

الطاهية

مفارقات وتقلبات

قراءة في النسق الفكري لمشروع طه عبد الرحمن

يحيى محمد

أأنت طه؟

كلا!

من أنت؟

أنا طه!

المحتويات

11	مقدمة
القسم الأول: الأخلاق الطاهرة	
25	تمهيد
27	الفصل الأول: الإنسان والأخلاق
28	العقل والأخلاق
38	بين العقل العملي والعقل المسدد
43	العقول الثلاثة وتقلب الرؤية
46	العقلانية وأشكالها
50	ما يميز الإنسان عن الحيوان
51	1- المعارضة الخلقية:
53	2- المعارضة العقلية:
55	مفهوم العقل وعدم الضبط
61	الفصل الثاني: الأخلاق والدين
68	علاقة الدين بالعلم
72	الأخلاق الكونية والعقل المحلي
74	الفطرة والنص الديني
77	أسبقية الأخلاق على الوجود
83	الفصل الثالث: الفلسفة والأخلاق

85.....	التحول الجديد في البحث الفلسفي
86.....	محاوّر الخلّ في تصوّر الفلسفة
86.....	المحوّر الأوّل:
93.....	المحوّر الثاني:
94.....	المحوّر الثالث:
96.....	المحوّر الرابع:

القسم الثاني: الاستيمياء الطاهية

104.....	تمهيد
105.....	الفصل الرابع: النظرية الحسية والنزعة الشكّية
105.....	1- تبني النظرية الحسية
105.....	الحس والتصورات العقلية
109.....	الحس والأحكام التصديقية
110.....	2- انكار المعارف المشتركة
118.....	نقض المشتركات الفلسفية والعقلية
118.....	الاعتراض الأوّل:
118.....	الاعتراض الثاني:
121.....	الاعتراض الثالث:
123.....	الاعتراض الرابع:
127.....	الفصل الخامس: نقد مبدأ عدم التناقض

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

القسم الثالث: الشيولوجيا الطاهية

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

القسم الرابع: التداولية الطاهية

189.....	الفصل الثامن: المجال التداولي
----------	-------------------------------

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

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 يتخذ غاية في ذاته، استناداً إلى قناعة مؤداها أن الفكر محدّد باللغة لا العكس، أو أن اللغة تشكّل الكيفية التي نفكر بها، كما تذهب إلى ذلك بعض اتجاهات النسبية اللغوية. بل إن من هؤلاء من يذهب إلى اعتبار اللغة كائناً أنطولوجياً يفكر بنا ويتكلم من خلالها، وليس العكس، كما في فلسفة المفكر الألماني مارتن هايدجر الذي أقام علاقة وجودية لزومية بين اللغة والكيونة، يتلخّص جوهرها في عبارته الشهيرة: «اللغة مسكن الكيونة»، 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 مراوفاً 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 من كتب عنه على تفردّه بهذا الجانب، وإنّ 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 إنتاجه 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 أن 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 بترداد 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 وتقرّيعات 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 نلاحظ أحياناً ميلاً إلى اشتقاق ألفاظ غير متداولة بدلاً من استخدام الألفاظ الشائعة، من دون أن يترتب على ذلك تغيير في المعنى. وهي سمة تبعد 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 وأعاققت 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 والارباك، أو الغموض في تحديد المقاصد الفكرية، والتي تحدّ من الفائدة المعرفية المرجوة.

¹ طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء - المغرب، ص 255-256.

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 والبغي¹، وذلك على شاكلة اللغة المستخدمة لدى عدد من أقطاب ما بعد الحداثة وبعض آباءها من أمثال الأديب المتفلسف نيتشه².

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 حوار له أنه اتّبع في كتاباته الفلسفية طريقة خاصة سماها "الكتابة الاستدلالية"، والتي تتضمن ممارسة فلسفية بنائية أو تركيبية؛ مثل كتابات عمانوئيل كانت، والتأليف 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 تُحسّب له من دون شك، لكنه لم يكن ثابتاً على هذا المنهج، ولم يمنح العقل النظري ما يستحق من وزن، كما فعل الفلاسفة الأباستمولوجيون.

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

² هذا بالإضافة إلى المسحة الانفعالية التي تظهر أحياناً في ردوده على بعض مخالفيه، ربما أبلغها تشخصاً في خاتمة كتابه (ثغور المراقبة: مقارنة انتمانية لصراعات الأمة الحالية، منشورات مركز مغارب، الطبعة الأولى، 2018م، ص235 وما بعدها).

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

يمتلك طه عبد الرحمن سجية توحى للقارئ أنه يميل إلى التفرد والثقة التامة فيما يقدمه 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 قلماً 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 الحكم البليغة، أو الإشارات الصوفية المرمزة، أو الأشعار المفعمة بالعاطفة، وليس التحليل الفكري.

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

- 1- من البشر من يمتلك العدة المعرفية الكافية، لكن من دون رؤية ثابتة.
- 2- ومنهم على العكس، من يمتلك الرؤية الثابتة، لكن من دون عدة معرفية كافية.
- 3- كما منهم من لا يمتلك العدة المعرفية، ولا الرؤية الثابتة.
- 4- أخيراً، منهم من يمتلك العدة المعرفية والرؤية الثابتة 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 يُلمي خواطره ويكتب تأملاته بتلقائية، دون مراجعة، مما يُفضي أحياناً إلى المفارقات وغياب الانسجام والضبط الدقيق.

وهي سمة تُذكر - في بعض وجوها - بمفارقات مشروع المفكر المصري الراحل حسن حنفي، كما تناولها المفكر السوري الراحل جورج طرابيشي؛ حيث تتكرر انزياحات المواقف وتبدلاتها، 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 المثل 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 النزعة المنطقية وراجع رأيه في نظرية الدلالة¹.

¹ طه عبد الرحمن: سؤال المنهج، في أفق التأسيس ل نموذج فكري جديد، جمع واعداد: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة الثانية، 2015م، ص 142-143.

والعجب أن طه عبد الرحمن قد أقرّ مؤخراً بأنه لا يرجع إلى كتبه السابقة عند تحرير كلّ كتاب جديد، بل واعترف بوجود تناقضات تكثف كلّ كتاب يخطّه، مؤكداً في الوقت نفسه سعيه الدائم إلى تقديم إبداع جديد غير مسبوق في ما يزاوله من كتابة. وكأنّ 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، وتبين بعض الأخطاء، فأقول لها: أنت محقّة فأراجع هذه النقطة. أستاذ طه تناقضت في هذا. كيف لا؟ وأحياناً أسلي نفسي وأقول لها لو تقرأين (..) لتجدين في كل صفحة تناقضاً. أما أنا فتناقضت في الكتاب كله مرة واحدة»¹.

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 الأنفة الذكر بما يقارب تسعة أشهر².

وللإنصاف، إن المفارقات والتقلبات تطارد الكتاب 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 يقدمون.

¹ 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: 2025-5-27. انظر:

<https://www.youtube.com/watch?v=MK69vfltszA&t=6387s>

² انظر: الأخلاق الطاهية، موقع فهم الدين، تاريخ النشر: 2024-8-8:

<https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2769>

وقديماً يُذكر أن الشيخ ابن المطهر الحلي (المتوفى عام 726هـ)، والموصوف لدى علماء الشيعة بالعلامة، 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. بيد أن هذه النقائض تعود إلى أطراف متعددة دون أن تصدر عن شخصية فكرية بعينها، رغم أن (كانت) أراد أن يصورها بأنها نابعة عن طبيعة العقل البشري، أي إنها نقائض لهذا العقل، ومن ثم لا بد أن ترسوا على سواحل تاريخ هذا الفكر¹.

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 والشريعة². 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 المشروع؛ هو من أبرز العوامل التي جعلت هذا الفكر يعاني من سعة التعارضات والتقلبات.

فالسمة البارزة في هذا الإنتاج تكمن في كثرة التحولات وتبدل المواقف، وكأنها تعكس ما يحصل في الخطابات الشفاهية التي تتأثر بطبيعتها

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

² انظر ما ذكرناه في خاتمة: النظام الوجودي.

الارتجالية فثبتلى كثرتها بغياب الاتزان المنطقي، كما يظهر أحياناً لدى بعض المتهنين 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 استلهاه للروح الهایدجرية، 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 ومتميزة 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 والظاهرانية والوجودية، إلى جانب تيارات أخرى كالهيرمنوطيقا 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 تقبله 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 تأثيره العميق بفلسفة عمانوئيل كانت في نقده للعقل الخالص واكتفائه بالنظرية الحسية لدى البحث الاستمولوجي. 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 سنشده 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 والتمسك بنتائجها المثمرة.

وبعبارة أخرى، تبدو الأطروحة التي نسلط عليها الضوء في مراجعتنا هذه وكأنها معلقة في الهواء، تفتقر إلى أساس معرفي راسخ ومتماسك. فهي من جهة تميل إلى التشكيك وتراهن على نسبية المعرفة، فتتكر - 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، ويكرّس المفارقات المنهجية والارتباك المفهومي في مجمل المشروع.

وعلى العموم، فإن هذا المشروع يميل إلى نفي البديهيات والأوليات المحكمة، ومن ثم يُفضي إلى أن لا يكون للحقائق، ولا الحق والباطل، من

معنى، بل ما يُطرح يمثل نسقاً من أنساق فكرية متعددة بلا حدود، رغم أن هذا النسق يعاني من فجوات وتناقضات صارخة.

وأشير في الختام إلى أن نيتي لم تكن منصرفة إلى مواجهة المشروع الطاهي على غرار مشاريع ثلاثة سابقة عرضتها للنقد عن قصد ونية مبيتة، وهي تعود إلى كل من: المفكر والفيقيه 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 قضاياها، 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 (التيولوجية).

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

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>

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 الاحلاق الطاهية

تمهيد

وضع طه عبد الرحمن عدداً من المصنفات التي تعالج الجانب الأخلاقي والعملية 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 حدائثي وتجديدي، وجعله يندرج ضمن ما يسمى بفلسفة الدين. وأعلن أنه قد أتى بشيء على غير مثال سابق، وهو بذلك عمل تجديدي¹.

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 الائتمانية².

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 أن الفكر لا يستقيم إلا بالارتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة³.

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، ص 225-226.

² طه عبد الرحمن: السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، الطبعة الأولى، 2024م، ص 16.

³ طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثانية، 1997م، ص 70.

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 2023¹.

فوجود الإنسان يصاحب وجود الأخلاق وأنه 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 كذلك².

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 فيها³. ومن ثم عدّ المعيار الذي يحدد التفرقة بين الإنسان وغيره هو ان (الإنسان

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

² سؤال الأخلاق، ص14 و54.

³ المصدر السابق، ص200.

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 الإنسانية². 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 ألفت استخدامها منذ كتابه (العمل الديني وتجديد العقل) وحتى كتبه الأخيرة مثل (سؤال السيرة الفلسفية) و(السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي)، وذلك على عكس الترتيب 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 الإيجابية وسماه بالعقل المؤيد.

ولدى طه ان العقل المجرد، أي المجرد عن القيم، أوسع من النظام البرهاني كما أراده الجابري، وان العقل المسدد، أي المسدد بالقيم، أضيق

¹ المصدر نفسه، ص77.

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

من النظام البياني في عرف الجابري، إذ يخلو من علم الكلام الذي يصنفه الجابري ضمن النظام المشار إليه.

هذا بالإضافة إلى أن تصنيف الجابري متعلق بالنظم البنيوية أكثر منه تصنيفاً للعقول، فهي نظم متكاملة تتفاوت في المعارضة والاختلاف¹. أما تقسيم طه فمعني بالعقول دون النظم البنيوية المتكاملة، فهي تعبّر عن أدوات وأساليب للتفكير، وأن 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 المحسوسات². لكنه نفى في محل آخر أن يكون قصده من هذا العقل هو انتزاع المعقول من المحسوس. أما الاثنان المتبقيان فهما أخلاقيان، أحدهما اكمل من الآخر. لذلك فهو يعرف الإنسان - كما في (سؤال الأخلاق) - بأنه يمتلك عقلاً مسدداً، فيما يعرف الإنسان الكامل بأنه يمتلك عقلاً مؤيداً³. هذا على الرغم من أنه يقيد العقل المسدد - كما سنعرف - بقيامه على أصول الشرع، فكيف يكون تعريفاً للإنسان عامة؟

على أن 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 أن 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 الأصفهاني - أنه تقويم إرادة الإنسان وحركاته نحو الغرض المطلوب،

¹ انظر: يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان.

² سؤال السيرة الفلسفية، ص405.

³ سؤال الأخلاق، ص201.

وتعريف التأييد هو تقوية أمر الإنسان بالبصيرة من داخل، وتقوية البطش من خارج¹.

وعُلّق طه على هذه الفضائل فاختصرها بأن معنى الهداية عام، وأن الفضائل الأخرى أخص منها، وإن التسديد أخص من الرشد، وأن التأييد مستقل عن التسديد، وبذلك يمكن الحصول على قسمين من الفضائل التوفيقية، هي: التسديدية، ولها تعلّق بتحصيل الهداية في تبين المقاصد. والتأبيدية ولها تعلّق بتحصيل الهداية في استعمال الوسائل. ومن ثم استخلص من ذلك نوعين من اليقين؛ هما اليقين التسديدي واليقين التأبيدي، بالإضافة إلى اليقين المتعلق بالعقل المجرد اليوناني². بل وحول 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 إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ 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 بالحسنى³.

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.

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.

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 مقرب، والعقل المسدد بأنه قربائي، والعقل المجرد بأنه مقارب¹.

وإذا كان تعريف العقل المجرد بأنه ذلك الذي يخلو من العمل، فإن تعريف العقل المسدد هو ذلك الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة². أو هو العقل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع³. فهو عقل مجرد وقد داخله العمل الشرعي، إذ بدخول العمل فإنه يلبس أوصاف التسديد العملي⁴.

وعلى هذه الشاكلة جاء وصف العقل المسدد كما في (سؤال السيرة الفلسفية) بأنه العقل الذي يزوج فيه البعد النظري بالبعد 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 نظرية⁵. لكن كما سنلاحظ ان طبيعة هذا العقل في كتابه المشار إليه تختلف عما جاء في كتبه السابقة.

وعلى العموم يقوم العقل المسدد، كما في (العمل الديني وتجديد المنهج)، على أركان ثلاثة أساسية: موافقة الشرع، واجتلاب المنفعة، والاشتغال⁶. وهو ما اصطلح عليه الفقهاء والاصوليون بالعقل غير المستقل أو المقيد، حيث يقوم على أصول الشرع. وسماه طه بالمسدد بدل المقيد حيث تبعيته

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.

⁶ العمل الديني وتجديد العقل، ص67.

للشرع تجعله قادراً على إدراك مصالحه الدنيوية والاخرية، لذلك فهو مسدد، وأحياناً يطلق عليه العقل المسدد بالقيم، أو بقيم الشرع. ويسمى أيضاً بالسمع، معتبراً أن أهل السمع وأصحاب العقل المسدد أفضل من أهل العقل المجرد أو النظّر. والفقهاء هم أهل السمع أو العقل المسدد خلافاً للنظّر مثل المتكلمين¹.

ويعبر طه عن هذه العقول بالعقلانيات كما جاء في (العمل الديني وتجديد العقل)، وهو ما أكدّه في (الحوار أفقاً للفكر) الصادر عام 2013. فالعقلانية المجردة هي المجردة عن الممارسة العملية، وبالأخص 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 أنه تعثر في اتخاذ الوسائل الموصلة إلى تحقيق تلك القيم، حيث يظن أنه اقتبس هذه الوسائل من هذه النصوص المنزلة، لكنه في الحقيقة اقتبس ظاهرها وفاته جوهرها. في حين أن صاحب العقلانية المؤيدة يأخذ مقاصده وقيمه من الشرع ويحصل اليقين في نفعها، كما يأخذ منه الوسائل التي توصله إلى هذه القيم؛ محصلاً اليقين في نجاعتها².

ويستند طه في تحديده لمضمون العقل المسدد إلى النص الديني من حيث مزاجية 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 تصرفات توصف بالحسن والقبح أو الخير والشر، لذا فهي داخلة في باب الأخلاق، كالذي قرره في (الحوار أفقاً للفكر)³.

¹ المصدر السابق، ص 67-68.

² طه عبد الرحمن: الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2013م، ص 48.

³ المصدر السابق، ص 55.

ولا أدري كيف يستقيم القول بأن العقل المسدّد هو ما يُميز الإنسان عن الحيوان، ثم يُعرّف 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 سنبين لاحقاً.

غير أن طه لا يقف عند حدود العقل المسدّد، 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 المسدّد. ومع أن طه يقرّ باختلاف مسلك أصحاب هذا العقل عن مسلك الفقهاء أو أرباب العقل المسدّد، إلا أن هذا الاختلاف، بحسب تصوّره، لا يتعلق بالقيم المقصودة بل بالوسائل التي توصل إلى القيم. ولذلك فهو يُفضّل ما يستنبطه العقل المؤيد من وسائل، على ما يقرره العقل المسدّد.

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 التأييد¹. وهو العقل الذوقي (الصوفي) الذي خالط فيه العمل للنظر، وخالطت التجربة الحية فيه للعمل².

¹ سؤال الأخلاق، ص 73.

² العمل الديني وتجديد العقل، ص 166.

ورغم امتداح طه للعقل المسدد في كتبه التي سبقت (روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية) 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 والعامّة من عقولهم وليس من عند الله، كما سيأتي بيانه لاحقاً. ثم عاد في كتابه (سؤال السيرة الفلسفية) لجعل من العقل المسدد ممثلاً للفلسفة "الحقة" من دون أن يقيد 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 الصديقين 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.

كما اعتبر الأنبياء هم من يمثلون العقل المؤيد ويمتلكون الحكمة التي لا تتفك عن أصلها الإلهي بخلاف الفلسفة، ويوحى 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 يوحى بأن النبي يمثل نموذجاً على

¹ لاحظ: سؤال السيرة الفلسفية، ص409.

هذا التمثيل، كتصريحه بلفظ "كالنبي" وهو في معرض ذكره للعقل المؤيد، لا سيما انه يرى بأن الحكمة التي يمتلكها العقل المؤيد لها أصل صوفي¹، إضافة إلى تقريره - خلال مقارنة رؤيته بروية المفكر الفرنسي بيير هادو - بأن الصوفي هو من يروّض باطن نفسه، وانه ينبغي ان ينضبط الترويض بالعقل المؤيد الذي يترقى إلى الاستعانة بالذات الإلهية². 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 العمل³.

