم" إلى البشر لكونها مشتقة من الكمالات الإلهية. وان العقل المجرد متى ما تعاطى النظر في واحدة من هذه القيم، صار إلى قطع صلتها بالكمال الإلهي[2].

لذلك أشاد باستدلال ابن النفيس على ضرورة النبوة من خلال الحاجة إلى الأخلاق، مؤكداً بأنه لا أنسب لمقام النبوة من استدلال يدور على القيم الأخلاقية، باعتبار ان النبوة هي جملة من القيم ذات أصل إلهي[3].

وهذه هي مهمة العقل المسدد الذي يتوسط بين العقلين المجرد والمؤيد، وفق التقسيم الطاهي. وعليه أعاد التأكيد على هذا التقسيم في سياق حديثه

---

[1] سؤال السيرة الفلسفية، ص203-204.
[2] السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، ص59-60.
[3] المصدر السابق، ص65.

عن الاستدلال على الحقيقة الشرعية في (سؤال السيرة الفلسفية)، فصرّح بالقول: إن «عقول البشر ثلاثة لا عقلاً واحداً»، مع مراعاة تفاوت هذه العقول في الكمال[1].

غير أن التعبير عن أن للبشر «عقولاً ثلاثة» لم يكن موفقاً، خاصة وأن طه نفسه في (تجديد المنهج في تقويم التراث) كان قد أيّد رأي ابن تيمية القائل بأن العقل ليس جوهراً كما ذهب فلاسفة اليونان، بل هو عَرَض قائم بالإنسان[2]، وهو ما يجعل الحديث عن تعدد العقول أقرب إلى المجاز الاصطلاحي منه إلى التحديد الأنطولوجي الدقيق، إذ إن وحدة محلّ العقل بوصفه عَرَضاً نفسياً لا تسمح بتجزئته إلى جواهر مستقلة أو كيانات منفصلة.

وكما أكّد في العديد من كتبه بأن العقل مجرد فعل إدراكي كسائر أفعال الإدراك الحسي من سمع وبصر ولمس[3]. بل واعتبر «العقل على نقيض الرأي الذي جمد عليه الفلاسفة منذ زمن اليونان هو نفسه فعل منبعث من الجسم انبعاث سواه من الادراكات منه، وعلى علو شأنه يبقى حاملاً لأثر أو آثار لمادية الجسم»، لذا لا عقل خالص بإطلاق[4].

ويترتب على هذا الموقف أن لدينا ثلاثة أفعال وظيفية تتفاوت في كمالها، لكنها تبقى صادرة عن كينونة جوهرية واحدة هي من تقوم بهذه الأفعال المتفاوتة، سواء اصطُلح عليها بـ "العقل"، أو بـ "القلب" كما هو الحال عند ابن تيمية، وهو الاصطلاح الذي تبنّاه طه[5].

لكن القول إن هذه الأفعال منبعثة من الجسم يُفضي إلى نتيجة خطيرة، وهي أن العقل المسدد، وكذا العقل المؤيد، سوف يفقدان قيمتهما المعرفية، إذ يغدو شأنهما كشأن الوظائف الفسيولوجية الأخرى التي تتحكم فيها أنظمة

---

[1] سؤال السيرة الفلسفية، ص204.
[2] تجديد المنهج في تقويم التراث، ص357.
[3] انظر مثلاً: سؤال السيرة الفلسفية، ص463.
[4] المصدر السابق، ص482.
[5] تجديد المنهج في تقويم التراث، ص358.

الجسم، كالجهاز العصبي مثلاً، حيث يصبح التحكم فيهما كتحكم الجهاز الهضمي في هضم الطعام وامتصاصه.

ولو تغاضينا عن إشكالية المنشأ الجسماني للعقل - بما يحمله من تهافت معرفي - وركّزنا على مقارنة العقول الثلاثة في إدراك الحقائق الموضوعية؛ لتبيّن أن العقل المجرد يظل هو الشرط الأساس والضروري في كل عملية إثبات، سواء تعلقت بحقائق مادية أو معنوية متعالية. والحقيقة الشرعية ليست استثناء من ذلك، خلافاً لما ذهب إليه طه حين جعل إدراكها وقفاً على العقل المسدد دون المجرد. بل إن العقل المسدد - ومجمل العقل العملي - لا يقوم له مقام دون تأسيسه على العقل المجرد.

فمن الناحية الابستمولوجية، إن المعرفة مشروطة بمبدأ عدم التناقض، وأن العقل المسدد لا تقوم له قائمة من دون هذا الشرط. كما أن كل معرفة كسبية هي بحاجة إلى التسليم بمبدأ السببية العامة، وهو من القضايا القبلية للعقل المجرد، ويتوقف عليه إثبات الحقيقة الشرعية وغيرها من الحقائق الموضوعية.

بل إن التنكّر لمكانة العقل المجرد في تأسيس الأخلاق يؤدي إلى شبهة خطيرة، مفادها أن منشأ القيم الأخلاقية لا بد أن يكون اجتماعياً، أو بايولوجياً، أو نفسياً، أو غير ذلك من العوامل الطبيعية، وهو اتجاه يتناسق مع ما أقرّ به طه قديماً من أن منشأ العقل عائد إلى الجسم. والحال أن إثبات المنشأ المعنوي للأخلاق لا يمكن أن يتحقق إلا باعتماد العقل المجرد وضروراته القبلية، كما بيّناه تفصيلاً في (فلسفة النظام الأخلاقي).

فبفعل العقل المجرد أثبتنا ان مصدر اللزوم في القضايا الأخلاقية عائد إلى الضرورة الحدسية، وليس إلى الحس والتجربة أو الواقع الموضوعي المشهود. ومن خلال التحليل تبين لنا ان هذا اللزوم يتحدد وفق معيار الخير والصلاح، حيث انكشف بأن جوهر القضية الأخلاقية يستلزم الخير والصلاح الراجحين. كما تبين بفعل هذا التحليل أيضاً أن الوجود هو الشرط الأول لقيام النظام الأخلاقي، بالإضافة إلى ضرورة ان تتوفر صفات نوعية تمثل علة قيام هذا النظام، وعلى رأسها الحياة والعقل والقدرة والإرادة.

ومن دون هذه الصفات لا يمكن تصور أي نظام أخلاقي، ولا حتى الحديث عن حقيقة شرعية أو مسألة دينية.

لذلك لا معنى للحديث عن العقل المسدد من دون اعتبارات سابقة للعقل المجرد. أو أن الكلام عن العقل المسدد دون النظر في اعتبارات العقل المجرد، هو كلام يفتقر إلى الأساس الذي يبرره معرفياً.

ثالثاً: إشكالية العقل والنص

قبل الخوض في عرض وجهة النظر الطاهية، يجدر التنبيه إلى أن المقابلة بين العقل والشرع - كما شاع في تراثنا - قد توهم بوجود تعارض بين العقل من جهة، والدين الإلهي المنزل من جهة أخرى. وهذا ما لا يقول به أحد من علماء الإسلام وفلاسفته الذين رجحوا العقل على النقل عند التعارض. فالمقصود ليس مقابلة العقل بالشرع من حيث هو وحي إلهي، بل مقابلة العقل بظاهر النص اللغوي الذي قد يتعارض أحياناً مع المسلّمات العقلية. ومن ثم جرت عادة المتكلمين وغيرهم على ترجيح العقل عند التنافي مع ظاهر النص، دون أن يمنعهم ذلك من الاختلاف حول طبيعة القواعد العقلية المعتمدة.

فهذا ما كان يعنيه المتكلمون وغيرهم من علاقة التعارض بين العقل والنص، لكن طه أعاد رسم هذه العلاقة على نحو مغاير، كما جاء في (سؤال الأخلاق) عام 2000. فبداية رفض ما كان متداولاً في تراثنا الإسلامي من المقابلة بين العقل والشرع أو النص، معتبراً أن هذا التصور مستمد من نظرية أخلاقية دخيلة، تقوم على مسلمات مغشوشة مثل التمييز بين العقل والشرع، أو بين العقل والقلب، أو بين العقل والحس. وقال بصدد التفرقة بين العقل والشرع: يترتب عليها محاولات الجمع بينهما وجعل أحدهما تابعاً للآخر أو مكملاً له، أو جعل كل واحد منهما طريقه المستقل من دون تلاقي. واعترض على هذه المسلّمة من جانبين، كالتالي:

1- إن التفرقة بين العقل والشرع جاءت بعد استئناس المسلمين لبعض الأفكار اليونانية قبل عهد الترجمة، ثم تناخمت بعد الترجمة كما أولاها الفلاسفة المسلمون اهتماماً بالغاً.

2- إن التفرقة بينهما توقع في مغالطة الإبهام، حيث الذي يفرّق لا يبين الوجه الذي تحصل به المقابلة بين العقل والشرع. إذ يجوز ان يكون التفريق بينهما حاصلاً من خلال المصدر، فمصدر العقل هو الإنسان، ومصدر الشرع هو الإله. كما يجوز ان يكون التفريق من خلال المضمون، فمضمون العقل إنساني خالص، ومضمون الشرع إلهي خالص. كذلك يجوز ان يكون التفريق من خلال الكيفية، أي كيفية القول والبيان، فكيفية العقل إنسانية خالصة وكيفية الشرع إلهية خالصة. وقد اعتبر هذه الوجوه كلها فاسدة[1].

ورأى في مقابل تلك الأوجه إمكانات بديلة، وهي انه يجوز ان يكون العقل شرعاً يتلقاه الإنسان من الداخل، وان الشرع عقلاً يتلقاه الإنسان من الخارج. كما يجوز ان يصير مدرك الشرع في البداية هو مدرك العقل في النهاية، ومدرك الشرع عند هذا هو مدرك العقل عند ذاك. كما يجوز ان تكون وسائل العقل شرعية دخلت عليها الصناعات العلمية، وتكون وسائل الشرع عقلية جاءت وفق الفطرة الطبيعية.

وهكذا انتهى إلى ان وجوه التفريق المفترضة الثلاثة (المصدر والمضمون والكيفية) لا تفيد في اقامة تمييز واضح بين العقل والشرع. ومن ثم رأى أنه لا تعارض ولا ابتداع ولا غضاضة في القول: إن العقل الإنساني إلهي، وإن الشرع الإلهي إنساني. ولا في القول: إن العقل شرع داخلي، والشرع عقل طبيعي. أو القول: إن العقل شرع صناعي، والشرع عقل طبيعي[2].

---

[1] سؤال الأخلاق، ص149-154.

[2] المصدر السابق، ص151-152.

وهذا التصور يوجب الاتفاق بين العقل والشرع، فما يقرره الأول يصدقه الثاني، والعكس بالعكس[1].

لكن هذا التأكيد يجعل من السهل القول بأن العقل إذا كان شرعاً من الداخل فلماذا لا يُكتفى به؟ بل هو أولى بالتمسك من الشرع كعقل من الخارج، حيث الاتصال بالداخل أقرب حضوراً ولا يحتاج إلى اكتساب ودليل. وهو هو عين السلوك الذي تؤكد عليه الصوفية. بل إن طه نفسه انتهى إلى هذا المعنى بعد إحدى عشرة سنة من صدور كتابه (سؤال الأخلاق)، وذلك كما ورد في كتابه (روح الدين) الصادر عام 2011، حيث دعا إلى استمداد الفقه الديني من الفطرة دون حاجة إلى التكلّف بالفقه الصناعي، معتبراً ان الشرعية المطلوبة هي الشرعية الفطرية الداخلية كما فطر الله عليها الإنسان، كما سنفصّل القول في ذلك لاحقاً.

مع ذلك، لا يخلو موقف طه من التناقض، كما في (سؤال الأخلاق)، فبعد تأكيده على وحدة العقل والشرع، يعود ليشترط أن يكون العقل مقبولاً حينما يكون على اتفاق مع الشرع أو النص. وكما رأى أنه لا يمكن ان يتم الوصل بين العقل والشرع إلا إذا جرى بينهما بما يشبه الاتفاق، حيث يتعهد الإنسان ان يكون عقله موافقاً للشرع ومخالفاً للهوى. وقد استنبط ميثاق العقل والشرع بطريقته الخاصة من آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أخذ رَبُّكَ مِن بَنِي آدم مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف\ 172، حيث اعتبر الشرع هو المؤسس لا العقل؛ لعلو رتبته على الأخير واستغنائه بنفسه، ومن ثم حدد فارقاً بين عقل يعقل الأشياء عن نفسه (منفصل)، وعقل يعقلها عن ربه (متصل). ووفق تأويله الغريب للآية، فإن حادث الميثاق حقق الجمع بين العقل والشرع[2].

لقد صوّر طه المقابلة التي انشغل بها المسلمون كما لو كانت قائمة بين "العقل" و"الشرع المنزل" نفسه، وهذا وهم لا يُقرّه مسلم كما أوضحنا

---

[1] المصدر نفسه، ص157.

[2] المصدر نفسه، ص157-160.

سلفاً، بل جاء هذا التقدير من قبل البيانيين للطعن في الاتجاهات العقلية التي تعتبر النص قابلاً لأكثر من فهم. والمقابلة في هذه الحالة ليس بين العقل والنص الشرعي، بل بين العقل وظاهر النص كلغة، أي أن المسألة تتعلق بفهم النص لا بمصدره. وكان الأجدر بهذا المفكر أن يقف إلى جانب المسلك العقلي لتمسّكه بمبدأ التأويل.

ولئن بدا طه في بعض عباراته كأنه من البيانيين في قبال العقليين، لكن مذهبه أبعد ما يكون عن أهل البيان، ليس فقط من حيث مسلكه الصوفي واسقاطات مذهبه على النص الديني بما يجعل ممارساته التأويلية تخدم هذا المذهب، بل وإقراره أيضاً بضرورة التأويل بما في ذلك التأويل المفتوح كالذي صرّح به في الجزء الأول من مشروعه (فقه الفلسفة) عام 1995، وذلك على شاكلة أدب ما بعد الحداثة، كذلك نقده للقراءة البيانية بما لا يختلف مبدئياً عن المواقف العقلية في تبريرها للممارسات التأويلية. وبالتالي فمنطلقاته القبلية صوفية وليست بيانية، ناهيك عن أن تكون حاكية عن الشرع المنزّل كما يوهم.

فهو وإن اعتبر الشرع أساس العقل، لكنه اعتبر - في المقابل - ان العقل الفطري يسبق الشرع ويؤسسه، حيث مردّ ذلك إلى ميثاق الإشهاد.

وقام بتفصيل هذا الحال ضمن نقده لعلماء أصول الفقه الذين قرنوا بين المفهومين "الفطرة" و"العقل"، فكلما ذكروا الفطرة أردفوها بالعقل، وادعى بعضهم ان الفطرة هي العقل. واعترض عليهم، كما في (سؤال الأخلاق)، معتبراً ان الترادف بين الفطرة والعقل لا يمكن ان يصح إلا بشرط رئيسي، وهو ان يكون تصور العقل متطابقاً مع الأوصاف التي ذُكرت في نصوص الشرع. وقصد بذلك العقل المؤيد. إذ حمل الألفاظ القرآنية المتعلقة بمشتقات العقل، وما يقاربها، على هذا النوع من الإدراك. واستدل على ذلك بدليلين كالتالي:

أحدهما زعمه أن مشتقات العقل الواردة في القرآن الكريم تأتي في سياق الإشارة إلى الغيب، وبخاصة ما يتعلق بالعالم الآخر، وأن العقل المجرد قاصر عن إدراك هذه المعاني الغيبية إدراكاً يقينياً، إذ إنه محدود بطبعه. كما أن العقل المسدد لا يهتدي إلى هذه المعاني إلا بصورة جزئية. ومن ثم،

لم يبق - بحسب تصوره - إلا العقل المؤيد، الذي يمتلك القدرة على التوسل إلى المقصد النافع عبر السبب الناجع.

أما الدليل الثاني فهو ان ألفاظ مشتقات العقل القرآنية تأتي مرادفة لكلمة التذكر والتدبر والتبصر، وهي دالة لديه بوضوح على معانٍ تتعلق بالمغيبات، لذا ما يصدق عليها يصدق على العقل (المؤيد) المرادف لها[1].

وبالتالي فكل ما ورد في القرآن من مشتقات العقل ومن كلمات التذكر والتدبر والتبصر إنما هي دالة - عند طه - على العقل المؤيد.

والحق أن ما أورده في هذين الدليلين لا ينهض ببرهانٍ قاطع، بل يمكن مناقشته تفصيلاً لافتقاره إلى الدليل اليقيني على ما ذهب إليه. غير أن اللافت هو أن طه قد لجأ إلى العقل النظري المجرّد في سبيل إنكار صلاحية هذا العقل ذاته، على نحو يذكّرنا بموقف أبي الحسن الأشعري، الذي استخدم العقل لنفي كفاءته في مجال الأحكام العملية. لكن الفارق أن الأشعري اقتصر في نقده على الجانب العملي، بينما ذهب طه أبعد من ذلك، إذ وسّع دائرة النفي لتشمل سائر المعارف، باستثناء ما يتعلق بالظواهر المشهودة في العالم الخارجي، في موقفٍ لا يبتعد كثيراً عما ذهب إليه عمانوئيل كانت.

وبناءً على ما تقدّم، أعاد طه توجيه ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أن الشريعة لا تتضمن تكليفاً ينافي العقل، معتبراً أن المقصود من هذا العقل هو "العقل المؤيد"، لا ذلك الذي تربى في كنف المناهج العقلية ذات الجذور اليونانية الغربية، ولا حتى العقل المسدد[2]. غير أنه تجاوز هذا التصور لاحقاً، إذ خصّ العقل المؤيد في كتابه المتأخّر (سؤال السيرة الفلسفية) بالأنبياء دون غيرهم.

وكرر هذا المعنى في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد)، فاعتبر أن العقل الذي غلب في أذهان الأصوليين عامة مستمد من التصور الفلسفي

---

[1] المصدر نفسه، ص75.

[2] المصدر نفسه، ص74.

الموروث عن اليونان، والذي انعكس على علم الأصول في تصنيفه للأدلّة إلى عقلية ونقلية، وكأن النقل لا عقل معه، والعقل لا نقل فيه[1].

أما لو رجعنا إلى مرآة ذاتنا الحدسية، وهي ما نعتبرها أداة "صوفية" مشتركة لدى البشر، فسنجد أنها تقرّ بكل ما له علاقة بالفطرتين الأخلاقية والعقلية النظرية المجردة، من دون وجود فارق نوعي، فكلاهما معلوم بالحدس الصرف، أو بالوضوح المنطقي.

[1] التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص167.

الفصل السابع
فهم النص الديني

في كتابه (العمل الديني وتجديد العقل) دعا طه إلى ما أسماه بـ "التسلف العملي"، في مقابل "التسلف النظري" الذي تمثله الوهابية، و"التسلف النقدي" الذي تتبناه الحركة الإصلاحية. وعرّف التسلف العملي بأنه عودة النصوص الإسلامية إلينا لا العكس، على اعتبار أن أسباب هذه النصوص باتت داخلية ومركوزة في كيان الإنسان، ومشروطة بتكامله الروحي والعقلي. فحين ترتفع الموانع الناتجة عن تراكم الطبقات المعرفية واختلال التوازن العقلي، تحضر هذه المعاني في ذهن الإنسان وتستولي على مداركه. وفي هذا السياق، دعا إلى تدبر آية الفطرة: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، باعتبارها مدخلاً لهذا الفهم[1].

ورأى أن معالجة المتسلف العملي للنصوص تستند إلى قدرته على طيّ الطبقات المعرفية والتجربية المتراكمة، بما يتيح له استنباط مضامين النصوص الأصلية[2]. وقد حدد عقبتين تعترضان هذه العملية، هما: "الحقيقة التاريخية" و"الحقيقة اللغوية". ومن حيث المعالجة، رأى أن السبيل إلى تجاوز هاتين العقبتين يكون عبر "التطهير" أو "تجديد التربية" بما يساعد على رفع تلك الطبقات المعيقة، واستعادة القدرة على التأمل، مؤكداً أنه كلما زاد البعد الزمني عن الأصول، تعيّن على المتسلف زيادة الأعمال اللازمة لإزالة التراكمات العقلية[3].

مع ذلك ففي موضع آخر من كتابه الآنف الذكر، وفي معرض نقده للتسلف النظري المتمثل في الوهابية، وقع في مفارقة منهجية. فقد اعتبر أن

---

[1] العمل الديني وتجديد العقل، ص190.
[2] المصدر السابق، ص188.
[3] المصدر نفسه، ص187-189.

القراءة المباشرة للنص دون تأويل هو أمر غير ممكن، لأن الوصول إلى معاني النصوص لا يتم إلا عبر طبقات من التجربة وشبكات من المعرفة المتأخرة عن زمن صدورها. فالإنسان، بحسبه، لا ينظر في النص إلا وهو محمّل بمقومات ذاتية وسياقية، إضافة إلى مكاسب معرفية وتجريبية متراكمة عبر الأجيال تتدخل في طريقة قراءته للنص[1].

وبهذا، يكون طه قد أجاز في موضع من كتابه (العمل الديني وتجديد العقل) ارتفاع الموانع واستعادة الفهم الأصلي للنص، بينما قرر في موضع آخر استحالة هذا الفهم دون تأويل، نظراً لتدخل الطبقات المعرفية اللاحقة، وهو ما يكشف عن ترددٍ منهجي بين إمكان الوصول إلى المعنى الأصلي بوصفه معطى قابلاً للاستعادة، وبين القول بتعذر هذا الوصول بسبب الوسائط التاريخية والمعرفية التي تعيد تشكيل الفهم باستمرار.

وتتعمق المفارقة حين قرر، في المصدر نفسه، أن نصوص الشريعة ثابتة لا تتغير، ومطلقة لا تتقيد، وناسخة لا تُنسخ[2]، وهي أحكام تفترض قدراً من الاستقرار الدلالي للنص يتيح نسب هذه الخصائص إليه على نحو مباشر. غير أن هذه الدعوى تصطدم ضمنياً مع قوله باستحالة القراءة المباشرة لتلك النصوص.