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

2- ركن الإشارة، حيث تتولى الإشارة تخليق الإنسان بالصلة بين العقل والغيب⁴.

1 المصدر السابق، ص49.

2 المصدر نفسه، ص49.

3 سؤال الأخلاق، ص108.

4 المصدر السابق، ص98-99.

واعتبر العقل المؤيد لا يرى شيئاً إلا ويرى الحق فيه، ولا يعرف شيئاً إلا ويعرفه به، بفضل التقرب بالنوافل¹.

وهو الحال المعروف بوحدة الشهود، والذي يمثل لدى الصوفية - كما نرى - سلّم الترقى إلى وحدة الوجود الشخصية أو العضوية².

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. وحسب أنه لا سبيل إلى معرفة الذات بطريقة النظر، حيث لا يوصل إلا إلى الصفات، ولا بطريق العمل حيث لا يوصل إلا إلى الأفعال، بل لا بد من الجمع بين النظر والعمل والتجربة عبر الملابس والتي تصل في أعلى مراتبها إلى المباشرة الصوفية³. حيث يرتقي العقل المؤيد إلى استمداد الأسرار والأنوار والأرواح⁴.

وبذلك يكون العقل المؤيد هو الوحيد بين العقول الثلاثة يمكنه الاحاطة بالأعيان الخارجية أو الذوات المتشخصة في الوجود من خلال توظيف مفهوم الملابس التي وردت على لسان العرفاء، ومن ذلك نقله لقول الغزالي في (المنقذ من الضلال): «التحقيق بالبرهان علم، وملابسة عين تلك الحالة ذوق»⁵، حيث اعتبر الملابس وصفاً من أوصاف العقل المؤيد وهي

¹ العمل الديني وتجديد العقل، ص153.

² انظر: النظام الوجودي، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (3).

³ العمل الديني وتجديد العقل، ص129.

⁴ سؤال العمل، ص108.

⁵ عدد الغزالي ثلاث درجات لحالات المعرفة، هي العلم، والذوق، والايمان الذي عرّفه بأنه القبول من التسماع والتجربة بحسن الظن (المنقذ من الضلال، ص35).

تتضمن الاشتغال والتجربة الحية¹. والملابسة هي كالملامسة، لكن الأولى تحصل في التجربة الحية، فيما الثانية تحصل في التجربة الحسية².

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 مدلولاً³.

وبحسب طه، ثمة منفعتان للمباطنة التي يصل إليها صاحب العقل المؤيد، هما: الطمأنينة والمحبة⁴. 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 عبودية إلا بملابسة المؤيد للارتباط الذي يحصل به التعيين الخُلقي والتخلق الخُلقي. ولا ملابسة أنفع إلا بالوفاء بشرطيتها، 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 قصد ادراكها 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 الخلاص⁵.

¹ العمل الديني وتجديد العقل، ص123.

² المصدر السابق، ص125.

³ المصدر نفسه، ص127.

⁴ المصدر نفسه، ص126-127.

⁵ المصدر نفسه، ص130.

وفي التوصيفات الصوفية عادة ما يتم الربط بين الاخلاص والتخلص بشكل مختلف، مثل القول البليغ لمعروف الكرخي: يا نفس اخلصي تتخلصي¹.

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 للنظر².

لكن حقيقة الحال ان قيمة العمل الفعلية في توجيه النظر هي في حد ذاتها مسبقة 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 استتباط 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 المجرد¹.

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 يتعدها هذا العقل إلى سواها، بينما اهتمام العقل المسدد بالقيم هو اهتمام بآيات، والآيات ترجع دلالاتها إلى غيرها، فيتعين ان يتعدها 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 الابداع الإلهي حقيقة¹.

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 يعدد القيم هي الأخرى ظواهر نفسية تخضع لقوانين ينبغي كشفها كما تكشف قوانين الظواهر الجسدية².

وحقيقة ان ما ذكره هذا المنظر 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 للزومية 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 والصالح الأعظم. ويمكن التعبير عنها بالصفات الأخلاقية لئلا كمصدر أساس لما نشهده من نظام حدسي متميز. فهي أخلاق الله التامة وأسماءه الحسنى، ومن طبيعتها أنها تتصف بالكمال التام، ولوضوحها لا تحتاج إلى تبرير أو ردّها إلى شيء آخر يفسرها. فهي الأصل في كل أخلاق دون أن تُردّ إلى ما سواها، مثلما وجود الإله هو الأصل في كل وجود دون أن 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 المعروفة¹.

ومن الأخطاء المنهجية التي وقع فيها هذا المفكر ما جاء في تمهيد كتابه الأخير (السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي) من وضع ثلاثة مبادئ منهجية - كما سُمّها - وبنى عليها نظريته الفلسفية في السيرة النبوية، وهي: التوسل بالتفكّر، واعتبار الآيات، والمواثيق، وما يهمننا 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، وكأنّ حقائقها مرتبطة بقيمه. أما التفكير فهو النظر في الأشياء لذاتها لا من أجل الإنسان، وكأنّ حقائقها مستقلة عن قيمه. لذا فالتفكير إنما هو تجريد التفكّر من أفعه القيمي. وعليه استنتج بأن الأصل هو التفكّر بحيث يكون هو الفكر الفطري الذي يلزم الإنسان في كل أحواله العادية، في حين أن التفكير هو الفرع بحيث يكون فكراً صناعياً يتكلفه الإنسان في بعض الأحوال. وكلا الفكرين هو عمل العقل، إلا أن

¹ انظر: فلسفة النظام الأخلاقي (4)، موقع فلسفة العلم والفهم:

<http://philosophyofsci.com:2082/index.php?id=191>

العقل الذي يورث التفكر 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 بعدها 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 وراءها¹.

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 الأول.

ولو بدأنا بالمبدأ الابستمولوجي فسنلاحظ؛ أن التفكر وفق الاشتقاق اللغوي والمقارب للمعاني القرآنية هو ابدال جهد أكبر في التفكير بالشيء لغرض التعرف على حقيقته. فالتفكر 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 وامعائاً من الآخر، والعقل الذي يُنشئهما واحد غير متكرر، وعندما يكون موضوعهما الظواهر الموضوعية؛ فإن العقل المناسب لهما هو العقل المجرد لا المسدد. وهو ذاته يمكنه عبر التفكر 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 فتتقلب إلى تفكر وتدبر.

¹ السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، ص14.

وعندما يدرك المتفكر أن وراء ظواهر الأشياء حقائق باطنة وخفية، فتصبح هذه الظواهر آيات 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 التفكير 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 أن التفكير 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 المتفكر أن وراء الظواهر حكمة دون أن تأتي عبثاً وباطلاً، وذلك بغض النظر عن مصلحة الإنسان واعتباراته من الخير والشر. وهو الحال الذي توحى به عدد من الآيات القرآنية الكريمة¹.

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 قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ آل عمران\ 191.. ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ الروم\ 8.. ﴿يُنَبِّئُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالرَّيْثُونَ وَالْخَيْلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ 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. وأن العقل المسدد هو العقل الذي يصل النظر بالعمل، ويبث القيم النافعة والصالحة في الواقع. كما أن 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 أن خوض هذا العقل في القيم لا يفيد 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 أن القيم مأخوذة من الكمالات الإلهية. أما العقل المؤيد في الطور الثاني فيحتفظ بمعناه في الطور الأول مع إضافة أن القيم في صلتها بالكمالات الإلهية تجعل العامل بها يتوجه بباطنه إلى الذات الإلهية نفسها مستنداً على وجود الكمالات بوجود الذات التي هي أكمل الكاملين¹.

عموماً أن التمييز بين العقلين المسدد والمؤيد - كما تم تصويره خلال الطور الثاني - هو أن العقل المسدد يصل القيم الأخلاقية بالصفات الإلهية وكمالاتها المبلّغ 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 أن خُلِق الإيمان يكون على ضربين: الإيمان المسدد والإيمان المؤيد².

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 إلا التوجه إلى الصفات وتبليغها¹.

كما زاد طه على ذلك، بأن المعرفة تمتلك نفس المراتب التي للعقل، فهناك معرفة مجردة، يتميز بها المتفلسف التجريدي، ومعرفة مسددة يختص بها الفيلسوف الصديق، ومعرفة مؤيدة يتفرد بها النبي. وكل معرفة عليا تتضمن ما دونها وتزيد عليها توسيعاً وتكميلاً، فيلزم أن المعرفة المسددة تتضمن تصورات واستدلالات كما تتضمنها المعرفة المجردة، غير أنها تكون موسعة ومكاملة، أما تصورات واستدلالات المعرفة المؤيدة فهي الأوسع والأكمل².

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 أن هذا الحال كان معهوداً خلال المرحلة اللاحقة على النظرية الانتمائية، بل ظهر أول ما ظهر لدى كتابه المشار إليه. أيضاً تم السكوت عن أشياء مثل أن العقل المسدد في كتابه الأنف الذكر ممدوح من دون شائبة، وأنه يخلو من التقييد بإتباع الشرع، كما أن ممثليه عبارة عن الفلاسفة "الصديقين" 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 انتقدتهم 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 الإطار 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 مرتبتها¹.

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 أن تُحصى، ومن يريد أن يحصيها كمن يريد احصاء أفعال الإنسانية في كل أزمنتها وأمكنها¹. 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؛ فلم لا تصدق أيضاً مع هذه الكائنات من البكتيريا والخلايا والنباتات؟ فأى منزلق هذا الذي يؤدي إليه المفهوم الجديد للعقلانية غير المنضبطة والفاقة 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 يسلم نفسه لمثل هذه الجراحة وغسل القلب على سبيل المجاز لن يكون له من التجديد الجذري نصيب، حتى لو توهم 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 والقلب². 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، ص 54.

² سؤال الأخلاق، ص 161-164.

عقلانية جديدة هي عقلانية الميثاقية في قبال العقلانية غير الميثاقية. ف وراء الأولى أفق الألوهية، في حين وراء الثانية أفق الأدمية¹.

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

بل ذهب إلى أبعد من ذلك في كتابه السالف الذكر، إذ تمسك بالخيال إلى جانب العقلانية، مؤسساً هذا الجمع على تبرير مستمد 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 يزوج بالخيال².

وزاد على ذلك في (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي) الصادر عام 2006، فنقد متفلسفة العرب لفصلهم بين الاستنتاج والتخييل، واخراج القول عن وصفه التخيلي إلى وصف استنتاجي.. لذلك دعا إلى الفلسفة الحية التي توظف الجانب التخيلي من الدليل خلافاً للفلسفة الخالصة. واعتبر الدليل الفلسفي لا يكون دليلاً حياً حتى تزوج بنيته الاستنتاجية المشتركة ببنية تخيلية خاصة. وانه لا بد من تقديم التخييل على الاستنتاج³.

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

¹ المصدر السابق، ص 167 و 169.

² المصدر نفسه، ص 168.

³ طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الثانية، 2006م، ص 104-105.

بل وتأسف على سد الطريق الذي فتحه ابن طفيل من قبل ابن رشد. واعتبر انه لولا ذلك لكان للفلسفة العربية اليوم شأن آخر¹.

وهو في (سؤال السيرة الفلسفية) وصف عمل ابن طفيل بأنه جاء لبيان دور الفطرة في الوصول إلى ما يوصل إليه الشرع².

غير أن هذا التمجيد لعمل ابن طفيل انقلب إلى ضده في مصنفه الأخير (السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي)، بل وإن المسلك التمثيلي والتخييلي الذي أشاد به، 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 بالمرّة، أما اللاعقلانية لدى ابن طفيل فكانت راجعة إلى الإشارات اللطيفة التي استعملها ابن طفيل بخلاف استعمال ابن سينا للرموز الكثيفة التي يعسر اشتشاف معانيها الروحية. وقد رجّح عليهما عمل الطبيب ابن النفيس في (الرسالة الكاملية) والتي وصفها باللاعقلانية المسددة³، وهي رسالة تتضمن الطرح الكلامي.

لكن إذا تجاوزنا ما ورد في مصنفه الأخير، وعدنا إلى إشارات 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 والمنهج الفلسفي التقليدي من دون قطيعة. وكل ذلك لا ينسجم مع ما يدعو إليه هذا المفكر.

¹ المصدر السابق، ص103.

² سؤال السيرة الفلسفية، هامش ص40.

³ السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، ص52-54.

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 ثناياها. 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

الأخلاق¹، وذلك خلافاً لما تم التأكيد عليه في مناسبات عديدة بأن العقل المجرد يخلو من القيم الأخلاقية.

وعليه يصبح التقسيم وفق ثلاثية الأخلاق يناسب أطروحة هذا المفكر دون ثلاثية العقل التي توحى بالتناقض.

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

هل العقل المسدد يُعبّر عن الإنسان من حيث هو إنسان، أم عن الإنسان المتدين 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 الخلقية:

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 لتُصرف نظر المفترسين عن فراخها، وقد تُعرض نفسها للاقتراس بإطلاق صفارات الإنذار لإنقاذ المجموعة.

كما أن من الحيوانات من تُقدم على الإضرار بنفسها في سبيل منفعة غيرها، مثل بعض الأفاعي التي تُطلق إشارات تحذيرية لتنبيه الفرائس من الخطر¹.

وبالتالي يمكن استنتاج بأن بعض الحيوانات تمتلك درجة منخفضة من الحس الأخلاقي، الأمر الذي يُضعف من الحصرية التي يمنحها طه للعقل المسدد بوصفه الفارق الجوهرى 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 أنه 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 الاختيارية².

كما أشار إلى أن الحيوان على خلاف الإنسان لا يتصور مفهوم القيمة حتى ولو أدرك 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 فضائية، وكل ما يأتي به هو أفعال خُلقية أو طباعية. فالحيوان لا فضائل خُلقية له؛ لأنه في أفعاله يصدر عن قوة الغريزة لا الوعي بالقيمة¹.

لكن من حيث الواقع نجد ما يثبت عدم صحة هذا الرأي. فقد كشفت بعض التجارب العلمية التي أُقيمت على أصناف من القروود انها تتصرف بدرجة من الوعي بالقيمة دون ان يكون تصرفها طباعياً أو غريزياً بالمعنى المألوف. فقد لوحظ في مقالة مثيرة بعنوان: (القروود ترفض عدم المساواة في الأجر) عام 2003، ان بعض أنواع القرود الذكية، مثل قرود 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 الحيوان².

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 المكافآت الناقصة مقارنة بالأقران، فيما الآخرون يتقبلون المكافآت 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 الابستمية 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 يُقدّم 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 أطروحاته التي غايتها توهين وتهميش هذا العقل المؤسس 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، فتنفاوت العقول سعة وصحة بتنفاوت 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 يلزم العقل صاحبه ملازمة لا فكاك معها. بمعنى ان العقل قد لا يكون وصفاً قائماً بالإنسان على الدوام².

وموضع المناقاة 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 بإمكانية تلازم العقل مع الحياة، فحيث ثمة حياة فثمة عقل، كما في النباتات والكائنات الدقيقة.

وإذا كان طه في (اللسان والميزان) قد أجاز إمكانية التكوثر العقلي وانبساطه على الكائنات الدقيقة والنباتات، فإنه في (التأسيس الانتماني لعلم المقاصد) الصادر عام 2022، أكد هذا الاعتقاد بشكل قاطع. فقد ميز بين نوعين للعقل، أحدهما أسماء بالعقل الغريزي، وهو الذي يشترك فيه الإنسان مع غيره من الكائنات الحية بما فيها الكائنات الدقيقة كالخلايا والبكتيريا والنباتات وغيرها، وهي تتفاوت بالرتب. والآخر أسماء بالعقل الفطري وهو المميز للإنسان، وادعى انه لا يحصله 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 الفطري¹.

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

يَبْدُ أن الشاهد هو أن 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 أن مفهومه عن العقلانية، في ضوء هذا التوسع غير المنضبط، هو مفهوم غير عقلائي.

وما نضيفه هنا هو محاججته بأنه إذا كان العقل يقترن بالحياة، ففي هذه الحالة لم لا ينبسط هذا العقل أيضاً على كافة الجمادات أو المواد التي لا تظهر فيها الحياة؟ لا سيما أن النص القرآني يشير إلى ما تتسم به من إدراك².

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، ص 409-410.

² مثلما ورد في قوله تعالى: ((تَسْبِحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيقاً غَفُوراً)) الاسراء \ 44.. ((إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ)) الاحزاب \ 72.. ((وَقَالُوا لَجُلُودُهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ)) فصلت \ 21.. ((إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا، وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا، وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا، يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا، بَانَ رَبُّكَ 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 الانتماني 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 الميثاقية¹.

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

ومن ذلك انه في (سؤال السيرة الفلسفية) حسب 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 فطر على القيم الأخلاقية كفطره على الدين توحيداً لربه².

¹ التأسيس الانتماني لعلم المقاصد، ص 128 و 192.

² سؤال السيرة الفلسفية، ص 499.

وقبل ذلك، وبالتحديد في (روح الدين) الصادر عام 2011 اعتبر الفطرة هي الذاكرة الروحية الغيبية التي خُلِق بها الإنسان أول ما خُلِق¹. كما وقبل ذلك في (سؤال الأخلاق) عرّف الفطرة بأنها شعور أخلاقي يولد به الإنسان في كمال خلقته².

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)³، 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 وانفصال⁴.

¹ طه عبد الرحمن: روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية، 2012م، ص420.

² سؤال الأخلاق، ص46.

³ شرود ما بعد الدهرانية، ص279.

⁴ حوارات من أجل المستقبل، ص139.

وأضاف بأن 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 منشور¹.

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

¹ المصدر السابق، ص142.

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 دين¹.

لكنه مع هذا اعتبر الأصل عائداً إلى الدين، ناقداً من يتنكر ويتناسى الأصول الدينية للخطاب الأخلاقي². وهو الحال الذي أكّده في عدد من كتبه وعلى رأسها (سؤال الأخلاق)، ومن ذلك قوله بأن الأخلاق مستمدة من الدين المنزل، والإنسان بموجب أخلاقيته لا يستطيع التجرد كلياً من حال التدين اطلاقاً. لهذا وصف عبارة (الأخلاق العلمانية) بالتناقض، كالذي جاء في (روح الحداثة) الصادر عام 2006³. رغم انه في بعض مواضع (سؤال الأخلاق) صرّح بأنه لا ينبغي للأخلاق ان تُبنى على غير دين⁴. 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 (الأخلاق 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 إخراجها عن وصفها الديني الأصلي، أو مع التستر على أصلها الديني كما يفعل العلماني والمادي والناسوتي والطبيعاني والتاريخي.

لذلك رتب 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 دين¹. فالأخلاق مستفادة من الدين ومستمدة منه، كما أظهر ذلك في عدد من كتبه².

وقد يتوهم البعض بأن الأطروحة 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 قيمة³.

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 الرحمن: بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2014م، ص140.

قوة. ووافق الفقهاء والأصوليين في تبعية الأخلاق للدين بموجب تسليمهم بأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان في مجموعها، وإن اعترض عليهم في عدم جعل الأخلاق ضمن المصالح الضرورية رغم أنها أولى من غيرها¹.

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 أن يتوقف عند حدود ما يتطلبه النهج البياني، فجعل من الأخلاق والرؤية العرفانية من القبلات 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 أن نستنتج من ذلك أن الفكر فرع للدين، لتابعية الأخلاق لهذا الأخير.

لكن ما قد يؤخذ عليه هو أن جزءاً من الفكر والعقل يعتبر متعالياً ومجرداً عن العمل والأخلاق، وهو الذي حسبته أدنى مراتب العقول الثلاثة (المجرد والمسدد والمؤيد)، على عكس ما كان يقوله الفلاسفة القدماء.

وقد يتجنب طه هذه المؤاخذه من حيث أنه أراد بالفكر - هنا - هو التفكير الذي يورثه العقل المسدد، لا التفكير الذي يورثه العقل المجرد، كما ميّز بينهما في تمهيده لكتابه الأخير (السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي).

وهو في (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) صرح بوجود ست قيم (أخلاقية) فاضل فيما بينها، حيث تنزل القيم الروحية الرتبة العليا ثم القيم العقدية، وبعدها القيم العملية إلى آخر هذه القيم، كما سيأتي تفصيل ذلك فيما بعد².

¹ سؤال الأخلاق، ص 51.

² التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص 477.

ورغم ان التقسيم المشار إليه يختلف عما ورد في (الحوار أوفقاً للفكر)، بل وكلاهما يختلف عما جاء في (تجديد المنهج في تقويم التراث) كما سنلاحظ، إلا ان ما يهمننا 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 المواتقة، أما الثانية فهي تلك التي حصل عليها الإنسان في عالم المعاملة، فتكون خادمة وتابعة للأولى. وقسّم الغريزية إلى حيوية ومادية¹.

أما الفطرية فقد قسّمها إلى نوعين: قيم التوحيد الإشهادي، وهو توحيد خطابي وحضوري، واعتبر المثال على هذا النوع هو فيما يسميه المتكلمون بالمعاني السبعة المستتبطة 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

¹ المصدر السابق، ص474.

القيم حتى ولو لم يلتبس بعد بما هو عملي، إذ لا يسلك من طرق النظر إلا ما يفضي إلى العمل، ومتى أفضى إلى العمل صار وصفاً للعقل المسدد¹.

والغريب أن 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 أن يضع القيم المتعلقة بالصفات الإلهية السبعة وفق التصور الأشعري ضمن القيم الفطرية. وكذا هو الحال فيما يتعلق بالقيم العقدية، حيث أنها مرتبطة بالاستدلال وليست فطرية، خلافاً للقضايا العملية المرتبطة أساساً بالجوانب الأخلاقية العامة. فالعمل - كما يقول طه مثلاً 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 حسيبناها مقدمة على العقدية وفق هذا الاعتبار.

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

¹ المصدر نفسه، ص 473-478.

كما من المفارقات انه اعتبر من ضمن القيم الأخلاقية؛ القيم العقلية والقيم الغريزية التي تتضمن القيم الحيوية والمادية. في حين قابل في (سؤال السيرة الفلسفية) بين القيم الأخلاقية من جهة، وبين هذه القيم المذكورة من جهة ثانية، فأشار إلى أن للقيم أنواعاً كثيرة، بدءاً بالقيم الفكرية والمعرفية وانتهاءً 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 الكاملة¹.

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 أكد ذلك في (سؤال الأخلاق).

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

بل وأشار - كما في المصدر السابق - إلى أنه عمل على ردّ مفهوم الدين برّمته إلى الأخلاق³، معتبراً أن الأخلاق في الإسلام هي الأصل والغاية في

¹ سؤال السيرة الفلسفية، ص498-499.

² سؤال الأخلاق، ص87.

³ المصدر السابق، ص226.

كل عمل¹، حتى إنه عمّم هذا المبدأ على سائر الأفعال التعبدية التي دعا إليها الدين، زاعماً أنها لا تُطلب لذاتها، بل لأجل تحصيل سعادة الإنسان الأخروية ومنافعه الدنيوية².

وهذا ما أعاد تأكيده في كتابه (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد)، حيث جعل الأخلاق أساس الاسلام، أي أساس عقائده وتشريعاته، مصداقاً للحديث النبوي: «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق»³.

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 بمشهود⁴.

لكن واقع الأمر أن هذا الربط بين المفاهيم ليس إحكاماً بنوياً 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 وغيرها⁵.

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

ويمكن ان نتصور بأن طه تعامل مع الدين والأخلاق تعاملأ 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، ص188.

² المصدر نفسه، ص120.

³ التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص42.

⁴ المصدر السابق، ص40-41.

⁵ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص50.

وبالفعل وجدنا هذا المنظر 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 الدينية¹.

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 مستحيلاً².

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 الحدسية³. 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 أفقاً 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 فُطرنّا عليها. كذلك ما سجّله في (سؤال السيرة الفلسفية) حيث اعتبر دراسة الواقع هي من

¹ السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، ص371-372.

² سؤال الأخلاق، ص48-49.

³ انظر: فلسفة النظام الأخلاقي (1) في موقع فلسفة العلم والفهم:

<http://philosophyofsci.com:2082/index.php?id=188>

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 يُذكر 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 المذهب¹.

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 تقبل مفهوم التعبد بالعلم؛ باعتباره جزءاً من الدين، وكلما توسع العلم توسع الدين².

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 تضيقه؟! 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 أكد 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 عليها¹.

وهذه من الصياغات الطاهية غير الدقيقة والتي لا تُفرض على العلم الطبيعي والرياضي، بل إذا كان الدين في الماضي هو من 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 المنظر. 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.

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

¹ سؤال الأخلاق، ص 189.

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 الخ¹.

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 الطبية، والحياة الطبية على ثلاث شعب: شعبة العلم وشعبة الايمان وشعبة العمل. فشعبة الايمان 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 ببعض الآخر².

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 الشعب الثلاث التي يتضمنها الدين من جهة ثانية، إذ تصبح الأخلاق متضمنة لهذه الشعب؛ فيصبح العلم والايمان والعمل كلها جزءاً من الأخلاق. وهي ما تبعث على الخلط بين المفاهيم المختلفة، كالذي ورد في (سؤال العمل).

¹ سؤال العمل، ص300.

² المصدر السابق، ص299.

الأخلاق الكونية والعقل المحلي

لقد اعتبر طه ان القيم الأخلاقية لا تنتزع من الجزئيات، حيث استثنائها من بقية المعارف الأخرى ليعتبرها الأصل الغيبي المبتوث لدى النفس البشرية، كالذي أشار إليه في (بؤس الدهرانية) الصادر عام 2014، إذ اعتبرها مبنوثة 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 روعي؛ 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 العادلة².

وتأكيداً لهذا المعنى، اعتقد في (شرود ما بعد الدهرانية) الصادر عام 2016 ان المجتمعات الإنسانية على اختلاف مشاربها وثقافتها تشترك في مجموعة أدنى من القيم الأصلية المحمودة والمذمومة، لكونها مغروزة في باطن الإنسان، وسمى القيم المحمودة بالمعروف والمذمومة بالمنكر³.

وفي كتابه (الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري) الصادر عام 2006 قسم الأخلاق إلى عامة وخاصة، والعامة مستمدة من الفطرة الأدمية مثل خيرية العدل وشرية الظلم. مع اعترافه بعدم تصور وجود كونية شمولية

¹ سؤال الأخلاق، ص54.

² بؤس الدهرانية، ص126-127.

³ شرود ما بعد الدهرانية، ص19.

حقّة بغير اعتبار هذه القيم، والعمل على مقتضاها. أما القيم الخاصة فهي تختلف من أمة لأخرى¹.

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 الأديان².

وما قدمه بهذا الصدد يعتبر من المزاعم المرسلّة بلا دليل، خاصة إن تقبيده 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 بحدسيّتها، 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 ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية) 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 النفس².

الفطرة والنص الديني

لقد تضمن كتاب (الحوار أفقاً للفكر) الصادر عام 2013 الإشارة إلى ان كل إنسان مفطور على القيم، وهي معان مشخصة وحيّة مبنوثة 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 فطرته، وهو يتعامل بها في سلوكه اليومي، وقد نزلت بها الأديان السماوية

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

² روح الدين، ص420.

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 ليذكرنا بهذه الحقائق المعنوية التي فُطرنّا عليها¹.

لكنه في ذات هذا الحوار، وفي ذات السياق، أبدى ما يناقض ذلك حينما قال بأن العقلانية الايمانية تتبني 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، وإلى 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 تتبني 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؛ تنزل منه منزلة

¹ الحوار أفقاً للفكر، ص 46 و 59-60.

المنارات والمصابيح التي تنير له الطريق في الوجود، وتبين له سبيل السلوك في الحياة، ومنهج التصرف في الوقائع والاحداث¹.

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 ماثورة 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 الحنبلية².

ويذكر هذا التناقض بما ذهب 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).

الآخبار عن أئمة أهل البيت بما يفيد هذا المعنى، كالذي ادعاه مؤسس حركة الأخبارية محمد أمين الاسترآبادي¹. وهي طريقة تستلزم الدور، فالمسألة الإلهية تتوقف على إثبات فطريتها، والفطرة تتوقف على إثبات المسألة الإلهية ومرتباتها الدينية.

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

أسبقية الأخلاق على الوجود

سبق أن عرفنا بأن طه قد وَّحد بين الأخلاق والدين، وأنه 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 (شروء ما بعد الدهرانية) الصادر عام 2016 أشار إلى أنه في (سؤال العمل) أبطل الاعتقاد السائد بتقدم الوجود على الأخلاق، وادعى أن العلاقة بينهما متلازمة من دون أسبقية، وذلك بدءاً من الوجود في غيب الأرحام ثم سيراً مع الوجود في عين الأعيان، حيث تقتزن كل هيئة خلقية بصيغة خلقية على قدرها، والعكس بالعكس، فلا خلق بغير خلق ولا خلق بغير خلق. وأضاف بأنه ليس شرطاً في التخلق أن 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 الاسترآبادي: 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 (شروذ ما بعد الدهرانية) والتي تقول بأن الخلق يتقدم على الخلق زمنياً ومنطقياً، وقدّم حولها عدداً من الأدلة التي وصفها بالانتسانية.

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 فعلاّن 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 الخلق، 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 بأية 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 الخلق ومؤثرة فيه من وجوه، ومن أغرب ما استدل به على توقف الخلق 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 صرخ¹..

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، وإن الأخذ به يجعل من الممكن الاستدلال بأي شيء على كل شيء، وهو ما دأبت الصوفية والباطنية استخدامه بغزارة قديماً، ومتفقو 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 الخلق منطقياً وزمانياً كالذي جاء في (شروود ما بعد الدهرانية)، ففي (سؤال السيرة الفلسفية) حسب مقولة (أسبقية الخلق على الخلق) 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 تهتد إليها الفلسفة المجردة لجمودها على انفصال هذه الجوانب بعضها عن بعض: مثني مثني².

يبقى ان نشير إلى ان الأدلة اللغوية التي استخدمها طه في تقديم الأخلاق على الخلق 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: شروود 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 أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ، أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا 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 الموسع 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 خلق الإنسان بدأ من طين قبل سريان النفخة الروحية فيه¹، 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 الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الاحزاب\ 72.

¹ كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا 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 بَشَرًا 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 تُطرح 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 الخلق بالأخلاق، حيث لا تظهر الأخيرة الا بعد سنوات من عمر الإنسان، فالخلق سابق وممهّد لظهور الأخلاق لا العكس، رغم ان الحدس الأخلاقي هو معرفة فطرية أو قبلية دون ان يكون مكتسباً من الخارج.

ونذكر هذه المغالطة بما جرى للعرفاء والفلاسفة الاشرافيين من وصف يتعلق بالأعيان الثابتة، حيث اعتبرت 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 أفقاً 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 لطفه في الجزء الأول من مشروعه (فقه الفلسفة) الصادر عام 1995 أن 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 وأفعال وصفات توافق أو تخالف هذه الترجمات والأقوال والمضامين¹.

فالصلة الجوهرية بين الخطاب والسلوك في الممارسة الفلسفية هي من وظيفة فقه الفلسفة². 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 وتصرفاته³.

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 أن

¹ فقه الفلسفة، ج 1 (الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى، 1995م، ص 45.

² المصدر السابق، ج 1، ص 27-28.

³ المصدر نفسه، ج 1 (الفلسفة والترجمة)، ص 28.

تسند الأقوال إلى الأدلة، وتسند الأدلة إلى الأفعال، ولا يجوز قطع بعضهما عن بعض بأي حال¹. واعتبر أن فقه الفلسفة متى لم يدل على النظر في سلوكات أصحاب النصوص الفلسفية فسيخل بغرضه ويفقد جدواه².

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 تجريدي³. 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 رسداً 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 الفلسفة⁴.

كما جاء هذا التأكيد في كتاب (من الإنسان الأبتز 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 وتخميناً، كما تشمل السيرة نموذجاً وشدوذاً⁵.

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 الأبتز 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 قسمه الاستاذ رضوان مرحوم إلى

وحدد اخراج آليات فقه الفلسفة بأربعة مصنفات مستقلة، وعناوينها كالتالي¹:

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 بؤاد 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 ليشمل جميع مناحي الممارسة الفلسفية قولاً وفعلًا من دون انفصال. لكنه في الكتاب

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

¹ فقه الفلسفة، ج 1 (الفلسفة والترجمة)، ص 46.

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 بنوياً 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 الاطلاق¹. لكنه استدرك في خاتمة الكتاب فصرّح بأنه إذا صح أن سقراط هو أول فلاسفة اليونان تحقّقاً بالسيرة الفلسفية؛ فلا يصح أنه أول من تفلسف وتسير، بل ذلك يعود إلى ابراهيم (ع)².

محاوّر 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 تفریقاً 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.

وبناءً 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 مهنيّاً، لذا فقد تحولت إلى ما اصطلح عليها بـ "علم الفلسفة"¹.

وأفاد بهذا الشأن بأن العقل المجرد هو العقل الذي يختص العلم بالتوصل به غير مكتثر بالقيم. بل حتى لو اكثرث 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 تتوصل به هذه الفلسفة يرقى على العقل الذي يتوصل به العلم؛ فتقدر على ما لا يقدر عليه².

هكذا ان العقل الذي ينبغي ان يتوصل 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. فالعالم في قضايا الطبيعة يغني عن الفيلسوف، وخوض الفيلسوف فيها إنما يأتي عرضاً بغية المزيد من الاعتبار لأمر الإنسان³.

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 يتوصل بالعقل المجرد، وإنما هو معرفة فطرية تدور على الحقائق القيمية متوسلة بالعقل المسدد⁴. 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 هما الأول والأخير في كل ما تشغل به هو الإنسان¹. إذ يتوجب ان يكون الفيلسوف فيلسوفاً في أخلاقه²، بل وانه مصلح ديني بما يضاهي عالم الدين³. أما الحقول المعرفية الأخرى فقد تم حشرها ضمن مجال العلم، ومنها ما تتداوله الفلسفة المجردة.

ووفقاً لهذا التمييز حسب 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 كذلك⁴. هذا على الرغم من انه اعتبر القيم الأخلاقية التي يشغل عليها الفيلسوف هي قيم موضوعية وليست ذاتية لارتباطها بالفطرة⁵.

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 لطفه ان صنّفه ضمن "العلم"، في حين انه في كتابه المشار إليه عزل العلم بكافة مجالاته وآفاقه عن الفلسفة، بما فيها تداول العقل المجرد للقضايا المعتمدة 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 المزاجية 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؛ مُعرِّفاً إياه بأنه علم جديد سعى إلى تأسيسه لاكتساب القدرة على التفلسف المبدع والمستقل، وإن موضوعه عبارة عن القول والفعل الفلسفيين. وأدرج ضمنه "فقه الفلسفة"، وهو ما يناقض ما سبق أن 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 الأبتري إلى الإنسان الكوثر) الصادر عام 2016 صرّح بالقول¹: 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، ومنهجها 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 الأبتري إلى الإنسان الكوثر، ص76.

أحدهما "فهم الفلسفة"، وموضوعه ظروف إنتاج الفلسفة قولاً وفعلًا، ومنهجه مأخوذ من مناهج علوم المقاصد. أما الثاني فهو "فقه الفلسفة"، وموضوعه أدوات إنتاج الفلسفة، قولاً وفعلًا، ومنهجه مأخوذ من مناهج علوم الآلة¹.

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 الفلسفة².

إذاً، فعلم الفلسفة في كتاب (من الإنسان الأبتري 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 البديهيات الأولية من خلال المنهج العلمي، ذلك ان هذا الأخير لا تقوم له قائمة من دون الاستناد إلى هذه البديهيات. وعليه إذا كانت هذه المعارف ليست علمية ولا فلسفية؛ فإين 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 لطفه في (العمل الديني وتجديد العقل) أن 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 الاصلاحى للفيلسوف هو ان يقوم بتذكير الإنسان بالأصل الفطري للتوحيد اعتماداً على جعل مخاطبه ينتقل 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 درجات¹.

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، ص 76.

علماء بأنه عرّف "الحكمة" التي ينشدها الفيلسوف بأنها معرفة وجودية وعقلية وسلوكية. والمقصود بالأخيرة بأن الحكمة تتناول حياة الإنسان بكلّيته، حيث لا حركة ولا سكون إلا ويكسوها الخلق. أما المعرفة العقلية فقصدها 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 أنها لا تكتمل إلا بإدراك الوجود الحقيقي، وهو الوجود المتمثل في الحقيقة الأولى أو الحق الأول. وبالتالي فإن للحكمة من جهة الوجود وفقاً إلهياً لا تنفك عنه مطلقاً¹.