وهو في كتاب (روح الحداثة) الصادر عام 2006، سلك نهجاً مختلفاً في الفهم الديني، فصرّح بأنه لا يمكن للمسلمين الدخول إلى الحداثة إلا عبر قراءة جديدة للقرآن. وأكد أن القراءة النبوية للقرآن دشّنت الفعل الحداثي الإسلامي الأول، وأن تحقيق فعل حداثي ثانٍ لا يتم إلا بإحداث قراءة جديدة تُجدد الصلة بالقراءة النبوية[3].

ورأى أن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمانها وسياقاتها المختلفة إنما يمثل التحقق الأول والأمثل للمقاصد أو القيم التي تحملها هذه

---

[1] المصدر نفسه، ص101.
[2] المصدر نفسه، ص71.
[3] روح الحداثة، ص193.

الآيات. وبالتالي انه كلما تجددت الظروف والسياقات، أمكن ان يتجدد تحقق هذه القيم ويتجدد الإيمان بها، فتكون الآيات محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار[1].

ومن الواضح أن طه، في هذا المقام، يمنح الواقع دوراً جوهرياً في الفهم الديني، بحيث لم يعد النص وحده كافياً في إنتاج المعنى دون استحضار المعطيات المتغيرة للسياق الزماني والمكاني. وقد كرر هذا المعنى في كتابه (روح الدين)[2]، مؤكداً على محورية العلاقة بين النص والواقع في تشكل الفهم الإيماني.

بل أضاف إلى ذلك مسلكاً تأويلياً آخر، يتمثل في اعتبار الأصل في الأقوال الدينية أن تكون حمّالة لوجوه. وعزا ذلك إلى أن هذه الأقوال لم ترد بلغة تقنية صارمة يُوضَع فيها كل لفظ بإزاء معنى معجمي دقيق، أو تُركَّب فيها الجمل على دلالات تركيبية مغلقة، وإنما وردت بلغة الجمهور، وهي لغة مرنة تتسع لاحتمالات التأويل والاختلاف[3].

الفهم الديني والتأسيس الائتماني

لقد ذهب طه في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) عام 2022 إلى تقرير مبدأ تعدد فهم النص الديني، منطلقاً من تصور مخصوص للكلمة الإلهية، إذ رأى أن معاني الكلمة الإلهية الواحدة في النص الديني لا تتناهى، فهي تتسع كما تتسع كثرة الكلمات. ووفقاً لهذا المنظور، لا يسعى المتفهم إلى توحيد العقول على معنى واحد، بل إلى لفت انتباهها إلى معانٍ جديدة، بحيث يكون كل معنى مفتاحاً لمعنى ألطف، في سلسلة تأويلية لا نهائية، وكأن الساعي في فهم النص يحاول اللحاق بما لا نهاية له. ومن هنا خلص إلى إلى أن «الأصل في المَفهم ان يكون معنى لا متناهياً».

---

[1] المصدر السابق، ص202-203.

[2] المصدر نفسه، ص376-378.

[3] المصدر نفسه، ص74-75.

غير أن طه لم يترك الباب مفتوحاً على مصراعيه، بل قيد هذه التعددية بضابط خاص، فاستبعد أن يفهم كل أحد من الشريعة ما يشاء، وحدد مجال التعدد بتعدد مراقبة الأسماء الإلهية، فالفهم الخطابي ـ بحسبه ـ يجب أن يكون فهماً أسمائياً صريحاً، حيث مفاهيم الخطاب هي مفاهيم أسمائية بحق[1].

واستند في هذا التنظير إلى مفهومين مركزيين في رؤيته الائتمانية، هما: الفطرة وميثاق الإشهاد. فهو لا يعدّ الفطرة خلاءً معرفياً، بل يراها محمّلة بمضمون سابق مستمد من ميثاق الإشهاد، الذي يتكوّن ـ بحسبه ـ من عنصرين جوهريين، هما: السؤال والاتصال.

فالسؤال الإشهادي يقضي بأن تتضمن الفطرة معرفة سابقة؛ باعتبارها شرطاً لإمكان الجواب الآدمي على سؤال "ألست بربكم؟". أما الاتصال الإشهادي فيقضي بأن تكون هذه المعرفة السابقة معرفة بالأسماء الإلهية باعتبارها شرطاً لامكان حضور الذات.

والارتباط بين هذين العنصرين (السؤال والاتصال) يقضي بأن سؤال الإنسان الأول، في ميثاق الإشهاد، لم يكن مجرد استفهام، بل كان دعاءً بالأسماء الإلهية. ثم ان كلتا المعرفتين ـ المعرفة السابقة بالرب استناداً إليها وتوسلاً بها، والمعرفة اللاحقة بأسمائه، توجهاً إليها ودعاء بها ـ ليست حاصلة بالاكتساب الآدمي وإنما بالتعريف الإلهي[2].

فهذا هو الفهم الخطابي المباشر والذي ورثته الفطرة البشرية عامة.

ويستأنف طه مشروعه في التمييز بين الفهم القائم على اللغة والفهم الذي يتأسس على الاتصال المباشر عبر الفطرة.

فعلى خلاف ما ذهب إليه الشاطبي الذي أسس المقصد الشرعي على المدلولات اللغوية للنصوص، يرى طه أن "المفهَم الشرعي" ينبثق من

---

[1] التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص253-256.

[2] المصدر السابق، ص133-134.

المعاني الأخلاقية الفطرية، لا من دلالات الألفاظ. وبالتالي فهو ملكة فطرية، مدركاته الأولى هي المعاني الفطرية وفي مقدمتها القيم الأخلاقية.

ويمضي طه إلى التمييز بين "المقصد" و"المفهَم" من حيث الأصل وطبيعة الإدراك والاتصال:

فبينما يُستخرج المقصد الشرعي من النص بواسطة التأمل في دلالاته اللفظية والسياقية، فإن المفهم لا يُنتزع من النص، بل يُدرك بالاستجابة الفطرية المباشرة للخطاب الإلهي.

وبينما يتسم المقصد بطابع تبليغي تعاملي يُنقل من المخاطِب إلى المخاطَب عبر وسائط لغوية وتفسيرية، فإن المفهَم - على حد تعبيره - ذو طبيعة خطابية مباشرة يذكّر بالحالة التواثقية، حيث يُخاطِب الله الإنسانَ فطرياً، من دون واسطة، لأن الفطرة هي خطاب الله المقيم في الإنسان، وهو خطاب لا ينقطع بانقطاع الوحي عن الرسول.

والمتفهم من الناس هو من وعى هذا الخطاب الفطري، وتلقّاه حضوراً، لا تحليلاً، أي من حضر قلبه مع المتكلم الإلهي، لا من فسّر الكلام بمناهج لغوية أو أصولية. فالمَفهَم هو مُفَهم حضوري وليس مُفهَماً غيابياً شأن المُفَهم اللغوي الذي يعتمد على تحليل الدلالة اللفظية، كما يتحدث عنه الشاطبي[1].

وبذلك فإن طه قد بنى فهماً انطولوجياً ميثاقياً للفطرة، يُعيد فيه كل قيمة دينية إلى ذاكرة الإشهاد الأولى، وهو بذلك يُفكك مركزية النص المنزل لصالح الخطاب الباطني الحي، الذي يتجلى في وجدان الإنسان. وهذه النزعة تحوّل الفهم الديني من كونه فعلَ قراءة للنصوص إلى كونه فعلَ إصغاء لنداءٍ داخلي دائم، أي إلى نوع من العرفان التأويلي الشخصي، القائم على الحضور والمعنى المفتوح، لا على الحجة والبرهان والمعنى المحدود.

---

[1] المصدر نفسه، ص251-253.

لكن هذا التصور، على ما فيه من عمق روحاني، يحمل معه مخاطر تفكيك معايير الفهم الجماعي، وتحويل الدين إلى تجربة باطنية نسبية، مما يثير التساؤلات حول مشروعية التعدد والتأويل، وحدود المعنى، ومرجعية الشريعة، بل وربما جدواها في ظل أولوية الخطاب الفطري المتعالي.

يضاف إلى أن كتبه طه في هذا المجال يوحي باقترابه من مذهب ابن عربي، الذي يجعل من العرفاء الحقيقيين أنبياء، حيث التماهي بين النبوة والولاية، وأن النبوة لا تنقطع إلى يوم الدين بخلاف الرسالة، فمثلما لا بد للنبي من ولاية، فلا بد للولي العارف من نبوة، وإلا فإنه غير معوّل عليه. وهذا ما أشار إليه ابن عربي صراحة بقوله: ‹‹كل ولاية لا تكون نبوة لا يُعوّل عليها››[1].

وهو موقف يُستشف أن طه يميل إليه من طرف خفي، عبر تبنيه الفهم الحضوري الصوفي بدلاً من الفهم الاجتهادي البياني، مما يفتح الباب على تصور للنبوة لا يقف عند الرسالة، بل يمتد عبر تجربة ذوقية باطنية تُتاح للخواص.

وفي ضوء هذا المنظور، يرسم طه تمايزاً جوهرياً بين الخطاب والتبليغ، حيث عالمية الخطاب وقومية التبليغ. فالخطاب كلام إلهي موجَّه للعالم بالتزكي على مقتضى التوحيد. أما التبليغ فهو كلام نبوي تعاملي قومي متعلق بكلام إلهي عالمي عن التزكية. وبالتالي فالتبليغ يدور على خطاب التزكية العالمية[2].

وهذا التمييز يقود بشكل منطقي إلى النتيجة الخطيرة التي تؤكد على أن الشريعة المنزلَة هي شريعة محلية من دون تعميم، لأنها محكومة بإطار التبليغ القومي، لا بمقتضى الخطاب الكوني. الأمر الذي يعارض إجماع الفقهاء الذين يرون في الشريعة الإسلامية خاتمة عامة شاملة للبشر كافة.

---

[1] رسالة لا يعول عليه، من رسائل إبن عربي، ج1، ص10. انظر التفصيل: النظام الوجودي.
[2] التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص346.

ويتسق هذا التوجّه مع ما أقرّه في حوار سابق من أن الحقائق الوجودية بما فيها الحقيقة الدينية، ليست ثابتة الهوية، بل تخضع للتحول والتغير تبعاً للزمان والمجتمع والثقافة، وهو ما استدل عليه بتعدد الشرائع، مما يرسّخ من نزعة نسبية الحقيقة الدينية، ويقطع مع التصور التقليدي القائم على الثبات والتعالي.

الفطرة والائتمان

لقد اعتبر طه أن الشريعة تتأسس على ميثاق الإشهاد، والفطرة من الإنسان هي بمنزلة المحل الذي يواصل فيه تلقي السؤال الأول وشهود الاتصال الأول، كأن أخذ ميثاق الإشهاد منه لا يزال متواصلاً وملازماً له على مدى حياته، وذلك على شاكلة ما سبق إليه الجنيد وإن لم يأتِ بذكر اسمه. فقد كان يرى العارف لا يزال يسمع نداء "ألست بربكم؟" في سمع قلبه ما دام حيّاً، بما يدل على استبطان المنهج العرفاني في فهم العلاقة بين الإنسان وربّه.

أما الفطرة - هنا - فليست معطى غريزياً بايولوجياً، حيث حقيقتها عند هذا المفكر هي أنها خطاب الله في وجدان الإنسان؛ سؤالاً واتصالاً، في مقابل حقيقة الشريعة التي هي بلاغه اليه؛ بياناً وبيْناً. لذلك اعتبر من الصحيح ان تكون الفطرة هي الأصل الذي تتأسس عليه الشريعة نظراً لأن الخطاب أصل، والتبليغ فرع. فالخطاب يؤسس التبليغ، والتبليغ لا يؤسس الخطاب، والكمال هو في الجمع بينهما بفضل هذا التأسيس.

وبهذا المنطق، يصبح كمال الشريعة من كمال الفطرة، وكمال الفطرة من كمال ميثاق الإشهاد، وكمال ميثاق الإشهاد من كمال الفاطر نفسه. وفي هذه السلسلة من الترابطات، تُقدَّم الفطرة على أنها دوامُ خطاب الفاطر في

سرّ الإنسان[1]. فالفطرة ميثاقية، وانها ذاكرة إشهادية حية وليست مستودعاً غريزياً[2].

وبعبارة أخرى، أن الفطرة ليست خزانة سلوكية كما في النظرة البايولوجية، ولا استعداداً معرفياً خاملاً كما في النظرة الفلسفية الكلاسيكية، بل هي ذاكرة ميثاقية ثابتة، تحيي الإنسان بقدر استجابته لنداء الخطاب الإلهي المتواصل فيه.

وعليه، فكل إنسان - بحسب هذا التصور - مفطور على القيم الأسمائية، أي أنه يحمل في باطنه استعداداً فطرياً لاستحضار أسماء الله الحسنى بوصفها معايير التزكية والهداية. ولذلك، فإن كل إنسان مؤتمن على الإرادة، ومؤهل للتزكية، لأن الميثاق يجعل من الحرية والاختيار شرطاً أصيلاً في استجابته للخطاب الإلهي[3].

وقد يُعترض على ما قرّره طه من تفسير "الأمانة" المشار إليها في النص القرآني بأنها تعني "الإرادة"، بل قد يتبادر إلى ذهن البعض أن المقصود بهذه الإرادة هو إرادة الإنسان نفسه. وهنا يثور الإشكال: إذا كانت هذه الإرادة لازمة لوجود الإنسان ومحكومة بطبيعته، فكيف يُعقل أن يكون مؤتمناً عليها؟ إذ إن الائتمان لا يقع إلا على ما هو قابل للتصرف والاختيار، لا على ما هو مركوز في الجبلة ملازم للكينونة بحيث لا يُتصوّر انفكاك الإنسان عنه. فكيف تكون "الإرادة" - وهي مقوّم وجودي للإنسان - شيئاً خارجاً عن ذاته حتى تُجعل محلّاً للائتمان؟

والجواب، من وجهة نظر طه، أن الإرادة المؤتمن عليها ليست هي الإرادة الإنسانية، بل الإرادة الإلهية. غير أن الإشكال يظل قائماً، إذ إن طه لجأ إلى فرضية مركّبة، افترض فيها وجود إرادتين على صلة بحمل الأمانة: فإن كانت "الأمانة" تشير إلى الإرادة الإلهية، فإن ما يُناط بحملها

---

[1] المصدر السابق، ص134.
[2] المصدر نفسه، ص128 و192.
[3] المصدر نفسه، ص348.

هو إرادة الإنسان. وبذلك ينتهي إلى ما يسميه "إرادة الإرادة"؛ أي إن الإنسان أراد حمل أمانة الإرادة الإلهية كوديعة، وهو ما يمثل ميثاق الاستئمان كطور ثان بعد طور ميثاق الإشهاد[1].

وهذا التفسير لا يخلو من تكلف زائد ومضاعف غير مبرر للكيانات المفهومية. فمن جهة، كيف يمكن للإرادة الإلهية أن تكون وديعة عند الغير وهي كينونة خارجية مستقلة؟ كما من جهة ثانية، وهي الأهم، كيف يمكن أن تكون هذه الإرادة وديعة في حين تمثل الأصل المعتمد عليه في ايجاد الإرادة الثانية (الإنسانية)؟!

لكن طه في كتابه الأخير (السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي) أعاد توجيه هذه القضية بشكل مغاير، حيث اعتبر الائتمان على القيم يرجع إلى الائتمان على الإرادة، في الوقت الذي تتوسل الإرادة الإنسانية بالقيم الفطرية فتكون موافقة لإرادة الله، إذ صرّح بأنه ينبغي ان تكون إرادة الإنسان «موافقة لإرادة الله، فيكون ائتمان الإله للإنسان على الإرادة إنما هو ائتمانه على هذه الموافقة، بل ائتمانه على إرادة هذه الموافقة»[2].

وفي المعنى الأخير يصبح مفهوم "إرادة الإرادة" هو أن تكون إرادة الإنسان موافقة لإرادة الله، فيصبح الائتمان على هذه الموافقة، وليس كما في التعبير المضلل السابق بأن الائتمان على الإرادة ذاتها.

إذاً، لم يكن لهذا التكلف من مسوّغ، وكان الأليق بهذا المنظّر أن يجعل الأمانة معبرة عن الأسماء الإلهية أو الأخلاق باعتبارها هبة ربانية، لا سيما انه اعتبر الأصل في الإرادة الإنسانية هو ان تتعلق بالقيم الناتجة عن تأثير الأسماء الحسنى في الفطرة. فالقيم الأسمائية هي الودائع التي يتعين على الإرادة حفظها[3].

---

[1] المصدر نفسه، ص200-205.
[2] السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، ص216.
[3] المصدر نفسه، ص204.

أصول بناء الشريعة ومصالحها

لقد عمل طه في مشروعه التأويلي على تشييد بنية مفهومية جديدة تنسب تأسيس الشريعة إلى ثلاثة مواثيق أصلية، وهي: ميثاق الإشهاد، وميثاق الاستئمان، وميثاق الإرسال. ويقابل هذه المواثيق بثلاثة عناصر إنسانية: الفطرة، والإرادة، والتزكية، معتبراً أن هذه العناصر تمثل "أصول الشريعة"، لا على مستوى الفهم والتلقي فحسب، بل على مستوى الوجود التكويني للشريعة ذاتها.

ومن حيث التفصيل، ثمة ثلاثة مواثيق تتأسس عليها كل من الفطرة والإرادة والتزكية، مؤكداً على ان الفطرة تتأسس على ميثاق الإشهاد، وان الإرادة تتأسس على ميثاق الاستئمان، وان التزكية تتأسس على ميثاق ثالث هو ميثاق الارسال.

لذلك اعتبر المطلوب هو تأسيس الشريعة على الفطرة، وتأسيس مقاصدها على الإرادة، وتأسيس مصالحها على التزكية. وهو يقصد بتأسيس الشريعة على الفطرة هو أن القيم الفطرية الأساسية لا تحدد أحكام الشريعة فحسب، بل تحدد وجود الشريعة نفسه. حيث وجود الشريعة سابق على أحكامها[1]. ومن ثم فأصول الشريعة هي الفطرة والإرادة والتزكية[2]. واعتبر هذه الأصول تتضمن ثلاثة مواثيق، فميثاق الإشهاد يتضمن خطاب التوحيد، وميثاق الاستئمان يتضمن خطاب الأمانة، وميثاق الارسال يتضمن خطاب التبليغ لخاصة الأنبياء والرسل[3].

وهذه المواثيق الثلاثة ضمن عالم المواثقة تمتلك ثلاثة أطوار للشريعة ذات علل ثلاث، فميثاق الإشهاد قد تضمن العلة العقدية، وميثاق الاستئمان تضمن العلة التكليفية، وميثاق الارسال تضمن العلة التبليغية[4].

---

[1] التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص429.
[2] المصدر السابق، ص343-344.
[3] المصدر نفسه، ص345.
[4] المصدر نفسه، ص423.

بل وان هذه العلل الثلاث (العقدية والتكليفية والتبليغية) تمثل كليات فطرية منبثقة عن ثلاثة خطابات إلهية، فهي كليات قيمية، وهي علل دعت إلى وجود الشريعة، وهي تختلف باختلاف المواثيق الثلاثة: التوحيد الإشهادي والمسؤولية الائتماني والتزكية العالمية[1].

غير أن هذا البناء، على ما فيه من جمالية رمزية وثراء مفهومي، لا يخلو من تناقضات جوهرية وغرائب تأويلية، يمكن إجمالها في الفقرة النقدية التالية:

لقد أدخل طه مفهوم التزكية ضمن أصول الشريعة الثلاثة (إلى جانب الفطرة والإرادة)، واعتبرها أساساً تُبنى عليه مصالح الشريعة. غير أن هذا التوظيف يثير التباساً بنيوياً، إذ أن التزكية، بخلاف الفطرة والإرادة، ليست عنصراً تكوينياً سابقاً في ماهية الإنسان، بل هي من نتائج أفعاله واختياراته الأخلاقية. فهي ليست "أصلاً" بل "مقصداً"، وليست "علّة تأسيسية" بل "ثمرة تنفيذية".

وبعبارة أخرى، ثمة خلط مفهومي في تسوية المقام بين الفطرة والإرادة من جهة، والتزكية من جهة أخرى. إذ أن الفطرة والإرادة يمكن النظر إليهما - بدرجات متفاوتة - على أنهما من المقومات التكوينية للنفس البشرية. أما التزكية، فهي ليست من هذا القبيل، بل هي ثمرة سعي، ومحصّلة تربية ناتجة عن أفعال الإنسان في إطار الامتثال أو الانحراف. أو إنها حالة مكتسبة، لا مكوّن فطري، ولهذا فإن إدخالها ضمن "أصول الشريعة" كما فعل طه هو خلط بين التكوين والتحصيل، وبين الأصل والنتيجة.

إذ لا يُعقل أن يكون ما هو ثمرة لفعلٍ بشري في مقام ما هو مُكوّن سابق عليه، كما لا يصح أن يُجعل ما هو مقصد للشريعة في مقام علّةٍ لوجودها، لما في ذلك من قلبٍ لاتجاه العلّية والغاية، وإخلالٍ بالتمييز بين ما هو سابق في البناء التأسيسي وما هو لاحق في التحقّق الغائي.

---

[1] المصدر نفسه، ص424.

يضاف إلى ذلك، أن الفطرة والإرادة والتزكية، جميعها من شؤون المخلوق البشري، في حين ان منبع الشريعة عائد إلى الأمر الإلهي. لذا كيف يجوز أن تُرفع إلى مستوى المعايير المؤسسة للشريعة ذاتها؟

ثم إن ترتيب العلاقة بين الشريعة والفطرة يستدعي ضبطاً دقيقاً، إذ كيف أمكن لهذا المفكر أن يجعل تأسيس الشريعة قائماً على الفطرة؟

فلو أنه قال إن فهم الشريعة ينبغي أن يتأسس على الفطرة؛ لكان كلامه متسقاً. أما أن يجعل تأسيس الشريعة، وهي الخطاب التكليفي النابع من إرادة الله وأمره، قائماً على فطرة الإنسان، فهو من الخلط العجيب.

القيم ونقد نظرية المقاصد

كذلك تناول طه في ذات الكتاب (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) نقداً لنظرية المقاصد الضرورية كما طرحها عدد من علماء الأصول، ومن أبرزهم الشاطبي، مقدِّماً تصوراً مغايراً يقوم على تصنيف جديد للقيم.

فقد اقترح وجود ست قيم تتفاضل فيما بينها، مرتبةً على النحو التالي: القيم الروحية في المرتبة العليا، تليها القيم العقدية، ثم القيم العملية، فالعقلية، فالحيوية، وأخيراً القيم المادية في المرتبة الدنيا. وقد اعتبر هذا الترتيب ائتمانياً[1].

وانتهى إلى أن من بين هذه القيم تبرز ثلاث ضرورات لمقاصد الأحكام الشرعية، هي: حفظ العقيدة، والعقل، والعمل[2]، مخالفاً بذلك المقاصديين الذين عدّوا المال من جملة المقاصد الأساسية.

وقد استبعد طه المال، معتبراً أن وجوده متوقف على وجود العمل، بل رأى أن العمل هو قوام كل شيء: فلا دين بلا عمل، ولا نسل بلا عمل، ولا

---

[1] المصدر نفسه، ص477 و506.

[2] المصدر نفسه، ص506.

مال بلا عمل، ولا حياة بلا عمل، ولا عقل بلا عمل. فالإنسان - في نظره - يعبد ليعمل صالحاً، ويُنجب ليعمل من أجل الولد، ويكسب من خلال العمل، ولا يقدح في قيمة العمل كونه يتقلب بين الغائية والوسَلية.

كما ردّ المقاصد الثلاثة (النفس والعقل والنسل) إلى واحدة تكون من جنس العقيدة والعمل، وعدّ أحقها بالعناية هو العقل، لأنه لا نفس بغير عقل، ولا نسل بغير نفس[1].

غير أن هذا التقرير يثير عدداً من الإشكالات:

أولاً: النفس والنسل كينونتان وجوديتان، في حين أن طه ما فتئ يؤكد على أن العقل ليس كياناً وجودياً، بل هو مجرد وظيفة. فكيف جاز له أن يجعل العقل بديلاً عن النفس والنسل؟

ثانياً: من الواضح أن وجود النفس سابق على وجود العقل، وأن الإنسان قد يكون نفساً وبدناً من دون أن يتصف بالعقل، بينما لا يمكن العكس. كذلك ان تقرير طه لا ينسجم مع ما جاء في القرآن الكريم من أهمية النفس من حيث حياتها ومماتها ومبعثها والقصاص عليها مما ينسجم مع اعتبارها من المقاصد، خلافاً للعقل الذي لم يرد حوله شيء بهذا الخصوص.

وعلى العموم اختزل طه المقاصد إلى ثلاثة: حفظ العقيدة والعقل والعمل[2]. وهي مقاصد تتقبل الكثير من الكلام والجدل، لكن لسنا بصدد مناقشتها.

أما تقسيمه السداسي للقيم فهو يختلف عما سبق إليه في (تجديد المنهج في تقويم التراث) من تكاثر القيم، حيث تمت الإشارة إلى ثلاث منها، بعضها يختلف عما ورد في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد)، وهي القيم الروحية التي تتضمن المعاني الأخلاقية، والقيم الحيوية التي تحمل أغلب المصالح الضرورية المقررة لدى علماء المقاصد مثل النفس والمال

---

[1] المصدر نفسه، ص413-415.

[2] المصدر نفسه، ص415.

والنسل، والقيم العقلية التي تتضمن المعاني الأخلاقية من الحسن والقبح، ومنها الأمن والسلام والعمل والحرية والثقافة والحوار[1].

كما يختلف كلا التصنيفين السابقين عما جاء في حوار له ضمن (الحوار أفقاً للفكر) حيث قسّم المصالح إلى ثلاث مراتب معكوسة الترتيب مقارنة بعلماء المقاصد، وهي: المصالح الروحية أو الضرورية، ثم تليها المصالح العقلية أو الحاجية، وأخيراً المصالح المادية أو التحسينية[2].

وقد سبق أن أوردنا إشكالاً على تراتبيته للقيم في التصنيف السداسي، حيث جعل القيم العقدية أرفع من القيم العملية، مع أن التعرف على القيم العقدية لا يتم إلا عبر العقل النظري، الذي يُعارضه طه مراراً، في حين أنه يرى القيم العملية أقرب إلى البداهة والعقل المشترك.

الاعتراض على الاستقراء النصي

في الكتاب ذاته (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) وجّه طه اعتراضاً على الفهم الديني المؤسس على الدليل الاستقرائي، ومن ذلك ما استخدمه علماء النظرية المقصدية في استنباط المقاصد الضرورية من النصوص الدينية عبر المنهج الاستقرائي. وقد بنى اعتراضه على أن هذا المسلك يتسم بصفتين أساسيتين تقوم عليهما ما سمّاه "الدعوة العلمانية"، وهما: الصفة الطبيعية، والصفة الدنيوية.

وبالنسبة إلى الصفة الأولى، فمفادها أن الأصل في الاستقراء هو اختصاصه في العلوم الطبيعية والتجريبية، ومن ثم فالذي ينقل هذا المنهج الحسي إلى مجال الفقه لا يمكن ان يصرف الصفة الطبيعية عنه، بل يثبتها فيه من حيث لا يشعر، فيأخذ في التعامل مع الأدلة الشرعية كما لو كانت

---

[1] تجديد المنهج في تقويم التراث، ص113-114.

[2] الحوار أفقاً للفكر، ص112.

ظواهر منضبطة لا آيات منفتحة، معتبراً علامات هذا التأثير الطبيعي في علم المقاصد تتجلى في أمور ثلاثة: الشيئية، والجملية، والنسقية.

أما الصفة الدنيوية، فمؤداها أن الاستقراء بطبيعته محكوم بأفق دنيوي لا يتعداه، فلا مجال فيه للأمور الغيبية، لأن الخبر الغيبي لا يُمكن استظهاره ولا ضبطه. وبالتالي، فإن مَن ينقل الاستقراء إلى الفقه لا يمكنه محو هذا الأفق الدنيوي للاستقراء[1].

هكذا رسم طه موقفه الناقد من الفهم الديني المؤسس على الاستقراء. غير أن هذا الموقف يتجاهل طبيعة الاستقراء بوصفه أداة منطقية حيادية، قابلة للتطبيق على مختلف أنواع المعطيات الشهودية، سواء أكانت طبيعية أم لغوية نصية أو غيرها.

فالاستقراء لا يختلف - من حيث المبدأ - عن غيره من الأدوات المنطقية كالقياس ومبدأ عدم التناقض، والتي تُستخدم في القضايا المعرفية والوجودية والدينية على حد سواء، دون أن تجرّ معها خصائص دنيوية أو طبيعية مفترضة.

فإذا كان من المقبول استخدام مبدأ عدم التناقض في دراسة النصوص الدينية، فما الذي يمنع من استخدام الاستقراء، وهما معاً أدوات محايدة خالية من الحمولات الفلسفية أو الآيديولوجية؟ وإذا كان القياس التمثيلي - الذي يُستخدم في العلوم الطبيعية - لا يُستنكر استخدامه في علم الفقه، فما الذي يبرر استثناء الاستقراء، وهو أحد أبرز أدوات الكشف والربط المنطقي؟

بل لو نظرنا في طبيعة الفهم اللغوي للنصوص، لأدركنا أن من المحال بلوغ أي فهم للنصوص الدينية دون توظيف الاستقراء. إذ لا يمكن فهم الجملة أو الآية القرآنية إلا من خلال جمع القرائن والعلامات المتناثرة في اللغة وسياقاتها، وهي عملية استقرائية في جوهرها.

---

[1] التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص416-417.

وإذا كان المقاصديون قد أخطأوا باستخدامهم للاستقراء في تتبع المقاصد، مع تهميش الجوانب الأخلاقية التي أكد عليها النص الشرعي، فإن ذلك لا يعود إلى خلل في الأداة الاستقرائية ذاتها، بل في المنهج الضيق الذي اعتمدوه. لذا كان الأجدر بهذا المفكر توظيف هذه الأداة في استكشاف الأبعاد الأخلاقية للنص بدلاً من رفضها كأداة افتراضية مفروضة، كما بدلاً من جعل هذه الأبعاد مسلمة افتراضية مزعومة كما يحاول تكريس هذا الحال.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، انتقد هذا المنظّر تطبيق الشاطبي للاستقراء في دراسة النص، معتبراً أن تقرير الشريعة لمصالح الخلق أمر بديهي، يقع في دائرة العلم الضروري لا النظري، فضلاً عن أن تكون محل دراسة استقرائية[1]. غير أن هذا الاعتراض يغفل حقيقة أن الشاطبي أشعري المذهب، ومن ثم فهو لا يسلّم بهذه البداهة المزعومة، بل يحتاج إلى استنباط المقاصد من النصوص ذاتها، سواء عن طريق الاستقراء أو غيره.

لذلك لا معنى للاعتراض على الشاطبي، فعند الأشاعرة لا يمتنع ان يكون غرض الشريعة ليس معنياً بالخلق والعباد، أو ان تكون أحكامها تعبدية تماماً بدون مصالح، أو حتى على الضد من مصالح الناس.

كذلك، كيف يمكن إثبات بداهة كون الشريعة قائمة على مصالح الخلق؟ فإن كانت المسألة الإلهية - وهي أصل الشريعة ومصدرها - غير مقطوع بها عند هذا المفكر، فكيف يُسوّغ لهذا المفكر أن يعتبر مراعاة مصالح الناس في الشريعة أمراً بديهياً لا يحتاج إلى دليل؟ أي كيف يصح أن يكون الفرع بديهياً، بينما الأصل المؤسِّس له موضع شك؟

وفي المقابل، دعا طه إلى ما سمّيته في (علم الطريقة) بـ "القراءة العمودية"، في قبال "القراءة الأفقية" القائمة على الاستقراء النصي. ففي القراءة العمودية يسهل الانتقال من الظاهر إلى الباطن، كالذي تتبعه

---

[1] المصدر السابق، ص386.

الطريقة الصوفية التي يتبناها هذا المفكر الحداثي[1]، لكن هذه القراءة محفوفة بمخاطر "الانفلات القرائي" من دون ضبط، حيث يسود فيها تحكم القبليات غير المنضبطة عادة. وقد ذهب طه إلى أبعد من ذلك حين دعا في الجزء الأول من مشروع (فقه الفلسفة) إلى التأويل المفتوح بلا حدود.

وفي علم الطريقة، سبق أن ميزنا بين "الحد الأدنى للفهم" و"الحد الأقصى" له. فالحد الأدنى هو فهم ينشأ عند أوسع مساحة ممكنة للمستوى الأفقي للنص، ويكون مطابقاً للأخير اعتماداً على القرائن الاستقرائية، كالذي يستهدفه البحث الإبستمولوجي. لذلك اصطلحنا على هذه العملية بـ "القراءة الإبستمولوجية" للنص. أما الحد الأقصى، فهو فهم ينشأ عند ذروة التعمق في المستوى العمودي للنص، وهو المستوى الذي يتيح المجال لإمكانات وترددات كثيرة تسمح بقراءات ممكنة بلا حدود عبر اسقاطات القارئ الذاتية، كالذي يستهدفه البحث الهرمنوطيقي. لذلك اصطلحنا على هذه العملية بـ "القراءة الهرمنوطيقية" للنص[2].

مخالفة الفقهاء

لم يتوانَ طه في اسقاط المفاهيم الصوفية على النص الديني ليتوصل من خلالها إلى اشاعة النهج العرفاني على شاكلة ما كان يفعله العرفاء القدماء.

فمثلاً قام في كتاب (روح الدين) بتفسير آية الأمانة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأمانة عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإنسان إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ الاحزاب\ 72، فاعتبر جوهر ما تعنيه هو «ربط التدبير بالتعبد، ومع اعتباره الأمانة العظمى هي السياسة لكنها غير منفصلة عن الروح، فهي أداة للتدبير عندما تتصل بالغيب وتكشف اسراره، وبالتالي تحتاج إلى الرياضة والتزكي».

---

[1] المصدر نفسه، ص419.

[2] للتفصيل انظر: علم الطريقة.

لذلك فهو قد فهم شعار "الحاكمية لله" ليس كما يفهمه أتباع الحركات السياسية الإسلامية، بل قصد بذلك التدبير الروحي الذي يعنى بالمدبر الائتماني، وهو المتزكي، أو العرفاني صاحب العقل المؤيد، لا السياسي الذي يرفع شعار الحاكمية لله.

فمن وجهة نظره انه لا يصح القول بالحاكمية لله إلا لمن شاهد الحق في الخلق، وهي لا تتأتى إلا للمتزكي، وهو الذي نزل رتبة العقل المؤيد، حيث يتصل بالله غيباً وباطناً فيتصف بصفاته ومنها تنشأ حاكميته التدبيرية.

وكما قال: «لا يزال المتزكي يتقرب بما هدي إليه من صادق الأعمال وخالصها حتى يغمره الحق بمحبته ويفنيه عن أفعاله لينشئ فيه أفعالاً وصفات هي من عنده تعالى، فيبدله بسمعه سمعاً، وببصره بصراً وببطشه بطشاً. فيغيب المتزكي بالله عن رؤية نفسه، فيتحقق بوصف الآمر تحققه بوصف المأمور، والمطاع بوصف المطيع، فيصير إذا قال للشيء كن فيكون»[1].

وتعتبر هذه المفاهيم إعادة للتصورات الصوفية التي تؤكد على امكانية فناء الصوفي في الله ونيابته عنه في الصفات كأعلى المقامات التي يمكن الوصول اليها، والتي خفف منها طه بمقالة "غياب المتزكي في الله"، وهي التي لها مضامين وحدة الشهود.

ولأول مرة بدأ هذا المنظّر في (روح الدين) الصادر عام 2011 بشنّ هجمة معادية للديانين من أمثال الفقهاء وغيرهم، فوصفهم بالطاغوت حيث يشرعون الأحكام الخاصة والعامة من عقولهم وليس من عند الله. ومن ذلك انه اعتبر الحاكمية البشرية تدعو إلى الطغيان حتى من طرف الديانين، لأنهم لا يعملون بالآمرية الإلهية بل بالأمرية البشرية[2]، وان المتعبد لأمر إنسان يكون تابعاً طاغوتياً[3].

---

[1] روح الدين، ص394-396.
[2] المصدر السابق، ص382.
[3] المصدر نفسه، ص374.

كما صرّح بهذا الصدد: قبح مخالفة الآمرية (او مقتضى الأخلاقية المسددة) متى ظهر أن حقيقة الإنسان حقيقة أمرية. فمن اختار ان يأتي من الأعمال والتصرفات ما يخالف حقيقته الأمرية إنما يسعى في فساد ظاهره فضلاً عن باطنه، دالاً على قبح مسعاه ومنافاته لمقتضى الأخلاق المسددة، أي الأخلاق المستمدة من مقاصد الدين، إذ هو بمنزلة من أقرّ بإرادة الله المطلقة لكنه ظل يتصرف بإرادته مستقلة عنها أو منتحلة لوصفها، أو هو بمنزلة من سلّم بأن الإله يتجلى بآمريته على خلقه وأبى في ذات الوقت ان يتحلى بالمأمورية في سلوكه جاعلاً صلاحه وسداده بيده[1].

كذلك اعتبر أن أصحاب العقل المسدد هم من يجعلون التدبير التسلطي محكوماً بالأمرية البشرية، حتى وإن وقع التسليم بوجود الآمرية الإلهية[2]. واعتبر التحكيميين من هؤلاء يرون ان مفهوم الحاكمية السياسية عبارة عن تولي للشأن العام مسدداً بأحكام الله، واعترض عليهم بأن ذلك يجعل تسلطهم تسلط الملك، وهو خلاف مقتضى التقرب لله[3].

وطالبَ بايجاد فقيه ليس على النمط التقليدي القائم على الاجتهاد كما هو مسلّم به لدى المذاهب الإسلامية، والذي اعتبره صاحب فقه أمري، بل وطالبَ بايجاد الفقيه الولي أو المتزكي أو الائتماني صاحب الفقه الآمري. وعلى رأيه انه لكي يتحقق الفقيه الولي بالأخلاق الجوانية يتحتم عليه ان ينتقل من فقه الأمرية إلى فقه الآمرية، أي ان يخرج عن كونه يفقه أوامر الله إلى كونه يفقه عن الآمر أوامره. وشتان بين فقه الأوامر والفقه عن الآمر. فالأول هو العلم بالأوامر الإلهية، والثاني هو شهود الآمر الإلهي وشهوده أيضاً كيفية جريان أوامره المنزلة على الأحداث. لذا فلسان حاله يقول: «وما أمرت إذ أمرت ولكن الله أمر». أو يقول: «وما دبّرت إذ دبّرت ولكن الله دبّر»[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص370.
[2] المصدر نفسه، ص396.
[3] المصدر نفسه، ص367-368.
[4] المصدر نفسه، ص411-412.

فهذا الحال هو ما طالبَ بتحقيقه فردياً واجتماعياً.

لقد استهدف طه في (روح الدين) ان يجعل التوجه العرفاني توجهاً عاماً يشيع في المجتمع كدولة فاضلة دون الاقتصار على الأفراد النابتة كما هو العادة، حيث يصبح الجميع من خلال التزكية من أصحاب العقل المؤيد والمدبرين الائتمانيين. وهو يستمرئ المقالات الصوفية؛ ومنها قولهم: «لا فاعل في الوجود الا الله»، معتبراً ان فعل ما سواه من المخلوقات إنما هو على سبيل المجاز أو التوسع، فهو أقرب إلى الانفعال منه إلى الفعل. فالفاعل البشري فاعل من حيث الصورة الظاهرة فقط، أما من حيث المعنى الباطن فهو منفعل في كل أفعاله. والمتزكي يرى بروحه المشهد حياً ويتحقق به حالاً باطنياً، فلا يرى بعين روحه فاعلاً على الحقيقة إلا الله[1].

وهو يستنتج مما سبق بأنه إذا كان لا فاعل الا الله، فذلك يعني ليس في الوجود عدل إلا من الله[2]. الأمر الذي ينسجم مع الأفكار الصوفية.

لقد طالبَ طه بتحقيق مجتمع متفقّه، تستمد شرعية قراراته وتدابيره من كون قلوب أفراده قد شُبعت بالممارسة التعبدية، حتى تسري في مؤسساته كافة روحٌ تعبّدية ينبثق عنها بصورة تلقائية ما يحتاجه من قوانين تنظيمية وإجراءات تدبيرية.

وفي هذا السياق، دعا إلى إقامة ولاية الفقيه الحي بوصفها شرعية داخلية مكان الشرعية الخارجية التي تتطلع إليها ولاية الفقيه الصناعي.

ويقصد بـ "ولاية الفقيه الحي" ولاية المجتمع المتفقّه على نفسه. واعتبر نظريته تسلك مسلكاً وسطاً بين ولاية الفقيه كما لدى السيد الخميني، وولاية الأمة على نفسها كما لدى الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ان الولاية التي ينطلق منها هذا المنظّر هي ولاية أخلاقية ذات معان روحية باطنية وليست سياسية ظاهرية إلا بالتبع[1].

---

[1] المصدر نفسه، ص391.

[2] المصدر نفسه، ص392.

ووفقاً لهذه الرؤية الجديدة، يكون كل ما يصدر عن المجتمع إنما هو موصول بالروح الأصلية التي فُهمت بها النصوص الدينية أول ما فُهمت. بل قد يكون أبناء المجتمع في غير حاجة إلى استفراغ الجهد واهدار الوقت في بيان هذه الصلة المطلوبة، كما يحصل في صناعة الفقه، ذلك لأنهم قد استبطنوا "أدلة الفقه الحي"، واستوعبوا مقاصده وأسراره، فانعكست هذه الاستبطانات في سلوكهم ومعاملاتهم على نحو تلقائي. بل اضحى فقههم هو عين فطرتهم وسيرتهم، بحيث يأتي كل ما يصدرون فيه عن فطرتهم وسيرتهم موافقاً بصورة طبيعية لمقتضيات التفقه المطلوب، حتى كأنهم يبدعون من أنفسهم الشرعية التي يتكلّف الفقيه الصناعي طلبها من النصوص الأساسية. فالشرعية المطلوبة داخلية لأنها مستندة إلى شرعية الفطرة الروحية التي فُطر الإنسان عليها[2].

وبهذا فقد انتقد طه الفقه الصناعي لأنه لم يَبْنِ القانون على الأخلاق، ولم يُقم أخلاق الظاهر على أساسٍ من أخلاق الباطن[3].

ومن هذا المنطلق، وجّه اعتراضه إلى الفقيه الصناعي، سواء كان سنياً أو شيعياً، من حيث افتقاره إلى شرطين أساسيين: وصل القانون بالخُلق، ووصل الظاهر بالباطن[4].

غير أن الشرط الثاني - أي وصل الظاهر بالباطن - لا يندرج ضمن اختصاص علم الفقه، بوصفه علماً معنيّاً بالممارسات الظاهرية، بل هو من مهام علوم أخرى كالتصوف والعرفان التي تُعنى بالبعد الباطني والروحي.

أما الشرط الأول، أي تأسيس القانون على الخُلق، فهو محلّ نظر، لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار أن علم الفقه في صورته التقليدية يفتقر إلى مرجعية أخلاقية مستقلة. وفي المقابل، فإن طه نفسه يذهب إلى أن أصل الأخلاق ديني، لا عقلي مستقل، وهو ما يفضي إلى جعل الرؤية المعتبرة

---

[1] المصدر نفسه، ص436.
[2] المصدر نفسه، ص437.
[3] المصدر نفسه، ص444.
[4] المصدر نفسه، ص434.

للأخلاق مندمجة في المنظومة الفقهية التقليدية، دون ما يستدعي الإصلاح والتعديل الجذري.

بل لو تأملنا في بعض مواقف طه من القضايا الفقهية ذات البُعد الأخلاقي - كما في مسائل حقوق الإنسان - نجد تناقضاً في طرحه، كما يظهر جلياً في كتابه (الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري) عام 2004. إذ نجده تارة يتحدث بمنطق الفقيه المحافظ الذي يصطدم بالحق الأخلاقي الكوني، وتارة أخرى يعارض هذه الرؤية الفقهية ذاتها.