لكن كما هو واضح أن المعرفة الوجودية للحكمة لا علاقة لها بمعالجة المسألة الإلهية كبحث فلسفي من دون مضامين مفترضة. بل سنرى أن 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، أن البحث في القضايا الأخلاقية يتوقف على البحث الاستمولوجي 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، أن ترتيب البحث في القضايا الفلسفية يبدأ بالبحث الاستمولوجي مروراً بالبحث الانطولوجي لينتهي إلى البحث القيمي. وبالتالي لا يمكن تحديد طبيعة القيم الأخلاقية من دون تحديد طبيعة الوجود، وأن 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، ص 51-52 و 58-59.

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 حياة¹. فهي ممارسة قائمة على مبدأ تصديق أفعال الفيلسوف لأقواله². 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 عمله³. وهو خلاف ما كان يدعيه حول تحديد موضع الإبداع الفلسفي، كما سنعرف.

أما النظريات والأفكار والأحكام المجردة، فهي من وجهة نظره تُلقب بالعالم لا الفيلسوف؛ لأن متعلق أقوال الفيلسوف «ليست الطبيعة المحايدة شأن العالم، 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 التسيير⁵. بل من هذه الناحية اعتبره أول فيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفي⁶.

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

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.

اتيان الأولى واجتناب الثانية.

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

المحور الثالث:

لم يكتف طه بتحويل 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 مذهب.

ويعتبر هذا الفعل أسوء من الابتداع الذي انتهجه بعض العلماء في تعريفهم لعلم الكلام وفق التحديد المذهبي والأيدولوجي الصرف، مثل ابن خلدون الذي ضمّنه مفهوماً مذهبياً ذا طابع أشعري¹.

فقد أوجب طه ان تعود الفلسفة إلى الفطرة مداراً ومساراً، بمعنى ان تدور على مجال المعرفة الفطرية وتسير على طريق الاستدلال الفطري²، 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 امتلاك³، 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 حقائقها⁴، وذلك على خلاف ما سبق إليه في (سؤال الأخلاق) من ان الحكمة هي

¹ انظر: تاريخ ابن 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.

خاصية العقل المؤيد فحسب.

المهم انه استنتج مما سبق؛ ان ينزل الفيلسوف الحق مرتبة الصديقية، حيث يجتهد في ان لا يأتي من الأفكار إلا صادقها، وان لا يصدق مما تلقاه من غيره إلا الصادق منها، فضلاً عن دائم تصديق أفعاله لأفكاره، سواء تلك التي أتاها من عنده أو تلك التي تقبلها من غيره¹.

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 الإنسان².

أما سقراط فقد حسبه أول من جمع بين الفلسفة باعتبارها انتمائاً على الحكمة، وبين حياة الفيلسوف باعتبارها تحقيقاً لهذا الانتمان، وبالتالي حقق لأول مرة مفهوم السيرة الفلسفية³.

وبناءً على ذلك قام بتأويل سيرة سقراط فاعتبرها انبنت على أركان فلسفية ثلاثة، هي: التشبه بالنبي، والتفكر، والتخلق الفطري⁴.

لكن هذه السيرة - من وجهة نظر طه - واجهت منذ البداية تحريفات أخرجتها عن أصلاتها السقراطية التي قامت على مبدأ الانتمان على الحكمة، وهي تحريفات جعلت من الفلسفة مجالاً لإقتناء الحكمة؛ كان أولها التحريف الذي أحدثه افلاطون كما في تحريفه للتشبه بالنبي إلى التشبه بالإله، وعلى شاكلته الطبيب أبو بكر الرازي، ثم تلاه أرسطو ومثله ابن باجة في تحريفهما للتفكر إلى التنظر، كذلك هو الحال مع نيتشه وعبد الرحمن بدوي في تحريفهما للتخلق الفطري إلى التخلق الغريزي⁵.

هذا بشأن التحريفات المدعاة، وفقاً لتأويلات طه، إلا انه لم يُشر إلى

¹ المصدر نفسه، ص 405-406.

² المصدر نفسه، ص 505.

³ المصدر نفسه، ص 160.

⁴ المصدر نفسه، ص 160.

⁵ المصدر نفسه، ص 237.

وجود فيلسوف "حقيقي" جاء بعد سقراط، وكان الساحة الفلسفية خلت من 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 المنظر بين الفيلسوف والنبي، فالفيلسوف مؤتمن على الحكمة، فيما ان النبي يعطو على الائتمان بامتلاكها¹. 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 يلقي العون من معقوله، ويأمن المكر؛ لأنه حاصل بالاصطفاء الإلهي، في حين ان الائتمان المطلوب لا يضمن العون ولا يأمن المكر؛ لأنه حاصل بالاختيار الذاتي².

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 المؤيد³. في حين سبق له في أحد أبحاثه ان اعتبر الفيلسوف هو إنسان حكيم، ففي كتاب (من الإنسان الأبتَر إلى الإنسان الكوثر) اعتبر أن الجانب النموذجي من الفعل الفلسفي يتمثل

¹ المصدر نفسه، ص406.

² المصدر نفسه، ص63-64.

³ المصدر نفسه، ص62-63.

في أمور أربعة: أحدها موافقة ظاهر الفيلسوف لباطنه، والثاني موافقة فعله 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 "حكيمًا". 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 بها¹.

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 الحقّة فهي معرفة مسددة، وان التسديد هو دون التأييد درجة. وهو قد أكد 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 ائصال القيم بصفات الذات الإلهية، لكنه لا يستطيع ان يصلها بالذات الإلهية نفسها كما يصلها النبي المؤيد، لأن الذات الإلهية تخاطب النبي بهذه القيم².

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 ضرراً من كون الواسطة المبينة تقتبسها من أحد الكمالات الإلهية، أو من فرع من

¹ من الإنسان الأبتّر إلى الإنسان الكوثر، 84-85.

² سؤال السيرة الفلسفية، ص407.

فروعها. وهو قد اعتبر أن كل واسطة مبلغة هي مبينة، فالتبليغ أخص من التبیین. 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 الكمالات¹.

لكن الملاحظ فيما أشار إليه بهذا الصدد انه مثل على الواسطة المبينة بـ "الإمام"، وعلى الواسطة المبلغة بـ "النبي". في حين كل ما كتبه في (سؤال السيرة الفلسفية) عن العقل المسدد إنما يمثل 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 المبین، كما قد يُحتمل انه جعل من الإمام والفيلسوف معاً ضمن لائحة العقل المسدد، خاصة وانه مثل - 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 شاکلة هذا الحال مثل على الواسطة المبلغة بـ "النبي" أيضاً من دون حصر². 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

¹ المصدر السابق، ص202.

² المصدر نفسه، ص201.

التبليغية¹، وهي ما لا تنطبق على الصوفية. لكنه مع ذلك أشار في عبارة عرضية بأن الصوفي هو من يروّض باطن نفسه، وينبغي ان ينضبط الترويض بالعقل المؤيد². 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 التفكير في الوجود والتخلق في السلوك بما أنزله رتبة الصديق، ولم يستحق ان يتحمل النبوة إلا بعد ان تحقق بالصدقية، فكل نبي تسدّد قبل أن يتأيد. فالنبي فيلسوف مسدد سابق، أو ان كل من اختير نبياً سبق له ان تفلسف تفلسفاً سديداً³.

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 لاسلوب الطاهي⁴.

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 النبي⁵.

وعلى هذا الأساس اعتبر الطريق الوحيد الذي يوصل الفيلسوف -

¹ المصدر نفسه، ص409.

² المصدر نفسه، ص49.

³ المصدر نفسه ، ص471.

⁴ انظر النص القرآني حول النبي عيسى (ع): ﴿فَإِشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا، قَالَ إِنَّي عَبْدُ اللَّهِ أَتَانِي الْكِتَابُ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ سورة مريم 30-29.

⁵ سؤال السيرة الفلسفية، 472.

تجريدياً كان أو تسديدياً - إلى معرفة الحقيقة العظمى إنما هو الإلتباع، فإن كان تجريدياً فالإلتباع يمكّنه من أن يستعيد صلته بالكمالات الإلهية حتى إذا تحقق بالقيم والمعاني التي استنبطها منها اتجه إلى استعادة صلته بالذات المتصفة بهذه الكمالات مدرّكاً لهذه الذات على قدر اجتهاده في العمل وبناء نظره على هذا الاجتهاد العملي. أما إذا كان الفيلسوف تسديدياً فإن الإلتباع 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 العلية¹.

وكما هو واضح، فإن طه يجعل من الفيلسوف المطلوب هو ذاته الثيولوجي، سواء كان تجريدياً أو تسديدياً. رغم أنه - 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 استدلالى. والفرق بين الايقان عند النبي، والايقان عند غيره، هو أن النبي يستدل على مطلوبه من غير أن يسبقه شك فيه، بينما غير النبي يستدل على مطلوبه مع سبق الشك فيه. أو أن النبي موقن بطريق الاستدلال المسدد، وغير النبي موقن بطريق الاستدلال المجرد. إذ الاستدلال المجرد يتقدمه الشك، في حين أن الاستدلال المسدد لا يتقدمه شك. وفضل المستدل المسدد على المستدل المجرد؛ كفضل العامل على الخامل².

وهنا يلاحظ أن طه ينسف ما سطره في كتبه السابقة. فقد كان يعيب على الفلاسفة والمتكلمين المجريدين 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، ص 472-473.

² المصدر نفسه، ص 439.

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 الأفق 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 (أسطورة الفلسفة الخالصة) المنشورة عام 1997، والمعاد نشرها في (سؤال المنهج) عام 2015¹.

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 بإنكاره للمعارف الكونية المشتركة. أما الفصل الثاني فسنخصصه لمناقشة نقده لمبدأ عدم التناقض.

وخلال هذين الفصلين، سنبيّن 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 كالاتي:

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 بدونَه 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 دخل

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 أن العقل هو مناط التكليف، وأن به يتميز الإنسان عن البهيمة. في حين رأى في المقابل أن بمجرد اعتبار الإنسان إنساناً يكفي في حصول التكليف. كما رأى أن الفعل الحسي هو كالعقلي يصدر عن القلب ولا مفاضلة بينهما¹.

ومن الناحية النقدية، لم يميز هذا المفكر بين السبب الحسي والشرط الحسي في المعرفة، فمثلاً أن 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 أن 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 من المحسوسات، كالذي أكّد عليه في (العمل الديني وتجديد العقل)²، رغم أن من ضمنها مقولة الجوهر، وليس لها مصدر حسي.

¹ سؤال الأخلاق، ص 155-156. كذلك: سؤال العمل، ص 67-68.

² العمل الديني وتجديد العقل، ص 123.

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 أن يُحمل على غيره، وكذا الجوهر حيث يُحمل عليه العرض من المقولات الأخرى دون أن يُحمل على آخر¹.

وكرر هذا المعنى في (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي)².

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 المحاوراة الشهيرة التي أوردها أبو حيان التوحيدي بين العالم النحوي أبي سعيد السيرافي والعالم المنطقي أبي بشر متى بن يونس خلال القرن الرابع الهجري³.

¹ الأصول اللغوية للمقولات الفلسفية: معالم نظرية في المقولات العربية، مجلة البحث العلمي، 1974، عن: طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص113 وما بعدها.

² اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص338 وما بعدها.

³ أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت، الليلة الثامنة، ج1، ص107 وما بعدها.

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 عمومها¹.

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 التوفيقية²، وكأنه نفى ما ثبته من قبل، كالذي أشرنا إليه في (نقد العقل العربي في الميزان)³.

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

¹ الفارابي: إحصاء العلوم، تصحيح وتقديم وتعليق عثمان محمد أمين، مطبعة السعادة بمصر، 1350هـ - 1931م، ص18-19. وانظر أيضاً: نقد العقل العربي في الميزان.

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

³ انظر الفصل الثالث من: نقد العقل العربي في الميزان، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثانية، 2009م.

كذلك قد تكون القضية خاطئة لغوياً، لكنها صحيحة عقلياً ووجودياً، مثل قولنا: (ان النقيضان لا يجتمعان مطلقاً). 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 مردها 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 المادية¹.

فهذه هي النظرية الحسية التي لا يتردد صاحبنا من تطبيقها على القضايا البديهية وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض الذي عرّضه لكثير من النقد في عدد من كتبه، كما سنرى لاحقاً. ومن لوازم هذه النظرية انها تفضي إلى الانبساط على مطلق المعرفة بما فيها المعرفة الأخلاقية (الدينية) التي استثنائها طه من هذا التعميم دون تقديم دليل معتبر.

¹ سؤال العمل، ص101.

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 بديهية من بديهيات العقل العملي¹.

والحقيقة أن القضايا الضرورية، وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض، لا تتوصل 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.

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.

¹ التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص354.

ففي (العمل الديني وتجديد العقل) أنكر وجود قوانين كلية وواحدة يشترك فيها جميع العقلاء. وأشار إلى أن طرائق المناطق مختلفة، والاختلافات في العلوم الرياضية مشهورة، كما في الهندسات اللاقليدية، ومثلها في الفيزياء؛ كالاختلاف بين نظريتي النسبية وميكانيكا الكوانتم. ومن ثم استنتج بأن هذا كاف للتشكيك في إمكان 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 المطلوب¹.

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 ذكره².

وبداية أن طريقة الاستدلال الذي تم تقديمه في هذا المجال، كالذي سبق عرضه، تؤدي إلى التشكيك بكل قاعدة يمكن الاعتماد عليها، وهي لا تتسجم 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 أن الحجج التي قدمها صاحبنا لا تمتلك أي اعتبار، ومن السهل الردّ عليها، سواء على 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

¹ العمل الديني وتجديد العقل، ص 43-44.

² سؤال الأخلاق، ص 64-66.

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 والعلمي¹، كما لا يميز بدقة بين العلم والتكنولوجيا رغم الترابط بينهما، فيتحدث عن العلم وينقده من خلال الاستبعاد التكنولوجي²، بل وادعائه ان المعرفة العلمية فوضوية³، وهي النزعة التي يدعيها بعض الشواذ من فلاسفة العلم مثل بول فيرابند ضمن المنحى المعروف بالابستمولوجيا الفوضوية.

يضاف إلى انه يعمم دون تمحيص تصورات ديكرت وبيكون وغيرها على العلم المعاصر، مع ربطه بين المنهج العلمي المتبع من جهة؛ والديكرتية من جهة ثانية⁴. كما ذكر التعريف الديكرتي للعقل، لكن ضمّنه الاختلافات في الرؤية العلمية؛ كالرؤية النيوتنية والاينشتاينية في الفيزياء⁵.

في حين سبق له ان اعترف في (أصول الحوار وتجديد علم الكلام) بوجود عقلانية برهانية تحكم الممارسة العلمية داخل المختبرات والمصانع والمراسد والمؤسسات الاكاديمية، وينضبط فيها الخطاب العلمي عموماً، وذلك تمييزاً لها عن العقلانية الحجاجية التي يصف بها الفلسفة، كالذي أشار إليه في (حوارات من أجل المستقبل)، مع تأييد ما جاء فيه⁶.

وهذه من التقلبات، إذ عبّر صاحبها في (أصول الحوار وتجديد علم الكلام) عام 1986 عن موقف معين، ثم ما لبث أن غيّر في كل من:

¹ المصدر السابق، ص 119-120.

² المصدر نفسه، ص 65.

³ المصدر نفسه، ص 66.

⁴ المصدر نفسه، ص 68.

⁵ المصدر نفسه، ص 64.

⁶ حوارات من أجل المستقبل، ص 52.

(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)¹.

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 والمناطق القداماء، كما في المجال الرياضي الهندسي، فيمكن 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.

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.

¹ انظر الجزء الأول من الكتاب.

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 الاهليلجي، وكان الشكل الأول محل تسليم الفلاسفة القدماء، وهو ما عول عليه بطليموس، كما أبقاه كوبرنيك دون تغيير، إلا أن كبلر اعتبر مداراته البيضاوية المقترحة هي فرضية بديلة مؤقتة، فهو لم يخالف في ذلك كوبرنيك ولا بطليموس ولا أرسطو والفلاسفة القدماء من أن الأشكال البيضاوية هي أقل كمالاً من الأشكال الدائرية.

وقد صُدم عندما رأى حساباته تتسجم مع فكرة دوران الكواكب في مسارات غير مثالية¹.

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 أن الأولى جزء من الثانية، كالذي جاء في (سؤال العمل)، وقبله في (اسطورة الفلسفة الخالصة)².

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

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.

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 للأعداد الزوجية يمتلك خمسة حدود لذا سيقابله من الأعداد الطبيعية عشرة حدود. وهما بالنتيجة غير متساويين وذلك كالتالي:

$$2, 4, 6, 8, 10 \dots \text{الخ.}$$

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

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

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

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

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

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 والثالث 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 نفسه¹.

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 $(4 = 2+2)$ 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 جاء في مرحلة متأخرة، ما يعني انقلاباً ضمناً على ما كان يعتقده سابقاً بصدد المسلّمات العقلية والمنطقية، رغم أن هذا الانقلاب لم تُقدّم 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

¹ سؤال العمل، ص102-103. واسطورة الفلسفة الخالصة، ضمن: سؤال المنهج، ص138.

² التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص42.

بصدقه لا يسعهم تجنبه عملياً، كما اعترف بذلك ديفيد هيوم¹. 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 يقينية، بل مسلمّات، حيث اعترض على وجود البرهان في الفلسفة بما يعني استنتاج نتائج من مقدمات يقينية، معتبراً المقدمات الفلسفية قضايا مسلمّ بها، أو قضايا مستنتجة مردّها إلى تلك المسلمّ بها².

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 معها³.

وهي نتيجة تتسجم مع توجهاته النسبية القائمة على الاختلاف الفلسفي للامم، لكنها تقضي إلى التشكيك بالمبادئ المشتركة الكونية، مثل عدم التناقض، رغم انها في غاية الوضوح. كذلك انها لا تعطي فرصة لتقبل النتائج 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 الانتماني لعلم المقاصد) طرحاً يختلف عما جاء في كتبه السابقة حول المبادئ العقلية المشتركة، وعلى رأسها مبدأ عدم التناقض.

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.

نقض المشتركات الفلسفية والعقلية

سجل طه عدداً من الاعتراضات على ما يُعرف بالمشاركات 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، فتنعدد 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 الوجودية¹.

غير أن الملاحظ أن هذا النقد لا يمسّ الأسس المعرفية التي تنهض عليها المنظومات الفكرية المختلفة. فبرغم ما يعترى 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 بنبوية ثابتة تشكّل مرتكزاً مشتركاً فيما بينها، فضلاً عن وجود عدد من الحقائق العامة التي يتفق عليها البشر، كما سنستعرضها لاحقاً.