فهو من جهة، يتمسّك بالحق الإلهي بوصفه الأصل، ويتبنى مواقف تُقارب الفهم الفقهي التقليدي؛ كرفضه إباحة الردة، وتحريمه زواج المسلمة من غير المسلم، واعترافه بأن الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان يخلو من الاعتراف بحق الطفل غير الشرعي، خلافاً للإعلان العالمي. كما يعتبر الشريعة المرجعَ الأساس في بيان الحقوق[1]، ويؤكد أن الإسلام هو دين الفطرة، وأنه لا يحقّ للإنسان الخروج عنها، وأن الإسلام قانون شامل للحياة لا يُباح الخروج عليه[2].

ولا شك أن هذه المواقف تتماهى تماماً مع رؤية الفقيه التقليدي كما في منهجه البياني.

لكنه من جهة أخرى، يناقض هذه الرؤية حين يقرّر أن الدعوة إلى الأخوّة والتسامح - كما دعا إليهما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - هما قيمتان دينيتان متفق عليهما[3]، وأن الأصل في مفهوم المواطنة هو المعنى الديني المعبّر عن الأخوّة والمؤاخاة[4]، مع أن المرجعية الفقهية السائدة لا تُقرّ هذه الرؤى، بل وان أغلب علماء الإسلام لا يتقبلون الدعوة المشار إليها.

---

[1] الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص137.
[2] المصدر السابق، ص140.
[3] المصدر نفسه، ص141.
[4] الحوار أفقاً للفكر، ص59.

وبالطريقة ذاتها، عدّ الحرية، والعدل، والمساواة، والإخاء، والاحترام، من أمهات القيم الأخلاقية المشتركة بين الإعلان العالمي والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، مضيفاً أن الإعلان الإسلامي أسسها على قيمة أعلى هي التقوى، وزاد عليها قيماً أخرى كالإيمان بالله، والتوحيد، والعمل الصالح، والإخلاص في العمل، والمسؤولية، والاعتدال، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

غير أن الحقوق المتعلقة بالحرية، والمساواة، والإخاء، والاحترام، لا تحظى بقبول في الرؤية العامة للفقهاء والمذاهب الإسلامية، كما أنها تتناقض - في جوهرها - مع مواقف طه السابقة حول الردة، وزواج المسلمة من غير المسلم، وحق الطفل غير الشرعي. وهذا التناقض يُظهر خللاً في الجمع بين المرجعيتين: المرجعية الفقهية التقليدية والمرجعية الأخلاقية الكونية.

***

عودة أخيرة إلى كتاب (روح الدين)، حيث أغرب ما فيه ان طه أظهر نفسه وكأنه مصلح شيعي، فهو وان نقد الفقه كصناعة، وكذا الفقهاء، سنّة وشيعة، لكنه تبنّى تصوراً شيعياً خالصاً حول الأئمة، إذ عدّهم كحال الأنبياء: إما مقتولاً أو مسموماً أو غائباً مختفياً. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل عبّر عن ذلك بلغة المذهب الشيعي، إذ أورد لقب "عليه السلام" عند ذكره للإمام الثاني عشر (المهدي المنتظر)، واصفاً الإمام من أهل البيت بأنه: «قدوة مقتبسة أوصافها وأفعالها، ظاهرة وباطنة، من نور النبوة المحمدية، لا يعدل الاقتداءَ به أي اقتداء»[2].

---

[1] الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص142.

[2] روح الدين، ص433.

القسم الرابع

التداولية الطاهية

الفصل الثامن
المجال التداولي

تمهيد

من المعلوم أن تاريخ الفلسفة يتميّز بالحجاج العقلي، فهو العنصر الثابت تقريباً في مسار الممارسة الفلسفية، مع الاعتراف - غالباً - بوجود قضايا أولية واضحة البداهة تُعدّ أساساً ومنطلقاً لكل معرفة. وقد اقترنت هذه الممارسة في أحيان كثيرة بعنصر آخر هو الذوق الصوفي، الذي يُعبّر عن كشفٍ ذاتيّ خاص، كما تعبّر القضايا البديهية عن كشفٍ عام. بل ان البعض اعتبر القضايا البديهية نابعة عن الذوق الصوفي ذاته.

وعادة ما يُستشهد بالطريقة الافلاطونية للدلالة على الذوق الصوفي، في مقابل الطريقة الأرسطية التي تعبّر عن الاستدلال العقلي المحض. وتبرز هذه الثنائية بشكل جليّ عند أفلوطين الذي جمع بين الطريقتين، مما ترك أثراً واضحاً في الفلسفة الإسلامية، وبلغ ذروته المعلنة في المدرسة الإشراقية بزعامة السهروردي. ومع ذلك، يبقى الأساس في الممارسة الفلسفية الخالصة هو استخدام العقل الاستدلالي الدقيق دون سواه.

وعندما أدرج الفلاسفة عنصر الذوق الصوفي ضمن بنائهم المعرفي، فإنما كان ذلك لكون المنظومة الصوفية مقاربة - في بنيتها الكلية - للمنظومة الفلسفية، ولأن الذوق الصوفي يُعدّ كاشفاً عن هذه البنية في ظل شروط عملية مألوفة لدى أهل العرفان، بغض النظر عن مصداقية ما يكتفى به من الكشف الذاتي الخاص، خلافاً للكشف العقلي العام الذي تُبنى عليه القضايا الفلسفية. أما سائر مصادر المعرفة الأخرى، فلا تُعدّ فلسفية، وإنْ كان لها مشروعية في مجالاتها الخاصة، كالعلم أو الدين أو غيرهما، خاصة عند تناولها القضايا الجزئية دون الكليات، أو لأن المصادر

والمناهج الاستدلالية التي اعتمدتها لا تفي بالمعايير الدقيقة التي يتطلّبها البناء الفلسفي الرصين.

وقد جرّب البعض ان يوفّق بين العنصرين الفلسفي والديني فضلاً عن العرفاني؛ إلا أن هذه المحاولة أسفرت عن التلفيق بدلاً من التوفيق، كالممارسة التي زاولها صدر المتألهين الشيرازي والتي انتهت إلى الإضرار بالفلسفة والدين معاً، حيث لكل منهما إشكاليته المختلفة عن الأخرى.

إنّ جوهر الممارسة الفلسفية يكمن في استعمال الأداة العقلية الدقيقة، بعيداً عن الخلط بغيرها، أو فرض الشروط الخارجية عليها بنمط من التقييد، كالذي مارسه طه عبد الرحمن حين أخرج الفلسفة عن طبيعتها الجوهرية، مع الأخذ بعين الاعتبار تقلباته المعهودة في فهمه للقضايا الفلسفية، وان حديثه عن الإبداع الفلسفي - كما في الترجمة - لا يمت إلى الفلسفة بصلة حقيقية. كذلك ان تقييده للإبداع بالمجال التداولي هو اشتراط متناقض، حيث يستلزم الجمود والتقليد لا الإبداع. لذلك سعى إلى الالتفاف على هذا القيد بإدماج عناصر دخيلة حتى لو كانت شاذة عن المجال التداولي ذاته.

وهذا ما سنسلّط عليه الضوء في الفقرة التالية..

المجال التداولي وازدواجية المعنى

في كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث) تناول طه مفهوم المجال التداولي للتراث بالتفصيل، وعرّفه بأنه محل التواصل والتفاعل بين صانعي هذا التراث. أي إنه وصف لكل ما كان نطاقاً مكانياً وزمانياً لحصول هذا التفاعل.

وحدد أسباب هذا التواصل والتفاعل بثلاثة أساسية: لغوية، وعقدية،

ومعرفية. فكلما كانت الأسباب اللغوية مألوفة للمخاطب من حيث ممارستها كانت أفيد والتأثير أشد[1]. وينطبق هذا الحكم على العنصرين الآخرين: العقدي والمعرفي. ومن ثم انتهى إلى ان المجال التداولي يشكّل ظاهرة ثقافية اجتماعية تنبني على هذه الأسباب المخصوصة.

ومن هذه الزاوية، يقوم المجال التداولي مقام الدليل المرشد الذي يوجّه سائر الظواهر الثقافية الاجتماعية فيما يتطرق إليها من التغيرات، ويحملها على الدخول في التغير متى خالفت مقتضياته الاستعمالية، الأمر الذي يجعله متغيراً هو الآخر. لكنه بالنسبة إلى سواه من الظواهر الثقافية يقع في أدنى درجات التغير.

وبذلك يتصف المجال التداولي بالثبات "النسبي" دون ان يعود إلى المطلقات. أي إنه ثابت بمعنى واحد، ومتغير بمعنيين اثنين، فهو ثابت من حيث تضمّنه للعناصر الموجِّهة للتحولات الثقافية حتى تؤتى ثمارها، وهو متغير لأنه يبعث على التغير، حيث كل باعث على التغير هو متغير، كذلك لأنه يعلّق تغيره بالتغير الموجِّه للظواهر الثقافية التي تسترشد به.

وعليه فالمجال التداولي رغم ثباته بموجب دوره التوجيهي؛ فإنه يتغير باعتباره يدفع بكل ما يرِد عليه من ألوان الثقافة ومظاهر الحضارة نحو التبدّل وفق مقتضياته التواصلية والتفاعلية، رغم ان تغيره يحصل بقوانين خاصة تختلف عن قوانين هذه الأشكال الثقافية والحضارية التي تفِد عليه والتي يمارس عليها توجيهه[2].

هذا هو التصوّر الذي رسمه طه لمفهوم المجال التداولي. ويمكن التعبير عنه بمجال التداول "الموضوعي" للتراث، إذ يصبح المجال كظاهرة ثقافية اجتماعية فاعلاً ومنفعلاً، فهو فاعل من حيث دوره التوجيهي، لكنه منفعل أيضاً باعتباره خاضعاً للتغير، ولا بد من ان تكون له علة أو علل تجعله يتغير.

---

[1] تجديد المنهج في تقويم التراث، ص244-245.
[2] المصدر السابق، ص249-250.

لكن يبقى السؤال الجوهري: هل التزم طه بحدود هذا المعنى الموضوعي للمجال، أم تجاوزه إلى معنى آخر مغاير؟

الحقيقة ثمة مؤشرات عديدة تؤكد أنّ طه قد تخطّى المعنى الموضوعي للمجال إلى تصور آخر مختلف. فكثيراً ما تحدّث عن مجالٍ تداولي مغاير يمكن وصفه بالمجال "الشخصاني" أو الذاتي، ويتميز بأنه يهدم المعنى الأول الموضوعي، حيث حمّل المفهوم الجديد "وصايا آيديولوجية" يخاطب بها القارئ، ويدعوه إلى الالتزام بجملة من القضايا بما لا يتناسب مع دراسة المجال بوصفه ظاهرة موضوعية قائمة بالفعل، فحوّل ما هو كائن إلى ما ينبغي ان يكون، بل وجعل ما هو شاذ في التراث أقرب إلى المجال التداولي مما هو سائد متحقق.

في حين يُفترض ان العكس هو الصحيح؛ لخصوصية التواصل والتفاعل المتضمنة في مفهوم المجال بالمعنى الموضوعي كما مرّ معنا.

لذلك فالانقلاب على المعنى الموضوعي جعل التعامل مع المجال التداولي يتخذ صبغة ذاتية آيديولوجية ضمن الأفق الشخصاني للطاهية. وهو التناقض الذي سنلاحظه بوضوح خلال بحثنا الجاري..

المجال الشخصاني ومبدأ التفضيل

لنبدأ من نقطة مبدأ التفضيل الذي وصف به طه المجال التداولي، والذي تتفرع عنه جميع القواعد التداولية، وقد صاغه اعتماداً على الأسباب الثلاثة للمجال: العقدي واللغوي والمعرفي، وذلك كالتالي:

«ليس في جميع الأمم أمة اوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما اوتيت أمة العرب تفضيلاً من الله».

وأشار إلى ان هذا المبدأ لم يرد بالصيغة المذكورة أعلاه في نصوص التراث، لكن عناصره الثلاثة (العقدي واللغوي والمعرفي) قد ذُكرت في النصوص؛ إما متفرقة أو مجتمعة. وسمى هذه العناصر بأصول المجال

التداولي[1].

ولكل من هذه الأصول الثلاثة قواعد ثلاث، فللأصل العقدي ثلاث قواعد، وكذا بالنسبة للأصل اللغوي والمعرفي[2]. وكلها مستنبطة من مبدأ التفضيل.

ولسنا بصدد الجدل حول ما إذا كان مبدأ التفضيل بعناصره الثلاثة صحيحاً أم لا، فهو مفترض سلفاً من دون تحقيق، إنما المشكلة التي نلاحظها هي ان صياغة القواعد الثلاث القائمة على مبدأ التفضيل جاءت كتوصيات مطلوبة، دون ان تكون مستنبطة من المجال التداولي الموضوعي، كظاهرة ثقافية اجتماعية ينبغي تسليط الضوء عليها خارج أفق الوصايا الذاتية الشخصانية، ناهيك عن التفضيل المدعى. وهي من المفارقات المفضوحة، إذ يتحول المجال التداولي مما هو ظاهرة موضوعية إلى اعتبارات ذاتية آيديولوجية.

فقد حدد طه هذه التوصيات، فجعل تحت كل أصل من الأصول الثلاثة ثلاث قواعد، وسمى القواعد الأولى لكل أصل بقواعد التفضيل، كما سمى القواعد الثواني بقواعد التأصيل، أما القواعد الثوالث فسماها بقواعد التكميل. واعتبر جميع هذه القواعد تستوفي الاحاطة بمقومات التداول.

وتنص قواعد التفضيل، أي القواعد الأولى لكل أصل، ما يلي: ففي العقيدة ثمة قاعدة الاختيار، وهي كما رسمها طه كالتالي:

سلّمْ بأن العقيدة التي لا تنبني على أصول الشرع الإسلامي - قولاً وعملاً - لا تعد عقيدة مقبولة عند الله. وفي اللغة ثمة قاعدة الاعجاز، وتنص: **سلّمْ** بأن اللسان العربي استعمل في القرآن الكريم بوجوه من التأليف وطرق في الخطاب يعجز الناطقون على الاتيان بمثلها عجزاً دائماً. وفي المعرفة ثمة قاعدة الاتساع، وتنص: **سلّمْ** بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والصلاح في العمل، ولا نفع في

---

[1] المصدر نفسه، ص252-253.

[2] المصدر نفسه، ص254-255.

العلم ما لم يقترن بالعمل، ولا صلاح في العمل ما لم يقترن بطلب الأجل.

كما تنص قواعد التأصيل، وهي الثواني لكل أصل، ما يلي:

ففي العقيدة ثمة قاعدة الائتمار، وتنص كالتالي: **سلّمْ** بأن الله واحد مستحق للتقديس والتنزيه والعبادة دون سواه؛ متبعاً تعاليم الرسالة التي بعث بها نبينا الأكرم محمد. وفي اللغة ثمة قاعدة الانجاز، وهي تنص: **لا تنشئ** من الكلام إلا ما كان موافقاً لأساليب العرب في التعبير، وجارياً على عاداتهم في التبليغ. كما في المعرفة ثمة قاعدة الانتفاع، وهي: **لتكن في توسلك** بالعقل النظري، طلباً للعلم بالأسباب الظاهرة في الكون، منتفعاً بتسديد العقل العملي.

كما تنص قواعد التكميل، وهي الثوالث لكل أصل، ما يلي: ففي العقيدة ثمة قاعدة الاعتبار، وهي: **سلّمْ** بأن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئته ولا يحفظ إلا بمنّته؛ معتبراً مقاصده في أحكامه ومعتبراً بحكمته في مخلوقاته. وفي اللغة ثمة قاعدة الايجاز، وهي: **لتسلكْ** مسلك الاختصار في العبارة عن مقاصدك؛ مؤدياً هذه المقاصد على الوجه الذي يسهل به وصلها بالمعارف المشتركة، ويحمل على استثمار هذه المعارف أقصى ما يكون الاستثمار. وفي المعرفة ثمة قاعدة الإتباع، وهي: **لتكن في توسلك** بالعقل الوضعي، طلباً للعلم بالغايات الخفية للكون، متبعاً إشارات العقل الشرعي[1].

نقد قواعد التفضيل

بداية نلاحظ أن بعض القواعد السابقة التي أوصى بها طه لم يلتزم بتطبيقها، لا في الكتاب الذي عرضها فيه، ولا في مؤلفاته الأخرى. من ذلك قاعدة الإيجاز اللغوي التي ليس لها حضور يُذكر؛ لا في نصوصه، ولا في أغلب ما كتبه، بل جاءت كتاباته زاخرة بالافتراضات، بما فيها الاحتمالات المستبعدة، على غرار ما درج عليه كثير من صُنّاع التراث في المجال

---

[1] المصدر نفسه، ص255-256.

المعرفي الإسلامي. وتبلغ هذه الظاهرة مداها في افتراضاته اللغوية ومناقشاته المرتبطة بها؛ إلى درجة انها تعمل على تشتيت ذهن القارئ عن المطالب المطروحة، بسبب كثرة التفرعات والاحتمالات الخارجة عن لبّ المسألة.

كذلك ثمة جدل تراثي كبير حول قاعدة "الاختيار في العقيدة". إذ إن أصول الشرع الإسلامي التي تقوم عليها العقيدة ليست محلّ اتفاق بين المدارس التراثية؛ فهي تختلف بين السلفية والمعتزلة والأشاعرة والإمامية وغيرها. فبأي عقيدة وأي أصول شرعية يريدنا طه أن نلتزم ونختار؟

علماً بأنه قد استقى مضمون هذه القاعدة من كتاب (الرد على المنطقيين) لابن تيمية، كما استعار مضمون عدد من القواعد الأخرى من ذات الكتاب المشار إليه ومن فتاوى هذا الشيخ نفسه. وعليه هل أراد بذلك اعتبار المنهج التيمي هو العقيدة الصحيحة التي يرضى بها الله دون سواها؟ وهل يجوز رسم هيكلية المجال التداولي اعتماداً على منهج تراثي محدد دون سواه؟!

والأهم من ذلك ان الوصايا الطاهية بقواعدها التفضيلية ما هي إلا نزعة شخصانية آيديولوجية لتحديد المجال التداولي دون ان يكون لها علاقة بدراسة هذا المجال موضوعياً. فثمة مفارقة بين المجال الموضوعي كما تم تحديد مفهومه في بداية الأمر، وبين هذا المجال الذاتي الآيديولوجي.

كما ثمة مفارقة أخرى، وهي أن طه تعامل مع عدد من قضايا أصول المجال التداولي تعامل الثوابت المطلقة. في حين أقرّ في تعريفه للمجال التداولي بأنه متغير، وان كان تغيره بطيء مقارنة بسائر الظواهر الثقافية الاجتماعية التي يعمل على توجيهها وتغييرها. لذلك كيف يمكن التوفيق بين اعتبار المجال متغيراً، وبين تعامله مع هذا المجال بشكل مطلق وثابت كما في الوصايا السابقة؟ والتي تفضي إلى اعتبار الأصول ثابتة ومطلقة.

وحقيقة ان اعتبار المجال التداولي متغيراً لا يتسق مع ثوابت الأصول الثلاثة التي سلّم بها هذا المفكر من منطلق مبدأ التفضيل، وبدون ذلك لا يُعدّ لهذا المبدأ قيمة معيارية مطلقة، لا سيما فيما يخص العقيدة. فإما ان المجال التداولي متغير، وبالتالي تتغير مضامين عناصره وأصوله الثلاثة مهما كان

التغير بطيئاً، أو ان مضامين هذه الأصول ثابتة وبالتالي لا بد من ان يكون المجال التداولي ثابتاً هو الآخر.

هكذا يُفضي التناقض السابق إلى مأزق منهجي تعانيه الأطروحة الطاهية، إذ يكشف عن مفارقة بنيوية تجمع بين الطرح الموضوعي للمجال التداولي من جهة، والرؤية الشخصانية المتحكمة فيه من جهة أخرى.

كما من المفارقات اللافتة أن طه نفسه فرض جملة من المعايير لتحديد ما يُعدّ قريباً من المجال التداولي وما يُعدّ بعيداً عنه، انطلاقاً من الرؤية الشخصانية. فقد ميّز بين العلوم الأصلية تبعاً لمدى نجاحها في توسيع آفاق الاستثمار التداولي وإثمار مضامينه، دون الاكتفاء بالتحديد القائم على النشأة أو الأصل فقط. وبهذا قدّم تصوراً يقضي بأن العلم المنقول قد يكون أقرب إلى المجال من العلم المأصول، متى ما امتلك قدرة على فتح باب الاستشكال الوظيفي والمضموني الذي يعمل العلم ـ بحسب زعمه ـ على سدّه تماماً.

وبناءً عليه، فكل علم منقول أمكنه تحصيل هذه القدرة يُعدّ أولى بالقرب من المجال التداولي، سواء أكان منقولاً أو مأصولاً. ولا تشفع للمأصول نشأته الأولى إلا إذا استعاد هذه القدرة، فإن فعل، فإنه يتفوق بما له من سبق تداولي دون أن يضاهيه أي علم منقول[1].

وعلى الرغم من أن ظاهر هذا التمييز يوحي بالاعتماد على معيار موضوعي في تحديد المجال التداولي، إلا أن جوهر الموقف يُظهر أن طه يستبطن تصوراً شخصانياً للمجال، يربط القرب والبعد عن المجال بمدى القدرة على التوسع في استثمار الوظائف واثمار المضامين، دون اعتبار لعامل التفاعل والتواصل الجمعي الذي يفرضه المجال التداولي بوصفه ظاهرة ثقافية اجتماعية.

فقد اعتبر الجانب الأخلاقي والعملي هو ما يحدد القرب والبعد من

---

[1] المصدر نفسه، ص270.

المجال التداولي، بل واشترط قيمة "اليقين" في ان تتصف به عناصر هذا المجال وأصوله. وكما صرّح بأن الأخلاق قد تكون أقرب إلى المجال التداولي من علم الكلام، نظراً لما تفتحه من آفاق للعمل، خلافاً لما يطغى على علم الكلام من نظر مجرد. كما اعتبر أن أصول الفقه أقرب إلى المجال من فروعه، بسبب ما رأى فيه من جمود على جزئيات خلافية لا طائل من ورائها[1].