الاعتراض الثاني:

وفي كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" عمد طه إلى تفصيل رؤيته المتعلقة بنسبية المعرفة وخصوصيتها، لا سيما على الصعيدين

¹ سؤال العمل، ص44.

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 للفلسفة¹..

هذه أربعة موارد استدل بها طه على عدم اعتبار الفلسفة ذات سمة كونية. لكنها مع ذلك لا تخل بالمشاركات الأساسية التي تنهض عليها الفلسفة. فالتباينات الحاصلة إنما تطال المذاهب الفكرية بوصفها بناءات فوقية، في حين تظل الأسس التي تُبنى عليها هذه المذاهب ثابتة وغير قابلة للخلخل أو التباين، بل إنها تمثل 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 لشبه مختلفة، مما يجعلها قضايا اعتقادية يُسلم بها المتفلسف تسليماً. وعليه لا فضل لها من حيث اليقين على القضايا الأخلاقية أو الدينية التي يصرّح أصحابها بطابعها الاعتقادي، بل 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 الاعتقادية².

¹ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 53 وما بعدها.

² فقه الفلسفة، ج 1 (الفلسفة والترجمة)، ص 189-190.

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.

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 المنظر 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 الفلسفة¹..

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 والنوات.

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 حيزها.

¹ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص53 وما بعدها.

أما البناءات الفكرية المستندة إلى هذه القضايا، فهي تخضع لأسباب عارضة متغيرة، 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 ومشاركة 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 العلمية، كذلك المعارف الحسية. وهي نسبية تخضع لاعتبارات منطق حسابات الاحتمال والترجيح.
 - 6- الحقائق الحضورية، كالوعي بالوجود النفسي للذات البشرية المعبر 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 الحضورى 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 البريئة¹.

الاعتراض الرابع:

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

وهو يرجّح أن منشأ هذا الاعتقاد راجع إلى مفهوم اللوغوس الذي يجمع في دلالاته بين العقل واللغة، مما دعا أوائل الفلاسفة إلى المطابقة بين الاثنين، وانتهى بهم الحال إلى الاستغناء بالعقل عن اللغة².

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 أضيف 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

¹ للتفصيل انظر سلسلة حلقات فلسفة النظام الأخلاقي، موقع فلسفة العلم والفهم:

<http://philosophyofsci.com:2082/index.php?id=11>

² الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 128.

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 يتقدم على الآخر، بل هما متحدان. وكما صرح بذلك قائلاً: «إن المعاني والأفكار الفلسفية ليست معاني شفافة لا يحجبها شيء، ولا متعددة لا يعترضها شيء. كما أن الألفاظ ليست أواني تفرغ فيها المعاني، ولا قنوات تعبر فيها الأفكار. 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 أن يرد بها»¹.

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

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

فالعقل الذي يؤسس العلاقة بين اللفظ والمعنى، إنما غرضه المعنى بالذات، ولو كان غرضه اللفظ؛ لكان من الممكن أن يلفظ أي شيء، سواء بمعنى أو بغير معنى. لذلك فحرصه على المعنى يجعله يختار اللفظ المناسب، ويمكنه أن 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 أن هذه العملية تعتبر من التلاعب في المعاني دون أن يكون لها علاقة بالكشف عن الحقائق وتصويرها كما تبتغيها الفلسفة والعلوم. ويمكنها أن تنفع في التقنن الأدبي المتجاوز للمعاني الدالة على الحقائق الموضوعية.

¹ المصدر السابق، ص 129 و 131.

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 يعنيه 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: «إذا أنتِ 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.

¹ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، نشر مكتبة الشرق الجديد، بغداد، 1990م، ص151.

ومن الأخطاء الأخرى التي ارتكبها طه في هذا المجال، قوله باسطورة الاعتقاد بأسبقية النطق على الرسم أو الكتابة. إذ يرى أنهما متوازيان يسيران على خط واحد من دون تقديم أو تأخير¹.

لكن حقيقة الحال أنه سواء من حيث النمو التطوري للفرد، أو من 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 البدهة والعقل.

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 خاصية مصطنعة غير فطرية، كالذي فصلنا الحديث عنه في (علم الطريقة)².

¹ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 129 و 131.

² 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، فعَدَّ العقل النظري المجرد برمته ثمرة خالصة لهذه الحضارة الفلسفية.

فمثلاً، في كتابه (التأسيس الائتماني لعلم المقاصد) اعترض على العقل انطلاقاً من التصور الفلسفي الأرسطي له¹. رغم أن هذا التصور لا يمثل بالضرورة الإطار العام للعقل، فهو يشكل نظرية من النظريات المطروحة حول هذه الآلة الإدراكية، ومن ذلك أن التصور الأرسطي لا يُدرج القيم الأخلاقية ضمن الضرورات العقلية، خلافاً لبعض التصورات الفلسفية والكلامية، كما لدى المعتزلة.

فالموقف الأرسطي حول العقل مجزأ.. 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 ببداية المعارف المنطقية والفلسفية، ويستثني منها القيم الأخلاقية، فإن طه يرى العكس هو الصحيح، حيث يؤمن بكونية القيم الأخلاقية دون المبادئ المنطقية والفلسفية الأخرى، رغم أنهما 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 ببداية المعارف المنطقية والفلسفية ويستثني منها القيم الأخلاقية، فإن طه على العكس من ذلك، يرى كونية القيم الأخلاقية وبدايتها، بينما يشكك في البداية 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 أن 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 أن 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 أن يكون واضحاً لدى البشر جميعاً دون حاجة للبرهان والدليل؛ كما في القضايا الفطرية والضرورية، أو يكون مبرهنأً عليه من دون شك، أو مستدلأً عليه وفق الأدلة المعتمدة.

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 متسق تصدق فيه القضيتان المتناقضتان معاً¹.

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 لهما². واستعان - في هذا الصدد - بعدد من المفكرين الغربيين من ذوي الاتجاه غير الاتساق، وهم الذين لا يشترطون عدم التناقض في تقبلهم الاستدلال أو البرهان، حيث اعتبروا بعض التناقضات صادقة³.

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 تتحل 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 الفائدة⁴.

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 الواضح 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) كاذب¹.

وبلا شك ان هذه الصور المفترضة هي أيضاً لا تشكّل نقداً للفلسفة الخالصة ولا المنطق الأرسطي؛ لأنها هي الأخرى تقتض 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 الأرسطي¹.

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 والمجتمع²، وأهمها تلك المتعلقة بالنقائض الفلسفية الاربع كما أدلى بها عمانوئيل كانت، وهي¹:

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 أنها 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 يشكل 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 أن للعقل حدوداً ومجالاً لا يتعداها، وهو المجال المتعلق بالظواهر الطبيعية وحدها دون أن يمتد إلى عالم ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا، كما يذهب إلى ذلك الفلاسفة².

لكن من وجهة نظر (كانت) إن هذه النقائض التي يعجز العقل عن حلها تقضي إلى رفع موضوعاتها المطروحة للجدل الترسدالي الميتافيزيقي من أرض الواقع. فهذه هي الطريقة المثالية التي سلكها (كانت) لفض النزاع. وهي تعني أنه لا معنى للجدل الديالكتيكي على لا شيء موجود واقعاً، فوجود العالم رهين باحساسنا لذاتنا في التمدد الامبيرقي لسلسلة الظواهر³.

4- المجادلات: وهي التناقضات التي يأتيها الجدلي ويراهها حقيقة كونية تظهر في الطبيعة والعقل والمجتمع والتاريخ، كجدليات هرقلطس وهيجل وماركس (سؤال المنهج، ص140-142). مع ذلك يلاحظ أن 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 الاتساق الذي تنبّاه عدد من المفكرين - كما أشرنا - في مسألتين، هما التصوير والتحقيق، لكنه خالفهم في التنسيق لأنهم حافظوا في الاستدلال على الاتساق، ولم يتقبلوا من الأدلة إلا ما كان متسقاً، وعبروا 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 اعتباراً¹.

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 والتننتيج؛ فالأول معنيّ بتصدير بعض القضايا، أما الثاني فمختصّ 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 توطئة نسبية، تختلف من شخص لآخر. أما التننتيج (الاستنتاج اللزومي) فهو أيضاً غير مقبول لديه، حيث اعتبره ضيقاً، واعترض عليه فقال: ألا يمكن ان نعرّف من غير تنسيق وننظم من غير لزوم؟!².

¹ سؤال المنهج، ص 146-149.

² المصدر السابق، ص 147-148.

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 يُعبّر عنه باليقين الموضوعي.

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

3- التحقيق المخمن: ويتميز بافتقاره إلى مبررات كافية للاعتماد عليه معرفياً، سواء من الناحية المنطقية أو الموضوعية، حيث يبقى في دائرة الظن الضعيف أو التخمين غير الموثوق¹.

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 مشتبّه². 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 ليبيدي اتفاقاً مع ما يُعرف بـ"المنطق غير الاتساقى"، مُترجعاً عن رفضه السابق لمبدأ عدم الابتذال، الذي يشترط ألا تُقبل في النسق إلا الأدلة المتسقة أو غير المتناقضة.

وقد أشار في هذا السياق إلى أن المنطق السوري 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 يُعدّ 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 الاتساقى"، كما أشرنا. وقد عبّر عنه بأنه منطقٌ حسابي يُستغنى فيه - مثلاً - عن مبدأ عدم التناقض، إذ تُدرج ضمن مسلماته قضايا تجمع بين النقيضين.

ثم خلّص إلى أنه لا يمكن الحديث عن وجود «مبادئ ثابتة تكون بمنزلة مبادئ العقل دون غيرها، إنما الشيء الذي يبقى ثابتاً، هو أنك عندما تختار مسلماتك وتختار قواعدك للاستنتاج من هذه المسلمات، 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 يذكر 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 تطور¹.

لكن سواء في النص السالف الذكر، أو فيما سبقه من طرح ضمن بحث (اسطورة الفلسفة الخالصة) يتبدى لنا سجل سفسطائي واضح. فالعقل إذا ما جرد 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 النقااض.

وهو موقف يذكرنا بمفكر ما بعد الحداثة الشهير جاك دريدا والذي نعتناه في (علم الطريقة) بصاحب "النظرية النقااضية"، 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 تناقضات المعنى وتناقضاته، دون امكانية الحفاظ على معنى محدد، بل ولا امكانية التواصل.

وتفضي هذه النظرية إلى أن كل القراءات متساوية القيمة²، وهو معنى مقارب للعقلانية المتقلبة التي يدعو إليها طه عبد الرحمن.

¹ حوارات من أجل المستقبل، ص 64-65.

² للتفصيل انظر: علم الطريقة.

والسؤال الجوهرى الذي نود طرحه هنا: إذا كان العقل خالياً من الثوابت والحقائق المطلقة، فكيف يمكن لطفه 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 تغير مستمر، وليس ثمة شيء ثابت بما في ذلك هوية الذات (الأن)، 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 الشرائع¹.

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 ومنظري وحدة الوجود الشخصية.

الفلسفة الانتمائية 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 وتفرعاته تحت عنوان "مبادئ العقل الأولى" للفلسفة غير الانتمائية، وهي تتحدد في ثلاثة مبادئ: الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع. وجعل في مقابلها ما أسماه "الفلسفة الانتمائية"، والتي تقوم - حسب ترتيبه - على ثلاثة

¹ الحوار أفقاً للفكر، ص 31-32.

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

وتُعد هذه المقابلة، بما تتطوي عليه من تحريف للمفاهيم المنطقية، محاولة هزيلة تُقضي 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 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 مطلوباً¹.

لكن بتحليل هذه المبادئ من منظور إبستمولوجي، نجد أنها تُقضي 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. فأی منطق هذا الذي يقبل بمثل هذه النتائج المتهافّة؟!

والأدهى من ذلك، أن المبادئ الائتمانية الثلاثة - بحسب تصور طه - لا يمكن تأسيسها أو تبريرها، ما لم تُبنَ 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 معرفياً إلا من خلال ما تنفيه وتنبذه؟!

¹ بؤس الدهرانية، ص 14-19.

وحقيقة ان 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 الاعتماد على هذه الطريقة المتهافنة يمكنها ان تفسح المجال للقول بأي شيء ليقابل المبادئ الأخيرة.

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 المتركي الحافظ للأمانة حتى يصل إلى حال ان الشاهد والمشهود واحد لا غير، فليس في الدار من ديار 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 نقيضه¹؛ معتبراً مبدأ المصلحة بالنسبة للعمل بمثابة مبدأ عدم التناقض بالنسبة للنظر².

وكرر هذا المعنى فاعتبر المصلحة كما صاغها الغزالي (وهي جلب المنفعة أو دفع المضرة) تعبّر عن قانون أو مبدأ ينزل من العمل منزلة قانون عدم التناقض من النظر، وانها بالتبع تحدد العقلانية العملية تحديد

¹ التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص353.

² المصدر السابق، ص506.

قانون عدم التناقض للعقلانية النظرية، مما يجعلها مبدءاً يتأسس عليه علم المقاصد وليس كما ظنه الغزالي بأنها أحد المقاصد¹.

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 الشارع².

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 ومترقياً³.

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

بل يُستشَم 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 الفاظها⁴. 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 مارسها الأمم في مختلف الأزمنة والأمكنة قبل اليونان وبعدها. ولا تشترك الأمم في صور هذه الموازين

¹ المصدر نفسه، 430.

² المصدر نفسه، ص 387.

³ المصدر نفسه، ص 459.

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

ص 115.

فحسب، بل تشترك أيضاً في مادتها، فمبادئ مقدماتها لا بد ان تكون أمراً ضرورياً في النفوس حتى تكون نتائجها صادقة وعادلة¹.

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 صرح 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 المشاهد لا المشاهد، 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 تعود 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 يخرج من صورها، لأن كل ما بني على المحسوس فهو محسوس مثله».

¹ تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 366-367.

لكنه استدرك ورأى امكانية التأويل العقلي لما ذكره، بحيث ينزع عن المشاهدة صبغة المفارقة العقلية، وذكر ثلاثة وجوه للتأويل¹، 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 منها².

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

فصحيح انه نفى الاعتقاد بمقالة الحلول والاتحاد مع اعتقاده بالشهود والاتصال³، 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 المجرد⁴.

كما استشهد بمقالة ابن عربي في ان الشهود أو المشاهدة ثلاثة أساسية، وهي: مشاهدة الخلق في الحق، ومشاهدة الحق في الخلق، ومشاهدة الحق بلا خلق⁵.

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 (سؤال الأخلاق) لم يستسغ العرفان النظري كما جاء عن ابن عربي وأتباعه، لكنه في (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، وعبر عن المصطلح المناسب لذلك بعنوان المواجهة، 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 المتركي 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 المتركي بمعنى (وحدانية الشاهدة). أي الشاهدة لله وحده.

واستعان بهذا الصدد بنص عن الغزالي يعرف الله بأنه الشاهد والمشهود¹.

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 الموجد 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 قربيه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراده منه»².

فقد وظّف الجنيد آية الميثاق للتدليل على وحدة الشهود، وحالة الاستذكار التي يتوصل إليها المتصوف في إعادة الشاهدة 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-

ينسبون نظرية الاستذكار إلى سقراط الذي يتكلم عن العالم الإلهي والذي سماه افلاطون بعالم المثل¹.

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 خلّقية. وأن الأمر الغيبي هو نور كاشف لطريقة الحياة. فهذا النور هو ما حمله الإنسان من عالم الغيب، وهو سبب وجود النور في عالم الشهادة². 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 أن التخيل الذي يكون احق بمقام المثالية بالنسبة لغيره هو التخيل الذي يصدر عن مقام الروح، وهي التي تنتسب إلى عالم فوقي لا جسماني؛ مذكّرة بأصل الفطرة يوم الإشهاد الإلهي³.

لكن هذا التصوير يخالف حقائق الواقع تماماً. إذ نعلم ابتداءً أن 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. وأن الخيال مرتبط بالحس تماماً. والغريب أن طه يجعل الخيال يصدر عن مقام الروح لا الحس، رغم أن التشابه بين الخيال والمصدر الحسي كما يتمثل بعالم الأجسام الخارجية هو في غاية الوضوح. لذا كيف يمكن أن 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 أن هذه الادراكات مرتبطة بأصل الفطرة. وهذا يعني أن التعقل يجب أن يكون كالخيال نابعاً عن الفطرة لا الحس، وهو من اللوازم التي تخالف ما سطره هذا المنظر في كتبه السابقة من رد التعقل إلى الحس لا الفطرة.

بل يشمل الحال حتى الحسي ذاته، حيث أنه من المدركات التي يدركها الصوفي من خلال المعنوي. وبالتالي أن أصل الإدراك الحسي ينبغي هو الآخر أن 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 أمر البصر؛ ادراكاً له وعملاً به. لذلك فهو يعتبر الصوفي يتخذ من المعنوي وسيلة إلى تبين الحسي، حيث لا يدرك الحسي ولا يعمل به بمجرد أبدأ، مما يجعل رتبة المعنوي من الحس عند المتصوف بمنزلة رتبة المعقول من المحسوس عند المنتظر (العقلي). لذا فالمتصوف يبدأ في معرفته بما يشبه ما ينتهي إليه المنتظر في علمه، منزلاً إياه أعلى الرتب. بل أنه يؤسس قواه الادراكية الأخرى على هذه الحقيقة، يتخيل ما يتذكر ويتذكر ما يتعقل ما يتعقل انطلاقاً لا من الحسي كما تقرر عند المنتظر وإنما من المعنوي الذي من وراء الحسي¹.

¹ المصدر السابق، ص 312-313.

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
التيولوجيا الطاهية

تمهيد

سبق أن رأينا كيف تبني 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 يتخلّى 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 الطبيعي¹.

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 بلحظ غياب الاتفاق بين الناظرين فيها.

ولا شك أن بعض أدلة الفلاسفة والمتكلمين متقاربة، كدليلي الإمكان والحدوث، وقد سبق لنا إصلاح هذين الدليلين بما يجعلهما قابلين للاعتماد العقلي. هذا بالإضافة إلى الدليل القائم على النظم 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 ومقدماته ونتائجه، بل اكتفى بالملاحظة الخارجية القائمة على تشتت الآراء حوله. وهذا مسلك لا ينهض إلى مستوى النقد الفلسفي الجاد.