وكما يلاحظ ان طه لم يُعنَ - هنا - بمدى سعة التفاعل والتواصل وفق ما يتطلبه المجال التداولي الموضوعي، بل وضع شروطاً أخرى ذاتية مفروضة على هذا المجال، منها تفضيل الجانب العملي على النظري، كما في تقديمه للأخلاق على علم الكلام، كذلك شرطه في ان لا يصبح العلم محل خلافات جزئية لا غنى فيها كما في علم الفقه مقارنة بأصوله، رغم ان الكثير من خلافات علم الفقه عائدة إلى الخلافات المتعلقة بأصوله، بل كان الأوْلى ان يعتبر علم الفقه أقرب إلى المجال التداولي من هذه الأصول، لسبق وجوده ولسعة تفاعله ومقدار حضوره ولكونه يمثل الغاية مقارنة بالأصول التي هي مجرد أداة وسيلة لهذه الغاية. بل أكثر من ذلك انه يمثل جانب العمل التام بما لا يرقى إليه علم الأصول؛ الذي تغلب عليه النزعة النظرية التجريدية.

كما أضاف شرطاً ذاتياً آخر، وهو ان تتصف عناصر المجال التداولي لتراثنا باليقين، أما الظنون فقد وصفها بالفساد. وهو موقف في غاية الغرابة، حيث ان أغلب معارف التراث اجتهادية تفيد الظنون لا اليقين. لذا فأي تراث ومجال تداولي يتحدث عنه هذا المفكر؟!

فقد اعترض على مفكري الإسلام وبعض علمائه ممن قرروا ظنية بعض المعارف الشرعية، مع اعترافه بأنهم أوجبوا العمل بما هو ظني، معتبراً هذا الموقف في غاية الفساد، لذلك قرر بأن «الحكم الشرعي والعقدي أوْلى باليقين من الحكم الوضعي متى أخذنا بعين الاعتبار خاصية

---

[1] المصدر نفسه، ص270.

الثبات التي ينفرد بها الأول وخاصية التغير التي تلازم الثاني»[1].

مع ان أغلب الفقهاء وعلماء الأصول يصرحون بأن معظم الأحكام الشرعية ظنية، لا سيما وان علم الفقه قائم على أخبار الآحاد، وهي ما تفيد الظن، دعك عن ظنية المتون. كما ان النظرة التحليلية لسائر العلوم التراثية تكشف عن انها اجتهادية ظنية، وان الأصول التي تقوم عليها هي أصول متنازع حولها؛ كما في علم الكلام والعقائد. فهذا هو صلب ما يتعلق بالمجال التداولي للتراث بالمعنى الموضوعي، ولا قيمة لمعناه الذاتي القائم على التحكمية الشخصانية وما تفرضه من انغلاق. كما ان اشتراط طه لخاصية الثبات في الحكم الشرعي والعقدي يناقضه ما سبق ان اعتبر المجال التداولي يتصف بالتغير البطيء.

***

وقد تجلّى هذا النزوع الشخصاني مرة أخرى في موقف طه من مسألة قِدم العالم، حيث لم يلتزم بالمجال التداولي الموضوعي السائد في التراث، بل انقطع عن أحد أصوله، ومال إلى ترجيح الرؤية الذاتية.

فقد رأى أن القول بقِدم العالم يمثل معنى منقولاً منقطع الصلة بالأصول التداولية للتراث، شأنه في ذلك شأن القول بعدم علم الله بالجزئيات، كما ذهب إليه ابن سينا وأتباعه من الفلاسفة المسلمين، إذ اعتبر كلا الموقفين مخالفَين للشرع الإسلامي[2].

وفي ما يتعلق بقِدم العالم، اعتبر طه أن ظاهر الفكرة غير مألوف ويثير الشبهات ويفسد مسالك التواصل والتفاعل. فالفكرة منكرة من حيث مخالفتها للأصل التداولي القائم على حدوث العالم. غير أنه في المقابل، رفض القول بالحدوث من العدم واعتبره باطلاً، ومالَ إلى تصور "الحدوث النسبي"، أو الحدوث من شيء. فللعالم حدوث نسبي، حيث ظاهره العرضي حادث وجوهره قديم. وهو يعني «أن العالم موجود وجوداً جوهرياً متحركاً حادثاً

---

[1] المصدر نفسه، ص299-300.

[2] حوارات من أجل المستقبل، ص61.

حدوثاً نسبياً»، معتبراً هذا الحكم أقرب إلى ان تتقبله العقول لظهور أسباب الصلة بينه وبين العناصر التداولية، وهو من المنقول الموصول الذي ينزل منزلة المأصول[1]. إذ يتضمن ما يأخذ به أهل المجال التداولي، وهو ان "العالم محدث"، كما يتضمن مفهوم "الوجود الجوهري" الذي يقبل المخاطب وصفه بـ "القِدم"، ويحتوي كذلك مفهوم "الحركة" الذي أنِسَ المخاطب بأن يقرنه بمعنى الدوام، حتى انه يكاد لا يرى في القِدم المنسوب إلى العالم إلا دواماً في الحركة لا نهاية له[2].

وفي هذا السياق، يتحوّل التقابل بين القِدم والحدوث إلى تقابل بين النوعي والجزئي. فالعالم، من حيث نوعه قديم، أما من حيث أفراده الجزئية فهو حادث. وهو المعنى الذي سعى طه إلى تقريبه من خلال المقابلة بين الكل وأجزائه، حيث تقبّل أن تكون الأعراض الجزئية حادثة، بينما أضفى على الجوهر الكلي صفة القِدم دون أن يكون حادثاً[3].

وهو القول الذي سبق إليه بعض المتشرعة من أمثال ابن تيمية. فقد اعتقد أن الحوادث الكونية لا بداية لها، وهو إقرار بأزلية الأشياء من حيث النوع لا الأفراد. فبرأيه أن كل فرد حادث يسبقه فرد حادث قبله وهكذا من غير بداية محددة، وهو ذات ما ذهب إليه الفلاسفة. ومع أن ما ورد في التراث من وجود عدد محدود من الأشياء قد سبق خلقها قبل السماوات والأرض، إلا أنها تعد بحسب هذا الرأي ليس لها بداية بإطلاق، ومن ذلك العرش، حيث نقل الدواني عن ابن تيمية أنه اعتقد بقِدم العرش من حيث النوع، أي أن كل عرش يسبقه عرش آخر قبله دون بداية محددة، وذلك ليثبت بأن الله فاعل أزلاً وأنه مستقر من عرش إلى عرش أزلاً أيضاً. وقد نسب إبن تيمية نظريته إلى أئمة السنة والحديث، ونقل عن بعض من وُصفوا بالمشبهة بأنهم قائلون بإثبات حوادث لا أول لها. كما نقل بعض أتباع ابن تيمية ما قاله عثمان بن سعيد الدارمي: «كل حي فعال، ولم يكن ربنا تعالى قط في

---

[1] تجديد المنهج في تقويم التراث، ص264-266.
[2] المصدر السابق، ص262-265.
[3] المصدر نفسه، ص265.

وقت من الأوقات معطلاً عن كماله، من الكلام والإرادة والفعل»[1].

ويُعدّ هذا المنقول من الشواذ، حيث لم يُنقل عن غيره من السلف ما يفيد النص الصريح في إثبات حوادث لا بداية لها.

بل ليس من البيانيين قبل ابن تيمية من يثبت ذلك بشكل واضح لا غبش فيه. فإن من يُعزى إليهم القول بذلك هم الفلاسفة. لذلك شنّع عليه الخصوم وعدّوه متأثراً بهم لكثرة الاهتمام بمباحثهم والردّ عليهم، كالذي جرى عليه الحال مع الغزالي الذي قيل فيه إنه أمرضه (الشفاء) لابن سينا، ووصفه معاصره أبو بكر بن العربي في مقولته الشائعة: «شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر». وهو القول الذي إستعان به ابن تيمية في الرد على الغزالي، مع أنه في رأي المخالفين قد وقع بما وقع به سابقه.

وعادة ما يُنسب مثل هذا الإعتقاد إلى الملاحدة، ومن ذلك ما قاله أبو يعلى الحنبلي في (المعتمد): الحوادث لها أول ابتدأت منه خلافاً للملاحدة. وكان من ضمن ما أُحتج به على ابن تيمية أنه قد ابتدع فكرة لم ترد عن أهل البيان بإستثناء بعض الشذوذ، وبنظر البعض أنها مخالفة للإجماع، بل وأن الإجماع على تكفير من يقول بها، كالذي حكاه الشيخ عياض وغيره. كما قال ابن دقيق العيد بأنه وقع هنا من يدعي الحزق في المعقولات ويميل إلى الفلسفة وظن أن المخالف في حدوث العالم لا يُكفّر لأنه من قبيل مخالفة الإجماع، وتمسك بقولنا إن منكر الإجماع لا يُكفّر على الإطلاق حتى يثبت النقل بذلك متواتراً عن صاحب الشرع. ثم قال: وهو تمسك ساقط إما عن عمي في البصيرة أو تعام؛ لأن حدوث العالم من قبيل ما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل[2].

***

[1] شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص156. وشرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه).

[2] انظر حول ما سبق: النظام المعياري.

نعود الآن إلى طه، حيث ينتهي إلى ان الحدوث من العدم باطل، إنما الحدوث من شيء، أو الحدوث النسبي، أي ان ظاهره العرضي حادث وجوهره قديم[1]. لكن المفارقة تأتي بعد حوالي عشر صفحات، إذ صرّح بأن الخالق في المجال الإسلامي هو من يخلق شيئاً من لا شيء، خلافاً للصانع وفق المجال اليوناني الذي يصنع شيئاً من شيء[2]. وهو تصريح لا ينسجم مع ما سبق ان اعتبر بأن الحدوث من العدم باطل، إنما الحدوث من شيء.

وحقيقة تعتبر فكرة خلق الأشياء من العدم أو اللاشيء هي السائدة لدى المجال التداولي الإسلامي، وليس تلك التي فرضها طه وفق المجال الشخصاني. فأغلب أهل التراث لا يقرون الحدوث النسبي، إنما يعتقدون بالحدوث المطلق، أي خلق الشيء من العدم من دون وجود شيء آخر قديم. بل ان اقراره بقِدم العالم على سبيل الجوهر أو الكل، هو أيضاً مما يعتبره أغلب علماء التراث الإسلامي بأنه مخالف للشرع.

---

[1] تجديد المنهج في تقويم التراث، ص264.
[2] المصدر السابق، ص276.

المجال التداولي تحت المجهر

ثمة عدة ملاحظات نقدية تلوح فكرة المجال التداولي وفق الطرح الطاهي، نجملها بما يلي:

1- سبق أن لاحظنا بأن طه لم يتحدث عن المجال التداولي بوصفه ثقافة واقعية تحتاج إلى الرصد والتحليل، فرغم تعريفه له وفق هذا البُعد الوجودي الموضوعي؛ إلا أنه سرعان ما أخضعه لمنظور معياري، يُعبّر عن ما ينبغي أن يكون، لا عن ما هو كائن. فهو يتعامل مع المجال التداولي بحسب صورة مثالية شخصانية، اعتبرها الأنسب والأقرب، دون أن تُستمدّ من واقع التراث ومجاله الحيّ. ولو أنه التزم بالرؤية الموضوعية التي يقتضيها تعريفه نفسه، لكان لزاماً عليه أن يدرج ضمن المجال التداولي ظواهر مثل التضليل والتكفير، بوصفها نابعة من أصل عقدي تراثي. كذلك كان ينبغي عليه أن يضمّن هذا المجال جميع التناقضات التي انطوى عليها التراث.

فالمجال التداولي، بحسب حقيقته، هو بمثابة دائرة واسعة تتضمن في داخلها سائر الدوائر المعرفية الأخرى، من علمية ومذهبية وفلسفية وأدبية وغيرها مما لها علاقة بالفكر والمعرفة، وهي دوائر تتبدّل وتتحول عبر الزمن، وبعضها يكون أكثر تداولاً من البعض الآخر ضمن فترة زمنية من دون ثبات، حيث قد ينقلب ما هو أكثر تداولاً إلى مستوى أدنى وبالعكس.

وعليه كان ينبغي ان يلتزم صاحب هذه الاطروحة بالحد الموضوعي الذي افترضه في تعريفه للمجال، دون أن يحوّله إلى صورة مثالية مبتورة الصلة عن واقع التراث بكل ما فيه من تعقيد وتناقضات. وسبق ان أشرنا إلى نموذجين دالين على هذا الحال، أحدهما يتمثل في موقفه من ظنون الأحكام الفقهية، والآخر يتمثل في تبنيه لفكرة الحدوث النسبي، وكلاهما لا ينسجم مع تعريفه للمجال التداولي للتراث. فالتعريف دال على وجود ظاهرة موضوعية تحتاج إلى التحديد والتحليل من دون ان يُفرض عليها شيء وفق مشتهيات المحلل وتحكماته الشخصانية.

2- إن تقسيمه السابق لأصول المجال التداولي يشوبه نقص في العناصر، ويغلب عليه التخصيص غير المبرّر. إذ لا يصحّ إفراد العقيدة وحدها بوصفها أصلاً مستقلاً دون الإشارة إلى ما يناظرها من عناصر دينية أخرى، كالأحكام الشرعية وسائر ما يرتبط بالمصدر الديني. وكان الأجدر بهذا المنظّر أن يتحدث عن "الأصل الديني" بصيغته الأشمل، بدلاً من تقييده بالعقيدة فقط، ما دام الحديث عن المجال التداولي للتراث برمّته، لا عن مجال مخصوص.

كذلك فإن ما سمّاه بـ "العنصر المعرفي" في تقسيمه، والذي جعله ثالث أصول المجال التداولي، قد قيّده بالمعرفة الاجتهادية المستندة إلى العقيدة والمتوسلة باللغة. فهو يعرّف الأسباب المعرفية بأنها المضامين الدلالية والطرق الاستدلالية المعتمدة على اللغة والمبنية على العقيدة[1]. غير أن هذا التحديد يُقصي صوراً أخرى من المعارف التي لا تنبني بالضرورة على العقيدة أو حتى على الدين، لكنها تندرج ضمن المجال التداولي العام للتراث، كالعلوم الطبيعية التي تأسست في بعض مراحلها على النظر العقلي والتجريب، مثل الطب والفلك والكيمياء وغيرها.

فهذا التقييد يجعل من المجال التداولي حقلاً مشوّهاً ومختزلاً، إذ يُفرغه من أنماط معرفية كانت فاعلة ضمن التاريخ الثقافي للتراث، وإن لم تكن دينية أو عقدية بطبيعتها. ومن ثم فإن تحقيب المجال التداولي وتحديد أصوله بحاجة إلى إعادة نظر، بحيث يُراعى فيه التعدّد الواقعي والتاريخي للأنساق المعرفية داخل التراث، لا أن يُحصر وفق نزعة معيارية ضيقة تُسقط الواقع لحساب النموذج المثالي.

3- إن التمييز الذي أقامه طه بين "العقيدة" و"المعرفة" ضمن بنية المجال التداولي ليس دقيقاً في التطبيق، بل يبدو أن بينهما تداخلاً يصعب الفصل فيه، إلا من حيث التصور المجمل العام. فقد أفرز العقيدة كأصل مستقل، لكنه في الوقت نفسه لم يلتزم بهذا الحد في التعامل معها، إذ كثيراً ما أدرج العناصر المعرفية الاجتهادية في ثناياها، دون وضوح في التخوم

---

[1] المصدر نفسه، ص246.

الفاصلة.

ومثال ذلك موقفه من مسألة "قِدم العالم"، فقد عالجها بوصفها قضية عقدية، وأدرجها ضمن نطاق العقيدة، لكنه عند المعالجة مارس عليها قراءة تحليلية تفصيلية لا يمكن توصيفها إلا باعتبارها ممارسة معرفية اجتهادية. إذ لم يتعامل معها بوصفها تسليماً عقدياً محضاً، بل أخضعها لمنهج جدلي تأويلي، ما جعلها تنزاح من حقل العقيدة بالمعنى الصارم، إلى حقل النظر العقلي والفهم الاستدلالي.

وهذا التداخل يؤشر إلى غموض في البناء التصنيفي الذي افترضه، ويفتح السؤال حول مدى دقة تفريقه بين ما يُعدّ من العقائد وما يُعدّ من المعارف، لا سيما في تراث يغلب عليه التداخل والتشابك بين المقولات العقدية والفكرية والفقهية والفلسفية.

4- إن التفضيل الذي أسبغه طه على أصول المجال التداولي، ولا سيما في بُعدها المعرفي، يغفل عن أن هذا العنصر ليس نقياً كما يُصوّره، بل تعتريه شوائب عديدة تُفقده صفاءه وتُنزل به عن مرتبة التفضيل. فالمعرفة التراثية - كما هي عليه - لم تكن وليدة التفاعل الخالص بين اللغة والعقيدة أو الدين، بل تسربت إليها عناصر متعددة ومتفاوتة، كالعوامل البيئية والاجتماعية والسياسية والنفسية والثقافية والعقلية، الأمر الذي يجعلها أبعد ما تكون عن التماسك المنهجي أو الانسجام القيمي.

وهذا ما يفسر ظواهر التضليل والتكفير التي ملأت جنبات التراث، بحيث لا يمكن النظر إلى هذا الأخير بوصفه نموذجاً معرفياً مفضلاً دون تفكيك تناقضاته وكشف حدوده.

فمن الوجهة الموضوعية، تبدو المعرفة في المجال التداولي للتراث محمّلة بتناقضات داخلية حادة، تعكس في عمقها محدودية الإدراك البشري وتفاوت مداركه، فضلاً عن التشوهات التي تلحق بالمعرفة حين تخضع لتأثيرات المصالح والانحيازات وسائر الشوائب الدخيلة. ولا يخلو مجال تداولي لأي أمة من مثل هذه التناقضات والانعكاسات الطبيعية.

وعليه فإن التفضيل الذي يقرره طه يفتقر إلى رؤية نقدية داخلية تحيط بالمعرفة التراثية كواقع؛ لا كتصور مثالي مفترض.

5- من المعلوم أن طه قد ذمّ الدراسات المعاصرة التي سبقته لقيامها بتجزئة التراث العربي الإسلامي وتفضيل بعضه على البعض الآخر، كما هي طريقة الراحل محمد عابد الجابري في نقده للعقل العربي، فيما ادعى ان الصحيح هو الاعتماد على ضرب آخر من تقويم التراث قائم على النهج التكاملي من دون تفاضل، فدعا إلى التوجه الشمولي الذي يتضمن ضرورة تقبل التراث بوصفه كلاً متكاملاً ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأي جزء من أجزائه، أو التقليل من وظيفته[1].

لكن المفارقة اللافتة أن طه نفسه وقع في ما نهى عنه، فمارس التجزئة وأقام المفاضلة بين مكونات التراث، سواء على مستوى العلوم، أو على مستوى تصنيف العقل. فقد صنّف العقل إلى ثلاثة أقسام متفاضلة: عقل نظري مجرد كما يتمثل في ممارسات علم الكلام، وهو من العلوم الأصيلة لا المنقولة أو الدخيلة. وعقل مسدد كما في علم الفقه. ثم عقل مؤيد كما لدى الصوفية، وهو الأعلى رتبة والأفضل مقاماً.

فهذه ثلاثة عقول يتفاضل بعضها على البعض الآخر.

بل لقد مضى إلى أبعد من ذلك، حين فضّل علم أصول الفقه على الفقه، وفضّل الفقه بدوره على علم الكلام، مما يدل على ممارسة انتقائية لا تُخفي تناقض ما أعلنه من ضرورة الكفّ عن المفاضلة واعتماد النظر الكلي المتسق.

6- من المفارقات المنهجية اللافتة في أطروحة هذا المفكر ما يتعلق بتحديده لطبيعة المجال التداولي من حيث الثبات والتغيّر. ففي كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث) قرّر أن المجال التداولي يتصف بدرجة من الثبات النسبي تجعله في أدنى مراتب التغيّر مقارنة ببقية الظواهر الثقافية

---

[1] المصدر نفسه، ص82 وص13.

والاجتماعية، معتبراً هذا الثبات شرطاً أساسياً لتكوّن الهوية الثقافية واستمرارها[1]. لكن بعد مضي نحو ست سنوات، أعاد تعريف المجال التداولي بصورة مغايرة، إذ خصّه بالتداول اليومي وأقرّ بطابعه المتغيّر، متخلياً بذلك عن خاصية الثبات التي سبق أن جعلها سمة مميزة له[2]. وهذا التراجع الصريح عن الموقف الأول يعكس اضطراباً مفاهيمياً في تحديد طبيعة المجال التداولي، ويثير تساؤلات حول مدى الاتساق النظري في هذا المشروع.

فإذا كان المجال التداولي ثابتاً نسبياً في أصل تعريفه كما قرّره أولاً، فكيف يستقيم أن يتحول إلى مفهوم يتغير بتغير التداول اليومي؟ أما إذا كان الأخير هو المعتمد، فما مصير الأسس التي بنى عليها تحليله الأولي للتراث؟

إن هذا التناقض لا يمكن تجاوزه بسهولة، إذ يهدد البنية المفهومية التي تستند إليها الاطروحة الطاهية في تقويم التراث.

7- تتضمن بعض أفكار طه وأساليبه اللسانية انزياحاً عن مقتضيات المجال التداولي كما حدّده هو نفسه. ففي أحد حواراته، نصّ على أن ما يدخل ضمن المجال التداولي على صعيد المعرفة هو ما يكون تحته عمل، ووراءه منفعة، وله استناد إلى أصول الشرع[3]. غير أن عدداً من أفكاره وممارساته التعبيرية لا تستوفي هذه الشروط، بل تنأى عنها بصورة واضحة.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك: طرحه لفكرة "حدوث العالم النسبي"، التي تفتقر إلى إسناد شرعي صريح، وتقوم على اجتهاد معرفي فلسفي أقرب إلى التأويل الشخصي منه إلى الممارسة التداولية العامة. وكذلك أساليبه في التطويل اللغوي، وكثرة الاستعمال لألفاظ غريبة أو شاذة عن الاستعمال

---

[1] المصدر نفسه، ص249.

[2] حوارات من أجل المستقبل، ص42-45.

[3] المصدر السابق، ص61.

اللساني الشائع، مما يضعها خارج حدود الفهم التداولي الذي يفترض التبسيط والتواصل المعرفي الناجع.