والغريب أنه مأل 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 النظري². لكن هذه الطريقة نفسها تخضع لما وجهه من نقد خارجي، أي تخضع لنفس المعيار الذي طرحه في المسألة الخارجية، إذ إنها أيضاً لا تحظى بإجماع المهتمين بالمسألة

¹ العمل الديني وتجديد العقل، ص28-29.

² المصدر السابق، ص169.

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 الأمر والنهي، بوصفها أعم صفات الله، أي أنه أمر 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 الأمر والنهي فالغفور والتواب والرحيم وشديد العقاب¹.

وواضح ان الأدلة التي قدّمها طه 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 الأمرية أعم صفات الإله يفتقر إلى المنطق السليم.

وهو في (روح الدين) جعل مفهوم الأمرية حاكماً على الصفات الفعلية للإله، وكما اعتقد انه لا خلق إلا بأمر يقتضيه الخلق، 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. والأمرية بحسب هذا التصور هي التي تحدد خيريته وهدايته، وهي الأصل الأول الذي يرد إليه كل شيء².

¹ المصدر نفسه، ص76.

² روح الدين، ص369.

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

كما أن خضوع الخيرية والهداية لصفة الأمرية 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 وتودداً¹. 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 فـدليل الوجود الصحيح عند أهل الذوق ليس على وجود الله، بل على وجود العبد، وليس إثبات الربوبية وإنما إظهار العبودية².

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 المخاطب³.

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 الروائي⁴. 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 أنه لا مجال للعقل المجرد أن 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 المجرد¹.

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 أن قدرته تنحصر في تناول "الوقائع" لا تتعدها، في حين أن النبوة عبارة عن تبليغ "القيم" إلى البشر لكونها مشتقة من الكمالات الإلهية. وأن العقل المجرد متى ما تعاطى النظر في واحدة من هذه القيم، صار إلى قطع صلتها بالكمال الإلهي².

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 أن النبوة هي جملة من القيم ذات أصل إلهي³.

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، ص 203-204.

² السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، ص 59-60.

³ المصدر السابق، ص 65.

عن الاستدلال على الحقيقة الشرعية في (سؤال السيرة الفلسفية)، فصرّح بالقول: ان «عقول البشر ثلاثة لا عقلاً واحداً»، مع مراعاة تفاوت هذه العقول في الكمال¹.

غير أن التعبير عن أن للبشر "عقلاً ثلاثة" لم يكن موقفاً خاصة وأن طه نفسه في (تجديد المنهج في تقويم التراث)، كان قد أيّد رأي ابن تيمية القائل بأن العقل ليس جوهرأ كما ذهب فلاسفة اليونان، بل هو عرض².

وكما أكّد في العديد من كتبه بأن العقل مجرد فعل إدراكي كسائر أفعال الإدراك الحسي من سمع وبصر ولمس³. 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 بإطلاق⁴.

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 اصطُح عليها بـ "العقل"، أو بـ "القلب" كما هو الحال عند ابن تيمية، وهو الاصطلاح الذي تبناه طه⁵.

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

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.

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 أن مصدر اللزوم في القضايا الأخلاقية عائد إلى الضرورة الحدسية، وليس إلى الحس والتجربة أو الواقع الموضوعي المشهود. ومن خلال التحليل تبين لنا أن هذا اللزوم يتحدد وفق معيار الخير والصالح، حيث انكشف بأن جوهر القضية الأخلاقية يستلزم الخير والصالح الراجحين. كما تبين بفعل هذا التحليل أيضاً أن الوجود هو الشرط الأول لقيام النظام الأخلاقي، بالإضافة إلى ضرورة أن 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 المسلمات
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 المسألة من جانبين، كالتالي:

1- إن التفرقة بين العقل والشرع جاءت بعد استئناس المسلمين لبعض
الأفكار اليونانية قبل عهد الترجمة، ثم تتأخمت 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 أن يكون التفريق بينهما حاصلًا من خلال المصدر، فمصدر العقل هو الإنسان، ومصدر الشرع هو الإله. كما يجوز أن يكون التفريق من خلال المضمون، فمضمون العقل إنساني خالص، ومضمون الشرع إلهي خالص. كذلك يجوز أن يكون التفريق من خلال الكيفية، أي كيفية القول والبيان، فكيفية العقل إنسانية خالصة وكيفية الشرع إلهية خالصة. وقد اعتبر هذه الوجوه كلها فاسدة¹.

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

وهكذا انتهى إلى أن وجوه التفريق المفترضة الثلاثة (المصدر والمضمون والكيفية) لا تفيد في إقامة 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 طبيعي².

وهذا التصور يوجب الاتفاق بين العقل والشرع، فما يقرره الأول يصدقه الثاني، والعكس بالعكس³.

¹ سؤال الأخلاق، ص 149-154.

² المصدر السابق، ص 151-152.

³ المصدر نفسه، ص 157.

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 التكلف بالفقه الصناعي، معتبراً أن الشرعية المطلوبة هي الشرعية الفطرية الداخلية كما فطر الله عليها الإنسان، كما سنفصل 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 أن يتم الوصل بين العقل والشرع إلا إذا جرى بينهما بما يشبه الاتفاق، حيث يتعهد الإنسان أن يكون عقله موافقاً للشرع ومخالفاً للهوى. وقد استنبط ميثاق العقل والشرع بطريقته الخاصة من آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا 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 والشرع¹.

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 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

¹ المصدر نفسه، ص 157-160.

بفهم النص لا بمصدره. وكان الأجدر بهذا المفكر أن يقف إلى جانب المسلك العقلي لتمسكه بمبدأ التأويل.

ولئن بدا طه في بعض عباراته كأنه من البيانين 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 صرح 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 المنزل كما يوهم.

فهو وإن اعتبر الشرع أساس العقل، لكنه اعتبر - في المقابل - أن 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 أن الفطرة هي العقل. واعترض عليهم، كما في (سؤال الأخلاق)، معتبراً أن الترادف بين الفطرة والعقل لا يمكن أن يصح إلا بشرط رئيسي، وهو أن 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 لها¹.

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 المجرد في سبيل إنكار صلاحية هذا العقل ذاته، على نحو يذكرنا 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 تربي في كنف المناهج العقلية ذات الجذور اليونانية الغربية، ولا حتى العقل المسدّد². 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 للأدلة إلى عقلية ونقلية، وكأن النقل لا عقل معه، والعقل لا نقل فيه¹.

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: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ أَتْيَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، باعتبارها مدخلاً لهذا الفهم¹.

ورأى أن معالجة المتسلف العملي للنصوص تستند إلى قدرته على طيّ الطبقات المعرفية والتجريبية المتراكمة، بما يتيح له استنباط مضامين النصوص الأصلية². 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 العقلية³.

مع ذلك ففي موضع آخر من كتابه الأنف 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 للنص¹.

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.

وتتعمق المفارقة حين قرر، في المصدر نفسه، أن نصوص الشريعة ثابتة لا تتغير، ومطلقة لا تنقيد، وناسخة لا تُنسخ². وهي أحكام تصطدم ضمناً مع دعواه باستحالة القراءة المباشرة لتلك النصوص.

وهو في (روح الحادثة) الصادر عام 2006، سلك نهجاً مختلفاً في الفهم الديني، فصرّح بأنه لا يمكن للمسلمين الدخول إلى الحادثة 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 النبوية³.

ورأى أن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمانها وسياقاتها المختلفة إنما يمثل التحقق الأول والأمثل للمقاصد أو القيم التي تحملها هذه الآيات. وبالتالي انه كلما تجددت الظروف والسياقات، أمكن ان يتجدد تحقق هذه القيم ويتجدد الإيمان بها، فتكون الآيات محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار⁴.

¹ المصدر نفسه، ص101.

² المصدر نفسه، ص71.

³ روح الحادثة، ص193.

⁴ المصدر السابق، ص202-203.

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)¹، 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 حمالة لوجوه. وعزا ذلك إلى أن هذه الأقوال لم ترد بلغة تقنية صارمة يُوضَع فيها كل لفظ بإزاء معنى معجمي دقيق، أو تُرَكَّب فيها الجمل على دلالات تركيبية مغلقة، وإنما وردت بلغة الجمهور، وهي لغة مرنة تتسع لاحتمالات التأويل والاختلاف².

الفهم الديني والتأسيس الانتمائي

لقد ذهب طه في (التأسيس الانتمائي 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 تنتهي، فهي تتسع كما تتسع كثرة الكلمات. ووفقاً لهذا المنظور، لا يسعى المتفهم إلى توحيد العقول على معنى واحد، بل إلى لفت انتباهها إلى معاني جديدة، بحيث يكون كل معنى مفتاحاً لمعنى أطف، في سلسلة تأويلية لا نهائية، وكأن الساعي في فهم النص يحاول اللحاق بما لا نهاية له. ومن هنا خلاص إلى أن «الأصل في المفهم أن يكون معنى لا متناهيًا».

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، والفهم الخطابي - بحسبه - يجب أن

¹ المصدر نفسه، ص376-378.

² المصدر نفسه، ص74-75.

يكون فهماً أسمائياً صريحاً، حيث مفاهيم الخطاب هي مفاهيم أسمائية بحق¹.

واستند في هذا التنظير إلى مفهومين مركزيين في رؤيته الائتمانية، هما: الفطرة وميثاق الإشهاد. فهو لا يعدّ الفطرة خلاءً معرفياً، بل يراها محملة بمضمون سابق مستمد من ميثاق الإشهاد، الذي يتكوّن - بحسبه - من عنصرين جوهريين، هما: السؤال والاتصال.

فالسؤال الإشهادي يقضي بأن تتضمن الفطرة معرفة سابقة؛ باعتبارها شرطاً لإمكان الجواب الأدمي على سؤال "ألست بربكم؟". أما الاتصال الإشهادي فيقضي بأن تكون هذه المعرفة السابقة معرفة بالأسماء الإلهية باعتبارها شرطاً لإمكان 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 - المعرفة السابقة بالرب استناداً إليها وتوسلاً بها، والمعرفة اللاحقة بأسمائه، توجهاً إليها ودعاء بها - ليست حاصلة بالاكْتساب الأدمي وإنما بالتعريف الإلهي².

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 "المفهم الشرعي" ينبثق من المعاني الأخلاقية الفطرية، لا من دلالات الألفاظ. وبالتالي فهو ملكة فطرية، مدركاته الأولى هي المعاني الفطرية وفي مقدمتها القيم الأخلاقية.

¹ التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص 253-256.

² المصدر السابق، ص 133-134.

ويمضي طه إلى التمييز بين "المقصد" و"المفهم" 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 تعامللي يُنقل من المخاطب إلى المخاطب عبر وسائل لغوية وتفسيرية، فإن المفهم - على حد تعبيره - ذو طبيعة خطابية مباشرة يذكّر بالحالة التوثيقية، حيث يُخاطب الله الإنسان فطرياً، من دون واسطة، لأن الفطرة هي خطاب الله المقيم في الإنسان، وهو خطاب لا ينقطع بانقطاع الوحي عن الرسول.

والمفهم من الناس هو من وعى هذا الخطاب الفطري، وتلقاه حضوراً، لا تحليلاً، أي من حضر قلبه مع المتكلم الإلهي، لا من فسر الكلام بمناهج لغوية أو أصولية. فالمفهم هو مفهم حضوري وليس مفهماً غائباً شأن المفهم اللغوي الذي يعتمد على تحليل الدلالة اللفظية، كما يتحدث عنه الشاطبي¹.

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 لنداء داخلي دائم، أي إلى نوع من العرفان التأويلي الشخصي، القائم على الحضور والمعنى المفتوح، لا على الحجة والبرهان والمعنى المحدود.

لكن هذا التصور، على ما فيه من عمق روحاني، يحمل معه مخاطر تفكيك معايير الفهم الجماعي، وتحويل الدين إلى تجربة باطنية نسبية، مما

¹ المصدر نفسه، ص 251-253.

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 يوحى 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، فمثلاً لا بد للنبي من ولاية، فلا بد للولي العارف من نبوة، وإلا فإنه غير معول عليه. وهذا ما أشار إليه ابن عربي صراحة بقوله: «كل ولاية لا تكون نبوة لا يُعول 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 موجّه للعالم بالتزكي على مقتضى التوحيد. أما التبليغ فهو كلام نبوي تعاملتي قومي متعلق بكلام إلهي عالمي عن التزكية. وبالتالي فالتبليغ يدور على خطاب التزكية العالمية².

وهذا التمييز يقود بشكل منطقي إلى النتيجة الخطيرة التي تؤكد على أن الشريعة المنزلة 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.

ويتسق هذا التوجّه مع ما أقرّه في حوار سابق من أن الحقائق الوجودية بما فيها الحقيقة الدينية، ليست ثابتة الهوية، بل تخضع للتحوّل والتغيّر تبعاً للزمان والمجتمع والثقافة، وهو ما استدل عليه بتعدد الشرائع، مما يرسّخ

¹ رسالة لا يعول عليه، من رسائل ابن عربي، ج1، ص10. انظر التفصيل: النظام الوجودي.

² التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص346.

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 واتصلاً، في مقابل حقيقة الشريعة التي هي بلاغه إليه؛ بياناً وبيناً. لذلك اعتبر من الصحيح أن 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، تُقدّم الفطرة على أنها دوائم خطاب الفاطر في سرّ الإنسان¹. فالفطرة ميثاقية، وأنها ذاكرة إلهادية حية وليست مستودعاً غريزياً².

¹ المصدر السابق، ص134.

² المصدر نفسه، ص128 و192.

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 الأسماوية، 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 الإلهي¹.

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 مركز في الجبل ملازم للكينونة بحيث لا يُتصوّر انفكاك الإنسان عنه. فكيف تكون "الإرادة" - وهي مقوم وجودي للإنسان - شيئاً خارجاً عن ذاته حتى تُجعل محلاً 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 هو إرادة الإنسان. وبذلك ينتهي إلى ما يسميه "إرادة الإرادة"؛ أي إن الإنسان أراد حمل أمانة الإرادة الإلهية كوديعة، وهو ما يمثل ميثاق الائتمان كطور ثان بعد طور ميثاق الإشهاد².

¹ المصدر نفسه، ص348.

² المصدر نفسه، ص200-205.

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 إيجاد الإرادة الثانية (الإنسانية)؟!

لكن طه في كتابه الأخير (السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي) أعاد توجيه هذه القضية بشكل مغاير، حيث اعتبر الائتman على القيم يرجع إلى الائتman على الإرادة، في الوقت الذي تتوسل الإرادة الإنسانية بالقيم الفطرية فتكون موافقة لإرادة الله، إذ صرّح بأنه ينبغي أن تكون إرادة الإنسان «موافقة لإرادة الله، فيكون ائتman الإله للإنسان على الإرادة إنما هو ائتmanه على هذه الموافقة، بل ائتmanه على إرادة هذه الموافقة»¹.

وفي المعنى الأخير يصبح مفهوم "إرادة الإرادة" هو أن تكون إرادة الإنسان موافقة لإرادة الله، فيصبح الائتman على هذه الموافقة، وليس كما في التعبير المضلل السابق بأن الائتman على الإرادة ذاتها.

إذاً، لم يكن لهذا التكلف من مسوّغ، وكان الأليق بهذا المنظر أن يجعل الأمانة معبرة عن الأسماء الإلهية أو الأخلاق باعتبارها هبة ربانية، لا سيما أنه اعتبر الأصل في الإرادة الإنسانية هو أن تتعلق بالقيم الناتجة عن تأثير الأسماء الحسنی في الفطرة. فالقيم الأسمائية هي الودائع التي يتعين على الإرادة حفظها².

أصول بناء الشريعة ومصالحها

لقد عمل طه في مشروعه التأويلي على تشييد بنية مفهومية جديدة تنسب تأسيس الشريعة إلى ثلاثة موثيق أصلية، وهي: ميثاق الإلهاد، وميثاق

¹ السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، ص216.

² المصدر نفسه، ص204.

الاستئمان، وميثاق الإرسال. ويقابل هذه الموائيق 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 موائيق تتأسس عليها كل من الفطرة والإرادة والتزكية، مؤكداً على أن الفطرة تتأسس على ميثاق الإلهاد، وأن الإرادة تتأسس على ميثاق الاستئمان، وأن التزكية تتأسس على ميثاق ثالث هو ميثاق الإرسال.

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 أحكامها¹. ومن ثم فأصول الشريعة هي الفطرة والإرادة والتزكية². واعتبر هذه الأصول تتضمن ثلاثة موائيق، فميثاق الإلهاد يتضمن خطاب التوحيد، وميثاق الاستئمان يتضمن خطاب الأمانة، وميثاق الإرسال يتضمن خطاب التبليغ خاصة الأنبياء والرسل³.

وهذه الموائيق الثلاثة ضمن عالم الموائقة تمتلك ثلاثة أطوار للشريعة ذات علل ثلاث، فميثاق الإلهاد قد تضمن العلة العقدية، وميثاق الاستئمان تضمن العلة التكليفية، وميثاق الإرسال تضمن العلة التبليغية⁴.

بل وأن هذه العلل الثلاث (العقدية والتكليفية والتبليغية) تمثل كليات فطرية منبثقة عن ثلاثة خطابات إلهية، فهي كليات قيمة، وهي علل دعت

¹ التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، ص429.

² المصدر السابق، ص343-344.

³ المصدر نفسه، ص345.

⁴ المصدر نفسه، ص423.

إلى وجود الشريعة، وهي تختلف باختلاف المواثيق الثلاثة: التوحيد الإلهادي والمسؤولية الانتمائي والتزكية العالمية¹.

غير أن هذا البناء، على ما فيه من جمالية رمزية وثرء 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، ومحصلة 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 لفعل بشري في مقام ما هو مُكوّن سابق عليه، كما لا يصح أن يُجعل ما هو مقصد للشريعة بمقام علّة لوجودها.

يضاف إلى ذلك، أن الفطرة والإرادة والتزكية، جميعها من شؤون المخلوق البشري، في حين أن منبع الشريعة عائد إلى الأمر الإلهي. لذا كيف يجوز أن تُرفع إلى مستوى المعايير المؤسسة للشريعة ذاتها؟

¹ المصدر نفسه، ص424.

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 ائتمانياً¹.

وانتهى إلى أن من بين هذه القيم تبرز ثلاث ضرورات لمقاصد الأحكام الشرعية، هي: حفظ العقيدة، والعقل، والعمل²، 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 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 والوسلية.

¹ المصدر نفسه، ص 477 و 506.

² المصدر نفسه، ص 506.

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 نفس¹.