فمثل هذه النزعات تُضعف دعوى التزامه بأصول المجال التداولي وتُبرز المفارقة بين تنظيره المجرد وممارسته الفعلية. وهي مفارقة منهجية تنسحب على عموم مشروعه الذي كثيراً ما يعلي من التنظير دون أن يراعي حدوده الإجرائية والتداولية.

8- إن التأكيد المتكرر على ضرورة الحفاظ على المجال التداولي، أو التمسك بالوصايا الشخصانية التي قدّمها طه بوصفها ضوابط للفكر والمعرفة، لا يعدو أن يكون في كثير من الأحيان دعوة مقنّعة إلى التقليد وكبح الإبداع الفلسفي. فبدلاً من أن يتحول المجال التداولي إلى أفق حرّ للتفكير والنقد والتجديد، يتم توظيفه كأداة ضبط وتقييد، مما يتناقض مع ما يعلنه طه نفسه من تحفيز للإبداع وضرورة الخروج من أسر المناهج الغربية والانفتاح على إمكانات العقل المسلم.

فالدعوة إلى الإبداع الفلسفي لا تستقيم مع فرض وصايات معرفية صارمة تحت مسمى التداول، خصوصاً حين يتم تحكيمها بطريقة انتقائية ومثالية، تُعلي من قيمٍ مخصوصة وتقصي سواها. وهو ما يجعل المجال التداولي - كما يتصوره هذا المنظّر - يتحول من إطار للفهم والتحليل، إلى أداة معيارية تقطع الطريق على الاجتهاد الخلّاق، وتعيد إنتاج التقليد في صورة مموّهة.

الفصل التاسع

المجال التداولي والإبداع

تمهيد

عديدة هي إشارات طه إلى ضرورة الإبداع الفلسفي القائم على المجال التداولي، ومن ثم انشاء فلسفة إسلامية. ففي (سؤال السيرة الفلسفية) اتخذ منحى يختلف عما سبقه من كتب، إذ أقرّ بأن السيرة هي أصل الإبداع الفلسفي لا الفكرة في حد ذاتها، حيث التلبس بالأفكار الحية من خلال لحاظ الاتساق بين الفكر والعمل[1].

كما صرّح بأنه يحق لنا ان نضع تصوراً جديداً للفلسفة بحيث تكون متصلة بخصوصية الذات المسلمة، والعلامة البارزة لهذه الخصوصية هي التزام التوحيد، بالإضافة إلى وجوب ان تتوسل هذه الفلسفة بعقل قادر على ان يستثمر هذه الخصوصية؛ مستوعباً ما يترتب عليها من نتائج تتعلق بتسديد الإنسان في الحياة، حيث التوسل بالعقل المسدد[2].

وأحصى بهذا الصدد سبعة شروط اعتبرها تفي ببناء فلسفة إسلامية حقة، وهي باختصار: غلق باب التقليد، وإعادة النظر في مفهوم الفلسفة، والتثوير الفلسفي للمفاهيم، وكشف الثراء الفلسفي لمفهوم الفطرة، والتأكيد على الصلاح الكلي للإنسان، والعناية القصوى بالقيم الأخلاقية، والتزام الصدق الكلي في الحياة[3].

وقبل ذلك، كما في كتاب (من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر)، حدد

---

[1] سؤال السيرة الفلسفية، ص404.

[2] المصدر السابق، ص492-493.

[3] المصدر نفسه، ص501.

ثلاثة شروط لبناء فلسفة إسلامية من خلال ما سماه بمسلمة "نقدية الفلسفة الإسلامية". وأغلب هذه الشروط معنية بنقد الآخر المختلف معه، وهي باختصار:

1- أن تتوجه الفلسفة إلى نقد الفكر الفلسفي الذي يصادم المنظور الإسلامي للحياة.

2- أن تكون هذه الفلسفة حية، ولا حياة حقيقية لها إلا إذا استمدت مضامينها وقضاياها من دائم تفاعلها مع الواقع العالمي، أحداثاً وتحديات وآفاقاً.

3- أن تبني هذه الفلسفة نقدها للواقع العالمي على أهم مقوم يميز صبغتها الإسلامية، ألا وهو الأخلاق بشقيها السلوكي والروحي[1].

وبغض النظر عن الاختلافات التي نجدها في كتابات طه حول عدد الشروط وماهيتها لبناء فلسفة إسلامية ناهضة؛ فإنه يتحدث بالعمومات المعروفة فيما يسميها آخرون بأنها عائدة إلى علم الكلام الجديد، وليست من الفلسفة بالمعنى التقني.

وعلى العموم ان مراجعة كتب هذا المفكر تُظهر ان غالبية اهتماماته حول قاعدة الإبداع الفلسفي تُعنى بالربط بين الفلسفة والترجمة ضمن المجال التداولي. ففي حوار له اعتبر الإبداع الفلسفي يتحقق عبر الاتصال بالمجال التداولي والذي حدده بالتداول اليومي المتغير، وان تكون للمتلقي العربي القدرة على التفلسف، بجعل الفلسفة قريبة من حياته؛ بحيث يدرك مضامين الفلسفة كما يدرك المضامين المألوفة له، وبحيث يظهر تأثيرها في سلوكه اليومي. واعتبر أن ما يحقق ذلك هو إتباع الترجمة التأصيلية للنص الفلسفي[2].

وعلى هذه الشاكلة صرّح في (سؤال العمل) بوجوب خلق إبداعية حقيقية

---

[1] من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص85-86.
[2] حوارات من أجل المستقبل، ص42-45.

تتجاوز حدود المنقول الفلسفي اليوناني، وأطلق على هذه الإبداعية اسم "الإبداعية الموصولة"، وعرّف الفلسفة الإسلامية المبدعة بأنها الفلسفة التي تستند في إبداعيتها إلى المأصول الإسلامي. واعتبر أنه لما كان هذا المأصول نتاجاً للمجال التداولي الإسلامي الخاص، وأن المنقول هو نتاج للمجال التداولي اليوناني، وجب أن تكون الفلسفة الإسلامية ذات الإبداع الموصول هي الأخرى فلسفة تداولية صريحة. وككل فلسفة تداولية ينبغي ان تكون الكونية التي تتطلع الفلسفة الإسلامية للتحقق بها كونية مشخصة لا مجردة، وذلك على شاكلة ما كان الفيلسوف الالماني هايدجر يدعو إليه من فلسفة مشخصة لا تجريدية. واعتبر طه انه يجب تحصيل الاستقلال الفلسفي من خلال عاملين هما:

أ ـ شرط حفظ المبادرة الفلسفية.

ب ـ شرط الخصوصية التداولية.

وبخصوص حفظ المبادرة الفلسفية ذكر بأن استقلال الفلسفة الإسلامية يتحقق بأمور ثلاثة هي:

1- الانطلاق من الحقائق المأصولة المأخوذة من المجال التداولي الخاص.

2- الاقتدار على ادخال تحويلات على المنقول بما يفي بمقتضيات المجال التداولي.

3- اقتناص الحقائق غير المسبوقة التي هي ثمرة التفاعل بين المأصول والمنقول[1].

ويعود ما أشار إليه من ضرورة تحويل المنقول بما يتفق مع المأصول الى الجزء الأول من مشروع (فقه الفلسفة) الصادر عام 1995. ففيه حدد الإبداع الفلسفي بتتبع خطوات معينة متعلقة بترجمة النصوص الفلسفية

---

[1] سؤال العمل، ص49-51.

كأفكار بما يختلف عما جاء في (سؤال السيرة الفلسفية).

فقد اعتبر "فقه الفلسفة" بأنه العلم الذي يزودنا بالمعرفة بدقيق آليات الممارسة الفلسفية والاحاطة بجليل تقنيات الإنتاج والإبداع فيها، حيث يمكن الارتقاء عبر هذا العلم من رتبة استعمال الفلسفة إلى رتبة صنعها. وأضاف أنه لما كانت الفلسفة التي بين أيدينا هي فلسفة منقولة أو حصيلة أعمال الترجمة؛ لذا فإن أول ما ينبغي على "فقه الفلسفة" ان ينظر فيه هو الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة[1].

وبهذا المعنى اشتغل طه على الترجمة من أجل الإبداع والقدرة على التفلسف.

والمعروف أن الترجمة تتبع إما طريقة النقل الحرفي للغة، رغم اخلالها بالمعنى أحياناً، أو طريقة النقل المضموني للغة حتى وإن تم الاخلال بالحرفية اللغوية، وهي المعول عليها عادة لدى من يزاولون الترجمة باحترافية. وتقارب الأولى ما اصطلح عليه طه بالتحصيلية، والثانية بالتوصيلية، ورآهما غير صالحين في اكتساب القدرة على التفلسف، إنما حدد صلاحيتهما في العلم، حيث تتضمن فيهما المعايير الموضوعية، مثل المعرفة العلمية[2].

وهذا ما دعاه إلى استبدالهما بطريقة ثالثة سمّاها "الترجمة التأصيلية"، حيث اعتبرها ترفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، وتجتهد في نقل ما تثبت لديها موافقته لضوابط المجال التداولي المنقول إليه، وهي الضوابط المتمثلة بالأصول الثلاثة: اللغوية والعقدية والمعرفية، كما انها تحرص على ان لا يفوتها شيء مما ينفع في تقوية التفلسف عند المتلقي، حتى لو أوجب تغطية الصفات الأصلية للمنقول، بل ومحوها بالمرة. لذلك - وبحسب طه - سيستخدم المتلقي، أو المترجم، كل آليات التخريج والتغطية؛ مثل الحذف والإبدال والقلب والإضافة والمقابلة، حتى لا يترك للنص

---

[1] فقه فلسفة، ج1، ص53.

[2] فقه فلسفة، ج2، ص48.

الفلسفي الأصلي إلا الجزء الذي لا غنى له عنه، وسيستبدل عوض ذلك أوصافاً تداولية تُنهض المتلقي إلى العمل الفلسفي، لأن العبرة - كما يرى - ليست الحكاية عن الغير وإنما تمكين الذات من الممارسة الفكرية[1].

وقد برر هذا الاختيار استناداً إلى المسلّمة التي اصطلح عليها "تداولية الفلسفة" والتي تقول بأن الفلسفة ليست معرفة أو ممارسة كونية خالصة كما هو الرأي الشائع، وإنما تقوم ببناء الكونية المقصدية على الخصوصية التداولية، حيث التفريق بين الجانبين الكوني والمحلي، فاصطلح على الأول "المكوّن العباري"، ويمثل المشترك بين المجالات التداولية، كما اصطلح على الثاني "المكوّن الإشاري"، ويعكس خصوصية كل مجال تداولي على حدة[2].

فهذه هي الفكرة الأساسية لطبيعة الترجمة التأصيلية، حيث تحوّل المكوّن العباري العام إلى المكوّن الاشاري الخاص.

غير أن مشكلة هذه الترجمة هي أنها تُفضي عملياً إلى إعادة إنتاج النمط ما بعد الحداثي في مقاربة النصوص، عبر تفكيك النص الفلسفي الأصلي وتذويبه، فتفقده عناصره المفهومية الأساسية، وتُخضعه إلى أفق تداولي خاص يُعيد إنتاجه بطريقة تنسف بنيته المفهومية، مما لا يُبقي من معناه الأصلي سوى أشباح بعيدة. وهو مسلك يشبه إلى حد بعيد أطروحات ما بعد البنيوية والنقد الأدبي الفرنسي التي تُقصي المؤلف وتُطلق العنان للقارئ في إعادة تشكيل المعنى دون معايير مرجعية، بل تفتح الباب على مصراعيه أمام التأويلات الذاتية، دون ضوابط عقلية أو معرفية صارمة[3]، وذلك على خلاف ما يفرضه المجال التداولي الإسلامي الذي يدعو إليه صاحبنا.

فقد ذهب طه ضمن مسلكه في "الترجمة التأصيلية"، إلى رفض ما درج

---

[1] فقه فلسفة، ج1، ص357-358 و405.

[2] من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر، ص80-81.

[3] انظر بهذا الصدد: علم الطريقة، الفصل الثامن.

عليه منظّرو الترجمة من تضييق دائرة التأويل والاكتفاء بالحد الأدنى منه، معتبراً أن هذا الرأي لا يخدم الغرض التواصلي الذي تتوخاه الترجمة الفلسفية. وبرّر دعوته لفتح باب التأويل على مصراعيه بثلاثة أوجه:

أولاً، أنه لا يمكن ـ بحسبه ـ ضبط مقدار التأويل بمقاييس معيارية موضوعية، نظراً لتغلغل العوامل الذاتية والثقافية في وعي المترجم، مما يجعل كل قراءة مسبوقة بحمولة تأويلية لا فكاك منها.

ثانياً، أن الترجمة بوصفها ضرباً من القراءة والتأويل، تكون خاضعة لما يخضع له التأويل ذاته من تردد بين التناهي واللاتناهي، وبالتالي فالترجمة لا يمكن تحديد مداها التأويلي بصورة نهائية.

ثالثاً، أن الغاية التواصلية للترجمة تُبرّر الأخذ بالتأويل غير المحدود، طالما أن المقصود هو إيصال المعاني إلى البيئة التداولية الجديدة، بما يلزم من تكييف وتحوير يتلاءم مع الخصوصية المحلية كي يخدم التبليغ (أو التواصل)[1].

هكذا رجح طه الأخذ بما أصبح رأياً شائعاً في أدبيات ما بعد الحداثة، حيث يُعدّ النص مفتوحاً على التأويل بلا ضوابط أو نهايات، ويُتاح للقارئ ـ أو المترجم ـ أن يُعيد تشكيله كيفما شاء، دون رجوع إلى معيار موضوعي أو مقصد مؤلف.

وعلى الرغم من تبني هذا الموقف ضمن سياق تأصيلي يدّعي الارتباط بالمجال التداولي الإسلامي، إلا أنه يكشف في عمقه عن انخراط فعلي في المجال التداولي لما بعد الحداثة، الذي يقوم على تفكيك النصوص وتغييب المؤلف وتسييل المعنى. وبهذا فإن طه لا يخدم المجال التداولي الإسلامي كما يزعم، بل يعمل ـ بوعي أو بغير وعي ـ على زرع منطق ما بعد الحداثة فيه قسراً.

ولا شك أنه لو قُدّر لهذا النوع من الترجمة أن ينجح، فسوف يخلق فضاءً

---

[1] فقه فلسفة، ج1، ص381-382.

من الفلسفة الموازية التي تتجاهل الفلسفة الأصلية وتفكك سياقاتها، تماماً كما فعل هايدجر حينما أقام فلسفة بديلة عبر الالتصاق بالمعنى اللغوي البدئي لألفاظ الفلسفة الإغريقية، متجاوزاً بذلك سياقاتها الاصطلاحية الدقيقة. فمن هذا المنطلق بنى اشتقاقاته اللغوية وفتح المجال لبناء روابط دلالية منفلِتة، أشبه بما يفعله الشاعر في تداعياته الحرة، بل والقيام بإعادة نقل المفهوم إلى لغة أخرى عبر معانٍ منتخبة لا تمت بصلة إلى لسان الأصل ولا إلى مفاهيمه، بل تُنتزع بما يخدم الغرض المسبق الذي يتوخاه المترجم، لا بما يمليه النص ذاته من دلالة أو نسق.

فقد عمد هايدجر إلى تفكيك مفاهيم محورية، مثل "اللوغوس"، من خلال ردّها إلى جذرها اللغوي العادي بدلاً من معناها الاصطلاحي الفلسفي، ثم أعاد تشكيلها داخل اللغة الألمانية بما يتناسب مع رؤيته المسبقة، فبدأت سلسلة من الاشتقاقات الدلالية والربط المفاهيمي الجديد، محكومة بسُلطة التوجيه القبلي، ومقطوعة الصلة عن المجال التداولي اليوناني الأصلي.

فبفضل هذه السلطة القَبْلية، انتهى هايدجر إلى فرض دلالات صوفية-وجودية على المفهوم المنتزع من الأصل اللغوي لـ "اللوغوس"، موهماً بأن اللغة هي نظام وجودي مفعم بالحقائق التي يستكشفها الشاعر بمشاهداته القلبية قبل أن يستجليها المفكر بتحليله النظري. لكن ما قام به في حقيقة الأمر يعبّر عن الإرادة القبلية التي حدد من خلالها المعنى سلفاً لإسقاطه على النص، وليس انكشافاً لما تنطوي عليه اللغة، أو كما ادعى بأن اللغة تحمل سرّ الوجود، أو مسكونة بالكينونة الوجودية.

فقد اعتبر هايدجر ان المفاهيم الفلسفية هي معان مشخصة لا يمكن الحاقها بالاصطلاحات العلمية، لكونها ليست تصورات مجردة، فموطنها الحقيقي ليس في المفاهيم، بل في الإشارات الشعرية التي تنطوي وحدها على المعاني، لهذا دعا إلى ان تُنسب فلسفته إلى "الممارسة الفكرية" لا إلى "المعالجة النظرية"، ساعياً بذلك إلى تحويل الفلسفة من علم منضبط إلى أدب منفلت، عبر استرسالات لغوية تبعث على التصورات الصوفية، فهي

أقرب بالتداعيات الحرّة منها إلى مباحث الوجود الممنهجة.

هذه هي طريقة هايدجر كما عرضها طه بالتفصيل المفيد[1]، وقد أيّده فيها وسار على خطاه، ولم يجد ما يعارضه فيها سوى أن هايدجر حصر الاقتدار الفلسفي على اللسانين اليوناني والألماني.

وكما صرّح بالقول: «على قدر ما أخطأ هايدجر في ان يقصُر النبوغ الفلسفي على اللسانين اليوناني والألماني؛ فإنه أصاب في ان يعتمد رصيدهما الإشاري في بناء مفاهيمه الفلسفية تاثيلاً لها؛ حتى تحظى بأسباب الاستشكال الفكري المستمر بحيث يكون لنا في هذا الفيلسوف العظيم في أمّته خير نموذج ينبّه المتفلسف الغافل على الكيفية التي ينبغي ان يضع بها مفاهيم فلسفية تكون مؤثلة بحسب الامكانات الاشارية التي تختص بها لغته»[2].

وعلى الرغم من أن طه اعتبر اللسان العربي غنياً بالقابلية على التفلسف، بما لا يقتصر على اللسان اليوناني أو الألماني، إلا أنه لم يستثمر هذا اللسان في حمل أسرار الوجود، رغم وجود اعتبارين كانا يتيحان له ذلك:

أولهما أن العربية هي لغة الدين الإسلامي، وهو الدين الإلهي الحق، إذ ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ آل عمران\ 19، كما هو اعتقاده.

وثانيهما أن من الممكن توظيف نظرية "التوقيف" في تفسير نشأة اللغة، بدلاً من سائر النظريات الأخرى كالتواضع والاصطلاح، وهو الرأي الذي ذهب إليه عدد من العلماء، مستدلّين عليه بالآية الكريمة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ البقرة\ 31، حيث فُسّرت الآية بأن الله علّم آدم جميع أسماء الأشياء، ألفاظاً ومعاني، أي علّمه اللغة كاملة.

وينسجم هذا التفسير مع ما ذهب إليه العرفاء من أن اللغة حاكية عن

---

[1] انظر بهذا الخصوص: فقه فلسفة، ج2، الفصل الخامس، ص289-374.

[2] المصدر السابق، ج2، ص373-374.

الوجود، وأن كل حرف عربي ينطوي على سرّ وجودي، كما أن كل كلمة مركبة من الحروف تشير إلى تركيبات وجودية بين الأشياء.

وسبق للشيخ داود القيصري ان أشار إلى أن الحروف كلها دالة على المعاني الغيبية في مفرداتها ومركباتها، لأن الكلمات موضوعة بإزاء الحقائق الإلهية والكونية، وأن الواضع الحقيقي لها هو الله تعالى، لذلك كان بين الأسماء ومسمياتها مناسبات حيث وضعت الألفاظ بإزائها[1]، ومن ثم كثرت التقابلات بين اللغة وحقائق الوجود واشتقاق الألفاظ بعضها من البعض الآخر لتعطي دلالات وجودية محددة وفق الرؤى القبلية. ويُعدّ ابن عربي أكثر الممارسين لهذا النمط من التفنن والاشتغال اللغوي بين جميع العلماء والمفسرين[2].

مهما يكن، فقد جاءت "الترجمة التأصيلية" على شاكلة النهج الهايدجري، عبر إنشاء فلسفة محلية موازية، مغلقة على ذاتها، لا تمتد جذورها في التربة الأصلية للنصوص الفلسفية، بل تُعاد صياغتها بما يتماشى مع المقاصد القبلية المسبقة للمترجم، لا مع مقتضيات الأمانة المعرفية.

فلقد حوّل هايدجر الفلسفة إلى مبنى فكري أشبه بالأدب، وذلك من خلال إعادة المفاهيم إلى أصولها اللغوية الأولى، معتبراً أن المعاني الفلسفية قد انحرفت عن دلالاتها الأصلية، غير عابئ بالبعد المعنوي للفلسفة ولا باستدلالاتها العقلية، بل رجّح على ذلك البعد اللغوي وتشقيق ما بدا له من اشتقاقات وارتباطات انسيابية مفتوحة. وهي ذات الطريقة الأدبية مهما أصبغ عليها هايدجر من بعد وجودي والتي توسعت آفاقها لدى تلامذته وأتباعه من رواد ما بعد الحداثة.

وكذلك الأمر في النهج الذي تبنّاه طه في ترجمته التأصيلية، حيث حوّل المعنى الفلسفي الذي يتوسل بالاستدلال ويبحث في حقائق الكليات إلى

---

[1] مطلع خصوص الكلم، ج2، ص434-435.

[2] للتفصيل انظر: النظام الوجودي.

معنى أقرب إلى الأدب والفكر، وذلك وفق مقتضيات المجال التداولي.

وفي الحالتين ثمة قتل للفلسفة ودفن لمقاصدها المعنية بالبحث عن الحقائق الكلية عبر الوسائط العقلية المتاحة.