غير أن هذا التقرير يثير عدداً من الإشكالات:

أولاً: النفس والنسل كينونتان وجوديتان، في حين أن طه ما فتى 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 والعمل². 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 والنسل، والقيم العقلية التي تتضمن المعاني الأخلاقية من الحسن والقبح، ومنها الأمن والسلام والعمل والحرية والثقافة والحوار³.

¹ المصدر نفسه، ص413-415.

² المصدر نفسه، ص415.

³ تجديد المنهج في تقويم التراث، ص113-114.

كما يختلف كلا التصنيفين السابقين عما جاء في حوار له ضمن (الحوار وفقاً 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 التحسينية¹.

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 البدهة 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 أن يصرف الصفة الطبيعية عنه، بل يثبتها فيه من حيث لا يشعر، فيأخذ في التعامل مع الأدلة الشرعية كما لو كانت ظواهر منضبطة لا آيات منفتحة، معتبراً علامات هذا التأثير الطبيعي في علم المقاصد تتجلى في أمور ثلاثة: الشيئية، والجمالية، والنسقية.

أما الصفة الدنيوية، فمؤداها أن الاستقراء بطبيعته محكوم بأفق دنيوي لا يتعداه، فلا مجال فيه للأمور الغيبية، لأن الخبر الغيبي لا يمكن استظهاره

¹ الحوار وفقاً للفكر، ص112.

ولا ضبطه. وبالتالي، فإن من ينقل الاستقراء إلى الفقه لا يمكنه محو هذا الأفق الدنيوي للاستقراء¹.

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 الأيديولوجية؟ 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.

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 اعتمده. لذا كان الأجدر بهذا المفكر توظيف هذه الأداة في استكشاف

¹ التأسيس الانتمائي لعلم المقاصد، ص 416-417.

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 المنظر 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 استقرائية¹. غير أن هذا الاعتراض يغفل حقيقة أن الشاطبي أشعري المذهب، ومن ثم فهو لا يسلم 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 أن يكون غرض الشريعة ليس معنياً بالخلق والعباد، أو أن 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 يُسوَّغ لهذا المفكر أن يعتبر مراعاة مصالح الناس في الشريعة أمراً بديهيّاً لا يحتاج إلى دليل؟ أي كيف يصح أن يكون الفرع بديهيّاً، بينما الأصل المؤسّس 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 الطريقة الصوفية التي يتبناها هذا المفكر الحداثي²، لكن هذه القراءة محفوفة بمخاطر "الانفلات القرائي" من دون ضبط، حيث يسود فيها تحكم القبلات غير المنضبطة عادة. وقد ذهب طه إلى أبعد من ذلك حين دعا في الجزء الأول من مشروع (فقه الفلسفة) إلى التأويل المفتوح بلا حدود.

¹ المصدر السابق، ص 386.

² المصدر نفسه، ص 419.

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 اصطّلحنا 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 اصطّلحنا على هذه العملية بـ "القراءة الهرمنوطيقية" للنص¹.

مخالفة الفقهاء

لم يتوان طه في اسقاط المفاهيم الصوفية على النص الديني ليتوصل من خلالها إلى اشاعة النهج العرفاني على شاكلة ما كان يفعل العرفاء القدماء.

فمثلاً قام في كتاب (روح الدين) بتفسير آية الأمانة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ 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 اسرارها، وبالتالي تحتاج إلى الرياضة والتركيز».

لذلك فهو قد فهم شعار "الحاكمية لله" ليس كما يفهمه أتباع الحركات السياسية الإسلامية، بل قصد بذلك التدبير الروحي الذي يعنى بالمدير الائتماني، وهو المتركزي، أو العرفاني صاحب العقل المؤيد، لا السياسي الذي يرفع شعار الحاكمية لله.

¹ للتفصيل انظر: علم الطريقة.

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 بصرأً وببطشه بطشاً. فيغيب المتزكي بالله عن رؤية نفسه، فيتحقق بوصف الأمر 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 إليها، والتي خفف منها طه بمقالة "غياب المتزكي في الله"، وهي التي لها مضامين وحدة الشهود.

ولأول مرة بدأ هذا المنظر 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 بالأمرية الإلهية بل بالأمرية البشرية²، وان المتعبد لأمر إنسان يكون تابعاً طاغوتياً³.

كما صرّح بهذا الصدد: قبح مخالفة الأمرية (أو 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،

¹ روح الدين، ص394-396.

² المصدر السابق، ص382.

³ المصدر نفسه، ص374.

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 بأمريته على خلقه وأبى في ذات الوقت أن يتحلّى بالمأمورية في سلوكه جاعلاً صلاحه وسداده بيده¹.

كذلك اعتبر أن أصحاب العقل المسدد هم من يجعلون التدبير التسلطي محكوماً بالأمرية البشرية، حتى وإن وقع التسليم بوجود الأمرية الإلهية². واعتبر التحكيميين من هؤلاء يرون أن مفهوم الحاكمية السياسية عبارة عن تولي للشأن العام مسدداً بأحكام الله، واعترض عليهم بأن ذلك يجعل تسلطهم تسلط الملك، وهو خلاف مقتضى التقرب لله³.

وطالب بايجاد فقيه ليس على النمط التقليدي القائم على الاجتهاد كما هو مسلّم به لدى المذاهب الإسلامية، والذي اعتبره صاحب فقه أمري، بل وطالب بايجاد الفقيه الولي أو المتزكي أو الائتماني صاحب الفقه الأمري. وعلى رأيه انه لكي يتحقق الفقيه الولي بالأخلاق الجوانية يتحتم عليه ان ينتقل من فقه الأمرية إلى فقه الأمرية، أي ان يخرج عن كونه يفقه أوامر الله إلى كونه يفقه عن الأمر أو امره. وشتان بين فقه الأوامر والفقه عن الأمر. فالأول هو العلم بالأوامر الإلهية، والثاني هو شهود الأمر 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.

فهذا الحال هو ما طالب 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

¹ المصدر نفسه، ص370.

² المصدر نفسه، ص396.

³ المصدر نفسه، ص367-368.

⁴ المصدر نفسه، ص411-412.

والمديرين الائتمانيين. وهو يستمرى 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 الله¹.

وهو يستنتج مما سبق بأنه إذا كان لا فاعل الا الله، فذلك يعني ليس في الوجود عدل إلا من الله². الأمر الذي ينسجم مع الأفكار الصوفية.

لقد طالب طه بتحقيق مجتمع متفقه، تستمد شرعية قراراته وتدابيره من كون قلوب أفرادها قد شُبعت بالممارسة التعبدية، حتى تسري في مؤسساته كافة روحٌ تعبدية 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 المتفقه 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 المنظر هي ولاية أخلاقية ذات معان روحية باطنية وليست سياسية ظاهرية إلا بالتبع³.

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 استقراغ الجهد واهدار الوقت

¹ المصدر نفسه، ص391.

² المصدر نفسه، ص392.

³ المصدر نفسه، ص436.

في بيان هذه الصلة المطلوبة، كما يحصل في صناعة الفقه، ذلك لأنهم قد استبطنوا "أدلة الفقه الحي"، واستوعبوا مقاصده وأسراره، فانعكست هذه الاستبطنات في سلوكهم ومعاملاتهم على نحو تلقائي. بل اضحى فقههم هو عين فطرتهم وسيرتهم، بحيث يأتي كل ما يصدر عن فيه عن فطرتهم وسيرتهم موافقاً بصورة طبيعية لمقتضيات التفقه المطلوب، حتى كأنهم يبدعون من أنفسهم الشرعية التي يتكأف الفقيه الصناعي طلبها من النصوص الأساسية. فالشرعية المطلوبة داخلية لأنها مستندة إلى شرعية الفطرة الروحية التي فطر الإنسان عليها¹.

وبهذا فقد انتقد طه الفقه الصناعي لأنه لم يبين القانون على الأخلاق، ولم يُقم أخلاق الظاهر على أساس من أخلاق الباطن².

ومن هذا المنطلق، وجّه اعتراضه إلى الفقيه الصناعي، سواء كان سنياً أو شيعياً، من حيث افتقاره إلى شرطين أساسيين: وصل القانون بالخلق، ووصل الظاهر بالباطن³.

غير أن الشرط الثاني - أي وصل الظاهر بالباطن - لا يندرج ضمن اختصاص علم الفقه، بوصفه علماً معنياً بالممارسات الظاهرية، بل هو من مهام علوم أخرى كالتصوف والعرفان التي تُعنى بالبعد الباطني والروحي.

أما الشرط الأول، أي تأسيس القانون على الخلق، 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 المعتمدة للأخلاق مندمجة في المنظومة الفقهية التقليدية، دون ما يستدعي الإصلاح والتعديل الجذري.

¹ المصدر نفسه، ص437.

² المصدر نفسه، ص444.

³ المصدر نفسه، ص434.

بل لو تأملنا في بعض مواقف طه من القضايا الفقهية ذات البعد 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، يتمسك 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 المرجع الأساس في بيان الحقوق¹، ويؤكد أن الإسلام هو دين الفطرة، وأنه لا يحق للإنسان الخروج عنها، وأن الإسلام قانون شامل للحياة لا يُباح الخروج عليه².

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 الأخوة والتسامح - كما دعا إليهما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - هما قيمتان دينيتان متفق عليهما³، وأن الأصل في مفهوم المواطنة هو المعنى الديني المعبّر عن الأخوة والمواخاة⁴، مع أن المرجعية الفقهية السائدة لا تُقرّ هذه الرؤى، بل وان أغلب علماء الإسلام لا يتقبلون الدعوة المشار إليها.

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

¹ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص137.

² المصدر السابق، ص140.

³ المصدر نفسه، ص141.

⁴ الحوار أفقاً للفكر، ص59.

أعلى هي التقوى، وزاد عليها قيماً أخرى كالإيمان بالله، والتوحيد، والعمل الصالح، والإخلاص في العمل، والمسؤولية، والاعتدال، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر¹.

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 خلافاً في الجمع بين المرجعيتين: المرجعية الفقهية التقليدية والمرجعية الأخلاقية الكونية.

عودة أخيرة إلى كتاب (روح الدين)، حيث أغرب ما فيه أن طه أظهر نفسه وكأنه مصلح شيعي، فهو وإن نقد الفقه كصناعة، وكذا الفقهاء، سنة وشيعة، لكنه تبني 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 الاقتداء به أي اقتداء»².

¹ الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 142.

² روح الدين، ص 433.

القسم الرابع التداولية الطاهية

الفصل الثامن

المجال التداولي

تمهيد

من المعلوم أن تاريخ الفلسفة يتميز بالحجاج العقلي، فهو العنصر الثابت تقريباً في مسار الممارسة الفلسفية، مع الاعتراف - غالباً - بوجود قضايا أولية واضحة البدهة تُعدّ أساساً ومنطلقاً لكل معرفة. وقد اقترنت هذه الممارسة في أحيان كثيرة بعنصر آخر هو الذوق الصوفي، الذي يُعبّر عن كشف ذاتي خاص، كما تعبّر القضايا البديهية عن كشف عام. بل إن البعض اعتبر القضايا البديهية نابعة عن الذوق الصوفي ذاته.

وعادة ما يُستشهد بالطريقة الأفلاطونية 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، وإن 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 يتطلبها البناء الفلسفي الرصين.

وقد جرب البعض ان يوفق 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، وإن 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 سنسلط عليه الضوء في الفقرة التالية..

المجال التداولي وازدواجية المعنى

في كتابه (تجديد المنهج في تقويم التراث) تناول طه مفهوم المجال التداولي للتراث بالتفصيل، وعرفه 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 أشد¹. 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 بمعنىين اثنين، فهو ثابت من حيث تضمّنه للعناصر الموجّهة للتحوّلات الثقافية حتى تؤتى ثمارها، وهو متغير لأنه يبعث على التغير، حيث كل باعث على التغير هو متغير، كذلك لأنه يعلّق تغيره بالتغير الموجّه للظواهر الثقافية التي تسترشد به.

وعليه فالمجال التداولي رغم ثباته بموجب دوره التوجيهي؛ فإنه يتغير باعتباره يدفع بكل ما يرد 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 تقد عليه والتي يمارس عليها توجيهه².

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، ص 244-245.

² المصدر السابق، ص 249-250.

لكن يبقى السؤال الجوهرى: 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 أيديولوجية" 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 أن يكون، بل وجعل ما هو شاذ في التراث أقرب إلى المجال التداولي مما هو سائد متحقق.

في حين يُفترض أن 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 أيديولوجية ضمن الأفق الشخصاني للطاهية. وهو التناقض الذي سنلاحظه بوضوح خلال بحثنا الجارى..

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 أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب تفضيلاً من الله».

وأشار إلى أن 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

التداولي¹.

ولكل من هذه الأصول الثلاثة قواعد ثلاث، فلأصل العقدي ثلاث قواعد، وكذا بالنسبة للأصل اللغوي والمعرفي². 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 الشخصية، ناهيك عن التفضيل المدعى. وهي من المفارقات المفضوحة، إذ يتحول المجال التداولي مما هو ظاهرة موضوعية إلى اعتبارات ذاتية أيديولوجية.

فقد حدد طه هذه التوصيات، فجعل تحت كل أصل من الأصول الثلاثة ثلاث قواعد، وسمى القواعد الأولى لكل أصل بقواعد التفضيل، كما سمي القواعد الثواني بقواعد التأصيل، أما القواعد الثالث فسمّاها 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:

سَلِّمْ بأن العقيدة التي لا تتبنى على أصول الشرع الإسلامي - قولاً وعملاً - لا تعد عقيدة مقبولة عند الله. وفي اللغة ثمة قاعدة الاعجاز، وتنص: سَلِّمْ 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: سَلِّمْ بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والصالح 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 الائتثار، وتنص كالتالي: **سَلِّمْ** 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 الثواني لكل أصل، ما يلي: ففي العقيدة ثمة قاعدة الاعتبار، وهي: **سَلِّمْ** بأن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئته ولا يحفظ إلا بمئته؛ معتبراً مقاصده في أحكامه ومعتبراً بحكمته في مخلوقاته. وفي اللغة ثمة قاعدة الإيجاز، وهي: **لتسلك** 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 الإتياع، وهي: **لتكن في توسلك** بالعقل الوضعي، طلباً للعلم بالغايات الخفية للكون، متبعاً إشارات العقل الشرعي¹.

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 صنّاع التراث في المجال

¹ المصدر نفسه، ص 255-256.

المعرفي الإسلامي. وتبلغ هذه الظاهرة مداها في افتراضاته اللغوية ومناقشاته المرتبطة بها؛ إلى درجة أنها 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 أن الوصايا الطاهية بقواعدها التفضيلية ما هي إلا نزعة شخصية أيديولوجية لتحديد المجال التداولي دون أن يكون لها علاقة بدراسة هذا المجال موضوعياً. فثمة مفارقة بين المجال الموضوعي كما تم تحديد مفهومه في بداية الأمر، وبين هذا المجال الذاتي الأيديولوجي.

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، وإن 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 تقضي إلى اعتبار الأصول ثابتة ومطلقة.

وحقيقة أن 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 أن 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 - بحسب زعمه - 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 منقول¹.

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 وإثمار 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 ورائها¹.

وكما يلاحظ ان طه لم يُعَنَ - 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 الأولى 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 لثرائنا باليقين، أما الظنون فقد وصفها بالفساد. وهو موقف في غاية الغرابة، حيث ان أغلب معارف التراث اجتهادية تفيد الظنون لا اليقين. لذا فأى 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 أولى 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 التحكيمية الشخصية 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 قدم العالم، حيث لم يلتزم بالمجال التداولي الموضوعي السائد في التراث، بل انقطع عن أحد أصوله، ومال إلى ترجيح الرؤية الذاتية.

فقد رأى أن القول بقديم 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 مخالفين للشرع الإسلامي².

وفي ما يتعلق بقديم العالم، اعتبر طه أن ظاهر الفكرة غير مألوف ويثير الشبهات ويفسد مسالك التواصل والتفاعل. فالفكرة منكرة من حيث مخالفتها لأصل التداولي القائم على حدوث العالم. غير أنه في المقابل، رفض القول بالحدوث من العدم واعتبره باطلاً، ومال 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، ص 299-300.

² حوارات من أجل المستقبل، ص 61.

حدوثاً نسبياً»، معتبراً هذا الحكم أقرب إلى ان تتقبله العقول لظهور أسباب الصلة بينه وبين العناصر التداولية، وهو من المنقول الموصول الذي ينزل منزلة المأصول¹. إذ يتضمن ما يأخذ به أهل المجال التداولي، وهو ان "العالم محدث"، كما يتضمن مفهوم "الوجود الجوهري" الذي يقبل المخاطب وصفه بـ "القدم"، ويحتوي كذلك مفهوم "الحركة" الذي أنس المخاطب بأن يقرنه بمعنى الدوام، حتى انه يكاد لا يرى في القدم المنسوب إلى العالم إلا دواماً في الحركة لا نهاية له².

وفي هذا السياق، يتحوّل التقابل بين القدم والحدث 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 تقبل أن تكون الأعراض الجزئية حادثة، بينما أضفى على الجوهر الكلي صفة القدم دون أن يكون حادثاً³.

وهو القول الذي سبق إليه بعض المتشركة 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 بقدّم 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 ابن 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، ص 264-266.

² المصدر السابق، ص 262-265.

³ المصدر نفسه، ص 265.

وقت من الأوقات معطلاً عن كماله، من الكلام والإرادة والفعل»¹.

وَيُعَدُّ هذا المنقول من الشواذ، حيث لم يُنقل عن غيره من السلف ما يفيد النص الصريح في إثبات حوادث لا بداية لها. بل ليس من البيانين قبل ابن تيمية من يثبت ذلك بشكل واضح لا غبش فيه. فإن من يُعزى إليهم القول بذلك هم الفلاسفة. لذلك شتّع 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 استعان به ابن تيمية في الرد على الغزالي، مع أنه في رأي المخالفين قد وقع بما وقع به سابقه.

وعادة ما يُنسب مثل هذا الاعتقاد 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 باستثناء 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 بالنقل².

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 قديم¹. 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 شيء². وهو تصرّيح 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 الشخصي. فأغلب أهل التراث لا يقرّون الحدوث النسبي، إنما يعتقدون بالحدوث المطلق، أي خلق الشيء من العدم من دون وجود شيء آخر قديم. بل ان اقراره بقدّم 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 شخصية، اعتبرها الأنسب والأقرب، دون أن تُستمدّ من واقع التراث ومجاليه 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 وتتحوّل 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 الأطروحة بالحد الموضوعي الذي افترضه في تعريفه للمجال، دون أن يحوِّله 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 الشخصية.

2- إن تقسيمه السابق لأصول المجال التداولي يشوبه نقص في العناصر، ويغلب عليه التخصيص غير المبرر. 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 يعرف الأسباب المعرفية بأنها المضامين الدلالية والطرق الاستدلالية المعتمدة على اللغة والمبنية على العقيدة¹. غير أن هذا التحديد يُقصي صوراً أخرى من المعارف التي لا تتبني 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 تحقيق 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 "قدم العالم"، فقد عالجه بوصفها قضية عقدية، وأدرجها ضمن نطاق العقيدة، لكنه عند المعالجة مارس عليها قراءة تحليلية تفصيلية لا يمكن توصيفها إلا باعتبارها ممارسة معرفية اجتهدية. 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 التفصيل الذي أسبغه طه على أصول المجال التداولي، ولا سيما في بُعدها المعرفي، يغفل عن أن هذا العنصر ليس نقياً كما يُصوّره، بل تعثره شوائب عديدة تُفقد صفاءه وتُنزل به عن مرتبة التفصيل. 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 يفتر 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 أن 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 متكاملًا ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأي جزء من أجزائه، أو التقليل من وظيفته¹.

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 الأصلية لا المنقولة أو الدخيلة. وعقل مسدد كما في علم الفقه. ثم عقل مؤيد كما لدى الصوفية، وهو الأعلى رتبة والأفضل مقامًا.

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 بتحديد طبعه 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، ص 82 وص 13.

والاجتماعية، معتبراً هذا الثبات شرطاً أساسياً لتكوّن الهوية الثقافية واستمرارها¹. 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 له². 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 المفاهيمية التي تستند إليها الأطروحة 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 الشرع³. غير أن عدداً من أفكاره وممارساته التعبيرية لا تستوفي هذه الشروط، بل تتأى 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، ص 249.

² حوارات من أجل المستقبل، ص 42-45.

³ المصدر السابق، ص 61.

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 الشخصية 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 قيم مخصوصة وتقصي سواها. وهو ما يجعل المجال التداولي - كما يتصوره هذا المنظر - يتحول من إطار للفهم والتحليل، إلى أداة معيارية تقطع الطريق على الاجتهاد الخلاق، وتعيد إنتاج التقليد في صورة ممّوّهة.

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 والعمل¹.

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 المسدد².

وأحصى بهذا الصدد سبعة شروط اعتبرها تقي ببناء فلسفة إسلامية حقّة، وهي باختصار: غلق باب التقليد، وإعادة النظر في مفهوم الفلسفة، والتنوير الفلسفي للمفاهيم، وكشف الثراء الفلسفي لمفهوم الفطرة، والتأكيد على الصلاح الكلي للإنسان، والعناية القصوى بالقيم الأخلاقية، والالتزام الصديق الكلي في الحياة³.

وقبل ذلك، كما في كتاب (من الإنسان الأبتري 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 والروحي¹.

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 الفلسفي².

وعلى هذه الشاكلة صرّح في (سؤال العمل) بوجود خلق إبداعية حقيقية

¹ من الإنسان الأبتَر إلى الإنسان الكوثر، ص 85-86.

² حوارات من أجل المستقبل، ص 42-45.

تتجاوز حدود المنقول الفلسفي اليوناني، وأطلق على هذه الإبداعية اسم "الإبداعية الموصولة"، وعرف 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. وكل فلسفة تداولية ينبغي أن تكون الكونية التي تتطلع الفلسفة الإسلامية للتحقق بها كونية مشخصة لا مجردة، وذلك على شاكلة ما كان الفيلسوف الألماني هايدجر يدعو إليه من فلسفة مشخصة لا تجريدية. واعتبر طه أنه يجب تحصيل الاستقلال الفلسفي من خلال عاملين هما:

أ - شرط حفظ المبادرة الفلسفية.

ب - شرط الخصوصية التداولية.

وبخصوص حفظ المبادرة الفلسفية ذكر بأن استقلال الفلسفة الإسلامية يتحقق بأمر ثلاثة هي:

1- الانطلاق من الحقائق المأصلة 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 والمنقول¹.

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، ص 49-51.

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 حصيد أعمال الترجمة؛ لذا فإن أول ما ينبغي على "فقه الفلسفة" ان ينظر فيه هو الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة¹.

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، ورأهما غير صالحين في اكتساب القدرة على التفلسف، إنما حدد صلاحيتهما في العلم، حيث تتضمن فيهما المعايير الموضوعية، مثل المعرفة العلمية².

وهذا ما دعاه إلى استبدالهما بطريقة ثالثة سماها "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 الفكرية¹.

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 حدة².

فهذه هي الفكرة الأساسية لطبيعة الترجمة التأصيلية، حيث تحوّل المكوّن العباري العام إلى المكوّن الإشاري 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، فتفقد 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 صارمة³، 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 الأبتَر إلى الإنسان الكوثر، ص80-81.

³ انظر بهذا الصدد: علم الطريقة، الفصل الثامن.

عليه منظرُ الترجمة من تضيق دائرة التأويل والاكتفاء بالحد الأدنى منه، معتبراً أن هذا الرأي لا يخدم الغرض التواصلية الذي تتوخاه الترجمة الفلسفية. وبرّر دعوته لفتح باب التأويل على مصراعيه بثلاثة أوجه:

أولاً، أنه لا يمكن - بحسبه - ضبط مقدار التأويل بمقاييس معيارية موضوعية، نظراً لتغلغل العوامل الذاتية والثقافية في وعي المترجم، مما يجعل كل قراءة مسبقة 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 التأويلية 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 - أو المترجم - 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 - بوعي أو بغير وعي - على زرع منطق ما بعد الحداثة فيه قسراً.

ولا شك أنه لو قُدِّر 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 منفصلة، 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 بسلطة التوجيه القبلي، ومقطوعة الصلة عن المجال التداولي اليوناني الأصلي.

فيفضل هذه السلطة القبليّة، 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 يعبر عن الإرادة القلبية 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 أن المفاهيم الفلسفية هي معانٍ مشخصة لا يمكن إلحاقها بالاصطلاحات العلمية، لكونها ليست تصورات مجردة، فموطنها الحقيقي ليس في المفاهيم، بل في الإشارات الشعرية التي تنطوي وحدها على المعاني، لهذا دعا إلى أن 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 المنهجية.

هذه هي طريقة هايدجر كما عرضها طه بالتفصيل المفيد¹، 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 أن يقصّر النبوغ الفلسفي على اللسانين اليوناني والألماني؛ فإنه أصاب في أن يعتمد رصيدهما الإشاري في بناء مفاهيمه الفلسفية تأثيلاً 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 أن يضع بها مفاهيم فلسفية تكون مؤثّلة 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 عِنْدَ 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 فسّرت 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 سرٍّ وجودي، كما أن كل كلمة مركبة من الحروف تشير إلى تركيبات وجودية بين الأشياء.

وسبق للشيخ داود القيصري أن 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 بإزائها¹، 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 والمفسرين².

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 تبناه 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 منصّباً 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 تشوّحات 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 التفكير 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 المفاهيمية 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 الفلسفة².

الترجمة التأصيلية والإبداع

لتبيان كيفية الاقتدار والإبداع الفلسفي اختار طه كوجيتو ديكارت ليطبق عليه الانماط الثلاثة للترجمة، وقد جاءت في ثلاثة فصول ابتداءً من الترجمة التحصيلية، ومروراً بالترجمة التوصيلية، ومن ثم انتهاءً بالترجمة المقترحة التأصيلية، وهي النمط الجديد الذي اعتبره يفي بشروط هذا الإبداع.

وبحسبه تتمثل الترجمة التحصيلية للكوجيتو بالصيغة التالية: (أنا أفكر، اذن فأنا موجود) مثلما طرحها محمود محمد الخضير، والتي اعتبرها صيغة تتضمن بعض المخالفات للأصل الفرنسي، فحسبها 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 تفيد الصيغتان

¹ فقه الفلسفة، ج2 (القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل)، ص431.

² حوارات من أجل المستقبل، ص45-46.

الأجنبيّتان المشار إليهما. بل زاد على ذلك معنى إضافياً لمراد ديكارت تقي به اللغة العربية دون اللاتينية والفرنسية، وهو إظهار صفة الحدث التي يتصل بها التفكير لا الحالة¹.

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 ثقیلاً على اللسان وغير مصون عن اللغو وزائد عن اللزوم، من حيث سبقه للفعل المضارع عند الابتداء².

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 فتى يؤكد بأن الكوجيتو ليس استدلالاً منطقياً وإنما هو استبصار حدسي⁴.

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 صريحة⁵.

¹ فقه الفلسفة، ج 1 (الفلسفة والترجمة)، ص414.

² المصدر السابق، ج 1، ص424.

³ المصدر نفسه، ج 1، ص436-437.

⁴ المصدر نفسه، ج 1، ص453.

⁵ المصدر نفسه، ج 1، 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 التفلسف¹. ففيها يتحول النص المترجم إلى مجالنا التداولي بخلاف الترجمتين الآخرين².

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 يعبر عن حقيقة الحال. حيث كلاهما قد اجتهدا في نقل المعنى والمضمون، وان حذف الضمير المنفصل (أنا) من الترجمة الثانية أو إبقائه 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، فنكره 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 (ان)، بل وحتى لفظ (موجود) أحياناً، ولفظ الذات أحياناً أخرى. أي ان الترجمة الانجليزية هي بمثابة ما يعبر عنه طه بالتوصيلية. وربما أكثرها شيوعاً هي الصيغة التالية:

¹ فقه الفلسفة، ج 2 (القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل)، ص 49.

² فقه الفلسفة، ج 1، ص 491.

"I think, therefore I am"

وتأتي بعدها هذه الصيغة:

"I think, therefore I exist"

وثمة صيغ أخرى مقارنة 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 يعبر عن تجربته الفكرية الخاصة، كالذي نلاحظه بوضوح في كتاب (تأملات). بل إن الكثير من الباحثين الغربيين اعترضوا عليه في استخدامه للفظ الذاتي (أنا). فكما سنرى إن هذا الاعتراض إنما جاء عن فيلسوف فرنسي معاصر لديكارت قبل أن 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 1644².

¹ رينيه ديكارت: تأملات، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988م، الفصل الثاني، فقرة 4.

² رينيه ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمه وقدم 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 والخداع¹.

كما عبّر عن هذه الرؤية بالتراصف أو البديل 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 إيدوكس: أنت موجود وتعرف أنك موجود، وتعرف ذلك لأنك تشك، ولكنك أنت الذي تشك في كل شيء لا تستطيع ان تشك في نفسك، فمن أنت⁴؟

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 تقتض وجود (الأنا) سلفاً. كذلك أكد الفيلسوف الدنماركي سورين كيركجارد هذا الخلل في الكوجيتو الديكارتية، 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 للمحاضرة، 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 التفكير¹.

وحقيقة ان الكوجيتو يعبر 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 الواضح 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 ببداية 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:

عن الحقيقة) فقد أكد على عدم الحاجة إلى المنطق وصياغة الحجج مكتفياً بانوار العقل والحس السليم¹.

مع لحاظ أن الأصوب هو أن تكون العلاقة ليست بين الفكر والوجود، ولا بين الشك والوجود، بل بين الإدراك - بجميع أشكاله ومستوياته - والوجود. فالإدراك، مهما كانت صيغته، يدل على الوجود؛ سواء تمثل 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 أدرك فأنا موجود)، أو حتى: (أنا أتصور 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 الإدراكية، بل ويشمل حتى بعض القوى النفسية، كالإرادة مثلاً².

مع هذا نرى أن من الناحية الحجاجية، تظل صيغة الشك هي الأقوى، إذ يصعب التشكيك فيها، بل إنها تُقدّم كصخرة صماء لا يمكن نفاذ الشك منها، ومن ثم فهي أحق بأن تُتخذ 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 مثل 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 اليقين³.

¹ انظر: محاور ديكارت: البحث عن الحقيقة هامش المترجم المرقم 12، ص 112-113.

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، ومعرفتكَ، 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 تركيباً².

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؛ ابتداءً من المسألة الإلهية، ومنها إلى العالم الموضوعي.

وربما يعود الأصل في الكوجيتو – بصريح العبارة - إلى الفيلسوف أوغسطين 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 معلمه إسحاق بيكمان، على تنبيهه إلى سبق أوغسطين في طرح فكرة الكوجيتو. وقال بهذا الصدد: «إنني ممتن لك لأنك لفت 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 محاوره 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 أنها تحريفية مشوهة ومخلّة بالمجال المعنوي المستخدم في الكوجيتو. وقد برر طه هذه الصيغة التحكيمية 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 أن 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 الهابيدجيرية؟ ولماذا كان لا بد من أن تتخذ خصائص التحريف والتعطية والحذف، بحيث لم تترك للنص شيئاً يمكن أن يُذكر به؟

وأَيّ فتح للإبداع الفلسفي يمكن أن 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 أن أسلوبها شبيه بأسلوب ما جاء في الانجيل¹، بل ورغم وجود بديل

¹ هذا ما استدل به بعض الباحثين، وهو أن 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 مؤمنون بلا حدود، 2016م). انظر:

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 مَهْمَه عن سره

انظر تجد فيك الوجود بأسره

لكن هذا الاستشهاد يبدو يتيماً وسط المجال التداولي للتراث¹.

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 (الأننا)، ثم استنتاج وجود الله ووجود العالم من هذا الإثبات الأول. في حين أن 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 أن نستنتج منها أدلة ديكارت الثلاثة المعروفة بالسوية. ويبقى الباب مفتوحاً لترتيب هذه الأدلة بحسب اعتبارات أخرى للمتفلسف؛ كأن يختار أن يقدم إثبات وجود الله باعتبار الأصل الذي يتفرع منه لإثبات الآخر وهكذا².

وحقيقة، لا يوجد أي تكافؤ معنوي بين الدلالة التي يتضمنها كوجيتو ديكارت وعبارة طه التحريفية، فالكوجيتو مخصص لشيء محدد مرتبط

<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 يفيد عنوان الكتاب.

² الحوار أفقاً للفكر، ص78.

بإثبات الأنا الذاتية من خلال العلاقة الفطرية التي تربطها بالفكر. وهي علاقة تُفضي إلى يقين مطلق لا يقبل الشك، وتمثل 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 تتطلق من يقينية إثبات الذات كبدائية ضرورية للبرهنة على سائر الموجودات، بل تضع الموجودات الثلاثة في صيغة أفقية متجاوزة لا يفهم منها ترتب 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 حاجي 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 التوصل 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 شبه 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 البحر¹.

من جهة أخرى، فإن الصيغة الطاهية تقترب من العبارة المألوفة في تداولنا الثقافي (من جدّ وجد)، وهي مقولة متجذّرة في كتب الأدب والأمثال التراثية، ويمكن تلخيصها بلغة أقصر وأكثر اقتصاداً بالقول: (جدّ تجد)². فهذه العبارة أوفق من صيغة طه، إذ تستند إلى مصدر لغوي واحد يجمع بين الفعلين (جدّ، وجد)، خلافاً للصيغة الطاهية التي تستند إلى مصدرين منفصلين (نظر، وجد)، كما لا تجمعهما رابطة معنوية متينة مقارنة بالأولى.

كذلك لو أن 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 (جدّ تجد) فصادف أن وجدناها مذكورة بالنص لدى أحد دروس الخطيب السعودي علي القرني، إذ يقول: «أنت لا تعيش لنفسك، ويجب أن تقنع نفسك أنك لا تعيش لها، جدّ 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](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. فإن نحن عجزنا عن إبداع حكمة جديدة، فالأولى أن نرجع إلى تراثنا الزاخر بالحكم 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) ذمّ 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 جزأ هو الآخر التراث وفضل 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 مزاجية 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 باتباع 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 الديانبيين 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 أكد هذا الوجود في (التأسيس الانتماني لعلم المقاصد). في حين أجاز في الوقت ذاته ان لا يكون العقل وصفاً قائماً بالإنسان على الدوام.

* في (التأسيس الانتماني لعلم المقاصد) اعتبر العقل الفطري يختص بالإنسان المؤمن خلافاً للعقل الغرائزي الذي هو خاصية الكائنات الحية الأخرى. لكن في الوقت ذاته اعتبر الفطرة عامة لتأسسها على الإشهاد المشترك بين البشر.

* في (حوارات من أجل المستقبل) اعترف بأن القوى الإدراكية للإنسان على اختلافها متصلة بعضها ببعض، ففي القوة الحسية بعض من العقل، وفي القوة العقلية بعض من الروح، والعكس صحيح. في حين أكد 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، فالحبوية، وأخيراً القيم المادية. وانتهى إلى أن من هذه القيم ثمة ثلاث ضرورات لمقاصد الأحكام الشرعية، وهي حفظ كل من: العقيدة والعقل والعمل، وذلك على خلاف ما قرره المقاصديون؛ القديماء 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) أن 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 أفقاً 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) أن جعل القيم الغريزية ضمن القيم الأخلاقية. بل وجعل القيم الحيوية والمادية ضمن القيم الغريزية خلافاً لما جاء في الكتاب الأول.

* في (الحوار أفقاً للفكر) ذكر بأن القيم الأخلاقية فطرية تنير للإنسان طريقه. في حين اعتقد في ذات السياق أن 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 أن تُبنى على غير دين. ثم عاد في (روح الحداثة) فوصف عبارة (الأخلاق 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 أفقاً 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 تنقيد 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 الخلق والخلق متلازمة من دون أسبقية. ثم طوّر هذه الفكرة في كتاب (شرود ما بعد الدهرانية)، فاعتقد بأن الخلق يتقدم على الخلق 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 المعبر عنه بالسيرة الفلسفية. في حين سبق له في مشروع (فقه الفلسفة) وغيره ان اعتبر "فقه الفلسفة" يبحث في المزوجة 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 الأبتري 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 الأبتري 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 الانتماء 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 ياتمن على الحكمة. في حين سبق له في كتاب (من الإنسان الأبتري 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 والمراسد والمؤسسات الأكاديمية، 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 مسلمة 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 الاتساق حول مبدأ عدم الابتدال. لكنه في (حوارات من أجل المستقبل) اتفق مع هذا المنطق حول ذات المبدأ المشار اليه.

* في (سؤال العمل) تبني 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 بديهية من بديهيات 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 التغيير. 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 بادنّى 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.