لكن ثمة اختلاف بين مسلكي هايدجر وطه، فبينما ركّز الأول جهده على تحويل المفردة الفلسفية إلى مفردة لغوية، ليبني عليها منظومة فكرية موازية عبر الاشتقاقات والارتباطات الدلالية، جعل طه اهتمامه منصباً على تحويل النص الفلسفي إلى نص لغوي مغلق، ينضوي ضمن نسقه التداولي الخاص، يضاف إلى اهتمامه الثانوي بتحويل المفردة اللغوية إلى ما يقابلها من ترجمة تأصيلية، كما بدا في إشاراته إلى مذهب المفكر الفرنسي جيل دولوز خلال استعراضه له.

وفي كلا الحالتين لم يذهب طه بعيداً في إنشاء منظومة فكرية اشتقاقية جديدة مثلما فعل هايدجر. بل بقي حبيس الترجمة اللسانية وإمكاناتها الاستشكالية بما لا يختلف من هذه الناحية عن الطريقة التي انتهجها شيخه الألماني.

فإذا كان المفكر الألماني قد بلغ غايته ببناء منظومة فكرية متكاملة عبر الترجمة والانخراط في اشتقاقات لغوية أفضت إلى فلسفة موازية، فإن المفكر المغربي لم يبلغ مثل هذه الغاية، بل ظل أسير الترجمة وما تحمله من تشوّهات وانقطاعات. ورغم سعيه إلى تأسيس مسار للإبداع الفلسفي من داخل المجال التداولي، إلا أن نهجه المغلق قد أضلّ السبيل، إذ لم يجعل من الترجمة التأصيلية منطلقاً لخلق مفاهيم جديدة تنبثق من جدلية التفكيك والتركيب، تؤول في النهاية إلى بناء منظومة مغايرة، تختلف تماماً عن النص الأصلي، كما وتختلف عن النص المترجم ذاته.

ولعلّ عذره في ذلك أنه لم يكن بصدد إنتاج فلسفة بعينها، بل انحصر همّه في بيان الكيفية التي يمكن من خلالها ابتكار فلسفة جديدة تنسجم مع المجال التداولي.

فما قدّمه لا يعدو أن يكون رسماً لمخطط المصنع المفهومي، أو إعداداً

لأرضية تأليفية تُبنى عليها فلسفة تتّسم بالاستقلال والجدة والأصالة، عبر توليف الحقول المفهومية المختلفة، كالذي أكّد عليه في خاتمة الجزء الثاني من (فقه الفلسفة)[1].

ومثل ذلك ما صرّح به في أحد حواراته، من أن اللغة التي صاغ بها نظريته في الإبداع الفلسفي تتسم بقدر عالٍ من الدقة المضمونية والتقنية الاصطلاحية، بخلاف اللغة المطلوبة لوضع فلسفة مبتكرة خاصة، والتي – بحسب اعترافه – لم يشتغل فيها فعلياً، معتبراً أن لغته في بيان كيفية الإبداع الفلسفي هي أقرب إلى لغة العلم منها إلى لغة الفلسفة[2].

الترجمة التأصيلية والإبداع

لتبيان كيفية الاقتدار والإبداع الفلسفي اختار طه كوجيتو ديكارت ليطبق عليه الانماط الثلاثة للترجمة، وقد جاءت في ثلاثة فصول ابتداءاً من الترجمة التحصيلية، ومروراً بالترجمة التوصيلية، ومن ثم انتهاءاً بالترجمة المقترحة التأصيلية، وهي النمط الجديد الذي اعتبره يفي بشروط هذا الابداع.

وبحسبه تتمثل الترجمة التحصيلية للكوجيتو بالصيغة التالية: (أنا أفكر، اذن فأنا موجود) مثلما طرحها محمود محمد الخضيري، والتي اعتبرها صيغة تتضمن بعض المخالفات للأصل الفرنسي، فحسِبها متكلفة حيث ان «تركيبها غير قصير وفهمها غير قريب».

واعتبر أن النقل الصحيح للصيغتين اللاتينية والفرنسية هي القول: (أنا أفكر)؛ إن لم تكن أوفى بغرض ديكارت منهما، معللاً ذلك بأن هذا التعبير - العربي - يجمع بين حصول التفكير الذي يخبر به لفظ (أفكر)، وبين وجود الذات الذي يدل عليه لفظ (أنا)، وهو الجمع عينه الذي تفيده الصيغتان

---

[1] فقه الفلسفة، ج2 (القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل)، ص431.
[2] حوارات من أجل المستقبل، ص45-46.

الأجنبيتان المشار إليهما. بل زاد على ذلك معنى إضافياً لمراد ديكارت تفي به اللغة العربية دون اللاتينية والفرنسية، وهو إظهار صفة الحدث التي يتصل بها التفكير لا الحالة[1].

أما الترجمة التوصيلية فتتمثل بهذه الصيغة: (أفكر، اذن أنا موجود) كالتي طرحها نجيب بلدي، وبحسب طه انها تختلف عن سابقتها لكونها تحذف بعض العناصر المطولة للجملة، مثل لفظ ضمير المتكلم المنفصل (أنا) الذي اعتبر ذكره ثقيلاً على اللسان وغير مصون عن اللغو وزائد عن اللزوم، من حيث سبقه للفعل المضارع عند الابتداء[2].

مع ذلك أشار إلى ان آفة هذه الصيغة ما زالت تحتضن تهويل بعض المعاني والحقائق التي يتضمنها المنقول، حيث تقع في تهويل أداة الربط "اذن"، ومثله لفظ "موجود"[3].

فقد صرّح بأن من سمات التهويل في الترجمة العربية للكوجيتو استعمال لفظ "اذن"، حيث جميع النقلة لم يحذفوا هذا اللفظ كدلالة على الاستدلال؛ رغم ان ديكارت ما فتئ يؤكد بأن الكوجيتو ليس استدلالاً منطقياً وإنما هو استبصار حدسي[4].

كما أشار إلى تهويل لفظ "موجود"، حيث اعترض عليه من جهات لغوية، فاعتبر صيغة الفعل من هذا اللفظ أدل على مقصود ديكارت، بل وأن ألفاظاً أخرى تفضله في أداء هذا المقصود، مثل: (الكون والشيء والذات والحق). ومن ثم انتهى إلى ان الترجمة التوصيلية وان اجتهدت في اجتناب الاخطاء اللغوية للترجمة التحصيلية فإنها وقعت في اخطاء معرفية صريحة[5].

---

[1] فقه الفلسفة، ج1 (الفلسفة والترجمة)، ص414.
[2] المصدر السابق، ج1، ص424.
[3] المصدر نفسه، ج1، ص436-437.
[4] المصدر نفسه، ج1، ص453.
[5] المصدر نفسه، ج1، ص465.

تبقى ترجمته التأصيلية المقترحة التي حددها بهذه الصيغة: (انظر تجد). وقد اختارها بعد أن استبعد صلاحية استخدام لفظ "الفكر" ومشتقاته للدلالة على ما يقابل معنى الكوجيتو.

فالترجمة المقترحة هي من وجهة نظر طه تمثل واحدة من الترجمات التأصيلية الممكنة، ووضعها بقصد أصلي هو تمكين المتلقي العربي من التفلسف[1]. ففيها يتحول النص المترجم إلى مجالنا التداولي بخلاف الترجمتين الأخريين[2].

وقد استقبل الباحثون العرب هذا النمط من الترجمة بالاعتراضات المختلفة. وأجاب طه على بعض منها، بل وبرر فعله بالممارسة الهايدجرية كطريقة فلسفية قائمة على هذا النمط من التفكير اللغوي.

وقبل التطرق إلى نقد هذه الترجمة، نلاحظ انه لا فارق بين الترجمتين التحصيلية والتوصيلية للكوجيتو، أي ان ما اعتبره طه بأن ترجمة الكوجيتو التحصيلية هي حرفية بخلاف التوصيلية المعنوية؛ لا يعبّر عن حقيقة الحال. حيث كلاهما قد اجتهدا في نقل المعنى والمضمون، وان حذف الضمير المنفصل (أنا) من الترجمة الثانية أو ابقائه وفق الترجمة الأولى لم يغير من المعنى شيئاً، كما انه لا يخل باللغة، فليس بقاء الضمير المنفصل بالزائد أو الشاذ أو انه يسبب أي ضرر لغوي، فذكره متعارف عليه لدى الاستخدام العربي، سواء في النصوص الدينية أو غيرها، حيث يبدأ الكلام بهذا الضمير أحياناً عند استخدام الفعل المضارع.

والملاحظ ان الترجمة العربية لا تختلف عن الترجمة الانجليزية، سواء من حيث وجود لفظ الذات (أنا)، أو من حيث لفظ (اذن)، بل وحتى لفظ (موجود) أحياناً، ولفظ الذات أحياناً أخرى. أي ان الترجمة الانجليزية هي بمثابة ما يعبّر عنه طه بالتحصيلية. وربما أكثرها شيوعاً هي الصيغة التالية:

---

[1] فقه الفلسفة، ج2 (القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل)، ص49.
[2] فقه الفلسفة، ج1، ص491.

"I think, therefore I am"

وتأتي بعدها هذه الصيغة:

"I think, therefore I exist"

وثمة صيغ أخرى مقاربة لما سبق، أو قليلة الشيوع.

تحليل كوجيتو ديكارت

لقد استخدم ديكارت لفظ (أنا) للإشارة إلى الإدراك الذاتي، وكانت كتاباته في هذا المجال مزدحمة باستخدام هذا اللفظ، حيث يعبّر عن تجربته الفكرية الخاصة، كالذي نلاحظه بوضوح في كتاب (تأملات).

بل ان الكثير من الباحثين الغربيين اعترضوا على ديكارت في استخدامه للفظ الذاتي (أنا). فكما سنرى ان هذا الاعتراض إنما جاء عن فيلسوف فرنسي معاصر لديكارت قبل ان يتكرر النقد ذاته لدى عدد من الباحثين الغربيين.

وللتفصيل استخدم ديكارت صيغاً مختلفة للتعبير عن مبدأ الكوجيتو. فاول صيغة ذكرها جاءت في كتابه (مقال عن المنهج) عام 1637، وهي تلك التي اشتهرت ضمن الترجمات الانجليزية والتي ركزت على (الأنا المفكرة I think). ثم اورد في (تأملات) عام 1641 عبارة تربط الشك بالوجود، وهي قوله: «لا يمكننا الشك في وجودنا حينما نشك»[1].

كما كرر هذه العبارة في كتاب (مبادئ الفلسفة) عام 1644[2].

---

[1] رينيه ديكارت: تأملات، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988م، الفصل الثاني، فقرة 4.

[2] رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمه وقدّم له وعلق عليه عثمان امين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960م، ص92.

وفي (تأملات) كشف عن استحالة ان يشك في وجوده الخاص. فحتى لو كان هناك كائن شديد القوة في المكر والخداع فإنه يعجز عن ان يجعل الشاك لا شيء، بل تبقى قضية وجوده يقينة غير قابلة للتضليل والخداع[1].

كما عبّر عن هذه الرؤية بالترادف أو البدل بين صيغتي "الشك" و"التفكير" في محاورته غير المكتملة، والتي كتبها سنة 1647 ضمن عنوان (البحث عن الحقيقة)[2]، حيث قال: «أنا أشك اذن أنا موجود، أو الشيء نفسه: أنا أفكر اذن أنا موجود»[3].

وفي هذه المحاورة قال أيضاً بلسان ايدوكس: أنتَ موجود وتعرف أنك موجود، وتعرف ذلك لأنك تشك، ولكنك أنتَ الذي تشك في كل شيء لا تستطيع ان تشكك في نفسك، فمن أنت[4]؟

وكان أول من أثار نقداً لاستخدام الذات أو (الأنا) في الكوجيتو، ومثل ذلك لفظة (اذن)، هو معاصر ديكارت الفيلسوف الفرنسي بيير جاسندي Pierre Gassendi الذي اعتبر صاحب الكوجيتو قد استخدم (الأنا) سلفاً، في حين ان أقصى ما يحق لديكارت قوله هو ان «التفكير يحدث» وليس «أنا أفكر».

وعلى شاكلة جاسندي اعترض عالم الرياضيات والفيزياء الالماني جورج ليشتنبرغ Georg Lichtenberg بأنه بدلاً من افتراض وجود كيان يفكر، كان ينبغي لديكارت أن يقول: «التفكير يحدث».

كما انتقد فريدريك نيتشه صيغة الكوجيتو لأنها تفترض وجود (الأنا) سلفاً. كذلك أكّد الفيلسوف الدنماركي سورين كيركجارد هذا الخلل في الكوجيتو الديكارتي، ورأى أن الصيغة المنطقية السليمة للحجة هي أن

---

[1] تأملات، الفصل الثاني، فقرة 4.

[2] لقد نُشرت هذه المحاورة بعد وفاة ديكارت في (29 صفحة) من القطع المتوسط (انظر مقدمة المترجم مجدي عبد الحافظ للمحاورة، ص22.

[3] رينيه ديكارت: محاورة ديكارت: البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي، ترجمة وتقديم مجدي عبد الحافظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م، ص103.

[4] محاورة ديكارت: البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي، ص90.

الوجود مفترض بالفعل أو مفترض سلفاً من أجل حدوث التفكير، لا أن يُستنتج الوجود من هذا التفكير[1].

وحقيقة ان الكوجيتو يعبّر عن دليل فطري لا يتفوق عليه دليل آخر. فهو يقدم الفكر على الوجود معرفياً، خلافاً للثبوت الذي يكون فيه العكس هو الصحيح. بمعنى ان الوجود سابق على الفكر ثبوتاً، فلا يمكن تصور الفكر بلا وجود، في حين يمكن العكس، حيث نفترض الوجود بلا فكر. لكن من دون الفكر من المحال معرفة إن كان ثمة وجود أم لا؟

فهذا هو فحوى ما يتضمنه النص الديكارتي، وهو بالضرورة لا بد ان يتخذ شكل (الأنا) من حيث انها الذات التي تفكر وتعي وجودها الخاص قبل وجود أي شيء آخر.

فالتفكير لا يحدث معلقاً في فراغ، بل هو مشروط بوجود محلّ خاص، خلافاً للمثال الأفلاطوني المستغني عن المحل. لذا لا مناص من التعبير عن (الأنا) صراحة أو ضمناً، تماماً كما لا يمكن إثبات وجود (الأنا) من دون افتراض حصول التفكير ابتداءً.

ومعلوم ان كتابات ديكارت ممتلئة في التعبير عن تجربة ذاته المدركة واسترسالاته الطبيعية من دون حاجة للحجاج المنطقي، كما يلاحظ مثلاً في (تأملات)، حيث أظهر بأن الكوجيتو هو مبدأ بديهي تام الوضوح وليس استدلالاً منطقياً، لذلك ردّ على ناقده جاسندي بهذا الخصوص. ورغم انه أبدى أحياناً طابع الاستدلال المنطقي للكوجيتو، لكن من دون ان يخل بالطابع البديهي لهذا المبدأ. فالاعتراف ببداهة المبدأ لا يتنافى مع تضمنه للبرهنة المنطقية.

وبحسب بعض الباحثين ان لفظة (اذن) الدالة على الاستدلال المنطقي قد ظهرت في (مقال عن المنهج) سنة 1637، لكنها اختفت في (تأملات) سنة 1641، لتعود مرة أخرى في (مبادئ الفلسفة) سنة 1644. أما في (البحث

---

[1] انظر الاراء السابقة في:

https://en.wikipedia.org/wiki/Cogito,_ergo_sum

عن الحقيقة) فقد أكّد على عدم الحاجة إلى المنطق وصياغة الحجج مكتفياً بانوار العقل والحس السليم[1].

مع لحاظ أن الأصوب هو أن تكون العلاقة ليست بين الفكر والوجود، ولا بين الشك والوجود، بل بين الإدراك ـ بجميع أشكاله ومستوياته ـ والوجود. فالإدراك، مهما كانت صيغته، يدل على الوجود؛ سواء تمثّل بالفكر أو الشك أو حتى بمجرد التصور البسيط من دون حكم أو تصديق. إذ الشك والفكر قائمان على التصور، ولولاه لما أمكن الشك ولا الفكر.

لذلك فمن الناحية المنطقية كان الأجدر أن تُعاد صياغة الكوجيتو إلى القول: (أنا أُدرك فأنا موجود)، أو حتى: (أنا أتصوّر فأنا موجود). فكل هذه الصيغ تمثل الأساس الذي يقوم عليه الكوجيتو الديكارتي المعروف: (أنا أفكر فأنا موجود.. أو أنا أشك فأنا موجود). لكن مع مراعاة أن ديكارت قد ضمّن مصطلح "الفكر" كل صور الإدراك: الشك والإدراك والتخيل والتذهّن والحس والإرادة. وهو تعميم لحالة الفكر بجميع أنشطته الادراكية، بل ويشمل حتى بعض القوى النفسية، كالإرادة مثلاً[2].

مع هذا نرى أن من الناحية الحجاجية، تظل صيغة الشك هي الأقوى، إذ يصعب التشكيك فيها، بل إنها تُقدَّم كصخرة صمّاء لا يمكن نفاذ الشك منها، ومن ثم فهي أحق بأن تُتّخذ نقطة ارتكاز للمعرفة، كما أراد ديكارت.

فديكارت لم يبحث عن مضمون محدد للوجود بقدر ما كان ينشد نقطة يقين مطلقة، لا ينفذ إليها أي احتمال للخطأ أو التضليل. وقد مثّل لحالة هذا اليقين بما يشبه حالة أرخميدس، حينما طلب نقطة ثابتة ليحرّك منها الأرض. فكما أن أرخميدس طلب قاعدة مادية لتحريك الكوكب، فإن ديكارت طلب قاعدة معرفية لتحريك منظومة المعرفة البشرية من الشك إلى اليقين[3].

---

[1] انظر: محاورة ديكارت: البحث عن الحقيقة هامش المترجم المرقم 12، ص112-113.

[2] تأملات، الفصل الثاني، فقرة 9.

[3] المصدر السابق، الفصل الثاني، فقرة 2.

وفي محاورته قال بلسان ايدوكس: «من خلال الشك المطلق، باعتباره نقطة ثابتة وغير متحركة، أريد ان استنبط معرفة الله، ومعرفتك، وأخيراً معرفة كل الأشياء الموجودة في الطبيعة»[1]. كما أشار إلى ان كل الحقائق تتعاقب الواحدة تلو الأخرى وهي متماسكة فيما بينها بالرباط نفسه. فالسر كله يكمن في البدء بالحقائق الأولى، وبالأكثر بساطة، والارتقاء بعد ذلك ببطء وعلى درجات حتى الحقائق الأكثر بعداً والأكثر تركيباً[2].

مع هذا فديكارت ليس بصاحب إبداع جذري في التعبير عن الكوجيتو، حيث سبقه في ذلك العديد من الفلاسفة، وكل ما سعى إليه هو جعل الوضوح في هذا المبدأ اساساً مشروعاً لمحاولة إثبات سائر الموجودات المشكوك فيها؛ ابتداءاً من المسألة الإلهية، ومنها إلى العالم الموضوعي.

وربما يعود الأصل في الكوجيتو – بصريح العبارة - إلى الفيلسوف اوغسطين أوائل القرن الخامس الميلادي، فقد قال في كتابه (مدينة الله): «فيما يتعلق بهذه الحقائق، لا أخاف على الإطلاق من حجج الأكاديميين عندما يقولون، ماذا لو كنتُ مخطئاً؟ لأنه إذا كنتُ مخطئاً، فأنا موجود».

وقد أبدى ديكارت، في عام 1640، امتنانه لأندرياس كولفيوس، صديق معلّمه إسحاق بيكمان، على تنبيهه إلى سبق أوغسطين في طرح فكرة الكوجيتو. وقال بهذا الصدد:

«إنني ممتن لك لأنك لفتّ انتباهي إلى مقطع القديس أوغسطين المتعلق بعبارتي (أنا أفكر، إذن أنا موجود). لقد ذهبت اليوم إلى مكتبة هذه المدينة لقراءته، ووجدت بالفعل أنه يستخدمه لإثبات يقين وجودنا.. أما أنا فأستخدم الحجة لإثبات أن هذا (الأنا) الذي يفكر هو جوهر غير مادي.. ومن السهل والطبيعي استنتاج أن الإنسان موجود لمجرد كونه يشك؛ إلى حد يمكن أن يكون قد خطر على بال أي كاتب»[3].

---

[1] محاورة ديكارت: البحث عن الحقيقة، ص90.

[2] المصدر السابق، ص108.

[3] انظر:

وحقيقة يجد الناظر في كتابات ديكارت في هذا المجال استحضاراً لبعض الأفكار التي سبق طرحها على يد عدد من الفلاسفة القدماء، أبرزهم ابن سينا في نظريته "الرجل المعلق"، والغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال).

خلل الترجمة التأصيلية

نعود الآن إلى الترجمة التأصيلية (انظر تجد)، فالملاحظ انها تحريفية مشوهة ومخلة بالمجال المعنوي المستخدم في الكوجيتو. وقد برر طه هذه الصيغة التحكمية بأنها كفيلة بالابداع الفلسفي. وكان من نتائجها استبدال مجال النص الخاص بالكوجيتو إلى مجال آخر بعيد. فالأول يتحدث عن شيء، والآخر يتحدث عن شيء مختلف تماماً. يضاف إلى ان الترجمة لم تحتفظ بطابع الحدس الفطري في الاستدلال الحضوري كما يتضمنه الكوجيتو. فالاخلال في الترجمة هو اخلال مادي (مضموني) وصوري.

ونتساءل: لماذا هذا التحريف المتعمد وفق الطريقة الجديدة المستلهمة من الروح الهايدجرية؟ ولماذا كان لا بد من ان تتخذ خصائص التحريف والتغطية والحذف، بحيث لم تترك للنص شيئاً يمكن ان يُذكّر به؟

وأيّ فتح للإبداع الفلسفي يمكن ان نجده في الترجمة المشوهة الدخيلة، وهي أقرب إلى روح العبثية التي امتازت بها الكثير من ثقافات ما بعد الحداثة؟!

كما أيّ أوصاف تداولية تشترطها الطاهية في صيغتها المترجمة، لا سيما ان اسلوبها شبيه باسلوب ما جاء في الانجيل[1]، بل ورغم وجود بديل

---

https://en.wikipedia.org/wiki/Cogito,_ergo_sum

[1] هذا ما استدل به بعض الباحثين، وهو ان الترجمة الطاهية (انظر تجد) قد جاءت على شاكلة الصيغة الواردة في انجيل متى ولوقا كالتالي: «اسألوا تعطوا. اطلبوا تجدوا. اقرعوا يفتح لكم» (انظر: أمير الغندور: حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن، ضمن مقالات مؤسسة

عنها شائع لدى التراث كما سنرى؟

فقد أورد طه صيغته المترجمة في الجزء الأول من (فقه الفلسفة) قبل أن يصادف نصاً تراثياً صريحاً بذات الصيغة، وهو بيت شعر لابن عجيبة يقول:

يا تائهاً في مَهمَه عن سره

انظر تجد فيك الوجود بأسره

لكن هذا الاستشهاد يبدو يتيماً وسط المجال التداولي للتراث[1].

أما عن الإبداع الذي تحدث عنه هذا المفكر فهو اسم بلا مسمى، فقد اعتبر أن التوصل إلى ترجمته (انظر تجد) يفتح باب الإبداع بما يزيد على أصلها اللاتيني أو الفرنسي، فواضع الكوجيتو أراد إثبات وجود الذات (الأنا)، ثم استنتاج وجود الله ووجود العالم من هذا الإثبات الأول. في حين ان صيغة (انظر تجد) تفتح الطريق للإثبات من نفس الرتبة لهذه الموجودات الثلاثة (الذات والله والعالم)، بحيث يمكن القول: انظر تجد نفسك، وانظر تجد الله، وانظر تجد العالم. وكما قال: نحن أمام عبارة نستطيع ان نستنتج منها أدلة ديكارت الثلاثة المعروفة بالسوية. ويبقى الباب مفتوحاً لترتيب هذه الأدلة بحسب اعتبارات أخرى للمتفلسف؛ كأن يختار ان يقدم إثبات وجود الله باعتبار الأصل الذي يتفرع منه لإثبات الآخر وهكذا[2]..

وحقيقة، لا يوجد أي تكافؤ معنوي بين الدلالة التي يتضمنها كوجيتو

مؤمنون بلا حدود، 2016م). انظر:
https://www.mominoun.com/articles/-4600

[1] لقد عبّر طه في أحد حواراته عن سروره بأن جاءه شخص بعد صدور (فقه الفلسفة) يحمل إليه كتاباً يتضمن بيت الشعر المذكور، حيث وردت فيه ذات العبارة التي استخدمها في الترجمة، وهو كتاب (تقييدان في وحدة الوجود) لابن عجيبة (انظر: الحوار أفقاً للفكر، ص78). ويتضمن البيت الشعري فكرة وحدة الوجود كالذي يفيده عنوان الكتاب.

[2] الحوار أفقاً للفكر، ص78.

ديكارت وعبارة طه التحريفية، فالكوجيتو مخصص لشيء محدد مرتبط بإثبات الأنا الذاتية من خلال العلاقة الفطرية التي تربطها بالفكر. وهي علاقة تُفضي إلى يقين مطلق لا يقبل الشك، وتمثّل نقطة ارتكاز يتأسس عليها إثبات المسألة الإلهية أولاً، ثم العالم الموضوعي ثانياً، وكل ذلك ضمن نسق من الاستدلالات العقلية.

في حين ان عبارة طه تفتقر إلى هذه العلاقة الفطرية مقارنة بالكوجيتو الديكارتي، كما أنها تخلو من التسلسل الضروري في العلاقة بين الموجودات. فهي لا تنطلق من يقينية إثبات الذات كبداية ضرورية للبرهنة على سائر الموجودات، بل تضع الموجودات الثلاثة في صيغة أفقية متجاورة لا يُفهم منها ترتُّب في الدلالة، ولا ترابط في الحجية. وبالتالي فإنها تتعامل مع هذه الموجودات على قدم المساواة، من دون أن يكون لبعضها مدخلية في إثبات البعض الآخر.

وبناءً عليه، فإن عبارة طه تخالف جوهر الكوجيتو القائم على أولوية (الأنا) في الإثبات، كما أن ظاهر هذه العبارة يخلو من أي طابع استدلالي أو حجاجي أو استنتاجي. لهذا فهي أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

مهما يكن فإن مبدأ الكوجيتو هو ذو طابع الزامي حتمي لا يقبل الاحتمال بأي شكل من الأشكال. فالاستنتاج المطروح يمكن اعتباره بديهياً من دون امكانية أخرى. في حين ان عبارة طه لا تحمل هذا الأساس الملزم، حيث تفتقر إلى اللزوم بين النظر ووجدان الأشياء، أو انه ليس فيها من اليقين والضرورة ما لدى الكوجيتو، حيث ان الناظر قد ينظر ولا يصل إلى وجدان شيء، سواء كان الشيء موجوداً بالفعل أو معدوماً، خلافاً للضرورة التي يتضمنها الكوجيتو.

فأقصى ما يمكن أن تدل عليه عبارة (انظر تجد) هو أنها تفترض وجود الشيء سلفاً، وأن التوصّل إليه رهن بحدوث النظر، الذي قد يُفضي إلى نتيجة، وقد لا يُفضي، على شاكلة ما صوّره هانز ريشنباخ في تفسيره الوضعي الاستقرائي للعلم من منظور براجماتي، حيث شبّه ذلك بصياد السمك الذي يُلقي شبكته في موضع محدد من البحر، من غير أن يجزم

بوجود السمك، لكنه يعلم أن الاصطياد إن كان ممكناً فسيكون رهين الإلقاء في البحر[1].

من جهة أخرى، فإن الصيغة الطاهية تقترب من العبارة المألوفة في تداولنا الثقافي (من جَدّ وجد)، وهي مقولة متجذّرة في كتب الأدب والأمثال التراثية، ويمكن تلخيصها بلغة أقصر وأكثر اقتصاداً بالقول: (جِدْ تجد)[2]. فـهذه العبارة أوفق من صيغة طه، إذ تستند إلى مصدر لغوي واحد يجمع بين الفعلين (جَدَّ، وجدَ)، خلافاً للصيغة الطاهية التي تستند إلى مصدرين منفصلين (نظرَ، وجدَ)، كما لا تجمعهما رابطة معنوية متينة مقارنة بالأولى.

كذلك لو ان هذا المفكر استخدم لفظ "الإبصار" بدلاً من "النظر"، لكان أقرب إلى الدلالة الصوفية التي يدعو إليها.

فالبصيرة، بخلاف النظر العقلي، تشير إلى مقام أرقى، كما عبّر الغزالي عن ذلك حين قال: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر فهو في العمى والضلال»[3]. فالإبصار يحمل دلالة مزدوجة: حسية وباطنية، عقلية وذوقية، مما يجعله أوفق لما يطمح إليه الخطاب التأويلي الطاهي.

مع هذا نقول إن كل ما سبق يمثل تحريفاً مشوهاً للكوجيتو الديكارتي، حيث تفقد فيه الترجمة مبررها وجدواها، لتتحول إلى تمرين لغوي عبثي،

---

[1] هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، ص215. أيضاً: الاستقراء والمنطق الذاتي.

[2] بحثنا في الشبكة العنكبوتية عن العبارة التي اقترحناها (جِدْ تجد) فصادف ان وجدناها مذكورة بالنص لدى أحد دروس الخطيب السعودي علي القرني، إذ يقول: «أنت لا تعيش لنفسك، ويجب أن تقنع نفسك أنك لا تعيش لها، **جِد تجد**، ليس كمن سهر من رقد». لاحظ: علي بن عبد الخالق القرني: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، الدرس 17، ص20. انظر:
http:// www.islamweb.net

[3] الغزالي: ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1964م، ص408 و228. كذلك: نظم التراث، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (2).

بلا عائد فلسفي يُذكر. إذ يمكن انشاء الصيغة الطاهية وما شاكلها بأيسر الطرق، ومن دون حاجة إلى ترجمة أصل فلسفي دقيق. فإنْ نحن عجزنا عن إبداع حكمة جديدة، فالأوْلى أن نرجع إلى تراثنا الزاخر بالحِكَم البليغة، وتطويرها بأساليب إبداعية معاصرة، دون السقوط في فخ الترجمة التأصيلية التي تُقحم الأدب في الفلسفة، وتُقوّض البنية الحجاجية العقلانية، وتُقدّم نصوصاً أقرب إلى الشعر منها إلى نسق المفاهيم الفلسفية الصارمة.

خاتمة

مفارقات المشروع وتقلباته

فيما يلي خلاصة لأبرز ما مرّ معنا من مفارقات المشروع الطاهي وتقلباته:

* في (العمل الديني وتجديد العقل) أعلن طه عبد الرحمن بأن الفكر لأي كان يعتمد على نماذج سالفة أو سابقة يرجع إليها في تحصيل المعرفة وتبليغها. لكنه في (سؤال الأخلاق) صرّح بأنه أتى بشيء على غير مثال سابق. ومثل ذلك صرّح في (السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي) بأنه وضع فلسفة أخلاقية على غير مثال سابق.

* في (تجديد المنهج في تقويم التراث) ذمَّ الدراسات المعاصرة التي سبقته لقيامها بتجزئة التراث العربي الإسلامي وتفضيل بعضه على البعض الآخر، كما هي طريقة الجابري في نقده للعقل العربي. لكنه وقع في المفارقة نفسها؛ إذ جزّأ هو الآخر التراث وفضّل بعضه على بعض، ومن ذلك تقسيمه للعقل إلى ثلاثة عقول متفاضلة. كما قام بتفضيل أصول الفقه على الفقه، وعلم الفقه على علم الكلام، وهكذا.

* لقد اعتقدَ بأن منبع العقل النظري المجرد يعود إلى اليونان، وانتقصه في مختلف كتبه. لكنه في (سؤال الأخلاق) وصف صاحب هذا العقل بأنه يمتلك المجادلة بالحسنى وفق الوصف القرآني وما يوحي به من مدح.

* معلوم انه اعتاد على تحديد العقل المسدد باتباع النص الديني من حيث مزاوجة العقل بالعمل. في حين اعتبر في الوقت ذاته ان هذا العقل هو ما يميز الإنسان عن الحيوان.

* في (سؤال السيرة الفلسفية) أثنى على العقل المسدد من دون شائبة، وانه يخلو من التقييد بإتباع الشرع، كما ان ممثليه عبارة عن الفلاسفة

"الصدّيقين" والأنبياء قبل النبوة. في حين اعتبر هذا العقل فيما سبقه من كتب ودراسات قائماً على أصول الشرع رغم حمله لبعض الشوائب، وأن أبرز ممثليه هم الفقهاء وعموم الديانيين الذين عرّضهم للنقد؛ لا سيما في (روح الدين)، حيث اعتبر أعمالهم طغياناً.

* كما في (سؤال السيرة الفلسفية) جاء ان الأنبياء هم من يمثلون العقل المؤيد. في حين جاء في الكتب السابقة ان الصوفية العارفين هم من يمثلون هذا العقل.

* كذلك في (سؤال السيرة الفلسفية) اعتقد بأن النبي موقن بطريق الاستدلال المسدد، وغير النبي موقن بطريق الاستدلال المجرد، حيث كل الاستدلالات باستثناء ما يستدل به الأنبياء هي استدلالات مجردة يتقدمها الشك. في حين اعترض في كتبه السابقة على الفلاسفة والمتكلمين لقيامهم بالاستدلالات المجردة من دون تسديد، وكان يشيد بالعقل المؤيد كما لدى الصوفية.

* في (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي) أجاز ملازمة العقل للحياة بما فيها حياة النباتات والكائنات الدقيقة، ثم أكّد هذا الوجود في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد). في حين أجاز في الوقت ذاته ان لا يكون العقل وصفاً قائماً بالإنسان على الدوام.

* في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) اعتبر العقل الفطري يختص بالإنسان المؤمن خلافاً للعقل الغرائزي الذي هو خاصية الكائنات الحية الاخرى. لكن في الوقت ذاته اعتبر الفطرة عامة لتأسسها على الإشهاد المشترك بين البشر.

* في (حوارات من أجل المستقبل) اعترف بأن القوى الادراكية للإنسان على اختلافها متصلة بعضها ببعض، ففي القوة الحسية بعض من العقل، وفي القوة العقلية بعض من الروح، والعكس صحيح. في حين أكّد في عدد من مؤلفاته وجود تمايز جوهري بين القضايا الأخلاقية وغيرها من القضايا العقلية والحسية.

* في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) أقرّ بوجود ست قيم فاضلَ فيما بينها، وهي: القيم الروحية، ثم العقدية، وبعدها العملية، فالعقلية، فالحيوية، وأخيراً القيم المادية. وانتهى إلى ان من هذه القيم ثمة ثلاث ضرورات لمقاصد الأحكام الشرعية، وهي حفظ كل من: العقيدة والعقل والعمل، وذلك على خلاف ما قرره المقاصديون؛ القدماء منهم والمعاصرون، وعلى رأسهم الشاطبي. فقد اعترض على جعل المال من ضمن المقاصد واستبدله بالعمل. كما ردّ المقاصد الثلاثة (النفس والعقل والنسل) إلى العقل. لكن سبق له في (تجديد المنهج في تقويم التراث) ان اعترف بتكاثر القيم، وأشار إلى ثلاث منها، بعضها يختلف عما ورد فيما سبق، وهي القيم الروحية التي تتضمن المعاني الأخلاقية، والقيم الحيوية التي تحمل أغلب المصالح الضرورية المقررة لدى علماء المقاصد مثل النفس والمال والنسل، والقيم العقلية التي تتضمن المعاني الأخلاقية من الحسن والقبح، ومنها الأمن والسلام والعمل والحرية والثقافة والحوار. كما يختلف التقسيم الأخير وما قبله عما جاء في (الحوار أُفقاً للفكر)، حيث ذكر بأن المصالح أو المقاصد هي ثلاث: الروحية أو الضرورية، ثم تليها العقلية أو الحاجية، وأخيراً المادية أو التحسينية.

* في (سؤال السيرة الفلسفية) قابلَ بين القيم الأخلاقية من جهة، والقيم الحيوية والغريزية وغيرها من جهة ثانية. في حين سبق له في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) ان جعل القيم الغريزية ضمن القيم الأخلاقية. بل وجعل القيم الحيوية والمادية ضمن القيم الغريزية خلافاً لما جاء في الكتاب الاول.

* في (الحوار أُفقاً للفكر) ذكر بأن القيم الأخلاقية فطرية تنير للإنسان طريقه. في حين اعتقد في ذات السياق ان هذه القيم مستمدة من النص الديني.

* في (سؤال الأخلاق)، اعتبر الدين والأخلاق شيئاً واحداً. فكل ما هو ديني هو أخلاقي، وكل ما هو أخلاقي فهو ديني. لكن صرّح في الوقت ذاته بأن لا ينبغي للأخلاق ان تُبنى على غير دين. ثم عاد في (روح الحداثة) فوصف عبارة (الاخلاق العلمانية) بالتناقض.

* في (سؤال العمل) جعل الاعتقادات ضمن شعبة الإيمان. في حين جاء في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) ان القيم العقدية تشتمل على قيم الإيمان.

* كما في (سؤال العمل) جعل من الدين حاملاً لجميع العلوم. لكنه في (الحوار أُفقاً للفكر) أقرّ بأن الوحي لم ينزل ليخبرنا عما يستطيع العقل المجرد ان يصل إليه من الحقائق الكونية باجتهاده ونظره. وعلى هذه الشاكلة ما جاء في (سؤال السيرة الفلسفية).

* أجاز في (العمل الديني وتجديد العقل) ارتفاع الموانع في فهم النص الديني. في حين رأى في الوقت ذاته وجود طبقات من المعرفة المتأخرة تتدخل في قراءة النص، ومن ثم لا يمكن ان تتم القراءة من غير تأويل. بل وأضاف مفارقة أخرى فاعتبر نصوص الشريعة ثابتة لا تتغير ومطلقة لا تتقيد وناسخة لا تُنسخ.

* في (الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري) تمسك بالحق الإلهي كأصل، وتبنى الاعتقاد بعدم السماح لكل من الردة وزواج المسلمة من غير المسلم، كما اعترف بأن الإعلان الإسلامي للحقوق خال من حق الطفل غير الشرعي خلافاً للإعلان العالمي، وان المرجع في بيان الحقوق الإسلامية هو الشريعة. لكنه ناقض ما سلف؛ فاعتبر الحرية والعدل والمساواة والإخاء والاحترام هي من أمهات القيم الأخلاقية التي اشترك في تقريرها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والإعلان الإسلامي.

* في (سؤال العمل) ادعى ان العلاقة بين الخَلق والخُلق متلازمة من دون أسبقية. ثم طوّر هذه الفكرة في كتاب (شرود ما بعد الدهرانية)، فاعتقد بأن الخُلق يتقدم على الخَلق زمنياً ومنطقياً. لكنه في (سؤال السيرة الفلسفية) انقلب على الرأي الأخير ليعود إلى الرأي الاول.

* في (تجديد المنهج في تقويم التراث) انتهى إلى ان الحدوث من العدم باطل، إنما الحدوث من شيء. لكن صرّح في الوقت ذاته بأن الخالق في المجال الإسلامي هو من يخلق شيئاً من لا شيء، خلافاً للصانع وفق المجال اليوناني الذي يصنع شيئاً من شيء.

* في (سؤال السيرة الفلسفية) اعتبر الإبداع الفلسفي لا يأتي من الاندفاع في تلقف الأفكار المجردة، وإنما من تعاطي التلبس بالأفكار الحية. وذلك على خلاف ما كان يدعيه حول تحديد موضع الإبداع الفلسفي في كتبه السابقة.

* كما في (سؤال السيرة الفلسفية) اعتبر الفلسفة ليست معنية بالخطاب الفلسفي المشتمل على الترجمات والأقوال، وإنما بالسلوك المعبَّر عنه بالسيرة الفلسفية. في حين سبق له في مشروع (فقه الفلسفة) وغيره ان اعتبر "فقه الفلسفة" يبحث في المزاوجة بين الخطاب الفلسفي والسلوك الفلسفي معاً.

* كذلك في (سؤال السيرة الفلسفية) عرّف مصطلح "علم الفلسفة" بأنه يشتمل على الفلسفة المجردة التي باتت تخصصاً علمياً بعيداً عن التفلسف. لكن ذات هذا المصطلح قد ورد ذكره في كتاب (من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر) وعرّفه بأنه علم جديد سعى إلى تأسيسه، ويتمثل موضوعه بالظواهر الفلسفية؛ أقوالاً وأفعالاً، وان منهجه هو التعامل الموضوعي مع هذه الأقوال والأفعال.

* في كتاب (من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر) جاء ان فقه الفلسفة يندرج ضمن الاطار العام لعلم الفلسفة، وذلك على خلاف ما جاء في الجزء الأول من مشروع (فقه الفلسفة)، حيث جرى التمييز بين هذين العلمين بشكل منفصل من دون تضمن أحدهما في الآخر.

* في (سؤال السيرة الفلسفية) اعتبر الغاية من السيرة الفلسفية هي طلب الحكمة ومن ثم الائتمان عليها أو على حقائقها من قبل العقل المسدد، وذلك على خلاف ما سبق إليه في (سؤال الأخلاق) من ان الحكمة هي خاصية العقل المؤيد فحسب.

* كما في (سؤال السيرة الفلسفية) اعتبر الفيلسوف لا يمتلك صفة الحكيم، بل يأتمن على الحكمة. في حين سبق له في كتاب (من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر) ان اعتبر الفيلسوف هو إنسان حكيم.

* في (أصول الحوار وتجديد علم الكلام) اعترف بوجود عقلانية برهانية تحكم الممارسة العلمية داخل المختبرات والمصانع والمراصد والمؤسسات الاكاديمية، وينضبط فيها الخطاب العلمي عموماً. لكنه في كل من (العمل الديني وتجديد العقل، وسؤال الاخلاق) أنكر وجود قوانين علمية يشترك فيها العقلاء. ثم انقلب على ما جاء في هذين الكتابين كما في (حوارات من أجل المستقبل) ليعود إلى ما كان عليه أول الأمر في الكتاب الأول.

* في (سؤال العمل، واسطورة الفلسفة الخالصة) اعترض على الأسس الرياضية اعتماداً على مسلّمة جودل دون ان يتقبل اليقين الرياضي. في حين ذهب في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) إلى تقبل هذا اليقين.

* كما في (اسطورة الفلسفة الخالصة) عارض المنطق غير الاتساقي حول مبدأ عدم الابتذال. لكنه في (حوارات من أجل المستقبل) اتفق مع هذا المنطق حول ذات المبدأ المشار اليه.

* في (سؤال العمل) تبنى النظرية الحسية في تفسير القضايا الأساسية في المعرفة وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض. في حين اعترف في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) بأن مبدأ عدم التناقض يمثل بديهة من بديهات العقل المجرد، وليس حقيقة نتوصل إليها بالملاحظة والتجربة.

* في (حوارات من أجل المستقبل) أنكر وجود مبادئ ثابتة تكون بمنزلة مبادئ العقل، وإنما توجد مسلمات مفترضة تترتب عليها النتائج كأنساق مختلفة بين الناس، وان تعدد العقول هي بتعدد هذه الانساق. في حين انه في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) تخلى عن المعنى السابق، فجعل من مبادئ المنطق النظرية، وعلى رأسها قانون عدم التناقض، ما يقابلها في القوة والبداهة من المبادئ العملية الإسلامية، وعلى رأسها المصلحة الشرعية.

* في (تجديد المنهج في تقويم التراث) حدد المجال التداولي بأنه يتصف بالثبات النسبي، أي بأدنى درجات التغير. لكنه في (حوارات من أجل

المستقبل) أعاد تعريف المجال فخصصه بالتداول اليومي؛ معترفاً بأنه متغير لا ثابت.

* كما في (تجديد المنهج في تقويم التراث) تعامل مع عدد من قضايا أصول المجال التداولي تعامل الثوابت المطلقة. في حين أقرّ في تعريفه للمجال التداولي بأنه يتصف بادنى درجات التغير.

* كذلك في (تجديد المنهج في تقويم التراث) قام بتحديد مفهوم المجال التداولي للتراث وفق البعد الموضوعي. في حين تعامل معه بصيغة البعد الذاتي الشخصاني، كما يظهر من خلال وصاياه التفضيلية.